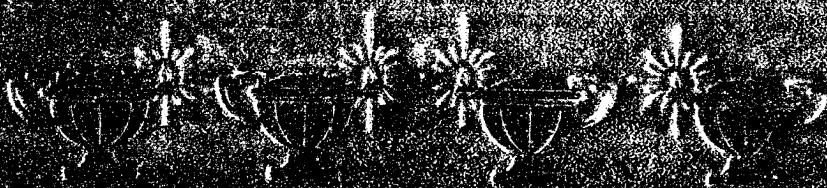


四福大音辭典

下卷



廣學會出版

四福音大辭典

下卷

序

本辭典卷上早於一千九百三十三年出版應世，而卷下卻因環境關係，一直展延到今日，才能和讀者相見；編輯同人對此不勝歎仄之至！然而出版時間雖曾耽擱，可是對於質的精密方面，儘有機會去從容審理，這也許是不幸中之幸事吧！

本辭典現在印行了，深望能表證大有助於基督傳道師及教會工作人員。而讀者倘能詳加研究，定能成爲「無愧的工人」（提後2 15），也定能將使徒保羅所說的：「所積蓄的一切智慧知識都在基督裏面蘊藏着」（西2 3）——這種真理，向人間揭示出來。

中華民國二十五年十月序於上海博物院路一二八號廣學會

PREFACE

The first volume of the Dictionary was published in 1933. The Editors regret the delay in bringing out the second volume, but circumstances have not been favourable. However the lapse of time has given the opportunity to secure accuracy as far as is possible, and the book is now published in the hope that the completed work will prove of great usefulness to all Christian preachers and Church workers. A thorough study of the volume will make the reader "a workman that needeth not to be ashamed" (2 Tim. 2:15) and will also reveal the truth of the Apostle's words that in Christ "are hidden all the treasures of wisdom and knowledge". (Col. 2:3).

The Editors.

四 福 音 大 辭 典

官和話 聖經各卷簡名

舊 約		新 約	
創世記	(創)	馬太福音	(太)
出埃及記	(出)	馬可福音	(可)
利未記	(利)	路加福音	(路)
民數記	(民)	約翰福音	(約)
申命記	(申)	使徒行傳	(徒)
約書亞記	(書)	羅馬人書	(羅)
士師記	(士)	哥林多前書	(林前)
路得記	(得)	哥林多後書	(林後)
撒母耳記上	(撒上)	加拉太書	(加)
撒母耳記下	(撒下)	以弗所書	(弗)
列王紀上	(王上)	腓立比書	(腓)
列王紀下	(王下)	歌羅西書	(西)
歷代志上	(代上)	帖撒羅尼迦前書(帖前)	
歷代志下	(代下)	帖撒羅尼迦後書(帖後)	
以斯拉記	(拉)		
尼希米記	(尼)		
以斯帖記	(斯)		
約伯記	(伯)		
詩篇	(詩)		
箴言	(箴)		
傳道書	(傳)	提摩太前書	(提前)
雅歌	(歌)	提摩太後書	(提後)
以賽亞書	(賽)	提多書	(多)
耶利米書	(耶)	腓利門書	(門)
耶利米哀歌	(哀)	希伯來書	(來)
以西結書	(結)	雅各書	(雅)
但以理書	(但)	彼得前書	(彼前)
何西阿書	(何)	彼得後書	(彼後)
約珥書	(珥)	約翰一書	(約一)
阿摩司書	(摩)	約翰二書	(約二)
俄巴底亞書	(俄)	約翰三書	(約三)
約拿書	(拿)	猶太書	(猶)
彌迦書	(彌)	啓示錄	(啓)
那鴻書	(鴻)		
哈巴谷書	(哈)		
西番雅書	(番)		
哈該書	(該)		
撒迦利亞書	(亞)		
瑪拉基書	(瑪)		

典 辭 大 音 福 四

中 西 譯 述 人 名 表

(以筆畫和字母爲次序)

于	化	龍
文	南	斗
王	啓	剛
朱	葆	元
朱	學	藻
朱	友	漁
李	榮	芳
李	建	新
沈	嗣	莊
谷	雲	階
何	守	恬
周	雲	路
金	東	乙
胡	貽	毅
夏	明	如
連	警	齋
馮	雪	冰
張	伯	懷
鄔	志	堅
萬	福	林
葉	勁	風
誠	質	怡
謝	暢	如
寶	廣	林
饒	恩	召

Brown, Miss M. H., M. A., B. Paed.

Inglis, Rev. J. W., M. A., D. D.

MacGillivray, Rev. D., M. A., D. D., LL. D.

Morgan, Rev. Evan., D. D.

Throop, Rev. M. H., M. A., S. T. D.

Tomkinson, Mr. L.

Tyng, Rev. Walworth, M. A., B. D.

四福音大辭典
下卷
目錄

一 部

一點一畫	7 3 9
七七節	3 1 6
七十譯文	6 1 0
七十人	6 2 5
上帝的律法	1 5
上帝之子	6 5 7
三位一體	7 6 3
不信	8 0 7
不自覺的信	8 0 8
不赦之罪	8 1 7
世人的完全	3 2 8
世界	8 7 3
世俗	8 7 5
丨 部	
中保	1 2 9

部

主

主日

主禱文

主的晚餐

主對職業的態度

丿 部

乃樓

二 部

井

人 部

人

人名

人格性

人口

人子

他泊山

克己.....	6	0	4
先知.....	4	2	1
先在，前在.....	3	9	5
光.....	3		4
儿 部			
傳基督.....	3	8	5
傳道.....	3	8	5
信託.....	7	9	8
信實.....	6	4	3
俗語.....	4	3	5
保羅.....	3	0	9
保惠師.....	2	9	6
佩經.....	3	4	7
使命.....	1	6	7
使者.....	1	4	1
作平.....	2		8
住棚節.....	7	0	4
休息.....	4	9	5

入 部			
全能(無所不能).....	2	5	9
八 部			
兵丁.....	6	5	3
冂 部			
再臨.....	6	0	1
ㄣ 部			
冬天.....	8	6	1
刀 部			
刀劍.....	6	9	3
分別.....	6	0	9
分封的王.....	7	2	5
利未人.....	2		9
刑罰.....	4	4	8
力 部			

功	1
加利利海	5
勞力	1
十 部	
十字架上的七言	6
十分之一	7
十字架上的名號	7
南方	6
博士	9
卷	5
口 部	
口袋	8
名	1
合一	2
合一	6
同語變用	3
	0
	0

同情心	6
同一	8
含忍	4
哀慟	1
哪噠	2
唯一神教	1
啓示	5
啓示錄	5
善撒瑪利亞人	5
單獨	6
唾，唾沫	6
嗎哪	1
嘴唇	3
口 部	
囚犯	4
回轉	8
國民	2
國體	2
	1
	1
	3
	0
	8

土 部

在聖殿獻與主.....	4 0 0
在山寶訓.....	6 1 6
在現代思想裏的基督.....	7 3 0
坑.....	3 5 5
基督所操之語言.....	3
基督的狀態.....	5 7
基督的表現.....	1 0 6
基督的名字和稱號.....	1 9 7
基督的預計.....	3 9 6
基督的祭司職任.....	4 0 2
基督之復生.....	5 0 6
基督坐在寶座上.....	6 2 3
基督的智慧.....	8 6 4
報復.....	5 2 2
報應.....	5 2 4
報名上冊.....	7 1 2
報復.....	8 2 0
墳墓.....	7 4 0

夕 部

多馬.....	7 3 0
夜間.....	2 2 6

大 部

大衛之子.....	6 5 6
大利大古米.....	7 0 9
失喪或滅亡.....	7 5
奇事.....	1 5 7
奇事.....	8 7 1
奧秘.....	1 9 1
奮銳黨.....	8 8 3

女 部

女先知.....	4 3 0
女王.....	4 5 3
奴僕，奴制.....	6 4 7
奸細.....	6 7 9
姊妹.....	6 4 7
妻.....	8 5 8

威榮.....	9 9
婚姻.....	1 2 0
婦女.....	8 6 7
婦女的性質.....	8 7 0
子 部	
子，爲人子.....	6 5 4
孤寂.....	5 5
學問.....	2 0
宀 部	
安息日.....	5 4 8
宗教.....	4 8 4
宗教的經驗.....	4 8 8
容忍(寬容，忍耐).....	5 7
容忍.....	7 3 9
宣教的發展.....	1 7 0
寡婦.....	8 5 7
實在.....	8 2 3
寶座.....	7 3 5

工價.....	8 4 8
工 部	
山.....	1 8 1
山 部	
居里扭.....	4 5 7
居首位的基督.....	3 9 1
尼尼微，尼尼微人.....	2 2 9
尼哥底母.....	2 2 5
尸 部	
少年人.....	8 8 0
小子.....	3 7
小 部	
尊主頌.....	9 7
寸 部	

己部
巴力斯坦.....274

巾部

巾.....208
市，市場.....119
帕皮亞.....293
輟棚.....725
幣制.....173
幔子.....820

干部

平安.....314
年.....879

广部

度量衡.....856

弓部

引領.....19

彌賽亞.....142

彳部

彼得.....336
彼拉多.....352
律法.....10
律法師（或教法師）.....17
得勝.....823
復和.....467
復興.....500

心部

心裏貧窮（或作虛心）.....372
心的遲鈍.....649
心靈的掙扎.....688
必然論.....217
忍耐.....307
快樂.....359
悔改.....493
患難.....762

愛	7 7
感謝	7 2 7
憂患，憂患的人	6 7 2
慈善事業	3 4 5
慷慨	3 0
憐憫	1 3 8
憐恤	3 5 5
應許	4 1 6
戈 部	
成全舊約的基督	2 4 9
戶 部	
所多瑪	6 5 2
所羅門	6 5 4
手 部	
才幹的比喻	7 0 6
拉撒路	1 8
拉比	4 5 8

拉波尼	4 5 8
拉加	4 5 8
拉結	4 5 8
拉瑪	4 5 9
抽籤	7 6
抹大拉	9 4
拿因	1 9 3
拿弗他利	2 0 6
拿但業	2 0 9
拿撒勒人	2 1 5
拿撒勒	2 1 6
拿細耳人	2 1 7
挪亞	2 2 9
挽回	4 3 0
捨己	4 9 1
推羅	8 0 6
提阿非羅	7 2 8
提比哩亞	7 3 6
提庇留	7 3 7
摩西	1 7 8

摸	7 4 2
撕裂衣服	4 9 1
撒都該	5 5 6
撒冷	5 5 9
撒羅米	5 5 9
撒瑪利亞，撒瑪利亞人	5 6 2
撒但	5 7 7
撒種	6 7 9
撒該	8 8 1
撒迦利亞	8 8 1
撒迦利亞	8 8 1
撒勒法	8 8 3

支 部

改革或振興	4 7 9
政治狀況	3 6 2
救贖或贖罪	4 6 9
救恩	5 6 0
救主或拯救者	5 8 0
銜加	6 9 4

敘利非尼基婦人	7 0 3
教師	7 1 3
數目	2 2 9

文 部

文士	5 9 0
----	-------

斤 部

新誠命	2 2 3
新約	2 2 4

方 部

旅行	7 5 3
----	-------

日 部

早晨	1 7 7
明言	4 1 1
星	6 8 3
時候	7 3 7
普珥節	4 5 1

木部	普救主義..... 8 1 5
	晚餐..... 6 9 1
	智慧..... 8 6 1
	暗昧..... 2 4 3
	曠野的武探..... 7 2 3
	曠野..... 8 5 9
	曰部
	更生..... 4 8 0
	齊..... 2 8
	書寫..... 8 7 9
	最高權..... 6 9 1
	會堂..... 6 9 8
	月部
	月亮..... 1 7 7
	服從..... 2 4 0
	服務..... 6 2 2

爻部	末日..... 6
	末後的晚餐..... 6
	未經調製的生布..... 8 0 9
	朱紅..... 5 8 2
	枕頭..... 3 5 4
	板或版..... 7 0 5
	桑樹..... 6 9 4
	棕樹..... 2 9 2
	樓..... 7 4 4
	樓房..... 8 1 9
	橄欖山..... 1 8 2
	樂園..... 2 9 6
	欠部
	歎息..... 6 3 3
	歹部
	死人復活..... 5 1 1

殿頂.....	3	5	4
母部			
母親.....	1	8	1
比部			
比喩.....	2	9	4
比哩亞.....	3	2	0
水部			
水.....	8	5	0
汗.....	6	9	2
沒藥.....	1	9	0
油.....	2	4	8
法利賽人.....	3	3	9
浪子.....	4	1	0
清潔.....	4	5	2
溫柔.....	1	3	6
渴.....	7	2	9
潔淨禮.....	4	5	0

火部			
災病.....	3	5	6
無所不在.....	2	6	0
無所不知的基督.....	2	6	2
燈.....	2	2	
燈台.....	2	7	3
壇.....	2	7	3
父母部			
父母.....	2	9	8
牙部			
牙.....	7	4	2
牛部			
牛.....	2	7	4
特拉可尼.....	7	4	5
犁.....	3	6	0

產業.....	4 1 8	生命.....	3 1	瓶罐.....	3 6 9	瓦部		班鳩.....	8 0 6	瑪門.....	1 0 1	現在或面前.....	3 9 8	珍珠.....	3 1 6	玉部		獨生.....	2 6 4	猶大人議會或山合林公會.....	5 7 3	獨創的基督教.....	2 6 8	獨一性.....	8 1 2	獻祭.....	5 5 1	大部	
生活.....	4 2	生部																											

目部		登牢.....	4 0 8	盤.....	3 5 9	皿部		百合花.....	3 6	百姓.....	3 1 8	白部		登山變像.....	7 4 9	爻部		癩瘋.....	3 3 4	癩瘡.....	3 3 6	癩癩.....	8 8	癩狂.....	9 3	癩換.....	2 9 7	癩部	
----	--	---------	-------	--------	-------	----	--	----------	-----	---------	-------	----	--	-----------	-------	----	--	---------	-------	---------	-------	---------	-----	---------	-----	---------	-------	----	--

看門的.....	3 6 9
看見.....	6 0 2
看見.....	6 3 3
真實.....	4 6 4
真理的解釋.....	8 0 0
眼光專一.....	6 3 8
眼淚.....	7 1 6
睡覺.....	6 4 9
石 部	
石頭.....	6 8 5
石砍.....	6 8 7
研究和闡明舊約的基督.....	2 5 3
磐石.....	5 4 4
磨，磨石.....	1 5 2
示 部	
社會主義.....	6 5 0
社會生活.....	6 5 1
祈禱.....	3 7 7

神蹟.....	6 3 4
禍.....	8 6 5
福音的古稿.....	1 0 8
福音書的本文.....	7 2 6
禾 部	
私慾.....	9 3 3
科學.....	5 8 3
稅吏.....	4 4 6
稅關.....	4 4 7
稗子.....	7 1 0
種子.....	6 0 1
穴 部	
窰戶.....	3 6 9
立 部	
童貞女馬利亞.....	1 2 3
竹 部	

笑.....	3 5 4 9
笛.....	7 0 2
符類福音.....	7 0 2
符類福音記者.....	7 0 2
管治.....	5 4 7
管家，管家之職.....	6 8 4
節制.....	7 1 8
篩.....	6 3 3

糸部	
紛紛議論.....	1 8 8
細麻布.....	3 6
組織.....	2 6 5
紫色.....	4 5 3
經外聖語.....	5 8 1
網.....	2 2 3
緘默.....	6 3 6
織布.....	8 5 5

网部	
----	--

罪.....	6 4 0
罪人.....	6 4 6
羅馬.....	5 4 5

羊部	
羊，牧人.....	6 3 0
羔羊.....	2
羣衆.....	1 8 6
義.....	5 3 9

耳部	
取娶寡婦的法律.....	2 9
耶穌的完全.....	3 2 2
耶穌的聲望.....	3 6 6
耶穌的問答.....	4 5 4
耶穌的譏刺.....	5 8 8
耶穌無罪.....	6 4 4
耶穌的調誨.....	7 1 3
耶穌受審.....	7 5 5
聖言.....	4 6

自省.....	6 0 7	自制.....	6 0 3	自衡的智慮.....	4 4 1	自然的.....	3 4 7	自然與自然現象.....	2 1 4	自由.....	3 0	自部	腿.....	2 3	腓力.....	3 4 6	能力(或權力).....	3 7 3	肉部	職業.....	1 5 2	聖靈感生.....	8 2 6	聖殿.....	7 1 9	聖經.....	5 9 4	聖,成聖.....	5 6 7	聖徒.....	5 5 8
---------	-------------	---------	-------------	------------	-------------	----------	-------------	--------------	-------------	---------	--------	----	--------	--------	---------	-------------	--------------	-------------	----	---------	-------------	-----------	-------------	---------	-------------	---------	-------------	-----------	-------------	---------	-------------

號筒.....	7 9 8	虫部	蘆葦.....	4 7 9	薄荷.....	1 5 7	葡萄樹比喻.....	8 2 4	葡萄,葡萄園.....	8 2 3	葉子.....	2 2	芸香.....	5 4 7	苦難.....	6 8 9	苦難週.....	3 0 1	芥.....	1 8 9	艸部	舊約的祭.....	5 5 3	白部	自私.....	6 0 8
---------	-------------	----	---------	-------------	---------	-------------	------------	-------------	-------------	-------------	---------	--------	---------	-------------	---------	-------------	----------	-------------	--------	-------------	----	-----------	-------------	----	---------	-------------

蛇.....	6 2 2
蝗蟲.....	4 5
蠟.....	5 8 9
蠶蟲.....	1 8 0
血部	
血價.....	4 0 0
行部	
行走.....	8 4 9
衙門.....	3 7 4
衣部	
表現.....	4 4 7
表演.....	4 1 0
兩部	
西面頌.....	2 3 5
西頓.....	6 3 2
西羅亞池.....	6 3 7

西面.....	6 3 8
西門.....	6 3 8
西方.....	8 5 6
西庇太.....	8 8 4
西布倫.....	8 8 4
言部	
言或道.....	8 7 2
計畫.....	3 5 6
許願.....	8 4 8
詩篇.....	4 4 3
試探.....	7 2 1
啓.....	2 3 7
謀殺.....	1 1 8 8
謙卑.....	8 8 3
警務.....	3 6 0
讀經者.....	4 6 1
讚美的意義.....	3 7 5
貝部	

財寶	7	5	4
財富觀	8	5	2
貧窮	3	7	1
責備	4	6	6
責罵	4	9	6
貨金	4	4	4
貿易與商業	7	4	5
賞賜	5	3	9
賦稅	7	6	3
贏利	4	1	2
贖價	4	5	9
走			
超然的	6	9	0
足			
足部			
路加	8	3	3
路加福音	8	4	4
鑽石	2	4	4

輓	8	8	0
軍團或營	2	3	3
轉生或輪迴	7	5	1
車			
車部			
進			
進化	4	1	2
進猶太教者	4	3	3
道	5	2	2
道路	5	4	3
道路	8	5	1
逾越節	3	0	4
達太	7	2	7
達背律法	1	7	7
遺傳	7	4	7
邑			
邑部			
邪惡	8	5	7
鄰舍	2	2	0

四 福 音 大 辭 典

阜部	閃電	門部	錠	鋪華石	銀庫	釘痕	金部	景	重復語	里部	醫生	醋	醉	酒	西部
.....
.....	36	370	313	755	407	129	495	350	826	22	860

預備	頁部	音樂	音部	鞭鞭	鞋帶	革尼撒勒湖	革部	靈	靈光	靈鑿	雷	雨	雨部	陳設餅	降臨
.....
397	188	589	8	2	679	631	438	735	459	631	300

預備.....	4	6	2
風	8	6	0
風 部			
餅	1	2	9
飲食	4	4	4
食 部			
首領	4	0	7
首 部			
馬	9	9	3
馬 部			
馬蓋耳斯	1	0	0
馬勒古	1	0	4
馬念	1	0	5
馬槽	1	0	6
馬可	1	1	4
馬可福音	1	1	6

馬大.....	1	2	1
馬利亞	1	2	2
馬太	1	2	5
馬太福音	1	2	5
驕傲	4	0	1
驚異	6	9	2
鬼 部			
魂，生命，心等	6	7	5
魚 部			
魯孚	5	4	7
鹵 部			
鹽	5	6	0
麥 部			
麥	8	5	6
麻 部			
麻布	5	5	0
麻雀	6	7	9

四福音大辭典 卷下

勞力

LABOUR

新約希臘文之動詞 Kopua, 不獨含有由勞動而致困乏之意, 且亦直指勞力(太 9:28, 11:28, 路 5:5, 12:27, 約 4:38) 及工作之結果(約 4:38)。此字之廣用, 不限於新約, 或借自七十譯文亦未可知, 如約書亞 24:13 則曾用此字矣。耶穌於此節所取之意, 或以自己之勞苦, 如同以色列之統帥, 率領民衆進入國土, 享受不勞而獲之福利。約翰在紀述撒瑪利亞婦人事中, 曾用「困乏」一語, 以表明耶穌有完全之人性(約 4:6)。

福音書中又有 βραβεύω 一字, 亦訓勞力, 而 βραβείον 尤為路加所喜用, 後者不獨含有特職業而謀生之意(徒 19:24), 且示利益已獲(徒 16:19), 及為某種目的而努力(路 12:3) 之義。保羅在以弗所書 4:19 所用之此字, 則含有道德意味矣。稼觀以上字義, 則知耶穌所要求於門徒者之忠實的勞力, 是何等迫切, 如云莊稼多工作者少(太 9:37, 路 10:2), 又謂工人得工價乃理所當然, 足見傳道者所得報酬, 猶如田家由勞苦所得之收穫也(太 10:10, 比較路 10:7)。門徒應知承繼前人之勞力, 以期收穫其所種者(約 4:38)。

耶穌一生為救人工作而勞苦, 已足為服務而犧牲者之模範, 且其至大之人生理想與生活原則, 亦不過服務而已。人之初生, 則在服從父母(路 2:51), 進而遵循人生當盡之規律, 以期發達, 進而底於完

善(創 3:19)。加利利人之習知耶穌者, 曾曰:「此非木工, 一善言, 則知耶穌之自幼勞動, 實循服務之原理, 而鍛煉其人生價值。任大事者也。且其生平所得之門徒, 以來自勞動階級者為最多(可 1:16, 20; 太 4:13, 23, 路 5:5, 9:57, 28, 1:15 等)。耶穌深愷當常勞動生活之中(約 4:35, 路 10:2, 3; 9:57, 28, 1:15 等)。耶穌深愷當時一般財利之徒, 不事工作而專以剝奪勞動者之權利為能事(太 19:23, 1; 可 10:23, 路 16:19, 10)。至不義管家之所以成爲不義, 而施用騙術之原因, 或亦由於缺乏勞工之能力也(路 16:3)。

有謂基督教過重出世而乏實際生活之動力者, 此固由於誤解教義之妄評, 但在教會之初期時代, 信徒中之有流於幻想習於安閒之流弊, 已爲無可諱避之事實(提前 5:13, 比較帖後 3:11)。當時對此種腐化情形, 而下救濟之鍼砭者, 則有保羅之忠勸(弗 4:28, 帖前 4:11), 及其自身之作則(徒 18:3)。不肯作工, 不可吃飯(帖後 3:10)之社會經濟原則, 雖出於保羅之嚴格教訓, 實則耶穌之生活及其教義, 已早爲之立定基礎也。

近代勞工問題, 已引起教會中明達人士之注意矣。工資問題之糾紛, 既日見增多, 自非抱天國主義者, 以仲裁自任而謀雙方之和協, 則社會前途之危險, 必有加而無已, 而救濟之力, 則莫善於使勞資兩方深明其自身之安全幸福, 不獨在乎物質利益之獲得, 而更需乎爲人類而服務之互助精神也。耶穌於此勞資問題之解決立有最大之



原理，曰：「誰願爲大，必作用人，誰願爲首，必作僕人」(太²⁰ 26 Z)。耶穌不獨以此義教訓門徒，且其一生乃在實行服事人而非受人之服事，且爲衆人作贖價也(可¹⁰ 45 || 太²⁰ 28 參路²² 26 x)。

工人得工價，是應當的(路¹⁰ 7)，此原則實含至深之意義。夫付工資者不得謂工資已付，即了其義務，而得工資者，亦不得謂工作告成，即爲盡責，蓋更有重於工與資者，則人情是也。基督教不以勞工爲奴隸，而反視之若友朋(約¹⁵ 15)，本此精神以解決今日之社會經濟問題，則未有不得完滿之結果也。(文南斗)

革尼撒勒湖

LAKE OF GENNESARET 參加利利海論。

羔羊

LAMB 參動物基督的名號和綿羊諸論。

燈

LAMP 在新約中，有兩個希利尼字，都譯作「燈」。一個是 *Luchnos*，大概論到照亮房子的普通方法(參太⁵ 15 可⁴ 21 路⁸ 16 11 23 12 85 等)。

這字在太⁶ 22 路¹¹ 35 兩處，是用指眼睛，即指身體接收光亮的器官而言在約⁵ 85 把施洗約翰比作點着的明燈，但他不是那真光。在彼¹ 19 把舊約預言比作照在暗處的燈，直等上帝在耶穌身上所表示的真光來到人間。在啓²¹ 23 說基督本身是照亮上帝新城的燈。

其他一字是爲 *Lampas* 意即攜出門時所用的燈或火把等物。參看約¹⁸ 3。在徒²⁰ 8 上，這字也許指來赴會的人所攜帶的火把而言。在太²⁵ 也用了這字，但多有以燈爲火把的意思，不過這火把，可以加油在上面的。在猶太國，這些火把是長竿子做的，竿頭束有浸透了油的破布等物。

在耶穌的教訓中，以上帝臨世的顯揚表記，是在人的模範與個人的見證中表彰出來，例如，在施洗約翰的職務上表彰出來(約⁵ 85)。基督徒的生活，是能啓迪他人與激動他人的(可⁴ 21)，並能指引人來到「衆光之父」(雅¹ 17)。所以人之生活，須先進到光明的地域。那就是太⁶ 23 路¹¹ 35 上所難解的段落的關鍵。但光也許普遍地照着，設不爲眼所接受，究竟歸於無用。人因有罪而視不清，故須盡心屏棄罪惡，俾所過的生活，爲神的真理與愛所啓迪也。

但基督用燈所表示的，尚有種重要的性質，那就是警備的性質。社會有種風俗，無論在私人的家中，或在公有的殿內，必得使燈徹夜不滅(箴³¹ 18)。是以門徒宜鑑於試探的詭譎莫測，須束上腰帶，點着明燈(路¹² 35)。至於童女攜燈的比喻，其教訓正復相同耳。參火把論。

燈台

LAMPSTAND

這是個放燈的臺子，但說燈臺或燈架均可。這也許指上自一種華麗的燈台，大概是木包金的，下至一點石造物，由小房壁上突出

來的。基督在可⁴ 41 所提及的，就是指貧寒家所用的燈台（比較王¹¹ 33），但要燈能照家中的人（太⁵ 15）與進屋來的人（路⁸ 16）¹¹ 33）則燈台是不可少的，有牠，則燈的用處愈有價值了。這教訓是說，設使我們由基督，世界的光那裏，得着一種真理或快樂，就因普通常識和正義方面，不應在患失或自私的心理中把牠收藏起來，卻要用牠為種表示我們的父上帝與啓發我們四周人類的的方法（太⁵ 15）。這比喻的實施例證，見於可⁵ 19²⁰，太¹⁰ 77³³，路¹⁰ 21¹⁷ 18 等處（比較路¹⁵ 6⁹ 32）。

基督所操
之語言

LANGUAGE
OF CHRIST

近代由於歷史的和批評的問題，所有應加討論的範圍已經縮小了。今日的學者們所有的意見，以為在基督降世之前，雖然在何時不能確說，希伯來語已經跡於巴力斯坦，而牠的地位為亞蘭語所代，作為當時的鄉談。

從希伯來語變到亞蘭語，其間並不經過重大的語言的革命，這只是從一種塞姆族的語言轉變到別一種塞姆族的語言，而這兩種語言，原是密切同源的。這種變化，是遲緩地，逐漸地造成的；其主要的原由乃是出於亞蘭語在波斯時代達到亞洲西部所有的優勢，因此就成為幼發拉底河至地中海一帶的通行的語言。那時亞蘭語就此逐漸代替了希伯來語作為巴力斯坦的鄉談。在大亞力山大時這或者曾有一次極大的發展，雖然如此，希伯來語仍舊存在，雖然失去了

一些古代純粹的性質，但是那聖書的語言，先知和詩篇作者用以著作的語言，舊約聖經所用以撰述的語言，繼續為人誦習。在會堂中另有一本亞蘭語的聖經譯本，而為會堂中專以講解聖經為業的文士所勤謹研習。所以基督的懂希伯來文是極可能的事，并且這樣纔可以令他直接閱讀聖書的原文。

到了大亞歷山大時在語言界裏起了一個軒然大波。自那時起，就有希利尼文進入而和亞蘭語爭勝。雖然希利尼文不是塞姆族的語言，不能和亞蘭語一般容易地為猶太人所容納，然而希利尼文却抵消其中的許多困難，安然進行。這有兩種原因，第一，因為管理猶太人民的官長所用的公文告示都是希利尼文，第二，因為各任官長都保守着希利尼化的政策，而猶太人民也有許多人贊成這種政策。由此可以清楚地看出在瑪喀比人的叛亂之先，希利尼文已有很大的成功。這次瑪喀比人的叛亂使希利尼文遭受了顯然的挫折，并且在瑪喀比人的執政期中希利尼文幾乎完全為國家所驅逐。雖然以後在基督時又有過一次相當的進展，但是卻並不顯明有極大的普及。

在基督時，希利尼語和亞蘭語同樣地流行在巴力斯坦。所以現在我們所要討論的問題，乃是在這兩種語言中，何者為耶穌所說的語言？或是，假如這兩種都為他所懂得而使用，那麼何者為他所常用，假如不是單用，作為講道時的言語？我們現在應當從後者方面思考。

那散居在羅馬境內各處的猶太人，其中大多數人所用的語言，乃是希利尼語，所以我們很可以這樣揣測基督必然懂得一些希利尼文，并且至少他是會講希利尼語的。那麼第二步我們就要問基督講道時所用的是希利尼語，還是亞蘭語？要答覆這個問題，必須要查考在當時國家中，這兩種語言，何者比較盛行？這可以用一種方法來證明，這種證據的力量雖然不甚充足，但是也可以斷定基督在當時所用的乃是亞蘭語，我們可以用基督自己所說的言語來證明，這當然肯定基督是懂得亞蘭語的。在三個不同的時候可以表明基督都是說亞蘭語的。那三次是記載在(1)可⁵ (2)可⁷ (3)太²⁷ 或可¹⁵。為何單是這三次記載出他所說的亞蘭語很可令我們揣測。普通的解釋似乎以為基督平常都說希利尼語，因為這三次所說的乃是一種另外的語言，所以得被採錄在書中。這個解釋雖然可能，然而却不是唯一的。還有一個更合宜的解釋，乃是說這三處的得被保存，乃是因為在那時基督發出了一種特殊的情感，因此覺得這三處特別可貴。那在十字架上的叫喊乃是從心的深處所發的呼聲。在醫治聾啞的事上，為了特種的原因，使他的心性不禁深深受感。在經上說耶穌是「望天嘆息。」至於當睚魯的女兒冰冷地但是美麗地長眠在床上，雖然經上沒有明明記載，我們知道這也必深深地感觸了這位偉大的愛兒童者的心。

以下兩種直接的證據——使徒行傳和約瑟甫的著作——都

是以確實證明亞蘭語確為當時主要的通行的語言。

(一) 在徒¹ 19 講到猶大在「他用作惡的工價」所買的那塊田裏自殺，住在耶路撒冷的衆人都知道這事，所以按着他們那裏的話，給那塊田起名叫「亞革大馬」，「亞蘭語正是這個聲音，這不但指明了當時亞蘭語已代替了希伯來語作為鄉談，更是說明在基督時代這還是流行的語言，就是在耶路撒冷的居民中也是如此。在使徒行傳²⁶ 其他兩處也有確實的證據可以證明亞蘭語確在基督時盛行。徒²⁶ 保羅向亞基帕王敘述感化信主的事情中，他說「我們都仆倒在地，我就聽見有聲音用希伯來語向我說話。」所謂希伯來語，保羅的意思，當然是指亞蘭語，假如亞蘭語不是當時通用的語言，那升了天的基督也不會用亞蘭語向保羅說話了。

其次在徒²² 所描述的情形也是很有意義的，就是保羅向那些發怒的羣衆用亞蘭語演說，當衆人聽到保羅是用他們的言語向他們說話，於是「他們就更加安靜了。」這無須再敘明那些百姓以為保羅會用希利尼語演講，而他們事先預備聽他的也是希利尼語的演講，這表明他們對於希利尼語也是很熟知的。保羅那時候的演講，就在言語方面已足令他們安靜注意了。再進一層說，他們聽見保羅用亞蘭語演講就更安靜，足以證明他們對於後者這種言語比較前者更為熟悉，而這後者正是他們平常通行的言語。

(二) 約瑟甫所有關於亞蘭語流行的證據正和使徒行傳中所

有的一樣直接和確實。在猶太的戰爭一書的序文中，他敘明這本書最初是用亞蘭文寫的，而以後却再譯成希利尼文。

在序文中說：「我曾向自己建議，爲了生活在羅馬政府之下的緣故，要把這些書籍譯成希利尼文，這些我以前是用我們自己鄉里的語言寫成的，這樣纔可以使那些東部的異邦人也能閱讀。」這乃是指那些說亞蘭語的人民，在另一段中，他就指明那些人乃是「帕提亞人，巴比倫人，那最遠的亞拉伯人，以及住在幼發拉底河上流的我們本國人。」

一個如約瑟甫那樣居住在巴力斯坦的猶太人，自幼生長在顯貴的祭司的家庭之中，受過嚴密的拉比教育，並且在法利賽派，撒都該派，以斯尼派中研究過各項學問，他不單用亞蘭語爲「我們鄉里的語言」，更是用這種語言著述他的書籍。在這句話中可以得到一個確實的證明，表出直至那時，亞蘭語還沒有失去牠原有的地位，依舊作爲巴力斯坦的鄉談。在這上下文還有別處也提示出亞蘭語爲當時通行的語言。就是他自己也承認希利尼文的難學，雖然最後他終究精通了。在古禮 *Antiquities* 的序文中他說他覺得用希利尼文著書是如何困難和討厭的工作。他又說：「這是一個很大的題目，並且是一件困難的事情，把我國的歷史翻譯成一種他國的，爲我們所不甚熟悉的文字，他所以能繼續完成他翻譯的工作，完全靠着他的朋友以巴弗提的鼓勵和幫助。」

約瑟甫所述對於學習希利尼文的困難是很關重要的。因爲假如連約瑟甫都感到希利尼文的難學，那麼對於其他一般的猶太人將怎樣呢？有幾個學者說，彼得雅各和約翰，他們曾著述書籍，並且又用希利尼語演講，從這一點上着論，他們就以爲希利尼文對於其他的一般人也必不致十分困難的。但是，雖然彼得雅各和約翰曾用希利尼文著書和演講，然而他們不能和平常人相提并論。他們不但屬於十二門徒之中，更是作爲那個團體的中心，而和普通一般人有所不同之處。雖然當耶路撒冷大會時，許多敵人曾攻擊他們爲「沒有學問的小民」(徒 4:13)，但是這種侮慢的辱罵原是出於他們仇敵的和黨派的成見。論及他們的地位，彼得雅各和約翰應當列入另一個團體中，而不應當和社會上一般人同列。這些人比較他們三人，纔配稱爲「沒有學問的小民」呢！

(二) 從以上兩節所有使徒行傳和約瑟甫所提出的直接的證據，足以證明亞蘭語確爲基督生時巴力斯坦流行的言語，所以這也爲基督平時講道所用，這是再無須置辯了。此外，更有一項證據，雖然比較不十分直接和確實，這就是 *Targums*。

(甲) *Targums* 是亞蘭文舊約聖經的譯文或意譯本，除但以理書，以斯拉記，尼希米記之外，其餘均全。那兩種主要的 *Targums* 是 (一) 摩西五經的註釋，稱爲哇開洛司 (*Onkelos*) 的亞蘭聖經；(二) 先知書的註釋，是關於歷史等書的，是稱爲烏撒爾之子約拿單

的亞蘭文聖經，這些大多是意譯的。亞蘭文聖經的出版年代不能一定，有些學者把他定為自第一世紀至第四世紀之間。這重要之點乃是他們擴充了一些最古時候的材料，並且這是因為希伯來文的漸被廢棄，纔把舊約聖經譯成亞蘭文，以便在會堂中誦讀而使一般人得着便利。那寫成的亞蘭文聖經，最初是禁止的，只准臨時口譯，每逢摩西五經讀一節之後，加以口譯，而先知書則讀三節以後加以口譯。禁止亞蘭文聖經譯文的條例是否在基督時已經廢止，則殊不能確斷，或者是在那時。但是即使那時還沒有亞蘭文聖經的譯本，這是以後纔有的，這也足以表明會堂中用亞蘭語口譯聖經，這種語言已是成為當日盛行的鄉談了。

(乙)亞蘭文福音書的問題，尤其是着重符類福音書與基督所操的語言的答案有密切的關係。假如基督是操亞蘭語的，當必有這樣的一部福音書，並且假如發現了這本書，足以確實地證明亞蘭語在當時盛行而為基督所操之言語了。近代努力於批評的學者們，假如他們不是力主有這樣一部亞蘭文福音書的存在，至少也可以減去許多問題吧。(馮雪冰)

末日 LAST DAY 參審判日子論

末後的晚餐

THE LAST SUPPER 晚餐與逾越節有關，別有題目詳論，而末後的

晚餐，當自為一題。

逾越節與晚餐，為歷代以來辯論的問題。在始初時代，說基督釘十字架，乃在猶太正月十四日，即逾越節羔羊被殺之日，所以他不能吃猶太的逾越節。到三世紀，對此觀念有些改變，說耶穌在十五日受難，他十四晚上與猶太人同時吃節筵論福音的記載，馬可，馬太，路加彷彿是這樣說，不過約18²⁸上說，耶穌死時，猶太人尚未吃逾越節的筵席。知此，符類福音與約翰有點小異。有博士認為無法解釋如何才算恰對。有人說，主與門徒願吃一次特別晚餐，即早一天行之。有人說，猶太領袖願辦成捉捕耶穌的大事，即退後一天守節。本題的要旨，表明符類福音說晚餐與逾越節不是同時，那麼，即與第四福音沒有不符之處，試分八義論之。

(一)最可幸的，是記載這事的那段文字，幸未更動，吾人看福音的記錄，恰照當時的情形，因為路(22¹⁵)與約翰稍有不同，並沒有人加意修改而使其符合，就此可以斷定是原文，完全未有改動。而路加另外有一問題，是第二杯子之說，並且所記的餅與杯的次序有點差異。由這等參錯，正證明寫的未有修改，當日寫的如何，就如何傳至今日也。

(二)論那時候，有五件事情，可作指引：(1)主耶穌完畢他末後的演說，而猶太的領袖竟想用詭計去捉拿耶穌而判決之。再過兩天，即是逾越節(太20²可14¹路22¹)。過兩天就是第三天，這是猶太文字常有的，一個說法，太(20¹⁹)可(10²⁹)路(18²⁹)都有如是的

話「第三天」說法不同意是一樣。節上的羔羊，在正月十四後半天五六點時宰殺，先一刻把家中一切有酵物除淨，即作爲除酵節的時候，嚴格的說，即吃羔羊的時候。(2) 領袖捉拿了耶穌，不願意在當節的日子去辦理(太²⁰可¹⁴)，意思是早些辦理完畢。那麼，捉捕與審問的時候，逾越節的羔羊還未宰殺，由此可斷定晚餐不能與逾越節同時的。試看他們的忙迫審問判決，正爲免得妨礙守節也。此爲第二指引。(3) 第三指引，有點難解。按除酵節的第一天，這乃是門徒預備守節的日子(太²⁰可¹⁴)。符類福音彷彿都記着主有這樣的吩咐。而嚴格的說，除酵節的第一日，即是十五，酵爲節上的禁物，所以名爲除酵節。那麼，門徒記得錯誤麼？不能。蓋或用一成語，節前的早一日，即爲除酵節的前一天，馬可所寫福音，不僅爲猶太人，且爲外邦人，使他們多明白一點逾越節的性質。而路加所記除酵節當宰逾越羔羊的那一天到了(路²²)。這樣，除酵節不止一天，包括着有幾日，固不僅二十四點鐘，大概有若干時間在其中也。(4) 「到了晚上」(太²⁰可¹⁴)，此乃緊接上文「預備了逾越節的筵席」說的，就是借主人樓房的當天晚上，也就是被賣的那一夜。按猶太習俗，自昨天下午六點鐘，日頭平西到今天日頭平西，算是一天。此二十四點鐘之內，是門徒預備節禮的時間。按我的立論，猶太大眾未吃逾越節筵席以前，基督已經受難。那麼，主讓門徒特意備一筵席，是他心中要設備的一新逾越節。此乃門徒所意料不到者。於馬、太、馬可、二福音所記

之外，路加又加上了一句緊要的話，說「時候到了」(路²²)，原文說「鐘點來了」。鐘點不指一定時間，而下文緊接着說「耶穌坐席，使徒也和他同坐」，彷彿是指正月十五號的開始。然而按照以上所說的，不能是那樣的「時候」。(或說鐘點)是指主爲人行作大事的時候，並不指猶太的日曆，乃指主作事時候說的，與在²²上「現在就是你們的時候」。有一樣的用法。(5) 還有一指引，即預備的話有幾樣(太²⁰)，又說「預備」可¹⁵路²³約¹⁰都說預備日。此時耶穌已受了彼拉多的審問，明見逾越節禮品，尚未會吃，更可以說主昨天吃的晚餐，不是逾越節，而且領袖們急於判決了結這事，也是爲的預備，得以安然過節(路²³可¹⁵)。爲了本年的逾越節和安息日同在一天，所以稱爲大日(約¹⁰)，可以證明預備日，乃我們如今的禮拜五，即猶太正月十四，釘十字架的前一日也。

(三)(1) 約翰爲預備晚餐的兩人之一，所以他所記的，是親眼見過的。由他的見證，可以決定晚餐，不是逾越節，乃節前一天晚上行的。約翰明明如此說：「逾越節以前」(約¹³)。再是，買過節當用的東西(約¹³)，明見節尚未過。再過一些時候，有領袖人物，也還未吃(約¹³)。次日，才釘耶穌於十字架，也說是預備逾越節的日子(約¹⁹)。這樣，時候上可以清楚了。(2) 有人說，符類福音晚餐，是仿照逾越節的性質；有人說，不是如此。依我看，言耶穌坐席(太²⁰路²²)，與出¹²舊日的禮不符。有人說，坐或是後來改良了始初的樣式。又說，

路加言二杯子與舊禮四杯同意。然路加原本不定，所以不能由此推斷甚麼道理。或言所用的盤子，是節上的用物，與節上吃的餅相同，但不足作一證據。大概所歌的詩(115, 117, 118)，未必為當節所歌的詩(太20, 30可14, 28)。(3)主的晚餐，不提及羔羊，此乃一個大證據，不是守的逾越節。由約(13, 29)上的話，知道節上的用物，不甚完備，不完備則不得謂之守節了。由「預備」二字，知猶太看為最緊要的，是早一日預備妥當(太27, 28)。

(四)按已經推算的，把行禮日子列為一表。下面乃按今曆言之。禮拜日清早，主復活，是人所共認的。那麼，禮拜六為除酵節的第一日，即猶太曆正月十五。禮拜四即十四，為節禮正式預備日。其中間即十四與十五，就宰殺羔羊而吃。由禮拜四晚上為預備的開始，早幾點鐘即掃除酵物，乃由禮拜三即十三日下午而起。自禮拜三下午之後，此二十四點之間，門徒預備逾越節。由太(20, 20)可(14, 17)知道禮拜四晚上耶穌與門徒坐下同吃晚餐。按約(13, 1)，此乃逾越節以前。

(五)按路(22, 15)主對禮拜四晚上的飯，稱為「逾越節」。試問：正節禮以前的席，主為何稱為逾越節呢？有二解(甲)有早行的性質。(乙)有靈性的意義。(甲)主特意早行此禮者，或有意與門徒仍守舊禮，或有意改正這節期上習俗相沿的謬誤。而早行的難處，為不能得一羔羊。至改良謬誤，更屬無關。甲說既不成立，那麼，則有(乙)有靈性的意義。主常有這類話說：「稱餅為他的肉，酒為他的血。」這樣晚

餐在生生前既有靈性意義，自然在復活後當同有此意義。又說，「直到在我父的國裏同你們喝新的」(太20, 29可14, 25)，均有靈性之意。更可以推論一個救贖的新國，無法安置猶太的舊節禮，因為天國的筵席，只有羔羊配作首席。

(六)有人說主的晚餐，雖沒有羔羊，仍與逾越節有些相仿，也可以說是這樣的。有無酵餅，有苦菜，可惜所記載的，沒留給一點證據。所記僅是東方地方上一常餐的形式。特別有洗脚一事。對於酒餅，另具一種奧秘禮節，中間有其極大的演說。

(七)說到教父的書，為紀念復活日期，起有長久的辯論。故對聖餐沒有決定的話。蓋為當時的基督教會與猶太早已分離，會中又缺乏老成領袖者，所以在聖餐沒有一定見解。但有一事，是不怕用有酵餅。如果主的晚餐與逾越節同時，那麼，他們必不敢用有酵的餅。由此也作一證據，晚餐不是正節禮。到了中世紀，聖餐則用無酵薄餅。實際的說，主用當晚餐的，而行逾越節禮的，自然是用無酵餅。若果早一天吃之，用有酵餅也無妨礙。

(八)到如今仍有人想，晚餐與逾越節同時，所以分聖餐用無酵薄餅。然而由上所推斷的，無有甚麼證據，證明主的晚餐與逾越節同時舉行。(E. Morgan: 周雲路)

鞋帶 LATOHEI

鞋帶在福音中提及之處，係在路3, 16可1, 7約1, 27等處。這乃是連於

鞋上之皮條，在脚上圍繞幾周，在踝上拴牢，這樣就使鞋能穿得穩固。巴力斯坦人所作的最卑賤的服役，就是脫下他主人的鞋。換而言之，主人對於賓客最大的敬禮，乃是屈身去脫他的鞋。施洗約翰以為他自己不配為基督作這種服役。

笑 LAUGHTER

新約中對於嬉戲的事件，很少暗示，故此以為耶穌未有過笑容，並把基督看為在最初就好像阻遏歡笑的嬉戲。有人說：「我們從未聽說耶穌笑過，只聽說他哭過。」又有人說，只有一次記耶穌心裏喜樂，但從未說他笑過。我們所習見的耶穌的像，以及「愛傷的人」的稱呼，都使我們感覺耶穌總是面帶莊嚴。有極端相反的人卻說：「耶穌的喜樂，是常藉暢快的沉思及仁慈的愉快表現出來。」我們若根據聖經上的事實，就曉得耶穌是與當日的嚴肅學派隔離的（太 9:14 路 5:29 x 可 2:18）。他常進歡欣的集會，赴宴樂歌笑的筵席，觀看（或也加入）兒童的遊戲（路 7:32），並喜與他們為伍。他說，上帝喜歡罪人得救，像父親因浪子回頭一樣的歡喜快樂（路 15:23, 25），並吩咐門徒們「歡喜跳躍」（路 6:23）。福音中從未說耶穌不喜有正當的嬉笑，或禁止門徒嬉笑。至少有一次，耶穌並不阻止門徒歡呼（路 19:37）。門徒禁食耶穌吩咐他們不要面帶愁容（太 6:16）。耶穌所注重的，不是要糾正表示喜樂的態度，乃是要清潔所以喜樂的動機。那種認為耶穌從未笑過的人，對於他的性格，不免存了偏見，是使人子，不近人情。

因為根據現代心理學，笑是人的天性，雖然聖人們決不狂笑，但是一個人，若絕無笑容，他的聲音中絕無喜樂的表示，他的人性和上，必有不圓滿的地方。若是耶穌表示過憂愁的情感，我們就很可能說，他有過喜樂的表示。至於說，笑在基督教中沒有正當的位置，更無明證。因為耶穌最初的門徒，是活潑愉快的，完全與古板冷淡的法利賽人不同，而耶穌也贊許他們的態度，說：「新郎和陪伴的人同在的時候，陪伴的人豈能哀慟呢？」（太 9:15 參 15:13）。大凡聖賢傳教，都利用嬉笑，使他們所傳的真理，能發深入人心。蘇格拉底常常聲駁反對他的人，證明他們所持的見解是矛盾可笑，藉以反證他自己的見解是合理的。耶穌不利用嬉笑嗎？不用蘇氏的方法嗎？有人以為這種方法，是不合於耶穌的尊嚴，是在聖子的天性以外，並說：「他所到之處，都賜以平安，但他沒有促進喜樂；若是研究耶穌有無談諧的心理，不僅是瑣屑不適宜，而且也是以暴露對於耶穌贖罪的愛心，及其聖潔的生活所懷的觀念，是根本錯誤的。」這個問題，不是這樣容易解決的。若是將福音書加以理智的註釋，我們不能說耶穌的話語中沒有談諧可尋。守正派的作家，承認耶穌有時用諷刺譏諷的話，足見談諧並不是耶穌所不屑的。耶穌說：「我從父顯出許多善事給你們看，你們是為那一件，拿石頭打我呢？」（約 10:32）；又說：「永存的帳幕」（路 16:9），顯有譏諷的意味。他對門徒說：「現在你們仍然睡覺安歇罷」（可 14:41），以及對彼利非尼基的婦人所說的話（可 7:25 x），都含一種溫柔的

諷諷。對律法師說：「你這樣行，就必得永生」(路10:28)。「我來，不是召義人，乃是召罪人」(可2:17)。「你們誠然是廢棄上帝的誡命」(可3:9)。這些話，都有諷刺的意義。考據家不能證明法利賽人施捨時吹號筒，足見太20:所記是有諷諷性，太23所記，可謂完全含有諷諷的意思，而含諷諷最強的，莫過於不義的管家的比喻(路10:1-9)。許多評註家，想百般的方法，去解釋耶穌為甚麼稱贊這不義的管家，卻不知這段的用意，純在諷諷世人專靠瑪門之失計。若是耶穌傳道時用過諷諷之辭，我們很自然的相信他說過諷諷的話。諷諷是人之常情，談諸家最能愛護人類，最有同情心。自古宗教的導師，無不諷諷。故密爾頓說：「笑有極大的能力，可以教誨人，可以駁倒人。」一個人事奉兩個主(太6:24)，以珍珠喂豬(太7:6)，駱駝穿過鍼眼(太19:24)，燈放在斗底下(太5:15)，看見兄弟眼中的刺，不見自己眼中的榫木(太7:3)，別西卜與別西卜分爭(太12:24)，有眼睛而看不見(可8:18)，瞎子領瞎子(太15:14)，兒子求餅，父親給石頭(太7:9)，這些比喻中的矛盾性，是諷諷的原素。耶穌有時玩弄字句(路5:10，太4:19，路9:59)，有時答不對問(太20:22，21:24)，有時使局面猝然一新(路7:36)，有時比譬治當，令人不禁發笑(可2:31，路11:6)，有時很簡明的闡揚真理，令人滿意(可2:21)，有時故意誇大其辭(路10:40)，足證與人同笑，不是他所不屑為的。總之，關於這個問題，布魯司的言論，可謂最公平。他說：「談諷與至情是相連的。耶穌所用的比喻，也是如此。他的熱

誠，不能銷沉於無謂的嬉戲中，但因為他的熱誠，因為他的同情，他的言辭有時使人發笑。耶穌說話時，他的笑眼中是含有淚珠的。在耶穌的比喻中，有一種聖潔嬉戲的元素雜在莊嚴之中，而這種莊嚴，可謂浸透了耶穌的比喻。」(朱學濤)

律法

LAW

基督本身對於猶太律法的關係，是一種關於基督教的重要問題。然而關於此問題之討論，卻是特別困難。一則因耶穌在世時，自己所主張的教義，在事實上完全為過渡時間性的說法。在此時間內，舊律已成廢物，新律尚未產生，青黃不接，難顯關係。再則因他的堅決的行為，完全站立在自己所設立的原理之上，毫無動搖，益難顯其關係。又則因他生平履行其差務時，所抱的態度，始終如一，完全不變，勢難他已實現而保持其基本原理，拳拳服膺，不敢失墜。於此而欲求得其與猶太律法之關係，更難入手。終則因原始教會時期，常為律法起劇烈的爭辯，而使徒常以命令變更法律，固屬非是，然而強迫異邦人遵守律法，更屬背道。於此而欲明耶穌對於猶太律法之關係，豈非又一大爭辯乎？故知耶穌在當時種種改制觀念，及其行為，皆有深思遠慮，存於其中；若豫知將來傳教，猶太與異邦必因律法問題大起爭辯，甚或涉訟皇廷。故本題所論之猶太律法，乃只講其形式儀注也。

形式律法——儀文律法與道德律法雖顯然分明，未可並論；但形式之中，有許多喻言精義，可明大道，不可一概抹殺，所謂

我愛其禮也。保羅在世，對於嚴守律法之人，亦嘗肆力攻擊；蓋彼已得律法中之真諦，而有精神上之高尙道義。機關已成，閉架可免。故彼之眼光，凡屬肉體，或屬情慾之事物，全體釘於十字架上，棄之而去；留下真正自由，可以行各樣善事，脫離罪惡與律法之拘束，斯爲真理（參林後 3:7 羅 7:7）。

耶穌生於猶太家庭，凡猶太之規條，當亦完全遵守。如聖經所記：「生於律法下」（加 4:4），「八日受割禮」（路 2:21），「頭男獻主爲聖」（路 2:23-24），「諸禮全遵從」（路 2:39），皆爲其幼年之生活狀況。及至長大成人，他亦爲熱心律法之奉行者，直到他自己覺悟爲彌賽亞之時，他的態度乃有更變。他自己所建立之天國原理，不能裝入猶太的舊皮袋裏。至於其新觀念之由來，或由於靈感頓發，或由於積漸明瞭，或由於辯難激悟，均在不可知之數。但改制觀念，與日俱深。當時未能發表，日久自然成熟。知識藏於本身，行事留於背後。同志道合，其力無窮。

其顯然與法利賽教門不能合作，與之時起衝突，且時有挑戰行爲，觀福音所載，隨處皆是。如禁食嚴密，洗滌盥盤，聖殿之義徵稅，父母之各爾板等等，皆律法師所設額外重擔，堅築藩籬，遵守古人之遺規，棄絕上帝之大道，故耶穌與之宣戰，不遺餘力。

(一) 照馬可之記載，耶穌初次與法利賽人論戰，即在利未家與稅吏和罪人一同喫飯的時候（可 2:15）。彼等拘守宗教之偏見，先入

爲主，不惜犧牲別人之權利，以求伸長其說。耶穌對於此種禮教，有根本的認識，自父而來，價值無窮。對於人的靈魂，分外注意。故甘願擔當尋見上帝遺失子民之責任，而立於卑微貧窮之人之中，如同醫生必須立於病人床前，以救濟之。故人嘲之爲稅吏與罪人之朋友，是猶嘲醫生爲病人之朋友也，其不遜稱，孰甚於此。而同時自己已病入膏肓，不可救藥矣。即以聖潔而論，耶穌之觀點，與彼等之觀點，即截然不同。彼等之聖潔觀念，專注重於外貌，惟求自己清潔，嚴防外來傳染。故對於平民之往來，諱莫如深。而耶穌之所謂聖潔，乃是捨己從人，甘願與賤民同居，以求感化其心，而得重生之望。同歸於靈性清潔之地域。故路加福音十五章接連記其三比喻：一爲尋回亡羊，一爲尋獲遺錢，一爲蕩子歸親。皆因耶穌與罪人親近，而法利賽人嘲之爲下賤不堪，故耶穌以此三事喻之也。而路加十九章又記其至撒該家喫飯，在法利賽人眼中是何等的恥辱，而在耶穌眼中，卻甚光榮喜樂。因爲「今日救恩到了這家，因爲他也是亞伯拉罕的子孫；因爲人子來，就是要拯救喪亡之人。」一個罪人得救，在天上的使者都要爲他歡喜，何況上帝，何況救人的耶穌。蕩子死而復活，失而復得，他父親爲他宰了大牛，大家快樂起來，何況天父救其所造之人。

(二) 耶穌與法利賽人反對之第二項，就是禁食問題。禁食禮節，自有其真意，絕非形式上之功德。耶穌重其禮之心，而不重其事之貌。且本身之情況及位分，與他人不同，故對於禁食之節，不甚注意。而法

利賽人卻來責問耶穌說：「約翰及其門徒常常禁食，你與你的門徒爲何大喫大喝？」彼真不懂禁食爲誰而設，及爲何而記也。法利賽人照常例，在一星期之內，至少有兩次禁食。星期一與星期四，爲必須之二次。約翰及其門徒，每星期禁食若干次，雖不可知，然可知者，彼等師弟，確爲厭世派之憤時嫉俗者；隱居曠野，避人避地，穿駝毛之寬博，喫蝗蟲與野蜜；其教義森嚴，注重將來之審判；生平自潔，不與人通。故人謂之爲鬼附者。蓋被鬼附者，其衣食住種種行徑，恰與約翰相等也。耶穌之行爲，卻與之相反。師弟之間，宴飲快樂，與稅吏同盃，與罪人分羹，喜笑談歡，推心置腹（太 11:19），人又謂之爲饕餮之輩。故耶穌爲自己辯護說：「新耶與伴郎同在之時，伴郎之人豈能禁食？」（可 2:19）。可知禁食是爲憂慮病患而設，並非爲歡欣快樂而設也。約翰之差務，自有其可愛患之事，而耶穌之差務，自有其可歡樂之道。約翰是爲耶穌而生，耶穌不是爲約翰而來，其道有固然者。如內心歡樂，外貌禁食，若非矛盾，即是無謂；若非瘋狂，即是假冒。而無謂假冒之禁食，實足令人厭，故耶穌不謂也。直到新耶被人切去，憂從中來，然後始能禁食也。

即以耶穌之在山實訓而研究之，其諸條件確爲宗教中之一種虔誠修養。所謂八福，即禁食之精神，所修內部之諸種正果也。若內部無此精神之原素，只向外貌處從事修飾，誠有何益。惜乎法利賽人以此外貌之行爲，求他人之讚賞，視祈禱行善，爲街市之法螺，直將內部

之修養，棄如敝屣。故耶穌警告衆門徒曰：你們不可如此，像那假冒爲善的人。你禁食，你禱告，要梳頭，要洗臉，即此乃可言齋戒沐浴也（太 0 16:18）。

耶穌爲其辯護，而以新布補舊衣新酒裝舊皮袋爲喻（太 0 21 可 2:21 路 5:38）。其語難解，其事卻甚顯明。即新學說舊禮節不能並容之意。如強而容之，必兩破俱傷。耶穌之新法，與法利賽人之舊律不能相容。約翰悔改之洗，與耶穌重生之洗不能相並；法利賽人之教義，與耶穌之教義，豈能相繼。各有其義，各有其用，比而同之，舍我從爾，是絕對不能者也。

（三）反對之第三項，即潔規問題——洗滌規則。耶穌對此種遺傳之習慣，若有意顯其抵觸力（可 7:1）。猶太人自以爲是上帝選民，亞伯拉罕之後裔，大衛之子孫。照摩西律例，選民分別爲聖，凡手足髮膚，皆歸主爲聖。一與外間俗物相親接，必回家大洗而特洗，以示其尊嚴聖潔，故自市中回家，必先洗浴，然後進屋。喫飯之時，必先洗手，然後進餐。此爲家常淨規，皆成於其祖傳經典，繁瑣細屑，令人盛頌。只洗盤一例，計有三十章之多。其餘之繁瑣，可想而知。摩西五經本有洗滌條例，然未有如此之繁者。未用之物，疑其不潔，亦必另行洗濯。洗濯之時，以手舉盤向上豎立，使盤中漬水，下流至腕，則盤即潔淨。再事洗腕，以潔其手。細味馬可 7:21 之意，可明其勢。又味約 2:6 11:55 18:28 之言，可知彼等對於逾越節之謹守，死硬已極。

耶穌師弟之間，對於此等重要禮節，竟毫不注意，大引旁觀者之嚴重指摘，不願與之同處（可⁷，路¹¹）。耶穌之辯護，完全以真理為先，不認此種遺傳有何價值。且言此種遺傳，對於摩西律法，非徒無益，而又害之。誠有新布舊衣，新酒舊袋之不可同年而語也。耶穌舉一事實，可謂彼等之假冒，大悖真理。如兒子孝養父母，禮也。乃法利賽人假將孝養父母之費，名為奉獻上帝——「各耳板」。其實，好貨財，私妻子，已暗將「各耳板」私挪已用，然而「各耳板」為法律所許，法律所護，只是書面判決，不管心內污邪。雖是不孝亦無如何。父母凍餓，莫能起訴。彼等之假冒，忍心害理，有如此者。故耶穌責之為侵吞寡婦家財，假意作常常的祈禱（太²³）。而對於彼等潔淨條例，有一總括之語，即「入口者不能污穢人，惟出口者能污穢人」。耶穌乃指道德一方面而言，非指衛生問題也。法利賽人之潔淨規矩，雖是衛生問題，卻是道德範圍。故耶穌亦以道德乘之而無憾。

（四）第四樣反對者，即對聖殿觀念之異趣。耶穌對於聖殿，本甚尊敬愛護。十二歲時至聖殿，即承認其為我父之家（路²，49）。其後傳道時進聖殿，則驅逐販賣牛羊鴿子者及兌換銀錢的盜賊（太²¹，12）。按福音所記，耶穌是每年到聖殿過節。在山寶訓中，也指示門徒悔過，常往聖殿獻祭（太⁵，23）。一次痛訴法利賽人視殿為輕，視金為重，視壇為輕，視禮物為重（太²³，18，x）。可知耶穌於處置輕重之間，甚有真理。殿為上帝之居所，耶穌之身體，壇為上帝之盟約處，耶穌之犧牲

所，故為重也。然而耶穌之不願納稅以修此殿者（太¹⁷，24），非輕之也；聖殿非豫表，耶穌乃是真身，以真身納稅，以修豫表，豈非矛盾。況數年之後，此殿必毀，一石不留，納而修之，終究無益，故不欲多為無益之事也（太²⁴）。納稅修殿，律無明文（出³⁰，13）。此種殿稅，乃起於尼希米重修聖殿之後（尼³，32）。修而後納，更屬無謂。

昔耶穌對撒瑪利亞婦人講道（約⁴，20，24），題到耶路撒冷的聖殿，比撒瑪利亞的聖殿較為正當。然而有一句話說：「時候到了，拜主的地方，也不在這裏，也不在耶路撒冷，是在人心裏的精誠，與聖靈的敬拜。」故保羅說：「人心即殿」。耶穌當時雖承認聖殿為父的家，然而不久傾滅，另造人心殿，何必為此將廢的殿，而收修理費呢。

（五）耶穌第五樣所反對的，就是割禮的儀式。在原始教會中，因教會有許多異邦人，不能同守割禮。而猶太人以為不守割禮，即不能與猶太人一樣看待。為此問題，起了大分爭。就是因為耶穌在世的時候，後有明確規定，完全托靠使徒，以神聖之啓示，及良心之辯證，為合理之規定。耶穌之道，本非細講規條者。然對於一事立一法，無非揭明其要義，示明其真理，使成為演義的追求；對於事物，為合理的履行。凡因外貌的禮節，有礙於心內的信仰者，即剷除淨盡，不留餘孽。猶太禮節，有可為預表者，有可為講義者。如同建築之開架，計畫之模型。建築計畫成功之後，則一切之開架模型，如不拆去，反為應用之障礙，不可不速速拆毀，以防後人之居住自由。然亦不能忽然全體推翻，恐某節

份之建築，尙未凝固，而有傾覆之虞。而已成爲凝固之華麗建築，正不必再加間架，徒事煩擾。故耶穌之道，並非對一事立一法。當與者與之勿數，當革者革之勿懼。道在人心，施用無窮。割禮舊禮，正有其義。耶穌已來，其義已成。奉獻自己，成立新約。舊約預表，已成往事。如先知耶利米說：『另立新約』（耶31）所謂新約，乃是割禮的內面，不是割禮的外面。故基督教之所重者，乃是內割，不是外割（耶4參結47）。然則耶穌對於割禮的觀念，與諸先知若合符節。況基督教乃是普遍的，而禮節乃是一民族一地方之習慣，本來沒有精神上的價值；只不過一衛生問題，焉能概括宗教之大。

(六)由以上五項觀之，知耶穌對於猶太所有之規律，無不呈其反抗態度。所謂反抗，即是破壞之別名。然則耶穌是破壞大家矣。其實不然。耶穌之在山寶訓說過：『不要想我來，是要廢掉律法，和先知的道理，我來不是要廢掉，乃是要成全』（太5 17 20）。由此而言，則耶穌之主張，甚有似於矛盾。近今耶穌聖道，已傳遍世界。各民族皆服膺耶穌。而對於摩西之律例，早已置之度外。不過新約法之精義，甚有待於舊約法之引證者。舊約乃是模型，乃是計劃。新約乃是建築，乃是成功。一切建築，悉照模型；一切成功，悉照計劃。故建築即模型之最後手續；成功即計劃之最後結果。故耶穌說：『我來不是要廢掉，乃是要成全。』成全者，即成全其模型之原樣，成全其計劃之初意，非保守其模型計劃，毫無進步，孜孜不倦也。猶太之守舊不通，有如此者。耶穌既來成全

其建築，完成其計劃，而猶太人猶守其模型，奉其計劃，毫無建築之成功，而猶斥耶穌爲破壞律法之人，不亦愚乎？故耶穌一面承認自己爲鄙棄此種無意識規則者；一面卻說我不是來毀棄此模型，另造新模型，乃是循着此舊模型，而成新建設也。然則耶穌之反對法利賽人，實有功於法利賽人也。猶太之規矩，多來自利未記，而拉比之書，當時亦皆爲聖經。耶穌之聲明，不第不廢掉律法，亦不廢掉先知。蓋律法爲模型之圖樣，先知爲律法之導師，模型爲表現其圖樣之標本，先知爲宣傳其真義之聖人。耶穌來了，既將救贖大道，成全起來，則一切律法，當然擱置一邊。譬如二人立契約，其有效時間，即契約尙在未付履行時間。一旦履行，完全無缺，其契約自然作廢。如在未履行之先，即行作廢，乃是大罪。耶穌承認律法乃上帝與人所立一種契約，尙未履行，自然有效。耶穌來了，親自履行，完成其契約，其契約即爲無用。如在已經履行之後，仍守之無失，是爲癡愚。故耶穌在一方面似乎對於律法，加以攻擊，不遺餘力。而在另一方面，則又兢兢保守，敬謹遵循。其兩面態度，並非模稜，因在過渡時間，不得不爾，實一貫之道也。

耶穌又說：『律法的一點一畫，也不能廢掉，都要成全』（太5 18 19）。此真法律之真精神也。比如建築模型中之鈎心鬥角，細微曲折處，有時須用顯微鏡，始能詳參無遺，雖屬細微，皆必按圖作成。故耶穌對於洗滌諸小節目，亦未輕視。不過耶穌乃是來履行契約之人，大賬已經擔當，小賬即包在內也。或有人言，此二節書乃是後人所加，然而參考

路加 16:17 之言，該二節似乎爲宜有之分量。故某神學家爲折中之解釋，所謂一點一畫之小禮節小規模，亦可爲後人之加添。如曲禮本爲三百，儀禮無妨三千。愈詳則愈見其妙，而愈顯其隆重也。

(F. Morgan · 連贊禧)

上帝的律法 · LAW OF GOD

耶穌對於律法和先知，『不是要廢掉，乃是要成全。』並且耶穌對於上帝的律法和摩西的律法，沒有什麼形式上的區別。只是主耶穌教訓的大目的，乃是指點法利賽人的錯誤，因爲他們忽略了律法的真義，而專門注意於律法裏的文字。律法所最重要的，是精神，並非字句，所以耶穌對於律法的大誠和小誠，及律法先知書和詩篇，並不劃分爲二。主耶穌所主張的，乃是經言，是上帝之言，所以經言即是人最高的主權，是人不可破壞的（約 10:35），這是最重重要的原則。

同時耶穌教訓人如同有權柄的人（太 7:29；1:22）。這就是說基督有權柄解釋經中上帝之言，也是警告門徒分別真義與文字，使他們可以避開法利賽人，並且耶穌也指明律法中何條是臨時的，何條是永存的。臨時的，乃是摩西的律法；永存的，乃是上帝的律法，並可說摩西的臨時律法亦爲上帝所允許的。下列二例，以爲解釋。

(一) 例中最顯著者即婚姻的比喻。婚姻之義，有長久與臨時的關係。臨時者乃由於該時社會制度不全，故摩西立法以適應之，所以

基督說『因爲你們的心太硬……』（太 10:38；10:29）。故摩西的律法尤可離婚，而法利賽人乃推廣其字句另訂許多條件。所以耶穌與法利賽人辯論之點，直斥之爲破壞婚姻之長久關係者，輕視污辱了人生的最大條件，因爲經上說『二人成爲一體……』此可以比較上帝律法與摩西律法的精神與文字。這個比喻可以解釋上帝律法的神聖。凡基督的言語皆是表明上帝律法的精神目的和永在的價值。文字不足以形容完全。上帝的律法乃是爲發達他的兒女的道德及靈性幸福。

(二) 主耶穌對律法的一切態度，可在山寶訓上看出。耶穌說：『我來乃是要成全』（太 5:17）。他的話語中有很大的分別，他說：『古人說……』『我說……』這是表明上帝的律法與摩西律法的分別。從此基督說，他自己是上帝的代表，所以大於摩西及先知。這話是施洗約翰所承認的（約 3:31）。保羅關於律法的精神與文字很有發明（林後 3:3），他說，文字很足以殺人，而精神可以保全生命。

茲再舉一例，以辨別律法的精神與文字，例如第六條該說：『凡殺人者必受審判，』但精義乃是說凡忿怒者即爲殺人（太 5:22）。此知主耶穌表明出來，律法並不滿意於一消極的服從，所以說『有弟兄不合……』必須用積極的愛心和解（太 5:23）。更妙者，即是所論復仇的事，對於復仇，必須用神聖的愛的原則。人應當像上帝；上帝就是愛，所以在基督的心田上，並無仇敵二字留下的餘地，乃用

愛和禱告將仇敵化爲朋友(太{5:28,45})。

往下論到「鄰舍」鄰舍是誰？乃缺乏而需人幫助者(路{10:29,37})。第七條字句上說：「不可姦淫」然精神的意義則高得多，即是心地須清潔，不必等到事實，乃是根本上並無此種思想，所以說見婦女而動淫念，即是犯淫(太{5:27-28})。對於第九條亦是同一的原則，上帝叫人心中有真理，不僅是注意外形(太{5:33,37})。

又說，對於宗教儀式，亦是一樣，不重外表，只重於內心的誠否。外表有禮節，不如心中對上帝有誠懇的態度。宗教不在於叫人贊成儀式，乃在虔誠，與靈相通，即是缺乏的靈魂到他父的面前，表明其心，所謂缺乏，並非指世事，乃指愛的缺乏，這是應當如飢如渴的去尋求。從這一點說，崇拜的精義，即是禱告，並非是獻祭，亦非饋贈(路{16:13,14})，亦不在形式上起跪等等，乃是將我的靈魂去投獻於上帝的旨意中(路{21:3,4} 約{4:23,24})。禱告如核仁，禮節僅是外殼(太{6:1,18})。如此，外邦人如誠心祈禱，比較聖殿中的人行儀式更爲寶貴。上帝的殿爲萬國人禱告的殿(太{21:12} 可{11:17} 路{19:45,46} 參{2:14,16})。

對於耶穌所說宗教道德都屬於內心，而非屬於禮節的事，有一事發生，即廢除舊約和其中的律例式典(太{15:1-20} 可{7:1-23})。也許耶穌預行表明此意。一次耶穌與法利賽人辯論潔手的事，法利賽人說門徒不守規例，耶穌乃駁斥他們徵收許多例外的稅，指斥他們僅注重律法的小枝節，而不重其精義，如第五條誠命，論孝順父母，法利

賽人乃破壞了孝的大義(太{23:4-30} 路{11:27,47})，還有一事，耶穌非但得罪法利賽人，並且震驚了門徒的心，即是關乎潔與不潔的問題，乃是利未的法制。從事實而論，摩西的律法多關乎小節，如潔不潔等事，古時教會猶太人與外邦人所爭論的也是潔與不潔的事。主耶穌對此點，立論實可驚異，並且表明他自己所注重者即精神與文字。他實地的教訓門徒說利未律條的原則，即是聖潔的神聖律法，換一種方式，即是說「應當聖潔，因爲上帝是聖潔的。」能服從這律法者非在外表禮節，乃在內心，而心必須先被聖神的復興。大概耶穌此言，與耶利米的新約(耶{31:31})，以西結的復興(結{36:25,27})同一意思，然多數的人都忘了這二先知所分付的，他們都忘去了內心的重要，而注意外形，他們的道理僅將杯盤的外表洗淨。人若心理清淨，外面自然合理的，也自然遵守上帝的律法。這樣看來，上帝的律法即是自由律法。總之，上帝律法的大目的，始終關乎人的心而非外形。人若棄去世界的捆綁，依賴上帝所預備的事方對。所以我們一切所需要的，上帝必定賜給我們，因他知道我們所需要的。我們如此纔是上帝的兒女(太{6:9,34,7:15,27})。

耶穌對法利賽人爭論將律法和先知總結起來，證明同上面教訓是一樣：是出於精神而非文字。他常預備與他們論這一點而指示真理。一天，他自己說，律法的大意即是愛上帝和愛人。這是律法的精義。一位文士很贊成這話，耶穌對他說：「你離上帝的國不遠了。」(可

12
28
31

用同一的道理，耶穌替門徒辯護「不守安息日」的事，也說在安息日作善事是可以的，他引證律法的一部分，以證實上帝的仁慈旨意，在安息日作善事，無有不可。上帝的大行動並不擇日舉行，如同太陽每日運行。總之，「安息日是爲人設立的，人不是爲安息日設立的」(約 5:17 太 12:12 可 2:28 路 6:1-9)。

(E. Morgan · 葉勁風)

違背法律

LAWLESSNESS

靠聖靈的功能叫人
心合於上帝的心，這

樣，服務上帝是一個完全的自由，但這種自由，不能作放肆的許可證。上帝的愛，人的愛，二者組成一律法的要求及先知的應許(太 22:40)。耶穌所指斥者，並非律法，乃是那些後來附加上的贅文，虛空的條文(可 7:13)。這種贅文，給人一種作假行偽的機會，是主所恨惡的(太 15:7-9)。這些空文叫人毀棄了重要的東西(可 7:4 太 11:12 23:23)。解釋法律者實屬錯誤，但上帝的法律仍舊存在(太 23:3 路 16:17)。要得永生必需有誠命(路 18:20)。一點也不廢掉(太 5:18)。完全服從，爲人之必要條件(太 5:19)。尤爲基督徒之必要條件(太 5)。只是基督的軀是輕易的(太 11:30)。這種論調似乎有些奇異，因爲法利賽人的贅文，使之加重，而上帝的愛，使之減輕，這非並是機械式的方法。按字句上，他雖然有違背之處，但於精神上則否(路 5:14)。法律的遵守者，乘

此即控告耶穌，說他不守律法(約 9:16)。雖然，他來乃是成就一切的義(太 3:15)，他自己受試探乃求助律法的護衛(太 4:4-10)。他潔除聖殿時，亦以律法爲護證(路 19:46)。他服從上帝作萬代的表率，並無違背律法的地方(約 15:10)。違法的善行，是不允可的(約 10:1)。約翰說：「違背律法就是罪」(約 1:34)。

律法師或 教法師

LAWYER

在路加福音中，有時用「教法師」的稱呼，來代替普通

「文士」的稱呼，下列各段，可以證明這兩種名稱是相同的。(一)「法利賽人和教法師在旁邊坐着」(路 5:17)。「但是，文士和法利賽人就議論起來」(路 5:21)。(二)路 11:27-33 是耶穌嚴責法利賽人與律法師的話，與馬太福音 23 章所記責備文士和法利賽人，是同一事件，並且在路 11 章的末了也說：「文士和法利賽人就極力的催逼他。」(三)馬太 22:35 說，有一個律法師試探耶穌，馬可 12:28 卻說是個文士，路加 10:25 又說，是個律法師，可見這兩種稱呼的意思是相同的。所謂文士，就是研究舊約的人，律法師是羅馬人對於研究法律者的一種稱呼，所以路加福音中多用這個名稱，使異邦人明瞭他們的職務，他們也被稱爲「拉比」。這或者是最合宜的稱呼。從這兩種名稱，我們得知他們的工作，是研究舊約中的法律，以及遺傳下來的習慣法。除了摩西五經而外，他們當然也讀舊約中別的書，不過他們認爲那都是輔助摩西法律的，所以在新約中「法律」二字，有時是指舊約全

部而言(約 10³⁴ 15²⁶ 林前 14²¹)。他們的職務就是作審判員，訓練他們的門徒，對於法律加以維護，予以註釋。審判員雖然人人可當，但總以熟悉法律的為相宜，所以猶太的議會中有「文士」(可 15¹)。文士的領袖，招收弟子，與他們研究法律，討論案件，訂立規則，以免法律被人破壞。參文士論

拉撒路

LAZARUS

這是猶太人之一習見名字，意即上帝所助者也。

(一) 乞丐拉撒路：在主之比喻中(路 10¹⁹ 31)，說到渾身生瘡之拉撒路，躺於財主之門前。或以其為癩子，自不免於錯見，因患癩者須遠離人世，何敢逗遛於財主之門。

這並不是耶穌之真正的比喻，卻是一種福音的推想，發揮主之言論——「在人中稱為尊貴的，是上帝看為憎惡的」(路 10¹⁵)。其理由是：

(甲) 固有名字之紹介：福音內之比喻，再無他處，可尋出固有的名字，又加之昔日盛行之觀念，不以含有人名者為比喻，卻以之為實際人生的故事。

(乙) 以邊宗派之主張：二人在世之異點，不屬於道德或宗教的。這不會說到富人之財，是由不義而來，或其虐待了拉撒路。但其區別，只是一富一貧，而其末日之結果，適反乎地上之境况。

(丙) 猶太人之幻想：(1) 乞丐死而被天使負載去了。這是猶

太人之一種觀念，以為義人之靈魂被天使引到樂園。(2) 猶太人稱不見的世界為「示阿勒」，此與希利尼人之思想最相似的。該地為靈魂——善和惡——之共同寓所，亦即行為賞罰之區域，惡人之痛苦愈見加深，以其能常見義人之快樂，而深知永被摒棄也。是以在比喻中有這樣的話：「富人在陰間受痛苦，舉目遠遠地望見亞伯拉罕和拉撒路在他懷裏」(路 16²³ 比較路 14¹⁰)。猶太人有三種成語，論到義人死後之情景：在「埃田」或「樂園」；在榮耀寶座下」(比較啓 6⁹ 7¹⁵)；「在亞伯拉罕懷裏」最後的成語見於比喻中(路 16²³)。意即拉撒路是天國筵席上之賓客。

然而這些反對的原因，不是不能消除的。拉撒路之名，或是特別用以解釋乞丐之品性。他是個在上帝裏得了幫助的。這不是因為窮，卻是因為上帝之助，而乞丐得登亞伯拉罕之懷；富人之定罪，不只因其富，且因其自私地使用其錢財。這比喻也是解明和勉勵去實行前比喻中之道德(路 16⁹)，即是說，如果富人結交了乞丐，就在天上積蓄了財寶，而且也必受在天上的拉撒路之歡迎。

至於猶太人之幻想，無反對比喻之非真的理由。耶穌習用聽衆之語言，使其易於領悟而了解。他常說天國的筵席，比較太 8¹¹ 12 (路 13²⁹ 29) 路 13²⁵ 27 (太 7²² 23) 太 22¹ 11 (路 14¹⁶ 25) 太 25¹ 13 路 22¹⁸ 1 可 14²⁵。最值得注意的，是他在猶太人的幻想上所增加的新材料。例如拉比說：「善人之寓所與惡人之寓所相比鄰」有

說：「只一掌之隔，」有說：「僅一牆之界。」但耶穌說：「中有深淵之阻，彼此不能往來，——永遠之分離也。」

(二)伯大尼之拉撒路：馬大和馬利亞之兄弟也。耶穌之與這家人，有親切的關係（比較約 11: 36）。自住棚節（十月）至修殿節（十二月）耶穌寄居耶路撒冷，勸告在位者和一般民眾。前者怯弱不後，至終出以暴行（約 10: 31-39）。耶穌目前之險象，即退到約但河外之伯大尼（約 10: 40，比較約 1: 28）。許多民眾隨往該處，使他不得不依舊工作，但其成效遠超過三年前施洗約翰在此之工作。耶穌念念不忘耶路撒冷，求上帝啓示她得救之道。蔘然間，由另一伯大尼傳來拉撒路患病之消息（約 11: 3）。他知道這是上帝的答覆，並說：「此病不至於死，乃是為上帝的榮耀，叫上帝的兒子（彌賽亞）因此得榮耀。」他不趕快前去，也不使用素日醫治之方（約 4: 46-54，太 15: 21-28）。可 7: 24-30。他又耽延了兩日，然後才往猶太去。及抵伯大尼，拉撒路已死，葬於墓中。有許多親戚故舊往慰問其姊妹（約 11: 19）。當眾人前，耶穌叫拉撒路由死復生。

這是無可疑的神蹟。在炎熱的西亞，死人立予葬埋（比較徒 5: 6），並有時以昏暈為死，而人復甦。猶太人的幻想，以死後三日靈魂徘徊於墳窖之四周，後乃進入土屋而復活，其親人照例往觀墳窖，冀死者之偶或復生。三日之後，屍體腐化，面無人色，期望遂絕。耶穌若在拉撒路死後之三日到來，則不算為神蹟；但他在第四日到來，正值腐

化之時也（約 11: 39）。

世若有能消滅在位者之不信心，則此神蹟定能奏效；但其心日趨剛硬，而民眾反愈動於中。議會之主席該亞法和議員等，決議處死耶穌，並佈告說，凡知其所在地者，應當通報，以便捕捉。耶穌乃不冒險入城，遂北走以法達接近撒瑪利亞界。他留在那裏，直到逾越節近了，遂上去守節而就義。節之前六日，他到了伯大尼，抹殺議會之命令，受了民眾之熱烈歡迎。他們席請耶穌於西門之家——西門為領袖之一，曾患癩病，而或被耶穌所治愈（參看 沐 膏 論，一段第二）。拉撒路白在其中。耶穌在伯大尼之信息，傳到耶路撒冷，民眾即蜂擁前來，予以彌賽亞的尊榮，護衛入城。這是拉撒路復活所生之效果（約 12: 17-19）。「凱旋入城」是一種對於神蹟的強有力的證據。

人或以為拉撒路之應與耶穌共患難，但於西門家赴席之後，未之或聞。其故何也？蓋因大祭司以復活事之給予耶穌助力而怒不可遏，乃設計謀殺拉撒路（約 12: 10, 11），是以於最終危機來到之先，他已離開耶路撒冷是或然的事。（夏明如）

引領 LEADING

在福音中「引」字有其普通的意義。約中「上帝引帥他的百姓」的概念，散見於詩篇及其他各書。在新約中，這個概念，則歸納於「不引我們遇見試探」一語（太 10: 13，路 11: 4），因為真實的生活，是順着一條正路，有上帝引導其子女。耶穌說，宗教的領袖，如文士及法利賽

人等，是「瞎眼領路的」(太¹⁵ 14 23 16。根據路⁹ 89，耶穌說這句話是恰在挑選十二使徒之後，可知他的用意，是要門徒認清他們的責任，作真正的導師，要他們能照耀世人，引領世人。耶穌吩咐彼得，安得烈，雅各，約翰(太⁴ 19 21)馬太(太⁹)，腓力(約¹ 43)，以及其餘的人(太⁸ 22 10 21)說：「跟從我，」足以表明他是引領者。太¹⁶ 24 可⁸ 34 路⁹ 23 約¹² 25 所記耶穌說：「人當捨己，背起十字架來跟從我。」等語，是要人以他為榜樣。我們可以說，耶穌傳道的一生，是在引領他的門徒，訓練他們，承繼他的工作。復活以後的耶穌，乃是教會的元首，是基督軍隊的引領者(太²⁸ 18 20)。基督有四次被稱為「引領者」，有一次被稱為「先鋒」(來⁹ 20)，引導我們由人世的生命，進入天堂的永生。

學問

LEARNING

在巴力斯坦當基督的時代，對於求學一事，盛行到何種程度而說

基督本人，他的使徒，以及他的門徒，皆屬目不識丁，是否正確？

高等教育，存在於京都的學院。自被擄歸回的時期，有一種階級，稱為「文士」。他們團結的要點，是原於他們對於法律，聖經以及遺傳的學識。以斯拉，第二個對於神權政體的建立人，並出身祭司之家的，負有文士的稱呼(拉⁷ 6)。從他的時代起，設法維持法律的尊嚴。文士為民衆的譯述家。高尚奮勵的時期，產生了一種對於教訓文學的時代。有幹練的文士，相繼而起，他們解釋聖經，珍愛並增補遺傳，確定宗教儀式的繁文縟禮，以及著出民衆心目中所不知的律法。這些

律法的極盛時代，在主前第四世紀或第三世紀；但是牠們展延了不多的年代。法利賽教是種由牠們中的進展，也與日智慧書有相關的地方，而且在基督時代以後，牠們的重要人物就是「拉比」。拉比們工作的一部，含有年青文士的訓練，為達到這個目的，開辦了學校或學院。在這些學校裏以聖經為一種文藝和神學的基礎，對於律法，遺傳和本國史，都給以明白的解釋，並對於時下的問題，予以評定。這種教育，屬於專門的，並不包括現世的教化，而這是屬於極度民族性的或猶太人的。然而在這裏，亦如在其他各地，有不同的思想，與歧異的傾向。在喜勒爾與善美兩人所辦的學校，在主降生以前的歲月中，為兩相匹敵的機關。一代以後，喜勒爾執掌校務的，為他的孫子迦瑪列，他或比較屬於進步方面的人物，聖保羅從小亞細亞來受律法訓練的地方，就是在迦瑪列的教室中。

其他的學校，宗教色彩較淡，多似希利尼的制度的，也在耶路撒冷和其他城鎮開辦得有，在那裏多為不反對羅馬佔領者的子孫，冀受訓練，以從事官場的生活。散居的猶太人，長於希利尼語言，自多有直接機會去研究希利尼文學。約在基督的時代，數部近來的聖經外傳得以著成，教化遠播。即退一步言，屬於普通文學界的，至少有兩個猶太人：亞力山大的哲學家斐羅，他努力去調和希利尼主義與猶太主義；歷史家約瑟甫，他生長於耶路撒冷。

但文士的工作，不僅限於高等教育。他們在各村中設立了一個

會堂，並在每會堂中開辦一個初等學校。歷代以來對於青年的訓練，是爲一種父母連帶的職務。約在主前七十五年時，傳說有個充當文士和法利賽人西門，通過一條對於小孩就學於「初等學校」的必要律法。大約在那時期以前，一種初等學校制度（這樣的制度，聽說只在希利尼的社會有的）已在首要的中心試行過了的。既而教育，乃改行強迫的制度。學校室（稱爲「書室」的）不是會堂的部分，就是教師住屋的部分。學校教師，乃屬於文士會社的一種卑下的等級（路⁵⁷）上提及由全國城市鄉村召集了一種律法師的大會。姑無論學校教師是否在內，這種提及，表示一種對於教育廣大的普及，是無庸諱言的。

在這些學校所給予的教誨，照則司（thenos）對於基督的教育的意見，比希利尼或任何古國的要強。所習的科目以及教學的方法，都適於引出與發展學生的最好才力。在科目的選擇方面，理論的與實用的，都併合得如法；並不只教學生想，也教學生作，同時並將職務的準則深刻於他們的記憶中。所以對於平均智力的標準，無形的提高了。雖然十有八九並無正式銜接規定的高等教育，然而不可忘的，就是會堂，與其說是正式禮拜的所在，毋甯說是種教誨的場所，而且有天資的青年，能在學業上繼續深造，遠出於公家設備所能辦到的。至於耶穌的門徒中，有無在耶路撒冷受過教育的，不能一定的曉得。但是他們必非無知之流。反之，他們屬於睿智熱心的人類，他們

懷抱着彌賽亞的盼望，而在耶穌裏找着他們理想的實現。

往古的文藝，大半屬於宗教方面的，而學問又是以文藝爲基礎的。但是，雖然學問的範圍，以宗教爲牠的中心，也包含一切顯著自然現象的研究在內。近代的發現，證實不僅著名的國家即如埃及或巴比倫，也是以前人所不知名的民族，都有種發展的文化與思想的方式。在以色列民族中，以摩西和所羅門學有彼時世界所有的諸學問（街⁷²³王上⁴²⁹）並對於後者不僅以他知道詩詞和哲學，也以他知道一種對於自然史的無窮學問。以色列民長於音樂和建築工程。但值以色列產生先知的時候，希利尼的想像天才，創出一種現世的文藝和基要的科學來。希利尼的威力逐漸擴展到各地。即在耶路撒冷排他主義達到極度的日子，也不免有這樣的感覺。希利尼文是希臘猶太人的語言，而七十譯文是他們的聖經。希利尼的思想，由是普及於希伯來宗教的所在地，而對於基督樹立人的思想以及生活上也予豐富的輔助。因而大膽的說，新約的著作，不是不學無術的人的工作。聖保羅的學識，大概遠超過他書信所表示的（街²⁰³）。約翰的著作，涵蓄着藝術的美，與滿佈着思想和表情的富麗。致希伯來人和以弗所人書所表示一種想像的範圍，以及一種修辭的能力，鮮有能超過牠們的。聖路加的一種文筆，在醫士中不可多見。固然彼得和約翰是被列在不學無術的人中（街⁴¹⁸），然而這是對於凡未畢業於文士學院的人，就專門方面立言的。若是稱爲尊貴的人不多

(林前 1 28) 則至少有些人，他們將文藝的教化與心靈的識力合而為一，並能表示新的思想來，雖其美態有為神格所遮掩而不彰。

關於耶穌本人，他的仇敵發過這樣的問語：「這個人沒有學過，怎麼明白書呢？」(約 7 15) 耶穌實在一向沒有在任何著名拉比學校去學過猶太人的神學，這是無庸諱言的事。但是他不僅對於舊約書有種精通的研究，這由他屢次的表示，可以見得的(參看，例如：太 5 21 53 12 3 × 40 × 13 14 15 15 4 7 8 19 4 × 17 × 21 13 16 43 22 33 37 × 43 × 24 15 37 × 26 54 27 45) 而且他將聖經中的精義以及對聖經的熟練(這是猶太人特指他深悉經書的意思)表示出來，叫他們對於這種情形，不得不希奇的(約 7 15) 耶穌的這種學問，自然有人的輔助。他學習聖經，在家族範圍裏發蒙，大概在某會堂所設的學校裏繼續了學業。他在幼年時，對於會堂的訓誨，表示出他的興趣來(路 2 46) 他以後並常到會堂去作講經的禮拜，這禮拜中所念和所講的，是為摩西和先知的書(路 4 15) 但是他的學問和教訓，關於精神方面，正如他自己所說，來自一種內部和靈性的泉源(約 7 16 17) 這種說法，就予了兩符類福音(太 7 29) 可 1 23 所說：「他教訓他們，正像有權柄的人，不像他們的文士」等語的一種解明。參耶穌的教育論

酵

LEAVEN

酵加入麵團，所發生的關係，乃是許多小的有機體發生出來，散佈於全麵團中。此

(夏明如)

項有機體乃屬於一種或數種酵母之類，或是麴之類，凡此都是酸性發酵的主要成分，無論發麵或釀酒，都要用這主要品。由麵團或由酵母所集的酵，同是一樣麵包發酵的成分。大概現在用酵母的多，用老麵的少，用老麵，則麵包致發酸。

猶太的逾越節，設為一最大的問題，逾越節的先一禮拜為除酵餅的日期(太 26 17) 可 14 12 路 22 1 7) 他們奉守此節，乃是由於出埃及的古制(出 23 15 利 23 6 申 16 3 4) 主耶穌用酵為比喻(太 13 33 路 13 20 21) 其本意，乃是說酵有散佈性的意思，所以主比喻天國在世亦有散佈之性。

酵之發酵，人大概以為是腐爛的變化，而且酵有散佈之性，所以用來隱喻撒都該人和法利賽人，說他們的酵有腐爛性(太 16 6 11) 或按路加十二章一節特別指明「防備法利賽人的酵，就是假冒為善。」另外還提到一種酵，乃是希律的酵(可 8 15) 這是指着希律的政黨的政策而說的。

葉子

LEAVES

新約裏常用樹為人生命的象徵。葉子乃是樹內生命存在的記號。不結果子的無花果樹被主咒詛，因為牠祇有葉子(太 21 19) 可 11 13) 沒有果子(參無花果樹論) 這裏有一種宗教的宣言，而沒有實際的行為——一種靈性的光景——陪伴着，因而常招致主的最嚴厲的斥責。主引用無花果樹的長葉，乃是一種記號，表明夏天近了(太 24 32)

可 13 28)

軍團或營

LEGION

在福音書中有兩處記載此字。一在太 26 8，當基督在客

西馬尼園被捕時，彼得拔刀砍去了大祭司長僕人的一個耳朵，耶穌就提說「你想我不能求我父，現在爲我差遣十二營天使來麼？」另一處在可 5 9 15 路 8 30，論及在格拉森人地方有一個被污鬼附着的人，這污鬼自稱爲「羣」，「營」在原文同爲一字。在第一項中，那十二營的天使乃是在耶穌的命令之下；在第二項中，那許多的污鬼只能用「羣」這字來形容。在新約中的「軍營」兩字似乎不是從亞蘭言語譯出的，假如在這字義之間確有亞蘭言語的意味，那麼，這也必是從希利尼文而得的，顯明巴力斯坦人因從羅馬的大軍而得到深刻的印象，這是當龐培佔領敘利亞時，他們得以知悉的了。當第一世紀時至少有三營多的人駐紮在該省，當雄壯的軍隊在鄉間的大路上列隊遊行時，必定使當地的人深深深覺到羅馬的人數衆多，武力雄厚。而他們論及無數人相合的一團就稱之爲「營」或「羣」。

羅馬一營的實力約有六千人，或是約當今日步兵一師之數，但與一旅不同。羅馬軍隊之編制與今日之師旅團營不同，羅馬一營分作十隊，每隊之中又分三小隊，每一小隊之中又分爲二。凡兵士所穿之制服均各相同。全營將士均由一陸軍中將所管轄。參 一 隊兵和千夫長諸論

腿

LEGS

新約中論及此字在約 19 21 x。古代奴隸或

他就用粗的木棍或鐵棍來打折他們的腿，這對於奴隸們是致命的刑罰。那受刑的奴隸，腿被打斷，手被砍折，口鼻也被剷除，當他還沒有斷氣的時候就被拋入坑中，常有再用別的方法以致其死亡的。斷腿並不是釘十字架法中的一部分，但是在猶太國或者附用這種刑罰，以促罪人的速死，假若不然，那被釘的人還須有數日的苟延。死亡於是就會因着以下的一種原因而臨到——(一)由於腦神經的昏暈；在釘十字架的情形之下，人是立刻會昏暈的。(二)由於流血枯竭；用鐵棍猛擊之下，皮肉盡脫，以至我們所謂「複雜骨折」，因爲血管的破裂，急速放血，枯竭而死。這特別因爲犯人懸掛在直立的木架上，所以流血格外容易。(三)由於生疽，假如經過了以上兩種情形還不能致死，就滿身生疽而不能再行醫治。這樣，屍身方纔可以移去。

那些猶太人並不向彼拉多申請，而擅自增烈耶穌和其他兩個強徒的苦刑，因爲只有這樣，他們方能把那屍身從木頭上拿下來。他們想會讀過申命記廿一章廿三節（雖然這條律法並不是指十字架而說，因這是以色列人所不知道的一種刑法）實在因爲下一天是安息日，是一個大日的緣故（約 19 31）。

耶穌是被釘在中間的一個十字架上，所以當擊斷腿骨時自然是從兩邊的兩個強盜開始，最後纔來到耶穌，那時他們見他已經死

了，所以就不打斷他的腿，惟有一個兵士用鎗札他肋旁，看他究竟死了沒有。這樣逾越節羔羊的話（出₁₂ 46 民₉ 12），和詩篇_{所說上帝保護他的義人的言語}（詩₃₄ 20），都明顯地應驗了（約₁₀ 36）；而基督的聖體，以前遭受人們的污辱與侮弄，自從他的工作一經完成之後，就不能再爲人所侮慢了。耶穌的不受斷骨的刑法是很重要的，顯明行刑的人確信耶穌是已死了。符類福音對於這件事並未提及，或者因爲耶穌自己沒有遭受這種傷害。約翰本也不願提及此事，想必因爲他感念到先知所說的預言和這件事所有關係，所以在此地略提數語。

瘋瘋

LEPROSY

當主耶穌在世時，此病在猶太國極爲普通，我主因此會做不少神跡。欲知厥病之實在性質，其困難之點在於英文 Leprosy 一字，乃係三個不同外國字之共同名辭。

(一) 查希伯來文即譯作「瘋瘋」之一字，其字根的意義爲「擊打」。該病的徵象在利未記十三章中記述最詳，其餘散見於舊約各書中。我們對於舊約所說的瘋瘋欲作詳盡的解釋，固非本書篇幅之所許，但儘可放膽地說舊約所述的瘋瘋，不但與現代我們所知道的實在瘋瘋不同，亦與其他任何疾病有異也。所以我們不能不假定說利未記所記載的疾病，或則已經消滅，或因環境關係，大大改變其性質；或則舊約所用「瘋瘋」的名辭包括其他許多皮膚病，按諸現代

醫學，其中有傳染性的，也有無傳染性的。但在當時凡患這種疾病的均視爲禮教上之不潔淨者。在這些疾病之中，吾們試舉幾個例子，至少可以認悉以下幾種疾病：(1) 牛皮癬，「其白如雪」(王下₅ 27)。(2) 黃癬，此病在今日猶太民族中患者極廣。(3) 白斑病，此病在今日之巴力斯坦和亞拉伯尚是如此。從另一方面看，舊約時代所說的瘋瘋，極少現代瘋瘋的症狀，因其爲慢性病，且少復原的希望，故須待祭司不時查驗——每隔七天查驗一次——而其精詳的訓示，顯爲恢復療愈病人於社會之用也。

考醫學史，當醫學未發達的時期，往往在後一時期所能詳細分析的疾病，均混爲一類，對於皮膚病，尤其如此。在中世紀有許多患梅毒的人，均被置於歐洲北部之癩病院中，以爲他們所患者即瘋瘋也。(1) 粗或鱗狀的瘋瘋，此爲希臘醫學家給現代所謂牛皮癬之名稱。此病富刺激性，但不傳染，且不給患者致命傷，身體各部，有時遍體現白鱗狀。在使用「癩者白如雪」一語，似表示此病不遺傳之意，且除非頭部受害，並不露十分厭惡狀，所以較之真實瘋瘋，適得其反。(2) 真實瘋瘋：此非新症，當以色列人未出埃及數百年之前，在埃及文學中已有記載。在同時期中，印度亦已有此疾之存在。希波革拉第氏(Hippocrates)稱爲朋尼基病，普林尼(Pliny)以爲此病乃托勒密(Tolomy)之軍隊由敘利亞帶至歐洲者(紀元前六十一年)。此後關於此病常有記述。

所以在四福音的時代，繩以當時醫學的意義，瘋為普通皮膚病——錢幣形牛皮癬——之名稱，此乃極顯著之事實。同時所謂「真實瘋」與其他皮膚病，從儀節上之不清潔觀察之，均包括在瘋之一語中，至屬可能。於一般民衆，此語所含意義的範圍，自較當時醫家所知者為廣，自屬意中事也。然按諸歷代傳說，均指「真實瘋」為聖經中所說的疾病，則此病至少為猶太法律家所認識的皮膚病之一，可無疑義。且因此病之可怖及慘酷，深留民衆之腦海，故漸漸祇知有此病而不知有其他也。

在現代西亞的猶太人，對於真實的瘋，其見解與回教徒及基督徒不同。著者在耶路撒冷知道有六個患瘋的人，其中祇有一個從印度而來的患者，受強制的隔離。他始而在英國醫院診治，繼而因他的病象過於凶惡，方始移送瘋院，不久即行逝世。其餘均得住在家中與人自由往還，且其中有一男孩，雖其神經性瘋的徵象業已顯著，仍在一極大猶太男小學念書，且並未遇到任何反對。在另一方面，西亞的猶太人對於有傳染性的癆病，倒顯露十二分的恐懼。

我們都知道不過在最近數年裏，醫學對瘋及癆病的實在性質始行發明，則望巴力斯坦的猶太人——甚至在新約時代——對於各種皮膚病能清楚分析，自為事實所不許，故新約中所說的瘋，不但包含各種皮膚病及真實瘋，同時也包括「狼瘡」「瘰癧」

「腺」及各種寄生皮膚病。如「錢癬」「對癬」等均為今日猶太人之最普通的疾病也。

論者以為真實瘋，即我們今日所認識的瘋；此種信仰由來已久，故我們對於此病的性質——尤其是在今日的聖地——不可不作一簡單的說明。

瘋一症，分佈全球，在中世紀時，曾經蹂躪全歐洲，在英法二國，尤為猖獗，然在今日已有逐漸消滅的趨勢。印度、中國、非洲及散得維齒羣島 (Sandwich Islands) 為今日瘋大本營，天氣似無大關係。瘋並不遺傳。倘小孩能及早與他們患癩的父母隔離，絕少患此惡疾。瘋至某一時期，能阻止患者生殖，至其有傳染性，似無疑義，然祇因有長期的個人的接觸，方得傳染。故凡服務瘋者，如能加以相當的謹慎，絕鮮傳染的危險。至謂瘋人能憑空將病過人，更屬無稽之談。全世界隔離瘋者的風俗，雖本於可疑的傳說，如摩西法律中所詳述者，然其用意倒也不可厚非。蓋隔離與病人和他的鄰居，均有利益。一個瘋人在馬路上行走，雖不過人，然在他的家中，確有傳染家人的可能，一經傳染，就要後悔莫及了。

瘋的原因，韓森氏 (Hanson) 已於一八七一年發明之。蓋由於一種特殊的細菌，其形狀與動作極像癆菌。至該菌如何進入人的身體，頗不易說。然觀察此病，往往單獨發生，從可知除直接傳染外，必另有其他原因。有人以為瘋由於食魚而來，頗難置信，因為在巴力

斯坦等處所有大多數的癩瘋人，畢生未曾嘗過魚味，且在該處的回教徒鮮有食魚者，不但如此，維一食魚的人民——猶太人及基督徒住在城市，取禁食主義者——生癩瘋者最屬少數，然則是種傳說不攻而破了。

癩瘋可以分三種：(一)結節性癩瘋，(二)神經性癩瘋，(三)混合性癩瘋。

(一)結節性癩瘋：此種癩瘋在牠長期的前驅徵的時期中，患者暫失能力與生氣，四肢與骨節隱隱作痛，發熱敗胃。其第一徵象，即在背上及身體他部發現均勻無色的疱疹。這些疱疹當發熱時尤為顯明。不久就有確定的結節，先是紫紅色，後變褐色，突然而起，皮膚在此種地方較他處變厚，且有液質滲入。而結節組成的趨勢，多向面部鼻唇及前額，那時在軟腭間的潰瘍，常能幫助診斷結節變厚，且不時潰爛，以致結衣。倘面部受桿菌特殊的攻擊，則患者的相貌頓行改變，即現一種獅狀的面孔，眉毛脫下，兩眼除患角膜炎外，因眼皮之傷痕而成凝視。嗓子相腐，呼吸高，且因聲帶潰爛而哮喘。手足有時首受攻擊，至一定時期而潰爛。此病從首至尾，平均約有九年。倘任其自然，即使不因發生瘡病而告終，則必使患者的神經漸失功用而昏迷，卒致死亡而後已。

(二)神經性癩瘋：此種癩瘋，倘無他種疾病混雜其間，並無如皮膚性癩瘋那樣的可怖，與易於致命。起病的地方，大概在神經幹，在

病剛發生的時候，因桿菌的作用而發炎，就感到膿厚。其長期的徵象，與上述的癩瘋相彷彿。當病發作的時候，患者常未見有如何特殊的徵象，惟在身體的某部成着麻木而已。所以據傳說，當達尼神父 (Father Damien) 染了癩瘋之後，他身上所發生的模糊徵象，雖使他有些疑惑，他始終不承認他是一個癩瘋人，及至一天，他將二足置在沸水之中而不覺痛。故當疾病進行時，受傷的神經能使患者的身上發生各種變色的小塊，皮上發現水泡，筋肉殘廢，各腿收縮，兩手呈古怪的爪狀，結果成爲局部的癱瘓，指甲改變發生漫性的潰瘍，卒至手足指相繼墮落。在皮膚性癩瘋，倘神經受了影響，亦有同樣的改變。神經性的癩瘋，可以活到二三十年，甚至得享更長的年齡，其中也有「痊愈」的——就是疾病居然中止——然桿菌所做工作的結果，雖扁鵲再生，也無挽救的方法了。

(三)在巴力斯坦所有大多數的癩瘋，均屬混合式，純粹的神經性癩瘋，可說是絕無僅有。

在現代的巴力斯坦，癩瘋未見怎樣廣熾，然入門仍視爲一個重要問題，考其原因不外三種：(1)因爲基督教徒對於癩瘋人感覺極大的興味。這是由於自古相傳，以爲他們就是新約裏所提起的癩瘋人，所以特別的憐恤。(2)因爲這病是極顯露的，常遭人們的厭惡，而又是慢性的進行，所以雖是少數，仍能引起注意。(3)因爲此處所有的癩瘋人，因受政府的命令，可說是完全壟集於幾個著名的城市

中。這些人都是不能做工度日的，所以都聚集在熱鬧的地方，暴露他們的膿瘡，引起行人的矜憐。例如在耶路撒冷，他們用這種方法，籌集很多的錢。他們住在息爾玩 (Sihwan) 萊姆蘭 (Ramleh) 及那布魯斯 (Nablus) 等處政府所建的小屋裏。在大馬色也有他們居留的地方，其中有些人，也是從巴力斯坦來的。但是大多數來自敘利亞，及大馬色鄰近的地方。相傳「乃縵之屋」(「House of Naaman」) 就是他們的歸宿處。除此以外，尚有自動組織的居留地——現在約有六十處——即在耶路撒冷之摩拉維亞 (Moravian) 醫院中，在院病人，不准出門求乞，各有相當的工作。總計癩瘋人數，耶路撒冷約有一百至一百二十人，萊姆蘭約廿五人，那布魯斯約四十人，及大馬色的幾個巴力斯坦癩瘋人包括在內，共計不足二百人。此就已知癩瘋人計算，尚有許多人，在親戚處藏匿起來，如前面說過的猶太癩瘋人一樣。但這種情形，在鄉村裏不是常能遇到的。因為鄉長常在留意初期的癩瘋徵象，一見可疑的人，就要使他們脫離社會，有時鄉長弄錯了，必須經過耶路撒冷癩瘋醫院醫生的檢查。他們的親友，曉得是誤會的，就恢復他一切應享的權利。

癩瘋有一特殊的現象，就是這症常散佈在各處的。巴力斯坦就是這樣。他們五方雜處，並不聚集在一村，或一個家庭裏。例如一九〇三年摩拉維亞醫院裏的六十個癩瘋病案，分佈在數十村莊裏。

此外，尚有三個亞拉伯人，自分散的種族來的，又有一個是浪民，

又有一個來自米所波大米，又有二個來自希臘。倘披閱巴力斯坦地圖，就可知道這些病人的來處，佔有很大的面積。幾乎沒有一處無癩瘋的踪跡了。

減少這病的唯一方法，就是設備完全的癩瘋院。在耶路撒冷的癩瘋醫院裏（創立於一八六七年，摩拉維亞教友於一八八一年正式接收辦理），可算把醫學上及基督的仁慈盡量實施了。

聖書中的癩瘋，醫愈普通疾病，都稱為「痊愈」。但是癩瘋，則稱為「潔淨」。『潔淨』一語，是合適的，因皮膚上極明顯的回復清潔，但根本上，是因為神蹟能使癩瘋病人在儀禮上稱為潔淨的緣故。這些癩瘋人患了這種難治的皮膚病，到處被人摒棄，不論城市裏的聖殿，或猶太會堂等處，都不准他們進去，甚至在社會上人類應有的應酬也剝奪殆盡，實堪矜憐。所以「潔淨」的意思，不僅是去了這種為人憎惡而最苦痛的病，并且也恢復了他的敬拜上帝的權利。

新約裏所講的癩瘋人，就只有一個伯大尼的西門（太 20。可 14。）這或可算作接受救主最大的憐恤。相傳拉撒路是被人當作癩瘋人。十字軍時之拉撒路武士，救護癩瘋人是他們特種的義務，他們的首領也是個癩瘋人。但是聖經上所說的拉撒路雖是滿身長瘡，喻言裏明白說他仍舊與經過的行人有密切的接觸。這件事，就使人不信他是個癩瘋人，况喻言裏又沒明白的講他一定是的。

基督自己或指導他的門徒所做潔癩工作，雖是極為顯著，但真

確表現的，僅有下述的二事：(1) 基督摸一個長大痲瘋的人說：『我肯，你潔淨了罷！』這種熱情的感謝，阻止基督不能進「某城」而被驅逐，往荒原裏去隱居(太⁸ 2可¹ 42路⁵ 12)。(2) 九個不知感謝和一位撒瑪利亞(知感謝的痲瘋人故事(路¹⁷ 11) 要注意的，是他的回轉來，因為他是痊愈了，但他不是完全潔淨，因為他還沒有到過祭司那裏，或者因為他是個撒瑪利亞人，所以說他是好了，不說他是潔淨了。(耶志堅)

書 MEMBERS

此處所用之「書」字(約⁷ 15)希臘原文爲 Grammaria，乃是指普通文學說的，如德²⁰ 24所言。但是通常的猶太人祇將此字限於聖經，某卷有價值的外傳，並拉比們對於聖經的註釋。本處所記關於問話的驚奇，暗示對於耶穌所有人類學識的考慮。

每個猶太人對於律法的基本原理，在最早開知識的時候，已經完全熟悉(參耶穌的教育論)。猶太孩童教育主要的目的，乃是叫他熟讀那些能夠使他盡宗教本分的章節。在此種基本的知識以外，沒有多的人再去深造的。猶太教的理想乃是每個以色列人應當專攻和熟悉律法的詳情。但是祇有少數的人到文士的學校去，受更深奧的造就，以期了解其他拉比書中的精義。似乎從這問話的驚奇裏，知道耶穌並未從事這種研究，未曾入過被認可的學校，或是因為不願意或因為貧窮出不起學費，雖然這種教授應當不受酬的。然而

有證明的表示，就是耶穌頗熟悉學校中所讀的文學，一方面，可從他直接引用其中的章節和他所說的教訓看出來，另一方面，可從他的言語思想有與西拉和所羅門智諺書的言語和思想相同上看出來。他也顯然地熟悉文士們的教訓。在外傳福音裏論及耶穌幼年有深遠驚人的熟悉學問，一部分是從讀書得來的。人們加給他拉比的稱呼，乃是暗示那種意思，雖然他未曾按常法讀書，却被認為大有學問。但在他的回答裏接收了問話中所含的意思，就是他的教訓並非出於人，乃是從與天父密切的交通而來的。

作平

LEVELLING

(一) 在多山的地方——像巴力斯坦那樣山巒橫亘的地方，山崩的情形是常有的，這樣，道路每爲之阻礙，或被掉下來的碎石所遮斷。大雨將山坡之石冲散到平原上去，並且急流的水冲出新道來，將舊道淤塞，故此常走的途徑，每每化爲烏有。此外，有些地方的農夫慣從田中揀出石塊，扔在大路上，這樣，使路對於行旅方面，既危險又不舒適。所以必須修整道路，挪去阻礙，填滿坑坎。每逢國王出發，總有一隊人在他前面清道。故此，有「豫備百姓的路，修築修築大道，檢去石頭」(賽⁶² 10)，又有「在曠野有人聲喊着說，豫備主的道，修直他的路」等語(太³ 3，係引自賽⁴⁰ 3)。

(二) 耶穌指着聖殿說：『沒有一塊石頭留在石頭上，不被拆毀了』(太²⁴ 2可¹³ 2路²¹ 6)。此預言於主後七十年聖殿被拆毀時

就應驗了。及至聖殿的建築拆至平地，猶太人所保守長時期的儀式律法就到了盡頭，這樣，就為基督的福音開了一條寬大接收的道路（羅 5:12 林前 3:23）。

取娶寡孀

的法律

LEVITATE
TAVV

這律法規定人可與已死之弟兄的妻結婚，創 38 所

記猶大與他瑪的故事，就是這類的婚姻。在某種文化的階段中，這種結婚的風俗，極為普遍。猶太法律中有一條說：「弟兄同居，若死了一個，沒有留下兒子，死人的妻，不可出去嫁外人，他丈夫的兄弟，當娶他為妻」（申 25:5）。這風俗後來好像是法律所不許（利 18:16 20:21）。但有人說，（一）此律只禁止與未死之弟兄的妻結婚，（二）申命記所載的風俗，是利未記所載的法律的例外。這種婚姻的目的，是「頭生的兒子，必為死兄的後嗣，免得他的名在以色列人中滅絕」（申 20:6），可見是上古時猶太人對於永生的一種見解。在耶穌時，撒都該人利用利未律，不信有復活的事，他們以為靈魂是與肉體同死同滅的。他們只遵守載在明文的禮儀，而拒絕一切遺傳的風俗。法利賽人卻信復活的道理，也遵守遺傳的風俗。猶太人對於但 12 上所載，常加研究。撒都該人乃援引摩西的話，想對於耶穌及法利賽人所傳的教訓，加以辯論（太 22:23 可 12:18 27 路 20:27 29）。「弟兄七人娶同一婦人為妻，是撒都該人假設之辭，不必認為確有其事。撒都該人所看重的，就是在復活的日子，這婦人到底是誰的妻呢？」耶穌答復時，並不

討論本法律的正誤，也不研究摩西頒此法律的原意，卻肯定的斷定撒都該人錯了，因為他們不明白聖經及上帝的權能。耶穌指明在復活的日子，人是像上帝的天使一樣，並無娶嫁。耶穌並闡明永生的道理，是與我們認識上帝的本身，互相關連的。

利未人

LEVITES

一種說法，利未人是佐助祭司（民 3:9 8:19 18:16），然而他們

自己不能挨近至聖物（4:19）。另有一說，祭司職務是他們的傳統職業（申 33:8 11 書 18:7）。然祭司和利未人何時有比分別，則不敢說。不過新約有數次承認他們在被驅逐以後纔有此別。利未人被列派於聖殿作職司和專任（民 1:50 51:38），擔任正式特派職務（8:67），其職務中有教訓人民之責（尼 8:9 代下 30:32 35:3），及預備逾越節等（代下 30:16 17）。

大概佐祭職務也許與基督教育中長老主教的關係一樣。福音書中提到利未人僅有二次，在「善良的撒瑪利亞人」比喻中（路 10:30 35）將猶太制度與撒瑪利亞人的作一比較。利未人重視自己，即輕視鄰舍。如此，乃是犯了舊約之說（利 19:18），也許他們不認猶太人以外之人作鄰舍。故耶穌回答「誰是我的鄰舍」的話，其眼光與猶太人不同。他不按血族關係之說，同胞之說，也不按外人之守猶太割禮之說。他的眼光超過這一切。猶太人的眼光狹窄，耶穌的眼光遠大。第四福音（1:19）祭司和利未人之別，以代表人的稱呼而定。利

末人因作人民之師，似有斷定「誰爲彌賽亞」之權，但祭司與利未人見約翰的使命，僅記載於一本福音中，即是約翰，而人遂以基督爲逾越節的羔羊。約翰說：「我不是基督，」並立即說：「看哪！上帝的羔羊！」（約 1 29。）

慷慨

LIBERALITY

(一) 盡律例額制以上的捐輸，方是慷慨。譬如納什一捐，乃是額定數目，並不算是慷慨（路 18 12）。散佈於外國各地的猶太人，只是捐輸耶路撒冷聖殿中的例定捐款，並且額外捐輸。大概這種捐款，集款委員由各國中心都會收集，送回耶路撒冷，藏入聖殿中三大櫃中。每年某一時期，則敬虔的開啓一次。庫中除了例定捐款外，另有許多種類的自願捐，由此乃引起了這種捐輸事項的弊端（太 15 6）。大概信徒每朝拜聖殿，也常慷慨捐款，我們也不承認這是真正的慷慨，因也有用意之故。

聖殿婦女院中有集捐櫃，這項捐款乃用於宗教或慈善事業，其中所有的，按時置於庫中。另有一院則專收孤兒頑童的教育費。不同捐輸的動機如何，大概慷慨的捐輸都從這幾種名義，川流不息的湧入（可 12 41 路 21 1 申命記 15 7 11 可以說是履行各種慷慨捐輸的訓條。

(二) 基督的教訓：(甲) 對心性；基督的教訓是指斥偏私和小量，也可說是「慷慨」的指導；主吩咐要愛敵人（太 5 44 45 46 路 6 27 28）。

議論人的禁律（太 7 1 5 路 6 27）撒瑪利亞人的喻言乃是訓誨人對人應公開大度。

(乙) 對用財：

門徒們見了貧乏者即行救濟，應有求必應（太 5 42）。所施是與所得的作正比例（路 11 41 12 83）馬太 10 8 說：「白白的得來，也當白白的捨去。」雖然是對異能而說，然亦可應用到別事上。天父祝福我們，我們亦應祝福人。周濟不必叫人知道（太 6 1 2 4），其賞賜乃是天上的財寶，是永不壞的（路 12 33）。正用財物，亦可得相當的報酬（路 6 38 16 9）。大概耶穌吩咐財主賣去所有的跟從他，並非一通常的命令，只是指着因爲財寶防礙靈性進步而說。財寶是天父賜給我們作正當用途的，然不應當希望由慷慨而能多得。耶穌說：「不應指望償還」（路 6 35）。

主對於聖殿的慷慨的捐輸有三個教訓：若要納捐，必須先與弟兄和好（太 5 23 24），上帝叫你心裏充滿了愛，纔能收納你的捐輸。你不可因要作善事而丟棄了天職，若如此，就成了罪孽（太 15 5）。寡婦只捐了二文錢，天父並不計算所捐的多寡，只看你所剩的多少。施洗約翰對答人的話（路 3 11），亦與耶穌的教訓相符合，這裏「慷慨」即是悔罪改過的表徵。參施濟和施捨論

自由

LIBERTY

基督和他初次的門徒承認最高的宗教必有自由。他從拿撒勒起首履行職務，是照着以賽亞的話：「叫那受壓制的得自由」（路 4 18）他

將自己的話與摩西之律法劃分，如「有吩咐古人的話……只是我告訴你們……」（太^{5:22, 29}）他聲明他的門徒脫離了古時律法的束縛。他的崇拜也不受地方的限制（約^{4:21}），連安息日亦叫他的門徒脫離法利賽人的束縛（可^{2:27}太^{12:8}路^{6:16}）。新酒必須新皮袋（可^{2:22}路^{9:38}），門徒必不受世界的捆綁，必須束上帶，點上燈（路^{12:35}），不為世事憂慮（太^{6:25}路^{12:22}），出門傳道，不帶銀錢等項，也是恐怕心受束縛（路^{9:30, 31}太^{6:9}可^{6:8}）。年青的人如要完全，則不要作金錢的奴隸，免得精神的自由受束縛（太^{19:21}路^{18:22}）。因為工作必要完全自由，故叫死人埋他們的死人（太^{8:22}路^{9:60}）。傳道之時，須不受學問的束縛，必要充滿聖靈，故不必多預備說什麼（路^{21:15}可^{13:11}太^{10:19}）。凡門徒貴重基督的言語，則愈得真理的廣大，這真理必釋放他們，使之不作罪的奴隸，而得作兒子的自由（約^{8:32, 33}）。

基督對於自由之律法，表示了其中叫人驚異之處（雅^{1:25}），如同主人回來，除去了俗見，以主人的身份而服事僕人（路^{12:13, 17}）。他也敢向主人說，與其宴請親友，不如宴請貧窮等人（路^{14:12}）。對於被指為犯淫的婦人，其應付方法，非按諸法律，乃用特別的方式（約^{8:12}）。對於貴重香膏之事，以為是感情的表徵，比較虛偽的慈善更為寶貴（可^{14:5}太^{6:12}約^{12:6}）。法利賽人見他和稅吏罪人坐在一起，甚為驚異（可^{2:16}路^{5:30, 32}）。他說神的自由，如風的自由吹動

（約^{3:8}）。能明白聖靈感動人的類別方法者甚少（可^{11:19}路^{7:35}）。他也說約翰的不吃不喝，人子也吃也喝，是叫人不易明白。有時耶穌特意給他們一種問題難用律法解釋，但教人試行裁判的自由，如該撒之物當歸給該撒（路^{20:25}太^{22:21}），施洗約翰的洗禮是由天或是由人而來（路^{20:4}）。安息日能醫治人否（可^{3:4}路^{9:14, 3}）。按耶穌所講自由的原則，可以實行於基督教界，特別有命令「不可禁止他」，因為不反對的，即是順從的（路^{9:60}）。主的眼光遠大，完全從聖潔而來，人因有罪，所以眼光甚窄。參自由意志和定命論。

生命

TIPS

耶穌對於生命名義，謂是人類最高的幸福。符類福音和約翰福音稍有分別，然分別甚微，故可不置意。茲分數點言之。

（一）福音對於生命的教訓，多半與舊約一樣。希伯來思想看生命是入生活所有的精神的總合。靈魂脫離身體，但永不滅，僅拋棄了希伯來思想的高尚生活，而成爲幽靈，或是歸到陰間，或復原到神聖的來源。這樣，按其眼光所說，高尚生活即是質體的長壽。舊約亦有兩種解釋：（1）活動是生命根本的要素，所以單單肉體的存在，與更高之力的自由活動是不同的，其不同之點即（甲）爲肉身的存在，（乙）即盡人的興，所以詩篇說上帝自己是活潑的，是高於人的限制之上。（2）只有上帝有最高尚意味的生命，人如欲得着這生命，則必須與上帝交通。「人活着不是單靠食物，乃是靠耶和華口裏所出的一切

話。〔申 8:3〕。『在你那裏，有生命的源頭。』〔詩 36:9〕。『約亦有很高』的意義，即是生命與上帝交通可以交換。『約』未直接論永在的道理，然按耶穌說，其義已涵蓄在上面的話語中。

耶穌接受『約』生命的意義。他也看生命的初步是物質的存在。〔太 9:25〕。大概他順着這個意義而發展倫理與宗教的觀念，如同詩篇和先知：(1) 他分別本質的生命與附屬品，所以說生命大於食物。〔路 12:23〕。人的生命不在他所有的物質。〔路 12:15〕。又說人若得着世界，失去生命有何利益。〔可 8:36〕。(2) 這樣，他逐步得了生命的中心點和實在點。他說這二點乃在道德的活動上。身體和其多方面的官能不過是一個機能之能成就服事上帝的職務。衣食是必需的，然人要先求天國和天國之義。(3) 高尚精神的生命觀念，乃是由於克制小體而來；所以說『人若愛我，若不勝過愛自己的性命，就不能作我的門徒。』〔路 14:26〕。又說『人若為我失喪生命的，將要得着生命。』〔太 10:39, 40〕。

按主的教訓，吾等即可發現一個難點，即是在克制小體上，忽然超過倫理之說而到『末世論』，所以他說生命是『未來』的一種獎賞。〔太 10:30, 25, 46〕。然未來世界的真義，乃在於吾等對於天國的如何解釋，或是指着死後的將來，或是指着在世彌賽亞的時代，稍有含忽。只是或此或彼，主看生命是含在將來，而非現在，乃是在天國特別的祝福成全的時候。此說與永生之說相彷彿。〔路 10:28〕。太 7:14, 18, 8:可

9:13) 也許基督自己未用『永生』的話。因為倫理和末世論思想是用一字表明，我們也許可以推想其互相的關切。這所表現的未來的生命是外來的恩典，究竟為一倫理行動的生命。再往下看主的教訓，愈加明白。

(甲) 將來的獎賞即是忠誠的履行現在的職務；守誠者即存在到生命的路就是順從和克己的路；自願去棄世界物質，門徒們得着生命。〔可 10:30〕。也許默示的文字也是如此說的。

(乙) 生命不盡成就在將來，現在即實行起頭。〔太 8:22〕。路 9:60 即可明白。門徒是活潑的，不像凡夫俗子，身體雖活而精神已死。浪子的比喻，就是此意，即謂其已死而又活。〔路 15:32〕。將來世界的祝福即是生命的充滿實在；其與現在生活的分別點，是在等級上，而非性質上。

(丙) 今世生命與將來生命在生命的終點上相同。耶穌說，將來的成就，即是與上帝有密切的交通；所以耶穌說，清心的人得見上帝。〔太 5:8〕。為義如飢如渴的，見上帝即滿意。〔5:6〕。故最高的獎賞即是與上帝的交通；故耶穌的目的即領他的門徒與神聖的旨意調合作上帝的兒子。他們與他交通，其交通是實在的，所以生命的倫理想非別，即在其中有純全的倫理和宗教思想。所以上帝的旨意行在地上即是天國已臨。

耶穌即是這新生命的中間人。他也將自己的『感覺與上帝同

在和上帝爲「天父」分授給其門徒。他激動他們有順從的心，沒有耶穌，他們不能得着這些認識，他分估他，即可與上帝交通。

(二) 約翰記載生命問題，比較符類福音爲多，且更顯明。約翰著書乃叫他們特別增加生命(約 20³¹)，所以他自己記載耶穌的教訓，集中於生命。符類福音的記載已含蓄有這意思，但約翰乃爲決定性的意義。這個生命乃是「現在所有」者的(3⁸⁶ 5²⁴)。所以這位福音家的思想，他看耶穌的工作，就是傳達永生於信徒——現在。凡得這個恩賜的，他身體的死，不過等於一件發生的事，如睡眠一般(11¹¹)，真正的死，乃是與罪孽的地位相等。

福音家並沒有界說生命的概念(17³)，「這就是永生」也不能算一個界說；不過是說我們認識上帝，靠基督能擔保我們有永生(20⁶⁰)。生命的性質，是比較模糊的表示，如同「不能滅的」云云(6⁶⁸ 11²⁶)，也是滿意一切靈性的飢渴(4¹⁴ 8³⁵)，是光的源頭(1⁴ 8¹²)。雖然約翰界說的似模糊，然而其大意是很清楚，就是說耶穌所傳達的生命是絕對的(5²⁶)。這是假定在上帝和道有一生命的存在，與平常人的生命種類不同，然而這就是真的永生生命。

上面所論的生命的概念，有些混合希伯來希臘思想。希伯來不講上帝終極的性質。只知道他是活潑的上帝，爲世界倫理的管者。這與希臘思想有別，希臘人乃在其活動中尋求他的神格；所以他們說他的精力乃是純淨思想的精神；他是絕對的永自在的。但四福音中

也含了一些斐羅(Philo)的思想，他將希臘和希伯來有些調和起來，所以他自己想上帝爲惟一的真神(17³)。真神自己與他的所造世界是離開的。他所有的生命與人類高尚精神的生命有些相同。這將希臘和希伯來思想聯合起來，則倫理方面的就只略有一點。人的生命與神聖生命的分別點乃在根本精義上；所以人若未曾變化，即不能分估上帝的生命。人乃從肉身而生(3⁶)，如何可以分受神聖生命而成爲上帝的兒女？這是約翰心下發生的宗教問題。

如何解決這個問題？乃在「化生」之道上。基督，他是永生之道；他自己主有生命，但降生於世，成爲肉體；這樣，他即成了傳達上帝生命給人的媒介，至少是給接受的人。他不僅主有生命，他自己即是生命，所以他分給人生命，也必須分給自己。這是約翰的思想中心。

主觀的條件就是信基督爲上帝的兒子。非有這種信仰，即不能得着恩賜。這信仰的初步即是心中先承認基督的要求。然而這種作用乃含有一宗教的經驗，而給以價值；終究仍是(6⁶⁴)所說的「父的吸引」。人從信仰可以接觸基督，而使基督的權力活動起來。

基督傳達恩賜有三個方向：(1) 由其言語而傳達；這言語是活動的，創造的。所以基督說，他的話就是「靈與生命」，也常在入裏面(15⁷)，從他的話而分估他，就是「永生的道」。(2) 宗教的儀式也是一種傳達，特別是聖餐，第六章中所載或者含有聖餐的意思(6⁶³)。說：「你們若不喫人子的肉，不喝人子的血，就沒有生命在你們裏面。」

因為基督本身即是生命，所以我們應當分佔他。這是由聖餐表示出來的。由此則生命之義，有半物質之意，妙哉（3）然更與妙之義，乃是聖餐的本身原有價值，同時更表明信徒與基督長久聯絡；他就是葡萄樹，信徒就是枝子（15^{1, x}），這枝子乃由樹滋養着。這種聯絡很深很密切。與他聯絡，就得他賜的泉源，直湧到永生（4¹¹）。信徒與基督聯絡的這個奧秘，是第四福音的特色。

說到這裏，我們看約翰論生命的意義，乃以「道」為定限。然而我們愈讀福音，愈可看出其中有兩種概念。什麼概念呢？即是降生的「道」和歷史上的基督是同一的。他表現上帝，由他自己道德的榮耀召人歸從他。按精神發現的順「道」的教旨，也有宗教可以解釋。這樣解釋，纔能得宗教的意義。

從這一方面解釋生命，與符類福音大致相同。耶穌是活的，因為他在他的本身上實現上帝的愛和聖潔。他自己所願傳達的生命即是他自己的神，這是由於洗門徒的脚和其他教訓門徒的話而發現的（13章）。第六章聖餐之說，有神學的觀念，在背景上也包含這個意思。喫其肉喝其血，即是與他相合，即是吸下他的精神。我們留心讀那章書，不能不看出約翰常有意思，超過形而上的概念，而達到倫理和宗教的概念。他心中含有這兩者，且將其混合為一。

根據上文約翰根本的教旨「與基督聯絡」，承擔着一個新意。別處所形容奧秘的「內在」成了一倫理的交誼（15¹⁵）。所以耶

穌說「以後我不再稱你們為僕人，因為門徒必須進入他主人的心裏與其旨意調和他的神不是從外面的誠命感動，乃是內心的自然感覺。這樣，門徒的關係纔成了友誼。這友誼是很密切的。所以說「住在你們心中」將自己的旨意，替換了他們的。

約翰於符類福音的教訓上加上了一最寶貴的道理，即是他看出耶穌所傳揚的新生命與他自己的活人格聯合起來。所以1¹說「生命在他裏頭」故此，模糊的遵守他的誠命，不能進入他的生命。必須與基督有一實在的交誼，才能將自己傳達於人。約翰用形而上的哲學名辭貢獻了這個意思，只是不能十分代表基督的使命。以基督作「道」的概念，叫他的人格表現於高尚的生命有些朦朧。然而福音的精神，不靠表現的形式；因形式是從外來的哲學。基督不但是施捨生命者，其本身即是生命，而傳達於人。從內中的交誼，他賜給我們生命，而與他的心和旨意合而為一。（*cf. Morgan: 葉勁風*）

光

LIGHT

新約用光字，多屬外面的光，如燈的光明是（路11¹⁶太17^{2, 24, 29}），其用法有三。

（一）隱寓的用法，如眼睛是身上的燈（太6^{22, 23}）。象徵的意思，以光乃指內心的誠實，為人的生命唯一的要事，對宗教當存心於天上的積蓄，不當存心於地上的財寶（太6^{19, 21, 24, 25}）。可說靈魂對於生命，與眼睛對於身體，有一樣的寶貴。所以說眼睛為身上的燈，使人分別善惡，存心高尚，不受下界的迷惑，因此，可說耶穌的教訓，是歸於

「內心之光。」有多少人注重外禮，耶穌乃注重根本的要點，有光即能救人生命。不可居心刻薄，重利而不重義，所以說財寶當積在天上，不要積在地上。若人的心志不專，一方愛世財，一方愛天道，這樣則其光不全。不過愛世俗的人，是貪取小者近者，忘却大者遠者。然而主說，有了大者遠者，那小者自然會來，正所謂「大體得養，小體則無不養。」「先求上帝的國和他的義，自然把需用東西加給你們。」是有一樣的意思。

(二)象徵中光有威力之意，如說人點燈，總是放在燈臺上，使進來的人得見亮光(路^{11:33})。意思是不可把光藏起來，叫人得不着牠的威力，應當發射於外，光照別人。耶穌對他門徒說，爲道義受逼迫的事，雖然是叫你們受苦，然而你們不要躲避(太^{5:10})，仍要爲道發出光來。又說：「你們是世上的光，應當照在人前。」那就是門徒救世的義務。換言之，就是用各人的好行爲，發現道的光輝，就能救世，所以基督徒當在各人職業上，發揚威力，使人共見。這是對於普通信徒說的，因爲天國的本意，畢竟要實現於人的中間。

按可^{4:21}上說點燈事完畢，接着有撒種的比喻，是吩咐門徒將所得之道，分播於人，而四面發光，這樣，燈放在椽子上，發現威力，與種子撒於好地，結成善果，有相仿的功效(太^{10:20}路^{12:3})。

(三)光有啓示的意思，按太^{4:16}說：「坐在黑暗裏的百姓，看見了大光。」在路加說：「要照亮坐在黑暗中死蔭裏的人。」(路^{1:79})，

都是說基督出世，彷彿是一大光顯露出來，這就是啓示的意思。按照古人的思想，說天是光明神性質的表示，所以發光而輝煌，但爲時越進，那物質之光意思越小，而與秘之光意思越大，甚至以光線代表道之精神，進入人心，如同說某某心中有「一線光明。」約翰說：「基督是真光，照亮凡生在世上的人。」「光照在黑暗裏，生命在他裏頭，這生命就是人之光。」這均可表示啓示進入人心，一如光照亮黑暗。

第四福音很發展光的比喻之義，如說施洗約翰是點着的明燈(約^{5:35})，就是爲光作見證(約^{1:7})，他不是那光，乃是要爲光作見證(約^{1:8})，但是也能暫時照亮人，受人的歡迎(約^{5:35})。基督徒亦成爲光明之子(約^{12:36})。施洗約翰爲燈，基督耶穌是真光，這是一極大分別，人信服那光，即能成爲光明之子。然而世界之光，不是信徒，乃是基督(約^{1:4, 8, 12, 9, 5, 10, 16})。

約翰福音在開首子耶穌以正名定義，即說他是光，是生命(1:3, 14, 18)。光與生命作了約翰福音的大宗旨，但到了14:16, 17等章再不提及光字，倒有點奇怪。而於第一章說，生命在他裏頭，這生命就是人的光(1:4)。光的對面是黑暗，因爲人的行爲不好，不受光倒愛黑暗，黑暗代表一切反對上帝之事，反對生命之事(約^{3:19, 21})。人當愛光之說，是指甚麼呢？就是人當行真理，不僅在口上能講，光給予人的生命，不僅叫人明白道理。所以細心體會第一章的話，方可明瞭光與生命的意義。

還有幾件餘義，基督為光，不但關於他為造化主，也有關於人的道德（約 1:9），雖然人用其愚昧剛愎，反對乎光，然而光在世仍是步步進行（約 8:12，參賽 60:1），所以耶穌自己傳揚說，他是世界之光。如此看來，光即基督教的啓示（約 3:21），不但給猶太人，也給普世界的人（約 10:21）。不過有人預備了他的心田，光來就能接受，也有人心硬如石，光來不受一點感應。

基督是真光，來到自己的民中，自己的民倒不接待他。這是光給猶太人一個機會，叫他們能得見光（約 9:4, 11, 9, 10, 12, 35, 36）。似此種種話語，都是警告猶太人不可錯過機會，因為錯過機會，一去便不會再來了。（E. Morson · 周雲路）

閃電

LIGHTNING

此字在福音中用過三次，並且重複一次。（一）路 10:18 「我會看見撒但從天上墜落，像閃電一樣。」這句話不是說耶穌在前世確實看見撒但從天堂中被丟棄，我們應從此句的上下文中領略其意義。七十人趕鬼奏效後，歡歡喜喜的對耶穌說：「因你的名，就是鬼也服了我們。」這個消息，耶穌並不認為驚奇，因為門徒工作時，耶穌有直覺的徵信，得知撒但已敗。此句乃一比喻的說法，不必看為真有其事。我們可對照可 3:27 的比喻，以明其意義。撒但即為壯士，耶穌則為捆壯士的人，污鬼即為被搶出的家具，而世界，或被鬼附的，可比作壯士的家。撒但何時跌倒，並無表示，只不過把他看為已經跌倒罷了。或

者救主是暗示賽 14:12 上的話。啓 12:9 意思亦同。可爾經中說：「極罕默得來時，污鬼必從天堂被丟棄，天使亦必用星斗攻擊他們。」（二）太 27:27 「閃電從東邊發出，直照到西邊，人子降臨，也要這樣」（參路 17:24）。這句話就是說，人子的降臨，是普世共見的，並且是很明顯的。（三）此外福音中唯一引用「閃電」之處，在太 28:3，描寫天使的形狀明亮，耀人眼目。

百合花

LILY

此花見於舊約王上 7:19 代下 4:5 歌 2:1 x 何 14:6。在新約中，僅用一次（太 6:28 路 12:27）。由「野地裏的百合花」一句，可見牠是野花，又因牠與所羅門的王袍相比（太 6:29），可見此花不是全白的，而是有色的（參閱歌 5:13）。與此花相類似的，就是每逢春季，遍滿加利利各山的一種朱紅牡丹花。耶穌所說的百合花，我們應認為是一類花，不是一種花，而這類花裏面，包括有朱紅牡丹，罌粟花，鬱金香等。

細麻布

LINEN

埃及人及猶太人，多用麻布做袍衣，因為在熱燥氣候中，棉織品，或毛織品，不如麻布清潔涼爽。祭司的服裝，聖殿中的幔帳，都以細麻布為主要品。此布若與紫色同穿，則為富人（帖 8:15 路 16:19），或王的裝束（創 41:42）。猶太人及埃及人，均用此布纏裹屍體，以便埋葬，現今在猶太，此風仍存。猶太所產麻布較粗，其細者，係由國外輸入，以埃及出品為最佳。在商業上，細麻布與金銀珠寶，絲綢，佔同等地位（啓 18:12）。

可^{14 51} 所說的麻布，大概是件麻布外袍，也許是件睡衣，耶穌由十字架被取下時，即用此衣包裹（太^{27 69}），也或者是約^{19 50 20 6} 所說「加了香料的」細麻布塊，但我們也可以認為是繫外袍的腰帶。

嘴脣

TIPS

此語僅太^{15 8} 可^{7 6} 用之，「這百姓用嘴脣尊敬我，他們的心卻是遠離我」

（參看賽^{29 13}）聖馬太引用此語時，將希伯來原文語，加以修飾，使以賽亞的思想，更爲明顯。有人說「用嘴脣尊敬我」這句話，是暗示猶太人拜神時，將外衣或披肩的垂纓，放近嘴脣，以表示接受摩西的法律，不僅是應分的，也是心願的。又有人研究本段的全文，認定此語的用意，是要將一種人所傳的宗教，與一種完全根據上帝的話語，由虔敬的心中發出的教訓，兩相比較，姑無論此語的寓意爲何，我們曉得耶穌當日曾說：「以賽亞的豫言，是指着你們。」這「你們」，是指當日不信的猶太人，以及各地各時代口頭敬拜，心靈卻不接近上帝的人。在新舊約中，「嘴脣」好像是當爲生命與道德的起源詩^{31 18} 有「說謊的口」箴^{12 19} 有「真言的嘴脣」賽^{6 6} 有「不潔的嘴脣」羅^{8 13} 有「嘴脣有虺蛇的毒氣」來^{13 15} 有「嘴脣的果子」彼前^{3 10} 有「嘴脣不說詭詐的話」等語。

小子

LITTLE ONES

在符類福音中，耶穌與衆人一談話，常有「這小子裏的一個」的口頭禪，掛於脣邊。今自符類福音中查此相同之言語，已有六

次之多。如馬太福音中有四次（太^{10 42 18 10 11}）馬可福音中有一次（可^{9 42}）路加福音中有一次（路^{17 2}）。細讀三傳所記，未有一次不是用嚴肅態度，高尚情感，鄭重言之。情況雖是不同，心理卻是一樣。今欲知耶穌用此語之實在情形，不可不明瞭耶穌向何人稱呼小子，爲何稱之爲小子，及稱呼小子其中所含之深義。三者明瞭，其名乃彰。今分論之如下：

（一）向何人稱呼小子：有人以爲耶穌所稱呼之小子，即是真實之小孩子——兒童。且引馬太^{18 10} 之言爲證：說「他們的使者在天上，常見我天父的面」，分位很高，特別優待。況耶穌說此話之深意，仍是因門徒爭論他們中間誰要爲大。耶穌就叫過一個小孩子來，使他站在他們中間，以天國之大小比喻之。則耶穌所稱之小子乃是由真正之小孩子而定；不可輕視，彼將爲大，種種觀念。再讀馬可^{9 37 42} 之言，亦是因門徒之爭論，耶穌抱一小孩子，講天國之喻，因以及於跌倒投海等諸問題。再觀路加^{9 43 17 2} 之言，二事雖非記於一處，卻是連類之言，皆由耶穌抱一真實之兒童，生出許多精義。然事實雖是如此，真理卻不如此。耶穌雖由小孩子發明天國奧義，而海濱七喻，無非以眼前光景說明真諦，非沾沾然講物理講化學以盡其能也。然即耶穌之講小子，亦無非自小孩子而生真理，非硬硬然以小子爲關心之品也。其所關心之物，乃在門徒，而非所抱之小子。

耶穌之初用此語句，在其初次遣派門徒出去傳道時之訓話中；

殷殷囑咐，諄諄話別；囑咐之中，盡多安慰；話別之內，復多獎勵。讀馬太十章之語，可知其付託心重，錢別情長，全章一千餘字，字字皆鄭重訓誡，反復開導；仔細玩味，耶穌真有慈母送子之心矣。於是於囑咐之餘，復帶尾聲之意，說：「人接待你們，不是接待你們，乃是接待我；接待我，也不是接待我，乃是接待那差我來的。」差我來的乃是上帝天父。那麼，接待你們的，就是接待上帝天父了。你們這次出去，不但你們增光，就是上帝天父，亦與有榮光焉。於是又設比喻說：「人因為先知的名，接待先知，必要得先知所得的賞賜。人因為義人的名，接待義人，必要得義人所得的賞賜。」這裏所說先知之名，不是別個先知之名，就是門徒自己，被差遣之後，所應得的職務之名。義人之名，也是如此。門徒被差遣之後，就是先知，就是義人。人因為先知義人來宣傳天國的福音，信而受益，因此接待之，供奉之，信仰之，服從之；同時接待先知義人之人，因其供奉信仰服從之結果，亦必有與先知義人同等之賞賜，自天而降，皆大歡喜。然則爾等此次被遣，出門傳道，雖曰辛苦萬端，而前途遠大，其幸福當阿彌無量矣。四十二節以下之言，並非另行起首，談論他事，乃是仍以前人先知義人之喻言，加重言之。開口便說：「無論何人，因為門徒之名，給一杯冷水與這小子裏的一個，我實在告訴你們，這人不能不得他的賞賜。這一段話，與前文乃是異辭同意語。何謂異辭同意語，即變換其辭，使其更形明瞭，不過其意加重，使門徒之信仰尤深進一層。而讀者每於其異辭，便以為亦是異意，是不善玩味

有得之讀者也。故四十二節之門徒小子，其辭雖異，其意仍同。可謂平行論列，而其意味加重。耶穌雖未學過措詞學，而其措詞之法，往往感人甚深；於不知不覺之中，牽引吸收，入其感情之樂園內。故合四十一四十二兩節之語，可以如此說法：「接收先知者，既得先知之賞；接收義人者，亦得義人之賞；那麼接收門徒者，亦必得門徒之賞矣。」耶穌之意，無非加重感情，以鼓舞其毅力，以激憤其精神而已。門徒初次出門，耶穌明明說是如羊入了狼羣，羊入狼羣，那有賞賜。門徒現時所望者，乃是保險單，乃是獎勵票。故耶穌於發令之初，至訓語之終，無不處處用意，句句用心。講一喻又講一喻，取一譬又取一譬。言之不覺心重，說之惟恐不明。至末了數語，乃加重又加重，而以「不能不得賞賜」終之也。至於耶穌運用措詞之法，一步深一步，一步緊一步，可有五層台閣。第一層自確定人至汎定人。第四十節第一個字「人」即確定人，因指一定之人也。「人」接待你們，如何如何，就是那確定之人，接待你們，如何如何。第四十二節第一句「無論何人」，乃是汎定之人，無論何人，因為門徒之名，如何如何，即汎指一人，不論何人，如此如此，便如何如何。門徒即可因此減少其煩惑之心，不必去尋那確定之人矣。第二層自「接待」至「給一杯冷水喝」。接待，即歡迎之別名。席必暖突必黔，居必安，食必飽，此之謂接待。即可得先知之賞，獲義人之賜矣。然而此種情況，恆不多見。耶穌明明提到尚有抖塵土，頓脚泥之事。故又言一杯冷水，亦有賞賜。勿因一杯冷水，而寒心也。第三層在四

十一節內，言必要得賞賜。然此「必」字倘有「不必」發生之情況，將如之何？故耶穌於四十一節又用反證之法說：「不能不得賞賜。」此「不能不」三字，視前節「必要得」似乎更加重其保險力矣。第四層，四十一節所題之先知及義人，乃舊約中之老名詞。誰是先知，誰是義人，門徒尚不敢自居於此等之列也。乃四十二節言曰：「因為門徒之名。」是門徒之名，亦與先知之名，義人之名，有同等之價值矣。門徒只知自己為門徒，不知自己亦是先知，亦是義人。得先知之賞，與我何干？獲義人之賜，與我何涉？若不論何人，能得門徒之賞，便是聲價十倍矣。云何不樂第五層，由「門徒」說到「小子」。此「小子」不是耶穌懷裏所抱的「小孩子」，乃是耶穌親愛的呼聲，對於門徒所發之口號。一言「小子」，便是自己的心坎，以純粹專誠的愛護，為長久警衛的執心。呼之為「小子」，親愛之至，感情之深，不可言喻。

總之：馬太十八章一至四節為一事，自五節至十四節，又為一事。其兩段之轉節處，即在第五節。前四節因他們中間爭論誰將為大，故以小孩子站在中間，令他們的氣質都要變成小孩子的樣子，始能進天國。然其氣質既變成像小孩子的樣子的人，則天真一片，易受人欺。門徒既皆像小孩子矣，門徒即易被欺之人也。故緊接第五節之言曰：「凡為我的名接待像這小孩子的，就是接待我。」誰像小孩子，門徒像小孩子。叫他們不要因自己成了小孩子，而傷心，而蒙恥。凡跌倒小孩子的，不如投海。因小孩子亦有天使在天上，常見天父的面。羔羊雖小，

迷失之後，亦必千辛萬苦的去尋。因為天父的意志，是不願失去小孩子中的一個。這完全是激勵他們的話，使門徒受安慰，不至喪胆。約翰福音雖不與馬太同類，然讀其十七章之言，完全拿着門徒如同小孩子再三叮囑，勉勵奮興，使門徒高興。保馬寄羅馬人書第八章之言，亦是反復諄諄，殷勤安慰，與耶穌之視門徒，如出一吻。則知耶穌之言小子，非具體之兒童，可以證實。

至於馬可九章四十二節，控項投海之言，與馬太十八章六節之言，乃是一事。而馬可之言卻緊根據於四十一節之杯水問題，而馬太之杯水問題，卻遠在十章四十二節。是記事有詳略，次序或有顛倒也。馬可之杯水問題，是因為你們是屬基督。馬太之杯水問題，是因為門徒的名。屬基督的，就是門徒。所以這兩節，雖措辭不同，而意義則一。馬可「控項」問題，緊接前文「杯水」問題，可知「控項」問題內所言之小子，當然是門徒無疑。而小子又為信他的小子，可知此小子並非如嬰兒之纒爛天真，毫無知識也。由此證馬太之「控項」問題，雖緊根據於耶穌抱小子，而耶穌所抱之小子，為真子，「控項」問題之小子，非真子，乃門徒矣。所謂對觀福音，即有此讀經好處，研經方便，上下本文，推敲字句，皆可領悟於彼此考據之中也。

由此，可知耶穌所稱呼的小子們，明是門徒，不是別人。故馬太十八章一至五節，與馬可九章三十三至三十七節，與路加九章四十六至四十八節，三段為對觀文章。而馬太所記，尤為詳細，不過稱呼之語

句略有不同。馬太爲「像這小孩子的」，馬可爲「像這樣的一個小孩子」，路加則爲「這小孩子的」。讀者試推證沉吟其不同之辭，即可知道當初耶穌說話的時候的口氣。

耶穌所言之小子，確指門徒無疑。但仍有有人主張不是如此的廣泛，故至今猶爲懸案。有一神學家名韓 *Iahn* 者，主張門徒亦有等級。小子乃門徒中之幼者。並引路加七章二十八節之言，約翰在世爲大，在天國爲小。可知門徒之中，亦有大小。又引路加十七章二節之言，小子既被絆倒，其智識必其微弱，易受欺侮。可知耶穌明明是說小孩子的被欺侮，成人猶能被欺乎！又有一神學家名哥得特 *Godet* 者，言小子乃信徒之初入門徑者，信心薄弱，如小孩子。此語亦無甚關係。因馬太十章四十二節之杯水問題，亦是給小子慕的一個。而馬可九章四十二節控項問題，亦是小子慕的一個。而由此小子之前文觀之，知爲信徒中之一人。故路加十七章二節所言之控項問題，看上下文，勢疑是弟兄與弟兄間之事，並未會分等，有大小兄弟之稱。而馬太十八章五至十四節所論，斷非小孩子所能領會之問題。由其對照經文觀之，知非指門徒中之一種等級而言，確指全體門徒而言。

(二)爲何稱之爲小子。此種稱謂，耶穌用以稱呼其門徒者，何自而來，不可推知。其或由於猶太國之夫子制的學校，其教師所習慣稱呼其學生語。此種觀念可追溯到威德司吞 *Wesley* 引證此四十二章四節之言，以伸明馬太十章四十二節小子之精義。其言曰：

「無小子即無門徒，無門徒即無聖人，無聖人即無長老，無長老即無先知，無先知即無上帝。」按此次序及其等級觀之，則小子實拉比學校（即夫子制學校）之蒙養幼生，亦爲一般學生之總稱。猶之孔子之稱門人爲小子，現時學校之稱弟子爲學生，西人學校之稱學生爲保愛 *boy* 也。然小子之稱呼，實含有知識不足，學問不登，經驗不成之推量。孔子稱小子何莫學夫詩。學詩爲聖門第一步功課。小子未學，必非顏淵子貢之輩。小子聽之，亦非子貢仲由之輩。而黃石公言小子可造，是明指張良幼時之情況。可知威氏之言，是以小子不與門徒同列矣。然而庫路耳 *Kirinoel* 布淪飛德 *Bloomfield* 費里舍 *Frisch* 等之註解，以爲即是希伯來教門對於普通門徒之稱呼，是又一說也。

在邁爾 *Meyer* 及白魯諾 *Bauer* 的著作已經早爲指明，所謂拉比學校並未以小子爲門徒，即他書亦未有相當佐證。故以訓詁之義，可證此名已爲死字。故以自然之定義觀之，我主已不待拉比之爲彼製造稱謂，已先由自己製造稱謂矣。即以同名之稱呼，額外加重親愛之情，稱其門徒爲孩子們了。此種假定學說，若非遇有困難，當然合適。在希百來及希利尼文之聖經（即舊約與新約）完全無此種意味（即拉比意味）。若牽強附會，曲爲解說，是大惑不解者矣。雖在英文聖經內，恆以小子代孩子，但此與希百來原文大相逕庭（參創 34²³ 43）。原文聖經不過小子而已，初無關於其子女兒孫也在。新約之內，

被耶穌應用之後，即加重許多感情。親之愛之，如向未成熟之小子，與成人爲相對的稱呼。有時變其應用爲一般嬌弱啾啾小學生之稱呼。辭書雖如此編纂，但不過用想像之習慣，可以通用而已。蓋信書，則不如無書也。故門徒中之小子，只是發育不完，如未成熟之嬰兒。耶穌之引用此言，想係表示謙卑之意吧。

舊約內惟有二處可以說是耶穌徵引原意之根據地。由此舊根據地發生新觀念，發揮新意志，不失聖經原義，仍是豫言統系，無非其中加上了許多感情深語，調換材料，使人聆之，對於耶穌行事，愈加確切的認識。所引之言，一爲以賽亞六十二章二十二節。其次爲撒迦利亞十三章七節。而以賽亞之豫言，似爲耶穌援引之焦點中心。撒迦利亞之言，乃希百來原語，又經七十士重訂之語。耶穌曾於被賣之前夜，引撒迦利亞打牧散羊之一段豫言，即十三章七節之前半語。太(20:31)可(14:27)兩處聖經，均彌賽亞豫言之正宗真言，而非指具體之孩童，均指彌賽亞與其所屬，抽象形容其由小而大，由微而顯之象徵。基督初雖微小，但降福大日來到，即由此小粒，重建立教會於其上，無限發達。如我們相信基督有此深心，則當其招呼門徒爲小子之時，此小子之名稱之應用，當然與撒迦利亞所應許之小子之觀念，大有分別。雖然，撒迦利亞言此微小者——牧人被擊，羣羊分散，且亦必受熬煉如銀，受試煉如金。無論如何總是主的子民，永遠存留不能滅亡(亞13:9)。而以賽亞言上帝自被撇棄，被厭惡的中心裏——微小的民

族，發出了得勝之光，發達增長，從新創立大國，永遠爲業。耶穌即根據此兩種理想，向門徒示其柔愛，呼之爲小子，甚或門徒亦不明瞭其用意。豈知耶穌的深心，已返照在數百年前先知的理想鏡內，抽其現象，向門徒示其慈惠嬌愛也。

(二)稱呼小子其中所含之深意：現在若要請問耶穌，爲何稱其門徒，必用小子之名詞，而稱呼彼等爲小子，有何用意。欲回答此問題，有兩方面可以引證。其第一方面，耶穌用此種稱呼，乃是將彌賽亞的無上尊號，加於凡跟從他的人之頭上。在另一方面，耶穌在門徒身上顯出他無限無量的親愛嬌貴。除此而外，雖尚有許多他種稱呼，而其情況意味，卻與此大異。如耶穌曾稱其門徒爲「天國之子女」。此亦彌賽亞系之無上尊號。耶穌用之於其門徒，以示優異。有時候耶穌用舊約中牧羊之觀念，將他們圍圍在一定範圍之中，使之如炭火堆積，交相親密，互相感熱，稱之爲他的「小羊」(太20:31)或再明瞭一點，「他的小羊羣」(路12:32)。此皆彌賽亞之別號，耶穌用以施之於其所愛之門徒。而於口說之中，更具無限親愛嬌小之意。門徒不但爲其「兒女」(可10:21)約21:5，且爲其「小兒女」(約13:33)。他們不但爲其「羊羣」(太20:31)約10:16，且爲其「小羊羣」(路12:32)。他們不但爲其「羊」(太10:6)，且爲其「小羊」(約10:7-16)。不但爲其「羊羔」(路10:8)，且爲其「小羊羔」(約21:15)。故當耶穌以「小子」稱呼其門徒時，即以上諸種「小」之觀念，皆紛至沓來，顯印於

耶穌心目中的神經膜上，指畫號令，無不如意。且當耶穌以賽亞六十三章二十二節及撒迦利亞十三章七節之心理，稱呼其門徒時，他指門徒爲「天國的真正種子」，爲「葡萄樹的枝子」。種田地，同勞工之人，其工程必得榮耀。耶穌以「小子」稱呼內含無窮之高尚親愛。如此高尚，如此清潔，絕無些子物質上之觀念，亦裸裸的只有歡愛，嬌貴。故耶穌稱之，不第愛之，亦保護之。正如聖經所言：「保護雅各家之子遺」(賽102)。耶穌對門徒所講，雖是普通觀念，而有深意存焉。例如墨斯 *Rous* 以爲耶穌稱門徒爲「小子」，是因他們存心謙卑，與普通社會之態度不同。而威德 *Wolfe* 以爲他們輕視耶穌的教訓。雷德爾 *Riddle* 以爲他們在舉世逼迫之中，顯其羸弱。耶穌以小子稱之，以上觀念，或近人情，不過是本題的附屬觀念。其實，耶穌是要顯出他的大溫柔，大慈愛，爲將來的大榮耀存留基步。並同時誓言保護，沒有人能自其手中將其親愛之嬌小奪去。但不要錯想耶穌呼之爲小子，不過因其與耶穌同工勞苦，始有感情，以小子呼之。故耶穌之小子呼聲，實因其爲天國中之小種子，以顯其大愛也。稱呼雖小，希望卻大，言語雖淺，用意卻深。其口在門徒之前，其心卻道遙於賽亞之上也。(E. Morgan... 連警齋)

生活

LIVING

(一)生活也可說是生計。Kios 這個字在四福音中四次有生活的意思。(1)可14路21。(2)路843，那話不但說牠吃虧，也是花費了

一切所有的去治病。(3)路1512，是表明他所有的資產，所以浪子要分開他的資產。(4)路1580，也有生計的意義在內(參路814)。

(11) *Zōn* 一字，(一)對上帝稱呼而用；太1018是彼得用的，太2063乃大祭司用的，約657乃是耶穌自己用的，就是「永活的父」。新約常用這個稱呼，如彼得所用(太1016)，這是合於上帝顯現於基督內，並且他自己成了門徒的生命的源頭(約668)。祭司用這名稱，有些莊嚴之意，耶穌就借他的莊嚴回答他(約657)。「永活的父」，有些奇異的表顯，包括舊約「永活的上帝」和基督所顯示的上帝，爲生命的源頭。所以這一節就是如此解釋，就是「我又因父活着」的那句話，是指着他的人類生活，也有人類的軟弱及痛苦的生活；所以耶穌度過這個生活乃依賴他的父所賜的力量。門徒也如此依靠耶穌。耶穌自己得了這樣的能力，乃成了我們人類能力的源頭，所以是因其降生成人，我們纔得了這力量。他自己成了自謙，就是爲要使我们得一能力的機會，而在我們裏面同化他的能力，如同食麵包得力是一樣。他是我們靈性上的扶助和依恃，所以我們的靈魂，得了正當的生命是不能死的(參約10415)。

(62) 對復活主的稱呼而用(路245)：天使問那婦人的話，似有責備之意在內，似問「你們的信心安在？」(2467)，因耶穌未死前在加利利說過第三日必定復活。同時也有同情之意，傳遞一驚奇的道理，似說「他不在這裏，已經復活了。」這裏 *Zōn* 字包含耶穌

現在不在死人的地方。但說到「空墓」有些得意的神情，耶穌自己也似乎有此項得意語「我是存活的」(啓118)，其中含有完全勝過死亡的快樂。後來很充足的啓示於門徒。並且在保羅的言語上，很表明了出來(羅9:10)，他說「成了叫人活的靈」。

(3) 第四福音對水餅而用(約4:10-11, 6:51, 7:38)。(甲)約4:10-11, 活水即泉水，與非水或積水比較。撒瑪利亞的婦人知道活水之名稱，她說這裏有人給我的水，比雅各賜給我們的更佳。查致耶2:13，就將泉水積水比較的更明白。基督稱自己為活餅，但未稱為活水，因活水是表示他所賜給人的救贖(4:12)，救贖在人心中心中成為活水，生發永生。舊約民21:17稱泉如人。參看利14:5-6, 耶2:13, 17:13, 亞14:8, 創21:19, 民5:17。(乙)約7:38——活水的說。在主前頃水，是古時的禮節，表示感謝(撒7:6, 撒下23:16)。約7:37, 大節供獻水，大概是表明下雨感恩之意，也是繼續古制，亦表明彌賽亞來的幸福，故在大節中每天由井取水。主也許還有一意，即表明從他降下許多福氣於各國(詩72:6)，這節書使主想起古節(出17:6, 民20:11)。更有古話說，有活水從殿中流出給世人(結47:1, 12, 亞14:8, 詩87:7)，這些話與主說從腹中流出有何聯絡之點，這很難說。大概是代表信徒所能發出給人的幸福。大概腹中，亦如中國五臟之意，即指人完全的感情。約4:14為補增的意義。當時所有的限制，在主生之後都打開了，在基督得榮耀的時候，因由聖靈，故能傳主之恩於人，以至無限，這話應在五旬節上；

這是如同水四方流至各地。他們取水時唱歌，古以賽亞(12:3)所說係指此意，不只猶太人能得，別人亦能得(4:14)。約(7:38)所說也可比較保羅之說(林後4:6)。意義相同。(丙)約6:51論活糧，主說此話也許指嗎哪和五千人吃飽。人都說該來的先知已來(6:14)，其後人說，這神蹟無他異能，不似嗎哪之大奇蹟，他若亦給嗎哪(詩78:24)，人也許信之。從此語比較嗎哪與真糧，則嗎哪不過為真糧之象徵。二者雖皆自天降臨，不過其一即時腐爛，其一則永不毀壞。嗎哪不能救人脫死(49節)。耶穌也說，他們未明作奇事的真義，奇事之餅乃一象徵(28節)。他們的信心，不能辨認出來(35節)。他給他們餅，乃因他們飢餓，乃由愛心而給，所以他們應當信他能給真糧；然而他們仍謀食不謀道。然此食乃一可壞之物，有一種食物乃存於永生(27節)。這二者相比較，愈能見主之意——主為真糧。舊約無此名辭，但四章上所用活水，有相似處；水不斷而流，主也將糧不斷的供給於人，故他作活水，亦不斷的給餅；這教訓與(63節)之訓相同，參看申6:8。主說他不斷給糧，他即真糧。小引上有此意義之關鍵；耶穌不但講說上帝之「道」，且從「永在」，他即上帝之「道」，上帝借他現顯自己。他也是道路，真理，故他不但給餅，他即是餅，即是養命的要素。他自己說他不僅像葡萄，他是真葡萄，他是真光；他是這些東西的元素。他是超常的實在，就是從天降下來的。食物是從天上来，精神之物亦是從天上来。食物是經過了許多步驟纔能食，耶穌也是經過了許多步驟才

能為世界的靈糧(12節)他謙卑直到死,現在則永遠存活。他的愛是常常供給於慕道者飢渴者,所以聖餐即是表明此事。

(4)對族長名稱而用(可12:27太22:29路20:38)上帝非死人的上帝,乃活人的上帝。主說此言是辯護其教旨。猶太宗教,也有人很希望「一」來世」臨到,不但釋放他們從陰間出來,更有加上的力量。撒都該人棄去此說,故亦反對主的天國之說,因天國富含復活之義,且從「復活」之門,以攻擊其教訓。主與他們討論,不但是維持「死後的生命」之說,且亦宣示其含蓄之意義。他們素重摩西五經,故根據五經以反對復活的道理。他們提出七弟兄娶一婦人,復活後此婦人屬於何人,因當時人討論死後婚姻關係之事很盛。但他們的意義很是唯物主義。所以主將他們的唯物主義先行掃清,而表明復活的生活非繼續本身肉體關係,及人情關係(25節)主答撒都該人之語,亦據彼等所引據之五經。據此,即是辯護復活的道理。他所引據者,即他們的上帝為其祖宗的上帝,此意為猶太教的根本道理(出3:13 15:16)。這些話是表明上帝與彼等祖宗的關係仍然存在,他們雖死,仍與上帝有交誼。與上帝交誼,即有一完全的生命,上帝也不能讓他們最要緊的一部分留在死權之下。換言之,上帝即生命,他們的祖宗乃分佔了上帝的生命;但生命是不死的,故他們仍然存在。但物體的存在,不能保留完全生命的概念,所以人須有一永體及一靈魂,所以主對他們討論,將舊日的話都很透澈的提出來,故其從舊約的話證明

也有復活的希望;故從基督自己的復活,我們有一定的證據。與上帝交誼,含帶「人的存在」的復興,保羅也有這樣的見解(林前15:44)。

(5)對生活性質而用(路15:13)比較放蕩生活與聖潔生活。參生命論 (E. Morgan · 葉勁風)

餅

LOAF

此種餅並非像西方所用的逾越節的餅,乃是圓大而薄的,或者當主耶穌時,猶太人仍然保存此種餅的形式。現今猶太各村鎮中仍然有這種餅。此餅之面積,約直徑十八寸,並不堅硬,通常用烘咖啡的凸出器烘此餅。或在甕內生火,口上放一薄石片而烘之。以色列人漂流曠野時即烘此類之餅。現今於巴力斯坦到處可見此類之餅。別種之餅亦有食者,然此種餅仍為人所嗜食。如果在本地人的家中有一個客人,常是把這種餅摺疊成爲方形,放在他旁邊的盤內。有些歐洲旅客誤以爲這種放置的餅是手帕!

或者在可6:33等處所提之餅,就是這種,因此行旅和工人因其保持之特性多攜帶此種餅。這種餅從來不用刀切,乃是擊開或撕碎。用一小塊餅當作羹匙,用以舀肉、飯和凝乳,一同放到口中吃。一個人每餐可以吃這種餅三四個(路11:5)。現在另有一種通常用的餅,面積較小而體積較厚,祇在城鎮有公共爐竈的地方有這種餅。

貸金

LOANS

在耶穌的教訓中,有許多地方提到金錢的事,而且有許多解釋是藉着債務

的關係說明的。將這些例證收集起來，可以作為福音歷史之經濟背景の説明。我們從塔西佗得知十七年在猶太及全敘利亞因着苛稅的壓迫深感不安；三十三年又是全國經濟困難的一年，因此福音書中所提到的許多困苦、債務和貧窮的事例，是有完全的理由說明的。

不過債戶和債主的關係，很和道德的責任適合，因此無論在何種社會狀況之下使用這種的比喻是很合宜的。經濟方面所用的名詞常同樣地應用在人生的道德的責任方面，因此以下這些動詞和名詞，如「欠」太^{18:28, 30, 33}路^{7:41, 10:5, 7}，「債務人」太^{23:16, 18}，「義務」路^{17:10}，「應當」約^{13:14, 19, 7}，「欠債」路^{11:4}，「欠負」太^{18:24}，「金錢的」負債者太^{6:12}，道德的債，「犯罪」路^{13:4}；在上帝面前之罪」等，在金錢和道德方面都能應用。經濟的責任也可作為道德的欠負的估量，我們彼此所負的罪債，如同負了五十或五兩銀子的債（路^{7:41}），但我們遠抗上帝，則等于負了千萬兩銀子的債（太^{18:24}）。

這些金錢價值和財政關係的比喻之自然的使用，若以之為經濟學說的謎符，便是一種顯然的錯誤。牠們並不能作「就當將我的銀子交給兌換銀錢的人，到我來的時候可以連本帶利收回」（太^{25:27}路^{19:23}）的商業上借貸的辯護。在比喻中，故事需要的任何關係都可保持。在基督教的經濟學中，只有道德的關係是容許的。因為在福音的故事中，債務人和債權人，借者和貸者，大半都是比喻，我們不能說耶穌的教訓是贊助或是禁阻現代的商業的辦法。基督教的

經濟的真正的原理必須在整個的福音的倫理教訓中找出來。

除開比喻中的偶然提及的以外，耶穌尚有一句話值得我們充分的注意，「你們若借給人，指望從他收回，有什麼可酬謝的呢？就是罪人也借給罪人，要如數收回，你們倒要愛仇敵，也要善待他們，並要借給人，不指望償還，你們賞賜就必大了。你們也必作至高者的兒子，因為他恩待那忘恩的和作惡的。」（路^{6:34, 35}）因着耶穌此種教言，基督徒借錢給人而得利息便算是非法的行為。這種的命令是真的仁慈的表現。耶穌好像曾說：「讓你的借貸成為施與，這是最合于公理的法則。保羅說：『凡事不可虧欠人，惟有彼此相愛，常要以為虧欠』（羅^{13:8}）。這在借者方面又得了一種贊助。」

蝗蟲

LOCUST

(一) 動物學的記載：蝗蟲差不多

世界各地都有，特別是熱溫兩帶。依照動物學講，蝗蟲係卵生動物，從生長發育到長成，共有六次的變化，不過這些變化的形式，並不十分顯然，因為每次變化並不是完全的蛻變。幼蟲與長成的飛蝗比較起來，除了幼蟲的體小翼短外，其他習慣和形貌完全一樣，所以說蝗蟲真正的變化，不過是從幼到老的幾個生長時期不同而已。蝗蟲能躍能飛，所以後腿生的格外長大。蟲翼為雙層式的，外層粗而堅，內層嫩而柔。

在巴力斯坦（猶太）所發現的蝗蟲，共計有四十種類別之多；聖經中所提到的，乃是最常見的一種，顏色大半棕褐而帶綠色，體有黑

點，翼上則常帶綠點，雌雄的顏色，亦有不同，長成的蝗蟲，身長大半在三四寸之間。

(二) 聖經中的蝗蟲名辭：

聖經中提到蝗蟲的地方很多，其不同的至少有九種（乃根據原文，並非漢譯）。茲分九類錄之以供參考：(1) 出 10 4, 12 13, 19 利 11 23 申 28 38 士 6 5 7 12 王上 8 37 代下 6 24 伯 30 20 詩 78 45 105 31 109 23 箴 30 27 耶 40 23 珥 1 4 2 25 鴻 3 15 17。(2) 利 11 23 民 13 33 代下 7 13 傳 12 5 賽 40 22。(3) 利 11 22。(4) 利 11 22。(5) 詩 105 31 耶 51 15 27 珥 1 4 2 25 鴻 3 15。(6) 王上 8 37 代下 6 23 詩 78 46 賽 33 4 珥 1 4 2 25。(7) 珥 1 4 2 25 摩 4 9。(8) 賽 33 4 摩 7 1 鴻 3 17。(9) 申 28 42。

吾人不知各種不同的名辭，是否代表各种不同的種類，但吾等須知(甲)古代西亞各國及希伯來很講究普通與專門名辭；(乙)聖經記述者對於記載名辭，異常嚴格；(丙)須有相當之希伯來記錄，證明各類各別之名辭。現以上三點，我們都不能做到，因此不敢說這不同名辭，是否有不同的意義。只是我們所知道的，希伯來人提到蝗蟲，大概不外兩種性質：(1) 數目衆多，(2) 有摧毀力，故此很是懼怕，而認為不祥。

(三) 舊約中的蝗蟲：

概括的說，舊約關於蝗蟲的寓意，不外三種：(1) 卽象徵渺小(民 13 33 賽 40 22)。(2) 卽象徵輕快(傳 12 5)，不過因為這段經文的意思含混，所以這種說法，依舊還是一個爭辯的

問題。(3) 是象徵衆多(士 9 5 7 12 耶 46 23)。當時最普通的蝗蟲，仍是認為造成荒年的一種害蟲，這意思在出埃及及約珥、阿摩司以及那鴻諸書上，記載的非常清楚。從前在巴比倫發現了一塊石碑，上雕刻着一段文字，很明白的說到一棵樹，被兩百個蝗蟲吃盡了。他們有時被大風吹來遮天蔽日，爲害很大(詩 109 23)，有時亦能被風吹送入海(出 10 19 珥 2 20)。

(四) 新約中的蝗蟲：

新約中關於蝗蟲的記載很少，且從來不曾提到牠是一種害蟲。馬太三章四節和馬可一章六節一段略同的記載，不過僅僅說牠是一種食物而已。後來有人說，所謂蝗蟲爲食，並不是真的蝗蟲，乃是一種豆莢或果殼。施洗約翰所喫的，就是這種東西。但這種說法，已爲許多事實證明錯誤，因爲在好些西亞的國家中，蝗蟲雖不算是什麼珍饈美味，却是一種很普通的食物，貧苦人吃的很多。製法是烘乾後，再壓之以日，然後加鹽少許，即可藏而用之。敘利亞人却不多喫這種東西。還有兩種製法，一種是當麵粉缺乏時，可以搗成細粉，和以麵粉及水，做餅食之一種是油烹，其味鮮脆，頗似蝦米。其他製法很多，不及細載。(E. Morgan: 葉勁風)

聖言

LOGIA

(聖)字義的沿革：「聖言」一名在希臘文上爲 *Logos*，英文上直譯者名之爲 *Logia*，而意譯者稱之爲 *Oracles*。漢文譯者艾香德氏譯之爲「道經」，而新約中則譯之爲「聖言」(徒 7 38 羅 3 2 來 5 12 彼前

411) 因為漢文不是拼音方言，所以不易直譯；然而意譯之法，往往顧此失彼，難於得真情，甚為可惜。按 *Logia* 一字，希臘文上本是一個短句的意思。凡是言簡意賅，警策動人，而富有機智的語句，即名之曰 *Logia*。所以在漢文可以譯為「箴言」、「格言」、「警策語」、「簡明語」或「至理名言」之類。其後因神靈籤語類多如此，所以便專用此字代表神靈的言語。希臘文學家如希羅多德 Herodotus 杜西底 Thucydides 等每逢寫到神靈的言語時，概稱之曰 *Logia*。再後猶太學者如斐羅 Philo 約瑟甫 Josephus 諸人用希臘文著作的時候，使用「聖言」*Logia* 代表舊約聖經，稱舊約為「上帝的聖言」*Ta Logia tou Theou*。斐羅有時用「聖言」*Logia* 專指十條誡命說，稱之為「十句話」*Ta Deka Logia*。

作新約的人沿用舊規，仍有時稱舊約或某先知的話為「聖言」*Logia*。新約時代以後的教父繼逐漸的用此字代表福音和耶穌的言語。然稱全部新約為「聖言」而承認其與舊約有同等價值是在主後若干年以後的事。近代新約學者之應用此字普通是專指耶穌的言語說的，故「*Ta Logia*」遂等於「耶穌聖言」。

(貳)「耶穌聖言」用「聖言」*Logia* 二字代表耶穌的言語，實有兩種不同的意義。(甲)廣義的指耶穌所說的任何言語而言；(乙)狹義的指一種成文的「耶穌聖言集」而言。

(甲)按廣義的用法，當然凡福音以內，或福音以外，所保存下來

的耶穌言語都可以稱為「聖言」*Logia*。不過其中也有一個限制。「聖言」二字是專用在符類福音中所記的簡短語句上。第四福音中耶穌的長篇談話與演講則僅可稱為「聖訓」*Logos*，而不可稱為「聖言」。因為「聖言」*Logia* 的意思是精警而簡煉的語句。第四福音既然把原來的精警語發揮推闡成為議論，便不再是本來的「聖言」了。

(乙)狹義的用法是說曾有一本成文的書，其名字叫做「耶穌聖言」*Ta Logia* (類似漢文上的「孔子家語」一流的書)。此說之來有三個原因：(一)古代教父的遺傳；(二)符類福音的研究；(三)近代盧卷發掘的證據。因為頭緒較比複雜，不如分別研究之。

(參)古代教父的遺傳：(甲)士每拿的主教白理略 (Poly-carp-125) 在給腓立比教會的書信 (71) 中攻擊異端說，他們「隨從私心的所好謬解主的聖言，否認(肉體的)復活和審判的日子」。

(乙)希拉波立城的主教帕皮亞 Papias 曾著有「耶穌聖言釋義」五卷。據他自己說，他是按照使徒們的遺傳解釋。並且他認為「主的聖言」就是「主對於信徒的命令，與異端者的命令，和普通人的教訓，是判然兩流的。他的遺傳是直接受之於曾見過使徒們的教會元老的。」

這些遺傳都表明當時耶穌的言語是一種成文的刊物，是一般

信徒所共有共享的產業，其遵共守的命令，並且有人對此而加以註解，作成講義，以訓導初學之人。然而這種成文的刊物到底是指的什麼說的，似乎有三種可能。(一)福音書中所記載的耶穌的教訓。(二)全部的福音連耶穌的事蹟包含在內。(三)福音之外的另一種單行本專記耶穌的言語。

培根教授 Prof. B. W. Bacon 以為帕皮亞不過用「聖言」Latria 的名詞代表四福音中的「聖言」，顯明耶穌的話與上帝的話有同等地位。後代的教父如推特連 Tertullian 與哀利紐 Irenaeus 等用「聖言」二字時，則兼指全福音的內容而言，表明福音與舊約有同等價值。

(肆)「耶穌聖言」與馬太福音：按第四世紀的猶西筆 Eusebius 所作的教會史中，曾引證帕皮亞所作的「耶穌聖言釋義」的序文說：「馬太作了一本希伯來文的「聖言彙編」，各人便照着自己所能的去翻譯。」

這句話是指着我們的馬太福音說的呢？還是指的另一本語言彙編說的呢？

古代教父顯然以為這是指着馬太福音說的。(甲) 哀利紐說「馬太在希伯來人中用他本地的方言著作了他的福音，當時彼得和保羅正在羅馬傳道設立教會。」(乙) 亞力山大的神道家潘泰羅 Pantanus在印度去的時候，曾發現了一本希伯來文的馬太福音

流行在那裏。據說是使徒巴多羅買帶到印度去的。(丙) 阿利金 Origen說：「據我所知道的遺傳第一福音，是先作稅吏後作耶穌基督的門徒的馬太的著作，是為猶太信徒預備的，用希伯來文所寫的。」(丁) 猶西筆說：「馬太起初是在猶太人中傳道，以後要向外邦人中去的時候，就把他的福音用本地方言寫出來，留給他們，使他們雖不得親見其面，仍能發得聽其言。」

這幾位的說法雖不同，顯然都與帕皮亞的話互相表裏，似乎是一脈相傳的證明馬太福音是使徒馬太的著作。

此後耶柔米 Jerome 曾見過一本希伯來文的福音，人都說就是真馬太福音。他曾用希臘文拉丁文把他翻譯過。然而現在所保存下來的所謂「希伯來福音」者，乃是一本較晚的外傳福音，與馬太福音實風馬牛不相及。

這幾位教父的見證，似乎是補充帕皮亞的遺傳。其實與帕皮亞的遺傳未盡相符。因為帕皮亞的時候，馬太福音業已盛行於教會之內，他並沒有說馬太福音就是馬太所作的聖言。而且他的著作中，顯然有與馬太福音相左的地方。所以帕皮亞和他之前的人，顯然不會以「聖言」為馬太福音，乃是指的一種成文的「耶穌聖言」說的。

此外，從馬太福音本身的研究，也可證明它不是帕皮亞所說的「耶穌聖言」。(1) 現在的馬太福音原來就是用希臘文寫的，並非

由希伯來文翻譯而成。(2)它不僅是一本有系統的耶穌言語彙編。(3)以時代而論，它是寫在馬可福音以後，曾以馬可為張本。

然而單絲不能成線。既然哀利紐阿利金推特連猶西筆耶柔米以及西勒樂顧速通奧古斯丁等教父，都異口同音的說馬太曾有一種著作，他們的根據斷不能僅是帕皮亞一人的傳言。帕皮亞的傳言，亦斷不是信口捏造，無根之談；必是在他的時代中，有此一種普通的遺傳為其根據。

(伍)遺傳的來源：古代教會在感覺到著作耶穌的行傳的需要以先，就感覺到搜集耶穌言語的必要。這是情理自然的事。因為耶穌關於上帝國的教訓，對於信徒團體的叮嚀，關於信徒品性的訓誡，關於末日盼望的預言，都是元始教會所急需的口糧。使徒行傳第二章所說的「使徒的教訓」，恐怕大多數的材料都是耶穌的言語。待使徒的數目減少，教會的範圍擴大以後，有心人遂將這些口傳的「耶穌聖言」搜羅編輯，彙成小本，用為信徒之修養手冊，似亦意中之事。

此種「耶穌聖言」的單行本，發祥之地大約是猶太本地。其原因有二：(甲)與耶穌有關係之人較多，易於搜集耶穌的言語。(乙)與猶太人之習慣相合。猶太會堂的禮拜程序中向來分二段：(一)說法——解釋律法並應用於日常人生之上；(二)說教——述說先賢事蹟，為鼓勵勸化之材料。照樣在元始教會的課程中，不久也有二項工

作的發現：(一)訓導——對於稍有程度的教友作道義的栽培；(二)勸化——對於未曾信道的用福音的事實相勸化。

屬於訓導類的著作，現在保存下來的「十二使徒訓言」為其中的著例。或者在最初的教會中曾有與「十二使徒訓言」相同的「耶穌聖言」流行。其後因為福音書的成立和通行，便漸就消失了。無論如何，帕皮亞縱然未曾親眼看見過這樣成文的「耶穌聖言」單行本，他的遺傳似乎指明當時的人相信從前曾有所謂「耶穌聖言」的單行本流行過。

(註)培根教授以為未必曾有所謂單行本的「聖言」流行。帕皮亞的遺傳是根據猶太教會的一種說素而來。猶太教會重看馬太福音，因為是本地教會的出產；而不肯輕看馬可福音，因為是彼得的遺傳。於是比較二書的價值，說馬太是一本有系統的（不一定是有歷史系統的）著作，所以較高貴。馬可雖是彼得遺傳，因為是對外人講道的筆記，並無系統，所以不如馬太重要。帕皮亞利用了此說，解釋他所以根據馬太而著作其「耶穌聖言釋義」的原因。

(陸)福音以內的證據：近代符類福音的研究，已證明馬太路加二書都是以馬可福音為根據。因為馬可福音的材料和次序，在其餘的二福音中都保存下來了。假設將馬可福音的材料，從馬太和路加福音內減去，下餘的材料中，二福音仍然大體相同。這些相同的材料，多半是耶穌的言語。因此學者認為馬太和路加除了馬可福音以

外，還有一種共同的材料。這種材料是一本成文的耶穌言語集。德國學者名之曰 Q，而中文則譯為「語錄」。所謂「語錄」者，雖是一種假設的史料，却是一種可能性極大的假設。

原來的「語錄」形式如何，是一件極難研究的事情。因為（1）所有的材料都限制在馬太路加兩本書之內。（2）而且兩本書的編置法完全不同。（3）兩書以內相同的言語，不一定完全是採自「語錄」。（4）其不同的言語，也不一定不是採自「語錄」。近代學者之從事於恢復「語錄」者，以芬特 Wandt 氏與雷施 Reisch 氏為最要。（一）芬特於一八八六年著作的「耶穌生平」中，曾根據馬太與路加相同的「言語」，構造「語錄」在希臘文中的形式。可惜他沒有想到，在「語錄」稿外，路加尚有一種特別史料。其中含有不少的耶穌言語——或者路加與馬太相同的「言語」都是由此「特別史料」而來，亦未可知。所以單用加減法，由馬太路加二書相同的言語中，構造「語錄」，是一件不可能的事。雷施說芬特的研究雖然煞費苦心，不過是「無頭無尾，無關係的一宗有趣的古董」。（二）雷施在一八九八年專著了一本「耶穌語言攷」。不但構成了希臘文的「語錄」稿，並且把它翻回原來的希伯來文去。雷施的著作，取材宏富，精心結撰，堪稱名著。無奈其批判的工夫太少，不澈底的論斷太多。最可惜的是他以爲路加的次序最近乎「語錄」的次序，並且他以爲「語錄」不僅是耶穌的言語，乃是一本簡單的傳記。此等論

斷與近來研究的結果正相反背。

比較路加與馬太二人對於「語錄」原稿的用法，可得到兩種不同的原則。（一）路加的原則是求其時機相合；把耶穌的言語和他所作的事情織成一片。將從「語錄」中得來的言語，都按其性質附麗在全書的故事之中。因此有人以爲作福音的人所用的不是「語錄」原稿，乃是一本將「語錄」與耶穌事跡組成一片的「特別原稿」。（二）馬太的原則是求其同類相歸；將耶穌的言語，按其意義的性質分類歸組，將每一組插入福音的一段之內。

至於馬太路加二書，那一本更近乎「語錄」的原來次序，學者以爲是馬太。（1）馬太福音中記耶穌之言語最長的段落有五，（五至七章，第十章，第十三章，第十八章，第二十三至二十五章）而每段結尾則用同一的結束語句，「耶穌說完了這些話」（7:23, 11:13, 13:10, 1:20）這樣的用法，不但太單調，並且有時太牽強。例如二十六章一節在「耶穌說完了這一切的話」以後，緊接便是「就對門徒說。」顯見的是「完」而「未完」，「一切」之外另有話說。因此學者以爲此種單調的結尾，是受了「語錄」原稿中自然分組的影響。作者用完了原稿的一段材料，再轉回馬可福音的記事大綱時，即用此語爲文章上的轉筆。（2）再以五組的教義而論，又顯然是以五個題目爲中心，第一組登山寶訓，論新社會的道德標準。第二組差遣門徒，論傳道人之生活與本分。第三組天國的比喻，顯明當時的社會何以棄

真從假。第四組論弟兄之愛，顯明新社會中之彼此關係。第五組於馬可之末日預言以後（可₁₃章太₂₄章）加贊警誡比喻數則。似乎馬太所用的史料，除了馬可之外，有一本耶穌言語集。其中耶穌的教訓，是歸納在這五個題目以下（3）復按古代猶太思想攷之，此五組之數，亦非偶然，因為律法有五經，詩篇有五部，十二使徒訓言有五章，於是「五」的數目，在猶太文獻中，有相當的神聖性。作「語錄」者，將耶穌言語，歸為五組，顯然表示其與五經相對，固亦甚近情理。

假設馬太福音所用的這份五段式的「語錄」稿，就是帕皮亞所說的希伯來文的「耶穌聖言」，或是其希臘文譯本，那末，第一福音之被稱為「馬太福音」便不足為奇了。

（柒）近代考古學的發現：這遺傳中的馬太「聖言」和考據中假設的「語錄」，在近代考古學中又得了相當的明證。一八九七年英國學者韓德 Hunt 與格梭斐爾 Grenfell 在埃及開羅城南四百里之昂城 Oxyrhynchus 發現蘆卷一宗。經研究後認為時代甚早，當為第二世紀之物。其中一部份為「耶穌言語集」內容所記大體上與福音所記的耶穌言語相同。然亦有福音以外的言語。卷中不記耶穌之武功。每段起始，僅以「耶穌說」一語為介紹。顯然是在當時教會通行的一本「耶穌聖言」單行本。韓格二氏即於一八九八年當將此稿刊行，直名之曰「聖言」Ta Logia。蓋二氏以為此即遺傳中所說的「聖言彙編」之片段也。七年之後（1904），二氏又

在昂城發現大宗蘆卷，其中又有一部份為耶穌言語之殘篇。此項材料即於當年出版，名為「新發現的耶穌言語及已失去的福音」的片段 J New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel。此處稱之為「耶穌言語」而不稱之為「聖言」者，乃因第二批發現的材料中，有耶穌言語集的封面一張，其上之書名為「言語」Logia 而非「聖言」Logoi 也。

韓氏與格氏的發現對於本問題有以下的結果。（一）在古代教會中確實曾有耶穌言語集單行本的應用。（二）此種言語集流行時代較福音略早，在第二、三世紀之時。（三）此項言語集之流行不限於猶太本地。（四）言語集之體裁亦不甚一致。

然則所謂「言語集」者，就是福音書的前身。到福音書盛行之後，言語集的材料大半併入福音書內，所以言語集的本身遂逐漸絕迹。由此推論，或者馬太所作的「耶穌聖言」，不但是言語集中最早的範本，也是在東方教會中最珍貴的讀本。因為後來消化在第一福音之內，所以第一福音遂被稱為馬太福音。

（捌） 結論

以上的研究不妨概括的說來如左：

（甲）「聖言」Logia 這個名詞，雖然在新約中是專指舊約說，在第二世紀的前期已經被視為「耶穌言語」的專名，表明是神明的言語。當然同時仍有人稱之為「言語」Logoi。

(乙)教父的遺傳，證明在馬太福音背後，曾有一本馬太所作的「聖言」，是一本有系統的耶穌言語彙編。

(丙)福音的研究，證明馬太福音中的耶穌言語，確乎有一種特別系統，似乎是作者由另一本專記耶穌言語的史料中借來的。

(丁)近代考古的發現，證明在最初的教會中，確實曾有耶穌言語的單行本被應用。

(戊)若此事發源於猶太本地，並且與十二使徒有關係，則馬太「聖言」之說，大有可能。因為馬太雖非大才，然既為稅吏，則對於編輯報告之事，當有相當的經驗。

(己)此項「聖言集」，待福音書盛行之後，當然無存在的必要，所以漸漸失蹤。

至於馬太「聖言」的本來面目如何，雖屢經學者的推測與臆造，至今尚未得成功的著作。考古學亦未能發見其直接的證據。此等問題，正待今後學者之努力云。(張伯倫)

道

LOGOS

只有第四福音論到基督是「道」。哥羅西希伯來書中隱含着基督人格的「道論」。西15 18 來1 2 4。啓示錄10 13 說基督降臨審判時的新而奧秘的名稱即是「上帝之道」。只有第四福音有論「道」的特點。

道的理想，為一神聖的理智，內在於世界，在印度埃及波斯及中國道家，很為普通。也許他們的理論，間接影響了最初教會的數人；但

約翰用這名稱，多由於斐羅。斐羅的哲學如下：

(一)斐羅說「道」是「智慧 Sophia」。他得了斯多噶 Stoic 主義，又混合了些古思想。他棄了斯多噶的物質主義，而與柏拉圖主義相合，即有形者為無形界現實的影子，所以就成就了柏拉圖的「善」，不過只加上了創造的活潑，使這「道論」適用於舊約。因斯多噶主義所要解決的，乃是猶太的思想問題，只是進步因過於注重「二元論」而受束縛，並且他們努力思想的結果，以上帝為絕對的超絕，使上帝與世界分開，然仍為世界管理之主。舊約後數卷已經提及在創化主與被造化者之中有一媒介者之說，他們稱為「智慧」約伯和箴言稱這「智慧」為代理者。後世的舊約解釋家很注重「言」——「道」。所以說上帝以其「言」創造萬物，而藉之顯現於先知。大概他們立「道」為根在後世，然在斐羅時代，也長久普遍於猶太神學。上帝是至聖的，不能與罪孽來往，故以「道」為媒介，但斐羅有更進一步之說，將「言」與斯多噶的「道論」混合為一。

這樣，斐羅的「道論」有二宗：一為舊約，一為希臘哲學。斯多噶的「道」的概念有二，一是「理」，一是「言語」。希臘思想家贊成宇宙的「理智」，但「道」為理智的原則外，以為「理智」及「神聖權力」為聯合的。但他所說「道」的名稱是出於柏拉圖和斯多噶而增上一有創世記所記述的創造發動力。只是斐羅與希臘思想更有一根本的分別，斯多噶以為「永生理智」是「終極的原則」，

然可不必說是「上帝的理智」也許這樣說乃有意避去「神聖造化」的意思，這是斐羅所贊成的，因為他的思想開始中有希伯來思想，即有一超常自在的上帝。並且世界內在的理智乃是附屬的，這樣，希臘述說與希伯來「獨一無二」之說有衝突，從此，則斐羅之說使吾人覺得爲難，如此，則「道」有二方面；一方面「道」爲上帝的行動，另一方面「道」似有第二神爲獨立的「人格體」，但斐羅是崇信獨一之神的猶太人，決不能贊成有二神之說，所以他的二神之說，只是一種喻言。所說的「言」是能說，能行，能創造的，但仍是上帝之「道」，不過此說很是玄妙。這樣說，「道」乃是由幾個源頭而來，斯多噶的教理爲「獨立的理」，不能完全合乎猶太「獨一之神」之說。

(二)第四，福音論「道」的起點，與斐羅之說頗爲相似，其小引之意似逐步皆由斐羅而來，如「道」之永遠長在，其神聖品格，其與上帝的關係，「道是上帝」，雖親近而仍各別，其創造的活動，其功能在救贖人類等。福音作者以爲基督上的神學熟悉 *Logos* 之意，所以驟然引出，不加詮釋。如此而知斐羅之「道」的概念，在基督教界中很普通。

福音借用斐羅的 *Logos* 意思，有什麼變化否？這個問題不易解釋。先要問小引是否福音原文的一部分。哈那克 Harnack 說不是，不過是後來加上，調合哲學界の意味。在福音本體文中並未提過

基督是一種聖的 *Logos*，雖是常用「道」字乃是按照本意，且有光，生命，愛，代替小引中的「道」。並且所傳下的福音，不是形而上的契約，乃是歷史上的文件。這雖是一強有力的辯證，然爲評論家所反對。他們說小引是全書的一部，並且其中的「道」乃輸入全體，所以看福音的歷史，當以小引爲基礎。雖然，哈氏叫我們知道約翰所注重者不是「道」，乃是「道成人身」，所以只起頭幾句借用 *Logos*，往後即引入耶穌的歷史人格。在基督身上，用人格把「道」向人顯現出來。

這樣，約翰接受斐羅的概念，因要類化此概念與他記載歷史上的人格，即由之以成人身者之「道」。然這種概念，非大加改革，則不能採用。茲說其改革點如下：(1)要這成人身的「道」感化人，必然自己有最深度的「人格體」。斐羅給「道」一種半獨立之意；是由於他一部分幻想式的，一部分是混和他項思想的來源。這就是預備一完全「人化」的意思；但斐羅看「道」僅爲「神聖的原則，即是上帝的創造理智。但約翰則不同，他以爲 *Logos* 在上帝之內有一獨立的人格。所以他說這人格乃對上帝而獨立，而且他的眼光乃含有後來「降生」之意在內。(2)斐羅的 *Logos*，其創造的運動乃佔一中心的地位。約翰則以爲在背後一點，不過在一章三節上則與斐羅有些相同。雖無這句話，其意仍存在，因爲他以爲 *Logos* 有宇宙的表明。福音實際上不明瞭上帝爲「絕對的超絕」。福音假定世

界直接爲上帝之愛的對象(3.15)，也贊成上帝直接的行動在人靈魂上，使 Logos 能做拯救工作(6.417)。(3)福音中說 Logos 表明「言」也表明「理智」，斐羅僅藉有此意。福音棄去希臘哲學的意義，說「道」乃始終表現上帝的旨意和權能，且爲一內性的「自啓示」，並非表現神聖的理智，乃神聖的精力。「道」的屬性爲生命，即是他由上帝得來而傳達於人者。這樣，約翰用亞力山大的學說，而已包括了希伯來的完全概念，即「道」是活潑的。

這樣，約翰只接受斐羅的理想，而不接受其見解，且反之，乃離去了斐羅思想的線索。雖然，他的記載乃本於形而上而非宗教的。他將實現於歷史上的耶穌，同一於哲學的「道」Logos。這個同一，乃包含了改變他的人格與人生。但他不記「道」Logos 是在基督內完全顯明，因爲他眼中常記得爲「人」的耶穌。他所崇拜的是耶穌，而非「道」Logos。然而「道」Logos 的意義仍影響他們的思想。一方面，他自己以爲耶穌是向人顯上帝，用其論理的人格，將他們提拔到一高尚的人生。另一方面，他不得不用形而上學來解釋基督的工作。上帝在他裏面顯明，因爲他是「道」Logos。他分給人的生命，即是神聖的生命，與人的生命根本有別。福音始終是在此歷史上的，人和哲學的二說中搖動着。

後世神學起了一個問題，「如何將「道」Logos 與人類的耶穌聯合起來，」約翰未論之。他以爲這個聯合原爲一種事實，再不能

界說。「道」成了人身，乃由耶穌顯現爲一人格而已。至於這化身成功的「如何」及「何時」，及基督有多少神性能與人性有分別，他無意解答。大概因他自己作福音的意向是實際的，不問理論，所以緘默。他無意於討論基督的神聖，只傳一實際，由此人乃能得生命(20.31)，然後世因這「道成人身」，起了許多爭辯，也許約翰自己未將這聯合的意思，推想到其極點。

(三)作福音的起點，即由於歷史上耶穌的實際，也由於神聖的 Logos。這個意思雖全福音中未提起，然是始終假定的，且修改了其人世基督的事跡；因此(1)很注重基督顯現他榮耀的神蹟，神蹟有憐憫的動機，這動機，是落在後面一點；他用神蹟以證明其神聖的權力，此事非用「自然」之說可得解釋。(2)除神蹟外，基督尙賦有數種屬性，證明他有「道」的性質，雖爲「人身」時，亦是「無所不知」(1.48 2.25 4.17 11.11)、「無所不在」(6.19 8.59 9.35)。他的人格有偉大性，叫人敬畏(7.46 12.21 18.6)。他一切行事，感動我們知道，他在人間有上帝的特權。(3)耶穌的超羣絕俗，以乎不屬這個世界，其無比的智慧，道德，清潔，使他與人類隔離。約翰稱他爲有特別性者，他亦不分估人的軟弱，痛苦；他爲拉撒路的死而哭，乃表明神哀憐人類的慘劇。他與門徒談話，總自覺是由上帝而來，仍要回到上帝那裏去(13.34)。(4)更顯要的一點，即是耶穌的絕對自由與自決；雖亦受人世的限制，然亦顯出其無上旨意是超常的，不受外界的強迫(2.4 5.6 6.7 6

1133) 所以他自己決定自己的「時候」及各種相符的情形；故其「時候」未到，則敵人無法（7³⁰ 8²⁰ 11¹）。約翰為耶穌傳的筆墨，多少受了 Logos 的理想。（5）耶穌的 Logos 品格，由以上所說的作用為表明，更由其言語表明出。這些言行都關係着表明神聖，故歸於寶貴的價值（9⁶³ 15³）。故其言傳達主人格的內性更加明白。他自己作一 Logos，與上帝同一本質，故有權能分給高尚的生活。

這一切都是約翰的小引表明基督有 Logos 的性質。這個教旨使他看福音歷史有一新方向，這方向在某方面看有些造作。耶穌的生活似成了一天上的人，似乎不見有人類的掙扎。對上帝的信，對人的同情，都由形而上的名辭代替了。耶穌作上帝的啓示，因他是永在的「道」。其顯於人世的生活是表明上帝的絕對性及獨立。這些表明，有些失去他的意義，如此，則將啓示的價值減少了一些。我們所喜要的，即耶穌的生命顯現上帝的道德品格。從「道」的方面看，這是不能作的。這樣約翰作了一哲學上的「思辨」而未能成功。他願意發明基督的權威，以成人歸向他，信他得生命；然而他用「道」的哲學未能多助其成功此意。

（四）雖然約翰用「道」的價值把基督上的神學的價值增高了不少。（1）他得了一條中央的道路，協和基督教之道，及希臘哲學。這樣，他勝過一困難的障礙，即將這一國的思想傳達給那一國，是不容易的。（2）基督教的要求——作一獨一無二的宗教，Logos 的

教旨正式陳述得很明白，因為耶穌不但是彌賽亞，亦是永在的「道」。與上帝永遠同在。他的啓示非多數中的一種，乃是獨一無二者。在小引中說他是「真光」很表示明白了（5⁸⁵）。（3）約翰十分確定的同一耶穌於 Logos，也叫他作基督教信仰的中心點。僅說「道」是不夠的，因是混合的，發明一永不變的格式，即人格則很清楚。總之，耶穌基督在他本身是作上帝的啓示。叫我們信他，我們即得一生命。

（五）但我們無論給「道」何種臆說，不多關係「永遠的使命」。雖然約翰用哲學的理論，然實現上，到底是靠宗教的經驗。他自己受了耶穌世間的感動，並他從與耶穌的交誼所得的知識，他逐漸信服他是基督，上帝的兒子。他用 Logos 的說法，乃是當時思想最高的方式，以表示其信服，且亦能略微解釋其意義。然而「思辨」的意義是屬於方式的，而非屬於教旨的本質。他想要用哲學表明從信心所得的「道」，然這哲學的表明，有些不夠。

(H. Morgan · 葉勁風)

孤寂 LONELINESS

若以基督每天的生活情況而論，講到他的孤寂是要有一個錯誤的印象的。他常在羣衆中，不是教訓人，便是醫治疾病，雖是尋找孤寂，也是不會成功的。他的孤寂的意義是和拿撒勒與加利亞一樣，雖是位於世界的通衢，卻過着他們自己的生活。所謂基督的孤寂，我們可以分四點來觀察。

(一)爲着祈禱、參悟和休息的目的而孤寂。這種的重要的例子便是曠野的受試探(太4:1可1:12路4:2)，給五千人吃飽之奮興的結果以後的退隱(太14:23可6:45約6:15)，爲祈禱的退隱，但即時便被攪擾了(可1:35路6:12可8:18可8:27)。不過應當注意的是當他精神特別緊張的時候，他常撇下其他的門徒，而只留彼得和西庇太的兩個兒子在他身邊，如在登山變像時(太17:1可9:2路9:28)，在使睚魯的女兒復活時(可5:37)，在客西馬尼園時(太26:37)——「與我一同做罷。」——可14:35路22:43)都是如此。

(二)爲避去可能的迫害或不求名而退隱。如於施洗約翰死後(太14:13可6:31此次退隱即使被十二使徒追隨來了)及避去法利賽人的反對(太15:21路13:7可7:24路9:13)同時他極關心他的神蹟，怕爲大眾所知(太8:4可8:26路5:43)只有在馬可五章十九節內，因着特別的緣故而發生例外。在約翰六章十五節中，卻爲着一個相反的緣由而隱匿(察覺了衆人要來強迫他作王)。在另一方面必須記住(甲)耶穌是常常和他的十二個朋友，尤其是特別指定的使徒們，在一塊的，至少在加利利和末了在耶路撒冷是如此(太10:2可3:16路10:1)除這些人以外，我們又找出一些婦女(路8:參太27:55可15:40路23:49)在第四福音裏所述關於幾次去耶路撒冷之事，很少提及他的門徒；約翰七章十節所述，以及七章到十章中都沒有關於使徒的記載，似乎更可確知耶穌是獨自一人去的；在

約翰十一章十六節裏，我們發覺門徒又和他在一塊了。(乙)在耶穌佈道的初期中，他常爲那些被吸引到他身邊來的廣大的羣衆所煩擾(參太4:23路8:35可1:37路4:42路12:1)；在他末次到耶路撒冷時，他於夜晚一個人離開城市，自行退修，不是到伯大尼去，便是到橄欖山去(太21:17可11:19路21:37)。(丙)他是最會社交的，與約翰大不相同，因此惹起一種「貪食好酒」的謠言(太11:19路7:34)；他去赴迦拿的結婚的喜筵(約2:1)；他被發覺在西門家中的筵席上(太26:可14:3路7:36)；與馬太(太9:10路5:29)和撒該(路10:6)在一塊；他將他自己和約翰相比，自認爲一個「來吃來喝」的人(太11:19路7:34)。

(三)他自己的態度的必然結果。在馬太十二章四十八節裏，他似乎是一個有意要將他自己脫離一切人類的關連的人，因爲他趨向死亡，一步步，他不得不愈形孤獨(太17:12可8:30路9:22參可10:32)；在使五千人吃飽的早期中，「他的門徒中便有許多退去，不再和他同行的」(約6:66)；不過使徒卻和他同在，直到末了。當捕捉時，很可證明他們的忠心，而且我們更發覺了約翰和一些婦女站在十字架的腳下(太27:55可15:40約19:25-26)。

(四)基督人格的奇特。在第四福音中，這事更加特別著重，而路加五章八節也表現出來了(「以『離開我，主啊，因爲我是一個罪人』和約翰二十一章十二節裏門徒的儒怯相比較。這從門徒誤

解他，以及他需要他們的目的上更易看出來（太²⁰12可¹⁰37參路⁹54可⁹32路⁹4622²³）。當基督說到他自己距父越近的時候，自然結果是他和人類必須遠離了；參約⁵18×8¹⁵27²⁹30²⁰17。另一方面，這種基督和天父的特別的關係，藉着基督的緣故，也與他的門徒有分的（約¹⁰17章²⁰17）。他的極度的寂寞似乎只經過了一刻兒，這是從十字架上的喊聲可以知道的（太²⁷46可¹⁵34參路²³46約¹⁹30）。

（李建新）

容忍（寬容 忍耐）

LONG—SUF— 此字與愛 *agape* 同
FERING 為聖靈所結美德之果

不見於異教道德語中。新約原文此字共有十四，作為動字用的共十次，在徒²⁰中的「耐心」是當疏狀字而用的，太¹⁸28²⁹路¹⁸7等處所用的「寬容」和「忍了」都是動詞。容忍一語，含有神的品性，同時又是一種基督教的美德，可分兩點說明：（一）基督容忍的品德，耶穌雖未自己用過容忍一語，但他的容忍德性，由事實和教訓所表示的極其明白，如他容忍當時的人，甚至引起施洗約翰的懷疑（太¹¹3），並且容忍約翰的遲疑（太¹¹4），他拒絕降火於反對的撒瑪利亞人（路⁹54），他無抵抗的容忍捕拘（太²⁶62⁶³雅⁵6⁷）。他當審判的臺前也不存報復的心（太²⁷13），不但如此，就是在他升天以後，他的容忍精神已為他的門徒所取而忍受一切迫害，如主在世上一樣。（提前¹16徒⁹4參後³15）耶穌常教訓人學他的容忍，如他用

比撒勒人容忍稗麥同發，及等到收穫（太¹³30），寬容惡僕欠債（太¹⁸28），都是最好的教訓。（2）基督徒應學容忍，太¹⁸28²⁹兩節已明示耶穌勸我們要學他自己的容忍，去寬容和忍耐別人。在使徒的書信裏，亦多論這樣的美德（林前¹³4林後⁶6加⁵22提前⁵14提後³10）。容忍的美德不是生而有的，乃是學而致的（西³12）以弗所⁴2所記「忍耐，用愛心互相寬容」乃含彼此莫存仇恨之意，因為爭鬧之生，雙方都不免過錯，所以要互相寬容，總得和平，但寬容必待聖靈的能力，纔能發生功效，且可勝過道理的障礙（西¹11加⁵22提後⁴2）。雅各書用容忍共有四處，都是表明基督徒當受迫害時，應當好像農夫等候春雨來到，自然有收穫的希望（雅⁵7¹⁰）。在這裏或者有忍耐上帝的試驗的意思，所以凡基督徒不但不要尤人，更是不怨天，那就是容忍的至理。

基督的 狀貌

LOOK, CHRIST'S

能引起我們的興趣。小孩們每每問「耶穌的面貌怎樣的？」我們至少要承認那問題是有意義的。耶穌登山變像的記載裏說：「他的面貌改變了」（路⁹29）又說他的「臉面明亮如日」（太¹⁷2），這裏明示耶穌的形象之一般，正如啓示錄¹16所說，他的「面貌如同烈日放光」其榮威之莊嚴，世人不敢直接注視。雖然，福音的紀述者，不願從色相的觀點上來描繪耶穌的狀貌，我們不過就耶穌的言行上

福音書少有論到耶穌的狀貌，但這個問題很

所考得者，可分耶穌的普通狀貌爲四類：

(一)耶穌的仰觀：這類的姿態，多由仰望天父之時而表出之。其所見於記載者共有四處。(1)五千人分餅之時，耶穌望着天祝福(太14 19)。(2)耶穌醫治耳聾舌結的人，「望天嘆息」(可7 34)。(3)叫拉撒路復活之時，「耶穌舉目望天說……」(4)在分離禱告的時候，「耶穌舉目望天說……」在這四處，耶穌所持的朝天態度，足以表明他與上帝的關係的密切，且能予常時門徒以深刻的印象，由這樣外形的莊嚴，可窺到其內心的懇摯，正如詩篇25 15所說：「我的兩眼常常的仰望著主。」

(二)耶穌的環視：仰觀是表示神交的密切，環視乃是用靜默的眼光洞察四周的人情和事物，耶穌曾注意到投錢的衆人的態度(可12 41)，而褒獎一個婦人的小錢的捐輸。當進入聖殿的時候，他注視四圍的各種事物(可11 11)，後來便本着他的考察而去潔淨了聖殿。他又抬起頭來，看見了桑樹上的撒該(路10 5)。當敵黨詰難他的時候，他立即「看出他們的詭詐」(路20 20)。我們若詳細考查耶穌一生注意力的準確和精細，可說沒有一件大小的事情能逃避他的明察秋毫之眼。然而他的環視乃是緊接着神交的仰觀。他曾對門徒說：「我曾看見撒但從天上墜落，像閃電一樣」(路10 19)。

(三)耶穌講道的態度：這是一種對於個人或聽衆的特別姿態，例如「就四面觀看那周圍坐着的人說……」(可3 34)，又「耶穌

周圍一看，對門徒說」(可10 23)，又「如耶穌看着他們說……」(太10 26)，他登山垂訓的時候，路加述說「耶穌舉目看着門徒說……」(路9 20)。這一類的注視，有如撒種者之察看田土的肥磽，這也是一種無聲的「我實實在在的告訴你們……」在他的說教上更加上了人格的威力。最深刻的注視，要算是他對於彼得的態度，「耶穌看着他說：『你是約翰的兒子西門，你要稱爲磯法』」(約1 21)，在這裏耶穌由一注視已把一個新穎的名號深印在彼得的心上。又有一次耶穌看着文士和長老說：「經上記着……這是甚麼意思呢？」這樣含着嚴貴的注視，是要他們鄭重這經言的神聖(路20 17)。基督的言語和容貌是不能分開的。他既是道成肉身，必是他的崇高的人格，才能發出偉大的言語，正如使徒所說：「我們將所看見所聽見的傳給你們」(約1 18)。

(四)耶穌表情的姿態：最顯著的，是「主轉過身來看彼得」，這是無聲無言的譴責。勃勞雷夫人有句說：「只爲了少愛而懊喪，一見那樣的又愛又痛的模樣，更叫他難當。」

與這類似的，是他與一個少年談話時，「看着他就愛他」(可10 21)。他也曾看見耶路撒冷城爲她哀哭(路10 41)。他也曾怒目周圍看他們，憂愁他們的心剛硬(可3 5)。於此，勃勞雷說：

「只爲了少愛而懊喪，一見那樣的又愛又痛的模樣，更叫他難當。」

他愛得真切，是因為他痛恨，
他痛恨那阻撓愛的罪根。(文南斗)

主 LORD

福音中希臘文有三字可通譯作「主」。其一爲 Despotas 只用過一次，例如「主阿，

現在可照你的旨意，叫你的僕人安然去世」(路₂ 29)。這個主字與僕字有連帶的關係，故西門稱上帝爲主，稱自己則爲僕。其二，爲 Kyrios 只用過一次，如「希律擺設筵席，請了大臣和千夫長」(可₆ 21)。這裏所用的大臣等，乃專指國中的權貴。除上兩字，尚有第三字用得最普通，就是 kurios，在他的前面可用冠詞或無冠詞。此字在福音中共用了二百四十四次，但這樣屢次的致用，在英譯與漢譯中不甚顯著，有時譯爲主人 (Master)，如「雖然，狗也吃主人桌子上掉下來的碎渣兒」(太₁₅ 27)，或作「父」(Father)，如「父阿，我去，他却不去」(太₂₁ 30)；此字的根本意義，即管治人物有權力的人們，但有時也含着屬主和尊貴之意。總而言之，在福音中，因為這個字關係人事深切，牠的用途的範圍也就廣大。

(一)「主」爲上帝的名稱(甲)無定冠詞的用法，共有 69 次(太₁₇ 次，可₈ 次，路₃₀ 次，約₄ 次)。「不可試探你的上帝」(太₄ 7)；「有主的使者」(太₁₂₀ 路₁₁)；「主的律法」(路₂₃)；「主的能力」(路₅ 17)。以上各句所用的「主」字，都是指上帝。至於直接用主稱呼上帝的，只見於耶穌的祈禱中，如「父阿，天地的主，我感謝

你」(太₁₁ 25)；路₁₀ 21。這兩處的稱呼，都是一樣的。(乙)有冠詞的用法，共十一次(太₂ 次，可₁ 次，路₈ 次，如「……所起的誓總要向主謹守」(太₅ 33)；「……將主爲你所作的是何等大的事……」(可₅ 19)；「……所以你們當求莊稼的主……」(路₁₀ 2)等句中的「主」字之前，都是有定冠詞字的。(譯者按主字之前，有無定冠詞，在漢譯經文中，無法判明。)但在原文(希臘和英譯本)這種分別有重要的意義，因為這個定冠詞，是指一定的人或事物。

(二)「主」爲普通的尊稱，如對長者或屬主，皆常用之。(甲)無定冠字的直接稱呼，如子對父：「父阿(主)我去」(太₂₁ 30)；如僕對主：「主阿，你不是撒好種在田裏麼？」(太₁₃ 27)；「主阿，今年且留着……」(路₁₃ 8)；「先生，我們願意見耶穌」(約₁₂ 21)；「大人，我們記得那誘惑人的……」(太₂₇ 63)。這類的尊稱，馬可中沒有記載，但馬太共記了九次，路加一次，約翰不過二次。又馬太₉ 21 和路加₁₀ 13 所記的「一個人不能事奉兩個主」，此主字也是無定冠詞的。(乙)有定冠詞的，如「園主」(太₂₀ 8)；「僕人的主人」(路₁₂ 46)；「主人不知道僕人所作的事」(約₁₅ 15)；「主人就誇獎這不義的管家，作事聰明」(路₁₆ 8)。在這些經節裏所用的主字，都是指着屬主或管主而說的。

(三)「主」爲耶穌自己的尊稱(1)無定冠詞的(甲)門徒用過的，如「主，如果你是我，請叫我從水面上走到你那裏去」(太₁₄ 28)。門

徒用主字直接稱呼耶穌，在馬可中，沒有這樣的例證。但在約翰福音這樣的記載甚多，因為約翰紀耶穌與門徒的談話，比較的豐富。(一)非門徒用過的：如「主若肯，必能叫我潔淨了。」(太^{8:2})。馬可這樣的用「主」字只有可^{7:13}所載「主阿，不錯。」非門徒稱耶穌為主，多於神蹟的紀述中見之。(二)耶穌自己用過的：如「……為你們生了救主，就是主基督。」在猶太人的基督徒看來，耶穌是「彌賽亞」在希利尼化的信基督的猶太人看來，耶穌是「基督」在外邦的基督徒看來，他是「主」。希利尼和外邦的合稱，則為「主耶穌基督」。稱基督為主的是表明基督含有主權之意，救主是主，即上帝的國之屬主和管理者。西亞西亞的基督徒，認此種「主」的稱謂，有高深的意義，因為西亞各宗教的信徒也多用「主」之一字，稱呼其所崇拜者正如僕人對主人主母稱主一樣。(2)有定冠詞的(甲)耶穌自稱：如「你們稱呼我夫子，稱呼我主」(約^{13:13})，又如「主對我來說：你坐在我的右邊，等我把你的仇敵放在你的脚下」(太^{22:41})。(乙)「主」的稱呼之歷史的用法，其意義頗重要。大概馬太與馬可兩福音中無此種記述，惟路加共記十八次，其中十二次為獨特的記載，如路^{10:1}，而其餘多出自編書者的撰加(7:13, 11:29, 12:42, 17:5, 24:3)。約翰共計十二次，其中三處(4:1, 6:23, 11:3)，顯為編者之自增，餘則多見於末後兩章。論耶穌復活的事中，在福音書內有時在同一記載的裏面所用稱呼耶穌的名詞則不同。其最顯著的，如十一門徒所問的「主

是我麼？」與猶大所問的「拉比是我麼？」(太^{20:22, 25})。此處猶大用「拉比」不用「主」或者表明他的心早已與耶穌脫離而起反抗。因為只有猶大連用兩次「拉比」來稱呼耶穌(太^{20:25, 49})。又彼得在路(6:5)以夫子稱耶穌：「夫子，我們整夜勞碌，」及至網得魚後，因驚懼俯伏耶穌足前而呼曰：「主阿，離開我，我是個罪人，」足見當極願服景仰的時候，則不知不覺的呼出耶穌為主了。

(四)照以上所說，我們可以看到，這個「主」的稱謂，有兩樣的來源：(一)門徒所用者，是由於亞蘭稱呼的譯文。(2)外邦人所用者，是基督的代替更由這兩種而漸漸成了一個神聖的尊號，這個尊號在西亞的教會特別的通用。

至於稱上帝為主，乃自希利尼的猶太教傳來。當耶穌在世的時候，說亞蘭話的猶太人未必知道這樣稱呼。(文南斗)

主日

參基督教年表論

主禱文(上)

WORDS (一)在新約中的位置(太
PRAYER 9:13 路^{11:1-4}) 大概馬

太給教會的影響比較更多，而路加則有比較佳的歷史背景。主禱文似在登山寶訓中後來追記的(參看路^{10:38, 42})。也許是在客西馬尼園說的，直到今天，有一教會設立在那裏。主禱文乃應門徒之請而後作的。大概施洗約翰的門徒也有禁食禱告等規則，僅有路加記述

此事(53)。

(二)來源：路加和馬太由何處得此禱文，不得而知。馬可無此文；但看可^{11 24 x}也許他知道，但未記述，也未說是主說的。也許馬太的話是古希伯來方言。也許他面前有此原文，譯者乃參詳路加的文字而譯成希臘文。原文無「*monosion*」一字，也許由馬太創出。

(三)文字：以上二說為其來源，其文字亦有二式，即馬太與路加。但類別僅四種：如(1)在地如在天，(2)我們日用的糧食，今日賜給我們，(3)免我們的債，如同我們免了人的債，(4)因為國度……往下為路加所無(請讀者取二文比較)。公認的文字愈加相近。大概公認文字將路加之文改動，以求近似馬太之文。二種分別，雖有多說，然無可重視之處。

(四)佈局：關於文字的結構佈局造句等，都無關主要。

(五)內容：(甲)起文，路加僅說「父，馬太說「我們的父」二者皆合於古希伯來方言，與羅^{8 15 加 4 6 可 14 28}相聯絡。大概「在天上的」僅是屬於馬太所說。從羅^{8 15 加 4 6}似可斷定保羅也知道主禱文。但此事尚待研究。(乙)文中有二命令句式句子：「願你的名為聖」及「願你的旨意行在地上，如同行在天上」。這二句為不定過去命令式，此式乃適用的禱告，如某人說主吩咐我們，叫我們歸上帝，將我們的信心的要求，向主發明，只須用最簡單的語句，最懇切的方式。(丙)「不叫我們遇見試探」，有兩種原文：(i)是增上「過

於我們所能受的」一句，因否則叫我們想上帝如何能叫我們受試探。(丁)「兇惡」的原文為「陽類」或「總類」不能一定，因「兇惡」似指一東西，又指撒但，但有時是稱之為人。但依著者而看，當視之為陽類。(戊)末尾之讚美頌，如「因為國度……」為原文所無，乃後來因完成祈禱文式而增上的。

(己)以全文視之：大概主禱文是遵從猶太制度而創造者，但主禱文與猶太古時所用者大同小異。其中也有「國家的」及「終局論」的成分，但是含在暗中一點。雖然，其意亦含有將來的事，類如到將來則其名為聖於全世界，天國降臨到全世界。故當時人很發憤上帝的名，然而後人即普天之下，要榮耀上帝之名。也有人說，基督教的禱文，雖未歸基督教的猶太人也能誠心而誦；故馬太^{5 17}，他要成就一切，也可對禱文說是實在的。

大概主禱文是分爲兩大段：頭一大段中三個請求，乃是對於上帝的，第二段乃是關係人的，下段分爲三節：(1)現在的，即「日用的飲食……」(2)過去的，即「免我們的債……」(3)將來的，「不叫我們遇見試探」及「救我們脫離兇惡……」大概這話不包括人最後所受的苦難(太^{24 22})。或受試探的時候(啓^{3 10})。開頭的那個請求的第二請求「願你的國降臨」第三請求「願你的旨意行在地上」，有別的文字是說「你的請求必完成就」。路加古卷無第三請求。路德馬丁的問答也將第二第三請求聯成一個。

這三個請求有「教理神學」和倫理混合在各個之中。我們不玷辱天父的名，(1)不信靠，(2)不服從。「願他的國降臨」(1)有其祝福，(2)有其擔負和職責。並且(1)我們樂意接受天父對於我們的旨意，(2)自己願意行他對我們的要求。第四請求「我們日用飲食」有人說專指靈性的，這是錯誤的。

第六請求令我們想到耶穌自己在曠野及客西馬尼園的試探。但耶穌在全文始終未嘗提及自己之事，則試探之說並非為自己，並且他所教給他的門徒一種禱文，他自己不在其文之內，然他自己常常作的。

(七)主禱文後來的歷史：我們不過約略言之。這禱文後來幾乎陷於機械式的奉誦，而無活潑的精神。這種弊病乃主在第六章十六節所警戒我們作的主的意思說，我們須有光照人，不必愁容。古教父說，這禱文含有福音的精髓，並且所有古禮拜儀式都有這禱文。中世紀的解釋，他們說主禱文的請求，和聖靈的七恩賜及七「福」有平行的比較，不過這比較很是膚淺。

主禱文(下)

「主禱文」的名稱是新約中沒有的，所以有人反對用這名稱。恐是主自己所未用的，主教他說「你們禱告，應當這樣說……」也不能為自己用，因文中有饒罪之請求，但他自己無罪，從你們二字看，大概他自己的禱告的體裁，很有分別。其體裁如何，看約17章可以知

道；因此有人說，應當稱為「門徒的禱文」。但這禱文乃主所教，稱為主禱文也無大錯。並且我們到天父台前，到底是用主教我們所說的話，從這一點也可說是「主禱文」。現分幾點言之：

(一)時機：僅有馬太和路加提出此文，著者贊成路加之說，因更屬歷史的。也許馬太將此文包括在登山寶訓中，也許非在山上所說，有意連貫起來；因此文很合於六章五到八節之意，是否山上所說，未能決定，也許不是一次說的，對各種民衆說的，連山上所說也在內；也許他因警告門徒作假冒為善者的餐禱，故舉此簡短禱文以正之。

(二)結構最簡潔：原文本無讚美頌。人說其中共有七個請求；以馬太之末一句為二句；特現今之學者認為一句：一正一負，「不叫我們遇見試探」是正，「救我們脫離兇惡」是負。從路加之文看，更可證實這個眼光，不叫遇見的試探是一件事，救脫離的試探者是人，故二者為一。

這樣，照這六個請求看起來，頭三個是對上帝，第二三個是對人。而這禱文與十誡在這種類似之下，也有極不相同之點（參看太22:40可12:31），即法律和恩點之別，也是舊約和新約之別；因十誡乃是命令我們的，而禱文乃是我們向天父求賜力量的。

我們將這禱文細觀，就可看出這思想連續對稱的美。開頭，舊名的上帝代以新名的「父」；這新「父」將稱為聖而普及全地。他是父，是王，是主。第二段對人方面也對上帝有三樣的觀念；其構句也與

前三求相對，爲「日食」對父而求，如孩童對父求餅，爲「免債」乃人民對王而求；求救贖是人在罪惡中依靠主的旨意。

(三)內容：我們大概是順馬太的文義而說：(甲)祈求之文「我們在天上之父。」這句話不只是印記一個新世紀於禱告的歷史，也是在於啓示的歷史。舊約也有用「父」的名稱，如申³²；賽⁶³等。然個人不敢用之，故舊約對「父」無個人的關係。「父」顯然爲一特別「基督上」的，就是基督所教訓我們可以用的，並且脫離他，我們就不能用(約¹ 12 加⁴)。這裏所指的「父道」非創造的「父」，乃是指着一特別的，即有恩典的「父道」故蒙主的恩得作兒女，即可稱之爲「父」。這二意當分辨清楚，不能混淆。僅從基督作正式兒女纔能說「願你的名爲聖，願你的國降臨，願你的旨意行在地下如同行在天上。」

但我們稱上帝不只是「父」，並稱爲「我們的父」；故人的方面有「弟兄之親」之義。這義也有二種：一是從身體創造而來(瑪² 10)，以上所說是物質上的，還有靈性上聖徒界的「手足之親」。從基督的感化而禱文所指的，就是這一般的人。

「我們的父在天上」含有很敬畏和聖潔之意；他爲至大至聖，高大於天，與塵世相隔甚遠，故吾等應當敬畏他，他有權能祝福我們，更有一深意，即他的家即吾等靈魂之家；故吾等伏在他面前，「應求注意上面的事。」

(乙)第一請求「願你的名爲聖。」舊約上帝的名稱常指其表明的人格(詩⁹ 10 20 7 箴¹⁸ 10)，大概耶穌用的即是這種意味。在這一請求中所稱爲聖的，乃是在天之父，其名故應當珍重之，舉高之，恭敬之，榮耀之。求上帝的名爲聖，即基督所表現的上帝的名，人人都要歸宗，叫我們愛他，信他，榮耀他，如我們的父。

(丙)第二請求「願你的國降臨。」上帝的國是以色列所希冀的，所以基督來，其教訓也是以國降臨作中心。查符類福音，就知他的教訓論天國有二方面，一方面，現在的現實，立在世上的(太¹² 28 可¹ 15 路¹⁷ 21)，都是圍繞他的(太¹³ 41 16 28 25 31 33 X)，是表明他的國入人之心，就是他自己入人之心(太⁸ 10 X 11 28 20 路¹⁷ 20 21 太¹⁸ 3)，並且有穩健的生長(可⁴ 26 32)，而漸漸佈散於世，如醉在社會之中(太¹³ 33)，另一方面，也是作前途的希望，一個國尚未實現，然實現的時候將要來到，即人子降臨的時候(太¹³ 41 42 49 50 22 13 25 30)。所以我們求主的國降臨，即求其入我們自己的心，叫他完全佔據我們的心，並且叫福音的國普遍於世，而成化衆人之心。同時也求主要自己顯現出來，且從其國中驅除一切不潔，「主是萬物之主」(林前¹⁵ 23)。

(丁)第三請求「你的旨意成就。」也許這是禱文的主體。有的門徒以爲守旨意即是任從忍受一切苦難的教訓之意，如耶穌在客西馬尼園所吩咐的(太²⁶ 39)。此意可說是有。的主要教訓我們能忍

耐守其教訓。但這不是請求的要義。最重要的是含有自動之意，勝於被動之意。看約 4:24「我的食物，就是遵行差我來者的旨意。」故我們用這話作禱告，即表明我自己脫離一切邪惡，而按上帝的旨意行事。

(戊)第四請求「日用飲食……」從此句往下是對人者，故看得出物質上也可有所請求，也是合主旨意者。古教父多「靈化」日食，謂指生命之糧，非肉身的糧；但耶穌也叫我們為肉身的糧禱告。所以他們也有些諒解。

(己)第五請求「免我們的債……」大概路加是說饒罪。債字是很有暗示之意的；第一，對於上帝應負的罪，故我們所犯的罪應當向上帝清算。論罪有幾種，如犯思想律，得罪降令，有害於自己等；然最要之義，即吾等犯罪，即增加對上帝的負債，我們未作該作之事，亦為大罪（太 25:45）。

所以主叫我們用此語請求，是告訴我們上帝願意饒赦我們一切的罪，但有一個條件，我們請得一饒恕，我們亦應願意饒恕他人。耶穌很注重此意，所以在這請求上另外增加一語（太 6:14, 15），如同增一解釋。

(庚)第六請求「不叫我們遇見試探……」這個請求有自然繼續第五請求的關係；因我們知道犯罪為一最易之事，我們如何能脫離試探？因為我們乃是住在世俗，血肉，和魔鬼之中，故常有試探者侵來。然這個請求對否？因為試探也是一個得恩的機會（雅 1:2），不是

說受試煉都要大喜樂。不錯，可是試探也是我們淪亡機會（雅 1:12）。受試而不跌倒的是有福的。所以耶穌說這話有警告我們的意思，而叫我們常常做醒禱（太 26:41）。因為受試探的時候，是大危險。

試探是一定有的，是不能避免的，故也可說是在請求的「旨意成就」的包括之下，「救我們脫離兇惡」是我們求主不使撒但勝過我們。「兇惡者」是指試探的人，現在學者都認為對的，也是上帝的國和萬王之王的敵人（參看太 13:25, 39）。我們求從他的手得救，是很合式的，耶穌自己為西門求不在試探中跌倒（路 22:31, x）。信心決不致失敗，因上帝「必不叫你們受試探過於所能受的」（林 前 10:3），所以我們可以請求。

(四)應用：(1)禱告文是基督上祈禱之文，概括一切為諸請求的總綱，如十誡為諸倫理的總綱，主禱文也如此概括一切福音的道理。為個人求或為眾人求，今世的事或來世的事都在其內。(2)為禱文的模範。按馬太所記載耶穌警告其門徒不作假冒為善者的禱告形式（太 6:5-8），故他說「你們禱告應當這樣說」；最重要的是誠心，簡單，心靈寧靜；服從主的旨意，也是叫我們不要以為能多說好話，即蒙俯聽；也是說將主的事放在前面，私事在後。世俗的事也可有所要求，只是應附於主旨意之下（約 1:9）是一個禱文的格式。大概約翰有禱告的格式，教於其徒（路 11:1），所以門徒也求主教一禱告的格式，主應允了門徒說：「你們禱告，要這樣說，我們在天上的父……」大

概主不盡是叫我們用同樣的話，也不一定叫我們用同樣的字句，特別顯明的是除馬太路加外，新約未有提到過。使徒教會所記禱文與此文不相似。所以上帝差遣他兒子的神降臨，則信徒很有自由，有自然而來的禱告，雖然，這個禱文是教會所應尊重而應用的。因記此禱文，則一切所求，必然是照主的旨意而求的（約）5:14。

(4) 這禱文特別是為社會之用。有的禱文，專為私人應用。耶穌已經提過，你禱告時「要進你的屋內關上門……」（太）6:6。然這個禱文乃為全基督教社會者，故說「你們」禱告的時候，所求也說「我們」在天上，賜給「我們」日用的飲食，免「我們的債……」這樣，這禱文乃是表明上帝是為「父道」的，也是注重「弟兄之道」的，也是叫普通教會請求其國降臨，也教訓我們請求日用飲食，或饒罪時，乃包括衆人，非僅一己。（E. Morera · 葉勁風）

主的晚餐

LORD'S SUPPER (1)

序引

以來的辯論的問題，大概言之，從前或辯的為晚餐的意義，如今辯論的為文字資料的起原。有人說，晚餐為教會後起的一種習俗。有人說，耶穌看他的國快要降到，不必設立晚餐為紀念他死的永久的聖奠。並且符類福音記晚餐與逾越節的相關，不免有後人增加的色采。有人說，設立晚餐，不是從預定的主義，是耶穌當時忽然想念已經勝過世界，天國福祿降在人中，受得這種感觸，就設立晚餐。更有一教員說，晚

晚餐為歷代

餐是保羅設立的一禮，福音內記載晚餐的話語都當刪除，而且是保羅藉異邦人神秘的禮，變為基督教的晚餐大禮。似此種種說法，略為提及，要者，當先考耶穌成全以色列幸福的手續如何，而後方可加以評斷的。

(一) 希伯來的崇拜所存聖奠之義：禮物不過一種表號，文字乃說事的實情。試考之舊約文字中，滿有此聖禮的表號，而且也藉禮節為得恩的機會，因為禮儀也為開恩道路，可以進到耶和華面前，其中涵有精神教訓的真理，和道德的一切這樣，可以說聖禮是不可不有的。然而不敢一定說希伯來人承認禮有聖奠的性質，因為先知有話說，以禮儀敬拜耶和華，是無有用的，上主要人用性靈誠實崇拜他。然而也有先知，用禮儀的標號表示精神的真義，不過到耶穌時代，先如上精神之說，已變為拘泥的死規矩了。

(二) 耶穌的手續與教訓：福音紀述晚餐，是彌賽亞臨終時的一件莊嚴作為。然所描寫的彌賽亞，有非常的人格，有無匹的精神，透入外表，而進入內義，言其能成全以色列最上的道義，能成就天國完全的幸福，絕不雜有和貪求世間榮耀之色相。他這樣開一新道路，揭出一豐富的道義。若有人想耶穌因為天國快要降臨，即不設立洗禮與晚餐的禮，未免言之過甚。如果那樣，是不承認他在世為人子。然而耶穌具有透關博大的眼光，真知灼見，他為主上的僕人傳道於異邦

(賽) 42:1 x 52:13 x 62:1 x 太 12:8 可 1:11 10:45 路 4:16 (2) 而預言所說

「天國成就在主的日子」意思是主在世的日子。然而據吾人的觀察，主的眼光必不限制於狹義的預言，此乃福音滿有的表現。

由福音書可以推知：(1)耶穌在加利利行其職務，未曾完畢的時候，早已看到受死為一結局(可 8:31)；(2)但是因受死能救贖以色列，也把舊以色列的特權，過渡付予新以色列(可 10:45 12:1)；(3)耶穌希望他的國施行在世，並且創立在異邦人中(可 4:30 12:1 13:10 14:1)；(4)然而門徒仍未覺悟由受死而得勝的道理，所以看其主向耶路撒冷去的時候，則有異常的希奇，以為他也受了性命不保的衝動所致(可 10:32 路 18:31)。

耶穌設立晚餐，與他平生的手續也沒有甚麼抵觸，而象徵的時期也沒有過去，故主與門徒的晚餐，也有象徵之意，就是藉祈禱與祝謝，成為聖奠的禮，用以成就精神的真理，表明上帝藉此分賜靈糧於衆人(約 6:51)。這個意義在舊約早已有之，藉筵席或尋常的飯表明一事完畢的契約(創 28:30 31:54 出 24:11 撒下 3:20)。門徒已把一生的道途，託付於主，他們以為耶穌的死，是把性命破壞而失掉了。所以對於主的受死，心內滿了憂愁，而想要一保證，作為將來的保障。耶穌設立晚餐，即是應付他們的希求，表示以死能成全他的國，且為一具體的表證，表明此國是屬於靈性的，這都是晚餐所具有的意義。

(三)逾越節的前夜：耶穌到耶路撒冷，是在星期的第一日，有幾天的工夫，躲避敵人的計害。然而猶大與大祭司長的陰謀，也就在

節前的兩天(可 14:1-11)，此乃當時門徒所不知者。門徒見主願意吃，故問主在那裏設備逾越節的無酵餅(可 14:13)。說到這裏，就發生一大難題，即符類福音記的與約翰福音記的有點不同。問題是耶穌吃的，是不是尋常逾越節的無酵餅。按符類福音說的是，逾越節的餅，約翰不說，耶穌死在宰殺羔羊日子的後半天(約 13:1-29 18:28)。

(甲)按符類福音的說：(1)耶穌設立晚餐，在吃逾越節筵完畢之後，如說「飯後」，如何如何(可 14:13 14:14 太 26:17 19 路 22:7 8 11 15)；路加說：「我和你們好在那裏吃逾越節的筵席」，而且禮的形式也有祝謝(路 22:17 20)，擘餅用莊嚴態度，有解釋，有唱歌。(2)但是符類福音也暗示不是尋常的逾越節，如(可 14:1-2)說節前祭司定議，要捉住耶穌殺之，及其同志前來救援，則早已處死。而符類福音不會說祭司輩的計劃，有甚麼失敗。如此推測，耶穌的死確在節前。按猶太例，正月十四到二十一，除應用飯食外，概不許作。若說在十四晚上，捕捉耶穌乃違犯習俗，極不合理，而且議會也不能開，不能釋放囚犯，不得價買犯衣，更不得自于架解放屍體。由此種種，足可證明是節前辦的，此十四日所不能者也。而且符類福音沒說主吃羔羊事。耶穌的死為禮拜五，按(可 14:1-2)表明正節是安息日(即十四日的日之平西)。這樣可以推斷耶穌在節前受害了。雖然，如說符類福音仍表示晚餐與逾越節有關，是明然的事實。

(乙)按第四福音的說：由(約 18:28)可以推知耶穌在節前後

半天死了(參看申¹⁰)。約翰有二處可爲旁證(約¹³ 1²⁹)。有博士說,約翰所以如此明言,正恐符類福音記的不明。但設立晚餐,約翰不直言其事,然在馬²² 9⁵ 上的話,也包涵着解釋晚餐的要道,而且看分餅飽五千人,是在逾越節的時候,所以也看有晚餐之意包含在其中(約⁶ 10)。從此可說,約翰亦覺晚餐與逾越節有關,是不可否認的。

(丙)按保羅的說:人解釋林前⁵ 7⁸,是說保羅的意思很符合約翰之意:耶穌死的時候,就是宰殺逾越節羔羊的時候,雖然如此,然而不敢一定說他寫書的時候,心中有此意思,只可說是作基督上生活與舊日道德生活的比較(出¹² 19 13 7)。一樣也說,「因着基督的獻已,我們一切的污穢都除去了。」在林前¹⁰ 1 2 6 15 16 等等語句中,都有與逾越節比較的意思,對於「祝福的杯」,有人說,爲節禮上最重要之物,有人不以爲然。

耶穌與門徒吃逾越節的筵席,在證據上雖有些矛盾之處,依我見解,如說在十三晚上,那麼,一切不合的難題,都可解釋了。至於路²² 15 16 兩節,如明瞭逾越節的正義和耶穌傳揚此義的手續,即容易了解此說。按逾越節爲國家的大禮,作宗教的中央,並爲紀念國家的救贖,由以色列全國各家每年守節一次,如同重新與耶和華立約一次,亦作一供獻禮,而所灑的血,表明實在有效。但當時耶穌要予以以色列一新的救贖,而耶路撒冷的聖殿和祭司的供獻,快要過去。其實,彌賽亞所廢除的爲禮物的儀節,仍要成全精神上的真義。耶穌給以色列

人一新概念,如同從前給人一個關於崇拜的新概念(太⁶ 1 10),行公義有新程(太⁵ 17 18),守安息有新觀念(可² 23 26 3 1 5)。所以在他們師弟同席的時候,又給一新禮,正大光明,用以包括舊禮之義。

(四)晚餐的設立。參考可¹⁴ 22 26 太²⁶ 26 30 路²² 15 20 林前¹¹ 23 26,最好抄錄出來,詳細比較。

按馬可馬¹⁴ 26 說,他們吃的時候,耶穌拿起餅來,祝福了,就擘開遞給門徒(大概是無酵餅)。這辦法的手續實有特別的莊嚴。因爲賣他的事在目前,由路加²² 21 22 說:「那賣我的人的手和我一同在桌子上。」(路加書把這話放在此處,明確是以後抄錄的人,顛倒了地位。)從這種不忠的動作,恐團體將要破裂,而耶穌仍鎮靜之極,予同人一些安慰,但自此說明他受死的大道義,並行祝謝的禮(參太¹⁴ 19 15 36 約⁶ 11)。一方爲賣他的憂愁,一方耶穌的顏面仍矜嚴自持的不顯露失敗。但是那賣耶穌的人,未及席終,早已就走了(可¹⁴ 18 21 約¹³ 21 30)。

(甲)論設立晚餐按普通傳說:耶穌把餅擘開,遞給門徒,爲要表明他以死而分作後來信徒的靈性之糧,若說「吃他的肉」,正是一比喻的話,如同說我是真葡萄樹一樣(約¹⁵ 1),而約⁶ 47 49 也同是比喻之義。晚餐禮的後一半,亦表示從舊約過渡到新約,昔日在西乃山下的灑血(出²⁴ 8 9),是追認所立的約,耶利米看舊約必要過去,他有此種希望,要得有新約,新約亦有救贖之意,後有一新義,即

上帝與人立的新約成就，必由主的僕人的死方可追認而有效（賽 42:6, 49:8, 52:13, 53:11, 12）。

這樣看來，新約將要成立，舊約將要廢止，是由彌賽亞流血而追認有效。新約是救贖衆人（可 10:45），而吃晚餐的幾個門徒，是代表以色列吃初熟的果子。所以禮的前一半，是表主以死而分作信者的永久的靈糧，禮的後一半，是表藉他的死的功，追認靠上帝的恩約，即能得救。若有人說，晚餐的禮，是起於保羅而後來加添的，實在牽強，太不近理，因為此禮先本於舊約，以後耶穌的教訓中，亦明然有之。

主耶穌最後的話語，很有關於前途，正表示目前雖死，後要得生，而且主的日子來到，創立他的國，在那個國裏，與他的門徒再同享筵席。那個日子的開始，即是以教會第一次受靈靈感動的日子作為開始，並且異邦人也同得享受，因為舊日的契約和禮節都已過渡而廢去了。

（乙）詳細中的小異可分為二：一則馬太與馬可，一則路加與保羅。（1）馬可與馬太，「你們拿着吃」的話，特別注重吃的門徒，有代表衆人之意，其受的福餅，也代諸多以色列人要受的福。馬可馬太所說「血爲多人流的，」對此言，路加與保羅說有點分別，不過他加上一言，說「每逢吃這餅，喝這杯，爲的是紀念我，」乃馬可馬太所無有的話。此乃二小異中的大分別。然而都是說所設立晚餐的關係，不僅限制於同席共飯的人。馬太與馬可中也有其小異，最要的爲一使

罪得赦，」乃馬可所不有的。不知此言是否節上一句普通流行的道理，因爲與那利米（31:34）很相符合。（2）路加（22:15, 20）此數節原本文字上很有參錯。有的原本，十六節直接十九節上半，而 17, 18, 19 上半均無記載。又有一原本，16, 17, 18, 21 是如此次序；有的不載 18, 19 兩節，有的不載 16, 17, 18 三節，有的不載 16, 18, 19 下半。現今有一神學博士說，19 下半與 20，可說是原文所無有的，而 18, 20, 23 三節的次序，也有錯亂，因爲按約翰（13:1-30）所說的，可以推知路加 22:27, 應當記在晚餐以前，而再刪除 19 下半與 20。那麼，即可以消除一切難解之處。總之，可說路加沒有意思記述晚餐的次序，而只記述晚餐的組織。但無論如何，能可以看出他記述晚餐的文字，是採取路加的長言而來的，而且使徒對於可知他記述晚餐的文字，是採取路加的長言而來的，而且使徒對於晚餐的觀念，明說他從基督受得心上的解釋，所以他有特別意思，如記着說「爲的是紀念我，」乃馬太馬可所不曾有者。又把馬太馬可所說「立約的血爲多人流出來的，」改爲「這杯是用我的血所立的新約，」又把福音所說「直到我在我父的國裏同你們喝新的那日子，」改爲「每逢吃這餅，喝這杯，是表明主的死，直等到他來。」哥林多前書記述晚餐的事，不是按歷史說的，也不詳細的說，不過要改正希利尼信徒當時對晚餐所有的誤謬。本來希利尼人對晚餐時分黨大，猶太人那樣恆久的敬意和重視，試看哥林多教會，於晚餐時分黨大，寔因此把基督的死，不免玷染褻瀆，而且也不成敬禮。保羅於此記述

的，大概與福音一樣，其分別，福音乃按歷史記載罷了。按林前 11 23 26 是以象徵來表示晚餐最要之義，救贖的事，乃由於主的受死而來，在林前 5 7 意亦同此，不過用的話語有別，再則，由 11 23 26 與 10 16 20 還有一道理，即誰吃這靈性的糧，喝這靈性的杯，誰即與基督有交誼而聯絡為一體（11 3 4 16 17）。（4）第四福音約翰雖不記載設立晚餐之事，然卻詳細記主的大演說（13 17），其中很有晚餐的色采。也可以說符類福音是說晚餐的禮，第四福音乃記關於晚餐所講的話。主愛他自己的愛到底，他的死即表明愛的程度如何大，在 17 章內也改正符類福音所記主死的時候。

效果

（甲）耶穌的晚餐，作為紀念其死永久的禮。雖然「為的紀念我」一句，不載於最古的原本，或者想是出自保羅的增加。然而可說設立此禮，是從耶穌基督而來，決不是自保羅而起，因為在他未經大馬色路中被感動以前，耶路撒冷的教會早已舉行晚餐之禮，從此可以確切證明不是從保羅設立的。表號與禮節狀至莊嚴，馬乃授於彼得，保羅與之多有相仿，不過可以說，改平常的筵席，加添紀念主的意思，此乃由保羅而起的。（乙）福音中或直接或間接均表明晚餐與逾越節有聯絡。然而在始初教會舉行晚餐，即與逾越節大不相同。若非經過耶穌設立晚餐時一度的改革，決不會有這樣的改觀。（丙）舉行晚餐的禮，有精神上自由，不是一種死板呆滯的規例，萬不可拘於文字，

束縛精神上的自由。由林前 10 16 可以證實這些話語。（丁）晚餐屬於有形一界，表明救贖的事極其光明正大，無論猶太或異邦的信徒，不能不想到我主基督的死，均表現於這禮節之中，蓋基督的捨命實在為一奧秘永存的聖禮。

（五）使徒的教會：

（甲）猶太的基督團契會中，對於擘餅，作為一成語，敢斷言的說，不能指平常的餐（太 20 26 可 8 路 24 35 徒 2 4 46 20 7 11 林前 10 16 11 23）。在平常獻祭節期的禮物，無論猶太異邦，因着祝謝，即奉獻為聖。然而晚餐的聖禮，與此更有不同。在平常獻祭，大半均為交誼之義，而聖晚餐不僅為交誼，而且為守主的命令。因此，使吾人尋常的餐，也加增一些敬意，尤其在擘餅表明筵席所有的全義。

（乙）保羅所設立的教會，由保羅的書信，可知在他設立的教會，晚餐已有普通實際的表現（羅 6 17），但不知在別的使徒所立的教會，其模範是如何（林前 1 12）。蓋為教會自耶路撒冷散及於拔利亞小亞西亞希利尼等地，其模範隨在而受的改變亦不在少（徒 20 7 林前 10 2 啓 1 10），可以知弟兄不能天天會集擘餅，由徒 20 7 11 記載的事蹟，可以推知異邦人的教會聚集的樣子。

會餐特別的部份，為有祝謝的杯子（林前 10 16），明顯與異邦人的節筵不同。會餐以後稱為聖餐。主的晚餐得有價值，不必由於有主席的人，多半為有弟兄的交誼。但哥林多人因有貪食的弊病，把交誼壞了（林前 10 16 × 11 20 ×），且僅是弟兄，方可領受晚餐（林前 14 23）。晚

餐這個名詞，惟哥林多書有之，並且說明為基督生活最要部份。但不知道在他始初時候，就以此禮算為重要不是？（林前 1:14, 17, 10, 16, 21）。

（丙）愛席與晚餐：「愛席」這個名辭，在新約只有一次用之（猶 12）。大概的說，在始初教會的會餐和後來的愛席，總可以算是一樣的事。有主的晚餐這個名辭，或由於約翰十三到十六章而起的。

主的晚餐本原何義？不是愛席後的一種擘餅禮節？後來有人稱為聖餐。或是聖的晚餐，包括二名，即愛席與晚餐，或是與愛席絕不相干，而各自立的一件事？要如何答覆此問，全憑着如何解釋（林前 11:20）的文章。有人說主的晚餐與會餐大不相同，所以保羅責斥哥林多人以養人道心大體的，變為養人私心小體的事。其不同之點，因為（1）使徒說，晚餐禮的設立，是在飯後舉行的（11:25）。（2）從責備他們貪饜不法上看去，僅是一點酒餅，似不足作受責斥的資料。總之，保羅所說主的晚餐與平常的會餐不同，因為此乃主之餐。如果在愛席有這樣貪食不規則的情形，那麼，再不能用此作為紀念主的事。不過仍是先有愛席，以後有擘餅的晚餐。

（乙）續使徒時代：（甲）羅馬的克勒門對於守晚餐禮，很勸人恭敬將事，且有規定的秩序，各部分別辦理；例如祈禱，祝謝，行善捐輸，酒餅分送，均是。其禱文非常高尚，正表示舉行晚餐為重大禮節。克勒門立此莊嚴的榜樣，那些不規則的舉動自然消除了。

（乙）普林尼致圖拉真的信：所致送的信來，最緊要的一點，所

說是僅關於俾斯尼亞教會呢？或也有關其他普通教會呢？不敢十分一定。據諸多博士的見解，說在這時愛席與晚餐已經分開了，因對愛席有污點，羅馬帝國已下有禁令不准舉行。但在易那書的著作中說，當時的晚餐，與愛席仍有些聯絡。

（丙）十二使徒訓：此書不知何年出世，其中不見有保羅的影響，也沒有約翰的威力，多是記述猶太基督徒生活於巴力斯坦或在埃及及第一世紀季世的情形。書的九，十四，三章中言晚餐即聖餐與擘餅有聯絡之說，當時愛席與聖餐尚未有分開，並且是在主日行之。先有認罪，因僅有潔淨心可以讚美與祝謝。禮的秩序，先杯而後餅，用如何手續施行，未有提及，也不說擘餅由監督主席，乃由全教會信徒作之，而僅是受洗的可以領受。

十二使徒訓富有神祕色彩，言人的真正生活，由耶穌基督而來，但不提及「救贖必由流血」的話，最注重教會為一團體，正如同許多麥粉而集成一麵包。他們有祝禱，說認識上帝，有信心，有永生，皆由耶穌僕人而來，而日用的飲食與生命，亦是如此，尤其是靈魂之糧，完全由耶穌的恩賜，很盼望他復臨而成立天國。

（丁）易那書：在其著作中，晚餐變稱聖餐，且佔有重要部份，仍與愛席聯而未分。愛席與晚餐，二者均用擘餅括之。易氏一生為道辯護，極力維持耶穌實在有人身，並說，完全的道理，惟在唯一的教會中，而晚餐作唯一的表號。那麼，要使晚餐有正格的價值，必然由監督分

之，可作全會的代表。並說由領受晚餐實在可與上帝聯絡，即由如吃耶穌的肉，喝耶穌的血，而現實即在於嚼餅，酒餅不過為一表號。因為在他文字中，言福音為基督的血，愛為耶穌的血，他不贊成酒餅有靈化的奧秘。

(戊) 遮斯聽烈士：從遮氏以後，晚餐改名稱為聖餐。遮氏不提及愛席，敢說當時教友的會餐，不得算為晚餐。但不知道行此禮時，有其新加的意義否？譬如哈那克有話說：「在當時舉行晚餐，有餅有水」已足成禮。

為何把愛席革除，是為起了不少的弊端。看哥林多前書與猶太書可略微知之。愛席的舉行，本為教會人數日見衆多，不能聚在一家內會餐，因此不得不於會堂行之。再則，執事以為在各家吃愛席，容易將團體破壞，然而引起不少的謠言。

(七) 晚餐與異邦的神秘：有歷史家加登 (Cartier) 說：「保羅的晚餐說，多採取異邦的神秘，故符類福音與第四福音的不同點，即起於此。」又有博士說：「保羅分出晚餐，作一獨立的聖禮，從此可開一門，以便將異教的神秘加入其中。」然而不可忘記保羅未加入教會以前，晚餐早已設立了。福音未傳於異邦，教會已堅信的舉行晚餐了。再是，異邦人的神秘，與猶太絕對不同，因此，很難以採取加入，況且猶太人對於異教說，尤其扞格不通，更不易接受。只有以斯尼一派近於異邦色采，但他們在教會中沒有甚麼大的威力，所以可說靈性

的交誼，如教贖，稱義等，不僅是屬於約翰保羅之說，因為這等說法，猶太早已有的，而異邦的神秘，多屬泛神論趨向，神人的交誼，也有信仰有感化，但是往往成爲形式的禮節而已。

講論罪，保羅受希伯來主義影響很重，且將耶穌的生死，看與罪的關係也大，也多。他視上帝爲道德高尚，無倫無匹的主宰，所以人稍有一點不德，即算得罪上帝，因此將上帝兒子推崇爲敬拜的中心，親之近之，稱爲救贖人罪的救主。試看林前 10 4 17，保羅雖不甚注重洗禮，然視晚餐爲神人交誼上的完備機會，將異邦人從迷惑邪惡中挽回出來，歸服上帝與基督同在 (林前 1 11 17)，雖然也用異邦的「成全」與「奧秘」等名辭，不過在文字上借用一個說法，但絕不是受他們的威力。約翰在 4 20 24 26 等處雖然用有物質的名辭，其實明說是靈的意思。再則由耶穌的大演說，言接受聖靈，全屬於道德作爲，不由於其他。至於門徒的彼此相愛和愛上帝，也屬於道德範圍 (約 1 2 2)。所以可說保羅約翰在信愛智三者的見解上，多有相仿。

聖道的諸禮節，雖有使歐洲生活進化的威力，可是是有限的，異邦的神秘，爲能應付人心的需求，而有其威力，亦是可能的，因此有的教會，或者多少受異邦神秘說的影響，但不能說教會全部都是這樣。因為猶太主義攝束人心的力量很大，而基督教應付世界，特別是給人一恩典的禮節，比較猶太異邦神秘尤其豐富的多。蓋爲基督教禮，能把道理大義明顯出來，使人看見，如弟兄彼此交誼的愛心，神人

復和的救贖，那最神聖的表號，即在於晚餐。總之，基督教的知識派或者多少受異邦神祕說的一點威力，然而正當的基督教，不能說其如此。

主的晚餐(二)

新約文句中指示晚餐的，可分為幾種：(壹)預備組織的話，分幾說：(甲)分餅飽五千人(太^{14 19 20}可^{6 41 42}路^{9 16 17}約^{6 11 12})，大可注意的，四福音同記「拿起餅來」，「祝謝」，「擘開」，「遞給他們」，將此言與晚餐比較，字同，或用意稍有更改，然此二吃均涵有神聖狀態。(乙)飽四千人(太^{15 38 37}可^{6 6})，意與上同，不必再細說。不過可注意者，即分餅飽衆，與復活以後吃飯的比較(路^{24 30 31 35}約^{21 13})，也是「拿起餅來」，「祝謝」，「擘開」遞給，也有神聖狀態。(丙)由飽五千人，第四福音記下耶穌演說的話，此異能福音稱為標識，標識異能的神質，是表示萬物中有上帝對人的扶持，乃是常人所不經心者。此中的道義，是物質糧是能壞的，靈糧是不能壞的(約^{6 26 27})。接着又說，我是從天降下來的活餅，人若吃這餅，就永遠活着，我所要賜的餅，就是我的肉，為世人生命所賜的(約^{6 51})，然而到底此言乃即精神言之，非僅即物質言之也(約^{6 51 53})。這樣，分餅教訓不能說與晚餐無關，當互相參考，將分餅演講語句，和設立晚餐語句，比較論之。來特(Wright)博士說，耶穌自始初出來工作，即有聖餐之意，作義務之約與聯絡之約，由約翰六章作此意證據，此不過一種說法，實在證據

不足，一則洗禮不能加入其中，再則，與六章的意旨，與聖餐不十分符合。實際的說，在六章的演辭，是晚餐預期的話，教訓人由聖靈與聯絡基督，可以分沾基督精神的人性，也可以與基督的死發生聯絡。試看「這是我的身體為多人捨的」，也有指復活以後的意思。如此，領聖餐的人，豈從死復活的主的血肉作他們的聖糧。

(貳)晚餐的各說：(一)記聖餐之說，保羅最早(林前^{11 23 25})對餅說：「這是我的身體，為你們捨的，你們應當如此行，為的是紀念我。」對杯說：「這杯是用我的血所立的新約，你們每逢喝的時候，要如此行，為的是紀念我。」解釋有二：

(甲)「這是我的身體」這字何義？乃指擘開的一塊一塊的餅塊而言，餅破與我捨身有相仿之意。身體何義？(1)祭食與神有關，乃古來普通之禮，如平安祭的餅，分為三份，一奉給上帝，一歸於祭司，一歸於祭者(利^{7 29 34})。麥基洗德的餅酒(創^{14 18})，以色列所獻的羔羊(出^{12 章})，摩西與衆民在上帝面前吃飯(出^{24 1 11})等等。(2)分餅飽五千人與演說，乃表示精神上，以肉與血能分沾神聖的生活(約^{6 53 57})，在上文已經言之。(3)說到身體，指實在的身體，為人破裂。(4)說叫人活着的是靈，肉體是無益的(約^{6 63})，然而衆人誤會其意總之，耶穌這樣演說，乃表明聖靈要來，從這些禮節將主的行作，作為人的精神恩賜，但多是從主的死與復活的身體言之。對於此義，保羅說，聖徒是基督身體(林前^{12 7})，有相仿的意思。這是指身體的屬靈

的意義而言，因為在林前^{12, 13}，保羅乃指洗禮，不是說聖餐，對血也可認以說是一樣的見地，如此解釋，大都認為適合，自易那書以後，均承認此說為是。

再有別的解释法：(1)說「我的身體」能藉禮節為介紹，並不是藉我的身體，傳功效於吃的人。(2)這禮物代表我的身體，而不是我的身體。似如這兩個解釋，與本題所說的不同，因為本題所主張，這不但代表我之身，也傳功效，然而也是我的身體。但所贊成者，有比喻性質，如在別處所言，如我是生命的糧或活餅(約^{6, 25, 41, 48, 51})，世界之光(約^{8, 12, 9, 5})，羊的門(約^{10, 7})，好牧羊的(約^{10, 11, 14})，道路(約^{14, 6})，真葡萄樹(約^{15, 1, 5})，這都是比喻，同理，可說身體與血，也是比喻。

(乙)「這杯是用我的血所立的新約，你們每逢喝的時候，要如此行，為的是紀念我。」如何解釋此義，全憑看如何解釋。(1)「約」(2)「行」(3)「紀念」三字義。(1)「約」說「這是用我的血所立的新約」讀這話即想到與耶^{31, 31, 24}出^{24, 1, 11}有一些相仿之意。那都是說上帝與以色列立約的辦法，看經文可以知之。出^{埃及}及記載說：「摩西將血灑在百姓身上，說，你們看，這是立約的血，是立約憑據。」表明約已成立。「他們又吃又喝。」這晚上耶穌與門徒的餐，多少與此有一些相仿。在希伯來^{9, 11, 28}，詳細說明他為大祭司的情形，話說，基督受死，復活，進入天上，在那更大更全備的帳幕，行其大祭司職務，這樣，與這裏所說「這是用我的血所立的新約」是把聖餐與

其捨身十字架和進入天上作大祭司長，行使職務等表示有其相關，即一方面基督捨他的身體，一方面門徒受這身體，而作為新約的效果，而且對門徒施行此禮，也表明基督的死與其在上天作大祭司有所接觸。(2)「行」話說「你們如此行」，意思行之不可中斷，要恆久如此，或問獻祭有行的觀念聯合否？在平常說行，沒有此意，若在獻祭，則有此行動。那麼，行為供給祭物(出^{29, 39}利^{9, 7}詩^{65, 15})。行有獻祭之意與否，惟視其環境為祭，則有獻祭之意。(3)「紀念」原字本意，為紀念在上帝前，然未有把給人的紀念主之義除外(利^{24, 7}民^{10, 10}詩^{37, 1, 69, 1})，智慧書亦用之。原字有提醒人之義，在新約見林前^{11, 24, 25}路^{22, 19}來^{10, 8}，但在新約用紀念之字，正表明基督徒在上帝父面前紀念基督，此意義合乎希利尼神學論聖餐之說，那麼，耶穌說「這杯是用我的血所立的新約」，是指明門徒能從此禮，分沾主在十字架和在上天作大祭司之功，如此，信徒在上帝面前有一紀念，也作為自己提醒的機關，用以激發自己的心靈。

(二)馬可^{14, 22, 25}耶穌說「這是我立約的血，為多人流出來的，我實在告訴你們，我不再喝這葡萄汁，直到我在上帝的國裏，喝新的那日子。」對餅與林前^{11, 24}已有比較之論，不必再提，不過馬可^不記載「為的是紀念我」而說「為多人」不是「為你們」對杯與林前^{也有}分別，林前^{加上}是用我的血所立的新約，而馬可^說這是我立約的血。(1)馬可^不記每逢喝的時候，如此行為的是紀念我。(2)馬

可不記每逢吃的時候，爲的是紀念我。(3)馬可加上爲多人流出來。(4)馬可加上「我實在告訴你們，我不再喝這葡萄酒直到我在上帝國裏喝新的日子。」對於以上的有幾個小異(甲)馬可說，基督教順的血，也屬立約的血。換言之，基督的血，特別是在降生所辦受的，是屬一約，因爲上帝與人立的約，將由流血加以印證，而追認有效。這樣馬可與保羅實際上沒有大別，只有小異。(乙)「爲多人流出的」，乃說基督的血，有獻祭與挽回的能力。「流出」，則表示有供獻之義(參出29¹²利4⁷19²⁵30³¹8¹⁵9⁹可14²⁴)。按原文有自己傾出之意，也有犧牲之義。(丙)「喝新」，可指示二事，一，可指基督上的聖餐，那麼天國即是教會，二，不再喝這葡萄酒，可說舊的要過去，這樣基督與聖徒在聖餐上大有交誼。但更有一意，是指羔羊的婚筵(啓10⁹)，即上帝的國，榮耀完備成全之日，喝新，即無論甚麼，都煥然一新，舊的都要過去(啓21⁵)。

(二)馬太26²⁹。按所記載的主說「他們吃的時候，耶穌拿起餅來，祝福，擘開了，就遞給門徒說，「你們拿這個吃，這是我的身體，：從今以後，我不再喝這葡萄酒，直到在我父的國裏，同你們喝新的日子。」此言與馬可多同，不必再論，只提說其小異(甲)添上「使罪得赦」四字，表明主的血可作人的救贖目的。(乙)「同你們」是指示將來的新國。(丙)「我父的國」，代換上帝的國，字異而意思相同，都指基督教會到完全地步。

(四)路加22¹⁵20上說「我告訴你們，我不再吃這筵席，直到成就在上帝國裏，……又拿起餅，祝謝了，就擘開，遞給他們說，「這是我身體，爲你們捨的，你們應當如此行，爲的是紀念我，飯後，也照樣拿起杯來，說，這杯是用我的血所立的新約，就是爲你們流出來的。」不必再加解釋，只可提出馬可注意者有二(1)「接過杯來，即主所受的」(2)有幾樣原本，不記「爲你們流出」等語。

(參)保羅上的教訓：(一)林前10¹⁵21「我們所祝福的杯，豈不是同領基督的血麼？我們所擘的餅，豈不是同領基督身體麼？……你們不能喝主的杯，又喝鬼的杯，不能吃主的筵席，又吃鬼的筵席。」此言有幾樣解釋：(甲)餅與杯是信徒藉以分領基督的身體和基督的血。(乙)按所說基督的身體與血，沒有令人想到有平常以外之意的血。(丙)「擘開的餅，所祝福的杯」，此言仿如食物在奉聖時候，即有實效聯合，而傳於分領基督的身與血的人。(丁)基督徒所分領的餅杯，作爲與基督聯合的機關，而且信徒也彼此聯爲一團。(戊)說餅與杯爲基督的體和血，可以參比保羅在別處所說的餅和杯(林前12¹²13²⁷弗15³⁰)。(己)基督徒的交誼，類似猶太祭祀和異邦獻祭，但猶太是交於耶和華，異邦則交於其鬼神，信徒則交於基督，僅交誼形式上有些相仿罷了。

(二)林前11²⁶29「你們每逢吃主的餅，喝主的杯，是表明主的死，直等到他來……因爲人吃喝，若不分辨是主的身體，就是吃喝自

己的罪了。(甲)此言乃宣傳主的死，因為主已回去，就用此作為紀念，直到他回來。其中有獻祭方式，而用為宣傳者有二，一在基督中的紀念，二在上帝前的紀念。(乙)人不分辯而吃喝，乃污穢主的體和血，不恭敬而領受此聖物，乃定自己的罪。

(二)林前 12:13 「都藉着一位聖靈受了洗，也都喝一位聖靈。」這是指點在受洗的所受聖靈的恩賜，但因有「喝」字，令人想有指聖餐所賜之恩。

(肆)來 13:16 「耶穌基督，昨日，今日，一直到永遠是一樣的，……因為這樣的祭，是上帝所喜悅的。」由八節所說上帝的永不改變，即有九節的話說「人心要靠恩得有堅固，不要被怪異的教訓勾引。」這話足證基督徒的生活，也要鞏固不變，言行一致，不受猶太人和異邦的迷惑，堅持從上帝來的恩典。蓋為基督徒與猶太主義本不相同。十節是說，基督教與猶太主義，劃分清楚，基督徒自己已有壇，不用猶太的幕。十一、十二節說，猶太獻祭，與基督的獻已有別。十三節說，信徒離開猶太風俗而獻祭，也是合理的。十四節說，心中常有的舊約，是屬世的新約或現今，或將來，俱是屬天上的，雖然現在不能完全得到屬天的，然要預備後來能有完全的承受。十五、十六節，指點基督徒能靠着基督，獻頌讚和善行為祭，供獻於上帝。此二節乃表示基督徒特色的生活與崇拜，然舊約的宗旨也表示信徒在世上的崇拜與生活的中央乃在天上，由主基督作大祭司長而建立此榮美的生活。不過就

世界言之，基督徒生活的中央，繞圍於聖餐，此種觀念，深切合於教會歷來的一種意向。至於說到祭壇，可別為三，即基督自己，基督的十字架，基督的教會的壇，猶太主義則與基督十字架，基督教會，均無有關係。

(伍)啓 5:6 「有一個羔羊站着，」像被殺過的，站立是表示其人性，「被殺」表示其須經過犧牲，而成為天上崇拜的中央，如此說來，此一短句，也與聖餐有關(參 13:16)。

(陸)結論：就以上所提舉的，對聖餐一一考證，可得以下的結論。(一)凡信基督的人，領聖餐，有基督的身與血的恩賜，為要維持增加自己的生活。(二)已經奉為聖物的，即作復活升天的基督的靈體與血。(三)凡領受聖餐交際，即與基督加增活潑的聯絡，其開始即為領洗。(四)交際筵席，也有供奉抬舉基督之義。(五)從歷來教父的書和道傳，也證明新約所說的。(E. Morera: 周雲路)

失喪或滅亡

LOSS

這兩個字附帶有神學上邪惡的意義。一種道德上絕望

的墮落，悲慘的被陷於惡，心門堅持地關閉着，一種將來的決定是不能改變的——這都是心中所要有的意思。但是基督說這句話却不帶有兇暴的暗示。此話乃是神聖憐憫的無限深情，指示不可挽回的毀滅(參約 17:12)「其中除了那滅亡之子，沒有一個滅亡的。」參以色迦略猶大論。這句話也見於路 19:10 及 15 章之比喻內，在這題目上

帶有特別意義，乃是簡單地表示一種危險，嚴肅的光景，却仍有復原的希望。

「**失望**」二字所指關於人類的光景，顯於耶穌所直接教訓的人們的性質上。廣闊地說來，當主時的社會可分為兩大階級：一等是那些有金錢利益的人們，或是無金錢而有堪讚美的克己，打算滿足律法的要求；一等是站在無限低處的人們，既無志願又無方法來擔負這麼沉重，這麼悲慘的重擔。後一等內包括着罪人，墮落的，和那些怯懦的猶太人，他們在強權之下為奴隸，早已忘了自己。他們在以色列的希望中無分；他們不再懷抱着種族的思想。法利賽人於苛虐的時候稱這等人為「這些不明白律法的百姓，是被咒詛的」（約 7:49），而為基督所辯護的。他和他們一同嘆喟，他所規定進入天國的條件使他們都能進入。主用「**失望**」二字將他們的缺點總計起來，深深地表示他們在生活上所失去的。回復舊約的優美形像，主將他們比作迷失的羊。如果那情形的真實需要更嚴厲的說法，從他的眼裏，他至高的憐憫遮掩了這種事實。他們不過是失望的，這兩個字雖然滿有悲哀的意思，却仍有希望在內，在隱藏着他們可憎的罪惡時，也發表這種希望。道乃是道德上的景况，滿有危險，因為他們默許牠在其中，並且願留在同人輕蔑的陰影裏。這乃是一種滿有希望的光景，因為一部分是因為有些境遇不能敵抗他們，一部分是不過無意識地偏離了人生真路。

從路 15 三個比喻中，可以領會基督所給與此二字的意義。從這兩個字雖然我們心中感到一種邪惡的暗示，但是基督使用這兩個字却没有絲毫的惡意。失望乃是遊蕩，無目的地，無意識地，或者是放蕩不羈地，任從己意的。乃是無望的生活，好像銀錢藏在土裏，偏離了生活的真路，以致失落了生活的結局。有一種豐富的隱涵，就是罪總是無知的結果，其無知的程度無論或大或小，是一種無思想，粗野的追逐着，一種不知道的娛樂，而入於不知道的途徑，直到正路看不見了，這個不幸的流浪者不曉得自己在甚麼地方。這個名詞也在人心中留下一種印象，就是迷失的人並無需乎流蕩很遠。一個人祇向旁邊偏離一小段路程，就發見自己處在一些圍着他的環境之中，隔絕了光明，以後與他同樣的人，他的「**脚絆**」跌在黑暗的山谷裏，「他就是迷失的。但是這理想的單獨，適宜的優美，存在復原的景象裏。不論甚麼失落，可以尋得，如果是在他的無知中，自己便不能尋得自己。但是失掉了他的那位能尋得他，主的心被憂慮所磨難，被劇烈的熱情激刺着，必要使他經過艱險的路來尋找那迷失的。」（谷雲附）

抽籤與

LOTS,

在猶太人中拈鬮是常用的

拈鬮

CASTING OF

方法。這種方法是為世所公

認的，祭司供職的序次，以及許多個人的職務，也都取決於此。二十四班或二十四祭司家的序次也由抽籤而定。撒迦利亞所屬的是亞比雅班（路 1:5-9），這在表上列在第八（代上 24:1-19）。每家或每班任

職一禮拜，自這安息日起以至下禮拜的安息日為止，每年輪值兩次（王下 11）。在那些祭司中就選出一位司祭的祭司，在那專管抽籤的人之前須先沐浴潔身。抽籤之事須在「斧鑿石廳堂」中舉行，這是聖殿的一座廳堂。當日那些祭司職務的分配須有四次抽籤，在第三次就抽出那進殿燒香的祭司。這是一種有特殊榮幸的職務，這次的抽籤是在祈禱與認罪以後舉行的。這似乎表示這位祭司是為上帝所選擇，用以代替人民向神祈禱的。四月三日或是十月的第一禮拜，從時間上推算起來，當是撒迦利亞被舉進殿燒香的日子（路 1）。進香的時候可在早晨也可在晚上。

基督被釘之後，兵士就拈鬮分耶穌的衣服。他們把衣服分作四份，每兵一份（約 19²³）。這很清楚顯明當時正是四人一組的兵士值班。符類福音中只提到兵士拈鬮分衣服（太 27³⁵ 可 15²⁴ 路 23³⁴）。在約翰福音中特別提到「裏衣」。這件裏衣既不能加在某一份上，也不能裂作四份。約翰福音的文字敘述的精確和詳細，可以表明第四福音的著者對於他所紀載的這件事情是曾目擊過的。他看到兵士為耶穌的裏衣拈鬮，正是應驗了預言彌賽亞所要遭的磨難（詩 22¹⁸）。關於福音中所提及抽籤與拈鬮在書中沒有特別提及牠所用

愛

LOVE

愛是基督教的中心，是上帝的本性，也就是基督的原動力。太 22³⁷⁻³⁹ 上說：「你要盡心，

盡性，盡意，愛主你的上帝，……其次也相愛，就是要愛人如己。」這就是律法和先知一切道理的總綱。這也是耶穌賜給門徒的新誡命。約 13³⁴ 上說：「我賜給你們一條新命令，乃是叫你們彼此相愛，我怎樣愛你們，你們也要怎樣相愛。」以下是耶穌對於愛的分析：

（一）上帝對於人類的愛：有人說耶穌在符類福音中並沒有直接討論到上帝的愛，這是不錯的，但是耶穌在聖經中却不時的說，上帝是父，這就證明耶穌是承認上帝的愛了。所以其他的新約作家縱然把上帝的愛充分的發揮着，但是他們的根據還是符類福音中所說的，上帝就是人類的父親這個道理。比如照保羅看來，上帝的愛，乃是福音的中心，但他却是以耶穌所說人類是上帝的兒子這個道理為基礎的。羅 8¹⁵ 上說：「你們所受的，不是奴僕的心，仍舊害怕，所受的，乃是兒子的心，因此，我們呼叫阿爸父。」約 1⁴ 所說的：「沒有愛心的，就不認識上帝，因為上帝就是愛。」也以耶穌的話為根據的。照耶穌看來，所謂天父，既不是他自己的父親，也不是那些信他的人們的父親，而且也是一切人的父親（太 11²⁷ 可 13³² 路 11¹³）。所以根據這種名稱，上帝不但是人類的創造者了。耶穌在太 5⁴⁴ 中希望聽他的人都成為上帝的兒子，然而他所提出來的條件，就是：「要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。」還有，耶穌所說的愛，乃是關於道德的，這就是說，無論為父的或為子的，都應以愛為懷。愛並不是上帝一切德性中之一，却是上帝唯一的本性，是上帝最高尚的

品格，所謂上帝完全的美德就是在此，而耶穌在太^{5:48}中所說「所以你們要完全，像你們的天父完全一樣」也是指着愛說的。路^{6:8}的「慈悲」也不過是「愛」的字異意的一個名詞罷了。

上帝的愛，乃是福音的基礎。上面已經說過上帝的愛，不但是指着那些信耶穌的人說的，而且也是一般人所能有分的。無論是義人或不義的人，都配享受上帝的愛，這正像太^{5:45}上說「因為他叫日頭照好人，也照歹人，降雨給義人，也給不義的人。」這就是說在上帝的眼光中，一切都是可貴的。太^{18:14}上說「你們在天上的父，也是這樣不願意這小子裏喪失一個。」太^{10:80}上說「就是我們的頭髮，也都數數過的。」所以耶穌說「一個罪人悔改，在天上也要這樣為他歡喜，較比為九十九個不用悔改的義人，歡喜更大」(路^{15:7-10})。再者，因為上帝是人類的父親，所以他定要把好的東西交給那些求他的人(太^{7:11,18,19})；凡是悔改的他都接納(路^{15:11,22})。耶穌又對我們說，凡要得到天國的，務必把一切的東西都犧牲掉(路^{11:32})。太^{13:44,46})，但是他又說到在我們犧牲的時候，我們便得到一切物質上的需要(路^{12:21}太^{6:33})。

就是第四福音也是以愛為上帝的本性，也是以「父」為上帝的別稱。至於第四福音的父，與符類福音的父，是不是一樣的，我們不敢斷言，但是按大體而論，恐怕沒有極大的分別吧！比如耶穌在約^{15:18,23}兩處說：「無論向父求什麼，他就賜給你們。」在約^{16:26}×說：「我

並不對你們說，我要為你們求父，父自己愛你們……」

(二)耶穌所表示的上帝對於人類的愛：在耶穌的使命和他的人格中，我們就看到了上帝的愛。不錯對於這一點，第四福音比較符類福音所說的更為清楚，不過在符類福音的字裏行間，我們卻也可以發現這意思。如果上帝的愛是與彌賽亞的國家有關係的(路^{12:32})，這國家在太初時已經為人類預備了(太^{25:31})。那末，耶穌的降臨，難道不是上帝的愛的證據麼？(太^{10:40,21:37})。根據符類福音，只有耶穌才能把上帝表現出來(太^{11:27}路^{10:22})。比如耶穌的醫病(太^{11:5,12:28})，趕鬼(路^{13:32})。在太^{11:28}上，耶穌說「凡勞苦擔重擔的人，可以到這裏來，我就使你們得安息。」這也是耶穌所表示的上帝的愛。還有，因為上帝是可以饒恕人的，所以耶穌的使命亦便是「康健的人用不着醫生，有病的人才用得着，我來本不是招義人，乃是招罪人」了。總之，耶穌的使命，完全是愛的使命，其最高的，乃是他自己性的犧牲(可^{10:45})。

這在第四福音中更是清楚。第四福音清清楚楚地說耶穌的使命，乃是上帝的愛的證據(3:16×)。從這段聖經裏，我們不但看見了上帝的愛的縱的方面，而且也看到了橫的方面，因為十六節說：「叫一切信他的不致滅亡，反得永生。」這是第四福音的特色。照第四福音，耶穌乃是全人類的救主(4:42)，而且也是除去世界上人的罪孽的(1:29)。8:26說：「我在他那裏所聽見的，我就傳給世人。」6:51說：

「我所賜的糧，就是我的肉，為世人之生命所賜的。」⁹⁵說：「我在世上的時候，是世上的光。」⁹⁷說：「上帝差他的兒子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。」

再者，耶穌是上帝差來的，這意思在第四福音中比較符類福音中說得更為清楚（^{5:37, 7:15, 8:18, 28}）。耶穌屢次說，他是父所差遣的（^{6:8, 9, 29, 10, 35, 17, 3}），而且又說他並不是自己來的（^{7:28}），卻是奉着父的名而來的（^{5:43}）。第四福音不但說耶穌把上帝表現了出來，而又說他和父是一而二，二而一的（^{10:38, 14:10, 20, 17, 21, 23}）。他和父乃是一體（^{10:30, 17:22}）。無論他的言論，他的工作，都是根據於父的（^{7:16, 12:49, 14:10, 24, 17:8, 14:10}）。所以凡是看見他的，就是看見了父（^{14:9}）。

因為上帝是愛，所以耶穌的原則也是愛，在一方面他是愛父，在另一方面他也是愛世人（^{13:1, 14:31, 15:13}）。他愛自己的門徒（^{15:9}），他以自己的愛為模範，並且要信他的人彼此相愛（^{13:34, 15:13}）。他愛的最大的證據就是他的犧牲（^{10:15, 15:13}），他犧牲自己的性命，因為他是服從父的命令的。

以上就是第四福音所講到的上帝的愛。簡單說來，在耶穌的人格中，我們看見了上帝的愛。約^{1:18}說：「從來沒有人看見上帝，只有在父懷裏的獨生子將他表明出來。」

（二）上帝與耶穌中的愛。耶穌所用的父與子，乃含有道德的意義。上帝所以為父，是因為他有愛的緣故。反過來說，人類之所以為

上帝的兒子，也根據於愛。

現在我們用道德關係來解釋上帝和耶穌中間的愛。就是幼年時，耶穌已經知道上帝為他的父（路^{2:49}）。在他的祈禱中，他稱上帝為父（太^{11:25, 可^{14:35}路^{23:46}}），在他向其他人說話的時候，也是這樣稱上帝為父（太^{10:32, 11:27, 18:19, 35}路^{22:29}）。他深知道他是上帝愛的對象，因為上帝用靈指導他，使他成就他的工作（可^{1:10}路^{4:18, 21}），並且上帝賜他權能去勝過一切惡的勢力（路^{10:19, 11:20}）。路^{10:23}上說：「一切所有的，都是我父交付我的，除了父，沒有人知道子是誰，除了子和子所願意指示的，沒有人知道父是誰。」這證明耶穌和父中間的密切關係。耶穌又說，惟有人才能把父的品格表現出來。

在第四福音中，上帝和耶穌的關係更是清楚。^{3:16}說：「甚至將他的獨生子賜給他們。」^{17:24}說：「因為創立世界以前你已經愛我了。」^{1:18}說：「只有在父懷裏的獨生子將他表明出來。」^{10:15}說：「正如父認識我，我也認識父一樣。」^{3:35}說：「父愛子，已將萬有交在他手裏。」這一切都證明在上帝和耶穌中間的深切的關係。然則上帝為什麼愛耶穌呢？這是因為他服從上帝的命令（^{15:10}），和情願犧牲自己的緣故（^{10:17}）。父是永遠不會離開他的（^{16:32}），因為他所做的，都是上帝所喜悅的（^{8:29}）。所以當耶穌說我愛你們，正如父愛我一樣的時候，他真表示他愛門徒的心。有時，耶穌把上帝對於信他的人的愛來和父對於兒子的愛比較着（^{14:21, 23, 18:27}）。

因父是愛子的，所以子也愛父。只有他知道父（3 11 32 9 46 7 29 8 55 10 15）。他所做的，不是根據自己的意思，乃是根據父的意思（5 19）。他所說的話，乃是父教他的（8 28 12 50）。他的使命，乃是成就差他來的旨意（4 34）。他所以能成就他的工作，就是因為他能愛父，如同愛他的弟兄一樣的緣故（13 1 14 31 15 13）。這愛使耶穌與天父成爲一體（10 34 14 10 20 17 21 23）。在父與耶穌的中間，其興趣是一致的，凡是屬於子的，就是屬父的（17 10）。因爲父和子是一而二二而一的（10 30 17 22）。

（四）人類對於上帝的愛：對於這一點，在四福音中找不到很多材料。在符類福音中，耶穌說：『你要盡心，盡性，盡意，盡力，愛主你的上帝』（可 12 28）。這句話乃從舊約中引來的。除此以外，我們再找不到別的關於人類愛上帝的地方了。所以立特士爾（Littell）說：『在新約中關於人類愛上帝的地方是很少的。』又說：『愛乃是上帝和上帝的兒子的特色，因爲根據愛，他們才可以創造，和指導教會。至於教會中人所需要的，乃是對於上帝和兒子的信心而已。』威斯（Wise）說：『耶穌之所以沒有說到人類對於上帝的愛，是因爲假使上帝的愛是不能引起人類對於上帝的愛，那即使要人類愛上帝，也是不可能的。』

雖然如此，但是我們却不能說在福音中人類對於上帝的愛，是絕對沒有的，因爲所謂信仰，也就是愛的另外的一種方式，是人類對於上帝的愛的反應；沒有愛，那就無所謂信仰，倘使我們在禱告的時

候，沒有愛上帝的心，那我們的禱告，便是沒有信心的禱告了。比如太 9 33 所說『先求上帝的國和他的義』，9 21 所說的『爲天上的財寶用心』，太 6 24 的『盡心服事上帝，可 9 43 的捨去一切，以達到最高的目的等等，都有愛的思想存在着。』

（五）人類對於耶穌的愛：在符類福音，我們不很容易找到關於人類對於愛耶穌的地方。不錯，在太 10 37 固然說過『愛父母過於愛我的，不配作我的門徒，愛兒女過於愛我的，不配作我的門徒。』但倘使我們把路 14 26 的話來和馬 16 的語比較一下，那我們便知道耶穌所注重的，並非人類對於他的愛，却是人類對於善的愛。可 8 85 9 37 41 10 29 所指的，也不是他個人，乃是他的事工。因此，無論是可 8 85 10 29 或是可 8 38 路 9 26 等處的話，都非關於個人，而是關於事工說的。

在第四福音中，這種個人關係，却很清楚。在 8 42 中，他說：『倘若父是你們的父，你們就必愛我；』16 27 上說：『父自己愛你們，因爲你們已經愛我。』但是怎樣愛耶穌呢？對於這一點，他在 14 21 中說得很清楚，他說：『有了我的命令又遵守的，這人就是愛我的。』凡愛他的人，才能得到保惠師（14 15 *），才能和父與他自己發生關係（14 21 23）。總之，第四福音關於人類對於耶穌個人的愛，是屢見不鮮的，比如 21

15 17 上，耶穌向彼得提出的三次『你愛我麼？』就可概知了。

（六）人與人中間的愛：在一方面，耶穌說我們應當愛上帝，而在另一方面，他又說『要愛人如己』（可 12 31）。這就可以知道耶穌

對於人與人中間的愛的重視了。無論是人對於上帝的愛，或是人與人中間的愛，都含着有道德的意思。當耶穌時，有許多人以為如果他們遵守了關於上帝的法律，他們用不着再去愛自己的同胞，但是耶穌以為這是大錯而特錯，因而說：「你們這假冒為善的文士，和法利賽人有禍了，因為你們將薄荷，茴香，芥菜，獻上十分之一，那法律上更重要的，就是公義，憐憫，信實，反倒不行了。」在可⁷ 9¹³，他說：「人若對父母說，我所當奉給你的，已經作了各耳板，以後你們就不容他再奉養父母，這就是你們承接遺傳，廢了上帝的道。」從此，我們便知道在耶穌看來，道德的愛，乃是在儀式之上，因為上帝所喜悅的，不是獻祭，卻是憐恤（太¹² 7）。不錯，我們應當愛我們的上帝，但倘使我們不能愛看得見的人，那是虛偽的，必得像太⁵ 23²⁴ 所說的「所以你在祭壇上獻禮物的時候，若想起弟兄向你懷怨，就把禮物留在壇前，先去同弟兄和好，然後來獻禮物」一樣。

在耶穌提出第二條誡命的時候，他特別用「鄰舍」兩個字。什麼是鄰舍呢？對於這一點，我們可以看路¹⁰ 29³⁷。那律法師向耶穌說：「誰是我的鄰舍？」後來耶穌把撒瑪利亞人的故事講給他聽，並且問他：「你想這三個人那一個是落在強盜手中的鄰舍呢？」自然是那撒瑪利亞人。這是出乎律法師意料之外，因為現在耶穌所提出來的，並非他的同胞猶太人，卻是和猶太人不共戴天的撒瑪利亞人。

以上是普通人對於撒瑪利亞人故事的解釋。照這種解釋，似乎

凡是與我們有益處的，才是我們的朋友，其實，倘使我們把這故事更進一步的解釋起來，那我們便得到了另外一種新的意思，就是所謂鄰舍，並不是賜恩的，乃是受恩的，或者說是我們所應當愛的人。

還有，耶穌把這意思更推進一步，他說：「要愛你們的仇敵……：若單愛那愛你們的人，有什麼賞賜呢？」這樣，他便把仇敵也包含了進去，基督的總綱，是太⁷ 12 所說的「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。」此外，太⁵ 29³² 所說的：「有人打你的右臉……：有人想要告你，拿你的裏衣……：有人強逼你走一里路……：有求你的……：更把這意思發揮無遺。

我們所以要愛人，因為他們是上帝的兒子。上帝叫日頭照好人，也照歹人，降雨給義人，也給不義的人，所以我們應當愛我們的仇敵，如同愛我們的鄰舍一樣，並且應當從廣義方面去解釋太⁶ 14¹⁶ 35 才行。

耶穌所說的人與人中間的愛的性質，是怎樣的呢？在一方面所謂愛，乃是無私的意思，在另一方面，乃是為他人謀利益，比如耶穌在路¹⁴ 13¹⁴ 要人邀請的並不是有錢的人，卻是那些貧窮無告，而不能向他們希望報酬的人。在 8³⁵，他又說：「並要借給人，不指望償還。」還有一點，也是關於無私的，這就是當別人錯待我們的時候，我們不應當存報復之心，比如太¹⁸ 21²² 說：「我對你們說，不是到七次，乃是到七十個七次。」還有，在太⁵ 38³⁹ 所說的「凡要人走一里路，你就

走二里路，凡要你裏衣的，連外衣也給他，凡要打你右臉的，連左臉也轉過來由他打。」也就是這意思。

自負之心乃是法利賽人和外邦人的特色（太²³ 5、可¹⁰ 42 12 x 路²² 25），這是與無私相衝突的。所以凡是信基督的，務必自卑，因為耶穌來不是要人服事，乃是要服事人，甚至於要擔任那最卑微的工作（可¹⁰ 43 45 路²² 26 x）。路¹⁴ 11 說：「因為凡自高的，必降為卑；自卑的，必升為高。」

愛不單是克己的意思，而且更應當以別人的利益為目的，比如：應付一切人的需要（太⁵ 42 路⁹ 30），設身處地的想到他人的困難等等。這正像太⁷ 12 所說：「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。」所以凡是要進天國的，務必善待他的同胞，這是耶穌在太²⁵ 31 40 所再三叮囑我們的。

此外，我們更應當以人類精神上的幸福為念。可⁹ 42 說：「凡使這信我的一個小子跌倒的，倒不如把大磨石拴在這人的頸項上，扔在深海里。」因為在上帝看來，就是那最微小的人，也不應當滅亡的（太¹⁸ 14）。在一方面，我們固然不應當議論弟兄的是非，但同時我們卻也應當指正他的罪孽（太¹⁸ 15 x），因為我們對於他的道德是負有責任的。

在這裏有一點是我們應當注意的，這就是當耶穌提到人類相愛的時候，他的根據乃是我們與天父的關係。既然上帝是人類的父

親，所以我們非彼此相愛不可。約¹ 4 19 說：「我們愛，因為上帝先愛我們。」自然，如果我們從人的觀點上來，看愛仇敵的道理，自然是一件不容易的事，但倘使我們把上帝對於人類的愛，和我們對於仇敵的愛，較量一下，那我們對於仇敵的愛，就算不得什麼了。在太¹⁸ 23 35 耶穌說，有一個王饒恕了他的僕人，但是那僕人卻不能饒恕他的同伴，這是耶穌所反對的。

在第四福音中，這弟兄相愛的道理，也表示得很清楚。查¹³ 24 說：「我賜給你們一條新命令，乃是叫你們彼此相愛，我怎樣愛你們，你們也要怎樣相愛。」15 12 說：「你們要彼此相愛，像我愛你們一樣，這就是我的命令。」惟有根據這愛，我們才能證明這人或那人是不是耶穌的門徒（13 35）。只有那有愛心的人們，才能和耶穌發生密切的關係，正如耶穌和父發生密切關係一樣（15 10 12）。對於這一點，耶穌在晚餐時候，立下了一個標準，因為他替門徒們洗腳（13 14 x）。不過耶穌最大的愛，卻是他的犧牲，這就是他在 15 13 所說的「人為朋友捨命，人的愛心沒有比這個大的」的意思。

有人以為符類福音的愛，乃是廣義的，第四福音的愛，乃是狹義的，因為耶穌在符類福音，不但要我們愛鄰，而且也要我們愛仇敵，可是在約¹³ 34 他只說：「你們彼此相愛。」從這「彼此」兩個字似乎耶穌把愛的範圍縮小了。這或者是第四福音和符類福音不同的地方，亦未可知。不過倘使我們拘於字面說，第四福音是不主張博愛

的那也難免牽強之嫌因爲愛先應當在小範圍中表現出來然後才
能推而至於其他一切人。其實，15¹⁵ x 所說的爲朋友犧牲性命，這一段話，早已經有博愛的意思了，因爲耶穌以人類爲朋友，並不是因爲人類已經表示了友誼的精神，卻是因爲人類是他愛的對象的緣故。所以在一方面，我們縱然承認耶穌在第四福音所說的愛，乃是彼此的愛，但是我們卻不能說這種愛的限制，乃是有意識而故意的。

(沈嗣莊)

謙卑

LOWLINESS

這謙卑二字乃用以形容耶穌爲人的心情和行止謙恭的態度，並非和主偉大的地位及權利相反對。主說他心裏柔和謙卑（太¹¹ 29），乃是表示他的心距地頗近，卑微乃是與高傲相反，俯身乃是與昂身相反。此二字雖然有時用爲不好的意思，即如指心性卑鄙而言，卻非其普通必有之意義。此二字在道德上的意義，乃是「不驕傲倨慢和不堅持自我之主張。在新約裏到處有其區別字（路¹ 13 林^後 10¹ 雅¹ 9 4 彼前¹ 5 5）；其名詞與動詞更是常見，連名詞帶動詞都爲保羅所用（腓² 3 3），以敘述基督之虛己，該處述說他有兩重卑微：（1）在其成爲人的樣子裏，（2）像是一個人。在先知撒迦利亞的預言裏（亞⁹ 9）預言彌賽亞王「謙讓和和的騎着驢。」

路加

LUKE

路加生平之可靠的來源，只有自著之使徒行傳；其次，是自著之福音，與保羅

之書信。

（一）名字：路加之名，似無處可覓同樣。其屬於小姓，而又爲一縮短之寫法，是毫無疑義的。其祖先，或家族之來歷，不易探其究竟。

（二）家世：有人以路加爲安提阿之敘利亞人，也有人想其爲安提阿之彼西底人。二者之中，究以後述的，較爲妥當，因該地臨近聖保羅之傳道路程，而路加乃於是崙露其頭角也。然而使徒行傳本身，似揭破此隱情。細玩保羅參觀腓立比之敘述，其中不無線索可尋。第一，在徒¹⁶ 9 內，記載「馬其頓之某人」，在特羅亞之異象中，顯現與保羅，並請其過到馬其頓去。下節即說，「我們即想，」馬其頓人在外表上，與希利尼人無異，而著者，若非謙遜，爲何隱匿馬其頓人之姓名？是則路加和保羅相遇於特羅亞，而一傾情懷，以待靈之指示；其深談之結果，即保羅看見前一日其同伴之異象，向其陳說徒¹⁶ 9 之話語，故信是時，聖靈借異象說話。徒¹⁶ 12，在給予信息之關連上，愈形緊要，其供給之材料，是「腓立比乃馬其頓之第一城，羅馬之駐防地也。」其質，腓立比並非第一城，不過著者偏袒之言，因當日持城市大小之爭，希利尼人之性使然耳。是則著者之爲腓立比人，無疑焉。其性嗜海上生活，與航海術，——也是大概限於希利尼人之職業，——爲其所選取，足證其爲希利尼人。尙有其他表示，指出腓立比爲其本地。徒¹⁶ 11，「我們知道那裏有一個禱告的地方，」是很自然的口氣，著者若是異邦人，自不能道得如此的肯定。再當保羅和西拉往帖撒羅尼

迦去時(徒17¹)，路加留在腓立比，後來出遊該城鄰近之區(徒20⁴⁻⁶)。

(二)其生平之紀錄：論到路加早年的生活，知之絕少，而所記者，是從其所著之兩部書推究出來的。設使他是羅馬主人希利尼公民之子，則其姓名與歷史，乃有所本。從其著作之文體看來，他受了好的教育——修辭的同醫學的——是顯然的。他受教育，是在何處，不能道及，因在希利尼時代，高等教育是很擴張的。至於其性質如何，可略述之。由其福音內，常說到窮人，其愛慕保羅，與其自卑上，可判定其為人，溫良謙讓，恆性同情。其境况，似在好的一方面；非然者，其何能跟隨保羅，看視其多病之身。保羅之輔佐人提多，使徒行傳沒有提說，因其為路加之兄弟也。

路加之生活，知道詳細些的，是其同保羅遊行的部份。他們首先遇於特羅亞，然後從那裏，經過撒摩特喇和尼亞波利，來到了腓立比(徒10¹⁰)。保羅去了之後，路加留住腓立比，此別約有五年。後再會於腓立比(徒20³⁻⁵)。彼此相依，直到保羅死。保羅之末次路程，沿着小亞西亞海濱，經過敘利亞，上到耶路撒冷(徒21¹⁵)，與由水道往部丟利羅馬等地去(徒27)。路加一定與之同行。他在羅馬似與保羅一路(西4¹³門2¹節)。大約他獻身於醫藥和文字的工作，而不多從事於傳道事業。拉丁列傳，說他從未娶親，死於比阿亞，享年七十有四。另一傳記，說他歿於君士坦丁堡。(以明如)

路加福音

LUKE, GOSPEL OF (甲)外邦人的福音；作

者路加係外邦人，他這本書是寫給一位外邦人名叫提阿非羅的。路加既然和保羅同工，所以素常必有友誼的關係。他作此書的方法，力求使外邦人容易了解，所以原有的希伯來名詞，都譯為希利尼名詞，即或有必須用希伯來名詞的地方，他都詳加解釋，如22¹所記：馬可記耶穌，用亞蘭語七次，路加未記一次。太5¹⁵與16¹⁷記載耶穌講猶太律法和風俗的事，路加也未記。路加又比馬太少用舊約上的典故，他記載全舊約中先知預言不過五次。他用新地名時皆加以註釋(見1²⁵)。但是許多關係重要的部分仍按着猶太人的觀念稱論，如10¹⁶拉撒路的比喻或論天國的筵席(22¹⁶⁻³⁰)，此與路加頭兩章之題旨皆論猶太人的風俗，有關於未加刪改。

(乙)顯明福音的普遍性：少論耶穌為猶太人所期望的彌賽亞；多說耶穌為世人的救主，如3³⁵。錢耶穌家譜，由亞伯拉罕上推至亞當；記撒瑪利亞人有行善的機會(10³³ x 17¹⁵ x)，外邦人有得救的盼望(2³² x 25²⁷ 7⁹ 13²⁹ 21²⁴ 24⁴⁷)，又3⁶引用以賽亞書比馬太更完備，以表明大同主義。太7⁶ 10⁵ 6的記載，人皆看與大同主義不合，所以路加書未載。路加謂稅吏也有受恩得救的盼望(3¹² 5²⁷ 27³² 15¹ 18¹⁰ x 19² x)。又論耶穌如何接待罪人，如7³⁷的罪婦，15¹¹的敗子，23⁴³的賊盜。此書更誇獎婦女，如前兩章記以利沙伯馬利亞亞拿

因寡婦及犯罪的女人。⁸²許多婦女供給耶穌，^{10³³-⁴¹}馬大亞利亞的事，^{23²⁷-³¹}又記耶穌被釘時，耶路撒冷的女子替他哀哭的事。但特^{Darius}說路加所記關於基督的溫柔，和人有悔改及信心，並上帝賜福，遣降聖靈等事，其他符類福音均未論及。本書^{9³²}稱「惠」，^{太^{5⁴⁶}}則稱「賞」，^{9³⁶}稱「矜恤」，^{太^{5⁴⁸}}稱「純全」，以上的記載，皆與保羅的道理相合。不過保羅所講，在推溯理論的來源，而路加則與此不同。如關於耶穌為何捨命，路加亦未說明（見^{22³⁷}），只言應驗先知的預言。他書有關於獻祭等事的記載，如^{太^{20²⁸}}、^{太^{28²⁸}}、^{約^{1²⁹}}、^{路加}均闕而未記。總而言之，路加既是保羅的門人，他選錄耶穌的教訓，皆與保羅意見相同，而於所傳受的材料外，也不敢以己意妄加增減。

(丙)路加注重祈禱：本書記耶穌祈禱八次，又特記關於祈禱的三個比喻，如^{11⁵}夜間求友，^{18^章}不義的法官，和法利賽人與稅吏的祈禱。路加又喜歡宣傳頌贊的事，所以在他的書內載錄頌頌歌四篇，新約諸書除了^{啓示錄}沒有這樣美好的作品。此書又記歸榮上帝，頌贊頌頌等字樣共十四次（馬太馬可記三次）。在本書中也多見「喜」字。

(丁)路加精通理財學：書內屢次討論及用錢的事項，如^{12¹⁶}「無知的富人」，^{19^章}「不義的管家」和「富人與拉撒路」一段多論此類事項。又^{18²⁴-²⁵}責備財主極嚴，與^{徒^{5³}}的話有同樣的意味；但亦不可根據此等意見斷定路加平日抱共產主義思想試觀

^{23⁵⁹}稱富翁為善良公義的言語即可證明。

(戊)路加多記家庭的事：如^{11⁵}、^{13¹⁶}、^{15⁸}皆是。此書記耶穌飲食事八次，其中五次為路加所獨有者。又記聽道者如何受感（^{4¹⁵}、^{43¹⁸}、^{43³⁷}）及耶穌得人之多（^{5¹}、^{12¹}、^{19³}），少說門徒的過失，至如^{太^{18²³}}彼得諫阻耶穌進耶路撒冷，可^{10³⁷}二人求坐在耶穌左右，可^{14⁵⁰}門徒離開他逃走等事，路加均無記載。

(己)路加敘述好刻意描寫或形容，使讀者如同眼見其事。所以到六世紀竟有傳路加為畫家者，稱其曾畫馬利亞肖像，此言雖無確據，但讀路加的书確能使人發生以圖畫寫真的感想。如^{15^章}牧人覓羊的事，自古人皆願畫此事以表示耶穌的德行。路加僅記事實，不參加自己的意見。因為他所述說的題旨皆富有感力者，故不需詳細解釋。這也是著書的妙法。

(庚)本書與歷史有關係，如^{2¹}、^{3¹}、^{10¹²}。多記希律的事，^{8³}、^{13²⁹}、^{7¹}、^{13¹}。記年月計有三十六次，而新約其他各書共記三十一一次。敘事若不詳知日期者，則按次序排列。又每當耶穌發言以前必先說明發言的原因（見^{18¹}、^{19¹¹}）。

(二) 路加福音的取材

路加在他的福音序言中說他沒親眼見過那些事，但是都詳細考察了，所以我們必須追究他所用的材料究竟取自何處。

(1)路加與馬可：我們若對於福音書加以簡略的考較，就能

看見路加與馬可多有相同之處，不但題目同，語語也相同。此外，也有一段是路加獨有的材料。現在的考據家皆同意路加見過馬可的書（參馬可福音論二段4）。他們二人曾與保羅同時住在羅馬（西4^{10 11} 21節）。路加3至9⁵⁰與馬可1至9⁴⁰之組織相同，次序也同，但馬可9²²至4¹又9⁴⁵至8²⁶的材料路加未載。路加雖有此等遺漏，但其中也有幾句被他另記在十章之後，此段乃路加所獨記者。路加18¹⁵以後又用馬可10³以下之材料。綜計路加全書有十分之四見於馬可者。

(2) 路加與馬太：路加與馬太亦有相同之處，見馬太福音論三段內。路加與馬太雖有相同之處，但不隨馬太的次序，如耶穌演講辭，馬太只記四次，路加則分記十九次，由此可知路加未見過馬太。

(3) 路加獨記的材料來自何處：他曾與保羅同到猶太，必有許多機會與那些見過耶穌的老信徒相見（徒21^{16 19}）。保羅於主後五十七至五十八年曾在該撒利亞住二年，此時去主升天只二十八年，所以能有許多信徒記憶耶穌的言行。路加很珍重他所獨得的材料，所以他與馬可馬太相同的題目也略加變更。也可推知那些曾聽過耶穌講道的人必有筆記，而耶穌遊行各地必曾將同一的題目在許多的地方演講，所以筆記的人所記的題目雖不異，但言詞不能盡同。

(三) 路加福音的文法

若將路加福音文法與他書比較，須注意以下兩點：

(1) 路加為希利尼人，故精通希利尼文字。

(2) 多用希伯來及亞蘭文法，但無害於希利尼文規律。這種用法在使徒行傳內也常見，如徒1⁶所記之事，係出於耶路撒冷，故常用亞蘭文法，由徒2³以下多與希利尼人往還之事，多出於路加自身之經歷，所以純用希利尼文法。

以上所舉之兩點，在第一章內最為明顯，其序言與希利尼文士之筆法無異。至五節以後則變為希伯來語氣。此等用法，並非只限於頭兩章，因此書乃根據古本的遺傳，即在敘事開端，係路加的創作。再者，路加福音文法多隨從希利尼文舊約，故路加必曾熟讀此書。又路加如係安提阿籍，也許通亞蘭語，故其著作亦時用亞蘭語文法，但於希利尼文法也能應用適當。馬可所用的希利尼文，不脫俚俗之弊，故路加改為雅潔之文。路加所用的希利尼文字較他人為多，路加福音及使徒行傳共用七百三十二字，為全新約他書所未有者。此中有二百六十一字獨見於路加福音。有保羅及路加作品中用而他書未用者共一百七十四字，其中有一百零四字曾用於路加福音。查馬太與保羅所同用之字而他書不見者只三十二字。此外路加所用之字又多見於醫書。

(四) 路加福音著作的時代

按以上的記載，路加福音著作時期必在馬可以後，使徒行傳以

前。願意徹底了解此事，當與使徒行傳合看。今將三種主張說明如下：

(甲)謂在主後一百年左右，據言行傳者必見過約瑟甫的古書 Antiquities (此書成於九十四年)，然細察兩書相同者不過所記的史事(如徒^{5:36-37}猶大與丟大的事，二人記事的方式仍然各異。但此說不可確信之點尚多，如一百年時國政和教會都大有變更，路加所記仍能與耶穌光景相合實屬不易。又以此書與保羅書信比較，書信稱耶穌為基督，保指其名號，路加稱耶穌為基督，乃指其職分，書信稱耶穌為主，本書見此說法共十一次，路^{21:32}說：「這個時代尚未過去，此書已經成就。」若時代已過，事尚未成，路加焉能如此記載。作者既然是保羅門徒，何必等同時作證者多數去世再著此書。

(乙)謂路加福音係主後八十年左右作的，理由有二：(1)耶路撒冷破滅在主後七十年，路加記此事比馬可等書詳細，故必在事成之後寫的(見^{21:20-24}與可¹³比較)。此或因路加怕人不明白馬可引證但以理書的話，所以改了，再者人在城未破以前也更容易看出災難要來。(2)此書係達與提阿非羅大人者，我們從羅馬史中查知約主後八十年確有貴族人考查天道。

(丙)謂在六十年後，近代德人哈那克(Harnack)即從此說，其證有二：(1)徒^{28:30}未記保羅之死，只在羅馬住二年，路加必此時作的(約在六十二年)。(2)使徒行傳記保羅旅行與哥林多加拉太略有不同，若此書是八十年作的，必不能與書信有衝突，因此時保羅

書信已在教會內通行。

以上各說，不易判定孰是，按路加同保羅到猶太係在五十七年，作福音必在此後，此書流行，或在七十年後，也未可知。

(五) 記事的虛實

或問路加既然不是使徒，又沒見過那些事，他所作的書怎能可信？路加所記的事並非捏造，證據如下：

(甲)在第二世紀有許多異端興起，持異端者假託使徒的名字偽造福音，傳記，訓言，啓示等書。其中所記者多怪誕荒謬的事體，所論耶穌性格亦不合情理，與新約極不相符。全書中沒有一個寓言，可見他們不敢做做真喻言而假造。再者，此書所記耶穌言論只有單句，若和路加文筆相比較，實在有極大的差別，回教經典中所記耶穌的言語，也和此書相類，近年有學者在埃及發現若干蘆紙，其中也記耶穌言論，但意義極其隱秘難明。

(乙)耶穌所說的比喻多論農村事，古教會多在城市，當然不能臆造鄉村的事情。

(丙)耶路撒冷在主後七十年破亡，當時人民在災難中與以前的光景大不相同，作書的人不能憑空追述往事，假使不是自己眼見也必聽過別人傳或以舊書為底本。耶穌在世傳道時，猶太人多住在鄉村，這些鄉村的名字少有人知道，其中也有少數人住在城內，受希利尼教化者，這些城都很馳名，與中國的租界商埠地很相似，但是

耶穌行事多在無名的鄉村，而著名的大城，如提比哩亞和河東諸城，反未有耶穌的事蹟。故路加對於這樣大城沒加注意，現在人因考查古書乃得知這些地名。再者猶太政局屢次變更，有時受羅馬統治，有時獨立，有時聯邦分治，有時劃為羅馬行省。自主後六年至四十一年內，上有羅馬，方伯下有本地公會，以外又有祭司、長老、文士，各有職守。至七十年後，這種混合制度全行廢除，此種事實後人極難偽造。

(丁)耶穌的言論與當時民間的言論相合，如民間有彌賽亞的盼望，而耶穌所發表的與這種心理正合；但是耶穌傳道的精神與當時大不相同，如耶穌說人子有赦罪權柄，人子受苦，人子為審判主，此等重大事件全不是當時人民所能想到的。再者耶穌的訓誨與使徒時代不同，因書信所注重者與福音所注重者不同，言語也不同，如福音書中所常說的「上帝國」在書信中很少見，以人子為耶穌的名稱只見於福音，稱信主的人為門徒也只見於福音和行傳。

(戊)路加所需要的與保羅不同。保羅少記耶穌的言行。如林後5:16「雖然憑着外貌認過基督，如今卻不再這樣認他了。」他所注重的是內心與復活升天之基督間的交通。路加既是保羅的門人，從表面看，他所需要的必與保羅一樣，但是實際上並不是這樣。他所需要的是窮究耶穌的言行以為信徒的模範。既然需要此等良善模範，所以必詳考事實，不敢妄加擬構。總括的說來，此書的最好憑據是從書中能看見耶穌的品格，如看寫意的圖畫一樣，從近處看不過輕淡

的幾道筆跡，從遠處看則現出完全的人物，所以看此書中的文詞，事實，訓誨，即可想見耶穌的為神，為人，使人贊嘆仰慕，不忍棄捨。

(英雅各)

癲癩

LUNATIC

(查)新約中所載醫病之事分類的困難。福音書清楚記述三件病症，

這三件都可歸入一個病原——癲癩病之下。其餘或偶有指及而並沒有清楚的說明，或是只給了一個極含混的記述。但是要分別適機提述的幾件病症是屬於癲癩病的那一類不是毫無困難的，或者在我們今日簡直不能絲毫沒有疑信參半的完成這種工作。

從聖經方面看來，這困難是隱伏在以下的幾項事實中。(1)在福音書中提及的幾種醫病之事都是非關科學的。他們並不承認那些病者得了完全方法的治療，而只是提出耶穌的權能。四福音書的作者也不示明他們所記述的事情他們自己究屬有否了解。(2)他們只是論及病徵。這疾病的原因却不能尋出，那時最通行的一說乃是謂為惡魔所憑附，而這惡魔作祟就視為唯一可能的原因。我們自己的言論和作為似乎也受到當時觀念的影響。或者在這個範圍內，也和其他幾處相同，他雖是道成肉身也須受到民族性的限制；或者他不願擔負這種工作去矯正和改造那深藏在社會中間的，論及那些事情所有的時代的謬誤的觀念，因為他擔負了這種工作，必定要對於他在短時期內所要處理的事情有所分心和減少力量。(3)

四福音書的作者並不如今日的瘋癲病醫生一般地完全記述出病者的病徵來，而只是選擇由於某種原因使他們特別受影響的幾點寫出來。

(貳)新約中記述的幾件主要的癲癇病：(一)在迦伯農會堂中的事件(可_{1:21-28}路_{4:31-37})。作者記述病徵如下：

(1)污穢的習慣與本性的傾向：「馬可說這個人是被污鬼所附着；路加却說是污鬼的精氣。這至多可以說患這種病的人慣常居住於不潔之處，如墳墓與荒野；時人相信這些地方是魔鬼的居所，但是更可以說這是指着「道德上的精神錯亂。」

(2)突發的抽瘋：這個特點並不說得很顯明，而只是由於馬可_{1:26}的記載說：「污鬼叫那人抽了一陣瘋，大聲喊叫就出來了。」

(3)失去控制的勢力，引起他輕視一切合於和例行於敬拜時在會所中所有的規例。

(4)那患者自以爲他是和污鬼一體：在說話中他顯明他自己和污鬼正是一個——他說：「我們與你有甚麼相干呢？」可說他完全受了一種迷惑，這可在他所順受那可怕勢力的感覺中找尋出來。

(5)對於彌賽亞的認識：這曾被論爲惡魔所附之最高的判斷，一切其他別的病人的事情，在其中尋不出這一點的，雖然聖經上也推因於魔鬼的作祟，然而却以爲不是由於這種原因。但是從書中

硬下論斷是很危險的，尤其是對於福音書中所有的紀述。并且別人的事情，也須是真的魔鬼作祟，因爲在那事情有很顯明的認罪，或是由於沒有記載。而在別一方面講，這種認識很可能論爲那別的污鬼的性質中遺留的定理最後的徵跡。

要把上列的幾種分類，這可以由於病症而分列在克盧斯登的標題之下——「缺少自制的情形，或者說是感情衝動的瘋狂。」這主要的特性乃是不能控制的衝動，其中包含普通的情感衝動，或是癲癇病的刺激（由於抽瘋所指明），或是獸的性的和機能的衝動（由於「污」字在事情中所指明）。從臨床方面說來（根據他的原因），這大都是很近於癲癇的瘋狂。這是說有癲癇病的瘋狂，無論這抽瘋是在瘋狂之前而作爲他的原因，或是發現在那人正在發瘋的時候。癲癇病的瘋狂並不常以癲癇爲他的特徵，有時却是成爲狂行或暴怒的樣子。

(二)在變像之山下的醫病事件(太_{17:14-20}可_{9:17-29}路_{9:37-43})：在這件病狀中有兩方面清楚地顯示着：(1)生理方面的，病的不能自主地發作，兼有口中吐沫和齧齒之事，終至全身仆倒。這種痛苦是自幼而然的，指着其他類似的疾病，如聲啞等是。(2)精神方面的。這人至少是白癡，或者更是癲瘋，這病的一項特徵就是常有自尋死路的癲瘋病的徵候乃是如此，在他不抽瘋和不發作的時候，病人的精神上並無異態。這常常要尋死的衝動力顯然是抽筋的和週期的，但

是却没有堅強的根據可以作為推理。

關於癲癇的情形比上述這件事情說得更詳細，而又添了屢次尋死的傾向。但是假如前者的例子也是描寫得這樣詳細，這兩者是很相近似的。在分類方面這兩者都當列在一個標題之下——乃是「失去自己控制」或稱癲癇的瘋狂。

(三)加大拉的病者(太^{8:28}可^{5:1-20}路^{8:28})。生理方面的病徵，如在(一)(二)兩例中述及的抽瘋，此地却没有提及，而精神錯亂的特徵是非常顯著。這病者為不可遏抑的暴情所擾，而有運使病態肌肉的暴力。這個難以制伏的能力是逐漸增強的，因為這記載着在起初的時候他們還能捆住他，但是經過一次的捆縛，他的暴力又增加一些，所以他們就不能再捆住他了(可^{5:5})。那兇惡的能力支配了他的生活，令他到墳墓中和山上去，又使他喊出癲狂的呼叫，和做出許多自殘的行為，也可以看出他有殺人的情形(太^{8:28})。最明顯的乃是他失去了人性，從他撕去衣服，裸體奔走中可以看出來，並且他知道自己為一羣鬼所佔領與自己的生活反而隔絕。有時他就完全以自己為鬼魔，如說「因我們很多」並且懼怕耶穌。叫他們從所居之處出來。終於這鬼也服從了耶穌(可^{5:7}路^{8:28})。這件事情屬於克盧斯登所說精神失調或癲狂病之一，這包含有許多種類，如簡單的，尖銳的，迷惑的，慢性的，短命的，殺人的；而這一切的病徵都指着含有迷惑性的癲狂。

(四)其他的事件：(1)錢利非尼基婦人的女兒(太^{15:21-23}路^{7:21-30})。(2)噠吧鬼附的人(太^{9:32}路^{11:14-15})。(3)又噠又噠的鬼所附的人(太^{12:22})。這幾處都紀述得極其簡單。在(2)(3)兩例中那記者的意思別有所屬，而這也很難歸入癲癇病一類中。(4)抹大拉的馬利亞(可^{16:9}路^{8:2})。經上記着馬利亞曾被趕出七個鬼。這可以解說作(甲)福音的著者含有一種意思，說主曾把馬利亞從肉體墮落的暴行中救出來。或是(乙)當時門徒以為馬利亞是為惡魔所憑附，但是耶穌自己却不這樣陳述。或是說(丙)馬利亞會有各種魔附的癲狂和迷惑。但是我們的判斷終不可離去這個事實，就是耶穌曾從肉體的苦痛或精神的迷惑，或是兩者的併發症中拯救了她。

福音的著者對於病者肉體的苦痛方面說得特別詳細，並不是因為他們對於病徵十分熟悉，乃是因為他們簡單地記載他們所曾親眼看見，或是記述那些親見的人所傳述的景象。但是病者不只肉體方面的現象，在醫生看來，即是身體的疾病，也是含有精神的與生理的原因(參看醫術論)。新約只是把肉體方面的原素顯示給我們。他們以為這病乃是由於不可瞭解的精神的勢力佔據了那個病人，取用了他身體的官能，抑制了他的意志。因此就發生了這個問題：

(參)惡鬼憑附的問題：新約以疾病為魔附之事，對於病的症

狀，究屬有多少真實的說明？這個問題不是由於乞求權威的言論而決定，無論是新約的或是主耶穌自己的言論。福音書的權威是完全不同的情形，而是進入於一種更高的境界，這是比較當那時代的觀念更超越的。我們沒有憑據可以相信福音書的作者已經具有了精神病患的學識，這種科學的造詣，是那時候以後纔發生的。這種疑問也不能以為基督自己的言行，常是似乎他知道精神病患中有惡鬼作祟，以使牠噤息。基督教的辯護者常用不必要的危險的學說，在他的言論中申述，說主耶穌在學識上是有限度的，抹銷了主作先知與救主的權力。在他降世成人情形中，分受一般人類所有人力的限制，而他也和平常人一樣逐漸學得了各種事情的知識與科學的問題。

但是在這討論中間，那些以科學為旗號的人的專斷態度也是不當的，他們說新約中的紀載是胡說的，根本不認精神作用的存在。這個問題假如公開討論，必須在兩方面都公開，當我們論及精神作用的可能性時，有幾種思念必須在我們腦中牢記，這種作用在精神昏亂時是和身體的疾病或神經的衰弱是相伴而生的，無論在新約時代或是在我們今日。

(1) 我們必須想到那惡靈是半感覺的東西，具有身體的形狀，嗜欲和喜怒。從塞姆族時，在新約時代，這觀念就破壞了人類的思想，一直經過了中世紀時以至現在，這觀念還是有人奇怪地固執着。今日對於撒但的意念也是受了這種奇異思想的影響，而今日所有許

多不信有精神性惡的存在，都是由於這個荒謬的觀念而生。

(2) 和這個相似的，乃是不相信有許多惡魔能憑附在人的身上的思想。這種意念大概是從格拉森病者的事件上，由於那錯誤的觀念而發生，這段紀載不可過於看重，因為主耶穌對於任何這樣的觀念都並不加以承認。他從未說過有兩個魔鬼。

(3) 要代替這個錯誤那正當的觀念需要通曉那些惡毒的勢力，這能以作為人生中心疾病的解釋。我們以上講到惡靈是半感覺的東西，那麼，我們更可以想到魔附的事情很像一個人當狂暴的憤怒或極端的恐懼時的情形。現在我們還不能斷定思想和精神的性質，我們相信思想是指導人生的行為的，而一切事情的建造與破壞都由思想而決定。但是我們試思想究竟是什麼？精神究竟是什麼？但是我們除非假定有一位至高與至聖的智者和意志，在物質的與智力的現象之後，我們必定不能了解宇宙與人生。我們信仰一位生活的有人位的上帝，而這種信仰就啓發了一切的生命與生活。更有進者，我們自己的人格常影響他人的人格，而也受他人的影響。一個合乎道德的世界是不能用別的言語來解釋的。在宇宙的中間有超人的性格，有些是仁慈的，而有些却是兇惡的，這都顯現而影響到我們日常的生活，假如我們否認這超人的性格，試問這還是合理的嗎？這惡的作用在不健全的神經系統，或是在紊亂的生理組織中，就能憑附而控制其全身的作用，誰又能舉出理由來否認呢？

(4)這必須再說得清楚一些，身體上的疾病可以說是強烈的精神錯亂的結果。這全部的損害也可以從精神的或心理的源流而來。思想或精神常久沉溺於惡的作用之中會產生身體毀損的結果，正如身體的毀損足以使惡的靈得到憑附的機會。克盧斯說：「腦力萎縮產生延久的精神衰弱，而腦力構造的變換就產生延久的精神錯亂。」想到主耶穌在這種人生不幸之事上所用的方法，愈令我們不願在癲癇病中道去了「惡魔憑附」的一點。參看權變和鬼諸論。

(肆)我們主對於癲癇病的救治：符類福音書都稱耶穌對於那些患病的人，和那憑附他們的外來的權力有無匹的命令。他能以救治那些失去自制力的人和對付那些由於身體殘廢而致精神錯亂的病症。關於後者的醫治手續與主醫治身體的疾相同（參醫術論）；但是耶穌是用精神的力量影響及身體，而是直接影響及精神或心理的努力。精神療病者從生理方面療治癲癇病，但是他們完全承認這病有心理方面的存在，相信這確有減輕疾病的真實性與可能性。「以精神治精神的作用在健全的腦筋中是直接的，強烈的，與敏銳的。常腦筋有些病害時，用心理療法去治療乃是最緊要的一種方法」（克盧斯登語）。這種事實是以啓發我們對於耶穌的方法的了解，並且我們可以合理地說他的治病的權能是由於一種主要的勢力，這是超越我們，而不爲我們所明知，然而這却又是建立在

人類知識之上的。耶穌的權能有最充足與優美的發展，因為（甲）他對於人類有強烈與透徹的同情心；（乙）他對於受苦者具有拯救和幫助的強烈的意志；（丙）他和上帝有恆久的，完全的投契，與道德的聯合，他就在這範圍中生活與活動。在人的不自私的，同情的，厚施濟衆的心中上帝的意志就能運行而顯現，而從這人格中上帝自己的醫病的能力就在一切人類的憂苦與壓迫中實行他的工作。在主耶穌中，這種神奇治病的能力必定有極高度的發展而能自由無礙地行施。所以「耶穌」兩字乃是一治病的，救人的，給生命的名字，就是他軟弱的門徒也能奉他的名趕鬼。參奇事論。

耶穌的方法明顯出是用他的神聖的意志及人格加到別人的意志及人格上去。那最能使那些親眼看見他的動作的人感受印象的特點乃是斥責，命令，和要人毫不猶疑地順從的權力（太₁₂ 27 路₉ 37-43），雖然使他們知道「上帝的至尊」。特別在他對付格拉森的事件表出了他的奧秘。他直接從那病人失去自制力的方面着手，要回復那病人的潛伏的人格，而改變那病人自以爲惡鬼的意念。他竭力要使那人有他真正自我意識的覺醒，而使他脫離那外來的惡魔的勢力。他問那人道：「你名叫甚麼？」因爲他要使病人知道佔據在他心中的乃是魔鬼，所以他使病人說出「我名叫羣」。在耶穌無匹的人格中有喚醒的能力，而給那病人重得自主的能力。

今日對於癲癇病的治療與耶穌的方法頗有相似之處。如爲病

人設置歡樂的環境，健身的勞作，和使病人身體各部都能有欣快的鼓舞，更用娛樂，音樂，和宗教禮拜，以及人類的同情之心去鼓勵他，這種鼓勵乃是用以使他的人格意志感化他。這很可以說醫治這種疾病的醫藥知識和這病的原因和補救的考查，現在這正是在初步的時期，而以後的進步却是很可樂觀的，因為這種考察都有神的靈賦予力量的。（渾雪冰）

私慾

IUST

一此字在福音書中所見者不多。原文為 Epithumia 常物名用的，見於可 4 19

約 8 44。當動詞用的 Epithumeo 只太 5 28 一處，但此兩字則多見用於新約之他書。通常以此字之意義，只限於性慾方面，惟近已考知此字意的範圍比較的寬大，在新約與其他典籍的希臘文中，此字之意義，有善惡兩方面的解釋，不過偏重於惡的方面，而特別是指着性的情慾，如路加 22 15 所記耶穌很願意吃逾越節的筵席，這裏所用的「很願意」就是此字的好的意義，他不過表明意欲的懇切，又馬可 4 19 所說的各種私慾把道擠住了，這裏所用的私慾在他的本體中，固然是不為害，但牠的惡影響足能危及道性了。再看耶穌對猶太的領袖說，「你們是出於你們的父魔鬼，你們父的私慾，你們偏要行。」這裏所用的私慾，當然含有極惡的意義，私慾的惡意更明顯的，要算馬太 5 28 所說的了。福音書裏不多論私慾，是因為這種邪惡已很為

明顯，用不着細說，不過要我們特別的防備牠，避免牠，因為私慾不獨是外面的惡行，乃是更為發動於內心，馬太 5 28 所說的先動淫意，即為犯淫（參看太 6 23 路 11 34）。善人心善，則發生善，惡人心惡，則發生惡（太 12 35 路 8 15）。「因為從裏面，就是從人心裏發出惡念，苟合，偷盜，兇殺，姦淫，貪婪，邪惡，詭詐，淫蕩，嫉妒，驕傲，狂妄，這一切的惡，都是從裏面出來，且能污穢人」（可 7 21）。私慾是與聖靈絕對相反的（加 5 19 23）。所以我們應該逃避私慾，追求信德（提後 2 23）。我們不可事奉兩個主（路 16 13）。當以希律王的私慾為戒（可 6 18），并且要知道凡犯罪者，就是罪的奴僕（約 8 34）。

馬蓋耳斯

MACHABEUS

此乃死海東畔之一堡，城據約瑟甫言，施洗約翰被希律安提帕囚於此，斬於此（太 14 3 12 可 6 17 25 路 3 19）。該堡本為亞力山大占泥阿斯所築，後被加賓尼阿斯所毀。大希律重建起來，作為居住之用。在他死的時候，該堡落到安提帕的手中，因為該堡適位於他的封疆比利亞之內。當猶太人叛亂的時期，該堡為羅馬駐防兵所佔據，於主後六六年被強迫放棄。在耶路撒冷毀滅後，該城又被奪取，至終被羅馬將軍琉息力阿斯所毀滅。

癡狂

MADNESS

約對於癡狂的意見與福音的意見迥殊，是堪令人注意的。在約約裏，癡狂乃是因為受了上帝的靈的感動（撒 10 11 18），在福音裏，乃

是因爲鬼所附；在舊約裏，可以見到癡狂與「預言的靈」有密切的連屬（此靈亦來自上帝）此種情形可見於撒拉上^{10 23 24}何^{9 7}王^{下 9 11 耶 26}；而於新約裏却無這種表象。這乃是因爲相信癡狂是上帝的靈住在人心中的表象，舊約裏看癡狂的人就是如此，但在福音裏，則適與此相反，在路^{8 26 27}記述被鬼附的適如癡狂的人一般。在太^{4 24 17 15}用的說法，乃是「癡癡」，但是看下文，這些說法並無一語答覆近代對於癡狂的意見。然而尚有一個別的字樣，即約^{10 20}所用的「瘋」字，似乎是與近代明瞭癡狂的意義相當。那就是奪去了理性；在這章節裏確有這種意義，同時亦須記憶這個字與一個動詞相連，包含被一種超然的靈所佔有。此亦用於徒^{20 24 25}，其處用真實和明白兩個名詞來反對之，就證實了約^{10 20}內所含的意義了。

在福音裏有兩次說主自己是癡狂了。一次是被他的親友們說，其中明然有他的母親和他的弟兄們（可^{3 21}參³¹）。「耶穌的親屬聽見就出來要拉住他，因爲他們說他癡狂了。」註釋家多半同意說這裏乃是指癡狂或是一種精神上的刺激（參保羅於林後^{5 13}所用之字。）另一次就是約翰所記猶太人說，「他是被鬼附着，而且瘋了」（約^{10 20}）在這裏所說的瘋，明然是因爲被撒但所附，並非因工作過勞與神經刺激而錯亂也。至於在保羅身上所應用的這個字，並沒有甚麼侮慢的意思（徒^{20 24}）。稱耶穌基督爲癡狂者乃是特別而

有意義的，並且在早年基督徒的歷史上，和後來的教會中有許多相同的用法（參徒^{2 13 20 24 25}林後^{5 13}）這乃是證明屬血氣的人類不能領會上帝聖靈的事（林前^{2 14}參約^{15 19 17 16}）。

馬加丹

MAGADAN

參大瑪勞他論

抹大拉

MAGDALA

這個名字只一次見於新約中。而馬可（^{8 10}）於同樣的記事裏，則名其地爲大瑪勞他。這些名字明然是指着同一的區域，却不一定指着同一的地點。這些地方似乎是在鄰近，無論如何，鄰近區域必從其中之一而得名。關於這些地方的位置，有幾個提議，如在加利利海之南界或東南界，但無一令人視爲滿意者。在這一帶區域裏並無一處其名類似馬加丹者，祇有一個地方類似大瑪勞他的，乃是一個小村莊，靠近雅母革 Jarmuk 河口。卡斯帕立 Caspari 和艾德赦 Edersheim 二人欲將馬加丹放於低加波利的境內，但未確定其位置。

從現在所得的見聞，頗贊助這種意見的，就是一般著名的著作家和考古家，以爲這幾處地方所處的區域，乃是位於加利利海的西岸。

新約裏有數次稱馬利亞爲抹大拉人，此種名稱乃由於她的家鄉或誕生地而致然，艾德赦曾證明之，他確說有幾個在他某得裏的

拉比，稱爲抹大拉人。並且從該處也知道抹大拉距提比哩亞有安息日可走的路程，該處有織染毛絨工廠八十家。亦因豐富及道德淪落著名，並且有販賣班鳩及雛鴿爲潔淨祭物者。

抹大拉多半被認爲位於革尼撒勒平原之東南角上，在提比哩亞北約三英里。平原和湖向北伸展着在其前。在其後有突出的巖石爲背景，一部分被鴿谷的峽道所劈分。其險峻的坡上有洞好似蜂窩一般，歷代爲盜賊及亡命之徒的遁逃處。傳言八福之山乃是在谷邊上的一個分界處，旅商經過一條天然的道路，從地中海岸沿着古羅馬路線往北越拿弗他利山。有一道繼續不斷的溪流，貫流平原的南部，在城北不遠之處而入於加利利海。

博士

MAGI

在聖經中只有馬太二章耶穌誕生的故事中有「博士」兩個字。

(一)這故事中的幾個疑難問題：究竟所說博士是那一類人？照希羅多德 Herodotus 說，「博士」乃是瑪代人 Medes。當買麥泰 Gaumata 時，瑪代人設法推翻波斯，不過他們的努力却沒有實現。因此，博士在政治方面便失去了他們的地位。雖然如此，但是在宗教方面，他們却還有勢力。他們是瑪代族的祭司，而且又是歷代波斯王的宗教教師。那麼，那一個波斯王開始錄用博士爲祭司呢？大概是古列 Cyrus。所以到後來，博士和祭司便成功了兩個字異意同的字。大利烏喜斯塔斯皮 Darius Hytaspis 把馬斯德主義 Maz-

ism 卽拜光教作爲國教。從此博士便和波斯宗教成爲一件事。以後博士便以他們的哲學和醫學而爲一般人所重視。更有許多人說博士有解夢之能。

這樣，所謂「博士」就是波斯國的宗教家了。但是在七十譯文的但以理書中那寫書的人所用的乃是「天文家」。還有許多作家把「博士」和迦勒底混爲一談，而迦勒底的意思就是巴比倫的祭司，和學者。末了，在另外許多地方，也有人把博士作爲術士的。

那麼，究竟寫馬太二章的人所指的是怎樣一種人呢？大多古代教父都說博士就是術士。其實，這種臆說並無根據。照著者看來，馬太所說的博士，並不是狹義的，却是廣義的，這就是說他所指的不過是東方的學者就是了。他們的事工，乃是詳解星宿和夢。

究竟這些博士是從什麼地方來的呢？馬太單單稱他們爲「東方博士」。但這「東方」兩個字却很含糊，比如太 8:11, 24, 27, 路 13:29, 啓 21:10。根據古代教會的意見，所謂「東方」就是亞拉伯。其原因爲：(1) 詩 72:10 賽 60 等處，也提到過進貢的事。(2) 因爲他們所獻的禮物很有亞拉伯產品的色彩。(3) 亞拉伯和猶太原有密切交通。但是從另一方面看來，所謂「東方」恐怕未必是亞拉伯。因爲亞拉伯乃是在猶太的南方，而不是在猶太的東方。第二派人說：東方就是波斯，或迦勒底，或埃及等處。但是倘使我們再以馬太爲根據，而要規定究竟東方是什麼地方，那恐怕是一件極感困難的事。不過有一件事

却是很清楚的，就是博士乃是異邦人，而不是猶太人。如果我們單根據於馬太 2 博士說話的方式，我們便可知道他們爲異邦人了。

博士來到猶太的目的是什麼呢？馬太福音說：「我們在東方看見他的星，特來拜他。」究竟他們怎能根據星宿而斷定在猶太有一位君王產生呢？對於這一點，我們不得而知。有些人說，波斯教也有這種希望，所以博士的朝覲，是根據於這希望的。更有人說，博士所根據的乃是民 24 17 巴蘭的預言。第三種人說，當時各國都希望有在猶太有一位彌賽亞降臨。其實，以上三說都不過是揣度之辭，而沒有確實的根據。所以與其說博士們自己有這種希望，那還不如說他們的話是根據於散居在各處猶太人的好。因爲當時一切猶太人，無論其在猶太國的，或在異邦的，都整天希望着彌賽亞的降臨。

博士什麼時候到猶太呢？古代作家說：他們到伯利恆乃是耶穌誕生後的第十三天。第二派人說：他們到猶太，乃是馬利亞把耶穌在聖殿中獻奉之後的事。第三種人根據太 2 16 便說：這是耶穌誕生後將近第二年的事。至於確定的時日，我們無從稽考。

(二)這故事在歷史上的真實性：或者，這故事不是歷史的事實，其原因爲甲只有第一福音記載過這事，此外如路加、約瑟甫，或異邦詩家，都沒有記載這事；乙馬太的記事和路加的記事，出入之處未免太多；丙這故事的性質，太是模糊不清。

這樣，難道馬太虛構事實捕風捉影嗎？這也未必。大概，這故事多

少有他的真實性。雖然我們不敢說完全真確，不過爲知彼知己起見，我們不妨把其餘的臆說，也列舉之於下：

(子)有一派批評家說，這故事是完全根據於舊約，比如司迭斯 Genesis 說，這是濫觴於民 24 17 的開談。Kohle 說，這是從以賽亞六十章出來的。總之，按這派的意見，以爲馬太所記的乃是根據於前面所提的兩處聖經，以及賽 9 2 42 6 49 6 7 詩 88 29 81 72 10 等等而杜撰這故事的。

對於這派的意見，我們未敢贊同，因爲馬太引用舊約的地方很多，倘使這故事是根據於舊約，那麼，爲什麼在這裏他故意緘默不言呢？

(丑)第二派的代表是蘇桃 Sotiah、烏三納 Tabor 諸人。他們說這故事的一部分是根據於異邦的迷信，而另一部分是根據於羅馬故事的，比如蘇桃說，依照異邦迷信，星宿和君王，或英雄的生逝存亡都有密切關係，耶穌既然是非常的人，那麼，他的誕生自然有星爲之徵兆。他又說，在公元後六十六年，帕提亞 Ptolemy、王底爾特次 Tirdates 和幾個博士到羅馬去朝覲尼羅，以後他們取道西亞西亞而回到本國，所以蘇氏說，博士的故事乃是從帕提亞王的記事中生出的。

但是蘇氏並沒有說，馬太怎樣把帕提亞王的事附會在耶穌身上，所以對於這種臆說，我們也未敢深信。

(寅)第三派人說：這是一種神話，比如費得爾 Phaidon 和微因 Cleyna 以爲「星」，「博士的朝拜」以及「孩子的受難」在古代英雄傳中，都有過他們的先例，而馬太不過借用這個先例，以應用在耶穌身上就是了。

可是有一點我們應當注意的，就是先例和模倣乃是兩件不同的事，有了先例，難道我們一定要模倣嗎？

(卯)第四派人的意見，以爲馬太所以要撰述這故事，因爲他要證明申 18 15 上的話在耶穌身上已經應驗了。這派的目的，乃是要把耶穌作爲摩西第二。不過這也未必真實，因爲倘使我們把摩西誕生的故事，和耶穌誕生的故事，過細比較，那麼，我們便看出他們的不同的。總之，博士的故事，和其他關於耶穌嬰孩時代的事蹟，都處於同樣地位。如果博士的故事全屬子虛，那麼，其他的記事也失了牠們的功用。大概，無論是博士的故事，或其他關於耶穌幼年的記載，都是從一個地方取材來的。

(三)關於這故事的遺傳：從第六世紀起，在教會中有一種遺傳，就是所謂博士，乃是若王，因爲該撒路司 (Caesarius) 竟然在他的演講中這樣的肯定着。所以在中世紀時，這種信仰，差不多已經成了普遍的。這也許有一些根據，因爲詩 89 29 說：「列王必帶貢物獻給你。」此外，更有詩 68 81 72 10 賽 40 7 23 3 10 18 等處。不過在福音書中，我們却找不出這種暗示，所以對於這種臆說，我們也未敢置信。

所謂博士有幾個呢？照東方教會的遺傳，博士的人數爲十二或十三。但是根據西方教會的說，博士的人數爲三，這大概因爲他們獻的禮物的種類吧！

根據遺傳，這三個人的名字爲繆爾可勒 Melchior，嘉士柏 Gaspar，和巴爾退則 Balthasar；但是在東方教會所提出的十三個博士中，我們却找不到這三個人名。

古代教會也曾附會的說，所謂黃金，乳香，沒藥，乃有牠們的歷史。比如「黃金」就是亞伯拉罕買麥比拉洞時候所付的三十辨士，「沒藥」就是耶穌在十字架上時所用的。

此外，更有其他關於這故事的遺傳，比如有人說，博士所看見的星中，有着耶穌的像；還有人說，星所代表的乃是天使。這種無稽之談，在古代教會相襲成風，不勝枚舉。有一處居然說這三個博士，以後竟受了多馬的洗。

遺傳也告訴我們，在第四紀時，有人把博士的遺體找到了，而且又把他們帶到君士坦丁，存在教堂中；所以在中世紀時，一般人都以博士爲旅客的模範，並且又有許多人居然藉用他們的名字作爲醫病的咒語。(沈嗣莊)

尊主頌

MAGNIFICAT

對這篇歌頌(路 1 46-55) 我們所注意者，約有三件。
(一)作者何人？(二)如何解釋？(三)在公禱經內歷史的關係及功用。

(一)作者何人：路加寫他福音的第一章，資料從那裏來的，議論不一。有人說從「撒迦利亞啓示錄」內得來的，這是一本猶太書，是一個基督徒所編輯的集子。他查出這篇歌，當初是屬於以利沙伯的，後來歸於馬利亞名下。或有人想，尊主頌是一篇很古的讚美詩，路加把他加入進去的。另有一個人說，恐怕婦女中之約亞拿（路 8:32-10），給路加一本底本，她是希律家宰的妻子，希律宮中的內容，未免亦是她告訴路加的。或說，這篇是女信徒的讚美詩，為什麼男子如路加者要注意牠，其故因路加在福音書內，對於婦女，是很表同情。或說，路加得着一本亞蘭原文的遺傳，他就從這個裏頭，得到材料，藉作尊主頌，以色列頌和西面頌。

(二)如何解釋：哈那克 Harnack 的解釋從一方面看，是很對的。這篇歌頌內的代名詞布置得甚好，大有美術的觀念，思想先後的程序，由主觀而至客觀，再從客觀回轉去到主觀，不過這個主觀程度更高了。黎頓 (Liddon) 從內容解釋出來，所以更清楚。

尊主頌，如以色列頌及西面頌一樣，不是詩篇，又不是讚美詩。因為一個基督徒詩人，在主復活之後，必定要說來多一些，一個希伯來作詩篇者，必定要說來比較馬利亞少一些。在這個尊主頌內，馬利亞覺得，上帝對於她列祖所應許者，應驗在即，在舊約最新的詩篇中，達不出這種意思。馬利亞亦不提及主耶穌應化的名詞，又不像傳福音者，或使徒那樣說出他的降生，受死十

架，從死復活的道理。馬利亞的歌，不過當時受了宗教上的感覺，所發生的高尚思想。舊約的閉關時代將近過去，新約的大放光明，尚未出現，是故尊主頌，莫非是過渡時代的特別佳作。

給上帝。

第一節（路 1:46-47）馬利亞盡心盡靈，盡意盡力，把讚美來奉獻給上帝。

第二節（路 1:48-49）說出自己將作主的母親，婦女中難得的幸福。萬世之人，要紀念她，並非她有什麼好，實因主的旨意成功，他的名至聖。

第三節（路 1:51-53）忽然充滿聖靈之光，把自己拋棄，覺得上帝是人類歷史的原動力，強者取，弱者勝。詩篇第九，十二，二五，三五，四十六，九一，〇九篇，均含這種思想。這種詩篇，希望以色列救贖者，如約瑟，馬利亞，撒迦利亞，以利沙伯，西面，亞拿，莫不銘刻於心。

第四節（路 1:54-55）馬利亞回轉來，想到彌賽亞時代已在目前，上帝所許列祖之言，就要應驗。道成肉身之根源，乃上帝的仁慈與真理。

(三)在公禱經內歷史的關係及功用：在東正教會內，尊主頌是在早禱內唱的，西方教會有一時，亦是這樣用的。後來在西方，晚禱儀式內，把尊主頌和亞勒盧亞，舊約詩篇，別種歌頌，及榮歸主頌，輪流歌唱的。英王愛德華第四把尊主頌加入他第一部公禱經內，從那時至今，尊主頌唱於晚禱第一篇聖經之後。（宋葆元）

威榮

MAJESTY

(一)名詞，在新約中之威榮或尊嚴一名詞，與基督發生關係的

地方有三方面。

(1) 在路加 9:43 上段云：「人都希奇上帝的威榮。」(有時亦譯作上帝的大能。)更於同節之下段內敘述耶穌治愈瘋狂的孩子，後來衆人亦希奇上帝的威榮藉着耶穌而彰顯了。

(2) 在彼得後書 1:16 內，著者自述曾與登山變像的耶穌同在的經驗云：「我們是親眼見過他的威榮。」此處所用之「威榮」名詞，又於徒 10:27 內用過一次，述說大女神亞底米之威榮。此亦極有興味之紀事，兩次所用之名詞均與路 9:43 所用者互相吻合。於登山變像時，三個門徒都得基督的威榮之威力，及至下山後，耶穌的威榮仍在他的工作上彰顯著，以致衆人都看見了。

(3) 於希伯來 1:3, 8, 11 上，我們知道耶穌將要坐在高天至大者的右邊，此外，祇論基督將坐在上帝的右邊，並無「至大者」之字樣(見太 24:64 徒 2:33, 7:55 羅 8:31 弗 1:20 西 3:1)——以上均引自詩 110:1。基上所逃，耶穌之威榮，其着重點，不在先天的本體方面，而在化身成人及受難方面。申言之，希伯來之兩段紀事，並非直接的將神聖的威榮歸給耶穌，其意係指基督將來要被舉為大祭司而作人神間之中保而已。

(二)基督之威榮的屬性：於新約中縱然不常用威榮一名詞，

而其中所供給關於基督威榮之材料，却異常的豐富，姑無論他在世時或升天之後均然。

(1) 茲先論其在世時之生活：(甲)自然以他的外部生活境遇觀之，他是毫無威榮之可言。他降生於馬槽中，受難於十字架上，這種生活，又何嘗有威榮？他取了奴僕的形像，並無王者之奢華(腓 2:8)。機會來了，民衆以為他要進京作王去，所以在大街上有人山人海，羣衆都吶喊說：「和散那！」(太 21:15)。其威榮可謂高矣大矣。然福音書著者竟描寫耶穌是錫安的王，來到他的民衆中，如先知曾說：「是溫柔的，又騎着驢，就是騎驢駒子。」(太 21:1, 約 12:14, 亞 9:9)。(乙)那末，連他個人的狀貌也竟沒有威榮嗎？福音書對此問題完全無紀載。後來有些教父把先知所描寫的彌賽亞之狀貌拿來作片斷的無價值的材料，紛紛討論，卒無定議。早年的教父中，有些人受了禁慾或出世的思想之影響，便祇注重被擄以後的以賽亞之「受難的僕人」的思想(賽 53:3)。以受難者即指耶穌，他既無佳形美容，人也不尊重他。故此，亞力山大之克力門(Clement)教父便斷定耶穌的容貌是鄙陋的。主此說者在克力門之前有查士丁馬式，以後有推特連，其後又有一種反抗運動，反對克力門之說，於羅馬東方有阿利金(Alexandria)於西方有耶柔米(Jerome)。彼二人者均深信詩篇(45:2)上之預言，說耶穌比世人更美，滿有榮耀與威嚴。而耶氏更深信此說，如云：「他的面貌是輝煌的潔白的照澈世人。」最後西方

教會的觀念始爲之一變，均信耶穌的體格是魁梧奇偉的，面龐是慈祥的，態度是尊嚴的。但在新約中，毫無根據，足資證明。(丙)耶穌在道德方面的威榮。這種威榮的內涵是純潔真理與良善，且爲內發的而與外貌無關。四福音書中有關於此種屬性之材料，非常豐富。凡讀過四福音故事的人，無不羨慕而拜倒在基督的台前。例如施洗約翰會吶喊說：「我本當受你的洗，你反倒上我這裏來麼？」(太₃ 14)。又西門彼得亦感到同樣的力量，說：「主阿，離開我，我是個罪人！」(路₅ 8)。耶穌之道德的威榮，一日復一日，一年復一年的光大，以至十字架上時止。又如他在受審時，彼拉多的心靈中不亦是覺着左右爲難嗎？百夫長不也曾說過：「這真是個義人嗎？」(路₂₃ 47)。一次他的神威大發，不是把污辱聖殿的商人都趕跑了嗎？末一次祈禱完了，走到客西馬尼園門時，說：「我就是，」他的仇敵不是都倒退了，有的倒在地上嗎？(約₁₈ 5)。(丁)上一段是說明耶穌之自然而發的威榮；現在要說明的，是耶穌之有意識的威榮。他的心是溫柔的謙卑的，他的作事不怕使人驚奇。如他演說正像有權柄的人。(太₇ 28 29)。世界古今歷史上有名人的演講，總沒有比耶穌在山寶訓更有靈力和威榮。一個拿撒勒木匠的兒子，竟敢自認是要來的彌賽亞，又敢肯定的說是上帝之子。(太₁₁ 27 路₁₀ 22 比較約₁₄ 17 章)。他又歡迎勞苦擔重擔的人到他那裏得安息。(太₁₁ 28)。最後，他以子的資格作世人之審判者，世人那得到他面前，那種榮耀與尊嚴當若何的偉大呵！(太₂₅ 31)。

(2)末了，我們要來把升天以後的基督討論一下。自五旬節日彼得的大演講起(徒₂ 33 x)迄至使徒的教會時代止，新約中的基督便如一位登極的大王，有榮耀，有尊貴，有權柄了。他的門徒此時亦不會憑着外貌認識那加利利的先知基督了(林後₅ 16)。他們日常所想像的是升天後有榮耀有大能坐在上帝右邊的基督(羅₈ 34 林前₁₅ 14 加₂ 20 腓₂ 9 x 來₁ 12)。此外，仍有一旁證，就是在初世紀之內，有一位新約著者純粹以個人的想像與思念耶穌所見的異像爲根據，撰成了一部啓示書，其中有很多的地方述及升天後的基督狀貌。於此，可見在初世紀之內，因爲親眼見過跟過耶穌的門徒們還有生存的，又因爲當時的信徒都熱心討論升天後的基督，便忘記討論耶穌在世之狀貌了。(寶廣林)

馬勒古

MAIOTHUS

人名也。其於捕捉耶穌時，曾被彼得削傷了右耳的(約₁₈ 10)。

在福音敘述內，記載此人在大祭司——大約該亞法(約₁₈ 13)——家中，掌管管之事。其他福音(太₂₆ 51 可₁₄ 47 路₂₂ 50)，祕不宜名，究其意，是免得彼得受報復，或受猶太人之法律制裁。其實，是不理其名，或無說名之必要。至於馬勒古，在捉拿耶穌時，是否格外出力，或非旁觀之徒，實無明證。彼得正值其義憤不可再遏之秋，遂向着圍繞耶穌之羣衆衝去(約₁₈ 4)。這不覺提示出馬勒古在羣衆外層，並未直接綁縛耶穌。他適在彼得用力救主前奔的道兒上，或不爲多數門徒

所認識。若約翰是——大祭司所認識的(約 18 15)——那無名的門徒，或因其供給亞那家的魚(錄於古卷)，自爲亞勒古和其親屬所認識(約 18 28)；第四卷福音記其名，可是於無意中，表現約翰爲著此卷之人了。路加單獨記着醫好馬勒古之實，實爲故事中之重要處；醫生之注意及此，是自然的，而如此醫好，方能平士兵之怒。此事發生之必然秩序，先是醫好了傷，後是斥責彼得，末後是對於捕捉之情形，發了嚴厲的抗議。於是耶穌許其提拿，並持着絕對的鎮定態度，前去赴審就死。

瑪門

MAMMON

這個名詞乃是表示富足，或財寶，但是這個名詞究竟作何解釋，議論紛紛，莫衷一是。在福音書裏，這個名詞的意義乃是指着世俗而有錢財的形式，有兩次提及瑪門：(1) 在太 6 24 路 16 13 「你們不能又事奉上帝，又事奉瑪門。」(2) 在路 16 9 11 說是不義的。瑪門在馬太福音裏，代表世俗好像是一個人似的，基督明說人不能事奉上帝，又事奉瑪門。主在太 6 19 24 解釋靈性的生命必須是內心的，並一致的。要講和這兩處的意義，就是說，人所信靠的目的物，至終能決定他的品格，專誠是宗教上至好的健康和效能。如此講解有時引起反對，因爲不能應用在他的門徒身上。但是主的門徒裏也有富足的人，並且不祇是富足的人要打算以他們的金錢爲神。貧窮的人們，也常有過於重視金錢的傾向，這樣便叫金錢管束他們的欲望。

不義的瑪門在路 16 9 11 耶穌對於錢財的教訓，顯明兩種要義：(1) 管理錢財需要智慧。(2) 錢財在宗教的生活中，是卑下而無地位的。可以從「不義」二字顯出來。錢財遠不如基督徒其他的利益(10節)是別人的(12節)並且是不真實的(11節)甚至不容錢財成爲與上帝絕對敵體的(13節)就錢財的性質而言，乃是屬於今世的(罪惡的世代)不屬於能造成光明子女(基督徒)範圍的真法。雖然如此，金錢是一種試驗品，能供給人們機會，爲練習某種道德。基督徒們受託管理錢財，正如管家一樣，但是管家是欺詐的，而基督徒們是誠實且伶俐的。預謀乃是主所誇獎的性質，是與私心並淺見的策略相反對的。忠心使用錢財，意即移交錢財。這兩種即忠心和預謀是習慣的兩方面。俗語說得好，「越施越有」(箴 11 24)。管家分散他的物品，不用說是私己的目的。然而他顯出智慧來分散出去。此處說「不義的瑪門」並不是說錢財或世界的利益都是不正當得來的，好似這比喻所說從欺詐而來的錢財，應當用在慈善的事上。不義的瑪門，意思乃是說，錢財究竟是屬世俗的，非基督徒的，與那惡者的計謀有關。耶穌在這裏沒有提到賠償的問題。這比喻的目的，乃是指明人當爲將來而善用那不明白的財產。耶穌稱瑪門爲不義，意思就是說，大的財富多半是由不義而得，或因不義而用的。惡世界的污點印在其上。就其最好的方面而言，錢財對於基督徒乃是一種方法，而非終極的目的，並且這種方法需要謹慎和良心，以智慧而使用之，免得

人陷於耽愛物質的罪，並自足的私慾中，以致阻礙人高尚的才能，妨止犧牲的本性。

人 MAN

(一) 基督與人之關係：(1) 耶穌與門徒之關係：耶穌與門徒關係之密切，可於其稱謂上

見之。如對門徒則自稱主人，又如對衆弟兄則以長兄或領袖或先生自居之。如云，非汝等擇我，乃是我擇汝等(約15:16)。學生不能大過先生，正如僕人不能超乎主人，又謂彼等既爲弟兄，則不宜受夫子之尊稱，惟基督則爲獨一之先師耳(太23:8-10)。然基督與門徒之關係乃屬於精神的，而非外在的，主曾認彼等爲朋友(約15:14-15)，以彼等深識主之心情旨趣故也。主深愛其徒，乃至甘願爲之犧牲性命，惟門徒苟欲表顯其爲主之朋友，則必遵守主之命令(約15:14)，門徒又常蒙天父之眷佑，彼等既爲天父之羊羣，則無人敢擄奪之(路12:23-27) 約10:29)。其蒙召也，則與主受同一之使命而爲得人之漁夫(太4:19)。且其必遭迫害艱苦死亡，然此種種，不過暫時之外毀，不足以損及真實生命也(太10:17, 18, 28; 路10:19)。至論品性，則較諸世智，門徒猶如嬰兒，惟如是乃能由基督而洞澈神之啓示(太11:25, 26)。如當苦於了解主訓之時而起懈心，則主問之曰：「汝等亦欲離去耶？」門徒便情動於中而答曰：「主，爾有永生之道，我等復誰歸？」(約6:68) 多馬乃多疑而最重實際者，但當主往伯大尼使拉撒路復活之時，惟彼已預料主前途之危險，其有忠誠之一言曰：「我等亦去與彼同死！」(約11:16)。

彼得則因認識主是上帝所立的基督而得福(路9:20)。約翰嘗以近主(約13:23, 21, 20)而蒙愛(約19:26)，且受主之遺囑而承奉聖母(約19:26, 27)。當門徒勞倦之時，主則命往靜郊，從事退修(可9:31)。其賜服務之教，則躬自爲徒洗足，以示勿忘(約13:5)。約翰十四至十六章所記雖有些屬於理想，而其要義實與基督的遺傳適合，則當門徒料知將與其主分別之時，其憂傷之情可想像爲何如也。

(2) 耶穌與國人之關係：耶穌乃猶太國民之一份子，其首要之使命則爲拯救以色列之迷羊(太15:24)。其所以他往者，實因國人拒絕之故，其時人民靈性墮落已達極點，又無先知與導師以啓迪其心靈，而使之悟澈超現實之事物。故聖殿則變成盜窟(太21:13)，又忘憐恤強於祭祀之要訓，耶穌則憤然翻倒兌銀錢人之棹，而驅逐販夫之流於殿外，猶太人自命爲敬重先知者，然當其在世之時，曾殺戮之矣(太23:29, 30; 路11:23, 32)。他到自己的地方來，自己的人到不接待他(約1:11)。禍哉哥拉汛，禍哉伯賽大，如以於爾中所行異能行於推羅西頓，則彼等早已披麻蒙灰悔改矣(太11:21)。耶穌自觀耶京，則涕然淚下(太23:37; 路19:41)。又謂勿爲我哭，應爲彼等自己之命運哭(路23:28, 31)。蓋主曾屢次護持民衆，猶如母雞蔭庇小雞也。

(3) 耶穌之普度觀：猶太全族不信耶穌爲基督，而法利賽派則爲最頑固保守者，故其對於耶穌之普度觀念，反抗尤甚。其視羅馬希利尼撒瑪利亞諸種族，則爲異族外邦，惟耶穌則本諸先知理想，以

博大爲憤，故親受約翰之洗禮，而贊揚其功德。當其開始傳道之時，則毅然宣示上帝者，非一族之上帝，乃人類共同之上帝也。以色列非無寡婦也，而以利亞則奉命前往西頓之撒勒法，國內不乏患癩瘋者，而以利亞則獨醫撒利亞之乃樓（路 4:25-27），耶穌此言實爲引起國人仇視之一大原因也。蓋彼等深知耶穌普度之說行，則猶太狹義之教絕，復次，耶穌之行爲亦足以引起法利賽人之仇視也，如接罪人共食，與稅吏同席，寬恕犯淫之婦（路 5:27-29, 10:11, 約 8:11）等等博愛舉動，皆反對派所深忌者也。又如官僚派之祭司和撒都該則已深覺新酒足以破裂舊皮袋，故視耶穌之新與，實爲自身命運之末路，當主進駐耶京之時，則欲謀害之而不遺餘力（太 21:29, 20:3, 4, 路 19:47, 20:22 兩章）。

由此，吾人深知耶穌所重視者，乃人之本身，而不問其爲何種族與何階級也。彼嘗嘆羣羊而無牧矣，其傳道則兼教訓與醫病，故羣衆喜其訓誨，而附隨之（可 1:11, 9:36）。其時有人願以王權畀之耶穌（約 6:15），耶穌一方拒絕之，而一方則比羣衆如已熟之莊稼（約 4:8, 5）。觀耶穌之名言，則多對個人而發揮者，如對撒瑪利亞之婦人，則曰上帝是靈（約 4:24），對撒該，則曰人子來爲要尋找拯救喪失的人（路 19:10）。對律師，則說好撒瑪利亞人譬喻（路 10:25-37），聆其教者，皆希異其口中所出之恩言（路 4:22）。武士曾因其一言而驚倒，福音記者謂耶穌訓人如有權威者，與文士不同，豈虛語哉（約 7:45-47, 太 7

29）。然則耶穌之能待人若人者，其理想究何所根據耶？彼何以能打破當時階級制度之觀念，而存一視同仁之心，雖俗所視爲下流之輩，彼亦不輕蔑之，彼何以能救罪人而非義人，醫病者而非健全者耶？其答案，請看下述吧。

（二）基督論人之原理：從教義上言之，耶穌認定上帝與人極相似之品性，人道以神道爲中心之根據，認識神即有永生，求其國與義爲人生之無上義務與快樂（約 17:3, 太 6:33）。神是靈（約 4:24），無神則萬物絕其生趣，髮被數，花承澤，鳥蒙養（太 6:25-28, 10:29, 30），皆上帝之恩也。本此神道，耶穌謂人與萬物不同，彼乃上帝兒女，上帝乃彼天父（太 5:18, 6:25-34），於此理想之中，已明示人生之本分，目的與意義矣。人生究竟不外求作天父兒女，以期完善如天父之完善（太 5:45, 48）。概觀耶穌所論人道，於人犯罪，并無斷語，惟其開端傳道，即以悔改警勸世人（太 4:17），又謂除上帝外無一善者（路 18:19）。然而人雖不良，猶知以好物供給兒女（太 7:11）。論心術，則先防眸子不正（太 6:23），勸專誠，則戒敬奉兩主（太 6:24）。儆財迷，則嘆富人進天國之難（太 10:24）。人之最後結局，全視其對神待人之態度而斷定。有與亞伯拉罕同登天國者，有被斥歸黑暗哀切齒者（太 25:31, 46）。

耶穌所重視者，爲罪人悔改的可能，讀約翰 8:11，我亦不定汝罪一言，便足證明主所信任者爲婦人之改過從新耳。彼來非爲義人，乃使罪人悔改（路 5:31, 32），彼曾稱許常人之信心矣（太 8:18）。其

所以重視凡人者 (Common man)，因人各可事奉上帝故也。但人為萬物之靈，而非自然分子已也。人比羊其貴重為何如乎？(太 12 12) 亡羊復歸牧人，歡欣若人向善，上帝喜樂(路 15 3-7)。人之價值，猶如婦人打掃房屋，尋獲已失之錢(路 15 8-10)。又如流浪之子，遠離故鄉，耗費財物，終不失其慈父之愛(路 15 11-23)。

耶穌肯定人為生靈，本具上帝之形象，故其價值超乎萬物，身死不過暫時現象，若為物役，便如靈死(路 12 13-21)。生命貴勝食物，身體寶於衣裳(太 6 25)，人之生命不在乎家道豐富(路 12 15)，人若賺得全世界，賠上自己生命，究有何益？(太 16 26)。故耶穌之人生觀，以靈為出發也。

以言道德，則發於內，而不由於外(太 15 10 11 18 20)。源淨則流清，心正則行善，蟲銹所毀，只及外物，若道德存乎心，猶如財寶，積存天庭，永不朽壞(太 6 20)。天國實現，亦復如是(路 17 20 21)。

神的啓示，見於宇宙，更由於人之良知 (Moral Conscience)。當時有求耶穌顯示神蹟者，主則謂明乎聖道，即是神蹟(路 11 29 32)。財主受苦刑於陰府，曾求乃祖，差使作證，警告弟兄，勿蹈彼之覆轍，然而不聽摩西之言，縱有死而復生者為之證，彼等終難聽勸(路 16 19 31)。良知足已，何待神奇？故約翰論性，首重真光之原。耶穌便是真光之像。生命在他之內，此生命即是人之光(約 1 1-9)。人非工具，本身即是目的。故一切外緣，如風俗習尚制度，皆不足與比擬。如守安息，當時之

人寧願拔起失足之羊，而反對治愈病人。耶穌則毅然糾正此種謬見，而曰安息日為人而設立，人非為安息而設，其視他種制度，每復如是。(太 12 1-13 23-28)。

耶穌的人生觀，是進步的，彼以為人之打算為人，必有其真實的生存，決非社會制度所能代表，是即永生之道也，人與上帝契合之可能，即足證明永生之可信，他生我亦生(約 14 19)。上帝非死人之上帝，乃活人之上帝，在他看來，人都是活者(路 20 38)。故人生目的，在認識上帝與耶穌(約 17 3)。人生求謀，在實現天國與天義(太 6 33)。人既具上帝之形像，即可多少代表上帝，顯示上帝，故其品性，最尊貴也。雖然，此耶穌永生理想之說，謂人皆有獲得之可能，然亦有因不努力而失之交臂者。

總之，耶穌論人生之價值與意義，以自身為憑證者也。基督自稱人子矣，故其關懷民瘼甚為懇摯。人之所以視耶穌為神者，以其偉大超異乎尋常故也。且其犧牲受苦，全出於自願，洛治 Str. O. Lodge 有言：「耶穌降生與平民為伍，其為民族之超特，已於此可見。」故耶穌自身之人性，更足增其品格之高貴。彼雖不明言人性，但於其自己人格一端而見之，則人生之真價值與意思，乃瞭然矣。彼行父之意旨，作父之工作(約 6 38 9 4)。彼來賜生命，賜更滿足之生命(約 10 10)。彼來役於人非以役人，且作衆人贖價(太 20 28)。彼愛人，彼為人而生，為人而死，因重看人道故也。且至必要時，而為人道犧牲性命，亦在所

不惜，非徒重視已也。故其言曰：人為朋友捨命，其所以能如是者，以其認上帝為人生之終極理想故也。歷考古今倡言人道者，至拿撒勒人耶穌，嘆觀止矣。（文南斗）

馬念

MANAEN

（意即「安愚者。」）——聖經只載兩事，論及馬念。在其晚年，他是個基督

的宣傳者；在其青年，他是分封王希律——安提帕——之同養兄弟（徒 13:1）。但此須與約瑟甫之陳述對看，因其談到數年前之另一馬念，而與另一大希律發生關係。此兩段相似的軼事，很表現一致的符合。

（一）約瑟甫之馬念和大希律之關連：當希律尚為學童時，馬念遇之於途，拍其臂而賀曰：「猶太人之將來王。」但希律之父，安提帕，位不過督撫，則此預言，似甚無稽。而馬念是「以斯尼」派人（猶太之隱士派）——當日之勇敢清教徒，他不僅負樸素的聲譽，而且有預言的能力，這話遂引起了該孩童之進行研究。馬念堅持其說，並附以其不正當的生活，將伴其權位以俱至，而上帝之譴罰，必降於其晚年。約十五年後（主前三十七年），當預言之前段獲驗時，希律招至這位老「以斯尼」派人，厥後恭敬之，以及其教派。若如來弗他 Tigharoot 之臆測，則彼為議會之副議長馬念，這個人曾率領八十名會員去服役希律，並創立一弛緩些的生活制度，則此關連，並未給予這位老年人在德行上的利益。這缺點，也許是希羅底黨之起

源（可 3:6）。

（二）後來的馬念和希律安提帕之關連：上述諸事實，似設立徒 13:1 所載馬念生活景況之有意義的基礎。安提帕是大希律之子，若老王之家人中有一年長些的馬念，那自然有年輕的希律和年輕的馬念一路地撫養起來。這隱含着難定之意，因「同養兄弟」有狹狹二解也。這也許表示小孩們多在一起的意思。馬念也許享受了安提帕和亞基老所享受過的家庭生活，以及在羅馬私教師下之良好的教育。另一方面，此處未提亞基老，所以在其狹義方面，也許是馬念之母，亦是安提帕之保姆。

（三）馬念宗教的發展與感化力：或人驚異希律之同伴，如何成為基督之僕人。他的名字（安愚者）可表示其父母是屬於等候以色列的安愚者之「靈望團」（路 2:25）。有說馬念是彌賽亞尊稱之一。當日之給此名，附着彌賽亞的思想和盼望。馬念有如渡頭之槳，兩端可見而中沉沒。我們知其童年與晚年，其成人時期，只可付度而已。但我們至少知其經過施洗約翰宣傳和耶穌基督職務之「福音期」。他也許在約旦河岸聽衆之中。無論如何，他必聽過那位隱先知之發言人深省的言論；若是希律尚「歡喜地聽」，何況馬念哩！我們更知道希律向其臣僕談論宗教問題（太 14:1, 2）。在這些人中，馬念或為無形的力量，感化希律於矛盾生活中發現向上的動機。馬念到過安提阿，並為該城禮拜堂之一建立人，時在主歷四十一年也（徒 11:19）。

他於四年後，佔有緊要的位置（徒¹³ 1）。若聖路加亦來自安提阿，則其福音之特殊地敘述希律和約翰，也許由馬念學得來的。我們最後看出馬念和其同志肯為世界佈道而願順從巴拿巴和掃羅兩健者。他受其父母呼為「這安慰者」也欣欣地順服天上「安慰者」之高喚聲而逗留著哩（徒¹³ 2）。（夏明如）

馬槽

MANGER

路² 7 12 16 13 15 上所載這個名詞的

意義不十分準確，不準知道是指着

馬棚，或馬棚裏的槽說的。有些人以為馬利亞和約瑟在客店裏找不到地方，就勉強到附近的厩室去，在那裏有兩層露台，高的住人，低的住牲畜。嬰孩在低台降生後，隨即被放在泥做的長槽裏，這槽是為盛芻草而喂牲畜的。如果當日的店，類似今日西亞西亞的店，並且馬槽是屬於店中的，馬利亞和約瑟來到一個存放牲畜的棚裏，就在這裏產生了嬰孩。無論如何，馬槽乃是一種喂牲畜的器具。

再者，仍有不同的意見，就是馬槽是在附近的石洞裏，或是在一個籬笆圍裏。查士丁烈士（Justin Martyr）曾說基督是降生在靠近村子的「一個洞裏。阿利金（Origen）也確說他在伯利恆看見過主降生的洞，並洞中的槽，就是主包着布所躺臥的地方。這種傳言，非不可能，因為巴力斯坦全地普通是將洞當作馬棚的用處。另一意見，以為是一個籬笆，則為許多人所贊成。按着一些人看，那地方乃是附近店家的一塊露天庭院，圍以粗糙的籬笆，夜晚將牲畜關到裏面，

並且窮苦人若是店中無房，或是無力付房費，也可以住在此處。總之，無論是一個洞，或是籬笆圍，一定是存放或喂養牲畜的地方。

基督的

MANIFESTATION

（一）歷史的表現：

現表

OF CHRIST

我們在這篇論文中，

不去論到像約¹。上所提基督為照亮世人的「光」的等等表現，而我們所要論的第一點，很明顯的要說到聖保羅致提摩太的書信中所論及的肉身的表現（參提前³ 16）。我們對於肉身的外表，知之太稔，難免忽略了牠的意義。耶穌不生在朝廷為王子，不生在聖殿為祭司家族的一份子，不生在曠野為遺世獨立高年隱士的苗裔，而反生於平常農家為一鄉村木匠之妻室馬利亞之子。故此種降生，乃為上帝向世界之表現。無論其他型態之任何一種，必與人類期望，多所符合。然而我們逐漸明瞭上帝的表現是歡喜採用自然的方法而不用非常的方法，而這種表現，最初在伯利恆馬槽中，其次在拿撒勒家庭中，乃為神聖生活之外面安排，不獨單純，且屬自然。既無神祕之性質，又無超然權能之奇異表現，更無外面標記使拿撒勒人民注意那家庭為特殊之家庭。祇有馬利亞和約瑟二人，他們單獨知道其中秘密，他們所看見奇妙的地方，即在於這位清白無瑕的新生命，由嬰兒以至於成人之期間所逐日表現出來的新美德。他們從未目睹或耳聞像這樣秘密的事情。

（二）標記的表現：

然而上帝在人性中的這種表現，雖於三十

三年中的三十年之間，所見者祇有一個，但不是唯一的一個。他的母親，大約希望還有其他事件發生，當他別離家庭，開始做傳道工作的時候，她確切地感覺這種沉寂和寂寞，必有破除的一日，也許隨時隨地，都可以發生的。這種破除，正與她的謙卑而慈愛的性情相符合，即她相信能在一個小村落的筵席上，為應付一種暫時社交的需要而發生。在主的答語上（約²），很顯明的見到她希望某種表現，因為他向她說這樣的時候還沒有到。也同樣顯明的是她聽到他的言語上祇是一種對於她的熱誠和理想的改正，就是對於她深悉此種事情的改正。她并不疑慮他不願幫助和指示一切進行的方針。而在那種隱秘的奇跡中，這時似不被人察覺，祇有詢問僕人的這種機會到來，方纔發覺，他於是表示出他的榮耀。

這種表現，是以後三年中所有表現的標本。牠們不是行出來為使人相信的奇跡，不過為神性的標識。牠們為舉例材料的一種，即今日所謂實物教學者也。雖然常有人邀請他做些使人驚異的奇事，但他從不這樣做（太^{12:38} × 10¹ ×）。至於所有表現，都是上帝表同情於人類需要而發生的，他抱著這樣的志願以拯救人類。

(三)變像的表現：大約在十八個月之間，關於神性和權能的奇妙表現，固屬多有，但絕無私人的表現。基督也和平常人一樣，感覺疲勞，餓餓，喜睡，而對於他人虛弱和疾病的擔負，也感著痛苦。他不競爭，不喧嘩，街上也從沒有人聽到他的聲音（太^{12:19}）。一切都特別靜

寂，也不做聲，人們或許驚異在這種奇妙的教訓和這些神祕的工作中，究竟有何背景呢？不過有一次這種背景被表現出來了（太^{17:1} 可^{9:2} 路^{9:28}）。參看登山變像論。

(四)復活以後的表現：要瞭解復活主的各種表示的性質，至為困難。有一次他像一個園夫（約^{20:15}），有一次他像赴村莊的旅行者（路^{24:15}），有一次他像立在湖邊的客人（約^{21:4}）。馬可福音說到在以馬忤斯路上向兩個門徒的顯現為另一種形態（可^{16:12}）。這些表現的特點，則為忽隱忽現。他家庭本在別處，而他的來去是以門徒的需要而決定。他的身體是真實的，能摸而且能見。對於他們祇當他為神靈而非肉身的一回事，他極為焦灼，所以他在他們面前真吃熟肉一片，表示他的身體生存的實在性（路^{24:42}）。但是這些表現約有兩種特點：(甲)這些表現祇向他的朋友發生；(乙)這些表現似無榮耀與權威的色彩。

那關於(甲)條的，我們或許相信祇有他的朋友纔能觀察牠們出來。或許他們所見亦如聖保羅的同伴在大馬色路上所見的一樣（徒^{9:7}），而非基督的真實信仰和仁愛，為解釋這些表現的必要工具。(乙)這些表現似無榮耀與權威的色彩。他們所以發生驚異的神情，並不因牠們為他表面威權的表現，即如登山變像而論，因為求得唐突之故。我們想這是特有的，而且必為這敘述真實的表徵之一。復活主的姿態，果如我們所期望的與衆不同。但誰能想到他在世的景

况亦如他所揀選門徒之貧勞無異呢！

(五) 升天後向門徒的表現：耶穌在晚餐後的言語之中，明顯地答應他必向愛他的人們表現自己出來。這不是論到復活後的表現，可於答覆猶大所問「為何向我們顯現，不向世人顯現？」的語句中見之(約 14:22)。約翰不用平常希利尼的表現字樣，却用那表示古聖先賢進入聖城的字樣(太 27:53)。該段文字，似表示身體之顯出，但我們的主反對這樣解釋。就他所答覆猶大之語而論，第一步是說愛他的人必遵守他的言語，即是全心向他并且謹守他的教訓。更於沉思不變服從不移之中，必不僅感覺他自己在他們面前，而且父也在他們面前。這種感覺，不僅是一種主觀的，好像「我們到他那裏來」的一句話，表示主向愛他的人的靈性行動，使他們感覺而發生快樂。保羅確實享受基督的顯現，視靈性的啓示屬於萬能的。在不易瞭解的某段中，他宣佈說：他雖曾照着肉身認識基督，然而以後他再不用這樣方法來認識基督(林後 5:16)。這就表示出他感覺基督內在顯現的快樂，勝於由基督形態上所給與的快樂了。參看產生(生)復活諸論(謝錫如)

嗎哪

MANNA

耶穌行神蹟以五餅二魚飽五千人後，引起羣衆的狂信來(約 6:1-15)。他們第一個衝動，就是要勉強耶穌作王。在早晨他們跟從主渡海到迦百農，希望主再用神奇的方法，使他們喫飽，並且提及從天而降的糧，乃

是一種適宜的表號，證明他的高權利。拿撒勒的先知豈不要做法那偉大傳律法的摩西麼？他曾從天上降糧給祖先們喫。耶穌將他們的思想從摩西轉到上帝，「那從天上來的糧，不是摩西賜給你們的，乃是我父將天上來的真糧賜給你們。」上帝從天上降糧給祖先們喫，故此現今主賜給兒女們靈糧，永遠滋養他們的靈性。「那就是生命的糧，到我這裏來的，必定不餓，信我的，永遠不渴。」「你們的祖宗在曠野喫過嗎哪，還是死了。」上帝有種恩典要賜給人，是遠超過那天在曠野拾取的嗎哪。「我是從天上降下來生命的糧，人若喫這糧，就必永遠活着；我所要賜的糧，就是我的肉，為世人之生命所賜的。」(約 6:51)。在啓 2:17 榮耀的基督所要給那些在生活的奮鬥中得勝者的靈恩，稱為「那隱藏的嗎哪。」

福音的

MANUSCRIPTS

本籍宗旨，是從福音諸古稿當中，選其較古老的，有趣味的，將其名號，與其特性，一一記出。篇內編列次第，概以各古國文字，別為類系，如是分類，恐已極其簡單。因四福音的原文，俱係希利尼文字，後來各古國文字的譯稿，無非間接，或直接，從希利尼文寫成。若一時檢查這些原文，或檢查這些各古國文字譯稿，殊非易事；學者為方便起見，設些簡單標題，即用記號，或字母，或數目，以示類系，如大字母，是指示希利尼大楷的寫稿(古寫法)。此稿，多始自四世紀，至遲亦不出十世紀。字母，數目，是指示希利尼小章的寫稿(新寫法)。此

稿多從九世紀至十五世紀，或更有後於此者，餘類推。

第一 希利尼文的古稿(甲)大楷(古寫法)

(SIN.) 西乃山稿 (Codex Sinaiticus) 乃四世紀，或五世紀的寫稿，存在英京倫敦博物院內。僅有一小部分，在德國一個大學院。是稿舊約殘缺頗多，新約尙完備，並增有巴拿巴書信 (Parnabas) 赫馬斯之牧者一書 (The Shepherd of Hermas)。一千八百四十四年，發見於西乃山上女修道院內。嘗有謂係竊去，但此言無稽。其墨色現已成了褐色，字跡不甚大。寫法頗工整，字體上，全然無附加甚麼點圈的小區別記號。因這樣附加的標識，是到九世紀才有。稿頁共有三百四十六又半面。新約占有一百四十七頁又半面。極精細的羊皮卷。每頁長度有四十八公分(每公寸即一吋)的米突，寬度三十七點八公分。每頁有四直行，每直行有四十八橫列。大概經過七個人改正，易得勘出。改正者有四世紀，或五世紀，以至十二世紀的人。學者謂是稿同B稿，即法迪坎稿的文字，較為純粹的福音原文。

(A) 亞力山大稿 (Codex Alexandrinus) 現存英京倫敦博物院，新約儲於玻璃櫃，供人觀覽。五世紀寫稿，共有七百七十三頁，新約占有一百四十三頁，係羊皮卷。頁長三十二公分，寬二十六點三公寸。每頁有二直行，每直行有四十九至五十一橫列。是稿算是希利尼新舊約全文，但也有多少殘缺。大概原來寫在埃及。於一千零九十八年，爲亞力山大監督所獲。至一千六百二十八年，有君士坦丁堡監督，亦

曾任亞力山大監督者，持贈英王喀利第一。又約經一世紀，英王頒給國民，任衆覽閱。是稿特點，即每頁上方數橫列，概用紅色寫成。殘失馬太福音一章一節，至二十五章六節。約翰福音六章五十節，至八章五十二節。其約翰七章五十三節，至八章十一節，顯明非同原稿。

(B) 法迪坎稿 (Codex Vaticanus) 即教皇府之稿。存在羅馬教皇府內書院玻璃櫃中，乃四世紀寫稿，共有七百五十九頁，新約占有一百四十二頁，係極細縷的羊皮卷。頁長二十七公分，寬亦如之。每頁有三直行，每直行有四十二橫列。其寫法特點，字母少，頗簡單。字跡悉聯結綴成。字體上毫無附加小區別記號，連點號亦稀。是稿的來原，難說一定篇什。大概係希利尼文聖經全卷，惟缺瑪喀比書與瑪拿西的祈禱，福音俱完全。經有兩次改正，首次改者，與原寫者同時代，後次改者大約係十世紀，或十一世紀人。只是這改正者有時附加些小區別的記號於其字上，學者稱是稿爲最佳。在新約原文之稿中，算是最早最實之稿。謂將是稿與西乃山稿混合，當推爲完全合用(此後，說到這樣混合文，便省作西法混合文)。

(C) 以法蓮稿 (Codex Ephraemi Rescriptus) 存在法京巴黎。是稿係五世紀的一個瑟林拍 (palm-leaf)——古時寫書，若一時無相當的白羊皮，便將寫過一次的舊卷，換個方向，豎過復寫，這麼寫本，就特別叫做瑟林拍。共有二百有九頁，新約占有一百四十五頁。除約翰二書帖撒羅尼迦後書外，新約各篇，都有一部分。

(D) 比薩稿，亦譯作琵琶茶 (Codex Bezae) 存在英國劍橋大學圖書館玻璃櫃內。大概是六世紀寫稿，然亦有謂爲四世紀稿。是稿特點，左頁面希利尼文，右頁面拉丁文，對照合寫，係羊皮卷。頁長二十六公分，寬二十一點六公分。現存四百一十五頁，內有四百有六頁是原稿，餘九頁乃後加。其福音編次，大概是馬太約翰路加馬可（在地中海西方用的福音，常有這樣秩序。）又有啓示錄約翰一書約翰二書約翰三書使徒行傳。現在四福音與使徒行傳尙算完全，惟啓示錄與約翰一書約翰二書全然殘失。約翰三書只存拉丁文數節。經過改正次數最多。大概原在意大利或法國南邊地方寫的，改新派的神學家比薩，覽獲於法南，贈給英國劍橋大學，時在紀元一千五百八十一年——地中海西方用的福音當中，惟這稿用希利尼文。雖那些福音於二世紀時，流佈的區域，頗不在小，然而多數仍是這樣的原文。其經過改正最多之原故，卽因是稿出現頗早，但改手雖多，而其文字實在多與「西法混合文」相合。

(N) 彼得城的紫色稿 (Codex purpureus Petropol.) 殘破多，頗不完備。現今散佚的地方，如俄國古井 (St. Petersburg) 今名 Leningrad) 羅馬拔摩島 (Palmos) 倫敦，奧京維也納，都有其殘留斷片。大概六世紀寫稿，頁長三十二公分，寬二十六點五公分。每頁有二直行，每直行有十六橫列。共有二百二十七頁存在。頁係紫色染成，字跡全是銀色。惟遇着神的名字，特別用金色寫成。是稿與下

面記的 Σ 稿頗同，有學者評這兩稿，或同由一個古稿寫下。其寫法全係大楷，而其文字之特點，是介乎那古寫法的純全古文字，與那新寫法多半訛誤增減的文字之中間；但有些與古稿相合，也有些算是改稿的文字之創見。而且有的時候，這改稿的文字，也就相沿成了普通用法。

(X) 羅森諾紫色稿 (Codex purp. Rossan.) 在意大利南方羅森諾 Rossano 城大監督處，大概六世紀寫稿。較 N 稿稍遲。也係紫色，銀色字，頁長二十七公分，寬二十六公分。每頁有二直行，每直行有二十橫列。共有一百八十八頁。馬太馬可福音俱有，惟馬可的十六章無十四節至末節。內面有八個畫圖，算是現存極古的福音圖畫。
(Ψ) 亞陀斯稿 (Athos Laurus) 八世紀或九世紀的寫稿。頁長二十點八公分，寬十五公分。每頁有橫列三十一，共計二百六十二頁，新約占八大部份。馬太福音完全，惟馬可多殘失，自九章五節以下俱缺。是稿有趣的特點完全在馬可。

(Z) 這是阿克司利克 (Oxyrhynchus) 的蘆紙稿當中的第二卷之二百又八號。這樣蘆紙古寫法的斷簡殘編，我們要記載於此，卽因其爲三世紀的古稿，大概算是福音最古的寫稿。現存只有約翰福音一章二十三節至三十一節，又三十三節至四十一節，又二十章十一節至十七節，又十九節至二十五節。

〔附注〕蘆紙，係古時埃及用蘆葦製成，質脆易破，不耐手捲。

故很難得保存。——阿克司林克，係羅河旁古地名。先是二三十年前，有掘古蹟者，於阿克司林克地方，掘出盧紙古稿多次，此即其發見之一也。

希利尼文的古稿(乙)小章(新寫法)

一號稿存在瑞士巴塞爾大學書院，雖有學者說是十世紀寫稿，大概十二世紀爲是。十五、十六世紀大文豪伊拉斯莫斯(Erasmus)，他那評定的著名之希利尼文新約，多半是靠這一號稿做底稿。這稿的文字確實，頗純粹，合乎原文。多與一百十八號、一百三十一號、二百又九號相同。在馬可福音這些寫稿，也與別稿正同。其二十二號、二十八號、五百六十五號、七百號，這一些稿的草字，好像代表一種古字體，早年在地中海東方一帶不大的地方通用。不過這地的區域，確在何處，難說一定。學者有說到耶路撒冷，有說到西乃山，但均無實據。除馬可外，其他福音，皆有一部分與「西法混合文」相合，是其特色。又有一部分與地中海西方用的福音相合。

十三號稿，現存法京巴黎十三世紀寫稿，頗有多稿相同。如六十九號、一百二十四號、三百四十六號、五百四十三號、七百八十八號、八百二十六號、八百二十八號、九百八十三號等等皆同。有學者給這些寫稿起個總名，叫做「十三類」。——十三類的特色，是將約翰福音七章五十三節，八章十一節，寫在路加福音二十一章三十八節之後。又將路加二十四章四十三節寫在馬太二十六章三十九節之後。這

些寫稿，頗合乎地中海西方用的福音，可爲那些福音作旁證。

第二 敘利亞文的古稿(方言)

(甲) 古敘利亞文的福音，又名「分別爲聖者的福音」。

一號稿共有頁面八十二又半，存在倫敦英博物院，有三頁存在德京柏林國立書院，乃由埃及及開羅的西鄉女修道院獲來。大部分是一千八百四十二年始到英國。原有馬太馬可約翰路加編次即如是。現存只馬太一章一節，至八章二十二節。十章三十二節至二十三章二十五節。馬可十六章十七節至二十節。約翰福音一章一節至四十二節。三章五節至八章十九節。十四章十節至十二節。又十五節至十九節。又二十一節至二十四節。又二十六節至二十九節。路加二章四十八節至三章十六節。又七章三十三節至十六章十二節。又十七章一節至二十四章四十四節。大概這稿至遲亦不出五世紀初年。每頁有直行，一直行有從二十二至二十六橫列。頁長三十公寸，寬二十四公寸。

二號稿存在西乃山女修道院。這是一個「瑟林拍」學者看爲四世紀稿。大約至遲亦寫在五世紀初半期。先寫了福音，末後復寫了一個聖徒傳。大概聖徒傳是寫在八世紀。由英劍橋大學兩個女士於一千八百九十二年覓獲，係白色羊皮卷，有一百八十二頁。原來是稿，只有一百六十六頁，有四福音，也同通用福音編次一樣。每頁有二直行，每直行有從二十九至二十一橫列。頁長二十一公寸，寬十五

點八公寸，福音差算完全。——以上兩個古敘利亞文稿相較，大概二號稿頗近原文，較一號稿尤佳。

〔附注〕這古敘利亞文的譯稿價值，是能代表二世紀後半期，在安提阿通用的希利尼文福音。雖有殘缺不全，但若考訂希利尼原文，是稿實係緊要的證據。

(乙) 後敘利亞文的福音

庇西大稿 (Peshitta) 意即簡明的譯稿。二號稿現存英國曼徹斯特 裴蘭書院 (Rylands Library, Manchester)，六世紀寫稿十三號在倫敦 英博物院。五世紀或六世紀寫稿十五號在倫敦 英博物院，亦或五六世紀稿。二十一號亦在英博物院，或六世紀稿。

(丙) 後敘利亞文的福音

巴力斯坦與耶路撒冷的譯稿。
一號在羅馬 法迪坎書院。一千又三十年的寫稿。六號存西乃山 女修道院。一千一百又四年寫稿。七號亦在西乃山 女修道院。一千一百十八年寫稿。

〔附注〕這稿較古敘利亞文稿頗相近，或係依古敘利亞稿改正，亦未可知。大概較庇西大稿為優。

(丁) 後敘利亞文的福音

斐羅西奴 (Philoxenian) 哈格利 (Harklean) 的譯稿，乃敘利亞四種譯稿中最後之一。六世紀前半期的譯稿，係東敘利亞監

督名叫斐羅西奴，命人譯成。大概用庇西大稿為「藍本」，參用些希利尼文稿而改正的。至七世紀前半期寫的，乃哈格利的多馬，又用些希利尼文古稿，將這斐羅西奴的文字改正，結果即成這斐羅西奴 哈格利的譯稿。

一號稿這稿的主人翁，原為貝得特 (Bertt) 耶穌教的敘利亞大學，後借給美國紐約 協和神學書院。九世紀稿，頗有多少殘缺。二十二號稿存在義大利的佛羅棧薩城 (Florence)，七百五十七年寫稿。二十五號稿存在羅馬 法迪坎，八世紀稿。

第三 伊及文的古稿 (方言)

(甲) 波哈利文 (Bohairic) 完備的稿，出現很遲，大約最早亦只十二世紀。一號稿存在英國牛津大學，一千一百七十四年寫稿。四福音俱全無殘缺。內有波哈利文文字，又有亞拉伯文字，乃紙卷，四百五十七頁。每頁有二直行，每直行有二十六橫列。頁長有三十四點五公寸，寬有二十六公寸。是稿頗有殘失。二十一號稿在法京巴黎。一千一百九十六年稿，福音頗屬完全存在。有波哈利文 亞拉伯兩文，係紙卷。三百六十九頁，每頁有二直行，每直行有二十六橫列。頁長二十八點五公寸，寬二十一公寸。缺約翰福音十六章六節至十八節。此外，俱全無缺。三十三號稿亦在法京巴黎。一千二百五十年稿。四福音完全。有波哈利文 亞拉伯兩文，紙卷。有二百三十五頁，每頁有二直行，每直行有三十三橫列。頁長二十五公寸，寬十七點五公寸。內頗有些美好的

畫圖。

(乙) 酒伊提文 (Sahidic) 有多數斷片的小部分，有的很古，有幾個係五世紀寫稿。內有一最古的卽四十八號稿，現存羅馬。

(丙) 發雅文 (Fayyum) 有福音小部分的寫稿五個。二號稿在英國一個埃及歷史家的手裏。四世紀稿。——關於(乙)(丙)兩文稿，現尚無人徹底研究，大概此後必仍續有發見。

埃及阿伯亞美尼亞波斯亞拉伯這些方言譯稿，茲姑不及。
第四 拉丁文的古稿(方言)

(甲) 古拉丁文 (pre-Vulgate) 係在耶柔米重譯的「通行拉丁文聖經」之先，卽稱弗格稿 (Vulgate) 有下列數種：

(a) 稿存在義大利佛西里 (Vercelli) 座堂。四世紀稿。頁長二十五點五公分，寬十六公分。每頁二直行。每行二十四橫列。福音的稿次，乃馬太約翰路加馬可，卽古拉丁聖經常用之秩序。惟馬太二十章至二十七章殘失不少。約翰福音亦略有殘缺。路加一章，十一章，十二章均失。馬可一章，四章，五章，十五章，十六章，缺佚亦多。馬可十六章七節至二十節係後增補，但由來亦已久。這稿的書法頗佳，據傳言係猶西筆親筆(猶氏卽佛西里城著名的監督，於三百七十一年爲基督捨命)因疏忽保存，致多缺佚，殊可惜。

(b) 稿存在義大利味羅那 (Verona) 座堂書院。大概五世紀初半期稿，有謂係四世紀後期。字跡銀色。其殘缺如下：

馬太一章一節至十一節，十五章十二節至二十三節，二十三章十八節至二十七節。約翰福音七章四十四節至八章十二節，路加十章二十六節至二十一章二十九節。馬可十三章十九節，又二十四節至十六章二十節。耶柔米譯的通行拉丁文聖經弗格本，恐其原稿是與這 b 稿相同。這 b 稿很能代表四世紀歐洲之拉丁文福音。

(c) 稿，在法京巴黎十二世紀稿。
(d) 這記號是指比薩稿的拉丁文。因比薩稿左爲希利尼文，右爲拉丁文。

(e) 帕拉丁稿 (Palatinus) 殘留的一部分，現存與京維也納。僅有一頁在英愛爾蘭京都柏林三一大學書院。五世紀稿，與(f)稿可代表非洲北邊古羅馬屬地所通行的拉丁文福音，殘缺頗多。現存僅有馬太一半。約翰路加多數消失。馬可亦存一半，是稿在未殘佚之前，有人謄寫一次。這謄稿現存羅馬。

(f) 稿在義大利布裏西亞 (Brescia) 六世紀稿。字跡銀色。馬可末後，約殘失四分之一。有人看耶柔米弗格用的原稿，必與這稿相同。但又有以爲弗格後的譯稿，乃用一種古拉丁稿爲底本，參照弗格更改。

(g) 稿在法京巴黎五世紀稿，四福音殘缺如下：

馬太一章一節至十一章十六節，路加九章四十八節至十章二十節，又十一章四十五節至十二章六節。約翰十七章十五節至十八

章九節，又二十章二十二節至二十一章八節。

(k) 稿存在意大利的吐林(Turin)，可算古拉丁文諸稿中最寶貴的珍品。四世紀或五世紀稿。也可代表西普立安(St. Cyprian)在三世紀所常用的福音。因西普立安教父的著作，多引用合於這稿。頁長十八點七公分，寬十六點七公分，現存只九十六頁。即馬可八章八節至十一節，又十四節至十六節，又十九節至十六章八節。馬太一章一節至三章十節，四章二節至十四章十七節，十五章二十節至三十六節。

(m) 稿存在羅馬。八世紀或九世紀稿，乃是一種新約選本。凡新約各篇，都寫有一部分。昔時謂爲奧古斯丁手寫，現在學者否認是說。大概寫在西班牙地。

(p) 稿存在德國慕尼黑(Munich)，六世紀稿，存有馬太三章十五節至四章二十五節，五章二十五節至六章四節，又六章二十八節，又七章八節，約翰十章十一節至十二章三十九節，路加二十三章二十二節至三十六節，二十四章十一節至三十九節，馬可一章七節至二十二節，十五章五節至三十六節。

(乙) 耶柔米於三百八十三年所成的那些拉丁文弗格，實有數千同樣的寫稿。茲僅提及其最重要的有二：

(am) 稿存在意大利佛羅稜薩(Florence)，七百年間的稿，寫在英國北邊，大概是意大利人的寫手。英國有個修道院長，於七百一

十六年，攜至歐洲大陸，獻給教皇。頁長五十公分，寬三十四公分，厚二十公分，共一千又二十九頁，每頁有二直行，每行有四十三或四十四橫列，乃完全新舊二約。

佛耳達稿(Fuld) 存在德國佛耳達(Fulda) 城書院，意大利加善亞(Capua) 主教於五百四十年，命人寫成是稿，算是福音異同匯參集。

第五 哥德文的古稿(Gothic Manuscript) 係一種古德文。

(1) 存在瑞典的烏布薩拉(Uppsala)，又名銀色稿，六世紀寫成。現存一百八十七頁，頁爲紫色，字跡銀色。馬太約翰路加馬可都各殘餘一部分，乃本於四世紀著名傳教師烏爾匪拉(Ulfilas) 的譯文。(L. Tomkinson: 金東譯)

馬可 MARK

(一) 姓名和同一「馬可」一名，在新約中見過數次，有些人以爲是指兩個不同的。但是仔細瀏覽一下，就知道這些指稱，只指一個人的。例如，在西4.10上有「巴拿巴的表弟馬可」，這表示與徒行傳裏所提及的巴拿巴和保羅的同伴是一個人(參徒12.25)。聖彼得在他的前書信裏提到馬可(彼前5.13)，把這與徒12.12上比較比較，在那裏說彼得到馬可約翰母親馬利亞家裏去，也表示馬可是一個人了。把這上述謹記在心，我們必見到在新約中一切其他的提及是指一個人了。今日有許多作家以爲馬可14.51.52上所載的少年人就是

與使徒、傳和書信以及第二福音作者是同一的馬可，但是沒有真憑實據，表證是如此。帕皮亞在他的解釋主的預言一書中似乎把這種可能性置之度外了。他說：『他沒有聽見過主，也沒有跟從他。』馬可有一個希伯來和一個拉丁名字，在那時這是常見的，也與一種素知的習風相合的（比較西^{4 11}「耶數又名猶士都」）由徒^{12 13}看來，馬可在耶路撒冷教會社交一方面，佔着一個緊要的位置。他母親的家，是爲信徒者之著名會舍所。當彼得被釋出監時，他自然往這地方來，及其至也，見好些基督徒聚集禱告。敘述內，有幾點暗示此家，是一富人的（因房子裏有前廊，上面有大房以及有使女等。）對於馬可家庭之歷史，還有一個消息，就是他與巴拿巴之關係，巴拿巴在基督的社會裏，似乎是負有聲望者。

(二)與保羅和巴拿巴之關係：當保羅和巴拿巴——是否辦了供給窮人之事——由耶路撒冷回到安提阿時，他們帶着馬可爲助理人，或因其與巴拿巴有親戚上的關係（徒^{12 25}）未幾，馬可又同他們一路，在第一次傳道路程上爲助手（徒^{12 25}）。其工作，大約是屬於庶務的性質——安排寓所，計畫行程，搬運行李及其他。在別加，馬可離開了他們，原因不明。保羅對於其舉動，很不滿意，在後來不肯聘用他的態度上表示出來，大概以爲他規避此事業之危險，或倦於此類工作。但羅則（*Roman*）以爲計畫的改變——原來的辦法，不是向內地去的，——予了馬可藉口不去的原故。他不像別人，負了聖靈

重大的使命。他不過是助手，做隨便工作的。然而巴拿巴判斷馬可的舉動，較之保羅，來得寬厚些，而保羅後來也改變了自己的態度。在第二次傳道開始時，保羅堅持不肯與馬可合作，以致與巴拿巴分離了（徒^{15 36-38}）巴拿巴帶着馬可往居比路去；此後，在使徒行傳裏，未聞馬可之事。當馬可下次出現時（西^{和門}），他是保羅之同工，已言歸於好，而保羅在監裏，以其爲心之安慰（西^{4 11}）保羅在^{4 10}，預說馬可將看望歌羅西教會，並勸喻其朋友，『如其來時，一好生接待他。所以馬可先前的離棄，大約傳播了不好的印象，至廣大的地域。

(三)與彼得之關係：彼得在其前書內（彼前^{5 13}）說到馬可稱之曰「我兒」這只含着特別親密之意，但比較妥些的，是馬可因彼得之感化力，而成爲基督徒，顯而易見的是，彼得常到馬可家（徒¹²），友誼逐漸誠摯。彼得信內的敘述，表示馬可此時和他在巴比倫（指羅馬而言），而現在著作人，想是在羅馬。馬可跟彼得做翻譯人，因彼得在希利尼語言上，不見流暢。總之，馬可和彼得之交，有美好的結果，——這種結果，即指第二卷福音之著作品而言。

(四)在使徒歷史內之名望與地位：馬可順次交友於三個著名人物，而總居於同樣附屬的地位。由徒^{12 25 13}與徒後^{4 11}考證起來，馬可在辦事上，頗有長處，但缺乏聖靈的恩賜，與偉大的人格。然而他始終不曾拋棄傳道的熱忱，不受黨派的薰染，忠誠地服事保羅和彼得，卻是難能而可貴的。

(五)野乘：野乘之於馬可名，會說就道及最普遍的思想，是說馬可被派往埃及傳道，使亞力山大之皈依基督教。此種差遣，適當使徒行傳與使徒後來職務之歷史中間。也很普遍地相信他死於亞力山大，得了殉道之冠冕。傳說馬可手指，砍斷了一二，或是沒有長成，但此缺陷，或能阻止決定馬可事業之種種可能性。(夏明如)

馬可 MARK. (一)概論：近代人多注意馬可福音

馬太書乃先著者，馬可隨之而為簡便之記載，因此著作家對此書不多用工夫。近代人則發現馬可著於前，其餘三福音見之而用其材料，或改正其文字，或由他處加添，因此人考查此書，能覺得與耶穌時代最近。

(二)古教會之接受：(1)論其作法。路1：顯出已作傳論耶穌，僅由所言，不能斷定所提為馬可。但兩書文字之比較，知路加能見過馬可。最要者為帕皮亞所報告，帕氏為第二世紀人，其言存於猶西筆之歷史書中：「馬可為彼得之譯者，詳細記載耶穌所言所行，但不按次序，本人未聽主言，亦未曾隨從之。其後跟隨彼得，彼得訓人，按之當然之理，最為相宜，而未按次序記載主之言語。因此馬可所注意者為不遺漏不妄言。」迦司聽言：「基督改西門為彼得，按之他的記錄。」「他」字似指彼得，又言約翰與雅各稱為雷之子，僅見於可3：17。此後教父不斷的言馬可為述說彼得之道，有人言在彼得死後，但亞力

山大之革利免言彼得在羅馬傳道時有人求馬可為之記錄，阿利金亦如此言，引彼前5：13。(2)古教會如何用此一書：最初時，教會引福音書之言，不一定出於何冊。希爾瑪所用，似引可3：29 10：24，因文字與馬太路加不同。但此書一百五十年後通行，當時譯為拉丁文，彼利亞文。一百七十年，他西安著四書合參，此後各教會多用之而無疑。

(三)本書之特色：譯本書未報告為何人所作，按之上文所言，教會中傳為馬可，乃彼得之門徒。詳加考查，知所言不謬，多有為人所親見之事，書之開始為約翰施洗，乃彼得自己所紀者。

(1)論耶穌之工作及本位：馬可全言耶穌在加利利傳道，不輕言其權位，有病人為鬼附者，耶穌不准其發言(1：25 4：3 12)；彼得承認以後亦不許傳揚(8：30)；僅見此書，可想見門徒此時始知其為彌賽亞，由約翰一章則知另有不同，因約翰多報告赴耶路撒冷，其所論之題目相異，在其地與法利賽人辯論，不能不言耶穌為何人，而在加利利則漸漸顯露，至彼得承認時始看透澈，此後耶穌明言要受苦要得榮耀(8：31 9：12 31)；在加利利事至9：50為止。此後簡單言耶穌行至河東，未後至耶路撒冷，所記最詳。耶穌之尊榮在此書最顯明，自稱為救罪有權柄(2：10)；為上帝之子(1：11 25 9：7 15 39)；將來必榮光降臨(14：62)；知人心將來事(2：8 20 8 17 10 39 13 24 27)；死必為人贖罪(10 14 24)；而最注意者為耶穌真為人，如他書亦論耶穌飲食起居，而最留心者為有人心，能動一切感情，有人之志意，又明顯出有時因

不知而問，如某一次不知末日時期（13 32）。

(2) 此書常表示人親眼所見之事，因此多詳細言之，如 1 7 言：「屈身解鞋帶，」馬太則僅言：「提鞋。」再 1 10：「天裂開，」他書僅言：「開。」2 5：「揭屋頂。」4 38：「在船尾上枕着枕頭。」又如雅各女兒復活等所言，以全題比較，均較他書為詳，真如彼得自己所報。14 由三門徒眼光言之。17 其人引子見耶穌，因耶穌不在此而後見門徒。10 21 22 馬可報告耶穌愛少年人，其人聞而「色沮，愀然而去。」11 4 「小磁擊於門外衙間」等。如此之事頗多，有單記人名者。2 14 10 46 15 21 由此觀之，與上文帕皮亞所言相合，馬可所記，僅彼得能知之。

(3) 報告耶穌與使徒之心情：此事在馬太與路加不多見，1 49 「嚴嚴的囁咐之，」又 3 10 14 門徒不令小孩來，言耶穌怒惱。論門徒之感情，4 28 「夫子不恤我儕之亡乎？」又 10 33 「門徒異之，從者懼焉。」又 9 5 6 「不得行，異其不信，」在太 13 58 則無此兩句。

(4) 與其他福音比較：(甲)範圍：除三十節以外，馬可一切題目或見於馬太或見於路加，兩書未能離開馬可之次序，因此知馬太與路加見馬可並由之取得材料，又有一證，路加加單有一段，即 9 51 至 18 14，在此段之前後，與馬可之次序同，如此，路加 9 50 及可 9 39 路加 15 或可 10 18。

(乙) 人常言馬可可簡單，馬太繁贅，一經比較則不然，每有馬可可詳

馬太與路加簡便之處。如 5 23 35 報告匝魯之女，先言病，後言死，而馬太則僅言一次。關於患血漏之婦人，馬可言之極詳，馬太則簡單。17 以下，論約翰之死，較馬太路加二書記之尤詳。8 11 馬可言至舟中想起忘掉擔餅，4 36 耶穌上船之事亦然。由漢文中兩者均能明瞭，而查希臘文則顯然知其繁簡。

(丙) 他書更正馬可所記。可 1 2 引以賽亞，而第一句則為瑪 3 1 之言。在他書則無瑪拉基之言，有人以為馬可可參考舊約擇要。2 26 「當亞比亞他為大祭司時，」因此時尚未升大祭司。馬太路加則刪除。13 14 「穢惡摧殘者，」太 24 15 加入「但以理所言。」路 21 20 記「耶路撒冷為軍所圍。」可 15 39 百夫長稱耶穌為上帝子，路加記為義人，如註釋。然馬可稱希律為王，他書稱為分封之君，馬可稱加利利海，路加改為湖。15 32 「同釘者」之，原文複數，路加則言一人。

(丁) 筆法：馬可福音如當時之白話。其餘之書多改俗語為文言，不僅所用之名詞如此，由其句與句不相聯貫亦可見之。馬可有敬處用拉丁文字，必因羅馬國之語在當時常用之，又用亞蘭文字，其餘福音則無之。因此最能顯明馬可為先著之書。他信加以更正，因無人能特改文言為俗語。總而言之，不能認馬可如馬太之簡單寫法。在符類福音中，馬可與耶穌本人最為相近。

(戊) 馬可之特點：耶穌之奇事，四福音共記三十五處，十九處見於馬可，有兩處為馬可特記者，7 32 口吃者，8 22 在伯賽大醫治失

巨人耶穌之比喻，亦三十五處，見於馬可者六，特記者一，即4:28以種在暗中發生爲喻。此外馬可所單記者，有8:17心頑之門徒，因無餅而相讓，14:51少年人披麻布，15:44彼拉多奇耶穌已死。此書有十字在其他希臘語中不見者，有七十字在新約中不見，其中有見於希臘文之舊約者。

(四)著作之時地：上文教會傳說著書之人爲馬可，無可疑之處。革利免言地點，著於羅馬。最可證明對非猶太人所寫，不多引用舊約，記入亞蘭語而加以翻譯，言猶太之風俗而加解釋，如7:24之洗手，12:42之幣制，15:42備節之日。著作之時期，由內證之可言，著作之年頗早，定在耶路撒冷破滅之先，以13與他福音比較，先言聖殿將破壞，14節以後論城，24節以後論天地末日。在馬太25則合而言之，未分別清楚，似馬太在滅城之先所作。如承認馬可較馬太先著，此爲證據之一。由外證考之，自然在行傳以先。但學者論行傳，其意見不一，有言保羅在羅馬二年出獄時書成。哀利紐謂馬可在彼得逝後，但革利免阿利金二人，則言在彼得生時。此兩方面語，不可引爲證據。

(五)馬可之原文：全書之筆法，多用亞蘭語氣，此事雖在他書亦有，然在馬可可最多。有六次所記之亞蘭文，在他書不見（3:15 5:41 7:11 8:10 14:36 14:38）。因此，著者亞林等謂原著爲亞蘭文，後譯爲希臘文，但無須如此涉想，因馬可本爲猶太人，平時說話，即用亞蘭語，自然如此。其著書時，不多用文言，而顯示當時人所用之白話。再教會中一切傳言，

不言此事。又想每次記亞蘭名詞而又加以繙譯，如所用既爲譯語，又何必留存原文。再全書語氣，似出一新筆法，無論何人譯書，不能不失原文滋味，而此書則最能表顯本人之心意。

(六)末段十六章：此段之記法有三種。第一，由1以後無所表現，如此記者有上等稿B，舊約利亞（二世紀），又有阿米念及埃博阿伯數稿。猶西筆言在極正確之書中亦缺。第二，雖本書存在，而在本書以外又加添兩句，「或前者是，或後者是。」如此，記者有數卷在第七世紀以下，又舊拉丁K鈹亥附。除此以外，其餘書均同本書。在教會中最早作見證者爲哀利紐。由此觀之，其分別由第二世紀起，不僅書寫錯誤之問題。再觀其1以下之筆法與全書不同，而9與9之語亦不聯貫，原文並無「耶穌」字樣，亦未言何人復起，又似不知馬利亞之名爲誰，則上文已提及此人，但按之第一寫法，至爲止，不確實。「擺」一「故也」三字不能結束全書。此事頗難決定。有人言用第一說，或此書常用，丟失末頁，他人添加，而作簡單之報告。

(七)本書是否馬可之原稿：不承認者有兩種說法：1）包爾之意，現在所使用之福音爲第二世紀材料，帕皮亞見證之材料，非此書，因帕氏言馬可所記不按次序，又言馬太用希伯來文記耶穌之聖言 Logia，因此包爾言馬太所記不過耶穌言語，馬可不連記耶穌之行，芮農 Roman 言此兩書著後混合之而發生現在馬太，馬可，又言邁司常引用福音題目，而不隨從本書文字。以上所言加以論評。

帕氏所言，未必馬可，真不相聯貫，或見馬可未依年表記載，又見所譯「聖言」未必僅記說話，羅³指舊約聖經。再所云由原稿改變一事，恐不容其有改變之時間。由帕氏至邁司聽不過幾年之間，或由邁司聽至哀利紐不過三十年，查邁氏引書不同文字，不但稱舊約亦如此，必引書時未待譯本而以己意出之。再言此兩書混合成現在之書，何以僅出馬太馬可在哀利紐時僅承認四冊。(2)有人謂馬可之初稿，非現在所存者。此德國人之意見，因馬可所記，有數處在路加缺，或路加見過原稿，其後馬可又加入數處。有人贊成此說，意欲維持末段爲馬可之筆，再末後一段爲馬可後加入者。最近人之考察，不贊成此說，因無憑據。人著書之後，而完全丟失無踪，不可盡信。英國人多言教會起始時無書，教會中之教授者口述之。維思即提倡頗力。近代之來特 Wright 亦頗主張，言到埃及觀回人教經，仍用此法。中國當漢初之際，經書亦多由老儒生口授。路¹。「素習者」加⁶。「學道者與教者。」各書記其所知，其遺漏之處多因未曾見到。按此意馬可材料分爲三層：第一，即路加與馬可相同之處；第二，爲馬可與馬太相同而路加缺；第三，單見於馬可，因在書上常見有異詞而不同者。按之口述所解說，以上所云未可厚非，但有過分之處，因國家認識字者多，書寫亦無困難，無論何人其教授時，除非不得已，有書則必用。

再有人言，常見馬太路加兩書相同，離開馬可，則必見過馬可初稿。可¹。二書加「及火」³。二書加「耶穌知其意」⁵。二書

加「衣緣」¹⁴。二書記「出而痛哭」¹⁴。二書記「出而痛哭」。詳考原文之語氣，此類事頗多，然不必言二書引用馬可初稿。如諸語爲馬可原有，何以其後刪除。莫如謂二書除馬可外，尙見有他書作其底本。再想現在之馬可常遺留俗語，又可遺留眼見諸語，此兩事不見於馬太及路加，因此，仍然看現在所存之書，即原書。(J. W. Ingles)

市

MARKET,

(一)位置與形勢：巴力

市場

MARKET-PLACE

斯坦風景的特色乃是村

落叢聚，而在墾植田間絕少人家建屋居住。這乃是因爲地主和村中耕田的關係，並且爲安全起見，大家住在一起。西亞之民永遠是結鄰而居(路¹⁵)。喜好在城市裏(詩¹⁰⁷)。巴力斯坦之村落有路通鄰村，在其寬闊集中之處漸漸成爲市場。路之兩旁開設小商店，售賣食物及衣服等，並有木工鐵匠等手藝作坊。在較大的城鎮裏，同樣的商店叢集一處成爲街市，專賣一種商品，即如水果市，鞋匠市，及銀匠店等(耶³⁷約⁵)。

(二)慣例與交際：在市場的井泉或大樹旁常有驛夫和行旅在那裏休息他們的牲口，談論路上遭遇的事。村中的長老相會於此(徒¹⁶)。孩童成羣結夥地在此遊戲(路⁷)。並有作散工的人們，黎明時從各處來等候被僱用(太²⁰)。人們在市上相遇則互相施敬禮。但敬禮因等級而各有差別，從同等的鄰居以至於一般着老戚族，富翁，或宗教中的職員(太²³路¹¹)。因爲市上異國行旅往

來，和異國貨物的輸入，故此法利賽人從市上回來必須洗手，因為恐怕偶爾接觸了不潔之物（可 7 4）。

(三) 在異邦城內：西亞因為受了希臘羅馬的風化，城市中鋪着寬闊的石路，路的兩旁有石柱，分出人行道來。即如以弗所的街市（徒 19 17 17），乃是一條直街，兩旁有支街，從河路碼頭通到另一端的圓戲場，大馬路有名為直街，就是這種設置。在羅馬城內的公庭，即是經商的處所，和辦理市政的地方。

婚姻

MARRIAGE

耶穌並非以社會學家的眼光來討論家庭問題，乃以宗教和道德家的眼光來討論這個問題的。他對於這種家庭制度的重視，不但可從他尊重他的母親上看出來，而且格外可從他應用這種制度來比較天國上看出來。試拿現在罪惡時代的未來人民的情況而論，他解釋天國正如一種社會的法制，人與上帝的關係是和父子的關係相類的，所以他們彼此間的關係，是與兄弟的關係相同。耶穌常用婚姻習慣中的人物，來解釋天國降臨的教訓。

(一) 耶穌視婚姻全然是一種肉體的關係，並現代的一種制度。凡願承受來世天國福氣的，必不娶，也不嫁，而不願世界的身體，保守到復活時期（太 23 35 可 12 18 25 路 20 27 36）。他的教訓在這一點上，並沒有說永生是與個人的關係完全斷絕的，乃是把肉身的關係看為是這世界方面的事。

撒都該人詢問耶穌，人若有妻無子就死了，他兄弟當娶他的妻為哥哥生子立後，因而引起耶穌發出這個教訓。耶穌的回答並不涉及那個特殊的制度，祇論到婚姻制度的性質。他不是一個社會改革家。在他全部教訓的記載中，並沒有表顯出他對於婚姻問題，曾給我們什麼新的社會習慣。像他以後的使徒們一樣，耶穌承認現有的婚姻制度，這種制度是發生許多實際的道德問題。他應用當時的習慣（太 22 21 約 1 1），目的是作為解釋之用，而無贊成或詆毀的意見。且

耶穌並不視婚姻為心理的或精神的活動。這類超然性的教訓是出乎基督教的實際性質。家庭正如其他社會生活中的一切人，都集合在最大的誠命——愛的境域裏。耶穌以為父子，兄弟彼此相愛。他的論點僅此而止，但他的推論是勢所必然的，夫婦的關係，包含在馬 2 24 的大教訓之內，正如社會上個人間的關係一樣。若是好吵鬧的兄弟必須和解，那末，夫妻之間，也定須和解了。

(二) 婚姻為一種社會的制度，在耶穌看來，乃是神的原始。這是人類主要的事件之一，是上帝在定律法之前所創始的（太 19 6 可 10 8）。耶穌認為由於時代的需求，而改變婚姻制度，准許人們離婚，但耶穌對於這種改變，顯然認為與制度的本身不合的。按照原始神的旨意，夫婦並非兩人，乃是合為一體的。那就是指婚姻當一夫一妻制，不論何種一夫多妻制是反背他的理想。

(三) 耶穌並不以為婚姻是人生的主要目的。祇不過是不完全

時代中最大的目的之一，而屬於主要目的之下，共享天國，換言之，即是永生。他教訓中最清楚的一點，即他所給我們的一個證據。他自己並不婚娶，但他從不勸人終身不婚娶。他甚至不像保羅那樣處於一種調解的地位（林前 7 7²⁹ 33⁴⁰）。同時，婚姻雖是一件善事，但在當代是要過去的，所以他在有些地方勸人避免婚娶。他在馬太 19 13 裏說，有為天國的緣故自閹的，即因特別的情形，而不婚娶的。在其他言論中，他明顯地認為有些要做他門徒的，應當為天國的緣故，合棄家庭（太 18 25 路 14 26）。我們對於這種論調，切勿誤會耶穌禁止人們婚娶，或把不婚娶的地位超過婚娶。假使我們這樣去推論，必要誤解他教訓的整個傾向，而把自制的地位提高。他的意思是指凡遇有特別困難的情形——為忠於至高的理想起見，可學習舍身。他認為家庭是不能抵抗罪惡的勢力，他的教訓是引起了人們中間的分爭（太 10 34 路 12 49 51）。

我們考察耶穌的這個教訓，自然能使我們明瞭基督教對於婦孺的真正觀念，其性質雖僅限於肉體上的關係，但仍是神聖的。所以在耶穌的一切教訓中，完全沒有禁慾的觀念，而祇有通常所稱的希利尼人的人生觀，與基督教中愛的觀念。（薄玉珍于化祖）

馬大

MARTHA

馬大伯大尼人，拉撒路和馬利亞之姊妹。在福音故事內，她出現有三次：

(一) 她款待耶穌，當其上耶路撒冷守住棚節時（路 10 38 42）；(二) 當

拉撒路死，而因耶穌得以復活時（約 11 1 45）；(三) 當耶穌自以法蓮退休地（約 11 64）上耶路撒冷過逾越節，在伯大尼要入賴者西門家，享受民衆的歡騰時（約 12 1 11 太 26 6 13 可 14 3 9）。馬大善於家務，故負辦理宴會之責（參看 林前 論堂二）。

馬大和馬利亞表現一種特殊的性質，這種性質是在家庭中常可觀察出來的。他們像雅各和以掃兩弟兄，在性情和氣質上是截然不同的。馬利亞是熱情的，喜思想的，而馬大是冷靜的，重實用的。當耶穌在住棚節時來看問她家時，她正忙着預備筵席（參馬利亞論第三段）。耶穌到了，愈增其家務的煩擾，因其妹去與主交談，而不助其備辦款待之事。當耶穌遲應該姊妹之請求——「主阿，你所愛的人病了」——到伯大尼來時，馬利亞在家，憂傷異常，但馬大聽說主來，即出村遠迎，未始不有咎其遲來之念；主即說：「你兄弟，必要復活。」她又以為是將來之復活，竟當作空洞之安慰語而已。其妹之態度則不同。當馬大回家告訴她說：「夫子到了，叫你。」馬利亞就急忙起身，處於愛和愁的情緒中，跑到主那裏，而伏在其脚前。

然而貶抑馬大，似不公允。她具有實用性，但非愚笨。她支持家務，撫養弱妹。當兄弟去世之日期中，彼此安慰，互訴愁懷。她們常怨訴着：「主若早在這裏，我們兄弟必不死」（約 11 21 22）。馬大安靜，而且自制的，但其慈愛，隱而不露。她哭泣，次於馬利亞，但其心傷則同也。她也不缺少敬愛耶穌的精神。她在預備筵席忙迫中，不喜馬利亞安坐不

動，並非出於怨意，乃是由於遠慮，惟恐所預備的款待，不十分完美。當拉撒路死後四日，她這信主的權力能予幫助（約₁₁ 22）。總之，各有所長，但主之愛，毫無偏倚也（約₁₁ 5）。

馬利亞

MARY

(一)馬利亞，小雅各和約西之母，由加利利跟從耶穌婦人中的一也。她站在十字架旁，看主葬埋，並在復活日，往觀墳陵（太₂₇ 55 66 可₁₅ 40 41 太₂₇ 61 可₁₅ 47 可₁₆ 1 太₂₉ 1 路₂₄ 10）。她是革羅罷之妻（約₁₉ 25）。革羅罷一名與革流巴不同（路₂₃ 18），而或與亞勒腓為一人。若承認此相同之點，則（1）小雅各大約是十二門徒之一（太₁₀ 3 可₃ 18 1 路₁₀ 15）（2）他或是利未（馬太）之兄弟，亞勒腓之子也。（參看亞勒腓論和革羅罷論）

(二)抹大拉的馬利亞：第一次提到她的地方（路₈ 2），就是說她為跟隨耶穌第二次經過加利利女子中之一，時值耶穌佈道之第二年也。她有兩個區別之名稱：（1）「抹大拉的」，意即抹大拉之婦人。此鎮居加利利湖濱，去迦百農約九里之遙，為庶富之區，妓女出沒之所。是以抹大拉的馬利亞或為妓女馬利亞，但都視此為無根據之言，洵不足信。

(2)「從她身上，趕出七個鬼。」在猶太的語法，以罪惡為鬼魔佔有的形態，既稱聖靈之恩惠為「七倍」，則七倍之鬼魔，或表示絕對的不潔也。試將太₁₂ 45 與路₁₁ 26 一比較之。馬利亞曾為妓女，是可

能的事，而耶穌救她脫離無恥之生活，故其出於感恩而跟隨之也。這種以馬利亞為妓女之設想確無根據，而這七鬼之唯一準確的解釋，可說是她的心理失了常態，錯亂無章罷了。她是虔誠婦人之一，立於十字架旁（約₁₉ 25 太₂₇ 55 可₁₅ 40）看主人葬（太₂₇ 61 可₁₅ 47），並在復活清晨，往看墳墓（約₂₀ 1 太₂₈ 1 可₁₆ 1 路₂₄ 10）睹其空虛，即在旁哭泣，而得見復活主之第一次顯現之幸福也（約₂₀ 11 18 比較太₂₈ 9 10）。

(三)伯大尼之馬利亞：路加首先介紹她的處所（路₁₀ 38 43），是在耶穌佈道之第三年，赴住棚節的時候（約₇ 2 10），那時耶穌行至「一村莊」，被一婦人款待甚殷，其名即「馬大」，妹一名馬利亞。住棚節是舉行盛筵聯絡友誼的期間。「他們喫肥美的，喝甘甜的，有不能預備的，就分給他，並要大大快樂」（出₂₃ 16 利₂₃ 33 44 民₂₉ 12 38 尼₈ 10）。馬大長於家務，預備筵席，頗感忙碌，但馬利亞放棄一切，只坐在主前，聽其說教。馬大「因事多忙亂」，進前來說：「主阿，我妹只留下我一人服伺，你不在意麼？請吩咐他來幫助我。」馬大馬大，他回答說：「微示其主人之預備太奢，——你為許多的東西煩擾，但所需要的不多，他又說，「或只有一件」，因為馬利亞選着了那一份好的，是總不會奪去的。」在那時期，當他們歡譁和餽送「食品」時，馬利亞想不到能境之食物，只想到那能存到永生的。

聖路加未指出馬大和馬利亞所住的村莊之名。聖約翰說是伯

大尼，並說她們有個兄弟，名叫拉撒路（約 11:46）。數月以後，耶穌在約但河外的伯大尼時，拉撒路病，其姊遣人送信耶穌。他聽見此信後，還在原處耽延兩日，直到拉撒路死了纔動身去。馬大知道耶穌行近村莊，就去遠迎，並憂愁地含怨說：「主阿，你若早在這裏，我兄弟必不死。」既確知其同情與助力，即回家私告其妹說：「夫子來了。」馬利亞遂起身跑去，伏在他脚前，哭着說：「主阿，你若早在這裏，我兄弟必不死。」——此係愁日之中，她們不斷地使用的話語。（參看馬大論）

馬利亞第三次出現，是在逾越節前六日，那時，耶穌在伯大尼癩者西門家裏坐席，她走近前去，膏他的脚（約 12:1-11 比較太 26:6-13 | 可 14:3-9）。參看沐論一段二節（夏明如）

童貞女 馬利亞

MARY, THE VIRGIN 對於耶穌母親之生平，歷史上的論證，是很不充分的；而多半是傳記的材料，但此篇，除間或應用外，概不涉及耳。

(一)童貞女馬利亞，想係生於拿撒勒，據傳記說，她是生於耶路撒冷，但此說甚不可靠。她的父母大約是約亞金和亞拿。童貞女和約瑟同屬猶大族和大衛家（路 1:32, 69 羅 1:13 提後 2:8 來 7:14），這是無用疑慮的，而另一方面，就是馬太和路加兩福音均只寫出約瑟——不寫及馬利亞——之家譜。

在新約內，馬利亞之親族中，只有一名是暗說的，就是她的妹妹（約 19:25）。童貞女之此妹，大約是撒羅米，西庇太之妻，雅各和約翰之

母。也由其福音（太 27:56 可 15:40）可知耶穌釘十字架之時，撒羅米在跟前，暗示其母而不提其名，正與暗示約翰之情態相合。其他意見，以此妹是「革羅罷」之馬利亞，遂發生兩姊妹有同樣名字之臆說。童貞女之家庭，與以利沙伯有腹孳之誼（路 1:36），但究屬何種，不得而知。調整主之兩家譜，馬利亞乃其夫約瑟之表妹，然此見解，殊少贊同。馬利亞家門低微，由其許配「木匠」約瑟可以知矣。

(二)在定婚（在猶太人中，大概成在成婚之前一年）舉行之後未久，天使加百列奉上帝命，往拿撒勒去，告訴童貞女要懷孕生子，而他必稱為「上帝之子」（路 1:35）。馬利亞因此語，雖很驚慌，然也確相信。她說：「怎樣有這事呢？」不應把此語看作如同撒迦利亞所說「我憑着甚麼，可知這事呢？」一語為種疑惑之象徵，應看為驚愕之自然表示。也不能假定她信此事是將來與約瑟成婚之結果。天使之語言，遏止此種觀念。然而另一方面，不要以為天使語言之精義，是當時領悟着的。這在敘述內，有鮮明的表示，然終不曾阻礙她謙卑之坦白語：「我是主的使女，情願照你的話，成就在我身上。」天使離開之後，不幾日（路 1:39），馬利亞起身，去看望其女親約瑟。傳說其去，是因約瑟想休她，此誠為卑鄙之見。究其去也，是向之傾吐衷情，冀得慰藉之言，故不憚猶大山林崎嶇之遠隔耳。

當馬利亞抵其女親約瑟家時，以以利沙伯之祝賀：「你在婦女中是有福的，」復起其驚異之感。馬利亞和以利沙伯，不只是親戚的關係，

她是「我主之母。」以利沙伯自撒迦利亞聽來關於其子之應許，不疑惑地使其滿望彌賽亞之遠臨，而現在因被聖靈充滿（路₁⁴¹），她知道主母之適當其前也。她的祝賀，究其實在，是詩歌一首，語句雖簡自和詩觀來，成人之處，誠非淺鮮。馬利亞之「詩歌」，是「模仿舊約詩篇」——尤其是哈拿之詩歌（撒_上² 1-10）——之作品，但其較比後者優良之點，其顯著的，是道德與靈性之提高。馬利亞值此極樂之際，反用猶太經典之習見語言，那是必然的傾向。

(三)馬利亞住在猶大女親屬家，約三個月，想等（比較路₁⁵⁶與₁⁵⁶）施洗約翰誕生之後，然後回拿撒勒。此處正好提出太之敘述內，說到「當約瑟知道馬利亞之情形時，想暗暗地休她，旋因天使默示，把她娶過來」之語。此種結婚，不只給與母親和胎兒之「外面，而且道德上之救護。」在路₂⁵內，尚用童貞女字樣，並非定為表示結婚還未實行。她若未為約瑟之婦，猶太風俗必不許其同行上伯利恆去。她在該地，產生了頭胎之子，受了牧人之拜謁，又將他們的話，「牢記在心，反復思想。」

(四)以後之事，即指在聖殿舉行割禮，貢獻潔淨禮，博士來朝，送往埃及與歸來等，均無庸贅述，因均屬於基督，較比屬於馬利亞之生平為適當些。在未撇開她的歷史之此部份以先，對於主之誕降，嬰兒期和幼孩期之情形，多由其母之記錄，而見知於世。路加福音前兩章之來源，普通承認是與童貞女有關連也。其消息，係由直接或間接而

得來的，殊難決定。至少，敢說路加信其由馬利亞許其所寫的。

(五)由埃及歸來，繼以閉居拿撒勒之生活。斯時之情景，為世所罕者絕少。在路加有兩節（路₂⁴⁰⁻⁴¹）直接告訴世人說，孩子漸長，與其父母每年上耶路撒冷守逾越節。順着福音敘述之歷程，可知約瑟和馬利亞在拿撒勒生了主的弟兄和姊妹（參看耶穌的兄弟論）寫出了四弟兄之名（太₁₃⁵⁵可₉³），但只一次提及其姊妹（可₉³），而未書其名也。

拿撒勒之幽靜生活，在主傳道之前，只有一次的洩露。在聖殿中之情形，路₂⁴²⁻⁵⁰可予人詳細研究耶穌基督生平之動機。論到與其母之關係，聖路加之敘述，只顯露兩點。馬利亞尚未了解天使論及要生的孩子和向她所說話語之全意。孩子自己的話，可提醒她憶其真性。他應當以「他父的事為念」（或「在其父之家」）然後再看到此事，予了馬利亞心中不朽的印象。「他母親把這一切的事，都存在其心裏。」在主十二歲與「受洗」之間，童貞女之生活，不為世知，只知其子順從她和約瑟。福音後來的敘述內，未提到約瑟，想係在此期間已離人世耳。

(六)在福音內，對於童貞女的其他暗示，紀錄甚形單簡。她赴了迦拿娶親的筵席（約₂¹），此後，她和耶穌偕其弟兄及其門徒，同下迦百農去（約₂¹²）。她似在迦百農之耶穌朋友中（可₃²¹），因下段說他的母親和弟兄來了（可₃³¹）。她被那羣衆中之一女子喊着說：

「懷你胎的和乳養你的有福了」(路¹¹ 27)。她在十架跟前，耶穌所愛的門徒在那裏領了奉養她的委託，遂引她來家奉養(約¹⁹ 25 27)。

(七)此後，馬利亞之踪跡，只得之於徒¹ 14 上，在那裏，提到馬利亞在主升天之後，同些婦人，耶穌的兄弟和其使徒，都恆切祈禱。她是否在巴力斯坦或跟着約翰到以弗所度其餘年，不得而知。有說她與約翰同居，死于耶路撒冷；有說她跟約翰到以弗所，死而葬於該城。

(夏明如)

馬太

MATTHEW

馬太，被指認為亞勒腓之子利未，是因符類福音記者，皆一致的論及擺設筵席之稅吏稱為利未故也(可² 14 路⁵ 29 太⁹)。至其有二名，是加利利省之普通習慣法——一屬猶太的，而一屬加利利的。馬太獲選為十二門徒之一，在路和可之表冊內位居第七，而在太和徒內位列第八。當其被召為門徒時，他正坐在稅關，做收稅之生活。沿着加利利海之北端，由大馬色直通地中海之亞克，而在此路上，設立關稅所，作為分封王腓力和希律安提帕轄境之交界。馬太的職務，是察看往來該路之貨物，與徵取通行稅。稅吏之工作，激起以色列民之賤視財政官長。猶太人在公路上服務，不能遵守法律之規定，而破壞安息日之法，因外邦人運貨，不問此日也。馬太是猶太人，無怪法利賽人判定其為不潔之物也。此外，稅吏收稅，是効忠於該撒，而又苛征，以遂其私，故更為法利賽人所不齒。甚至耶穌自己，把稅吏和

娼妓也相提並論了(太²³ 31)。

召馬太之先，耶穌住在迦伯農，去而復往之處(可¹ 21 22 23)。因此，可推斷馬太為近城之居民，聽過耶穌之聲譽，而或在找尋他的人之中(可¹ 37)。耶穌也早留意於此稅吏，而此遂為召呼之引線。符類福音論到選召之敘述，大概相同，即：耶穌向他說：「你跟從我來。」他就起來，跟從了耶穌(太⁹)。此後，舉行宴會，慶祝稅吏之新事業。耶穌於席次，會晤他和他的朋友。

在筵席上，有耶穌和其門徒，並有許多稅吏和罪人同坐。門徒為數甚衆(可² 15)，想係內中，除了特別召選的各個以外，尚有其他的門徒。在筵席上，與稅吏並提的罪人，就是那些蔑視律法的，或不顧守無數之誡命的，這些誡命，即文士和法利賽人所宣示出來的。有些文士和法利賽人，參觀筵席，乃問門徒，論到耶穌同罪人吃喝之事，耶穌聽見，答覆他們說，他不是來召義人，卻是召罪人悔改。召馬太與稅吏和罪人同席等，皆為耶穌批評法利賽人之「隔離主義」，但行為本身，未曾阻止「隔離主義」，而在原始教會，因發現此主義，遂來保羅之斥責彼得也。

在未召與名未列入十二門徒之冊內時，新約未提過馬太之事。

馬太

MATTHEW

序言：馬太福音之特要使命，

福音

GOSPEL OF

即在於猶太人之方面，純出於

猶太基督徒之眼光，以基督為以色列之王，福音先報告選民，雖耶穌

言將來或東或西招待上帝國(8¹¹)。又囑使徒招萬民爲徒，但人先不過視爲舊約先知之事，必須入以色列之籍貫，在天國未成之先必爲見證宣揚(24¹⁴)。天國未立必宣證萬邦，立天國時，十二使徒當彌賽亞之使者(10²⁸)。與路加比較，因路加多報告基督救普世之人，可見此兩書各有特殊，即其相同之處，其中亦有異點，如太24路撒冷破壞與人子復臨兩事相連，似宜福音之時不長，而按路21²⁸須待許多時期。

(一)教義：(1)論彌賽亞：第一章記家譜，證明耶穌爲大衛後人，表示昔年王位之榮耀當歸之，因此稱爲「生爲猶太人之王」(2²)，最後進城，人迎之爲王(21⁵)，在十架時人毀謗爲王(27⁴²)，不但爲大衛子孫，又爲上帝之子，第一章記爲處女所生「上帝借我僕」(1²³)，又稱上帝爲父，自己爲子(11¹⁷)，上帝又認之爲子(9¹⁷)，又予以一切權柄(28¹⁸)，又人子將來必駕天雲爲審判之主(24³⁰ 25³¹ 31³¹)。所作諸事都應驗舊約，比較他書多提先知豫言。論耶穌所行之奇事，不但顯出舊約豫言之彌賽亞，又顯出其最大之能力，能管轄生活一切事，又顯出日常所行與法利賽人之條規不合，如喫齋安息日治病，喫飯時不洗手諸問題。論其死，多注意此爲應當之事，乃上帝立天國所必經之法度，兩次記耶穌之死爲贖罪，20²⁸「捨生爲衆贖也」20²⁸「血爲衆洗以赦罪」(2)論天國：馬可稱爲上帝國者，本書稱爲天國，本書見四十四次，國即政治，以上帝爲主宰，按之此

書，耶穌所傳最緊要之道「天國近了」，以此爲福音，但天國必日後始能完成，人子必再駕天雲而來，必坐於榮耀之寶座上，在耶路撒冷滅後，而日期惟上帝能知，所得之門徒必宣傳，而所傳者爲「天國福音」(24¹⁴)，所得之人自然成會(10¹⁸ 18¹⁷)，此會亦必與當時之猶太人有分別，因此國之子民將厭棄福音，因此必成爲新民(21⁴³)，稱爲「天國之子民」(13³⁸)。其許多教訓之中有關於要求入此天國者須具何種程度，五章至七章總題目，其義必勝過法利賽人之義，不但守律法，即照律法之精神能使一切律命擴充而歸於全生活。再其義非使人得見，乃與上帝之真關係所行者，惟上帝能知。按之經濟問題，可以靠天父之愛心，以天父之義及國爲重，不可議人(7¹)，在十八章言人當如何謙卑，不可驕妄，可恕仇敵。耶穌之比喻。馬太記十七章，其中有十個單記，一切比喻顯出天國如何，人如何入天國，稗子之比喻所論在預備時期，世界之末，人子必來立其國，「美種是天國之子民」，意即將要得之子民，在人子降臨時，必剔出惡人，使義人能得其國(見13³⁸ 39)。寶殿在田及美珠之比喻(13⁴⁴ 45)，其意人爲一國之寶，必捨去一切，撒網在海之喻(13⁴⁷)，其意與稗子之喻相同。不憐憫人之僕人(18²³)，喻人必須有憐憫之心。葡萄園人之喻(20¹ 16)，表示入天國之人，無論其所得地位之遲早，後來可得同一之獎賞。兩個兒子之喻(21²⁸)，論法利賽人之偏心，因未接待施洗約翰，婚筵之喻(22¹ 14)，言將來猶太國人之腐化，因此，人入天國必有相當之品

格處女及交付財物兩比喻，均言天國必偶然表顯，因此人必須警醒。按以上所言天國成在將來，但有三次馬太記上帝國（12:28, 21:43）論及現今之事。總而言之，書之要旨，論耶穌為舊約人所盼望之彌賽亞王，又為人子即降臨之審判主，兩者如何合於耶穌一人身上，即耶穌必死而後能成，但在天國時期未到以前必須宣福音召門徒。

(二) 著作之時期：由以上所記，可知在七十年左右，其時耶路撒冷破滅，因常言基督復臨與城滅事中間隔不多時，又有數項證明此書之出世頗早。(1) 多駁法利賽人即六章所言之偽善者，(2) 國之子民必須逐出。其他福音所記之文士，即本書之「法利賽人」，如所言「藉鬼趕鬼」(9:34, 12:24)，有時設計欲害之(12:14)，論清潔之禮而反對之(15:12, 14)，耶穌教訓門徒防備之(10:13)，末後與祭司同謀殺害之(21:45)，以至二十三章耶穌嚴責法利賽人。(2) 本書多表猶太人之眼光(甲)多注意彼得事。馬太所獨記者，在十二門徒中為首(10:2)，履海(14:28)，彼得首先承認彌賽亞受重大之賜(16:16, 19)，門徒發言時彼得常首先提倡(15:15, 17:24, 27, 18:21, 20:40)。(乙) 書中所記，似耶穌使命限於猶太一國之人(10:6, 15:24)。此外，雖明記他國人亦來(8:11, 15:28, 21:23, 29)，但此書並未表示外邦人入教不必變成以色列人。按之以上所言，似此書出於猶太本國，有人提與雅各之態度相同(徒21:20)。復思教會有傳說原為希伯來文，雖吾人不贊成此語，仍顯出未出於羅馬或亞細亞省。

(三) 本書之取材：無論何人涉獵福音，則知符類福音有許多

處相同，詳加考察，則其相同處，又不在于一次序之內，或同時見於二書缺其一，或一書單記缺其二，再查希臘原文常有意向而詞句不同者，因此發生福音合參之問題(Prophetic Problem)。(1) 馬太與馬可比較：馬可書共六百六十一節，其材料有六百餘見於馬太，因馬太筆法簡略，歸納五百節，其語氣有百分之五十一，其次序採用馬可，不過可1至6:14，其次序稍有顛倒，因馬太按其題目而記其事，但由十四章以下則從馬可(2) 與路加比較：有許多相同處，大半為耶穌之教訓，但此種題目馬太略加所添，似不按同一之次序，按之馬太所記奇事有二十，其中有兩個單記，比喻有十七個，單記者十個。以上乃事實，其著作之法如何(甲) 知馬太見過馬可以之為底本(參馬可論三4)。(乙) 有人以為馬太與路加同見過一書而互相引用，但此說不可靠，因此兩書所記耶穌言語不由同一之次序，馬太記耶穌之教訓，歸成五大段(5:7, 10:13, 18:24, 25)，其中許多見於路加，分為十九處，可知其原根，路加並不與馬太有異，馬太按題目合併，再路加如見過馬太原本，何以遺漏頗多，馬太五至七章至缺失一半，其他若干比喻亦不全，參考路加福音論二3。帕皮亞氏謂馬太原記主之論語(或作聖言)，再用希伯來文而個人隨其能力繙譯，帕氏雖如此言，但現在人考查，知吾人之書非繙譯之語，其原寫即希臘語，但言原有此書多記耶穌言語，其書或為馬太所作，無何可疑之處。(3) 此外，馬太書所

單記者爲一二兩章，耶穌降生及其幼稚之時，又記載數處與彼得有關（14²⁸ 17²⁴ 27），又有數處論耶穌受難及復活以後（27³ 10⁶² 66¹⁸ 11⁵），一切所論能想像爲教會所傳說，但譯者以爲以上所提，亦出馬太之筆無何可疑之處，因帕皮亞所提之論語 *Logia* 未必僅記言語而無他事。（4）多引舊約之豫言，似用舊約擇要單論爲彌賽亞之豫言。此外，有數事必須注意者：（甲）在原稿而外，能有口授之事，因其意同而字不同，但尤有多字句，同者必有用筆記錄者，而何爲口授何爲筆傳，其界限亦難定。（乙）有時耶穌之教訓似記載重複，必是耶穌周遊各地所說，如現在之傳道者，同一題目能述說數次，因此其比喻有大同小異之處頗多，如亡羊之喻（太¹⁸ 12^路 15³），付託錢財之喻（太²⁵ 14^路 19¹¹）。（丙）不僅馬太能記耶穌之言語，其他門徒亦能記載，當人多攜帶蠟冊，由路¹ 1 知此書亦有藉用他人所記之處，有時與馬太所記相同，有時單獨記其所得而不從馬太。

（四）著作之人：由二世紀以下，教會常傳言爲馬太，但此說頗難信，因又言用希伯來文，考其語氣不對，照調查馬可之題知此書用馬可，不如馬可親眼目見之筆法，使徒如馬太者何必藉用馬可之筆。如言此書非馬太所作，何以用其名，可知此書按之耶穌之教訓言語爲馬太之著作，現今存在之書爲一猶太無名之基督徒所著，兼用馬可與馬太原本。

（五）本書之價值：與馬可相同者可置而不論。教會中人多因

耶穌之教訓而寶重馬太，登山寶訓尤爲可重，因其教訓多見出新意，因使徒所傳人能以爲真正是耶穌之言語，又想最深之道理無人可以捏造。前言猶太人傳說之事，如果屬實，則無何外來之保證，但出於第一代信徒，教會應接受認爲可信。在此有一問題，即本書所記之耶穌教訓是否耶穌真意與馬可路加比較，吾人知此書按類輯貫耶穌許多言語，譬如十章道門徒之訓誨，可⁰ 7¹¹ 亦記此事頗簡單，馬可另外記其出入之光景（0¹² 13³⁰），路加亦如此記，而馬太刪除之，特詳記囑咐之語，或不同時之言論聯而記之，有人問教會第一代信徒在猶太國能否透澈耶穌之訓誨？距耶穌之時代最近，未多經過事，耶穌之言語有許多待歷史之進展，總須在耶路撒冷滅後，人始知基督教終究之目的，按之以上所言，書中最注意者有數事：（1）爲法律之價值 5¹⁸ 19 又參 16²⁰ 與可⁷ 19 有「入口出口」之言，馬可記爲改變喫飯之規矩，馬太單論洗手之規矩，此外摩西之律不過法利賽人加添耳。18¹⁶ 引申命記必有二人作見證，可¹³ 18 「宜祈禱免冬時值此也。」太²⁴ 10 加添「安息日。」（2）爲天國降臨：最初之教會以爲基督復臨即在當時之內，必須問是否耶穌之本意，啓示錄末句言「我乃速至。」速字之意乃比較之言，教會回答「阿們，主耶穌其至哉。」最初之信徒，則按之文字方面解說，因此保羅勸之不可如此（帖後² 2）。馬太有七次記天國快來，按可⁰ 1 亦能知耶穌變像或五旬節聖靈降下，但在太¹⁰ 27 加添指明天地之末日，又可¹³ 24 太²⁴ 29 添加

「卽刺」(漢文遺漏)似基督復臨與耶路撒冷破滅緊連。(3)福音之範圍猶太人雖早盼望外邦人能得救，而歸依猶太教，由徒亦可知第一代之信徒亦如此想，必費若干手續始能改變其意見，如十章彼得見異象始知外邦人如何收入。馬太福音似有兩方面話，一面言福音必傳至萬邦，一面著者亦顯出外邦人歸猶太教。按以上三項，乃馬太所多注意者，而少顯露有比此再寬闊之題目。(J. W. Ingles)

飲食

MEALS

耶穌在世時，猶太人之俗習每日二餐
(路¹⁴ 15)言及午餐晚餐，卽此意也。每

早有小餐，麵包，油少許(伯²¹ 12)。

午餐乃於早十時至中午爲止。猶太氣候中午炎酷，停止營業或耕耘，用午餐卽於此時，食時麵包，美酒，魚等類(約²¹ 1)。

大餐時約在下午，全家團聚共食(路¹⁷ 17)，時間在夕陽斜下。耶穌以五餅二魚飽五千人，卽於此時(太¹⁴ 15 可⁶ 35 路⁹ 12)。猶太守遠越節亦於此時。在慶祝此節以後，耶穌卽設立聖餐禮，以麵包來代表己身，先祝謝，次則分與門徒，爲世人犧牲己體(約⁶ 26 59)，以生命之糧賜與世人，可知麵包爲普通之飲食也。

在福音書中所載，主耶穌三次被請至法利賽人家用膳，時間蓋於午(中)(路⁷ 36 37 14)。其俗乃臥席而食，非坐非立，普通風氣，邀請客友，約在安息日，是日設備筵肴以待賓朋，耶穌被邀至法利賽人家，亦於是日，乃表示尊重此日，雖耗財糜時，亦表示友誼之情(約¹² 2)。主

耶穌在未受難前之安息日，於伯大尼有備筵席者邀朋講友，耶穌乘時講道。

主耶穌創行聖餐禮，亦以普通社會聚餐爲喻，其要意，卽凡曾信主耶穌者，皆爲一體，彼此謙讓爲懷如家人，亦以當時潔足爲施行服務之模範，以身作則(約¹³ 4)。

量

MEASURES

見度量衡論

中保

MEDIATOR

引言：新約把中保名辭，用於耶穌基督，惟有保羅(提前² 5)和

希伯來書用之(8 6 9 15 12 24)。由加拉大(3 19 20)，按保羅的辯論中有一要義，中保的說法對於基督似不甚合用，因爲中保最好對摩西言之，明顯的不能對上帝用之，蓋上帝與以色列人立約，因上帝爲立約的一方，由摩西居間作保，所以對上帝不能稱爲中保。從此發生的關係，是摩西所施行的律法，與上帝的應許，彷彿有些相反，因爲就應許說，勿需乎摩西也。說到耶穌基督作的中保，自然與摩西不同，乃因他不參加於立約的中間辦理，而且自己作一代表承受上帝的應許，我們衆人又從聖子手中承受應許，於是在聖子一個身上，包含立約的兩方，並不是介於二者之間。更不作立約的工具，而爲上帝賜予人的恩物，按照這樣說，基督明明將上帝與人聯合起來，把從前兩方的隔絕消除了，用特別方法聯絡和好，在提前² 5 也是此意(在以下

第三條保羅的基督中保論可以見之。

(一)符類福音之說：在符類福音中，雖然沒有中保的名辭，但自始至終以耶穌的生活死亡，都包含有中保的意義。在舊約分為中保祭司君王，照大概的說，這分法也可，然為改變妥當，不如分為先知君王，救主，因為用這種分法，合乎福音之意，較為適宜，良以主耶穌在世時，已行他中保職務，不必等到死後也。

(甲)耶穌在拿撒勒講道的時候，聽的人都希奇他的智慧，以為他生在寒微之家，從那裏得這一切的事。以致耶穌說，先知在本地本家，沒有被人尊敬的（太¹³ 54-58）。但人多看他先知（乙）也作一君王，耶穌有一要求衆人所希望的彌賽亞，就是以色列的君王。他自承認「他就是」。彼得有一次承認主為彌賽亞，衆門徒也想夫子要作一君王，所以有誰為大的爭執，有求在左右的榮耀。試看主騎驢晉京，衆人把衣服鋪在路上，正表示有君王氣概，直到在被審問的時候，也自承認為猶太的王。彼拉多寫在十字架上所放之牌上，大書猶太的王，可以說出自誠意，未必有心譏誚。總之，若是從耶穌取消為彌賽亞之意，其生死即難以索解。然而主耶穌生平用君王之意絕少，因這名稱含有政治的意味，而主無有此意也。(丙)耶穌表示作上帝與人居間的中保，而且他教贖人也有中保之意，給上帝奉獻一完全的順從，並成立上帝與人的新的親屬。因為人的不順從，由他子上帝一贖價。要明瞭基督救贖的功，先看符類福音與神學是有如何說法。有

一般人說耶穌在公顯時期，開始並不會說他要受死，也不提及救罪的事。不過這等觀察，實反背符類福音的意義。試看符類福音記耶穌受洗的事，乃說這是我的愛子，我所喜悅的（太³ 10可¹ 11路³ 22）。從這最開場的話語，主耶穌已覺着要在他身上滿足以賽亞所指的「上帝的僕人」所要成就的事，即是為衆民而死，將自己聯絡於人，如受洗受試探等，而且早已說過他要受死，如說日子將到，新郎從他們中間被取去（可² 19 20）。明知有苦難要來，但絕不逃避，直等到事的成就。如對西庇太的兩個兒子說，我所喝的杯你們能喝麼？我所受的洗，你們能受麼？（可¹⁰ 38）。這杯和洗，明指所要受的苦難，這也是天父對他的所有旨意，直至在客西馬尼園中汗如血滴，正表明他成就以賽亞所指「上帝的僕人」為民的罪受傷。但這意義主早已對門徒說過了，就是說，人子來不是要受人的服事，乃是要服事人（可¹⁰ 45）。主甘願受死，順服沒有再大於這個的。主曾告訴門徒說，能殺身體，不能殺靈魂的，不要怕他（太¹⁰ 28）。又說，得着生命的，將要喪失生命。為我喪失生命的，就要得着生命（太¹⁰ 39）。但是說到捨命的話，別人捨命只救得自己的生命，主耶穌捨命乃救衆人生命，這個意思，與晚餐桌上的話，前後連貫起來，整個看去，可以說主基督是個不怕殺身體的，也可以說，主所言「血為衆人流出來的」，一決不是指從羅馬人手，中救人殺身體的事。所以他的死，有特別的價值。若是不然，教會焉能一代一代繼續着紀念主的死（林前¹¹ 26）。那特別的價值是甚麼？就

是彼得傳授於馬可保羅傳授於路加在福音內所表彰的耶穌所流的血，印證於所立的新約。如同摩西奉獻一生命於上帝，證實於上帝與人民所立的約（出^{24:3-8}），也滿足應驗耶利米的預言而作救罪的根基（耶^{31:31}）。羔羊的血，救贖人的生命從死亡出來一樣，門徒也融洽於基督裏，而成就得救贖的功夫。

(二) 使徒行傳彼得前後猶太雅各諸書信對於耶穌的中保說，與別的书有些不同的見解。按之他們神學的性质，屬於原始教育，有點近乎猶太教會說。

(甲) 按使徒行傳看耶穌為先知，彌賽亞，上帝兒子，救世主，所以稱為主耶穌（1:21）。在五旬節時彼得申明上帝立耶穌為主為基督（2:36），也是摩西所預言的一位先知（3:21, 23），更傳揚主有彌賽亞君王主義（3:14, 15, 4:11, 5:31），是萬物主宰（10:36），除他以外沒有別的名可以靠着得救。主也預備「主的日子」到那日人看上帝的國，誠然是對，並降下聖靈預備門徒配在那日站立（2:33）。有一句話，顯明主獨一為子之義（1:4, 7:3）。司提反將死的時候，向主禱告，也誠然合理。保羅也說，耶穌是上帝兒子（9:20）。這樣說來，行傳看耶穌的功完全有中保主義，他的死也有中保挽回的價值，也就應驗以賽亞所指稱「上帝的僕人」（賽⁵³），而作了我們人中的一位試看彼得說上帝的兒子耶穌（3:13），腓力遇見提提阿伯大臣問他所讀過的經（賽⁵³）所指點的人，是否明白，就告訴說，是指着基督耶穌。使徒教會，

也看以賽亞（53）的話，是指着耶穌（4:27, 28）。保羅的道理很符合於使徒行傳根本的道理，從此可以推測人說和好之道起於保羅的誤會，如同他自己說，我當日所領受的又傳給你們（林前¹⁵），可見不是他想出的。

(乙) 彼得前書中滿有中保之義，或者可說是受了保羅的威力，也未敢一定。但對於耶穌的人格主義，說的清楚之極。由 1:20 顯然說主的神格，是在創世界以前，預先知道的。由 1:10 在末降生之前，他的神已先施行於先知心中。因他復活，救那些信而受洗的善人（3:21），並且大有威力潔淨一切相信的人。

書中很注重基督的苦難，如具有火的熱力（1:18, 19），能改良人的道德（2:21, 3:17, 18, 4:1）。但先有事實而後有威力。信徒因信基督藉着聖靈得成聖潔，即作一選民，以至在順服生活中而蒙血灑（1:2），與古時以色列人因灑血得蒙赦罪一樣。由 2:24 他親身在木頭上擔當了我們的罪。「擔當」有二義：一為忍受；一為背負，如祭牲置在壇上。總之，彼得與保羅看主的死為非常之大事，能引人到上帝面前和好。

(丙) 猶大與彼得後書：在當時有一般人，不承認基督的降生為實在的事，也不承認基督為主義（4）。書中將上帝基督聖靈並列，並將榮耀大德權柄歸於他。彼得後書也是承認主耶穌的神格和中保之義（1:11, 2:2, 3:18）。

(丁) 雅各書信：

對於基督人格的話語，雖然很少，而包含的意義確當(217)。如說主作救贖的中保(11921)，主是審判的主，站在門前(589)。雅各反對當時的人，借自由的言語，作放縱不合道德事情。他說，信是在於行方得為義，完全合乎主道。書中沒有多發達「基督論」，不過在推崇基督人格上，也涵蓋承認基督為中保之義。

(二) 保羅的書信：

(甲) 對於基督的人格，根本的說，在他的書信中，始終是一樣。對於基督的功，教理的說，在他的訓誨中，完全不離主的人格，就是說基督耶穌是上帝兒子，因此他有超越人類的性而有神性，如說我主耶穌基督的父上帝(林後13)。並且可說子分沾父的精神無有物質之性。帖撒羅尼迦前後為他最開始的書信，即稱耶穌為主耶穌。在二書的末尾，同以主耶穌基督的恩，為信徒祝禱。書中雖沒有明言，卻假定耶穌在天上得榮耀也作管理世界之主，也要再來審判世界。在第二叢書，即哥林多前後加拉太羅馬，有很多教訓論主的格位說，他為上帝自己的兒子(羅8)。唯他能說是上帝的像(林後4)。又用舊約稱呼耶和華的名稱，稱呼耶穌(羅9, 5, 10, 13, 林前2, 16, 10, 2)。又說，有一位主就是耶穌基督，萬物是藉着他有的，我們也是藉着他有的(林前8)。他本來是富足，卻為我們成了貧窮(林後8)。再有兩個實際成為再一叢書根本之義的，是西1, 15, 17, 腓2, 5, 11等處。

第三叢書即腓立比哥羅西以弗所表明以上的教理，更為擴展

而博大，特別注重他為上帝的兒子，他本有上帝的像。然而為了虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式(腓2, 6, 11)。又說上帝遣自己的兒子，成為罪身的形狀，作了贖罪的祭，在肉體中定了罪的案(羅8)。在哥羅西書保羅極力維持主基督是上帝兒子降生於人中的道理，推倒神人中須有一級一級的天使的邪說。並且說，上帝的兒子耶穌基督直接降生於萬物之中，也實在行出救世之事，而作上帝父的像，是首生的，在一切的被造以先(西1, 15)。他在萬有之先，萬有也宗他相關而立(1, 17)。在日期滿足時候，使天上地上一切所有的，都在基督裏歸於一(弗1, 10)。由西2, 9說上帝本性一切的豐盛，都有形體的居住在基督裏頭。教會是個有機的組織，是主的肢體(弗1, 22)。主是肢體的元首，從這肢體能顯明主的道永留於世，肢體受難即成全了主的受難(西1, 24)。主的受難，正表現他有救贖之功。

(乙) 對於基督受難，保羅的教訓，始終如一，說人與上帝和好有兩個步驟。第一，信基督為他犧牲。第二，人的內心在於與基督有生命的聯絡，就是所說成為叫人活的靈(林前15, 45)。(1) 這意義顯於吾人的受洗，靠着基督的功，得與上帝和好(羅5, 9, 10, 弗1, 7)。這就是上帝在基督裏，叫世人與自己和好，挽回世界歸服自己(林後5, 19)。並且是在人從前心與上帝疏遠為敵的時候(西1, 21)。總之，上帝與基督，在於生死上沒有分別，常是同在。他不計較人的罪，他來不是為罰人，乃為救人。這樣，十字架的道理，正顯明上帝的愛的憐憫，無怪說，

基督的愛激勵我們(林後⁵ 14下)。反言之，非有基督的功與上帝的愛，人無得救贖的希望。

(2) 由基督的死移開上帝的怒：罪人各有承當其罪的關係(羅¹ 18 32 2 3 5 10 11 28)。但上帝的怒不是出於復仇的心，乃為愛其子而對於害子的惡物應有的態度。罪人因信基督罪可移渡到他身上(羅³ 25)。凡係接受這救法的，上帝就稱他為義。為施行這挽回方法，上帝即作一件事，用以平衡他從前的忍耐，而彰顯他的公義，就是按倫理的法律待人。倘若輕看乎罪，公義即無由顯明。但上帝道最寶貴的獨生子到世界上來，為人擔當罪，正表明罪不能無故清除，寶貴的價值，即此道也。如說，基督為我們捨己，當作祭物獻於上帝(弗⁵ 2)，是父所樂意接受的，因為基督是無罪而有愛心，所以能滿足人的需求，不但可消滅人的罪，而且能避免人可怕的審判。

(3) 保羅看耶穌雖為人罪受刑，其實罪沒有到他身上：按常理，人的罪不能轉移到耶穌身上。因為凡不承認他為救主的，各人仍在上帝震怒之下(羅¹ 18)。也可以說悔改而信主，也不是把罪移到救主身上。譬如，古時希伯來的祭司，始終算為聖物，若說把眾民的罪放在祭性的身上，那麼，焉得為聖。只可以說上帝叫那無罪的替我們「成爲罪」(林後⁵ 21)，並為我們受了咒詛(加³ 13)。救主自己曾說他的死如何救罪，始初教會也經歷救罪的事，認為實在。保羅為十字架的道理忠信盡力傳揚，也是為此。

(四) 希伯來書信：(甲) 將來的世界(2 5)，為全書的大宗旨。將來世界或稱精神世界，是一永存的，在這物質世界未造以前，這精神世界早已存在。但因為人目下不能得到，所以稱為將來的世界，是物質世界的一個對義。一個是有形而暫存的，一個無形而永存的。基督教所以高超於猶太教者，因為本原是出於精神的天上無形之界，而顯著成立於人間物質世界。由耶穌基督作這二界中間的中保，並作上帝的榮耀所發的光輝，而又服從一切，洗淨了人的罪(1 3 7)。但是卻比摩西為高，以摩西是一僕人，他是一主人也(3 2 3)。

(乙) 特別是這位升入高天尊榮的大祭司，對人的懦弱，予一種體諒的同情(4 14)。他受過一切苦難試探，和我們一樣。因為他受若難越大，那體諒心越深。他為上帝所派永遠為大祭司，為人哀求(5 5)。實際的說，與利未祭司有相仿的情形，然而也大有分別(7 1 10)。

(丙) 基督耶穌的三大特色：(1) 表示完全順服父的旨意，祭牲不能去罪，不過提醒人知罪，因祭物不是自願犧牲的，其中無倫理可言。但基督能因他自甘犧牲，也滿足上帝意旨，為上帝所悅納(10 5 7)。(2) 奉獻一次已足，舊約獻祭每年一次，然而耶穌是一次獻己，以後即在上帝右邊坐下了(10 12)。表明事已完全成就(3) 也作上帝與人新約的根基(參考 0 15 16 出²⁴ 3 8 來¹⁰ 29)。

(丁) 基督的功成及人身，有幾個名辭可表明出來：如「潔淨」，「成聖」，「完全」，此三者本來是屬於禮節的。在本書信的用法，包

如同說，他與上帝有父子之親，是別人所不能有者。耶穌說他是上帝的兒子（5 25 9 35 87）等等。作兒子是受特別使命（3 15 85 5 19 22）。父子同稱而並重（3 35 26 5 19 22）。父是子的生命的根源（5 19 26）。父靠子作事，而且父子彼此相認識（3 55 10 16）。父子彼此相愛（5 20 14 31 15 9）。彼此同在。父在子裏面，子在父裏面（8 29 14 10 11）。父子為一（10 30 17 11 21 23）。父賜給兒子有生命（5 26）。廢棄子即廢棄父（8 19 14 9 15 21 24）。尊敬子如同尊敬父（5 23）。未創世界以先，已經有子，比較在亞伯拉罕以前早已有子（8 58 17 5）。子要升到原來的天上（6 62）。父差遣他來到世上（3 16）。作成父交給的事情（5 26 14 31）。即代他出言審判等等。子能叫人得有自由，可以信他是父所差來的（8 36 10 32 37）。

但是主耶穌的降生，特別使命為救世界（3 17），並賜生命於信他的人（3 16 26 4 14）。耶穌自己是生命（14 6），也叫信他的人得有生命（10 10）。他是世上的光（3 19 8 12 14 9），並且叫人認識上帝，這就是永生（17 2 3）。這樣，耶穌作一中保，即是給人生命和光。那麼，人怎樣可以承認呢？

吾人要得永生，就是聯絡於主，即得永生，如經上說，凡信他的人不至滅亡，反有永生（3 16）。不信的人，不得見永生，反有上帝震怒在他身上（3 36）。非信他，人要死在罪中（8 24）。所以吾人要聯絡主，如枝子聯絡於葡萄樹（15 1 4）。但必需重生，方得如此（3 7 6 52 59）。

末後吩咐的話，提醒吾人明瞭耶穌聖神的生命，能為吾人享用者，全由於他死的功。或有一般人說，「福音中言耶穌救人之功，不過彰顯上帝而已。」那樣說法，似過於浮淺。因為按照福音，基督大有作中保之功。約翰多記述耶穌的死就是表明在他的死中有挽回的性質。在福音中，在舊信中同是一樣（1 29）。施洗者聲明耶穌為上帝羔羊，背負世人罪孽，其中寓有獻祭之義（3 15）。耶穌說，我若從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸我，並知道我是基督（8 28 12 32）。正如摩西在曠野舉蛇，使凡望見的人得以解除毒氣。同理，基督被舉起，使人知他為彌賽亞。他的十字架與復活，能使萬人歸服他。他為好牧羊的，為羣羊捨命（10 11）。這是出於自願，也是上帝的目的（10 17 下）。約翰說該亞法也預言耶穌為衆人死（11 52）。在 12 27 說，時候到了，他心裏憂愁，然而因此要得榮耀（12 23）。升到天上（17 5），乃從十字架而升天。會自己比方一粒麥子，由爛後方能得許多子粒（12 24）。彷彿說他的功全由於他的死。又說，為朋友捨命，愛莫有大於此的（15 13）。這樣死就是完全表明愛。總之，可說由基督的死，成就上帝與和好之功。在六章中和好的教訓很多，約可分為三段：（1）基督是天上之糧（6 26 49）；（2）人的生命之糧（6 41 51）；（3）聖餐有屬靈的血肉在於其中（6 53 58）。這些話皆表明基督的死，有挽回之功。換言之，人與基督聯絡，由於信他獻己是奉於上帝，並能因此潔淨一切信他的人。從此吾人看到獻祭的效果，是移開上帝的怒，而基督的死，對於救贖的關

係，乃使人與上帝和好。這樣，人可以免避罪怒與沉淪（3²⁶ 8²⁴）。

〔丁〕約翰一書：對於基督作中保的道理，無論在歷史上或經
驗上，都認得清楚而實在（5⁶）。蓋為極端反對當時人說的「基
督虛幻主義」，而說基督的受洗和十字架，均為實在的，聖餐的杯，也
為實際的，聖靈也藉此感格信徒的心。由 2¹³ 4⁹ 10 指明基督的死，
直接關係人的罪，也作一挽回，由 1⁷ 則表明信徒天天當有敬醒，
品行要合乎聖道，因為得救贖乃一適法的事，非違乎法者也。

總結：福音始終的教訓，上帝與人完全和好，基督為居間的中
保，此乃人心所必需者。所以可說是圓滿公理所要求的公義。他降生
為人類之一，故能體諒人至於細微，降到世間，是出於愛心的自願。其
為人捨己的作為，也作對於上帝的奉獻。上帝為全善全愛的上帝，耶
穌予以完全的奉獻，更可以表示是上帝的兒子所應當作的。他受苦
難，即承認上帝的罰罪為合理。罪能致人於死，其性本來如此。基督勝
過死亡，彷彿對罪予以消滅。所以基督給人以挽回，即給人以能力潔
淨其心。在罪上死，在義上活。最可注意者，救人作中保的基督，成為一
個人和人一樣，祇是他沒有罪。（E. Morgan：周雲路）

溫柔

MEEKNESS

（一）介說：基督教溫柔之美德，
常為一般人所誤會。普通心理，認

溫柔不過等於怯懦，無剛毅氣概，無抵抗能力而已。考之耶穌論
「福」一端（太³），則此為謬見，已明顯矣。耶穌祝福，非獨不于於

懦夫，且示須有勇敢之人方能得之。故與其謂溫柔為弱德，寧可謂之
為堅毅之精神也。非然者，耶穌決不至垂溫柔之訓矣。

新約中之溫柔（Pantus Probus）普通譯意為當激怒憤慨
之時，能持溫良和平之性以鎮之者。有是德性者，則不輕易動怒，不存
報復之心，故其於人羣相處為要道焉。然其最重要者則在對上帝方
面為順服神之旨意也。七十譯文之 Pantus 為俯順神前者。故當迫
害之時，應逆來而順受之，是亦勞心苦志以備受大任者之一種天報
耳。耶穌所賜福者，即斯類也（參詩³⁷ 11）。俯順神旨以忍受橫逆，不獨
為一種天報，且亦可藉和愛之對待，以成全上帝愛人之意旨。故溫柔
之根本意義，不外此二者，即當患難時，則靜默以順聽上帝之意旨，而
待反對我者以堅忍也。

（二）溫柔之關於上帝者：溫柔之德對於上帝既為一種俯順
的態度，則其根本之精神乃為謙卑之信心。尼薩之格列高利有言曰：
「謙卑為溫柔之母，」誠一語道破。讀弗⁴ 2 西³ 12 參太¹¹ 29，則溫
柔與謙卑之為德相同更明白矣。所謂謙卑者，在神前一種微末無能
鄙陋之自覺也。所謂溫柔者，由此種自覺而俯順神旨以忍受苦難之
德性也。欲有此德性者，要必深信上帝之慈慧，而決非委靡無勇氣者
所能得到。故曰：溫柔之根本精神為信心也，有溫柔之德，然後蒙平安
之福，猶之有生命河道，而後有上帝之恩流也。讀太¹¹ 29 上，主之言曰：
「我心柔和謙卑，」則知柔和之心，即是容易之轅，使凡勞苦負重擔

者，便於背負。凡存溫和謙卑之心如耶穌者，其心靈亦必得享安息，蓋心安，身自安也。由是而知溫柔，非但不是怯懦之表示，且必有毅勇之氣，而後始保有此德性也。

再，讀林後10¹，則耶穌溫柔之德更爲明白，其在客西馬尼園時之禱曰：「倘若可行，求爾免我此杯。」其苦患之迫切爲何如耶！然而耶穌乃始終堅信上帝者，雖大難當前，亦能勇敢赴之，故曰：「莫照我旨意，但照爾旨行。」其溫和謙順之心，又爲何如也。於此可見溫柔者，實爲制勝本性，而投服神旨之一大精神矣。

(二)溫柔之關於人者：溫柔對於上帝既爲高尚之美德矣，其對於人，亦何獨不然。吾人常見有生性萎靡而缺乏丈夫之氣概者，其對於橫逆之行，非不願施以報復，實勢有所不能也。又有自甘怯懦之輩，或因利害之故，雖受屈辱而毫不知羞恥者。斯二者，皆不足與於溫柔之德，且爲吾人所鄙視矣。真溫柔者，乃其爲人本具是非與羞惡之心，知強暴之無禮而不畏，慨仇惡之常報而不復，惟本上帝愛人之旨而行，以善勝惡之意，此必以橫逆爲天鍛而堅忍爲操持者，方能實現溫柔之美德也。是溫柔者，以愛爲骨髓，而能操持情性者也。故曰：非弱者之德，而爲不易動怒之愛也（林前13⁵）。

然則溫柔與義憤果相衝突乎？曰否。有真正溫柔之美德者，其必爲正義而奮鬥，爲公理而努力者也。故溫柔不與義憤相背馳，而有時乎相成者也。當天國之道瀕於危，邪惡猖獗之時，吾人不宜坐視緘默，

乃當起而衝道除惡。凡公憤之發動於溫柔之人者，較之發動於暴燥者，其影響之效力必更大。耶穌滿具柔德者也，其對時人加於自身之苦難，皆能忍受之，而無愠色（彼前2²³）。故猶大雖以接吻之禮，主耶穌反稱之曰：「朋友」（太20³⁰）。當其被釘十字架之時，反爲仇敵所求赦宥；其慈悲溫柔之心，爲何如乎！然而一至正義關頭，彼決不絲毫退讓，故其重視小子，則說絆倒人者有禍（太18⁶），爲聖殿潔淨，則趕逐買賣之人（太21¹²）；爲愛天國之故，則述法利賽人之七禍（太23^{13x}）；所謂羔羊忿怒者（啓6¹⁶），豈非剛柔并具之全德乎！然而必有溫和之心，而後震怒始得乎中，非若血氣之勇，獨逞一時之私忿也。惟耶穌雖於義憤之時，猶具憂傷之心，考可³。便明白矣。

總之，溫柔之關於人者，於個人之橫逆，則須堅忍之而勿存報復之心，反當用溫和之情，引導犯過者歸於正道（太6¹）；提後2²⁵多³。惟爲正義而爭，則雖攘臂怒目亦不爲失其柔中之剛德，而爲和平奮鬥之良範也。

(四)溫柔之權力 (The Dominion of Meekness)：柔雖雖爲內在之德，然其權勢乃足以克勝一切。耶穌說：「溫柔者福矣，以其必承受土地」故也。所謂承受土地者，即在舊約中以色列得應許地之意也（利15⁷申4³⁸）。試考詩篇37⁹之言，則知承受土地一語，實爲神靈恩澤與彌賽亞福樂之象徵，則知耶穌此言，深合靈性意義更明顯矣。其所表示者，爲至善之權勢與靈德之統治，而非着重於外物

之佔有也。故柔和者，其權力恆能制治尋常之人，惟不順帝則者，反失其生命之權利也。然而敬虔加上知足心，便是大利矣。〔提前 9。〕溫和之人，其所以能得到靈性的領土（Spiritual Dominion）者，以其為真正治人之人故也。古人有言曰：「以德服人者，中心悅而誠服也。」凡在天國，不應以惡報惡，但須以德報德，此即十字架之權治是也。世界之將來，其操諸溫柔者之掌握乎！以其能順上帝之旨意，以治理世界也。則凡為十字架苦架所克服者，終必俯伏神前，同作大同之子民矣。（文南斗）

憐憫 MERCY

(一) 上帝的憐憫：其義維何？即憐憫人而救之脫離苦難，此上帝憐憫人的大宗旨也。舊約常說人因為犯罪，罹於苦難，上帝予以憐憫。〔詩 51。〕也有憐憫不關於犯罪者。〔詩 89 118。〕但是，因有罪而起求憐憫的思想，多是相聯的。〔詩 41 79 89。〕

考之新約，憐憫有時屬於暫性的，有時屬於靈性的。〔太 9 27 15 22 17 20 30。〕在原文用有一特別字，是「可憐我們」。〔太 9 17。〕所有繙譯的「可憐」字，有時譯為「動了慈心」。這是說基督的憐憫中有疼愛的心。在路 1 58 腓 2 27 林前 7 25，是說各個憐憫的事，但有幾個名辭，特別表明上帝一切救世之功，是在於基督。〔路 1 72 羅 11 30 林後 4 1 弗 2 4 提前 1 18 16 多 3 3 7 猶 21。〕有兩處說，罪孽能阻擋憐憫，然而憐憫竟能勝罪孽。〔路 18 13 來 8 12。〕

在舊約普通的說，罪不但是為人類的禍患，也是為人最大的不幸，望得脫離者也。這樣，上帝的憐憫之功，即樂意救人脫離於罪。〔弗 2 4 10 多 3 3 7。〕但是，由羅 11 30 32 上的話，似乎上帝准許罪在世上留存，究竟的說，這件事，不是被造的所能決定的。〔羅 9 15 23。〕現在人因罪沉淪於無有希望的地位，則人的幸福，沒有大於從罪得着釋放。〔弗 2 1 4。〕

現在要說新約中上帝發憐憫的方法，和他所有的目的。〔甲〕先說上帝發憐憫的方法。考之基督的教訓，上帝不是要救人脫離暫時的難處，有更高的一義，就是在基督心裏，常抱存上帝的憐憫，並且或用話語，或用事功，直接施行此等憐憫，勸人信服。〔路 9 36。〕如耶穌說：「你們要彼此相愛，像我愛你們一樣。」〔約 15 12 13。〕這樣，上帝的憐憫，先有慈愛，後有降生，和挽回罪人的事。〔約 1 5 6。〕又說，他捨命，是從父所受的命令。〔約 10 17 18。〕因基督之功，人才蒙到憐憫。〔林後 4 1 提前 1 13 16 彼前 2 10 猶 21。〕並且人常需要憐憫，所以信徒可以求可以得。〔來 4 16 腓 2 27 提後 1 16 18。〕由提前 1 2 提後 1 2 加 6 1 約 2 猶 2 上所說的，很能激起吾人求恩求憐憫，而也為上帝所樂於賜給吾人者。要緊的，於請安語而加上恩典與平安，是可注意之事。所以信徒有甚麼新困難，即需要一新憐憫，那樣，一步步進行，可以從罪裏完全得救。〔乙〕目的：耶穌有一句話，很表明這事，就是愛仇敵，方能作天上的父的兒子。〔太 5 25。〕就消極一方面，有一比喻，是說那

不憐恤同伴的僕人(太¹⁸ 23)，在積極一方面，是說遵守主道的愛在他心裏完全(約¹ 2 5 4 12 17)。易言之，上帝的憐憫，在吾人身上成熟，乃在於吾人能效法上帝，而顯於能愛別人，因為上帝憐憫我，我可以令我發生愛心，吾人若能這樣的靈性，就是發達天國在人的中間(林後⁴ 7)。

(二)人對於人的憐憫：上帝施發憐憫的目的，就要在人心生成生憐憫心。憐憫分兩部：一是愛心，一是行仁。但主吩咐我們的愛，不但在口頭舌頭上，也在於實行(約¹ 3 18)。這個道理，耶穌也曾提說數次(太⁹ 13 12 7 23 23)，用比喻申說的，則有好撒瑪利亞人(路¹⁰ 30)；在山羊綿羊比喻中，則說這行仁的事，作在弟兄中一個最小的身上(太²⁵ 31)；又說，有不憐憫同伴的僕人(太¹⁸ 23)，蒙憐憫而不發生憐憫，則為有罪了(雅² 13 3 17 約¹ 2 9 11 3 15)。概括的說，這樣善的憐憫心，不一定生於智慧，乃生於情感，保羅在林後四至九章發明的很多。在開端的話語，則有六章十一節，彼得也有同樣的話，說「主知道我愛你」(約²¹ 17)。羅¹² 1 上說「我以上帝的慈悲勸你們，將身體獻上，當作活祭。」

謙虛無私與基督吸攝人心的愛，能感發人的作為而行憐憫，譬如保羅說，我雖算不得甚麼，然而百般的忍耐，對你們行憐憫的事(林後¹² 12 15)；又說，我是欠衆人的債，所以情願盡我的力量將福音傳於在羅馬的人(羅¹ 13 15)；又說，基督的愛激勵我們(林後⁵ 14)。

約翰也是如此，如說：「主爲我們捨命，我們從此就可知道何爲愛，我們也當爲弟兄捨命」(約¹ 3 16)。考之基督自己生活，雖然沒有爲蒙救而發出感恩的話，然而服事衆人，完全順從了上帝的意思(約⁹ 33)。我的道不是我的，乃是那差我來者的(約⁷ 16)。我沒想着自己講，差我來者的父，已經給我命令，叫我說甚麼，講甚麼(約¹² 49)。這樣，上帝的恩，不是虛捨，必是藉着一種機關，現出他的憐憫(羅¹¹ 31 約¹ 4 12)。

原文「憐憫」一語，在舊約表示族與族的和睦之心(創²⁰ 13)，或在兩方的契約中，表示厚待(創²¹ 23)。或有人問，財主在陰間受苦，求水涼涼舌頭，不蒙應允，似缺欠憐憫(路¹⁶ 24)。一樣，可看耶穌自己，他把對親屬的彼此關係，置於天國義務以下(路¹⁴ 26)。他自己曾親有明言(可³ 33 路¹¹ 28)，首先要把上帝放在前頭，別的可置於次要的。然而決不可因此誤會基督破壞人的倫常，反之，這樣越發抬舉天倫人倫，推崇到最高地位，納於宗教範圍之中。在他出來講道的時候，說「我喜愛憐憫，不喜愛祭祀」(太⁹ 13 12 7)。約翰在他的福音十三章至十七章和一書同有這樣宗旨。也可以說保羅在他的書信，中對教會和衆人，充滿了憐憫的意思(街²⁰ 23 21 13)。

功

MERIT

尋常說人有功，一、本於世界的道德律；二、本於人的意志有效；三、本於善惡的報應。

(E. J. Morison · 周雲路)

總之，承認而服從乎律者，則有價值，否認則無有價值也。換言之，人的行狀，出於自願的服從道德律，則為有功，而且功也有點尊榮的實質，這均是就道德論上立場。神學上論功則有些分別，可分二義，一福音內論功的意義，二論功對於基督的作行。

(一) 福音內功的意義屢屢用之。在當時人多看上帝為賞罰主宰，而耶穌反對時人這種觀念，因法利賽人以為盡律法的條件，便算為功，再則，有一說法，以為於律法的要求之外，而自願作的善行，謂之功。耶穌不以此說為然，但也常說上帝予人一賞，並且以上帝的國，就是賞賜的恩物，能行公義，即自然有功也(太 6 1 2 3 4 6 16 18 10 41 42 20 1 7 24 45 51 25 14 28 可 9 41 路 6 35 10 7 約 4 36)，有時也以永生為有功者的獎賞(6 20 19 17 25 31 45 可 10 29 30)。

但耶穌教訓裏論功，比較法利賽人，很有限制(甲)耶穌對於上帝的觀念與法利賽人大有不同，因為法利賽人視上帝為賞罰主，而基督看上帝則為施恩的父(太 6 1 4 6 19)。這樣，按耶穌說，功都是倫理的，並不是法律的。(乙)耶穌評議法利賽人的賞罰，論功過於「計較式」的。而他說，上帝的獎賞，不按欠債的多少，乃按恩典的賞賜。雖然，有時也說，人與上帝的相關，有似於主僕(太 24 45 51 25 14 30 路 17 9)。但完全不包含正式的計較，有一葡萄園雇工的比喻(太 10 1 6)。將此意表示的最為清晰，就是說早進去的與晚來的，同得一樣工價，明顯有恩不在於功也。更有許多比喻，表示恩典出於賞賜(太 24 27 45 47

25 21 23 可 10 30 路 6 38)。(丙)若有人批評耶穌論功，是按法律上行賞，此乃太浮淺的見解。因為上帝天父是看人的內心，他准人進入天國，乃在於內心的功，不在於守外面的禮(太 6 20 6 43)。即此一義，可以概括功與賞一切的觀念。

總而言之，耶穌對於論功的教訓，沒有統一的完全說，但指明其中緊要的大義。概括的說，必是屬於倫理，不是屬於法律。是屬於上帝為父的白白的恩典，不必一定按法律作斤斤的計較，而且論心不論事，不看外面的作為，乃看內心的意念(路 6 21 32)。服從也有恩典在於其中，上帝對於他的子女，論功的大小，不僅在作為上看價值之如何，也要看順服的如何，因為順服即是孝順，是論心而屬於內的，不是從外事較量多少的。

(二) 基督的功。神學上論基督的功，其教理多以倫理為出發點(甲)多注意基督死的功(羅 5 19 腓 2 8 5 5 10)。從這幾處看，是就基督的順服上言功。並且也說主的死，其中有成就救贖人的價值，譬如，由可 10 45 言「捨他的命，作多人的贖價」，由林前 6 20 言其死是作得救者的重價。即獻祭方面言之，更有一新義，也是予上帝一價值，而將人救贖出來(弗 5 2 來 10 5 11)。新約又有幾處說彷彿上帝承認基督的死，因其死，上帝即愛他(約 10 17)。因為順服至死，上帝將他升為至高，又賜給他超乎萬名之上的名(腓 2 9 11 參 賽 53 10 12)。(乙)論基督的功的概念，不僅限於他的死，其生也有為人的義務

(可^{10 45})，包含發明神聖的名於門徒(約^{17 4 6})，又給他們從上帝所賜予的話(8節)更保護他們在這惡世界作一護圍(12節)並且分別成聖(19節)這樣可說不但以基督的功爲功，即其一生的功，也爲上帝所承認(約^{17 1 4}；可^{10 45})可以說主的功，不以生死有別，是完全一片的。

吾人在新約可以得到教理的根基，論基督的功，在上帝面前有何價值。此外更有一義，即論基督生死的功，其作成救贖，不作計功的成績，乃是其人格的效果，換言之，從他作成救贖之功，即成就其作人的大事，而爲人的救主，所以無論生是死，其功均可感格人心。概括的說，新約論基督作救主，很連絡於作萬物的主宰(徒^{5 31}；彼^{後 1 11}；腓^{2 11})，均是說他在萬物之上，作萬物主宰。(丙)還有兩件，就可以完備新約內對於基督論功的事。先求嚴格的定義，基督救贖的能力。他救人的功是甚麼？可以說，最重要的，基督的生，死是表明上帝神聖的愛，令人能信服上帝，而且悔改，人因爲舊日的罪，離開上帝，信賴基督的功，變爲親愛上帝與他復和，此即得救贖福氣的證據。再是，基督的全善全愛，都是表彰天父的全善全愛，而且也啓發人的悔改和依賴天父的心，此道很詳細的見於約翰之言(約^{1 14 18})。上帝的恩典，因耶穌基督臨到衆人身上(羅^{5 15})，基督的愛，就是表彰上帝的愛(羅^{8 35 39})。約翰又說，基督耶穌所表現的父，是聖潔之父，公義之父(約^{17 11 25})。耶穌不但表彰上帝之愛(羅^{5 8 8 39})，而且也啓發人

對於上帝的悔改心(徒^{5 31})。對於此一義，可以考證保羅所說，人受洗禮，正表示與基督的生和他的復活有關係，要在罪上死，在於上帝作一新人(羅^{6 11})。最後說上帝的恩賜，是在於認識上帝所賜下來的基督耶穌，這即是永生，永生也作萬福的根源(約^{17 3})。(丁)再者，按上頭所說的基督的功的定義，是表彰上帝神聖的愛，也能使吾人多明白上帝在於基督上本來的意義。按這句話，上帝本來承認基督的功夫，所以使他上升得榮。不過按以上定義看去，更有一義，上升得榮的概念，猶次於上帝在於基督的內在。因此，可說基督所作的功，不但進行差遣者的旨意而作(約^{4 34 37 4})，更是上帝自己靠基督而行動。這樣看來，基督自己順服，奉於上帝，也爲他的一大價值。直至基督的功，在倫理的教理，成爲宗教的概念，就算達到極處(林^{後 3 19}參羅^{3 21 28})。

總之，基督的功的倫理，就諸多方面言之，然終集中於內心順從的原動，而總括於上帝爲父之意，以致基督得榮耀，信徒得天國，而且一同享權(路^{22 29}提^{後 2 12})。以上所言，與如今教會現行的尚有些不同。(E. Morgan: 周雲路)

使者

MESSENGER

「使者」一語的始創，在原文與天使同義，或送一信，或傳達一報告。在舊約屢次用之，在新約亦沿用之(路^{7 24 9 52})。然而使者與天使二名辭，究竟有點分別，使者是重在所送的信，天使是重在他

的本位。至於林後 8:23 關 2:25，在中文或譯為「使者」或譯為「差遣的」，意思均指教會的使徒，特別有傳道的使命，在於其中。

(一) 在舊約季世的書，用這名辭，有特別的意思，是指受上帝靈感的先知(該 1:13)。若稱呼先知為使者，似乎他手中奉有耶和華的詔諭，約伯記(33:23)也有此意。在瑪拉基(1:1)也有此意，其書中用過三次。(1) 用以稱呼真實的祭司，指明他的義務，當保存精神的道理和主的法度(2:1)。(2) (3) 稱「主的先鋒」，「立約的使者」(3:1)。若將此二義比照新約，一指施洗約翰，一指彌賽亞。符類福音所用先知的名辭不少，不過多改為代名辭，舊傳用我，新則用你(可 1:7, 太 11:10 路 7:27)。這樣使者是被差遣或傳報信息，或作預備者。在新約未有把使者名辭，直接的對耶穌用之，然而含有此意義的不少(太 10:40 可 9:37 路 9:48 10:15 約 12:44 13:20 20:21)。福音中有耶穌自稱為「差遣我」(路 4:18)，意思指示為父的代表與降生的概念，也多有相同的趨向，作希伯來書的人，把瑪拉基先知的意思，時在其記憶中(1:2 3:17 2:2)。

(二) 由來 6:20 作先鋒的耶穌，先鋒的名辭，是指稱耶穌為「進入幔子內」的第一，僅一次有此用法。指示主耶穌作吾人的大祭司(9:24)，也為吾人開一條進入天國的路(10:19)。主既為吾人受難而勝過死亡，那麼，人對於死亡，復有何憂懼，此意約翰在 14:28 上是極意表彰的主從死復活，向門徒顯現(太 28:9)，不表示懼怕，乃是請安。

這樣，人對死亡的墳墓勿庸懷有懼心了。

彌賽亞 MESSIAH

英文彌賽亞字，是根據希臘文的繙譯，原文出於希伯來或亞

蘭文。希臘譯文有數種寫法，原文也是如此。按希伯來原文，彌賽亞是「受膏」的意思，希臘文中譯為基督，原文中是指君王登位時行受膏禮說的(見撒 上 9:16 10:1 下 9:3 6)。祭司就職時，也行這個禮(利 8:12 參 4:3 16)。

(壹) 君王的受膏禮：彌賽亞的名稱，乃起於君王受膏的習俗，這習俗與上古的幻術用法相近。按古禮抹膏於身體，能使人賦有種種的特性，非洲東方的亞拉伯人信獅子身上的膏油，抹在人身上，能使人有勇敢，野獸見了這個人，也必逃跑。又按古碑文的記載，以油膏王的風俗，始於紀元前一千四百五十年，發現於西亞西亞各國，這碑文乃北敘利亞某國王，給埃及國王信中見得。按這封信，埃及前代某王(托提米茲第三)曾膏油於拉瑪那尼亞的祖父頭上，且封他為奴阿喜地方的王。按夫拉薩氏(Frazer)著作中，古代國王都有超乎天然的特性，國人看他如神，古代以色列人也信國王有神權，這權是從膏油中得來的(像按手禮是)，膏油中帶著神祕性，如同立約時所灑的血(出 24:6 x)。

古時候的王，看作神人間的中保，對於宗教禮儀，也有祭司的職權，在古塞姆族中，如巴比倫人，亞述人等，常看王為神的代表，也有時

自稱為神子，(如亞述巴尼巴長圓形碑文中，即自稱為亞述及彼勒的後裔(見詩²⁷)，或稱神的愛寵(巴比倫王取名「汛的愛寵」)意思說撒珥根自稱為亞奴及彼勒之愛寵。)君王既是神的代表，故有祭司職權，亞述(巴尼巴)不但稱彼勒的代表，也稱亞述的祭司，攷荷馬詩歌，也有代民獻祭的說法。斯密司氏(Smith)有話說，希臘羅馬國王，是國教的代理元首，於以色列族中更是如此，如大衛所羅門曾按當代的風俗，為民獻祭(撒下¹⁷王上⁸ 63)。

(貳)大衛在希伯來思想中的特殊地位：在希伯來受督君或彌賽亞中，大衛佔居特殊地位，其在位後的三百年，地位更見增高。在紀元前七百三十年時的猶太人，沒有不注意為耶路撒冷接續大衛作王的長久時期，與在撒馬利亞屢次更換朝代的顯然比例。在北以色列國，王位交替很快，至終演成十五年的戰事，從耶戶朝代(約一百年)的末了，到受亞述國任命的何西亞王即位，以法蓮的先知何西阿，很受感動，遂有話說「他們立君王，卻不由我(耶和華自稱)他們立首領，我卻不認」(何⁸)。當君王與替外患侵略時候，何西阿先知對於國民，當然要進一番忠告，勸他們悔悟，返依上帝和大衛國王(何³)。在以往三百年間的改變，大衛子孫戰勝一切禍端，猶太人在以賽亞時代，就造成了想像的基礎，猶太國雖命定受刑，但於受刑後的結果，有餘剩部分仍可返歸耶和華，並且耶路撒冷也可逃避亞述敵國的蹂躪。那關於以馬內利的預言，就是上帝和他子民永

在的意思，向懷疑的亞哈王和他的朝廷說的，這是在紀元前七三五年黑暗時代的事，這種預言變成以賽亞九章二至四節所說關於彌賽亞預言的萌芽，乃於紀元前七零一年後作成，於賽¹¹ 1 9 32 1 8 中可見得，在前引的章節中，彌賽亞被描寫成爲戰勝的英雄，看爲破壞敵人的根。在後引的章節中，戰亂的聲音止住，彌賽亞出於耶西的根，遂成錫安聖山的公義和平君王，一切武力與不公義，都降伏在神的權柄之下。最末後彌賽亞遂成爲公義君王，爲風波浪險的避難所。

在希西家王喚起希望與耶路撒冷被解放以後，又在紀元前七世紀以賽亞書所載關於熱烈希望附有神權的彌賽亞王以後，有一反動時代，希望於是消滅，人心不再耐煩等候，馬拿西和亞們在位時，政治宗教都見衰微，反而言之，當約西亞在位時，「耶和華的忠僕」又引起希望，彌賽亞的預言，見於耶利米書中。在耶²³ 5 30 上曾預言將來大衛家族中必有一枝，聰明治理民衆，並且秉行公義，那時猶太必蒙救贖，以色列必得平安，他的名稱將爲「耶和華是我們的公義」。這段書或者是耶利米早時的預言，因爲撒迦利亞在被擄時代後的預言，就是以這段爲根據(亞³ 9 12)。在這預言中，大祭司約書亞與他的同伴，都被看爲耶和華的僕人——「枝子」——要來的標號(3 9)。在⁶ 12 乃指大衛後裔所羅巴伯說的，將來如何修成聖殿，參看耶利米²³ 5 8 30 9 33 15 以西結²¹ 33 24 31 37 24，就可知道

了耶利米書少注意個人和物質方面，而多注意倫理方面。在好幾段書中，耶利米多提到大衛後裔接續為王，而少論到一個單獨的國王。但解決這問題時，必須十分注意，33 11 21的一段，學者多認為耶利米成書後的加入，在耶利米時代後，彌賽亞預言的個人方面，漸失了色彩，從大衛家族中，絕不能斷絕以色列的王位（耶 33 17），是指後日繼續為王者說的。但這段的預言，乃在耶利米時代以後，西番雅與俄巴底亞對於彌賽亞王未嘗論到。我們攷查背景時，這理容易顯明。當時猶大國王的權柄，漸次減少，猶大國末代的王，成為外族君王的玩物，因為外族人在尼羅河及伯拉河一帶，極佔勢力，在這種情形之下，大衛王室的理想君王的觀念，自然不如百年以前那麼得勢，所以至終被其他理想所乘。那出人意外的事，是在這種情形之下，那種觀念還能存在一百多年的工夫。

攷查那種理想君王觀念存在的原因，惟賴以西結先知，他能喚起民族的希望，創造建設的事業。這先知對於以色列民族的歷史與文學，非常熟悉，自然他也受了前代耶利米、西阿、以賽亞的影響，對於耶利米與以賽亞的影響，參以西結 34 23 31：「我必立一牧人照管他們，牧養他們……我耶和華必作他們的上帝，我的僕人，大衛必在他們中間作王。」這段與耶利米 23 5相同，大衛代表其家族繼續的後代。我們攷以西結神權理想時（結 40 48），大衛後裔中的王權，漸次消滅，在被擄時代後的所羅巴伯命運中（見撒迦利亞 4 6）章

哈該 2 23），其權位在大祭司約書亞前也是如此，蓋約書亞為全國教主，彌賽亞王漸成為預言中空幻的理想。在西番雅末章十四至二十節（這段也屬於被擄時代後之預言），說耶和華為以色列民族的王，也是抗拒敵國的大有權能的英雄。

在以賽亞附經中（40 55章），又有新的理想發現，代替舊有的說法，在這裏不再論彌賽亞王，而屢次論耶和華的受難僕人，藉着他的謙卑與苦難，罪惡的國家要得到平安。上帝的受管君，不是大衛的後裔，乃是波斯的古列，他成了被選的器皿，為要成就關於雅各的神旨（44 28 45 1-5）。以賽亞附經的受難僕人，將希伯來人的彌賽亞理想完全改變，這新理想在希伯來民族中，經歷許久，國人方能領悟，而這理想也是後來「人子」名稱的起源，在耶穌和他的門人的覺悟中，佔着重要的地位。

在以賽亞卷三中（56 66章），起於尼希米降生之前，以西結與哈該所有復興的彌賽亞舊理想，完全消滅無存，而在馬拉基預言中，也毫不提及，及至過了數百年以後，在哈司門朝衰落時，彌賽亞王的思想乃又復現了。

在未審查希臘時代（紀元前三百年）之先，有數舊約章節，附帶彌賽亞性質，可供吾人參攷（1）創世紀 3 15 或可免強被解釋為彌賽亞的經文。婦人的子孫與蛇（代表罪惡勢力）長久為敵，且各遭傷痛，但在此戰爭中，未言明那一方面得勝。（2）創

49 10 最不清楚，「直等細釋來到」一語，在原文中很難解釋，在希臘譯文中，謂指彌賽亞言，但此說不一定確實。(3) 撒母耳下 7 4 17 在十五十六兩節中，先知拿單稱頌大衛家族，始於紀元前八世紀。(4) 民數記 24 17 說「有星要出於雅各，有杖要興於以色列，必打破摩押的四角，毀壞擾亂之子。」此段經文，亦頗費解。(5) 申命記 18 15 「上帝要從你們弟兄中間，給你們興起一位先知像我，你們要聽從他。」此段曾被使徒行傳 3 22 7 37 引及，謂有彌賽亞意義，但上文中並未證明，所指者係以色列人，不當聽從巫術家，但只聽從上帝的先知，如同摩西。(6) 詩篇 2 5 x 72 89 110 諸篇，乃關於彌賽亞章節中最顯然者，皆屬於希臘時代，二篇與百十篇，自瑪喀比時代起，即以賽亞所謂之救贖以色列國者的思想，重新復興。

在我們沒有研究後日彌賽亞問題之先，當注意這思想的發展有三個階段，關於猶太民族的教法，與建立神國之步驟。(1) 大衛後裔的彌賽亞或戰爭的王。(2) 受難的先知，載於以賽亞四十至五十五章，特別注意 52 13 53 12，再比較撒迦利亞 12 10 11，(3) 先知的理想，根據申命記 18 15，或指耶和華大而可畏的先知，如瑪拉基 4 4 的以利亞，或指彌賽亞自己而言(徒 3 2 x)，再參看馬可 6 15 8 28 約翰 1 21 6 14 7 10。

(參) 在啓示文學中彌賽亞思想之改變：公義之國與敬畏上

帝，或按經載的神國，其成立時亦經過一番政治及道德上的奮鬥，亦須藉著人間的領袖，如大衛族中所立的王，方能成功。在以色列民族中，其道選份子，乃成這公義運動之中心，所以國人的彌賽亞，與來世神國的福祉，有極密切的關係，並且自所羅門聖殿被毀後(紀元前五八七年)成了猶太族的唯一希望。起初時人以為彌賽亞不久來臨，在先知的時代，即可見耶和華的大日與預言之救恩，但自阿摩司先知以來，並在被擄時代以後，對於這種情形所有的時間和空間的觀念，愈見遠移了。

(1) 在被擄猶太人歸國以後，公義神國的降臨，還沒有實現，甚至到尼希米以斯帖提倡建國後，彌賽亞的希望，仍未臨到，猶太人既如此失望，故其領袖對於政局頗抱悲觀，於其詩文中即可見得，「難到他的慈愛永遠窮盡，他的應許世世廢棄麼？難道上帝忘記開恩，因發怒就止住他的慈悲麼？」(詩 77 9，參詩 22 37 等篇) 耶和華的心仍然存在，對於法律也加倍仰(詩 118 12 119)，不過彌賽亞的希望已然消滅，對於該時代，極抱悲觀，人民的時間思想既然遠移了，故賦有靈性的思想家，乃起始注意將來的世界，在該世界中，上帝將為其自己與其人民信仰雪恥，故現世與來世遂有極大分別，現世腐敗，為撒但與幽暗魔王所管轄，凱旋歸來，在我們與耶穌來世之時日，以接近，則現在與來世的分別極大，而且來世的超絕思想，有與魔鬼勢力發生衝突(結 38 39)，這遂成後日彌賽亞思想中的要素，這最後

的奮鬥，或說彌賽亞的痛苦，並不限於今世，其勢力漸漸普遍。此種來世思想，於賽亞二十四至二十七章所載者，漸成彌賽亞希望中之特色，但也有例外（參可 13 6 77 約 10 11 20 22）。

(2) 在末世文學中關於彌賽亞的希望，仍有一種特色，即死人復活信仰，首先記載此點者，見於賽亞 26 19，但以理 12 2，在較早的外傳中（如西拉猶狄托比特（透比）瑪喀比一書），尚無此說，但於後來的外傳中（如瑪喀比二書 7 9 14 23 29 33 12 43 44），此說乃發現，在所羅門智慧書中，載有義人於其死後有享受福祿的說法（3 1 4 7 5 16 6 20），這說法形成了保羅的基督論。因為保羅認基督是第二亞當，成了叫人活的靈（林前 15 45），所以他的忠心門人必都要復活（林前 15 23，參羅 9 8 11）。

(3) 彌賽亞的文學中的第三點特色，就是說彌賽亞在未誕生以前的存在，這是猶太思想中的一部份。新耶路撒冷聖殿，樂園，於世界未創造前，已經存在，見巴錄 4 3 59 4 摩西升天書 1 14 17 又箴言猶太解釋 8，明言世界未創造以前，彌賽亞為已創造七物中之一，就是榮耀的寶座，彌賽亞王，律法書，理想的以色列國，悔改，地獄。關於彌賽亞在未誕生以前的生存，於亞蘭文以賽亞 9 彌迦 5 2 中也可見得。這種種寓意的觀念，可說是猶太人受了柏拉圖標本主義的影響，查理士稱之為塞姆族的宗教哲學，不能說沒有他的見地。藉這種先世生存的說法，把屬於上帝的事，升到普徧朽壞更改律以外，而看

為能存到久遠。這思想很影響了新約，在保羅約翰著作中，都可見得（林後 8 9 腓 2 7，參林後 4 4 西 1 5 來 1 2 2 10 約 1 1 3）。

(4) 彌賽亞名稱：(甲) 為研究新約的人所當注意的名稱，有「復興者」，見於撒瑪利亞人於贖罪日所獻之禱文式中，當時人相信凡藏在基利心山中聖殿器皿必將恢復回來。在耶穌時代的文學中，我們常見這種關於彌賽亞的概念。於是在十二族長，訓誥上，也許於耶穌前一世紀寫成的，把彌賽亞當作復興亞當所失的樂園的人，在使徒行傳 3 21 「復興時」也指這事說的。復興者的這種工作是指彌賽亞說的，不是指利亞說的，見瑪拉基 3 1 4 6。

(乙) 第二名稱是「女子所生」，或暗指以賽亞 7 14，見於以諾書 92 5 69 29，參看加拉太 4 4。「角或雙角」的稱呼，只見於申命記 33 17，這是屬於紀元一世紀以後的文學，現時不必細論，暫將福音所載的名稱列下。

(丙) 「人子」是從瑪喀比時代起的，見於但以理書 7 13，以先的不必細論，但在但以理成書時，猶太末世思想趨於審判化，以為現世必要結束而末世必將臨到。大衛後裔彌賽亞王的形影不再見於猶太文學，從此以後，只用標號代表彌賽亞王，把他與獸形相比，特與末後十角獸相比，這獸「甚是可怕，有鐵牙銅爪，吞喫嚼碎」。但這惡獸終歸滅亡，後有人形顯現，在但以理七章二十七節，「這人形」代表「至高者的聖民」，他的國內著重人道倫理善良，毀滅罪惡黑暗，

他的形貌如人，也有上帝的形像(創1:26)。據但以理書所論，這國將屬猶太，而不屬異邦。

據以諾書三十七至七十一章所載(或寫於紀元前百年以後)，「人子」還有別的作爲，本書內不用標號形容，而用超絕人格代表，或以「像人子」這種不確定的表明。人子不僅是人，這在以諾書三十九章中表明出來，那裏說以諾被風雲帶到天邊地角，說他在那裏見聖者的居所，及「被選公義忠實的人」這也是人子的別名。不僅此也，這人坐在神的寶座上，也是自己的寶座上(09:23)，統轄世界(02:6)及各種審判(00:7)，他的名也叫作「公義者」(38:2, 53:6)「被選者」(30:6, 40:6, 45:3)和「審判者」。

在但以理書中所用稱呼雖附有治理上帝百姓以色列的表號，但於以諾書中則有超絕人格的意思，統轄世界，審判世界，這就是我們所當注意之結論。

福音書中的「人子」與上邊所論的大有不同，這稱呼是耶穌所最好用的，在符類福音中，較第四福音中所載的有不只兩倍之多。在馬太中見三十次，馬可中十四次，路加中二十五次，在約翰中不過十二次。

耶穌引用的意思，各有不同，所以難作一方面的解釋，或以爲指來世說的，如但以理以諾二書所載，或以爲指懷絕人格說的。查理士的說法，較親切實，他說符類福音用這字時包含兩種意義，一方面有

來世的意義，一方面有「耶和華受難僕人」的意義，耶穌本人的觀念，或偏重第二意義，而第一意義乃福音著者之所認爲切要的。再致亞蘭文中，以「人子」只指有「人性」的意思，但以耶穌引用這種不明白的名稱，則難令人相信。部散脫(Reuss)說「人子」一語在亞蘭文中，容易有末世的意思，耶穌或者也按這意思用過，但是耶穌與以諾書中，有甚麼同異之點，很難掛斷。耶穌用這稱呼時，並沒有附着先世生存的意思，這很明顯。雖然在約翰8:58「沒有亞伯拉罕之先，已有我」的話，似乎指這意思說的。據經學家說，耶穌用這稱呼時，多以個人單身代名詞爲本位，且有來世的意思，是有相當的見地。當他答覆彼拉多時(可14:62, 參太20:61, 路22:69)也引證過，但以理7:13「將見人子坐在上帝右邊，駕着天雲降臨。」這話在符類福音內都有，且在公會前受審時，頗有重量。再者，耶穌用這名稱時，如有來世的意思，則他必有審判的權柄，蓋東方君王，都有審問權柄，耶穌既已稱王或彌賽亞(可11:7, 11)而且被釘十字架時，上面有「人之王」的牌子懸起來(可15:26, 又12:10, 32)更有進者，天國裏也有審判觀念。部散脫說，耶穌如要國人認識自己，不能不談到天國與審判，則如要自己有更深刻的覺悟，也不能不提到彌賽亞的觀念。耶穌自稱「人子」時，其中也包含審判的意思，與以諾書所載適正相合。

但在耶穌及福音著者的思想中，來世主義並非「人子」觀念之唯一思想。自倫理方面看來，以賽亞書中所載「受難的僕人」尤

為重要。這個思想絕不是符類福音著者所造作的，乃是耶穌自己思想中的精華。論到彌賽亞釘十字架的祕密，在新約中，耶穌自己未嘗直接引證以賽亞五十三章，除路加22⁷以外。但他對於這個預言早已領悟（可10⁴⁵ 12⁸ 10，比較約13¹² 17路24²⁵ 25）。故「人子」有雙方的解釋，在耶穌證明他在今世及來世的權柄時，即引用「人子」稱呼，如「人子」有赦罪權（可2¹⁰），「人子」是安息日的主（太12⁸），在末日時將有大權（可14⁶²），另一方面，耶穌用此稱表明他的卑微，貧窮，痛苦，死亡，及通常人性，如「人子來了也喫也喝」（太11¹⁹路7³³），「人子沒有枕頭的地方」（太8²⁰路9⁵⁸），「人子被賣」（可14²¹），「人子來不是要受人的服事，乃是要服事人」（可10⁴⁵），「人子必須受許多的苦」（可8³¹）。自表面看來，這兩種意思或有衝突，然實際上却是統一，人子的尊嚴威權，乃立在道德的根基上，人子服務受苦捨命為得是藉著死亡可以在天得享榮耀（徒3¹⁸ 8³² 17³ 23）。保羅和他的門人本着這個思想，建立他的神學，「如果我們和他一同受苦，也必和他一同得榮耀」（羅8¹⁷）。耶穌由苦難中得以完全，並且成了救人的元帥（腓2⁶ 7來2⁹ 10），也是根據耶穌的思想出來的。

（丁）「上帝的兒子」在福音中常見耶穌用這個稱呼，表明他對於上帝的覺悟與聯合（太11²⁷）。在亞蘭文中「阿巴」為耶穌祈禱時常用的名稱，後在教會的禮拜中，也成了遺傳性（羅8¹⁵）。耶穌用

「父」的稱呼有特別的意思，表明「我父」（太11²⁷ 18³⁵ 20²³）與「你們的父」（太6³² 10²⁹）頗有不同，還有葡萄園比喻中「愛子」的稱呼（可12⁶）及受洗時被稱的「愛子」（太3¹⁶ 17可1¹⁰ 11路3²¹ 22）。耶穌自己既常用「人子」的稱呼，則保羅書信及約翰著作中「獨生子」的說法，也是以此為根據。在該撒利亞腓立比，彼得承認耶穌時，按馬太記載也有「你是彌賽亞，是永生上帝的兒子」（太16¹⁶）的說法，故「上帝的兒子」乃彌賽亞的尊稱，但有兩點，仍須注意：（1）馬可8²⁹上，彼得只回答說「你是基督」（彌賽亞）。（2）在後代猶太文學中，「上帝的兒子」並不多指彌賽亞說的稱呼。在詩篇2⁷「耶和華對我說，你是我的兒子，我今日生你。」又按亞述碑文，古代塞姆族對於神的觀念，總是把神與君王聯合起來，或者後代猶太教中的獨神主義，不願把人看做為神的緣故。

（戊）「大衛的兒子」這是彌賽亞最老最有根據最特殊的名稱，這個名稱最能代表猶太人對於彌賽亞的觀念，他們認彌賽亞為受膏的君，將要拯救以色列民族，這觀念根源於以賽亞在耶路撒冷時代，復興於耶利米以西結時代，又遺留至被擄後時代，但在希臘時代的猶太文學中，此種稱王的思想完全不見，後在瑪喀比時代，彌賽亞的希望，在詩篇中，仍能見得（詩2⁷ 10）。反之，在約珥書，以賽亞二十四至二十七，西拉但以理以諾一至三十六，禧年之書摩西升天書神諭書3²⁸ 31，不見「彌賽亞」之形影，又於托比特（透比）猶狄

瑪喀比一二書，智慧書，巴錄書等，亦是如此，自然在以諾書中，八十五至九十章，提過彌賽亞，或用獸的異像來暗指，並在神諭書三章，斐羅的作品，巴錄書 29:30¹ 以斯拉二書 7:28，仍見「彌賽亞」之形影，不過有名無實而已。

但君王式的彌賽亞，並沒有完全失掉，不過有時不大顯然而已。本地的猶太人，外方的猶太人，受教育的，與沒受教育的，仍然是有這種彌賽亞的希望，自紀元前第一世紀哈司門王繼起以後，猶太人的生活與從前大有不同，國人皆認哈司門王為尊位的，所以他們的希望，又返歸到大衛後裔身上。無知無識的猶太人，對於來世新天新地的思想，完全打破有知識的人，對以諾這本書，也不注意，他們所注意的，乃是所羅門詩歌：「我與我所揀選的人立了約，向我的僕人大衛起了誓，我要建立你的後裔直到永遠，要建立你的寶座直到萬代。」（詩 89:3-4 撒下 7:13-16）所羅門詩歌，按內容說，是屬於紀元前七十年至四十年之間，這本書的價值，乃在乎於羅馬治權下，復興彌賽亞的希望，巴力斯坦對於猶太人（徒 5:38），巴古巴等人的革命，早有預備，按符類福音所記，猶太國人於紀元前末世紀中葉時，唯一的希望，就在彌賽亞身上。馬太路加二書中，關於耶穌誕生的遺傳，也是根據當時人對於大衛後裔彌賽亞的希望（一）譬如二書中的家譜，都承認是發源於大衛（二）二書都認伯利恆為耶穌降生的地方，以期與彌迦書 5:2 的話相符合。

除了福音書的形式及著者的意見之外，耶穌平生紀實，也是證明彌賽亞的希望，如耶穌屢次被人稱為大衛的子孫（太 9:27）（參可 10:47-48），12:23-15:22 可 11:10（太 21:9-15）按事實而論，耶路撒冷就是彌賽亞運動的中心，別的地方情形則不如了。

（肆）耶穌對於彌賽亞主義的態度：這問題裏邊有些很難解釋的地方，如能解釋出來，便可找到耶穌對於彌賽亞的態度。（一）耶穌的人格與工作，對於普通民衆有甚麼印象？（二）耶穌本人對於彌賽亞的觀念如何，這個觀念與當時人民的希望有甚麼關係？（三）耶穌有彌賽亞的覺悟，是在什麼時候，發表又在什麼時候？

（一）對於第一個問題，有以下的幾點應當注意（甲）耶穌在加利利宣教時，就有人稱他為先知，他自己也是這樣覺悟（可 6:15）。在普通人眼中看來，他的權柄很大，所以有人以為他是以利亞（可 15），或是彌賽亞的先導（瑪拉基 3:14-5），或是復生的一位先知（可 8:28，或是耶利米或是以賽亞，比較瑪喀比二書 2:5-15 14 以斯拉後 2:18）這種觀念一直流行到他工作結束時（路 24:19）（乙）反而言之，在耶穌經過猶太時，人對於彌賽亞的觀念，越發熱烈，希望在大衛後裔中能有一位王出現（可 10:48 11:9-10）大概猶太人質問他關於納稅該撒問題，是為要激動他去承當彌賽亞的地位，使他去反對羅馬當局（可 12:14）。

（二）對於耶穌自己的彌賽亞覺悟，和其與一般人希望的關係，

有幾點可以注意：(甲)試探的故事(太⁴ 5 路⁴ 5)，證明在他開始宣教直到結束的時候，是不贊成一種唯物觀的彌賽亞(約⁹ 15 18 26)。(乙)在起初時，耶穌就宣布了天國的基本觀念，並且指明是與舊約中所預言的不同，「你們聽見古人有話說，只是我告訴你們。」他雖然常講天國，但是他自己沒有稱過王。(丙)他本人也覺悟到他的地位是比先知高的。(1)他永遠沒有自稱為先知。(2)他自己常用的稱呼是「人子」，上面已經講過。(3)他自己也稱為是「上帝的兒子」(可¹ 10 11)，雖然他不願意宣布(可⁸ 11 12)。(丁)他與當時唯物觀的彌賽亞，完全不表同意的。他常勸人謹防假先知假基督(可¹³ 22 太²⁴ 11 21)，因為這樣的人是要用革命方法來成就天國(太¹¹ 12)。從這些事實中，我們可以得到一個結論，就是耶穌從起初時，按符類福音說，從他受洗時候起，便覺悟他與上帝彌賽亞的尊榮和職務是有唯一無比的關係，但是他完成這種關係，是帶着一種倫理的與啓世的意義。為這個原故，在他起初宣教時候，沒有宣布他是彌賽亞，因為他知道當時人的唯物主義太深，恐怕被人誤會。他真正的使命是在「人子」這個名稱裏可以找見。他回答彼拉多問題時候，心裏所想的，是一種屬於靈界的王(可¹⁵ 2)。在他答覆大祭司時候，也有這種意思(可¹⁴ 62)，所以約翰福音把耶穌對於彼拉多的回答又用一種隱語的解釋(約¹⁸ 38 19 2)。

(三)耶穌起初有彌賽亞的覺悟，並且宣布的時候，按都散脫說，

是在沒有宣教以前，受洗禮的時候。他沒有立刻宣布，也是有原因的。在該撒利亞腓立比境內，他從彼得所得的回答，是很重要的，因為在這件事以後，彌賽亞的稱呼，就公然宣布通行了。他雖然勸門徒戒口(可⁹ 30)，但是瞎子巴底買和旁的羣衆，明明呼叫他「大衛的子孫」。

(五)在耶穌時代彌賽亞觀念的特色：(1)按猶太道傳，彌賽亞有上帝的公義和智慧，這個觀念是根據以賽亞的預言(賽⁹ 7 11 2 詩⁷²)。這些德行也有別的法(所羅門詩歌¹⁷ 12 族長訓諭)按十二族長訓諭的意思，彌賽亞是世界上的王和祭司，世上的國，天上的使者，都是和他同樂的。在他治權下是沒有罪惡的。他開了樂園的門，魔鬼受他的捆綁。在族長訓諭中，這些關於基督原素不是後加的，仍然是個問題。在神諭³ 36 92，彌賽亞稱為「聖王」。在所羅門詩歌(17²⁶ 41 52)彌賽亞是沒有罪的，因為他賦有聖靈的(太³ 16 17 羅¹ 4)。

(2)彌賽亞來時要有奇妙的形式(巴錄書²⁰ 3 32 1 以斯拉後⁷ 28 十二族長訓諭，神諭³¹ 52)。按神諭所論彌迦書⁴ 8，彌賽亞已經來到世界，但是因為人的罪惡，所以隱藏不見(約⁷ 27)。

(3)在彌賽亞未來之先，要有一位使者來潔淨以色列人(瑪³ 13)。瑪拉基認這位使者為以利亞(4 5)，這段書與後來很有影響參西拉⁴⁸ 10 11 太¹⁷ 10 13 (可⁹ 11 x)。

(4)以色列散民將要會集於耶路撒冷城，與聖殿將要重修。將

來上天的耶路撒冷要奪了地上耶路撒冷的地位(啓7:21)。這些思想也是出於舊約，如以西結39:27以賽亞11:16(述說逃散的猶太人要從亞述巴比倫埃及回來)比較賽27:12 35:8 彌迦7:12 賽60:4, 66:20。這些希望都可以說是與彌賽亞有關係，雖然彌賽亞本人還不在世。上帝使這種改變來到，不是漸漸進行的，乃是忽然滅亡帝國使以色列的仇敵完全覆沒，最表明這個思想的是在以賽亞27:13「當那日，必大發角聲，在亞述地將要滅亡的，並在埃及地被趕散的，都要來，他們就在耶路撒冷聖山上敬拜耶和華。」在以諾90:33所羅門詩歌11，巴錄書4:28至5:9，腓羅8:9也有這樣的意思。重建耶路撒冷，在以賽亞書上也提過，又在以西結40:44 47:35 13托比特13:15 18:14 5以諾90:23。按所羅門詩歌17:83復興耶路撒冷的，就是彌賽亞的工作。

(5)彌賽亞有武力的人格，這種思想見以賽亞9:8 11:4詩篇27:9，在紀元前一世紀的文學中也是常見，比較神諭3:652以斯拉12:21 23(彌賽亞形如獅子要毀滅羅馬帝國)巴錄書70:9所羅門詩歌17:22 25，在新約中除啓示錄10:11 21外，餘無所見。

(6)以彌賽亞有如約瑟的兒子或以法蓮兒子的概念，是屬於後代猶太文學中，現在可不必論。

(7)關於彌賽亞的道德性和指望性，則甚少見，至於唯物思想和閉關自守的失望，是以後代猶太文學中所載關於彌賽亞的盼望

為轉移。至於彌賽亞如何啓示上帝的旨意，如何救人脫出罪惡，這類思想尤其少見。彌賽亞思想完全是猶太人的，除了腓羅和神諭著者外，別的猶太人對於外族和他們的將來是沒有興趣的，末世思想也是指著猶太本國說的，即或範圍擴大，不只以巴力斯坦為限，也是受以色列的支配，以諾書中的異像，關於這種限制，寫的很明白。以諾書50，又在所羅門詩歌中，末世思想也是限於猶太地境，少聽說關於外族人悔改的情形。以賽亞40:5講以色列人對於外族人的使命，幾乎完全忘記。外族君權將要毀滅，而世界各國都要服從於以色列國的治權之下，耶路撒冷將成為世界的中心，外族人可以到耶路撒冷來，但是唯有以色列人可以長久居住。對於以賽亞五十三章內所講的「受難僕人」在紀元開始時二世紀的文學中，也是不見，雖那時瑪喀比所持對於猶太人的彌賽亞觀，仍有很大的影響。以賽亞40:6 53上的思想在前一世紀時完全不見，耶穌的十字架成了猶太人的絆脚石(林前1:23)。

(陸)耶穌應驗先知的預言，成了真正的彌賽亞。瑪喀比率領猶太民族，對於安提阿庫之壓迫猶太宗教所引起的革命，很影響希伯來民族的思想，使他們漸漸的墮落，從前所注意的，是公義道德現在所注意的，是律法儀式，結果便是法利賽主義。這個主義是從國家運動中發生出來的，一方面反對希臘的思想和禮教，並且尊崇律法，另一方面，使猶太民族中起了許多的戰爭，有人出來冒充彌賽亞。雖然

如此，先知的理想，還沒有完全的滅亡，夫里德楞得 (Fr. Redlander) 說猶太民族的新運動，因受了希臘的影響，反倒藉着斐羅氏的著作，而為基督的降臨，作了相當的預備，並且指示我們彌賽亞的高超理想，在耶穌身上都盡量表現出來，對於排斥外族的思想，也漸漸滅了，耶穌說：「我又告訴你們，從東從西將有許多人來，在天國裏與亞伯拉罕以撒雅各一同坐席，惟有一本國的子民，竟被趕到外邊黑暗裏去。」(太 8:12) 耶穌所講的，在保羅都給應驗了。猶太教雖受法利賽人的影響，丟失了原來的宗旨，但是後來藉着「人子」與他的使者保羅，又恢復了原來的目的。(賽 42:19, 林後 3:15) (誠實怡)

磨

MILL,

在巴力斯坦手搖的磨乃是上

磨石

MILL-STONE

下兩片石，直徑自一尺至一尺

五寸，上片厚約二寸，下片厚約三寸。其石以黑雪花巖為最佳，蓋其石質甚硬，上下相磨，不至如普通灰石之易磨光也。(伯 41:24) 磨石多半是平面的，然亦常有上片凹而下片凸，如此則旋轉時麵粉容易流出。下片磨石重於上片，因為下片磨石較厚較闊大，四周有凹槽，上片適納其中。麵粉從凹槽之缺口處流出。上片磨石中央有洞承受下片磨石中央之軸，麥子從此洞下注被磨成粉。在上片磨石的邊上有二掌長的一個木栓，兩個婦人坐在磨的兩邊各以一手握之，繼續不斷地推去拉來，磨即旋轉不已。(太 24:41) 一半因為她們坐的位置，一半因為為躲開承麵粉的布，她們多半是將下裳捲到膝上。(賽 47:1, 2)

每日磨麵粉的聲音乃是暗示家庭日常生活之平安與順適。磨聲止息乃是表示騷亂與災難。(傳 13:4, 耶 25:10, 11) 路 17:2 所言之磨石乃是指着上片而言，蓋其為磨麵粉工作中之最活動者。如關於用牲畜或水力旋轉之磨，則係加重比喻之意，如同駱駝穿過針眼之類。(太 10:21) 在啟 18:21 乃形容一大力天使拋擲磨石云。

職務

MINISTRY

這裏所用「職務」一語，是指我們的主任在時為公共服務而言。

關於此，這職務不僅敘述服務期間，而且敘述他的內容。

(壹) 我們的主的職務性質：在耶穌本人的思想中，蓄有犧牲和服務的兩種意見，這兩種意見是他對人們職務的基要原素。

(一) 第一個原素是服務。這種服務表示出一種三重狀況(甲)關於教訓之特點。他的教訓之屢次提及，他的說教和言論之報告，以及他被稱為「夫子」的事實，均着重他的職務方面的一般重要性。那變樣的品性，那重要的內容，那關於他教訓的驚人權能，和那令人心醉的吸引力，都合於他那時代的學者的思想。但是我們也要記起這種工作的刻苦性質：那身體的勞苦，那心靈的緊張，那精神的強度，都是有偉大性的，又因批評，和敵人不斷的反對，以及他的朋友方面的難於瞭解，而這些種種刻苦，愈形增加。(乙) 但與教訓這種工作偶然的連帶發生的，乃為基督對於援助和醫治的偉大職務。所有的敘述，均表示這種關於他的社會生活所佔極多的篇幅，在這裏也可見他

的勞苦不小，以及許多表示出要求他的同情和精力。(丙)與他的教訓有密切關係而非完全類似的，就是我們的主對於設立他的教會的職務。至於揀選和訓練他的使徒和門徒，則對於上帝國度的原理和絕對組織兩方面發生不少訓誨的詳述，而這些揀選和訓練使徒等事，乃為耶穌在世的工作中最重要的原素。

(二)另一個原素是犧牲。這在耶穌的職務中，其重要性，不亞於服務。(甲)在符類福音中，有種關於他受難的事實和意義的開明思想。在彼得的承認於挨近該撒利亞腓力比以後，耶穌即開始令他的門徒感想到他死期逼近的準確性(太16:21)；在變形的時候，摩西和以利亞與他談論「他在耶路撒冷將要成的事」(路9:51)；不久他又說到他未來的慘死(太17:23)；他自願捨生的性質，在路9:22；太22:22兩處可以見到，並與路12:60上互相比較。這種經驗的嚴酷，比較慘死為尤甚，其苦痛如何，在上述段落中已經表示出來，又在客西馬尼園的呻吟和釘十字架的經過中，特別加重敘述。最後，基督犧牲的贖罪價值，在太20:28上亦有指示，其語句為「並且要捨命，作多人的贖價」以及在末次晚餐所有的表示(太26:27-28可14:21路22:19)。(乙)在第四福音中，關於犧牲的注重，尤為明顯，那所表現出來的地方，例如在先鋒的佈告內(約1:29)；在告誡尼哥底母的名言內(約3:15-16)；在迦百農的說教內(約6:23-33 48-51)；在好牧人的比喻內(約10:11 15 17)；在希利尼人進謁的評論內(約12:20-33)；以及在安慰門

徒的言論內(約16:7)都可看見。(丙)主對於他的職務的見解所給與門徒心靈上的印象，如何深沉，則在彼得和保羅的書信言論中，在給希伯來人書信的精細辯論中，以及在啓示錄所說羔羊的言論中，已盡量表示出來。

(貳)我們的主的職務範圍：關於耶穌社會職務的範圍，可用三種重要問題表現之：(一)這種職務歷時幾久？(二)這種職務包括地域多大？(三)這種職務費了幾許精力？

(一)期間：論到期間這一層，應考慮的要點是限度、日期、和學者的理論結果。

(1)耶穌在社會職務的時間限度，嚴格言之，是介於他的受洗和他的埋葬之間。至於他前三十年的隱居和拿撒勒的預備，以及最後復活時偶然顯現的四十天，都不能計算在內。故其中時間的決定，實為困難。

(2)要決定主的生活中的重要時期，就是他的生日、受洗、和釘十字架三個時期——那職務的期間，則視後二種為轉移，而前者亦不無關係。若能決定任何兩種，則這問題之實際上，已經解決；如能決定一種，則這問題亦簡便許多。然而學者們從未能絕對決定其中任何一種的時期。此處不必作詳細討論(參看時期論)，不過略言其要點而已。

(甲)論到耶穌的生日，我們知道是在亞古士督皇帝在位的時

候(路²¹6)那時離大希律王去世不久(太²¹19)希律大約在
主前四年去世,這是約瑟甫的言論中說的。照此看來,普通接受基督
降生的新紀元是弄錯了,是比真實的時間遲了幾年。故基督降生的
大概時期,是在紀元前六年與紀元前四年之間。

(乙)論到受洗,我們曉得是在該撒提庇留時十五年間的事
(路³12),因這時是約翰開始施洗的時候,而耶穌是在他手上受
這樣儀式中的一個(太³13可¹9路³21),但沒有一種紀錄說到
耶穌受洗恰當約翰職務的何年。聖路加說:「耶穌開頭傳說,年紀約
有三十歲」(路³23)但一定的年紀,或開頭傳道的一定時候,都沒
有指示出來。他大概正當三十歲或三十二三歲,亦未可知,但很難說
在三十歲以下。因此,我們沒有一定的年數去加到主的生期不定的
年月上。假使我們以紀元前四年為生期而加上三十年,則主後二十
六年大概為他受洗的年限;但若加二年於路加所說的大約三十歲
上,則受洗在主後二十八年。至於提庇留第十五,大概即為主後二十
八年或二十六年。亞古士督死於主後十四年,而他的繼承人提庇
留若從那時起就算為他登基之時,則第十五即為主後二十八
年的開始,而耶穌受洗,當在十二月以後。但是路加也許由提庇留參預
亞古士督政治的時期算起,即為主後十二年,準此,則第十五年可算
為主後二十六年的開始。但是在這事上,不得不聲明那普通計算在
位的時期,是從實際上為王的時候起而不從參預前王政治的時候

起,

(丙)論到釘十字架,我們曉得是在彼拉多為猶太總督的時候,
而他為總督的期限,約有十年,即主後二十六年至三十六年,別的記
載,又說釘十字架是在這十年的中間,就是在主後二十八與三十一
年之間,但不如說是在主後二十九與三十年之間,更為妥當。

(3)凡此不定情形,使學者對於我們的主的職務期間,發生不
少的糾紛理論,下列三種,可為代表,因其選擇法有最大之可能性故
也。

(甲)短期間的理論: 這種理論,祇以其職務期間,約超過一年
而已。據此,則受洗約在主後二十九年春季。那頭次逾越節(約²13),
即在受洗後到來,而未次逾越節恰在一年以後。此兩個逾越節間,為
整個服務時期,因此,這種理論可稱為兩逾越節理論。由此言之,則約
(5)上之節期,必非逾越節,而約(6)上之論題,亦不免謬誤,將
那裏的「逾越節」三字刪去,則那節亦不知何名了。這兩個節期決
定了以後,則約翰所提及的節期次序如下: 主後二十九年的逾越節
(約²13), 五旬節(約⁵1), 無名節(約⁶4), 住棚節(約⁷2), 住殿
節(約¹⁰22), 以及主後三十年春之逾越節(約¹¹5)。由第四福音而
來的這種計劃,則符類福音之材料,將變熟時期稍微變更(太¹²1
可²³路⁶1),即可調和一致,若這些事實間祇有兩個逾越節,就不
易決定變熟的時間。但此種言論,有下列理由為根據:(一)從提庇留

實際爲王時算起，所以他的第十五年在主後二十八至二十九年之間。(二)福音所敘述的多爲一年間的事實。(三)這種見解，許多是在第二世紀以前的教父所維持。在這三種理由中，第一種算是有力量的，但或許因爲不能強迫我們去承認三十年爲釘十字架的時期，則不能限定時間爲一年了。第二種理由，完全出於主觀，許多學者都以爲一年間不能爲這些事情發生的範圍。至於第三個理由，或許說教父意見，未必一致，祇有一種材料爲他們意見的來源，而這些材料，亦爲近世代學者所僅有。此外，這種理論，乃用一種武斷的方法來處理約(61)上之論題，又以麥田偶合爲表示(太121x)。

(乙)長時間的理論：這種理論，主張在職務期間有四個逾越節，故稱爲四逾越節理論。其計算，以第四世紀猶西筆時爲起點，爲許多現代學者所贊同。此種理論以約(51)上之無名節爲逾越節，贊成普通所容納的約(64)上之論題，置受洗於二十七年春，置釘十字架於三十年，因此，使職務期延長爲三年。但主張此說者，他們對於詳細的安排法，各懷異議，故不能肯定約(51)上之節期爲逾越節。

(丙)中數期間的理論：這種理論，主張約(51)上之節期，不是逾越節，而職務期間祇有三個逾越節，故稱爲三逾越節理論。此理論之擁護人，對於究爲何節期和詳細安排法，亦有不同之意見。但自一年半至兩年半之時間，其中半年則爲反對其他兩種理論者稍留

地步。如以受洗在廿八年秋，或二十九年春初，必須以釘十字架爲三十一年（這是有許多重要的反對），則其中方有三個逾越節。但受洗如在二十六至二十七年間，則釘十字架必須在二十九年內，這又是不可能的。既有種種困難，又就現代智識之情形而論，祇能以職務期間爲一年至三年，以較其他兩種爲恰當。

(二)地點：論到主的職務所及的地域問題，至爲便易。他的工作遍及巴力斯坦全地，有時亦達到邊疆接壤之區。甲)在猶大各處，特別是在耶路撒冷，看見他的幾種緊要工作和教訓。(乙)但加利利爲他教訓和督治工作之中心點。加利利湖及其城鎮如迦百農等，拿撒勒、迦拿及其他城市與村莊，稠密的加利利平原和高山間，都可看見他忙碌生活的事業。關於加利利全境的分途傳道至少提過兩次或三次，如(1)太423可139路444；(2)路81；(3)太935可6等處。(丙)有幾次經過撒瑪利亞(路953531711約44x)，他做一些慈善事業。(丁)他至少到過腓立比推羅和西頓的境地一次(太1521可724)。(戊)與加利利東北方接壤的各地，到過幾次，如在加利利的職務期間，到過格拉森或加大拉(太828可51路828)；到過低加波利(可731)；到過馬加丹(太1539)；或大瑪努他(可910)；以及到過該撒利亞腓立比(太1018可827)等處。己)至於約但河外通常稱爲帕利者，有些趣味而可注意的事情，但有少數是不可靠。第一件是在約但河(約翰施洗處)外伯大尼的敘述中(約128)；到後

來據說他在比利亞執行職務，但時間不能確定（路 13 22 約 10 40）再後，他經過該地時，就是他最末一次到耶路撒冷的時候（太 10 1 可 10 1），也盡了一些義務。

(二)工作：若要計算主的職務範圍，亦可由他在這過程中之工作為根據。(甲)福音記者所記的工作，為數頗多。(乙)不過指示他工作的種類。(丙)暗示出他的重大工作是常見的(太 4 23 可 1 32 31 路 4 15 等)。(丁)有許多對於他注意的表示(如可 1 35 37 2 1 2 3 7 9 20 等)有許多對於他的疲勞和需要休息的表示(可 4 35 x 6 30 82 約 4 6 等)又有一次表示他親戚的懸念(可 3 21 31)。(戊)他的工作有許多不曾記下的，也清晰地記了出來(約 21 25)。關於上面所討論之事，可參閱下表：

(叁)我們的主之職務結果：將主的職務結果綜合起來，我們必須分開他生活期間的一切事情及後幾世紀中所發生之事情。

(一)他生活期間：我們在這裏要謹記者(甲)在他的教訓和醫治中，由他私人的感化力所及的羣衆；(乙)在特別感化的人中，有福音內所提到的十二使徒與其他門徒，和使徒行傳前數章所隱射的諸人；(丙)訓練十二門徒為他離世後所要做之工作；(丁)上帝國度機關之設立，如傳教，宗教儀式，教會等。

(二)他升天以後：十九世紀的基督教歷史，祇有一部份說到基督在世的短期職務結果。簡截的說來，在任何人的生活方面，其服

七	六	五	四		三	二	一
四十天	終畢的情景	後來的職務期	中央的職務期		早先的職務	開始的情景	三歲前
復活至升天	凱旋入城至釘十字架和埋葬	加利利職務完畢至凱旋入城	第三次週遊和離開加利利	第二次在加利利週遊之相關率	先前的和平利利的週遊	由受洗到第一次神蹟	由生到受洗
耶路撒冷和橄欖山	耶路撒冷及其附近	加利利猶大比利亞	城市和鄉村加利利和四圍低加波利該撒利亞腓立比	拿撒勒加利利之其他城市	拿撒勒迦百農	約但河外曠野猶大加利利的迦拿	伯利恆埃及拿撒勒
同上	同上	約在廿九或三十年	同上	同上	約在廿八廿九兩年	主後廿六年或廿八年	主前五或四年至主後廿六或廿八年

務無論長短，從沒有像基督一樣對於人事方面所給與的偉大感化力與推進力啊！（謝錫如）

薄荷

MINT

祇有太²³路¹¹二處提到薄荷，說是列在十分之一的供獻物裏。薄荷是

園中常見的植物。廚房裏用薄荷作烹調的作料，並且醫家用薄荷作驅風的藥品。或者薄荷為苦菜的一種，是與逾越節的羔羊一同吃的，亦未可知。

奇事

MIRACLES

凡合乎神學與科學的思想與探索，就能引領人相信耶穌生涯中

之所謂奇事者，乃為可能之事。科學最流行的否認態度，因為人對於物質和靈性可能的了解擴大，就顯有放棄的模樣，並且用神學的眼光來看這位神子並人類再造者的奇事，決不以為有所妨礙於自然界秩序的，並且在這種觀察中，奇事不是信仰道路上的困難與鑽石，却更能增加信仰的毅力。不必確說以奇事為基督教重要部份的信仰現在昇高，從前的信仰與現在比較起來，就是薄弱膚淺的了。如果沒有過分的樂天主義，那末，我們可以預料在基督教真理的各部份裏，「信仰的時代」方興未艾。茲分三大段論之：自然秩序的近代觀念，人類的品性，神聖的上帝。

(1) 自然秩序的近代觀念。擁護基督教者已經全然接受科學對於自然統一的教訓，却不承認自然界的一致。他們看宇宙所藉

以成立的因果其中有不能移動的聯絡。他們並不以為福音中之奇事是自然秩序的妨害，乃是其秩序無限範圍的一種啓示。在自然與超然間的古代反對已經推銷，這兩個範圍從相對的二極端來看，已經成爲一個了。有嚴重的異議反對「超然」這種的名詞，乃完全非聖經的，許多近代的思想家寧欲選擇「靈性」一名詞，以表顯此貫穿萬有中生活支持的能力。沒有靈性的，則物質的宇宙沒有存在的根據地，離去宇宙的生命，即無物生活，毫無物質，人類之感情與同情及各人生活能力，那就更談不到。如果保留「超然」這種名詞，必須清楚地曉得當一切事物被想為超然時，要同樣正當地主張全宇宙內不祇括有物質的，亦括有在人格中心智的，道德的，及靈性的，乃是自然秩序的一部分。在人裏面工作的能力與同情不能與那秩序隔絕，並且最自然，最合於人性質全部組織，必須被神聖的能力與生命所鼓舞，支持並管理之。況且科學界的人益多願意認可靈性與理性的需要，為物質最後的根據地；近來對於原子構造的研究，並物質廣大的效能，必要不信任一切武斷的主張。該主張謂福音中所載之神蹟並非可能或可信者。洛治爵士 (Sir Oliver Lodge) 說：「在科學與信仰中間的根本問題，或顯著的爭論，乃是根據於宇宙的兩種不同的觀念。其一，乃是宇宙是一個獨自保留的，並且是一個自足的，不與以外任何事物相聯絡，除了可見可摸的物質形態外，亦不受任何生命及心思的影響。其另一個觀念，以宇宙乃是開向各種靈界之

威力而被一神聖之靈所貫通，被一生活之心所指導並鑒視，確實藉着公律而行動，然在公律後面有智識與愛情，宇宙決不能是自足的，或獨自保留的，乃是具有觸覺，注視到另一個超乎感覺秩序的存在裏去，其處掌權之公律迄今未被科學所料想，然公律却其實有力如一般統轄物質宇宙者然。」

(2) 人類品格之性質：對於人的性質及可能加以人體及心理的研究，在近代中發現許多隱伏未現的事物。理想的人類品格的觀念已經擴大提高至無限。心理的調查祇是在其幼稚，即此已足確知人類能力之存留者實為深不可測也。在人的普通感覺之外，在其意志之管理及組織能力之外，尚有大部分能力不受人力的約束與組織焉，但却顯於人類生活特別的形態中，即如夢，催眠狀態，千里眼，順風耳，夢中行動，或非常的興奮及靈性的激昂等。我們與人相熟識，稱之為人，為一原始意志與動作的生活中心，是照着神的形像造的。但是更真實的，看他是一個尚未出現的人格，其人格之基本是出乎其管理能力之外，在潛伏之區域內尚未被認識，由此可見真正的人格是較實際的人格更為偉大而有能力了。『人們現在不能算是完全的，這是在將來成功的。』人們現在所保有並執掌之權力乃是其本該有之權力的暗示，令其與神聖有密切的同盟，然而完全的人格已經實現現在人子身上，他也是神子。完全的人格不能想是與神聖的人格相離開的。因為那就是理想人的本質，那末，他的性質必須被神

聖所保有而統轄之。人類的性質是神聖能力所成立的。主耶穌已經清楚地顯明其權力的情形，證明他在道德上與靈性上是與上帝一體。

(3) 神聖的性質：近代對於上帝觀念一種健全的特色就是他們的奧妙的感覺，一方面把握着對於神的緊要知識，並神自己的啓示，視為神聖動作的中心與神學，另一方面不承認以教理來表現上帝的形態為可能。靈魂居於奧秘中，不祇是神，就是人的靈也如此。但試觀主耶穌的教訓被他在神人面前之生活所解釋的，並被基督徒的經驗所覺察，就知道上帝為無限之意旨與知識，在其超越萬有時却令之有生氣，一個神聖的臨在，永遠要在其所造之萬物內實現他自己，啓示他自己，更確實地要在他手所造的一切中表顯自己，甚至在非人類的物中，但最真實地是在人類生活中，具有多種之同情與能力，實際的或潛伏的，自覺的，或不自覺的。其觀念乃是一位活神。出現活動於一切生命之中，但其最高貴的衝動是在人類而榮耀之。在人類貧苦的實際中，神聖的心能尋得一種真正的表現，雖然是微弱與暫時的，在其性質逐漸發展，其潛伏能力被引出為其感覺生活之一部分時，就決定為其生活之行動尋得一種深大的溝渠。其性質堪為一完全之溝渠，並且勝於溝渠——一個與上帝活動的合作者——神聖的上帝啓示自己為父，在主身上尋出伊與人完全合一，而同時道德地，靈性地，並原素地與上帝合而為一。

在這件事中，就是神聖的能力充滿居住在耶穌的人格內，我們看出在福音中奇事的一致原則來。其主要之原則包含於主自己的宣言裏說：「我若靠着上帝的能力趕鬼，這就是上帝的國臨到你們了。」（路¹¹ 20）這種宣言與他再三所說他行一切事的能力乃是住在他裏面的能力的話十分相合（約⁵ 19 30 14 10）。醫病的大工與啓示乃是由於無限生命的直接行動，並活動的能力，而萬事之成俱憑着（一）耶穌的性質，（二）藉着他因而賜能力於人之生命並世界。十分明顯神奇的事業都是道德的條件，所以一種道德的事功是憑着他的生活信仰並與上帝的合一。他憑着自己不能作甚麼（約⁵ 19）。但他也有一種感覺和知識，就是在他自己的性質裏有一種超人的工作能力，並且要著重的主要之點，乃是耶穌的人格決不能想是須與和神聖的生命相隔離的。他完全地住在上帝之內。其一切意向乃成全神聖的旨意而建設其國度於人間。各處有奇事發現，並非一種武斷的發出一種超然的能力，完全超出人類的器量與可能，乃是與無限生命連續的自然效能，並且像賜與的事物，為褒獎耶穌道德靈性及人格的請求，乃是如同神聖啓示重要的部分。其工作的證據價值乃是其次的，人類的需要與神聖的感動乃是首要的。

為要在福音的奇事裏得到一種知識的信仰，這要看我們從甚麼地方去研究這種問題。其重要之事乃自其較少模糊者與那些最切近，最關乎人性生來的能力的事等方面入手。這就叫我們從耶穌

醫病的工作為起始。必須仔細研究疾病，衰弱，痛苦等得以恢復的情形中所應用的原則與方法。顯然有一種增進的傾向，承認這些奇事為真正歷史上的，根據於這些事在其本身並非不可思議的，並且與人混合性質可見的活動力相連。心靈的考究已經並且更顯明在人格的高深裏一個廣大的富源。確切地研究耶穌的方法令我們知道他是在這種混合性質上工作（參醫術）。主行的奇事不祇是一種外力的產物，乃是神力的生活動作，與人類一切的能力十分相近，已經在人類的地位，同情及生命組合裏工作，在其一切未知之門類中，利用其已知者，並連其未知未揣者亦利用之。這些工作並不小於神聖的，因為牠們並不着重在其為超然的，神聖的能力乃是更真實地被認為正當的，與自然的。如果主耶穌所遵行的這些最深的原則在我們的信仰和概念裏被正當地承認了，那末，其餘的奇事，多半為一般祇接受醫病奇事的人們所拒絕的，就成為不僅不是不可信的，反倒成為啓示所不能避免的，否則啓示就不完全。人如果在基督用神能和憐憫醫好身心的奇事上，有了理性的和想像的信仰，必然要信基督既能自由地在此種範圍裏發表上帝的能力，而却不能用可見的方法來表示這種存在有生氣的能力，並且同時是統轄一切自然界的，為極端不確的。那些與耶穌生活相聯合的奇事，並非主自己的能力所作的，乃是神聖的能力在他裏面而作的，在這些神蹟上有一種強大的預測，以牠們與主偉大工作的全體方法，並賜給他的啓

示是一致相合的。

甲 耶穌的奇事

(意) 主自己對於奇事的敘述：必須分別清楚主自己論及奇事的話和當時人們對於奇事的敘述，他們在一種聖靈啓示觀念的卑陋的威力之下，並受尚未從流行概念中得解放的傳道人的威力。(一) 在心中必以爲符類福音少有特別名詞是主對於他自己非常行動所應用的。那些福音乃是記載他的事業，而非主論及奇事的話。但是傳福音者的敘述乃是主的習慣的一種忠實的返映，並無許多折扣。耶穌曾論及他的工作，如於太¹⁶ 9¹⁰；他說到靠着上帝的聖靈趕鬼(太¹² 18)或靠着上帝的能力(路¹¹ 20)，並且說「這一類的鬼若不禱告禁食，他就不出來」(太¹⁷ 21)。主論及奇事其愛好的結果，而不用特別的名詞以表其特性。(二) 主論及奇事其愛好的名詞，按第四福音乃是「事」(約⁵ 26 10 25 32 37 38)。他論及別人善美的行動也是用同樣的字(可¹⁴)。他不大區分他平常的，與非常憐憫事工，一律看爲他的生活和天職中自然的工作。奇事並非至高的工作；牠們若與他對於上帝的道德並靈性的啓示比較起來，就算低級的顯示了(約¹⁴ 11)。但主也曾說「我行過別人未曾行過的事」(約¹⁵ 24)，這裏面也許包含着醫病和其他偉大事工。在主看來，功利乃是祂一切事業並行動的主要原素。(三) 主也稱之爲異能，着重神聖能力可驚的顯示超越人類的器量(太¹¹ 21)。傳福音者也常

應用這種名詞(太¹³ 16 可⁶ 5)。(四) 主也稱他的工作爲神蹟(約⁶ 26)。慎重地將自己與羣衆所以爲神聖的行動分別出來(參神蹟)。⁶ 第四福音一致地使用這個名詞稱謂耶穌的工作。或者我們看出所以用神蹟二字是因爲多年之後對於事情之回憶。但是這種名詞特別適於描寫主神聖的特別工作，爲另一較高事物秩序的神蹟，引領思想和想像達到更高的區域裏去，靈魂更豐滿的能力，人類更神聖的可能性。(五) 耶穌從來不用「奇事」的字樣對於他的工作。祇有一次他用這個名詞，並且隨即取消其中包含的意念，並將自己的行動與那兩個字分別(約⁴ 48)。在使徒的談話裏，「奇事」二字與假基督假先知相聯合(太²⁴ 24 可¹³ 22)。在新約及全部聖經內並無「超然」字樣的意思，這種名詞應當編入不用的區域裏去。「屬靈的」乃是一個最好的代替名詞，能保守其名詞所發表的意象，而不令心傾向到不能擁護的哲學上去。

(貳) 主的奇事的特性：簡而言之，其奇事之形式據吾人之鑑定與愛好可以說是(一) 自然的。乃是隨着時機而發生的，從來未曾考慮過，除却令拉撒路復活事爲例外的(約¹¹ 4)。乃是發自憐憫的實際衝動，和願意幫助人之心，並聖靈的激動(路¹⁸ 40 約² 24 等)。(二) 高尚道德的目的。耶穌的奇事乃是尋求至高最聖的結果，並不限於奇事的本身。在祂的工作上毫無誇示施用其權能的徵兆。祂嚴厲地禁止公佈祂醫病的事等，那樣能引起民衆的鼓動來。(三) 極

力制止行使非常的能力。在曠野裏的試探證明主生活的一切特性，主常拒絕行使權能爲個人的舒適，滿意與便利。凡用平常方法所能作的事，決不用非常的方法去作。(4) 耶穌的全部精神與生活具有道德的尊嚴與協和。他的奇事是出自他內部的性質，表示他人格的道德和諧與快樂，與其他奇事——教會的，中世的，近代的——有一個極大的比較。這二種奇事的大多數不能令我們看爲保神聖能力的運行。無論如何規範是不相宜的，因爲性質與適合於神聖的行動差得太遠。但是泛然地用之，也能幫助我們分辨確定的奇事離去證據有多麼遠。(5) 對於人類的幫助乃是主奇事的永久性。大多數是爲直接救濟人類的痛苦而作，並且在其中或藉之啓示神聖的仁愛與憐憫。在主對於非人類界中的工作也常是爲人的需要打算，更特別爲他對於存在更高事實視覺的需要。他的行動從來不發於無意義的驚奇中，或不需要的奇事，並且在似乎距人類需要最遠者裏面有一種能力的啓示，這種能力是活動並支持一切萬物的，並且在其軌中運行。

(參) 全福音的敘述裏都錯雜着非常的：牠們預想在耶穌裏有與上帝一種無比的關係和他作奇事的能力。在多數的報告裏，耶穌的動作混合着清晰可信的言語，就是兩種要素不能分離。如果從傳福音者的記錄裏刪除了(1)一切直接敘述他無匹的行動，即如爲醫者與行奇事者，一切證明他的權柄和能力乃是因爲和上帝有

無匹的連屬者——那末，福音就要重禿無華了，並且缺殘過於言所能述，其組織之經緯就破壞了。

即如將可¹³章照此法分析，則其殘餘如左：

- 1 施洗約翰的傳道(不提及先知的見證)。
- 2 約翰的洗禮(不提耶穌所得聖靈的恩賜並其附屬物)。
- 3 僅提及曠野的試探(而不言及天使，此事不能引用其他傳福音者之言而完滿之，因爲他們預想在耶穌裏有一種行奇事的能力)。
- 4 約翰的下監，耶穌宣告天國。
- 5 招喚彼得，安得烈，雅各，約翰。
- 6 耶穌於會堂內教訓人，並廣佈其聲譽(不提趕鬼之事，不知其聲譽何以得之)。
- 7 進入彼得之家(不提醫其岳母事)。
- 8 敘述單獨的祈禱(不述及耶穌對於如此冗長之祈禱有何行動)。
- 9 在會堂裏宣講(不提醫治癩者及趕出那鬼，祇是重說而已)。
- 10 述及驟然爲大眾所推崇(不言其適當之理由)。
- 11 主教訓衆人的另一重述(2, 12 刪去與奇事混雜一段)。
- 12 招喚馬太。

13 與文士和法利賽人爭辯關於飲食及稅吏罪人並禁食與其教訓之結果等。

14 法利賽人及希律黨商議要殺主（不言其故，乃因醫好枯乾手者。）

15 耶穌的退隱（不言羣衆的跟從，乃是因爲 3 所言之大事。）

16 設立使徒（不提其傳道與教訓，刪去其教訓之於 3:20, 26 者，乃完全根據主的趕出邪鬼。）

17 爲主真正親屬的教訓（刪去其理由，則頗有強烈地預斷意味。）

如此，則全部敘述失了采色並且錯雜移置，其完全未被割裂之段乃 2:13-21。那末，醫病的工作不僅是一件事實，並且是偉大顯然的事實，被耶穌的聲望及各種述明非常現象的理論所證明。以上的分析頗能形容此種確言。

(肆) 耶穌奇事按年代的目次：

子 以前的時期，自受洗至選立使徒。

1 變水爲酒 見約翰

2 潔淨聖殿 見約翰

3 醫治大臣之子 見約翰

丑 首次加利利服務時期，至施洗約翰死。

4 逃避反對之羣衆

5 打魚

6 加百農趕鬼

7 醫彼得之岳母

8 醫病趕鬼

9 醫癩者

10 醫癱者

11 醫畢士大之病者

12 醫枯手者

13 醫病趕鬼

14 醫百夫長之僕

15 活拿因寡婦之子

16 醫病趕鬼

17 醫被啞鬼附者

18 止息風浪

19 逐加大拉羣鬼

20 活睡魯之女

21 醫血漏之婦

22 醫二替者

寅 二次加利利服務時期至終止。

見路加

見路加

見馬可

見馬太

見馬太

見馬太

見馬太

見馬太

見馬太

見馬太

見馬太

見路加

見路加

見路加

見路加

見路加

見路加

見路加

見路加

見路加

見路加

見路加

見路加

見路加

見路加

見路加

見路加

23 飽五千人	見馬太	馬可	路加
24 耶穌行海面上	見馬太	馬可	路加
25 醫彼利腓尼基婦之女	見馬太	馬可	
26 醫聾啞者	見馬可		
27 醫一般疾病	見馬太	馬可	
28 飽四千人	見馬太	馬可	
29 醫聾者	見馬可		
30 醫聾啞癩病者	見馬太	馬可	路加
31 自魚口中得錢	見馬太	馬可	路加
卯 猶太比利亞之服務。			
32 醫生來醫者	見約翰		
33 醫腰彎弱婦	見路加		
34 醫患水腫者	見路加		
35 醫十癩者	見路加		
36 活拉撒路	見約翰		
37 醫耶利哥附近二醫者	見馬太	馬可	路加
辰 末後之日。			
38 令無花果樹枯乾	見馬太	馬可	
39 潔淨聖殿	見馬太	馬可	路加
40 醫馬勒古之耳	見馬太	路加	約翰

41 令兵丁仆倒在地

見約翰

研究以上之表可以觀察——

1 或者2與39兩條所提之事為同一者。又3與14所言之醫病並非一事。

2 所舉之例似乎頗近乎人類的經驗，故無須採用奇事如2
4 11三條所提者。

3 在31條內並無徵兆表示耶穌的命令必須服從。或係門徒略而不言，以之為天佑之喻言耳。

4 記錄醫病之事並不注重耶穌所用之方法，如10 12 33 34 40等條所提者。傳福音者主要之興趣乃在事情的另一部分裏。對於馬勒古事，約翰祇記其受傷，而不言其被醫。而路加之興趣乃是福音的而非醫藥的，着重在耶穌的宏量與慈憐。

5 自然界的奇事見於(甲)各時期裏。(乙)在四福音裏。(丙)在符類傳言裏，在兩卷或三卷福音裏。故其證據與醫病之工作相同。在海面上行走見於兩卷福音，止息風浪和令無花果樹枯乾見於三卷福音內。令羣吃飽則見於四福音內。6 關於神經病的醫治，有多人願意接納，以為類乎今日人所共知的醫藥事實，較那些含有肉體錯亂的病尤有證據。醫治熱病，癩病，血漏，並瞎眼等紀錄於符類福音內。令死者復

活事，記於四福音內。令睚魯之女復活則有三福音作證。類約並不區別這些奇事的等級，對於一切等級的證據是一般地強有力焉（參醫術口段）。

(伍) 耶穌奇事的類別：一種措例的分類，是維思明所定的：

- (一) 作於自然界的奇事。(1) 創造能力的奇事(甲) 水變爲酒。(乙) 餅數增多。(丙) 水面行走。(2) 護佑的奇事(甲) 祝福的奇事。(1) 首次打魚。(2) 止息風浪。(3) 魚口得銀。(4) 二次打魚。(乙) 審判的奇事：無花果樹枯乾。

- (二) 作於人身的奇事(甲) 個人信仰的奇事。(1) 器官的缺陷(瞎眼)。(甲) 特別的信仰(太_{9:29-31})。(乙) 絕對的信仰——巴底買得醫。(2) 痲疾的不潔(子) 公開的——癩者的特別信仰，癩者的特別及絕對的信仰(丑) 秘密的——血漏之婦。(乙) 代求的奇事。(1) 器官的缺陷(簡單的代求)。(子) 醫者(可_{8:22-26})。(丑) 醫啞者(可_{7:31-37})。(2) 致命的疾病——代禱根據於自然的關係(子) 熱病(約_{4:46-51})。(丑) 癱瘓——百夫長之僕及生來癱者。(丙) 愛的奇事。(1) 器官的缺陷——醫(約_{9:2}) 病。(一) 熱病。(二) 水臌。(三) 枯手。(四) 虛弱。(五) 被弱鬼附之婦。(3) 死。(一) 室內。(二) 棺中。(三) 墓內。

(三) 作於靈界的奇事。(甲) 代禱的奇事。(1) 簡單的代求(子) 啞鬼附者，丑) 又瞎又啞者。(2) 代禱根據於自然的關係。(子) 錢利蘭尼基婦之女。(丑) 癲狂之孩。(乙) 反對的奇事。(1) 在會堂內——趕出污鬼。(2) 在墳墓裏——潔淨癩者。

以上所言，其最大的缺點乃承認「自然界的奇事」一名詞如第一類所應用的。如果自然界被正當地衡量，則此名詞可用以包括耶穌的全部工作，因為人的混合性質決不足以應付宇宙的秩序。再者，其分別乃是離去那種考慮而爲一專制武斷者，因為有幾種所稱爲自然界奇事者，係作於耶穌人性的範圍內，係人類心智、心理才能的可想地擴展。並且有些是行於耶穌肉身的形式內。水面上行走就是這個舉例，打魚乃是視覺的奇事，一種人類知覺的擴展，好似神管轄生活的例子一般。魚口得銀的事也可以看出同樣的意思來。其他缺點乃是：「護佑的奇事」，「祝福的奇事」，並「愛的奇事」這些名詞是當應用於其他等級者。

一個更真切的分類如左：

- 1 醫治身體的疾病——瞎眼，癩病，癱腿，水臌，聾，熱病，以及各種疾病。
2 醫治神經的疾病——癱瘓，簡單的癩病，或被弱鬼所附之婦等。

3 醫治神經及心理的錯亂——癡癲難以思癡,及各種精神病。

4 顯示在耶穌性質裏的能力——行於海面。

5 顯示耶穌在世界中的能力——網打多魚,魚口得銀等。

6 在有機世界的的能力——令鱒魚增多,變水爲酒,令無花果樹枯乾。

7 在無機世界的的能力——止息風浪。

8 起死回生——睚魯之女,寡婦之子,拉撒路。

乙 與耶穌的歷程相聯的奇事

1 天使報信 見馬太 路加

2 童貞女產生 見馬太 路加

3 天使唱歌 見路加

4 天使出現保護嬰孩 見馬太

5 博士之星 見馬太

6 耶穌受洗時之聲音 見馬太 馬可 路加

7 鴿子降落 見馬太 馬可 路加

8 變像 見馬太 馬可 路加

9 變像時之聲音 見馬太 馬可 路加

10 耶穌死後墳墓之崩裂 見馬太

11 殿中幔子裂開 見馬太 馬可 路加

12 遍地黑暗 見馬可 路加

13 地震 見馬太

14 復活 見馬太 馬可 路加 約翰

15 升天 見馬可 路加

在上述內顯著的事實——

(1) 祇有一福音記述之事爲 3 4 5 10 13。第十項乃是獨立者,不見於他福音內,雖然都說到殿中幔子裂開。第十一項或者與物質現象的第十二二十三兩項相伴者,俱與耶穌死時相聯。1 2 12 等項祇記於二福音內。

(2) 同時 1 3 4 6 7 各項內的歷史事實,決不能用武斷主義來否認之,尤其是上述之原則要理智地接納,但我們可以承認那些事未必不是常年門徒和基督徒團體所添入福音內者,因爲他們並未完全脫去猶太人的偏見(參神蹟)。如果將耶穌的誕生,受洗,並受死等項的證據重量與個人的經驗和化身的意義,靈性的賦畀,並人類的救贖等看爲相同,就甚不均平了。

(3) 受洗時的聲音是頗有證據的,然却不甚清晰,或係專爲耶穌而發。馬太馬可似乎將全部經驗——天開的異象,看見鴿子,聽見聲音——歸諸耶穌,並且施洗約翰看見聖靈降下(約 1 32)乃是表明他對於全部事體的識力,乃是影響主在危急時機和經驗者。當注意路加所記乃事實。

(4) 最需研究的主要之事乃是童貞女的產生，變像，復活，和升天，我們當按其各題分別研究之。

丙 門徒奉主名所作的奇事

寫福音者明言主委派他的門徒等奉其名醫病趕鬼與傳福音事合併起來(太¹⁰ 1 7 8 可⁹ 14 16 17 路¹⁰ 9)。並且宣告一種非常的勝利是七十人所成就的，因為他們歡喜地回到主那裏，說奉主的名甚至連鬼也服從他們(路¹⁰ 17)。主對於這種勝利也曉得，並且他看是一種靈性大喜的時機，他看見撒但及其惡類但已墜落(路¹⁰ 18)。

事實已證明猶太的趕鬼者在他們的技術上確實有些勝利，雖然在他們的行動裏有些欺騙。他們所求告的名內自然無疑的包括着上帝的名，並他們所應用的藥物，或者有些效力(太¹² 27 路⁹ 49)。我們可以確信耶穌之名乃是極重要，可畏而有奇妙意義的(特別是在復活之後)，能醫病並釋放擾亂的心和被惡約束的性。也有一種理由分別耶穌的醫病趕鬼和耶穌其他的工作，因為關於後者非常的能力並未言及首先的基督徒有這種能力。我們也必記得保羅的書信清楚地證明在使徒的團體中也曾有同樣的現象(林前¹² 等)。馬可福音的末段也是反映第二世紀相信這些奇事繼續的行使徒中間。到使徒以後的時代，有很強的證據，不信這種能力和說預言是這些時代中所習見的，並且完全不能避免的問題就是我們

是否有充足的理由畫一道線在這種世代的末尾，或者與士坦丁時之其他辯護家宣言，確說一種直接神聖行動的顯示藉着基督的任何僕人乃是狡猾，欺哄，愚蒙或迷信。

如果這種問題懸為疑案，那末讀後代教會的歷史就不能沒有偏見，就要發生一種印象，就是有些確證的非常現象要被輕視屏棄了。在基督教的各時代裏，有某種性質，尤其是上帝的感覺，顯然地歸於上帝，並且同情於人類及一切生物出現行使於物質生命的進行中，雖然是不完全的，藉着牠們並在牠們中間，有一種非常的能力已經在工作，我們不得不信是上帝的支持，並上帝的動力，產生非常的現象。關於這一切，如同關於近代同類的顯示，其正當的態度乃是一種謹慎而無成見，並忍耐的考察。醫病的能力無庸疑地是隱伏在人類的性質裏，在某蒙恩賜的人裏，並在其他人裏，並非顯然靈性地乃是感覺地；並且在靈性大奮發的時候，對於看不見的神的感覺鼓舞起來，並且實在覺得上帝的臨在，那末，這些潛在意識的和超越意識的能力可驚的顯示就發生了，如果有人曉得神聖的能力是如何接近人類生命的能力，就不必驚訝。這種現象並一切屬於人類的事，決不可祇用「我等不能」來對待之，乃是要用仔細的，科學的並虔敬的調查。耶穌的奇事可以當為一種標準，我們的評判當根據之這些奇事所需要者：(1) 一種相當有價值的道德目的(這必須與個人的或教會的方便利益或野心等清楚地分別出來，並與在聖徒臨前獻

祭分別，不信許多中世代的奇事。(2)一種正當的道德尊嚴——在一切術士的工作裏缺少這種事物。很難說類乎耶穌所作的醫病及其他能力盼望人類在世上能作到如何程度。似乎很自然地從醫病與其他恢復人類病患和在非人類範圍啓示的工作中有一種區別。後一項不能盼望在這個世界發現，雖然牠們是指示一個靈魂的大能力在我們心靈的器量進化中在一個更遠的階級中。但是醫病與趕鬼我們有很好的理由可以盼望行於地上的人類中間；因為在一切調查與試驗並熱心的勞力中，在一切屬靈的祈禱和爲人類身體、心靈並永遠福利的渴想中，主的臨在是永遠活動的，他說：「我就常與你們同在」(太₂₈²⁰)。(谷雲階)

使命

MISSION OF CHRIST 本文專論福音所載關於耶穌的宣教學業。耶穌自覺受了上帝的

使命，「差遣」二字表示差遣者與被差遣者中有密切的關係，耶穌既是上帝的使者，所以自覺擔負著一種使命(路₂⁴⁹ 4⁴³ 9²²)，有上帝的威權(約₅⁴³ 8⁴²)，上帝既差他到世上來(約₁₀³⁸)，他便不能圖謀自己的快樂(約₈⁵⁸)。第四福音著者深感於耶穌的使命，所以屢次提到這件事情，甚至有時爲一個地名加上詳細的解釋，因爲這個地名有「差遣」的意思(約₉⁷)。耶穌並不是被差遣之中的一位，他乃是特別的使者(可₁₂⁶ 7)在他的覺悟之中，常想到的有(一)宣教的目的，(二)宣教的方法，(三)宣教的範圍，(四)宣教的保證。

(一)宣教的目的。約有數種，如同要應驗先知的預言(可₁₂¹⁰ 11¹ 21²⁷ 27⁴⁹ 路₄²¹ 10²⁴ 24²⁷ 約₅⁴⁶ 13¹⁸)。耶穌的身分是要作王(詩₂²)，作人子(詩₈⁹ 但₇¹³ 14)，作耶和華的僕人(賽₄₂⁵³ 兩章)，作新約的創立者(耶₃₁³¹ 34)，爲要榮耀上帝(約₁₂²⁸ 17⁴)，爲要拯救世人(太₁²¹ 路₂¹¹ 19¹⁰ 約₃¹⁷ 10¹⁰ 12⁴⁷ 17² 20³¹)，爲要得人(太₁₁²⁸ 約₅⁴⁰ 12³²)，爲要犧牲自己(可₁₀⁴⁵ 約₁²⁹ 9⁵¹ 10¹⁵ 12²⁴)。

(二)宣教的方法。按以上的目標，耶穌當將天國與神性表明出來，各各他的死亡，可以說是彰顯了一切。耶穌藉着演講，爲人和受死，將他的使命完全成就了。

(甲)耶穌爲成功的原故，必須先承認上帝的威權。天國必須實現於世界(太₄¹⁷ 路₁₉¹¹)。凡順從上帝意旨的，便有了天國。只是服從或者不足(太₁₃²¹ 20⁴⁷ 48)；惟有耶穌常遵從上帝的意旨，成了人類的領袖(太₂₃¹⁰)。他召選人，爲的是要他們盡忠於天國。天國子民須除去一切惡習慣(太₄¹⁷)，享受赦免(路₂₄⁴⁷)，有誠實心(太₇²¹ 27)，像小孩子(太₁₈² 路₁₈¹⁷ 約₃³)，背謙卑服務(太₂₀²⁵ 28)；超乎種族界限(太₈¹¹)，以天國事業爲最高尚(太₆³³ 13⁴⁵ 46 路₉⁵⁷ 62 16²⁹ 20)；藉戰勝能力便可知天國來臨(路₁₁²⁰)。天國的發展，唯在工作的進行，和人的合作(可₄²⁶ 29)，如同尼羅河，或不發源於其所滋潤之地，但是對於該地也是最急需的，天國也像這樣，成了世界上所最需要的，凡誠心祈禱的人，便可看見牠的來到(太₆⁹ 10)。

但是天國的起源，仍是看不見的（約 18 26）。病患，缺點，以及各種身體上，心靈上，思想上的弱點在天國裏是沒有的（太 13 27 路 13 16）。耶穌的任務便是藉著他的言語行為啓示上帝的天國。他服從上帝的旨意，便是立下道德的中心，與他合作便是聯合人類種族最善的方法（太 9 9-10 約 17 20-21）。在各樣的事情上——如同清潔，服從，忠心，友誼，禱告，大量，天國就是耶穌生命的擴充。他的工作便是使人類明白上帝的威權，他所在的地方，也就是天國所在的地方，他藉著人的意志，聰明，感情，將天國表示出來。耶穌的行動，都是本乎天國的原理。八福（太 5 1-12），便是他心中所發表的詩歌，形容天國便是形容耶穌的人格和他服務的熱心。若是福音書中的至理，在教會與國家內能實現出來，天國便成了活動的機體，耶穌便是機體中的靈魂。

(乙) 人當服從的主，必是有被人尊敬，信仰，愛慕的價值。認識上帝，既然與永生有關，耶穌的宗旨，也就是要分散這種知識（約 17 3）。上帝常被稱為選民的父，也有時稱為萬人的父，這種思想在福音中是最常見的（太 5 9 7 三意）。耶穌教訓人以誠心敬心思想上帝，愛中還要有敬畏，唯有上帝的兒子可以這樣的啓示（太 11 27 路 10 22）。因為他自己就是啓示（約 1 18 7 10）。子的愛與父的愛互相結合，同發光輝，父的意旨，藉著子可以成全，所以到子面前來，也就是到父面前來（路 9 48 約 5 22 23 13 20）。救恩乃是人向上帝的進程（約 17 8）。對於上帝的結合，信仰，愛心，敬畏，一齊增長。耶穌欲教人以悔改誠信

到他面前來，所以他們可以與他合而為一，藉著他而能與上帝合一（太 11 28 約 17 21）。

(丙) 耶穌使命的成就，也在乎人的啓示。人的道德程度如何？在上帝思想中人的地位如何？罪惡如何可以彰顯上帝對於人的思想如何可以叫罪人領悟悔改，信仰，希望，愛心，既是生命中之必要，所以耶穌也是要創造這些。最先的是要使人覺悟他的罪（路 5 8 7 37），因此，人更要信靠上帝的兒子，并且要學習他的生活（路 11 1）。他如何使上帝喜悅，也教訓人照樣的做（約 8 29）。他的意思就是要使人與上帝結合，如同葡萄枝與葡萄樹結合一樣（約 15 1 8）。「人子」的顯現，就是福音，因為不但誣毀罪惡，而且證明罪惡乃是侵入人性之內的，叫罪人可以得到赦免，并且與得勝者聯合（太 4 1 11 約 8 23 18 33 17 4）。罪人既把聖子置之死地，因此罪惡越發顯明，但是在耶穌的忠信裏，人可以得到信仰上帝（約 2 11 3 16）。上帝的兒子給人權柄，使人也可以成爲上帝的兒子（約 1 12 13），并且發展人格。

(丁) 救主的使命，關於他的死亡，他的死是他工作中的一大部分，按福音所載，耶穌早已覺悟了他的犧牲，在該撒利亞腓立比境內所宣布的，並不是忽然的（可 8 31）。約翰中的記載（2 19 21 3 14 15 6 5）與符類福音（太 9 15 可 2 19 20 路 5 34 35）也是相同。至於其犧牲的目標（太 20 28 可 10 45 14 24 約 10 11 12 23 24 32 33），需要（可 8 31 路 24 26），情願（太 20 23 約 10 18），也都說明。在他的經驗中，因死亡而得生

命，被殺的人所享受的生命，乃是在乎他的克己（約¹²₂₄）。藉著他的犧牲，他將生命傳授與人，所以他的犧牲，表示他如何的施，被殺者如何的受（太¹⁸₂₄ 25）。新約（耶³¹₃₁ 32）與耶穌的血極有聯屬（路²²₂₀），被救的人也當有一部分（約⁶₆₃ 67）。聖子降世，爲了罪惡也受過危難艱險，除非他能做了一個新民族的領袖，他也決不甘於歸回天上（約³₁₃ 15 6 51 53）。他的死與他的升天，藉著聖靈，成了生命的源泉（約¹⁰₇ 11）和生命的輔助（14 16 15 26 10 18 15）。

(三) 宣教的範圍：他的宗旨既爲使人重生，於是在他的神蹟裏先注意人身體的需要。藉著他的教訓與模型，生命既可發展，則藉著他的恩典，世人也可得蒙救贖。有人想耶穌救世的範圍，沒有出乎選民之外，他爲全世界的設想，乃是後日的加添，如約^翰、福^音與馬^太 28 18 20 馬^可 16 15 和路^加 中的普世主義。自然，他起初宣教時是有限制的（太¹⁵₂₄），但是這也是迫於當時的情形，同時並沒有限制外族人的意思。罪惡不分種族，耶穌當然恨惡，人不分國界，耶穌一體愛恤。有些猶太人以爲耶穌的救恩決不能施與外族人的（約⁷₃₅），但法利賽人也要收留改教者（太²³₁₅），則耶穌之排斥外族人，是絕對不可能的。耶穌也會施恩於敘利亞國的乃提。聖殿的外院，是爲外族人而設，然而耶穌主張使這地方清潔安靜（太²¹₁₂ 13 可¹¹₁₅ 17 路¹⁹₄₅ 46 約²₁₄ 15）。耶穌稱讚百夫長的信心，說在以色列人中也找不到（路⁷₉）。迦南婦人所說的話，叫他也很喜悅（太¹⁵₂₈）。起初時候他

禁止門徒宣教與撒瑪利亞人（太¹⁰₅），後來他們預備好時，這種限制便取消了（徒¹₈）。他自己在撒瑪利亞作工（路⁹₅₁ 56 約⁴₄）。稱讚撒瑪利亞人的品德（路¹⁰₃₃ 35）和他們的感恩心（17 15 19）。他早希望萬人到他面前來，稅吏罪人都在其內（太⁹₉ 13 路⁷₃₇ 50 15 1 2 18 9 14 10 1 10 約¹²₃₂）。也希望成爲羣羊的牧人（約¹⁰₁₆）。遠方的人將來也要在他的葡萄園作工（太²¹₃₁）。在他的寶座前萬族人都要受審判（太²⁵₃₁ 32）。全世的救者能應付各族各時代的需要，因爲他是光（約¹₉ 8 12 9 5 12 46），水（4 10 7 37），餅（6 35 48 51）生命（11 25 14 6）。

(四) 宣教的保證：耶穌起始宣教時，自信受了聖靈（路⁴₁₈）。施洗約翰說他見聖靈降在耶穌的身上（約¹₃₃ 34）。約翰所作的見證，與舊約經典中的預言，都成了耶穌宣教的保證（約⁵₃₂ 47）。約翰的門徒打發人問耶穌說：「要來的是你呢，還是我們等候別人呢？」當時耶穌所行的奇事與他對窮人所傳的福音，都證明他是彌賽亞（路⁷₁₈ 22）。耶穌所作的奇事能甦醒人的肉體魂靈（可⁵₄₁ 42 路⁷₁₄ 15 約¹¹₂₅ 43 44）。醫好身體精神的病症，趕逐邪鬼的勢力（可³₁ 5 約⁵₅ 9）。使瞎子能看見（約⁹₈）。醫好熱病（路⁴₃₈ 39）。潔淨長大癩瘋的（可¹₄₀ 42 路¹⁷₁₂ 13）。賜人接受與傳道的能力（太⁹₂₂ 33 可⁹₂₂ 25）。奇事之作，固然出於慈善的心，但同時也是很切實的證據（約³₂ 7 31 10 37 14 11 15 23）。更是要使人覺悟他教恩的慈愛

(可²¹⁰ 11)「救恩」二字也是表明暫時的與永久靈性的幸福(太²¹ 10 26 路⁷ 50 約³ 17)如同醫生對於人內外的病都能醫治似的(可²¹ 17)有的人信耶穌是從上帝來的，因為他們見過他登山變像，聽過聲音說：『這是我的愛子，你們應當聽從他』(路⁹ 35)有的人見他如何顧念貧窮的人(路⁷ 22 23 15 1)如何祈禱(約¹⁷ 1)如何服勞(可⁶ 21 6 32)如何有各種的好品德，總之，耶穌宣教的保證，乃是他自己，他生平的優越，出奇的能力，與罪人的同情，強健與仁慈，熱誠與忍耐，品性的純潔，這些事都證明他是從上帝來的(約⁶ 18 65 127)越信靠他的人，越覺得他的救恩應許完全應驗，對於他們的良心說，他是善，對於他們的理智說，他是真，對於他們的情感說，他是美，這就是所謂道路真理生命是也。(誠實恰)

宣教的

MISSIONS

(一)先知的背景：基督教的差會精神與目的，乃是出

於猶太民族的歷史，文學，與特性。舊約中先知裏所講的原理都得着他們的應驗於基督教的普遍宣傳中。猶太人在紀元前一世紀時便盡力引人信教，以期符合「你們走遍洋海陸地引人信教」之語(太²⁸ 19)這不過是猶太民族固有思想的片面的結果。先知的目標與原理，在當時也得與特殊反動的勢力奮鬥，這些勢力使猶太民族成爲人類中最狹窄最閉門自守的人。那宣傳宗教原來的目的，是爲改造世界，但這種事業，起於最顯己最排外的猶太民族，這也是很奇怪

一件事。但是沒有猶太人的歷史，也不能研究基督教宣傳的起源，至那所說關於施洗約翰與耶穌的話，用在猶太人身上，也是很合宜的：「看哪，我要差遣我的使者，在你面前預備道路」(可¹ 2)宣教的觀念與運動，到耶穌時才完全的表現出來，他又使這種觀念擴充，加上圓滿的意義，如同他自己發起的一樣，所以基督教自始至終，乃是一種宣傳的宗教。

(二)耶穌宣教的特性：

耶穌自命爲宣教師，在加利利省起首宣教時，便引以賽亞的說法：『主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人』(路⁴ 18 19)他常自稱爲「被差遣的」，「凡接待我，就是接待那差遣我來的」(太¹⁰ 40)「永活的父怎樣差我來」(約⁶ 44)這一類的話在約翰福音中記載甚多，不必詳細贅述。

(三)使徒宣教的訓練：

耶穌稱使徒爲「得人如得魚的」(太⁴ 19 可¹ 17)而他設立使徒的目的，便是「差他們去傳道」(可³ 14)他們所受的訓練，不僅是理論的教育，也是實際的。他差遣他們兩個兩個的出去宣傳「天國近了」的道理(太¹⁰ 6 7 可⁶ 7 路⁹ 3)在路¹⁰ 1 17 上又記載耶穌差遣七十個人出外宣教，也是兩個兩個的，到各城各鄉，在這次出發時，十二個使徒或者不在其內。無論如何，在這兩次的記載中，他們所作的，對於民衆有改造的使命，對於自己有相當的訓練。在福音中所記載的以外，或者還有其他出發宣教的舉動(可⁶ 7)無論如何，這種事業，對於訓練使徒的價值，實在不小。

福音裏關於耶穌的教訓，或者有些是從使徒們宣教時所得來的。

(四)耶穌宣教的範圍：耶穌說：「我奉差遣不過是到以色列家迷失的羊那裏去」(太16²⁴)。在耶穌生平時，使徒們宣教的範圍也是有限的。差遣他們的時候，他會有話說：「外邦人的路，你們不要走，撒瑪利亞人的城，你們不要進，當可往以色列家迷失的羊那裏去」(太10⁶)。這種限制的警告，正是表明使徒起初有意往外族人那裏去；假使沒有可能性，則這種警告便不是必需的，但如果說福音的宣傳，擴充於全世界，乃是從耶穌復活後起首的，那便是錯解了聖經。耶穌的限制，不過是暫時的，他不但說，先往以色列家迷失的羊去，也會說：「先使女兒吃飽」，原因就是門徒須先受訓練，而接受天國福音的人，也當先有預備，並且救恩完全的成就，須等到耶穌受死復活之後。

(五)宣教範圍的擴充：福音是為萬族的，他的宣傳範圍，自然也就寬廣，在使徒未接使命之前，已經有擴充的表現，即如把門徒比作鹽，比作光(太5¹³，5¹⁴)，當耶穌稱讚迦百列百夫長僕人時有話說：「從東從西將有許多人來，在天國裏與亞伯拉罕以撒雅各一同坐席」(太8¹¹)，又如路加所說：「只是在後的將要在前，在前的將要在後」(路13²⁹，13³⁰)，對用香膏來抹他的婦人說：「我實在告訴你們，普天之下，無論在甚麼地方傳這福音，也要述說這女人所行的，作個紀念」(太26¹³)，他又警告門徒說：「並且你們要為我的原故，被

送到諸侯和君王面前，對他們和外邦人作見證」(太10¹⁸)。有許多
的比喻，也是指擴充宣教範圍說的：在稗子比喻中，把田地比作世界(太13³⁸)，在葡萄園與工人比喻中，說「上帝的國，必從你們奪去，賜給那能結果子的百姓」(太21⁴³)，在娶親筵席比喻中，「你們要往岔路口上去，凡遇見的，都召來赴席」(太22⁹，路14²³)，在綿羊山羊的比喻中，也有審判萬國的意思(太25³²)，此外，在符類福音中關於末世論裏邊，也有普世的意思，「將來在這裏，沒有一塊石頭留在石頭上不被拆毀了」(太24²，可13²，路21⁶)，又說：「這天國的福音，將要傳遍天下，對萬民作見證」(太24¹⁴，可13¹⁰)，在約翰福音中，尤其顯然，說完了「我為羊捨命」，接着說：「我另外有羊，不是這圈裏的，我必須領他們來，他們也要聽我的聲音」(約10¹⁵)，又說：「我若從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸我」(約12³²)，又說：「我本不是要審判世界，乃是要拯救世界」(約12⁴⁷)，在他與門徒私下談話時所說，也是顯出這種世界的覺悟心，「但要叫世人知道我愛父」(約14³¹)，「你怎樣差我到世上，我也照樣差他們到世上」(約15¹⁸)，猶大會問說：「主阿，為甚麼要向我们顯現，不向世人顯現呢？」(約14²²)。除非福音中所載的是後人的加添之外，我們沒有法子不承認使徒早有了世界的覺悟，因為引證世界的次數太多，所以在每本福音中關於正式差遣門徒傳道，只記一次(太28¹⁶，可10¹⁵，路24⁴⁸，約20²¹，徒1⁸)，惟有在耶穌復活後，方

糴公開宣布普及世界的福音，這並不是耶穌後來纔想到的，也不是使徒加添的，不過是因爲到了時候纔宣布的。救贖的工作已經完了，福音也告成了，此後不再有範圍上限制的必要，所以有最末後的宣布，說：「天上地下的權柄都賜給我，所以你們要去使萬民做我的門徒，奉父子聖靈的名給他們施洗，凡我所吩咐你們的都教訓他們遵守，我就常與你們同在直到世界的末了。」(太^{28:18-20})。在這段話裏(1)有一切的權柄；(2)普遍的範圍；(3)一切的教訓；(4)永遠的同在。由此可見宣教的範圍實在是擴充了。

(六)宣教使命的疑問：在馬可末段^{16:7-20}，即現代學者所共認爲日後加添的，並以加添之人名阿立斯欣，按帕皮亞說，也是耶穌的門人，這段的歷史因爲很古，所以列在本書之內。

馬太^{28:16-20}，按摩法特說，也是後人加添的，其原因是：(1)三妙一身的說法；(2)施禮儀式，也是三妙一身之說；(3)使徒恐未覺得宣教的使命，乃是爲全世界的。但是另一方面，也有幾點該當注意：(1)三妙一身，是猶太教中獨神主義的最特殊的說法，若不先有耶穌的贊同，恐怕使徒未敢這樣大膽的提倡新說。若不是耶穌發起的，保羅的話又從那裏來的呢？「願主耶穌基督的恩惠，上帝的慈愛，聖靈的感動，常與你們衆人同在。」(林後^{13:14})。(2)那所稱爲施洗的儀式，也許不是一種儀式，既非儀式，後日使徒也沒有不可使用耶穌基督之名的道理。(3)使徒起初沒按耶穌的話行，並不是不知道，按

路加與行傳的記載，耶穌的吩咐，是漸漸擴充的，自耶路撒冷，至猶太，至撒瑪利亞，以及全世界。起初使徒門所遇見的逼迫，或是證明擴充福音的機會還沒有到。使徒行傳若是靠得住，則其中所載關於使徒明白福音的擴充，一定是實在的，而且他們也是按照所明白的去作，因爲彼得起初就是這樣主張，他引證約珥書來解釋五旬節的道理：「上帝說在末後的日子，我要將我的靈澆灌凡有血氣的。」(徒^{2:17})，「到那時候，凡求告主名的就必得救。」(徒^{2:21})，又說：「因爲這應許是給你們和你們的兒女並一切在遠方的人，就是主我們上帝所召來的。」(徒^{2:39})，「地上的萬族都要因你的後裔得福。」(徒^{3:25})，「除他以外，別無拯救，因爲在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠著得救。」(徒^{4:12})。假使彼得沒有一種寬大的觀念，以上的話恐怕是沒有意思的。

其餘使徒也是如此，先把福音傳至耶路撒冷和猶太，後又傳與猶太人所不齒的撒瑪利亞人。腓力彼得約翰都在撒瑪利亞村莊布過道。(徒^{8:25})。在耶穌被釘以後不多的時候，福音即傳至大馬色，竟使迫害教會者遣派掃羅到那裏去，把信教的人都擄到耶路撒冷來。(徒^{9:2})。自從司提反被害以後，逃跑的人到了安提阿，把福音傳給希臘人，等到耶路撒冷聽說這消息之後，又遣巴拿巴去幫助他們。(徒^{11:19-26})。

在耶穌被釘後六七年間，福音即傳至大馬色，司提反的遭遇，乃

是教會進步的結果。從此以後，猶太教與基督教顯然分裂。在教會內外又發生一種新景況，即猶太人對於教會的同情(徒² 47)，現在變成了反對的態度(徒¹² 20)。因逼迫而起的煩擾，激惹起教會領袖們的注意，在教會擴充於巴力斯坦時所遇的逼迫，或者阻止了前途的進步(徒¹ 1)。如設想現在宣教於各國的困難，便可了解使徒時代的情形和其所達到工作的結果，自非易事。

至於教會在外族人中的困難，並不是關於福音問題，乃是關於進教的條件問題。耶穌既沒有留下遺囑，所以使徒的議論叢生。彼得不願意進哥尼流的家，並非是不願意傳福音給他，乃是因為猶太人的規矩，不許進外族人。彼得在耶路撒冷所受割禮的人的控告，並不是因他給外人宣傳福音，乃是因為他與未受割禮的人一同吃飯(徒¹¹ 3)。「上帝也賜恩給外邦人」這句話(徒¹¹ 18)，乃是受割禮的人說的。以上所論，乃是證明使徒明白他們使命的範圍，也並且盡力的去實現了。

(七) 宣教學業的進步：在新約中此種進步很是顯然，據式涅氏說，行傳一書可以分爲六段，每段都可證明宣傳的進步。(1) 起初在耶路撒冷(徒¹ 6-7)。(2) 在巴力斯坦的發展(徒⁹ 8-10 31)。(3) 在安提阿的發展(徒⁹ 32-12 24)。(4) 在小亞細亞的發展(徒¹² 25-16 5)。(5) 在歐洲的發展(徒¹⁶ 10-20)。(6) 在羅馬的發展(徒¹⁹ 21-28 31)。但是本書所記尚不十分完全，不過只記下彼得

保羅時代的成功而已。其餘別的使徒的工作，都沒有記載。再者宣教的工作，也不限於使徒身上，無名的門徒(徒¹¹ 20)，如在安提阿羅馬等處都沒有記載。以上所載，不過代表到紀元後七十年的結果而已。至於以後的發展，另外有差會的歷史，可以參攷。(誠實信)

幣制

MONEY

福音中的幣制問題，我們最好先給一個總論，然後再論牠們的價值。

(壹) 貨幣總論：太¹⁰ 9 所提的金銀銅等錢，可想金銀銅錢都流行於當代。當時普通用的金錢定爲羅馬之鄂利斯(Aureus)。銀錢的樣數更多，羅馬的第拿流(Denarius) 約爲當代流通的銀幣。此外還有大一些的希臘銀幣。龐培(Pompey) 將敘利亞畫爲羅馬行省的時候(紀元前 66 年)，他見有兩種不同的流通貨幣，一種爲敘利亞王鑄於安提阿的，一種爲腓尼基鑄的。這兩種在基督時代均可通行，不過重一點的錢日見減少，因推羅西頓產銀不少，那裏錢也是很多。此種銀幣，從亞古士皇帝往下更見增多。

銅錢方面，雖不能說全出本地，也差不多全出本地，我們有瑪喀比，希律以及紀元後六年猶太總督的銅幣。這錢與當時外國錢不同，不帶皇帝或是旁的動物的印像，連總督所鑄的錢也不過帶皇帝的名號，與禾穗、棕實、蓮花等物。至於這些錢是敘羅馬的幣制，或是希臘幣制，我們不能確定，許若耳(Schäfer) 以爲羅馬勒勒令猶太人做他們的幣制，比勒令旁的地方更嚴。同時旁的學子以爲他們多半做

做當代的希臘幣制。這些貨幣上並不提及價值多少，我們也難從牠們的輕重推論牠們的價值，大凡以銀為準則的地方，銅錢也無非就是輔幣而已。

末論福音裏的貨幣以前，最好先將羅馬與希臘兩種幣制的大要，約提一二，因為這兩種制度，於巴力斯坦盡皆見用。

希臘幣制

- 一 他連得 (Talent) 1 50 彌拿 (Mina)
 - 一 彌拿 (Mina) 1 100 達媽 (Drachms)
 - 一 達媽 (Drachm) 1 6 歐伯路 (Obols)
 - 一 歐伯路 (Obol) 1 8 克路吉 (Chalki)
- 羅馬幣制

- 一 鄂利斯 (Aureus) 1 25 第拿流 (Denarii)
- 一 第拿流 (Denarius) 1 16 阿斯 (Asses)
- 一 阿斯 (As) 1 4 客得安特 (Quadrantes)

(兩項幣制的連屬，就是羅馬制的第拿流，等於希臘制的達媽。)

(貳) 貨幣價值：我們可將他們分成三種：計錢，銀錢，銅錢。

(一) 計錢：福音書中提及兩種貨幣，沒有確定的數目，這兩種就是他連得與彌拿。(一) 他連得 (Talent) 出 25²⁰ 39²⁴ 27²⁸ 太 18²¹ 24²⁵ 15¹⁶ 20²² 24²⁵ 28³⁸；他連得為古代最高的重量，牠所代表的貨幣，就是金銀，福

音書裏所說的他連得是指銀兩。說牠指腓尼基的他連得自有可能。說牠指羅馬已經承認略輕的希臘。他連得更近理性。一他連得為六千希臘達媽或第拿流，即二千四百鄂利斯或二百四十金磅。教主提過兩次他連得於太 18²⁰ 23²⁸。他提有人欠王一萬他連得銀子，比較同伴所欠他的一百第拿流，相差的就太多了。於太 25¹⁴ 20，主人將八他連得分與他三個僕人，有得五千的，有得二千的，還有得一千的。這樣連那得一他連得的，也不能說他的資本太少，只好說他藏起來，是因為他的怠惰。(2) 彌拿 (Mina) 路 19¹³ 16¹⁸ 20²⁴ 25²⁵。一彌拿是一他連得的六十分之一，與他連得一樣，也是按希臘羅馬秤計算，共合一百第拿流。約值國幣六十元。福音書中共提過一次，就是於路 19¹² 27，這裏說有人到遠方去得國，給十個僕人每人一彌拿銀子，叫他們去作生意，這個數目甚是微小，不過藉以試驗他們的殷勤篤厚，從少數銀兩更容易顯出人的細心。

(一) 銀錢：這裏有第拿流，達媽的達媽 (Drachm) 與斯特耳 (Stater)，太 17²⁷ 的一塊錢多半是斯特耳，路 15⁸ 一塊錢是達媽，太 26¹⁵ 的一塊錢，也是斯特耳。

(1) 第拿流 (Denarius) 福音譯銀或銀錢 (太 18¹⁸ 20² 9¹⁰ 13²² 19²² 可 6²⁷ 12¹⁶ 14¹⁶ 路 7⁴¹ 10³⁰ 24²⁴ 約 6⁷ 12⁵)，這是羅馬通用的銀錢，流行全國。於教主時代值 1²⁵ 鄂利斯 (Aureus)。這樣，一第拿流等於國幣約六角。福音書內不但小數連大數也有用第拿流計算的，

如太18²³提一百第拿流，路7⁴¹提五百與五十第拿流，約值國幣三百元與三十元。可0³⁷一粉0⁷，使徒會說須買二百第拿流銀合國幣一百二十元的餅方可足用。可14⁵一粉12⁶馬利亞用的香料，值三百第拿流，約值國幣一百八十元，普同工人工一年的工價也不過如此，參太20¹⁵一第拿流作工一天，是很好的工資。於好撒瑪利亞人的比較中（路10³⁷），他預付了兩個第拿流，作一二日費用，若有不足，以後再補。更可注意的是，太22¹⁹一可12¹⁵一路20²⁴，這裏所論的是給該撒納稅的事，可見第拿流是納稅的銀幣（太22¹⁹），上面有皇帝或是皇族的印像，所以耶穌說該撒的當歸給該撒。

(2) 達媽 (Drachm 路10⁹ 塊錢) 這是按希臘幣制所鑄的錢，福音書裏只於失錢的比較中提過，定為當代猶太通用的銀幣，這種錢勝尼基的各城鑄的很少，況且在那時也不過是起始鑄造，為供鄰省的急需，這種銀幣多半是做做希臘幣制，價值與羅馬的第拿流相等，約值國幣六角，這樣婦人所存的那十塊錢，約值國幣六元。

(3) 的達媽 (Didrachma 太17²⁴ 丁稅) 的達媽是二達媽的意思，於出30¹⁸提到每個滿二十一歲的猶太男子，當於每年的亞達月納丁稅半舍客勒，為聖殿使用。與聖殿舍客勒輕重相等的，只有勝尼基所鑄的這種的銀錢。殿稅收入也是以這種銀錢為準則。

(4) 斯特特耳 (Stater 太17²⁷ 塊錢) 此字得自「衛」字，原作準衡，又作法錢於雅典先用於的達媽，以達媽為法錢，後又用於提

咄達媽 (tetradrachm) 以四達媽為法錢，這裏是指四達媽的意思，因為魚口裏所找出的斯特特耳，是要付耶穌與彼得兩個人的丁稅，每人應交丁稅兩個達媽。勝尼基幣制的提咄達媽與希伯來幣制的舍客勒相等，此處所提的便是這種。約瑟甫說過「一塊推羅錢等於四塊希臘達媽」也說「一塊希伯來的舍客勒等於四個希臘達媽」。這樣一塊斯特特耳，約值國幣壹元。

(三) 銅錢 福音書中提過三種銅錢，就是阿撒利安 (Assarion)，密得安特 (Kodrantas) 與釐百登 (Lepton)。

(一) 阿撒利安 (Assarion 分太10²⁹ 路12⁶) 阿撒利安得自拉丁文的 Assarium，有人說是希臘人給羅馬阿斯 (As) 所起的別名，也有人說本地有一種通用的銅幣與他相等。許若耳 (Schiffer) 以為這裏所提的是羅馬阿斯，他的價值等於第拿流的十六分之一。這個說法很有可注意的價值，因為法院曾在安提阿的幣制局中鑄過銅幣，流行於敘利亞省，這種錢上面有拉丁文字。我們尋得的有兩種，一種等於四分之一第拿流，一種等於羅馬阿斯。不但如此，拉丁譯本將馬太的阿撒利安譯為阿斯，將路加的譯為底路底歐 (Dapentio)，明明認二分銀為羅馬的兩個阿斯，這樣一個阿撒利安，約值國幣六分。不過這個解法，還有旁的學子反對。恐怕當時還有旁的銅錢，也叫阿撒利安，他們的價值與此不同。米希拉 Mishana 曾提出一個第拿耳 (Dinar) 有二十四阿斯，他所說的恐怕不是羅馬阿斯，一

個第拿流含十六個阿斯。如果教主時代已有了這個分別，他多半根據普通的用法。這樣兩個雀鳥的價值(太^{10 20})，恐怕沒有那樣重。

(c) 客得安特 (Korintios 錢^{太 5 26}可^{12 24})。這兩處所提的錢，不難辨認，就是羅馬最小的銅錢，為阿斯 (As) 的四分之一。不過我們還可以懷疑的，就是這種錢在教主時代是否已經流通於巴力斯坦。這個字在米希拉 (Mishna) 書中與通希臘方言各省的銘刻中，都不見用。福音書內雖然見用也並非毫無疑問的。馬可的解釋，兩個釐 (Lepton) 就是一個客得安特，顯然是為非巴力斯坦的讀者寫的。關於馬太的用法，於路加福音這一段並未用客得安特，乃是用釐 (Lepton)，或許原來用釐，馬太將他巴力斯坦最小的銅幣換為羅馬最小的銅幣客得安特，也未可知。無論如何，我們總可以想本地有一種錢，雖不一定稱客得安特，他的價值與此無異。亞基帕第二有一種錢，名查路克司 (Chalkus)。按希臘幣制，一查路克司等於 148 達媽。若是上稅，本地錢須打百分之二十五的折扣呢。一查路克司便可當一客得安特上稅了。一客得安特等於一第拿流的 1/64。

(3) 釐 (Lepton 小錢^{可 12 43}路^{12 69}21²)。本字得自一個形容字，即薄或小的意思，指一種極微的小錢。巴比倫說：「在羅馬帝國的東幾省，釐字指本地的銅錢，與羅馬錢的銅錢有別。」時間不同，地方不同，牠代表的價值也就不同。然而在福音書中的用法，是很清楚的。學子全一口同音說，他是在猶太流通最小的銅幣，在米希拉書中

稱為波路他 (Peruta) 等於羅馬阿斯的八分之一，這個說法與馬可書中所提價值也很相符。若是客得安特是查路克司，釐就是查路克司的一半。這樣寡婦所捐的，是很小的。這裏可令人注意的，就是她有兩個小錢，滿可以留一個自用，但是她將所有的全捐上了。與那一位多有多捐的婦人所行的是一樣，因而凡福音傳到的地方，她的名都被記念(太^{23 10})。(李榮芳)

唯一
MONOTHEISM
猶太人在甚麼時代離開多神而進到唯一神之敬拜，沒有得到確定考據。然在新約時代，已經完全敬拜唯一上帝，那是無有異議的。在舊約中，有時看出有拜多神的痕跡。簡要的說，先有摩西在出埃及後的警誡，申明拜獨一神為十誡中的第一大誡；再則，那感受被擄到巴比倫的艱苦，和先知的訓誨，均是促進他們專敬拜耶和華的原素。一直到基督降世時代，便完全認上帝耶和華，不僅為以色列的上帝，也為萬邦的主宰。有人說，原始猶太教的唯一神論，乃承認各國有各國的神，他們也許拜異邦的基抹、摩洛、臨門(王下^{5 18})。及新約時代，這樣的敬拜完全過去了，意思說，在我們只有一位神，就是父、萬物都本於他，我們也歸於他(林前^{8 6})。這是表明當時的信仰。

新約內不用甚麼話語證明上帝的唯一，以為那是很自然而為人所共認的事。上帝是唯一的，無匹的，超乎萬有之上。在這一觀點上，耶穌和反對他的人並不生甚麼駁論。人所最反對的是在於耶穌的

與父爲一和同等的說法，認爲那是過分的褻瀆，因此想要殺害而除滅他。

福音中有許多散見的話語，表明作福音的人心中滿有唯一神的觀念，尤其是約翰更爲明顯，如在開端的話說：『太初有道，道就是上帝，萬物是藉他造的，道與上帝同在』（約 1:1），表明上帝是唯一，永在的，超乎萬有之上，並且是真光，照亮凡生在世上的人（約 1:9）。更有許多話說到基督，但未破壞唯一之說。如主自己說：『我與父原爲一』，又說：『父在我裏面，我在父裏面』（約 10:38, 14:10, 17:21, 23:1）。說到天國，要緊的意義，不是屬於一國的，乃是關於萬人萬代的（路 16:16, 約 4:21 x）。主在祈禱文裏說：『願父的旨意行在地上，如同行在天上』（太 6:10），正表示上帝的旨意普及世界。但是其位不是屬於物質的，乃是超乎萬物之上，不僅管理一國，且轄及萬國。所以在撒種的比喻中說，田地就是世界（太 13:88）。因爲唯一，故一切均在唯一權下。最後的吩咐『往普天去勸萬民作我的門徒』（太 28:19），並說：『世界的王受了審判』（約 16:11）。這類的一切話，都表明唯一神在萬物之上，且管轄萬有。主耶穌的教訓則說：『愛主你的上帝，是誠命中第一，且是最大的』（太 22:37 可 12:30 路 10:27），又說：『拜主你的上帝，單要事奉他』（太 4:10 路 4:8），『見我的父，也是你們的父』（約 20:17），表明上帝是父，也爲萬人之父。天地有廢去，主的話却不能廢去（太 24:35 可 13:31 路 20:23）。

還有唯一的話，是說那有唯一崇拜的要求，如說：『主我們的主，是獨一的主』（申 6:4 太 23:37 可 2:7 29 路 5:21 約 8:44）。總觀以上一切的話，都是集中於上帝的唯一，正如說：『認識你獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌基督』（約 17:3）。話語沒有再比此清楚的。總括的說，唯一神的信仰，在新約中雖沒有編爲一句話語，卻滿有這種主義。（E. McLean：周雲路）

月亮

MOON

在新約聖經裏，月亮乃是自然界秩序之一部分。故此基督預言世界末日說：『月亮也不放光』（太 24:29 可 13:24）。馬太福音有兩次說到人精神錯亂所用的字乃是從月亮字而來的（太 4:24 17:15）。這因古代歐洲人迷信人的精神錯亂是由月亮而起的。

守逾越節永遠是在月圓的時候，因爲該節是在尼散月十四日，並且所用的歷法乃是太陰月，猶太人至今仍沿用之（西 2:16）。這樣當基督和門徒在客西馬尼園內並主被賣時，必是月光溶溶照滿園的時候。再者，當主被釘十字架時，遍地黑暗，並非因爲平常日蝕的緣故（參時候論）。

早晨

MORNING

經文見太 16:20 1:27 1 可 13:20 13:85 10:2 參太 28:1 路 24:1 約 20:1。在猶太人中間對於一日並沒有正確的分法，直到被擄之後纔有的。最普遍流行的分法乃是「晚上」、「早晨」和「午正」。羅馬的分法

乃是將夜間分爲四更，從晚上六點鐘延到早晨六點鐘，這就引我們看見馬可 13³⁵ 可驚的景象，那裏說「晚上」、「半夜」、「雞叫」和「早晨」。在福音裏提到早晨最有興趣及疑難的，就是與在耶穌復活後往墳墓那裏去的婦女相關聯的（太 28¹ 可 16² 24¹ 約 20¹）。馬太說「安息日將盡」而馬可說「七日的第一日清早」並且約翰說「天還黑的時候」並無一種解釋令人滿意。但是馬太所說的「安息日將盡」或者是將黑夜算爲安息日的一部分，乃是猶太習慣的方法。總之，巴比倫計日的方法乃是將夜算入日內，而非將日算入夜裏，當此時代，這種方法多少是普遍在猶太人中間，故此對於天文的日子有兩種算法，就是（一）夜日，（二）日夜。那末，我們就可以決定馬太所想的是日夜，於是難題就解決了；因爲「日夜」的將盡那必是說隨着安息日後的夜的盡頭了。這完全與馬可所說「七日的第一日清早」的話十分相合，莫爾頓 J. H. Moulton 又提出一個難題的解決來，就是按着盧紙上所記的慣例，馬太所說「安息日將盡」也可以說是安息日之後。這樣便與馬可約翰的話完全一致了。

摩西

MOSES

對於摩西在福音裏所佔的地位如何，其與基督之人格和工作之關係如何，來 32^e 內之言論，適爲一美好的起點，而這段的意思，乃是說上帝委託摩西之感化力，不僅在威格當代的民衆，卻要威格舊約時代中

的一切人民；他表示未負所托，基督有相似的忠實，而超過摩西多者，厥有二事焉：（甲）摩西所操之感化力，只當「家」中之一份；但基督是上帝，「家」之建築和創造者。（乙）摩西在家裏，享有代表之權，在人類靈性演進之初期內，他奉命作事，有如忠僕；但值稱「子」的耶穌承繼之時，其權即化歸無有。因此，研究摩西，亦有兩層，然不易分清耳。（一）與其說他是個人，不如說他是種工具。他代表舊約時代，因他做了律法產生的工具。（二）他是一個歷史的人物。但是因爲他代表舊約時代，於是其行爲，其事功，與其人格中有許多成爲天國原素和基督人格——次等的和預言的副本——之表樣。

（壹）（甲）在使徒的時期裏，猶太人和基督徒持有一般的意見，就是以摩西爲五經之著作人。（主之接納此意見，參看下文。）

上帝在荆棘裏顯現，載在出 3^e，引用於可 12²⁶——路 20²⁷。其他如可 12¹⁹——路 20²⁸——太 22²⁴（論到復活），路 16²⁹ 31 24²⁷（名之意義相同），路 2²² 24⁴⁴ 約 7²³（摩西律法）參徒 13³⁹ 26²² 28²³ 羅 5¹⁴ 10⁵ 林前 9⁹ 林後 3¹⁵ 來 10²⁸。

（乙）除了這泛用摩西名之外，有些段落，給摩西對於法律關係上有一個多意識的責任和權柄。

摩西吩咐的禮物（太 8⁴——可 14⁴⁴ 路 5¹⁴）。

摩西吩咐給妻子休書（太 19⁷——可 10³ 4）。

主引用十誡之第五誡並出 21¹⁷，而冠以「摩西說」（可 7¹⁰）

太15「上帝說。」

摩西乃律法之名師，爲文士和法利賽人所取則（太23 2）。

在第四卷福音裏，對於摩西權柄之見解，並不亞於他處。

法律由摩西賜的（約1 17）。

仰賴摩西，在謹守法律處看出來（約5 46）。

（守摩西律法之字，而是不可可能的（約7 19 22））。

法利賽人承認是摩西的門徒（約9 29 32）。

參看羅10 19（用「摩西說」爲上帝的言語（申32 n）之開端）。

和來7 14。

這段的思想，在敘論（太17 1 a | 可9 2 b | 路9 28 33）裏，能找着實在的例子。摩西和以利亞舊約之兩個最大偉人，他們都禁食四十晝夜，都在何烈山見過上帝的顯現，並都在超凡的狀態中，脫離人世，代表了「法律和先知」。他們向耶穌顯現，是因他爲完成二人之職務者，而其交談，是論到耶穌去世之事。其所給與觀看門徒之教訓，是舊約由基督而完成，亦在基督裏，而不再爲世所需了。

在上面（甲）與（乙）之段落內，表現摩西不是活在世上的一個人。他不是一個人，有特異的品性——道德或靈性的知識。他是給以色列人法律的工具（徒7 38）——寫字之手與說話之聲。耶穌和此時之猶太人，想他不過是如此的。其爲五經之著作人，亦有搖動之最大的可能性，因該書之成，經過長久之歲月，有說係猶太人被擄歸來

後，方告成的，而其內容之語氣，亦不一致。主雖有容納之言論，未見能維持而弗墜也——參看基督的人性論與虛己論。

（貳）但是因爲摩西爲舊約之代表，耶穌和新約著述家，都想他不只如是而已。他在以色列人之歷史中，是這樣唯一無二的歷史人物，故其全事業，可給相似的成分於新約之靈性成分內。已往以色列人之歷史，重演於新者之中。此其意，並非承認舊約著述家預知所寫之時，終有一日，得到靈性的應驗。此事，只有上帝的心知道，因其指使諸事，並啓示著述故也。

新約著述家之不斷地引用摩西的事實，似含有比較靈性事物之用意，此成爲極有興趣之研究，因其包括許多新約時代之特點，並顯著地表示「神之文庫」之重要的統一。

（甲）基督教之中心，是神人合體——上帝的榮光，藉着耶穌基督的人格，住在人間（約1 14）。保羅說，摩西給了法律之後，雖法律不過是判別死和罪之工具，然而以色列人尙不能定睛看其面之榮光，是則靈性與公義的職務，豈不有更大之榮光呢（林後3 7 18）。

（乙）神人合體之流露於苦難中——重用「人子」，乃表示此種思想（約3 13 14）。此故事有顯著的兩點，即人子在十字架上的被舉起，與信靠他的人之心靈療治。

（丙）基督之死與流血，成爲贖罪的賠償。其符合物——副本——是逾越節內之經過（來11 28）。不過約翰追尋到「一根不折」之

詳細應驗(約1036)參看林前57。

(丁)基督的犧牲,是多明顯地與何烈山立約的犧牲有關係的(出2448)主特引述此點於設立聖餐典禮中(太28可14路220林前11參看來918彼前12)。

(戊)基督尚在人間,因其身體是存在的教會的景况,是與西乃山以色列民之景况相對照的。兩約的特點,總括起來,一是「恩惠」一是「恐怖」(來121824)。

(己)領受聖餐而確信為基督之肉和血者,即是與基督靈性有聯合;與此相符合的,是「以色列民」都在雲裏海裏受洗歸了「摩西」(林前102)藉着這種聖禮,神性的生活在教友中。摩西不過由上帝給了朽壞的糧——嗎哪,而基督卻給了靈性的糧——天糧(粉02054158)。

基督既是生命的糧,亦是生命之水。摩西擊磐石出水,供應以色列民曠野之用(出176民2011)那磐石就是基督(林前1034)。

(庚)靈糧之外,基督徒需要一位先師,隨時發表上帝之意旨。基督成全了申181518之宣言(徒322737參粉614740路739)。

(辛)若以色列民是基督教會之副本,則反對摩西之仇敵(比較提後38)有如不服福音之人(啓8678924156162410131821)內,刑罰之象徵,是明白地根據於埃及之災禍。另一方面,凡由罪之奴隸中被拯救了的,就像以色列民得救出埃及一般,能「唱上

帝僕人摩西之歌」(啓153)。(夏明如)

蠹蟲 MOTH

聖經屢次引用蠹蟲毀壞的行動,來作喻象。在亞洲各國中,其寶藏的大部分是貴重的絲絨織品,其表象是特別地適當而動人的。尤特別提及的,乃是蛀蝕衣服的蠹蟲,其中有一二種是隨處繁殖的。這種蠹蟲的幼蟲是以絨,絲,毛,皮,羽等為食物。用他們所食的物質造成一種輕便的窩巢,乃被用為不穩固的表象(伯2718)蠹蟲首先完成其窩,因為牠們所取用的材料種類不同,所以常是花色的,以後就在牠們建窩的東西上面放口大嚼。為建造的目的,牠們選擇長而直的織物,但為食物的目的,牠們選擇短而厚的織品,並且為要獲得食物,牠們吃到表面底下去。這種吃的行動對於織品乃是最大的毀壞。黃褐色的幼蟲或者就是蛹的樣子,或者是在一種輕的繭裏。在完全的蠹蟲發現之前,這種損害已經完成了,因為在衣服,氈子或帳幔上已被蝕去大片,並且大蠹蟲在那裏遺卵。如果蠹蟲的動作未被發覺,或者不當心地容其蛀蝕,則將織品蝕成薄殼,用手一觸,或用氣一吹就消散於無有了。「被蠹蟲所毀壞的人」(伯419)乃是忠實地描寫最有力度的毀壞——一種適當的形容罪惡在人性裏潛伏致死的工作。

主耶穌在山上寶訓裏引用這種人所共知的現象(太019路1233)蠹蟲與鏽蝕共同工作——鏽是因為五金之類棄置不用,

或暴露在外，以致起化學作用——主分別蠶蟲的毀害，以形容一切事物不可避免的腐敗與朽壞。人們不要愛戀這些屬世的事物（不含有高尚屬天質素的事物），不要以這些為他們的財寶，因為在那種情形裏，他們生活集中的心就放在這些朽壞、滅亡的事物上，因而他們的心也就服在同樣的毀滅力量之下了。「你的財寶在那裏，你的心也在那裏。」一切屬世的事物被貴重，並非以其本身為終極目的，乃是視為獲得更高靈性生活的方法耳。應當將心完全放在永存的事物上，即如人類的道德、知識和品格——這些都是因為與神聖有交誼而獲得的——一切卑下的事物都成為高尚原素的輔助，這些高尚事物「沒有蟲子咬，不能銷壞。」

母親

MOTHER

論到耶穌與他母親的關係，和她在教育上對於耶穌的影響，我們祇可

推測她既成為耶穌的母親，必有一種非常的人格。假使宗教上的天才不能用環境來解釋的，那末在耶穌的品性裏，仍有一種偉大的可能性，具有婦女的性質——他的溫和、仁慈和同情——在拿撒勒的家庭裏是一個極好的表顯之所。若不這樣，那末在福音中必可找到一些暗示的事實。有人爭辯這種暗示是載在馬可三章三節裏，在別的福音裏也有同樣的記載。其他是載在太10^{35 37}可10²⁹路12^{53 14 26}等處。但我們不當忽視這些誇張法的語氣，並非拋棄孝道，乃是企圖表顯在宗教生活上應當怎樣完全，至高的愛吸收和改變較狹隘的

愛。耶穌在別的地方，痛斥當時衆人反對孝道的罪惡，這就可以證明他的理想生活，並不蔑視孝道（太15^{4 9}可7^{10 13}）。孝道是祇有被已婚男女的權利所勝過（太10⁵可10⁷）。耶穌回答那位有錢財的少年官長的問句，是注重尊敬父母的誡命（太10⁹），但在十九章廿九節裏說，忠於真理，像他所表顯的，是勝過世上的一切。他所主張的理由是顯然的，並可從一般慈善家所行的事上看出來了。

關於我主耶穌與其他婦女的關係，四福音裏所記載的是略而不詳。最堪注意的一點，即是西庇太兒子的母親（太20²⁰）與一些婦女帶小孩子到他那裏來（可10¹³），不被耶穌所斥責。從這些事上，又如醫治迦南婦人的女兒那件事上（太15²²可7²⁶），他對做母親的人，是極表同情。他在被帶到憐憫地去的路上所說的話，也含着悲痛的意味（路23²⁸）。我們再從耶穌尊敬婦女的事上看來（約4²⁷），更可表顯他在當時宗教人物之中，是獨一無二的了。

山

MOUNT,
MOUNTAIN

在基督生活的敘述裏，常有山的喻象。這自然是就主所居之國的多山性質而言。在主的行程裏，無一處不是青山在望的，如果不是身在山中，便是與山相距不遠的。

橄欖山是單獨地被提在福音裏的（參橄欖山論）。該山是高出汲淪谷，在耶路撒冷東邊，從山的東南坡上伯大尼可以眺望着猶太曠野。在兩處章節裏，從上下文可以看出所說的是何山來。在太21

21 「這座山」明然地是指着橄欖山，耶穌和門徒們站在那裏，看着那棵被咒詛而枯乾的無花果樹。在約 4:20 「這山」並非別山，乃是基利心山，撒瑪利亞人每年逾越節時仍然在山頂廢墟上禮拜。在別處如太 24:16 「山」一定是通常被看為野地和不容易到的地方，就成為自然的避難所了，猶太省幾乎無處不是山地（參啓 6:15）。照樣，邪鬼所常居住的山（可 5:5）和路 8:32 的「山」，或可 5:11 所言豬羣吃食的，必是大高原的西界，從曠野伸展到約但，並且陸下去到加利利海的東岸約有二千尺遠。其處或者是在亞馬拉堡的北邊一點，該處的陡坡直奔到海裏去。

人們非得習知巴力斯坦山嶺的峻巖和突出的礮石，不能想到在他們恐怖的時候要山倒在他們身上（路 23:30）。

關於三座山的位置，有許多辯論，——就是耶穌曾受試探的山（太 4:8 路 4:5），講八福的山（太 5:1），和主變像的山（太 17:1）。關於主受試探的山馬太記錄說：「至高的山」其時耶穌乃在猶太曠野，該處並無高山，能用此法描寫。論及講八福的山，傳言說是一座兩峯之山，坐落於加利利省革尼撒勒平原的西南部，但此種傳言乃是後來起的，並無直接證據，證其為確實的（參山上寶訓論）。

傳言常主張主變像之山乃是伯泊山（詩 89:12），為距加利利之拿撒勒不遠之一山。當基督時，該山或者有人居住，山上有一座城，或一寨堡，不適於為基督變像之地。如果真是山地，那就很難了解聖經

的敘述了，但大多數的學士謂黑門山乃是真正變像的山（參變像論）。

復活的耶穌曾在加利利的一座山上給予門徒們一種偉大的使命（太 28:18）。其情形暗示人所習知的某高岡，距加利利服務的地方不遠，從那裏俯視着廣闊的景色。有人以為係一凸出之土岬，自拿非他利南鄉伸展出來的。這種廣闊的視域，乃是從迦密山和地中海起到東邊巴珊山脈為止，又從雪覆着的黑門山起，直到掩護着死海的朦朧的山為止。在山下有碧水澄清的加利利海，白帆的漁舟，上下往來，喚起人們不滅的記憶來。

耶穌在靈修的時候，似乎是渴望一種孤獨和寂靜的光景，這種光景祇在夜間幽寂的山中方能獲得（太 14:23 可 6:45 路 6:12 9:28 約 6:15）。至終，主從一座山上升入不可見的天家去（路 24:50 徒 1:9,12）。（谷雲階）

橄欖山

MOUNT OF OLIVES
太 21:1 24:3 26:30 可 13:9 14:28
路 19:37 22:39 約 8:1 橄欖山

為公眾所認為耶路撒冷附近之聖地。今日回教徒則稱之為高山或塔山，至於橄欖山之名，則基督徒與回教徒皆知之。猶太人稱此山為橄欖山之外，也稱之為光明山，因為在此山上燃起烽火來，令人知新月之出現。

此山適位於耶路撒冷之東，有兩條古路為此山今日自然的邊

界北邊有一條極古的大路通到耶利哥，在橫過一個山脈中的深堤後，跨過一個低峽，將山的北部剖分，這乃是真正的橄欖山。在南邊通到伯大尼的路，形成一個便利，因為有人力的剖分，將橄欖山與所稱爲犯罪山截斷了，從別的支脈引到南方。在西邊有汲淪深谷爲顯然的界限，東邊有伯大尼村爲界（路19²³ 24³⁰ 參徒1¹³）或者其界限從未按着地理學的剖分，但全幅疆域是很顯然的，即如今日因該處叢茂的橄欖果樹，無花果樹並棕櫚，故有伯法其（意即無花果房）及伯大尼（意即聚椰房）之名。這種膏腴之地無庸疑地是常被城居的人們所注目，這種美麗的山坡對於他們在當日和現在是一樣，他們從污穢的街市到此處，耳目必爲之清爽一新，尤其是一般疲乏乾渴的行旅，從約但河外荒旱塵沙的曠野上來，覺得清涼舒適，祇是因爲這個緣故，因而包括東邊一帶多有果園的村莊便爲此山主要的部分了。不用疑惑，當基督的時期，此山遍處青翠葱綠，現在却建有禮拜堂，茅舍並廣闊的公墓了。

此山有兩個主要的高峯，和兩個附屬的支脈，我們可以論一論北邊的高峯名爲獵者的葡萄園，比地中海高出二二三尺，有一道窄地峽將此峯與南邊的羣山分開，今日是一條新車路。往前推至530年時，此山名爲加利利山。據云初得此名是因爲加利利人上來過節時，輒張幕於此。又有人說是因爲使徒們是加利利人，他們常到此山來。南邊的高峯大約和北峯一般高，傳言爲主升天處，多年前有

俄人於此建一高塔以爲識別。君士坦丁於主後316年建築一座升天教堂在此處。

有一道小支脈向南伸展，有時名爲先知山，因爲有先知的墳墓相信爲猶太的先知。又有另一孤立的支脈伸向東南，有一貧苦荒墟的小村，位置在伯大尼的地點，也是屬於此山的。

沿着西坡，面向着城，有著名的客西馬尼園，再往上一些到南邊，有俄國教會的聖抹大拉堂。此山西南坡的大部分，佈滿了許多的墳墓，那些從谷底上到伯大尼路上的墳墓是猶太人的，再往高一些是基督徒的墳墓。猶太對於非身約沙法谷坡有一種很強烈的情緒，傳言此山坡被猶太人和回教徒看爲復活並末後審判的地方。

橫過山的此坡，有三條險峻的路，或者都是古路。其最確實而重要的乃是北邊的一條，該路繼續着從聖司提反門直到童貞女墓。該路順着兩峯中間的低處，乃是行旅們從伯大尼來往跨過此山的捷徑。此路乘馬則過於險峻，然而步行則確爲捷徑焉。第二條路，更爲險峻，正在客西馬尼園上邊，從此路岔出去，經過傳言耶穌哭耶路撒冷的地方，引到今日的俄國塔和建築那裏去。這乃是近代一般朝聖香客的路。第三條路，更逐漸高升，從客西馬尼園起上山經過俄國的地產南邊，又經過先知的墳墓。第一第二條路是否爲主常從城內到橄欖山並到伯大尼所取的方向，是很難說的，然而很難想到主在早晨凱旋式的入都是走這樣的一條路。當羅馬時代的大道最適當的路

線，必是在現在通伯大尼和耶利哥路的方向。史坦利教務長 Dan Stanly 提議說主耶路撒冷最自然的地點，乃是這條路跨過西南山肩的地方，從那裏全城在一望之中。有一座高架橋將橄欖山與聖殿山聯起來，或者就在今日架過汲淪乾河床的橋梁那裏。

橄欖山在基督的時代必是呈現一種蒼涼的景象，全山青翠欲滴，寂靜無嘩，令一般來朝聖京的人們心中快慰。山中清潔的輕風，換了城市污濁的空氣，並且俯視着可愛的聖城，就將人心中的一切卑鄙醜態都掃除淨盡，所存留的，祇有優美與莊嚴了。如果將歷史上的聯想加以考慮，那末，這種景色或者是聖地中最能令人心醉的。並且其最美的視象是在日薄西山的時候。這必是基督的限所常看的一種景象。

緊靠着山的西邊就是聖城，有一道約沙法谷隔開觀者；正在城牆之內有「磐石教會」的圓屋頂，並回教的禮拜寺，在大殿的廣場內人影憧憧往來，過了這片廣場，有近代城市的圓頂房羣聚着，並且散佈着回教的尖塔，和猶太會堂的圓頂，以及塞姆族三宗教的禮拜堂鐘樓，最顯著的就是聖墓教堂的兩個圓頂和其高大的鐘樓。再遠到西邊有一個塞係稱為大衛的寨，在其後方，水平線上有猶大的西山遮斷了遠處的海。城中喧囂的聲音，這裏是聽不見的，只有微風將許多鐘聲送入人耳，並有軍營中之號聲與喊聲，令觀者知道遠處有一座熱鬧的城市。從鱗次櫛比的回教和基督教的區域往北看，沿着

北邊的城牆，到新耶路撒冷的建築那裏，多半是猶太房屋，但其中有許多美麗的建築，如同法國殿堂、俄國天主堂，或阿比西尼亞教堂。這裏面隱着將來進步的希望。再往北，有先知撒母耳山巍然聳立在米斯巴的巔上。

眺望的人轉眼到城南的光坡上，從前會叢聚着貧民的茅舍，終止在汲淪和欣嫩二谷之間。往南在山口處有以利亞修道院，在往伯利恆去的路上，並且在左邊，有一座火山形的山，是大希律的埋骨處。舉目逐漸往東遠眺，過了猶太曠野，看見美麗的死海，在四千里以下，但在清朗的空氣裏看着，好像距離很近，在那邊有美麗的摩押山脈蜿蜒地伸展着。在最近的景裏，有伯大尼的一些房屋出現，在其後有耶利哥路上強盜住的村莊。在大湖的北邊有約但河谷，著名的河蜿蜒着，成了一道蒼翠的線。河谷東邊是摩押山，繼續着往北是基列山，幾乎正在觀者的東邊。

福音裏與橄欖山相連的事，雖然有約 8:1 單獨的例外事，然而所有一切屬於受難週的事都特別地與橄欖山相連，無庸疑惑這個安靜的地點是主所最愛而常去的。他從城裏退到這裏來休息默想（約 8:1），祈禱（太 26:30）。一次主從東方來到此山，「到了伯法其和伯大尼，在橄欖山那裏」（太 21:1 可 11:1 路 19:29）。主必是走過這山而凱旋地進了耶路撒冷（太 21:1 可 11:1 路 19:29），並且在這條路上為耶路撒冷哀哭（路 19:40-44）。當此全週的期間，「每日在殿裏教訓人，每

夜出城在一座山，名叫橄欖山住宿(路21:37)這山上特別的地方就是伯大尼(太21:17可11:11)從伯大尼來跨過此山的時候，耶穌用無花果樹枯乾的異蹟來說明他的教訓(太21:18-19可11:12-14路20:22)並且在此山坡上，眼看將滅亡的城，基督向其門徒宣示奇妙末日的談話(太24:1-13)後來在客西馬尼園內遭遇痛苦，被賣受拷(太26:66可14:26路22:39約18:1)末了，在此山上，並非在傳言所說的山頂上，然而距伯大尼不遠，主升天去(路24:50徒1:12)在特別地述說橄欖山的這一切事之外，可以加上馬大和馬利亞家的景色(路10:38-42)令拉撒路復活(約11)並在西門的家裏坐席(太20:6路14:3)約12:1-19)已經顯明伯大尼確實是橄欖山的一部分哩。(谷書附)

哀 慟

MOURNING

「哀慟」一語，原表示死喪或不幸之事的憂傷。福音中提及哀慟等字有三處：(一)在論及人子再來的預兆時(太24:30)；(二)在論及救主去世以後時(太9:15)；(三)在朋友去世時。更是在登山寶訓中主也把哀慟提出作為得福的一種條件(太5:4參路6:21)哀慟的條例，非常繁瑣，普通哀慟的日子都為七天，在這期間那哀慟的人禁止作工，洗沐，膏油己身，或穿履。如將灰土撒入鞋中則可免穿履的禁例。在這七日中哀慟的人，不可讀律法先知，以及猶太傳經他某得(Talmud)等書，因為讀這些書，乃是為求「喜樂」；但是教師若有

傳譯者幫助，仍可以此教授學生。至於約伯記耶利米書及哀歌與哀慟律例等都可在此時閱讀，法所不禁。那哀慟的人不准坐在死者旁，旁邊頭必須用布包縛，並且在那人死的第一天他不可佩帶經匣，他不可剪髮修面以及一切認為使人舒服的事情。他不得參加娛樂的事情，必須穿着裂縫的衣服三十天。即使一個窮人或是靠人施捨而生的貧民也須禁止工作三日，三日後，他可以暗中作事，以謀他的生活，他的妻子也可以在自己家中紡紗。帶着貨物旅行是不准的，商業事務即使會有虧本的危險也不准由他或他的家屬與僕人在此期間辦理。假如他在人未死以前分派他人辦理的事務可以繼續進行。那哀慟的人只准在他自己的房中食飯，但不得飲酒食肉；在進餐前後均不得請求祝福。在猶太傳經他某得中還有一些特別的規例，就是那哀慟的人進餐時必須席地而坐，以椅代桌。而且他必須有鹽拌着那浸在灰中的雞蛋作為食品。凡居喪者三十天之內不可離家遠出，如守父母之喪，則一年不可出門。死妻者一年之內不可另娶，如妻死無子或子幼者，則可在死後七天另娶他婦。喪服滿後可往會堂中領受祝福。

凡富有之家可以用錢僱哀慟的人，此法在當時甚多，如在醫治睚魯的女兒的事中，就有許多吹手和亂哭的人，即可證明當時的風俗了。

羣衆

MULTITUDE

在福音裏，民衆佔着一個重要地位，而門徒爲組成民衆的顯

著份子（比較可^{8 24}路^{9 16 18}及太^{23 1}等處，在這些段落中，門徒似站在前面，接近耶穌，民衆距離稍遠，法利賽人則在後面。）這些民衆又與支配階級不同，支配階級鄙視民衆，以爲他們不明瞭法律，須受詛咒（約^{7 49}），以爲他們容易被險象誘惑而供其犧牲（約^{7 12 47}等）。因此，民衆二字，不過是「土著」、「平常人」和「不謹守法律者」的別號而已。喜勒爾常說：「魯鈍的人不怕犯罪，更沒有一個土著有敬神的心。」而拉比階級的作家，常用一種輕視的語句，如「無知的人不具神，祇是有學識的人方在復活中佔一位置。」然而他們感傷民衆數目過多，設使在同一主義之下，奉戴一個領袖，其勢殊不可侮。故希律王不敢將施洗約翰處死，亦因懼怕民衆，蓋民衆以約翰爲先知（太^{14 5}）。同樣，大祭司和長老不敢說約翰洗禮是從人間而來（太^{21 26}）。而大祭司和法利賽人不敢動手捉拿耶穌（太^{21 26}）。亦因此種恐懼心理，他們「恐怕百姓生亂」，決定不在節期時捕捉他（可^{14 2}）他們和猶大商量，「要趁民衆不在跟前」時，把耶穌交出來（路^{22 6}比較^{10 47 x}）。然而民衆在平時極聽他們支配階級的指揮，以他們爲宗教方面的指導人，比較約^{7 12 13}等節所說：「衆人爲他紛紛議論，有的說他是好人，有的說不然，他是迷惑衆人的。祇是沒有人明明的講論他，因爲怕猶太人。」此全章頗屬重要，因其能表示

支配階級與民衆的關係，又表示民衆各部份中因耶穌論到自己的話而生出的辯論，又表示逐漸發展到信與不信的兩種情景（參看約^{7 25 27 31 40 41}等節，及紛紛議論）。在這裏可將路^{12 1}加以注意。在十一章中所載暴動的情景，外面發生響應，民衆蜂湧而前。他們既爲長官之仇視所激動，也就懷抱著仇視耶穌及其門徒的傾向。因此，耶穌感覺在民衆面前有使用他的鼓勵方法以應付他們的必要。在耶穌受輪的記載之中，亦表現此種威格的力量，試比較太^{27 20}所載「祭司長和長老挑唆衆人，求釋放巴拉巴，除滅耶穌」等語，可推想如果無人從中煽動，民衆也許聽從彼拉多的提議，但由他們領袖之故，就把潮流轉變過來，而不利於耶穌。狂喊著要處死耶穌的民衆，大半是耶路撒冷的猶太人，這是應當謹記不忘。因此，這些民衆，和追隨耶穌在他進京都時的民衆不同，那時的民衆多半是由加利利來過節的香客，欲知道這兩種民衆的會合，可參看太^{21 10 11}并注意第五節的答語以及第九節「和散那」的吶喊，是變更得怎樣厲害。因此，常用這些偶然事件爲羣衆反覆無常的例子——他們先吶喊著和散那，手搖著棕樹枝，然後又狂呼著「把他釘十字架」——雖引人注意，但究非正確之敘述。

耶穌對於到他那裏來的民衆，極爲愛恤。我們知道有一次耶穌就憐憫他們，因爲他們好像沒有牧人的羊一樣（太^{9 36}）。還有數次，耶穌因憐憫民衆，就醫治他們中的病人（太^{14 14}），給四千人的飯吃

(太^{15:22}可^{8:2})。

在福音中，民衆對於耶穌所懷抱驚奇的心理，有一種非常顯著的情形，特別是在馬可福音和路加福音中（參基督之品德論二段九節）。這種種感覺的激起，由於耶穌教訓的態度與實質（太^{7:28-29}可^{1:22}路^{4:32}），由於他的有力量的言語（路^{4:23}），更由於他的偉大工作（太^{9:8-10}路^{15:31}可^{2:12-15}路^{20:27}路^{26:5}路^{26:7}路^{16:10}路^{11:14}）。民衆看他所行的神蹟，好像是自然而然的。令人留意的是他們歡喜接受他的言語和行動（比較可^{12:87}及路^{13:17}那裏載有敵人感覺「慚愧」的對照）。民衆以耶穌隨便答覆他敵人的陰險問題以及逃出他們釘心門角的陷阱，使敵人處於狼狽情形爲可喜。耶穌深得普通人民的愛戴，聖經常載著億萬民衆追隨他的左右（比較太^{8:1-12}路^{15:10}）。有時因爲他的教訓和神蹟的超羣出衆，「合城的人都聚集在門前」（可^{1:33}）。「人從各處都就了他來」（可^{1:45}）；他們緊隨不捨，使他和他的門徒「連飯也顧不得喫」（可^{3:20}）；要上船向他們講道（太^{13:2}）；他們把病人和殘疾人都帶到他那裏（太^{15:31}可^{1:32}）；擁擠著他，要聽上帝的道（路^{5:1}）；他們聽他講道，有心竊神移的情景，雖在耶路撒冷的最後數日亦如此，路加用「百姓都側耳聽他」（路^{19:48}）的生動語句來描寫當時情形。分餅給五千人吃，發生「衆人要求強迫他作王」（約^{6:15}），說他是「大衛的子孫」的效果（比較太^{12:23-21}路^{11:15}）；當他的敵人說到「世人都隨從他去了」

的話時，這就是深澈地表明耶穌被人愛戴的真憑實據（約^{12:19}）。令我們驚異的，即使在該撒利亞腓立比境內，或他隱居的時候，仍有羣衆追蹤前去，其中也許多數是加利利人（可^{8:84}）。在太^{15:31}上，亦提過非以色列民衆的話：「衆人都稀奇……他們就歸榮耀給以色列的上帝。」由此看來，我們不得想不到我們的主，無論他到那裏，總有成羣結隊的民衆緊隨著他，有時竟追隨他到離家很遠的地方而不忍去，又喜歡聽他講道。

然而耶穌并不被此種深刻印象所誘惑，他不稀罕他們的讚語，也不與他們通殷勤。不但如此，有幾次他反把自己隱藏，避開羣衆的耳目（比較太^{8:19}約^{6:15}）。他知道羣衆這樣的愛戴，不獨不能擴張上帝的國，將來反發生重大的失望，他於是時時抑制此種愛戴，又表示凡做他的門徒必須遇著的危險，損失，和自我犧牲等事；比較他論及「須拋棄一切」的教訓（路^{14:25}）。太十三章所載的比喻，將民衆職業的價值，給予一種極準確的估量。然而加利利的誠實民衆，自始至終的愛戴著他，在他末次進耶路撒冷城表示出來。

耶穌有些教訓，特向民衆說的，如論到「污穢」（太^{15:10}可^{17:14}）在這兩處，不向法利賽人與文士說，却「叫了衆人來，對他們說，你們要聽，也要明白」；論到天國的前三個比喻（太¹³）；論到拋棄和計算浪費的必要（路^{14:25}）；論到生命之糧（約^{6:24}）；論到施洗約翰的種種問題以及關於他的品性和使命的說明（太^{11:7}）；論

到關於文士和法利賽人的段落等皆是比較可。218。(參看羣衆論)

(謝錫如)

謀殺 MURDER

在基督教的制度中，謹守第六誡條與謹守其餘誡條一樣。(太19:13)可

10:19路18:20)這誡條乃關於耶穌所建立會社以外的人們。例如判決巴拉巴的謀殺罪(可15:7路23:15約18:40「強盜」)判決不願赴席者的謀殺罪(太22:7)以及對撒但列入殺人的罪魁等(約8:44)在耶穌的教旨裏面將摩西法規的罪條，探索到心為罪的起源(太15:19可7:2)將謀殺歸於怒的情緒。凡向兄弟動怒的，或罵兄弟是「拉加」或「魔利」的，就算犯了謀殺之罪(太5:22)也可將耶穌的話和穆罕默德的話相比較。「凡說兄弟為「不信者」，則二人中必有一個為不信者而受苦難。」在可蘭經裏，以復仇為贖謀殺罪的方法(比較太5:28)自由人替自由人償命，或奴隸替奴隸償命，又被謀殺者之親眷領取現款為和解金亦可。猶太人的拉比，把殺人與謀殺加以區別(出21:13)祇有後者受死罪。在塞姆民族中，自殺者甚多，但不能說絕對沒有(太27:5徒1:18)。

紛紛

MURMUR

議論

MURMURING

這「紛紛議論」一語，其意願為含混，欲知其究竟表示歡心，疑慮，或仇視，須視其前後之文義，方能決定。因此在有些地方，以譯成「私語」或「密談」較為適意。這話用在友誼方面的，可參看約7

31:22在那裏是記載著相信耶穌的人們的議論，如「基督來的時候，他所行的神蹟，豈能比這人行更多麼？」——對於法利賽人，則為一種不幸的預兆。在約7:12上所用的，其涵義有歡愛與仇視兩種，如

「衆人為他紛紛議論，有的說他是好人，有的說不然，他是迷惑人的。」

這議論語音低微，不用公開態度，他們也不便坦白說出，因為他們怕猶太人(比較7:40)。這樣意見參差的發展，在約6:52上載有「猶太人彼此爭論說」等語，在約4:3上載有「於是衆人因著耶穌起了紛爭」等語，又比較約9:18,10:19,11:45,45。至其涵義有慮疑與不滿意者，則在約6:43,43與6:61兩處，極為明顯。如「他的門徒為這話議論，」

意即「這話甚難。」但這裏究有何意，殊難確定，或指由死得生的新教訓；或指耶穌方纔所說需要吃他的肉與喝他的血的奇論性質；或指他由天上來的言論；或指他以為自己與救世有關的倨傲情形；或指彌賽亞流血的死亡。在路5:30,15:2上，看出非常不滿意的神情。在那裏記載著法利賽人與文士都發怨言，因為耶穌與稅吏，罪人，一同吃喝。又比較路19:7上之記載，門徒似乎亦與衆人的意見一致，以住宿於罪人家為不然，這似乎是不滿意的議論。至於仇視的議論，可於葡萄園雇工的比喻，以及在大麻瘋門家澆香膏的故事中見之(太20:11可14:5)。

音樂

MUSIC

在很古的時候，猶太人就研究音樂，這或者因為嚴格禁止雕刻和繪畫的緣

故(出²⁰4)。音樂是供給他們發展情緒的工具，為他們公私生活的重要事件裏所不能缺少的。

(一) 福音裏提及音樂的地方頗少，即有，亦不過間接方面的。(甲)詩歌太²⁰30 路¹⁵25(?)似屬於詩歌的唯一例子。(乙)樂器：太⁹23 11, 17裏提到管或笛(參看吹笛人論)；²⁴31提到號筒，這大概與出¹⁰19上所載的角相似。在但以理³15上所載之角，大概指風笛而言，而路¹⁵25上所載之樂器，大概不是這種。各國樂器，似乎祇在舊約中見過，下面所提的是幾種重要的樂器：(1)絃樂器：七絃琴，豎琴(凡阿林，琵琶等屬之)；(2)管樂器：樹笛，曲形號筒，原為角製後用金屬製，直號筒，銀製；(3)敲擊樂器：皮質的手鼓，銅質的鈸，領唱者特別用為節拍，如代¹⁰。所載者一樣。此外又提出別的幾種，但有的是外國樂器，有的性質不明。

(二) 在基督時代，猶太音樂的一般性質，全屬於推想的事。沒有理想的作家，如希利尼人所有的一樣；論到他們的樂器，在雕刻方面，祇雕了銀角而已；樂譜還未曾發明，沒有把音樂標本當時寫下來的事情。然而在能加以解釋的範圍內，有幾種是確實可以推論得到的，如(甲)論到節拍的結構法，一切古代的音樂都取自然演奏法，與現代音樂的度量法恰成對照；至於我們所想的時間性的意義，却完全不能。(乙)各種樂器的合奏，以及樂器的排列法(例如代¹⁵16²²)，即指某種確定的制度內使用美調的級差法而言。因此，更難談到有

某種音階或格調的存在。(丙)這些節調，似與巴比倫所用的相符合(詩¹³⁷1)。此外，因受著亞歷山大城中和其他各處所風行的希利尼音樂的影響，大約產生一種與希利尼相類似的一種格調。(丁)現代猶太會堂所演奏的「相傳曲調」，其中有的與我們所論及基督時代的音樂相同。因襲制或許保存曲調到樂譜發明時為止，好像保存母音制直到「子音符號」發明時一樣。但猶太人似乎在聖殿毀滅以後自動的廢除聖殿的曲調，故無論來源如何，會堂的曲調，必不與聖殿曲調相同。也許說猶太基督徒曾將他們聖殿曲調輸入基督教堂。或者是他們介紹了輪唱的詩歌，甚至以為希利尼的祈禱儀式受「摩西儀式的影響」。因此，在古代教會的普通詩歌中，也許留存有猶太人詩歌的原質，雖不能加以否認，亦無人加以肯定或指出特別的例證。

芥

MUSTARD

這「芥」字在明喻裏，於太¹³31可⁴，路¹³19等處見之；在一種特別暗喻裏，則於太¹⁷20路¹⁷。等處見之。普通人以為這所論及的「芥」不是聖地所常見的野生品，乃是在巴力斯坦極南或近熱帶地方所產的形如喬木的植物，而亞拉伯人中亦稱此種植物為「芥」。然而此種理論，近日或能解明(比較聖經辭典芥論)。在曾經提及的段落中，顯然暗示著不是一種多年生長的灌木，而是一種每年播種的植物，與園中花草相似；如對於「樹」字不易解釋(路¹³。上所用之

「大」字，實無甚力量，則可留意耶穌向民衆說話時，乃爲一種普通語句。其意雖指細粒，而事實上竟成一株樹。一位精密的植物學家曾在約但河兩岸見著長在叢林的墨芥，高及十尺，粗祇如繩。又有人

在亞甲膏腴平原上見著一種芥，有站在馬上的人這樣高。
平常的批評，也有說芥不是「百種裏最小的」（太）或「地上的百種都小」，即指每年一度的植物種子（可）。如前面的話一樣，不是絕對的，也不合科學的。這芥種或爲園丁所平常撒的最小種子。但事實上這是一種諺語（在他某得經和可蘭經上都有），而好的諺語，常有不拘音韻的抑揚節調（比較可）^{4 30 路 13 18}等處所用賽姆詩格的首節。這涵義之廣，顯而易見，即由一粒小種以至長成極大，使空中鳥類，能在上面棲宿。

亞拉伯人特別栽種芥，當爲一種香料，而特別著重的語句，是某人用一粒種子（太和可），把牠「種在園子裏」（路 13 19）。就觀察所及，園子（在太 13 31 上作「田」）中的野類植物，常長得超過牠的面積。在別處，耶穌的思想是這樣，上帝的國不與現世混合，而在牠自己方面求發展（比較無花果樹，有人特別栽培，種在葡萄園的地方，路 13 6）。

這意思的重要點，不是在生長的速度方面，而是在起始的微小和結果的碩大的對照方面。天國的舌人耶穌，他所發的教言被人嘲笑，他的人格被人迫害，很容易到暴動和墜落的地位；但他感覺和知

道，而且在這裏確說主義是極偉大的，必須把牠的偉大向世界表現出來。

其餘的段落（太 17 20 及路 17），乃描寫信仰的奇特活動的能力，在這種能力的範圍裏，產生偉大的效果（比較信論）。

沒藥

MYRRH

「沒藥」一語，於太 2 11 和約 19 33 兩處見之。這是由一種矮樹液製成

的樹脂，這種矮樹，在亞拉伯的乾燥地帶，在索謀里蘭，在紅海接壤的某地域以內，都有產生。其形狀身幹低矮，不惹人注意，堅結多刺，葉疎花小，果細作卵形。壓樹皮之汁以製沒藥，或將樹皮鑿成小孔，取其汁製之，樹汁如脂，色黃，逐漸濃厚而堅硬。氣香味苦，稍帶辛辣性。沒藥爲人類所識，由來已久，古代商場中視爲最貴重的貨物。在藥品中，則爲興奮劑，古代埃及人多用爲防腐藥料。現代索謀里族，仍收集大宗沒藥賣給商人。對於古代沒藥的眞性，議論不一，特別是關於沒藥出產之地；但新約中所載者則與上述情形相仿。

沒藥是東方博士帶給聖嬰基督的一種禮物（太 2 11），尼哥底馬在安非基督以前用沉香和沒藥塗抹基督的身體（約 19 39）。從前的解釋家斷定博士所獻的三種禮物——黃金、乳香、沒藥，都帶有充分的神性意義。於是因沒藥爲塗尸之質料，古人多承認其含有基督死亡的預兆。獻沒藥以給基督，即獻給一位爲衆人捨身者。有人以爲沒藥乃表示基督的眞實人性，於是用齋戒方法來詔示肉體之節慾

苦修。古代著名的詩歌中，有指及此事者，如：

黃金爲帝王之象徵，

乳香示上帝之蒞臨，

沒藥報告傷心事，

——即基督殞儀與墳墓！

我們雖然或可肯定在所供獻的禮物中，不覺將賽⁶⁰。上的預言給以證實，至於象徵的性質，并非博士所能預料。他們的意向，不過選出自己國家中最貴重的出品，以供獻他們所敬拜的新生的王而已。

在可¹⁵ 23 上，我們知道將「沒藥調和的酒」獻給基督時，正是已將基督釘在十字架上一剎那間。自然，這種供獻是用爲一種止痛藥，但通常以酒調和沒藥，蓋欲使其味較爲可口，而有人以爲太³ 上「拿苦膽調和的酒」之說法較爲妥當，蓋苦膽與酒調和，使其有麻醉性，已爲人所熟知。然而太³ 上所說的苦膽，或與可¹⁵ 上所說的沒藥相同，因相對的希伯來字乃出自一源，皆表示「苦」的意義。以酒調和沒藥，必使沒藥爲更有效的止痛劑，因此，我們必須承認可¹⁵ 上所說者爲合於止渴的表語。羅馬稱此種給飲爲昏睡，照例恰在釘十字架以前給犯人飲過的。這些飲料，爲耶路撒冷的有錢婦女協會所供給，特爲犯人所預備。但基督知道此意，就不肯喝了。這種行動，與那天下午的情形，適成對照，因他喊「我渴了」時，有一兵士就拿海絨蘸着醋，

綁在葦竿上遞給他喝，他居然接受。這并不是減少他的苦痛，祇是用來浸潤他的枯焦唇舌而已，或者使他喊出勝利的呼聲，或者對於將死者所能行的唯一的友誼，又或以爲應驗「渴」的預言等（約¹⁹ 29 比較詩⁶⁹ 21）。但無論如何，如以爲止痛劑而給他喝，顯然他不願意。他情願與「死」相會，以他全部機能與「死」相角逐。他是自願就死，以應驗他所說「沒有人奪我命去」的話（約¹⁰ 18）。他的死就是出於自動，願去「爲人人嘗了死味」（來² 9）。他「輕看羞辱，忍受了十字架的苦難」（來¹² 2）。（謝暢如）

奧秘

MYSTERY

（1）在古典希利尼文中，「奧秘」一語，意即一種秘密的隱藏物品；在經學作家方面，其原意即指一種隱而不見的物品，在複數的使用裏，常指啓示或超人智識的獨特事件（太¹³ 11 路⁸ 10 羅¹¹ 25 林⁴ 1 15 51）。在單數的使用裏，據聖保羅之意，即指上帝奧秘的智慧，尤其是指上帝的贖罪計劃，在末日審判中達於極度（羅¹⁶ 25 林前² 7 弗³ 3 西¹ 26 x）。這關於上帝奧秘的智慧的進一步特性，則爲「他意旨的奧秘」，他設立這種奧秘（羅² 2），乃關於基督的，又爲構成福音的內容（弗⁶ 9）。上帝的奧秘，在吹號發聲時就完成了（啓¹⁰ 7）。與「固守真道的奧秘」或與「敬虔的奧秘」的對照（提前³ 9 16），是爲「不法」的隱意（帖後² 7），這「不法」是世上活動的相對權力的有意衝動。

除這些原意外，拉比作家將此字用為關於聖經（弗 5:32）名字（啓 17:），或幻想中所見形像或物體的隱而不宣的意義。

重要的觀察，就是留心著不要誤解了內面的涵義，在現代的應用方面，這種涵義，原與該字不能分離。在聖經與古代應用方面，「奧秘」的普通意義，指無論內容之難易，惟精於斯道者所獨知，因此，受啓示的事，似立於理智見聞的反面。

（二）在廣義方面，「奧秘」一詞，似與馬可福音有重要關係，即以可 4:11 上而論，這些奧秘，包括敬拜神祇的秘密儀式。這些神祇，無非是土木或怪物，牠們屬於地府的鬼神，和上天的阿林比亞神祇立於反面；維持上天神祇的敬拜，有各種協會的組織，普通與敬拜祖宗和敬拜英雄同時併行。神秘的宗教超越國界，提倡大同主義，其目標為人類拯救與長生不老，其方法與一種救世神祇相交聯而廢除獻祭，其與阿林比亞神祇的相異點，為與人類攸成相關，甘苦共嘗，幫助人類制服他們屬靈的仇敵。這種堅強一神的傾向及其餘特性，使其與傳於異邦的福音顯然類似，又為希利尼與西亞哲學所形成的各種宗教派的勁敵，尤其在羅馬帝國的國教崩潰以後，在一般信仰方面，更為得勢。基督教本身，在由國教變為世界宗教的過程中，自然經過如神秘敬拜的一些相似情形，蓋此種情形早與各民族的鬼神論有混合一致的精神。牠們的勢力，在保羅所立教會的發展中，尤其在超保羅派，或諾斯替教派中，殊屬明顯。關於教義，名稱學，以及儀節等

極相類似，以致早期護教者把牠們看為魔術諸論。有些現代宗教歷史研究家以教會與魔術諸論有相倚的一種關係，尤其在保羅與保羅以前的時代。這不僅由名稱學，甚至由保羅教義與儀節，尤其關於聖餐原理的儀節中，可以看出。在福音中，除第四福音外，這種勢力就不易探尋出來，但是在可 4:11 | 太 13:11 | 路 8:10 三處，不能不承認符類福音作家在名稱學與思想方面受了保羅的影響。

（三）可 4:11 上所用「奧秘」一語，較早於與其意義相同之段落；因上下文表示之擬定事物，并非福音中之成份，但大概把福音看為如保羅意義下的一種奧秘，其意義即指一種屬神的啓示（比較太 13:16,17）可上以比喻中的教訓為賽 6:9 上的應驗，當作裁判方面的一種盲目的處分。關於「對衆人說話，為甚麼用比喻呢」的問題的答覆，耶穌說，為要應驗以賽亞向不服從和充耳不聞的百姓所發的詛咒預言。內面的子粒總比糠秕被人重視得多（可 4:10 比較 3:13）。

（四）不僅「奧秘」一說，而且可 4 及其意義相同之段落的上下文，與保羅所用奧秘一語，其目的相同。羅馬 15 章所提拋棄立約的以色列民而重視外邦人，這是以頑梗不化為標準，引了以賽亞上的同樣段落為證。羅馬 11 上，保羅在向猶太人宣講三十年所得的失敗教訓以後，乃寫出下面的話：「如經上所記，上帝給他們昏迷的心，眼睛不能看見，耳朵不能聽見，直到今日。」所以開始利用賽 6:9 上的

經文，以保羅爲第一，以後常用這經文爲表示彌賽亞自己的百姓拋棄他的緣故（可₄¹¹等及其同義的章段，比較約₁₂³⁹（41）徒₂₈²⁴）。

這樣，以比喻爲應驗處罰以色列以盲目預言的解釋，自不能歸於耶穌，因在比喻自身所追求的目標，是爲立意暗昧的反面。於是，可₄¹¹上，不祇取用保羅的名稱學（比較可₁¹⁵與太₄¹⁷），而且取其比喻的教訓。

（五）「奧秘」一語，在保羅書信中見過二十一次，其餘各處，在新約中祇這裏一次，啓示錄中四次。以福音自身爲奧秘的概念，除保羅書信外，別處沒有。這與保羅有重要的關係（林前₂¹⁶弗₁⁹ 3₉¹¹西₁²⁷羅₁₆²⁵ 27），常用爲哲學與啓示，以及今世聰明與預言的靈的對照。那值得注意的，是把可₄¹⁰ 20 中之 11₁₂ 兩節刪去，使其聯絡較爲簡明而易於瞭解。

（六）有些古傳提到「奧秘」一語，可₄¹¹上，或者採用古傳，而非直接或絕對採用羅₁₁⁸ 上的，亦未可知。總之，這種上帝的奧秘，雖「向聰明通達的人隱蔽，」却「向嬰孩表現。」（謝暢如）

乃縵

NAMAN

乃縵便哈達第二之著名元帥，得療治於以利沙（王下₅），後被耶穌在拿撒勒會堂講道時稱爲「殺利亞國的乃縵」（路₄²⁷）。

主在拿撒勒佈道，是否如聖路加所說之早，或如別人所說之遲（比較太₁₃⁵⁴ 58 可₆¹），或說有兩次周遊佈道，均無關本題，因主

提到乃縵之用意，無論其佈道時間之早遲，是絕對相同的。耶穌以爲聽衆必引用俗語：「醫生，醫治自己罷！」必說這樣的話：「我們聽見你在迦百農所行的事，也當行在你自己家鄉裏。」但是他說：「我實在告訴你們，沒有先知在自己家鄉被人悅納的。」聽衆由這些話語，似付度他已決定不在他們中間施行神蹟，不勝引爲忿怒，然按主之意，或不過含着他不勝望能這樣做的（比較太₁₃⁵³ 可₆⁵），再者，他因要表證在家鄉以外施行神蹟是正常的，乃引用撒勒法的寡婦和乃縵之兩例子，以表示以色列人之兩個最大的先知，也使以色列家以外之人，叨蒙恩澤了。這不僅用來以直其所爲，而且也含有斥責他們的深意。因此，他們似以耶穌之重看迦百農，而輕看了他們。此外，主之言論，大概是斥責猶太人之拒人去獲得「共享主義」，並很明白地宣布其福音之利益，——身體的或靈性的，——不只爲猶太人，也是爲異邦人。這或是有種隱伏的諷示，以自己爲賽₆₁所指說者，於是聽衆之烈怒，終因此而爆發了（比較徒₂₂²⁸ 29）。

拿因

NAIN

聖經裏祇一次提此名（路₇¹¹），乃是一座城。耶穌曾叫這城的寡婦的兒子復活。這件神蹟是行於城門附近，並且是在許多人面前。所稱爲城的或者僅爲村莊，位於山巔，距迦百農約一日路程之遠。參路₇¹¹。

名

NAME

（一）四福音中「名」字的通常用法，是指特殊名稱，或名目，尤指人名（太₁₀² 可₅²²）。

路 15 27。

(二) 少用以指人令譽，名望，榮耀。惟稱耶穌名時，却有此義，例如「他的名聲，傳揚出來」(可 6 14)；「他那超乎萬名之上的名」(腓 2 9)。

(三) 名字特別用法，含有指明人格品性之意，故有選用名字(參太 1 21 路 1 18 31 63)，亦有因經重大事故，改變品性，而更換名字(創 17 5 15 32 28) 或加添別號(太 16 17 18 徒 13 9) 的。「人因為先知的名接待先知」(太 10 41)，這是「名稱」表徵「品性」的例證。不是說人因其名或別人的緣故接待他，乃是他為先知們具有的品質——工作和人格——而接待他。

(四) 聖經關乎上帝的稱謂，常有此種品性的含義，例如：聖母歌(Magnificat 路 1 46 55) 中說：「他名為聖」(1 49)，是指已顯明的上帝之品性說的。耶穌在主禱文之次句說：「願人都尊您的名為聖」(太 6 9 路 11 2)，意要門徒對首句「上帝為父」的品質，加以尊敬。他奉父的名工作時，即遵父的啓示，蒙父的權能(約 10 25)。他說：「父啊願您榮耀您的名」(約 12 28)。這是求父將其藉子的人格與其事工所顯出之聖潔，仁愛，不僅給猶太人知道，亦叫這些站在他面前，代表多數外邦的希臘人知道。他臨別的代禱也說：「我已將你的名顯明與他們」(約 17 6 26)。這是他再度提到「上帝為父」之道，已藉他的生活，啓示於人，並保證其真實。

(五) 另有一種用法，亦含有表示品性之意，即全部新約中，常用此字表示耶穌的品性，權能和人格。如第一福音引用以賽亞的話說：「外邦人要仰望他的名」(賽 42 4 七十譯文)。使徒行傳亦有此用法：「主耶穌名，從此就尊大了」(19 17)。耶穌自己也說：「凡為我的名……」(太 18 5)。他應許門徒說：「若有兩三人，奉我的名聚會……」(太 18 20)。又保證說：「你們若向父求甚麼，他必因我的名賜給你們」(約 16 23)。但並非說他的名可用為一種巫術的形式，他心中毫無此意(參太 7 21)，他只要人因他的緣故，抑或受他人人格的感化，而實行服務，敬拜和祈禱等事。約翰文學的著者以為：「信仰耶穌的名」(約 1 12 23 3 18 約壹 3 23 5 13)，和「信仰耶穌自己」(約 3 16 6 40 約壹 5 10) 所得為同樣的稱(特將約 3 16 和 3 18 及約壹 5 10 和 5 13 比觀)。這明顯「耶穌的名」意即耶穌的全人格包括在他的名內——就是超乎一切，「上帝獨生子的名」(約 3 16 約壹 5 13)。

(六) 聖經中另有許多語句，所用「耶穌的名」，含有其他特別意義。

(1) 為主名受迫害。主耶穌說：門徒要「為他的名」被人恨惡和迫害(太 10 22 24 9 可 13 13 路 6 22 21 12 17)。誠然，「為他的名」羞辱和苦難，也實際的臨到了使徒，和早年的教會(徒 5 41 9 16 15 26)。保羅也曾堅決的表示：「為主耶穌的名，不但是被人捆綁，就是死也是」

顯意的「(徒^{21 18})」上述各節中所用的「名」有的在實際上與「人」同一意義，那麼「爲基督的名受苦」實等於「爲基督自己受苦」——這亦是聖經常用的詞句(約^{13 37 38}林後^{12 10}腓^{1 29})。但有時「名」的原意亦僅表面的「名稱」而已，在徒^{5 41}「爲這名」和約叁^{1 7}「爲主的名」皆指明「名」字像「道」字一樣(徒^{9 2 10 9})，乃一專門名詞，人爲「這名」受苦，即「爲作基督門徒受苦」(彼前^{4 16})，就是與那名為基督門徒的資格相稱本來「基督徒」三字，起初非基督門徒所自用，乃局外人所加上的綽號(徒^{11 26 28 29})，尤其是對敵者喜以此相稱(彼前^{4 16})。但此一名稱，當日雖未流行於教會，然在哥林多却有一部分信徒，明認是「屬基督的」(林前^{1 12})。保羅固持反對，謂基督不是分開的，但不久論到全體信徒時，亦說：「你們都是屬基督的」(林前^{3 23})。彼得也說：「你們若爲基督的名受辱罵便爲有福」(彼前^{4 14})。足見當日基督的名，尚不甚遭人反對，乃是奉此名而爲基督徒，始被人反對了。雅各的話：「你們被稱的尊名」(2 7)，可用來證實此點，且觀此可知當日稱基督的名稱，也逐漸用來稱他的門徒了，至其事實上的起源，也許是由人奉耶穌的名受洗而來。

(2) 靠主名行奇事：靠耶穌名，行神跡奇事，四福音頗能引證，尤以趕鬼之事爲多(太^{7 22}可^{9 38}路^{9 49 10 17})。馬可附錄(16 20)記着耶穌於未升天時，對着門徒說，信的人必得能力，靠他的名

趕鬼(16 17)。彼得在聖殿的美門口，醫治跛足的乞丐，是奉拿撒勒人耶穌基督的名，叫他行走(徒^{3 16}參^{4 10 30})。保羅在腓立比叫巫鬼從一個使女身上出來，也是同樣奉耶穌的名(徒^{16 18})。當日，曾有遊行各地，念咒逐鬼的猶太人，也擅奉耶穌的名趕鬼。祭司士基瓦的兒子，竟因此受傷。此雖妄行，但可證保羅當日實奉主名行過特別奇事(徒^{19 13}參^{10 11 12})。雅各說：「如人有病，可請教會長老來祈禱。」又說：「他們可以奉主的名，用油抹他」(雅^{5 14})。

有人以爲此種用法，等於巫術，與古時念咒降神的法術相同。但吾人確知此說，毫無可能，因如此用法，斷不能得基督的許可(參太^{7 22})。當知彼得保羅雖在每行一奇事之先，必奉用耶穌的名，但彼得治好跛者以後的祈禱，却是求上帝，隨着用此名時，伸出手來，醫治疾病(徒^{4 29 30})。可見當日使徒奉用此名，只是表明他們每次求訴於上帝，皆係藉着中保耶穌的名罷了。雖彼時教會或受有希臘和小亞西亞異教的影響，不免援進若干魔術與巫術的成分，特別是用伏魔的方式以擅用耶穌的名，但在使徒團體中，其所行逐鬼醫病的奇事，斷乎不是用巫術的方式。雅各於教人在病牀前奉用主名之外，附加說：「出於信心的祈禱，要救那病人」(雅^{5 15})。彼得對衆人說：「我們因信他的名，他的名便叫這人健壯了。正是他所賜的信心，叫這人在你們衆人面前全然好了」(徒^{3 16})。

(3) 奉主名施洗禮：按使徒時教會，施行洗禮，都要奉基督的名

名(徒 28 8 16 18 10 5 羅 6 3 加 3 27)主對十一使徒隔別訓言,如馬太末章所載,直命奉父子聖靈的名施洗(28 19)。倘吾人能認此三重式之命令出自耶穌的口固佳,但無直接證據可證使徒時教會曾用過此式,却為一大困難。有人以為短簡的公式,只是指明洗禮之施行,在承認耶穌為基督,為主,而這三位一體的公式(The Trinitarian Formula),乃施行洗禮時所常用不變者。然這也不能解決吾人的問題,因在第三世紀時,只奉耶穌的名施洗,仍為普遍之事,而在息普立安時代(Cyprian)對於「重洗」(Re-baptism)的爭辯,也是集重於此點。

其實,初代教會施洗,並不注重一定形式的言語。三一的公式,其自身也有各種不同譯文,如遮司提(Justin)只用一種意譯的語式,推特連(Tertullian)則將教會的名字,與三位神名聯合用之;敘利亞的教會,亦有同樣用法。由此看來,長的公式,固非確定,而短的公式,亦非劃一,大抵當日所用的,是「耶穌基督」、「主基督」、「甚或只用「基督」二字。

觀此種種不同的用法,似可證明當日施洗所最注重的,是要人了解洗禮的意義和作用,至於應用何種言語上的公式,却非首要問題。人與基督的關係,才是首要之事。且因新約中洗禮的意義,是以承認基督為不變的條件,所以在施行洗禮時,不能不求訴於基督的權力。洗禮的實益是信仰他的名而來;可說洗禮為吾人得與基督有真

實聯絡的一種表徵。(西福林)

人名

NAMES

按猶太國俗,小孩生後,即常命名;男兒生後八日,受割禮,即命名(路 1 59 24)。所選名字,多尊敬其父或母,或別的親長(路 1 59)。亦有按生產時特別情形而起名的,如多馬(Thomas),乃雙子(twin)之意。耶穌和施洗約翰之名,則係遵照神意預起的(太 1 21 路 1 13)。猶太人名,大抵皆有寓意,有的關係小孩現有的,或預言的特性;有的則表父母當時對此嬰兒的感想抑或願望。舊式人名,如拿但業(神賜 God gave),和撒迦利亞(紀念耶和華 Jehovah remembered),至今猶為人用。

「別名」(或姓氏 Surname)在新約時代,極其流行。遇有同名之人,則加其父名,聯以「之子」(bar = son of)二字,以區別之。例如西門巴約拿(Simon bar Jona),即約拿之子西門(太 16 17 參約 1 42 21 17)。又如巴多羅買(Bartholomew),意即多羅買之子(Son of Tolmai);巴拿巴,意為某人之子(Son of a father)。

在福音書中,常見一人有二名,是因當時在巴力斯坦,多數的人能用兩國文字和語言,故有亞蘭(Aramaic)文,和希臘文兩種名字。後者為前者的意譯或音譯,例如多馬(雙子),希臘文為低士馬(Didymus 約 11 16);磯法(Cephas = Stone)為彼得(Peter 約 1 42),是乃意譯。腓力和安得烈,則為音譯。新約中有許多猶太人名,我

們所知的都是希臘文，可見當日此種文字的影響是何等的大！

還是值得注意的一點，就是在耶穌的時代，——雖然上古已有此風（創 32 28；1 7），——人有因經過重大危險，或特別事故而更換名字，或加起新號的（太 16 19 可 3 16 18）。

「別名」有的是由其居住或生長的地方而得，如加路人猶大（可 3 19）亦有由其所屬的黨派而來者，如奮銳黨的西門（路 9 15）。

基督的名

NAMES AND TITLES

福音上所給 主的名，皆

有特別意義，而這些名字，是天使預言嬰孩降生時向約瑟和馬利亞提出來的。「你要給他起名叫耶穌，因他要將自己的百姓從罪惡裏救出來」（太 1 21）。耶穌這個名字，隱射出這種解釋，一切用作表示我們救主的其他稱號，各有牠自己的教訓意義，并釋明基督職務和性質的特殊狀況。

（一）耶穌：神賜給主的名字「耶穌」（「耶穌」為希利尼字，與希伯來之「約書亞」意義相同，耶和華即救恩之意），這是猶太人中最普通的男子用的。這名字賜給基督，就如太 1 21 上所說含有特別意義，即享有此名者，能完全名符其實，即神所差來為百姓的救主，特別是他所行出的救恩，是屬於道德的和靈性的，而非暫時的拯救。「耶穌」一名，為他同國人所熟知，然福音記者使用時，皆用為私人名字，無論是否增加其他名字或稱號以示區別。參看基督論

和救恩論

（二）以馬內利：論到關於耶穌的奇異降生，和證實彌賽亞應許在他身上得應驗的事情，聖馬太用一種預言（賽 7 14）：「必有童女懷孕生子，人要稱他的名為以馬內利，以馬內利翻出來，就是上帝與我們同在」（太 1 23）。福音記者用以賽亞預言時的思想，實含有舊約擄虜節和聖殿節的具體意義，并與第四福音所用「道成了肉身，住在我們中間」（約 1 14）一語相比較。以馬內利一名，用為基督成人身而論，表示著神人兩性在神和人的肉體上合而為一之意。參看道成人身論。

（三）基督：此名即希利尼文受膏之意，與希伯來文彌賽亞相同，在主的稱號中佔有一種極關重要的地位。

福音內不常用此稱號為私人名字，在馬太和馬可二書之前數章所用的語句如下：「亞伯拉罕的後裔，大衛的子孫，耶穌基督」（太 1 1），「耶穌基督」（可 1 1），或用拿撒勒人耶穌，或「稱為基督的耶穌」（太 27 22 比較太 1 16），以與同名者有所區別。在馬太家譜內，這名字似為私人而用，如「從巴比倫的時候到基督，又有十四代」（太 1 17）；在可 9 41 上，耶穌所用「你們是屬基督」一語，大概亦有此意。除此而外，這名字在福音中，係特指主的職位和權利，或指猶太人的彌賽亞之盼望。因此，傳說西面得了啓示（路 2 26），他必在未死以前看見「主所立的基督」，并有天使向牧人報告救主降生，「就

是主基督（路^{2:11}）。我們由望馬太（^{2:2}）得知博士到耶路撒冷來探聽「那生下來作猶太人之王的在那裏？」希律以為此事與普通所說彌賽亞之流傳有關，且以所詢問之彌賽亞為他的敵手，於是召集祭司長和文士，并改變博士的話而要曉得「基督當生在何處？」希律和猶太官長明知「基督」與「猶太人的王」兩稱號，頗相類似，此種思想，與當時普通流行之希望，適相符合。他們以為彌賽亞應承繼大衛王家而執政，為現世的王子。猶太人確受啓示文學的影響而對於「彌賽亞」名稱之概念，極為狹小，以為此名稱不過指神授君主與今世王國而言，至於與彌賽亞相關之其他要素，則置之不問。我們的主大概因此而不自稱為基督，且拒絕他人引用此名，如禁止污鬼承認他為基督（路^{4:41}比較可^{1:25}等）。當彼得回答「你們說我是誰？」的問語，而承認他的彌賽亞職位時，耶穌鄭重的命令門徒不要告訴別人說他是基督（太^{10:20}）。從他方面看來，他又親向撒瑪利亞婦人表示他是基督（約^{4:26}）。他答覆約翰所問：「那將來來的是你麼，還是我們等候別人呢？」的難題，則以他的教訓和仁愛工作為他的彌賽亞權利的佐證（太^{11:2}——路^{7:19}）。就是在他職務開始時，第一期門徒承認他為彌賽亞（約^{1:41}），他亦慨然接受，正如他後來接受彼得的承認一樣（太^{10:16}）。大祭司請求宣佈他是否為基督，他承認是的（太^{26:63}——可^{14:61}——路^{22:67}）；在他最後為人所棄之前，猶太人問他：「你叫我們猶疑不定到幾時呢？你若是基督，就明明的告訴我們。」他回答是已經告訴他們，而他的權利是用父的名義所做的工作來證實（約^{10:24}）。當他說人子彼舉起來時，有百姓怨言，這表示他的職務在那時所產生的印象是他已承認為基督。耶穌剛說過：「我若從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸我。」百姓的答語是：「我們聽見法律上有話說基督是永存的，你怎麼說人子必被舉起來了呢？」（約^{12:32}）。此外，聖約翰又告訴我們，在診治那生面醫者的事情上，猶太人全體意見以為誰承認耶穌是基督，必將此人趕出會堂（約^{9:22}）。

由這些不同例證所得之結論，大致為：耶穌當人不明瞭或誤解彌賽亞之意義時，他自己就不用「基督」稱號；換言之，他恐養成人們對於彌賽亞之狹窄思想，以及對於他的真確權利和義務的性質和範圍上，發生不完全之概念。

在他的職務過程中，他的目標是在糾正那對於盼望彌賽亞的流行觀念，而所用的方法是令人注意國家希望的靈性意義，以及他們常說那個字的真確意義，這樣就能逐漸預備他們來接受他自己當為拯救者——他為所應許的和他們所需要的。一方面是解明他所以對於基督的稱呼多抱緘默態度的緣故，而另一方面他有時分明表示自己為基督，好像他向撒瑪利亞婦人所表示的一樣，因為她知道仰望那應許的彌賽亞是一位能把父和父的旨意表示出來的。

耶穌想用各種方法來達到他的目標。試舉一顯著之例證：他使法利賽人注意一個有名的彌賽亞預言，而實在要改正他們共同所有一般信仰。他問他們：「論到基督，你們的意見如何？他是誰的子孫呢？」（太²² 42 比較可¹² 25 36 路²⁰ 41）分明把這事作為經書的神學或聖經解釋的問題了。他們就用當時流行的信仰，基督是「大衛的子孫」來答覆他。於是耶穌引詩篇一段——這不但是他們懂得屬於彌賽亞的，而且是大衛親自說的（詩¹⁰⁰ 1）——以表示那相信預言的彌賽亞中所論及他的權柄由大衛後裔而來的一些實際上的困難。因為「大衛既稱他為主，他怎麼又是大衛的子孫呢？」所以我們的主就提議必須細心修改那整個的彌賽亞預言，并使人民問他們自己是否祇注重問題之一方面，或者是把先知論到基督之處，全盤考慮。除非他們經過這樣考慮以後，他們纔能由這整個問題的詳細研究來作評論耶穌的人品、職務、工作和權利之根據；如其不然，他們就不僅在耶穌的教訓和工作上，遇著一種不可解的問題，而且舊約啓示的本身，也有這樣困難。

耶穌由是想逐漸引導他同國的人們超出他們狹窄的見解，不僅茫然使用那些帶有神性真理的表徵的語句和名字，并能領會他們所表示的意義。因此，他教訓他們關於「基督」、「彌賽亞」、「受膏之主」諸名詞之意義，就是「父所分別為聖，又差到世間來的」（約¹⁰ 36），使他能「遵行父的意旨，作成他的工」（約⁴ 34 比較 17 4）。

這名詞所表示的受膏，而拯救者之樣式如祭司和君王，從舊約時代說來，則為受膏者之臣僕，為聖靈之表記，藉聖靈有效之工作，乃能完成上帝意旨。照預言所說（賽¹¹ 2），上帝的基督，無匹的受膏者，人類模範的形態，乃為上帝聖靈所依附而與之同在，因此，纔有完成父的意旨的工具。將此處與第^四福音所說施洗約翰論及耶穌即基督之情形，互相比較。受膏的表徵，乃聖靈如鴿一樣降在他身上。「你看見聖靈降下來，住在誰的身上，誰就是用聖靈施洗的」（約¹ 33）。這就是受膏，就是任命他為基督的成分，因此，他委身於完成父旨所要成的救贖。若未完全明瞭這種真理，則蓄有這真理的名字，不得濫用。雖耶穌最親密之門徒，若未真正瞭解，亦不能濫用此名，須等到復活以後，當他們知道為行父旨，他方受聖靈的恩膏，致受苦楚，慘死，和基督的復活（路²⁴ 46），再後和這事結果，基督必恩賜聖靈給追隨他的人，由此把他拯救工作的利益傳給他們。參看彌賽亞論。

（四）大衛的子孫，以色列的王，猶太人的王。以上三種稱號，與「基督」稱號有密切關係，亦如基督稱號，在人心對於彌賽亞預言，沒有充分概念，故不為我們的主所讚賞。但是在福音記者看來，以為他們與預言的應許有關係，當各有其意義。故聖馬太在他的福音開端，即稱耶穌為「大衛的子孫」，并冠以家譜，設基督在歷史方面，為大衛王族的後裔（太¹ 1 4），而太² 2 上，他令民衆注意所流行的一般盼望，即彌賽亞必如猶太皇室的王子而降世（太² 2 3）。聖路加

亦探求耶穌家譜，使人注意他是大衛後裔，且解釋馬利亞與約瑟的家庭雖在加利利之拿撒勒，而耶穌如何降生於伯利恆（路 2:1-3 23 28）。加以福音記者更注重主為大衛後裔一事，在摘錄加百列布告「主上帝要把他祖大衛的位給他」（路 1:23）一語，可以見之。這些福音記者注意上述諸點，其目的為表明在拿撒勒的耶穌與舊約預言，尤以基督出自大衛家等，得到完成。於是舊約與新約之關聯，因以成立，遂證明耶穌為舊約預言要來的拯救者，而「大衛的子孫」之稱號，在福音敘述中，除了到基督生活終畢的情景時又被使用以外，並沒有用過或提及。於是我們曉得稱他為「大衛的子孫」者，有兩個瞎子（太 9:27），有敘利亞腓尼基婦人（太 15:22），有耶利哥的瞎子（太 20:30-31；可 10:47 48；路 18:38 39），此外，當他凱旋入耶路撒冷時，民衆以這種稱號向他表示敬意（太 21:9；可 11:10）。普通信仰彌賽亞為大衛後裔是一種基本原素，由他醫治一個被鬼附身既聵且瞎的人時，民衆驚呼：「這不是大衛的子孫麼？」（太 12:23）一語，表示出來。有時由擁護者以基督不應出自加利利，應出自「大衛的後裔，從大衛本鄉伯利恆出來的」（約 7:42）所提出的反對中表示出來，以及由法利賽人回覆主的問題「論到基督，你們的意見如何？」（太 22:42 比較可 12:85；路 20:41）之答語中表示出來。

與「大衛的子孫」稱號有密切關係者，則為「以色列的王」和「猶太人的王」兩種稱號。博士稱耶穌為「猶太人的王」（太

2 比較路 1:23），最初記載稱他為「以色列的王」是拿但業的承認，如「你是上帝的兒子，你是以色列的王」（約 1:49）。此類稱號之其他例證，於基督職務未禮拜之敘述中可以見之。在他凱旋入城時，民衆高呼他為「以色列的王」（約 12:13 比較路 19:38），他當時似承認民衆的思想，他當時鼓舞這種思想且公然完成撒迦利亞的預言（亞 9:9），即是他騎驢入耶路撒冷，說過用牲畜代步是「主要用牠」這些話（太 21:1-11；可 11:2-11；路 19:31）。後來，這種號發現於與耶穌受難和慘死有直接關係，因大祭司以他自稱「是基督是王」，遂將他交於彼拉多（路 23:2）。彼拉多聽到這話，就問耶穌：「你是猶太人的王麼？」（可 15:2；路 23:3）。耶穌承認是的，但解釋他所說的國度是屬精神的而不是屬於這世界的（約 18:33 37）。後來，彼拉多羅馬兵士和猶太人，都用「以色列的王」和「猶太人的王」等稱號來譏笑和凌辱他（太 27:29 42；可 15:18 22；路 23:37 43；約 19:3 14 15），而寫「猶太人的王」之稱號於十字架牌上，亦含有此種惡意（太 27:37；可 15:26；路 23:33；約 19:19）。我們由此，就知道耶穌不用基督名字的重要意義。那些稱號，既容易發生誤會，於是耶穌時常警戒他們用這種使別人對於他的真實權能容易發生虛偽印象的稱號。在彼拉多希律和釘十字架的本身情形上，就表示基督何以不接受民衆所給與的皇帝尊榮的緣故。在猶太人和異邦人的思想中，對於耶穌的王位以及他被人當作騙子與犯人而釘於十字架的事件上，發

生奇異的矛盾。那嘲笑的喊着「他是以色列的王，現在可以從十字架上下來」(太27:42—可15:30)，祇是一般信仰的別種心情，他們以為受難的救主與名稱不符，以為基督是不死的(約12:34)。參看王論。

(五) 上帝的兒子：這個稱號，就猶太人所知道的而論，意義極為曖昧。其所以如此者，祇須想到這種語句已不止一次在舊約聖經上用為上帝以外之其他稱號，則其故可知。這個稱號是指着天使(創02:4 伯16:21 38:7) 君王，甚至以色列國家(撒下7:14 詩82:6 出4:24)。此外，在新約中，指亞當與上帝創造他的關係方面，亦用此名(路3:38)；至於耶穌本人對於信仰者亦用「上帝的兒子」一語，好像他在路20:35上所說：「他們和天使一樣」是「上帝的兒子」之類。

這名字用為彌賽亞的一個稱號，可以探索到舊約的預言，如詩27說：「你是我的兒子，我今日生你。」由此則「上帝的兒子」與「基督」名稱同意。甚至彼得在該撒利亞腓力比所發「你是基督」的承認，亦有此意(太10:16 比較可8:29)；推而至於路9:20之「上帝所立的基督」以及約6:69之「上帝的聖者」亦莫不皆然。大概在主的時代，猶太人以為此名附有彌賽亞深意之故。照他們看來，這樣的彌賽亞，即上帝的兒子。於是在拿但業的承認中，「上帝的兒子」的名字與彌賽亞稱號「以色列的王」相連用，而施洗約翰敘述上

帝的靈把耶穌即基督顯示給他以後，就下結論：「我看見了，就證明這是上帝的兒子」(約1:49 比較3:節)。這是符類福音中少見的事。我們在天使佈告中見到「因此，所要生的聖者，必稱為上帝的兒子」(路1:35)。在符類福音所載受洗和變形的敘述中，我們知道這兩次都有聲音從天上来說耶穌是上帝的兒子(太3:17—可1:11—路3:22 比較太17:5—可9:7—路9:35)；又如符類福音記者指出別人稱耶穌為「上帝的兒子」的許多例子，如撒但(太4:3,6—可4:3,9)；耶穌驅除附於人身的污鬼(可3:11 路4:41)；以及湖上暴風第二次平靜以後在彼得船上者皆用這樣稱呼(太14:23)。此外，曾注意過的是彼得承認「你是基督，活上帝的兒子」。這或者將百夫長和其他在十字架前(太27:54)所見證「這真是上帝的兒子」的話，列於其中。至耶穌本人對這稱號之使用，符類福音記者却不會記下直接的例子，但載有隱射的例子，如在他比喻的教訓中，指出他自己是王的兒子(太22:2,7)或葡萄園主人的兒子(太21:37,39—可12:6,8—路20:13,15)；并注意到他接受這稱號，在他答覆大祭司和文士的直接問題中：「你是那當稱頌者的兒子基督不是？」(可14:61)；「你是上帝的兒子麼？」(太26:63 比較路22:67,70)；可以見到還有，在受洗的規程上，耶穌教訓門徒奉父子和聖靈的名給人施洗(太28:19)。

在上面所述他被人稱為「上帝的兒子」諸例而外，尚有人要求他從十字架下來證明自己為上帝的兒子，雖後者所用這種稱號

完全屬於彌賽亞的意義，而這種意義是一般猶太人所深悉的（太 27⁴⁰）。

從他方面而論，在第四福音中，以我們的主自稱為上帝的兒子之處，亦頗不少。就聖約翰所載主的演講言之，耶穌分明使人受着人的印象，超過一般對於這名字所含彌賽亞用途之意義。但即在約翰福音內，確實使用這稱號者，祇限於幾個段落中。耶穌本人使用這種稱號是在對於生而轉者的敘述裏面（約 9³⁷）；他又在約 10³⁶上說：『我是上帝的兒子，』又在約 5²⁰上說：『父子一等語，以為他用這種稱號的說明；在他對於拉撒路疾病的敘述內：『這病……乃是為上帝的榮耀，叫上帝的兒子，因此得榮耀』（約 11⁴）；又在代求的祈禱中亦如此（約 17¹）。他又被拿但業（約 1⁴⁹）和馬大（約 11²⁷）承認為上帝的兒子。他的仇敵所控告他的罪名中，特別著重在『他以为自己為上帝的兒子』（約 10⁷）。

由福音中所有對於『上帝的兒子』稱號之例證，我們不能不說猶太人用這種稱號，含糊不清。這種稱號既不關於根本神性的概念，亦無關於神格的屬性。福音之目的，乃指示耶穌如何為上帝之表現者，而且表明救恩祇能由一位和上帝平等，附有人性，住在人間，以及為人類受了難的而來。這樣的一種表現，乃超過人民對於所應許彌賽亞的性質和工作的一般期望，那完全瞭解基督職務之意義，則在他的工作完全告成而耶穌被顯明為上帝兒子且有權柄的時候。

關於『上帝的兒子』稱號的歷史見解，芬特（Wendt）表明得最為恰當：『按猶太人的意思，彌賽亞王即上帝的兒子；按耶穌的意思，因為上帝的兒子，纔稱為彌賽亞王。』耶穌在這裏如在別處一樣想擴張和提高普通對於彌賽亞盼望的概念，並表示以色列和世界的拯救者，就祇是上帝的兒子，而他的本性與實體原與上帝平衡，非如世人所謂稍遜一籌者。此種表現，祇能逐漸進行，故基督對於『上帝的兒子』稱號之使用，極為慎重。

第四福音特別說到耶穌有基本神性的兒子性質之原理。這種神性表現，顯然在符類福音中見到，不但在已述及之例中，即如受洗與變形時由天上所來聲音之見證，以及我們的主在詩 110¹上所援引的理由，以為基督不祇為大衛的子孫，因大衛自己稱他為主，而且由主親自說出而為聖馬太和聖路加所記下：『一切所有的，都是我父交付我的；除了父，沒有人知道子；除了子和子所願意指示的，沒有人知道父』（太 11²⁷—路 10²²）的這樣言論中，亦可見到。但我們的主以自己為上帝的兒子，是約翰言論的中心要點，其重要性不亞於約翰本人之教訓。約翰以基督為『永生之道』，并稱他為『父的獨生子』（約 1¹⁴）；而耶穌自己，亦用這樣的語句（約 3¹⁸），這就明說他的基要人子性和他的先存性，并宣言凡不信仰的，『罪已經定了』，因為他們不信『上帝獨生子的名』（約 3¹⁸）。耶穌以自己與父共同工作（約 5¹⁷），就使自己即刻得賽之罪名。所以約翰告訴

我們猶太人更加要殺耶穌，因為「他稱上帝為他的父，將自己上和上帝當作平等」(約 5:18)，他們對於他言論的解釋中，祇是當他說：「還沒有亞伯拉罕就有了我」一語是合適的，因為這樣語句，立刻暗示到耶和華聖名。除開猶太人這樣曲解他的言語外，耶穌擴大其論題，他說有權力使人由死復生與施行審判(約 5:19-20)。他宣言這是父的旨意「叫人都尊敬子如同尊敬父一樣」(約 5:23)，他在別處說他與父原為一(約 10:30)，又說：「在未有世界以前，他與父同有榮耀」(約 17:6)。不獨這樣，他說父給他權柄「管理凡有血氣的」，「他將永生賜給」父所「賜給他的人」(約 17:2)，同時有許多段落落側重於他由上帝那裏來，必回到那裏去(約 6:38, 46, 62, 7:28, 8:36, 8:14, 16:28, 42, 13:10, 20:30)。又在他教訓門徒以上帝為父的時候(如約 20:17)上，他說：「我的父，也是你們的父。」和教他們用這稱號向他祈禱(在符類福音亦如此)的時候，「他從不將他為子的關係置於與他們平等。」反之，他有時說到上帝的父道，絕對指他自己說的，例如他說：「這不是說有人看見過父，惟獨從上帝來的，他看見過父」(約 6:46)。這分明表示人子的歷史表現是與先存的道之超歷史神有關係的。

由上述種種，分明是「上帝的兒子」稱號既與重要神學的思想有關，亦如以色列因恩惠而獲選為上帝的兒子，又如彌賽亞得稱為以色列的王，故容易為人錯認與誤解，因此，耶穌或其門徒，很少用為主的稱號，各福音書之證明，特別是第四福音，顯然表示耶穌自稱

為上帝的兒子，是屬於嚴格的意義方面，好像以之與上帝永遠合而為一之意(比較聖約翰對於他的福音目的之結論，即約 20:21)上所載之言論：「但記這些事，要叫你們信耶穌是基督，是上帝的兒子，并且叫你們信了他，就可以因他的名得生命。」(參看上帝的兒子論(六)「道」)這名詞是第四福音所特有的，而祇見於小引中(約 1:14)。關於約翰獲得以道為基督概念之來源，談論紛紛，莫衷一是——一種是起於聖約翰，他用「道」這個名詞，乃描寫希伯來神學，希臘哲學，和耶穌基督的宗教三者融合點，此種理論，另有專篇，此處不必多提。參看道論。

聖約翰之「道」的理論，可概括如下：上帝在人類歷史中，對於自己的表現是一個統一體。創造，照顧，和拯救，是偉大宗旨的部份，其目的在對於上帝創造之萬物——特別是首屈一指之人類，給以最為高的幸福。在每部份中，我們見着上帝表現自己，而以一個「中保」為表現方法。這個中保，是人類從草昧時期以至於近代，曾經想像過的，他在古代，亦如立約或表現的天使向上帝選民表現過來，他現在表現自己，亦如往日，他就是上帝向人所應許的基督，就是人類雲霓在望的彌賽亞，就是被給予那些接受他的人的。這就是基督，以色列的拯救者，上帝的「道」，對於上帝最末後最完全的表現，和全世界的拯救者。

福音的引言，是聖約翰對於人類所發的懇求，并說過：「我們曉

得上帝藉着基督耶穌向那些看見他榮耀的我們說話和顯現他自己，對於凡歡迎父「道」的人們，都是一樣。這位基督耶穌，他與常人一樣和我們同住，道在基督裏成了肉身，住在我們中間。生命在他裏面，這生命就是人的光。」這種以基督為「道」，而「道」在最初是與上帝同在之概念，必與重要的神之理論，及基督在世界以前永存的事有關。但約翰使用這名詞的特別點，則在基督裏面，上帝完全把自己向人表現出來，並給與所有接受基督的人，都得為上帝的兒女（約 1:12 比較約 1:9）。在引言中既將此點成立，故約翰在他的福音中，不再有用「道」之名詞，而以「兒子」或「上帝的兒子」代之。

(七) 人子：這種稱號，似為我們的主所最愛，故常常發現——尤其在符類福音中。試舉我們的主喜用這名之兩例：其一在不常見此稱號之聖約翰福音內——在基督答覆剛纔承認他是上帝兒子的拿但業言語中。耶穌接受拿但業的承認而這樣答他：「因為我說在無花果樹底下看見你，你就信麼？你將要看見比這更大的事。又說我實實在在的告訴你們，你們將要看見天開了，上帝的使者上去下來在人子身上」（約 1:50-51）。另一個在答覆大祭司的取誓中，祭司問他是否是基督上帝的兒子，他承認這種權利之後，即自稱為人子，這和他預言在權能者右傍顯現以及架雲而來的話相銜接（太 26:63-64 可 14:61-62 路 22:67-70）。至於「人子」稱號之起原與歷史，可

參看人子論。

關於耶穌使用「人子」稱號之意義問題，可簡單說明如下：上帝以人形表現自己，其目的是使人容易瞭解，若將基督所用這稱號之段落相比較，則第一步必感覺他用這稱號與他的卑微和崇高相關聯。我們亦看到這與貧困的思想以及耶穌的受難有關，例如他說：「狐狸有洞，天空的飛鳥有窩，人子却没有枕頭的地方」（太 8:20 路 9:58）。在施洗約翰被希律所害的時候，他說人子亦必如此（太 17:22 比較太 20:18 可 10:33 路 18:31 太 20:45 可 14:41）如「必須受許多苦」（可 8:31 路 9:22）皆是。關於人子的職務，耶穌也這樣說過：「不是要受人的服事，乃是要服事人。并且要捨命，作多人的贖價」（太 20:28 可 10:45）。這稱號又用在耶穌對人表示同情以及約翰避世主義和耶穌社交天性之對照中（太 11:19 路 7:33）；此種思想，耶穌又用為受撒該款待的口實，他說：「人子來，為要尋找拯救失喪的人」（路 19:10）。在別處段落中，這名字使用是要共同保存彌賽亞權柄與基督人性的卑微性，如醫治癱子的言論中，耶穌說：「人子在地上有赦罪的權柄」（太 9:6 可 2:10 路 5:24）和馬太提出羣衆的印象，如「衆人都驚奇，就歸榮耀與上帝，因為他將這樣的權柄賜給人。」關於此種，亦可提及我們的主所說毀謗人子和聖靈的事情（太 12:32）。在他貶抑的時候，人子收藏著他的神性，如常人一樣

的顯現著，其本性或者不爲人所認識。因此，凡毀謗他的，祇是出於不知與不信，故無心之罪，可得原宥；但毀謗上帝的聖靈，是一種反對神的狂妄罪，必不能邀赦免。這名字又爲耶穌用來說出他代表的性質，用人的權柄來解釋安息日的規律（太12：10；可2：27）。耶穌乃用博愛觀點來對付宗教之慣例，他說：「人是安息日之主，乃以對人類的同情心爲根據，他這樣來解釋神的用意和儀文的指導，較拉比之無憐恤的苛刻當更可靠。這稱號之此種使用，和特別論到基督高陞之使用間，其相聯處可於耶穌對其職務而稱自己爲上帝國度之建立者的段落中見之。稗子比喻中亦有此意，如：『那撒好種的，就是人子』（太13：37）。如：『人子要差遣使者』（太13：41）。在這裏耶穌以爲在世界建立上帝國度的人和審判世界的人相同，并用一樣名稱。那用堅忍不拔的精神來建立上帝國度以表示上帝恩惠者，就是那按照人類接受他的救恩使命與否而用來裁判他們者。」

但特別使用人子稱號之處，與耶穌高陞思想，尤其相關。我們看到這使用，是在他二次再來之預言內。關於他的忽然再來，他說：『你們想不到的時候，人子就來了』（太24：14；路12：40）。人子必如電光樣的降臨（太24：27；路17：24），其降臨之情形，比如挪亞和羅得時候的世界（太24：37；路17：26-32）。他在大災難後降臨（太24：20；可13：26；路21：27）。他降臨的預告是：『人子的兆頭要顯在天上』（太24：20）。他坐在榮耀的寶座上爲王，他和使徒們審判以色列各支派

（太10：23 比較路24：29-31）。

在第四福音書中，「人子」稱號與基督的「先存」有關，如：「除了從天降下，仍舊在天的人子，沒有人升過天」（約3：13 比較6：62）。既爲人子，他是天地間之中保（約1：51）。因爲人子，故受了審判的委託（約5：27）。這稱號與將來審判的相關處，尤爲重視（除前述及之段落外，又比較太26：61；可14：63；路22：69）。耶穌對於論到「來世」的結論，特別告誡門徒要警醒和禱告，俾能「站立在人子面前」（路21：36）。所有意義，極爲明顯。人子是人類審判官，凡審判人類者，必須與人同類。賦有人性的「人子」，他能瞭解和同情於人，他必降臨以爲人類末日的審判官。

這稱號的意義，分不限於論及基督爲人類理想之概念中，更不能限於人類思想而與我們主的神性有何區別。這是用來使基督的聽衆用自己的判斷和遐想。這含有關於舊約的見證，這是溶解一種在耶穌裏有低微人性和高超彌賽亞尊榮的并存奇論。

（八）在我們的主這些種種稱號中，還可增加時常用過的「主」。『夫子』和「拉比」等稱號。馬大在埋怨馬利亞不理伯大尼家事的言論中，稱耶穌爲「主」（路10：42）。在加利利海遭逢危險時（太8：25），以及在變形言論中（可9：5），都用過「主」的稱呼。彼得在該撒利亞腓立比勸耶穌時，曾稱他爲「主」（太16：22）。在門徒請耶穌教他們祈禱「係約翰教導他的門徒」中用過（路11：1），在他們論

及拉撒路時也用過，如「主啊，他若睡了，就必好了」(約 11 13)；馬大和馬利亞亦同時用過(約 17 3, 21 22)；至於耶穌自己，也把「主」和「夫子」相連用過，如「你們稱呼我夫子，稱呼我主」(約 13 13)。

「主」的稱號，也有用爲基督的，尤其是聖路加如此，他用這爲耶穌或基督的替換名字，在釘十字架以後，這是普通稱呼耶穌的名字。我們看到「主」對拿因的婦人說：「不要哭」(路 7 13)；又看到「主說，是那忠心有見識的管家？」(路 12 42)；「主說，你們聽這不義之官所說的話」(路 18 6)；以及「主又設立七十個人」(路 10 1)。

我們又在聖約翰福音中看到：「主知道法利賽人聽見……」(約 4 1)；「主祝謝後」(約 8 23)；伯大尼的馬利亞「就是那用香膏抹主」的婦人(約 11 2)等語。有時對於基督所用這「主」的稱號，如以利沙伯稱馬利亞爲「我主之母」(路 1 43)；如天使說：「就是主基督」(路 2 11)；如多馬向基督說：「我的主，我的上帝」(約 20 28)；以及耶穌論到自己與末日審判的關係(太 7 21 22 比較 25 11 等)各處，顯然表示高深的意義。參看人子論。

(九)對於基督各種譬喻的名字，不必另外討論，祇就基督所用他們的段落中，已足表示其意義。如「好牧人」之比喻(約 10 2 11 比較 路 15 3, x)；是表示論及彌賽亞預言的牧人，照護所交托他的羊，和怎樣爲羊捨命；如「羊的門」之比喻(約 10 7, 比較 14 6)；是表示因信而接受基督爲進入上帝國度的第一種條件。此外，他想像聽衆

們注意到門徒必須倚靠他當爲贖性生命的來源，所以他說自己爲生命的糧(約 6 35 x)；又在真葡萄樹的比喻中表示同一的真理，又增加結果的思想，爲信仰他的人生命正當測驗(約 15)；他在被業人中的工作，又加以說明，他把自己比作醫生，他的扶助，不過爲病者所需(太 9 12 1 可 3 27 路 5 31)；論到人心向善惡的衝突，這人要先求基督的援助，基督比自己爲更強健者，他能勝過壯士撒但之武力(太 12 29 1 可 3 27 路 11 21)；最後，基督以「受苦」和「死」來救罪人的職務，在施洗約翰的言論中隱射出來，如「看哪，上帝的羔羊(參看綿羊論第四段)除去世人罪孽的」(約 1 29)。參看基督和王子的職務論(謝暢如)。

拿弗他利

NAPHTALI

(一)地域的概略：新約除馬太 4 15 所引以賽亞

9 1 的一段記載外，沒有西布倫拿弗他利這兩個地名，因以色列人被擄之事，已將各支派的分區消滅無存，致吾人今日對於各區原有的疆界，亦無從確定。故約書亞所記各支派佔有的地域和城名，有許多無法知其所在。況且各支派的疆界，似乎並不像地圖上所表示的那樣綿延緊接。考拿弗他利諸山間的村落，今日仍舊有田地，在加利利海邊同樣，在西布倫地，拿撒勒的居民，亦以耶斯烈(Diqhalon)平原爲耕種之地。觀此，可見當日各支派，或許曾擁有若干分隔的土地(Detached Portions)，果如此，則其廣袤與疆界的困難問題，亦

可由此事實以解釋了。本來，此種難以確定的地界問題，與吾人所要討論的無大關係，而馬太 4:15 這段含糊的記載，亦決不能引以證明迦百農的方位，吾人亦難由猜想以定其界域為何，只能大概推論，以為拿弗他利佔有加利利省之東北部，與提比哩亞海西南相接連。史家約瑟甫曾定其北界為利巴嫩山，及約但河源。猶太拉比曾云：「拿弗他利管樂其所分之地，因其中有海和魚。」這已指明加利利海，為拿弗他利的一部分，且延至海以南之地。所以，拿弗他利地實包括加利利省的三部——高低不一之地：第一部，為加利利，其地之高，竟不能生長無花果；第二部，為下加利利，其地由漸而低；直至第三部，稱為提比哩亞之凹地，或曰山谷。

從革尼撒勒平原的北角，和加利利海起，地形漸往上高，經過一列峻峭的高丘，及狹小的平原，直達巴力斯坦西部的最高峯（4000尺）再往北而至力潭泥谷（Valley of the Likani），就有一起伏不一的高原，和許多廣闊的田土，盡被耕種。又有凸出的小崗，可望見其周圍美景；如多刺的灌木，成林的小橡，及各樣好看的樹林。此地被兩個深谷分開；往北，加利利也被另一谷分開。向東，展至戶勒湖（Lake Huleh）和約但河邊平野之地。

這樣看來，拿弗他利的地方，既高下不一，比較以色列的支派自更多有極不相同的氣候，風景和物產，而愈適合於「應許之地」的光景——「那地有河，有泉，有源從山中流出水來；那地有小麥，

大麥，葡萄樹，無花果樹，石榴樹，橄欖樹和蜜」（申 8:7-8）。除少數不毛荒地外，今日的拿弗他利，極合此種情形，各地皆有著名土產：如橄欖，橘子，葡萄園等類；其北部和戶勒谷（Huleh valley）則獨以產麥著名；他處，則多檸檬，無花果，桑子，杏子，連煙草，蕃茄，皆極豐富。在雨季初之後，各地遍生花卉，燦然可觀——有各色的白頭翁花，櫻草花，和百合花；而在一切近水之處，則滿有夾竹桃的紅花。其山之青，實遠勝別支派所有的諸山；當巴力斯坦其他各處已至草枯花謝之時，拿弗他利的花草，却仍然青綠悅目，生存於其高原之地。真是「黑門的甘露，降在錫安的諸山」（詩 133）。這可見古人的頌讚，誠為名不虛傳了！且當東北微風，緩緩地吹過高山時，即見許多奇幻的朱雲，飄過其地，使一切自然物，顯得格外雄健美麗。至其今日的物產，如橘子，煙草，亦非耶穌時代可比；但現時諸山所出材木，却遠不如新約時代茂盛。第七世紀時，有阿克法士（Araulphus）往朝聖地，曾見諸山的林木，在彼時仍然旺盛，且延至加利利的海邊。

（二）人民的狀況：在紀元前一三五年時，西布倫地和拿弗他利地，實際上已為外邦人所有。但以後猶太人民亦漸漸回國居住；再後，則漸變為最顯著的愛國主義者。其地，原為雄風壯遊之區，新到居民的行徑，亦足以激起彼等的愛國熱。在主前四年，有希西家的兒子猶大，曾作反正運動，惜未成功。至主後六年，又有加利利的猶大，及其同志奮銳黨員（參路 8:15），曾發一共同宣言，說：「除上帝而外，別無

有王。但當時因有緩衝的安提帕政府，因安氏爲半猶太人，就保守了猶太和羅馬間的和平，竟至一長久的時間（從主後六年至六十六年）。惟猶太人民在此平安無事之秋，並未沉溺於懶惰和放縱，却能堅苦勤勞以度日。其地雖有商業、農業和漁業，但是皆不足以維持人民的生計，故一般人多從事於手藝，如染、織、燒鑿之類，多行之於抹大拉亞卑拉（Arbela），克爾漢南亞（Kofr Hananyah）等地。

(三)基督的寄寓 (Christ's sojourn) 基督寄寓於拿弗他利，大概始於公元二十七年一月（太₄ 13）在逾越節前，他曾到此作過「不多幾日」的居留（約₂ 13）其寄居時日，大概延至次年九月，一共約有二十個月之久。但這是連以下各事合算在內的：即周遊加利利（太₉ 35 可₁ 24 6 路₈ 1 3）到推羅西頓（太₁₅ 12）到低加波利（可₇ 21）到該撒利亞腓立比（太₁₆ 13）再到耶路撒冷過逾越節（約₆ 1）基督在迦百農地方時，曾被人向他徵收丁稅，而彼亦願意納此捐款（太₁₇ 24），由此事觀之，可推知基督曾被認爲該地的公民。基督遊行加利利，多半是在熱季，因爲那時居民都在山中。這可見耶穌一年中的大部分光陰，都是消耗在拿弗他利的人民中。耶穌多半的朋友和門徒，都是從這些人民當中選出；他揀選十二使徒，亦係在拿弗他利地方；他所行各種權能的事跡，也多在此地（太₁₁ 20）此地的城邑，在福音書中很顯著的：即如迦百農、伯賽大、哥拉、迦抹大拉和拔比哩亞。對前三城，耶穌因其不信，曾發憂憤之言（太₁₁ 21 24）耶

穌大半的教訓，都是在拿弗他利說的。其地多產花菜、糧食，且多禽獸；以及其山中之急流，民間之習尚，無一不可用以闡明福音真道，而首先須照顧其人民，然後即沿此世界的高地，以光照至一切幽暗中的百姓。這句以賽亞先知的老預言，馬太和一切基督信徒，都覺其已經應驗了（太₄ 15 16）。（萬福林）

巾

MARKIN

羅馬國伸張權力於東方後，巾（參看徒₁₉ 12 手巾）亦成爲東方的流行用品。

即一塊約一碼見方的布，有種種的用途，通常用以蒙首，遮護頭部，免受日曬，並使裝束得以完整。但亦有別的用途，福音書曾提兩種：一卽路加₁₀ 2 所記，不忠的僕人，自認將主人銀子，包在手巾裏；一在約翰₁₁ 20 7 告訴我們，死人的頭部，是用巾包裹着的。

按路加所記，乃耶穌諷世的比喻，其着重點在僕人將銀子包在一塊汗巾裏，不但顯明其不忠於主，更表明其懶惰性成，不肯利用所得服務的機會。其要意在濫用汗巾，明乎此，方能了解此喻之正意。

約翰₂₀ 7 所記，更應特別注意，因其關係基督復活之事。即基督的裹頭巾，被兩個門徒發現於墓內安放尸體頭部的原處，且是原來包裹的形式。所說「捲着」不是捲之如筒（Rolled up）之意，乃是「盤繞」（Coiled or twisted up）之意。就是說：那巾仍爲裹頭的樣子，好像耶穌的頭，是由巾內滑脫而出的一般。這是兩個門徒，在墓內由眼見所得的印象，故他們「看見就信了」（約₂₀ 8）意謂，他們

完全破一種事實所服，知主已死復活，而一切疑惑，皆頓時消失，就各自歸家（20¹⁰），以待事情之發展。

哪噠 NARD

「哪噠」是一種昂貴的軟貨，原係西亞產品，後乃輸入於羅馬。「哪噠」一語，曾見於舊約（歌 1¹² 4¹³ 13¹³），在新約中，可見兩次（可 13³ 2⁶ 約 12³ 2⁶），皆論耶穌被膏抹之事，其地點為伯大尼之某屋，膏抹者係一女子，約翰認為即是拉撒路之姊馬利亞。後世文學書中，亦常提到「哪噠」，如提奧夫刺斯塔（Theophrastus）謂哪噠為一種植物之根，來自印度。又有帶奧斯科立第（Dioscoridos）是主後一百年間著名的醫師，亦謂哪噠來自印度，產於恆河（Ganges）兩岸之地，其形狀係從一個根上，生出許多有毛的穗。但最可靠的，還是普林尼長老（Pliny the Elder）的話，他曾細論哪噠高貴的价值，化合的質素，和辨論真偽的方法。真哪噠的特徵是明亮，色紅，氣香，和味奇。他又說此種哪噠，係保藏於一種雪花石膏的盒子裏。

據近代學者的證明，「哪噠」確是一種植物，產於北印度的高地，長着紫色花的小穗，每株有四個雄蕊，其根和莖之低端，為製香之料，莖上茂茸多毛，並附有若干舊葉的骨節，顯出粗硬之狀。

拿但業

NATHANAEL

拿但業，意即上帝之贈品也。其生平，除約 1⁴⁵ 21²¹ 所敘而外，鮮為世知。拿但業究在何處為腓力所找着而引來見耶

穌，不曾指出；但或是拿但業由聽了施洗約翰之宣道而轉身來的。他或也受了他的洗禮。召拿但業之詳細記載，使人涉想到召人為異日之使徒事，是誠一件重要的事。無論如何，此處所示見聞（約 1⁴⁵），自係真實，茲就其論之所及，大有贊同約翰為該福音著作人之傾向，因只有聖約翰可有這種見聞，而為後來著述者所沒有，並也不在他們的意中去構出如此的詳記。腓力與拿但業，同為加利利人，一屬伯賽大，一屬迦拿（約 21²），所以他們原是鄉親，並明顯地也做了朋友了。腓力，宛如安得烈和約翰，一遇見基督，或為基督所遇着了，即轉告別人。「我們遇見他」等語之「多數」口氣，似含着腓力此時已與安得烈和彼得、約翰和雅各，同是耶穌門徒之意。此五人成為開始的基督教會。拿但業和腓力似有時討論過舊約上所載對於彌賽亞之敘述。腓力此時尚不知伯利恆童女分娩之事，無怪其論及耶穌，用常人之看法，由其所特引之經典，是創 17⁷ 49¹⁰ 申 18¹⁵ 諸處，可得而知也。

拿但業所問「能出甚麼好的呢？」的問題，並非含着拿撒勒有不好的名譽，卻是說其家之鄰近小村，不足信為彌賽亞之發祥地。區區之最爾小地，兩人習遊之處，焉能享此光榮呢？是何預言，竟出此語呢？在太 23²³ 內有所暗示之預言，不為世知，而大概亦不見知於拿但業。無論如何，拿但業之間，就證實在迦拿所行神蹟，是基督生平之第一次。倘若耶穌曾在拿撒勒行過神蹟，則必為迦拿之拿但業所聞無

疑也。

腓力所說「你來看」的話，是合於其心（約 12:21, 24, 8）之實際趨向，也是對付偏見之最好答案。「凡行真理的，必來就光」（約 3:21 比較 1:9）；拿但業所行，是如此的，故獲得好果。其坦白處，是其願意排除偏見，而容納腓力之提議；比較約 4:29, 30。基督誇譽他為真以色列人，意即某人不只是有族長之血，並有名符其實之德性（詩 73:1）。在他裏面，冒名頂替的雅各之欺騙，已給屬於上帝的正直所勝過。雅各之死，也許為先知之所願望者也（民 23:10）。

拿但業在無意中聽着所誇譽的話，即對此所回答之疑問，生出飽受批評的事，其批評之點，似以其缺少謙讓之美德。但細究其答覆，意非「我曉得我是如此，卻是你怎樣知道的呢？」較妥當的看法，可說是他表出詫異之狀，以為從未謀面之人，何能對於他有所論列。他彷彿冷靜地暗示出那未根據於經驗而誇譽之價值，頗滋疑慮的哩。但是其問語，亦如馬利亞所發「怎麼有這事呢？」的問語一樣（路 1:34），不多在請求給予實證，而多在表示詫異方面也。殊不知此兩事，立意均非要求實證的，而實證反因以予之耳。加百列預知馬利亞之將來，而所予之之表記，是說出以利沙伯之將生子事；耶穌預知拿但業之品性，而所予之之表記，是道出其私人的行為（比較以利沙之事，王下 5:26, 12）。拿但業就立刻了解此見聞之意義，乃答以「你是以色列的王」之語。

聖約翰之教義裏，多用耶穌為彌賽亞，上帝的兒子等。此種論調，是出於詩 2:6, 7。此篇是一篇論及彌賽亞主義的，也是很常使用的（德 4:25, 28, 13, 33 來 1:5, 5, 5）。拿但業在十分信服之下，自用其所熟悉對於指示彌賽亞的經典。但基督所給予奇異見聞之經驗，使其信服耶穌與上帝有最密切之關係，就如撒瑪利亞的婦人（約 4:29）和多馬（約 20:27, 28）所信的一般。因而拿但業曾用關於彌賽亞的此種職名（參約 11:27, 太 20:63 可 3:11, 5, 7, 15, 39 路 4:41），而不用普通之「大衛的子孫」的職名（太 9:27, 12:23, 15:22, 20:31, 21:9, 15, 22, 43 等）。雖是「上帝的兒子」和「以色列的王」，同為表示彌賽亞，然這些名稱之意義，不是相同的。「上帝的兒子」表示與上帝之關係——此關係未深為拿但業所了解；「以色列的王」表示與「選民」之關係。這樣，兩名乃相互完成也。

「你在無花果樹底下」一語，給予了拿但業之深刻印象。他似乎相信耶穌知道其在無花果樹下所想的是些甚麼，就如撒瑪利亞婦人相信其過去一切之事，都為耶穌所知道的一般。拿但業，既為施洗約翰之教訓所重新，或已想及彌賽亞之來，似在目前耳。

「你就信麼」含着詫異拿但業信服之速（與可 6:6 是對照的）；但是「你就信」是或者對的。基督贊許其信仰與信仰之根據，因而向其應許一個較大的根據，而盼得一個更高尚的信仰。那較大事情之寬廣的根據，似暗指「上帝的使者在人子身上，上去下來」

之徵象。天使在宇宙中，是神權之工具（啓 14 18 19）。拿但業之所以，是因見識之神秘，而這只有他能鑒賞的；他以後見證權之神奇，是爲人人所能識別的。此處應注意的，是這真實以色列人之進入新生命，在能見表記以識王，而彌賽亞之給與表記，乃其着手於新事業之發軔。

暗示彌賽亞所用之名稱，每逢變換時，是有用意的。拿但業稱耶穌爲「上帝的兒子」；他自稱「人子」——在傳道的第一次所用這裏的要點，或是他來，不是恢復舊宗教思想，也不是「復興以色列國」（徒 1），卻是拯救全人類。或是在其職務發展之初，耶穌不絕對地接受「上帝的兒子」之名稱，他不拒絕這名，而竟代以別名，窺其意，似乃遮掩而非標出其爲彌賽亞也。

拿但業所予吾人一例，是好人雖爲偏見所束縛，然願受教，以進入於光明。他來就光，受其試驗，獲其褒獎，而蒙其啓發。在基督之待遇他裏面，亦得一例，是他知道在人內心有甚麼（約 2 25），不只對於一般的人類，而且對於個人之品性；並使我們知道工作律，是「凡有的，就要給他。」（夏明如）

國民

NATION

這個名辭在以色列有兩個意義，就對於外邦的分別和內部的組織。首義指有獨立，次義指有言語宗教的統一。因爲如此，所以往往看外族爲異邦人。外邦人（加 1 10 2），而自視爲屬於耶和華的一族，奉

行他的旨意，以獻祭祀，守法律，用爲維持悠久的計劃。希利尼原文，稱本國人爲民，稱外國人爲氓，以色列人也有相仿的意思，而有如此分別（路 2 10 7 5 23 3）。

(一) 猶太人：紀元前六三年，猶太喪失獨立之權，作了羅馬的屬邦，由以土買人希律掌握猶太全權。但即國際上說，疆土比從前擴大，國勢比從前光榮，出多金把聖殿裝飾的十分華麗（太 23 16 24 1 約 2 20）。蓋爲討人民的歡喜，叫他們不懷二心。然右手施出，左手奪來，在祭司班中，有其心腹之人，更爲侵佔權利之尤，而修城修廟耗費不貲，在猶太外，爲諂媚該撒，在該撒利亞城爲他建立廟宇，選撒瑪利亞的壯士三千，作爲自己的衛隊，明春暗殺，滅盡敵黨哈毛尼安的王族。希律一生雖盡力爲國，然到他死後，國土分爲三份，由他三個兒子爲分封王（參以士利亞論）國內多事，不得人民的好感，以致常有不平安的發現。

巡撫雖說隸於敘利亞總督，然而公文可直接達羅馬皇帝，有兵權，與警察權，因猶太人不受徵兵制，所以多用異邦兵替備一切，也有裁判權（太 27 27 約 18 31）。地方上的刑法，民法，猶太人得以自理，但對於死刑，必須得巡撫的准許（太 27 15 19 23）。巡撫掌財政全權，地稅不交於羅馬國庫，乃直接納給該撒（可 12 14）。劃分全地爲十區，有特別官吏收之。至於關稅，卡稅，派有稅吏，如馬太撒該（路 19 3），是其一例。分封王的權，略同於巡撫，而稍微次之，不過有特權，可鑄銅錢，希

律安提帕會修提比利亞作其京城，又重修多城，討人民的喜悅（可 8. 12, 13），然而耶穌警告門徒，謹防希律的餅（可 8. 15），爲他多懷狡詐，稱之爲狐狸（路 13. 32），殺了施洗約翰（可 6. 17 x），希律黨與法利賽人同意反對耶穌（可 3. 12, 13），方伯雖准許定耶穌死罪，但不願擔負其責任（路 23. 7, 12），腓力所轄地方，猶太人無多，所以不參加而起反對耶穌的風潮，惟有利加利與耶路撒冷具有反對的熱狂，以致要加以殺害（可 10. 32 x 路 4. 29 約 11. 8）。

希律一生，爲謀國的物質發達，有些不利於宗教，以致成爲一種計劃，所以在他的死後，祭司輩猶冀承這計劃施行，在民法，在教事，處處現有這樣色彩，猶太的七十人會議，祭司佔居多數，並爲地方的法院，其大弊爲多懷自私的偏見，爲保守自己權利，曲意奉承希律與羅馬的意旨，對於甚麼新的運動，則極力反對，怕因而失其權位也（約 11. 48）。

(二)以色列人：就以上種種看來，猶太早已亡國，然而仍抱有以色列傳統的觀念，換言之，就是由法利賽人，撒都該人，盡力保守祖宗的遺法，猶太雖受希利尼文化的浸淫，但自以斯拉尼希米以來，已經堅固的立定了傳統的根基，就是不許與異邦人聯婚，不過在以後也有異族的混合，是在紀元前一二五年，以土買人因爲戰敗了，自願受割禮而入猶太籍的，數不在少，大概的說，用希利尼話，也用希伯來話（徒 21. 10），土人多用亞蘭語，就宗教方面上說，自被擄以後，對於國

的傳統的觀念，未曾有一次改變（太 2. 6, 3. 路 1. 68 約 8. 41），用割禮爲一標誌（約 7. 22），而又守安息日（可 3. 4），拜獨一上帝，和不吃污穢的肉與血，均爲其國制上的大禮節，用爲傳統的維繫。

法利賽人讀書人雖時有爲摩西後人的要求，然此種意義，只有一部份人知之，乃多數人所不甚明瞭者，撒瑪利亞人不遵守國家教會的禮節（路 17. 18 約 8. 48），因爲他們看猶太人過於專制，認爲拜上帝僅可在耶路撒冷，所以起了一種歧視的心理（路 9. 53）。

總之，猶太雖有希利尼文化的沾染，和以斯尼派的混雜，然在統一一上，仍抱傳統不變的觀念，因爲選民主義，很有力的佔據他們的中央，而法利賽人尤爲中央的主要，撒都該人，除耶路撒冷以外，沒有甚麼權勢，國民以禮節爲團結的唯一吸力，其中掌權人物，如祭司長，和民間的長老（太 21. 23, 20, 17），文士，和百姓的尊長（可 6. 11 路 10. 17），律法師（路 10. 26），簡括的說，外面雖有希利尼文化，而宗教仍堅守猶太主義，此二派人所以極力反對耶穌的緣故，怕他破壞傳統，也爲其中的一大原因。（E. Morgan：周雲路）

國體 NATIONALITY

這個名辭中，包含着理想與實際，以上說國民，其要義爲有獨立與統一，說到國體，則指明含有彌賽亞要來的希望，和摩西律法的事實。

(一)彌賽亞要來的希望，很有關於國的獨立，試看國民對於報

告耶穌的降生，認為是當來的一位君主。太 21 26 路 2 10 約 1 29。詳細的說，馬 太言救百姓出罪惡，似指一國，約 翰言背負世人罪孽，則指萬國，情乎門徒直到耶穌死於十字架上，猶錯認主有世國的主義，而極力表明他為亞伯拉罕和大衛的後裔，但耶穌不願服從衆人的宣傳，而作王去領導國人，抗逆羅馬。太 4 5 × 22 43 45 可 1 35 × 8 12 路 4 21 約 6 15。在一般愛國的人為渴慕獨立，而用一名辭，叫作天國，耶穌也用這個名辭，並說十二門徒要坐在寶座上。太 19 23。屢次警誡門徒勿貪慕世國的榮耀，主在末次晉耶路撒冷衆人也熱誠以王禮榮耀他。太 21 5 ×。耶穌也曾明說救恩出自猶太人。約 4 22。又說「外邦人的路，你們不可走，寧可往以色列家迷失的羊那裏去」。太 10 5。雖說該撒的東西當給該撒，然也有些認為不公。太 17 26 22 21。並為耶路撒冷流淚。路 19 41 44。敵人控告時，說他是禁止納稅給該撒。路 23 2。兵丁戲弄時，作出種種羞辱的動作。以上這一切都是根據彌賽亞的理想，希望國家的獨立而來的。

(二) 摩西的律法，關於統一的說——人民因有愛國的熱誠，都恪守國家的風俗禮教，試按國家的歷史，有幾次起來反抗羅馬，均為愛護本國政教，因而出此。耶穌也覺律法關係統一，自己也上耶路撒冷過節，也遵守安息。路 4 10。治人亦是循法。可 1 44 5 12 13。也說以色列人為上帝的兒女。太 8 12 15 26。而又維持經上的法律。太 5 19 路 4 4 8 12 約 5 45。為愛護聖殿，就起出兌換銀錢和販賣牛羊的人

(太 22 17 21。雖是這樣，仍然反對這殿是拘束人心的一件東西，因為順從真理是第一要緊，其餘均為次要的。約 1 17)。耶穌當時所以惹起人的反感，正是為此。太 22 15)。

雖是如此，然仍看遺傳有束縛人的妨礙，而把真理放在前頭，因此漸惹起法利賽人的反對。太 23 15。雖在開始傳道有些輕視異邦人。太 8 33。然後則責斥不忠心的僕人。太 21 28 44。路加記撒瑪利亞人頗有愛心。路 10 33。而自視比法例尤為重要，在安息日行善。可 3 4。說入口的不能污穢人。可 7 15。也說不可棄誠命而重守遺傳。可 7 8。因此之故，一般熱心宗教的領袖，就恨惡他，說他與稅吏罪人為朋友，以致漸漸到廢棄的地步，而控告他說他要自己作王，背叛羅馬。太 27 63 約 7 13。這以上種種，均為摩西律法，希望有一統一，怕起了新的運動，所以一步一步催促耶穌到了十字架上，而說我們不要耶穌。

耶穌對於國體的態度，從門徒的話語可以知道，說耶穌生在律法下。加 4 4。是隨從律法的。但以後漸漸脫門徒守遺傳的束縛，並且叫他們究竟知道猶太沒有甚麼特別而為異邦所不能有的，普世乃是一樣的。最顯然的，保羅為迦馬列的弟子，始初很有守舊的心，然而以後看福音乃是世界的，沒有甚麼分別，足徵基督對於國體的威力，發達的最廣博，最普遍，試看近今各國這個教義，更著效果，從前看宗教與國體界限極嚴，視耶和華上帝為猶太的神，如今這種界限

大破了，天下一家，四海都是弟兄，由耶穌在十字架一次獻己，把宗教提到最高的上乘，在初看是屬於國族的，如今看是屬於人羣的，乃普及於世界一切，沒有限制，如保羅說：「無論是希利尼人，是化外人，是聰明人，是愚拙人，我全欠你們的債」(羅 1:15)。

(E. Morgan · 周雲路)

自然與自 NATURE, NATURAL (一)吾人的
然現象 PHENOMENA 心靈，日日處

於自然環境之中，試問，耶穌對於自然環境存如何的觀念。他在世為的傳揚天國，救人靈魂，不立甚麼宇宙學，解釋指正時人對於自然物的錯處，因為這一切原不列入他意念之中，不作一科學家研究物理，發明萬物的由來，他的教義是屬於精神的，為引導人的精神，適宜於造化精神的主宰，此乃人生的首要，尋求凡事合乎上帝天父的道。

(二)從耶穌提及自然物，就可以知道他對於自然界的地位，每引用自然物，均視為實際的，不是理論的，就是按常人所共見者，取用為比喻，有如寫生者然。但純是為要表明天道。換言之，藉四周的天然事物，表明精神的道義，因為用這種方法，令人容易記憶而且不容易忘掉。尤其可以注意的，是自然界中，也充滿了道理的意味，譬如對上帝為父的觀念，時時忘不了把自然界加入其中，甚至人的心田，也看為有天父之光，可以照到裏面。

(三)基督耶穌對於自然界的天佑觀：(甲)耶穌對於自然界唯

一特色的觀念，是一切都作靜定觀，雖然知道人世的苦難，和獸類的疼痛，隨時隨地可以發現，但對此不抱悲觀，乃要加以救濟工夫。首先提出上帝用仁愛，眷顧一切，甚至野花的生長，小鳥的墮落，均有上帝旨意在於其中，因而勸人不必自私自利。(太 12:12)再是說，人需用的東西是次要的，先求上帝的國和他的義。(太 6:25)路 12:24。(乙)主看萬物有公理，有秩序，令人快樂認識造化主的仁愛。(太 5:13)路 21:27)可 4:1, 6:28, 29)路 10:19, 12:24, 13:9)約 3:10, 3:15)而自己樂意藉自然物的生長為比喻。(路 13:8, 21)約 15:2, 4)又引用動物的天性為比方。(太 6:28, 7:15, 10:16)路 13:34, 約 10:3, 5, 12)。(丙)說到此處，到了耶穌對於自然現象最要之點，就是能提出精神上的實際與公理，不但引用來為比喻，而且把自然界的有機體與精神生活的理法，看得符合。平素在這兩界，一為感覺的，一為精神的，本來對若鴻溝，主看得有若干橋梁可以通過，尤其是在他的比喻中，感覺的在在可以作精神的返照。演講時候，常說「好像」，「如同」，「此不為一種空論，乃是實有其符合之事。」(丁)因此之故，按照主的眼光，沒有自然界與超然界的分別，因為他深信二界同為天父運行的所在，譬如日月的運行，寒暑的交換，一如其序，有條不紊，推之宇宙中一切，有一需要即有一種應付，而且有序，這樣，何有乎自然超然的分別呢。至於他自己的事，也看為出於自然，如同說，乃住在我裏面的父，作他自己的事。(約 14:10)所以在主的眼光，他作的無所謂異能，因為都是天父行其

旨意，發出一種自然的表現，爲了如此，吾人看主行的異能，不要認爲格外奇異，要看作自然，蓋憑仗主的高尚格位，對於一切，自然如願以償，無有辦不到者，譬如拿破崙在戰事上有非常過人的能力，都憑仗他異常過人的格位，即是別人所不能有，而爲他所獨有者，主耶穌的格位是多由與上帝往來而得之，此亦爲吾人所能有者也。

(四)從以上說，知道主注重宗教，不講科學，然而仍注意美育，以美育能教人三事，即如何看，甚麼可看，和專注的看(甲)他的觀察力最強，看出物類中各有理法(太₁₀ 18 24 32 可₄ 4 8 27 28 31 13 28 路₉ 58 19 21 24 約₁₀ 3 7 12)。(查經文自可明了一切，正是一個家主庫中，能拿出新舊的東西來(太₁₃ 52)。(乙)教訓人用鑒別力，無用的自然現象，不必拾在心中，試看主所引用的，都是適合人的知識與道德的。(丙)教訓人看及吾人所不注意之事，主自己對於自然現象，能看入人心所不能看到的微妙，所以在各比喻中，他的話語，意義，有如繪圖一般，很活潑有致，因而容易引起人的活潑心理，不拘拘於物質，乃是關係於活著的靈(約₆ 63)。(E. Morgan · 周雲路)

拿撒勒人

NAZARENE

(一)這個是敘事的名稱，在福音及使徒行傳裏頭，用來稱呼主耶穌和他的門徒的。他某得亦用牠來稱呼主耶穌和他的門徒普通說起來，這個名稱，是隸屬於拿撒勒城的意思。福音書說得很清楚，「耶穌從加利利的拿撒勒來」(可₁ 9 路₂ 4) 但是或

有人說，這個名稱的原意，不但指點隸屬於一個城，亦指點隸屬於一個區域，故說，隸屬於拿撒勒，與隸屬於加利利，是同樣的意思。

(二)希臘原文：希臘原文有兩個名稱，Nazarene 和 Nazoranos。可₁ 24 10 47 14 67 16 6 路₄ 34 用第一個名稱。太₁ 7 和徒₁ 36 都用第二個名稱。先前的記載，都用第一，後來的記載，都用第二個名稱。

這兩個名稱究竟有什麼關係，什麼意義，是一個疑難問題。第一個問題發生出來，就是太₁ 23 這裏說，「這是要應驗先知所說，他將稱爲拿撒勒人的話了」(Nazarene)。這節聖經的解釋不一，最重要者有二：(1)與希伯來原文「枝條」或「萌芽」有關係者，見賽₁₁ 1 彌賽亞章節內。(2)或說，「拿撒勒」原來不是城或市鎮的名稱，最最相當的名稱，還是 Nazareth，本來指點加利利，Nazoranos 是指點隸屬於加利利的。據此看來，太₁ 23 的「先知所說，」與賽₁₁ 1 「西布倫地，和拿弗他利……外邦人的加利利」有關係的，不是賽₁₁ 1。

主耶穌和他的門弟子，早早有這個名稱，在新約書內，是很清楚的。異邦人稱主耶穌門弟子「基督徒」和猶太人稱他們「拿撒勒人」，是同樣的意思。這個「拿撒勒人」的名稱，不是巴力斯坦的信徒們自己稱自己的，是在信徒團契外面的人，給他們的。信徒自己稱呼自己，都用這種名稱如「信徒」、「弟兄」(徒₉ 30)、「聖徒」(徒₅ 13)或稱「被選者」。後來稱信徒「拿撒勒人」是帶着輕視觀對

的意思(約 1:15)拿撒勒人耶穌的門人，既被外界如此稱呼，如此污辱，覺得其故無他，莫非彌賽亞，人都確說是加利利出身的。這些猶太基督徒，受了這種影響，就把這個 Nazarenes 化成更可怕的一個名稱叫做 Nazarenes。這樣無論如何，馬太以為一用猶太巴力斯坦色彩的名稱來，稱基督化的彌賽亞，不無含帶污辱的意思。

(三)拿撒勒人，亦是團體名稱，非但見徒 23:5，亦見太 2:23，即知巴力斯坦的基督徒團體，或國外基督徒團體，都稱拿撒勒人。太 2:23 的著作，顯然是隸屬於這種團體的一份子。這個名稱，天然是猶太化的，雖原來專指巴力斯坦的基督徒而言，然而西亞猶太基督教徒，仍沿用之，以稱各處的信徒。

拿撒勒

NAZARETH

拿撒勒城，坐落在加利利低原，西面離他泊山，五英里有

半，南面離加利利之迦拿，遠近亦相彷彿。從此路程迂迴，上高原而到拿撒勒，那末，由城之南，分開兩路，東面一條路通耶斯列，直至伯理和約但河。西面一條路，過撒瑪利亞山，經古時米吉多，聯合南北大道，直到海灘為一片平原，然而拿撒勒城是在內地，不在通商大道之上，舊約聖經，不提牠的名字，恐怕就是為了這個緣故。現代的拿撒勒約有七八千人口，不過是小山旁邊一個鄉鎮。但是古代的拿撒勒，建築在半山，即路 4:29 所謂「他們的城造在山上」，高出海面計有一千六百英尺，可算巴力斯坦一個極好的風景，一面是俯瞰約但流域及基列

山，一面遠眺地中海藍色之水。

教主在世之時，拿撒勒本是一個很重要的城市，不是一個鄉鎮(太 2:23 路 1:26 2:39)拿撒勒雖然不是中心點，亦稍有民間商務及政治的關係。或說，拿撒勒及其居民，是沒名譽的，是被輕視的，這種說話，毫無根據。拿但業的說話(約 1:45)，莫非起了一種誤會。他的信仰和普通人民差不多，以為基督是一定出於伯利恆(太 2:5 約 7:42)拿但業的藐視拿撒勒人，亦不過如文雅的城裏人，藐視鄉間愚夫愚婦之粗俗而已。雅典大城裏的居民，都以為希臘國別的百姓，莫非愚人蠢物。耶路撒冷的居民，對於此加利利的鄉愚，亦有同樣的態度。無論如何，拿但業的批評，亦不過一人的意見，並非代表全體國民的信仰。

除了路 4:15 x 所記教主早時傳道事宜以外，福音直接提及拿撒勒，都是與主耶穌的降生和幼稚時代有關係的。在拿撒勒，天使迦百列奉命對主母馬利亞報喜信(路 1:26)。在拿撒勒，耶穌的父母從埃及國逃回賃屋居住(太 2:23)。從拿撒勒，約瑟馬利亞夫婦旅行到猶大，准旨上人丁冊(路 2:4)。約瑟和馬利亞照主的法律辦完了一切，仍回到加利利，自己的城拿撒勒去(路 2:39)。過了十二年，照父母之常例，主耶穌再到耶路撒冷(路 2:41 x)。事畢，再回到拿撒勒(路 2:51)。為了受洗之事，耶穌從拿撒勒出來(可 1:9)。到約但河(太 3:13)說他從加利利來(路 3:21)不提及地方名字。主耶穌從幼時常住拿撒

勒，安息日，在會堂講道，民衆大起反對，意欲害他性命（路²⁴ x），不得已離拿撒勒，往迦¹⁰百農租房居住（太⁴ 13）。此後，未聞主耶穌再到過那邊去。但是始終民衆要稱他拿撒勒人（太²¹ 11）。腓力介紹主耶穌給拿但業，稱他拿撒勒人（約¹ 45）。後來，彼得在該撒利亞（徒¹⁰ 23）亦這樣稱他，可見這個名稱，是很普通的，異邦人都知道的。

拿細耳人

NAZIRITE

「拿細耳」照字面的意思，是一個分別爲聖，歸於

宗教的信徒，見士¹³ 2 x（參孫出世）和摩² 11 13；民⁶ 載有作拿細耳人的規則。把以上幾段比較起來，即知拿細耳式子有早晚的不同。參孫從母胎裏就向主作拿細耳人（士¹³ 17）；他作拿細耳人，是終身的，不是爲了他立過什麼誓願，是上帝吩咐他做的（士¹³ 4 5 7）。對於他，拿細耳禁酒的法律和不近屍首的法律，沒有什麼特陳，但是另一方面，是很注重的，這就是從小不可用剃刀剃他的頭（士¹³ 5 7 14）。古時立拿細耳誓願的人，都有這種特別信仰，都以爲頭髮是人生最重要的一部份，是一人命脈的表記。須讓他長起來，可把他用作祭品，以表信徒的完全人格，奉獻於上帝。觀阿摩司所載，在主前第八世紀，立拿細耳誓願的人，在社會上很多。他們表面上與他人不同的地方，就是不喝酒。這種禁令莫非是一種宗教反抗取締迦南風化，恢復古代簡單生活，利甲族裏的人，在他們先祖約拿達手中，得着兩次吩咐，永不喝酒，永不拋棄遊牧特性，永不建屋居住（耶³⁵）。

拿細耳法律，即指拿細耳人的責任，誓願偶遇間斷解罪的禮節，

及誓願滿期所應獻之祭品。立誓願，有一定時期，最少三十天，共有三端：（一）戒絕濃酒及各種葡萄樹上的出品，不准與屍首接觸，須把頭髮養長，以便獻在聖火上爲燔祭（民⁶ 13）。偶遇受了污辱，有七日的不潔淨，此後時期繼續下去，再用規模很大的，很昂貴的禮節來重新立誓。誓願的終尾，亦要獻祭奠酒，在會幕門口，把頭髮剃下，放在火上，用作平安祭（民⁶ 13 23）。此後這拿細耳人，可以喝酒。照我們看起來，恐怕拿細耳誓願與摩西法律拚合攙來，不是古代的習慣，在後來的拿細耳規則，我們查得其中有幾種原來異樣的俗例混合攙來，早已把本來的意義失掉了。爲了經着這變，真價已沒有了。古時拿細耳人，如先知一般，是耶和華自己委派的，這種都是屬上帝的人，以色列民族的宗教大英雄，配受民衆欽佩的。在摩西法律之下，拿細耳願，已化成一種個人出世主義，獨自修道，以便得着上帝的恩佑。

施洗約翰，一方面看，亦是拿細耳人。或說，聖保羅在塞¹革¹理¹地方亦立過這個願，後來到聖殿還願，所以他亦是一個拿細耳人（徒¹⁸ 21 23 26），但專靠使徒行傳所載，亦不得作爲憑證。

必然論

NECESSITY

本篇對此問題之討論，僅依四福音書中所提出者爲限，

過此均不贅述。

(一) 必然論與神性

哲學家每區分宇宙爲二類，一曰設想的存在，一曰必然的存在。屬於前者的，如凡事物之始末及其間之變遷等項，都可以思考而得來的，屬於後者的，則其始末以及其間之種種演變都是不能由想像而得來的。宇宙萬物的存在是設想的，因人類能推到它的幻滅；自然律例亦爲設想的存在，因人類能推測四季的交替。唯對於理論數學與倫理的律例，又都是必然的存在了，因我們根本就不能猜測它的始末與變遷的過程。

於此，我們可以斷定，在宇宙之內有一團永久的必然的真理存在着；但在此必然的真理之概念中却又蘊蓄一個必然的活物，或必然的本體。因一種真理之所以稱爲真理的原故，其理不在空氣中，亦不在無限的虛空中，而必須在經過人類的智力之思維以後才能顯其爲真理的。須知，真理本來是超越的，先天的，獨立的，存在着。換言之，一切真理之背後必另有一位永久的自然的「大意識」(Mind)存在着。申言之，有時我們深覺宇宙的真理有一部份是倫理的，故此亦可斷定這位「大意識」必是倫理的，或移以宗教的名詞曰「神聖的」；那末，這位「大意識」的存在，其存在的程度比較高於其他一切次要的真理；而且宇宙一切律例或真理，其所以稱爲必然者，以其必然的屬性均來自「大意識」或是「他的意識之律例」中。他的本身是最後的絕對的；他的存在是必然的自然的超越的。一切的真理都在他的裏面，非他在一切真理中。最後，他是無限的絕對的完

全的本體，但他的存在不僅是必然的存在，而且是自生存。獨一的真活的而有人格的上帝，他的自生存正是經典中的基本要道。今據遺傳對於出³ 14 上的詮釋，稱摩西在森林中時，主曾承認了摩西的啓示(約 8⁸)。復按約翰的神學詮釋(保羅亦同意)，認爲必然的存在是「天父」之本有與自有的屬性。他是真活的上帝(約 1⁹)。至於耶穌是與天父有同性質的人子，故彼亦屬於永久的與必然的存在——上帝(約 8⁸)。耶穌在「自己裏有生命」(約 5²⁶)，對萬有呢，他說：「復活在我，生命亦在我」(約 11²⁵)。但是他的在「自己裏有生命」的屬性是溯源於天父的(約 5²⁶ 6⁵⁷)。總之，耶穌是果，而天父是因。

(二) 必然論與神聖的自由

縱或上帝有絕對的自由，於可能的範圍以內行使他的意志，而他的神聖的自由，卻不免要受必然的真理及本體之律例所限制的。如(一)段所述。於此，理論之律例既甚顯然，而上帝自然亦不會做出反理論的事實來。例如，他決不能消滅已往，或使一平面三角內的諸角不等於二直角之類。同樣，因他是一個必然的本體，所以他不能復歸於無有；因他是崇高的必然良善者，所以他不能停止其良善或再作惡行。

(三) 必然論與自然律例

自然律例乃是上帝的自由工作之一種重要的體系，而此自然

之律例亦並不包含不可變易的與必然的有有效性。論及自然界，並非一個盲目的殘忍的物質的勢力之自制制度，又可稱之為天道之行也，其中必有一位上帝聯絡世人，以導引各類事物循定命以運轉，其目的乃在為世間各個人謀求適當的益處（太¹⁰ 29）。於此，無論新約舊約經典，均以自然界之律例與活動乃耶和華的自由意志之表現（創¹ 時¹⁰ 4 節²⁸ 太⁵ 45 節²⁸ x）於新約中尤應注意者，為耶穌有管理自然界之權力（太¹⁴ 22 x 路⁸ 25 粉²¹ 1 x）。

(四) 必然論與人

我們承認上帝是唯一絕對的與最後的本體，這種信仰正是排斥異邦人之不可思議的命運觀念或必然論，如凡為人類及諸神均隸屬於命運的。其實，此種觀念並非與喀爾文（Calvin）日內瓦之宗教革命家一五〇九——一六四）之神學定命論兩相衝突，而且新約中亦充溢若干與之互相雷同的思想，如有的章節認為今生之事件類多自太初時即已命定者（弗¹ 4 3 11 提後¹ 9 多¹ 2 彼前¹ 20），有者竟完全堅持定命論，否論人類之自由選擇權，主此說者以約翰福音為大本營（約⁸ 7 39 44 10 28 12 39 17 9 12）。此外，即符類福音書亦多擁護之（太¹³ 11 18 7 24 6 20 24）。然於以上主張定命論之章節外，尚有一種反對定命論的思想，其勢力及章節與之正相等的如云，基督來是尋找迷失的羊，他來是為萬人，非祇為個人等（太¹¹ 28 18 14 約¹² 32 提前² 4 1）。

復次，亦有人拒絕上帝之仁慈的意旨，並拒絕救恩（太²⁵ 41 20 24 約¹⁷ 12），抱此主意者，以為人類有自由意志，所以他們在解釋定命論時，便以為定命之外，上帝尚為人類留一種自由意志。於今我們的思想，亦有此種傾向了，如云：「祇有人類歷史之主要大事蹟業於太初時命定了，至於上帝的意旨之漸次實現於人類，其間仍予人類以因時因情況之制宜權，並非絕對的命定了。」例如上帝曾因事制宜，先使以色列人蒙召，宣傳基督的福音於萬邦（賽⁶⁰ 9 22），及至發現彼等之背逆不信，然後才直接召收異邦人（太⁸ 11 13 21 48）。同樣論到末次審判的日期亦非絕對的命定，乃是未定的（可¹³ 32 彼後³ 12）。由此試復將堅持定命論之章節詳加解釋之，其結論：弗¹ 4 3 11 等節所指者大半仍為有條件的定命論。例如凡父所賜給我的人（約⁶ 37），都是父所前定的忠實信徒；沒有人（指敵人）能從我手中把他們奪去（約¹⁰ 28）。其實，信徒若不信了，自己情願從基督的手中跑出來，亦為常有的事。又如被召的人都是因父之神聖愛力所能吸引來的（約⁶ 44），並非如喀爾文之強制被召說似的。又如約¹⁷ 9 之「我為他們祈求，不是為世界祈求，應以 17 23 之意義解釋之。又如約¹² 44 之「瞎了眼，硬了心」的人，都是前世作罪，今世受報的。即以賈耶穌的猶大論，其罪亦非其一己之前世定命。於此，一般人的公論，均同情於太¹⁸ 7 之意見，如云「這世界有禍了，因為將人絆倒，絆倒人的事是免不了，但那絆倒人的有禍了。」其意乃謂在一個邪惡的世界中，

有人在倫理上會犯一件大罪，但不一定人人都要犯的，而犯的人都是有禍了。以此事比猶大彼時之世界，不祇遠離上帝，且又充滿了騙詐與惡意，當時必會有人於倫理上欺騙並釘死耶穌的。然而那欺主者，卻不一定要猶大作的；至終猶大竟情願的賣掉耶穌，所以作罪受報是公平的（太^{20:28}）。

(五) 基督一生大事蹟之必然說

按第四福音著者之紀事，是十分信仰基督之一生大事蹟均為必然的，甚至一件極細微的事件之完成亦恰與必然之時間吻合的。試閱約^{2:1-7, 8, 20, 12, 23, 27, 13, 1, 17, 1, 及太:20:39-53, 路:13:33, 22, 22}等。以上各段均係主張必然說的，但本篇著者已於前方各處反駁了，認為祇有有條件的必然論，並無絕對的必然論。

(六) 與基督有關之一切先知預言都是必然要應驗的。預言的本質是由先知說的，期待着在將來的時候實現的。新約福音的著者常徵引已往的預言，以為都應驗在基督耶穌的身上了。抱此種觀念者尤以第一福音與第四福音為最甚。如馬太記載基督由童女降生於伯利恆，名喚耶穌，逃往埃及，長大於拿撒勒，遷居於迦百農，醫病人，以比喻說話，騎驢進京，門徒逃亡，終則被賣處以死刑：「一切都是上帝藉先知說的話，於今卻應驗了」（1:22, 2:15, 23, 8, 17, 12, 17, 13, 9, 24, 26, 53, 27, 9）並且如約^{12:39}的紀事，是說明以賽亞^{6:9, 17, 13}的紀事，是說明詩篇^{35, 19, 41, 9, 69, 19, 23}是說明詩篇^{22, 18, 19, 86}是說明

詩篇^{34, 2, 出埃及:12:46}。此外，可參路加^{24:26, 44}。基士所述，我們可以指出二個大問題來，一是絕對的必然論，一是有條件的必然論。二者均有其依據與理由，本可無須乎互相攻訐的。不過，以我們的假定來看，上帝或者有多元論的動機，一方自己使事件發生或變化，另一方有的事件每經有名的先知說了預言，此時上帝便允許其按照先知的預言成就的。後者的主張似乎是四福音著者的觀念——預言是天然地義的話，先知的責任是說預言，上帝的責任是應驗。即後來耶穌個人亦時時自認是要完成與應驗先知的預言的人子（太^{16:21, 24, 26, 53, 約:19:28}）。

(七) 必然論的終結

四福音中記載基督的章節，有極多的地方是用「必須」的字樣，如他必須降世，必須犧牲，他降生的本旨是化身成人，是拯救世人（路^{2:7} 林後^{8:9}，參太^{16:21, 路:2:49, 13:33, 17:25, 19:5, 24:26, 約:3:14, 4:41, 9:4}）。總之，基督降生的任務，無論作工或受難都是為救世人的，而世人的責任便是：如果情願得救，其一必須悔改（太^{4:17}），其二必須回轉（太^{18:3}），其三必須愛神愛人（太^{22:37}），其四必須受洗（約^{3:5}），其五必須喫聖餐（約^{6:53}），其六必須常住在基督裏面（約^{15:4}）。

(寶廣林)

鄰舍

NEIGHBOUR

上帝曾有命令吩咐以色列人說：「要愛你的鄰舍如同自己」

(利 10 13) 但他們的心剛硬，在這命令上加了一個界限。他們從「愛你鄰舍」的命令推到反面，就是「恨你的仇敵」(太 5 43) 並且他們以這句話為常遵守的，和那句話一樣。對於自認為唯一承受耶和華恩惠的人們，這種界限並不足為奇，但是既曉得上帝為萬人的天父，他的恩賜對於世界是均等的，給義人也給不義的人(太 5 45) 那麼，這種界限必須掃除。耶穌基督的生活與教訓緊要的目的，就是使人完全像上帝一樣；上帝的愛既然是無限的，那末，人對人的愛也當如此。主對於人當愛鄰舍的教訓用一句話總起來說，「所以你們要完全，像你們的天父完全一樣」(太 5 48) 在主的口裏，「鄰舍」與「人類」是意義相同的。律法師問主說，「誰是我的鄰舍呢？」主就用撒瑪利亞人的比喻回答他(路 10 25 37) 用一個純粹憐憫的形容，叫他在質問的話上羞愧。主似乎是說，「你不是問誰是你的鄰舍嗎？立刻援救你所遇見遭患難的人們，凡需要你幫助的人們，你便是他們的鄰舍。」主在山上寶訓也清楚的說，鄰舍是包含世界一切的人，甚至連那些逼迫我們的人也在內(太 5 43 44)。

舊誡命說，「你當愛鄰舍如同自己。」基督又加上一種新奇的形式說，「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是律法和先知的道理。」如此他算計人自己羨慕仁愛，慈悲，憐憫的限量，就是他對於別人所施的待遇。但是這種愛心和憐憫不可從私己的動機生出來。好待別人為的是得同樣的好待，就完全失去愛的報

酬(太 5 46 47) 路 6 32 34) 因為愛的快樂就是愛，施比受更為有福(徒 20 35) 祇邀請那能邀請我們的人，就不是愛心的表示，不過是一種世俗的應酬而已。如果要蒙上帝賜福，我們必須邀請那些貧窮的，殘廢的，癩腿的，瞎眼的，他們不能還報(路 14 13 14) 主的教訓乃是說，愛心就是自己本身的報酬，為愛的緣故，喪失生命的，就是得着生命(太 10 39) 10 25 可 8 35 路 9 24) 所以天國真正的僕人，必須時常準備着，毫無限制與吝情，將他所有的施捨出去，甚至對於那些以強暴奪取的人們，也必須作無抵抗的供獻(太 5 39 42)。

進一步說，基督徒必須準備着饒恕，好像準備着施與一樣。甚麼時候弟兄求饒恕，必須欣然的允許，甚至到七十個七次(太 18 21) 路 17 3 4) 對於悔改的人們，不能拒絕饒恕，因為這就是天父對待他犯罪的兒女們的光景(參看浪子的比喻，路 15 11)。拒絕饒恕他的過錯，那就是叫上帝不赦免，因為他的兒女們如果不肯饒恕他們的弟兄，天父也必不赦免他們；這樣，他們是自絕於上帝的家，自絕於他的愛(太 6 12 15 18 15) 怨恨弟兄成了一種罪，除非悔改，不得赦免，必須將怨恨除去，恢復了愛心。上帝為普世的天父，乃是這種理論的基礎(約 1 4 20 21 5 1) 不但對於同為天國子民的人們要愛，甚至要將愛心推到我們的仇敵，或上帝的仇敵身上(路 6 27 28) 因為基督來特為尋找，拯救失喪的人，那末，基督徒必跟從主的腳踪行。但是在另一方面，饒恕斷不是出於懦弱無力的慈悲，這種慈悲對於別人加

給我的損害不圖報復，容他去就是了。在基督徒的工作之前，必須爲饒恕取得一個門戶，進入犯者的心中，因爲饒恕是雙方的，一方施與，一方接受。人饒恕並非爲個人的緣故，乃是因爲弟兄的緣故，並且犯者若不懊悔他的罪，饒恕就毫無靈性上的用處。爲上帝的國得人，是基督徒高尚的工作，爲此之故，人對鄰舍的待遇，必須是直接（太18¹⁵）。所以斥責是不可少的。過犯必須被指出來，罪人務必須被催促使之改正。在太18¹⁶⁻²¹（路17^{3-x}）記述對遇一個不悔改者的程序。第一步，是暗地裏勸告他，這個若是失敗，就要在見證人面前勸告他，末後一步，就是招集教會，幫助能互相合好。這一切手續都失敗時，就看他像外邦人和稅吏，但是愛心的職務仍不停止。稅吏和外邦人仍然在基督徒的眷念中，在上帝的愛裏，仍然是共享的。愛心仍要在自己身上奮勉，要以善報惡，將炭火堆在他的頭上，將他再得回到上帝的愛裏（太5⁴⁴ 羅12²⁰）。就是這一切都失敗時，仍有向上帝祈禱的本分，上帝必能使他到悔改的路上。

再者，謙虛，自忘的態度，亦不容苛求他人的弱點，判斷他人的過錯。判斷乃是借著上帝的權柄，並且招致上帝對於我缺乏愛心的刑罰（太7^{1,2}）。然而人們對於旁人的德性却不可忽視，必須在各人身上找出至好的點來，並且爲之表揚，如同基督所作的，然而對於彰明較著的惡人，如果以他是良好，正直，乃是使他容易于犯別人，並且同時是使人自己受大惡的試探。這樣作，乃是將珍珠丟給豬（太7

5）。輕侮，戲弄別人的弱點，乃是反對愛心至大的罪惡。自然我們必須曉得別人的弱點，免得我們得罪他們，使他們跌倒。我們必須幫助軟弱的弟兄們，出離他們的缺點，但是我們必須先明瞭我們自己的缺點。如果我們的眼被自義和驕傲的梁木遮住，就不能看得清楚，將弟兄眼中的刺撥出來（太7³⁻⁵ 路6⁴¹ 加6¹）。主用極有力量的話警告我們不可得罪別人，就是最小的弟兄，也不可得罪。主說，寧可受悲慘的死，尤勝於危害別人的得救（太19^{6,7,10}）。保羅於林前8論及此事曾說，甚至基督徒的自由權必須甘心放棄，如果爲免傷了軟弱弟兄的良心。愛人既如此爲基督徒生活的絕對規律，以致使是爲非，使非爲是。慈愛乃是至大的道德，故此缺少慈愛，其他各種道德也沒有價值了（林前13）。

總而言之，上帝和人間新聯屬的啓示，並新律法，乃是以愛爲生活至高的原理，並且愛上帝與愛人是同一的，並且愛既然在人性中爲神聖的要素，那末，愛的目的必是將愛滋生到別人身上去。所以對於一切主內的弟兄，我們必須謙卑，溫柔，並饒恕，在恭敬上互相推讓（羅12¹⁰），不在勢力求爲大，乃在服務上求爲大（太20^{26,27} 路22²⁶），因爲自視過高，常是得罪人，並使人相恨（可7²²）。對於罪人，不信的人，他們不曉得愛，只好用不倦怠的犧牲，和不息的恩惠，將愛彰顯出來，因爲這樣作，人們心中的惡必被克服，人心中愛的種子必被扇成烈焰，他也要成爲上帝的真兒女（太5³⁸⁻⁴⁸ 路6²⁸⁻³¹）。

網(219)那些終身使人和平的——和平非由於漠不關心，乃由於愛——要稱為上帝的兒子(太59)。(谷雲階)

網 NETS

上古之時，網不祇為打魚之用，亦為捉獸捕鳥之用。在福音書內提到網祇是與漁業相關聯，這種漁業乃是巴力斯坦水上重要的實業(參魚論)。論及網字有三個名辭。(一)「撒網」此乃普通名辭內括各式之網。此名辭見於主召門徒之說明裏(太42021可11819路525)總是複數的。在約翰所記一網所獲之魚(216811)其網乃是單數的，或者是說到一種大網見下文(三)(二)為一種撒網，該網係鐘形或梨形用手從岸上或船上撒下去，撒時要有一種技術，使網落到水中時網口完全開張着，網邊上加了重物，立刻沈到水底，那末，凡在網口中的魚都被圈在其內。這種網仍然多用於巴力斯坦地方。個人需要一種技術去使用這種網，就令我們想到主耶穌邀請漁人來作「得人的漁夫」。在福音內此字祇見於太418可118(二)拉網(太1347)乃一種闊大之網，這種網從上古直用到現在。通常使用此網的方法，乃是將網的一端繫於岸上，另一端用小船送到海裏去，走一大圈子，至終再拉到岸上來。網的上邊有軟木使之漂浮，下邊有鉛錘，使之沈入海底，拉網的兩端，直到都拉到岸上去，就將所過之處的一切魚都圈在其內。這種也可在一隻小船或幾隻小船上應用(參張網或大魚網論)。

網(219)那些終身使人和平的——和平非由於漠不關心，乃由於愛——要稱為上帝的兒子(太59)。(谷雲階)

新誠 NEW

命 COMMANDMENT

基督有命令說：「你們彼此相愛」就是新誠命的定義(約131415約127)約15)約翰很發明此義，主用愛為新命令和新誠命的中央，會實行一件事作為標樣，即洗門徒的脚。

在符類福音中主屢次主張愛鄰之道，此乃倫理上最重要的義務(太54343可121路1037)而主以維新的眼光比較舊有的，乃是說「只是我告訴你們」(太531)。

(一)耶穌的教訓，由符類福音的記載，主不以誠命為倫理的，強人遵守，而也承認十誠是自上帝而來，但一面應用舊有一面加增從內裏起的新義，超過舊的，且得有自由，彷彿主的話語，同有十誠的權威。

(二)約翰福音與符類福音稍有分別，看新誠命的範圍意更擴大，而以愛為中央，然不是說博愛，乃是說基督徒的彼此相愛。

所謂新誠者，符類福音多藉用舊約，如太2239可12811乃引用利19。那樣為何稱為新可有幾說(甲)加增了高尚的愛，如說「我怎樣愛你們，你們也怎樣相愛」(乙)新近的解經家，注重「像我愛你們一樣。」意思門徒感受基督的愛，而後發生相愛，如此，門徒有基督的愛，不從內心而起，乃從主的捨命十字架而來(約1316)如此解釋新誠不甚自然(丙)又有解經家引用約127。為專重的註脚(丁)總之，可說基督的新倫理，再三注重愛，以愛可完全充滿了律

法。由外表上說，有守舊的必要，然在主耶穌的言行上，用愛表示了新的榜樣，所以可說把舊日的條件刪除了，而以新加的代替之。從此看來，耶穌的教訓雖本於舊約，然而有維新的色彩，不但完全圓滿了律法，並且可說是廢除了，而以新誠命代之。

推求根本革新之所在，新誠命似不足表示完全，因為基督倫理正當的要求，其創意不在外面遵守律法，乃在內心守之。舊約所說的律法，都是注重外面禮節，而耶穌改換一切，要用愛，用順服，完成倫理於人的內心之中。

新誠命的反動，首先發現於第四福音，以後創立教會多接受這意義，對於律法尤其多注重新誠命而加增一番新的氣象（羅¹²·2·加⁵·10）。所以說這兩件倫理，在第四福音中，一予以圓滿的成就，一予以發端的革新。直到如今，新誠命的精神，仍由宗教的氣象予以維持，但人也多偏重外禮，已不得用內心的誠意，盡新誠命的要求。

新約

NEW TESTAMENT 新約這個名辭具有二重意義：

11²⁵林後³·等。見約與遺言論。在聖經內並無其他意義。（2）包含着新盟的書卷。這就是本論的題目。

（一）新約文學的原起：這種文學，照着人類的說法，乃是因基督教會的需要逐漸地發展。使徒受委任，並非去著作，乃是去宣傳。舊約按着其應驗基督的事講來，其中含有神聖的真理，對於使徒和早

年的版教者（甲）書信乃是最先需要的，為解決異邦版教人中間所發生的問題。許多書信清楚地顯明其偶然的起原（林前⁷·1·林後⁹·1·帖後²·1·等）。儀式上的通信在猶太的社會裏，顯然不是新奇的事（徒¹³·28·21）。（乙）基督的言行錄，即如四福音，並非這樣急亟需要的人們在盼望着基督迅速地降臨（帖後²·2）；親眼看見過主服務的人們起初頗夥（徒¹·22·林前¹⁵·6）；祇有在使徒及親眼見證人逝去時，方感覺需要成文和確實的記述（彼後¹·15·提後⁴·6·x）；於是一般無責任的人們就着手要補充這種缺乏（路¹·1·x）。然而甚至在第二世代中仍然留戀於口傳的回憶哩。在最短的計算上，在基督升天後二十五年內並沒有福音記錄如現在的形式。

（二）新約的著作被認為正經：這可以說是經過三個時期，至於時間，並非全然地分離的。（1）第一個時期乃是集合的承認（大約延至主後170年）。這個時代的基督教著者，顯明（甲）與新約相同的言語。如羅馬之革勒免（主後95年）；易那書（主後110年）；白理喀（主後116年）。（乙）匿名書之參攷：這似乎是為一切辯白的著者的定律一般，凡他們在其他工作上的習慣，即如查士丁烈士（主後150年）；丟尼修（主後170年）；革勒免之第二書信（主後140年）。（丙）直接的參考：如革勒免引用哥林多書，白理喀引用腓立比書，帕皮亞提及馬可所記基督之言行，並馬太所記之聖言。查士丁提及使徒及後人之記憶，並引用啓示錄之名。

(丁)教義的校訂；退編安（主後150年）將四福音和合起來。馬桑（主後140年）割裂路加並否認三卷牧者書信。(戊)目錄：拉透然碎片，按維思即說，是在第二世紀中葉後不久將西教會正在正經的意見總括起來。(2)第二個時期乃是無匹的威權。(甲)基督教著者所描寫的一種繼續的比較(子)使徒與他們自己和使徒教父相比，據羅馬之革勒免說，白理喀達立此書與易那書達羅馬書「不如彼得和保羅」巴拿巴書信「並非像一位教師」(丑)使徒之記錄與傳言：查士丁烈士說使徒之記憶論及關於耶穌基督之一切事。這些話語顯明一個新時代來臨……傳言被屏棄，不視為新信息之來源。(寅)正經與非正經，即如亞力山大之革勒免（主後165至200年），阿利金（主後286至363年）並推特連諸人看法與現在相同。(乙)從復久使用此書發生兩件事可以看出意識發展的實例來。(1)敘述的名稱。巴拿巴引用新約（太²²）首先用「經」上記舊約說「這種方式。查士丁首先應用福音之名於書卷。撒狄之米利多引用「舊約諸卷」無庸疑地是與新的書卷相對照。哀利紐曾用新約之名，從那時起兩約是在同等地位。據說盜搜吞是首先應用聖經這個名辭的，因為兩約都是如同一部書。(2)公眾的誦讀有很久的時候，有益益似乎是唯一絕對需要的試驗。即如當衆誦讀革勒免之羅馬書。又猶西筆說到哈馬斯書從前曾於公眾之前誦讀，因為該書具有初步教訓之效用。使徒的性質（那就是靈感）乃是

其後的正常試驗。(3)第三個時期乃是形式上的決定：戴克里先的追教，直接反對基督教的聖經，證明其無匹的地位與威力，乃是羅馬全國異邦人所共知的。最重要的事乃是將那些與聖經相同的書，與基督教其他書籍分別出來。猶西筆將當時一般的承認簡括起來，分為三種書，承認者，那就是無爭論之真實並使徒能力；有爭論者，那就是或在其性質上有缺者與異端者。皇帝君士坦丁（主後311年）令由猶西筆指揮之下預備五十部聖經，應用於君士坦丁堡之教會內。這些聖經就成為希臘教之一種標準。（谷雲階）

尼哥

NICODEMUS

尼哥底母，只第四卷福音記載之，述其為法利賽人，而為猶太

人之官也。他夜裏來見耶穌（約3:1）；他雖未承認為其門徒，然在公會中，抗議速定耶穌之罪為不合法（約7:51）；並在釘十字架後，他帶著香料，前來保存主之身體（約19:39）。

約3所記之談話，有以為係約翰之簡要的說教，不過假借主說，以構成其計畫。但一般的贊同，皆以其材料，實為主所道出，至於其寫法，有賴約翰之形成也。其錄記之興趣，只在以尼哥底母之「為引出耶穌言論之工具」，但此不能使尼哥底母，只居於傀儡之列，而其間語，只作為雄辯之術也。

末後之敘述，表明尼哥底母（約19:39）似比先前勇敢些，而為門

徒之態度，也較鮮明些。他送來香料之奠儀，其值，只富者所能給，實以表其尊敬夫子之心。然此種舉動，是否表明其信仰被釘者之爲彌賽亞，無從得知。尼哥底母或僅以耶穌爲殉道先師，以其主義雖滅，而其人未始不可以紀念。在那時，他不易有盼望復活之思想。他甚或因耶穌之死，以爲官長之再無戒備心，而敬愛之者，亦不致有從前之危險。故敢前來奉獻奠儀也。

夜間

NIGHT

(一)與夜字聯合觀念：(甲)乃是行秘密事的時期。行旅奔走危險之事，輒在夜間，卽如約瑟在夢中得了警告，就那樣行(太214)。尼哥底母因爲懼怕同僚，就在逾越節時夜裏去見耶穌，其會面之處或者是在友人的房頂上，或者在過節的人所住的帳幕裏(約321089)；夜間並且是盜賊醉酒，宴飲等所利用的時間(路1239參帖前527釋1312)；並且便於爲陰謀暗算(可1411)；祭司長們賄買看守的兵丁說門徒們在夜間偷去了耶穌的屍體(太2818)。

(乙)夜間有其特別的危險與煩惱(參詩915)。行旅們或者因爲情形緊急就遲延着等到日暮，甚至等到半夜(路115)；並且在這種行程裏不無危險：「人若在黑夜走路，就必跌倒」(約11。參伯514)。據一近代的行旅說，夜間村莊並無燈火，人行走其間如果跌倒，則羣狗狂吠，這種煩惱必被比喻中的居停主人所遭遇了，他半夜裏去求餅，經過村中狹小黑暗的街中必屢次跌倒(路116)。

(丙)夜間爲尋求神聖指引的時候。約瑟和博士們都是在夢裏被警告(太21319)。彼拉多的妻在夢中曾爲耶穌受了許多的苦(太2719)。以色列人一想到夜間，就令他們憶起上帝賜異象和啓示給先知們，雅各在夜間看見天梯，並且與天使角力，都是從夜間開始的。

(丁)夜間爲休息的時間(約94119)。然而却非爲一切人類；故人在夜間守護他們的羊羣(路28)；卽使從十一月到三月羊羣多半是在圈裏，也不能不如此。漁人整夜地勞苦(路55。約213)；夜裏湖上時常忽起暴風(可487)；那在密西馬尼園不能做醒片時的人們却常整夜地不睡眠。在巴力斯坦，和正如在東方國家裏，婚嫁的儀式是在日暮後舉行，燈籠火把總是婚禮的伴送物(參啓1823燈光和新郎的聲音說在一起)。在十童女的比喻裏，賓客們在日暮時已經齊集，但他們等到半夜新郎來的時候，比喻故意挑選這個時候，因爲她們在那時候必要疏於警惕了(太256)。

(戊)夜間爲驚駭的時候。主的日子來到時好像夜間賊來一樣(帖前52)。富足的愚人的靈魂在夜間被索要(路122)。論及人子當夜間降臨的話說：「兩個人一個在一個牀上，要取去一個，撇下一個」(路1734)。門徒們必須謹防着驚駭，「因爲你們不知道家主甚麼時候來，或晚上，或半夜，或雞叫，或早晨，恐怕他忽然來到，看見你們睡着」(可1335)。特別的緊張是在半夜三更的時候(路1238)；初更是

很容易守的，在天破曉的時候也是不能睡覺的。

(己)「晝夜」乃是包含許多時間的意思(太^{4:2})，或是一種繼續實行的意思(卽如亞拿晝夜事奉上帝(路^{2:7})，)或是表明時間過去的單調，撒種的人「黑夜睡覺，白日起來，」一天一天的過去(可^{4:27})。

(二)夜間的分段：在新約聖經裏找不出近代科學準確的方法來。時間的區分乃是按着自然的現象。夜間之長短隨着年中四時而有差別，並且夜間所區分的四更的長短也有不同了(太^{14:25}可^{6:49}路^{12:88})。在新約時代的四更，在舊約時代祇被認有三更，至於以鐘點而區分夜間乃不可能者。在可^{13:35}指明夜間的更次爲「晚上，」「半夜，」「雞叫，」和「早晨。」例如在晚上耶穌和門徒們同坐，在雞叫以前彼得不認主；在早晨耶穌被解到彼拉多面前。

(三)夜間在耶穌的生活裏：在耶穌還召門徒之前，耶穌出上山禱告，整夜禱告上帝(路^{6:12})。主在飽五千人後，就往山上去禱告(可^{6:46}太^{14:23})。夜裏約有四更時分，主往門徒那裏去，和他們一同划船，並無進展。從這幾處並其他引證看來，可以曉得耶穌常以夜間爲祈禱的良辰。主深悉舊約必憶起先知們如何退到山中去。在加利利湖濱一帶地方夜間乃是唯一寂靜之時。

我們應當注意耶穌以身作則地發明夜靜時祈禱的價值來。在詩篇裏有許多這種祈禱的引證(參詩^{116:6})。在主所說不顧臉的祈

禱比喻中的半夜時候，是不無意義的(路^{11:8})。這種事在白天決不會有的。這乃是半夜強求的故事。

無庸疑惑的，主當欲選擇一種住處，在那裏可以確實領會山中的幽寂，書中並未記錄主進入提庇哩亞，那是一座有牆的城。在海面上援救門徒乃是在夜間，那時主行於海面上，而止息風浪(可^{6:49}參^{4:39})。

耶穌生活末後的事，除了以夜間爲背景外是無法來描繪的。那時天已經黑了，他們唱了詩，就出來往橄欖山去(太^{26:30})。燈籠火把表示兵丁們的臨近(約^{18:3})。彼得在寒冷的天氣裏，站在炭火前取暖(約^{18:18})。遠遠的跟着而不被覺查，在黑夜裏是可能的(太^{26:68})。門徒們的恐慌多半是因爲夜晚。彼得一聽見雞叫，就想起主的警告來，就出去痛哭。夜間的空氣遮過了這一切景象。「主耶穌被賣的那一夜」(林前^{11:23})。

復活以後，在夜晚的時候，耶穌在擘餅之間，向在以馬忤斯的兩個門徒顯現(路^{24:31})。他們立即返回耶路撒冷，正遇見門徒聚集一處，並且耶穌顯現在他們中間。那時因爲懼怕猶太人，門徒們在夜裏聚會，耶穌來到他們中間(約^{20:19})。天破曉的時候，主歡迎疲倦的門徒到岸上去(約^{21:4})。

無法確切地曉得當年在加利利夜間的性格，因爲各地方和各時節的氣候，大不相同。傳說敘利亞夜間有霜，是否真實，我們無從知

道。即使我們聽得西方旅行家所受的印象，我們也不能形容主和門徒如何忍受加利利高原淒涼的夜霧。但是清楚地曉得夜間常是寒冷，而日間常是炎熱（參創 31 40 耶 36 30）。在晚夏的某時期裏，耶穌必是整夜不眠，暴露在這寒的雲霧中，猶歌 5 2 說「因我的頭滿了露水，我的頭髮被夜露滴濕。」

(四)夜間比喻的應用：夜間和白晝，黑暗與光明的對照，為一切宗教的普通意念，古人早已有之。新舊約裏盡情地用這種比喻。

(甲)在符類福音的開始即引用舊約的話來形容基督降生以前世界的光景（太 4 16 路 1 79 參林後 4 6）。福音的光正照在這樣的黑暗裏；在天國完成的時候，外面的黑暗等待着那些行惡的人們（太 8 12 25 30）。在兩個黑暗的區域中間，有耶穌所建的光明天國，其門徒要為世界之光（太 5 14）。當耶穌被捉時，他說黑暗已經勝利了（路 22 63），因為大祭司乃是黑暗的使者。夜間乃是象徵一切反對上帝國的事物，象徵世人的無知與腐敗，這兩種惡將基督釘於十架上。

(乙)第四福音有兩種相對的事物為其組織，其中之一即基督之光與與邪惡之黑暗（1 5 8 12 11 10 12 35 86 約 1 2 8 11）。基督被啓示為光明之源，其仇敵則被顯露如所說的。雖然「黑暗」二字用在上下文內，當我們讀福音時，却不能避免這種衝突的思想。黑暗常是指明神聖規定服務日期的結局（約 9 4）。醫好生來瞎眼的人乃是上帝顯示的一部分，為這種顯示有一定的時間。這個日子將要過去，

耶穌和其門徒都不能工作了。這種比喻應用在耶穌身上，乃為耶穌之死，並為伊退到不可見的世界裏去。當耶穌不顧門徒們的警告，堅持着要回到猶太去，他說白日的時間是為工作的用處，在指定的時間之內，他是安全的。其唯一的危險，乃是恐怕日子延長，過了上帝的定期。如此延長，白日將如黑夜，行路人必要跌倒。當將這兩處章節和路 22 63 相比較。夜間在猶太的生活裏，也可以代表恩典日期的結束（約 13 30）。猶大出去，「那時候是夜間了。」黑暗是他的地方。他從基督的光明過到黑暗裏去。夜間代表他所選擇的新環境，喜愛黑暗，因為他的行為是惡的。

(丙)在使徒的書信裏，夜間代表衰殘的秩序，被基督的降臨所終止。「白晝將近，我們就當脫去暗昧的行為，帶上光明的兵器」（羅 13 12）。夜間比喻之用的分別，可以將耶穌「黑夜將到」的話，和保羅「黑夜已深」的話相比較，就看出來。對於那些與基督為伴侶的人們，黑夜是已經過去了（弗 5 8 帖前 5 4 彼前 2 9）。

總而言之，新約裏看夜與海都是象徵着罪惡與恐怖。在新城之內沒有黑夜（啓 21 25），海也不再有了（21 1）。但近來有人發生一些好的思想來，以致一般的新約的著作家和教員們都利用這種新創作。雖然我們可以推測耶穌對於夜間的記憶在恐懼之外尚有別的，但是他決不能離開當時人們的慣例，就是以夜間乃表明恐怖與邪惡的意義阿！（谷 雲階）

尼尼微

NINEVEH,

尼尼微大城位於底格里

尼尼微人

NINEVITES

斯河之東岸，正對着近代

的摩蘇爾城。在太¹²和路¹¹有些主的聖言，是簡短有力的節段，每一段的本身都是一個整箇的，其中的兩個包含着對於約拿和尼尼微人的引證。

(一)太¹² 28-31 路¹¹ 29, 30，似乎是在兩個時機，第二次記述於此，法利賽人請求一個神蹟，他們以基督的講道和奇事尚爲不足，他們要主用不可抵抗的神蹟來證明他神聖的使命，如果是真的神聖，那末必要勉強他們相信了。第一次是在可⁸ 11 x 1 太¹⁶ 1 他們求從天上顯一個神蹟。馬可說，主確定地拒絕了。馬太又加上回答的話，實在是屬於第二次的，「除了約拿的神蹟之外。」第二次回答的話兩福音中都記載着這種例外的話。(在馬太裏是對法利賽人說，在路加裏是向衆人說。)但是主所加上解釋的意義有些隱晦。「約拿怎樣爲尼尼微人成了神蹟，人子也要照樣爲這世代的人成了神蹟。」要緊的，是注意神蹟，並非約拿和人子的講道。耶穌已經講了道，然而神蹟却仍是將來的事。並且舊約裏所記約拿的故事也不能解明困難。約拿從約帕航海西行往他施去，風浪甚大，水手們欲將船棹回以保安全。所以，約拿被大魚吐在旱地上的時候，該處係距約帕不遠。那末，第二次命令，按着故事所記，約拿對於尼尼微人並不是一個神蹟。其解釋有二，或者有一種流行的傳言論及約拿和尼尼微是

耶穌和聽者所知道的，至今却失了傳。二，或者在路加的原文裏尼微人等字代替了一些別的字，是因爲受了三十二節的影響而致然的。馬太爲消除困難就全然將名字省略了。但是他發表主的教訓說：「約拿三日三夜在大魚腹中，人子也要這樣三日三夜在地裏。」於是約拿的神蹟就是復活的神蹟。這就是基督神聖使命唯一無二的保證。至於主是否相信約拿的故事爲歷史的事實，參看約拿論。

(二)太¹² 41 路¹¹ 33 這兩本福音的話完全相同。馬太將兩種論及約拿的聖言並列，以後引用一個論及所羅門和南方女王。路加移動了後兩個的次序，或是因爲年代次序，或是因爲印象，或是因爲這兩種關係都有。主又對惡世代說：「當審判的時候，尼尼微人要起來定這世代的罪，因爲尼尼微人聽了約拿所傳的，就悔改了。」然而這個世代却不悔改，雖然有一個比利拿更大向之宣傳(參太¹² 6)。

挪亞

NOAH

挪亞爲希伯來塞姆族洪水傳奇中之英雄。福音兩次提及之。在耶穌家譜內

(路³ 36) 他爲亞當之九代子孫，正與舊約敘述相同。其第二次之提出，是在路¹⁷ 26 27 1 太²⁴ 37 38 內，耶穌用挪亞時之洪水，表示人子降臨之出人意外，人對此日近之事，漠不關心，正與挪亞時之人對於洪水無異也。

數目

NUMBERS

在這篇論說內，最注重的，莫非要把章節裏頭的數目分得清楚：

(甲)一種數目，是平常的，普通的。(乙)一種數目在風土人情上，宗教信仰上，用作有意義的表記的，無論俗化的，或神聖的。討論下去，有三個事實，須牢記在心。(一)亞洲人歡喜整數目，不喜歡無限量的。(二)在西亞，自古以來，數目與宗教有密切的關係。證據是恐怕有的，因為巴比倫神明個個有他的數目。況且數目在崇拜的禮儀上，佔據很重要的地位。(三)年深日久，數目所含的意義，漸漸失掉了。基督在世之時，居住巴力斯坦的猶太人，早把這種意義全體，或一部份，忘記了。祖宗傳給他們有意義的數目，他們仍舊應用，或在文學上，或在禮儀上，或在平日生活上；但是如果討論根本問題，如數目意義的來歷，數目的用意，他們中間，能知其底細者，竟不多了。自主曆前六百年，直至巴比倫他某得成立之時，猶太人流落在巴比倫，天然採取了許多巴比倫的思想和語式，但在巴力斯坦地內的猶太人，不可以同樣假定的。

七的數目，在亞西亞、塞姆族文學及舊約內常用之，福音書及啓示錄內，亦用得不少。路^{2:8}記亞拿同丈夫居住七年，太^{15:8, 16:10}可^{8:5, 6, 8}記七個餅，食四千人，約^{4:52}有第七時，太^{12:45}有七個鬼，太^{18:21}有七十個七次，可^{12:20, 22}有弟兄七人，可^{16:9}有七日的第一日，路^{8:2}有七個鬼，路^{11:28}有七個鬼，路^{17:4}有一天七次得罪你，路^{20:29, 31, 33}有弟兄七人，約^{21:2}有七個門弟子在湖邊，太¹³有七個比喻，啓^{1:11, 20}有七個教會，啓^{1:12, 20, 21}有七只燈臺，啓^{1:16, 20, 21, 3:1}有七個星，啓^{1:20}有七個天使，啓^{5:1, 5}有七個印，啓^{4:5, 5}有七只角，

七只眼睛，和七個靈。以上均含表記的意義。

七的數目，不照字義正面用法，恐怕可以搜尋出來三種旨趣的影子。(甲)七是通用的一個齊頭數。西亞人不說很多，又不說數目不少，在許多地方，他們就把七來代表多數。彼得問，饒恕人到七次可以嗎？(太^{18:21})。主耶穌吩咐人七次得罪你，七次你須饒恕他。(路^{17:4})。另帶七個比自己更惡的鬼來。(太^{12:45}可^{16:9}路^{8:2, 11, 26})。撒都該人提出有弟兄七人，同娶一妻。(太^{22:25})。(乙)「七」常常表示全備的意思，七個教會，七個天國的比喻，七個麥餅，七個門徒。(丙)七的數目，對於猶太人及他們的鄰國，是一個聖數。主耶穌在世之時，猶太宗教生活之中，有許多特點，常把七當作聖數，放在目前：遵守第七日，第七年，除酵節，住棚節有七日，大癲瘋身上灑七次。(利^{14:7})。大贖罪日，在聖所內，恩座面前，把牡牛的血灑七次。(利^{16:14})。有幾個重要日期，必獻奉七只公羔羊。(民^{28:11, 19, 27, 20, 35})。患疫病的人，或疑他患疫病，須關鎖七天。(利^{13:4, 6, 26, 14:9, 15:13, 19, 24, 28}民^{12:14, 15})。住棚節第七天，環繞祭壇遊行七次，聖殿裏有七星燈。主耶穌在世服役之時，猶太各級社會都知道，七的數目，與最莊嚴的時節和最重要的崇拜典禮，有不能分開的聯屬。福音書並未直接提及，七的數目是聖的，但是在啓示錄幻想之中，確能搜尋出來七只金燈臺。(啓^{1:12, 20, 21})，明明指聖殿中的七星燈，另有羔羊七只角，七個眼睛，就是上帝七個靈，差到世界上來的。(啓^{5:6, 參4:5})。

18 路 4, 2) 及從受難至升天(徒 1, 3)。這兩段裏頭的四十數目, 一定不是只指字面的意義。曠野裏四十日受試探, 明指摩西四十日在西乃山上(出 24, 18, 24, 28) 及以利亞四十晝夜的路程, 往何烈山(王上 19)。四十晝夜的試探, 提醒我們, 舊約不時利用四十的數目, 表示上帝試煉人, 及刑罰人的時期。洪水之時, 大雨四十晝夜(創 7, 17)。探子過了四十天, 探得那地才回來(民 13, 25)。民衆受試煉, 及刑罰, 共計四十年(民 14, 34)。尼尼微有四十年的延期(拿 3, 4)。非利士人壓迫以色列人四十年(士 13, 1)。以西結預言, 四十年後, 埃及必荒涼(結 29, 11)。另有幾段章節裏頭, 四十似乎是經常或理想的數目。三個休息時期, 異邦人不來侵犯, 是在民數記內提起的(民 3, 11, 5, 21, 28)。以色列的士師四十年(撒 4, 18)。大衛及所羅門做王, 各四十年(撒下 5, 4; 王上 11, 42)。另加遺傳所載, 掃羅在位四十年(徒 13, 21)。

四十的數目怎麼可以這樣用法呢? 最滿意的答案, 是在下面的幾段舊約章節內, 及在西亞文學和歷史內。以撒和以掃, 四十歲娶妻(創 25, 20, 25, 31)。摩西四十歲, 出來作民衆的朋友, 見徒 7, 23, 30, 出 2, 11, 7。迦勒被差遣作探子之時, 是四十歲(書 14, 7)。喜勒爾 Hilloi 做拉比, 適年四十歲, 稽罕默德, 照遺傳, 是四十歲開始做先知。以上引證暗指四十, 是古代西亞人, 以為知識成熟的時期。再四十年, 是指一個世代, 這樣四十, 是一個齊頭數, 指一個全備的週期, 完全的時代, 更指很多的數目。

百數: 十乘十的倍數, 大約表示一個大數, 在一個熟悉十進及六十分算的文化之中, 時常應當用的。在舊約書內, 有提及的, 見利 26, 8。撒下 2, 3。箴 17, 10。傳 6, 8, 12。在福音書內, 這個數目, 大半是照這樣用的。見撒種的譬喻(太 13, 8, 23。可 4, 8, 20。路 8, 8)。亡羊的譬喻(太 18, 12, 28, 29。可 10, 30。路 15, 4, 16, 6)。在太 6, 40。約 10, 39 內, 百數是照平常用的。

一萬: 福音書內, 有兩處提及一千乘十的倍數(太 18, 24。路 12, 1)。最好當作一種誇張過實的比喻。一方面, 是提出一個數目, 在普通生活之中, 是不可思議的, 一個債務, 沒有一個私人能還清的。一方面, 要讀者, 心中覺得耶穌在那傳道的時期, 在他四周圍的民衆的數目, 實在多得數不清。這樣用法, 在舊約書內, 亦不少(利 26, 8。申 32, 30。撒 18, 7。歌 5, 10。結 16, 7。但 11, 12。彌 6, 7)。

二: 二二的數目, 在福音書內, 似乎沒有特別的旨趣。我們以為在幾段裏頭, 與「有幾個」是同等的。這種成語在舊約書內, 似乎有見證。「二天」在民 9, 22, 恐怕是「有幾天」的意思。撒勒法寡婦的「兩根柴」, 恐怕是幾根柴(王上 17, 12)。二的數目, 恐怕可以用新約內兩條魚(太 14, 17。可 6, 33, 41。路 9, 13, 16。約 6, 9)。及兩個人在地上, 同心合意的求什麼事(太 18, 19)來解明; 但是在以上兩段裏頭, 照字面普通解釋, 亦未始不可。兩個人一差, 是教主在世之時, 猶太國社會中, 一種通常的習慣。在福音書內, 不時看見的, 施洗約翰差兩個門徒來見耶

穌(路7 19)十二門徒兩個一差(可6 7)七十個門徒兩個一差(路10 1)將近耶路撒冷,教主差兩個門徒去找驢(太21 1)可11 1路19 23)教主差兩個門徒預備逾越節筵席(可14 13路22 8)另有兩個門徒同往以馬忤斯(可16 12路24 13 x)兩個天使在墳墓之旁(路24 4)約20 13)兩個天使在橄欖山上(徒1 10)。

三、讀福音書者,研究到這個數目,不無特別的趣味。在下面幾段裏頭,是三個數目本來面目:太15 33可8 2;彼得的說話講到搭三座棚,在易容顯光的山上(太17 4可9 6路9 33)太18 16-20 3 22 26可12 21 15 25路1 66 2 48 12 58 62 20 12 31 23 23約2 1 6。還有許多章節裏頭顯見的,或可有的,含蓄另外的意思:約拿的引喻(太12 40)婦人的三斗麵粉(太13 33路13 21)朋友借三個餅(路11 5)撒瑪利亞善人(路10 26)不結實的無花果樹(路13 7)三次試探(太4)耶穌三次祈禱(太26 44)彼得三次不認主(太26 75可14 30 73路22 34 61約13 38)從受難至復活,中間有三天(太12 40 16 21 17 23 20 19 26 61 27 40 63 x可8 31 9 31 10 34 14 58 15 29路9 22 13 33 18 33 24 7 27 45約2 19 x徒10 40 林前15 4)等四禮音書載復活之主三次顯現(林21 14)三次問彼得愛我否(約21 15 x)在此後至較大的一段內,我們可以追跡三的數目的引證,有特別的旨趣。在舊約書,及他種猶太文學之中,這種用法很多很多:三個節期(出23 14)約伯有三個朋友(伯2 11)三次祈禱(詩55 17但6 10)約阿施射箭三次(王下19 18)三日路程(出3 18

民10 33)找以利亞的身體三天(王下2 17)以斯帖三日禁食(斯4 16)他種文學書內有伊甸西乃耶山三處聖所,三枝葡萄和三只籃指三日(創40 10 12 16)為以諾有三日娛樂,把香水香膏敷亞伯拉罕的身體三天,大會堂人有三句說話,世界站在三樣東西上。

這個數目成功這樣用法,是很容易看清楚。有許多圓圓的東西,很容易分為三份:身體可分頭,幹,足,河可分源頭,水流,河口,樹分根,幹,花冠,陸軍分先鋒隊,中央隊,後備隊,一天分早晨,日中,晚間,古時西亞人理論,常把萬物包括在三個字內,天地,淵,自古以來,三是最小的數目,合開始,中央,末尾。人自然把三當作最小的齊頭數,用到時間上去,在上面早已提及。

論到教主受難至復活,中間有三日,此外,尚有一例,即按猶太人通例,凡人死後三日,其屍首是否他的,無從證明。這個通例的理由,照遺傳據說是巴卡普阿 Bar Kadum 曾經說過,人死後,他的靈魂在屍首之旁,徘徊三天,三天之後,見他的面貌改變,就去了。耶穌的復活,不出三天之外,否則恐犯證同的通例。馬大說,「主阿,他現在必是臭了,因為他死了已經四天了。」三天已過,她想屍首已朽爛不堪,面貌已認不清楚了。

還有二段,雖然不能把什麼解解來形容,不能不提出的。(一)洗禮的程式,聖父,聖子,聖靈(太28 19)。(二)啓示錄論到復活主的說話,「我是首先的,末後的,又是存活的。」(啓1 17)舊約祭

司祝服用三顧(民6:24, 25)撒拉弗唱三次聖哉(賽6:3)是奇異的,但不能即作為三位一體道理的先聲。三的數目,在以上兩段內,是很重要的,但不必把牠來別解。「聖哉,聖哉,聖哉」是最高無上的,啓示錄「昔在,今在,永在」(啓1:4)像聖哉,聖哉,聖哉,是「我自有永有的」(出3:14)那一句的註釋。

四 四的數目,在福音書內,見下面幾段:收割的時候,還有四個月(約4:35)癩子用四個人抬來的(可2:3)夜裏四更天(太14:25)可6:49)撒該應許賠償四倍(路19:8)拉撒路在墳墓內,已經四天(約11:17, 39)兵把耶穌的衣服分為四份(約19:23)從四方(太24:31)可13:27)撒種的比喻內有四種泥土(太13:4)我們亦可以把四福音四數加入,這個數目,早以為有特別的旨趣。四方,與羅盤四方有關係者,常見在舊約書內,及別種亞洲文學內,或表號式上(代上9:24)耶49:36)結37:9, 42:20)但8:8, 11:4)亞2:6, 6:5)四的用處是闊大的,亦是包藏許多意思,舊約書內,尚有河分四道(創2:10)四樣動物,各有四個臉面,四個翅膀(結1:5)啓4:6)四角(亞1:18)四個匠人(亞1:20)四輛車(亞6:1)四個國度(但2:40, 7:3)亞述國有皇號「四方王」,一意即普天下之王。亞述國神像有四個翅膀,亞當的名字,似乎合東西南北的意思。亞伯拉罕搭帳棚在四條路交接之處。撒種的比喻內四樣泥土,表示人類有四種人格。四本福音書記載基督完全人格。猶太國師傅似乎常用四數集成一隊人物或物質,見摩1:3, 6, 9, 11, 13, 21

4:6) 箴30:15 x 18 x 24 x 28 x 29 x, 我們豈不可以想,教主按照通俗習慣,把四數用在他比喻內,當作分類法門嗎?

十二 十二照古代遺傳,是以色列十二支派的數目,在猶太社會中,自然最歡喜用的,特為因牠暗指神聖選擇和信用。歷史上,禮節上,表記上,都用這個數目。大祭司長的護心鏡,有十二塊寶石(出28:21)陳設的餅有十二塊(利24:5)所羅門有十二隻銅牛飲海(王上7:25)以利亞的祭壇在迦密山,有十二塊石(王上18:81)以西結在默示中,所見供奉,長十二肘,寬十二肘(結43:16)所以在福音書內,十二的數目,最顯著,此亦不足為奇。下面章節,提及十二個門徒(太10:1, 5, 11, 20, 17, 26, 14, 20, 47)可3:14, 4:10, 6:7, 9:55, 10:32, 11:14, 10, 17, 20, 43)路6:13, 6:19, 12:18, 31, 22, 3)約6:70, 20:24)以上章節內,有二十二處,單說十二,以指十二門徒,參看徒6:2)林前15:5)啓21:14)尚有十二籃子零碎(太14:20)可6:43, 8:19)路9:17)約6:13)十二營天使(太20:53)以上用法,或多或少,莫非令人回想以色列十二個支派。太19:29)路22:80)裏頭的應許,是一個直接的參考,足見於主耶穌在世之時,十二的數目,與十二支派,不無關係,我們可以深信不疑。

有幾處章節裏頭,提起十二年時期。婦人摸主的衣裳,十二年的病得醫治(太9:20)可5:25)路8:43)睚魯之女,年十二歲(可5:42)路8:42)耶穌初次入聖殿,年十二歲(路2:42)這裏我們要知道,十二的數目,可以照字的正義解釋,但是第二,第三,一定含着西亞人生活的

啓解。到了十二歲，猶太小孩，不得算爲小孩子了。十二歲的小孩子，是在成人的階梯上。據遺傳說，撒母耳十二歲受上帝之召，所羅門十二歲，判斷小孩子的案件，又說，女子十二歲可嫁。

還有一段說，「白天豈不是有十二小時嗎？」（約¹¹）。（無疑的，這裏是受了巴比倫的影響，雖然於基督在世之時，居住巴力斯坦的猶太人，完全不知道這個來歷。巴比倫人把一天分作十二份。他們所規定的時辰，及他種事情，鄰國效法者不少，再由希臘人，傳到西方各國。巴比倫人，把一天分作二份，日與夜，各分十二份，春夏秋冬，四季變遷，他們不管的。一個小時，即是一日，或一夜的十二份之一。這個古舊講法，在敘利亞仍留存。救主在世之時，一日仍作十二小時。

六十：六十的數目，用在撒種的譬喻內（太¹³ 23 可⁴ 20）；恐怕間接與巴比倫的六十數算，有關係的。一定在亞西亞西方通用的。特爲他連得的重分，是用六十的，所以這個數目的用處，無論牠的用意，或大或小，天然通行起來了。舊約書許多章節有六十，猶太國他種文學書內亦有的，一定不是無意之中，偶然用進去的。舊約書用六十數目的章節見民⁷ 18 申³ 4 王¹ 4 2 2 代^下 11 21 耶⁵² 25 王^下 25 19。

三十：三十是六十之半，文氣是相同的（太¹³ 8 可⁴ 20）；路³ 23 記，耶穌三十歲，開始做他的傳道工作，恐怕暗示一種信仰，以爲到了三十歲，成人的精力充足了。約瑟三十歲開始執掌政治家的大

權（創⁴¹ 46）；大衛三十歲登極（撒^下 5 4）；猶大得三十塊銀錢（太²⁰ 15 27）；亞¹¹ 12 x，暗示每個猶太人，法律所定，奴僕的平均價值，是三十舍客勒（出²¹ 32）（朱葆元）

西面頌

SING
DIMITIS

是第三篇最短的基督應化歌，像還有兩篇，同樣讚美基督。以色列頌，即撒迦利亞歌，天然讚歌基督的祭司職。尊主頌，乃帝王後裔童女馬利亞歌，讚歌基督的國度。西面頌，猶太先知預言，讚美彌賽亞，盡先知之職務，即舊約書，早已委派，的見申¹⁸ 15，以賽亞特別提及這事。

西面人格的特色，傳福音者，把牠當作道德的頂點，就是他「盼望以色列的安慰者來到。」這莫非是回想雅各的說話，「主阿，我向你來等候你的救恩」（創⁴⁹ 18）。牠們是的確敘述亞伯拉罕的態度，對於上帝樂土的應許（徒⁷ 9 來¹¹ 13）；及大衛的態度，對於這個國度（撒^上 20 11）；兩人並「不要心懷不平，以致作惡」（詩³⁷ 8），惟等待主賞賜他所應許者。所以我主說到人受假基督引誘的危險，吩咐他的門弟子，「你們常存忍耐，就必保全靈魂」（路²¹ 19）。這就是西面信仰的一部份。他等待「主的基督」（路² 26），不肯跟從無論那一個暴動的假冒者，又不肯如希律黨人，接受一個世俗的王。「以色列的安慰者」是拉比成語，暗指彌賽亞的時代。來夫他 Lightfoot 提出五種成語，說明那成語的適用。

不時提及西面被聖靈，一步一步，相繼引導，證明那個事實，就是說，自從瑪拉基時代以來，預言寂靜無聲，現下重新活動起來了。但是聖靈屢次感動西面，聖靈與耶穌同在（約 1:33），聖靈留在教會中（約 14:16），此三者，我們須知道，是不同的現象。聖靈用什麼表記，指示西面認馬利亞之子是基督，我們不得而知。恐怕童女的貧苦狀態，除一對班鳩外，沒有別樣東西可以獻奉，就當作一種表記，一如牧羊人一見馬槽，即知其為新生王（路 2:12）。無論如何，小孩給他看見了，他就走上去，把小孩子抱在手中，讚美上帝，遂唱出這篇西面頌。

其實，西面並非祈禱，要求去世。他感謝上帝，因為已經給他親眼目睹上帝所應許的教法，即先知帝王渴望要看見者，不曾看見（路 2:24）。現下西面看見了，他說，以後上帝無論吩咐他往何處，他必惟命是從。

西面頌分三條對句：
（一）感謝上帝，因為他允許西面離棄他的派駐，猶守夜者，守候的鐘點已過。死對於他，莫非是勞苦工人的休息。

「主阿，如今可以照你的話，釋放僕人安然去世。」
「你的話」自然是那應許的一句說話，見路 2:26。「未死之前，必見主所立的基督。」

這個應許，現在實現了，西面覺得心中平安，因為在基督裏頭有

教法，即為他，為上帝的衆百姓而設立者。

（二）視死如歸，是西面心中平安的理由：

「因為我的眼睛，已經看見你的教恩，就是你在萬民面前所預備的。」

親眼目睹的事，是靠得住的（約 1:14, 19, 85; 約 1:12）。耶穌基督

是教法（賽 49:6），因為教法，是在他裏面，在他人裏面是沒有的（徒 4:12），況且他是上帝預備的教法，不是人所妄想的，同時是為萬人預備的（路 2:10）。人類兩大部份，猶太和異邦，都能享着這個幸福。「萬

民」一語，按希臘原文，但指以色列，主的百姓。但是現在這個權利範圍推廣了，不是上帝的百姓，要做永活上帝的百姓了（何 2:1, 羅 25:26; 彼前 2:13）。

（三）基督對於猶太異邦，同樣執行各種先知的職務。

「是照亮異邦人的光，是你民以色列的榮耀。」

（甲）對於住在死蔭之地的人（賽 9:2），非但給他們亮光，他是一個亮光（賽 49:6）。這個思想，非常遠大，基督不是只不過把真理啓示異邦，他是一個亮光，異邦人得了他，自己可以啓示自己，異邦人是什麼人，上帝很歡喜異邦人（羅 9:29），依靠上帝的恩賜，異邦人亦可以產生聖徒。西面的預言，很相像施洗約翰的預言（太 3:7），牠是根據舊約章節，如賽 25:7, 何 2:3。這個預言，有神奇的應驗。猶太教出了

一個彼得，一個約翰，一個保羅；衰弱的羅馬國出了一個亞古士督，一個安布洛茲 Ambrose；愛爾蘭出了一個科蘭巴 Columba；薩克蘇出了一個則爾夫立德 Wilfrid；一個比德 Bode。我們希望中國和日本到了完全基督化的時候，亦能出聖徒。

(乙)以色列出了許多聖徒，先知，師傅，「世界世世代代的光。」但是基督是無上榮光，尊貴高於摩西(來3:3)，祭司職務勝過亞倫(來7:27)，基督自己是「上帝榮耀所發的光輝」(來1:3)，這個榮光，約翰見過了(約1:14)。聖保羅在第一世紀，覺得這關於基督的預言是真的(羅9:4)。後來的歷史，都是牠的確證。

卡益特 Carpenter 提出一段相同事(符類福音)：佛教古傳說，一人見一小孩，生得十分完備，遂預言，「小子他日成佛，為世界廢除罪怕與愚昧。」但是這印度先見者，不得與西面同樂，遂流淚曰，「余命不長，不得與汝共享光明之樂。」這段提醒我們，西面的平安，是基督徒的希望，將來與主同在，必有更好的生活。

西面的態度對於異邦人，一方面完全合符舊約(創22:18, 49:10 詩88:101 賽42:4, 60:3)，一方面完全與同時猶太著作，如所羅門詩篇，雖然他渴望彌賽亞到，及他的國度降臨，但是異邦的命運，牠以為是審判，不是亮光，不是救法(所羅門詩篇16:4)。

西面頌，素來受人公認，為一粒全備珍珠，特別幽雅，恬靜美麗，千年來，常在教會晚禱內歌唱的。羅馬教會與安立甘教會，早已派定，把

牠當作晚禱詩歌，教訓我們過了一天，應當作為我們的末日。把信仰來懷抱基督，感謝上帝，使我們預備在基督裏去世。蘇格蘭教會，把牠唱在聖餐文末尾。有幾處聖公會，與長老會，在靈柩出堂時，把牠唱在殯葬禮文內。(朱葆元)

誓 OATHS

從山上寶訓篇(此下簡稱爲山訓)，取觀其論誓之一部，將耶穌論斷，與古人學說，詳爲互勘，便能知基督關於誓之教旨(太5:33, 37)。大概摩西律法，關於這問題之要義，是在「不可背誓，所起的誓，必向主謹守。」此句是其大綱，可謂爲摩西五經諸篇所合成之精品(利未記19:12 民數記30:3 申命記23:22)。前一篇直接論誓，後二篇論及許願。(但據拉比們之學說相承，在必謹守這一面，願與誓是同等。願必謹守，誓必謹守，毫無疑義。基督於此爲欲闡明律法，須得其精義，提出「你們聽見有吩咐古人的話，」大概此話爲當時拉比們與信徒間所共同遵守的一種公式。耶穌對照律法，明明說出一種絕對禁止起誓，隨又列舉幾種不可指誓之樣式，似乎幾條禁誓之條文，說明不可指誓之意義；無非教人明白絕對勿誓已耳，固無論是否含有耶和華之名，概勿指以起誓。彼輩善辯諸文士，論及誓之類別，儼然列有區分；視其出具甘結的力，亦分等第而殊異；惟實在決定須絕對不可有背的，即涉及耶和華名之誓。此外，指天，指地，指耶穌，指撒冷，指頭的生命等等，皆似較無重要。此之認想，蓋因其論及天地，不復感有創造者之觀念，故此等等

指誓，尚可無妨，惟指着上帝名之何字樣，或上帝何特性，斯絕對不可有背，背則身受其刑。要而言之，彼輩指天指地，不必感覺有創造者耳。後來基督關於這問題，又提到善辯的文士們論誓。如何首領，如何無知，將誓定爲數等區別。馬太^{23 16 22}，若基督不於此詳明指導，彼輩且奉爲「金科玉律」，習爲固然；更何知基督禁誓，意在包含一切，根本上不容有一誓之存在。耶穌正唯恐人們有所誤會，或亦疑耶穌禁誓，無非耶和華之名神聖不可輕犯，故不憚一一說明，如馬太所記耳。基督眼光，完全與拉比們不同；文士欲將禁止背誓之律法範圍減少，故設法從誓中，去其指着上帝之命意；基督欲將禁止起誓之範圍擴大，故剴切說明，表明無論何指，均不免有創造者在內。因是之故，耶穌提出當代之起誓，在當代，恆視爲無甚重要，「算不得甚麼」，然其實雖未明及上帝之名，若無上帝爲證之微意，隱寓其內，則於誓乎又何所取義？例如指天而誓，指地而誓，若無爲天地之代表，有大能力，能刑罰於背誓人，瞭然鑒視，則其指天指地，非全然虛語嗎？耶穌謂「天是上帝的座位，地爲其腳樓」，原本於以賽亞書，卽此意。以賽亞^{66 1}提到那路撒冷亦然。當起誓時，若不感覺其令錫安成聖之大君王，卽指那路撒冷而誓，又有何意（詩篇⁴⁸）？不第此也，連指着己身的頭，亦含有頭之生命主宰，盛於其內，背誓必有誣誑隨之之意，因吾人一髮，亦不能自爲其黑白。此之黑髮，當係代表青年，白髮則老年耳。基督之意，似乎第視吾人髮色若何，足以提醒吾人，感覺生命，非能操於己

手，惟彼大權能者實主宰之，吾人指頭而誓，卽有證誓者在，故謂無論何指，均足顯明誓必有懲之意，惟因其均含有指着上帝之意義，故無論甚麼誓，基督必禁止。耶穌新誠命，「甚麼誓都不可起」，「你們的話是是非非而已」（太^{5 37}）。

是是非非的解法，有幾樣不同：俾黎（Boise）所譯語句，殆與中文聖經官話和合本作「是就說不是，不是就說不是」相同，此因欲與雅各書^{5 12}強爲揉合之原故；但實與原文之語法不合。十六世紀亦有一學者，譯作「你們言語的是，必與實事的是相合；言語的非，必與實事的非相合」，尤其更錯。因如此，連與雅各書那句語意，都不甚合。大概從最簡明的解釋，此句疑卽希伯來語常有底重重複之語法。「是是」，意卽指「是」；「非非」，意卽指「非」。因如是解釋，可見基督是說你們的話，或是或非，必歸實在。只須明白了當，不在多言，故又說「若再多說，就是出於惡者」（參看王下^{10 15}林後^{1 17}）。「若再多說，就是出於那惡者」，有譯作「是從惡裏出來的」，此句解釋亦有不同；有人謂譯作「出於那惡者」，不合，因舊約誠命原有起誓之必要，連上帝都有起誓的話（出^{22 21}創^{22 16 26 3}），然而究竟此句譯作「從惡裏出來」似較妥當，或譯「從惡意」亦可，因爲世界上有惡，所以世人證明其自身之語言，必須起誓。惟上帝國降臨，誠實必普及，故絕對不須誓之存在。或者又說：人起誓，乃借以證其語言，殆卽顯明其誓時，言固實在，非誓時，事或難知。故亦可謂誓從惡裏出來。

關於這解釋之大意，我們在發表之先，仍可提到一種解釋，雖屬多人贊成，究與我們前後之解說不同。蓋謂「耶穌禁止的，非絕對的一切起誓，不過那些尋常間，往往信口自矢，算是糊糊塗塗，亂用上帝之聖名，乃在所必禁罷了。」如是之解釋，意謂正式的宣誓，若着乎其真的，明明直接指着上帝而誓，基督必不禁止，因在審判廳內，常常如是，用以爲證，亦惟在審廳，方能用此誓。基督所禁，不在此。若基督果然絕對禁止一切的誓，必特意提到那直接用上帝名之誓，既然耶穌到底未曾提明，可見正式之誓，必不在耶穌禁止範圍之內。耶穌禁止之範圍，無非如其所提之幾種樣式，那些尋常無意識，信口亂出的誓言已耳。但如是之曲解，乃將耶穌說的「甚麼誓都不可起」這「甚麼」字樣，都成爲全無意義，我們難得收納。大概如是解釋之動機，乃對於一切誓之禁止，未免有所疑懼，惟其有如是之激動，當然不能解釋澈底，而且不與原文相合。我們譯作「甚麼誓，都不可起」這句實在包含一切誓在內。在此段之前後，均是耶穌比照律法，自出新意，將其本人新意，與律法古義互相發明，其禁誓必包含一切，方能實在對照古律。古律禁止背誓，基督禁止一切起誓，如是之新誠命，較律法實在更進一步。若如彼輩之解釋，摩西禁止，係限於含有上帝名之濫用；在基督誠命，無非禁止那些非正式的，無意識，信口而出之起誓，雖似非退步，然亦不能謂爲實進一步，彼輩所據爲理由，即謂耶穌未特別提到那明用上帝的誓，雖似持之有故，然而此種謬論之原因，仍是

成見所拘，只認正式之誓，耶穌必不禁止。此固顯然易知之事。耶穌特意提到的幾樣說明，在彼輩先入爲主，固於習慣，不明白基督禁止，即間接指着上帝，換句話說，耶穌所提那些樣式，乃其同代人們，不認爲實等於正式之誓，彼輩只認實在正式之誓，在耶穌當然不必有何置議。我們如是推想馬太^{5:34}所記耶穌那句話，不僅禁止尋常無意識之信口自矢，乃任何誓俱禁止，仍須更研究這絕對的禁誓，有何原因，有何意義，有何關係。

耶穌論其原因，即「若再多說，便是從惡裏出來」(太^{5:37})。我們已說過此句有兩樣解法。在奧古斯丁一流的人，將惡之一字，看作指着世界，或社會。然若如是解釋，耶穌誠命，似乎只能實行於天國，無關於現在社會，則此段之出發點，全然與山訓及其他訓言，均相背馳。因耶穌那些教旨，概明明與當時社會有關。所以我們看法，不如將惡，看起誓人之心。彼人若一是一非，無足徵信，仍須加增甚麼誓言，此即表現其素行無誠實。如是解釋，似此段與山訓大旨頗合。山訓的題目，爲「內心之義」，基督一將其新意，對照古律，乃指明其需要的義，不僅外貌行爲上的義，乃實是「內心之義」。律法說，一起誓，便誠實。法利賽人之守法，乃謂若指着上帝之生命，必依所許之願而行，行必誠實，如是之重看禮節，謹守律法字面，說不如是之起誓，彼必視爲無誓即無緊要，行否似可放鬆。果其如是，能合律法之內義，抑違反律法之內義耶？在基督之進步妙旨，「道無不在，純一不已」，一時時如彼

之重着實在真理，雖無誓言，同歸實踐。若人們必以起誓方能實踐其口語，此即表明其內心已不誠。果其如是，說是說非，均無足信，必仍加增甚麼誓言，尚乎其從惡而來。

我們必先明白耶穌禁誓的內義，方能解決關於當代社會的環境，是否應實行這問題。若耶穌之禁誓，是絕對包括一切，則知律法定的誓，如何能許可。雖然在常人回答，必又說，耶穌禁誓之所反對，已知之矣；惟審聽起誓的原因之激動力，是與耶穌所反對的不同，似又當別論。因當代社會，在審聽時，不能由他人能保其內心，不能知其內心之真偽，故有起誓之必要；然如是之立說，仍在其內心之自行表白；非說一起誓便誠實，或不起誓，便可任意放鬆，說些虛偽的言語；果其如是，審聽內起誓，雖與基督誠命之字面不合，似與其內義，亦無抵觸；正如當代舉行禱告，例在會堂之公開，似與馬太所記之字面，耶穌請應「入屋閉門，禱告暗中的父」，不相吻合；然而從內心而論，亦未有背有人謂四福音所記，耶穌常說「我實實在在告訴你們」，這麼一句，若照字面，似乎耶穌已身已破了「再多說」之例。如是之辯論，我們能收納嗎？我們於此寫的結論，是說耶穌誠命之大旨，教訓門徒時時刻刻無往而不誠實，惟其無往不誠實，斯無往不著其信用。只說是，或說不是，「一言九鼎，無人遊疑」，不必附加何誓，自是誠中形外，人盡知為完全足信矣。

(L. Tomkinson · 金東)

服從

OBDIENCE

(一) 基督的服從：(1) 當盡之義，耶穌既具人性，則其於服

從之德，亦與常人同概。關於此節，彼曾於事實親身顯明之矣。如主之父母為之執行割禮(路² 21) 又攜之至耶路撒冷守逾越節(路² 41, 42) 且主此後躬自繼續行之(約¹ 23, 51 參 7 2, 10 大²⁰ 17 等) 耶穌亦曾遵守當時宗教之儀法(太³ 15) 與政治之義務(太¹⁷ 27) 故其所謂「我當盡諸般義」非空言乃有所本而云然也。

(2) 服從的事實：耶穌對十誠，從無破壞之嫌疑。如其有也，則當時反對派必藉之以為政擊之口實矣。主深識上帝之品性，故於約⁴ 24 則曰，上帝是靈。其對安息聖日，則一方遵守之，而一方施行善事，以正時人徒拘儀文之謬誤(太¹² 9, 11, 12) 惟約² 4 所記，於迦拿喜筵時，主曾以「婦人」一詞稱呼聖母一事，或以耶穌於此未見服從，存是見者，實出誤會。不知婦人一詞，在當時并不含輕慢之意，且耶穌臨難之時，亦嘗呼母以此名矣。馬利亞於此兩處皆受之而無愠色。以上所述，不過消極方面之事實。茲進而研究積極的服從，則證更足矣。如云，汝當盡心愛主上帝，其次相仿，愛汝鄰人(太²² 39 路¹⁰ 80 x) 又云，我與父原為一體，及父子契合為一之道(約¹⁷ 11, 21, 28) 又耶穌顯神旨，可於太⁴ 4 路² 49 約¹² 27 諸節文見之。至兩次命治愈之癲瘋病者，遵行摩西禮節，則其不忽略宗教之規律，更為明白矣。

(3) 無罪：耶穌不獨從未干犯律法之正義，且在其一生亦無

赫達道德之破統。換言之，即無罪過也。從來有德之人，多由於客觀的評論以斷定其品性。若躬自內省，終難免屋漏之愧。耶穌則自認為不惑者也。其對反對派之言曰：誰能指證我有罪過（約 8:46）。又謂世界魔王於我毫無所有（約 14:30）。耶穌之無罪，一則由於一生奮鬥之結果（太 4:11 可 15:34 約 12:27），一則由於虔修之養成。如來（5:5）所言，他雖然是兒子，還因所受苦難，學了順從，耶穌不願受良善之稱譽（可 10:18），正所以表明其修養之精進。故綜其一生毫無道德之失敗，惟其有此完善，乃能甘願貢獻自身，作世人贖罪救主（來 4:15 9:9 7:14）。凡此皆耶穌自身之經驗，而非故意形容之證言也。然則耶穌之完善，何從而得之乎？曰此無他，其由直覺而自與上帝契合為一而已（約 12:45 14:9）。明乎此，則吾人雖欲求耶穌之疵而無從，當時之敵黨，雖欲尋耶穌之錯而不能也。

(4) 犧牲超乎律法：從一方面說，耶穌乃遵守法律者，從另一方面說，彼實不為律法所拘束而能超乎其上者。其開當時守安息日之謬見，則申言人子是安息日之主（可 2:28）。其對於舊約成法亦多所廢棄，而申引其真義之所在（太 5:27 x 28）。其論律法之根本精神則惟愛而已，故其所刪棄者，為律法之虛文，而其所保留者乃其精髓也。耶穌曰：我來成全律法（太 5:17），所謂成全者，謂既經修正，則當垂諸萬代而不可更改者也。其在使徒之書（羅 10:4）曰：基督乃律法之總綱，是耶穌既來，已示吾人得救法門，無再需乎律法之憑藉也。此法

門為何？即耶穌之犧牲是矣。有此犧牲，則舊時之一切其文等等緒餘（約 3:16 6:51 10:17 來 10:8 14），雖為後來述說，然證之可；10:45 及晚餐時論流血之言（太 26:28），則若合符節也。且此所述，實為福音根本大道，由是而知法律之精義既存，則不啻聖教之基礎已立。今而後，吾人所當重視者，惟精義而非文字也（林後 3:6）。耶穌之犧牲，為救人類也，為救人類則必捨己生命，欲全己生命，則難免有負人類，故能救人而不能救己（太 27:43）之說，雖出譏諷，究屬事實，然則以耶穌之神能，詎不能脫去十字架之苦厄乎？非不能也，實不願也。其評動刀之言曰：汝想我不能求我父為我差遣十二營天使乎？若是，則經所論事情必須如此之訓，無從應驗矣（太 26:53）。讀此，則知耶穌之甘心為救人類而捨生就義者，實出於循守救贖工作之自然程序，而又能服從上帝之旨意（太 6:39），而除此決無成功之可能也。換言之，耶穌必須奔赴十字架，而人類乃有得救之希望，約翰稱救主捨生，一則曰：我自己捨命，一則曰：乃從我父所受命令如此。於此，則犧牲與服從之最高意義及其密切之關係更顯然矣。

(5) 耶穌服從與人類得救之關係：關於此義，福音書雖未明言，但在羅馬書信五章十九節之言曰：「因一人順從，衆人乃成爲義。」則知耶穌之服從，與其救世之願力不無關係。且保羅又嘗將「亞當之犯罪」、「罪」、「悖逆」與「基督之恩典」、「恩賜」、「自由恩賜」、「義」、「義的行爲」、「順服」等等名詞對舉，足證服從實含

積極意義，非消極道德可比。換言之，耶穌順服之德，即以完全人格作贖罪救主是也。

(6) 耶穌服從之關係宗教者：耶穌的宗教，以耶穌人格為基礎者也。而其人格乃由順服上帝而養成者也。惟其人格完善，精勇過人，故能吸引門徒為其效忠，且又富於捨生就義之精神，從事傳道救世工作，耶穌此種威力，非古昔先知所能望及也。來¹²之言曰：「仰望為我們信心創始成終的耶穌。」然則耶穌為吾人之模範與導師無疑矣。

(二) 人的服從：吾人既以耶穌為道範，則亦應效法其服從之德。耶穌為門徒洗足之時，曾垂訓曰：「我已示汝榜樣，我所行者，汝亦當行。」(約¹³ 15) 又云：「凡已見我者，不曾見父。」(約¹⁴ 9) 由是而知，凡行耶穌所行者，亦即順從上帝之旨矣。耶穌降世為真理而作證(約¹⁸ 37) 但其所證，非獨憑語言，乃更藉義行也，故云：「汝當負我軛，學我樣式。」(太¹¹ 29) 是明示耶穌之服從，乃吾人服從之權輿也。又云：「汝當完善，如同天父完善。」(太⁵ 48) 是耶穌已明顯天父之完善矣，然而人類理想的模範——耶穌——吾人誠望其項背而莫之及也。就以門徒而論，彼得則曾為叛逆，多馬則懷疑復活，約翰雅各則競爭權位，雖五旬節後之保羅與巴拉巴猶不免妄生差別，足證彼等之氣量猶如陶器之積蓄也，耶穌所需於吾人之服從，乃精神的，而非虛文的，如云：「汝如遵守我之命令，汝自住於我之愛中。」(約¹⁵ 10)。

此所謂命令者，其關於日常生活者甚為稀微。當耶穌與少年論永生之時(太¹⁹ 16) 少年蓋曾遵守十誡之訓，然猶未足以展其靈性之需求，故耶穌於誡命之外，示以當行之道，而命之曰：「去變賣一切賙濟窮人。」(太¹⁹ 21) 乃能進於完善，由是而知耶穌命人所守者，為律法之精神，而非文字也。其論守安息，已明示此意(太¹² 8) 讀太²³ 37 更能了然於律法之精神實以愛為基礎(參羅¹³ 8) 凡能遵守此義者，則自能服從上帝之旨，而於其行為必無大錯，較之沾沾於律法之條文者，不可同日語矣(羅⁸ 4 參約¹⁹ 13 17) 然而耶穌又最重視十誡者，彼不獨自身遵守安息，且其門徒亦照樣行之，其戒虛假，不獨視妄證為違犯誡命，凡一切謊言亦在所必禁(約⁸ 44) 耶穌於律法其可謂創始成終者矣。

耶穌為吾人服從之準範者，以其能於言語行為已實際遵守上帝之旨意故也。所謂遵行上帝之旨意，非就服從上帝之普通旨意而言，乃指順聽神命之極關於個人之特殊事件也。如大難當前，耶穌則從容就之(太²⁰ 39 參約⁴ 34 30) 其服從神旨之程度為何如也。所謂罪者，不服從上帝旨意之謂也，非謂違犯法律而已。太⁷ 21 曰：「惟遵行我父旨意者，乃得進入天國。」其在下節之意，則雖奉主名傳道，趕鬼行異能，皆不足蒙神之鑒賞。由此而知所謂服從者，行上帝之旨意而已。故福音與使徒書信，於信心一德，特別注重，有信心，然後有服從，有服從然後得上帝之應許。上帝所要於人者，乃其全部人格，而非

片面的行爲，乃其心靈，而非外物也。有此人格與心靈之奉獻，然後始得謂之真正服從上帝也。反是，則必受背逆之譴罰，而譴責之大者，則莫如被棄於上帝，所謂黑暗，即不得承受光明（約 1 11 3 18 21），又云，自己的地方（徒 1 25），即罪人所居之處也，既云譴罰，則必須有痛苦（太 13 60 參路 14 11），又必受裁判（太 25 31），而其結果乃自然而必然之趨勢也。故惡人所得之報爲惡無疑矣。惟服從神旨者，乃得善果，而此善果，非全憑行善之功績，實乃上帝特殊之恩賜也。蓋世間既無完人，除上帝大施慈恩，無人能得拯救故也。故曰：「凡蒙福者，皆上帝之恩澤也。」（文南斗）

暗昧

OBSCURITY

凡蒙召選出黑暗而入光明的人們，不能一時行盡其程途，必須在各種方法及各種等級上感覺暗昧，就逐漸地了解基督的福音。然而我們確知沒有隱藏的事不露出來的（可 4 22），並且聖靈會應許引導我們明白一切真理（約 14 26 16 13），四本福音都說到剛復的人眼睛迷蒙，耳朵發沉（太 13 18 可 4 12 路 8 10 約 12 40）。對於一般留心而順服的人，教訓必要顯明，更加顯明（路 9 18 10 21）。對於一般傲慢和狡猾的人，沒有一件事是保證清楚的（路 13 32）。用比喻來教訓，免不了暗昧的成分，但是這種絆腳石，基督常常爲挪去（太 13 31），並且應許清除一切達到上帝完全知識的阻礙（約 10 13 25）。使徒們在努力要認清主其他言語的意義時，也常感覺着暗昧。論及其肉爲永生

之福，和其血爲世界生命的教訓，實在覺得「這話甚難」（約 10 60）。預言他殘酷的，死和榮耀的復活，是起初所不懂得的（路 18 34）。的確，使徒們在主復活之後，關於包含主受難的預言，經驗了一種心感的顯著的開啓（路 24 45）。這樣，他們在末後的談話中說：「我們不明白他說的話」（約 10 18），以後不久，他們滿意地承認說：「如今你是明說，並不用比喻了」（約 10 23）。每逢用人不適當言語來發表靈性的真實時，暗昧的光景是必常有的。例如：「現在却是你們的時候，黑暗掌權了」（約 22 53）。活靈是不能用死字來發表的，除非用比喻和寓言（約 8 8）。以有限的我們去描寫無限的上帝時，一定要有我們所稱爲暗昧的在焉。附屬於天上真理的豐富意義和適用，在起初必定似乎是暗昧的（約 3 31）。暗昧必要逐漸地消滅，因爲黑暗不能限制世界的光在任何界限之內（約 1 5 8 12 9 5）。堅固的門徒必要學習明白自主的話（約 8 43），並且要從暗昧中獲得釋放，要得到自由（約 8 32）。福音並非要留於暗昧不明之處（太 5 15）。

主對職業的態度

OCCUPATION

基督和他名義上的父親一樣，是一個木匠。猶太的幼童都學習一種職業，以便將來謀生而免凍餒之虞。後來主雖然不倚此手藝爲生，但是這種工藝的教育令他對於實業的國人表示同情。

主的態度對於人們從事的職業，其興趣大於他論及職業的詳

情。當基督的世代，猶太教已經失了一般民衆的心，因為他們的長官用謬誤的眼光來陳述一種律法。基督切實他們供獻十分之一的薄荷，茴香，芥菜，却遺漏了更重的事，就是公義，憐憫和信實（太²³）。所以工作與敬拜是隔離很遠的。人們對於一切問題，我們吃甚麼，我們喝甚麼，我們穿甚麼，沈溺在與異邦人一樣的憂慮裏，却不先去尋求上帝的國和他的義（太⁶）。但基督熱切的榜樣證明在事務中勤奮，和精神上熱誠事奉主的可能。「趁着白日，我們必須作那差我來者的工，黑夜將到，就沒有人能作工了」（約⁹）。主從來不容危險來攔阻本分，「白日不是有十二小時麼？人在白日走路，就不至跌倒，因為看見這世界的光。若在黑夜走路，就必跌倒，因為他沒有光」（約¹¹）。基督輕視避世的精神，那種精神，不問宗教的動機如何，卻創出人造的區別，提高宗教的職權，反把一般奉召而地位低微却更熱誠的人們給犧牲了。主斥責法利賽人抱着以爲比別人強的態度去感謝上帝，爲大謬不然，反而稱他們所譏笑的稅吏爲實事求是（路¹⁸）。主斥西門傲慢地款待，而稱讚良的婦人，她的愛心超越她的自尊（路⁷）。主將祭司和利未人置於永久的輕蔑之下，而稱讚多行人道的撒瑪利亞人，就是因爲他並未嘗自稱像他們那樣聖潔的緣故（路¹⁰）。路加很快活地敘述耶穌辯護自己在安息日醫病的動作，反抗一般爲靈性人看爲是破壞了第四條誡命（13¹⁵ × 14⁸ ×）。

從以上看來，其合法的結論，就是主用他健全的眼光來看生活，要鼓勵一切服務人類各種需要的誠實職業。使徒們的教訓確實地將主的心意返映在這種題目上。如果吃喝能夠榮耀上帝（林前¹⁰），那末，一切預備飲食的職業也能追求這種精神。保羅吩咐福音的監督和教師們去叮囑基督徒弟們，要學習正經事業，豫備所需用的（多³）。那樣不但能供給自己和家人，並能救濟缺乏者。這是一種本分，在其本身上與傳道的本分是一樣不可避免的，使徒保羅把這看爲很重要的。「這話是可信的，我也願你把這些事，切切實實的講明，使那些已信上帝的人，留心作正經事業，這都是美事，並且與人有益」（多³）。那就是說對於人類有普通的利益。這樣，一個人的職業，不僅不是妨礙宗教的，乃是宗教的一部分，在其範圍內能證實他是一個言行相符的人，是一個這裏所需要的忠實人，也是別處所必需的（路¹⁶）。參事：築木匠職業等論。（谷雲階）

躓石

OFFENCE

「躓石」即通常所謂「絆脚石」或「障礙物」(A Stumbling block)。

有妨礙人而使之顛覆之義。其希臘原文爲 Scandalon，按字義有「陷阱」之意，凡活物一觸其餌，未有不立被捕捉的。但聖經中此字的用法，却無此確定之義，其所常見之義乃是「象徵的」或「倫理的」，我們現在所要研究的即是此種意義。今爲方便研究起見，試將聖經中關乎此字的用義，列爲三項，略論於下。

(一) 耶穌的經驗：一次耶穌回到家鄉拿撒勒，在會堂教訓人，聽者大為驚奇，而此種驚奇旋即轉為吹毛求疵的批評，說：「這人從那裏有這些事呢？所賜給他的，是甚麼智慧呢？他手所作的，是怎樣的異能呢？這不是那木匠麼？……於是他們就厭棄他。」(可⁶ 2-6)。厭棄二字，原文即是「陷阱」。那些人往常對於耶穌的觀察，無非是平凡一方面的，今見耶穌忽有此特異的表顯，為他們所望塵莫及，就不覺驚訝失常，而耶穌即成了他們的「鑽石」，使他們即刻跌倒。在耶穌還未成為他們的「鑽石」之先，他們僅僅覺得耶穌具有吸引之力，待與耶穌認識，或進而與之接觸，就發現他所顯出的異能，是他們所不能抗拒的，於是耶穌乃成了他們的「鑽石」，而先前的吸引的人們，至此亦背棄而去了。可¹⁴ 27 28 所記「跌倒」亦屬同一意義，耶穌在他末次晚餐時，要他十二門徒想起先知撒迦利亞：「我要擊打牧人，羊就分散了。」(13 7)的話，乃另外加上「你們都要跌倒了」這一句。門徒固知耶穌的美德，且和他同受試煉亦如此長久，但是一位彌賽亞必須要被捉拿，受苦難，甚而要被罪人釘死，這却是過於他們所能了解的，是故即此一點，就成了他們的「鑽石」，叫他們跌倒，竟不顧先前所見所覺者如何，而於苦難之時，離主而去。

又可⁴ 17 及太¹³ 21 所說：「立刻就跌倒了」亦作此解，因那心如石頭的聽者，在聽道之初，未嘗不有向道之意，但後得知要為道受迫，就不得不退却，而「立刻就跌倒了。」路⁸ 13 「及至遇見試煉就退

後了，」這是一個恰當的解釋。

又由施洗約翰的質問，耶穌亦得有此種經驗(太¹¹ 2-6)。當時約翰對耶穌曾坦白地表示失望，他固然有理由可以尊耶穌為彌賽亞，但不是他所期望的彌賽亞，他以為果如彌賽亞來了，那末斧子，簸箕，和不滅的火，在那裏呢？為甚麼一切的罪和不義，依然存在呢？為甚麼像他這樣一個上帝的忠僕，竟為盡忠於其主，而要受牢獄生活的苦呢？這豈不是耶穌成了約翰的「鑽石」麼？故此耶穌答覆他說：「凡不因为我跌倒的，就有福了。」(太¹¹ 6 路⁷ 23)。約翰這樣質問的意思，可為保羅所說基督為「鑽石」的話的好解釋，因為猶太人是要神蹟，他們說：讓上帝顯現出來，伸出神聖的手，毀滅那壓制我們的敵人，能但他們在基督裏，却找不着這樣的上帝，就大不滿意，於是耶穌乃做了他們的「鑽石」。且因是他的教訓亦和他們格格不入，而為他們所不能接受，如太¹⁵ 12 耶穌所說：「入口的不能污穢人，出口的乃能污穢人。」竟使他們不服而跌倒。又約⁶ 61 所說：「這話叫他們跌倒麼？」是因為有些門徒聽了「吃人子的肉，喝人子的血」的話，甚為難受，以致耶穌這樣質問他們。總之，耶穌一切的言行，幾乎都成了猶太人的「鑽石」，因為與他們素來的思想，行為，和罪惡是大相徑庭的。

以上是說別人以耶穌為「鑽石」，現在再說耶穌以別人為「鑽石。」如太¹⁸ 23 「耶穌對彼得說：……你是絆我腳的。」這是耶穌

首次告訴門徒，他必須受苦被殺，彼得由愛師之心，表示熱烈的抗勸，但他這麼一勸，不免要使耶穌在所受於聖父的使命上發生困惑。此乃彼得人性的弱點，只知避免苦難，不知體貼神愛，忠於使命，就使自己成了耶穌聖職上的「躓石」，當然耶穌不受其惑，故說：「撒但，退我後邊去罷！」

(二)耶穌的教訓：此層意義，在可^{9:27}所記「不叫小子裏的一個跌倒」的教訓，可以概見。茲分兩點說明：

(1)不為他人的「躓石」：「他人」乃指門徒而言，——就是「信我的小子」。使……跌倒，意即負責地引人陷入罪惡，就是使人因罪離棄基督。如此誤領「信的小子」入於歧途，在耶穌看來，實為最大之罪，無怪符類福音皆記此嚴厲可畏的教訓（太^{9:42}路^{17:2}馬可路^{9:42}且說明其惡果：「那絆倒人的人有禍了。」）在最後的審判一喻中所說：「人子要差遣使者，把一切叫人跌倒的……從他國裏挑出來。」這有特別意思，是說：信徒有作他人「躓石」的危險。

耶穌更盡力避免為他人的「躓石」，不使別人因他跌倒（太^{17:27}）——特別注意「恐怕絆倒他們」。讀此應知倘若妄用作上帝兒女的靈性自由，就要使不懂此自由者跌倒，而成為他們的「躓石」。故基督徒一切言行的動機，都要顧及別人，務使自己行為的結果，在別人身上顯出道德的意義，但要誠實，不可虛偽（參太^{15:12,14}）。

(2)不作自己的躓石：耶穌固很殷切地教訓人不要作他人的「躓石」，而陷他人於罪，但同時亦很嚴厲的警戒人不要作自己的「躓石」，而使自己跌倒。他說：「倘若你一隻手，叫你跌倒，就把牠砍下來；倘若你一隻脚叫你跌倒，就把牠砍下來；倘若你一隻眼叫你跌倒，就把它砍下來。」（可^{9:43,45,47}）耶穌如此嚴厲，是要人防禦而強制惡性之發動，免釀成不可設想之惡果，因為缺一手一脚，眼進入永生，遠勝於有兩手兩脚或兩眼進入永火也。或謂：人之天性，應任其自由發展，不應強制。耶穌則以為不然，因為人如不強制其惡性，而一任其放縱，則結果不但不能完成其品性，且要破壞其整個的品性；不僅不能進入永生，且要進入永火。是故人不可任性自跌而棄主，亦猶不可使人跌倒而背主，一樣嚴重，此耶穌教訓中最熱切之二方面也。

(三)使徒教會的見解：使徒教會對於「躓石」一名詞，有新的見解與應用，却無新的倫理概念，其大意亦與上文相近。

(1)基督為躓石：以一被釘死的人，為上帝的權能和智慧，這是猶太人所不以為然的，因他們認這樣一位被掛在木頭上的彌賽亞為莫大的羞辱（申^{21:23}）故他們竟棄主而以之為躓石（林前^{1:23}）但此亦包在上帝計劃之中，羅^{9:33}彼前^{2:8}皆引舊約之言，說基督是「絆腳的石頭，跌人的磐石」。惟其究竟，保羅已明說是因猶太人不能承認基督的贖罪之死，他們要追求自己的義，不願謙卑地用信心接受由神恩而來的義。這就是十字架作了他們的「躓石」也。

就是對於他們驕傲之心的「蹟石」。

(2) 信徒不可為弟兄的蹟石。基督徒不可使別人——尤其是軟弱的弟兄——跌倒，離棄基督，這是使徒所最注意的人如作了弟兄的「蹟石」，最為嚴重，因其可在無愧的良心之下行此跌人之事。此義主要的例證，可看羅¹⁴林前⁸。按這兩書所記，其中心概念為論基督徒的自由，及如何用此自由的問題。彼時信徒既醉心於此自由，就只顧享用，不問情形如何。他們有知識（林前⁸），知道基督教義是甚麼。於決定行為時，亦無需多費思想，就如：他們知道偶像算不得甚麼，能解答自己與偶像崇拜之關係的一切問題——買或吃祭偶像之肉，和往廟赴席等等問題，他們知道世界和萬物都屬上帝，而能解答一切由吃喝而起的問題。自然他們以為享用萬物，都是合理的。保羅關乎此點，却根據耶穌的精神（太¹⁷ 22²⁷），主張吾人每行一事，必須想到道德上的價值，對人對己都要如此。特別要想到吾之行動，是否能使別人或自己跌倒。這雖是各別的問題，亦有相互的關係，譬如我們使別人跌倒，自己的禍害亦不能與之分離。保羅自然接受這種自由的教義，但他用兩種原則來限制，就是不跌人，亦不被跌。他說：「凡事都可行，但不都造就人」（林前¹⁰ 23）。尤指教會，因造就或建立教會，乃是一切基督徒行為的準則（羅¹⁴ 19¹⁵ 2林前¹⁴ 16）。換言之：基督徒的行為，不僅要受智識的指引，更要受愛心的領導，要效法基督對人——尤其是弱者——的同情心，倘不注意及此，即為

大罪。請再聽保羅的話罷，「不可因食物毀壞上帝的工程」（羅¹⁴ 20），「因此，基督為他死的那軟弱弟兄，也就因你的知識沉淪了」（林前⁸ 11），「所以食物若叫我弟兄跌倒，我就永遠不吃肉」（8 13），「有誰跌倒，我不焦急呢？」（林後¹¹ 29）。這些話，與太¹⁸ 6。基督訓言，如出一轍，可見基督徒不可濫用自由，影響弟兄脆弱的良心，否則做人「蹟石」叫人跌倒，其罪甚大。

但保羅對「不被跌」一義，亦頗深悉，他說：「凡事我都可行，但無論那一件，我總不受他的轄制」（林前⁶ 12）。人有時能被智慧愚弄，如驕傲自恃，自覺深知教義，就順從情慾，而誤以為是實行基督徒的自由。保羅深以此意自傲，觀其在林前⁹ 27所言，尤其是第一節「我不是自由的麼」以下的話，完全是根據可⁹ 43⁴⁷的精神寫的。第十章，則把他對「蹟石」的觀念，大概都說了。就是：「不拘是猶太人，是希利尼人，是上帝的教會，你們都不要使他跌倒（10 22）。這是說基督徒的行為，決不能有何誤人，擾人，或拒絕人，而使之不能尋求基督，或分享基督的關係之事。積極地說，保羅自己行為的準則是：「向甚麼樣的人，我就作甚麼樣的人，無論如何，總要救些人」（林前⁹ 22）。這樣的話，簡直是基督「金律」的另一寫法。所以新約教訓中論「蹟石」的各種意義，都包括在太⁷ 12——金律——之中。至於約² 10的話，「愛弟兄的，就在光明中，在他並沒有絆跌的因由」，可說是聯合兩層意義而言，就是凡愛弟兄的基督徒，在他必無「蹟石」。

——他必不使人跌倒，也不在自己的道路上安設障礙物。

(萬福林)

油 OIL

橄欖油從很早的時期乃是巴力斯坦主要的出產之一，因為在希伯來人移居之前，迦南就是產橄欖之地(申8:8)。這種可貴商品的重要是不容易估其價值的。此油供家庭中點燈並滋養之用(太25:3;王上17:12;又因其具有醫藥之功用而可貴(賽1:6;路10:34)並且在希伯來儀式上佔有位置(出20:10;利2:1)並為商業之重要物品(王上4:7;路16:6)。此油乃自橄欖樹之果榨取而得。最早的榨油方法似乎是用腳踏橄欖，這種暗示可見於彌(0:15或申33:24)。這種方法近代已經失傳。有人謂從橄欖榨下取出之果肉仍被婦女赤足踏之。這種原始的方法在何時代被放棄不可得知。舊約裏並無參攷清楚地指導我們，那些見於伯(24:11)的話，乃是曖昧含混的，並未特別地提到油榨。但是從米(希拉)書我們曉得這種手續是先在臼內將橄欖春碎，後在油榨和油磨裏榨油，這種手續乃是連續的，並非交替的。

油的品質一半在乎摘取果實的時候，一半在乎榨油的方法。最好的油乃是在果實未變黑時摘取(果十分熟時即變黑)，在臼中春碎，這乃是「搗成的油」(出27:20;20:40;民28:5)。這種頭等品質的油，乃是將臼中搗碎的果漿放在柳條籃內，濾下去的流質，下邊用器皿接着。次等和三等的品質，乃是再把果漿在油榨裏榨，後在

油磨裏磨。

在新約裏對於油的暗示並不常見，那些見於福音裏的，乃是論及其用處(1)如為發光原料(太25:3,4,8)。尋常所用的燈乃是瓦器，體積很小(見燈論)。在任何重要的時候點着，並且必須隨時添油。(2)醫藥的用處(可6:13;路10:34;參雅5:14)。油的醫藥功用頗為猶太人所重視，多被他們與其他古國所應用。其應用如對於創傷(賽1:6)為減輕其痛苦而促進其痊愈。在善撒瑪利亞人的比喻裏有相同的用處(路10:34)。在這個舉例裏，酒與油一同應用，加上酒為令其混合質有防腐的功用。也有時候用油沐浴，如大希律會用之。病者抹之以油(可6:13;雅5:14)這無庸疑惑是根據當時相信油具有醫藥的能力，但也有一種象徵的用途，即如用油抹癩者(利14:15)。有人提說：「油能幫助受醫者的信心，或者在使徒的情形裏，油也幫助醫者的信心。」(3)為塗抹之用(太9:17;路7:46)。用油塗抹頭部及全身的風俗，乃是古代最普遍的，古埃及及其他國人會實行之。在猶太人中，以油抹頭似乎是與每日的沐浴同作的(太9:17;參得3:3;撒下12:20)但在悲哀的時候是例外(撒下14:2;但10:3)。並且也是主人對於賓客敬禮的記號(路7:46;參詩23:5)。用油抹腳(路7:38;6)乃是罕見的。用油抹死者乃是表示敬禮(可16:1;路23:56;24:1;參約12:3,7)。油內曾經加過香料(4)為商品之一(太25:9;路16:6)。油為日常普通用品，對於西亞的人民係生活中一種必需者，而

在巴力斯坦地古家庭商業中的一大部分(王下 4, 7), 並為最有價值的出口貨。聖經特別地提到以色列人與推羅人作油的交易(結 27, 17)推羅人將油再輸出, 以與埃及交易(何 12, 1)。油為所羅門供給希蘭之重要物品, 為酬報其為建造聖殿所備之材木及其他原料(王上 5, 11)。(谷書附)

成全舊約的基督

OLD TESTAMENT, CHRIST
AS FULFILLMENT OF

(一) 基督在舊約中所發見的人生觀

舊約中的人生觀, 耶穌認為是一種適合於上帝子女的人生觀(太 5, 7 意)。換一句話, 就是上帝和他子女間的正當的交際, 是世人對上帝和他的僕人心悅誠服, 言聽計從(太 7, 24)。這一種的生活, 就是歷代先知所求達所代表的。耶穌認這個生活為他所愛慕的理想標的。所以他使繼續着先知的努力而努力。在顯揚這個理想目標一件事上, 他自信挾有很大的權力, 比最大的先知所有的權力還要大。先知以賽亞曾經教訓以色列民衆說:『你們中間誰是聽從耶和華的, 也該聽從他的僕人』(賽 50, 10)。照樣, 耶穌也有『惟獨遵行我天父的旨意的人』(太 7, 21), 『所以凡聽見我這話就去行的』這一類的話(太 7, 24 路 6, 46)。

舊約中的宗教生活, 就是耶穌到世上來所要提倡的宗教生活的雛形。由這雛形變成他所要建立的那個樣子, 並不需要什麼大改

變。他所有的特性, 就是徹底的聽從上帝, 叫正義能充分的建立起來。這種特性, 便是耶穌所表顯的, 他很強烈的要求正義, 表彰正義。進一步說, 耶穌雖承認舊約中含有人生的最高理想, 但他却並沒有說舊約中所有的一切, 都能輔成這個理想。有時他很明白的告訴人說, 便是立法的摩西, 也會容許某種在舊約道德標準平面以下的卑劣行為。原來人類心中多有與這些道德標準衝突的東西, 所以在一個時期中, 竟不得不容許比這些標準低下一些的人生行為了(太 10, 5)。

耶穌同衆先知一樣, 很堅決的相信他所努力提倡的宗教生活, 遲早必為全世界的人所普遍崇拜。他說他所說的話永久不變(太 24, 35 可 13, 31 路 21, 33), 就是說他的教訓比如舊約中的上帝的話(賽 40, 55 10, 11 參 51, 5)。新約中的上帝的法律(太 5, 18 路 10, 17), 都是含着不變的性質。當希利尼人來見他的時候, 他所說的(約 12, 32), 便是他將衆先知為人類歷史頌揚耶和華的話, 援引到他自己身上(賽 11, 3 哈 2, 13)。他自己覺得他在人類歷史上佔有特殊的地位, 又把自己和舊約中的這類壯烈的話化為一體, 很可以證明在他的心目中, 舊約中所包含的宗教生活, 在世界各宗教之中, 實佔着特殊的地位。看他對撒瑪利亞婦人所說的一席話(約 4, 22), 我們更可以瞭然, 他說道:『你們所拜的, 你們不知道。我們所拜的, 我們知道。因為救恩是從猶太人出來的。』

耶穌向人講道的時候, 常假定他們已經得到真的宗教, 已經認

讓真活的上帝，只要他們照着他們自己所已有的宗教做去，不必另求別的事情了。他覺得舊約中含有極高的社會理想，和建立這樣一個社會的原則。在這一理想的社會中，亡失的人得着救援，受召被選的人都集合在一起，悔改的人得蒙赦宥，患難漂流的人都得安全快樂。所有組成這一個社會的各個人，都很熱烈的敬愛上帝，很真切的互相親愛。各人都謙虛溫厚，存心清潔光明。在這社會建造的過程中，凡屬於這社會的人，都負着一定的責任，就是要愛慕正義，如飢若渴，要存憐憫的心，爲人排難解紛，要爲正義的緣故，忍受諸般逼迫，要愛仇敵，一心一志的崇奉上帝，沒有絲毫詐僞不誠，同時更須成就光明燦爛的善行，生活美滿的生活，爲耶穌和他的聖名，多結慈善的果子。凡人倫關係中應有的本分，須一一遵守，爲耶穌和福音的緣故，不惜捨棄自己的生命，終身以實現這理想的社會，確立上帝的正義，爲他最大的志願，並且甘心到耶穌跟前，負起他的轡來，把最卑下的服務人的生活，看爲最高最有榮譽的生活。

在這些觀念中，耶穌就把舊約中的理想發揚光大了。其中最關重要的，就是上帝觀的漸臻成熟。「舊約中的神學」Theology of the Old Testament 一書的著者德衛孫 (A. B. Davidson) 說：「耶穌既然是一個繼承舊約的聖者，舊約中的上帝，自然便是耶穌的上帝了。」從前摩西在「耶和華」一個名詞中，曾將新的意義，加在以色列人的上帝觀中。耶穌由此更進一步，把舊約中指上帝而言

的「天父」這個名字，大書特書的提出來，深刻在他自己的心目中，然後把舊約中的一切關於上帝的思想，都用這上帝爲天父的根本概念來解釋。耶穌這樣把上帝觀的意義加深放大，在實際上他已爲他所提倡的宗教生活，找到了一個新的發展的基礎。耶穌放大上帝觀的步驟怎樣，下列的幾點可以包括：(1) 在他用「天父」一個名詞，來替代「耶和華」一個名字。(2) 在他自稱爲天父之子，和上帝發生非他門徒所能參加的父子關係(太¹¹27)。(3) 在他將舊約中隱沒的聖靈表揚出來，使他得到一個新的地位。

耶穌的這種思想，當時的人多數不和他表示同意。一般的猶太人則不能傾會他所說的話，法利賽人和撒都該人則以爲舊約是已臻觀止，是絕對的，是十足完備的律法，不能再有所增加或發明，你要完成他，證驗他，止有呆板板的照着做就是了。至於舊約中的先知書，他們以爲只能照字面直解。所以他們的詮釋都很幼稚，例如福音外傳的著作者未曾沒有道德的熱心，可是他們所見到的却遠不及古代先知的理想。他們對於宗教的本質缺乏真切的認識，除了皮毛外，就實無所知了。

(1) 耶穌和律法書

耶穌在舊約中不單發見人生的理想目標，並且發見了幫助人達到這理想目標的種種訓誡和命令。他深信舊約爲人生行爲的惟一南針，爲人之應當遵循的最高法則。他這樣接受舊約，也這樣應用

舊約，他相信舊約足以彰顯上帝的意旨，是發明天道的權威。因此，他在曠野受試（太⁴ 7 10 路⁴ 8 12）他就用舊約中的箴訓來相應付（申⁶ 13 8 9），針鋒相對，非常得力。他又特別提出十誡來，以為是指導人生行為的金科玉律（太¹⁵ 4 18 19 可⁷ 10 10 19 路¹⁸ 20）。有時（太²² 37 可¹² 29 路¹⁰ 28）他又援引律法中的別的誡命（申⁶ 4 5 利¹⁹ 18 31），以為這是人生行為的圭臬。於是舊約在他眼光中，便成了大有權威的憲法書。他不單在自身的行為上這樣表示他的信念，另外他又屢屢向人作原則上的宣言，說明他的立場。他的登山寶訓便是一個極好的例子：太⁵ 17 「不要想我來毀壞律法和先知，我來不是要毀壞，乃是要成全。」參看路¹⁶ 17。

從他向施洗約翰所說的話看來（太³ 15）「你暫且許我，因為我們理當這樣盡各樣的禮。」他所說的成全，是指他自己實行遵照律法，盡他所應盡的各樣禮節。又在約⁴ 31 5 36 17 他所用的希伯來原文，也含着同樣的意思，就是說成全二字，在他心目中，不外乎完成託付給他的一切事工。在這一點上，我們要記得他曾宣稱他所有的行為和意念，都是和上帝的意旨完全符合（太⁷ 21 12 20 26 30 可³ 35 14 38 路²² 42 約⁵ 30 8 36），這是他成全律法的一個很重要的關鍵。假使他單只拘泥於律法，沒有其他的作為，那於宣傳福音的人就沒有多大的幫助了，他遵守律法，乃是他能作過於遵守的事，乃是因他能使這律法成為完全的律法。

〔註〕關於報仇雪恨一個問題，舊約中的教訓，是多方面的，並不一致。例如詩⁴¹ 11 和伯³¹ 29 是以復仇主義激動人。同時箴²⁰ 24 17 25 21 出²³ 4 6 撒²⁴ 4 8 王^下 6 22 詩⁷ 6，却主張以德報怨。但是這種崇高的教訓，不過是一種理想，尙不能化為事實。這兩種不相容的思想，經過耶穌的陶鑄，便變成「你當愛你的仇敵，為逼迫你的人所禱」（太⁵ 44）。「仇敵要愛他，恨你的人要待他好，咒詛你的人，要為他祝福，侮辱虐待你的人，要為他所禱」（路⁶ 27 28）。後來他被釘在十字架上，他為他的仇敵祈禱，更表顯他是言行一致了。他所禱說：「父呀，赦免他們，因為他們不知他們做的是什麼」（路²³ 34）。

舊約的人生觀的最高理想，就是和上帝交通，和上帝交通的必要條件，就是完全服從愛的法律。這是耶穌在舊約中發見的，而蘊成這樣的人生的，即是聖靈。有這樣的人生，結果就產生了富有這種理想的舊約。

(三) 耶穌和先知書的關係

照福音書中所記載的看來，耶穌很主張成全先知書，和他主張成全律法一般無二。這是他相信舊約中的最高理想必得實現的必然的結果。在律法書和先知書中，耶穌同樣的看見上帝對於人類所有的旨意和完成這旨意的步驟。在這兩種書裏頭，他又見到指着他所說的事。同時又見到他和建立上帝國將有的關係。所以他說：「你

們查考聖經，因為你們以為內中有永生」(約 5:39)。然則耶穌在舊約和先知書中所發見的指着他自己的生活和說的話，是不是和他的實際生活符合呢？他所有的關於彌賽亞的理想，是不是都自舊約中得來的呢？他開始傳道(路 4:21)，宣讀以賽亞 61:1, 2，並對聽衆說：「今天這經應驗在你們耳中了」(云云)。於是衆人都稱贊他，並希奇他口中所出的恩言(路 5:22)。這是些什麼恩言，那全在乎我們各人的推想了。也許是和他答覆施洗約翰的話相同的，就是說應該看他所做的工作，如何窮人傳福音，醫治有病的人，使瞎眼能看見之類。也許他說的更進一步，說舊約中所預言的事，都要應驗在他身上(路 24:26, 27, 44, 47)。在這些說話中，耶穌很清楚的說，按照舊約所預言的，他必先死而復活，然後方能宣傳悔改和赦罪的道理。至於他的死而復活的性質究竟怎樣，記載耶穌言行的福音書中，並沒有詳細說明，不過我們可以斷定說，這件事既不是出於上帝的專斷，也不是要強合於舊約的預言。就實際而論，耶穌之所以必須死而復活，都是因為人們的硬心，非得要有一個救主為他們捨身流血，不能使他們的硬心軟化。

耶穌並沒有特別提出舊約中的那一句話是專指他而說的，單告訴他的門徒說，他的受苦和他的死而復活，是為應驗舊約預言的必要條件。後來門徒明白了聖經，他們便也覺得他的死和他的復活實在是必要的，可是使徒在早年的時候，也和耶穌一樣，多半不提

舊約中的話語。大概使徒所施的教訓，都是從耶穌那裏學來的。司提反在猶太議會中所作的一番講道，或許是很和耶穌教訓的性質相近的。

按照新約的記載，耶穌所引的和他的備受苦難不無若干關係的舊約經文，止有以下的幾句，即詩 35:19, 41, 99:4, 賽 51:12, 13。在這幾句經文中，耶穌不是見到什麼有關於他自己的特殊意義？要解答這一個問題，我們須看他怎樣論述他人因為護守宗教信仰而受種種苦難。他在太 5:11, 路 11:49 中所要告訴我們的，就是從古以來上帝的僕人常遭世人仇視反對。他在太 10:17, 22, 23, 29, 31, 34, 37; 10:80, 路 12:49, 53, 13:31, 約 15:18, 17:14, 15 各節中所要講明的，就是天國的進步，和世人的仇視。耶穌所要建立的天國，是和當時人的思想和方法衝突的，自然他和他的門徒不免要遭人反對了。原來歷史的演進本來是這樣的，耶穌要建立天國，那也是歷史演進的一個階段，當然他不能獨異乎人。

討論到這裏，有二件事我們應該注意。第一，耶穌確實知道，他所要建立的社會——上帝之國——必能建立成功，並且他在這件事上必佔最高的地位。第二，耶穌很清楚的見到他和他的社會必遭遇重大阻力，倘他要達到成功，惟有走犧牲受苦的一條路。一面他深信天國必能建立，一面他也深信苦難和衝突必不能免。這一層道理，耶穌在舊約經籍中當早已見到。他是以建立天國自居的，所以他就

承受各樣應有的苦難不辭。舊約先知所指陳的，是上帝的僕人建立天國，必須遭遇苦難，新約符類福音書所記載的，是耶穌對於先知預言的覺悟（太¹⁶ 21）。他覺得天國的目的必達，又覺得舊約所預言的建立天國必經的苦難和他關係最深，因為他是居天國的首位的。這樣說來，歷代先哲在建立理想的社會上所有未竟的努力和片段的成功，都不過象徵最後達到的以前所必有的事情罷了。

耶穌把舊約預言應合在他自己身上，他顯然是灼見到舊約記載的象徵的性質。這是一種原則範圍中的事。耶穌引用舊約，他所注重的常在原則，即使特舉實例，也無非為要烘托出那原則來，例如賽⁵³ 12 亞¹³ 7 詩⁴¹ 9 35 19 69 等都可作如是觀。耶穌深覺得他的一生，是要備受一切屬於天國的和拯救人們出死入生所必經的苦厄，然後那幸福的天國才能完全實現。（胡貽鈞）

研考和闡明 舊約的基督

OLD TESTAMENT, CHRIST
AS STUDENT AND INTER-
PRETER OF
PETER OF

(一) 研究本問題的重要

耶穌怎樣精研舊約而善於運用舊約中的經典，這是研究四福音書的非常重要的題目。舊約是以色列民族最重要的典籍，是人人所特別敬重而莫敢忽視的。耶穌之所以潛心研究，務求升堂入室而得其三昧，這原不是偶然的。

近代的人研究本問題，比從前的人便利得多。經學家考查舊約，

並將四福音書作很精密的比較研究，一面使我們知道舊約的原文究竟是怎樣的，一面又使我們明白四福音書彼此的聯絡和關係。對於舊約的希伯來文和希臘文，經學家也下了不少的研究工夫。所以舊約的真正語氣是怎樣，更顯得明瞭了。各時代的經學家研究各種經文，常注意於自新約的經文中，指出舊約的語句來。這不僅是因為這事有歷史的意味，更因這事與吾主耶穌的言行有重大的關係。因為偉大人物的產生，自有其特殊的原因，所以研考偉大人物之所以偉大，他所受的是何種影響，乃是非常重要的事。我們讀大思想家或大文學家的自傳，常見有這麼一句話：「使我們最受感動的書籍。」所以我們倘能在耶穌的語錄中，發見那感動他的心靈的典籍是什麼，那實大有幫助於我們，使我們更易明白他的教訓，更能瞭解他的使命。

(1) 研究本問題的難處

本問題是一個極有趣味的問題，但却包含很多的困難。(1) 第一個難處便是言語。當時耶穌所用的言語，是當時巴力斯坦通行的亞蘭語，這已為今人所公認。他在十字架上的時候和他復生時的女兒的時候所說的，就是一個明證。耶穌既是常用亞蘭語，那末福音書中所記載的他的語錄，必是譯文了。既是譯文，牠的正確的程度究竟是怎樣呢？又現有的福音書若干是原文，若干是譯文，也都成了問題了。

(2) 第二個難處，就是耶穌引用舊約，是引用希伯來文的舊約呢？還是希利尼文的舊約呢？希伯來文不是當時常人所通用的文，所以會堂裏讀了希伯來文聖經之後，必要接讀亞蘭文以相解釋。按今人所得的各種證據看來，當時希利尼文的舊約聖經最通行，福音書中多數的舊約引句，都是從那裏得來的。

(3) 第三個難處，就是福音書作者記述耶穌語言所用的方法的不同。例如路¹¹ 29³⁰ 記述耶穌的話，將約拿對尼尼微人的關係和耶穌對現代人的關係相比。他所注意的是約拿和耶穌同樣的宣傳正義，並對聽者產生同樣的結果。但太¹² 40 記載這件同樣的事。他的用意便截然不同。他把約拿三晝夜葬身魚腹這件事，和耶穌三晝夜埋葬墳墓相提並論，以為前事即是後事的影子。不過他的結語却和路加一樣。可知這種寓言式的解釋法，是出於福音書作者自己的見解，並不是出於耶穌。耶穌對於復活這個問題，除了極親密的幾個門徒之外，絕沒有向他人提起過。再有一個例子，就是可⁷ 11¹² 和太¹⁶ 6，我們試把牠們研究一下，便可看見牠們所指的是各不相同了。

(三) 耶穌熟悉聖經的原因

猶太風俗，兒童在年幼的時候，必使他們熟悉舊約經籍，尤其是律法中的誡命。他們除了必須牢記很多的章節外，更須博覽羣籍。他們的初步教育當然得自家庭。但各處也設立着很多的經學初等學校。兒童在家庭中又須遵守法律所規定的某種禮節，如守安息日，在

贖罪節禁食，以及簡禱，謝飯之類。到他們年紀稍長，便須參加聖殿中的重要令節，尤其是住棚節。他們將近成年，便須遵守全部誡命。所以吾主耶穌十二歲時往聖殿去守節，是極合於當時的俗尚。他後來是否再去，我們無從知曉。不過他在拿撒勒是常赴會堂禮拜。按照福音書所說的，這是他素常的規矩。後來他的傳道工夫已經開始，再回本城的時候，衆人對他表示驚奇的，不是他的到會堂中去，乃是他的學問的突然加增。他在會堂中作禮拜，不單照例或受特請而讀律法書，並在安息日上誦讀先知書(路⁴ 17)。他既慣常這樣援引經典，所以他便知道要使衆人明瞭上帝的道理，怎樣措辭最為適宜了。這種訓練，實和他將來的深知律法和先知的奧義，很有深切的關係。

還有一件事，也是能幫助耶穌熟知舊約的，這便是他的明瞭當時文明各國所通用的希利尼文。猶太人所最常用的聖經就是希利尼文的聖經。大概耶穌因此便常和希利尼文接觸。耶穌既是熟知二種方言，他在講解聖經一件事上，自然便處於很有利的地位了。他能隨意的從一種方言，轉移到第二種方言，或用甲種方言，來解釋乙種方言，使難明的變成易知。這種從思想活動和方言轉變中所得的敏巧，對於個人很有教育上的意味。凡有教師天才的人，因此便能大展他的才具，使受教的人能多得益處。

(四) 闡明舊約的耶穌

我們既然知道了耶穌所以熟悉舊約聖經的緣故，進一步，我們

便當查明他的闡明舊約的地位，是怎樣得到的。他不是屬於當時以闡明聖經爲業的一流人物，但他解釋聖經的方法，却非常驚人。當時的文人學士，都不能和他相比。他不單是方法特殊，並且能使聽衆忽然的覺得聖經爲一種新而活的書，能幫助他們擔當人生的重大責任，同時他們心靈中間有的重擔却頓時化爲烏有了。所以凡心中憂苦的聽衆，莫不喜歡聽他。但那以解經爲業的專家，却因地位動搖而都恨他。他重看舊約，勝如當時的經士。他頌揚舊約的論調，甚或使人莫測高深。但他對於舊約經文的真際却單刀直指，毫不拘牽。他把文字的軀壳打破了，使人嘗到裏面神髓的甜蜜，獲得他們從未得到過的能力。

(1) 舊約聖經的中心思想，即是指導耶穌思想行爲的中心思想。耶穌不但要求他的門徒嚴格遵守，也要一切自命爲擁戴這些思想的人一致服從。例如正義的行爲，不單在遵守誠命的外表，更在內心的服從牠的精義。耶穌一生的言行，就用這個作他的目標。他受施洗約翰的洗禮(太³15)，就是爲此。他屢屢告訴人說律法中的屬靈的誠命含有永生，也是爲此。

(2) 耶穌用舊約歷史來說明他的教訓，那是必有的事。福音書裏關於這事的記載，也不算很少。例如太²⁴27和路¹⁷26所載的挪亞洪水的一段故事，那是他爲世界的將來而發的。又大衛吃陳設的餅一段故事，據符類福音書的記載(太¹²3可²25路⁶3)也是他所

提到的。又以利亞以利沙所羅門摩西一般人和他們所做的事，他也曾多次引起，這都可證明他熟知這些歷史上的事實，不但熟知，並且能隨意運用，使顯若不相干的字，都發生重要的意義和密切的關係。

(3) 耶穌最喜歡稱引的，是舊約中的那幾種經籍。照我們所有的證據看來，他所最嫻熟的書，就是含有先知最高理想，而爲一般研究宗教的猶太人所用來培養心靈的經籍，如以賽亞詩篇申命記之類。此外，另有一個和他同鄉的先知——何西阿——也是對他有很深的感化力。照福音書記載看來，三十九卷舊約中，耶穌所直接稱引的，共有十四種，即創世記、埃及記、利未記、民數記、申命記、撒母耳列王記、詩篇、以賽亞、耶利米、但以理、何西阿、撒迦利亞、瑪拉基。他很喜愛申命記，所以他在遇試探時對付撒但的話，都從這書引用。詩篇是他刻不離口的書，他常用牠來說明他所負的使命(太²⁴42)，振作他自己的心靈。以賽亞是他所屢屢稱引的書，按路加的記載(4¹⁷)，他開始傳道，即以以賽亞11章爲出發點。後來又自稱爲擔任彌賽亞的工作(太¹¹6)，又「天國的鑰匙」一句話(太¹⁶9)，那大概也是淵源於以賽亞書(22²²)。他援用何西阿書，除了太⁰13和12⁷的二次外，又慣用該書6²關於復活的話，他所用的關於自然界的譬喻，多數也得自何西阿書(10⁴12¹³14⁷)。可是舊約中的智慧書如箴言之類，耶穌並沒有直接引用，這倒是一件很可奇怪的事。

(4) 耶穌對於舊約的解釋，雖和當時的一般經士不同，但他所

用的方法却不是全然和他們同樣，不過當時經士所用的解經方法，也有爲他所特別反對的，那就是他們的注重無價值的傳說，而把經言中的真理反倒湮滅。他的方法，第一步把原文的意義說明，第二步便是充分的向聽衆詳細解釋，看他和反對他的人所作的辯論，便可窺見他的大略情形。例如當時的人以爲離婚是摩西的律法所准許，耶穌却追溯到創世之初夫婦合二爲一的高尚原則。這種高超的思想，充滿在耶穌的一切教訓中，和當時經士的牽強附會截然不同。有時他不避直言責備那些曲解經文的人（太₂₂²⁹可₁₂²⁴），因他覺得他們這樣做法是害多利少。他指斥他們說：「你們藉着遺傳，廢了上帝的誡命」（太₁₅⁶可₇¹³）意思就是說他們是弄巧成拙。至於他自己的立言施教，雖顯得是含有革命性，但他却堅信是完成律法，並且以爲凡要在天國中得佔勝着的，必須表裏一致的服從他的誡命（太₅¹⁷）。

(5) 耶穌怎樣應用舊約中的特別章節，這是我們當前所該討論的重要問題。在曠野受試的一段記載中，我們可以看出這件事的極好例子。當時他所經歷的，當然是一種內心的奮鬥，但他當時屢屢的聯想到舊約中的一卷書——申命記，這是很值得我們注意的。他在申命記中好似找到了極高純的靈藥，正可用來救治當時人們對於彌賽亞王國誤認觀念的病毒。次之，在「登山寶訓」中（太₅²¹），我們又可看見許多教訓，都是發源於舊約的。他引出埃及記和申命

記中所有關於殺人的話，說這些話是指內心的情操說的，並不是指外面的行爲，因此殺人的罪名，便照着犯殺人罪的人內心恨惡弟兄的程度而加重了。早年教會常犯輕下批評的病，所以福音書和雅各書（雅₃⁵）都對此特作警告。在馬太₅²²中，我們初次見到「地獄之火」一個名詞，這是猶太經籍中所常見的（以₁₀¹⁷，詩₁₀₀²⁶）。在馬太₅³³中，他引述民數記和申命記中關於立假誓的話，說真正完全的誠實，沒有立誓的必要。立誓，那原是早年教會所特別注重的（見雅₅¹²）。但這話是出於耶穌，當無可疑的。往下，他又稱引舊約中關於報復的話（申₃₂³⁵），但他的結論却和舊約適相反背。所說「恨你的仇敵」（申₁₀²⁰）一語，大概是出於申命記₂₃⁶。但措辭不盡符合，可知耶穌的引語，有些或許是律法中未經流傳的原文，有些或止是代表已在社會流行的一種觀念。

又馬太₁₁章所記的頌揚施洗約翰的話，是援引瑪拉基₃¹而來。他的用意是在說明約翰乃完成以利亞的職務。同章₂₃節中責備迦百農的話，乃出自希利尼文的以賽亞₁₄¹³。我們由此可知耶穌的因時制宜，善於將舊約中的教訓，適應到他當時的社會情形了。又次，馬太₁₅所說的，是耶穌對於特條誡命的討論，其出處乃是出埃及記₂₀¹²和₂₁¹⁷。從他責備傳統觀念的語氣看來，他似乎很熟悉詩篇₂₈²⁸。至於耶穌引來責備聖殿中的商販的話（太₂₁¹³），那是合以賽亞₅₆⁷和耶利米₇¹¹二處而成。這無非也是證明耶穌精

熟經文，所以能隨手捻來，自然合用。在馬太22章中，有三個討論文的記載，第一是82節，是出於埃及3。其用意是要證明死後復活這件事是真實的。第二是27-29節，所以表示耶穌是和當時靈德最高的教師有一致的主張，就是認愛為成全誠命惟一的善法。按照記載同一事實的另一記載（可12 22），耶穌答覆了愛人如己為最大誠命以後，那文士便說：「夫子說上帝是一位，實在不錯……盡心盡智盡力愛他，又愛人如己，就比一切燔祭好的多。」這事可使我們知道耶穌的教訓，怎樣贏得當時大有思想的學者的同情和愛戴了。

馬太22 42 還有一段很難解的話，那就是耶穌所稱引的詩篇110 1。耶穌說這話時，當然是含着當時人的心理的色彩，而認詩篇所記的乃代表大衛個人的情感。但是有一點常為眾人忽過的，就是大衛這話乃是受聖靈的感動而說的。他稱彌賽亞為主，同時彌賽亞照肉體說來又是大衛的後裔。這未免是自相矛盾。耶穌舉出這一個問題來，不過是要難倒他的敵人罷了。他自己也不提什麼解決的方策。他的目的顯然是要使聽衆覺得尋常呆板式的解釋聖經的方法，絕對的不能滿足人們心靈的需要。所以他們必須改變他們的方法，從心靈方面去體察上帝的奧義，方能得到良好的結果。

解釋聖經的困難，不單馬太書中提到，在約翰福音中更是常見。約8 45 所說的：「他們都要蒙上帝的教訓。」一語，是導源於以賽亞54 13, 7 38 所說的「信我的人腹中要流出活水……」似乎是導源

於賽12 3 43 20 44 3 55 1 58 11 結47 1 12 亞13 1 14 8 約4 14。不過在措辭之間，彼此很不相同。止有約4 14 語氣相同。但約4 14 斷不是牠的真出處，那是顯而易見的。

(6) 以上所舉的舊約引語，很可使我們認知耶穌精研舊約的大概。再就他所作的全部教訓看來，我們更可看見牠裏頭充滿了舊約的思想。例如馬太5 章的八福，幾乎可說是和詩篇37 11 和箴言2 21 一色無二。又5 8 節所說的話，是與詩篇24 3 如出一轍。而耶穌的中心思想——上帝為父——則與申32 6 瑪2 10 16 賽63 16 又若合符節。諸如此類，不勝枚舉。總之，他所描摹的事，其意味或濃或淡，都是以他的話所從出的古人口吻為背景。馬太10 21 和彌迦7 6，便是一個很好的模樣。至於曠野使羣衆飽食，則有王下4 42 44 所載的以利沙的一段故事為影子。清潔聖殿（約2 17），則和詩69 相對照。榮入聖城，則和亞9 9 後先相映。他如葡萄園，亡失的羊，牧人等譬喻，以及他對於教育和猶太國所作的預言，和他在十架上臨死時所說的話，沒有一個不是發源於舊約。這就可以證明耶穌的一言一行，是怎樣的為舊約中的思想所浸潤了。

(7) 最後，我們要考察耶穌除了舊約聖經之外，是不是熟知其他的猶太典籍。這個問題範圍較大，很不容易着手。據最近經學家的研究，這類典籍耶穌縱不直接援引，牠們對他的影響也必定很深。所以他所說的話，往往和牠們的思想融洽無間。關於這類典籍，我們所

該注意的，不在某章某節的援引，乃在牠們無形中對於當時人們具有何種感動力。牠們流行在世，適當舊約與新約之間的一個時期，所以生在這一時期中的人，自然要受牠們多少的薰陶。我們要知道當時社會的種種觀念，以及牠們和基督教道實同各異的地方，那是非多讀這類書籍不可。耶穌和他的門徒，都是生於這一時代。耶穌所說的話，當然必須應合於當時人們的思想習慣，方能為聽衆所了解，不過耶穌向人施教時，止把這些典籍當作一種想像的訓話看，並不為牠們的質素所迷亂，這倒是值得我們注意的。

(五) 耶穌的研經法和我們對於舊約應有的態度

根據上面的研考，我們可以獲得幾種耶穌所應用舊約的原則。

(1) 他服膺舊約精神的權威，同時在瑣細的解釋中，並不放棄他理智的判斷力。光說這話是出於舊約，不能即認為無可動搖。他所選擇的舊約經文，都是和他所要宣傳的天國性質相合。他所擁戴的舊約教訓，他自有他的解釋，並不以他人的見解為見解。假使他人的見解，和上帝的真意旨或其精神不相容，他毫不猶豫的把牠們唾棄不顧。

(2) 我們前已論過，關於約拿書或關於詩篇110篇的疑難問題，在耶穌的時候尚沒有發生。假使他要討論這兩件事，他也不必以決定牠們的著作為誰為先決條件。不管約拿書的性質怎樣，著者為誰，在當時人的眼光中，這書終不失為富有預兆意義的書。至於詩篇，其重要點在他所說的話是出於上帝的靈，無論該篇是著於何時，出於何人

的手筆，終不能變更這一事實。耶穌對這二書所抱的觀念，不過如此罷了。他解釋創世記和舊約中的其他部分，其態度也不外乎此。這一件事關係非常重要。我們研考聖經，我們所該注意的，是發見經典中所包含的真理。至於牠的外表形式如何，那是無足重輕的。(3) 耶穌在舊約的啓示中，察見自然演進的作用。他不單認舊約的某種誠命為不盡適用，並且很清楚的看見，凡生在古代沒有得到後代人所得到的機會的人，將來必按照他們的環境受審判。這樣推釋西頓在審判日子所受的審判，比較曾有機會接受基督而將他拒絕的城為輕。這端很重要的靈性原理，不單適合於舊約時代所有的問題，便是對今代非基督教的人和信仰其他宗教的人，都有同樣的關係。(4) 耶穌適用舊約聖經，以培養他自己的靈性，這也是一件極關重要的事。他不但熟知舊約的訓言，能將他們隨意運用，以應付諸般試探，並且積極的從而發揮他的偉大理想，使上帝為父的觀念更覺榮耀；天國彌賽亞，末日審判，聖靈等觀念，更為清晰。有時他更見到他所要發明的真理，舊約中已有完備的表示，於是他便直接的引用，連體裁也不改變，所以福音書中好多的譬喻，我們尋常以為是完全出於耶穌的，其實都是早由先知說過了。至於他所說的格言式的話，其體裁又似乎取材於箴言一類的書。總而言之，耶穌在世傳道，處處以舊約經典中所記載的為模範。我們如今要傳揚基督之道，不單傳揚耶穌自己發明的真理，也要傳揚他所接受的得自外界的真理。我們該細細研

究他怎樣運用舊約，又怎樣將舊約的解釋修改，使牠能應合當前的局勢，怎樣本着自己的宗教經驗，來發揚光大原文的意義。這實是對我們的傳道工作有非常重大價值的事啊。(胡貽穀)

全能(無所不能)

OMNIPOTENCE

(一) 仰觀宇宙，俯察萬物，有一能力運行其中，

用以成就神的旨意。對此能力，一方就直說的，是深在的，能勝過一切，一方就橫說的，是廣佈的，能包羅萬有，然而無一不是作為成就目的之醫者，平常看此無限之能力，是上帝的根本屬性，所以自古以來，無論何人不能不把此能力歸於至高至大之神，基督教更為如此。(這教言道有萬能，大無不包，廣無不在。)舊約時代，早已發明耶和華無所不能，然另一半即倫理上立論，說他成全道德一切(麻 4:13, 5:8; 賽 40:12, 詩 33:9, 115:3)。這樣看來，上帝不僅有超越性，能隨其旨意，創造萬有，更為歷史上大小一切事蹟的管理者，那應時而起的歷史人物，無非為工具，為機關，有以成就上帝對於人類的意旨。如此，不但人事的生活和他一切動作，而且萬物的生活，行動，都成為上帝啓示自己的機械，用以成就所有的目的(詩 148)。新約的作者，大半接受舊約先知所說上帝的全能，不過更加以擴充的發展，而更有進步，說上帝藉宇宙萬有的行動，為成就其靈性的目的，而說萬物中有一位無所不能的上帝主宰一切，由他的旨意運行一切，並作人的靈性保障，如說，「不叫我們遇見試探，救我們脫離那惡者」(太 6:13)；又說，「在

上帝凡事沒有不能的」(可 10:27, 14:35)，所以稱為全能者(啓 4:8, 11:17)。但是其全能的權限，以自己的善性為限量(可 14:31, 提後 2:13)。

(二) 全能之屬於基督者——此義即基督上立言，有其進步，可分論之。(甲) 按符類福音說的，基督的能力，在世為人時期是一部，復活後為神時期又是一部。主在世為人時候，實在有人類的生長和脆弱，然有時為盡其職務，即顯示有神的全能，甚麼異能也能行作，如得到自天來上的助力(太 20:23)，有醫病的權能(太 8:8)。此能力雖存在於自己，究竟說的多半由於祈禱而來(太 17:20, 可 9:29)。有時出以無心，自然的施行其全能(可 5:27, 8:19)，甚至海和風，也顯示聽從。然而多一半說的，須由領受者自己先有信心，而後方能得之。(太 13:18) 僅限於行彌賽亞當有的義務(太 15:24) 並且能把此能力賜給門徒(太 10:1, 可 3:15, 路 9:1)。門徒也是如此，尤其缺少不得信心與祈禱，然後可受基督賜予的神能(太 28:18)。在末日主的大能力有完全的發展(可 13:26, 14:63)，並有審判的全權(太 25:31, v.)。

(乙) 第四福音說基督的能力，比較符類福音更有擴展的進步。說主是道成了肉身，而且萬物由他而造，是上帝父的榮光，萬物是藉他造的，雖然在世時有人的軟弱，然而有永在的屬性(約 8:58)，無所不知(1:8, 6:64, 11:3)，無所不能，這樣用他的異能，彰顯上帝的榮耀，審判世界的權柄，也歸他掌握(5:21, 10:27, x)，甚至死在十字架上，也由他自己捨去(2:13, 10:18, 18:6)。如此，主有屬人的軟弱，同時也作道的化

身，此等能力，可說全受於父的委託，而施行於他救贖的職務。

(丙)不必詳細提舉使徒時代的基督觀，只要提及其中幾件所說關於基督萬能者譬如對「道」的理論，甚至發達到分爲神性人性二說。此等論調，多年以來，作爲教會上有權威的教理。但是，對基督的格位，尙不曾有充分的解釋。一方說主有人性的羸弱，一方說主有神權的全能。似此，不免有矛盾。爲要予以調劑的解釋，不外有兩種說法。一爲抬舉人性，說其可以得有神性的榮耀，一爲降低神性，而言其甘居於與人性同等的地位。在十六十七世紀的神學，多就第一說立言，說上帝神權的能力，賦予於人類的基督。但主在世時候，這樣的神能，多限制而不現。而多馬阿奎那則極力主張第二說，言基督的神性，是調和於人性中，所有分沾的神性，爲足能應付施行其職務的緊要，除此，則限制其神能，而甘願儕等於人性的羸弱。

到十九世紀，有人極力主張基督虛己之說，言基督甘自卑，虛己成爲人的樣式。但此說不免於神性人性兩方均有缺欠，就是對二性均得不到一充分的圓滿，因此，顯露二性論成爲難以調劑的問題。然爲要解釋此問題，得一妥當，必另有新途徑。有兩個方法，一爲追求神性以何而成一新概念。一爲按照符類福音所表現的歷史上的基督。因爲僅按照上帝根本的屬性而解釋基督的二性，到底是費解難懂的，蓋爲一個有限的人，不能講明無限量的上帝，只可以宗教的信仰，追求吾人所能認識上帝內在的部份，即得知上帝的屬性，也是人

類所能同受的，如聖潔、公義、信實、仁愛等，這都爲人所能知的，上帝內在的屬性，也爲人生最後的歸宿。基督賦有此諸德的完全，實在顯明他作上帝的獨生子。所以要講基督的萬能，必從此諸德爲入手。按照聖經所說，基督的神權能力，不能與上帝有等量的廣大，但爲實行上帝父的意旨，在這世界，也能施行他聯絡於上帝的神能，例如所作的異蹟(太17:20, 可11:23)。精神的能力，不盡屬於基督的全能範圍以內，然爲他與上帝有天天交通，而又完全順從其意旨，即可分得神權的全能。(E. Morgan · 周雲路)

全在(無所不在)

OMNIPRESENCE

福音上所載的無所不在的意思，可以括

盡其宗旨，就是上帝運行於各處中。換言之，上帝父的子女所在地方，父沒有不與之同在的。也可以說，凡有甚麼人在那裏懇切祈求，在那裏即有精神的天父與他同在。

(一)從這樣觀察基督的教訓，沒有特別形而上的，如哲學所說「無窮的，絕對的，無限的」彷彿道等意念，完全不在他的意中。他稱呼天父是用家庭中自然話語，並且不多解釋上帝屬性的如何，而只有一大定義上帝屬性，說上帝是靈(約4:24)。主所以臨時說出這話，乃有意免除人以唯物眼光觀察上帝。上帝是靈的話，涵義最是豐富，大義表明上帝之德，多注意於人事日常生活之中，所以可說基督的上帝觀，與形而上的哲學家明然不同。他們以理性假定上帝，因爲要

圓滿其說，非假定上帝之有，則不能解釋萬物的原由。然而耶穌不是如此，是以宗教的覺悟觀察上帝，那樣，上帝觀不是一空論，乃是一實際的，很接近於人物中。在何處有他，就在何處有上帝，如此就不能不說他是無所不在。似此概念，可說完全屬於宗教的，也就是對信仰，祈禱交誼，而言之也。

(二) 耶穌永不會把無所不在與無窮概念聯絡言之。在古者希伯來的哲學家，說天和天上的天，尚且不足你居住的(王上 8:27)，然而耶穌口中從來沒有一次用這樣名辭。他稱上帝為父，焉有兒子所在，不是父親所在地方。所以主耶穌把無所不在，都聯絡於微小的事情。此中的要義，是表明沒有一樣小事，天父不加以照顧的。換言之，世界一切的一切，沒有一件能逃避天父的眼目，甚至田野裏百合花的香美醜麗，也表顯有上帝父的痕跡。總而言之，勸告人，說上帝與人甚近，常是與人同在而無所不在的。

(三) 耶穌的教訓，有些改正猶太當時神學上的無所不在之說。蓋為猶太當時，多藉用了波斯物質不潔之說，即說神不能直接與人親近，所以神人沒有直接的交通，以致猶太的上帝觀，充滿了人世世的榮耀觀，必由一級一級的天使，作傳達人事的差役。而猶太的斐羅一派，其神論則另有一說，看神為無限絕對的高大，任何屬性，均為神所不有。那麼，上帝又成為虛無絕沒有屬性之可言。然而試一看到基督的登山寶訓和當時人的觀察點，大有不同，而有意改良其意義，如是

福音滿有上帝無所不在之義，極力發揮上帝住在人間，甚至眷顧天空的鳥，田野的花。試即父子，聖靈，列舉如下。

(四) 試舉幾處表示父的無所不在，主絕對不用哲學的理論，乃只就宗教上立言。他教訓人的上帝觀，避免抽象的空說，一直引人到熱誠的範圍中。

寶訓中用一句話，表示父的無所不在，就是說，「你父在暗中察看」(太 6:18)。廣義的說，就是上帝父在世界中運動，雖不妨礙人的自由，然而仍施行其無形的眷顧。又說，「你父在暗中察看必要報應你」(太 6:4)，甚至可說，連空中的飛鳥，田裏的草花，也得上帝的照拂(太 6:26)。兩個麻雀，若是你父不許，不能掉在地上，就是你的頭髮，也都被數過了(太 10:29)。所以以上帝的子女不必憂慮，你們所需用的，你們的父，早已知道(太 6:8, 32, 7:11, 10:17)。

(五) 耶穌對撒瑪利亞婦人講道，有句深趣的話，說「上帝是靈」。不說是靈中之一，正表明上帝完全是靈，絕不沾有物的性質。話雖單簡，義卻高深，言其為靈，則必有無所不在的意義。廣義言之，「上帝是靈」，充滿乎宇宙萬物之中，與哲學家馬騰森所謂「萬物由上帝充滿」一語意相仿。既然為靈，即不得將物的一件歸到他身上，既在萬物中，或免不了受物的玷污，但是，總可以說，萬物中的靈是運行的，不是實物的。

既說上帝無所不在，而又屢屢說他住天上，二說何以符合。如言

「你們在天上的父」(太⁵ 16 16 6 1 9 7 11 21 10 32 12 50 18 13 13)。又說，「天是上帝的座位，地是他的脚凳」(太⁵ 5 21)。又說，「從天上下下來，仍舊在天的人子」(約⁶ 33 3 13)。「歸到父那裏去」(約¹⁶ 10 29 20 17)。大概可說，雖言上帝無所不在，但不能說他隨處在的，是同一的顯現，最彰顯的，是在於與他同形像的人和那些聖人以及天上最完善的天使，幾乎可說成爲一家，正如經上說：「清心的人，可以得見上帝。」那樣，天可算是一定地方，也可說不是一個地方，不過以人的話語稱之而已。被造的人的存在，既有身體的限制，自然必需有所在的居所，同理，說天爲上帝的居所，也沒有甚麼不合。說到人與上帝同在，如同詩人說：「在你面前有滿足的喜樂，在你右手中有永遠的福樂」(詩¹⁶ 11)。

(六)列舉耶穌對自己的無所不在之義——耶穌說：「除了從天上下下來，仍舊住在天上的人子，沒有人升過天」(約³ 13)。雖幾個古稿本沒有記載此言，然有許多人看，仍可以留存，大意是與¹⁸「只有在父懷裏的獨生子把他表明出來，」多是相仿。換言之，耶穌自己覺悟，在未成人身以前的時候，已經有其永在，這不是由於一種記憶力而來，乃由於綿綿不絕的實際而來，卽降臨到世上，也沒絕斷與上帝的交誼。

在太¹⁸ 20 對此有重要的話說：「有兩三個人奉我的名聚會，那裏就有我在他們中間。」與舊約耶利米所言：「仍在你們中間」(耶

14 9)。西番雅所言：「大有能力的主，他在你們中間」(番³ 17)。多是相仿。正表明基督作彌賽亞的覺悟，必然圓滿舊約所預言之義，也覺悟他未曾降生以前有人子的名分，所以在復活以後應許與門徒同在，保羅與約翰對於基督與人同在之義，均表示同情，恰合應驗主自己吩咐門徒的話說：「我就常與你們同在」(太²⁸ 20)。以後，始初的門徒，放膽熱心傳道作證，實在覺有基督的同在，一同辦事，因而激起熱心，奮起力量，多半由於主應許的話得來。此義也爲主完成彌賽亞工作的特色(賽⁴² 1 40 6 01 1 2)。

(七)列舉聖經所載聖靈無所不在之說——聖經上沒有明顯的這樣的話，然其無所不在之屬性，由於傳揚天國的工作而顯著之，所以可說，在那裏有信徒，在那裏就有保惠師的感動，如說：「他要將一切的事，指教你們」(約¹⁴ 26)。「要引導你們進入一切的真理」(約¹⁶ 13)。不但感動信徒，而且感動未信道的人，就是要爲罪，爲義，爲審判，叫世人自己責備自己(約¹⁶ 8)。而且要爲主作見證(約¹⁵ 26)。世人或不認識他，信徒卻認識他，因爲他常和他們同在，而且也在他們裏面(約¹⁴ 17)。總而言之，耶穌特別的教訓，是叫人知道上帝和信他的人同在，而無所不在。(E. Morgan · 周雲路)

無所不知 OMNISCIENCE 人的知識才能，大不
的基督 OF CHRIST 一致，有的深遠，有的

淺近，所以對於爲人的基督，不敢說他有所不知之事，然而也不可過

於主張，因為他有神性，即完全顯有神智而無所不知。蓋為吾人不可勉強以演繹的推理，即主所有屬神之性，而言其如何如何無所不知也。

經上的證據言主的智識增長(路2:22)，此大概即宗教智識上立言。凡先知都說他能明曉上帝所有的動作，即多少表示有無所不知之要求，耶穌實在知上帝之性，自然就證實他無所不知。路得馬丁也說耶穌充滿了恩典與智識，故能斷定向教訓他面前之人。主的門徒也曾說：「我們曉得你凡事都知道，也不用問你」(約16:30)。「主阿，你是無所不知的」(約21:17)。有句最重要的話，說主知道人心裏所存的(約2:25)。有人說，主自己說：「那日子也不知道，惟有父知道」(可13:32)，是自己表示知識有限，然而不可忘記另一方面，看對傘但業和撒瑪利亞婦人的談話，均表示有先見有全知，是明然不爽的。

合一 ONENESS

Hercules 這個字，釋作「合一」，祇見於以弗所書信內二次(4:3, 13)。

可以稱為一種道德的意義，那就是發表一種心理或靈性的意象而非物質的。在那卷書信裏，著者已經看見異邦的世界，合一的基本理想被倡出來，較比在聖經他處更為清楚着重。有一位上帝，一位主，一位聖靈(4:4)。基督的工作乃是「同歸於一」(1:10)，或者可以說，天上地下一切受造之物都服從一個元首。上帝從一本造出萬族的人(徒17:26)，但在歷史的過程上有了區分，中間築起了隔斷的牆

(弗2:14)。這些隔斷將來要廢止。在上帝的國裏，猶太人和外邦人要復和，這兩種人合而為一(2:15)，歸為一體，與上帝和好(2:16)。在這體的組成裏，各人是像元首，並且全體是被合一的信仰，品格與生命所活動(4:15)。這些觀念這樣推辯地說明了，乃是基督教的預想，在福音裏，如果不是明白地教訓，即是含蓄的。在路加裏，特別注重救主拯救被棄者，有罪者和失喪者的工作。這就是在十五章裏三個比喻，和在十四章裏筵席比喻的題目。此外，尚有撒瑪利亞人的比喻(10章)，撒該的故事(10)，和上帝國的敘述，其國內包括世界各部分的人(13:29參太8:11)。這些都與保羅所說「在基督耶穌裏，都成為一」的話相符(加3:28)。在馬太裏，又有教會的道理(16:18)，基督與門徒奇妙的同在(18:20, 28, 20)，與聯合祈禱的能力，必得應允(18:19)。並在末尾一節中完全地說出基督為全世界的首領(28:18)。

然而在約翰福音裏，這種合一的觀念更明白地表示出來，茲分四項如左：

(一) 基督與上帝的合一(10:30, 14:9, 17:11, 22)。其宣言說：「我與父原為一」。「人看見了我，就是看見了父」，這種話或者不是打算說到實在是一樣的，然而至少也表示像人類連屬所關係的。其言包含着耶穌完全道德，這樣，他的生活和榜樣就成為神聖的顯示，並且不祇道德完全，因為他的品格與教訓也組成了天父的啓示。其他章節指示父子互相的知識與愛情和其彼此互相的住在其內(17:21, 25)。

但其主要教訓乃基督對於我們是上帝的啓示者與代表。

(二)基督與其門徒的合一。這種思想是表現在葡萄樹的比喻裏(14:1)。枝子乃是葡萄樹的一部分，離開樹就是死的。所以合一乃是一個共同的生命，在言語上表明出來就是互相住在其內。其意義與在主為身體的元首的比喻內是相同的(弗1:23)，並且在聖殿和靈宮的比喻裏，基督乃是根基，門徒好像活石(彼前2:5；弗2:21)。這種合一並非平等，因為葡萄樹是大於枝子，頭是生命的來源，佔有權威的地位。耶穌所受的靈感是非常的，他的生表示一種理想，對於這種理想的生活為門徒們所努力從事摹倣的(弗4:13)。但這乃是一種生命的合一，雖然在普通人類生活的情況裏，神聖常是隱晦的，最多也不過是一部分地顯示而已。這種基督與門徒的合一正類似父與子的合一；關於其互相的認識(10:14, 15)，共有的生命(17:21)，和從父並子所發出的愛情(15:9)。因此，門徒順服其主應當如子之委身於父(15:10)。

(三)基督門徒的合一，即如組成一個身體或教會，曾表現於羊羣的隱喻裏(10:16)，分別於猶太及異邦之羊圈內。其同一的效果，乃確說基督要將「四散的子民，都聚集歸一」(11:52)。頭一段經文反對請求一個特別的組織為基督的獨一教會。然而這兩段經文都是屬於高尚思想的範圍，設想教會為一個偉大的靈性組織，包括各地各代之人，就是凡被贖而被成聖者，並那些靠着上帝大能為其天國

和榮耀而生活的人們。

(四)但是羅馬教為獨一神聖的觀念，令我們離開任何可見的事物情況，並且信仰與愛心的合一，是基督徒團體所當顯示的，表明為一種不能實現的理想。基督教的首年的確是種奇妙合一的時期(徒4:32)。但是這種和諧一遇見新思想和實行的問題就給予衝突以機會了。因而我們看見保羅在請求和祈禱上傾出他的心來為求門徒能有一樣的心思和意念(腓2:2)。基督在預料困難的時候，切切祈禱使門徒能合而為一(約17:21, 23)。主將彼此相愛當作他結束命令的大綱(15:13)。這種合一根據於神聖的交誼，並有基督那樣的優美，就成為達到完全的一種方法(17:23)。因為沒有社會的連屬，並互相維持依賴的人，則人類性質不能真正實現，或完成其被造之目的。(谷雲階)

獨生

ONLY BEGOTTEN

這兩個字通常是用以指示獨生兒子或獨生

女兒，即如路7:12寡婦的獨生兒子，路8:12睚魯的獨生女兒，路9:38被鬼附的獨生子，並來11:17亞伯拉罕的獨生兒子以撒。

關於基督，在新約裏用這兩個字的，祇有約翰見1:14, 18, 19, 18, 19。約1:4。表示主為上帝的獨生子，或在一種意義裏表示他為上帝之子，並無弟兄。其着重處並非在他為兒子乃是生的而非創造的，乃是注重他為上帝的獨子，並無匹敵。教理上的辯論，關於基督與上帝間的

緊要連屬，特別是阿利司所舉起者，首先注重之點乃基督爲上帝所「生」之子，那就是說他並非爲創造的一部分。

另一件當記憶的事，就是獨子乃是一個特別愛的兒子，在新約裏有幾處說到基督爲上帝的愛子，見太³ 17 16 等，這種說法實際上與「獨生」有同樣的意義。

組織

ORGANIZATION

組織在新約裏是可以見到的，但却在一種初步和

試驗的光景中。其組織缺乏一個完全統系的宗教的嚴正，但却是古代基督教光榮精壯的良證，並是對於一切能阻礙其使命之急進表示。基督灌注其門徒一種理想；他們接收他對於天國的宣告，絲毫不受計劃，方法與時間的束縛，他們也曉得天國的來臨是不知不覺地（「風隨着意思吹」約³ 8 ）。天國對於一個人顯現，好像在田裏發見寶藏（太¹³ 44 ），同時對另一個人好像變賣一切去買重價的珍珠（太¹³ 45 ）。天國在地上的實現乃是包含一切，如同網聚攏各樣水族（太¹³ 47 ），如同麥田中麥稈並生（太¹³ 30 ），並且這種廣闊的眼界給予使徒們熱心去尋找罪人和聖徒，羅馬人和猶太人，不以任何人爲無價值或不潔的（彼得的異象，徒¹⁰ 28 ）。耶穌知道天國在地上的實現，組織如果不是必須的，乃是不能避免的。海裏或者要滿了魚，然而漁人是不可或缺的（路⁵ 10 ），田禾已經成熟，必須尋找工人去收割（太⁹ 37 路¹⁰ 2 ），廣大的社會需要一種訓練規律的能力去統治，如

果能令犯罪者覺悟他的過失，甚至將人逐出教會亦所不惜（太¹⁸ 17 ），樹木如果要蔭庇人在其枝葉之下，必須具有可見的形體（太¹³ 82 路¹³ 19 ），雖然其生活之力是一個潛隱的奧秘，却貫徹其全體，如同酵之在麵團裏（太¹³ 33 路¹³ 21 ）。耶穌承認已往之組織，並且利用之。他言及公會的權柄（太⁵ 22 ），他尊重聖殿以及祭壇（太²³ 16 22 ），他打發癩病者去見祭司完成律法（太⁸ 4 ），他在安息日到會堂去，爲他「平常的規矩」（路⁴ 16 ）。猶太在被擄和分散之中已經知道外表服從的價值，特別是對於聖節、聖書以及敬拜和建德的聚會，一切都希望合一，如徒⁴ 23 所言：「他們都是一心一意的。」

主的首步乃是組成一個門徒團體，把門徒與羣衆聽道的人們分別出來，使他們全心服從，摹倣主的榜樣作事（你們若常遵守我的道，就真是我的門徒，約⁸ 31 ）。主許多的教訓是直接對他們說的，他們是特殊的，稱爲門徒或我的門徒（太⁵ 1 10 1 12 1 可⁸ 27 路⁸ 9 約³ 22 等），雖然他們至終可以組成一個傳授的學校，承受某種教訓（徒² 43 ），他們却仍在耶穌的學校裏爲學者，不受「拉比」的稱呼，保留他們「門徒」的名稱直到第二代（徒⁹ 2 9 26 21 4 16 ）。耶穌喚他們爲僕人（太¹⁰ 23 ），工人（太⁹ 37 路⁹ 62 ），「世上的鹽」和「世上的光」（太⁵ 13 14 ），但是主給他們兩個最特別的名字就是「門徒」與「使徒」。他們是首先學他的內心和能力的秘密（太¹¹ 25 ），那末，他們可以成爲和平的使者到天下去。使徒的職任除

了爲其使命的目的外，並無位分，雖然使徒有赦罪之權（約 20²³），或趕逐邪鬼之權（可 6⁷），或醫病之權（太 8¹⁰），然而這一切都次於傳道的工作（可 6^{12,13}）。

建設教會的主要宗旨，乃是令人與上帝復和。基督對於組織的首要行動乃是與形成教會的資料相聯合——最初的使徒和較大的門徒團體，他們當預表末後的造詣，令他們完全乃是主要的必需，叫他們成爲光明領導世界的光，他們在後來的日子，要比他所作更大的事（約 14¹²）。因此或者主少說到外面宗教的原質。主確實地承認洗禮的動作，如約翰所從事的（太 21²⁵——可 11³⁰ 路 20⁴），並且吩咐實行（太 28¹⁹），雖然他自己並不施洗（約 4²），並且清楚地令一位使徒以施洗爲次要者（林前 1¹⁷），如果與傳道相比較——聖盤之洗（太 3¹¹——可 1⁸ 路 3¹⁶ 約 1²⁶）。主承認國人的安息日，但祇爲人的利益與需要（太 12⁸ 可 2²⁷ 路 6⁶），故此門徒後來覺得可以自由更改其日。主組織祈禱甚至應當總要奉他的名（太 18²⁰ 約 14¹³ 15¹⁶ 26²⁸），並且顯明主吩咐門徒祈禱的精神，主欲使祈禱脫去儀式並已往和異邦人的虛名（太 6⁷）。主不採用有統系的教訓，或是機械式的拉比訓練，並不曲解聖經。他交付門徒保守的一種新制度乃是晚餐定爲世世代代所遵守的，永遠象徵教會與主的合一，在可見與不可見的事物中（太 26²⁶ 27²⁷ 可 14²² 路 22¹⁹）。

如果我們要問在被釘的夜裏有甚麼組織出現，我們似乎找不到

出甚麼來滿足一般人的心。在加利利和耶路撒冷有一些信耶穌的人們，他們多少知道一些見證，是要他們在世人面前作的，一經發表實現之後，就要使他們從世人中清楚地分別出來，比猶太人和羅馬人的分別更甚。他們被合一的性質連結在一起，這種性質一經得到，就使天國對於各人顯現。他們的領袖是主的十一個親炙門徒，被主揀選爲主道的教師與宣傳者。他們有猶太的教義和約翰的洗禮爲外面的幫助，藉着奉主名祈禱而常紀念基督，並在主的晚餐中以相交。

但在行傳和書信裏，因爲當地的需要，以致組織爲之發展。在仍爲猶太人的時候，仍赴聖殿的禮拜（徒 3¹），門徒逐漸覺得需要另組織一個獨立的團體。凡願意赴會的人們皆可以與會（林前 14²³），自從他們不能在會堂裏聚會（徒 6⁹），便在私人的家裏聚會（徒 2⁴⁶ 5⁴² 18⁷ 羅 16⁵ 林前 16¹⁵ 西 4¹⁵）。有聚會爲普通的新禱，爲擊餅，爲使徒的教訓與團契（徒 2⁴²），並爲建立與會者之道德。依照在耶路撒冷的初期教會人數加增，必須組織一個團體爲分配賑濟之物並通常的服務（徒 6¹⁻⁶）。使徒們繼續着傳道和祈禱；他們既在這些事上需要幫助，他們便自然地尋求他們的幫助（林前 12²⁸）。這些人是有好名聲，被聖靈充滿，智慧充足的人（徒 6³）。他們受了隨時的教訓與指導成爲福音的使者，雖然他們的職務仍然是執事，乃是他們道德的管轄（提前 3⁸），特別是當使徒教會的短時期中

(徒) 24 45。

教會仍然是所稱爲門徒組成的，但是逐漸地成爲更可見的會友。洗禮成爲承認的入門，奉基督的名受洗(徒) 2 28 8 16 10 48 5 羅) 6 3 加) 3 27)——在保羅的思想中，是一種屬靈的潔淨(林前) 6 11)是新生之前一種奇妙的埋葬(西) 2 12)每人要獻頌讚與感謝的祭(來) 13 15)便教導人用祈禱進到上帝面前(弗) 3 12)並且得着直接的照耀(約) 1 9 約) 2 27)每人都是聖靈的殿(林前) 6 19)並且完全獻給上帝(羅) 12 1 2)成爲公義聖潔的新人(弗) 4 24)他們的普通名字經過了改變就成爲更有組織的團體。從門徒的地位因爲在信仰和供獻上有互相的連屬，故此稱爲弟兄(徒) 28 21)自從在基督裏團契以後，就化除國籍，貧富，地位和性别的界限(加) 3 28 西) 3 11)彼此親密如同家人父子一般(路) 8 21)後來弟兄的宗教意義引他們得到一個新名就是聖徒，是指着那些追求聖潔的人(林前) 1 2 羅) 1 7)他們已經被外人看爲一派，一黨(徒) 24 5 14 28 22)故此最首的聖教會是顯然地結合在一起了。他們的政治不是祭司的，「祭司」的名稱在新約裏，祇用於全體教會(彼前) 2 5 9 啓) 1 6 5 10)他們的領袖仍然是使徒，他們是從基督受了使命(太) 10 2 可) 3 14 7 30 路) 6 13)藉着聖靈的指導又加增了保羅巴拿巴和馬提亞並其他等人(林前) 9 6 加) 1 19 羅) 16 7 帖前) 2 6)他們的信仰和熱心因爲看見復活的主又重振起來(徒) 1 21 22 林前) 9 15 7)並且在信心

中作了使徒的奇蹟(林後) 12 12)但教會的人數增加起來，成立許多獨立的會衆，於是就需要設立監督，他們的職責包括教訓與管理普通事件(提前) 3 2 5 17 多) 1 9)他們在希臘城中相等的名稱也是監督(腓) 1 1 多) 1 7)他們的職責亦相同，就是照顧貧病，幫助遊行的弟兄，訓戒犯規者，並辦理普通會事。故此，雖然保羅提說教會中許多職務(林前) 12 28 弗) 4 11)新約裏有兩種職位是明顯的，在使徒之下，即長老與執事。預言的職務是與使徒頗有連屬的，雖然耶穌說了一些普通的事(太) 7 22 10 41 23 31)約翰說教會是「聖徒」，「使徒」和「先知」(啓) 18 20 24)行傳稱一些人爲先知(11 27 15 22 21 10)。

在教會的組織中，教義開始更爲決定了。當耶穌在世時，在他自己的生活裏能顯明上帝國的幸福，人們不能走入迷途。但是後來必需講論他的言行，他的警告，他的理想，和他生活的宗旨。使徒們必要問是否將來的人們看這些是真實的，或者加添，改變，或者除掉了。故此收集了一些需要教訓的事體，並且爲異邦人，加上舊約作爲了解基督的介紹。對於這些收集，保羅在羅) 6 17 帖後) 2 15 曾提及；但是對於這種知識，新約乃是我們現在唯一的源頭，並且我們從新約收集一些教理，這些教理的解釋雖然不一，却與早年教會的慣行有普遍的一致。我們知道他們暫時仍在安息日聚會，主日乃紀念復活，後亦成爲休息日。在聚會的時候，必舉行聖餐，與主的晚餐不易分別清楚。並有普通祈禱會，其形式如何，不可得知，書信並未引證正式的新約，

亦未提及蘇文的制度，甚至連注釋文亦未提。後來為一般貧苦弟兄徵集基金（徒 4:35 加 2:10 羅 15:26）。

這樣，希臘異邦所開名的教會乃是逐漸組成的。教會開始在基督的心裏，是自由的，無限的，為上帝的普通國度，並無神聖的節制，聖所和祭司等。但其建設人知道教會的工作是在人間，必須有人類的發展和神妙的发展一樣。故此組織生活的限制就輕輕地放在他身上，並非妨礙他的效能，乃是增進。教會仍舊舊從前所引領他的自由（加 3:24）並且將好與歹都收集在其網內（路 5:6 提後 2:20），因為牠要努力援救一切衆生。外面的組織發展同時我們查考新約知道教會的精神仍然統轄着組織，仍然注意看不見的教會，仍是注意那些要作完全的人，不義的在那裏沒有地位（林前 6:9, 15 加 5:21 弗 5:5）是那些藉着愛而完全者的集會（雅 2:5）主永遠的國（彼後 1:11），在地上有少數的人已經進入其中——天國是他們的（太 5:3, 10 路 6:20）參教會論（谷雲階）

獨創的基督教

ORIGINARITY

緒論： 最近有人評論基督教，說他的行事或訓言，全

是模仿，而非獨創。這種評論，本無驚異的必要，因為我們雖然承認基督教道是新的，也當根據事實，說他與從前的聖賢，有相當的關係，救主的教訓，專在闡明天上的真理，但必須利用當時的言詞，按着民衆的思想。他本是上帝的獨生子，但又是當時環境的產兒，因此他的道理，

一面是永遠的，一面又是臨時的，對於聽他道的人，是要恰合他們宗教的意念與盼望的。為此却又生出一種問題來，基督的道，是否因着自然的進化，出於當時的宗教觀念，竟究基督在世界宗教的歷史上，增添些甚麼維新的教義呢？

再有一個問題，就是有人反對以上的意見，說基督道不是自然發生的，乃是永遠的，且是普遍的，這個宗教不是為一種國民的，正是關乎天下萬人的，因此基督是應人心最深的盼望，由於古聖先賢的渴慕，達到成熟的時期，基督降臨，乃是一大應驗，因上帝的靈，從古初就感動人心，逐漸引領他們歸到真理。與古斯丁說：「現今所稱的基督教，已存在於古人中間，人類從初創以來，就切望着基督帶肉身降臨。」近來有人借用這話的形式，竟遺棄其中的精義，就在各國宗教經典或古籍中，找出些零散的記載，與耶穌的言行相同的，便說基督教不是維新的，耶穌的福音不是獨創的。

（一）基督教與希臘哲人：從希臘古籍中，可找出許多片言隻句，與基督教相同的，若提及保羅，他更與斯多亞派很有交誼，因為這派的大師，有許多是他的同鄉，或說希伯來書與柏拉圖頗有相同的話，這更沒有甚麼困難。但我們知道耶穌生平從未讀過那些希臘人的書，不過因當時環境，稍受希臘人的影響，他們恰像為耶穌開路的。例如耶穌說：「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」（太 7:12），與孔子說的「己所不欲，勿施於人」（衛約附卷選必書托比特）

「己所惡，勿施於人。」希臘辯士云：「己所受而怒者勿施於人。」皆相同，由此便知東西聖賢可有許多不謀而合的格言。

(二) 基督教與佛教：基督教與佛教，人從形式上看，更容易找出許多相同的事，因此有人說基督教是從佛教衍襲而來的。如塞德勒(S. Soderstrom)當一八八二年時，曾說福音書中有很多地方，是從佛書傳來的，例如佛本行經記摩耶聖母右手攀園中樹枝，生彼太子，與童貞女馬利亞生耶穌相同。又說諸天發出音樂，一切衆生，皆受快樂，與路加二章十三節天使唱歌相同。又有阿私陀仙人，至淨飯王宮，求見太子，兩手抱持，安於頭上，復置膝上，即報王言，今此太子，身黃金色，頭圓鼻直，足滿臂長，猶如金像，必定出家學道，當轉無上法輪，若聞法者，皆得解脫，此與西面見耶穌的情形相同(路2:25)。釋迦成佛以後，有魔王諸女，前來引誘，為觀其有無情慾，與耶穌受洗後到曠野受魔鬼的試探相同。阿難從下等女子求飲，與撒瑪利亞婦人飲主相同(約4)。大莊嚴經言一貧女捐二錢，蒙佛嘉納其誠，視為一切所有，與耶穌稱讚寡婦捐錢相同(可12:41)。門徒問耶穌說：「這人生來是瞎眼的，是誰犯了罪，是這人呢，是他父母呢？」(約9:2)，與佛講前生相同。但我們知道前生的說法，流行很是普遍，猶太人早有這種思想，或是從埃及傳過來的，如所羅門箴訓第八章二十節「我乃善者，入於無玷之館。」因此不必專指是由於佛教，因二者原無何等關係。按以上所言，那個相同的問題，有許多瑣屑的事，只可認為偶然暗合，至

於論受試探，不但佛與耶穌相同，所有的人，一到最得意的地步，就容易受魔鬼的引誘。這兩份事，我們可以說全是事實。更有一種緊要的事，就是那種佛經，我們不能確知是在甚麼年代著作的，佛教雖發生在基督教以前數百年，但到主後二世紀，纔有正確的年表，因為印度人沒有甚麼年代的專錄，直到中國人翻譯佛典的時候，纔有人從事此種工作的。

以上所敘述的，不過釋迦生平的言行，與耶穌有些偶同處。但按中國人所信的佛教，與基督教義更多吻合，如講菩薩大慈大悲，救苦救難，並有一種認罪的懺悔文，為身口意所犯的，更論到極樂世界，但這都是大乘教所講的。若研究此種教理的起源，不能推考到西歷一百年以前，因此有人說，佛教的大乘，或是從基督教借用過來的。此說雖無法證實，莫若這樣講，世人都有苦，因此，必思想在上天是有慈悲的主，天父因為有偉大的愛心，能感動各地的人，雖然他們沒聽見過耶穌的名，也能這樣的想望，惟有按着實在顯明的耶穌能夠滿足他們的心願。

(三) 基督教與猶太教：基督教植根於猶太地方很深，耶穌生來是猶太人，一切思想與訓誨，是以猶太人為範圍，連他的名號基督，就是彌賽亞，除非認猶太的歷史為背景，別無甚麼別的意義。我們雖然說耶穌的道是維新的獨創的，却不說他與本國從前的宗教，完全絕緣，因為這樣純粹的維新，是不能有的。無論那位大師，他要感動人，

必須先與那些人用最接近的生活，他的道，必與他們所信的希望相恰合，纔能收些果效。基督是世人的師表，但他說話，是先對他的本國人，不但用他們的言語，更借用他們思想的方法。他到會堂，或是在街上講道，竟如同他本國的拉比，人希奇他的教訓（可₁ 22 63）。由此可知他在講道的時候，必是有些甚麼新方法，然而近來有猶太學者，說基督道沒有甚麼新的，不過是發揮他本國當時最優等的思想。因此，我們可以考查，人說耶穌沒有甚麼新道理，到底猶太教有甚麼事，是爲基督所變用的呢？

（甲）論舊約：耶穌多探究舊約的道理，這是很顯然的，看他每遇到甚麼大轉變的時候，就常引用舊約的典故，例如他受試探的時候（太₄ 4 7 10），在潔淨聖殿的時候（可₁₁ 17），被釘在十字架的時候（可₁₆ 24），又常引舊約評批法利賽人和撒都該人（可₇ 6 13 12 24）。又說：「不是廢掉律法和先知，乃是要成全」（太₅ 17）。有少年問他說：「當作甚麼事，纔得永生？」他沒增添甚麼新道理，只引用些誠命（可₁₀ 19）。由此，便知基督的道自然的與舊約有許多的事情相同。但近來有人說，耶穌對於舊約的宗教與道德，不但沒添甚麼新教訓，甚至竟沒有這種意向。因此，又有些人說，基督一切的問題，已經包在舊約中。他常論上帝的國，但他沒說明這國的意義，必是揣想聽話的人，已經明白。他開始傳道說：「天國近了，應當悔改。」是與約翰的話一致（太₃ 2 可₁ 15）。他所顯明的上帝，就是以色列的上帝（太₁₅ 21）。

有人說基督新創的道理，就是認上帝爲父，但這個名詞，早已見於舊約。耶穌指示我們仰賴天父，這種心情，在詩篇中，已最美備。耶穌叫人愛人如己（可₁₂ 31），這種教訓也是借用舊約的話。他擴充愛的誠命，叫我們愛仇敵，這是未出舊約的範圍（出₂₃ 4 箴₂₀ 24 25 21）。按着以上所說的，人就說基督既然認舊約爲有權威的書，他又自稱接續律法和先知，因此就不當說他應有甚麼新創的，不過如孔子所說的「述而不作，信而好古」罷了。

爲答辯以上的議論，我們可以這樣說：雖然基督承認舊約的教權，但他對舊約的態度，似乎很是自由。他能分析出何爲永遠的和臨時的話，他雖要成全律法，自己却很有權柄，他說：「你們聽見有吩咐古人的話，只是我告訴你們」（太₅ 21）。他能夠更正那個休妻的規矩（可₁₀ 2）。爲守安息日，他不是自由的，更是有權衡（可₂ 28）。他又說，人受沾染，是在心意，把利未記一切潔淨的禮儀，完全取消。這些事，就是離開肉體，歸到靈德的範圍中。

再者，人能在基督道中，找出許多的題目，在舊約不過是星散的。但在舊約也有別的問題，與此不合，比如稱上帝爲父，舊約雖有那個名詞，却不常用。舊約也有別的事，與此大不相同。舊約雖有時論愛仇敵，但在人的言語或行事上，有許多報仇的事。總而言之，若用舊約與基督的道相比較，萬不應當按着片言隻句作標準，應當用舊約的全體和基督道的全體，作檢討的對象，這樣一看，就知基督的道，當居在

最高尚屬靈的地位。有許多的事，是猶太人所重視的，基督教却甚輕看。雖然按着文法不甚接連，按着他的內容，這個道理，是最相合的。我們也可想到猶太教有許多不完全和不屬靈的事，從這個道，却產出最潔淨最高尚的基督教。誰能創造這個教呢？他必是極維新的偉大師表。

(乙) 論新猶太教：有人說，耶穌受新猶太教的影響甚深，雖然他反對法利賽人，他們有許多辦法與耶穌相同。他們也是找幾個人作門徒，給他們特別的訓誨，也可以認他為師傅。耶穌訓誨的方法，常用格言，或用比喻，也是與他們相同的人。又在猶太雜書中，找出許多的善言，如你不可議論人，應當站在你的地位，你可以隨從亞倫，因為他愛慕平安，憐憫萬人，引領他們歸到律法。又說不可像那個僕人，單因為盼望得主人的賞賜，你可以順從上帝的旨意，好像你自己的意志，這樣，他能成全你的意志，如他的旨意。又說看鄰舍的面，如同你自己的。人又說主的禱告文，也與猶太人的禱告文相同。

按以上所稱述的，多半在主後二百年幾見於猶太書上。那些書雖是後來編輯的，而言詞却早已口耳相傳着。再者，當時猶太人與基督徒斷絕來往，因此不能說猶太人是借用新約的。對於這個問題，味爾豪維 W. Olshausen 說：猶太的學者，以為耶穌所說的話，都能見於他們的他某得 Talmud 書中。但該書內有許多卑污雜亂的詞句，而耶穌的價值是在他能分析何為真實的和永遠的，人當注意的，

就在此點。至於論到公禱文，雖然每句都能散見於猶太人的日課誦中，耶穌却精心選出這幾句，歸納成一種很簡潔的禱告文，而且耶穌的目的，不單是給人甚麼新禱告文的樣式，更是要引人發明他們心中所最理想的。這種理想的心，自然能早表示在他們的文字上。

有人說，耶穌的訓言，與猶太拉比有些相同的。但仔細一看，還是相遠。如耶穌所說：「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。」(太 7¹²)。猶太人就加一個不字，意思就是不可害人。但耶穌的意思，是應當善待人，而且這個善心，非有愛力，不能施行。

再有，以上所選出的那些格言，必須與前後文句連看，纔能確定那個真實的意思。但這樣一參考，竟發現是另一個目的，所以必須這樣說。猶太拉比所教訓的，按着他的動機和形成的教義，與耶穌的精神大不相同，如果僅看重幾個單句，就恰如從地平線上，偶然突起幾座山峯，是不能代表全地的。

(丙) 耶穌論末日，也多與猶太人相同，因為當耶穌在世時，猶太人有些書論到這事，其中如以諾所載論來生與天堂地獄等語，有許多名詞為耶穌所借用，如說：「在亞伯拉罕的懷裏，」天國的筵席，「吃喝的光景，有火焰與外面黑暗等語，又這些書論彌賽亞，也比舊約論的寬，說他不但對一國有關係，更能普救天下萬人。他們有離開國家的傾向，多注意天上的事。又因為少論國政，必須多論個人的道理。因此，近代研究這事的人，其說雖不一致，但都能承認耶穌與那些書

中的材料和名詞在形式上似乎相同，而照着他的精神和教義，可以看出與他們反對來。他們講上帝離人太遠，不能互相往來，又充滿厭世思想，對於今生絕望，專心仰望來生，因此斷不能說基督教義，為這些書所產生的。

(丁)猶太人又有一種以斯尼 Ἰσνί 教派，有人說基督教就是出於此派的。但按着歷史，却查不出耶穌生平與他們有甚麼來往。耶穌責備別的教派，如法利賽等，為甚麼不責備這些人呢？這也不難推知，必是因為他們人數不多，並少與外人接觸的原故。而彼此相同的地方，也有幾點。他們生活很簡單，以貧窮為美好，又禁止人起誓，他們的會中，衆弟兄彼此互助，這是與基督教相同的。但二者大相逕異處，就是他們隱避避世，不嫁不娶，而耶穌常與羣衆往來，又告訴門徒不可把光放在斗底下。但他們說接觸外人就受沾染，耶穌却能按手癲瘋病者，許可有罪的婦女摸他。為守安息日，他們比法利賽人更為嚴厲，而耶穌因不這樣謹守，就得罪人。他們不上聖殿去，而耶穌時常出入。他們最注意洗濯，而耶穌所注意的就是洗心。因此一查考，就沒有甚麼相關的問題。

(四)基督獨創教義的證據：(甲)基督有偉大的人格：世人對基督最當注意的，就在他本身的人格，他的道理，離不開他的為人，他教訓人，不但用言語，更是用他的行為。世人蒙他的感化，不單因着他的道理，更是在乎崇拜他那圓滿高尚的人格。最不相宜的辦法，就是

從福音書中，挑出幾個單句，好像在他種書上找不着這些話。但比這個更寶貴更維新的，就是耶穌的品性。有這種偉大的人格，纔能造化新人。在福音書中，我們能清楚的看見耶穌的模樣，覺着唯有這一位纔可以說是人間空前絕後的師表，世界一切聖哲，都是望塵莫及的。就在理想中，也不能模擬得到。他一生的和平，真是表裏如一，無論遇見甚麼危險，甚麼試煉，從不改變他安靜的態度，他有一種牢不可破的信仰，歷久不可磨滅的純愛，常常體恤人，引領人歸到他，這些善德，合在一起，好像畫出一幀巍巍偉德人物的肖像，使人一見，非受感動不可，人更覺着唯有這一位纔能完全顯明天上的神性。

又有一件事，更可以看出基督是維新的，就是他說話，大有權威，雖然他自身是謙卑柔和，但他常保守一種無上的威嚴，如說：「有吩咐古人的話，只是我告訴你們」(太 5:21)，他自稱比約拿與所羅門更大(太 12:41-42)，他能夠顯明天父與他的關係，是別人所不能作的(太 11:27)。他是與天父最親密，穩敢說這樣有權威的話，他有這樣高尚的地位，纔能說別人所不敢說的。他雖然常引用舊約的話，但他滿有屬靈的生活，從心靈的深處，一直的發言，如說：「我們所說的，是我們知道的，我們所見的，是我們見過的」(約 3:11)。他「用舊約的話，必加上本身的印記，別人手裏的鈞，他一拿就變作黃金。」

再有一件事，就是耶穌一來，便劃立一個新時代，如說：「日期滿了，上帝的國近了」(可 1:15)。古代先知所盼望的，現在已經實現。他

對門徒說：「有許多先知和君王，要看你們所看的。」（路；10 23）又常說：「你們早所期待的，現已來到，應當歡喜快樂。」雖然他知道以後必須受死，而他的盼望，不受絲毫動搖，他看將要受的苦，如同受洗，急期望實現，好作那個新運動的原動力（路；12 50）。他到臨死的時候，也毫末擔憂他的事業廢掉，說他的流血，是為要在他所立新約上作印證。

（乙）基督有超絕的教義：基督所獨創的，更在他的教訓，人們一聽見他開始傳道所說的話，就覺得這是新道理，他有特別的權柄（可；1 27）彼得說：「你有永生之道，我們還歸從誰呢？」（約；6 68）他說應驗了先知的話，他受膏，立為先知（路；4 18）。因此，可以問在他的教義中，有甚麼是維新的，令人說他「傳道就創立了一個新時代呢？我們可以看見，他是擴充舊約的道理。按他自己說，像一個家主，從他庫裏，拿出新舊的東西來（太；13 12）。其中雖然有舊的，更有許多是新的，因為他有自由的權柄，能規定舊約的一份可存留，那一份可遺掉。他又借用舊約的道理，添上一種新價值。猶太人的規矩，有許多是瑣碎的，他立的規矩，很是簡便，因為道在內心，就能將外面的規矩，如同潔淨的禮，一概取消了（可；7 16 23）。法利賽人的主義，因為保守律法，是叫人奴隸的心。耶穌叫人在上帝面前，有兒子的心，令他知道天上的父有愛，能認每一個人為至寶，最願意用豐富的恩典加給他，赦免他的罪，賞給他天國。

結論：我們對於基督的教義，不必述說些瑣碎的節目。最顯明的，就是他有一種美滿高尚的理想，使人有清潔的行為，深挚的愛心，護益公義，有如饑渴，並令罪人，有新盼望。這些事，雖然也能見於舊約中，但基督一用舊約的道，加上一個新價值，確像照上了新光輝。在他以前，從沒有人敢說這樣確定的話，銘刻在人心，乃因在基督的本身，就顯明了他的教義。他不但說上帝有愛，而且自己住在人間，作為憑證，至終為他所顯明的道，流出寶血，完成奇妙的救法。

爐

OVEN

關於添加燃料在鄉村的爐裏（太；23 路；12 28）所說的「草」字，通常是指着野地裏所產的任何草類，其中括有荊棘和薊草。

(J. W. Ingles)

聖經關於烤餅的方法，與現今應用於巴力斯坦三種主要方法相同。（一）最簡單應用於曠野遷徙的亞拉伯人中的方法，乃是在帳幕門口地上掘一淺坑，燒野草或樹枝於其上，等熟灰足夠作烤餅之用（創；18 6 王上；17 12 19）。這種爐的改良可見於小村莊裏，該處的生活狀況較為穩固。在地上掘的坑較深，鋪着大塊石子，為保存熱度，或將灰掃在一旁後置餅其上，或不掃去灰置凸形鐵盤於火上而烤餅。（二）其次的進步，乃在地上掘一鍋形深坑，抹上光滑的灰泥。同樣的燃料照前法燃於底鋪的石子上，在爐的凹面上烤薄餅數分鐘。烤餅的工作是婦女的，她坐在爐旁，隨時添上一把柴火在她一邊有類

圍，從其上撕下一小塊來，圍成小餅，然後從一臂上搭到另一臂上，將其展大，後來放在圓鐵盤上，在爐上烤熟。每餅直徑約一尺半，厚如薄餅，烤成之後堆在她的另一邊。這就是鄉村通常烤餅的爐。在利²⁰的警告裏預言燃料與麵粉的稀少，必有十個婦人聚在一處，各人不用輪流烤餅法，乃將麵合在一起，烤熟後，按所出麵粉分量分給各人。(3)末後的形式乃是餅師的爐。通常的村莊都有一個，每週中有三四天烤餅，城市中的需要如果增進，則多烤餅，以供其需。此爐並非於地上掘坑，乃是拱形圓狀，約十二尺長，四尺高，八尺寬，築於烘餅房內。底上不用石子鋪，而用方石。在上面燒與上述同樣的燃料，加上樹枝與劈柴，直到需用的火力為止。將熱灰掃到兩旁，將餅置於燒熱的爐底上(賽⁴⁴ 19 耶³⁷ 2)。其熱力較歐洲烤麵包的爐火為大，西亞火爐為熱心(何⁷ 6 7)並關於上帝憤怒的最好象徵(詩²¹ 9)。

牛 OX 參動物論

巴力斯坦 PALESTINE

世界上任何新思潮之發動，總離不了環境之關係。雖在現今學者間，重看環境萬能之潮流已成過去；然而實能影響於人之思想者，未能謂環境無與也。有神學家云：「耶穌若降生在西班牙，或在中國，其歷史必又大不相同。」福音記載耶穌一切語言，若分析其內涵，總有一部分是預現其環境之觀念。吾人若不明白當

時環境，即不能完全澈知耶穌真意。耶穌固是人子，也是敘利亞一位先生，所以我們看巴力斯坦影響於耶穌生平實不在小，姑分數項說明於下：

(一)敘利亞境全體的影響；(二)敘利亞境內的外僑影響；(三)敘利亞的自然界影響；(四)環繞耶穌那些大小鎮村生活的影響；(五)耶路撒冷的影響。

(一)敘利亞境全體的影響：敘利亞境，在當時算是東西交通的所在，舟車往來，冠蓋雲集，其地其人之思想，易有西方色彩，亦易有東方色彩，自是勢所必然。像耶穌那樣樂意為道效勞，宣講靈魂永生，大概可說近於西方思想；像耶穌那樣創見的卓識，反對法利賽人那般腐舊的情形，也可說是一種西方思想；惟其思想之根基仍不外乎東方人本色，如基督教那樣犧牲一切物質，原是東方宗教常態之表現，耶穌那般富於理想，智慧絕倫，常有妙言罕譬，談吐風生，大概可說是東方之氣宇，茲不多述，僅拾數事，以概其餘：

巴力斯坦地形，於極狹小範圍內，都包有各樣山嶺河湖平原海岸等等，但有一樣特別影響於耶穌，即山地。聖經記載耶穌，關于在山頗不少。大凡人們的思想，山原海陸，各有不同。大陸的宗教思想為一類，大洋圍繞的島地所產生的宗教思想為一類，深山密林的宗教思想又自為一類。利巴嫩大山嶺的支脈，南延至加利利，耶穌初年的優遊棲遲，無非即此間之城邑或鄉村。高大的墨門山，又於此與利巴嫩

相輝映，一峯插天，風景絕異。界於是兩山之間，形成廓乎其大的深谷，又有所謂亞罷拿河，盈盈一水，判若鴻溝。

山南爲平原，平原之南，即撒瑪利亞，遙望係在一羣小山系圍繞之中，天然劃爲一區字。循是下走，地面漸漸形成高原，抵伯特利，便有多少圓形大磐石山。再由是往南，又有從東流西大山澗，故旅程始終恆聳山山水水，應接不暇。沿約但河濱，有大山巖，巖地距河十餘里，爲耶利哥城。至此不待多時，便行見耶路撒冷，隱隱的雀窩似的圍繞着一羣山系便是。其地兩側有甚深的山谷，可謂爲附郭之天塹焉。復循而南，路經伯利恆草地，便抵猶大曠野。又經了多少小山，漸漸望見一片沙地，即已抵亞拉伯大沙漠。若是近代旅客，往其間旅行，見其山重水複，大概都能領受山中感覺，此語足以提醒後人，想見耶穌少年生活於拿撒勒，又何嘗不會受這些山地之影響。立於拿撒勒後之小山峯，引領向東北遙眺，黑門大山矗立目前，拿撒勒與加利利湖地之間，又有他泊山那般唯一的大峯。耶穌立於此，便能一覽無餘，看盡歷史上一切勝迹的諸山，必發生多端感想，因胸中積有這些感想，所以後來約但河濱會有耶穌之足跡所至，受洗後，有聖靈偕往曠野，受了那些世俗試探，即在此。距耶利哥城不遠，有座大山，耶穌若立於是山，可望見希律王宮，希律若大張筵宴時，那些輝煌燈火四射的光，從山下窺，也必於棕樹林裏閃閃瞥見。不但此也，耶穌講古律法應如何革新，是在一座山上，即有名之山訓(太5:1)。耶穌欲與其天父密交，亦

會獨自上山(太14:23)。耶穌改變形像，大概係在黑門山上(太17:1)。黑門山峯色常白，每有光明雲采擁蔽其上。馬太記耶穌復活後，約與門徒晤面之地，係一座約定的山，此語並非無意。

巴力斯坦，固然羣爾微區，然而在小區域內，不但有了各樣山水地形，抑且連其國史上所有的勝事，亦盡發生於是小區域中。近代旅行至此，必深相詫異，那般許久歷史著名的記載，能成功在這般狹小的微區，殊出意外。耶穌旅行的時候，必常從此間諸地流連想像，恍兮惚兮，若概見往史名流以利亞、以利亞沙、所羅門、大衛之爲人，低徊若不能置然，若輩史事，悉完成於此間諸地，於此培養民族的愛國心，耶穌也頗常有表現(路13:16, 19)。在耶穌眼光中，爲亞伯拉罕後裔並非小可。耶穌正如做詩篇的人，重看耶路撒冷爲大君的京都(太5:85)。耶穌意念間，又恆有先知墳墓泛現於其意識界，所以每每提到先知墳墓(太23:29)。有人稱耶穌是以色列王(太27:42, 約1:49)。釘十字架時，有人寫其罪狀，亦題爲以色列王。我們若欲明白耶穌如何看巴力斯坦，必注意下面兩樣看法：

將巴力斯坦(甲)看做大沙漠間的沃壤；(乙)看做中心所在。

(甲)被看爲沃壤的巴力斯坦：巴力斯坦，有天然的形勢，自然的邊防，將猶太與世界儼然隔絕，如猶太之北鄰，崇山峻嶺，高者摩空，東有沙漠之荒嶺限絕，復有約但河之深深險瀾，正如金城之固，又益之以湯池，南邊諸地，亦接壤沙漠，犬牙相錯，西即猶太人習性向不喜

悅之茫茫大海。猶不止此：在古代時，四塞悉有仇敵強橫之民族環其境外；連在西境從埃及往腓尼基的大海口，均有非利士人繁殖其間。狼心虎性，悍然將猶太從海疆堵截。此巴力斯坦所以孑然別為一境。古代遠方有尼微、巴比倫諸大國，西南有埃及及耶穌，鄰封大有變易，帕提亞、代尼微、巴比倫崛起，其他各地，俱在羅馬統治權遙制之下。舊約時代，以色列隔絕主義，頗含有宗教上之宗旨。先知垂訓，每以隨從異族為不祥，究其歷史上之徵驗，凡見異思遷，習為外染，有隨從他邦政治風俗者，俱有敗壞。所羅門是何等的勵精圖治，徒以為謀不窳，好與其強隣聯絡訂盟，結果是國內自相分裂。暗利王聯絡腓尼基，欲將以色列一旦變為通商之國度，其卒也亦空成畫餅而無功。當時以色列認為能行的，只有宗教而已。其與他邦隔絕，便有專一的機會，將崇拜耶和華的制度與思想，以次發展，然在耶穌時代，這沃壤似的國情，又不免淪桑與感。昔時先知翼將巴力斯坦看做封鎖的圍圃，至是已成過去，因羅馬驚天震地的軍隊，算是潮湧似的已蕩破藩籬，何從仍封其疆域。耶路撒冷，受法利賽人領導，極力仇視外邦；在加利一般思潮，較京都似略有開放。雖然耶穌能體貼加利思想，熟諳鄉土之人情，究亦清明在躬，必斟酌利用其分別的卓識，其身所受三大試探，應可代表其國內之三大弊習，即世俗法：(1)求口腹；(2)求浮名；(3)求權勢。耶穌預防這些試探，即為其國俗改去金錢迷夢，汗馬殊勳，以及政治上一切威權主義，亦正如古先知勉其民族保守

以色列特別理想一般。耶穌本身傳道，亦只在以色列境範圍以內，其生前吩咐門徒亦如是(太10)。巴力斯坦在耶穌時代尚有些隔絕主義的存在，實堪令其地適合為天國理想之苗圃。

(乙)被看為中心的巴力斯坦。當耶穌在世時，雖巴力斯坦無如往日別有洞天，但那般沃壤的氣象，實在可為當時特殊之中心。後代旅客往耶京、墓室，那裏去，修道士作嚮導，每每指觀其院落間，有形成一小土坑，坑置一圓狀小球，遂謂旅客：『是球之所在，即世界中心之所在。』如是無理智之訛傳，以虛懸之幻想，定地球之中樞，若在中世紀，必仍以爲實合乎正確科學。果何以故？因其時人們之觀念，概以耶路撒冷看為免罪所的對徑。天堂即當耶路撒冷之頂，所以謂為世界中心，易得同情承認。大概在基督教初期之時代，有人述說新耶路撒冷，其觀念恐亦與此相類似，其實，當耶穌時，巴力斯坦究亦祇東西會面之區宇罷了。前此數世紀，埃及與米所波大米諸帝國，時有競爭，猶太以孱小之區，中立其間，唯嚮嚮以求自保。迨耶穌時，世局趨重於替代埃及之羅馬。羅馬權威赫然在天下，是由其盛時利用希臘思想，完成其物質上之戎器。是時東方帕提亞國(中國古名安息)亦替代尼微、巴比倫而自豪。巴力斯坦此時有東西之交通。在亞力山大東征以後，西方已知於帕提亞外，更遠東之地，仍不乏強大諸帝國。迨羅馬征服敘利亞，統轄其土地，於是巴力斯坦始隸於敘利亞，繼遂隸於羅馬，在歷史上難得相合之兩民族，一旦勢逼處此，忽觸接而有

交際。羅馬世俗帝國的理想，與其彌賽亞萬王之王的猶太盼望，兩相形，實正相反。在羅馬人觀念，順服的國當然有納稅之履行；征服者建立歌舞院，率土同樂，爲何等寬仁廣量，表現容衆之心。在猶太人恨心之設想，納稅該撒是何等侮辱上帝耶城之聖地有削台，是何等褻瀆神聖。羅馬猶太，彼此疑怨甚深，所以在羅馬銷售奴隸之市場，羅馬人恆視猶太人無價值，不與交易。羅馬人那般不諒解猶太民族，連其大歷史家塔西佗 (Tacitus) 所論列猶太人特點，亦多皮相說：「其完全被迷信制服罷了，實在毫無宗教的徽影響。」當時猶太在希臘朝代那羅馬化運動之下，尤其使隔絕仇恨之輿情，激之更甚。由是以觀，巴力斯坦，儼然一堆爆藥似的，偶然爆發，不堪設想，此亦耶穌仇敵知之已熟矣。(約 11:49) 耶穌本身，一定也澈底明瞭其間之危機，故有言，他來「乃是叫地上動刀兵」(太 10:34)。他來，「是把火丟在地上」(路 12:49)，絕似表現此意，惟其實在，耶穌與加利利人猶太，以及丟大諸革命家，迥然各異。關於羅馬權勢之應付，耶穌似處於中立的地位。(太 22:17-21) 耶穌對於那些災難的預言(太 24:2-31)，亦表現其極知不待多時，那厝火必爆炸，其計畫乃冀將其天國的道放置於此烈火之當中，一俟爆炸，必四散於全世界。果爾不久，預備將一一齊全矣；東水西陸之交通，亦已門戶開放，舟車輻臻矣。在當時講求路政，羅馬人肯任其衝，整飭薄平，將各國通塗連結成爲永久的幹路。撒都該人於茲浮沈世俗中，亦略能預見時代遷流之可懼，禍胎之潛伏，所以頗提

倡敘利亞之通商，反對法利賽人閉關自守的謬見。惟於茲點，耶穌頗贊許撒都該人之注重。大概耶穌少時，立於拿撒勒山，一逼川原，呈現目前，羅馬之軍隊，時絡繹於羅馬大道上，多利買，赴約但河等處，數見不鮮；又必常見羣駝輪運，轉載貨物，從加利利海旁驅赴大馬色；以去此時耶穌觸目驚心，正不知作何感想？後來保羅果然有志竟成，能利用此種大道，以傳福音，可算完成主耶穌之定計。又有一事，足徵上帝之玉成，不可思議。歷史上常表現兩異民族之雜居，其地文化與其一切高尚之生活，必突然大發展，尤其在東西民族之交際，特別乃爾。此爲歷史家由來所公認。但基督教發生之區域，乃希伯來宗教與希臘及羅馬之文化接觸所在，是以世界的光，即注射在世界上之自然燒點：巴力斯坦，當然可看做中心也。

(二) 耶穌與外邦人之邂逅：在耶穌時代，巴力斯坦，不但與國外有交通，連其四境之內，隨在皆有外邦人之足跡。若欲明瞭當時之影響，須注意下面列舉耶穌在加利利的講道。

看待外人之眼光，加利利人與猶太人頗不同。因其距那競尙隔絕的中心，已算是遠各一方。凡從地中海岸旅行東方大陸，俱須由加利利經過，外邦人之在加利利，有偶然寄旅，亦有常川雜居，所以加利利人習性，較有寬容之表現。因其與外人每每通商，或其他之關係，故多少總有些友誼交際。我們必明白耶穌自幼以來，耳目目見，常有如是之諸民族會合的環境，那關於萬國榮華之試探，決非一時之新

變位，突然泛現於意念，其必由平日習見之根基也明矣。

巴力斯坦之東，頗有些沙漠遊牧的民族，有歷史家謂「約但河乃屋頂與帳幕之天然界址」，劃分兩域的特觀，且不止是，連那帳幕民族以外，仍有些民族生活於東清蘭諸城邑。如是之城邑，其間並有亞拉伯諸王子小京都亦在其列，頗有荏荏棒棗草味初開的文化。耶穌說比哈，常常論及「一個王」，大概本此意的吧（太 18:28）。路加 14:31 又講過「一個壯士披掛鎗齊，看守自己住宅，防備更壯的人來」，說得這樣活現的，實在指着巴力斯坦東邊那些無秩序的風俗狀況（路 11:21）。在此邊境，有低加波利的諸城，其中頗有豐富的希利尼生活，也有羅馬軍隊駐防。近代掘古家，在其地掘出那些奇美的耶拉石城古蹟，與加大拉的兩所戲院，又有那些美好的墳山，和亞比拉那些雕刻碑石，從前原在那水次堤壩上，以上等等，均是表現當時民族之生活，何等繁華美麗。在如是之區宇，有如是之文化生活，與野蠻生活互混合，其必發生一些奇異明矣。福音記耶穌從低加波利境內，來到加利利（可 5:20, 7:31 參看太 4:25），像這樣生活之地方，耶穌宣傳他那聖潔高尚之靈性大道，在好多方面看起來，思想實在與環境正相反。加大拉人來求耶穌離開他們境內，我們殊不以為希奇（太 8:28 x）。但此一帶之地，雖說有一種物質上隨從情欲之生活，然而耶穌受人之迫，因欲暫避那西岸加利利之兇鋒，亦祇得仍往低加波利去。耶穌末後之上耶京，亦會路經乎此。此地居民，雖蚩蚩多屬下流，然

亦同一需要主之救恩，若強正如「寸有所長」，或云有一種之優點，即無宗教發生之成見，與其嫉恨心，不至圖害耶穌——福音不多記載大海岸，惟後來使徒時代，彼得保羅的歷史上，約帕該撒利亞是為重要的地名。但我們所知，耶穌僅一次退到推羅西頓，係因法利賽人從那路撒冷來相逼。所以耶穌語言，凡含有海濱狀況的形容，絕似悉在此後——福音一種特色，可於此表現。凡記載耶穌往何地去，絕似反乎「今宵只可談風月」之戒律，不談其他，像腓尼基那般繁華的生活，那些雄壯的廟宇，偌大的海船，曾不偶一提及，所記只是耶穌如何安慰一個外邦婦人（可 7:28）。

撒瑪利亞地把加利利和猶太分隔開來。若查考撒瑪利亞人之由來，及以色列人第一次被擄往巴比倫之後，即由米所波大米民族與撒瑪利亞該地居留之以色列人，雜居婚媾，混合血緣，閱數百年，遂別成一種民族，有其民族之特性。此間土壤肥美，人民奢華，道德墮落，如鼓加婦人之生活，大概可能表現彼中之普通風俗（約 4:54）。

希律王之封地，與羅馬接壤，即該撒利亞。希律曾費不貲之錢財，大興建築在該撒利亞，也建有美麗王宮，在撒瑪利亞城。其內也是充滿極其奢華之氣象，效法羅馬淫逸無度的生活，此亦足以令撒瑪利亞人習尚，更形複雜。在耶穌當時，大概尚有多人能記及希律王宮所演，如彼之兇殘諸慘案，媽婭安婉如何遭冤死，厥後，其所生之二子，復如何駢首受絞刑。大希律種種窮兇極毒之頑風，播惡於衆，當然有大

影響於撒瑪利亞。其宗教亦自爲其風氣，乃將以色列古教旨，與外邦偶像的教旨，混合構成，其於基利心山建立新聖所，意在與耶路撒冷競爭耳。其習俗，頗注重「靠神發財」一類的事，當耶穌時代，常有其人民說上基利心山，祈求搖發財寶，即此一端，已可概見其如何將貪財並宗教，混合爲一事。耶穌於非旁與彼婦之談話，細爲玩味，頗能表現該地之道德與宗教（約 4:16 x）。

當時的猶太人，氣量狹小，嫉怨心頗急切，然常見其固執之教徒，極其恨惡，並非反對之外敵，乃在乎混淆冒牌之僞徒；故猶太人恨惡撒瑪利亞民族，較其他外族尤甚。吾人若欲明白耶穌如何超越常人之度量，與思想，第窺其如何看待撒瑪利亞人，實在大有價值。其由耶京，適返鄉土，故意由猶太人平時所欲避免的撒瑪利亞途路，而且不僅一次爲然（約 4:4）。

撒瑪利亞婦人，提及彼中競爭之聖所，耶穌大旨，無非冀其明白拜上帝，是不限於何地，惟最要之條件，即有人類的心靈，有真理，斯能拜上帝（約 4:23）。

那些蠢愚的撒瑪利亞鄉村人，不肯接待耶穌，耶穌依然寬大包容，若無其事，所當前斥責的，只是自己愛徒之有如彼等所表現之激烈心（路 9:54）。耶穌亦曾有比喻，講及撒瑪利亞人愛心，絕似有意說明其宗教思想，雖較猶太人有缺，但在宗教根本的博愛或者撒瑪利亞人向較勝一籌（路 10:33）。長大癡瘋的撒瑪利亞人，獨自來謝恩，耶

穌向其稱讚的話，也可如是玩味，都是表現耶穌不贊成其國人有輕看撒瑪利亞之態度。

爲欲說明耶穌當代之巴力斯坦，我們少不了仍說幾句耶穌對待羅馬如何，與羅馬人如何態度：

羅馬與巴力斯坦算有兩樣的關係。直接關係，如彼拉多那般命官，受羅馬調遣，明爲克服敘利亞之代表。又羅馬軍隊，自開始征服敘利亞大帝國以來，一面築路，一面出兵，始終由安提阿前進，繼續無已在猶太人心不甘服，誓死報復，常懷恢復自由之希望。不但此也，巴力斯坦全境，無論何中心區，皆有羅馬委派之稅吏。耶京特別有巡撫公署，內有猶太人最恨惡的彼拉多居室。彼拉多那般作威作福，暴戾自恣，毫無檢束之可言；彼所忌憚，唯一爲其更兇殘的該撒而已。如其主管境內，有何反動發生，彼拉多爲保全職位計，巴不得已身流血以求得勝；其實隱衷，無非因貪婪劣跡，冀以彌縫控告耳。間接關係，如土買人那些希律王，都注重羅馬化的政法，這多半都是撒都該人樂於附和的運動。所以猶太國自茲以往，本來面目大受變更，例如屋式建築，商場貿易，遊戲娛樂，宗教禮儀，在在俱有希律朝之更張，表現羅馬之色采。耶京建有羅馬戲院，表演外邦各色的遊戲。連聖殿門，亦懸刻羅馬之鷹形於其上。不惟在邊疆，亦且在內地，處處俱有羅馬之營壘，星羅棋布。加利利之鴿子谷匪窩，多年不能剷除，一旦廓而清之，全爲大希律之開始殊勳。因他這麼一來，遂將革尼撒勒地，闢設爲迦百

農，如是誠可謂大希律早已爲耶穌預備了傳道的一座大舞台了。猶不止此，耶利哥建有希律王宮，刻楠丹楹，輝煌金碧，全含着一種極其奢侈淫佚的生活，有一希律宮在耶路撒冷，尤其高聳雲際，蔚然能俯視及約伯門。又不止是，加利利海岸，亦由大希律建築提比哩亞城，其城基，原係建設在一座古墳山上，故宗教化的猶太人多不肯入城。此外，沿加利利海岸，尤有多處崇宏棟宇，美麗宮牆，其間儼然爲羅馬富貴家，占有一優游休暇之所在。每逢遊人屢止，流覽湖山，自是希律王極歡迎的勝事。耶穌門徒，多爲加利利漁人，其早年得魚求售，多少必與此等羅馬人彼此有些交易。

耶穌如何對待羅馬，福音記載明顯：每次關於希律，耶穌概表現反對態度（可⁸ 15 路¹³ 31 23⁹ x）。連其旅行，也像有意不會進入提比哩亞城，該撒利亞城，及撒瑪利亞城。耶穌未曾說過何話，論及希律政法，或加批評；然在希律之爲人，自是耶穌所鄙而不視。在常人感想，殺施洗約翰之大罪孽，完全出於希律之毒手；若耶穌不避開希律，希律亦必行殺（路¹³ 31）。然而耶穌不以爲戒心，稱之爲狐狸，乃自謂仍須前行，不會稍變其規畫。大希律創造那般特別工程之大殿宇，人皆視爲稀罕，耶穌毫不介意（可¹ 12）。最後，希律在耶京訊問耶穌，耶穌一言不發，於是希律感覺耶穌輕視，惱羞成怒，便藐視而給其戴冠紫袍之報復，以洩其忿（路²³ 7 11）。

然而耶穌對待羅馬帝國之本身，絕似又是一種態度。在當時之

加利利，革命思潮，觸處皆是。雖其人民習性，有一部分，較於寬容，肯與異族呈調和之現象，亦有一部分爲一種激烈狂妄的愛國心所驅使，此於世界歷史上，常表現民族均有一反動之自然趨勢。故有多人頗稱讚加利利猶大革命，儼然尊視之如耶穌。猶大二子之產地，距耶穌故居甚邇。在耶穌釘十字架以後，其二子因反對羅馬肇事，亦不多久，釘十字架以死。耶穌受第三試探，關於萬國權威榮華，或亦略含有此等強暴革命之趣味。彼拉多問耶穌：「你是猶太人的王麼？」耶穌玲瓏的答語，無何把柄，足以謝罪。關於納稅該撒，耶穌毫無露見其忿恨之不平。惟法利賽人極恨耶穌之一原因，即因耶穌之對待稅吏，不以鄙賤爲可棄，反納一稅吏爲門徒（太⁹ 9 11）。耶穌視線之下，稅吏同一個人，有何賣國賊之足拒。後代有歷史家，因誤會耶穌，謂「耶穌態度如是，足見耶穌全不注意當代國政大問題。」雖然，如是測度耶穌，以耶穌絕無關痛癢於國政，亦謬矣。其實，想及耶路撒冷之將來，耶穌激動情感甚深（太²³ 37）。耶穌論及耶京將被外邦之蹂躪，絕似何等之哀傷（路²¹ 24）。不過耶穌不能贊成武力反抗羅馬罷了。彼拉多殺戮些加利利人，將人血攪在祭物裏，而耶穌亦毫末稱讚那些人爲國犧牲，只說他們的罪未必比乘加利利人更大，此語何等奇妙（路¹³ 1-6）。

上面記載各方面的事，我們統觀之，大概可略見耶穌對待敘利亞的外邦人之微意；也能看出當時巴力斯坦人，對待外邦有三種態

度：(1) 希律黨之羅馬化態度。(2) 法利賽人之隔絕仇外態度。(3) 亦有一般為完全不注意外邦人。如是有三種態度，是否有一態度與耶穌相合呢？我們窺見耶穌態度，絕對與希律黨不同。因耶穌毫不似彼輩之注意外邦文化，凡關於外邦之建築、商務、文藝、美術等，耶穌均未曾表現如何之可否。惟對於人，如向那該利非尼基族婦人，談笑而道的態度，實在令人概可想見。在耶穌將以色列與外邦人相形並舉，似乎是嚴厲峻絕的語詞；但吾人必想見出語之神情必為溫柔莞爾，予人以談諧之可親，使異族婦人方能坦然無懼應聲而出如彼之有趣答語(太15:22)。然在差遣門徒出發傳道，初試其端，却明明吩咐勿走外邦路，連撒瑪利亞城亦勿進。

據福音記載，外邦人若親近耶穌，自然亦是歡迎，但其本身自動與外邦人之周旋晉接，似乎耶穌未曾表現。外邦之所短，耶穌一一明斷，亦曾禁戒門徒毋效法，如言：「勿像外邦人禱告之重複話言」(太9:9)；「勿像外邦人之道重喫喝穿之所需」(太9:13)；「勿像外邦人之奴性，去趨事如彼之王公；勿像彼輩之貪求名位」(太20:25)。曾論及「穿細軟衣服的人，是在王宮」此言，大概指希律宮中那些朝臣(太11:21)。

雖然，像那同國底法利賽人之隔絕仇外心，耶穌亦明顯極不贊同。政治革命的運動，耶穌亦無分，任何強暴的方法作為，耶穌均不許可。大祭司派人逮捕時，立即阻止門徒動兵器——耶穌對外，概可想

見恢恢其量，休休有容。關於其罪名，他明說更重的罪不在彼輩馬官底身上(約10:11)。懸掛十架，仍求上帝饒恕那起意殺害他的人，恕之為無知識的舉動。如外邦人表現有何善行，耶穌必喜稱之不遺於口。有多次稱贊外邦人那句話，幾乎成了習見的格言：「這麼大的信心，即在以色列民中，我也沒遇見過」(太8:10)。他開工傳道時，得罪拿撒勒人，即因語言中有幾句關於該利亞的乃提，也有關於西頓的撒勒法婦人(路4:27)。後來亦有一次，提到尼尼微人能悔改，南方女王能信仰，與其當時同國的人作對照(太12:42)。馬太想到耶穌行為，似認識耶穌與外邦人同情，故引用以賽亞書：「外邦人都要仰望他的名」(太12:21)。

即此以觀，達第三者不見不聞的態度，亦不宛肖乎耶穌。雖然關於政治，耶穌固無何注意外邦；若關於外邦之個人交際，耶穌實屬樂意接受。在法利賽人的心理，亦非無因，蓋以舊約所記以色列先代，如何經歷多年心理上競爭，始將拜偶像的積風，完全矯正；迄乎耶穌當時，羅馬化行，類似偶像事，又充滿巴力斯坦四境。希律王不僅在雅典城，躬與其「朱匹忒」(Jupiter)廟之創新典禮；復於該撒利亞購立此，建立亞古士督之視祠。希律所提倡的外邦建築法，有多類刻石的事，法利賽人都視為與拜偶像同等。在偶像的事上，耶穌自然視為有害；惟其反對偶像之方法，與法利賽人絕對不同，正以法利賽人反對偶像之方法，完全出於消極，耶穌乃積極將天國的要道，為替代如彼

之卑劣思想。講天國如麵餅，藏在麵裏，發起全團，即能顯明此意（太¹³）。耶穌實非渾忘外邦，其所欲建設之天國，乃包含一切在地之國度民族。坐在榮耀寶座上，審判萬民的比喻，與其所說「從東從西將有多人來在天國」的預言，都是證明（太⁸ 11 25 31 32）。耶穌自謂為「世界的光」，又謂其「犧牲生命，乃為世人之生命」，亦足表現其為世界說法（約⁸ 51 8 12 參太⁵ 13 14 13 28 19 21）。所以希利尼人求謁見，耶穌頗愉快不自己，因視此為天國榮耀之一預兆（約¹² 23）。

(二) 敘利亞境自然界，即田野景象。欲知耶穌所受巴力荊坦的影響，須從下述兩方面着手：(1) 希利尼眼光；(2) 希伯來眼光。希利尼人所抱自然界想像較為活潑。第見其詩人學士，嘲弄風雲，暮繪月露，其對於山之深，林之密，河之滄，海之濶，如彼之光怪陸離諸奇語，足證明其眼光之一斑。表面上如彼之感想，似乎樂觀主義，但根本不然。因其視自然界之特點，乃以一切有生命之必亡，並無何復活之思想，故耶穌向彼請見的希利尼人說：「一粒麥子死了，就結出許多的子粒來。」是適合對證發樂（約¹² 24）。希伯來之宇宙觀，似甚拘謹，不如希利尼之活潑，約分三種：(1) 世界為上帝的舞台，即耶和華踏脚地（賽⁶⁰ 12）。(2) 世界為人類的家庭。(3) 世界為上帝與人類辯論之見證（賽¹ 2 彌⁸ 2）。希伯來人感覺自然界充滿威嚴之足怖，不甚表現若何自然之歡樂。保羅於此，實有希伯來人的氣概。在其周流佈道，勢必旅行地中海沿岸各國諸佳山水，然試觀使徒行傳與書信

紀錄，曾有幾何篇什，敘及某山某水，以及如何之名勝，保羅全然似不甚措意鄉野間的形形色色，評月攬風，似謂惟速走之為愈，如許墟落，亦不過距市城所在之一罷了，安復有閒情，領略象外之况味，但一度亦似表現與自然界頗有同心，似略有宇宙奧妙之認識，說「受造之物，一同嘆息勞苦」（羅⁸ 22）。耶穌較保羅恐異其趣，雖於四福音記載，關於山水風景不甚多見，然約翰亦曾記及耶穌指示門徒：「舉目視田，禾已熟矣。」此景此物，惟撒瑪利亞之一廣大肥美之山谷始克有之；若猶太或加利利省，舉目悉塊然磽地，可說「此間無非一般雕刻似的顏色塊石罷了。」猶太省的山，多半灰色，為石灰石構成。其植物，則此一株，彼一株，無非幾株半凋零的橄欖樹，益覺呈現荒涼景象。有多數山谷，為如彼之異色石屑形成，層層疊疊，各色輝映，遠眺總似迷離一幅壁際畫本。加利利樹林較多，至近代猶然。但風景特色，名山大觀，每不僅關於植物，多半必在其天然山石之姿勢。耶穌生長於斯，厥後經過多世紀之戰爭，惟有蹂躪，無與栽培，所以一任其自為與廢而至此。但地面之改變，當亦無若何重大。我們知耶穌遊行時，每行走於湖濱草地，此地迄今，不惟是草色青青，天涯冉冉，抑且紺紅綴紫，鮮妍百花，鋪徧湖際。由是距迦百農已不甚遠，有革尼撒勒之天然植物園，係一大山谷，長約十英里，寬三英里，谷有美景，外有屏蔽風之大山，樹林森蔚，綠陰匝地，為巴力斯坦特別之名勝，大概耶穌常遊於此。

耶穌於自然界，未說過大山水，或美風景，亦未多說色采，只說過

天色發紅(太10:23)。「穿着紫色袍」(路16:19)野地的百合花，連所羅門極榮華的衣服尚不及(太6:28)。此花亦紫色，在巴力斯坦境內，有一特別景象，即無論何物影，因光線關係，概爲這般紫色。耶穌如是常論及紫色，或亦耶穌最喜悅之色采吧！

自然界在耶穌眼光，無非人類主動的舞台，其自身喜悅住在世人之間(箴8:30)。有時因生活之需要，觸景興思，亦必引起注意於物質，例如赴曠野，多圓狀塊石，遂觸起果腹餓餅之觀念。狐穴雀巢，引喻本身之無憩息所(太8:20)。亦曾屢屢提及人食用之菓樹，尤其在不結實之無花果比喻中，表現同情之愛情，令我們想起約拿愛情於蓖麻(路13:8、拿4:10)。耶穌又講及樹枝如何發芽生葉，能爲時候兆徵(可13:28)。不第此也；耶穌論及自然界，又每每述說人之作爲。例如撒種、收割、撈魚、牧羊、善牧不使豺狼能爲害等等；凡鄉間路旁尋常習見之人情，均引用爲當前指點之譬語。如「只把一杯涼水，給這小子中間一人喝。」此即狀說暑日旅行沙漠間，疲極稍憩息，急於留杯水蔭除煩熱之情況。其相需之殷可知。關於農村生活諸比方，耶穌言之親切有味，歷歷如繪，疑其於革尼撒勒所親見之實在經歷(太14:34)可也。鄉間亦不盡爲樂土，容有盜匪出沒於路旁(路10:8)。福音亦曾記載天晚日落，有人帶衆多病人，來就耶穌求醫治(可1:23)。約翰曾記耶穌題發揮，因聽開門徒彼此談話「再越四月，割期將至，」遂接口下一轉語：「豈不是你們有言……」(約4:45)。大概耶穌之美

言飛鳥、齒及野花，悉言談及當前之景物(太8:5)。又耶穌佈道，多半爲露天之講演，故其所講之真蘊，亦如彼之彌綸天地，充塞兩間，既廣大，復鮮新，或亦可謂爲受場地之影響。如其晝間工作，闕在曠塵人衆之市城，備極勞頓，及晚亦必赴野地寂靜處所，聊爲憩息。若於耶路撒冷距鄉野過遠，遂退處於客西馬尼園焉。

耶穌盱衡自然界，總想見其創造這世界之天父，正如馬太記其言：「天爲上帝的座位，地爲上帝的脚樓」(太5:34)。凡有生命的，無論爲人類，爲禽鳥，爲牲畜，天父都肯眷顧(太10:29)。故關於上帝之定命，耶穌絕對不承認尋常人之迷信，例如西羅亞樓傾倒之禍災，乃自然之必至，因特表明其難以附和一般之輿論(路13:4)。耶穌眼光，唯一的表現，在其獨得真秘之名言：「天父叫日頭，照好人，也照歹人」(太5:45)。尤其眼光之特色，視形上形下，並無何絕對之區分，在其所行諸異能，都可表現如是。表面上，似其異能與法術相類，而實不然，故其仇敵，諺爲「撒瑪利亞人而且被鬼所附」，即因撒瑪利亞人好法術之故(約8:48)。

耶穌與其當時法術者流，或猶太拉比輩，或埃及或西亞諸巫人，概有霄壤之異。耶穌行異能於光天化日之下，萬民瞻仰，彼輩伎倆，隱隱藏藏，徒好行小慧於暗昧。在耶穌觀念之中，其所行之異能，何莫非上帝正則之愛，與日暉雨潤之天功，均同其根本。物界邊界，道原一貫。無論何種眼光，若將上帝所創造，故爲分開，耶穌決不贊許。法利賽

人嫉視耶穌，即因其分別潔不潔之黨見，不稍見納於耶穌（太₁₅ 11）。耶穌眼光，以上帝所造，決無何不潔。

我們在此末後篇幅，仍想加上幾句，即在先會提過之一問題，即任何自然界，耶穌提來，都成妙語，適合為盡人皆曉之比喻。如田禾之生長，樹葉之萌發，泉水之滔滔，沙基之動搖不固，鹽也有味，燈也有光，無不足為靈性事之寫照。至種子之興廢，飛鳥之生活，風吹，水流，火之焚燒，均足比譬天國的動作。耶穌說：「我是道路。」大概亦因其少時所見那經由加利利的羅馬大道之觀念，觸發而談。耶穌喜用葡萄樹為談資，亦是本地風光之特色。迄今在敘利亞地，仍能見其培植葡萄，頗有特別園藝。植時掘土約深尺餘，使根植極深而固，免受動搖之害。距土面一尺以上所圍繞之鬚根，必一齊截去，據言，如是可免烈日曬枯近地面之鬚根，以致全樹身受害云。有位旅客，前不多久，在希布倫地方，見其羊圈悉為塊石砌成環形，環中間，留一缺口而不製門扉，詢其牧人：「此何以故，有缺而無扉？」答：「我即是門。」因其每每必臥守於此。若是外面的狼，要內進，或裏面的羊，要外出，均必先經由牧人之身。此實堪為耶穌引用之妙語（約₁₀ 1 18）。

（四）鎮與村之生活 我們若欲明白塞姆族如何生活之史事，須先查考其境內諸鎮究竟如何的發展，彼輩遊牧生活，果如何逐漸變易呢？經所記某城某城，慎勿視為與近代城邑相類似。因當時雖名為城，亦不過近代鄉鎮似的罷了。所記的那些國王，諸多職掌，亦不

比近代縣長知事等重大。在那一帶地方，雖迄羅馬統轄時代，似較有進化，然而局於一隅，總覺其早晚不甚便利，故謂其生活始終未受如何之大改變。在敘利亞境內，實在堪稱為城之定名，未有其一，惟大馬色，貝魯特（Beirut），耶路撒冷，諸處尚能名符其實罷了。耶路撒冷之研究，姑待於後。大馬色與貝魯特，在福音未曾記耶穌旅行及此；但其時推羅西頓二城，容較大馬色與貝魯特稍大。有學者謂「浪子回頭」比喻，言其如何蕩遊遠方，浪費貲財，或即耶穌指着推羅西頓實有其事。彼中常見自鄉間來的浮薄少年，每墮落如此。現代在貝魯特，尚能見此惡習（路₁₅ 13）。前數年，在貝魯特有位美國人，勸該地一少年赴美留學，少年回答：「容我先回去埋葬我父。」言時，其父立於旁，頗喜悅其子如是之終養孝思，令人憶及福音所記，頗同此口吻（路₉ 58 60）。

敘利亞境的鎮市的生活，或較其鄉村所受之變革略大；但大概情形，即近代與耶穌時代亦無如何之甚大懸殊。耶穌所至之鎮市，大約南北省，共計十餘處，多半位於小山之上，遠遠便能見及。現今雅法（Tyre）即古代約帕，遠窺儼然數點白粉塊似的列於海岸之岩石。延林（Jenin）正如一隻白雀集於棕樹，其狀況可隱隱遙望。行其街衢，多半彎彎曲曲，忽窄忽寬，彼此不一，其寬處便有過客於兩旁搭棚拴驢駝馬，亦有極狹隘之街巷，偏仄如山洞一般。至於敘利亞境的鄉村，若遙為流盼，尙覺風景頗不惡；惟可遠眺，

不可近觀，愈前近，愈覺無美感，頗令人憶及耶穌「粉飾墳墓」之指責太23，是等鄉村，亦多半位於山上，屋頂爲水平，牆壁爲直立，遠望絕似營壘一般。論及其樹林寥落，自遠而視，頗似處處有橄欖林之陰翳；追走近，便知樹株星散，東西相距甚遠。其房屋，亦多半呈傾塌狀況，其中真相，半係實在貧窶，半係僞爲窮民，以圖免稅吏及盜匪之注意。在耶穌當時之地方秩序較安謐，因羅馬軍隊，多半分駐於各鎮，惟邊鄙之零星小村落，亦必有劫掠危險。故耶穌說出一個地主的兒子被殺，就有人說「要下毒手滅除那些惡人」太21⁴¹；又說到「王就大怒，要發兵去滅那些兇手，燒燬他們的城」太22⁷；都是當時習見習聞之常有其事，所以聽衆亦不以爲言之過甚。

耶穌在世，所住最久之地，無如拿撒勒與迦百農；此兩地亦不過加利利中較大之鎮市而已。加利利諸鎮，悉爲民族與文化淆混之所存，生活極形複雜。從太古便有土著之迦南人，亞拉伯人，又有從他方移居之以色列人，生活於諸鎮內；迄耶穌當時，復有希利尼之生活，與羅馬之生活，一同加入。諸鎮多半有羅馬駐兵，多數亦由羅馬自築之大道經過而來。施洗約翰講道，多半喜在曠野。耶穌乃尋常服裝，多在諸鎮之會堂教訓，平日多在這些鎮市內生活。鎮市的社會如何發生，大概可說有三：

(1) 商務起初，多爲與農工有關係之商務。(2) 戰爭。(3) 宗教。不但在古代鎮市之發生如此，即後代社會，亦多表現此三種原因之

影響，而基督與上述各種生活，俱有關係。

(1) 從商務上說：耶穌在拿撒勒，必知商務情形，因該鎮之地形乃一長圓形之山谷，四面均圍有大山。耶穌既從事木工職業，木器出品，當然要銷售，銷售的工作，亦必多關於地方之生活。如建屋然：暴風雨驟至，何以有能堅固不動搖？何以有遇災必傾倒？此即匠師與建築有大關係。太7²⁴。據道傳說，耶穌木舖內成品，較多的總是些輕和犖，大概這話亦有因。在拿撒勒鎮地，最需要之木器，必關於農事或手工。耶穌因其平日工作之經驗，善於製輕，亦知必如何選材，如何成式，始適合牲畜頸背之用，故後來引爲比喻而雙關地說：「你們當負我軛，我軛頗輕易」太11²⁹⁻³⁰。

耶穌多在迦百農講道，當然因該地商務交通均較發展。在羅馬大道的路綫上，迦百農算是個要點，有大稅關在焉，亦如著名產櫻樹之耶利哥，爲納稅重要之地，故該地稅吏之領袖能邀集多數同僚赴筵席。路5²⁹。我們見及馬太撒該兩人名，便能憶耶穌與稅吏之交際。路10¹⁻²。迦百農又有大煎漁船，魚場亦不少，彼得居家即在此。太8¹⁴。加利利海之南岸，有所大工廠，專售醃魚。

(2) 從戰爭上考察：若由大馬色向東北去，愈前去，愈能見該沙漠間之肥地，彼中諸鎮所圍築的城牆，愈東愈大。而且城壁上必留製多數鎗眼爲施放射擊之用，此即顯明地近半匪半游牧之亞拉伯人，不得不戒備乃爾。大概耶穌遊行，必曾經此種鎮市多處。在拿撒勒，

常能望見他泊山頂(Tiabo)。當耶穌時，在此山頂，尚有座羅馬軍營，耶穌說：『城造在山上。』有人謂耶穌言時，必憶及其少時見慣之觀念。耶穌稱讚的那些百夫長，概係羅馬駐防軍之長官，彼輩有時與居民，亦頗有交際友誼(路7:1-6)。

(3) 從宗教上溯原：大概好多鎮市之緣起，多在某地方有神賽會之中心。巴力斯坦各地，原來如是之場合頗多，福音記載與耶穌有邂逅之緣的，僅有兩處。(甲)即距示劍不遠之雅各井。(乙)即大衛生長之伯利恆。在耶穌時代，民族宗教之生活，其中心在耶路撒冷，故伯利恆雅各井諸地，遂無人留盼。次於耶路撒冷，為猶太人之宗教生活中心，即在各鎮之會堂；故耶穌傳道之起點，乃拿撒勒會堂。距加利利海岸不遠，有所極美麗的會堂基址，現今仍存。學者間關於迦百農辯爭之地點，此會堂為極重要之證據。大概影響於猶太民族全國之中心，固在耶京聖殿，然影響於民間個人之日常生活，則各鎮會堂似較尤大；拜以色列民的耶和華上帝固在聖殿；然因有各鎮會堂之禮拜，夫而後猶太人宗教生活，隨在皆覺有上帝可親。上帝關於全民族，亦關於各人家。凡民衆聽講聖經，在會堂；解釋律法，說明律法與各人生活有如何關係，亦在會堂；故各鎮宗教生活之特色，俱從會堂而成。耶穌關於天國的理想，必與此等村鎮之生活大有關係。約瑟甫論到以斯尼派(Essenes)，謂其上帝國之思想，總似幻想一所烏托邦，無甚暴風雨，大冰雹，亦無何等之煩熱溽暑，惟一味清涼涼涼，別有氣

象；這無非自沙漠區域視上帝的國罷了。然而耶穌不多往沙漠間去，故其思想之起點，恆在多人熙攘之環境，關於理想之天國，亦降臨在人民衆多之場合，惟圍繞耶穌之真理生活，絕對非何等烏托邦之可言。

在先，已說過那些鎮市的所在，可遠觀而不可嚮邇。若向前越近，不惟頓失美觀，抑且淤隘騷塵，街衢積穢，毫不注重衛生。屋宇少在山旁建築，其式每近地面構有兩層，最低層為牲畜所在。其飼喂牲畜，如高槽等類，亦多利用山坡略高之處，依其形勢，掘土為之，因陋就簡。每類此，連在大多數人家，俱不甚多備什物招待的客室，寥寥數瓶儲橄欖儲油而已。貯水缸，貯麥筐，以及各種農用工具諸器，均有，大概此間生活之最需要，無非冬日取煖，夏時納涼；故其屋之形式，多不採光而內暗，耶穌常往來之住屋，必多如是。比喻中，有「婦人偶失一錢，必燃燈始能見」，即指此等住屋，不見光而云然(路15)。在拿撒勒，有所房子，相傳即耶穌故居，現今有修道院看守。有位旅客赴彼處參觀，謂其屋暗甚，難為居，修道回答：「我們主耶穌不需何外面的光。」語頗妙趣。但福音所記，耶穌實在深深地感覺光與暗之分別；講到外面的黑暗，恆視為極羞惡的事(太22:13)，叫門徒為世界的光，亦述己身為世界的光，俱足表現耶穌感覺亮光之價值。又言「我是生命的光」，尤足徵其如是之思想。約翰亦言「此生命即人的光」，雖然外面的光或缺，無非物質的缺乏，耶穌易得忍受；惟其注重，乃內心的

光，在靈性上，思想上，不容有黑暗。

那些鎮裏生活的人，常有些狹窄眼光，表現驕傲的態度。迦百農正位於加利利海岸，處於極低水平線下，較地中海低有六百八十二英尺，故耶穌責備迦百農人說：「你已升到天上。」此指其自高之驕傲而言；然此鎮之最大罪惡，尤在貪財，視在彼之窮乏之生活，亦自能看出其返景。耶穌指着爲富不仁，而就近取譬，如說財主與拉撒路對照，又說：「財主拆倉房爲要另蓋更大的，」均非無的放矢之空言（路12:18, 20）。又不第驕貧，抑且道德敗壞，細思路加所記，已可概見。富人西門宴客，忽然一妓女走進屋，均無人詫異，一俟該婦人表現懺悔，始有人注意情惡（路7:7）。我們說耶穌傳道多半在如是之市鎮，亦即良醫必往多病地去。

至於敘利亞鄉村之社會，又與鎮市之社會頗不相同：若行進一村，在彼半傾斜的高樓上，必能望見全村那些土壁之房屋，旅店的門，終日敞開，爲歡迎鄉間長老來討論地方之公務，據說迄今仍有多少村莊，係古迦南人之後裔所在。耶穌當時與那些村中人談話，自然是說亞蘭方言。現今彼山谷間，尚有五六所村人，仍舊說亞蘭語。大馬色現今有些賣麵包的小販，也說亞蘭語，大概從這些鄉村而來。敘利亞鄉村頗守舊，故從耶穌時代，以迄今日，大概無何大改變。其生活不外乎農工兩途。耕田法，至笨拙，炊薪，即駝糞供燃燒。多半不識衛生爲何事。其社會間大弊習，即嗜利放債，耶穌向村民講道，常用彼中極簡單

的生活當比喻如說：「半夜有朋友來，要借給三個餅」（路11:5）。福音記耶穌在村間所行的事，頗不在少：如耶穌旅行一村，有許多人帶着小孩來求見，耶穌便抱着小孩，按手祝福（可10:13-19）。又一村有人完婚，耶穌被請赴婚筵（約2:1）。耶穌在以馬達斯和兩個村人晚餐，等到耶穌辭別祝謝的時候，他們倆始認是耶穌（路24:28）。又有一日耶穌出來在村門口的時候，有個少年地主跑來，一見便能知是刻薄成家，損人肥己的財東，尙敢貿然問如何得永生。故耶穌回答，攔頭就說：「你要去變賣你所有的分給窮人」（可10:17）。又在一個村門口，抬出一個死人，是寡婦的獨生子，耶穌「按着柩，吩咐那死人復活」（路7:11）。這拿因，是小黑門山旁數小村之一。至於伯大尼小村，附近耶路撒冷城，只算是附郭而居，不能算個何等獨立村。

近代於伯特利東邊深山中，發見以法蓮村，令我們實在能想起耶穌曾住於此。村位於高山上，與他處無何交通。耶穌往耶京受死之先，曾退居是村，和門徒同住（約11:54）。

此等鄉村，多窮苦，無可如何，耶穌始終格外憐憫，喜與醫治病痛。即有時不能得其表示歡迎，耶穌益發愛他（太11:20, x路9:52）。在此等村民當中，耶穌所喜悅的，是生活樸素，較爲真理之人，他們總算保存些赤子之心（太18:3）。

（五）耶路撒冷城：世界上的城市，影響之大，無更過於耶路撒冷。無論何宗教發祥地之內蘊，有美亦必有惡。不僅一切極其美好必

聚集於其內；亦必含有極其惡劣之滋生。耶路撒冷實是如此。一面爲世界極其聖潔之城；一面也可謂爲世界極其兇殘汚辱之尤。自大衛王與耶布斯人交戰，攻陷其城而後，此城遂常爲以色列民族之中心（撒下⁶。詩²⁴）。所羅門王於耶路撒冷，努力經營，令政治之中心在此。宗教之中心亦在此。耶路撒冷成爲無上之榮華氣象。全國精英寶財，俱萃集於其內，儼然首都富有，如頭大軀小之人身——惟約西亞王工作，在錫安，較爲光明，似略知如何始爲是城之真光榮。迄閱數世紀而至耶穌時代，耶路撒冷尤其如彼之緊要，因猶太全國社會，其時似截分爲二，一爲耶路撒冷居民，一爲散居京外各地之猶太民族。能爲其民族宗教之集中，厥惟耶路撒冷。在耶穌本身之歷史，關於耶路撒冷，亦頗重大。在耶路撒冷與法利賽文士們辯爭，與其他城鎮相遇之辯爭，互爲對照，儼然耶穌上京之緊急，無異軍士開赴前線之嚴重（約⁸。章等）。聖殿之表現，更其危險，關係尤大（太²¹）。在耶路撒冷，連醫病都成爲挑戰（約⁵）。我們玩味在山寶訓之詞旨，爲何等之溫柔，和順，其末後在京數日之談鋒，備責法利賽仇敵等之疵隙，爲何等威嚴，此彼儼然迥異。此之大原因，大概不外乎耶路撒冷時之空氣緊張，風聲險惡罷了。耶穌少時赴京心理，亦必略有尋常朝拜聖殿之心，視爲理想上之目的。志願的聖城，非常尊榮莊嚴，極思瞻仰以滿意；其後，始知此中實成爲己身激烈之戰場。靈界物界，接觸衝突，愛與恨，生與死，其心理，必互相血搏而後已。故福音記載耶穌末後上耶路撒冷，又儼如軍人打勝四圍

股敵，乃一鼓作氣，預備深入，攻其敵之中堅（太¹⁰。28。約¹¹。7。16）。耶穌對耶路撒冷之情感，既如是之前後變易，則其思想亦必同然。在其特選耶路撒冷，爲說明彌賽亞身分之地點，意固承認耶路撒冷爲特別重要；但亦深知其將來無倖免，必爲無盼望之危區。若耶路撒冷及早悔禍，當時尙能知其關係平安的事，或或有盼望之可言；然而耶穌料其究竟不能出此（路¹⁹。42）。故其必釘基督於十字架，然後始成爲耶路撒冷之特名。「耶路撒冷於歷史上，將來決無名存」，後來事實果然證明耶穌之先見無誤。

中世紀十字軍，曾勉力圖恢復古聖城；無如耶路撒冷之命運已終，光榮不能復活。近代旅客赴彼中，山河無改，城郭已非，免不了禾黍滄桑之感。今之耶路撒冷，板蕩衰落，絕似拆卸武裝多年的堡壘。雖然「新耶路撒冷」之聖名，「那烏托邦」之思想，原由此城而始成；但在此城之本身，只有過去之歷史，絕無盼望之將來。我們可說爲歷史，爲宗教均堪爲此城太息說及此語，我們想起先後兩位傷感的人，在後，即羅馬將軍提多（Titus）於耶路撒冷滅之前一日，立一山上，遙見其城之樓閣壯麗，念其日夕間歸於掃盡，不禁爲之軫惜而傷心。在先，即基督於橄欖山上，曾預見那日必將至，一見城便哀哭（路¹⁹。41）。近代旅行，若從伯大尼往耶路撒冷，路經橄欖山時，便隱隱望見城形，大概亦必與耶穌當時大相彷彿。惟現今可謂有兩個耶路撒冷：一即此層密密的相連之古城；一即新建築的那星散石屋之新城，在約帕門之西南

無慈悲憐憫之可見，只有藐視而已，是其常態。福音常有記載，表現耶路撒冷藐視他人之常態：如回答尼哥底母說：「基督豈有從加利利出來哩？」（約 7:53）。爲是言者，不僅因關於彌賽亞之遺傳，必產自何地而云然；一面因其傲人成性，不屑視於其他。又不惟自視過安，抑且譴人易虐。每每不煩思索，信口便成嘲諷，以侮慢人。所謂「用子之矛，刺子之盾」，其巧亦不相殊（約 8:48）。若在耶路撒冷以外，有何新主義新思想之發見，彼必譏罵爲無意識，或指爲謗誣或詈爲顛狂，加上一些厭棄的稱謂。大祭司宮室內使女，取笑彼得爲鄉下人的口音，她的那般輕薄態度，實足代表耶京人情之一般，並非彼貴族使女獨有之特性（太 26:73）。若外來人演講，衆人聚集聽，耶路撒冷無他言，只指爲「灌醉」而已（徒 2:13）。而且在耶城，被藐視，被厭棄，亦不止余撒勒耶蘇一人，任何外來人，均難免此。無論誰氏子，一投足耶城門，必感覺同調難逢，聲應氣求之寥落，其爲壯士之苦惱地可知。

當耶穌時代，一入耶路撒冷，必相顧失色，驚奇其羅馬色采，何一旦而充滿至是彼肆力提倡羅馬化的希律王，不肯從歷史領教訓，仍然襲所羅門錯誤的設施，鄙視鄉野，誇耀京城，如彼之土木諸工，正不知消耗錢財爲幾許。其一極奢華之王宮，即構於耶山之上。在摩利亞山旁，亦創建一座偉麗無比的聖殿。此兩大建築之間，有一大山谷。大希律復築成倍大之石路石橋，爲交通之連接。石路旁，蓋有一大戲院，院內之外邦淫聲俚曲，敗壞道德之唱演，公然無忌，以爲娛樂，故謂

耶路撒冷，實在有些野蠻的驕奢；然此實爲羅馬之風尚，不過日益之於耶路撒冷，更形其特色。此等壯麗建築之中心，據我意揣，即安多尼高樓旁之大營房，與其審判廳。我們念及耶京如是，似乎必有大刺激於耶穌，似乎耶穌亦可因時乘勢，不必更待有後人自稱彌賽亞，領導一羣附從繞城呼嘯，儼然古祭司於耶利哥城外之吹號；然而耶穌與後人之思想正相反。耶穌極知耶京當時之榮華，既從羅馬而來，以後之殄亡，亦必從羅馬而至。故其本躬願受其正，唯靜俟其所必成之事而已。耶穌惟其如是之態度，益爲其仇敵所怨恨。其仇敵之心理，雖不贊成一般加利利人無知識之反動，如丟大輩相類之糊塗叛亂，但使丟大若果叛動成功，亦必爲耶路撒冷人呼聲雷動，表示歡迎。然而耶穌既能洞燭先機，如是視耶京之必難倖免，乃又不肯出而干涉其政治，此其仇敵所引爲特別恨惡。

耶穌關於聖殿的態度，亦易引起仇敵之嫌惡。方其青年時，往聖殿裏去，必亦會同夫常人，念及一切宗教化的以色列民，當然視聖殿爲宗教生活之中心所在；迨其後智慧與年齡齊增，聖殿之實在情形，已得諸本身之經驗，必知理想的與實在的正相反。祭司家係撒都該人，若輩關於國家復興，不存若何熱烈盼望，所以在耶穌不反對羅馬這態度，不能引起彼輩之怨恨，但彼輩私心疑惑，或亦猜疑耶穌與加利利人去大等同一反抗羅馬者，視之爲一邱之貉。大祭司明說：「若欲免去羅馬人之憤怒，耶穌是在所必死。」此語實在發洩彼輩猜忌

之真意，抑或藉爲口實出於疑信參半。關於謹防羅馬動兵以外之問題，撒都該人怨恨耶穌之伏根，即關於聖殿。在當代之聖殿，原與大希律有關，大希律早年頗有微意，認己身爲當來的彌賽亞，故如彼之不惜鉅工，建茲美奐美輪之聖殿，然其後仍躬自獻祭於羅馬之偶像。又其後之拜偶像的亞基帕王，居然在聖殿內獻祭。出爾反爾，滑稽已甚。聖殿之發起如是，故無怪乎世俗之生活，充滿於其內。聖殿之外院，漸成買賣市場。鄉間人赴彼處購辦禮節上之需用物品，便免不了奸商之欺騙。耶穌親見如是之怪現象，赫然義怒，不能自止，故將其殿中營利自私之徒，一齊逐出（太¹²12）。聖殿規模偉大，其外牆之內，尙有多數會室，但耶穌在耶京講道，大概多在街坊露天演講，或在聖殿之外院。故福音未記過耶穌到那般會堂裏去。又撒都該人對於宗教，毫無實在之信仰，在彼輩攪有教權之下，凡聖殿所成，無非外貌之儀文禮節，毫無心靈之內容，故耶穌謂其父之殿，成爲賊之窩。

有古籍謂耶穌釘十字架之前數日，住聖殿內，爲長時間之靜坐默想，我們試思耶穌之如是靜坐，究其默想何在？關於彌賽亞國的理想，耶穌是如何將外面的，改爲內心的？於此，可知關於聖殿的理想，耶穌亦必爲同一之變易，其奧妙在內不在外。故節期之末日，見祭司將大水傾傾注起來，耶穌便高聲喊叫「信我的人，從腹中要流出活水的江河來」（約⁷38）。後來耶路撒冷人控告耶穌，聖殿亦其口實之一。豈知耶穌關於聖殿之妙言，如何拆毀，必如何被建立，乃隱以聖潔之

己身爲殿（約²21）。因有以上之各種伏根，故耶路撒冷遂成爲耶穌之危險境地。耶路撒冷人對付一切外來人之態度，向來兇惡如何，其對待耶穌亦必如何，若一旦當道之仇敵，必欲衆人之助虐戕兇，當然能獲洶洶羣情，肆力吶喊，故耶穌未後視耶京爲其必死之所。

羅馬爲西亞弭亂起見，特別設用極刑，頗肯釘人於十字架。耶穌必常於城外「司空見慣」，視其同國諸人被釘十字架，不知凡幾，因而返顧己身，早已預料亦必不能免此。在巴力斯坦境，隨在皆有先知墳墓，其中多數先知亦是爲道捨命，尤其在耶路撒冷城外，如是之墳墓極其稠密（太²³29）。故耶穌方在北方該撒利亞勝利比時，已感覺抵耶京之必被殺，然而耶穌仍毅然向郇城內去（太¹⁶21）。又不惟耶穌知其必殺於耶京，連其門徒亦覺此行殊冒險，尤其是多馬勇於犧牲，鼓勵同門去與吡吡同死（約¹1116）。雖然耶穌一瞥見耶路撒冷城，引起其傷心哀哭，並非爲其躬受冤殺而流涕，乃爲耶路撒冷將如何受苦而掃滅（路¹⁹41）。耶穌雖明知履及耶路撒冷城，已算是陷囑體地，然而脚踪不以為而中止。

舉聖初期之教會，提及耶路撒冷，必即念及耶穌復活，在其時諸信徒之思想，耶路撒冷，爲傳福音之起點，固何如之榮幸，然在耶穌本身歷史上，耶路撒冷之所構成，是何等的痛苦憂傷！近代遊人若從橄欖山舉目一覽，所受感想，亦必無限之淒涼，其前面爲兩大山谷，谷旁悉爲多次戰爭所遺留之廢物，堆集繁繁，不堪入目。橄欖山之正對面，

尚有聖殿之外牆遺址，留有一列影迹可見。牆中間存有一門，門爲雙扉，已由石工用灰泥封閉，相傳卽古時聖殿之美門。古時贖罪的羊，負了全國的罪，卽由此門往曠野去，後來如是之封閉，據猶太人傳說，係因彌賽亞當來，必由此進城，故預爲閉之而不納。由此以觀，耶路撒冷，正如是之封閉其罪孽之去途，梗塞其救主之入路。赴巴力斯坦諸山谷中，想見耶穌之風徽，尙能髣髴如見耶穌萬一之在彼，惟耶路撒冷墮落衰微，鴻劫不復，正如救主與彼中永遠別離矣。

(L. Tomkinson : 金東乙)

棕樹

PALM

棕樹雖常提說於舊約中，但與基督之生旋入耶路撒冷的記事裏(約 12:13) 又一次是在啓 7:9 乃是用棕樹的枝葉。

棕樹乃是列於上等木材之內，既美觀又有用。長有一式的樹幹，筆直好似船樁一般。有的樹幹是光滑的，有的是清顯地環狀的，有的是相繞的，帶着舊日的葉莖，樹頂上的葉子伸張作圓形，在葉子底下開花結果。棕樹乃是自內而生長的，沒有樹皮，也沒有樹枝。其樹葉長短不等，自三尺至三十尺。在葉莖兩旁很密地生着小葉，呈顯一種羽毛的形狀，好像大鳥翎一般。有的棕樹葉像扇子的形式，或圓的如手掌形，或如蛛網形。棕樹之果是很可貴的，果上割口，可以得漿而釀棕酒。棕樹乃是熱帶與半熱帶植物。有些棕樹是生於水泉旁，如以琳之

棕樹(出 15:27) 但這是在乎培植；有的棕樹是茂生在沙漠曠野；有些棕樹是生於山地，並有許多是挺立於風吹的山脊上。棕樹於結果供食，並釀酒，榨油之外，又供建屋材料，其資料適合多種用途。

棕樹已經分爲五種，有一百多類，有一千多種。現在祇提最重要的。巴力斯坦的棕樹乃是結果類似棗的棕樹。此種樹優美地生長，樹身高自五十尺至九十尺。生於各種氣候並各種區域之內，但是生於歐洲及印度者則不結果。雌性棕樹結一球果子，約有二百粒，如此繼續結果有二百年之久。此種果一半是糖，爲亞拉伯及北非洲主要食品。在樹頂上割開一口，流出沸騰的汁漿來，如果繼續着流，一個月可以得二十加倫酒或果汁。其如羽狀的葉子，乃是深綠色的，可用以織蓆和藍子，並且葉莖的纖維可以搓繩。樹葉也可用以葺屋，樹幹乃是有用的木料。此種樹多生於約但河谷，但耶利哥乃是特別的棕樹城(申 34:3)。一叢棕樹有很繁茂的樹頂，必有濃密的樹陰。按着以色列早年的歷史，底波拉住在她的棕樹之下(士 4:5)，並且當主在世的時代，有許多以斯尼人，據說他們是居住在棕樹林內，結果子乃是由於人工培植，或是出乎意外的，樹林可以用人工培植，那末，在荒年之時，可以供給一方居民的食物。

棕樹既然是筆直的，碧綠的，多結果的，並且是軒昂的，乃是義人發旺的表象(詩 92:12) 因爲重視棕樹的優美，故此雕刻棕樹的形象在聖殿的牆和門上(王上 6:29, 32 參結 40:14, 18) 在住棚節時拿着棕

樹葉用作快樂的象徵(利²³)，並且在瑪喀比人獻殿節時，其特別的形態乃是燈光輝煌。這種高大堅固不屈的樹有許多葉莖，並有果實和葉子，可以供給人食和裝飾實在可以象徵幾樣道德的性質，如正直，恆久，優雅，有用等，這些性質都是成功的要素。棕樹特別被看為勝利與凱旋的記號。棕樹之名原文乃手掌，故此得勝的人乃是獲得手掌。

人們手執棕葉為尊榮彌賽亞(約¹²)，乃是按照守節，和在公衆大時儀的慣例。耶穌被人敬禮，如王前去加冕一般。棕樹葉乃是象徵他的凱旋和其百姓的快樂。主容納羣衆的敬禮，看為是從純粹的忠心裏自然的表現。另一方面，法利賽人和官長則看為對於他們威權的挑戰。自第五世紀起，希臘和拉丁教會於棕樹主日記念此事。

棕樹最高的表示，即為凱旋敬禮的象徵，乃是在啓示錄的異象裏，有無數的羣衆經過了大患難，他們日夜事奉上帝站在寶座和羔羊面前，身穿白衣，手拿棕樹枝(啓⁷)。 (谷雲附)

帕皮亞

PAPYAS

帕皮亞在第二世紀後半期時為弗呂家省希拉波立的主教。我們知道他，只由哀里組猶西筆和數位其他作家所援引的章段裏按某些記述而論，他是使徒約翰的門徒，但是猶西筆說，他的師傅是一位長老約翰，而不是使徒約翰。這種言論，帕皮亞自己似乎予以證實，即由猶西筆所引用他的一段言論裏看出來的：「當我遇見任何與長

老相識的人，我總問及關於長老的教訓，要曉得安得烈或彼得說了甚麼，腓力多馬雅各約翰馬太或主的任何門徒各有何論及，此外，主的門徒亞立司和長老約翰曾作何語。」由這種言論看來，當帕皮亞開始著作的時候，好像使徒們都去世了，而帕皮亞所提到的一個長老約翰，似乎是另一個人，而不是使徒約翰。

這種言論令人注意的是因為帕皮亞寫了一部耶穌聖言釋義，計有五卷，大約在紀元一四〇年至一五〇年間的事。這種名稱並非說他只寫下耶穌的談話，卻都以為他錄下了耶穌的言行，耶穌生平敘述也有些列於其中。帕皮亞計劃的一部份，是以可靠口傳的傳記來補充他的釋義，這可作為他要盡力由所遇見的使徒去獲得一些見聞的說明。

帕皮亞的見證，是有重要性的，因為這種見證不但與新約正經，尤其是與所謂符類福音問題發生關係論到馬可福音，他說：「長老約翰說，馬可會充當彼得的譯員，將心中所記憶的，寫得正確詳細，但沒有將基督的言行加以整理的工夫。」許多經學家以為這些敘述馬可福音的言語，亦如新約中現在馬可福音一樣。又有些經學家不接收這種看法，依然承認帕皮亞的言論為馬可福音原理的記錄。帕皮亞對於馬太福音的言論，尤其令人注意。他說：「馬太福音所記的聖言，長用亞蘭語，各人都隨譯其意。」這種言論常發生問題，祇是經學家現在以為帕皮亞說馬太原文為亞蘭語，確乎是對的，並以爲

我們現有的馬太福音，明見得不是種譯本而是種希利尼本，這或是馬太本人，抑或是不知名作家的作品。總之，符類福音係根據兩種文獻而寫作的假定，與帕皮亞的言論顯然符合，那是不用疑惑的了。

比喻

PARABLES

(一) 比喻的界說和分類。「比喻」這兩個字，在符類福音中有四十八次之多，但是在其他新約書中，除了希伯來書 9:11 之外，簡直沒有用過這兩個字，就是在希伯來書中這兩個字的解釋，也與比喻不同，因為前者為「表樣」後者為「彷彿」。

照符類福音的著者看來，這是兩個家喻曉戶而用不着解釋的字。在七十譯文中，著書的人也時常用這兩個字，比如詩 78:3 說：「我要開口用比喻，把創世以來隱藏的事發明出來。」所以依照符類福音著者的意見，耶穌之用比喻，不過是應驗舊約的話就是了。

在希伯來文中「比喻」的意思有二：即「代表」和「形像」。其內容很為複雜，比如「諷言」、「諛言」、「逆說」甚至於「謎語」也都稱為「比喻」。

近代「比喻」這兩個字的意思是什麼呢？有許多人根據希臘文的原義說，所謂「比喻」就是旁徵曲引的意思。還有人說，比喻的功用，在比較亞里斯多德把「比喻」和「寓言」都作為引證法之一。

簡單說來，希伯來文「比喻」的內容，要比希臘文廣闊的多。那

符類福音著者所根據的是希伯來文，還是希臘文大概是前者吧。比如路加第四章說：「你們必引這俗語向我說。」可 4:10 說：「門徒問他這比喻的意思。」4:30 說：「我們可用什麼比較呢？可用什麼比喻表明呢？」4:13 上說：「你們不明白這比喻麼？」路 12:16 說：「就用比喻對他們說。」從表面上看來，以上所引的聖經除了「俗語」兩字之外，其餘的都稱為比喻。此外又有「逆語」、「比喻」、「寓言」等的不同。雖然如此，但是，我們卻不能說新約的比喻和舊約是完全相同的，照上面說來，舊約的比喻是比較的意思，不過新約的比喻，卻是抉發發微哩！

符類福音著者並沒有把每一種比喻的名稱，例如「寓言」、「俗語」、「逆語」等類，分出來，因為牠們的目的，乃是在發表真理，而不是在修辭學上下工夫。馬可用「比喻」有十三次，馬太十七次，路加十八次，如果把相同之處刪繁就簡，那我們所得的只有二十次。

不過有許多神學家却說，符類福音的比喻共有七十九，七十一，五十九，或五十三之多。從此，我們便知道，倘使要決定那一種是比喻，那的確是一件很難能的事。還有，界說既然不易，分類也便困難了。所以有些人說，比喻的分類有三：(一)關於理論的比喻。(二)關於恩賜的比喻。(三)關於審判的比喻。還有許多人把這比喻分為「比方」、「故事」、「逆語」等數類。孰是孰非，我們不敢斷言。不過比較的，還是以第二種分類法為是。茲分論之如下：

(甲)有時寫福音書的，用一件實際之經驗，來發揮他關於道德問題的意見，這就是所謂「比方」。比如無花果樹的比方（太²⁴ 32 × 可¹³ 28 × 路²¹ 29 ×），這是以人類實際生活為根據的。一切猶太人都知道當無花果樹長葉的時候，夏天就近了。所以耶穌就用這經驗，來預言他第二次再來的日子。還有太¹³ 44 關於地藏和珍珠的比方。這雖是兩個比方，但是他們所發揮的真理，卻是同一的意義。以下是「比方」的內容：(1)所謂「比方」根本是一種比較。(2)這是大體的比較，而不是細節的比較。(3)比方的目的乃是發揮真理。比方有兩部分：一為比較，一為教訓，所以單有比較，而無教訓者，不足謂之比方。比方的目的，乃是在用通常的經驗，以發揮隱秘的意思。

(乙)還有一種是「故事」。在路加福音，至少有四個地方是屬於這一類的，即：10²¹ 37 12 12 20 16 19 81 18 9 14。此外，我們也許加上 11 6 ×，以及 18 1 × 兩處。故事的目的，不是在比較，而完全在教訓，比如十章說：「你去照樣行罷。」

(丙)還有人根據可⁷ 7 的話，便說「逆語」也是一種比喻。不過大多數神學家都沒有把逆語放在比喻之列。所以我們在這裏便也不必再提了。

(丁)末了是「寓言」。比如加⁴ 21 × 「亞伯拉罕有兩個兒子，一個是使女生的，一個是自主之婦人生的……這都是比方，那兩個婦人就是兩約，一約是出於西乃山，生子為奴……」凡是知道寓言

為何物的，都覺得用寓言人的目的，不在寓言自身，而在別有所指。在符類福音中，我們找到三處，可以歸於這一類的，即是在太¹³ 9 18 23 24 30 35 48 23 46 可⁴ 3 9 14 20 12 1 12 路⁸ 5 8 11 15 20 9 19，此外，更有約翰福音的寓言兩處，即約¹⁰ 1 16 15 1 6。

(二)比喻的目的：為什麼耶穌要用比喻呢？歷來一般人都歡喜用比喻，以發表他們的意見。那麼，這是不是耶穌的目的呢？在可¹⁰ 34 說：「無人的時候，跟隨耶穌的人，和十二個門徒問他這比喻的意思。耶穌對他們說，天國的奧秘，只叫你們知道，若是對外人講，凡事就用比喻，叫他們看是看見，卻不曉得，聽見，卻不明白，恐怕他們回轉過來，就得赦免。又對他們說，你們不明白這比喻麼？這樣，怎能明白一切的比喻呢……若不用比喻，就不對他們講，沒有人的時候，就把一切的道講給門徒聽。」這樣，比喻的目的，便是在叫人明白了。這難道是耶穌的存意麼？因此，有些人說，耶穌之所以在馬^可 4 章中這樣說着，是因為這章書所講的，乃是天國的奧秘；自然，他沒有要一切的人明白的必需。更有些人說，這是耶穌的教授法，凡是有容納性的，如聽了這比喻之後，便非窮其究竟不可；而那些沒有容納性的，便置之不理了。第三種人的解釋說：比喻並不是一件關於智識的事，卻是一件關於精神的事，這就是說，凡是在精神生活上缺乏的，就是用比喻也是不能使他們瞭然的，這大概是耶穌用比喻的目的吧！

(三)比喻的歷史價值：寫福音書的人，究竟有沒有忠實的把

耶穌的話完全記下來呢？倘使說，他們的記載是根據遺傳的，那麼，他們有沒有完全把比喻的內容和目的保留着呢？因為耶穌說話的時候所用的乃是亞蘭文，所以我們未敢擔保紀錄和言語完全一致。比如我們把太⁹ 16可² 21路⁵ 35互相比較一下，那我們便看出其中不同之處，因為寫福音書的人，各有不同的目的，比如路加的興趣，乃是在人類的價值，馬太的興趣，卻是在舊約聖經。

雖然如此，但是相同之處，卻在異點之上，這就證明在古代教會遺言中，比喻乃居於很重要的地位，而為一般人所不能遺忘者。

(沈嗣莊)

保惠師

PARACLETE

在新約裏這個名詞的原來意義，乃是一個人，在審判官前為另一個人辯護。

就其廣意而言，不但在審判官前為另一人辯護並代求者，乃是在許多生活的關係中。故此按廣義說來，乃是一個救助者。在新約中此字見於約¹⁴ 26¹⁵ 26¹⁰ 7，乃是譯作「保惠師」或「訓慰師」，但於約¹ 21則譯為「中保」。

此名詞並應用於基督自己和聖靈身上，各按其意義而分別之。基督被稱為保惠師，可見於兩處章節。

(一) 於約¹⁴ 16 基督向門徒說到「另一位保惠師」這就暗示基督自己乃是一位保惠師。當他在地上服務時，他乃是上帝的代言者，代替上帝向人說話，並且為上帝尋求得人。基督離開世界，上帝不

願意在地上沒有代表，故此他說：「我要求父，父就另外賜給你們一位保惠師。」基督很清楚他覺得他代表的工作已經完了，並且不像另一位的工作那麼重要，因為另一位是永遠和他們同在。這就是第一個理由為何他說：「我去是與你們有益的」(16 7)。

(二) 約¹ 21 這裏譯這個名詞為中保，因為是近乎基督在天上的工作的理想。這就是第二個理由為何基督離開門徒是有益的。當基督在肉身中生活時，他是上帝在地上的代表，代替上帝向人說話。聖靈將來要代替他的位置。但是現在他成了我們的中保，代替人向上帝陳請，並為一切罪人代求。

其他章節稱聖靈為保惠師，但此處又有一種分別。(1) 聖靈乃是基督的代表，是代替基督的，要將基督的教訓帶到門徒這裏來，完成了他的教導(14 26)，要為基督作見證(15 26)，並且要榮耀基督(10 14)。(2) 聖靈並且是門徒的中保與助者。門徒的工作乃是宣傳基督福音的真理。但這種工作是很艱難的，並且人也不相信。聖靈在這裏就成了他們的助手，令人為罪，為義，為審判，自己要責備自己了(10 8, 11)。這樣就維護了門徒。聖靈又幫助門徒在適當的時候，說適當的話。

樂園

PARADISE

這個字的原文乃是一個波斯字，是希伯來人從他們至溫和，最仁愛的征服者所採取的。其原來的意義，乃指一種苑囿般的花園——

從外面邪惡的環境裏圍上一塊地，然却不是完全出於人工修飾而缺乏天然風景美麗者。麋鹿和其他種獸類在古波斯樂園中尋得其快活的家鄉。但是一句話加入一個強國的語言中決不能不受變動的。以色列所最注重的是宗教的，「樂園」二字在一般國人的口中乃限於上帝的大花園，起初上帝在那裏與人談話。樂園對於他們乃是失去的伊甸，就是有四道河流與兩種奇妙果樹的園。任何宗教的事對於希伯來人決不能祇是一種紀念。在時間的進行中，這種樂園成了一種屬天的和一種鼓舞的希望。一個清涼馥郁的花園在忠實的希伯來人死後等候着他們。黃金的世代創造上帝子民的將來家庭。亞力山太的猶太學派辯論這個觀念，謂為過於屬乎物質與塵世的，殊無多大意思。普通一般人的心理在比喻中看不出有若何引人注意的事，如謂樂園乃是道德之意，而果樹乃是靈性人的思想。人所度的奇妙混雜的生活，一半在靈界之內，一半在靈界之外，決不能忍受這種置其威嚴的大部分於不問的制度。

這就是樂園對於原始教會大多數人的意義。樂園在新約裏發見三次（路₂₃林後₁₂啓₂₇），樂園在聖經上的歷史乃是進步向上的，保羅的引證是這樣的奧秘，尚有些不甚確定，然而他說到被提到樂園裏去。但在啓示錄裏，屬靈的意義，透出了向以弗所使者應許的薄幕。

主的單獨使用這個字，组成了對於基督信徒的最大興趣。他對於

使徒們說「上帝的國」或「天國」，而對於在十字架上將死的強盜用「樂園」的字樣。一個名詞所含的意義是隨着說話的人的神情為轉移。但是說話的人在這種時機，他的神情也以聽者的容受力為調節。這個強盜除了他自己強暴剝奪的世界以外並不曉得其他任何世界。他現在是要死了。他所需要的乃是一種真正確實的安慰。無庸疑惑，是按着他所能達到而領會的。他在乾渴苦惱中煩悶，樂園的簡單普通的意義，和其休息救濟的功用，當這時候對於他乃是無上的美好。這種變遷的希望乃是一個簡單的希望，但是一種簡單的思想與複雜的思想是一般的真實；正如一個略圖和一個完成的像是一般的正確。至於其他更深的意思就不是一個悔改的賊所能領會的了。知道人心的主給了這個應許。

癱瘓

PARALYSIS

這個名詞在新約裏（太₉）可₂₁路₁₃啓₅）應用乃指

示各種的神經疾病，名為癱瘓，或麻痺。麻痺普通是指肌肉失去其活動能力，就等於自動的癱瘓。我們運輸知覺感動腦力的能力一經失去，我們就有了知覺上的癱瘓。其痛苦乃是因為大腦或神經的病，由於受了損傷或患病所致。有些癱瘓是憑靠能移去的原因為轉移，然而多半是因身體構造的變遷上有了永遠功能的缺陷。癱瘓可分二種形式：一種為半身不遂，即身體一邊患病；一種為橫截麻痺，就是下半截肢體麻木不仁。在符類福音中的舉例，路加所用的名詞，表明該

病並非一種間歇性的癱瘓，一受震動就可以去掉痛苦，乃是因為神經劇烈的病而起的癱瘓。這三個寫福音者都將耶穌重要醫病的工作所顯的神聖能力和尊嚴，特別地表示出來。路加又加上主的能力同在為小引。「主的能力與耶穌同在，使他能醫治病。」所有的記事都記錄着病者的朋友們對於蒙醫治具有強大的期望，引領他們勝過路上的困難去就天醫，這種期望我們相信也必在蒙醫者的心中有能力。人們有力的信心與耶穌神聖醫病的權能聯合起來，正是合治病的工作有效力。路加的記事可以和他記錄主論及他醫病之能是由於神聖權能而來的話相並列（路_{11:20}），並且與第四福音中所述論及耶穌醫病之能的來源乃是神聖的同在（參神蹟論）。

父母

PARENTS

(一) 猶太人的父母：對於夫婦的

關係必須稍微加以初步的觀察。丈

夫於家庭中居高位，他的威權為妻子所承認——要注意的就是當多妻制為猶太律法所許可時，一夫一妻的原則被一般人所接納。至於妻子的合法地位，關於一些事的條款乃是一方面的（參離婚論）；但她的位置如果是附屬的，決不是一個絕對依賴者，她也不是被隔離像其他亞洲國家的婦女一般。丈夫統治家庭；妻子對於家務的影響頗大。忠實是要期望在雙方面的。配偶容或是其他團體所安排的（參婚姻論）；但已結婚的夫婦的關係要以漸進的愛情表其特性。忠誠婦女的體面位置，顯然是無數的猶太家庭裏。對於丈夫與妻

子，妻子與丈夫的堅固結合，在後來猶太文學裏常有動人的暗示，使之在全體家族的生活中所奮揚起來。

這段夫妻關係的簡短通告能幫助我們對於現在要研究的問題，就是父母，也就是孝道，得到一個正確的鑑別。立時就可以決定第五條誡命的需要在猶太人的生活裏已經有了很深的根據。我們要記得在十條誡裏，子女對於父母的本分是緊接在宗教和禮節的事以後的。其需要之事當特別地注意，乃是置父母於同等的地位上。在實際上，父親居高位為一家之主，的確是較公認的。他管理子女的權柄幾乎是絕對的，在同時，對於父母要極端的恭敬與順從。家庭的紀律是非常嚴緊的；子女對於父母的態度必須顯出彬彬有禮的樣子；或者，在父親方面少表示出愛心來。總之，約束是顯而易見的；但却不能阻礙父母與子女中間深厚強大的愛的阻礙，因猶太人的愛情是不能以言語決定的。兒童生活的快樂是絕不可限制的，父母情願為子女們預備娛樂，並且加入他們的娛樂之中。直到第二世紀時，保養兒童的問題方成了合法的條規；完成本分或者被看為是一件自然的事體。確實地期望子女們要服事年老的父母，供應他們的需要。（參猶太人之童年生活論）

(二) 在拿撒勒的家庭：約瑟在任何情形中，是耶穌合法的父親；於是在聖家庭之內所描摹父母子女的關係，除却在別處述說外，於此可以討論一下。書上所供給的景色是很少的；在馬太和路加開

始的章裏有這種記事並在主的服務中也有些事，不過是些零星碎片的通告而已；但却有許多可以念的，如果與以前的節段連起來讀。那末，在耶穌的父母中間有甚麼可察見的事呢？夫妻的連屬，並一種純正簡樸心的虔敬。他們拘守在宗教儀式的習尚之中（路²_{21, 22}），如果祇需要男人守逾越節的話，那末，馬利亞是很快地趁着機會得到推展至婦女身上的權利（路²₄₁）。孩童耶穌「充滿智慧」（路²_{40, 52}），從這句話裏可以想到他父母對於完成他的知識的照顧。如果他的「聰明和應對」（路²₄₇）是他們希奇的緣故，那卻要歸功於他母親早期的教育，和他父親約瑟之盡其父道，這樣預備他十二歲時可成爲「律法之子」。在童子學得一種職業時，父母又盡了他們的責任（可⁶₃）。以上所說嚴緊的家規包含於路²₅₁內，約瑟和馬利亞所要求的恭敬和順從，這個發展的童子迅速地供獻給他們。

耶穌早年生活的記述到此中斷，福音對於他後十八年的生活並無記錄。到恢復記述時，耶穌已達到成人地步；約瑟也不見了，注意之事，如上所述，是集於耶穌與寡母的關係。他不再是家庭中的一份子；馬利亞照顧其他的兒女，但是她仍然享受頭生子的敬愛。他確說他的獨立，但是說的十分有禮貌（約²₄），他不承認父母的連屬的話是不被人們了解的（可³_{32, 34}），寧可說上帝的家庭是大於人類的家庭。在約¹⁹_{26, 27}所記動人的事，乃是母親的意願和子女的忠

誠達到極點。

(三) 主的言語：我們要注意耶穌所說論及父母與子女的關係的話。其數雖不多，却頗有意味。他看父母乃是自然的保護人（路⁸₅₅）。他痛責一般人虛構一種合法的事，以爲避免子女對於父母的供養（太¹⁵_{3, 6}，可⁷_{12, 13}）。他看第五條誠命是遠超越其他宗教儀式（參各耳板論）。他看遵守第五條誠命爲當然的（太¹⁹₁₉，可¹⁰₁₉，路¹⁸₂₀）。遵守此誠乃是得永生的一種條件。如果日子近了，父母要辜負子女，子女要作逆父母，這種不自然的光景乃是證明主所說的災難將到了（太¹⁰₂₁，可¹³₁₂，路²¹₁₆）。他在太¹⁰₂₇，路¹⁴₂₆所說的話，是等於承認家人結合的力量。最優美的，就是說他所最愛好的，比方乃是取自家庭中。在主的禱告文裏，乃是受着家庭理想的支配。將天父與其子女的關係陳述出來，明明是豐富地暗示着人類的關係。恭敬與順從，是父母當得於子女的；扶養，忍耐與保護，乃是子女當得於父母的。

有兩段話是有困難的。一段是在路¹⁸₂₉，此段當與太¹⁰_{29, 30}，可¹⁰_{29, 30}比較着讀，該處所述彌賽亞國的幸福，明明是當時的猶太人所習知的。敘述一種光景，需得要放棄屬世的關係。然而這乃是例外的情形，這種關係是與更高的盡忠是不合的。另一段話是在太⁸₂₁（參路⁹₅₉）。請求與回答都作喻言的暗示解，有人主張說，這個人所要求的，乃是准他留在家中供養他年邁的父親，直到送他的終。這種

求有伸冤之喻(路18 1-7)；芥種比喻(太13 31-33)；稗子比喻(太13 26)；種在暗中發生比喻(可4 26-29)。這都表示天國不是忽然降臨，乃由漸成熟，有如嘉禾的由苗而秀而實，有天然的秩序和工夫。而且又說天國福音要傳遍天下，對萬民作見證，然後末期才來到(太24 14 26 13 10)，等到外邦人的日期滿了(路21 24)。這一類的話語都表示有長久遲延等候的意思。

(二)其方：有許多話語，表示有忽然來到之意。如說，像挪亞洪水以前的日子，人照常吃喝嫁娶，那日不知不覺來了(路17 26-30)；又說，如賊不知甚麼時來到(路12 39 x)，如僕人不知主人忽然回來(路12 42-46)；如等候新郎(太25 1-13)；試考主的來世論(太24 可13)；降臨之前彷彿有許多的先兆，如假基督要起來迷惑多人(太24 5)，有戰爭，饑荒，地震(太24 7 可13 7-10)，信徒要受逼迫殺害(太24 9 可13 11-13)，日變黑暗，衆星墜落(太24 29 可13 24-25)。但這一切似乎可說是指點耶路撒冷被毀滅的事，不是末日的大降臨。不過總包含有警誡吾人的意思，如說這些事是必有的，只是末日還沒有到(太24 6)。總之是說，大事是在想不到的時候，忽然來了(太24 44 路12 40 16)。但降臨是明顯昭著，人不能錯看了，因為非常明亮，如閃電從東發出，直照到西邊(太24 27)。

(三)其義：耶穌對降臨決定之義，有幾樣最關係的話，列舉如下：(甲)降臨彰顯主地位的威嚴，有大能力，大榮耀，並有天使扈從

(太24 31 25 31 26 64 可8 38)。(乙)那時施行審判的威權，由於受天的委託(約5 22-23)；審判萬國萬民(太10 27 25 31)；顯露人心的隱蔽(路12)；善惡分別，真偽判明(太7 22 23 13 41 49 26 32)；受判決的如何，由於生前態度如何(太25 31-46)。(丙)判定人前途的運命，其日叫作「那日」，乃各國各人的大日(太7 23 路10 12)，有人得永福，有人得黑暗之間(太13 41 42 23 15 24 45 可8 38)。(丁)那日要標舉主勝利的完全，一切污穢不潔都被趕除(太13 41)，行義而忍耐的，要蒙愛得救(太24 13)；惡人不得承受基督業。(戊)現世界的秩序全要過去，然主對於此事沒有話語，說設立甚麼有形之治，人世的行作已經完畢，蒙恩得救的機會，不能再有。總之，世界的歷史，算為一大終結了。

(E. Morgan · 周雲路)

苦難週

FASION WEEK

我們對於所稱為苦難週，聖週，或靜默週的制

度有甚麼來源可考？有何文書上的證據令我們信凱旋入都是在主日，而從入都至發見空墓中間恰好有一週呢？

(一)調查耶穌的生活，尋見一種倚點在約12 1 裏。該處言「逾越節前六日，耶穌來到伯大尼」；次日他就到耶路撒冷去(約12 2)，但是有一個小困難，就是要知道述者所說六日之問題。是否逾越節，即尼散月十四日，吃羔羊日，也算在六日之內。如果算在其內，那末耶穌一定在尼散月九日到伯大尼；否則是在第八日。以第八日之說為

更自然者，因為是說在逾越節前六日，照這種假定，耶穌入耶路撒冷必在尼散月九日。按着約 19³¹ 節尼散月十五日為安息日，那末，第八日也必是一個安息日，並且凱旋入都是今之主日。這是按着約翰的論據而追尋苦難週。

(二)約翰的計算至少被一個符類福音所證實，就是被馬可福音。馬可指定耶穌受死之日為豫備日（15¹² 參太 27⁶² 路 23⁵⁴），主被安放於墓內是在安息日，並且發見空墓是在禮拜的頭一天（16² 參太 28¹ 路 24¹），因此末後晚餐是在禮拜四晚。再者，馬可用正確的次序計算日子，可以從其連續說早晨晚上看出來：如 11¹¹ 第一日晚上（凱旋入耶）11¹² 第二日早晨。11¹⁹ 第二日晚上。11²⁰ 第三日早晨。11²⁷ | 12¹⁴ 所記各種的談話是否在一日之內。因為馬可留心區別以前的幾日，我們祇能推論其在辯論之中而不記其時間，也是一種計畫。

我們必須質問可 14¹ 是怎樣與前文相連。本文所說，過兩天是逾越節，是否意即包含耶穌在橄欖山上所說的前言，是在逾越節前兩天，就是宗教當權者會議的日子呢？我們必須以為耶穌是否在伯大尼受膏也是在那一天，就是在第三日晚上，在說完人子降臨的話之後呢？再者，馬可將耶穌被猶大所賣列於何日呢？是在次日，即第四天嗎？其實，說寫福音者在這些章節裏的年月含混不明，正如同在 11

11¹² 19²⁰ 等處一樣，不見得有錯的吧。

馬可列舉在公會決議和晚餐之間的各日也不清晰。如果我們看 14² 「當節的日子」是論及尼散月十四日，那末 14¹ 或者是與尼散月十二日同時，並且可以說 14¹⁰ 是十三日。但這不用多說。在著者的心中或者有一個日期一覽表如下：

- 第一日，11¹¹ 主日，尼散月十日。
- 第二日，11¹² 19 禮拜一，尼散月十一日。
- 第三日，11²⁰ 至 14⁹ 禮拜二，尼散月十二日。
- 第四日，14¹⁰ 禮拜三，尼散月十三日。
- 第五日，14¹² 27 禮拜四，尼散月十四日。
- 第六日，15¹ 47 禮拜五，尼散月十五日。
- 第七日，16¹ 禮拜六，尼散月十六日。
- 第八日，16¹ 主日，尼散月十七日。

並且在 13 章與 14¹ 之間，也能有間隔，故此耶穌受婦人之膏要在關於降臨講演之後。這樣就將上列的時間表改變了，將第一日算為禮拜六，即尼散月九日。第二日為主日，第三日為禮拜一，受膏為禮拜二。如果是這樣，那末，從入都到復活其間必為九日。其實，我們不能從馬可的記事上解決這種困難，其計時的方法，仍有可疑之點。特別的，我們很難決定在受膏之前的日子耶穌作何事並在何處。但是儘管有這些含混不明，馬可記述凱旋入耶和復活中間的日子，是盡力

想弄清楚的。特別地，其記時日的順序似乎是含有一種確定日歷的假定。

(三)我們再轉到馬太和路加。馬太指出一個清楚的間斷，祇在凱旋入都之日的末了(217)於是離開他們，出城到伯大尼去，在那裏住宿。第二日即從218一直到25章末了毫無間斷。要正當地記述受苦之事，馬太亦顯出含混不明，如馬可。我們不能決定耶穌在261的話是否說於第二日，或者我們是否必須假定在25和20章之間有間隔。

然而我們在馬太這一段書內錯尋了時日，也有可能。我們曉得著者並無絲毫要將日期編成表式的意思，不過將一件事和一件事連起來而不顧及時期。我們在路加裏發見同樣的不準確來，著者在201說「有一天」顯明他無意清楚地計算在凱旋入都和逾越節中間的日子(參2197每日每夜等字樣。這種缺乏一直推展到基督真正受苦的事上。馬太和馬可都說「過兩天是逾越節」(太202可14)，而路加却說「除酵節又名逾越節近了」(路221)並且馬可12正確地說「除酵節的第一天」，而路加却祇說「除酵節到了」(路227)。在馬太和路加裏這種散漫指示時期的方法，令我們頗為希奇，因為普通承認二書以馬可為藍本，而馬可却有意地清楚地作一個完全時期的日記。我們如何能解明二福音既以最古的福音為藍本，如何反枝其來源更不正確呢？

(四)公認的解釋，乃是說後來的著者不耐煩論及這些詳細的事，但這種解釋令人最不满意，因為研究寫福音者的記事，見其對於時間、地點、數目、名稱，以及人物等小事頗有增進與恆久的興趣。其實，我們並無其他根據以為馬可係福音之最早者，他在外表上對於這些事如此正確，將令我們看他為最晚的。本題著者的意見，謂我們最好解釋馬太和路加的遺落受苦週的時日，乃是因為牠們所採用馬可的校訂本裏沒有這種引證。或者換而言之，馬可的列舉日期乃是後手的工作，即校正者，第二馬可所作的。這種見解被一種人為的安排法所證實了。似乎是將一種限定的計畫強制地印在物體上一般。這種情形的第一個痕跡見於111節。同時馬太和路加十分簡單和自然地將潔淨聖殿繼續在凱旋入都之後，是在當天，而馬可却說耶穌既進了城，就用那天其餘的工夫去看各種事物(似乎他在三十一年內不常到過耶路撒冷一般)並且後來因為天色已晚，就和門徒們往伯大尼去了。這種正確的報告明然是令我們驚奇牠的瑣屑和不通來。馬可如何能想他的讀者要對於這微小詳細的事發生興味呢？牠對於這些無關重要的日期這樣正確地記載有何關係？這對於我們似乎是祇有一個解釋，就是111的著者頭欲多將一日插入事實之內，那就是說，他為自己計數一定的日數，並且必須將目前各事分配在各日內。第二個痕跡，就是馬可將不結果的無花果樹的事分配在兩天裏(1113 x 20)。馬太於此作更自然的記事，因為承認隨於

倒運的無花果樹的審判神蹟，多半與公眾意見相合的，乃是枯乾緊隨着咒詛之後（太²¹ 18 x）。按着馬可的記錄，乃是耶穌的話有一天的工夫去成就其效能，我們似乎看出一種設辭解明的傾向。寫福音的人相信奇妙的事，很容易執定那些自然的現象當作例證。再者無花果樹的事的區分，能使校訂馬可的人用兩個早晨從伯大尼到耶路撒冷去（¹¹ 12 20）的方法，將兩天清楚地分別出來（¹¹ 12 19 20 至 13 1），第三個痕跡指明馬可人造的布置乃是見於 14 19，耶穌此處這種說法是暗示他已經好幾天在殿裏教訓人。但是按着所說的計畫，這個時候的全部教訓不過祇佔一天的工夫（¹¹ 20 至 ¹² 44），或者，如果我們將潔淨聖殿日也算在其內，至多不過兩天。從此可證，要推算日子，不但不能幫助構成事體，反倒更與事體不合。其實，馬可所記在耶路撒冷的演講，並無論及日期秩序的暗示。這些事都免除了時間性，如同在可² 1 至 ³ 6 所記的五個辯論一般。這兩段記事的真正計畫，乃是形容耶穌和法利賽人中間的反對，這些話也許是在一天說的，也許是在連續着幾天說的。

故此，我們可以大膽地提議說，馬可將時間列為表式乃是在考慮之中，並且顯著地 ¹¹ 12 是經校訂人的手，並且受了約翰傳言的浸染。有許多證據來證明馬可的本文是完全從約翰的觀點校正過了，有約翰的許多特點加入其中，是在馬太和路加採用牠以後的時候。自然本論不能將證據一一提出來，閱者自己可以參攷本論的計

畫並不打算令我們越過擁護並證明本題，因為原始的符類福音的傳言既沒有耶穌末次在耶路撒冷的完全日記，又未曾暗示主停留在該處恰好是一週期。我們最後的方法是到約翰福音中去探索苦難週的秩序。（谷雲階）

逾越節

PASSOVER

（壹）猶太宗教上最出頭的

禮節，其由來，意義，典禮，俱載於舊約裏（出¹² 1 49 23 18 34 26 利²³ 5 6 民⁹ 1 14 28 16 25 申¹⁶ 1 8）。

現今的評議家，看這典禮決不是一時起的，乃一層一層而來，而且帶着異邦威力的色彩。其評議如此，不知確否。猶太的解釋家，說節分兩樣，一為埃及的逾越節，一為常久的逾越節。

舊約記載關於守節的話不多，有的記出埃及以後（民⁹ 5），或說入迦南時（書⁵ 10 11）所羅門時代，也行此禮（代下⁸ 13）希西家時，大舉行則守節七天（代下³⁰ 15 23）。約西亞時代，極意復興，召民前來，一同守節（王下²³ 22 代下³⁵ 1 17）。自巴比倫回國以後，又復舉行一次（拉⁹ 19）。及新約時代和約瑟甫與米希拉 Mishna 的記載則成為常行的節期，國人不問遠近，都願上到耶路撒冷，共守此大節。除舊約五經以外，對於施行的典禮，詳細記載不多。從新約的話，不知猶太人所守的，是正當的逾越節（Paschal）或是已經修改的逾越節。所以要在知道守此節的典禮，須考米希拉與拉比註釋。按米希拉的規例，不知主在世時代，此禮節遵行到何種程度。

節禮在一個月前，即開始預備，修道路，橋梁，便於往來，墳墓粉刷一新，免來客沾染穢污。對牛羊，則有什一之捐。凡守禮的，不問遠近，都願到耶路撒冷過節（約 11:6）。而且有人在京都十字路口，宣講這節的意義。

自四方前來守節的人異常的衆多，男女都有，附近都城十五英里之內者，一概要來，手攜禮物，口唱頌歌（撒 上 1:3-7 路 2:41-42）。人數每年約有三百萬，宰殺牛羊，約在二十五萬六千之數。爲來人如此衆多，當節的日子，也極力防備生亂（太 26:5 路 23:24 約 18:29）。

正當的節期，自十四晚上開始，按猶太乃當日的起首，即入了除酵餅的數日，有時以「除酵餅」概稱這節的全部（路 22:1）。十四晚上，由家長點蠟燭滿屋檢察酵物，有則移去，巡查時在始在終均有禱告。凡有酵食物至遲可留到十一點鐘，至午則一概不許留存，或毀之，或燒之。當日有二餅放置聖殿裏前，去此一餅時，各家收拾而除酵物。至去二餅時就一概不准酵物的存在了。工人也漸漸停止工作。按例，加利利全日休業，猶大省可以到午停工，然而在當天不可開辦任何新工，惟有裁縫、鑄頭匠製鞋人得以隨意。至一點半就宰殺天天獻祭的物，到兩點鐘就獻上，比較平常早行一點。十四作安息日的預備，免得在安息日作工。到獻祭時，把祭牲送到各部司宰牲的祭司，羔羊至大不得過一年，至小不得過八天。大衆則分作三組行禮，第一組進入祭司院，即行開門，接着吹號筒三次。因爲獻祭人多，除尋常供職祭司

外，召集衆祭司前來相助，立在近壇處列爲兩行。一行手持金杯，一行手持銀杯，羣衆帶來的祭牲由司宰牲的殺之，而靠近的祭司，一手用無座的銀杯接血，另一手再遞一空杯，由近壇的祭司，把所接的血灑在壇上，這樣傳遞，口頌詩篇（113, 118），每節附唱阿利路亞。

到此，即作獻祭的開始，把宰殺的羔羊，掛在院內牆壁，和院柱之上，放置不下，再由二人抬竿爲架，也可懸牲，但在安息日，須撤人肩的肉架，然後剝開羊皮，祭司將當用爲燔祭的，一概而潔淨之取下（利 3:1-5）。脂油分置在盤中，獻在壇上，作爲馨香，羣衆散後，回去共享筵席，焚香點燈，潔淨聖殿的院子。若在安息日獻祭，第一組和第二組，站立在指定的地位，直到祭事的完畢，免得褻瀆安息日。

烤熟羔羊，最要小心，用石榴樹木，以十字式穿過羊的全體，但不可損及骨頭，置於土作的爐中烤之，不可留下一點不吃，也不可拿一點出去。

吃的時候，不是穿埃及逾越節的服式，而另穿一種禮服，不是站着，是倚靠座位，表明有自由，桌子作三面規形（如口），對面人講話，那邊的同席，或不能聽見（太 26:25 約 13:23）。

酒是紅葡萄酒，人各一杯，且少換以水，不是主席倒酒，乃由一僕人爲之，以後即有祝謝。

耶和華上帝，宇宙之王，你是有福的。耶和華上帝，萬有主宰，係從萬民中揀選了我們爲聖民，你是有福的。耶和華我上帝，從

你的大愛，賜給我們一個快樂日，並隨機賜給我們一個快樂筵席，這就是我們的除酵筵，這是我們自由的表號，這是我們大神聖的會集，用為紀念我們先人自埃及出來。因為你從萬國中揀選了我們，分別我們為聖，並且叫我們以後有各樣的聖潔，發現我們歡樂的心。耶和華上帝阿，你實在是有福的，你叫我以色列全族稱為聖民，萬有的主宰，你是有福的，你保佑扶持我們今日的生活。

吃筵席非酒不能成禮，窮人甚至質當衣服也得買酒。筵席預備畢，大家就洗手（約 13^{3 x}），把桌子安置在正當的地方，桌上的食品，有羔羊的肉，有苦菜，蒿苳，芽菜，並有漿和葡萄乾製成的醬，有鹽水。由家長釀食物於水中，分給每人一份，而後即倒一杯酒，有表明的性質（參看林前 11²⁶），表明完畢，由座中最幼稚的一位，起來詢問這筵席的意義，家長以申（20⁵）為題目作一句回答的報告，以後歌頌詩篇（113¹¹⁴）。

第二次洗手完畢以後，即時擊開一個無酵的餅，將零塊夾有苦菜，蘸在醬盤中，各人食之，大約此即猶大所吃的。此後即吃羔羊，再洗手倒上一杯酒，這為祝福的杯子（林前 10¹⁶）。還有一杯子盛酒，大家必要喝，以後再歌頌詩篇（115¹¹⁸），即出去而往橄欖山，有一頌歌的祝

次日十五，又加添有幾樣祭，首為平安祭，這節期要吃無酵餅一

連七日（民 28¹⁹）。十六日有燔祭，祭司把初熟的大麥一捆，在上帝面前搖一搖（利 23¹¹）。十七到二十日，算是小節，然在這幾天內，不可工作，更不許開辦新工，到二十一日，節期完畢。

（貳）對於主的晚餐說的

（一）歷史上的關係：論「主的晚餐」和「末後的晚餐」的時期，二個題目已解釋明瞭，不必再提。主的晚餐不是十四日正逾越節，是早一天吃的，是確定的。雖然守的時候不同，二者仍有相聯之意。這是保羅與三福音所共同證明的（太 29^{17 x} 可 14^{12 x} 路 22^{7 x} 林前 5^{7 8 11 23 26}）。可分論之：（甲）神學博士司皮他 Schiffer 說：「因晚餐早一天不題有一羔羊，馬可馬太二書，乃有意如此，正表示這餐不關於逾越節。」但是，如此反證，不能成立，因為馬太明說吃逾越節的筵席（20^{17 x}），所以不必再題羔羊。蓋為符類福音所注意的，乃是耶穌所立的新法與新話。（乙）還有反對說逾越節各人一杯，主是師徒共喝一杯，但一杯有團體之義。（丙）有一反對說：「耶穌想把晚餐與逾越節作一比較，且擊開的是餅，不是分開羔羊的肉。」實在沒有透耶穌的正大光明的大目的，餅指直破其身，實可以表明主捨身愛人，勝於羔羊的肉也。像那樣批評，未免拘泥，而且何以辨駁符類福音已經成立的證據。據司皮他有反對，然而仍承認保羅的話，晚餐與逾越節有聯絡之意，是由十一人所共傳揚而來的。這樣，可以得一斷定，極端贊成主的晚餐與逾越節相仿而且聯絡的。

(二)精神上的關係：要表明其有這關係不可少者有二：(1)耶穌與門徒看逾越節何義？(2)研究當夜樓上主的晚餐，如何與以後聖餐聯貫。

(1)有人說，聖餐有由異邦習俗而來的色彩。如「血約」與「吃神」。但聖餐決不是如此，因為按猶太人的舊習，萬不能說神吃人的食物，也萬不能說神享祭牲的血。那麼耶穌與門徒，何以看這猶太的逾越節呢(路22:15)。

(甲)看為歷史上一次得釋放的紀念(出12:8 x 26 x)。(乙)看逾越節為一立約的餐，本於西乃山獻祭所立的約(出24:8)。(丙)看約的話與西乃山的對比(太20:28 耶32:40 結34:25 37:26 賽55:3)。論二約詳細的比較，看新約為應許的更美的約(來8:6)，既有約的意思，那麼，逾越節不必除外，可以說埃及的逾越節包括西乃山後來的約，而猶太每年行的逾越節，是作紀念的節筵(出24:3)。(丁)明然可見原來的約，本於獻祭所立的約。(丙)看逾越節為猶太一國同胞的聯歡席，不但與上帝交際，也有彼此的交際。

(2)若主的晚餐，由外表言之，由逾越節而起，那麼，二者必有聯貫，即逾越節上精神之義，必傳於聖餐之中。(甲)由此聯貫，就容易定規晚餐是否指着主的死。司皮他承認晚餐與逾越節有聯絡，自然也不承認是指着主的死。不過僅指彌賽亞的國將來的成就，但是此說反悖主的話，主明說：「這是我的身體，為你們擘開的。」這就是指

羔羊的事。(乙)由此聯貫，也可規定耶穌是否有意常行此禮？有批評的人說，馬太馬可不記「紀念我」的話，只有路加保羅載之(路22:19 林前11:24-25)。所以沒有紀念常行的意思。並且說，莊嚴的餅酒，乃作辭別的表現，或寓有再會的意思。但是逾越節是猶太一代一代的紀念節(出12:11)，也必是常行。晚餐既說與逾越節有些相仿，那麼，必有些紀念常行的意思，這樣路加保羅和始初教會所常行擘餅晚餐的禮

(徒2:42 林前11:23)，都足以證明這意思是適當的。(丙)主的晚餐與逾越節既有歷史上的關係，其中也必寓有節上精神之義，那麼，可說晚餐不但紀念耶穌，也紀念他的捨身獻祭(林前5:7)，並且保羅說，你們每逢吃這餅喝這杯，是傳揚主的死直等到他來(林前11:26)。總之，逾越節每年重新紀念上帝與人在西乃山的約，晚餐可說是紀念上帝與人立的新約，新約乃由十字架而來。逾越節不但復興上帝與人的交誼，也作一可喜的節期，並作同胞一次會餐，同樣主的晚餐，可作精神快樂的交誼，不僅信徒彼此有交際，也藉基督與上帝天父恢復交誼。(E. Morgan)

忍耐

PATIENCE

「忍耐」原為人類倫理上的美德，使人能忍受艱苦，養成毅力。這是基督教訓他門徒的主要的美質。古代希臘羅馬的觀念以為主要的美德乃是積極的進取。古代異教的社會中以為有德者乃勇敢，強壯，公正，剛毅之人，他也必有謙卑，柔順，自制等美質，但大多數人對於

後者諸條都未具備。西亞的觀念與上述諸條恰正相反，並不以忍耐而卻以不含感情作用的容忍爲美德。新約以忍耐爲美德，所以諄諄告誡，數見不鮮（提前 3:11 多 2:2 來 10:26 雅 1:4 彼後 1:6），更在基督自己的生活中實現了出來。新約中直接論及基督的忍耐只有一次，並是偶然的提及（帖後 3:5），但是還有許多的例子，都在書信申述及，以期激勵信徒（來 12:2 彼前 2:23）。

(一) 基督的忍耐可分兩方面來講：(1) 忍耐的本性：在基督的人格中忍耐作爲一個主要的特點。單從福音書的字面上看來，這還不十分明顯，但是當我們深思他在世的生活所有特殊人格，不禁令我們深受感動。他知道有一種特殊的勢力是他可以支配的，但是他終不用（太 4:8 26:53）。他爲自己立了一個目標，這就使他成爲歷史上最卓越的一位思想家；但是那個目標常是在他面前，而完成那目標的願望沉壓在他的心頭（路 12:50），於是他不息不倦地堅力往他的目標進行。那第二個試探（路 4:5 x）乃是忍耐的試鍊。這試探要他用世界的權勢武力以完成他的目的。但是他甯可用忍耐的方法，得到遲緩而完美的結果，不願利用人民的情感，雖然可以得到很快的功效，然而那個結果，却是偏頗的，不完備的，同時他的性格不能說是全無感覺的麻木。他的忍耐並不如樹木環繞中的一泓清水，遠隔狂風吹拂，反之，他乃是萬頃波平浪靜的汪洋，不爲狂風所攪動。他不是沒有那種感情，而是完全由於那深植在他忍耐的心底的自

制力所克勝。

(2) 忍耐的顯示：(甲) 從基督爲人的方面看來，他必須和世人一般地忍受許多的煩惱，他受世人驚擾（可 5:21 x 8:50 x 約 4:6 7），敵人的疑忌（路 14:1 x），和挑怒（路 10:25 11:53），感受他友人對於靈界知識的愚鈍（可 9:19 路 10:40 x 24:35）和貪戀俗世的煩惱（可 9:33 x 10:35 x）。他爲種種的試探所窘困，如在心神焦疲，體力困乏，肉體懦弱等時常如此；暗中催迫弛放他的性格作不應有的發怒，否則背棄和拒絕會驅了他進入悵鬱和失望。他敵人的陰謀暗計，羣衆的反覆無常，門徒的愚闇不悟，常擾動他的精神，那些事情必定常常激怒他，使他幾乎不能忍受。我們的主不但用堅忍的精神來拒絕那些試探，更可以說他的忍耐在他的在世生活中放射了最輝耀的光明。(乙) 從他作教師的方面看來，基督的忍耐是顯露在(子)論及各個人時，如論腓力（約 1:45 6:14 8:14 8）多馬（20:27 x），彼得（1:42 太 14:28 x 路 22:81 x 61:24 約 21:15 x），在(丑)教訓門徒時，如解釋比喻給他們聽（可 4:10 13），只是把種種比喻教訓給能接受真理的人們聽（太 10:21 約 10:12），凡人十分明瞭的那些教訓，就屢屢申述（可 3:31 10:32）。他用着教師的忍耐，纔能把那些極其愚闇的門徒訓練成使徒教會的領袖。(丙) 從他作受苦者的方面看來，他的忍耐在苦痛時更是強烈地顯現（太 26:63 x 可 14:60 61:65 15:29 x 路 23:24 x 約 18:22 x）。在天地間沒有一個人所受的苦比他更慘酷，而所有的忍耐比他更堅強。他受到極

端的肉體的苦痛，精神的苦楚，和心神困惱。他所受的苦刑是不合人道的，並且更是含有極大的恥辱，但是主用堅忍的聖德完成了歷史中最尊榮的一章。

(3) 忍耐的限度：高尚的忍耐，常有一定的界限，基督也是如此，這種界限非我們一時所能得見的。門徒的愚問，雖然令他憂傷，然而他却忍耐他們（路²⁴ 25 x）。敵人的反對和陷害，他也從未失去他的忍耐（路¹¹ 33 20 20 x）。但是當人勸他逃避十字架（太¹⁶ 22），以及看到法利賽人在靈性之事上的僥倖，他就不禁勃然發怒了。縱慾和欺詐，乃是罪惡，是基督所不能容忍的。

(4) 忍耐的含示：基督顯示在信徒前的忍耐有直接的（帖^後 3 5），有間接的（彼前² 21 x），作為一個榜樣和鼓勵。基督是忍耐的楷式和泉源，他顯示我們容忍的事情，和容忍至上的價值。忍耐乃是基督徒消極方面的美德。那堅持而有希望的忍耐，使基督從苦難中得以成為完全。

(二) 人類的忍耐在以下數處提及：(甲) 在路⁸ 15 上論及當有忍耐纔能使上帝種子信徒的心中結實，所以只有不絕忍耐纔能造成一個良善的基督徒的品格。基督把偉大信心的力量來對照那一時輕易地接受真理而又輕易丟棄的人（路⁸ 13）。(乙) 在路²¹ 19 基督預言將來與羅馬國爭時所必有的災禍，這個意思用一句話來包括，就是說：「勇敢忍耐必能得獲皇冠。」（馮雪冰）

使徒保羅

PAUL

敘言：本題目非論保羅一切道理，不過僅就與基督及福音書之

關係而已。人常想在新約中極大之偉人，具完全之人格者，即為保羅。他似乎介於基督與教會歷史間之人物耳。不僅所作之書頗多，即其他諸書亦有其精神在內。新約中單有兩本另具眼光者即雅各與啓示錄。由此觀之，猶太人之教會其出產所餘無幾，對外邦人傳道之保羅其感動力最大，因此人不能不問在基督教之來歷保羅占何種地位，基督教之發出猶光之通過介紹體，有無反射作用，即保羅所傳是否為基督所預算。有兩事最可注意，一為福音書耶穌所言簡而明，保羅則加上理論發揮教義。二為保羅不在十二門徒之內，自身未及追隨耶穌。以下分論之：

(一) 保羅訓誨之大概：(1) 羅羅為報告教義之第一人：第一時代之督基徒為最簡單之語顯出其所信從。如言「耶穌為主」，為基督，為上帝之子，為我罪而死，三日復起，林前¹⁵ 4。此語雖在書信，可知為平常日用之訓誨，保羅不過借用，保羅由此作根基思想開展。人所知者簡單，保羅則由約而博。(2) 近代許多人頌惡教義，謂為冷酷呆板，雖於古代有用，然於宗教則為障礙。此關聯雖稍有理然退於無理之地步，人生必須思想，學者之思想能明白暢達，庸衆之思想則不能達出，為宗教亦不能不想，不走正道必入歧途。故人不可言教義一定死板，感覺有生活，兩者不可為敵，因人心必有感覺，亦必有思

想，兩者合作，始為全人之運動。(3)在保羅之訓誨所謂教義與宗教之感覺不分離。常先辯論思想中而後發出最熱烈之感情，如羅⁸ 31 29 11 83 85，又見於加拉太書中與人辯論不受歡迎，但其中顯明最優美之道德，令人喜悅，5 22 至 6 2 又林後⁵ 15 21 羅⁵ 11，可知保羅有此恆心熱誠，乃由其所信之道發起。

(二)保羅教義之根基：保羅教義既用智力建造，必問其有何根基，用何材料？(1)舊約：保羅認舊約為有教權之聖經，但遇新環境必用新方法，耶穌明說能立一新法律，太⁵ 21，保羅雖不能如此說，但到最緊急之時必離開舊約文字，用新法解釋。(2)當時之猶太教：大概保羅見舊約如同同一時代之人而能勝過之，因多能透澈天理。舊約原為上帝默示給人，保羅亦受感動與舊約著作人同類，因此能追究最深之理。雖有時所用之解釋方法近代人不贊成，如在加拉太³ 11 4 15，但能看透舊約之內容。譬如言亞伯拉罕有信，在舊約中有兩宗旨即信與法律，兩者彼此關係按之上帝主義，正保羅所言，但當時之猶太人不但解釋舊約，又在根本上有許多擴充意見，在其中有兩態度，一為文士加添各種規條，一若若干啓示錄論及末日，此中雖然有不可取之意見，亦有許多有興味之事。保羅從幼年時必知此一切，能隨意所用而不受束縛，不過有時用以解說自己根本意義。(3)基督之言行：保羅以自己之信基督為攻錯，同時代人有與此不合者必作廢，能與信仰融和者則保留，保羅必能知基督之所言所行，必按其

所知始能建造教義。(4)猶太基督徒之傳言：保羅所知之基督非直接而得，按林後⁵ 15 或曾見過耶穌一次，但不能受耶穌訓誨，若然則必深責自己何以不信。但自初次立教會以來，有普通意見為衆人所信，耶穌必用之以立根基，而在其上可以建造更全備之道理。

(三)保羅教義之來歷：既有以上所說之材料，保羅必有其自己之主觀特別之態度，始可歸納各種意見。(1)耶穌在世所招之門徒，無保羅是否缺點。保羅末後信主頗為宜，因信主不但聽耶穌親口所發言語，即基督成人流出極大之靈力，因此必議論其本位之尊榮及工作之價值。十二門徒諒多迴想已往之事，即與耶穌一同往來出入一切事，因此為全體道德少透澈，保羅因為少注意具體條目，多能維持大綱領。此語人能以為意想不到之事，但主用人常有此類事，人按之內體認識基督能擱阻之認識靈性。(2)保羅之品性：保羅本來不必有許多瑣碎之事，有想像之才，能由微小之意見，能得一最大感動力，在大馬色路上見復活之基督，一日所見之異像，一生如在目前，不斷於心，管束一切思想。又可想按之時代程度保羅為一學界人，本注意智力者，當時之教育不僅讀書，尤在討論，隨加馬列時必曾聽人討論此問題，如亞伯拉罕之信或人從亞當傳留之情慾，保羅不僅為知識界人必按知職界人態度發言。(3)有歷史之訓誨：保羅不僅為一讀書人，且為一佈道員，在宣福音時必常有衝突事，即與嚴守猶太律法的人紛爭，有辯論事，必出許多問題，然後其主意得勝，猶太人與非

猶太人在教會一律有權柄，保羅始能看透主之意，在揀選猶太人，又在廢棄猶太人。如此一切，保羅書信均發當時環境之印證。按以上所言能有兩三種相關連，欲求事情清楚必先分論而後彙集。

(四) 保羅認識基督

(1) 歷史上之耶穌認識之處頗多，有兩處最詳：(甲) 林前 11 23 25 之聖餐，又 15 3 8 復活以後之顯現。可知此兩事與保羅普通之見識相同，有許多事亦能詳細言之，或特別知此兩事，按著者三德之意見以前者爲是，若無哥林多書，吾人則不知保羅有如斯之知識，但對此兩事頗詳細似其所知頗全備。此外又提主之言，林前 7 10 11 14，又有與福音書言語相同之處，林前 4 13 13 12 2 3 羅 12 15。(乙) 保羅見耶穌之品格正合於福音書所記，如林後 10 1 1 溫柔和平，即耶穌自己之報告，太 11 29 又參 2 5 8。(丙) 基督所立之宗教理想，保羅深透澈，即舊約時代之人亦不能及之，如「愛人兼愛仇敵」之說，參 羅 12 20 太 5 44，不但名詞及全題目相同，參林前 13 所表示的。(2) 保羅由何處得來知識，必常經過此理想染透其心始能如此。(甲) 保羅有機會與早入教之人相往來，如巴拿巴等人，街 13，又至耶路撒冷與彼得交往半月，加 1 18 2 2，因此得機會，由彼得知耶穌一切所爲。(乙) 保羅能否見過福音書，雖四福音在其書信以後完成，但在福音書所用之底本或早出世，由馬太與路加所統計耶穌之言語，亦或早有此書，新入教者從此知基督之品行應當如何，但此意見不敢表決一定。且以上所言，論聖餐與復活事，與福音書比較，顯出另有材料。

(五) 保羅教義之大綱

保羅一生之大關頭即在變遷，從此人始明白其教義，因此確定其對基督之觀念，以及他如何順服基督。(1) 在榮耀上之基督：在路上所見，乃升天得榮耀之基督，乃歸於靈界之基督，但此即彼釘十字架之耶穌，因此受感動乃起於兩方面的。(2) 基督在內心：其所見者即爲本人，滿心全體佩服順從。保羅常言「我在基督」，又言「基督在我」，似乎見過復活之基督，伸手收基督於內心，或基督伸手收彼於內心，一面爲神所爲，又一面爲人所爲，終之合而爲一。(3) 「信」：保羅常用信字表明內心之觀念，一面人認耶穌爲主，以外更有忠心，感激，有愛心，因基督在天，人之愛慕，亦具崇拜心，因此保羅所成之信，始有特別價值，既有信其所言之新造者，加 2 20 「今我生於形軀者，乃因信而生，即信上帝子愛我而爲我捐己者也」。(4) 論基督死：因保羅在路上見過基督，始知以先逼迫爲妄爲，現在知其非冒充權權之人，乃復活之主，因此，人所看十字架之羞辱，按之實際，有無窮之神力。論基督死之原始教會中，早已具有接受耶穌自己所言，一面言此爲成全舊約流血獻祭，又一面接受舊約代替他人受苦，如以賽亞所論主之僕人，保羅接受此兩意擴而充之，流血事見 羅 3 25 5 林前 5 7 替身見 林後 5 21 加 3 13，但獻祭與代替兩理銘刻在人心，乃世上普通之意見，因此歸於耶穌捨身事爲最相宜。(5) 人與上帝和平：因基督之死，人與上帝有新關係，但必作

新人，存着信心，悔罪改過，即達到保羅所謂之「稱義」，因人一信，即一直入上帝之恩，天父救之為敗子回頭，此後人走路不能常常之倦，跌倒，在路上有天父之愛護使其心有快樂。又一面保羅認與基督連合，如(2)所言，但在內心之基督仍為歷史上之基督，基督死而復活，基督徒亦必如此，可脫出罪之束縛，得靈性之自由。(6)律與恩：保羅少年時如平常之猶太人視宗教即守律法，但法律不能全守，典章條規過多，人不能不遺漏，如廢去一條則全律法皆廢，惟基督徒則不如此，人願從基督，有忠心有愛心，上帝降其恩典，一為免罪，一為加力量。因此，保羅對猶太人能說基督教比較為優等之宗教，離開法律制度，至恩惠之制度。(7)論基督之本位：由復活以後，信徒認之為彌賽亞，為上帝之子。保羅接此兩個名詞，推至極深極高之位置，因人早先未想到兩名詞究竟有何意義，而保羅卻多注意基督之尊榮與上帝一體。(8)論聖父：保羅為此事有三種意見：(甲)分清聖父與聖子之範圍，因已信基督為聖子，必多加定義。(乙)基督之工作，顯出天父之本心，不但基督成人，替人贖罪，即一切顯出天父用愛心差遣之。羅後5:14, 18, 西1:19, 20。(丙)分別世界歷史之時期，羅9:11, 林前15:20, 23, 在羅9:17, 18似奪去人之自由，原非保羅之意，不過敘述歷代世人經過之事，全有上帝之安排。(9)論聖靈：在教會之初步，聖靈感動人，有許多屬外表的，如方言趕鬼等等，保羅像他人，亦提及此事，但多注意聖靈在道德上功效，林前13, 論愛僅貼近上文論聖靈恩賜，林前12:8, 11。

(10)論教會：人信基督自然成會，如舊約猶太人之會，但聯合成一團體，不能為自私自利，如舊約上帝揀選某國，使受恩典，人向外宣佈，賽2:1-4, 11, 10, 18, 25, 42, 1-7, 49, 6。在新約時亦如此，基督徒無論何等好處，必努力向外發展，一切論教會話內中必含此意，羅10:12, 15, 11, 28。(11)論末日：保羅最早所作之書，多近於福音書，所記耶穌論末日再臨之事，在帖前帖後，此為總題目，林前亦常言，其後則少見，但在腓4:5又言一次。由此觀之，保羅之意漸漸改變，最後書多論復活基督或基督之靈之工作為根本。

(12)保羅與耶穌訓誨之比較：常有人言保羅之福音由耶穌死起首，其意即保羅之教義，由耶穌之道而擴充之。(1)用耶穌之訓誨為根，因以上所言，保羅自然提耶穌之品格與基督徒之目的，如上文所言，論末日乃緊接福音所記。(2)為保羅所論之天國更有證據，保羅常言國字似人已明白不用再言。有時論國在將來，林前6:9, 加5:21, 又有時言天國已來到，如林前4:20, 西1:13, 15國即非之赦免，西4:11天國在佈道，又見羅14:17「上帝之國不在飲食惟義與安」按此種看法，國為現今之事，例如福音之全範圍。(3)保羅之教義，按以上所記，不但接續耶穌之訓誨，而又加添許多，但不必言保羅隨意造作，因教會中已有此言，耶穌為主為上帝之子，保羅不過為此思想，由其本人所閱歷而得實在。

(七)保羅之道可否承認：有人反對保羅之道，說其辯論之法

不可靠，有言其本人之閱歷非常，僅爲其個人，又言初立教會時其環境爲不常見者。答此問題，可分三層：(1)人之意見，雖辯論爲不可靠，但亦常有是者，其議論常如造屋之外架，屋成即撤。(2)保羅雖有許多非常之事，而非離開人道，乃行常人之路，不過多能徹底多顯劇烈之氣。保羅在宗教上成爲偉人，同舊約之以賽亞耶利米詩篇諸作家，同新約之約翰，同教中之奧古斯丁。此等人乃上帝特立，多降聖靈，令之作世人領袖，爲顯明極高之目的，他人隨之走同一之路。如保羅所論之愛，使其教義變作平常日用之事。(3)環境乃不常存者。此語雖是，但所有人事，均從當時之環境，而在宗教中，亦有常存者極寶貴者不能廢壞。由保羅時代以後，歷代教會受其培養，基督徒之內心多潛伏保羅之道。(J. W. Inglis)

鋪華石

PAVEMENT

這個字除約 10¹³ 外，他處是沒有的。這一個地方的名稱，又叫巴比大。按希臘原文的意思是鋪華石，後來指鑲嵌，或五色磚石，所砌成的細巧工程，就從這個意義上，引渡到拉丁文字裏頭來。近年來，在巴力斯坦，找到許多有鋪華石的地方，但是耶路撒冷找不到叫做鋪華石的地方來，又不知道究竟那一塊地方，古時叫做巴比大。恐怕這不是歷史上的事實，而是著作家的一種理想罷了。或說，聖殿前院有鋪華石，或說，猶太教廷議事院前有鋪華石，亦不見得正確。因猶太國經史子集之中，從未提及過彼拉多，又不必特別選擇一塊半聖

半俗的地方來審判耶穌。如果是按照拉丁常例，我們還是要說，這個地方是總督衙門，或是他的行院。羅馬國該撒大將，統領陸軍出征，帶了一塊鋪華石板，無論在什麼地方，施行審判，或頒發命令，都站在這塊鋪華石板上。分封王腓力出巡，亦帶他的衙署一同去的，不過沒有提及有什麼可以搬動的鋪華石板。彼拉多不是不可以效法羅馬帝，或小國君主，擺出這種規模宏大的威儀來，但是歷史沒有這種記載，即使偶然有一次把活動的鋪華石板，放在那塊地方，因此，那塊地方，就起有鋪華石的名稱來，這亦不見得。不過多數人民會萃之區，必設有一處審判的地方。古時省會，都有公所，或交易所，同時亦是法庭，那半圓形式的聽審境，往往引起打樣師和圖畫師的注目。恐怕耶路撒冷，沒有這種公所，即使有過，此刻亦找不到他的遺蹟了。或說，彼拉多利用耶路撒冷的大市場，當作臨時法院。羅馬帝國政府，各處所設立的司令部，都有法庭在內，或用青草地，最普通的是石鋪地，站在這個上，大將訓示軍隊，或法官出來審判案件。在耶路撒冷城內，羅馬帝國政府，設有衛戍司令部，在安多尼地方，裏頭所有法庭，都是有關軍人紀律，不理民間之事。或說，彼拉多暫駐希律行宮，那是一個很莊嚴的宮，四圍有很大的遊廊。觀約 18²⁸ 10⁴，猶太人定是到這裏來，控告耶穌，要求定他死罪。主耶穌那時適禁在這個衙門內，見約 10¹³。這衙門內有個遊廊，恐怕是叫做鋪華石，上面設有審判臺，上頭屋頂是圓的，遊廊形式，亦是圓的。

平安

PEACE

(一) 這一個字，福音書內，是很多的。普通的意思，就是不准說話，緘默肅靜，不得喧嘩。在欽定聖經及重譯聖經之內，翻來覆去，莫非是一個字的四種變化罷了。路 14 是一個最通用的字，譯出來，就是「安息」；同時亦包含靜默無聲的意思，如路 23 60 說：「他們在安息日，便就遵着誠命安息了。」路 20 28 的那個字，與太 20 31 26 30 可；3 9 32 10 43 14 61 路 18 39 19 40 等處是不同的。先前說起的那個字是心靈作用（恐懼，憂愁，畏懼等等。）末後說起的那個字是肉體作用，意思就是口不出聲。在希臘原文，這種區別，是不分清楚的。在新約裏頭表示「不得出聲」一語，先前末後幾個字，都可以適用的。

還有一個希臘原文字，是指點封住口，不准出聲。可；1 25 主耶穌責備污鬼，不可以作聲，就是用這個字。可；4 39 主耶穌斥責風，向海說：「住了罷，靜了罷。」亦用這個字。太 22 24 主耶穌堵住了撒都該人的口，亦用這個字。太 22 12 王進來觀看賓客，見有不穿禮服的，就對他說：「朋友，你到這裏來，怎麼不穿禮服呢？」那人無言可答，亦用這個字。

(二) 平安，普通的意思，就是休息與安靜；是爭戰，奮鬪的對方，見太 10 61 路 12 61 14 82。說來廣義一點，平安在新約裏頭，就是康寧，安全幸福。要知人間種種吉祥的起點，莫非平安二字。路 2 23 說：「主阿，如今可以照你的話，釋放僕人安然去世。」路 11 21 說：「他所有的都平安無事。」路 10 12 說：「知道關你平安的事。」平安又含蓄請安的意思。

見太 10 12 13 路 10 5 24 39 約 20 19 21 26；雖然主耶穌把這字來請安人家，可是另有彌賽亞化的用意，在裏面，見下面說明。

(三) 這個平安名辭，所佔的優勝地位，和他所有的特性，是完全基督化的，用他敘述耶穌基督福音的使命和德性。

(甲) 平安是基督使命的第一個特色：在普先知預期宣告組織和平天國（賽 9 7 詩 72 3 7）；救主自己做和平君王（賽 9 9）；福音記載救主降生，先應許和平（路 1 79）；聖誕之夜，神使宣處，天上榮歸上帝，人間和樂平安（路 2 14）；救主在地宣傳真道，他的使命，就是平安。可；9 50 說：「你們裏頭應當有鹽，彼此和睦。」況信徒在平安裏頭度日，亦應當使人和睦，然後纔可以稱為上帝的兒子（太 5 9）。主耶穌差遣十二使徒，及七十個門弟子，出外傳道，亦吩咐他們無論進那一家，先要請安說：「願這一家平安」（太 10 12 x 路 10 5 x）。主耶穌把人肉身上的，或是道德上的，疾病醫好之後，亦對他們說：「平平安安的回去罷！」（見可；5 31 路 7 60 8 48）。主耶穌復活之後，遇見門徒，亦說：「願你們平安」（見路 24 36 約 20 19 21 26）。再說主耶穌的「願你們平安」及「平平安安回去罷」，不是普通社會上的請安，或告別之辭，實指主耶穌，上帝的基督，所賜的特別恩惠。

從另一方面看來，耶穌之來，「並不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵」（太 10 34 路 12 51），因為假平安（耶 6 14 8 11）與耶穌沒有相干的。主耶穌爲了異端邪道，犯罪作惡之事，自己決不肯相讓和解。

亦不許門弟子，在人間對於罪惡有所讓步。是故爲了道德如此墮落，教主之來，未必要發生分離，爭鬪苦楚（見路^{2:35}）。雖然如此，平安是他的使命，有時不得已，不能不用刀劍，如啓示者所見一把兩刃的利劍（啓^{1:16}）。此劍在善惡戰爭之中，畢竟能助善者勝利，把惡者打敗，使和平，有義氣的世界，早日顯露出來（見詩^{72:7, 85:10}）。

(乙)平安是基督本身的特性：約^{14:27}的「我留下平安給你們，我將我的平安賜給你們」一見證教主本身的存在，由福音上表示出來的。有時人要寫遺囑，雖然沒有什麼遺傳下來，但是教主有能力，把平安遺傳給我們，因爲平安是他所特有的。他在世爲人的中心點就是他所有的一種奇妙的平安，不是不動聲色，不知不覺的，是有生機的，是像源遠流長的一條萬里長江，見賽^{48:18}。教主爲平安之根源，常將世界上所不能賜的平安，賜與我們，他成了一塊磁石，凡是心中煩惱之人，都被他吸引過去了。他既然覺得平安是他所有，同時，他有能力把平安布施人間，他不得不大聲疾呼的說：「凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裏來，我就使你們得安息」（太^{11:28}）。

主耶穌本身的平安，和世界上外面的平安，是不同的。他說：「我留下平安給你」那時候他就要到客西馬尼園裏去了，不久他就要到法庭受審判了，不久就要死在十字架上，外面一點兒沒有什麼平安。但他的平安，他覺得在苦難的背後的，與他在天上的父完全一心，一意，這就是他平安的來源，見約^{14:11, 20:31}。基督的平安猶一

棵白荷花，在水面上，受波濤搖擺，但牠根深蒂固，下面是不能動的。主耶穌不像他人，在世爲人，沒有一天不覺悟先知之言說：「堅心倚賴你的，你必保守他十分平安」（見賽^{26:3}）。

(丙)平安是基督福音特別的祝福。從福音讀到書信，我們常常看見這個平安的名辭。聖保羅說得更清楚，他說：「和平的福音」（弗^{6:15}）。聖彼得說：「上帝藉着耶穌基督，傳和平的福音」（徒^{10:36}）。平安和恩寵一般，是福音實際上的要略，是故各使徒講安祝福，常把平安和恩寵聯合一處，都以爲是上帝我們的父及主耶穌基督的特別恩賜，見羅^{1:7} 林前^{1:3} 林後^{1:2} 加^{1:3} 弗^{1:2} 腓^{1:2} 西^{1:2} 帖前^{1:1} 帖後^{1:2} 提前^{1:2} 多^{1:4} 門³ 彼前^{1:2} 彼後^{1:2} 約^{2:9} 猶²。

聖保羅把基督福音的平安，研究得很清楚，又把平安與基督本身的關係，說得再詳細沒有了。他把平安分開兩部份來討論。(1)客觀的平安，這就是倚賴主耶穌基督，得與上帝和睦，因信稱義，見羅^{5:1} 弗^{2:14, 17} 林後^{5:18, 21}。(2)主觀的平安，這就是信徒自己覺得與教主基督合而爲一，同時覺得與上帝結成團契。主觀平安的根基，天然在客觀平安裏頭，但雙方可以分得清清楚楚的。主觀的，是「得與上帝相和」（羅^{5:1}）。客觀的，就是「上帝所賜出人意外的平安」（腓^{4:7}）。這裏面的平安，是聖靈的果子，見加^{5:22}，是信仰的喜樂，見羅^{15:11}，是能力，可以保守我們在基督裏頭的心懷意念，見腓^{4:1}，爲了這

個平安，覺得有兒子資格的喜樂，和靈魂在基督耶穌裏頭的信託，聖保羅寫信時，想到這層意思（帖後^{3:16}），所以他說：「願賜平安的主，隨時隨事親自給你們平安，願主常與你們衆人同在。」（朱葆元）

珍珠

PEARL

耶穌曾兩次以珍珠象徵基督教之可貴。第一次是在馬太^{7:6}，他說：「不要

把你們的珍珠丟在豬前。」又一次是在馬太^{13:46}，他說了一個貴重珠子的比喻，以珠子爲喻，有一個特點，銀子是有價值的，以銀子爲喻時，那教訓是善良的工作，和責任。但珠子的價值却不是商業上的價值。牠是無價之寶，美麗而稀少。牠是一件珍品，值得人賣掉所有以求，並要慎重保護，不能隨便丟在不識貨的人之前。這個好比人心與上帝的接觸，是不能在愚人前炫耀的；不然，那美麗與價值就要失去了。這兩段經文都是說靜默崇拜以保存個人宗教的必要。

七七節

PENTECOST

這是以色列人三大節中的一個，那時一切男丁，必得前

來守節，弱見主耶和華（出^{23:17} ^{34:22} 申^{16:16} 代下^{8:13}）。在那耶穌時代，必然有許多方前來耶路撒冷守逾越節，七七節，帳幕節。就大概的說，七七節前來過節的，尤其衆多，一則由於法令上的必要，二則由於時令上的適宜，總論此三節：一，本於農事上的關係，二，國史上的指點，三，靈性與比喻上的意義。論及守節的時令，逾越節在先，是大麥初熟的時候，且獻一捆送到上帝面前一搖，是紀念出埃及脫

離爲奴的事，用羔羊乃表明將來從罪得有釋放。末後爲帳幕節，表明一切穀果都得收成，紀念曠野的漂流，而且表示主的子民，終有安息的希望，與穿白衣的長老，圍聚在上帝寶座之前。在此二節的中間，則有七七節，表示感恩，正五穀初收完畢之時也。

(一) 名稱

正經無有此名稱，福音也沒有七七節的話語，然使徒行傳提五旬節二次（^{2:1} ^{20:16} 林前^{16:8}），爲何名爲七七節，乃爲自彌撒月猶太的正月十六以後，再過四十九天即是，所以名七七，或五旬，正應驗舊約安息的一件要事（利^{23:16}）。節自七個安息日以後算起（出^{34:22} 申^{16:9} 代下^{8:13}），此節也名收割節（出^{23:16}）獻新節（民^{28:26}）。

(二) 節之關於農務者有二，逾越節在先，乃將初熟的莊稼一捆，

送給祭司，他在上帝前搖一搖，然後獻一隻公綿羊羔爲燔祭（利^{23:10}），再過七星期即有七七節，是感恩的意思，在這時候，獻細麵有酵烤成的餅，當作初熟之物，供獻給主（利^{23:17}），並用兩個公綿羊獻爲平安祭，但餅與逾越節的不同，七七節的餅是有酵的，逾越節用一隻羔羊，七七節用無殘疾的七隻羔羊，並用一公牛犢，兩隻公山羊，和適當的肉與水，爲贖罪祭（利^{23:18}）。這一切祭品，通國一致，按各人力所能及，表明大家有一致的供獻。當節的日子，算爲大日，無論男女，以及僕婢和寄居的客人，一齊在主面前歡樂（申^{16:11}）。時至現在，散處的猶太人，在七七節，多用小樹和各種盆景的花果，代替上世的

品物。

(二)歷史上所指點者：後世的猶太人，也用七七節，紀念西乃山律法的造端。由考據的博士說，基督在世時候，雖然未提及此節，但是，敢決定的說，必然是遵守的，因為按照猶太遺傳的故事，說律法傳下有七十種方言，表明是普及後世的。

(四)節所模形的原物是表明將聖靈分賜予人。按逾越節所模形的，乃上帝用羔羊救贖人的罪。七七節所模形的，是上帝降下聖靈，把法律銘刻在人心，並且上帝與人交誼之約，藉此更結束的堅固。按保羅的解釋，七七節有聖靈初結的果子(羅 8:23)；在於五旬節的聖靈降下，實為一件非常大事。猶太的遺傳，從埃及出來第一次的七七節，由降下的律法作猶太主義的新紀元。同此五旬節，因基督羔羊的死，由聖靈降下成為基督教的新紀元。試看基督教所具有的特色，為有聖靈在於會中活動，這也是主耶穌自己所應許，說保惠師來比較他在世更為有效(約 10:7)，而且代替他行作辦事(16:8, 11)。(參路 24:49)就是說，我要將我父所應許的，降在你們身上，直到你們領受從上頭來的能力。按經上記載，他們到伯大尼的山，蒙主祝福，親眼看見主升天以後回到耶路撒冷在聖殿頌揚上帝(路 24:52, 53)。

門徒果然遵照主的吩咐，回到耶路撒冷等候，或在聖殿或在晚餐的樓上，同心祈禱(徒 1:13)，並選人補上猶太所遺的缺。適當五旬節的時候，有許多人從各方來到耶路撒冷，各人心中都懷有希望，

所以有話說，五旬節到了，門徒都聚集在一個地方，忽然有響聲從天上下來，好像大風吹過，充滿了他們所坐的房子，地點是在聖殿，因為此事成就在此，最為合宜，蓋為聖殿乃上帝與人會聚的所在，更表明在此藉聖靈多與人有交通。

現在五旬節來到，他們同心聚集祈禱，接受聖靈，是按照主當日的應許，所得的成功，說像風忽然吹過，充滿了所在的房子，又說，好像火燄的舌頭，分開落在各人頭上，他們就被聖靈充滿，各人即有才能，說起各國的方言來(徒 2:2-4)。這件聖靈降下的大道，與降生挽回復活，升天，同為基督教中央的大事。

論到風與火的現狀，是聖靈原素的象徵，舊約早有此喻義，在新約說的尤為明顯，如言，要用聖靈與火給你們施洗(太 3:11)，又說，風隨着意思吹，凡從聖靈生的，也是如此(約 3:8)。

在七七節所降下的火舌，即使門徒有說方言的異能，但此一次的方言之能，與始初教會與哥林多說方言之能，有些分別，蓋為這一次乃對各方遠人說的，叫前來的人，一聽能認為自己的語音，不過方言的恩賜，是暫時的，不能維持作一永久的才能，因為考之使徒行傳，沒有證據說他們到他國傳道，不必學他國方言，在當時羅馬國界，多少都通希利尼語，算是普通的，然而行傳所載有米太人，以攔人，埃及人，亞拉伯人等(徒 2:9, 11)，不必他們都能懂希利尼語，但因有火舌的降下，叫大衆能聽明自天降下的大恩。此也作聖靈與門徒同在

唯一的證據，並且表明這新信仰是普及的，不限於一國一地，因福音乃對萬國萬人作證，正符合律法由七十種方言傳來之義也。

(五)靈性永久的意義：升天的救主，對於始初教會，降下許多特別恩賜才能，聖靈降下，乃其中之一特等大者，與教會歷史上所講永久的恩賜，大有分別，蓋爲此特等恩賜，一次即屬過去，以後，不必再有，因爲自五旬節教會得有聖靈，即永久常在，火舌是暫性的，而聖靈與人同在乃永久的，即表示攜總大多數人能接受上帝的恩典也。在起初創造天地時候，地是空虛混沌，上帝的靈，已有其運行，以後對掃羅大衛和歷代的諸先知，各部受得靈的恩賜，而降世的獨生子，在於其身更是特別充滿了。然而試考聖靈的功效，直到如今，成爲衆信徒各都能得的恩賜，不僅降及少數的偉人，正如先知約珥所說（徒² 28 29）也成就耶穌所發的大宣言（約 7 37 39）。

這樣說來，七七節的恩惠是普徧者，表示降下一種活潑的新力量，把門徒整個的改變了，成爲一新人的樣子，有毅力，有勇敢，其眼光亦變，不貪慕世上的榮耀，看明基督的國，是屬靈的，因而發起熱心，爲主作證，使聽見的人，大受感動，如同問彼得和其餘使徒說：「我們當作甚麼呢？」於是那日受洗的添了三千人。然而使徒們明說，這是聖靈的能力，不是我們口才的效果，從這恩賜，更發起他們的愛心。而聖靈對於歷代的教會，叫人爲罪，爲義，爲審判，自己責備自己，並給信徒一證據榮耀的基督，要用保惠師引導他們明白各種真理，而且使人

得有聖潔，也在於職務上，不爲利誘，而爲主獻己，所以聖靈是教會最寶重的一件恩賜，各信徒應當竭誠尋求者也。（E. Moran）

百姓

PEOPLE

這個集合名詞，見於福音裏，約有一百二十次，有時候是指着基督周圍的人，基督生活在他們中間而完成其使命。但也有時候是指着那些等待基督服務的人們（參民衆論）。但「百姓」二字有好幾次，是應用於宗教的意義，即如「主的百姓」或「基督的百姓」（太¹ 26 路¹ 17 7 2 22 7 16）祇有在這後一個意義裏，這個名詞喚起特別的注意來，並且因爲如此看，乃有很大的重要。

在福音裏關於這個名詞應用於宗教上的意義，最有價值的事，就是這個名詞從來未曾被基督應用過。所有例證都是與其降生和幼稚時期發生關係，除却在路⁷ 16 之言，在該處乃人們看見寡婦的兒子復活就說：「有大先知在我們中間興起來了；又說上帝眷顧了他的百姓。」事實上，基督屏棄「百姓」這個名詞用於宗教的意義上，決不能看爲小事，或是沒有關係的。他這樣作必是審慎地考慮過，並且他自己有正當的理由。這種見解可以從各種考慮上證明出來：（一）「上帝的百姓」這句話的宗教意義在上帝與希伯來族相關的歷史上，已經佔了很高而重要的地位。（二）這種名詞已經與舊約彌賽亞國來臨的啓示相聯合。（三）按着論及彌賽亞的預言，上帝的百姓，乃是地上所有民族聯合起來而與上帝有普通的連屬。（四）基

曾曉得這些事實，他曉得自己是猶太的彌賽亞並世界的救主。並且他被這種意思的感動和支配，就是他的使命的目的，乃是將「上帝的百姓」——真實充滿的意義——完全實現於天國裏。(五) 如果他已經揀選要這樣作，那末，他就容易將他的信息的真理告訴人類，就是上帝的百姓。再者，這句話對於他決不能沒有吸引力。那末，為何他向大眾說話時，却絕口不說這句話呢？

一種理由，必是這句話的意義呈現在他心中，從主留下的信息中所含的真理上可以推出來。在想到上帝和其百姓的當兒，他必要想上帝是一位道德的神，百姓是一些道德的人類。他必要想他們中間的關係乃是道德，所以發見這直接內在的關係，對於他們好像是單獨的個人。他也必要想到上帝對於他們的關係乃是絕對公正的，而他們對於上帝的關係乃是絕對均等的。因為這些理由，他必要想上帝和其百姓的關係，他的百姓並非是合法的，也不容上帝對於任何百姓顯出特別國家的寵愛，或政治上的權利。末了，這一切還包含着，基督必要想上帝和他的百姓是一般地純粹道德。但是如果這是這句話所暗示的意義，豈不是他要用這句話，而他却絕口不說這句話，豈不是令我們愈加難解嗎？其實不然，試看另一理由。

基督以為教師的資格，不但從他自己本身來觀察這句話所附着的意義，也觀察他所教訓的猶太人對於這句話的意義，那般猶太人相信他們是上帝的百姓，他們是人類中唯一的百姓。以色列民就

是上帝的百姓。這乃是正教的一種緊要特別的教義，基督在各處都認為教師也是為此；一般熱心保守猶太教的人們都依附擁護這種教義，對於主之被認為從上帝所道來的教師張惶失措，究竟這種教義所含的意義是甚麼？該教義靜止於否認上帝對於普世之民有緊要無比之關係，並普世之民對於上帝有緊要無比之關係。該教義建設在一種想像上，就是上帝和其百姓中間的關係乃是國家的，並且那種國家連繫的性質並非是道德的，乃是法律的。因為神聖的公義和信仰的服從，是唯一真正永久的，是道德的，上帝與其百姓之關係即依據此種條件，這種條件代替了從亞伯拉罕的傳說，和遵守割禮的國家儀式。該教義滿足的唯一方法，就是異邦人要得允許加入上帝百姓之中成為猶太人，必須遵守這種國家的儀式。那末，顯然的，猶太教的理想和基督的理想對於「上帝的百姓」的問題上，是完全互相敵對的。這種事實基督已經思忖，並且他必要想如果在他教訓人的時候，對於「上帝百姓」這個問題，發表其真正固有的意義與猶太教的相抵觸，其不可避免的結果要如何。顯然有一種結論，就是他這樣講這個題目，就陪他自己和他使命的利益在極大的危險之中。這實在是要有的情形。因為他如果按着他所知道的講上帝和其百姓中間的關係是道德的協和與一致，那末，頑固拘守猶太教的人必要憤恨他的教訓，而以他為惡毒的敵人。他故此決不採用「上帝的百姓」這句話。他這樣作是有很大的便利。

但是採取這種方法，並非對於道德協和並一致的真理有所讓步，這乃是上帝與其百姓，百姓與上帝的緊要關係。他對於這些真理的偉大與效力的感覺，和對於其他道德的真理，他從爲教師的地位，藉着兩件很重要的事，而獲得屬於此真理之利益。第一步，他將一切道德的協和與一致的真理都安置在他的比喻裏，他用這些比喻來形容他所說天國的各種組織。他自己說明他將這些理想隱含在比喻中的理由（太¹³ 10 16）。他的說明暗示着他寧欲應用一個更明顯的方法去傳授這種理想，如果環境允許的話；那些固守猶太教的人們，受了制度的影響，已經眼睛心硬；他們不能看見這些理想的真理與效能；並且這些理想也決不向他們施出，這就是他用比喻講論天國的理由。天國的真正意義向着真理的仇敵隱蔽了，因爲他們的眼睛。但在另一方面，主知道比喻必要保存真理的精華，並且對於一切屬真理的人，天國在適當的時期要顯示出來。

但是第二步，基督已經留心並有效地獲得道德協和並普遍的真理的利益，在另種方法裏，這乃是他福音的要素。在天國中，和在上帝與其百姓之間的關係裏，道德的協和與道德的普遍是建設在人類方面，在道德的個性上。所以無論如何，基督在其教訓中，必須給予道德的個性一個極重要的位置。並且這正是他所作的。他深知道在天國裏道德的協和與普遍總不能實現，換句話說，就是不能現於上帝和其百姓中間的關係上，除非人們都得了救，都成爲道德地完全

如個人一般。所以他不僅是對於個人作一個公正、恆久的考慮，並且在門徒面前高舉上帝的道德的完全來，叫他們以天父爲理想的模範，個人努力去實現自己的性質與生活中（太⁵ 43 48）。這就是道德的協和與普遍實現在上帝與其百姓之間的關係的基礎。

比哩亞 PERAEA

（參譯附）

（一）名稱與面積：比哩亞之名常被約瑟甫所用，却不見於七十

譯文或新約內，在這兩部書內所用的名稱乃是約但河外（參卷¹ 4 25 可¹⁰ 1）。猶太人看猶太加利比哩亞爲猶太國的二個省分。這種區分亦常見於米希拉書內。然而比哩亞的居民並非完全是猶太人，像猶太省似的，或者甚至像加利利省似的。在加利利和比哩亞二省裏，政治上的變遷令猶太與異邦的成分有很大的混合。雖然這三省互爲緊鄰，然而其各別之經驗產生不同之習俗與儀式，令此三省各有其獨立之生活，使牠們在某點上，被視爲不同的三國一般。

比哩亞之名，好像約但河東其他區域的名，用的有些隨便，有寬廣並褊狹的意義。約瑟甫謂比哩亞之長，如同自馬開如斯到珀拉那麼遠，那就是從亞嫩河到雅博河，其寬乃自非拉鐵非並其拉沙到約但河，希伯來人通常稱爲「約但河外」。比哩亞在其更有限的意義說來，是與西宏或流便的國家相當，並爲迦得的一部分。在其較大的意義說來，南北約有九十英里，東西約有二十五英里。

(二)特性：至於地理上的形勢，比哩亞係佔最高平原的部分，從約但河谷陡然高聳，但屢被狹谷及山中激流所截斷。約瑟甫說比哩亞雖較加利利闊大，然而却多半荒蕪崎嶇，並不像加利利省那麼適於墾植而生產的，但他仍然承認有些部分是極肥沃的，出產各種果品，平原中亦種植各種樹木，主要的有橄欖、葡萄及棕櫚。該地有山流及泉水之流，既頗為滋潤，雖盛夏亦無乾旱之虞。即如從雅博河到加利利海的一段地脈非常膏腴，當國家安定，政治平穩時，該處乃為巴力斯坦最富庶之區，產麥及他種物品，同時，山麓可供為佳美之牧場云。

(三)歷史及居民等：大希律的遺旨，將加利利與比哩亞聯合起來為令安提帕統轄，這種辦法蒙亞古士督的批准。這兩省有一段很短的共同邊界，加利利於該處於撒瑪利亞北邊接近約但河，這似乎更自然地令比哩亞與猶太北方或撒瑪利亞聯合。但是就種族與宗教說來，很顯明把這兩省聯合起來管理是聰明的辦法。因為這個緣故，猶太人自加利利至猶太常是寧欲經過比哩亞，寧可從本國人中間行，而不欲經過撒瑪利亞，他們在那裏至少有招致殘辱的危險（路 9:53 約 4:9）。他們在撒瑪利亞之北對着比散的渡口和撒瑪利亞之南那利哥過河，比哩亞的北部與低加波利相接壤，在其處的城市裏有強盛的希臘文化，並顯然地從雅莫克河往北的居民很少有猶太人。比哩亞的強大猶太性質見於福音書內，施洗約翰當其服

務時曾工作於此（約 3:26 10:40）。在比哩亞羣衆圍繞着基督，其中有法利賽人來與主辯論而展示他們教派的一切意見（太 10:3）。猶太的母親們帶着她們的孩童來求祝福（可 10:13），遵守全律法的官長來尋求問題的答案（太 10:16）。七十人奉遣乃是到比哩亞，雖然禁止十二使徒說：「外邦人的路，你們不要走」，却未曾禁止七十人（使徒的數目與以色列的支派相當，七十人的數目與當代天下的國家數目相當），然而主服務的目的至少是大部分為猶太人也。

希臘移民之進入約但河東境內，或者是隨着大亞力山大來的，珀拉城和地安城也許是他所建築的。在這些城池之外，有許多其他強大的希臘團體，很繁茂地在民族中，並且因為他們特別的文化從此民族中分開了。本來是猶太的，却實行着異邦的敬拜。瑪喀比人竭力使猶太人退回猶太。赫揆那斯約翰或係首先採用相反的政策，不主張退出。而占泥阿斯亞力山大繼起，他攻取了希坡司加大拉珀拉地，並其他重要城池，撲滅其中曾經繁榮的希臘文化。他強迫他們同化於猶太的儀式與理想中，那些不服從的地方就毀滅之。主前六十四年敘利亞被立為羅馬帝國的行省，在龐培與迦比紐二人的治下，已毀的城又重修起來，希臘的團體又得了他們的獨立的權利，培植的同情，他們是念念不忘的，從所發見的錢幣上的年號就足以證明了。低加波利或者是他所組成的（參低加波利論）。

主前二十年，大希律獲得皇帝欽准立其兄弟非羅羅拉 D. Herodas

爲比哩亞分封的王。非羅拉後來招惹了希律的仇恨，退位被逐至比哩亞，死於該處，或係被幽囚而致死的。在他死時（主前四年）希律留下加利利與比哩亞給他兒子安提帕。這兩省所納的賦稅有六十萬元。安提帕以分封王的頭銜治理該兩省，直到主後三十九年被該撒加力苟拉所放逐，而將其封土併入亞基帕治下。所以亞基帕當施洗約翰與基督生活時在加利利與比哩亞掌權。

在比哩亞的諸城中珀拉曾兩次爲基督徒自耶路撒冷逃出之避難所，主後六十八年，又於主後一三五年在哈德良治下耶路撒冷第二次被攻取時，其名被改爲愛利亞。珀拉爲一異邦城，乃誘導耶路撒冷之基督徒避難於其中，因爲這樣，方不至惹羅馬人之敵對。麥利爾以爲基督或者曾屢次過約但河谷，或曾親自到過珀拉。他在那裏傳道，也許很有功效，並且他與該城有這樣的關係，乃是暗示基督徒們該城爲一避難所云。（谷雲階）

耶穌的

PERFECTION

完全

OF JESUS

基督徒的寫家對於救主的完善，素無問題。他們根據福音說誠懇的讀者所得的就是這種印象。雖然這種論法似乎假定，可並非完全假定。人是憑眼力判定善良。先有信仰的眼光，後有思想的判斷。

（一）關於完全的一種說法，屬於消極的，是說他無罪。來4:15上說：「他也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是他沒有罪。」這個說法

是否可以證明，很有幾個難點。（1）我們所曉得的不過他生活的幾段。未記言行以前，耶穌已在多罪的世界活了三十餘年。我們怎能曉得他在那三十餘年中毫無一些點染呢？（2）人還有一種內裏的生活，心中的夢幻，腦府的默思。這樣更真切更緊要屬靈性的生活，藉什麼記錄顯出來呢？

只有一個見證能將他證明，就是上帝面前屬靈的覺悟，他是人生默默的伴侶，永不離棄。我們從福音內查不出耶穌有甚麼罪的覺悟，平常人的品格愈聖，他對於罪的感覺愈俗，內心愈使自己與不敢舉目望天的稅吏並列，只好捶著胸說：「上帝啊！開恩可憐我這個罪人」（路18:13）。耶穌在聖人中惟有這樣與衆不同：他不自負，毫無內裏的衝突，從口內破露出來。

（二）另有一種完全的說法，就是他超越各種人生。人性滿佈於人類之中，各有他們的特長特點。這不過人性中的一段。天賦最高的人生也不過是片面的，我們的生活含有三種原素——思想，感情，志願。不定偏向那一方面，有偏於動作的，有偏於思想的，有偏於感情的。耶穌超脫三種，而與各種相近；他得着他們的特長，而不帶着他們的缺點。

（甲）耶穌與藝術家與詩人相近。他賞視世人的榮美，有如詩人能享受能了解。從他訓言裏反射普同的景象，榮美的百合，枝上的飛鳥，求食的烏鴉，以及撒種收穫，他全感到的，他享受宇宙中的一切，愛

藝各種的生活，讀他的書，便曉得當時狀況，他見的深而且廣。他譏刺法利賽人沒有果斷是何等真切！說他們好像小兒婚喪遊戲全不入，他譏諷那種自慮的道德是何等適當！說他們保全生命反到失喪生命。他描寫那種妄想自救的人是何等無望！他們將房子打掃乾淨，裏面無人。再看馬太二十三章，他責懲法利賽人的言辭，何其急迫！他清楚正確的將法利賽人的罪惡描寫出來。耶穌的言辭有若浴石，又熱又亮，使人心裏驕傲自私的隱情，顯露出來。從他的言辭中，我們看出他是一位思想家，一位先見，在他眼前毫無隱密，他也是一位熱心真純樸素的先知。

耶穌施教法也有美術，他不以教人明曉神與人的真理爲足，還要使他的訓誨滿帶美感。天國最深的真理，他用比喻，說的又淺白又清楚又美妙，好像澄靜的水那樣可親。

(乙)有偏於志願的，喜歡動作。他也給他們一種理想，他不是一位幻想家，他也喜歡動作。志與情在他裏面是一樣有力。人全以他爲有能力有主意的人。從他訓誨中可見這一種聲調，他教訓人正如有威權的人，不同那讀書人。在拿撒勒人用石頭擊他，他從他們中間經過的時候，這種能力甚是顯然（路 4:20），在密西馬尼園兵丁捉拿他的時候，他說我就是，他們都退後，更顯着他的能力（約 18:6）。他的意志堅決，朋友仇敵都受他的支配。他活著的日子，滿行服務，施教施醫，因彼得總論他的一生說：「他周流四方，廣行善事」（徒 10:38）。好

作事的人有他們的缺點，就是能力超過思想，只顧眼前，不顧後日，容易見識淺陋，前程昏暗。但耶穌的舉動是根據思想的，他受洗的時候已經有三十歲。他可以忍耐聽命，安心等候，度那淺近的生活，完成那更高的使命。受洗以後，他先到曠野，祈禱靜默，了解自己與自己的工作。他常離開大眾，藉著祈禱尋求見識（可 1:35-49；路 6:12；約 8:1）。他永沒離棄他的前程。一言一行都有他的目的。雖然環境不順，親仇反對，他的志願毫無更改。他作事平穩，手脚不亂。他生活中滿了各種的事變，他還能安安靜靜的度那平穩的生活，好像詩人入夢一班。安靜的山中是他祈禱靜默變像的所在。在那裏他看見天父的旨意，直等榮耀慈愛從他面上返照出來。他看見自己的前程，是那樣的清楚那樣正確毫無疑問的走到受難的面前。

(丙)尚有一種人是富於感情。世上有幾種最偉大最可親的，就在這種人裏面——有的溫良，不顧自己，滿懷同情；有的大量慷慨，有如大衛，爲後世俠義的先驅；有的滿懷信仰，有如保羅，路得改變生活的潮流。耶穌爲他們的主宰。思想家動作家成爲偉大，常有時機犧牲他們的情感，耶穌是情感智識志願一齊並進。他滿懷同情的心，疾病憂苦的向他祈求，無不應允；他將手溫溫柔柔的放在長癩的身上；罪人與敗類曉得他能了解他們。他醫治疾病施行奇事並非要證明他是彌賽亞，不過發自他的同情心。耶穌也不使同情心遂意放任，「他的判斷力，與他的同情心是一樣的健全。」他不能直視那被捉的淫婦，

他爲她羞恥，他雖不定她的罪，也沒有有怨她，只說：「不要再犯罪」(約 8:21)。他的福音是上帝有無限的容忍寬恕；但新約中沒有比他的話再嚴厲的。他說敗子回頭的比喻，也說十個童女，不穿禮服，與按才受任的比喻，在西門家裏給他洗腳的婦人，留他住宿的撒該，與船上聽他講道的彼得，都是證明在他面前，誠實人對於自己的罪惡，與不變的公義，有一種空前的覺悟。

(二)他的生活律與最高的價值。反對的人說，個人的品格，無論如何均平，總是不能達到完善的地步。他屬於一個時期，一種民族；他當日的理想，不過處於生長的地步；人種的思想經驗一推廣，精神一發動，他的理想必要過去，換上一種更高尙更豐滿的理想，進步是一切人事的特徵。善人的理想進步，他要從各代各國吸收原素，使他經過精細的改變與交換。上帝多方多次對人說話：不只偉人，連國度，都是世界屬靈的先知，在他裏面懷著人類完全的理想，所以個人不能有永存或普遍的價值。葛廉尼說：「一個世紀可以判斷旁的世紀，只有當代的可以判斷個人。」這種說法用在常人，甚而用在一國的英雄偉人，或許有理，因爲有時他們的品格，叫旁的國的人，或旁的時代去看似乎奇異，可惜，甚而難以了解；若是用在耶穌身上，便顯然不通了。他不限於自己的世紀。他判斷當世也判斷萬世，判斷本國也判斷普世的人民。他拿他們最高的宗教倫理思想予以澄清，作爲當世的明光。耶和華以色列的聖者，化爲天上的聖父，名爲慈愛；上帝的選民

變成了上帝按自己形像所造的一切永存的生靈。這種思想就在他的言行之中成全。試驗先知的見識要從詳細處下手。耶穌認世人的善良爲上帝的旨意，他看善良爲人類獨有的原素。他從宗教裏除淨一切種族與偶然的品質，他越過本國當代一切的习惯風化，他撤去人類當中一切的障礙。所以雖然生於極不與外界以相往來的國內，按肉體是亞伯拉罕的子孫，可不是一個猶太人；他是國際中的第一人，用保羅的名辭說：「他是末後的亞當。」

耶穌的理想，也不受時間的限制，一切物件都有進展，不過進法不同。知識是一點一點的。算術與物理都是從這步轉到那步。不過一到人格上，就有不同。今日的藝術，或於文學，繪圖，雕刻，建築，不一定比昔日藝術定然好些。世界歷史上有創作的時期，發表一個偉大的思想，須經過數百年的工夫以後，才能了解同化。耶穌是靈性時期的創作者。他要立一個屬靈的國度，普及全世。這國所根據的是人性的至理——上帝是父，名爲慈愛，世人全是弟兄。這種國度是世上一切不完全不長久的社會的精氣靈感，真意與終局。只有這類的能使個人滿意；因爲個人的終局就是愛。耶穌的理想藉他國裏生活的人的一切經驗和職務以充實其內容。他的精神要在這個國裏結實，比他在世的日子所結的還多。世上的思想，永不能超越那個理想，或從旁的來源去求曙光。

耶穌是新社會的主宰，不只因爲他清清楚楚的發表他最根本

的法律，也更因為他親自奉行這個法律，毫無錯誤，「不像我們爲自己的情欲私心所阻礙。」這種無上的服從經各種試驗得以證實。完全良善的人顯著毫無瑕疵，歡喜聽命還是不足，他必須如同麥子經過篩漏，忍受各種極嚴極烈的試煉。但只有這樣才能見出他無上的善良。耶穌是如此受試，所以我們清清楚楚的看出他的思想與父的心意毫無分別。

(一)孝順上帝：耶穌在曠野遇見關於將來的試探。在那裏他必須了解他的使命是什麼？成就的方法是什麼？一個暗示是將石頭化爲餅。懷愛心的人必受憐憫的試探。他的同胞需求飲食與更好的地位，自然常在耶穌的心目中。可是他轉向自己的工作，藉著上帝口中的一切話喂養他們。

在聽命的狹路上，克己就是矮門，也是量人道德敏銳的準衡，看他對於個人的職務與施行的方法是否清楚，他的靈性是否淺白，對於虛妄與固執能否避免。人很容易被引離開職務，下等的因素虛妄自驕，高等的因見更易實現的好處。政治工業以及社會問題，比較耶穌所成就的是次一等的工作。屬於暫時時常改變的，他們的領袖有幹事的才能，有應用的明哲，能以辨別眼前的利害。世上永不至於缺乏這種領袖，他們容易得著錢財勢力與人間的榮耀。耶穌遠避這種問題。他走在一個更克己的路程上，與世界更有益處，他被差遣，不過要作病人的醫生，迷羊的牧者。他要立一個天國，不屬這個世界，要藉

他的教訓犧牲與受難的慈心，在全球在萬世中，激起人的信仰希望與愛感。

彌賽亞的希望另是一個試探。這裏罪惡混入許多事體之內，試探隱於高尚理想之中。人的工作得藉手下的工具。耶穌來，曉得自己是「上帝最後的使者，以後再無更高的臨世。」他必須滿足普通的希望，就是那種庸俗的彌賽亞觀念。普通思想總比上帝的思想鄙陋，就成了上帝僕人的一種難題，一種試探。耶穌一認自己是長久希望的彌賽亞，那一切拉比與平民對於彌賽亞的庸俗希望，全來在他的心目中。平民希望國富兵強，威振列國。拉比希望彌賽亞出世，上帝大顯神能，立天國在世，人要公義服從——這種希望比較高尚，更顯虔誠和完全倚賴上帝，尋求他的尊榮。耶穌一認彌賽亞，便發現了這些思想，這些希望。他在曠野必須解決這些問題。清楚了解天國的性質，與建國的方法。在那裏他丟掉一切物質與外面的品料，世上的國度，化爲精神的國度；以色列的尊榮，化爲普世的尊榮；建國的方法實藉著喚起人的誠心，信仰上帝以他爲至善，爲善的最高理想；至於自己，他不求成功，不求榮耀，不過受難受辱受死。這一種澄清的彌賽亞觀念，雖於他的訓言中是漸漸發現，然而在他心目中，從他一決志專拜上帝服從他的旨意不從世王的時候，就早有成竹了。

耶穌在世還得重新成過那已經消滅的試探。百姓要立他作王(約。15)。他告訴他們，他的使命是靈性的，因多人失了信仰，他的試

探更進一步。當他要預備門徒的心，告訴他們，他要受辱受死的時候，彼得因愛他，將他引在一旁，要攔阻他。彼得就是世王的舌人，告以次等的生活（太 19²¹⁻²³）。同樣的試誘出自他的母親與兄弟的口中。他母親說「他們的酒沒有了」（約 2³）；他弟兄們說「上猶大去罷」（有權有勢的人在那裏！）叫你的門徒也看見你所行的事」（約 7⁸）。這樣試探在他心的深處與他作對。耶穌得勝還是藉著聽命，說「我的時候還沒有到」（約 2²⁴）；他不聽世上智慧人的提醒，只聽天父的呼喚，一直走到曠野處，在那裏他的服從得以完成（約 14³¹）。

(2) 友愛待人：耶穌對於世人的同情友愛無有限制。

(甲) 當時宗教的偏見，未能減少他對於罪人的友愛，他清清楚楚的認出他們的價值來。這就是他友愛的明證，因為憐情愛感就是光照他人人格的明燈；只能藉此才能看出他們隱藏的價值，特別在他們受當日偏見蒙蔽的時候。耶穌承認罪的下面或許藏著屬靈的性情，可以復原，可以發展，可以謙心悔罪，接收救罪的福音（太 21²⁸⁻³² 路 7⁴⁷⁻¹³）。他懷著友愛與人親近，作病人的醫生，作迷羊的牧者，很慈悲利賽人的反感（太 9¹¹⁻¹⁹ 路 15²⁻¹⁰ 7⁷）；他雖然竭力與他們為友，反使他們立起釘自己的十字架。耶穌對於罪人友愛的情感，也可以從此看出，他們是歡喜與他親近（太 9¹⁰ 路 15¹）。

(乙) 「沒有那一種人對於耶穌的同情，表示悅納，給予報酬。」他親信的門徒中有奮銳黨，有稅吏，曾被七鬼附過的抹大拉的馬利

亞與希律家僕的妻子約亞拿供過他的急需。他在法利賽人西門的家裏，或是稅吏利未，撒該的家裏坐席，是一樣覺著自然。他對以色列的官長尼哥底母私談，也在路傍井邊上與撒瑪利亞的婦人說話。他給人醫病，不分貧富，不顧環境——孤苦的長癩人，拿因的寡婦，三十八年癱瘓者，羅馬百夫長的僕人，管教堂人睡得的女兒，與腓尼基的婦人的女兒。他的友愛超過種族。他用撒瑪利亞人，作他故事的英雄，發揚友愛；他稱讚羅馬百夫長的信心；他指出上帝保愛亞蘭的軍長乃機與撒勒法的寡婦。耶穌沒有說過四海兄弟的要道，他不用那種方法，不重抽象的理論，乃是要激起一種精神，有力掙斷一切縛束人類的繩索。到後來了解基督精神最好的人，將這個意思發出來，他說：「在此並不分希利尼人，猶太人，受割禮的，未受割禮的，化外人，西古提人，為奴的，自主的」（西 3¹¹）。光明起於內心。

(丙) 在他的裏面愛得了全勝，克服了錯與恨。「我告訴你們要愛你們的仇敵」（云云）（太 5⁴⁴）。這是一種思想可以求得的理想；但只在他裏面得以完全實現，他恬靜安然的忍受罪人的反抗，在十字架上他為釘他辱罵他的人禱告說：「父阿赦免他們，因為他們所作的，他們不曉得」（路 23³⁴）。

耶穌孝順天父友愛世人的表現在曠野處達到極點，這個死並非出於偶然，卻因着懲法利賽人惹起來的，他早就看出那是他傳道的結果。當法利賽人批評他的門徒不禁食的時候，他就回答他們說：

「但日子將到，新郎要離開他們，那日他們就要禁食」(可^{2:20})。他的門徒一聽他是彌賽亞，他就預備他們，告訴他們將來他所要受的辱罵與死亡。當他在曠野一選擇這條路，不聽世權的使令，只聽內裏的呼聲時，就認此為他不能脫免的結局。愛情與順命的天國，只能藉著愛情聽命，完全犧牲，才得設立。耶穌捨己完全要服從信仰的導引。在這個犧牲中，他的生活法，人的至高律，便得了勝捷。

(四)耶穌有幾種獨有人不能及的品質，是他完全相愛與聽命的結果。(1)那至高的與至卑的覺悟得，以在他裏面聯合。「我是世界的光」(約^{8:12})。「除了子和子所願意指示的，沒有人知道父」(太^{11:27})。這些話顯出一種超人的覺悟。這種自覺心支配他所有的工作。他掃除士子的教言與他們的遺訓；他教訓人正如有權柄的人，比約拿所羅門都大(太^{12:41})；高超法律與先知(太^{5:17} 18 21 33 37)；他對人有極高的要求。他叫富人賣了一切來跟從他；叫他的門徒因他的緣故恨惡妻子家庭。失敗的經驗與十字架的苦處，並未減輕他的要請。希臘人見他的時候，他說：「我從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸我」(約^{12:32})；他並告訴大祭司，他是上帝的兒子，他必看見人子坐在那全能者的右邊，駕著天上的雲降臨(可^{14:62})。耶穌同時又極謙遜。他常謙心祈禱服從父命，子憑自己不作甚麼，只作父所指示的事(約^{5:19})。在曠野他已辨明他所要度的是普通生活。薩服那洛拉(Savonola)和聖法蘭西斯(St. Francis)或許願經行

烈火，可是耶穌沒有希望甚麼奇跡。他不要從殿頂上跳下，只要度那普通的生活。他很謙遜的走那幽暗的路途，感受失敗喪膽仇恨污辱。認這些為父的旨意，毫不反抗。謙謙卑卑的在上帝面前行走。

他與人往來也是謙卑。當撒瑪利亞人不接待他的時候，他約束門徒的怒氣，轉向旁的鄉村去(路^{9:53})。在法利賽人的家裏，他選擇末席(路^{14:7} 11)；被棄與缺乏的人極容易就近他。在必要時，他雖然宣佈他的偉大，說是上帝的兒子，平日常人問他是否彌賽亞，他並不答覆。他的目的是要人相信上帝即父，他叫這種信仰自然來估量他的價值。不從他而治病的，他不許阻攔(可^{9:38})。褻瀆他個人的，得以赦免(太^{12:31} 32)。他的偉大是服務的偉大，這種謙卑與崇高的覺悟以相聯合，也從末日審判的比喻反照出來。他看自己坐在榮耀的寶座上，有衆聖天使陪從。他的朝服就是謙虛慈愛。不想人對他有什麼不當，如不相信他的言語，或是有犯他的尊嚴，他心裏想的，是那些無告與受苦的同人。他的尊榮消化於慈愛之中。

(2)耶穌遭遇世上的憂傷罪過，並未放棄他的信仰與快樂。人說他滿懷憂傷，永不歡笑，身披罪痕，面目蒼老。這是對於他品格的因果說法。福音最使我注意的是喜樂的聲調。耶穌親自對法利賽人說：「新郎和陪伴之人同在的時候，豈能夠叫陪伴之人禁食呢？」他心裏懷著新郎的那樣喜樂。他曾丟棄世上一切以為快樂的品物，快樂的根源是在心中，從耶穌喜樂，我們看出他已克服物質的殘暴。他是

內裏豐足的。「我們所見滿了福祿」是他信仰內的聲音。他看這個世界是上帝的世界。上帝使百荷披美，飛鳥得食，毛髮被數，禽鳥墜地。他信靠人，他從聖殿被棄的人中看出善點來，他們能愛的更多；上帝的印記在他們心上。這種見地使人性更有興趣，更多歡樂。

在這種信仰喜樂遇見世上罪孽憂患便怎樣呢？他受過極嚴的試煉。他感受世上的憂傷罪過，他忍受弟兄的不信，門徒的棄絕；他見過撒但當權，信士的虛假，聖者的驕矜。這些不能擾動他的信心與喜樂。當他上耶路撒冷去的時候，滿面光榮，令人生畏（可_{10:33}）。內裏快樂使他由暗見光，由人的恨惡見父的慈恩。不錯，耶穌後來所說多判斷的言辭，這是因猶大受審的日子臨到，他見到真理，不能不發表。但他雖經無盡的擾亂，仍是平安，見他末了所說的話（約_{13:31-17:26}）：「你們心裏不要憂愁，你們信上帝也當信我。」這是他的聲調，裏面滿了平安，只有兩次他的平安被擾動。一在客西馬尼園，當他祈禱說：「我父阿！倘若可行，求你叫這杯離開我。」（太_{26:39}）；一在十字架上，當他大聲喊著說：「我的上帝，我的上帝，為甚麼離棄我？」（太_{27:46}）；不過這種幽暗是很短促的。客西馬尼園祈禱以後，當猶大來，當他站在該亞法與彼拉多面前的時候，他又有了平安。在十字架上也是如此，他心裏滿了同情，為釘他的人祈禱，安想悔罪的賊人，將母親轉託約翰，將靈魂交回真神，滿有平安，滿有安息。那裏耶穌完全克服世界，沒有丟失信仰，或是喜樂。他與世上罪過相遇，得了勝捷，心內滿了榮

耀喜樂與和平，感到他與信他的人已在父的懷中歸臥。（李榮芳）

世人的

PERFECTION

「完全」是幾個名辭中

完全

(HUMAN)

的一個人，人雖有時顯著狂

信發生誤解，然而這些名詞還在經典中，而且在經典中屢次提及，我們不能默然越過。在山寶訓中的第二大段的思想，歸總於這個命令：「所以你們要完全，像你們的天父完全一樣。」（太_{5:48}）。這句話的動字，是將來的直陳式，可是大多數的學子都認他有命令式的效用。既是救主的吩咐，他就清清楚楚的將門徒品行完善的可能與必要，放在他們的眼前，所以要了解「完全」的真意，是很緊要的。這個完全不能說是絕對完全，毫無缺點，瑕疵，弱點，錯誤，與失敗。這種完全是人類萬難達到的。人人承認自己得不到這種的榮耀；這種榮耀屬於上帝。新約內少提上帝這種絕對的完全，不過各處都假定他是如此，可是並沒有直接說出來。當這裏告訴我們上帝是完全的時候，我們就曉得他所說的不是那種絕對的完全，因為主告訴我們也當完全像父一樣。對於「完全」一語，我們應將前後的文氣定牠的義意。

在山寶訓的前段提到耶穌所傳的天國國民的品格（太_{13:12}），凡適合條件的，要得福氣，即得見上帝，作他的兒子。因為得見上帝的必要像他（約_{壹3:2}），上帝的兒子必與天父一樣（太_{5:45}），八福裏所描寫的品格就是與上帝相似（太_{5:12}）。下面又形容這樣品格的威力：如鹽能保存，如燈能照亮。天父所有保存與光照的工作，要顯於他

兒子們的生活裏，他們要繁衍他，要代表他。他又要因兒子們的善工作得榮耀，因他們的工作與他的工作相仿（5:13, 16）。論品論行與他的一樣，則他們的生活當本甚麼法律呢？這個問題，在山寶訓第二大段裏答覆過來：不是守外面的規則，天父不受那種規則的限制。他是自己的法律，他的行動從他本體中自然發現。照樣，他兒女的生活，也不受那外面法律的管轄，只順內心的導引，與上帝旨意相合（5:17, 58）。這種最高最純關於動機的法律，不但不准殺人，也更不准與兄弟動怒（5:21, 26）。不但不許姦淫，也更不許有邪念（5:27, 32）。起誓是用不著的（5:33, 37），甯可犧牲權利，也要擁護和平了（5:38, 43）。對仇敵與親友，對異邦與本族，對善良與敗類，都是一樣的施展愛心（5:43, 48）。這種內裏的法律與上帝的旨意和諧，絕不至與法律的公義制度或是舊約中的神律發生衝突。他不是要廢掉法律，乃是要成就他的公義（5:17, 26）。天父的行為既顯然在求謀我們的幸福，則他兒女的行為也當謀求普世人類的幸福，他們有福正如天父，他們舉動，求萬人的利益，與天父舉動，求萬人的利益一樣，他們的存心，與父的存心是同樣的清純。教主說在這類事上，你們要完全像你們在天上的父完全一樣。這句話是教主宣講上的結論。天國的國民是上帝的兒子。上帝的兒子必像上帝。兒子的品行與生活律要與父親相等，愛萬人為萬人求幸福就是像他的明證，他們的完全在此包含，他們的目的也於以達到。

「完全」一語的原意是「終局」。完全人是已經達到了他天生的目的，表現了他最高的理想。我們說父完全，因為完全實現了他的目的。上帝是愛（約壹 4:8），他的神意就是繼續完全表現他的慈愛（太 5:45）。耶穌吩咐他的門徒在繼續擁護表顯愛的精神上完全。他們應當盡心盡性盡意愛他們的上帝，也當愛人如同自己。這兩條誠命，是法律和先知一切道理的總綱（太 22:37, 40）。守這兩條誠命，就是完全聽命，已經盡了他的天職，已經達到他的目的。

許多人想完全的訓誨等於「難能的要求」。可一曉得救主的完全，只限於愛與愛的服務上，他們的思想便解放了。他們立刻看出這種完全與旁的缺點沒有衝突。一個小孩身體柔弱，知識未開，仍可完全愛他的父親，絕對的完全，只屬於上帝，並未求之於世人。於愛上完全，神人有分。他叫人誠心誠意的愛他，也叫人將這種愛藉著服務表顯出來。（李榮芳）

人格性

PERSONALITY

(一) 定義與分析：人的品質體質綜合起來

即是人格性；換言之，即人之本身。只是人之人格性是不完全的。僅有一完全之人格性即是上帝，不過人乃是一「完全人格性」的模糊摹本。實際上說，因人體有各種限制之點，有很多心意道德舉動，尚未發現於意識的範圍中，否則即在潛在意識中；有時或銜現出來，如天才的一現，或人生的。但人格性的涵意即是這一切都為吾人自有自

身對於宇宙的顯示，即知「我存在」，知道有世界有我即是人格性。從這一點纔有自覺生活發生起來，然尚未到完全之實行；上帝對本身與世界有顯示，方有充分的實行。如此，則承認道德的主權，即可作「自決生活」的試驗標準。如是，則普通文字對於人格性即可用品行二字代表。羅伯特生 Roberton 謂人格性有三種屬性：(1)意識，(2)品行，(3)意志；換言之，即順其品行之「自己主張」。然按哲理說，人格有二大性能，(1)「自覺性」即指自己意識，(2)「自決性」吾人須研究這二性能之內容，簡而言之，「自覺性」即精神知覺的「我的存在」，「自決性」即精神自己主張的「我的意志」。

(1)「自覺性」即精神說「我存在」。(甲)我即我自己而非他(參約 8)。其第一人格性感覺似乎是閉門後說的；他可以向外觀看，但人不能進入；若不邀請就不能分佔其生活。在書家韓德 (Hend) 的名著「世界之光」上，描寫耶穌基督站在人心門外，而門上無有手柄，故不能進入。各一自身乃「單獨的生存」與「他」不通。(乙)「我自身」乃在「我存在」的各類別功能中，人之心靈，離開理各外務，然仍存於中。斯賓挪沙謂本人格性本於「智」，士來馬赫謂本於感情，叔本華謂本於意志。但人格性乃是微妙的含藏於智、感情、意志的基本下；這三者僅為精神自表現的程式，他們統一於「我存在」中。(約 8:20) 耶穌說「是我」是表明我在不同的外形中，這話可作例示。(丙)我自在於經驗的繼續中，在時間行動或事變中，我仍是

「我存在」，醫家說，我們的身體每年有一次完全的新陳代謝，然仍為我的自身。我們不能逃出自己的「已往」。這是根本的事實，不可疑惑。約 8 有相符的意思，耶穌說「亞伯拉罕以前就有了我」這話表現他自己已覺的奧秘的事。精神說「我存在」進入了我們了解的基本，基本上建立了精神的機能，即是理智，本此我們纔能認知道世界。但精神不但須顯虛靜體，亦須顯虛動力方面。即是：

(2)「自決」這是精神主張「我意志」。精神是挑選追逐自己的欲望。他所喜悅的，和自己定意的，他自己求父的範圍，自己盡義務的忍耐，都本於自決性的能力。在這範圍中有導以道德的答應二事：(甲)「我能」。此中表現的自由性，即為人格性的本質元素；如此他即對於上帝的旨意和自然定律，照「自意志」主張其自由意志。這是精神關乎我們道德知覺的主張；無此，則不能有功勞，有責備，有應負的責任。就是這個，將我們本身與上帝連合起來。(乙)「我必須」。這是表明人格性的峯頂；「我意志」乃成就在「我必須」中，因意志的自由是為自願的順從，所以人能說「我必須」。人格性得到其主宰時，其實質都列記在「自決性」上；尤其是我們埋藏在愛中時。換言之，人格性最高的消費和收入，即是愛的施行。

(二)人格性概念上的基督感力：人格性的可能性拓大至最高度，乃由耶穌而來。因他自己給人精神的知覺，乃是開一偉大的遠景。先是啓示曾經隱藏的固有的上帝的性質，世界和精神。由此人格

性乃增進至於無窮，而且開闢人精神自決性更高的道路。這是由神聖的恩賜而給的。得了這主力，人的精神即能勝過這世界，而願從上帝而現實自己。這是世界早所希望的。古時東方宗教如埃及印度波斯中國等，都有這大希望。這是基督所完全成就的。他自將知識的鎖匙，並自己的「精神的權力」供給自決性。從此，則精神從順從的知識中爲一有實行的可能性。這是信仰的二機能，因信仰是一眼光，同時亦是一忠順。在基督以前，還在與他隔離時，世界的概念多半吸收上帝的想像，（在多神說，反神說，命運論上都可以看得出，）及靈魂（則有自然論與唯物說。）然經過基督，上帝和人與世界隔離，而上帝又與人隔離，因人有罪。然上帝與人有相近之點，在人格性的普通概念上，世界無人格性，故不能說與人相近。詩家布饒爾 *Boydell* 說「上帝與靈魂爲我僅有的二個實際。你要我證明這是實際麼？因爲他們是超過人的力量所能證明的一種實際，即是一種大憑證。據基督，人就知道上帝和自己乃在同一種類中；一是完全無窮的，即是上帝，一是有所本源的，有所束縛的，即是人。不過這僅是說我們對於上帝有所欠負屬智的一方面的。然而如要叫人對此能醒悟成功，不能僅靠心理上的可能性，必須有更高的靈感，即是從基督而來的靈感。他使我們由聖靈與上帝相通交誼」（約 1:3）。

但那耶穌對我們講這些道理，並非用深高文字，乃用淺近的言語，這樣似乎叫人看着他未曾供給這種材料，他也未曾用哲學的術語，

但這種材料乃由他另造出一種新名辭學給我們，供給哲學本身一待開闢的新世界。保羅的書信，對於人格的分析有很深的研究，但其來源，乃由於基督。柏拉圖亞里斯多德對此很模糊；但基督則清清楚楚的表白出來。我們可以說人格性是福音的樞紐；因福音爲人格性上的宗教，不在智力，意志，感覺上面行動，乃在本身的本源上，即在其「自覺性」及「自決性」的範圍中。而最高的表現在靈魂的懇切渴慕上帝。基督並未製鑄何種新名辭，雖然有稱爲「聖靈的語言」。其心理上的表白很通俗，身與魂，肉與靈；第一，用身與魂來表明人性所有的二種元素（太 10:28）；第二，注重本源的分別（約 3:6）；並其性情之分歧（可 14:28）實在的，耶穌並未應用當時所有的心理學上的名辭。

耶穌解述人格性，不是口頭的，乃是「生活的」，在這個國土中他生活，行動着。他邀請凡住在這世界中的勞苦者，也邀請凡困惱於這世界的環境中而要求逃出者，加入這生活的人格性中，他掌握着自己的「自覺性」與上帝同一，其「自決性」融化於上帝的旨意中。那樣，他即能說，即能確定「這世界的王將到，他在我裏面是毫無所有的」（約 14:30），他還能說「我在父裏面，父在我裏面」（約 14:10）；且說「我常作他喜悅的事」（約 8:29）。這樣，出入頭地的人格性，（不受物的束縛，而能管理萬物，）纔是福音的樞紐，是耶穌所生活所教訓的，我們可以從幾方面例示出來。

(1) 耶穌自己經過的那試探，是記載人格性心房中一單獨的奮鬥，並且與降在他身上如同鴿子的聖靈有連絡。這是他的人格性「自覺性」加增拓大(可¹ 14)，他表示精神貴重於自然生活，以勝過第一個試探，且與天父交誼(太⁴ 4)，為永在靈性的食物。這食物是人所不能見的，故耶穌說「我有一食物是你們不知道的」(約⁴ 32)。主對於第二試探的抵抗乃是人有一責任以愛其生活而用的得當，作人精神的傳達，正如上帝所賜。靠天使的力量，是永不該有的事(太⁴ 4)；因上帝的定意，必須在人的性格性用竭之後，纔可用天使的力量來扶助(可¹ 13)，或是在人格性未許應用之前(太¹⁸ 4)。靈魂的事在存亡關係上，「真人」決不願用「非人」人格性的力量(太²⁶ 68)。第三試探之抵抗乃人格性之價值大於全世界。只歸服於上帝(太⁴ 4)；因為是上帝叫人格性為大，並非撒但(林前³ 22)；「人得着全世界，失去生命有什麼益處呢？」「溫柔的人承受地土」(太⁵ 5；可⁹ 36)。

(2) 基督的教訓乃屬於人格性的。(甲)天國就是根本屬人格性的範圍，故耶穌要比喻這國土範圍，故用「很大的意義，就是「重生」也是「聖靈的呼吸」(約³ 7)；其邊界特色是在品格上，只有虛心，清心，愛和睦的人能得(太⁵ 8)；和有孩童樣式的人(太¹⁸ 3)。在作為上，雖然熱心，然是在這個範圍之外(太²² 2)；「因為一間房子打掃乾淨，修飾好了，只是為魔鬼空着」(太¹² 44)，連我們自己的話也

要控告我們；因為我們的言語是從心中充滿後說出的(太¹² 35)，如說此國近了，即是悔改的宣告(可¹ 15)。進入此國，並關連着必須「先捆上那壯士」(太¹² 29)，天國的拓張，需要個人的威力如同門徒們的生命與言語和福音結合一樣(太⁵ 18)。

(乙)內性的正義，可說是惟一的他種說明，表示在真宗教中人格性必須反本，如同何種菓子是本於何樹(太⁷ 17)，是順一定程而作，或是故意在人前作的，實在不配使其靈魂歸於天父(太⁶ 16)。真正拜父的，要用心靈和誠實拜他(約⁴ 23)。本於自己的意識也可向天父求更好的東西(太⁷ 11)，天父也要人信心的內裏態度(太⁶ 31)，謙虛(路¹⁴ 14)，饒恕的心(太⁶ 16)，作為報答。惟一的污穢乃由人格性所發出(可⁷ 20)。惟一不恕之罪即是褻瀆聖靈，即是根本褻瀆自己人格性的罪(可¹² 31)。在基督教訓的幕後，即是恩慈的奇蹟，即是拯救人的人格性脫離捆綁(可² 6；路¹³ 16)。總之，在於基督的宗教是積極的，因為是靈性的。成聖即是發展靈性。總而言之，宗教乃是提高「人格性權力」。

(3) 基督私人的教訓，完全是致力於門徒的人格性上。他並未留下何種文書，何種組織，僅留下認識他而信他的人(提後¹ 13)。他們與他同在，他就滿意了(可³ 14)；而信他們能作得人的漁人(太⁴ 16)，作狼羣中的羊(路¹⁰ 3)，都是因基督改了他們的品質。他們不帶何物，隨身只有那奧秘的變化(太¹⁰ 7)。這變化是他在人性中心

所啓示的(10¹⁷)，爲聰明人所不能發現(11²⁵)，也爲富人所不能賞識的(10²³)。教會本於一人格性的自白(10¹⁸)，在他身上，天父喜悅顯示他的兒子(10¹⁷ 參加 1¹⁵)。這個顯示，準備了靈性真理的線索，及宗教主權的準則(太¹⁰ 23，約⁸ 51 林前³ 21 23 約壹² 27)。所以門徒值得犧牲性命來得這正當的人格(太¹⁶ 15)，如其本性對此有所障礙，寧可嚴格的削去(太¹⁸ 8，9)。

另一方面，耶穌眼中清清楚楚看人的人格性有無限可能的前途，也許是我們現在的眼光所看不到的。他說接待一個門徒比接待他自己還好(太¹⁰ 40)，並且服務那孤苦的即是服務他(25⁴⁰ 26¹¹)；又有更大的話說有二三個人奉他的名聚集，他在其中(18²⁰)；並說「我常與你們同在，直到世界的末日」(28²⁰)。這些奧秘話補助了約翰與保羅奧秘主義的道理。耶穌暗示着人格性從限制的捆縛中被釋放，即是不受個人限制的捆綁能在他與主聯絡的時候履行；所以人格性能以上帝作其人的自經，並且可以反照一上帝的性。在約翰¹⁷ 23 25 主的調解式的禱告中，將這很深的真理都說明了。

(三) 基督發現的新要素：基督有二法可以供人格性之需要，一由啓示，二由增力。(1) 他對人的「自覺性」的啓示，即「上帝爲我父」，並顯揚人的價值，希望終局。(2) 對人的「自決性」，他供給聖靈的恩賜來幫助受捆縛的人格性。這二者乃是救贖的元素。

(1) 耶穌叫我們明白肉身不只是屬於肉身的，乃屬於一更高

的源頭，知道有一位能保佑引導扶持接待我們的天父上帝。他知道一個小子的「天使在天上常見天父的面」(太¹⁸ 10)。雖然有的人在社會中不算什麼，然上帝看他們有價值(太¹² 9，路⁷ 47 15 1 20 19)。所以有話說，天上的父不喜歡毀滅一個最小的。這是對身外說的，然而最要者乃是對內的輕視自己，也可說我們因自己犯罪而不尊重自己，故主能使之復興，作新人(羅⁷ 特別是 7¹¹)，不自尊的情景實在使人心自增慚愧苦惱，故使我知道天父爲我父，能使我的人格性從三方面發展作新人(甲)他饒恕我們，(乙)我們效法他，(丙)與他交誼。

(甲) 對上帝饒恕的領謝，乃是人道自由的的第一步。這是我們自己孝敬自覺性一重要的要素。基督藉此首先發明「父道」的意義(可² 5)，並作一喜悅對人說的消息(路¹⁵ 4 22)；且神聖的饒恕激動了人心的愛，人的悔改，天堂也爲之快樂(7⁴⁷ 15 7)。靈性的釋放參入了我們人生的根基上。這個自由作了至善源頭(18⁴ 10 4)。饒恕是全世界的大利益，然其代價極巨，即是釘死於十字架所付給的(太²⁰ 28)，其價值是最後由父的庫中提付；因他愛這世界(約³ 16 參羅⁸ 32)。奉基督的名饒恕，這樣就算上帝對我們自己人格性的估價。

(乙) 效法上帝，由饒恕而獲得爲「子道」的可能，效法則使之成爲實際(參弗² 18)，得了兒子的地位(羅⁸ 15 加⁴ 5)；我們就成

了效法上帝的兒子(弗5:1參西3:13)。我們要饒恕，因新人是照上帝的形像造的(弗4:24)約翰也是如此說的(約1:4,10,11,17)這句語是從基督的教訓而來的(太5:48,6:12,18,85,22,27)我們愛仇敵就證明我們是他的兒子(5:9,45)這是基督上品行的準則。

(丙)上帝與人的交誼。人格性在這範圍中即能成就；在這範圍中人的心願意救自己，其實行方法即是禱告。但禱告之效驗，必須由於信上帝耶穌而來。真誠的崇拜即是我們靠基督到上帝面前作兒子。這是上帝所應允的(路11:9,13約4:23,24,15:7,羅8:26,27)所以人格性實用的能力沒有高於「真誠」(太6:5,6)「相信」(可11:24)「奉我的名」(約14:13)「恆心」(路18:1)「由饒恕的心」(太20:29,30可11:25)的禱告。這樣的禱告，是表明父超過一切(弗4:6)；這樣禱告有自然關係，叫人愛慕屬靈的事。人的靈性的運用，都靠在上甲乙丙三者上。

(2)靈性的終局很高，耶穌使人從聖靈的恩賜能達到這個終局，除了他第一工作，顯示天交以外，這是第二工作，即是開放聖靈的恩賜。然不敢說沒有基督就沒有聖靈，因聖靈自太初就與父在一起上同在。然就對於人格性的目的而說成就「父道」而給人靈性恩賜者，是基督完全成就的。這二者是天國的柱石。父之關係於人格性的結果為成義，聖靈感動人格性的結果為成聖；然而這二者皆由人信仰基督所成就。所以若僅加上其靈的自覺，而不加上其自決性的能

力，則是徒然。各人必須明白這事是必然有的。所以必須接受子道義能完全「父道」的(參約1:13,羅8:15)大概羅馬八章的大意為講究此二者，加上人的靈力以實現自己因為其品行即是人格性的範圍。換言之，基督叫人作新人，乃由聖靈給的能力，然不是說棄了人自己的旨意，乃是作其人旨意的同伴和鼓舞者(加2:20,5:25,弗3:16)所以聖靈與信心為互相關連之名辭，各自也表明基督教之大意。從上帝的方面，基督教就是恩典和能力，就是聖靈，從人說即是信心。

(甲)有聖靈開始進入之說，這就是一種恩賜(路11:13)也叫作「重生」(約3:3)也叫作「領洗」(可1:8)；因聖靈將上帝的能力給人為他工作(路1:25)耶穌開始工作時，即有此種經過(4:14)聖靈差遣他(可1:12)且亦賦與他一種特點(太12:17)也關係人的激悟，也為道德一切可能的依托，釋放人的靈魂不受習慣的重擔所捆縛，也將我們從情欲的管轄下釋放。這樣，聖靈進入人的心，即釋放其人格性，這不但關係人之「存於中」也關係人之「形於外」。

(乙)聖靈與門徒同在，就是基督上信心的圓滿，也是其特色的能力(路11:13,24,49約7:18,14:16,20:22參徒11:15,18,19,1,6,羅8:2林後3:加5:18)這些人類的問題，保羅在羅馬七章說明了這事，基督在馬可的一句語中也說明過(可14:38)所以如沒有聖靈的威力，則人心即為屬肉欲的。基督所以不屬肉欲，因其充滿了聖靈(路14:1)「世上的王」無從進入基督內(約14:30)這也是至善的境地(27)節。我們的

身體即聖靈的殿(林前¹ 19)換言之,主說我們是葡萄的枝子,能結果榮耀上帝(約¹⁵ 1-8),所以人生的至榮乃是保惠師同在(羅⁸ 15加⁵ 22)。這是成聖的過程。這靈性上的事實乃見於五旬節(徒²)。然能成就此事,預先必有基督的降生升天二事。(1)上帝的神速行於人子耶穌靈性內,作人格性的例示,使其向真理前行,二者的連絡極近,故在我們的經驗上說神即基督。奉基督,聖靈即降到我們的身上,故可說神之降臨即包括基督自己的臨到。(2)一樣可以說,耶穌完全能感動我們的心,必是已完滿其肉體生活之後(參約¹² 32林後⁵ 16)。保羅說誰無基督的神,即不能屬於他(羅⁸ 9)。歷史上外表的基督,必然要成一經驗的基督,所以信徒仰望基督,則須忘却自己而成一新人(可⁸ 35林後⁴ 6 5 17西¹ 27)。降臨的耶穌也是升天的耶穌,他是充滿於一切(弗⁴ 10)。(3)五旬節的表意,即基督要從活的使徒的書信向世界表現出來(林後³ 2)。故其所以創造人格性,也無非是要由這人格性上榮耀其名。他們的能力比基督在世的能力還大,因我們有他的神同在(林前² 16林後² 16)。

(四)被救贖的人格性:對此,成義即其自由,成聖即其律例;此二名辭極大,乃為圓滿人格性之最高點,此乃由於「自覺性」之「自決性」之立場而說。這即是基督界的關鍵,其歷史的奧秘,其進化的資源。今以二事結束本文:(1)人因此而主張其權利與自由,(2)承認其罪債與義務。

(1)人靈魂的權利與自由。這被救贖的靈魂,必然先從捆綁的積習中釋放出來,面臨這世界的變遷,以維持其自己的新人格性,且幫助世界發展文化。此二說即對於社會即公義,對自己即自由,此即其大理想。吾人攷人類進化史,不能不承認此二意實有其大威力,雖是其世界的進步很慢,然頗有實質在。譬如英國大憲章也有教會的威力在內,如查中國狀況,基督徒雖少,然其運動之影響,則已深入全部。人常以為宗教反民主主義者,為進化之艱阻,為自由之障礙。俄國所以因此廢棄宗教,隨地皆有人偶談此事。但彼等實誤認教階政治為宗教。教階習俗或有成爲障礙之處,如帝制時之俄國,教階與國政相互混連,教會掌握政權,頗多專制的壓迫,俄皇室乃用爲護衛,於是即發生害處。雖然,我等所見,僅爲其害處,然實亦有利益之處。除教階之外,人謂宗教亦有束縛人之害處,謂崇拜上帝爲束縛人類的見解,以為誠心崇拜,即與普通迷信無異。此爲最空虛的論調,亦非達理之言,且極膚淺(以上爲譯者增意)。歐洲各國有數次大戰,其主因即爲「自由」,而皆由宗教概念所發動。歐洲之國家復興運動,其人權的能力亦由福音而來。聖經之翻譯,乃極驚動人心趨向進化自由。庇姆(M. J. B.)爲世界改革大家,謂「宗教爲國家最大的自由」。美國的共和政治乃本於自由崇拜上帝。法國革命亦有一部分是由福音的威力,權爲其最大元素,此元素即由基督教而來。人格性在宗教上佔重要地位。回教時人格性極爲漠視,因其注重武力;印度佛教哲學以

人格性爲惡，須行撲滅，於是社會方面即演成階級制度（爲今日社會所亟欲打破者）。但基督教則能復興此人格性。

(2) 新人格性不只是欣得政治與社會，心意與精神的人權與自由，並且愈加覺得其罪債與義務。我所得這些利益似覺應與他人共享；我得「父道」也必是指點着同得兄弟友誼。耶穌的降生召使人聯絡成爲團體，使人知道互相負責；這樣方能履行基督的律例。十字架上的挽回，使人知道同負十字架，亦有彼此共同的痛苦（西 1

24）。這種團體的結合，發明互相服務，也由教贖而來（約 13 15 17）。故有命令叫我們彼此尊重人格性，而尊敬衆人（羅 15 7）。我們負上帝的債無窮，至於如何償還，即在服人羣，故我等應饒恕得罪我們的人（太 18 23），誰有苦難應當拯救他（太 10 8 路 10 37）。爲人靈性的幸福，也要希望，也要勞苦（太 28 19 路 10 2）。

爲基督，我們有對人義務的知覺，打破其束縛，加上能力與幸福。這事也影響全世界，已經感動異教人役人爲奴之事，由減輕而至釋放。在羅馬帝國很能證明，因基督教將羅馬風俗及異視人類的事大爲改變，已化地獄爲天堂，即如對婦人之眼光已大改變是也。（參李提摩太所著「基督教教義」，對此頗有發明。）人看人生命的價值如同糞土，任意蹂躪宰割；其恐怖勝於種族之相仇，但福音近漸打破其勢力。保羅說：「你們在基督裏都成爲一個了」（加 3 28）。並且承認他人的權利，我有思想行動的自由，讓他人亦得此種自由。大概最

能看出威力來，即在公義的範圍內，寬容憐憫不範圍公義。這雖是來得很慢，然是已經來了；故人格性的要求叫人寬恕。所以近來基督國家的創定新律，乃以憐憫爲主體，而不嚴厲。在教育中亦有發達人格性之趨向，且感動慈善的心，如創設醫院，救濟院，孤兒院，瘋人院，瘋院等等，且傳福音於世上。這一切工作表示人對上帝有應盡的義務，也願意將其工作放在上帝的脚前；且表示人格性逐漸增高。

(E. Morgan · 葉勁風)

瘟疫

PESTILENCE

「瘟疫」二字在福音書中僅見過二次（太 24 7）〔譯文遺漏〕

路 21 11），乃主預言末日而說。舊約中二字有「類名」之意，普通乃指示一直接神聖的責臨（利 20 25 民 14 12 王上 21 11 詩 78 50 等）。無論爲何種病症，皆與戰爭有關係（耶 24 10 20 17 34 17 結 6 11 等）。基督引用者或由此等處而來。

此字之意義頗難確定。似乎是指着發展迅速，傳染極易的病症（參徒 24 5）。或係指古時最畏懼的黃死症或黑死症，或中世紀世界的大疫癘。

彼得

PETER

福音之互用「西門」和「西門彼得」，寓有教訓之意。馬太第一次提及此使

徒之時，即稱其爲「稱呼彼得之西門」（太 4 18）；在其使徒表內，亦用此稱呼（太 10 2）。再者，最鮮明的指用處是：馬太在彼得「公然承

認「時」(太¹⁰ 16)稱之爲「西門彼得」而主亦兩次直接地向其說道，「西門巴約拿」(太¹⁰ 17)和「西門」(太¹⁰ 17 25)可用「西門」名直到揀選十二門徒爲止，此後遂用「彼得」但耶穌在客西馬尼園時呼之爲「西門」(可¹⁴ 37)路之用「西門」名——除一次例外而外(路⁵ 5)——直到選定使徒爲止，後乃用「彼得」但主曾呼之爲「西門，西門」繼改呼「彼得」(路²² 31 34)其同門信徒，論到主復活後，向其顯現事內，亦予以此名(路²⁴ 34)約之沿用，亦顯著於前人。其在彼得尙未出台之時，即名其兄弟安得烈爲「西門彼得之兄弟」(約¹ 41)約翰福音記者，多用其雙名，而於其原名「西門」亦同時指明也(約¹ 42)。

彼得之生平，饒於興趣者有三：(甲)其人格之有吸引力者，以其富於自然性活潑性和能力性之故也。他屬於「易爲人知」之人類，是以其衝動的行爲，忠直的思想，坦白的語言，易見的動機與同情的人性，均能感格人心，他是使徒中之馬丁路得其人。(乙)再者，他是最能代表使徒們的。若不是他，我們所曉得使徒們的眼光，嗜好，希望，偏見，和困難，都必寥寥若晨星似的，只因他的言語和動作，這些俱顯露無餘了。就是在彼得方面，始知道主留意揀選那樣的人爲其密友，爲完成其宗旨之代表。耶穌訓練門徒能擔負重大工作之方法，也在薰陶彼得之處，可完全顯出來的，這即指堅忍的言行，無量的恩惠，溫而厲的態度，絕對的坦白，無偽的親密。(丙)更進，主升天之後，彼得之事

業，即顯明地表示其天才，與其友於耶穌所得之變化。這門徒現無愧於其名「磐石」。他顯爲新社會之自然領袖，在指導和動作上，均爲該社會中之最健全分子。

彼得之事業，以主升天之前後，分爲兩大段：爲主之門徒和爲使徒時之生平，與爲基督教會最初的領袖時之生平。

(一)主升天之前：西門彼得，爲加利利海上漁夫，約拿(太¹⁰ 17)或約翰(約¹ 42)或約拿約翰之子也。其母名未詳。其誕生之地，大概是伯賽大(約¹ 41)其生於何時，亦未詳；但是，當主開始傳道時，他已成婚，是其生時，約與主同。由其後來的生活，可肯定其父母曾教以自制，節儉，勤奮以及虔誠諸習慣。他能讀能寫，並諳悉希利尼語言——加利利通行的。他業父業，所得能贖養家用。福音提到他時，他有的小家庭，住在迦百農，而該地隨後成爲主活動之中心(可¹ 29 33)。

因受感於施洗約翰，彼得和其兄弟安得烈遂爲其門徒。安得烈曾聽約翰宣布耶穌是上帝的羔羊(約¹ 35)及與耶穌會晤後，信其爲彌賽亞。他將此聞於其兄，並引之來見耶穌，而耶穌能預知其心，與其能作何事故予以彼得——磐石——之名(約¹ 42)師生兼友誼之情，日進入濃厚之境，不待言也。當主在加利利起頭傳道時，召至彼得和安得烈，而祝曰：「得人如得魚」隨又來兩弟兄，雅各和約翰(可¹ 16 20)彼得與耶穌之最後的關係，是達到了使徒的程度。主原定意

只選少數人爲其伴侶與其使命者。彼得是首先獲選的(可³ 3 13)。他居於使徒中之首先的，不是在權位或先例，卻是其膽識，機變，毅力和熱情，使其成爲新團體中之自然領袖。他是他們的代言人——他們的志願，希望，請求，和圖謀的解釋者。他特別的言論，或主向他所說的，爲福音所保存。他在主的幾種神蹟之中，能享有同等的地位。因彼得精微觀察了主之品格，與熟悉他對於上帝和人，公義及教恩之概念，他也是痛恨不誠實與虛儀，並深廣地表同情於一般人和社會墮落的人們，遂由其心胸，發出主的人格之一定的見解。他有兩次用重視的名詞，來表明這種信仰。他在迦百農，不因民衆退去——或以耶穌不肯爲政治的，而爲宗教的領袖之故——而有所失望與動搖，並宣布說：「你有永生之道，上帝的聖者」(約⁶ 68)。未久，當衆人不說主是彌賽亞，而只說他是一個先鋒時，他的信服——與主往來之結果——已入於成熟不變之境，即無疑地宣布說：「你是彌賽亞」(太¹⁶ 13 15)。此種承認，獲得著名的應許——「你是彼得，我要建造我的教會在這磐石上」——爲獎品，彼得雖知耶穌是彌賽亞，然尚未脫去一般視彌賽亞如制勝者之傳統觀念。是以當耶穌顯明地宣告其迫切之死期時，彼得驚其喪志，而予以力諫，竟招「撒但，退到我後邊去罷」之斥責也(太¹⁶ 23)。

耶穌預言其死，至少有三次，而其意義，只有一種。但彼得或其他使徒，均不信有如字面之意。也無一人，以耶穌將被釘於十字架，是一

件事實。彼得在終局的劇景內，大爲出色。他不許耶穌屈辱以洗其脚，但當告以「不洗，你我無干」之語，即願頭，手，脚，俱應一洗(約¹³ 7)。爲顯其向主之熱情，他竟宣布說：「雖衆人離開你，我總不，卻肯爲你死」因此，主憂愁地說：「你要三次不認我」(可¹⁴ 29)。當主在客西馬尼園被捉時，他勇氣勃勃地——母寧說是輕忽地——拔出刀來，往砍那先下手捉他的人(約¹⁸ 10)。他跟主到大祭司的宮院，在那裏，全無丈夫的勇氣，竟三次說不認識耶穌。及遇主之視線，始悟其過而痛哭，藉表其絕對的懊悔與自貶之心(路²² 54 56)。至其未赴十字架旁，未審究係何故也。

釘十字架後，尙未至二日，抹大拉之馬利亞，將耶穌之墓已開，而身體不見之事，來告訴了彼得和約翰。他們就迅速地跑去證實其事。則見細麻布與頭巾，均各整齊地放着；自非敵人挪去屍身也明矣。他們始恍然了悟耶穌屢言其由死復活之意。耶穌是由死復活了(約²⁰ 1 3)。他親見主向其顯現(路²⁴ 31)。其後，抱堅定不移，威武不屈之心志，想係此印象所結之果也。

又有一劇景——記在第四卷福音附錄內(約²¹)——表示主和門徒在世末後之關係。那兩個主要角色，又是彼得和約翰，並各發出顯明的個性。約翰先指認加利利海岸上之隻影是主，而彼得先動身到主那裏去——入海以表歡迎之忱。隨后有三次查問彼得愛耶穌之心。其所答覆，足表示已將擅專，傲慢與躁急的自信，改除無遺。故

來了高尚重任之委托。他奉命餞葬並保護基督之羊羣，末後，他知道將要爲道殉身。他不疑惑地接受了這委托，並冒然地探問約翰如何，卻得了禁干外事之答案，因其應當聚精凝神，去完成一己的事工和責任。

(二)主升天之後。若彼得在主升天之前，是門徒中之爲首者，則於此事之後，更不待言。在使徒行傳全部中，他代表教會的領袖；保羅在加27內，證實此種意見。他提議選人承繼猶大，而爲信徒團體所接納(徒115-17)。他解釋了五旬節中下降之火焰舌頭(徒214-16)。他行了第一個基督徒的神蹟(徒36-7)。當猶太議會捉拿新社會之領袖時，他起來爲該會辯護(徒48-10)。他宣布亞拿尼亞和撒非喇之判決(徒54-9)。當福音傳至撒瑪利亞時，約翰和彼得受委去調查新景況(徒814)。他只憑信仰，首先向外邦人傳道(徒10)。希律亞基帕判他的死刑，因他是拿撒勒教派的總領袖(徒12)。他在耶路撒冷的代表會議中，宣布外邦人不受猶太法規之束縛(徒15)。對於他的敘述，至此已告終止，此後之事，不甚清晰。他傳福音，攜其妻同行(林前9)。他確實到過敘利亞之安提阿(加211)。他或到過希利尼；他或傳道於其教書之諸省(彼前11)。他在巴比倫整桓過的是可能的(彼前513)。他由西亞而去羅馬，在那裏，果如主之預言，爲道殉身，但係何時與處於何種情形之下，未易知也。

(夏明如)

法利賽人

PHARISEES

(壹)法利賽人的起源
以及他們的發展。

(一)法利賽人歷史的大概。當耶穌時代，法利賽黨乃是猶太教中最特殊的現象。倘使我們要了解耶穌的事工，那我們對於這黨非有清楚的認識不可。自以色列人遭巴比倫擄去以後，猶太教和異邦宗教，便發生了一種極嚴重的衝突。法利賽黨，就是這衝突的結果。猶太人自從被擄之後，便得到了以下的影響：(1)一神主義，(2)會堂，(3)舊約以及文士對於舊約的解釋，(4)安息日，(5)對於異邦宗教的仇恨等等。以斯拉和尼希米的運動作了法利賽黨的前鋒。這等於所羅巴伯之爲撒都該黨的開山祖宗一樣。至於法利賽黨什麼時候才組織，我們不得而知，大概或是在瑪喀比時代形成的，亦未可知。因爲那時羅馬人竭力要消滅猶太民族的意識，而法利賽黨就是主張宗教獨立的一種嘗試。以後瑪喀比運動領袖們脫離宗教，而轉爲民族自由奮鬥了。從此，法利賽黨就退出瑪喀比運動，而自成了一個專以宗教爲目的的黨派。法利賽的意思就是「分離者」。這是指着他們脫離瑪喀比黨的。

(二)法利賽黨和撒都該黨的分別。(1)有許多法利賽黨的戒律，是根據於遺傳，而不是根據於摩西法律，這是爲撒都該黨所反對的一點。(2)撒都該黨對於不滅復活，天使，鬼神，天堂，地獄，煉獄，和彌賽亞國家諸問題，都是不信的，但是法利賽黨對於這一切，却主張

之不遺餘力。(3)法利賽黨不但相信自由意志的學說，而且又相信定命的道理，不過撒都該黨所相信的只是自由意志而已。(4)法利賽人所主張的乃是神權政治，所以對於一切君王，無論其為敘利亞人，或是羅馬人，或是猶太人，都是反對的。(5)法利賽黨的目標，乃是世界的，他們的會堂是含有國際性的，但這却不是撒都該黨的立場。不過到後來，法利賽黨因鑒於基督教的國際性，便把以前的目標放棄，甚至進而反對把聖經譯為外國文字。(6)法利賽人所重視的乃是會堂。不錯，在耶穌時候，法利賽人也曾擁護過聖殿中屬於本黨的祭司，因為這些祭司能夠服從他們的指揮，不過按大體而論，法利賽黨對於聖殿中禮拜這回事，乃是不很注意的。(7)凡是要入法利賽黨的，務必宣誓不與外邦人和撒都該人往來。法利賽黨分為兩派：一為普通的，一為特殊的，大多數猶太人都在普通之列，至於特殊的，只有六七千人，如果要作為特殊的法利賽人，則須在三個證人面前宣誓。第一無論在什麼進款內，都應繳付十分之一，以作捐輸；第二應當遵守一切潔淨禮。所以他們都稱為真正的以色列人，而以一切反對他們的都為不潔之輩。(8)在耶穌時，法利賽黨乃是猶太的宗教權威。無論在家庭、學校、會堂，以及日常生活中，他們是聖經的權威。他們反對一切統治階級，並且主張凡是服從法律的，在來世得有報酬。還有，他們更以為凡是有智慧的都是善人。因此，十之八九的法利賽人都是自傲的，因為他們不但以善人自居，而且又以智慧者自蒙。

(三)耶穌和法利賽人：在耶穌時，法利賽黨的內部，良莠不齊。比如：施洗約翰和耶穌的父母，西面亞拿、馬利亞，以及其他有高尚品格的人，都是法利賽黨的黨徒。在加利利，法利賽人的宗教心，比較在別的地方更是熱烈。他們不但整天希望彌賽亞降臨，而且又刻苦修行，以期宗教生活之長進。在這裏便產生了所謂奮銳黨，而形成了革命的中心，在這裏耶穌便開始他的工作。耶穌並沒有反對一切法利賽人。他對於會堂的關係，比聖殿更是接近，而且有時他的論調是和法利賽黨人的話相類似的。比如：法利賽人要一人先求天國和他的義，並且要謀求未來的生活，這也是耶穌訓言的一部分。此外，法利賽人又主張禱告、禁食、救濟等等，這一切都是耶穌所贊同的。但同時耶穌並不是一個法利賽人；他反對法利賽人，因為他們對於道傳太注重了。那末，法利賽人為什麼要反對耶穌呢？這並不是因為他言論中有什麼近乎異端之處的緣故，因為耶穌所說的，大概是根據於聖經的。他們反對他，因為耶穌批評他們的呆板的生活，以及有口無心的行為，並且又反對他們的迷信。

(貳)法利賽黨的神學以及耶穌的教言：對於這問題意見不一。有些人說耶穌和猶太人的意見都是直接根據於舊約的，所以他們對於彌賽亞的人格，以及他工作的觀念，根本是一樣的。還有一些人說，耶穌所宣傳的，不過是一種改良的猶太主義就是了。但是實在說來，與其說耶穌與猶太教有相同的地方，還不如說耶穌和猶太教

有不同的地方的好。所以耶穌並不是猶太宗教的完成，却處處和猶太教發生衝突。不錯，耶穌對於舊約非常忠實，同時他和當時猶太教有相當的關係，但實際說來，他是超然的，所以耶穌時常說：「我告訴你們，」因為他感覺得他是上帝的兒子，他的權威既不是舊約，又不是猶太教，却是他自己和上帝的特殊的關係。所以約7:17說：「人若立志遵着他的旨意行，就必曉得這教訓或是出於上帝，或是我憑着自己說的。」十六節說：「我的教訓不是我自己的，乃是那差我來者的。」總之，耶穌的話乃是獨乎舊約和猶太教之上。

法利賽人的神學極其幼稚，與科學精神不相符合，而且他們的神學隨時隨地都爲猶太當時情形所限制。所以在理智方面說話，他們在撒都該黨之下，在自然神學方面說，他們在希臘人之下；因爲在萬物中他們看不到上帝的存在，他們以爲藝術，哲學，科學，歷史，文化，都是污濁的，這等於味爾豪姆（Wellhausen）所說的「他們因法律而置自然於死地」一樣。在他們的神學中，有三點是值得我們注意的：（1）關於上帝的道理，（2）上帝在法律中的表現，（3）關於彌賽亞的希望。當耶穌時，猶太宗教的所謂十三條信條，也是以這三點分段的。其實，這三點也是一切新約作家的根據，比如保羅的立場，乃是公義的上帝，神聖的法律，以及人類對於彌賽亞的希望。彼得在徒2:27, 3:19, 4:1說：「律法既然證明我們是有罪的，所以我們應當悔改，相信上帝和基督。」約翰在1:17中把摩西的法律和彌賽亞的恩賜

比較着。古代教會之所以被逼害，就是因爲誇讚了摩西和上帝的話（徒9:11）。司提反爲猶太人所害死，也是因爲他毀謗了上帝和摩西，以及法利賽人的法律。總之，法利賽人神學中三點的範圍，很是狹窄，因此，他們和耶穌以及古代的基督教時常發生衝突。現在爲明瞭起見，我們不妨把法利賽人和耶穌對於這三點意見的異同，分論之如下：

（一）論上帝

（1）上帝是超然的：照法利賽人看來，上帝乃是超然的。但是他們爲什麼有這種觀念呢？這大概因爲他們受了舊約的影響，和他們反對異邦宗教的緣故。他們的意見是：在太初上帝創造萬物，在末日他還要審判萬民，不過現在他却超乎世界的。古昔的上帝住在帳幕中，現在上帝乃是「天上的上帝」（瑪喀比3:60以諾19:100以斯拉2:8, 20）。從此，他們便發生了幾種觀念：第一，是神人中間的媒介，比如善惡的靈，天使，聖靈，道等等。第二，是對於來生的希望。第三，是對於法律的重視，因爲越是守法，彌賽亞國家越是快要實現。

（2）耶穌以上帝爲父：不錯，這「父」的意思，在舊約中已經看過了（申2:25詩88:5），就是在其他猶太典籍中，也曾發現過（智慧書2:16），但是到了耶穌，「父」這個字，就得到了他特殊的意義，因爲「除了父沒有人知道子，除了子和子所願意指示的，沒有人知道父」（太11:27）。這種新的上帝觀，造成了新的上帝和人的關係。因爲

假使上帝是人類的父親，那麼，不但人類得享爲上帝兒子的名分，而且又有和上帝一樣完全的義務。從此，法利賽人所說的猶太人，在民族和教會方面都有關係，那種觀念，在耶穌的上帝觀中便沒有了。從此，上帝的愛便得到了牠應有的地位，從此，人類相愛的道理，也就產生了，因爲上帝既能饒恕人，那麼，人類便應當互相寬容才是。以前宗教和倫理學是漠不相關的，但是現在二者却得到了牠們的和諧。不錯，耶穌固然要人脫離現有的世界，把一切都賣了，以跟從他。但是他所說的犧牲，却不是外表，而以法律爲根據的，他的意思乃是先求上帝的國和他的義。所以他的教言和現有生活，是很有關係的，甚至有多人說，他是酒囊飯袋，和稅吏的朋友。這是耶穌和猶太人，又和法利賽人的上帝觀最大的異點。

(二) 論法律

(1) 成文和不成文的法律：這種法律在那時也是猶太教的中心。猶太人都有這種法律。無論成文和不成文的，都是上帝藉着摩西而傳給他們，所以文士和法利賽人所擁護的西乃山的法律，便成功了猶太人的生活原則，並且又做了他們的重軛。徒15:10的「現在爲什麼試探上帝，要把我們祖宗和我們不能負的軛，放在門徒的頸項上呢？」以及加5:1所說的「基督釋放我們，叫我們得自由，所以要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制。」就是這意思。

(2) 民法：當以色列人脫離遊牧生活而轉入商業生活的時

候，他們便把聖經看作了一種民法。不過以後異邦人的侵掠，便把這民法破壞了，比如什一捐，獻祭，安息日，禮拜，以及猶太人和外邦人的關係等等。因此，法利賽人便起來根據舊約，把這遺傳恢復過來。根據法利賽人的民法，有二百四十八件事是可以做的，但是違禁的却有三百六十五件之多。

(3) 宗教法：法利賽人之宗教法，與人生的各部分發生關係。他們以爲物質和精神有着密切的關係，所以不道德的行爲，是可以從甲傳至於乙的，比如惡人的身體是不潔的，所以凡是和惡人的身體接觸的，便有得到不潔的影響的危險。亞當的罪不但影響於人，而且又影響了一切動物，植物，以及盛食物的器具。他們說：「凡是忽略洗手的人都要滅亡。」但是耶穌說，倘使內心骯髒，那麼，即使洗手也是徒勞無益，這就是耶穌和法利賽黨分道揚鑣之處。

(4) 信條：法利賽人把精神生活圈入在法律範圍之內，但是照耶穌看來，只有宗教才能影響人的內心。還有，法利賽人的信條，要人嫉視外邦人，但是耶穌却要我們愛仇敵如同愛自己一樣。

(5) 耶穌與法律：不錯，愛上帝和愛隣舍，乃是文士和耶穌所共同信仰的，但這法律，在耶穌身上却得到了特別的意義。他把人類中的愛來試驗我們對於上帝的愛，他把「隣舍」的範圍擴大而至於一切人類，這是他和法利賽黨不同的地方。他放棄了法利賽黨所主張的那些無數的法律，而恢復到舊約中的宗教精神中去。照耶穌

看來，人類的得救，不是在法律，却在悔改和信心（可¹ 14 15 約³ 5 x）。他所主張的乃是愛的上帝，以及悔改的罪人，所以與法利賽黨的律法主義，真有天壤之別。迦馬列說：『你應當得到一個指導者，這樣你才能從懷疑中被解放出來。』但是耶穌却給尼哥底母知道一切法利賽黨的智識，都不能叫人有新的生活。從此，宗教和道德，便成爲一件事，而人類才得到了一種含有道德的文化。

(三) 法利賽人的希望

(1) 法利賽人對於彌賽亞和他國家的觀念：在耶穌時，法律和彌賽亞乃是猶太思想中兩件極重要的事，他們所以嚴守法律，是因爲希望彌賽亞快臨的緣故。還有，因爲當時在猶太宗教中，個人主義已經得到了相當的地位，所以所謂彌賽亞並不是一個民族的專利，却是世界一切人類所能共同享受的了。再者，照法利賽人看來，彌賽亞乃是上帝的一部分，是一個超乎自然的人格。不過同時他却也相信彌賽亞乃是大衛的子孫，這是法利賽人對於彌賽亞觀念的紊亂之處。在一方面，他們的彌賽亞是屬於世界的，是以民族爲範圍，而且又是物質的；在另一方面，彌賽亞却又是屬乎精神，和具有世界性的。不過按大體說來，法利賽人總以彌賽亞爲猶太人的救主，就是施洗約翰，也還以爲彌賽亞之所以來，乃是要把以色列中惡人和善人分別出來。法利賽人以爲彌賽亞是不應當受難的。對於這一點，就是門徒們，也不很清楚（可⁸ 31 9 12 31 10 33）。

(2) 耶穌對於彌賽亞的觀念：在這問題上，耶穌和法利賽人迥然不同：第一，照耶穌看來，人類的得救，不是在法律；第二，彌賽亞乃是罪的背負者，只有相信他，和向他悔改的人，才能得救。自從他受洗之後，就向着十字架直跑，因爲他情願犧牲自己，爲多人作贖價（太¹¹ 28 20 28）。他根據了他彌賽亞的意識，以牧羊者自居，視死如歸的犧牲（可⁸ 31 33 9 x 10 32）。所以在他看來，彌賽亞和受難者，乃是不可分離的。當彼得承認他爲彌賽亞爲上帝的兒子之後，他就說：『人子必須受許多的苦，被長老、祭司長、和文士棄絕，並且被殺』（可⁸ 31）。

就是對於彌賽亞國家的意見，也是和法利賽人不同。他說，這國家並不是在將來，而是在現在，並不是一種希望，却是一件事實。他把猶太人所希望的一切事，與彌賽亞的降臨連帶在一起，這就是說，等到彌賽亞降臨，一切希望，都要實現。最要緊的，就是他以彌賽亞自居，他稱自己『爲上帝的兒子』，『人子』和『婦人的兒子』。他也說他和上帝同在，猶太人所看重的，乃是法律，但是他却超越法律，把自己成了救法的中心。他和彌賽亞的國家乃是一而二，二而一的。凡是信他的，都能得永生，反過來說，凡是違反他的，都是賊和強盜，並且又說法利賽人所相信的彌賽亞國家，乃是屬於世界和魔鬼的（太⁴ 8 路⁴ 6 x）。

(叁) 法利賽人對於基督的反對，以及基督對於法利賽人的批評。

(一) 法利賽人對於耶穌的反對：法利賽人既看見了耶穌思想中的危險性，便大大地向他反對。可²。說：「有幾個文士坐在那裏，心裏議論，」路²⁸。說：「會堂裏的人聽見這話，都怒氣滿胸，就起來攔他出城，他們的城造在山上，他們帶他到山崖，要把他推下去。」在太¹¹。中，耶穌反對伯賽大和哥拉汛，因為他們對於他的仇視。在可³。中，他的親族要拉住他，因為他現在處在很危險的地位。當他開始傳道的時候，他把聖殿潔淨了。他攻擊換錢的人，因為他們在聖殿的外院妨礙外邦人禮拜的精神。他扶助一切困乏的人，並且說一個真誠的異邦人，勝過一個有名無實的法利賽人。這一切都是法利賽人反對他的原因。以下是法利賽人對於他的攻擊。

(1) 破壞法律：法利賽人攻擊耶穌，因為他破壞了法利賽人「分離者」的意思。耶穌不但和外邦人交往，而且又和那些患病者接觸(太⁹。可³。)。這是法利賽人所最痛惡的。此外，耶穌又破壞了安息日的法律。照法利賽人看來，安息日乃是他們第二條最重要的法律，而耶穌竟置之不理，這是他受攻擊的又一原因。最後他對於什一捐的意思，也足以引起法利賽人的反感(路¹¹。可²⁸。)

(2) 耶穌和上帝的關係：耶穌說他的神蹟乃是根據於聖靈的，但是法利賽人却說他受了別西卜的命令。於是耶穌便「怒目周圍看他們，憂愁他們的心剛硬」(可³。)。他又說，他們褻瀆了聖靈(可³。)。不錯，法利賽人所希望的，乃是彌賽亞和聖靈。但是等到

二者都來了，他們却一個也不接受(街⁷。)。又耶穌所以惹起法利賽人的攻擊者，因為他說他有赦罪的能力(可²。)。所以以前耶穌稱法利賽人褻瀆聖靈，但是現在他們都稱他為褻瀆上帝的。以後因為法利賽人不能從耶穌的訓言，或神蹟中找到他的罪狀，所以他們便用潔禮，誡命，納稅等問題來質難他，但是耶穌却把他們一個個的塞住了。最後是他末次到耶路撒冷的經驗。現在他公然以彌賽亞自居(可¹¹。)。該亞法問他說：「你是否基督？」他的答覆是：「是」(可¹⁴。)。法利賽人要耶穌斥責民衆，因為他們稱他為大衛的子孫，但是耶穌却置他們的要求於不理。於是他們便派了偵探以陷害他了(路²⁰。)。他們把那瞎眼的人趕出會堂。此時耶穌便向他們說：「爲什麼想要殺我呢？」(約⁷。)。在約⁸。中法利賽人竟然拿石頭打他。原來法利賽人與撒都該人是勢不兩立的，但是當他們攻擊耶穌的時候，他們却連成一條戰線。太²⁷。說：「次日就是預備日的第二天，祭司長和法利賽人聚集，來見彼拉多。」法利賽人控告他說，他是一個假先知，並且也是一個假的彌賽亞(路²²。約¹⁰。)

(二) 耶穌對於法利賽人的批評

(1) 宗教的法律化：第一，耶穌證明法利賽人的謊謬，因為他們把上帝的恩賜放在法律之下。法利賽人以為他們既爲選民，又爲守法者，所以得救乃是他們的專利。但是耶穌却向他們說：「我實在告訴你們，這麼大的信心，就是在以色列中，我也沒有遇見過」(太

8, 19) 他又說：「惟有在本國的子民竟被趕到外邊黑暗裏去，在那裏必要哀哭切齒了。」第二，耶穌對他們說，他們的法律害處大而益處小，因為這些法律干犯了上帝的命令。太 15 的「你們為什麼因着你們的遺傳，犯上帝的誡命呢？」就是這意思。他們使人服從法律，因為他們輕重倒置，把大的和小的法律擺在一條水平線上。第三，他反對他們對於安息日的觀念。至於他在安息日醫病，乃是摹仿大衛的行為。他說：「他是安息日的主。」但是他們却反對他在安息日行善事。這樣，法利賽人的安息日，乃是殺人不眨眼，而不近人道的安息日了。這一切便引起了耶穌對於法利賽人的批評。

(2) 對於上帝和耶穌的拒絕。根據約 8 41, 45，法利賽人乃是殺人和說謊的，他們不能信他，並且不能看見一切見證的真實性，因為他們是惡人，這等於耶穌所說：「光在黑暗裏，黑暗却不接受他」一樣。他們自然不能聽從耶穌，因為他們不以上帝的話為然，而且也不知「愛」是什麼一回事（約 5 38 x）。他們拒絕耶穌，因為他們已經拒絕了上帝。他說他們沒有批評他的可能，因為他的事工，乃是上帝的事工（5 17）。但是他們却不知道上帝的事工是什麼，即使他們已經看見了。這也難怪，因為摩西的書，他們也不能了解（約 5 46）。所以到末了，在信他的中間，沒有一個是法利賽人（約 7 48），而他對於他們最後的話，乃是「你們這些蛇類，毒蛇之種，啊！怎能逃脫地獄的刑罰呢？」（太 23 33）。（沈嗣莊）

慈善事業

PHILANTHROPY

慈善事業乃根據於切實相愛，毫無私心，純善愛人。

無種族之別，無階級之分（多 3 4）。保羅以「慈善」二字，即乃上帝普愛世人之意，此孟子所謂「惻隱之心，人皆有之」。主耶穌以人本有之性能，使其切實愛人之心寬而擴之，非僅愛其所愛者，而亦愛其所惡者（約 1 27）。謂愛敵人，乃耶穌之新法律，也未嘗不可。

主耶穌時，猶太之俗，社會所公認者之慈善事業，乃狹意的而非廣意的，社會階級殊嚴，種族異處，不通有無，不供往來，羅馬賤視他種民族，希臘以他民族為野蠻，猶太注重血統民族，凡不遵守摩西律法者，視之異邦，主耶穌降生，適值此時，正係此風，耶穌以全力矯正此風，倡普愛主義。

主耶穌之教訓門生以視異邦如同族，例如太 8 10 11 寢樊百夫長，路 10 27 x 異邦人入天國，而猶太人被驅在外也。撒瑪利亞人救護被盜受傷者，勝如利未人，祭司等。又云自為善牧（約 10 16），欲招集以色列迷羊，和異邦迷羊，同歸一圈。又分咐門徒往普天下佈道（太 28 19）。主耶穌非僅說愛人，且將愛人之範圍擴而廣之（路 10 20 x）。以撒撒路乞丐向富豪者乞討之故事，打破貧富之階級也。太 10 21 主云：欲從我者須盡售所有，且負十字架以從我。耶穌曾見有貧寡婦至聖殿，輸兩小錢而美譽之，蓋彼無有而盡所有也（可 12 43）。善牧為羊犧牲性命，為愛人最高之目標（約 10 10）。

主耶穌非但一言，且爲門徒濯足以作範，凡愛耶穌被其精神吸引者，皆有此服務之宏願，因愛人而愛上帝，服務人而服務耶穌，正如太25¹⁰上耶穌所說「凡待爾，即待我也。」查基督教歷史，對慈善事業，如救濟貧苦，設立學校，開設醫院，海外佈道等皆本乎耶穌普愛主義，此種事業按時代文化而進展也。

腓力

PHILIP

(一)使徒腓力：對於使徒腓力生平之略歷，除了十二使徒表中錄記其名外(太¹⁰，可³，路⁹)，只全仗第四卷福音之零星敘述。

(甲)第一處提說他蒙召之事，是在安得烈和約翰弟兄之後一日(約¹ 43-45)。他和這些人，都屬伯賽大，並似略有友誼的。他有希利尼名，乃表示他原屬希利尼苗裔。此適合伯賽大混合民族之情況也。無論此議之是否，腓力似屬於熱心宗教——一般「等候以色列之安慰者」——的階級，即使其不會和上述諸人一樣而顯然作過施洗約翰之門徒。因爲當耶穌「遇見」他——不是偶然的，卻似有意的找尋之結果——就對他說，「跟我來，」腓力即響應而從其新主的皈依，是如此的徹底，他雖尚不多知道耶穌，然很表示受了純粹的傳道的精神，這即指他前去找拿但業，期與拿但業共同欣賞那所應許彌賽亞出世的事。腓力的本性，是注重「己」之經驗，故其對人所用的方法「你來看，」亦是如此。

(乙)對於此使徒之特性，又有一個實證。因在曠野給養五千人

事，耶穌是向腓力問：「我們從那裏買餅叫這些人吃呢？」(約⁶ 5)。有的想，是因腓力掌管使徒團之食品事務，但這無根據，而聖約翰明說是「試驗」他。主知其審慎的天性，冀藉此，使其超出物質界，而想到主能造動無形的權力——精神界。

(丙)又有一次，當腓力和安得烈在一塊兒的時候，曾發生相同的事。這不只合着腓力之屬希利尼家系，而且合着他同情與好問的心性，就是參觀聖殿之希利尼人，必選他爲代表去請求耶穌(約¹² 20-22)。但又顯出另一種特性，就是他覺得此請求之重要，而不直接擔負此責任。他在與安得烈較商之前，並不進行辦理。甚至安得烈已表贊同之時，他不前去告知耶穌，須得安得烈爲首同去(安得烈和腓力)。

(丁)這「無篤信的信仰」——約翰末了論及腓力的——是更顯著的。當耶穌在辭別十二門徒之談話中，曾宣佈他往「父」那裏去，若不藉着他，沒有人能到「父」那裏去，只有腓力說：「主，請將父顯給我們看，我們就知足了。」(約¹⁴)。他抱着「看見」才能「相信」的觀念。他不能相信對於「父」之任何真實的見聞，除非是由「己」的經驗；這就證明他雖許久親歷「人子」之言行——高尚的啓示——尙盲目於中而不自覺也。

(戊)自向他作了個人情感的召喚，而引出了靈覺之冥頑以後(約¹⁴)，福音故事中不再談到腓力了。我們並在新約內，只除了在

主升天以後，在那路撒冷樓房內會集使徒中，他的名又被提過一次以外，不再聽見他的事了。

(二) 希律律方 參希律論。

佩經

PHYLACTERIES

佩戴經文的來源，見約出 13: 10 申 6: 11 18 摩

西 5 經內提及的佩經，是否事實，或寓意，議論不一。有人說，出埃及記所載，是寓意，申命記所載，是事實。猶太人自巴比倫回來後，解釋約聖經，把法律與儀禮，看得更重要，自然把佩經當作事實了。至於佩戴經文，何時開始實行，舊約書中，無從查考，¹ 上亦不得作為證據。惟關係佩經的規程甚多，想主前四百或三百年之間，早已通用。或說，主前一百或二百年前，手上佩經，已成一種規定禮節。後來猶太著作家，很注重佩經，常把佩經的製造功用，意義，重要等來詳細述明。上帝把法律授於摩西，關係佩經者，比較他種制度多一些。佩經乃啓示上帝的智慧，理智，和偉大。佩經比較大祭司長的金牌更神聖，因為在金牌之上，上帝的聖名，提起只有一次，佩經有二十三次。佩戴經文的人，是道德文章高尚的，不犯誠命的，與無智無識，不知法律的人民，大不相同。當初恐怕全日佩戴，後則限於早禱之時。不潔淨的人，或婦女，每逢安息日，節期日，在墓園內，及其他不聖潔的地點，不准佩戴經文，其鄭重如此。

但佩經有兩種，手佩經，額佩經。手佩經，是一小盒，係潔淨畜牲的

皮製成的，內放羊皮一塊，上錄四行經句（出 13: 10 11 16 申 6: 4-9 11 18 21）。把羊皮捲起來，用牛尾白毛束縛，再用熟皮一方縫於盒底，作為座子，有鉤環，可把皮帶穿過去，繫在左臂。額佩經是同樣的皮盒，不過內部分四，自左至右，要排同樣經句。根據申 6: 8。上把兩盒繫在手臂及額額上為記號，所打的結，均有名目，排成希伯來文三個字母，意即上帝全能。

把佩經戴在手臂上時，信徒須祝禱：「宇宙大主宰，上帝我王，曾經把誠命使我們成聖，並吩咐我們佩戴經文在身上，主的名是應當讚美的。」把佩經戴在額上，其祝告語式是相同的，惟加上這句：「主榮耀的國度，永無窮盡。」把那皮帶繫在左手中指上時，信徒須祝禱：「我必聘你永遠歸我為妻，把仁義，公平，慈愛，憐憫，聘你歸我。也把誠實聘你歸我，你就必認識我耶和華。」（何 2: 19）。如欲解去佩經，必須先解脫中指皮帶，次解額上皮帶，對兩只皮盒行一個接吻禮，然後循例安置清潔之處。

教主在世時，眼見法利賽人及文士佩戴經文。為了要人恭敬他們，特把佩經放大，令人容易看見。究竟他們放大皮盒，或放闊皮帶，那是我們不得而知。教主警戒他們，切勿專重外貌，因為這種形式的宗教，是無用的（太 23: 5）。在新約裏頭，提及佩經，只此一回。（朱葆元）

自然的

PHYSICAL

自然一個名詞，在近代科學中佔了很重要的位置，因為

科學的種類雖屬不一，却都不外乎要在大自然中獲得與自然現象適合的種種知識。自然一個名詞在四福音書中雖沒有見過，但是含有自然意義的事在四福音書中却很多，不錯，四福音書所特別注重的是道德系統中的事，但是道德系統中的事是與自然系統中的事互相聯繫，不能分離的。譬如我們披讀耶穌的言行，處處可以看見耶穌是一個人。因此吾們可以知道耶穌裏面所含有的自然系統的生命，是與各個人所含有的相同。同時又可知道他的肉體是他靈性中所蘊有的道德系統的器官。他有肉體的生命，所以他是倚賴着他所從而生活行動的自然環境，變成「上帝在肉體中顯現」(提前 3:16)。那末，假使他沒有和自然系統發生這種化身的關係，他就斷不會成為人子；假使他沒有成為人子，他就斷不能在人類面前自顯為上帝之子(約 1:14 後 4)。爲了以上的種種原因，吾主耶穌對於物質的或自然系統方面的事，必得多加思索，以便他能整個的對人類施教。我們翻讀四福音書就可知道耶穌確是這樣做法，並且曾用很深切的工夫。結果他得到了幾種很重要的真理，其中有幾項是他獨特發見的。於此我們該注意的，就是耶穌以人類導師的資格，在自然系統中發見的真理，實非常重要，科學或哲學永不能取而代之。試問耶穌在宗教師的立場上所發明的自然系統的重要真理是什麼呢？

(一)自然系統是上帝啓示的媒介物(太 5:45 48 6:25-30)。耶穌在早年時代，對於自然現象和他所隱藏的意義，顯曾加以深思熟

慮。他所得到的的是什麼，我們看他隨後所施的教訓就可知道。其中最重要而最普遍的一項，就是他發見在自然系統中，無論是有機的或無機的，上帝無所不在。他覺得上帝是內蘊在大宇宙之中，處處可以見到他的作爲。這是與近代的神道學和哲學所根據的相同。在他的談話中，他常提到上帝與自然現象的密切關係。譬如他看見日出，看見雨落，他就情想到日出雨落所屬的物質世界的廣大複雜，以及他所表顯的法則和條理；他在這些事象之中，又看見了上帝直接的作爲(太 5:45)，因此，他就想到這裏頭必然蘊有上帝的旨意，所以上帝自己就實在其中了。耶穌的這種看法，與近代科學也不一定有什麼衝突。他說：「你們天上的父叫日頭照……降雨給……」這種說話，與科學對於自然法則的觀念完全吻合。科學家解釋自然現象，是以物力的作用和他們所遵循的定律爲根據；但是這些方向自而來，他們的行動何以循一定的法則，有一定的目的，這是他們所不能解明的。對於這種事象，祇有一個滿意的解說，就是：上帝的神化充滿在萬物之中。

進一步說，基督在自然現象中所發見的上帝，乃是有道德性的。上帝是一個道德完善的上帝，所以他的作爲便是在物質系統中也不能不是有合於道德的原則。耶穌根據這一點去觀察雨落和日出，就看見上帝的寬厚和仁慈。「他叫日頭照善人和惡人，降雨給義人和不義的人。」這種說話實足表顯耶穌在自然現象中發見上帝的

敏銳過人的眼光。他這樣認識自然現象，乃因他先見到三件事，就是（1）經常的自然系統祇有一個。（2）這個自然系統是依着同一的計畫組織而成，也是照此計畫維持的。（3）這一個自然系統向人有所恩施，是一視同仁，不能因人的善惡或義與不義而分軒輊。上帝既是這自然系統的主宰，那末他當然也不對人分厚薄。在上帝和人的關係中看來，上帝待人是大公無私，正如日光普照，雨露共沾，不因人的善惡而或有歧視。這一端重要的道理雖是顯而易見，但是真能了解他的意義的，耶穌實是古來第一個人。雨和太陽，在他看來，不外是上帝惠愛衆人——不分善和惡或義與不義——的徵象。他覺得惡人和不義的人所犯的罪過，雖當受罰，但上帝却不必用停止雨和太陽的供給以相對付，因為在上帝所主持的道德系統的世界中，惡人和不義的人斷不能逃避他們應負的責任，所以上帝在行使他的寬厚仁愛時，就一視同仁的普賜雨和日光與一切的人，惡人與不義的人所得的，正和善人和義人所得的相同。這一點耶穌是看得很清楚（太₅ 21 80 45 11 25 28 約₉ 39 41）。

（二）耶穌對於自然現象既抱着上述的觀念，他當然也認定自然現象是受定律的支配了。我們試一研究他所施的教訓，便可知道他確是這樣的。「定律」的這個名詞，近代科學另有新的解釋，但是在福音書的時代，有許多事都是用「定律」做代表，並且也是與科學觀念不相衝突的。「定律」一個名詞，照近代科學的解釋，是指宇

宙中普遍常住的完全的法則和條理，大至彌綸六合，小至至微極小，都是一色無二。這一端道理，也是耶穌所見到的。因為物質現象的重要部分如物力和定律之類，從古到今是一樣的。科學祇把牠們發見了，並沒有創造出什麼來。進一步來說，耶穌對於自然所有的觀感，都是發源於他的宗教意識，而並不是出於他的科學意識。他教誨人，常引用自然界的事物來相質證，但他却從不以自然界的事物為歸納。可是自然現象中有條不紊，周而復始的常住性和不變性，也是他所深深覺得的（參太₇ 16 20 可₄ 3 83）。我們試觀下列的幾件事，就很明白了：（1）他所施的教訓，多數是出以比喻的方式。（2）他所設的比喻，多數是用來表顯世間的事與神國中的事彼此的類似性，藉以證明道德世界的存在；在這世界中，上帝的意旨，得由上帝與人，人與上帝，以及人與人彼此間的道德的關係而逐漸實現。（3）他所設的比喻，多為常住與條理特別顯著的現象。（4）他所以這樣做法，那顯然是為他抱有特殊的神國觀念，因為他看神國是一個完美的道德的世界。當時聽受耶穌教訓的人，對於神國很少有人具有這樣的意見。可是多數的人，都熟知自然現象中所表現的條理和常則，所以耶穌就利用自然現象向他們輸入更進一層的真理。（5）就以上各點看來，可知耶穌認自然現象為有條不紊的，是為秩序和定律所支配的。這些比喻中所包的意義，吾們在馬太₇ 15 20 中大概都可以看見。

(三)在耶穌的目光中自然現象不僅屬物質的，同時也是受神意的支配(參太³ 6⁴³ 8²⁵ 8³¹ 路¹² 4⁷)。他每次論到自然現象時總是想到在這一現象中有上帝的作為；他們不過是上帝用來表明他種種仁惠的工具。自然現象，既有條理有法則的，那末上帝的作為一定也是有條理有法則了。所以耶穌論到上帝的作為時，總存着這種感想；他從沒有說上帝的作為可以不顧自然系統中的定理和常則，或和自然界發生什麼衝突。他看見上帝恩待人類，是在自然現象一定不易的常則中看見的，例如太陽東升，雨水下降之類，換句話說，自然現象的結構在耶穌目光中，是完全以加惠於人為歸宿。

耶穌所設想的上帝的惠施是怎樣的呢？他相信上帝的惠施是普遍的，又是獨特的，這種信念是與實在的情形相符合。他又相信上帝的惠施不但是內蘊而密切，並且是綿綿不絕的；不俱及到人類，也同樣的及到空中的鳥和田野的花。他這種信念，又有合於物質世界中各類活物賴以生存的必要條件。因為凡屬活物，各有他們特殊的物質上的需要；耶穌相信他們的創造主惠愛他們，保護他們，那自然是很合情理的。

但有一點我們不可不注意，耶穌以為人類對於上帝的惠施，當比空中的鳥更有敏銳的感覺，而更知上帝的可貴可愛。為什麼呢？因為飛鳥在大宇宙的道德系統中沒有地位，沒有事工，沒有命運，而人卻不是這樣。人賦有道德性，他們的一生就是一種道德的事業；他們

要與上帝合作，而建造他們道德的命運。那末，耶穌把一切人類都涵蓋在上帝的道德範圍中，而將地球上的一切其他的活物除外，實是極有識見的了。他教訓人的時候，常注意到二大事實，就是：(1)就肉體講，人有種種物質上的需要，所以上帝常和人發生惠施的關係。(2)就道德講，人有種種道德的需要和責任(參太¹¹ 25)，所以上帝常和人成立統治的關係。上帝對人的關係分這二種，這是福音書中清切地向我們指陳的。

(四)耶穌對於世界的自然系統一切的引語，都含有深切的宗教意義。他在這個系統中，以及這個系統所表現的上帝和人的關係中，發見了最純潔最高尚的宗教生活的條件和機會。人生在世，不能不倚賴上帝慈愛的護佑，這是有道德性的人類所應當感激頌頌的。而在上帝護佑的領域中，我們仍是常有機會運用理知，信賴上帝，發見上帝。耶穌的宗教對世界的自然系統和上帝的統治權同時發生種種的關係，就是這樣的。他自己的生活在於此，所以就在他的登山寶訓中，表示他很誠切的希望他的門徒都有這同樣的經驗。

(胡貽毅)

醫生

PHYSICIAN

(一)醫生病加。關於基督醫病的神蹟方面，有一種特別重要的事實，就是路加為四福音記者之一，而為一醫生也(西⁴ 11)。這種事實的憑證見於其福音內(參 8⁴³ 1¹ 可⁵ 26)，也見於使徒行傳

內。他的醫術訓練或者是異邦的。(丙) 4 11 13) 並且他的藥品也像異邦的食物一般，在猶太人眼中看為不潔的。(參路加論)

(二) 猶太的醫生：祭司們為癩病的檢查者(太 8 4 路 17 14)，然伊等却非正式的醫生(甲)病者在被基督醫好之前，曾請診於醫生，福音中曾提及之(可 5 26 路 8 13)。他處醫生亦被提於比喻的話裏(太 9 12 1 可 2 17 路 4 23 5 9)。在基督的話裏並無譴責他們的意思，反之，他暗示着病人應當依賴醫生；但是在可 5 28 或者在他們一般的價值上給予一種很好的印象。(乙)關於醫藥的記載很少，即如一種洗藥(路 10 31)，一種止痛藥(可 15 23)，這兩種治療，我們以為是猶太人中的慣例，但這兩種事都未見諸施行；手術(對禮路 1 59)；關於太 10 12 馬太 18 8 x 的話乃是說砍斷，而非外科的切斷也。迷信的醫法為許多人所追求的，參約 5 3 後所加上的話語，據維思叩 W. Beabout 說：「這是在猶太遺傳尚存在時最早的添註。」(丙)猶太醫藥科一種特別的缺點就是缺乏解剖術，一定是因為宗教的儀式以接觸死人為不潔而致然(參太 23 27)，即如接觸一具完全的屍首，或是一個解剖的單位(骨頭上連帶着筋肉等)，或一堆骨頭其數等於全體，或全體多半之數者。這種缺點的一個表明，可以從一件事實上看出來，就是一個青年罪犯的屍首經過長時的表，使其消散，為好數其骸骨。檢查為祭祀或食用而幸殺的牲畜的身體，是決不能補上這種缺點的。

(三) 基督被視為天醫：這種稱呼並未見於福音內，但至少是暗示於路 4 23 5 31 13 32 等處。「醫好」的字樣用於新約內共有二十次，除却在徒 28 8 外，都是直接屬於基督的，「救主」的名詞裏包含着這種意思(太 9 21 x)。下列數點，可見於基督的醫治中(甲)多種瞎眼的(太 9 27 x 20 29 x 1 可 8 22 x 約 9 9 8 31 x)，癩瘻的(太 9 11 x)，枯一手的(太 9 9 x)，血漏的(可 5 20)，水脹的(路 14 11 x)，熱病(太 8 14 x)，大麻瘋(太 8 14 x 1 路 17 11 x)，創傷(路 22 49 x)，被鬼附(太 8 28 x 1 可 1 23 x)等；(乙)目的不祇是慈善的工作(可 3 4 約 10 33)，也是神蹟(約 4 54 等)；靈性醫治的比喻(路 5 24 81 x 約 9 25 29)；(丙)普遍沒有代價(太 10 8 可 5 26)，沒有例外(太 11 5 可 1 27 7 37 約 9 22)，沒有失敗(可 5 4 26 9 18)；(丁)條件：(1)在基督方面的——神聖的旨意(太 8 8)；(2)在一些光景中又加上人類的祈禱(可 9 29 約 11 41)；(3)在病者或請求的方面——信仰(太 8 13 9 2 22 28 15 28 等)並欲望(約 5 6 路 22 50 x)；(戊)初步：(1)通常的請求，由個人(路 5 12 13 18 83)或中人偕同病人(可 2 3 7 81 9 17)或不偕同病人(2)常是沒有請求在前(可 5 23 路 13 12 22 51 約 6 6 9 2 x 11 11)；(己)實行：通常是即刻地(太 8 8 x 可 5 29)；有時是耽延(7 27 x 9 21 x)；很少逐漸地進行(8 23 x)；(庚)附屬物：一句話(太 8 8 13 12 13)；對於被鬼附者亦無其他手續(8 16 31)；一撫摸(8 9 9 18 25 29)可 5 28 9 66)；一種記號的動作(可 7 23 約 9 6 x)；(辛)結果：一種保證(可 5

31 路; 17 19 18 42) 一種命令(太 8 4 9 6 可; 5 19 43) 一種警告(約 5 14) 參醫術疾病症論。(谷雲階)

彼拉多

PILATE

彼拉多之父母究係何人, 其生於何地與何時, 均未得聞。只知他乃

羅馬公民, 大約生於意大利。由其後來所居之地位, 可知其在成人時定屬於社會之中等或騎士階級, 但這由皇帝恩賜或由世襲, 不得而知。按能以加入這種階級者, 須享有四十萬色托司(羅馬銀幣; 約合國幣三萬元) 資產方可。他有這宗資產, 是否由承繼而來, 亦無正確的答案。

爲要達到羅馬省——猶太——之巡撫地位, 他必先取得一種可獲委任之資格。這資格之中, 必要有充分軍事經驗, 至少須得過下述委任之一: 援助營長官(護民官), 或二等師團護民官(一等只許元老院階級充當), 或馬軍翼隊長官。爲巡撫之最早年齡須在二十七與三十歲之間。這些巡撫職位有品級之不同, 而猶太巡撫並非最高等級。但是在此位置辦事有成效者, 可得升遷。彼拉多之誕生期約在主前四至一年之間。他似已成立家室, 但是有無子女, 不能說定。
(太 27 19)

主後二十六年, 提庇留帝諭令彼拉多爲猶太省之巡撫。該省包括亞基老之國土, 大概爲撒瑪利亞省, 與其南部直抵迦薩和死海一帶; 至其職守, 乃掌管軍民兩政, 其位置似受結利亞總督之節制, 但其

一定之範圍, 未易言也。在實際上, 他管轄全省, 只除羅馬公民而外, 可獨斷獨行。同時, 須牢記羅馬准許各省之寬大自治權, 此爲羅馬成爲當日世界強國之一秘訣。職是之故, 耶路撒冷之猶太議會, 保留着許多裁判機關; 至於死刑, 須得巡撫之同意與受其監視執行方可(約 18 31)。人民在教派與政派之分歧, 使管轄該省者成生應付之困難, 設非賦有政治高尚才能者, 自不能應付裕如也。

彼拉多之政聞多得之於約瑟甫。由下一事, 可知上述言論之確實。猶太人之反對神像偏見, 爲古代民族不易了解之事; 但羅馬人予其相當敬意, 而不輸入此類神像以難之。於是猶太人取漸進與緩和政策, 想移去軍隊標旗上之皇帝肖像, 爲避免這種風波, 彼拉多遂乘夜間將軍隊標旗收入耶路撒冷。猶太人民竟來向其請求移去可厭神像, 但他執拗不從, 並令兵士包圍民衆, 如民衆堅持, 殺無赦。此種恐嚇手段, 施於宗教熱度升至最高點之民衆, 自不生若何效力; 彼拉多以不能將許多民衆屠殺, 終而讓步。這種舉動, 不免示人以弱點之所在, 性情之暴烈, 與機警之缺乏; 下車伊始, 竟遭意外, 似預告其政略之不順, 又一次, 因取聖殿之庫銀, 建設水道, 猶太人因以暴動, 而遭慘殺。
(路 13 1)

關於彼拉多審問耶穌之見聞, 四卷福音均有記載。馬可之敘述最早, 故先引之, 次及有同時性之馬太與路加, 而末後到第四卷福音。
(一) 照可 14 53 看來, 在把耶穌由客西馬尼園帶到之後, 祭司長,

文士和長老就把他帶到大祭司家裏去聚集討論。這是猶太議會之一特殊會議。他們想找出治死耶穌之證據，但均不確實。然後大祭司引出他說自己是彌賽亞，以此為整潰語，故決處以死刑（利²⁴ 16）。判決之後，耶穌備受凌辱。照律，執行死刑之先，須得彼拉多之贊同。他們乃速將他帶到彼拉多衙門（15 1）。彼拉多問他說：「你是猶太人的王麼？」耶穌回答說：「你說的是」（15 2）。祭司長並提出許多控詞，而耶穌不予置辯，遂使彼拉多引以為異。時逢逾越節，例應開釋犯人一名。四周民衆都請釋強盜象殺人犯之巴拉巴。彼拉多之不提議釋放耶穌，因知大祭司把他交來的動機乃出於痛恨的緣故。彼拉多遂問道：「怎樣處理猶太人之王呢？」他們說：「把他釘十字架。」當彼拉多以「他行了何惡事」來問他們的時候，他們只重喊：「把他釘十字架」之口號。彼拉多想取悅民衆，依從了他們兩種請求。馬可對於審問之敘述甚形簡略，其他福音記者自有增加之可能了。馬可對於彼拉多，只得以其求得主身之亞利馬太人約瑟為收束了（15 43）。

(二) 馬太對於前面敘述，只增加了兩件重要的事。一是當彼拉多審問時，其妻（送來一個警告的消息）（27 19）。一是彼拉多贊成猶太人之決議與暴民志願後，即取水洗手，並宣布自己無罪，而猶太人乃誠懇容以自己和其子孫承當之語。在敘論的後幕中，馬太（27 62）單獨提及請求印封墳墓事。

(三) 在彼拉多面前控訴開始時，路加錄記其罪狀（23 2）。「我

們見這人誘惑國民，禁止納稅給該撒，並說自己是基督，是王。」罪狀之前段，恰反乎事實（太²² 21 可¹² 17 路²⁰ 23）。路加提及當彼拉多知道耶穌為加利利人時，即送往希律審問。希律既不獲要領，又復送返（23 4 13）以耶穌之返也，彼拉多遂代宜佈其無罪，並證以希律之判定。

(四) 第四卷福音給了以下之貢獻。亞那非正式審問（18 19 25）乃約翰之特點，而該書（18 33 38）記載耶穌和彼拉多之談話亦較長於其他福音；在此談話之中，耶穌講明其國之本體。彼拉多了解耶穌之國非如平常之國，否則其對此案之態度必不至若是之溫厚也。此段 19 4 15 含着復審耶穌與彼拉多之畏懼猶太人。約翰以彼拉多為十字架上刻文之主筆，並述及其拒絕猶太人所發措詞不妥的批評。

彼拉多所處之境困難異常。在位之猶太人定意治死耶穌。因為民衆，暗殺是不可能的。所以逼得來求援於巡撫之威權。為得其執行委任狀，他們須指出耶穌犯了該死之罪。他們乃選了一種罪狀，給彼拉多無取舍之餘地。他們乃告以判逆之罪，在當時，可使最有聲望的羅馬公民身受顯戮。彼拉多審察耶穌，而不覺此罪之能以成立；釋放之，又恐危及自身之生命與財產。是以彼拉多只得任之而已。然其屢欲救耶穌之心不無可取也。

彼拉多後來的歷史，為世所罕知者絕少。他以武力壓平撒瑪利亞之狂熱運動，屠殺多人，以致撒瑪利亞人上控於敘利亞總督費提留。

總督遂命其返京對簿御前的會議。未至京師，提庇留帝以晏駕聞，竟得免焉。又有傳說，以其偶遇凶日，自盡而亡。（夏明如）

枕頭

PILLOW

這個字的希臘文原意，乃是爲枕首的枕頭，但有時用爲任何坐墊，乃是

指着一種皮製的坐墊，爲舟中的漿手所坐的。
我們不多知道當主耶穌的時候，關於漁舟的事。在福音裏提及漁人的所有物，祇是漁船（路 5:3, 約 21:3），和相伴之小船（約 21:8），兩種魚網（太 4:13, 18:17, 約 17:37），籃子（路 13:48），漁人之外衣（約 21:7）並坐墊。革尼撒勒湖上漁人的光景是顯然離去絕對飢寒的地步；我們從可 1:20 可以得到別的證據，該處提到僱工人，可 15:40, 路 8:3，其中有撒羅米用自己的財物供給耶穌，又約 10:27 接馬利亞到自己家裏去。

原文似乎暗指坐墊乃是船上普通用具之一，其應在之處乃船尾，暗示門徒在夜間打魚時常是輪流着在其上休息（路 5:5, 約 21:3）。所以枕頭之放於此處或者並非特爲主的應用。在起程要渡湖的時候，主即坐在船尾的坐墊上，因爲冗長的施教而疲倦，遂即沉睡，甚至連湖上風暴及船中騷動都不足以驚醒之。祇有在此上下文中提到主的睡覺，或者睡覺包含在可 1:35 內，並且在這段章節內敘述主的徹夜不眠好像是特別例外的。

殿頂

PINNACLE

這字見太 4:5 和路 4:9，是指聖殿中高聳的一點，當日耶穌曾被誘惑從那裏跳下去的。那聖殿是指全殿，不單指殿堂本部，所以「殿頂」是可以指聖殿周圍的任何一處。我們現在已不能確知當初著者指的是那一處了。有人以爲這是指殿堂的殿頂，有人以爲這是指聖殿東面所羅門廊的殿頂。但照我們看來，若非殿堂，所指的當是皇廓的雉堞了。這是在聖殿的南面，由西而東，俯視極峻峻的山谷的。史家約瑟甫（Josephus）說，「這山谷極深，那迴廊又是高架建築。若有人從雉堞的頂上往下望，必致眩暈，且窮目力之所及，尚不見底。」這迴廊的殿頂離鋪道約一百尺，從鋪道至谷底約三百尺。若那「殿頂」是指東南端的尖塔，那就更高了。

教會史家格西僕（Gregorius）說耶穌的兄弟雅各，是給猶太人在殿堂殿頂上推下去跌死的。假如這話是對的，那末，上述的第一解釋是更確當了。然而這故事未必可靠，何況該史家著書，已在聖殿被毀後將及百年，他也不見得比我們多知道殿頂該在那裏。所以我們還有審查意見之餘地。從一方面看，殿堂殿頂該是其中一切建築物的最高點。從另一方面看，從迴廊上跌下去却是最危險。而且，大概而論，「殿頂」就在那裏。

笛

PIPE

這字只見福音書，太 11:17 及路 7:32 「小孩子們說，『我們向你們吹笛，你們不跳舞。』」

笛是管樂器之一有三個，或四個竅，有單式的，有複式的，笛的聲幅有限，音樂單調。

坑

PIT

福音書裏用坑字，乃是指着人或獸偶然跌入其中(太¹²11)，或因眼瞎而跌入其中的處所

(太¹⁵14 路⁶39) 這或者是指着地上所掘任何空穴之處。在路¹⁴5 1太¹²11用井字，我們便可以曉得坑乃是一個空水池，或人造的井泉。這種水池或井泉在西亞是少有覆蓋或遮護的，隣近城市並村莊的地方，特別是那些陷落毀壞的，常令不謹慎的行人陷入其中。在啓示錄中提及無底坑爲獸及其邪惡羣衆之住處(啓⁹17等)。

憐恤

PITY

(一)在符類福音中有四個不同的字，和「憐恤」或「憐憫」同義。在那提及憐

恤的幾節中，以爲主用憐憫的心看待那些苦痛的人類，如疾病，憂傷，疲乏，甚至那些肉體饑餓的人，都足以牽動他憐恤之心，而這也成爲他人性中高尚的感情。當他對人表示憐恤之時，就以教訓他的門徒，他也清楚地告訴他們說，天父是憐憫世人的一位。「我們上帝憐憫的心腸」(路¹79)，在好撒瑪利亞人的比喻中表現得無微不至，他看見那受傷的人，「就動了慈心」(路¹⁰33)；又如那個寬恕僕人債款的主人，也「動了慈心」(太¹⁸27)；更是令人感動的乃是那浪子和慈父的故事(路¹⁵20)而在路⁶36中更是明明地教訓我們：「你們要慈悲像你們的父慈悲一樣。」

(二)約翰福音的教訓：在約翰福音中，我們找不出與「憐恤」等同義的字來，這是很令我們詫異的，也沒有提起基督是「憐憫的」等字樣，基督也沒有以此論及天父，甚至人與人之間所當有的憐恤之情都一無縝述。我們能否解釋這個原由，或者這是偶然的遺落不載，我們相信這原由，乃是在約翰的思想中，「憐憫」的意義早已包含在愛的一字中間了。

約翰的論基督的生活都出之以最深刻的意義。所謂憐憫原是看見別人缺乏時所發生的一種感情，也就是愛的一種表露。約翰並不只寫出基督憐憫世人，也愛世人，卻直接說出基督的愛的思想乃是上帝與人中間的聯繫，這也指明那些和主同時的人所受到的乃是得蒙憐恤的事情。我們以拉撒路復活之事作爲證明。這件奇事發生在與基督熟識之人的家中。符類福音所載，都是普通的請求憐憫。拉撒路的事件，先由他的姊妹來通告消息，不是說到請求憐憫，卻說：「你所愛的人病了」(約¹¹)。從約¹¹5所記「耶穌素來愛馬大，和他妹子，並拉撒路」話語中，可以看出耶穌對於他們不只憐憫，更是有愛。當耶穌看見那些悲哭的人時，他也哭了。接着著者就借猶太人的口說出「他愛這人，如何懇切」耶穌的偉大的愛，當然早已包括了那較小的憐憫了。著者更是借着基督的一條教訓，用以顯明人與人之間所當有的待遇。在路加福音中說：「你們要互相憐恤」，但是約翰福音卻最先記載出主所教訓的：「我賜給你們一條新命令，

乃是叫你們彼此相愛，如我愛你們一樣」(約^{13:34})。

我們知道「上帝是有憐憫的一位」但是約翰福音告訴我們，上帝不但是有憐憫，更是一位愛世人的天父(約^{3:16} ^{14:23}等)。連這個上帝觀也可以在舊約中間看出，但是當披閱到那些句子中，如說「上帝的愛」或「上帝是愛」是和那些說「上帝的憐憫」「上帝是憐憫」等語的意義相同——這乃是直接把人論為貧乏的生物。在約翰福音中所有的思想就完全兩樣了，天父用他愛聖子的愛來愛世人(17²⁶)，基督也把天父賜給他的真正的愛，使世人同享，他更是將天父對世人的意思教導他們(14²¹ ²⁸ ^{10:26} x)。天父與基督，以及世人藉着人子的力量，而得與天父作為同伴的交誼，其間所有公同的聯繫，乃是神聖的愛(17²⁶)。我們儘可懷疑為何約翰福音沒有提及憐憫的思想，但是從另一方面看來，第四福音所提出的愛，正是補足了符類福音所有的缺漏。

在那位憐憫的和仁愛的救主的生活，中遭受了無限嚴酷的苦痛，試問我們對他作何感想？但是在福音書中——更可以說在新約的每一句中——從不顯露出基督是一個令人悲憫的人物。所謂憫憫，乃是需要別人的幫助，然而基督從不向人顯出這樣。這正相反，他向那些女子說：「耶路撒冷的女子啊，不要為我哭」(路^{23:28})；他也向彼得說：「你想我不能求我父差遣十二營多的天使來嗎？」(太^{26:53})。他向天父也只有這樣呼叫：「倘若可行，求你叫這杯離開我」

(太^{26:39})。但是假如我們不能向他表示憐憫，那麼我們對他所受的苦難就漠然不感嗎？約翰很詳細地答覆了這個問題。當痛苦的奧秘還沒有顯示時，我們只能說救主所宣布的受苦，乃是要證明他以及

天父對人類的大愛。「人為朋友捨命，人的愛心沒有比這個大的」(15:13)。在死亡中所顯露的愛，正是在 3:16 17:26 章節中所說的愛。

我們知道基督原不需要我們對他發生憐憫，我們所有的憐憫之心，乃是閱讀福音而得的感動。但是我們必須從憐憫的中間悟會出愛的意義，纔不算失去憐憫的根本的目的。我們必須從苦難的中間望到最後的勝利。我們並不以死的，而且那永久生活的基督作為我們的思念。那在十字架上閉目垂頭並不是他的真相，他自己的話說得好：「假如我在地上被舉起來，要吸引天下萬人來跟從我。」(瑪^{24:9})

災病

PLAQUE

福音用這個字乃希臘原文鞭撻，鎖之意(參徒^{22:24} 來^{11:35})。英文字乃根據示錄的希臘原文而成，含義專一。福音中只見四次(可^{3:10} 5:29 ⁸⁴ 路^{7:21})，乃指身體的病痛，寓有神的懲罰之意。所以此字只是借為寓意，並與現代的疫癘無關。

計劃

PLAN

(一)耶穌接任自己的職務，是否有一定計劃？這計劃的性質如何？其後隨事變亦有所變化否？這些問題，關於福音的正確瞭解，佔最重要性者，因記

載的不完備，主的自覺被黑暗奧祕所包圍，故而加倍的複雜。

大概第四福音著者，記述之時，去事實發生之時已遠。他看主的生活乃揭露一很大的設計。他敘述耶穌，乃將外面情形屈從於他自己的意旨，逐步前進，直到他抵達目標的「時刻」。他也假定耶穌預見教會前途的發展，由他指定，一切的事件發生，皆按神聖的計劃。這計劃在「道」未成人身之前早已定了。這樣的觀察，乃約翰神學的沈思，也是從一部分感覺而起；至今讀者仍有此同樣的印象。這部書的調合及完備，較高於其他福音。事件之彼此關連，似有一早定的計劃。

雖然，我們現在在耶穌生活中，所發明的「內在的必須性」，當時耶穌自己是否知覺，我們不敢斷定。但有何種憑證？查客西馬尼園的禱告，似乎主到臨終時，其心中尚未一定透知天父對他的旨意如何。然當時他對於天父的深信，在其禱告中可以看出，且為其一生生活最大的動機。在這黑暗之中，他將自己完全獻於上帝的旨意，他確定天父的旨意能合理的領導他。他知有何種已定的程序，他願隨時接受父的旨意變動。我們查他內性的目的，決不可忘去這一點。教理上的概念，說耶穌早知其始及終，這是不合實際的理想，也破壞了神聖生活的道德價值意義。

同時，也不能說他的生活是偶然意外的遇合。有一般人從馬太（4.17）說耶穌的生活，沒有一定明顯的計劃。他似為繼續施洗約翰

的工作，而逐漸覺得天國及其本身的特職。按此說，則彌賽亞的工作似為強加於其身上的，並非發於其心者。然而我們不敢十分說因有施洗約翰，就有耶穌。且耶穌的工作與約翰工作的對較很大，這是當時的普通輿論。當時的人承認這新導師有另一行動，與約翰的性質不同。施洗約翰不過給耶穌作一個入世任職的際遇。

（二）這樣，我們可斷定耶穌接任其職務，其心中定有一程序。然彌賽亞的要求是否其程序原來的一部分？耶穌因受審和釘十字架，聲明他是彌賽亞，是不可疑的。這是證明他明明有彌賽亞的要求。然有一般人說這是後來發生的意義。他們贊成耶穌初步僅是傳揚天上的國；因他原來的使命已經失敗，後來乃強加上彌賽亞的工作。因要復興他已衰落的事，所以他應允到耶路撒冷承認為彌賽亞，將國家的新希望聯成一氣，以為號召。

自然，這也可說是近代研讀福音的心得，因耶穌在初步的一段工作中，對於彌賽亞的要求，暫守緘默，然確定的憑證乃是他自起初就有意宣布，不過僅按時保留着。（1）彌賽亞希望與天國的意義是二而一者。從上帝召他就職於天國時，他就知道有彌賽亞之職務在心，也是惟一的方法表示他與天國有密切關係。（2）最初的記載都注重他說話有權力。他的話語表明「獨一人格的莊嚴」（太7.29）可。在山寶訓時尤特別顯明，他說「我告訴你們」，雖然他似乎是一位導師，然實則超過於導師。他在尚未聲明彌賽亞要求時，他

心中有意要將此意混化於其行動言語中。(3)在該撒利亞腓立比時，他纔聲明了這要求。其時的門徒有自然的承認。我們從此可以斷定他保留這要求，乃是要候他的門徒自然的承認，而不出於勉強，並且他是逐步的引導他們到這地步。也許他選用「人子」的稱呼，也有這同樣的動機。這稱呼是含混的，不過能導引他的門徒關於這意義的探問。

這樣，我們斷定耶穌自開始被默者，乃計劃的一部分。從福音記載的大意上，我們即知這事有兩個大動機：(1)他規定了用一種方法傳揚天國，然若人知道他是彌賽亞，就不能實行其法了。天國，按主看，乃一靈性的性質，他能用變化人心意之法，自然成就。若他開始即顯明為彌賽亞，則其事工即成了一特顯的性質；那樣，就不能行教訓，醫治，安慰的工作。大概他在受試探時即提出來推想。他在許多方法中，他選定了靈性的方法，所以他對彌賽亞守祕默。(2)他自己預將國家政務從彌賽亞工作中除去。他們國人的意思，以為彌賽亞乃是在國政上的工作，所以若耶穌在開始時宣佈為彌賽亞，必定引起虛假的希望，所以他在未宣揚作彌賽亞時，先要說明彌賽亞正常工作之意義。門徒逐漸明瞭這意義，且認他為正常的彌賽亞時，但他囑咐他們不可告訴人(可^{8:30})。全國一律盼望一政事上的援救者，所以他們不能接受他的奧秘。

這樣，我們可以看出主的設施，乃按一定的計劃，也許是在他未

就公務之前，他自覺為彌賽亞，然他定意不作聲，乃決意要用威力變化其同胞的心理，而後再聲明。但自到該撒利亞腓立比之後，他似乎有改變其計劃之意；他門徒的心理已改，但在其同胞未改變之前，他決定到耶路撒冷去聲明。他去乃特別為這件事，而宣佈之。他用二種象徵的動作，表明其意；即莊嚴的騎着驢駒到耶路撒冷(亞^{9:9})，潔淨聖殿二事都是彌賽亞的權利。他如此作，乃是看同胞不願受其威力而變其宗旨，所以他自已雖不聲明為彌賽亞，也是無益。故此，他改第一計劃而定第二計劃。

(二)因此，乃發生一深重的問題，主定第二計劃，是否他看明這計劃的關係，乃是自己犧牲的(死馬太^{16:21})已說明了。他的教訓到此也略加改變。他起初說天國即臨，此時乃準備他的門徒一無期限的延遲。他對門徒說，無論何事對他發生，其職務必然成就。他現在看明，如聲明作彌賽亞，必至於死；然不敢說他有意挑選這個死。從客西馬尼園的禱告中，我們也許看出他有別的設施。但我們敢說他自己定意堅守他的職務到底，將終究的如何成就，留在上帝手中。

(四)以上所論，乃關主自己的計劃。但尚有一問題，不能不說，即他如何意想完成其工作呢？答覆此問，乃在他對天國解釋的意義上(不過尚有數點模糊不清)有一般人說，他看天國忽然要降臨，乃由上帝的意外作為那樣，他心中預先必無將來教會逐漸發展的意念。另一說法，即他在天國未臨之前留下了一個空間，此空間的長短

不定；那樣，他心中是否還有一發展的計劃？馬太（10 18 17）提教會的事，也許是後來人補加的。不過看馬太（8 11 12 21 49）說丟棄以色列而立其國的話，乃是表明他的同胞對他起了反對的心。那樣，天國乃對世人而立。但起初，他也許想着他的職務，乃是專為以色列。他選十二門徒是為十二族（太 10 28），他自己不願到國外醫病（可 7 27），也吩咐他的門徒不到異邦，專為「以色列遺失的羊」（太 10 6）。這些指示很清楚，也是最初教會所實行的，彼得和他的同人想不到異邦去傳道，且反對保羅到異邦去。

我們可以斷定主未有準備立國外教會而普及全世界，他僅向其國人傳道，並未包括一切人民。只是他是破除了猶太的特殊神羅主義，對彌賽亞另加一新意義。他使命的精神，乃普遍的，而對吾人公共天性的中心宣告。他啓發了保羅後來所成就的。耶穌內性的目的，在馬太末尾上結束着說：「所以你們要去，使萬民作我的門徒。」

盤 PLATTER

(一) 盤子（見太 23 8 路 11 8）大概是

(E. Morgan · 葉勁風)

指一種茶盤或碟子。最初的時候，是圓形的，直徑約三尺，用麥稈細織成，有時或織成雜色花樣。後來却變成吃飯時擺在矮桌或凳子上的一種低邊銅盤了。和這個相似的，是一種小的平的盤子，好像有柄的小鍋。現在的猶太人仍用這個以盛燒好了的食物，是用土器和塗錫的銅所製成。上引經文，大概就是指

這東西。(二) 儀注上的參考：耶穌斥責那斤斤計較於形式上清潔的虛偽儀式。一隻碟子，只要不沾着牛奶，就也許不管有灰塵或斑點，儀式上仍是清潔的。人也當洗淨桌子（可 7 4），却不是簡簡單單的爲了衛生起見，而是怕違背了清潔的規律。直到現在，若照文士規矩，那燒肉類和盛牛奶的器皿，必須在廚房中分擺。這是因爲有一條律例，禁止將小羊的肉在牠母親的奶中燒煮；若連用具都得擺開，就不怕會在無心之中犯了。

當時基督傳播的一大困難，就是門徒們不肯遵行文士所立的關於食物的法律。猶太人的讓步正是表明基督新生命的絕好證據。因爲這些規律都是猶太人從小就學的，又是一些尊貴的教師們的巧妙製作。這些教訓勢力極大以至連保羅亦會對彼得提出抗議，因彼得亦守此律法，不願對於福音的影響。他還說（加 2 13）「甚至連巴拿巴也隨夥裝假。」

快樂 PLEASURE

基督徒所尋求的，不是眼前的歡樂，乃是真幸福，是不斷的永遠的

快樂，平安。我們這一世，乃作未來永生幸福的預備，並非純然貪圖歡樂（路 12 27）。快樂是上帝藉他的兒子創造的（約 1 8）。有各種聖節（約 2 1 11），他自己「也吃也喝」（太 11 19）。但快樂並非一定有益，也許有永久的害（路 8 14）。挪亞和羅得的時代，吃喝嫁娶，但上帝忽然臨到（路 17 26），肉的快樂，奪去真益（約 8 27）。基督的國決不屬

於這世界(路²⁰ 約¹⁸)。我們要準備基督忽臨(路¹² 約²¹)。貪樂乃是捨棄世界的真光(約⁸ 路⁹)。眞基督徒要拋棄一切，跟從耶穌(路⁵)。那樣，今世來世都蒙祝福(可¹⁰ 路²⁰)。故此應當打算永生的快樂(太¹⁶ 可⁸ 路⁹)。也不可貪圖生命(太¹⁰ 路²⁵ 可⁸ 路⁹ 太¹⁷ 約¹²)。因爲得不償失(太¹⁶ 可⁸ 路⁹ 太¹³ 路⁹)。這是概括一切智識，審美的快樂。克己的習慣要養成(路⁹)。世事的榮耀，一定阻隔基督的招呼(路¹⁴)。今生幸福，來世受苦(路¹⁶)。財主進天國是比較難(太¹⁰)。今世的福或爲地獄的恐怖(路⁹)。門徒應當效法主(太¹⁰)。主的禱告說「不要從我的旨意，只要從你的旨意」(可¹⁴)。應當避去「人的榮耀」(太⁹ 路¹⁴)。「慕義如飢如渴的必受祝福」(太⁵)。信徒應當尋找憂患(約¹⁶)。內心平安，不怕外界刀兵(太¹⁰)。尋求滿足的喜樂(太¹⁵ 路²¹)。

犁 PLOUGH

犁之言於新約中祇有一次(路⁹)。提及耕田則有二次(路¹⁷ 林前⁹)。東方的犁，拘守古法，少有改良，古代所用的犁與現在農家所用的很相類似。犁幾乎完全爲木製，並且構造很輕，在鬆散的土裏所耕的溝祇有四五寸深。犁的構造是一根桿長約八尺，分爲兩截，在中間接合起來。在其粗的一端堅安着一塊向下的木頭約長五尺，上端向後

斜着，作成扶手。底下一端是尖銳的，上面裝上一塊鐵，這就作爲犁頭。農人用左手握着犁柄，右手拿着刺棒，用以趕牛並指揮之。在犁的細端，連着一根橫木，上面有轆，放在牛的頸上，用轆帶繫牢。

警務 POLICE

當基督的時代，巴力斯坦的政府的性質，是道傳的，不穩定的，並且我們少知其地方法庭民事訴訟的組織，故此很難確切決定其施行裁判的規條是甚麼。即如我們不能斷言早年從猶太習俗下所得的法規是如何被羅馬軍法的干涉而廢止。然而有一件事實似乎是露出來，那就是政治的事在羅馬人方面，好似常例一般，猶太的法庭按着他們自己的法律處理裁判，並且被准許保留屬員適當的權力以執行法律的普通的處罰。祇有在很騷亂的時候，或在處理極刑案件的時候，皇帝的權柄就要顯出來，那末，兵丁就要代替了通常的法官。法律普通的執行，無論是刑事民事，都交付本地人與地方法院之手。大概可以確實地說，摩西的律法仍然爲猶太人所依據處理一切案件；裁判乃是宗教的一部份，並且官吏們執行他們的職務乃是聖殿中的公事，或爲地方公會的僕役。

對於這種規則有兩個重要的例外——一個是由於希律王施行其武斷的權柄，另一個是因爲希臘理想的侵入。即如在提比哩亞城內，希臘的成分是很大的，一切行政都是按着希臘的型式。該城有一議會，會員有六百人，並有官吏。低加波利的希臘城市，當他們有地

方官府的時候，總是易為皇帝的權柄所取而代。之。甚至連在純粹的猶太的城內，希臘的威力也改變了古來的慣例。在米希拉書有許多希臘和拉丁字，顯明在主後第一世紀之後，希臘的制度已經在處理民事的方法上發生了一種變遷，並且在福音裏已經尋見這種證據，就是在耶穌對於律法進行清楚引證的章節裏（太^{5:25,26}；路^{12:18}）。既有馬太引用一種名詞指明猶太的慣例，路加亦應用相當的字樣指示羅馬的辦法。在太^{5:22}「凡向弟兄動怒的，難免受審判；凡罵弟兄是拉加的，難免公會的審斷。」耶穌乃是指着通常的猶太法庭而言，「審判」乃是七人所組成的地方法庭，公會乃是三合林 Sabelotin。

在耶路撒冷有兩個吃俸祿的官長，禁止他們兼作其他職業，他們特別的職務就是督理本城的警政。路^{18:1}。所說「不義的官」或者就是地方警察的官；但他那種不法的性質頗足為西亞已往和現在審判官的代表，然而却不能說耶穌有意將一切審判的施行概括言之。每城中審判官的通常數目是按着古來的慣例，就是七個當約瑟甫在加利利時，在每城內任命七個審判官，聽斷較小的爭議；至於較大的並生死攸關的案件，則呈到他和他七十長老的面前。

米希拉書假定是成立於地方公會掌大權的時候，耶穌對門徒所引證的就是這種公會，他說：「你們要防備人，因為他們要把你們交給公會」（太^{10:17}——可¹³）。最高級的法庭就是耶穌撒冷的大

公會，耶穌會在此會中受審，所有猶太法庭的宗教政權都保存在此團體內。在他們的治下有一組聖殿守者，都是利未人，他們的首領是守殿官（路^{22:4,53}徒^{4:1,5,24}）。守殿官並非一種閒散的職務，因為聖殿庭院中就是平常也人跡難查，摩肩接踵，必須有特別的準備以維持秩序。這些聖殿的守者不是武裝的，也未受過訓練，其大多數並未受過軍事教育。當大節期時，聖殿駐有羅馬軍隊，紮於安多尼亞營樓，在客西馬尼園捉拿耶穌的人，很清楚地有兩部分：（一）羅馬駐防兵的支隊；（二）一隊聖殿的守者（約¹⁸）。至於看守墳墓的兵（太^{27:56,58,28,15}），或為彼拉多因公會請求而遣之小隊兵，或為聖殿守者之一隊，則頗有可疑之處。彼拉多的話，可以作兩種解釋，「你們有看守的兵，」或「把守妥當。」在事實上，他們將所經歷的事，都報給祭司長（太^{28:11}），暗示他們乃是公會的侍從，是彼拉多譏諷他們去用他們自己的方法，但是¹⁴節又說：「倘若這話被巡撫聽見，有我們勸他，保你們無事。」這又似乎是巡撫所派的兵了。

執行律法及維持秩序的官吏通常的名稱為衙役或差役（太^{5:25}約^{7:32,45,48,13}）。他們有執行鞭刑的職務（太^{10:17}——可¹³；太^{23:31}）。約瑟甫說每個審判官手下有兩名衙役。他們的權柄有時擴大，可以從掃羅領公會之命而迫害基督徒的事上看出來（徒⁸；20¹⁰；11參^{5:18,23}）。在可^{6:27}執行施洗約翰死刑的人名為護衛兵，乃是軍官所遣派的。或為希律王的朝中武裝衛兵，不屬於普通軍伍，可以作

許多部分事從法官執行吏以至爲劊子手，希律王並僱用許多便衣偵探，他們專制地運用他們的權柄，有軍隊爲後援，即不顧忌國家當局的文章了。太^{8:6-13}路^{7:1-10}所說的百夫長，或者是迦百農駐兵的軍官，在希律安提帕治下當差的，該項軍隊乃爲清剿鄉間盜匪的。(谷雲階)

政治

POLITICAL CONDITIONS

(1) 大希律爲王，基督生於大希律當權的末葉^(太^{2:1})，

希律死於紀元前四年。希律是羅馬的屬王，他的名位威權都在羅馬皇帝手內。他的職務是維持國內的秩序，使他適合分省的規例，同時保證帝國的邊城。他于預外交政策，造幣權也有限，我們只見他的銅幣。他可以征稅，猶太以外，他從旁處也征收國稅；他必須遵羅馬的命令，傳國立嗣都有羅馬的許可。在這範圍以內，他可以自由，不過不能使民作亂，或是上控於羅馬。

(2) 腓力爲分封王：亞古士督准希律隨意將國分於子嗣，不過須經他認可。因爲宮裏的陰謀與不能和解的原素，希律將猶太分於亞基老 (Archelaus) 加利利與比利亞分於安提帕 (Antipas) 東北方與約但河東岸分於腓力 (Philip)。這種分法羅馬已經認可，不過略有限制。腓力封爲分封王，治理較次的疆土，在加利利海的東方，北至黑門山 (路^{9:1})。他在位三十七年 (紀元前四至紀元後三十四年)，他死以後，將國併入敘利亞省，不過未失他財政的自由。

權，三年後又分於亞基帕第一 (Agrippa I)，加封王號。居民多敘利亞人與希臘人，西南歸猶太人居住；腓力雖完全與羅馬同情，對於各種民族意見他甚尊重，所以在位時未與民衆有何衝突，也未受羅馬專橫的干涉。他喜歡建築，與其他希律一樣。當耶穌受民衆擁擠仇敵試探時^(太^{10:1})，他退到臨近約但河發源而且很安靜的該撒利亞 腓立比城 (太^{10:13}可^{8:27})，正如當他聽見施洗約翰被殺的消息以後，退到一個旁的腓力城 伯賽大一樣 (路^{9:10}參可^{6:22})。

(3) 安提帕爲分封王：安提帕也受分封王之職，治理加利利與比利亞省，中有希臘的自由城底迦波利，比利亞在約但河的東岸，加利利的東南，政治上無甚緊要，不過保存純潔的猶太宗教。裏面的居民多數爲猶太人，安提帕雖得滿足他的欲望在耶利哥的對面古伯亞蘭的舊址 (書^{13:27}) 建築猶利亞城 (Jericho)。但國的大半，論人數論工業，都在撒瑪利亞的北邊，共計有三百萬人 (數目未免太大)，其中有迦南人與希臘人，大多數仍爲猶太人。安提帕治國總算順利，歷有四十餘年，雖然他父的權術到他就變爲狡猾 (路^{13:23})。他所以治理這些年的原故，也許因他與提庇留的私交；到紀元後三十七年他就被加利古拉流到里昂，將他的土地併入希律亞基老的屬內 (徒^{12:1})。

(4) 亞基老爲分封王：他父一死，亞基老繼位，治理猶太 撒瑪利亞與以土買。他繼位爲本家與耶路撒冷的民衆所反對，他們想要

恢復神權的國度，立大祭司爲王，直屬於皇帝的治下。亞基老親自去羅馬（參路 10¹²），民衆也派代表，亞古士督承認希律的選派，就封亞基老爲三省的分封君。他對這次等的名號有些失望，就藉著行政來報仇（紀元前三年至紀元後六年。）人看爲血脈不純的領袖——門第不清，操行不純，他至少有兩三次更換大祭司。他這種專橫，不顧民意的行爲，達到極點，甚而猶太人忘記他們與撒瑪利亞的仇恨，撒瑪利亞人忘記他們與希律是親族，他們共同遣代表到羅馬去控他。亞基老被放逐於斐尼城，他的國度直歸羅馬管束。

(5) 羅馬巡撫 猶太界於埃及與亞拉伯之間，爲行軍的要道區，羅馬不能准民衆的請求，將政權授與大祭司。所以將她併入敘利亞，有巡撫管理她的軍政財政，也使她爲全帝國的保障。敘利亞的大使的使命是巡閱全境，不一定出頭，是在暗中作羅馬的援應，到必要時才于預內裏的政治。第一位巡撫名哥模留斯（Cappinus 紀元後 6 至 9），屬騎士階級。他與大使居里扭一同來耶路撒冷，佔據了亞基老的產業，將他的宮殿改爲守衛期中巡撫住所，將政府設立於該撒利亞。第二件事是登記一切的人民，藉以整理稅則，建立國法。所用的方法，是比較數目，計算人口，按家按戶征收丁稅，財產以及商務等稅。同時土產也被征收，五穀收十分之一，菓木收十分之二。迦瑪列所提的就是這次登記（徒 5³⁷），從政治與宗教方面看，都好像與耶和華的什一稅衝突，民間的領袖甚是驚怕，因而引起迦瑪拉猶大的

革命，成立奮銳民黨（太 10⁴）。這次革命經很烈的戰爭，得止息，不過後又發起，直演成耶路撒冷的焚滅。這種登冊是要送到羅馬，求他的許可；不過稅務的征收不必久候。羅馬國稅當然經巡撫征收，他們利用公會與地方法庭。這種稅務是取包稅制，包於個人或公司，按年交納一定數目，征多征少由他們自己負責，他們還可以轉包於旁人，這樣就產生了各種高低不同的稅吏等級（路 10²），他們的品格多半不高，可也不像人想的那樣低落。哥模留斯作巡撫的事，我們還曉得一樣，就是猶太人與撒瑪利亞人暫時的聯絡已經破裂，撒瑪利亞人於逾越節的前夜進了殿院，污了聖所。猶太人從哥模留斯未得著補救，不過立法更嚴，禁撒瑪利亞人入院。並添設殿密，增多更夫。有長官負責，每夜令二十四人巡夜。

接續哥模留斯的爲安畢烏（Marcus Ambivnus，紀元後九至十二年）魯孚（Annius Rufus，十二至十五年）格拉特斯（Valerius Gratus 十五至二十六年）本丟彼拉多（Pontius Pilate 二十六至三十六年）前兩位的年限不能確定，也不曉得他們有何新的政策。紀元後十四年提庇留一登位，他便延長巡撫的年限，藉以減輕他們的貪欲。這種政策在猶太未見功效。格拉特斯的任上，我們只可以說他好干人事，十一年的工夫他換了四次大祭司，若不是因末一位（該亞法）具隨俗浮沉的性情，恐怕還要多換呢。羅馬逼迫猶太人的榜樣，爲猶太巡撫所仿效，民屢屢遣代表去抗議巡撫

的專橫，也無甚麼果效，不過多加了些駐守的軍隊。

彼拉多採取同樣的政策，他招怨比前人更甚，他的強橫一遇比他更強的，就軟化了。他第一件事就顯出他的特性，不願實例，見硬便回。往耶路撒冷去鎮守的新軍，他未如前人命他們將隨軍旗用的皇帝記念牌留在該撒利亞，乃帶著全裝進安多尼亞衛城（Antonin）在猶太人看來，這是最犯聖的一件事，也連累他們犯拜偶像的重罪（出²⁰）。民衆從各處聚在該撒利亞，不怕逐戮的恫喝，強迫著巡撫發令撤去記念銅牌。此後又因修理耶路撒冷的水溝起了衝突（參路¹³）。他的計劃與城有益。一個從上流引水的水溝早待修理，不過彼拉多提議從殿庫取款，也真用了一些聖款。預料著必有內亂，他這便衣軍混入人羣，一發號令，一齊起來打倒民衆，依然進行他的計畫。民衆恨他已到極處。彼拉多是這樣不顧民情，甚而在殿中將加利利人殺死，將他們的血與祭物攪雜（路¹³）。巴拉巴也是因為革命出些力氣，故得了民衆的好感（可¹⁵，路²³）。賽西那斯一死（Sejanus 紀元後三十一年），提庇留對於猶太的態度漸近親善，不久維特力阿斯（Vitellius）兼任敘利亞大使（紀元後三十五年），親自干涉，彼拉多被控，回了羅馬，馬塞拉斯（Marcellus）暫代巡撫職務。

(6) 軍政與民政：敘利亞與埃及駐有常備軍三四軍團，隨時調用；巴力斯坦的衛隊是外援軍，半由國內非猶太的民中招募，當時

猶太人因他們的性情與宗教習貫可不應募。這種衛隊散佈全國，隨地皆有之，於首都該撒利亞駐有三千餘人，六分之五為步兵。於安多尼亞衛城駐有步兵五六百人，騎兵一小隊，長槍手一排（徒²³），於耶利哥瑪基路撒瑪利亞與旁的要區駐有更小的衛隊。軍隊以外似乎沒有警察，希律有許多暗探，巡撫或許也有。軍隊的職務是為維持秩序，捉拿可疑的人（約¹⁸），看守囚犯（太²⁷），執行死刑（約¹⁰）。此外有地方的職員與尊顯的僕從（太²⁶），有高級武官，管理殿警與公會的官吏。猶太人有他們自己的偵探隊（太²²，可¹²，路²⁰）。四鄉的秩序維持得與耶路撒冷的一樣，必要時也有軍隊可以幫忙。

征收有兩種——國家的，本省的，巡撫為羅馬征收丁稅以及地稅（太²²），關稅與市稅包與包戶，按年交與政府，猶太的交與羅馬，敘利亞交與希律。此外巡撫可以索取罰款賂賄。論經濟，雖然幾個官長與宗教領袖富有資財，全省算來，甚是貧窮。很感征收的沉重，到紀元後十七年，他們派代表去羅馬請求減稅。十六年以後全省經濟破產，有些公庫不能發現。這次破產，敘利亞與猶太同感痛苦，只有加利利的工業區域，略好一些。

(7) 政黨：撒瑪利亞人與猶太雖為親族，猶太人看他們為異教，兩下互不相容，彼此仇恨，不能有永久的政治結合。撒都該人屬於祭司貴族，只要守住自己的威望，不管羅馬的政治如何。法利賽人正

與他們相反，希望神權主治，不肯受外人統轄。有時他們得希律一黨人輔佐。本黨要保存希律的統系，不肯與舊有的組織對抗，有奮銳黨是最新的（太¹⁰ 4 可³ 18 路⁶ 15），他們主持恢復神權政府，不惜刀兵。此外有以斯尼派（Essen³），論政治思想與法利賽人相仿，不過人數稀少，與世隔離，影響也就很有限了。（李榮芳）

耶穌的

POPULARITY

聲望

OF JESUS

雖然耶穌在世的生活開

始於馬棚裏，結束在十架上，他在服務裏，有一個時期，却曾爲巴力斯坦最孚衆望的偉大人物。從約翰福音裏，我們曉得主向國人作確定的申請，是在耶路撒冷（² 12 x）。然而在那裏主要的勢力却反對接受他（² 18 x ³ 3 13）。主立刻覺得國人對於彌賽亞的服務尚未成熟，於是暫時退出猶太，去作一種預備的工作，恰和施洗約翰所正在作的相同（³ 22 4 1 2）。但是當約翰被囚在監裏時，主知道時機已至，去向以色列作他自己特別的申請，既然在耶路撒冷不受歡迎，主就選擇加利利爲其工作地點（可¹ 16 x）。符類福音顯明一次非常的聲望乃是直接的效果（可¹ 28）。衆人從各方都就了他來（可¹ 45 2 13 4 1 5 21），並且他走到那裏總有人跟從他（³ 7 6 83）。衆人很希奇他的教訓（可¹ 22 27），但却喜歡聽之（路⁵ 1 15 參可¹² 37），他們看見主的神蹟就歡喜並驚訝，並且因爲他歸榮與上帝（可² 12）。熱情與興奮迅速地佈散廣遠，出了加利利的境界，從耶路撒冷並以士買，從

約但河外，甚至從推羅和西頓的境內，羣衆來着並聽這位拿撒勒的大先知（可³ 8）。自始至終，文士和法利賽人頑梗地反對他（可⁶ 16 x 24 x 3 2 x），從耶路撒冷來即爲這種目的（³ 22 7 1）。當基督在加利利服務的早年時期，主在大衆國人中間，有一個特別非常

的聲望。

(一) 因爲他完全的和藹與自然。在他對於百姓的態度裏，並無文士

和法利賽人那樣高傲的輕視（約⁷ 45 49），或像施洗約翰那樣苦修般地嚴峻（太³ 4 11 13）。任何人在任何時都可以就近他，他要欣然懇懇地接待他們，不拘誰到耶穌那裏——加利利海上粗魯的漁夫（可¹ 16，約¹ 27 x），懸念的父母爲其子女們尋求祝福（可⁵ 22 x 7 25 x 10 13 x），人所共棄的稅吏（太⁹ 10 10 3 11 13 路¹⁰ 2 x），城中的罪婦（太²¹ 31 路⁷ 37 x），——他對於這一切人，都像弟兄一般。(2) 人們的天才最能幫助得聲望的，就是靈敏與難名狀的吸引力，這種天才基督豐富地具有之。路加所記主在拿撒勒會堂宣講中說的「一言」，乃是完全論及基督的信息，而非說到他的言語的態度（⁴ 22）。但是主吸引男女老幼的方法，正如同磁石一般，證明一種悅人的性質必能獲得各個無偏見的心的歡喜。(3) 再者，耶穌熱烈的同情必對於人們有所陳訴。一個人因爲其理論的方略可以令他成爲可親的人，並且連那種動人的性質，有時也證明是令人歡喜的天才，但却

不能保證能感動人的心。然而教主對於病者罪人，悲傷的深厚的同情，決不能不留下一種印象在羣衆心內。或者，我們不能覺得耶穌的意思如何，他天天被許多男女圍繞着，他們身上患着可憎的病，和潰爛的瘡——這一切需要他的手的撫摸，也需要他的心的哀憐（路4:5）。主神經的緊張一定是極大的，肉體和靈性上的支出乃是他的能力恆常的消耗（可5:30 路6:19）。然而羣衆不祇在主的面上看見憐憫，這乃是他最特別的性質之一（太9:36 14:13 15:32 可1:41 路7:13），並且在每日的工作上，看見救贖的犧牲在救贖者的同情的根基上，以致令寫福音的人想起先知的話說：「他代替我們的懦弱擔當我們的疾病」（太8:17 參賽53:4）。

(乙)但是耶穌的聲望不祇是因爲他個人的性質，也是由於他爲教師的方法，他所宣傳的福音。(1)多在乎他的方法——在其言語的簡單與逕直，樸實和描摹，完全沒有拉比那種專門博學的自矜（可1:22 參可12:27）。他的比喻有不滅的能力，適如文學一般，令我們想到主當日說的時候，是如何奇妙的故事。(2)然而這些事物祇是主的信息的外形而已，並非是核仁。主的教訓的外形對於想像陳訴，但其實質——天國快樂的加利利的福音——要感動聽衆的心。基督的話乃是「恩言」——說到天父的仁愛與幸福，爲一切願意作上帝兒女的人所能得到的；說到罪的得赦，被囚的得釋放，憂傷的受安慰，勞乏負重的得安息。「天國的福音」將基督的信息攝總都括

起來（可1:14）。如果先鋒說：「天國近了」（太3:2），就震動了全國，那末，基督宣告天國已經臨到（太5:3 11:12），這就是上帝悅納人的禧年，將要發生甚麼效果呢？

(丙)但是耶穌的神蹟是更能使他有聲望的。主醫病的神蹟顯然地作的範圍極廣，勝於列舉個人的情形所能給予的想像（參可1:34 10:55）。雖然有人受了他的憐憫而不感恩（路17:18），我們却曉得在別的時候，主所醫好的人，和他們的親友們都對於主充滿了感謝虔敬的心（可5:20 10:52 路17:15 約11:2 12:8）。但是這些慈惠的神蹟伸張在其效力中，遠出乎身受者的範圍之外。在公衆的心裏創造了偉大的期望——期望被更驚奇的神蹟無限地提高，就是基督可憐羣衆，分餅給他們喫（可6:35 8:1 10:1 約6:5）。這些大神蹟乃是作爲「證據」——證據奇妙的事必要臨到以色列。耶穌要開始被人猜想，按着他教訓人的樣子，不祇是一位大先知，乃是遠超乎先知，不祇是奇妙的醫病者，乃是以色列所期望的救助者。不幸地，雖然他的教訓是發明了天國的本質，羣衆的意想在這個問題上却走入迷途。於是他的聲望正在似乎騰於頂點時，却停留在一種最無價值的根基上。這就領我們來到一種清晰的劃分線上，將真正的聲望與虛偽的聲望分別出來，一種聲望是耶穌所歡迎而欲得的一種，是他所憎惡而拒絕的。約翰的敘述顯明基督的名譽是一個行神蹟者，尤其是他在曠野飽五千人，使他的聲望登峯造極（約

〔15 15〕但是正在那時，耶穌極力地拒絕他所不要的那種聲望，並且從那日起，他如潮水一般的聲望湧至極高，却開始退落了。

〔三〕耶穌與聲望連結起來有何價值？某人說：「主並不關心『聲望』這種東西，他祇是愛人類。」並且十分真確的，就是有一種聲望耶穌不但不關心，並且總是輕視而躲避之。並且正因為他愛人類如此之深，他願意得到一種正常的聲望。他在京城受宗教當局的冷談後，就來到加利利去傳福音，豈不是為尋求這種聲望嗎？要乎衆望正是爲民衆所愛並且最高尚的聲望，乃是人爲羣衆所愛的根據。是上帝和他自己的良心所能嘉納的。一個人有所愛，斷不能令他不希望得回他的愛來；耶穌之愛人是無與比倫的，無庸疑地，他願意人類也愛他，信靠他，跟從他，這就是他邀請他們到他那裏去的意義，並且他們拒絕時，他爲何發出悲嘆和斥責的話了。是以他看見羣衆擁擠着他，要聽他的話，並且歡喜聽受，或者接收那些被醫好的人的誠心感謝時，就心中充滿了喜樂。但是在另一方面，在人們追着他要尋求異象時〔太〕^{12 28} 10¹ 1 約^{4 48} 1——爲確定他們對於天國謬誤的意想，如果不是祇爲滿足他們好奇的渴望，更壞的，就在人們追隨他是希望他免費而供給餅而令他們自得〔約〕^{6 26} 26，並且希望他運用神奇的能力建設一個飲食收權的國家時，主曉得在燦爛的聲望面具之下，有他從前開始服務時所遇見而勝過的試探又轉回來〔太〕^{4 1 11} 11——這種試探令人愛好人的稱讚過於上帝的稱讚，並且企

圖用世界並撒但的方法，而不用神聖的方法，去在地上建設天國來。

〔四〕聲望的跌落：用餅飽五千人的神跡乃是耶穌生活中的轉點。上文已經說過，這件神蹟令主的聲望達於頂點，但也爲其聲望跌落的起始。這種聲望跌落的理由，正是因爲這種聲望是耶穌所不能接收的。民衆要強逼他作王〔約〕^{6 15} 15，同時他却願意爲他的父在他們心中建設一個屬靈的天國。他們要叫他登世上的寶座，而他却曉得他的國不是屬這世界的〔約〕^{18 36} 36。這兩種觀念是完全不相合的。從此以後，他不再尋求人們，也不再歡迎他們來，卻開始躲避他們〔可〕^{7 24} 24 8¹³ 13 27³⁰ 30 約^{6 15} 15，並且對於那些仍然來就他的人，但不講天國的喜信，却說起十架玄妙的途徑來〔可〕^{8 34} 34 10²¹ 21 約^{6 28} 28 65。其結果很快地顯出來，令羣衆的熱心冷下來，沒有比拒絕他們所用的口號再快的，從此甚至連基督的門徒多有退去的，不再和他同行〔約〕^{6 66} 66。雖然彼得代表十二人回答那悲慘的問話：「你們也要去麼？」〔約〕^{6 67} 67 69，主知道在他所選立的使徒中有一個已經容魔鬼進入心中，不滿意他的夫子〔約〕^{6 70} 70。不久，十架的形象現在他的眼前，他就定意向耶路撒冷去〔路〕^{9 51} 51。門徒跟在後面，心中疑懼〔可〕^{10 32} 32，於是主爲將要來的事，用「十架的教訓」預備他們，這乃是標明他向着犧牲進行中的段落的〔太〕^{16 21} 21 23 20¹⁷ 17 23 20⁶ 6 13 26 29。陰影一天比一天延長，橫在救主的路上。雖然在末後逾越節時，令拉撒路復活，在守節的加利利人中，引起了暫時的熱心來

(參太²¹ 11 約¹² 10) 然而他在國人中的聲望自從迦百農的演講之後，已經成爲明日黃花了(約⁶ 24 x)，從此以後，所有擺在他面前的，乃是一種漸次增進的反對，其結局祇是遭國人的唾棄，而被釘死於格挖利耳。(谷雲階)

人口

POPULATION

古代的統計常是不可靠的，並且沒有再比計算人口那麼不確實的。除非爲徵兵或納稅的目的，羅馬省分的居民是不計算的，即使計算，也不過是估計其最近的數目而已。關於當耶穌時加利利人口精確的報告，乃是載於約瑟甫的書內。這位歷史家看加利利人總是繁衆的。該地的土脈膏腴令人去墾植他，並且商業也頗發達。再者，城市稠密，人烟繁盛，村莊如星羅棋布一般，這多半因爲土壤肥沃之故，甚至最小之城也有居民十五萬之多。這或者是因爲歷史家誇耀其國，過甚其辭；但是即使在他的話上打一個折扣，其餘剩的實數，可以從福音中的比驗證明，即當耶穌生活傳道時，那一方的人口確是繁稠的。如果約瑟甫能從此省內徵集十萬戰士，在耶穌後三十年時，如果西古提波利有居民三十萬衆，那末，當第一世紀首葉時，加利利之居民必有一二百萬之多，因爲該省在一百方英里之內有二百城市村莊。誠然，耶穌來到加利利，宣傳他的福音(可¹ 14)，加利利既有城如迦百農(可¹ 21)，又有鄉村(可¹ 38)，和鄉間區域，則不是人跡稀少的地方。羣衆屢次圍繞着他(可¹ 45 2 13 3 7 4 1 等)他的出席

就是羣衆集合的目標，這自然是從各城裏吸引來的(可⁸ 23 x)。加利利省的服務如何，可以從一句話中看出來：「那時，又有許多人聚集」(可⁸ 1)，或是耶穌在湖畔人烟稠密的城市裏，或是週遊內地的各會堂，都是這樣。除去主禱禱的時間之外，在加利利的歷史沒有一點寂靜孤單的時候，總是喧囂忙碌的，或在福音裏，或在約瑟甫的書裏，我們看見羣衆在透擁雲集着。

往加利利省東看去，有高拉尼提斯正在湖的對面，乃是荒野不毛之地，耶穌至少到過該處一次(可⁴ 35 x)，因爲受迦百農及鄰近羣衆的壓迫，要得一些退休的時間。該地人口比較稀少，村莊也散佈的遠些，並且除了南方聯盟的城如低加波利以外，並沒重要之城。後來基督教傳佈於比哩亞。究竟該地的基督教會從耶穌的使命得了多少補充，那是很難說的，因爲不確知路加記載比哩亞的旅行(參可¹⁰)，從別處搜集了多少材料，並且猶太戰事爆發有許多基督徒從約但河西被趕到河東去。無論如何，比哩亞雖然面積較大，而人口却較加利利稀少，約瑟甫謂該地大都荒蕪不毛，絕不如加利利那樣適於墾植生產。撒瑪利亞位於約但河之對岸，人口比較多些，但如耶穌工作於該地，祇不過由加利利到猶太去的途中而已。

耶穌在耶路撒冷所遇見的羣衆，自然都是來自鄉間，故此他們對於京城人口正確的數目不能供給可靠的暗示，然而我們如果信靠約瑟甫的計算，在逾越節的時期一定有三百萬人。在尼祿皇帝調

查戶口時，有二百五十多萬正宗的禮拜者。

看門的

PORTER

此名見於可¹³ 13 約¹⁰ 3 18 16，在末後一處說：『看門的使女。』按

看門的乃是被僱爲守護城門，或公共建築的入口並私人住宅的。在約¹⁸ 16 x 說到一個使女充任大祭司庭院守門的職務，在他處也有這樣的服役（參徒¹² 12 x）。

要證明羊圈的看門者爲何人（約¹⁰ 3），議論紛紛，莫衷一是。分明地，他是羊圈的一個守衛，其職務乃是給牧人開門（約¹⁰ 2），他的羊是在圈內。參羊論。這樣，看門的可以說是：（一）上帝，持此說者爲加爾文，本革勒。（二）基督，持此說者爲區利羅及奧古斯丁，伊等以基督爲其自己的看門者。（三）聖靈，持此說者爲司提耳，朗格，亞勒佛得並其他人等，又有人以爲乃指施洗約翰或摩西。最自然的講法乃是繼思叩所說：『這種講法要按着屬於羊和牧人的特別意義而不同。此表象不限於聖靈，或聖父，或摩西，或施洗約翰，乃是聖靈藉着他所任命的代理人而在各種情形裏行動以爲斷耳。』

瓶罐

POT

瓶乃一種陶器，有一個或兩個把手，多爲婦女用以打水（創²⁴ 15 士⁷ 16）。這個字

見於福音裏乃在可¹⁴ 13 路²² 10，在主令門徒去尋一間樓房爲吃逾越節的羔羊的指遺裏。罐字在福音裏原文有兩個字，一個字乃是指着的一種木器可以容水一升或升半，在桌上爲盪水或酒之用。這就

是在可⁷ 4。所說，法利賽人和猶太人拘守古人的遺傳，若不仔細洗手，就不喫飯，從市上回來，若不洗浴，也不喫飯。還有好些別的規矩，就是洗杯罐銅器等物。說到這話乃是講明爲何法利賽人和文士問耶穌說：『你的門徒爲甚麼不照古人的遺傳，用俗手喫飯呢？』於是就給耶穌一個機會，將以賽亞的話應用到他們身上去，說：『這百姓用嘴唇尊敬我，心却遠離我。』並且揭穿，他們的假冒爲善。

在約⁴ 28 說撒瑪利亞的婦人在她新獲得的歡喜的與奮裏，就留下水罐子，所用的字樣無庸疑惑是指着能攜帶的陶器，像是今日在巴力斯坦各處所見婦女頂在頭上的。但在 26 論到在加利利的迦拿娶親筵上的神跡說：『有六口石缸，』乃是一種很不同的器具——在桌上用是太大，並且運轉不便。其大小可以從下句看出來，每口可以盛兩三桶水，約合英量九加倫，這或者正如今日遊歷家在巴力斯坦各處所見的大石缸。在巴力斯坦飲水缺乏，必須用大器皿盛貯，存在手下，用作解熱的飲料，尤其是炎暑的天氣中。那末，按着猶太人潔淨的規矩，一定需要存貯很多的水，爲在飯前飯後洗手及器皿之用（太⁵ 2 可⁷ 9）。

窰戶

POTTER

「窰戶的田」乃是祭司長們用猶大所退回來的三十塊錢所買的田地，用以埋葬外鄉人（太²⁷ 7）。馬太²⁷ 說那塊田所以名爲血田的緣故，就是因爲用血價所買的。但在徒¹ 18 19 說到此名的另一理由，

那裏說猶大自己買那塊田，並且在那田裏自殺。「血田」或亞革大馬乃是一塊多有墳墓的地方，並且審戶用泥也在那裏，是位於耶路撒冷之南，欣嫩谷內，距汲淪谷處不遠。馬太信這件買地的事是應驗亞^{11 12}的預言，並且謂為先知耶利米的。這種誤為耶利米書中審戶的家(18²)和哈珥西門(19²)，正如同在耶^{27 1}約雅敬誤為西底家一般。或者如米爾所推測的，耶利米果然是這些章書的著者。說那些書不是撒迦利亞寫的很相符合，大約馬太心中記得這節書，就隨便引來用，與希伯來原文相差很多，並且更與希臘文不同。並且十三節成了一種命令，吩咐將銀子丟入化銀坑裏去，為的要試驗是否真純。在他某得(舊約亞蘭文譯本)裏也沒有與馬太相近似的本文。撒利亞的撒迦利亞所用的字樣不是「審戶」，乃是國庫，普通承認這是正確無誤的。

錠 POTIND

銀一錠乃是一他連得的六十分之一，約合華幣百元。福音提到此字，祇有在分銀給僕人的比喻中(路^{10 11 27})。錠為一種重量，暗示於約^{12 3 10 39}參幣制及度量衡論。

近代著名的註解家看這個銀錠的比喻(路^{10 11 27})，乃是他連得比喻的變形(太^{25 11 30})，並且在福音原始上的流行的理想也證明這種見解。在馬太裏，這比喻乃是主在耶路撒冷所說預言的一部分，那時候，災難的日子迫近了，而主不在這種致命的情況裏，就成為

自然動人的題目了。這個比喻在路加裏，把主人不在跟前的活動，看為一種本分，那在當地的回想裏又添了色彩。耶利哥因為有大希律之子亞基老莊嚴的宮殿，在這比喻裏好像明然是引用他的歷史事實。希律王要去得國(13節)即指到羅馬城去得皇帝的封爵，並且這個亞基老有這種惡劣的名譽，有一個反對的使臣隨在他後邊。將這個和人民的行動相比較，「我們不願意這個人作我們的王。」如果注重馬太和路加的差別，我們在希伯來文的福音裏有一種更甚的變化，那裏說一個僕人在娼妓和吹笛者中間耗去他主人的財貨，另一個增多了資本，第三個將銀子埋藏了。其結局，一個被承認，另一個被叱責，第三個被下在監裏。耶穌說過這個比喻，是毫無疑義的，但在詳情上似乎有些欠確定。在二十七節的嚴酷的話，能從主的口中說出來，在理想上這些話乃是用以論及亞基老，他的確堪稱為一個十分殘暴的人。

基督的完全掌權尚未表顯出來，有廣闊的教訓樹立於前，到我們的時代尚未窮盡，其忠誠的真正記號，乃是在主的事上的活動熱心(18節)意即勤勉能增進豐富的結果(17 19節)並且雖然結果在各個人中間不同，而其賞賜在一切事上却有種種(17 19節)我們看到法利賽人的等級，就有極大的對照——他們為耶穌所特別憎惡的——他們不祇不作犧牲的事，並且甚至誇耀自足地作消極的事(20節)他們玩忽的終極理由乃是關於上帝的錯誤理想(21節)他

們以上帝爲一個強取的工頭，而不以他爲一位賜恩的仁慈的天父。日日仁愛的行爲就是智見的交易（23節）——一種貿易爲熱心宗教的人所輕忽的，而他們的同伴却不覺困難。但是固有的定律一定有效（28節）漠不關心斷不能就此終了——硬心很快露出其減少的容受能力。鋼刀永不出鞘，就生了鏽，在宗教上最悲慘的事，就是那些開始順利，而毫無成就的人們。說主人在未種的地方收割乃是妄言，而對他們自己下的評論却很正確。真理的種子已經放在他們手中，等到種在土壤時，却不能生長結實。機械地懷抱着在他們的方法裏，等到他枯萎成爲乾殼，其中的生機完全死去。主的判決，不拘其一切外觀若何相反，而其靈性能力的類似却存留——「連他所有的，也奪過來」（26節）反而言之，應用基督徒生活恩惠更活動的人，他們的心靈就易於受感成爲高尚的。爲要著重這件事實——並無其他目的——得十錠銀的和得五錠銀的，在這比喻裏相提並列。那被沒收的一錠銀乃是賞給那有十錠的，而非賞給那有五錠的，因爲「凡有的，還要加給他」（25節）我們大家的的生活都是受託的，心理學逐漸顯示一種精妙自動的賞罰機關，在上帝的認可之下，他在這種教訓裏顯示出來，他用他的靈拯救萬人。（谷雲階）

貧窮

POVERTY

由賽53勝27林後8:9上看來，基督彷彿生有貧窮的地位。但是考之福音，耶穌時代，巴力斯坦地有出產，民有納稅的能力，不過猶太

因有幾次荒歉，頗有困苦的情況。而加利利一省，財豐物阜，照往壞來，多是承平氣象。而耶穌與窮人往來，只在猶太或耶路撒冷，試看當時貧富的情形，有少年的財主（太19可1021），貧窮的寡婦（可1242），向庫投捐的財主（路211），一瓶香膏值三十兩的婦人（太266）14，路旁討飯的瞎子（太2030）可1048 路1835），這一些可表示當時貧富的不均。

（一）論貧與基督的生活：（甲）耶穌在拿撒勒的住家，不是一富厚的現象（路2724），然也不能算過於貧窮，因爲拿撒勒地方尚好，居住來的要道，而且有幾處話語，表示他居家生活，尚能自食其力，無需賴人餬口（可63 約138 2 12）。

（乙）耶穌行使職務時間：基督與其門徒，不賴人的資助，維持生活，雖然說人子無有枕頭之地，是爲宣道，不要有家，並非不能有家，試看使徒團契中，有專管錢囊的人，表示他們有錢購買常用的食品，或周濟貧人（約48 12 6 13 29），在分餅飽四千人的時候，有買餅的話（可637），照例交納聖殿之稅（太1724），因爲他爲約瑟家的長子，可多得產業的一份。他也有經濟寬裕的朋友，西庇太是很有家產的，有自己的船和雇工人（可120），他兒子與大祭司有交情（約1815），有船專伺候主傳道之用（可39），女徒中更有富厚多財的（可1540 路83 10 30），同志能借驢駒（太213）可113 路1931），在末後的七日，城外住宿有朋友的家（太217）可1119 路2137），吃筵席，能借棧房

(太^{20 18})。誰說耶穌餓了，向無花果树尋果子，乃偶然的，非不得已而如此餓也。

(二)論貧與基督的教訓：(說「心裏貧窮的有福」)另有題目。主警誡人不要爲衣食憂慮(太^{6 9 25})。在祈禱文中，說日用的飲食，求父賜給我們(太^{6 11})。答覆施洗約翰說，窮人有福音傳給他們(太^{11 5})。而更注意貧窮寡婦和財主對於聖殿的捐輸(太^{12 42 路 21 3})。但常常誠人有錢財的危險(太^{19 23 可 10 23 路 18 24})。財主與拉撒路，死後的福，終歸乞丐(路^{16 19})。無知的財主，靈魂不保(路^{12 16})。吩咐少年人賣去一切所有，周濟窮人(太^{19 21 可 10 21 路 18 22})。但此言不是普通的警告，乃特別告誡此少年者，又趕去聖殿謀利得錢的市販(太^{21 12 可 11 15 約 8 14})。主自己不肯視萬國的榮耀(太^{4 10 路 4 8})。不論早晚，一例開工人整日的工價(太^{20 15})，不怕違犯當時社會的公例。更勸人不可居心吝嗇，有借貸的可以給他(路^{6 35})。但是他似有心要改變當時的經濟學，說多給誰就向誰多取，多託誰，就向誰多要(太^{25 29 路 12 48})。以上均表明主教人不要爲貨財累心。

聖經外傳另有一希伯來書，極力推崇貧窮，言貧爲人生的理想生活。然而在福音，耶穌沒有一次說貧窮爲理想生活，不會爲貧窮立一讚美，不過勸告人由貧可以受造，越發能服事主而蒙憐恤，所以一切都是就比較而立說。試看主一生多與富人交往。一次，在財主家裏

坐席，說常有窮人和你們同在，只是不常有我(太^{26 11})。若即此一言，而就說窮乃世界不能免的一個階級，不必顧念，那是錯見，主耶穌的意思不是如此。因爲主注重的講厚施的道理，當憐憫衆人，而周濟他們。總之，可說爲除去進入天國的阻礙，可捨棄一切所有。在原文「捨棄」有赦免之義，也可另譯爲「撤下」(太^{4 20 19 29 可 1 18 10 28})。但天國的理想，不是貧窮，乃是服務，如太^{20 27}所說。

(E. Morgan: 周雲路)

心裏貧窮
或作虛心

POVERTY OF SPIRIT 福的第一。在路^{6 20}也有

此意。只說貧窮，不說心裏。有幾種原文稿本，馬太亦無「心裏」二字。要言之，物貧與心貧，二義是有相聯的。

(一)舊約論貧窮與宗教有相聯的意味，因心貧易生痛悔的心(賽^{66 2})，謙卑人易於聽道(詩^{37 11 賽 61 1})。所以貴視貧窮，是由以色列人流寓外邦以後，經歷苦難而得的。蓋窮人在外，猶多親近本國的禮教，富人則易沾染異邦的風俗，由於他家道豐厚。在此時機，讀法律視爲敬虔，有施捨覺爲善行，如此一步一步養成一種習氣，與貧窮人不但有社會上的分別，在宗教上也有不同的觀念。看到法利賽主義，一個人上聖殿祈禱的時候，親口所說的，我如何如何，不像別人自己誇口守法律的條件，以爲應得特別的利益，而且輕看貧窮的同胞(約^{7 49})。但是不要忘記福音所說貧富的分別，不是按社會經濟上

立言，乃是按宗教敬虔上說的。現在有許多講社會學的人，說耶穌對經濟有均富主義，殊屬不合。蓋耶穌所說的貧窮，乃心裏貧窮，即宗教上求分別，與社會經濟不關也。

(二)「心裏」二字，耶穌在講寶訓時，說與不說，不屬要緊，但可以說，此義是應當有的。耶穌大意說，人的外表之貧與內心之貧，背景可算是適應的。在尋常人的眼光，看窮人沒有機會多讀法律，沒有錢財可以周濟，是很可惜的事情。然而耶穌卻不作如是觀，覺貧窮的遭際，乃其人的好境遇，因為行可玉人於成，他們進天國，比較心內自滿傲慢的人，更有分而且快也。

(三)由示教的意味，為甚麼把財貧與心貧聯在一起？把耶穌的這個意義，參比他別的教訓，可得三義：(甲)心貧能接受上帝的道義，如同說，改變氣質像小孩子，才能進天國(太18)，有些相仿，蓋為在當時高級的人物，只要循規蹈矩，此外不問，已成了禮儀的奴隸，真理的罪人，他們心滿意足，無地可容受基督的教義。然而對於主耶穌的教訓，誰不開啓他的心，誰不能接受乎道，正如經上說，平民都歡喜聽他(可12 37)。(乙)謙卑心者，也有如此情形。因為自大自滿的人，傲氣十足，實在不能進入天國。試看那個上聖殿祈禱的法利賽人說，「我不像他人。」但可說這等自大的，不但宗教上所不喜，尤為社會上所不容。而天國正是為相對謙卑人而設的。(丙)作主的門徒，不可貪慕世上的貨財。世間的貨幣，雖可供給人的需用，到底豐於財的，大半可

說有害於道，此中外古今的同見。但是，決不可誤會，耶穌沒說，非窮不能進天國，而且大意指內心之貧，絕不注意外境之貨財，人而多財，要善用其財，不為所絆，跌捆綁可矣。如此越能把道德意義，放置於馬太所言「虛心」文字之中。然而總括的說來，人生而不景氣的，多半易於聽受道義。耶穌講此教訓時候，絕對沒把社會上貧富上下觀念，攪入心頭也。

(四)符合舊約言彌賽亞子貧者以安慰(詩37)，耶穌如此演講，為反常之論，乃是把尋常人所厭惡而輕看的貧人，反看為貴重。說天國正是他們的國，也正是在貧中所有者。換言之，平常見某某遭遇不幸，命途多艱，多看為行惡的報應，主耶穌大反對此意，說受苦正可以受陶成而承受天上基業的。

(五)馬太路加將此列為八福的第一，正表示貧窮為基督上生活根本的條件，從這種意趣，越能適應上帝之靈的感動，所以基督耶穌提出正大的宣告說「虛心的人是有福的」和太18。「若不改變氣質，像小孩子，不能進上帝的國。」話語雖不同意義卻相仿也。

(E. Morgan : 周書路)

能力或權力

POWER

這個名辭，在平常多是表明法律命令，施行有效，能

使人服從，即基督言之，分論如下。

(一)基督生活上的能力：觀看基督的言行，大有感人的能力，

不僅在一時，而且及於萬世。當時見知開知的，說他有先知之能（太 10 11），希律聽見，說是施洗約翰復活（可 6 16），能醫治人的身心（可 5 15 路 9 43），其教訓不像讀書人，乃像有權柄的人（太 7 29），發言不受古人遺傳之束縛，有自由的解釋（太 5 33 48），辭卻得世榮華會而不受（路 4 6 8），警誡門徒不可以所得能力自私（路 10 20），特別是體諒平民而拯救他們（路 7 31 13 11 粉 11 35），洞曉人心內疼苦（太 22 15 43 路 5 20 7 47 約 4 18），由服事而見其德有非常（路 14 25 85 約 14 12 15 8），因為是上帝在他裏面作的（約 14 10），是被上帝差遣（約 9 4 10 28），亞伯拉罕歡喜看那日子（約 8 56 參賽 61 1 2），諸先知也是如此（路 24 27），他的國和世國同大（太 8 11 26 13 28 19 約 10 16 17 20），情願捨命作信他的人聯絡的關鍵（太 26 26 28 約 15 12 13），捨命使人仰望並吸引人前來歸服（約 3 14 12 53），凡接近信他的人，皆為道成人身作證（約 1 14）。

(二) 基督國度中的能力：其國不屬世界的（約 18 36），因為性質與世國的性質不同，其條例不是屬於肉體（來 7 16），舉其類別，似乎有兩個彌賽亞，一是秉權作王，一是捨命為人受難（賽 53 5 16 19 01 1 2），基督是一位，而且他得國作王，必先由於經過苦難（路 24 26），國權的組織，也與世國不同，世國握權的，多是由小漸大而管理屬下，基督的道，乃是自高降下，作一僕人而服事羣生。異教的敬神，多以供奉討神的喜悅，基督上的崇拜，反倒捨命而拯救衆人（約 3 16 38 12 27 18

37）而馬太（20 28 28）所言，大概也是如此。婦人有超越尋常的信心智慧和克己（太 15 28 26 13 可 12 41 44），天國中連小孩子人都當重視（太 18 3 4 10 14），天國的生活，八福所表的，以克己為重意旨（太 25 40），與世國大不相同，求上帝的國和他的義，那麼，一切需用，不求而自然加給了（太 6 33）。

在登山寶訓的大意比喻中也多有之，特別申明國的權和義務的危險，以及作門徒的本分，一一都有表明，如果錯過機會，則徒有後悔，不免哀哭切齒（路 13 28）。主耶穌是實行了順從天父意旨，在寶訓和比喻中，曾經明言，而在臨別時贈言的囑託，為他的國有兩件這言：（1）即創立教會和傳揚主名，如何做去，就是與主聯絡（約 15 4），而彼此相愛，尤為與主聯絡的要點（約 15 12），這樣宣傳主的國，必大獲勝利（林前 13 羅 8 13）。（2）即對萬民為主作證（太 28 19 20），以後教會成立，果然遵行主的命令，不分中外，聯為一家，真正成就基督為王的能力（約 10 16 21 23）。

衙門

PRAEFORIUM

這個名辭只不過在可 15 16 章節內看見，別處如太 27 27 約 18 28 33 10 9 徒 23 35 腓 1 13，都是間接提出，稱衙門或公堂或法庭者居多數。腓 1 13 稱御營，似乎與希臘及拉丁原文稍為對一些。照原文，這個名辭是指陸軍總指揮的營帳，後來指省會總督的衙署，再後來指憲兵機關部，就是鄉間富翁大廈，亦可用這一個名辭來稱呼的。在

福音書內，大半是指彼拉多在耶路撒冷的行院的全部份或一部份。這個宮院，恐怕就是大希律的皇宮。

還有兩樣別種證明，是早期遺傳裏載着的。(一)彼拉多的公館是在京城的下部，聖殿之北。這個說法很難成立，因為找不到那地址的所在。彼拉多未見得要把他的住宅做在城的下部。爲了什麼，他不要把希律所建的皇宮，當作總督的行院呢？(二)彼拉多的機關部，就設在安多尼城堡上，在聖殿的西北。牠本來是堡壘，是監獄，是耶路撒冷衛戍司令部駐紮的地方。史家約瑟甫 (Josephus) 說，安多尼地方是一個衛城，設備完全，有秘密道路，通聖殿。彼拉多又未必見得要同他的妻子家族住在這裏。(太²⁷ 19) 他爲了什麼，不要住在希律的皇宮裏呢？這座大廈是很華麗的，內面設有宴舞廳，外面佈置好，有很精緻的一個花園。彼拉多爲了什麼，不要利用這個很大，很舒服的皇宮，做他的行院呢？安多尼城堡是和近聖殿，爲猶太教廷和祭司們謀便利計，彼拉多特將他的行院設在安多尼地方，不時可以與他們禮上往來，分工合作，保全大局。但是我們以爲彼拉多不是這樣一個好人。他的行院究竟設在何處，註釋家議論不一。

有了以上那種議論，可 15¹⁶ 章節內「衙門」一語，是沒有什麼疑難的問題了。我們恐怕可以就根據事實的進行秩序來講下去。按聖約翰所載，當夜主耶穌先受審判罪，在希律王皇宮裏頭的一個遊

廳內。既然定了，兵士就把他引渡到安多尼，就是他們自己的機關部。那亦是監獄，可以監禁犯人。後來主耶穌被他們送到一法院，名稱與太²⁷ 和可¹⁵ 所載，是同樣的。在那邊主耶穌受了不當班的兵士的戲弄。這樣說起來，可¹⁵ 所提及的「衙門」恐怕就是一個軍事會議機關，總督未來之前，地方治安，是歸這個機關負責的。兵士把主耶穌戲弄得厭煩了，就把他再解上去，讓他釘死在十字架上。

讚美的意義

PRaise

(一)緒言：無論在新約舊約書內，讚美二字，主要

的意義，就是受造者，把語言用作祭品，在大庭廣衆之間，朝賀崇拜天地的宇宙之大主宰。讚美是崇拜的要素，無論天使(路² 13 14 20 啓¹⁴ 9 x) 或人類(路¹⁹ 27 x) 所獻奉的，都是同樣的。所讚美的，不出乎上帝的全智全能(啓¹⁹)，萬善萬德，創造天地，宰治萬有，潛移默化，救贖羣生；見徒² 47 啓¹⁶ 9 x。在福音書內，救主有時受人讚美和崇拜，見太²¹ 16 路⁴ 4 5。主耶穌有時亦讚美人本性之善，和德性之高，見太¹⁰ 11 11。人讚美人，福音書以爲都是虛空的，或假冒爲善的，主耶穌不取焉，見太⁰ 1 路⁸ 26 約⁵ 41 44 45。

(二)猶太國的常例：猶太宗教崇拜，讚美的部份，獨占優勝的地位，且把很高尚的詩詞和歌賦來表示的。詩篇那本書，用希伯來名稱說起來，就是「讚美的書」或「讚美歌的書」，足證在猶太人崇拜儀禮之中，讚美是很重要的一件事。詩²² 說：「但你是聖潔的，是

以色列的讚美爲寶座的。讚美和感謝不無聯帶關係。詩100說：「當稱謝進入他的門，當讚美進入他的院。」要知大造恩周，化育衆生，啓示奧秘，管理一切，感謝他是讚美之中最重要的一份子。如果分開來講，我們亦可以說：(1)純粹的讚美，就是讚美上帝本身的全仁全義。(2)感謝就是祝頌上帝已賜給我們的恩惠，仁愛，慈悲，照這樣，普通講，是可以的，但是讚美和感謝，因爲聯帶關係，要分明中間的界限，非容易的事。

猶太國會堂內，所用的拜主儀式，讚美有很華麗，很莊嚴的表示，有兩篇模範讚美詩在這裏。第一篇叫做降福歌讚：

頌揚你的名，我們的王，大哉聖哉，治理上天下地的上帝大君；上帝卽是我們列祖的上帝，作歌頌揚你，是理所當然。惟願讚美，感謝，權能，國度，勝利，大能，大力，名望，榮耀，神聖，統治，祝頌，歸於上帝，從今日起至於永遠。我們祝頌你上主，上帝大君王，讚美歸主，感謝歸主。奇妙之主，悅納我們奉獻讚美歌唱，萬王之王，上帝，三世大命的根源。

第二篇是叫做「克迪」(Kaddish)是這樣唱的：

至聖之主，祝頌你的大名，惟願感謝，讚美，尊貴，榮耀，頌揚，歌唱，歸於你，你雖在萬有之上，必肯悅納世人的祈禱和崇拜。

以上是猶太教拜主儀式範本。在福音書內，天使之歌(路215)亦是模範讚美詩，要看同樣的，須讀啓4 11 7 12 11 17 14 7 19 1。拉比神

學上說，祈禱和讚美是古代聖殿日日祭祀的屬靈配稱。何14 2 上說：「當歸向耶和華用言語禱告他說，求你除淨罪孽，悅納善行，這樣，我們就把嘴唇的祭，代替牛犢獻上。」屬靈的崇拜，就是把讚美感謝，用作祭品，奉獻上帝。來13 15 說：「我們應當靠著耶穌，常常以頌讚爲祭，獻給上帝。」何6 6 說：「我喜愛憐恤，不喜愛祭祀。」主耶穌有同樣的主張，見太9 13 12 7。

(三)福音書內的常例：猶太教崇拜上帝，讚美的音調，唱得很高，這個性質在福音書內，是同樣的。坐路加福音書把讚美歌載得最多，非但在第一章(這兩章本來帶着很濃厚的猶太化基督教聖誕故事色彩)，就在別章內亦有的，見路10 37。我們不時聽聞民衆把讚美榮歸上帝，因爲他們看見了主耶穌所做的神通。

讚美歌，在福音書內，有四種定則。

(甲)天使之歌(路2 14)。

在至高之處，榮耀歸與上帝，

在地上平安歸與他所喜悅的人。

(乙)高高在上和散那。

(丙)奉主名來的，是應當稱頌的(太21 9 23 33 可11 9 路13 35 16 38 約12 13)。

(丁)讚美榮耀，歸與上帝，有各種意義，或爲了受著上帝鴻恩而讚美的，見路17 18，或爲了罪孽得着赦免而讚美的，見約0

21書7 19。

福音書不時提及，民衆爲了眼見教主所顯的神通，把讚美榮耀歸與上帝。可見在以色列人中，這個公共崇拜儀式，早已銘刻於心。我們可把太⁹當作模範，衆人看見都驚奇，就歸榮耀與上帝，因爲他將這樣的權柄賜給人（參可² 12路² 20 5 25 26 7 16 13 18 48 49 47）。路¹⁷ 15 x，記十個大痲瘋潔淨了，內中有一個回來，大聲疾呼的歸榮耀與上帝，又俯伏在耶穌脚前感謝他。主耶穌在這裏說一句話，很有意思，「除了這外族人，再沒有別人回來歸榮耀與上帝嗎？」提醒我們，爲了受着上帝鴻恩，個人情願前來實行感恩讚美者，並不居多數。

主耶穌很注重人心發出情感，榮歸上帝，前已提及過（路¹⁷ 18）。無論何時，人表示宗教本真，主耶穌天然贊成的。讀約⁵ 44，卽知主耶穌責備法利賽人，尋求從人來的榮耀，卻不求從上帝來的榮耀。但是，如果有人誠意正心，天真爛漫的讚美他，他一定很歡喜的。見太²¹ 16。主耶穌稱許施洗約翰的爲人（太¹¹ 11），信徒的信心（太⁸ 10 9 22 16 20 10 路⁷ 9），忠義誠實的服務（太²⁵ 11 23 路¹⁰ 17），慷慨解囊的樂捐（太¹² 43 14 6），盡心盡意的學道（路¹⁰ 41），辦事的聰明才幹（路¹⁶ 8）。

福音之外，在書信內，基督教的讚美與救贖人世的大問題，自然有密切的關係的。見彼前² 10 羅¹⁵ 9 11 弗¹ 8 15。在基督教崇拜儀式內，上帝造化之功，再生之恩，是同時讚美的。

(四)福音書外讚美基督 我們可以找到，使徒最少有三篇頌讚美基督的。(1)提後⁴ 18：「願榮耀歸給他，一直到水永遠遠，阿們。」(2)彼後³ 18：「願榮耀歸給他，從今直到永遠，阿們。」(3)啓¹ 6：「但願榮耀歸給他，直到水永遠遠，阿們。」來¹³ 21和彼前⁴ 11，恐怕是同樣的作用。還有兩段，是因耶穌基督歸榮與上帝。羅¹⁶ 27說：「願榮耀因耶穌基督歸與獨一全智的上帝，直到永遠，阿們。」猶²⁵ 說：「願榮耀，威嚴能力，權柄，因我們的主耶穌基督歸與他，從萬古以前，並現今，直到水永遠遠，阿們。」

主禱文分三段，叫做三願，三讚。這後面的三讚，是後來受了崇拜儀式的影響而加入進去的，亦未可知。（朱葆元）

祈禱

PRAYER

第一個反對，違反自然律，一隻船要逆流而上，與急湍狂波奮鬥，當然是

必須用力的。但若是遇着一帆風順，却又可以毫不費力的前進。那乃是因為順風張帆，足以戰勝逆流的阻力所致。這個極平凡的事實，可以答覆十九世紀中科學家反對「祈禱」的言論。他們反對的根據，第一就是說：祈禱是違反宇宙自然律的。但我們應承認宇宙中在自然律之外，還有自然力。這個自然力在宇宙之內表現的方式很多。只看我們是讓那一個佔優勢。若是等流水的力量佔優勢，船就難行。若是等順風的力量佔優勢，船就易進。人們要反對祈禱，只借口祈禱爲自然律所不許可的，試問他還承認世界上有否自然力呢？

人在世界上是一個自由的動物，如果他要啓發利用宇宙間各類豐富的天產，只須靠他的動作和努力就得了。世界的文明不是日見增加了人類利用自然的能力嗎？祈禱不過是人類在道德上向上努力的一種。人格道德的完全不是依靠天然律，乃是靠奮鬥，靠努力，而且更是要靠神力方能成功的。人若在道德的奮鬥和靠神的努力上失敗了，那必是他被別的努力所征服了。但若是他有決心，要得救，想自拔，只須依靠上帝，依靠祈禱，仍必得着最後的勝利。

「律」這個字並不阻礙人的動作，且能幫助人進步。比如文字律（文法）並未管阻礙人與人間的交往，實在還是促進彼此交通的媒介，上帝的動作當然也不能受「律」的阻礙與限制。他的動作正和我們的動作一樣，並不破壞「律」，而且使「律」的運用更見有效。人能借身體表示他們心裏的意念，難道上帝反不能借世界來表示他的心意嗎？說到「律」，我們當然沒有甚麼理由可以否認上帝也能借世界上各種「力」來表現他自己啊。

最困難的莫過於求雨的問題。一八七零年有一位享盛名的科學家會說：祈雨是不可能的。因為上帝不能隨便改變宇宙間的自然律。但我們根據人們的經驗，曉得事實上並不完全這樣。依照地心吸力的定律，水是往下流的。但若是利用另外的一個力（抽水機）來轉移牠，水又可以往上走。遇着天然的乾旱，人依然可以利用天然力來灌溉田園，這豈不是人造的雨水嗎？否認上帝能應允求雨的祈

禱，就是否認上帝的存在。因為上帝必能爲人所能爲的，且能爲人所不能爲的咧。

第二個反對，祈禱太渺茫。這一個反對的理由是說，以如此偉大的宇宙，中間藏着如此渺小的人類，來講祈禱能發生效力，當然是不可能的。但這個反對早就在詩篇第八章裏答覆了。如果我們今日對於宇宙的知識是比詩篇的作者要多些，那末人的智慧的確是有進步的。人對於宇宙尚且能愈加明白，難道上帝反不能愈加明白人類嗎？

第三個反對，祈禱不是上帝所需要的，也有人們承認上帝的智慧能力足以管理這個偉大的宇宙。但上帝太偉大了，太聰明了，用不着我們向他說甚麼。祈禱反覺得太輕視上帝了。這樣的話基督可曾說過，不過他說這話的意思不同。他說：「你們所需用的這一切東西，天父都曉得，你們不必爲物質憂慮，應先求上帝的國與上帝的義。」（太 6:23-33）這並不是說不要祈禱，乃是說更要祈禱。

祈禱的模範：基督的祈禱。我們所以祈禱，是因為上帝要我們祈禱，鼓勵我們祈禱，應允我們的祈禱，祝福我們的祈禱。祈禱的流弊，充其極至不過是愚夫愚婦流於迷信的危險。但世界上本來沒有絕無流弊的美事。金子是從礦石裏鍊出來的。祈禱既是全世界上智下愚所同具的天性，豈不更可以證明祈禱是合理性的嗎？不過我們是拿最高尚的模範來做標準，特別是基督的模範。

基督是從世界上最富於宗教性的猶太民族產生出來的。他們的生活全是集中在聖殿裏。聖殿就是祈禱的所在。他們不獨有聖殿的公共祈禱，更有會堂每週的祈禱。家庭中的祈禱也佔生活中重要的部份。我們在詩篇中可以看出他們的個人祈禱是何等的熱烈。

上面所提的四種祈禱，基督在當日都是遵守不違的，而且增高了原有的價值。總觀基督一生及其平日的教訓，無處不與祈禱發生關係，而且對於祈禱還會特別地教訓過我們。

基督一生的生活可以說全部都含有祈禱的意義。何以呢？因為他既是上帝的兒子，得明白天父的旨意，他不能不祈禱。因為他一生順服上帝，得明白如何順服，他又那能不祈禱（太）4：20⁶¹來；5：7¹⁰5⁷。

基督證明祈禱不獨是一種利益，也是一種責任，更是與上帝交通的一種特別權利。所以在基督裏面，倫理與宗教已經銜合為一。實行合理的善事，就是遵行上帝的旨意，但上帝的旨意是由祈禱中得知的。

這樣說來，基督已成了祈禱最高的模範。基督在知識初開的童年時代就常在聖殿裏，聖殿乃是祈禱的地方（路）2：49¹⁹46。在中年開始傳道的時代，先就有曠野四十天的祈禱，這算是祈禱史上最重要的一件事實。只有後來在客西馬尼園末了一次的祈禱纔可以說比這一次的更為重要。因為新約記載主的這一次祈禱極其傷痛，汗

如血點滴下（路）22：24，哀哭流淚（來）5：7。當主傳道的時候，常常終夜祈禱（路）9：13。新約中所記載基督的祈禱至多在十五與二十處之間，但我們應該注意基督在最初就啟戒門徒，要他們在暗中祈禱（太）6：。基督所教訓的都會以身作則。我們也應相信基督的私禱生活必遠在福音中簡單的記錄之上。

基督在曠野的祈禱：我們若是要研究祈禱，當從主預備開始傳道的時候起，看他在受試探的時候如何祈禱。（一）「你若不是上帝的兒子，你就祈禱。」但在基督的心目中看起來，為上帝的兒子乃是屬靈性方面的，不是屬肉體的。第一個試探就是靈性與肉體兩者的決擇。若是一個人遵從上帝靈性的指導，上帝是否還照顧他的肉體呢？基督將上帝的國和他的正義放在前頭（太）6：33。相信上帝必將一切所需要的賜給他。我們可以看見基督並不會餓死，後來反有天使伺候他（太）4：11。所以最正當的秩序乃是要先求上帝的國和他的正義（主禱文的秩序），然後方可以求日用的糧食。（二）魔鬼在第一個試探裏極端擁護肉體的利益。但不幸遭了失敗。依物極必反的定理，魔鬼於第二個試探却來極端否認肉體的重要。他說上帝既已應許保護我們，我們又何妨從萬丈高樓上跳下去呢？反正一切都有上帝擔保。但人看輕自己的身體正是違反上帝看重我們肉體的好意。不小心保重身體就是不忠於上帝，辜負了他所負託的責任。靈性並不是毀棄肉體的，乃是要借重牠來表現。上帝看顧我們的肉體，

也要我們自己曉得努力保重。上帝應允病人的祈禱，是因為人已經盡力醫治，用上帝所賜與我們的醫藥啊。(二)魔鬼見基督在一二兩個試探中都因祈禱得了勝利，末了就要試探他是否想將這個極有效力的方法去勉強萬人來遵行。但基督以為上帝已經給人以意志的自由，道德的益處是要人自動努力去獲得的，不是由外力壓迫而生的。上面所述三個試探的結果都包括在主禱文之內。既有了主禱文，世界上的各種問題從此得着了正當的秩序(參看主禱文論)。主既肯賜給我們一篇模範禱文，足見我們用編訂的禱文也是合理的。再注意馬太路加二人所記載的主禱文各有不同，又足以見主只注重祈禱的實際，並不注重祈禱的方式。

祈禱的形式：我們細攷聖經中所載關於基督的祈禱，發現了基督對於祈禱的地點，時間，姿勢等，都是純粹地本乎自然。聖殿，會堂，樓房，密室，山峯之巔，羣衆之內，都是他所禱的地方。黃昏，半夜(太 14 23 25)，黎明(可 1 35)，甚至整夜(路 6 12)，連日連夜(在曠野四十晝夜)都是他所禱的時候。基督也曾提到猶太人站着祈禱的習慣(路 18 11 13)，或者主自己也曾用這樣的姿勢。在客西馬尼園的時候，他却是跪下來俯伏着祈禱。

祈禱的結果：我們在聖經裏發現了基督每次祈禱的時候，必定是遇有重大的事故。這大概也就是福音記載祈禱的原因吧。基督每次虔誠祈禱之後，大都得着上帝的應允。下面所述的各條就是證

據：(一)基督在約旦河受洗的時候祈禱。正當祈禱的時候，天就開了，聖靈彷彿鴿子降在他身上(路 3 21 22)。(二)基督在曠野受試探的時候祈禱(太 4 1 12 路 4 1 12 隱合祈禱之意，參可 14 83)。這次的祈禱包括着兩種應允：(甲)聖靈的引導。三次試探的答覆解決了世界的三大根本問題。(乙)物質的援助。當魔鬼退去之後，有天使來伺候耶穌(太 4 11)。(三)基督在揀選十二使徒之先，曾上山去作整夜的新禱。後來果然得了十二個門徒為之宣傳福音，完成萬世的偉業(路 6 12 13)。(四)基督在預備要與猶太教團決鬪之先，退到曠野去祈禱，結果就是證明了基督的正義，教團的凶殘(路 5 16)。(五)基督所有醫病趕鬼的能力都與祈禱有密切的關係(太 12 28 可 7 8 9 29)。(六)基督為已死之人祈禱，皆得復活(約 11 41)。惟須注意福音所載三處死人復活，都是年少夭亡，令人憫惻。至於年老壽終，乃屬自然律的現象，是主所從不干涉的。(七)基督在預備將食物給與許多民衆之前，拿着五餅二魚，向天祈禱，後來就有五千人盡得飽食而去，還剩下了十二個籃子的食物(可 6 41)。(八)基督在治好許多病人之後，退到山上去祈禱(可 1 35)。在給五千人吃飽之後，也是退到山上去祈禱(太 14 23 可 6 46)。這兩次的新禱足以證明疲乏勞苦是可以從祈禱得着愉快與力量的。(九)基督在一處地方經過了懇切的祈禱之後，方將一篇主禱文傳給門徒，作為後世祈禱的模範(路 11 1)。(十)基督在預言將要受難之先，曾獨自一人祈禱(路 9 18)。結

果有望靈能力的表現，可分兩點：(甲)使彼得承認主爲基督。(乙)糾正彼得對於彌賽亞的狹隘觀念(根據詩²)。主將詩²裏的受苦之王與賽⁵³裏的受苦之僕合於一身。這事彼得要看見了十字架，復活，五旬節之後方能明白，基督却是從祈禱裏得着上帝的啓示，一切都早已明白了。(十一)在登山變形的時候，主曾帶門徒上山祈禱，忽然間他的衣服面貌變成潔白放光(路^{9:29})，且有摩西以利亞來朝見。(十二)在門徒們引了希利尼人見過基督之後，他就祈禱上帝(約^{12:20-23})。我們若將約^{12:22}與林前^{1:22-23}。同時細讀，就明白這次祈禱是關係全世界的。(十三)主曾預先爲西門祈禱，使他不至於失掉信心(路^{22:31-32})。西門自被撒但篩過一次之後，反成了教會的磐石，在五旬節所作的見證，曾感動三千人同時受洗(徒^{2:41})。(十四)在設立聖餐的時候，基督將餅與杯拿起來祝謝祈禱了，吩咐門徒以後照樣做，從此人類有了一個領受靈恩的方法(可^{14:22-23})。(十五)主也曾爲他的教會祈禱，使教會能戰勝魔鬼的權柄(太^{16:18-19}約¹⁷)，得着全世界。至於教會合一的祈禱，似乎尚未得着應允，但仍有多人相信終有成功的一日。(十六)主在客西馬尼園祈求上帝賜以智慧，俾得明白上帝的旨意，賜以能力，俾能背負十字架的重任。結果是智慧能力均蒙賜與(路^{22:43})。(十七)主在十字架上求上帝赦免仇敵的祈禱，真含有無限的仁慈惻隱。終能把那冷酷的百夫長與羅馬兵士感動了，使他們不能不說「這真是上帝的兒子」(太²⁷

⁴⁴)。(十八)十字架上的呼籲似乎是一種不會得着應允的呼聲。但看到加^{3:13}所載的，實在是得着了最大的應允，解決了創^{3:15-19}的詛咒，成就了基督最高的使命(太^{20:28-29})。(十九)基督在十字架上將他的靈魂交與上帝(路^{23:46})。以後上帝却以復活的榮耀報酬他。(二十)若欲明白約¹⁷的祈禱是否蒙允，只須看基督後來如何升天，如何坐在上帝的右邊，便明白了。

關於祈禱的比喻。基督勉勵人們祈禱，是憑着他一生的模範以及他依靠祈禱所行的神跡。他恐怕人們不能領悟，所以又賜下許多比喻。大約直接關於祈禱的比喻有三個，間接的有四個。

(甲)直接關於祈禱的比喻

(一)路^{11:5}。是記的一位半夜敲門求餅的朋友。因爲一個朋友沒有餅吃，尙且能因情詞迫切的請求，使一個深入睡鄉的人應允。何況一個兒子向一位永久清醒(詩^{121:3})的天父祈求呢？

(二)路^{18:1-8}。是記着一位不義的官長。這個比喻的意義更爲深切。一位不義的官長尙且能因寡婦的苦求而爲之伸冤，難道一位公義的上帝反不應允我們的祈禱嗎？上面所舉的兩個比喻，一位是貪睡的朋友，一位是不義的官員，我們若承認向他們忍耐懇求幫助是值得的，難道反不承認向上帝忍耐懇求是值得的嗎？

說得好：「水手停船絞錨，以爲是將錨移近船這邊來，實在是將船移近錨那邊去。」我們的祈禱也是如此。恆切的祈禱不是使

上帝更移近我們，乃是我們更移近上帝。禱告本身的要義遠比我們所求的事重要得多啊。

基督雖然如此注重祈禱的懇切，但我們也要細味比喻中所含反面的儆戒。至少有五條可能的歧路，足以引我們流於極端，或發生舍大取小的危險。(1) 有時候用許多重複的話祈禱。只有話，沒有祈禱。(太7:6) 基督雖曾三次用同樣的話祈禱(太20:44可14:39) 但這是更加懇切的祈禱(路22:44) 不是機械式的背誦。(2) 有時虔誠過度的習慣——如守一定的時刻，猶太人的安息日，以及各種的禮節——反代替了活潑的信仰。(3) 有時候應當靜默，一心依靠上帝為我們的保障，一篇祈禱反足以成為阻礙。基督曾責備神經錯亂的人說「不許作聲」(可1:25) 乃是要我們安靜。(4) 有時候太注重自己了。只有說的時候，沒有聽的機會。但我們祈禱也應聽上帝的吩咐，知道上帝的旨意。(5) 有時候只注重祈禱，在行為上反忽略了所行的與所求的相反。「侵占寡孀的家財，假作冗長的禱告」(可12:40) 這是多麼矛盾的事啊！

(三) 路18:1-14 所載法利賽人與稅吏的祈禱。稅吏的謙卑可比比喻中的浪子(路15:18-21)。法利賽人的驕傲可比浪子的哥哥(路15:25-29) 也可比先雇的工役(太20:11-12)。稅吏與浪子所有的這個謙卑正是我們人類所少的要素(羅8:23約1:18)。這個比喻指明法利賽人的罪是遠在稅吏之上，但他自己又何嘗覺悟呢！世上許多

自以為義的人，其實乃是罪大惡極的人啊！

(乙) 間接關於祈禱的比喻

(一) 太18:21-35 所記狠心的僕人。這個比喻所注重的雖是饒恕，但其中含有免債的祈求。裏面的教訓就是警戒我們務必記取：饒恕別人乃是祈禱中必具的條件(太5:23-24可11:25) 真正饒恕人的精神乃是基督教最大的德行。以這個德行為祈禱的先驅，又是基督教最難能可貴的事實。如能效法亞當父親所說的「我信，但我的信不足，求主補助」(可9:24) 我們也應當說「我願饒恕，但我的饒恕精神不足，求主補助。」

(二) 路15:11-32 所記回頭的浪子，路19:21 是我們悔改的模範祈禱。這個比喻應與下面接着的(三)連接起來。

(三) 路17:15-10 所記耕地炊飯的僕人。我們若將路15:19 與路17:10 比較參看，就必恍然我們並無要求為上帝兒子的權利。只能安心盡僕人的本分，服從他。至於兒子的名分，那乃是完全出於上帝的恩典。

(四) 太25:1-13 所記愚拙的童女。此處須當注意其前面的經文：(1) 太24:1-44 做告門徒將來有取去一個撇下一個的危險。(2) 做告門徒務必堅持警醒，因為這乃是禱告時必具的要素，也是禱告後獲得的佳果(太24:45-51)。(3) 太26 始提出愚拙童女的比喻。基督在這個比喻中所選用的材料是富有刺激性的。他以油為比喻中的主

要點，猶太人聽了這個油字，沒有不特別注意的。因為在舊約中，油來代表聖靈（出²⁹ 7²¹ 30²⁵ 撒¹⁰ 1¹⁰ 13¹⁰……參看路¹¹ 13¹³ 徒¹ 3¹⁰ 88），以聖靈為油膏。聖靈是祈禱所結的佳果，也是產生祈禱的原動力（亞¹² 10¹⁰ 羅⁸ 25²⁷ 啟¹ 10），甚至為急難時的救星（可¹³ 11）。基督在此以油為比喻，正如以他物為比喻同樣有豐富的意義，例如以「種子」（可⁴ 14），麵酵（太¹⁶ 5⁸ 路¹³ 21），餅（約⁶ 31³⁵）為比喻一般。所以聖靈就是我們由祈禱得來預備點燈的油，有了這油，我們的燈就可以大放光明了（太⁵ 14¹⁵ 路¹¹ 33³⁸）。

基督也要人常常祈禱，不可間斷（可¹³ 33^路 18¹ 21³⁸ 22⁴⁰ 24⁴⁶）。本篇所反覆引用關於祈禱的教訓，大約包括了三處記載範圍之內所有的（太⁶ 15⁷ 11^路 11¹ 18）。

四福音中關於祈禱零星的記載

(一) 可⁹ 29^路 所記門徒的失敗，是因為他們缺少了靈力，也就是因為缺少了祈禱。

(二) 警醒是個人終身所不能間斷的（太²⁶ 41^可 13³³ 14³⁸）。但並非要反對人有合理的睡眠。不過不可忘記基督曾整夜祈禱（可⁶ 46^路 10³⁵ 路⁹ 12¹）。人們身體的兩大需要就是飲食與睡眠，本來不可忽視。如果疏忽了身體的營養休息，豈不是墮入了魔鬼的第二個試探嗎？（太⁴）不過有時候我們對於飲食起居太注重了，使我們做了習慣的奴隸。眠食雖是維持體力的要素，但有時合宜的警醒禁

食，也能增加我們的力量。既然如此，為輔助靈性的原故，禁食祈禱是值得我們鼓勵的。

基督在世的時候似乎不甚注重禁食的古規。在可² 18²⁰ 甚至有反對禁食的趨勢。不過看到二十節，基督並沒有將禁食一事完全取消，而且他自己還曾在曠野禁食四十晝夜。又太⁶ 16^路 10¹⁸ 教人禁食須在暗中，正如在暗中祈禱一般。基督既曾這樣教訓人，我們又那能說他從來未曾在暗中禁食祈禱過呢？

(三) 太⁶ 6 基督所提倡的秘密有兩種意義。一是對於法利賽人之矜飾外貌加以責備，一是對於叛道者之畏意退縮與以針砭（可⁶ 88）。基督在暗中祈禱並非是怕門徒窺探他的秘密。難道他還有不能公開的隱惡嗎？所以祈禱之應秘密的主要原因是在恐怕以外擾而分心，並非怕人知道，更非以祈禱為可羞啊！

(四) 基督也曾屢次指示我們以有信心的祈禱是可靠的（太¹⁷ 21²² 可⁹ 23^路 11²³）。我們對於我們的希望那能加以限制呢？從前有一位著名的宣教師曾說：「我們應當為上帝做最大的事，也當向上帝求最大的事。」不過到底還有一個限制。甚麼限制呢？就是只能求合於道德的事。違反道德的要求，上帝是不能應允的。門徒們不是有兩次請求曾被基督拒絕了嗎？（路⁹ 54^路 11⁵⁵）求天火燒滅撒瑪利亞人（路²⁴ 20^路 20²¹）求坐在基督的左右。一個是殘忍的行為，一個是為己的私見。

上帝應允人的祈禱是按他自己的善性，不是依我們的短處。他所應允的必比我們所求的更見高尚（弗 3:20）。說到這裏，我們不能不覺得祈禱也具有教育的力量，因為他能指示我們正當的祈禱精神。祈禱調和了人們與上帝兩方的心意。祈禱也使人們分得上帝的善性，參與上帝的計劃，加入上帝的工作。

祈禱時所用的題目：一篇主禱文中包含着不少祈禱的題目。但在主禱文之外，基督還遺留下了多處，列舉於左：

(一) 天國的降臨與宣教工人的增加是我們應當最先祈求的（太 6:10 9:37-38）。參看聖保羅的祈禱（羅 1:9 林前 1:4 弗 1:16 腓 1:4 西 1:3-9 帖前 1:2 帖後 1:3 提後 1:3 門 4:14）。

(二) 吾人應先求靈性的恩典，後求物質的需要。依太 6:13 主禱文，太 22:37-39 兩條大誡命及太 6:23 的秩序。

(三) 古代有一本聖經外傳載着基督曾說：「你們先求最大的事，小事也必成就。先求天上的事，地上的事也必成全。」

(四) 我們應當求上帝賜以引導，加以能力，方能遵行上帝的旨意，正如基督在曠野及客西馬尼園內的時候一樣。

(五) 我們也應為他人祈禱。1 為他們屬靈的益處祈禱（路 22:31-33）。2 為他們身體物質的益處祈禱（可 9:29）。

(六) 更要為我們的仇敵祈禱。要為那些詛咒我們，凌辱我們，逼迫傷害我們的人祈禱（太 5:44 路 6:28）。

(七) 可 11:22 基督命我們堅固信心。我們不覺聯想到一件實事，很能向一班科學界中人物介紹祈禱的功效。在開鑿巴拿馬運河的時候，有一位滅除黃熱症的犧牲英雄黎德醫生。他曾寫信與他的夫人說，他曾祈禱二十年，求上帝用他為救人的工具。後來為試驗毒蚊的傳染，他雖犧牲了自己，但結果是救全了數十萬人的性命，運河也得告成功。

(八) 當我們為自己祈求的時候，可以求一切合於正當的需要，無論是屬靈性的或屬物質的（路 11:13）。

(九) 應當常求上帝的饒恕。參看乙段（二）間接關於祈禱的比喻。

(十) 應當求上帝保佑我們不遇試探（太 6:13 28 41 可 14:28 路 11:14 22:40-46）。

(十一) 當患難困苦的時候，我們自然祈禱得十分懇切。但當以悔改為根本條件。我們若不真心遠離罪惡，上帝決不願廢掉摩 6:23 的律法。

(十二) 基督在十字架上將靈魂交付上帝的悲痛祈禱也是我們基督徒所應效法的（路 23:46 徒 7:59）。

(十三) 雖說在主禱文中沒有感謝的言語，但基督在別的許多教訓中留下了不少的模範（太 11:25 15:26 20:27 路 17:17 約 11:41）。

(十四) 基督也極力提倡舊約中祝福的習慣，反對咒詛的惡行。

(太 5⁴⁴ 10¹² 13 路 6²⁸ 羅 12¹⁴) 所以基督教中無論何項祈禱禮拜總是以祝福為結束的。

基督對於幾個人同心合意的祈禱曾經留下一個特別的應許(太 18¹⁹)。但這樣的祈禱一定要脫離了自私的意念方可。我們能奉基督的名大家聚集祈禱，也必得着基督所應許的恩惠，那就是主必在我們中間。

新約中的新原素：基督的教訓多半都有舊約的根據。但在新約中也有新出現的要素，如祈禱應奉基督的名字(約 14¹³ 16²³ 24²⁶)。基督是門(太 7⁷ 約 10⁹)。凡屬由我們這邊往上帝那裏去的，或是由上帝那邊到我們這裏來的，都得經過此門。換句話說，基督是我們的中保。

還有一個新原素——「三一」上帝的啓示——這一個啓示對於祈禱增加了新力量，因為有聖子為我們祈禱，聖靈教我們祈禱。基督雖曾被釘在十字架上，但仍未停止為我們祈禱，而且坐在上帝的右邊常為我們代禱(羅 8³⁴ 約 1²¹ 來 7²⁶)。聖靈就是教人祈禱的靈(亞 12¹⁰ 羅 8²⁶ 加 4⁶)。祈禱就是我們敬愛上帝的表示。祈禱最大的奧妙就是在我們遵從上帝旨意的時候，我們不知不覺地領受了上帝的善性。因此，我們更知道我們必能像他(約 1⁹ 2)。在醒來的時候，我們見已得着了上帝的形像，就十分地心滿意足了(詩 17¹⁵)。(丁華輝王啓剛)

傳道

PREACHING

在福音書原文中有四個字義：

(1) 宣佈使之工作。(2) 聲明。

(3) 傳遞好消息。(4) 談論這些名辭都為傳道而用(可 2² 徒 8²⁵ 11¹⁹ 13¹² 14²⁵ 16⁶)。也有專指演說者。其總括的意思，乃指傳揚一個使命，與教訓的意義有分別。教訓乃解釋真理，傳道乃傳講施洗的約翰乃傳道者，聲明上帝的國降臨。耶穌起首也是繼續傳道，並且也差遣十二門徒宣揚天國。其職務正如一宣佈使(太 10⁷ 可 3¹⁴ 路 9²)。七十人也是一樣(路 10⁹)。然除了起首的工作外，主多半教訓人解釋福音的大真理。先導者，或是使徒，傳揚天國降臨，而不言其性質如何，耶穌則教訓其性質之如何，所以約翰乃預備天國的降臨，耶穌常說我如何解解天國。傳道乃對眾人，教訓乃對其門徒。然有的是對大眾，有的是私的。所以我們說他常教訓門徒。

可也不能十分如此說；主的公共演說也有教訓的性質(可 2¹³ 4¹ 2)。大概馬可分別傳道與教訓較馬太為細(可 1¹⁴ 21 參路 4²⁰)，但馬太則有別(太 4²³)。

以上所說乃字面的分別，然也有實質的分別三點：(一)起首的宣揚，(二)對於公共教訓天國的律例及原則，或在露天，或在房屋中，(三)其私地教訓門徒。雖有分別，也有道理在內。

傳基督

PREACHING
CHRIST

保羅於哥林多前書一章二十三節言「我儂乃宣釘十

架之基督。於哥林多後書四章五節言「我儕所宜非己，乃基督耶穌為主。」此二處表明傳福音者之最大職務乃宣傳基督。苟不傳基督則徒勞無益也。本段之目的乃研究何為傳基督起始如何？以後如何？何所用之言語及方式容有改變，而所傳之大綱則決無改變也。

(一)新約言耶穌即為基督。起始傳基督者即如此言，如彼得於徒二章三十六節「爾所釘於十字架之耶穌，上帝已立之為主為基督矣。」掃羅對於居大馬色之猶太人證明此人即為基督（徒九章二十二節），四福音亦如此言，（馬太一章一節，十八節，馬可一章一節，路加二章十一節，約翰二十章三十一節。）耶穌臨世之前，猶太人視「基督」或「彌賽亞」之名詞乃有確定之意義。此名帶有若干意義與希望。拉比等於神學校中輒討論之，並有一關於彌賽亞之統系。迨後耶穌臨世，自稱為彌賽亞，猶太人聞耶穌為基督，有注意耶穌者，亦有注意基督者。注意基督者謂基督所挾來之幸福係緊要者，耶穌則無足輕重。其實於新約內，耶穌與基督乃一般重要。耶穌既行若許神蹟，此即伊為彌賽亞之證據。並且基督復活，升至天父座右，此即首要之證據。伊如此與上帝共享其王權，令其為主為基督。此等道理俱自使徒等之經驗而來，却非由於猶太文士論彌賽亞之信條而推出也。此種經驗有二狀態，一為準確歷史者，一為準確靈性者。使徒等謂「吾等親眼見主。」如保羅於哥林多前書十五章五至九節記見復活主者為誰。又徒二章三十三節「又受父所許之聖靈，遂以注

此，即爾所見所聞者也。」故伊等所得之新生命，亦證耶穌為基督。哥林多前十五章十二至十九節則言屬靈之新經驗與信仰。由此以觀起始之基督徒知基督名之意義，非依據猶太人所想者，乃使徒等證基督已復活，並有伊等於基督內所得之新生為證。如此，傳基督乃傳一生活而掌權者，並非一死過與其他聖賢相同者。並且至今教會有何奮興運動，俱有基督為其主動力。如此，吾人傳耶穌為基督，否則非傳基督也。

(二)起始教會頗注重此種道端。使徒確信伊等曾見復活之耶穌，並常為其事作證。有博士謂使徒不宜傳基督復活，伊等宜傳耶穌於世所講之道。遵伊升天時囑伊等至普世將其一切道理教訓人。其實，傳基督復活與傳基督講道二者不必有何衝突，使徒倘不信主復活，則必以其為虛偽者，任何道亦不傳矣。故不可謂使徒所傳基督之道，與耶穌所傳者不同。基督於世時，其言行有倫理，及宗教二者彼此不相分離，使徒傳福音時亦如此。當猶大棄其位分而後，教會規定擇人補其缺，彼得謂補缺者，必須具有二種經驗方可，一曾親眼目睹復活之主，二曾三年親炙教主，如此則能通達伊所講者，徒一章二十一節。以故使徒講道時，不但只宣傳主復活，亦陳述一切關於耶穌之事。人們苟信耶穌為君王，為教主，伊等亦必熱心研究其一切歷史。苟有人前曾與耶穌共處，則聽福音者必注意聆其言也。徒二章四十二節，「恆於使徒之訓。」施洗約翰於監內聞耶穌所行，乃遣門徒前去

詢問，馬太十一章二節。何況哈使徒者，自亦必加以研究也。故萬不可謂吾人有彌賽亞於天，何必復追尋耶穌於世之言行耶？爾荷傳基督，亦必傳耶穌，如僅言在世者則不傳耶穌而非傳基督也。必將升天得榮之基督，與在世爲人之耶穌合而傳之。恐有人傳福音時，將四福音一切歷史對人暢言，而至主墓前則緘口不語，似此情形，乃大謬不然，蓋必須宣告耶穌死後三日乃復活焉，使徒福音時係如此，吾人亦當效之。歷史上之基督固不可缺，而升天之基督則有一新歷史，乃萬不可忽略者，倘無此升天之基督，即不能有基督教也。

(三)符類福音(暫不提約翰福音)所記之材料，足敷傳基督者之採用，該福音所描寫耶穌之事，明然信伊爲基督，並且伊之榮耀亦光顯其環境。耶穌確如伊等所書者。近百年來亦有人如司特老司(Stearns)謂於符類福音內尋不到真耶穌。其故有二：(1)福音內有多事未記。(2)編福音者將耶穌編成一理想之人，而非真實者。伊等相信而敬愛之，即高舉伊而言過其實，甚至伊等所傳之耶穌與真實之耶穌大相逕庭也云云。著者謂伊之意見正與此相反。綜考福音所記耶穌之品性，及其所講之道，所行之事，及其受死，並其一己覺與上帝及人之關係，則必信符類福音所描寫者係絲毫爽也。研究福音者或可疑此句或彼句非耶穌所言，或某事耶穌未行，然而論及耶穌之人格，則吾人毫無疑義。四福音描寫耶穌，較其他作傳記者尤爲清楚。吾人歷史所謂某人如何如何，吾不敢信其然否。但吾識耶穌較

識人尤爲真切。四福音所記耶穌爲基督之證據，自然合於猶太之情形，如伊等常引用舊約先知之預言，在吾異邦人視之則不能有一般重要之意義也。但先知之預言並無錯誤，其大意乃顯而易見者，即謂自舊約至新約有一旨意以貫通之。上帝之啓示，乃蟬聯不斷者，至耶穌之身則登峯造極達於頂點矣。古人一切希望俱應驗於耶穌之身。如哥林多後書一章二十節「蓋上帝所許者，在彼皆是，故亦皆誠。」但現今吾人傳福音，則不必仿效馬太之動輒引用舊約，如馬太二章十五節，十八節，二十三節，亦不必以主來特爲應先知之預言，蓋主來乃成就自己或上帝之旨意耳。馬可十一章一至十節主凱旋入京之事，似一切行動特爲應驗先知預言，但現今讀之，不能因此事信伊爲基督，乃指示吾人，耶穌以自己爲基督。對於主之神蹟，亦可爲一證據。(馬可福音多注重之)但除神蹟外，耶穌所行之事，亦多有屬於神蹟者。故現今傳福音，不要單獨引用任何神蹟，乃要傳基督終身所行之大神蹟焉。

(四)起始稱耶穌爲基督而傳之者，將耶穌放於一般人類所不能臻躋之地位，即稱伊爲獨一無二之王，並非謂伊係出類拔萃之人，如各國之聖賢，歷史上所有之偉大人格可列成行，然基督却不在此行列之內。近年來博士等作一比較宗教之研究，此種學問固有益，然亦有危險，不要因其他宗教與基督教育有何類似之道，即將耶穌列於各該宗教聖賢之列，爾苟如此，則基督教行將泯滅矣。詳考

新約，即證此言之不誣也。自始門徒稱之爲主，哥林多前十二章三節亦知上帝錫以超乎萬名之名。腓立比二章三節新約中其他之人俱係平等，且俱俯於耶穌足前拜之爲主。愛默生 (Emerson) 曾謂基督之人格無關緊要，此乃大謬不然，對於研究三一之奧妙，古人或費時過多，但基督徒崇拜耶穌爲主則不爲過分也。倘將基督與摩西以賽亞孔子釋迦等諸人較，則不宜，苟與穆罕德相較，則尤爲不倫矣。新約內之基督徒倘聞此種比較定必甚爲駭異。爾傳基督，必傳伊爲主，爲獨生子，傳其爲主，則可見伊與人之關係乃特別不同者。傳其爲獨生子，則可見其與上帝之關係乃他人所未有者。爾僅傳耶穌所傳之道尙不足，亦必言其道與耶穌之人格有何相關。蓋伊所傳之道，與伊一己之人格，乃一而二，二而一者。恐今有人傳上帝之國，爲促進上帝之國建設於世之運動，則倡言革命，改良等口號，然苟不謂此一切關係俱來自基督，則不能謂爲傳上帝之國也。基督爲上帝之代表，於天國爲王 (太 13⁴¹ 20²¹ 25²⁴ 路 23⁴²)。伊苟不復活，則天國於何而有？故不贊成天國，即拒絕天國之王，此乃絕大危險。至此國果能建設否？基督教袍抱樂觀，蓋其國王已被舉至上帝座右，以故上帝必完成其國也。

(五) 綜上文而言，傳基督，即傳其對上帝及人絕對之意，並本伊自己所覺悟，並照起始作證者之信仰。現在要研究耶穌以何法將一己覺悟中之意顯示於人，是吾等如今之人可用之法否？(甲) 耶穌

所用之一法，即伊自言爲彌賽亞，初信主者頗疑此稱，並且伊等心中彌賽亞之意，與吾不同，伊等所希望者，乃基督必速臨，完成彌賽亞之工作。參馬可八章三十一，三十八節，馬太十章三十三節，十六章二十七節。恐今日之教會亦無此速臨之期望，故有博士謂福音所記耶穌此種言語，非耶穌者，乃門徒之盼望耳。然苟將此道自福音中刪去則殊不對。上帝之國，自耶穌升天後至今日，乃逐漸來臨，但經過千九百餘年之久，主尙未照臨。一章十一節「爾見其如何升天，亦將如何下臨也」之言再臨。然上帝之國定必來臨，爾既信耶穌，亦必信此道。並且耶穌時常來臨，初不必盼望伊駕雲鳴號等來臨，伊來臨之可見之態度無關緊要，而伊施展大能建設上帝之國乃緊要者。故吾人傳基督時，不必注重使徒教會所希望主來之態度，伊爲審判世人自必來臨，但如今何處有人悔改皈信基督，此即基督之來臨也。(著者之意如此，但教會中亦有多人盼望主速復臨。)(乙) 除上言上帝之國外，耶穌尙有他法將自己絕對之意思示諸人，如容易瞭然之道即耶穌爲殉者，錫人永生。參馬太七章二十一節等「凡稱我曰主也主也者，未必盡入天國，惟遵我父之旨者而已。」馬太二十五章三十一節等，人子借諸使以其榮而臨，坐其榮位，萬民集於其前。」馬太七章二十一節所言審判之準則，乃行天父之旨，馬太二十五章所言審判之準則，乃吾人如何待遇主之弟兄。此二準則，俱包含於基督之內，伊爲遵行父旨者，伊完全人道之條例。有博士謂耶穌如此之職務乃係借自猶

太人彌賽亞之主義，但考福音可知人至主前明明受審，路加五章八節，彼得言：「主其去我，我罪人也。」約翰四章二十九節，婦謂：「有一人焉，我素行者，彼悉言之。」此二人至耶穌前，則覺伊有審判之權。（約翰八章一節等之淫婦亦覺主有審判之權，主謂雅者曰，爾愈矣，勿復干罪；約翰四章十四節，亦有審判之意。）福音謂審判必有如何可怖之景象，此類言語之價值遠不如耶穌自己所規定靈界內何爲有價值之準則，並且要知何人之結局必問其人與基督有何相關。約翰福音常言耶穌審判人，五章二十二節「父不鞠人，悉以鞠委子。」並且主之審判乃時時刻刻而不限於一時者。耶穌於世時，分別人之善惡，有信者，有不信者。此種職務，除耶穌外，無人敢擅論及。馬太二十五章所言末日之審判，除人目所能見之情形外，其道德之精意亦頗顯然，即謂必有末後之審判，必有左右之分，必有門內門外之別，必有品性永遠存留，及品性潰敗至不可收拾者，人不拒絕耶穌之吸引而相信，乃出死入生，即不受審判。約翰五章二十四節，不信者已被審判矣。約翰三章十八節，至末日此審判乃顯明。由此觀之，爾傳基督，必傳伊審判之職。（丙）按上言耶穌有一絕對無比之意思，亦有一尤大之憑據，即本乎基督自覺與上帝之關係。耶穌以上帝爲其父，而已爲其子。上帝雖亦可謂爲萬人之父，萬子俱爲其子，耶穌亦頗贊成此道，但伊常言自己爲上帝特別之子。子字之前加一冠詞，如（The Son），父字之前亦有冠詞，如此則知父與子俱係獨一無二者。參馬太十一章二十

七節等，馬可十三章三十二節等。耶穌受洗時，有聲自天言伊爲上帝之子，馬太三章十七節。並且耶穌自己覺得伊即詩篇二篇七節所言之子，起始不過彌賽亞之意，至後則與上帝特別之關係焉。馬太十一章二十七節「萬有由父賜我，父之外無識子者，子及子所欲示者之外，無識父者。」按此處耶穌言除伊外，不藉他人將上帝啓示於人，且救人之工俱伊一人承作，此種職務係天父交付伊者，要完成此等工作，惟伊有此能力。人苟欲識天父，必先蒙耶穌之恩，爾苟不傳此道，焉得謂爲傳基督耶？吾人至此，即傳基督最高尚，最普通，最有恩惠傳耶穌之法也。伊爲神人間之中保，爲上帝之獨子，但此道非只依據馬太之記載，約翰亦將此道擴充詳細，伊所言不但似馬太記耶穌所講，乃伊自己親身經驗者。約翰謂耶穌即有肉體之道（Logos），苟無伊人，必居黑暗中。約翰一章十八節，「從未有見上帝者，惟在父懷之獨生子表彰之。」十四章九節，「耶穌曰，腓力，我偕爾如是之久，爾猶不識我乎，見我即見父，爾何言以父示我耶？」十四章六節，「耶穌曰，我即途也，誠也，生也，非由我，則無人謂父。」並有多處，耶穌言我是（Ego）。四章二十六節，「耶穌曰，我是也，即與爾言者也。」八章二十四節，「爾若不信我之爲彼。」二十八節，「將知我之爲彼。」十三章十九節，「可信我爲基督。」雖未明言伊爲誰，然此言有一意義，即伊爲獨一無二者，判定善惡之人格，約翰自己亦受耶穌印象之感動，伊之經驗與耶穌自己之覺悟恰正相合，爾傳基督則不能離此高尚之

道也。

(六)或問新約他處亦有可助吾人明馬太十一章二十七節所言者，人人俱藉伊方能識上帝。但用何法令伊等識之耶？人人俱必成爲負伊債者，然後方能得最高啓示之益。有何他道令吾人曉得所負伊之債有何等大耶？苟有此道，人傳基督時，則必言之。或謂耶穌僅示人天父如何，其言語俱記於福音內，然此乃不足者，蓋耶穌講天父不但藉言語，亦藉其生命，可見其教訓，其工作，伊與他人之交往，伊之受苦與死等一切俱係助人識天父者。如此，傳福音則必言此一切，苟不言此則不完全，爾僅講耶穌之數語，則非傳基督，必將其一切所有之事告訴人方可。

味爾察爾(Wollaston)謂耶穌之宗教，不僅在伊公開之演講，亦在伊之性質，及一切之行動內，其人格感動門徒，較其教訓感動尤深云云。其言雖是，却有缺欠。因爲福音頗重耶穌之死，伊將父顯示於人，伊於天國內爲王，伊之死與其言行有不能分之關係。故伊屢對門徒講其死，並設立最緊要聖餐典禮爲表明其死。馬可八章三十一節，九章三十一節，十章三十三節，四十五節，十四章二十四節等。並且福音記耶穌之死，頗爲詳明，由此可見，耶穌之死何等緊要，爾傳福音時，能遺漏而不言耶穌之，爾如傳基督，不僅言伊爲獨生子，爲中保，亦必言伊替人捨生也。

(七)耶穌自己之覺悟，對於吾人固屬難明，然而確如上文所述。

伊對於上帝及人有一絕對之無比之意。此種道理，乃爲傳基督之大綱，伊行動於世人中，有此意義，伊自死復活後，門徒尤知其有是意。此即傳基督之基礎，不惟使徒等然，即保羅亦如是傳基督也。

(八)彼得早年傳基督之言俱記於使徒行傳內，係使徒最早傳基督之情形。故其價值爲全教會所公認。使徒行傳前數章所記之事，俱不如此事之緊要。彼得首先言，拿撒勒人耶穌，即上帝曾由彼所行於爾中之大能，異跡奇兆，表著於爾，如爾所知者。徒二章二十二節。對於耶穌之死，伊有二言，(1)伊謂主死係照經言，可見主死乃上帝之預旨。徒二章二十三節，參林前十五章四節。(2)伊雖死却仍復活升至上帝座右，如此則爲主爲基督。此升天之基督必道聖靈下降與門徒施洗，受聖靈之洗後，方得爲宗教之完人。徒十一章十五節十七節，十五章八節。伊等期望主來臨，復與萬物。三章二十一節。耶穌爲生命之君。三章十五節。爲萬有之主。十章三十六節。上帝立伊爲審判活人死人者。十章四十二節。一切悔改，相信而受洗者，必得聖靈之恩賜，蒙赦罪之恩。二章三十八節，十章四十三節。由上引之經言可知起始之門徒所覺悟之耶穌，即耶穌自己所覺悟者。無怪其言「此外別無拯救，蓋天下人間，未錫他名，故我備以之得救也。」徒四章十二節。且彼得於其書信內，所論基督者與徒內同，吾人苟做彼得之傳基督則庶不至誤也。

(九)或問保羅傳基督與彼得同否？彼得得會親身從主，保羅則未

據此機，然伊二人傳基督則有同一之意義。保羅證基督，始於住大馬色之路中，但自其時後，耶穌為榮耀之王，林前二章八節。伊傳之為主，林後四章五節。伊於羅馬十章九節，林前十二章三節，謂必心內相信，口內承認，方能得救。可見保羅傳之福音，與彼得傳之福音並無抵觸之處，伊等各人之經驗自多不同，但伊等所信者絲毫不差。保羅於書信起始問教會之安，言願恩惠平康，由我父上帝及主耶穌基督歸爾。羅馬一章七節。帖撒前一章一節。『在父上帝及主耶穌基督中者。』此等處言父與基督並肩得榮。對於救人之工同力合作。（參林前十五章二十八節。子亦服於服萬有者，參馬可十三章三十二節。）保羅於他處將基督與他人同言，乃大有分別者，如林前三章五節，『亞波羅為誰？保羅為誰？無非執事，各依主之所賜，俾爾因之而信之耳。』保羅書信尚有多處亦係如此語調，茲姑不論。

(十) 希伯來書信並第四福音，亦與保羅有同一之觀念。該二書謂耶穌一面為人，一面為神，如第四福音之小引，與哥羅西一章有相同之經驗。希伯來書與第四福音有多處相同之口氣，茲不細論。

(十一) 既如上文所言，即為傳基督，尚有何種道理亦包含此內。他種道理自亦可信，但傳基督如上文所言，即已足矣。爾傳福音時苟一開口即提他種道理，反致令人疑惑，毫無裨益，吾人宜小心不可放絆，脚石於望道友之足前。以上所言，乃傳基督之大綱，吾著此篇之意，乃希望中華一切布道者注意及此，對教友或有他種道理可以研究，

對教外人則不可東奔西馳，乃宜行於明顯之大道上，吾人傳基督，苟欲使徒等於新約內之模範，則庶不至誤矣。（季理斐）

居首位 PRE-EMINENCE 保羅用這個名辭可按 的基督 OF CHRIST 次序，考其意義。

(一) 保羅的概念：(1) 一段話語說基督為自然界與精神界的元首（西 1:13, 20），易言之，即作世界與教會的元首。萬有是靠他造的，宇宙也為他所造，他在萬有之先，司理萬有，陶成萬有，而又為教會元首，作救贖的和好的，且為生命的根源（3:4），智慧的總樞（2:8），榮耀的盼望（1:27），總括萬物一切，而作兩界的中保（1:15, 20），受造的人，要由他歸順上帝。這樣，無論對世界或對教會，他為正式的主宰，基督的權下，所以他在凡事居首位（1:18），這不是由於專權來的，乃本於自然而有者，因他作上帝兒子，是特殊的，與尋常人作上帝之子有別（1:3, 13），他是上帝的真像（1:15），上帝的德充滿於他（1:19, 29）。

(2) 概念的由來：(甲) 此概念比較保羅諸書信為早，因為各書信始終均有此意，先考哥林多前書言基督為上帝的大能，成為智慧，公義，聖潔，教訓（林前 1:24, 30），唯一根基（3:11），真逾越節（5:7），完全的模範（11:1），第二亞當，生命的本源（15:45），教會為其肢體（12:27 參 8:11, 3:15, 27 弗 1:20, 27 腓 2:11），而林後 5:18, 21 與西 1:18, 27

相同，4:4-6 與西 1:15 相同的。在 8:9 有話，言未降世以前，本有先在 (4:5, 10:6) 要求人當有完全的服從。林前後二書均表示他爲上帝的兒子 (林前 1:9, 15:28, 林後 1:19)。加拉太書與羅馬書充充滿滿表現他爲唯一的救主，並爲萬物的主宰 (羅 9:5, 14:9)，居有特別地位 (羅 1:4, 5:10, 8:32, 加 1:15, 2:20, 4:4-6)，有神的地位 (羅 9:5, 加 1:10, 12) 帖撒羅尼迦意有同此者，釋放人 (林前 1:10, 林後 3:2)，作救主 (林前 5:9, 10)，勝過一切罪惡 (林前 5:2, 林後 1:7, 10, 2:8, 12)，是作上帝兒子 (林前 1:10)，在請安與祈禱，他與上帝並列 (林前 1:1, 8, 11, 林後 1:1, 3)，這樣並列，在保羅的用法，成爲一個定例。

(乙) 路加在使徒行傳記保羅傳道的事蹟，與書信符合，自十六章至二十八章的記載，恰合於保羅第一次的三書信所言的，且極力推崇耶穌爲吾人的救主，並且爲主人，配受吾人的服事 (徒 16:31, 20:21, 24:25, 26:18)，作以色列人的希望 (徒 17:3, 18:5, 24:11, 26:5, 23, 28, 20, 23)，作世界的判審主 (徒 17:31)，也作上帝的兒子 (20:22)，以上乃總言耶穌的大事。再考十三章保羅在安提阿的大演說，和彼得在五旬節的大演說，多有相仿的話語，就是說耶穌爲大衛之後裔，乃應驗先知所預言者，即當來的彌賽亞 (徒 2:22, 3)，在人中設立的完全 (8:5)，上帝的兒子 (3:3)，救主 (2)，只由他能得救罪 (3:3, 7)，得恩的道路 (3:13)，生活的源頭 (4:6)，世界之光 (4:7)，在 14:23 表現他爲無所不在的。

(丙) 要明白保羅對於基督概念的由來，當觀察他在大馬色路

上一次的蒙召，以後一生不會改變。(1) 路上的光，乃是天上來的，即上帝之榮耀。保羅一生服事上帝，故一見榮光，就覺爲主降臨到人中 (徒 9:2, 26:7, 林前 9)，而問「主是誰」回答說，「我是你所逼迫的耶穌。」於是，從此認定耶穌爲主，永沒忘記。(2) 他立刻歸向所逼迫的人，信教會的耶穌，爲基督，爲上帝兒子，爲彌賽亞，心中有瞭然的覺悟，自此以後，一生傳揚基督的格位，屬神，其職業爲彌賽亞 (徒 9:21, 22) 或者從此引起他心中的迷亂，是認耶穌有神的格位將破壞平生所深信的唯一神論。於是想及上帝是不可見的 (出 33:17, 23, 西 1:14, 提前 1:17, 9:18)，而又念及不可見的上帝將以至親的子作代表 (何 11:1)。這種想念，亦或早已從主的門徒聽見說「上帝有位」的話，如同門徒給人施洗，而說奉父子，聖靈的名。所以從迷亂轉爲了然，認耶穌爲上帝兒子，作了信仰的初步。在加 1:15 說他從主耶穌特別得有啓示，開啓了他的心。總之，他傳揚基督耶穌爲子的意義，超過於理論的意義，歸入三位一體的正道。

(二十二) 使徒們的概念：他們對於耶穌的概念，與保羅就近主前途徑，大不相同，保羅是忽然得到的，他們是逐漸認識的，初步乃與一個拿撒勒人的交誼，一步一步，漸進推崇至於最高地位。從此可見使徒們與保羅信仰上入手，是殊途的，故新約對耶穌有兩名稱，一由人的方面入手，稱爲耶穌基督，一由神的方面入手，稱爲基督耶穌，正爲此也。

(1) 彼得司提反腓力雅各的概念：彼得的話，可代表十二使徒，他說耶穌為主，為基督坐在榮耀上帝的右邊（徒：2:33, 10:36）可奉他的名施洗（2:38, 10:48），他是聖者，是受苦的僕人，為人的救主（3:14, 4:12, 7:30），為房角的頭塊石（4:11），為審判活人死人的主（10:42）。司提反的演說，耶穌為上帝的子，立在上帝的右邊（7:59, X），是公義者（7:52），為約瑟摩西所預言的將來的大釋放者（7:9, 12:25, 37）。腓力引用賽53的話，傳揚耶穌為彌賽亞，和受苦難的僕人，超越一切，作救主，為萬人的主宰（8:5, 13:32, 35），從上一切的話，都證明耶穌是居首位，而表示不但為猶太救主，也為異邦的救主，因為彼得所見證作元首的主基督，關乎猶太，也關乎萬國。

雅各的見證從書信與徒：15:22, 29 可以看出來，有兩件可注意的事，一則在二十六節所說，稱我主耶穌基督，是指示他們一個完全的大名，此節與十六至十八節都要猶太和異邦人承認他為主，居萬人之上，有超越一切的意思。在雅：5:7, 11 所用「主」字，先對上帝言之，後對耶穌言之，說到審判主，4:12 言是上帝，5:9 言是基督。雅各與耶穌為弟兄，一生同居，他作證的話語令人有特別可注意者。

(2) 這概念的由來：福音歷史上的（甲）安得烈、約翰跟從耶穌而為使徒，乃是由於施洗約翰作的見證，也可以說施洗約翰作的見證，總是聯絡舊約彌賽亞的意義，試略為提及諸先知的話，大概表示上帝是親近人，而且也憐憫人，譬如說上帝施恩，並應許誕生一救

主，所以以色列歷史，始終未離開施恩和救主的希望，因此可以表明以色列在世界上的地位很大（撒後：25:1, 詩：72:8, 賽：20:52, 結：37:21, 28），也有幾處說，救主是耶和華自己作的（賽：7:14, 8:15, 9:6, X, 40:3, 45:21, 23, 耶：23:5, 8, 迦：12:1, 10, 太：1:23），這一些話語，雖尚是混合的，說不清晰，然而總是說將來的一位超過一切的人，那是明瞭不爽的。施洗約翰為先知中最末後的一位，明說耶穌是上帝的羔羊，背負世人罪孽的，而且說耶穌是彰顯上帝的義與怒（太：3:10, 12），是新郎（約：3:29），說自己為他解鞋帶，也是不配的，為人行物質上的洗，他自己能行，靈性上的洗，只有耶穌能之（太：3:11），這見證重大而緊要，表明門徒信主是居首位的。

(乙) 基督的格位言行，證實施洗約翰所作之見證，試看基督的誠實聖潔，對天父有完全的順服，對人則溫柔而體諒，憐憫一切的困苦，這樣，足足擺住門徒的心，使他們生出敬畏而又愛他信他，認他充充滿滿有恩典與真理，服從而又聽受，認識他能做作人的救主云云（可：1:27, 4:41, 路：4:22）作福音的約翰提出精神上的要求，所陳述的比較別的福音為多。

(3) 有別的證據：如敵人的，有人有鬼（可：1:24, 3:11, 約：7:46, 8:1），有天使的（太：28:6），有父自己的（太：3:17），基督不能與摩西以利亞列為平等（路：9:35）。這種種的見證，很表明他們在基督居首位的意義上有進步。試

看彼得捕獲許多魚的時候，說主阿，離開我，我是罪人（路 5:8），乃至開鸚鵡受威的痛哭（太 26:75），大衆聽見主說吃我肉，喝我血的話，有許多離去的（約 6:60-71），而門徒的信心仍在，在該撒利亞腓立比則承認主是彌賽亞（太 16:13-20），此爲見證他居首位最要緊的憑據。比較的說，門徒比衆人的信心深而且大。至於在登山變容，是特別預備他們的心，在遇見黑暗的日子，不至失望，及主釘十字架，門徒雖有些灰心，然不是絕望，直到主復活而顯現，而聖神降下，他們完全恢復了全信，如同多馬說我主，我的上帝（約 20:28），主在將要升天贈別的話說，天上一切的權柄，全託付我了，不能不引起門徒的崇拜（太 28:18-20）。這樣，福音的末後，門徒面對面的說「我主，我上帝，」與福音的開始稱爲「以馬內利」的話，前後呼應，十分符合，此言成爲基督中央的要道，正如保羅作見證說「當持定爲首的」云云（西 2:19）。這正表明對居首位之說，大有進步。

(二) 在後各書信的概念：(1) 希伯來書：全書宗旨，表示基督超乎摩西亞倫天使及一切先知，這樣說明，免得人後來受迷惑而悖道；一章與哥羅西腓立比多有相同的意義，是說耶穌爲上帝本體的眞像，是上帝榮耀所發顯的光輝（1:3），超過諸天使，而爲上帝的獨生子（1:4, 5），作引領許多人的元帥（2:10），永久的大祭司長（7:21, 25），作永遠的救贖（9:12），因獻已就給人一個永遠贖罪（8:7, 9:15, 19:20），成全人的信仰（12:2），作羊的大牧（13:20），凡不聽受自天

上來的警戒，有其當得的危險（12:25），昨日，今日，直到永久，是一樣的（13:8），榮耀權柄，都歸於他（13:21）。

(2) 彼得前書：稱爲主耶穌基督（1:3），心裏以基督爲主，尊他爲聖（3:15），坐在上帝右邊，有權柄與能力的，都服從他（3:22），親身擔當了人的罪（1:19, 2:24），大牧長（2:25, 5:4），人的中保（2:5, 4:11），房角的頭塊石（2:6），上帝的先見，獨一的兒子（1:23），先在（1:11），與耶和華同在（2:3 參 1:19, x）。

(3) 彼得後書：贊成主爲主（1:2, 14, 16），表明他爲子（1:17），爲神（1:1），參考 1:11, 2:20, 3:2, 18 都是說基督爲上帝，爲救主。主的日子，引進審判的大勝利（3），永在爲王（1:11）。

(4) 猶大書與彼得後書對主的稱呼，有相同的名辭，參彼得後書 2:1，也表明他爲三位中的一位，猶大 20 意同。

(5) 約翰文字：書信中很指點人記憶他「起初」所說的，彷彿始終不願改變福音所載如多馬所承認而聲明「我主我的上帝」之言（1:1, x, 2:5, x）。

約翰福音的緒言，將數十年來從道所得的經驗，而發爲一段言論，其中，大思想和西一章腓二章來，一章，有相仿的高尚，都是本於歷史實蹟的證據，其中大義的經緯，爲造化主，爲光，爲生命，表示基督爲上帝，爲救人的救主，這一切同是本於他本有神的人格位，而又把那耶穌自稱的人子，改稱爲獨生子，尤其是稱「獨生的上帝」（約 1:18）。

此一名稱其中富有奧秘的意義，表明二位具於一體，以造化言之，即是上帝，以降生言之，即表彰上帝。書信亦有此義，指示人信基督而與上帝有交誼，必然有公義，真理，愛心。說謊言的，不承認耶穌是為基督（22 51），不認子即不認父（22 x），耶穌基督是真實的上帝（5 20），基督的教訓不可越過（約 1 9）。

啓示錄使徒記載見基督的異象，有說不盡的榮耀，彷彿看為實現的榮耀一般。說基督是世上君王的元首，救人罪的聖羔（1 5），從萬國中引人歸服上帝（5 8 x），是死而活而永活的（1 18），子人以生命（22 17），為萬君之君（17 14），為上帝的兒子（1 6 2 18），被崇拜為上帝（8 18），是人所不配受的，與上帝同列（21 22 x 22 3）。

總而言之，新約的作者，都看耶穌基督居首位，全由於他格位的本體是如此的，用的話語，雖有不同，而意義卻是相同的。

(E. Morgan : 周雲路)

先在或 前在

PRE-EXISTENCE

舊約先知對彌賽亞的概念，僅限制於可

見的世界，及後來有比較進步一點，彷彿說彌賽亞乃耶和華自己的顯現，為全能的主，永在的父（賽 9 6 彌 5 2）。對於這些名辭雖然不敢說有先在的意思，但敢一定說推崇彌賽亞是有高上的地位。

按福音所記耶穌的教訓，不多提說先在的意義，但有幾句話語，

雖不明然說有先在，然確是包含那種意思，譬如耶穌問，詩篇（110）所言之基督是誰的子孫呢？大衛怎麼稱他為主？（太 22 41 45）這話語中明明表有先在之意，又在惡農比喻中（可 12 6），亦有此義，為耶路撒冷流淚的話中亦然（太 23 37）。

使徒約翰確信耶穌基督有先在，如說太初有道，道與上帝同在（約 1 18），施洗約翰說他本來在我以前（1 30），再則耶穌演說，指點有先在的道理，如對尼哥底母說從天上降下來，仍舊在天地的人（3 13），從天上降下來的餅（6 33 35），迦百農人都詫異這教訓，過時不久，在耶路撒冷為聽得沒有亞伯拉罕就有我的話，衆人要用石頭打他（8 58），在最後的晚餐大禱禱中，更有兩句最可注意的話（17 5 21）。

使徒行傳所演說的，僅限於歷史上基督的顯現和先知的預言，以及再臨的話語，不多提先在之義，而保羅文字中比較的進步，是增加了先在的道理，如言第二個人是出於天（林前 15 47），他本來富足，卻為人成了貧窮（林後 8 9），在腓（2 6 11）將此義發明的更透徹，西（1 15 17）也是如此，而有一句最明顯的話說「他在萬物之先」和希伯來開首的話，有彼此輝映的對照，詩篇（102）所言造化者是永存長存的，被造者是快要過去的，在書信中往往有此意義，多是歸於基督而言之，啓示錄也是如此（1 17 3 14 21 6 22 13）（參看基督的神格和道成人身諸論）。

基督的
預計

PREMEDITATION

(一) 基督無論在言語或行事上，常有他的

的預計，所以研討基督生平的人，萬不可說他是一位狂熱的空想家，專等着臨時所受的感觸，去支配他的言行。我們看基督常是按着他的性能，凡事先加思想，早作計劃，所行的纔能告成，例如在登山寶訓(太 5-7 章)，決不是偶然感發的，這些訓言，就是將來作靈界中的一個改造的計劃，必是許久以前，就衝重人事，預備他所要說的話。從他十二歲在聖殿，直到最後受審，早已看明他所必作的，一面必受大苦，一面要得榮耀。基督在童年的時候，就詫異他父母不明白他的使命，說：「爲甚麼找我呢？豈不知我應當以我父的事爲念嗎？」(路 2 49)。他請約翰爲他施洗說：「我們理當盡諸般的義。」(太 3 17)。他到拿撒勒講道，所念以賽亞書那一篇，必是特意選定的，因爲每一句每一字都恰合他的使命。在揀選十二門徒的時候，必經過深熟的考慮。又在差遣他們的時候，所發的訓令，到如今多能感動一切爲主工作的人，一面吩咐他們宣傳天國，並說生命的根源，是從十字架來的，又一方面說門徒各有應盡的義務，在平常日用的事上，例如給一杯涼水(太 10 43)。像這樣完備的訓誡，必是思慮成熟，纔肯發出的，他早知道爲福音真道，人必有些紛爭(路 12 49)。他又歎息聖殿與其中一切的人員，必遭毀滅，又哀哭耶路撒冷，失掉得救的機會(路 19 41)。當他臨難的時候，他叫本城的婦人哭「自己，和自己的兒女」(路 23 28)。他

又指着末日，說必有「人子的兆頭」(太 24 30)。我們最當注意的，就是基督早知道他必受死，念茲在茲的計慮着，好像常處在十字架的陰影下，這樣，他就逐步向前，「定意往耶路撒冷去」(路 9 51)。他要在設立聖餐的時候，派彼得約翰往前去，似乎他早與那位房東計劃妥切，由此可知第一次設立聖餐的地點，是基督自己預定的，基督常說將來自己必須受苦在十字架上(太 17 22 20 17 路 9 22 約 12 23)，又知道門徒必要離開他(太 26 31)。「要留我獨自一人，其實我不是獨自一人，因爲有父與我同在」(約 16 32)。但他看到苦架以上，有他復活的生力，就應許必來保惠師：「有真理的聖靈，引導你們明白一切的真理」(約 15 26 16 13)。

我們看基督也有時候，事前並無預備，趁着相當的機會就作，例如見撒瑪利亞的婦人在井旁(約 4 7)，在招拿但業的時候(約 1 49)，在那個犯姦淫的婦人被拿的時候(約 8 1-7)，在一位婦人給他洗腳的時候(太 26 6-18)。

(二) 耶穌常叫人預計，例如以人蓋房子在沙土地不在石頭地的比喻訓誡人(太 7 24)，或是人不能蓋成樓，或是開戰的王，兵不足用(路 14 28-32)。他說有寶貝藏在地裏，有重價的珠子，這是顯明人作事，應當比較部分與全體的價值(太 13 44-46)，又在那十個童女的比喻上，明明的是叫人有預計(太 25 1-13)，說浪子要回家的時候，他先預備要說甚麼話(路 15 18)，那個不義的管家，因爲他有計劃，耶穌

就說：「今世之子在世事之上，較比光明之子，更加聰明。」（路₁₀ 8。）有人來作門徒，因為他沒有慮到難處，耶穌叫他先要思想，說：「狐狸有洞，人子卻沒有枕頭的地方。」（太₈ 20。）耶穌也是深責備人，能看「天上的氣色，却不能分辨這時候的神蹟。」（太₁₆ 3。）而且人必須時常甦醒，在主人叩門的時候，僕人當有預備（路₁₂ 36。）

（二）耶穌又會鄭重的說，在預計上，很有危險，因為能使人生活過程中，少用他的意志力，又要過分的謹慎，多為小事憂慮（太₆ 25）。人滿心注意目前的事，就少顧到真正的永生，恰如那個財主的比喻（路₁₂ 15-21），因為這個意思，耶穌就吩咐使徒說，不要帶金銀銅錢，你們被交的時候，不要思慮怎樣說話（太₁₀ 19）。若是人常常計算怎樣度生活，和憂慮將來的危險，這樣，人就不能奮起向外佈道的精神，如那個撒種的比喻，人不能全在好土上撒種，有時撒在路旁，又能撒在石頭地（太₁₃ 1-9。）（J. W. Ingles）

預備

PREPARATION

（太₂₇ 62 可₁₅ 42 路₂₃ 54 約₁₉ 14 23）（一）安息日為使

人休息，故早一日預備次日的飲食，這日名為「預備。」使徒是藉用這名辭，直到如今，希臘日歷中的禮拜五，仍名叫「預備。」

（二）這預備名辭，也可用在別的節上，如逾越節，吃逾越餐在晚上，但猶太的新日，自晚上六點算起，所以他們吃時，乃為十五日的起首，在十四日，有大預備，就名叫「預備。」這名辭符類福音用了三次，

每次指如今的禮拜五，約翰也用了三次，亦指禮拜五，然有兩事令人為難。（甲）看約₁₃ 12，吃晚飯的時候云云，彷彿是在逾越節以前。（乙）₁₈ 28 說衆人不進衙門，怕沾染污穢，不能吃逾越筵席，好像說，逾越餐昨晚未吃，在當天晚上要行。就這二處看，在時候上的記述，似與符類福音不相符合。而四福音同說耶穌受難於禮拜五（即尼散月十五日）。但按符類福音說，禮拜五即十五，並且說耶穌與門徒昨天晚上吃過晚餐（路₂₂ 7）。按約翰說的，即十四日，那麼主吃的晚餐，不是正逾越餐，若說是正逾越餐，也是早一天而舉行的。

這個問題，從來發生的辯論很多，如說約翰的記述，不十分按照歷史，何以解之？他們用保羅的話（林前₅ 7）和克勒門的話，說主耶穌可為正當的逾越羔羊，自然常在尼散十四日（即預備日）被殺。他們解說要證據他為正當逾越羔羊，按約翰（甲）把伯大尼受膏，退到尼散月的初十（₁₂ 1），就是揀選逾越節羔羊的日子（₁₂ 3）。（乙）耶穌在正午，仍在彼拉多面前，以為表明在三至五點鐘工夫被殺，與宰逾越節羔羊同時。（丙）耶穌骨頭未受傷（約₁₉ 36），以為應驗出₁₂ 46 民₉ 12 等處。

這辯證似屬巧妙，但仍未圓滿。（甲）伯大尼受膏，實在是逾越節前六天如約翰所言者。但馬太與馬可把這事混在被買事中（太₂₆ 6-16 可₁₄ 3-11），其意以為猶大受主責備，有些生氣（太₂₀ 10 可₁₄ 6 約₁₂ 7），即發生報復的作為。（乙）也許約翰計算時間的方法，與符

類福音有點不同，三人乃計自六點至六點。約翰計自十二點至十二點。那麼，約翰所謂六點不指正午，乃指早晨之六點，這樣，說法不同，而事實上仍是相同的（太^{27:12}可^{15:1}）。（丙）雖然耶穌不是十四日三至五點的時間受難被釘，然而事在十五日午前九點，仍可算為正式逾越的羔羊，正如保羅說他是吾人的「逾越」（林前^{5:7}），而且看晚餐為正常的逾越節，因而名其杯為祝福杯（10:16），即第三杯。

依我看，人們起的疑難之處，是未把約^{13:1}與^{18:28}看得了然。其實，若細細參比各福音，和約翰所說的「預備日」（即禮拜五）並沒有不符。那時，主知受難已在目前，對門徒的愛心越顯為溫柔，既知道自己離這世界歸父的時候到了，還是愛他們到底（^{13:1}）。接着記有新意思，即是吃晚飯的事，若是對這事，符類福音記的有錯，約翰必加以改正，但未加改正，就證明符類福音記的亦對。

按^{18:28}猶太人當天怕沾染污穢，不進衙門，不是說不能吃晚上的逾越餐，若僅是為怕沾異邦人的污穢，乃一天的不潔（利^{11:24-25} ^{31:40-45} ^{14:17} ^{16:22}申^{25:11}），到晚上，仍可以吃席。其實所怕的，乃是有礙於到聖殿行獻供之禮，那是各人必須親到的，乃午後行之，因第^四福音所說的，不僅是逾越餐，也指全部的禮。

還有一事為證，即耶穌釘死以後，約瑟進去見彼拉多求領他的屍體（太^{27:57}可^{15:43}路^{23:50}約^{19:38}）。約瑟乃議會會員之一，他和衆人一樣，並無緣故不怕沾染污穢和衆人一樣，然而他並不怕進

衙門。原因是這樣，猶太人不進去是在午前，但約瑟晚上去見，那時獻禮已成，故無妨也。

就以上的話看來，約翰與符類福音沒有矛盾不合，因為四福音一同表明耶穌與門徒在十四晚上吃逾越筵席。那麼，他們所借用的預備，不是說預備日（禮拜五）看約翰^{10:31}言明日安息日為大日，言其為大（¹）因今次逾越節與安息適逢同日，（²）因衆民都到殿中行禮朝見主（出^{23:17}）（³）因祭司在主前搖初熟的禾捆（利^{23:11}）

(E. Morera : 周雲路)

現在或面前

PRESENCE

福音原文多用這名辭
原文 Euproshean 路

加也用 Euproshean，此字約翰^{20:20}用一次，以外符類福音均不用。

（一）宗教的價值，是予人一種證據，說上帝在面前。猶太四外的異邦人，拜其偶像有一定地方，即在像的前面，然而此乃以色列人所無有的，他們是以信心得有上帝在面前，其實在舊約時代，上帝有幾次特別顯現，如雲柱火柱，荆棘火餅，約櫃，均有表示在面前之義。雖是如此，但絕對不認上帝現在有聯絡於物質的意向，由耶利米^{七章}可以知之。他們總以上帝的前面，是以倫理而成，所以以律法為上帝在面前的證據。舊約往往說耶和華的使者，顯現出來，但是若一想到超越的地位，連律法都成為神人中間的障礙，然而人越如飢如渴，願意尋求上帝，如掃羅和少年的官（可^{10:17}參看羅^{7:9} ¹³加^{3:21-28}）。

當時猶太哲學的一派發生一種神人過渡說，言人必須藉一級一級天使的接引，方可親近上帝。趁此機會，猶太主義當給他們一個有力的證明，證據上帝之在面前，可惜猶太主義，仍屬薄弱而證據不足也。

(二)在心理學適當的時間，耶穌與福音乘時出世，令人知上帝在面前，約翰福音和馬可福音充滿了這類的意義，使徒們的見證以來，¹²為綱領，即在末世，上帝藉着他的兒子，曉諭我們，約翰福音的緒言，說的更為彰顯，說道成了肉身，住在我們中間，充滿滿有恩典，有真理（14），從此以後，人不用空虛道字，而成為實際之道，如說，這就是上帝，住在人的中間（勝 29，西 28，19），也不必再藉獻祭和禮節親近上帝（來 9，14，加 21），因為聖潔的上帝與罪惡的人疏遠的緣故，藉耶穌牽引而接近了（林後 5，19，弗 2，4，7）。這樣，人靠基督得以上帝面前是直接的（羅 5，2），藉一個神，得以進到父面前（弗 2，18）。這樣，自然不必再用中間的介紹，而惟有在聖殿可以拜上帝之說可以取消，隨地可以敬拜。更不必天使的接引，人能坦然勿懼的到上帝臺前，靠基督，人在上帝面前，如同子在父的家中，此都本於主耶穌的證據和他的教訓。

(一)耶穌的證據，就是其人格有自然的威力。換言之，是有威儀之人，聽其言似有權柄（太 7，25，可 6，3），其目光銳利（可 3，5，路 22，61），聖殿作買賣的人，見責相率出殿（可 6，51，11，15），門徒一次說連風和海都聽從他（可 4，41），自覺為父的愛子（路 3，22，4，13），第一次在

拿撒勒會堂講道，大意說我在面前（路 4，21），而門徒覺有主在面前，一生足矣（可 9，11）。但加利利和耶路撒冷，不願有耶穌在面前，正是他們的愚拙（太 11，20，23，37，路 19，41，x），基督賤別的道物，就是同在（太 28，20，路 24，49），或我在你們中間（太 18，20）。

(2)耶穌的教訓，約翰福音基督的證據融洽於其教訓中，耶穌說，他在我們面前，如活水，生命的糧，光，生命（約 4，11，9，12，11，25），遵守其道，如在父前是一樣（約 14，23，15，10），在內有堅定，即不再受外面的擾動（16，23），上帝的心靈能力，俱集合於耶穌，八福的正義，由親近上帝而來（太 5，8，9），祈禱（6，8），崇拜（太 10，29，可 7，9），人不要生憂慮（路 12，30，32），要做醒，不貪得（12，35，36，21），存憐憫的心（太 10，40，42），因上帝在面前，此一切都有價值。

但上帝在面前，更有進步之說，即凡人信而接待他的，其人即有上帝在面前之希望（太 5，16，44，可 3，30，約 1，12），還有太 10，40，25，40 又說，真理的神，永遠與你們同在（約 14，16，17），這聖神的道理符類福音都有（太 10，20，路 24，49），而約翰尤其發明的透徹（14，23），從此種種的話，彷彿表示耶穌樂意上帝與人同在，尤其是真理的聖靈也。

(三)總覽以上的話，基督教說基督乃上帝一部的降生，就作他人與人同在的證據，不僅即造化一方言之，也即為父一方言之，然而必須其人有信心，又作一屬聖的人，方能得此。並且可說上帝與人同在，僅限於救贖的民中，未得救贖，上帝為能與之同在。擴大的說，若信徒

成一大團體，即不必再有甚麼殿，因為羔羊即是殿（啓21:3, 22），人類能得如此與上帝同在，此乃成就了基督教的大目的（弗1:3, 西1:9, 20），目下的教會就是進行接近這目的。（E. Morgan: 周雲路）

在聖殿

PRESENTATION

獻與主（路2:22-40）——按保羅說：上帝兒子

降世，為女子所生，且生在律法以下（加4:4），路加正是表彰此意，如述降生（2:21），按律法的吩咐，受割禮，過了四十天，便送到耶路撒冷獻與主，這律法的命令，由於舊約（出13:2, 民3:12, 18）。

（一）首生子獻與主的律法，是由出埃及來的，意為長子即作祭司。但在埃及時代，有加倍的新義（出4:22, 23），因為法老不准以色列上帝的長子出去，所以上帝發怒，降下災罰，已經受到九次，但法老仍是剛愎，將有更大的災，徧行全國，而以色列人也要一同感受這危險，因為他們也有罪，但吩咐門上須抹羔羊的血，免得滅長子的臨近他們（來11:28）。以色列人因為長子蒙了救援，以後即有長子歸主的禮（民8:17），紀念上帝救援首生者不死（出13:13, 15），但上帝揀選利未支派，代替其餘支派（民3:12, 8:14, 18），並納銀五舍客勒，作為首生子的贖價（民3:44, 61），基督為上帝兒子，可以不納殿稅（太17:26），然而為與眾人共同負責，暫置身於律法之下（加4:5），因為他來不是受人的服事，乃是要服事人（太20:28），因此，乃盡各樣的禮（太3:15），使蒙教者不必各人在殿盡服事義務，而他自己由愛心熱切關心父的

家事（路2:49, 約2:17），此乃出於甘心，絕非勉強。所以可說在聖殿獻與主是應驗聖經一切預言（路21:22, 24, 24:44），這樣，諸先知的預言，即完全應驗了。

獻祭的行事，是約瑟應當的義務（出13:15, 路3:23），按之律法，沒有一定日期，就是在產期後四十天，與潔淨禮同時舉行者。

（二）此二禮於宗教和道德上的關係，為遵行摩西的律例，按之正當的意義，此禮節可以免除，因為此子不是從人欲而生，是靈生的聖者，但為有謙卑的心，對律法當作的一概就作，彷彿自列於罪人之中，如同他的兒子以後也列於罪犯之中（可15:23, 路22:37）。至於潔淨禮與獻祭禮，可看利未記12，窮人無力備羔羊，可供兩隻斑鳩，這可以證明上帝全愛，不強人所難，使人量力供獻。聖母以謙卑的心，絕不諱飾的，按窮人樣式，行獻與主的禮（1）全家站在會幕門口（2）獻一隻斑鳩為燔祭，並受聖水和牛灰的灑洗（民19:17）；（3）將兒子獻與主（4）獻一隻斑鳩為贖罪祭，表感恩與順服上帝的心。馬利亞在此站定，禮成而不能再進。

如今紀念聖母馬利亞獻與主的禮，為每年的二月二號。

血價

PRICE OF BLOOD

（太27:6）這是聖殿的祭司對猶大所用的字句。三

十塊銀乃猶大賣主的代價；換言之，即賣一性命。祭司雖利用了猶大，然甚賤視他，且對於這錢也甚賤視。他們就用這錢買了一塊義地，埋

外鄉人。人以爲祭司利用其人而又賤視其代價，乃虛偽的態度。但此錢不潔乃是他們使之如此；既然用了，如何又不願收回？這種評判，稍有偏見。雖然他們拘謹的見解太遲，不如早與猶大無往來。不過退一步說，他們雖利用猶大，而避去不潔的關係，但作奸乃猶大的罪，因他們早與耶穌爲敵，而猶大則爲其友。祭司們也許可說，他們費三十塊錢乃便於他們的用意；但猶大所得乃不義之財，無論如何，此錢已成不潔之物，故彼等不願收入聖殿。古時大衛也有同樣的感覺（撒下^{23 15 17}）。三勇士捨命從城邊取水，大衛乃不願喝，說這水好像他們的血水。這是說水因犧牲而成聖，錢則因猶大而污穢。

驕傲

PRIDE

在基督的思想視驕傲爲大不道德的事，有嚴厲的斥責。別的宗教或不如是重視。而中國儒者對之，是深惡而痛絕者。

(一) 耶穌的訓誨中，按原文記述，作實字用只有 *Uperchania* 一次。作形容字 *Uperphanos* 福音中用一次（路^{1 15}），而耶穌的言行，絕無驕傲，作信他的人的榜樣，看驕傲爲污穢人一件東西（可^{7 23}）。謙卑是爲美德，如主的降生，正出於謙遜的順服，取得奴僕的形式，亦表示驕傲爲可痛斥的惡物。不僅常人如此，即有權勢，也不可傲氣凌人。

(二) 基督主義的特點，如馬利亞的歌，早有顯明說主顧念他使女卑微，趕散那些狂傲的人（路^{1 15}），「叫卑賤的人升高，叫富足的

人空手回去。」都是表示卑賤並不礙於他進入天國，而富厚高傲的人，反有招禍的危險。

(三) 主所受試探（太^{4 1 11} 路^{4 1 13}）撒但所設的陷害，均足令他發生驕傲。如石變餅，殿頂跳下，作王都能引動貪心，好奇，好勝的傲氣，使耶穌想居人上。然而主耶穌不願廢棄自然，獵取名位，有傷他本來謙遜的主張。

(四) 主訓門徒謙卑：在八福中，謙虛是最好的美德，又說，我的心和柔和謙遜（太^{11 29 21 5}）有幾次說，凡自卑的可升爲高，自高的必降爲卑（太^{23 12} 路^{14 11 18 14}）也更嚴厲的責斥幾種驕傲：(1) 心靈性的驕傲，就是人自炫他在宗教上的熱誠（太^{6 5 23 5} 路^{18 9 x}）假意作很長的禱告（路^{20 47}）這樣的飾偽，是主耶穌所深責斥的，所以說稅吏和娼妓倒比他們先進上帝的國（太^{21 31}）。(2) 種族上的驕傲，那是自生的阻障，妨礙他不能進入上帝的國（太^{8 12}），如同說，你們不要自誇爲亞伯拉罕的子孫，而異邦的乃纔倒得了潔淨（路^{14 25 x}），葡萄園的雇工，晚來的倒先得工錢（太^{20 1 x}）。(3) 才學的驕傲，也是主所責斥的，人因有天才，或因有學問，常犯驕傲的病，尤其是法利賽人，如說，這些不明白律法的百姓是被呪詛的（約^{7 49}），所以警誡他們不可輕看小子中的一個（太^{18 10}）。現今的科學家，也說若不存謙卑的心，不能明瞭科學天然的學理。(4) 勢分的驕傲，或是官僚，或是當家，常有這病。主的門徒中也曾發生誰要爲大的偏見，而主自己

用爲他們洗脚的事，折服他們的驕心並感及後世的羣衆（約13章）。如法利賽人，宴席爭座首位，歡喜人在街上爲他請安，稱他拉比（太23⁶；路14⁷）。主說異邦人常有此等行爲，但你們誰要爲大，就必作你們的僕人（太20²⁶；可10⁴³），就不要受拉比和師尊稱呼（太23⁸；可10³⁵），就領一個小子來，作爲榜樣，說自己謙卑，像這小孩子的，他在天國裏就是最大的（太18⁴）。

（五）驕傲的害處，主對門徒談話中常揭明出來，說，你們都是弟兄（太23⁸），若有驕傲，就害了弟兄的團契，破壞父家裏的忠心，而且也妨害愛的法律，因爲驕傲就不能愛衆人，也不能作信徒。或者，令各人錯看自己的地位，如保羅說，我們得救，本乎恩，也因着信，並不是由於各人的行爲。

基督的祭司職任

PRIESTHOOD OF CHRIST

（一）新約裏基督祭司職任普通的地位

基督稱爲祭司，或大祭司，雖然在新約裏祭司的職任，常與祭司和代求二者發生關聯（約1²⁹；羅8³⁴；彼前1¹⁹；啓1⁶；可1¹³），可是這名詞之應用在主身上，却只限於希伯來書。換言之，只有希伯來書把基督看作祭司，而其他各書只不過看他是一個普通的救贖者而已。

（二）希伯來書裏基督祭司職任的特別注意：要緊的，是要問希伯來書爲何而且在何種情形之下，把基督祭司的職任提了出來。在那裏所提的情形，即是說，希伯來的基督徒，處在靈性退化的危險

裏（5¹²），卽如背道，叛教等（9¹⁰；10⁸⁵）。寫這封書信，爲防止這些危險，所用的方法，乃是個人對於基督祭司職任的經驗。所以基督的祭司職任，是與信徒靈性的穩固和進步確實相聯的。人如果十分了解而接受這種真理，必要獲得經驗生長和成熟的祕訣。明然這些希伯來人認耶穌爲教主，並且對於救贖的真理有簡單的知識（6¹），但是並未實覺耶穌爲祭司的意義。這兩種分別，可以從以色列剛有祭司的時候和情形下看出來。除去外邦如埃及和米甸的祭司以外（創47³），初次提到以色列的祭司，是在西乃山。在埃及的時候沒有祭司，只有救贖。到紅海時所需要的，就是救贖，也沒有祭司。到了西乃山，他們方才覺得上帝是住在他們中與他們有連屬（出19⁴；6²⁵）。

設立祭司，爲預備接近上帝的方法，免去就近上帝時的恐懼。所以祭司職任的要素，是根據已經有的贖罪來到上帝面前。希伯來的基督徒認識基督爲救贖者；當時指教他們能有的事情，就是能力和藉着基督自由就近上帝恆久的快樂。如此，就除去一切恐懼，和不快活。一切自覺不配，要被祂完全的恩典所充滿，他在上帝和人間爲人子爲大祭司，除去一切恐懼，故此，在認識基督爲救主和爲祭司之間有不相同的地方：認識基督爲救主，或者是靈性幼稚，認識基督爲祭司，必是靈性長成（5¹⁰；11¹）。這是羅馬書和希伯來書教訓的一個最特殊的分別。羅馬書是論到贖罪，叫人就近上帝是可能的（羅5²）；希伯來書說就近上帝是藉着救贖。希伯來書所載這種與靈性

長進和成熟相連的主意當記在心。在這裏有基督徒生活及服務的現在和永久的價值，可於「來到上帝面前」(10²²)、「不是退後」(10³⁹)、「進到」(6¹)等句內看出來。

(三)祭司職任緊要的意義：爲要得着基督祭司職任的真意思，則必須先問祭司職任緊要的性質爲何。何爲祭司所專有的職務，而爲別人在任何情形下所不能作的呢？最好的說法是在來(5¹)，那裏告訴我們說，祭司「是奉派替人辦理屬上帝的事」，這就是代表人到上帝面前。在這種代表裏所含的意義，在下文定知分曉，但是此時我們當看清祭司的職任是代表人到上帝面前，與先知代表上帝對於人的職任適得其反。祭司是從人的方面到上帝那裏，先知是從上帝那裏來到人的中間。這兩種意思，都載明在來(3¹)上，那裏稱基督爲使者，爲大祭司；稱爲使者，因爲從上帝那裏被遣到人間，稱爲大祭司，因爲從人那裏進到上帝面前。有這兩種資格，故此爲完全的中保。如果祭司仍作其他職務，如教訓人，收受十分之一的供獻，爲百姓祝福，這都是外加的職務，並非祭司固有的。利未人也能教誨，君王也能祝福，但他們都不能執行祭司的職務，代表人們到上帝面前。在新舊約裏將代表人們進到上帝前的職任緊要的特別意思，說的很清楚，這些是注重祭司在上帝方面的情况(出²⁸¹民¹⁶⁴⁰代²⁶¹⁸結⁴¹¹⁵來⁶²⁰⁷²⁵⁹²⁴)。這種關於代表人們到上帝前的祭司職任的緊要意思，帶有進到並住在上帝面前的權利。在草昧的時代，家長

或族長就能代表家人；但是後來對於罪惡的覺悟加重，贖罪的主意也漸漸顯露，必須有人完全脫離俗務而擔任這種職務。故此，祭司職任乃是承認人們有罪，承認上帝的聖潔，並進到上帝面前必須的條件。最重要的，是我們當解明而且保存祭司職任的緊要特性。總而言之，可以分爲(甲)藉着一種祭物進到上帝面前；(乙)爲人代求，故接近上帝而居(結⁴⁴¹⁶利¹⁶¹⁷出²⁸³⁰³⁰⁷路¹¹⁰)。

(四)基督祭司職任特別的等級：在希伯來書裏討論的特點，乃是將基督祭司職任和麥基洗德的相提並論。聖經三次提到麥基洗德，每次的關係都屬重要。(1)在創¹⁴章說他在歷史方面似與亞伯拉罕有點淵源。人稱他爲「至高上帝的祭司」。(2)在詩¹¹⁰上又說到他，但那時是看做一首有關於彌賽亞的，耶穌也把這詩應用到自己身上過來(太²²⁴¹可¹²³⁵路²⁰⁴³)。這篇詩根本的意思，乃是說在亞倫之外另有一個祭司職任，並且在一般有靈性思想的猶太人身上提起一種覺悟——雖然是很暗弱的——却使他們知道有種超乎亞倫以上的祭司職任。亦探探的提及另一個祭司職任，乃是令人最注意的事。(3)在希伯來書裏是基督的表樣，在創¹⁴上所記，乃象徵而且表明基督祭司職任的一些質素。(子)至麥基洗德有王的地位，乃表示基督祭司職任的王權。(丑)麥基洗德名字的意思，乃暗示公義的思想。(寅)撒冷王的意思，乃暗示和平的觀念。在希伯來書注重公義及和平的次序和關係。先提到公義爲與上帝有關係的基

礎，後提到和平爲公義的結果。只有公義而無和平，即擁護律法而懲罰罪惡，只有和平而無公義，就忽略律法而寬恕罪惡。把公義與和平相提並論，就尊重律法，而同時也饒恕罪惡。(卯)在創¹⁴上未提到屬世界的家世和後裔，在希伯來書裏用以表明基督祭司職任的悠久。凡論到麥洗德的話都確實應驗在基督身上。有一點是最重要而不可忽略的，就是創¹⁴沒有把祭司的任務歸於麥洗德。他所贈與亞伯拉罕的餅和酒並不含有祭司的意味。那裏不過說他是「至高上帝的祭司」，却未曾說他有甚麼祭司的行爲。這正像希伯來書提到麥洗德祭司職任，不說到任何祭司的行爲，只提及祭司任務的等次而已。希伯來書論及麥洗德祭司職任的根本的思想，乃是論及祭司的人格，而不論其職務。其職務，乃看爲與亞倫祭司職任有關，和發生對照的情景。在麥洗德祭司職任所注重的是祭司的人格，而非祭司的工作。他是王者的人格（亞倫却不是）；他是永存的人格（亞倫也不是）；他是無匹的人格（亞倫亦不是）。這些人格上的優越性，超過亞倫，乃是與麥洗德相彷彿。自然在基督和麥洗德之間並沒比較，乃是用麥洗德來表示基督祭司職任的優越性，是超乎一切的，乃是比亞倫更早，更廣大，更悠久的職任。

(五)基督祭司任務的特別職務：在希伯來書把基督祭司的工作，與亞倫祭司工作的對照指出來。有一種比較，顯明在「更美」兩個字內（7^{22 8}）。基督並非亞倫系內的祭司（7^{13 14 3 4}），但必

須用亞倫祭司的職務來表明基督祭司的任務，因爲沒有麥洗德任務的記載。有些比較介於基督和亞倫祭司職任之間的，應當注意。(甲)在 2^{17 18}，普通的論及他的人格；(乙)又在 3¹提及，更詳細在 4^{14 16}；(丙)在 5^{1 10}開始準確的比較。1⁵節說到亞倫祭司職任應備的條件：(1)職業(1¹節)，(2)性質(2³節)，(3)神聖的選召(3^{5 6}節)。6¹⁰節也說到基督完成了這些條件，可是次序，適反過來了。(1)神聖選召(5⁶節)，(2)性質(7⁸節)，(3)職業(9¹⁰節)。(丁)在第七章又有介於麥洗德和亞倫間的比較，而麥洗德有超乎亞倫的三事：(1)亞倫不是王；(2)亞倫不是永存的，因爲有死；(3)亞倫有許多承繼人。人格優越，所以職任也優越。(戊)在八至十章裏把基督優越的工作提出三點來與亞倫的以相比較。(1)更美的約，因爲是屬靈的而非暫時的(八章)；(2)更美的聖所，因爲是天上的，而非地上的(九章)；(3)更美的祭物，因爲是真實的，不是象徵的(十章)。在這種討論的過程中，又有幾樣優越的要素發現。一種優越的等次(7^{1 17})，一種優越的支派(7¹⁴)，一種優越的召選(2¹節)，一種優越的享有權(23²⁴節)，一種優越的性質(26¹節)，一種優越的聖所，和一種優越的約(9⁹章)，一種優越的祭物(10章)。十章以後，無關乎祭司名詞的事，到十三章又提到關乎祭司職務的事。祭司的職務，可以總起來說的：(1)爲人到上帝面前；(2)爲人獻祭於上帝；(3)爲人向上帝代求。基督祭司職任的優越性，可以從下列

的幾種特點看出來：(1)有王的資格；(2)天上的地位；(3)屬靈的性質；(4)無窮的效力；(5)永遠的存在；(6)範圍的普及；(7)實在的有效。

有三個問題應當注意：(a)在祭司與大祭司中間沒有真正分別，基督兩樣都是（5 6 10 20 7 1 3 15 17 21）。其差別不過是一個等級的大祭司乃是一種特別的體制。在舊約裏不過有九次提到大祭司，而摩西五經裏不過只有二次，最奇的是這個名詞向來沒有用在亞倫身上。這就顯明在這兩種職任之間沒有差別，因為如果從起初有要緊的差別，亞倫必要稱為大祭司。基督與麥基洗德同提的時候，並不稱為大祭司，只有與亞倫同提時方稱為大祭司。在新約時代有這種分別，乃是顯明基督完成這兩種職任。(b)希伯來書很慎重的論基督的獻祭，總把獻祭與他死在十字架上相提並論，說到他進入天堂，也與升天相提並論。不提及復活（除去 13 20），乃是解明沒有為這事的一個地位。應當注意在贖罪日祭司所作的兩種獻祭的職務，就是在營外的祭牲（13 11 12）和拿牲畜的血進入至聖所裏。着重基督升天，因為那是我們大祭司為我們進入天家（9 12 24）。這兩種職務，乃是解明 8 3 上「所以這位大祭司也必有所獻的。」有人以為本節的教訓，說基督繼續的將自己獻與上帝，乃是明然和書信其餘的道理矛盾，書信他處乃是將基督獻已和他的死同提，以他的供獻是無匹的，祭司是完全的（7 27 9 12 28），說他坐在上帝右邊（乃是得勝

者的態度，而非獻祭者。）此外，這新約最大最緊要的特點，乃是赦罪（8 3 10 11 12），只有獻祭完成之後，方能赦罪（4 15 9 14 22）。要言主現今在天上將自己獻上，乃是以他為一個敬拜者的情勢，而非坐於寶座上。他在坐下以前，已經完成了供獻，就是本信信的要點：「有這樣的大祭司，已經坐在天上……」（8 1），這正合乎贖罪日的樣式。大祭司獻上血，他的工作就完成，我們如果設想他能仍然留在那裏在上帝面前，他必是根據已經完成的供獻，而非繼續再獻任何物。所以不能把基督的獻身當作「在天上永遠的供獻他的生命。」這種見解，在書信中找不出憑據來，並且聖經各處也反對這種意見，乃是將基督的獻身和其死同提（7 27 9 12 28 10 10 14），並且進入天上，乃是無匹和完成了極點。基督的死，乃是挽回祭，其升天接近上帝，乃是根據這種挽回祭。(c)用麥基洗德和亞倫這兩種祭司職任，並不是講解祭司職任的兩種形式，一個是地上的，一個是天上的，卻是說都被基督完成了。因為這樣，就完全與 7 18 8 等處適相反對。其意義，乃是說有一個祭司職任，用麥基洗德來表明人格，用亞倫來表明工作。如果基督的死與亞倫祭司職任相聯（與 8 3 抵觸），那末，進入天上也必與亞倫相聯（與 9 20 抵觸），就沒有充任麥基洗德祭司職任的餘地。由此看來，決不能在死上與這種祭司職任相聯，在升天與那種祭司職任相聯。麥基洗德祭司的等次和性質，使亞倫祭司職任有真實和長久的功效。

(六) 基督爲祭司的私人資格。希伯來書引出祭司職任實行和屬靈的功用來着重基督爲大祭司的私人資格。直到 5 節，乃是從人的方面立論，6 節以後，就從神的方面立論。人神兩方面都是必須的。關於人類方面的資格(甲)他的人格，包含他和我們的同情並幫助(二章)。(乙)他完全的同情(4:15)。(丙)他藉着苦難受了順服完全的訓練(5:1-10)。(丁)神聖選召(5:10)。(乙)他不死的生命(7:19)，包含一個不斷的任期，反映出亞倫祭司職任的常常死掉。(丙)他的神聖或不可遞傳的祭司職任(7:21)，包含不能承繼和代表的(丁)他永久代求的生活(7:25)。(戊)他的性質適宜(7:26)。(己)選立時所得神聖起誓的保證(7:28)。(庚)他在寶座上的地位(8:1)。(辛)他完全的供獻(9:12, 24, 16, 12)。這些關於祭司職任的神人資格，都根據他爲神子的地位(一章)。他的祭司職任，是附屬於他爲神子的人格內。他爲子的無匹性，令基督有充當祭司職任的資格。

(七) 基督爲祭司屬靈的工作。基督各種祭司的工作，都顯明在希伯來書裏的如下：(a) 他的挽回祭(2:17)。(b) 他受苦的能力(2:18)。(c) 他體恤的能力(4:15)。(d) 他拯救的能力(7:25)。(e) 他爲我們現在顯在天上(9:24)。(f) 他在寶座上的王位(8:1)。(g) 他的再來(9:28)。這都是和他祭司工作相聯的，此外尚有更普遍的救贖工作。這種工作是繼續的永久的。他供獻自己是藉永遠的

靈(9:14)；他作成永遠的約(9:15)；他是永遠得救的根源(5:9)；他成了永遠的救贖(9:12)；完成在永遠的產業裏(9:15)。

(八) 基督祭司職任實際的功用。祭司職任的真正目的，是吾人所不可忽略的，經驗過基督祭司職任，那末，基督徒方能從靈性幼稚進到靈性成熟的地步(6:10-11)。最清楚的實行的性質就是在對於信者日常生活各種勸告裏。與這有特別相關的語句，即如「我們有」和「所以容我們」等等。(a) 4:15，我們既有一位大祭司，便當持定。(b) 4:15, 16，有一位能體恤我們的大祭司，只管坦然無懼。(c) 10:19，得以坦然進入至聖所，就當存着誠心和充足的信心來到上帝面前；有一位大祭司，要堅守我們所承認的指望，彼此激發愛心。這信，望，愛三種勸告，在 11:12-13 三章內都給予了詳細的說明(11 章論信，12 章論望，13 章論愛)。(d) 12:28，得了一個國家，我們要感恩。(e) 13:12, 13，耶穌受苦，我們當就了他去。(f) 13:14，我們尋求那將來的城，就當獻上頌讚爲祭。這書信既如此將一種真理看爲超過一切，即指基督教乃是自由進到上帝面前的宗教而言。在勸告中可以有這樣的結論：「來到面前，」「持定，」「不要後退。」基督教乃是最好的希望，藉此我們進到上帝面前來，而基督是更美的約的保人。那就是說他保險我們常到上帝面前來。我們感覺這種進到面前的權利，並願應這些勸告去進到上帝面前，我們就要發見這種坦然無懼的信靠，這種信靠，即是基督徒健康生活中的要素，這就是基督祭司職任所以超

過一切的要永久的保持和擁護。希伯來書所說祭司職任的真理，乃是對於有力的生活，成熟的經驗，快樂的證據，豐盛的工作的絕對的要素。(谷對階)

首領 PRINCE

新約有四個名辭對首領用之：(一)君王 Hégemon (太 2 6) 原文本為

一字，有時而譯為方伯，巡撫，如羅馬派駐猶太的長官，或稱方伯，或稱巡撫(路 20 20 徒 23 24 26 30 33 26 30)。(二)有權柄的 Dunastris (路 1 52) 有大權的(徒 8 27 提前 9 15)。(三) Archon 用此名，稱異邦的君王(太 20 25)也可用此名，稱呼耶穌(啓 1 5) 這名稱是由詩 89 27 而來的。福音內用此稱呼撒但，則名鬼王(太 9 34 12 24) 又稱之為世界的王(約 12 31 14 30 16 11 參約 1 4 4) 而基督有此首領之權是因為無罪而來的(太 4 1 x 路 4 1 x 約 14 20) 撒但在世界作王，然而基督說，他要勝過世界(太 16 33) 並且要審判世界的王(太 12 11)。(四)王 Archlogos 永生之王(約 1 9 15) 作王與救主(約 1 5 3) 此外還有兩個名稱(來 2 10 12 2)。

釘痕

PRINTE
OF NAILS

釘痕二字在福音裏，祇見約 20 25，多數稿本中發見此字二次，「我非看見他

手上的釘痕，用手指頭探入那釘痕，又用手探入他的肋旁，我總不信。」耶穌在復活日的晚間，向門徒顯現，多馬不在場，據說主將手腳顯給他們看，顯然帶着受傷的痕迹，為要令他們信服那真是他復活

的身體(路 24 39 參約 20 20) 主也給他們感覺上的證據，說：「摸我看，魂無骨無肉，你們看我是有的。」多馬拒絕接收他們的報告，並且自己要求一種同樣的證據，或者比他們所得的更強的證據。在格挖利所受的創傷深深地銘刻在他的記憶中，對於他們屢次的確證，他祇有一句回答，「我非看見……我總不信。」一個禮拜之後，基督又向門徒顯現，多馬在場，主所給他的證驗，正是他所要的，將他的話重說一遍，却沒有提到釘痕，因為主不憶及仇敵的毒恨。至於多馬是否自己利用這個提議，果然摸了主沒有，乃是一個辯論的問題。推特連安拔司西耳勒並其他的人以為他是摸了，但是按心理上說，多馬或者超出這種物質上的證驗；有他的夫子在當面，並主無所不知的證據，多馬從前所說的話，主都曉得，這一切證據就足夠了；他一定要發生最高的信心。並且也與主的話相合，主說：「你因看見了我纔信。」並不是說「你因為摸過我纔信。」

如果要問，在主復活得榮的身體上如何能看見創傷的痕迹，而且創口甚至開張着？這乃是許多難題之一，因為我們不明白那種身體的性質。當時基督進了屋子，身上帶着可見的傷痕，而房門却是關着的。所以這件記述的事，是我們所未會經驗過的，我們有足夠的證據必須接受這件事實，雖然我們不能說明其理。同時，在這件事實上有深奧的意義，就是這些創傷的痕迹是存留着。這些痕迹證明復活身體的真實，並且與被釘的身體繼續着同在；雖然被榮耀的基督在

許多點上改變了，他仍然是那個受苦的，因為釘痕能指給多馬和他的門徒看。釘痕也顯示主救贖工作的永久性質，教訓我們將他的苦惱和他的事功的勝利連合起來。釘痕不祇是被承認的記號並且是勝利的記號。他指着他腳上的傷痕，好像證明他連在天上仍然帶着救贖之愛的記號。這種觀念是美術所常喜愛注意的。我們必要屢次看見，主在榮耀裏的形體舉起受傷的手來祝福，或坐在審判寶座上為那些因為他受死的記號而拒絕他的人分辯，這樣，因為這些傷痕，他仍然被人認識；因為這些傷痕，他仍然宣告那不改變的福音，即「救贖是藉着犧牲。」主叫他們在他無窮盡的同情裏有了信託，向他們顯明就是連他坐在天上寶座上時，還是帶着受死之愛的記號哪！

監牢

PRISON

舊約所用監牢二字，由八種字源相配而成，表示在古時監牢為最常見的東西，而也表示犯人必不在少數，其中對待罪犯的刑罰尤其繁多。監牢所包括的，有炮壘監，宮殿監，廟宇監，均可禁治犯人。（希拉文英文中文監獄名辭亦各不少，使徒所下之監是最輕者（太11:2 14:3 徒4:5 18:12 7。）

監牢常有殘刑，施及犯人（耶52:11）。輕者為罰犯人推磨，雖終日勞苦，尚不至殘及肢體。若說交給「掌刑」的，原文「掌刑」二字，實在可怕之至（太18:34），而保羅西拉在腓力比被囚，或為最輕的監獄

（徒18:24）總之，監獄為黑暗潮濕，污穢不堪忍受的地方。

囚犯

PRISONER

「囚犯」這個名詞見於福音書裏，祇在太27:15 可15:6，該處所用

「囚犯」乃指羅馬掌權者按着慣例，在逾越節時給猶太人所釋放的一個囚犯而言，特別是指巴拉巴，當時著名的囚犯。但是除却此語之外，我們在福音裏又念到別的囚犯，並且在福音裏和新約各處，我們知道基督對於囚犯的態度，並囚犯對於基督的關係與義務。

（一）在福音裏有兩個真實的囚犯，較比巴拉巴更為著名。第一個就是施洗約翰，他為正義的緣故被囚在監裏（太24:10 可6:17 路3:20 約3:24），他的幽閉影響他強健自由的精神若是之深，以致他對基督的信仰也暫時受了動搖（太11:2 x）。其他就是耶穌自己，本人在園中被捉（太26:56），受捆（約18:28），先被解到大祭司那裏，後被解到彼拉多面前（太27:2 可15:1 約18:24）。

（二）事實上，福音裏的囚犯，一方面包括着強盜（約18:40）和兇手（可15:7 路23:25），像巴拉巴似的，另一方面，包括着施洗約翰和耶穌，顯明在囚犯中間必有差別，指明那些該當受刑罰的（參悔悟之賊的承認，路23:41）與那些受了枉屈的。巴拉巴是屬於前一類的。他的被囚乃是他罪惡的果報（路23:25），甚麼時候有像他那樣危害社會的罪惡，囚禁仍然是必須有的。基督憐恤囚犯，他承認在一些情形中，一個公正的審判官必要將犯罪的人下在監裏（太5:25）但是

有許多不正當的囚禁，而且有許多是正當的。基督曾警告門徒時候將到，他們自己要爲主名的緣故被下在監裏(路21:12)——這種警告在使徒和早年教會的經驗裏很快地給應驗了(徒4:3, 5:18, 3:12, 4:10, 23等)。

(三)福音裏說耶穌來到我們面前，好像囚犯的朋友一般。(甲)他用極救證明他的友誼。在他最初服務的時候，於拿撒勒的會堂裏(路4:17, x)，他將預言彌賽亞大先知熱烈的話應用在他自己身上(賽61:1, x)，並且擔任了這樣的職務，即去宣告被擄的得自由，被囚的得釋放。自然在基督履行這種應許裏有一種屬靈的意義——推倒無知和錯誤的牆垣，予人類精神以自由，打碎罪惡的桎梏。但在一種更切實的形式上，基督破壞世上專制的基礎而援救一般被擄的，並且使在任何呼吸過福音空氣的社會裏，不得去囚禁人，祇爲滿足暴君的歡心，或消滅加害者的忿怒。喀萊爾對愛默生曾說：「基督死在十字架上，就建立起教會來。」我們也可以照樣說基督的手在格控利拆毀了巴士提爾(法國革命時大監獄)的牆垣，並且塗抹了西班牙宗教裁判所的罪惡。(乙)基督用他的同情證明他對於囚犯的友誼。我們從一個例證裏，可以看到這種同情，就是主給施洗約翰一個安慰祝福的信息(太11:4, 6)。那時這位先驅囚爲在馬開如斯陰鬱的監牢裏，已經心志頹喪了。但是最要緊的，是在主所常說自己與囚犯相同的話裏，看見這種同情。「我在監裏，你們來看我。」和「我

在監裏，你們不來看我」(太25:36, 43)。主在這裏不但是將自己與那些受屈坐監的義人看爲同一，並且與那些犯罪的，社會的毒物，以及那些該當死的也看爲同一。基督對於囚犯的愛憐以致感動浩克得約翰和弗賴以利沙伯去作慈善的工作，領導去改善囚犯極古的命運，這乃是近代基督敎運動中一種大事業。

(四)在使徒保羅被囚時所寫的書信裏，我們看到這位使徒自稱爲「基督耶穌被囚的」或「爲主被囚的」(弗3:1, 4:1, 門9, 參提後1:1)。這乃是一句顯著的話，其意義決不止於說保羅是爲基督的緣故被囚。那句話有這種意義，是毫無疑的，但是還有更深的意義(參弗3:1)。「爲你們外邦人作了基督耶穌被囚的」表明他的被囚是爲外邦人的緣故。(他這樣自稱，乃是相信基督的手逮捕了他，將他下了監，封鎖了監門，祇有主耶穌腰中帶着監門的管鑰，總之，保羅以爲基督乃是監獄的看守者，這種思想令他心中十分的滿足(參腓4:11)。他像彼得一樣，在他自己的經驗裏已經曉得主能隨意開了監門，釋放他的僕人(徒10:26, 參12:6, x)。並且如果將來有一日監門要開，那就是基督的囚犯要被領去受死，保羅知道這種死乃是真正藉着基督的恩惠而進入更大的自由裏，是他在地上所找不到的(林後5:1, 8)。)即如在半夜裏他和西拉在腓立比的監中唱詩讚美上帝，令衆囚犯都側耳而聽(徒16:25)，全世界自從聽了那些奇妙，仁愛，讚美的曲子以來，就將保羅的監中書信，變成了監中的詩歌。

了。(谷雲階)

浪子

PRODIGAL SON

浪子比喻(路15章)大意說，第二個兒子，不願意住

在父家，往遠方陌生地方，尋求快樂，不久，興盡悲來，墮落無似，就悔改回到舊家，離家尚遠，那倚門而望的老父，歡喜的接他到家。但哥哥不是如此，聽到家裏宴樂聲音，以為怪異，不肯進去，且發怨言，不喜歡父親對於浪子設宴款待的舉動。從這比喻，可以看出父親與哥哥有對待的不同。

研究其不同的原因：父兄對於浪子出外的時際，一同表示覺為不合。及至浪子回來，為哥哥的反抗父親的作為，認其有過分的不公。而父親則說此兒失而復得，理當如此歡喜快樂，此為其不同的差點。進而推求比喻中的教訓：浪子不是主要人物，特別是申明父親與哥哥如何對待浪子，乃為重要問題。主耶穌贊成爲父親的作為而責斥爲哥哥的存心，此乃比喻實地的用意也。擴義言之，即教訓人當如何對待悔改的弟兄，更表示應當有怎樣力量，才能如此實行。試看，父親從心底的愛，饒恕兒子愚昧的大錯，而予以快樂的接待。比較的說，哥哥是嚴酷的辦理，父親是熱誠的行慈。換言之，哥哥所以如此刻薄，是爲了缺乏愛心，若有愛心，也將如父親一般的快樂接待了。試一按考猶太的法律，對待罪人，像有所不足。爲何這樣說猶太法律，對遇罪犯，無有原情的餘地，即使罪人悔罪改過，也不蒙原有子

以自新的徑途，而得救免，但是，一說到愛，愛能助律法施行公義，至於完全。因爲，若僅按律法，施行公理，犯法即爲犯罪，沒有原情餘地，所以在法律之下，不講憐憫。然而父親愛他的兒子，以憐憫的心，行律法之義，也就是用憐憫而行公義的完全。哥哥對兄弟缺少愛心，只講公義，殊未想到此等公義，僅屬外表的，不是實際的。

如此說來，在這比喻中的大命令，是叫吾人彼此相愛。與此相類的，還有好的撒瑪利亞人比喻。那個利未人和祭司，對受傷的像沒有甚麼關心，不見他自己有當負的義務。而一個素日被猶太人所看不起的撒瑪利亞人，卻行其善意，予以周道的幫助。再則，葡萄酒召工比喻，那晚來的和早來的同領受一樣工價。主耶穌指摘早來者出的怨言，不是說他貪心不足，乃是說他嫉視主人的善行，看他待別人過於厚道。這二個比喻，和浪子比喻，其中有相仿之義，是教人以厚心對待悔改的弟兄也。

褻瀆

PROFANING (一)名辭：此字有實字，動字，PROFANITY 形容字，三樣用法，如中文譯的

「犯了」安息日(太12)，連聖殿也想要「污穢」(徒24)。原文是一字，而譯字不同，但均用爲動字。在提前1:9, 4:7, 8, 20, 提後2:18, 來12:16, 七十譯文，利10, 10, 19, 約22, 28等處，或譯爲犯罪，不潔，污穢。在中文新舊約中譯出的字，輕重不同，或指褻瀆身體，或指褻瀆靈性，字或不同，而意義則同爲褻瀆不敬也。

(二) 褻瀆的罪：意義為輕視聖物，考新約與耶穌的教訓：(1) 褻瀆主日。有人控告耶穌，說你的門徒作安息日不可作的事。(太¹² 25)。耶穌為這類的事，常和猶太的領袖發生爭辯，如可¹ 21 x 23 x 32 x 路⁶ 1 x 6 x 13 15 x 14 8 x 約⁵ 9 x 16 18 x 7 22 x 9 14 x 等。特別注意約翰的記載，耶穌多用猶太法律，作自己的辯護，而且申明猶太安息日的大原則，揭穿他們的狹窄的眼光和苛刻的心理，特別聲明安息日不是束縛人，乃是子人一蒙恩的機會(路⁴ 7 15)，並且說，人子也是安息日的主。這是表明法利賽人把安息日的原意看錯了，因為安息日為人而設，人不是為安息日而設的。概括的說，領袖保護字意，耶穌實行原義。(2) 褻瀆聖殿：猶太領袖，謹護聖殿與安息，常派巡查，窺探是否有人違犯安息，或不敬聖殿。有一次為小孩子讚美，耶穌就說，這些人所作的，你聽見了麼？(太²¹ 13)。他們的生氣，不僅恨惡小孩子讚美耶穌，且認為是褻瀆聖殿。耶穌則指斥他眼光反背，污穢聖殿的東西，他們倒見若不見。(太²¹ 12 x)。參約² 13 x 上「趕出殿內一切作買賣的人，推倒兌換銀錢的的桌子」等，按照律法，這一些都是可准許的。然而在耶穌看來，這真是褻瀆污穢聖殿，因為其中有貪心謀利的作為。(太²³ 24)。所以大加責斥說，我父的殿，變成盜賊巢穴了。(太²¹ 13)。對於教法師素日所謹護的殿，和法律准許的事，耶穌看為不合不敬，因為妨害以心靈和誠實拜父的道理。這是過去的事，然而這教訓，至今仍適用在吾人的中間。(3) 褻瀆上帝的名，這是最關係

重要的。有一次，彼得說我不認得那個人(太²⁶ 74)，不能說他有褻瀆的心，乃是用猶太方法，保證他的利益(民⁵ 21)，其中或可說有褻瀆的傾向，就是用起誓來掩飾他的謊言。拉比素來禁止用耶和華的名(利²⁴ 16)，甚至讀經也不稱呼，而以「以羅欣」代替。到了基督時代，不許指着上帝的名起誓，甚至天和地以及耶路撒冷都不可指着起誓，以天是上帝的座位，地是他的腳凳，耶路撒冷是大君的京都(太⁵ 35 37 23 16 22)。所以說，你們的話，是就說，不是就說，不是(太⁵ 34 23 16 x)，是為看到當時的法利賽人，用詭辯顛倒是非，遂直接的指斥他們的不對。

明言

PROFESSION

聖經用這個名辭，作為實言之意(太⁷ 23 申²⁸ 3)。再則作表示態度(提前² 10)，又「自稱」為聰明(羅¹ 22 提前⁰ 21 多¹ 16)。

總之，明言與承認，有些相仿，然不能說十分相同。

明言的要義，為承認基督為主，但嚴格的說，承認是實際的，明言乃外示的，不必成為實在。換言之，明言乃宜諸口，承認是靠信心。倘心內承認，若不明言於外，也算有虧欠，所以在受逼迫時際，人能明言承認，基督最為重視。這是一緊要的道義。試看該撒利亞腓立比，彼得的承認，深得耶穌的讚許(太¹⁶ 17 19)。基督也警誡門徒，明言不可過於輕易，心內所有的，當小心一切，不要口頭上快說(太⁷ 22 21 80)，而口裏的自稱為義，尤為主所責斥(可¹⁴ 31 路¹⁸ 9 14 9 57 58)。這都

是口中輕易明言的，受了主的責斥。主自己有時緘默不言（約 16 12），也警誡門徒禁止把所看見的告訴別人（可 3 12 5 43 7 38 30 9 9）。大概都是為時勢的緣故，加以禁止。然而主有時說，你們暗中的事要在房頂上宣揚出來（太 10 27）。如此，有時要明言，有時不要明言，蓋當明言而不明言，是謂背道，不當明言而明言，是謂愚昧，因為明言的大要，就是承認主，如說：「凡在人面前認我的，我在天上的父面前，也必認他；凡在人面前不認我的，我在天上的父面前，也必不認他。」（太 10 32 33）。

贏利

PROFIT

耶穌所說，乃指人的最高天性，也是控訴人好利自私的本能。主人分派僕人銀錢責任的比喻（太 25 14 路 19 12 ），乃應用人的本能使明道理，只是一最重要的句子，是說：「人若賺得全世界，賠上自己的生命，有什麼益處？」（太 16 26）。我們也可比較柏拉圖的名言：「人若忽略公義德行，而獲得名利權位，有何利益？」基督教訓人捨去一切財寶，以換取天國的至善（太 13 44 46）。

進化

PROGRESS

基督本身和他福音大道，完全與人類進化，是並駕齊驅的。人類進化，是事實，不是理想。不過這個事實裏頭，不無理想的事實是理想的表演，在個人經驗，和社會歷史上，是一種很複雜的問題。我們不得不把基督本身及他福音大道，藉着這個事實來研究一下。一經這樣研

究，基督自己和他的教訓，其價值，非但絲毫不減，反而要增加萬倍。

(一) 如果要在進化的某點上，觀察基督本身，和他福音大道，必先從進化方面，歷史上的事實來說明一下，並且務須當記在心。(甲) 自有生民以來，人類的歷史，是一部進化史。(乙) 但自開化以來，人類雖然天天在進化的道路上，進行，勢必一直達到他的命運。進化的觀念人類不是早就覺悟的。教主降生之時，異邦人士，尚未洞悉人類是進化的動物，他們不知道人類已經進化了，也不知道還要千萬年進化上去，直達極點。與以上說素不同的，只有波斯國二元學說，一善神，一惡神，雙方無時無日不戰爭。惡者勝利，天下均惡，善者勝利，天下均善，人類那有進化。(丙) 惟近代世界文明民族，開始覺得人類在世上，定有進化的命運。這種人物，雖居少數，而他們的確公認這是種重要問題，不能不討論的。(丁) 現在再明白說一句，幾百年來，基督教會和遺傳下來的神學教義，信條，都不肯直接承認人類進化的天然公理。是故有人差不多要下斷語說，基督和人類進化問題，毫無相干的，他並未提及半句說，證明人類進化是事實，雖然現代人民都注重這個重大問題。這句斷語，理由不充足。要知在福音書裏頭，處處可以見證基督本身和他的福音大道，完全承認人類的命運是進化的，並且他自己和他的教訓，莫非要將人類進化的要素的原則，澈底啓示出來，同時布置良好環境，以便個人和社會，均能早日達到人類進化的目的地。

(二) 講到這裏，先要說明歷史上兩個事實，與基督的本身和大道，有直接重要關係的。第一，講到人類進化，希伯來民族，在古代民族之中，占一個單獨出衆的地位。主耶穌降生之前千百年間，希伯來民族，在人類進化的理想上，情感上，熱望上，希望上，大有發展，誠於中，形於外，價值匪輕，其故因為在許多地方，他們是很開通的，很有高尚的道德旨趣，還有他們的成績，在所做的預備功夫，就是介紹人進入一個新的進步的時代，那無非是指基督降生後的新約時代（創²² 15 18 賽²³ 5 10 1 9 42 1 11 62 65 17 25 耶³¹ 27 84 結³⁸ 22 28 彌⁴ 1 4 詩⁶⁷ 72 102 13 22 145 1 18）。讀以上提出的經句，即知希伯來民族，非但覺得自己已享受過黃金時代，並且以為異邦的黃金時代，不在後而在前，非已過，實未來，必有顯現的一日，或近或遠。世界有這種理想的民族，希伯來人為第一。照他們對於未來時代的觀念，人類進化上所有的原素，都要出來應用的。什麼原素，這裏不必提出，不過有一句話，要說一句，那就是假使環境改善，進化的理想，可以自由完全發展出來，那黃金時代的先知聖人，民衆領袖腦海裏所有的，關於人類進化的許多高尚的情感和奮勉，假使能夠實行出來，進行上去，直至基督誕生，有兩件事，可以成功的。(1) 傳道要容易得多。(2) 基督教提倡人間道德，沒有如現在這樣難。效果結起來，比較要快得多啊！

第二，希伯來民族，先時歷史上的進化的發展，尚未成熟，各方面已經把種種障礙加上去了。當救主在世之時，他查得純粹以色列宗

教，已經化成一種腐敗猶太宗教了，早早離掉了進化的道路，已經到了最後的末路了。先知的宗教，同他們的理想，情感，奮勉，都出了軌道，化成狹小的國家主義，法律制度，形式上的崇拜，政治的作用，其實反而造成一種障礙物，把猶太和異邦，上帝和人類隔開了。

在這種情形之下，救主來啓示進化原理，他在人間，是一種道德的原動力，使人類實行自己的命運。爲了以上所提及的兩個緣故，救主不能不敘述他自己本身，他的大道，他的完全工作和權威。對於第一樣事實，及人類進化的要素和傾向，他自然肯表示尊重和投合的態度，他生平的目的和努力，就是要把牠們發展起來，顯現最高最大的實際。對於猶太教，救主知道牠有反對進化的惡習，然而不得不實行他的使命，不管猶太人發不發什麼有經驗的反動力。猶太人均以爲他們所信奉的宗教，是全世界的最後定局，所以救主在宣佈或發表他的入類進化觀念的時候，不得不略加限制，以免立時發生衝突。因爲如果直接堅持攻擊猶太人的守舊特性，猶太人一定要大大的反抗，像司提反爲了這個緣故，做了一個首先爲道捨命者。是故救主在他講道之時，少提及巴力斯坦民間訴訟，或政治問題，同時不談羅馬帝國主義的種種不良。

他所以不談地方自治或國家行政者，當然有很深奧與很遠大的理由。他並不是把政治當作無足輕重的，或改良政治，不是他的使命，不是他降生救世的目的。他完全知道地方自治，國家行政，對於他是

很奧秘，很悽慘的一件事情，見太³ 9³⁶ 20²⁵。他又知道，無論在文明國或野蠻國，地方自治和國家行政，都有改良的必要，他完全覺得，他來專誠爲上帝和人服務，他的性命必在危險的地點，至終爲了地方自治及國家行政腐敗之故，他傳道之時，必被人釘死在十字架上，見太²⁰ 17¹⁹ 約¹⁸ 23¹⁹ 16。他又深知，他升天之後，世界繼續腐敗下去，他的門弟子，要受同樣的痛苦，見太²⁴ 1¹³。

第三，對於地方的自治，國家的政治，經濟的狀況，社會的組織，教主從來未曾直接說出一句話，這是爲了什麼緣故呢？這種關係與人間幸福的大問題，不時有人請問他，究竟爲了什麼，他一句不肯答覆，見太²² 11²² 路¹² 18¹⁴。他抱定這個宗旨，他因爲明明知道人類進化不可缺少的情勢和必要，但是在他在世很短小的時間內，他先要付度一下，那一件事，可以實行，那一件事，是不能實行的。他先要把當時社會的狀況，和人間生活的各部份，放在目前，他覺得立刻從根本上提倡改革，未見得與他自己，與他的宗旨，與人類，有什麼大的益處。所以他用他的信仰和忍耐來，把各種改良，託在上帝手中，他把大德，大能，大力來宰治萬有，照他所定之時，照他的約法來再造人間一切。教主自己一心一意，把人間道德來提高，這就是聖父給他的使命。把這個先做好，即是幫助人類進化，永遠把榮耀歸與上帝聖名。

(三) 以上所說的，無非見證基督本身，他的大道，以及他上天下地的事功，都是進化的，這句說話，說得很有經驗，教主自己亦是這樣說

的。這句說話，是真的。教主的教訓，倘使我們完全明白了，可以構造成功一種學說。那就是人類進化，這句學說，主耶穌從來未曾用抽象法說過的，然而從不同的各方面搜羅出來，可以成立一種學說。簡單說一說，那學說是這樣的：(1) 基督的教訓，大半是關於上帝的道德本性，和人的道德本性。(2) 基督的教訓，大半是關於上帝和人，以及人和人道德的關係。(3) 基督的教訓，很注重內部的，直接的，人與上帝有關係的，換言之，這就是個人與上帝有密切的關係，除了個人與上帝發生關係外，人和上帝，不能有內部的，直接的關係，爲了這個緣故，教主把個人和上帝發生的關係，看得再重要沒有了。(4) 基督常常說要把人與上帝，人與人的道德關係來校正和成全。(5) 基督從各方面說明他在他的地位上，是中保，在道德關係環境之中，把上帝與人及人與人聯合起來。雖然這裏教主未曾用過「中保」二字，他時常提及上帝與人，就是爲了這個緣故。他亦說，他升天之後，他的中保工作，必有人繼續下去，見太¹¹ 27²⁸ 18²⁰ 約¹⁴ 17。(6) 在這個大事實和觀念範圍之中，他們的本質都是道德的，教主覺得人類進化根本問題，原來是在這裏。(7) 這種道德的事實和觀念，如果要實現，一定在個人和人民團體生活無形道德範圍之中。教主有一定的自信，和希望，這種發展是慢慢來的，在實現進行之中，人間表面上的關係，無論各種境遇，團體組織和人生的種種活動，都要再造起來。(8) 教主完全知道人類在進化之中，人類的本性，及個人和團體的發展，不能

不照天演的公理。未後，再加一句說，在這個範圍之中，可以看出基督是創作教師，他站在很重要的地位上，做上帝與人中間的中保。

(四)但是基督的大道，對於人類進化，是否按照以上所提及的方針而實行的？是。太³。17 完全證明，他在歷史裏的地位，他的工作和他自然道德的本性，和人類個人社會的進化，的原因，的天演法，都是同樣的。那先知法律，就是對於救主有很大的情感和價值的，在牠們啓示的本性和範圍之中，都含上上帝的旨意和計畫，這就是上帝與人，個人與個人，有道德的關係，及人類命運在歷史上的發展。但是在他的目光之中，這個啓示是不全備，不完善的。萬物變化連續的公理，(這是天演上，和人類進化上，一個極大的公理。)救主很表同情，把他自己及他的工作，安放在直接和有機體的關係裏頭，以致可以成全和完善上帝的啓示，使牠更能把上帝的旨意和計畫，表示在人間，以致可以使人介乎其間，依賴上帝的道德能力，及上帝和人，人 and 人的道德關係努力進行，俾上帝的旨意和計畫，早日實行，使人生和命運的幸福，早日普及大地人民。所以主耶穌說，他來不是廢掉先知法律，乃是要成全牠們，那時，他心中一定想到有一天，這些話，都要完全應驗的，他升天以後，必定有人繼續進行。在太⁹。10 裏頭，主的心亦在那同樣的觀念和事實裏頭運行，否則救主怎麼會說，「我們在天上的父，願人都尊敬你的名為聖，願你的國降臨，願你的旨意，行在地上，如同行在天上。」這種祈禱的說話，救主是明白的，是根據那句真

理，即是上帝和人的道德本性，以及上帝和人，人和上帝，及人 and 人的道德關係。以上說法無非含蓄：(1)上帝在地若天的國度的精華，就是人和上帝，及人 and 人有直接的無形的道德關係；(2)上帝在地之國，先前預定，屆期在普天之下，莫不顯現在人類個人和團體的生活上，徹底說一句，就是上帝的聖旨及計畫，要在人類的生存上，活動上，形式上，明明白白表演出來；(3)將來終局的圓滿，是在人類歷史的發展上，人類進化的手續上，實現出來的，因為上帝國是逐漸降臨的，天天進化的上去的；(4)「天上我父親，人間皆弟兄，」這兩句話，要做人類在世立國的憲法大綱，到了那時，人類生存的狀況，可以完善了，救主的願望，就是那主禱文的說話，有一日必要應驗的。

以上是人類進化觀念，救主講得很偉大，很豐富，然而還沒有說完。人類進化是歷史上的要點，救主設有譬喻，形容人類進化的各方面觀。(1)上帝的旨意和計畫，在個人的生活上實現出來，無論何時何地，這就是社會生活，人類歷史，道德進化的根本，所以主耶穌第一個譬喻，就論到上帝國，是照天演法，成立在人心內和生活上，此即撒種的譬喻，見太¹³。1-13。28。(2)上帝的旨意和計畫，在人和上帝，人 and 人道德關係上，從社會生活，以及個人生活各方面觀察起來，是一個事實，同時在此萬惡世界，人類道德進化，四而不無危險，但我們亦不必顧慮。人類道德進化，是逐漸進行的，至終上帝國必能完全實現於世，爲了這個緣故，救主再有一個種子下地秘密生長的譬喻，見可

4 23 29。(3) 上帝的旨意和計畫，在人類社會歷史及命運上，無非是歷史上的一種天演公理，實際上不得不受着危險，這就是個人及社會生活上所產生出來的道德上的罪惡。從這一方面看起來，人類進化要達到父旨得行在地，如行在天的目的，是一種善與惡的戰爭。然而上帝有他的道德宰治在上，至終善必勝，惡必敗，善惡分明，永無纏繞。義必定在人和上帝人和人關係之間治理一切。救主又想到這個問題，故特用一個稗子的譬喻來申明他的意思（太 13 21 30 37 43）。（4）人類道德進化歷史的開端，是很小，很簡單的，後來範圍放得很大，很複雜。這層意思救主亦很明白，故他有芥種的譬喻，見太 13 31 32。（5）人類道德進化歷史最後命運的目的達到了，那時候，個人社會生活上各部份，形式精神，雙方兼備，均被上帝的旨意和計畫，互相穿入，依次規定，那時候，上帝國真正顯出來了，世界大同，公義和仁愛，統轄天下萬國萬民。這就是麵酵的譬喻所講的，見太 13 33。

總之，我們現在明白了，救主的大道，是一部人類進化歷史哲學，他所講的，都是創作，沒有別樣可以替代的。救主的人類進化觀念，和他的人生向上的信仰，是基督教的精神，把福音的這一方面來宣傳，那真是現代人民的需要，等待良久了，宣佈出來，那一個不歡迎這全世界救主的使命呢！（朱葆元）

應許

PROMISE

舊約裏頭歷年來所應許的，在基督裏面應驗了，新約裏頭，這種觀念，很

多很多。著作家都以爲福音不是偶然發生的，不是沒有預備的一件事實，實在是互古以來，上帝所做的事功上，自然的結束和頂點。這個觀念種在猶太人心內，根深蒂固。羅 9 4 說：「他們是以色列人，那兒子的名分，榮耀，諸約，法律，禮儀，應許，都是他們的。」所以猶太人很不容易明白，爲了什麼，異邦人亦可以加入福音範圍之中，兒女的餅，怎麼可以丟給狗喫呢？見太 15 26 可 7 27。那末，曾立過聖約的，未曾受過割禮的異邦人，怎麼能照着應許承受產業的呢？（加 3 29）。於是不時有長篇累牘的書信，申明所謂應許者，比較猶太人的心理，包含得多了。世界上沒有一種文學，如希伯來文學那樣浸透充滿先見精神。世界上沒有一個民族，如希伯來民族那樣熱心，堅持到底，保守關與自己命運的信仰——希伯來民族有神奇的已往，必有完善和光輝的未來。這個先見性質，在新約書內，占優勝的地位，先見進一步，就是實現。新約書難免帶着當時的啓示文章和來世學說，於是著作家不無理想，以爲應許的應驗，尚在未來時代，但是流行的思想，均以爲救主之來，各種應許，他已早早應驗了。那傳福音者，各有所長，都覺得以色列的希冀，已在基督裏面應驗了。他們所記載的很泰然自若，毫無一點意氣，但是讀者，細心研究，誰不覺隔年已屆，所應許的已實現了。馬太明明見證主耶穌之來，事事應驗古代預言。馬可引證舊約很少，然而對於主耶穌福音的開始，他亦說：「日期已屆。」見可 1 15。路加開端和結束，寫主耶穌的福音，都用各種情節（路 1 45 56 67 69 2 25 28 24

23 24 47) 來說明，人看是看的，但是看不出耶穌，就是舊約聖經所預言的基督。約 5 39 說，為耶穌作證的就是舊約聖經。約 12 16 41 說，耶穌所得着的待遇，古代諸先知早已說起過了。

首先傳福音者，都宣傳耶穌是基督，參考司提反的演講(徒 7)，彼得的演講(徒 2 14 25 10 34 43)，及保羅的演講(徒 13 23 26)。徒 9 22 17 2 3 18 5 28，亦證明耶穌是基督。

教主自己在大衆面前講道之時，不用這一法。對於私人談道，亦沒有明白的表示。當施洗約翰問他「那將要來的是你麼？」(太 11 2 19 路 7 19 23)。他並不提及他自己，就是古代所應許的彌賽亞，不過叫人看他傳道的效力如何。這個同樣問題，雖經主耶穌和他們弟子，詳細討論過，他亦不說清楚，他是應當來的那一位，但說有神蹟奇事顯出來為他作證。他願意人的自信，從裏面出來的，祕密得來的，太 16 17 說，「因為這不是屬血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。」他不願意對民衆宣佈出來，他是基督。因為民衆如果知道他是基督，他們非但要公舉他做王，非但要他利用物質來接濟，他們還要誤會，因為他們有了一種很守舊很堅持的特性，看不出彌賽亞的真相和使命究竟怎麼樣。教主最是不贊成那區區賣弄學識的士子，他們說舊約聖經中的先見那一句應驗了，那一句不應驗。教主責備他們的假冒為善，見太 22 41 46 可 12 35 37 路 20 41 44。總之，教主的心內，充滿了上帝的偉大計畫，不注重那限於一方的國家主義式子的學說，這裏

頭莫非是私愛本國的偏見，不是人道主義。這樣說是不差的。祭司和士子把舊約的應許，照他們的私意解釋，同時又看見主耶穌不注意遺傳下來的見解，常把聖經作一種精神上的究研，覺得教主的態度，與他們有損而無益，遂設計害他的性命。

不差的，教主不時用一種名稱，與普通人民的心理相合的，那就是「天國」或「上帝的國」。通俗的見解，就是古代的應許，是照字面和時世應驗的。無論怎麼樣評論，不問太 24 和別處同樣的經文，包含不少來世論說法的，是否教主的大道，或本是他的大道，不過這些言語，都帶着猶太來世論很濃厚的色彩。要知教主所用「天國」這一個名稱，與普通社會上所用的是不同的，沒有尋常國家主義，和來世論的性質。登山寶訓第一句「虛心的人，有福了，因為天國是他們的。」這個應許，教主在這裏，給他七個狀態，是對於屬靈人所說屬靈的。恩賜，沒有一點兒彌賽亞色彩在裏頭。無論符類福音和第四福音，均不曾提及物質上的利益，所應許者，都是屬靈的恩賜。「你父在暗中察看，必然報答你」(太 6 4)。「為我失喪生命的，將要得着生命」(太 10 39 16 26)。「凡勞苦擔重擔的人……我就使你們得安息……這樣，你們心裏就必得享安息」(太 11 28 29)。「我要叫你們得人，如得魚一樣」(可 1 17 路 5 10)。「你們的賞賜就必大了，你們也必作至高者的兒子」(路 6 35)。「你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由」(約 8 32)。

不差的，有幾段經文，是指明物質的幸福：「這些東西都要加給你們了」（太 6 83），「沒有不在此世得百倍的，就是房屋，弟兄，姊妹，母親，兒女，田地」（太 19 23 可 10 39 路 18 29）。但是察看上下文，即知道真救主仍須注重屬靈的幸福，寧可拋棄一切物質，不失靈魂的永生（太 10 89 16 25 26 路 12 20 21）。要求肉體上的利益，救主不肯應許的（太 20 20 23 可 10 35 45）。

大概主耶穌對於他門弟子所應許者，約可分為四種。（一）對於個人特別的應許：如十字架上的盜犯（路 23 43），大瘋瘋西門家裏的婦人（太 20 13 可 14 9），拿但業（約 1 51），彼得（太 10 18 18 可 9 1 路 9 27），再對彼得（可 9 1 路 9 27 約 13 7 26）。（二）對於祈禱的本性，信仰的能力（太 7 7 17 26 18 19 21 23 可 11 28 24 約 14 13 14）。（三）對於救主的時常同在，扶助，及最後勝利（太 10 19 32 89 42 13 43 16 25 19 28 28 20 可 16 17 18 路 9 28 12 12 約 6 40 44 54 8 51 11 25 14 23 10 20）。這種應許聖雅各亦提及的，雅 1 13 說，「必得生命的冠冕，這是主應許給那些愛他的人。」雅 2 6 說，「承受他所應許那些愛他的人的國度」（參約 1 25）。（四）最最著名的應許，是關於聖靈的應許，這個應許，救主明明白白對他門弟子說的（約 14 15 26 15 26 16 13），後來組織基督教會的時候，這個應許亦直接提出過來的：「要等候候父所應許的，就是你們聽見我說過的」（徒 1 4 23）。其實，這個應許，可以說是包含和解釋以上種種應許的。（朱葆元）

產業

PROPERTY

對於這個問題要討論的有兩點：

的教言，以及他的生活相符合的？（二）信從耶穌的人，應當怎樣獲得他的財產，並且又應當怎樣應用他的財產才行？

（一）一個人的興趣和他的領有權，是很有關係的。耶穌對於這問題的意見，與普通人的觀點的，確有不同之處。我們現在的問題是根據耶穌的教言，與他的生活，私產領有權是否是不合法的？還有，因為社會主義的產生，是以反對貧窮，和有錢人的竊道為背景的，所以我們在討論這個問題的時候，亦應以此為第一步驟。

在猶太人中，這種反抗，也是非常普遍的，比如賽 5 8：「禍哉！那些人最大的問題，乃是以地連地，以致不留餘地的，只顧自己獨居境內。」猶太人最大的問題，乃是惡人的昌盛，以及善人的遭難。這問題在耶穌時候，格外的嚴重，因為猶太人正在羅馬帝國主義踐踏之下呻吟着，比如那些稅吏們縱然昧着天良，為異邦的人奔走，置本國利益而不顧，但是他們却成了腰纏萬貫的富家翁。所以當時有一派所謂以斯尼（Isotarians）者，他們正在實行共產主義，把一切所有的都公之大衆。耶穌目擊這種情形，自然多少有同情的意思。

雖然如此，但是社會主義與基督教根本說來，却有不同之處。按大體立論，社會主義者都反對基督教，因為他們以為基督教乃是現有社會組織的根基，這就是社會改造的阻礙。有時他們縱然援引耶

關於貧窮人的話，但是他們却深深的感覺得耶穌的思想，和他們的思想，是根本不同的。還有一點也是社會主義反對基督教的原因：他們以為基督教所講的，乃是關於將來的，而不是關於現有世界的，這樣，不是有軟化人民反抗社會之心的危險嗎？

第一種人以爲近代工商業的競爭制度，以及牠所產生的殘暴行爲是任何人所不能否認的。第二種人以爲社會主義既有莫大的勢力，那麼，這種勢力，便非灌輸到教會中不可。在英國我們有基督教社會主義者，他們是屬於第一派的，所以他們所主張的，乃是合作運動，第二派的代表是羅馬教的拉梅內（Lamennais）。總之，無論是第一派或第二派，他們有一點却是相同的，因爲他們都感覺得從此以後，我們應當把空泛的教義，轉而使之和實際生活有關係的教道才行。所以在過去五十年中，一切關於神學的出版物，都集中在實際生活上。甚至有多少的人說，基督教和社會主義是相輔爲用的。其實，耶穌並沒有討論過經濟問題。不但如此，而且他故意把這問題付之闕如而不提。何耳斯曼（Holtzmann）說：『倘使我們說新約是討論經濟學的那麼，照我看來，這等於新約是討論衛生學（徒15:20-29），釋經學（林前9:4-10），天文學（太2:23, 29），氣象學（太10:23, 12:24, 25）一樣的不可能。』

究竟使徒行傳中的共產生活告訴我們的是什麼呢？徒2:44說：『信的人都在一處，凡物公用。』4:32說：『那許多信的人，都是一心

一意的，沒有一人說，他的東西有一樣是自己的，都是大家公用。』不錯，在這裏我們找到了基督教共產主義的證據，但同時我們却應當知道這段書是寫第三福音者的手筆。他批評有錢的人極爲嚴苛，所以除了路加之外，其他的人，都沒有提到共產生活的事。

從使徒行傳的記載，我們便得到他幾種推測：（1）那時耶路撒冷共產的情形乃是暫時而非恆久的，（2）保羅所組織的教會，是沒有共產生活的，（3）那些有房屋和田地的人，把一切都賣了，這就是說，他們還是有出賣的主權，（4）根據彼得向亞拿尼亞所說的話，私產領有權是不成問題的。所以倘使我們根據古代教會的情形來證明共產生活的合理，那是不能的。

不錯，在聖經的確可以找出許多反對有錢人的話，而且有許多地方簡直說窮人在天國有特別的地位（太6:19, 21, 11, 15, 19, 24, 可10:23, 路9:20, 24, 12, 15）。所以有許多人就根據這話以反對現有的工業制度，其實，這也是牽強附會，因爲我們斷不能把耶穌的話，看爲刻板的文章。所以，皮波狄（Peabody）說：『如果我們呆板根據耶穌的話，那我們立即進入了矛盾和無謂的深淵中去。』比如我們一方面相信耶穌關於無抵抗主義，因爲耶穌說，有人打你左臉的，連右臉也轉過去給他打，但在另一方面，我們又聽到那主張和平的人叫他的朋友『賣了你的衣服買刀』的話。

耶穌承認私有制度是可能的。門徒們都有他們的私產。所以在

耶穌被難以後，他們都能回去以度餘年（約 21:3 x）。彼得的房屋，乃是耶穌在迦百農傳道的總機關（可 1:29, 21）。耶穌對於馬太、馬利和拉撒路在伯大尼所度的生活，並沒有反對（路 10:38 x 約 12:1 x）。耶穌要撒該犧牲他一部分的財產，却没有要他把財產的全部丟掉（路 19:1-9）。自然，尼哥底母是一個有錢的人，但耶穌從來沒有把財產問題向他提出來（約 3:1-21）。反之，耶穌在太 21:33 路 19:12 等處，竟然暗示着財產權是可有可無的。

(二)現在我們要討論的，乃是獲得財產和應用財產的方法。耶穌對於貪得無厭的情形是反對的，此外，他又反對不誠實的事（太 13:14 可 12:40 路 20:47）。耶穌說人切不要存貪心，「因為人的生命不在乎家道豐富」（路 12:15）。他稱呼把貨物堆積起來的那個人為愚人（路 12:16, 21）。對於那些為着生命中的需要而故意作杞人之憂的人，他是很反對的（路 12:22, 24）。在可 8:38，他說：「凡要救自己生命的，必喪掉生命，凡為我和福音喪掉生命的，必救生命。」這樣，我們便知道道耶穌的目的，乃是在使信他的人超脫現有世界的財產和物質關係。

不過，耶穌也承認為物質需要而勞動，是應當的。所以他不能辭勞苦的以木匠為職業（可 6:3）。大概我們還記得耶穌和西門在革尼撒勒湖裏打魚的故事，這裏耶穌並沒有禁止門徒勞動，這事等於創世記三章所說的「你必汗流滿面才得餬口。」還有根據太 15:5

可 7:11 路 11:13，為那些倚靠我們的人而勞動，是可以的，比如太 15:6 說：「無論何人對父母說，我所當奉給你的已經作了貢獻……這就是我們藉着這傳廢了上帝的誡命。」

以下是耶穌對於應用財產的意見。照耶穌看來，人是財產的管理者，而不是財產的領有者（太 24:45, 57, 25:14, 20 路 19:11, 27）。因此，人在應用財產的時候，務必以上帝的榮耀和人類的幸福為前提，自然為富者未必不仁，但是不仁的可能性，却是很大（太 6:19, 23, 13:22 可 10:23, 27 路 6:20, 24, 12:15, 21, 16:11, 19, 31, 18:14, 25）。從此，我們便知道財產的確是精神生活的障礙物。因此，耶穌三令五申的叫入捨去財產（太 18:19, 22, 29 路 5:11, 9:62, 62）。

耶穌也注意到慈善事業，他屢次要人把錢財去救濟窮人（太 5:42, 19:21 路 9:28, 18:22）。他和他的門徒都有救濟窮人的習慣（約 13:29）。那撒瑪利亞人的故事，也是一個很好的關於慈善事業的模範。不過耶穌的所謂慈善事業，並不是有口無心，却出於自然的。還有，照耶穌看來，救濟窮人，與其說救濟，還不如說服務的好。救濟是不能以報酬為目的的（路 12:14, 20）。此外，我們更應慷慨的把所有的東西分給別人（太 10:8）。無論誰向我們要什麼東西，我們都應當盡力滿足他們的需要（太 5:43, 48 路 10:20, 26）。

末了，是耶穌對於宗教事業的捐輸的意見。按猶太的慣例，十分

之一應作宗教之用的。不過耶穌所注重的，並不是捐輸的量，却是捐輸的質。這就是說，當我們捐輸的時候，應當誠意。有許多人在捐輸的時候，故意要叫人看見，這是耶穌所最反對的（可¹² 43 路²¹ 2）。那末，耶穌是不是反對什一捐的辦法呢？不是的（太²³ 23），他不過說什一捐還是不足就是了（路²¹ 4）。其實，耶穌以為什麼東西都是屬於上帝的，所以我們應當把一切所有的都歸給上帝，區區什一捐，怎能濟事呢？（太¹¹ 21）（沈嗣莊）

先知

PROPHET

（壹）以彌賽亞為先知：（一）按大體論，耶穌的事工分為三部，即

先知，祭司，和君王。

猶西筆 Pusebins 說：耶穌乃是人類中唯一的大祭司，一切被

創造者中之唯一君王，並且是一切先知中唯一的大先知。古代教會把先知，祭司，君王三種職司，都加在耶穌身上，所以當我們以耶穌為先知的時候，我們應當知道我們所討論的，乃是耶穌整個人格中之一部分而已，如果我們說耶穌不過是先知，那我們就蹈了異端的覆轍。那些主知主義的以邊宗派人 Ebionites 反對正宗教會關於耶穌人格的道理，但是他們却相信他乃是至高的先知，並且把耶穌和亞當以諾挪亞等都放在一個範疇之中。穆罕默德說：「馬利亞的兒子彌賽亞乃不過是一個先知而已。」

（二）雖然古代教會承認耶穌有這三項功用，但這却不是那些

和耶穌同時代的人的意見。當耶穌赴「住棚節」的時候，衆百姓都希奇他的言論，有的人說他是先知，有的人說他是基督，但從來沒有人稱耶穌為基督，而又稱他為先知的，這等於猶太人對於施洗約翰的意見一樣（約¹ 21）。只有一個地方把先知和基督並着，這就是約四章中撒瑪利亞婦人向耶穌所說的話：「先生，我看出你是先知……我知道彌賽亞就是那稱為基督的要來。」但這怕不是撒瑪利亞人能了解的君王式的彌賽亞哩！

（三）不但那些和耶穌同時代的人從來沒有把先知和彌賽亞混為一談，就是那些舊約中的先知們亦是如此的。照以賽亞看來，彌賽亞乃是大衛家中的一個君王，他說，雅各的上帝必將他的道教訓以色列（賽² 2）。你的教師却不再隱藏，你眼必看見你的教師，你必聽見後邊有聲音說：「這是正路」（賽³⁰ 20），但是他不能像基督一樣能將君王和先知的職位歸於一身。在彌賽亞的時候，一切人都要看見真理，但是以賽亞却從沒有把彌賽亞作為真理的啓示者。

第二以賽亞對於未來的先知這個問題，討論的頗為詳盡；照他看來，未來的先知和「主的僕人」乃是一而二，二而一的，他以為未來的先知乃是真理的啓示者，耶和華要把這未來的先知的口成為利刃（40 2），並且要把上帝的靈放在他身上，以審判萬民（42 1 50 51 61）；不過這種觀念，却不是一般以色列人所能接受的。可是耶穌即這裏所指的受難的僕人，他將彌賽亞王先知和祭司三種職份都完

成了。

(四)自從瑪拉基去世之後，先知的呼聲在猶太歷史中便消聲匿跡了。當時一般人所希望的，就是耶和華的教言，這是瑪喀比時代的特色。從此一般人對於先知的希望，就超過了他們對於彌賽亞的希望。瑪喀比前書 4:45, 9:27, 14:41。在詩篇中也有這種希望，詩篇 74:9。說：「我們不見我們的標幟，不再有先知，我們內中也沒有人知道這災禍要到幾時呢。」這首詩大概是瑪喀比時候寫的。此外就是在以色列人被擄時，也有這種呼聲，哀 2:9。說：「錫安的門，都陷入地內，主將他的門門毀壞，折斷；他的君王和首領落在沒有律法的列國中，他的先知不得見耶和華的異象。」

在啓示式的書本中，我們不很容易找到關於這問題的地方，除了以諸書之外。因為在這書中，那寫書的人說人子的責任，就是在啓發一切被隱蔽的事，把「公義」標榜出來，使人有智慧的泉源。

(五)因為在舊約書閉幕之後，他們不再聽到先知的聲音了，所以基督的誕生，便引起了一般人的注意。最初發出這歡呼之聲的，是祭司撒迦利亞(路 1:11, 17)，其次為西面、亞拿和馬利亞(路 2:25, 36)。到了施洗約翰的時候，這歡呼之聲便達到了最高限度。有許多人以為施洗約翰就是他們所希望的彌賽亞，但是約翰却否認而只說他不過是一個前驅者而已。

(六)那些和耶穌同時代的人，雖然不能立即承認耶穌為彌賽亞，但是他們承認耶穌為先知却毫無躊躇。最初他們說耶穌也是一

個復活過來的先知，比如路 7:19 說：「衆人都驚奇，歸榮耀與上帝說，有大先知在我中間興起來了。」在耶穌臨死之前，人們也是以這稱謂加在他身上，比如太 21:11 說：「衆人說，這是加利利拿撒勒的先知耶穌。」此外，我們更可參看太 21:43 可 6:15 路 24:19 約 4:19, 6:14, 7:40, 9:17 等處。耶穌的神蹟便叫一般人回想到摩西和以利亞的生活。

(七)不但其他的人稱耶穌為先知，就是他自己也以先知自居了。耶穌第一次在會堂中講道時他所念的聖經是以賽亞 61:1 的話：「主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人。」末了，他說：「今天這經應驗在你們耳中了。」(路 4:18, 21)以後就是到他臨刑的時候，他還是以自己為先知(太 23:29 x 路 13:33 x)。有一次當他提出葡萄園故事的時候，他故意把自己放在一切先知之後，並且向猶太人說，雖然他們把以前一切先知都殺了，但是他還是要來叫萬民悔改。

(八) 耶穌與先知的要素 (一)當賽亞、耶利米和以西結為先知的時候，他們都看見異象，並且也聽見過上帝的聲音(賽 6:8, 耶 1:4, 10, 結 3:10, 14)。這種異象和上帝的聲音也就是耶穌所經驗的。以下是希伯來福音書中的一段話，是值得我們注意的：「當我們的主從水裏上來的時候，聖靈降在他身上，並且向他說：我的兒子阿，在一切先知中，我屬意於你，使你起來，作為我的居所。你是我的基礎，

是我初生的兒子，所以你應當爲王，一直到永遠。」這證明在古代教會中一般人都切實的相信耶穌是先知。

(二)舊約中的衆先知都是上帝所差遣，而與上帝有着密切的關係，不過他們之爲上帝的使者，乃是有他們的品格爲之條件的。賽 65 說：「禍哉我滅亡了，因爲我是嘴唇不潔的人，又住在嘴唇不潔的民衆中。」這就是說，凡爲先知非有高尚的品格不可，這也是耶穌爲先知的條件。他是一個無辜的人，他與上帝不絕地交通，是一切先知中的先知，因爲他是無辜的，所以他才能和上帝交通，所以他所說的一切話，是無疵的。他的使命的根據爲：「上帝既在古時藉着衆先知，多次多方的曉諭列祖，就在這末世藉着他兒子曉諭我們」（來 1:1）。

(三)先知的使命乃關於道德的。彌 3 說：「至於我，我藉耶和華的靈，滿有力量，公平，才能，可以向雅各說明他的過犯，向以色列指出他的罪惡。」以前一切先知所說的一切話，都是很瑣屑的，但是以後的先知的使命，却關於民族和道德的。這也是耶穌的特色。此外耶穌不但像其他先知單單說了一些關於道德的話，而且又用他的言行來證明在道德方面他是完全的，所以耶穌整個人生，就是道德的表現。

(四)一切先知都感覺得他們和上帝有直接關係的。摩 3:7 說：「主耶和華若不將奧祕指示他的僕人衆先知就一無所行。」所以

先知所說一切的話，都是根據於上帝的，比如結 3:10 說：「人子阿！我對你所說的一切話，要心裏領會，耳中聽聞。」我們或者說，這種特色在耶穌生活中是沒有的，因爲耶穌就是上帝，所以他用不着上帝的啓示。但倘使我們把第四福音過細的研究一下，那我們便覺得就是耶穌也是以上帝的話爲背景的。約 8:27 說：「我在他那裏所聽見的，我就傳給世人。」約 8:28 說：「我說這些話，乃是照着父所教訓我的。」約 8:29 說：「我所說的，是在我父那裏看見的。」約 8:40 說：「我將在上帝那裏所聽見的真理，告訴了你們。」約 12:49 說：「因爲我沒有憑着自己講，惟有差我來的父，已經給我命令，叫我說什麼，講什麼。」此外，更有約 15:15, 17, 14 等處。從此，我們便知道耶穌的一切智識，乃是上帝賜給他的。因爲他虛己，所以把他的能力限制着，使他非從上帝那裏得到啓示不可。

(五)還有一種特色，也是先知所具有的，這就是他們預言的能力。在希伯來衆先知的書籍中，充滿着許多關於將來的話。不錯，按大體而論，他們所說的預言是普通而非特例者，但是他們對於將來的預測的能力，却無可否認。因爲凡是沒有預言之能力者，都不能作爲先知。這正像申 18:22 所說的，「先知託耶和華的名說話，所說的若不成就，也無效驗，這就是耶和華所未曾吩咐的，是那先知擅自說的，你不要怕他。」

然則耶穌預言之能怎樣呢？他把世界的一切神祕，都揭破了。在

他面前沒有一項事是可以隱藏的。以前的先知能預言到個人的事，比如米該雅和耶利米預言亞哈和哈拿尼雅的死（列上₂₂耶₂₈ 16），這也是耶穌能力以內的事。他不但預言猶大買他的行為（約₆ 70 x），而且又講到彼得的墮落，以及約翰的壽命（路₂₂ 31 約₂₁ 15 22）。

此外，耶穌更能洞若觀火地看到人類的行為，比如他說拿但業是沒有詭詐的（約₁ 47），彼得是強有力的磐石（約₁ 42）。所以約翰說：「因為他知道萬人，也不用着誰見證人怎樣，因他知道人心裏所存的。」（約₂ 24 25）。

（六）末了，是耶穌的犧牲，以及他整個的運命，這也證明他是先知。在耶穌生活中，他受盡了一切凌辱和虐待，這種遭遇，根據舊約乃是上帝的使者所應當備嘗的；有一件事是人類歷史中所引為奇奇的，就是大概人類所最希望的，一旦這希望實現了，而人類却攻擊之，不暇，這就是耶穌的遭遇。

（七）耶穌超乎一切先知：耶穌縱然具有着一切先知的特色，但同時他和其他先知却有不同之處。其他先知不過是上帝的媒介而已，可是耶穌乃是上帝的道，是上帝直接的表現，他的啓示的特色乃如下述。

（一）他的啓示是恆久的：舊約先知之得啓示乃暫時而斷續的，但是耶穌的啓示却是恆久的，因為他和上帝的交通，也是恆久的緣故；他的一投足，一舉手，都表示上帝的行為，他的神蹟和比喻，

也表示上帝的仁心。他對於犯罪的、和受苦的人所以表示同情心者，因為證明上帝乃是愛。他無辜的生活，也所以表示上帝。

（二）他的啓示是完全的：舊約先知之得啓示乃部分的。如果我們把舊約先知的書研究一下，那我們便覺得他們對於上帝的智識，乃由漸而得來者。這就是說，他們對於上帝的智識，乃是由小至大，由淺入深的，或者說把一切先知集合起來，然後我們才能知道真理的一部分。但是在耶穌的生活中，我們却找到了真理的全部。不錯，有許多真理恐怕耶穌沒有說過，不過這不是他不能說，乃是人們不能聽的緣故。這就是約₁₀ 12 「我還有好些事要告訴你們，但你們現在擔當不了」的意思。

（三）他的啓示是可靠的：在先知中有真假的分別，但耶穌却是絕對的，普通先知不能把自己的思想和上帝的意旨分別出來，所以撒母耳便想要膏以利押為王（撒_上 16）。拿單便應許大衛建造聖殿（撒_後 7 1 x），但是在耶穌的生活中，我們却找不到這種錯誤。不錯，耶穌並沒有把一切的事都披露出來，因為他在世界的時候，並不是無所不知的，他清清楚楚的向門徒說，有一項事是他所不知道的（可₁₃ 32），他承認他智識的限制，但是這種限制却不是說他的話是不可靠的。「不知」和「錯誤」乃是兩件不同的事，凡是耶穌所知道的，他都知道得很準確，所以他屢次說：「我告訴你們」並且又說：「天地要廢去，我的話却不能廢去」（可₁₃ 31）。

他的判斷和上帝的意旨從來沒有衝突過，因為知道凡是他所說的，都是從上帝那裏來的。他解說關於天上的話，因為他是從天上來的（約 3:13）。當耶穌與尼哥底母談話時，他把地上的事和天上的事分別而論，所謂地上的事乃是人類智識所能達到的真理，至於天上的事，那非直受於上帝不可。

（四）他的啓示是最後的：不錯，聖靈是繼續耶穌而起的，但是聖靈所教導的並不是一種新的說教，只不過把耶穌的教誨光大之而已。所以無論是使徒時代的先知，或現代的先知，無論他們所說的話，對於當時的人怎樣新穎，却不過「叫你們想起我對你們所說的一切話」而已（約 14:26）。

（肆）耶穌為先知的言論：舊約中諸先知不但預言未來的事，而且又是當代的宗教師，對於當時的道德，和宗教智識都深有貢獻。至於耶穌的特色，就是在提出世界的真理，所以當我們討論耶穌預言的時候，我們所要知道的，不但是耶穌對於將來的預測，而且也應當注意到他的訓言才行。

（一）屬訓言的：（1）耶穌所提出的，都是榮尊大者的原則。比如登山寶訓所包含的，並不是法律，却是幾種重要原則。在登山寶訓中，他所列舉的事，並不是法律的佐證，却是原則的解釋。當他討論到善惡問題的時候，他並沒有把法律逐條的列舉出來，却不過提出幾項無往不宜的原則而已。比如有人把潔淨和不潔淨這個問題來質

難耶穌，而耶穌却簡單的答復他們說：「各樣的食物都是潔淨的」（可 7:19）。還有一次，有人把安息日這個問題質難他，耶穌說：「安息日是為人而有的，不是人為安息而有的；換句話說，他把一切行為，都歸納於「愛」一個字上面，因此，他的訓言在任何時代是適合的。」

（2）他又說：只有在他中間，我們才能找到贖罪之道。就是才開始傳道的时候，他已經說要為一般人犧牲他的性命（約 6:51）。以後，他又說要為他的羊羣犧牲他的性命（約 10:15）。在他臨死的時候，他還是說要犧牲他的性命，作一切人的贖價（可 10:45）。

不錯，耶穌從來沒有解釋為什麼他的犧牲和贖罪之道有關；但是他在四十天中間所說的一切關於犧牲的話，足可以為後世教會贖罪之道的根據。

（3）在耶穌的訓言中，我們又找到了人類的價值。以色列衆先知都覺得猶太民衆乃是上帝的選民，所以上帝對於猶太人是另眼看待的。不過到了耶利米時，個人主義便超過了民族主義。到了耶穌時，這個人主義便達到了他最高之點。他說：「倘使得到了全世界，而失掉生命有什麼益處呢？」這就是他重視個人的證據。就是對於小門徒中間一個，他也是重視的，比如可 9:42 說：「凡使這信我的一個小子跌倒的，倒不如把大磨石拴在這人類項上，扔在海裏。」

（4）耶穌的訓言是含有社會性的。他不但注重個人而且也注重社會。天國所包含的，乃是全部人的生活，其內容要比教會廣泛的

多。

(5)現在我們要從道德方面轉而至於精神方面了。惟有他能夠指示天上的事(約 3:12)。不錯，在四福音中，他並沒有把上帝的本性詳細的討論着，因為他的目的，不是在界說上帝，却是在敘述上帝的行為。所以除了約 4:24 所說的「上帝是靈」一句話以外，在別處我們再找不出旁的關於上帝界說的地方了。

耶穌稱上帝為君王(太 5:35 18:23 22:2)並且又稱他為父。所謂父第一是他自己的父(太 10:32 11:27 約 5:17 10:30)，第二是門徒的父(太 5:16 路 12:32)，第三是人類的父(太 5:45 路 15:11)。

此外，他又提到三位一體的道理，比如太 28:19 說：「所以你們要去，使萬民作我的門徒，奉『父』『子』『聖靈』的名。」有人說，這句話乃是以後的人添進去的，因為當耶穌時代三位一體的道還沒有成立。不過，倘使耶穌從來沒有說過與這相同的話，那這種道理斷不會憑空而起的。

(6)耶穌不但把上帝而且也把自己表示出來。這是第四福音的中心。在第四福音中，第一項關於耶穌的事，就是他對於彼得約翰安得烈腓力和拿但業的表示。他第一次行的神蹟，乃是表示他的榮耀，所以約 2:11 說：「這是耶穌所行的頭一件神蹟，是在加利利的迦拿行的，顯出他的榮耀來。」他向撒瑪利亞婦人的談話的中心，就是 4:26 的「這和你說話的就是他。」在第五章裏說他和上帝是一致

的，他說：「我實實在在的告訴你們：子憑着自己不能作什麼，惟有看見父所作的，子才能作，父所作的事，子也照樣作。」第六章的中心，乃是四十八節的「我就是生命的糧。」第七章所說的是「人若渴了，可以到我這裏來喝。」在第八章裏，他直言無諱的說，在亞伯拉罕之前已經有了他。第九章所說的「現在和你說話的就是他，」也是耶穌自表的證據。以後這自表慢慢的發達着，一直到 14:「人看見了我，就是看見了父」的話語為止。

(二)屬預言的：耶穌不但預言到他自己的死亡，和耶路撒冷的末運，而且又提出了許多其他的預言，比如可 14: 所說的「我實實在在告訴你們，普天之下，無論在什麼地方傳這福音，也要述說這女人所作的以為紀念。」福音中耶穌的預言，屢見不鮮，比如太 13: 31-33 章的預言，乃是關於天國的。約 14 章到 16 章是關於聖靈的降臨。在約 17:20 他說：「我不但為這世人祈求，也為那些因他們的話信我的人祈求，」這就是說，耶穌對於以後信他的人，早已看到了。此外，他的傳道，就是天國降臨的預言(可 1:15)，他的犧牲，乃是福音傳遍地球的預言(徒 1:8)。以下是我們對於耶穌預言的分析：

(1)關於個人的預言：當他替西門取名為彼得的時候(約 1:42)，耶穌不但看透了他的行為，而且也預言到他將來在門徒中的地位；以後在該撒利亞腓立比地方，彼得竟然把耶穌的預言證實了(太 16:18)。當時耶穌又預言彼得將來在教會中的地位，這預言到了

使徒行傳時也實現了。耶穌又預言彼得的墮落，而且說他要重整旗鼓起來(可^{14 30}路^{22 31})。末了，他更預言到彼得的犧牲(約^{21 18})。同時他也早已知道約翰的得享永年的情形(約^{21 18})。在最初時，耶穌也已經看到了猶大的存心(約^{6 64 13 18})。到了登山變形以後，他說到自己要被賣(可^{9 31})。在喫晚餐時，他正式宣言賣他的乃是十二門徒之一(可^{14 18})。末了，他就拿餅給猶大，以證明猶大乃是賣他的人(約^{13 26})。他對拿但業說，他要看見天開了(約^{1 51})。向該亞法說，他要看見人子乘着雲而來(可^{14 62})。向雅各和約翰說，他們要受他的洗(可^{10 39})。向一切門徒們說，他們要和他一樣的被逼害以至於死(約^{15 20 16 2})。並且又向他們說，在困難的時候，他們要離開他(可^{14 27})。但是他却相信在他逝世之後，門徒們要行比他更大的事(約^{14 12})。並且要坐在寶座上以審判以色列十二支派(太^{19 28}路^{22 30})。

(2) 關於天國的預言：耶穌的責任，一方面是成全天國的工作，而另一方面又是預言天國的將來。在耶穌時，天國還是在雛形時代。耶穌不但竭力促成牠的實現，而且又預言他將來的遭遇，以及最後的勝利。

在馬太十三章中，他預言在天國中良莠不齊的情形。他早已知道要進天國的人，非遭假先知的哄騙(太^{7 15 22})，以及仇敵的反對(太^{10 16 33}路^{21 11}約^{15 20 16 2})。可是他卻應許他要和他們同在(太^{28 20})，而且要得到最後的勝利的(太^{16 18})。

我們雖然不敢斷定天國是從什麼時候開始的(路^{17 20})。但是耶穌在可^{4 25}中却預言着將來天國的發展。在太^{10 31}中他預言的是天國的實現；在太^{13 33}中他預言的是天國對於人類的支配力。耶穌又說將來天國的範圍，並不限制於選民，就是其他民族在天國中也有分(太^{8 11})。全人類都要在一個牧羊指導之下(約^{10 16})。到這時候，全世界人都要聽見福音(太^{24 14 28 19})。末了，他要乘着雲而來，把他的子民集合起來以享永福(太^{13 43 22 1 x 24 31 25 1 x 35})。

(3) 關於物質世界的預言：在舊約中像這種預言是很多的(賽^{11 6 9 30 23 x 35 65 17}何^{2 21 x 結^{34 25 28}})。彼得也曾提到這種預言(羅^{8 21})。啓^{21 1}的「新天地」也與這有關。耶穌對於這問題所發表的意見，極為稀少，只有在這兩個地方，他曾暗示到這問題：第一是太^{5 5}：「溫柔的人有福了，因為他們必承受地土。」第二是太^{19 28}：「到復興的時候，人子坐在他的榮耀的寶座上，你們也要坐在十二個寶座上，審判以色列十二個支派。」

(4) 關於他自己的預言：在四福音中，我們時常看到耶穌關於犧牲以及復活的預言。我們不敢說究竟耶穌在什麼時候才知道他要復活。自然，我們不能說耶穌一方面承認自己為彌賽亞，而一方面却相信在他死了以後一切都要歸為烏有。因為他時常和上帝有深切的關係，所以他深知他的生命是不能被毀壞的，他的人格和事工，是應當有持久的價值。

直到在該撒利亞腓立比彼得承認耶穌之後，他才清清楚楚地預言他的犧牲，而且曾三次預言到這問題：第一可⁸¹的「從此他教訓他們說，人子必需受許多的苦，被長老、祭司長和文士棄絕，並且被殺」；第二是⁸²「於是教訓門徒說，人子將要被交在人手裏，他們要殺害他」；第三是10³³的「看哪！我們上耶路撒冷去，人子將要被交給祭司長和文士，他們要定他死罪，交給外邦人。」有一點是我們應當注意的，就是在這三次中，各次的參差不同。

(5)關於耶路撒冷滅亡的預言：(甲)太²²7說：「王就大怒，發兵除滅那些兇手，燒燬他們的城。」這雖然是一個比喻，但是在隱約中，耶穌却已經預言了耶路撒冷的滅亡；(乙)太²³37說：「耶路撒冷阿！耶路撒冷阿！你常殺害先知，又用石頭打死那奉差遣到你那裏來的人……看哪！你們的家成為荒場留給你們。」在路¹³35我們找到了一句同樣的話。根據馬^太耶穌講這句話的時候，乃是在臨死之前，不過根據路^加這句話，似乎是在開始傳道時說的。或者耶穌曾經講過兩次，亦未可知；(丙)關於耶路撒冷滅亡最詳細的預言，乃是路¹⁹44。當他進耶路撒冷時，他就向這城舉哀。有些人以為這次耶穌對於耶路撒冷的滅亡，說得非常詳細，所以也許寫福音的人自己把這話描寫出來的，亦未可知；但這不過是一種揣度的臆說而已，因為耶穌既然可以預言這城滅亡，難道不能把這城的滅亡之說說得更詳細嗎？(丁)末了一次關於耶路撒冷滅亡的預言，是耶穌將被釘

在十字架上時說的，他說：「那時人要向大山說，倒在我們身上，向小山說，遮蓋我們；」在可¹³17他又說：「當那些日子，懷孕的和奶孩子的有禍了。」

(6)關於第二次再來的預言：對於這問題，在本篇中，我們不能詳細討論，不過舉出大概就是了。在聖經中關於耶穌再來的話共計五次。有一點是我們應當注意的，就是當他說這些話的時候，他總不肯直言，這也許聽者的程度還沒有充分的了解力的緣故。至於耶穌說這些話的原因是：(甲)他聲明他快要離開他們；(乙)他的犧牲一方面是因為當局的反對，一方面又是因為民衆的攻擊；(丙)猶太人爲了把耶穌處死的緣故，所以他們要遣家破人亡的刑罰；(丁)耶穌要根據他精神的能力，處分耶路撒冷；(戊)此後，福音要傳給外邦人，等到全世界都聽見了他的福音，然後他才帶着形體而來；(己)他雖然在肉體方面已經離開了人類，但他的精神還是和我們同在。不過那些門徒們却不能明白，因為照他們看來，彌賽亞的國家，始終是屬於物質的。

最初教會以爲耶穌快要復臨，可是久而久之，他們還沒有看見耶穌再來，他們就把耶穌再來的希望拋棄了，於是他們便明白他預言中所含的深遠的意思。以下是上面所提的五段聖經：

(1)當耶穌回答該亞法的時候，他說：「我是，你們必看見人子坐在那權能者的右邊，駕着天上的雲降臨。」又太²⁰41「後來你們

要看見人子，坐在那權能者的右邊，駕着天上的雲降臨。」在這裏，馬太比馬可多「後來」兩個字。這是很清楚的，就是這裏耶穌所說的降臨，並不是他最後的降臨，乃是該亞法在最近的將來所能經驗的，比如過了不久，山搖地震，殿裏的幔子分裂，墳墓崩開，再過了不久，在五旬節的時候，聖靈把全教會鼓動了起來，這一切難道不是耶穌降臨的證據嗎？

(2) 太 16:27 說：「人子要在他的榮耀裏，同着衆使者降臨。那時候，他要照各人的行為報應各人。我實實在在的告訴你們，站在這裏的，有人在沒嘗死味以前，必看見人子降臨在他的國裏。」在這裏，耶穌提出了兩種復臨：一種是世界末日時候的復臨，而另一種乃是最近將來的復臨。最近將來是指甚麼時候呢？是指登山變像的時候嗎？是指復活的時候嗎？是指五旬節的時候嗎？是指耶路撒冷滅亡的時候嗎？這我們不得而知。

(3) 太 10:23 說：「有人在這城裏逼迫你們，就逃到那城裏去，我實在告訴你們，以色列的城邑，你們還沒有走遍，人子就到了。」這是耶穌差遣門徒出去傳道時候的話。

(4) 路 17:22 說：「日子將到，你們已不得看見人子的一個日子，却不得看見。」18 說：「我告訴你們，要快快的給他們伸冤了，然而人子來的時候，遇得見世上有信德麼？」在十七章裏，他說他降臨的日子，等於挪亞和路得的日子一樣。在挪亞和路得的時候，人們又喫，

又喝，又娶，又嫁，所以在耶穌復臨的時候人類也是如此。在挪亞和路得的時候人類有悔改的機會，所以在耶穌復活之前，我們也有悔改的機會，但是究竟耶穌什麼時候再來呢？大概在耶路撒冷滅亡時吧！

(5) 最清楚的一段話，乃是可 13 章。這段話比較以前數處更為詳盡，但同時又更為費解。不過根據四次的話，我們也許可以減少費解的困難。有些人說，如果這段話完全是馬可寫的，那麼，他斷不會寫得這樣費解；這話或者有一部分的真理。

當門徒把耶路撒冷的莊嚴之處指給他看以後，他便說：「將來在這裏沒有一塊石頭留在石頭上，不被拆毀了。」後來門徒到了，在橄欖山上面問他說，這些事要在什麼時候才實現，而且要怎樣實現，馬可居然把聖殿滅亡之時的預兆以及他復臨和末日諸問題，詳細記載了出來。他說，最初假基督要起來誘惑衆人，再有國與國交戰的聲音，然後福音傳給萬民，到這時候末日才要實現。

以後他又提到他自己的降臨，他說：「在那些日子，那災難以後，日頭要變黑了，月亮也不放光……那時他們要看見人子有大能力，大榮耀，駕雲降臨，他要差遣天使，把他的選民，從地極，直到天邊，都招聚了來。」這樣，他的降臨，是要在聖殿滅亡以後了。

我們現在的結論是耶穌的降臨有兩次，第一在最近將來，第二是在遠的將來，但是寫福音書的人却不能把二者分別出來，因為在那時，就是最近將來的復臨，也沒有實現過。

有一點是我們應當注意的，可¹³ 30 說：「這一代還沒有過去，這些事都要成就。」但是在卅二節馬可却又說：「但那日子，那時辰，沒有人知道，連天上的使者也不知道，人子也不知道。」似乎這兩段有衝突，但倘使我們說耶穌的復臨是有第一次和第二次的分別，那我們的困難便減少了。

至於第四福音對於耶穌復臨的意見怎樣呢？約¹⁴ 3 說：「我必再來接你們到我那裏去。」自然，他所指的「再來」乃是五旬節以及他最後的降臨，而不是其中之一。

(伍)耶穌就是在升天以後，也還是執行他先知的職務。

(一)自從他升天以後，教會因為聖靈的感動，便成了他的工具。這並不是說他已經把他先知的職務交給教會，乃是根據教會來傳達他意志的意思，所以可¹⁶ 20 說：「子和他們同工。」還有那阻擋保羅到底推尼傳道的，也是「耶穌的靈。」

(二)自從教會成立之後，我們就發現了一般專以講道為事的人，這就是保羅在林前¹² 28 中所提出的「第二種人。」不過到後來，爲了教會的組織化，他們便慢慢地失去了他們的功用。

(三)不過在教會歷史中，我們曾經有許多的運動。這些運動，都證明着這種先知式的精神到現在還是存在着的。現在我們的問題是：怎能在一方面保持教會的組織，而在另一方面又能使這種精神有自由發展的餘地？(沈嗣莊)

女先知

PROPHETESS

舊約中所載女先知，共有米利暗(出¹⁵ 20)、底波拉(士⁴ 章)、戶勒大(王下²² 14 代下³⁴ 22)及挪亞底(尼⁶ 14)。底波拉與戶勒大給同時代人很深的印象。福音中只提亞拿認識嬰兒的彌賽亞，對人預言耶穌的工作(路² 35 x)。

挽回

PROPIATION

挽回的意義，見於新約者六次，原文有三個字，如 Hilarion, Hilaros, Hilaration。用爲動字的，有路¹⁸ 13 來² 17，用爲實字的，有約² 2 4 10，還有一字，原文 Hilaration 用爲形容字，也用爲實字(羅³ 25 來⁶ 5)。總之，其有憐憫、贖罪、和好、挽回等意義，同爲基督救贖的功的意義。試略爲分析言之如左。

(一)在王自己訓誨中：原文 Hilaration 中文爲憐憫(路¹⁸ 13)不甚關係此挽回的問題。即挽回的廣義言之，就是看其功與利未祭司派有如何的關係。福音的作者，則看定主的生和其工其死，都爲應驗舊約的預言(太¹ 23 2 13 3 4 15 16 12 18 21 23 35 21 5 等)門徒們自始初就從主受了這種感想，因爲主自己也看舊約預言多應驗在他身上，而且視挽回作宗教事功的全部，始終均包括在於此中，如說，我來，乃是完全律法和先知的大旨。

即以上的大意，吾人可以解釋主自己指着其死所言者，就是看其死爲一生工作中緊要的大事。受死不是由後來而起的，乃是由始

初卽有此意，如在受洗時候，說「我當盡各樣的禮」(太₃ 15)，參太₂₀ 22 23 路₁₂ 50 等處，可說連救贖與挽回工作，都包括於其中。在可₂ 20 的話，也有此義。他預先說，要受死而復活(太₁₂ 40 路₁₁ 29)，並且很注重的，是他被賣與死(太₁₀ 21 路₉ 22)。此中連帶的關係，卽警告門徒說，不背着十字架跟從我，不配作我的門徒。得着生命的，將要喪失生命，爲我喪失生命的，將要得着生命(太₁₀ 38 39 10 24 25)，並且說明他將如何而死(約₈ 28)。

耶穌山上變容下山的時候，吩咐門徒說，人子沒有從死復活以前，不可將這事告訴人(太₁₇ 9)，路加並記有摩西以利亞同他說他的死事(路₉ 81)。主在末後講道時候，很注重他的死與復活(太₁₇ 22 23 20 18 19 21 32 40 約₁₀ 11)。福音的作者，記這許多的話，表明他們看主的死，正是主的救贖之功開幕的時際。

主時常看自己與獻祭很有繼承的聯絡(路₂₂ 27)，也將自己與耶和華的僕人認爲同一，而列於罪人之中，約翰亦有此見(約₁₂ 38)。按太₂₀ 明說爲衆人贖罪而捨其命，在設立晚餐時候說，酒是立約的血，爲多人流出來，使罪得赦(太₂₆ 28)，也曾說我的肉爲世人的生命賜的(約₆ 51 55)。施洗約翰說，這是上帝的羔羊，背負世人罪孽的(約₁ 29)，大概此言也指賽₅₃ 所說的。

從以上的話，可以斷定主和他的門徒，都以他的死爲其一生的大事，可由利未記獻祭的一切禮節比較而得其價值。

由此斷定，吾人可以承認獻祭有代替之功寓於其中，並且可以明瞭主的死也有代替衆人贖罪之義在於其中。但是此義乃門徒始初所不會有的，如同說，「主阿，斷不可如此。」他們認主爲王，爲得冠冕的大君，無怪主說，你們的心太遲鈍了(路₂₄ 25)。主也說，我有好多的話，要告訴你們，只是現在你們不能明白(約₁₀ 1 13)，所以直等到主復活以後，把經上所指自己的話，都給他們講解明白(路₂₄ 26 27)。這樣，可以說，他們的明白，不是由於查利未記，乃是由於從主所受的感動。試看自五旬節以後，前後相差，不過幾十天的工夫，彼得約翰敢放膽講道，很確信主耶穌復活的道理，懇切的解釋基督主義。所以我們如今的人，也勿須左右的尋求甚麼旁證講解，只要遵照門徒們從主受的教義，即獲得主自己的主義。

(二) 在使徒的訓誨：挽回的真義，不但發現於主的教訓，也當考使徒的書信，雖然經文不大多用，而這個意義充滿於字裏行間，尤其是希伯來書，表示基督爲大祭司，也以獻祭補償人罪，而作了舊日祭祀的對像。換言之，作了逾越的羔羊，爲人獻上，連骨頭未受一點毀傷(約₁₀ 9 林前₅ 7 8 參出₁₂ 46)，如同說，他作了贖罪的祭(羅₈ 3 來₁₀ 11)，就是用他的生命，作了挽回的物，也就是用基督的血，作成人的救贖(羅₅ 9 弗₁ 7 2 13 西₁ 13 20)，所以說，有人蒙基督的血灑(彼前₁ 2 來₁₂ 24)，這樣，要將原文三字，有充分的解釋，可由舊日獻祭禮上得到不少的指點。茲分言之如左：

(甲)保羅：由羅^{3 25 26}說上帝設立耶穌作挽回祭，是憑着耶穌的血，藉着人的信，要顯明他的義，因為他用忍耐的心寬容人先時所犯的罪，這樣，一方對自己擁護公義，一方對人即因信稱義，其間由基督作一挽回，即在於他的血或死，這正是證實上帝的公義。倘若上帝隨意寬容人的罪，便輕視公義，因而將稱人的義，也一同落空，然而為不虧負公義，即預備了挽回，應付自己的要求，乃出自愛心不是由於忿怒（羅^{5 5}）。這樣，上帝用挽回證其公義，既出於愛心的預備，正一面擁護自己的公義，一方對人予以忍耐的寬容，而且因信稱之為義。雖然如此，愛心與公義，決不可混淆，若不如是，就將挽回問題根本動移了。人信基督的死，能激起人的信，而挽回的價值，仍在於基督的血，如此，基督以生命作人的挽回，同時也因信擁護了上帝的公義。總之，基督的生命與血作一挽回，因信而成就了。

那樣，保羅看基督作一挽回，其意如何？並且如何能表示上帝的公義，如何又稱人為義呢？這並不是別的就是由基督自願捨命，圓滿了上帝所要求的公義（羅^{1 8}）。罪的工價原是死，基督受了罪的相當之報（羅^{6 23}），就是上帝叫那無罪的，替我們成為罪（羅^{5 21}）。這樣，以忍耐寬容了人的罪而又稱那信的人為義（羅^{4 5}），而上帝的公義，也不因此受有虧損（林後^{3 13}）。如此解釋實在符合保羅書信一切的通則，保羅這樣主義，也即是主耶穌的意義（太^{20 28 28}可^{10 45}）。

(乙)約翰：約翰看挽回中大有上帝的愛，如說，「上帝愛我們，差他的兒子，為我們的罪，作了挽回的祭，不是單為我們的罪，乃是為普天下人的罪」（約一^{2 2 4 10}）。這樣，挽回不只使人得救贖，也為成就上帝的公義。所以每提基督作一挽回，即有公義聯絡於其中，而且與基督的死，也有最相切近的關係（約^{1 7}）。但可以說，主耶穌為人罪作一挽回，不能說是潔除了人心，因為所及的是普世，而得着洗淨的，仍在乎相信的人。更可以說，挽回不只在人心的工夫，也是對上帝言之，此義在啓示錄有相對的申明（啓^{5 6 8 12 6 1}）。總而言之，由約一^{2 2}所言，基督為我們的罪，作挽回的祭。

(丙)希伯來：按來^{2 17}所說，挽回是為罪而作的，也是基督作的，也就是舊約大祭司職務的正面表示。由^{1 章至 10 30}說，都是包括基督作的完全，那樣舊日祭祀的統系，以後可取消，再由滅罪而得潔淨（^{1 3}），對良心除去私性（^{9 14}），並且保證吾人得近上帝面前（^{10 9 22}）。這樣，以永久的代替了暫時的。或問，基督為人作挽回，是主觀的還是客觀的？這可以有明然的答覆。先是說，他自己以死潔淨了人的罪（^{1 3}），用自己的血，一次便成了永遠的救贖（^{9 12}），把自己獻為祭，好除掉罪（^{9 26}），並因他一次獻祭，叫那稱聖的人永遠完全（^{10 14}）。這都是基督在獻祭的事上為我們已經成就，不是等待在我們以內再作。這樣，先是為我們作的，後是在於我們作的。若沒有在先的，即不能有在後的（^{9 22}）。希伯來書用的「洗淨」成聖「完成」等

名詞，與保羅用的「因信稱義」大致相同。

如此，人得由基督獻己，受上帝的恩賜，不是吾人內心主觀的事，乃是外面客觀的事。若是把書信所說基督的功，攙總算在吾人心中，那麼，就算把書信的宗旨根本的移動了。因為若把基督挽回的功，盡在於內心有效，不在於外表，希伯來人不容易明白，因為他們是注重舊約的禮，況且基督預備了自己盡各樣的禮，正為人作成此事。試看二章的全義，正如九章所說，他為衆人嘗了死味，就是一次被獻擔當了多人的罪（9:28）。若把這些話對照舊約所提舉的，明明可顯基督是代替人作成這事。

那麼，2:17 所言「為百姓的罪獻上挽回的祭」這一句當如何解釋？原文「挽回」作動字，有特別的講法，就是挽回上帝對於衆人的罪的待遇。基督自己作挽回唯一的條件，是他自己成了人類的形像，因此，成就了挽回所能及於吾人的效率，是外面客觀的，不是內而主觀的。人得了救罪，即可坦然的進到上帝面前。但論他的死，如何即為人的義，書信未多立講解。總括的一句話，書信言挽回乃使上帝的義得有圓滿的補償，與保羅的「因信稱義」大致多同。

如對挽回宗旨予一正常的解釋，可以斷定幾義，即使徒在福音中對於基督的死，所未能明瞭的宗旨，到主復活以後，才有恍然的大悟，然而所發明的正道，仍是以主在福音中所標示者為根本。

(E. Morgan: 周雲路)

進猶太

PROSELYTITE

(1) 進猶太教者之語原

在原文字面上是「至某所

在的人」故此名詞，似乎意指外人，抑或旅客；然在新約時代，已成了

一個特稱，專稱外教人奉猶太教，與其住處行踪毫無關涉。

(2) 進猶太教者之區別：在基督時代，多有外邦人，完全是奉了猶太教，因有「進猶太教者」之特稱，但信仰猶太教一部分之教理，謹守猶太教一部分之禮節，如是之人更多。在新約原文，指着此等人，有兩種名稱。其第一名稱，華文新約官話和本譯作敬虔的人或敬拜上帝的人（徒 9:17, 13:43, 16:14, 17:18, 7:18）。其第二名稱，譯作虔誠人，或是敬畏上帝的人（徒 10:2, 13:16, 26）——此兩種名稱，都是表現此等人，乃敬畏以色列上帝，謹守摩西律法之一部分；惟尚未實在完全奉猶太教。猶太經和米希拉 (Mishna) 亦有兩種專名，一指稱實在完全敬奉猶太教，一即指稱其與猶太教有多少關係。後代拉比們亦用兩種名詞，為此兩類人之特稱，一為「進教之義人」，一為「門口之教徒」。大概進猶太教者，可別為甲乙兩類：

(甲) 實在完全進猶太教者：此類人，在種族上，非猶太民族；但在宗教上，已成爲猶太教徒。其奉教之始，必舉行三禮：(1) 割禮，(2) 洗禮。此種洗禮，與猶太教所注重的那一切潔淨禮，同爲一類。有人謂「進猶太教的洗禮，似乎基督的時代尚未發生」；但是據米希拉上提及洗禮似乎實已應用多時。(3) 獻祭，爲進教之附帶。——如依此

三禮奉教，則爲應許遵守律法之全體，其所得之利權，亦與以色列民同等（參加 5）。新約記及此類人，如太 23 15 約 12 20 徒 2 10 6 5 13 43 等處。

(乙) 新約上，稱爲「虔誠」，「敬拜上帝」如是之名詞，據猶太經他某得謂此類人必遵守挪亞七誡。而此七誡，乃包含全人類應遵守之通則：(1) 應順從有權位者，即長官；(2) 應恭敬上帝之名；(3) 勿拜偶像；(4) 勿犯姦淫；(5) 勿偷盜；(6) 勿殺人；(7) 勿食勒死牲畜之肉。在萌芽時期之基督教，其所規定外邦人，敬奉基督教必遵守之誡命，與此七誡，頗有多少相同（徒 15 29）。新約記及此等人，如太 8 5 13 路 7 2 10 徒 10 2 13 16 17 4 17 18 7 等處。

(三) 耶穌時代引導外人入猶太教之運動：當時外教各宗教，因世運進化，潮流所趨，頗覺心不自安，大有動搖不定之現象；職是之故，多少西亞宗教之思想，漸伸入地中海以西，有猶太人引導外邦人進猶太教，誠千載一時之巧遇。各國有多人對於外教之鬼神，失去了信仰，即對於原所追求一種有理性重道德之宗教。在猶太教之注重道德，崇拜一神，當然受時世之歡迎，易得若輩之欽佩。羅馬帝國轄境各大市城，每有操希利尼語之猶太人，可說是歷有一種運動，即服膺摩西律法，往外教之中間；其所表現宣傳之方法，亦頗善爲吸引其鄰舍之悅服。而其宗教之外觀，又頗能隨環境而變態。此之變態，一部分因與外教思想常有交際，遂不知不覺，自然而成其色相。一部分因其

故爲迎合外人思潮將猶太教之道德方面，特別重申其說；將其中國家主義，過重禮節方面，即外人所難悅服的，便放鬆不多提。因此諸故，雖羅馬著述家，對於猶太人，時多輕視不取，然羅馬帝國轄境各民族，加入猶太教者，如上面所區別爲一類或二類，實不在少數。參看約瑟甫全書，隨在可見。而且在此等人當中，婦女亦不少（徒 13 50 16 17 4）。聖殿的官長，從此等進教諸人，收入款項頗不貲，恐其在經濟方面之關係，甚激動猶太人去多引外邦人入教。有的猶太人志在圖財，肥囊入己，故驅誘外人，勾引入教，易得儘來之禮物。耶穌所責備，即此類運動（太 23 15）。約瑟甫古代史記亦曾屢提及此。

讀使徒行傳，必知進猶太教的外邦人，後來亦有多數奉了基督教。此事頗與設立外邦基督教有大關係。聖保羅與彼中重看猶太教禮節之一派人，每有激烈辯爭；其原因，即奉基督教的法利賽人，欲強迫外邦之基督徒必成爲「進猶太教之義人」耳（徒 15 加 2 拉 2 書信全部）。

(四) 進猶太教者之道德狀況：在那些善意進入猶太教者，具有高尚的德性，懷德慕義，必頗有其人在；然而他某得提及進猶太教者，每有輕視其人之態度。例如其中有句謂：「進教的外邦，有所多瑣那般姦淫罪惡，大有阻礙於彌賽亞之來臨。」此句在普通解釋，謂進猶太教者，因不能充分明白律法，必常常違法。我們於此易得想起法利賽人，那般重看瑣小條件，必轉有壞影響在此類人身上（參看太

23 4 23 28。耶穌說法利賽人，使入教的作為「地獄之子」，疑即指此（太 23 15）。但近代有一個猶太經學大家，提出一種別解，謂此節所謂「入教」，非指外邦人入猶太教，乃指外邦人入法利賽教派。

(五) 耶穌與進教者之交際。當時巴力斯坦境內之外邦人，雖進猶太教者頗不在少數，但福音上究未多提及此類，所記無非如下：(1) 百夫長（太 8 5 13 路 7 1 10）。此人為希律安提帕王軍隊中之一人，大概非所謂進教之義人。若果為義人，果為完全猶太教徒，則請耶穌枉駕至其家，有何不配。又如耶穌轉身，告訴隨從的那些話，也不大合適（太 8 11 路 7 9）。惟據其修造一所會堂，足徵其必為第二類之進教者，即所謂「門口之教徒」之類。(2) 求見耶穌之希利尼人（約 12 20）。據第四福音稱其來守節期，似已為進教之義人，但亦很難確定。(3) 馬太二十章十五節之問題，上面已有討論。(4) 彼拉多之妻（太 27 19）。據道傳伊為「門口之教徒」。遺傳（尼哥底母福音第二章）即最先有此言。而教父阿利金（Origen）謂其後亦奉基督教。（金東乙）

俗語

PROVERBS, 我們的主常用淺顯語言說
JESUS' USE OF 明道理，將天國的教訓，用簡

單通曉的話講解出來。西亞心性喜用比喻，所以耶穌也採用當時流行的言語方式，乃是要透達人的心。

(一) 「到收割的時候還有四個月」（約 4 35）。四月是收割時

期。耶穌說這話必是在十二月，如此就引起了三個爭辯點：(1) 十二月是雨季，耶穌似乎不必向婦人要水喝（參約 4 1 x 時 110 7）。(2) 耶穌從耶路撒冷退休（約 3 22），似不會有八個月的休息。(3) 耶穌守逾越節時在耶路撒冷所行的奇事，似乎在加利利人記憶中還很新。末，這並非是記年的記錄，乃是一種農民的俗話罷了（參 3 37）。這是因自撒種到收成有四個月之久，來得很慢（參雅 5 7）。耶穌撒天國的種子，在人心裏，本來準備很忍耐的，候其成熟，不料很快的就收成了，使他驚奇。他見那婦人立刻回到城裏帶了一羣熱望的人來（約 4 28 30），所以衝口說：「你們豈不說，到收割的時候，還有四個月麼？我告訴你們，舉目向田觀看，莊稼已經熟了，可以收割了！」

(二) 「大凡先知，除了本地本家之外，沒有不被人尊敬的。」耶穌兩次用了這句俗語（太 13 57 可 6 1 路 4 24 約 4 44）。他的經驗常常證明這種情形：他遭拿撒勒人拒絕，同鄉說他瘋狂，弟兄不信他。

(三) 耶穌與拿撒勒人辯論，引用俗語：「醫生，你醫治自己罷！」（路 4 23）。

(四) 耶穌對那請求回家埋葬父親的門徒所說「讓死人去埋葬死人罷」的話（太 8 21 路 9 59 60），沒有比這還希奇的。這好像是他做效拉比說話，凡在拉比門下談律法的，不許抽開埋葬死人，學生必須將師訓放在父親前面：「因為父親雖生兒子，而教師則訓

育之以問世。」如此，耶穌反對拉比的妄自尊大，是否可疑？但是耶穌不過是引用一句流行的俗語，阻止門徒的藉口延遲。

(五)耶穌對那請求回家辭別家人的人，也引了一句俗語：「手扶着犁向後看的，不配進上帝的國」(路 9:62)。舊約以利沙的故事，似乎觸動了他，所以他參用常言所說「耕田的人，當專心工作，否則就要釐成彎曲的犁畦。」

(六)山上寶訓也有很多的俗語：「一點一畫」很像英文俗語「i 字的一點 t 字的一橫」。「不可在你前面吹號」(太 9:2)，是俗語的比喻，想是當時宗教的串演者法利賽人，常實地的吹號招集乞丐。(參希臘俗語「自吹其笛」英文「自吹喇叭」中文「自吹自擂」)

「你們用什麼量器量給人，也必用什麼量器量給你們」(太 7:2)。「爲什麼看見你弟兄眼中有一刺，却不想自己眼中有梁木呢？或是你們自己眼中有一刺，容我來去掉你眼中的刺呢？」(7:3-4)。這是特色的西亞俗語，也是木匠常用的口語，正合拿撒勒木匠說出。

「不要把聖物給狗，也不要把你們的珍珠丟在豬前」(7:6)。參看彼後 2:22 箴 11:22 26:11。「你們中間，誰有兒子求餅，反給他石頭呢？求魚反給他蛇呢？」(7:10)。希臘也有同樣俗語「求魚給蝸」學者解釋「打魚人常打着水蛇」。「築屋在沙土上」爲表徵空虛不可

靠的俗語(太 7:27 路 9:47-49)。

(七)「若一國自相分爭，那國就站立不住；若一家自相分爭，那家就站立不住」(太 12:25)。「可」(9:25)。那是一種國政的格言。

(八)「靈巧像蛇，馴良像鴿子」(太 10:16)。蛇象徵犀利的眼光，鴿象徵馴和。

(九)「得着生命的，將要失喪生命；爲我失喪生命的，將要得着生命」(太 10:39)。耶穌對門徒說這話，如同元帥臨陣的命令。

(十)「若是瞎子領瞎子，兩個人都要掉在坑裏」(太 18:14 參 23:31)。

(十一)人常誤會耶穌與迦南婦人談話的精神(太 15:21-28)。「可」(7:28-30)。除非他知道這是一種交談的口語。其時耶穌和門徒們在住所中，婦人跟着進去，在桌邊苦苦懇求。也許當時有一隻狗求食，耶穌當面即用俗語：「不好拿兒女的餅丟給狗喫。」希臘的俗語說：「你餒狗，而不養你自己」(意即捨本求末)。另有一俗語：「不要餓養鄰家的狗」或說「養鄰家的狗，終久只落索狗索。」耶穌當時也許偶然觸起這幾句俗語，但決不像「拉比」們喪心的態度，說：「與異教徒同食，如與狗同食，因異教徒與狗皆不受割禮。」所以婦人也用俗語回答：「主阿，不錯，但是狗也喫他主人桌上掉下來的碎渣兒。」亞拉伯也有相似的俗語：「餓人不如餓狗，」意思說狗不忘恩，人或不然。

(十二)「陰間的門」(太16 19)參伯38 17詩9 13 107 19賽38 10。
 (十三)「不如把大磨石拴在這人的頸項上，沈在深海裏」(太18 1)可9 42路17 2)這俗語乃從沈水利罰而來。雅典犯人，先受鞭，繼乃拴一石於頸上，推落裂縫內。主前卅八年，加利利人遠叛希律，將其隨侍人員沈於湖中。

(十四)窄門和兩條路(太7 13 14路13 24)有諷示古道德家儉儉的俗語：「罪惡很容易揀擇，其路平，且近，但貞德神之前有汗，其路峻險且遠，起程即是難道，達到尖頂時即平易了。」

(十五)「一粒芥菜子」(太17 20路17 6)為形容極微小的俗語(參太13 31 32可4 81 82路13 19)拔起樹來(參太21 21可11 29)或是移山——表示奇事(參林前13 2)有些著名拉比被稱為「移山者」

(十六)「駱駝穿過鍼的眼，還要容易」(太10 24可10 25路18 25)為表示不可能的俗語。古俗語有「象過鍼眼」。這是西亞的說法，大都以為原文「駱駝」為「可能」之誤，「鍼眼」為「暗道」之誤。可爾經文「實在的，若人以我們的符記為虛假而拒絕，天國必不為他開門，他也不能進入，直到駱駝穿過鍼眼。」不知穆罕麥德是引用福音，或是西亞原有這俗語。

(十七)「蠅蟲你們就逼出來，駱駝們你倒吞下去」(太23 24)另有舊說：「在安息日殺一跳鼠與殺一駱駝同罪。」有人評論梭倫

的法條說：「那正像蜘蛛網，弱者即為所困，強者富者即突圍而去。」這俗語乃諷刺那些因重細節而忽略大事的人。

(十八)「凡有的，還要加給他，叫他有餘；沒有的，連他所有的，也要奪過來」(太25 29)參證喜勒爾(III)所說：「人不增進，必減退。」意思說，人不增進知識，必至失掉知識，正如我國云：「學不進則退。」耶穌也本着這種意思引用過這句俗語(太13 12可4 25路8 18)。

因此，就發生一很有興味的問題，即以上所用俗語，有的不但與異教相似，並且是異教俗語。希臘和拉丁俗語何以能在猶太這樣流行呢？我們都知道猶太對外教文化，最為仇視。而喜勒爾又確有宗教自由的精神，他的門下也極力幫他宣傳。這是我們不得不予以考慮的。

猶太人雖極奉閉關主義，然也不能免去外邦的影響。(1)猶太的商業很大，有幾種工業馳名世界。加利利的魚，蔴紗，耶路撒冷市場的羊和羊毛都是暢銷國外的。因了商業往來，文字當然也有輸入。(2)除外國商人往拜聖地外，還有羅馬兵和希律的傭兵，這些傭兵包括色雷斯日耳曼加拉太人。希律王且在耶路撒冷建築大戲院，運動場，每四年舉行一次希臘式運動會，當然有各國的角技家及觀衆前來參觀。還有從各國去朝拜聖地守節的猶太人(徒2 9 11)這些猶太人都受了各國文字習慣的影響，當然也將外國文化介紹了一

些到本國。(E. Morgan · 葉勁風)

靈鑒

PROVIDENCE

「靈鑒」(Providence) 一語，見於徒²⁴。辨士帖士羅曾用

以恭維腓力斯說：「因着你的先見……」先見，原文為 *Protonia*，我們現在譯為「靈鑒」。按字義說：「靈鑒」本是「先見」(*Forericht*) 的意思，但習用已久，就與「遠慮」(或「預思」*Forethought*) 同義。惟「靈鑒」比「遠慮」的含義廣，不僅只慮及將來的事，更是實際的計劃，如何達到這種預定的目標。羅¹³ 14 云：「不要為肉體安排去放縱情欲。」按「安排」(*Provision*) 與「靈鑒」(*Providence*) 同一字根，有計劃如何達到之義。按此字的特殊而為人所熟知的意義，是專指神的靈鑒，故必視為屬乎神的，即上帝實際的實現他預定的目標。雖然此字不見於四福音，但其要旨常可遇着。今吾人所特別注意者，因為屬靈的靈鑒，惟關乎人的「遠見」或「預說」，暗中提及的地方也不在少數，茲再分述於後。

一 神的靈鑒 (*Divine Providence*)

(1) 舊約所顯神的靈鑒：舊約書中，處處都顯然指出在自然歷史以及個人生活內，有上帝靈鑒的事實。且因靈鑒的教義所引出的諸問題，又屢見於先知書中。在約伯記與詩篇中之數篇（如 37 等篇），更是討論得精詳。在聖經外傳之智慧書中，「靈鑒」一語，有兩次出現：一在 14³，用以表上帝管理海中的波浪；一在 17²，述說那

壓迫以色列的異邦人，稱為「永久的靈鑒之通逃者」。謂彼輩永不在上帝靈鑒之中也。又讀約瑟甫的著作，可知當日拉比派的猶太主義，亦多論及神的靈鑒之奧義與人類自由的問題。且可知正對着撒都該黨過分的自由觀，及以斯尼派 (*Essenes*) 即當日猶太教中之隱士派所持絕對的宿命論，有法利賽人的折衷說，就是舊約所代表的教訓，一方面雖確認人類的自由和責任，但另一方面則主張神的靈鑒，和無限權能。

(2) 四福音所顯神的靈鑒：在四福音書中，如在全部新約一樣，處處假定關乎神的靈鑒之信仰。此種信仰，是代表舊約著作的特性，且在正統的經典成立以後的 (*Post-canonical*) 猶太教中繼續者。四福音的著者，確信關乎彌賽亞的預言，已應驗在耶穌的身上，足證他們相信這是神所預定的計劃之實現（參太¹ 22 26 15 23 3 以及其他各處）。他們對於神子化成人身的論述，又是一種最高的證據，表明神的靈鑒，是使各樣的自然律，皆由一位內在的主宰所統治，並且使經過歷史的各階段達到上帝預定的目標（參太¹ 18 路¹ 21 約¹ 1 11 加⁴ 4）。

(3) 耶穌的生活所顯神的靈鑒：靈鑒之理，是耶穌基督的全部生活及教訓之基礎。耶穌一方面，為反對當日自然神教 (*Deism*)，以上帝獨坐高天，毫不顧及他所造之世界的謬說，一方面又為反對萬有神教 (*Pantheism*)，把上帝和自然及自然律視同一物的妄

談，他乃常常假定上帝所有自由的直接的靈鑒之事實。他因着此種確信的心，靠賴他的天父，以行各樣的神跡，此類神跡，既成了他確信的憑據，就證明他對於靈鑒的信仰，不是錯謬的迷妄。他又因着此種確信的心，常藉祈禱以與上帝相交（參太¹¹ 25 20 89 可¹ 35 6 46 路³ 21 11 22 33 約¹¹ 41 14 16 17，且教其門徒亦如此行（太⁶ 9 7 7 9 88），他那「賜給我們日用的飲食」（太⁶ 11）和「不叫我們遇見試探」的祈求（太⁶ 13），倘沒有天父慈愛的靈鑒為其保證，就完全是虛妄的了！

(4) 耶穌的教訓所顯神的靈鑒：靈鑒之理，不僅隱含於耶穌的生活和事功之內，且成為其教訓的一顯明部分。他教訓門徒說上帝為自然界的主宰，能使太陽光照於天，雨露下降於地（太⁵ 45）；養活空中之鳥（⁶ 26）；裝飾野地的花（⁶ 28）；更顧及人類的生活，賜福給好人，也給不好的人（⁵ 45）。凡他所曾給予合理生活的人，其一切肉體的需要，他都供給（⁶ 25），且特別眷顧那些先求他的國和他的義的人（⁶ 33）。耶穌為要反對異教所持的幸運思想（The Pagan Notion of Chance），和似是而非的荒謬概念（The Analogous Idea），以為全能之神，至多也不過顧大而輕小，他就斷言宇宙間確有一種特別的靈鑒，連一隻麻雀的墜落，亦在其顧念之中（¹⁰ 29），微小如我們的頭髮，也都被數過了（¹⁰ 30）。他要反抗另一種的謬說，把靈鑒解作盲目的命運（Blind Fate），使人看人類意志之奮勉，有

如傀儡木偶之動作，毫無意義，他就教人知道自己選擇，努力和決斷，是何等的重要（太⁷ 19 21 13 45 x 10 24 x 18 3）。他又要反抗一種狹隘的哲學思想：謂善人即在現世得善報，惡人亦在現世得惡報，並無甚麼將來的賞罰，他就特意教人明白上帝管理世界是按着公義的定則（⁵ 45），人受逼迫，當屬今世正義範圍以內之事（⁵ 10），災難降於人身，亦不能說是上帝特別對罪人的惡報（路¹³ 1 7）。他以為上帝靈鑒的意義不能如此狹隘，必有一將來的日子，以審判各國各個人（太²⁵ 31 x）。這樣看來，在耶穌的教訓中，已預先把後世許多神學家曾多次討論與這整個的題目有關的問題，都連帶的說出來了，那就是關乎上帝管理與次要原因（Secondary Cause）的問題，靈鑒與自由意志的問題；以及特別靈鑒與普通靈鑒之區別的問題。

(5) 耶穌的態度所顯神的靈鑒：耶穌教訓的涵義及其大綱，已如上述。今再專就其一段最著名的實訓加以研究，則可見其對於上帝的信仰態度，更能顯出明見的靈鑒。就是他因深信神的靈鑒，而對於生活憂慮方面發表他的精透而卓特之意見（太⁶ 25 31 路¹² 22 84）。

(甲) 在此段實訓中，第一使我們注意的，是他着重於以神為父（太⁶ 26 32）。他以「神是世人天父」的啓迪，為其教訓之中心。此種教訓能使人明瞭其靈鑒之理，好似明瞭其整個的使命一樣。這就是他的靈鑒理論，遠超乎舊約中關乎「靈鑒」一切最高最好的教訓

之一點。他以為上帝的靈鑒，是一種更有個人性，更有慈愛性的靈鑒，而為一切古聖所不會夢想得到的。其唯一的關鍵，是因他以上帝為世人的天父。這樣，我們既會領會此種根本的真理，明瞭神與人的關係，則不但能信賴他的慈愛，維護我們的生命，而且也不能再涉想到此外別的事體，因天父必將更好的東西，賜與世人（太 7 11 路 11 13）。

(乙) 耶穌假定他的聽衆，能相信上帝為人類的造化主，他就由創造說到靈鑒，由大的事體，論證小的事體。他以生命貴於飲食，身體勝於衣裳，所以那會將生命之氣吹入人身的主，定要保持他所吹入的生命，亦必維護他所創造的身體（可 25）。

(丙) 耶穌另一種的論證，可說是由小的事體，以證大的事體。他以為上帝既養活空中的飛鳥，豈不更要養活其靈性的苗裔嗎？上帝既把野地的花，裝飾得那樣燦然其美，怎麼不能把他自己的兒女，裝飾得更加美麗呢？（太 6 26 28-30）。

(丁) 耶穌再一種的論證，大概說到天父上帝深知世人各樣的需要，他必按照各人所必需的，而供給一切。此種論證，是直接根據他以上帝為父，滿有慈愛的思想（太 6 31），而其對於上帝的信仰態度，亦可概見一斑了。

二 人的遠見 (Human Providence)

『Providence』一辭，在人一方面，可譯為「遠見」或「預謀」。但上段所述耶穌對於上帝的靈鑒那篇特別的教訓，有時被人誤解，以

為據此，則人一方面，完全不能有「遠見」或「預謀」之事。其實並不如此，因為耶穌於提出上帝為父，能眷顧世人之真理時，其所警告於門徒者，並非預為思想的「遠慮」(Forcious care)，乃是杞人憂天的「焦慮」(Anxiety)（參斐 1 論）。當知道耶穌自己確信先見 (Provision) 和預謀的價值及需要，他靜居於拿撒勒地那樣長久，無非是為其偉大的事工，作熟思之準備。直至他開始傳道時，對於將來之事，毫不疎忽，並依照其預想的計劃，熟察以後的動作（太 3 13 可 1 14 路 12 50 約 9 17 等）。在他的教訓中，無論是關乎世界，或天

國之事，他常注重深謀遠慮之價值（參自衛的智慮論：Prudence），於下列的譬喻，可以概見：『不義的管家』（路 16 1 等），『交銀與僕』（19 13 等），『按才付賞』（太 25 14 等），『智慧童女』（25 1 12 等），是故耶穌所說：『空中之鳥，野地的花，上帝尚且看顧，何況你們呢！』其意，並非要鼓勵人相信上帝能為意情無謀之人工作，而供給其需要，乃要證明上帝既為其無感覺，而不能運用思慮的受造物有所預備，則更能為其富有感覺，而會思想動作之兒女籌備一切。他既肯養活那些『也不種，也不收』的雀鳥，則必能使我們人類的種種收穫，更加豐盛。他既把那『也不勞苦，也不紡線』的百合花，裝飾如彼其美，則更能使我們以勞苦紡織為要務的人類不致缺乏衣飾。所以，作你的工能若你要按生活定律而生活，為上帝合乎理性的受造物，惟須從雀鳥與百合花學個教訓，不要在你終日的勞苦中，作無謂的憂慮。做你的

種能！但當信賴上帝，能使之結實。實行你所擔負的工作能！但用堅深的信仰，將你所要得的結果，付託於天父之手。由此看來，耶穌並未教訓人們去怠惰不憤，昏而無思，反之，他却責備人們，把靈明的思想，專用於世事之圖謀；或以世事為重心，終日籌思不已。如斥責那富翁的謀算，為無知之愚妄（路^{12:16-21}）和勉勵其門徒，積財於天（路^{12:33}）。他結束此段重要的教訓時，最緊要的勸告，乃是「你們要先求上帝的國，和他的義」（太^{6:33}）。

總結茲將：基督論神的「靈鑒」和人的「遠見」二者是互為補助，交相發明的。上帝預先眷顧的這種思想，並不妨礙於人類的自由和責任。其重要的意義，乃在證明我們世人並非為盲目的命運之受造物，實為上帝自由的兒女，無論生活與工作，皆在其慈愛的照顧之下。可見吾人對於種種的本分與生活之事，固須遠慮而預謀，却不可一意孤行，離開權能者的照顧。因此，人的遠見，須根據於神的遠見。否則，人的一切預謀，全是空想！所以基督所認可的人的遠慮，必係出乎宗教信仰，為多注意於高尚的事物，而少注重世俗之福者。我們倘要使基督所應許的「這一切的東西」——衣食住以及其他一切生活上的需要——都能加給我們，其唯一的方法，就是「先求上帝的國和他的義」（西福林）。

自衛的 智慮

PRUDENCE

人的智慮，可分數種，多是找一個目的，看用甚麼方法，纔

能達到，或是預料某事的結局，為那個結局，就規定現在的行動。但本題不過論及一種，就是看耶穌在世，是不是專想自衛，而躲避危險。

（一）論基督的行爲：耶穌在傳道期間，對於應付迫害，前後特用兩種作法。在最初的時候，他是躲避危險。當他受試探以後，走出曠野，要奉命傳道，一聽見希律將約翰下監，他就離開那地，回到加利利（太^{4:13}）。加利利雖仍是希律管轄地，但離王宮和約翰施洗處，都是很遠，這樣就可減少希律的注意。以後有法利賽人和希律同黨的人，商議要除滅耶穌，他就退到海邊去（可^{3:7}）。他聽見約翰被殺，又同門徒退到曠野（太^{14:13}）。約翰福音又記他離開猶太，是因為人要害他（約^{7:1, 10, 11, 14}）。人能問說：耶穌靠賴天父的保護，一直到他工作完成，他又保護自己，豈不是自相矛盾嗎？可以這樣答說：他躲避危險，正是因為他工作的原故。他曾說：「時候還沒有到」（約^{7:6}）。在那個時候以前，他的使命，不是死，乃是存活。人又能問說：他既然是奉差遣為救世主，又是聖子，惟獨他纔能顯明聖父，希律焉能將上帝的命令作廢呢？豈不應當將他的事，完全託靠天父嗎？但耶穌在曠野早已認定這種事情，是撒但的試探，造化主已經給人一個心，能有前後輕重的計慮，人若作無意義的冒險，那就是試探上帝（太^{4:5, 7}）。

我們又可看出耶穌這種辦法，最為謙卑，不起驕傲，因為他認清在世上必須像平常人度生活，有他應當作的工，不可下監，在時候沒到以前，也不可死。雖然這樣耶穌也有時候看他的事工，最為緊要，因

此，也不躲避，如他聽見約翰被殺，退到曠野，但衆人都跟隨着，他就看他們如同羣羊，沒有牧人，大動憐憫的心，教訓他們（可_{9:34}）。當他怕受審離開猶太的時候，一聽見拉撒路死，他又回去了（約_{11:7-8}）。他一看有應當作的事，或得憐憫人的機會，他就認爲天父的命令，因此雖然有危險，他知道天父必加保護，每一個人若是作常時所當作的，就如耶穌說：「在白晝走路，就不至跌倒」（約_{11:9}）。

但耶穌在最後的時候，就另有一種作法。他末次上耶路撒冷，明知道有危險，但他進城，却不是安靜進去的，他騎着驢，衆人在前鋪着樹枝，又唱和散那歸於大衛的子孫。這樣辦法，更能惹他敵人的憤恨。他又進了聖殿，趕出那些做買賣的人，而後明明的責備法利賽人與文士，因爲他們假冒爲善，有人批評這事說，耶穌不應當這樣求死。爲回答這個問題，可有三種理由。

(甲) 耶穌起初沒有自稱彌賽亞，乃是怕人爲勢力跟從他，必先領人認他有永生的道，而後纔顯明他是彌賽亞。這件事必須明顯在他傳福音道以後，這樣，以色列人不但厭棄他的道，而且厭棄他那彌賽亞的職分。

(乙) 法利賽人的罪，就是敗壞天道的全體。這個罪必須受責備，但耶穌是採擇一個相當的機會，就是他們已經規定要害他命的時候。

(丙) 耶穌從早就知道他必受死，這事不是偶然發生的。在最初

的時候，人問他爲何不禁止他說：「日子將到，新郎要離開他們，那日他們就要禁食了」（路_{5:35}）。再有彼得一認他爲基督，耶穌就說自己必受苦且被殺（可_{8:29-31}）。由此看來，雖然門徒不知道，可是在主的心裏是常存念着的。他在加利利傳道的時候，很有一種快樂平安的態度，因爲他絲毫沒有利己的心，也能勝過肉體的軟弱。但是從起初，他看死是必至的結局，立天國必須用愛，愛就必須完全捨己。他爲羊捨命，就是從父所受的命令（約_{10:15-18}）。因此，耶穌末次上耶路撒冷，他是認準了時候已經來到。

(二) 論基督的教訓：基督的教訓，是與他的行爲走一條路。他勸人「積儉財寶在天上」，那個財寶纔能永存（太_{6:20}）。有人來跟從他，他叫他們計慮能否作門徒（路_{14:25-33}）。那個不義的管家，與那十個童女，這兩個比喻的訓誨，就是說光明的人，必須有他的預計。又說當砍下來一隻手或一隻脚，或去掉一個眼睛，寧可殘廢着入天國，勝過他滅亡（可_{9:43-49}）。有人稱這是基督教的禁欲主義，但這不像人故意的刻苦己身，不過是人當克己，依照基督的道，因爲知道自己缺乏，更當深體驗公禱文：「不叫我們遇見試探」那句話。與古斯丁說：「愛心分得出甚麼事能阻攔我們，甚麼事能幫助我們。」但一切的條目，必須隨從那個生活的大綱領，就是：「凡要救自己生命的，必喪掉生命；凡爲我喪掉生命的，必得着生命」（太_{10:25}）。人用愛心事奉主，能忘掉自己，但他在內心，得了最寶貴的智慧 and 快樂。那就是

耶穌的秘訣：「向聰明通達的人就藏起來，向嬰孩就顯出來」（路 12）。（J. W. Inglis）

詩篇

PSALMS

主耶穌與詩篇相關之問題有二：一、主耶穌如何引用詩篇；二、詩篇關於彌賽亞之意見如何？夫主於舊約諸書中，最愛讀者為詩篇，良以詩篇注重信仰希望慈愛快樂忠心服務等六德，其宗教觀念，簡單而純潔，故主嗜之，且喜引用之也。

詩篇於主耶穌之思想，影響甚巨，或有為主所不能容納者，假如「求上帝加刑於仇敵」（詩 41 10 23）、「見仇敵戰敗而忻悅」（詩 18 42）、「因將死亡而哀哭」（詩 6 6 9 13 88 10 12）等是也；或有使主起虔敬之心者，如「耶和華歎，我惟倚賴爾，爾為我上帝，我之遭際，咸在爾手」（詩 31 14 x）、「在於爾前，有無限之歡愉」（詩 16 11）、「我恆與爾偕，爾執我右手，以訓迪我，後必以榮接我」（詩 73 23 x）、「與上帝相通，有無窮之樂，上帝大能，至堪敬畏」（詩 95 100）、「以謙虛溫柔之心，仰望上帝」（詩 123 130）等是也；其他論上帝品格之詩，尤為主所愛讀者，如云：「上帝不僅為萬國萬代之主」（詩 90 139）、「且至聖至善，樂行赦宥，行慈矜憫，富有慈惠」（詩 86 103）、「展厥手以贖羣生之欲」（詩 145 16）、「為孤兒之父，貧婦之土師」（詩 68 6）、「貧窮者屈抑，困乏者歡欣，主必興起之」（詩 12 6）等是也。

主耶穌引用詩篇之句，以表彰福音之道，及抱負之大志，並預告

耶路撒冷之災難，皆足以證明詩篇於耶穌之影響；觀於在山寶訓之言，如「作不法者其去我」（太 7 23 詩 6 8）、「稱耶路撒冷為「大君之京師」（太 5 35 詩 48 2）、「天父育飛鳥」（太 6 26 詩 147 9）等皆是；八福中亦有為詩篇回響之語，如「溫柔者將嗣地」（太 5 6 詩 37 11）、「矜恤者將見矜恤」（太 5 7 詩 18 25）主有時或明言引用詩篇之句，如約 10 24 之引詩 82 6，並問曰「爾未讀乎」云云，可知耶穌與聽講者，皆熟諳詩篇；又主曰「我心憂甚，顛死矣」（太 26 38 參詩 42 5 11）、「與我共食者將賣我矣」（可 14 18 參詩 41 9）、「椰爾及爾中子女於地」（路 19 41 參詩 37 9）、「我以靈魂託付於父手」（路 23 46 參詩 31 5）等，皆明明為詩篇之回響語。

主於憂抑之時，每引詩篇表顯其信心，並即以其句對信徒講述（太 5 5 路 10 19 詩 37 11 91 13）但除第 110 篇外，從未引以自證為彌賽亞，雖有「凡摩西律法先知書及詩篇所載指我者，悉必應也」之語（路 24 44），然未嘗以某句自證其為彌賽亞，蓋主之應驗律法先知書，不僅在字句之間，而在於精神與趨向，其於詩篇亦如是；至於主引用詩篇之方法，於約 10 24 可以見之，猶太人以自主稱為上帝之子，認為褻瀆之語，語示憤嫉，主即引詩 82 6 證明聖經對居高位者，尚稱之為神明，何況受天父之特派，反不得稱為上帝之子乎？茲就詩中論彌賽亞之各篇，研討之於左：

第二篇：是篇新約屢次提引，著者皆以之為論彌賽亞之詩，然

解釋各有不同，如第九節「王必毀之以鐵杖，碎之如陶器。」（依七）十譯文「毀之」應改作「牧之」，希伯來原文，亦有是義，「啓示錄」27引此以指戰勝罪惡之基督使徒行傳，425 x 引本篇第一二節指希律彼拉多羅馬人猶太人集合反對上帝「所膏之聖僕耶穌」故顯然以主耶穌爲此詩所指之王，又第七節「爾乃我子，今日生爾」約翰引之指拿但業之信任主約；馬太引之指彼得之信任主（太1616）祭司長以此言詰主（太2063）約翰施洗（太3171）及易容顯光時之天聲（太1751）皆用此言，在貝茲手稿中（太317）亦有「爾乃我子」云云之語，大概使徒時有人想主耶穌受洗時成爲上帝之子，因依詩句指之，第閱徒133則知保羅以耶穌於復活時應驗詩篇之預言，而不在受洗時也，羅14「自死復生以權能證爲上帝子」亦含此意，來15亦引此句稱耶穌貴於天使，而舊約屢稱天使爲上帝子（伯1621詩201896）故著書信者，注重「今日生爾」一句，依希伯來書信之大旨，主耶穌生於萬世之前，上帝藉主創造萬物（來1210）「今日生爾」云云，含永遠生之意，新約中解說此句，有不同之義，（一）受洗時稱爲上帝之子，（二）復生時稱爲上帝之子，（三）永遠稱爲上帝之子，我儕對於此篇，應依據歷史解之，原文之上帝子，並無三位一體中第二位之意，而實具國王之意，猶中國稱王爲天子也，總之，此詩或作於王登極之時，以頌王之尊顯，或作於國家式微之後，以冀將來有榮耀之王，其言王居錫山，與耶穌無關，言王

抗敵，碎之如陶器，亦與主之精神不合，引者因其以王爲上帝之子，將來管理世界萬國，故借以指耶穌云。

第八篇：主耶穌引用此篇之法，與著新約者不同，祭司開衆呼口，完備頌讚（太2116）福音書所引，係依據七十譯文，希伯來文「完備頌讚」句，作「堅固厥力」，此二義，皆屬準確，來266與林前1527引詩856以指耶穌，作詩者本用人子指人類，頌贊上帝之慈悲，以弱者主理萬物，無如人皆不能達此地步，祇有主耶穌爲完善之人，故引此以指之。

第十六篇：徒2518彼得引詩1611證明基督由死復生，要點在徒27「爾不遺吾魂於陰府，不使爾聖者見腐」保羅亦管引之（徒133537）詩或指一人，或指國民，若指國民，則是節之意，爲上帝將來必保護以色列，若指一人，則作詩者係深信永生之道，故有是言。「爾聖者」係指作詩者，意指彼愛上帝，上帝愛彼，因與上帝聯絡，須經陰府，而後達榮耀之地（見詩7324）「腐」字希伯來原文爲「蝕坑」當時猶太人皆信七十譯文，爲被聖靈指導而成，與原文同屬實貴，故二使徒引詩爲證，謂作詩者之身，卒歸腐朽，所指者，非屬於己，而實爲耶穌，以翻譯之誤，致釋者不無誤會，要之使徒之意，實屬準確，蓋詩中要旨，在人若有愛心，而與上帝聯絡，其人必永生，何況以之指理想之完人耶穌者哉。

第二十二篇：

自使徒時以降，基督徒輒以此詩指彌賽亞，福音書述主耶穌受難，即援引其句，如「兵士分其外衣，鬪其裏服」（太 27³⁵—詩 22¹⁸），見之者皆戲笑搖首（太 27³⁹—詩 22⁷），出侮慢之語云：「彼待上帝，上帝今可拯之」（太 27⁴³—詩 22⁸），耶穌被釘於十字架時，亦用此詩之首句呼曰：「我，上帝，我，上帝，何遺棄予！」（太 27⁴⁶可 15³⁴—詩 22¹）篇中層次，與福音略同，詩意與以賽亞 53 近似，略謂上帝之僕受種種磨折，而卒獲上帝救援，反使萬國因之歸向上帝。最初或指以色列中虔誠之人，後主耶穌實行此理想而應驗之。

第三十四篇：

約 10³⁶ 謂兵士見耶穌已死，未折其脛，係應經言「其骨無一見折」句（詩 34²⁰），是詩大旨，述上帝如何保護義人，表面似與耶穌被釘於十字架無關，然亦足使人追念古規（出 12¹⁶ 民 9¹²），於逾越節不得折羔羊之骨，猶太人聞此言，即可知主耶穌實為逾越節之羔羊。

第四十篇：

來 10⁵ 7 引詩 40⁶ 以指彌賽亞之降世，惜七十譯文中有一誤點，云「爲我備一身」，希伯來原文係「啓我耳」，句爲鈔胥誤，著希伯來書信者之意，謂每日所奉之祭物，不能使上帝歡悅，唯有犧牲一己者可獲之，而此詩大旨，言上帝所欲者，非祭物，乃欲人順從其命，主耶穌之犧牲，即係順從上帝之命，故其意實爲相同。

第四十一篇：

第四福音與希伯來書信中，概引舊約之句，以指彌賽亞，約 13¹⁸ 言猶大賣耶穌，應經載「食我餅者舉燈敵我」句（詩

41⁹），然此詩實非指耶穌而言，觀於第四節「我獲罪於上帝」語，即可知已，想主之引用此句，係符合其境况，非預言也。

第四十五篇：

主耶穌以前之諸拉比，每借此詩爲喻言，猶之用雅歌，以表彌賽亞與以色列民之相愛，故自使徒以來，恆取以形容耶穌與教會之相愛，其實是篇本爲頌贊以色列王與外國公主之結婚也。來 1⁸ 引詩 45⁶ 7 「上帝歡，爾位永世靡暨」云云，此指聖子之永存，而批評家謂句中之上帝，希伯來原文有「將爲」之義，鈔胥誤作耶和華，後經文士修改爲「上帝」者，如四十二至八十三篇中之耶和華，悉改易爲「上帝」，其例同也。

第六十九篇：

此詩求上帝懲罰仇敵，與主耶穌之精神不同，然篇中有數篇，新約亦引之以指耶穌，第四福音（約 10²⁸ 30）謂「人盛醋以飲耶穌」係應詩 69²¹ 載之語，太 27³⁴ 48 言「以膽和醋飲耶穌」亦與詩吻合，雖非直引其句，但知馬太必熟諳此詩。耶穌熱心驅逐兌換銀錢者出聖殿，使門徒憶及此詩之第九節（約 2¹⁷）羅 15⁹ 引用此節，知保羅亦以此爲指彌賽亞之詩。徒 1²⁰ 則以此詩第廿五節爲猶大受災之預言。且此篇與第二十二篇同爲論上帝之僕之遭難，以是指耶穌甚爲適合，唯含有復讎之觀念，殊違耶穌之旨耳。

第七十二篇：

基督徒雖多以此篇說明彌賽亞，但新約不甚贊成此旨，僅馬太（2¹¹）所述東方博士以禮物奉獻於耶穌，與詩 72¹⁰ 11 約略近似，大概此篇爲國王祝辭之辭，蓋指理想之王，即和平之

君而言者也。

第一百十篇：是篇新約引用獨多，如第一節之見於太^{22 44 26} 64可^{12 28 14 62 16 19}路^{20 42 43 22 69}徒^{2 24 25 5 21 7 55 66}羅^{8 24}林^{前 15 25}弗^{1 20}西^{3 1}彼^{前 3 22}來^{1 3 13 8 1 10 13 13 12 2}；第四節之見於太^{5 6 8 20 7 11 17 21}等等；主耶穌亦嘗引用之，因知當時人皆以此篇指彌賽亞；然主耶穌之宗旨，在於促法利賽人醒悟對於彌賽亞之觀念，並欲使人知屬靈者之重於物質，固非僅執一見以解之也。批評家謂此詩係指西門瑪路比，彼非大衛之裔而為王，雖屬亞倫之裔而任祭司長（見瑪^{喀 比 上 13 42 14 35}），是亦一說也。第六節言制伏仇敵，與主耶穌之旨不合。彼得（徒^{2 24 35}）引此詩否認之為指大衛，因大衛未嘗升天，而坐於上帝之右者為彌賽亞，則受上帝愛護明矣。篇中含有寶貴奧妙之語，故用以指彌賽亞，是作家所不能免之事實。

第一百十八篇：主耶穌嘗隱以此詩指彌賽亞，知聽講者熟諳此篇，故有「爾未讀乎」之語。主入耶路撒冷時（太^{21 9 15}可^{11 9 10 路 19 18 約 12 13}），衆皆歡迎之，而呼曰：「奉主命而來者，宜頌美之」（詩^{118 26}），主未加禁阻焉，後主預言耶路撒冷毀滅（太^{23 39}），亦引此節。又本篇第二十節「工師所棄之石，反成為屋隅之首石」，主引以說明見棄於猶太人之意（太^{21 42}可^{12 10 11 路 20 17}），使徒亦以此言主為猶太人所棄（徒^{4 11}彼^{前 2 4 7}）。大概此詩本指以色列民被外教人輕視，而卒獲勝利，主之境遇適知之，故引用此詩以指主，最為

相宜。

總之，使徒時之教會，解釋舊約聖經，每襲猶太人之方法，猶太人之釋經，並不依據原義，而取合於道德屬靈之新意，以解古人之書，偏重其合於新意之句，遇有不合者，輒改易其原義；教會始初時，信徒皆注意彌賽亞之意，適詩篇中頗多與主耶穌境况相合之處，如云：「常道者憎惡義人而加以磨難」等語，然不能遂以著詩者有意預言耶穌，蓋詩篇之精神，為預備人歡迎主而信之也；耶穌之自表為彌賽亞，亦與使徒所證者不同，使徒注重文字，而主注重精神；吾人應效法主耶穌之引用詩篇，以培養虔敬之心，毋僅以詩句證耶穌為基督，庶幾可矣。（M. H. Throop）

稅吏

PUBLICAN

羅馬國的習慣，是將一省或一區的收稅事，賣給投標最高的人，在一種限定的時期。作這種事的人們，多半是富有的。他們雇請本地經理人，徵收國課，這些雇員也名為稅吏。福音中所提的，或者就是這些雇員，他們是猶太或撒瑪利亞人，除了撒該稅吏長，他是耶利哥人（路^{19 2}），他或者是自己負責包收這個重要商務中心的稅額。在加利利省收的稅，不是入皇帝的庫（如在猶太），乃是為分封的王希律安提帕。馬太（利未）就是這種稅吏，從稅關上被召作使徒，就是在加利利海邊的迦百農城（太^{9 9}可^{2 14 路 5 27}）。後來主在他家中，一個大筵席上會見許多別的稅吏們。無論是為可恨的羅馬皇帝收稅，

或是爲服從羅馬的希律安提帕王收稅，稅吏們是不受猶太人歡迎的，因爲在應負的稅額外，依仗外國的勢力額外增多，猶太人看爲是最可憎的。不用說，稅吏們都是從至卑賤的人中拔取的。不但把他們和外邦人同提（太18 17），並且和娼妓同提（太21 83），並且被看爲是罪人（太9 10 11 19 可2 15 16 路5 37 7 31 15 1）。

施洗約翰的宣講吸引了許多稅吏到他那裏去，受了他的洗後，就問他用甚麼方法改善他們的光景，約翰回答說，橫征暴斂乃是他們的危險（路3 12 13）。最可注意的，就是主也在這些人們身上作工夫，卽如馬太和撒該（參路15 1），不能說主爲稅吏們盡力過於爲那些需要他的罪人們，我們也不能推測，把稅吏和法利賽人並文士相較比，如在路18 10的比喻，主乃是要從當時流行的偏見和誹謗裏清潔他們的品性。稅吏的勒索和壓制是主所憎惡的，而法利賽人之拘禮假冒，也是主所棄嫌的，這兩種人都需要主的拯救（路19 10），但是如果不得自己的需要，主的拯救就不能發生效力。

表現

PUBLISHING

上帝神聖法度的一種原理，除非是人們能夠接收他的啓示，乃是從人們的知覺中退隱了（賽45 15 31 太7 7）。並非上帝不願意顯示他自己，乃是因爲拒絕光的罪如此之大，故此上帝常將自己從人們的眼中隱藏起來（約15 22）。故此常說上帝隱在雲中（出16 10 利2 民11 25）。基督在變像時神聖的榮耀被光明的雲所遮（太

17 5 可9 7 路9 8 1），並且主末日要在雲中降臨（路21 27）。我們常在福音裏見到一種奇論，就是顯現和隱藏同在，啓示和奧秘相連。正好像人的眼睛在暗中不能看物一般，但是在最亮的光裏也看不見，對於肉眼的視覺，必須二者接合，在靈界的公律也是如此。完全的黑暗使我們絕望，神聖的榮耀能使我們的靈眼瞎了。

基督幼稚時期是隱而不顯的。在福音裏只有一次記載幼年的事，並且那件事顯明他的母親在那時節並不了解他（路2 48）。基督在世服務從始至終老是隱藏自己。他不是沒有分別的將天國的真理宣布出去。他用比喻乃是爲免得將珍珠丟給豬。他的話有很大的寓意範圍。卽如「酵」是比方「教訓」（太13 11 x）、「睡覺」比方「死」（太9 24 約11 11），砍掉右手（太5 30 18 8），死人埋葬他們的死人（太8 22），買刀（路22 36），不死的蟲（可9 44 46 48），這一切自然並不是只照字面上解的，都是因爲他願意免却在太啓示以後的大定罪。無論人民或城市受了啓示而不能得益，必受痛責（太11 23 路10 15）。在撒種比喻的講解裏，須留意特別肥美的田地，那乃是正當的了解。「有耳可聽的，就應當聽」（太13 9）。乃是需要靈性上的覺悟，而非心智上的覺悟，乃是憑着人的誠心，而不憑着人的聰明（太11 25 路10 21）。基督教訓人們是按着他們能聽的程度（可4 8 參約16 13）。他不將新酒裝入舊皮袋裏。他在暗地裏將他的比喻講給他的門徒們聽（可4 8 11）。他在工作的末尾就不用比喻對他們說

(約 16²⁹) 因隱藏的時期已經過了。

這種原理在基督的神蹟中也可以看出來，這些神蹟只行在信的人們身上。在迦百農城，他不行銷多神蹟，因為百姓不信。那些助哀的人們被關在睚魯的家門以外，因為他們譏笑主(可 5⁴⁰)。耶穌復活之後的顯現，不是沒有分別的，乃是先向蒙選的顯現，他們會與主同受試探和苦難。主行完神蹟之後，禁止受恩的人們宣傳這種消息。因為宣傳只能惹起讒言和詆毀來。法利賽人看見或聽見主行神蹟就要發生反感(太 12¹¹ 可 3⁵ 路 6¹¹ 約 5¹⁸ 10²⁹ 11⁴⁷)。愈宣傳愈加增他們的罪。特別在鬼附的得痊愈以後，這種原理受了批評(太 9³¹ 12²⁴)。惡鬼切願宣布基督的神聖，主却不許他們這樣作。明然在鬼魔的知識裏有些事為基督所憎嫌，因為裏面沒有愛心和敬畏(雅 2¹⁹)。人類如果只有這種知識，而無感情，也就和鬼魔一樣有硬心。反對聖靈的罪是極重的(太 12³¹)。這就是基督為甚麼向門徒顯現，而不向世界顯現(約 14²²)。因為門徒對於十字架顯出需要的服從精神來，他們有耳朵能聽。那末，我們曉得耶穌的意思並非向各人顯示自己，而沒有差別，乃是只向那些渴想得知識，並且有愛心和敬畏的人們顯示。這種承受者的訓練是文雅而逐漸的。顯示對於硬心的人只有罪責。隱藏裏包含着慈悲。即如人從容的伸出手來摘管禁果，他也必是從容的要嘗生命果，就是上帝和聖子在化身之內的真知識(約 17³)。我們注意在主的公開服務裏，對於天國的奧秘和論及他

自己的人格的真理，他從不隱藏，也未令門徒隱藏。此救人福音的信，息福音乃是宣傳於萬國(可 13¹⁰)。耶穌禁止醫好的人宣傳福音和他自己宣傳福音，所用的是一個字(太 4²³ 可 1⁴⁵ 7³⁶)，並且吩咐門徒去宣傳福音(太 10⁷ 可 3¹⁴ 路 9²)。(谷雲階)

刑罰

PUNISHMENT

(一) 上帝對於罪的刑罰：

基督為人的罪所受的苦，參和好論。本題所論只限於人們所受的刑罰。福音對於這種重要的題目可以略分數段如下：

(甲) 刑罰的事實：這種事實，包含在主所說某段明晰的話裏(太 13⁴¹ 42²⁵ 46 約 15² 6)，在比喻中清楚提起過(太 13³⁰ 22¹³ 14 可 12⁹ 路 13⁹ 22)。這又隱含在承認上帝在人身上的震怒裏(約 3³⁶)，在人們命運中不同的結果裏(太 13⁴¹ 43 25 46 約 5²⁹)，和在「地獄」一語裏(太 5²⁹ 10²⁸ 可 9⁴³ 46 路 12⁵)，或在外邊黑暗的地方裏(太 8¹² 22¹³ 25³⁰)。刑罰既是如此嚴重，人們寧可願意死(可 9⁴²)，並且不限於個人犯罪者，刑罰也加在城市中(太 10¹⁵ 11²¹ 23²⁴)，並且加於國家(太 21⁴³ 44 23³⁵)。刑罰的原理在主的動作中(可 11¹² 15¹)，也在他的話裏形容出來。

(乙) 刑罰的表示：上帝對於人罪的刑罰，這種事實是福音所承認的，其表示有幾種：(一) 主似乎暗示就是在人今生的光景裏，也常覺得罪的刑罰。至少在某種情形中，主肯定有一種關係介於罪和

肉體的疾病中間(可² 10 11 | 約⁵ 11) 然而沒有地方主贊許這種看法——在舊約中論及人世憂苦的講解，並且在反面，據主的看法，憂苦能變為一種喜樂的原因(太⁵ 4, 10, 12)。除去這種對於肉體刑罰不清楚的提議外，福音承認今生和來世都有罪的刑罰。(2) 有一種意義，就是說人的審判和刑罰是如影隨至的。他的罪孽不但與悔恨有關(太²⁶ 75, 27 4, 6 可⁶ 16) 卻也因地對於基督的態度，即自然地增進他的人格，換句話說，使他的缺乏變為富足(太²³ 28, 29 約³ 18 19 11 12 參路² 24)。(3) 又有一種意義，就是人的刑罰是在將來(太¹³ 41, 43, 25 31) 有關於由審判而受刑罰的一種討論，其審判的結果不在本題範圍之內，讀者可以參看永刑論。在這裏可以看出刑罰的要素乃是從基督的面前被逐去(太⁷ 23, 25 4) 並且有各種嚴重不同的情形(太¹⁰ 15 11 22 23 可¹² 40 路¹² 48) 我們各人用自己的時機預備自己的標準(太⁵ 7 7 1 2 10 33 可⁴ 21)。

(丙) 刑罰的目的：刑罰可以看作附有訓練或報應的意思。主或者故意不明說被棄者的罪案，所以我們只能從他的話裏多少看到帶着刑罰的意義。(1) 一方面，福音的教訓證實我們自己道德的覺悟，以為一個罪人如果有復原的希望，那末，改革的元素必是很顯明的。既然審判是自動的(約³ 19 12 21) 就不能不與上帝兒子的恩典同在(約³ 18) 但是我們曉得上帝對於人類最深的思想乃是拯救而非審判(太¹⁸ 13 路¹⁵ 3 17 8 9 8 11 參約⁵ 24)。(2) 另一方面，

基督所用為刑罰的名詞(太¹⁸ 35 路²⁰ 47) 似乎不能只看作訓練的意思，並且主自己說到罪在不赦(可³ 28 參可¹⁴ 21 約⁵ 16) 明明包含一種刑罰是報應的性質。人們的刑罰的兩種要素是連合的，乃是出乎我們知識之外的。人的類推法不過給予一種不確定的暗示而已。一切的類推法都是不完全的，所以常把我們領錯了。不要武斷我們知識以外的事，最好是將我們的斷定分為兩大原理：(1) 罪人的刑罰是由仁愛所科罰的。如果上帝就是愛(約⁴ 8 13) 那末，沒有甚麼行動是不表現他本性的。有時候愛顯為仁慈，有時候愛顯為震怒(參太¹⁰ 28 29 21 13 14) 因為如果罪不只是虛構的，那末，上帝對於罪人的愛是必要決定他的對於罪人發怒的情形的。確的，刑罰的證據是在上帝的愛裏尋得的。只有小於愛的事物就要掩飾被愛者的過惡。所以，如果刑罰是仁愛的表示，那末，其中必含訓練和報應的成分，是按着愛所需要的比例數。至於其比例數是多少，我們不能說，我們將自己交託在完全愛的手中就得。(2) 刑罰的持續性，也是隨着愛的需要為轉移。這似乎是合理的盼望，即在罪人一成爲可饒恕的時候，刑罰報應的情形立即停止，只有訓練仍然存留，在訓練完全失敗，不能恢復人的時候，那末，報應就臨到了。至於要知道任何一種的正確轉移點，那就非我們所知了。在一處，主暗示乃是在死後的(太¹² 32) 但就我們所知道的，他對於此事並沒有清楚的指導。最好，我們還是將自己交付在完全之愛的手裏吧！

(二)人類刑罰的形式：(甲)刑罰的形式可分數種如下：即斬首(太5:25, 18:30, 可6:27, 路23:19), 沈溺(太18:6, 可9:43), 監禁(太5:25, 18:30, 可17:23, 19), 絞殺(太27:5), 按着猶太的習俗, 只是因為拜偶像與變渣方被定罪。此外, 尚有不用常用的墜下的刑罰(即如路4:29, 衆人打算將主推下山崖), 並毀傷肢體(太24:51, 路12:46), 石砍(路20:6, 約8:5, 參太21:44, 23:35), 此種刑罰施於多様罪犯, 如不貞之童女, 拜偶像, 誘賣等。曾有一次猶太人打算要科這種刑罰在主身上(約10:31), 參石砍論。(乙)有兩種顯著的刑罰加在耶穌身上的, 就是鞭打和釘十字架。在猶太人中用轅爲負債的刑罰(太18:23), 或爲宗教上的緣故(太10:17, 23:31), 並且在羅馬釘十字架之前先鞭打。羅馬鞭是皮條做的, 上邊繫着骨頭或別種金屬加其重量。被鞭打的人常在未正式判處死罪之前就被打死了。按着主的預言(太20:19, 可10:31, 路18:33), 主忍受這種苦刑(太27:26, 可15:15, 約19:1), 彼拉多科耶穌鞭打的刑罰, 希望滿足猶太人的欲望, 就無須乎釘十字架了(路23:22, 約19:1)。(谷雲階)

潔淨禮

PURIFICATION

猶太人自從被擄之後, 就多注重禮節的儀式, 爲的是保存遺留的民能與異邦人分別出來。這些關於潔淨的儀式有兩個主要的來源。有些必須從歷史以先算起, 其時的宗教尙與倫理無大關係, 只不過爲保守神的眷愛而已, 以爲是專制的, 如果避免

實行, 就是侵犯了他的神聖。有些晚年的禮是由於衛生上的需要。我們都知道其結果是猶太人的生活完全被這些成文的或口頭的儀式所桎梏, 基督來向被擄的宣告自由, 他不能避免在許多情形上與潔淨禮相反對, 參清潔論。在福音書內關於潔淨的儀式如下:

(一)癩病的潔淨禮(太8:2, 可1:44, 路5:14, 17:11, 19)。癩病被看爲不潔, 似乎不是因怕其傳染, 蓋因爲猶太人的意見, 不看傳染病爲不潔, 乃是最討厭癩病的樣子。癩病被算爲一種特別的磨難, 並且長癩的人好像瘋狂一般, 以爲是被上帝所罰。癩病潔淨禮的規則有兩部份(利14:1-32)。第一, 人在癩好了以後, 許他到營裏去, 但不許到自己帳內, 帶着兩隻斑鳩, 一隻宰了, 把血滴到一個盛活水的瓦盆裏, 一隻連同香柏木, 朱紅色線, 牛膝草蘸在血水中, 用以灑癩者七次。然後把活鳥放到野外去, 這癩病就如同被鳥帶走了, 人與鳥因爲同爲一種水的浸濕就成立了同盟。這種禮和人按手在山羊頭上, 然後放山羊到曠野去是一樣的(利16:21)。亞拉伯人也有同樣的禮, 就是寡婦要改嫁的時候, 放一隻鳥飛去, 帶走了她爲寡婦的不潔。行第二部份禮節是在第一部份後八天, 或者這八天的間隔爲的要看病人是否真已痊愈。如果癩者是真痊愈了, 他要供獻兩隻公羊羔, 並且祭司用血和油抹了他。如果病者貧窮, 無力獻兩隻羊羔, 就獻一隻羊羔和兩隻斑鳩, 或兩隻雛鴿。主並不干涉人爲癩病行潔淨禮去供獻祭物(太8:4, 可1:44, 路5:14)。

(二)關於食物的潔淨禮(太^{15:1-20}可^{7:1-23}約^{2:6-8}26)。

猶太人對於洗手的禮每日必行數次。米希拉有六卷書專論潔淨的問題，有三十章論及洗器皿等。就是按着規矩說，手是已經潔淨的，在吃飯前也必須洗。在吃飯的時候洗手，在吃完飯仍然要洗手，但是這種規矩的原起是為方便的，並非想實現潔淨禮(王下^{3:11})。行洗手禮時，兩手伸在一水盆上，然後倒水在手上，讓水從腕上流下去，這是吃家常飯的洗手禮。如果吃聖餐或祭物，就將兩手浸到水裏。如果兩手，按禮是污穢的，就有兩種洗法。先將手指向上，叫水流到腕上；再將手指向下，水從腕上流下，那末，頭一次與手接觸的污水就沖下去。洗手的水為避免污穢，存在大口的缸內(約^{2:6})。

(三)在逾越節前的潔淨禮(約^{11:55-18:28})。如果猶太人在平常吃飯之前這樣拘守禮節，那末，在逾越節前更要堅守潔淨的禮了(利^{7:21})。控告耶穌的人們不肯進入公堂的緣故，乃是怕染了異邦人的污穢，不能吃逾越節的筵席(利^{18:28})。或者是恐怕在公堂的院內含着有酵的東西，凡一切獻於耶和華的祭物都禁絕酵，乃是從早就有的規矩(出^{23:18-34:25})，並且是為避免一切與筵席有腐敗性的任何事物。更明顯的，就是不但禁酵，並且吩咐不許存留油或肉到次日早。祭物的效力全在乎犧牲的活肉和血故此，凡一切有腐敗性的東西都要避免。也因這緣故，乳雖為西亞的普通食品，在希伯來的祭品上却沒有地位。

(四)在嬰孩降生後的潔淨禮(路^{2:22})。婦人產生小孩就算

為不潔，在原始的民族中，這是普通的一種信條。在亞拉伯的一些部落中，有一種習俗，在營外搭一個草棚，叫產婦在其中住一些時日。祭司的法典承認兩種不潔的程度(利¹²)。產生男孩，母親算為不潔，其時期與行經同，不潔七日，三十三日之久為其潔淨期滿，期內不得摸聖物，也不可入聖所。如此計算，她有四十日之久算為不潔。如果產女孩，那末，不潔的期間要延長一倍。在四十日或八十日期滿時，母親要獻一隻一歲的羊羔為火焚祭，一隻雛鴿或一隻斑鳩為贖罪祭。但如果她貧窮(好像馬利亞路^{2:24})，可以用一隻雛鴿或一隻斑鳩代替一隻羊羔。

(五)墳墓乃是致人污穢的東西，詳於太^{23:27}路^{11:44}(參墳墓論)。(谷雲階)

普珥節

PURIM

這是猶太人的一個節期，在亞達月十四、十五兩日，在逾越節前一月。這節期少含有宗教上的意味，不過是宴會放假而已。以斯帖傳說猶太人守普珥節，是因為在那時候將哈曼所施的恐嚇變為喜樂。這種講解現在普通看為幻想的。一部份是以斯帖的記載未必然，因為沒歷史上的證據，一部份因為波斯文普珥的意思乃是籤。

在新約裏並未提及此節期之名，但有些人以為約^{5:1}上所謂「猶太人的一個節期」就是指這個節期說的。如果是這樣，那末，

這卷福音說，在耶穌傳道的時期裏有三個逾越節了（2:13, 4:12, 14:1）。他傳道的時間，按着約翰的記載延長到二年有半。反而言之，如果雙方各持己見，謂5:1所提的是逾越節，一共就有四個逾越節，那末，按着約翰的記載，耶穌傳道的時期延長到三年有半了。在決定這兩種計算，以何者對於基督生活的年代為準確之前，第四福音的記述必須和符類福音同受評判。

清潔

PURITY

按基督上的意義而求此意，頗不容易。歷史上的說法，這個名辭的意義，

已經改變了數次。並且此語乃適用於各別性質。近日我們可以類別為物質上，禮節上，道德上的，其性質各不相同。反面說，求其最高的意義，很是不可捉摸，不能下一定義。茲分論之：

(一) 基督教乃發源於猶太，「清潔」佔一權要地位。他們從被擄回來，在以色列重組國家，即盡力要得一國家的清潔及個人的清潔；除去各種的不潔，所以在律法上列出細則條件：何者清潔，何者非清潔，對於崇拜，食物，品行上，並與外界往來上。對於系統的清潔，家譜的清潔，都看得很重要。後來的文士乃更加增出許多繁文細節，因此，清潔乃成為虛偽性，以致成為破壞生活的自然；也是都在外表而不注重內心（徒15:10, 西2:20, 23）。福音所提清潔，乃按當時流行的意義，乃是屬虛偽禮節，外表的，而非內性的。

最主要之點乃看基督如何改變清潔的意義；耶穌乃按流行的

意義，而使之關係於身體（太11:5），用葡萄樹枝子，系比譬（約15:2），也提到不潔的鬼（太12:43, 可5:8）。然他特性的習慣，乃不求外表，專看內性。首要的事件，乃是說入口的不能污穢人，出口的才能污穢人（可7:15, 23）。有時他指斥法利賽人的假冒為善，因為他們專「洗淨杯盤的外面」（太23:25, 26）；並且說他們是「粉飾的墳墓，外面好看……」（27:28）。他祝福清心的人（5:8），給門徒立一標準，就是清心。這並非消極的，乃是積極的。其他類此的教訓很多。約翰10:11, 主的謙卑用為清潔他門徒的方法。15:3說「你們因我講給你們的道，已經乾淨了。」比較彼得所說：「又藉着信潔淨了他們的心」（徒15:9）。路加11:24, 26乃是消極的清潔不夠，因人的心僅是無惡而空着，就很危險。

洗禮，為猶太象徵清潔的禮，基督採用之而符合於其教訓，成為其信徒基礎的組織。但猶太人所行是消極的，耶穌則加上積極的意義，用於他所表顯的神聖名辭之中，顯明信他的人就受他的教訓，顯明他們常有他的聖靈；這三者積極之至（太28:19, 20）。這樣他的洗禮，乃表明關乎人生活的前途。

(二) 這樣看來，清潔並非外面的消極的東西，乃積極而關乎人心的，於是即發生二難問題，即這清潔含在何者之中？這是道德家常所討論而尚未有所發明的。何以無有豐富的意義發明呢？因為他們分析定義之說，乃限於界說不清潔的意義裏。然而耶穌給了這答案

的線索。他切實判定，惡乃從內而出，可以污穢人。同一的字，在彼得對清潔的性質的字樣上，可以看出（徒¹⁰ 11，參²¹ 28）。使成「俗物」就是使之不清潔，不敬，或褻瀆，即破壞清潔。所以活水之泉，用虔敬為藩籬，即是清潔。若將藩籬打破，則無論何種污物都可進入，清潔即刻離去。活泉為真理，為愛，為生命之源，是仰望，或是理想，或是崇拜的作為，或是美的道德的新感覺，或是服務等等。對於這一切，上帝立一虔敬當作藩籬，以保護之。我們的體智靈三者的秉賦，在天父的旨意，乃要我們保持不受污穢，正如古經所說「保守你心，勝過保守一切」（箴⁴ 23）。虔敬乃清潔的根苗。基督的訓言使我們十分明瞭（見太²²）。（E. Morgan：業勳風）

紫色 PURPLE

「紫色」這個形容詞本來並沒有與特別的颜色有何關係，無論是追溯其源，或是考查其用。在拉丁詩內，有同樣的字，僅祇代表一種鮮明的顏色而已。在希臘文有三字用作指紫色的，不過彼此沒有多的區別。在太²⁷ 1—可¹⁵ 17 20 約¹⁹ 2，對於「顏色」所用的字也並不分明（參朱¹ 紅論）。

製造的紫色有數種，都是從海中一種軟體動物身上所榨出來的汁。茲提及兩種紫色：

(一)真正的紫色，乃是鮮紅的顏色，係得自一種紫螺。此種染料有時純用，有時攪水。其純用的又分為二類：(甲)推羅紫色，乃是最著

名的，要漂染二次。(乙)水晶紫，乃較淡之色。以上所說的紫色，其用處常見於諷刺文學家和歷史家的書中，用為古代奢華的特徵。基督在路¹⁶ 19 曾言之。

(二)普通的紫色，乃堇菜色，係得自喇叭螺。此種染料並不昂貴。古代火紅的紫色並無相似的，即如對於近代的紫色，或者可說是近於朱紅色（太²⁷ 28）。關於顏色姑置不論，就是牠的名字已足顯明牠是王家的顏色了。在羅馬帝國的限制之下，禁止此色作普通之用。紫色外袍祇為皇帝之服裝。紫色既為王位之標號，故此紫色袍就成為兵丁戲弄的一部分（可¹⁵ 17 20）。

女王 QUEEN

此名稱祇一次見於福音內（太¹² 42 路¹¹ 31），即在主引用示巴女王的話裏說，「南方的女王。」查示巴女王來訪所羅門王之事，述於王上¹⁰ 1—13 並代下，女王出行的主要目的，乃是對所羅門王的大智慧要滿足她自己的渴慕。雖然她所聽到的傳說是論及他的豪富與顯赫，令她心嚮往之。主所論及她來拜訪的目的，乃是為要聽所羅門智慧的話。法利賽人要求主顯一個特別的神蹟，主回答說沒有這種神蹟顯給他們，但是他們要在主自己身上看見一種神蹟，就是在主的被埋葬和復活裏，如同尼尼微人在約拿身上所看見的一般。但是主又說，尼尼微人要在審判時定這世代人的罪，因為他們聽見約拿的宣講就悔改了，約拿是給他們的神蹟，主暗指着那世代的人聽見比約拿更

大的人的宣講却不肯悔改。以後就提及著名的女王說：『南方的女王要起來定這世代的罪，因為他從地極而來，要聽所羅門的智慧話，看哪，在這裏有一人比所羅門更大。』

尼尼微人與示巴女王的關聯並不明顯。有些人想主提到一個婦女乃是和前邊所說的尼尼微人有關連的，又有人想提到尼尼微人，他們並未去尋求悔改的宣講，於是主要完成這種警告，就說到女王乃是自然尋求智慧的。不要輕視這種提議，多要注意此點，就是主將這兩種特性並列一處——極力注意猶太人和異邦的情景——以為他們願意得一個神蹟，並追求智慧，並且暗示保羅在寫林前¹ 18²⁷時，心中必是記得這件事。我們也要注意主如何大膽地斷言他就是保羅所說『上帝的智慧』所羅門的智慧勝過萬人（王上⁴ 81），後世猶太的文學歡喜誇揚他的智慧。那末主在猶太的聽衆面前斷言自己比所羅門更大，那即是斷言自己就是智慧本身。我們從這裏又可以注意主在拿撒勒的講話裏，如何從異邦人中間選擇他的模範（太⁸ 11 12 10 15 11 22²⁴）。

阿比西尼亞的古傳有許多奇異的話，論及示巴女王，說她來自埃提阿伯，她的名字是馬奎大 Magada，並說她從所羅門生了一個兒子等。這一切傳說或者都是由於分不清楚西巴和示巴的緣故（參詩⁷² 10）。主所說『南方女王從地極而來』的話，適合人普遍所接受的意見，就是指示巴說的，示巴在南亞拉伯境內，距耶路撒冷約

三千多華里云。

耶穌的

問答

QUESTIONS

AND ANSWERS

詳細研究耶穌所發的

問題與答案，必要在主

的教訓所應用的方法上，並其應付聽者的困難上，有一種普通的考慮。每個良教師必要採用這種計畫（即採用蘇格拉底對於他生徒所用的方法），利用問題，令其聽者決定他們自己的地位與意思，幫助他們看清在討論之下的基本原理，並且要在他們所質問的問題中，得着機會去着重，解釋並發展他的教訓，這種種都期合於他們的需要。如果任何人仔細讀四福音，並且留心注意在頁邊上所有耶穌的問答，他不能不從這位世界最大的教師所應用的方法裏學着令他作教師去教別人。個人研讀聖經，是得着真正價值的方法，而本題的主要目的，乃是提出這種研究的方法，然因限於篇幅，不能作盡情的研究。

(一) 耶穌所發的問題：

（1）福音書裏問話的超越，乃是有些避免間接構成的特性；無庸疑在這方面和所舉出的問題裏，都反映出主教訓方法的活動性來。質問的形式也適於令人們自己去思想，我們也能在主的言語中探索一切增進思想的欲望。在少數的例子裏，問題祇是想得着一種見聞。即如一個特別有趣的例子，按照可⁸ 耶穌在給五千人餅喫以前，問門徒說：『你們有多少餅？』這句問話在馬太（¹⁴ 16 x）和路加（⁹ 13）卻沒有在約⁶ x 耶穌在同時問

腓力一個同樣的問題說：「我們從那裏買餅叫這些人喫呢？」但是寫福音的人為顯明他不曉得這祇是種想得着見聞的問話，就加上說：「他說這話，是要試驗腓力，他自己原知道要怎樣行。」

(2) 純然修詞學的問題常常發現具有正當的形式（即如太15³與此類似的可⁷。則有一個肯定詞，可⁴ 13 路¹⁸ 7 約⁶ 70。基督慣於用這種問話，好似溫和的斥責，時常含有驚訝或悲嘆的意思（太⁶ 26 | 可⁴ 46 | 路³ 25 約³ 10。）

(3) 基督常發一種問題，為要使人們從他的比喻得到他們自己的結論：參太²¹ 40 | 可¹² 9 | 路²⁰ 15（該處顯明是主自己回答這個問題，雖然馬太將回答歸到聽衆方面）太²¹ 31 路⁷ 42 10 36 18 11。
 (4) 基督常利用問題，引領聽者承認在平常知識事中的真理，或一般公認的原則，他要根據這個去發揮他的教訓，有些特性的例子如下：

(甲) 普通知識的事：太¹⁰ 29（麻雀的價值），太¹⁷ 25（徵收外人的稅）。

(乙) 向普通知識伸訴：太⁵ 46 x | 路⁶ 32 x，太⁷ 8 x | 路⁹ 41 x（刺與梁木——多半是比喻），太⁷ 9 x | 路¹¹ 11 x，太⁷ 16（路⁶ 44 停止問題的形式），太¹⁵ 17 | 可⁷ 18 x，太²² 20 | 可¹² 16 | 路²⁰ 24（這像和這號是誰的？）路¹¹ 40 22 27。

(丙) 向聽者的良心伸訴：太²³ 17 x，太¹² 11 | 可³ 4 | 路⁶

9，路¹³ 15 14 8 5（參太¹² 10 x）。

(丁) 向舊約伸訴：太¹² 3 x | 可² 25 x | 路⁶ 3 x，可¹¹ 17（在太²¹ 13 和路¹⁹ 46 停止問題的形式，太²¹ 42 | 可¹² 10 x | 路²⁰ 17 太²² 31 x | 可¹² 28（在路²⁰ 37 x 停止問題的形式，太²¹ 15 約¹⁰ 31）。

(戊) 設立原則，與上下文之基督教訓緊相接連：約³ 12 5 44 47 8 48 49。

(5) 再者，耶穌常發問題，令人正確明白向他所發的問題的相連的情形：可¹⁰ 3（與太¹⁹ 7 對照）令人清楚知道摩西律法關於休妻的話，使基督得與上帝更高的律法相對照，太²⁰ 23 | 可¹⁰ 38 改正西庇太的兒子們對於彌賽亞國的謬想，參太¹⁹ 17 | 可¹⁰ 18 | 路¹⁸ 19（你為甚麼稱我是良善的？）太¹¹ 7 x | 路⁷ 24 13 2 5。這種問題的舉例在第四福音中是有意義的，有時這種問題似乎要令人想到他們要作的事（約¹ 38 10 32 18 5 7 23 31 20 15；有時令人想他們對於基督的究竟的立點如何（約¹ 50 3 12 6 61 x 67 70 7 19 23））。照樣，一個直接的問題常令人確切地說出他們的需要來（太²⁰ 32 | 可¹⁰ 61 | 路¹⁸ 11 約¹ 5 6）。

(6) 基督也常應用問題從人們引出信仰的承認來；主要的例子，乃是太¹⁶ 15 | 可⁸ 29 | 路⁹ 20，在門徒述說民衆的意見之後，又用一個問題，就領到彼得偉大的承認（參太⁹ 21 約⁶ 67 9 35 11 26）。

(7) 十分孤獨的，從十架上向全能者發出人性絕望的慘痛的

問語(太₂₇ 16 | 可₁₅ 31)要打算研究該問題的意義,必須討論耶穌與天父的關係。(參基督被棄論)

(8)有兩次基督曾質問猶太人中有學問的,他們不能回答:在這兩種情形裏主要顯明他們所根據的基本原理都是謬誤的。他們問主憑着甚麼權柄作事;主反問他們,約翰的洗禮是從天上來的,或是從人間來的(太₂₁ 25 | 可₁₁ 30 | 路₂₀ 4)。他們不能回答,乃是顯明他們沒有屬靈的能力,去遵從是非的固有良心而構成一種判斷。關於大衛後裔彌賽亞的問題,顯明他們對於聖經的解釋,就是按照他們自己的原理,也是不合的。

(二)耶穌所回答的問題:(1)我們現在轉到耶穌的回答上。最驚奇的,就是基督的緘默較比他說話更為雄辯。對於那些在公會中作假見證的控告(太₂₆ 63 | 可₁₄ 61),或對於在彼拉多面前的控告(太₂₇ 14 | 可₁₅ 6),以及希律王前的控告(路₂₃ 9),沒有答覆的必要。與彼拉多那樣的人討論真理的性質(約₁₈ 18),或是討論天國的使命(約₁₉ 9),是無用的,祇有在正當的精神裏所問的問題是值得回答的。當彼拉多問主是否為猶太人的王(太₂₇ 11 | 可₁₅ 2 | 路₂₃ 8 參約₁₈ 37),主給一個含混的回答說:『你說的是。』這種稱呼並非主自己要求的,並且彼拉多也不明白這種稱呼屬於主的意義。但是基督對於他自己權利的問題,就不顧顯然的危險,毫不猶豫的直接回答(太₂₆ 64 | 可₁₄ 62 參路₂₂ 70),參緘默論。

(2)主常間接地回答一個問題,改正問者的心理或錯誤的觀念。即如回答『天國裏誰是最大的?』(太₁₈ 1),主顯明上帝所看為真正偉大的性質。某人問道:『主阿,得救的人少麼?』主將『努力』二字放在回答的頭上,如此就改正了問者的精神;主明然地想到這不是猶太拉比們所愛好的文學討論,也不是一種權利的問題——這乃是一件實行的事,在這件事裏,個人的奮力是極重要的。

以下的章節應當注意,顯明主如何準備利用任何機會實施他的教訓,甚至這些教訓如果與仇敵相反對,他是如何引領問者離去細節和謬解,而轉向重要的原理——可₂ 7 12 和其他相同的記載(相同的記載是在肉體與心情的痊愈——這都是人子代表的固有職務)可₂ 18 22 並相同的記載(形式的禁食毫無價值)太₁₅ 2 x | 可₇ 6 x (遵守古人的遺傳)可₁₀ 17 x 並相同的記載(良善究竟包含甚麼意義?——以後令青年問者覺得他的知識,並且覺得律法的字樣並非祇限於引入良善,乃是勸告他進入完全)可₁₂ 18 x 並相同之記載(肉體與靈性之事的區別)可₁₃ 8 x 並相似的記載(人們不曉將來的事的確切時期,但是在牠們來的時候,認識牠們的重要)太₁₁ 2 x | 路₇ 19 x (彌賽亞的真記號是甚麼)太₁₅ 12 (如果干犯肉慾的心,那是無關緊要的,無論他們在世界上的地位如何)路₁₀ 40 x (有比外面煩勞的服務更美好的事)路₁₂ 41 x (凡教導別人的,必須學所能學的)明然在這一一切情形裏,都是用

這種方法回答，令其發生思想，若不然，對於問題的關係就不顯明了。這種顯著的情形是在路¹⁷ 37 上，主用警句回答迷亂的門徒的問話「主阿，在那裏有這事呢？」我們尋得一種解決，祇在我們記得主的思想乃是固定在永生的原理上，並不在按着時候所發生的標本上。

(3) 第四福音的特性乃是表現基督用極平常的問題，或是發生猶疑的問題，來作屬靈教訓。當尼哥底母問人如何能重生(33)，基督並不去解明其困難，乃是說到從水和聖靈而生。迦百農會堂羣衆的每個問題，引到更深的教訓上，故此那些不能跟從，不能接受而依靠的門徒，就離開主。猶太人問主從何處得到他的教育(75)，主的回答，指示他們知道主的教訓是由於神聖的威權。門徒問生來瞎眼的人是因爲本人的罪，或其父母的罪；主的回答置此問題於一旁，似乎看爲無足輕重的，但那構成人類痛苦所能給的唯一解釋——乃是施行上帝計畫所需要的。猶大(非加略人猶大)驚訝地問道：「主阿，爲甚麼要向我們顯現，不向世人顯現呢？」其回答乃顯明與父交通的條件。留心的學者必能爲自己增加其例證也。

(4) 基督用問題而引領人們自己回答他們的問題。納稅之錢上的形像和號(可¹² 16 並相同之記載)給予法利賽人和希律黨一個實際的回答，並且在此教訓上他又加上一種屬靈的教訓。在許多例證裏，問者不得不自已回答自己的問題，可從上文(一) 5, 6 兩段中看出來，因爲用問題回答問題，這乃是基督的方法的特性。

(5) 有時基督所回答的問題，好像要使他處於進退兩難之地，或是顯出其原理之謬誤，乍一看去，似乎需要分別的處理；但是仔細一考慮，就顯出主要躲避爲他所設的陷阱，就利用論理的方法，如同回答門徒的質問一般。或是令敵對的問者實際地回答他們自己的問題，如同在納稅給羅馬的問題(可¹² 17)；或者主乘着機會說出一個偉大而普通的原理來，詳細地答覆他們，即如可² 18 23 和其他引證，可見於上文(二) 2 等處。(谷雲階)

居里扭

QUIRINTUS

「居里扭作敘利亞巡撫的時候，頭一次行報名上冊的事」(路² 2)，從這句話就發生一種問題。按羅馬歷史，我們考知居里扭作敘利亞巡撫，是在西元後六年至九年。他舉辦那個報名上冊的事，路加又在使徒行傳第五章二十七節敘述過。但按馬太二章記耶穌生的時候，有大希律在位爲王，希律是死在西元前四年。這樣，馬太與路加所記的就不一致。但按路加十一章五節，也可以看出路加知道在耶穌生的時候有希律在位。爲解釋這種困難，考查歷史的人，曾費了許多手續竟不能得一個確定的解決。

當一七六四年，在羅馬城附近，曾掘出一座古碑，記有某人兩次作敘利亞巡撫，碑稍殘缺，那個人的姓名已不可考，惟獨他的生平事蹟，與居里扭頗相吻合。雖然如此，這事還不清楚，因爲我們知道西元前九年到四年，敘利亞的巡撫，是另有兩個人，因此，那個居里扭作過

巡撫，就說不通。再有一個說法，路加二章二節將 *Hegemonon* 翻譯「巡撫」二字，按着原文，不能確定為何種官位。路加三章一節又譯為「在位」二字，是指羅馬皇帝，但又指彼拉多作猶太的武官。從羅馬歷史家塔西佗 (Tacitus) 的遺著中，我們知道居里扭本來是一個武官，在西元前他曾領兵戰於敘利亞的邊疆上。因此，可想而知必有兩個官，一文一武，報名上册的事，歸於武官所經理。這樣，路加二章二節說頭一次報名上册的事，若按歷史所記載的，就算為第二次，如此，就與使徒行傳五章三十七節所記的深相一致了。

拉比

RABBI

此乃對於宗教師之尊稱，在這種意義裏，福音常應用此稱呼在耶穌身上，並且也曾一次應用在施洗約翰身上 (約 3:26)。該稱呼似乎當喜勒爾 *Hillel* 時方始應用，伊約生於主前一二二年。約翰視此為比較時髦之語，在他的時代不為普通人所習知，從事實上看來，他以為必須解釋其意義焉 (約 1:8)。

拉波尼

RABBONI

此乃「拉比」的另一種樣式，然被視為一種更高更尊之名稱耳。因此，瞎子在其自然的切望裏，寧願用他所知道更有禮貌，更有尊敬的名稱去稱呼耶穌。此名祇兩次見於福音內，即可 10 與 約 20:16。

拉加

RACA

此名詞祇見於太 5:22，關於此字之用法，在他某得內有數例證，乃為一種輕蔑的

名詞，應用於缺乏教育及道德之人的身上，從太 5:22 即可推知當基督時代，該字樣乃用為一種污辱之名詞也。

在本節內又有「魔利」二字，該字於新約他處譯為無知或愚拙 (見太 7:26, 23, 17, 25)。此希伯來字與「拉加」之區別，現在已經失了考據，因為這兩個名詞的意義，全憑靠當時的用法。

在二十二節內，似乎有一種循序漸進，引至最高點的意思，即如 (一) 一種動怒而無言語的感情。(二) 用言語發洩的怒氣。(三) 含有污辱意的憤怒。其刑罰亦有相當的漸進：(一) 難免地方法庭的審判。(二) 難免公會的審斷。(三) 難免地獄的火。(參無知論)

拉結

RACHEL

拉結，乃雅各之妻，約瑟便雅憫之母。她的名提出於太 2:18，原述於耶 31:15。推耶利米此段中之語意，似預言無辜者之被屠殺，但究其實際，是涉及先知自身已往的遭遇。他陪着擄往巴比倫之俘囚，直走到耶路撒冷北十五里的拉瑪城 (耶 40:1)，而其最後由所感受「離別形影」的印象，遂觸動其追思拉結——以色列人之女祖先——照某種傳記撒拉 10:2 ——她葬於附近之處——痛哭其子孫之命運的感想 (耶 31:15)。又說：此段係指伯利恆之屠殺，乃根據於另一種傳記，蓋以拉結墓附近該城故也 (創 35:19, 20, 48, 7)。此墓之揣測地點，已於主歷四世紀后，被指定在耶路撒冷南約十二里，伯利恆北三里。(參拉瑪論)

雨

RAIN

參見事論

拉瑪

RAMATH

拉瑪乃是便雅憫支派的一座城（書 18²⁵）現今爲一小村，位於耶路撒冷北約十五里，其地高出海面約二千六百尺。先知耶利米曾在拉瑪與那些被擄將要帶到巴比倫的人們分離（耶 40¹），他將拉瑪與拉結聯在一起（31¹⁵），著馬太福音者會引用之。這似乎是暗示他認爲拉結的墳墓是在鄰近，並且此種傳言的存在，被撒 10² 的述事所證實，該處言拉結被非於便雅憫的境內。在新約的引述裏提到拉瑪那是屬於一種細節的事，與屠殺嬰孩之事並無若何重要關係，因爲伯利恆係在耶路撒冷南約三十里遠云。

贖價

RANSOM

這個「贖價」的語句，在新約內見過兩次，都是說到基督，因爲要贖人的罪，他情願犧牲自己：（一）「正如人子來，不是受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命，作多人的贖價」（太 20²⁸ 可 10⁴⁵）（二）「因爲只有一位上帝，在上帝和人中間，只有一位中保……基督耶穌，他捨自己作萬人的贖價」（提前 2⁵），恐怕從構造方面看起來第二句（提前 2⁶）及彼前 1¹⁸ 都是第一段內主耶穌說話的回聲（太 20²⁸）這個「贖價」中「贖」字的希臘原文，與希伯來原文，意思是相同的。若要詳細研究基督的贖罪功績，非參考希伯來原文不可。

「贖」字，在舊約，照希伯來原文，普通譯出者（出 21³⁰ 30¹² 民 35³¹ 32 欽定聖經「贖補」撒 12⁸ 欽定聖經「賄賂」伯

33²³ 24 36 18 詩 49⁷ 箴 9³⁵ 13⁸ 21¹⁸ 賽 43³ 歷 5¹²）像希伯來的「復和」補償」二動詞一樣，從一個根本字，意即「覆蓋」而來的。也許如上面已提及的撒 12⁸ 那樣用法，把他當作「賄賂」，「遮蔽人的眼睛，使他們看不見照公道應該看見的」（出 23⁸ 伯 9²⁴）。這是聯絡一種古代的思想（創 32²⁰），人被我得罪，我把禮物送給他，遮蔽他的面，這就是與他復和，與他調停，或疏通他。然而既犯了一個過失，遮蔽被我冒犯的人的眼睛，使他們看不見我的過失，和把過失本身遮蓋起來，使他人看不見，沒有什麼區別。於是我們很容易明白，就把這希伯來「贖」字的第二層意思來注重，即遮蓋人的罪惡和罪愆。這樣，有一種意思產生出來了，在舊約裏面是很普通的，把這一個替代那一個，當作他的贖價，或自己的贖價，或做底說一句，就是應該死的，現在可以「不死了。這樣，賽 23³ 4 借譬喻說，耶和華把埃及古實和西巴當贖價，替代以色列。侯甫曼氏（Hofmann）另有一種解釋。他以為「遮蔽」的意思在這個字內，乃是「遮蔽」價值（一物遮蔽那物的價值），所以把這嚴格價值相等的意思，放在這個希伯來原文「贖」字裏頭。不差的，「贖價」在舊約裏頭，平素有包含價值相等的意思，但是在字原意義裏面能否有這個

意思，倒是一個疑難問題，另外一方面看，這個名稱，無論在何處，含有直接的意思，那就是爲他人，或爲自己的性命所付的贖價。

(1) 爲警解後層的意思，民_{53 31 32} 上說得明白，說無論如何，兇手不能把贖罪銀贖他的性命。還有出_{21 30} 規定如果爲了主人的不小心，牛觸死一男子或女人，這牛須把石打死，同時主人須付贖命銀，如果是奴僕，須付銀子三十舍客勒(出_{21 32})。所以上人丁册後(出_{30 21})，每個以色列人，二十歲以上，須付半舍客勒——贖罪銀(出_{30 15 x})——作「他靈魂或性命的贖價」。

(2) 爲警解前層的意思——爲他付贖價(賽_{43 3})——有兩件事很顯露的。(甲)詩_{49 7}「一個(今世富足的)也無法贖自己的弟兄，也不能替他贖價給上帝」(比較詩_{49 8 x})。(乙)伯_{33 24}「上帝就給他開恩，說，救贖他免得下坑，我已經得了贖價。」以上兩段經典裏頭的希伯來原文「贖」字，清清楚楚地含有把事物交換性命，贖他出死的意思。

照法律看，在以上各種情形之內，這個贖價是銀錢，至於贖頭生的，雖然沒有用這語句，卻說是一個犧牲——一命替一命(民_{18 15 16})。這裏有一件事，須要注意的，是指新約的關係，即在這些意義範圍之中，這「贖價」語句，在舊約書內，不是直接與贖罪祭有關係的。他是與贖罪的付款有關係的(出_{30 12})，在撒下_{21 8 7} 這個意思，雖然不用這語句，因有關贖罪之故，卻把掃

羅的子孫七人交給基羅人(撒下_{21 4} 不受金銀賠償之故)。

但是這犧牲，即使在贖罪祭和贖愆祭內，並不會說過，是贖回獻祭的人。牠的血爲挽回價，贖他的罪，但那「贖價」語句，是不用的。不過我們必定要說，這兩層意思爲除去罪而獻祭，和那「贖價」是很接近的，這語句，無論用不用，贖罪祭本身，就是獻祭者生命的贖價。

現在我們可以明白新約的章節。我們若把保羅的語句和意思聯合起來，我們就沒有困難，即能瞭解他在提前_{2 6} 裏頭所說的，基督捨自己作萬人的贖價。「贖價」在這裏有牠的真的，適宜的意思，即是「交換的價錢」。「贖價」和挽回祭兩層意思，是連帶關係的，意思是和的，即是在於基督使人與上帝復和的死裏，發生出來的贖罪觀念。照聖保羅的眼光看，基督捨自己在十字架上，當作世人的贖罪祭(羅_{8 3} 林後_{5 14 21} 加_{3 13})。他把自己的死，救贖世人(羅_{5 6 9 10})。他的死把我們與上帝復和(羅_{3 24 25} 弗_{2 16} 西_{1 20})。把生命和救法給人類。聖保羅的心，不注意類似銀錢的東西，他並想不到銀錢的代價，他是想到那很大的道德賠償，交還上帝，不是交還他人。上帝之子，在肉身裏頭，把贖價爲世人交還上帝。

如果聖保羅知道在馬太和馬可福音書裏頭耶穌的說話，他一定能瞭解牠的正義。聖保羅與聖彼得(彼前_{1 18 19})在這思想上是類同的，贖價的意思，是包含在贖罪的觀念裏頭。贖罪有兩方面觀，不

能分開的——(1)把「贖價」救贖人脫離罪孽的答戾和定案；(2)把權能救贖人從罪孽的束縛和罪惡的影響裏出來。聖保羅的福音是雙關的。但是基督是怎麼樣？耶穌純粹的說話記載在太(20 28)；可(10 45)裏頭的，曾經受人攻擊過，但是理由是沒有的。這一句說話，須把那事實來解釋，基督說出那句說話之時，他心中充滿了他將要死的意念。他要捨他的生命，遂說出那句驚天動地的說話來：「人子要捨命，作多人的贖價。」接着，他再宣布說，因他是爲了這緣故而來的。他的死不是預先不知道的，不是隨隨便便忍受的。他來救贖世人，把他自己獻奉，當作「贖價。」沒有疑惑，這句說話裏頭含藏的大半要義，可以盡量說出來，但概括說來，基督的死，對於人類，大有裨益，說牠是贖價，亦無非是一種假借罷了。但是把耶穌在別處（設立晚餐的語言）談到他的死，由實有救贖的效驗上推究起來，上面的解釋就立不住了。立特士爾(Riesch)雖然不應當把「贖價」這語句的精義減少，但是他亦並未曾在表面作甚麼談論。他亦看出耶穌之言何等莊嚴，何等重要，他的解釋，就是耶穌自願犧牲，把他無罪的死，以期達到這種目的，即救贖社會各份子在上帝的審判中，脫離那要臨到他們頭上最後消滅的災殃，給他們知道死亡的一種新意義，拯救他們免受死亡的懼怕。這個解釋不能接受，而耶穌之死，怎麼發生這種效力，亦未曾說明。要知耶穌確實觀看這個世界已被上帝定罪，已沉下去，對於上帝很疏遠，惡貫滿盈，非求得赦免，非在公義內更新，非

從這一個地位上贖轉來不可，以上與耶穌的本身，並和他的死不無特別的關係，這個關係他叫做「贖價。」

基督的死，作多人的「贖價」，這個意義，曾經用作講道的資料，神道學院的研究，及教會讚美詩裏頭寵愛的題目。有一種人早有其想的觀念，以爲贖價是付給惡魔的，不是付給上帝的。或說，魔鬼因人犯罪，得到權利，但在公義中的上帝，不能不知，或說，基督的靈魂交給撒但，當作投降的代價，表示撒但擅取權利，超越人類。但是撒但在交與中，受了欺騙，因爲雖然得着耶穌無罪的靈魂，卻無從保留。那無罪的靈魂，反爲魔鬼的酷刑。這種學說與古代教育有關聯的，於中世紀時代是很通行的，然而不能巍然獨存，因博學之士，著名的教父，反對這學說者，不乏其人。(朱傑元)

讀經者

READER

福音不時提及獨自讀經，耶穌基督假定他的聽道者，都有聖書，他們自己可讀太12 3，可2 25 12 10 26，路6 3。在拿撒勒，耶穌任會堂內讀經之職路4 16。「讀這經的人，須要會意」(太24 15)，這句話不能指但9 27，因爲雖然太24 15前段會提及但以理在馬可同樣的一段內，並沒有提及但以理(可13 14)。所以這句話，不是主耶穌說的，卻是一種註解，傳福音者，編著者，或校正者，加入進去的。這樣探究起來，似乎指明古代教會，有此讀經者的職務。不差的啓1 3，亦指明這個職務，堂中讀經的規例，在教會內早早有的，因爲提及有人聽：「念這

查……的，和那些聽……的，都是有福的。」這樣看起來，別種事情亦是同樣的，基督徒聚會的程序，是照會堂內摹仿出來的。按猶太通例，會衆當中，無論那一位——年輕的亦在內——可以讀法律和先知書，如果有祭司或利未人在堂，讀經自然是他們的特別職務。是故這是很照規矩的，雖然耶穌不是士子，亦不是會堂的職員，他亦可以把先知書來誦讀。爲了這個緣故，我們可以決定，古代教會讀經者，並不是受聖職的人。爲了便利起見，一人可以同時兼任數職，但是沒有事實可以證明。聖保羅從未提及過有什麼讀經者在教會聖職之中。推特達 (Tertullian) 是最早的一個著作教父提及讀經者。在第三世紀，讀經者，是包括在下級職員內。

豫備

READINESS

基督用這個「要豫備好」的字句，指示信徒務須時常豫備好，歡迎他第二次降臨 (太 24:44 路 12:40)。還有一個字句，救主次數用得更多，意思是類同的，就是「做醒」那個字句。基督把他來吩咐門徒時常做醒，等待他降臨的日子 (太 24:42 25:13 可 13:34 37 路 21:36)。這兩個字句在太 24:43 裏，是差不多交換用的，只要看那惡僕的譬解，因爲他不做醒，輕忽，房屋就給人挖透了 (太 24:43)，下面一節就說要預備。再有十個童女的譬喻更可證實門徒應盡的本分，是「做醒」 (太 25:13)。但是在譬喻裏頭提及的那五個聰明的童女，是「豫備」好，迎接新郎到「豫備」好及「做醒」兩個字句，是通用的無疑了。

時常豫備好，等候基督降臨，是信徒的本分，是很重要的，因爲這個降臨日期，除了聖父外，沒有人知道，即使對於聖子，亦是隱藏的，所以不對門徒期前宣布 (可 13:32)。爲了門徒不能知道何日何時救主末次降臨，所以勸他們不得不注重這些豫備功夫 (太 24:43 44 25:13 可 13:35 路 12:40)。

或說，耶穌豫言過耶路撒冷失守，即是天地末日的先聲，給門徒有一定的導線，可以知道救主再降，究竟在何時何日 (太 24:82 x)。如果是這樣，那末這種勸勉何必呢？況且不能瞭解的，因爲末日的來臨，是絕對沒有確定的。至於關於京城失守的日期，勸勉門徒做醒的說話是沒有，不過，這個日子一定要到，有預兆的，那是無疑的事；惟天地末日是不知道的，故勸人爲了這個日子要做醒，這種說話是很多的。或說，基督再降的定期，即使有這個可能，未免要使門徒處在虛假的穩固中。其實這個問題救主不願獨斷；天地末日，救主雖則承認不知 (可 13:32)，這並非阻止他的即日顯現，亦不阻止牠的延長日期。聖經內有很清楚的暗示 (太 24:48 25:19 可 13:35)，天地末日要遲延，人不能預先知道的，從現在至主再降，中間恐有一段「無量長夜的歷史」。

符類福音書裏頭的譬喻及寓言 (太 24:42 25:30 可 13:32 37 路 12:36 19:11 27)，其原意無非要門弟子爲主第二次降臨時常豫備，可以說是救主對於門弟子的臨別訓詞和勸戒，作爲在守候時間，關於門

弟子行爲上的一種指導，這守候時期，是無限制的，很延長的，就是從基督的不日離世，直到他在此時期的終局，從天再降爲止。以上所提出的各種譬喻和寓言，假定凡在世界上的天國發展中有份者，並非因此就能擔保配入全備的天國，即基督再降臨時，要舉行開幕禮者，基督遠離之時，是門弟子的磨煉時期，每人要受試驗，個個證明自己有配進那將來榮國的資格。人人有自己的範圍和派定的工作（太25¹⁴可¹³路¹⁰），如果缺少個人豫備功夫，他雖然是有信仰，精神充足，希望主再降臨的團體裏頭的一份子（太25¹²）亦不能補他的不足。

爲了末次降臨而豫備，自然是依靠保守道德和靈質，繼續盡上帝國國民的義務，這種靈質和義務，在基督傳道之時，所講的教訓裏頭早已說明了。他去了，信徒人格上的必需品，毫無更改，仍是同樣的，在門弟子身上，反而有更重要的擔負，更嚴肅的知覺，門弟子的品行從此更要時常受節制和約束，因爲與將來的命運大有關係的。基督對於未來事，比較他事不過言其大概，且不決定的，他的勸戒對於未來，比較他事，亦更普通，詳細的指示，是不必的。總核起來，最要者，就是門弟子的人格和行爲，基督先傳道之時，早已提及過，須受最利害的試煉。其異點，就是情形不同了，因爲有形的基督，暫時不在場。門弟子對於以下相隨的兩層困難——危險，試探，應有的適當態度，不得不保存：（一）基督不測的延長遠離，（二）基督不測的立刻降臨。

（一）基督離開世界，給他的門弟子一個必要的機會，可以自由獨立練習基督付託他們的才幹和權能，他們務須發展他們屬靈的實力到極點，不必要覺得有基督的形式上的權威和監察，時常護庇他們，但是門弟子須不時想着計算的日子要到（太24⁴⁵可¹³路¹²）爲了主的再來而豫備，那見證就是門弟子的對於遠離的主的事業完全誠懇服務，這種事業與他國度的事業是類同的，並要顯出穩固的忠信，不疲憊的勤勞，在主無期限，延長時間不回來時，善用主所付託他們的才幹（太24²⁵路¹⁹）但是這個同樣的情形，產生機會，使他們自由把所付託的才幹來誤用，或絕對忽略不用。隨從主延長時間，不即日降臨的危險，我不得不徹夜不眠的防守，要知那危險發生的緣故，就是門弟子的軟弱，怠惰，昏迷，不肯負責，油燈不修剪，腰帶不束緊（太19³⁶路¹²），服從無約束的任意放肆，專制誤用權柄（太24⁴³），不忠信，無可推諉的失敗，不能增進所委託的（太25²⁶）。

（二）救主不時勸人，須要豫備，其最大實力，是從這裏頭推究出來的——基督的再來是忽然的，人測度不到的。救主時常提醒門徒，莫非是一種警告，凡不徹醒的，不豫備的信徒們，有很大的危險，因爲救主的再來，是出人意外的，是異常驚駭的，萬物的建立秩序要破裂（太24²⁰可¹³路¹²）末日未免有災殃的氣象，信徒無暇修補自己的不足，或以前自己的忽略，又不能完舉豫備的功夫（太

24⁸⁸ x 25¹⁰。末日一到，練習的時間完結了，昔日的懈怠，的失敗，再沒有修補的可能。那末，將來的命運若何，都靠着人格和功績，經過嚴切稽查之後，再行定奪。

末日復臨，即是末日審判的先兆，在基督遠離之時，門徒的爲人怎樣，須經過檢閱，然後才評定他們的命運。凡信徒在他們謙卑服務範圍之中，能證明有資格，對於基督本身上，及基督的事業上忠心者，可得升級，進入更上一層服務範圍之中（太²⁴ 47 25²⁰ 23），升到與基督同等的地位（路¹² 87），享受全備天國的永福（太²⁵ 10 21 23）。不及格的信徒們都要被驅逐出外，永無挽回，永不能享受那高貴的團契（太²⁵ 11 13 30），且照不忠心大小的比例，而分別處罰（太²⁴ 51 路¹² 57 x）。參考降臨（Parousia）及再臨（Second Coming）諸論。（朱傑元）

眞實

REALITY

吾人讀新約時候，不能不覺得福音作者，有眞實之氣概，無論對夫子耶穌，對及門同人，記言記事，是坦白的無有飾詞，是一致的無有枝語。

（一）福音記者的眞實，可列舉幾方面——（甲）不求高言動衆，他們記載夫子的言，直陳所見，語盡而止，有時稍加以解釋語句，也可以表明是出自實心。即或對於大事，也只簡單地一提而已，如說「四圍居住的人都懼怕」（路¹ 65），「衆人希奇」（太⁸ 27 可⁵ 20），「衆人驚異」（路⁴ 36 5 16），「歸榮耀與上帝」（太⁹ 8 33 可² 12 路⁵ 26），

「他們大大的驚奇」（可⁵ 42）。（乙）記載同人的事，振筆直書，不相掩飾，例如，記主始初揀選門徒，他們個人的不完全，或是十二人爭論誰要爲大（太¹⁸ 1 可⁹ 31 路²² 24），或不能盡義務的時候（太¹⁷ 18 20 49 可¹⁴ 50），缺乏愛心的事（路⁹ 54），私心的貪求（太²⁰ 20 23），彼得的不承認（太²⁶ 69 74），猶大的賣主（太²⁶ 10 16 47）。類如以上的記載，絕沒有掩飾的話。（丙）眞實問題，佔滿了門徒心的全部，以爲這是神聖不可侵犯的一件事物，因此，對待主實在存有恭敬的心，彷彿不得不屈抑自己而抬舉他的夫子，記錄出他的教訓話語。

（二）眞實被耶穌看爲第一緊要——當時的人多貪慕世俗虛榮，而耶穌力屈虛偽，追求眞實，舉幾事爲證：（甲）他作教訓的師傅，一切均出自然，絕不勉強。他從來不有自炫自高的行作，像法利賽人街頭上的祈禱，甚至當時的拉比，或不免有此做態，而耶穌不然，凡事追求實在，所以聽見的人說，他的教訓，像有權柄的人，不同讀書人，然而絕對不是妄自尊大，正是樂易近人（太¹¹ 16 17）。參加喜筵，與喜樂者同樂（約² 1 10），與稅吏罪人爲朋友（路¹¹ 5 8）。他行救人的義務，是重大端莊的，然而即之也溫，是和藹可親的，無一不表示自然眞實的態度。（乙）對人生抱大無畏的精神，向實際處着眼，如醫治各樣的疾病（太⁴ 23 12 15），解釋奇異的災禍（路¹³ 1 4 約⁹ 3），人的靈魂有寶重的必要（太¹⁰ 27 路¹² 20 21），罪孽的可惡（太¹⁸ 8 9 約⁵ 24），報應是一定有的（太¹⁸ 6 23 33 可⁹ 43 49），復興精神的必要（太⁹ 17

約 3:7) 責任的負擔(太 11:20-23, 23:15 路 10:13-15) 應盡的義務(約 9:1, 上帝決定的權勢(太 19:17 約 4:34, 10:29) 這都是人生的要務, 主耶穌切實注意的。(丙) 主認定宗教爲人生唯一的目的, 所以常是追求實在。(1) 顯於他的教訓(太 23:23), 又說, 真正拜父的, 不在外表, 乃用性靈誠實(太 15:8 約 4:24) 行善不可虛僞(太 6:2-5) 從心發出的善, 乃爲真善。(2) 顯於他自己生活。不僅這樣教人, 也親身力行, 不是能說不能行者。連賣他的猶大, 也說他是無罪(太 27:14)。(3) 他的敵人, 如法利賽人讀書人, 也看出他的行爲, 說他爲稅吏和罪人的朋友, 甚至和撒瑪利亞人有來往(路 17:11-19), 所以不按外面定人是非, 而求其心田如何。(丁) 他估定人的價值, 是在物質與精神上, 分別其實際(太 6:20-25), 雖自己不求物質的豐厚, 然不肯斥責人不事生計, 不過精神的應當放在前頭。看到這等事, 他絕不以人生順利或不順利, 分其高下(路 12:15, 21, 16:19, 28; 13:41, 42)。(戊) 主對人存着公心。雖然一生不曾諂媚人, 但樂意稱道人的善, 如稱美百夫長的信心(太 8:10) 貧窮寡婦的捐錢(可 12:42, 44) 祝福撒該的全家(路 19:9) 重視伯大尼婦人的香膏(路 7:44, 48 約 12:6-7) 並斥責人的不善, 如指摘法利賽人的禁食(太 9:14, 17 路 5:33, 39) 安息日束縛人太過(可 2:28, 路 13:15, 16) 不定犯姦婦人的罪, 而反詰告發的羣衆(約 8:7) 深斥讀書人和法利賽人的假冒(太 23:13, 15) 甚至門徒中起的妬忌不睦, 主也斥責(太 10:22, 23 可 9:31, 36 路 9:54, 55) 總之, 待人以公, 絕無偏

私的心。(己) 對於公衆的希望, 不阿私附和。時人熱烈的盼望彌賽亞要來, 然而主不願附和衆人的意見, 指示以正當的見解, 絕不掩沒彌賽亞來的正義, 而曲從衆人的狂熱, 甚至爲此事獨自上山祈禱(太 14:23 可 3:13, 31) 在榮入聖京歡呼的時際, 他注意這城將來的禍災(路 19:41) 而自己退到伯大尼修養其道心(太 21:17)。(庚) 對於門徒, 說明前途有不少的困難, 並說若不克己背着十字架, 不能作他的門徒(太 16:24 可 8:31) 所以令門徒自己度量自己的如何(路 14:28-33) 甚至說, 因此, 不免引起家人的分爭(太 10:27 路 9:57-62) 也或引起世人的恨惡(太 5:11) 總之, 用真實的告誡, 不掩飾作門徒將來的艱難。(辛) 自己的目的, 真實的置在心中, 未曾一日離去。在福音始終表明主不存私心, 有時說, 天父特派他行作大事。但是仍極端順從天父意旨, 絕沒有甚麼私己希求, 賺取世間榮耀, 而且世榮也不能使他離開目的(約 14:30)。(壬) 他看教訓的終點, 即是趨赴十字架, 然沒有一次回顧不前的樣子。對於反對最力的法利賽人讀書人, 主不曾一次向他們謀妥協方法, 表示退避, 總是將真理正誼放在前頭, 其他均屬次要的。彼得曾有一次向他說, 主切不可走向這條路, 而主即嚴厲責備他說:「你不體貼上帝天父的意思」(太 16:22, 23) 所以他對於上帝時時作真實的見證, 不避一切艱險。路加記有一句話說, 他定意向耶路撒冷去(路 9:51) 又有話說, 這事還沒有成就, 是何等焦急呢?(路 12:50) 總是沒有一時不把自己身體, 放置在赴義的路上。這一切都是

耶穌真實的證據。(參誠實論) (E. Morgan: 周雲路)

責備 REBUKE

(一) 在迦百農會堂內，主耶穌醫好一個被污鬼附着的人(可 1:25 路 4:35)，又在易容顯光山脚下，主耶穌醫好一個附鬼的小孩子(太 17:18 可 9:25 路 9:42)。這兩次福音書載主耶穌責備那污鬼，一聽見責備污鬼，患病者的神經，就安靜一些，意志堅持一些，但是這個恐怕不過是偶然的事。作者很明瞭，在這裏主耶穌承認那惡鬼，是很像人似的(太 12:28 路 11:20)，主耶穌責備這惡鬼，(1) 因為這個惡鬼既像人，必能聽受他的責備。(2) 因為這個惡鬼磨難病人(太 17:15)，或因為他見證主耶穌是彌賽亞，這個見證，不是來自信仰，仁愛，善良，由教主把聖父來啓示的喜樂，惡鬼的見證，卻是根據驚異的(可 1:24 25 路 4:41)，實在是敵基督，教主不取的。聖路加說，主耶穌醫彼得岳母，責備熱病。這個恐怕不過是一種形容罷了。疾病恐怕是看爲鬼的作祟。但熱病，沒有人說是惡鬼致使的。聖馬太，聖馬可都不說責備熱病，這裏恐怕是聖路加詳細描摹主耶穌莊嚴的聲音，醫病的手續。在加利利海面上，主耶穌責備風(太 8:26 可 4:39 路 8:24)。這裏更不必信風是附鬼的。這不過是把詩人的說話來形容救主的態度(詩 106:23 鴻 1:4)。主耶穌的信仰是絕對的，他信靠上帝保衛他，直到他功夫完畢。主耶穌用這種威嚴，這種安靜信仰的態度，立起來吩咐風與波浪平靜下去，門弟子一見，以爲責備牠們了。

(二) 救主不時要警戒他的門弟子，但是有二次，救主說得很利害，所以記錄者，記他責備牠們了。一次是責備彼得(可 8:33)，一次是責備雅各約翰(路 9:35)。「撒但，退下去，」把這句來責備彼得，是很利害的，但並非爲了彼得，不知不覺，變了一個魔鬼了。但是這與主耶穌的心靈，是相反的，因救主想着他人的需要，往往要忘記自己的。救主這樣責備他，是爲了彼得的危險。無論責備他的偶然過失，或從他品性裏產生出來的傾向，預備他日常領袖的，他的性情與見識，應該受這種試驗。救主此番是責備聖徒的兩種不好的傾向。聖約翰是貞潔的聖徒，聖彼得是仁愛的聖徒，最最危險的試探，就是預備平坦的道路，給你所親愛，所敬畏的人行走，使他拋棄最高尚的志願與忠義。主耶穌在這裏責備彼得，因他敬愛之中，含有一種陰險的不忠不義，對於上帝的公義方面。至於雅各約翰，他們二人是最最嚴重貞潔的模範，主耶穌斥責苛刻的判斷，這是試探人的忠直的，要敗壞人的心志，使人心思狹窄，少講人道主義。

(三) 福音書載有他人責備他人，這種莫非表示主耶穌的愛心的對照(甲) 門弟子責備人帶小孩子到教主面前來，門弟子以爲父母對於小孩子不鄭重的，有私心的，小孩子，主耶穌不注意的，因爲他們不能明白主耶穌的道理。豈知主耶穌和父母有同樣的感情，要給他們得着先知的祝福，很寵愛他們的天真爛漫(可 9:20 10:13)。(乙) 民衆的責備巴底買，無非對照主耶穌的簡單樸實，弟兄相愛，同舟共

濟的德性(太20:1)。(丙)悔改的盜犯，責備他的同僚，不准他誹謗主耶穌(路23:40)。(丁)法利賽人要求主耶穌責備民衆，不准他們大聲疾呼，歡迎他，把他當作彌賽亞看待，殊不知主耶穌受人致敬，是理所當然的(路10:39,40)。

(四)主耶穌吩咐門弟子，責備一個弟兄，因為他犯了罪(路17:3)。這幾節內，我們看出這個應受責備的罪，是得罪他人本身的過失。這裏的怨恨錯失，莫非對照主耶穌的「溫柔的人，有福了」(太5:5)，以及他的「有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打」(太5:39,44)。這裏主耶穌吩咐門弟子責備弟兄，是赦免他，與他和好的第一步。要得着赦免及和好之前，悔改是必需的，責備應當是弟兄相愛的作為，指明他的過失，勸他悔改。(朱傑元)

稅關

RECEIPT OF CUSTOM
「稅關」一語見於召選稅吏

馬太或利未作門徒的相同記事裏(太9:9, 21:17, 27:27)乃是耶穌從他本城迦百農出來經過該處所作的事。該項稅款乃是徵自出口貨物，並且在迦百農，該項稅款必要收入希律安提帕的庫內，當主的時代，他是加利利省的統治者。迦百農緊鄰着通到大馬色去的大路與繞過加利利海北端引到東方去的路的交叉點，這種重要徵稅的所在適設在此地，我們便曉得「稅關」二字在福音中是何等的所在了。參稅吏論

復和

RECONCILIATION

福音照聖保羅所接納的，是一種特別復和的

使命。福音的服役，是和好的服役。福音的宣傳，是復和的宣傳。福音的立意，就是凡接納這個使命者，須當與上帝復和(林後5:18,21)。在這種意義下「復和」的名詞，福音書內沒有的，新約別卷書內，亦不見的。這個名詞完全是聖保羅的創作。這個事實，應該牢記在心，因為有一等人，常主張說，保羅的神學，對於福音的別方面，不無缺點，然而看「復和」的學說，他們可以知道，對於人一方面，保羅已經把基督使命的本來面目披露出來了。雖然這個名詞，在福音書內，是沒有的，牠的實際是有的。在上帝的一方面，這個名詞，包含基督赦罪的道理，是天國內初步的幸福(太6:12,15)。這復和的道理，是包含在基督全體服役事業裏，表現在拯救那失喪的人身上(太18:10,14,10)；在救主自己，對於犯罪，背負重擔的人，所發出來的有恩惠的，有慈悲的態度上(太11:28,30,路4:17,21)；在救主對於被社會驅逐出來的無賴漢身上所發出來的慈悲心上(太11:19,路7:36,50,15:1,2)；在救主完全把天父來啓示在人間的工作上。在人的一方面，若論到需要本分，權利，早已清清楚楚的含藏在召人歸主那一段內(太11:28)；在悔罪改過，身心去舊更新的要求內(太4:17,可1:15)；在召人進天國，做天父之子的關係內(太5:48,路6:35,26)；在完全犧牲一己之私，專把天父作我的依賴，這種信仰內(太9:24)；在實行天父的旨意，習慣成

自然內(太^{5:18, 7:21, x})。浪子回頭，豈不是一個與天父復和的模範譬喻嗎？(路^{15:11, x})。在聖保羅的福音內，如果以復和是依靠基督的本身，與他贖罪的死，那麼，在福音書內，主耶穌自然把彌賽亞全備的教法，放在他自己身上，和與他的死有關係的事實上。(太^{20:28, 28:18} 路^{24:46, 47} 約^{3:14, 15} 參教蹟 {Redemption 論})

聖保羅的常例，用到「復和」這個名詞，大意就是從怨仇變化到友誼上。對於這個福音的復和，尚有兩個異點，要說一說。(一)怨仇變做友誼，是那一方面？上帝和人雙方方面，還是單單人一方面？是否上帝與人要復和？或只不過人要與上帝復和？(二)實行復和用什麼手續？先把第一個問題來討論，多數人說起來，復和不過在人一方面。上帝不要什麼復和不復和。上帝沒有一天，不願意與罪人復和，只要罪人肯把他的思想與本性改變過來，就行咧！照聖保羅的學說，上帝早在基督裏面復和了，對於罪人復和的手續，在上帝一方面，早已完備，只希望罪人互相自動的前來與上帝復和就是了。(羅^{5:6, 8} 林^{5:18, 21})。但是在這裏我們仍舊要說復和，上帝與人雙方都是不可少的，同時我們要宣佈出來，這件大事，在基督的十字架上，早已成功了。(西^{1:21, 23})。我們根據基督裏面，知道對於這個世界，上帝早已有了復和的事實，請求普天下人，快與上帝復和。(林^{後^{5:20}})。多數註釋家，把聖保羅的句法這樣講的，而聖保羅果然有這種觀念。人犯了罪，是上帝發義怒的對象。上帝與人中間，有互相的怨仇。罪人是上帝怨仇的

對象。(羅^{5:10, 11, 18})。倒轉來說，罪人是敵對上帝的。(羅^{8:7} 西^{1:21})。於是實行復和，非雙方着想不可。聖保羅自己的解釋，再清楚沒有了。林^{後^{5:19}}說：「這就是上帝在基督裏，叫世人與自己復和，不將他們的過犯歸到他們身上。」換言之，這裏是說明上帝一方面的復和。如果以上所說的，是承認了，那末，實行復和「用什麼手續？」這第二個問題，自然解決了。聖保羅至死不變的道理，就是基督為人罪惡而死，俾上帝與世界復和起來。(參教蹟論。)

反對以上那些說法的人，不是沒有的。他們豈不要質問，這樣是把上帝高尚的品格，降得太低了，同時拋棄了教恩，把怨仇放在造物主與受造者的中間，非用祭品來和解不可。基督福音裏頭有不下這種觀念第一，請想一想，聖保羅沒有意思把他的道理來遮蔽上帝的慈愛，實在是從上帝的慈愛裏頭，描摹出來人類全部份救法的發源。基督為我們而死。(羅^{5:9})，是上帝愛人最大的證據。從表面上看起來，這是一種逆說，但是同時須記得，對於罪惡不滿意，聖潔的對於罪惡發怒，與愛罪人，救罪人的志願，沒有什麼互相矛盾的地方。世上親朋之間，如果有了不滿意的地方，務須先要把牠化除，然後友誼可以有恢復的希望。(太^{5:23, 24})。如果上帝對於罪惡不滿意——那有對於罪惡滿意的上帝呢？——那末，上帝的一方面，定有復和的必要，即使罪人的悔改，可以當作條件。這裏有一個很大的問題出來了。罪人與至聖上帝中間的關係，斷絕良久，是否罪人的悔改，足夠補滿那個

缺點？這種悔改，是否罪人自己自然產生出來的？還是先由上帝的和平慈愛到罪人心中，運動他悔改的依聖經講起來，這個說法，是不差的，上帝勢必下來，親近這個萬惡世界，把祂有恩典的使命來施行救贖。上帝果然在他兒子裏頭，已經降世，實行復和的工作，這並不是減除他的慈愛，那救贖世界人類的可能，無非就在這一點上。

至於人一方面的復和，略說幾句，就足夠了。人人都知道牠的必需，牠的重要。罪人自己知道已犯天法，早已遠離上帝。復和的第一條件，就是先把怨仇化除，然後引起悔改及信託的新傾向。先受感動，使祂肯說：『我要起來，到我父親那裏去』(路15:18)。這裏的原動力，仍是上帝在基督裏頭所舍復和志願的慈愛。『我若從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸我』(約12:32)。是故從上帝與人兩方面，我們聚攏來，歸向中心點，這就是基督的十字架，福音復和的大能力。依據牠，我們得着救贖，脫離咒詛(加2:20, 3:13)；世界已經釘在十字架上，就世界而論，我們已經釘在十字架上(加6:15)。凡覺悟自己已經受着救贖的人，不再為自己活，乃為他們死而復活的主而活(林後5:15)。

參和奸教贖論(朱葆元)

救贖或

贖罪

REDEMPTION

一個使徒論耶穌基督說：『我們藉着這愛子的血，得蒙救贖，過犯得以赦免，乃是照他豐富的恩典』(弗1:7)。因此，本題所求者，在於基督的救贖有何意義，如何而成，隨附着有何福氣。

(畫)聖經上的教理：(一)所用的名詞，有贖人(利25:25, x得4:7, 耶32:7, 8), 贖物(利27:14, 11), 贖牲畜(出13:15, 13, 20, 民18:15), 救贖脫離患難(創48:15, 出6:13, 13, 詩64:18, 72:14, 74:2, 103:4, 109:10, 107:2, 參賽43:1, 44:2, 23, 49:20)。在新約用『買來』名詞(林前6:20, 7:23, 彼後2:1, 啓5:9, 14:3, 加3:13, 4:5)。原文字別用『買回』(路24:21, 多2:14, 彼前1:18)。但保羅普通多用『救贖』(羅3:24, 8:23, 林前1:30, 弗1:7)等等。也有用『得贖』的(路2:29, 21:28, 來9:12, 15)。

(二)舊約的預備：新約所用名辭，多根據舊約而來。試看舊約中多說上帝的聖潔，公義，恩典，同時也說他恨惡罪惡，因為他有完全的聖潔，對於污穢不潔的罪，是必要刑罰的。雖然如此，主上帝仍施憐憫，開恩而饒恕人罪(出34:6, 7, 詩103:8, x)。因為他本不願意人因罪而死(結18:32, 33:12)。他也是守約的，有應許而不失信落空的上帝。雖因為人的不信，人自己喪失了不少，然而在那些餘民中，仍充滿了上帝所應許的恩惠(詩103:8, 8, 16, 17, 耶32:27, x, 何1:10, 11)。這一切都是表明上帝的能力，慈愛，和救贖也。

舊約言救贖，多半帶有法律意味，贖字內有償付代價之義。按之歷史上最古的緣起，是耶和華拯救他的民，出那為奴的埃及地(出6:15, 13, 申7:8, 等等)。因此之後，人民遇有困難，災病，死亡等事，有所求即得有救贖(詩25:22), 蒙救贖即有感謝(詩110:120)。但是在舊約言救贖，多是指稱救贖時的苦難，只有一次言救贖從罪得釋放(詩

130) 然不能因此保證其餘別處無暗寓贖罪的意思，因為罪是使人受苦的根源，為是苦難，則包含有赦免的必要(詩85賽116何14等)。

舊約時代，看為主自己拯救其民，所以以賽亞抒寫以色列的救主，大有愛情的意味。不過兩次言上帝的使者，作人民的救贖(創48 16賽63 9 參詩34 7)，大都指點後來新約所發現的事。

新約言救贖與舊約的分別，就是在舊約不將救贖聯於獻祭之事。然而仍要看明從罪得贖救，其中大與獻祭有關。譬如按律法說的，因為贖罪祭，他們必蒙赦免(利4 20 26 65 賽6 7)，都是表示律法與赦免有聯絡的必要。

新約由詩篇與先知教贖道理大有預備的發展，是必有無可疑者，其造極端，為以賽亞五十三章，明言耶和華的僕人，為眾民的罪受難。此章中先知道義與獻祭道義有些符合，就是一位無罪者，把同類者之罪，擔當在他自己身上(賽53 6 10 12)，以後的先知(亞13 9 24 瑪3 4)，也同有此義。

(三)福音中的救贖：符類福音與第四福音有些分別，但吾人確信第四福音出自本人的著述，不過約翰是在其晚年著成，由其記憶中加增有自己的思想。

路加福音開始即明言在耶路撒冷有盼望得救贖的人(路2 38)，並歷敘他們的名字，有撒迦利亞在讚美的歌中說，上帝眷顧他

的百姓，為他們施行救贖(路1 6)，表明得救贖，不僅關乎人的身體，也關乎人的靈性(1 75)，也指救贖由救罪而來(1 77)，應驗先知所言，在大衛的後裔中興起這拯救的恩(1 69 78)。施洗約翰預備主的道路，表明彌賽亞降臨，即在眼前，也表明他的目光，對於彌賽亞的旨趣。牧人聽得報告，為你們生了一位救主，就是主基督(路2 11)。馬太說，他要將他的百姓，從罪惡裏救出來(太1 21)。以後施洗約翰指着耶穌，令人注意，說你看，這是上帝羔羊，背負世人罪孽的(約1 29 36)。而耶穌的受洗，則有聖靈降到他身上，也被稱為上帝的兒子。他自己也說，我是應當盡各樣的禮(太3 9 11 路3 21 22 約1 31 34)。符類福音記載他受洗的事，很能表明基督主義，掃除對於彌賽亞虛偽的眼光，以後他下到曠野，將意思表明出來(太4 1 11)。

耶穌自己如何看他作彌賽亞的職務，其所用救贖的名辭雖不多，然表示很有道意義(路21 28)。所以僅是考求名字所得助力無多，要注意全書大義，更不可尋章摘句，必總覽全書，方可得正確之義。

如此，吾人注重的，關於救贖第一要義，是在精神範圍。因為耶穌教訓人，無關於經濟、政治，即與社會發生關係，也不是直接的，此亦無足怪異。試看他明說，我的國，不是屬於世界的。然為予人以肉體的利益，而趕鬼、醫病、分餅飽衆，也都是隨時地所能有的(太4 23 25 11 15)。從此可知耶穌的救贖作為，救身體亦救靈性。但衆人所沾的物質的恩賜，不作為耶穌救人目的的極點，以主所預備的均為靈性的福利。

(太) 9:2-8 路; 6:26 x) 然而要領受此福，必以信為唯一條件(太) 8:10 2:28 等等) 換言之，耶穌所賜予人的無價之寶，均為救人脫離靈性的腐敗。靈性腐敗，根本由於罪惡，故救贖的根本要義，即救人從罪惡裏出來。其初步，即為赦免也。

(1) 這樣，當先看罪與其關係，有救贖脫離的必要。或有人盡注意講上帝是愛，而不計其他，甚至可令人心目眩亂，不再顧及罪孽是如何可惡。應當思及上帝是嫉邪的上帝，與罪能陷人及於沉淪的死亡。所以基督所表彰的上帝的愛，他正是度量人罪惡的大小，而予以救濟。犯罪愈大的，所需於上帝之愛亦大。然而切不可誤視基督的教訓，有時亦嚴重之極，令人可怕。施洗約翰是警誡人逃避將來的忿怒，一樣，耶穌在柔和的訓誨中，也指點最後的刑罰。最明顯的，是說，不要叫全身丟在地獄裏(太) 5:29-30) 又說，最可怕的，是身體靈魂都不得赦免(太) 10:28) 更說，地獄是不滅的火(可) 9:44-46) 提出的警誡，是對幾個城邑，當審判日子，有難堪的刑罰(太) 11:20-24) 尤其是鑿潰聖靈，罪將永不得赦免(太) 12:31-32) 斥責最嚴厲的，是對文士和法利賽的一黨(太) 23:14-15 32-33) 比喻中說到罪惡的刑罰，更為可怖(太) 13:42 50 18:21 21:44 22:7 13) 人不要自以為無罪，不需悔改(路) 13:3-5) 特別是說，賣人子的那個人不生在世上倒好(太) 26:24) 分別山羊綿羊的比喻，向那被咒詛的，指明當受的永火(太) 25:41-46) 然而主耶穌唯一的救贖，使凡信他的，免此沉淪而得永生(約) 3:16 5:29 9:53 8:24)

冒上帝的怒，則必需有一救贖。但按照基督眼光，此不為最大的可惡，最可惡的，為罪性之存在。罪既能成為實在之惡，罪孽在人心田有如污濁的泉源，能沾染人的全性(太) 15:19-20 參 23:27) 由思想現於言語行為，均能露出不潔的表示(太) 7:16 20 12:33-37) 甚至令人作撒但的奴僕，而受其轄制(太) 9:13 12:29 43 45) 喪失靈性的生活(10:24 26) 令人受腐敗與苦難(太) 23:37 38 路) 15:11-16) 惡能釀成可怕的諸罪惡(如污穢、貪婪、好詐、凶狠) 其極端即為鑿潰聖靈(太) 12:31-32) 人的靈魂到如此地步，也就陷於死亡了。所以必需一救贖，因為他個人已陷於無能自救的地位(路) 15:3 x 10:10) 第四福音記述耶穌的教訓，和符類福音一樣，不過約翰說的更深進了一層，不僅救贖，而且作一重生的新人(約) 3:5) 他也很注重罪能陷人作一奴隸(8:33-35) 而且很揭明撒但作世界的王，必推翻他的權力，方為優勝(8:44 12:31 14:30 11 參路) 10:17 18)

論人必需救贖，還有一要義，即是人因為有罪，就遠離了上帝。試看律法的第一要求，是愛主你的上帝(太) 22:37 38) 所以人的正當態度，是為有謙虛和依賴的心(太) 4:4 7:10 可) 11:23 24 25) 惟宗教的交誼，罪不予承認，無怪耶穌斥猶太人說，我知道你們不愛上帝(約) 5:42) 其反對宗教的現狀，為自滿自用，好高虛偽，此種種者均由人的罪性流露而出，決不是由於上帝而來(太) 6:2 x 約) 5:44) 這明明是崇拜物質代替了上帝，因此阻障了人的心，到不了上帝臺前順從的

心都消滅了。若從這一方面上講教贖，可說與和好是有些相仿。

(2) 罪既如此，教贖則成一組織的武功。所以人對於耶穌的宣傳，稱之爲「上帝的福音」(可₁ 14 路₄ 18 19 10 10)。總之，可說教贖可解脫罪的一切，得到了，即可獲得天國的權利。耶穌曾有許多話語，表明人心如何可以接受此道，其一步即「悔改」(太₉ 13 11 20 21 可₁ 15 9 12 路₁₃ 3 5)。悔改乃表明思想的改換，不求功勞(路₁₇ 10)。離開驕傲自滿(路₁₇ 10)，變成謙卑心(太₁₈ 1 4)。一言以蔽之，即「虛心」(太₅ 3 路₄ 18)。凡這樣行的人，他能有一滿意的快樂。此一切均由耶穌而來，如認識天父(太₁₁ 27)，效法他得心中平安(太₁₁ 28 30)。但是必先聽他的宣告，認他爲主，服從他，認他爲王(太₇ 21 23 8 19 22 23 8)。必要克己而跟從(太₁₀ 37 33 16 21 25)。來世的審判所受賞罰，全憑在世對於主的態度(太₂₅ 40 45)。主分頒義務之賞(太₁₈ 27 19 28 25 34 x)。果能如此，即爲基督的子女，上帝的兒女，永生的後裔(太₁₃ 38)。進入天國，分沾其福利(太₆ 12 14 15 18 35 可₁₁ 25)，也能稱上帝爲父，並到他面前祈禱(太₇ 11)，被稱爲基督的弟兄(太₁₂ 49 50)。在難中得蒙憐憫，受扶持(太₁₃ 43 路₁₄ 14)，並得見上帝(太₅ 8)，而行善爲樂(太₅ 16)，遵行父的旨意(太₆ 10)。進天國的，只有遵行上帝旨意的人(太₇ 21 18 4 25 24 x)。並且當有天窗那樣的完全(太₅ 48)。就這一切，足徵蒙教贖，大有信徒當盡的義務在焉。

比較的說，符類福音不多提聖靈教贖的工夫，有之，如耶穌受洗

後，有他的充滿(路₄ 1)，預備主作成其正大職務(路₄ 1 18)，於門徒受逼迫時，能代替說話(太₁₀ 20)。按路加說的，聖靈爲父給人的最大恩惠(11 13)，而聖靈聖靈的，即成爲永不赦免的罪(太₁₂ 32)。施洗約翰說耶穌是以聖靈給人施洗(太₃ 11)。基督自己最後的應許是要賜下聖靈來，不過在耶穌未得榮耀時候，還未曾賜下來(約₇ 39)。

約翰與符類福音講的大致相同，不過符類福音教贖，先由於悔改，而約翰則說悔改是由於聖靈之功而來的(3 3 5)，且講聖靈比符類福音發達進步的多(14 26 16 7 x)。得救贖的條件，多以信括之，其中也有順從之意(3 18 38)。作上帝的子女，是重生的果子，也是恩賜，均是信者的權利(1 12)，更聯絡於基督的彼舉(3 14 17 12 32 33)。永生發端於信徒心中現在的活動(約₃ 3 6 4 11 9 47 17 13)，其與救贖的關係，爲與基督聯屬(15 1 8)，得之，可脫離將來的怒(3 16 18 36 5 24)，變換氣質(5 44)，遵行主的話(12 25 13 4 17 15 13)，有復活的希望(5 28 29 9 40 11 21 28)。住在父的家裏(14 2 3 17 24)。此等話語，在約翰爲出色的，符類福音中亦然。

(3) 救贖特別關於主的受苦與受難。在上文已陳述的不少要言之，基督與福音是合一而不可分析的，只有他能保證天父子人一恩，也表示天父在人的行作。人效法他，即能作天國正當的子女。他至聖全愛，解除罪者的束縛，予迷人的悔改，此乃在福音方面表明主與救贖的關係，此即教贖之義，人人所能知能明者。再則，作一善教，

尋得迷羊(太10 6 15 24 16 7)其行動以人的信爲機關(路8 47 50)他話語的要求嚴重而有權柄然其中滿了柔和與惠恩(太11 27 30)福音還有話表明主的死關於救贖特別能使徒根基的大道換言之其死是否有獻祭的功但是現今有一部分人不承認有獻祭之義只要有教訓即足成一救贖那麼吾人應當總覽四福音宗旨方可解明。

吾人有提出的論料是耶穌自稱「神子」「人子」這兩個名辭不僅關於救贖之說也很有關於他本身例如路加說耶穌要發起以色列救贖的希望(2 8)自受洗的時候自己更覺爲是當來的彌賽亞而且對人有不少的表示(約1 47 51)如尼哥底母(3 13 x)撒瑪利亞的婦人(4 26)尤其是彼得的承認(太16 16)爲四福音集中的一件事實。

雖是如此然而主自己看彌賽亞的職務視察與時人大不相同試看他受試探獲勝的話不是爲得世榮乃廢棄一切權勢作彌賽亞的職務集中於一點即榮耀上帝這樣他看出遲早必有衝突的發生由太10 16 x 差道門徒出門佈道說他們將來要受逼迫咒罵等事對自己不能不知道前途的遭際從早讀先知以賽亞書(53)其中言耶和華的僕人受難其中有補償之意因此洞悉了舊約的預言而施洗約翰言這是上帝羔羊背負世人罪孽的(約1 29 36)話語中也寓有補償在他身上到主公願工作時期在拿撒勒會堂讀經一段(路4

17)必有意存在不是絕無目的的又說經上所爲必應驗在我身上(路22 37)總之可說主屢次預言到他的死(可9 12 14 21 27 路18 31 24 26 27 40)蓋爲看到先知所說耶和華的僕人擔當了衆民的罪是由於愛心獻已代替他們受苦這話感動了耶穌既看到自己與上帝的親屬又看到罪孽作了人到上帝面前的阻障這樣如果爲世人的罪能作一挽回而自己又無罪有作代贖的資格那末直接獻上作一救贖自然一定是樂意的(耶穌關於救贖的聯點後有別論今姑從略)今只說他不多提他關於救贖的一切和他不多說他爲彌賽亞此二者有相仿的意思總以爲等到受死復活以後這一切自然即瞭然明白了。

耶穌對衆人雖不多提及他死的事然而非絕對的不說自彼得承認之後主即明言他要受死而且復活並且說這是上帝早定的事(太16 21 17 9 22 23)在當時死佔滿了他的心所以說我有當受的洗是何等焦急(太20 23 可10 32 路12 50)山上變容時三人所談也爲受難的事(路9 31)雖在工作將完時候才說出這話但可以說從早就有這意思如說新郎被奪去(太9 15)施洗約翰指證爲上帝羔羊背負世人罪孽(約1 29)對尼哥底母說人子要被舉起來(3 14 16 參

9 51 10 11 15 17 18 12 28 24)回到符類福音都是表示在工作末後時期才提到死事而有一句明顯的話是說人子來不是受人的服事乃是要服事人並且捨命

作多人的贖價(太20:28可10:45參贖價論)。其大義在舊約爲挽回，有補償之義，而耶穌用此語，心中有賽53所言的，而以他自己作贖價，把多人從罪裏釋放出來。受難卽作成救贖，在路22:37明明引用賽53的話。晚餐的那一夜，耶穌所說的話，各福音雖有不同，而大意同是指他的死(太20:28可14:22路22:19林前11:23)。併指基督的身體，酒指血，其擘開流出，乃爲門徒，這樣，耶穌以死表示作代替衆人獻祭的贖價，流血則洗淨衆人罪惡的腐敗，使罪得赦，如是所立的新約，在於自己的死，完成獻祭的事，很有相關，然而吾人不可十分拘定說完成了那一件祭，只可以說於各樣獻祭都有關切。

再是，福音記載耶穌的死，有莊嚴奧秘的意味，很值得令人追求，是有甚麼道理。由約12:27說，我現在心裏憂愁，說甚麼才好，而在客西馬尼園「汗如血滴」(可14:33)，我所「喝的杯」(太20:39路22:42)，在十字架上說「我上帝爲何離我。」這一切都是表示爲衆人嘗了死味，此乃挽回的一大奧妙。主的死與殉義的人不同。試看他最末後說「成了」(約19:30)，足可證明主的死，有復活，有遺囑，仿佛另開一新時代，就是聖靈時代，也就是傳播衆人賴恩得救的時代(太28:19路20:12345徒1:4)。總之，福音中所言基督的死關於救贖的意義，以後使徒書信發達進步，成爲主要的大道。

(四)使徒的對於救贖的教理，卽使徒行傳各書信啓示錄(甲)路加記耶穌復活後，開導門徒的心，叫他們明白聖經，基督必要受死，

必要復活，可奉他的名，到各國傳悔改之道(24:26-27)，所以門徒開始傳道，就把死與復活的事放在前頭，並且表明救贖是上帝早已前定的(徒2:2333383:13154:1012)。在當時講道，明然斥責說，你棄絕聖潔公義的那一位(徒3:14)。這本是一句隨口的講辭，不是成式的神學話，不過都包含如保羅所說的基督爲我們的罪死了(林前15:3)。於是把榮耀的救贖分播於人，而且唯有靠他的名可以得救(徒3:12)，可以避免上帝之怒(2:21)，罪得以赦免(2:38:39:10:43:38:39等等)。(子)人的恩物，卽是聖靈(2:38:11:16:17)，也是預備了道路，使萬物復興(3:19:21)。門徒自開始講道，把基督的死放在一切前頭，其功有獻祭之義(20:28)。更起新名，乃舊名所不能表示者，就是基督擔當了我們的罪(彼前2:24來9:29林後5:21)。義的代替不義的(彼前3:18)。藉血得蒙救贖(弗1:7彼前1:18:19:5)。作永遠贖罪的祭(來10:12)。捨己作萬人的贖價(提前2:6)。作成救贖(約1:22:4:10)或問，如此，人的救贖，全由基督的死，上帝之愛何在？切實言之，這正是上帝的憐憫，因爲他早已預定，差其愛子降世也。按這新規模，信徒的一切幸福，盡包括於救贖的範圍，目前的效果，就是罪得赦免(徒2:38:13:羅4:6:8弗1:7西1:14約1:9:2:12)。基督也教人不受現今惡世界的沾染，如言，贖我們脫離一切的罪惡(多2:14)。脫去祖宗和流傳的虛妄的行爲(彼前1:18)。大意多注重主的流血(徒20:28羅3:25弗1:7來9:12彼前1:2:19)。此等話語中，多少都涵有獻祭之意，一

直貫徹於門徒的演講之中，所以基督的死，直接成爲演說的論點。
 (乙)使徒的道義，完成於保羅書信之中：就看他立論的宗旨，是說無論猶太異邦，統在上帝震怒之下，需要一救贖(羅 1:35, 16:18)。後來表示上帝開一施恩道路，即以信得稱爲義(羅 1:17, 3:21, 22, 26, 5:17, 21, 林後 5:21, 腓 3:9)。稱義由於基督的死而來(羅 3:25)。人因信覺悟基督爲他的罪死了。死乃耶穌的順從的極點(羅 5:19)。由於十字架的血，施行上帝的義及於各信徒的心裏(羅 3:24, 26, 5:1, 8:33)。那麼，信徒在於基督得着上帝的義(林後 5:21, 腓 3:9)。簡言之，即因信稱義(羅 3:24, 5:1)，也可以說，基督所預備的救恩，即成了贖罪(羅 3:24, 弗 1:7, 西 1:14)。這樣，救贖與基督的死是聯絡而不分析的，實際的說，基督自己應付了上帝對罪的要求，或說，上帝叫無罪的替我們成爲罪(林後 5:21)，而且他親身擔當了罪的刑罰，因此，使罪人得蒙赦免(加 3:13, 4:4, 5)。至於如何能蒙這樣，保羅未有切實的發明，不過在其書信中，有許多話語，能令吾人明曉其意義。總括的大意，就是基督在於人類中居了代替者的地位(羅 5:12, 21, 林後 5:14, 15)。這樣，完全與人同一，然而大有體諒與愛心(加 1:4, 2:20, 5:2)。復次，用信與門徒有活潑的聯絡，於是元首所有的作爲，也傳達於百體，而爲他應用(羅 8:3, 6)。所以彼此團結之義，保羅看的很重(羅 14:7, 9, 林前 12:12, 13)。尤其重視代替之義(羅 5:12, 13)。所說完全與人同一，就是分沾人類違背法律的責任，而擴大了上帝的義(羅 3:25, 31)，因爲人類

的罪，集中於耶穌身上，他以無罪的擔當了罪的工價，就是死，於是在他身上得一挽回，蓋爲他看上帝的審判是公義，而自己承當這責任，也認爲是確合乎義的。

(丙)新約中別的書信，對基督的死作一救贖，雖然沒有像保羅成一統系之說，然而各書信尤其重視挽回的意思(彼前 1:18, 19, 彼後 2:1, 來 9:12, 15)，如同說，血洗淨我們的罪(來 2:17, 9:14, 約 1:7, 8)，避免上帝的怒(來 2:2, 3, 9, 26, 彼前 4:17, 18, 啓 6:9)，敗壞掌世權的魔鬼(來 2:14, 15, 彼前 1:18, 5:8)，引領人到上帝面前(來 4:14, 16, 10, 19, 22, 彼前 3:19)，引人到說不出的範圍(彼前 1:9, 10, 2, 9, 10, 彼後 1:11, 約 1:3, 1, 8)。書信有時含帶福音教訓的意味，譬如約 1:3, 5，是藉用約 1:29, 提前 2:6，是藉用可 10:45，而彼前也多引用獻祭話語，和先知文字，如說憑着基督，即是無玷污羔羊的血，洗淨人的罪(1:19, 22, 22)，尤其是 2:23, 25，完全藉用了賽 53 的話，說基督的死所成的功，恰像耶和華的僕人，爲衆民所成的功，但基督比較僕人，更顯得光明而正大，此乃教會的教理，人人所共知者。而約 1:9 很注重挽回的道理(2:2, 4, 10)，不過就這句話語，基督獻祭，是對上帝的，不一定是對人，用以避免上帝的怒(參賽 12:1)。啓示錄中也有語獻祭範圍者，如被殺的羔羊(5:6, 9, 12)，他以血釋放我們的罪(1:5)，並從各國用他的血將人贖回，歸於上帝(5:9, 10)，也說要穿着白衣，與主同行(7:14)。但在希伯來書信中，很表示基督的救贖，聯絡於舊約的道理，並

且也說獻祭是將來的一個影子，所以明然說公牛和山羊的血，不能潔淨人心（10⁴）。那些獻祭的禮節，明顯是不足，因為每年必須一次，這樣重複的行而又行（10¹⁻³）。牠的效力也屬有限，不能引人直到上帝面前（9⁶⁻¹⁰）。然主基督僅一次獻己，已算辦理完全（9¹¹⁻²⁶），同時，他作大祭司，又作被獻的犧牲，就是他的獻己（9²⁶）。他獻的祭是完備的，能作祭司，又作挽回（2¹⁰），就是一次受死，擔當了多人的罪（9²⁸），就是一次獻了永遠贖罪的祭，最有功效（10¹²）。按着定命，人人必有一死（9²⁷），但基督一次受死，贖了人所犯的罪過（9¹⁵）。或問，基督的獻己，怎能勝過舊約的禮節？按照希伯來的答覆，他是上帝的真像，榮耀，權能，高尚無匹的上帝的兒子（1¹⁻³），也是與人同有血肉之體，成爲與人同類的弟兄（2¹⁴⁻¹⁶），然而在他有高尚無匹的道德（10⁵⁻⁹）。有一段話語，紀述基督瞭解他的順從而自獻，是一無尚的重價，可以叫人靠他的功，得以成聖（10¹⁰），所以在舊約緊要的訓誨，是說耶穌的獻己，作一救贖，是令吾人也要自奉歸於上帝而成聖。

（五）聖經的教理是有理性的：考聖經對於救贖的教理，尤其是新約，將救贖聯於耶穌的受難與死亡爲罪作一獻祭，吾人要得其中的真味，當從聖經所言，看上帝的德性和罪不道德的樣子，那麼，若對罪予一赦免，而仍維持上帝的公義，全在於基督自己特別關於上帝與人，這個賦予的資格，能救爲罪作一挽回，完成上帝與人的和好，

可將此義分而言之。

（甲）聖經教理對於上帝的公義：公義維何，卽世界的倫理，上帝始終予以維持，此卽公義的大意。其大要聯絡於憐憫，表示有救贖的屬性，但切不可將公義混淆於上帝之愛和他爲父之心。因爲他與人有一必不可少的，就是他的性格，對於公義必予一維持，而決不輕視的，並且他看人也是必用公義維持一切。

（乙）聖經承認人類是一有機體的組織，全世界是一族，無有國際與色別，所以經上說，沒有一個人爲自己活，也沒有一個人爲自己死（羅¹⁴ 7）。這樣，可以說有個人的責任，有合羣的責任，因爲一件善行，不僅關係於一己，也影響於大眾，罪惡也是如此，其關係不僅限於自己，也能遺傳後人，所以那沒曾犯罪的，有受犯罪的影響的可能。那麼，如果一個善人爲別人受刑，其善也能及於大眾，無怪乎聖經不承認個性主義，牠看羣衆彼此互相影響，譬如這個人能受那個人禱告的益處，有時，爲罪能有彼此的救援，如父與子，友與友（參羅⁵ 12^x）。

（丙）按聖經的觀察，罪是一可惡可恨的東西，作上帝的敵對物，到了極處，就是除滅這罪而加以敵視（羅¹ 18）。這樣說來，上帝且猶不輕視公義罪仍爲罪，此乃天然的公理。設若輕視那個天地的基本，怕卽歸於敗壞，那麼，若想赦免乎罪，必然予以相當的補償，方能維持上帝的公義（參羅³ 25 來³ 0¹⁵）。

（丁）基督關涉於人類，必爲其救贖，根本的特色，申明這教義，卽

是他爲上帝的兒子，同時又與人同類，所以他有特別的立場。(1) 造化本於他(林前 8 6 西 1 15 17 約 1 2 4)。(2) 慈愛恩典也出於他，所以成人而降生(腓 2 5 x 來 2 14)。

(戊) 基督是完全無罪(林後 2 23 5 1 約 1 3 5)，因爲有與人類的同一，所以他有完全的體諒與慈愛，一說到這裏，作代替的挽回意義已躍然顯露。

(己) 基督與人類有完全的同，所以參加於人類的責任與腐敗，腐敗乃因違背上帝的命令(羅 8 3 加 4 4)，這樣，基督承認罪有當受的審判，並有當受的刑罰，所以不能不願意作一救主，而用以抬舉上帝的公義。

(庚) 按歷史上說，基督無罪，然而按其所能，進入罪惡所招的關係，就是審判與刑罰。及至他經受苦難與死亡，即罰罪到了盡頭。但既經過一切苦難死亡，同時，可以說施行了刑罰，榮耀了公義，也正是成全了上帝的義，於是罪的救贖，上帝的公義，都得到了正當，此乃福音上正大高深的大道，表示不輕忽看罪，而必需用一救贖也。

(貳) 教會上的發達 教會歷來所特定的救贖之義，只就幾方面約略言之。

(一) 續使徒時代，沒有多發達基督的受苦與死亡，如何關於救贖，因爲當時教父，不過承繼以前使徒的話語，不曾埋沒失去而已。直到羅馬的克力門和良利紐，他們很注重基督的捨命流血，作我們的

身靈的救贖。白理略也爲此道大有發明，今只略說良利紐推特連阿利金三大名教父對於救贖的要論。按良利紐的立論，將歷史的全局，和人生的經驗，撮總包括於基督身上，這樣，他足能作一位代替人類的救主，因此，也作了人類的新元首，以願從除滅了惡當的遠道，以死勝過了撒但，而用以償滿了上帝的義德之哀氏的教訓，承認基督的死，乃挽回上帝使人得有一救贖也。阿利金將基督的救贖，歸納於幾個方面，如說「勝過撒但」「挽回上帝」「付價於撒但」。雖說付價給撒但，然而撒但不能以死亡拘束耶穌。故此說終屬空論，雖曾盛行一時，獲住不少人的信仰，然而名教父如阿他那書安森否認此說。阿他那書曾有一著作名叫道成人身將救贖反覆的申明，說上帝定規死爲罪的刑罰，而且上帝的話語，又不能落空，然而不能把所造的人類，完全消滅，遂藉道成爲人身，代人受罰，並且抬舉之到一新開的希望。到拉丁教會，如安波司與古斯丁等，此教會，比希臘教會多注重償與公義，因其素日注重羅馬的法律，所以對於法律與公義，多偏於圓滿補償之說，希利尼教也是如此，不過比較稍輕一點。一句總括的話，與古斯丁和同時的教父，時常認定救贖的道理，由於基督而起，但絕對不可說基督的死，因爲滿償上帝的義，即生上帝的愛，這也是喀勒分所贊成的。

(二) 論此道的歷史，安森曾作一書，名何謂神人，這書成爲一時辯論的造端。他所最注重的，是說基督的死，乃償滿上帝的義。但是償

滿的說法，不是從咒詛而來，乃是出於上帝之性，必然的服從。所以爲人作一救贖，不必一定受死。然而他甘願爲罪人受死，用此榮耀天父，乃是一件超越無匹的功，勝過了人違背上帝法律的羞辱。人犯的罪大，而基督代替之功更大。如此可說，償滿是必不可少的，然而不是本於上帝之性。有人看安森的立論，不會透到事實的根本。譬如安柏拉德力反前說，他看基督死，只存道德的觀念，沒有受罰的意義。再則有伯爾拿，他出色的理論，是元首代肢體受難之說。阿利金願意把以上諸說折衷匯集，相一合適的教理。不過此派又趨向於煩瑣哲學一方，只注重上帝的旨意，已竟將本於上帝之性，必要的救贖，挪移到上帝的命令。直到十六世紀，更正派興起，他們心思學力，較爲清晰，極力駁正前說，視挽回爲償滿一個永在的律例，就是天理。他們看罪是違背上帝所維持的公法與常理，那麼基督在於挽回的價值，實在關於上帝的公義，也就是彰顯於人中的常法。此爲他們信條的大要。夏賽納主義也不承認救贖有爲罪償滿的必要。他們的解釋，基督爲人之功，乃多就他先知職務上立言。格老秀斯說，對於公義不必有償滿之說，僅可就主宰一方立說，換言之，基督的死，是作一罰罪的榜樣，作爲挽回的一個常法。再則有守約派主義，他們說救贖之法，由於三位一體的規定，以基督爲選民作一中保，代替人死，作救贖的代價。

(三)以上的議論，多抱狹義觀念，而且多遵循法律上立說，所以近今的神學，不深服其論，而另有其博大的論點。

新近派的眼光——(甲)言基督的救贖，多關於啓示，就是主的死，表示上帝的恩典與旨意，到了啓示的極端，而且表示基督忠於上帝到了完全。(乙)部士涅爾主義，言救贖多注重基督的體認，如是救贖性質中，滿有道德的效果，保證基督由罪孽中拯出罪人，而且其中有挽回之意。他認基督列於刑事範圍，但不承認有罰罪之意，乃是一種不可少的事。(丙)再有一理論，多注重基督完成上帝天父的旨意，而順服做到盡頭，所以他爲人獻祭作救贖。其精義即在於此。(丁)坎柏爾說，其議論深，其感力亦深，大義謂，挽回的精義，在於「對罪代替之悔改。」借乎其言也，混合難解，因爲主不能代替他人悔改，只能爲他人承認，爲他人祈求，但是，他說主的血很有價值，就是基督將上帝對於罪的震怒，歸結於道德性質的補償，而承認罪實在爲一違逆的不道，並且按照上帝罰罪的定命，令人不能不重視乎罪。這樣，只有一法可赦當罪的審判，就是消滅乎罪。或是完全承認上帝爲罪所設的補償，而答應「阿們」(意爲誠心所願，)也就是完全答應上帝罰罪的正當。如此誠心所願，對於基督不是一空論，他實在降世爲人，經過罰罪的苦難，所以我們的誠心所願，也是實際的，此爲近今的情形。(戊)再有一名人摩柏力，他的感力與坎柏爾相仿，然也有其不同，其對於救贖重要的主張，罰罪乃出於訓練之意，絕不是加以報復，因爲訓練究竟能使罪人得到救贖的精義，乃在於「悔改的聖潔。」此義摩坎二氏均說完全的成就在於基督，因爲基督獻己，是表示完全

悔罪的一個救免，不但基督如此，凡信徒應當都是如此。似此理論，不過對於基督似有些難解，他本來無罪，怎樣而生悔改然而究竟說來，基督的悔悟，作成了救贖的根基，而各信徒能得一救贖，也必由於悔改心為出發點，尤其是基督之功，他能發起人能有這個心，並且又說救罪不是一次完全成就的，比較的說，或一次一次，漸而進入完全也。

總覽上述，可受幾方面的感動：(甲)對此大問題，即立論最好的，仍有其缺欠。(乙)一切理論，各有其正當的部分，所以要使其義擴展，當小心從事，不可失落以前正當的意義。(丙)各人的理論出於思想，顯然需照聖經為核實的評衡，因為聖經之言，有廣博，有類別，有豐滿，足能復新人的精神而使之滿意也。(E. Morgan：周雲路)

蘆葦

REED

蘆葦乃是一種植物，叢生於約但河谷，沼澤裏並沿河的兩岸上。其莖幹長而直，頂上長有美麗的羽絨，向下彎垂，經微風一吹，就來回擺動(太117路7²⁴)。其木材可作許多用途，用以織成粗席。亞拉伯人用這種席造他們輕便的房屋。蘆葦又可充作行路的手杖。但是壓傷的蘆葦，不但無用，並且有危害，因為人憑倚其上，令其裂片刺入手內(太12²⁰)。放一根蘆葦在基督手內，用作戲弄的主笏(太27²⁹)，並且用以擊打主(27³⁰)。用海絨蘸滿了醋，綁在草子上，送到主的唇邊(27⁴⁸)。用蘆葦細小的幹可以作筆。古人的箭桿係用蘆葦作的，亞拉伯人占卜的籤也是用蘆葦作的。當宴會時所吹奏的管笛樂器，也都是用蘆葦作

的(太117路7³²)。度量所用的杖，一致地使用蘆葦，以致成了普通的名詞(結40³啓21¹⁵)。

改革或振興

REFORM

福音中不見此字，只有希伯來(9¹⁰)「命定到」振

興的時候為止，用過一次。耶穌對於這字贊成的意義如何，是值得注意的。國政很需要改革，耶穌決不會贊成。他雖然對於當時有害的政治，不加干涉，然按他教訓的總綱而論，對於社會確有改良的貢獻。他自己的行動，完全服從當時當地的執政。他拒絕為王，為官，為裁判，或一切革命的事情，寧死而不顧。對於納稅一問，他說：「將該繳的歸給該繳，將上帝的歸給上帝」(太22²¹)。這句話，雖不含被動的服從之意，也無有激動革命的意味，或只是提醒同胞，對於羅馬政府的利益及費用，應按例繳納。如馬太17¹⁷，耶穌還準備了他和門徒的聖殿捐款，不過稍有抗議。在彼拉多前，他說：「若不是從上頭賜給你的，你就毫無權柄辦我」(約19¹¹)。這雖也有時說是耶穌承認彼拉多的主權合法，然而自是指人權都由上而來。這樣，耶穌決不能稱為政治改革上的犧牲者，然而他的教訓，若由人實行，實能造成改良的社會。門徒們都是好人，且是好公民。他賜下的原則，是世界真改革的種子。

對於摩西的法律，耶穌是否改革者？從他聲明的「我來不是要廢掉，乃是要成全」(太5¹⁷)上看來，我們當信他所要改革的，乃是文士律師等所增添的一些繁文縟節，他提醒人注意摩西律的精

神，而不斤斤於字面(太^{5:31-32} 10:3 x 可^{10:2 x})。在孝上，他極指斥猶太社會通行的「各耳板」辦法(太^{15:3 x 可^{7:9 x}})。對於社會和政務的流弊，可說耶穌很用力感化人依照上帝永生的法律改良，而未有形式上的活動。

關於遺產的爭辯，耶穌不願參與，只分付人「免除一切貪心，因為人的生命，不在乎家道豐富」(路^{12:3 x})。他深信干涉法律，必使門徒妨礙其靈性生活。哈那克(Harnack)說，「耶穌門徒應當捐棄個人權利的努力，合作造成一親若弟兄的民族，不用武力，而用善行，主持公道，其聯合不靠法規，乃靠愛。」

更生

REGENERATION

此道義的歷史，多屬於紛紜不幸福的，其喻義乃表示基督徒的有完全的改變。有人說，此乃基督生活上發軔的初步，而悔改，因信稱義，即為更生的效果。且受得更生，是被動的，轉瞬之間而成，並非積累年月漸致而得的。不過像這派人，如此解釋更生，似涉於浮淺，然而更正教會仍多受此影響，因為信更生的道理，足作因信稱義的好基本。

在太(19²⁸)與多(3⁵)原文的字，有再生的意思，而與主在約三章對尼哥底母所講談的重生，不十分相同，蓋為在重生之說，有些自上頭而生的意思，但確實要明瞭新生的意思，當查考符類福音主如何理論，即可得基本之定義。按更生表明人受了神的感動，另成

一新人，進入一新範圍，舊日的態度都過去了；對於宗教素所不知的，有了全知，大概可說，這是主所標示的更生的大義。

(一)主耶穌對更生的教訓：主發明的，富有新的道說，言天國更是如此，例如說，天國超越一切物質，但也不盡然，有時也說屬於世界，所計劃釐定的意思，新到極端，所標舉的範圍，比較以前舊有的更高，而有新起的興趣，最是廣博高大(太^{10:28})。雖說他的功與舊約有一系的繼承，然而增加不少新義(太^{5:17} 路^{10:16})。新是完美的，也是高尚的，如說，天國裏最小的，比以前最大的還大(太^{11:11})，而且他自己要求上帝與人相關中最要緊的一部，而說除了子和子所願意指示的，沒有人知道父(太^{11:27})；意思是說，只有子能表彰父，將這表彰賜予誰，誰即為新人，得這啓示的，就表明他們的相信(太^{10:13 x})。更生的意義，與太^{10:13 x}的話，很有聯絡的道義，在主的話語上和事蹟上，都能看出有新的一切發展與行動，最顯然者，如說，新布不能補舊衣服，新酒不可盛在舊皮袋(可^{12:21})，及講到精神，更有新的自由(太^{17:24-27})，使凡信他的人，在主的話語中，完全看出新的意向，最要者為新約本於主的捨命(太^{20:28} 路^{22:20})。此義極關重要，符類福音都有(太^{20:29} 可^{14:25} 路^{22:16-18})，彷彿令人一聽見新約二字，立刻引他有趨向新天新地的思想，並且看見永生的門，已經在前開啓了，因為新天國，非有永生，不能完全圓滿享受(太^{10:28})。不過更生的意義，主耶穌未有十分加意的解明，還有一句話對更生是有非常的切要：

「我實在告訴你，若不改變氣質像小孩子的樣子，斷不能進天國」(太₁₈。參可₁₀ 15)。改變氣質像小孩子，實在即爲更生，不過說法不同，而意思却是如此。主藉用這比喻的話語，所需要的是指說道德的心，不是肉體的事。換言之，即是氣質的改變，看上下文的語意，自然可以明白了。

還有一句話，很切近更生的意思，就是說，作罪的生活是死，悔罪的回頭是生(太₈ 2；路₁₅ 25)。這兩處注重的，都是道德上的，非形而上的。再有別的話語，最切要的仍屬道德問題，如說，爲我克己喪失生命的，反倒得着生命，如此看來，人要與上帝同在而永生，非把原來的性情改變不可，若不如此，即不能作一門徒，也不能得高尚無匹的生活，在太₁₀ 39 16 24 x 18 8 x 路₁₄ 25 x，這幾處的道義，都是關於更生的說，雖不見有更生的名辭，而意義實是如此，以上乃是主對更生的教訓。

(二)保羅書信上的更生說：使徒行傳記載更生者新生活之行動，尤其在五節看出新更生者的新紀元，但神不一定爲更生的發起者，他的本分只把才能分給信徒。本書很表顯基督教的新記錄，其中極意推崇保羅，紀其回頭作一信徒，足有特色，實在配說，我是一新人，且常將道的新意現於書中，如新約(林後₃ 6)，作新造的(林後₅ 17 加₆ 15，新世界(林後₅ 17)，新人中有主的形像(西₃ 10 弗₄ 24)，新心意有上帝的善良純全(羅₁₂ 2)，但是說，受洗方可得聖靈的

重新，而且藉洗禮入死，才可得有新生的樣式(羅₆ 4)。按着心靈的新樣服事上帝(羅₇ 6)。像這一切話語，沒有用更生正式的名辭，但多是指稱更生的意義。又說，上帝光照了黑暗(林後₄ 6)，使信徒在於基督內，得着豐富的恩典和權力(弗₁ 20 x 2 1 6)。從撒但黑暗的權勢下，遷移到他愛子的國裏(西₁ 13)。換言之，從受罰移到稱義地位，從情欲移到聖潔範圍，奧祕的名辭，是罪從舊亞當而來，義從新亞當而得(羅₅ 17 21 林前₁₅ 45 x)。試看保羅所取材的，不是出自心理學的想像，完全出於實際的寫真。他先前如何爲人，以後如何爲人，判若兩人，然而沒有一次用人生出世作一新人的比喻，且絕對未提及此義。惟有對於從他得道的信徒，自認爲父，而說，我在基督耶穌裏，用福音生了你們(林前₄ 15)；又說，凡信徒是屬神的，不是屬情欲的，他有子的地位，這是保羅表明人得權勢，大有榮耀而得稱爲上帝的子女，與基督同作後嗣，有同苦同榮的關切(羅₈ 16 21 弗₅ 1)。

保羅的話與主的教訓，在於更生上，其切近點有二：(甲)他們對於永生的眼光，以爲作兒子的，其中含有勝過死亡之義(羅₈ 11 林後₅ 4 x 弗₁ 13 x)，而且看人的新生命很關於復活的事，若沒有復活，便沒有新生(羅₆ 1 11 弗₂ 1 5)。因爲以信現出的新生命，其中自然包涵着不朽的意思(提後₁ 10)。(乙)主與保羅都看從一死可以得則一生，所以保羅說我們的舊人，和主同釘在十字架，使罪身滅絕(羅₆ 6)。由釘死即得有新生。換言之，舊亞當死去，新亞當就來了，

用洗禮的潔淨，正表明此義，然而信徒必是能自己相信，方可以受洗（羅 6:2 x 西 2:11, 13, 3:5）。按照保羅對受洗的道義，寓意最深，看下一到水中，為罪埋葬而死，出來則作一新人，不過從禮節上看去，仍是就人心聯絡基督而說的，如說你們在洗禮與他一同埋葬，也在這洗禮與他一同復活（西 2:12）。在羅 6:2 x 一樣也有比喻之意，說藉着洗禮歸入死，和他一同埋葬，原是叫我們一舉一動，有新生的樣式。其深意仍多就人心道德上立說。試問保羅在羅 7:15, 25 的一段話語，是對更生者言之，或是對未更生者言之，但他就自己素常的理論，得不到正式的答覆，因為就他的經驗，並不用更生未更生的名辭，是說新人或舊人，屬肉體的人或屬心靈的人，在律法之下，在恩典之下，在於亞當，在於基督，在罪上死，在義上活，這種種相對名辭，其分別的地位，是即道德上立論非從超越上立論，按絕對的說，在教理上算是一新人，然就經驗上說，尚未到新人地步。

新人雖經過變遷，其個體仍屬存在，試舉例言之。屬肉體的舊人，不能說因為歸於屬神聖範圍，其舊人即完全消滅，按之實際，沒有這樣經驗，但可以說保羅是提出基督徒的目標，作基督徒的應當如此。換言之，不可將宗教之義，埋沒了道德之義，譬如他對信徒說，要治死你們在地上的肢體，就是姦淫，污穢，惡欲，貪婪，拜偶像等（西 3:5），又說，你們向罪，也當看自己是死的（羅 6:11），意義亦同。總之，經驗是一件有秩序的動作，二十年前的經過，可算為近今的經驗，惟有一個新

人，能發如保羅所說明白更生的完全。

(二) 公同的書信：雅各、彼得前都有更生的意義。在雅 1:18 說，用真理的道生了我們。這話語中，是說真理作了創造的機關，令吾人想及上帝的福音，如同種子（林前 4:19），而基督徒的更生，即作了初熟的果實，此種語義，大概是自太 19:28 得來的，而受造的得榮耀更為得更生得新天新地的造端（羅 8:21 x）。前後意義相同。彼得二次用了「重生」的名辭（彼前 1:3, 23），先用的關於他所經驗的主第一次復活，後用的關於上帝的話語，即主所傳的福音，而他第一次所發明相仿的意義是用新生命，也是由於基督復活能力所發起的，而說有活潑的盼望，是不能朽壞，不能沾染，不能衰殘（彼前 1:3），似此所言活潑的盼望，自然是屬乎道德上的，是屬乎神聖的。換言之，此種道德是由於不能朽壞的種子，其中有不少勸勉，叫人離開舊日的世俗，保存所受的福音（彼前 1:22 x 2:1），方生的嬰兒愛慕吃奶，信徒也當愛慕這樣道理（參弗 4:22）。彼得這等話語，多與保羅同意，究之，他所得新生命的道義，本由於已死的舊生命得來（彼前 4:1 x），話語不同，而意思卻是一樣的。

(四) 約翰的文字：總覽他的文字，所用更生語義，比較別的書信為多，不過不用「重生」名辭，乃是言從上頭生的（約 3:3），或用「由上帝而生」。在福音用有二次，一書用有四次，或「用上帝的兒女」，然而總括其全部的全句，乃在福音的三章，將更生的要義對尼

哥底母完全揭明，用活潑的話語，說作新人的如何，大概可以說這段言語，多半根據於太18。而起的，因為這兩處語義很有相聯相似之意。在約10¹³說真理的聖靈來了，要引導人進入一切真理，也即是將「改變氣質像小孩子」的話，變為「普通施行的道義」。所以可說約翰所表明的，更生是必有的，如何而得，並有如何的能力，然而不曾加以詳細分析，只分為「從肉身生的」與「從靈生的」，其自然的解釋，從肉身生的，完全是一腐敗的東西，不能屬靈。換言之，從父母所得的，自然不能令吾人進入天國，非有一重生，不能進入，然而肉身生的，有變為靈生的可能，那麼，即需要一更生了。但是，約翰在此所說的，比較太18。所說的，有些形而上的語氣，如同保羅在林前15⁴⁵所說的，有其相似，然關係無多。保羅說，「首先的人亞當成為有靈魂的活人，末後的亞當成為叫人活的靈。」與約翰所言「從肉身生的是肉身，從靈生的就是靈。」話語不同，意思相似，同是說更生為其中最要之一部，所以人得有這樣地位，作上帝的子女，乃是另作一人，與以前不同，但此作新人的能力，非從個人自己來的，這是約翰由經驗而證實的，保羅對此有相同的見地。總之，可說重生必由上帝而生，上帝的作為如何發動於人身上，人亦不能證明其發現有如何的關係，其中有人自己不能為力之處，如同陽春一到，地氣發生，人莫名其妙，亦不能加以限制。然而決不能說此種更生變化，既由上帝而來，人則不負其責任，也不能脫卸道德的範圍，而進入形而上的範圍，反言之，此中

實在有人當盡的義務，是不可推諉的。而約3。所言從神生的，和太18。所言互有關聯，但是斷乎不可如情人的自諉說，既由神而生，我又何必效勞呢！諸位聖徒反覆解更生之道，不是令人減輕其責任，乃是促進人重視這責任。在約3。言從水和神生的。換言之，由水的洗禮，表明外面的工夫，而要緊的，神的重生，乃是內心的工夫，所以水僅提及一次，神提過幾次（3:8）。再進一步言之，洗禮亦不可施於無知無識的孩童，必施於明白而悔改的信者。試注意十四節和以下的话，使凡信服他的人，不至滅亡，反有永生。十二節言「天上的事」，大意指稱人子被舉起來，也就是釘十字架事，藉此賜予以更生之權，亦即人子的更生之法，與羅6:3。所言受洗是歸入基督的死，和他一同埋葬，原是我们一舉一動有新生的樣式。因此，可見洗禮的標號，是人抬舉自己歸於上帝，並希望進入一永生。所以約翰記載對尼哥底母講的道義，與保羅所說的話語不同，而意思一樣，但絕對的不是空論，乃是完全由於經驗而來。

試問，約翰福音12與11作何解釋，同是指稱道的威力，不受時地的限制，無論為已往的和將來的，都可由於基督的降生與受難，隨時隨地接受感化。再是約1:18。所說，「我們若說自己無罪，便是自欺。」與「凡從上帝生的，就不犯罪，因為是從上帝生的，也不能犯罪。」這兩處，似乎前後有些矛盾，其實與保羅所說在罪上死，在義上活，有相仿的意思，就是更生和未更生時有交攻的衝突，尤其不

能將人的更生與不更生，有對然清晰的分界，所以諸使徒解釋此道，是從人所能知的一種經驗立言。吾人不必追問更生對孩童受洗的如何，因為新約沒有留下使徒給孩童受洗的證據，以更生是屬於道德上的經驗，由於人心自己的悔改，和聖靈的工夫，均就個人自己一方面言之。但孩童沒有精神與道德的經驗，所以對於孩童不必有更生的可言。

總括的一句話，更生的道義，不必為基督教所專有，然而可敢說基督教的更生說，完全是自有的獨立，絕沒有假藉外說，糅雜於其中也。（E. Morgan：周雲路）

宗教

RELIGION

宗教這個名詞，雖不見於聖經上，却可以說是表明人與神所有的

關係，且其範圍很廣，不論關係的真假和教義的當否，但按着本文所論的，可以下這樣的定義：人的靈魂，為上天所啓發，得光明，受感動，而對這個啓發，又將如何應付。此可分出三種趨向：有人起一種新意念，有人不過稍受感動，有人克己遵守誡命，但按着實在說來，這三種應當完全充滿在人心裏，就是人必須保持靈魂中一切所有的才能。

（一）論宗教的啓示：自從耶穌基督顯明恩惠和真理以來，宗教內容，與從前大不相同。但近二百年來，人對於宗教內的啓示，漸少注意。從前無論在天主教耶穌教，多看重啓示，認為最有權柄，使人信服。當十八世紀時，有人要造作一種自然的宗教，將基督拋棄不顧。到

十九世紀，人又多側重心理學，少論上帝的啓示，多論人類自身的應付。有人說這啓示就是人的直覺，與固有的情感。又有人說，近代人難以信有上帝的啓示，因為覺着這個見證很清楚的存在我們內心，必是原來就出於我們的心，不是上帝顯現於我們的，因為覺着這個顯現的事，是一種自然的內在的，就是我們本心所發的，在我們的心以外，沒有實在。人雖然是這樣說，但宗教的根基，到底是在我們自身以上，因此不必加以藐視，真理果然是有，牠必是在我們以外有一個發源處，我們必須有一個靈魂的眼睛，纔能看出來，人的信仰，若是單用內心翻來覆去的思索，必不能得到滿意，因為單有本身說話是不夠的，還須有上帝回答，我們纔能知足。

所說的這個啓示，可有兩種方法，達到人心。一個是間接的，一個是直接的，耶穌基督是我們宗教的根源和模範，這兩個方法他都用過，按着間接的，他是用舊約論上帝的本性和他的律法，並常用舊約表明他的題目（太 12:29 路 4:25 約 4:21），在受試探的時候（太 4:10），和在受難的時候（太 27:46），他都引用舊約的話。雖然這樣，他用舊約，是很有自由（太 5:21），不過用為引路的手段，不是他究竟的目的，這樣，舊約的價值，就是人所作的見證，為他所受的啓示。但主耶穌為宗教的事，也有直接的。他原來為上帝的愛子，與聖父合而為一，因此，他本心的感覺，具有一種奧妙的情況，不是我們所能測透的，但他所說的話，是很有權柄：「有吩咐古人的話，只是我告訴你們」（太 5:21），

你們查考聖經，然而你們不肯到我這裏來（約 5:39-40）。耶穌曾說他直接所得的啓示：「一切所有的，都是我父交付我的」（太 11:27）。雖然如此，主沒有叫他的門徒受他的言語的捆綁，盲從他的教言，他願意人用他自己的良心。因此，基督好用比喻，使人考查思索。我們可想基督的啓示，不像留給我們一種不動產，我們也能夠受上帝的啓示，在內心有聖靈能引導我們歸到真理，令我們看透萬事（林前 2:15），分別是非（腓 1:10）。這樣，基督教是一條新命令，在主要是真的，在我們也是真的（約 1:28）。

(二) 論宗教的應付：(甲) 人的靈魂，必有仰賴。人心一醒悟，就覺着他孤單，有如孤兒，因為人的生活，有永遠的關係，所以一醒悟，必得呼籲着尋找一位活上帝。奧古斯丁說：「你爲自己造化了我們，我們的心不平安，等到你裏頭，纔得安息。」就是人覺着他的生命，籠罩在一種奧妙的威力中，由他的苦難，就甘心與這種威力有交通。但人所求的安靜，唯有基督能夠完全充滿，人有仰賴的心，他就引領人歸到自己，人自古就尋找上帝，在基督纔能得着，人心一醒悟，除了基督以外，得不着甚麼安息的所在，唯有他是「昨日今日一直到永遠是一樣的」（來 1:3）。

(乙) 人的罪惡必須得赦：人對於宗教的應付，又一份是自覺着有罪，與神發生隔膜。世人對神最普通的禮儀，就是獻祭，人思想必須獻甚麼禮物，纔能挽回神的震怒，或是在天地間得着順利。雖然各

地風俗禮儀不同，但最普遍的意念，就是怎樣纔將那個恐懼有罪的心理去掉，得着神的恩典，和內心的平安。世界各宗教中，都存着這種心理，全以爲人與神相遠，要找一條交通的道路。爲此，就有這樣的危險，就是最容易注意在所獻的禮物上，如同猶太人所獻的牛羊，人若多在禮儀上用心，就要忘記那個與神相交的目的。因此，基督領人與上帝復和，按着最相當的方法，就是他在十字架上奉獻自己爲祭，這是最完全最可靠的祭禮，其他一切祭物，完全取消，即使我們還要獻上祭物，總要虔心誠意，不務虛名（來 13:15）。

(丙) 人當覺悟他有責任：宗教的根基，就是在人知道有應盡的天職，承認有一種無上的律法管轄我們，就根據這個支配生活，却不求本身的利益。世上有其他宗教專在出家潛修，一心捨己，甚至受些虧損，固然以這個爲他的天職，但基督的道，對於這事，却能解放人心，使有一種寬大的生活，更叫人完全有愛，作正直的捨己，雖叫人隨從他，不是在外面多有自苦的事，他的「軀是容易的」，因爲人愛他，事奉他，全是合理，人在內心，就沒有甚麼相爭的事，因爲已經全心奉獻主。按以前所述的，人必須有所仰賴，這仰賴是實現在禱告上，又求赦罪，必有獻祭，人有應盡的天職，必留意聖餐的象徵，纔能表明。

(三) 眞宗教是在基督：按以上所敘述的宗教應付的理由，惟有基督，纔能完成，他又將各種感覺和形式，都能合而爲一。按着形式方面，可分三種：

(甲) 按着人的情感，對神必有禮儀，那就是猶太的聖殿所預表的。基督設教的時候，未立甚麼階級，如同猶太的祭司長，天主教的教皇，而他自己就是無上的大祭司（來₄ 15）。

(乙) 因為人有智識，心中時起玄想，但基督所發明的，不像希臘人或印度人的那些玄想，因為基督是究竟的啓示，聖靈的工作，就反射在基督的身上（約₁₆ 14），人認識基督，就是認識天父（約₁₄ 9）。這樣的智慧，是人原來不知道的，「許多先知君王要看的」（路₁₀ 24）。

「一切智慧知識都在他裏面藏着」（西₂ 3）。

(丙) 人在宗教上有些行動，因而必有律法，如舊約所稱的摩西律法，或是中國儒教的禮經，但基督就是「律法的總結」（羅₁₀ 4），因為他給一種愛的精神，人纔得着自由（約₁₅ 14），人要守誠命，只可隨從他（可₁₀ 21），在社會上一切困難的問題，有了愛心就能夠解決（羅₁₄ 18）。由此可知，宗教上各種事情，都可歸在基督，一面人必須建立自己的人格，一面應當知道在天上更有一位活上帝，常常眷顧世人，我們歸向他，在他裏面纔得安息。

以上所說的啓示與應付，這兩份事又可完全歸在基督身上。他能啓示我們，因為他叫我們儆醒，引領着認上帝為父，叫我們有兒子的感覺，兒子的行為，他在本身上顯明上帝，因為人看他一面有恩愛，一面更有真理。再者，人看基督一生捨己，對人有弟兄的關係，對上帝有兒子的心情，他死在十字架上，那更完全顯明了，從那個十字架，好

像發出些火花，能夠在人心起火。人原來覺着自己如同被釘在十字架，因為有苦有罪有死，就是百般設法將這大苦取消，一見耶穌被釘，就知道上帝自己受那個酷刑，因此纔知道在受苦中，沒有不公道的，罪也不能得勝，死也無有毒鈞。

(四) 基督教的七種特點：(甲) 宗教的權柄，是在個人。基督是獨一的主，他的權柄，不像文士們設立些屬於形式的規條，從歷史中常看出許多「無學問的小民」奉耶穌的名，也得站立（徒₄ 13）。耶穌的門徒出去，不怕受逼迫，也不求名譽，作出大有勇敢的事，為服務社會，不辭辛苦，就是「要行他喜歡的事」（來₁₃ 21），「雖然沒看見主，却是愛他」（彼前₁ 8）。萬不可忘記耶穌怎樣為自己作見證，不但在存活的時候，自稱為師尊（太₂₃ 10），在他復活以後，更與他們有親密的關係，保羅說「不再是我，乃是基督」（加₂ 20），信徒若要求達到這個結局，那就是要常與教主連合。

(乙) 基督使宗教適合人情。耶穌常行慈善，祈禱多在晚間，利用白天去幫助那些顛連無靠的人。他雖然遵守本國節期，但多顯明自己的意見，如在他使五千人吃饱的時候所表示的。他能看重聖殿，但他燬像的山，不是聖地；他能保守律法，但為人的利益，有時律法也被拋棄（可₂ 23 34）。由此可深知耶穌對於宗教的義務，是持着甚麼態度了。他責備「侵吞寡婦的家產，假意作很長的禱告」（可₁₂ 10），他說「我喜愛憐恤，不喜愛祭祀」（太₉ 13），又說，「服事弟兄中最

小的，就是恭敬天父」(太²⁵ 41)。如此，他的門徒，就漸漸離開那輕視人的態度，如不叫婦人與孩童攪擾耶穌，阻攔失目的「巴底買」和稅吏撒該。後來門徒究竟組成那種極值人的團體，為社會問題，他們實驗那有物公用的辦法(徒⁴ 32-35)，為經濟問題，是急於調濟寡婦(徒⁶ 1)，從此纔生出一種維新的道德，就是弟兄相愛，無論甚麼身分和種族，凡有信的人，就能得着。

(丙) 基督使宗教尊重道德：基督是救人脫離罪惡，所以很是尊重道德。世上其他宗教，多有越出道德範圍以外的，如古希臘和羅馬，他們唯有在廟中舉行各種禮儀，在印度，人能作些淫亂的事，以為恭敬神，在中國對於道德立一種最高的模範，但他們用道德代替了宗教的生活，惟獨基督能顯明愛上帝，就是愛慕仁義，求內心的潔淨。舊約先知也是講這種道，施洗約翰就是接續他們，勸人悔改，但猶太人多以國家的問題為重，以個人的善行為輕，按着他們的文士和法利賽人的目的，不過是循規蹈矩，並無獨創的言行。

更可注意的事，是耶穌少責備那些離開宗教的人。這或者是他看罪的根源，必是違着自己，反對上帝，因此，他專要打倒魔鬼，別的事，就置而不論。他不用一種犯罪的目錄，去檢查人的行為，由他的生活，足夠使人認罪。有人說道德沒有熱心，就不能維持，耶穌論道德就單注重熱心。耶穌一見人有謙卑的信仰與愛心，就深加讚美，例如百夫長的信心(太⁸ 10)，寡婦捐二文錢(可¹² 43)，或是罪婦在他脚前哭

(路⁷ 37) 像這些事，他就看為宗教上最好的材料，基督的門徒，先表示出來人所羨慕的，就是他們的善心，好像自然的向外發光。

(丁) 基督表明宗教是屬於個人的：人類固然是有團契，罪惡是普遍，救恩也是關係天下萬人。雖然如此，每一個人有他應當作的人，不要仗恃是亞伯拉罕的子孫或是摩西的門徒，必須個人信，個人作，耶穌說，單可以信，就能脫離奸惡的世代。

自從耶穌傳道以來，就說有一個窄門，這個門，人不能成羣的進入，必得按着個人，就是捨己背負十字架，不但進天國如此，在未後也是如此。人受刑罰，是按着他的智識，人得獎賞，是與他的忠心為比例。耶穌不叫人看得救是自然的，必須常常儆醒，纔得美滿的結果。

(戊) 耶穌使宗教為屬靈的：「上帝是靈，所以拜他的，必須用心靈和誠實拜他」(約⁴ 24)。宗教常有的缺點，就是離開他真正的生命，僅剩些軀殼的規矩。因此，希臘人所用的名詞，在新約就少用，如他們常用「虔誠」二字，但雅各說「虔誠就是看顧孤兒寡婦，不沾染世俗」(雅¹ 27)。羅馬書十二章一節，保羅用「祭」字，前邊就添一個「活」字，他又提到「事奉」二字，但必須是合理的。耶穌自己也評論過猶太人的施捨與禱告，「天父在暗中察看」(太⁶ 4)，因為人藉着「聖靈得以進到父面前」(弗² 18)。如此，那一切獻祭的規矩，從根本上就傾覆了，基督所立的聖殿就是人他所要的祭物就是人心。

(己)基督使宗教有自立的權柄：他說「我的國不屬這世界」(約 18³⁶)。基督教是從永遠的靈發出，他不受某時代的捆綁，也不隨某國家的風俗，在新約中可以看出人的見證，不是出於一致，因為使徒每人必須按自己的經歷發言。在天道以外，歷代的各種運動，多受基督教的影響，例如國際的運動，美術的進步，連科學的發達，也常受基督教精神的幫助。牠能幫助却不受捆綁，因為他的範圍，就是在高天，一得新機會，基督教就善於應付。

(庚)基督使宗教有廣傳的精神：基督是全世界的教主，他傳教，雖然不像回教轉瞬間就能佔領全國，也不像改革政治。但無論世界何種族，唯獨這個教，能令個人得自由，終能改良社會，因為他的根基是立在人心的需要上，為將來有必得的盼望。但基督徒必須看清楚這個道，越往外捨，越能增長，如同耶穌分的五餅二魚一樣，人若領別人知道，纔能自己知道。

耶穌深知在起初必須從小處作起，到末後必有大盼望，他不以「無枕頭的地方」為可愛，因為「從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸」(約 12³²)。官長沒信他，他知道「從東西南北將有人來，在上帝的國裏宴會」(路 13²⁹)。從他的比喻能看出來，一作天國的子民，就有一種絕大的力量，能改革別人的生活，他說他的道如同火，麵酵，種子，又因為他看世界所需要的，是最大最深，「莊稼已經熟了」，不但自己盡力收割，又叫他的門徒負責，他的遺命是「要去使萬民作

我的門徒」(可 28¹¹)。(J. W. Ingles)

宗教的經驗

RELIGIOUS EXPERIENCE

(一)宗教經驗有作見證的價值：吾人一切智識，

是從內心來的，若瞭解本身，世界，或神，必由於經驗，纔能靠得住。宗教的經驗是普遍的，人心本具宗教的感覺，好像數學的出於自然。比如初生嬰兒，不會說話，不能立志，這樣在野蠻人中，能有些人為神道而口吃，也沒有甚麼教義，但在普通人都有宗教上的心才，很少有盼望，能與神交通。不必看宗教為甚麼奇怪的事，按着維新的心理學，知道這個經驗與人的生命有關係，如血脈腦系等機關，在人類中具有絕大的價值，宗教所結的果子，按着歷史，就看出是盡美盡善的，若有人懷疑宗教為迷信，那就輕看宇宙的組織。新約是從這個實在的經驗產生的，也是記載這個經驗，因此，各國的人都能看新約的話，如他本國所固有的。

(二)經驗原有的根基：宗教是立在人類固有的根基上，就不必在福音書中找甚麼證據。上帝自然是有他愛與人說話，不必為這個找證據，好像不必找證據證明有人一樣，人能分別是非，能知道有他的責任，有一個道德律，或順從或違背，全是任憑他，這一切的事，福音書就用為根基。

(三)基督以前的經驗：按福音書所記的，這種經驗很多，耶穌說「我另外有羊」(約 10¹⁶)，又提及敘利亞的乃攬，羅馬的百夫長，

西頓的婦人，說他們的信仰，比猶太人強，又說將來有許多人，從外邦入天國，又為慈善的模範，提出一個撒瑪利亞人（路₁₀ 33）。因此，無論在甚麼地方，他贊成信仰憐恤和誠實。雖然這樣，他看猶太人為天國的子民（太₈ 12），又說「救恩是從猶太人出來的」（約₄ 22），使徒全是猶太人，在耶穌降生時，有那唱歌的人，是「公義虔誠的。」他們也能「安然去世」（路₂₃ 33）。猶太的樹，既然結這樣的果子，可以知道他的根，也是好的。

（四）基督教的經驗與舊約相比較：耶穌將那個新約的經驗比作新酒（可₂ 22），如新得的寶貝與珍珠（太₁₃ 44），又如王的筵席（太₂₂ 2）。他論施洗約翰說：「凡婦人所生的，沒有一個人大過他，然而天國裏最小的比他還大」（太₁₁ 11）。這不但來了一種新目的，新模範，更有新力量，從此就產生一種新經驗，人能為這個事，作一個新目錄，但最新的，乃是基督本身，他就是福音的中心點，他一來到世上，就作「清晨的日光」（路₁ 78）。

（五）耶穌自己的經驗：按着書上所記，最難以考查耶穌內心的經驗，我們知道他祈禱，他又確知有應驗，他雖在未看透的時候，也遵守天父的命，然而知道與上帝合而為一。他不怕自稱為謙卑，但他自己宣示有今生來生的權柄，為天上的審判主（可₈ 38）。他自稱比古聖先賢都大，他的使命，就是作人的贖價（可₁₀ 45）。又自稱為「世上的光」（約₇ 17 8 12）。雖然他的權柄，這樣高大，四福音書常表顯

他是心中安靜，誠實捨己，靠賴他內心的見證，他的平安既深，就能留給門徒，可以說耶穌內心的感覺，如同聖殿下的泉源，從此流出的水，能夠醫治萬人。

（六）信徒的經驗對基督有何觀念：最初的門徒，目觀基督的尊榮，說得最為清楚，他們所受的改變，全是出於基督，從前他們是眼瞎的，如今能看見，從前是無法挽救的人，如今他們知道已經勝過罪，並具有無上的力量，這都是因為來到基督裏獲得着的。這些人既見過基督，又記下他的言行，都說這是人人所需要的救主，拯救罪人，竟出於盼望以外。世人背向真光，作了罪的奴僕，因此必有全能的主，加給他們力量，纔能實行一切的善工，再者，得救不在這一次，主必更造到人的內心（路₁₇ 21 約₁₅ 16）。基督徒都說因為來見耶穌，就是見了聖父，他不是離得遠，就在他們的心裏，因此，聖靈可以稱為上帝的靈，又是基督的靈。

（七）信徒經驗的來源：最完全的經驗，是在五旬節以後，福音書不甚注意信徒的經驗，僅遵照耶穌所報告的加以記錄，在馬太福音多注意隨從耶穌，基督徒的記號，就是祈禱，憐恤人，愛弟兄，雖然不認識耶穌，也能作天國的子民（太₂₃ 37 40），雖饒恕人，自己就蒙饒恕（太₆ 14），作真正的基督徒，並不在他「歡喜領受」，乃是在結果子（太₁₃ 20 22），順從耶穌所說的，就「享安息」（太₁₁ 28）。在約翰多注意信，稱耶穌為道，為生命，人與耶穌連合，就有生命，有平安（約₆ 23）。

14, 27) 在保羅的書信中說耶穌因流血贖人罪，這贖罪的恩典歸於我，乃是從聖靈得的，因此保羅問人說：『你們受了聖靈沒有？』(徒 19, 2) 他竟以此作得救的根源。按以上所敘述的，有這三種根本的道理，在福音書中，究竟能合而為一。但人注意這個內心的感覺，是在耶穌升天以後，門徒和他同在的時候，僅能聽他的話，不克窺探自己的心冷熱如何。但耶穌一升天，聖靈下降，他們知道聖靈在心裡，是代替了基督，那是耶穌早應許的，現在就完全實現，在他們裏面常常同在。(約 14, 16, 17) 因此保羅說：『主就是那靈』(林後 3, 17)。人既然知道主耶穌自己在心裏說話，內心的經驗，纔得一種價值，『歡喜讚美主』(徒 2, 46, 47)，外人就甚為詫異。

這樣基督的經驗，雖然是在五旬節以後，但在福音書也能看出牠的來源。按路加十五章，罪人悔改，有天使的歡喜，那個敗子回頭，也就是回家，他父親歡迎他，為他預備筵席和音樂。再者，人無論甚麼歡喜的經驗，在約翰福音中是早有預言的。(15, 11, 16, 20, 22, 23)

(八) 信徒經驗的範圍：人心一切所有，全在救恩的範圍以內。耶穌說：『要盡心盡性盡意盡力，愛主你的上帝』(可 12, 30)，那就是人的智識情感意志，全須煥然一新。第一步就是看罪是極可厭惡的，比癩癩病還重(約 5, 14)，又令人作奴僕(約 8, 31)，抗違主(太 22, 6)，作一個忤逆的兒子(路 15, 18)，又說喪了自己(路 9, 25)。人見十字架纔能知道上帝是怎樣判斷罪，罪又是何等的重大。人若真認定耶穌

為他的救主，必看自己是失喪的人(路 10, 10)。有人說為罪憂愁，似乎是一種神經病，人沒有這個病，就不想他的罪，但保羅說：『人是在罪中死了』(弗 2, 1)。世人惟一的盼望，就是在悔改，人見十字架如同扎心，這是從主的恩典而來的。若是人無法領受這個扎心，就是掉在盼望以外的(太 12, 31)。耶穌說必須『披荊叢棘』(太 11, 21)，這裏所表明的就是離惡遷善。耶穌開始傳道，叫人悔改(可 1, 15)，因為人與上帝同工，第一步必須轉過來，就是人聽從了主所吩咐的和他所禁止的人如同失目，分不開善惡(太 12, 24)，一醒悟，纔能看明從前的無知，如那個婦人所說的(約 4, 29)。

按福音書講信，就是仰賴基督，不是單依靠自己的經驗，如人說我已經得救了，那就是獻心於基督，認他為主，為極高的理想，人自從認他為主，纔能從他得救。耶穌在世的時候，這個『信』字，比以後的講義，有些粗淺，因為那個時候，人為得救的事，還未看得深奧，人按着他所得的光，就必順從主。『人若立志遵着他的旨意行，就必曉得』(約 7, 17)。在新約不斷的顯出來，人知道仰賴基督，認為至善的標準，拯救一切有罪的人，因着信，不但能改變他所有的觀念，更得一種新愛新意志，這就是約翰表示的重生(約 3, 3)。在符類福音，多論人必得變成小孩子的樣式(太 18, 3)，人所愛慮的必須更改(太 9, 25)，因為那個新態度，連他的生命，也能改變(太 10, 25)，這是合於保羅所說的『新造的人』(林後 5, 17)。

福音書常記的，人自從信耶穌，就得自由，和新力量，對人對主，能顯出一種極大的新愛心（路^{6:33}約^{8:36}）。人不但知道自己是誠實相信，他又知道天父是已經接待他（路^{15:20}），又知道基督向他顯現（約^{14:21}）。約翰多顯明人與基督合而為一，但信徒雖然能夠像他，却有大小的分別，雖然與主連合，但不能成神，而他的人格却能發達到極點，「爲我失喪生命的，將要得着生命」（太^{10:39}）。因此，耶穌改造人的生活，排除一切的悲觀，在人眼前顯出一種完美的理想，又激發他能達到。因此，人往前進，沒有止境，這乃是恩上加恩，生命更爲豐盛（約^{1:9:10:1}）（J. W. Ingles）

撕裂衣服

RENDING OF GARMENTS

撕裂衣服乃爲表示憂愁之憤。猶太律法准人在四種時機

一冊律法書（四）喪禮神聖。在家人背教的情形裏，撕裂衣服好像是爲他的死，悼者坐在地上一小時並且吃餅和灰。撕裂衣服的律法是很精密的，其中包含不下三十九條。爲死者撕衣，是在屍體入葬之前，並且是站立着撕的。無論男女撕衣服要到貼身爲止，然而撕衣服不必過膝下。爲父母撕裂衣服要到胸膛露出來，但是婦女可以容她在私下撕裂裏衣，反穿起來，這乃是因爲禮貌的緣故，此後，在公衆前撕裂外衣，不致把她的肌膚暴露出來。爲別的親屬們（兄弟和姊妹）祇將外衣撕裂。爲父母撕裂衣服要在當胸之處，但爲別人則偏向右

邊。已經撕裂的衣服要穿三十日。撕裂的口子要有拳頭那麼大，如果在爲父母哀悼的時期中，不可修補，直到時期過了方可，但是如果爲別人，在七日後就可以用線和粗縫連起來，留着撕裂的痕迹，在三十日後，可以正當地修補起來。但是一個婦女的衣服，在任何情形之下，七日之後，就可修補起來。不可在安息日撕裂衣服，如果在過大的憂愁裏當安息日撕了衣服，亦可因爲撕裂衣服所表示的虔誠而原諒之，接到親屬們的凶耗如果在三十日以內，就撕裂衣服，過了三十日，就不必撕裂，但是父母的喪亡不在此例。

該亞法的舉動（太^{26:65}可^{14:63}）乃是一個因爲褻瀆而撕裂衣服的例子，在這種情形裏，大祭司要將外衣和內衣撕裂到不能修補的光景。

捨己

RENUNCIATION

世上的思慮，錢財的迷惑，和別樣的私慾（可

4:19）這三項事，很能阻遏吾人靈性的生活，好像雜草阻遏五穀的生長一樣。因此，我們必須捨己，纔能歸到基督，現可分述如左。

（一）罪：吾人本身的罪，自然必須捨去，決不可與罪妥協，並且所有誘人犯罪的事，也必須去掉。十條誠命上有「不可」二字，但耶穌擴充這個禁令，竟越出國法的範圍以外（太^{5:21}）。「若是你的右眼叫你跌倒，就剜出來丟掉」（太^{5:29}）意思是不但與上帝的命令，不可直接反對，就是本來不認爲是錯的，也能叫我們遇見試探。

(二)資產：路加十二章十五至三十四節，馬太十六章十九至三十四節，耶穌深深責備人的貪心，這就顯明世人對於所有的資產，必須撇下，意思是叫人分別內外本末的輕重：「人的生命，不在乎家道豐富」(路12:15)，身體比衣服貴重，生命比養活生命的貴重，若是那根本立定，其餘的末節自然就能隨從。但人的錯處，就是外本內末，培養外表的生活，內中的靈魂，却因餓而死，他「爲自己積財，在上帝面前卻不富足」(路12:21)，惟獨真財寶是在天上，應當尋求上帝的國，信靠他必能保護我們肉體的生活。

(三)私心：更特別的捨己，耶穌叫人撇下一切所有(路18:29)，不可懷着二意，必須將世俗上纏累人心的事，完全去掉，如十二門徒完全離開原有的一切，一意隨從主傳福音，我們可從那少年的官來見耶穌的事看透這個理(路18:18)。那個人有高位，論到誠命，他說全守過，接着外表看，乃是一個完全人，他自己却覺着不足，耶穌就告訴他：「變賣一切所有分給窮人。」可知按外表所看的善，不是真善，耶穌不但考查人的外表，更考查他的內心。所以基督徒的盼望，不僅在守律法，乃是因信稱義。與那個官相反的就是保羅，他說：「我將萬事當作有損的，爲要認識基督」(腓3:8)。

從此可以看出，慈善勝過自衛團體的利益重於個人的利益。耶穌說：「變賣所有，分給窮人」這句話，是僅對那一個人說的，因爲那捨己的理，必須實現於社會服務上，人要爲社會盡力，必有愛心，作他

的原動力，纔能任勞任怨，雖然犧牲，也必出於甘心。

人的捨己，是有賞賜的，個人在團體中，如同一家兄弟，團體若興盛，對他個人，也有利益，人若少爲自己謀利，全以愛人愛神爲重，即在今生，也能得着賞賜，他與別人連合，要所受的比所捨的更多，與別人同工，服役人羣，他的生活必更加豐富和安靜，這就如耶穌所說的「凡喪掉生命的，必救了生命」(可8:35)，那就是人去了利己心，從高位下來，纔能在道德上得勝利。

以上所申明的理，可由耶穌的行爲上完全表明出來。他在世間，沒有資產和一定的住處，立他爲王，得地上的國，他認爲那是撒但的試探，他救了別人，却不救自己，始終完全捨己，受屈不發怨言。不但如此，自從他遠遠望見十字架，就說門徒也當這樣做：「捨己，背負他的十字架，來跟從我」(太10:24)，必須背負十字架，纔能得勝，這是他究竟的目的。門徒看他主人所行的路，必要逐步的追隨，艱難能有勇敢的應付，遭逼迫必須忍耐，受苦一直到死，也必順服。保羅可以稱爲基督徒的真模範，他用這個十字架，爲表明他與社會的關係：「就我而論，世界已經釘在十字架上」(加6:14)。爲平常信徒，他說已經把肉體……同釘在十字架上上了(加5:24)。雖然對於捨己的話，說得如此完全，他更有高興的話說：「萬有全是你的」(林前3:21)，背負十字架，乃是道德的精義，受苦的人，必要「得勝有餘」(羅8:37)。

歐洲學者的著作中，常有論到捨己的，德國哥德(Goethe)，他

以死而又生爲口號，黑格爾 (Hegel) 說人必須從死裏求生，英國開德 (E. Cairns) 解釋說：這是普通倫理的根基，在靈界有一個公例，就是要成己，必須先捨己。因此，我們須完全將自己交託靈魂的父，更從他收回一種最圓滿的生活，其中有更深更寬的樂趣。這樣個人爲羣衆盡力，從羣衆也能收回他的真心，如同出死入生。由此看來，基督的死，不是一種偶合的事，乃是明顯顯出上帝與人的罪惡相爭，不但基督這樣捨身救世，在教會中也有他的門徒，爲道殉難，爲國捐軀的，可知從歷史或哲學中所見的事理，也能與最上的道德相合。如此，我們能分別捨己上的真假，也能瞭解耶穌所發揮的理由。

捨己的反面就是罪。人論道德，常說利己爲罪的根源，重看個人，輕視衆人，將自己放在社會國家以上，從此他就去掉愛心，藐視一切，驕傲攬種種惡事，全由這種心理發出。人常說撒但的罪，就是自高自大，貪攬權勢，即在教會以內，也常有這種現象，由教會歷史，可以看出，在何時人多要利己，那個屬靈的生活，就必死滅。

悔改

REPENTANCE

在基督自己生活裏頭，用不着「悔改」兩個字。四福音

無論間接方面，從未提及過基督有什麼當做不做，當說不說，不應當做，做了，不應當說，說了，以致非後悔不可。他從未祈禱天父赦免他的罪惡。他從來沒有一次，不與上帝協力同心，和平合作。他並沒有

(J. W. Ingles)

說過，要與上帝恢復和平與舊好。他說教時，極力主張人人須悔改，成爲上帝之子，且要祈禱懺悔前非，以致罪孽可得赦免。但是他自己覺得，自己是聖父之聖子，所作所爲，莫不得天父的稱善（參無罪論）。

(一) 基督講悔改：主耶穌的根本道理，就是上帝之國，指上帝的靈，宰治個人或團體的心志。這「國」字原文的意思，是上帝權威之建立，他的旨意與計畫之實行，或在個人靈魂內，或在教會內，或在基督化之社會中（古代五旬節教會），或在普世教會，或在全地球上。上帝國已到來了，他的治法已確立了，惟父旨得行，在地若天，何時何地，或在人心，或在全世界，信徒尚須祈禱以待。

爲了這個緣故，救主多講「義」。除了信徒能講「義」以外，沒有什麼，可以實行上帝的旨意。實行上帝所喜悅的，實現上帝的治法，即是屬義了。於是救主主張人須悔改，方能變爲義人。「悔改」照主耶穌的意思，即是一人的生命，完全從根本上改善，一人對於上帝的觀念與態度，務須澈底革新。這個變化，有關一人的內容內性，即關於一人的自身，主見，志望，及力求。

主耶穌的最先思想是改進到某種地步。他的起點是上帝，於是他使命的負擔，是上帝與義。第二就是從那裏改變起。人們的心要从一方面解脫出來而進到另一方面去。那應當守住的，承認的，渴想的，尋求的事，就是把義來實行上帝的旨意，即爲上帝國治法的顯現。

再要問從那裏改進起？自然要從違反義的方面入手改進。這義

的對方就是反對上帝的治法，把上帝驅逐於人生活之外者。換言之，這個就是罪。從那敗壞的一方面，改進到上帝一方面，必須拋棄一切反對上帝者，以欣喜，採取，耽於罪惡者；必須拋棄凡係被罪惡浸透者，支配者，不得不在罪惡內度日者。是故主耶穌把義說得很多，把罪惡亦講得不少。我們很明白，什麼叫做悔改。照普通講起來，悔改是抱歉，是自卑，祈求上帝赦免我在過去時代已犯之罪。這是悔改最小的一部份。罪比較動作要在人方面深進得多。罪是老舊的，剛愎的本性，延滯在動作的後面的。是故悔改又深於動作。罪是毒物，種在人本性裏頭，根深蒂固。悔改是默想，想徹底的更改，否則罪惡不得不繼續下去。管理人生的一切，悔改如果只不過懺悔已往的不良，那是不夠。悔改是極痛的引咎，生出堅忍的毅力，去實行一個根本上的更改。在心內，那末，才可以有把握，可以保險將來決不犯罪。人類生來，就感覺有犯罪的傾向，自己毫無能力改善維持一切，既然如此，我們務須在萬事之上，尋求一種有國內心與道德狀態的更改，使我們非但能採納義，且能欣欣然有喜色的把義榜出來。悔改是徹底更改，不是敷衍了事。悔改即是革心。教主教訓的大旨，完全是這個意思。這真合於太¹⁸上所謂「好樹不能結壞果子，壞樹不能結好果子。」的比喻。這比喻般的格言，包含聖保羅達羅馬人書七八兩章的道理。約³說：「從肉身生的，就是肉身，從靈生的，就是靈。」聖保羅稱牠「血肉性情」豈不亦可稱之為「罪惡性情」嗎？（羅⁷ 17, 20。）

在符類福音書內，悔改是罪人離惡歸主的整個手續（路²⁴ 17）。於是就符類福音書廣義方面看來，悔改包含信仰。信仰是悔改手續最後一部份。使徒行傳首先有幾篇演說，都把悔改的道理用這樣的意義講出來。悔改就是接收人加入信徒團體與共享靈性生活的廣義條件（徒² 38, 39, 51）。這裏雖不提及信仰，然而也就包含在裏面了。

在第四福音情形是顛倒了，這裏信仰是得救的條件（約³ 15, 36）。雖不提及悔改，同時亦包含在信仰之中。信仰是把自己委託於上帝，以求從罪惡中得蒙拯救。但是若非先把一切反對上帝的事盡行拋棄，必沒有把自己來委託於上帝的可能。這個不可能，第四福音書在牠的篇篇演說之中，都包括着，也明明說出信仰的道德條件限制。一人的良心，倘未放在中間時，則他的道德狀況和態度，必仍舊反對義。在心理上他自然不能實行信仰（約⁵ 44）。照義講起來，這信仰的條件，即是悔改。信仰即是加上得救經驗，安享永久生命。但是悔改，是信仰上的心理學，和道德的條件。無信仰，即無永生；無悔改，即無信仰。主耶穌是一個宣教師，不是一個神道學博士。於是他講論悔改的道理，每借用譬喻來說到人內心。這種譬喻，就是法利賽人和稅吏（路¹⁸ 9, 11）及浪子回頭（路¹⁵ 11, 24）之類。聖經中悔改的圖畫，比較浪子回頭，更要清清楚楚表出真情，真義，真感觸，是沒有的了。在浪子回頭的譬喻內，悔改的元素，共計有五：（一）浪子完全覺悟自己困苦

的狀況(他醒悟過來)。(2)他完全立定志願，悔罪改過，革除舊染之污，趁早回頭(我要起來，到我父親那裏去)。(3)立即脫離不良環境，回到他所得罪的父親面前(於是起來，往他父親那裏去)。(4)他自己絕對覺得卑賤鄙陋，不堪設想(從今以後，我不配稱爲你的兒子，把我當作一個雇工罷)。(5)他的慷慨的，公開的，不隱蔽的，無限制的認罪(父親，我得罪了天，又得罪了你)。

(二)如果我們真正明瞭悔改，即是把自己從自己中心點的生活裏遷移到上帝中心點的生活之中，那末，主耶穌是悔改的創作者與靈感。沒有人能深入人性，發生這個變化。主耶穌(一)用啓示法，把義的美觀及幸福來對照罪惡的醜陋和卑劣。這種啓示使人渴慕於義。(2)用啓示法，把聖父的慈悲心顯現出來，給墮落在外面的人看。(3)用他自己克己復禮的功夫，殺身成仁的無量愛，把罪人救贖出來，去與上帝和好如初。(4)用聖靈之能，教人對於罪惡痛恨懊悔，心實憂傷，立志拒絕，尋求赦免與救贖。(5)把能力賜給人，使他們脫離罪惡，克服犯罪的傾向。(6)用道德進化的能力，運動在各等各類男女心內，使人類目睹信服摹仿。總之，基督教古代與現代全部歷史，是聖彼得在徒5:31上所記「上帝且用他右手將他高舉，叫他作君王，作救主，將悔改的心，和赦罪的恩，賜給以色列人。」這樣話語的一部註解，包蘊宏深，含蓄要義。(朱葆元)

重複語

REPETITIONS

這個字別處沒有的，不過看見在太67裏頭：「你

們禱告，不可像外邦人，用許多重複語，他們以爲話多了，必蒙垂聽。」主耶穌不贊贊言複語，或無心隨口念出來的多言多語，或目不見識，自稱自己爲信徒們的，把高尚文言經典或禱語，專誠背誦，不求甚解。異邦人的宗教，都有這種謬誤。王上18:26巴力的先知在迦密山，從清晨至正午，大聲疾呼，祈求神明悅納祭品；又徒19:31以弗所民衆，同聲喊叫女神名號，約有兩小時之久。印度西藏佛門弟子，口念佛號，莫非是同樣陋俗。後代猶太人亦有這種習慣，主耶穌警戒他們不要誤會。他某得書內，多數章節，是指這種作用，我亦不能完全說牠是不良規則。古時信徒每日常用三小時祈禱，六小時默禱，那就是每逢祈禱之前後，用一小時默禱。或說，信徒每天，應當口念一百遍降福語。或有人說，祈禱不是儀式，是請求那十八段降福語裏頭的三句重複語，恐怕是在救主在世之時，發展出來，提倡有禮節的重複成語。有一等拉比覺得危險，早已設法，遏止其傾向。亞洲各宗教儀式及清真教儀式，崇拜神明，都歡喜用重複成語。

休息

REST

(一)如果一定要勤勞辛苦，把主耶穌的休息，肉體上的安置，和休養，來見證他真舍人性，這未免太多事了。這種經驗的狀態，是很簡單的，自然的，古代傳福音者，本來把拿撒勒先知是這樣表示的，傳符類福音

者，不時說到民衆在主耶穌四面徘徊，主耶穌多受移動，多受壓緊，多受激勵，是故他有時不得不避開民衆，尋求休息和祈禱之所。馬可明明說出，教主好幾次從民衆圍聚之處逃出來，退修避巒。第四福音書表示主耶穌與符類福音所表示者大不相同，但是表示主耶穌休息則同。耶路撒冷與他處民衆，不時大鬧，教主覺得太煩，暫時不得不退居。又因行路困乏，坐井休息，見約 4:6。這一段比較符類福音所載的更有風趣。「教主因終日講道勤勞，精神困乏，傍晚立即渡海，登舟避巒，狂風突起，教主安眠舟尾，無異小孩。」（太 8:23 可 4:35 路 8:22）。要知教主退修避巒，安臥休養，目的並不是自修自得，乃特別訓練十二門人，見可 3:13 7:24 27。

(二) 教主在世工作，福音書不時把他品性的特異，表示得十分安靜。他雖要趁白天，做那差他來者的工作，黑夜將到，就沒有人能作工了，見約 9:4，他作事，秩序井然，緩步進行，絲毫不帶一些急忙倉卒的態度。外人前來要求醫治疾病，往往急得不得了，教主安靜自若，三思後行的答覆他們。睚魯急得不得了，以爲女兒快要死了，非請教主立即起行不可。教主安靜如常的說，「不要怕，只要信。」見可 5:22 36。羅馬百夫長爲僕求醫，也急得不得了。教主說，「我去醫治他。」這些都是標本的例子。約翰所表示的，是同樣的形態。有人報告教主，拉撒路病劇（約 11），教主知道他已經死了，仍覺泰然無懼。既到他朋友的墓旁，教主忽覺悲歡憂愁，不久他仍表示出鎮靜的態度，舉目望天說，

「我感謝你，因爲你已經聽我。」（約 11:41）。教主在客西馬尼園內，祈禱之時，汗如血點，然到了走苦路之時，仍不動聲色。主耶穌講道的特點，就是很忍耐，不性急，毫無大驚小怪的舉動，不勉強，不像多數宗教家，社會演說家，往往受隨從者過份尊重。教主很熱心，克勤克儉，講道完全沒有急進的態度。基督教美術家遺傳下來的教主的相貌，溫柔內帶莊嚴，這豈是偶然加上去的哩！

(三) 在太 11:28-30 這一段著名的福音內，主耶穌把休息或安息賜與學他模範的人，當然這裏是指做了苦工後應得的安息，同時亦指再開始的工作。教主之言，負他的軛，背他的重擔，照他的教訓自己做人，服務他人，即是安息，不像他種式子的做人和勞苦，真是奴隸。這種苦軛，既已脫離，永遠不要再負帶心靈內的康寧，是隨着真基督徒修養上而來的。那斯多亞派所研究的性情，亦是基督恩賜中一種。

安靜的露水，自上降下，信徒懇求。

直到我們不競爭，立志拋棄一切所有；

求保佑我們靈魂，不致過度受着傷害。

做人惟願有規有則，承認主平安的美德。

責罵

REPROACH

這個字，是從二個希臘字裏頭譯出來的。路 1:25 的「羞恥」是這

中間的一個。路 11:45 譯「踏踏」實在原文是「侮辱」。（在福音書內，這 Reproach 一字，如果從主耶穌口中說出者，中文多數譯成

「責備」如同 *Rebuke* 那個字一樣，如果從他人嘴巴裏頭說出來，則譯成「辱罵」等，最好譯成「責罵」，否則在中文方面，難有區別。現分三段研究：(一)基督口中說出者；(二)基督忍受者；(三)信徒忍受者。

(一)基督口中說出者：主耶穌多用「責備」，少用「責罵」。責備者，責人的過失而已，責罵者，責人的過失，連他本身上的羞恥一齊宣佈出來，使他覺得不勝慚愧。傳福音者，都知道教主責備人的過失，往往不願把人家的羞恥公開出來。他極歡喜糾正他人的不良，不願施行刑罰。他的眼目歡喜看人家將來的改善，不願看他們現在的作惡。約 8:11 說：「我也不定你的罪，去罷，從此不要再犯罪了。」有一次在路 11:45 說教主「糟塌」他人了，其實傳福音者，並不說主耶穌侮辱他人，不過是一個律師這樣說的。教主極不願意侮辱他人或仇敵；我們如果考察一下，即可知驕傲者，受着了真正的忠告，就要以為侮辱他們本身。

主耶穌「責罵」那些城，因為在他們中間雖行了許多異能，他們不肯悔改。可 16:14 說，主耶穌「責罵」十一個門弟子不信，不肯接受復活的證據，足證不過責備，不夠的，主耶穌還要加上責罵。迦 10:10 (太 4:18, 9:1) 是自己的城哥拉汛，伯賽大，主耶穌在他們中間大顯權能與恩賜。他們不得不受主的責罵，因為他們少信仰，心又剛硬，主耶穌要他們，先接受福音，然後出去宣傳，主耶穌已經費了許多心血，

用了許多時間，訓練他們，把他豐富神聖的智慧和仁愛灌輸在他們裏面。他們成績全無，自然在責備上要加上責罵了。在福音書記載內，雖然不多用這個字，主耶穌責罵的地方還是很多。主耶穌最愛者，最希望他們多結善果，否則非但責備，且要責罵。下面都是責罵：太 10:11 「你們怎麼不明白呢？」太 17:17 「哦，這又不信，又悖謬的世代阿，我在你們這裏要到幾時呢？我忍耐你們要到幾時呢？」約 14:1 「瞎力，我與你同在這樣長久，你還不認識我麼？」路 22:48 「猶大，你用親嘴的暗號，賣人子麼？」路 22:61 「主轉過來看彼得……他就出去痛哭。」

(二)基督忍受者：不過兩個盜犯，曾經辱罵過主耶穌，見太 27:44 可 15:32。這是在教主受審判，被釘十字架時，旁人普通的辱罵。在書信內，「責罵」的意思，範圍大得多，因為大半指教主在他肉體時代，所受的羞辱，藐視，痛苦。羅 15:3 記墨保羅勸勉信徒，對於他人不得有私心，為人須把教主為模範。這裏引證七十譯文詩 69:「辱罵我們的辱罵，都落在我身上。」這篇詩篇敘述義人從不義的人手中受苦，換言之，即義人忍受仇人辱罵上帝的辱罵，使徒保羅把這篇經典引洩到基督身上，說，我們應當忍受的辱罵，基督已為我們擔代去了，於是信徒不宜尋求自己的喜悅。

希伯來書稱這個字，為基督的「凌辱」，以指教主在世肉體上所受着的羞辱和悲傷。第一句，就是來 11:28 說，摩西「看為基督受的

凌辱，比埃及的財物更寶貴。」這著作家的意思，非但說摩西爲了在埃及及受壓迫的同胞自願犧牲一切，甘心承代藐視痛苦，預表基督爲我們受苦受難。摩西有先見之明，一如亞伯拉罕，歡歡喜喜的仰望基督的日子（約 8:56），存心忍耐，奔那擺在他面前的路程（來 12:2）。第二句，就是來 13:13 說，「這樣，我們也當出營外，就了他去，忍受他所受的凌辱。」這裏（1）指大贖罪日，奉獻贖罪祭，在會幕之外。（2）指基督在城外受難。（3）勸信奉基督教的猶太人，須拋棄舊約，很小的範圍，拋棄區區希伯來民族主義，忍受一切連累的苦楚及侮辱，以致可以得享新約大祭司長，所獻大贖罪祭的更大的幸福。

（二）信徒忍受者：太 5:11 和路 6:22 說，忍受辱罵是八福之一，忍受逼迫，是有福氣的，責罵分兩種，公正的和不正的，基督口中說出的，是公正的，基督所忍受的是不正的，公正的責罵裏頭含着憂愁與羞恥，公堂大門既開，教主轉身一看，彼得，彼得，遂出外痛哭（路 22:61 x）。教主末一句話，真是悔恨之利箭，射在猶大心中（太 26:50 路 22:48）。信徒爲主忍受了不當受的辱罵，那是有福有榮，教主不時警告門人，若跟從他，逼迫必來，見太 5:10 x 44 10:23 13:21 16:24 可 10:33 路 6:22 12 約 15:20。同時教主又預告門人，仇人捏造各樣壞話毀謗信徒，比較民衆的石子與暴君的鞭子和利劍，兇猛得多咧。

衆使徒及古代信徒忍受了惡人的譏諷，實在不少，見徒 2:13 6:11 17 21 23 22 24 5 羅 8:8 雅 2:7 彼前 4:4。但是爲了基督，信徒忍

受逼迫，所有的榮耀與應許，永遠不會落空的。於是聖保羅受人辱罵，必爲他們祝福（林前 4:12）。彼前 4:14 說，「你們若爲基督的名受辱罵，便是有福的。」聖彼得寫這句說話之時，教主的說話，定在他的耳中發出回聲。著作希伯來書信者，說到基督的凌辱，想到摩西怎麼樣尊重他，就勉勵他同族，信奉基督教的猶太人，寧可帶同這凌辱在身上，離開會幕到外邊去，同時他一定又想到主耶穌教訓他們弟子，雖忍受凌辱，應當喜不自勝，因爲天上的賞賜是大的（太 5:12 可 6:23）。一方面他說明摩西教他尊重基督的凌辱，因爲賞賜不小（來 11:26），一方面他勸勉基督徒，同樣忍受凌辱，因爲他們可以向前觀望，那永久之城，當不日出現，凡爲真實信徒者，均可入內（來 13:14）。（朱葆元）

含忍

RESERVE

主耶穌在太 7:6 內，宣傳宗教真理，很偉大，含蓄在山寶訓及教主在他處所講的大道裏頭。這含忍的道理，原來只不過在教主的常用實際上，可以研究出來的。

（一）教主的習慣，不肯把宗教好奇心，宗教理論來討論。一日主耶穌正在講道，一個人問他說，「主阿，得教的人少麼？」（路 13:22 25）。教主並不直接答覆，他說，「你們要努力，進窄門。……」教主把聽者的注意，卻引渡到別種問題上去了。不談宗教理論，因爲這種研究不能建立德行，教主只能同他們談爲人的本分，和智慧的要端。彼得問，

「主阿，這比喻是爲我們說的呢？還是爲衆人呢？」（路₁₂ 41）。救主未曾直接答覆。另外把一張圖畫給他看看，即是善僕與惡僕的報應。以上兩種都指明人的靈魂與上帝的關係，是常用實際。至於啓示與義，他不時有含忍隱藏的態度。當他說到西羅亞樓倒塌及彼拉多使加利利人的血攪雜在祭物內之事（路₁₃ 1-5），這裏自然發生一個很老的疑難問題，天災人禍，爲什麼不分皂白，把善人惡人一齊害死？這裏救主完全不表示主張。他就從人生命常用實際上講出來，人若不悔改，都要如此滅亡。天父慈愛，萬民都是他的子女，從這個道理上推測起來，定可預料靈魂永遠不死之理。死後生命不絕，是基督教的主要點。他把這個問題，未與討論，直到傳道的末尾，那時候，他不得不略言之，因爲他將去，門弟子不能不有一種希望，以便堅固他們的信仰與忠義（約₁₄）。如果與信徒心中的信仰，沒有關係的，無論什麼真理，救主都不宣佈。

（二）主耶穌對於自己本身應得的，亦是含忍的。猶太人來問他，「你叫我們猶疑不定到幾時呢？」（約₁₀ 24），你若是基督，就明明的告訴我們。」猶太人以此爲這個問題是很重要的，主耶穌把冷靜的態度對付他們，使得他們真莫明其妙。在主耶穌（太₁₀ 13 17）祝福彼得一事上，我們知道救主對於他親炙之徒的團體，亦是很含忍的。這並不是他慢兒慢孫，他的彌賽亞特性，實則他組織上帝國的手續，始終是這樣的。他戰爭的軍器，完全是屬靈的。他的國度是在人心內，把人

心中的敬愛和信託取過來，歸向上帝，爲了這個緣故，他的舉動，教人醫病的神跡，及他所講的道理，都是很簡單的。他所注意的，是人心，信仰的居所與根源，從那邊發生出來的信仰的幻象，善良的愛心，能力很大的。彼得的承認，使得救主不勝喜樂，因爲彼得覺得救主有永生之言，是從他心中直接發出來的（太₁₀ 17 約₆ 69）。救主對於這個善良的信仰上，方肯承認他偉大的事業，和神聖的使命，對於物質表面上，他不注意的。救主承認自己是彌賽亞，不過要證明他的神聖善良的無上權，依表面觀之，似乎很卑微，很簡單，然而已獲得門人的愛心和信託，在他們信仰裏，他們已看透了他的權威。除信仰外，沒有別條道路，可以引導人認識彌賽亞，天父的啓示者，在世界上建設天國的元祖。救主把好探聽的猶太人引導到這條路上來（約₁₀ 25 27）。他自己離開民衆，因爲他們有物質上的觀念和希望，要來強逼他做王（約₆ 15）；祭司與長老來問，他的權威從何而來，他不肯答覆，因爲他們非真心實意而來的（太₂₁ 23 27）。施洗約翰之徒，前來質問（約₁₁ 2-9），救主亦同樣對付的，因爲施洗約翰是守舊之輩（約₁₁ 11），在他目光中，彌賽亞是爲了審判而來的（約₃ 12）。救主如果簡單的承認他自己是彌賽亞，不能加增施洗約翰的光照和信仰，因爲他以為天國裏最小的比他偉大。救主因爲要用施洗約翰自己的目光，堅固他的信仰，叫他忍耐，等待彌賽亞出現，照他眼力所達得到的，施行威嚴的審判。於是救主不直接答覆他，不過叫他調查救主的一切工作。

約翰的疑惑心，不耐心，是從不明白救主的工作上發生出來的。主耶穌來建設仁愛的國，這種舉動就是表記。如果施洗約翰要得到高尚的，豐富的上帝觀和人生哲學，他務須觀察救主的安靜，慈愛，救人的一切舉動，看見這種工作，要相信，不要疑惑才好。

(三)彌賽亞的苦難：彼得承認以後，救主遂把彌賽亞，非受難，非死不可的道理來告訴門弟子（太¹⁶ 21可⁸ 31）。後來再要講得詳細周到，此番不過是起點而已。這本悲劇現才開幕，以後救主的論道，無論在親炙門人之間，或在大庭廣眾之時，不能不提及他降世為人，殺身成仁的大事業。這個問題此番提出，這並不是救主先前不覺悟，並不是因事受了感觸，剛剛覺悟他的使命上有一種新觀念。恐怕從起初他已知道，苦難是他建設天國的手續。他在曠野退修避羣之際，已有這種觀念（太⁴ 8 3）；他在山寶訓中，論到溫柔的人，為義氣受逼迫的人，有福了，及假冒為善人，早已得着他們的賞賜（太⁵ 16）；那時他已有這種觀念了；況且他早讀過舊約濃厚的精義，在他的宗教歷史上，都帶着聖徒的為道捨命，耶和華的仁愛與忍耐等待這種經驗，在默想建設天國之時，那有不感觸救主的心。救主在世傳道之時，不無得意之事，然而這個沒有什麼互相矛盾的地方。救主想到天父的愛心，自然心中要發出無限量的喜樂來。救主心裏頭存有悲劇的元素，與他福音本性的活潑的喜樂，是毫無反抗的。不過有許多事情，救主暫時不必說出來，因為門弟子擔當不了（約¹⁰ 12）。彼

得的承認，莫非觸動那個機關，暫把門來開放，使我們得見上帝的深奧，豐富，智慧，慈愛。

救主的含忍，並不是一種機巧，卻要引導人心漸漸接納真道，如果忽然講出來，恐怕他們要大受驚慌或觸犯含忍的道理，就是慢慢兒，一心一意的，尋求心中信仰的需要，信仰的愛心，救贖的精神，團契的服務，生命的永生。（朱葆元）

復興

RESTORATION

人類命運的可能，在我們思想之中，是很愉快的一個問題。

在這「復興」二字上發生出來的。每一個愛人者，及以基督的心為心者，為了自己的心智和靈智的滿意，不得不試問一問：人生很複雜，在世我們只見開始，人類的結局，在上帝神聖計劃之中，究竟怎麼樣？我們自然把新約聖經詳細研究，要看牠對於這個重要問題，究竟有什麼宣言，什麼暗示。總之，是否基督，真理之師傅，有什麼明確的主張，可使我們建設一個適中，有感悟的希望。以表面觀之，我們承認，在救主及他的使徒語言之中，如果我們要找到對於人生將來命運如何，明明白白的陳述，我們有限的註釋，未免不有失望的結局。我們不時把孤獨成立的說素，或章節來利用，使牠們表示我們的預存意見，但是由其全體而觀之，在這個關於未來事的絕大奧妙上，聖經未曾有過明言，使我們可以建立一句斷言確說。然而這種失望，尚可原諒，其故有二：（1）聖經提及來世事，記在書冊，大半完全是偶然無定的，

最要者，是直接講教義，或道德關係，那時著作者，並沒有什麼來世論在他的心上。(2) 人類的生存，神奇莫測，以本質觀之，是一部人生訓育全書。假使我們能把關於來世的種種奧妙，都講明白了，那末，人類遂失去了一種最純粹的，作聖的勢力，生活的興味與精華，大半要化為烏有，那傳福音者，與使徒，及主耶穌自己在他們肉體裏頭，那一個不要求，這個有生滅的身前，他後來無生滅的命運，究竟怎樣，尚未對他們啓示明白。身前的生命，必有限的知識，這是人類自然的特性。

至於論到聖經對於萬世人類復興的希望，有什麼暗示？那無論透切不透切，須參通使徒精確的思想。那純正的基礎和靈感，就是那寬宏擴大的觀念——耶穌基督的應化，及他的啓示，記載在福音裏頭的。「復興」這一個名詞，在福音內，只有一次提及，見太17¹¹，因救主在世之時，普通的希望，莫非全國將有一種道德革新運動，提倡這個運動者，是以利亞，見瑪3¹ 4⁵ 6，救主亦說過，這個偉大屬靈的運動，將要應驗，歸施洗約翰發起(太17¹⁰ 12)。讀徒3²¹，倘使我們相信聖彼得的先見，是很有興味的，因內有萬物復興的觀念，至終人類必起來與上帝共享團契的生活。況且後來有異象，把他的眼界放闊，俾知異邦人亦有得救的可能，這與以上的解釋，沒有什麼不符合的地方。著作家聖路加，果然贊成這種含蓄奧義的言詞，人類復興絕大的希望，自然是他所欽仰的，不過同時我們要問一問，聖路加對於這個問題，他的觀念，究竟有怎麼樣大？

最後一問，這個人類復興問題較大一點的觀念——人類全體歸向上帝，同享上帝本來爲了造人所預定的幸福——這種說法，在聖經字句及思想之中，究竟有沒有證據？

(一) 我們第一要考察主耶穌的教訓，把他的教訓當作斟酌這件事情的根據地。我們先要認定，我們要詢問那一方面。我們要詢問主耶穌如果支持信仰，以爲萬世人類必有復興的一日，主耶穌自己說話裏頭有沒有證據？人類將來有復興的可能，是否在他的應化裏頭？或者，我們有沒有明確的宣言，說今世有分明善惡的可能，然後歸到上帝的公正得救的關係裏頭？這末了一句，正在詢問的階梯上，因爲如果能把正面來答覆，毫無差誤，那承受救主的權威，當作萬事的終局，這個問題就解決了；如果沒有這種宣言，那末問題不能解決，得救的手續，尚在此有生滅的生命之外。

傳福音者，記載主耶穌，說過永死或永刑，顯然是永生或永福的對方，見太25⁴⁶。永生永死，永福永刑，主耶穌卻用同樣的「永」字，使得多數人以爲這個永生永死，永福永刑的問題，從此不難解決。但是現代多數的文人學士，以爲這永生永死，永福永刑的「永」字，是有限制的，這字所含蓄的，是質量，不是數量，暗指對於上帝生死的關係，不是時間的關係。即使這種句法，表示永無窮期的刑罰，或永無窮期的幸福，那末我們可以說，那毫無疑惑的，確定的事實，就是痛苦從罪孽裏出來的，是永無窮期的，束縛在罪孽裏頭，如同那有義氣的人的

幸福，自然是永無窮期的包含在他們的順服裏頭。凡褻瀆聖靈，罪無希望得赦，都包括在一句裏頭「凡褻瀆聖靈的，卻永不得赦免，乃要擔當永遠的罪」(可^{3:29})。這並不是斷定，凡是「死在罪中」的人(約^{8:24})，離開世界不悔改的人，都是這樣。(參永遠的罪論)

不差的，那痛苦和罪，不無聯帶關係，這是可^{9:43}說明了，「蟲不死，火不滅。」但是雙方都沒有斷定，凡投入這痛苦環境裏去者，永無超生之日。聖怒的火對於罪，不得不燒起來。上帝是上帝，他的性質自然是這樣的。兩段聖經都威嚴嚴的警戒世人，切不可觸犯上帝的聖怒。痛苦和悔恨，猶如火煉，不得不隨從不願順服者。對於這生命的壞滅，救主在他處說過，猶把人身一刀分開兩段，或像那不信者，和假冒為善者的可怕的命運，必要哀哭切齒(太^{24:51}路^{12:46})。救主警戒我們，凡不悔改者，不順服者，來世的恐怖，不可以言語形容。凡罪孽，惡事，敗壞，苦楚，都有計算的日子，所以他教訓我們犧牲一切，即使剜出眼睛，砍下手臂，比較全身下入地獄好一些(太^{5:29,30})。這裏他把地獄來偶然提及，並不詳細講解。至於在地獄裏頭，受刑罰要用多少時間，他並不說過一句說話。我們豈不可以極力主張，他所用的比喻，如蟲與火之類，莫非清潔和洗淨的動作力。但是那神聖的因果還報之理，尚須從救主在世為人上，推測上去，而達到上帝全部份的啓示。(參考永火與永刑諸論)

救主對於來世問題，或信徒登天堂之樂，或罪人入地獄之苦，固

守一種戒口寡言的態度，我們不得不承認，在他的應化地位上，成了血軀，天然有有限的，關於未來的種種，未能會悟，如同我們一般。關於來世的奧妙，是一種訓育課程，與我們人性，不無裨益，完滿救贖我們的心志，無非亦用同樣的手續來栽培。他雖然完全知道身後的生活，與身前的道德生活，不無兩樣，他沒有那種專權獨利，能把那來世的秘密境遇，公然開放。這是很有意義的，救主在世把他的絕對權暫行隱匿之時，對於那罪人臨終後所去的地方，沒有說過一句話。他亦不說明白，在那浩浩無垠，眼不能見的冥冥中，一定沒有道德發展改善的可能。富人與拉撒路的比喻(路^{10:19,31})說，他們兩人中間有深淵，雙方無路可以通行。但是雖有深淵，仍有彼此交接補救的可能，因為富翁與亞伯拉罕仍有談話的機會，況且這比喻表示這自私自利的富翁，早已覺悟，一心要把他的同胞兄弟，從苦海裏救拔起來，俾登道岸。

福音書並沒有一句說話，說定一人的身前，是絕對的，終局的，把他完全的命運定斷好了。人生是很複雜的一件事，非但信奉邪教者，非但世間文明各國，在上帝偉大計畫之中，被選擔任宗教之外各種重要事業，即使在福音大放光明之中，尚且有人，在他們出世的前後，早已養成習慣，差不多沒有希望，完全沒有能力，可以接受真理與道德。得聞之下，我們的道德天性，不能不畏縮起來。翻轉來一看，我們有一定的證據，不在問題之外，是充滿有希望的暗示說，主耶穌的心，在

複雜生活勞苦之外，另行注意一種榮耀的結果，和圓滿的終局，叫做「聖父之榮」，是很相配的主耶穌說（太18²⁰），到了復興的時候，凡忠心跟從他者，必能與他一同治理國度；但是在他說話裏頭，我們找不到一條引路線，可使我們知道，是否救主的說話，可以說到在人間正式建設的天國那件事實之外，但是這個國度一次建設好了，他把希望放在裏頭，並且教訓我們要祈禱天國早日降臨，以便父旨得行在地，如行在天。

救主在約12³²裏頭說（參約3¹⁴），「我若從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸我。」這句說話，自然是指主耶穌的希望，人類將有一個完滿的救贖，但不能滿意的說，這雖然是自然的效果，他無上犧牲，恐沒有實際上的效果麼？

總之，一方面我們承認，對於萬事的終局，救主未曾下過明言斷語；一方面我們應當勉勵一種有希望的態度。因為這個態度與人心內的直覺，及上帝在耶穌基督裏頭洩露出來的慈愛，是和衷共濟的人之子與上帝之子，非但暗示人心內原有的靈魂不死的觀念，同時亦暗示來世復興的問題，這不是單靠救主之言，實則是他的完滿人格，及他關於無聲無臭的天父的啓示。

（二）使徒們考察從拿撒勒耶穌本身上来的啓示，同時他們對於永生基督無限身份，發生增進的覺悟，他們覺得他們的觀念和付度，載在書冊，不無把廣義來推測人類最後的救贖。他們希望的中心

點，就是基督的應化和能力。他們的著作，對於這個問題，是含糊不定的，這是因為偶然提及的，使徒們不能詳細地作幾篇有系統的文章，因為他們不是神道學博士。使徒們不過在實際上，寫幾封關於教會道德問題，或個人得救問題的書信罷了。

（甲）在約翰的著作內，我們可以找到許多真理的元素。我們都可以把廣義來合法推測這種說法如「上帝是光，在他毫無黑暗」（約一¹⁵），但是我們沒有證據，未知那著作者，是否料想到這論理式的決定。

（乙）彼前3¹⁸⁻²⁰4，這裏有兩段聖經，雖很有反動的註釋，不得把經文字面，用作道學斷語，尚可暗指救贖的範圍，不限於今世。彼得有陰府的觀念，在那邊道德上的改進，不是沒有的。

（丙）在聖保羅的著作內，最守舊的註釋家，都以爲照上帝的神聖計畫，萬人均能得救，同時不肯承認萬物的終局，可以建設在一個事實上。在這裏，各人的意見不同，決斷各異，覺得他們的希望不能根據他處，只能根據上帝已公布的計畫與旨意（羅11³²，提前2³，彼後3⁹）。如果信徒真能認實天父的聖旨，是有能力的，有元氣的，有神聖永續性的，那就不難在希望內休息，等待不可思議的人類終局。或有人以爲聖經對於我人身前死後兩方面所說的話，在今世永無調和一致的可能。但是如果按照使徒保羅的思想那樣發展進行，那自相矛盾的地方，不難消滅。在先前幾封書信內（帖前帖後）聖

保羅大受猶太教遺傳下來的啓示觀念的影響（帖前 4 15 17 帖後 2 8 10）。在後來寫的幾封書信內，對於上帝的神聖計畫，他的眼界放得遠大得多咧。在羅 8 19 內，聖保羅先見「上帝的衆子顯出來。」在羅 11 32，聖保羅說上帝最大的計劃，把衆人都圈在不順服之中，特意要憐恤罪人。後來聖保羅的思想準備成熟了，他的觀念放大了，他的中心點就是永活的基督充滿現世以及萬世，現在他覺得那神聖計畫與工作，比較從前大得萬倍，「直到世世代代，永永遠遠」（弗 2 7 8 21）。西 1 16 17 說，「因為萬有都是靠他造的，無論是天上的地上的，能看見的，不能看見的，或是有位的，主治的，執政的，掌權的，一概都是藉着他造的，又是爲他造的，他在萬有之先，萬有也靠他而立。」弗 1 10 說，「要照所安排的，在日期滿足的時候，使天上地上一切所有的，都在基督裏面同歸於一。」腓 2 10 說，「叫一切天上的，地上的，和地底下的，因耶穌的名，無不屈膝，無不口稱耶穌基督爲主。」西 1 20 說，「他叫萬有，無論是地上的，天上的，都與自己和好了」（參弗 1 21 23）（安夷氏）（A. O. H.）說：

「如果我們在這裏，找到一種觀念，上帝與人中間，有和好的終局，罪孽完全消滅，萬惡盡化爲善，全地球成功和平世界，天使與人，都服從上帝，聖道德秩序，那我們要說，這種說法，是哲學思想，新約書中沒有贊助，教會亦沒有大大的贊成。」

雖然我們可以承認，這種榮耀的結果，使徒保羅恐怕未曾詳細研究，

未曾適用到復興問題上去。但是根據基督的應化，及他教訓與啓示的元素，我們不妨把牠們當作萬事終局的一種端壯的，有限制的希望，以免傳道者，減少他們的懇切，猶如林後 6 2 說，「現在正是悅納的時候，現在正是拯救的日子。」

計畫神聖	萬事復興	罪惡盡滅	終局告成
這種希望	靜觀自得	下面幾句	信徒留心
神聖計畫	旨意常存	奏效萬急	定必實行
上帝仁德	通徹透浸	人心之靈	終必肯聽
那得救者	樂敘天倫	彼滅亡者	永居沉淪
命運判決	希望絕無	知彼痛苦	居心不忍
條件在前	不死長命	永久刑罰	緩和減輕
帝德好生	造成萬人	爲滅而造	不近人情

這種思想都在人的直覺裏頭。上帝的本性，從耶穌基督，我們知道了。基督永生的人格，就是「曾死過，現在又活了，直活到永永遠遠，並且拿着死亡和陰間的鑰匙」（啓 1 18）。「親親而仁民」是人的本性，勃勞寧說得很好：

我雖乏力 拯救同胞 我心盼切
若彼萬能 爲了什麼 不教羣生

這裏是我們的偉大自信，「信仰在莊嚴宏大真際之中，永無恐慌。」（朱葆元）

基督之復生

RESURRECTION OF CHRIST

(一)保羅對於主復生顯現之概略(林前15章)哥得特(Godot)謂如史家記時無誤,則主係死於紀元後二十九或三十年。使徒保羅皈主,係紀元後三十年。伊致書達哥林多教會,係五十三年。伊至耶路撒冷拜訪彼得,約於三十三年。如此,則知悉這種遺傳,已近廿年,廿三年後記於哥林多書焉。保羅之見證,吾人宜注意者(1)乃為一種表單而非演述,非常簡略。(2)乃自他處引用而非創作者。林前15言「我以所受授爾」吾人既知此原始之遺傳係年長之使徒口授於保羅者,故可測知保羅除其所記之外,對於復生之情形或尙有知而未記者焉。(3)其表單之秩序乃是關於年代者,如現於十二使徒,又現於弟兄五百餘人,又現於雅各,現於諸使徒。(4)其目的不僅為護教起見。哥林多教會並未爭辯基督復生之事,保羅之意乃令一般門徒之信仰達於完全之程度。(5)其所記乃教會之領袖,如彼得為使徒之首,雅各為耶京教會之首。一方面應用使徒之團體,一方面注重數目。此表單內遺漏婦女則無足為怪。蓋第四福音雖記主現於抹大拉馬利亞事,却於廿一章十四節遺漏不言也,如此,第四福音可以扶助保羅之進行,證明其遺漏並非由於不知也。

(二)保羅對於基督復生個人之證據。詳細比較保羅於徒22:26諸章,三次自述皈主之經過,則見有大同小異。然此三處之中央

點俱相同,即證主果然復生矣。

保羅個人之見證,除記於使徒行傳者外,尙須參攷於其書信內。但此一切記事,乃為反對者而非為皈依者,蓋皈依者必已聞諸口傳矣。吾人當記憶者有三點焉(1)大馬色城外顯現乃客觀者(2)此種客觀之顯現與內心改變之預備,並無不合(3)此屬內部分之啓示,亦不與自外啓示有何衝突也。

(甲)前神學家謂保羅心中之改變係在皈主之後,而近代之作家則謂在以前。二說俱各有理。羅馬七章言良心對於道德之理想,孤立之景况,非主援助不可,乃預備接受基督教之門路,保羅確因復生基督之顯示,立即影響其內心之變遷也。或客觀,或主觀,乃保羅親見復活之主焉。

(乙)主啓示於保羅之心內亦有問題,蓋保羅接受一種心智之開發,苟非見一異象,或聽一聲音,則為不可能者,乃伊所見及所聞者形成其內心之思想與確知。哥林多後十二章所言主對於保羅內心之啓示,伊不知係於身內,或於身外,但於哥林多前九章一節伊為證明其使徒之職位,則見伊對復生基督外形之顯示有若何真切之感。但此種外面之異象自亦有一種內心之啓示為其異象價值之要素焉。

(三)傳福音者之見證。符類福音隨處可尋此種問題。(1)最早之馬可福音本卷至慕空虛即止,而無主顯現之事。(參馬可福音

論(2)(3)兩段。但馬太與路加補足馬可所未記者。吾人如欲評判此種記載，必須將馬太路加並約翰與馬可之末尾詳加分析不可。(4)或謂馬可末尾係主後一百四十年前所寫。(5)有批評第四福音者，謂該福音非歷史，乃約翰所杜撰，但近年來之神學家多半承認約翰為真歷史，故該福音所記主復生乃絕好之證據也。

(四)正經與外傳福音之比較。外傳福音對於耶穌基督早年之記事頗為簡短。於此可見吾人因何而嚴重拒絕其加入四福音內。自福音等之名而視之，不僅為一種文件，乃教會彼此交通之結果也。復生的文書證據需要制度與原理之補助。教會承認四本福音，却否認其餘之福音也。伊等本何原理而作此拒絕耶？有何事物為四本福音所有，而為此等外傳福音所無者？蓋正經福音與教會所受之原理一致和諧。教會視四福音內所含有之特性，乃他福音所缺者。如馬吉安之福音(Marcion's Gospel)不如路加，彼得之福音記主之受苦，則不如符類福音。其誇張異蹟及顯然虛偽之性質，頗易令一般有思想之讀者知其不如四福音也。

(五)空虛之墓。(1)傳福音者作證，馬可十六章一至八節，或謂此事毫無疑義，蓋婦女等因見墳墓空虛，故不克遂其欲窺尸體之志願。按保羅所受之遺傳，首次之顯示乃係第三日於耶路撒冷。使徒等之至主墓探視，可與伊等偕主探視拉撒路之墓相比較。其墓乃空虛，乃當時猶太人對於復生必有之觀念(參但12)。對於墳墓空虛

之證據，吾人不得不謂傳福音者協力之證如是之強，有不可拒絕之概。(2)保羅並不注重於空虛之墓。伊之理論乃靈性之體，故無須已葬之屍體復生也。故於其講演內無一語論及此事。保羅似乎忽視此空墓之問題，一面根據其神學之性質，一面因伊對於此事毫無明證。然吾人須憶及保羅之出身履歷，伊曾肄業於法利賽教理之下，伊保有最盛行之肉體復生主義，自無可疑。或謂伊之神學形成時，係在其飯主之後，然而伊開始曉得耶穌復生時，仍係一猶太人，對於復生之概念，除肉體再生外無他種觀念也(參林前15)。對於死者應用「起來」字樣，乃是將死與睡相比較，由死復生正如自睡而醒也。並且復生不只是死者，亦為死而被葬者。所以復生亦有關於肉體之經驗，而不僅為靈魂之經驗也(參羅8)。言復生係甦吾情將死之身。故此，保羅視耶穌之墓，除空虛外，亦無他種看法，不過保羅信一種尤高之復生，雖無肉體之品級，却含有體之成分在內也。(3)詩篇十六章十節尚有對於耶穌之證據：「不許爾之聖者見朽」(參徒27)。彼得見死過基督肉體之經驗與詩篇之言恰正平行。此乃關於復生之引證也。大衛王早見及此，乃論及基督之復生，謂其靈魂不能幽於陰間，其肉體不見朽也(徒23)。大衛自己已見朽矣，「彼死而葬，其墓存於我中」(徒39)。但彼得謂基督之肉體未見朽。此言內即含有空墓之事實，在主葬身之域內而提此，且此葬事適在六週之中也。然而當時之聽衆却無人起而反抗曰：「吾等知其葬處，且見其腐朽

也。}(4)此空虛之墓，不但爲門徒所確信，卽仇人亦承認之。守墓者打算傳說此事爲門徒以詭計而移屍(太^{28 11-15})。但猶太人如此反証，使徒却認可墳墓爲空虛者，故一般猶太人亦爲空墓作證也。馬太二十八章十五節謂門徒移屍之言，傳於猶太人中，直至今日，由此可見墳墓空虛，乃盡人皆知之事實，爲不能駁倒者。(5)但此空虛之墓却非啓門徒信仰之原因，如福音所記抹大拉之馬利亞及婦女並彼得等，並不因空墓而信主之復生，惟有約翰好默想深思，故在此例外也。

(六)顯現之地點：

主顯現可以地點而區分爲二組，卽猶太組與加利利組。(1)吾人欲作真確之評判，則請自馬可福音原本始。據馬可福音^{16 7}之言，可知主不只因婦女於復生之晨去謁墓，故仍於耶路撒冷出現，且主道門徒之信息，「彼先爾往加利利，」可知門徒於該日亦集會於耶路撒冷也。據馬可^{14 50}謂「門徒皆離之而奔。」似乎俱直接逃回加利利之家鄉矣。然而讀馬可所記之言，則可證其証，並且「彼先爾往加利利」一語，似乎指明此福音遺失之末尾內包含一加利利之顯現也。(2)馬太²⁸記述首次之顯現，乃於耶路撒冷左近，向婦女等顯現，隨之卽於加利利，向十一使徒顯現。(3)路加福音內專記於猶太之顯現，並不記加利利之顯現焉，馬可只記加利利之顯現，似乎校正其缺憾，路加之所以只記猶太之顯現或者因其福音係爲希利尼人而寫，故專注重聖城。反之，馬太爲耶路撒冷人，

故對於加利利之顯現亦不多記焉。路加所謂主之復活與升天似爲同日之事，但詳致福音，則知非然。蓋將若許之事盡納於一日內，則時間不敷用也，而且二門徒抵以馬忒斯時，日已垂暮(路^{24 29})，同席用飯亦必需少許之時，且以馬忒斯距耶路撒冷有廿五里之遙，最少亦須旅行二小時。隨卽記述二門徒與十一使徒之談話，言時，基督自己顯於伊等中間，以律法，先知，詩篇等經言訓誨之(路^{24 44})，此亦必需時若干。至終，卽引伊等步至伯大尼而升天，如此，則斷不能在夜半之前。然而或謂基督上升時係在白日，此無他，是路加將此一切事言簡意賅而記之也。或有人問，主旣言將與門徒會於加利利，且天使之指示亦與此同，則與耶路撒冷之顯現豈非自相矛盾？答曰，此頗易解，蓋吾人讀路加^{24 11 24}知無人信婦人之言，卽其他多聆婦人之言者亦見空墓失望而歸。此卽主之所以再顯現於耶路撒冷也。蓋此等懷疑之徒，斷不肯至加利利而見基督也，故主再顯於伊等及門徒，因伊等不信婦女等之言也。

(七)基督復生身體之性質：

(1)福音對於此種記載可區分爲二種：(甲)陳明一種物質之意見，最顯著之例，如路加^{24 39}「視我手足，卽我也，試擲且視，魂無骨肉，爾視我則有之。」(乙)一種非物質者，描寫主之或隱或現，並如何難辨認其改變之形體也。福音所示吾人之意見不外上言之二種觀念。明然多偏於物質方面。然亦謂此復生非止限於動物之軀體。此復生乃與人從前之生活不相同。著福音

者將拉撒路之復甦與主復生之巨大差別寫出。拉撒路明然為再入世界之生活內，與先前同，再保有能朽之機體，仍服從肉體上之需要，並且至終仍受第二次之死也。(2)保羅對於復生身體之觀念。保羅之主義可區分為二，即靈性之體，與血氣之體。血氣之體乃是一種動物性之器官，靈性之體乃屬靈人格之器官也。血氣之體乃於屬世之景况下營動物之生活，靈性之體却適用非世界之情形。此乃形容主復生最好之說法也。按保羅之道，主死於十字架之體，與其復生之體，乃同一者，意即復生之體，即死於十字架之體也。但保羅亦明言此二體雖為一，却有分別，如林前15章謂「血氣不能承受上帝國。」本章三十七節言「且所播者，非將有之體。」故謂復生之體乃屬靈者，其物質完全為靈性所征服，其體即其靈之適當應用之機關也。(3)或問猶太人苟非土葬而以火焚其屍，則主復生將如何耶？按照保羅之道，亦毫無若何困難，肉體如焚為灰燼，而靈性之體仍存在也。後代有若許為主致命之男女聖徒，其屍身被焚，而伊等之靈性却未燒，故主之身如被焚，亦將如此。至靈性之體究竟為何之體，恐除聖經之外，無任何哲學家能參透此理。

(八)復生主之言論頗有意味。主復生後之言，與其生前服務時大不相同。主苟昏昏而復蘇，則斷不能有此改變。伊復生後之言，似入一新世界內，較先前者高貴多矣。且此新世界之律，與吾人今日之世界不同。主先前與門徒如熟識之友，復生後則有可畏之尊嚴與隔

絕，由此可見主非昏而復甦，乃確實死而復生也。

(九)近代之思想如何解釋基督之復生。爾苟不信其復生係上帝所使然，則爾論此事實必謂為屬世與人之故也。近世之說約有四端：(1)謂基督並非真死，不過昏厥，於墓內多時即甦醒矣。今之反對基督教者亦無一人贊成此說，此說明明承認使徒等果然看見復生之主，如在伊等眼前之客觀事實也。此種主義，頗難令人相信。(甲)福音內之活耶穌能講如彼之高妙道理，行若許善事，伊却於四十日內迷惑人，說若許謊言，謂伊復生而實未復生耶？且主之門徒與主同謀言說，此乃不可信之事也。(乙)主死之前，受若許劇烈痛苦，甚至昏厥，苟於墓中甦醒，伊出墓後，必如半死之人，必須將息，始能逐漸恢復健康。且至終伊仍須死，此種耶穌萬不能令其門徒以為伊乃勝過死者，並為上帝之子，率領伊等至普天下建設偉大之教會也。(丙)基督之教會如今昌盛於各國，按此主義以講，則一切教會之基礎乃虛說也，虛說能結此種效果耶？故此主義至今泯滅，即著名反對基督教之司特老司(Strauss)亦將此主義駁倒焉。(2)另一說謂主之屍體係暗為人所盜去。試問盜者係仇敵耶？抑其友人耶？苟為仇人所盜，則伊等何不陳出耶穌之屍，以塞門徒作證之口？伊等倘能陳出，則何能有教會之建設耶？苟為門徒盜去，伊等後來所作之證俱係虛偽，並且伊等苟未有主復生之希望，焉能設法裝作一希望耶？故此主義亦消滅矣。(3)現代心理學頗盛行，故有人本此種學理以解釋主復生之事。

如謂使徒等所見者，不過爲一種異象，蓋門徒揣摩主之人格乃獨一無二者，故伊等以爲此種絕無僅有之人格，斷不能死，即使果死，亦必對於人有非常之顯示。或門徒等研究舊約，即如彌賽亞必經歷苦難而後方能臻躋榮耀，故按舊約，伊必仍然生活，未幾伊等謂伊乃活矣，又未幾，伊等即謂我情見伊矣。如此，伊等本着心中之念頭，而看爲歷史之實事。此種主義，大有缺憾，蓋人苟如此揣摩，似此類推等，必需要若許時間，心理學謂或需一年，或十年不定，但使伊見證主復生，距其死不過數日耳，此異象之主義，即司特老司亦反對之，然而伊所贊成者，與此主義亦所差無幾，伊謂門徒之想像力頗強大，伊等之神經非常奮張，不信伊等之主果真死亡，故易見異象。評之曰，此種異象因何忽然停止，保羅所記主之顯示，謂伊乃最末後之觀者（林前¹⁵）。保羅將所見之異象與大馬色所見者分別清楚，保羅頗通達異象（參林後¹²），所言與林前十五章大不相同。十五章所言乃人親眼所見者，而十二章所言之異象則非親眼所見，然伊之見主確係實在者。爾在異象中見一逝去之人，亦爲常有之事，然爾不謂其人復生矣。伊等苟在異象中見主，則未必以主乃復生也。爾之友人，有若許身體仍埋於墓，爾苟夢見伊等，亦爲常有之事，難道此即爲爾友人復生之據耶？按此異象主義而講，此等門徒俱係有神經病者，故不能衡量其證據之價值。其實福音末章與使徒行傳開始所記，斷非患神經病者之言，乃極妥當，有智慧，能定佈道之大計畫者。總之，此異象主義，不能勝

過歷史，亦不能解釋主復生之事。（4）開讀 No. 11 曰，吾贊成者，非彼主觀之主義，乃一種客觀之異象，門徒所見者，非主自己，乃耶穌以其神能而令伊等見其像貌，如通電報然，告知伊雖死，其肉體仍於墓中却仍然存活也云云，評之曰，此主義較異象之說，似近於教會之道，蓋謂門徒之信心並非出於迷惑，乃上帝所賜。然教會所信仍與此主義不同。蓋教會信福音末章所記乃爲歷史之事實。故凡評論主復生之道者，非批駁歷史，乃因其人之哲學，與復生之道不合，或因其人不信神蹟，故亦不信此復生也。如斯賓挪沙 Spinoza 伊不信神蹟，故不信主果真復生，因其事與伊之哲學所謂萬物之由來不合。亦有人論身與靈之關係，與任何復生之理不合，故不信復生之事也。

（十）使徒論基督復生：（1）證耶穌爲彌賽亞：按申命記²¹ 謂被懸於木，乃上帝所罰者。故當日猶太人見主死於十架，即謂不必尋求其他憑據，伊如此死於神人之前，即爲永遠被定爲罪者（參加³）。猶太人視死於十架，不爲酷刑，亦爲上帝懲臨其身之據。林前¹² 保羅謂其時之猶太人視耶穌爲可罰者。以後猶太人提及耶穌，不言其名，輒稱之爲被懸於木者。且徒⁵ 彼得對猶太人講道，謂耶穌即爾所懸於木而殺之者，但彼得有答覆猶太人主義之事實，即我列祖之上帝已起耶穌。由此可見猶太人謂死於十架即爲可罰之言，乃誣矣。蓋苟真爲可罰者，上帝尚能愛而令其復生，耶世人所厭棄者，乃上帝所悅納者。故彼得於徒⁵ 言上帝以其右手，舉之爲君爲教

主也。彼得於徒²稱拿撒勒人為主為基督。⁹稱為維生之主。⁴除伊之外，別無拯救。¹⁰言上帝封之為死人活人之審判者。保羅於徒¹⁷亦如此言。可見使徒等之希望，即由主復生而來。故彼前¹言「由耶穌基督自死復生，重生我儕，致獲維生之望。」耶穌生活時有若許彌賽亞之證據，耶穌死後，門徒之希望即絕。但因親目屢見伊復生之顯示，定知伊果為彌賽亞也。⁽²⁾因主復生，可知伊死確有贖罪之性質；或謂主死不過為人立模範而已，殊乃不然。蓋苟如此，則天父必不令其復生，然主確已為天父復生矣，是表明其死有較立模範尤大之關係。其死乃上帝所悅納者，伊死對於上帝與人之關係，有一份力量（參羅⁸ 4¹⁰）：「故我儕既由洗而入於死，與之同葬，致如基督由父之榮，自死見起。」其死也，乃一次為罪而死，其生也，則為上帝而生。⁽³⁾主復生乃表明其為神：保羅達羅馬書一章四節言：「因自死復生，以權能證為上帝子。」伊謂福音之精意，即上帝子之道。伊論上帝子有二方面：（甲）按肉體；（乙）按聖善之靈。按肉體言，伊為真人，按聖善靈言，則伊有尤高尚之人格。既然伊復生矣，此即表示此尤高之人格，係頗有權勢者。⁽⁴⁾因其復生，即被高舉，按使徒之神學，主復生除却憑據價值外，亦有被高舉之果效。路²⁴ 26 基督受斯苦，而獲其榮，不亦宜乎？徒² 23 既為上帝右手所舉，羅⁸ 9 主自死見起，必不再死。徒¹³ 33 上帝起耶穌而稱之為子。啓¹ 18 我曾死，今則生，至於世世且有死亡陰府之鑰。羅⁸ 34 基督於上帝之右。⁽⁵⁾基督復

生與吾人稱義有密切關係。羅⁴ 25 言「為我罪而見付，為我見義而復生焉。」要完成贖罪之功，必有其死與其復生之二事實，乃缺一不可者。因吾人之罪，基督被付於死為祭物，如此主替代人贖，贖罪，罪神之一方面即完成矣。倘有人之一方面未完成，蓋各人必得自己與上帝復和之福氣，倘不信，則不能得此福，然上帝雖欲復和，人苟不肯無法可施。故伊謂基督復生，乃為吾人稱義，其故有二：（甲）不信基督代死，則不能稱義，且吾人信其死，乃因其復生也。^(乙)倘有一故，基督苟未復生，則人即不能獲新生命，不獲新生，即自不能稱義也。耶穌得榮之生命能灌輸於門徒人格內，乃因伊已復生，而遣其聖靈於五旬節下降也（參約¹⁶ 7 徒² 2）故不但有基督於外面拯救吾人，尤有基督於內心拯救我儕。或謂前二千年前之基督，其威力能達吾人之身耶？伊能拯救今日之吾人耶？答曰，吾人所信仰之基督，不僅為二千年前者，乃為今日生活之基督，在天家得榮，自天能施神力而拯救吾人。基督於約⁶ 章言食其肉，飲其血，意即基督於內裏作其救功，然伊苟不復生，則焉有此能力？徒食懦弱之內，毫無裨益，得其有榮之生命，乃為真得救也。⁽⁶⁾基督復生為信徒復生之原因：如保羅最早寄信帖撒羅尼迦前書⁴ 14 以基督復生之事安慰喪失親友者，謂死人亦必復生。彼得於徒⁴ 2 亦傳耶穌自死復生（參羅⁸ 9 林前¹⁵）。保羅於羅¹⁰ 所言，乃最緊要者：「若基督在爾裏，身則因罪而死，神則因義而生。」可見對於靈性而言，門徒已經復生矣。因得基督之義

而生，與基督一同復生。除此之外，基督之救恩，不僅救吾人之靈，亦必救吾人之身，故保羅言令耶穌復生者，亦必甦爾將死之身也。(7)總之，基督復生，乃使徒教會之基礎。詳攷使徒之言，可知在伊等之覺悟中，主復生乃根本之道。如徒¹ 2²³ 謂新立之使徒，必須一親見主復生者。保羅於雅典所傳者，即基督與其復生之道(徒¹⁷ 18)。使徒行傳起首數章屢言及此。徒² 22 言吾儕皆爲之證。其消極方面，保羅以其雄辯之才，謂基督苟不復生，則將如何(參林前¹⁵ 章)。保羅之才幹頗大，亦用多工夫研究此復生之問題，亦可見此問題之緊要矣。伊看透基督復生所含之意義，並且謂我情望於基督者，第在今生，則較衆尤爲可憫也。保羅於此章內明言哥林多教會並無人疑及基督之復生，伊等所疑者，乃死人將來之復生，並且伊等不知主復生與門徒復生有何密切關係。哥林多人以前所信之哲學，即疑惑人之復生也。保羅之心才頗大，辯理亦高，伊謂此二種復生不能分別。林前¹⁵ 13 謂苟無死者復生，則基督亦未復生也。不信基督復生，有三種關係(甲)門徒所傳之道必爲虛空。(乙)門徒之信心亦爲虛空。(丙)使徒作證者乃說謊，故亦不可靠。故主不復生，則一切俱雲消霧散，基督教失其要旨，宗徒失其信仰，使徒失其真實。蓋基督徒之信仰根據於基督之復生，而救罪根據基督受死救贖之能力，而復生乃證明其受死也。如果復生非歷史之事實，則死蔭之權依然存而未毀，即罪惡之效果仍保留，基督受死之意義亦未證實，一切信者仍在其罪中，與未聞主名

時同。保羅亦如此論基督之復生。教會歷史上常記不信主復生有何關係發生。此種不信者，或可崇拜基督之品格爲卓絕者，亦必承認其教訓爲有價值者，然此種信心與保羅者相較，則大不相同。此種人不信主復生，亦不能信其爲神，復不信其贖罪之功，可見反對主復生者，即離去使徒等所建設之基督教。伊等自謂爲基督徒，其實非也。總之，主復生爲教會永不動搖之基礎，並含有人類永生之希望也。

死人 復活

THE RESURRECTION OF THE DEAD

(D. MacGillivray)

基督教中死人復活的信仰當然是以基督復活的神跡爲根據。但在基督復活之先，就已經有一種死人復活的信仰存在。(一)在舊約中，(二)在聖經外傳中，(三)在基督的教訓中。這是在基督復活之前的復活信仰。本篇也要討論(四)基督復活之後，使徒教會在復活信仰上的進步。像復活這樣重大的事實，當然在人類生命的整個中有相當的關係，所以(五)對於復活之與自然界不相衝突的地方，也特別提出。至於基督復活，另有專論。本篇的範圍只限於上敘五項關於復活信仰的背景。現在依次的寫下去：

(一)舊約：新約中提到基督的復活，總是說「照聖經上所說的……」(路²⁴ 45 林前¹⁵ 3)。那就是「應驗舊約的預言。」「末世論」(Eschatology)專論末世及來生的事)在舊約中發達得極慢，而且是十分謹慎的，雖說猶太南(埃及)北(巴比倫)兩方接

墳的鄰國都是富於末世觀念的民族，尤以埃及人為最濃厚。但猶太人絕無盲從輕信的弊病。凡屬不是由靈感啓示而產生的「末世論」，他們都不肯採入在舊約之內。舊約中的末世觀念可分為三期：

(甲) 第一期中的復活還不過是指着國家復興而言（何^o 2 13 14——主前七百四十年；結³⁷ 1 14——主前五百八十年）。這時猶太的宗教極端注重國家，對於個人尚不十分注意。所以宗教的盼望也就只限於國家一方面。這個盼望在流徙於巴比倫七十年之後復國的時候已經應驗過了（約主前四百年）。

(乙) 第二期的復活觀念發現於先知書及詩篇中。這時已離開了純粹國家化的觀念，而有轉入個人化的倫理趨勢了（伯¹⁴ 13 14 19 23 27——約主前四百五十年；賽⁶⁶ 66 詩⁴⁹ 73），不過仍是隱約暗指的寓言。

(丙) 舊約第一次發現明白指着個人復活的經文是賽²⁶ 13 19。多數學者認這一段是在編纂以賽亞書的時候增訂的 (Editorial Addition)，約在主前三百三十二年。這時候以為復活是只有義人方能享受，且要依靠上帝，依靠他的大能和他對於義人的眷念關切。這個盼望到了但以理方成爲一種正式的預言（但¹² 12 13——約主前一百六十五年）。自此之後，那般虔誠事奉上帝的向人無不以此爲他們安慰中的一部份要素。

素以虔敬著稱的法利賽派對於復活的信仰更進了一步，他們

有兩層盼望：(1) 今生的盼望——彌賽亞；(2) 來生的盼望——復活。

舊約中的復活信仰大概只發達到這個程度，若要作再進一步的研究，須看到舊約以外的經傳 (Apocrypha) 以及他種默示錄 (Apocalyptic Writings)，這些書大都出現於舊約時代及新約時代之間（約在主前一百七十年至主後五十年之間）。

(二) 聖經外傳：舊約以外的著作中所發現的末世論，比舊約時代的進步多了。本篇在這裏所提的有三種：

(甲) 古代流傳下來的示阿勒觀念 (Shool-Idoa) (陰間之意)：這個觀念充其極量而言，不過以為義人死後可以長眠地下，得着休息（聖經外傳：西拉書 (Sithon 44 9 15——約主前二百至一百五十年）撒都該人的盼望到頂高的時候亦不過如此（徒²³ 6 9）。

(乙) 身體的復活：約在主前一百六十年之後，我們看出法利賽人已抱有一種身體復活的盼望，以為這是那般爲國捐軀的瑪喀比族烈士們應有的保障（聖經外傳：瑪喀比後書 II Mac 約主前一百六十年），不過那般與上帝爲仇的，在復活中是無分的。

再作進一步的查攷復活範圍所包括的也很寬廣：(1) 無疑的，是上面所說的那般殉國烈士（瑪喀比後書 (2) 以色列全民族，但須除開一般心硬的惡人（聖經外傳：以諾書 22 13——約主前二百年至六十六年）；(3) 善人與惡人一同復活，外邦人亦包括在內。

同受上帝的審判（聖經外傳巴錄書——約主後七十至九十年，新拉拔書——約主後八十一至九十六年。）在這個復活範圍擴大的進步當中，同時對於復活時身體的觀念，也有一個進步。在瑪喀比後書（約主前一百六十年）時代的復活身體尚是地上的肉體，但到了以諾書及巴錄書的時代，就相信義人在死時由塵世進入了一個新的境界，改變得大有榮耀了。

到了基督的時代，法利賽人信仰中的復活分為兩期：（1）第一次復活是屬於義人的（啓 20⁶）；（2）第二次是全體的復活，預備同受末日的審判（啓 20¹⁴）。這個兩期的復活觀念在四福音及啓示錄中都可以找得着。

（丙）哲學的靈魂不滅說（Philosophic Immortality）：在猶太教中有兩種同時存在的哲學學派，他們對於靈魂不滅的觀念是各有主張的。（1）巴力斯坦派（Palestinian）以為身體雖死，靈魂猶在，不過在起初有一個緩衝時期，惡人與善人也臨時分開，直到受了審判之後，善人與惡人方各有永遠居住的地方。（2）亞力山大派 Alexandrian，在這個學派中希臘哲學對於猶太教的影響勢力是很大的。他們所主張的個人靈魂不滅，是不受國家命運及末日審判的束縛的，並且有三點可以表示這一派所受柏拉圖哲學的影響不小：（甲）主張在未生之前靈魂已在，且是屬善性的；（乙）以為凡屬物質都是惡的，所以復活的盼望中沒有屬物質的肉體；（丙）以為

人要脫離物質世界的惡而得救，須靠智慧，每個靈魂都要在今生決定他來生的命運，一旦脫離了肉體，就可以達到最後的地位了（聖經外傳智慧書——約主前一百至五十年，斐羅 Philo——約主後三十至四十年。）

根據這個時代的著作，我們曉得當日的情形是這樣，在這樣的情況下，基督降臨到世上來，新約也因之產生了。

（三）基督的教訓：亞力山大派的「靈魂不滅」哲學，和撒都該派的示阿勒思想，都不能得着基督的贊許。基督乃是以法利賽主義中的正統派為取點，來建設他的復活思想。他對於這個問題的教訓，都散佈在四部福音中，最有關係的經文是：太 13⁴¹ 43 22²³ 33（參可 12¹⁷ 27 路 20²⁷ 39 徒 23⁶ 8）太 25³¹ 46 路 10²² 31 約 5¹⁹ 29 6²² 53 11 23 26 14 16。

（甲）弟娶故兄妻的問題 The Levitic Marriage Question：太 22²³ 33 可 12¹⁸ 27 路 20²⁷ 33，引出了許多的教訓。我們在這裏可以看出基督答覆了徒 23⁶ 8 所提出的三個問題——復活，天使，鬼魂，而且證明這三件都是實有的事。

基督的理論是以根本的原則為根據。上帝當然是比聖經更為重要。聖經是由上帝的靈感動人而寫成的，離開了上帝，一切都失了依據。所以雖說基督也曾引用經文，他却不是專靠經文為證據，不過借以提醒人的思想。因為新舊約和歷史中，本來就有上帝與人的根

本關係存在。在聖經還未寫成之先，上帝就是亞伯拉罕以撒雅各的上帝，引導看顧愛護他們。歷世以來，總是如此。凡屬信靠他的，他就照顧他。我們若是要反對這個理論，不是推翻聖經中那一句經文就可以做得到的，除非是完全否認上帝的存在。

我們只要一信了上帝，往後若再說「上帝是死人的上帝」，那就是名詞上的自相矛盾，使徒信經的第一句既是「我信天主，全能的父」，末了一句，自然地要說「我信永生。」

凡屬能夠證明「上帝不是死人的上帝，乃是活人的上帝」的理由，一定也可以幫助我們解釋復活生命的性質。在這裏我們看出這般撒都該人既不明白聖經，又不曉得上帝的大能（可¹²24）。基督看他們真是「空空如也」，一無所有。但以基督與他們相比，基督是明白上帝的大能和聖經的真義的。他在那裏所說的和太¹⁹5所說的一樣。他明白婚姻是為甚麼原故，也明白不是為甚麼原故設立的。上帝設立婚姻有兩層意義：（1）離開父母與妻子連合，是要創立一個新家庭；（2）二人成爲一體，是要生殖繁衍，延長人類的生命。不過這兩件事都因復活而免除了。（1）因為既有了一個天父的大家庭（約¹⁴2），這些小家庭當然可以停止。（2）因為死亡既被永生所勝（約³18），人類的生命也不靠生殖來延續了。所以「人從死裏復活，也不娶，也不嫁，乃是同天上的使者一樣」（可¹²25）。

基督對於天使是毫無辯論地承認的（太⁶10）。主禱文中有一

句說「上帝的旨意行在天上」，那就是說在天上。有天使遵行上帝的旨意。我們就是放棄一切成見不說，只就基督自己所承認的來攷察一下，可以曉得：（1）復活的人必定是——如舊約中所說「天地萬軍」那樣衆多，且有極大生命的力址（參舊約上帝爲天地萬軍之主，書⁵14但⁷10啓⁷7）。（2）地上的生命須「向上帝活着」（羅⁶10），方得完全。天上的生命也必一樣（路²⁰18）。（3）「天使」就是上帝所差的使者，用以稱呼上帝所祝福的人，那是再適當也沒有了。基督是奉上帝的差遣而來的（路⁴43約³17）。做一個基督徒就是要奉上帝的差遣（約¹⁷182021）。注意「天使」angelos，這語與「福音」euangelion。這語有一部分是相同的。天使在天上遵行上帝的旨意，我們在地上奉差遣傳福音，這乃是天上帝上的大工作。（4）雖說復活的生命已脫離了肉體的拘束（包括兩性而言，不嫁不娶），但也並不是一種不完全的生命或一部份的死亡，乃是一種更見增加豐富的生命，因「上帝的大能」興起來（太²²29），在上帝的國中發出光耀（太¹³43）。（5）這個生命的增加豐富也與基督所用種子爛在土裏的比喻相合（約¹²24；保羅亦會引用此喻。）種子的增加豐富是在收割的時候，生命的增加豐富是在世界的末日（太¹³39）。基督曾如一粒麥子一樣死在土裏（約¹²24），後來增加豐富，成了養活萬人的天糧，永生的食物（約⁶65）。所以保羅將我們地上的肉體比爲種子，將天上的生命比爲種子所長成的樹，開的花。

結的果，那是很對的（林前 15: 27-28）。

(乙)互助 Mutual Aid (路 16: 22-31) 我們曉得地上的生命在最初要靠父母的照拂保護，天上是同地上一樣的，後進天國的，當然須要得先進天國的扶助。拉撒路初進天國的時候，是被天使帶去，放在亞伯拉罕的懷裏（路 16: 22）。

(丙)家庭 Home (約 14: 1-6) 人世的生活莫不以家庭為中心點，也沒有別的名詞比「家庭」二字更能使我們發生愛感。基督却應許我們在祂的父那裏有一個「天家」（約 14: 2）。這個家是基督為我們預備好了的，並且還是預備為舉行極大喜事之用的。在這件大喜事當中基督乃是新郎（太 9: 15 22 14: 25 1 13 可 2: 19）那些進了這個「天家」的人可以享用為他們預備的喜筵，與新郎一同歡樂。他們既是教會，所以也就是新婦（約 3: 29 弗 5: 32 啓 21: 2）。這裏所說的與可 12: 25 所說的並沒有衝突，因為我們是脫離一個情慾的，狹隘的，自私的觀念，新得了一個高尚的靈性的價值。「他在我們裏面，我們在他裏面」成爲一體（弗 5: 31 32），雖然「我們」與「他」仍是有分別的，但已經互相交合了。

(丁)亞伯拉罕的懷內 The Bosom of Abraham (路 16: 22) 我們常以「臥在家庭的懷內」這句話，來形容家庭中甜美舒適的生活，基督却用這句話來形容天上的生活。

(戊)國 Kingdom 天國中的生活是偉大的，不獨所包含的

價值偉大，而且所包含的利益也是一樣偉大的，有國家那樣的威權，却仍是如家庭那樣的親密。

(己)財寶 Treasure (太 6: 20) 天上的財寶勝過地上一切的財寶（太 13: 44 45）。

表記 Symbolism 的意義：天國的情形是只可以用比喻形容出來的。這類的比喻却不可默看，只可當作一種「表記」。我們所用的錢幣也是一種表記。錢幣雖不是真財產，却可以用來購買真財產。所以一個比喻式的表記，就是一個尚未實現的事實的相等物。新約中許多比喻式的表記，雖不能拘泥地在字面上攷證，但都是不可忽視的。將牠們來與所代表的事實比較，自然覺得牠們似乎近於兒戲。然而心理學告訴我們，一切孩童的心思意念（林前 13: 11）乃是達到成人必經的階段。按近代的教育原理，兩性孩童都應有合宜的遊戲，方能發達完全。不遊戲的孩童乃是心理上的病態。所以基督教中關於死後生命的「表記」實在代表了一種心理上的價值。牠們不獨形容出尚未實現的事實，同時也教育我們去接近那個事業。保羅雖曾說「上帝的國內不在乎吃喝」（羅 14: 17），但像基督以婚姻的筵席來形容天國所包含的意義，又是何等的高尚啊！（林前 13: 12 約 1: 3 2）。

(四)基督復活後復活信仰的進步：在保羅書信中，很容易可以找出「末世論」的進步來。經過的時間大約有十二至十五年之

久，而且在每一個進步還可以指出大概的時期來。

(甲)約主後五十年(帖前 4:15)。保羅起先也以為基督快要復臨，自然在死亡與審判的中間不會有一個緩衝時期。Interno State Sarge 一切思想都貫在一個目的上，這一個目的却包括三個看法——(1)世界的末日；(2)主再降臨；(3)最後審判。同時那些在基督裏死了的人都睡着，一直到吹末了一次號筒的時候，方先復活起來，以後這些活着還存留的必同他們一同被提到雲裏(帖前 4:14-16)。

(乙)約仍在主後五十年(帖後 1:7 至 2:12)。保羅在這裏開始警告在末日之前有一個緩衝時期，也警告有一個大罪人要顯露出來(這個觀念後來在啓示錄中愈見發達)。

(丙)約主後五十二至五十四年(林前 15)。在這裏第一次發現了討論「靈體」的問題(15:4)，與「必朽壞的即刻變為不朽壞的」道理(林前 15:51-52)。

(丁)約在數月之後(林後 5:1-10)。對於身體改變的問題仍有討論。這時保羅忽提到「第三層天」The 3rd. "Heaven" (林後 12:2)，表明他的心目中也有猶太人的「七層天」(7 Heavens)的觀念。

(戊)約主後五十八年(羅 8:18-23)。保羅心中的「身體得贖」觀念(Idea of the redemption of the body)，這時已擴充到一

切被造之物的身上去了。保羅向巡撫一篇辯白言詞(徒 24:10)，也在此時發表的。他以為死人無論善惡都要復活(徒 24:15 參林後 5:10)。

(己)約主後六十年(弗及西)。這裏說基督要降在地下(弗 4:10 希臘原文「世界的底下」)似乎近於地獄(Hades)的觀念(參彼前 3:19-20 4:6)。保羅也指出兩類管轄靈界的首領，一類是善的(弗 1:20-22 西 1:16)，一類是惡的(弗 6:12 西 2:15)。他也以為復活是在「榮耀」裏(西 3:4)且得「基業」為賞賜(西 3:24 參彼前 1:4)。

(庚)約主後六十二年(腓)。卑賤的身體變為榮耀的身體了(腓 3:20-21)。

(辛)約主後六十五至六十七年(提後 4:5-8)。公義的冠冕會為他存留。

(壬)保羅心中的復活盼望，是以「聖靈」為預付的定款(羅 8:11 弗 1:14)。

復活的身體：我們念到使徒信經中「我信身體復活」這一句，不能不注意新約中關於復活身體的思想。在討論這一點的時候，應留心基督復活時，身體方面的情形是怎樣，基督復活的神跡對於這個物質的世界，有兩層密切的關係：(1)關於占有空間的物質，基督有復活的身體(墳墓空了)；(2)關於占有時間性的歷史日期，聖經記載基督是在第三天復活。

(1) 空墳墓：新約中關於空墳墓的證據，還不止我們平日所注意到的，除了四福音之外，還有彼得保羅的兩篇演詞。他們兩人都是以大衛的墳墓與基督的空墳墓相比較（徒 2:29-32, 13:36-37）。雖然有人說路加當日對於這兩篇演詞是隨自己的意思記下來的，但我們還是不容易相信路加在與彼得保羅同時存在的時候，竟會將這樣重要的道理說錯了。有些批評家否認保羅曉得空墳墓一事，但我們將批評家的言論同新約在一處過細查攷起來，我想我們不能不疑惑批評家的言論不實。曾有一位批評家以林前 15 章為否認理由的根據，但我們只須讀徒 13:29-30 和林前 15:4，一再重見「他埋葬了」與「他復活了」這兩句話，而且每處語句中的主格都是這一位：以前埋葬的就是現在復活的，現在復活的正是以前埋葬的。在歷史上我們能再找得到一個像保羅那樣宣傳基督復活擾亂天下的人，却是不相信空墳墓的嗎？全部新約若是沒有空墳墓為基礎，一定是令人難於了解的。

(2) 第三日：聖經明記復活是在第三日，這也是空墳墓的證據之一。新約會記明基督顯現的日期共有四十天（徒 1:3），也區別顯現與復活的異點。復活是在第三天，只有一次，顯現是在復活後升天前的四十日之內，且不止一次。復活與第一次顯現也是分別得很清楚的，因為福音中明說基督在第一次顯現之先，就「已經復活了」（太 28:6 可 16:6 路 24:6）。

現在我們可以承認「空墳墓」是同「聖靈感生」一樣，屬於基督「唯一性」的事實，證明他是上帝，是萬有的主宰，是世界的創造者。至於我們的復活，我們的墳墓必空，並沒有基督墳墓必空那麼重要，因為我們可靠的擔保是上帝已在基督之內。基督既為我們勝了死，也必賜給我們一個身體（林前 15:5, 15:38）。

賜給一個甚麼樣的身體呢？（林前 15:35）對於這個問題我們須避免兩種錯誤。這個復活的身體，既不是完全屬物質的（各種化學原子的組合），也不是完全屬靈性的（「靈性」二字普通每易被人認為屬幻想的或虛渺的）。基督的身體乃是改變了，可以時現時隱，可以通過實質的障礙，可以不運用肢體而往來的。

基督的身體已經改變了，由此推論，所以保羅說：「我們也必改變」（林前 15:52）。不過這個改變，並不損及原有的連續性（Continuity），正如種子的連續性，從春天發芽起，經過夏天的生長，以至秋天的收穫。連續中有改變，改變中依然有連續。地上的生命連續而至於天上的生命，其間雖有極大的改變，但仍然是連續一貫的。還有一點須注意到，這個連續性並非是說在地上一切殘廢，疾病，衰老的身體，死後還不能擺脫這具臭皮囊的苦楚，乃是這必朽壞的必要變為不朽壞的，這卑賤的身體必要變為榮耀的身體（林前 15:53 腓 3:21）。在人格上生前各種行事雖仍有連續記憶的關係（太 25:27 路 16:27-28），但一切悲傷苦痛却消滅了（啓 21:4）。

我們既然覺得有這個生命的連續性，沒有「身體復活」的思想是說不過去的。所以有般批評家想用一句別的話來代替「身體復活」這一句有一位所用的是——一個遺留下來最適合於載運靈性自我表現的器具（「The survival of a suitable vehicle of spiritual self-manifestation」）。這句話不獨是呆笨不堪，而且分析比較起來，牠所包含的意義也十分卑陋，其中所用扼要的字眼爲「載運的器具」（「vehicle」），這個字的原意就是車子，車子不是一件純粹的機械物品嗎？批評家所具的理由無非是說他是將這個機械名詞拿來理想化，但無奈牠所代表的終歸是一件死物。一件沒有生命的死物尚且可以拿來理想化，使之代表高尚的意義，那末，一個原來即賦有生命的身體，豈不更加可以理想化嗎？

信經原是用以代表我們最高信仰的。不過要領會其中的深意，非預先在胸中存有一種高尚的意念不可。如果我們心中已存有一個高尚的意念，「身體復活」這一句話，就成了基督教復活信仰中一句不可少，而且是最適宜的話了。

有許多證據表明教會總是將福音中的事實與舊約的啓示在一路上聯想，因此發明了許多在基督身上應驗了的話。所以我們在上所舉的表記（Symbols）之外，還要加上幾點：

（甲）樂園（The Garden）：最初的伊甸樂園已經因創^{3 23}的咒詛而封鎖了。但這個咒詛又爲基督所去掉（加^{3 13} 啓^{22 3}）而

且這個樂園比伊甸園還更加榮耀（啓^{22 1 5}），注意原來的咒詛是因着生命樹而發生的（創^{3 17}），但現在却因着一棵生命樹而解除了（加^{3 13} 啓^{22 3}；注意「醫治」二字）伊甸園中生命樹的果子是禁止人去採摘的（創^{3 22}），但現在生命樹的果子却因基督賜與我們爲食物了（啓^{22 2} 參約^{3 16}）。

（乙）天城（The City）：伊甸園的生活是原始時代的鄉村的生活。我們將來的生命應包含一種完備豐富的生活，是屬於理想城市的（來^{11 16} 啓^{21 2 3}），好比說伊甸園中混沌的生活是代表我們原始不識不知的天性。但永生的德行是奮鬥得勝的人（啓^{3 21}）所有的，是最高文化所結的果子。

（丙）公會（The Church 來^{12 2}）殿（The Temple 啓^{4 11}）：宗教在地上所表現的高貴與美麗，不過是提醒我們這些事的完美都要實現天上（啓^{21 22} 參約^{1 3 2}）。

（丁）新天新地（啓^{21 1} 參賽^{66 22}）：（1）基督教的第一步工作就是要改造裏面的人（Recreation of the inner man 約^{3 5}），靈性既能操縱物質，內心的改造自然有產生新環境的趨勢。（2）我們若是將本篇前段中所述各種關於身體復活的表記（寓言）總合起來，一定覺得他們最後的結果，就是「將一切都更新了」（啓^{21 5}）。

新約作者對於創世的時間問題，以爲是在主前四千年。那時的

人既以爲地球的歷史只經過了這樣短促的時間，當然以爲末日的降臨也必不遠。但近代的進化論將地球的歷史向後推遲了若干萬年之後，我們對於世界末日未臨之前的時間自然也延長了。因這個延長發生了兩個關連的結果。(1) 世界未來的歷史延長了；(2) 人死後及末日審判之前中間的緩衝時期也延長了。

我們可以看出這個緩衝時期的思想在保羅時代還沒有產生（帖前 4:15）大約四十五年之後，在啓示錄中纔有一千禧年的話出現。但今日距啓世錄的時代又快近兩千年了，這一千禧年的話又只能看爲含有詩歌情緒的寓言啊！

上帝既曾在這個可以看見的世界上，將自己啓示，使世人明白，凡屬在這個世界上關於生命的新道理，當然也可以說是與「末世論」有關係了，比如：

(甲) 基督教使世界對於勞工的觀念改變了，因此，凡屬不以勞工爲咒詛，反視勞工爲福樂的人，必不再以爲天堂是專爲享福儉安的地方。最有價值的努力同「天使」這個名詞是同在「上」路走的。

(乙) 我們既明白了進化論在近代思想中的重要，我們也必因信死後的生命還有進步而愈加努力了。

(丙) 基督教在世界上所提倡的博愛犧牲等精神，使我們不能再認古人所說的地獄或永刑真是出於上帝公正憐憫的本意，並且使我們不能再以地獄爲最後的處置，而以爲是教訓拯救中的方法。

有人以爲路 16:28 財主和拉撒路中間的深淵，已經爲基督所填平了（參弗 2:15, 15:4, 10 彼前 3:19），雖說人類任意志自由盡量地發達，隨時可以反抗上帝，但只要我們承認上帝的能力無限（可 10:27），不以時間來限制機會，普世所希望的全人類得救必定是可能的。十字架的力量是無限的（約 12:33），所以上帝即令要責罰我們，也不過是父母對於兒女們一種不可避免的教訓，最後的審判官乃是救主基督。

常有人說末世論的理想就是要世人的思想完全道德化了。但要曉得若是違反基督所啓示的「愛的上帝」（約 1:4, 3）這樣的末世論是不能爲基督徒所接收的。我們對於來生的信仰既是以上帝爲根據，我們對於來生生命性質的觀念也自必以上帝本身的性質爲根據，那就是上帝在基督裏面，叫世人與自己和好（林後 5:19）。

(五) 普通的理論 (GENERAL ARGUMENTS, 復活信仰在自然界的地位。)

我們可以在科學和常識中找出許多擁護「身體復活」信仰的理由來。下面所舉的各點，雖然不算完備，至少可以作爲一種參攷：

(1) 物質不滅說 (Indestructibility of Matter)：如果物質真是不滅的，那末，比物質高貴萬倍的「人格」反會消滅嗎？

(2) 能力永在說 (Conservation of Energy)：如果宇宙間的一切能力是永存的，那末，爲一切「能力之主」的「人格」反不能永存嗎？

(3) 一個人全身的精細，每七年中因新陳代謝的原故，須完全更換一次，但他內心的人格却依然無恙。所以我們可以推想人在死時的身體正如脫卸的舊衣裳一樣，靈魂仍是依然無恙的。

(4) 個人道德生活的經驗完全趨向於求使靈性得以管轄肉體，且求使靈魂脫離空間與時間的限制。

(5) 進化的程度似乎不是循着一條直線，而是跳躍着前進的——由物質進到生命，由生命進到良心，由良心進到人格。「由上面生的」(約 3)。此係希臘原文華譯為「重生」(這一句話足以形容進化的歷程，也可以介紹靈性的生命為再進一步的進步。

(6) 我們深覺得生命界的種類中，若是沒有「天使」一類的靈性的生命存在，就成了一個極不完全的系統。

(甲) 植物界——有種性 (Species)，無個性 (Individuality)。

(乙) 動物界——有種性，也有微淺的個性。

(丙) 人界——有種性，也有明顯的個性。

欲求這個系統的完全，依天然的秩序必得加上

(丁) 「天使」界——無種性，有個性。

(7) 若是否認復活的可能，進化論到了這裏，前途沒有路可以走了。我們可以用許多的說法來述說這個不可能的理由。

(8) 人類普遍地相信死後的生命，這也是一個足以令人注意的證據，有時遇着不信仰的例外，也只能算為反常的變態。

(9) 人同下等動物有一個同具的本能，那就是對於將來的預備 (Provision) 和預備 (Preparation)。鳥知構巢，蟲知墊伏，蟻知移居，蠶知作繭，在這個大自然界的系統中，無處不有一種內心的迫切，為將來變化的預備。人類的先見發達到極頂的時候就產生了靈性的預言，最高的預言也同下等的本能是一樣有可靠的保障的。冬蟄的蟲類可以免於凍死，是因為牠能服從本能的引導，曉得墊伏在土內。凡服從內心指導的也必免於死亡。不信，只看彌賽亞的預言 (詩 2 賽 11 x) 和聖靈的預言 (耶 31 結 30 珥 23 x)，不都是在新約中應驗了嗎？(注意可 13 1-2 約 10 13 徒 11 28 21 10 27 33 21)。關於復活的預言已在林前 15 3 表明了。不獨基督的復活曾經預言過，我們的復活也會預言過了 (約 6 40)。一個人在良心上忽視這一切的證據，不會拋棄整個自然界的現象而絲毫不顧了。

(10) 末世論 (Eschatology)：在今日已與世界其他科學是一樣合理的了，因牠已從原始淺陋時期而接近於完備時期了。一切屬於迷信的份子都經過了一番淘汰而消滅了。結果是成功了一種很有價值的末世論，不獨毫無自相矛盾的地方，而且同宇宙中其他理論都相和協而不相衝突。若是有人說復活的盼望不過是人們於無可奈何之中所用以安慰自己的一種「自衛工具」(Defensive Mechanisms)，但歷來許多學者曾盡心研究造成了一個末世論的專門科學，難道他們都是拿復活的希望來做「自衛工具」嗎？(生

意下面11和12兩段。)

(11) 人類對於死後的命運，各有各的見解，在歷史上所知道的大概不出六種觀念，拿來作一個比較如下：

(甲) 滅亡說 (Annihilation)：人死猶如燈滅。

(乙) 歸併說 (Absorption)：人死猶如滴水之歸入滄海。

(丙) 輪迴說 (Transmigration)：佛教之六道輪迴。

(丁) 地獄說 (Reduction)：示阿勒觀念。

(戊) 靈魂不滅說 (Immortality)：哲學家所用消極的說法。

(己) 復活說：如林前十五章所說的。

以上所述，前四種都含有消極悲觀的意義，也是生命的退化論 (Anti-climax to life)。第五種只給我們一個死平面，並沒有進化的意味。只有第六種答覆，方給我們一個榮耀的進步，這乃是基督徒對於將來盼望的保障之一。「復活說」本身所有積極的益處，就是為他自己辯護的一個好理由。

(12) 道德論 (Moral Arguments)：復活的盼望也是個人品格中要素之一。個人品格中最高尚的莫過於正義的觀念 (Sense of Justice)。康德曾說，人類正義的觀念應當是絕對的，但可惜人世間的生活裏面所有不平等不公道的事太多了，都須拿來糾正一下 (參路 16:19)。只有死後復活及末日審判纔能答覆這個根本的困難。

(13) 世界的道德問題是因基督教而愈見緊張了，在道德上本

有一種犧牲的倫理。以歷史上的人物論，人格越偉大的，他的犧牲也就越大。改革家是被逼迫的，先知是被石頭砍的，基督是被釘的。按照「感應律」(Law of Equal Reaction) 的原理，只憑十字架的倫理，已經足以證實復活的可靠。不然，世間也不必有道德律了。

(14) 反過來說，人若沒有復活的信仰，我們所謂正義公道都成了空談幻想，而無情的頑鈍，任意的怠惰，也可以恣行無阻了。

(15) 細察人類知識及靈性方面的秉賦，可以看出人是超乎萬物之上的。他所秉賦的優點遠出於在地上生活所需要的道德之上，有一種企圖超入永生的向上性。以人類高尚的秉賦論，也只有永生方是最合宜的結局。

(16) 人類心理方面的慾望再沒大過於永生盼望的，不過不能如飲食男女的那樣容易達到。但依「身心感應說」的原則，這個慾望是必能滿足的，不然，「身心感應說」(Psycho-physical Parallelism) 就不能不在這裏破裂了。

(17) 對於否認復活還可以用別的比例來證明這個否認的不當。我們看出否認復活，正同許多頑固派反對科學的進步和新發現是一樣的。比如從前反對哥倫布地圓說的人，說他必掉在地極的坑裏，但又何曾損及地圓說的真理呢？他們這樣的否認是根據於無知而來的。

(18) 我們若用哲學的方法來分析人格，看出人格乃是一個不

能毀滅，不能分開的整個物。靈魂 (Soul) 本來就是普通性與特別性的綜合 (Synthesis of the universal and the particular)，個人尸體的毀滅，猶如廢物的處置，並非壞事，但靈魂的毀滅等於永久的死亡。破壞靈魂的合一性，就是破壞靈魂的原素。哲學認靈魂是絕對不屬物質的，是絕對不可分裂的。

(19) 人格的特性：

(甲) 自覺性 (Self-consciousness)：人有獨具的能力，可以看到生命與死亡的大問題。

(乙) 自決性 (Self-determination)：人對於這些大問題有處決的勇氣，曉得避免趨向死亡之路，走入永存生命之途。

(丙) 情感的關係 (Emotional relationship)：人有普遍的同情心，生命雖短促，而他的喜怒哀樂的熱情却非常偉大。

將以上三點綜合起來，我們看出生死問題之於人類是有特殊關係的，別的動物不能理會死亡的意義，只有人類對於死亡有澈底的了解，所以我們不能相信以這樣能明白死亡意義的人類，竟不能免於永死，更不能相信以這樣具有企圖永生能力的人類，竟得不到永生。

(20) 「生命」這個名詞不僅只指着「生存」而言。我們要保存生命的價值，就非得保存——具有生命、記憶、自覺性、情感，以及進而至於無限的可能性的——人格不可。「價值哲學」(Value-Philosophy)

Isopleth) 是近代研究人生所不可少的，但「價值哲學」却又需要一個人格永存的信仰。

所以我們最後的結論是：死人復活的信仰，同我們高深的知識及世界的思想是相合的，同人類的本性和企圖是不相違的。

(Walworth Tyng · 王啓剛)

報復

RETTALIATION

太 23:18 路 12:45 (1)

古的塞姆族的 (Semitic) 法律，因這與巴比倫及迦南通用的字句亦很類同的。罕摩拉比 (Hammurabi) 的法律說：「如果一個人傷了他人的——隻眼睛，他的眼睛亦須去其一；如果一個人傷了他人的——顆牙齒，他的牙齒亦須去其一。」基督在太 5:38 內引證的出 21:24，原來出於盟約書，即希伯來最古的法律書 (出 20:23, 23:33)。

(二) 希伯來法制，在後來時代，曾經用各種方法，把報復法律的嚴厲來減輕。這個法律以表面觀之，似乎不差，豈知是很粗俗倉卒的一種施行公道的法則。一個人本來只有一隻眼，傷了他人一隻眼，必須受刑罰，失去他遺留下來的一隻眼，可見他所受的刑罰，比較他所做出來的傷害大得無限制了。不必說法官嚴切施行這個法律，究非易事 (出 21:22 x 利 24:19, 22)，人有一種心理，完全照這個法律的字面實行，亦不合上帝的旨意 (利 19:18)。「不可報仇，也不可埋怨你本國的子民」(參箴 20:22, 24:29)。因此，希伯來人在君主政治的後面一段

歷史內，把這個古老曠野裏的法律的嚴厲來減輕，兒女不必爲父母之罪受刑罰，父母亦不必爲兒女之罪受刑罰（申₂₄ 16）；但是這個刑罰的減輕是新設立的（王_上 21, 21 王_下 9, 26）。

（三）當基督出來應付法利賽人之時，他覺得那法律的廣義解釋是沒有了。文士的注意，不在人間實行上帝的旨意上，而在文墨上辯論怎樣判定刑罰，不把人生命的實際上來弄清楚（可₇ 11）。在這裏基督的教訓和當時所有的遺傳全然不同了。天國的法律是愛人不可以被自私自利的心搖動，須要有愛人如己的心。基督所提出的，是一個原理，不是要人奉行許多細節。怎麼樣對付仇敵的問題，是提出來放在另外一個範圍之中。基督以身作則，在山寶訓內所講的道，都在他生死之內實行出來。某村的人民不接待耶穌，門弟子要求火從天降下，燒滅他們，受着耶穌的責備（路₉ 54）；門弟子拔刀示威，耶穌吩咐收刀入鞘（約₁₈ 11）；耶穌對於作假見證者，一句不回答（可₁₄ 61）。

基督的教訓，各使徒牢記在心。聖保羅在最早所寫的信內警戒他的讀者：『不可以惡報惡』（帖前₅ 15 彼前₃ 9）。他又指示人不可自己伸冤，伸冤在主（羅₁₂ 17 19）。基督徒訴訟，照基督大道而論，是不合理的。基督徒注重本身勝利，不注重榮歸上帝，基督的大事業就失敗了（林前₆ 1, 7）。

（四）基督的教訓是否新法律？照字面進行基督的教訓在這個

問題上，定要破壞社會的機構。如果人絕對拋棄所有權，那末私產就沒有了；家庭又沒有了；國家要變成無政府了。如果一個人願意服從主命，他人要裏衣，連外衣讓他拿去，他對於盜賊，及社會做了一件惡事了。不分皂白的賙濟乞丐，不是善事，因為這樣不是去掉社會的惡根，亦不幫助他們自食其力。盜賊須捉拿，受刑罰，並不是伸我自己本身的冤，實則教訓盜賊改過自新，及保護社會的組織。我們明知基督在這幾節內所講的，特別在山寶訓內所講的，不是新法律，是行爲上寬大的原理。因爲這一段論道，大半是對付法利賽人的，他們把法律的細節當作偶像拜，基督一定不要設立什麼新的法律，使人照字面遵守。但是基督要他們牢記他的教訓，所以他把真理在活潑的，具體的形式上講出來。聖馬太在傳福音者之中，最有猶太民族色彩，他必以爲都是法律，但是看聖路加所載的山寶訓，即可知各使徒既注意異邦，都不以爲然。左臉轉過來給他打，並不是要人照字面實行，惟表示一種原理，引導人對人口角之時，應當怎麼樣。他不必發怒，不必打犯過失的人，不必以仇報仇，他應當把仁愛感化犯罪的人。他須想到別人的益處。

『照我們的本身覺悟而論，我們應當豫備好，把左臉轉過來給他打，他人要求什麼，你就給他什麼，不要希望補償。除他自己處置之外，仁愛不知道有什麼界限。有些東西，仁愛要抵抗，或拒絕，因爲聽從了牠，就要違背仁愛，並不爲了怕損失，或苦楚。』

(五)現代無抵抗學說：佐治佛克斯(George Fox)把在山實訓當作又是一個法律，他把「穿什麼，不憂慮」實行起來，他穿了一件熟皮的衣服，他又照字面實行無抵抗學說：「我們豈要抵抗他們嗎？我們豈不給他們打我們的背嗎？我們豈不是轉過頭來，給他們披去頭髮嗎？我們豈不是轉過臉來，給他們吐唾嗎？」以上問題在佛克斯日記內常見的。但是他的隨從者穿過字面，進入精神裏頭去了。他們開濟別人，不是不分皂白的。他們經辦慈善事業，不是敷衍了事。定要追究到社會罪惡的根源。於是幫助他人，自己反而成為富有了。

托爾斯泰，是現代無抵抗觀念的偉大代表，他信奉奉行聖經的字面，差不多要回到無政府境况裏去了。他把一盜將殺一小孩，或虐待一小孩之事當作論道的起點。要救小孩不得不殺盜，盜應殺不應殺。托氏的答覆，是「否認」二字。托氏辯，即使非基督徒亦不應當殺盜，因為不知道誰的性命，究竟有益於世。托氏沒有理性足夠的根據，他沒有把握。但是基督徒既然知道性命用意，是成全上帝的旨意，更沒有根據殺盜。「他可以懇求盜不害小孩的性命，可以請盜殺他來替代小孩，但是有一事他不能做的——也不能隨便放棄上帝的法律，這個法律的成全，就是性命的意思。」自然，這個答覆，就是成全上帝的法律，未必一定是遵守一語句的字面。我們須把仁愛對於他人顯出來。在這件事情內，我們豈不應當對於這個無罪無惡的，無人保護的小孩，發出仁愛心，還是要對於這個人，他已經把行為見證自

己是人類的危險。(朱傑元)

報應

RETRIBUTION

看這「報應」的語句，我們就知道神聖公義的動作，即

今世來世，賞賜和刑罰兩件事。

(一)主耶穌時代的道理：我們都知道，猶太人有上古時代的宗教覺悟，以為世間禍福與功德和罪過有密切的關係的。然按事實而論，這種說法無立足之地，神聖公義是一個問題，在詩篇和約伯記內早已發生過。最奇異者，未曾有過一致的信仰把來世提出來補救今世的差額。後來猶太思想在永生不死的道理發展之中，對於這個問題，來到一個自然的答覆，一如智慧書首先幾章所載者。但報應的觀念，大半在表面上設想的，賞賜和刑罰，今世不來，希望在來世實行，或在世界上黃金時代實行。於是我主在世之時，是照下面那樣講的：

「上帝和他的百姓中間的宗教關係，是一個法律關係，支持這件事的上帝，是公義的法官，按照人事奉他，或反抗他，施行賞善罰惡。」少數虔誠的猶太人必記得赦免和自由恩賜，是猶太人的特性，「但是大半猶太人，因法律觀念之故，遂把以上思想遮蔽起來了，於是他們以為每一個服從的動作，必有同樣的酬報，要得着一個幸福，須有一個事奉在前。」「要得一個神聖賞賜，愈大愈好，信徒務須練習嚴切的法律公義，如果有這個可能，比較法律上所規定的超過一些為最妙。但極望得着賞賜，故取

由最易可能的條件，不想超過必需的以外。」

有人歸罪給宗教說，宗教是開明的自私自利，對於以上所提及的情形，及基督教通俗觀念，這句話說得不差。這篇的目的是證明如果把這句話來歸罪給基督的教訓，是絕對沒有效力的。

(二)基督的教訓：(1)個人的苦楚和這世界上的罪惡，沒有什麼恆久不變的關係，基督說過一次，已足夠了。天父把他的賞賜賜給善人和惡人是同樣的(太⁵ 45 路⁹ 35) 路¹³ 1 x 是一句決斷語(「你們都要如此滅亡」)是指猶太國特別的定罪，而所有破格的地位記在下面。苦楚和罪孽，可以有關係的，那是不差，但未解明(太⁹ 9 約⁵ 14)，雖有其事，而未假定了(約⁹ 9)。在福音書內，亦沒有「合詩意的公義判斷」的譬喻，更沒有令人刺激的燈光佈景，表演令人驚駭的刑罰惡人，又沒有用演劇法證明道德的眞價值。對於希律彼拉多祭司等個人身上，亦沒有特別的刑罰。猶大是一個破格，雖然耶穌亦沒有說過，他在今世有什麼刑罰。對付各國和城市，是一個破格——耶路撒冷(太²¹ 43 23 35)——哥拉汛(太¹⁰ 15 11 20)——一國的壽命是足夠長，可以證明道德墮落，必有他的結果。還有個人本身上的報仇，是不准的(路⁹ 61 x)。在這方面並沒有咒詛的詩篇或啓示的文章。

最清楚，最後決斷的證據對於我們所研究的真理，是基督自己的死，及應許給門弟子受的苦楚與逼迫。上帝的仁愛與忿怒，都可

以從苦楚裏頭表示出來(來¹² 12)；一粒麥不死，不能結實(約¹² 24)，是故死亡與引到死亡的，不一定合報應性質。門弟子所飲的苦杯，是基督的杯，不是上帝的怒酒。

(2)基督對於來世的報應有相等的，有決斷的教訓，他亦自由應用得賞賜，受刑罰的語言。個人負責的道理與基督教，大有密切的關係，我們只要把幾處模範章節提出來，即可以明瞭：(太¹³ 12 13 22 24 25 路¹² 16 16) 賞賜(太¹⁹ 28 路¹⁴ 14) 刑罰(太⁵ 26 10 28 12 28 可⁹ 43 14 21 約⁵ 29)。

(三)報應是關於人格，不是一定關於所做的什麼，且有自動的性質。愛默生氏 (Emerson) 所著「酬報論」上說：「每一個動作，自己賞賜自己的，換言之，自己成全自己的，這有兩種見解：(1)在事實上，或實體上；(2)在境況上，或外觀上。人把境況叫做報應。原因的報應是實體，是靈魂看見的。」這個真理在第四福音書內，我們可以看出得很清楚。生命是信仰基督及明曉上帝的結果(約³ 19 5 24 17)。審判即是，是人自造出來的，因為他有意蒙蔽眼目，拒絕了生命的使命(約⁹ 13 9 24 12 48)，同時這並非是抽象的法律；在後面有人格的上帝和他的兒子，審判之權已經交給他手中(約⁵ 22)。所以富翁與拉撒路譬喻內的「深淵」即是人格，在今世造成者，不能更改的。雖然地點更動，屬靈的狀態不能改。他連得和十錠銀子的譬喻，表示機會如果失掉，不能再受委託；善用機會者，如自動機那樣地打開大門，可得

更大賞賜的機會。把無花果樹砍下來，是因牠不結實，不能不受刑罰（可₁₁ 13 路₁₃ 6）；施洗約翰亦有同樣的教訓（太₃ 10）。人自願喪明，原理亦同（太₆ 22 13 12）；瞎子領瞎子，二人均要掉在坑裏（太₁₅ 14）；我們用什麼量器，量給人，人也要用什麼量器，量給我們（太₇ 2）；我們怎麼樣論斷人，人也要怎麼樣論斷我們，我們饒恕人，人也必饒恕我們（太₆ 14）。房屋立得住立不住，須看他建築的根基究竟是怎麼樣（太₇ 21 27）。

於是動作有牠們的結果，不必說牠們的賞賜，那「用刑者」的思想就沒有。

摩柏力氏 (Moberly) 說：「這是不可以不明白的，苦難從外面由他人加上去的，在刑罰思想之中，不是重要的元素，漸漸完全不見了，在刑罰更深的真際之中，連偶然的地位都沒有了，人的刑罰不過在表面上表示。把牠們手續和品性，愈看得清楚，我們更能深奧的明白上帝的刑罰，是我們自己造成的，不是上帝獨斷獨行的，亦不是上帝加給我們的。死亡是不治之病的自然的終局，不是獨斷的結束，是死病固有的，不能免的極至；於是所謂上帝的刑罰，不過罪孽的逐漸發展，在頑固的罪人身上；罪孽的性質是這樣的。」

從這個觀察點，我們可以把赦免和審判或報應調和起來。如果我們看報應是動作不可免的結果，那末，怎麼能有赦免呢？如果有，豈

不顯出像對法律有獨斷的抵觸嗎？不過如果我們知道雙方與人格均有關係的，這疑難事就可以沒有了。我們的報應是處在人格上的，赦免影響人格改善。將死的盜犯，恐生平所做的完全是罪惡，在基督的恩典之下既受了吸引力，他的完全人格改變了，於是他的未來亦可改變。那婦人多愛，覺得已過的罪孽赦免了，因為已經變為一個新人。那不憐恤人的僕人，覺得仍在他的背上，因為他主人有條件的赦免，未曾感觸他的心。

（四）基督靈化賞賜和刑罰的觀念：賞賜不是得着物質，實則是看見上帝。這是人格的成效，人格的結實。刑罰是把自己與罪同化，遠離基督，進入外面的黑暗中，與上帝分開了。我們再提出約翰的生命觀念（約₁₇ 3）。在符類福音內，幸福是與天國有關係的，特別在山寶訓裏是這樣講的：這種幸福指積財寶在天上（太₆ 10 可₁₀ 21）。最清楚是路₁₀ 20；門弟子的快樂，最大的因由，不是得着特別的權利，是知道他們的名字記錄在天上。萬事的中心點，是信徒的本身關係對於基督（太₂₅ 路₁₂ 8）。這個幸福現在信徒已經享受了；信徒有生命（約₃ 36）。信徒享受今世的美物，褒獎他們的善行，實則是上帝仁愛上的恩賜，自然加給信徒應用的（太₆ 33）。對於上帝，沒有什麼按法律要求索取（路₆ 35 17 7）。在上帝審判臺前，我們不是訴訟者。於是我們可以說，當基督在世之時，猶太人觀念裏頭及通俗倫理裏頭的今世來世的區別，他拿來去掉了。如果人知道在那裏找到他們的

幸福，怎麼樣尋求他們的賞賜，他們現在已經有喇亦如罪惡的是非心的報應是直接。不過這個幸福是靈魂本身的所有，且有世界上的苦難和逼迫隨行的（可¹⁰ 約¹⁰ 2³³）。信徒不必仰望十二營天使來護衛他們，信徒不能不知道基督的平安，信徒的喜樂，要在今世，就是在這裏可以獲得。八福及說到門徒的賞賜的那一段（可¹⁰ 29），在這個問題上有很好的教訓。

總結起來，基督並不會大改變幸福的地點和時間，他只不過把幸福的觀念改變了。他把報應的觀念來變化，說出報應直接的關係，不是單獨的動作，實則是動作後面的永久人格。要知道他深奧的教訓，我們定要讀第四福音書及符類福音類同的說語。要辯駁這個方法的人是少數，無論我們的最後目標對於第四福音書的特性是怎麼樣。自然不差的，基督沒有懷疑，不時利用許多通俗語言來論道，別的道學師傅亦是同樣的。基督亦叫人怕刑罰，亦說到僕人多受責打，少受責打（路¹² 47）。他把通俗筵席之樂事來形容天國的幸福（太²² 路¹⁴ 15），他隨意把賞賜用作原動力（路¹⁴ 7 11）。這種語言，須藉着他深奧的教訓來解釋。就是這樣，還有人要說，賞賜的觀念不能完全去掉是不對的，宗教理應完全不含私意，自私自利的心思，須一概取消。道德與賞賜的關係，乃倫理學家的一個最後問題，這裏不能討論的。極端的利人主義，是不能成立的，因為不顧着本身。我們不能完全拋棄自己。我們可以吧上帝的旨意與我們的目的證明同一，但是

我們不能打消這個希望，上帝旨意實行之時，我們仍能找到幸福。他國度降臨之時，我要看見他，有地位在牠裏面。一方面我們學習行善，不希望得着什麼；一方面要知道尋求我們的性命，我們要失掉性命的，然而在後面，我們時常有一種覺悟，爲了基督失掉性命，實則已經得着真生命了。這個似非或似是的論調，含藏基督和新約的大道。（參賞賜論）（朱葆元）

啓示

REVELATION

（一）述明這個問題：沒有別種問題比「啓示」這個問題

受着更嚴烈的，更勉力的研究。這個字句，是否洩露上帝的秘密？上帝屈身下來對於人揭開面帕，顯出真相？如果實有其事，那末，他的顯示法是怎麼樣？啓示給人，究竟在什麼情形之下，我們可以相信？在這個宇宙有理性的規畫之中，是否有啓示的可能？一方面我們知道，每個大宗教會經在牠的信徒的信仰中公佈出來，牠的使命是一個確實的使命，直接從天上來的，並不是一個有理性的人生哲學學說；一方面，那上帝的啓示，在基督裏頭，獨佔優勝地位，是最後的，這是基督教的應得。「宗教比較」已經到了科學同等的高貴地位，不願讓我們對於世上非基督各宗教去說照顧牠們的評語，或嘉納；同時基督教的信條，不准我們想我們自己的宗教，亦是萬教之一，也不准我們想，在牠們裏頭，人亦尋求上帝，或已經找到了。在近五十年來，有一個更有探索性質的問題，照科學的目光，現下這種研究方法是最大

有勢力的，人類的智育、德育、體育的發展，是逐漸成功的。啓示是否逐漸洩露的，不是忽然來的。所謂上帝的啓示，恐怕是人自己受着的，如得着自然知識沒有區別的，人的屬靈才能，受了生活的訓育之後，活潑起來，當然會得着啓示，是不是？

在人類的意志可以注意的各種問題中，這種問題可以算得是最大，最重要的。如果要把它們來一一答覆，非有百科全書的知識不可，這篇裏頭只能簡略討論一下。如果考察新約裏頭所提及的啓示的各方面，亦略可相助這個答覆，我們要有把握能了解已提及的這些問題之前，我們必須先有幾種假定。除非先有一定的關於神與人很大的假定，我們不能容納神聖啓示的觀念。在新約裏頭，牠們都假定好了。

(一)各種假定：(甲)我們認爲當然，那個生命的中心點——上帝是一個活的存在，慈悲的，公正的，「必須有上帝，且信他賞賜那尋求他的人」(來11)。)人必有一個開始在某某地方，我們即在這裏開始。這就是我們的假定，如果上帝的受造物能懂得造化的目的，上帝一方面定能把他自己給受造物知道。他是萬樣美物的供給者，知識的根源；我們承認那最高的恩賜，恐怕即是知道他的旨意，及他恩賜的鼓勵。

(乙)第二，這個是暗指接受神聖交通的人，必有一定的容納度量。沒有人主張永生的靈可以把他自己啓示給走獸；因爲啓示有限

制，即是說接受啓示者的容量是怎麼樣。馬立司氏說，啓示常常是一個人的顯露；啓示只能對於有人格的存在，把人格用語說之。

這樣看起來，基督並非有怪異的假定。那理由很簡單，就在這裏：即使我們難信人果能賞識啓示，我們容易相信，如果上帝真正是活的，必能把啓示給人。究竟人確實承認牠是啓示，或只不過探出新真理，另是一個問題，我們不久再要討論。這裏我們確實說的，就是上帝可以與人交通，倘使他是一個有人格的存在，定有同他交通的可能。這是配稱宗教的宗教，應有的第一原素。

(丙)第三，我們既然假定啓示有可能性，牠亦可以有或然性。造化受牽累而爲受造物負責，於是那邊有一個或然性，即造物者，既然造成世界，亦要管理世界。人類不是全備的，如果有天來之恩，大放光明，撫育生命，人類對於聖德和真理的進化，可以容易一些，這是沒有疑惑了。故說啓示是或然的，即是說上帝可憐世人的懦弱，不忍看他們死亡，須援助他們才合他的旨意。

(三)啓示的各方面觀。我們現在要照新約內所提及的，討論啓示的各方面觀。墨保羅對於這個大問題，似乎有兩路思想，我們須把牠們分別說一說。有時他說到神聖啓示的用語，每個屬靈宗教的信徒可以接納的；有時他的用語，我們不能了解，除非覺得耶穌基督是至高無上，蓋世無雙，乃永生上帝特性的最後啓示，我們可以把牠

們分別討論，雖然他們是前後一貫的。

(四)啓示的大概：這裏尚有條理說，宗教必假定啓示——至高者開示他的計畫，把他的答覆，應付人靈魂裏頭的渴望和仰望。宗教不得成立，除非鼓勵祈禱的習慣，且證明祈禱乃「有求必應」的。換言之，宗教必假定，不但人心之靈，傾向上帝運動，神聖之靈，亦傾向人類運動。自古以來，信奉各宗教信條的人，都相信這件事——這個信仰大有穩固的根基，毫無疑惑——那即是上帝進入聖潔的靈魂內，把他旨意指示他們。無論何時何地，人民曾經實覺上帝的恩佑，曾經信仰那永生者，把他顯示給世人。這個顯示或是尋常的，或是異常的；我們這樣說，並不要分開自然的和超然的。這個區別不一定是可靠的，因為我們不知道自然界究竟有多少可能，更不知道自然界之上，是怎麼樣。這裏要說的，就是人覺得上帝對他們發言的經驗，可分兩種：(1)尋常的，在每日生活的常務裏頭；(2)異常的，即有時人的心靈被提高起來，而獲有一種罕遇的經驗。

(甲)許多虔誠信奉宗教的人民，回想他們的已往，都覺得他們的路程，從他們生命的起初，早被無形的手所定奪，上帝先前爲了他們預備的路程，上帝已經引導他們走過，他們亦曾經在他們生活的各種機會中，得聞神聖之聲號召他們，他們更覺得，只有這個，可以明瞭爲人的目的；除了這個啓示之外，生活即是混沌，未來的秘密，真是可驚可怕。引導他們行路的亮光，就是「照亮一切生在世上的人」

的，這個光照亮他們的路，他們在這個光輝裏頭行走，不勝喜樂。世界上有道蘊深奧的聖徒們，在這個自信的精力中，曾經覺得世界歷年來，所有一切變遷，一切偶遇，莫非是顯露神聖的真面目，苦楚的煙雲愈濃厚，上帝的福業愈清楚。這種是我們中間男女聖徒的信仰，我們不得不向他們請訓示；他們的屬靈情感，非但出於他們自己的忍耐等待，亦出於聖靈的奮興，及神聖生命的激勵；聖徒是無形上帝的啓示。

(乙)有些人們，在希有時間，喜不自勝，意氣揚揚，真覺得上帝在他們面前，真覺得上帝的旨意對他們自己及他人怎麼樣。聖彼得有過這種經驗，即是他生平最高的自信：「你是基督，是永生上帝的兒子」(太¹⁰16)。這裏我們有最高的授權，說他的靈感的根源是什麼：「這不是樹血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。」在拔摩海島上，聖約翰被聖靈感動，亦曾經有過這種經驗(啓¹10&2)。他聽聞天上有聲，宣布各教會的審判，在異象中看見一個屬天的容貌，常站立在他們中間，是不看見的。聖保羅亦有同樣的經驗，在大馬色城門口看見基督的異象，他終身事業從此遂改變方針；他自己說明他的經驗：「上帝樂意將他兒子啓示在我心裏」(加¹16)。好幾次他提及他的自信是確實的，無可辯駁，是從啓示得來的。他說，這是基督的奧秘，異邦人是福音的同嗣，是啓示使我知道的(弗³3&x)。他寫信給加拉太人說，所傳的福音，「不是從人，乃是從耶穌基督啓示

來的」(加₁ 12)。這種是他寫出來的啓示，還有別種，他以為太親密，太神聖，不能以言語形容，他「被找到樂園裏，聽見隱秘的言語，是人不可說的」(林後₁₂ 4)。這是聖保羅的一個最深奧的自信，有時從天上啓示給他的思念比他自己的更偉大；他是很確實，不時留意說明他的說話沒有同樣的最高授權：「我所寫給你們的，是主的命令」(林前₁₄ 17)。這是對於一種問題說的。對於別種問題，他說：「我沒有主的命令」(林前₇ 35)，雖然他結束仍說：「我也想自己是被上帝的靈感動了」(林前₇ 40)。但他是很確知，那神聖的使命所啓示給他的，與尋常得知識的方法是全然不同的。人的智慧和神聖的智慧是不同的，所以他警告哥林多人，引證古語：「上帝為愛他的人所豫備的，是眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的」並且說：「上帝藉着聖靈向我們顯明」(林前₂ 9-10)，不但是未來的秘密，亦是現在的秘密。

以上及他處同樣的章節，沒有疑惑，都表示新約的聖徒，格外如聖保羅者，很覺得上帝時時對於虔誠切心者，啓示他的隱秘，靈魂覺悟承認這種啓示，與發見為人的神聖目的和引導，是有區別的，這種，只要人忍耐奮勵尋求高尚之事，即可得着。這個是善人的經驗；那個是聖徒的特恩，上帝的聖旨對於那被選者，當愈多洩露。主之道用不能抵抗的權威，對於古時先知先覺宣傳，這亦是他們的特恩。然而這兩方面——尋常經驗和異常經驗——是類同的，非但人的靈魂對

於上帝運行，亦是神聖的愛對於人運行。我們普通把異常，和變相的經驗叫做「啓示」，然而對於這個限度，是沒有反對，我們只要明白人的心靈如果沒有屬天的相應和鼓勵，雙方都沒有效驗的。「不是你們揀選了我，是我揀選了你們」(約₁₅ 16)等語，我們務須牢記在心，因為這些話，能普世適用的。

我們不得不插入一句問題，那就是：啓示的標準是什麼？我們怎麼可以堅信無疑，而不是出於主觀的價值，亦不是出於人生知識限制不滿意的態度。那末，先要問：「標準是什麼？究竟有沒有標準可以「試驗那些靈」(約₁ 4)」。以致我們可以使自己和他人相信我們已經得到神聖旨意和神聖計畫的真正啓示。第十八世紀的神道學沒有猶豫不決的態度，牠立即把這個問題來予以答覆。那答覆就是「神跡」。那個字句，神跡是啓示相當的證據，除了神跡外，啓示沒有客觀效力的擔保。佩力氏(Caley)與蒲脫勒氏(Britton)與他們的承繼者，莫不證明這話是不差，都以為是毫無辯駁的。四十年前，麥士萊博士(Moyle)提出同樣的見解，在他著名講習篇內，他說：「可見的超然，是不可見超然相當的證據，外面的象徵。這個證據直接達出要點，神聖交通須有表記，神跡即是他的表記。把神跡和啓示放在這種見解之下，我們可把自然宗教和啓示宗教分開來講，自然宗教不必要神跡擔保的，只要人的理智方面通得過去就是了。對於超然宗教，我們不得不尋求神跡，以便堅固我們的信仰。超然宗教

的精華，人的才幹如果沒有暗助，非但不能發見，恐怕在我們的信仰上要發生詭異或不歡迎。」

這個見解表面上似乎很清楚，很確定，然而懷疑的地方實屬不少。(1)自然宗教和啓示宗教，是不容易分開的，因為各種宗教有假定的啓示——洩漏無形的真體。「自然宗教不在書本之外。」各種宗教必有神與人的互相交通，不但有人的渴望對於天，亦有天的降福對於地。這第二個意思，就是啓示。(2)那是不差，新的真理的啓示，對於理智須有證據，方有效力。惟證據不在發生事端的情形奇怪，或不能了解，實在是牠們的意義。一個「異蹟」並不是一定要神奇莫測的，雖然可以含着這種性質。啓示上下前後的脈絡可以幫助洩露牠的用意和目的，從此，我們可以推想啓示的著作家是誰。那上下文關係，可以倚靠事端同時而起，或混合在一處，但是分開來討論，不一定有什麼變相，或非常之事。(3)福音內的「異蹟」是啓示的乘具，或中間物，或器具，也無非是證據的補助罷了。牠們的解釋對於上帝和人引起新的思想，倘使沒有牠們，那新的思想是不能發見的，或無論如何未曾發見的，所以這種「異蹟」如基督復活（這是可以算神跡），或基督爲人的道德美觀（有些人不把他當作神跡），乃至基督教神道學的前提。牠們洩露神聖，仁愛，權能，聖潔；我們接受牠們，作爲真的啓示，因爲一方面，牠們是歷史事實上存在的見證，另一方面，牠們在人的心內找到一種回音和歡迎。這種啓示把生活上擾亂的

經驗統合起來，供給一種手續，把高尚事物的意思來調和。總之，這就是說，我們接受牠們當作真的，因爲牠們與我們的屬靈經驗是連貫的。同時牠們放大界限，照明黑暗的地方。

這樣，啓示最後的證據是什麼？不能單把神跡來當答覆，當擔保。這是一個大問題裏頭的一份子，真理的最後證據是什麼？對於這個問題只有一個答覆經驗，無論個人或大眾，那就是人生各部份的一個意見不會有錯的試驗。

(甲)說到個人的經驗：這種經驗，在屬靈的範圍之中，不能讓與他人的，是故除了有過這經驗本人外，毫無效力的。但是本人對於這個「冥冥中實得的團契」感覺，是很活潑的，很重要的，那是毫無疑惑了。他非但覺得他自己靈魂裏的奮勉，亦覺得從屬靈世界上出來的一種相應。或問靈魂內的運動是很精細的，很深奧的，他怎麼有確定的可能呢？他的惟一答覆就是，他是確定了。他能把兩種自信辨別出來，他要告訴你——因爲聖保羅的經驗在這個上不是特出的，或異常的——一種自信是他自己推究出來的，一種自信是從外界用無抵抗權威啓示他的。他要證明一種心理生活上許可的事實，說發見的能力並不是那承認能力的真度量。許多原理，法律，事實到我們面前來，我們承認是真的，但這種我們自己是不能發見的。聖徒有深奧的信仰，他們胸臆的，最親密的自信，是不能得着的，除非從屬靈的世界，有使命來作擔保。

(乙)或說,這種個人的自信,是無足輕重的。一個人自己以為得着天來的啓示,這是心靈紊亂,是最最平常的一個病狀;那要求這種應得的人,是最配送入癡病醫院內,做一個最倔強的病人。不幸這句說話,並非沒有根據的。那神秘的靈,在許多地方,往往一點兒沒有事實的論理學知識;既不能決斷世俗的事,豈可以在狂妄渴想評定關於永生的事情呢?恐怕——我們不能一定知道——有時一個關於靈界的真異象,是太利害,腦力不足的人,不能勝任,或心靈的能力,永久傷壞了,因為要求他們的奮力太大的緣故。倒轉說,亦是很對的,如果腦力失敗不能工作,或犯疾病,或用力太過,或因他種緣故,這個人不能辨別幻想和事實在這個物質和屬靈的世界。但是如果一般說來,自己以為看見靈界異象的人,或自己以為相信上帝已經應驗他們所禱的人,都是癡狂的,亦是太過份了,於論理推度上更不對。不差的,經驗暗示另有一種類推。雖有這種變和的情形,有靈性透察的人看見異象,居住在靈界的邊界上,在實際上頗有應用的,為人類立言立功立德,就是這一班人物。分開說一說,那是不差的,屬靈的經驗,除受着經驗的本人自己外,他人無證明的可能,同時我們不能批評他們不足信,亦不能說,因為看見異象的人,非通達之士,所以他們的經驗是沒有價值的。

個人屬靈的經驗,是不能讓與他人的——顯然在這個問題上,我們不能任意斷定——不能從這個遷移到那個。是故個人的經驗

是否可靠,能否忍受外面的試驗,但當時我們找到,本來我們能找到的,大半個人的經驗,報告出來的,或記錄下來的,對於述明靈界的知識,是類同的,牠們提出一種現象,可以用科學方法來研究的。那永生者指揮人的生活,不准牠們無目的,漂流無定向,他應驗所禱,他給人勸告,力量——這種不一定專是基督徒的自信,無數的人民都貢獻真理的證據,那就是個人的經驗。這是人性上穩固的事實,我們不得不承認的。如果這種自信不是全然不對的,那末即是永生者所給我們他的權能和仁愛的啓示了。上帝把自己插入人間;他允許人透察他的計畫,真理的證據是經驗;經驗不無價值的,當時我們考察人類的普通信仰說,永生者把他自己來啓示給個人的生活中,和民族的生活,是類同的。

我們已經看見了,宗教人物所有普通的經驗,均有類同的見證,說明上帝的能力和願意,在人需要之時,與他們交際。但是我們亦看見了,領受啓示的人,有一定的心理上,和靈性上的容量,那是自然要假定的。這在民族的歷史裏頭載明,一個時代有一個時代的發展,但同時在一個民族中,容量亦不一的。是故啓示,一定是逐漸來的,有進步的,那不是人民需要的關係,實在是人民容量的關係,這個真理我們在人類歷史中,早已知道了,這裏亦不必多提起。如果我們詳細研究約歷史和文學——著名基督教文學士,曾在巴過的四十年之內討論過——如果我們得着的教訓,不過是這個一點,我們仍舊應

當學一個教訓，很有深奧的意義，充滿了希望與靈成。各宗教歷史裏頭有人尋求上帝，我們可以把他來譬解這個教訓，上帝賜賜的度量，即是人民接受恩賜的容量，並不是有什麼神聖的經濟，發生嫉妒，以致遮蔽他的臉。個人的靈魂，亦是同類的。屬靈的才能，逐漸發展，神聖的祕密亦逐漸洩露。「凡有的，還要加給他，叫他有餘。」(太¹³ 12)不是神聖博愛的一種言逆理順之說，這是天地的公理，所以亦是啓示。我們不能一時即得到有福幻象的經驗，須先要發展上去，一步一步，漸漸像那神聖的形像，且要在生活上羈遲裏，且往往在失望的訓練中，學習了解那神聖的計畫。這不是廢弛啓示的特性，以為靈性上的進步，是完全關於我們自己靈魂的努力和奮勉。如果要達到最高目的，自然在人的一方面，必有他的活動，但是啓示是上帝賜給人的，不是人自己發見的，實則是洩露祕密的神聖動作。

論到個人和民族進步的圓滿，先知有默示說，「主的榮耀必然顯現，凡有血氣的，必一同看見」——這不是指單獨的個人，實指聖徒全體——「必一同看見，因為這是耶和華親口說的。」(賽⁴⁰ 5)。

(五)基督的啓示：以上我們所討論的，是啓示的大概，即上帝把自己的旨意啓示給人，這種啓示聖經不時提及的，古今聖徒都把自己的經驗來證明的。但是我們尚未提及純粹基督教的啓示，亦未曾說出基督徒的信仰，即在基督裏頭有至高無上的，完滿的，關於上帝的啓示。如果上面所提出的啓示的道義，早已盡述無餘，那末基督

教啓示的特性，沒有發揮的地位了。上面說起啓示有逐漸進步的可能性，這是包括猶太和異邦，因上帝「爲自己未嘗不顯出證據來」(徒¹⁴ 17)。上面還沒有提及上帝在基督裏頭的啓示，那即是基督徒希望的中心點。上面所引證的新約章節，是普通適用的。現在我們要查考含有特別性質的章節。

聖保羅在哥林多後書勸人，如果猶太人不明白基督的使命，並非使命的暗昧不明，實則他們無容納的可能。他說：「如果我們的福音蒙蔽，就是蒙蔽在滅亡的人身上。」(林後⁴ 3)。這就是說，過失不在宣傳使命者，而在聽道者的身上。這就是他的講法提出一個偉大的原理，上面我們亦提及過的，啓示要有教訓，聽道者須假定一種靈性上的容納力，能把精明來會悟一切屬靈的異象。聖保羅亦曾經說過，猶太人從未承認法律是暫時訓練他們的，「帕子還在他們心上」(林後³ 15)，使他們看待法律不過是以色列神聖教育的一部份而已。他再加添一句，借摩西面上手帕的故事說，「但他們的心幾時歸向主，帕子就幾時除去了。」這裏給他們一個很大的祝覺。他們應當尋求的圓滿，就是「基督榮耀的光……基督本是上帝的像」(林後⁴ 4)。聖保羅又在他處提及「法律是……訓蒙的師傅」(加³ 24)。「法律的總結就是基督」，在他裏面法律完全應驗了。這就是使徒教訓的擔負：「上帝既在古時藉着衆先知，多次多方的曉諭列祖，就在這末世，藉着他兒子曉諭我們」(來¹ 1)。現在不必多用經典

來引證這個很熟悉的基督教思想——最親愛的民族如猶太人，得着上帝神聖旨意的啓示，但是圓滿全備的啓示，是在基督裏頭。

(甲)尚有一個意思，用不着特別信仰的恩賜來認識在基督裏頭的啓示，世界上以前是沒有的。在新約裏頭有章節，照牠們字面看，不外乎這個意思。他是「一個先知像摩西」(徒：3：22)。不過帶着一個更清楚，更急切的使命。在會堂一大半人看牠是一個偉大師傅，有充足精神，智慧，慈悲——他的言語有能力可以感動人成聖，他的教訓發出新亮光，能解釋行為上的疑難。他的聽道者說，耶穌所講的，是「一個新道理」，那是不差。上帝是父，生命的莊嚴和最高的價值，信仰的特點，博愛的同情，這種真理，衆先知早已提及，但教主把這種問題解釋得更透切，更有權威，立即證明他自己與古昔著名師傅，大有區別。即使我們談不到這裏，耶穌自己認為人類的屬靈師傅，這層意思，我們亦不輕易忽略的。我們既然注意古今聖人所說的一切，承認牠們是經驗上產生出來的自信，基督大道，我們更當敬畏欽佩，因為基督是人生屬靈的大師傅。

(乙)到了這裏，我們還沒有提起耶穌的應得，把他分別出來，他是單獨無雙的，我們須想到他的教訓與別種教訓所有的區別，不在數量而在質量。我們不必多讚福音，即能看出耶穌基督高於師傅，他的權威超出各大先知的權威。他自己說，他是彌賽亞，「必將一切的事都告訴我們」(約：4：25)。「父愛子，將自己所作的一切事指給他

看」(約：5：20)。不過他「看見過父」(約：6：16)。這個異像並非特別是他的，其實是要從他來啓示萬人的：「人看見了我，就是看見了父」(約：14)。以上這種語法都出於第四福音書，那是不差，但這種關於基督本身的說話，並不是聖約翰的特點，因為聖馬太聖路加普通的遺傳上亦保存那重要的確說：「除了父，沒有人知道子是誰，除了子和子所願意指示的，沒有人知道父是誰」(太：11：27 路：10：22)。這是很清楚的，福音表示基督，非但是充滿神聖智慧的師傅，亦是神聖特性的啓示者。他所供給人啓示的本質，內容都超出先知聖人的使命，因為他的啓示非但指人與上帝的關係，或人的名分，或人的命運，他的啓示就是上帝的至內本性。他非但是天來的欽差，惟獨他曾經看見過父。聖徒在最親密的，最神聖的歷史中，從未有過這種應得。

耶穌基督啓示的特性分三段講：(1)他啓示上帝的至內特性；(2)子的啓示不是間斷的，是連續的和永久的；(3)父已把一切啓示給子。「父愛子，將自己所作的一切事指給他看」(約：5：20)。子看見一切，我們在基督裏面不過看見幾份而已。基督在本身上所啓示的上帝神聖本性是完全的，聖靈古今的工作，就是幫助人類明白這個神聖本性(約：14：26)，及把這個來適用於人的生活。不能立刻就明白的，不到圓滿日期，總不能完全理解這個。「人子顯現的日子，也要這樣」(路：17：30)。這個日子即是使徒書信中不時提及的「耶穌基督顯現的時候」(林前：1：7 彼前：1：18)。這個日子，人類須用忍耐

和希望來等候。

上面引證經典不少，因為我們要辯明只有基督是永生上帝的啓示者，他人不是的，這就是基督教的中心點，別的宗教自己認爲亦有真理的啓示，調解雙方，果然是不容易的一件事情。但是這裏不妨重複提及，基督教並沒有信條斷定除基督外，上帝不把他的計畫和旨意啓示給人，或人若不在基督裏頭尋求上帝，結果必定失望。無論何時何地，人心之靈與永生之靈相交際，我們信仰上帝必給他們一個應答，這種應答無論如何是亮光和生命的啓示。人無論從什麼思想的路徑求得關於高尚事物的新真理，那引導的光一定是天來的光。古代基督教辯護家有一種寵愛的思想，以爲異邦哲學家的渴想上帝，是因爲永生之道，在人心內說話，喚起他們，鼓勵他們。邁斯聽烈士 (Meisner) 說：「按理智爲人者如蘇格拉底 (Socrates)，赫拉頤利圖斯氏 (Heraclitus) 及別的希臘人，或化外人如亞伯拉罕等等，亦是基督徒，雖然亦有人把他們當作無神派。」他亦常說，神聖的種子，在人的心內。基督教神道專門學術語，無論如何說法，我們沒有疑惑，他們的主要思想是不差的。上帝不時把自己來啓示人。現在這個問題又來了，我們怎麼能表示我們的信仰說，在基督裏頭的啓示是特別的，和以前所有的啓示的異點是質重，不是數量？在現代思想上，我們受了不少影響，都說自然界的進步，是有秩序的，是連續下去的，是故我們若說在基督裏頭的啓示，是一次圓滿了，同時把一

個間斷放在萬物變化連續推移的公理上，我們覺得歡迎我們的人很少。

(六) 撮要：爲便利起見，現在總結時，用現代講法，再把以上所說過的再說一說：(1) 普通的啓示；(2) 基督教的特別啓示，即新約書內所提出者。這個道理是聯絡的，聖彼得、聖保羅、符類福音作者，及聖約翰都是這樣講的。這個道理和科學對於自然界與人類所說的深奧的話，是可以調和的。

基督教的道理假定上帝是一個人格的存在，他是永遠活的，永遠動作的。我們不能把我們有限的地位來限制上帝的人格生命。姑讓我們借英國最心地明白的神祕教學者羅氏 (William Law) 所用簡單說話來說一說：上帝高於人，他超出自然界，因爲他是自然界的創造者。但是他並不遠離自然界，而拋棄從他裏頭出來的受造物；哲學家都說，上帝在自然界之內，他是生命和亮光。太陽光照地，把熱氣加入充滿地面上的生物裏頭，他是永生之靈，是宇宙的命光，他把命光來傳達，是有覺悟的，有仁愛的計畫的。上帝永遠在自然界裏頭，歷史裏頭，永遠發慈悲心。

然而我們不能說，在自然界裏頭，和歷史裏頭，上帝的計畫已處處啓示明白了。其實計畫大概還是隱蔽的，我們眼睛不能看見。我們果然可以說宇宙的造化，就是上帝的啓示。恐怕造化就是那神聖法律的表現，仁愛不時要找尋一個對象來實行他的志願，這個法律在

最高貴的人生裏頭常要求犧牲，恐怕不愛惜生命就是找到我們最高貴的生命，這個法律在這裏得到一個偉大的響解。這，我們不能確定。但是無論如何，在造化之中，神聖仁愛是遮蔽的，在受造物競爭奮鬥之中，弱者必受痛苦死亡；在自然界內，強者存，弱者亡，是一定之理。在信仰上這是一個很大的疑難問題，在自然界弱肉強食之中，我們仍要相信上帝照顧麻雀，對於世界上最卑賤的動物，莫不發出慈悲心。

(1) 在自然界內，有什麼地方最能顯出上帝的真相？我們只有一句答覆。那就是人，上帝的受造物中最貴者；人在受造物中是單獨無雙的，因雖不十分清楚，確能反射上帝造化的形像。然而人離開本來受造的原意，遠得多了。他為善的能力，一旦用差，就變成作惡的能力了，下等動物不能淘汰到這個地步。但是最墮落的男女對於上帝仍有密切的關係，故尚有救贖的可能性。最最污穢的靈魂仍含良好的種子，在這個裏頭，仍有將來的希望。在此被選的受造物內——這個受造物是最高貴，因為配事奉上帝——上帝無間斷的把自己來啓示。於是我們看見了，總之，仁愛比較怨恨能力大一些，對於這個被選動物——雖然他現在傾向下等動物——不過對於他，上帝允准把他的旨意啓示給他，不是天天啓示，是等候他完全克服他血肉性的時候。上帝在自然界內，無時沒有動作的。上帝不時把他自己來啓示給造化中之被選者，及被選民族中的個人。

(2) 在歷史內所有啓示亦是類同的：支配萬國的命運，上帝是最高無上的一個公正人。非但神道學家連史學家都肯宣布人類歷史是上帝預先規定的，「至高者在人的國中掌權」(但₄: 32)，用遠大的目光來看，自然有這種結論。但是我們不能說，那是自然明白的，那是沒有疑點的，因為在萬國歷史一治一亂，一興一衰之中，我們不一定能追索上帝永生的計畫。在歷史哲學之中，不容易找到上帝宰治的表徵。在歷史內，如在自然界內是類同的，如果要找尋清楚的表徵，最簡便的方法就是注意特別的一部分。要知道神聖宰治的祕密，我們只要看選民希伯來民族歷史，上帝特別揀選他們為教育全世界的工具。除了以色列的歷史外，沒有別的歷史可以表示上帝的神聖意向。是故我們應當把希伯來的文學及歷史，當作上帝計畫的特別啓示，為教育全世界人類起見而設備者。歷史都是神聖的，因為牠的內容是上帝永生的智慧指揮的支配的，但不是在各種歷史內，我們能同樣看清楚上帝的導引及他的啓示。我們不必以為奇怪，我們可以明明承認啓示在選民以色列國的歷史內，猶之乎我們承認自然界的啓示是在被選受造物者的人格上。神聖動作時常默含在自然界及歷史之中，雙方都是可能的啓示，啓示上帝的永生的光與智慧，但雙方的啓示都不能實現，除非在神聖生命被選的機體中。在受造物之中，人不是一種例外，在民族之中，以色列亦不得稱為破格；人有他的理智和選擇的能力，在衆生中是最最相配，以色列有宗教的

天資，在萬國中是最最適宜接納及布施聖神旨意的啓示在人間。是故上帝把他的啓示委託與以色列，度量是特別的。啓示的歷史即是選擇的歷史。

我們既然到了這個地步，不妨更上一層。基督是人類的圓滿，人類的終局。他是一個代表人。在基督裏頭，以色列的高貴命運，做至高者僕人，使者，欽差，都應驗了。是故他自認爲上帝體質的啓示者，與別的先知聖人大不相同的，這是理所當然了。他亦是被選者，親愛者。新約提及基督是啓示者，不無聯絡關係，每個有思想的人，無論他的信仰對於歷史上的基督教是怎麼樣，亦應當恭敬聽。我們上帝的啓示專出於人，不出於下屬衆生，我們並非破壞自然界變化連續的公理。我們說上帝的啓示專出於以色列民族，雖然上帝對於以色列和希臘的命運，同是一個公正人。我們這樣說，亦並非解散歷史的連續。對於人或國族，相配接納及反射神聖啓示者，上帝多次多方，按照接納者需要及容納力，給他們啓示。但是基督在自然界內及歷史之中是單獨無雙的，他是人類之花，以色列希望的頂點，因爲上帝在他裏面已成肉身之故。全備的人與上帝中間的相通現在沒有阻礙，又沒有躊躇了，因爲他是全備的，他共享神聖的性質。從此啓示不是偶然的，是恆久的，不是逐漸洩露，是完全顯明上帝的面；因爲「這是無始以來隱藏的奧秘現在顯明出來，指示萬民的使他們服從真道」（羅

10 25 x 林前 2 7)

(朱葆元)

啓示錄

REVELATION, 對於啓示錄之講解，容有
BOOK OF 惶惑，而對於耶穌基督之

地位人格及事工，却毫無疑問。若者看基督的事實限制了全人類歷史。他是在創世以前被殺的羔羊(13)，並且他是新郎，審判者，希望他的來臨，就使世界到了末日。世界的歷史如何確實，此書亦如何確實；其內容乃是耶穌基督的啓示，由天使指示其僕人約翰者。吾人研究耶穌在世之言行，頗爲便利。第一當注意者，基督在世時，有「耶穌」之名，此名少見於保羅之書信，亦不見於彼得之書信，而於此書則有十次之多。即如殉難者乃是耶穌的見證者(17)，他們的見證，就是證實耶穌(11 x)，並且那聖者說話時，用此人名自稱(22 16)。從此種用法，可以看出著者是認識基督的肉體，並且與有此名者甚爲熟習和親密。如果經文的批評者不准我們從男孩的故事(12)直接的想到耶穌的降生與升天，但是他的被釘死，他的奏凱，「就如我得了勝」(3 21)，並他的復活等(1 5 18)，却明白提及，爲歷史上的事實(11)。21 14 提及他十二使徒，9 5 10 7 17 21 6 23 也有關福音所記他的教訓之返響。

這些牽撒勒人所有關於耶穌的回想，非但不被高舉的基督的異象所消滅，而且這兩種要結合爲一種確知。關於基督概念之豐富，可以從各種不同的光景中度量出來，即如稱之爲道，羔羊，牧人，新郎，審判者，萬王之王等。除在第四福音外，基督祇在本書得了「上帝之

道」的重要名號(10¹³)，並且主名帶着先在的意想，隱在兩次宣言「我是阿拉法，我是俄梅戛，我是初，我是終」(1¹⁷ 21⁶)的幾句話裏。但在本書內，基督最普通、最特性的名稱，乃是「羔羊」，著者使用此名非常從容，好像固有的名稱一般(參 21⁹、23²⁷ 22³)。使用此名，乃是根據於確知基督犧牲的救贖功效。暗示主工作的情況，在約翰心中頗為顯著。當注意此名詞並不同於約翰福音所用於耶穌之名稱(約 2²⁹)，但是意義是一樣，並且獻祭的引證是無可疑的。羔羊站着，像被殺過的(5⁶)，被頌為「用自己的血救贖了我們」的一位(5⁹)，天上敬拜的聖徒們，乃是「曾用羔羊的血，把衣裳洗白淨了的」(7¹⁴ 參 1⁵)，這二處經文重在贖罪的道德結果，並且在基督血內追尋這些結果，是用約翰第一書所用的方法。羔羊的形象，將贖罪屬靈的原理暗示出來，並且表示像羔羊般的性質——馴順、溫良、與清潔——並且獻祭的功用，在歷史上與羔羊聯合。羔羊為基督的形象，本來是表示他贖罪的功用，但是以外尚有屬於他的別種功用，即如「羔羊的忿怒」(6¹⁶)，或「羔羊的生命冊」(21²⁷)，一些王們與羔羊爭戰，羔羊勝過他們(17¹⁴)，「羔羊的婚娶」(19⁷)，末了，羔羊為天城的管理者(22³)，並且為其城之殿，為其城之光(21²² 23²¹)。如此，基督各種工作的光景，無論在地，在天，都有令人景慕的成績。並且承認他一切與人相關的形式，都是從救贖基本的功用上生出來的。著者示錄者，特定基督之人性，曾識之於肉體，然而却形容他

有羔羊贖罪，治理，審判之功用，在全書中，奉以祇有「上帝顯於肉體」所當得之尊敬，可以從他的名稱，功用，及性質上看出來。每一種敘述的詳說，都是他人格的尊嚴與榮耀。他是萬主之主，萬王之王(17¹⁴ 19¹⁵)。凡關於彌賽亞的尊貴，權柄都歸於他。天使拒絕人敬拜自己(10¹⁰ 22⁸)。却聯合一切被造物崇拜上帝與羔羊(5¹¹ 13)。他的存在，遠超乎這些受造物以前。他為原理，萬物從他而出(3¹⁴ 參 西 1¹⁵ 箴 8²²)，他是絕對的生活主，從他口中所聽到的話，祇有上帝能說：「我是初，我是終，是生活之主」(1¹⁷ 參 1⁹)。他拿着死亡和陰間的鑰匙(1¹³)——按着後來猶太的傳言，此鑰匙祇掌於全能上帝的手中。在書信與七教會的人子異象中，著者一句句的用這些語句，乃是從古以來形容至高上帝，並且先知和詩人所說上帝的性質，他將這一切都放在基督身上，乃是應當承擔而毫無疑問的。稱之為「互古常在者」(但 7⁹)，及「察看人肺腑心腸的」乃是耶和華的特性(啓 2²³ 參 詩 7⁹)。所以說這位聖者能展開關於人類命運的書卷，是不足為奇的了(5⁶)。將這些屬於神的性質，毫不遲疑的歸諸耶穌基督，我們一看到著者所用希伯來的語氣，頗堪注意。著者為一猶太人之子，他的心中充滿希伯來的思想，此族人宗一神主義，將尊榮歸諸上帝以外之神，乃視為一種恐怖與褻瀆，而著者却將耶穌與全能者列為平等。於此可見耶穌在門徒身上的感動若何深重，甚至改革他們所懷抱的宗教信仰，在他們看來，耶穌有上帝的資格。在啓示

錄內注重耶穌的人格與工作，給予基督論一種講解的線索。其要點乃包括在「他洗淨我們的罪惡」一句話裏。約翰同那些受害的人們覺得他們和上帝之間的障礙——罪——已經除去，罪在他們身上的權勢已經破壞，這種經驗追尋到耶穌身上，就是為他們被釘死，在他們中間又活了。如果我們沿着他們確實的經驗，就是罪被赦免，而自其中被救出來，並且引用當時法利賽人的問題，「除了上帝以外，誰能赦罪呢？」我們就不難看見一條大路，啓示錄著者的眼光，沿着此路，直看到上帝的寶座，就是和羔羊同坐的寶座。（谷雲階）

賞賜 REWARD

基督的教訓是通俗的，他毫不遲疑的用「天上的賞賜」一種觀念，來激勵人熱心（太^{5:12} 10:20）。在主的應許裏，也有地上的賞賜，明然其中含有譏諷之意（可^{10:30}）。吾人不能不承認賞賜與其同類之功勞一樣，屬於次等的道德，「功勞乃是存於人對人之間，並不存於人對主之間。」在公共的生活裏，壞人要受懲罰，而好人要得賞賜。照字面講，「賞賜」乃是為育兒所，或初級小學。道德的原質多半存在怕下地獄，過於希望上天堂。刑罰加重罪惡，叫人悔改，為入新生開一門戶，賞賜含有公義，並且其思想易傾向於自稱為義。不顧念世界的，較比顧念世界的少，這種迢遠的賞賜的誘引力微弱，冷淡。然而這種對於來生的狂慕，亦非不可能的。賞賜在基督的教訓裏，比較的少，令吾人有超過賞賜的思想。最顯著的是，「我們是無用的僕人，所作的本是

我們應分作的」並且有近乎保羅的見地，有譏諷的意味，如主把義人和罪人對照起來說：主來非召義人，乃召罪人（太^{9:13}）。「一個罪人悔改，在天上也要這樣為他歡喜，較比為九十九個不用悔改的義人，歡喜更大」（路^{15:7} 10:32）。更清楚的譏諷，可以在路^{7:47} 上看出來，「她許多的罪都赦免了，因為她的愛多，但那赦免少的，他的愛就少。」再者，論及捨己（太^{16:24}），雖然在形式上不容有卑陋的賞賜觀念，然而忍受地上的苦難，決不會不得天上的賞賜。吾人須曉得，對於賞賜的希望乃是一種合法的動機。有最高尚的特許權，並且在普通基督徒計畫中，佔一位置。甚至在原理上似乎是反對賞賜的使徒，也顯示之。我們不用想沒有此種觀念，無論我們對於本分有若何高尚的動力和完滿的意想。基督徒的勞苦與犧牲是決不會徒然的。

義 RIGHTEOUSNESS

按舊約這個「義」字，就是頗從一種模範，但猶太人對於這模範的意識，就頗有進步。古時所稱的義，僅為順從摩西的律。按先知的道，就將這個律的意義提高許多。所注意的就是牠內中的道德，比牠的禮儀更為重要。雖然先知多論人的行為，也有時作新約道理的預表，說這義的行為，是出於一個清潔的心。阿西阿與耶利米倡說耶和華對他的民有慈愛，從此纔知道人對人有甚麼義務。在以賽亞下卷，他說上帝的義就是憑據，他必須安慰救贖他的民（以賽 45:21），那一個義，就是上帝定要遵守他所應許的，世人悔改，他必用愛心赦免人

心頑梗，也必責罰。

在先知時代以後，這個義的意思，多歸到外表。在詩篇中有幾首詩，說那些義人，如同一個黨派。後來法利賽人，就像專用那個義字作為標號。他們論義，為施捨賙濟貧人，或在審判廳幫助那些無靠的人。

基督就將這義字的意義，完全改變了，因為他少注意行為，多注意內心，用愛作義的精神。他以為宗教不在乎形式，是在人全心皈依上帝，可以說「人格」二字就是從基督教生出的。

(一)符類福音中的義：(甲)論義的名詞：有時稱人為義，就是在耶穌以先，行為端正的人，如約瑟施洗約翰及他的父母和西面。但馬太多以這義字稱基督與自命為天國子民的，應當有甚麼品性

(太 5:10)這是因為馬太福音以基督教為成全猶太教的緣故(徒 17)。福音書不常稱基督為義，但信徒在最初時代是這樣稱呼(徒 8:14, 22, 23)。

在耶穌被釘的時候，百夫長說這是義人(路 23:47)。但按着馬太與馬可，他們說這是上帝的兒子。我們可想耶穌未自稱為上帝的兒子，也未自稱為義者，他在加利利傳道，不是自己宣告他的尊位，他所領的門徒自然的能看出來(太 10:17)。但人一醒悟，就承認他不但是義人，更是上帝的兒子，如此，耶穌不論聖父為義，他必多加一層意思，說父有愛心。

(乙)論上帝的義：耶穌建立的根基，就是上帝為父，對世人有一種普遍的愛，世人原來是他的兒子，藉着愛，能成全為子的地位，這一種

是那浪子回頭的比喻所顯明的。耶穌說，上帝不論人的善惡，他都愛，人也應當這樣纔能完全像天父一樣(太 5:48)。但這個愛，是對悔改的人加以無窮的憐憫，對不悔改的人是最嚴厲的。有許多的比喻，為證明惡人將來必受報應，如說有一個王，赦免一個很大的債，但對那無愛心的人，「交給掌刑的，等他還清了所欠的債」(太 18:23-25)。

(丙)論基督的義：耶穌說「為義受逼迫的人」(太 5:10)；又說「人若是我逼迫你們」(太 5:11)；又說「因我和福音喪掉生命的」(可 8:35)；從此可知基督是絕對的義。馬太常指義為天國子民的道。但耶穌為那個國有權柄，撒好種的就是人子(太 13:37)。

為他的國，他必差遣使者(太 13:41)，他能給天國的鑰匙(太 16:19)。在馬可 13:32 有這樣的次序：先說人，後說使者，子和父。從太 16:13-16 能看出耶穌不當列在衆先知以內，因為他是完全沒有罪，到了天國成全的時候，他必作人的審判主(太 16:27, 28, 31)。

(丁)論義的條目：耶穌教訓門徒的方法，是少發出條規，多顯明原理。他令人自由的發達，免去奴僕的心。這是多見於馬太福音的在山寶訓中。人必飢渴慕義(太 5:6)。這個義，也是離不開宗教，人必得作天父的兒子(太 5:45)。耶穌提到施捨，禱告，禁食(太 6)，都在義字以內。為這個義的準則的就是愛，愛上帝愛人，是「律法和先知的總綱」(太 22:40)。

由此能看出來，我們一切所行的，怎能夠實驗呢？就是上帝不但

看人的行為，更能監察人心，我們人就不能監察心，僅能看人所行的，纔能知道那個人（太₇ 16）。然究竟的審判，是在乎上帝，誰與弟兄動怒，或是藐視人，與殺人的事相等，凡見婦女動淫念的，就是與姦淫同罪（太₅ 21 28）。按着這個理，我們纔能夠解決一個難題，如那個打右臉，與「有求的就給他」（太₅ 39 42），這些話必須照那個愛人的綱領去解決，不是說請一切的賊來，就給他們，應當想怎樣做，纔能對人有益。耶穌又說，祈禱不在話多，有人以為「話多必蒙垂聽」（太₆ 7），但耶穌自己能整夜的祈禱（路₆ 12）。那個寡婦向庫中投二文錢，比那個多投的財主更多（可₁₂ 41 44），由此可知道德不在多寡，是在誠實。

我們服務社會，應當為基督的緣故，纔是真正的義（太₁₈ 5 可₉ 41），那就是「將榮耀歸給在天上的父」（太₅ 16）。基督所要盼望的天堂，不像回教徒為自己求安樂，人為基督的緣故去勞苦，他的獎賞，就是多負責任。「人在最小的事上有忠心，可有權柄管十座城」（路₁₉ 17）。人在每逢祈禱的時候，必說「不要成就我的意思，只要成就你的意思」（路₂₂ 42）。

人的信仰和愛主，當有兒子靠父的樣式，必「先求上帝的國和他的義」。人每天為衣食勞碌，乃是次要的事情，因為知道天父必給我們所需用的。但人要問怎樣得這樣的信，那末，一面當看主在天地間所預備的（太₆ 25 30），另一方面因知道基督與我們同在（太₂₈ 20），

更因祈禱增加我們的信心。

有愛人的心，若是不愛上帝，就不完全，如此，人愛上帝的心，必須顯明在服事人上，不然，就是虛空。進天國不是在乎「主阿主阿」的呼求，是在遵行天父的旨意（太₇ 21）。耶穌說，「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」（太₇ 12）。這些話，所有人道的法則，完全包括在內。有人問誰是我的隣舍，耶穌就設比喻說，那個憐憫受傷的，是撒瑪利亞人（路₁₀ 33）。因此，可知沒有人，在我們愛的範圍以外。耶穌臨升天的時候，他叫使徒教訓天下萬民（太₂₈ 19 路₂₄ 47）。

因為義是由愛心發現的，基督的轡是容易的（太₁₁ 80），惟獨法利賽人給人添了一個難擔的重擔（太₂₃ 4）。耶穌說人必得像小孩子，纔能進天國（太₁₈ 3 4）。惟獨法利賽人稱為地獄之子（太₂₃ 15），因為他們驕傲的心與謙卑的心最相反。耶穌說他來不是召那個自以為義的人，乃是召自以為罪的人（太₉ 13）。按着基督的道，那外面的禮儀，若不加於愛心，就沒有用處（太₅ 23 24）。又從他論安息日，知道仁愛能勝過律法（可₂ 23 至 35）。因此，說「你們的義，若是不勝過文士的義，斷不能進天國」（太₅ 20）。

耶穌對於摩西的律法，認為有好根基，但不完全。耶穌不是要推翻，乃是要擴充（太₅ 17 20）。因此，他叫人納稅給該撒，或是捐錢給聖殿，也叫那有大癩瘋病的人，遵守摩西的律法。但在馬太五章二十一節以下，他就擴充摩西一切的誡命，又為不潔淨的飲食，他明明是那

以改革的(可} 7 15-19)。

耶穌受洗的時候，他說：『理當盡諸般的義』(太} 3 15)。這個義字，不能指着舊約的律法，因為洗禮是一種新事情。那個洗禮的意味，耶穌是與衆人不同的。衆人受約翰的洗，是因為認罪，却不着聖靈。惟獨耶穌受了聖靈，就不認罪。因此，可以知道他說盡義，就是隨從當時普通的禮儀。因為人人必得有外面的形式。因此，耶穌也願意與衆人相同。

(戊)基督的義歸於信徒：主復活以後，常與門徒同在(太} 28)。他們按着所應許的，必須受能力(徒} 1 4-8 路} 24 49)，因為聖靈必代替基督，給他們義，纔能配得天國。耶穌常說愛心所結的果子，必是善行(太} 7 21)，又說慕義的人，必得飽足(太} 5 6)，不但在來生，也在今生得飽足，因為看來生，就是今生的歸宿。耶穌說，天國在你們中間(路} 17 21)，又說人在未死以前必得看見他大有能力臨到(可} 9 1)，但又說天國完全臨到，必須在來生(太} 25 31)。因此，在公禱告文中，有願你的國降臨的話，那就是逐步前行，直到最後的歸宿。

(二)約翰：約翰論上帝為義，頗有特別的語氣，他常用真理與義相連，如說行真理(約} 3 21)，又說行義(約} 3 7)，意思是相同的。他說：『真理必叫你們得以自由』(約} 8 32)，又說：『犯罪的就是罪的奴僕』(約} 8 34)。按符類福音所述的天國，約翰却稱為永生，他已經有(3 3)，又說必須等到將來(12 25)。

上帝的義，能按兩方面看：『你判斷是公義的』(啓} 10 5)，意思就是懲罰惡人，拯救聖徒。在約翰福音(17 25)，意思就是天父對他所揀選的人顯明他的大愛，『上帝是公義，必洗淨一切的不義』(約} 1 9)，『若有人犯罪，有那義者耶穌基督』(約} 2 1)，意思就是主的心，必要按情形待人，對悔改的人，必施恩典，對那心中頑梗的人，必要懲罰。『我所講的道，在末日要審判他』(約} 12 48)，意思就是基督用愛心，最願意救人，但至終厭棄他的恩典，那是自作之孽。

在基督教中，最新的就是愛。人若愛主，必須認識他，遵守他的誡命(約} 1 4 7 53)。我們愛上帝，自然就愛人，因為上帝先愛我們，我們纔知道何謂愛。

約翰論得更顯明的，就是在他所講的重生裏面(約} 3 3-8)。但這個重生的題目，又申明在書信上：『凡行公義的人，是他所生的』(約} 2 29)，『凡信的是從上帝而生』(約} 5 1)。

此外有兩節書，按着字句看，似乎是彼此不合，約} 3 6 說：『凡住在他裏面，就不犯罪』，又九節說：『凡從上帝生的就不犯罪』。但在約} 1 8 說：『我們若說自己無罪，便是自欺』。這兩種意見應當怎樣調解呢？在三章所說的，就是人常常違背上帝，在一章所說的就是日常的行爲，人必在主裏面，纔能結果子，一離開主，就不能作甚麼(約} 15 4)。在約翰福音十六章八節說，聖靈『既來了，叫世人為義自己責備自己』，意思是令世人看見基督的義，又知道人與基督連合，

必能達到一種無限量的義，不是我們已經得到，而是將來要到的地位。

(三)保羅：在保羅的書信中，這個義字，是與聖潔良善並稱的（羅7¹²弗5⁹）。但在羅馬五章七節，他分別那義人與仁人。保羅常講上帝的義，因為在未信耶穌以前，他心裏很不平安，一面他願意守誠命，但又一面他知道常犯罪，以後他得救是確知與復活的基督相連合，纔蒙上帝的悅納，他就這樣說上帝的義。他不是比舊約的時代，能墮落到最低的程度，基督教所改良的，在事奉主上，另有一種美善的方法（羅10）。他說猶太人的思想，先「必升到天，或下到陰間。」那就是說人必須努力為自己守律法，但接着從信仰所得的義。「這道離你不遠，正在你口裏，在你心裏」（羅10⁸）。上帝所要的是「使人生發仁愛的信心」（加5⁶）。因此，人沒有愛，一切的道德是虛空的（林前13¹）。在愛中也必有信（林前13⁷）。舊約是「定罪的職事」，新約是「稱義的職事」（林後3⁹）。

保羅雖然常說信即為義，但他所論的信，不是僅為一種智識的思想，乃是全心交託主。這樣，自然生出聖潔的行為。因此，保羅常講的，人必須向前進步，因為「看見主的榮光，就變成主的形狀，榮上加榮」（林後3¹⁸），有時候與約翰相同：「基督若在你心裏，心靈因義而活」（羅8¹⁰）。

(四)希伯來書：希伯來書為要證明基督的義，顯出他是大祭司。

司：「你喜愛公義，恨惡罪惡」（1⁹），「雖然是受過試探，却没有犯罪」（4¹⁵）。論到耶穌為人所作的，這書常說「完全」二字。但所稱的完全，是從大祭司而來：「他一次獻祭，便叫那得以成聖的人，永遠完全」（10¹⁴）。在舊約人所作的善工，都是因着信心，但他們不能完全像基督徒與復活的主連合一樣。（J. W. Ingles）

道路 ROADS

道路可以暗示國家的文化。在上古時代，祇有靠近中央繁盛的區域裏能發

見建築整齊的道路，甚至連在那裏的道路也是很腐敗的。但在羅馬帝國的時代道路就不同了。羅馬人曉得好道路的價值，不惜財力去修築他們。他們所存留到今日的道路，為一般近代的工程師們所稱譽。那些道路根基立得很好，修築的很完善，面積寬有十尺到十四尺，通常是每逢鑿過堅石的地方是最寬的。其基礎完全用石塊築成，因為年久失修，就崎嶇不平，為一般行旅所苦了。在各省分裏，政府照管一切路政，在其他別處，道路有專員負責——常是很高的品級，沿着軍用大路兩邊有驛站或衛舍，有兵住在那裏，不但為保護行旅的安全，也為維持路政。為維持路政起見，就設關徵收稅款。或者當日主召馬太作門徒時，他就是坐在這種稅關上（太9⁹）。從東到西的大路，經過以色列地，造成了地理上無匹的位置，茲舉其重要之道路如下：

(一)最北的路，在某點上言，也為最重要的，乃是聯絡地中海與伯拉河谷的路。該路從多利買開始，經過迦拿附近，後東向至提比哩

亞，沿着加利利海北岸，在伯賽大附近跨過約但河，繞過利巴嫩山麓，偏東北直奔大馬色。據云這一條路對於羅馬人會是一個收入豐富稅款的來源。

(二)從大馬色另有一條路，在前述之路的東邊不遠，幾乎達到加利利海，然後轉向南方，在約但河東邊，過了死海。這或者就是敘利亞和亞述的軍隊進攻以色列國所取的路（王下 8:29, 11:10, 13:26）。

(三)又有沿着地中海岸的路，無論在和平或爭戰時都是最重要的。該路經過多利亞，該撒利亞，約帕，亞實突，並迦薩，下至埃及。使徒保羅曾沿着此路被送到該撒利亞（徒 23:23, 33）。

(四)從耶路撒冷有路通到東西南北四方。(甲)有一條路經過撒瑪利亞，將猶太與加利利聯起來。該路雖然是從耶路撒冷到加利利的直徑，却少為一般虔誠的猶太人所利用，因為在他們和撒瑪利亞人中間夙有仇恨。當耶穌和撒瑪利亞婦人講道的時候，就是因走這條路的緣故（約 4:4）。(乙)在平常的情形裏，猶太人寧願避免與撒瑪利亞人有來往，因此，他們北上時，就取道下至耶利哥，渡約但河，然後經比哩亞北上。(丙)從耶路撒冷向西到約帕，另有一條路，經過基比亞，伯和倫，並呂大。(丁)向南去的路經過伯利恆，到希伯崙，從該處分為兩條：一條通至曠野，路經別是巴；另一條往西到海岸，路經迦薩。這一條路有人以為就是腓力所曾走過的（徒 8:6），因為傳言說

太監曾在希伯崙附近地方領受洗禮云。

以上所述的幾條道路對於福音的廣佈頗有重要的關係。住在交通大路上的人們，通常是較比住在安靜文化城池裏的人更為精神豪爽，心腸寬大，曠此之故，耶穌在加利利，比在文雅的南方更有好的發言機會。使徒保羅被引領順着旅行和通商的大路，到當時的各大城去，他的信息在那裏被人接納，並且這種信息被商家和別人帶到帝國最遠的地方去。這些道路就是當羅馬掌權的時代也不能完全沒有危險；有路 10 為證。但是劫掠和強暴的事却都是在這些路上不常經見的。（谷 3:6）

磐石

ROCK

(一)此名詞在太 7:24 乃是言磐石般的根基，不拘大水傾陷的力量如何，仍能堅固的存在；然而沙土的根基，乃是表明苟且選擇的地基，其疏松的土壤，很容易為流水沖洗，以致其上的建築十分不穩固。在道德和靈性的比較，乃是兩種相反的生活，一種是堅固持久的，一種是滅亡，無價值的。祇聽基督的話，而不行，不使基督的話影響其品格的人，就是在沙土上建造的。凡聽見就立刻行出來，用他的能力遵行上帝旨意的人，就是選擇磐石的根基。生活中的艱苦，好像風雨般的，試驗他的品格，顯明其品格乃是安穩的建立，並且使之越發堅定不搖。或者，信仰與順服乃是在磐石上建屋人兩種卓越的特性。（參建築論）

(二)基督在該撒利亞腓立比境內，詢問門徒，人們對於自己的

意見。彼得代表使徒們回答說：「你是基督，是永生上帝的兒子。」教
主很喜悅這種信心的回答，乃是天父所啓示彼得得的，主就誇獎他說，
「你是彼得，我要把我的教會建造在這磐石上。」彼得顯明爲實行
基督教訓的人，祇有充滿信仰與順服的心，方能使他對於真理有如此
深的知識。好像耶路撒冷建立在錫安山的磐石上，面對着黑暗的
便欣嫩谷，就是死亡與腐敗的景象；如此，上帝的新城，基督的教會，乃
是建立在永不壞的根基上，故此地獄的門永不能勝之。彼得顯明自己
的信仰，乃是信徒的模樣，組成堅固的基礎，教會建設於其上。要注意
教父所取用的磐石，乃指着基督自己，或指着彼得得的信仰與承認，絕
非指着彼得個人。到後來，太¹⁹就成了辯論的根據，用以保障教皇
的權利。一般改革家回到早年教父的看法，多半以彼得之承認爲磐
石。路得隨從奧古斯丁之意見，乃基督此言是指着自己爲磐石。或者
這種意見與新約之教訓相合。保羅稱基督爲根基（林前³ 11），並且
又言使徒與先知們爲根基，基督爲房角石（弗² 20），然而主看彼得，
乃是悔改相信的人的表樣，他就像磐石，不能克勝的教會要建設
其上，不也是適當的嗎？阿利金說得甚好：「你如果有彼得得的信仰，你
就是磐石，和他一樣。你如果有彼得得的德行，你也要拿彼得得的鑰匙。」
（參看該撒利亞勝立比並教會諸論）

（三）磐石二字見於路⁸ 13 撒種的比喻裏，乃是與石頭地相
同（太¹³ 20），乃是磐石上面有一層土包着，不能往深裏去。此處之

磐石乃指着世俗的性質，不能被生命的種子深入其中，可以作好根
基，却不是好田地。（參種子論）

（四）在基督受死的時候，說磐石崩裂（太²⁷ 51），這並無若何象
徵的意思，似乎說大地都因人的罪惡而震動，以致最堅固之質都爲
之破碎了。

（五）主耶穌被埋葬的墳墓，乃是鑿於磐石中的洞（太²⁷ 60）
可¹⁵ 46）。

卷

ROLL.

巴力斯坦和埃及的書，通常的形式，乃是一
捲捲的。希伯來的卷乃是用獸皮經過一番
製造，埃及的卷乃是一種草紙作成。巴力斯坦何時使用草紙，很難確
說。羊皮紙發明後，方有抄本式的書卷，當捲式盛行的時候，埃及人也
將草紙的草稿作成捲形。

羅馬

ROME.

新約論及羅馬處甚多，猶太人失去自
由，受治於羅馬，須納羅馬以賦稅，故對
於羅馬益趨惡化，然猶太已蒙受羅馬保障之利益甚夥，商賈輻輳，生
命財產亦有所保障。猶太人內分數派，有主親善政策者，如撒都該人
與國民中的智識階級及上流人物等，而平民多係過激的，反抗的且
激烈排外的。主後七十年革命運動起，以推倒帝國主義之統轄爲號
召，而猶太卻因之以亡國。

羅馬城最初建於太伯河（Tiber）左岸，距海十八里之遙，照古

傳上，四周有牆壁，壁外有隍渠，寬約百尺，深三十尺；牆方，石後填以土，寬百尺，高三十尺，周圍約五里，有門十九，今考古家已發掘遺跡卅七處。耶穌降生時，羅馬城分十四區，為行政之便利起見，每區有若干段，城內有著名建築如羅馬公場 (Roman Forum) 長三百尺，寬五十尺，此端有高臺，作為演講宣傳之用，彼端有店舖，兩旁一方為法院議院，一方為大理院，此公場為全城商業行政之中心。附近有著名宮殿，堂廟與夫行政機關甚多，城內有小山二座，一名圖都山，山巔上有偉大堂廟，內供羅馬祖神 (Jupiter)，二名宮殿，山上有皇帝臺閣，圖書館等，城之中有戲園，商場，浴池，由城至四方有大道，水渠各等建築，皆甚偉大，據歷史家云，羅馬第一世紀時，居民至少有八十萬或二百萬左右云。

羅馬史之發展

最初在意大利境，有數種族，羅馬族所居之處，地狹人稀。後來勢力漸大，侵吞他族居住地，至紀元前三百年時，羅馬始統轄全意大利，又南征阿非利加北部，東併希臘，西吞西班牙；至主降世時，除今日之英德俄瑞士諸國外，其餘歐洲均入羅馬版圖。此外，東南領利亞埃及國，非洲西北部，小亞西亞各邦，亦盡入羅馬版圖，此羅馬所以稱雄列邦矣。

羅馬內政十分完善，今之談政治者仍以羅馬憲法為根據，初為君主政體，繼為民主政治，有主席，每年選舉須由貴族選定，國民議會

中有一條重要法律為「凡羅馬國民非經國民會議公同議決者，不得處以極刑。」此乃人民生命保障最大之權力。起初政權，操之貴族，平民不得與聞，後因平民起而團結，與貴族作殊死的奮鬥，始得選舉司法官之權。及至主後三百六十七年，其第一次主席由民衆選定。羅馬版圖漸而擴大，行政組織漸趨複雜，國民會議本為一部，後改組二部即上下議院也。揆之法律而言，行政權當在下議院，其實上議院操權，故上下議院競爭甚烈，同時社會又發生勞動資產的階鬥，平民生活以農為業，而政府徵民為民兵，因之田地變為荒蕪，家無食宿，平民多將田產售與有資產階級者，而資本家以財大運通，所僱用之佃奴，乃戰地之俘虜，故一般財大富翁擁厚資，而其餘人民具為無產階級者，政府屢設法改革此弊，借無良好之結果，於是政府須為無產階級者運糧養之，後革命起，推倒政府，這不能不歸咎於有產階級之造成之也。民主政體，應時勢之變遷，漸而改成君主立憲政體，因民主政體時，國家政府腐敗，內亂頻仍，至亞古士丁時，統一集權而稱皇帝，上下議院，雖然存在，而行同虛設，實權消滅。帝王才智兼優，故政治修明，其一切貪官污吏等盡皆打倒，能免貶黜，全國享受太平。羅馬對國外屬地，皇帝有直接統轄之權，派遣總督軍隊治理。然當羅馬興盛時，行政並非一致者，其對屬邦，查其情形，觀其文化之程度與本地政府良否而定施行治理之權，如希臘之雅典，城有自治權，猶太國亦享有特殊之權利，至所派遣各地之行政人員每年更換一次，有時屬邦對羅馬

有種功績，則以入羅馬籍獎勵之。(朱友漁)

芸香

RUE

芸香乃一種矮小叢生的植物，至今巴力斯坦地仍種之。該物有一種強烈刺鼻之氣，與苦辣之味。古羅馬人以芸香為烹調之用。芸香，以蒸溜法製之，可得一種精油，用為藥物，主治抽筋。聖經中祇有路¹¹ 提芸香，乃是與薄荷同提的，為普通園中之菜。法利賽人以十分之一作為貢獻。

魯孚

RUFUS

參亞力山大與魯孚論

管治或政權

RULE

(一)(甲)路加²⁰ 將他
交在巡撫的「政權」之下。

這個字在這裏表示彼拉多的地位與裁判權。他送耶穌到希律那裏(路²³)，乃是對於一方之王的敬禮(因拿撒勒人耶穌乃在希律管理之下)，也許是為要遷延時日。(乙)「你們知道，外邦人有君王治理他們，有大臣操權管束他們」(太²⁰ 10) 路加也有同樣的記載，只是在「最後晚餐」之後(22) 這裏「治理」的意思或許不是原意。

在「治理」與「管束」之下，意即在位者行使職權，有不利的裁判。主一次曾說過，自由政府管理世界，羅馬的軍力專制必被毀滅。在主心中乃是「我的國不是這世上的國」(約¹⁸ 36)。

我們的主論到主權，說是異邦的特色，門徒既是天國的子民，應

當避免「在你們中間，不是這樣。」偉大乃是從服務的愛而來，同時馬可(12) 所記主的偉大言論，教訓我們知道，雖是一個土酋長，也有他的主權範圍，若在其範圍之內，就應當順服。保羅也記着這話，所以在尼祿治下，他很鄭重的表出公民的道德(羅¹³ 1)。

(二)馬太² 猶太地的伯利恆阿你在猶太諸城中，並不是最小的，因為將來有一位君王，要從你那裏出來，牧養我以色列民。這裏有三件事可注意。

(1)彌迦(5) 及上下文。彌迦與同時代的以賽亞(9) 一樣，預料敘利亞侵略終止，就是彌賽亞希望實現的時候，但表面上並未實現。但是就彌賽亞希望深意而說，即誠心盼望上帝的真國，但這國若無一人格中心，即代表上帝的人，就不能實現，他必須從謙虛得偉大——從此我們看到上帝的心意，使先知寫明，乃是最高的意義，他遣兒子降世，從最低微的地位，由謙虛昇到權位，最後「將一切都放在他的足下。」

(2)馬太的引句——與希伯來文字面不相符合。普通聖經學者，不甚注意這分別。新約的引句是研究的重要題目，但關於啓示的興味上，使這些引句與舊約原句符合，現在不甚需要。

(3)基督管治的性質，第一次會由雅各應用於上帝之前(創⁴⁸ 15 「牧養我」 49 24 「以色列的磐石的牧者」——「伯特利的上帝」他的子民乃「牧場上的羊」(詩⁹⁵ 7 100) 他如牧者引導

他們在曠野餵養他們(詩77 20 78 53 80 1 何13 5 賽63 11 耶2 2)「你跟隨我」——牧者領導;他從散亂中引他們回來(結34 12 參詩147 3);他關心羊羣,深知各羊的心向(詩23 1 3 117 賽40 11 尋找迷失的羊。)大衛作他的代理人,看護羊羣(撒下5 2 詩78 71);他且要立一牧者,將大大超越於大衛管治者的表現(彌5 4 結34 23 詩2 9);啓示錄如此引用(2 27 15 16);馬太以耶穌基督爲這牧者,在開首的章節中就用這名銜尊敬他,很豐盛的描寫他爲牧者管理的柔和,和力量。基督是很有感情的牧者(太9 36 15 24);他的羊羣不怕邪惡,因爲有他同在(路12 32);他尋找迷失的羊(太12 11 路15 4 6);他是高尚的牧者,爲羊捨命(約10 2 11 16);爲他們預備,在昇天以後的食糧(約21 15 17 參徒20 28 弗4 11 彼前5 2);仍繼續在榮耀裏面作那「羊羣牧者」的工作(來13 20);而且在他治下乃有祝福與快樂直到永遠(啓7 17)。

安息日

SABBATH

(一)當基督時守安息的規則:
 按着猶太人的習慣(有晚上,有早晨,是……日,乃是創世記第一章裏常用的話),安息日乃是從禮拜五日落的時候起,到禮拜六日落時爲止。在這安息日前的日子(或是別的節期之前),就稱爲預備日(路23 26 約10 31 42);在這日內,一切的工作必須作完,如果在日落之前,不能作完一件事,就不要開始作一件新事。即如,一個裁縫不可在禮拜五黃昏的時候,帶着針

出去,免得不小心就在安息日裏帶着針了;並且在黃昏時也不可煎煮肉,葱,雞蛋等物,免得在未熟之前安息日臨到了。這就解明了爲何猶太人請求彼拉多,將耶穌和兩個強盜的屍體從十字架上取下來(約19 31);按着申21 23,猶太人的規矩,要在日落之前取下被掛在木頭上的屍體而埋葬之。這也是講明爲何要頭急的安非救主。主到第九時,即午後三點鐘,方才斷氣(太27 45 50);亞利馬太的約瑟同他的朋友就草草的安葬了主,在日落之前,就是安息日的起首,回家去,等安息日過了,再去用香料薰(路23 56)。他們可以在禮拜六晚上預備好了香料,好在次日黎明的時候到墳墓去(路24 1)。

正在日落之前,就燃着安息日的燈,忘了點這種燈,就是違犯了安息日。因爲不准在安息日生火,故此一切的飲食都在安息日以前預備好,照例是三頓飯,一頓是禮拜五日落之後,一頓是在次日早晨,第三頓是在將晚的時候(約12 2)爲保存安息日的節期的性質,要吃好飯,穿好衣。在會堂裏有宗教上的禮拜,普通是兩次,一次是在安息日晚(禮拜五夜),一次是在次日早晨。

米希拉經傳的規則,當基督的世代,尚有一部份存在,對於在安息日合法的動作上,加了些極困難人的限制。在安息日行路不得過二千肘。這種規矩的來源如下:按着出16 29,在安息日人不許出去,離開自己的地方。由拉比們指定一個地方的遠度,是按着以色列人在曠野時,從會幕到營盤的遠度。以色列人渡約但河時,走在約櫃之

後，也是相距二千肘(書 3:1)。如此，就發生了一種距離，稱為安息日的路程(徒 1:12)。這種對於旅行的限制，似乎可以形容耶穌在太 24:20 所說「或是在安息日」的話。米希拉提出三十九樣工作，在安息日不可作，並且從這些裏能推出許多別的來，也是同樣宣布為違犯安息日的，並且用曲解法來規定何種動作是許可的。這裏所提關乎安息日的規矩只限於在福音書中的。

(二)福音中偶然的事與安息日有關係。(子)在拿撒勒會堂裏宣講(可 1:10—路 4:16²⁰)。有些人看這兩處章節所提的，是兩件不同的事，路加的記載是較早的。有的人以為馬可所記的事與路加同，但是時間又不同了。(丑)醫好畢士大池旁的病人(約 5:18)。抬着一個病人在褥子上是合法的，因為褥子不過是抬人的附屬物，但是如果只抬着褥子就違法了，因為褥子乃是一種尋常的重物。如此，那些抬病人到畢士大池旁的人們就未受譴責；但是被醫好的人背着他的褥子的時候，定然是犯了拉比們所解釋的規則。就實際說來，這個人的得醫，除非他是患了迫不及待的死症，否則就被看為違犯安息日了(可 3:1-6)。飲食和衣服，只是對於健康上有慣例的用途，方可於安息日用。如此，人如果牙痛，不可用醋去漱(因為這是出乎健康普通的動作)，但他可以按着每日的慣例去刷，無論如何，倘若有性命的危險，那末安息日的規則便不應用了。(寅)在迦百農醫治被污鬼附着的人(可 1:21-27—路 4:33-37)。(卯)醫治彼得的岳母

(太 8:15—可 1:29—路 4:38-40)。在這一天晚上，治好各種病人，乃是在日落的時候，安息日已經過了。(辰)摘麥穗(太 12:1-8—可 2:23-28—路 6:1-5)。門徒這種行動，在六日內可以作，係按着申 23:25；但是在安息日這樣作，就是違法了，因為包含兩種行動，一是收割，一是打場。主回答他們所舉的例是在太 12:5——殿中的禮拜與安息日的關聯——乃是他們所辯論的一種難題。在這種情形裏，律法所立的禮拜，固然破壞牠自己的需要。(巳)醫治枯乾一隻手的人(太 12:9-14—可 3:1-6—路 6:6-11)。按着米希拉，在安息日合法的治病，見前(丑)則。他某得曾討論在安息日從坑裏拉上羊來是否為合法的事(午)耶穌對於被指為犯安息日的罪名作了辯護(約 7:23-24)。米希拉明明的准可在安息日行一切關於割禮的禮節，並一切割禮的設備。(未)治好生來瞎眼的(約 9:1-16)。這裏包含着在安息日「和泥」來放在瞎子的眼上，乃是犯了安息日，並且觸犯了合法的醫治的條例，如前(丑)則所討論的。(申)醫治一個被鬼附而腰彎的婦人(路 13:10-17)。在米希拉裏有關於在安息日飲牲畜的條例，他某得甚至准許汲水傾在槽內以飲牲畜。(酉)在伯大尼的晚餐(約 12:1)。耶穌到伯大尼是在禮拜五，那末，這乃是在安息日所吃的筵席。(戌)在被釘與復活之間的安息日(太 28:1—可 16:1—路 23:55)。

(三)耶穌關於安息日的教訓：關於安息日的規則，那最顯明的一點，是可以看出耶穌的教訓與當代拘守禮節的人不同。誤誤的

熱烈主義創立了許多法律，並且設藩籬以保護之。耶穌的教訓多類似古先知的，而不類乎文士的。他寧可有靈性上的順服而不行文字上的儀式。文士們的遺傳在原来的律法上又加上重擔，在主看來，乃是將基本的真理隱晦了，並且阻擋了敬虔（太¹⁵ 8, 20, 23, 16⁸³），在主如何對待安息日可以看出來。（1）耶穌的慣例，乃是高於這種制定的普通用處——他的常規是到會堂裏禮拜（路⁴ 16）。除了在某種情形裏，曲解的理將牠置於靈性禮拜的對面時，他是遵守律法的通常需要。他似乎故意使他的猶太門徒有這種態度（太²⁴ 20）可爲此佐證，並且他們確實曉得這是他的旨意，等到教會建成時，他們就放棄了猶太的儀式。在徒¹⁵ 24, 29 所決定的規則，並沒有說作基督徒的猶太人可以不受律法。保羅自己也守律法（徒²¹ 24, 26）。（2）基督主張人們的幸福重於文士所解釋的嚴酷的安息日律。這可見於他在安息日所作的神蹟，並他遭批評的理論。他說安息日的律法是爲人們的益處（可² 21）。這與申⁵ 14 所說安息日的理由相合。安息日乃是予人機會作宗教上的禮拜，並修養人的靈性，基督教訓人們在安息日所享肉體上的幸福，是也服務人靈性的生活。在今生，靈性所達到的程度，是憑靠肉體的光景，正如健全的心才必需健全的身體一般。他說肉體的需要代替了儀式的律法，他用大衛的生活來形容（太¹² 8, 可² 24, 25），並且上帝喜歡人們對於同胞並基督對於人們的憐憫，勝於祭祀（太¹² 7）。（3）基督說安息日儀式上的規則必須讓位

於更高，更靈性的動機。本乎這種原理，基督於太¹² 5 所說到的殿中的服務乃是合法的，他並未找出錯來。在比薩稿路加⁶ 5 節之後加了這些話：「當日，看見一個人在安息日工作，主對他說，朋友，如果你真曉得你作的是何事，你是有福的；但是如果你不曉得，你就是可詛咒的，是犯律法的。」這就是說，人如果遵着一個更高的動機，那末，破壞安息日就可以，並且其人要稱爲有福的，不在猶太遺傳的束縛之下；但是他如果沒有這動機，他就是故意輕看命令了。

（四）基督教從第七天改到禮拜日：這種改革在基督教的歷史上是很早的，但是其準確的時日和理由却不十分明瞭。甲）爲保存古來儀禮的精神和宗旨。（乙）這種改變既是這麼早，那末，必是得了親炙基督的使徒們的認可。或者改安息日到禮拜日是因為主在此日復活，並且在此日向門徒顯現（約²⁰ 19, 26）。基督救贖的工作，乃是重新再造世界，故此被看爲重要，代替了物質世界的創造；故此，在巴拿巴的書信¹⁵ 章說禮拜日乃是「另一個世界的起頭，故此我們歡喜快樂的守第八日，在此日基督也由死復活，並且顯現，升天。」改變的證據可看新約林前¹⁶ 2 徒²⁰ 7 等處。禮拜日稱爲主日，可看啓¹ 10。（谷雲階）

麻布

SACKCLOTH

麻布係一種蘆劣暗色之布，以羊毛或駝毛織成，可用爲縫製盛物之囊，或瀝物之器等用。但福音中兩次用之，乃與當時流行之悲

哀矩有關係(太¹¹ 21 路¹⁰ 13)至於蒙灰,乃是表示悔改的憂愁。悲哀的人穿此麻布衣,有時貼身,因其布之粗糙刺肉,令伊時常想到他的憂愁,麻布的刺戟如同一種懺悔的苦刑;有時穿為外衣,表明悲哀之意。一般隱士和先知們,常着麻布衣服。故此施洗約翰穿駱駝毛的衣服(太³ 4 可¹ 6)乃是表示樸素的生活,拒絕當時的愛好安逸與奢華。

獻祭

SACRIFICE

獻祭是各宗教通有的禮儀,按舊約可以知道以色列人的宗教以獻祭為重要的規矩,目的是一面與上帝交通,如感謝恩典或獻己身事奉主,又一面為免贖罪愆。因以色列人早有獻祭的規矩,新約就多加以解說,論到基督死在十字架上,就是獻己身為祭。

(一)符類福音:耶穌未死以先,雖然屢次告訴門徒,他必須受死,門徒却不深明白。因此,在那件事未成以前,耶穌少講他死的理由。最顯然的是一個義人與當時的惡人有衝突,究竟必須捨命,這件事彼拉多看得很清楚。他知道猶太人嫉妬耶穌,纔把他解來(太²⁷ 18)可見連外人能看出他是為真理殉難的。但有幾處,耶穌也說了他為甚麼要死:「人子要捨命,作多人的贖價」(太²⁰ 28)按「贖價」二字,原見於舊約出埃及記 19:13:「凡你兒子中頭生的都要贖出來」意思就是生子必獻上一隻羊代替那孩子。那「贖」字又含着這個意思,人在繯綫之中,交上贖價,纔能被釋放。現在我們人是在

罪惡的繯綫中,耶穌一死,就將我們釋放了。

常有人問這個贖價是交給誰呢?從古教會阿利金時代,就有人說這個贖價,是交給魔鬼。後來人看這句話是不合理,就說這贖價必是交給上帝。但為這事不應當看為問題,因為耶穌死,與人獻祭的禮,有相同處,也有相異處。

耶穌對上帝說:「我的上帝,為甚麼離棄我?」(太²⁷ 46)人必要問耶穌說這話,果然是為不堪釘子的痛苦,或是他怕死嗎?我們要深曉此事,必須藉着別的書上所解釋的,因為死是罪的工價,他沒有罪,乃是要擔當世人的罪(羅⁶ 23 彼前² 24)。

耶穌在設立聖餐的時候,說:「這是我立約的血,為多人流出來,使罪得赦」(太²⁶ 28)從此,能看出有兩件事,在耶穌死,是與世人立一個新約(這話是借用出²⁴ 8)「立約的血」,但又說是為救罪。這個救罪的講義,不見於福音書,是在耶穌復活以後,使徒纔明白(路²⁴ 45 47)。

(二)約翰:約翰 1:29 說:「上帝的羔羊,除去世人罪孽的。」這是借用舊約獻羔羊的規矩。但人無論獻多少羊,終不能免除他的罪。約翰所說上帝羔羊的意義,就是上帝所認可的。耶穌除去人的罪,就是除去世人的罪案。但那個「除去」的方法,惟有耶穌自己去背負,由 3:16 就可看出來。耶穌死是必有,更可顯明上帝的愛,從此人纔得永生。這書也常說耶穌自己甘心捨命(10:11 15 18)。

在約翰一書，常說基督的死，是出於上帝的愛（3. 6. 4. 10），又說是「為我們的罪作了挽回祭」（2. 2）。挽回的意義，因為人有罪，與上帝遠離，這個障礙，是必須除掉的。

啓示錄的解釋，多與約翰書相同，如說信徒因為耶穌所流的血，得了勝利，也是「不愛惜性命」（12. 11）。

左
(二)保羅：保羅多論耶穌為贖罪受死的理由，茲將其條目列

(甲)因為人有罪，與上帝隔絕。「上帝的忿怒從天上顯明」（羅1. 18），有人「與上帝為仇，不服上帝的律法」（羅8. 7）。

(乙)上帝願意救人離開罪，與他連合，說他「在基督裏，叫世人與自己和好」（林後5. 19）。「和好」二字，他寫了三次，意思是叫人和睦，不是叫上帝和睦，因為基督救人，本來就是上帝的意思。保羅常說，救人是出於恩典，「乃是上帝所賜的」（弗2. 8）。

(丙)人要得恩典，必先越過障礙。「上帝設立耶穌作挽回祭，是憑着耶穌的血……要顯明上帝的義，因為他寬容人先時所犯的罪」（羅3. 25）。人能看上帝寬容人的罪，好像既往不咎。但按着公義，不當寬容，應當懲罰，似乎寬容與義不合。但因為耶穌流血作挽回祭，我們能看出人的罪是極重的，纔能致耶穌死。

(丁)基督替人獻祭，纔能使人與上帝連合。這是保羅所最注意的事。他好像將十字架，立在道理的中心點上。他說：「因一人的順從，

衆人也成為義了」（羅5. 19），又說：「使那無罪的，替我們成為罪，好叫我們成為義」（林後5. 21）。這個意思，不是說基督自己真有罪，但因為基督與人連合，作世人的代表，世人的罪，就負在他身上。又說基督的死，是顯明上帝的愛（羅5. 8）。再有個贖罪的究竟目的，乃叫我們作新人，「他替衆人死，是叫那活着的人，不再為自己活，乃為替他們死而復活的主活」（林後5. 15）。

(戊)基督的贖罪祭，歸於世人，是藉着信。我們因為信，必須與主連合，好像耶穌死了，我們也得脫離那個舊人，因為耶穌復活，我們藉着他的力量，能勝過世上的罪惡。因此，保羅很注意這個復活的道，他說：「復活是為叫我們稱義」（羅4. 25）。

(二)希伯來書：這書多借用舊約的禮儀，為顯明基督的工作。因此，他多注意基督為大祭司。但他所獻的是他的本身，說他「一次被獻，擔當了多人的罪」（9. 28），與此相同的話，竟有四次。

對於這個問題，哈那克（Harnack）說，因為人看耶穌的死為獻祭，不但猶太聖殿的祭禮，已被取消，就是世界各地，因基督傳入，人在廟裏所作流血的獻祭，也漸次取消。然而我們知道獻祭的禮，普遍全世，是表示宗教心所必需的，但人一看耶穌的死，自然就不用別的獻祭。

按歷史看，可知道人類的進步，是因着人能捨己，不但在日常的行為上，甚至為人捨命，如耶穌說：「人為朋友捨命，人的愛心沒有比

這個大的「(約 15:13) 人一見耶穌死在十字架上，就不能忘記這個 (J. W. Inglis)。

舊約 SACRIFICES IN OLD TESTAMENT 獻祭乃虔敬的表現，結果的祭

關係。蓋被造者對於創造者表現虔敬之心，當然是一個常例；連在新約時代，也須得「小心翼翼，昭事上帝」，決不可喪失那獻祭者應具有的虔敬態度。牲畜的祭固然成了過去，基督獻身的祭，自是「天經地義」，我們不可須臾離的了。舊約的祭約分爲二：(一) 禮節上規定的祭。(二) 自然發生的祭。摩西時代前後，在以色列民族當中，或以色列民族以外，常舉行第二種祭 (創 4:3, 8:20, 12:7 出 18:12 民 23:1 士 11:21 撒 7:9 王上 3:4, 18:23 王下 9:27)。新約雖未明提這二者之區別，然而古代的獻祭實與摩西祭典的起原有顯著的關係。

(一) 獻祭由來已久，在以色列感受那特別默示的時候 (創 4:26)，世上已有了獻祭之事，這是聖經學者都肯定的。大概獻祭的普通大意不外倚賴上帝的覺悟，需要上帝的友愛，人們有獻禮物，表恭敬的本分。在古時的人們，或以爲上帝的愛，總是有，而人的獻祭，無非人的表現罷了。或以爲「內省多次」，失了上帝的喜悅，以爲必有某種敬獻，始能挽回震怒而得上帝之心——這兩樣的心理，說不定都有。到了摩西律法，分爲贖罪祭，平安祭，以後這問題，益較彰著。但我們總可概括言之：人類是生而有這種本性，總覺得眼不能見的威

嚴，儼然近在咫尺，必表現一些敬虔，感謝，信仰，或戒慎恐懼。摩西律法規定的那些祭，用種淺顯易明的語言寫出來，所以適合爲上帝默示之一。

(二) 摩西設立祭禮的時候，總以「立約」爲成立的手續。其時祭名有二，即「燔祭」和「平安祭」是也。出埃及記 24:5, 11 所載平安祭的牲肉，祭畢，即分給與祭的人喫，故十一節上說：「他們觀看上帝，又喫又喝。」雅各拉班所立的約，也與這樣的約相同 (創 31:44, 54)。而舊約所記其餘的祭，是關於上帝與亞伯拉罕的立約 (創 15:18 耶 34:18)。大概祭畢以後，有分送祭肉與獻祭的人，這乃表示合而爲一的意思。希伯來書論到上帝與以色列立約所提的血，即指着這祭 (來 9:20)。我們在這處須注意數事：(1) 上帝與以色列的關係及其一切後來的歷史，概以這約爲根基。(2) 這約表現上帝與以色列友交。這樣友交，一面上帝必有以色列之恪恭順服；一面以色列必常有上帝之眷顧保護。(3) 這約以祭爲證，特別是血爲實據。立約獻祭，很是激動人的事，表示宣誓的神聖，彷彿一個能見的誓一般 (參撒 11:7 耶 34:18, 20)。

以上記載，罪孽問題，尙未發生，故無甚麼贖罪賠償的事。那時的祭，無非表現上帝與其子民的友好，惟其友好，所以子民從埃及得救，這當然是以色列族一個靠得住的實據。雖然，上帝與其子民彼此友好，這根本的意思，與那贖罪的說法，也無何不合。贖罪是因失了上帝

喜悅，必須設法挽回的意思；既然因罪而懼，因懼而祭，那末，在未失上帝喜悅以前，其平日之友好可知矣。人情必得生平密交，斯緩急足恃；若他們獻祭，在甚麼特別的事上，想得上帝喜悅，當然也必這樣（撒79）。而且創造者既將世上許許多多的福氣賜給被造者；被造者看上帝為友好，這當然是合理。以色列人看上帝友愛，是專在他們為選民的分上，看上帝是他們的上帝，只有以色列是上帝的子民，固然眼光狹而不廣；但這也可看為他們明白上帝眷顧各人這樣思想的種子。以色列人看上帝是他們私有，固然愚蠢已甚；但那思想所發生的以色列與上帝的彼此交友，何等親密的精神，也要算個美好的結果。

(三)摩西律法載的那些祭，其根基，概建築在「約」所規定的上帝與以色列友誼之上。加拉太3:17上記有二祭，即贖罪祭，平安祭是也。贖罪祭有為全民族獻的（利4:13），有為祭司獻的（利4:3），有為個人獻的（利4:7）。贖罪雖有這些不同，但是同歸一類，即為潔淨而獻的祭，亦是同類。若看到「贖罪日」，那些守日的禮節，便將這一切贖祭的特性，更加顯明（利16:24-31）。

平安祭可算包含逾越節的祭，獻各樣的菓子，獻十分之一，而一切不流血的祭，也都算在平安祭之內。耶穌囑咐長大痲瘋的，「只要去把身體獻給祭司察看，又因你潔淨了，獻上摩西所吩咐的禮物」（可1:44），好像基督承認這第一類的贖祭。在山寶訓內說：「把禮物

留在壇前，先去同弟兄和好，然後來獻禮物，」好像承認這第二類的平安祭。那「立約」時獻的祭，上面已說過是平安祭，是表現虔敬的心，是上帝與其子民友愛交際的憑據。上帝應許所羅門求甚麼必應許甚麼，是在所羅門獻祭之後（王上3:4參詩20）。

贖罪祭，是注意人之反省，不配敬拜上帝，然祭法上許可的祭，亦只限於偶然不經意的過犯，或為甚麼疾病而獻的祭（利14:19）。若故意怙惡不悛，擅敢行事，未曾定有何祭（民15:20撒79上2:35 3:14約1:5 18）。以色列人犯罪，有政治上的處分，而有在上帝前獻祭之必要；這是承認人們犯罪，不只得罪了人，也是得罪了上帝。舊約上贖罪祭根本的意思，是在乎求上帝之聖潔。我們須知摩西律法的繁文縟節，也並非完全無精意寓於其中；凡不合理的行為，有惡影響的動作，當然是可厭棄的；人生正軌，必須依理而行；若是外面清潔，合乎理，對於一切同流合污的事也都必排斥之唯恐不速；既然這樣，出污從新，當然只能專受那培養善性的影響；意思是表明身體上，物質上的潔淨，但算是清潔心的比喻；也實在是助成這清潔心。這樣看來，舊約的祭對照外邦人的祭，特點是在乎求潔淨。他們獻祭的原意是合乎先知所宣傳的道德。

但在殺性的祭，必恭敬用血為表現生命之聖潔（利17:11）。大概古人心理，凡宰殺生命而成立的事，必很屬聖潔的，所以人們贖罪，為尊敬上帝，必獻這樣的祭。但贖罪是在乎表現生命，非關于忍受痛苦，

故舊約上未提到祭牲怎樣受痛苦。因古人看血為代表生命，猶太禮節，任何血都不可喫(利17 14 參詩10 4)。又須注意一樣，合法的祭牲必須完全無疾病，因獻給上帝當然須選其極良好的。一面也須知祭牲的生命，即代表獻祭者本身的生命，應如何謹慎，鄭重將事。『按手在祭牲的頭上』即表現此意(利1 4)。頭生子的禮，也好像有這種替代意，雖聖經未明提用何種牲畜代贖，但總不能遠乎『凡你兒子中，頭生的都要贖出來』(出13 19 參民3 46 太20 28)。又有一樣，說基督釘十字架是獻祭的妙意，須知基督不只是祭羔，也是祭司。舊約上記有祭司與罪人表示同情(拉9 6 但9 5)。也可做基督獻祭的比喻(參賽53)。

(四)耶利米書，有句『另立新約』的預言(耶31 31)。在舊約上，也就算是更進一步的思想，預為基督獻身祭的寫照。舊約的譬喻祭，與這譬喻祭所寫照的基督獻身祭，是個大連結所在。因這預言內，上帝與其子民另立新約，是與饒恕罪有關。我們知道在新約上，看這饒恕關係，尤其重要。新約上的術語，常應用些關於獻祭的語詞，如『我們逾越的羔羊基督，已經被殺獻祭了』(林多5 7)，又如贖罪挽回，潔淨救贖這類的話語，多不勝舉。關於這問題，尤其重要的本原，即耶穌在被賣的那一夜在筵席上說的話：『這是我立約的血，為多人流出，使罪得赦』(太20 28)。論到這問題有最長的講話，即希伯來書八章至十章皆是。新約上這兩處，都是本着西乃山上『一約』的意思，因

西乃山上所訂立的約，是上帝與其子民交友而基督本身的祭，也包含這意義，所以用這些家喻戶曉普通習用的語詞，為便於一般人之瞭解。正如應用當時普通的心理，說到殺牲獻祭，人人都知是舊約成聖潔；同一理由，說到耶穌捨命代贖，也必都知是偉大的新約成聖潔。惟有一樣不同，記在舊約的祭，無饒恕的語詞，那末，可說尚無基督祭的精意。

獻祭目的，可說有二：(1)成聖，(2)和好。出埃及記『就一同成聖』(出20 21)；新約說：『就彼此相交，他兒子耶穌的血，也洗淨我們一切的罪』(約一1 7)。希伯來書也是如此，從『我們只管坦然無懼的來到施恩寶座前』(4 16)……直到『來到上帝面前』(10 22)。我們一切得救之目的，是在與上帝和好(參羅5 1 2)。在摩西律法，必常常獻祭，方配得這和好；在新約，只需基督這一次捨命，我們便永遠有與上帝和好之可能(來10 10)。據保羅講來，『因有摩西律法，人們才覺得有罪』(羅3 19 20)。摩西律法，曾無赦罪明文，惟新約始有『挽回』方法(羅3 24 25 約一4 10)。使徒們雖能看出舊約已成過去，但為欲說明耶穌捨命意義，仍不能不用當時普通瞭解這些獻祭的喻言。例如保羅說：『因基督耶穌的救贖，就白白地稱義，上帝設立耶穌作挽回祭，是憑着耶穌的血，藉着人的信，要顯明上帝的義』(羅3 24 25)。希伯來書末章，作者用贖罪祭的經過，做基督徒經驗的一個比喻(來13 10 16)。基督徒與獻古祭的不同，古時獻了平安

祭，便無所事事，可以喫喝快樂；但在基督徒，何能那樣休息，安坐拱手，而受上帝喜悅？因這世界非我們安逸的所在，「我們在這裏，本無常存的城」(來 13 14)，我們不屬世界，正如基督不屬世界。古時贖祭，必選個潔淨所在，即營外焚燒(利 4 12)，這祭是極其聖潔，連焚燒之處也都成了聖境；同一理由，若人在心靈上「當出到營外，就了他去」(來 13 10 16)，當然也可享受那極大的恩賜，即上帝的友愛。基督本身即是其徒之聖殿，基督徒在那裏，該常常以頌讚為祭，獻給上帝。

(五)然而舊約的祭，究不能做救主一切工作的比喻。希伯來書也曾反覆說明祭司職任，歷舉摩西約書亞倫麥基洗德，雖不能完全比喻基督，但亦是指着基督而措詞。在以賽亞書，先知並曾用過獻祭以外的形容，說：「因他受的鞭傷，我們得醫治」；又說：「他必看見自己勞苦的功効」(賽 53 10)。總而言之，羊羔固可捨命；究竟，表現與罪人體貼同情，惟人為能。我們欲明白耶穌釘十字架的意義，必須明白基督不只是祭司，也是上帝，而且上帝自選自身為祭了。

(L. Tomkinson · 金東乙)

撒都該

SADDUCEES

(1) 語原和用法 大概撒都該這名詞，無法能查出一

定的本原。昔人多半說：這種原文，與希伯來文形容詞的「查底克」(Zadik)，即義的意思相同，大約這字與 Saddoukaiou 有相關。現在無人肯定此說，因有好多原故，並因無人能說出原音 i 改 u，為何

這樣改。又在撒都該人本身，或他人，均沒有看撒都該人，好像有特別的義。——近代有些人，看「撒都該」這語的本原，由人名撒督而來，但這也難說一定。因在希伯來的字上拼法，兩種為何不同(同一字母，在人名則單字，在黨派則改為雙字)。不但這樣：用在黨派上，究竟是那一個撒督呢？這也是應有的疑問。——多有人以為是大衛所羅門同時的祭司撒督。撒母耳下 8 17 15 24 列王上 1 8 2 35 這個撒督

的後裔，世世相承，掌有聖殿的職務，一直到了被擄赴巴比倫時代。尚不止此，連以後的祭司，也多半是他家裏的人。但近代聖經學者渠能(Knaub)說這樣推想，也發生許多疑難。——猶太遺傳又說，安提俄那，有個門徒名撒督，但學者都認這話，在歷史上毫無根據。——渠能捫特(Monks)為要解決這疑難，假定一個撒督，說：或是瑪略比朝約拿單的同時一個人，但亦完全無根據。——考李(Cowley)又提到一個意思，說這「撒都該」語，或有波斯文的本原，或與波斯字精底克(Nig)相關。精底克大概即無信仰者。此解頗有趣味，但連那發起這解說的人，也不敢深信無疑的說一定如此。

雖然語原難斷一定，而用法確有一定。從瑪略比朝代，直到猶太國完全滅亡，這「撒都該」名詞，是常代表猶太貴族家，和祭司長家。有一事須注意，無論何人，何地位，都能做法利賽人，惟祭司長家，和貴族家的人，方能做撒都該人。此外，連祭司也不配，因祭司階級，上下相差甚遠，亦如貴族和平民一般。

(二)歷史的大概：在猶太史上，希臘化時代，或那時代以先，猶太國的政治，是在祭司貴族之手。因為受了希臘化的影響，他們也就多少有了那種傾向，即傾向於利亞王安提阿古厄皮非尼的政策，那就惹出瑪喀比反動的政法，結果便是傾向希臘化的祭司們，失了些地位，這是在瑪喀比的頭一代；但直到赫揆那斯約翰朝（即後瑪喀比），撒都該人，又恢復了王家的信任。在這時已有了撒都該之名，直接與法利賽對抗，占有對手方的地位。法利賽即文士黨，後來法利賽人，於女王亞力山大拉在位時，仗勢又得了權，然亦不久，又為撒都該恢復。

在羅馬管轄時代，撒都該權勢，實在低減，但低減也不過這樣：即猶太權勢，仍在撒都該手裏；惟因法利賽人，在人民當中，聲勢頗大，他們在表面上不得不隨從罷了。七十議員的領袖（即山合林議會），並未曾喪失；不過撒都該人總居會內少數。根本上雖名為政治黨；但除了聖殿和耶京外，沒有撒都該甚麼機關。一至猶太國家滅亡，而他們在歷史上也就成為過去了。

(三)特性：撒都該特性，最易看得出的，是守舊。他們崇尚的，是古來的意見；排斥一切改新的主義思想。其人為祭司，但專為貴族家祭司。他們供職効力，多半屬於政治的；並非宗教上甚麼活動。常與外教政治家交際聯絡，即因其多用於政治，故不甚注意宗教。其宗旨，是在乎世俗國家的興盛，特別是物質的；不注重猶太民族構成一個

完全淨潔的宗教社會。因為實行的政治家，代表猶太那些折衷主義，故無那些關於以色列將來大榮耀的地位，那些特殊的幻想。因其人本身頗快然自足，故對於當時現象，亦甚滿意樂觀，不感覺將來成立公義，有如何改正之必要。在知識上，他們思想多屬於消極，常表現在他們「不承認」一些的道理上；無甚麼積極的宗教思想，在神學制度上。在好多事上，常直接反對法利賽人；但這是歷史上事實的發生，並非因他們有何根本的大不同。——大概這兩黨不同的所在，乃因撒都該寫成的律法，棄絕那些法利賽人的遺傳，可說這是他們不同的起點。但若說「撒都該僅僅接受舊約的五經，其餘都屏除」，這也不然。渠能也說過「撒都該人，連口裏的遺傳，也曾承認一部分，即他們成黨之先，已成立的那一部分。」又有經學家說：「他們承認法利賽人遺傳的各條目；只是不承認這些遺傳，人人有遵守之必要。關於這些遺傳，以為各人意見可以自由」云云。那些拉比們的書上，記載那兩黨細微的區別處，於此不必多提。——又說，撒都該人在那關於律法的立法上，是比較的嚴厲些，是要完全全照著律法的字眼去行。在禮節上，對於利未人那潔淨的大意，雖能承認，但也常嗤笑法利賽人那遺傳的許多瑣小末節。——有人說：「撒都該態度的由來，因他們想把祭司長位分提高。」但這亦不一定。或者撒都該人，看法利賽人，有許多不相合的節目，是要把律法變壞，所以他們以為只能完全照著已成的定制去行，方能正當的敬拜上帝。

撒都該特別的道理，大概分爲三類：

(1) 不承認死人復活，人格常存，來生報應：這是完全合乎希伯來的舊思想。又因其在物質上很得意，生活舒暢，遂不感覺來生必有何補償現世不平等的事。其不承認當時那一切關於彌賽亞的盼望，大概也是受這類的激動。

(2) 不承認天使和鬼怪：這却難說全然合乎舊約的意見；蓋撒都該人是富於世俗的常識，而他們的普通文化，也難信法利賽幻想所發生的那些奇奇怪怪的天使學和鬼神學。

(3) 不承認有命：撒都該人信人類只有自由。謂作善作惡，由人自擇。這也與他們一切的思想相合。他們不感覺需要甚麼天命，支配其生活，謂其所有的即其力的結果。大概可說他們是令多半貴族都不贊成受甚麼過度的嚴緊的律法來約束。對於任何劇烈的宗教眼光，也不能佩服；一面因在他們物質的眼光上，看那是無用的；一面因與他們較高的文化知識，也不相合。然而根本上與法利賽相隔也不甚遠，尤其在政治上，無何絕對的不能相通的鴻溝。例如議會集議，兩黨均有福音，也曾記載他們兩黨怎樣協同反對耶穌，合謀除滅耶穌。

(四) 撒都該與耶穌的交際：福音上，好像不多見撒都該的名，但我們須知，每有提到祭司長，多半還是指着這派人；不過耶穌給與撒都該的責備，不像給與法利賽人那麼「書不勝書」罷了。大概耶

穌初傳道時，撒都該人也還不甚注意耶穌。馬太福音記：「法利賽人和他們試探耶穌，請從天上顯個神蹟給他們看。」(太 16:1) 此後不久，耶穌就警戒門徒，要防備法利賽人和他們的酵。馬太 16:11 大概是指着撒都該人那完全世俗的思想。——耶穌潔殿，他們腳恨甚深，便和文士並長老們聯絡，詰問耶穌仗着何權你權從何來？(可 11:28) 自此以後，他們就想設計陷害耶穌，又想着控告的把柄，以便往羅馬政府去控告，所以問納稅該撒，是否應該？(路 20:2) 後來又想毀壞耶穌在民間的名譽，便來問難耶穌，說一個婦人經那七弟兄都娶過了，到死而復活時，將做誰的妻呢？但結果是他們自己沒趣。耶穌責備他們連經書和上帝的能力，都不明白。(太 22:23-29) 異日議會定耶穌死罪，他們也在內。耶穌被釘在十字架上時，那些取笑耶穌的人當中，也有他們。耶穌離開世界以後，他們還是反對基督道理。在基督教的記載上，未見過有個撒都該人奉教，但後來不久，他們也就成了書上的一個名目。(L. Tomkinson: 金東 7)

聖徒

SAINTS

聖徒二字在福音中祇見於太 27:62, 新約別處不用，除非指基督徒。(徒 9:18)

羅 12:13 啓 11:18) 根本的意思乃是「分別」，故此「聖徒」乃是分別爲聖的人，屬於上帝。至於在太 27:62 所發生的事，引起許多問題。此事祇有第一福音記載，並且是與主被釘受死同時發生的，就是在耶穌死的時候，有非常的地震，將墳墓崩開，並且緊隨着七日的第一日

主復活後，有許多死去聖徒的屍體，從墓中出來，並且這些從死復生的人們，在耶路撒冷城中向許多人顯現。對於此事有數種理論：

(一)或謂此乃一段插記。回答說，這一段乃是草稿和譯本的正文，其證據與第一福音他段相同。並且伊那書會引證此事。

(二)或謂係一種傳奇，以為墳墓被地震崩開則確實有之，隨後在自然現象上又加以屬靈的解釋。但是反對這種意見的人說，詳查本文並無後添的證據，並且著者顯然信有此事，也願讀者相信。

(三)乃是一種錯誤的講解，有人說不過是由於人們腦中的幻想所造作出來的。回答說，這種意見毫無證據，並且從起初就為這福音的完全部分。

(四)我們在這件事上得着超然性質上可驚的證據，並主死的絕大能力，不但影響自然——地震——猶太教的組織——帳幕裂開——人類的生活——百夫長，其影響直透到不可見的世界裏，其記載說在主死的時候，墳墓裂開，但是死人等到主復活後，方復活。主是睡了的人初熟之果。這件事實雖然祇有一本福音記載，却無須疑其為不實。其問題乃是所言之聖徒為何人，可以自記事中看到。這些墳墓是在耶路撒冷附近，並且城中有人識其為聖徒，可見當其生活時，必已信耶穌為彌賽亞。這種虔誠人如亞拿西而撒迦利亞以利沙伯等，凡一切接納這件事為真正的人們，曉得此事為神妙莫測。但是這段記事十分安詳，毫無怪誕不經的情形。主張此事為真實的人

們，看其中充滿屬靈的意義，就是主死的超然性質，對於死聖徒的關係，乃是顯明主勝過死亡與墳墓：(1)使些人從陰間復活；(2)使他們有復活的身體；(3)使他們向熟識的人顯現。照此理論，這段記事就是如此，其解釋亦不必越乎記事之外。

撒冷

SALIM

撒冷乃一小鎮或一村，聖經提此地名，乃是要指出哀嫩的位置來，而這大約為人所共知的地方(約 3:23)。該地係在約但河西邊至其確實地點，今日則不可得而知矣(參約 1:28 3:26 10:40)。

撒羅米

SALOME

看希律和希羅底論

(一)希羅底之女，略述(雖未書其名)於太 14:6-11 可 6:22-28 (參

27 約 19:25)。對於西庇太子之野心的請求，聖馬太記載她導領其子，並屈己於耶穌之前。聖馬可未提及她(參可 10:35)。她是跟主與服事主之一婦女(可 15:41)，並看見主釘十字架。在安息日後，她同着抹大拉之馬利亞和小雅各之母親馬利亞攜帶香膏(路 23:55)前去膏耶穌之身體。聖約翰之敘述，說到十字架旁，站着「他的母親和他母親之妹，革羅罷之馬利亞和抹大拉之馬利亞」。有人以為只有三婦女，而「革羅罷之馬利亞」是解釋「他母親之妹」的。但最新的註釋家保持四婦女之意，並以「他母親之妹」是撒羅米。其見解如下：

(甲)一家之內，少見兩姊妹同名(乙)並行法(「他的母親和他母親之妹」革羅罷之馬利亞和抹大拉之馬利亞)是聖約翰之特點(丙)聖約翰述其母親之間接態度，正與其自述之態度相同(丁)聖馬太和聖馬可提說抹大拉之馬利亞，小雅各之母親馬利亞(她自是革羅罷之馬利亞)和撒羅米都在跟前。肯定撒羅米是「他母親之妹」則聖約翰之所記，適合於聖馬太和聖馬可之所記云。(參看革羅罷和馬利亞論)

鹽 SALT

鹽從早即被用為調味，與保存食物之用。巴力斯坦產鹽豐富。其最大之來源，即為死海西南之鹽巖，及其四岸之沼澤等。其巖自三十至六十尺高，延長二十餘里。舊約有時名此海為鹽海(創14:3申3:17)據云三磅海水產鹽一磅。

除調味與保存食物之外，鹽從早就具有宗教及社會的意義。因其為不腐之物，故常與祭物同獻(利2:13)或因其有保存之性，故被視為持久之約的緊要部分(參利2:13民18:19代下13:5)祭肉既然是與立約相聯，那麼肉中之鹽，自然即成爲約中之鹽了。在西亞人中「食某人之鹽」一語，乃表示永久的友誼與和平。亞拉伯人用「在我們中間有鹽」一語，表明忠實義務的存在(參拉4:14)。

新約中多用鹽作比喻之意(一)表明保存不腐，「你們是世上的鹽」(太5:13)門徒屬靈之新生命，乃是要潔淨以保存世界之生

命。耶穌嚴重警戒門徒謹防失去這種能力的危險，「鹽若失了味，怎能叫他再鹹呢？」(太5:13路14:35)(二)表明意志和諧，「你們裏頭應當有鹽彼此和睦」(可5:6)主說此言，乃在門徒彼此爭論誰爲大之後，此種爭論即爲令鹽失去鹹味之一緣故也。(三)爲不腐之記號，與祭物相聯合。舊約織裏，凡祭物都用鹽醃，如無鹽則不蒙悅納，照樣，在新組織裏，基督徒的「活祭」亦必須與火同獻，方被悅納。此火乃是審判，因前邊言及「在那裏蟲是不死的，火是不滅的」(可9:48)。

有兩種火的審判，就是神聖的，與刑罰的(可9:48)或個人的與糾正的(參)我們若是先分辨自己，就不至於受審(林前11:31)此段經文之意，乃個人用火作有益的審查，使其生命成爲蒙悅納之祭物。「倘若你一隻手叫你跌倒，就把他砍下來，你缺了肢體進入永生，強如兩隻手落到地獄，入那不滅的火裏去」(參可9:43)有人謂基督徒生命中之火，乃指聖靈，但於馬可內，並無火爲靈之表號。但可說，除非藉着聖靈的感動，人的自審不能看爲完全充足的。

救恩

SALVATION

救字的意義，有關於肉體的生，活，如醫病趕鬼，或免除危險，但又是論靈魂得救，這救字在福音書中，共見五十九次。

(一)論醫病趕鬼：救字在漢文中，有時譯爲痊愈，或是好了，但若單指治病，福音書上另有別的名詞，因此可知這救字又包含其重要的意思。救命與害命相反(可9:4)雖然有時所醫的病，不是

制命的，比如人枯乾一隻手，或是眼睛瞎了。單以醫這樣的病爲救人，但按着天道看，一切病患，全屬於死，因此，要救命，必須脫離一切與死亡有關係的事。

耶穌常論他醫病的奇事，爲天國的光輝，論趕鬼時也曾明明的說過（太₁₂²⁸），但爲別的神蹟耶穌也以爲是天國的證據，如他對洗約翰所說的（太₁₁²⁻⁵）。由此可知所救的不是單爲靈魂，也是對人肉體的生死，有最密切的關係，世人肉體的病，那個背景就是罪，耶穌一面對人說你的罪赦了，又說拿你的褥子行走（可₂⁹）。耶穌會明說醫治瞎子，或是叫死人復活，是預表救人靈魂的事（約₉^{9, 12, 25}）。有三次耶穌說你的信救了你，這都是論治病（可₅^{34, 10, 62}；路₁₇¹⁹）。但用這一類的話，又論到赦免人的罪（路₇⁵⁰）。從此可知人的信能救肉體，也能救靈魂。

(二)論靈魂：(甲)拯救靈魂，仍然是有死生的分別，人在罪孽裏，那就如同死人，耶穌常論罪人是失喪的，比作迷路的羊，或是那失去的銀錢（路₁₅）。但又與死相連，「死而復活，失而又得的」（太₈²²；路₁₅²⁴）。救人不但赦罪，又在悔改作新人，如對撒該的事，說這人得救了，但他是說從此以後要作新人（路₁₉^{9, 10}）。

(乙)救人是與來生有關係，耶穌說走迷了路（太₁₈¹²），又說天父不願意失喪（太₁₈¹⁴）。由此可知救人今生，又是關乎來生。耶穌所說那個不失落的目的（約₆³⁹），就是在末日叫他復活。在太₁₀²⁵有

救生命與喪掉生命的相對語，這個意思在約₁₂⁴⁷顯得最清楚，說耶穌來爲救世界，這是在今生，他來不是爲審判世界，那是等到來生，但在別處也是明明的論到來生，說「忍耐到底的必然得救」（太₁₀²²）。又那個少年人問耶穌怎能得永生，因他推辭以後，門徒就問誰能得救，可見這兩句話，是一個意思（太₁₉^{16, 25}）。

(丙)這個救的意思，不但是脫離危險或躲避患難，又要加上一個新生命（約₃^{16, 17, 5, 34, 39, 10, 9, 10}）。

這個救人的事，是與基督本身相連，他說人子來爲要尋找拯救（路₁₉¹⁰）。又那個少年人不得救，因爲不肯隨從耶穌，撒該得救，因爲他接待耶穌，所以說你的信救了你，那就是信靠耶穌。門徒在船上害怕危險，耶穌責備說：「你們這小信的人，」意思是他們應當信靠他，就沒有危險。

(三)得救是在乎信，在符類福音耶穌論信，多半與神蹟相連，在這個神蹟上，能夠看出兩種意思。(1)是顯出神力，爲人實在不能作的。(2)是顯出上帝的慈愛，要臨到人，因爲在上帝那方面，有這個恩典，在人這方面必有信，這事最顯明在可₉^{17, 24}。門徒沒能力趕鬼，耶穌稱他們爲不信的世代，孩子的父親說：「你若能作甚麼，求你憐憫我們。」耶穌說：「你若能信，在信的人，凡事都能。」好像耶穌說那個阻攔的事，不是我不能，恐怕你的信不足，信不過是握住上帝無所不能的力量。

此理不但是論神蹟爲一切救人的事，也是這樣救人的事，世人全不能作，單有上帝能作。如同那些病人，能真知道唯有主能醫治他們，如此，我們人要脫離罪孽，必須完全仰賴主，像小孩子仰賴父母一樣，也知道天父有那樣的慈愛（太7:9-11）。再有這個信心，不但是在緊要的時候，驟然而有的，當是信徒常常持守的態度，耶穌爲人醫病，他一得痊愈，這事便已過去，但因耶穌常叫人注意那個信，可以知道這是要恆久持守的。（J. W. Ingles）

撒瑪利亞和

SAMARIA

（一）誌略：撒瑪利

撒瑪利亞人

SAMARITANS

亞命名乃根原於暗

利所建築的城（王上16:24），爲時不久，就成了北國的普通名稱（摩3:9，耶31:5，代下25:13），但是在希臘掌權時代，只限於撒瑪利亞一省，故此在新約時代，此名乃指着加利利和猶太中間的一區地方（約4:5）。撒瑪利亞的疆界和面積，時時不同，當在主傳福音的時候，不能確實指明牠的邊界來，只不過略略知其大概而已。其北界爲占尼亞（Ginea）位於耶斯烈（Jeshalon）平原的南端，南界往西展到猶太山麓的小丘，東界自然是約但河，西界爲小山坡，其面積從南至北約二十英里，自東到西約三十英里。此地內羣山糾紛，中間雜以平原，最大的平原就是多坍（Dochan），與耶斯烈平原相聯。撒瑪利亞風景佳美，不似猶太的荒山不毛之地。遍處種植各樣果樹，最多的，如橄欖，無花果，桑椹，橘子，杏子，石榴等。並且山中有牧場，可以牧放大量的

綿羊山羊等牲畜。全地佈滿村莊，肥沃的平原和山谷裏，五穀豐登，且有東邊，沿約但河一帶，坎珂不平，並且山勢險峻，土脈瘠饒，毫無出產。其餘各處，都是雨水調勻，並且有些地方風景絕佳。在早年間，撒瑪利亞以園圃出名，直到現在，果園花園仍然譽滿天下，其胡桃，蘋果，杏子，橘子，木瓜，石榴，以及其他各種花木，散佈各方。但是無論撒瑪利亞如何豐富美麗，超越南方，而在第一世紀的猶太人頗不欲認撒瑪利亞爲聖地的一部份。他們提及聖地，只算猶太加利利庇哩亞三省，而永遠略去撒瑪利亞，似不承認牠是猶太國的土壤。但是那地方並非有一時期盡被撒瑪利亞人所佔據，此名乃是嚴格的限於宗教的派別，其都會乃是示劍。撒瑪利亞人住在此城，並其他各城鎮村莊的，都很多強盛，但是各處也有希臘的僑民，並且撒瑪利亞人對於撒瑪利亞城也少有往來。

（二）撒瑪利亞人與猶太人相關的歷史：雖然撒瑪利亞人自言爲雅各的後裔（約4:12），並有聯續不絕的歷史，雖然他們的確是屬於以法蓮支派，然而我們却必須從他們和以斯拉尼希米交戰的時候算起。據撒瑪利亞的記載，當參巴拉的時節，有三十萬人——婦孺在外——從被擄的地方歸回，此種記載，毫無證據。但是，另一方面，以色列人被擄到遠方時，必有遺剩的人仍居留其地，對於此事，却有若干證據（王下23:17，耶41:5）。他們成爲社會的出現，是從他們與居留其地的亞述混雜的時候算起，爲首的乃是古他人（王下17:24）。

對於舊約所記撒瑪利亞原始的混雜，毫無疑義（尼¹³ 28²⁹）；或者較原來的殖民數目多，並且是純粹的塞姆族，令我們相信存在的撒瑪利亞人與古條耳民族（Old Tunnian）少有關聯，或者現在的撒瑪利亞人爲純粹的希伯來血統，幾乎與近代的猶太人一樣。因爲他們在修建聖殿的事上被猶太人拒絕，致令他們永遠不饒怒猶太人（拉⁴ 3⁴ 尼² 20）因爲是他們極力阻礙這種工作，令猶太人起了非常厭惡他們之心。這種分裂到了不能挽回的時候，他們便在基利心山設立祭司和聖殿。猶太與撒瑪利亞的遺傳對於此事的時期，不約而同，約瑟甫卻誤算在大亞力山大王和大祭司雅達（Jadda）的時候（主前三三二年）——晚了一百年；雖然他的紀事雜着妄誕，却也有些歷史的根據。約在主前二百年，撒瑪利亞人的光景正繁榮的時候，因爲被控爲攪擾猶太人，以致被擄爲奴。約瑟甫在瑪喀比時代的紀事裏，叱責他們看見猶太人在苦難中時，不承認自己爲同族，卻自稱爲西頓人；但在猶太人機緣好的時候，他們說就是同族，是約瑟的子孫。適當不靖的時期，在亞基老王被廢之後（主後六年），撒瑪利亞人於夜間潛入耶路撒冷城內，當夜半夜後殿門開的時候，他們進去佈了許多屍骨在殿裏，污穢了聖殿。後來又發生一件事，有很嚴重的結果。有些加利利的香客被攻擊，多人在路上第一個撒瑪利亞村莊被殺死，此事引起一時的內亂，後來羅馬人出來干預，至終定案時革老丟皇帝左袒猶太人（主後五十一年）。再後的時期，猶太

人拒絕撒瑪利亞人，基督徒並教外人到迦西拿撒勒等城。這種嫉妬繼續存在，不僅限於巴力斯坦。亞力山大和多利買曾將許多猶太人並撒瑪利亞人帶到埃及去，在亞力山大城內，演出許多爭競紛亂的事，其爭論之故，不外乎關於耶路撒冷和基利心名譽的問題。

（二）宗教：撒瑪利亞人的宗教，乃是根據摩西的五經，他們研究，了解其中的意義，並且謹守五經像猶太人謹守律法一樣。在基督教之前，很早的時候，他們就是很熱心主張崇拜獨一神的。他們不但反對偶像，並一切代表神的可見之物，並且熱烈的反對神人同形的說法，如猶太的聖經所說的，這樣說來，撒瑪利亞人斷不能被認爲異教徒。他們確實被拉比們控告說，在基利心山上崇拜鴿子，並且崇拜雅各在示劍橡樹下所埋藏的神像（創³⁵ 4）；但這都是懷惡意的無稽之談。約瑟甫對於他們的宗教儀式曾作證見說，他們被猶太逃亡人控告，說他們接受了不整齊的儀式，並且他們也自鳴不平地說被人誣告了。此外，迦馬列的兒子西羅曾有話說：『古人嚴格的遵守一切命令，較以色列人更甚。』他們受割禮，守各種節期，他們遵守律法，每年三次到基利心山去逾越節，五旬節和住棚節，並且每當節期時全體都實際的住在山中。他們只在逾越節的時候獻祭，但是在禮節上格外活動，令人注意，不似猶太那麼安靜的秩序。通常的秩序，是在逾越節的前七日，會衆全體都在基利心山頂聖石之旁安營，他們以此地乃是古殿的基址。在尼散月（Nisan）十四日晚，全體聚

集，大祭司宜讀出^{12 1-12}。正在日落時，有些人們穿着白衣，替會衆屠宰羊羔。會衆每人都用血塗抹在額上。用滾水將羊毛燙去。後查羊身確實沒有瑕疵，然後放到爐中烤。烤熟之後，撒瑪利亞人就站着，急忙的嚷，腰中束帶，腳上穿鞋，手裏執杖，喫剩下的，並右肩和腿筋，那小心收拾起來，在夜裏燒化。次日一早起來，仍回到城裏去作他們各人的本業。按着律法，實行娶亡人之妻，但是不同之點，乃非亡人的弟兄，而是亡人的密友。並且如果第一個妻子不能生育，在她還活的時候，准娶次妻。在此以外，他們的宗教思想是含混不明的。五經是他們唯一的法典，是他們終身遵守而不踰越的。他們不那麼熱心參加內亂，像瑪喀比時代的猶太人，故此他們不能得到同樣的體力和心智上的生命。他們成文的信條，來源很晚，但是藉着這些和猶太的旁證，也可以知道一些事情。在他某得(Gabriel)書裏討論撒瑪利亞人在信仰上是否與撒都該人同等，因為他們曾說，「律法書中未言復活。」但是近代的撒瑪利亞人信復活，信善人與惡人的判別，信審判，也信從無中創出高有來，再者，中世代亞拉伯的著者曾記着說撒瑪利亞派曾將法利賽和撒都該兩派的信仰，清楚宣佈出來，那麼，這兩派的意见，在早年間必已存在個人心裏了。在約^{4 25}記撒瑪利亞婦人盼望一位先知要來，如同猶太人所指的彌賽亞。這必是她所特別應用的話，雖然律法書中沒有，卻在第一世紀裏有，是撒瑪利亞人從先知書裏引用而熟悉的。並且他們那種信仰，如果不吸收猶太來世論的

要素，就不能繼續忍受異教之風的壓迫，仍然生存。在第一世紀彌賽亞的理想是流行最廣的，故此撒瑪利亞的人也不能不受影響。不用疑惑，對於這種希望，所以有假先知起來，並且發生擾亂，彼拉多因為彈壓這些擾亂以致丟掉自己的差事，並使西門自願為大(徒^{8 9})。他們盼望彌賽亞在世界第六千年時降臨，但不以為他要大於摩西。他是否當出於約瑟的支派，不能確定，但是否認創^{49 10}上之言，為他出於猶大支派的證據。他們採取猶太人的會堂制，除去過節的日子，在基利心山以外，所有一切其他敬拜，都在撒瑪利亞人的會堂裏舉行。他們的大祭司據說是利未支派的人，從百姓收受十分之一的供給。

(四)文學：撒瑪利亞人所有最古，最重要的文書，就是撒瑪利亞五經。這五經似乎早年就被他們保有——向在巴比倫字母代替希伯來字母之前的時候，因為五經是像以後一切的書，是用一種撒瑪利亞特別的字所寫的，但是與早年希伯來朋尼基所押的草體字差不多。所以在撒瑪利亞五經裏的某種變化，在他們的宗教上含有重要的意義。猶太人常控告撒瑪利亞人破壞律法，這種案是容易定的。在申^{27 4}(參^{27 7})用以巴路山代替基利心山，並且在降十誡之後隨即說，「你們蒙上帝引領，到了迦南地時，要立起幾塊大石頭，在上石灰，把這律法上的一切話，寫在石頭上，你們過了約但河，就要在巴路山上照我今日所吩咐的，將這些石頭立起來，塹上石灰。在那

裏要爲耶和華你的上帝築一座石壇，在壇上要將燔祭獻給耶和華你的上帝，又要獻平安祭，且在那裏喫，在耶和華你的上帝面前歡樂。此山乃在約但河那邊過了日出之地，在西方迦南人的境內，對着吉甲，靠近摩利橡樹，對着示劍。按着撒瑪利亞人區分誠命，第十條和其餘諸條相同，都是永久當遵守的。故此，撒瑪利亞人看耶路撒冷的聖殿，示羅的會幕，以法蓮並全猶太的祭司，都好像分門別戶一般。他們雖不看舊約其他的書爲正經，然而他們也瀏覽約伯記詩篇約書亞記和士師記等書。至關於五經的草稿，有一卷五經是被藏在那布勒司（Nabha）即古示劍，頗可值得我們注意。那卷書用紅緞包着，放在一個銀箱裏面，箱上雕刻着會幕的圖樣。此卷乃用羊皮紙所寫，因爲年久變了顏色。據撒瑪利亞人說，此卷乃非尼亞（Chineas）的兒子亞比書（Abishua）所寫，時在佔迦南地後十三年，但這種說法，毫不可信。有人說是第六世紀的。但有別的學者說是在基督教以前不多年，故當主經過示劍城市時，其卷尚不知被人應用否。此卷與普通會室的書卷相同，字是一行一行寫的，約有七寸寬，有七十或七十二行，字體很小，是古撒瑪利亞體。

（五）基督與撒瑪利亞人的關係：我們不完全明瞭耶穌對於這種被賤視的人反持着優美和仁愛態度的緣故，但是必須記憶的，是當耶穌服務的時代，猶太人與撒瑪利亞人的不相往來是絕對的，他們的感情是很惡劣的。但是基督却常用敬重、忍耐來待遇他們，並

且在主復活之後，使徒們也是這樣待遇他們；主的溫文爾雅，怎樣博得一般稅吏和罪人的愛戴和感激，主對於撒瑪利亞人也是如此。回來謝主的，是一個撒瑪利亞人，並非是九個猶太人（路17）。這人要得着官長的檢驗，以恢復自由，而去與耶穌爲伴；並且從主在井旁的談話，和加利村人的交往上，可以看出同樣引人入勝的情形來。在主開始服務的時候，差遣十二門徒出去傳道，吩咐他們不要進入撒瑪利亞人的城邑，固然確實（太10）。但是我們容易明白主這樣吩咐的理由，因爲連十二人中最親近門徒們，尚不十分明白福音使命的性質（路9）。我們當記得撒瑪利亞人乃主在猶太以外首先所指定接受福音的地方，並且在好撒瑪利亞人的比喻裏（10²⁵⁻³⁷）主提高那個名字，當時幾乎以撒瑪利亞人爲邪鬼的代名，其名爲一般自重的猶太人所不齒，就是律法師也躲避此名（路10³⁷），只說，「是憐憫他的，」而不肯說是撒瑪利亞人。從介於兩族人的感情上看來，主在猶太聽衆之前這樣描寫撒瑪利亞人如何的慷慨仗義，似乎是很意味不可想的；但是基督不止於此，更有甚於此者。主將祭司和利未人列在一起，說他們都趕不上這個行路的撒瑪利亞人，並且以後對於撒瑪利亞人的嘉贊是不可勝計的。這個撒瑪利亞人是行在猶太一個名聲惡劣的地方——血岡（The Ascent of Blood）——冒着許多危險，即如由強盜和受傷人的朋友猶太人而來的，甚至於店主也有侮辱和拒絕他的可能，看他如強盜一般。他有各種緣故爲自己

推諉。撒瑪利亞人和他所帶的糧食都爲不潔，尤其是他的酒爲不潔，從各方面看來，他作這種服務，是不能博得感謝的。主基督用極優美的話來描寫這可憎的古利未人，與人們種族的成見背道而馳，並且適在被撒瑪利亞人拒絕之後（路⁹ 52-54），在他的門徒心中充滿忿恨的時候，這種不受環境的支配，而超出其上，真是令我們景仰莫名了。

（谷雲階）

善撒瑪利亞人

SAMARITAN, THE GOOD

耶穌向加利利末次訣別之後，就往耶路撒冷進行

（路⁹ 51）他經過撒瑪利亞，而至猶太，在途中——或爲耶利哥，按着他的習慣到會堂裏去（參路⁴ 16），向會衆講道。聽者照例能在講的人以後，隨意質問。有一個律法師，專以講解律法爲業的人，起立而問道：「夫子，我該作甚麼，纔可以承受永生？」他並非渴望的問者，他想要顯示高尚的學識，使耶穌在衆人面前羞愧；他的問題，乃是將來在耶路撒冷舌戰的先試，主在受難週中，與官長等舌戰，那是最激烈的。耶穌不受其欺，而問之曰：「律法上寫的是甚麼？」「你念的是甚麼呢？」律法師頗喜顯示其神學的精熟，流利的答道：「你要盡心，盡性，盡力，盡意，愛主你的上帝，又要愛鄰舍如同自己。」耶穌嘉納他的回答說：「你回答的是，你這樣行，就必得永生。」此律法師乃一狡猾之辯論家，發見一個辯論的新機會。律法和拉比們限定「鄰舍」爲以色列本族本國人，而這律法師希望耶穌將其範圍推廣，好顯明他的

道理是異端。他持定這絕妙的機會，就問道：「誰是我的鄰舍呢？」耶穌就用一個比喻來回答他。從耶利哥到耶路撒冷的路，有極惡的名聲。乃是彎曲不平的山地，隱伏着強盜，襲劫行人，搶掠，殺害，故此地名爲「血坡」。殺人越貨之事，屢見不鮮。此路爲京都與棕樹城（即耶利哥）中間之大道，並且當服務期間，有許多祭司，利未人住於耶利哥，而往來於此道上。耶穌述說一人如何行於血坡上，被強盜所劫，被打至半死，遺棄在那裏。當時有一個祭司，從那條路上下來，看見這不幸的人，就轉向一旁而去。又來了一個利未人，也毫無人情的走過。後來又來了一個騎驢的，或係商家，常在此路上行走辦理商務。伊爲一撒瑪利亞人，猶太人恨之，而不與之來往。但是他看見這可憐的景象，就動了慈心，下了驢，按着當時的醫法，用油酒包裹其傷處，然後扶他騎上牲口，送到店裏去照應他。這樣延擱他的行程，第二天早起要趕路。動身之前，給店主二錢銀子，囑他將養傷者，直到他能行路爲止。「錢銀」係一日之工價，如果不敷應用，則返回時再算給店主。主問律法師說：「你想這三個人，那一個是落在強盜手中人的鄰舍呢？」律法師似乎應當回答說：「是撒瑪利亞人。」但是他不肯說出這種討厭的名字，故此勉強着，半吞半吐的說：「是憐憫他的。」耶穌說：「你去照樣行罷。」這乃是一種絕妙的辯論，主從危險，無益的爭辯裏避免糾纏，勉強仇敵宣佈自己的罪狀。

聖

成聖

SANCTIFY, SANCTIFICATION

聖字原文有分別或限制的意思（參聖潔論）乃是

是指明一種手續；但在新約裏，這個名詞也用作敘述這種手續的結果光景。在我人的語言中，這種慣例，乃是習見的，故此我們用「成聖」二字來敘述一種光景和一種手續。一方面，人們藉着這種手續得成爲聖，一方面，人們經過這種光景而成爲聖，所以「成聖」這個名詞必須詳細討論，知道何種光景爲耶穌所注重，與「成聖」二字相稱，和某一種手續，是用以使人爲聖的。

在耶穌的教訓裏，不常見這種字樣，就是有時用這種字樣，也沒有論及人的。卽如他稱上帝爲「聖父」（約17:11）；他說到「聖天使」（可9:31）；提到「聖靈」（太12:22 | 28:19 可12:36 19:11 路12:12 約14:26 20:23）；他做戒人不可將「聖物」丟給狗（太7:6）；他論到可憎的物站在「聖地」（太15）；他論到使禮物成聖的殿（太23:17）；此外在約10:8 17:17 19有三次最重要的用法。在主禱文中有「願你的名爲聖」（太6:9）。這種請求在主的中心想起聖字的儀式，和倫理的兩種情形來。父的名是應當尊敬的。這句話令敬拜的人發生畏懼的心。但是父名也是公義的別名。這名的倫理光榮，是不容玷污的。耶穌引用這種字樣的時候，含有二種真正歷史的意味，（一）對於神聖意旨供獻的光景，（二）一種屬於倫理聖潔的光景。

這個「聖」的名詞含有一種清晰的意義。在舊約裏，這聖的意

思是進行的性靈作用，並且逐漸取得倫理的內容。但是當希臘的時代，在猶太的歷史上又引進宗教的意味。一般虔誠的猶太人奮鬥，反對希臘文化的趨勢，以遵守律法爲宗教的重點。故此，法利賽人對於敬虔的解釋，就是嚴格的遵守律法。在這種勢力之下，聖潔又被解爲儀式的，而不爲道德的了。當耶穌降生的時候，在那時宗教的說法上，看爲是合猶太法律的，而不是倫理的。這種成聖的觀念，乃是耶穌所痛切斥責的。馬太福音二十三章，記載責備那些注重宗教外表的人的話（參路11:39-52）。主在山寶訓說：「你們的義，若不勝過文士和法利賽人的義，斷不能進天國」（太5:20）。如果耶穌引用當時流行的名詞，那名詞當時流行的意義，人們必定了解的。爲要在這名詞上得到新道德的意思，他就丟掉這種名詞，而用別種說法，來講明牠們的真意義。

在耶穌教訓人的方法中，可以曉得爲何不用這種熟習的名詞。他不用方式來發表理想，乃是用比喻形容人們所該當作的事，不反復陳述習知的格言，而爲人們日常的需用，創造一種新教訓，忽略文士腐敗的信條，而對於人們當作的事發出強烈的請求。他的教訓是新的，並且是有權柄的（可1:22）。我們讀書信時，雖然看見習見的名詞，却有一種新的形式，不再含舊法利賽人的意義，乃有一種基督教的真意義，令其超過舊約裏至高的倫理。著新約的人們，引用舊約的話，而具有耶穌所加給他們的新意味。

(壹) 基督論及成聖的教訓

(一) 他的教訓論及聖徒的理想。耶穌基督的成聖觀念，起於於父上帝的聖潔。他覺得上帝的某種性質，是人們可以追慕的。他用一句話，總括起來說，「所以你們要完全，像你們的天父完全一樣」(太⁵48)。這種吩咐發出一種完全的新理想來。從此人們在人類各種美德中尋得他們的理想來。基督令人們注意上帝。有許多神聖的性質，是人們不能達到的。無人能完全，像上帝完全一樣。即如上帝的全能，全知，全在，是人類絕對達不到的。但是提到「父」字，上帝顯明某種性質，是人可以仿效的。這些性質結合起來，就形成了基督教的理想。這種教訓，是根據於耶穌所持有的信仰，就是說人有為上帝兒子資格的話，人如果實現他為兒子的地位，就能達到你的理想。耶穌只能在倫理的範圍中，看人為兒子。賜給人們權柄，作上帝的兒女，乃是使他們在倫理上，酷肖他們的父(約¹12)。

耶穌的教訓，可以概述如下：(1)他自己的榜樣：他主張實現道德的理想，因為他是上帝之子(約¹⁴6)。他為兒子，彰顯父(太¹¹27 約¹⁴10)。所以上帝的兒女，乃是那些做法他的人們(太¹¹29)。摹仿基督，乃是真正的成聖。(2)愛心：聖父集中和普遍的榮耀，就是愛心(太⁵45 約¹⁴21)。約翰習用的成語，「上帝就是愛」(約¹4)。(3)將耶穌對於父所作不可駁的見證總括起來(參約³14 9 10 約³16)。所以凡聖潔的人，必須有愛心。第一，就是要愛上帝。「愛主你的

上帝」乃是至大的誡命(太²²37)。但是主却將「愛你的鄰舍如同自己」和這第一至大的一同總括起來(太²²39)。善撒瑪利亞人的比喻，乃是講明仁愛即真實的聖人。如果不養成仁愛的精神，就不能像天父(太⁵43 48 路¹⁵25 32)。這種愛心是不自私的(路¹⁴13 14)。也是慷慨不倦的饒恕(太¹⁸21 22)。是不論斷(太⁷12)。並且是對於缺乏的人滿有憐憫，並且幫助鄰舍在任何需要時(路¹⁰34 35)。耶穌常叱責缺少愛心的人們(太¹⁸23 35 路¹⁰)。私己的心(路¹⁸19 31)；殘忍不仁的(太²⁵41 45)。同樣的可怕，就是主責備法利賽人對於弱者的不公(太²³4 14)。 (3) 公義：上帝的愛，乃是聖愛。上帝是公義的父(約¹⁷25)。耶穌自父來到世界，要拯人出罪(太¹¹19 20 23 路¹⁵7 10 19 約³17 19)。人如果不完全洗淨罪惡，就不能做法天父。像天父，包含着完全服從他的聖旨，並預備妥當遠離各種惡事(太⁵6 13 43 16)。耶穌徒必先求天父的義(太⁶33)。父的美德，必須在人們的言語和行為上彰顯出來(7 21)。人必須清心(太⁵8)。人的義，必須是內裏真實的，而非外表儀式的(太²³25 28)。(4) 生命：耶穌來使人得着生命(約¹⁰10)。道德完全，是在個人真實發展裏(太²⁵46 可¹⁰30)。上帝為自己創造我們，完全順服上帝的旨意，就能得豐盛的生命(太¹⁹17 約¹⁷3)。寧可砍掉肢體，免得喪失生命(可⁹43 45)。但是砍掉肢體乃是次等的好。道德的目標，乃是得到完全的生命(太⁸35)。 (5) 天國的市民：耶穌教訓我們曉得人們孤立，就不能實現完全的道德。這就

是他論及天國而對於成聖教訓的情形。他所理想的人，乃是一個市民與兒子一樣。他必須是社會的一份子，顯出那些好性質來，幫助建造上帝的城（參太⁵ 13 16 19）。如此互相認識，必令人們柔和（5 11 11 29），並且心中充滿謙遜（18 1 16 1）。

(二)基督的教訓論及成聖的手續：(1)我們注意成聖乃是一種手續，有一個精確的開始，並非自然發展的另一種情形。牠的歷史，是與生理和心理生長的記錄不一樣。論及先鋒約翰的話說：「凡從婦人生的，沒有大過施洗約翰的；然而天國裏最小的，比他還大」（太¹¹ 11）。此處有兩個國，清楚分別出來：一個是屬世的國，入此國的人們，是從婦人生的。一個國就是天國。天國高於世國，正如動物界高於植物界，或是至軟弱的乳哺獸，大於至強健的爬蟲一般。高等人類國中的嬰孩，大於獸國的老虎。故此，屬於高尚天國中之至小者，具有較大的靈性發展可能性，較比那些婦人所生之至大者尤為大。這裏面包含着進入天國，非有一種新生命不可。這種需要，在耶穌講論從心裏發出來的能污穢人的教訓中，更暗示出來（15 11）。用慈善的動作來裝飾生命是不夠的，不好將葡萄掛在荊棘叢上（7 16）。好樹方能結好果，人的心也必須清潔，方能有好行為。人如果要生命得救，必須使隱藏的原理安全不可（太⁷ 24 27）。這些暗示使我們能接收以下的命令說：「你們若不同轉，變成小孩子的樣式，斷不得進天國」（18 3）。成聖包含着在人們新生命的活動。肉體發育完全是不足

的，人們的靈性必須經過一種誕生並嬰孩的階段，以後逐漸發育完全。這種教訓，在對尼哥底母的談話中，曾有精確的表示：「人若不重生，就不能見上帝的國」（約³ 3）。人的命運，不是他從肉身誕生到世國裏所能完成的。「從肉身生的，就是肉身」（3 6）。無論人肉體再生幾次，也決不能發生靈性的效果。在我們要生入靈國之前，必須有第二次的生，與靈國相稱，我們必須「從靈而生」（3 5 8）。(2)又有一些經文章節，暗示成聖在完成之前是一種冗長的手續。即如撒種的比喻（太¹³ 3 可⁴ 3）；種子生長，先發苗，後長穗，再後穗上結成飽滿的子粒（可⁴ 28）；這就是結果子的樣式，因結果子乃是冗長手續的結局（參路¹³ 約¹⁵ 2）。又有一些比喻表明人們如同僕人，主人出外許久，他們領銀忠心去作買賣，忍耐警醒（太²⁴ 42 25 14 路¹⁹ 12）。或者此種意思包含在認識上帝的真生命中（參太¹¹ 27 約¹⁷ 3）。這種知識不僅是智力的了解，乃是靈性上的友誼。裏面包含着完全順服聖旨，而與上帝在倫理上相肖。這種相肖，非人經過長期的在心意思志上與上帝一致不可得。清潔的心，乃是領受上帝異像的器官（太⁵ 8）。(3)獲得這種與上帝相肖的方法，乃是精確的：(甲)祈禱，耶穌是善於祈禱的人。在福音裏有十五處論及主的祈禱，尤其令人值得注意的，就是主在受重大試誘的時候，從事祈禱（太²⁶ 路⁵ 16 9 23 約¹² 27）。在工作困難重要的時候祈禱（路⁶ 12 約¹¹ 17）；或在勞苦疲憊的時候祈禱（太¹⁴ 23 可¹ 35）；並且當主正祈禱的時候，

被聖靈指定(路³ 21)並且變了形像(羅⁸ 29)主在各種時機都有所禱的習慣(參¹⁰ 21 11 1 22 23 24)故此主吩咐人們所禱(太⁵ 44 6 20 41 路¹¹ 2 18 1 21 28)主用大福的應許來鼓勵人所禱(太⁷ 7 11 可¹¹ 24)主宣告說真正的新禱能使人稱為義(路¹⁸ 14)以上的引證令我們清楚的知道新禱能使人成聖(乙)克己耶穌有一種精確的生命哲理但是完全與世界的智慧相反主概括的說「你們要進窄門……因為門是窄的路是小的引到永生」(太⁷ 13 14)「凡為我和福音喪掉生命的必救了生命」(可⁸ 35)主教訓人克己並非因為克己自身的緣故乃是因為這是令人完全的唯一方法(太¹⁶ 24)「丙」善工我們已經曉得耶穌注重仁愛慈善的工作現今要指出主所說善工對於成聖的效能蒙父賜福的人們承受天國乃是因為善工(25 31 40)少年的官如果遵守誡命就能完全(19 21)律法師若是照樣行也能得永生(路¹⁰ 28)主曾屢屢許願服忠心勤勉的人要得獎賞(參²⁵ 10 14 30 可¹⁰ 29 30 路¹⁰ 12 27)如果天上的賞賜加給那些行道德的人如分銀的比喻所記(路¹⁹ 這些章節包含成聖乃是人遵行上帝旨意的進步(丁)信基督在福音中有許多章節尤其重要的是在約翰得到基督供獻與人們為使他們成聖的方法(己)有時成聖是應許那些做法主榜樣的人們(太¹¹ 28 30)做法耶穌我們就能柔和謙卑與主同負主轡就容易擔負重擔(己)成聖是限於遵從主的教訓聰明人在主的話上建造(太⁷ 24)

主的言語乃是永久真理的磐石人在上面建立可以存到永遠勝於一切流沙般的意見和假定惟有建設在磐石上的品格方能經受強烈的打擊(25 27)(己)成聖必須與上帝之子耶穌合一方能得到耶穌鄭重的說「除了子和子所願意指示的沒有人知道父」(太¹¹ 27)主自言為世之光(約⁸ 12 35)為活水(4 14 7 37 38)是從天降下的真糧(6 32 33 34 35)人們如果願意行走聖潔的道路使靈命康健就必須與主和合「喫我肉喝我血的人常在我裏面我也常在他裏面」(6 56)(己)真理使人成聖主說「你們必曉得真理真理必叫你們得以自由」(約⁸ 32)乃是從罪中被釋放得自由故此包含成聖真理就是主耶穌(14 6)主為門徒所禱說「求你用真理使他們成聖你的道就是真理」(17 17)真理不僅是一種能力在人裏面使人行動乃是一種空氣人生活其中真理的結局非智慧乃聖潔(戊)聖靈使人成聖主曾應許說「聖靈要指教你們當說的話」(太¹⁰ 20 可¹³ 11 路¹² 12)聖靈在耶穌的成聖上頗佔地位主奇妙的誕生歸功于聖靈(太¹ 18 路¹ 35)主受洗時聖靈降於其身乃是聖父因聖子的供獻而任命之(可¹ 10 11)聖靈催促耶穌到曠野受試探(可¹ 12)耶穌回到加利利作工滿有聖靈的能力(路⁴ 14)主確說他趕逐邪鬼是靠著上帝的靈(太¹² 28)從以上數事看來聖靈確有使人成聖的效能

(貳) 福音外新約之論基督與成聖

(一) 彼得的教訓 他對於基督徒成聖的動點，是完全依據同憶耶穌的教訓，基督徒的責任，是為天父的兒女，父的聖德約束了他們的（彼前 1 14 15 16）。聖潔所得到的是「救恩」（1 5 9），救恩的兩個柱石，就是基督的受苦，受死和復活，升高。他是上帝之子，他的復活重生了我們（1 3）。他是羔羊，他的被獻，救贖信徒出離罪惡（1 18 19）。他是上帝靈宮的房角頭塊石頭，信徒在這靈宮上，好像活石（2 6）。他是一切受苦的人的榜樣（2 21），尤其是他的為罪受苦，向我們顯明對於罪的正常的態度（2 22 23）。他是主，當我們心裏，被尊為聖贖（1 7 8 10）。如此，基督耶穌將信徒的奮力，希望，信仰都集中在他自己身上。這位生活，受死，復活，高升的基督，乃是我們成聖的本原，並且為中保藉着他我們得從罪中被拯救出來。

(二) 約翰的教訓 約翰對於成聖的字樣，很少引用。在第一書信中，從未用過，只用一次「聖者」來稱上帝（約 2 20）。在啓示錄內，屢次用聖字，形容上帝的全能（4 8），耶穌基督（3 7 6 10），上帝的城（11 3 21 2 10 22 19），並人們（22 11）。啓示錄也常用「聖徒」二字形容一般信仰耶穌基督的人們。他的書信雖然不用這種習見的字樣，但是却熱切的請求在基督內的成聖。約翰所用以形容成聖的字樣，乃是「在光明中行」（約 1 7 2 11），「不犯罪」（2 13 6 5 18），「遵守他的誡命」（2 3 3 22 24 5 2 3），「勝過世界」（5 4 5 參 2

13 14 4 4 等），「有永生」（2 25 3 14 15 等）。成聖的主要部份，乃是愛心（4 14 19），是對於上帝顯明的（2 15 4 20 6 1 2），對於弟兄（2 10 3 10 18 4 7 12 20），這種成聖，與耶穌的人格及事工密切聯合。他是罪惡的救贖，信徒藉着他得蒙赦免，用他的血洗淨了罪（1 7 至 2 2 4 10）。他是中保，我們與罪惡爭鬥的時候，可以依靠他的幫助（2 1）。他是標準，一切信徒的努力，都是指向着他（3 3 16 4 17）。他是父的兒子，在世界顯父的愛（3 16 4 9 10 14 16），信徒藉着他，也有了父（2 23 4 15）。故此，他賜給人們永生，是不能犯罪的（3 9 5 18），並且他將永久的愛分配給他們，這愛乃是良善的要素，因為愛是上帝的本質（4 12 16），故此成聖與基督有密切的聯結，基督顯現的目的，乃是「除掉罪」（3 6），和「除滅魔鬼的作為」（3 7 10）。約翰和彼得一樣，看基督的救贖工作與成聖同類，並且也看達到成聖的門徑，只有信仰基督。他們二人都看成聖為一種地位，信徒藉着在基督裏初步的信仰，就可以進入，藉着他就成為上帝所產生的（彼前 1 3 18 23 2 3 9 約 1 1 9 5 1），並且也是一種地位，藉着長久繼續與基督和合，就要逐漸的進步而實現（彼前 1 6 2 11 5 10 約 1 1 7 2 1 3 2）。

(三) 保羅的教訓 (一) 耶穌基督為第二亞當，保羅以為亞當乃是人類的始祖，他不能擺脫始祖的責任，人類將來的歷史，完全受始祖的影響。他的罪以致偏離正道，後代人類盡入罪途，無非因起始的方向錯誤。耶穌基督來到世界，乃是第二始祖。他不是平凡的人類，

他沒傾向罪惡的遺傳。『頭一個人是出於地，乃屬土』(林前₁₅ 47)。他是附有高等動物的本性，具有動物的本能，聖潔對於他不過是一種可能的。『第二個人是出於天。』他的前身乃是屬靈的。聖潔對於他乃是本性，而惡却不過是可能的。故此，他對於聖的方向，有一個新的開始。他停止人類遠離上帝的飄流，而開始一種向上帝的新行動(羅₅ 12 21 林前₁₅ 20 26 45 49)。所以凡信從耶穌基督的人們，就從刑罰的罪的死亡中被拯救出來。他們被引入正路，並在上帝聖靈的感化力下(羅₈ 12 17)，如此，他們成聖，與上帝的旨意相稱，並且至終達到上帝所預叫他們達到的完全的地位(參羅₅ 21 8 17 林前₁₅ 49 51)。

(2) 與前條相聯的意思，就是人們『在基督裏。』第二亞當不祇於是被贖人類的領袖。他是新人們的領袖，人類與他有重要的交通，而獲得他們的生命。他帶一種新的靈力到世上來，這種能力，凡用信心與他和合的人們，都能分受。第一亞當與人類的結合，不過是肉體的，機械的；第二亞當與人類的結合，乃是靈性的，個人的(參約₆ 21 29 林前₁₅ 45 弗₁ 13)。基督與信從這種和合的光景，保羅用『在基督裏』一句話來形容之，並且看為成聖的光景(林前₁₂ 6 11 參羅₁ 6 7 弗₁ 1 4 7 11 18 2 10 13 腓₁ 1 1 西₁ 1 2)。我們道德的可能只有在基督裏能夠實現。缺少基督的人們，成了道德的殘廢，在他裏面生活的人們，就得以完全。(3) 耶穌基督的死與復活乃是信徒的復始。這種思想與前條同。在羅₈ 多發明這種教訓，並在羅₈ 11 加₂ 20 林後

5 14 15 西₂ 12 18 3 1 4 等處。信徒在主的死並復活裏與救主相聯合。這些關頭不僅是信徒們的理想，並且是經驗，是同主在真正靈性感覺上得到的。耶穌基督藉着死與復活，勝了罪惡與死亡。信徒在這種屬靈重大的事上與基督一致相同；以後他就成為『向罪是死的，向上帝是活的。』雖然他的肉體仍要死亡，却免去死的痛苦。與基督聯合，就得分受永生，成了新造的人(林後₅ 17)，就是復新在聖潔裏。這種教訓和重生的教訓一致(約₃ 3)。(4) 聖靈使用在耶穌裏的真理為成聖的工具。保羅的書信，將成聖與聖靈的工作聯合起來(參羅₈ 林前₂ 3 16 17 12)。聖靈最先的功用，就是幫助信徒成聖。聖靈所用使人成聖的工具，就是在耶穌基督裏的啓示，主曾經告訴過(約₁₆ 13)。保羅看見主的話已經應驗在聖靈一切的工作裏。『主』與『靈』屢次是視為同一的(林後₃ 17 18)，並且聖靈住在心裏，使人成聖，是藉着基督住在心裏(參羅₈ 9 10 弗₃ 17 提後₁ 14)。人好像神龍一般，聖靈住在裏面。這種聖靈的殿，必須遠離一切污穢，必須使之與其中神聖的賓客相稱(林前₃ 16 17 6 19 20 林後₆ 16)。(5) 教會是基督的身體，乃是保羅重要教訓之一。其中包含成聖的問題，因為各肢體的道德健康，是受身體光景的影響(林前₁₂ 12 27 弗₁ 23 4 16 西₂ 19)。所以凡為教會一部份的活肢體，繼續與主有重大的聯合，便令他們得到充分的靈性發展。(6) 末後，吾人注意保羅稱耶穌為主。這種名稱是早年的教會表示他們對於耶穌的信仰，新約各卷除

了約翰書信外，都反映這種用法，或因保羅皈依時的情形（徒⁹ 5），這種名稱在保羅的心中佔非常的位置。這種名稱令吾人曉得主在我們一切生活有全權，我們的成聖是藉着完全遵守他的命令，並逼近的做法他的榜樣方能得到。

(參) 教會歷史

歷來教會對於成聖的意見，可分為四：(一)修道院對於成聖的意見：這種意見類似人們天然的傾向，起於第四世紀。有許多半悔改的異教徒，混入教會之中，雖然從記載的基督生活和教訓上採取規則，却不能看為與基督重要和合的結果，寧可看為紛擾的世代渴望與上帝有安靜交通的結果耳。當此時期，教會對於基督的意趣，是文學的，而非實際的，是神學的，而非宗教的，故此人們用自己的方法去尋求聖潔。(二)中古對於成聖的意見：這與修道院的意見有多點相合，但是顯出多與基督有密切的關係來。紛擾的情形一變為冷靜，令一般誠懇的人們轉向耶穌。修道士的多種罪惡充滿歐洲，羣衆裏做法基督的人們太少，但是中古對於聖的意念，在對於主耶穌有增進的虔敬上特表出來。這種虔敬有時現於熱烈的讚美詩上，即如伯爾拿(Bernard)所寫的。有時現在對於貧苦人的服役上，如亞西西的佛蘭西斯(Francis of Assisi)所作的。有時現在尋求自由上，即如威克里夫(Wyclif)所倡的。(三)教會改革對於成聖的觀念：這種運動將一切的重要都放在基督為我們所作的事功上。其一種效

果乃是逐漸以成聖為客觀的。幾乎與「稱義」相同。信徒從耶穌基督領受義袍就成為聖。(四)近代對於成聖的觀念：這種觀念注重基督在我們裏面的工作。成聖多趨於主觀的方面。這種發展是可歡迎的。但是要謹慎，免得從過於客觀的成聖觀念，進到過於主觀的成聖觀念，以致誤解聖經。(谷雲陸)

猶太人議會或

SANHEDRIN

山合林公會

猶太人議會或
稱山合林公會

(聖經稱全公會)係耶路撒冷在希利尼羅馬統轄兩時代之最高議會，內有審判廳，得依法審判。

(一)名稱與組織：(甲)關於會之全體：據希利尼書，如舊約七十譯文，又舊約外傳，新約約瑟甫書等等，共有五種名稱。此外，在希伯來書，又查有三種名稱。我們看這些名稱，望文思義，多少已知此會之組織。希利尼書，有一名稱，明明指為審判所在。希伯來書有一名稱，亦合此意。又有希利尼名稱，含有貴族議會意。瑪喀比朝代，即哈毛尼安朝(Hasmonean Dynasty)，有一錢幣，鑄有希伯來名稱，亦含國王和貴族意。(乙)關於會之各部：此有數等之命名。頭等名稱，指着祭司長和祭司之貴族。新約約瑟甫書提及公會諸人，必先記此頭等人以為之冠。有時連記全公會，亦先直提此頭等人(可¹⁴ 55)。據約瑟甫書，如新約所記，公會主席，乃大祭司。看使徒行傳⁵ 17，不但證明大祭司是主席，亦足證祭司長概係撒都該人。故如是謂公會中人物，祭司

長實爲要人，此言頗與當時之社會情形相合。因猶太擄民，自巴比倫釋回，在那數世紀之間，不僅宗教權在大祭司之手，連政治權亦然。凡祭司之貴族，卽社會之領袖，可參大祭司和祭司長兩論。此外，又有一名稱，含有官長意，當亦應列入此頭等。二等名稱，譯卽長老，在希利尼書，希伯來書，均有一名稱，指稱當時社會的要人。故此名稱，頗適合指稱全公會；但實在的用法，乃指着那般非頭等而與頭等有聯絡之人耳，多半爲撒都該黨。參看使徒行傳 23:14。又有一名稱，指着耶京那些世俗的和非宗教的貴族，多半亦與祭司貴族有聯絡交際。三等名稱，卽文士。多半爲公會中法利賽人，但其實在頭等二等人中，亦間有若干個人爲法利賽黨；亦有多數法利賽人，在職務上並非文士。

據此以觀，山合林公會，卽貴族議院，亦卽最高審判之法院，乃由祭司貴族，與非祭司貴族，及法利賽代表等所組成，惟大權仍在撒都該黨之手。關於會員如何受職，在希利尼書，未有明錄，據米希拉所記，新委員概受公會全體之義所派委。初時惟貴族能任會員，後來似乎執政亦能任意派人充任，例如揀選法利賽人爲會員，乃由女王撒羅米 (Salome) 始作之備。

附注一：以上所舉公會情形，完全依據希利尼書之記錄。在希利尼書，頗與米希拉不相合，惟現今學者間，均公認希利尼書較可靠，究竟如何可靠，在此毋庸置論，我們可略舉其不同之點如下：米希拉一類的書，所記山合林，無非爲拉比們之公會，

大拉比爲主席。亦謂此公會，係一宗教會，持有一紙名單，謂係耶京被滅之先，約兩世紀間所有公會主席之名。此等名字，均拉比們名，其中並有迦瑪列字樣，但據使徒行傳 5:34 無非謂迦瑪列爲衆百姓所敬重之教師。希利尼書所記當時之事，與我們所知的，卽關於猶太社會，自瑪喀比反動，直到耶京被滅時之情形，頗能相合。其所記無非卽事直書，並無自身的任何主張在內。米希拉書成於後代，所記乃耶京被滅之後，公會已立於雅麥尼亞 (Yamnia)，從新組成團體，頗與此情形相合。此時所有從前貴族撒都該人之一系，已歸烏有。大概米希拉無非將後代事實，移歸於前朝之紀錄耳。

附注二：祭司長爲祭司中之衆領袖。大祭司只一人，乃衆領袖全體之領袖。

(二) 歷史：據米希拉遺傳，山合林之組織，創始於摩西之七十長老，亦繼續其所謂以斯拉同代之大會堂。凡歷史上有何大拉比，名字仍垂留於後代，在米希拉必謂其與山合林有關，意蓋使其雅麥尼亞之山合林，必有歷史之根據，然而實在可靠之歷史，凡涉及山合林之記載，多在希利尼統轄時代。最早之根源，固然在所必有，但究竟猶太史上，從尼希米直到瑪喀比反動，都算是模糊時期，史事不甚明瞭，故山合林之根源如何，亦爲不甚明瞭之一。猶太擄民，從巴比倫釋回後，在名目上，猶太固尙有神權政治，究其實在，總是隸轄於外邦的大

帝國，只不過常有若干地方有自治權罷了。猶太社會最高之領袖，爲大祭司，輔助大祭司之機關，即議會，議會之會員，多半爲祭司貴族家之分子。因此等人在世俗政治上，頗有關係，免不了注重世俗的事，故往往易受希利尼文化之影響。其時有所謂哈西奧斯，對於這般希利尼化會員，常陰蓄有反對之意志，不過無公然反對之舉動，然亦極其冰炭不相合矣。哈西奧斯派人研究律法，有律法遺傳之互相授受，其所注重全然爲宗教事。在猶太首先發難，厲行希利尼化之運動，當以安提阿庫第四在位，爲極其兇殘之時（紀元前一七五年，至一六四年）。此時議會會員，概係貴族階級，多肯帖耳順從；惟哈西奧斯派雖未明張反動，究無絲毫屈伏，仍保持其倔強之故態；而公然以武力反動之第三團體，遂發生於此時，即哈毛尼安家（*Hasmonean*）之馬提亞後裔瑪喀比人是也。起兵之始，極得哈西奧斯派人之附從。其宗旨雖非實在與哈西奧斯派完全同情；但究爲古宗教爭鬪存，又冀保全其種族之自由，是其舉義之目的。尤其是猶大瑪喀比，極能表現其偉大領袖才，與其難兄難弟，不僅恢復猶太人之宗教自由，抑且恢復猶太人之政治上自由。於是哈毛尼安家，與其從輩諸士，遂成爲新朝之執政。舊家貴族，大半歸於凋落；而間有遺老歸然獨存，亦只退處於順從，靜觀新朝之進步而已。哈西奧斯派，當軍興之始，風起雲湧，贊助哈毛尼安家之大勳，原爲宗教之防衛；乃宗教之自由，業已恢復，不幸而政治競爭之一方面，毋乃同牀異夢，國內彼此漸露其裂痕，於是又不免政見分離

之現象；直至末後，哈西奧斯派對於新貴族，表現其無舉動之反對態度，一如其昔時之對於舊貴族。尤其激動此輩之怒氣，即哈毛尼安家，自行已意，擅有大祭司之名義與職權。在哈西奧斯派眼光，此爲何等之僭偽，亦是使神權成爲世俗雖然，自此直至赫揆那斯約翰代時（*John Hyrcanus*），山合林均完全爲王家之御用，贊助哈毛尼安之朝政。會員之組合，乃新貴族與遺存之舊貴族而已。換言之，即後代山合林之組織，所謂舊制三人當中，惟頭兩等入有分。此即謂其權位完全在撒都該黨之手。此時已有所謂法利賽人，起而代之。替早年之哈西奧斯派，積不能平，提倡與此等政治家隔絕；其本身惟專功教門，培養其在人民宗教上的影響。因是影響，日益擴大，赫揆那斯鑒於民衆難犯，思與妥協，以弭隱憂；卒以法利賽人要求過奢，未准所請。蓋法利賽人必欲赫揆那斯退職不爲大祭司，如是的之要求，不啻舉其瑪喀比父兄昆季所艱難締造之政治憲法，一旦付諸東流！王不批准，法利賽人益醜醜，反對，怒不能止；故至占泥阿西亞力山大（*Alexander Jannaeus*）時，屠火已然，明明戎衣相見，發生戰事矣。此時山合林會員，概係王親國戚，與哈毛尼安有關係之貴族，當然惟占泥阿斯是助；然其時執政亦有默察民衆趨勢，知不能久於拂抑法利賽人，以招危險。因是之故，繼位女王撒羅米亞力山太（*Alexandra Salome*）毅然改用新法，令法利賽人得以參與政治，特派其人爲山合林會員。自此時代起，山合林乃由三人組成，即祭司長，長老，文士是也。新法如是，原冀避

免政爭，乃其事實之表現，使此一家益自相分爭。在耶京被滅之先，約一世紀有半，猶太社會，表現一切卑劣敗壞之情形，其大原因，即法利賽與撒都該兩黨競爭，山合林不能統一，不足為統一國民之領袖。此不啻為羅馬與希律朝預修一歡迎大路。羅馬龐培（Pompey）取消猶太國王之王號，然仍畀以大祭司名義，多少職掌國權，依然為山合林之主席。至加賓尼阿斯（Gabinius）對待猶太，更進一步，連其山合林之權勢，並欲削而去之，故從新設立五公會，事在紀元前五十七年至五十五年。後越數年，山合林又稍稍恢復原來地位，仍在猶太全地掌權。然據傳說：「大希律接位之始，即殺害山合林會員。」又說：「大希律將安提威那（Antigonus）系四十五人屠戮淨盡。」大希律默審猶太國中，能為己身之反對，堪與為敵者，惟撒都該貴族，故其宗旨必欲滅絕其人而後已。因是遂變更大祭司受職之舊制，不能如前時世襲其職，亦不能看為終身職位，意在減削大祭司之權威耳。故希律在位，乃山合林極不幸運，絕少權勢之時。希律死後，國土分裂，山合林之權勢，亦遂從此不能再越於猶大省之小範圍。猶大省在羅馬巡撫行政之下，多半有山合林之存在。因巡撫對於本地之貴族，不似希律之極端妬忌，故仍畀山合林能執掌一些本地之事權。試閱約瑟甫書新約均能知山合林於此時如何有權。大概山合林有權管理人民之時，則猶太內地之秩序，多少必較為安謐，惟至奮銳黨影響於民間，一旦擴張，而山合林對於民衆之約束，亦無可如何了。其結果，雖後中

富有閱歷之老成貴族，不能同情；而民衆只知有熱烈運動，反抗羅馬。設使此時無其他之激烈干涉，或者山合林亦能從容應付，不致有耶京完全毀滅之慘；無如奮銳黨已潛獲山合林之權，而莫可如何了。那時，順之者生，逆之者死，連那些折衷，緩進，妥協諸派，均在格殺無赦之列。如是之騷然假擾，直至羅馬大軍攻入耶京而始止。

耶京毀滅後，巴力斯坦之狀況，算是完全變遷。此時又從新組一公會，名目仍舊為山合林，但在諸多根本事上，大與早年不同。此新山合林，無政治權。會員全為拉比們充任。其所集議，無非一般幻想空談，徒有一時之公決形式而已。惟因其民衆仍能重看公會，故公會亦遂取得自然之習慣，得以審判民衆，然究無憲法上之根據，政治上未有公認。故謂實在之山合林，自耶京毀滅後，亦已隨之葬送於無何有之鄉矣。

(三)職權：在可靠的古書，間有偶然提及山合林之職掌，與其權限之範圍，究仍不甚了了。大概從瑪喀比反動，直至耶京毀滅，其間所有猶太之政法，常有變遷，故論及山合林在何時掌何權，頗屬難言之事。惟在哈毛尼安朝代，山合林顯然有權。在行政上，法權上，均可謂權不在小。迨其後，有較為猛厲如亞力山大王之類，多半好為自尊，孤行己意，不復問有何公會。尤其希律朝代，大權不在猶太之何憲法；故其時山合林之權更削滅。後在羅馬巡撫時代，雖山合林歸於羅馬之統治，然而羅馬尚不甚干涉地方之政法。故此時之山合林，有人謂為

極大有權之時期。此時之大祭司任期最短，必因其久期之公會已增加權限之故，不在此末期，山合林影響於人民頗大，雖政法上，畀付山合林之權限，不越猶大省之小範圍，然其實在之影響，凡散居各國之猶太民族，均能遵奉山合林之議案。參看使徒行傳 9²，大抵在羅馬巡撫制度下，有何治權，如不在憲法上，明明付托各地方之分會，或特意收攬在羅馬之手，即均在山合林權限之範圍。如警察行政，納稅等事，山合林均有極大之權。至關於內亂，公會亦負有相當責任。其最大之職務，仍在其最高審判。除宣判死刑外，山合林算是有宣判全權，亦有權執行刑罰。惟關於釘死之極刑，只巡撫衙門能定奪。如用石擊殺司提反，未經奉巡撫判決手續，實屬非法（徒 7 59）。僅有一罪，在山合林有特權，連羅馬人均可逮訊定罪，即污穢聖殿罪。然若經巡撫復訊否決，雖山合林已判死罪，仍可緩刑開釋（按假造見證控告耶穌，有牽涉聖殿一事，即以此。）參看馬可 14⁵⁸。在憲法上，羅馬固畀與山合林有若干政權，究竟羅馬權實屬無限。巡撫與駐防軍官，不僅隨時能命山合林集會，吩咐審問何事，亦能干涉其行動一切，其或審問何罪犯，羅馬官均可隨意奪去，觀於保羅，可證此事（徒 22 20 23 23）。

（四）會議與會規：山合林除安息日或節期以外，無論何日均可開會。但據米希拉所記，只能於審問後一天，定死罪，故安息日前一天，實不能審問此等罪名。議事廳設在何處，古書未有明載。大概似乎

靠近山上內城，因後來羅馬大軍，尚未攻進內城之先，已經毀滅其會所，足為證實。新約所記，知山合林有時辯爭頗激烈（徒 23 章）。平時開庭審訊，據米希拉記，頗有嚴厲的規定。出席會員議事，必依一定之程序。每次會審員額，係二十三人。遇有不能同意之時，另有特別規定。即關於釋放案，如贊成者多一人，必不可釋放；關於定罪案，必須贊成者多二人，乃可定罪。若只多一人贊成定罪，必須另增會員，再行合議。必至贊成定罪者多二人，方為合法定罪。否則全體會員合議，即七十一人出席會審，在此大會中，若贊成定罪者多一人，乃為合法定罪。福音所記一切，關於山合林之審問耶穌，與此等規定，實難相合。（參耶穌受審論）（L. Tomkinson：金東乙）

撒但

SATAN

（一）撒但二字在新約中常用為獨有名稱，指明神與人之敵，在希伯來舊約中，原來與普通之字「對敵」為同意，僅表示抵抗，反對之意。民 22 上就帶着這種意義，說主的使者去敵擋巴蘭。但在別處應用在大衛身上，並無奸邪之意，乃是說恐怕他要背棄亞吉，在陣上反對他們（撒 上 20⁴）。對於亞比篩反對大衛向示每之寬恕亦用過此字（撒 下 19³²），並且普通稱外邦仇敵亦用此字（王 上 5⁴）。言哈達與利遜二人反叛所羅門（王 上 11 14 23 25）。其餘如於詩 109⁶，約伯首二章，撒迦利亞第三章中，用為專門及合法之意，即指辯正律法者，其職務乃請求懲罰被告者。在伯 2³，耶和華責備撒但之好事，盡力要試探義

人並且在亞³耶和華清楚地斥責他反對約書亞。但是雖然暗示此為邪靈，有惡意之控告者（在新約中稱撒但為弟兄之控告者）但沒有明白指此種光景為事實。所稱為撒但者，或在撒迦利亞²中出現為正式的控告者，並且在約伯¹記中，伊列於上帝的衆子中，似乎伊有站於天庭之權利，並且伊之職務乃徧歷塵寰，觀察並報告人類之行為。雖然上帝責備他過事吹毛求疵，他却仍被視為神聖公義的使者。一切所顯示的，都是令人想他是站在上帝面前，請求刑罰罪人的。在舊約裏，並沒有說有一個惡靈名撒但，是上帝的惡仇。創世記所載試誘始祖的乃是蛇，並未言蛇即為撒但。再者，雖然在代上²¹言撒但誘惑大衛數算民衆，使大衛犯了極大的罪，以致受了重罰，但是在撒下²⁴更古的記載，說大衛的行動，乃是在上帝手中受試煉，而非受惡魔之試探也。同樣者，即說言之靈誘引亞哈王至滅亡（王上²²），乃為上帝所允可者。在舊約的神學裏，撒但雖然是顯著的形體，却少有證據說他是上帝並其子民的仇敵，或有惡意的試探者，與人們的控告者。約伯記和撒迦利亞預言中的撒但，在言語上的敘述，是與新約中所說的仇魁迥然不同。

此種事實之外，又加以舊約論及撒但為人類控告者的引證的書，是比較晚年寫的，此即證明猶大人信撒但的作用，乃是從外邦輸入希伯來神學中的。各處都可以見到早年希伯來人信鬼的存在，並且在五經裏所說的阿撒瀉勒，乃是一種奇怪的鬼物，與放生之山羊

有關（利¹⁰）。有人想在古代塞姆族的宗教上接上波斯國的神話，就是瑣羅亞斯德的宗教所講的惡神阿利曼（Anhrman），乃是黑暗之王，以致信撒但與其使者為墮落之靈，就輸入希伯來的神學裏。但是在事實上，撒但與瑣羅亞斯德宗教的阿立曼有相聯之點，乃是似是而非的。一個簡單解釋撒但歷史之道義，乃是說這是由於逐漸進步啓示的威力。此種完全之啓示——謂撒但乃惡毒的發明者——乃保留至基督降臨之時，上帝百姓之心已經預備妥當，沒有崇拜偶像的危險，或陷入二元論內如瑣羅亞斯德之宗教，看伊甸園之蛇或撒但之出現是反對約伯並約書亞的，並且是上帝和人們的大仇敵。他的能力是可怕的，他的試探決意拒絕，但是上帝的兒子要來將人類自其權下救出來。

（二）舊約對此問題不多提及，而新約中對於撒但作用之道有充足之啓發。在開始時即可見到。這種道理是新約教訓中最顯著的。耶穌和其門徒清楚地決定撒但及其國的實在，乃是一種有能力的惡靈，在世界並在人心中心反對上帝的國，沒有別處像福音那麼顯著的，乃是主自己直接的教訓。在福音開始的記載上，撒但出現作基督的仇敵。這種被試探的事，必是耶穌親口告訴門徒的，符類福音上俱記載之。馬可言耶穌四十日受撒但的試探，用這個字為獨有的名詞（1¹³）。馬太和路加（太⁴路⁴）將此事詳細記載，有三個清楚地試探，並且引用試探者的辯詞並耶穌回答的話。他們稱試探者為魔鬼，

是對於賣主失信的人，或惡毒的控告者公認的名詞。按着馬太的記載，耶穌呼他爲撒但，路加在結束時用一句很有趣的話說：「魔鬼用完了各樣的試探，就暫時離開他。」似乎指明主與撒但的爭鬥乃是一生繼續不斷的。馬太說魔鬼離了耶穌，有天使來伺候他。如此，符類福音清楚地敘述試探的來源，乃是一位的直接提議，這一位有時稱爲撒但，有時名魔鬼。

再者，符類福音與使徒行傳注重基督的醫病工作，並特別注重趕出人身上的邪鬼的工作，乃是顯明他使命的性質，卽如「醫好凡被魔鬼壓制的人」(徒 10:38)。路加與約翰都清楚地說撒但入了猶大的心，使他賣主(路 22:3 約 13:2)。

在耶穌的話語和教訓裏，明明的提到撒但的能力和動作是像一個人，並且是上帝和人的大仇敵。主說那個腰彎的婦人是受撒但的捆綁，可見人的肉體都受他的折磨(路 13:16)。如此，耶穌並未遏止普通一般人信仰撒但和其使者有管轄人身心的權柄，耶穌清楚承認這個。法利賽人代表一般信天使學與邪鬼學的人們，說耶穌趕鬼是靠著鬼王別西卜，耶穌並不反對當時流行的意見，却說如果撒但趕逐撒但乃是自相分爭，自取敗亡。以後他又說：「我若靠著上帝的靈趕鬼，這就是上帝的國臨到你們了。」(太 12:28 參路 11:20)並且用壯士和更壯的人來形容他的辯詞，暗指撒但有力量能役使人類，但耶穌自己比他更壯，要來拯人類脫離撒但之權。耶穌這樣與法利賽人

辯論，有其特別的意義，我們不能用權變的原則來解釋。耶穌亦會斥責法利賽之遺傳，因以遺傳而廢去律法，但是從來未曾懷疑法利賽人關於鬼之教義。主承認其教義而毫無問題。

再者，七十門徒對於他們使命的勝利而歡喜說：「主阿，因你的名，就是鬼也服了我們，耶穌對他們說，我曾看見撒但從天上墜落，像閃電一樣，我已經給你們權柄，可以踐踏蛇和蠍子，又勝過仇敵一切的能力。」(路 10:17-19)。主在山實訓說：「若再多說，就是出於那惡者。」(太 5:37)。「救我們脫離那惡者。」(6:13)。主用這些話警告門徒，暗示撒但乃大仇敵，應當懼怕。在撒種和稗子的比喻裏，常用惡者來名魔鬼，撒但，仇敵等，乃是敗壞基督的工作或來奪去撒在人心中的好種子(太 13:19 可 4:15 路 8:12)或撒稗子於麥子裏(太 13:28-33)，稗子乃指惡者之子，撒的人就是魔鬼，在新約中清楚地形容基督之國與撒但之國乃勢不並立者。

再者，耶穌警告彼得說，撒但已得着允許去篩麥子一樣，並且指明他們唯一的希望，就是基督的代禱，主已經爲西門祈求，叫他不至失了信心(路 22:31)。一次耶穌論及來世審判說到對於不信者永遠的刑罰說：「進入那爲魔鬼和他的使者所預備的永火裏去。」(太 25:41)。這句話在符類福音裏，耶穌常用以指撒但和他的權柄，國家。耶穌對於此種事並非故意發揮張大，不過默認而已。

在符類福音之外，尚有第四福音，更增加增耶穌講話的證據。據

第四福音小引所言，世界被壓於惡者之權下，看不見神聖的光輝，並不是一件消極的事，乃是一種權柄，一個國家，在撒但指揮之下，拼命地反對基督之國。耶穌將反對其國之惡意直接歸於撒但。故此對猶太人說：「你們是出於你們的父魔鬼，你們父的私慾，你們偏要行。」（約 8:44）文士與法利賽人虛偽的控告，並他們熱烈地，不斷地逼迫，乃顯明魔鬼的精神與工作，他從起初就是說謊者，殺人者，再者，主稱撒但為這世界的王，並且表示主工作的目的與結果，乃是審判世界，將撒但趕出去（約 12:31 參 14:30 16:11）。

(三)新約其他部份，對於魔鬼人格及權柄之問題，雖在實質上不增加福音的證據，却令其證據更為確實。即如雅各勸讀者抵擋魔鬼，令他們確知魔鬼必離開他們逃跑（4:7）；又一處言鬼魔意即屬於撒但權下之邪靈，信有一位上帝，但是這宗信仰却叫他們滿心驚懼。彼得說我們的仇敵魔鬼如同吼叫的獅子，但是用堅固的信心就可以抵擋他而獲勝利（彼前 5:9）。約翰在第一書信裏，重說他在福音中的教訓，並且在啓示錄視撒但與伊甸園中之蛇為一，似乎也與控告約伯和約書亞者為一（啓 12:9, 10）並且預言其刑罰。保羅承受流行的教義，雖然在他達以弗所人和哥羅西人的書信裏，似乎在基督於福音教訓之外又加上法利賽人的鬼神學（弗 2:2, 6 11 西 2:15），並在哥林多書信及提摩太（林前 5:6 提前 1:20）言撒但有懲治之權，如神聖審判者的使者一般，實在幫助基督此部份之教義，却對

於福音中所有之教訓毫無增加。（參權變與鬼論）（谷雲階）

救主或

SAVIOR

拯救者

「拯救者」這個字義，原來為稱意思就是救國。在舊約未曾用這個名詞稱彌賽亞，但在新約却另具一種意義，惟不常用。

(一)在福音中，這個名詞，曾記三次（路 1:47），為稱呼上帝，那是隨從舊約的說法（路 2:11）。天使所報告的，為顯出基督的職分，接着就說「就是主基督」（約 4:42），撒瑪利亞人認耶穌為救世主，這意思比平常猶太人思想的寬得許多。

(二)在使徒行傳中，曾記兩次（5:31），彼得說「他作君王作救主」，這個數字與君王連用，按君王這個字的原義，乃是萬民的表率，徒 3:15 譯為生命的主，來 2:10 譯為元帥，又來 12:2 譯為創始，以上雖然翻譯不同，原文却是一字，意思就是耶穌先復活，因此領我們得生命，那就是救人，又徒 13:23 保羅所用的救世者是與舊約的口氣相同（士 3:9, 15）。

(三)這個字保羅除在會牧的書信以外，僅用了兩次，弗 5:23 說「全體的救主」，所論的題目，就是教會，丈夫與妻，好像基督與教會連合一樣。腓 3:20 所提的就是基督復臨，「要改變我們的形狀，和他自己榮耀的身體相似。」

(四)在提摩太與提多二書中，這個拯救者曾見十次，稱呼基督，

又稱呼上帝，因為救人的事，也是出於上帝，這又是合於舊約的說法，為論基督未加上甚麼新意思。但有一個問題，是在提前 4. 10 說「上帝是萬人的救主，更是信徒的救主」，因此有人問是不是說萬人都能得救？莫如說這話的目的，是反對一類的人，他們要分別上帝為造化者，基督為救世者，好像有兩位神，這樣的異端，早就到了教會的門外，保羅就叫人加以防備。

經外聖語

SAYINGS
(UNWRITTEN)

福音書以外，耶穌之語，由古代鈔本所錄

者，為句不多，稱為阿加拉法 (Agrapha)。耶穌傳道三載，自各地來聽道者叢聚，聽時無不細心研究，有贊成者，有反對者，總之主所宣講之語，有令人銘刻不忘之效能，人亦記憶不釋於懷，每向親友討論其訓誨，當時並頗有人從事著述，路加福音書以前，已有有人記載耶穌之言行 (路 1. 1)；約翰亦謂關於耶穌言行之材料，不勝記載，僅擇其重要者錄之 (約 20. 31. 25)；可見福音所錄耶穌之語，為數無多。在第一世紀中，必有多數經外聖語，流行於猶太加利利之間，且只有少數猶太僑民與希臘信徒，上耶路撒冷時 (約 12. 10)，聞主之語而宣揚之。宣教於異邦，原為使徒之責，信徒所得之道，由于使徒，其言後即載入福音，聽讀福音，彷彿聽使徒口講，旋猶太之基督教會式微，口傳之聖語，逐漸失傳，致四福音外，所傳甚少，且其語有偽造者，尤不足珍矣。

經外聖語，除載入福音書古鈔本，及福音外傳，教父註解外，於使

徒行傳哥林多前書，亦可窺見一二：徒 20. 25 保羅引耶穌「子者較受者更為有福」之語，使徒遵此方式，傳授於各地信徒 (帖後 2. 15)；林前 11. 23 保羅論耶穌設立聖餐事，增加「每飲時行此以憶我」一語，此為福音所無者，林前 11. 23 「我受於主」句，恐保羅非聞自十二使徒，乃由主特示之而言之；徒 1. 4. 8 記主於離別時之囑咐，半為重複福音之言；其 1. 6 為福音所無，惟 11. 16 彼得，亦有是語。福音古鈔本中之聖語，大半屬於殊錄，其句或聞經文而知其錯誤，或僅為少數學者所承認，其中有確為耶穌之言，倘以教父遺傳之聖語參之，福音道旨同者為真，否則為偽。在劍橋有一最古之鈔本，名貝茲手稿，於太 20. 29 之間，有以下數句：「爾僻卑者應求上進，貴者應求降低，有憑爾赴宴者，爾入座時，勿坐於最貴之位，恐貴於爾者入，主人將趨爾前，請爾退至次席，爾將受辱矣，爾若先坐於卑位，卑於爾者入，主人或請爾上坐，此有裨於爾者。」鈔本中，路 6. 4. 5 之間，亦有句云：「一日，見一人於安息日工作，語之曰：人乎，若知爾所作之事，爾必有福，若不知者，則必有禍，蓋爾實背律法也。」觀於以上二則，荷引之入福音中，即可判別真偽，固不必憑古文而加以評斷焉。

下列聖語與上述者不同，證明其確為耶穌之言，有經批評家列入經文者，亦有未列入者，其言載於最古之文中，例如主禱文之結句 (太 6. 13) 及「至於此類，非祈禱禁食不出」(太 17. 21)。「凡祭物必隨以鹽」(可 9. 49)。「爾心如何，爾自不知，蓋人子來，非為滅人命，乃

爲救人命也」(路 9:55)。「父赦之，蓋彼不知所爲也」(路 23:34)等皆是。除以上末句外，和合譯本中，已經刪去。又約 8:11 可 10:20 兩篇，則爲批評家所反對，認爲不屬正文，要知實亦耶穌之訓誨也。

新約聖經以外，教父書中所載耶穌之語，如亞力山大人革勒免引彼得之言曰：「主語衆使徒曰：若以色列中，有人願悔改，賴我之名，而信上帝，其罪必赦，越十二年，爾儕當赴普天下，免有人謂我儕未聞福音。」阿利金載曰：「若閱希伯來福音，當知救主管言：我母聖靈，執我髮之一，挾我至他泊大山。」耶柔米引希伯來福音載曰：(甲)「救主復活後，福音載：「主取細麻布，給與祭司之僕，後至雅各處，顯示之，因雅各已立誓不食，自飲主杯始，直至見主於寢者之中復生而止。」其下福音又載曰：「主曰：取一棹及餅予我。」繼謂「主取餅祝謝擘開，授於義者雅各曰：我之兄弟乎，食爾之餅，以人子已由寢者中復生矣。」(乙)「福音書中載此事，主之母與其衆弟兄，對主曰：施洗之約翰施洗，俾罪得赦，我儕當趨其前受洗，惟主謂我犯何罪，而欲趨其前受洗乎？恐我之語，有所誤會乎？」(丙)「嘗讀福音書中主對其衆門徒曰：除以愛心善待弟兄以外，不得歡樂。」等皆是。其語雖無多，因限於篇幅，不能盡錄。

在埃及俄西林古

Oxyrhynchus 沙漠中，究得第三世紀書

於草紙之古文，紙已破壞，載有主之聖語，與福音彷彿，茲摘錄其與福音不同義之語於下：(甲)「爾儕若對世俗，不禁食，不能得上帝國爾

儕若不誠心守安息，不能得見父。」(乙)「我在世，以肉體示人，見人皆醉酒，無一口渴者，我心爲衆人之子而憂，因其心盲而不見，貧困而不自知。」(丙)「二人所在，上帝偕之，一人所在，我與之偕，舉石之處我在焉，劈木之處我亦在焉。」(丁)「爾以一耳而聽，而塞其一耳。」羅馬人革勒免達哥林多人後書四章載曰：「我儕作此，主謂我曰：爾儕雖與我相聚，倚我懷中，而不行我命，我必棄爾儕，而斥曰：作惡者賦離我而去，去我不知爾儕何自而來者。」

希剖利透引多馬福音載曰：「凡尋求我者，觀於七歲以上之孩童，即可以見我，因我顯示於彼也，在十四歲以上之孩童，我則隱而不見矣。」

四教書中，亦有載主之聖語者，如「有人問耶穌曰：今日爾如何？曰：我不能預得我所望，亦不能預防我之所懼，我被我之行所縛，我之利益悉在他人手中，貧乏莫有甚於我者。」其語想係僞託，無其價值可言。(M. H. Throop)

朱紅

SCARLET

(一)朱紅爲一種染料，係得自一種小蟲之體內，該種小蟲產於歐洲東南之一種樹上。

(二)朱紅色記述於太 27:28，但在可 15:17 約 10:25 的相當記述裏，所用的字樣乃是紫色，我們不曉得爲何有這樣的差別。或者馬太所說的是實際的顏色，因爲兵丁不能得到一件真正的紫色袍。

(三)朱紅色袍不用疑惑乃是軍人穿的外大衣，或是普通兵士的，或是官長的。不過官長的袍要長些，質料好些。維思即(Warwick)的註釋在約1026，着重冠冕與袍乃是得勝的意思，也附有王者的意思。他說：「這種血染的袍乃是勝利的王真正的服裝……」如此基督一生是受苦的王，是真正的戰士。

科學 SCIENCE

科學兩字，意思就是進行的手續，及研究的結果。換言之，考察天下事

物，要用科學的方法來尋求科學的真理。

第一段 教主在世之時，科學智識的狀況。

(一)希利尼文化的關係。巴力斯坦文化，是很複雜，很混合的，其中有兩個要素。(1)希伯來文化(這文化亦大受東方各國的薰染。)(2)希利尼文化。這個文化在希臘羅馬的天下，佔據優勝的地位，人民各部份生活，莫不大受其影響。猶太人的本性雖屬守舊，巴力斯坦的文化不得加上希利尼的色彩。政治的體制，公私機關的組織，社會的關係，都受着牠的撫摩。美術亦受着牠的影響，但是一到希伯來科學時代，希利尼文化的聲浪，就減少了許多元氣。猶太人的心志，是反對牠的。究竟肯研究希臘文化的猶太人，是不多的。(徒21:40 22)希律王雖重用希臘文人，但是猶太人，大半是在外洋受希臘教育的，足見這亦是一種阻力，限止希臘科學透進猶太人的生活裏頭。試把使徒保羅言之，他雖生長大數城，在希臘文化勢力範圍之內，但

是他的希臘教育，不過在表面上，形式上，美術上罷了。他心內，仍舊充滿了希伯來思想，拉比的論理，他的著作，是一個猶太人的著作，不是希臘人的著作。是故研究主耶穌大道的背景，不必要注重希利尼的思想。教主和傳符類福音者腦海之中，並沒有亞里士多德的論理學。傳符類福音者，把教主的言行筆之於書，是照平民的心理而寫出來的，故合於平民的聽受。當教主在世之時，猶太社會的論理學，是拉比化的，宗教化的，不是哲學化的，不是科學化的。

(二)希伯來真理的標準。我們知道，照科學的標準而論，凡真的建言，必能確確實實，不偏不倚敘述眼見的事實。研究真理，希伯來人，是完全沒有這種觀念的。在舊約書內，真或真理，這兩個字，是屬於倫理或道德方面的。牠們原來的解釋，就是恆久，堅定，誠實。這種文字，大半是適用於一個個人身上，不適用於一個建言上，除非是轉借語。上帝的說話是誠實的，那是可以說的，因為說話的下面和後面，有他品性的存在。現代人以為建言非與事實和合不可，但是古代希伯來人，不是這樣想的。真理對於希伯來人，是緣由，是品性，不是真確。是故第九條誡命，禁止妄作見證，直接禁止說謊言。緣由不正確，是要排斥的，敘事不真確，是不成問題的。希伯來人的歷史觀念，是這樣的寫出來，只要能夠為人民樹信建德，就是了，其事實的真確不真確，是不注重的。所以教主在世之時，全部份歷史的觀念，都加上異想天開的色彩，因為那時代的歷史，不過恭維希伯來英雄，不得作為良好可靠

的紀載。

真理，在希伯來人目光之中，不僅是真確的敘事，卻也是提高人民宗教道德程度的文章。如果不是這樣講，在新約書內有許多論到真理的說話，我們不能懂得。主耶穌說：『我是道路，真理，生命』（約14），這裏他不是講科學的真理，他是講宗教的真理，其目的是樹信建德，上面早已提及。彼拉多是一個羅馬論理家，他的真理觀念，與希伯來觀念，是大不相同的，所以他說：『真理是什麼？』（約18:38）。

(三) 希伯來人尋求真理的法門：希伯來人所謂真理者，既然不是科學的真理，他們尋求真理的法門，自然是不同了。他們並不是觀察事實，敘述事理。希伯來人的性情，不總是搜尋事實的，即使有了事實，亦不僅以敘述牠們引為滿意。

(甲) 希伯來人，有「製造」事實的本能。

請聽舊約外史他某得書講地理：論到那個島是屬於以色列的，那個島是屬於異邦的，他某得書說，只要從北方阿美那斯山，到埃及大河劃一根直線，凡在此直線上的島都是以色列的領土，其實屬於以色列的島，是一個沒有的。又希伯來人考慮之下，時常說，巴力斯坦有七個海，一個海的名字，提起兩次，拼成七個海，因為七是神聖的數目。實則他某得書上所載，巴力斯坦只有四個海。這裏有希伯來人「製造」敘述的兩個證據。以色列是沒有島的，巴力斯坦是沒有七個海的，這樣說，莫非要介紹聖

七的數目進來罷了。

(乙) 希伯來人把詩情詩意，與事實事理，放在一塊兒。

詩篇第二十四篇第二節說：『他（耶和華）把地建立在海面，安在大水之上。』大地浮在水面上，不是科學述事，是詩人的情意，寫出來向上帝歌頌頌德的。古今中西詩家都有這種筆法，但是希伯來人，不是照這樣分清楚的。在他們目光之中，韻文散文，詩情詩意，與事實事理，都是一樣的。天窗開閉（創7:11, 8:2, 王下7:2, 瑪3:10），都是詩意，不是事實。希伯來人，不管什麼筆法，只要能使人發生情感，就是真理。

按他某得書，及舊約書，猶太人並非沒有專門學智識的。他們知道金類如黃金，又知道冶金術，及別種化學品如蘇打之類。猶太人的無統系的化學智識，都是偶然得來的。有了一些科學智識，就把它來利用，並不研究或推論。真確的敘述事理，不是他們的目的，不是他們的需要。約書亞拉比講天怎麼能下雨，他說：『雲先上升到最高之天，那末四面鋪開如海絨，把雨水吸收，但是海絨有洞像篩箕，就任雨一點一點落下來。』他亦講，雷有大聲，因為雲對雲衝撞之故，或因觸熱電，雲中之冰分裂之聲。他說：地震即上帝鼓掌之聲，歎息之音，或在足凳上踐踏作大聲。猶太人在天文上，尚有研究。他們說，天是空的如圓頂，如半球，覆在平的地皮上面。衆星鑲嵌在半圓頂內，一部份是堅定不移動的，一

部份是在軌道上運行的。
總之，猶太人觀察上天下地事物，事實事理，真確或虛假，是不注意的。

(四) 希伯來思想的缺點：希伯來人的歷史、政治、地理的形勢，排斥異邦民族宗教的習慣，爲他們造成一種很有能力的特性。我們不能說，希伯來人的思想完全是塞姆的民族的，果然有塞姆的色彩的，同時亦有很大的區別。希伯來思想，亦有四種良好品性。1) 希伯來人有健全的、莊嚴的思想，所以他們的宗教及文章，沒有像敘利亞小亞西亞亞拉伯那樣狂妄，令人不悅。(2) 希伯來人有特別的才幹，能明察個人的偶遇，及事實，在舊約歷史中，載得十分詳細。先知描摹社會的腐化，說得十分清楚，諷刺人間的敗壞，講得十分痛切，斥責百姓的罪惡，不顧一些情面；拉比把禮教、制度、法律都討論得十分精密。(3) 希伯來人有無量感覺的元氣，及個人的特性。(4) 希伯來人有堅定不移的意志，所以他們雖然受了許多逼迫，比較他種民族更苦，他們仍能保存自己的團結力。在這四個著名特性之中，第三個，第四個果然不是研究科學的。即使第一個，與第二個特性，是健全的意念，精明的透視，同時他們不能做科學敘述事理的工作，因爲仍缺少遠大的目光，缺少了系統，能構造的能力，鞏固堅持的思想。希伯來人太注重情感及取捨的天性，這是因爲他們缺少論理抽象的能力，是故希伯來人的思想，不能包含統一的釋義，沒有天然共同的法律。西

方或希臘式子的釋義，是分門別類的，研究科學不得不如此。希伯來人，不是這樣的。他們不注重屬類，他們不說，「人是有理性的動物」，他們是講表樣的，「在於第一個亞當人是屬血氣的，在於第二個亞當——基督，人是屬得救的」(羅 5 林前 15)。

第二件，希伯來人，無抽象的理想，故不知萬物之所以然。在希伯來文學內，法律二字，但指專制帝王所定的法律，或神明所啓示的法律。有系統，抽象的法律是談不到的。希伯來的法律，不外乎耶和華所啓示的裁判法律，禮教法律，或道德法律。法律二字，莫非指審判，典章，誡命，證據，訓令而已。舊約的大部份，均稱法律，然而不是抽象的，是集成的。

在幾句格言裏頭(耶 31 23 太 10 2 5)，稍有抽象的法律，另有事實的經驗，將來在他處可以看見。現代的抽象法律觀念，希伯來人果然是沒有的。所謂抽象法律者，即是我們在事事物物之中，所發生的理會和意想，把他們的關係及蟬聯拚合起來，成一種摘要，這種作式是人造出來的。希伯來文學之中，亦沒有抽象哲學名詞。雖然時常提出自由意志，那個道理，亦從來未曾照抽象式子講過。舊約不說，「人是自由的，只說，人自己能選擇，自己能行，自己能做。」

(五) 希伯來人的自然界智識：從上面看下來，猶太人沒有有根據的科學智識。從古代至教主在世之時，猶太人對於地球和地球

的環境，並無甚麼真確的觀念。他們以為地球在宇宙的中心。天是有物質的覆蓋，或圓頂（賽₃₄ 40 22 詩₁₀₄ 2 約₃₇ 18）天有門（創₂₈ 17 詩₇₈ 23）天有窗（創₇ 11 8 2 王_下 7 2 19）並且說，地球浮在水面上（詩₂₄ 2）。這種無非是猶太人幼稚式的感覺，對於他種科學連天文學，他們的思想和同樣的。他們沒有批評，類別公理的作式，又不把系統來敘述事物物的現象。他們算學智識又是很幼稚式的。他們知道方尺（出₂₇ 1 28 16）圓尺（賽₄₄ 13）華繩和天平（摩₇ 7 王_下 21 13）算學上的加法（民₁ 22 26 7）減法（出₁₆ 23 利₂₇ 18）乘法（利₂₅ 8 民₃ 46）除法（利₂₅ 27 50）猶太人亦用的。

希伯來人，最講究所謂科學者，是文字的批評論。但是這並不是現代批評家的評論。爲了猶太人不時受着天災人禍，他們的宗教家就把舊約法律分析詳解，保存起來，以爲服從牠們，遵守牠們，就可以求得耶和華的喜悅，就可以消災獲福。對於各種問題，文士均預備好法律可以對付。他們又在法律的周圍，建築籬笆，即使把法律講得範圍比較廣西五經，比較古代遺傳大一些，一個人如果嚴守禮教，必不能違犯法律。於是猶太文士，在文字或法律的科學智識上，大有缺點。真理的標準，不是敘述的真確，無論怎麼樣，只要樹信建德，就是真理了，那個方法是人造的，或用詩意來表示的。把系統，把分類來研究事物物，猶太人沒有這個本能，他們把單獨的，具體的看得太重了。

第二段：救主在世之時，對於民族科學智識，有何關係。我們要

問一問，救主對於真理的標準，究竟是怎麼樣？他是否利用希伯來標準，或現代標準。他解釋自然界，是否利用詩情詩意，或敘述事理法。救主是否含有希伯來幼稚特性？他對於自然界，是否有希伯來人誤認的學識？

（一）救主在世之時，他的特性，就是絕對反抗當時的生活環境。希律黨的政治野心，撒都該人的入世思想，法利賽人的虛禮驕態，民衆的物質慾望，都受着他的排斥。文士的遺傳，他完全拒絕，就是法律的權威，他亦批評得很利害。他不管當時各派的思想，不管當時拉比的教訓，不管古代遺傳下來的禮教，他把自己的權威擡起來高於一切，他自己覺得是上帝之子。他真是在世離世，在塵離塵，不是三心兩意的。在聖父本體上，天國真相上，加上他自己應化的妙用，這是一個很簡單，有根據的真理。

（二）我們在上面看見了，希伯來真理觀念，與現代真理觀念是不同的。希伯來的觀念，是人有沒有感覺，現代的觀念，是語言真確不真確。希伯來的是宗教觀念，現代的，是科學觀念。但是希伯來觀念，未見得完全是純粹宗教化的。因爲裏頭混合了許多詩情詩意，人造機械式子的資料。在救主的心裏，這希伯來真理觀念裏頭的異類，都洗滌盡了。希伯來真理觀念是手續，是媒介，救主的真理，是在靈魂裏頭，在上帝裏頭。

傳符類福音者，未曾記載救主的語言，與真理有關係者，究竟怎

麼樣，即使有記載，必無矛盾之處。在符類福音書內，「真理」這個名詞，救主未曾用過。他所用的是「我實在告訴你們」的「實在」兩個字，與「阿們」兩字意思相同（路 9:27, 12:41, 21:3）。在第四福音書內，救主口中常說「真」，與「真理」。在救主心內，真理的標準，果然永無變動，但是同樣名詞不無各方面的解釋，真理有指個人的品性者（約 4:23, 18:37），有指動作的傾向者（9:21），有指直接從上帝得來的一種意念，能影響人的生活，使之產生以上所說的品性者（8:32, 14:17, 16:13, 17:17）。但是總機關在下面這句說話裏頭（14:6），「我是道路，真理，生命」，救主的人格，是道德和生命的啓示，能激發人的良心，照耀人的心志，引起人愛心的熱度。這是現代真理觀念，惟不是直言的，是隱言的。由此觀之，救主把希伯來真理觀念徹底透明，這樣做，救主並不是先期發明科學真理或反抗牠。對於現代思想，真理是事物物現象的敘述。對於基督，真理是心內的靈光。對於現代人物，真理是確證，及理智。對於基督，真理是人的良知良能，明心見性。對於現代心志，真理是系統的思想。對於基督，真理是生活的要素，生活的原動力。

(三)雖然真理在救主心內，不離乎希伯來觀念，是宗教觀念，不是現代觀念，但是救主的思想，不是像猶太人那樣狂妄。對於自然界的現象，他免不了猶太人的思想，他亦利用他們的鬼神學。他的思想既不是科學化，又不是偽科學化。他不像猶太歷史家那樣紀事，亦不像批評家那樣論理。他很詳細考察天下萬事萬物（太 6:26, 28:19, 31:32）

38, 43可；4:26, 29路；13:6, 9, 20, 21。但是他並不在耳聞目觀之外，有所主張；他的決斷是自由的，同時他不批評當時科學家的意見，亦不加增人類科學不完全的智識。恐怕他有意不講科學，或爲了他要盡心，盡性，盡意的做「他父親的事」，沒有注意到科學上去，亦未可知，這裏亦不必討論了。他所注重的，是從直覺上得來的真理，不是像自然界的現象，可把世智凡識來研究的。

對於自然界，我們可以說，救主的智識，在他說話中間表示出來，無非他的自由意志，靠着天然明察事理的能力，與物質世界相交之時，所得着的。

(四)尚有一事，稍有討論。對於拉比的「科學」救主表示甚麼態度？他的態度是兩方面的。(1)他革除法律上的訓令（太 5:32, 39），把他自己的權威，加上他自己的訓令（太 5:32, 39）。(2)他不佩服，不信用當時文人學士的團體，把他自己的權威來傾覆他們的學識。救主並不用現代方法來批評，或廢除文士所講。他的神聖真理觀念，在他裏面是一種活的真體，自然要顯現出來的。他解釋舊約，是照這樣解釋的。他不管古代現代文字上的批評，他研究聖經，是要得着靈性上的，宗教上的真價值。他不用批評的天平稱真理。舊約時代的關係，那一段是那一個人著作的，他一概不問詢。

(五)再有一件事，我們要討論一下。我們讀福音書上所載救主的說話，他是否有希伯來人論理的特性，以作希伯來「科學」思想

的基礎。這種特性分二層：(1)希伯來人的心志，了解生活及自然界的事物，是活潑的，簡單的，有節制的。(2)希伯來人的心志，了解事理及經驗，不能包羅萬象，沒有現代科學的系統。那末，第一個特性，教主是有的，他講道，是敏捷的，原有的，深中含淺，淺中含深的，圖書式的，容易使人感觸的。是故聽道者，都說：「沒有人說得像我一樣。」他看進去，到人靈魂裏頭，他的譬喻表示人生的真相；他的反面文章，令人道心醒悟；他的實物教授，使人容易明白，他善用希伯來人的特性，把他提起來到最高程度，他把生活上實質的，忙忙碌碌的，簡單的要素，用詩人的情意和工匠的應用實際來估價。教主不是抽象式子的，不是現代思想的，他是單獨特異的，希伯來性質的。照上文看起來，教主的心志，像有缺點，實在不是的。他不時把簡單的，實質的希伯來思想來表示他的心志。他並不限於這一方面，但是這個是最好的傳質，或論理學，可以把宗教真理布施在人間。現代科學真理是抽象的，敘述事理，要分門別類的，要有法律系統的。我們知道教主時常完全在宗教真理空氣內運動，不在科學世界內度日。他不是一個神道學博士，講宗教真理的學說，他自己是真理。他不是一個哲學家，證明上帝的存在，他是上帝本體的真相。所以他不用科學敘述事理當作工具。如果要用，他亦可以用的，這裏不必討論了。他是一個猶太人，有希伯來的心志，程度最高，性質完備，在人間啓示上帝的奧妙，除了他，還有那一個呢？(朱復元)

耶穌的譏刺

SCORN

救主在他一言一語，一舉一動之中，簡單直接譏刺，或藐視人家的地方是很少的。異邦聖賢，雖德高望重，然而對於非志同道合者，不無藐視的態度。惟教主的態度，對於罪人完全是哀憐和慈悲。除了他之外，沒有人能懂得造物主與人類中間的密切關係。教主不輕視人類，因為他有這個覺悟，同時知道人人雖已墮落，仍有向上的可能。上帝既把己像造人，雖為氣稟所拘，物欲所蔽，然其本體之明，未嘗息，必能復初。教主從未把譏刺之言，傷他人的感情。他用譏刺，猶醫師施行刀術，目的不是傷人，是救人。法利賽人，穿上自稱為義氣的外袍，教主不得不把利器來刺進去，俾他們覺悟自己的弱點，得以改過自新。

(一)鄙賤的譏刺：路(19:31-32)上載有救主所用的一句鄙賤的譏刺。法利賽人報告教主，說希律安提帕要害他的性命，教主的答覆，就是：「你們去告訴那狐狸。」這「狐狸」二字，依原文，是雌的，陰性的，但表面上看起來，很奇怪。教主責備法利賽人，說他們好像粉飾之墓，毒蛇之類(太：23:27-33)，不分性別，此處恐怕不過偶然之事。歌：2:15用陽性，但是士：1:35王上：21:10太：8:20路：9:53都是陰性。狐狸是詭詐狡猾的畜生。希律此番的過失，就是雖然心中反對教主布施真理，自己不敢出來明鎗交戰，借用他人的口舌來暗箭傷人，狡猾真如狐狸一般。他既已殺死施洗約翰，不敢傷害教主，恐怕觸犯民衆怒氣。希

律的性質與行為，真是與狐狸無異。他是全無人道主義（路 3 19），他是暴虐專制，殺害善良（路 13 31），外奉猶太教義，內雜異邪迷信，性素好色，亂倫姦淫，妻弟婦為妻室。對於這個人，教主口中說出一句鄙賤的諷刺。

(二) 排斥的諷刺：凡有高尚理想而不能夠達到者，如富家青年與使徒彼得等，教主不諷刺，即使稅吏罪人，社會敗類，毫無理想者，教主亦不輕視（可 2 15）。他所最恨者，乃是一班宗教之徒，尊重外貌，口是心非，表面上嚴守教規，把禮節當作得救之門，這種教徒就是教主不共戴天之仇。教主重教罪，不喜祭祀，他的法律，乃天上聖父仁慈無疆，人間弟兄親愛和睦，對於當初文人學士的制度，法律專家的教訓，教主非但諷刺，亦是很嚴重的排斥。先在北方加利利傳道之時，他曾經把人民道德的敗壞，一一說明，「入口的不能污穢人，出口的乃能污穢人」（太 15 11 可 7 15）。末後，教主把法利賽人的弱點，把他們宗教的墮落，大講而特講，用先知之明，直接把他們的不良，一一排斥（太 23 可 12 28 40 路 20 45 47）。

(三) 無聲的諷刺：教主最嚴重的諷刺，是無聲無臭的。凡人用無情理的說話來問難教主，教主絕對不肯答覆，必把不動聲色的態度來對付他。一次祭司長與文士長老質問教主：「你仗着什麼權柄作這些事？」（太 21 23 27）。教主反問他們一句，他們不能答覆，教主亦不答覆。主耶穌受審判時，好幾次持着冷靜的態度，對付做假見證者

（太 26 60 63 可 14 61）。對付祭司長與長老（太 27 12 可 15 3 5），對付希律（路 23 9），末後對付彼拉多（太 27 14 約 19 9），都是用這種態度。

我們把這種時機比較起來，教主從未用過一句諷刺的說話來傷他人的感情。他對於希律，這樣說是理所當然的，因這個人，是毫無人格的。對付他人，教主默默無言，或不答覆，無非表示他自己的高貴地位，因為他們的質問，是居心不良，不是尋求真理的。至於把諷刺的語言來痛責法利賽人，並非有以怨報怨的作用，亦無藐視的色彩，實在要勸化他們，切勿依賴宗教的外貌，自欺欺人。

蠍 SCORPION

蠍有八腿，前有兩隻健壯的鉗。腹部有成一尾，末節彎曲，頂端有一尖鉤，旁有二毒囊。蠍以鉗捉物，彎其尾於背，而螫死之。蠍螫人非常痛苦，熱帶巨蠍，能螫人至死。蠍為食肉者，捕食昆蟲，蠕蟲等，尤適於滅蚊。蠍亦常自相吞噬。雌蠍每於受孕後吞食雄蠍，其色不一，有黑，褐，赤，黃，灰，白，各色，亦有具條紋者。常見於巴力斯坦地之石下，敗垣，牆隙，糞堆，或水池等處。

鞭撻 SCOURGE, SCOURGING

而其實意之用，乃於徒 22 24 來 11 26。鞭撻之義，可區分為三：

(一) 耶穌以繩作鞭，趕逐賣國的商人與其牛羊出聖殿（約 2 15）。註釋家謂耶穌之鞭，不過由地上拾起之蘆葦擗成繩，乃權威之

福音中「鞭」字，乃為比喻之意。

表示，而非攻敵之器。然在新約，他處則言其繩之堅，足以在暴風中拖一小艇(徒27³³)。趕一羣公牛出聖殿院宇，乃是需要一種比表示權威更甚的事物。但是我們不必想耶穌在忿怒時，鞭撻作買賣的人們。耶穌權威的記號對於他們已經可觀了(參約18⁶)。

(二)耶穌警告使徒將有時被人鞭於會堂(太10¹⁷)，並預言文士、法利賽人等將如此對待主所遣往伊等之人(太23³⁴)。晚年的歷史有若許證據證明這些話的應驗(徒5⁴⁰22¹⁹林後9⁵11²³21)。

(三)此外，則有耶穌自己已被鞭撻，按着符類福音所記，耶穌預見這種鞭撻，乃是擺在他前面苦難的一部份(太20¹⁹可10³¹路18³³)。

這種鞭撻實是不能與主十架的異象分開，因為羅馬的釘十架是附帶着鞭撻的。有時候鞭撻罪犯，為得他的口供，但通常都是在慘無人道的釘十架前，先鞭撻之。因為在太27²⁶可15¹⁶與約19¹有顯然的異別，對於耶穌被鞭撻的事，有人以為是鞭撻兩次。但是將四福音詳細比較，則此種見解，不辯自倒。雖然單看此二段經文，令我們以為鞭撻之後，立即釘十字架，却不必含有此種意義，此不過言耶穌在被釘十架以前被鞭撻耳。或者解釋此難題管鑰之在路加所記彼拉多的話說：「為甚麼呢？這人作了甚麼惡事呢？我並沒有查出他甚麼該死的罪來，所以我要責打他，把他釋放了。」(23²²)。這些話顯明彼拉多是要用鞭撻來調解猶太人所要的死，和自己對於無辜秉公的判斷。約翰的記載證實這種意見，顯明彼拉多鞭耶穌(約19¹)，令其受

戲弄(19²)，為滿足民衆之心，却仍堅執着他查不出他有甚麼罪(19⁴)。至終却違着本心去允許耶穌被釘的要求(19⁶)。

羅馬鞭撻或用杖條，或用鞭係以皮條，鉛鐵而綁於粗木柄上的。保羅曾三次受羅馬杖笞，與五次受猶太杖笞不同，乃是用杖(徒19²²23林後11²⁵)。但耶路撒冷不是羅馬城，像腓立比一樣(徒19¹²)，彼拉多亦無執斧棍的官吏。耶穌乃是受兵丁的鞭撻，係用羅馬可怕的鞭。彼得可以為此作證。從他所說「因他受的鞭傷，你們便得了醫治」的話裏，就可曉得主被鞭撻是若何的嚴重了(彼後2²⁴參賽53⁵)。

文士

Scribes

此為猶太之一等學子，其人專功研究摩西律法，其職即在解釋律法。新約華文官話和合本譯作「文士」，但在希利尼原文，希伯來原文，字樣均作「學子」(英文譯作抄書人)。此名詞以外，福音上又有兩名詞，即華文譯為「律法師」與「教法師」，一路加每用此，參看本書律法師論。符類福音記文士每每連接法利賽，有時與祭司長，長老連書，惟第四福音，不多見文士之名，只第八章開首數節那一段寫有之。學者間，多視此段為後人增加。

(一)文士之起原與特性

(1)猶太舊民，初由巴比倫釋回時，以斯拉尼希米組織社會，乃依所謂摩西律法之各法規為根基。故尼希米記八章至十章，均記載

民族如何大集會，以斯拉如何念律法，給衆聽，又如何立約，令以色列全民遵守律法；於是律法遂成爲支配政治上，宗教上一切生活之要需。其有研究之必要，解釋之必要；即因給人民之要需而發生。否則普通民衆，何能了解律法之內意與應用。初時如是之職務，當然爲祭司應負之本分，因在常時之祭司，即爲教導民衆，保存律法者。但嗣後於祭司以外，漸漸演進成爲一種學子階級，專功研究律法，特別明瞭律法，於是遂成爲專職，此即文士之起原——文士之工作，初時，或只供抄寫律法稿本，後因增加解釋，工作漸至繁重，遂成爲高尚職務。猶太社會，愈積久愈能公認律法之重要。文士之職，自益視爲高貴，直至後代，視文士較祭司且尤高尚焉。

(2) 猶太歷史，在希利尼時代，文士與其高級祭司間，彼此意見背馳，常有彼此反對之狀況。不僅此時爲然，連早年在以斯拉時，文士亦曾有反對彼貴族祭司長家之表現，即因祭司們倡導外邦媾婚，以圖增加其貴族之權勢。迨後代之祭司貴族，受希利尼文化之影響，益滲染外教之思潮，漸益離猶太教之律法矩矱，而其間能爲律法之保存，惟文士肯起而負責。自此，民衆之實在教師，即文士，文士亦遂支配民衆之靈心上生活全體。雖然文士亦只於宗教方面，專功研究與教導；至關於政治運動，文士多半不參加。在文士理想，非必需政治上之如何舉動，以俾脫離外邦之壓迫，其唯一宗旨，乃必將上帝的律法，保存勿替於其間而已。但至安提阿庫厄皮非尼，厲行虐政，滅絕猶太宗

教；文士亦遂迫不能忍，公然相從於反動。其時有極力主張反對希利尼化運動者，名爲哈西典人，即虔敬人之黨。此輩算是極其嚴重遵守文士之教訓，甚至守安息日，連敵人來攻襲，亦不肯爲己身之防禦，而犯安息之戒。此輩從戎之目的，唯一在保守其宗教；關於外邦之政治上管轄，尚不在其意念；所求惟在宗教之自由。故敘利亞將軍呂西亞（Lysias）媾和訂約，謂「政治上，猶太仍屬敘利亞宗教上，猶太得自由」，文士遂以爲已達目的。但不久瑪喀比宗旨顯明，運用策略，乃在恢復種族政治之自由，別求盟約；於是哈西典人遂暗與瑪喀比各異其趣，漸即睽離。直至赫梯那斯約翰時，所謂「隔絕者」的法利賽人，已替代古時哈西典人，明明反對哈毛尼安瑪喀比的朝政。（參法利賽論）

(3) 自此直至基督時代，文士影響，漸至膨脹。其在山合林取有位置，民衆亦極其敬重。雖始終未成爲政治階級，但在民衆間，是很有地位的，換言之，即文士們較政治舞台上之高位祭司貴族，所給予影響更大。平時，人概稱爲拉比，意即我先生之謂。拉比並成爲一種名稱，但此係後事，在基督時代尚未然。其生徒對於拉比，實在非常尊重。敬拉比，較敬父母尤甚。在拉比本身，亦必欲他人之如是敬待，無論何處，拉比必自居其首座。凡爲文士之工作，在名目上，概無俸給；故其室無長物，人無餘財，必於研究律法之外，兼營其他世俗工作，以謀生活，但究以律法之要工爲其主體，不過謂其在事實上，教授生徒，毫無收受，

此亦難言。

從奧古便知文士自開始，即有結合團契，組織社會之表現，因如是乃便於討論律法之難題。大概文士們大工作之根據地，自始直至耶京毀滅，其區域不外乎猶太省。故福音常提及從耶路撒冷而來之文士。太 15:1 可 3:22 似乎重要文士，即此輩。餘如加利利，亦不僅加利利，連在無論何國何地，凡有猶太人，或重看摩西律法的人，其間亦必有文士在焉。通常固然文士必為法利賽人，但有時亦不盡然，大概撒都該人亦有任為文士者。據法利賽人自稱其宗旨，乃支配人們生活，必完全依據律法。其在成書的律法，或口授的遺傳，亦必根據名人之詮釋。故法利賽人自然與解釋律法為專職之文士，可表多少同情。據撒都該人之習尚，亦能尊重成書的律法；故文士們之解釋，亦據該之所需要。福音有兩節記載，可作此等旁證（可 2:15 路 5:30）。原文有「法利賽人，中文士」，有「法利賽人和他們文士」，似乎表明法利賽之文士以外，仍有其他之文士。——在基督時代，文士多半分兩學派。此兩派係從喜勒爾（Hillel）善美（Shammai）兩著名領袖而得名。歷史上，關於此二人固無何記載，但喜勒爾學派解釋律法，其特色似較寬鬆，善美反是，其解釋似涉乎嚴整狹窄。如是之寬嚴異趣，大概亦各從其兩派之師祖遺傳。究其不同之實在，亦只關於瑣屑微小之規條；而於律法上重大之意義，完全無關。

(二)職務

文士職務，可謂為起於大會堂派之一種學說。大會堂派人定有三條規則：(甲)判案須小心；(乙)須依所學，多多教授生徒；(丙)須為律法之簿籍，以範圍律法而加以維護。如是可分其職為三：(甲)須研究解釋律法之本體；(乙)須教訓生徒；(丙)實行律法於山台林及其他審判所在。換言之，可從三方面視其職務：(甲)生徒；(乙)教員；(丙)審判官。

(甲)研究解釋律法：猶太人視其經典所記之摩西律法，應支配生活之全體；故「虔敬人」之宗旨，連在日常極微小的事上，均須行為完全合乎律法；然而寫有成書之律法，關於日常許許多多的事實，在並無何顯明列舉的規定，亦有諸多律法意義，在普通民衆，不能通曉，頗有解釋之必要；因是之故，文士專職，既在註解律法，遇有微小事體，律法無一一列舉之明文，亦遂補充其規定，以濟其缺略。如是於極其細密之條文，專功研究，日積月累，成案累增。將律法所有暗含內蘊之意義，各由己意抽釋而出，變成種種法規，冀以應付人類日常生活所能發生之一切事體，令律法能應此變遷無常的世界。一切之需要，文士這般努力工作，遂令猶太律法，繁繁複複，成了那般之茫無涯涘；必平日研究有素，或能於其一部分成為專家。尤其至難之處，乃如是之層疊增積小規條，每每不會寫成書本，全然出於口授。此口授特名為「哈辣插」(Halakah)意即由習慣而成之律法；以別於根本法的「托拉」(Torah)，即寫有成書的律法。——雖然文士工作，猶

不僅研究律法已也；凡聖經上關於歷史，或講道之部分，文士亦必有其研究。在此等歷史與教訓之範圍，文士亦每每得以隨意擴大，而增加其意義。此增加之一部，特名為「哈甲達」(Hasehad)。此哈甲達有時過於狂妄，毫無限制。尤其在三種學說上，即鬼神學，末日學，彌賽亞學，特別幻誕。此等學說，在其理想過於寬大，無論何意，均可矯揉附會，謂此必與猶太教普通思想相合。新約時代，猶太教思想，多半從此等學說產生。

(乙)教授律法：此亦文士職務之一。蓋欲人民順從律法，必先令其明白律法。像猶太遺傳，所包含那般複雜之規制，談何容易，必先有教授之師資，而後乃有所從學。在遺傳諸條規，均未有成書，故教授必由親口相授受。惟其律法多由口授，故凡著名文士，必收聚衆青年以爲教。衆青年亦必極其懇切，求受關於人生之相當教訓。其後，亦或有繼其師傳，爲文士，爲教法師者。此等教員與學生，所極其需要者，即健全的記憶力。必能記憶多而且明確，乃始勝任而愉快。其教授方法，唯當令其默誦爛熟而後已。因此等繁複法規，各種細密的條目，必如是之機械式牢記於心。又不惟記誦已也，辯論方法，亦在所必修。有時，教員提及何問題，或事實，或理想，令學生各試其判斷，而後教員復批評其判斷何若。有時或兩派文士辯論何難題，亦令學生旁聽於其側。但文士對於律法，有二重要之本分，必不可忽。第一，即將一切規條，準確存記在心。第二，即教導他人，必完全如己身之所受，速其說法語詞，

均不能稍有變易。若能在極其微小的事上，完全準確，便算有大勳勞。——爲教導學生辯論，建有特別學舍。在此等學舍內，教員坐於高座，學生坐於地板。凡在耶路撒冷演講，文士必於聖殿之外院行之。惟此等辯論學舍，尚非設於會堂之內。然而會堂禮拜，原由文士之影響而始生，文士當然必因事機，利用會堂教授律法，以供給民衆。禮拜中，有一部分爲解釋聖經，無論何人，只須有相當之學問，均可於會堂做此工作。但在通常必爲文士之工，因有相當之專門學者即文士。

(丙)文士爲審判官：因文士有律法專門知識，故在實用律法之工作上，文士必有一大部分。此亦其自然之取得。自哈毛尼安朝代之後半期起，文士在山合林，即有優越位置，至有爲祭司長，爲長老等職。至於審議何重要問題，文士影響亦必較多。各地方審判分廳，亦自然請求其指導或解釋之必要。在政治之法規，無論何人，若爲本地社會之所信用，即可受職而任爲審判。或在小地方，不能盡得專門家爲審判之主席，疑亦有任非專門者。但所在地如有居留之文士，即專門律法師，則該地社會，亦必自然歡迎之而選任，因所學適合所用也。

(三)文士與耶穌之交際

耶穌傳教，當然爲文士所必注意。福音上有些地方，似乎表現文士起初對於耶穌，亦有傾服之徵意。因耶穌講道之要題，亦如施洗約翰，教人悔改，預備上帝國降臨。此正文士不能不引爲悅服，或且盼望爲將來之同情。因文士平日所講得救之唯一需要，乃嚴謹遵守律法；

故遂想及此新傳教師之呼聲，教導民衆，悔改前非，將來亦必教導民衆，更其嚴謹守法。但不待多久，此輩眼光炯炯，已知耶穌教訓，連在講法上，大意均與之迥異。文士講道，必先引用經文某章某節，後乃引伸名人註解，是有固定的方式，基督講道，乃其心內所充滿的，口裏必說出來，純乎自出己意，往往不引用何書，或證以古人何說，蓋以真理為根基，不須其他之旁證，謂其教訓似乎自己已有權柄，即此意（可¹²²）。至於文士宣講那般機械式的禮節，正即耶穌之所斥，文士注重在外貌，耶穌謂在上帝前，唯內心清潔，乃有價值；其所講的意義，自然更不能相同。（參法利賽論）

(四) 後來歷史

此等後事，似屬本題範圍之外，但自耶路撒冷毀滅後（即西曆紀元七十年），文士反因而權勢增加，言之亦頗有趣。其在百端困難之境，雖易令其沮喪失望，然而文士依然將猶太教從新組織之責任，背一肩負起。此輩安然進行如是之工作，常常亦不過激，亦不弛緩，於是逐漸達到目的，令猶太子遺之民族，能忠心對於乃祖乃宗創起之宗教，有保存將來之希望。口授諸遺傳，至此時乃始有筆之於書，希伯來經文，迄今存在，當完全推為文士之功。

(L. Tomkinson : 金東乙)

聖經

SCRIPTURE

本題僅論聖經的名詞及其講義。
(一) 聖經的名詞與其名詞的講

義，是起源於猶太人，我們所稱的舊約，他們稱為律法與先知並其餘的書，若簡稱就叫作律法，他們以為這書是出於上帝的啓示，看為上帝的言，他們所有的教義，必以聖經的訓言為根據，作新約的人，就是接續猶太人原有的說法。

(二) 在新約所稱為經或聖經的，是常指着舊約而言，如路^{24 41}「律法，先知的書和詩篇。」新約所常用的經字為 *Grahe*，又有三次用 *Graphata* 其意為書。

(三) 這個名詞在新約共見五十次，有幾處所引用的，與舊約原文不甚契合，不過探其大意（路^{11 49} 約^{7 38} 雅^{4 5}），雖然常用為舊約，有一處却提到新約（彼後^{3 16}）。論保羅的書信，隨着就說「如強解別的經書一樣，」由此可知彼得後書著作的時候，已承認保羅的書為經了。

(四) 按着文法，這個字可指着平常的書，但按着人的習用，經是指着聖經藉着人的口說的（徒^{1 16}）。再有這個經字，有時用為單數或複數，但無論如何，是指着全經，出於上帝的旨意，但在彼後^{3 16} 這個經字，也可以分段去看。

(五) 此外有「記者」就是指明那經是用文字寫的，雖然那個記字，能用為一切平常的書，但按着用法，乃是特別表示有權柄，因為是這樣記的，人必須信從，認為上帝所命的真理。

加利
利海

SEA OF GALILEE

(一)名稱：舊約之基尼
烈名，當瑪路比世代已派

滅，而習見之革尼撒勒名乃出現焉。但革尼撒勒之名雖為當代之著者所熟悉，而新約中只一次用之，乃指湖言（路 5:1）。新約中最普通之名乃加利利海，共有過五次（太 4:18 23 可 1:16 7:21 約 6:1），只言「海」字僅於約 6:17 25。言提比哩亞海見於約 6:1 21。近今之名為提比哩亞湖，則未見於新約聖經內。

(二)形勢：湖水為萬頃澄波，匯於低窪之流域中，平均低於海面 628 尺。但因年中季候之故而有差別，上下不過十尺。其高下之差，一方面全憑雨量大小，一方面亦憑春季黑門山之積雪消融，尤以後者為通常之例，再加以晚雨，致收獲時水量增高（書 3:15）。但在雨量減少，積雪未融之前，水量約減低三尺，即陽歷三月時亦然。海長十三英里，最寬之處七英里。在天朗氣清的時候，海的形勢較比實際小得多。站在西岸上，無一處能眺望全海。但站於迦百農，或東岸之任何處，則全海可一目了然。海不是完全卵形，乃如梨形，或琵琶形，北寬南窄。其海面與四周岸上的形式，在過去的十九世紀內，並無若何巨大的變遷。現在一切山谷，溪流的形式所給我們的觀念，正如在福音的時候一樣。西岸之山不像東岸之山那麼高峻，險陡，但是那些山逼近海岸，並且十分崎嶇，殘薄。在西岸上，就是從前湖水流入約但河的地方，伸張出三英里直到湖畔，其山逐漸低降，直到水濱。在北邊有一塊

地約二英里半長，最寬處有四分之一英里，在這塊地的北邊，就是近代的提比哩亞城。過此又有三英里遠之斜山，到了抹大拉，就進入著名的革尼撒勒平原。

渡過約但河後，又遇到另一平原，與在西岸的遙遙相對，却較為闊展。其處綠草如茵，終年不衰（可 6:39 約 6:10）。其寬從一英里到一英里半，沿岸處有時寬至三英里，以後又窄，至革拉撒就寬到三英里多。距此南邊不遠，遇到一陡峻之崖（太 8:33）。在湖之東岸，在此處，完全無岸，祇是崇險之山，約高二千尺，現今俱如牛山濯濯。此平原又縮至四分之一英里至半英里寬，直到約但河谷。湖之南端形成一美麗之圓灣，其岸為泥土，約高自 16 至 32 尺。沿岸之水頗深，其潮流將岸土冲刷，從前約但河西邊出口處，已經淤塞，因為早年間，約但河自三角湖向兩邊氾濫的緣故。

加利利海若與別的湖比較起來，不能說是深。其最深處乃是約但河流自北至南，自 130 至 148 尺深，是隨着時期有淺深不一。並且除了革尼撒勒沿岸外，其餘湖岸數碼之內，即為深水。在革拉撒險峻處水深至 49 尺，稍遠則深至 102 尺。在距迦百農東南一英里外處之水深至 78 尺，在革拉撒與提比哩亞中間之水深 114 尺。

此湖最顯著的一種形勢，就是在谷中發見許多溫泉。其餘的就是在湖的自己本身。在各處都可以嘗到稍鹹的水，尤其是提比哩亞。

與革拉撒中間之處。該處之水較溫，大羣之魚恆匯集於此。這些溫泉多半含硫磺，在歷代中都以之為醫藥的用途，尤其是在提比哩亞的溫泉。在他某得裏有一引證，顯明拉比們與安息日的關係，並解明他們攻擊耶穌的緣故（路13:14）。在安息日禁止利用醫病的方法，但是這種沐浴雖然有醫藥的作用，却是准許的，因此種沐浴在醫病之外，能增進人們的健康和舒適，所以准許在安息日沐浴。

有些人們抱怨此湖周圍的風景毫無生氣，並且在山上也缺少畫境；但在另一方面，有人說：「在巴力斯坦全境，無一處其自然界之魔力能與此處相比者。」這不用說是全憑着在年中的甚麼時節來作初次遊覽，和抱着何種的期望而來而定的。在現今林木毫無，祇有荒地與磯山，即如在湖之北端，歷年暴雨冲刷，岩石亦露，景物自然無足觀者，尤其是全境被夏日及熱風所曬黑。但是一經早雨滋潤，則自然界之情形為之一變。所有山谷及兩岸，俱青翠欲滴，兼有橄欖、無花果、葡萄、及石榴等樹新芽怒發，各處又點綴着棕櫚樹，令全境風景頗為美麗。不久，田中充滿大叢之秋牡丹，其色有白、紅、紫，並深藍者，到處散佈着各種百合花，並伸展着綠葉黃花之芥菜，同時水中及四岸有紅夾竹桃花，配以綠色銀背之葉，並且在西岸有高大之蘆葦，頂上披揚着紅棕色的穗子，在高地上，每石罅中生有各種野花，但在主後二七至二八年時亦如此否，則不得而知。然其地確實經過各種變遷，如兵燹、飢荒、瘟疫等；但此等禍變早為明日黃花，有二十年繼續的和平

及昌盛，即可使其地繁榮如玫瑰花然。分封之王安提帕和腓力等，並無苛虐政律令人沮氣喪膽，故其地日進文明焉。如果人類質業發達，開發其地所有富源，將其地造成地上樂園，誠哉奇觀美矣。對於此全境之觀念沒有比約瑟甫說得再優美的，約瑟甫謂拉比們異口同聲稱譽此地。其言曰：「如果樂園是在以色列境內，那末，伯善就是牠的門戶。」又主上帝說：「我在以色列地曾造了七個海，但是我為自己唯一選擇的，就是革尼撒勒海。」某拉比解申^{33 23}節滿得主恩之言，乃指革尼撒勒平原。又某拉比說：「在加利利省培植若干橄欖樹，較比在以色列國撫養一個兒童尚為容易。」又謂加利利山所產之油，較巴力斯坦任何處為豐多，哥拉汛之麥為特別可稱譽的。

然此地尚未恢復至繁榮之農業國家地步。該地仍有叢林存在，為各種美羽之鳥類所棲止。各處亦有美麗之橡樹，或獨株，抑或森林，係在人烟稀少時所長成者。亦有磐石伸張，尤其是在湖之東北隅，其上生有荆棘野芥菜，以及有刺之小灌木，該處為豺狼、野犬、狐狸，並羆狗之巢穴，並有各種毒蛇蟻聚其處。

其居民並不稠密，其地土亦未完全墾植，如約瑟甫著書時的情形，故此農業所征服的與自然界之美相混雜。再者，該地景緻因許多建築物為之變遷，據傳言說：「湖岸似乎產生城池而沒有產生莊稼。」其建築大部份是用黑石，間亦有漢白玉，花剛石點綴其中，雖然，其大部份之建築物俱為暗晦，陰沉，然而在田野有樸實的村舍，湖岸上有

巨室、宮殿，並會堂及羅馬人之廟宇，金碧輝煌，頗爲美觀，故此我們曉得在基督以前的時代，其地粗野，荒涼，自彌賽亞來臨以後，有多年的安靜和平，增加其地之美，而在基督爲拿撒勒居民時，較比全歷史中任何時期爲好。

(二)氣候：約但河谷之氣候，在許多方面都是很特殊的，其低度爲全世界之冠，所給牠的特別性質都是牠獨有的。該處向來無霜，通常終年炎熱，這令我們明白福音中所說特別露天的生活。基督大都是在戶外講道，當時的拉比們也是如此。福音中所記載着病人是隨意抬來(太^{4:23}可^{2:3})，並且容許他們等候在羣衆中(路^{8:19})，大乘對於夜晚離家毫不顧慮(太^{15:22}可^{8:23})。其平均溫度，陽歷正月間夜三十七度，日七十四度，六月時夜六十八度，日一零八度；但在七月間溫度恆增高。近代著者嘗見午前六時熱至一零六度，當八月午間湖濱熱至一百三十九度。湖邊之土壤，磐石及石卵等都曬得如熱鐵一般，故此沐浴者必須待日落後甚久入水，方不至燙傷其脚。在這種炎日之下，並亢旱之時，所有青草，菜蔬自然全都枯槁，遊歷家適當此時來訪此地，無怪他要灰心失望的。但在別種情形裏，或從事灌溉，則一切景物自大不相同了。

再有一樁堪注意之點，就是人體中的溫度，因熱病可以增至甚高而無危險之結果，在別種天氣中則不然，其熱度常有時至一百十度，此可證明福音所說「熱病甚重」一語了(路^{4:38})。至於湖水之

溫度，則各處無大差別，就是黑門山之雪融化時，其溫度亦不至太低，這是因爲其水已經過米倫湖和上約但河一段的路程。在陽曆六、七、八、九、四月中並無雨量。三分之二的雨量，乃在十二月、正月、二月之中，其餘之月，不過偶然有一兩天或三五天降雨耳。

自五月至十月，乃是起熱風的日子。一起風就是三天，七天，或至十天。但是熱風之後，隨即有一種涼爽，愉快，令人滿意之感。當起熱風的日子，湖中和四周的地方氣壓非常大，但在熱風之間，夏天有從西方吹來的和風，令湖的東岸非常舒適。湖之西岸，雖然在抹大拉之南，則無甚利益，因爲此風從山經過，吹入海內，令空氣非常窒塞。湖之北端亦不感如此之高熱，因爲革尼撒勒平原西邊之山較低，較遠，並且有風從鴿谷吹來，故此令迦百農四周之地感受幸福。此種西風平常起自午後，到薄暮就變大，到午後十時就止息，其餘的時候，天氣很有差別，風所來的方向也不同。烈風有時來自東北，折向北方吹過黑門山時，氣候太低，覺得寒冷。這多半是在五月中。另一方面，在四月中，一陣南熱風起自約但河谷塵沙蔽空，山河失色，令人預感夏日之不快。

降雨期中，多半以雷電爲前導。在十月，並十一月時，有小塊雲，不過如人手掌般大，起於他泊及其他山上。其雲逐漸增大，而情形亦令人可怖，通常一連三日雷電交作，暴雨傾盆，河身泛溢。以後就雨過天晴，萬里無雲。在冬天也偶爾有此種雨，但不如此猛烈，在雨季終了時，也有這樣的雨來作結束。在五月之初，天上有雲，或落雨一二日，或有

雷，或無雷。有時谷中非常安靜，却受別處暴雨之影響。上加利利之山，有時一二日隱於濃霧之內，但無礙於湖上之寧靜。在相距不遠之高原降雨，流到山間內，沖去一切面前之物（太 7 27 路 6 49），把前不久尚係一乾涸渠道却弄得洪水橫流。無論在何時，湖上都有暴風發生，並且變化的很快。加利利海上的暴風在許多方面是特殊的，有時似乎風從各方吹來，搖蕩小舟。這是因為風猛烈地吹向峽，與海面作直角之接觸，令海水澎湃甚高。有許多暴風，祇在本範圍內，如此可以明白吹西風時，則提比哩亞南北沿岸三英里內之水不揚波，但在一霎時間即由極平靜中而入於驚濤駭浪中，唯一之安全法即乘風直駛至東岸，在別的時候，湖之南端比較平靜，但往北航行，一抵抹大拉，風即甚大，如不立刻落帆，則船即顛覆。此種風乃來自西方，但通常是由來自東北之風，令全海沸騰起來。此風自東北直吹到海面，毫無一些遮護。遊歷的人們，站在提比哩亞岸上，眺望着鏡面般的湖水，並且面積不大，頗奇異的，竟能有如福音所記那麼大的暴風，此風乃起於猝然之間，二十分鐘後，但見全海而上白浪滔天，浪沫如雪。再者，應當注意，湖之北端，較他處更無遮護，故此飽受暴風的蹂躪。

這些事實，可以用以講明耶穌兩次在海中遭遇暴風的情形（太 8 23 可 4 37 路 8 23 並 太 14 23 可 6 48 約 6 18）。前者乃是自迦百農至革拿沙，其風乃起自東北，故此風浪正打船舷，「甚致船被波浪掩蓋」。第二次，他們要從伯賽大到迦百農去，其風乃起自革尼撒勒平原，正

是逆風，故此「搖櫓甚苦」。並令我們明白，雖然到迦百農去是逆風，然而從提比哩亞來却為順風（約 6 18 23）。就是當風浪極高的時候，他們也能在西山的遮護之下，進行到抹大拉，所以暴風止息後，他們就到了湖的北岸。或有人以為風浪止息，不過是從毫無遮護或暴風之處，進到安靜有遮護的地方，但是據這兩次記錄的情形，都是不可能的。第一風從東北吹來，全海沸騰；按一次中，抹大拉以北的海面，也受暴風的影響；船從巴提哈至革尼撒勒平原的路程不能到一種安靜的區域。

（四）實業：當基督服務時，國事昇平，全海周圍乃是生活並勢力的中心。我們已經從約瑟甫和拉比們的引證曉得此地因為農業的發展，已經進步到若何地位。其地既如此膏腴，如此滋潤，並如此得到日光煦育，自必引人從事耕種，而一年之內可以收穫兩三次。現今在巴提哈平原就是如此。在穀類收穫之後，可以種玉蜀黍；等到玉蜀黍收穫之後，就可以種菜蔬和西瓜。此種特別氣候也令禾稼較加利利高地及巴珊者早熟一月。此處的西瓜和黃瓜較大馬色者早上市四星期，故此貨品預先在各大城鎮中上市，能收穫大利，必是很有力的引誘，使人殷勤，並且其時運輸也較現在容易。因為此種工作很活動，所以僱短工的事很為普通，工人多半來自提比哩亞至革尼撒勒平原之地（太 20 17）。牧羊的工作也不可忽略，因為與農業有密切關係，並且在福音故事裏常常用為引證；但是現今牧羊多在鄰近山

上，而少在湖濱。

再者，福音中言漁業亦極活動。猶太傳言說，在湖中打魚是人人自由的，祇有一個條件，就是不可在湖裏栽樁妨礙船的進行，並且傳言說此種自由乃是從約書亞傳下來的。不但新約的記述，並有城池和耶莊的名字，令我們曉得漁業是發達的。即如有兩個城名伯賽大（意即漁人的居所）可見一般了。按着摩西的律法，加利利海中之魚都是潔淨的，但在福音裏有一處言及「好魚」與「歹魚」的分別（太¹³ 47-48），而最有趣的，是現在的猶太人禁止吃某一種魚。約瑟甫發見提比哩亞的漁人乃是種強有力的團體，故此我們可以斷定從那裏來的小船，係為打魚用的（約⁶ 23）。

現今首要打魚的地方，乃在巴提哈左近，此種工作乃是用小船拖網（約²¹ 8）。但在他處缺乏船隻，亦不能阻止人為漁夫。如果有人有網，並曉得如何撒法，那末，他在水不甚深的地方必能獲得多魚（太⁴ 18）。在溫泉入湖的地方，許多的魚匯聚，用網急旋地往下一擲就可圍住許多的魚，拉到岸上用手揀拾。現今也用鉤子釣魚（太¹⁷ 27），工夫不大，可釣許多魚。當約瑟甫時，湖上漁船甚夥。

漁業之內包含其他許多職業，從湖打上之魚是賣到耶路撒冷城內，當我們想到使徒約翰的高雅，和他與大祭司的相識（約¹⁸ 15），並他在聖城中置有房屋（約¹⁰ 27），我們可以測度他必是在城中為漁業的經理人。在耶路撒冷並其他地方賣魚，必僱許多驢夫，運到各

處去。

在湖濱上的漁業裏，包含着造船和修船，這就解明主為何在迦百農寄居，因為他是木匠，可以隨時執行他的職業，這正與當時一般的拉比們相同。再者，小船亦為運輸之用，但是我們要注意，湖之兩岸是隸於兩個分封王的權下，彼此的關稅和徵稅都是不同的。

（五）地理 這從早就是個煩雜的問題，直等到從事開掘時才告一段落。提比哩亞、大拉和猶利亞的位置，是按着福音歷史的記載，是毫無疑問的。關於各個地方位置的問題必須到論及他們的時候再說。而所要論及的城，多半是猶太城，但在湖岸上還有若干希臘城。這些城的踪跡已經消失，想係受希臘的淘汰，然而不能說沒有猶太人住在異邦人中間。這些城對於四周的區域，有他們自己的威力。但這些城雖然較比猶太的城大而重要，除了歷史之外，福音書從來不提及牠們，似乎是奇怪的事。我們相信基督從來未進入時髦的希臘城市。我們曉得敬虔的猶太人，特別憎惡提比哩亞，不欲進入其內，因其城係建於古代墳墓之上。但是耶穌確曾一度經過低加波利境（可⁷ 31），但是回顧基督與左近城邑之連屬，和他的言語（太¹⁵ 21），我們就不得不信他限制自己在猶太人所住的區域中有所活動。並且他不欲人在希臘城鎮裏宣傳他的工作（可⁸ 25）。

加利利海在第一世紀裏並不為人注意，那時只不過是僻處山中的一個小湖而已。但是反過來說，牠是常與全世界相接觸的。其西

岸乃是世界大路交會之處。「沿海之路」(太⁴ 15)乃是著名的通商道路，東方的財貨沿此道輸入西方，與湖之東北岸接觸。該路鋪石的部份，至今仍存。在此境內大路如蛛網般的交匯，詳情後當再述；當注意約但河不但是有普通渡口，但當春夏之時，可以徒步涉過，水深至膝而已(太¹⁴ 13 可⁶ 33)。再當注意的，就是這些道路多半不祇是宜於駱駝，並宜於輪車。

(六)居民：我們現在能十分明瞭居此區域裏的各種人類。在希臘城中的居民，自必是說希臘方言的混合族。羅馬兵也必有許多散住在各城內，特別是在徵稅的城內。在提比哩亞猶利亞等城希律王左右必有許多朝臣，稱為希律黨的，他們多半是撒都該人。在此二大城內，也必有稅吏們的總事務所，但也散佈各處，尤特別是在湖北端，通商的大道上。並有法利賽人和以斯尼人。在北方的居民更令我們注意，因為基督曾居住其中，他的鄉井也在那裏(太⁹ 1)。其居民本是猶太人，但是加利利人與他們判然不同。據某人說：「道德在加利利是嚴格的，法律與習俗都是不可違反的。輕微犯法之事亦不容許，猶太人所允許之事，加利利人決不贊同。」我們也可以說，猶太注重敬虔的外表，加利利人注重實際的。的確，他們那種猶太人的虔敬已經印在異邦人的心中(路⁷ 5)。他某得請加利利人愛名譽勝於金錢，猶太人則適相反。其婚姻乃為儉樸而導之以禮(約² 11)；寡婦保有其丈夫之家產為公衆所承認(參太⁸ 14)。其地居民對於衛生

清潔上，不甚講求，亦無大富極貧之光景，間有有財富如福音言者(太⁷ 6 13 15 18 24 路¹² 18 19)。但是大多數都是過儉樸的生活，從所提的家具上就可以看出來——「燈台」(太⁵ 15)，並食物——「餅、雞蛋」(太⁷ 9 10 路¹¹ 12)。再者，當注意其居民係操兩國語言的一種，一種係亞蘭語，一種係希利尼方言，其本地土音，也有特別的韻調(太²⁰ 73)。其最顯著的，就是喉音混雜。

總之，此地之居民性情豪爽，殷勤，獨立，道德，虔敬，不論對於世界或本國都有經驗。主卜居於一般道德高尚的人們中。他召選此種人作他的首先門徒，並他末後的使徒。設使這些人肯把良心退讓一點，就容易過一種平易的生活。在年富力強時，可以居住提比哩亞，但是他們抵抗了那種試誘。不錯，稅吏馬太(太¹⁰ 3)曾在伊等中間，但他却不與猶太的稅吏同流合污。他所徵收的稅乃是歸入安提帕在提比哩亞所置的銀庫，其稅係徵自往來大路上的貨物，和湖中打上來的魚，和現在一樣。這叫我們想到馬太與十二使徒中的漁夫有特別的關係，並且更有趣的，就是他和奮銳的西門，素日立於反對的地位，因為西門是抗拒納稅的。

由此觀之，可以斷言世界上除了巴力斯坦外，沒有一個地方能夠給我們一部聖經，除了此地的加利利海外，也沒別處更適宜於救主。此處有晚近豐富的歷史，有不同的氣候，自革尼撒勒之災，以至黑門山之終年積雪，使主能對於各種人類有關係。在牠寧靜的優美

裏，許多方面都搭配人子的降臨，把基督的生活和性質，用極優美的形容給我們描摹出來。

在耶穌以前，加利利海不為世界所知，不過為僻處內地之一小湖耳；但是主將一切情形大大改變，使加利利海之名永垂千古。

(谷雲階)

再臨

SECOND COMING

吾人平常說基督再臨，這一個名辭，是紀念主末世再

來，成就他的大有榮耀的國，福音中雖沒有這名辭，然口頭上宣講，是多用的，表明主耶穌降臨的大事。參看降臨論

種子

SEED

此名詞用於耶穌之比喻中，為神聖感力的表象；或為道德，及宗教生命，在羣衆及

個人中之擴張。

(一) 撒種之喻為馬可所獨載者(4:26-29)，以撒種之手續，及其後之結果，形容天國在地上之成功。主對於門徒，及外人所講之道，適如弱小之種佈於田間。福音之種具有奇妙能力，不論人幫助或阻礙，總是要成功的。所需要的，乃是時間。在人看為不確，無望的運動，到了時候，就有結果。成。其比喻之普通點為：種子之生活能力，與其應合自然界之結果，正表象福音，令耶穌以信賴，從容之心而俟將來。在外表上看不出來，每一動作是遲緩的，但生長的進行却實在，有知覺者可以計算。某人謂「欲得結果，須將種子埋藏土內，然後漸漸長成，

以至完備。」人們的犧牲自己比如種子之埋於地內(約12:23, 25)，特別暗示耶穌自己之死。此種犧牲之最終效果全憑其進行之徹底。

天國亦好似芥種(太13:31-32)可(4:30-31)路(13:18, 19)。在起始為一小物，後來超越一切，令門外漢為之驚奇。天國於此不被視為末世論的，乃視為歷史上的。一提及種子，就想到其中生活能力，並且與其最初的形式相比較，人與社會間亦有如此先小後大光景。

(二) 種子在另一方面，視土壤如何。土壤有肥沃之分，則結果有豐歉之別。此乃表象耶穌之道與一般聽道者，至終吾人發見有其他二種子比喻，非表明天國乃表明道理(參太13:19)。其一即撒種者與土壤之喻(太13:3-11)可(4:2-11)路(8:5-8)。此乃言種粒內有生機，其不能萌芽非伊本身，或撒種者之過，乃因偶然落於無望之廢地耳。然而撒種之事仍須進行。一部分之失敗，不能令全體事業無效。此比喻純正之意乃耶穌經驗自己為傳道人。但此喻隨後的解釋，必須推至使徒時代普通基督教的宣傳者，伊等不被聽者心中的無情，及成見所挫折。種子必須撒出。道理必須在合宜之心田內作工夫。教訓必須分佈。此乃耶穌引用植物以形容佈道之事。其另一比喻，即稗子(太13:24)，其喻意有數種，其發展之意，已含於可(4:26-29)，著者之意，推至早年教會的遺派與風紀。生長乃一部分的情狀。但是種子或道理遇見敗壞與敵對。另有一種威力秘密工作於人間。上帝的善種尋不到純潔的土壤，以致種子長起來受阻礙，有許多似是而非，強而有

力的對敵。以上二喻，皆重在以上帝之道如種子，其內含有奇妙之生活能力。

看見 SEEING

「看見」二字通常的意義，自然是屬於肉體的，看見物體的外形，即如瞎子看見(太¹⁵ 31 約⁹ 7)，或人們要看見人子，或門徒以為看見異象，或大乘看見耶穌的神蹟(可¹⁴ 62 路²⁴ 23 約² 2)。其多合意義的用法，乃是譬喻的。第一，並非直接的看見物體，即如言彼得看見風(太¹⁴ 30)，又如人們須先去掉自己眼中的梁木，然後纔能看得清楚，去掉弟兄眼中的刺(太⁷ 5)，或言人要看見死(路²⁴ 26 約⁸ 51)，或言人看見這世上的光(約¹¹ 9)。第二，福音內用此二字的通常意義，乃指心靈中的視覺。即如八福中，清心的人有福了，因為他們必得見上帝(太⁵ 8)。天使亦有此種權利(太¹⁸ 10)。門徒看見基督，就是已經看見父子(約¹⁴ 9)。另一處言看見基督而信者，就得永生(約⁴⁰ 40)。主為門徒祈禱，使之能見伊之榮耀(17 21)，其中亦包含了了解神聖之事，及最密之性質也。尤奇者即主於七十人回來時，言曾看見撒但從天上墜落，像閃電一般。其中亦必包含主屬靈的先見，預見惡者的權勢敗落，而自己之天國建設也。最有意義的章節，乃是約⁸ 33 太¹³ 14 16。可⁴ 12 路⁸ 10。約翰清楚的言基督到世之意，乃先令瞎子看見，次令能看者反瞎；法利賽人問伊等何為瞎眼，乃因伊等自言有靈界的視

力，而伊等之心却對於基督使命的真意封閉；因之伊等在靈性知識的誇張，適足以彰顯伊等之罪耳。詳細研究以上之經文，就理會在約翰內，「看見」二字有特別意義，此種字樣在其書內，形成主要的觀念。正如生命的理想生自以餅饗衆之神蹟中，照樣光亦生於醫好生來瞎眼人之神蹟中。在約翰屬靈的字典內，基督個人為世之光，其對人之照耀，及福音之恩惠，可以用光字形容出來，至於享用其中之快樂，則生命一詞頗為適宜。如此醫治瞎子的神蹟，就有了特別意義，然而吾人却不必因其有如此比喻之意，便不視其有歷史上之價值，祇不過為其所要發揮之靈性真理作一圖解的模型耳。

自制

SELF-CONTROL

「自制」之意義，乃指人運用能克制內而品性之成分，和有把握不為外面之勢力所屈服。這與克己不同，正如訓練之與毀滅不同一樣。蓋一種使自我為意志和精力的集中，一種則欲將其消滅或抑壓。然其為人之內部生機的主動力，則為二者共同重要的暗示。但克己側重於遺傳的惡性，用節欲的方法去洗滌，而自制則含有自由和努力，對於人生不加壓抑。尤有進者，自制是指節制性情，本能，情感和意志而言，無論在牠們本身方面，或應付尋常日用的各種要求方面，皆欲完成某種目的，或維持某種品性。在福音中，表示耶穌基督的自制達到完全的地步，並且表示耶穌把其中精妙告訴他的門徒。

(二)基督方面的自制：(甲)我們能否用性情來描寫基督，固屬疑問。究其精義，乃指人的氣質的普遍特點，其智力和道德的進步，如不得其助力，必受其阻礙。即指內部生活有某種特別的表示或舉動，含有品性成分之不調和，表現一種不完全與不合意之情景。自古代以來，即將特別情性分為四類，即多血質，憂鬱質，膽汁質，和黏液質；因四種調和之不均，故在某種情況之下，使自制發生特別困難。基督的人性既屬完全，諸德俱備，諧和一致，自無過度之患。他有無限盼望之心情(約₁₂³²)，受苦受難之毅力(太₂₆³⁸約₁₂²⁷)，義憤填膺的惱怒(太₂₃¹³⁸⁵)，沉靜幽閒的態度(路₁₃²²約₁₀¹¹)。若將其歸於任何一類，俱不恰當，祇有另立一名，稱之為宗教氣質耳(路₂⁴⁹約₆³⁸)。

(乙)控制本能和整個食慾的生活：「本能」之意義，是指一種不由於有意或預知而能產生某種效果的行動。這種衝動在身體方面已根深蒂固，祇要有某種刺激，就發生活動。如基督感覺疲乏，和需要體力的休息，但他尚能支持，不為所困(太₈²⁴約₄⁶x)；在福音方面沒有載着關於他的懶惰性質。在受難的禮拜中，他在伯大尼住宿(村莊或鄰近的地方：太₂₁¹⁷可₁₁¹¹)，大約在白晝勞碌之後，想到那裏去休息，而且對於飢渴，亦有迫不及待之勢，但他能視若無事置之不理(太₄²可₃²⁰約₁₉²⁸)。至於體質方面，基督不取勉強的行動，祇順其自然調濟以應世。他詛咒無花果樹，是感覺食慾失意的刺激而為有思想的行動(可₁₁¹²x)，但亦表示以色列將要滅

亡，含着那祇有綠葉而不結果的人們必有同樣的命運(路₁₃⁶⁹)，暗示低微惡者信心的能力(太₂₁²⁰x)。「一個貪食好酒的人」(太₁₁¹⁹路₇³³)一語，因其不易向人解釋，必不能當為一種寬改而拋棄。這並非表示耶穌的真習慣，却是他的解嘲語，意即有人容易反對嚴厲的師長，亦容易反對寬和的師長。在這方面，並非證明基督的放縱，却表示他的懇切和處世溫和的態度。

基督對於情感方面，素有操守，無過與不及之弊。在伯大尼時表示十足的同情(約₁₁³⁵)，在行近耶路撒冷時亦如此(路₁₀⁴¹)，但他從不使情感發展到有礙服務的地步。在太₂₃¹³³⁶上，甚至義怒的表示變為急激，但沒有一處有私人深仇的痕迹。在客西馬尼園中，那聖潔的苦痛升到不可分析的情景，因贖罪苦難已經開始，但基督感覺到痛苦憂傷的勢力(路₂₂⁴⁰)，立刻就克制着畏縮、沉靜的執義(太₂₆⁴³x可₁₄⁴¹x來₅⁷x)即在十字架上的哀號(太₂₇⁴⁶可₁₅³¹)，並非失却自制，而是基督人性的精神在臨到死亡的苦痛中消失的表示。這是與他贖罪工作有關係，而與他私人經驗無涉，這表示世界罪惡壓力的極點(加₃¹³)。基督替人經過罪惡的幽谷，而當緊急關頭却被黑暗所籠罩，但他不退却，而且在父的同一目標上，他的靈性生命的一致性，亦未嘗破壞。在基督裏，可以探尋出救助和歡慰(太₁₁²⁵路₁₀²¹約₁₇¹⁴)，在早先的時期，他與勞頓者的休息，在後來他向門徒祝福。那些無約束和過分的歡慰，在他的紀錄上沒有見過。他守

著中庸之道，不偏不倚。他的自重是整個的，從不變為驕傲，或受諸媚（約 6 15 12 15 18 21 37）。他善於社交，但不受感情之驅使。基督的敏銳生活，為有條理的情緒和感覺，這種條理，易於維持弗墜。

（丙）此外，應說到自制——各種本能和感覺控制——的方面，即提出一定控制的目標或主見，否則不能決定自制價值的要素，而生活的道德原質，必無從表現。自制的本身，或祇是一種給意志力的顯露，在質的方面，或屬於中立性，能變為不良的用途。就基督所表現的而論，其意不僅指穩定和自由，以及不受外面勢力影響的鎮靜，而且是指那誓遠目的不屈不撓，即在倫理和宗教方面亦不能顯出再勝一籌的精力和意志。在許多地方，可以看出這種種超過失望、艱難、類似災難的特出性；雖有時似乎動搖，但隨即恢復常態，堅持不讓。耶穌所處的環境非常惡劣，當時有許多不誠實的成功，亦有惡者的昌盛；然而有常識批判者之對於耶穌，沒有攻擊他的道德的缺陷或與惡者妥協的罪名（約 8 46）。罪人沒有以為他改變目標而反抗他（來 12 8），即不相信他的職務者亦不如此（可 14 58）；甚至他的從者的疏遠，反變為其他從者的忠心的助力（約 6 67）。無論宗教領袖的毒計（太 22 16 x 路 11 53 x），或小官長的妬忌或畏懼，從不能破壞他的精神的一致或意志的堅定。即使有內部的困難和門徒的離心（太 16 22 20 20 x 路 9 54 17 20），然而基督從不使他的工作有所改變，因贖罪而致死亡的到來，亦不生任何驚懼，因愛的緣故，抱着不屈不撓的態度。

這祇有完全的自制，纔能使他成為化身，在百難當中，在十字架上，莫不皆然。因此，他成為罪人的唯一領導者，健全而篤信上帝者。

（丁）除基督自己的意志以外，尚有關於他自制的兩種原因，亦須加以分析。一種是他私人信靠父上帝，一種是聖靈相助的影響。（1）在他事業的開始，無論在外表或內心，無論在青年或後來，他始終承認父在他身上的要求（路 2 49 約 4 31 5 30 6 58 14 31）。那感覺父的權能和意志是基督完全成功的秘訣（太 26 53）。當他受難時，有說不出的苦痛，在感覺孤單的時候，幾不能忍受（路 22 44）；但他完全接受父的意旨後，使他能鎮壓不肯死的念頭（來 5 7 x）。他感覺與父相交，實非常重要，以致在相交時期中，為他留下真理的根源，為人表現出義務和快樂的總合。（2）聖靈的功用，在保持耶穌的自制去反對嗜好和惡的要求，這在魔鬼試探一段，有顯明的紀錄（太 4 1 可 1 12 路 4 1）。符類福音記者亦提及此點。但聖靈在別處亦曾經表現從他嬰兒的時期，「上帝的恩典在他身上」（路 2 40）；他受洗的禮並非暫時性質，但聖靈永遠住在他的身上（約 1 33 x）；假使徒 10 38 上原指作服務的鼓勵，而聖路加在別處却說耶穌「被聖靈充滿」（路 4 1 比較約 3 34）。這不僅為私人的考驗和訓練，亦為他憐恤和拯救的職務。為耶穌，亦為門徒，使渴求靈性的一致和自主的解除，乃來自同一的方法和同一的源泉（約 7 37 39）。

（二）在人的方面的自制：在人的方面而論，自制有雙重的意

義，不是一種遏抑，即是一種活動。一方面自制使自然的衝動處於理智的範圍，組織一種有秩序的理性的生活。他方面，自制集中精力，使生活歸於一種自主的確信和旨趣。換言之，基督教既不是一種理想，或理論的倫理，却是一種實際生活的方法，而各人的困難既不起於衝動，却起於某一組衝動之優勝，則基督所表示和需要的自制，意即指節制個人的氣質，免除個人所易罹的各種罪惡，更指要將某種歹的形態變換成某種好的形態而言，使各人靈性有均等發展之機會，或為福音之目的。

關於感覺和嗜好的節制法，如在必要時，可應用剷除法加以限制，蓋過度必須阻止，無論任何犧牲皆所不惜之故（太⁵ 29，18 8，x可⁹ 43，48），即循規的舉動，亦不得有礙於天國利益的行為（太¹⁹ 12，比較林前⁷ 32）。不可倚靠嗜欲和衝動，然基督徒應為他們之主人，不應為他們之奴隸（太⁵ 39，41，路⁹ 29，x；比較羅¹² 17）。欲使生活統一，不得以一種正當目標為中心，在與青年官長之談話中表示過（太¹⁰ 21，可¹⁰ 21，路¹⁸ 22），那要把拋棄錢財當為完全歸順基督的必要步驟，為門徒最大的試驗（約¹⁰ 27，12 26），和成功的祕訣。其他如「一眼」的談話（太⁶ 22，路¹¹ 34），不能服事上帝，又服事瑪門（太⁶ 24，路¹⁶ 13），須變為「像小孩子」（可¹⁰ 15），以及太⁶ 33上所載的偉大律法等，都有同樣的旨趣，如能按此而行，則不獨精神方面由猜疑和畏懼之苦痛中得所保障，且能得到一致的人生，見義勇為的精力。假

使有外力來動搖此種節制，祇要去承認上帝的偉大要求和求上帝的喜悅，為至高無上之事業，則不致有所動搖（太¹⁰ 28，路¹² 4，x）。為抵抗各種攻擊和困難，祇有出於穩健之途（太¹⁰ 16，26 31，39），不致使目標或自制搖動，因為基督的愛所發無匹節制之故（太²⁴ 9，約¹⁵ 12，21 16，20 22）。由於罪得赦免，基督使意志恢復自由，不為邪惡所束縛，而他的在內心主持一切的聖靈，成爲一種關於力量與和平的無窮源泉，使自制的經驗，亦如耶穌一樣，不肯離職，不受試探，不使天國進行有所阻礙，而使他與父之聯絡，亦絕無隔閡。他的自制的完全和方法，是將可能達到的保障和準則，顯給人看。（謝錫如）

克己

SELF-DENIAL

「克己」是關於宗教生活的緊要部份，耶穌基督把他

設立在我人面前。「若有人要跟從我，就當捨己」（太¹⁶ 24）。此語在類似的段落上（太⁸ 81，路⁹ 23），在四福音記者所著關於聖彼得不認主的敘述上（太²⁶ 31，35 76，可¹⁴ 30，31 72，路²² 61，約¹³ 28），在耶穌所發關於背教的痛斥上，皆已用過（路¹² 9）。為瞭解其精義起見，須與保羅所用「當作有損」一語（腓³ 7，8）互相比較總之，「克己」乃克服身體方面的過當要求和下層自我的志願，亦給予高尚自我所有關於智力和靈性的雄心和感情的制裁。

（一）肉體自我的克己：人們所有關於「克己」方面所習行的事，不外禁慾主義。這種訓練，在主的教訓和模範方面，共計有五種：

(甲)禁食；(乙)獨身和節慾；(丙)施捨；(丁)警醒禱告；(戊)簡樸生活。

(甲)禁食 耶穌自己禁食過(太4:1-11)。大概是他的門徒所取為宗教生活的部份(太6:16-20)。使徒及其同時之教會亦習行此事(徒10:9-13, 14:23, 林前7:5)。而這種禁食的遺傳在第二世紀又曾一度復興。大約因為法利賽人之故,使徒時代以後,以限定日期禁食,為一種關於「克己」的常態。四旬齋期,原為十四日,改作四十日,效法主在曠野禁食四十日的故事。禮拜五齋期,四旬齋期,領聖餐前的禁食等,在早期羅馬教和中世紀教會大半都遵循不懈。

(乙)獨身和節慾 耶穌贊成獨身和節慾,但沒有普遍的提倡(太10:12, 路14:26)。使徒不但提倡獨身和暫時節慾,且似乎以此種行動為光榮(林前7:29, 啓14:4)。在使徒時代之後,守貞風氣,有繼續增高之勢。

(丙)施捨 施捨是克己的表示,乃耶穌所顯明提倡者(太1:1, 路11:41, 12:33, 可12:43, 比較太5:42, 路6:38, 徒20:25)。他自己雖清貧,但亦時常施捨(約13:29)。使徒們當初不分緩急,一律堅持施捨的義務(徒2:44, 5),後來纔慎重從事(徒11:27, 20, 羅12:9, 15:26, 林前10:1, 林後8:9, 10:1, 6, 7, 加3:9, 來13:16, 約1:3, 17, 雅1:27, 2, 14, 1, 比較帖後3:10)。在早期教會時,每禮拜或每月施捨一次,當為一種公認的義務。

(丁)警醒禱告 這被看為一種克己服事上帝的事,在耶穌的吩咐中曾經提過(太24:42, 26:41, 路12:97),而耶穌亦曾親自實行(太23:28, 33),使徒的許多勉勵亦涵有此種意義(林前10:13, 提前5:6, 弗6:18)。在使徒教會的記錄中,有關於警醒服務的模範(徒12:12, 20:7),而保羅亦常實行此事(林後6:11, 7:1)。

(戊)簡樸生活 在衣食住方面,可以看得克己的生活,耶穌的簡示(太8:20),及其關於此問題的教言(太10:10, 11:8, 路18:19)。使徒們關於這問題的教訓,更覺完密(提前2:9, 彼前3:3, 4)。

(二)高尚智力和心靈自我的克己 當我們研究耶穌基督的教訓時,就立刻看出他擺脫了古典的倫理。他不主張發展屬世的自我,卻主張靈性自我的完全。因此,他的生活,乃完成那先知的概念。他缺少世人所希望於他的美處。他被人藐視,唾棄,幾經患難,茹苦含辛。他有溫柔謙卑的心(參亞9:9, 林後10:1, 腓2:7)。他是一「要服事人的」(太20:28, 約13:17)。他稱為有福的人,是「虛心的」,「哀憐的」,和「被辱罵的」(比較太18:3, 4, 19:30, 20:14, 可10:27, 路1:48)。這裏所提出的理想,不但與古典哲學家的截然不同,而根本方面,二者乃立於反對的地位。使徒們極明瞭他們的師傅,於是像他一樣的教訓人。而他們所堅持的,不僅像耶穌祇反覆說到克己而已(林前1:28, 29, 林後1:5, 9, 10, 1, 12, 21, 腓2:6-8, 加5:23, 0, 1, 弗4:2, 西3:13, 雅1:21, 9, 18, 彼前2:21, 5, 5)。

自省

SELF-EXAMINATION

(一) 自省的義務

每個人的良心，對於

自省的理性和必需，皆有明證。即各人自己須謹慎將事，採取屬於道德和靈性生活的方法，以與其他各部之學識技能所採取者相類似。這是把我們的動機和行為去和牠們應當達到的標準相比較。凡在艱苦事業上能達到完美地步者，必須時常試驗和考察自己的成績。他必須有活潑精神以矯正疏懶性，發現錯誤點，保證有進步。在基督的事業上，即如一切最奮勵而最高尚的追求方面，亦不能缺少這種性質。這種義務的實施（甲）在聖經上。那古代先知的職務，與祭司的不同，要時刻去督促人們的良心。他的使命多表示勸勉之意，如「我們當深深考察自己的行為，再歸向耶和華」（哀 3⁴⁰）。他吩咐人們要藉著所知道上帝的性質和意旨去考察自己（賽 1¹⁰ 耶 7¹ 結 13¹⁹ 何 14¹ 9）。即耶穌不常用言語叫人省察自己，但這樣自評的必要和義務，在他的職務和教訓上曾經實施。在山寶訓，以及他的許多比譬中，他告訴了那些標準，使人們由此可以試驗自己的生活，而使徒書信上亦同樣說及（林前 11²⁸ 林後 13⁵）。（乙）在總明和好人的經驗方面。「人須自知」的諺語，為蘇格拉底所常談者。他把這話變為他生活和教訓的旨趣。除非人們把自己的思想感情行動等給予嚴格的回顧，並由良心和義務加以審查，否則人們何能自知呢？「自省」一事，在古代嚴謹的男女方面，不知佔著怎樣重要的

地位。那不常察看自己良心者，其心靈黑暗，正與房之無隔相同。

(二) (甲) 自省的困難和危險：

有一種病態而危害於靈性生

活自知的危險存在。在健康的身體或許推出同樣的情形。那常想到健康怎樣，常把手指放在脈上生活的人，必使身體感覺不適，神經發生紊亂。這種自知，豈為一種有益之事，豈不阻礙行動而毀損精力？豈不養成一種令人作惡之習而暴露心靈弱點於人前？有無量數之方法，使人們證實此種自知有如病態，如不及早療治，則必受其摧殘。然吾人直道而行，盡力作事，對於吾人自身從不計較之時，則豈不能過最好之生活。凡專心做偉大工作和公益事業者，自無暇追問自己是否已達應得之利益，所做之方法是否為高等人物所選擇之途程。那常想到自己之動機，是分去吾人作事之熱忱，阻止吾人努力進行之表示。（乙）在自評之工夫上，那更為困難者，為吾人處於雙重之地位，一方面為考察者，一方面為被考察者。吾人同時為裁判官，為見證人，為被告人。這就容易發生自欺自誤之事，吾人亦有小錯認真而大錯糊塗之危險。

(三) 自省之提議：

若欲避免上述之危險，須照下列方法實行：

(甲) 用最謙虛倚賴上帝之心，願得其幫助和指導。特別研究詩 130²³。該詩為作者不能信靠自己。他知道罪惡如何使其不能察覺，如何使自己化裝，如何在他尋不著之秘密心房中躲藏。他需要一位的助力，比他自己所能作的較為深刻而徹底的工作。更須研究代上 28⁹。

20 17 詩 20 1 2 44 21 箴 16 1 2 20 27 耶 17 9 10 等。(C) 考察須多靠客觀方法，意即不僅考察感情或動機，須以上帝之律法及基督之標準來評衡所行之事蹟。「我愛主否」一語之最好解答，可參約 14 15 21 15 14 等處，又參看太 7 21 29 可 3 85 兩處。你留心救主所說：「若是我愛我，就當謹守我的誡命」的話有多少次呢？(丙) 須特別研究林後 13 5 上「耶穌基督在你們心裏」一語。在那裏有隱密的事，自省或許藉著牠變為實事，在人裏面有真光，即與我們同在，在我們左右，在我們心中的一位，亦即使我們不自誇，不自欺，不致令人可惡的自知的一位。憑藉他的光臨，自省方無危險而有效果。(謝暢如)

自私

SELFISHNESS

自我犧牲，為基督需要凡欲為其門徒者所必具備之條件。

件，或使吾人聯想及基督教是關於制慾主義之宗教；聯想及耶穌教訓之理論上的結果是為善與為惡，物質與精神的唯心二元論；聯想及上帝要人為犧牲本身之故去拋棄世上一切，甚至於拋棄其生命。但如以耶穌將制慾主義為目標，則完全是對於耶穌宗教的一種錯念。在其教訓中，吾人尋不出他以人世屬於邪惡，卻見到他以人的生命屬於美善，生命是永存而非暫有，祇在牠類似的上帝裏面能達到牠的完全滿意(太 6 19 21 路 12 33 21)。他要求自我拋棄(路 14 28 27 33) 而同時懇切說出自我之絕對價值(太 16 26 可 8 36 37)。他以為道德之自愛，高於天然之自私(太 16 26 可 8 35) 並堅持人格之完

全發展，不是在通世絕俗，而在和宇宙的生命諧和一致——宇宙的生命，即在上帝裏的生命，是上帝給予世界的生命(比較太 5 6 7 三章)。將自己獻給愛，為基督喪失自己，為上帝為人世捐棄自己，即是在上帝裏得救自己的生命。欲造成屬於生命的天父，世界造物主上帝之律法，即是人生之基要律法，是使世俗的和可惡化的事物變為無害的，然後能使用這些事物以為發展完全自我之目的(太 6 33)。基督說過：「人若賺得全世界，賠上自己的生命，有甚麼益處呢？」因此，能保存人之生命，乃為人之最高利益及偉大工作。但欲按照世界之思想以保全生命，即在靈性和永存方面喪失生命。天然自私為人類之最大危險，罪惡之大根源。故我們的主承認人性普通可分為肉靈兩界，亦如保羅一樣看天然和靈性之我總有不斷之衝突。如欲靈性之自我增長，須克制天然之自我。基督稱這些為「自我」為「生命」但祇後者——生命——有絕對之價值。前者之價值是相對的；而牠的好處是可量的，須附屬於不可量度之後者。如失掉靈性，則雖天然自我賺著全世界，亦毫無價值；因喪失真我而僅得著暫時之生命，無異喪失永存的生命(比較無知財主的比喻，路 12 16 21 和基督在曠野受試所發相同真理之言論，太 4 1 11 路 4 2 13)。所以，道德的自愛，根本包含於向上帝所發之愛；無論何時，當天然自我的好處與道德自我之愛的指令發生衝突時，應把牠看為撒但的試探(太 16 21 28)，凡使自我耽於肉慾，發展下意識的劣性，聚斂無限的財帛，以

爲從此能夠覓著生命的享樂等，即是喪失生命；當死亡來到時，一切的喪失即刻顯露出來（路_{12 16 21}）。人須用永生的眼光來觀察世界。積蓄財帛在天上，使心靈常住在永生的空氣中，乃爲真我之目的。

那否認自私的慾望，其自身不能看爲是一種目的，在我們的主所說關於勞動題目的一組比喻中，表示得清晰。一種袖手旁觀的信仰，一種安逸的自我犧牲，不能使基督心滿意足。那服事上帝是生命之偉大目標，而同時是生命本身之救濟（比較太_{25 14 30}上之「按才幹受責任」路_{19 11 27}上之「交銀與十僕」路_{12 26 49}上之「警醒的僕人」太_{25 1 13}上之「十童女」太_{20 1 15}上之「葡萄園的工人」等比喻）。由此種種比喻看來，工資顯然不是按照工作發給，乃是按照所表示的熱忱和忠實；而且工資即是工作本身，由工作而產生出來。真的，永生本是高貴的工資，但在那種生命中，他已是與上帝同工，要把服事上帝爲他在本世之目標，祇要當罪孽與現世生命同歸於盡時，自我纔能十分完全；但現世與來生之間，並無缺陷。此後服事上帝，必爲被救贖者在天上之快樂，正如他們在世間之唯一快樂一樣。天上非可遊惰苟安，但無罪的束縛，完全自由的行出聖的服務。自我本身之好處，即是世界之好處，亦即上帝意志之完成；而其獎品即爲人力之擴張，愈能爲社會福利作較大之工作。自私是有害於自我和人類靈性自我之愛，是自我之完成，上帝之榮耀，及世界之快樂。（謝勒如）

分別

SEPARATION

在描寫天國現在與將來情況的談話裏，基督說「分別」非得等到世界的末了，天國達到理想純潔的地位方能實現。那時要用審判的方法，分別真正的份子和那些祇有外表和口中承認的人們（太_{13 24 30 26 43 47 50}）。與這種題目流行的意見相反的，基督清楚地指示上帝的國當在地上發展的過程裏，其中必須有善惡彼此相爭，並且嚴重地反對早期分別他們。這種混和的預兆並非一個純潔的天國在一個腐敗的環境內，乃是一個國家本身內被腐敗的元質所侵入而貫透。

當門徒們被吩咐要對於天國裏的邪惡有保守忍耐的態度，基督向他們顯示一個清查的日子，在那日邪惡必要被完全地排除了（太_{13 30 48}）。這種混合的時代至終要達到結局的情形。這種偉大的分別要實行在許久相敵對的兩種元質之間，理想的純潔行將在望。這是一切誠懇的人所切望而努力追求的。稗子的被焚並非說到作惡者末後約結局，乃是說到他們對於天國的幸運不再有抑止的效力。從此他們的存在不過是一種模糊的媒介物，但是把污辱和惡人除去，那末，公義的性質至終顯出來，毫無一些陰翳，乃是純潔而光明的。篩分無價值的份子，結果是一種不可修補的損失，同時伊等必永被摒除而不能進入和享受天國的權利（24 50 25 11 30）。分別的根據是普通的，乃在乎道德性質的基本區別，並不清楚地顯然在開始，乃是

逐漸地顯明在將來(太13²⁸)，這樣，至終就分成兩類，即公義的與邪惡的，這乃是不能避免的(太13⁴¹⁻⁴³)。在別處也提到兩種人是有特殊的性質，即如在危險的時候有承認基督的，有否認基督的(太10^{22x})，有忠心為管家的，有不忠心的(太24⁴⁵⁻⁴⁸)，有勤勉忠實利用所付託的才幹的，有的卻不信而偷懶以至失敗(太25²⁰⁻²²)。承認卻無實行(太7²¹⁻²³)，私己的野心(太18¹³)，不饒恕的性質(太18^{31x})等等，令人們被摒於天國之外，同時，那像小孩子般謙卑的(太18³)，作卑賤服務的(路22²⁴⁻³⁰)，為生命而犧牲一切的(太16²⁵ 27 19 27 28)，乃是確實操參與利益的左券的。參永刑普救主義諸論

七十譯文

SEPTUAGINT

(一)舊約聖經希利尼文譯本，若七十譯文；相

傳於埃及王多利買第二(亦名非拉鐵夫)時，圖書館主任進言於王，建議往耶路撒冷取希伯來聖經，請通達希伯來希利尼二文之士，譯之為希利尼文，王即遣使至耶路撒冷祭司長以利亞撒處，請其相助，祭司長於每支派中選擇長老六人，計七十二人，各攜華美之希伯來聖經一部，至亞力山大城，王侍之謙抑盡禮，擇島中靜室以居之，七十二長老居其地七十二日，將希伯來聖經譯成希利尼文，藏之於多利買之圖書館中，王與民衆皆表歡欣云云。上述之故事，果否真實，雖不可知，第有四點，可確實無疑者：(甲)翻譯必在亞力山大城；(乙)其事雖非王命，必為王所贊許，故得成功，且知居於亞力山大之猶太

人，必皆操希利尼語，略諳亞蘭文，而絕不知希伯來文者，若輩欲讀聖經，非經翻譯不可。(丙)原本之聖經，必自耶路撒冷攜至亞力山大者。(丁)操希利尼語之猶太人，對此譯本，必皆表歡迎之忱。

七十譯文，最初僅有摩西五卷，約瑟甫與耶柔米，皆知其事，基督教之著作家，則不知也，多利買第二時，唯有律法認為聖經，故須從事翻譯，後耶路撒冷及猶太全地之人，承認一書為聖經，埃及之猶太人，即隨之承認，而譯為希利尼文，增入七十譯文中。主耶穌以前，希伯來聖經，除傳道書外，已悉譯為希利尼文矣。

(二)欲研究希伯來之文字及語言，七十譯文實為重要之書，欲研究新約聖經及教父之書，尤須借重七十譯文，蓋古代教父非但目之為最良之譯本，且認為與原文同有聖靈感動之效。奧古斯丁記曰：先知著經，受靈感而成，譯七十譯文者亦如之。當時基督教之著作家，皆不諳希伯來文，其讀舊約，全恃七十譯文，遇書中錯誤之處，悉承認之，並以其錯誤，與人辯論，決定道旨，勉勵教友之虔誠，或有指摘之者，則必否認譯者之過，而諉之於鈔符之誤，或竟謂上帝改易其原文，欲裨益於將來之教育焉。

七十譯文與基督教重大之關係有二：(一)與教會之創始及演進有關；(二)與教旨及思想有關。

(一)七十譯文為預備各地人信奉基督教之重要書籍。當主耶穌時，猶太人散布於羅馬帝國及波斯國，偶因捐款關係，與耶路撒

冷之猶太人，稍有聯絡，若曹亦上耶路撒冷守節，惟除少數學者，如祭司與拉比，皆不能讀希伯來經，故居亞力山大之猶太人，將聖經譯成通行之語，各地僑民，咸感便利，與外教鄰友辯論時，即可藉七十譯文說明希伯來國光榮之歷史，於是護教者一時稱盛，如約瑟甫、斐羅及猶太史家、詩家、哲學家，皆於外教發生偉大之影響，故七十譯文不但使猶太人保護猶太教，更使各地僑民及教外人，信仰由猶太教學生之基督教，與古斯丁云：新約蘊蓄於舊約，舊約之大意顯著於新約。七十譯文雖有錯誤，但使猶太人外教人，皆得讀舊約聖經，明瞭希伯來史中上帝之補助及導引，而藉以發展宗教思想，令人希望彌賽亞臨格，拯救萬民。經云：「主耶穌來，以火投地」（路：12:49），七十譯文實為燎原之導火線也。

新約引舊約之句，不僅以之為修辭之用，或借之為題，或詮釋道旨，蓋主耶穌教訓能使聽者驚異者，在與經士之言不同之故，主與一般猶太非信徒辯論，輒引經句以勸導之，對於門徒亦然，經云：「自摩西始，並諸先知，凡經中所指己者，悉為之詳解焉」（路：24:27），後之門徒無論演講著書，皆以耶穌為模範（徒：8:25），職是故也。

(2) 基督教借用七十譯文之文字為專門名辭，希伯來人之思想，譯成希利尼文後，世界萬民之宗教思想，陡起變化，是七十譯文之動力也。因七十譯文而產生新約聖經，經中名辭，多採自七十譯文，取其字，區別為聖，變易其意義，化為更高尚屬靈之基督教名辭，故曰

七十譯文與基督教關係深切也。

(三) 七十譯文與四福音之關係，及與使徒對主耶穌思想之關係，有二點，須加研究者：(甲) 直引之字句；(乙) 借用之名辭。

(甲) 四福音引用舊約之句如下：

(1) 引句之題旨與目的：符類福音共引四十六句，其中十七句，旁附*號者，係論彌賽亞，以原句為古代聖人預言主耶穌之事蹟與工作；十七句中，耶穌自引者六句，見太：21:42, 22:41, 26:31, 4:18, 22:37, 又馬太：22:32 引舊約以證死人復生，並引其他六句，作他人應驗之預言；另有十九句，亦為耶穌引用者，則係摩西五卷中之命令；第四福音所引之十三句，論彌賽亞者七句，皆注有*號，15:25 為主所引者，其餘六句為著者約翰所引，使徒行傳中，亦有論彌賽亞之引句，見 17:21, 25, 28, 31, 32, 22:4, 25:4, 25:8, 32, 13:33, 35, 希伯來書信亦有數處，如：1:5, 6, 8, 10, 12, 13, 2:5, 6, 12, 13, 5:6, 9, 20, 10:5, 9, 其餘書信亦有之，如羅：3:10, 11, 15, 3 林前：15:45 加：3:13 弗：4:8 彼前：2:6 等皆是。

(2) 引句之文法：新約聖經之字句，頗多採自七十譯文，唯馬太福音微有不同，欲考其字句之本義，須參閱舊約原句之上下文；七十譯文次經之句，新約中每不直接引用，僅於書信中略引之，見所羅門智慧書 7:28, 9:13, 1:15, 7, 西拉書 5:11, 7:34, 15:11。

(乙) 借用之名辭：七十譯文著手之時，希利尼文中之思想語言文法，與古代希利尼經書迥異，於哲學神學政治社會工藝，前後均

舊 約	馬 太	馬 可	路 加
賽 7 14 *	1 23		
出 13 12			2 23
彌 5 2 *	2 6		
何 11 1 *	2 15		
耶 38 15	2 18		
賽 40 3-5 *	3 3	1 13	3 4-5
申 8 3	4 4		4 4
詩 00 11 x	4 6		4 10 x
申 0 16	4 7		4 12
申 0 13	4 10		4 8
賽 0 1 x *	4 15 x		
出 20 13	5 21		
出 20 13	5 27		
申 24 1	5 31		
民 30 3	5 33		
出 21 24	5 33		
利 10 19	5 43		
賽 53 4 *	8 17		
何 0 6	9 13 12 7		
瑪 3 1 *	11 10	1 2	7 27
賽 42 1 *	12 18-21		
賽 0 9 x	13 14 x		
詩 77 2 *	13 25		
賽 01 1 x 58 6 *			4 18 x
出 20 12 21 17	15 4	7 10	
賽 20 13	15 8 x	7 6	
賽 06 24		9 49	
創 1 27 2 24	19 5 x	10 6-8	
出 20 12-17	19 18 x	10 19	18 20 x
亞 0 9 }	21 5		
賽 62 11 }			
賽 56 7 }	21 13	11 17	19 46
耶 7 11 }			
詩 8 2	21 16		
詩 118 22 x	21 43	12 10	20 17
申 25 5	22 24	12 19	20 28
出 3 6	22 33	12 26	20 37
申 6 4 x	22 37	12 29 x	10 27 上午
利 10 13	22 39	12 21	10 27 下午
詩 109 1	22 44	12 26	20 42 x
申 4 35		12 22 x	
但 12 11	24 15	13 14	
賽 53 12 *			22 37
亞 13 7 *	26 31	14 27	
亞 11 13 *	27 9 x		
詩 21 1 *	27 46	15 24	

約 翰	約	舊 約
1 23		賽 40 3
2 17	*	詩 68 10
3 31		出 19 4 15
6 45		賽 54 13
10 34		詩 61 6
12 15	*	亞 9 9
12 33	*	賽 53 1
12 40	*	賽 6 10
13 18		詩 40 10
15 25	*	詩 34 19
19 24	*	詩 21 19
19 36	*	出 12 46
19 37	*	亞 12 10

有巨大之變更，七十譯文爲希利尼文，內容皆普通語 *Polis*，新約聖經與之相同。

新約中之希利尼字，與古代希利尼經書之義，頗有出入，尙不參考七十譯文，斷難明澈其原意，茲舉例於左，俾明字義變化之途徑：

Angelos 經書之義爲「使者」，古時希伯來人以耶和華之使者，爲顯示於人之上帝（創 22 11 出 3 2 太 1 20 路 2 9），後猶太人想使者係上帝以外之神，故新約中即有此種思想，如言使者米迦勒（但 10 13 21 1 猶 3 啓 12 7）加百列（但 8 16 9 21 路 1 19 26）等皆是。

Hagios 經書之義爲「專爲神用者」，七十譯文有關於上帝之意，*Hoi Hagioi* 指崇拜上帝之民衆（但 7 18 22 拉 8 13）保羅於

書信中輒用此字，約 17 15 19 亦含此義，*Tha Hagia* 則係指聖殿中之內室，新約中又以之指天堂（來 9 10）。

Adolphos 經書之義爲「弟兄」，七十譯文與新約以之指同屬上帝之民（申 18 15 羅 9 3）太 23 8 及使徒行傳和各書信則每以此字指同教者。

Aion 經書之義爲「一生」，七十譯文以多數之此字指「永遠」（詩 77 8 路 1 33）諸拉比以之指今世與來世，即彌賽亞前後之兩代，新約則以指「斯二代」（太 22 33 可 10 30）。

Anastasis 經書之義爲「起立」，七十譯文以之指「復生」（但 12 2 瑪 2 下 7 14 12 13 太 22 33 x）。

Anaphero 經書之義爲「負上」，七十譯文多作「獻上」（來 7 27 彼前 2 6 24）。

Apolutroo 經書之義爲「以金贖俘」，七十譯文以之指「上帝救民離難免死」，並不合價值之意（出 6 6），新約中以之指「耶穌救信徒離罪」。

Baptizomai 經書之義爲「漬」，爲「淹溺」，七十譯文以之指「乃縵濡於河中而腐爛得潔」（王下 5 14），西拉書則指「犯法者沐浴求上帝赦宥」（34 26），此二種用法，皆合約翰「施洗」之意（可 1 4）。

Daimonion 經書之義爲「小神」，舊約注重獨一無二之道，

故反對此義(申32 17 詩66 6)新約中則以之指「邪鬼」(太11 18 x)。

Diabolos 經書之義為「誹謗者」七十譯文指「撒但」(伯16 亞3 1代上21)新約中除馬可以外之著者皆用此字。

Dona 經書之義為「意思」為「名譽」七十譯文以之指

「上帝之榮」表明上帝所在之大光(出24 17)新約中則指「上帝顯示之品格」(約1 14)及「人得自上帝之品格」(約17 22 林後3 7 18)。

Ethnos 經書之義為「國民」七十譯文以之指「以色列以外各國之民」即外邦人新約中則指「外教人」。

Idolon 經書之義為「幻想」為「想像」七十譯文與新約以之指「神像」「偶像」。

Ecclesia 經書之義為「國民會議」七十譯文以之指「以色列民全體」新約中則指「屬靈之以色列民」即信徒之全體通常譯為「教會」似不甚妥貼。

Ephiscopos 經書之義為「監察」七十譯文與新約以指「上帝降臨或施濟助或施刑罰」(路19 44 彼前2 12 5)。

Euangelizomai 經書之義為「報人以好消息」七十譯文以指「先知宣告彌賽亞將至」(賽40 9)基督徒用此字含「傳福音」之意。

Eulogeo 經書之義為「褒美」七十譯文以此字譯為希伯

來之 Barak 其義有五與新約同：(甲)人祝頌上帝(路1 61)；(乙)以感謝上帝之言祝物成聖(撒上9 13 路24 30 林前10 16)；(丙)上帝祝福人(路1 28 13 85)；(丁)求上帝祝福他人(來7 1 7)；(戊)上帝以具體之利益予人(申11 26 弗1 3 來12 17)。

Zoopoio 經書之義為「養家畜」七十譯文指「保全生命」(出1 17 詩71 20)新約中指「使人有屬靈之生命」(約9 63)並含

「使人復生」之義(約5 21)。

Ethera 經書之義為「日期」七十譯文常以之指「耶和華之日」即將來審判之時(摩9 9)新約指「基督將來降臨審判之日」(太7 22)。

Thooos 經書之義為「神明」七十譯文與新約指「獨一無二之真神」。

Keras 經書之義為「角」七十譯文與新約指「勢力之表證」(撒上2 10 詩89 18 路1 69)。

Klithos 經書之義為「骰子」七十譯文指「拈鬮所得之地」(書14 2)及「上帝賜予之特權」(所羅門智慧書5 6)新約中並有此二義(太27 35 徒26 18 西1 12)。

Koinos 經書之義為「公共享有」七十譯文與新約指「以聖為俗」「使物不潔」(瑪略比上1 47 62 太15 11 18 20 可7 2 5 徒10 14 18)。

Kurios 經書之義為「主人」七十譯文指「耶和華」新約指「上帝」或「基督」。

Laos 經書之義為「人民」七十譯文指「選民」新約指「衆基督徒」路 1:17 徒 15:14 來 4:9。

Leitourgeo 經書之義為「爲國義務服役」七十譯文指「祭司在聖殿中事奉上帝行敬拜之儀」新約兼有此二義（路 1:23 徒 13:2 來 8:6 羅 15:27 林後 9:13 腓 2:30）。

Mysterion 經書之義為「秘密」七十譯文指「秘訣」或爲「人之秘訣」（透比傳又名托比特 12:7 猶狄傳 2:2）或爲「上帝之秘訣」（所羅門智慧書 2:23 2:22）新約則指「上帝之救法爲昔人所不知而上帝顯示於使徒者」（太 13:11 羅 11:25）。

Nomos 經書之義爲「規矩」爲「規章」七十譯文指「摩西律法」新約指「摩西五卷」（太 12:5）或「摩西五卷中之規章」或「拉比所遺傳之規章與禁例」（羅 3:21）。

Okidoneo 經書之義爲「建造」七十譯文指「粘之隆盛」（詩 28:5 耶 33:7）新約因以基督徒爲上帝之殿故此字有「使人靈魂活潑」之意（徒 20:32）。

Onoma 經書之義爲「名字」爲「名譽」七十譯文指「人名所包含之意」即其品格與德性（王上 21:8 歌 1:3）與新約同指「上帝之名」。

Ouranos 經書之義爲「天」七十譯文與新約指「上帝」（但 4:23 瑪略比上 3:18 x 太 3:2 路 15:18）。

Pais 經書之義爲「子」爲「奴僕」七十譯文指「耶和華之奴僕」或「常人」（詩 113:1 所羅門智慧書 2:18）或「彌賽亞」（賽 42:1）新約指「虔誠事奉上帝者」（路 1:64 69）及「彌賽亞」（太 12:18 徒 3:18 26:4 27:30）。

Paradiseos 經書之義爲「園」七十譯文根據創世記伊甸園之說以此字指「上帝所賜之平安與歡忻」猶太啓示文中以之指「三重天」（林後 12:2）新約中則指「虔誠者逝世後之居所」（路 23:43 啓 2:7）。

Pneuma 經書之義爲「風」爲「靈」爲「成人之神」七十譯文指「上帝之力感於人身」（詩 51:12 伯 32:8 賽 48:16 61:1）新約中則有「人之靈」及「聖靈」二義。

Prophetas 經書之義爲「釋神諭者」即以狂者之言釋爲神諭也七十譯文與新約則言「人被上帝感動可以上帝之命宣揚之」絕不含有迷信之義。

Sizos 經書之義爲「救人不受害及死亡」七十譯文指「在彌賽亞審判時救人不受害刑罰」（珥 2:32 賽 45:17 49:8）新約指「救人脫離罪孽」（太 1:21 路 1:69 x）。

Pharis 經書之義爲「慈悲」爲「感情」七十譯文與新約

同有「恩惠」之義，言上帝以慈悲救人脫離罪孽，使之常能愛善憎惡。

Christos 經書之義為「音」七十譯文指「受符者」言國王為上帝代表，治理人民者也，猶太人常希望理想之國王，希伯來文稱之為「彌賽亞」新約中基督之義，即由此字發生。

(M. H. Throop)

在山寶訓

SERMON ON THE MOUNT (馬)來源：馬太福音五

訓，因其成一體系，故普通名之曰「在山寶訓」。題意取自五章一節，其部分亦載於路加第六章中，但句語稍異。寶訓或零散的或部分的散載於路加福音中，惟以第六章所記為多，亦有載於馬可者。其重復處在路加者有一，在馬太者有二。下表所列為寶訓在符類福音中分配之章節：

試將表中所列諸節段，作一比較的研究，得到數種結論如下：

(一)馬可決非在山寶訓的藍本，因其所載該訓只有四節，而此四節中有三節亦載於路加。且翻玩此三節的句法，又可證明(甲)路加與馬太在此三節上的關係，較路加與馬可或馬太與馬可更為接近。(乙)就馬太所記訓中之兩重復處而研究之，其中後寫的一處較比先寫的一處與馬可更為接近。但寶訓乃屬於先寫的即原文的。若馬太在此二處之任何一處取源於馬可，亦必是取於後寫的文字。

馬太	馬可	路加
5 1		9 17
5 3 4 6		9 20-21
5 11-12		9 22-23
5 13	9 50	14 34-35
5 15	4 21	6 16 (11 33)
5 18		16 17
5 25-26		12 53-59
5 29-30 (18 7 8)	9 43-48	
5 32 (19 9)	10 11-12	16 18
5 39-43		9 29-36
6 9-13		11 2-4
6 20-21		12 33-36
6 24		16 18
6 25-34		12 22-34
7 1-5		6 37-42
7 7-12		11 9-13
7 13-14		13 22-24
7 16-27		6 44-49

即非原文，而與別的章節相關聯，非接近在山寶訓之本文。於此可得一結論即重復處的先寫的文字之一處，不是出於馬可的，但其後寫的文字的一處是出自馬可的。

(二)普通地說符類福音書的來源，是出自馬可的，至於聖言集 Logia 係馬太用希伯來文或亞蘭文所編的。又有謂符類福音書記者所載的聖言集，是以希臘文的譯本為藍本。再從馬太與路加兩福音的詞句而有不同的體裁與前後文的複雜一點上來研究，可以得到兩種見解：(1)馬太的聖言集，有兩種以上的譯本。(2)除馬太所編輯的耶穌的訓語以外，還有別人所編輯的。這兩種見解雖均有理

由，但我們至終不妨承認山寶訓是根源於馬太的聖言集的。(甲)因馬太福音除首尾的部分外幾乎全部包含了馬可的全部。有五段或七段，其每段之前均有聖言集的文字。在山寶訓即是這樣文字的第一個嵌載。(乙)因耶穌訓語的重要集輯是載於馬太福音，又因帕皮亞氏證明聖言集是由使徒馬太所編輯，那麼，縱令記者所採取之藍本或為修正之本，我們足可肯定此福音所含載的聖言集實是出於馬太的集輯。至於文字的篡改和註釋等等，亦在所難免，然而我們的總結，是在山寶訓的全部，是以馬太的聖言集希臘文譯本為藍本的。

(貳)整全問題：在山寶訓的整全問題與真實問題應分別研究。馬太福音的三章教訓，雖可認為耶穌自己的言語，但他所說的話不必限於一時一地實際的說，在山寶訓不得視為一篇整全的講道也。

(一)因此篇講論繁複，教義豐富，且盡是緊要道理，決非聽衆一次所能領受。且當時聽衆多係智識淺薄的鄉民，耶穌對他們所應講的道理，必是淺顯簡易，繁富如馬太所記之在山寶訓，決非他們所能一時融會貫通的。

(二)因全篇所論題目多端，似無統一的主題，如論新理想與舊律法背向的一段中，參雜祈禱的訓言，與莫為生活憂慮的勸戒，似非一貫的論旨。

(三)最重要的原因，是馬太所記此訓中之諸段之重見於路加者，其在路加與其前後文所論之情節，較其在馬太更為適合。如不更為適合前後情節，則編輯者何不如馬太之集成一篇，而必零散地分述之。馬太所記此訓之重見於路加者，其最大連屬部分，是在路加第六章。我們不妨認定此章即路加在山寶訓之本文。茲試探討其他節文之載在路加者。馬太 5 其重見於路加者，為路 14 35 所論作鹽的道理，其在馬太，此節似不若路加此節所示之意義與賜訓的情形，更為適當。因馬太此節緊接八福之後，在意義方面，似少連屬。但路加此節載在警戒門徒忠誠從主一段教訓之後，實為一恰當的比語。馬可 8 也有同樣的話。但照上文推考，此句論鹽似另有意義。因此言原是流動之句，為馬太所收集。馬太所載鹽失滋味一語，為斗底燈之喻所緊接。此喻亦見於馬可 4 21，見於路加兩次（6 16 13），均與其前文少有關係。有一點值得注意者，即關於路加所記的此兩處之同樣經文，其第二處較比第一處在意義上更接近馬太。因為第二處亦如馬可一樣的用斗的名稱，在第一處所用者為器皿的名稱。於此又發現了一句浮動的語言。論律法不能廢棄的教訓，路加 16 17 所記者不如馬太 5 18 所記者的更為明白。像這樣是極少的例子。路加 12 59 與馬太 5 25 是同論私仇之事，其前後文尚無不符之處。惟馬太緊接和陸之訓，路加則上承審時度勢之言，此或為兩次所說，亦為可能之見解也。還有三處最堪注意的，馬太 6 1 18 主禱文之前

後均論假冒爲善之事，路加 11:14 論主禱文是在門徒請主指示禱法之後。因此，路加所記爲模範的馬太該段之大旨，既是論禱告之誠密，似無主禱文之必要也。復次，馬太 6:19 論勿爲世俗罪惡的一段，與全篇似無甚關聯。但在路加 12:22 所論此事是在戒貪的教訓，與豐富的比喻之後。再次，馬太 7:13 14 論窄門之訓，其在路加 13:22 所述乃爲對得救多少的答問。於此等處，可見路加所記者似更符情景也。按上述種種理由，足證馬太所記之在山寶訓，不得視爲此訓的原文。但又不得視其所記爲一篇撰論，而非確實的講演也。培根教授認在山寶訓爲一篇有聯屬性的說教。華陀氏 (Votaw) 亦承認馬太此訓大部分的真實。我們雖設實在此訓中雜入聖言集中的言語，但此種插入不得據以來自否認全篇的統一性。按馬太此訓的引論 4:23 51 足以表明此訓是在一特別時會所講演的。關於此節在路加 6:7 20 亦有同樣的敘述。試考此訓中的諸段，除却特殊句語之外，是有清晰的統一性的。這在路加更是顯明。我們更不應把在山寶訓被小到路加關於此訓所記的限度。路加不載猶太的習俗，與論法利賽黨的事情，如馬太所載者，是因爲第三福音乃是爲外邦人而筆記的，其少言猶太人之事，不足爲異。但馬太必須記載此類事情，是因耶穌要將新理想，來比較舊思想和習俗，而勸時人景從新制。

(卷) 原文的問題：馬太第五、六、七、三章與路加第六章所記的，在山寶訓兩篇，那一篇是原文這個問題，是值得研究的，多數的學者，

會認這兩篇是兩次說教。但經近代的考證，此說似難成立。其理由如次：(一) 兩篇記載之中均未提及此寶訓曾作過兩次的演述；(二) 兩篇所述演說教的聽衆和情境，大概相同；(三) 此訓是耶穌對門徒的心傳，其人生原理與道德的培養均於是傳授之。若非爲一次的講述，試問此講述所取之形式，究竟如何？第一當明白此兩篇的記者，似不致互相抄襲。因從大體上考證，此種可能性，殊爲薄弱。大概此兩記者均與馬可接近，而彼此或不相識，他們也不致根據馬太的聖言集，他們所根據的，或爲兩種不同的聖言集，而此兩種不同的聖言集，或均以馬太的希伯來本爲藍本。其不同之處，或由於經過長期的抄錄者之忽略所致。這兩種記述究竟孰爲更確，殊不易斷定。有的地方，馬太似乎顯得更爲正確，而在別的地方，路加又顯得更爲可靠。在此，那最重要的問題要算論福的問題。(1) 馬太共記七福或八福，但路加只記四福而配以四禍，馬太則不述四禍。(2) 馬太所記之福除最末一福外，皆用第三身代名詞。路加則用第二身的代名詞。(3) 馬太言品德與酬賞並述，路加則標明現在與將來社會境况的相反。我們若認馬太所述的福爲更原始的，則其中所含的靈性意義亦必是原始的，因抄錄者不致擅增意義也。從另一方面說，有數點須當注意的。(甲) 路加所未載記的四福，因不得視爲非耶穌的訓言。特別是清心的福，實符主的口吻。然而言語的真實與其是否原爲在山寶訓的部分，乃是兩個問題。因爲我們在上文已經說過，馬太的五、六、七三章多

插有耶穌的言語，爲另一時地所演述者。(乙)第一福音的記者馬太即聖言集的著者，常好用七的數目字來彙集言語。如主禱文則有七句。馬太第十三章則集合七個比喻，第二十三章則有七禍家訓則用十四之數共三次。且耶穌曾在他處講論福的道理(11. 13 16 17 24 46)。(丙)耶穌論福，如果原來給以道德和靈性的意義，那麼這種意義決不致偶然失敗，或故意的被刪除，來適合社會的關係。認此爲由於路加的改竄，這是以逸派的意見，即是不信任路加的忠實的，亦即不啻輕視其人。(丁)若路加所記之福，是由耶穌親自所述，則其門徒必自明了其中的深意。因耶穌常喜用比譬語，其意義多含蓄，但爲門徒後來所了解。這類的說法，常見於四福音書中。(戊)此訓既是由耶穌對門徒所說的一篇言詞，其中的代名詞用第二身是當然的，比後來的編纂者由第二身改爲第三身，自然較早得多。凡直接的演講必更爲真實。後來的記者在總論的時候，不免有些修改。路加記述此訓用第二身，並非由於他的體裁使然，實則他在別處論福，也有用第三身者(參 1. 45 7 23 11 27 33 43 14 15 23 29; 雖用第二身，但此處所論的，不是福而是應許。)反過來說，馬太論福用第二身的亦有數次(參 13 16 17)。八福的結語(8 11)，是用第二身的。(己)路加論富者的禍災，似非於對門徒賜教時所應出的言語。其對象亦取用第二身。此或係暗指不在場之人而言。但耶穌在他處講說，亦好用此對句方法(太 6 19 20 7 13 14 24 27 8 11 12)。由以上諸說看來，路加論福的教訓，要算爲原始的

文獻了。論休妻的嚴訓，路加 10 18 比馬太 5 32 似更明確徹底。因爲馬太此節文中有「若不爲淫亂的緣故」一語，已失其元始的意義了。於此有兩點須注意的：(1) 此句不見於馬可 10 11 12。(2) 插入此句和緩訓旨，似爲文士的杜撰。主禱文的研究，更爲困難了。我們已經在前面論過關於禱文設立的情形。路加所說的較馬太在山寶訓中所記的，似更與事實相符。耶穌對門徒論主禱文有兩次的可能。按路加所記，禱文爲答門徒之問而說的，且更符合情節。若耶穌說過兩次，則路加所記的當較在山寶訓所載的爲更遲，茲列兩文的比較如下：

馬太 6 9 13 (修正本)

我們在天上的父
願人都尊你的名爲聖
願你的國降臨
願你的旨意行在地上
如同行在天上
我們日用的飲食今日
賜給我們
免我們的債如同我們
免了人的債
不叫我們遇見試探救我們
脫離兇惡

路加 11 2 4 (修正本)

父阿
願人都尊你的名爲聖
願你的國降臨
我們日用的飲食天天
賜給我們
赦免我們的罪因爲我們也
赦免凡虧欠我們的人
不叫我們遇見試探

路加的審定本，凡馬太所記禱文句，盡行採用。但修正本，刪去各節，是有理由的。牠們容易為馬太所同化。而且那懇求句子的增多，似乎是一種自然的產生。馬太最喜用「天」的字眼，因此在他的記載裏，屢屢發現「天國」、「上帝的國」的詞語。「願你的旨意……」是隨着「願你的國降臨」而完成一種神旨的意義的。馬太^{28 39}馬可^{14 36}路加^{22 42}也有同樣語。馬太所記禱文末句，似乎是不叫我們遇着試探的配詞而補充拒誘的意義。從這幾點看來，主禱文似應以路加所記的為更原始了。然而馬太的主禱文，自昔即為教會所沿用。這兩種記述，均根據一種自亞蘭原文所譯成的希臘稿本。因兩表均有一「日用」二字為證明。有學者證明兩者均經過修改以符儀節之用。亦有謂馬太之文，比路加更為原始的，學者各持所見，要皆以文字研究之差異而作不同之結論也。論到路加刪句的理由，我們可拿八福的研究來比較。這兩種記載，馬太比路加均更詳細，或馬太增文添句，或路加刪繁就簡，兩者必有一可能。但按我們研究的結果，似以前說更為可能。馬太逆事每好增補，似可由記中他處證明之。如^{12 40}論約拿預言，則加以說明，其在路加^{11 30}則不記。又於^{10 16}加「活上帝的兒子」一句，其在馬可^{8 29}則不記。諸如此例，不勝枚舉。自然路加亦有時自增文意者。^{5 22}「召罪人」加一「悔改」兩字。且路加亦會修改句法，如太^{7 11}所載之「善事」，其在路加^{11 13}則改用為「聖靈」，因路加最好用「聖靈」兩字故也。

從上面的研究看來，我們雖不能絕對地斷定路加所記的主禱文比馬太所記的更為元始，但我們不妨說那樣的可能性是不可忽略的。馬太所增的文句或為耶穌在別處所說，或為他對於禱告的詳細說明，都有可能，正如八福的問題一樣。在山寶訓的其他部分，在權威考證的問題上，不十分重要，因馬太與路加在那些段落上，沒有多大的不同，故可缺而不論。

(肆) 境地與情形：

相傳耶穌賜在山寶訓的地點是在一座有兩峯的山上。此山位於革尼撒勒平原的西南，這是十三世紀的拉丁傳說，當然不能據以為真實。馬太與路加記載賜訓的地點略有出入。馬太指明在山上，路加所載者為平地。有人說所謂平地者或即山中平坦之處。耶穌或自山頂而下與聽衆集於稍平之地點而賜教訓，故其所在仍未離山境也。此不過調和之說，究竟如此小小差異，於史事的真實無甚關係。論到賜訓的情形，其重要性，有足可述者。耶穌賜訓的時候，是在他傳道的第一年。那時他的名聲尚未高到極點，教訓的反對還不甚激烈。耶穌最初期的加利利傳道多在會堂。第二期仍在第一年中，則多利用郊野為說教的地點。因為那時他的名聲漸高，羣衆慕名來聽道者的隨地隨時皆有，故演講不便限於會堂而多在郊野。從傳道的本身說，耶穌最初所宣傳的，如同施洗約翰所宣傳的，說「天國近了，你們應當悔改。」大意是宣傳天國的來臨。後來漸漸地由宣傳而轉入教訓，其意在闡明天國的性質、情形、主義和進展。在

山寶訓是屬這個時期的。它是教訓不是宣傳。既然如此，那聽教的人不是普通的羣衆而是一般的門徒。馬太^{5:1}有三事須當注意的：(一)許多人；(二)門徒；(三)他們。『門徒到他跟前來，他就開口教訓他們說。』這裏的他們是指着『門徒』不是指着『許多人』。『耶穌故意離開羣衆——許多人——到一個安靜的山上教訓門徒。這類的事實，福音書所記載不止一處。門弟子既專心問道，故追隨耶穌，他爲專一教訓的原故，或者他特地約集他門徒到一個僻靜的地方。關於這個問題，路加所記，似欠明瞭。文中曾說『同站的有許多門徒。』(8:17)從這一節看來，聽道的人似乎是指着普通民衆，連門徒也在內。但第廿節說，『耶穌舉目看着門徒說……』這明明是特地對門徒賜訓。所以路加所記的在山寶訓也是如馬太一樣對門徒而講說的。再看路加在論福的教訓上所用的第二身，更足證明是指着門徒的。再看路加在論福的教訓上所用的第二身，更足證明是指着門徒的。因訓中所指的是特殊的人而不是一般的民衆。從寶訓的全體來研究，所謂特殊的人們即是指着門徒，已爲顯然的事實。例如『你們是世上的鹽，你們是世上的光』(太^{5:13,14})，這明明是指着門徒了。寶訓的終結，有耶穌的警戒說：『凡稱呼我主阿的人，不能都進天國』(太^{7:21})，並用兩等根基的比喻作結束。這樣的警戒也是對門徒說的。因爲十二使徒之中，還不免有一個叛徒有一事須注意的，這裏所指的門徒，不限於十二使徒，因路加明明地說『有許多門徒』(10:1)是明示不止使徒也。按路加所紀寶訓是接着十二使徒的揀

選而賜給的，故有人謂寶訓是一種對使徒任職的訓辭。但馬太所記此兩事則不相連屬。兩福音所記均謂羣衆踴躍，故誠懇聽道者皆得列在門徒之內，然而此訓之賜，必須限於特殊的集團，而不視爲一篇普通的勸世文。抑又有說者，讀太^{7:28}『耶穌講完了這些話，衆人都希奇他的教訓。』又路^{7:1}『耶穌對百姓講完了這一切的話』一語，則知此訓又似乎是對大衆而說的。但此處所指的衆人和百姓，其性質不甚明確，故不若寶訓緒言中關於此問題所述的更爲詳細。

(伍)旨趣：在山寶訓聽衆的性質既已明白了，則此訓的旨趣亦自不難了解。它是爲門徒而非爲普通民衆的教言，因此，它可視爲基督教的倫理法典，它不得視爲政治的法律的部分。加利的農村民衆，在羅馬統治之下，與政治的法律所發生的關係似不十分深切，耶穌訓言的效能是由內而外的。欲修其身必正其心，他從未想到利用政治的力量來推行他的教義。但從另一方面說，耶穌的寶訓，雖不得視爲一種政法的權輿，然而其所標榜的理想，雖最簡單的警律，亦難越出他的範圍，耶穌固嘗願他的門徒實施他的教訓，但他的門徒決不應強人信從，要必待社會的人們先服膺耶穌的權能，然後自然聽從他的教訓。必待國家成了基督教化，然後政法或可不用，換句話說，欲不用警察律，必須改變那非用警察律不足維持安全的社會狀態，成一個可以不用警察律而能維持安全的社會狀態。在山寶訓的重要旨趣，是在從改善個人的行爲做起而達到一個人類皆兄弟的大

同世界。這種教義與世界所發生的關係，亦正如基督徒與外界所發生的關係一樣。例如愛仇敵，固然是耶穌的訓令，然而這個訓令必須由基督徒的行為上，實現出來方有意義和價值。最緊要的是基督徒的行為。這樣可以免除對在山寶訓的兩種誤解：(一)有人謂耶穌的全部教義，盡包含在此訓之中，而認此外的言語無關重要，此實一大錯誤。耶穌自己從未說過他的教義，只此一部。此訓不過是論天國的倫理觀念，別部的教訓乃論天國發展之各種情形。(2)此訓既是論門徒的行為而賜的，則在此以先，對選擇門徒的資格問題必有所論及的記述，例如跟從耶穌必須背負十字架，當學小孩的樣子等等。總之，在山寶訓是耶穌基督賜給門徒一篇關於倫理生活的教訓。從八福起，全篇旨趣是論到幸福之路，這在馬太比路加更其顯明。其所論者莫不盡關於品行的問題。耶穌的教訓是在成全律法和先知(太5, 17)，以前的宗教多不完善，耶穌是要把它的精義發揚而光大之，因此，凡不和他的新教義相吻合的，他情願廢棄之。例如關於離婚，發誓報復，種種的傳統思想，雖在某種的情狀之下已成為當時的律法，耶穌則統統加以否認。低級的道德觀念，亦為他所鄙視，例如虛偽的善行表現在施濟，祈禱，禁食等事，他極端的反對。批評，妄論別人也是他所痛恨的。最後，他提醒門徒要謹防假冒的先知。聽道而不行道亦是一種虛偽。馬太6, 9, 15, 7, 11 論激勵祈禱，與馬太10, 19 論摒除世俗。這兩段雖是插入，但文字極其優美，其所表顯的精神是天父的慈

愛。從意義上說，足證這種記述是出自聖言集的。它雖是一種插入的文字，而與寶訓的文氣不無扞格，但其為真實的教訓是無疑義的。

(文南斗)

蛇

SERPENT

蛇繁盛於古巴力斯坦地，因舊約內有一個希伯來字論及蛇的緣故。至於於敘利亞地仍有蛇三十三種之多。新舊約內關於蛇的證據甚夥。蛇為人所習知而憎惡之物，然於耶路撒冷則絕無一人被蛇咬，誠為一永久之神蹟焉。福音內關於蛇的引證，可分三段論之：

(一)主吩咐門徒要靈巧像蛇，乃是言及蛇之善隱於意外之處，並迅速逃避危險(太10, 16)。

(二)主於言及蛇後，緊接着言馴良如鴿，顯明在耶穌心中亦以蛇為不名譽之危險物，此意可見於福音他處。『他們手能拿蛇』(可10, 18)，『我已經給你們權柄可以踐踏蛇』(路10, 19)，又『求魚反給他蛇呢？』(太7, 10, 路11, 11)，乃言蛇含有毒害及討厭之意。

(三)最特殊之意乃『摩西在曠野舉蛇，人子也必照樣被舉起來』(約3, 14)，乃是言以色列民中之蛇災，而有奇妙之醫治(民21, 6, 9)。

服務

SERVICE

希臘有五字，表示此同樣之意，有的表示對國家的義務，即對愛國貢獻之意(羅15, 16, 腓2, 17)，林後9, 12 也與有執事關連之意。基督教很早

應用此字，表示服事上帝有何職務的事；路¹²³對撒迦利亞所用，即「供職」，後來對於大祭司（即基督）所用，即「供奉的事」（來⁸¹），二字之原文相同，另一字義表示希臘「事奉」鬼神，新約用爲「事奉」（徒²⁰⁷，羅⁰⁴），這一字在原文是相同的。這幾個字在福音中用得很多，如太⁴¹⁰路¹⁷⁵太²⁷用「事奉」。原文另有一字譯出來即是執事，乃基督對其本身的事工而用者，如林後⁹¹²「辦供給的事」，約²⁶「用人」即福音中常用者，有侍候之意；太²²¹⁸約¹²²表示用人急忙侍候，太²²²說「僕人」請客來，叫「使喚」的人將未穿禮服的逐出去。另有一原文之字與前字相似者，有「搖櫓者」之義，即太⁵²⁵「衙役」，路⁴²⁰執事，這二稱同時有員司與苦作之意，其不同之意則出乎不同之人的事工，及文字上下的關連。另有一字亦新約中常用者即「奴僕」（新約中譯爲「僕人」）其意亦如前字相同，有執事之意，亦有低微位職之意，故保羅稱呼基督爲「執事」（羅¹⁵⁸），腓²⁷說他竟作「奴僕的形象」，原文此字之奴僕之意較重，故在路¹²³⁷上說「儆醒」爲僕人一種特別的標識，也許主在太²⁰²⁶二節所用的「用人」及「服事」的分別也是由上字的原意而來，頭一意爲奴僕，即基督教訓人「偉大」乃在於其「服事」上，非在其地位，凡高位者必自低，這二節及路²²²⁴乃主爲其國所定的律條，「他來不是要受服事，乃是要服事人」亦教門徒如此（太²⁰²⁶路²²⁶約¹⁸¹⁶）。所提這服事之義，作爲天國

的律條之事，猶太國早有這個思想，故以賽亞（4050）說救其國者爲耶和華的僕人，他必被人輕視拒絕，他的地位很低，而工作偉大。

耶穌所用一切的比喻也常有此意，他替門徒洗足，表解了一切，所以他說「我給你們作了榜樣，叫你們照着我向你們所作的去作」（約¹³¹⁷）。這一段有二個意義：（一）這服事的事，並非從外加上的，乃是自內而發的。這樣，基督作僕人乃自內自然而作（太²⁰²⁶腓²⁷）。基督教訓其徒服事人，乃是要使這工作有價值，從勉強而作的事其價值不大，爲無果之工作，如自動而作之工，其價值有道德的力量，而且這自動的工作仍舊保有其人的自由，然也有順從的作爲在內（羅⁶¹⁶）。（二）有完成的意義，耶穌說「豈不知我應以我父的事爲念麼？」又說「我的食物就是遵行差我來者的旨意，作成他的工」（路²⁴⁹約⁴³⁴）他也當作父所喜悅的事（約⁸²⁹）。

這樣，我們看對於天國服務的事，其性質有一定的目標，而無分歧，應當完全屬於基督徒上的生活，亦須有熱烈的。這些所用的名辭，所立的榜樣，必然有犧牲，一直到死的犧牲，作服務的第一條件。

基督坐在

寶座上

SESSION

基督既然升天，就坐在上帝
的右邊，新約有時單說後一
件事，不提升天（徒²³羅⁸³¹），但彼前³²²却二者兼記：「已經進
入天堂，在上帝的右邊。」

福音書記這件事，單有馬可¹⁶¹⁹，但耶穌早已說過了三次預言

(太¹⁹ 26³¹ 26⁶¹)。不但如此，耶穌自己又說是應驗舊約(詩¹¹⁰ 1)，因為當時猶太人都以為詩篇是指着彌賽亞。這事使徒在書信中常用為最緊要的題目，並見於教會的信經。在羅馬教會，從一百五十年就有，更見於奈西恩信經(Nicene Creed)。按希伯來書所敘述的，是為表明基督的威權，如同王登寶座，在馬太的意思，就是要坐在審判台。有時用那個坐字，指着聖父領基督從死復活坐在他的右邊，也有時是指着他永久據有的地位。

但必須問，上帝的右邊，是甚麼意思？因為上帝是靈，無所不在，既沒有身體，就不分左右，這自然是借用人的話，為表明無形無像的事。按着世人通常的用法，坐在右邊，是為表示恭敬，這樣待人，就是叫他攝政，此義在聖經會記三處(王上² 19 詩⁴⁵ 9 太²⁰ 21)。古教父也是這樣講。與古斯丁說，基督在右邊，不能說上帝在左邊；又希臘教父說，上帝不能被方位所拘束，這是為表示基督與聖父一樣的尊貴。

按新約，天與地的分別，不是在乎方位，乃是依照情況。「從天降下，仍舊在天的人子」(約³ 13)。「遠升諸天之上，要充滿萬有」(弗⁴ 10)。這話也有時論人。「在我的寶座上與我同坐」(啓³ 21)。由此可明明的看出來，不是照着天文講，乃是表明一種尊貴的地位。

雖然書上常用坐字，也有時用別的話，如啓² 1 上說他行走，又說「胸間束着金帶」(啓¹ 18)，意思就是祭司在聖殿時所束的帶子。在徒⁷ 55 司提反臨死時看見他站着，意思好像從他的寶座站起，

前來迎接司提反。

基督的坐，是與他的工作有關係，可分五項述之：

(一) 指着他的威權：他一升天，就完全得了上帝的榮耀。按太²⁸ 18 「天上地下所有的權柄都賜給我。」保羅說：「叫萬物都服在他的足下」(林前¹⁵ 27)，他又說：「順服以至於死，所以升為至高」(腓² 8)。

(二) 耶穌坐着，是顯出他救人的工已經成了(來¹⁰ 12)。但基督在寶座，不是無為，仍是作工，仍是勞心，「他常體恤世人，作隨時的幫助」(來⁴ 15)。

(三) 基督坐着，是顯明特別的尊位，因為在上帝而前天使必站着，在聖殿裏，祭司獻祭的時候，也是站着，但基督坐着，是受人的供獻。

(四) 顯明基督為祭司：按希伯來書耶穌以先為祭司，如同亞倫的樣式，獻己身為祭，而後進到天堂，在上帝面前。但現今他另有一件事，就是為人的代表，替人祈求藉着他的血獲得進入至聖所(來¹⁰ 19)。基督又為他的教會作首領，「有兩三人奉他的名聚會，那裏就有他在他們中間」(太¹⁸ 20)，他也是常與人同在，直到世界的末了」(太²⁸ 20)。

(五) 基督坐着，就為審判的主。這個題目，是福音書所最注重的。按以上所記，可知基督既然在世上，將救人的工作完成了，現在是永活在高天，上帝賜給他無上的權柄和尊榮。

十字架上 的七言

SEVEN WORDS

主在十字架上所發
之七言，爲各福音著

者所記載。一句是馬太馬可同記的，三句是路加記的，三句是約翰記的。從這七言的遞進的程序中，可明上帝拯救人類的旨趣之逐漸的展露。在此七言本身中，似乎將福音全部括盡了。起首三句：「父阿，赦免他們，因為他們所作的，他們不曉得。」（路^{23:34}）「我實在告訴你們，你今日若要同我在樂園裏了。」（路^{23:43}）和「母親，看你的兒子：……看你的母親。」（約^{19:26-27}）等語，是在第三時與第六時之間說的，它們提示我們這崇高的大祭司在他的傳道的生活中爲犯罪的人去求情，宣佈悔罪的人的被赦，以及加福于他自己的人。次二句話：「我的上帝，我的上帝，你爲什麼離棄我？」（太^{27:46}）及「我渴了。」（約^{19:28}），是在黑暗中說的，——當神人非因己罪而受刑時天地都昏暗了，此言是昭示我們受難的神秘。末了的二句：「成了。」（約^{19:30}）及「父阿，我將我的靈魂交在你手裏。」（23:46），是在光亮復來時說的，此言昭示我們，勝利的完成，和進入休憩。所有這七言都是愛的話語。愛激勵他，從「爲着我們和拯救我們，他從天下降，由聖靈感動馬利亞，生而爲人。」（奈西亞信條）起，他在世的生活，全充滿了愛，不過這愛在十字架上最顯着光芒。他的求着，解和，祝福，他的受難，受渴，他的得勝，都在這十字架上達到了極度。這些都是愛的結果，因而他如此愛我們，而將己身獻給我們。

(一)「父親，赦免他們，因為他們所作的，他們不曉得。」——這類話語大概是兵丁將他的手脚釘住，且將十字架及其聖體豎立在地上時說的。當他在堅硬的十字架上受着難言的痛苦時，他爲他們求恕，而且辯解說：「他們所作的，他們不曉得。」在一種意義上講，雖是那些相野的羅馬兵，也必定知道他們犯着一種重大的殘忍的行爲的罪，不過他們對此太習慣了，因而他們毫不動情，而且這是他們的一部份的工作，他們的受值，便爲作此類事，於是他們便做了。但是他們不全知道，是在釘死榮耀的主，他們不過是被吩咐做着無意識的工具，所以救主爲他們祈禱，求恕，不但爲他們，而且爲凡對此暴動參加的人們，且爲自那時以後各時代將上帝的兒子重新釘死在十字架上的人們。

(二)「今天你要同我在樂園裏了。」——爲犯罪的人求饒後，基督在十字架上宣佈悔改的強盜的被赦。這人曾作過強盜，或與巴拉巴同屬一個過着野蠻粗莽的生活的盜羣，現在他與他的同類落在他們所反抗的權勢的手裏，成爲被犧牲的，受着法律的極刑。那與他們受同樣處分的，有個聖潔的基督，他沒有犯過罪，也沒有從他的口中出過詭詐的話，也被列在罪人之中。他低降到人類的最深的恥辱以內，爲要超拔人類到聖潔與上天的高極。從他的十字架上，他施着無限量的引力：「我若從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸我。」（約^{12:32}）現在這種引力在開始了。這兩個強盜起初都辱罵過這神

聖的受難者，一個至終頑梗不懺悔，但另一個却有着較好的意識。或者這人不是初次看見基督，他或在前些時在許多人中聽過耶穌的話，抑或看過他的神蹟，現在他却與他的愛的能力面對着面，信服在他心內發着曙光，在他的真光裏，他了解了他自己，他對他的同伴說：「你既是一樣受刑的，還不怕上帝麼？我們是應該的，因為我們所受的與我們所作的相稱，但是這人沒有作過一件不好的事。」（路²³ 32）他承認他自己的罪，不但認罪，而且有着奇異的信仰。這種信仰不在基督最字乘望時表現，而在他的最深的恥辱時表現。他在十字架上看見一個寶座，在寶座上坐着一個戴着荆棘冠冕的王，他訴述他的要求，說：「主阿，你到了你的國度時記念我。」耶穌因此對於這悔改的強盜宣布赦罪的福音，說：「今天你要同我在樂園裏了。」

(三)「母親看你的兒子……看你的母親」——基督在十字架上既已為罪惡的人尋求恕，對悔改的盜匪宣佈赦罪的福音，在他的愛的遞進的程序中，他還有一個福惠要給與。在這句話中我們的主說到了他自己的事。他的第一句話是為他的仇敵，第二句話是為曾為他的仇敵，但現在却不是，第三句話是為曾未作過他的仇敵的人——為他的母親，和他所愛的門徒。「站在耶穌十字架邊的有他的母親」（約¹⁹ 25）。對於這事，當年老的西面接過嬰兒的耶穌在手時，他已向她預示過來，他告訴她，說她的心要被刀刺透（路² 35）。現在這話已應驗了。基督在十字架上瞧見了他的母親，他記起

了在拿撒勒安靜的家中，在她細心維護之下的許多歲月。當她在聖殿中找他和在迦拿的喜筵上時，他告訴了她（路² 49 約² 4）。說他比對她有着更大的任務，比諸母子有着更大的關係——他不但是她的兒子，也是他的主——不過，人世的關係還沒有忘掉，在他尚未有替她預備可安身的家時，他不忍分離，於是在相別的一瞬間，他把她付託給他所愛的門徒照顧，說：「母親看你的兒子……看你的母親。」

(四)「我的上帝，我的上帝，為什麼離棄我？」——在第三與第四句話之間有長時的間隔，「從第六時到第九時，天地都昏黑了。」起首三句是黑暗以前說的，現在改變來了，——黑暗布滿了觸體地，好似上帝在地上遮了一塊帷幕，悄悄昏暗了三點鐘，這是我們的主痛苦的頂點，是黑暗的權力與時間，甚麼事情發生了，我們不知道。他獨踏着酒醞（賽⁵¹ 17）。他一個人與邪惡的權勢奮鬥，內外全是漆黑——怎樣的漆黑，我們可從長時的末了，從他唇中透出的「我的上帝，我的上帝，為什麼離棄我」的可怕的喊聲去推想。

這句話是甚麼意思？這不是說他被他的天父棄絕了。天父不是說「這是我所喜悅的」嗎（太³ 17）不是他自己也說過「看哪，時候將到，且已經到了，你們要分散，各歸自己的地方去，留下我獨自一人，其實我不是獨自一人，因為有父與我同在」（約¹⁰ 32）。不過基督的死與罪有着關連，這是罪的一種教訓，「主使我們衆人

的罪孽都歸在他身上」(賽53)。罪孽的苦害遮掩了上帝的面容，上帝的同在失去了。我們的代表耶穌基督擔當我們的罪過，立在他的地位，覺得失去了上帝的同在，似乎上帝隱藏了他的面容。他同我們下降到我們的墮落的深淵中，使一切都像我們一樣，只是沒有罪。不過這痛苦的喊聲的神祕，以我們有限的理解是不能理會的；他既說「我與父是一體」，然而又說「我的上帝，我的上帝，你為甚麼離棄我？」這事早期的信徒是全然體察的，因為他們的日常禱文中記着「藉你的已知的與未知的痛苦，善美的主拯救了我們」這樣話語的緣故。

(五)「我渴了」——有人說：「上面一句話是人類靈魂分離的叫喊，這句話是人類肉體弱點的叫喊。」黑暗現已過去了，如在受試探時一樣，當危機已過時，他覺得飢餓，所以現在他覺得渴了。口渴是被釘的人的最難堪的痛苦的一部，並且他已釘了六小時，炎熱的太陽灼着他的開裂的創傷。那時有兩種飲料給與了主，一種他拒絕了，一種他接受了；他拒絕的是「苦膽調和的酒」(太27:34)，或「沒藥調和的酒」(可15:23)，那是一杯有着苦的藥和着的麻醉的酒，可使受刑者減少痛苦。主拒絕了這種的催眠藥，是不願知覺昏迷地死；不過當他說「我渴了」時，送給他的無藥的酒，他接受了，他不欲拒絕涼爽的飲料而增加他的痛苦。

(六)「成了」——奮闘已經過去，勝利已經獲得，於是基督在

他的十字架上向世上宣布一切都成了。在這句話中，他結束了人的救贖的全部。一切的預言與預兆都完成了。他的天父給他的工作都完成了，從他說「上帝阿，我來，為要照你的旨意行事」(來10)起，回顧他的一生，他可說他的生命的工作纖毫地完「成了」。他為全世界罪作了充分的、完全的、滿足的犧牲、奉獻和補償。我們不講贖罪的理論，我們承認它為一種事實。我們知道人與上帝之間，因罪構成的鴻溝已有橋通了，到天國的道路已經開了，因為「當他勝過了死的痛苦時，他將天國啓開給一切相信的人。」

(七)「父阿，我將我的靈魂交在你手裏」——以上二句話是緊連着說的；勝利的話連接着安息的話。——艱苦與熱誠的時日以後的安息。這是一句鎮定美好的信託與父子之間完全的同情的話，啓示我們的死，對於基督以及對於藉着活的信仰與基督聯合的人是怎樣；死不是跳入黑暗裏，也不是進入未可知的虛空裏，乃是回往家中。「人出去作工，勞碌直到晚上」(詩104:23)，於是安息來了——與基督安息在樂園裏。死是生命的結束。重複的動作組成習慣，習慣組成品格，品格是生命的總結，我們要將它帶着一同進入不可見的世界，過着有被救的生命，藉着聖靈的能力依照基督的生命而組成——這是對於死的真正的預備，只有這個才能將死的刺痛除掉，那與基督同生者必與他同死，「我活着是為基督，我死了就有益處」(腓1:21)。「父阿，我將我的靈魂交在你手裏。」(李建新)

七十人

SEVENTY

七十人的傳道，記載在路加十章，是主公開布道第三年間的

事。他們是在「改變像貌」以後一些時被差去的（10 1），正當耶穌在加利利傳道已畢，「定意向耶路撒冷去」的時候（9 51）。十二個使徒的布道已在前一年實行了（9 10）。「七十」是猶太人看作一重大事的完全的數目。

(一)七十人傳道的任務與十二使徒相似：(1)各次都予以兩種使命，即講道與醫病（太 10 2 3 路 10 9）。(2)吩咐雙方（甲）二人一組（可 9 7 路 10 1），以便使其證言有力，且可互相幫助和同情。(乙)不要帶錢袋（因為工人得他的工價是應當的，也不要帶行囊，（免去不切要的累贅）除了他們的草鞋以外，也不要帶鞋子（因草鞋適合于貧人，鞋子適合于富人，太 10 9 10 可 9 路 10 4）。(丙)每次所傳的是「平安」和「上帝的國」。平安至今仍是亞洲人所愛好的祝辭。上帝的國是猶太人的最高的希望，不過無疑地七十人，如使徒一般，用這些話有着新的意義。平安包括了與神平安和與人平安，良心的平安，以及門徒對於完全的夫子的平安（太 11 28 30）。上帝的國不專是外表的，也是內心的，上帝在人的心內身外統治着（太 12 28 可 4 28 7）。上帝的這個國便是平安。（丁）每次都警告他們如羊進入狼羣（太 10 16 路 10 3）。這七十人與十二人一樣，被預言着要受迫害，在基督尚活着時甚至都有他的信徒被迫害的徵兆（約 9 24

12 10），七十人中至少有些爲了基督而受害的。

(二)另一方面，二者之中有着重大的分別：(甲)十二使徒傳道是永久的，他們是基督的卓越的門徒；七十人傳道是暫時的，他們的團體不再見了，如同使徒行傳六章中的七人一樣，不過傳道者的職分是繼續着，雖是沒有使徒的權位。(乙)十二使徒不但服務而且行政，施行紀律與制度（約 20 23 徒 1 20 26），七十人却没有這樣的任務，他們不過是傳道者與醫病者。(丙)十二使徒的使命顯明地僅限于「以色列家迷失的羊」，「外邦人的道路，你們不要走，撒瑪利亞人的城，你們不要進」（太 10 5 6）。在起初將天國的權利暫緩伸展到猶太人以外是合宜的，否則偏見便要使福音遭反對。當七十人被差時，基督自己已到過推羅西頓的邊界（除他早年到過撒瑪利亞以外），並且醫過敘利非尼基人的女兒（可 7 24）。他的門徒因而被教訓着，深知天國除了猶太人外，更包括其他的人。對於七十人這個限制除掉了，雖是在這時候沒有確據來證明他們對外邦人傳了道。(丁)十二人的使命，不但包含了醫病，並包含了使人復活，七十人却没有使人復活的事。在新約中，于特別意義上，僅說到使徒使人復活，那是應當注意的（徒 9 40 9 10 10）。戊）一定的路程已爲七十人分配好了。他們「到耶穌自己要去去的各城各處」（路 10 1），因而爲他預備道路。他們的工作的地域，包括了約但河的東邊的地方，這是我們的主傳道的末了一年去過的。(己)一個對於七十人的指導的特點，

是訓誡：「在路上不要問人的安，」他將被迎接的時候」近了，另外還有許多地方要去，就擱預備道路的事是必須避免的，所以旅途中慣行的浪費的請安，必須棄絕。

(三)七十人的歸來：(1)他們的回來是綜合地說了(路10¹⁷⁻²⁰)，我們不要推想他們必遇見過阻礙，然而他們是一同回來的，當耶穌到了遊行布道的城鎮裏，七十人中的某一組或許要報告他們的獨特的收穫。(2)七十人喜樂地回來；他們的滿意的極點是「因為他的名，就是鬼也服了他們，」他們的快樂有的可稱讚，有的却有缺點。因有趕鬼之能而快活是應當的，不過他們未有意將他們的名字列作上帝的僕人的更高的快樂。(3)於是(甲)主表示他的同情說：「我曾看見撒但從天上墮落，像閃電一樣，」儼如他們佈道時，他的精靈隨着他們一般。(乙)他使他們證實反抗邪惡的權勢之禍害的保障，雖是他們在蛇蠍之中，「沒有甚麼能害他們，」因為他們有天佑的特權。(丙)他提高他們的熱望到一個較高的等級；雖是他們為此工作受着苦害，甚至死了都是獲益，因為「他們的名字被記在天上。」(參賽⁴。但12¹)。他們與王是同工者，王的主張必要盛行。

(四)七十人傳道的史實問題：七十人布道的事曾被一些人懷疑過，因為(1)別的福音書未提此事；(2)以後無七十人的可靠的踪跡可尋，有人以為七十人即十二人的混淆。

(1)別書未載的理論並不健全，因為為的臨時委任的性質，當符類福音寫作時在教會中對此未有甚麼組織，因而福音作者不好寫到七十人的史實。反之，以十二使徒的地位與工作很自然地可記他們的布道的原委。(2)路加也載有十二人傳道的事，二種傳道的顯著的分別，——年代的與環境的，——很不能使二者同指一事。(3)說以後七十人的踪跡無可考，亦不正確。傳福音的腓力(徒²¹)，或者即是其中的一個。第二世紀下半葉，亞歷山大城的克勒門說過巴拿巴馬提亞磯法——他與使徒同名，——是七十人中的其他三個。歷史家猶西筆說使徒行傳中的巴撒巴和哥林多前書一章一節內的所提尼亦是屬此團體的，不過未曾證明。七十人的團體的早期消滅是容易說明的，因他們沒有如執政者的權力委派必需的繼承者。就我們所知，他們中一個做了使徒，腓力成了使徒，行傳六章中七個執事的一個，其餘的一些人或者充當傳福音者，先知，牧師，教員(弗⁴ 11)。一大部份的個人無疑地是存在的，並且佔着一部份有影響的職位，雖是如七個執事一般，七十人的職務消滅了。

(五)派遣七十人之意義：委派七十人為一定的服役而沒有如十二使徒一樣的教會的權勢是有意義，有教訓的。主未曾組織過任何一定的詳盡的方式的教會政制，不過留給了他所揀選的門徒這種的外形的安排，從他們，藉着聖靈的指導，最後到教會本身。然而七十人的遣派却明白地表示了基督教服務的原則——包括了傳

道在內——是不限于掌權的人，也不可以爲服了務的，便須承受領袖的職分。一方面那些如傳道者，和教師對於教會能有價值的服務的人，不宜於作領袖，或合宜而在那時不需要他；另一方面那些在教會握權的人，不可以獨裁而阻止那些沒有執政的特權和機會的，大約凡有可用之才的人，在正當的監督之下，爲教會及社會全體的利益而服務。（李建新）

羊 SHEEP

牧人 SHEPHERD

(一) 猶太的羊乃是聖經時代的寬尾巴種（肥尾，出²⁹ 22 利⁹ 9）其尾寬約五至十五吋，重約十至十五磅，甚有重三十磅的，可出油十磅以上，貯藏爲冬天用。羊色白，兼亦有棕色面者，僅公羊有角。他們的草場（約¹⁰ 9），冬天在低原上，夏天則在山中，最美的草場在猶太南部及約但河東面平原上；但春天連曠野的草場也很美（詩⁶⁵ 12 珥² 23）。牧人牧羊（約¹⁰ 4），冷天在白晝，熱天在夜晚，清早引羊入羊圈（1 18），或在叢林中的蔭下。羊圈乃一所或一排低矮的四面圍牆（約¹⁰ 1 參民³² 16），冬天則閉於房屋中，牆上插有荊刺，防避豺狼（約¹⁰ 12），或他種野獸（賽³¹ 4 撒^上 17 34）；但有時好牧人爲羊捨命（約¹⁰ 11），強盜、鸞鳥及毒蛇，都是羊羔的危險。福音的比喻，說牧人因往山中尋着一隻迷失的羊而大樂的話，並非過甚（太¹⁸ 12 13 路¹⁵ 4）。

牧人在露天下守夜（路² 8 鴻³ 18），有時用帳棚（歌¹ 8 賽¹⁵ 4）。

38 13），乃是他們先代遊牧的習俗（來¹¹ 9 創⁴ 20）。行動時攜帶一袋（太¹⁰ 10），一杖（太¹⁰ 8 詩²³ 4），及一機弦（撒^上 17 40）。到了水邊（詩²³ 2），羊聽牧人的呼喚（約¹⁰ 3 4），飲水後，又遵號令前進。一牧人有時引數羣羊，各羣有不同的呼聲，有時能按名叫羊（約¹⁰ 3）。牧羊（伯³⁰ 1），新約雖未曾提過，但是不能說沒有用牠們來護衛羊羣，召集羊羣。

(二) 羊爲食品（啓¹⁸ 18），乳可飲（林前⁹ 7 申³² 14），皮可作帳棚或罩衣（來¹¹ 37）。羊對於牧人的重要，可由喜愛的名字去推知的，例如「拉結」即母羊之意，及選一羔羊作聖節的晚餐。並且每天早晚，必須獻祭，用「沒有殘疾一歲的公羊羔，每日兩隻，作爲常獻的燔祭」（民²⁸ 3-6），安息日另外加兩隻（28 9）。每逢月朔逾越節每天，及七七節（28 16 21），吹角節和燔祭日（29 1-11），要用七隻公羊羔及一隻母羊。在住棚節（29 12-38），這祭是在第八日之內，但在前七天中都要加倍。山羊多半爲贖罪祭而用，但瘋瘋清淨日（路¹⁷ 14），須用一公羊羔作犯罪祭，另一公羊羔及一母羊羔爲燔祭，其後又因病人改爲兩隻雛鴿（利¹⁴ 10 22）。人也可用無殘疾的母羊羔來代替公山羊（利⁴ 27 32）。羊祭是塞姆族的風俗，後來雅典也沿用之。

(三) 新約中犧牲資格的意思，都集中於基督爲羊羔上（啓⁶ 22 3）。他的樣式表現着溫柔和平（太¹¹ 29 林後¹⁰ 1），他佳美可靠的靈性及可愛的順從，與詩²³ 聯合，在他裏面完全實現。但每提到他的

的樣式，總是一種犧牲的感覺；他像羊被牽到宰殺之地（徒 8:32）「你們得救贖……是憑着基督的寶血，如同無瑕疵無玷污的羔羊之血」（彼前 1:19）；「有羔羊站立，像是被殺過的」；「曾被殺的羔羊」（啓 5:6, 12）；「名字從創世以來，沒有記在被殺之羔羊生命冊上的人」（啓 13:8）。施洗約翰也說他是「上帝的羔羊，除去世人罪孽的」（約 1:29）。有過於穿鑿的說，約翰所說，並非指着晚餐的羔羊，「不能作贖罪祭之用」；但在節期中每天都有羔羊燔祭，約翰說這話，雖不是在逾越節的時候，但聽衆一定明瞭。

靈光

SHEKINAH

這個名辭與「榮耀者」，「道」，在希伯來文聖經中間，是代表「上帝」表示上帝有形的「榮耀現象」，住在人間，無形者亦隱括在內。「靈光」雖與「榮耀」有別，然與至聖「榮耀」有密切關係，因其爲放射榮耀的中心資源。新約中有保羅所說「那兒子的名分榮耀……」（羅 9:4），即是說「上帝有形的現象住在他的子民中間」（參徒 7:2 司提反說「榮耀的上帝，即靈光所表現的上帝現象，分別耶路撒冷及聖殿爲聖者」）。福音中有「主的榮光四面照着他們」（路 2:9）。耶穌改變形像上描寫着「忽然有一朵光明的雲彩遮蓋他們，且有聲音從雲彩裏出來說……」（太 17:5 參可 9:7 路 9:34 x）。同樣的說法，記在出 40:35 55「主的榮耀」，希伯來原文爲「主發光的榮耀」，「雲彩裏的聲音」當然是發光的聲音（參

彼後 1:17 所說「從極大榮光之中」）希伯來（שֶׁכִּינָה）「榮耀的基路伯」是說靈光寶座上的基路伯。

當然「帳幕」及「搭帳幕」的意義，被希利尼文約翰福音（1:14）及啓示錄（21:3）所採用。這二處的意義，是直接指靈光。啓示錄說「上帝的帳幕在人間，他要與人同住」，約翰福音說「道成了肉身，搭帳幕在我們中間……我們也見過他的榮光」參來 1:3。

陳設餅

SHEW-BREAD

陳設餅乃是陳列在聖所裏特別桌上，供獻在上帝面前的餅。這乃是以色列的古禮，也可以在其他靈棚族人中發見。該餅原來乃是獻給神喫的，自然這種意念早已不存在了，但是餅却仍舊陳列暗示上帝的臨格，並他對於敬拜的悅納。

陳設餅在福音裏，祇有一次提及（太 12:4 1 可 2:25 並路 9:4）。耶穌和門徒在安息日經過麥田，摘了麥穗，搓出麥粒來喫。法利賽人就詰責他們作了安息日不可作的事，經過人家的麥田，不用器具而用手摘麥穗，是猶太律法所許可的，但是手的勞力解作收割與打場這兩種工作乃是安息日所禁止的。耶穌引用兩個例證答覆法利賽人，一個就是大衛的事，記於撒下 21:1-6。大衛逃避掃羅來到挪伯，到祭司亞希米勒那裏，他餓了，爲自己和從人尋求食物。除了陳設餅，是已經在棹上陳列了一週期被新餅替換下來的以外，並沒有別的餅，該餅乃稱爲聖餅。在這段經文裏並沒有暗示說大衛喫了陳設餅是

違犯了律法，他在喫餅之前，曾有一番正當的考慮，因為祭司會想到一個是否合法的問題。他在給人們餅喫以前，問他們是否清潔。這乃是他所懸念的一樁事，既然在此點上滿了意，他就立刻把餅給他們。如果那餅除了祭司之外任何人都不可喫的話，必定早已說明，潔淨也就無足輕重了。如果以為這種談判是後來的傳言，為要免除王在這件事上不規則的處分，但這件事的真相卻沒有變動。這段經文似乎顯明在這件事上並沒有律法被顯然地破壞。

然而耶穌却說那件事是不合法的，所說的話是按着主的時代猶太人的律法，可以追尋到被擄以後的祭司法典的一種規條上去。利 24. 9. 該處說陳設餅是為祭司們喫的，並且必須在聖地喫。大衛的這種舉動當基督的時代是不合法的，但在大衛的時代並非是不合法的。在馬太 23 章耶穌和法利賽人中間真正的爭點乃是安息日的律法究竟約束的範圍有多廣。猶太人主張律法是萬古不變的，是至高無上的。耶穌以為律法是為人設立的，並且人子是其主宰。最近耶穌的理由愈加有力，因為人們承認舊約的立法乃是逐漸發展的。按着猶太人的看法，他們的王已經干犯了律法，其唯一辯護之理由乃是他的飢餓的壓迫；如果利用這個理由來證明大衛無罪，那末，就可認出耶穌所以容許門徒摘麥穗的原則來了。

西頓

SIDON

西頓乃是一個狹隘，多石的區域，也是腓尼基一座久經著名的城，位於貝魯

特城之南九十里，在推羅的東北七十八里，在迦百農之北一百八十里。幾乎與地中海東岸所有的住處相同，西頓的地址是在突出海內的岩石之上，在起初這種岩石好像被浪堤一般，以後就造成了南北兩個港口，現在南邊的港口充滿了沙泥。

西頓既是這樣古老，則其命名之原始，已消滅而無從可考了。有些人以為是「漁城」，又有人以為是敬拜西得神 (Dionysos) 的所在。西頓城和西頓人比較推羅更早聞名，更有威力，可是推羅至後却遠過乎西頓了。腓尼基的一切城池似乎除了彼此敵對之外，別無所知，但是到了亞述巴比倫波斯希臘並羅馬諸大強國出現時，就將這些城池連早都征服了。這些城池各有其主，其神，其殖民地，其貨幣。每城在海上各遺其貿易船隻航行到地中海的各處去，在陸地上與大馬色並西亞的市場各有交易，用駱駝隊運輸貨品。在主前第八世紀時，因為內訌，西頓失去了許多商人，大多數是奔到推羅去了。至終，西頓有限的境界，其僅有的商業目的，均因殖民及分爭而致弱，到後來將其領袖地位讓於推羅，被大強國將推羅與她所征服的合併起來，當基督的時代，在羅馬的統治下，祇給她留下一個省會的名目而已，充滿了古代外邦的邪惡，過乎她的道德。在加利利海邊擁擠耶穌的羣衆中，有些人是來自西頓 (可 3. 8.) 並且說西頓當審判日較比耶穌的本鄉本族更可原有 (太 11. 21. x.) 現在西頓約有居民一萬人，全城被蔥茂的橘林所環繞，其下有古物的寶藏，貝魯特有通到大馬色的鐵

路和改良的港口，就奪取了西頓最後的商業市場。

西頓在一種意義裏是在聖地的範圍之內，在另一種意義裏，又不在聖地的範圍之內。約書亞所記載劃分迦南的事，亞設名下的部分似乎是包括腓尼基的全地伸展直到西頓大城（約19:28）。沿海的各城並其附屬的村莊完全不覺她們的派定，同時亞設既這樣地受了同化，在以色列歷史上不過徒有其名而已。

篩 SIFTING

當動字用者，僅路22:31。凡物質之精細者，由其粗糙部份分出時，其所用之篩有兩種（詳農業論）。聖經中引用「篩」字及篩法之處頗少（賽30:28 摩9:路22:31），然富有篩的觀念。工業上之各種篩法，一致加增此比喻之意義。其主要者，為農業，農場，簸箕等（太3:12 路3:17）。備酒一舉，亦入其列，因酒係由此瓶，注入彼瓶也（耶48:11）。提煉鐵物（賽1:25 瑪3:2）亦具有篩意。以上各節，均俱道德解說，而專論德性。聖彼得及其同時門徒，均被篩過，法利賽人瀆出蠅蟲（太23:23）；作惡者避免光的審查（約3:20）；施洗約翰主耶穌及聖靈所奉之差遣（約16:3），均有篩分人類之特性。至教主本身，則被撒但篩過，而「毫無所得」（約14:30）。但「學生不能高過先生」，故「如同麥子，在篩中被搖動，使渣滓與麥粒分開而跌出，撒但也要煩惱你們（用煩惱，恐懼，危險，痛苦）煩雜你們，以毀壞你們對我的信心」（此間應比較者，為「搖動」撒但之目的在毀滅，耶穌則以滌罪為結果，基督執簸箕以除糠

太3:12，撒但則志在除麥，故當勸耳。Thomas Fuller 曾云：「撒但拿着簸箕來時，他所要的是糠不是麥。」聖彼得之境遇，並非特出，因保羅亦經歷之（腓3:7 林後6:4）。故篩為人生中之定律，天父懲罰世人，意在篩分其兒女，上帝待人之方，或天命，或恩惠，均以篩為木素，為上帝法制中之最後過程，在早年被用為淺易恩惠之方，唯隨可謂處理細麥時，最精密而又最後之方法也。

歎息 SIGHING

係不自然之呼吸，為煩惱之表現。此語與救主有關者，僅兩次，且均在馬

可福音中，在同一段落內，顯為傳佈救主對人之同情。其第一次（可7:31），在教主醫治耳聾舌結者時，感覺此症之責任，故「望天歎息」，其第二次（可8:12），在法利賽人請求神蹟時，「顯係救主思及此神蹟降臨之速，而哀此神蹟所含之可怖的性質也。」約11:32-33所載之「悲歎」，則詳怒論。

看見 SIGHT

基督欣喜其能力能使瞎眼者得看見，且指明係奉上帝所差者之事蹟之一

（太10:6 路7:21-22 參神蹟論）。救主引先知之言自稱為使者時（賽41:42 67）所宣佈重要使命之一，即「使瞎眼者得看見」。此雖言及肉眼，然當時正值靈交之際，救主所注重者，必為其使命中較高之視力無疑。耶穌最關切者，為人類認識上帝，認識救主之內視力，其一生最熱烈之情緒，即世人應「看見他而看見父」（約14:9 參16:13

16 17 23 26 28。世人雖俱有視力，而對於耶穌及其事蹟之意義仍自然不知，誠為耶穌之困惱。在太 6 22 及路 11 34 耶穌論眼力與人身其他部份之關係，以眼力為內心視力之小影。眼為全身之嚮導，為人身之明燈。若眼未損傷，則全身明亮，各事可作，否則通體黑暗，各部份工作必不完善。然最要者，為內視力，此種能力未受損傷，則上帝命定之工，必能完成。若已喪失，則無異沉入萬丈深淵，永無光明之望矣。太 13 13 x 詳比喻論，約 9 80 x 詳見論。耶穌拯救瞎眼者，福音中有數次記載，蓋當日失明之症，已盛行於敘利亞矣。失明多源於火眼，其輕重不同，或眼皮發紅而失睫毛，或眼珠淚管，眼皮，睫毛等均遭波及，以致眼珠失明。此症在亞洲仍然流行，而以敘利亞為尤甚，係強光，酷熱，烈風及其他致害物之所致。此病極易傳染，亦能關閉眼膜，而成遺傳症。凡與眼目有關之神經受傷，亦可發生盲瞎之症。太 12 22 所載者，恐即其例。此人既瞎且聾，而又啞者，足證其主司視聽語言之神經，極不健全。極形欠缺也。聖經中對於失明之原由，多未詳載，太 9 27 21 即為其例。此段所注重者，為醫者信仰之速，及耶穌同情之感應。約 9 所載之症，或為上述各因之果，或係醫障為患，上引各段，教主醫治盲人時，恆摸其眼，可 8 22 x 之伯賽大人，亦同樣得治，教主吐唾沫於其眼上，將彼領出村子，以手摸其眼者兩次，並問之曰：「你看見甚麼了？」以引發此人本身之感應力。於此段中，吾人可觀察恢復視力之手續，亦可領略盲人初得視力後，了解事物之困難。約 9 耶穌論及其診治的工作，

而被醫者，亦耳聞之，此數語足能助此天然絕望之人，恢復其希望。然後耶穌以唾沫和泥，抹於眼上，而此人於服從堅信之下，往池中去矣。以上兩段，教主利用唾沫，令吾人憶及醫治痛眼，尤其爛眼之普通常識。猶太經典中，載明長子之唾沫，特俱功效，羅馬帝王，亦曾以唾沫醫愈眼疾，教主施用唾沫泥土，與此種醫法，毫無關係，但猶太人既習用之，故仿之以堅病者之心。最顯而易見者，即教主恆從肉體方面着手，使病者發生感應，以得治者與被治者間之合作。可 8 22 26 之治盲者，與可 7 21 25 之治耳聾舌結者，兩相比較，則知教主之舉動，係適合病者之所需也。

神蹟

SIGN

福音中所載，與彌賽亞之降臨，及與耶穌之工作有關之神蹟頗多，吾人應仔細研究每次之事實，以明瞭當日作者及民衆對於神蹟所懷之觀念。

而教主所認定神蹟之價值，尤為最應注意之事。

(一) 凡先知，改革家，及彌賽亞之降臨，也必有物質的神蹟相關聯，以表明上帝之意旨。然而當日猶太人心理之一部，率以為彌賽亞之教訓及其身分，需有物質上特殊之憑信，以為佐證，故猶太人屢向耶穌要求神蹟，而以文士法利賽人撒都該人為尤甚，此類人士所已見之神蹟，認為恐係教主與別西卜契合之結果(可 3 22)，故須一種由天降臨之神蹟，方為破疑之證據，而使彼輩心滿意足。希律欲見耶穌，亦欲觀其所作之奇事耳。

(二) 教主對神蹟之意見：當日羣衆對神蹟之希望，亦幾引動教主精神蹟爲捷徑，以獲得羣衆之擁戴，卽在曠野所受試探之一。但教主深知外表之異蹟，不能獲得世人之堅信，故從未藉之以推展其工作與教訓（路^{10 31}）。而耶穌終身之毅力，卽爲拒絕一切異理上非靈性之意念。凡向耶穌求神蹟以證實其教訓者，恆遭拒絕，卽約^{2 18}所記者，亦非例外。因教主顯神蹟，自有其時機，而其復活，則爲其終身事業之完成也。約^{6 26}爲教主對因見神蹟而跟隨之者之稱許辭，但羣衆祇顧吃餅得飽，不顧性靈，故此段亦不過比較之稱許而已。路^{7 21 22}就表面觀之，教主顯神蹟以堅施洗約翰之信，似有異教主平日之所爲，然教主之所以出此者，特有以安慰約翰也。蓋當時約翰已入獄，其心靈精神均感痛苦，因彌賽亞之工作，純爲恬靜之慈善，而非如其所盼望之積極的懲罰不義也。但教主此舉，其神聖之心力，雖受感於約翰之疑，然醫病活人，誠爲奉上帝所差者之真實表記也。耶穌曾堅決不撓的拒絕以神蹟證明其權力，而稱其奇異事件爲神蹟時，亦極謹慎。凡由耶穌內心生活所感發以應世人之需要之奇事，耶穌皆稱之曰「工作」（詳奇事論）。耶穌之工作，乃爲顯示上帝，故得稱之爲神蹟。凡耶穌行奇事之時，卽爲顯示上帝（約^{9 8}）或榮耀自己（約^{11 4}）之機，而表彰自己與顯示上帝，在耶穌則認爲同一事件也。在太^{12 28 31 30 1 4}可^{8 11 12}路^{11 16 29 32}約^{14 18}所載者，爲特別切求由天上而來之神蹟。此數段，對當時之情形，紀載極詳。馬可所記者，

爲耶穌對當日所謂宗教領袖要求神蹟時所感受之詭異。當時世代，充滿神蹟，耶穌本身，卽爲神體神力最顯著之神蹟，乃宗教領袖，仍要求神蹟，故耶穌云：「這世代爲甚麼求神蹟呢？沒有神蹟給這世代看。」馬太路加所記耶穌之答覆，則爲除約翰之神蹟外，更無其他。路加所認之神蹟，非爲大魚吐出約拿，而爲尼尼微人能有信心，信服約拿及其消息。太^{10 1 4}及太^{12 28 29 31}，則同此解釋，一致認約拿所傳之道爲其神蹟。太^{12 40}以約拿與耶穌之復活相比，則爲事後之回憶，不宜併入本段中者。總之，教主所宜佈者，卽爲當時世代惟一之神蹟，爲耶穌本身及其教訓。西面於聖靈感動之下，亦曾將此主要真理述明矣（路^{2 24}）。耶穌使其本人與神蹟之普通心理完全分離，因所謂神蹟，乃惡世代所欲之奇事，而教主之工作，則含有神蹟之真義，那有精靈與神聖之表現，乃爲教主內心神力與生命之徵兆。約^{10 41}記明當日人士，覺施洗約翰雖未曾行有神蹟，然其論及耶穌之語，則全屬真實，足以證明當日人士，已能於迷信中發生靈性之意念。而約翰福音亦足以證明一傳福音者，能將靈性與倫理之事件，由物質與災禍之中分析之。約翰福音中，對於耶穌之神蹟，多加以靈性之見解，且作者恆用「神蹟」二字（約^{2 11 3 2 4 5 6}等），其含有較爲真切高尚之意義，至爲明顯，令吾人得明神蹟之價值，在其顯示之性質。迦拿之宴，約翰云：「這是耶穌所行的頭一件神蹟，顯出他的榮耀來。」足證約翰對教主之教訓，已實際領悟矣。（朱學藻）

緘默

SILENCE

「語言為暫時的，緘默為永存的。非隱秘無美德，除緘默無思想。」此略

萊爾(Carlilo)之名論也，俱有深沉之真理焉。夫偉人之緘默，其顯著其鋒利，非語言可比。在緘默之中，始有靈魂及情感之交通，吾人若不研究救主之緘默，則無從探悉其個性。耶穌之語言，闡發倫理，毫無瑕疵，其作為，表現其聖潔之天真，其緘默，則代表其靈性之生活，決決其對人生之態度，為世人認識救主之要素。

(一)耶穌降生後，緘默三十年，曾經孩童幼年以及成人各階段，俾得充分發展其智能，專心籌備其偉大之短期工作，而決無退縮之心。

(二)事物為靈魂之表證，凡各偉大事件，其未然之先，必久已默存於人類心靈之中，故救主之緘默，其更為深沉有意義者，厥為其受試探時之緘默(太4:1-11可1:12路4:1-13)。耶穌在曠野中過其生活，與罪惡交戰，而得最後勝利。於其偉大靈魂之緘默中，完成其工作，挫折其敵人。

(三)耶穌經過試驗後，乃開始工作，表現其已得之勝利。然對其彌賽亞之職位及其神異之來源，仍多緘默。其教訓，以在山寶訓為總綱，亦純為倫理的。當時，對於耶穌之認識，則為在該撒利亞腓立比地，此乃因彼得之言：「你是基督，是永生上帝的兒子」而致然，但耶穌立即戒之曰：「不可對人說他是基督」(太16:23)。耶穌對其彌賽亞

之職位保守緘默，蓋欲世人從其人格中認識其神聖之性質。人類自行感覺之結果，方有倫理之價值，為耶穌所贊許。對於彌賽亞口頭之宣傳，耶穌認為毫無意義。耶穌之所以緘默，特欲使愛主者，知主者，有主之靈者，能有以試驗之也。

(四)耶穌之緘默，足以顯露其對奇蹟之態度(可3:12路5:14)。因物質之奇蹟所發生之信仰，決不如由精神上之感應而生之信仰為堅(約14:11)。耶穌深恐俱有迷信之民衆，因神蹟而愚鈍，其省視真理之心力，故耶穌對奇事之緘默，決非欲求謹慎也，蓋恐奇蹟有以傳揚其名耳。

(五)耶穌對困難之緘默，極可注意。凡誠懇之詰問，雖意在責難，而耶穌亦不忽視之，但極少絕對之答覆(太11:3 16:1 21:23 22:16 34可10:17路13:23)。耶穌深知世人內心之需要，故解答時，恆超出原題，而講明其原則，使誠心求道者得意外之教益，其存心不度者，終於無可置喙。

(六)耶穌應付個人時之緘默，各有其意義。(甲)試驗時之緘默(太15:23)。此段談話中，耶穌之言論，似含狹窄的猶太觀念。而迦南婦人之請求，則為廣義的福音理論。然耶穌之所以如此者，蓋明知婦人信心極堅，特欲加以極端之試驗也(參迦南婦人論)。(乙)淒慘之緘默(太14:13)。耶穌得悉施洗約翰之死，不發一言，退往曠野，於緘默之中，求其精神之寧靜。當日世代之不義，壅塞其純潔之心靈，以致不

能發言，故其屬人之天性，不得不於緘默中與天父相交，以恢復其恬靜也。(丙)羞愧之緘默(約 8:16)。耶穌遇見此罪婦時，默不作聲，轉面不顧，彎着腰在地上寫字。此婦人已失其貞操之尊榮，故耶穌有憂憐之心，而當時民衆，毫無羞念，不知此罪之所合，乃暴露之，故耶穌有憤怒之心。耶穌乃認定民衆之罪，較婦人之罪爲尤大，故云：「無罪者，可先拿石頭打她。」此語一出，人人含羞，竟自散去矣。此段爲基督教對貞操問題慈憐之起源。(丁)憤怒之緘默(太 26:63可 14:61)。耶穌被拘後，首先解往大祭司該亞法。該亞法引出人證，控耶穌曾出僭妄之言，而欲耶穌自行分辯，但耶穌終未聲辯。此緘默，係耶穌對當日審判之侮辱及大祭司之態度之憤怒也。(戊)蔑視之緘默(路 23)。希律之爲人也，自暴自棄，懦弱而兼迷信，然欲得一聖人，處其翼下，以寬恕其罪惡。雖曾得施洗約翰，但約翰盡發其奸，不曾遂其意，今已得耶穌，故「問他許多的話」，以使耶穌歸之，但耶穌「一言不答」。因宗教無辯迷信之保證，而福音更無辯惡者蔭庇也。(己)涵容之緘默(約 19)。

彼拉多較其餘諸人略爲高尚。耶穌認定彼拉多爲一幹才，亦深悉其兩難地位，故對彼拉多所發言論較多。彼拉多亦識耶穌之崇偉，而欲得一兩全之策，以兼顧其地位與道德，故其懷疑，爲憂愁煩亂之懷疑，而非藐視之懷疑，但認耶穌者，決無徘徊之可能也。耶穌於彼拉多前自認爲「給真理作見證者」。但彼拉多問及「你是那裏來的」之時，耶穌「卻不回答」，耶穌非不敢自表，實無彼拉多所能了

解之答覆也。(庚)沉思之緘默。耶穌十架之七言，不少專家論及之，但當時之緘默，與其言語，同一顯著。耶穌以其本人爲其使命，以其生活觀念爲其目的，雖受酷刑，仍不懈其沉思。當時所發之言，爲懊憐有罪人類，愛及信奉其名之人等，均爲耶穌之中心思想，在其靈魂上，佔有優越地位。至於對於陷害耶穌之羣衆，則毫無怨恨之心，且並不覺此輩之在眼前也。

(七)當羣衆圍繞之時，耶穌所給予緘默，與語言之價值，亦爲吾人之教訓。撒都該人與耶穌辯駁神學之時，耶穌堵塞其口(太 22:26)，亦曾令污鬼「不要作聲」。耶穌出耶利哥時，其隨從羣衆，責誓者不應作聲，而耶穌竟聽允其所求(太 20:21)。門徒禁止小孩就近主前時，耶穌曾發表其最警惕之言論(太 19:13可 10:13路 18:15)。耶穌傳道時，始終隱諱其彌賽亞之職位，但當其乘榮以進耶路撒冷時，曾極力拒絕去禁止民衆之歡呼。(朱學藻)

西羅亞池 SICHAM

約瑟甫謂西羅亞泉乃坐落一

谷口處，將耶路撒冷分爲兩部

分。西羅亞池位於山之南麓聖殿的範圍裏。該池係修鑿於巖石之內，約二百二十五尺長，二百一十三尺寬。其水乃由石渠引入。當新約世代，環繞池的四面有帶頂的走廊，高有六十七尺半，寬有三十六尺。在東面城牆之下的坡上有童女泉，泉水由一道石渠引入池中。或者在西希家王時，在石中鑿出一道溝渠，其泉源是被遮護着的，約瑟甫除

了西羅亞之外，似乎不知道此泉源。於一八八〇年在溝渠的牆上發見有古希伯來字刻在其上，記述鑿渠的事。該渠約有一里長，渠作彎形，為避免阻礙，在地面重要之點立有二小柱，為指出渠道的方向來。

該泉水乃是時流時息的，當雨水多的時節，每日泛溢兩次，但在季夏，每兩日泛溢一次。該泉水被人予以迷信的敬拜，信其有醫治各種疾病的能力。約瑟甫說其水的品質佳美，湧出豐多，並且說該泉和其他泉落到提多的手裏以後，水出的更加多了。

西羅亞樓（路）^{13 4}（）這個名詞，或者指明城的這一部分名叫西羅亞，該樓乃是隣近城牆的一部分。

在第五世紀中，在池上建有一座禮拜堂，後來被猶斯提念改變了。或者這個建築傾覆之後，就將該池填塞了大半。

西面

SIMEON

(一)一年高的聖者（路）^{2 25 27}：當耶穌母親潔淨期滿，來聖殿供獻時，西面

雙手抱着嬰孩，不禁地高唱讚美之歡樂歌。然後他預告馬利亞之諸般效果，將緊隨其子之職務而表現出來。

西面之家系，不會遺留下同時間性的證物；至於其人本身，聖路加是唯一的人。

論及西面之敘述，如(甲)「公義與虔誠」或是說，確達良心指導而敬重上帝和其法度（參徒）^{22 13}。(乙)素常盼望彌賽亞（丙）受聖靈感動（不僅指預言之靈）而相信在过去世以前，必見彌賽亞。他

被聖靈導引至聖殿中，一見耶穌在那裏，即發出稱頌的歌語。正值馬利亞之驚疑如此語意時，西面就向她預說耶穌職務之諸般效果。其立也，雖有許多人傾跌，因此而獲得新生命者，亦大有人在；即是她的福樂中，也摻合着莫可名狀的痛苦。究其終結，許多心靈之深遠的急需，感受振起而蒙救濟；人心必受徹查，必致富潤，必感滿足。西面在歷史上只這樣曇花一現，不知其所終，而留給社會者僅此不朽之言語而已。

西門

SIMON

大概是一個希利尼的名字，常見於新約中。福音列舉：(一)西門，主之兄弟也

(太) ^{13 55} 可 ^{6 3}。(二)西門，奮銳黨員，十二使徒之一也（可）^{3 18}。

(三)西門，古利奈人，受迫而背主之十字架（太）^{27 32}。(四)西門

「患癩病者」，伯大尼之馬利亞膏主於其家中也（太）^{26 6} 可 ^{14 3}。

(五)西門，法利賽人，悔悟的女人膏主之首足於其家中（路）^{7 36 38}。

參看齊齊論。(六)西門，以色列加略猶大之父親也（約）^{6 71 13 2 26}。(七)

西門彼得（參看彼得論）

眼光

SIMPLE

希臘文有二字，第二名辭不見

專一

SIMPLICITY

於福音，第一名辭則見於馬太

(一)主要的一段，即太 ^{6 22}，本章係耶穌論吾人對上帝的天職。第七章 ^{1 12}，他注重第二條誡命，即吾人對人的義務（參可）^{12 29 81}。

其教訓的方式，乃用法利賽主義爲襯托。他們外表是宗教的，實質則是塵俗的；虛飾的說是上帝的僕人，民衆的長牧，而其實是地上的壓制者，是自己野心的奴隸，他們是雙面生活者，喜歡人讚美他們大於讚美上帝，故被稱爲假冒爲善者。耶穌斷定了他們的罪惡，說人應當隨時隨地敬愛上帝；並且他應允了，若我們如此作，上帝定必能眷顧（約 1:18-22）；總結於33節，叫我們先求上帝的國和他的義，這些東西都要加給我們了；所以我們不必爲明天慮憂，所以說「單一目標」爲第一要義。眼光應當專注一事，正是和世人眼光四移相反，因爲人事奉上帝又事奉瑪門，那就是眼光四移（即 約 1:10，惡眼）（約 5:44 參 12:42），叫人的生活複雜，我們接受上帝的旨意，作我們的法律，則我們即爲眼光專一者，生活即單純了，必不使我們憂慮；上帝必眷顧我們眷顧如飛鳥和花（太 6:22），雖所羅門極榮華的時候，還不如這花一朵（太 6:25-27）。這是表證天上的財寶，必不銹壞（6:19）。

（二）路 11:31-33 也是同樣的教訓，邪惡的時代即是背景（29節）有的攻擊他，說他與別西卜聯合（11:15）——「馬太稱之爲法利賽人（12:24），馬可稱爲讀書人（3:37）」耶穌反駁他們，說自己是靠上帝的靈趕鬼，那就是上帝的國臨到他們了（11:20），凡不與他相合，即是反對他的（11:23），即就是反對上帝的。只有聽上帝言語而護守的，就是有福（11:28）。在這邪惡的時代（11:29），他對衆人指點本世代的罪，他是這時代的徵兆，如同約拿爲尼尼微的徵兆，但他是最高尚者，

故將上帝的光明非常清楚顯現於他們（11:33），警告他們悔改，否則必落於黑暗中，定罪。若他們能專一事奉上帝，就可得光明和祝福。

（三）太 11:16-20 雖不是用的 Pharisae 字，然與路加之意相同。他所責備的二城，外面很有宗教的樣式，然內中仍奉瑪門，故此天良蒙昧，因此，連約翰與耶穌他們都不懂，他們即免不了了一個滅亡。世界稱他們爲聰明人，但耶穌引小孩來說，世界最聰明的，就是他們；因爲他們困難時，知道向父哭，人子則給他們平安。路加（12:20）很有相同之意，12:42 上指出人最需要的一件事，單一目標則易於變爲沒有詭詐的小孩子一樣（太 11:16-20）。世人看爲愚拙，然耶穌說這是實在的智慧和（11:19）屬於他國中的人則有這個符記（太 18:8，可 10:15，路 18:15，17）。除此以外，尚有一二處，如馬太 10:16 拿但業可作無詭詐的表樣，「這是個屬靈性的以色列人」（約 1:48）。

這是福音對於單純生活的概念，信服順從上帝的旨意有各種方法顯明出來——無歧義的言語（太 5:37）；意見獨立（太 6:15，粉 5:41）；判斷本於真理，不在於習俗，如安息日的話（可 2:23，3:6，路 7:38）；義（太 6:33）；靜（太 11:29，12:19）；勇氣（太 14:4）……這是道德之本，基督生活的中心。窮此意，即窮盡福音之意。

在这一切上，耶穌是他教訓的活圖解，他表現得很清楚（太 3:15，路 2:49，約 4:34，6:38，8:29，12:47，9:4）；連他禱告「父」也是種表示。17 我們研究他的事，他無論在友或仇人之間，都是專一獻奉於上帝，

有內視，智慧，勇氣，鎮靜，恆心，力量，忠心，忍耐，英豪，正義，真理，愛與恩惠及祝福等等的表現。他從人造的牽強附會之間，開了一條大路，除去一切虛偽，勝過一切人類的軟弱，惡性。

(E. Morson : 葉勃風)

罪

SIN

罪就是人反對上帝的旨意。基督教人論罪，同時必須連看基督受死，是為人贖罪。人有罪，是個人所經歷的事實，世人無論持着甚麼見解，或按進化論並科學哲學各種臆說，不能將這有罪的事實取消，因為學理必須根據事實，不能使事實隨從學理。茲可分述如下：

(一) 論福音書：(甲)耶穌開始是宣告上帝的國(可 1 15-15)。

耶穌以後將此意擴充到靈魂的事(路 17 20 24 44-49)。在約翰福音，他雖然多講永生，但常見人作這一國的民，必有忠心，有信仰，有爲子的心。耶穌到世上來，見人不孝，就認爲忤逆，隨從撒但，那是另一位主，另一位父作他們的君王(約 8 30 44 14 30)。按耶穌的意見，撒但是惡的根源，如同上帝是生命的根源一樣，雖然耶穌在凡事上要依靠天父，但他不像那持一元論者，說萬有全在神裏面，因此，耶穌自己的爭戰，是與這世界的王爭戰(約 14 30)。在主禱告文中，那不見試探，就是脫離那惡者(太 6 13 見小註)，意思是兩國相對，一爲上帝的國，一爲撒但的國(路 11 14 20)。魔鬼的權柄，又顯在人身上，如一個婦人，病了十八年(路 13 16)，不但令人有病，更有人被魔鬼所附的。猶太人抵擋

耶穌，也是受魔鬼的唆使(約 8 42 47)。連十二門徒，撒但也是要歸他們(路 22 31)，直到最後，耶穌自己受難，是要勝過這世界的王(約 12 31 11)。

(乙)基督教人，一面治人的病，一面除人的罪，不僅以病當作罪的比喻，因爲無論是罪是病，這兩件事，都不合於天國。如同以色列人出埃及，是脫離法老的捆綁，爲事奉耶和華，現在有基督來要救人，不但是叫他們的靈魂得痊愈，乃是釋放他們脫離魔鬼，因此，人子要服事人，必須捨命，作多人的贖價(可 10 45)。約翰說，將上帝四散的子民都聚集歸一(約 11 51-52)，又說，他來不是要審判世人，乃是要救世人(3 17 12 31 47)。

(二) 論書信：(甲)在書信中，可看出保羅很覺着撒但抵擋他，必須起而爭戰，保羅稱魔鬼爲空中掌權者的首領(弗 2 2)，又說人得救，是脫離黑暗的權勢，遷到上帝愛子的國裏來(西 1 13)，保羅述說他奉差遣的時候，是叫人從撒但權下，歸到上帝(徒 26 18)。

(乙)要知道保羅論罪，須看羅馬書(1 18 22)，可見那罪的根，就是叛逆上帝。雖然知道上帝，但不歸榮耀於他(21 節)。人有那僻的心(28 節)，既然有這樣的根，所結的果子，就有數種，不僅如平常人所稱的惡，但因爲罪是這樣深植在人心裏，人又必要得救(1 16 18)。保羅這樣講，是照他本身所經歷的，他自從見復活的主，纔知道自己的罪(加 1 11 17)。

(丙)保羅本身與罪的關係：他說「是住在我裏頭的罪作的」(羅7:17)，心裏有善惡相爭，有兩個律：一為「肢體中的律」，一為「心中的律」(羅7:23)。但這個律字，不可看為現代科學家所稱的公例；有律，必有發揮律的人格，保羅又說「不要容罪作王」(羅6:12)，好像那罪是有人格的活物，如同信主的人，是事奉上帝，犯罪的人，是事奉罪(羅6:16, 18)。

反對上帝一切的法度，究竟是誰呢？就是那惡魔(弗6:12)。由此可知，罪不是一種病態，乃是人故意去作，甘心違背，主教人不僅是治病，更是出於他的恩典和仁愛。天父要赦免已往的罪，叫他的子女歸回，與他和睦，每人得着這種恩典，就是他的罪，已蒙大赦，耶穌「在十字架上滅了冤仇」(弗2:15, 16)，從此以後，人就成義，他的罪，就不歸到他的身上(羅4:7, 8, 林後4:19)。

(三)論約翰：約翰對於罪的意見，在第一書信中，講得很詳盡，說罪的定義，就是「違背律法」(3:4)，人所犯的罪，必得赦免，纔能與上帝有直接的連合。按約翰的意思，犯罪的，是與行義的，適相反對(3:7, 8)，又說愛世界與愛父的相反(2:15)，但這話，不是凡屬物質的全是惡，也不是厭煩人在世上一切的生活，因基督為救人，「是成了肉身來的」(4:2)，約翰以情慾為罪的根，情慾不是從肉身自然發出的意念，乃是順從魔鬼的引誘，此意與約翰福音(8:44)，頗相符合，也常見於啓示錄在書信中，他說「魔鬼從起初就犯罪」(3:8)。

到如今也是如此，「世界都臥在那惡者手下」(5:19)，這纔是罪惡的緣由，是照着人的經歷說的。現有這兩種原理，一面有上帝，一面有撒但。此意頗合於二元論，從未得終結，不過說信主的人，「勝了那惡者」(2:13)，在啓示錄也未說撒但能夠滅絕，不過說他受捆綁，又被下到無底坑裏(啓20:2, 3)。

(四)論原罪：人須先明白罪與義的分別，不在人所稟受的品性，是在他與上帝有甚麼關係。有人提出問題說人的品性，是否由祖宗遺傳而來，和肉體一樣呢？這乃是心理學的問題，應當歸科學去探索，但因為人皆有罪，教會中人，常有說人性全已敗壞，因此有人從科學方面反對說，不應當說因為人有原罪，就必犯本罪，還有人按心理學講，以為人的情慾乃是倫理的材料，屬於人生原有的環境，故犯罪是在乎個人立志如何。但按新約的道理，上帝的審判和震怒，不但下到個人，又下到人類的全體。儒教有說舊染之污，這話也有相當理由，但不能因為有舊染，就對罪有所推諉。

(五)有人問說，罪是由於本性的敗壞，或是缺少一分善呢？天主教人說，人初生有上帝所賞賜的在他的本性以上，在犯罪的時候，就去掉這個賞賜，但在改革教會的時候，人說犯罪，是甘心反對上帝的旨意，因此，就不必問罪與人的本性有甚麼關係，但如果叛逆上帝，那就是遠離他的本善，因為人應當與上帝連合，他犯罪就是與上帝隔斷。

(六)論罪的起源：若考查人類的歷史，罪的起源，却找不出來。

人現在有良心，當原始時代，這良心是怎樣生的呢？從心理學上考查，我們是不知道可見人的情緒在原始是必有的，好使人類生生不息，但後來必須加以節制，否則就要有罪。按現代人多講進化論，好像人原來與禽獸相同後來逐漸變化成人。但此種學說對於現代人的實用上，沒有甚麼關係，按我們所知道的，世人都與上帝不和睦，直到基督的恩典，叫我們與他和好，這是人人所經歷的事，不是找出別的見證，乃是知道他有罪，而後獲得基督的自由。爲這個事，教會從古至今，大作見證，又因廣傳各地，此種教恩能歸到普世各族的人。

保羅常提及創世記第三章，論亞當犯罪，又認亞當爲全人類的代表，其中有兩種重要的意思，一面這世界是上帝所造化的，因此必合於上帝的旨意，又一面論人，雖然受造化，以後却違背了上帝的旨意。按着這樣看，與罪相連的有三，爲神，人，鬼，人違背誠命，就被逐出樂園，究竟必須釋放脫離外來的轄制，這事保羅就結論說：「世人都犯了罪，虧欠上帝的榮耀」(羅 3:23)。

人常藉用進化的學說，造出謬論，以爲人的罪，是存於肉身，因爲他是從祖宗所遺傳的機體，但我們知道人的罪，有許多與機體無關的，這不但見於聖經，更是人人所經歷的。耶穌傳道人厭惡他，釘死他，不是因爲機體的引誘，乃是出於他們驕傲掌權的心。撒但是惡魁，他有身體嗎？他試探耶穌說，若俯伏拜他，將世上萬國都要賜給他(太 4:9)。那就顯出罪的根源，是要叛逆上帝的權柄，保羅所說的情欲與

靈魂相爭，不是說肉體本來不好，乃是肉體不受靈魂的約束。(羅 8)所有的誠命，無論與肉體，有無關係，人若違背那就是犯罪。

有人說，人的試探，既然在本人以外，當未犯法以先，就沒有罪。但按我們所知，人的品性與行爲，是不可分離的，在人的行爲以外，那個人是一種抽象的名詞，連我們自己，除了在行動的時候，我們就不認識。按所說，人的品性，是從他的祖宗所遺傳的，此種說法，不全是根據聖經，惟人無論怎樣批評，必有這樣的問題：我這個人怎麼能受外來的感動呢？或別人感動我，或主的恩典感動我，或惡念引誘我。因此，有人提到催眠術，或是人被鬼附着，這是例外的事。按平常所見的人與人彼此有感動，但在受感時，人仍然保持他的自由，靈與靈相感，也是這樣。由此可知，罪不是自由的反面，乃是恩典的反面，有以用救人的事，顯明此理，好像被耶穌趕除鬼的那個人，叫他穿着衣服，心裏明白人得救，不是逐漸變爲聖人，乃是主稱人爲義，原來他這不義的人，就歸到恩典的國裏。但因爲魔鬼能回來，我們必須承認，人勝過自己，是逐漸而成的。主說凡洗過澡的人，只要把腳一洗(約 13:10)，意思不是說以先洗的不完全，惟恐他走過這塵世，又受了沾染，因此，約翰說人必須防備那惡者，也應當常求赦免。

(七)論基督降生：從前有人討論基督的性，好像在他本身以外。因此，有人問說：「他的人性能否犯罪呢？」但現在我們知道這性字是一種空名詞。我們要下定義，說罪是反對上帝，那就是反對基督，

所以基督的本位，是不能自相紛爭的。古教會中有人說：基督有人性不是一個人，這話最不清楚，可以說人一切所有的，基督也有，是與衆弟兄相同。但在道成肉身的時候，沒有罪，是因為不能反對自己，他成了人，就入了人的環境，一直到死。現在人得救，是因為有聖善的靈先住在耶穌基督裏（羅¹）；而後住在上帝兒女自由的心裏（羅⁸），這樣，就趕出那惡魔。（J. W. Inglis）

信實

SINCERITY

這字對心理，作爲言語，都可說有統一之義，毫無夾雜。雖然福音無

有此字，然他們都立基督爲信實的榜樣，且基督常向凡進入天國者要求完全的信實。無此，則不能住於天國中。

（一）耶穌的信實：他的品格，是完全的信實，能作衆人的標準（後前² 22）。約¹⁵ 20 說他是「真實」的，爲一切虛偽的對面。認識他即能認識真理生命（約¹⁷ 3）。（甲）完全信實的人，其心意必然符應於真理，決不反復無常（太⁵ 彼後³ 1）。耶穌說行過的，必是表顯其內心，但信徒須有把握信他必不曲解真理。四福音有很多話，論耶穌的真理，較大於誠實。他作道路，因他即是真理（約¹⁴ 6），他是世上的光（8 12），他的光即生命的光（1 17），他的國是真理的國（18 37）。他對於一切空虛的，一部分的，暫時的，是在對面的地位。他不斷的對人啓示了上帝的光和生命（17 6 10 21），信實包含心目專一，惟此能見上帝。耶穌的信實，不僅是行爲言語思想相合，且關係他作真理媒

介的信託。（乙）按普通而說，信實即內外一致，無何可隱藏者。其生活是完全的調合。耶穌無論溫柔嚴正，都表顯其愛，但非從情感而來。

耶穌自從出世傳道，魔鬼即想得他的妥協，然耶穌回答說「當拜主你的上帝，單要事奉他」（路⁴ 8）。他的方法無瑕，無疵，無夾雜。人早已將他與誦書人作爲對較（可¹ 27）。他獲到第一組門徒的信，即因其信實的威力。誦書人不敢注視其眼（11 18）。衆人感受的，乃是他說話誠實（路²⁰ 21）。有人看他是狂者（可³ 21），也有說他是裝瘋者（14 63 64），但無一人說他是欺詐者。耶穌的信實永不動搖（太¹⁶ 22 23），也許法利賽人也願得他的妥協，但他不願隱沒真理。

（二）耶穌的教訓：耶穌無論在何處何事都要求有實際，即是「清心的人……必得見上帝」（太⁵ 8）。這是靈性眼光的條件。若目光專一，則「全身光明」（8 22）。然心上必須有真理，真理爲正常信仰的基礎；故有赤子之心，毫無詭計，機能進入天國（18 3）。有赤子心的專一，才能不受外感的捆綁。所以耶穌說「你們應當完全，像天父完全一樣」（5 48）。沒有清淨的心意不能有這個眼光，僅有口中的承認，那也算不得甚麼（7 22）。不說閒話（12 35）。心口亦完全一致；是爲是，非爲非，發誓無用（5 37）。生活上不要有二心，不能服事兩個主（6 24）。門徒眼中應常有天國，切不要太爲衣食憂慮（10 16）。他用心靈和誠實崇拜上帝（約⁴ 24）。這就是拿但業的沒有詭詐（1 17）。

耶穌無罪

SINLESSNESS

人常說「耶穌無罪」，這話不算圓滿，僅可代

表此題而已，因為是太消極的說法。如說「耶穌是無罪的完全」，比較適合些。烏爾曼 Ullmann 對耶穌的無罪，從基督教界的通行主義上，有一議論，他說：「何處有基督教，何處也有聖潔主義，這是一明顯的標識。雖是聖潔的門徒很少，然而這個意義是通行的。這種現象是基督界的特色。雖然異教中也有聖潔的人，但印度的托鉢僧與基督徒則大不一樣，連蘇格拉底也有好幾方面缺乏基督的樣式。凡有這聖潔主義者能承認有從基督而來的上帝的交誼，所以他們效法他。」各人對此議論，各有其不同的印象。

(一)第一要說，即注意耶穌還在肉身的時候給友與敵所留的印象；所以他受洗，約翰則說不配給他施洗（太 3:14）。也許約翰早已認識耶穌，他當時一見耶穌之光榮即受其印象。彼得在耶穌行奇蹟之後，也同樣說：「你要離開我，我是罪人」（路 5:8）。人的良知在近乎神聖時，即感覺這印象。「百夫長看見這事……說這真是個義人」（路 23）。彼拉多的夫人也有此言（太 27:19）。彼拉多自己亦說：「我查不出他有甚麼罪來」（約 18:6）。猶大雖長久認識他，但在賣他之後，即承認說：「我賣了無辜人之血」（太 27:4）。

(二)多關乎神學的注意點，即新約有權力的章節所說的。約翰說：「主曾現顯，是要除掉人的罪，在他並沒有罪」（約 1:9）。約翰

一生認識主，這就是他的印象。約翰福音開端的話亦要注意，彼得也是與主這樣相熟，五旬節後，在會堂中說：「你們棄絕了那聖潔公義者」（徒 3:14）。彼得的書信也說：「基督也曾一次為罪受苦，就是磯的代替不義的，為要引我們到上帝面前」（彼前 3:18）。保羅也有話說：「上帝使那無罪的替我們成為罪，好叫我們在他裏面成為上帝的義」（林後 5:21）。希伯來有更美的說法：「像這樣聖潔，無邪惡，無玷污，遠離罪人，高過諸天的大祭司……」（7:26）。還有 4:15 說：「他也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是他沒有罪。」這些話不過只引出一班，都表明他有無罪的印象在人心上。

(三)我們在新約所要注意的，是耶穌自己的見證。他一次和他的敵人說：「你們中間誰能指證我有罪呢？」（約 8:46）。大概下面所引是指着他終身的行為，「因為我常作他所喜悅的事」（8:29），就是遵行差我來者的旨意，作成他的工」（4:34）。最後的晚餐，他說：「以後我再不能和你多說話，因為這世界的王將到」（14:30）。這似乎是說惡性與他無關。

還有他對本身不提的事更是明證，如同他決不自白自己有罪；這是福音內的主要事實，也並非他不提罪，他提得很多，但不認他自己有罪。主在文中有三次求免罪之語，但他自己禱告的話，福音中很多，但未提過自己有罪。舊約的聖人，他們都承認其本身有罪，如詩篇（51:6）：「我是在罪孽裏生的……」還有以賽亞說：「因為我是嘴

唇不潔的人，又住在嘴唇不潔的民中」(66)。約伯怕自己，因為有罪(伯42)。以斯拉說：「我抱愧蒙羞，不敢向我上帝仰面，因我們的罪惡滅頂我們的罪惡滔天」(96)。保羅說過：「誰能救我脫離這取死的身體呢？」(羅721)。連約翰也承認說：「我們若說自己無罪，便是自欺」(約11)。這樣，新舊約的聖賢都不免因罪懺悔；但耶穌不然。何故？因為他從來沒有罪的感覺。

(四)反駁之說：從賽爾薩斯(Celsus)之反駁耶穌無罪以來，至今常有反駁之說。然基督教史上則對耶穌之無罪認為當然。凡信者皆有自然承認之勢。從十九世紀，福音信仰之復興，引起許多譏道之人，然斯德洛士(曾著耶穌傳記頗著名)則反駁無罪之說。然從基督的傳記及神學多半的說法，都稱讚普通信耶穌無罪之說。大概將來各教會對於耶穌無罪之條必有極熱忱的擁護。反駁之說為何？有(甲)大概論的或是哲理的；(乙)關乎福音記載耶穌行動之完全不能一致。(甲)然一般說者，謂因其完全，則無道德進步之餘地。還有一般人說，耶穌既為完全者，則不能受試探。然我們知道耶穌實已受試探。他自己經過人世一切試探痛苦，且較一般人所受者為甚，並對一切痛苦較一般人尤為有感覺；但「他也曾凡事受過試探與我們一樣，只是他沒有犯罪」(來415)。

(乙)另有的說耶穌有的作為，不合乎無罪的道理，如他幼年時獨自赴會堂與教師談論之事，非一順服的孩童。又有一次他母親尋

找他，他說：「誰是我的母親？」並且他對撒都該法利賽讀書人等所說之話有時太過；還有人說耶穌要受約翰的洗，乃表明其自覺有罪。可是約翰之洗有二個方面(1)表明悔改；(2)表明奉獻自己於上帝。另一種說法，耶穌願與罪人一樣領洗，乃表明願作人的領導，且為承認人的罪為其罪，而有替代之意。

另有一段經文即可(1018)：「你為甚麼稱我是良善的，除了上帝一位之外，再沒有良善的。」這句話人用之作爲反駁，說耶穌自認為有罪者。也許耶穌說「你為甚麼」這話含有諷刺之意(參太1917)。也許這事，其含意則稍異，所以吾人不能十分看準耶穌此話是討論何種題目；也許是論「至善」之題。不過關於耶穌對於上帝的至善，則非至善；所以耶穌對其人似說不可以對神的語意而語耶穌，即不必對耶穌用敬神之語。因此，吾人對於此語如有誠心，則會知耶穌的人格性有奧秘之意。

(五)主的無罪之關於其他基督教制度的元素：(1)很關係童女生育。如說耶穌完全爲人，則不能無罪，因爲人？無一可以稱義者。凡是純全的亞當後代，按平常生育，就沾有罪根。或有人說雖馬利亞有童女生育之說，然馬利亞自己仍爲有罪者。只是對此語之答案，吾人僅能說「豈」之如何傳達，吾人不知，所以也不敢說馬利亞有罪，則耶穌亦有罪之語。或有人說，耶穌降生之奇蹟，爲後人附會之說，其用意即欲圓滿耶穌無罪之說。不過，由這話看來，似乎覺得福音的

每段記事杜撰得太靈巧神奇了，與福音的宗旨精神太相懸殊；因為福音的著者都是率直樸實的人。

(2) 關乎基督的神性：有人用這一段證實基督的神性；因為他們討論或辯論，僅靠「人性」道德的能力，不夠維持一生的生活無罪。亞當在無罪的世界中尚不免跌倒，何況吾人在此罪惡世界中何能不跌倒？但此說不算充分說他因有神性纔能維持無罪，乃破壞他受試探的實際，並且掩蔽了主的無罪的真際，不僅是神之秉賦，亦為「後天」所得，即由於其人身逐步發展而達無罪的境地，且因此而得「天父的喜悦」；因為上帝賜聖靈給他，是沒有限量的（約 3:21）；倚靠常常得着這神聖的交誼運行於其內性上，乃可維護其達到無罪的境地。他如此，乃常勝過試探，雖然其無罪不能直接證實他有神性，然與此道理有關：即使其關於自身的述說更為著重。一無罪之人不能作虛偽，誇張自負的話，並且耶穌論其自身有很重要的說明，這個說明由真人而出者，吾人不能輕視。

(3) 關係基督之死的教旨：使徒沒有料想耶穌的死。何故？因為他們知道他無罪。凡死者即有罪者，故無罪者何必死？耶穌的死，使門徒深覺，而不得其解。後來耶穌復活，聖靈降臨，他們纔能明白：方知耶穌為人的罪必然要死。耶穌亦早有此言（太 20:28）；他若是亞當的嫡系子孫，則必死而不能為人免罪。關於本題，或有其他討論之點，本文不贅。（E. Morgan：葉勁風）

罪人

SINNERS

關於這個名辭在福音中的意義，我們先要區分基督和拉比文士的教訓在法律上的觀察點。文士主張對法律絕對服從而害怕。因此，一般不懂拉比觀念法律的人民，是被看為「可咒詛的」（約 7:49）。基督則看法律中有道德的標準，可以親近。他吩咐人努力尋求這個標準，即愛的具體，並設法將人從拉比法律觀念中解放出來，不守法律的字面，並非反抗。所以他引大衛的事（太 12:14），替他門徒辯護，引證安息日受割禮（約 7:22），替自己醫病解釋（5:19）。他注重法律的最高原則，即此可知他對罪和罪人觀點，這觀點是與最高深的崇敬心聯絡着（太 5:17 x 7:12 22:40 路 16:17 等）。

(一) 基督與罪人的關係：在這上面，他的使命充分表示出來，他因罪人而降世，也給他們帶了特別的消息來。甲）他與他們混在一處（太 9:10 11:19 可 2:15 路 5:29 15:2 19:7），可看撒瑪利亞事件（約 4）。乙）他憐恤他們（路 7:47）。丙）他吸引他們（路 15:1 x）。丁）特別召呼他們（太 9:13 可 2:17 路 5:28），因他們得救而歡欣（路 15:7 10:18 18:14）。

(二) 福音引用者：罪或是過失，有幾種用法：甲）國家的猶太與外邦的宗教區分點，保羅說：「我們這生來的猶太人，不是外邦的罪人」（加 2:15）。太 26:45 可 14:41 路 24:7 也如此用。乙）社會的，似乎區別明白法律和不懂法律的猶太人；是消極的說法，指明失去法律

的正義；因此，福音中「民衆」與「罪人」常是混合的。這種混稱表示不明法律的猶太人，和羅馬順民的區別與道德無關。（丙）純道德的。這個範圍包括凡有意或無意違反道德者，所以路加（58）的彼得、罪人和義人的相反地位（太9 13可2 17路5 22）；在馬可（8 28）與淫亂相連；有罪的婦人亦然（路7 37）；浪子的事，尤其是生來瞎眼的（約9），幾番表現道德上的意義。

姊妹

SISTERS

（一）關於耶穌的女親戚方面，沒有人確實知道這些事情。在福音中，只有一次附帶地提及她們。這一次是他同鄉的拿撒勒人附帶提起的，因為他們聽見耶穌說，他是他們的教師，就非常詫異，認為耶穌有意于犯他們。他們覺得對於耶穌家中的情形，是知道得這麼清楚，所以不願再去細查他的行為和言語。耶穌與他的「兄弟」、「姊妹」的親屬的關係的問題，從教會每一時代的學者與著作家，用了許多的功夫調查（參耶穌的兄弟論）。四福音書雖然對於耶穌的兄弟詳細說明，但是對於耶穌的姊妹，却連名字和數目都沒有提及過。這是顯明了那個時候對於女子的眼光。因為馬太對於馬可所提起的問題——「他的妹妹不也是我們這裏嗎？」又加上了一個「都」字。令我們看起來，似乎耶穌不止有兩個姊妹。但是從傳說中我們知道約瑟只有兩個女兒。我們念馬太馬可兩福音，就明知道他們的著者以為耶穌是有姊妹的。若使果然這樣，我們容易明白耶穌對於女

子普通態度的源泉。他這種態度，是使他們願意用謙卑、喜愛、服侍他（太20 6 13——可14 3——路7 37 x 8 1 3 約4 7 x 8 10 12 1 8）她們的愛心和忠心勝過大半的門徒；她們的忠心超過十字架和墳墓（太27 55 x 29 1 可15 40 x 16 1 路23 49 24 1 10 約11 18 19 20 25 1 x）因為耶穌叫他的門徒搬下房屋，或是兄弟、姐妹、父母、兒女、田地，由此我們可以看出耶穌對於家庭的和美和快樂，有很高的重視。耶穌將姊妹和兄弟同時並提，也可以看出他特殊的教訓（參太10 29——可10 29 x 路14 26）。

（二）伯大尼的姊妹，可以參看本書馬大和馬利亞兩論。

（三）四福音中都有提及在那看耶穌釘十字架的衆女子中，如約翰福音說有兩個姊妹，一個是耶穌的母親馬利亞，一個是他母親的姊妹。從前有人以為革羅罷的妻子馬利亞是耶穌的母親的姊妹，但是現在普通的學者都不以為然了，因為在兩句之間，是有着一個「並」字，所以由此證明了從前看法的錯誤。

奴僕

SLAVE,

在路10 13 徒10 7 羅14 4 彼前2 15

奴制

SLAVERY

所說的僕人，乃是特指在家庭裏服

務，或主人隨身的侍役。當新約時代，猶太人只有僕人而無奴僕的制度。田間的工作，普通是歸一般僱工人工作（太10 10 20 1 路15 17 參雅5 4）。大戶人家，尤其是外邦人（路7 3）或外邦式的家庭，必定蓄奴，普通非猶太人，乃為混合種者，並且在撒都該人和祭司一派貴族

的家庭裏也蓄奴。在巴力斯坦，人們對於奴僕制度頗爲習知，故此在一切宗教的演講上，蓄奴制足以供給比喻的材料。但在希臘和羅馬的光景就大不相同了。不但在範圍上不同，乃是一面有壓制和恐懼，一面却是仁慈與知足。

(一) 國外的猶太奴僕：在耶路撒冷被毀滅前，有許多猶太人數次遭放逐被賣爲奴。當西流塞朝和多利買朝戰爭時，這種事屢見不鮮，並且在羅馬當權時也有這種事。希律王規定獄犯當賣到外邦，但因此舉惹起怨恨，以致未能實行。猶太的奴僕多半是打戰所擄來的俘虜，並奴僕們的子女，或少數寄居外邦而失其自由者。他們所遭的待遇，是達到一種野蠻的程度，和其他的奴僕相同，也有出乎例外的，但大多數是受了虐待。腓力斯（徒^{20 24}）的弟兄巴拉司看他的奴僕太鄙賤，不屑和他們說話，只向他們用手勢或點頭表示他的意思。奴僕不過是一種產業，可以轉賣像別種產業一般。他不能締結合法的婚姻，被看爲毫無任何權利。爲便利起見，漸漸從過分的虐待下被保護。在亞古士督時初次施行的律法，一個奴僕不能被罰和戲場的勇士並野獸相鬪，革老丟雖未有明文禁止，却不准主人們有生殺奴僕之權。在這種光景的改良裏，外國的猶太奴僕也必然有分。

對於猶太奴僕的贖回，被看爲一種神聖的本分（參尼 5 ）。在當時的世代，並無憑據，證明人們爲努力此種事業得了甚麼獎勵。國家的財產多半在一般種族觀念薄弱人們手中，而大多數的人都是

極貧，爲政治的光景所阻礙，不能有多活動。奴僕的身價或贖價，視其品性與市上的行情而定。在第一世紀內的詳細價目，不能確知。

(二) 巴力斯坦的奴僕：尼希米的感動力作成猶太實行的根本法律，就是猶太人不許強迫本國人爲奴（尼 5 ）。以後就成爲定例。就是賊犯也不能被罰永久爲奴，也用別的方法免得使他們爲奴。工作可以代替還錢，但是對於負債人的自由權要尊重。至於婦女，他某得決定不可將妻賣爲奴，女兒如在出嫁的年齡之下則可以條款上說明，如果再將他轉賣，那末，買主不能是外邦人。有少數外邦官長家庭裏，有僕從輩，但是這些人多半爲迦南族，或混合族人。在猶太家庭，男人作自由服役的工，女子雖然有爲奴的名義，却完全自由。另有律法，尤其是習慣和公衆的感情，都保護他們不受虐待。

(三) 奴僕的待遇：管束而無過分的弛鬆，認爲對於奴僕最正當的待遇。故此在新約世代，主人們可以合法的囚禁或刑罰奴僕們（太 25 30 路 12 46 ），却無生殺之權，也不能損害肢體。在法利賽人佔優勝勢力的時候，在猶太家庭裏的奴僕，不論是希伯來或外邦人，按着宗教都受人道的待遇。除了重說申 15 3 和佩帶護身符以外，他們得與家人一同禮拜，和婦女小孩等同遵守宗教上的禮節。早年的律法，奴僕須受割禮（創 17 12 ），並可以參加筵席和祭祀（申 12 18 10 11 ）。用宗教的約束來聯合主人與奴僕乃是仁慈和忍耐的大動力。在後來的書籍裏描寫猶太家庭的生活是和協，快活的，主人與奴僕吃一

樣的飯，彼此互相恭敬，和愛，死別的時候互相哀悼，自從有奴制以來，就不像希臘、羅馬那麼壓迫，却得與主人有自由服務的聯屬，這種情形與基督教的教訓相合。

(四) 福音的教訓：基督未曾直接罪責蓄奴的制度，但他所注重社會生活的新原理却不作破壞的工夫。褒獎完全順從服務的(可¹⁰⁴⁴)。對於奴僕名稱有最高的用法(太²¹²⁴可¹²²路²⁰¹⁰)。即如應用在摩西身上(書¹⁴⁷詩¹⁰⁵²⁶)，稱呼先知(耶⁷²⁵亞¹⁶保羅也常這樣用這個名詞)。教順的愛不分性別和情形，乃是叫社會中的人對於上帝都有同等的責任，社會為自由的人們所組成，只有基督在其中掌無上的君權。耶穌基督的僕人不能再屬別的主人，門徒一同依靠基督，不再存有人為的階級和權利。(谷雲階)

睡覺

SLEEP

福音書裏提到睡覺，有字面和比喻的意思。

(一) 字面的意思：即如「約瑟從睡中醒來」(太¹²⁴)，「彼得和他的同伴都打盹」(路⁹³²)，「來到門徒那裏，見他們睡着了」(太²⁶⁴⁰⁴³)，「西門，你睡覺麼？」(可¹⁴³⁷)。符類福音都記載耶穌和門徒渡加利利的時候，在船上睡覺(太⁵²¹可⁴³⁸路⁸²³)。路加說主睡的沉，與他福音所記的事實相合，因為他們渡海之際猝然湧起的風浪不能驚醒了他。

(二) 比喻的意思：(甲) 暗指死亡，「這閨女不是死了，是睡着

了」(太⁹²⁴可⁵³⁹路⁸⁵²)，又「我們的朋友拉撒路睡了」(約¹¹¹¹)。保羅常用睡覺表明死人(林前¹⁵²⁰帖前⁴¹³)，表明死的事實(林前⁷⁸³¹¹³⁰¹⁵⁸⁵¹參後³⁴)。這種比喻的用法從早年舊約的世代就有。(乙) 表明缺少儆醒：「及至人睡覺的時候，有仇敵來」(太¹³²⁵)，「恐怕他忽然來到，看見你們睡着了」(可¹³³⁶)。(丙) 十個童女睡覺的講解不一：「新郎遲延的時候，她們都打盹睡着了」(太²⁵⁵)。許多早年的註釋家說是死亡忽然臨到她們。不過，近代的註釋家解作無知的睡覺，表明不曉得新郎基督來的日子，或是暗示那日子並不是很近的。也有人解作安全的睡覺，表明聰明和愚拙的童女，已經預備好，可以放心安穩的睡覺等候新郎來。或者最好的講解，是說睡覺乃對於將來的事，特別是對於基督復臨的不覺，或遺忘。這種遺忘對於那些未曾預備好的人們十分危險。我們雖然不是時時刻刻的想念主來，但是不要叫那事臨到我們在未曾預備好的光景裏。

心的

SLOWNESS OF

這乃是主耶穌在他的門徒身

遲鈍

HEART

上所看出來的一種性根上的

傾向，特別是關於主的人格和事工(路²⁴²⁵)。主將心的遲鈍與心的空虛連在一起，因其共同失敗的緣故，乃不明白並不相信先知們論及他的證據。這雙重傾向乃是門徒們對於基督全教訓態度的特性(參太¹⁶¹⁵¹⁷¹⁶⁸約¹⁴⁹)。在路²⁴²⁵所用的形容字乃是暗示心

的遲鈍為根本，從此就生出心對於屬靈真理的愚昧來。門徒們相信，不過信的遲緩，並且心地愚魯。在他們的信仰裏有一種勉強的成分。耶穌並非他們所希望的那種彌賽亞，他的教訓不是他們所渴慕的那種教訓，所以主和他的話在他們心中遇着不願意相信傾向，由此就發生不了解的情形來。這樣，心的遲鈍乃是顯出一種道德上的過失。信仰的自由行動被此種或彼種的成見所阻礙了。而在另一方面，意志也被偏看了（參約：7¹⁷）。如哥德說：「如果他們對於生活的上帝有更熱烈的信仰，那末，復活的事實對於他們的希望就不至於如此希奇了。」心的遲頓與信的過快適處在相反的兩極端上，主曾在撒種的比喻裏，用土淺有石的地來形容之。在這兩極端之間，有一種心的敏捷，對於任何具有上帝道的充分證據的事就立刻相信，但業就是這種敏捷的一個可驚的例證（約：1⁴⁵⁻⁴⁹）。多馬正與此相反，說明了心的遲鈍，同時，基督對於他的待遇，令我們知道他如何對待這種遲疑的信徒，並鼓勵他們的信仰進到偉大的承認裏去（20²⁴⁻²⁹）。

社會主義

SOCIALISM

社會主義解釋有二，廣義與狹意是也。狹意解釋，乃

關於經濟組織，公私財產，資利生利種種問題。廣義解釋，為倡導社會合作，共同生活而反對競爭，此為社會惟一原理。基督本身與廣義社會主義有關係。先濫觴於十九世紀中英固有名摩里士（Maurice）者，著論倡導基督化的社會主義（Christian Socialism），當時英

國人思想專注重個人主義，教會之中此種思想為更堅確，對於社會種種問題，漠然視之。有摩里士與金斯黎（Kingsley）著書立論於教會中，倡社會主義，打破狹意的個人孤獨生活，主張團結的社會生活。彼等初步工作，即改善勞工生活與解決貧富問題，此種思想，實根據於聖經中所載基督與使徒立教之人道主義，這種主義，為時代人所遺忘，而摩里士恢復之，名之曰基督化的社會主義。

聖經中對於社會主義表示甚為清晰：（1）主耶穌在山寶訓中提及愛人，以誠非攻，調濟等等，悉含有社會思想者；（2）於比喻中若財主與乞丐拿撒路（路：10章）撒瑪利亞善士（路：10章）末日大審（太：25章），專注重互助，攻擊貧富不均，自私自利種種罪惡；（3）主耶穌文中以上帝為世人父，祈求天國降臨地上，彼此饒恕，皆表示耶穌社會思想。耶穌言人有二種義務，一愛上帝，二愛人（隣舍）如己。

教會初設於耶路撒冷京城，即施行共同生活（徒：4³²）。保羅於腓立門書中云：「信主者雖奴隸，亦宜視如兄弟。」雅各書內云：教會中不宜有貧富分別。保羅云：人類於上帝國中無種族國際之別。加：3²⁸不分猶太人，希利尼人，自主的或為奴的，或男或女，於基督裏都稱為義。約翰書中云：基督根本道理，即是相愛，有云：「我愛上帝，却恨惡弟兄，即是謊言者，弗愛所見，何能愛其所未見者之上帝耶？愛上帝宜兼愛弟兄，此我所得於上帝者。」基督教提倡根本的倫理社會，「彼此相愛」及看人類如兄弟，為創造人類幸福之基礎。

社會生活

SOCIAL LIFE

主耶穌降生時，正於羅馬國運勃興時代，惟彼

時頹風惡俗，如佃奴制度，貧富不均，城市奢華，腐敗情形不堪設想，一般道德家，竭力攻擊之。究其原因，卽社會生活無有一純淨真確之宗教與道德之目標，又加以社會經濟不平等，貧富懸殊，而一般小民感受經濟壓迫之痛苦，激起了革命思想，在政治上發生民主主義，主耶穌提倡之社會改造，一方利用彼時民衆思想與改造社會的希望爲工具，一方彼時尚友愛爲萬德之本，其最大之供獻乃與以社會道德之觀念，及有理想的新社會爲目標。所謂「上帝降臨民間」，一意卽指此。在上帝國內最重要之原理卽是彼此友愛如手足，因只有一父，同爲一家，主耶穌改造社會之方針，乃間接而非直接者，就是先正人心，人心止善，社會自然向善進步，主耶穌曾屢言之矣。社會最大之惡風敗俗卽是自利主義，重個性生活，主耶穌所訓示者乃團體生活，互助主義，提倡友愛爲萬德之本。

耶穌對於社會狀況的態度

主耶穌對於社會問題，曾無表示過激態度，因彼知社會改造非保卽刻成功者，現代社會破裂而無較更良善的新組織，那又有何用呢？改正人心而後社會自改正，物慾自消，主用比喻云：「新酒弗能置之舊囊」，新酒者新思想也，舊囊者乃舊社會之組織也，民衆思想道德改進，舊風劣俗不攻而自趨瓦解。

耶穌對於私產並不反對，惟訓示我們應有他的觀念（太¹³ 20-25）。

門徒中有富有者，彼亦無歧視之意，財可用爲推廣上帝國的事業，然耶穌告人預防貨財之危險，因富有貨財則易發生不道德，故彼言人不能同時事奉上帝與瑪門者，卽此意也。貨財過於使人憂慮，且忘却上帝或失掉信仰（太¹³ 22 可¹⁰ 24），牠易使人生自私心，對他人之苦難不關痛癢，無表示同情心（加¹⁶ 19）。示人不可貪財，貪財之念勝，則諸惡敢爲（路¹² 15），世無真財可貪，真實貨財乃係無限價值之人格，如斯人神悉蒙讚許者（太⁶ 19-21 路¹² 21 18 18 23）。

耶穌對於家庭制度的觀念

天國以家庭爲表率，當時家庭腐敗情狀，如休妻問題，以摩西古律而言，則輕女重男，或夫婦不滿，夫可休退其妻，而耶穌頗摺斥此風，謂夫婦不可輕易破壞家庭團結（太¹⁹ 3-6）。主耶穌承認政府存在的必要，彼自身尊守法律以爲模範，命弟子納稅與該撒（太¹⁷ 24），其對於政府之態度也。若此，尙有妄證其謀叛羅馬，可是按彼拉多之自證云：「查其無罪」（路²³ 14）。

主耶穌承認當時社會組織之存在，對於種種腐敗有害於人道者極表反對，斥責當時社會領袖，如法利賽人，撒都該人，嚴加痛斥彼僞行：「爾等貪吞孀婦家資，作爲長禱，其受刑必尤重也」（路²⁰ 47）。主耶穌不談革命，而只談個人改悔向善，不主激烈破壞而贊助有意識的根本改造，以天國比如麵酵（太¹³ 23）。當時有希望彌賽亞來救

以色列脫羅馬之壓迫而組織新政府，而耶穌言天國，其降臨也視之不見，聽之無聲，如人播種地上，夜臥晨起，種發萌芽，其長，不知其長，不知其故(可^{4:26})。又云：善者改良社會乃其應盡之責，如鹽有味(太^{5:13})。常人不知耶穌態度，見其所望乃退而不從其遊，同時耶穌見善惡競爭極烈，惡魔勢力不易戰敗，須有上帝相助。善者亦當惕自免，方可進攻，以抵勝利也(太^{11:12, 13, 41, 49})。

主耶穌之社會倫理有兩原則

(甲)人格的價值：主耶穌說人類一律平等，無貧富，社會雖有階級而人格無別異，耶穌非特言之於口，且行之於事，與人以完善表範，與罪人稅吏互供酬酢，與貧賤孤獨者為友朋(路^{7:31})，人所輕視者而主耶穌不棄之，社會所擯斥者而耶穌反尋覓之，自比為善牧至荒蕪郊野尋迷羊，其視人之態度也猶若此者，信人皆為上帝子女，人格神聖不可侵犯，因之歷代以來凡基督教所到之處社會上有種種改良事業(1)奴隸制度逐漸改良(2)基督教無重男輕女之習，棄絕無道德之風俗(3)對於保育兒童方法，更改善提倡，主耶穌云：若引兒童犯罪者，不如將那人用大磨石繫項投沒深海；矧重兒童之天性，故云：非變成兒童心性，則不能進天國。

(乙)人類皆兄弟：前曾有人提倡，但無大效果，主耶穌以此為惟一之人道主義，服務人而非受人服侍，人與人視如鄰舍，彼此相愛，國際中無種族之區別，教會中無階級民族等之分別(路^{12:23})，耶穌

以慈善事業為最重要(太^{25:35-40})，又謂人凡有富於資財者，宜想彼貨財乃上帝所寄托者，並非己有(路^{12:16})，宜將財貨借辦慈善事業，宜慷慨助人如助己，使天國能實現。(朱友漁)

所多瑪

SODOM

按着希伯來人的傳言，在平原所毀滅的城，乃是神降的災難，略遜於洪水。所多瑪(常加上蛾摩拉)惡貫滿盈，常用為可怖之惡的表樣(申^{32:32}賽^{1:9, 10, 39}耶^{23:14}哀^{4:6}結^{10:46, 49}智慧書^{10:6-8})，並且更用此惡城的荒廢為神刑罰之表樣。在新約中亦然。

(一)太^{10:15}路^{10:12}馬¹²太記主吩咐十二門徒，如果任何地方不接納伊等之言，伊等即拭去腳上塵土，「我實在告訴你們，當審判的日子，所多瑪和蛾摩拉所受的，比那城還容易受呢。」在路加裏，乃是主吩咐七十門徒的一段話。主於此暗示一件大事實，在下段言之尤為清晰，就是說權利附帶着責任，伊等之輕視主恩，招致刑罰。主又暗示一種奇妙真理，就是在審判日對於人們的刑罰是不同的。「還容易忍受」決不能祇是言語上的計算。此種真理會見於路^{12:47, 48}，而其相反之真理，則見於路^{10:16, 19}。

(二)太^{11:23, 24}主斥責加利利三城為有禍，因為拒絕主大能的工作，不肯悔改(11:20)。這些譴責正是主實際的執行於10:14所吩咐門徒之訓令。此三城即哥拉汛、伯賽大並迦百農。主將前二城與推羅、西頓相比，後一城則用習見之語與所多瑪相比。「因為在你那裏所

行的異能，若行在所多瑪，他還可以存到今日。但我告訴你們，當審判的日子，所多瑪所受的，比你還容易受呢。」路加雖斥責迦百列，却未引用所多瑪（10 15），以所多瑪為罪惡的殷鑒到了極點，如密 11。言耶路撒冷為大城，「按着靈意叫所多瑪，又叫埃及。」

(三) 降 17 29；此段亦如前二段，不見於馬可之傳說。所多瑪於此並非為罪惡的表象，立即遭過可怖的毀滅，主說了許多話論及人子降臨。於太 24 37-39 路 17 16 x 主將人子的日子與挪亞洪水的日子相比較。路加又加上「又好像羅得的日子，人又喫又喝，又買又賣，又耕種，又蓋造，到羅得出所多瑪的那日，就有火與硫磺從天上降下來，把他們全都滅了。人子顯現的日子，也是這樣。」所多瑪和蛾摩拉毀滅之事與洪水聯合起來，為刑罰之殷鑒（參猶 7 羅 9 29 賽 1 9）。

兵丁

SOLDIERS

在羅馬通國特別是在敘利亞地（巴力斯坦為敘利亞之一部）

兵丁是常見的，並且在各種事上，佔優越的權益。在福音中除了耶穌受審，被釘以外，少提及兵丁。

(一) 在路 9 14 有兵丁問施洗約翰，他們當如何作。從回答的話中，可以見到其時兵丁在作活動的服務。伊等並非羅馬軍中之兵，乃為希律安提帕之兵，彈壓地方，或如憲兵一般鎮守稅關。施洗約翰之答語，乃是表示兵丁在當時所有的試誘。他們以後不要再以虛偽的罪狀而強暴勒索，應當對於所得的餉糧知足。

(二) 在太 8 9 及路 7 8 所言之百夫長，雖為羅馬官，却係一入猶太教者（參徒 10 1），盼望其僕得痊，謂兵丁在其管轄之下，顯明羅馬軍中有一種嚴厲的紀律與組織。

(三) 在提多攻耶路撒冷的时候，圍困城池的兵（主後 70 年）見於路 21 20（參 19 43）。

(四) 在國王為子娶親之比喻中，言王遣兵去為被殺之僕報仇（太 22 1 x）。

(五) 主在彼拉多前受審之後，被鞭打，定死罪，彼拉多之兵，即將主帶到營中，召集全營之兵，加以重大之侮辱與戲弄（太 27 27 可 15 16 約 19 2）並且在被釘的長時間裏，受守兵之虐待（路 23 26；參太 27 48 約 19 29）並且拈分主之衣服（約 19 23 24），到末了，見主已死，便不打斷其腿，但有一兵以槍刺穿其肋，即有血與水流出來（約 19 34）。

(六) 當主復活之時，有一班兵守護墓旁（太 27 65 x 28 11 13 參看守論）。

單獨

SOLITUDE

我們自路 5 16 可以推知主當服務期間，時常尋求單獨。有時從大眾引退，但却不與其門徒隔離（太 14 13 17 1）。在別時，其單獨乃絕對的，不過間隔的再加入他們中間（太 14 22 可 1 85 路 5 16 6 12）。這種完全的單獨是研究耶穌人格與事工者所當注意的。

(一) 吾人注意主之尋求單獨，似乎在某種危急的時機，及特別

的患難時，被迫入單獨裏。卽如：受試探（太₄ 1 x 可₁ 12 x 路₄ 1 x），乃是單獨的。左右並無人類，祇在勝利後，有天使來伏侍他，末後的奮鬥，有肉體的羸弱，却仍是單獨的。雖然他渴望得着人類的同情，却從門徒中間退出去。在救贖工作危急時的時節，其單獨及可怖的情形是我們所不能了解的（太₂₇ 46）。我們當將飽五千人後所尋求的單獨（太₁₄ 23 可₆ 45 約₆ 15）與上述之三處，列為一起，人民欲立主為王，乃一種試誘，與太₄ 8 之試誘相同。

(二) 主尋求單獨，為要獲得靈性上之幫助，俾能擔任特別重要工作（路₉ 12），並且於疲勞之後，從事靈性之休養（可₁ 35 參路₅ 15）。吾人知主於此時期中，有能力出自其身，並且「他代替我們的羸弱，擔當我們的疾病」（太₈ 17），所以覺得需要與父有新交通，不受人的煩擾。古修道士的經驗為耶穌生活單獨的兩種功用，下一絕妙的解釋。伊等相信人在單獨的時候，乃是暴露於惡鬼之權勢，非用全力奮鬥不能克勝。於此可見主被聖靈引至曠野，而受魔誘之故矣。一般隱士亦信與上帝作靈性上的交通，而獲恩澤，以單獨為最好。某修道士曰：「除非非人心中自謂，『我與上帝單獨在世間，』伊不能有平安。」如此看來，伊等之經驗，適合於主退隱為尋求休養與能力也。早年西方修道之文學，及晚年神祕主義之教訓，對於單獨的問題，亦與隱士相同，為主單獨的事實下一註解。一方面，單獨的試誘非常劇烈，除非人在靈性生活上有深遠的進步，否則，若遇之，是因多吉少，一

方面，單獨能使人認清靈性進步的可能。

所羅門

SOLOMON

耶穌兩次引用所羅門，一述其「榮華」而一述其「智慧」。在太₆ 29 路₁₂ 27 內，主視百合花之純潔天然的美，高出雅緻人為的輝煌，並用對照法，指出依靠上帝——賜給人之身體與靈性所必需的一切者——之教訓。在太₁₂ 42 路₁₁ 31 內，說所羅門時人有熱情，要聽其智慧的言語，殊不同於耶穌時，人心麻木，而無開痛癢。是則後者之不能領會而欣賞較大哲人之真實些的智慧，自無足怪。

對於所羅門處，參看聖殿。

子 SON.

為人子

SONSHIP

(一) 福音不時說出孝道關係上的義務和權利。兒子有天然的理由，可以享受父母的好東西（太₇ 7）；兒子是父母慈愛和寂寞的對象（太₁₀ 37 20 20）。父子之間，意見不合，以致奮鬥，乃家門最大的不幸。家庭團聚，本是天倫樂事（路₁₅ 22 23）。讀可₁₂ 6 及路₁₅ 12，可知為兒子的，天然有承繼權。惡棍園戶的比喻說：「他們必尊敬我的兒子，」卽指此意。浪子的比喻，告訴我們，父親未死，兒子已經要實行承繼權了。這不過是一個比喻，是否實有其事，我們亦不得而知。照猶太古規，父親在世，兒子不能行承繼權。浪子比喻內，大兒子應得的產業，仍在父親掌握之中（路₁₅ 31），因他既發出怨言，父親卽擔保說：「我一切所有的，都是你的。」太₁₇ 25 說，兒子有特別權利，因世上君王，不向自

己的兒子收稅。

做兒子的，對於父母應當孝順，服勞，輔助。兩個兒子的比喻（太²¹ 28），就是講孝與不孝的區別。約¹⁹ 26 27 說：「看你的兒子。」這就是做兒子的爲母親安排供養，託人照顧一切。教主解釋第五誡，父母應孝敬的，供養的，同時說出，那法利賽人的主張是不行的（可⁷ 11 12）。

教主把人間孝道當作重要工具，幫助布施他福音大道。他自己的「爲人子，止於孝」是天然的良好模範。路² 40 紀載有限——那二十餘年，無聲無臭的在拿撒勒，對於父母盡應盡之職，足爲萬世萬代爲人子的表率。教主十二歲時，三日不歸，他母親很希奇，可見教主幼時很孝順父母，此真所謂幼而孝子，壯而慈父。約瑟早日棄世，則家庭柱石，全仗教主一人之力。以上還是言其孝之小者，若論大孝，須看太¹⁰ 37 12 49 可³ 31 路⁸ 21 11 28 等處。

（二）把人間「爲人子」的道義推開來，福音書內，有了一句成語叫做「之子」，猶聰明人，常稱爲「智慧之子」之類。福音「之子」的成語，可分三類。（甲）指有關係者，如天國之子（太⁸ 13 38），指屬某時代者，如今世之子（路¹⁶ 20 31），指與新郎有關係者，如新婚之子（可² 21 9），指屬於某城者，如耶路撒冷之子（太²³ 37），指屬某黨派者，如法利賽人之子（太¹² 27 路¹¹ 19），指屬於罪惡者，如惡者之子（太¹³ 38），指墮落者，如地獄之子（太²³ 15），指滅亡者，如滅亡之子（約¹⁷ 12），指不能再死者，如復活之子（路²⁰ 31）。（乙）指有各種德性

者，如雷靈之子（可³ 7），和平之子（路¹⁰ 6），光明之子（約¹² 36），智慧之子（太¹¹ 19 路⁷ 35），安慰之子（徒⁴ 35），（丙）某人的後裔，如殺先知之子（太²³ 31），以色列之子（太²⁷ 9 路¹ 16），亞伯拉罕之子（路¹³ 16 19 9 約⁸ 39）。

（三）在教主論道之中，那最觸目驚心的一句話，就是他稱人爲「上帝之子」，稱「上帝爲天父」，從此，他把人與上帝的關係明明表示出來，即說是父子的關係（太⁷ 9 路¹⁵ 11）。

（四）教主稱自己「之子」，有好幾個意思。照平常的解釋，不過是「約瑟之子，和馬利亞之子」（太¹³ 55 可⁶ 3 路⁴ 22），約¹ 45 42 與路⁴ 22，是相同的，不過多加了一句「他的父母，我們豈不認識麼？」（約翰福音和符類福音在遺傳上相同者，此處亦是一種）太¹³ 55 的「這不是木匠的兒子麼？」和可⁶ 3 的「這不是那木匠麼？」恐怕原來意思是同樣的。或說「耶穌約瑟之子」那句說話，不過指點耶穌是約瑟族內一份子，不是指約瑟親生之子，這句很有新發明，但是我們亦不必立即與遺傳脫離關係。主誕生和他家譜上簡單的暗示中，定有約瑟那個人，我們何必要把他來推倒在旁邊呢？不過到了拿撒勒，符類福音著者明明表示主耶穌有這個稱呼（約翰所提及的，是不同的）同時，關於主耶穌父母之事，在路² 22 內，可以看見「他的父親和母親，他的父母，你的父親和我」亦要看可³ 31 x。「我兒」這個名稱用於主耶穌，在路² 49 只此一次。福音這樣稱，

救主的態度，其意趣高出人間普通的孝道。(朱葆元)

大衛之子

SON OF DAVID

除了太¹ 1:23 路¹ 27 專合普通家譜性

質外，「大衛之子」的名稱，是指彌賽亞的。

(一) 救主質問法利賽人那句話，很顯出這彌賽亞名稱的真價值(太²² 42 可¹² 85 路²⁰ 41)。「文士說，基督就是大衛之子，但是大衛稱他是主，那末，爲甚麼基督是他的後裔呢？」這個問題，他們無從答覆，這樣說，並不是要廢除這個名稱，在他論道之中，和新約書內他處，非但沒有這個意思，並且使徒保羅把他來特別說明，似乎很重要的(羅¹ 3 提前² 9) 啓⁵ 5 22 亦提及大衛之根。救主此番要修正猶太人的彌賽亞觀念。至彌賽亞的高貴，既不是因爲他是大衛的後裔，那麼，他用甚麼能比大衛呢？這樣說來，民衆的彌賽亞觀念，務須重新改造，再行估價。主耶穌知道，這是猶太人所不能的，亦不過要表明這大衛後裔的說，無非是猶太人的一種「坐井觀天」的說法罷了。因爲他們以爲彌賽亞必定是帝王後裔，決不是加利利平民所能產生出來的。

(二) 這個彌賽亞名稱，固然明指帝王身分及職守，但在救主凱旋入京，民衆利用這個名稱來歡迎他，亦是這個意思(太²¹ 9 15) 路¹ 22 天使報告喜信，亦說「上帝要把他祖大衛的位置給他。」民衆運動，大聲疾呼和散那，難免免政治色彩，但是彌賽亞名稱，依大道而論，

一點兒沒有含藏武力強權的意思。瞎子或他人喊着說：「大衛的兒子，可憐我們罷。」那莫非是哀求救主救苦救難，沒有他種目的(太¹⁵ 22 20 可¹⁰ 47 路⁹ 27 18 8) 救主廣行善事，醫病逐鬼，大半以爲這個人定是大衛子孫，否則何能如此(太¹² 23)。

(三) 新約舊約中都有彌賽亞名稱，意義是相同的。大衛是以色列的開創者，幾百年後，國家遭遇戰事，天災人禍，人民自然想着大衛先知宣告，詩人作歌，悲傷大衛王家，主權喪失，國度破裂。有時候信仰堅固，希望來了，他們自然要唱高調。第二個大衛，帝王後裔不日出現，必能把昔日黃金時代的光華，恢復原狀。他們覺得，現下雖屬人心不古，社會萬惡，他日必能大放光明，勢力普及全地，百戰百勝。惟勝利的目的，不是勝利，他們以爲這是一種手續，否則那長久所希望的國富民強，終不能實現，這亦是偶然發生之事，將來的幸福，比較大得多了。救主將出世之前幾百年內，大衛式子的政治幻想，武力得天下，在猶太人心裏逐漸減少了，這是爲了個人所受的苦難，人格道德變了享受彌賽亞極樂世界幸福的條件。彌賽亞國顯現出來，不是不分皂白的救全羣，是救個人脫離禍患，救個人進入道義之門。詩⁷² 雖含戰事性質，仍把救人民脫離水火，爲人民造幸福爲大前提。這豈不是救主應世的工作麼？觀他成績昭彰，瞎子看見，瘸子行走，瘋癲潔淨，聾子聽見，死人復活，窮人有福音傳給他們(太¹¹ 5)，我們不能不讚歎他，真不愧爲「大衛之子」了。

上帝之子

SON OF GOD

「基督」二字原屬名號，現在變為專名了，在新約書內，早有這個變遷，所以「上帝之子」這名號，現在專用於三一第二位，普通讀經者，讀之即知此指主耶穌，那是不差，但是聖經中上帝之子很多，我們不得不研究。(一)天使常稱為上帝之子，伯38 7說，「那時晨星一同歌唱，上帝衆子也都歡呼。」(二)路3 38說，「亞當是上帝之子。」(三)出4 22說，「以色列是我的兒子，我的長子。」這是指希伯來民族全體而言，以色列個人，可否尊稱為上帝之子，我們不得而知，或者可以，因為非但猶太人自稱，「我們只有一位父，即是上帝」(約8 41)，主耶穌自己亦說，「讓兒女們先喫飽」(可7 27)。(四)古代帝王亦尊稱為上帝之子。詩89 26 27說，「他要稱呼我說，你是我的父，是我的上帝，是拯救我的磐石。我也要立他為長子，為世上最高的君王。」耶和華(撒下7 14)稱所羅門亦說，「我要作他的父，他要作我的子。」(五)在新約書內，凡信主者，都可稱為上帝之子。約翰福音緒言說，「凡接待他的，就是信他名的人，他就賜他們權柄，作上帝的兒女」(約1 12)；又約翰第一書說，「你看父賜給我們的是何等慈愛，使我們得稱為上帝的兒女」(約1 13)。

這個名稱於主耶穌降生之前，早已通用在世界上。我們要問從那一方面轉用到教主身上，恐怕是從第四種意思上出來的，就是帝王稱為上帝之子那一層。起先以色列國得稱為上帝之子，後來猶太

帝王得稱為上帝之子，最後在教主身上，以色列的理想帝王完全應驗了。換言之，起初這個名稱是指帝王式子的彌賽亞，這是第一層關係。在符類福音和第四福音內，用到這個名稱，莫非指個人本身的德性和經驗。他並不是因彌賽亞之故，做了上帝之子。他是彌賽亞，因為他是上帝之子。換言之，這個名稱是指倫理宗教的彌賽亞，這是第二種關係。第三種關係，是生理和心理的關係。既然有了道德宗教的關係，父子之間，必有特別的親密。道德的關係，是在親密的心理關係上產生出來的，犬與人缺少心理的一致，所以不能親密。夫婦之間，有親密的可能，因為他們二人有心理上同一的特性。以上三種關係，未始不可合而為一的。在帝王基業上，很容易照這樣講下去：(一)有政治的關係，因為他是一國之君。(二)有人格的關係，因為他有道德人格，不足以王天下。(三)有生理和心理上的關係，因為他有貴族的血脈和久長的遺傳。是故主耶穌的彌賽亞職，是建設在上帝與他的靈妙道德關係上，因為這關係是很親密的，從此對於聖父就產生生理和心理的關係來了。四本福音書內，或多或少，都提及這三種關係。下分二段講：

第一段：符類福音怎麼說教主並不在多數地方提倡稱自己為上帝之子。在馬太內有十二次，馬可路加有六次用這個名號稱呼主耶穌，但是主耶穌對於這個名號是採取的，不是原造的。在馬太內六次，馬可內有一次，路加內三次，他稱自己為子，表示他是上帝之

子，毫無錯誤。在馬太內有二十次，馬可內三次，路加內九次，教主稱上帝是他的父親，直接就是說，主耶穌是上帝的兒子。

(一) 既然他人用過這個名號，那根本一定在舊約內，一定是當時在以色列人民之中適用的。教主亦照常採取牠來稱呼自己。舊約新約之間，有聖經外史，牠把這個名號和彌賽亞當作同意，但牠根基尚淺，如果可¹的譯文——「上帝的兒子，耶穌基督福音的起頭」——是不錯的，那末，說傳福音者，是有意指彌賽亞而言，未免有點膚淺了。路加亦稱他為上帝之子，說：「聖靈要臨到你身上，至高者的能力要蔭庇你，因此所要生的聖者，必稱為上帝的兒子」(路¹ 35)。這是含生理學的解釋，他處不多見。最相像還是百夫長之言，他說：「這人真是上帝的兒子」(可¹⁵ 29)。但言出外邦人之口，殊不可靠。附鬼的人，亦稱教主為上帝之子，亦承認他為彌賽亞，但這個更不作為憑了。最奇怪，教主受試探之時，撒但亦借用主受洗時的「這是我的愛子」稱耶穌為上帝之子。撒但利用這個名號，究竟有甚麼意思，這裏不予研究。

教主平風靜浪(太¹⁴ 23)，把彼得從海中救起來，船上的人，都拜他為上帝之子，這裏自然的解釋，是他們承認他為彌賽亞，乃該撒利亞腓立比的先兆。不過在船上，還是因為他們見了神跡不知不覺說出主耶穌的神聖來。

最能信服的，就是在該撒利亞腓立比地方，師生退修會的結果。

十二使徒借用彼得之口，公認基督為彌賽亞，「你是基督，是永生上帝的兒子」(太¹⁶ 16)。雙方兼備。可⁸ 20 路⁹ 20 不提及下面的一句「上帝的兒子」，但是我們不能因他本福音書不提及這事，就作罷論。

還有一處表示彌賽亞和上帝之子，兩個名號的意義是同樣的，只要聽主耶穌受審判時，大祭司長質問他是否「基督，上帝之子」。記錄這件事的人，把這句說話，放在兩塊兒，使讀者稍帶懷疑。照他所載，大祭司長先問他是否基督？教主立即用了威靈顯赫的語言答覆他說：「從今以後，人子要坐在上帝權能的右邊。」這個以後，大祭司長問他：「你是上帝的兒子麼？」為教主承認這第二個問題，全體教廷，非常懼怕，大起驚慌，大祭司長即當眾撕開衣服，大發雷霆，立下斷語說，他已說出僭妄之語(路²² 69)。考察以上福音書各節，他人稱主耶穌為上帝之子，其見解，其適用，不是同樣的。「上帝之子」的名號，自然含有彌賽亞的意義，但不是統一的，又不是獨占的。

(二) 我們看到福音書內所載，教主自稱為上帝之子的地方，那帝王式子的彌賽亞，是完全沒有的。此處彼處，不時包含彌賽亞意義，猶教主應許十二使徒，屆期天國完全要顯現出來，他們要在位上，審判以色列十二支派(太¹⁹ 28)。又預言末日審判將到，人子在他父的榮耀裏，同聖天使降臨(可⁸ 38)。這一種式子的說話，教主說得不少，但是在他理想之中，並不包含帝王政治的色彩。他所覺悟的，莫非是

父子個人的關係。他在客西馬尼園中，祈禱之時，曾經表示過，「我父阿，倘若可行，求你叫這杯離開我，然而不要照我的意思，只要照你的意思……我父阿，這杯若不能離開我，必要喝，就願你的旨意成全。」（太^{20 39} 43）在十字架上他說，「父阿，赦免他們，因為他們所作的，他們不曉得。」又說，「父阿，我將我的靈魂交在你手裏。」（路^{23 34} 46）

道德宗教情感最高度，就是太^{11 7}和路^{10 22}那些話：「一切所有的，都是我父交付我的，除了父，沒有人知道子是誰，除了子和子所願意指示的，沒有人知道父是誰。」近來有人很注意這些話，大半以為這些說話，在符類福音書所載救主言語之中，比較說來，再深奧沒有了。或說，這些是從他種經典，或聖經外史裏頭，借過來放在救主嘴裏的。但是亦有不少文學家，起恭恭敬敬的接受，承認這些話為救主內面的一種奇妙直覺。這些話，是在危急之際所說的主耶穌以為道之不能行，差遣使徒出外宣傳，恐無效果，豈知弟子七十人，忽然回來，報告喜信。「那時，耶穌說，父阿，天地的主，我感謝你，因為你將這些事，向聰明通達的人就藏起，向嬰孩就顯出來，父阿，是的，因為你的美意本是如此。」（太^{11 25}）下面即是上面已提出的說話。第一句「一切所有，都是我父交付我的。」換句話說，就是指範圍很大的彌賽亞國，即舊約諸先知所預言者。第二句「除了父，沒有人知道子。」指明他有那個天賦之權，天稟之才，適宜登帝子之位，因為他充滿了聖父的充滿。凡到他那邊來的人，有求必應。是故他立刻說下去：「凡勞苦擔重

擔的人，可以到我這裏來，我就使你們得安息。」他心靈覺得很高興，他知道人來就他，定能得福，因為他與聖父有親密全備的聯合。

多數文學士，以為救主的「上帝之子」，不過一種倫理關係。他日門弟子亦能修養到這個程度。他已經指示他們一條路徑，可以像他做上帝之子。他說，「愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告，這樣就可以作你們天父的兒子，因為他叫日頭照好人，也照歹人，降雨給義人，也給不義的人。」（太^{5 44}）不差的，救主的做上帝之子，是倫理宗教關係，照樣門弟子亦可以做得到的。但是救主做上帝之子和門弟子做上帝之子，是大不相同的。主耶穌常說，「我的父」和「你的父」，從來不說「我們的父」。「我們在天上的父」，是用門弟子口氣祈禱，不是救主和他們在同等的地位上祈禱天父。

在凶惡園戶的比喻內，園主不時差遣僕人向園戶收果子無效，末後遣他的愛子，這莫非暗指主耶穌自己。這是證明彌賽亞與衆先知是不同的，一則兒子，一則僕人。

還有一句，表面上看，是相反的。可^{13 32}論到將來的日期，救主說，「但那日子，那時辰，沒有人知道，連天上的使者也不知道，子也不知道，惟有父知道。」這句「子也不知道」的說話，完全駁倒正宗道義，因為牠證明這子不是無所不知的，於是有「神性拋棄」學說發生出來了。但是換一方面看，這一句清清楚楚的，指明救主的一種知覺，超於全然人格，因為這個把宣道者，放於人與天使之上，對此，何耳斯

曼氏 (Holmann) 忽然極表同情，大聲疾呼的說：「這節聖經是非常特別的，雖把子與使者放在同等地位，反表出他的度量，實屬不可思議。」

把上面所提出的一句話，推論起來，主耶穌是一種生存，高於人和天使，低於上帝。但是更玄妙，真確的智識，關於這件事情的，我們可以在符類福音內看見。這句可以銘刻於心的說話，就是馬太福音的結束：「天上地下所有的權柄，都賜給我了。所以你們要去，使萬民作我的門徒，奉父子聖靈的名，給他們施洗。凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守，我就常與你們同在，直到世界的末了。」(太²⁸19) 這段聖經的開端語，與上面提及過的太¹¹17的開端語，是同類的。「我就常與你們同在」這句話，亦是與太¹⁸20相同的，「因為無論在那裏，有兩三個人奉我的名聚會，那裏就有我在他們中間。」父子三位同在一處提出，是符類福音書的大特別，即就是主耶穌的自知自覺。在這裏究竟包含多少道義，是神學上的問題，亦足以引到實體學上，心靈學上，形而上學上去了。這些話，是否主耶穌親口說的，因議論很利害，竟然亦有人說，是後人加上去的。但這話和施洗禮節，同在一塊兒，與提倡者不無關係。況且這話與救主生平事跡，受死十架，死而復活，相合而不相反的，我們何必否認呢！

第二段：第四福音怎麼說？我們從符類福音走進第四福音裏頭，我們顯然覺得，空氣不同了，度數又高了，我們初到這個環境裏，未

免要被牠弄得神昏顛倒。符類福音都講救主是誰，是從那裏來的，少談救主高尚主張，不過對於幾個選徒有時略為提起罷了。但是在第四福音內，救主竟然在大庭廣衆把玄妙的道義大講而特講起來了。爲了這個緣故，對於第四福音書的來歷的用意，常有許多議論，這裏自然不能研究的。如果符類福音和第四福音所載都有歷史的價值，足證救主的論道，比較我們平常所思議的，範圍大得多了。如果在救主思想之中，符類福音是一小圈，第四福音是一大圈，性質不同，色彩各異，那末小圈和大圈之間，必有鉅離地，外道份子，亦可以揣摩起來，錯化一錯（這裏很有大乘智識）。還有一種傾向，爲了成見偏執，把救主的言行，限於四本福音書所載，這未免導入歧途，是錯誤了。要知救主所言所行，猶一大花園，圍以高牆，我們所見，不過牆上的常春藤罷了，園中奇花異草，還沒有看見過。同時我們可以推測，四本福音書所載，亦不過萬分之一，這句說話，不是沒有理由的。

現在我們進入約翰福音空氣之中，亦習慣自然了。當初我們以爲符類福音中的偉大人物與第四福音所描摹的，大不相同的，現在我們覺得那區別不是十分大。他仍舊是「人之子」，亦是「上帝之子」，不過每逢用着這兩個名號，他們的分配法，是轉向了。救主稱自己爲子，稱上帝爲他的父，像符類福音內一樣的，不過在第四福音內用得多了，常常在主的嘴唇上，像太¹¹27那樣的說話，現下說得更多了。他竟然說出「我父比我大」(約¹⁴28) 又說，上帝是「我的上帝」

(約 20¹⁷)。我們在這裏仍舊有爲子的三種要素。(一)帝王政治彌賽亞式子的。(二)倫理宗教式子的。(三)生理學、心理學式子的。不過牠們的分配法，倒是不同的了。教主是彌賽亞，作證者，有施洗約翰(約 1⁸)，拿但業(約 1⁴⁹)，馬大(約 11²⁷)。第二，第三兩個要素，界限難分清楚，務須好好研究。

有兩件事，是新鮮的。(一)主耶穌獨生之子說(約 1¹⁵ 18 3¹⁶ 18)；(二)主耶穌先在說。

(一)獨生之子，這個名號，莫非指救主的「爲子」是特別的。聖約翰知道上帝的別種兒子。約 1¹² 說：「凡接待他的，就是信他名的人，他就賜他們權柄，作上帝的兒女。」約 1³² 說：「親愛的弟兄阿，我們現在是上帝的兒女，將來如何，還未顯明，但我們知道主若顯現，我們必更像他，因爲必得見他的真體。」以上種種兒子，與主耶穌做上帝的兒子，是不同的。那末，這個區別在那裏看出來呢？不是在倫理宗教一方面，因主耶穌自己和凡接待他的，是一樣的，不過親密的度量有高底罷了。多數人假定因爲他是彌賽亞，上帝的別種兒子，不是彌賽亞。雖則這不過是一種宗教信仰，然這個特性，是不無理由的。那「獨生」的意義，說得最清楚，就是聖子與聖父是平等的。約 5¹⁸ 說：「所以猶太人越發想要殺他，因他不但犯了安息日，並且稱上帝爲他的父，將自己 and 上帝當作平等。」約 10³³ 說：「猶太人回答說，我們不是爲善事拿石頭打你，是爲你說僭妄的話，又爲你是個人，反將

自己當作上帝。」因爲他說過，「我與父原爲一」(約 10³⁰)。

(二)提起主耶穌先在說的地方有四：(甲)約 8⁶² 「倘或你們看見人子到他原來所在之處怎麼樣？」(乙)約 8¹⁸ 「我實實在在的告訴你們，還沒有亞伯拉罕，就有了我。」(丙)約 17^{5 6} 「我在地上已經榮耀你，你所託付我的事，我已成全了。父阿，現在求你使我享榮耀，就是未有世界以先，我同你所有的榮耀。」(丁)約 17²⁴ 「父阿，我在那裏，願你所賜給我的人，也同我在那裏，叫他們看見你所賜給我的榮耀，因爲創立世界以前，你已經愛我了。」這裏又可以加上約 16¹³：「我從父出來，到了世界，我又離開世界，往父那裏去。」

教主非但用以上幾句來證明他的先在，全部約翰福音書的背景，是教主的先在說。讀者把這層意思，放在心裏，就可以知道上下前後左右，不無這個道理。

古代有人信仰今世的生命，是前世生命的接續。或說：「地上出了一人，天上先有一顆星。」教主是否有這種覺悟，我們各人可以自己研究。但是教主不時說出，他覺得有他的先在，他在世界上，所說所做的，都在那邊早已看見過，聽聞過，並受着過訓令到世界上來實行。於是他對尼哥底母說：「我實實在在的告訴你，我們所說的，是我們知道的，我們所見證的，是我們見過的，你們卻不領受我們的見說。我對你們說地上的事，你們尚且不信，若說天上的事，如何能信呢？除了從天降下仍舊在天的人子，沒有人升過天。」他的長篇代禱說：「因

爲你所賜給我的道，我已經賜給他們，他們也領受了，又確實知道，我是從你出來的，並且信你差了我來。」同時須參約 0 45 62 7 28 29 8 23 26 27 28 29 31 31 15 17 9。

在這個先在情景之中，教主覺得被聖父差遣到這個世界上來，舊約諸先知雖然不能回想自己有沒有先在的生存，不過同時他們都覺得預先被上帝選召，被上帝委任到人間，在某某時代，做某某事業。有幾個先知如耶利米，在胎內早已預定，做體天行道的工作。教主果然有同樣的覺悟，不過他的覺悟，是更深遠，更玄妙，是故教主應世這件事，對於上帝是「差遣」對於他自己，是「降臨」。在別處他說，「我來」這一句是很重要，比平常更有意味的說話。不時兩種概念融合在一塊兒。約 0 88 說：「因為我從天上降下來，不是按自己的意思行，乃是要按那差我來的意思行。」約 7 28 29 說：「你們也知道我，也知道我從那裏來，我來並不是由於自己，但那差我來的是真的，你們不認識他，我卻認識他，因為我是從他來的，他也是差了我來。」約 8 42 說：「倘若上帝是你們的父，你們就必愛我，因為本是出於上帝，也是從上帝而來，並不是由着自己來，乃是他差我來。」參約 5 23 24 26 27 28 29 30 31 10 10 16 27 28。

還有 0 33 38 7 14 9 39 10 10 16 27 28。

論到教主被父差遣，降臨到世界上來的目的，有各種說法，但是無論多少，都暗示教主的尊榮威儀和他的單獨無雙，不過人受着印

象，有深淺不同的區別。教主在啓示真理，榮耀上帝，所以對彼拉多說：「我爲此而生，也爲此來到世間，特爲給真理作見證。」約 18 37。在教主的大祭司奉獻祝禱內，他對天父說：「我在地上已經榮耀你，你所託付我的事，我已成全了。」約 17 4。又說：「你從世上賜給我的人，我已將你的名顯明與他們。」約 17 6。又說：「我已將你的名指示他們，還要指示他們，使你所愛我的愛在他們裏面。」約 17 23。因爲這個啓示是很明顯的，很含蓄的，於是他稱自己爲「世上之光」。約 8 12 9 5 12 36 46。教主亦是爲審判而來的。他竟然說出：「父不審判甚麼人，乃將審判的事全交與子。」約 5 22。教主亦是爲救人而來的。他說：「我就是門，凡從我進來的，必然得救，並且出入得草場。」約 10 9。或說：「我來不是要審判世界，乃是要拯救世界。」約 12 47。但是教主奉父命而來，他的專職就是布施生命。講起這層意思的地方，是很多的。約 10 10 說：「我來了，是要人得生命，並且得的更豐盛。」約 3 16 說：「不至滅亡，反得永生。」約 8 51 說：「我實實在在的告訴你們，人若遵守我的道，就永遠不見死。」約翰福音不時提及及永遠的生命或永生，又說永生在今世可以得着的，但是亦包含來世，這個道理約翰福音很注重的。教主是賞賜永生者，關係頗深。他說：「因爲父怎樣在自己有生命，就賜他兒子也照樣在自己有生命。」約 5 26。在拉撒路墳墓前，教主說：「復活在我，生命也在我，信我的人，雖然死了，也必復活，凡活着信我的人，必永遠不死。」約 11 25 26。物質

的生命和屬靈的生命，是可以互相交通的；猶約 5 21 說：「父怎樣叫死人起來，使他們活着，子也照樣隨自己的意思使人活着。」約 5 25 說：「我實實在在的告訴你們，時候將到，現在就是了，死人要聽見上帝兒子的聲音，聽見的人就要活。」救主自己可以隨意賜人生命，因他承認自己是生命之糧（約 6 27 28 33 47 51）。看到這種超羣拔萃的敘述，可知那個彌賽亞名號，用得不適宜的時候很多，不時帶着幻想妄念，羅網陷阱的式子。這種藉口託辭，怎樣能了解呢？是否能把他們述明出來，與別人和衆先知是不同的，因為他是彌賽亞麼？受造的人類，不能擔任甚麼職司，不能有這種作用，那邊一定有特別權能，超於世人所有資格之上，否則不能勝任。救主是首先無始，後後無終的，他的事功是神聖的，對於論理上講起來，亦是相同的。救主的事功是神聖的，因為他自己是神聖的。」

這許多事功裏頭，有幾種是無形的，因為是屬靈的，有幾種是屬於未來的，救主自己不能直接在形式上把牠們表示出來。但他另有工作，就是人人可以看見的神跡，把有形來擔保無形的實在。他開瞎子的眼睛，證明他爲上帝啓示的機關，他使人復活，證明他爲末日復活之主。他自己了解自己的神跡，要人知道神跡確實有證明的能力，他說：「我若不行我父的事，你們就不必信我，我若行了，你們縱然不信我，也當信這些事，叫你們又知道，又明白，父在我裏面，我也在父裏面。」（約 10 37-38 參約 1 18 4 18 8 18 10 15 11 4 15 14 11 17 23 24 26）

救主在世，傳道解惑，沒有一時一刻不與他父親相通，然而他竟說出「仍舊在天的人子」那句話（約 3 13）。或有人利用這句話來推倒他的先在，說這些都是理想的先在，毫無實際的。但是這句，是最清楚的證據，證明他自己，也證明與父並無矛盾。子的道理和言行，即是父的（約 5 19 20 7 16 8 26 14 10 21）。他能說：「那差我來的是，與我同在，他沒有撇下我獨自在這裏，因為我常作他所喜悅的事。」（約 8 29）。講到愛父親，救主有時要說出小孩愛父母的天真來（約 10 17 17 23 24 26）。救主常常勉勵選擇很懇切的說話來，表示他父子關係的親密（約 8 16 10 38 14 10 17 21）。末後達到最高度，猶太人當他說了褻瀆神聖之言，拿起石頭要打他，這是因為他說了「我與父原爲一」那句話（約 10 30）。

救主在世雖無一日不與天父相交，然而他仍有回到那邊的希望，因為那邊是他真的家庭。從那裏來，往那裏去，他不時提起的。他說：「我雖然爲自己作見證，我的見證是真的，因為我知道我從那裏來，往那裏去，你們卻不知道我從那裏來，往那裏去。」（約 8 14）。他又說：「我從父出來，到了世界，我離開世界，往父那裏去。」（約 16 28）。參約 6 62 7 33 34 8 21 13 33 14 2 12 28 16 5 7 16 17 11 13 20 17。

這一篇，是根據聖約翰講基督人身學，並不是每一句與「帝之子」有直接關係的，不過這個名稱，是包含各種要素。要得着頂好的證據，須參約 5 23 26 8 68 10 15 30 11 4 25 12 45 13 31 32 14 6 7 9 13 14。如果要長

一些的經句，須參約 3 10 17 5 19 47 6 35 40 15 17。在一句裏頭，救主直接詳細對付猶太人歸罪於他，因他稱自己為上帝之子，把自己放在上帝平等地位上，這裏有機會否認這件事，子與父在供職上，資格上是平等的，不是本性問題。救主曾經提及過舊約書內有稱爲神的，但指供職而言，他自己與天父平等，另有奧妙的理由。「經上說的話，是不能廢的，若那些承受上帝道的人，尚且稱爲神，父所分別爲聖，差到世間來的，他自稱是上帝的兒子，你們還向他說，你說僭妄的話麼？」（約 10 35 36）救主再把一句來證明「父在我裏面，我也在父裏面」（約 10 28）。這種說話是否僅指供職說的那，固不無問題的，但是意義尚不止此。他們信仰這種說話都是指明供職和資格的高尚，不是本性，他們很容易尋覓字句，把牠們來分得清清楚楚。但是救主遭人反抗，爲甚麼不尋覓字句來辯明呢？前面幾段內，提出章節很多，大半見證救主說起自己的來歷，和他威權的根源。他的習慣，就是常把規模宏大，莊嚴華麗的語言來表示的。這個是否救主把平常的事來言過其實，或天上榮耀之事，世人無言可語，只能借用那最高度的語言來表示其萬一，亦未可知。上帝之子，頭上的光環，非古代教會所造出，亦非教會大議會所提倡，中間未免帶着許多神話迷信，獨斷主義。光環的根本是出於救主自己的覺悟和證據。看救主的人格，謙虛溫柔，深知教主的能救罪，能救人，普天下信徒心內，都有這種經驗，不得不公認這個光環，非出於人間，實出於天上。（朱葆元）

人子

SON OF MAN

（一）這個名號在新約裏頭：在稱音裏頭，這個名號，共有八

十一次，除了一次之外，人子都是救主自稱的。別人稱他「人子」，見約 12 34。就是這句，恐怕原來亦是救主說過的。「衆人回答說，我們聽見法律上有話說，基督是永存的，你爲甚麼說，人子必須被舉起來呢？這人子是誰呢？」這個「人子」的名稱，民衆很熟悉的，他們都以為是指點彌賽亞的，他們所不明白的，就是爲了甚麼，彌賽亞要從死亡裏經過，然後再抬舉起來。至於我們所受的印象，說到這個名號，雖然常在救主嘴唇上，實則不是新造出來的，因爲福音書裏頭，在門弟子，或民衆對於這個名號，未曾發生過甚麼問題。雖然有些神道學家要主張，這個名號是救主原造的，不是那通俗的彌賽亞名號。但是我們以爲，如果新的，不熟悉的，一定有人要質問，要求解釋牠的意思，福音並沒有記錄這種事情。如果無論福音記載不記載，大都以爲「人子」的名號，救主未應世之前，早有牠的存在，是指彌賽亞的，那末第一，我們必須研究牠的歷史。第二，從甚麼時候起，救主開始用這個名號，爲了甚麼他多用這個名號？第三，我們要討論的，是爲了甚麼，除福音外，新約不用牠？

（二）名號的根源：有人以爲牠的根源是出於舊約，但以理七章十三節。從前的討論限於希臘文字「人子」的字面上，拒外的性質，未免太重。因此，所得的效果，就是說「人子」的名號，是救主的重複語，

或理想人物的意思，或人情，他都明白了的意思。這種說素對於救主受難從天再降，是沒有關係的。但是看但 7¹³，人子的名號，用於救主從天再降的章節內，是很適宜的，並不是爲了這個名號，是在那一節裏頭的緣故。但以理書的著作者描寫一個異象內有一獅，一熊，一豹，一獸生十角，他們受互古常在的審判，他們的國度必被奪去。先知照錄在下面：

我在夜間的異象中觀看，見有一位像人子的，駕着天雲而來，被領到互古常在者面前，得了權柄，榮耀，國度，使各方各國各族的人都事奉他，他的權柄是永遠的，不能廢去，他的國必不敗壞。

照修正聖經最正確的讀法，這句人子名號是無限的，把他直接譯出來，就是「人的兒子，不指定那一個的。」換言之，就是有人的人性，不是有獸的兇猛。現在豈不是要問一問，這個「人的兒子，不指定那一個的，」究竟是那一個普通的答覆是「彌賽亞，」但是對這個答覆，註釋家亦是議論不一。他們說，但以理接受他所看見的異象的解釋（但 7¹⁷），其中沒有一句說話解釋這個「人的兒子，不指定那一個的，」不過三次說（但 7¹⁸ 22 27），野獸受審判以後，國度權柄，必賜給至高者的聖民。是故根據但以理經句，這個「人的兒子，不指定那一個的，」不是一個「個人，」是有榮耀的，理想裏的以色列民，有幾個註釋家很佩服這個說素，他們就在但 7¹³ 上加上一種無人格

的見解，把他來試驗寫福音書者，載稱主耶穌人子，究竟是否適當不適當。另有一個註釋家說，「這但 7¹³，是寓意的，團體的，主耶穌利用牠，仍照牠原有的意義。那個人的，彌賽亞的說素，是後來教會加入進去的，救主未曾把牠來稱呼自己。」如把這種教條來試用，後來影響，必定不小。但是這個解釋究竟有根基沒有著作。但以理書者，並不說「至高者的聖民，駕着雲而來。」他們本來在世界上，受暴君（用小角表徵的）的壓制政治，常望救星降臨，至高者升座法庭，救民脫離水火，把在那受苦的聖民，與從天上降下來的至高者，當作一個人，未免說不下去。從另一方面看，可以與但 7 的種種觀念相合，那就是說，有一位像人子的，他是君王，是神聖委任的，從天降臨，把那屬世的四個大王即四隻大獸，盡行剷滅，把這萬惡人間，改造極樂世界。

倘使我們進一步說，如果照但 7 的著作者，但 7¹³ 是指彌賽亞，那末，他詳解異象之時，爲甚麼不提及他，他爲甚麼把國度權柄來無條件的賜給至高者的聖民。我們不妨這樣答覆這：這種文章與其他先知很有相同的地方，如果著作，但以理者，是多想到那國度後來的榮耀和人民的幸福，少想到那彌賽亞式子的國王。多數先知預言描摹異日榮光，往往不直接提及彌賽亞。有人說，「有其國，必有其王，」但是這不得自取爲證據的。解釋異象，既提出國民，一定要特別提出國王來，那也沒有一定的。有一個神道學家出怨言說，「但 7¹³ 既暗指彌賽亞，後來解釋異

象，爲甚麼要拋棄他？拯救百姓的時候，爲甚麼要把天使米迦勒表示得甚忙，把彌賽亞表示得不動聲色呢？他以為這人子就是米迦勒，以色列民族的保護天使（但10:21）。但是我們要說，解釋異象，不提及天使，與不提及彌賽亞一樣的，亦是疑難問題。把國度權柄歸於保護天使，是更不容易了解。

爲甚麼這個人子的名號，忽然出現，忽然不用了，現在我們要研究一下。教主降生前後一百年之內，猶太人怎麼樣讀的這裏我們須看以諾書下卷和以斯拉後書。這兩本書是猶太的原著，大有但以理書啓示色彩，可作證據，很熟悉「一位像人子」的觀念。以斯拉書著作時期，是無疑惑的，大約在主後八十一年，以諾書下卷的著作時期，尚有可疑之處，或說在主前九十四至七十九年，或說主前七十至六十四年，或說主前三十七年至四年，是故以諾書下卷，定是主前的著作。品是否後來有基督教文學士，把新約道理插入進去，議論不一；不過如果插入新道，一定不是插入一些可靠的^{神道學家說}，以諾書下卷，猶太人亦寫得出的，不必要受着甚麼基督教的影響，裏頭所含藏的，亦沒有直接指明，是基督教的色彩。在以諾書下卷內，我們要研究的，就是牠所採取的發展的，但以理人子觀念，現在照錄在下面：

在第四十六章內，有以諾敘述他所見的末日審判的異象：「我見有一個，他有互古常在的頭，他的頭是白如羊毛。與他同在，另有一位，他的容貌如天使之一。有天使把這些奧秘之舉，指

示我看，我就請問他，那人子本來是誰？他從何處來的？爲了甚麼他與互古常在者同在？天使答覆我說，他是人子，他有義氣，義氣與他同居，他啓示一切隱藏的寶物，因爲萬靈之主，曾經選舉他的命運，在萬靈之主面前，勝過一切忠信誠實的，直到永遠。你親眼看見的人子，要喚醒一切君王和有權柄者，從他們的臥榻上起來，要喚醒有能力者，從他們的寶座上起來，要解鬆他們的羈繩，把罪人的牙齒磨成粉。他要使君王從他們寶座上下來，他們的國度要滅亡，因爲他們不頌揚，不讚美主，不肯感謝承認他們的國度從那里來的。」在第六十二章裏說：「主這樣吩咐一切君王，有權柄者，被抬高者，在世界上居住者，說，如果你們認識那彼選者，須開你們的眼睛，舉起你們的角。萬靈之主派他（即是彌賽亞）坐在榮耀的寶座上，義氣的靈倒在他身上，他嘴裏的說話，剿滅一切罪人，凡不義的在他面前都受殺戮。到了那時，一切君王，一切被抬高者，一切在世界上掌大權者，要站起來，他們要看見，且認識他，坐在榮耀的寶座上，在他面前有公義的審判，在他面前，不說謊言。有一部份人，要看他部份人，他們要恐慌異常，他們的面孔變色，心中痛苦，當時他們看見人子坐在他榮耀的寶座上。萬王要恭敬他，祝頌他，讚美他，他治理萬有，他是隱藏的人子，隱藏在主面前，至高者把他隱藏在他權力之內，把他顯現給選民看見。」再聽第六十九章第二十七節說：「他坐在

寶座上，他掌管判權，他是人子，他把罪人和引誘世人入迷路者盡行滅絕，不留一個在地面上。」以諾下卷，怎麼樣了解「有一位像人的兒子，」我們都聽見了。對於他，這個名號，不是寓意人物，是天降人物，受了神聖的委任，治理天下，審判萬民。了解這名號的手續是進步的，起初不過「人的某某兒子，」後來化了「人的這個兒子，那個兒子，特別的兒子。」

在以斯拉書後卷內，這個名號，沒有如以諾書那樣的发展，不過他的彌賽亞觀念，仍舊依靠但 7¹³。以斯拉詳述他的夢說：「有一位像一個人的，從海中上升，我看見他駕天雲而來，他舉目一望，萬象動搖……這個以後，我看見，大隊人馬，數不清的，從天上的風雲裏頭出來，會集在一塊兒，要攻打那從海裏上來的人，他利用他自己口中之氣，把那民衆滅絕。我看見他另外喚出一種民衆，性質和平些。」以斯拉請問這個夢有何見解？他聽見說：「你所看見，從海中上升上來的人，就是至高者所預備好的，他自己要救贖衆生，遣民他要帶領。看阿，日期將至，至高者要救世上萬民……事體將成，你先要看見預兆，那末我的兒子要顯現出來，就是你所看見那上來的人……我這個兒子要責備萬國，爲了牠們的罪惡……他不必勞心勞力，立即可用火更猛的法律把他們剿滅。」這個和平的民衆，是指以色列國，對於他這個至高者的兒子，不是寓意，乃是教主。

除以諾書和以斯拉外，在這個時代之中的別種根據但的啓示文章，早已遺失了。但以理未曾把人子解釋清楚，這種啓示文章寫出來以補其不足。是故這個人子的名號，在民衆心內，早已成爲一種通俗式子的，專門式子的彌賽亞名號。所以從教主口中說出來，民衆都懂得，不過教主是否應當利用牠，是另外一個問題。後來竟然在但 7¹⁹內採取一種簡單名號「雲子，」或「雲人，」文士拉比都把他當作彌賽亞。

到了這裏，我們須考慮一下。教主是說亞蘭土語的，他把希臘文「人子」二字，怎麼說法呢？或問，恐怕教主所說的「人子」二字，是亞蘭土語，後來譯成希臘文「人子」二字，未知是否正確？或問，這個名號是否後來說希臘話的信徒們造出來，加入福音裏頭的近十年內，神道學家很注意這種問題。味氏 (Vahlbaasen) 說「亞蘭土語，沒有這「人子」那樣的說話。亞蘭土語，只能說，「這人。」但是單說「這人」古代信徒不能懂得。他們以爲教主是彌賽亞，於是把「這人」改譯「這人之子。」他又說，聖保羅未曾用過這個名號。以諾書雖有，不足爲憑，因爲教主曾看見這本以諾書，是沒有證據的。

以上方言的不同辯論，是不能免的，因爲教主在世之時，加利利口音不一，毫無標準，文人各有主張，是自然的事情，對於新約批評家不是沒有用處的。但是如果說，這個名號不是教主自己採用的，是別人給他的，一定沒有良好的效果。我們信仰這個名號是教主親口

說出，我們的信仰堅定不動。

(二)甚麼時候教主採取這個人子名號？我們只有一個答覆，倘使我們能夠假定這「人子」二字，在教主未採取之前，早含彌賽亞的意義。教主採取他，恐怕在該撒利亞腓立比，聖彼得承認他為基督之後。採取之後，福音書有沒有甚麼色彩加上去限制他的意義？查考符類福音，我們知道，在該撒利亞那件事之前，這個「人子」名號，馬可只用過二次（可² 10²³），路加只用過四次（路⁵ 21⁶ 5²² 7³¹），馬太只用過九次（太⁸ 20¹³ 9⁶ 10²³ 11¹⁹ 12⁸ 30³² 40¹³ 37⁴¹）。聖彼得承認之後，就用得多了。我們再要問，在彼得未承認之前，用這個名號，用意何在？這個問題，沒有人可以說出相當的答覆。倘使利用這個說法，是不對的，那就是說，這個名號以前是沒有人知道的，牠含彌賽亞色彩的應用，亦不得而知，直到教主自己，在他傳道中葉時代，把這個名號與但以理預言有直接關係表示出來之後，那末人才知道了。或採用何氏（Holzmann）的主張說，當初教主利用「人子」或單說「人」那個名號，是沒有甚麼特別的用意，但是因為把牠用得很多，門弟子就把牠當作一種隱語，告訴他們，說他們的夫子，不是一個平常人，他有高尚的使命，末後門弟子覺得是彌賽亞。以上兩個說來，都不能了解教主採用這個名號，無論熟悉不熟悉，為甚麼通過了，沒有人反抗牠，或為甚麼沒有人質問，教主採用這個名號，究竟甚麼道理？費氏（Flahg）的提議亦是不對，他說，教主採用這個名號，是因為當時

人民，雖不明瞭這名號的特別意義，他們卻能懂得這名義的普通解釋。或說，利用第三身，是演說家的通例，那是不差。但是如果聽講者，不明白利用那名號的唯一目的，教主稱自己「人子」，有甚麼用處呢？況且亞蘭土語，不像我們的語言，演說用第三身，實非常事。這種演說法門，更能啓示自己，非隱藏自己。威熱得（Vredde）以為近來討論人子名號的人，很不注意那很奇怪的事，就是福音表示教主演說，常用第三身的習慣，同時亦沒有人覺得奇怪。他又說，因為我們從幼時熟悉福音語言，我們聽慣這個名號，所以不以為奇，那是不差。但是把最自信的理由提出來，不承認教主採用這個名號稱呼自己，這是未免言過其實。利用第三身演說，本非常事，因觸動力是很大的。或說，教主即使要使人注意他的彌賽亞品性和狀態，他亦未必必要採用這個名號，這裏更沒有充足的理由了。或問教主那時照符類福音所載，不使他人知道他是誰，即使對於那十二門弟子的小團體，他尚未宣布他的彌賽亞天職。教主為了甚麼要用這種非常式子的演說，令聽者驚駭異常，這是一個疑難問題。我們須把上面所提出的章節裏頭，在教主未曾正式宣佈彌賽亞天職之前，所用的「人子」名號，逐句考察一下，是為上策。正式宣佈見太¹⁰ 16¹⁰ 可⁸ 29⁹ 路⁹ 20²⁰。

我們先把太⁹ 可² 10^路 5²⁴ 究研起來，我們即知道，教主在初傳道之時，在反對他文人學士之前，早已稱呼他自己為人子。「但要叫你們知道，人子在地上有赦罪的權柄，就對癩子說，我吩咐你起

來」(可²⁰)。或說這個醫癱子的神跡，照年代表講起來，是不在這裏的，應該載在福音書後部份。但是這個問題發生都是爲了有「人子」的名號在裏頭，並無別種理由。恐怕是爲了亞蘭土語含雙關性質的緣故，譯成希臘文，即產生「人子」的名號出來了，原文不過是「人」而已。那文人學士反對主耶穌，說他說了僭妄的話，因爲他們以爲除了上帝以外，誰能赦罪呢？教主把一個自信的證據來答覆他們說：「即使人(指他自己)亦有赦罪的權柄。」這種見解有理由的，因爲太⁹。說：「那人就起來，回家去了，衆人看見都驚奇，就歸榮耀與上帝，因爲他將這樣的權柄賜給人。」這羣民衆知道教主沒有用甚麼名號，這個「人」字，無非是「人之初」那樣一個人字罷了。

讀可²²⁸，比較太¹²⁸。路⁶，我們知道在教主討論護守安息日一件事內，「人子」二字應作「人」字。這裏是教主代表他門弟子辯護犯安息日的事，斷定人人都能自由，與他們同樣享受權利。主耶穌並不保守自己權利，實爲他門弟子和他人爭權，謂安息日不是爲了限制人民自由，實爲人民幸福而設立者，「因爲人(子)是安息日的主。」

再把二節該撒利亞先前事來討論一下。路⁶²²的「人子」二字，是很容易解決的，因這裏非是記錄者，加入進去的。太⁵¹¹不過說：「人若因我」這裏不說「人子」，是比路⁶²³先說的。路⁷³¹和太¹¹¹⁹的「人子」的名號，恐怕是加入進去的。教主在這裏，辯明他的

來，與施洗約翰的來，是不同的。他說：「施洗約翰來了……我來了。」這裏用不着甚麼名號。

除了以上所提及的，在第一福音書內，我們再要把六處章節來考慮一下。他們都是論到彼得未承認彌賽亞以前的「人子」的名號。讓我們照牠們發生的先後秩序講下去：(甲)太⁸²⁹和路⁹⁵⁸聖路加所載，那文士自願跟從教主，事在彼得承認彌賽亞之後。這裏譯者對於教主之語言，定無錯誤的。教主一定不會說：「狐狸有洞，天空的飛鳥有窩，人子沒有枕頭的地方。」這裏一定是「人子」了，人子尚且沒有安身之處，凡跟從他者，更要犧牲，更要受苦，不問可知。(乙)太¹⁰²³照年代表算起來，是不在這裏的，不是屬於差遣十二徒之事，是屬於比較這裏更大的事上的。這是因爲馬太歡喜照他的條目，一排出，就把這幾句話排在這裏。(丙)太¹²³²比較路¹²¹⁰可³²⁸，卽知是兩次不同的報告，載在一塊兒，都是論到褻瀆聖靈的罪。可³²⁸不提及「人子」，但說「世人」，這是一個福音書上的特別。「世人」一切的罪，和一切褻瀆的話，都可得赦免，凡褻瀆聖靈的，卻永不得赦免。」在路¹²¹⁰內「世人」兩字不見了，「人子」兩字又出現了，那一段的意思又照樣描摹了。要可知可³²⁸，是原來這樣的，無論產生於該撒利亞事發生之前後，牠沒有「人子」的名號。(丁)太¹²⁴⁰比較路¹¹²⁰，「人子三日三夜在地裏」這句話，照時間而論，路加把牠排在福音書裏頭，比馬太晚得多，我們根據路加的年代表，因爲他的

是對一些。(庚)太13 37 兩個「人子」名號，是在稗子比喻裏頭找出來的。這個比喻的產生，比較晚一點，馬太把他排在第十三章內，恐怕因他要集成七個比喻在一章裏面的緣故。

由此觀之按符類福音所載，在該撒利亞彼得承認之前，教主未曾把彌賽亞色彩的名號稱呼自己，所以我們信他用這個名號，是他門弟子承認他之後，不是在前。

該撒利亞事遇，照馬太所載，不無特別的加入語。太10 13 有「人說人子是誰」其答覆是「你是基督，是永生上帝的兒子。」可8 27 有「人說我是誰」其答覆是很簡單的，「你是基督。」路9 18 20 是大同小異的。「衆人說我是誰」答覆是「上帝所立的基督。」這裏還有一件事，就是用「人子」名號來替代「我」字，是很有意思的。恐怕這加上去的一句，當初是在彼得的答覆裏頭的，從這裏把牠加入進去到教主的問句內，以表所要求的答覆，早已在問語裏頭。何氏所說恐怕是不差的。他以為這種特別加入，是道義關係。他說「第一福音著者（馬太）猶一個神道學士，講基督神人兩全，雙方關係的學說。」這句加入語，究竟是馬太加的，還是後來神道學家加入的，這裏無討論之必要。

尚有同樣的章節，一方面有「人子」名號，一方面沒有的，須參考路12 比較太10 32；太10 18 比較可9 1 和路9 27；太20 3 和可10 45 比較路22 27；可8 31 和路9 22 比較太16 21。

第四福音書內，先前幾篇有「人子」名號，這是完全合着約翰描摹教主的法門。門弟子早早與教主有社交，都知道他是神聖的基督。承認他是彌賽亞，與那名號的通用，在第四福音書內，與符類福音書內，是相同的。這個相同的地方，我們要多說一句：我主耶穌的彌賽亞天職，在他傳道之初，早已用三倍見證來說明，門弟子須先得長期的訓練，然後可明真相。聖約翰福音書所載第一次教主自稱人子，與彼得的承認基督相同的（可8 29 31）拿但業承認主耶穌是上帝之子，以色列之王，教主遂給他一個應許說，「你們將要看見天開了，上帝的使者，上去下來在人子身上」（約1 51），約3 13 是同樣的。主耶穌告訴尼哥底母，他是從天上降下來的，所以他可以講天上的事，他稱他自己「人子」，並預言他必為人受苦受難。在第四福音書內和符類福音書內是一樣的，沒有說過一句話，說這個名號是不熟悉的，要解釋的。尼哥底母本來要質問教主，但是約翰要我們知道這個名號，沒有人不明白的。在約6 27 53 63 三節裏頭，教主三次稱他自己是人子，是天上降下來的糧食。這裏教主莫非利用這個名號，說明他的人身和事業。在約翰福音書後部所用的「人子」名號，除了約3 35 之外，都是用於受難或享榮上，我們須再研究下去。

(四)教主爲了甚麼緣故，要用這個彌賽亞名號，不用別個呢？爲了甚麼緣故，他未曾明白告訴我們，不過我們曉得他用這個名號，因爲自由些，他種彌賽亞名號都有限制的。

(甲) 最要緊的，就是受苦的僕人，與彌賽亞王，混合在一處。這裏是一種主耶穌對於這個名號所提倡的一種很大的進步。在但以理的「有一位像人的兒子」的名號上，沒有這種苦難犧牲，尊貴榮耀混合在一塊兒，以前也沒有的著作。但以理者，未曾說明，這人子殺身成仁，先苦後榮，先知所未曾講明者，救主來啓示。他真是「人子」，「照但以理所見者，但是他所見，亦不過小小一部份而已。主耶穌真是彌賽亞，惟古代先知聖賢，雖用其名號，均莫明其真相。是故門弟子承認他爲基督之後，主立時指示他們，人子必受苦難，被長老，大祭司長和文士拒絕，並且被殺，第三日復活。但是這種新鮮的說素，無人歡迎，彼得遂阻止說，「主阿，萬不可如此。」許多人，不贊成跟從主耶穌，就是爲了「大衛之子，或基督，必受苦難，並且被殺」等語。

彌賽亞是君王的名號，未曾登極之前，不得稱王。在先知目光之中，少有那受苦受難的一方面。當彼得承認之時，救主預言他必死於非命，但他並不說清楚，因他登極，時間還遠。但 7¹³ 的

「一位像人子的」尚未得王位，亦難免受辱犧牲。

後來救主再三再四告訴他的門弟子，他必受死，且日近一日，這個「人子」的名號，天天在他的嘴唇上。參考可 9⁹ 12³¹ 13¹⁰ 14²¹ 21⁴¹ 和馬太路加同模章節。待受死十架，三日復生，成了事實之後，門弟子漸漸覺得他們的目光淺短，思想狹窄，莫明彌賽亞真相，那末救主就把他的口氣改變了。「基督這樣受害……豈不是應當的嗎？」（路）

24²⁶) 照經上所寫的，基督必受害」(路) 24⁴⁶)

(乙) 「人子」二字，非但含藏受苦受難的意義，亦是指明有一尊榮之王將臨世上，治理全地，賞善罰惡，獨掌大權。這就是救主的志願，救主的希望，死後復活，先苦後榮。他常把這個「人子」從天再降的道理來堅固門弟子的心志。這「人子」榮耀降臨的說素與「人子」必受苦受難的預言，是互相關係的。救主常希望天國實現在人間。大衛式子的彌賽亞，還是不足夠，救主心裏不時想到但以理式子的「人子」。可 8³⁸ 說，「人子在他父的榮耀裏，同聖天使降臨。」可 13²⁶ 說，「那時他們要看見人子有大能力，大榮耀，駕雲降臨。」可 14⁶² 說，「你們必看見人子，坐在那權能者的右邊，駕着天上的雲降臨。」

太 25³¹ 說，「當人子在他榮耀裏，同着天使降臨的時候，要坐在他榮耀的寶座上，萬民都要聚集在他面前，他要把它們分別出來。」這種審判，分別綿羊山羊之事，是救主加入的，但以理式子的「人子」是沒有這種天職。在但以理書內，擔任審判者是至高者。這裏重要的是指救主非但採用這個預言，亦把他來化身，說他自己要來施行審判 (5²⁷) 。

(丙) 這個「人子」的名號，比較他種彌賽亞式子的名號更好，因爲人子是從天上來的，與上帝有密切的關係，同時與人類亦是很親密的，這真所謂「四海內外，大道爲公，天下一家，畛域不分」，民族偏見，都沒有了，因爲「人子」二字，非但指大衛之子，以色列王，實在

「人子」的原則，就是教主所要提倡的「人道主義」。總之，教主採用這個「人子」名號，無論民衆熟悉不熟悉，不外乎三層意思：(1)上帝之子，指救主的聖神功化。(2)大衛之子，指以色列人的民族觀念。(3)人類之子，指耶穌的人道教。

(五)除了司提反外，別的門弟子爲甚麼不用這個名號呢？在福音書內，這個名號是很多的。徒7:55看見一次，新約書內別處沒有提及，這是很奇異，很特別。究竟爲了甚麼緣故？或說，聖保羅與別的使徒及著作啓示錄者，都未曾聽見過主耶穌用過這個名號。或說，使徒去世後，加入進去的。但是怎麼樣加入進去的？這種重要問題爲甚麼沒有人質問或反抗呢？因爲聖保羅與別的新約書著作家，未曾提及過「人子」二字，我們就斷定他們不知道教主採用的名號，這自然是不可的。參看來2:4，即知希伯來書著作家亦知這個名號。聖保羅在林前15:27提及詩8，他一定明白「人子」的道理。那末爲了甚麼聖保羅在林前15:47內，不說出人子來呢？要知聖保羅用希臘文作信，希臘人不懂得「人子」二字的意義，他們未免要想到血統的兒女。猶太人懂得「人子」是從天上來的，外邦人不能明白這個道理，是故使徒和古代著作家都用別種名號來稱呼復活升天的耶穌，他們稱呼他爲基督，上帝之子(約20:31)。

總之，(1)古代基督教著作家，不用「人子」名號，以表基督大道爲公，不限於希伯來民族主義之內。(2)同時福音書保存這過名

號，以表明門弟子紀錄教主所言所行，真是誠實可靠。

(朱葆元)

憂患

SORROW,

MAN OF SORROWS

我們不著憂患的

原理，或關於苦痛問題的討論。這問題是假定的，并且設有一種答案。這答案是根據於經驗而以基督的生活爲中心。假使我們問憂患何以到來，則答案并非推想的而是實際的，祇從他的經驗去考察就夠了(來12)。因此，本文先說基督是憂患的人，再說到一般的人生——尤其在基督徒的人生中，憂患有何意義。

(一)那「憂患的人」此語出自賽53:3中。

在新約中從未用這種稱呼來指基督的。這是普遍的而非特別的語句，其所表現之意義，正與神學家之以基督爲「耶和華受難的僕人」之意義相同。這兩種語句，都含著賽53章的預言，確實在他身上得著應驗。無論那段文字原始的歷史意義如何，而在基督時候，沒有盼望一個受難的彌賽亞，則爲一般所承認的。福音和使徒傳的表示均與基督以前的猶太文學的證據，若合符節。即關於彌賽亞受難的思想，直至第一世紀末葉，不會在任何種的猶太人典籍中見過。「憂患的人」一語，想係那時代的人最後想到的稱號。「大衛的孫」表示現世對於彌賽亞爲何如人的盼望。後一個稱號，帶有國家的色彩，多少涵有物質之意義，指著人世間的國度而言。前一個稱號，

表示對於基督一般的吸引，他的管轄人心的靈性國家以及他的感化力，乃為致勝的方法。

(二)基督愛患的性質：從前節看來，這「愛患的人」的語句，或許為賽⁵³章之譯意，而文義上確為身體受苦之寫真，常人多以爲指詩⁸⁸所描寫之癡瘋病者。此種見解如其確，則所指并非個人，乃指國家或其一部，至於作者所選之象徵，實以身體之病態爲代表，基督之憂患，無此性質，其容儀亦無此種可憎之疾病。在福音中，關於他身體上所受之痛苦，甚至將離塵世時所受之痛苦，亦不重視。他表示出不贊成對於他有這樣的同情路²³。他曾提及他的生活的困難（路⁹），以阻止未曾計算欲爲其徒之代價如何者。在十字架上之一語（約¹⁰），涉及他身體上之需要。他想到苦難之事，總屬於靈性之憂患（可¹⁰，約¹⁴，路¹²），而經學家則以爲此種憂患乃與罪惡接觸而起。他見跛啞者爲之太息（可⁷），他遇著送殯之事，就引起同情矜憐（路⁷），他心靈悲哀，髮思流淚（約¹¹）。此種言論，似表示他感於人類苦楚之至意。他對於罪惡的等級而表示的憂傷亦如此——抑鬱，不信，或門徒心硬（太¹⁶，可⁸，路¹⁰，約¹⁴，路²³，約¹⁴）——他同胞的故意不理與反對（可³，路¹²，路¹³，路¹⁵）。向耶路撒冷之哀悼，尤爲明顯（太²³，路¹⁰，路¹⁴）。至於忘恩負義（路¹⁷），缺乏東道之誼（路⁷），毀壞聖殿（太²¹，路¹⁹）等等，均足使其傷心，而尤以猶大之不忠爲最甚（太²⁶，約¹³）。他對於

羣衆之無牧者，心焉憫之（太⁹，可⁶）。他方面，特別提到他對於勝過或除去罪孽之快慰（太¹⁰，路¹⁵，路¹³）。研究上述段落，可知他爲「愛患的人」的意義了。一方面，他若與罪惡發生關係，他的本性即避之若浼，而此種關係，似使他與上帝隔離（可¹⁵）。另一方面，在他與罪惡奮鬥中，他的精神方面，立於孤獨的地位。他對於罪惡的性質和結果，比任何人都明瞭得多。他知道人是怎樣，他知道他來後的結果。他受同胞離棄的痛苦，遠不及他憐惜同胞們失去機會的痛苦。賽⁵³章所述，非常真確。人們不知道亦不願意有他的聖潔的美麗。他們輕視，而且拒絕他的使命；他們不肯和他見面，因爲受不住他的善意的光芒和地來世所要表現的「愛」。

(三)在基督生活中愛患的必要，來自他工作的屬靈性格。從門徒的見解和關於彌賽亞的一般概念看來，不得不承認有一種矛盾和困難，外既不能與羅馬輕易脫離關係，內復遭國人反對，同時，對於門徒之將來計劃，復覺失望與誤會。他們已預備接受地上奮鬥的困難，即飲他所飲的苦杯。但他們還沒有準備去背負十字架，因爲他們對於他的工作，還沒有十分深沉的概念。既不是羅馬人，也不是撒都該人，祇有「罪惡」纔是敵人；他的目標是建立一個靈性的和大的國度。他的工作既如此偉大，所以他的戰爭武器，較之外面奇跡，更有靈性和神祕。這些武器乃爲服務和愛患的吸引力與贖罪力。在可¹⁰上，把這事明顯地表示出來。涵有愛患和苦難之意的十字架與

服務的生活，是必要的，因為這是他捨去他的生命以作衆人的贖價的（比較約^{12 32}）。

關於基督受難的贖罪價值的詳細討論，非本題的範圍（參和好論）。這裏祇說到他是受難者方能作救主而已。他到世爲人以服事上帝，故受難乃完成他服從之必要（來^{2 10 5 8}）。就受難者而論，他曾經克服和領導人們到他那裏來，這是歷史上的事實。至那「憂患的人」的稱號，不過是他吸引能力之表現，此乃基督教文藝和音樂的感化力。其中所含意義，不獨爲贖價之原理，且爲神和人的偉大同情。他所說的「到我這裏來」乃是一句安慰的話（太^{11 28}）。因爲說話的人，「他自己既然被試探而受苦，就能搭救被試探的人」（來^{2 18 9 15} 參太^{3 17}）。

（四）基督徒對於憂患的概念：老實說來，憂患是一個心理學的名詞，用以敘述心境的。應該分別心理上和身體上的苦痛。我們可以說牠是不調和之意，是感覺一切事物在我們本身或世間都不像牠們應有的樣子發生。這是人類特有的經驗。人類既有這種特別權利，我們不妨稍微研究一點牠的用途。

就人屬靈性方面而論，憂患既爲人們的一種權利，則吾人應研究其對於基督徒之權利方面特有的意義。第二條寶訓（太^{5 4}）是絕對地論到牠的福氣。其涵意似對於事物感覺不滿足，而別求以滿足之法。靈性之不調和，即指罪惡而言，是即心目中所留意的事。哀慟

是被除「自足」的明證，而此種「自足」乃赴天國的唯一障礙。實言之，憂患原無價值，除非因憂患而向上奮鬥。爲既往之事感傷（太^{25 11 27 3} 可^{10 23}）或沉睡而不藉禱告以消愁（路^{22 45}），皆無福可言。受苦之效果，祇在於能用爲消滅本身所有的一種獲咎之因（太^{5 29}）。憂患的果實，是在能產生一種新的生命（約^{12 43 16 21}）。那管理之一目的，乃希望樹枝能結較多的果實耳（約^{12 2}）。

若憂患爲一種糾正事物所必需，則糾正世上之事物，亦必與之有相連關係。此爲基督經驗，亦必爲其門徒之經驗（路^{15 10}）。他們必得負他所負的十字架（可^{8 31}），喝他的杯，受他的洗禮（可^{10 38}），負他的轡（太^{11 29}）。即聖母與無罪的嬰孩，都因他而感受深沉的痛苦（太^{2 16} 路^{2 35}）。

約¹⁶章提到世人因基督之離世而歡樂，但門徒因基督之離世而悲哀。到他的國度完全建立於世之時，門徒之悲哀，方能止息。至於悲哀完全變爲歡樂，則俟耶穌再降臨之時也（約^{1 9}）。與憂患同來的，是和本身上與世界上的罪作鬭爭。凡感覺到這種反動的危機，須儘量的喝那杯。門徒所得的慰藉是與主同處憂患，亦與主同享快樂（太^{19 28} 羅^{8 17} 提後^{2 11}）。

（五）憂患與快樂：看基督的教訓，祇以憂患爲將來快樂的條件，殊不公平。基督教是一種現世快樂的宗教。那讚美基督降生的詩歌，含有無限的樂意。快樂是聖靈的現在果實（加^{5 22}）；上帝的國度

是現在的快乐與和平(羅14.17)。那應許的新天與新地，亦非來世學說，其理想方面，是屬於現世的。有種基督教的矛盾性是憂患與快樂同時并存。我們先看基督的經歷，即可瞭然。他是憂患者，但不能說他不是快樂者。在他內憂與外患中，因為他感覺父的同在和自己盡力工作的緣故，他內心總有不斷的快樂，無論是基督或是忠實的基督徒，斷不像約伯和耶利米一樣有不應生而為人的思想。雖在約10章的應許，基督徒祇有離世去與基督同在時才能實現(腓1.23)，然而他在世已有快樂，而且是很豐富的(約15.11)。如祈禱時，和他團契時，就有一種他人不能侵奪的快樂(約10.20, 22)。如「似乎憂愁，却是常常快樂的」(林後10)。乃是福音的矛盾處。然而一方面，憂愁不是幻想的虛構，能以思想來消除的。這是人生的一種事實，一種必需的事實，因這是能完成美好的人生；這是一切的進步和為上帝一切誠實工作的條件。他方面，憂患不是生命的終結語。我們在基督的教訓中，找不到憂情緒的態度，他的教訓是抱快樂的精神來應付苦難，好像苦難本身是很好的。在他看來，惡就是惡，苦難就是苦難；他來世為教主，以毀滅牠們為目的。這就是基督教與佛教或其他宗教的絕大不同處。舊約以昌盛為幸福，而新約以苦難為享福。總之，在與基督的聯絡，在人的同情，在為上帝的工作中，可以把苦難及其所生的一切憂愁，都化為平安與快樂。(謝暢如)

魂——生命

心等

SOUŁ.

在各種思想的念頭中，思想家和他所思想的事物，是不相同的。

的，換言之，在自我與非自我之間，在主想者與被想者之間，必有一種區別。所謂自我或主想者，即稱為「魂」或「靈」；而舊約與新約中，亦常稱為「心」。在舊約中，有時將血或某種重要物質之器官，與魂相提并論，混淆不清；但新約則顯然以牠是一種非物質的原素，與身體不同；以牠是知覺性的樞機，而其本質不滅(太10.28)。在我們的主以及後來約兩世紀的時期中，關於魂的始原和歸宿的種種神祕問題，聚訟紛紜，莫衷一是。有的傾向柏拉圖和斐利，相信牠的永遠先存說；有的(大概為正派的拉比)相信牠在世界創造時始被創造出來；有的相信，在未有世界以前，牠已被創造出來；還有的(或者為大多數)相信牠與身體同時被造出來的，這似為舊約的原理(賽24.40, 1.6, 伯31.15)。有些人擁護柏拉圖的輪迴思想，而耶穌的門徒，亦曾留意此種討論；他們曾以一個生來瞎眼的人是否為這人生前所犯罪過之懲罰一問題來問他，而他默然不答，這顯然是關於啓示經濟的一種重要例子(約9.2)。

(一)福音中魂的使用法：關於魂與靈的意義，保羅書信中常有截然不同的表示，此盡人皆知者。在那裏以為「魂」是指著「世人」生命的原素，而「靈」是指著「超人」生命的原素，這超人的生命，表示著本身是在重生的基督徒以內。但福音中沒有這樣使用

不祇是由魂之不滅所推出的一種理論，而是由太²⁵各段之解釋以成立的。根據財主與拉撒路比喻所表示之概念看來，當魂離身時，卽有果報到來，不須俟之末日。當死亡之際，此離身之魂，卽到一「中央地方」（冥府），如果生前是好人，牠就在那裏替著「亞伯拉罕懷裏」或「樂園」的安息和休養；如果是惡人，牠就在地獄或監牢裏受著贖罪的刑罰（以致苦惱的火焰爲表徵）。惡人和好人的住處，有一層牢不可破的壁壘。這離魂有知覺和聰明，能彼此交談，且關心於人世間友朋的幸福（路¹⁶ ¹⁹ ²³ ⁴³ 彼^前 ³ ¹⁸ 啓⁶）。

但論到中央地方，有一個最關重要的問題，就是該處有無靈性的變化呢？關於此點，論者頗多，但肯定其有變化的意見，似爲較好的解釋。因（1）新約不表示「死」而表示第二次降臨，在那時魂必向上帝呈現牠的最後報告，由是，可假定中央地方是屬於試驗期間。（2）基督向該作家顯現，說道有些罪在死後或者可邀赦免（太¹² ¹³）；至少暗示著那受傷的罪人，或者自苦痛中獲得釋放，祇在他們的罪惡受了相當賠償之後（太⁵ ²⁶）。（3）財主的苦痛，似乎得到補救的效果，使他開始對於別人的靈性幸福，感覺興趣（路¹⁰ ²⁷）。（4）基督下到冥府和他向那裏不服從的靈去傳道（彼^前 ³ ¹⁹）說，明死後有悔改的可能。

據耶穌之意，世人在末日必有種身體之復活，繼以最後審判，和對於魂的命運的最後解決（太²⁵ ³¹ ⁴⁶）。關於惡人復活，在太¹⁰ ²⁸ 約

5²⁹ 上言之甚詳。

耶穌說他自己之與人魂之關聯，如上帝自己一樣，因其爲魂之主，故生出普遍的要求：「凡勞苦擔重擔的人，可以到這裏來……你們心裏，就必得享安息」（太¹¹ ²⁸ ²⁹）。他亦曾宣佈他來世之特殊目的，是要救人的生命（路⁹ ⁵⁶），以捨去自己的生命爲贖價（約¹⁰ ¹⁵ ¹⁷）。

（三）耶穌之魂：如果耶穌是完全的人，則他所有的不獨是一個人體，亦必有一個人的魂和一個人的靈；質言之，這是福音和新約的一般原理。是以他來捨命作多人的贖價（太²⁰ ²⁸）與希利尼人會晤以後（約¹² ²⁷），他心裏愁苦，莫知所云。在客西馬尼園中，他心中異常悲傷（太²⁶ ³⁸）；還有關於他的人性之靈的同樣敘述。他的心裏悲嘆（心原作靈，約¹¹ ³³）；心裏憂愁（心原作靈，約¹³ ²¹）；在十字架，他將靈魂交給上帝（太²⁷ ⁵⁰ 路²³ ⁴⁶ 約¹⁰ ³⁰）；在死亡以後，他的神性還是與他的人性靈魂有聯絡，下到地獄去向監牢中不服從的靈傳道（彼^前 ³ ¹⁸ 比較弗⁴ ⁹）；從路²³ ⁴³ 而論，我們可推想他亦游過冥府中善人的區域，由此種段落和其他各處看來，很顯明的是阿坡力內立（Apollinaria）的見解之不合於聖經，他以爲基督沒有一個人的魂，不過是神體替代著牠的地位。不知耶穌的魂與靈，含有人的弱點，所以是人性而非神性的。

然而反對阿坡力內立主義的（以基督之魂爲神性）和贊成

基督有完全人性之魂的，這兩種見解，亦發生心理上的極大困難。一種完全人性之魂是屬於人的，因此，若基督是完全的上帝而且是完全的人，則根據亞斯託利 (Zenoara) 所想，他必有兩個人格了。時至今日，此種困難尚未得到完滿解決。至於古代教會的解決法，則以為化身降臨之基督的人性是不分人格的，基督的人性之魂，在普通情形之下，因其與道合而為一，必為發展獨立人格的障礙。他獲得人格，不在他自己以內，而在他所聯合的「道」以內；因此，基督雖有一種確實人性之魂，而他的人格是單純，完全以神性為根據。那教父的見解，雖有幾種原因不免受公開的批評，但還稱為調和兩種聖經矛盾原理（一種以基督為完全上帝與完全的人，又一種以基督祇有一個人格）的最好嘗試。

(四) 耶穌之人性意志 耶穌既有人性之魂，則亦必有人性之意志，因「決意力」是魂之最特殊的一種活動。福音以為耶穌賦有人性之意志，其結果，雖此種意志終與神性常趨一致，然必有一種內心的奮鬥以為代價，始克臻此。如在客西馬尼園受痛苦時，耶穌禱告說：「父啊，你若願意，就把這杯撤去，然而不要成就我的意思，祇要成就你的意思」(路 22:42)。至於意志之區別，在約 5:30 上：「我不求自己的意思，祇求那差我來者的意思」，亦頗明顯(比較約 6:38)。這就是聖經的教訓，以為在基督裏有一個「神」的和一個「人」的兩種意志，由這兩種意志聯合成一個人格，這兩種不同的見解(雙重

意志與人格之聯合)之調和，殊非易事。據現代思想，那意志之能力，乃人格機能之根本要素，因是而發生一種假定，以為兩種意志之所在，必有兩個「我」。然而古人對於「立意」與「人格」的見解，不像我們看得這樣密切，而且把「決意力」譯作「意志」，其涵義亦未免太強，從「決意力」之強的意思而言，實與「意志」之涵義相近，但從其弱的意思而言，則又有「願望」、「喜歡」、「傾向」、「嗜好」諸義。至於真正作用「意志」之希利尼名詞，即「自決」是已。(謝楊如)

南方

SOUTH

(1) 方位之指明：希伯來人名南方為提幔，意思是說處於巴力斯坦向東某地的右邊。示巴女君稱為南方女王(太 12:43)。一種更狹小，特別的意義就是希伯來人名猶太曠野，與其外之地為「南地」(書 12:8 徒 8:26)。

(2) 南風的性質：這種風吹自不毛之地，既枯燥(路 12:55)，且缺乏給與生命的能力。日光之熱射於空曠之野，致起旋風，將塵沙旋成高柱，似惡魔一般，遊行地上，至於消散(伯 37:9, 38:15)。此風乃轉運的流通，自東方乾燥之地吹至西方潮濕之處。如此具有兩種性質，好似溫室中之空氣一般。伯 37:17 所言之寓意，乃言其風能使人昏迷，或言隨其後來的陣雨能使人覺得涼爽。

撒種 SOWING

撒種乃是喻言，表明基督及使徒之活動並威力（參種子論）。福音用此名詞含有三種半成語在內，頗值得注意。

(一)勸告人不可憂慮世事（太⁶ 23 | 路¹² 24 飛鳥也不種，也不收）。此處撒種，乃表明人維持生活的通常工作與職業。耶穌乃引用古代習知的成語。

(二)乃形容一種貪得無忌的性質，似一人收於未種之處，意即取諸人而富己。

(三)兩種半成語之說法，論及撒種（彌⁶ 15 詩¹²⁰ 5 6）。記於約⁴ 38 37。耶穌於彼加，見撒瑪利亞人如潮湧而至，令耶穌想及人的豐收已屆眼前，無庸等待與間隔。撒瑪利亞對於福音已經成熟。在自然界，收割時尚有四月，但於聖靈的治下，則收割之前，不能撒種也。

麻雀 參動物論

奸細 SPIES

此名詞雖祇一見於福音（路²² 30），却有許多證據，證明有一般間諜，從主初次惹官長們注意時，即直接反對主。自耶路撒冷遣來之人，即為此意（太¹⁵ 1 可⁷ 1），至主後來公衆服務之際，於會堂或其他公共所在講道時，皆有此輩奸細，混跡聽衆之內。他們的行動，有各種形容：(1)「衆人窺探耶穌」（可³ 2 | 路⁶ 7 14 1 20 20）(2)「就極力的催逼他，引動他多說話，私下窺聽，要拿他的話柄」（路¹¹ 51）(3)「祭司和文士窺探耶穌，打發奸細，裝作好人，要在他的話上得把柄，好將他交在巡撫的政權之下」（路²⁰ 20）他們以納稅問題來試探主，在此諷巧之計謀上，法利賽人與希律黨結合起來（可³ 6）。法利賽人差遣門徒（太²² 16）儼然爲活潑、懇熱、熱烈的少年，渴望行善，希望如此能避免人疑惑他們的計畫。馬可言他們的目的，乃是「要就着他的話陷害他」（可¹² 13）。馬太言他們商議「怎樣就着耶穌的話陷害他」（太²² 15）。伊等之計，如設陷阱，機檻，令耶穌自陷其中，愈掙愈牢，不能脫免。基督永遠覺得此種人在面前，並且當此時期主的舉止動作，正要求共聞共見，即如吩咐枯手之人「起來，站在當中」（可³ 3）。當主受審時，一般奸細作偽證控之，俱無效，除却主論及聖殿之言。

奸細之另一作用，爲易於捉獲耶穌（可¹⁴ 1），並且「吩咐說，若有人知道耶穌在那裏，就要報明，好去拿他」（約¹¹ 57），此種手段乃必須者，因爲主頗乎衆望。猶大乃一巨大奸細，與耶穌接近，習知主一切行動，即如主迂曲的吩咐二門徒至某處預備逾越節羔羊，爲不令猶大預知其地，則主末後與門徒莊嚴的談話，不至被自祭司長處派來之差役將主捉獲而發生阻擾也。

靈 SPIRIT

在福音著者的作品中，這「靈」字佔著一個最關重要的地位，包涵著思想上的廣大範圍，但牠的特殊用途，在某種文字中則不常有明白的界說。至於給

與這「靈」字的重要地位，或許以論點的表示為標準，而牠所涵的意義，充滿於建設基督教心理學之一般計畫中。在這點，我們得著猶太宗教思想，特別是基督教化的猶太教思想之本能創造力的一種好模型。在古典作品中，常把「靈」用在生理意義上（比較帖後²）；至其同樣用法，可參看約³來¹⁷，不過從未用作心理名詞，但舊約和新約的解經作品中，則常常用及。

新約作家使用此「靈」字的決定要素，乃以舊約先知和教師所傳授的強烈信仰為根據，此種信仰之成立，由於以為原始時代即有「神」與「人」的一種單純的默契（比較創²¹）。在人類方面，雖常有不忠實行爲（比較那十分顯明的章節：「我的靈就不永遠住在人的裏面」創⁶³），然而棄業相傳，愈後代的人，愈感覺這種默契的強度；如戰士，詩人，先知，祭司之流，都覺得他們的奮發，乃由於確信上帝的靈為鼓勵他們言語事業的活動能力。

「道成人身」的一回事，為構成這歷史實現的頂點和真理的最後保障，這是毫無疑義的。由是而上帝與人之間，有一種關係成立，此種關係，祇能用相互而最密切的親密和感應來說明。不僅能說上帝的靈住在人的裏面，而且可以說那真理的對方包含著人住在靈裏面（羅⁸）。在這方面的神靈活動的結果，是人之靈的協同活動，以為關係真確的證明和向著「上帝之義」的工作（羅¹⁰）林後⁵ 21 比較羅⁸ 10-16）保羅以為基督之靈與上帝之靈相類似，可為耶

穌降生的雙重故事的證明，照我們看來，這是由兩種不同的觀點而敘述的。上帝的靈，是完成「道成人身」的活動力（太¹ 18 20 路¹ 35）。耶穌的子職顯示，在他受聖靈洗禮時即已發生，至符類福音作者對於此種顯示和他的受試問之雙重關聯的設立，似不費躊躇，即耶穌之感覺，亦在那時候始完全瞭解他所佔有的奇異地位，和命運指定他所擔任工作之性質（比較天上使命的負擔和受試中屢次暗示的疑慮，以及聖靈在每次所參加的工作，太³ 16 4 1 可¹ 11 路³ 22 4 1 約¹ 33 亦同。）

那聖靈同在的實現，為耶穌在他能力職務中的永遠統治特徵（參看太¹² 28 路¹¹ 20），給他嚴重警告的非常力量和指導，為有意反對他的要求的防備，而這種反對，則起於愛黑暗和對惡魔之服從。由此，可見他對世界使命之真實而絕對確信的祕密，在聽見牠的那些人就給他以固有權力的驚奇承認中表示出來（比較約⁶ 63 7 39 太⁷ 28 可¹ 21 6 2 11 路⁴ 32）。耶穌對於這種信，亦并不保守祕密。那「真理聖靈」之描寫名稱，在約翰談話中重覆說了三次，蓋著重於他的教訓方面，而此種教訓又特別注重那指導他生活和工作原理之與陶鑄他門徒之活動相類者。同時，這真理之聖靈，能保證他和他們給與世界使命之連續性（約¹⁴ 17 15 26 16 13 比較他的應許中至少有一部份應驗的確實紀念品，約²⁰ 22 參看約⁷ 39）。要使他他們相信對於繼續他的開始工作所佔有的權勢地位起見，耶穌

說，他自己永遠轉回他們那裏，這和聖靈永遠與他們同在一樣（比較約¹⁴）『我必到你們這裏來』一語。有人說過：『實在，基督自復活時起，就來到世界，來到教會，並來到人前爲復活的主。』其實，『真理聖靈』之工作，即使世人逐漸明瞭耶穌的人格和工作而與之光榮。

耶穌和他門徒之奧妙一致，祇此數段，特別說得過當，不但在他們所見的目標之性質內，而且在輔助和指導他們的動力內，常見到這就和他自己的生活與人格的活動力一樣，他給他們一種保證，即對於凡需要他指導的人們，他必賜之以聖靈（路¹¹），而所賜的多寡，則與他們的需要成正比例（路¹²）。我們切莫忘記路加所提『聖靈充滿』一語（路¹），這是在關於三人的靈性經驗中，而他們的工作是居於道成人身的將來國度之預備過程上。

對於耶穌與聖靈之超然關係，我們並非毫無把握，即在他的生活方面之一切事情，他亦與我們相同。這個『靈』字，是三位福音記者用來描寫十字架上慘死的（比較太²⁷ 路²³ 約¹⁹），雖然有些地方亦把『魂』字來表示同樣的意義（參約¹⁰ 比¹⁷ 比較約¹⁰ 15³），然而『靈』的思想範圍，比較寬廣，好像把『魂』包括在內。耶穌之意，好像不僅委託他的父親保存他的最高尚和最神聖的生活原素的『靈』，而且要保存他的人世生活樞機的『魂』。

在有些地方，此『靈』字與耶穌人格有關聯，不過用法含糊，並

且與外面或物質上的感覺，略有衝突。據說他在他的靈裏面，看到他所發議論的大意（可²）。這裏有一種明顯的衝突，合於由推論和演繹所得的與直接由聽官所得的兩種知識之間，又據說他的內心歎息，這分明是與聽聞的歎息不同（可⁸ 12），在他自己裏面或在靈裏面感覺憤慨，並未用言語表示出他的感情（比較約¹¹ 38）。一種有興趣的例子，關於靈和魂的微妙心理的異點，由耶穌所經過兩次不同的憂傷的經驗中見之。在逼近十字架的時候，他的心由幻想的恐懼而退縮（約¹² 27）；然而當我們瀏覽自覺的敘述中，又發見他對於『體恤我們的軟弱』所發生同情的始原（參來⁴ 15）。而另一方面，在他將近死亡的密切關聯中，則有猶大的味心叛逆；當我們追憶到耶穌回憶他所擔負的工作之成功（參約¹⁷ 13），由此而發生強烈的快樂和神聖的滿意時，我們即明瞭由那『滅亡之子』而生的憂愁之意。聖約翰因此事看出耶穌『心裏憂愁』（約¹³ 12），好像他希望我們因爲看見魂的命運速滅而推想到他心靈深處的感覺不安。

福音裏面有不少關於單純而確定的對照例子，其中『靈』字佔了不少位置，雖然我們沒有關於保羅基督論的學者所熟悉的對照例子。與後者近似的，或者要算耶穌所提到靈的力量和忍耐力以及肉體弱點這兩種間的對照了（太²⁶ 41 | 可¹⁴ 39）。當耶穌與尼哥底母談話時，他提到肉身誕生和靈的誕生，然而他不是把一種有時間和空間的生來獨立性以與另一種不完全性相比較。他心中所有，

祇人所屬的兩種範圍而已。論到他的肉身，在靈性、心境與物質方面，他和整個的有形創造物是同類的。論到他的靈性，他踏進了全部天性中所有靈性的範圍。這兩種生存，各有其特性原理，在他的完全生活和經驗中，把這兩種聯和為一，即是人的無匹權利那完全的調和。祇有在「道成人身」中始告成功，亦祇有留心耶穌人格中這兩種偉大原素，方能確實的解釋他在迦百農談話時被人發生的極大誤會。不是單獨的靈性，或單獨的肉身所能瞭解和專有人子的基督。單獨的「肉體」是無益的（約 6:63），單獨的「靈」亦祇有傳達生命的能力。同時，要達到一種純正的關係，那給與生命的使命，必須有可聽的而至少可懂的語言為裝飾。關於道成人身的歷史事實，是人的「靈」和「肉」兩方面所必需，我們因此而瞭解那給希伯來人書信中的作者言辭的力量（來 2:16）。總之，肉體不能得甚麼利益，祇有給與生命的「靈」，纔能得着利益；然而視之不見，觸之不覺的「靈」，要有一種可見可觸的肉體為依附而人們因為肉體的工作，就能達到和享受靈性的生活。

當耶穌對撒瑪利亞的婦人談話，以為靈是和上帝同體的時候（約 4:24），他立即隱射那關於人接近上帝的永久性實質與條件。神靈所憑藉以向世界活動的舞場，即是人的靈假使他們把一種靈性的敬拜獻給上帝，和清敬地認識他所用來鼓勵人類生活的方法，則我們始終所必需的就是在靈性方面（約 4:24；比較羅 8:15；弗 2:18等）。

簡截說來，在人裏面的靈是與上帝的靈相呼應。那在人裏面的靈變為人的靈（羅 8:16），而與上帝的靈相調和，並引導人類明白一切的真理（約 10:13）。因此人的靈家是在完全真理的境域以內，這種真理是耶穌的人格和工作所要揭示和使其實現的。

我們怎樣被領導來相信和盼望這種靈靈的合作活動，福音記者亦堅執的深信惡魔常等候機會來住在我們裏面。在嚴重的話語中，耶穌暗示著我們要聖靈的指導，否則時常有招進這些活動敵人的危險（路 11:21），而唯一有效的防禦，祇有引聖靈為至高無上的唯一心腹。這些活動的仇敵所能為害於他們的犧牲物，好像是固有的一樣（可 9:17²⁵x）。

我們並不驚奇的是由上列各種研究以後，知道人們有同樣的目標，用同樣的方法去追求牠們，而且在他們心地和靈性的目標脫離同一普遍特性時，他們必有同樣的「靈」。施洗約翰和以利亞在時間上的距離雖有幾世紀，然而人們相信約翰在「心志能力」裏的生活行動（路 1:17）受著以利亞的感應和指導（比較耶穌所用以解釋在彌賽亞以前關於以利亞返回普徧信仰的方法，太 11:14）。同時，歷史家注意著施洗約翰在童年時代之靈性開展是與他的身體發育循序漸進，並無畸形現象（路 1:80）。（謝錫如）

唾沫 SPITTING, 新約內關於吐唾之事，祇有福音記載，並且是與基督相聯者。

(一)吐唾乃是嘲笑和輕蔑的表示。基督預言伊爲彌賽亞，將要受人吐唾(可¹⁰ 34 路¹⁸ 32)並且主在受難期中，曾被猶太人吐唾(太²⁰ 7 可¹⁴ 65)並被外邦兵丁吐唾(太²⁷ 30 可¹⁵ 19)舊約中亦有暗示吐唾爲惡意的慣習(民¹² 14 申²⁵ 9 賽⁵⁰ 6)吐唾之形式不同，小亞西亞習慣的形式，乃吐唾於人前，或吐唾於所提及輕視恨惡之名。

(二)三次記載基督用唾沫醫病：於低加波利治聾啞者(可⁷ 33)係用自己的唾沫抹患者的舌頭；在伯賽大治瞎子(可⁸ 23)係吐唾沫在其眼上；並治生來瞎眼者(約⁹ 7)係以唾沫和泥抹在瞎子的眼上；前二舉例中言耶穌先領其人至一旁，後一次行醫却係在公衆之前。某人謂古人信唾沫有醫藥功用，尤特別對於眼病。(參瞎子論)

星

STAR

(一)導言：新約中有時論及星，這些引證並無特殊意義(即如徒²⁷ 20 來¹¹ 12)如同天上的星那樣衆多。但亦久有表象的應用，即如災難的時期中表示神的降臨，乃言其時日月都不放光，衆星要從天上墜落(太²⁴ 29)「啓⁸ 12 8 10 11 參結³² 7」於啓⁹ 1「墜落之星」乃是指撒但(參路¹⁰ 18)「我曾看見撒但從天上墜落，像閃電一樣」(另一面，基督右手拿着七星(啓¹ 16 2 1 3 1)乃表明在基督治理下之七教會使者；於啓¹² 1「十二星之冠」乃表示十二支派，或十二使徒，

被視爲猶太教會頭上的裝飾，在啓¹² 1「有一個婦人，身披日暈，腳踏月亮，頭戴十二星的冠冕」，顯然爲神話的說法。啓²² 16 言耶穌爲明亮的晨星，並於² 28 言「我又要把晨星賜給他」(並彼^後 1 19)「直等到天發亮，晨星在你們心裏出現的時候，纔是好的。」

(二)博士之星(太² 1 12)博士到耶路撒冷及伯利恆拜訪之事，或者根據於第一福音著者所以爲事實的。這是以前歷史的根據爲轉移。證明當基督世代起始時，各地皆有救世主降臨之期望，並且東方之星象家亦關心主降臨於西方，以致引起如馬太所記述之訪問來。或者馬太計此段之動機，爲暗示外邦之尊敬，且其所選之禮物如黃金、乳香、沒藥，或係受了舊約彌賽亞預言的影響，謂萬國都要臣服(賽⁶⁰ 1 詩⁷² 11 15)並且暗示彌賽亞國度的王與世俗的王(希律)互相對照，這世俗的王自然的反抗這來到世界的新能力。要注意馬太並未自舊約引用任何章節，5 節之引用彌迦語，乃出自猶太公會之口。著者或憶及民²⁴ 17「有星要出於雅各」他却未引用之，殊爲可異。但須知道民數記中之星是指彌賽亞說的，那末，就不適用於本段記事了。某人謂馬太看博士敬禮於新生王之事，並非應驗古預言，乃爲新預言，指明彌賽亞耶穌降生，要將自己的百姓從罪惡裏救出來(太¹ 21)將被外邦人追尋尊敬。同時以色列宗教思想的代表却不閉門，祇讓暴君去管，伊奴隸他們，關於猶太之真王爲自己掛慮，立意要除滅之。在這種看法上，星與星學家(博士)都成

爲有意義的，證明上帝用這種不完備的占星術，引導外邦人達到真理的知識。本段記事內所言之星，無庸疑是指某特別之星，或奇特之天象，博士即將此種現象接聯到西方救世主之降生上去。詳論此星之言謂「伊等在東方所見之星，忽然在他們前頭行，直行至嬰孩處，即停其上。」並非令人按字面解，此僅爲詩文的敘述，謂光耀之天球與探索者並駕齊驅也。有人用各種方法要證明此星與某非常的天象爲一事，用天文的算法來指定其發生之時。其最著名的爲刻卜勒 (Kepler) 他以爲木土二星在雙魚宮作切近的聯合，此種聯合每八百年一次，並且在羅馬城建立後七四七年（主前七年）至少有三次。但其證據空泛，不能確定其事。再者，希律及耶路撒冷合城之人所表示的無知，乃暗示此種之出現，除熟練之星學家外，不驚動任何人也。偉人降生與天象聯合，古時星學家頗重視之。即如亞力山大誕生時，有博士曾預言自一燦爛之星座中產生亞細亞之毀滅者。摩西降生時，希伯來註釋亦有此種理想。並且後來的註釋亦言彌賽亞降臨時有星發現，但此均無確定價值。

(二) 彌賽亞之星：有時彌賽亞自己喻爲星，此種描寫固然根據民 27:17：「有星要出於雅各，有杖要興於以色列。」此言明然是指彌賽亞言，故此爲彌賽亞西門自謂係「星之子」。某拉比認之爲彌賽亞，引證此節聖經適用於西門，然當時一般有學識的猶太人却不以此意爲然。星之子，據公共不可抵抗的意見，似乎是有彌賽亞之性

質。到他叛亂失敗後，證明某拉比之言爲錯誤，後來又應用此言到約瑟之子彌賽亞身上，他被殺於戰場，後大衛子彌賽亞出現，故此曉得當基督降生時，民 24:17 所言之星都以為是指着彌賽亞王。這種理想或者影響新約，如言耶穌爲晨星（啓 2:28, 22:16），但吾人須曉得天使在以諾書內亦被喻爲星，此即幫助解明耶穌爲晨星之意。達特 (Dart) 在啓示錄註解內說：「基督耶穌爲靈界蒼蒼星中之至燦爛者。」在彼後 1:19 有同樣之意思，「我們更有先知更確的預言，如同燈照在暗處，你們在這預言上留意，直等到天發亮，晨星在你們心裏出現的時候。」此種重要的理想在新約各處，俱謂靈性的光耀與彌賽亞的啓示是連帶的。即如教會之詩歌有言，「你這睡着的人，當醒過來……基督就要光照你了」（弗 5:14）；又言基督爲真光，照亮一切生在世上的人（約 1:9）。並有非常之形容彌賽亞之語，即爲「清晨的日光，從高天臨到我們」（路 1:79），此言必與彌賽亞星之思想相聯合。這種光的理想與彌賽亞並其世代聯合，在猶太的文學裏成立穩固。這種理想在賽 60:1 有文學上著名的辭句，「興起發光，因爲你的光已經來到。」的確，彌賽亞的救贖與福祉，常是用光的譬喻來敘述。天上的耶路撒冷城中充滿了神的光（啓 21:23, 25:22）。第四福音中將光與暗爲對照的推論，頗有意思。（谷雲階）

管家

STEWARD

主要的文字，即太 20

管家之職

STEWARDSHIP

1:12 (葡萄園工人)

24 55 路 8 3 12 12 16 1 21 (不義的管家) 有的加上「浪子」及「財主」的比喻。次等文字，即太 21 23 49 (鬼惡的園戶) 25 15 30 (有才幹的僕人) 太 10 24 × 18 23 35 可 13 31 路 17 10 10 12 27 約 15 14 30 茲分論之。

(一) 管家的位置：負責管理主人的生命財產，收入支出及分派相當的供給。主人子女的教育及供給也是他管理。無論主人在家與否，他有專責。基督的教訓說我們是上帝的管家，這種付託(甲)包含我們自己(乙)包含我們所能影響的其他的人(丙)包含我們的時間，費用，機會等；因為我們應有的，都是由上帝而來(參太 4 5)；非義之物，不應屬之。

(二) 職務：照主人的意旨，忠於所事而達到最高的效率。我們應當如此。於是，我們就應(甲)訓練自己的身體，靈魂，精神，十分的實現上帝的意念——即照顧身體，訓練心意，訓育，感情，意志等；(乙)按天國的意義安守職業，無論是勞心勞力的工作；(丙)善用時間，感情，金錢，機會；(丁)勤人如此作。總之，盡我們的生命貢獻於上帝。

(三) 主人的義務：(甲)指派管家正當工作；(乙)準備供用。正義的上帝可以信託此二事(太 6 33)。這是基督上的管家最高關係，不過實現的見地不同。有些人主張捐十分之一，但與新約不相調合(耶 31 33)，其中注重原則而不留意規條，因上帝只問人品格的發展而不問其進項。上帝願其管家應用其所應得。人各情形不同，所以應

各自決定；或立定或跌倒，都在此。」這事的決定，不在貪安逸，或自私，驕傲，時尚，而在照神聖的愛的觀念所需要的，去糾正這罪惡的世界。

(四) 賞與罰：凡賞皆是恩典(路 17 10)，由現在作起點，將來則充滿。由忠心的服務可得完全的品格，充分發展的人格，及保全靈魂(路 21 19)。我們現作管家，一切都在信託上；從這世界的根據，預備得將來的承繼(太 25 31 路 16 12)，被接到永存的帳幕裏去(路 16 9)。管理所應管理的一切(太 24 47 25 21 23 路 12 44)。不忠心的必被鞭打，必被奪去所有的，必與假冒為善及不信者被丟在黑暗裏去(太 24 51 25 30 35 路 12 46)。

石頭

STONE

(壹) 希臘名詞：除去「用石頭砍」

的動詞以外，有五個希臘字在新約裏都譯作石頭。(1) 通常的名詞，常見於福音書內，就是本題所用的字樣。(2) 「石頭作的」，此字祇見於約 2 6 「石缸」。(3) 彼得二字原文乃獨立的磐石(約 1 42)。(4) 「石頭鑿成」，乃是說到葬埋耶穌的墳墓(太 27 60 可 15 46 路 23 53)。(5) 「白石」是基督應許要給別迦摩教會的得勝者(啓 2 17)。

(貳) 石頭喊叫：基督和福音的石頭形成了一種暗示的題目。我們可以說在石頭裏面有許多講壇，因為牠們能給我們許多功課關於基督的歷史，他的教訓，並他為彌賽亞的人格。

(一) 基督的歷史：(甲) 古傳言說耶穌誕生在伯利恆的一個

灰石洞裏，那末，他所騎的馬槽，大概也必是石槽，如果不是鑿在石中，或許是石頭和水泥所築成的。如果是這樣，主最先所騎的牀，和他最後被尼哥底母並亞利馬太人約瑟所安葬的墳墓，都是石頭的（約10³⁹ x）。（乙）當耶穌公衆生活的開始在靈性的審門裏，曾與石頭發生交涉。在曠野的三種試探裏，有兩種是用石頭演成的，這真是希罕的一件事實。在一種情形裏，耶穌被試誘去用他奇妙的能力，將山麓上的粗石變成餅，用以充飢（太4² 路4² 4）。在另一種情形裏，主受試誘從殿頂上跳下去，令他想起詩11¹²的話，上帝的兒子要被天使扶持，這樣保護他的脚不至碰在石頭上（太4⁵ 7 路4⁹ 12）。一種情形是石頭可以復活他的生命，但這是不合於上帝的微種及收穫的公律。另一種情形，石頭不至將他撞死，但這却不合於重力的神聖定律。微但意欲令石頭在順服與自棄的艱難路上，成為耶穌的絆腳石，這條路，是主在受洗時已經將自己奉獻給牠了。但是耶穌用信心與忍耐，將這些石頭變成了接腳石，上到更高的地方去。（丙）耶穌在加利利的迦拿，彰顯他的榮耀，在那裏主又多虧了石頭，因為主藉着行頭一件神蹟的六口缸乃是石缸的緣故。（丁）然而石頭並不永遠是主的僕役。在約翰福音裏有兩次說耶穌的仇敵們拿起石頭來砍他，因為他說自己是上帝的兒子（約8⁵⁹ 10³¹ 參11⁸）。（戊）在拉撒路的墓門口有一塊石頭擋着，當屍體腐爛時，防止臭味外發（約11³⁹ 39），並且阻住野獸吞食。耶穌說：「你們把石頭擲開」

（39節）他們這樣作了之後，主又說了一句吩咐的話，就將伯大尼的墓石變成了各世代人類脫離死權捆綁的一個比喻（來2¹⁴ x），因為主是復活和生命（約11²⁵）。（己）過了不久，主自己的身體被葬在另一個在石頭鑿成的墳墓裏（路23⁵³），並且是放在一個石架上。在他的墓門口也輾上一塊大石頭（太27⁶⁰），並且在石頭上加了封印。並且這塊大石頭，是猶太的官長願意作成一種不可爭辯的證據，就是世界已經看見拿撒勒人耶穌的結局（27⁶² x），已經成了主勝過死的光明永久紀念物了，彼得曾說：「他原不能被死拘禁」（徒2²⁴）。因為基督徒何時一想到主的墳墓，他們就看見大石頭從墓門口輾開，有復活的使者坐在其上（太28²）。

（二）基督的教訓 耶穌給予天父的愛和所禱的真實一種不言而喻的證據，就在他所發的問話裏，「你們中間誰有兒子求餅，反給他石頭呢？」（太7⁹）。主的刺心的譏諷一個最可紀念的標本，就是主對於控告罪婦的人們所說的話：「你們中間誰是沒有罪的，誰就可以先拿石頭打她？」（約8⁷）。主對於彌賽亞的尊嚴一個最顯著的確言，就是在法利賽人請求主斥責門徒熱心呼喊時所回答他們的語中：「我告訴你們，若是他們閉口不說，這些石頭必要呼叫起來」（路10⁴⁰）。他對於耶路撒冷將來的命運給予一個最清晰最動人的預言，就是主說到用好石頭所裝飾的聖殿，「將來在這裏沒有一塊石頭留在石頭上，不被拆毀了」（可13²）。

寫啓示錄者在達別迦摩教會的書信裏，表示耶穌基督好像一塊應許的「白石」，賜給那在信仰中交戰的勝利者（啓 2:17）。對於白石的解釋，其說不一，但是最能令人滿意的，乃是如同古羅馬戲場上得勝的戰士所得的象牙牌一般。在那牌上寫着他的名字並其訓練者的名字，和他初次勝利的時日等。

在耶穌的語錄第五卷上有話說：「耶穌說，掀起石頭來，你們要尋見我，劈開木頭，我就在那裏。」這些話已經有了各種奇巧的解釋，但是最有可能的解釋，就是我們確信基督是包含在自然界的事物之內的。這句話或可以被了解在一種意義裏，是完全與新約中所發見的教訓相合的（約 1:3；西 1:16），但是更傾向知識派的字宙即神論。然而普通一致的承認，據現狀來看，那些耶穌的語錄並非主自己本人說的，甚至也不是屬於早年的。

(二)基督的人格：耶穌有時用石頭來作他人格的象徵。主正在說惡農夫的比例，並宣告他們的刑罰之後，就引證詩 118:22 註釋的話，「匠人所棄的石頭，已成了房角的頭塊石頭。」這樣，主將比例中被棄的「兒子」與詩篇裏被棄的石頭視為同一，並且將兇惡的農夫與文士並法利賽人視為同一，乃是以色列國神權政治建築物的建築者。但在同時又通告他們不要想他們拒絕主而將他置於死，就是永遠勝過主了。不但是這樣，並且有比這更甚的，主繼續說：「凡掉在那石頭上的，必要跌碎；那石頭掉在誰的身上，就要把誰碾得稀

爛」（太 21:44 | 路 20:18）。

在徒 4:11 使徒彼得舉起耶穌的象徵勇敢地向公會說，拿撒勒人耶穌基督是被匠人所棄的石頭，却被上帝作成了房角石，並且在他的書信裏，他回到基督人格象徵的石頭比例，並且說得更加完滿（彼前 2:4-6），乃是一塊活石，確實被人所棄，但是為上帝所揀選所寶貴，主的子民在其上要被建造，成為靈宮。這種引喻是在詩 118 篇內，那是決不會錯誤的。但是他往下的話，又引用以賽亞的兩處。第一，引用賽 28:16 「看哪，我在錫安放一塊石頭。」其次乃是 8:14 論及「絆腳的石頭，跌人的磐石。」並且似乎顯然他記得末後這一處經文，是因為想起主自己所說那掉在石頭上的人，和石頭砸在人們身上的話（參賽 8:7-8；太 21:42-44 | 路 20:17）。參磐石論（谷雲階）

石砍

STONING

在新約裏有三個希臘動詞，都是用石頭打的意思。並且有兩個相等的

希伯來字，或是指着一羣暴徒，因為一人惹動他們的惡意，就用石頭打他（出 17:4；民 14:10），或是合法的執行一個罪犯的死刑，扔一塊或多塊大石在他身上。僅用石頭擊打，在福音裏提到的，是下面幾處：祭司們懼怕百姓要用石頭打他們（路 20:6）；先知們受了這樣的待遇（太 23:37；路 13:31）；比喻中惡農夫用石頭打死僕人（太 21:35 可 12:4）；並在約翰福音記着猶太人這樣恐嚇耶穌（8:50, 10:31, 33, 11:8）。

猶太法院認可四種死刑的形式——石擊，火焚，斬首和絞縊。用

石擊的情形，乃是兩個見證人站在一個約有兩人高的地方。罪犯仰面躺在下邊。一個見證人投一塊大石頭在他的心上。如果這不能致他的死命，第二個見證人再投下一塊石頭。如果這罪犯仍然活着，那末，以色列衆民再投石頭（申¹⁷）。據一種記錄說一切被石頭打死的人們要釘在木架上；據另一種記錄說，祇釘那些犯斃遺孀的和拜偶像的，男人懸起來而向外，女人臉向着木頭。但是據另一種記錄說，婦女並不被釘。凡被石頭打死的人們，不得葬在祖墳裏。

在律法和慣例上，死刑乃是加給一切違犯十誡的首七條者，那就是人犯了背教的罪（申¹⁹），拜偶像（申¹⁷），褻瀆（利²⁴），王上²¹），犯安息日（民¹⁵），不聽從父母（申²¹），謀殺（利²⁴），不貞（申²²），此外，對於行巫術的（利²⁰），和拐帶人口的（出²¹），並因為特別的罪（書⁷），也用這種刑罰。一隻公牛如果在和其他公牛爭鬥的時候觸死人，就不被石頭打死（出²¹）。上邊所述的各种罪犯，都是受石擊的刑罰，雖然沒有明說謀殺，拐帶和已嫁婦女不貞的情形（申²²）。在希伯來人中，石擊乃是執行罪人通常的刑罰，正像晚年的猶太人用絞繩的刑罰一般。這兩種刑罰都是避免流血，減去親屬們復仇的危險。

在約⁸所敘述的事，在最好的稿本裏並沒有這一段本文。文士說：「摩西在律法上吩咐我們，把這樣的婦人用石頭打死。」是很正當的，他們的話乃是引證申²²。這或者暗示此婦人是曾經

被聘定而未出嫁的，執行已嫁的婦女的刑罰的形式並未說明（申²²），但事實上，當校經的時代，以色列的女兒如果出了嫁，就被絞殺。被聘定就用石頭打死。

心靈的 STRUGGLES 福音有不同的文字，描寫耶穌

掙扎

OF SOUL

衝突的情緒。在拉撒路墳前，他

靈在中或心中悲歎（約¹¹）。希臘原文為動大怒（可¹⁴），嚴嚴囑咐（太⁹）。他憐憫他們的悲哀，以致內心不寧，以他們對死的絕望，而引為他們缺乏信仰的表現，因而失望。流淚，表現了他的感情（約¹¹）。他照常用手探那人的耳朵，舌頭，禱告說：「以法大」的時候，他歎息了（可⁷）。因着患病者或是羣衆的不信，他的惻隱心衝動了自己（太¹³）。人向他要求顯神蹟，他深深的嘆息了（可⁸）。被一種想用不合法手段，以達目的的心思擾亂着。幾個希利尼人要見他的時候，他說：「我現在心裏憂愁」（約¹²）；在外那可以得到信仰，因猶太的不信，必須犧牲，而感憂困。知道猶大要賣他，使他心憂（約¹³）。憂，憂，失望，和怒，都混合着。客西馬尼園的情緒，各福音都描寫了。

此外，還有指示耶穌靈性掙扎的事。除客西馬尼園之外，他處의 禱告，都是尋求而遵照天父旨意的努力。迺百廢第一次在安息日治病（可¹），潔淨大麻瘋（路⁵），遣散食飽的羣衆（可⁶）之後，他即退出去禱告。為揀選十二使徒，為接受一死（路⁹），他禱

告預備。他內心衝突，也由試探而起，「他也曾凡事受過試探」(來^{4 15})。路加(4 13)說「試探者」暫時離開耶穌，也許福音記載的試探(太^{4 1 11}可^{1 12 13}路^{4 1 13})，是每隔若干時間一次。對於他母親在迦拿(約^{2 4})，對於彼得的懇勸(太^{16 23})，及希利尼人要求見面(約^{12 27})等事，耶穌覺得都是使他離開神聖指定的路的試探。客西馬尼園也應是一種試探(太^{26 41}可^{14 38}參路^{22 40})。對於奇蹟的錯信仰的恐懼(約^{4 48})，與幫助安慰人的心的衝突，看福音記載他行奇蹟的動機，就見出他靈性的掙扎(太^{14 15 15 31 20 24}可^{1 41 31})。路^{7 13}同情心與想休息的意念也有衝突(太^{9 30}可^{1 41 31})。他與法利賽人文士關於禮節上的反對，必須有一個爭點，即順從良心或是風俗呢？他因猶太同胞的原故，強迫着在外邦人面前表示冷淡，如對於百夫長(太^{8 10})，迦南婦人(太^{15 26})，希利尼人(約^{12 23})，也使他內性不寧。

他的愛和思想被他的親戚(可^{3 31 35})，門徒(太^{15 17 16 9 29 31}可^{14 27})，同鄉(可^{6 6})，極愛而為之灑淚的耶路撒冷(路^{13 34 19 41})的誤解和不信所橫斷，他的靈性掙扎，應有如何結果？他竭力想收轉猶太買他的意念(太^{17 22 26 23}路^{22 49}約^{6 70 13 27})及彼得的不承認他(路^{22 22})，他靈魂的掙扎到十字架上的悲歎淒涼，達到極點，就是上帝的愛子為人類「成爲罪」(林後^{5 21})，受咒詛(加^{3 13})，在那黑暗孤涼的境地中，他甚至覺得上帝離了他(太^{27 46})。

苦難

SUFFERING

苦難在基督的經歷中並非偶然之事。在一切真正跟從主的

人們的生活裏也不是偶然的。苦難臨到本乃是完成了他的神聖使命。凡一切在神國內和他同工的人，也必須如此。所以在新約裏，身體與心靈苦難的幽暗背景，是永遠在著者的思想裏。彼得或者尤勝於他人，在其教訓及實際的方面講論苦難，但俱深受基督苦難之印象，並且努力用基督自己各種的經驗講明信徒的苦難。

(一)關於在主生活中苦難之事，新約警告吾人持定幾種結局。如果我們祇限其苦難於受苦週內，就誤解了基督進入人類中的意義。其末週中之痛苦經驗，乃爲其一生辛酸事的標本。伊之虛己(弗^{2 7})，在與罪奮鬥而成聖的事上，與人類成爲謙卑的伴侶，乃是苦難到了絕頂。至於園中的痛苦，與十架上死的恐怖，不過是他恥辱戲劇的末幕而已。吾人亦不要爲其身體苦難之劇烈所蒙蔽，而不見其心靈上之真正悲痛。伊對於私己，悖逆，硬心，罪惡等之感覺敏銳，那末，在他無罪的心中其痛苦爲何如耶故此，「多受痛苦，常經憂患」(賽^{53 3})，每日即是一次被釘十字架。伊來爲毀滅罪，故惡用盡力量以反對之。伊要竭力完成其使命，必須受苦，此爲伊彌賽亞職務上所不能免者(徒^{26 23}路^{24 26})。但伊教贖人類非祇憑其苦難。苦難之自身並非伊受膏職務上所必須者，却爲伊生活中的某種結果。祇有伊甘心忍受所臨及伊之任何人類經驗，伊方能彰顯父，引人轉向公義，向之顯

明罪的重大(來^{13 12})。罪惡盡着力量反對主，為要戰勝善，伊之心靈因此高尚訓練得了培植(58)；藉着伊英雄勝利的忍受罪惡所加與的苦難，伊方能成為吾人之大祭司，能救那些受試誘的(2 17 13 4 15)。基督的苦難集中於其福音，故此彼得方能自謂為基督受苦之見證(彼前^{5 1})。

憂愁題 (二)基督之門徒亦不能避免基督受苦之經驗(約^{15 20})。 參

超然的

SUPERNATURAL

人常以為這個名辭不易分析，其理由很易看出，乃因此名辭為一普通的名辭，而非科學的，故易於含混，所有形而上的名辭都有這種情形。「超然」二字，乃言超於自然以上或以外者；而且「自然」二字本身之意義亦是含混的，故使超然之義亦含混，故對一切現象以外之事物，常說是超然的，譬如人見一幽靈，乃說他是靠近超然，只是這所說的幽靈亦屬含混的。譬如說幽靈敲桌發聲，此聲乃平常聲，則不能認其為超然；其敲桌發聲，並非超然，乃敲桌的方法為非常的，所以認為超然；大概是說這發出的聲音乃從非常方法發出者，但幽靈與物質的關係為非常的。假如說主席敲桌，維持秩序，乃為極平常的事，因為他與物質的關係是屬平常的，所以說「隔感」現象的自身，乃近乎超然，只是人常看為特別神祕。

凡人認為世界為上帝創造治理的，必然幻想到上帝所用的方

法。故常用的方法就以為世界是一獨立的組織，乃守着不變的定律進行；故不必常提其原始原因。這種意見雖然無害，然有習慣思想的缺點，乃是以為世界是與上帝相對峙；那樣，上帝有甚麼施行，即視為是他的干與，因此即生了許多煩雜。譬如人看見奇蹟，即以為是自然秩序的停頓等等。人有了這樣的習慣思想，見了奇蹟所表現的一種高超於平常經驗的定律，即感覺不寧；因為人們從奇蹟中取消了超然的性質。

對於這點有二事可說：(一)其源頭乃包含在二元論中，即上帝與世界。(二)即一些平常人看這個說法的感想，是將奇蹟的意義減薄了。這一說亦有是處，譬如主在迦拿變水為酒，有的人說，這是使我們更明白自然的秩序，看出變水為酒為自然而非超然，不過是叫手續加速，不過是一平常事情的特別現象。這是使這特別名辭的意義減薄，所以平常人的反對，也很有理。然而若是平常人說神蹟是神聖的破壞自然，則是一個錯誤。何故？因為如此，即是他看神聖的作為，為不合理性，即為不應為之事。但是，凡上帝的一切作為都是合理性而有秩序的。上帝是自然及其定律的創造者，這些東西的統一，代表他自己對這世界常態的神聖作為和旨意。自然定律對於上帝無獨立效力，都聽其指揮，屬其管理。若是他離開了常態，必然有一滿意的原故。他要用舊材料施行新法，叫人知道無論何事都是靠上帝。故此常態與非常態，不在乎用的定律，不在吾人希望上帝的作為中，乃在

不會希望的作爲中。故此吾人對於此點，說是超然，則亦無不合理處。上帝如此辦法，吾人應贊成之，否則乃是吾人將上帝捆綁在其定律之下。然吾人不可將這超然之意與二元論連起來，因爲這些東西都不能按理論而論的。

晚餐

SUPPER

此名詞在基督時期應用於主要的食事，普通是在晚上而邀請賓客，亦

用此語。即如婚姻，誕辰，接送朋友，或顯要的人，剪羊毛，醞酒及殯葬等。遣僕人至各處散請帖（太₂₂³，₂₃^x）。主人以接吻之禮歡迎來賓（路₇⁴⁵）；僕人爲之濯足（₇⁴¹）；以香膏抹伊等之髮，鬚，亦有時連衣服及足（路₇³⁸約₁₂³）；亦有時預備花冠戴於客人之頭（智慧書₂⁷）。按正式的規則，賓客的位次由主人安排，以挨近主人爲尊貴之位。客人普通是凭倚在長凳上，每凳上有三五人，脚伸到後面，其頭之後部貼近左方客伴之胸（約₁₃²³，₂₁²⁰）。通常是三張椅子擺成三面的方形。客人凭倚在外邊，僕役從裏邊伺候。以左肘支身，以右手隨意取食。每飯之前有一種形式上祝謝，這種舉動耶穌及其門徒謹慎遵守（太₁₄¹⁹，₁₅³⁶，₂₆²⁶路₉¹⁶約₆¹¹）。最講究或節期的晚餐，主人敬客的看饌是均等的，並無對於特別客人，有特別的敬禮。但如果有特別客，則主人以二倍，三倍，甚至五倍之看饌敬此尊貴之客。不甚講究之晚餐，所有食品都切成小塊，放於大盤上，客人以手取之，放於餅上，撕碎而放入口中。以碎塊餅向公共盤中蘸汁，如用匙一般。所有刀，叉，匙

等，即富家亦不用之。至新約後很久的時期才採用之。故在吃飯之前，先洗手，是很適當的舉動。如果極正式的宴會准婦女入座，伊等多半是坐着，而不凭倚着。正喫之間或飯後亦飲酒，末後以感謝及洗手散席。小康之家平常的晚餐，不重儀式。貧寒之家的晚餐，無椅，無桌，家人踞於地上，環繞一席，而以手自公共器皿內拾取簡陋之食物（少用肉類）。參食物飯及末後晚餐諸論

最高權

SUPREMACY

福音書無有較基督對於人物的至高權尤爲顯著

者。符類福音較第四福音對於此點，有更多可驚的見證。基督自始至終對於事物運用其主權，醫好不可治的疾病，以一語平息風浪，變餅飽多人，令不結果之無花果樹枯乾。此外又有無上威權治服靈界。在人死了以後，喚回他的靈魂來。那些邪鬼識之爲主，而爲之作證（可₁³⁴路₄³⁵）。福音中記載伊顯示此種至高之權，並無何特別要求。伊果然接受了百夫長的稱讚承認（太₈⁹，_{13）。此種權柄自然屬諸伊，然伊却以此等異蹟爲其服務之主要目的。伊有時利用異蹟爲證據，但其最特別的要求是更大，更基本的。基督對於人的道德，人類良心，及人類命運有無上之權，此權伸張至永遠而無期限。伊之與父聯合，或次於父，並非有限，適爲證明伊之請求（太₁₆²⁷約₅¹⁹，_{27）。伊反轉人類判斷的準則（太₃³，₁₀¹⁰，_{30路₆²⁰，_{28）。伊用「我告訴你」一句話來發展，更變，廢止了起初神所准許的（太₅¹⁰，_{13，_{19參₇}}}}}}

28 29) 但同時不與掌權者競爭,或似一先知而解決人間之爭論(路 12 13 14 約 6 15) 伊之無上高權足以解決此等爭論。伊之決斷較天地尤為悠久(太 24 25) 伊自言為伊所建設之國之王之審判者。國中之人為其臣僕(太 24 26 可 13 31 37 路 12 35 48) 然伊之高權超越其國界之外。伊自言為萬國之審判者,判定永刑,或賞賜個人(太 18 27 25 31 46; 參可 13 26 27 路 21 27 35) 此種普遍的統治權,見於馬太上末了的宣言:「天上地下所有的權柄都賜與我了。」的確,在本福音內,基督自言為王,為審判者,言之頗為詳細,生動,但與其他福音並不矛盾,其餘福音亦有同樣之言,參路 10 11 27。

於使徒行傳中,使徒們傳基督為主(2 26),為生命之王(3 15),為審判活人死人之主(10 42 17 31) 保羅自悔改之後,即稱耶穌為伊絕對之主,伊為其僕(羅 1 1) 伊身上有其印記(加 6 17) 第一次被囚時所寫之諸書信,言基督之性質與職權,頗為驚人。「叫一切在天上的,地上的,和地底下的,因耶穌的名,無不屈膝。」(腓 2 10 11) 萬有俱藉他而造,自他而始,在他而聚(西 1 16 18) 基督為一切執政掌權者之元首(2 9) 萬有都服在其足下(弗 1 21 22)。

希伯來書教訓之特點即基督之無上威權。信者於各處目注視伊(2 9 3 1 4 14 8 1 12 2 3 13 8 20) 伊之形像支配人之全生。著者暗示此種高權乃緊要而不能滅沒者。這種教訓在啓示錄內又變了形式,多有圖畫的樣子。基督接收一切受造物之敬禮(啓 5 9 14) 伊與

父上帝同保。有世上的國(11 15) 伊為萬王之王,萬主之主(19 11 16)。在基督徒之敬拜,美術,和苦難中都有同樣的證據。基督個人被拜為主為上帝,基督被畫為宇宙之治理者,佩戴着治理一切人的思想,需要,及工作的徽章。殉難者被罵為不忠於執政者,甚至為人類社會之仇敵,都是因為他們對於基督有不偏離的忠心,視其對於人類法律,規矩有無上威權。白理略(Polygen) 在臨死時,曾說:「他是我救主,我王。」他殉難的記載,乃是將猶太及羅馬官府渺小的權柄與永生之王耶穌基督之權相比較。

福音之基督,基督徒經驗中之基督,如果不是超越一切,就不算甚麼。暫時有限的高權乃是自相矛盾的。基督徒之良心,雖然落後於意志,却承認主言為公平:「你們為甚麼稱呼我,主阿,主阿,却不遵我的話行呢?」(谷雲階)

驚異

SURPRISE

這個名辭有主觀與客觀的二用:

(一) 未料想到之事驟然臨到; (二) 即對此忽然發生之事之情緒,這情緒近乎詫異。忽然而來乃其特色的性質,也許有失望的事,因為計劃的失敗,我們有時碰見一解不透的事,也發生驚奇。故說包括知識的限制,即主觀不能瞭解客觀。就客觀而論,福音中有些驚異的事件,如可 12 13 路 11 34, 耶穌的敵人「要就他的話陷害他。」路 6 7 說他們「窺探耶穌在安息日治病不治病。」故耶穌常常要防備他們的陷害。因猶太人的奸逆,那些人總

乘耶穌的不備，而驟然臨到。彼得不認耶穌，雖然有耶穌的預告，也是因為他不曾料到。在福音中我們常見衆人爲耶穌所驚奇，而耶穌亦爲人所驚奇。雖然耶穌透澈人心，然有時人的心仍使他驚奇；如迦百農的百夫長的信心。這一點可以示明耶穌的知識，並非無所不知者。他獨在聖殿的事使他的母親驚異，而他也驚異他的母親不明白他的任務（路 2:49）。他驚異拿撒勒人的不信（可 6:51）；他失意於其門徒的魯鈍（太 15:17, 18, 11）；及耶路撒冷的聽衆（可 8:12 約 8:43 參太 8:10, 14, 23, 15, 28）；都表明他所遇見的事，使他驚異。其他的時候也有失望的事，如可 6:31, 34, 7:21, 25, 11:13 等事。也許耶穌召猶大時未曾料想到他的奸逆。他臨死在十字架上時也顯出他的驚詫（太 27:46）。

耶穌在世界上時，教訓行事常使人驚奇，這是他所希望的（約 8:7, 5, 20, 28, 7, 21）。他童年在會堂中的事是使人奇異的開端（路 2:83, 63）。衆人驚奇他的教訓，他能醫治人，能赦罪，及他對質問的智慧，答覆，及其言辭的文雅（太 7:29, 28, 9:33, 12:23, 22, 22, 22, 27, 12:12, 5, 20, 43, 路 4:22, 7, 49, 9:43, 20, 25）。他的門徒也詫異他能平靜風浪（可 6:51 參太 19:25, 21, 20）。他不守習俗（路 11:18 約 4:27），他給門徒自由（可 2:18, 7:5）。今日的世界驚異耶穌，即用獨一完全來稱讚他。

汗

SWEAT

「汗」字在新約內只有一處，即路 22:44，記着主於客西馬尼園中的痛苦，說：「耶穌極其傷痛，禱告更加懇切，汗珠如大血點滴在地上。」有二點當注

意：（一）原文的問題：關於原文的問題，⁴³ 二節之言，俱不見於新約重要之卷，有許多大字的卷，在此節上作一疑問號。教友耶柔米等謂伊知有許多稿中無此二節，並且某稿中有與馬太相同者即 20:49。至於譯本，一古拉丁稿無此二節，最好之埃及譯本亦無之，阿米尼亞及最古之敘利亞譯本亦無之。（二）汗血的可能：有許多辯論，即討論是否能有血汗之事。吾人乃得到醫學上的證據。某著名醫士謂：「人之毛孔被強烈的精神所膨脹，以至血自孔中流出而成爲血汗。」最近之醫學斷定，亦謂血能自汗腺中滲出，因爲血管緊靠汗腺，中間隔膜甚薄。故吾人當信此爲歷史上之事實。然有些註家以爲血滴，乃完全一種表象，表示受苦者所遭遇之痛苦，並非照字面言汗爲大血點也。

刀劍

SWORD

新約內有二原文字，俱指「劍」言。前一字乃指蠻野國家所用之兵器，特別是脫拉西人，其形式似槍或標槍，不似劍。後一字則係指一刃或一匕首，但亦爲一劍。來捉耶穌的人們佩帶刀棒，耶穌之門徒亦有二刀，耶穌會說夠了，並且其中有一人（彼得）拔刀砍傷大祭司之一僕（太 26:47, 56 可 14:43 路 22:36 約 18:10, 11）。按喻言之意，刀劍乃是戰爭的表象（死於刀下，意即死於戰爭也），或爲社會分裂之象。「我來乃是叫地上動刀兵」（太 10:34）。又「凡動刀的，必被刀殺」（太 26:52）。此刀字或指肉體上的力量而言。吾人深信基督終必死於伊用以殺人刀之下。至於路 22:35 節之言，「你自己的心也要被刀刺透。」有時

亦解作殉道之預言。

敘加

SYCHAR

提到敘加是與耶穌從猶太到加利利的旅途相連的，此事記錄於約4:4。從第五節知道主「到了撒瑪利亞的一座城，名叫敘加，靠近雅各給他兒子約瑟的那塊地，在那裏有雅各井」；第十一節又說到那井深。雅各的井，說在此處，乃是福音裏確定的事實。該井位於以巴路，和基利心兩山之間而抵達示劍的谷口上，在城東約有四里半，距約瑟墓約有二里（書24:32）。其水的源頭至今仍不確知。敘加距雅各之地與井不遠，（一）或者即是示劍。（二）或者位於以巴路山麓附近的小村中，在井北約三里許，在那布魯斯東北五里。一般經學專家似乎贊成第二說云。

桑樹

SYCOMORE

桑樹一名祇見於路10:4，乃是關於撒該的故事。希臘名之意乃無花果桑樹，因其所結之果與無花果等，而其葉為心形，好似桑葉。於熱帶不變之天氣中頗為繁茂。於巴力斯坦則多在沿岸及耶利哥附近之低原中，且每多植於道旁。於敘利亞北方無桑樹，蓋因其經不起偶降之嚴霜（詩78:47）。桑樹之形體甚大，其主要之枝，伸張甚廣，叢葉繁密，下有濃蔭。桑樹為脫落性者，但是老葉非等新葉出來則不脫落。其果頗似普通無花果，但是較小得多，味道亦遠不如。祇為一般貧民所食。桑樹每年收成數次，其果生於大小枝上。如用刀割去其果之頂端

則成熟較快（先知阿摩司自稱為修理桑樹者（摩7:11）。此樹頗易攀援而上，其低枝為兒童所喜棲息者。

同情心

SYMPATHY

論及同情心這個題目與耶穌基督的關係甚大，幾乎與他學生的生活與工作有同樣的廣大。道成肉身（Incarnation）與贖罪（Atonement）兩語，不論他們在神學上包含甚麼意義，這無疑是在他屬世的工作，與救贖世界的行為中，展露了所有深切而濃厚的同情。因此，現在我們不能從廣義方面來充分論述；本文的範圍將只以討論基督以人子的地位而與當時人交往中所發現的同情心為限，我們可以看出如何由於這種力量，就使他成就了救世的工作。

（一）神蹟奇事為同情心的表現：（甲）醫病的奇事——古代以為神蹟奇事主要的目的，就在乎證明他的神性，而少以為這是與神性有關的一種工作，到了今日，我們卻看出這種醫病的奇事，確是耶穌同情心的表現。近年來聖經評論的傾向對於前時代的懷疑論（Scepticism）已有很大的改變。近世的科學家，特別對於醫治神經性錯亂的事情，已毫不猶豫地以為如基督耶穌這樣的人格，對於那些病人，當然能有這樣的權力。以這樣的方法來論神蹟奇事，在他們所主張的神蹟奇事為人類同情心之表現的意義上，增加了極大的力量。實行這種醫病行為的權能，可說是由於最親切的同情和深

然的威力的結合；並且從字源學上考查，至少可以看出有幾項神蹟，都是同情心的例證，而在救治這疾病時，基督自己也分受了其中的苦況。這個意思在耶穌醫治那個被鬼附之人時所附贅的話中可以看出可^{9, 29}，就是行這種神蹟之先必須有懇切的禱告；並且這更是顯明在醫治患血漏的婦人的事件上可^{5, 33}，說「耶穌登時心裏覺得有能力從自己的身上出去。」根據這個說法，醫病的工作不能看爲他神性的證明，反而是他神性的流露；並且從這上下文看來，特別須注意的，乃是他不單是奇事的施行者，更是作了病人的友朋，用人類的同情，診治了他們肉身上的苦痛，也救脫了他們心靈上的憂愁和罪惡。

(乙)自然界的奇事：在神蹟奇事中所顯示的基督的同情心，不但是限於由疾病而產生的肉體的苦痛。給五千人吃饱可^{9, 35}，表示他對於身體上一般缺乏的同情；令瞎盲的女兒，拿因寡婦的兒子，伯大尼的拉撒路等復活，表明他對於家庭生活間悲歡的同情；平靜海和浪表示在他門徒個人遇到危險時他所有鎮靜他們的恐懼的誠意。在神蹟奇事中自成一類的，有使水變酒之事^{約 2, 1-11}，這也是出於同情心而行的神蹟之一，是讀者所應當牢記的。這一切都提示我們，基督的同情實在伸展到一個極廣大的範圍，而非止以拯救疾病的苦痛爲限。他也注意到兒童在街市上所作結婚與殯葬的遊戲^{太 11, 17}路^{7, 32}，他就引用這事作爲說明，並且也加入到社會

娛樂團體中共同游玩。基督廣博的同情足以使他活潑地願望提高社會上，不單是人生所必需的，而是人生餘裕所應當享受的快樂。

(二)基督的教訓爲同情心的表現：由於基督的行爲與舉動所表現的待人的正當態度，他也在教訓裏明白宣告，可以說是他同情心的倫理的相對部分。基督的教訓的中心要點，論及「上帝的國」以及論到天國的子民對於上帝的關係，更是竭力論到天國子民彼此所有的關係。在山寶訓就是他論及這個题目的充分的教訓，在「上帝爲王」的教訓上將神的愛和同情心傳揚到各個論及天國的不同题目中。那最清楚的宣告就是那個「黃金律」這就是所謂「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」^{太 7, 12}。與這相連的有其他的各種教訓，如憐憫^{太 5, 7}路^{6, 35}饒恕^{太 6, 14}路^{17, 8}，憐恤^{太 18, 83}等等，這不單向朋友應當如此，也應當以此對待仇敵^{太 5, 44}。在這一件事情上舉出神的實例作爲主要的動機，如上帝叫日頭照好人，也照歹人，降雨給義人也給不義的人，所以上帝的兒女們必須效法他的榜樣，與不睦的弟兄和好，寬恕你的仇敵。這種教訓更是進一步用比喻來說明。如沒有憐憫的僕人的比喻^{太 18, 23-35}，欺沒了上帝對他的憐憫。每一愛與仁義的行爲必將顯明在他最後審判的日子中^{太 25, 31-46}。好撒瑪利亞人的比喻^{路 10, 30}，乃是曉諭人民當脫去人爲的信條與國家的區別，而存民我同胞，四海一家的精神；而那浪子之喻^{路 15, 20}，乃是表明上帝願

意我們要有同樣的憐憫與忍耐。那財主和拉撒路之喻（路10:19-31），又是嚴勸教訓我們應當以憐憫爲重，而法利賽人和稅吏之喻（路18:），乃是用以反對「輕視別人」的事情。這種種的教訓都是與那以行善爲主旨，和在十字架上爲那殺他的人禱告的，耶穌的生活相應的。

（三）基督與人的關係爲同情心的表現：（甲）基督與罪人的關係——從他對稅吏和罪人的親愛的態度上，他實際表示出他對於人類的教義，和人類同情的啓導，在迦伯農，由利未或馬太所召集的那些下層階級的人（可2:15-17），乃是一個具體的申告，表明了一個最高的真理，一個人無論如何被人賤視總還是一個人，和一個具有上帝的形像的被造物，雖然這個形像或者會因過失和罪惡而蒙垢。由於這種對待個人的態度——一種和當時由宗教傳統下來的完全不同的態度——給他一種力量，就是像抹大拉的馬利亞這樣的人，他也可和她親近。又有兩個例子關於這種力量的可以引證，同時也可以在路加福音中找出。一次，是在法利賽人家裏的聚餐（路7:36-50）。這事情中指出了相對的情形，就是那自以爲義的主人和那犯罪的婦人，那個婦人因爲愛的多，所以赦免的也多。基督來不是要召集義人，乃是要叫那些罪人悔改，所以他的工作大都是在稅吏、娼妓與貧民之間。另一次，即是撒該的事情（路19:1-10）。撒該的受感化是一個寫實的表象，證明一個人能夠因別人輿論的指導而發

生化善的傾向。撒該是一個自始就被社會排斥的人。耶穌並不憐憫他的憂苦，也不講道以明他的罪惡，只是把他看作一個朋友和同等的人，以感化他的心。他只簡明地說：「今天我必住在你的家裏。」這句話無異是把他自己和他平等，而把他認爲一個弟兄。

（乙）基督與其他諸人的關係：他的同情並不侷限於稅吏與罪人之間。他也曾爲那年輕的青年，因爲不能拋棄富有的資財來跟隨他而非常憂愁。他也用同情心來論多馬的疑惑和彼得的失敗。在那些人有何屬靈的缺乏之時，他的心特別是傾向着他們，他和撒瑪利亞婦人的談話，表示出一種超脫種族、門閥、職業，甚至每個人的品格、人類的教義，而把這一切的微枝末節與我們一切人的心靈與有同感的事情相比較。他畢生所從事的，乃是自我犧牲與悲憫國族的事業，所以無怪在聖經有他幾次哀哭的記載，這幾次都是爲別人而哀傷，如在拉撒路墓前傷悼，與悲哭耶路撒冷的荒涼，反之，他在客西馬尼園中卻反不爲自己的生命憂懼；並且在他臨死劇痛之際，他的思想尚須注意到耶路撒冷的兒女，他的母親，垂死的強盜救他的兇犯，而並不想到他本身。這種人子的聖潔憐憫的性質還是繼續存在到今日，這在希伯來書四章十五節以下就有很簡明清楚的論述，說「我們的大祭司並非不能體恤我們的軟弱；他也曾凡事受過試探，像我們一樣，只是他沒有犯罪，所以我們只管坦然無懼的來到施恩的寶座前，爲要得憐恤、蒙恩惠，作隨時的幫助。」

(四) 基督的同情心的特點：(甲) 普遍的——這同情心並非由別人的呼喚而發，而是由於每個人性所能容受的需要而發。對歡樂者他表示歡樂，而向悲哀者表示悲哀。他的赴各種的筵席，就令法利賽人賜他一個「貪酒好食」的名號。他時也作了別人家庭中的賓客，與家庭的主人悲歡相共。但是在這一切中間，很顯著地表示出他對於流亡之民的呼召，這一點他自己也曾明白說過：「人子來是要尋找拯救失喪的人」(路¹⁹₁₀)。這種肉體的心智的，精神的，痛苦的呼召是很強烈的。

(乙) 向個人的：單是講述基督救贖的工作是空洞的，這並不實現出基督的柔和親切，與個人的愛，而是由於這種愛，神人之間恆切的和好纔能成功。基督的同情心並不只是對於團體的人的愛。他確是愛羣衆，但是他所以愛團體乃因團體是由個人而集合的。「他按着名叫自己的羊」(約¹⁰₃)。基督掌握着管理每個人的鎖鑰。在園中他只吐出一語，就是「馬利亞」(約²⁰₁₆)。馬利亞以前被人無限次地呼喚過，但是從沒有如這樣的有啓示與醫活的意義。雖然，他對於羣衆確是有憐憫之心，但是他對於誤行的彼得與多馬也有區別的，特殊的和愛。他憐憫那爬在桑樹上爲人輕視與孤獨的撒該。他在他門徒不安適時表示慰情。在拉撒路墓前他陪着衆人灑淚。他呼喚那羞愧的孩童走到他的身邊。他偵查那因信而摸他的人。彼得和同行的人都說：「夫子，衆人擁擠擠緊靠着，你爲何說摸我的是

誰呢？」(路⁸₄₅ x.)

(丙) 是愛而明晰的：同情心並不是一例爲人歡迎的。假如這帶有一種優越階級的臭味，這將被視爲甚於侮辱。但是基督的同情心並不如此。「他知道人心裏所存的」(約²₂₅)，並且他能以充分發揮同情心所包含的意義，並且把同情心和他自己一同加入到個人的境地中。在此地就發生了一個有趣味的問題，因爲他恆久地提到那個信心的切要，當他在施行憐憫工作的時候，並且也有人疑問這相互的同情究屬是否神蹟治病的媒介者。在此地可以補充着說，基督的同情心對於助長信心是十分周到與得體，而這信心對於病者在救治工作的合作上也是切實的了。

(丁) 是實行的：據近代唯美派主義者王爾德(Oscar Wilde)在著作中說到，基督並不很顯然地向任何罪人表示同情，必定在那個罪人中含有一種優美之點。他只是向那些悔改之心已在萌發的罪人表示同情。向法利賽人表示同情是徒然的，對他們只有用嚴厲的斥責。法利賽人所患的乃是一種隱疾，所以在他們在願意就醫之前，須要自己明察他自己的病狀。神聖的同情確是一種特效的救藥，但是這只能在傷口顯露以後方能翦然奏力。

(戊) 不是傷感的：基督的同情心與近代汎愛主義式的傷感截然不同，這後者只是顯露醜態的東施效顰。這只是一種因情感而重視情感的傾向，而獎勵與讚美有這樣情感的人。有一種同情心只

是因文飾罪惡而存在——用環境，出身，以及其他的原因來爲他的罪惡掩飾。這種同情心很少益處，只能使罪人仍留於罪惡之地。耶穌的同情並不是空有其表而不能實用的。情感在他只是用以「周流四方行善事」(徒 10:38)。同情心在他這樣自己表示說：「蒙恩惠作隨時的幫助」(來 4:16)。

(己)是與無罪相貫徹一致的：在這裏發生了一種意思，就是說我們必須身處一種思想的境地，纔可以用正當的同情心來對待。同樣我們必須得到一種實驗的證據，曉得罪的權勢，纔能向那在罪的權勢之下的人表示相當的同情。但是在基督這却無須如此，他能以向罪人表示同情，因爲他知道他們所受的試探是甚麼。他也有天生的各種肉體與心靈的慾望。「他也被試探而受苦」(來 2:18)。但是他從完全鎮壓罪惡的私慾，而行公義的意志，表現出一個無罪的性質。而基督的同情心可以用以反證只有犯過罪的纔能向罪人表示同情的不可靠。所以我們可以說：「我們的大祭司並非不能體恤我們的軟弱，他也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是他沒有犯罪」(來 4:15)。(馮雪冰)

會堂

SYNAGOGUE

(一)名稱之定義：譯作「會堂」二字之原文，其本義即聚集。可說是廣義之聚集，集無論何事何人之聚集，皆可通稱；惟用在聖經，乃指本地人員爲禮拜，或爲宗教上其他工作之聚集(路 12:11, 21:12)。

從其聚集之原意，應用此集會之字樣，專指此等宗教之聚集所在，新約亦往往如是。即基督教初年之時期，亦暫時沿用此名稱，指其聚會，或其集會之地(雅 2:2, 來 10:25)。又不第此時爲然，凡希利尼文，必用此字樣。至於以逸派(Ebionites)馬吉安派(Marcionites)用此字樣更較久。惟其餘之基督教，首先改用他名，以別於猶太教。此或因其時兩派積不相容，已漸有各立門戶之趨勢。或因改定名稱，如後代譯作教會，教堂等字樣，更其適合基督教狀況。若沿襲會堂名稱，似仍混合多少猶太教那般國家主義隔絕的心。

(二)創始之歷史：新約時代，會堂制度，頗已普及，一般民衆，均相信會堂自古已然(徒 15:21)，但欲詳考其創始之實在歷史，必感覺文獻無徵，材料缺乏，亦只能推想當然已耳。據後代遺傳，其起原乃遠在以色列民初至迦南之時；亦有學者否認此說，乃謂其起原之後於此時；又有學者謂擲民赴巴比倫時，聖殿禮拜，必寂然停止，其能爲聖殿替代之會堂制度，似乎適合於此時產生，然而詳考其實，凡會堂所行使諸職，其中在猶太社會，先於被擄之時，早已感覺其職之需要。會堂在替代禮拜聖殿之先，已有作爲學校，亦復有作爲准審判廳之用。大概太古時代，以色列人守節期，可往聖殿以將事；若在其他時期，則有各該地小聖所，以爲之用。惟生活日漸繁雜，商務日益發展，教導子弟之職責，不能全恃於庭訓；凡十室之邑，方里之村，各鄉鎮，必概有實行律法之中心，亦必有地方分治，辦理社會所共同之事體。無論國政

之大權在王，在祭司，而地方政務之行爲，必有如是之需要。故謂會堂之種子，必由極其簡單文化之時代，進化而至稍微複雜時代，始呱呱墮地而產生，似較爲近是。——由此以觀，摩民赴巴比倫時，似尚非會堂創始之起點，無非會堂行使職務，此時受有變更耳。因此此禮拜遂成爲會堂之重要職務，但會堂本職，究非唯一在禮拜，亦無非被擄時代，其地方政務，多暫時停止耳。是故聖殿重修之後，會堂遂得以恢復原狀，而行使其所有處分政治上，社會上，世俗上諸職。在舊約之後半期，不甚提及會堂，大概即以此時會堂，已平安被恢復，無其他問題矣。舊約原文僅詩篇⁷⁴。明明提及舊約外傳，塞未提及瑪略比恢復猶太自由之後，宗教上有兩種相連之結果，一則均研究律法；一則會堂內，加重宗教方面。

(三)會堂爲猶太平常生活之一：在一世紀，無論何地，凡有猶太人之居留，該地必有會堂之所在。古書謂耶京會堂數目，有至三百九十四所，又有謂四百八十所；大概此數雖似過於大，然亦可見必不在少。耶京聖殿內，有一會堂。外邦之猶太教徒，亦於耶京特建有會堂（徒 0. 23）。加利利人民稠密，會堂當然亦多。福音記及加利利會堂，如拿撒勒會堂（太 13. 54 可 9. 2 路 4. 16）。如迦百農會堂（可 1. 21 路 7. 6 約 6. 59）。近代在加利利北邊探尋古蹟，發見十一所會堂遺址，其中一所，大概即迦百農會堂。約瑟甫謂亞基帕王亦效法乃祖，肯興建築，乃於多拉（Dom）地方建一會堂。不僅此也；巴力斯坦以外，

亦往往發見會堂。如保羅遊行傳教，赴小亞西亞希臘國各地，均有會堂紀載，已可概見。當時猶太鼎鼎大名之學者斐羅（Philo）謂：「每逢安息日，必有數千堂屋，用施教訓。」大概在基督時代，猶太社會中之會堂，算是習用已久，無地無之；正如近代歐洲之禮拜堂，中華之廟寺，林立各處。

(四)地點與建築以及其內之什具：猶太建造會堂，相傳有二要則：(1)地點須占有高地；(2)堂門必東向，亦如聖殿之門，進者必自東入。然查考加利利諸遺址，在一世紀，已不復遵從此規定；因其遺址均非高地，亦發見僅僅一門而非南向。大概會堂在各國，究竟適用各國建築法，並無何特別之定式。按彼遺址之狀況以推求，必知巴力斯坦之諸會堂建築，頗受希臘羅馬之多少影響；如彼之極其美麗之裝飾，亦知其受東方之影響，多少不免。——會堂正廳，爲四方形。內有二行或四行直柱，將其全廳地面，隔分爲三或五行小區域。門制，必並列有三。門楣前，有時或裝修修尾屋以飾其上。會堂內之什具，極其重要的，即收藏聖經之聖櫃。櫃上，製有美觀之華蓋覆之。櫃前懸有帷幔。每卷聖經，亦必謹以繡紋布被。小會堂之聖櫃，多半靠近其正對前門之牆壁。靠近聖櫃即講台。講台上裝有讀經台，亦置有坐椅爲講員座位（路 4. 20）。在較大之會堂，講台每居前，幾乎居於中心。會堂之高位，即特別座位，每在講台聖櫃之前，或在大會堂，即靠近其正對前門之牆壁（太 23. 6 可 12. 39 路 11. 43 20. 46）。無論大小會堂，高位必正對普通

座位，相向而坐。普通座位，或椅或地席，即普通人禮拜坐之。其布置或直或橫，每每成數行列。油燈亦會堂什具之一。基督時代，想必常用。因遺傳當時有一種規則，即在贖罪日，整天不可熄燈。女界禮拜，特別製有屏帳之樓座；但此非古制，連女人特別座位，亦出於後代。他某得無是規定。據古書連在主領禮拜，女人亦有分。

(五) 職員：大會堂職員頗多，重要職任必有二人。此外，又必有教員或譯員。連在極小的會堂，其職員，至少亦必有二人。管會堂之職責，其本身儘可不主領禮拜，無非由其選擇他人主領之。惟堂內若有何違反法規，發生紊亂，乃其本身應負之專責（路 13 14 徒 13 15）。大概保存地產屋宇，當然亦負完全責任。通常多為長老之一；但有時亦不盡然。長老即堂內坐高位者，乃維持處理其社會之團體（如現代董事然）。此外，少不了的職員，即執事（路 4 20）。執事職務，極其瑣細繁夥，凡舉行禮拜，應於堂內如何預備，如何布置。凡安息日以及節期，應先期於屋頂上，三次吹號，如何報告，皆其工作。禮拜讀經，必親將聖經交給讀經員手，讀完，又必親手接回，小心敬慎，收置聖櫃原處。小會堂執事，即親自讀經，親自祈禱，各種工作，備於一身。不但此也。他如學童之教訓，執事亦不能旁貸。會堂行使審判，執行鞭打之刑，執事亦不能放棄。因其職務如是之紛煩，若能忠心事人，必加以敬待，故執事亦可算與文士同等。大會堂又有其他分職，如收捐員，辦理周濟諸事。如譯員，譯希伯來經文為方言。此等職員，在基督時代，概為義務，無俸給。

尤其辦理周濟，每每如此。

(六) 會堂用為禮拜所：聖殿毀滅以先，凡在會堂之禮拜，必較簡單於後代。米希拉所記之秩序，固出於後人撰述，但在前代亦必大致相同。其記禮拜，分為四部：(甲) 禱瑪 (Shema)。「禱瑪」原為希伯來文之中，命記六章四節，頭一個字（因此字為一籍之冠，遂取以名籍。）馬可所引「以色列阿你要聽主我們的主帝，是獨一的主。」即此禱瑪（可 12 29）。其內含有開會詞，及閉會祝福之意味。新約引用申命記，此段未提明為禮拜文之用；但旁證他書便知實係如此。禱瑪全文，包含申 6 4 9 11 13 21 民 15 37 41。此段論到服裝特別佩有繸帶，意在提醒其人必記念遵行律法。觀於耶穌「佩戴的經文做寬了，衣裳的繸子做長了。」那一段趣談（太 23 5）。我們便知其同代的人，不能行法之精意，徒泥於字面以解經，然而仍能選用此數段為禱瑪文之應用，殊令我們視為希奇；但在彼輩視此數段，必特別神聖。用此儀文之開始，當在哈西與人大影響之時代，即於基督降生前百餘年時。禱瑪文，同時尚有應行之禮節。一面表現信仰上帝為獨一的主；一面表現本身必遵守上帝律法。(乙) 誦過禱瑪文之後，原用何祈禱文，固非我們所知；但使如後代所用之禱詞，便不合於聖殿毀滅以先之祈禱，因其詞多含有紀念聖殿等語。觀於彌洗約翰教其門徒祈禱，基督門徒，請求基督教以祈禱，便能推想當代不常有祈禱文，無非應用祈禱文之趨勢，在當時始有發生罷了（路 11）。當時習慣，大概是

用詩篇或聖經相當的數段爲禱詞；至於特別規定之禱文，似尚未有。(丙)安息日之禮拜中心，即讀律法與先知書數卷。在新約時代，此爲通常之規矩（路 4:15, 17 參徒 13:15, 21 林後 3:15）。律法分段數段，特別分配堂員數人照讀，無論何人只能識希伯來文，均可讀經。律法讀完，由管會堂之主任，必再選一人讀先知書一段。後代規定於職員中，必有一人讀經；連讀五經，亦有一定之程序。故每年必讀經文全部一周。讀先知書之一段，亦必與該日所讀律法有相連之意義。惟基督時代，似乎對於先知書，可任意選讀（路 4:17）。(丁)讀完聖經，算是禮拜正事完了；但尚有連帶之工作即譯經，因希伯來文，已於社會漸成爲不能通俗之言語，故有譯爲亞蘭語 (Aramaic) 希利尼語，或其他方言之需要。因此，有時特別任有譯經專員，亦有以學校教員，或其他相當知識之堂員兼任。此時譯律法，乃一節一節逐一譯出；譯先知書，則每三節一連譯出。譯法，非悉如其字面之呆板直譯；大概必含有多少註解之意味。此與後代發生講道之習慣，頗有關係，尤其進化至新約時代，便有那時發揮之詮解（太 4:23 可 1:21, 22 路 6: 約 18:20）。基督如是之講道，多半有教訓之意味，非僅如尋常之勸勉，觀其言時必坐下，便足證明（路 4:20 參太 5:1, 20 約 8:2）。此時講道，固多半爲拉比們任務，但尚未成爲拉比們之特權；無論何著名之外賓，連在本堂任何人員，亦均可被請爲講員（參徒 13:15）。

(七) 會堂之學校：依舊約之理想，凡子女之教訓，皆爲父之責

任。申 6:7 記載爲人父，應如何利用日常起居，無論何事，均教訓其宗。教道德之機會；連在出入之戶門與城門，均須有觸目警心之標誌；但此等設施，究只適合於極其簡單之文化。一至商務發達，社會複雜爲人父，遂不免在外經營，常有家庭之隔別，故公共之初等學校，遂於是應時產生。原來在會堂有讀經諸事，根本的用意，亦非在乎禮拜；乃在乎教訓。蓋爲公衆之禮拜，固有聖殿在焉；若爲個人之敬拜，無地不可以將敬，又何需有特別之建築。不但新約上，表明會堂爲教訓之大作用；連在當代之大名學者斐羅在其著作上，亦有一處似乎視「會堂」只能爲學校用；若用於其他工作，均不贊成。一大概會堂在平常之禮拜，無非爲一般成年人，說些律法上教訓，培養其社會道德上之覺悟；至關於兒童之聚集，或在會堂內，或在會堂隣近之房間，亦授其諸如此類之教訓而已。凡小會堂，執事即先生，大會堂則有教授之專任。若欲求高等或專門之猶太教育，必在較大之城鎮，或有何著名拉比之附近地方，但無論何地，凡有會堂，必有初等學校。（參猶太人之童年生活與耶穌的教育論）

(八) 會堂爲審判廳：實在，神權政治之制度，並無何宗教世俗之區分。故耶穌時代，在巴力斯坦境內，凡猶太民族居多數之地，則地方政治上一切事體，殆完全掌於實行猶太主義之會堂；蓋羅馬政府對於地方之小行政，或審判，多半利用會堂爲地方之分治；惟外教人居多數之地，或外教有大影響之地，則會堂權勢，必較縮減；然在該地

之猶太人民，必仍一致尊重，惟會堂之處理是聽，有時在較大之城鎮，或有數會堂，同在一地，則必連合組織一公會，此會必支配社會各公共生活。若一地只一會堂，則其組織法，亦因地而較簡單，但根本上必相同。在此等城鎮，其地方何公會，或山得林會，必在會堂內聚集（太 5^{22 10 17}可^{13 9}）。凡議事，判案，均在此。有時執行刑罰亦在此。若地方係屬大城鎮，其會堂之審判廳，有時至二十三人會審。小地方亦有七人。此人即其長老（路⁷）。新約有時只稱管理（太^{9 18 23}路^{8 41}）。公會之審判範圍頗大。小罪犯，能用鞭打刑（太^{10 17 23 24}參徒^{23 19}）。但此與羅馬鞭打不同，猶太鞭打，照例只能到四十減一（太^{20 19}約^{19 1}參林後^{11 24}）。此係執事遵照判決在會堂內執行。若在有危險於猶太社會之罪犯，其刑罰為拒絕，除名，逐出會堂等等（路^{9 22}約^{9 22 12 16 2}）。

(九) 會堂其他之使用：閱過猶太一世紀諸古書，便知其中紀載關於會堂，原為公眾聚會之所，遂漸發生限制之規條，必依例使用。凡關於個人，或全社會之事，均可在內報告，名人逝世，亦能於內舉行追悼之演講；甚至後代，亦為常人舉用喪禮。據約瑟甫記，猶太與羅馬戰爭時，會堂內，每有政治之集會。自以後，會堂之用漸濫，愈久愈成為尋常聚集之所。無論何事，或僅數人，隨時任便聚集討論，或依規例召集大會於內，均屬可行；於是會堂漸發生世俗之影響，正如從前在基督時，聖殿之院宇所表現一般（太^{21 12}可^{11 15}約^{2 14}）。後因

發生限制之需要，遂規定細則如下：禁止在會堂討論無關輕重之細事。禁止任意出入來去，或在會堂避暑休眠。禁止不潔之衣服入內。進會堂必由正路，禁止取徑外院。此等具體之條文，必後於福音而成立；但其需要之發生，由來已漸，當非自後代而開始，即在福音時，必已有表現如彼之習慣。要而言之，須知會堂之用，不僅為教訓律法之所，乃猶太地方一切生活之中心。換言之，乃應猶太社會種族一切之需要而發生。

(十) 經濟之供給：會堂職員，多無俸給，但學校教員，必有若干津貼；他如建築房舍，以及修理保管諸事，在在均需用費。後代且有陋規，給予失業人錢財，令其依時入堂，湊成十人聚會之法定人數。此等經費從何而來，古書無何旁證；大概出於富室，或猶太人，或外邦人，或因慈善激動，或為人民喜悅，便捐出一宗建造會堂經費（參路^{7 5}）。或者有時由各堂員，按照需用定額捐款，此雖古書未有明文，意必如是收入。據米希拉記其土地房產什品之所有權，均係地方全體社會為物主，似乎會堂亦與地方之浴池道路，同為公物，但其收入，究出於何法，無從考知，若此後能覓獲一世紀之會堂收支簿冊，必在歷史上有大價值。（U. Tomkinson. 金東）

符類福音

符類福音記者

SYNOPTICS. 此名詞乃晚近

對於馬太馬可路加三福音所應用者，以別於第四福音約翰，此三位

著者即稱爲符類福音記者。因符類福音對於基督之言行綱要表示出符合的情形來。自第二世紀退細安 (Eusebius) 時，直至今日，常常要顯示正經福音有合一的形式。此種合一通常由符類福音中將耶穌生活相同的記事並列一處，如此作成一完全之福音。退細安遺失的著作名爲「四福音合一」，即採用此種合一之原理。以後教會亦效法退細安之榜樣，將四福音之要綱俱包括在內。近代之學士覺察第四福音在許多重要之點，不同於其他福音，故分別視之。即如符類福音除却末後受死的事外，俱專記耶穌於加利利的服務，而約翰則大半說到耶穌在猶太的工作。要特別注意此符類福音在相同的大綱上演進，有時詳細有時簡略，然此大綱在每福音中則始終一貫。這些福音俱爲無匹者，同時各有其特別點，而三者也同具普通式樣。參福音類福音兩論

敘利非尼

基婦人

SYRO-PHOENICIAN
WOMAN

在馬可七章廿六節裏稱她爲

敘利非尼基婦人。她是住在敘利亞，說希臘方言，屬敘利非尼基族。
(一) 這婦人爲了女兒被鬼附着的緣故，來求耶穌驅逐，是很奇妙的事。甲 耶穌所屬種族的人，是痛恨或輕視她的族人，而她的族人也是痛恨耶穌的族人。(乙) 耶穌並不會醫治過她的族人。但是他往她所居的境內去，不是去傳道，乃是去退隱休息的。(丙) 她來懇求耶穌，並不受門徒的歡迎，但是她到耶穌面前來，並非稱他爲一個普

通的慈善家，而稱他爲大衛的子孫。她的族人對於耶穌和一位彌賽亞的嫉視是被打破了，她信耶穌有醫病趕鬼的大能，這個信心是充足的。她信仰和要求耶穌的動機，是出於母愛和痛苦的需要。她是在極大的苦難之中，這時適逢一位常救濟別人苦難的教主是在她的面前了。

(二) 更奇妙的，乃是我主三次似乎拒絕她。(1) 他起首默不作聲，似乎有置之不理的神氣。「耶穌却一言不答」(太¹⁵ 23)。(2) 他回答：「我奉差遣，不過是到以色列家迷失的羊那裏去。」似乎表明他不能幫助她。(3) 他又說：「不好拿兒女的餅，丟給狗吃。」(太¹⁵ 26 可⁷ 27) 含着斥責的語氣。耶穌這樣一再的拒絕她，是有三個理由。(1) 尊重猶太人。這是一部分由於上帝的旨意，使猶太人去教導和感化世人，所以他們不應當與一位基督疏離過早，這位基督同爲猶太人和外邦人的彌賽亞。耶穌與猶太人疏離這件事，將來終須發見的，但不可急促，並用一種驟然的行爲，而使之過激。(2) 教導門徒多少要分受民族間的嫉視和排斥。十二位門徒將來成爲使徒，奉耶穌的名到世界去宣傳福音。耶穌願望他們對於所負的使命，不要單以權力動人，而以內在的本能爲出發點，因爲他激發(甲) 他們的憐憫，使他們成爲婦女的仲人，雖有時爲利己的心所驅使；(乙) 他們的敬嘆，表顯外邦婦女的信仰，是超過本國的人。(3) 啓發婦女的信仰和愛心。耶穌知道人們心中的一切，所以看出這婦人信心的能力，正

如雅各書一章三節所說：「因為知道你們的信心經過試驗，就生忍耐。」他即想成全她。

(三)這婦人的勝利和恩賜：她再三籲求耶穌，終能勝過耶穌似乎淡然不理的態度；她稱奉耶穌為大衛的子孫，終能勝過耶穌拒絕外邦人的狹窄心理——這樣的崇拜，是他本國人所不願意的；他在外表上用狗來比喻她，不好拿兒女的餅，丟給狗吃，顯出厭惡的意思，但她答辯小狗也吃牠主人桌上掉下來的碎渣兒。她的勝利是明顯的。她的信心與馬太十一章裏的百夫長相同，證明信心是大的（太^{15:28}），因此耶穌願意心服，對她表顯憐憫。「耶穌對她說：『因你這句話，你回去罷。』」（可^{7:29}）這樣賞賜是完備的，而且是立時的。「照你所要的，給你完成了罷。」（太^{15:28}）。

(四)這件事的主要教訓是顯然的：(甲)宗教師所看為極少希望的土地——教堂外的個人抑或社會——有時能得極豐富的收穫。(乙)人們所最害怕的生活經驗——痛苦、不幸、患難——常為歸向上帝的直徑，常表顯為罪惡的皮殼，而把聖靈恩賜的核包圍和隱蔽起來。苦難不能常使人成為聖潔，有時反發生憂鬱和懷疑，但這仍是上帝的旨意，感動我們去歸向他，他能對我們表同情，能拯救我們。(丙)熱烈的愛那些我們所親近和親愛的人，雖然有時我們的心要離開創造萬物的主宰，去崇拜偶像，但仍有意開放我們靈性的眼，去歸向慈善的天父，去歸向富有同情和施恩的基督，我們內心的

愛能辨別，相信，覺察我們本身之外，有上帝、基督和世人的愛。(丁)人們在懇求中所最不願意的，而為上帝所最喜悅的事，即是切求不已。從這個神蹟上所給我們的教訓，正與耶穌所講的兩個比喻——半夜敲門求餅的人，哀求不已的寡婦——是同樣能使我們受着感動。

(M. H. Brown)

住棚節

FABRICALES,
FEAST OF

住棚節見於約^{7:27}，
係猶太之第三節，亦最

重要之節。每逢此節，照例，一切男丁均須至耶路撒冷守節。節期自七月十五日起，當基督時，共守八日。早年此節亦名收割節（出^{23:16}，結^{24:12}），顧名思義，即知其原始係屬農業性質。當士師秉政時，於示劍乃為迦南人之節（士^{9:27}），而於示羅則為以色列人之節（士^{21:19}，撒^{1:1}）。所羅門擇定此時奉獻聖殿（王上^{8:2}）。此處所言日期，與王上^{8:88}所言聖殿完成之期不符，必係後來規定節期時所加入者。自此節之原始性質看來，明然在起初不能有固定的日期。早年出埃及及記之制定，不過令人注意，並非確定其時期也。

中命記名之為住棚節，規定守節七日，亦非固定其時期之意。該處言此節乃大眾歡樂之日，即奴僕、客旅、與孀婦亦在內（申^{16:13} x），為應符申命記之集中敬拜，此節必須守於耶路撒冷，與其原始之性質大相逕庭矣。以西結特意指定此節之時期（結^{45:25}）。祭司之法典（利^{23:33-34}），令人民慶祝此節，須居於棚內，以記念其祖宗出埃及時

居住帳幕之情形也。當獻之祭，已於民²⁰詳言之，又將節期加添一日——有第八日。當以色列人漂流異國，聽宣講律法時，頗熱心遵守此節（尼⁸），而要寄居棚內，乃律法之規定，此乃由逐漸改革而來者。早年之舉動，因不符於申命記集中之禮節，乃逐漸趨於消滅一途，但現今加以特別的意義，而恢復之。後來猶太律法增加條例，此節必須守於耶路撒冷，直至聖殿被毀為止。自時厥後，成爲猶太人的一大節，爲適應情形之變遷，故儀式亦常改易。

當新約時代，遵守一禮，即自西羅亞池汲水而奠於會衆之前。視此節爲特別祈禱降雨的好時期，使年成可以豐收。多人看此種儀式，乃供主一機會，即當節的大日，取用水的形式來滿足一般人心靈中的渴燥（約⁷）。雖然在第八日此禮已廢，此或爲當時情形，但耶穌之教訓似乎極不相同，而不合於原始收割節之意義。

板或版

TABLE, TABLET

此名見於路¹林^後來³。此名之用

於路¹者，乃指一種蒙蠟寫字的木板。通常七十譯文所用板字在新約內可見於二處。

在上古時代，板的用途幾乎都是普通一樣的，大概就是爲通信並文學的用途，其板有各種的資料，有石頭，陶泥和木頭，木製的板有時上塗白粉，有時上塗蠟。有的板也是用銅作的，這乃是在地中海的一些國內，但是在外表上這種板有一種官樣的文字刻在其上。

他泊山

FABOR MOUNT

他泊山乃是一個令人注意的地界標記，山之

風景頗美麗，形勢頗均平。位於拿撒勒城東約十八里，正在耶斯列平原的東北山脈上。他泊山在崎嶇的高原中巍然獨立，峯巒畢現，豪無障礙，除了在西邊有一道狹嶺將他泊山與加利利衆山連接起來。其特然孤立，和其圓頂形的輪廓，從平原上突然高聳起來，就使他在下加利利成爲一座最令人可注目的山了。山頂平坦無平原，然却高於平原一千四百尺，高於海面一千九百尺。他泊山和其南邊並西邊的山一樣，都是白灰石質，並且山頂上的土壤既深厚且肥沃。山上林木並不濃密，樹類多半是矮小常綠的橡樹，好似果園中所生長的而不像森林中的樹。山頂平面作橢圓形，在邊上有傾圮的牆垣和各代各式建築物的基址。

在第四世紀中，有一種傳言，謂主登山變像的地方就在他泊，直到十九世紀中葉，一般人都承認此山爲朝聖客和虔誠人們記念此事的所在。最早引證此事者爲耶路撒冷之區利羅耶柔米並其他人等。在第六世紀，有三座教堂建造在此山頂上，爲符合彼得的三座棚（可⁹）。在新約裏並無記載提到他泊山，也沒有暗示該山與主顯節有何關係。根據上述之言，他泊山當此事的時日並非一個適當退休的地方，按著著福音者的記述，這乃是一件不可爭的事實。除了這個嚴議之外，一切的事都直接與變像有關係，無庸疑惑是在黑門山

的南坡上(太^{16 17 28}可^{8 27 28}路^{9 15 37})。耶穌論及自己迫近的苦難與受死的預言以後有六日，這六日並無記錄，或者他們是利用此時間作退修和祈禱的工夫。並沒有暗示說主把這種過渡的重要時間消耗在旅行上，或者他在人烟稠密的加利利省另尋找一個地方爲這種神聖和彌賽亞最榮耀的顯示。反而言之，馬可^{9 10}確說耶穌在山下醫好被鬼附的孩子以後就「經過加利利。」同時那久被尊重說這座奇異美麗的山與幾像有關的傳言，已經幾乎被一般人所放棄，然而從耶穌早年的家鄉遠眺，這座山的確是一個最顯著的視象，並且耶穌在公衆服務時，走來走去，這座山的優美外形常呈現在他眼前，這是再真確不過的了。

才幹的比喻

TALENTS,

在馬太福音二十五章第十

PARABLE OF 四節到三十節裏，我們讀到

一個故事，論及一個人往遠方去做生意，他把他的銀錢交託給三個僕人；一個交了五千，又一個交了一千，又一個交了一千，這個故事與路加福音第十九章十一節到二十七節裏所論的交銀的比喻頗有相同的地方，因此有許多學者認定這兩段的經文同指一個比方：

(一)所以我們首先要研究這兩段經文的關係：(甲)在才幹的比喻裏，我們看到三個僕人，就是「他自己的僕人」和他們的主人。人有極親密的關係，他已經明白了他們各人的性格，因此他按照他們的能力分給他們的錢財，於是他給了那位最能幹的五千，次能幹

的二千，再次能幹的一千。他不對他們加甚麼叮囑，因爲他們應該知道不理藏他們所領受的鉅款，而要去替主人圖謀利益。主人出門之後，那領五千的立刻爲主人出去生利，因爲主人在外爲時甚久，他便賺了一個對本利的；第二個僕人才雖中庸，但因他忠心，也賺了一個對本；惟有第三個僕人任性懶惰，他把那一千銀子埋在土裏，等候主人歸回，經過長久的時期以後，主人回來了，而且和他的僕人算賬。前兩個僕人將他們原來接受的本銀，和他們藉着本銀所賺得的利息拿了出來，他們各人都用着同樣的算式，各人都接受着完全相同的讚許和酬報。第三個僕人覺得他必須找點他的失敗的理由，於是他便將這失敗的責任歸咎在他的主人的品格上。他說他是一個貪婪的人，他藉着不誠實使他自己富裕，甚至他人播種的地方也要去收割，因此他不敢將他的款子用來交易，恐怕他遭着不幸損失托付他的少許或全部的本銀。他的主人並不分辯他如此地加給他的惡劣的批評是否的確，他說倘若他以為他對他所下的批評是確切的，他便至少要費點麻煩將那銀錢交付給銀行，如此他既可偷懶，而他的本銀則至少又可以得點利息。因此他的本銀便被奪去，而將牠交付給有一萬的人。自然他也不能和他的主人一同快樂，而要被拋棄在那有宴會的輝煌的室外的黑暗之中了。他已證明了他自己是一個無用的僕人，無用的結果便是他對他的主人再沒有甚麼用處。(乙)交銀的比喻和才幹的比喻有許多重要之點可以看出，若是對

照起來這比喻中所述的不再是商人而是一個貴冑他的到很遠的地方去又爲的是得國。實際上有許多人以為在交銀的比喻中我們可以找出兩個混合的比喻：其中一個比喻是描述一個貴冑怎樣被他的人民反對他得國，他既得國以後，他怎樣對他們科以刑罰；另一個則與才幹的比喻的結構相似，其所以差異，不是因爲耶穌想要給一種各別的教訓，便是因爲這個故事在基督教會裏一再傳述以致弄出了差別。不過在這個關連中最要緊的，是我們必得看出那整個的比喻爲一個觀念所支配，便是那個故事是講到王子的事，換一句話說，這個以貴冑的故事爲出發點的情勢反映在僕人的故事的詳情裏。其中有些僕人的事是要藉推想而知的。這個比喻或者是依據歷史的事實。許多解釋者的意見以爲耶穌在這裏所提及的即是亞基老旅行到羅馬去得他的國，以及猶太的大使抗拒他的事。這故事的內容的協調很可以看出牠的一貫性來。在這故事中，貴冑喊他的十個僕人來，每人給他一磅銀子，自然有人猜想因爲他是生長于貴族，他的經濟狀況不佳，沒有多少錢使用。不過這或者不是付托他們的數目如此微小的真正的原因。在才幹的比喻中，我們顯然可以看出那商人的目的是爲謀利，因此他將鉅大的資本付托給他們，以便他們多財善買，獲得厚利。並且他又會確切地試驗過他們對於此項工作的才能，這便是數目分配不同以及沒有吩咐他們要將此錢經營商業的原因。他們對於他們的主人的目的很是明瞭，他們對於他

們的主人所要他們做的工作毫無有懷疑，自然一個貴冑並不是一個商人，因此他的僕人對於商業當然沒有練習。不過設若他要得國，他必須有長于理財的人，因此他利用他的出外的時候試驗他的僕人們的商業才幹，以便他將來執政時，他可知道誰人可委以何種的任務，於是他給每人以同樣的數目，使這十個人都有均等的機會，至其結果的差別便是由於各人的才幹和熱誠。既然他的目的並不在謀利，因爲他得了國時，他有無盡的機會獲得財物，所以他對於他的僕人不予以大的資本，而僅給以微小的款項，忠實和才能藉大的資財固可試出，藉小的錢財也可試出。當主人回來的時候，特別挑選了三個出來作爲論述的資料。這並不要想到是這個比喻的前後不符，不錯，是有十個僕人被挑選的，因爲國中有各種的職務要人充任。就商人方面言，只舉出了三個，因爲若是爲得國利，資本分配在少數人的手中比在多數人的手中更爲有利。倘若在交銀的比喻中將十個僕人一個個地述說出來，很覺厭煩，因此只介紹了三個以作其餘的代表。除此以外，這比喻的目的又是申述教訓，若是內容太複雜，則人的注意力必被渙散，即使從十個僕人的行爲中能夠引伸十個不同的教訓出來都無可取，因爲最要緊的是將重大的教訓指明出來，不可使那細小的差別來亂了大的論點。第一個僕人告訴貴冑說他的一磅銀子已賺了十磅，他的熱忱和努力獲得了貴冑的極量的讚許，因爲他在小事上有了忠心，所以他接受了管理十座城市的權位。第

二個僕人的勝利比較要少一點，他的一磅只獲了五磅的利，他比第一個受了較次一等的酬報，那便是他只管理五座城，顯然地可以看出這個貴冑疑心他之所以比較地失敗，不僅是因為他的才幹稍遜，而且也是因為他對於他的主人的利益較少關懷，因此他得着冷淡的待遇，沒有得到稱讚的言辭，只不過簡單地說明了他在政府裏所任的職務，當我們比較才幹的比喻裏的兩個僕人的待遇時，其不同之點是很有意義的。在那比喻中，那兩個僕人的才幹各有高下，不過他們爲其主人顯示了同樣的努力，得了同樣的結果，那便是他們都賺了一個對本的利，於是得了同樣的酬報，也得了同樣的讚許。在交銀的比喻中，那些僕人的出發點是相等的，而其獲得的結果却不相同，因此他們得了不同的酬報，一個人得了讚許，另一個則否。至於第三個僕人，在兩個比喻中大體都是相似的，不過在語句及其他方面稍有差異。一個接受了一磅銀子的僕人比起一個接受了一千銀子的僕人來，對於它的處置的不同自是很顯然的，大的款項自然是埋在土中，小的款項到慎重地裹在手巾裏。他的一磅銀子，不願旁觀的人反對，也被奪來給了那有十磅的。這個比喻用着富有西亞色彩之刑罰反對政府領袖者作結。

藉着這種的比較，可知這兩種的比喻的情況是不同的，各個比喻都有其協調和詳細的結構，而且各有其特獨的教訓，因此並沒有充足的理由假定這兩個不同的故事是同出一源的。

以上的結論並不近於武斷，因為在教會中同一的話語通行着各種的說法，而且在我們福音書中已經混和着。不過另一方面倘若以爲相似當是同一本原的變異，却完全是臆測。我們很可相信耶穌是依照兩個不同的方式創造一個相似的故事，因為他要表明兩個不同的教訓。若將這兩個比喻加以比較，則其各別的完全的意義才可瞭然，至多我們可以承認這兩個故事互相有着影響，或者「我們要派你管許多事」這句話是才幹的故事中的話語，顯然地他的主人的大部分的財產已經交托了給他的僕人（十四節），所以當他對於五千銀子叫作「不多的事」，而將所交給他管的叫作「許多的事」時，顯出了矛盾，至於將這允許又對他的第二個僕人複述一次，顯得矛盾性更大，在二者中其總數不過是加了本銀一倍，因此在這地方交銀的比喻影響了這記載是可能的。在那裏一磅與十座城對照起來自然差別懸殊，耶穌或者他的記錄者是想到世界上的機會和天上的酬報，照那樣，許多和很少的對照是很顯然的。不過這一章使我們很想到馬太二十四章四十五節到四十七節等於路加十二章四十二節到四十四節中的忠心的僕人，當他的主人出外時，他付托他以家務，當他回來時，便將一切的事交托給他，在交銀的比喻中描寫付托的數目之小是全然適當的。

關於前兩個僕人的各方面的意義已經藉着比較說明出來了。在才幹的比喻中，其教訓即是資本或機會的差別與酬報的差別沒

有關連，假使有這種的差別存在，則須將這種獲得的機會忠心地使用，忠心做到了那一步，酬報便也到了那一步，不拘機會與結果的差別若何。交銀的比喻所含的意義便又不同，每人的出發點是相同的，但他們所達到的結果却頗不一致，但因何而有差異，比喻中並沒有述及，不過似乎是說第二個僕人要比較懈怠到相當的程度罷了。這教訓便是說忠心于主人的利益便得最後的酬報。另外對於兩個比喻的共同教訓，便是對於工作的酬報，乃是更多的工作，即是獲得更大的機會從事大規模的工作。至關於第三個僕人，有些教訓是很顯然的。對於王的工作怠惰是一種不可赦宥的罪，沒有利用機會的懲罰，便是奪去機會，而再不能爲主人服務。另外還有甚麼教訓可以推出來的，那是要靠着我們對於僕人的理由怎樣。倘若那真能代表他的信仰，那便可以看出對於上帝加以不公正的思想，可以麻痺一個人的行爲。這個僕人爲他的主人構成了一幅諷刺畫，恐怕若是在作生意時失去了一部分的資本，他的貪婪的心便會失望，因此他覺得倘若他將他所受得的錢如數地交還了他的主人時，他的本分便已盡了。但他的主人的話「我要憑你的口定你的罪，」暗示着過錯並不在乎他的對於他的主人的性格的批評，却在乎他的習性的怠惰。若是他自己不願意將那款作生意，他至少應將那款交付給那要作生意的人，以便連本帶利收回來，無論如何，這僕人是有着他的使命的。雖是在才幹的比喻中沒有說明，而在交銀的比喻中却明白

地說出來了，如此，則若不幸虧本，其責任便從僕人的肩上脫卸下來了。他的本分便是遵守主人的命令。

(二)這兩個比喻和基督再臨的關係：路加福音已經在介紹交銀的比喻時，說明了這比喻是耶穌行近耶路撒冷而且他的門徒期望天國即時便被建設起來時說的。交銀的比喻表明主人到遠方去旅行，要好久才回來，只在回來以後天國才被建立而且猶太人反對耶穌爲彌賽亞，以及他們將來要受懲罰，也都暗示了出來。此種色彩在才幹的比喻裏雖不甚濃厚，然終究多少暗示得有一點。最可注意的是這兩個比喻的主要之點並不是釋明基督再臨之遲延。在馬太二十四章四十八節到五十一節中，更說得明白。在那裏不忠心的僕人因爲他的主人來得遲，便濫用他的信託，此外緊接着又有別的說語和比喻，說明應當儆醒，恐怕基督忽然要來。我們也不必猜想交銀和才幹的比喻是從馬可十三章三十四到三十七節引伸而成的，也不要想到這兩個比喻是早期教會之基督遲延不來的經驗產生的，甚至雖是耶穌希望在一世代內回來是真的，則他通知其門徒他的離別或許要延長也是不足爲怪的。路加福音已經正確地敘述了交銀的比喻的情由，還有許多其他的比喻更適合于特別的情勢。

(李建新)

大利大 古米

TALEITHA
GUMI

這乃是兩個亞蘭字譯成希臘音，意思就是一「閨女，起來。」這

句話見於可⁵，乃是耶穌對管會堂的那魯的女兒所說的。亞蘭的名詞就是羊羔。要注意巴力斯坦的亞蘭語從「羊羔」的意義轉到一個「孩子」的可愛名詞上，是頗有興味的。這樣，我們可以將耶穌的語正確地譯出來，就是「小羔阿，起來！」

稗子

TARBS

稗子是一種有芒的莠草，其初期頗與小麥相似，大概生長在穀田中。牠的佈散的區域很廣，包括着歐羅巴洲、西亞、北非洲、印度和日本。核是黑而苦的，比麥子較小。照事實來講，稗子是有毒的，發生暈眩、睡眠、反胃、痢疾、抽搐、脫疽等症，有時且可致死亡。不過這並不是因為稗子本身有毒，却是因為麥角的擾害。牠也並不毒害家禽，因為在西亞正因此着這個緣故才將牠種植販賣的。雖是在地面上露出時很和大麥相似，但到後來甚至小孩都知道牠們的區別。西亞有一種普通的非科學的觀念，以為稗子是從小麥退化而來的。

稗子的比喻，和牠的解釋，僅載在太^{13:23, 20, 28, 48}。我們對牠的解釋頗受一些聖經註釋的影響。我們若明瞭好種是人子（即彌賽亞）所撒這個事實（太^{13:17}），便可知世界本來不是罪惡的。比喻的所著重的時間便是僕人詢問的時候（太^{13:27}），那時稗子已經顯露了出來，可以看見（太^{13:26}）。至於二十五節中所述的，我們全然不要想到那是耶穌生在時他的國中所通行的復仇的方法，湯姆孫（Thomson）在巴力斯坦沒有找着一個人會聽見過惡意地播種稗子的

事，耶穌所以述說此種或者可能的報仇的方法，是要使其聽衆覺得新奇而更增加這故事的力量。二十六節中，長苗的意思，是指一切青綠的生長在田裏的東西，藉其衝護麥子和稗子。吐穗並不是結實的意思，不過是表明穀粒長成的一個階段，以後則稗子也顯出了牠的本來面目。第二十七節以及其下一節表明麥子變為稗子的觀念與這比喻毫無關係。僕人以爲田中有稗子是因為麥子和稗子的種子混合了，主人却以爲是另一個人撒種的，並且更可看出在這比喻中沒有稗子可以變成麥子的觀念。湯麥（^{13:28, 29}）的方法，今日在巴力斯坦像在美國一樣地普通，這是史坦利（^{13:28, 29}）湯姆孫和斯密司（^{13:28, 29}）在那裏觀察過的。不過施行此法，必須在麥子長苗吐穗以前（但這是不可能的，因為在這時候麥子和稗子相似）或是在已經結實以後，其理由便是當長苗出穗時將麥子拔去，是對於牠特別有害的，所以主人不准在那時鋤出來，恐怕僕人將稗子拔出時，將麥子的根帶動，因為二者的根，是混合在一塊的。不過拔稗子時不會誤拔麥子是沒有疑問的，因為稗子已經露出了牠的本來的樣子，正因此故，才引起了僕人詢問（^{13:27}）。從加利利的農人的見解看來，僕人的詢問，是最愚拙的，沒有一個稍微知道農務的人想到在那時拔去稗子。主人的答語，對於羣衆似乎沒有甚麼新奇，因着他們的所知的常識增加着答語不少的力量，因此耶穌的教訓更得了普通人民的贊成。三十節中（參²⁹節）所說的收割的人與僕人是不同的。稗子

和麥子絕對不可讓牠們混在一塊，否則怕麵包作成了時有毒。分開二者之法有三：(甲) 薙去；(乙) 細心地從割下的麥中將稗桿一根根地揀去；(丙) 或者於麥子打下以後用篩子將稗子篩去，麥子較大，仍留在篩子上面。在現今巴力斯坦三種方法都採用。薙的時候麥子當然要被踐踏的，可是像現今在美國的一樣，牠還可長起來，足夠鐮刀割的那麼長，因為巴力斯坦常用鐮刀(申¹⁰，23²⁵可⁴，29^啓14¹⁵19)。

這個比喻的正確的解釋，乃係直接從牠的歷史的背景產生。這是天國發展的一個階段，因以稗子的事表現出來。聽講的人，無論十二使徒，或是羣衆，都是猶太人，他們都有一個天國的觀念，耶穌則將此觀念加以改變，並且使之精神化。撒種的故事是一個解迷的比喻，宣講天國的成功並不如他們所想像的那般普通和直接。其方法是宣講而不是突變，牠是依靠傳播和人心的接納。施洗約翰至少也會公開而且普遍地宣稱彌賽亞來，是為施行審判的(太³10¹²)。這是全然與當時的羣衆的預料以為天國是要以審判開始相合的。但耶穌並沒有這種的審判的表示，他却相反地用了一個全然相異的方法(太¹²15²¹)。所以甚至施洗約翰的心中，都懷疑起來(太¹¹2) 因為天國以審判開始是門徒們熱烈地希望的。當講許多比喻的「那一天」(太¹³1) 或在他一些時候以前，法利賽人已經表白了他們的真態。他們詆毀耶穌，說他的趕鬼，是靠著鬼王別西卜(太¹²27) 耶穌的確給了他們一個嚴厲的警告(太¹²22) 不過並沒有雷

電來毀滅他們，於是他的門徒失望起來。他們的真意，描述在二十節的詢問裏，後來雅各和約翰表白了出來(路⁹51)：「主阿，你要我們吩咐火從天上降下來燒滅他們嗎？」在這比喻中，耶穌教訓他們，說他們所希望的即時的審判，天國之子和魔鬼之子的分開，一定會要來到的，不過不是現在，而是在時代的末了。在那時代未到以前，邪惡的仍然要在公義的當中繼續生長起來。這是所期待的，但要用著忍耐。所以這比喻顯明一種事實，即是天國不但不是一舉可獲勝利的，牠的演進反而有不斷的阻礙，直到完成的時代為止。

這個解釋對於教會懲戒的問題未有回答。此種懲戒使這比喻成為幾世紀的宗教上的戰場，因這比喻對於這種的爭論，沒有關係。(一) 田地不是教會，而是人的世界(參節)，是主所播種的彌賽亞的世界，正如在撒種，芥菜種，和麵酵的比喻裏一樣。(二) 天國不是教會，而是猶太人希望的彌賽亞的國。倘若天國等於教會，那是十分可疑的。自然這教會不是指看得見的有組織的教會。(三) 在這時候，門徒的心中尚沒有教會的觀念，遑論教會的懲戒？只在該撒利亞腓立比(太¹⁶18) 以及後來(太¹⁸17) 耶穌才開始略略介紹了教會的觀念，他是用甚麼話，我們是不知道的。(四) 倘若這比喻是指教會的懲戒，那便整個地將牠阻礙了。因為同一意義的撒網的比喻使之全不可能。若說牠只禁阻排斥的多數，而容許很壞的，或勸人著重教會的懲戒，那是全無根據的。(五) 在審判時一切的人都要出現，不只是

皈依的基督徒(25 81 82)。(六)門徒不十分了解這比喻，因為他們主張教會懲戒(林前 5 2 13 林後 2 5 11 帖後 3 6 13 啓 2 15 16 20 23 參太 18 15 20)。比喻釋義的歷史證明，首先引用此種解釋的，是基督立安，當他任主教時(二四八年——二五八年)，他藉此贊助他的教會的學說，推特連更在半世紀以前或者主張了此種理論。阿利金(一八二——二五〇年)知道了此種解釋，但他拋棄了此說，袁利紐則對此全不知情。(七)最末而且最重要的是那種的解釋味於歷史的情勢，而要成爲教徒之謎，是於現在沒有根據的預言。他忽視了基督的解釋，他也忽略了僕人的問語和主人的答語(參太 13 28 30 37 43)。

在此文中所主張之這個比喻的解釋有兩種異議值得注意的：(一)在四十一節中，耶穌說天使們將要從他的國中將一切犯罪作惡的挑出來，由此可以推知稗子是在天國中，而不是在世界裏。我們得承認這比喻中所用的天國一詞意義甚爲廣泛，不過這是「綱要」中的普通的事實，爲得證明這種事實，在神學中關於他的意義的長久的爭論有着一種決論。在二十四節中所言的如同田地一般的天國是最難知和難解的實在。牠是一些表徵將來的時代的真理和原則。這些真理藉着人的生活具體表現在世界中。這比喻告訴我們，當具體表現進行時，人們的世界中反抗起來了。真理和原則以爲這是牠們正常的領域，人也希望真理能充滿世界。天國之子(18 節)是那接受真理而且在他們的生活和行爲中將他們表現出來的人。這

些是撒在人的世界的田野中的，彌賽亞稱牠作他的國(41 節)或他再來時，他將牠贖做他的國(太 13 43 10 18 提後 4 1 啓 11 15)。末後，他們的父的國(太 13 43 25 34 46 29)，則是最後的榮耀的國。(二)有人說與這相關的撒網的比喻(太 13 47 50)，說到教會懲戒的事，無論如何這也是謬誤的。(甲)天國並不像網，不過天國的原理，歷史尤其是牠的完成是藉着下面故事解釋(可 4 26)。(乙)第四十九及五十兩節中的說明，除了結局以外，沒有著重其他的事。(李建新)

報名上冊

TAX, TAXING

「報名上冊」一語祇見於路 2 15。係令巴

力斯坦居民註冊以便自伊等徵稅歸諸國庫。即如此處所舉之例，非照羅馬方法，各就其居住地方報名，乃照猶太方法，各歸伊等原始所隸屬之城鄉。如此記載報名之事，即講明約瑟及馬利亞爲何常耶穌降生時自拿撒勒至伯利恆。如果沒有歷史上的難題，即關於居里扭之言，亦不需多加註解。有一次人所共知之報名(徒 5 37)舉行於猶太，在居里扭之治下，係主後六年，亞基老被廢後。但是伊是否在大希律未死之前早執政於敘利亞並且路加所記之報名事是否果在其時，對於第一點，吾人承認居里扭於主後六年實任敘利亞巡撫之前，先行負責署理。關於第二點，樂則(Ratner)所著基督果生於伯利恆耶一書，謂於埃及報名之事，至少每十四年舉行一次，故此可推知羅馬帝國其他部分亦係如此，巴力斯坦亦不能例外。如果追溯其時

期，則爲主後二十年，主後六年，並主前八年。如果適於主前八年有一次報名事，或者因希律國中擾亂，致令報名之事拖延至主前六年方始完成，此正爲耶穌降生之時也。

教師

TEACHER

這是耶穌常被他人稱呼的名詞。即是他的仇敵，也都承認他是一位教師。不但他被稱作教師，而他高貴的教訓亦是普遍地永遠被承認着的。他同時的人深覺他的卓越和他的教訓有不可抗拒的力量。

「因爲他教訓他們，正像有權柄的人，不像他們的文士。」（太⁷ 29）而且「從來沒有像他這樣說話的」（約⁷ 46）。近來雖有人不能接納他的宗教方面少數主要的教義，但却不能不拜倒在他的教訓的尊威之下，而稱他爲世上僅有的最偉大的道德和宗教的導師。

基督以教師的地位對於世界的最大的貢獻，是他的啓示上帝爲父，人類爲弟兄的道理。此種雙重的教義是他的福音的特別處，而爲他的教訓的基調。教師的基督實即是啓示的基督。他啓示着人類的本性和天命以及人與上帝的關係的真理，而在黑暗，迷亂的生死永生的問題上散放着永不磨滅的光輝。

不過基督不只是一位教師。他的教訓不但是教誨的，而且是創造的。他的話不但對於理智有着力量，而且對於心志有着能力。「它們是靈，它們也是生命」（約⁶ 39）。它們深入人的靈府，覺醒而且創造新的生命。他與尼哥底母所論的道（約³ 章）即是想注重這個事

實。耶穌不但是教師，而且是救主。因此，進入天國的憑照不僅是知識，更是須要重生過的新生命。基督不只是真理，他也是生命。他的真理既是解放，又是救贖，將它接納在心中的人便能得到正當與聖潔的高尚生活，而獲有成爲上帝之子的能力（約¹ 12）。他的教誨更具有潔淨與賦與生命的力量，因而各處尋求上帝和救恩的人都能如同聖彼得一般發出「主阿，你有永生的道，我們還歸從誰呢？」這樣肯定的話來（約⁶ 68）。

耶穌的訓誨

TEACHING OF JESUS

本題是討論知識，在基督教佔甚麼地位。近來有「不可思議」

的一種說法，就是關於天道，吾人不得瞭解。因此，必須問：耶穌在教訓人的時候，是傳遞何種的知識，這知識對於人的宗教心，有甚麼關係？若名詞上加以考查，可以看出希臘人所用關於智慧的名詞，是很缺乏的，而福音書所論的知識，是根據人的經歷。這也與舊約相同，按舊約，人知道上帝，是因爲主自己顯現，不是因爲人的思索。上帝施恩典教訓人，因此，人在他所經歷的事上，就認識主。

在希臘語中，有兩個名詞：(Ginōskō, oida) 譯爲「文」，却無分別。約翰十四章七節說：「你們若認識我，也就認識我的父。」原意你們能證明我的真樣式，就知道我的父。再者，人常稱耶穌爲拉比，意爲夫子，必是人看他教訓的題目，與猶太的教師相同。但他們所不同的，除看人的行爲以外，耶穌要論人的心，更必以天父爲模範。因此，有

法利賽人誇獎他說：「夫子，你傳上帝的道」(可 12 11)。按原文這道字，就是道路，由此可知耶穌論知識，是以舊約為根據。

(一)論符類福音：耶穌從幼時就熟悉舊約，很令人希奇(路 2 46-47)。他所主張的，是認以色列人所拜的上帝，為他的父，也是與父密切相連，因此舊約的道必須加以改革而所保留的，即聖父與父待人的態度，必合於他的觀念。如此摩西的律法變成耶穌的訓誨，呈顯一種新精神，但按其範圍，這新的接續那舊的，因為在先所注意的，就是人的行為，「遵行上帝的旨意」(可 3 35)。但耶穌為教師，更有兩種維新的：一是有權柄(可 1 22)，因以色列的文士，僅述說前人的意見；二是常指到天國，因為以色列人從早就盼望等候天國降臨。施洗約翰曾說天國近了，但約翰對於天國的人，能受甚麼靈感，尙未看得透徹，因此耶穌說「天國裏最小的，比他還大」(太 11 11)。天國必兼有耶穌的宣告和訓誨，按這兩方面，人纔獲得知識。試用約翰的訓誨與耶穌相比較，就可看出約翰的缺欠，因為他徒勸人悔改，僅有諫戒的話，而耶穌却顯明上帝愛人，是給人一種盼望，說人怎能得福，因為耶穌論天國比約翰論的完全，耶穌論悔改行義，尤為完全。

因為天國近了，人必須認罪，纔能進入這國，必須得救，纔能得這國的福氣。在山寶訓(太 5 7 章)就是天國法度的簡論，上帝的旨意，是叫國民有甚麼行為，但猶太人的文士，「把知識的鑰匙奪去」(路 11 52)。此外耶穌教訓人，不是同時說得出，得着方便的機會，就施教訓，或

安息日在會堂聚集，或單與少數人討論，總題目，就是上帝既為人的父親，他的兒女應當作何等的人。

在最初的時候，耶穌未即明說本身的尊貴，所注重的是引人認他有為訓誨師的權柄，這權柄也用他慈善的異能來證明(可 2 5 12 路 10 23)。他常自稱為「人子」，這二字的意義，頗為隱秘，但人一聽見此名，知道這一位就是與我同勞同苦，他必救我脫離苦難。以後因為人向他挑戰，他就多說與聖父有為兒子的關係(太 11 17 30)。

按以上所述，可看出基督施教的方法。天道不能同時指明，最重要的，是那學習的步驟，人必須按心中所能容的逐漸去領受。

此事最顯明在耶穌所用的比喻上。按福音書耶穌用比喻教訓人，不是從起初就如此，我們若以馬可福音的次序為準，可見這比喻是在後來用的，到那時候，他已經看出大衆未聽明白他的道，那有爵位的人，也是公然反對他。他用撒種的比喻(可 4 2)，他的講義，雖甚顯明，門徒還是請問(可 4 10)。又這比喻是指着四類人，僅有一類能結實，乃耶穌看明大衆，若按精粹的意義，不能接受他的道。又看出文士無論是本國人，或耶路撒冷人，都不肯接待他(可 2 6 16 3 6 22)。因此耶穌要躲避他們，領門徒離開那城和會堂，去到海濱(可 3 7)。教訓那些無成見的平民。此後就從全體門徒中，揀選十二個人幫助他。在宣揚真道時候，耶穌總是用比喻，因為那些聽道的人，不能領會極高深的題目，連十二使徒，也未看得透徹，不過順從

他仰望他，認爲他們的師表。按可^{4:33}說：耶穌用比喻，是「照他們所能聽的。」「沒有人的時候，就把一切的道，講給門徒聽。」

可見這比喻，好像一種面幕，遮蓋真理的本相，好叫惟有正心的人，看出他的真面目，那就是人不體恤那道理，是不明，人領受那道理，也是照着他靈魂的景况。因此，人在守道的时候，多練習，纔能多得道。惟耶穌的目的，就是以最多數人能明白的爲主，於是叫他們先求，纔可以得着。真理好像寶貝藏在地裏，乃是一種祕訣，人必須勞心追求，方能取得，因爲人信的最容易，就未必能保守，或是未明而信，他的信就受損害，因此，人必逐漸改變他的心情和意志，纔能領受這個訓誨的精華。按此理，耶穌教訓人，常是「照他們所能聽的。」

再要問：耶穌爲甚麼不明明的發言，而多用比喻呢？因爲從此以後，他的訓誨，必有些維新，惟恐人一聽見這維新的道，就起反感，這樣，他教訓門徒的事，就必停止。但用比喻來說，人初聽見，以爲很有興趣，以後必在心中思索，則此種新題目，就可漸漸進入他的內心。耶穌從最初所講的天國，就是屬靈的，與國政毫無關係，因此接待的人很少。耶穌看得清楚，他必像古代的先知，必先被人厭棄，而後纔能成功，因爲先知有些門徒，從門徒的工，以色列人究竟歸主。耶穌也必先找幾個人，歸入他所稱的小羣，此種意思，在可^{4:28}很爲顯明，有兩個比喻，一是種子長了，而人不知道，二是芥菜種是極小的，而後成爲大樹，因此可知誠實人一聽見這個比喻，更要考查他的內容。可^{4:11}說：

「上帝國的奧秘，只叫你們知道。」意思是因爲人已經作門徒，必能看出這個奧秘，又太^{13:13}說：「凡有的，還要加給他。」那就是人已經得着耶穌道的根柢，才能夠再求進步。以後天道傳於希臘人，他們多講智慧，內有隱祕的道，不可向外透露，但耶穌所說的奧秘，與此意不同，是指着他所比喻的宗旨，乃是一種天理，爲誠實人所能實行的。

(二)論約翰：試考查約翰就能看出與符類福音有許多相同的，但按着字義說就不相同，因約翰裏常用知字，但這個知識，不是一種抽象的智慧，乃是在人所經歷的事中能夠實驗的。

試觀約翰在第三章裏論重生，因爲人一生，僅能看見這個世界，一旦重生，好像睜開眼睛，看見一個新世界。又常講光與生命，耶穌的生命，就是他所發的光，因此常說人必須信，信耶穌就是認識他的光，「凡作惡的便恨光，並不來就光，恐怕他的行爲受責備，但行真理的必來就光，要顯明他所行的是靠上帝而行」(約^{3:20-21} 7:17-18)。可見這道理，是與人的行爲，有密切的關係的。

符類福音也常用光作比喻，但牠們僅用那「義」字，約翰就說真理，這乃是根據舊約賽^{64:13}所說「你的兒女都要受耶和華的教訓。」又可見約翰所論的真理，是與人的行動有關係，如說「我是道路，真理，生命，若不藉着我，沒有人能到父那裏去」(約^{14:6})，更可注意的，就是耶穌與腓力說的話，因爲腓力說「求主將父顯給我們看，我們就知足了」(約^{14:8})，因此可想耶穌在教訓的時候，沒有清

楚楚的論到天父，因為他是道路，他想人從這條道路走，自然就見着天父，所以他詫異腓力所問的，就說「你還不認識我嗎？人看見了我，就是看見了父」（約 14。）又說信徒與主連合，像耶穌與父連合一樣，「他們合而為一，像我們合而為一，我在他們裏面，你在我裏面」（約 17 23。）

約翰又常論見證二字，意思就是人應當認他的道是真實的，若有不認的，乃是因他的良心不清（約 15 22 參可 4 21 25），又說耶穌顯出或顯明（約 2 11 17 6），若是人願意接待他，就能這樣，人原來如與耶穌同情，無論上智下愚，必能贊成他的精神，但有人判斷耶穌為惡，那就是違背聖靈（可 3 29 30），惟獨人接待耶穌，認他為救主，那是因為天父顯明在人的心（太 16 17 約 5 32 6 44）。這樣人心內的光，能接待天上所來的光，就能夠信，那早所應許的光，現在是真顯出來了。

(三) 結論：按以上所述，就看出約翰與符類福音仍可歸於一致，不過在約翰是多注意人的內心，與耶穌本身的尊貴。在符類福音都能顯出那訓誨的次序和基督的為人，是按着眼睛所看，耳朵所聞的，在約翰多顯出耶穌為聖父所差遣，這是藉着舊約，主與他的民立約，從民與主連合的事，縱能顯明主的心，「主以敬畏他的人親密，他必將自己的約，指示他們」（詩 25 14。）

主的奧秘，就是他的國完全屬靈，與政治無關，他的內容就稱為新約。在後來人多反對他，而耶穌卻多注意自身的本位為上帝的兒

子，同時必須使人信從他本身，作為訓誨的根本。所以他從前所隱蔽的，而後就變為顯明，更對他的門徒顯明，就沒有甚麼事保守隱秘而不肯顯露出來的，不過說他將來必被人厭棄，釘在十字架上，這是等到人的信心堅固，耶穌纔能告訴他們。

後來由正教會生出一種異端，論人在智慧 (Gnosticism) 上可以得救，從此就有所謂假福音的，這都是基督教傳到希臘人以後的景況。最早在埃及及沙土中所發現的古籍殘篇（一八九八年），其中有些格言與希臘人的哲學相同，但以後就生出許多不經的言語，說是耶穌復活以後與門徒所講的，這都是人看耶穌少講奧妙的題目，心中不甚滿意而造作的。但按這正福音，耶穌所講這極高深的題目，人不必從學理上去求取，乃在與基督的心連合，因為這書中永存的生活力，是從他的真精神中所發出來的。

又可見這正福音，不是耶穌自己作的，乃是門徒的記錄，僅是傳述，不是講題目。有人這樣說，如果是耶穌自己寫的，人能將那文字當作偶像看，如猶太的文士看舊約似的，因此就不能思索書上的精義，得不着他的真精神。但耶穌的目的，是叫人心能夠生長，並很尊重人的人格，因此他的道理，如同撒種，下在人心，隨時生長而結果實。

眼淚

TEARS

在福音裏提到眼淚是在可 9 24，那裏說「那裏提到眼淚是在可 9 24，那裏說害癩病的孩子子的父親流淚的喊」

(J. W. Ingles)

着說：「主阿，我信，但我信不足，求主幫助。」並路7:33-34在法利賽人西門家裏，那個悔改的罪婦用眼淚洗救主的脚。如果我們將本題擴展到哭泣上去，就得到幾個悲哀的例子，時常喚出眼淚來，但是其說法却不是一樣的。抹大拉的馬利亞在主被釘後的第三日發見她可愛的主的屍體不在約瑟的墓中就哭起來(約20:11-16)。彼得聽見雞叫的聲音想起他在主被賣的夜裏不認主的罪，就哭起來(可14:72)。在這些情形的每一種裏可以理會眼淚變成了喜樂；因為基督會對那個悔改的罪婦說：「平平安安的回去吧。」馬利亞一聽見復活的主呼喚她的名字，她的憂愁就變成敬愛的狂喜了；對於彼得，主給他一種特別恩典的啓示，就是得赦免其罪，得遮掩其過的人是有福的。沒有一種情形是悲歎徒勞的悔恨，如同以掃似的，雖然他號哭切求他父親的祝福，卻得不着門路(來12:17)。

最重要的經文是記着耶穌自己哭了。其處有三：

(一) 在主騎着驢駒入耶路撒冷的日子，同時羣衆都在歡呼 and 散那，主的心却不與他們一致歡樂。路10:41說，耶穌快到耶路撒冷看見城，就為牠哀哭。他這樣哭，有很好的理由。那城的罪就是殺害先知，並用石頭打死那奉道到他那裏來的人，這種罪在數日之後要達到極點，就是主自己也要作他們毒惡之下的犧牲者。這些罪都壓在他的心上，他願意聚集他的兒女，好像母雞聚集小雞在翅膀底下，但是他眼看着他救贖被吐棄。侮辱天父和其房屋的事，令他心中充滿

憂傷，這不祇令他眼中淚流如河，並且使他口中發出憤慨之言。主看見耶路撒冷將要遭遇大禍，就感覺悲哀，心中發覺出痛苦的呼號，說：「巴不得你在這日子，知道關係你平安的事，無奈這事現在是隱藏的，叫你的眼看不出來。」(路19:42)。主悲哀並非為自己，主也不要別人為他流淚。就是當主在十字架的重負之下——這十字架要成為他的痛苦與羞辱——他還說：「耶路撒冷的女子，不要為我哭。」如果她們有眼淚，讓她們準備着為她們自己和她們的兒女流，因為可怖的慘劇在數年之後要進入她們的城內(路23:27-31)。他是多受痛苦的人，常經憂患(賽53)。當人們的罪擔放在他心上的那天，他的特別態度就是為他們擔憂，他像先知耶利米一般，願他的頭為水，他的眼為淚的泉源，好為他子女中被殺的人，晝夜哭泣(耶9:1)。

(二) 「耶穌哭了」(約11:35)。這是他站在拉撒路的墓前，要使他從死裏復活時所流的眼淚。雖然在主的眼淚裏有許多自然的流露，但有些事也令我們驚異。主對跟在其獨生子棺後的拿因寡婦說：「不要哭」(路7:13)。對於那些哀弔睚魯女兒的人們說：「為甚麼亂嚷哭泣呢？」(可5:18-19)。主要叫他們的死人復活而拭乾他們的眼淚，止息他們的哀號。但在約11:33-35却記着說主自己心裏悲歎，又甚憂愁，並且加入那些弔客中間也哭起來。當此時機耶穌的眼淚對於死者的親屬們果然是一種慰藉的源頭。英國詩人達爾文(Darwin)曾有幾句詩說：

「幸運頭上所飾的燦爛珍珠，

美人耳上所垂的閃爍翠玉，

夜間穹蒼點綴的煌煌明星，

破曉東方升起的輝耀啓明，

都不如道德豪爽的頰上，為別人的災禍，

所流下的眼淚而致的那種晶瑩光澤。」

那些眼淚向我們證明救主的完全人性。他具有神聖的威權，要起死回生，却仍然有人類的軟弱而灑熱淚。某人說得不錯，「有一個體，能使他疲；有一個魂，能使他泣。」那些眼淚也顯明主完全與在愁苦之中的人們表同情，特別是在他們喪失親屬的痛苦裏，在他們的苦惱中，主是何等的悲傷。或者那些眼淚也是證明主所感覺的痛苦，就是世界因罪惡所招惹的災禍，令苦難與死亡進到世界上來。再者，主的眼淚落下來，是因為他想到在他自己要被放到眼前這種的墳墓裏時，他母親和他的親友們所要受的痛苦。並且無庸疑惑，當此時機，主在伯大尼，正在要轉憂愁為快樂，變抑鬱為歡欣的當兒，曉得尚有羣衆正在悲慘絕望之中，並且哀歎那掌死權的惡魔在他自己未被毀滅之前，要致成這麼多的遭難者阿！（谷雲階）

節制

TEMPERANCE

的作爲和言語，也應有思想上的節制；所以他說動怒，即殺人的微菌，

在山寶訓裏，基督詳譯於教訓世人，不但須節制我們

不潔之意，即姦淫的種子。這樣，他的教訓乃直透根本，泉源不潔，其流亦有何益？正如主說，所有一切善惡，乃從內心而發（箴 4:23）。

看浪子的比喻，我們就知道人離開上帝的墮落極深，其思想不潔，是其起因，這是由於其心意不安而起，後來即生出一種不合理的言語：「父親，請你把我應得的家業分給我。」於是即有不潔的作爲發生，即在遠方任意放蕩，浪費資財，他如能節制其起因，則一切都可

以節制了。由此而知基督教乃關乎全身全生的宗教，能教訓人「除去不虔敬的心，和世俗的情慾，在今世自守，公義，敬虔度日」（多 2:12）。大概公義乃代表對同胞的態度，敬虔乃對上帝的態度，自守乃對自己的態度。按原文，自守即將自己一切平均，使肉身去服從靈性。如此，人之全身靈性精神都守節制，如良馬受制於人，如此則人能逐步進展至大體的完成。

自守的人，無論何事，皆能管束自己；不過食，不貪眠，不多言。現代的人過於趨向娛樂，娛樂本於人有益，但如人專其精力以爲之，即是過分。娛樂不如看爲像勞碌後的一杯茶，是取其略略蘇困的意思，所以說節制應關乎人的一切事。

不過，現在在外國所講的節制，乃專用於飲酒上，因飲得太過，如中國人之於鴉片煙；因飲酒爲禁酒的一種強烈試探。我們自己所宜注意的，爲終身的高目標。基督說：「所以你們要完全，像你們的天父

完全一樣」(太^{5:48})。這是人類所應有的最高的目標，我們應當東上帶，繫上袍，作靈性的賽跑者，「仰望為我們信心創始成終的耶穌」(來^{12:2})，以他為榜樣，「得以長大成人，滿有基督長成的身量」(弗^{4:13})。

主是我們的理想及榜樣。在福音上，耶穌表明一完全守節制的生活，稱為完全自制。他生活的目的，即榮耀上帝；他到世界來，乃實行父的旨意(來^{10:7})。約^{17:4}說：「你所託付我的事，我已成全了。」我們也應當如此有同一的目的，纔能盡我們的心，完成我們的生活。

聖殿

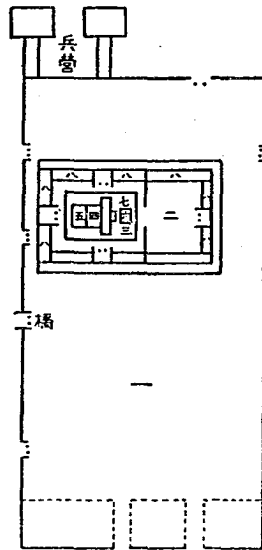
TEMPLE

(意)聖殿的方位及規模：按聖殿原文有兩個字，一指全院而言，一指

聖所而言，但譯為漢文，二字却無分別。在新約時代，我們關於聖殿的事，很為熟悉，因為約瑟甫所記的那個坐落，是所羅門原有的聖地，希律王加以重修，開工在西元前二十年，按約^{2:20}所記，修築時間有四十六年。因原有山地，不敷應用，乃就南坡，架空起些石窟，上面填平的。全院共分五層，茲將其地位及規模，分述於後。

(一)外院：南北長一百二十丈，東西寬六十丈，其門西四，南二，北東各一，西南有橋，直通城內，遺跡至今猶存。牆內多有廳房和石柱，南面四行柱子，全為白石雕成，東面稱為所羅門的廊(約^{10:23})。西北有台階，上通羅馬兵營，軍隊居高臨下，便於看守地面(徒^{21:35})。保羅站在台階上，要對猶太人發言，就在此處。再有耶穌潔淨聖殿的時候，

那些做買賣的，必是在這外院。



- 一 外院
- 二 以色列人的院子
- 三 祭司的院子
- 四 祭壇
- 五 陳設餅的桌子
- 六 金燈台
- 七 聖所
- 八 至聖所

(二)以色列人的院子：院外有一道小牆，不准外邦人進入。一八七一年曾發現一種告示，外邦人進入，即定死刑。因此，保羅曾遇危險(徒^{21:28})，說他觸犯禁令。此院又分為兩層，東面稱為婦女院，西面稱為男子院，當中有六座門，其上為金銀銅所鑄的。有一座大門，高五十肘，寬四十肘，上下十五級台階。在男子院中，四邊有庫房，不但儲藏錢，並可存放其他器皿。但按可^{12:4}，那個寡婦捐錢，放在銀庫，可知在婦女院中，也必有庫房。

(三)祭司的院子：是在男人院子以內，尋常單有祭司可以進入，但百姓獻祭時也能進去，按手在自己所獻的禮物上。在這院子東面，有大祭台獻燔祭，又有洗手洗祭物的銅盆，在北邊有宰殺場，祭司住宅也在此院中。

(四)聖所：聖所東端，有一座大門樓，南北長一百肘，高一百肘。聖所中的器皿，有燒香的祭台(路1)，有陳設餅的桌子和七燈台。
(五)至聖所：這至聖所，除大祭司每年在贖罪的日子進去一次，此外無人敢入。在舊約時代，存有約櫃，但在巴比倫人焚燒聖殿時，就失掉了(耶31)。那至聖所無窗戶，不用燈籠，必是漆黑的，與聖所隔有兩個幔帳。

(貳)基督與聖殿的關係：(一)耶穌生後一月，他母親按着猶太人的規矩(路22)，將他送到聖殿，這必是在婦女院子。按着他們的禮，有一位祭司，讀感謝的祝詞，一面爲嬰孩，一面爲母親。按路21，可想馬利亞每年上聖殿一次，也可以將他的兒子帶去，因此，耶穌十二歲去，未必是第一次。

(二)耶穌講道，常在聖殿的院子。太21至23章所記全是在外院，先來見他的，有祭司長和長老，他對他們引用詩118：「匠人所棄的石頭，已成了房角的頭塊石頭。」因爲猶太人常以聖殿表示國家，耶穌用這話是自稱爲國民的首領。隨後他按次序對各教派人說話，末後臨到大衆(路19)可見有許多人，進到聖殿爲要聽教訓，

所以祭司與文士很是惱怒。

按約翰福音，耶穌在聖殿講道，是趁着節期，因爲那時有許多人從四方進到城裏來(約7)是守住棚節，耶穌在聖殿裏教訓人。最後就到離別的時候，耶穌自稱爲彌賽亞，因此，祭司長要捉拿他，但因爲多人聽從他，就未敢拿(約7)耶穌與文士辯論，必是在外院。因8上說，他們拿石頭要打他，在裏邊院子是很平坦，無小石頭的。又在約10章耶穌講道，明顯是外院，因爲寫着所羅門的廊(10)再有末後的教訓，在逾越節，也必是那個地方(12)。

由此可知，耶穌利用各種機會教訓人，更莫使於在聖殿院子，一則因爲人多，二則文士與法利賽人也常在那裏講道，羣衆聽這兩樣的教訓，最易加以比較。

(三)有時候耶穌以聖殿作比喻，或明說，或暗示，明說的如約21，以聖殿比作他的身體。暗示的如約812說：「我是世界的光，跟從我的，就不在黑暗裏走。」因爲在聖所除七燈台以外，全是十分黑暗，可見按猶太教，人與上帝接近，就入了黑暗，但按着福音，人與主越接近，光明就越大。在太21耶穌引詩的話：「你從嬰孩和與奶的口中，完全了讚美。」意思就是說，小孩子那時甘心讚美耶穌(15節)，不像祭司在殿中所念的虛文。在可12：「以色列阿，你要聽，主我們的主，是獨一的。」這話是在他們的日課，禱裏，朝夕必須念的。在可7是批評一種弊病，有各耳板，就是奉獻的意思。人有甚麼產業，

不願家人承受，就說各耳板，那就奉獻給聖殿了。在太²³說摩西的位，意思是那些文士在殿中立有會所，為商議他們的事務。在約¹³ 5 * 記耶穌給門徒洗脚，我們知道祭司在獻祭以前，必要在銅盆內洗手洗脚。按這樣，耶穌為門徒預備後來所作的工，耶穌自己也預備獻身在十字架。以上所記，雖然未提到聖殿，猶太人不能不想是極暗合的。

(叁)基督對聖殿禮儀所持的態度：人對福音書，從表面上看，似乎耶穌有兩種不合的態度，但仔細考查，二者却很接近。

(一)耶穌對於聖殿，很顯出恭敬愛慕的心。雖然書上未記他到聖殿獻祭，但不能說他未作過。他當幼時，被獻於主(路² 22-24)，童年的時候，也守逾越節(路² 41-42)，其中必有獻祭的事。按猶太規矩，聖殿內有祭司替百姓獻祭，百姓必在門外等候祭司獻畢出來給他們祝福，並一同跪下。設晚餐的時候，耶穌又提到逾越節，可見他是怎樣的遵守(路²² 15)。他又說，必守摩西的律法(太⁸ 4)，論那個陳設餅(可² 23)，稱那房子為禱告的殿(路¹⁹ 46)，叫人納聖殿的丁稅(太¹⁷ 24)，由此可知他與本國人同看聖殿的禮儀，最為寶貴。

(二)耶穌也有時論聖殿的禮儀，不關重要。例如他稱自己比殿更大，又說憐恤比祭祀更重(太¹² 6-7)，又說比喻，說那個祭司不如撒瑪利亞人慈善(路¹⁰ 31)，們徒領耶穌看殿宇的莊嚴，他作預言說這殿宇將來全被拆毀(太²⁴ 1-2)，時候將到，你們拜父，也不在這山

上，也不在耶路撒冷(約⁴ 21)。

以上兩種意見，當怎樣調和呢？我們知道耶穌，不但生為人，也是生為猶太人，因此，他承認舊約一切律例典章為上帝所設立的，他說「律法一點一畫，也不能廢去，都要成全」(太⁵ 18)。但這成全，是因耶穌自己降世，舊約的規矩所預表的，在耶穌身上都應驗了。因此，這屬於形式的事，按希伯來書所講(希⁸ 10-17)，早晚必要取消。再者，耶穌說聖殿要毀滅，接着說自己復臨，天地就都改變，這兩件事相提並論，乃是出於一理，不過有大小的分別。(J. W. Ingles)

試探

TEMPERATION

「試探」二字，用於太⁶ 18 26 41 路⁴ 18 8 13 22 23 乃屬中

立性，有善惡兩種意義。有試煉，或試驗之意，為確知某人之性質若何，伊之思想為何，或伊如何為人；但其目的或為善，或為惡者。其惡目的乃誘人犯罪。於雅¹ 12 所言之試探，乃為試煉之意，其結果乃欲達到生活的完成。但於¹³ 節所言之試探，乃引誘人犯罪之意；並且著者鄭重確言「上帝不能被惡試探，他也不試探人。」此言似與耶穌所引申⁶ 16 之言發生矛盾(太⁴ 7)，並且亦與主禱文中之第六請求發生矛盾(太⁶ 13)。但是試探上帝並非是要誘之犯罪，不過試其公義與忍耐，並且要求伊證明其完全至一種程度，即顯出其忿怒來，並且將自己顯露在上帝的審判前；並且求上帝所不叫我們遇見的試探，乃是心中的一種光景，雖然對於強者是可以獲得生活完滿的機會

(雅¹²)而對於弱者或可以使之失敗並犯罪。耶穌於客西馬尼園中雖看見門徒之弱點(太²⁶)，但卻誇獎他們的忠心，與他同受磨煉(路²²)。對於主言的一般熱心而膚淺的聽者，試煉要制其道德的死亡(路⁸)。貨財的思慮，今生的快樂，他視為更高生命的障礙(14節)。值得注意者即主重言富者之危險(太¹⁹)。耶穌從猶大起頭對於他的不忠，即發見其所處之危險(約⁶)。亦顯明恐為其他門徒之危險。主屢次言及將來的被賣(太¹⁷ 20 26)，主於晚餐時坦白地諷刺叛徒(路²²)，主給猶大的浸物(約¹³)，俱可視為親愛的鼓舞，使之反抗試探，甚至這一切俱無效力時，主仍用可憐的責語說：「你用親嘴的暗號賣人子嗎？」(路²²)。主亦警告彼得謹防可怕的試探(路²²)。耶穌恐其因伊自恃之弱點而跌倒，希望伊能恢復，並且恢復後亦能幫助他人，因為主自信其代禱之能力。

耶穌自己亦被試驗，試探主似乎承認伊對於試探之責任，可於其拒絕人稱之良善者時見之(路¹⁸)，然而伊卻絕未承認陷於試探之中，伊所採用對於罪人之態度，暗示伊之無罪。那著希伯來書者(4¹⁵)對於主道德之地位有言說：「他也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是他沒有犯罪。」保羅亦言：「成為罪身的形狀」(羅⁸)。路加言試探人者暫時離開主(4¹³)，並且耶穌自己言及試煉之事(路²²)。門徒與之同受，顯明在曠野之經驗亦非孤獨者，並且記載試探之事(太⁴ 1¹¹ 可¹ 12 路⁴ 1¹⁰)，乃為其繼續試煉之提要。

為伊服務時所經過者，或者至少是早年經驗之記載，被晚年經驗回憶所著色。即使其如此，吾人能在福音同樣的試探中看出他對於上帝的忠心來。人們希望病得醫治(約⁴)，並望吃餅(6²⁶)，仇敵要求一異蹟(太¹⁶)，並打算立之為王(約⁶)，可以為三種試探之說明。詳細研究耶穌早年服務之記載(約² 4 章)，確證耶穌被自己熱心的試探，使其仇敵早識之為彌賽亞，但伊一經發見此種危險時，立刻即不多言，不多行。某人謂耶穌晚年在加利利服務中的逃避，乃是有意的，不祇是為得一安靜地教練門徒，也為躲避仇敵所加於他的危險。主如果在時候未到以前冒險，即陷於第二種試探裏(太⁴ 5⁶)。主於迦拿對其母之言(約²)，似乎是主覺得其母親言中之危險，即令其因親情之命令行神蹟，不遵上帝之命而行也。他全然拒絕其母親及弟兄之要求關於其公開之服務，乃表示其覺此危險之大也(太¹² 48⁴⁹)。其弟兄勸之至耶路撒冷守節，將自己顯與世界(約⁷ 3⁴)。彼得被斥為試探者(太¹⁶ 23)，在伊承認主為基督，蒙主獎勵後，因為伊攔阻主之犧牲，主拒絕迦南婦人之請求(太¹⁵ 28²⁷)，豈非因恐怕在異邦人中之醫治令其離開父時所命行之犧牲之路耶希利尼人之求見(約¹² 21)，激起深厚之感情，因為似乎是提議令主逃避十架，主乃拒之，視為一種試探。此同樣的試探在客西馬尼園中痛苦時也顯出劇烈的形式來。

試驗與試煉，耶穌視為與試探不同，但是仇敵一面為要乘不

信任主，一面爲得控告主的把柄，就是質問主關於納稅給該撒，復活，乃最大誠命之問題（太₂₂ 15-40），並休妻之事（10₃）。會堂裏枯乾一隻手的人（路₆ 6-7），對於主，乃是機檻，令其犯安息日，並且犯姦被捉之婦亦然（約₈ 9），使耶穌或因嚴厲而失民心，或因鬆弛而顯明地反對摩西之律法。耶穌所忍受之痛苦與憂愁，乃上帝所指定之磨煉，使主學習順從，以致成爲完全（來₂ 10 5 8）。此處姑不贅言。有數事吾人宜注意，即耶穌生活中之試探可能，必需，與性質。

上帝既然不能被試探，而耶穌卻遭遇試探，顯明有神聖的虛已包含在上帝子的化身之內。耶穌能受試探，因爲他的知識有限，受制於感情，並且在道德上是進步的。無所不知，能洞悉一切行爲之道德性，並能預見一切選擇的道德結果，故此不能受試探；無所不能，既有權管理一切道德的源頭，故此在道德上的奮力，斷沒有力竭，這就是在試探中的經驗。全知與全能，不曉得有限的知能所受感覺的妨害。如果將這些品性歸諸上帝子之化身，乃是否認他能受試探，那末，他的道德乃外貌而非真實者。易受試探乃是增進道德所必需，卻不必定犯罪。恆久不變的選擇善，即逐漸臻於完全。試探不祇發生於多罪之性質。天性與嗜好，在道德上是中立者，如果良心上覺得與上帝之旨衝突，那便是罪。罪人之意見，情緒與欲望，能成爲無罪性質受試探之機會。試探並不是罪。雖然有犯罪之可能，卻不必定犯罪。基督必須完成其爲人救主之職務，故此他應當受試探而無罪。其道德的教訓，

自其道德的榜樣得了力量，祇有伊能爲吾人道德的模範，因爲他經過了人類道德上的進步。他自己在道德上的奮闘使他體恤我們（來₄ 15）。定人類的罪案（羅₈ 3），這不祇是他爲罪受苦所必需的，也是以抗拒罪的攻擊而克勝之。

其試探之性質被其無匹的職務所決定。卑鄙的情緒，與嗜欲絕不能襲擊他。他受試探，令其妄用奇異之能，其特別權位，其爲上帝子之無上高權，爲滿足民衆的期望，而不實現自己彌賽亞之理想，並且逃避十字架之痛苦與淒涼。主之試探超越普通人之經驗，適如伊自己超越人類一般，這些試探雖然祇對主是可能的，但卻是真實的，正如那些卑劣的試探，對於別人一樣。（谷雲階）

曠野的試探

THE WILDERNESS
TEMPERATION IN

主一生不斷的受試探，但曠野中的試探

爲人所集中注意的。他在曠野受試探之事，符類福音都有記載（見太₄ 1-11；可₁ 12-13；路₄ 1-13）。第四福音略去此事，馬可的記載最簡略；他提到野獸爲其他二書所不見，也許是因耶穌孤寂之故。畢凡（Devall）教授則以此野獸爲全文的關鍵，好像波斯有一傳達之風俗，稱爲「勝鬼」，因欲得勝，人乃退避到曠野禁食四十天，此鬼方現成獅虎或龍之形。但人須穩立無懼，如此即得制鬼之力。這比喻很有興趣。我主此時與撒但有戰爭，實際將撒但捆綁起來，確定他往後如再遇撒但，則必有制勝之權。然其時波斯之風俗未曾傳入猶太，

且馬可所提之獸亦非波斯之獸。

試探的次序：馬太與路加第二第三次的次序顛倒，馬太的次序則為大眾承認，也許各著者係隨意記載，未按一定次序。

來源：門徒如何得知其事？當然為主所告知者，此為無疑之答案。也許因起初他們不能明瞭，直到認識他為彌賽亞之後，他才告訴他們。

性質：人愈透視試探之意，則愈認為「鬼」不必為有有形之像。或係著者心中有了成見，或其語暗示此意，則吾等不敢斷定。

關連：符類福音說試探乃緊接於受洗之後。他從水中起來，就顯出他是彌賽亞，蒙召履行惟他一人能行之事；從木匠地位蒙召出來要救世界。在他身上要將最高上帝之智慧、聖潔、權力，表明出來。他如何應付這大的責任，他沒有顧問，榜樣，指導。

必有性：其職務的擔負及榮耀、危險及責任，必然在他靈性內激動。按人性方面說，似很有迷誤的危機，所以他覺得必然有一寂靜的默想。在木匠店中，他必常想到如何能拯救其同胞，有上進的生活；但現在在受洗之時，啓示了他必作一更高的改革家，故用何法，用何道理，他必然要規定其辦事之方針。那樣，他必然須到曠野去做這事。

情境：他威力的強度及決斷的困難，著者用「四十天」來表現（據希伯來文「四十」為一最大圓數）。他因懇切忘了吃飯，他沈於思想之中，然似乎是說試探乃在四十日之尾纔起首。那也許是

自然的；因為在四十日紛亂的思想後，纔有這有系統的終結，所以纔有果敢的決斷。

試探願何種路線次序：試探的關鍵，乃耶穌要決定他的次序及原則，辦其大事。也許以前，其心中免不了有其國所希望的彌賽亞要辦的事，自然就發生了三大問題：如我作彌賽亞是否纔超過人類的需要，用何種適當的方法，使民衆承認我的要求；我所代表者係何種彌賽亞國及王。輿論方面對此三問題有一定的思想，他可以有別的意義，於是這三個思想纔有三種試探。

(一) 第一試探，乃是因為彌賽亞而有權力以便利自己。其特別的情形，催促他自己用這特別權力。他此時幾乎餓到將死，即如與在客西馬尼園的情形相同，他可以叫天軍護衛。他知道他能得這種權力，但民衆則說他能救別人，不能救自己。他可以合理地用此權力，但他必須稱為人，於是他自己決定不可施用。他成了人，就按人的情形生活。他若用特別權力，即為列於人類以外了，故他情願受苦掙扎，所以他說人活着不是專靠食物，乃是靠天父的話。如此，乃是完全接受為人的情形。義務大於食物，他的生活乃是遵從上帝的旨意，並非怕無食物或死亡。他也如人一般，在上帝的掌握中。

(二) 用特別驚人的作為，以成就彌賽亞的要求，如從聖殿的頂上跳下等事。普通民衆都希望他作一驚人的表示；因為詩篇上說有天使扶持他不致受傷，民衆以為他很適於有特別作為。這樣，他如若

不有一種特別，表示豈非使他的工作失敗然而他決定特別，表示並非完全的表示，而且並非願從天理，因為民衆求一特別表示，乃由好奇心的主動，必不合理（太³ 12³⁰）。他斷定如作此事，乃是違背上帝。如用特別表示，乃是使其目的的事業趨於一捷徑之途，所以他立即反斥說：「不可試探主你的上帝。」而且若施用法術的方法，他覺得必不能希望上帝的祝福。他認為祝福，超過人生一切靈性的目的，必須用靈性的方法為佳。

(二)對於第三問題，他須一度決定，彌賽亞之國為如何之國，是否願世界的意義。世界之國亦有光輝。也許他按照世界之國，而立一公義的國家，祝福萬民；他可以成功一王道之國；除去世界一切不公義之事而使人人如意。但他斷定這種意念，亦非最高者。所以他願意立一精神的國，並得一切自由的祝福。他也認為這也並非對於上帝專一的事奉。他願意將上帝正當的真理立於人心中。他看出如用地上國度之意，則不免要用人類的軍器，所以他極反對。

(E. Morgan: 葉勁風)

帳棚

TENT

「帳棚」為游牧的輕便住處，故有暫時性的象徵。主諷刺的暗示「永在的帳幕」(路¹⁰)，由此而來。但在林後⁵ 14 尚有暫時的意義。

小亞西亞普通帳棚，係用婦女所織黑山羊毛的料子所成。婦女們撐起帳棚，遷移時又由婦女折收。棚頂係三行木柱撐着，每行三根，

約六至八尺高，當中一行最高。沿幕邊有繩索繫於短樁上。邊篷下面垂懸着簾式的帳幕，婦女住處，另懸一幕以隔內外。此幕極合遮蔽陽光。濕後幕料即緊縮，可免雨水透入。帳棚原文亦含披屋等臨時住所。好像亞拉伯所建的住所一樣。彼得對於這種農村建造，必很諳熟。屋頂草棚為避夏之用，臨時棚乃為住棚節之用（太¹⁷ 4 x）。

分封的王

TETRARCH

此名稱在福音裏，乃是指希律安提帕（太¹⁴ 1 路

3 1 19 9 7），腓力和呂撒菴（路³ 1）。此名原始乃指一省四分之一之統治者。在福音裏此名詞的字學意義已經消失了。因為雖然希律將他的國分為四份，歸於撒羅米之一份不過祇有一處宮殿和某自由城的賦稅而已，並不足稱為分封王的職位。除此以外，他的國土分為三份，分封王的職銜乃是羅馬的旨意，封贈安提帕和腓力的同時，將總督（*ethnarch*）的名稱賜於亞基老。在兩個時機安提帕稱王（太¹⁴ 9 參 14 1 可⁶ 13 26 x），顯明的解釋乃是他的屬下人被德透，並且有些人或者故意用更高的職銜來稱呼他，因為羅馬已經用一個較低的名稱代替了，對於正確的意義並沒有任何暗示。對於呂撒菴的情形也是這樣。他是利巴嫩地阿比拉區的統治者，該區係於主前三十六年呂撒菴第一被殺後，自以利亞所分出者。該區當此時際，分裂為三部份，亞比利尼為其中之一，另一呂撒菴為其分封的王。此名稱曾經選擇，因為其轄境與早年的國家比較起來就算為小，並

且也沒有保存其分爲四份的記錄。在福音裏，分封的王乃是一種小王，全憑羅馬保留其君權的少數標識，同時有種升進的辦法，就鼓勵他抑制自己並忠心服務。

福音書 TEXT OF THE GOSPELS

試以教會和合的新約，與從前的譯本相比較，就能發現許多異點，不但在所譯的文字上，就是全句，亦有遺漏或增添。西人先得希臘文的新約，是從一五一六年起，正值文藝復興時代，在印刷的時候，是用希臘教通行的手稿，但西國教會早用的新約爲拉丁文，是耶柔米 (Jerome) 在三百八十四年譯的。他所根據的底稿，與通行的希臘語新約，有些不相符合。

近二百年來，發生一種專門考據文字的學問，就回溯到與原稿相近的新約，最重要的，就是一八八一年兩位英人所印的書，號爲維后文的，其所取的材料，可分爲四類：

(甲) 安提亞派：內中有 A 卷，是寫於第五世紀，還有二十左右的措書，是後作的，復有數百小章，此外有敘利亞通行的文，是在主後四百年譯的，更有希臘教父，是從三百五十年以後作的。據人調查，這必是三百五十年所更正的聖經，爲使文詞清順，因爲是在安提亞城作的，故人稱爲安提亞派，以上所說那通行的希臘文，就是指此而言。

(乙) 西派：內中有 D 卷，是希臘拉丁兩種文字對照的，又舊拉丁文，是譯於第二世紀，又有在二百年後，教父所作的。

(丙) 亞力山太派：內中有 C L 卷，還有其他措書，有在埃及譯的，有是埃及教父作的。

(丁) 號爲中正派：內中有 B 卷，現存於羅馬教皇的內府，是在三百年後作的，又有 X 卷在西乃山發現的，現存於倫敦博物院，亦出於第四世紀，與 B 的文字最近，此外有耶柔米的拉丁文，多與乙派丁派相近 (維后文多以此爲標準)。在維后文出版以後，又發現許多新材料，就知分派不是這樣清楚，一八九二年，人在西乃山又得敘利亞文的古本，查知是在主後一百七十年譯的，牠的文字，有時根據丁，有時根據乙。又仔細調查埃及語的譯本，最後就知道所號爲丙丁的，都當稱爲亞力山太派，不過分爲前後，再查那個乙，就知道這樣的文字，不僅在西方，也多見於東方，就是敘利亞文，與最古各處的教父，因此有人發出這樣問題，可否用乙派爲準，但爲這個事，頗有困難，因爲希臘文，單見在 D 卷，可知故意更改許多，如加三章耶穌的家譜，他全刪除，就換爲馬太書中的家譜，再者，在乙派中，似乎不是出於同源，常見此書有小註，彼書却没有。由此可知這文字不同的事情，是起於第二世紀，查其原因，不但是因人抄寫，難免錯字，更因古人不但讀經，且又口傳，再者符類福音，有許多相同處，人在寫馬太時，最容易插入路加寫路加時，也是如此。

最近所發現的，應當在維后二氏所定的甲乙丙丁四派以外，加一個戊派，可號爲該撒利亞派，因爲阿利金在二百三十一年徙居該

撒利亞，雖然他的手稿與B字相同，但他多用這一派的書，此派新發現兩本楷書，以外又有十八本小草，這小草雖是在晚代寫的，他的根據，必是很早。

常一九三三年，在埃及沙土中，發現蘆紙的新約殘本，他的年代，正與阿利金同時，這就比B卷早一百年，其文字與甲派不合，可以列在戊派中，與乙派稍有相同，但西派故意更改的，却未隨從。

按那許多文字，所有差異，多是關乎希臘文的語氣，却與正意無妨，但有幾處，應當記錄於後，以示一例：（參路加新註釋第九論）

附錄

按路⁹有揀選二字，與丁戊兩派手稿，蘆紙殘本，是一致的。有古卷作愛子二字，與甲乙丙三派，拉丁文譯本相同。

路⁹有以利亞 A C D 卷，與舊拉丁文均有，但丁派手稿，蘆紙，舊撒利亞及埃及譯本，通行的拉丁文，都缺這三字。

路¹¹記有主禱告文，與馬太比較缺三句話，這是根據丁派手稿，蘆紙，舊撒利亞文，和通行的拉丁文本。

另有兩大段，生出問題的，一為馬可十六章九至末節，全缺於B，另兩種手稿，西乃山的撒利亞文，舊拉丁文的一卷，許多教父，在作註解的時候，竟遺漏未提，再有六種手稿，記着這一段，但又另加一篇，說這一篇有兩種寫法。為解釋這個問題，人是這樣揣摩，或者馬可那個原稿末頁殘缺了，後人補添這一篇，是借用其餘福音的材料，因為

到第八節「他們害怕」句，是不能就此結束的。

再有約翰八章一至十一節淫婦篇，按這篇是在最珍貴的手稿D卷中，此外有拉丁文譯本，和拉丁教父從三百八十年以後所記載的，有幾章最好的手稿，移到路加二十一章以後，其他最上等的手稿和翻譯全是缺略的，因此可認這一篇，原非約翰的真筆。

(J. W. Ingles)

達太

THADDAEUS

這乃是十二使徒中一人的名，字於太10³可³18所提及的。普通以為他與路16¹⁶徒¹13所說雅各的兒子猶大是一個人，並且就是約14²²所說的猶大。

在四福音和使徒行傳的名單裏，達太或猶大是緊挨着奮銳黨的西門，二人或係弟兄或係密友，然並無確實證據。

教會歷史家猶西謂達太乃是七十門徒中之一，被遺至以得撒城，在那裏醫好阿布加王（參阿布加論），但耶柔米說這乃是使徒達太，許多經學士想這乃是一種誤會，因為有一門徒名阿代，伊曾傳福音於以得撒云。

感謝

THANKSGIVING

「感謝」乃為基督徒一種重要德行，在基督教以前之希臘罕見此類字樣。這多用於人對上帝之態度，乃表示回憶上帝，而承認其已往之作爲，與為將來之祈求迥然不同。原始意義乃對

於人施惠而取得其感謝之意。斐羅用爲學術上的意義乃爲感謝之祭。新約除福音與啓示錄外，希利尼「感謝」一語祇有保羅的書信中用過的。

基督對於感謝之教訓：(一)基督自己的榜樣乃一教訓。伊爲日用之餅，感謝天父(太¹⁵ 26 | 可⁸ 6 約⁶ 11 23 參路²⁴ 30)；爲天國之奧祕顯與嬰孩，感謝父(太¹¹ 25 | 路¹⁰ 21)；爲應允其所禱而感謝(約¹¹ 41)；爲聖餐之餅酒及其中所含之屬靈恩惠感謝(太²⁶ 26 | 可¹⁴ 22 | 路²² 17 19 林前¹¹ 24 x)。

(二)基督之言語傳達教訓：吾人不能自視爲有用處之僕人，配受感謝，因所作的，不過是本分(路¹⁷ 9 x)。有一種對上帝的感謝，不過是假冒爲善，其實乃是自誇(路¹⁸ 11)。真正感謝的心，頗爲稀少(路¹⁷ 19 x)。此種感謝承認上帝的大能與人類的主同在(19 節)；此感謝乃被信心所喚起，並且獲得大恩賜(19 節)。值得吾人注意者，即祇有路加一人記載十福者，說其中只有一撒瑪利亞人回來感恩，此乃基督徒表示感恩之模範；同時保羅亦常言基督徒感謝上帝之特性，因爲上帝有說不盡的恩賜(林後⁹ 15)。

提阿非羅

THEOPHILUS

這乃一最先基督徒之名，第三福音與其積出作品使徒行傳，均達致之也(路¹ 3 徒¹ 1)。這自不合着在致書人心目中並無他人可觀諸書之意。就在諸書之審慎著成看來，要非只

這乃一最先基督徒之名，第三福音與其積出

爲傳達私人之消息品，可斷言矣。設使此名是真確固有的名字，則依現代的說法，這兩部書是一「題獻」而非達致於提阿非羅者也。即在此點上，意見紛歧，迥非尋常可比耳。有以「提阿非羅」(意即上帝之友)，不過是普通學基督者所得而有的，一個俗名，爲新信徒之一種意想別號而已。有以「提阿非羅」爲一洗禮名，給與羅馬某官者，推其用此名之意，爲欲保其生命安全之故。這是可能的，但未必是定然的。

然則這名，是指寫第三福音與使徒行傳者之某同時人而言，亦未可知。否則其人要非歷史之所知也。但異日傳奇，竟異想天開地說其人格如何，進而以其爲安提阿或該撒利亞之主教——這均屬於猜度的範圍。有以路加爲到以馬忤斯去的門徒之一，而提阿非羅已是在是時爲安提阿殷實的稅官，認識著撒和希律，並伴同希律和百尼基氏來過該撒利亞，就在該處，與保羅和路加相值。有人想路加，原是提阿非羅所解放的人。但無論如何，後者或負推廣路加福音與使徒行傳之責也。至於他究屬希利尼族或爲羅馬人，鮮有能道及之者也。現須一察有關其人之地位與品格之見聞：(一)最易的入手處，就是他在第三福音著成時，已是個基督徒。他在信仰上，亦如其他新信徒，曾經受過訓練。但是他或他的朋友——著書人，覺得多熟悉基督教歷史的基礎是適宜的，因而第三福音與其積出的作品，原抱着這個目標而寄及他的，使他對於當時基督生活之不澈底的笨無秩

序的流行傳遞，不致發生信仰上的動搖。有的評判家向持着提阿非羅只不過一非基督徒而有興趣於基督教之見解。但聖路加之序言中，提及他「所學之道」一語，適足以表明他不僅是個有興趣的慕道者而已。據有人說，提阿非羅在青年時，是個學道者，後因事務繁披，不暇精研，設無人予以正當及時的指導，則其感受當時信仰之變遷，自難免居於失望與疑慮之境。(一)提阿非羅之屬於高位，是由「大人」之尊稱看出來的(徒²³ 24, 20 25)。這雖含着恭維權位之意，然亦未始不附有親密與感情之觀念也。他也許當過省長之屬員或皇室之事務員。這正與路加之特別注意教會和羅馬國之關係點深相符合，並與其在使徒行傳內所提及當時政務與基督教進步之重複關連處遙相呼應。第三福音指證那能阻礙一致的基督上的品格，是為財富與權位二者。但提阿非羅不因此而生信仰上的阻礙，反努力去學習其所信仰之歷史原理。因其胸襟豁達，其友以應其需要而著書之動機以生，是則吾人克有早先基督教文化中最重要的兩種歷史證物，以資借鏡者，焉莫非彼之功耳。

渴 THIRST

福音著者注意到因渴而發生的痛苦，沒有一樣不是與耶穌發生關係的。在毛主席公開的服務時，自猶太旅行至加利利，乃因法利賽人之反對，故離去猶太，而第四福音著者因注意到耶穌忍受渴的痛苦，遂記載伊向一至雅各井汲水之撒瑪利亞婦人求飲。吾人當注意著者言耶穌覺

渴之事，是與主的稱呼相提並論(4.1)，顯明著對於主人類生活需要的態度。再一次記主因渴而感受的痛苦，亦為此記者，係記主在十字架上喊叫說，「我渴了。」他記此言，雖然是為應驗彌賽亞之預言(詩⁶⁹ 21)，却也無疑的顯明受苦者確實感到如此痛苦，然後方發出如此呼聲也。主痛苦之劇烈，可以從兵丁憐恤他，要減輕其痛苦上證明之。主於此種生活之結果可於其描摹末日審判之言中見之。人類肉體的缺乏，給吾人機會能以履行兩條大誡命(太²² 36 x)，吾人亦當注意耶穌所提人對人服務之原理，並且按此原理，分配末後之賞賜。此化身之救主為審判王，而對於一切信者用第一身之稱呼(太²⁵ 31)，伊乃「人子」，顯明他對於吾人孱弱方面表示同情的性質(來⁴ 15)，並且保證「他凡事該與他的弟兄相同」之真理為確實者(來² 17)。耶穌仿效舊約之著者，用「渴」之一字來表示人心中需要更高之物，是在地上之經驗中，所不能尋獲及滿足者(參賽⁵⁵ 1 詩⁴² 2等)。正如人用肉體上的精力來與肉體上的渴相決鬥，主在心靈上亦呼求滿足，如不得補償，即不止息。在此不止息內，耶穌看見人類終極幸福之源頭，並且稱那些飢渴慕義者為有福(太⁵ 6)。約翰屢次引證耶穌教訓的此種特點。耶穌曾確言因信伊，即能解除靈性上之渴(參約⁶ 35 7 37)。如果吾人將此言與其廣大精密之意義比較之，即知信伊之意，乃靈性上完全取用其人格也(約⁶ 58)。耶穌於二處清楚言之，雖然是教授門徒的，但關於他和信者之間的深奧聯合，亦

已在上文暗示出來。在他與撒瑪利亞婦人談話中，藉着她從井中汲水的事設為教訓。此井乃伊所視為滿足人類需要之源頭，並且同時補足他人缺乏的方法，也少不得她。如此說來，如果她喝了主所預備的生命水，耶穌應許她要在主榮耀的工作上有分，即從她所領受的豐滿裏與他人共同享用（參 1:16）。此生命水在她裏頭成為泉源，直湧至永生（4:14）。在耶穌於耶路撒冷守住棚節時，更將這種思想精確的直接陳述出來。伊邀請一切乾渴的人們來到他這裏喝，後隨着說出一種應許，此乃根據舊約之語法與思想（賽 12:3, 58:11 等），就是說，凡接受者，他們自己成為幸福之源，能令同人滿足（約 7:38）。某人之言曰：「凡飲靈馨之活水者，伊內心亦成為一靈馨，自其內流出水來，能消解他人的渴。」

多馬

THOMAS

多馬，為十二使徒之一也。在十二使徒名冊內，居於四組中之第二組。在約 3:18 內之名不分組，他居第八；在路 9:15 內亦如此，其名與馬太連稱。在太 10: 內，他居第七，列於馬太之前。在徒 1:13 內，他居第六，而與腓力連稱。其事業，並不會記之於符類福音，或使徒行傳內；但其稱號頭角於第四卷福音之後幕中。當耶穌因拉撒路之死，預備回猶太時，而門徒畏懼猶太人之仇抗，於是多馬說：「我們也去和他同死罷。」（約 11:16）。在晚餐後之談話中，多馬插入這種疑問：「主，我們不知道你往那裏去；怎麼知道那條路呢？」（約 14: 5）。因此引出：「我就是道

路，真理，生命」的偉大言論（約 14: 6）。當耶穌在復活日曉向門徒顯現時，多馬正值外出，而不能在後來領受「我們已經看見主了」的證言。他不以看見主為已足，而且要摸他的身體，否則不能相信（約 20:24, 28）。一禮拜之後，當耶穌又顯現時，多馬適在座；彼時他的疑惑全消，而其信仰驟趨入於完善之境：「我的主，我的上帝」（約 20:16, 28）。耶穌早晨在湖邊向一組門徒顯現時，多馬亦在內（約 21:2）。

多馬之人格，由第四卷福音所記之事，表現光明磊落與一致的精神。他屬於使徒隊中之沉靜反省組。他要求私人直接的經驗，而不違受朋友之證言。然而他對於主，不缺乏熱情和熱愛。他寧可同主死，而不背離其動機；在不信之抑鬱日，而也不離開使徒隊伍。他雖不信人說的復活，然而不曾失去其忠愛之心；及親睹主之顯現，即發出空前之承認。其審慎周密之態度，自有其相當之價值也。

打穀場

THRASHING-FLOOR

參農事論。

在現代思想

THOUGHT,

(壹)新思

裏的基督

CHRIST IN MODERN

潮的背景

及其與神學的關係：(一)新思潮的起源：此種思潮，雖是接續文藝復興的運動而起的，然直到近代，牠的旗幟方纔顯明，被世人所注意。牠既為已成的事實，因此，必考查人對基督的觀念，能受甚麼影響。

人欲明瞭近代思潮的趨向，應當和中世紀以相比較。那時世人

心目中，具有一種極清楚極高尚的理想，為今生所達不到的，因此，就造成聖與俗，信仰與理智，來生與今生的差別。究竟這差別，可歸納為兩大類，就是超自然與自然。但那些新思想家說超自然與自然不是終不相合，宇宙上下當歸於一，就是屬靈的與自然的，不應當分離太遠，人看那自然的真義，就知道靈是存在其中的。

(二)新思潮的動因 其動因可分四項：(1)哲學的發展：主張哲學的人，以為利用自己的思索，就可求得真理。(2)科學方法的利用：就是凡百事物，必要查問牠的原因，又可將人類所有知識，分為若干系，或與五官有關係，或顯於歷史上，或關於人的自覺。(3)社會學的進步：從社會學就可注意到人類為一種有機團體，如個人欲立品德，必須在社會中，方可完成。(4)利用心理學查驗人類知識的來歷：此為一種最新的學術，人若表決一切問題，必先知道人，而人所以為人，不但在思想，更在人能自由立志。由此，纔知道人的生活，是與別人相關聯，從人的行動歷歷上，可瞭解各種奧祕的理由。

(三)新思潮與神學的關係：(1)神學在學術系統中自有相當的地位，既屬獨立學科，必有牠考查的方法，如同物理學有牠獨特的考查方法一樣。因此，科學與神學，各有當走的途徑，除去從前的衝突，現可和衷共濟了。

(2)神學多注意人心的經歷和道義的人格：我們知道基督教從前多受希臘羅馬的影響，希臘人擅長哲學，羅馬人深明法律，因

此，前人所講的教義，多傾向這兩國的思想。但近代人少論知識，多重情感，必要查問個人內心的經歷，知有內心的感覺，而後纔論到上帝的本位，和基督的本性。人在良心上受主的恩典，纔能與上帝連合，領受他的訓誨，得着他的生命。

(3)現代社會學多與神學有關係：倫理不是關係一個人，乃是世人相互交際的現象。人在社會服務，自己必得許多好處。人知道善待同類，是他天賦的義務，人與朋友相親，而後纔能與神相契。

按以上所述，從人的經歷，可知人類知識雖然有限，却對那無窮無盡的有真知識。亞里斯多德說：『有盡與無盡，是不可作比例的。』但近代人就說：『這有窮的，能接受那無窮的。』

(貳)近代人對於基督的觀念：近代人的意見，與基督或遠或近，頗不一致。有人從一種新方向接待基督，也有人認基督為一種虛空的理想。茲分三項，述說如下：

(一)以哲學作觀點：(1)康德 (Kant) 一七二四——一八一八 (○四) 在哲學界開創一種新途徑，但在宗教上，却未超出當時人的見解，以道德為本位，靠良心作標準，他說上帝造化人，賦予一種自由的思想，便已完工，人能自力前進。論到神和靈魂與人的自由及永生，這全是人心極高的理想，藉着知識，是無法得着，惟獨由信仰纔能達到。他又立義務為關鍵，因為由義務方能生出自由，我應當作，所以我能作，而義務與自由不是出於知識，乃是出於良心。再者人一承認他

的義務爲上帝所命的，他就從道德的階石，升到宗教的高位了。又說：人要問我某事是否可作，就看這事能否具有普遍性，而爲人人所可行，更要考查是否應當作。他又稱基督爲人類的模範，至善是具在耶穌的身上，那就是道德在耶穌裏完成他的爲人。曾有人恭維康德，以他的名與耶穌相比，他却不敢當，就說那個名是聖潔的，這個名是愚昧無知的，不過僅能解說他的事。

按以上諸點看來，可知康德有許多長處，但他的缺點，是在將宗教心與知識，分離太遠，不知道兩樣在人生生活中，是相需相成的。再者宗教心，不僅在守神命，更在與主交通連合。至於世人必須接受主的恩典，必須祈禱與升天的基督相默契，他尙未深瞭解，因此，可以說康德對於基督教升室而未入於室的。黑格爾（Hegel 一七七〇——一八三一）的哲學，是以思想爲出發點，他說思想不能有兩類，人是按着上帝的形像受造的，因此人的思想，就是上帝的思想，那個自然與超自然應當合而爲一，從我個人的理論，纔能解說那個普遍的真理。所以在他的辯證法上說，常見有人互想辯論，此人說是，彼人說非，又來第三者說你們二人都有理，因此他就規定一種辯證的公例，一切人事，都可按着這個次序進行。

在太初一切都在神裏，很是混沌不清，因此，人稱爲絕對，就是冥然罔覺，有宇宙纔能有知覺，所以神的真表示，是在人的歷史上，也就是神在人裏面，纔能有知識。對於基督教，他說這是在人裏面的邊

據，從基督我們纔明白神必常常成爲人，生活在人類中間。按以上所說，黑氏先設立他的哲學，持爲主觀的見解，宗教和歷史必受些轄制，他雖用許多基督教的名詞，但其精神却很特別，他所論的神，不是鑒察我們憐恤我們的天父，他所論的基督，不是獨一的救主。但因黑氏多講空洞的理想，他的門人，就分左右兩旁派，左派直接反對基督教，右派頗能實行他的主義，活動在教會範圍以內，和德國的政界裏。

(2) 以經歷爲觀點：(三) 詩萊爾馬哈（Schleiermacher 一七六八——一八三四）說宗教不是知識，不是行爲，乃是人的感覺，就是全心仰賴上帝，能覺一切有窮的，是存在那個無窮裏，一切無常的，存在那個永遠裏，因爲有此種感覺，貫通人的全生活，與奮他的精神，看那永生世界好像他的鏡子，同時，他的本身也對天上作一個鏡子。爲這個道，難以言傳，只有感動人，有此感覺，不僅幫助人道德，應當隨從人的行爲，好像音樂似的。

他論今生，不能阻礙人與上帝連合，我們宗教經驗，是離不開今生的，人與上帝結合的根，就是人與人結合，人與物結合，不過此種同類的結合深一些，因此人從各種經驗上，纔能接受主的恩典。

按以上所說，他未將基督教完全顯明，因爲他的書（一七九九年）是爲那些輕視宗教的人而作的。他論基督說：在他身上，達到了爲人的極度，他完全認識上帝，也

有權柄發表這個事，更能救人，因為人人都有與神相合或相反的事，因此這個屬靈的，必能勝過那個屬情欲的，惟有基督纔能結合。雖然詩氏認基督為完全無罪，却未敢直認為神。

統觀詩氏所述，可以看出他的缺點，人僅有感覺，而無品德，其心還是不清，在感覺上，必須加上知識，他的感情纔能變為具體的，他又多論些永遠的理想，少討論歷史中基督所發表的福音。但他的長處，是指導人看那個宗教心，不像那學界的功課，又他後來的著作，比從前也多傾向基督的教義。

詩氏在德國多領人返回宗教，以後他的門人，更與基督道相近，我們評判人，必須看他後來的影響怎樣，黃昏是有兩個，一在日落以後，一在日出以前，詩氏就可說是作黎明運動的人。

以上所舉德國人的思潮，逐漸輸入英國，最先介紹的人，就是哥爾利治（Coleridge 1771—1834），但英人雖受影響，也必加以選擇，如孔子所謂三人行必有我師之意。

此後在德國更負盛名的，就是立特士爾（Luther 1517—1584）——（一八八九）他主張見基督纔能認識上帝，他最反對黑格爾的哲學，因為黑氏先看神在宇宙或人的歷史，而後將此意推到基督教。他說應當立根在救主的言行上，不是尋於高天，或考察宇宙。他又說救人不是僅僅宣告恩典，乃是上帝在基督裏面赦免人罪。詩氏注意內心的感覺，但據詩氏所論，是照着各人經歷的不同。按立氏說，那

個感覺，必行在天國，是一種信道團，彼此聯絡，人必愛他的鄰舍，和服務世人，從此纔得恩典，承認基督為至寶。他論基督說，對人他有上帝的價值，他的旨意，就是上帝的旨意，因為有完全的智慧和順從，纔稱為上帝的兒子。教會對基督所下的定義，謂為有人性和神性，他就批評這二性的說法，認為是受希臘哲學的影響。但人因着基督本身沒有罪，能顯明上帝，從道德一方面，就能深信他。

按上所述，可看出立氏的長處，就在他以基督為中心。他說福音感動人，他的根據，就是在人內心所經驗的，因此不必從外界找見證，如從哲學或科學等，他這句話，說的太過，竟將哲學與科學，置而不論，認為無關天道，這樣，就將人類的知識分為兩段了。又因為他少議論罪，就不認基督為贖罪而死。人後來最批評他的，就在他說這價值二字，他說基督有上帝的價值，似乎說在我心以外，沒有實在。這雖未說清楚，他的意思，或合於約14。『若不藉着我，就沒有人能到父那裏去。』

（3）以歷史作觀點：除以上各種學說外，就有人批評聖經的文字，和他的歷史，人以聖經如同平常的書一樣，必問其著作法，並為何人所作，出於甚麼年代。因為基督教，不僅有理想，也有事實，因此，這屬靈的事，是離不開歷史的。又因近代科學家多講進化論，人就懶於信那超自然的，這個主義，也波及到福音書的批評上。教會中人，從前不甚仔細考察福音書的來歷，但近代人是必以這個作根據的。

一八三五年，德人司特老司 (Stein) 一八〇八——一八七四) 曾發表他的評論基督之行為，其目的，全注重在破壞方面，他主張神話，以為人從理想中造作一種事實，那就是神話，他竟持着這神話主義，走過福音書，如同砍柴者，完全削平了。不但奇事，他不肯信，此外有許多事，他全不以為然，他說因為猶太人盼望彌賽亞要來，又見舊約上的預言，因此他們就造作一個人，是這樣應驗舊約的，但司氏不認耶穌為完全人。反對的態度雖烈，教會並未受大影響，他年老的時候，又作書明說他不是基督徒，人應當以美術和科學為根本。

與教會多有關係的就是保爾 (Paul 一七九二——一八六〇) 他依照黑格爾的辯證法，去考察歷史，保羅責備彼得 (加 1)，他說必是興起兩種教派，先是彼得一黨，好像猶太教的旁門，不過認耶穌為彌賽亞，後來的保羅，就將這道傳到外邦，因此現今的基督教，就是保羅所創立的，他又單認四封書信 (羅馬至加拉太) 是保羅作的，要考查基督教的起源，必以這四本書為準。對於福音書，他就推到一百年後作的，並各有他的目的，馬太是保護彼得，路加是隨從保羅，馬可是後作的，為的調和那兩派。再有論基督，他說教會初創是因為門徒信了耶穌復活的緣故。從保爾以後，有許多研究這些問題的人，到如今那屬於最新派的，也都不贊成保爾，一面都認符類福音，是作於百年以前，又認馬可是最早出的。又一面按着歷史，不必盡用黑氏辯證的次序，此外能有許多的原動力，按立特士爾所提倡的，保爾

不但將加拉太二章完全看錯，他並將歷史的次序，都顛倒了，因為以後所立的教會，是借着希臘和羅馬人的觀念而進展的。

法人芮農 (Reana 一八二三——一八九二) 當在幼時，練習作天主教的神甫，但到二十餘歲，就辭去了，一八六三年，發表他的耶穌傳，好像藉着福音書，重新寫耶穌的言行，書的內容，全講耶穌為人，很有興味，吸引許多讀者，據他說：耶穌就生在拿撒勒，原為很樸實的鄉下人，但對於上帝和人，很有愛心，他的道是根據舊約，也要破壞當時猶太人的規矩，但他以後，因為要作彌賽亞，就不免接受一些過錯。他說耶穌真是大偉人，但門徒常將他的事記錯了，因為門徒未明白他的心，多記上自己的意思，因此，我們對於福音書，必須有些刪除的，但他是任意刪除，却未表示甚麼理由。

據他說，耶穌在世的時候，就起些謠言，如馬太路加前二章所記的，因為在歷史上，每逢大局轉變，多有這樣的傳言。按約翰福音，猶太人告耶穌說他自稱與上帝平等，這乃是毀謗的話，他並未曾這樣想，又說耶穌不是沒有罪，我們人所抵擋的私慾，他也必力求戰勝，因此他能有許多的過錯，但在門徒作書的時候，就加以掩蓋了。他說耶穌最大的事工，就是令人愛他，但在講這個愛，他顯出些虛空的情感，如他所行的奇事，也可以這樣解說，病人一見他就喜樂，由喜樂而得痊愈。他死後，人的愛心，還是要追隨他，因為愛心所驅使，如聽見一種微小的風聲，就以為是耶穌說話，如此，他們的愛，就能遠背事實。但那些

最初的門徒，具有極大的信仰和恆心，必是那個開創者，是一位超世的偉人。他永遠的榮耀，就是立根在靈魂，如說「我的國不屬這世界。」因此，他現今要回來認門徒，未必是教會中人，乃是接續他的事工的程度。究竟在人所生的，無人大過耶穌，就是在將來，人也超不過他的程度。

此後在德法英美，時常有人作書討論耶穌的言行，從各方面考察四福音的訓誨和精神。其中有許多人要福音書中剔除幾處，不但奇事，他們不信，也有其他的詞句，他們看為不相宜，但在具體方面，他們卻沒有同心，每人贊成或剔除，全是按着自己的私見，雖然如此，基督滿有吸引的力量，人要離開他，却時時想念他的面目，他們要聽從別人的聲音，但基督的聲音，仍然在他們的耳中，如同音樂響奏的。在這新思潮以外，亦有作反對運動的，教會中大多數人，還是守舊，但也不必批評他們太固執。這運動，一是在英國，從一八三三年，就有人主張應當以古教會或中世教會為模範，他們以為在十六世紀改良教會的時候，人將教會的優點破壞許多。二是在德國，當歐戰以後，作運動首領的就是拔特(Baer)原為瑞士人。他說教會從哲學受了大害，就很反對施萊馬哈，說他將基督教義，變為虛空的理想，又輕看罪，並講人神合一為不合理。但他多贊成喀爾文(Calvin)的意見，講上帝是完全在上，人自己不能認識，除非他本身顯現，那就是在基督與新約表明出來。

在一切思想運動以外，近代更有許多奮興的運動，專領人注意

與那復活升天的基督相連合，因此，無論有甚麼潮流，漲落不定，世人仍然認救主是昔在，今在，永不改變的。(J. W. Ingles)

寶座

THRONE

「寶座」這個名詞，最初的應用，是指着一個王的御用座位；其次是指

着審判官，或執政者的座位。福音中稱天為上帝的座位或寶座(太 5^{34 23})。撒迦利亞預言耶穌要為爾賽亞掌權，說道「主上帝要把他祖大衛的位給他」(路 1⁸²)。耶穌也對於自己較高舉的時候，說「人子坐在他榮耀的寶座上」(太 19^{28 25 31})。論及子與父共掌的普通主權，說「寶座中的羔羊」(啓 5^{6 7 17})。「上帝和羔羊的寶座」(22³)。並於來 8^{1 12 2}。言「基督坐在上帝寶座的右邊。」主應許十二使徒要坐在審判的寶座上(太 19²⁸ | 路 22³⁰)。而實際上，也將這座位賜給一切與罪惡爭戰得勝的人們(啓 3²¹)。

雷

THUNDER

福音書裏曾兩次提到雷字(可 3¹⁷ 約 12²⁹)。在多山的巴力斯坦和深峻

的約但河，雷乃是令人最可怕的自然現象。除了在每年冬季中間的時候，少有雷發生以外，其餘的時候是常有雷，並且常是和雨同時發生。古以色列人看雷是上帝的聲音，含有一種意義，是一般具有特別才能的人們可以了解的。或者那「聲音從天上来」(約 12^{28 29})，是一陣隆隆的雷聲，當時多數在場的人們，都是這樣想，只有耶穌能認識和解釋牠的意義。雅各約翰二人被稱為雷子(可 3¹⁷)，依據當時

有效的證據，對於這種名稱，並無確定的意見，西亞的人們都被稱為「子」，乃是表示他們的特性，雅各和約翰二人有霹靂的性情，對於藐視傷害主的人們，發出烈怒（路 9:54）。

提比哩亞

TIBERIAS

提比哩亞是一座城，坐落在加利利海的西岸，是希律安

提帕所建造的，他命名的意思，是為尊敬提庇留皇帝。最初的居民，乃是外邦人，希律對於這些人們，或用強迫，或用特別利誘，使他們居留。在這新城中，耶穌從來未曾到過提比哩亞，他的習慣是遠避外邦的城邑。在新約中，只有一處提到此城（約 6:23），其處說：「有幾隻小船從提比哩亞來，靠近主祝謝後，分給人喫的地方」（參約 6:121）。

(一) 位置：古代此城適位於加利利海的岸上，故此低於地中海面約六百八十二尺，在北端，有一片窄狹的長方形平原，約六里長，有一帶險峻的山為界。在鄰近仍然可以尋到的廢址上，可以看出或者古時的城較比近代的城更向南邊開展。

(二) 歷史：希律安提帕或者當主後二十二年將提比哩亞城建築完備。建造城基時，移去許多古墓，於是猶太人把新城看為在法律方面是污穢不潔淨的（參民 10:11x）。然而這城却迅速的發展起來，在耶路撒冷傾圮以前，成為巴力斯坦大城之一。希律立這城為加利利的首都，將政府從以先的首都塞法利司（Sepphoris）遷過來，利色甫（Josephus）在作加利利總指揮的時候，曾將本城增加堅

固（紀元六十六年），當猶太與羅馬交戰的時候，本城的居民依然效忠於國家。然而惠思施西安（Vespasian）率領三軍臨到城下，城內的市民就不抵抗的投降了。惠思施西安將此城交還希律亞基帕第二，他將首都又遷回塞法利司去，就使本城的政治聲望沒落。亞基帕王死後（紀元一百零一年），本城直接在羅馬統治之下。在耶路撒冷燬滅以後不久（紀元七十年），提比哩亞成為猶太繁榮文化的首城。接着厄匹非尼剛（Epiphanius）的規定，此城不久專為猶太人居住。在第二世紀，猶太人的公會從耶路撒冷移到查布涅（Jamnia），以後又移到塞法利司，最後就設立於提比哩亞。

(三) 現在的狀況：現在的城，亞拉伯人名之為達巴利貢（Dabariya）。古城的遺跡仍然留在湖畔，比現在的城更向南，有許多石堆，灰色花剛石的柱子，房屋的根基，和一段厚牆，都確證古城是展到南邊很遠的。現在的城，在邊界上有一道牆防護着，牆上有許多望樓。在一七五九年和一八三七年，曾有二次地震，所有城牆，房屋都遭了劇烈的損壞。現今提比哩亞有居民約四千人，三分之二是猶太人，其餘是回教徒，並各宗派的基督徒。城中非常污穢，令人生厭，近則稍加改良，而為土耳其的行政地。氣候則夏天炎熱，因從西方地中海吹來之風，被山所遮阻，冬天和暖罕見大雪。風景頗有可觀。現在猶太人看提比哩亞為巴力斯坦聖城之一，本城仍然熱心研究希伯來人的他某得經典云。

提庇留

TIBERIUS

路 3:12 敘述該撒提庇留在位之第十五年，上帝之言，臨到

施洗約翰，此究指何年，殊難決定。提庇留登基獨攬大權時在紀元十四年，那末，十五年即紀元二十八年了。可是嚴格說來，他掌握大權和亞古士督一樣是在紀元十一年末了，這就將我們領到紀元廿五到廿六年的時期。

該撒提庇留，乃亞古士督之承繼人，生於主前四十二年。以法律言，元首權只終於皇帝本身而皇帝不能選定其承繼人。亞古士督之渡此難關也，乃於其國中選一共治人，並逐漸予以帝王之權。非卜塞留亞基帕 (M. Viparianus Agrippa) 首受此位置。馬爾克路該猶和路求均先後獲派為承繼人。在其青年時期提庇留奉委管理之責。此時，提庇留已表示為一幹練之士兵，遂於主前九年擢升於非卜塞留亞基帕之位。無何，亞古士督不喜提庇留，亦不願其承繼。提庇留乃於主前六年退居於羅底，忍受八年之樸淡生活，而同時其繼子在國，榮膺要職。但不幸均早逝。提庇留卒被亞古士督立為嗣。於主歷十一年，其所居之地位，實不讓於亞古士督。及後者逝世，即繼正統，時常主歷十四年也。其為一完全稱職之帝王，原無異議；但其謹慎的天性，因受了早年失意與虐待情感之影響，竟變成弱點與殘忍之結果。其畏懼陰謀，故獎勵告發人，是以莫須有的競爭者，多不免於死耳。其於暮年退居於喀普里島而終焉。其元首治理之期，適包括福音歷史之

全期云。

時候

TIME

(一) 時之一字在福音書裏，用在各種不同的詞句中，有些是無定期的。其有定期的說法如：「零時間」(路 4:5) 又論及時的普通經過和已經過去

(可 2:1 路 1:7 8 27 約 5:6) 「從那時候」(太 4:17 10:21 路 10:16) 「那時」(太 24:21 可 13:19) 最重要的字，是 Kairos，有三種用法，是值得注意的。(1) 用以指明在耶穌服務中某項事件的時期(太 11:25 12:14 1:1)。(2) 有特別的意義，如約 7:6:8 「我的時候還沒有到，你們的時候常是方便的。」這種對照，乃用以指明耶穌使命的特性，並其於耶路撒冷所招致的反對。(3) 最重要的用法，乃是指明一個新時期的開始(參太 16:3 可 13:33 路 12:55) 就是指耶穌的服務已經開始說的。這個新時期與已過的相對照(可 1:15) 並且與將來的相對照(可 10:30 路 18:30) 同樣的意義論及世界的時代說，「外邦人的日期」(路 21:24) 並參結 30:3 列國受罰之期，並且用指年中的某一個季候(太 13:30 可 11:13; 參路 12:43)。

(二) 用各種方法計算時候，是在基督教開始的時候就有了的。但是這種計算却極難指定某事的確期。在開始計算日子的時候，大都是本着自然界的考慮，如溫度等(創 3:18 撒 1:11 伯 24:15) 或用日的移動(創 10:15 22:2) 在早年的猶太歷史中，計算夜的時候是用更次(參日晷夜更次諸論) 計算一週中的各日，是用數目，而

非名稱。將時期分爲安息日，或者起原於巴比倫，是用月的形象指出來，但是在新舊約中都尋不出這種影響來。福音中單數的「禮拜」的語句是指「安息日」。多數的用法，或是起於亞蘭的（太28:1可10:路24:1）多數「安息日」字樣，在早年是指全體拜說的時期較大的部分，就是月，在舊約中是習見的，在新約中卻不常有（路1:26:35約4:85）。猶太人的月是太陰的。通常希伯來人說到月字，全然是指着新月說的。有三種方法分別月份：（1）古迦南的名字，現仍存在的只有四個（2）數目的（創7:11出19:1）（3）巴比倫的名字。猶太的年，也和月一樣，原來也是太陰的，一年有三百五十四天。既然較太陽年爲短，故此每年守節期，就很難在固定的日子。爲避免這種困難，必須至少每三年多闕出一個月來，使逾越節永遠在春分之後舉行。至於計算年的方法，乃是一個複雜困難的問題。按照古時西亞人的理想，不曉得精確計算事情，像我們近代的人一般。只用浮泛的詞句說，「當希律王的時候」（太2:1）或「希律作加利利分封的王」（路3:1）。但是準確的年代却不能得到，新約的著者或者採用各種計年的方法。羅馬人計年是從陽歷一月一日起，但是皇帝或執政的，也從他們被選當權的日子算起。因爲這些緣故，就是在新約世代，也不能確定某事的時期。路3:1明顯的確記年日，「該撒提庇留在位十五年。」這似乎是很準確的，但是却憑着路加是如何計算的。他可以從亞古士督死日算起（主前十四年），以此年爲提庇留在位的第

一年，或是從提庇留當選爲護民官的時候算起，或是從他登基的時候算起。再進一步說，尚不知路加是採用羅馬歷法（從陽歷一月一日起），或是採用當地通行的敘利亞歷法（從秋分起）。

十分之一

TENTH

主耶穌曾三次提及十分之一，並且都是法利賽人所注意的

禮節（太23:路11:42:18:19）。在前兩處章節裏，主將法利賽人用精確的心注意不重要，和外表的十分之一的規矩，與不經意的輕忽內心重要的道德，公義，憐憫，信仰，並愛上帝的事來作相互的比較。在路18:12主形容人如何遵守外表的需要，並且過分，如法利賽人的光景，而內心的情形却不相稱，以致養成可貴的，驕傲的，自以爲義。主在這幾處和在太5:19都是承認律法重要的程度。注意那些無關緊要的，不能從那些重大的得了寬免，但是遵守重大的，也不能寬免遵守那些微小的。「這更重的是你們當行的，那也是不可不行的。」主明瞭的看十分之一和舊約其他典章一般的神聖，是當時猶太人所該遵守的，並且同時，主預見一個時期，在那時期，外表的儀式要讓位給內心的純潔，就是人們當用心靈和誠實敬拜上帝（約4:21:24）。參看薄荷尚香諸論。

十字架上的名號

TITLE ON THE CROSS

此乃於羅馬執行死刑時之慣例，是對於最顯著的囚犯，將其罪狀簡短地寫在一塊木板上，用石符塗在其上。此版通常

是在犯人赴刑場之前，懸掛在他的頸項上。行刑之後就釘在十字架的頂上。

符類福音祇說到事實，就是這種名號是放在耶穌的十字架上。約翰因為是一個目擊的記者，就加上一些特別有趣的事：(一)此名號乃彼拉多所寫；(二)是用希伯來羅馬希臘三種文字寫的；(三)彼拉多不願祭司長們的抗議，輕視地拒絕改變他所已經寫的字樣。關於(一)維思叩(Westcott)說：『羅馬巡撫因為猶太人的反對就引出他的惡意而尋出這種語法來。外邦的巡撫完成了猶太祭司們所不願有的證據(約11:49)。希伯來拉丁希臘三種文字，據維思叩說，乃是代表國家的，官場的和普通的言語。故此，原文保存其更自然之次序。這種兩三國文字的題句在羅馬帝國之下的東方是自然普通的。』

牌上所寫的名號的字樣，四福音各不相同，有許多人打算將這差別解釋和合。但是講合其差別乃是大可不必的。四福音都同記下重要的字樣是惹大祭司厭惡的，就是「猶太人的王」。有人以為名號的差別是因為三種文字的不同，這種意見或者是可能的，但是關於詳情，似乎是沒有希望能一致的了。

一點一畫 TITTLE, JOT AND

在太5:19 耶穌說：『就是到天地都廢去了，律法的一點一畫也不能廢去，都要成全。』(參路10:17)「點」

乃是代表希伯來和希臘字母中最小之字。「畫」乃是任何小符號，將一字和另一字區別出來，即如華文之「大」與「太」一般。

這段話的重要之點，係在「成全」二字上，基督來臨，並非降低公義的標準，像他的仇敵們所說的，乃是提高之(參太5:20)。他來果然是要廢除許多舊的律法，應該注意的是一點一畫在律法成全以後，就廢去了。但是主廢去舊的，而用能力補充之，使之成為真正的完全，並且顯明精神如何超越了文字。由此看來，這話不過是一句發揚基督教真理的說法，關於屬靈的事，好像將核仁與皮殼，花瓣與花萼分別出來一般。皮殼的每個纖維都是寶貴的，直等到生活的子粒迸出來，皮殼就脫落了。含苞未放的花朵，其每片花瓣都完整地保留着，直等到蓓蕾大開，花瓣就破裂了。這樣，耶穌來世，並非要毀壞最小的誡命(19節)，乃是要成全。主至尊的律法，如雅各所說(雅2:8)，乃是自由仁愛的律法，廢止其前的神聖律法，好像花朵廢止蓓蕾一般。

容忍

TOLERATION, 耶穌基督例證一種最高尚的 TOLERANCE

這種品德(可9:28-30)猶太人和撒瑪利亞人沒有來往(約4:9)。主却仍然在撒瑪利亞勤勞(路10:34)醫治並稱讚一個撒瑪利亞的癩者(路17:15-19)並且選擇一個撒瑪利亞人，却不選擇利未人和祭司，來顯示「憐舍」的意義(路10:37)主的仇敵說：『我們說你是撒瑪利亞人，並且是被鬼附着的，這話豈不正對麼？』主將前頭一

句話不提，而只辯駁後一句話（約 8:19）。主一方面用榜樣和教訓建設一種仁慈體值的橋梁，使猶太人好走過來，一方面，主又向撒瑪利亞人宣告，猶太人是當尊敬的救恩主人翁（約 4:22 參羅 3:12 10:2 11:25 31）。此外，尚有他種容忍被主彰顯出來。各種不同意見，習慣，性質的人們，都被吸引到他那裏去，故此，彼得和約翰稅吏馬太和恨惡納稅的西門尼哥底母和撒該，馬太和馬利亞諸人都在主裏得到他們的需要。主賞識一切人們的長處。例如道世的施洗約翰（太 11:18），他將人們引到曠野裏去（11:7-9），卻從主得着極大的稱讚（路 7:26 28），而主自己却在城市和會堂裏作工夫，並且赴娶親及他種筵席（太 9:10 12 約 2:1 11:12 2）。主不容雅各約翰報復撒瑪利亞村民的窄量（路 9:52-56），但是撒瑪利亞已經受了刑罰，因為沒有使他們的地方得着榮耀，像那借樓房給主設立聖餐的人（22:7 20）。在這件事上可以看見主容忍撒瑪利亞人的窄量，而叱責門徒的窄量（9:49 50）。再者，主雖然常常攻擊法利賽人的教訓和行為，主却顯明體恤他們，而接受他們的款待（路 7:16 11 8:7），並且主在仇敵批評他的行為時（5:30 33）提醒門徒，那些喜好陳舊的人們，要受着仁慈的判斷（5:39）。路加十五章的大比喻，除了責備那些宗教中的領袖們，忽略了向稅吏和罪人服務以外，卻也是想激發人對於人們得救而有快感。不拘主如何激烈的責備他們的假冒為善，他們却深信主沒有絲毫的忿恨。他們永遠是信靠主有忍耐。雖然將主的權能歸原於撒但，

却十分信其權柄的實在（太 9:34 12:24 路 11:15），他們自信不會受罰，也知道主不能害他們，因而公然的嘲笑主（路 16:14）。他們覺得只有主的恩慈寬恕他們，並且他們知道這種恩慈是永不會沒有的。

墳墓

TOMB, GRAVE, SEPUITURE 一部分由於宗教的信仰，一部分由於氣候，一部分由於地質。希伯來人從放逐歸來以後所起的個人復活的觀念，與人死後在陰間的靈魂與身體有着關連的信仰，對於屍身的處理，和墳墓的樣式的決定有着很大的力量。在早期的希伯來的歷史中，埋葬的儀式成了固定的，從亞伯拉罕直到耶穌的時代末有多大的改變。

(一) 宗教的信仰，以為(甲)屍身必須埋葬。未有埋葬的屍身的靈魂，則不得安息；即使在陰間，亦必潛匿在坑中的深處（賽 14:15 結 32:23）。誰若見有死屍，便有埋葬牠的神聖的義務。而那未有埋葬的屍身的靈魂則視為一種禍害（王上 14:11 16:4）。(乙) 一家的人最好能夠埋葬在一個墳墓裏（創 47:29 30 49:29 31 撒下 19:37 王上 14:31），因此家塚常在家族的土地上。為着怕不得與一家的人合葬在一處，所以希伯來人最恨惡海（啓 12:1）。(丙) 除了特別情形以外，家墓應當留着為葬一家的人。希伯來並無墓誌銘，不過從亞蘭族墓銘所記，對於那將死人葬在已經埋了人的地方的人加以咒詛看來，我們可知他們對於此情感的強烈。准許外人葬在家塚內是一種最高尚和友愛

的表徵(太^{27 60}參創^{23 6})。丁除了用作懲罰大罪的刑罰以外，不許有焚燒屍身的事(利^{20 14 21}書^{7 25})。焚燒敵人的屍身，是出乎交戰權利之外的(摩^{2 1})。

(二)以氣候論，人一死，便應埋葬(太^{9 23}徒^{5 6 10 8 2})。

(三)地質的性質對於一國特殊的葬儀有着很大的關係。猶太國是一個長的青石嶺，而且幾乎各處的山都是天然的臺地，則那柔鬆的石易於工作。不過希伯來的簡單的葬儀須得注意。一個民族住在巴比倫和埃及注重葬儀的兩大文明國中而不被其華麗的葬儀所影響是很可奇怪的。猶太人並不以香料保持他們的死屍，也不為他們起着美麗的墳墓。他們所建築的洞墓，乃是依據希臘的習俗而改革的。這或者是因為希伯來人缺乏美術的能力，因為對於死的精神的觀念，也因為怕弄成偶像的崇拜，如同塞姆族一樣。在敘利亞或亞拉伯，希臘或羅馬的文明所留下的人體模型上，可能看出有被遊牧人所毀壞的地方。

墳墓的樣式，是這樣的：(甲)最簡單而不是最普通的樣式，是在石層面上掘一穴，略與人形相似；上面蓋一塊青石，使之與地一樣平。在敘利亞這種原始的墓，到處可以遇得着。猶太人很細心地將那青石刷白，否則人會無意地在墓上走過，以致於禮節有虧。關於此事，在路加^{11 44}內可以看出，「文士、法利賽人、偽君子，你們有禍了，因你們如同不顯露的墳墓，走在上面的人並不知道。」(乙)從青石面上掘

一洞，在石中掘着六尺長，二尺寬的墓穴，與石面成直角。屍身用簡單的布裹着(太^{27 29}約^{11 44})，放在穴內。墳穴常常做得兩倍寬，以備埋葬二人。有時一洞，只有一墓穴，不過普通的，却有幾個。至於王或法老的墓，有時有幾個彼此相通的洞，每一洞內有許多墓穴。其他三種的墓，大概是此二種的合併和改變。(丙)架墓。洞中的屍穴不是與牆成直角，而是平行，做成一架。屍身則放在架上。此種墓穴的特殊點，是狹窄。(丁)墓架有時掘成一槽，屍則放在其中。(戊)在洞的地上，或通二洞的甬道中掘一墓穴，如(甲)一般，上面覆以石板。

耶穌是葬在一種石洞的墓裏的(太^{27 60}可^{15 46}路^{23 53})。這種的廢墓，有時成為流氓及無家者的棲息之所(可^{5 2})，以防野獸的侵害。此種墓常掘在難到的地方。汲淪山谷和克仁但那山面的古墓，即現在亦都被隱士用作住所，能看見他們用梯以相往來。此種墓，沙漠中的人也採用的。道提(Douai)在米田沙黎曾發現過這種墓。

「在那方形室的牆上，掘着淺的岩架，從大人至小孩那麼長的都有。在石地上有很多墓穴，充滿着人的骨頭，地上也散佈了不少。在另一個紀念室中，我聽見沙地上散滿爛布，取一些起來看，我才知道那是乾的裹屍布。」

在耶穌的時代，墓的保存是比較容易的。墓門故意做得很小，門用一塊大石堵住。有時石是圓的，可以在石槽中滾動。墓門的石上，每

春粉飾一次，以免禮節的不周(太²³7)。在利巴嫩山，著者曾見一墓從土下石而掘出來的，在屍身放入後，便用石將墓口蓋好，上面仍覆以土，一切墓的形跡都看不見。這種特別的預防，乃因那地野獸很多。除了遷葬以外，墓不會再開。因這，才有保羅下面所說的話(羅³13)：「他們的喉嚨，是敞開的墳墓。」那即是說，他們每一開口，便藉着詐誘，獲送了他人的美名。(李建勳)

牙 TOOTH

(一)在合法的賠償裏：在列舉冤冤相報的例子裏，牙乃是最不重要的(出²¹24利²⁴20申¹⁹21)。在原始社會生活的狀況之下，這種法律抑制人漫無限制地輕視人的生命或肢體，即如主人對於奴僕，強者對於弱者。該律法也諄諄的教誨人重看身體，因苟有損傷，必要負賠償的責任。雖然所受的損失在其本身是輕微不足數的，但却要用一種偉大的原理來處置，使傷害人的人要負賠償的責任，這樣，就能保護雙方，也能防止私人的凌虐。

(二)在感情的表示裏：咬牙切齒，哭泣哀號(太⁸13¹³12⁶⁰22¹³)，乃是肉體上侮恨的表示，對於以往所失去的利益與機會而致的。咬牙切齒也是被邪鬼所附着的一種記號(可⁹19)，是毒惡仇恨的一種表示(徒⁷54)。現今巴力斯坦的居民仍然用咬牙切齒來表示劇烈的忿恨與喪失親屬的悲哀。此外，每逢忽然間想起一個遺忘了的應許，或是一件忽略了的本分，或是發見作了一件重大的錯事時，西

亞人表示他們的懊惱和悔恨，常用手拍大腿(耶³¹19結²¹12)並且將食指伸到口裏，好像尋找東西要咬一般。

摸 TOUCH

此「摸」字在福音書內，除一處以外，其餘的都與基督自己有關聯。其例外處，乃路¹¹16「你們自己一個指頭不肯動。」這語句，人都明白，無庸解說。

(壹)基督之摸：(一)基督醫治之摸：基督常是在外表上與病者接觸，表明是要醫治他們。在摸字之外，又用「按手」、「用手拉」等語。基督祇一摸，就醫好癩者(太⁸3)，醫好熱病(15節)，醫好聾者(太⁹29)，醫好馬勒古之耳(路²²51)，醫好聾啞(可⁷33)，醫好伯賽大之聾者(8²²28)，醫治腰彎之婦(路¹³18)，醫癩刺之童(可⁹27)，醫治各種疾病(9⁵)，並醫睚魯之女(太⁹25)。

(二)基督在醫治以外之摸：有四處當注意：如按着拿因孀婦子之柩槨(路⁷14)，在海面上拉起西門彼得(太¹⁴31)，在變像後以手摸門徒，而鼓勵之，說：「起來，不要害怕。」(太¹⁷7參啓¹⁷17)他用右手按着我說，不要懼怕；「按着手祝福母親們所攜來之孩童(太¹⁹15)。此化身之基督誠然如上帝來至人間，或上帝置自己於人們能接觸之處。保羅謂人「尋求上帝，或者可以揣摩而得」(徒¹⁷27)；基督化身之目的，即令此種欲望得以滿足也。於是，承認福音內所記基督之摸，是附有幾分象徵的，也許並非幻想吧！(一)在上述之舉例內，吾人先見到廣闊的事實，即神聖的愛與人類作友誼的交際。主不

以呼人類爲弟兄爲恥，伊按手於擄死人之槓上，抱幼童於其懷中；拉起將沉沒之門徒，以言語和撫摸來安慰驚懼的門徒。如此，吾人了解此化身之主如何救拔亞伯拉罕之後裔（來 2:16）。上帝化身成人，並且親自臨近，吾人可以抱伊於懷，如親屬然。舊約之先知祇向一般聽者說上帝的話，現在有生命之道與人類作親熱友誼之交接。（2）吾人見記載基督醫治之摸，就想起更深遠之真理。吾人所見者可稱之爲化身救主勝利之生機，伊之接觸不祇爲友誼之表示，乃開一條賜生命力之道路。如果舊約內按手於祭物，牲畜，及幼徒之基本意義是含接觸的意思，那末，在耶穌的自覺中，對於按手在別人身上之事，必有更深之感覺。那就是說，主在人們的弱點上，看自己與他們同一，並在自己豐滿的生命中也看他們與自己同一。「他凡摸之物，無不醫之。」基督對人們說：「因爲我生活，故此你們也要生活」（約 14:19）。主在各種疾病及人類絕望中，顯示此種神聖之能力。（3）再者，吾人看基督以摸而醫之病，如癩病，按利未記律法禁止人與癩者接觸（利 13:46），於此可見基督與人類表同情，不僅在弱點，亦在污穢上。用手摸瞎子及聾子，乃是神醫的動作，但是以手摸癩者，則有較此尤深之用意，乃是一位全能者之動作，能克勝不潔，伊能與污穢接觸而不受其污染。「別人如果與癩者接觸，必受其染，基督不但不受其染，並且令癩者潔淨，因爲在他裏面，健康能克勝疾病，清潔能克勝污穢，生命能克勝死亡。」如此，在化身中所顯示之生命，不僅能醫治疾病，並

且不怕與惡作密切之接觸。（4）基督之摸能喚起信仰。「耶穌就摸他們的眼睛，說：『照着你們的信，給你們成全了罷。』」（太 9:29）。主之摸常含有喚起之性質。其摸引起注意，貢獻助力，並等候回應。

（貳）摸基督：福音內所記人們摸主之事可以分爲以下數項：（一）欲望或信心的摸。「所以凡有災病的，都擠進來要摸他」（可 3:10）。「求耶穌只容他們摸他的衣裳穗子」（可 6:56）。「她聽見耶穌的事，就從後頭來，雜在衆人中間，摸耶穌的衣裳，意思說，我只摸他的衣裳，就必痊愈」（路 7:28）。此外，尚有那於西門家之婦人，伊以深濯基督之足，而抹以香膏，法利賽人心裏說：「這人若是先知，必知道摸他的是誰，是個怎樣的女人，乃是個罪人」（路 7:39）。

（二）好奇與無情之摸：此種引證可以從血漏婦人之故事中心見之。在幾本福音中有四希臘字形容當時衆人之擁擠，精細的分別信心和有意義的摸，能令患者痊愈。「在衆人中祇有此一人以信心之手而摸。餘人皆擠而非摸，故亦不能自伊身上得着能力。」

（三）有關於約束和敵對的惡意拉攏：在基督按手在別人身上之對面，「耶穌的親屬聽見，就出來要拉住他」（可 3:21）。「只是沒有人下手，因爲他的時候還沒有到」（約 7:30）。此外，又提到猶大以親嘴爲賣主之記號（可 14:45），及大祭司院中有人打耶穌（6節）。（四）主復活後門徒對之有幾種摸法，即如：「他們就上前抱住他的脚拜他」（太 28:9），乃一種准許認識與敬拜之摸。「摸我看」

(路₂₄ 39)「伸過你的指頭來，摸我的手，伸出你的手來，探入我的肋旁」(約₂₀ 27)乃一種請求實驗的摸。「不要摸我，因我還沒有升上去見我的父」(約₂₀ 17)乃禁止門徒之意。在化身之內，上帝與人相接近，神聖之手自然伸向人類施行醫治與幫助；但人類之手亦自然伸向神而欲作密切之接觸。某美國主教謂「印度人一日叩其房門說，『我常去到樹林中，要向我父親所告訴我的那位大靈談話。但是我總不能尋到他。或者你不懂我的意思。你從未站於暗處而伸手，不明白為何不能抓住任何事物。』這適如保羅所說人們尋求上帝，或者可以握住他」(徒₁₇ 27)基督對於邀請門徒所用的語句，是與上面的語句一樣，那是不能不引以為異的：「你們為何愁煩，為何心起疑念？你們看我的手，我的脚，就知道實在是我了。握住我，就明白了。」這種渴望在化身內已經得了回應。故此，使徒約翰寫第一書信時，亦用與路加相同的語句，「論到從起初原有的生命之道，就是……我們親眼見過，親手摸過的」(約₁ 1)。在化身之內，上帝置自己於人類所能接觸他的地方；在以上所提各種摸基督的舉例，吾人見到人類如何反應此種機會。有些人們費盡心思要作密切之接觸，或被需要的感覺所強迫，或受敬重之愛的衝動；「上帝與人類交際的全部歷史，乃是記載逐漸的接近，直到信心將手指放在釘痕上，將手探入受傷的肋旁，使吾人不能不呼叫說，我的主，我的上帝。」有許多人擁擠主却未得着幸福，因為沒有更深的渴望。上文所引的章節只有

一處似乎是在普通象徵之外。此即主向抹大拉的馬利亞所說，「不要摸我，因為我還沒有升到我父那裏去。」此段經文之解釋紛紛不一。但正當之解釋似乎是主謂，不要摸我，以便確實知道我，作私己的快慰，但去告訴我的弟兄……等到主升天後，聖靈降下，門徒一方面與主親密交通，一方面又作見證而服役也。

(谷雲階)

樓 TOWER

「樓」字三見於主之教訓中，即見於亞不測之事，以致十八人喪失生命(路₁₉ 4)，和形容一建築家不能完其工程(路₁₄ 28)等處。在此幾處經文內所言之「樓」約有三種：(一)建築家所要建而不能成功之樓，乃是一種住房。聖地之巨宅大房常在一邊附有樓式的建築。(二)西羅亞之樓或者是與塞堡相聯的。西亞之城牆普通是間隔着一定的距離就建有望樓，許多亞述之彫刻可以證明，並且在紀元一世紀時，耶路撒冷之舊牆有六十座望樓。如果在西羅亞建有此種望樓，則其地之性質能幫助解明此不幸事之發生。蓋西羅亞為建於險峻岩石之小村，其處之建築物如果基礎良好，則可堅立永久；如果基礎不牢，則上層建築物必墜入深澗之底矣。(三)葡萄園中之樓(太₂₁ 33 可₁₂ 1 參賽₅ 2)，可以從古代之遺跡，及近代之實況獲得說明。蓋其堅樓之殘餘存至今日者，站其上可以眺望全園，或者為管園人夏秋之季所居留之處。有某博士謂：「

利亞之一切葡萄園及花園皆有權。

特拉可尼

TRACHONITIS

特拉可尼乃羅馬東
巴力斯坦之一省，當

施洗約翰開始作公衆服務時，希律腓力管理其處(路³:1)。希臘字
意即相野多石之地，與巴環境內坎河大山岩石之地相同，亞拉伯人
稱之爲選難所。此乃省之中心，並爲著名之區，以致得此特別之名。

貿易與

TRADE AND

(一)名詞 在新約中所用

商業

COMMERCE

這些名詞，對於提及商業交
易方面，很少表示出從舊約時代以後，在巴力斯坦地方之貿易與商

業，曾發生過長足進展的事實。

(二)商人之地位：當在希律王時代的商人，他們所享有的榮
譽，是猶太人中所望塵莫及的，約瑟甫所謂：「我們不喜好商業或與
商業有聯絡的客人發生關係」等語，絕不能祇照字面看去。約瑟甫
本人常常提及亞力山大城中猶太人所擴充的商業，並沒說過遭遇
輕視的事情。他提到耶路撒冷的山邊商場，羊毛布，布市，木市等，他告
訴我們，從猶太連殺到亞拉伯去出售，經過約翰到腓尼基，他說到猶
太商人亞拿尼亞，在阿狄阿俾泥朝廷所握有的勢力；他又提起基斯
加拿(Gadala)人約翰如何享有運輸油類到加利利省的特賣權
以致富厚，至於其他各地都表示猶太人的昌盛與富裕。祇要不違反
法律，一個真誠的猶太人並不以經營商業爲玷辱的事情(比較可

74 「從市上來，若不洗浴，也不吃飯。」大祭司赫措那斯約翰及

希律諸王子均提倡經商，這當然提高猶太商人的地位了。祭司有時
也自己去經商，約瑟甫曾說大祭司亞拿尼亞是一個喜歡放債的人。
商人們自然也有種種不同的階級：如商人與小販不同，大買與行商
亦各異，在福音中有種種暗示着商人在國家經濟方面負有責任的
及尊貴的地位。在交銀的譬喻中(路¹⁹:13)說到某貴冑藉其僕人
以經商。至於西亞的王族，伊古以來，就與提倡商業有着密切的關係。
而耶穌的教訓中，更充滿了贊成商業的偉大計劃，以及商業中所必
需的勇敢氣質。

猶太人逐漸由農民而變爲專事商業的民族，這在許多他某得
(猶太經傳)的章段中都表示出來。如以利亞撒拉比云：「沒有比
農業更壞的商業。」雷伯拉比云：「商業的價值，等於全世界的產物。」
不過此種變遷，非常遲緩而已。當耶穌時代，是爲過渡期，一方面有許
多虔誠的猶太人，他們毫不遲疑的去和外人通商，而另一方面，又有
些猶豫不決以及一部份絕對不和外人往來者。此種人中，更有所謂
絕慾派，皆不經商。此種思想之發生，蓋以爲經商有兩種污點：(甲)通
商必與外人接觸頻繁，容易有禮節上玷污之危險；(乙)通商似易於
發生道德上之墮落。

(三)商業之道德：由前面已引述之各節中，可推知商業道德
當第一世紀時，在羅馬帝國內更爲墮落。其實究竟如何？自不難列舉

數例，以證明彼時商人似為聲名狼藉之敗類也。呂大商人之不誠實，似尤顯著。西拉(29:17)常論收回貸款之困難，而且以「時間不靖」為藉口。撒該(路19:1-10)曾由耶利哥著名之香膏花園包收租稅，因得重利盤剝之惡名。在不義的管家(路16:1-9)的比喻中，我們得到一種關於詭詐行為的深刻描寫。徵稅官員在福音中之名譽掃地，大約由於經手的交易有曖昧的行動的所致。但從此種統計以判決猶太人中之不正直行為乃較其他商人為多，其肯定之不公平，蓋已昭然若揭。近代某作家以為中世紀雖有人咒罵猶太人之重利盤剝，但右時之猶太人中，其所取之利率往往較他人為輕便。猶太人在羅馬時代，常被他們的仇敵毫無忌憚的用最滑稽的狀況控訴，但控其在商業上之不誠實，則未之前聞。在他某得經中，對於重利盤剝者，皆被視為賭博之流。蓋商業與宗教之關係密切，聖經中固極重視(例如：利19:35-36, 25:37, 申15:2, 23:20, 箴11:1, 16:11, 20:10, 23:4, 28:22, 摩8:5, 彌6:10, 11比較西拉外傳42:4)。而他某得作者之所有敘述，與商業道德亦未嘗無影響也。至於直接承認商業為宗教所允許，則見諸大祭司在贖罪日，對於全年商業所獻之禱祝中。耶穌發怒之下，雖曾將殿院中之商人與錢商盡行驅出(太21:12-13, 可11:15, 18路19:45, 約2:14-16)，彼等在貿易上慣用欺騙手段(盜賊的巢穴)，乃為一部份原因，耶穌責備之語係出於耶利米書中(7:11)至於其憤怒之根本原因，則以宗教關係為護身符，彼等行事與宗旨不相符合，故受耶穌逐於殿

院之外。而彼等之不抗拒，則因猶太法律之嚴峻也。耶穌從未處理商人，至於此事之發生，不過因為懲戒貪婪奸詐之一例而已。彼所痛恨之惡習，為法利賽人之「侵略寡婦產業」(可12:40)，以及各種勒索(太23:25)。那經過耶利哥的撒瑪利亞人(路10:30-37)，是為耶穌對於人道方面所給與的好例，而同時也指出宗教的學者怎樣的無入道的態度來。

(四)耶穌與商業社會之關係：有人說巴力斯坦的商業，常被耶穌取為比喻，此種言論，則當耶穌經加利利省及猶太省之繁華區域時所發。其中可以「商人找尋上等珍珠之比喻」為代表(太13:45-46)，耶穌在席不暇暖周遊巴力斯坦之時，必常遇此等商人。當時商業運輸，多用動物馱運，如驢、騾、或駱駝等；在羅馬帝國時代，幹路及運輸方面，雖有莫大進展，而耶穌時期之巴力斯坦情形，究未能如是也。然而商業狀況，已較覺便利，行旅平安，匪徒斂跡，他如瑪喀比時代之鄉民，咸來參加每月一次之市廛交易(瑪喀比前書1:68)，又於各驛站與村店間，指定地點及時期，以便買運有無者，亦復不少，如迦薩阿各及推羅各地皆是。在大市場中，商人互相訂立穀類、羊毛等之交換率及設立商品陳列所。他們有商民協會，有時亦頗握相當勢力(比較徒19:23)。並有四鄰各鎮的商業聯盟，在重要的中樞，派有常駐代表。於是在耶路撒冷地方住有安提阿猶太人，大概為經商的原故了(瑪喀比後書4:19)。每逢大節時期，必有許多猶太人往耶路撒冷

去，一面經商，一面敬神，並利用此種機會以與來自羅馬帝國各部之同國人訂立商約關係。當阻礙商業發展的海盜平定以後，猶太人始有自己的商埠，斐羅述及亞力山大城之猶太人船主，約瑟甫與他，某得述及巴比倫猶太人之富裕，加利利省成爲商業繁盛的都市，以及投機的希臘人在此省頗有勢力，是即明證也。

耶穌與當日繁盛商業有密切的接觸，在福音中的引證已經不少：如油業買賣（太²⁵），香膏買賣（可¹⁴ 5 10 1 約¹⁰ 89 以及約瑟甫提到希律人殞時之香膏商人竟多至五百名之類），衣服買賣（可¹⁵ 49 路²² 36），牲畜買賣（可¹⁴ 9），武器買賣（路²² 38）等。但令人詫異者，則不提及耶穌門徒最知名之乾魚買賣也。此種買賣，以加利利湖邊托利基鎮爲著名之中心地點，商人專心商業之情形，觀其謝絕帝王宴會，即可知之，蓋恐誤及商業之故耳（太²² 5）。至於太¹⁸ 25 中，尙可見新約首屈一指之貿易，即販賣人口一事。然而此種貿易，完全操縱於外人手中，其中心地點，則爲提洛城，曾有一次販賣至萬人之多者。腓尼基商人似常爲此貿易之媒介（瑪喀比前書³ 41 後書⁸ 11），而新約上對於販奴之直接引證，祇見於啓¹⁸ 而巳。（謝錫如）

職業

TRADES

猶太人的每個青年，不拘甚麼地位，都必須有一種職業，這是從早就成爲習俗的，幾乎有法律的效力。拉比們也主張這種規定。當大希律時著名的教法師喜勒爾（Hillel）並善美（Shammai）也學習操作

工匠的職業。與主同時的迦馬列也是如此。兒子繼續父親的職業，雖然不是普通的，却也是很平常的，即如耶穌從事於約瑟的木工職業（太¹³ 55 可⁶ 3）。傳言說，耶穌製作了些犁，牛軛，椅子等器具。當基督的時代，最普通的職業，是鐵工，木匠，石工，餅師，皮匠，鞋匠，織工，紡工，梳毛匠，裁縫，製幕者，陶人，製香料者，珠寶匠，及漂布者。福音書裏雖然不多直接地提及這些職業，但是在主的比喻裏，却常引出這些職業所用的器具和物品來作說明。即如木匠製作的犁和牛軛（太¹¹ 29 路⁰ 61），石匠的工作（太²¹ 42 路²³ 53），織工的出品（太¹⁰ 4 約¹⁰ 23），裁縫的工作（可² 21），漂布的（可⁶ 9），鋤地（路¹⁰ 3），紡絨（太⁶ 9）。

猶太人重看手工的勞動，然而對於所有的職業却非一律看待。皮匠或者因爲他的工作不潔，趕驢夫和屠戶等等職業，亦爲人所輕視。縫紉，織布（約¹⁰ 23），紡線（路¹² 27），推磨（太²⁴ 41），烘焙（太¹³ 93）等，多半是婦女們操的職業。捕魚及醃魚的事業乃是一種重要的職業，尤其是在加利利海周圍，從這種職業中耶穌選召了幾個門徒出來（太⁴ 18 可¹ 16）。

遺傳

TRADITION

遺傳乃是傳說一件事的典故，或一位教師的訓言。在起先不過是傳說，後來就愈傳愈開，至終這全體的敘述或教訓就一代一代地傳下去。在一切宗教的歷史上，遺傳頗佔一個重要的位置。當耶穌與福音的時代亦是如此。福音裏清楚地提及遺傳（太¹⁵ 2 3 6 可⁷

358913)這些章節都關於一件事務,所以能表現耶穌對於此事的態度及環境。

環境被遺傳的威權所滲透,這是無論在古代,或在現代人們所不能否認的事實上,遺傳在這種特別的情形上是卓絕的(太15:2可7:3)。撒都該人反對內心流行的光景,然而法利賽人的態度却正相反,於此事中努力得種優勢的威力在他,某得有話說,「摩西自西乃山領受了口傳的律法,轉授與約書亞,約書亞傳之諸長老,諸長老傳之衆先知,衆先知又傳與「大會」中的人們。」他們言有三事:(1)在判斷上要審慎;(2)造就許多門徒;(3)要爲律法作保障。拉比們講解出20¹乃意欲引領以色列民明曉上帝於西乃降與摩西的律法的性質更明白的,是他們尋獲與出24¹²相聯的信仰之律,其處說,「我要將石版,律法和誡命並我所寫的賜給你,你可以謹守牠們。」人們以爲石版就是指著十條誡命,律法就是五經所寫的規則。又有米·希拉經,其權威與成文之律相等,因係同時藉摩西所傳給者。如果要問,爲何不在同時寫下來,像成文的律法一樣回答說,摩西當日實在是願意寫下來,但是上帝不許,因爲將來以色列人要分放在外邦人中間,成文的律法必要從他們取去;口傳的律法就成了以色列人明顯的標識。

有些人主張口傳的,或遺傳的律法,甚至較成文的律法更高貴,因爲成文律法的威權是根據於摩西口頭的見證。換而言之,口傳的

律法是在成文律法之前,並且爲成文律法之基礎。約非成立於文字,乃在上帝口頭之言,因爲有話說,「我是按這話與你和以色列人立約」(出34:7)。就其性質而論,遺傳並非一種清晰,定義的具體。其一大部份乃是重述成文律,有精密的條目和文飾。一部份是特別增加的,再一部份乃是注意於五經嚴格的儀式。此種遺傳有時效及合法後,即名爲哈拉略 Halakha 意即決定,具有律例的效力。成了敘事之後,就名爲哈格達 Hagada,即「告訴」之意。至於重述摩西的律法乃名米·希拉 Mishna 意即重述。至於一相關於律法的問題或研究,就名爲米·大示 Mishnah 意即解釋。至於教訓之全體則名爲他·某得 Talmud 意即教訓。遺傳之全體與先知並聖卷,爲信仰之全體典章,除却五經不算外,俱名爲哈巴拉 Kabbalah 意即領受者。

欲支配,實用此種遺傳,頗非易事。就事實上說,普通一般平民是絕辦不到的,所以有一等人即文士和律法師,他們獻身於此項研究工作,以備一般人之諮詢。然此種方法乃將解釋律法者,高舉至威權之地位。律法的解釋就成了一种束縛,乃因爲他們是如此講,並非因爲律法是包含這種意思。律法被遵守並非因爲牠神聖之原意爲人領悟,不過是憑着人的威權罷了。遺傳如此,即令人之威權加倍。一方面聚集許多人爲的律例,和上帝思想的表现,另一方面從上帝所賜的律法中作出人的講解來。前者,人以爲有直接神聖的權威,確在西

乃山上而授與摩西者。而後者是否出自靈感，殊不可必。但無論如何，河流絕不能高於源頭。人的教訓反代替了上帝的。此種教訓本來自先祖，而一般承受者，乃因其人類之權威而承受之。這樣，遺傳被看為傳遞的媒介物，一方面消失所傳之事之價值與真實，一方面消失了上帝的權威。無論如何主張米希拉的神聖的本原，而其實際的結果乃是高舉其傳遞的方法而已。

耶穌對於遺傳的態度，即堅決的關於此種情形。他看見其中有一方法是違犯了上帝的誡命。他首先反對法利賽的教訓，謂遺傳係與律法並重。然而在此種題目上，伊亦不附合撒都該人之教訓。即如主反對法利賽人，他教訓說，上帝的律法斷不能自相衝突而流行之。遺傳則與律法相衝突。在許多情形裏，遺傳的規條，是阻止人去遵守常遺的律法（可⁷ 11^x）。為與神聖的律法對比，主稱遺傳為「你們的遺傳」。至終，主列所有遺傳為形式的，或口頭上的勤勞。主貶逐遺傳之請求至於無倫理之區域。遺傳如能增進道德或靈性上的利益，則方不遭反對，然而却絕不能立於上帝情晰啓示的旨意的道路上（太¹⁵ 2²⁰ 可⁷ 23³）。參各耳板題（谷雲階）

登山
變像

TRANSFIGURATION

基督履行職務的時候，有一次在門徒面前，得一朵耀，從此即有變換形像之說。從起初就看出這是給主的人格，加上一朵耀，增進使命的證據（彼後¹ 16¹⁸）。這是作他神聖的憑

據之一，其意義是有限制。然近來發現一別的意思，即關乎基督的自覺性，且發顯於他所經驗的神聖關係的自己發展。茲分論之：

（一）事之記載：（1）其憑據確實：符類福音同記，第四福音也有（太¹⁷ 1⁹ 可⁹ 2¹⁰ 路⁹ 28³⁵ 約¹² 23³¹）。符類福音的情節極相類似——時機，過了六天，高山，人選，彼得雅各約翰，有異常的光。有天上的聲音，有彼得的言語，有止住的雲彩和神音。門徒亦驚亦樂。基督回到平常的生活，吩咐不要作聲（路⁹ 28^x）。又加上幾點，即上山乃為禱告，其中即發現此光，所討論者即為基督要死（路⁹ 31），門徒打盹，見其榮耀，說在八天之後（路⁹ 38），第二天下山（路⁹ 37）。馬太¹⁷ 亦有特點，說基督安慰門徒的懼怕。馬可⁹ 說安慰彼得之不安，約翰不提情節，只從此事的意思，討論主死可以拓展其國；他不注重外面，只重內含的意義，所以不提情節，並不減低其證據，12²³ 31 的經文，是述變換形像之事，毫無可疑。

新約也不再提此項情節，只有彼後¹ 16¹⁸，也許¹ 1¹⁷ 啓¹ 13¹⁷ 來¹ 2⁹ 4³ 6⁷ 林後⁴ 等是指此事，都是指其榮耀，也許是以此身體的榮耀為根據而說。新約雖然不提，然其意義則慣注全書；因為舊信不記歷史情節，乃發揮教旨的內性，並且復活之事，將以前的各樣事體都變得淡些。復活加上主的榮耀，更大於別事。他們看變換形像的事，乃復活的徵兆（參太¹⁷ 9⁹）。變換形像的中心意義，乃關乎基督自身，較關於他人。

(2) 福音不十分記明地點，馬太馬可說在高山，大概是黑門山。
 (3) 時機有的說在前事以後六天，有的說八天。大概說時候很有用意，因關三事：(甲)彼得承認他有彌賽亞的地位(太16:13)可路9:20路9:18(21)。(乙)主嚴肅的聲明他要受難(太16:21)可8:31路9:22(26)。(丙)預言還要在其國中再臨(太16:27)可8:38路9:26(27)。關於這些記載可參看(甲)約11:27(乙)11:45(12)7(丙)12:1(26)。(4)時候，大概是夜中，因黑夜為其平日禱告之時(參路9:28 12:9)門徒打盹，又說次日下山。

這樣，在靠近該撒利亞的高原上，也許在天尚未明時，這變換形像的事就發生。黑夜被大光照亮起來，耶穌的衣貌都變，有人出現與他談話，即摩西和以利亞，討論耶穌死的事，可說靈界很注意他將要死的事，更有力的聲音從上帝而發，證明耶穌目的的事，門徒大受威震。

(二)事件的實現：讀者讀過這段記載，即受其事實很大的威力。無論從何方面看，並無空虛的表現。這故事全部含蓄於福音中，所以是一個信與不信的問題。對於信心的問題，材料似不夠，對於不信者，則材料太多。

變換形像的事，以下論各點為本：(甲)主要的，表明主內性知覺的情形，在最高之點；(乙)是前事直接的效果；(丙)在描寫中有許多是象徵的。變換形像乃高超靈性經驗的摹本。著者以為是自然

效法舊約的模型，如亞伯拉罕(創15)，雅各(28:10-22)，以利亞(王上19)，以賽亞(6章)，耶利米(2:1-10, 20)，尤其是摩西(出34:1-10, 27, 35)，但以理(10章)等等。這故事乃按模型而寫，並非空造，乃順自然而說出，因其實說，故證為真實。事實與虛構的幻象組合而成。不過，這是明顯的，肉身也分沾此經驗。且所見的比所感覺的少得多，所見的能寫出，所感覺的不易寫出。這樣，我們就找出二種獨一的特色：(1)無幻想；(2)注重事實。二者證據現實，故我們擔保所記載者，並非空虛的幻像，卻是一超過思想的奧秘的表現。

(三)變換形像的意義：內裏的意義為何？先將對於主的人格和職務看明白。(甲)對於人格表白一高尚的「自己發見」；(乙)高尚的「自己奉獻」。對於其職務，在目的，方法及活動範圍上，與其原來，發生一重要的隔離。這變換事件的步驟是被自然引進而一步步的達到，其發現的步驟極顯然。如耶穌的廣大彌賽亞意義連摩西和先知的，也不能使他滿意。這是現在新約確定的學問。耶穌要求他乃預言意義的彌賽亞，而非輿論意義的。不過他自己的意義乃使預言的意義更富裕。試探乃含蓄於這自覺中，加利利的公務，也顯示出來。因為他在那裏不但工作，教訓，也常將自己顯示出來。那個自我的經緯是複雜而互織的，也包括彌賽亞希望，然並不受其限制，因他的自我比這些更大。他受洗受試探，我們不敢說將這彌賽亞的希望的豐裕，自己完全看透，但他的自我在他內性中逐步發達。他的自我有一

定的進程，這進程有外面的表現，是我們能追索的，但內裏的乃在更高的境界上，與無形界很有特別關係，從那無形界也得一能力。在這方面，人看他的外面態度，他們加上驚異，信和不信。他的自我逐日長大，逐日發達其範圍，也載上一非常的形像，一個與祕光明的生命，是他所自覺的，連門徒也曾一次瞥見。總之，其自我是長大不已。

他生活的奧秘，門徒也有所見，激動他們的思想，使他們注意，令他們日日從各方面注意他的生活。他們覺得新奇，於是有所聞，使有的看得更清楚，有的則反模糊，他們將他外面所顯現的與其內性的來個比較，乃看明他有超人以外的力量，所以他們在撒迦利亞¹腓立比發表自白(太¹⁰ 13)。然忽又聽見他將死的宣佈，是他們所不明白，而不願承認的前景，這個宣佈很有影響於他們的心，雖有復活的啓示，也不能減少。接着即是那可紀念的一禮物，記載的沉寂，使時間更加強烈。所以主必須將這事，更詳細的說明，使他們更明瞭彌賽亞的顯示。

耶穌對於這彌賽亞的新觀念必須先有一清析而鞏固的明瞭，所以他黑夜上山祈禱與上帝接觸。他知道他子民的定數，了解先知先覺的情形，使他內性的奮鬥比他們更大，使他愈加親近上帝，求其引導，因而得着一生命的「流入」，大受感動，於是將其形像改變了。他在這改變的重要時刻，才覺自知。

他這才明瞭他的職責。他生活的關係放在上帝面前，且是蒙天

父如此的允許。這個關係是免不了的。因基督知道上帝的旨意，則即要作成。無可疑，也無可討論，只有立刻決斷。改變形像乃是對將臨的黑暗的神聖挑戰(林後⁴ 6)。

改變形像將主的心性變換了，也變換了他的職務。他似乎說前途不是有死亡，乃是天父榮耀的現像，但願他能將這光榮發射於人心中，使人跟隨他。

從此以後，主的勉勵，主的道理，門徒能明白，也能聽受，因此他加利的工作教訓即此停止，與此時以後者有一清楚的劃分線。將法律，先知等題目擺在後面，將十架的榮耀放在前面。奇蹟和比喻也停止，公共演講也限制了，私地的談話加多，且愈叫人注意聖靈在他內性活動，也領人多與上帝交誼，大於古時怪人，所以約翰壹書(3²)上說「我們必要像他。」

他自己再臨之時，指點我們自己要改變(西¹ 27)，說「基督在你們心裏成了有榮耀的盼望。」道德的變化是肉體的根和開始。基督感化我們，叫我們順從他榮耀的樣子，他再臨時，即反映他的榮耀於凡信他的人格中。榮耀的教會也反照他的愛和莊偉，「主降臨要在他聖的身上得榮耀，又在一切信的人身上顯為希奇」(帖後¹ 10)。(E. Morham: 葉勁風)

轉生或輪迴觀

TRANSMIGRATION

在門徒問耶穌關於生來瞎眼者的話裏，

似乎是採用了人靈魂先在的理想(約。2)。這種先在的暗示，是可以推測的，並且先瞥見一個化身的人，因為他能在人身上而犯罪。如果此段經文之註釋正確無誤，那末，在那些提出此問題的門徒們心中，至少必有一種轉生的觀念。為確證其註釋之正確，必須先看看此種思想的前事和其廣闊的背景。

轉生主義就是說，一個人死了，其靈魂離了肉體，又進入另一人之體內，這種說法盛傳於埃及印度並希臘人間，然而各有其特別之形式。泛言之，可分為二：即淺薄的與優雅的輪迴說。

(一)淺薄的說法，信轉生乃是信人運動的原理，或是在人死時立刻就進入另一機體內，或是等一些時候的間隔，在這種說法裏，並不區別人類與其他活物的軀體，或更精確的說，將一些別的物质視為活物。以為靈魂出此體而進入同級之另一機體內，或者入一較高，或較低之體內，一個人可以轉生為一個牲畜，或一棵樹，或一道河，甚至或成爲一座星球。倫理的思想與這種轉生的主義聯合，就是在乎信靈魂所取的軀體為何種者，全憑着牠能實現倫理的理想與否。此種主義於新約中或於希伯來文學的全範圍裏，以及早年猶太拉比們教訓的積籍裏均不能尋出絲毫蹤跡。如果此種主義發現於猶太人之思想裏，乃是在聖經時期以後而自他國所輸入者。

(二)優雅的輪迴說，乃只限於人類的動作。按着此種觀念，人的靈魂，或其人格，能再出現於世。嚴格的說，並非轉生，乃是再化身。但是

如何名之，在福音裏有一些詞句，指明當耶穌的時代有這種信仰。最首要的章節，乃是關於施洗約翰的(太11⁴ 17 19 可13)。門徒們看見事實中間的矛盾即成困惑，就是耶穌為彌賽亞，但在事實上，以利亞却未出現，接着先知瑪拉基(4)有威權的講解，以利亞要來為彌賽亞預備道路。門徒們既然已經接受文士們此種教訓，此種信仰，並非說轉生主義，亦非說再化身主義，不過是流行的意思。以利亞並未曾死，脫去他先前的肉體，他的再顯現，祇不過是從天降下，帶着他從前升天的身體。相信施洗約翰即是以利亞的困難，乃是，他有肉體的誕生，然而以利亞的回來是否需要這種生法尚是問題。耶穌對於門徒的回答乃是自肉體的範圍移至靈性的範圍，這樣便使此問題在他們心中成爲一個難以思想的了。預言已經應驗，然其應驗却不包含以利亞之再化身，亦非以其帶着先前的肉體自天降下。

再有一個例子也許使人起了轉生的誤會，即是希律所說的話(太14¹²)，人以爲耶穌是施洗約翰。但是其言，並無指出轉生的信仰來。所可測想的，乃是悔恨傷痛的希律，聽見耶穌所行的神蹟，就以爲是施洗約翰從死裏復活，這是相信復活，不是相信再生。

此外尚有一處，即門徒回答耶穌之問語：「有人說是以利亞，又有人說是耶利米，或是先知裏的一位」(太16¹³ 可6¹⁵ 17)。在此處章節內，轉生的理想更爲自然，却未明白的發表出來。耶穌不但不保留，或獎勵此種意見，卻是決然將此種意見棄置一旁。充其量，這不過

是一般平民所採用的理想罷了。

在福音之外，當耶穌的時代，要在巴力斯坦尋找轉生說信仰的蹤跡，頗不易得。以斯尼人主張靈魂不滅，人於地上的壽命是從空中以太而來，而囿於肉體內，如人坐牢獄一般。此種信仰與柏拉圖關於靈魂之性質及本原頗相同，並且暗示柏拉圖轉生之理想亦為以斯尼人所主張。大約在猶太人的思想裏，自從肉體與靈魂清楚分別的理想出世，代替了一元的管理理想以後，並無若何障礙，使伊等不能採取轉生理想之說。反之，在拉比的組織裏，頗歡迎此種思想。彌賽亞，律法書，或會幕先在的道理，頗易為人類靈魂先在的基礎。再者，信一個身體能被數個靈，或鬼所佔有，亦易引人信離開肉體之靈能又回到人身上來。末後，從死復活的思想，引人信再化身之事。如果於晚年拉比的神學中發現此種意見，那也就不足為奇了。至於說耶穌在福音中說過轉生的問題沒有，那答案，是絕對沒有說過或主張過來。

旅行

TRAVEL

古年間，在西亞幾乎不知旅行為貴心樂事。其故乃由於道路崎嶇，運輸不便，並且途中多有危險。旅行家常是有一定的目的在心中，即如亞伯拉罕遵上帝之命去尋一家鄉（創12^{1,2}）；雅各旅行係躲避其兄（創28¹⁰）；以色列人旅行，乃為進入聖地，後來是為上耶路撒冷的聖殿。海上驚濤駭浪，危險萬狀，故旅行多取陸路，直至歷史很久之後，人們方敢航行海上。當羅馬帝國世代，航行取一定路線，並一定時期。

陸上旅行，多半是安步當車，因此有洗腳的習俗（創18⁴；士19²¹）。為款待客人必須的證據。古人以馬為戰時用，而駱駝則為渡沙漠用。貴族出入行常乘驛（撒下13¹⁹；王上1³³），而驢則專為馱物而用。輪車並不常用，因其笨重，麻煩，且無彈簧。約瑟曾遣車輛往迎其父（創45^{19,21}）；以色列諸王有戰車（王上22³⁵）；埃提阿伯之太監至耶路撒冷禮拜係乘車（徒8²⁸）；此外有輪之運輸物頗為罕見。行遠路，通常是在夏季，其時道路平坦，堅實。冬季時，道路濕軟，諸多不便。主曾說：「你們應當祈求，叫你逃走的時候，不遇見冬天」（太24²⁰）。蓋其時適當雨季，道路泥濘，步履艱難。這就說明保羅願意提摩太在冬天以前到他那裏去的緣故了（提後4²¹）。旅行家於早晨啓程，直到晌午，於陰涼處休息一二小時，以後又上路（歌1⁷）。對於旅客拒絕款待，乃為破壞禮節，如果不然，實在是侮辱上帝。這種情形現在仍繼續於巴力斯坦，雖然在通行大道上，人們仍與當代有同樣的精神。

通常計路程遠近之法，非用里數，乃用時間（創30³⁶；拿3⁴；路24⁴⁴）。因此頗難確定其路程之遠近。摩西請求法老容以色列人往曠野去，走三日的路程（出5³）；拉班追趕雅各，追了七日（創31²³）。旅隊之大小，與其旅行之地勢，頗與其旅行之速率有關係。在山地進行之速率，自然較平原小，而小隊或單獨的旅行自較大隊為快。通常一日的路程約計六十里，但是需要特別的想像，使之合於民11³¹所言者。於路2⁴⁴所言一日路程，或不過於十八里，蓋此乃上京城守節之

大隊旅行，步履安閒，傳言耶路撒冷北相距十八里適有一停歇處，並且路程逾遠，速度逾小，因為須攜帶一路上人與牲畜的糧草及一切用具。「你們手裏要帶着路上用的食物」(書 9:11)乃是規矩，並非例外。故此基督差遣十二使徒時吩咐他們說「腰袋裏不要金銀銅錢」(太 10:9)，如此他們免得受此物之累，並且可學習信仰上極需要的功課。

關於安息日可走的路程的考證(徒 1:12)據云橄欖山距耶路撒冷適為安息日可走之路程。此說頗含混無定。安息日可走之路程普通是二千肘遠，然有拉比言為二千八百肘，亦有言為一千八百肘者。

當新約時代之習俗，適如今日一般，伴送離別客人行一段路，乃是表示善意與愛情(羅 15:24 徒 15:4 林前 16:6)。

財寶

TREASURE

希伯來人說財寶二字，乃指任何價值物品之儲積，即如穀、酒、油與

金、銀、寶石等物，一樣稱為財寶(太 13:12)。此二字屬靈之意乃指一種永久的財富。正如地上一般深知世故的人們積蓄財寶，照樣屬天的人尋求靈界物品為自己積蓄永久的財寶。有些註釋家以為耶穌所說「天上財寶」乃是那些為主的緣故在地上受損失的人們將來要得的獎賞。「可去變賣你所有的，分給窮人，就必有財寶在天上」(太 19:21 可 10:21 路 18:22)他們解作「施去你世上的錢財，上帝要賜

你天上的福樂」但如此解釋，乃遠失其教訓之價值。這種解釋就形成了中世代修士遁世的主要的意義。此種講解引起虛偽的靈性論，致令神聖與世俗的二元論不能和解。耶穌對富少年說話，乃對一種特別光景，就是一個人的靈性志願被壓於錢財之下。基督所說天上的財寶，他能得着，不是祇因為捨去他世上的財產，上帝並不要在來世補償他在今世所甘心犧牲的。此種教訓乃向私己的一種呼求，如果正確無誤，可證明一般不信者評基督教為自私者，基督並非對其人之私己而發此言，乃是對於其熱切羨慕公義而言。那少年人在確說他從小已經遵守誠命後，問說「我還缺少甚麼呢？」所以基督吩咐他擺脫纏累他的試誘，那末，他的志願可以至終達達，那末，他不受世上掛慮的束縛，可以獲得公義，真理的財寶，就是他素來所期望要得的。

主看屬靈的財寶乃是個人的，非僅是從外面而來的賞賜，尤清楚者，即主所言「心中的寶藏」(太 12:35 路 6:45)心中的寶藏顯然是聚合的傾向，即吾人所謂為品格者，人們因生活上屢次選擇所養成的習慣，所取得之性質。人如果努力繼續服從公義，仁愛的指揮，就造成一個公義、仁愛的性質。其已往之行，為成爲貯藏，從其中繼續的推陳出新。愈多行善，則其心之善念愈富，喜行善之心亦愈大。其心中必結善果。反之，惡人亦如是。其第二次說言較第一次尤易。愈行惡，心中之惡愈多，以致近於不能為善之地步。心田硬如鑽石，因之不喜行

善。主所謂「財寶在何處，人心也在何處」之言，信不誣也。善人之心將天堂致諸地上，反之，惡人在天堂亦不能尋獲幸福。

使徒保羅謂基督內積蓄收藏一切智慧，知識，他乃是仿效其形式耳。人必須於基督內，方能獲得真財寶；因主是天主，為人類之理想，為人類唯一完全之仁愛，智慧與真實。屬天的財寶唯在基督內完全顯示出來。人如果欲共享此種財寶，所以必須在基督內，必須被其靈所成。

人心真正的財寶乃是天國。人心中心如果有天國，乃是真正屬靈的富有。耶穌為發明天國被各種人心接受的形式，仍然用財寶的比喻，即如寶貝藏在田(太¹³ 44)。主所言之事，乃西亞常有之經驗，其財產之保管法不可靠，故人恆埋藏其財寶於地中，人死之後，其財寶即遺地下。此喻與重價珠之喻，乃兩種方法形容福音之真理被人接受。有一種人並不從事搜索，他的獲得乃是偶然的；又有一種人，用畢生的光陰去尋求，然而此二種人在一點上相同，就是財寶發現的時候，都甘心撇去所有的，為要得這財寶。誠然這種甘心乃其真正尋求者的試驗。人如果不捨棄所有，即不能得着此種財寶。此種財寶估價在真尋求者的心上；因為在這財寶中滿足了他一切的願望，是他永遠生命的源頭。(谷雲階)

銀庫

TRASURY

福音中有二種譯法：(一)蓄財的所在；或一箱，或一庫(可¹² 41 43)。

路²¹ 1 約⁸ 20。(1)有二符類福音提到貧窮寡婦的兩個小錢，表明到聖殿敬拜的人向錢箱投捐。照他某得經，聖殿婦人院中有十三隻銅箱，備以投捐，作賙濟窮人或慈善事。此項銅箱，底大，可以多儲財物，而口小，極似號筒。寡婦正是向這銅箱中投捐。(2)約翰(8 20)說，耶穌在聖殿教訓人是在「庫房」裏。從這裏就看出財庫不只是指着銅箱，大概聖殿中專有一部庫房。我們知道聖殿內庭有特別財庫，不只收藏祭祀的聖器，祭司的貴重衣物，並儲藏錢財和珍品，有特別職員管理，這庫稱為「庫房」(尼¹⁰ 37)。然若定說耶穌是在這內殿中教訓人，那又不盡然。關於這一點，有兩種看法：(甲)福音所指必是放銅箱的所在，或是靠近庫房的所在。(乙)聖殿婦女院的一部分是安放銅箱的所在。二種意思大致相同。

(二)聖庫：只有馬太(27 6)提過一次，祭司長不願將猶大的三十塊銀入庫，因為「那是血價」。歷史家約瑟甫(Josephus)說，這字義不是指聖庫，乃是指其中藏的財物。有人說希律曾擾亂耶路撒冷，因他取用了聖庫中的「各耳板」。但有時論財物也關連着庫房。太(12 35)「路(9 45)是指人心中的庫；馬太(19 21)說：「凡文士受教作天國的門徒，乃是充分的準備庫。」

耶穌受審

TRIAL OF JESUS

按着記載，耶穌有二重的審問，因而產生三層的問題，一屬地誌的(或古蹟的)，一屬律法的。另有一個

問題即屬歷史的，這是從批評福音的文字而起的。

(二)地誌的問題：彼拉多的衙門何在？約翰¹⁰¹³所記的厄巴大何在？亞那和該亞法的公館何在？是一或二猶太最高會議（即公會）何在？大概這些問題別處皆有討論，本文不贅。

(二)法律的問題：耶穌是否按法律判刑，這就引起了歷史上裁判法問題。也許這問題不在福音作者的注意中，所以要給與適當的答覆很困難，且記載太零碎，而說法亦不一致。猶太某得經，若是當時施行，則不能不按法而行，但他某得經代表猶太審判法的後來局面，故按當時辦法施行，在議會上，他們小心按字面施行，而不按照其精神。也許他們聚會不是在黑夜，只是他們定刑是在天未明時。他們的裁判也有弊端，其控訴是沒有警戒見證人說實話，利用裁判製成的口供，施行手續，過於匆促。不過他們僅有維護其顏面的辦公形式。

在彼拉多面前的程序，不大清楚。猶太掌權的判斷死罪，當得羅馬總督的允許狀。彼拉多似乎因耶穌非國事犯而欲開釋之，但宣判的手續並未照律法的正式辦法。按馬太馬可的記載，彼拉多雖然明明白白耶穌無罪，然未曾宣布他無罪。所以他讓他們處以釘十字架之刑，是取媚該控訴的同黨；他說「這人的罪是歸到他們頭上。」

路加的傳說，大概是順着第四福音，於是就起了一個裁判法問題，因說彼拉多曾三次宣佈耶穌無罪（²³⁴¹⁴²²）。那末，第一次的

開釋，叫彼拉多關於送耶穌到希律那裏的手續有些不法。可是，也許彼拉多開釋他，按次序是記載得太早，是在耶穌被送到希律回來之時說的。其後的程序缺乏公正，是因彼拉多不管法定的義務，僅求維護其名位而已。

將這些事比較起來，我們纔得了裁判法上穩妥的結論。

(三)歷史的問題：大概對於耶穌的被捕及受審沒有一頭尾完全的記載；因此其表面文字有些矛盾。福音的記載，代表各流行的傳說，各團體各有其說法，然而連馬可的記載，雖是根本的，也未將此次序完備。後來有福音如馬太馬可約翰等，都是各按自己的說法記載，所以批評上的義務，即採取其適當的說法。

要從福音的記載得那該得的宗教威力，各管其每一本福音的記載就夠了。小小的矛盾並不擾亂虔敬的讀者。但信心總要得歷史上估計的相對的內容。最重要的即是賞識宗教的關係，雖然這些事很明顯，然對較的參攷也是有益的。幸虧字面的準確並非即是內性的真確。所以雖然有些不同的記載，然與歷史價值的宗教真理無礙。主要的事實，即是耶穌被交付於猶太掌權的手中時，即判決應當受死，所以纔將耶穌送到彼拉多面前，然到底經過一次審判否？在什麼當權者之前受何種一定的控訴而判罪？這些問題我們不能即時答覆；也不能以一福音為準，必須參攷四福音（譯者按近來美國報紙上記載，謂據猶太人領袖的攷查，耶穌受審是非法的。）往下

即討論以上四點。

(甲)在猶太當權者之前(太₂₆ 67 68 可₁₄ 35 65 路₂₂ 64 71) 論耶穌被捕的事，四福音相符；耶穌被捕後即送到大祭司前。由此時到釘十字架的時間中的事，但稱之為耶穌受審時間。僅一觀察，則知耶穌受審是否嚴正。彼拉多意欲審問他，但不知已否辦到，他不過問了控訴者的幾句話，而避免決斷。其先幾步，彼拉多與耶穌之間有一點正式的行動；後來彼拉多未曾辦到承認耶穌有相當的權利。他讓他們釘耶穌於十字架，乃違背其較正當的裁判；他批准猶太議會所決定之事，即此一事，亦非按正式手續辦理。

按一種傳說，猶太的裁判，即在該亞法處實行，即是在會議的地方。雖然時候很晚，並不失去一刻時間；他們捕捉耶穌後立即舉行裁判，定耶穌為有褻瀆的罪，並且守候到天明。在此守候時間中即受會衆侮辱嘲弄。天明時，他們的延期會議即行開始，他們即決議送耶穌到彼拉多的衙門中。

路加說這次審查盤問，直就擱到天明。他們捉到耶穌後，即將其留在大祭司處，在審問官未來時，即受衆人之侮辱嘲弄。天色一明，立即舉行會議，他不提假證之事，也不提他自己所說拆毀聖殿之說，然全事的結果仍是一樣。他們斷定耶穌有罪，立即送到彼拉多處。

較後的傳說，比較符合會議的手續，即在白晝開會，須在該時候有效的決斷。也許路加願意將各種不同的傳說，略加潤色，使之一

致。但馬可的眼光中的難處，仍是比較大些。大概他們有意不違背法定的手續，但未得到何益。

那末，夜中耶穌被帶進之時，該亞法和亞那皆在，耶穌則在看守之下，但一到早六句鐘，則正式開始會議。馬可的傳說，也記載早晨有盤問(15:1-1太₂₇ 1，正式的開會)不過早會中才批准定罪之議，大概彼得的傳說略提第二次審查的事，表明他們最詳細的手續，馬可的傳說，多伸述黑夜審問的話，表明黑夜有一匆促盤問的事，但不是該亞法之前，乃在亞那之前。亞那為退職的大祭司，但勢力很大，耶穌被捉，即是由他的主使。捕捉耶穌乃不法的行動，在亞那前受盤問，也非正式；後來就送到該亞法的衙門。該亞法前的程次正如馬太馬可所記。

大祭司和議會，試欲盡力覓一定耶穌罪的憑證，其先無有結果。很多的見證人前來，但無可憑證之言。然至終有幾人出來，為一事作證，然後等之言，都是一種曲解，即是論拆毀聖殿之事。讀者可將下列經文參攷(太₂₆ 61 可₁₄ 58 約₂ 19)。這三處記載的話，表面似不同，但實則是一致的。這話耶穌確是說過，但約₂ 19 乃耶穌自指其身體，非指聖殿而言，而祭司派則誣之為有革命之意。其原來的說法，也許是的，因耶穌聲明他的身體大於聖殿(太₁₂ 6)，他的社會必比聖殿為大。並且後來的基督徒，自己讀耶穌所說聖殿之事，與復活的事有關連。

所以馬可指明這告發手續，都是虛偽的見證；因他們將主耶穌的寓意誤解了，說耶穌有革命的舉動，其控訴證據之不成，因各人之說法不一致。然福音記者對此事，不言其真，亦不言其假（20:59, 60），他們看一切攻擊耶穌之說法都不對；他們所注意的，即他們領袖之人之欲在此中求一藉口的憑證。即此可以表明他們這些人，如定意誣控耶穌，則無論何事亦可作出來。馬太說他們領袖們都強定耶穌的死罪，但二人都同意於祭司的挑引耶穌說話，而耶穌則不作聲；因他們既決意定他的死罪，聲辯也是無益。他們的心很偏，並無需乎一真實憑據。也許會議之人也贊成二祭司之言，因耶穌清潔聖殿之事似乎惹動他們的氣，對於民衆方面，耶穌有許多人的同情，其數目不可得而知；所以要定耶穌的罪，必然須有激動公憤的罪名，如拆毀聖殿的說法。因為多半人愛護聖殿，一聽拆毀之說，必致發怒。祭司們的主意，乃應用毀聖殿之辭，嗾使民衆殺害耶穌，他們用這樣的手段很妙。這些祭司們如該亞法亞那等多用這手段。他們見起先的控狀無效，故改移一種。然改移其控狀之方式則不大清楚。簡言之，他們見耶穌不作聲，將他們的計劃破壞了，該亞法於是着手質問耶穌：「你是上帝的兒子基督不是？」（太20:63可14:61參路22:66）馬可又增加幾個字：「你是那當稱頌者的兒子……」（14:61）這是一個定局的問題，這關係也到了耶穌不能也不願避免的地步。

耶穌回答的話有各種不同的記載；太20:63可14:62路22:67等

處，其語雖不同，然意思則是同一的。耶穌用但以理彌賽亞的話（但7:13）也有詩篇（一百十篇）的話在心底（參可12:35），詳細的情形則有些不大清楚。馬可的回覆是明顯的，耶穌說：「我是。」路加所記有些複雜：「你們所說的是……」（22:70）馬太沒有馬可所說的清晰。這是一個符合條件的答覆。有人說馬太的回覆是拉比方式的認實云云，此處不贅。

然而除了這小異點外，耶穌的答覆有三樣重要點：（1）他勇於承認其彌賽亞的職務，而明知其關係即是死；（2）他深信其死後，則其世上之事務必成；（3）他認可僅有其前途能表顯其人格的真意義。這末一點須特別注意，因為祭司的質問，無論其答覆為消極或積極的，皆是死罪；因一面是拋棄了他的感力主權，一面即得僭稱該撒的罪名。然而這是耶穌所了了於心者，因肯定的承認他是彌賽亞，則必發生誤解，因他所指的彌賽亞，與猶太衆人所希望者不同。那樣，他自己回覆的話多於「是」「否」之間，又欲表明其心意，說他後來要坐在掌權者的右邊。他們即用這句話控告他有褻瀆的罪。但褻瀆與否是在說這話的人格如何。他們乘著這話捉住了耶穌，並且知道耶穌對聖殿對律法的態度，是一個危險人物。他承認是彌賽亞，正碰在他們對於拆毀聖殿的疑忌上，他們就以爲這彌賽亞必是要將摩西的律法廢去。總之，他們說他是假先知，不可以活；歷史家的評判是說：「耶穌自認爲彌賽亞，乃定爲假稱彌賽亞之罪，因冒瀆而被刑。」

該亞法於此處佔了一個勝着，即叫耶穌有自定罪狀的口供。他表顯了極度驚異的樣子，說耶穌有這樣褻瀆的心，他隨即控之於會議上，說證據確實。

因為記載的密不多，所以我們不能斷定這判決是早成熟或是不法。大概福音的傳說所注意的，不在程序而在結果上，但祭司已得到其所要得的，是無疑的，即是耶穌給他承認褻瀆至聖。然傳經法能守到若干，我們不能看出。定耶穌的罪之要點，即在褻瀆上，這是受各派贊同的，若盡因其聲明為彌賽亞，則撒都該人不贊同。還有一事，即以一加利利的農人，自認為彌賽亞，背叛他們的信仰，即有取代猶太尊貴律法制度的恐怖。

(乙)耶穌在彼拉多面前(太²⁷ 1-31可¹⁵ 1-20路²³ 1-25約¹⁸ 28至19 16)。大概在猶太會議前審問耶穌，乃有強作公正之勢。但在彼拉多前似乎沒有受合法的裁判。他起先想按法審問，後來看事不成，即採用機警的自衛而順從了那些領袖們。他公義的心，為保護其個人地位的思想所蔽，但其出此，頗有不願，他在公堂前的程序，很有心理上的意味。

他們先所控告耶穌，違叛該撒的控辭，彼拉多未照理；耶穌自稱是彌賽亞，乃宗教關係而非政治的，故按一種傳說彼拉多問耶穌到底是猶太人的王否。這一問中包含有憐憫、輕視、驚訝的三種意味。一加利利的小農，想要求一皇位，耶穌回說「你說的是。」後來耶穌對

其他的控辭，即不作聲，且不向這位總督聲明不作聲之故。然路加記載的話多些，其記載似乎說他們領袖衆口囂囂，彼拉多無插口的機會。他們所控共三事：即唆動搗亂，禁人納稅給該撒，自稱為基督為王。這些人十分狡猾，他們將宗教的事件捏造成一政治的罪狀；但彼拉多並不注意全題，僅重視第三點，即問耶穌是否要作猶太人的王。路加的記載表明這是一自然的問法，猶太領袖的控辭很狡黠，但不公正，耶穌一生是避開那恨惡羅馬狂熱的嫌疑；也許其同胞因此而生反對他的心。

耶穌給彼拉多的印象，令彼拉多頗難護耶穌及其本身，故有種種行動：(1) 改移公堂，送到希律那裏，因希律為一加利利人，審問此加利利的小農，較強於耶路撒冷的領袖；此事未能辦到；(2) 遂欲引起民衆的好感，因民衆無祭司的偏見，以為民衆有愛國的心，聽見有了彌賽亞，即頗擁護之，但民衆很懷二心，即說釋放巴拿巴。彼拉多對此即嫌惡百姓。(3) 因此，又欲激動他們的憐恤心，即叫耶穌受鞭打(約¹⁹ 1-3)，即此事亦無效果。彼拉多看出了耶穌無罪，亦無法救之。所有的程序是如此的。

路加實在說彼拉多立即聲明耶穌無罪(23 4)，但祭司長老們增積了許多控狀，且耶穌對於這些誹謗一律沉默，使彼拉多希奇。他不知如何對付耶穌，雖然按羅馬的法律，不作聲即默認有罪。他查耶穌無罪，即不願因其沉默而定其罪。按博士開謨(Kohl)說，耶穌的

械默之威動彼拉多，較強於諸控訴人的衆口囂囂。在這喧嚷混亂之中，彼拉多聽見了加利利的字樣，立即設法要脫去其本身的困難，即送耶穌到希律那裏；而且也是一種機變的方法以媚希律，並且亦不能十分說不合法，但這種辦法也不能解脫他的困難。

希律對於耶穌受死份上，按路加所記，沒有過甚其辭；不過說希律有些奇怪；不過說他對耶穌有些譏諷的樣子，因耶穌不答其問，使他生氣。彼拉多乘此將其與希律的舊仇也消弭了。

按路加所說，彼拉多提議了一個軟弱的妥協，以取媚於猶太人（23 18）。在彼拉多要釋放耶穌之前，他因要討猶太人的喜歡，懷撻了無害的宗教狂者，因為他正式聲明了耶穌無罪，釋放他是定然的，並且希律亦看耶穌無罪，更使彼拉多有餘。但盛怒的猶太人，一概不願釋放他，雖受懷撻，亦不願，所以彼拉多乃求其他妥協的辦法。

說到這裏，福音的記載都一致了，即記載彼拉多到了其次救耶穌的辦法，即以巴拉巴為犧牲物（23 18）但釋放巴拉巴乃猶太人的意思，但馬太（27 19）說彼拉多婦人之事，也有一願意的事件，即當衆洗手。大概馬太說這事，即是表示耶穌之一切都在猶太人身上。民衆願釋放巴拉巴，彼拉多即願脫離一切責任。也許他看基督的不得人心，其先有的一點良心，亦消沒了，似乎是不值得為此小農犧牲其地位。彼拉多本能禁止祭司們，但民衆的意思則是另外一事。

對於彼拉多半混亂半諷諷的問句「這稱呼基督的耶穌應當

怎樣待他，」大衆都喊着說「釘他在十字架上」（太 27 22）。有的學者應用這件事反對普選權；因為民衆對於人或事的意見，多按外表而不按實情。然這也不十分對，因馬太馬可說釘十字架的話，並非羣衆如此，乃祭司的唆使（太 27 20 可 15 11）。也許他們懼怕羣衆的答覆，是釋放他，故唆使他們說釘他在十字架上。他們利用了羣衆的情感，故他們狂呼着「釋放巴拉巴」。彼拉多聽了這種呼聲，即看出耶穌並非一得人心的英雄，所以彼拉多遂隨着羣衆的狂呼，而釘耶穌在十字架上。

按羅馬的法律，一經判決罪狀，即須施刑，所以按着法律受了鞭撻（太 27 26 可 15 15）。鞭撻之刑僅為一種預行的刑罰；不過路加將這事的發生說得早些。約翰說鞭撻之事亦為戲弄的一節。彼拉多意欲藉此以取羣衆的憐憫。也許約翰之說為最對（約 19 1 x）。其他所說，雖為事實，然非按時間的次序，但流血刑罰的事，福音未曾細說，不過僅提事實。

（丙）戲弄耶穌（參荆棘之冠戲弄、蘆葦、荆棘諸論）。耶穌受這些凌辱，痛苦，為各福音所同記，不過對於這戲弄的地點和時間並不一樣。照太 20 27 可 14 65 說，是隨着會議而行者。那些兵士蒙上耶穌的眼，打他的臉，吐唾沫在他臉上，問他打他的是誰。但路加（22 63 65）說這些粗俗的娛樂，乃在黑夜施行的，即在捉住耶穌和開會議之中的時間；大概其時負責的人不在當地，故僕吏即行此事。路加（23 11）

又說希律的兵士也戲弄他爲自稱的王。那末，我們不必疑慮這是歷史上的。

這第二次的戲弄中，兵士們給他穿上紅袍（作諷刺的觀見），吐唾沫在他臉上，給他戴上荆棘冕，給他蘆葦拿着等各種的戲弄，於是殘忍的打他，給他穿上自己的衣服。大概這是現代文化所不願行的，因爲既定死刑，就不應再增加他的痛苦。大概彼拉多的兵士是在營盤中打他，有些藉此侮辱其全國的意思。

戲弄耶穌是雙層的猶太的，乃是戲弄其爲先知；希律的兵士的，則在戲弄其僭稱爲王。他受虐待，被釘在十字架上，乃爲其僭稱爲王，不能說這一切的記載乃由人所杜造的；不過另有一問題是現代發生的，即戲弄之事究竟是何意。有的說是效法小亞西亞拜神的禮節，有的說是亞立山大國俗中的一種滑稽戲，有的說是波斯^{波斯}的風俗，對於僭稱爲王者須三人同釘十字架。但著者以爲這是因爲當時獄中只有兩個囚犯並非效法波斯風俗，但這種刑法是非猶太的，也許羅馬的兵士喜歡這樣虐刑一位僭王。

（四）新約記述的特點：尚有數種特色的形式，現述之如下：大概可包括彼得上的傳說，也是馬太所借用的。馬太所增上的一切是屬次要的，而且路加自己似得有另外敘述的來源。第四福音很有特別的錯雜；因著者對於受難的記述，不但由其本人的宗教心而寫出者，也有兩段以路加的傳說爲模樣，或是僅路加自身所知的來源。

馬太不記蒙眼之事（26⁶⁶⁻⁶⁷），這是非常奇异的，不過他對此景給了一另外的敘述，即觸怒狂熱的羣衆將他推來推去，譏諷他，擊打他，這叫他猜是誰打他。蒙眼是比較戲劇化。另一方面言之，馬太（27¹²⁻²⁰）把長老放在內，且加上自稱基督的話（27²³），大概是從著者的自願注重猶太的細節，他也將馬可的字句時間次序改變一些。大概馬太除了馬可之外，並無其他示知者。也許馬可是用馬太的一句話（16¹⁶）即「帶進衙門院裏。」

路加的記述更有可注意之處，他將馬可的次序顛倒了，如彼得不承認戲弄耶穌，盤問耶穌等，他也不提控告耶穌的證據。耶穌一直是被捆綁着的事，也未提到。大概約翰（18¹²）所述，較路加爲正。大概路加也未述拆毀聖殿的事，查徒^{查徒} 11可知其知之，而未曾提明。也許他所以不述明，乃因他很要叫人注意，後來聖殿必被拆毀，爲上帝更嚴的審判；所以他不願人說那見證人的話是虛假的事。希律輕視耶穌，說他不能復與一個國家，彼拉多也未曾恨惡耶穌，所以不能說這二人與祭司勾結要害耶穌。路加對於百姓的行爲比其他福音看得更爲清楚（太^太 27²⁰可^可 15¹¹）。祭司唆使羣衆的事，他未提及，但說到羣衆是照自己的意思釋放巴拉巴。由此我們可以注意各福音的記述各有其特質。

跟隨耶穌到受審處的門徒不只彼得，另有一人，或即耶穌最愛

內。這種看法的價值，是以約翰福音中的歷史和宗教相關性以為轉移。也許那未提名的門徒，或是著約翰福音者。

符類福音記彼拉多的審問，都是在露天之下，第四福音則似記其半在屋宇下，半在露天下（10）。

彼拉多和耶穌談話（16³³ 38 10 11）表示福音家對基督國的概念即是真理的統治範圍，而非軍事的或政治的。耶穌與彼拉多乃代表世界權力與靈界權力的對抗。耶穌在他面前有大無畏的鎮靜且提出質問，如同有獨立之主權。換言之，他裁判其裁判者。約翰乃如此的將事實的意義顯露出來。大概他看彼拉多的過錯比較猶太人的少些。他知道耶穌無罪，但羣衆恐嚇他，說不是羅馬王的忠臣的話，他就隨他們去釘耶穌在十字架上。

讀這一段，也許在字裏行間，我們看出著者辯護了基督徒在第二世紀中毫無政治的臭味，所以不應逼迫他們（參路加和使徒行傳開端的話）。他注重在猶太人的惡意，慫恿外邦人逼迫基督徒，說他們危害政治。在白理喀（Polycarp）的殉道上可以看出。第四福音的耶穌，他不承認在猶太主義前有什麼應自供的義務。符類福音記載他對會議自認為彌賽亞，然在彼拉多前則緘默不言。第四福音則是相反的（參提前 6 13）。耶穌在彼拉多前替自己的使命辯證，並非是向他分訴，乃是向那些真摯愛真理的世人，或是猶太人，或是外邦人表白。所以彼拉多的質問，真理為何，不是從一尋求真理的

人來的，乃是從一懷疑者來的（是否有真理）。他看一人為真理捨命似乎太過。還有一言，猶太人說除了該撒外並無第二王（10 16）。這句話破壞了兩件事：（一）破壞了他們的愛國心；（二）破壞了猶太主義的使命，是屬精神的。他們自己的話，反使他們自己與羅馬聯合一氣。（E. Morand · 葉勒風）

患難 TRIUMPHATION

這個原文的希臘字通常在新約裏譯為患難，苦楚等，原字乃表明「壓到一處」之意。本來是指着打穀的器具，用以將穀粒和皮殼分開了。

（一）在啓示的講話裏，說災難乃是為猶太國所存留的（太 24 29 參可 13 19）。加重地說這些災難是必須有的（太 24 6 可 13 7 路 21 9），並且詳細說災難的情形是如何地可怖與悲慘。

（二）耶穌宣告災難乃是肉體上的命運，等待着他的門徒們的。（甲）在末後的災難，國家受戰爭與混亂的掃蕩時，門徒要被捲入其中（太 24 9）。伊等因門徒而有見證的活動，必要招致這種殘暴的敵意。災難要令他們忍耐（太 24 13），並且證明他們是弟兄，在耶穌的患難，國度，忍耐裏一同有分（啓 1 參羅 5 3）。（乙）同樣地，但却未指出任何特別的嚴重試驗，說他們在世上必要遇見患難（約 10 23）。因為他們與基督的關係，他們要受這種待遇。但是他們的態度應當鼓起興致來，因為引到永生的門路是狹窄的。

(二)在撒種的比喻裏說那些聽了道當下歡喜領受的人，及至爲道遭了患難，受了逼迫，因爲沒有根就跌倒了(太¹³ 21 可⁴ 17)，人心祇對於道有感情上的興趣，就是說與理智並道德上的興趣有分別(太¹³ 20 可⁴ 20)，不能反抗患難與逼迫所給予感情上的震動。他的感覺與道的關係，沒有繼續與直接的經驗來維持和補養，這種人決不能抵抗憂患之事的侵襲與攻擊。參見：傷痛，苦論。

賦稅

TIBUTE

〔賦稅〕的字樣用於福音裏有兩種不同的意義：(一)稅銀(太¹⁷ 24)，

乃是聖殿的賦稅，向以色列年在二十以上的男子所徵收的，爲供每日在人民名義下所獻的火焚祭及其他公衆性質的開支。當尼希米的時代，其稅額爲一舍客勒的三分之一(尼¹⁰ 32 33)，但在新約時代則爲半舍客勒，這也是出埃及記中所規定的數目(30 11 13)。此稅乃徵收於亞達月，繳納早年希伯來標準的錢。馬太¹⁷ 所說的「一塊錢」正是等於一舍客勒，這樣正夠兩個人所當納的聖殿賦稅。(二)納稅給該撒，表示猶太人爲羅馬人的屬民，就當納稅，歸入皇家銀庫。這乃包括田地，財產並人頭稅，祇有孩童與老人免納人頭稅。羅馬當權者利用猶太法庭給他們徵收這些賦稅，耶穌被其仇敵所質問的稅，乃是當納的(太²² 17 可¹² 14 路²⁰ 22)。主的回答並沒讓他們有告發他禁止他們納稅的餘地，但是後來他們却仍是這樣反對他(路²³ 2)。

三位一體

(1) TRINITY I

專言：猶太人都認上帝是獨一無二的

(出²⁰ 2 申⁶ 4)在基督之先，猶太人的一神主義就已經使他們的宗教成了一種極完備的宗教。這個富有倫理價值的一神主義，也建立了兩個很重要的基礎：(甲)思想界統一的基礎；(乙)道德界統一的基礎。這個原始的一神主義雖是根本合乎真理，但在猶太教中還是漸漸發現了兩個矛盾的困難：(甲)一方面人因道德日見進化，罪惡的自覺心也日見深切，在這樣一個不完善的世界，對於上帝遂生出一種仰之彌高的心理來(賽⁶ 1 55)。上帝的名成了不可得而名之的聖名，居於一個離世極遠的至聖之所，律法上也因而增加了許多關於「潔淨」的繁瑣禮節。(乙)一方面，人既覺得罪惡越深，而離開上帝越遠，也就更加渴慕上帝的正義，追求神人的團契(詩⁴² 1 2)。所以最大的問題就是要如何方能將神人間的這道深淵填滿起來。舊約預言中有兩個答覆：(甲)預言彌賽亞要來(詩⁹ 11 12)，要將上帝的法度(天國)建立在地上；(乙)預言聖靈必降下，要將上帝的律法寫在人的心上(耶² 28 結³⁶ 26 耶³¹ 31 33)。彌賽亞與聖靈也曾在賽¹¹ 1 50 20 21 一路提出，而且曾將他們中間的分別以及彼此的關係表明出來。

不過在舊約的啓示中，從來沒有說到彌賽亞和聖靈是上帝本體中的兩位，他們認彌賽亞是另外的一位，却未認他是屬於上帝的

本體的，他們認聖靈是從上帝出來，也是屬於上帝的本體的，却未認他是另外的一位。這樣的情形直到新約的啓示來了之後，方纔表明聖子與聖靈都是屬於上帝本體中的兩位。我們現在的任務就是要研究這個啓示。其中包括兩個切要的問題，是——(甲)基督的神性。(乙)聖靈的人格。

(甲)基督的神性 (The Divinity of Christ): 基督的神性可以下列的證據來證明:

(壹)基督的道德方面(按約; 3¹² 的秩序, 先說地上的事, 後說天上的事):

(一)純潔無罪性 (Sinlessness): 在人類的經驗中從來沒有人可稱為純潔無罪(羅; 9²³ 約; 1⁸)。但基督却是完全無罪的(林後; 5²¹ 來; 4¹⁵ 7²⁶ 9¹⁴ 彼前; 1¹⁹ 2²² 約; 3⁵ 參路; 1³⁵ 約; 8⁴⁶ 14³¹ 德; 3¹⁴ 7⁵² 22¹⁴ 羅; 8³; 上引經文共包括五個見證。)雖說基督一生也是逐漸進步的, 但無論在那一個時期中總找不出他道德上的缺限。而新約中提到他發育的進步, 都是十分完全的(路; 2⁴⁰ 52)。(甲)不能說基督尚須悔改, 這乃是他向世人提出的警告(可; 1¹⁵ 路; 13)。(乙)不能說基督尚須重生, 這乃是世人所必需的(約; 3³)。(丙)不能說基督亦覺得良心與情欲交戰, 正如羅; 7²² 25 所說的, 他乃是使我們脫離這個內心爭戰的救主(來; 4⁶)。

(二)道德完備性 (Moral Fulness): 如果純潔無罪性只算

是消極的德性, 那末, 這個道德完備性定可認為積極的德性了(他是那「義者」徒; 3¹⁴ 7⁵² 22¹⁴)。基督在他一個人的人格之內, 包括了一切相反的德性。在人類的本性中原有許多相反的德性。人羣之所以有種族階級, 黨派, 性別種種的分裂, 都是這些相反的德性所釀成的衝突。我們常稱父親為家嚴, 母親為家慈, 顯見得父母還有嚴慈這樣天然的分別。但基督却是以一人而兼備兩種相反的德性的。嚴則嚴於嚴父, 慈則慈於慈母。他不獨崇高過人(約; 12¹² 19)謙卑也過人(約; 13⁴ 6)不獨熱烈過人(約; 2¹⁴ 17)溫容也過人(路; 9⁵¹ 68)不獨果毅過人(注意基督一生的工作)忍耐也過人(注意基督三十歲前的預備)不獨深遠過人(注意基督思想的深遠)淺近也過人(注意基督以淺近的比喻教人)不獨勇敢過人(路; 9⁵¹)謹慎也過人(約; 7⁶)不獨慷慨過人(可; 9⁴⁴)經濟也過人(可; 9⁴³)在他裏面, 保守與進步是相等的, 革命與建設是均衡的, 他救人是身體與靈魂並重, 理由與事實並行的。像這樣包含許多相反的德性在一個人格之內, 是人類中所沒有的。只有基督的完全與上帝的完全一樣(太; 5⁴⁸)也只有基督的聖潔是與上帝的聖潔一樣(利; 10² 路; 1²⁶)上帝的豐盛在基督身上完全顯出來了(西; 1¹⁹ 29)。

(三)道德統一性 (Moral Unity): 基督的人格既是這樣的偉大, 包括了一切的德性, 他更作進一步的啓示, 要我們明白道德的全部是統一的, 所以將一切的德性統括在一條原則之下。這條唯一

的原則就是愛(太²² 87-90 羅¹³ 8 加⁵ 14)。

(四)道德深透性(Moral Depth) 基督的道德教訓能刺透人心的深處(太⁵ 22 28 可⁷ 20 x)至於基督的啓示也是永遠長存的(可¹³ 31)。

(五)道德革命性(Moral Revolution) 基督所提出道德上必需的條件雖十分合乎自然(路⁴ 22)却也大有攪亂天下的力量(徒¹⁷ 6)。比如「捨己」(徒²⁰ 25)、「服役」(太²⁰ 26 28)、「博愛」(太⁵ 44 路¹⁰ 25 27)這類的話，只在基督裏重生了的人方有實現的可能(太¹¹ 27 30 可⁸ 34 35 路²⁴ 49 約¹⁵ 5 腓⁴ 13)。

(六)道德積極性(Moral Positiveness) 無論基督是怎樣注重人們犧牲(太¹⁰ 37 28 可⁸ 34 35 9 43 47 10 21)但結果是好比將樹的枝葉修剪了，後來反得着更大的收穫(約¹⁵ 2)基督教本來是最富於積極性的宗教(太⁵ 17)兩條「愛」的誡命代替了十條「不可」的誡命。太⁵ 章的八福代替了申²⁷ 28 和瑪²³ 4 6 的咒詛。他來是要赦免，不是要定人的罪(路¹⁵ 7 粉³ 17)他的金律不是消極的「己所不欲，勿施於人」乃是積極的「己所欲，施於人」(太⁷ 12)他教我們以善勝惡(太⁵ 43 48 羅¹² 21 彼前³ 8 10)我們不可以爲十字架是只有損失的。實在是先下種子，後來要得百倍的收穫(約¹² 24)十字架乃是歷史上的一個最大的加號。

(七)道德一致性(Moral Consistency) 基督的道德一致

性可以從兩方面證明出來。甲)從他所有的教訓中去印證；乙)從他的言論與行爲上去印證。總之，無論在任何方面都可以證實基督的「我說」與他的「我是」(約¹⁴ 6)是絕對一致的。

(八)道德超越性(Moral Transcendence) 基督「長成的身量」已經成了我們人格上理想的標準(羅³ 33 8 29 弗⁴ 13 腓³ 12 15)同這個標準來比較，所有的偉人不覺都低矮了，若是要估定基督的價值，除了他自己的生計及教訓之外，找不着別的度量標準。就是我們所認爲最完美的理想標準，一旦放在基督面前，還是相形見絀，不得不退居於不完美的地位。有時我們居然也評論基督，但實際上我們找出來，實在是基督在那裏評判我們，基督最後審判的權柄，是靠他自己的品格來證明的(太¹⁰ 27 25 31 32 約⁵ 22 27 徒¹⁰ 42 林後⁵ 10)。

(九)赦罪權力(Power of Sin) 基督在地上會行使他超越人類所能有的道德權力，赦免人的罪(太²⁰ 28 可² 5 11)猶太人說「除了上帝以外，沒有人能赦罪」這話是對的。不過他們的錯誤是在否認基督的神性。

(十)基督居於一切偉人之上 基督——他是真理，他所說的也是真理——自己證明了他在以色列族許多的偉人當中的地位是最高的。每個偉人雖各有其偉大的特點，基督却就在他們各人的特點上勝過他們。

(二)亞伯拉罕、猶太人的先祖。但基督說「還沒有亞伯拉罕之先就有了我」(約 8:58)。注意「我有」(希伯來原文)乃是上帝所用的稱號(出 3:14)。參看下面(拾壹)生前的存在。

(二)摩西律法制定者。但基督以他人格的權力改變了摩西的律法(太 5:33-38, 43)。參看下面(七)文士再參看約 1:17。

(三)大衛著名的王。但基督以詩篇一百一十篇證明他是大衛的主(可 12:35, 37)。提前 6:15 啓 1:5, 10, 16。

(四)所羅門、智慧的王。但以著名論，基督依然比所羅門為更大(太 12:42 上下文)。

(五)以利亞、先知的模範。但仍只能等於基督的開路先鋒施洗約翰(太 17:10-13)。天國裏最小的尙且比施洗約翰大(太 11:11)。那末基督的偉大還有可以比擬的嗎？(可 1:7 來 1:1-2 參太 12:41)。

(六)先知與祭司。先知雖是古代以色列人中榮耀的領袖，但仍只能算為上帝所差遣的僕人(太 21:35-36)。大祭司不過是葡萄園的租戶(太 21:33)。惟有基督方是承受園主產業的兒子(太 23:38)。新約中論到關於基督地位的言論，再沒有比基督在這裏自己所用的這個比喻更高的了(注意這個比喻是與賽 5 有關係的，參看下面(伍)(四))。就是基督平日對於自己地位所宣佈的言論也以這裏的為最高(參可 14:62 約 5:18 並參看下面(伍))。舊約(律法先知的)時期至施洗約翰已止，基督又開了一個新時代(太 11:13

約 1:17)。

(七)文士：要明白基督權柄的偉大(可 1:22, 27, 10)，只須作一番比較。(甲)文士引證律法，和先知的言語(太 2:4-6)。(乙)先知同摩西引證上帝的言語，上帝吩咐如此說(出 20:1 耶 6:16)。(丙)惟有基督說「只是我告訴你們」(太 5:22, 44)，無論在言語或行為上，基督總是認他自己的聲音是與上帝的聲音相等的(參約 10:20, 24 參賽 40:8 可 13:31)。難怪衆人要希奇他的權柄(太 7:29 可 1:23, 27 約 7:46, 8:63)。

登山變形一事也無非是要使門徒們明白基督的權柄。基督居中，摩西同以利亞站在兩傍，並且從天上有聲音說「這是我的愛子，你們要聽他」(太 17:5)。正足以表明基督在這裏超越了律法(以摩西為代表)與先知(以以利亞為代表)。再換一句話說，就是超越了猶太教的道德與宗教。

(八)人類：論到基督最後的地位，乃是在一切人類之上。雖說人有變為天使的時候(可 12:25)，基督的地位依然高出於一切天使之上。他最後的座位是在上帝的右邊，為萬有之主(太 20:61 可 12:56 19:19 徒 2:33 弗 1:20 來 1:13 彼前 3:22)。基督坐在上帝的右邊，正足以證明基督所含有上帝的本體。(甲)創造的(約 1:3 西 1:16 來 1:2)。(乙)歷史的(約 1:14 西 1:19, 2:9)。(丙)內心經驗的(徒 4:12 羅 8:10 加 2:10 西 1:27)。

再將基督這樣崇高的地位，偉大的權力，與他對於一切被壓迫階級的同情心——傳福音與貧窮的人，醫治病人的痛苦，為迷路羊羣的牧人，為罪人的救主，給小孩子祝福，尊重被人輕視的女子，為勞苦負重的安慰者，為稅吏的朋友，末了捨身在十字架上，使一切坐在死陰幽谷之內的人都得着生命——在一處比較，我們更不能不覺得他不獨是一個人，也是一位神，更是全世界的救主。

(參)基督的宗教普及主義及獨有的特性 (Religious Universalism and Originality)。獨有的特性與普及主義，似乎是互相矛盾的，基督却將他們包括在一起。基督是從素抱狹隘主義的猶太民族當中產生出來，而能出乎其類，擺脫了種族、地域、遺傳種種限制的，如(甲)主禱文合乎全世界人類之用，「行在地上如同行在天上」這一句即足以表明他是為全世界通用的一篇禱文。(乙)基督的道德教訓能供應任何民族任何時代的需要。基督雖然這樣提倡普及主義，卻絲毫不能掩蔽他的獨有特性，比如上帝為人類之父，這是一個普及的觀念(申³² 賽⁶³ 16 x)，但因有「基督為上帝之子」的關係，這個觀念反覺加增了豐富的意義。所以只有基督可以說「除了子沒有人知道父」的話(太¹¹ 27 路¹⁰ 22 約¹ 18 14 6 10 15)。基督實在是曾將宗教與倫理完全人格化了(參加⁴ 1 6)。也用「愛」來將宗教與倫理綜合為一，使人與上帝聯合在一起(可¹² 29 約¹ 4 8)。

(肆)基督完成了猶太教的宗教組織。基督似乎是將這猶太教中一切宗教的組織分解了，又吸收在他裏面，使之得着了新力量新意義之後，然後再還給他們。

(一)聖經：基督來成全了律法，應驗了往日的預言(太⁵ 17 29 56 可¹⁴ 19 路¹⁸ 31 24 44 約⁵ 39 參羅¹³ 10)，而且使新約超越了舊約。(甲)基督就是上帝的道(約¹ 1 14)。(乙)以他的血設立一個新約(來代替舊約)(路²² 20 來⁸ 13 9 15 12 21，「更美之約」來⁷ 22 8 6)。

(二)律法：基督以他自己滿有生命的人格來代替舊成的律法(約¹ 17 14 6)。

(三)聖殿，上帝的居處：上帝不再住人手所造的殿(徒¹⁷ 24)，乃是以基督的身體為殿(太¹² 6 20 61 27 40 約² 21)。

(四)安息日：基督是人的主，所以也是安息日的主(太¹² 8 可² 28 23 8 10)。從猶太教的安息日變為基督教的主日，很能幫助我們認識基督個人人格在宗教上的關係，以及他的復活在宗教上的意義。

(五)獻祭：除掉世上罪孽的上帝的羔羊，廢除了古代遺傳各種牲畜的燔祭，基督教的聖餐禮代替了猶太教中各種野蠻的禮節(賽⁵³ 7 太²⁰ 28 約¹ 29 28 徒⁸ 32 35 來⁹ 12 26 10 1 x 彼前¹ 19 啓⁵ 6 x)。

(六)割禮：這個極野蠻的禮制是用一個極文雅的基督教洗

禮來代替了(太²³ 19)。

(伍)基督表明了上帝的本性(西² 9)；舊約曾用一些比喻來說明上帝與人類的關係，但在新約中，我們研究基督的教訓，發覺了這一類的比喻都會在基督身上以更深刻的意義表現出來。

(一)上帝為以色列人的王(參撒^上 8 7 太⁵ 35)；基督是世界的主(太² 21 5 27 11 約¹ 49 提前⁰ 15 啓¹ 15 17 19 19)。

(二)上帝為以色列人的牧者(詩²³ 1 賽⁴⁴ 11 結³⁴ 11 12)；基督是全人類的好牧人，世界是他的羊圈(太¹⁸ 12 可¹⁴ 27 路¹⁵ 3 7 約¹⁰ 1 18 來¹³ 20 彼前² 25)。

(三)上帝為以色列人的新郎(賽⁶² 5 耶³ 14 31 32 何² 7 3 16)；舊約中認拜偶像等於行淫(耶³ 9)；基督是教會的新郎，教會是基督的新婦(太²² 2 可² 19 約³ 29 弗⁵ 23 32 啓²¹ 2 9 參賽⁶¹ 10)。

(四)上帝為葡萄園的主人(賽⁵ 1 x 27 2 3)；基督為承受葡萄園產業的兒子(參太²¹ 37 38)。(注意真葡萄樹的比喻寓有神契主義的深意，約¹⁵ 1 9)。

(五)上帝為以色列人的磐石(撒下²³ 3 詩¹⁸ 2 賽¹⁷ 10 26 4，永久的磐石，賽⁴⁴ 8)；基督為建立教會的磐石基礎(太⁷ 24 可¹³ 31 林前¹⁰ 4)；先知所預言的大磐石(賽³² 1 2)也在基督身上應驗了(路²⁴ 44)。

(六)上帝的翅膀保護以色列人(詩¹⁷ 8 63 17 91 4 x)；基督也要

將猶太人聚集在他的翅膀底下(太²³ 27 路¹³ 34)；注意基督用磐石的基礎和翅膀的護庇，表明他已將勞苦的工作和舒適的休息在他一人身上聯合起來了(太¹¹ 28 參賽⁴⁰ 31)。

(七)上帝親身的居所在人中間(結³⁷ 27 及聖經外傳)；基督是以馬內利，就是上帝與我們同在的意思(太¹ 23 18 20 參看(肆)(三)聖殿)。

還有更可注意的，就是上帝在舊約中所有的恩賜都被基督在新約中勝過了。

(八)火柱(出¹³ 21)；光是代表上帝的(賽⁶⁰ 19 約¹ 1 5)；但基督是世界上的光(賽⁴⁹ 6 路² 33 約⁸ 12 9 5 12 46)。

(九)嗎哪(出¹⁶ 15)；但基督是生命的餅(可¹⁴ 22 x 約⁶ 35 41 51)；(十)救恩的杯與福杯(詩²³ 5 11 13)；基督為人類飲過了苦杯之後(太²⁶ 39)；賜給我們一個福杯，可以喝基督的寶血(太²⁰ 28 可¹⁴ 23 林前¹⁰ 16 參加³ 13)。

(十一)磐石流出的水(出¹⁷ 6)；基督將永流的活水賜給我們(約⁴ 10 7 37 參耶¹⁷ 13)。

總括起來說，基督不是只有上帝本體中的幾種價值，乃是包含了猶太教中的上帝本體所有的價值(只除開父格一項，參賽⁹ 6 約¹⁰ 30)；而且加上了更高尚的新意義。自此之後，人類對於上帝的觀念，除了基督自己所啓示的以外，再沒有別樣同等的標準。如果捨

此他求，就是固執人的愚謬，拒絕神的啓示。

(陸) 基督向人所提出得救的條件：基督既將上帝的恩典賜與我們，他也向我們提出，我們對於他自己應以報答上帝的去報答他。他曾提出兩種「愛」：一種是對於上帝的(可₁₂ 30)，一種是對於人的(可₁₂ 31)。在這兩種「愛」之中，基督所向人類要求的乃是對於上帝的「愛」(太₁₀ 37 39 可₈ 34)。他的條件也是很嚴厲的(參出₂₀ 3 太₂₃ 8 10)。拒絕基督就是拒絕上帝(參太₁₀ 15 40 11 20 24 可₈ 39 12 6 10 路₁₀ 13 14 15 19 24 35)。基督說：「一個人不能事奉兩個主」(參太₆ 24)，又說：「只有一位是你們的主。就是基督」(太₂₃ 10)。

(柒) 新的聯合：基督在他自己一人身上能將兩種極端相反的現象聯合起來，像這樣的聯合有下列兩組——

(一) 彌賽亞王(詩₂ 7)與受苦的僕人(賽₄₂ 13)。基督一生道德與宗教的理想，實在不是從表面上就可以看出來的。在約但河受洗時候的聲音(可₁ 11)，乃是從勝利的神子(詩₂ 7)與受苦的僕人(賽₄₂ 1)聯合而產生的結果。從此我們曉得這個聯合影響了基督一生的事業，從起初一直到末了，這樣的聯合在登山變形的時候，曾向門徒表現一次(太₁₇ 5)。最後的表現是借十字架受死(參賽₅₃ 3 太₂₀ 25 28)與空墳墓復活(詩₂ 7 參羅₁ 4)的聯合。

(二) 人子與神子：我們若明白這兩個稱呼完全的意義，須先察當日反對這兩個稱呼的背景。

(甲) 人子：當人在尋求上帝的時候(徒₁₇ 27)，基督卻代表上帝來尋找拯救失喪的人(路₁₉ 10)。所以我們讀到曠野受試一事應當看為道成人身的一部份(約₁ 14)，這乃是神子虛己為僕(腓₂ 6 8)。放棄神力的自恃，甘取人類同樣的命運(參太₄ 3 以創₃ 17 為背景)，也證明「人子」乃是一個理想的標準，須靠努力經營方能成功的。所以當彼得反對基督的十字架的時候(太₁₆ 23)，他的聲音與太₄ 上撒但的聲音是一樣的。基督不難求上帝差十二營天使來救他脫離十字架上的痛苦(太₂₆ 53 54)。但他的心目中還是願以「人子」為標準(太₂₀ 28 腓₂ 8)。

(乙) 神子：起初神子這個尊號還只隱藏在基督自己的內心生活之內(太₃ 17 4 3)。至於公開的承認似乎是在後來發表的。不獨不是出於驕傲，而且是出於正義。當日基督用這個稱號還曾冒着生命的危險(太₁₅ 16 17 21 26 63 66)。因為猶太人認這個稱號為褻瀆舊妄，是不能容於猶太教的一神主義之內的(參可₁ 1)。

在這裏發生了一個附帶的問題，設若基督為上帝之子，世人是否與基督一樣為上帝之子呢？為答覆這個問題，只須注意新約中所保留的兩個分別：(1) 父格：基督稱上帝為父，這個關係是唯一的。他也不會將「我的父」與「你們的父」分別得十分清楚(太₇ 21 10 29 33 11 27 15 13 18 10 20 23 x 可₈ 38 路₂ 49 22 29 24 49 約₅ 17 10 29 30 14 20 x 20 17 啓₁ 6)。雖說主禱文中有「我們在天上的父」(太₆ 9)，但「我

們」在這裏是指着門徒們，基督并不在內。基督常常爲門徒們禱告，却未曾同他們在一處禱告，只有門徒們承認基督稱爲「主上帝」(路}5} 約}20} 羅}9} 6})。 (2) 子格：在本性上說，基督是上帝的「獨生子」(太}11} 27} 可}12} 6} 路}10} 22} 約}1} 14} 3} 16} 18})。我們不過是因他得稱爲義子而已(太}11} 27} 路}10} 22} 約}1} 12} 參}羅}8} 15} 加}4} 6} 弗}1} 5})。基督的子格早已存在於他的降生之前(約}1} 1} 14})，我們的子格卻開始出現於我們的主產生之後(約}3})。

(捌) 神跡：基督自己同他的門徒都認他所行的神跡是證明他有神性的一個大證據(太}11} 20} 24} 約}10} 38} 徒}2} 22})。對於近代否認神跡的人，尚須以太}13} 58} 來警告他一下。就是在今日人們的經驗裏，神跡還是有成爲事實的可能。

(玖) 復活：在最早的教會中，都認復活是顯明受羞辱的人耶穌實爲有榮耀的上帝(徒}2} 24} 26} 3} 26} 4} 2} 13} 羅}1} 4} 林前}15} 3} 14})，而且這個復活還是基督自己所應許的證據(可}8} 31} 路}24} 45} 49})，說明舊約中關於他所必須應驗的預言(參}路}20} 38} 詩}16} 8} 11} 23} 4} 6} 結}37} 6} 3})。空墳墓正足以表明造物主有管轄控制物質的權力。

(拾) 以聖靈施洗：四福音都提出新約與舊約的分別(參}耶}31} 31} 結}37} 26})，無非是要表出基督以聖靈施洗這件大事來(在}珥}2} 28} 中預言過，太}3} 11} 可}1} 8} 路}3} 16} 約}1} 26} 27} 22} 33} 參}徒}1} 4} 5} 11} 16})。主自己所說的話)人能以水與人施洗，惟有神子能以聖靈與人施

洗(路}24} 49} 徒}1} 4} 5})。

(拾壹) 生前的存在 (Pre-existence)：(一) 基督復活以後，人們經驗了這位「活基督」是「死後存在」的(路}24} 15} 徒}9} 5} 10} 7} x})。因此，我們聯想到基督必有生前的存在(來}13} 8} 彼前}1} 10} x} 啓}1} 4} 8})。這兩個「存在」當然是跟在一路走的(來}7} 3})。

(二) 基督的「生前存在」在舊約中有不少經文的根據，因爲聖靈曾借着先知說話(可}12} 26} 彼後}1} 21})。但聖靈與活基督都是上帝的表現，聖靈也是基督的靈(彼前}1} 10} 11})。先知既會靠聖靈爲基督作見證(約}12} 41})，那末，基督在先知之前即已存在，必定是無可疑惑的了(參}比}彼前}1} 10} 11} 與}徒}16} 7} 關於基督的生前存在及死後存在)。

(三) 基督的「生前存在」乃是一個健全神學中所必須有的基本原理。

(甲) 上帝的神性是自有永有的，既承認了基督的神性，就得承認基督的生前存在。保羅約翰對於這兩項是一樣承認的(先看約}1} 1} 1} 西}1} 19}，再看林後}8} 9} 腓}2} 6} 西}1} 17} 參}來}13} 8})。

(乙) 只要明白了基督的「子格」乃是上帝本體中一種「內面的關係」，自然曉得基督一定是超過時間限制的(參}約}1} 1} 1})。

(丙) 基督同聖靈的關係也是一「內面的」，因爲聖靈是從聖子出來，所以聖子是同聖靈一樣永存的(參看上面(拾))。

(四) 基督自己聲明他的「生前存在」

(甲) 間接的聲明：基督用詩篇一百一十篇(可 12:35)來聲明他的生前存在，因為基督若是沒有生前存在，大衛又怎能稱一個千餘年後方始降生的人為主呢？基督屢次說他是被差而來，也含有着「生前存在」的意義(可 12:6 路 4:43 參約 1:14 加 4:4 西 1:13 17)。

(乙) 直接的聲明(參約 8:58 17:5, 24)。

(拾貳) 聖靈成生：「聖靈成生」與「生前存在」並不是矛盾的，不管批評家怎樣，我們只須看保羅同約翰對於基督生前存在的意見，就可以了然於胸了。

(一) 保羅對於「聖靈成生」和「生前存在」是一樣承認的(參西 1:15 17 加 4:4)。按希臘原文，加 4:4 當譯為「因女子而成人」，這裏的動詞與約 1:14 的「道成了人身」裏的動詞是一樣的。也是保羅對於基督降生所用唯一的一個動詞。在三個不同的時期中用出來——(加 4:4)：在主後四十八年；羅 1:3)：主後五十六年；林 2:7)：主後六十年。

(二) 約翰也是一樣承認的(參約 1:1 14 2:1，基督為馬利亞之子。再看約 1:14 18 3:18 約 1:4，共有五次稱基督為獨生子)。

這一篇簡略的文字包括了一些關於基督神性的新約證據，但不能說是十分完備的。如能在經驗上去深造，必能在更完備的聖經知識中，對於基督的神性越發得着更深切的證據。只就本篇所討論

的結果，我們可以看出新約中的基督是上帝的獨生子，在上帝的本體中不獨與父是永有分別的，也是與聖父永合為一的(可 10:18 約 17:21 24)。這個結論頗能使我們對於上帝的認識更加豐富。在這個一神主義的宇宙之內，因為聖子對於聖父完全的服從，知識界與道德界的統一都得以完全保存，也因為聖子與聖父彼此相互的愛，上帝就不至被看為孤獨的，或與世界無關的了。(W. Tyng)

三位一體 (二) TRINITY II

聖靈的位格(人格性) 上帝在

五旬節另取了一個能力的新方式進入這個世界來了。這個能力的新方式就是聖靈。從那時起，全人類只分為兩類。一類是在聖靈中生活的，一類是在罪惡中死亡的(羅 8: 參 9:22 23)。

五旬節所發現的事實雖然很有革新的性質，但依然是從舊約與福音胚胎繼續而來的。舊約中提到聖靈的地方很多，其中最叫人注意的莫過於所應許的一個新約(耶 31:33 結 36:26 28 參來 8: 8 x 民 11:29 珥 2:28 詩 51:10 賽 11:2 9 賽 32:15 44:3 59:21 耶 24:7 32:38 40:結 11:19 20 18 31 37 14 x 亞 12:10)。

舊約是與施洗約翰一樣(約 3:21 35)預先曉得將來還有一位「更大的」要來。有的地方稱之為新約。有的地方稱之為彌賽亞。但他們所希望要來「更大的」這一位無論是新約，是彌賽亞，總不外乎是一位特別要降下來的聖靈，就是「應許」。

我們看出四福音開篇所注重的都是這個聖靈的應許。基督降世所成就的大事也就是這個「以聖靈與人施洗」的使命（太 3:11; 路 3:16; 約 1:26-27; 參 徒 1:4, 11, 16）。「主的話說……」

自從這個音調透露出來之後，類福音對於聖靈一事都不再給我們以更詳細的教訓。那是因為他們都牢守歷史家忠實的態度，在聖靈尚未實行降下之先（約 7:39）不願作過度的記載。因為這個原故，我們就不能拿四福音來代替五旬節的地位。四福音的開篇都特別說到將來有一位要用聖靈與人施洗的原故，無非是要表明四福音還不過是五旬節的預備而已。

在符類福音中，聖靈是根本地聯想在彌賽亞身上。如耶穌是從聖靈降孕（路 1:35）。在耶穌受洗的時候，上帝膏立他為基督，使之得滿足的聖靈（路 3:22; 約 1:33; 徒 10:38）。他也蒙上帝的靈施行一切大事（太 12:28; 路 4:18）。他藉聖靈將自己捨在十字架上獻與上帝（來 9:14）。他也靠聖靈從死裏復活（羅 1:4）。所以基督天然的成了一個純粹實現聖靈工作的工具。說到這裏我們又有兩個法子來說明基督的神性：

(甲) 惟獨基督有滿足的聖靈，這個靈是不可度量的。
 (乙) 惟獨基督能以聖靈與人施洗，與以水施洗是大不相同的。
 聖靈已經降下之後，他在歷史的舞台上佔了中心的地位。在一部使徒行傳中，主要的人物就是聖靈。他創造，領導，管理基督教中一

切的進步。並且將世界的歷史轉移過來，使之上了一個向上進步的軌道，由人類的缺限進到上帝完全的地步。

至於論到這個向上進步的性質，我們可以從以下所討論關於聖靈工作的四點中略做明瞭一二——

- (一) 聖靈應驗了舊約中「寫在心人的律法」的應許。
- (二) 聖靈應驗了福音中「從上頭來的能力」的應許。
- (三) 聖靈也將自己本身的性質啓示出來，在使徒們的經驗中，聖靈乃是「兒子的靈」（加 4:6），是屬於個人方面的。
- (四) 聖靈在最後一步創成了教會的團契，是屬於社會方面的。

(一) 寫在心人的律法（耶 31:33; 參 羅 2:15; 來 8:10, 15, 16; 參 箴 1:28）。這個舊約的應許包含了兩層意義——

(甲) 降下來的「靈」（耶 2:28）是這件事實。
 (乙) 「寫在心人的律法」（耶 31:33）是這件事實的意義。
 我們若是要懂得甚麼叫做「寫在心人的律法」，就須將下述基督所做的三層工作認識清楚。基督對於「道德律」曾介紹了三種新觀念——

(甲) 新的深理：基督將外面的法律與內面的道德二者之間根本的差別完全說明出來了（太 5:22, 28; 可 7:6, 8）。因此將道德的重心從行為上移到意念上去了。

(乙) 新的統一：基督啓示了一條最大的「愛律」將一切所

有的道德律攏總包括在內(太23:87-90;可12:33;羅13:8-11;加5:14)。因此,人類所有內心的動機都完全統一了,那就是從意念到趨向的進步。

(丙)犧牲的德性:最後基督將愛的完備,愛的能力,在十字架上表現出來(約15:13;加2:20;約1:4;10:19;x)。因此愛德變成了神性。那就是從趨向到品性的進步。

所以我們在此有三個大進步——(1)從行為到意念(From Act to Motive)(參)從意念到趨向(From Motive to Disposition)從趨向到品性(From Disposition to Character)。

結果是世界所有的道德觀念都被基督個人的人格所超越了。從此我們有了下面所列的這些等式——

律法 = 人格	(約14:6;羅10:4)
人格 = 基督	...
基督 = 上帝	(約20:28;路9:4)
上帝 = 靈	(約4:24)
上帝的靈 = 基督的靈	(林後3:17)
基督的靈 = 聖靈	(羅8:9)
聖靈 = 背十字架的靈	(來10:14)

...寫在人心上的律法 = 背十字架的愛的靈
當基督在世的時候,這條十字架的律法還祇寫在基督一人的

心上(太20:56)。但自從五旬節來了之後,這條律法就寫在人的心上,創造了一個新人類(林後5:17)。

若是以賽55:x所載上帝與人的相反點為根據,再以上帝在基督裏面的啓示來將這個相反點分析一下,我們看出神人中間不同的要點,正是集中在十字架上。十字架啓示了上帝的可愛,却映出了人類的可惜。如要將可惜的人類變化到上帝那樣可愛的地步,就非得要人從內心中改變他們的行為不可。但若果達到這個目的,人類務必丟棄以前對於十字架的錯誤態度(參太10:21;23;26:56;林前1:23),而採取上帝對於十字架的正常觀念。果能如此,我們就不獨再不至看十字架為愚拙,為軟弱的絆腳石,反能看十字架為上帝的能力,為上帝的智慧,為上帝的榮耀(林前1:24;21)。

後來這個新出現的「心理改變」(信心)到底成了經驗的事實。所以最初的教會常以十字架為喜樂(徒5:41;加14:18;3:10;西1:24;來10:31)。但「信心沒有行為是死的」(雅2:26)。福音中所應許的那個「從上頭來的能力」若是還沒有應驗,那末這個「新信心」也依然是難得實行出來(太20:41)。

(二)從上頭來的能力(路24:49;徒1:8;33:8;羅15:19;林前2:4;x)。門徒們在五旬節雖然發現了這個心理的改變,增加了絕大的信仰。但這個時代的歷史却並不會因這件事而得名。為要謹防心理的情感太佔勢力的原故,所以第一本記載教會歷史的書不是稱

爲「使徒的信仰」乃是稱爲「使徒行傳」(使徒行動的傳記)。教會最初就是盡力做向外宣傳的工作，以至在那一個時代羅馬帝國所統治的區域內，都分佈了基督的教會。

這是一個行爲的試驗。這個行爲的結果證明了這個「從上頭來的能力」，確實將一班打魚的漁夫變成了一班得人的漁夫，將一班祇知獲取爲己的人變成了一班慷慨施與的人。原本是跟隨耶穌的門徒，現在都成爲出外的使徒了。原本是很捨不住居然否認救主的門徒，現在因得了這個從上頭來的能力，變爲放膽作證的磐石彼得了。原本是要求天火降下燒死敵人的雷子(可_{3:17}路_{9:54})，現在因得了這個從上頭來的能力，變爲求聖靈的火以生命賜人，爲人所稱爲「愛的使徒」了(約_{1:4}12₁₃)。掃羅本來是抱極端狹窄主義的法利賽派(徒_{20:5})，但因得了聖靈的重生，反變爲向外邦傳道的使徒保羅了(加_{2:2}5₆弗_{3:6})。保羅在甚麼樣的人當中就作甚麼樣的人，這是何等偉大寬宏的氣概(林前_{9:22})。於是可以看出使徒們傳教的工作實在都是依靠着聖靈的能力(徒_{4:33}羅_{15:18}林前_{2:4})。

像五旬節所發現這樣的心理革命(信心)是歷史上從來所不曾見過的，像五旬節所產生這樣的救人能力(行爲)是任何時代所沒有的。

(三)子格的靈(羅_{8:14}加_{4:6}參太_{9:9}徒_{17:29})。如果基督

教所有的益處都已完全包括在上述「寫在人心上的律法」以及「從上頭來的能力」之內，我們還是不能不說這可以算得是一個極大的進步。因此有許多人認基督教爲一種高尚的道德標準。不過這也是一種錯誤的觀念，因爲我們所需要的還不止此。基督教所包含的也決不止此。這可以借一件事實來說明。有一個孤女被她的姑母撫育着，到了這位義母施行管教責罰的時候，孤女很傷心地哭着說——「你不是我的母親。」於此可以見得世界上道德的義務若沒有親情的愛爲基礎，在小孩子看來乃是一種不能忍受的痛苦。成人也是如此。若是沒有上帝的愛來做支持的力量，我們就不能背負十字架的責任。我們之所以能愛上帝，乃是因爲有上帝先在愛我們(約_{1:4}11₁₉)。

五旬節又使我們對於上帝的愛得了一個新觀念。我們記得基督曾應許我們說「我再不撇下你們如同孤兒」(約_{14:18})。約瑟不過是耶穌的義父，上帝方是耶穌的真父(路_{2:49})。耶穌曉得天父是如何在苦難的時候與他同在(約_{10:22}17₂₃參申_{32:27})。所以基督在五旬節也將這個神人父子的關係賜給我們，使上帝爲我們的真父(約_{3:5}參約_{1:12}彼後_{1:4})。林後_{5:17}所謂「新造的人」就是指着這個「神子的資格」。從此我們可以呼叫上帝爲「阿爸，父」了(加_{4:6}參弗_{2:18-19})。

中國社會中有一個極普遍的大勢力，那就是家族主義。所謂親

誼，族誼，成誼，幾至無處不表現他的勢力。中國人的倫理簡直可以說完全是根本地建築在人的關係上面（如所謂五倫）。中國既是一個注重倫理的國家，基督教更應當將這個「寫在人心上的律法」用倫理的言語解釋出來。新約的啓示本來是以上帝爲天父（太⁶，徒¹⁷）。中國人以孝爲百行之先，自然更能充分實行「盡心盡力愛上帝」的這一條誡命。中國人也重視汎愛衆而親仁的倫理，以爲四海之內皆兄弟也，自然更能充分實行「愛人如己」的這一條誡命了。

但我們應該曉得神人中間的關係遠甚於人世間的親誼。可以分寬、深、長三方面來說（弗³，19）——

（甲）寬：地上所有各種的結合，總不出乎自私自利互相妒忌的範圍，但聖靈在基督教的友誼中所主張的乃是「普遍主義」（太¹²，49-50）。基督的友誼範圍實在是異常寬廣的。

（乙）深：人類所需要最切的莫過於彼此深交的情誼。但在這個世界上總難得有充分的表現，惟有在藉着聖靈與上帝交通的團契中可以得到着。林前³，15，6，19。上面說，我們的身體乃是聖靈的殿，那就是說聖靈住在我們裏面。這樣，上帝與人類中間的深情豈不比手足呼吸還要親切嗎？（參徒¹⁷，28）。

（丙）長（直到永生）：人們常以得爲貴族的苗裔爲榮耀。只可惜凡屬從地上的父母所得來的一切都必歸於消滅。土還是歸土，塵

還是歸塵（傳¹²，7）。只有從聖靈得來的「兒子資格」纔是永遠長存的生命（來¹²，9，10；約³，1，x）。

使徒們深覺得他們在生命中所發現的這些新價值——如人皆可爲上帝的兒女（約¹，12）——實在是一種新創的革命的經驗。因此，他們不能不搜括文字中所有最適當的名詞來說明其中所包含的榮耀。如西³，1，3的「舊人已死，新生命與基督一同藏在上帝裏面了。」如約³，5；彼前²，2的「重生。」林後⁵，17的「新造的人。」彼後¹，1的「脫離世上情慾的敗壞，得與上帝的本性有分。」來⁹，10的「撤去神人中間的幔子。」弗²，18，x的「進到上帝面前。」腓³，20的「天上的國民。」林前²，9的「人心所未會想到的。」不過我們現在雖已得爲上帝的兒女，但一問到將來的究竟，目前尙未明顯出來，所以還有無限要來的事在前面（弗¹，13，x；約¹，9，2）。

參聖經辭典中的榮耀論

（四）教會的團契。（參徒²，43；林後¹³，11；腓²，1；來¹²，28；並參攷希臘文「團契」κοινωνία的意義及聖經辭典。）

聖經是以亞當開始，那是一個人，却是以聖城新耶路撒冷結束，那是一個社會新約，是以個人的道成人身基督（約¹，11）開始，却是以社會的道成人身結束（林後⁶，16；與林前⁶，19；啓²¹，3）。基督所傳的福音第一步是個人的「應當悔改」（可¹，15）。第二步纔是社會的「天國近了」（可¹，15）。其所以先有上帝的兒子基督（太¹⁰，14）。

正是因為後來有上帝的教會(太¹⁰ 18 參弗⁵ 82 x 啓²¹ 2)。

上面雖然已經提出關於聖靈的三個大進步，但對於聖靈所有特別最高的榮耀還是沒有說到。我們自然不能否認上述三點所包含的進步益處，但究竟不會脫離窄狹主義或個人主義的範圍，以至我們尚不能澈底說出聖靈所有的特殊工作。現在我們要進入聖靈工作所有的特別範圍裏去。這個範圍的性質可以證明聖靈的工作與上帝在聖子裏面所啓示個人的道成人身是絕對不同的。那就是說聖靈乃是社會的道成人身。他由他自己特殊的工作，不過我們若要澈底明白聖靈的工作如何，就必須先曉得聖子降臨與聖靈降臨中間的分別。聖靈既是社會的道成人身，所以他就成了一切新社會價值的創造者，成了建立新社會秩序的工程師(來¹¹ 10)，也成了新社會合一之中的聯絡(弗⁴ 3)。當五旬節的時候，聖靈是降在一百二十個人的教會裏面(徒¹ 15)，但是在當天又加添了三千人(徒² 41)。

何謂「社會生命」？最簡單的解釋是以主禱文來作一個說明。中文的主禱文是由一百零四個字譯成的(也有字數更少的譯文)。如果將這一篇禱文分開為一百零四個單字，這篇禱文整個的意義就失掉了。在這裏我們可以看出個體與整體的分別。各個個體雖然有各個個體的意義，但一旦聯合起來，將他們各個私有的部份貢獻出來，就成功了一個另有新意義的整體，社會的組織正是如此。社會

的單位是個人。許多個人聯合起來成立一個社會。社會所包含的意義所產生的價值遠勝於個人所有的。一個社會不僅是包含許多個人而已。社會本身有牠自己的生命，有牠自己的律法，有牠自己的意義。而且世界上沒有兩個社會是絕對相同的。每個社會有每個社會的特點或特性。每個社會中的份子也必賦有每個社會所有的特點或特性。這些份子對於他們的社會也必有一種「自我犧牲」的貢獻，同時更得着一種「自我完成」的益處。從此我們更明白教會不獨是在個人基督徒之先，為產生個人基督徒的慈母，也是在個人基督徒之後，永遠地繼續保持牠的能力。

有一班所謂「個人主義者」常說「教會的組織不過是一些人」而已。但這句話實含有兩層錯誤——

(甲) 僅只「人」決不能成爲一個「教會」。既稱爲一個教會，必定是要在某種規條某種關係之下組織起來，正如那一百零四個單字，按一定的秩序寫出來，方能成功一篇主禱文。

(乙) 除了人之外還必須要有聖靈。教會之所以成爲一個身體(羅¹² 5)，乃是因爲有一個聖靈(弗⁴ 4)。這個靈創造了一個新物出來，那就是在上帝裏面的社會團契。

在新約聖經中有不少的比喻都是解釋教會社會團體生命的價值的——如(1)身體與肢體(羅¹² 4 x 林前¹² 12 x 弗⁴ 16 x)。(2)樹與肥汁(羅¹¹ 16 24)。(3)葡萄樹與豐多的果實(約¹⁵ 1 11)。

(4) 田地(林前3 9)。(5) 麵餅(林前10 17)。(6) 房屋(路12 42 林前3 9 15 帖2 19 22 提後2 19 x 來8 1 6 參加9 19)。(7) 柱石(支特物, 提前3 15)。(8) 殿(約2 21 徒17 24 林前3 10 17 6 19 林後6 16 弗2 21 啓3 12 22)。(9) 方舟(船, 彼前3 20 x 參創7 23 x)。(10) 弟兄的友誼, 家庭(彼前2 17 弗3 15 x)。(11) 交通(林前10 16 林後13 14 x)。(12) 教會(太16 18 徒20 28 林前10 32 12 18 弗1 23 5 23 25 提前3 15 來12 23)。(13) 婚姻(太22 2 可2 19 約3 29 林後11 2 弗5 23 32 啓19 7 21 3 22 17)。(14) 聖城(來12 22 啓21 2 22 5 參彌4 1 4 x)。(15) 天國(太9 10 路12 31 x 彼前2 9 10 啓11 15 x)。

我們個人很難得將個人的生命價值認識清楚, 除非是從團契的生命中去領悟出來, 正如新約中所述的這些比喻(上述的十五個比喻)所說的。個人的性格性是由基督創造, 固屬不錯, 但社會的生命是由聖靈創造也是不錯的。我們若要是得着滿足的基督教生命, 就非得要生命的兩方面都與三位一體的上帝發生直接關係不可。那就是說個人的生命屬於基督, 社會的生命屬於聖靈, 這兩方面都是一樣重要的。

如此說來, 我們所認為從聖子降臨到聖靈降臨的進步, 就是從個人的道成人身到社會的道成人身的進步。第一步是上帝住在基督裏面叫世人與自己和好(林後5 19)。第二步是上帝住在人裏面, 乃是上帝在五旬節所實現最後最大的捨己(約14 20 林前3 16 6 19

林後16 16 弗2 22 約壹3 24 4 12 13) 上帝既已住在人裏面, 他不獨與我們各個人聯合為一, 因為他自己的合一, 他也將全人類聯合起來, 成爲一個國度, 一個家庭, 一個手足, 一個教會, 一個團契, 一個殿, 成爲羔羊的新婦, 成爲基督的身體。

從此以後, 若是有人再根據徒4 13 將聖靈完全丟開不講, 說基督教不過是個人在道德上跟隨基督而已, 那真是一種膚淺的見解。我們過細查看徒4 13 的上下文, 也可以看出這些話係一班不明白基督也反對基督的外人說的。凡屬在教會內面明白認識基督的人, 必定能超過道德的水平線之上, 看得更遠一些。我們若要是明白基督教中的最高點, 就應當從基督自己所說的話內去尋找。他不是曾經賜我們一個重生(約3 5), 進入那個合羣社會的天國裏去嗎?(路12 32) 我們受洗進入教會, 就是進入上帝救人的方舟(彼前3 2), 就是做聖靈身體(社會的道成人身)的肢體(弗4 4 x)。

再說到關於神跡一方面的事, 甚至有許多著名的學者也是這樣隨意的說, 當日那班驚恐受傷的門徒忽然都變爲有力量的使徒, 完全是因爲受了基督復活神跡的影響。這種論調是與事實不符合的。基督復活果然使門徒們明白基督爲他自己將死亡戰勝了, 但對於他們自己本身將來復活的可能, 是在五旬節日得着了「聖靈的定錢」之後(羅8 11 弗1 14, 方纔澈底相信的。自此以後, 方有許多驚人的事實出現。

在我們尚未能欣賞聖靈的地位與工作之先，第一步就是要先將這四個歷史的進步認識清楚（上述（一）寫在人心上的律法。（二）……）曉得如何由基督進步到聖靈。因為這類有價值的重要事實，一定是要逐漸進步的，像這樣的人類完全地步，一定是要有特別工作的。綜觀以上所述，我們總算是開始走了第一步，漸漸明白聖靈確是上帝本體中的一位。因為上帝為人類所要做的大工作只有上帝自己能做。但上帝的工作又證明了這是一種分位合作的工作。每位各有自己的工作，是彼此不相混淆的。所以我們現在應走的第二步是要證明——

- (一) 聖靈與聖子是不同位的。
- (二) 聖靈與聖父是不同位的。
- (三) 聖靈不獨不是從其他二位中任何一位所分出來的一部份能力，乃是有自主自動力另外的一位。

(甲) 預言的分別：關於聖子與聖靈的分別，我們要追溯到舊約裏面去。在舊約裏面可以找出兩類完全不同的預言。一類是關於彌賽亞的（賽¹¹ 2 詩² 110）一類是關於聖靈的（珥² 28 結³⁶ 26 x 37 6 11）。雖然有些地方是將彌賽亞與聖靈在一處提及，但依然是分別得十分清楚的（賽¹¹ 2 42 1 59 20 x）。

(乙) 名稱的分別：新約中對於聖子聖靈所用的名稱並不是

表示一點偶然的分別而已，乃是對於這二位立下了兩個相對的範圍。在文字上，凡屬於聖子的名詞都是與關於聖靈的名詞相對而不同的。其間的分別辨別得十分清楚。比如基督是擬為磐石，永遠一樣的。聖靈就是擬為空氣，常更新樣的。新約中既有這許多區別的名字，這許多相對的名稱，我們又那能忽視這些分別，不去澈底發現牠們範圍的寬廣呢？

(丙) 時間的分別：聖子降臨與聖靈降臨這兩個時代是有時間上的分別的。聖子的時代在升天日即已終止，聖靈的時代在五旬節方始起頭。

(丁) 地點的分別：在聖子降臨與聖靈降臨過渡的關頭有一個極容易發生的混淆，但上帝的啓示已經在這裏特別鄭重地分別清楚了。先是基督升到天上，坐在上帝的右邊，居於永生上帝的地位（太¹³ 41 26 64 可¹² 26 16 19 路²⁴ 51 約⁷ 27 39 10 7 徒² 53 28 弗¹ 20 x 腓² 9 10 西³ 1 來¹ 3 13 彼前³ 22 x）。這事過了四十天之後，在五旬節日，聖靈方從聖父聖子出來，降臨在衆人身上（路²⁴ 49 徒¹ 4 6 2 3 16 x）。這個分別也可以在個人的宗教經驗上覺察出來。一個基督徒必定是先行承認了基督的神性之後，然後方能得着基督所賜的聖靈，為他生命中引導管理的力量。

(戊) 職分的分別：聖子與聖靈在職分上的分別是永遠的。聖子的特殊職分乃是天上的中保（約¹⁴ 3 來⁷ 25 約壹² 1）聖靈的

特殊職分乃是地上的保惠師(約¹⁴ 16 參看本篇下面(三)甲)

(己)本性的分別：還有一個最容易發生的混淆，那就是將聖靈看為聖子復活以後的靈，以為與人死後所出現的靈魂是一樣的(如誤解徒¹⁰ 7 腓¹ 19 參林前¹⁵ 45 「亞當的靈」)保羅曾說「聖靈能將基督成形住在我們心內」(加² 20 4 9 弗³ 17)人們以為聖靈與聖子既有這樣密切的關係，當然不至是聖子以外的一位。但幸有基督升天這件事實纔幫助我們將這個混淆避免了。因為基督升天，證明了基督不是死人，乃是活上帝。

全部新約也表明聖子與聖靈的本性超越了人靈所有的限制，而且各人超越的地方也各有不同，可以作為聖子與聖靈分別的表示。(1)聖子的地位是在全人類之上。就是人於死後復活到了同天使一樣的時候(可¹² 25)聖子基督還是高於一切天使，因為他係坐在上帝的右邊(可¹² 26 15 19 x 參看(丁)) (2)至於聖靈，聖經不獨從來沒有說過他坐在上帝的右邊，而且說他是從上面「澆灌下來的」。(3)但我們總沒有在那裏遇見說過聖子是「澆灌下來的」。(4)再則新約中所說聖靈具有的神性完全脫離了人靈所有的限制——如無所不在(詩¹³⁰ 7)無所不知(林前² 10 11)創造權能(創¹ 2 伯²⁶ 13 詩³³ 6 10 4 3)養³² 15)恰與人類罪惡性相反的聖潔公義(詩⁵¹ 10 x 結³⁶ 26 x 約¹⁶ 8)以及住在人心內面的能力(林前³ 16 x)。

聖約翰說基督去了還要再來，明明是說基督還要藉着聖靈再來(約¹⁴ 3 16 20 14 16 約壹⁴ 15)就是太²⁸ 20 的「我就常與你們衆人同在」也是與太²⁸ 19 的聖父聖子聖靈三位的名字在一起說的。最後保羅的教訓中雖曾說基督貫乎衆人之中，却依然是根據聖靈而說的(弗³ 16 17)。

(庚)形狀的分別：聖子與聖靈也有形狀的分別。聖子是聖父獨生的(約¹ 14)聖靈是彷彿「氣」的形狀(創² 7 約²⁰ 22 參林前³ 16 詩³³ 6)「從父子出來」的(約¹⁵ 26)這個形狀的分別在全部聖經的文字中既很明顯，在歷史的經驗上也很深刻。若有人還要輕看這個分別，那就真是自命比上帝還要聰明了。

(辛)個人與社會的分別：聖子為個人的道成人身(約¹ 14)聖靈為社會的道成人身(林後⁶ 16 x)上面已經作過詳細的討論(參聖靈論(十九)及本論(四))「教會的團契」。

(壬)工作的分別：這個分別很令我們詫異聖子與聖靈在工作上的效力有絕對不同的地方。

(1)聖子除去人類所有各種階級的分別(加³ 28)。

(2)聖靈注重人類所有能力效用的差異(林前¹² 4 17 x)。

(癸)聖事表記的分別：聖事的表記對於聖子聖靈也有方式的分別(徒⁸ 16 17)。(1)洗禮本來是承認基督為上帝(我們的救主)受洗是歸入基督(徒² 38 8 16 10 48 19 5 羅⁶ 3 加³ 27)。(2)按

手禮乃是賜下聖靈，也承認聖靈為（住在我們內面的）上帝（林前 6 19 林後 6 16）。一方面是行之於基督徒個人生活之上（徒 8 14 18 9 17 13 19 2 6 參 2 6）。一方面是行之於派立聖職之時（徒 6 6 13 3 提前 4 14 提後 1 6）。

上帝在他的啓示中，十分希望儘免去聖子與聖靈在位格上所發生的混淆。他對於這個工作真是做的無微不至，因為我們看出其間的分別是再清楚也沒有的啊。

(二) 聖靈與聖父也不同位。

我們若是將聖經中所有關於聖子聖靈中間的分別表列出來，我們即刻可以看出這些分別不獨可以表明聖子與聖靈不同，同樣地也可以表明聖子與聖父或聖靈與聖父的不同。所以我們不只有兩種不同的名稱，乃是有父子，聖靈三種不同的名稱。我們也不只有兩種相對的名稱範圍，乃是有三種各自殊異的名稱範圍。在這三位之中，用於一位的名稱，就不能用於其他二位。

保羅在他所受聖靈經驗中更有一個新的發現。他說聖靈是有「心意」的。而且這個「心意」只有上帝知道（羅 8 26 27）。又說聖靈能參透上帝裏面最深奧的事（林前 2 10 x），那就是說上帝也有「一個」心意。綜合起來，就是說聖靈住在上帝裏面，也住在人裏面，使各方面的心意都能彼此了解。

我們也在新約中發現了許多關於三一教義的要綱，都是將聖

靈與父子一樣看為上帝本體中的一位。我們若是將聖經中許多證據集合起來，就可以看出全部新約是自始至終澈底擁護三一教義的。（注意四福音開篇都是論到（1）上帝，（2）上帝的兒子，（3）聖靈的洗禮。）

在四福音中還有許多地方是三位同時在一處提出的，如太 1 20 23 28 19 可 1 1 8 10 11 路 1 85 10 21 11 13 24 49 約 1 33 34 3 1 16 33 34 14 26 15 26 使徒行傳裏面也有這樣的提及，如徒 1 2 8 2 33 89 x 4 24 27 5 80 32 8 14 17。同時在使徒行傳裏還有兩件聖事所表現的意義（乃基督教中得救的根本要道）。（甲）奉耶穌基督的名受洗，一體三位中的第二位（徒 2 38 8 15 18 0 17 10 14 19 5）。（乙）按手在頭上以受聖靈，一體三位中的第三位（徒 8 17 0 17 x 19 6）。

至於書信及啓示錄亦復要容納三一的教義方能解釋過來。

- 羅 8 9 11 16 x 26 29 15 5 13 x 16 30
- 林前 2 1 4 8 10 0 10 17 20 12 4 6
- 林後 1 21 x 3 3 4 6 5 6 x 13 14
- 加 3 1 5 4 4 6
- 弗 1 12 14 17 (參 羅文) 2 18 23 3 1 14 17 4 3 6 21 24 30 32
- 5 18 20
- 腓 1 27 x 3 3 「上帝」「靈」「基督」
- 西 1 3 1 4 8

帖前 1 3 5 10 5 13 x

帖後 2 13 x

提後 1 6 8

來 9 14 10 12 15 29 31

彼前 1 2 3 18

彼後 1 17 21

約壹 3 23 4 2 18 x 5 5 7 10 見證 聖靈

啓 1 4 9 x 3 5 21 x

我們遇細查攷新約，此書的本身可以證明牠始終堅守三一信仰。這個信仰之所以如此含有重大的意義，是因為牠並不是一種理論，或全屬知識的原則，而是一種經驗，也是基督教中一種生活的基礎（參徒 19 17）。只要我們承認使徒教會中的經驗信仰以及其所崇拜的上帝確是三位一體的，那末，基督教所有的神學自然有與這個經驗相符合的必要。

(二) 聖靈是有自主力的另外一位。

(甲) 聖靈有位格的名稱：聖靈在新約中有一個特殊新穎的名稱，那就是「保惠師」。這個名詞是男性，希臘原文聖經所用的代名詞也是男性的「他」。在各種文字中不能說還有別的名詞比較「保惠師」這個名詞的位格是更加特別清楚一點的。「保惠師」這個名詞的本身告訴我們，他所代表說明的職務是只能由一個具

有位格的「人」方能履行的。當我們稱一個「人」，「賜力量與我們」或「安慰我們」，這個「人」必是「來在我們這邊的」，這就是「保惠師」的意義。這一類的職務都包括在「保惠師」這一個名詞之內。但要做這一類的事，不獨他必得是一個人，而且還得是一個端有恩典的人。因為怕有人對於聖靈的位格還有不能十分明瞭的地方，所以聖經中又將聖靈與聖子作相對的比較，稱聖靈為「另外的一位保惠師」（約 14 19 參約壹 2 1）。這個比較證明了聖子與聖靈在時間地點上的分別。以時間論，聖靈是繼續基督在世上的工作（約 16 7 16 羅 8 26）。以地點論，聖靈是地上的「保惠師」，聖子是天上的「保惠師」（約 14 2 3 羅 8 31 來 7 25 約壹 2 1）。像這樣的比較，這樣的職務，設若聖靈不是自具位格的一位，當然這一切都成了不可能的事實。

(乙) 聖靈被差遣：物品可以送遞，却不能受差遣，那末，能受差遣的必定是人。聖子是被差而來（約 3 17 6 38 x 16 28 彼前 1 12），聖靈也是被差而來（約 16 7 8 彼前 1 12 參約 3 8）。聖父聖子既能差遣，就可以表明他們所差遣的必是一個第三位，決不能差遣自己。注意——聖靈也是「差遣」教會的（徒 13 4）。

(丙) 聖靈是一位有自動力的主格：新約中凡提到聖靈的地方總是認聖靈為一位有自主權的動作者，如聖靈能使人自知認罪（約 16 8），能叫罪人重生（約 3 1 8 6 3 多 3 5），能賜人以口才

智慧，借基督徒的口說話（太₁₀ 20 可₁₃ 11 路₂₁ 15），能引導，又能差遣（太₄ 1 約₁₆ 13 徒₁₀ 19 13 2 4 15 23 16 6 20 28 21 11），能聽，能受，能說，能告訴，能教訓（太₁₀ 20 約₁₆ 13 15 提前₄ 1 來₃ 7 約壹₂ 27 啓₂ 7 17 29 x），能作見證（約₁₆ 26 徒₅ 32 20 3 羅₈ 16 來₁₀ 15），能祈禱，且爲我們代禱（羅₈ 28 x），能榮耀基督（約₁₆ 14 林前₁ 31 參₂ 2 7 10 12 3 約壹₄ 2 5），能隨己意將恩賜分給人（林前₁₂ 11），能啓示未來之事（約₁₀ 18 徒₁₁ 23 20 23 22 17 21 提前₄ 1 彼前₁ 11 x 注意聖靈在舊約中爲說預言之靈，能爲人擔憂（弗₄ 30 參賽₆₃ 10），能受人的欺哄（徒₅ 3），能被人拒絕（徒₇ 51），能使人受永不能得赦免的干犯（太₁₂ 22）。

(丁) 聖靈有完備的心：若是將一個人完全的心分析起來，可以得着三種基本的要素，那就是志、情、意。聖靈也包含着這三種要素：(1) 志（林前₁₂ 11 來₂ 4）(2) 情（賽₆₃ 10 弗₄ 30 隱含有羅₈ 26 「嘆息」之意）(3) 意（羅₈ 27 林前₂ 11）。

以上所述四點，都可以證明聖靈是具有位格的。現在只餘下一個反對的可能，那就是說——聖靈不過是一個擬人的名詞。但擬人的名詞是用於舊約中的，如箴₁ 20 3 15 的「智慧」，詩₁₀₄ 89 結₃ 14 11 24 的「靈」。但就是在舊約裏也有將擬人的名詞位格化的趨勢（賽₆₃ 10 14 結₃ 24 11 24 該₂ 5），從舊約進到新約，規矩矩地已經從擬人的靈變成了有完全位格的聖靈。倘若聖靈在新約中還只

算得是一個擬人的名詞，那末文字這件東西簡直會要完全失掉牠的作用了。（注意「智慧」已經在基督裏位格化了（約₁ 1 14 林前₁ 24 30 西₂ 2 3），所以聖靈是位格化爲保惠師（約₁₄ 16 16 7）。

我們若是將具有完全人格性的聖父聖子兩位與一個擬人的名詞聖靈聯在一起，如太₂₈ 19 林後₁₃ 14 所記的那裏，那真是一件不可能的事實。在施洗的時候，若是奉兩位具有人格性的聖父聖子的名，又奉一個擬人的名詞聖靈的名，也成了一樁毫無意義太不恭敬的舉動啊。

聖靈在新約文字中有的地方是被認爲有人格性的。但有的地方又是被認爲非有人格性的，最要緊的是我們應當去過細查攷一下，看到底是那一方面意義比較地更有力量些，是有人格性的一方面重要些，還是非有人格性的一方面重要些呢？這個問題可以用一個極簡單的比論來解決。就以我們的生命來說，根據普通常識的經驗，我們都曉得生命所包括的不獨爲有人格性的部份，也包含得非有人格性的部份在內，比如呼吸機能、消化機能本是下等生物所有的非有人格性的部份。事實告訴我們，人的生命可以包括這類下等生物所具的非有人格性的部份，下等生物的生命却不能包括人類所具的有人格性的部份。因此我們的結論是惟獨有人格性的可以包括非有人格性的，非有人格性的決不能包括有人格性的。

再進一步，我們還可以舉出三個例來證明新約中對於聖靈雖

曾用過非有人格性的名詞，但同時却找出同樣的名詞來說明聖靈是有人格性的。

(1) 聖靈是上帝給與人的一種恩賜(路^{11 11 13} 約^{4 10} 徒^{2 8 8 20 10 45 11 17} 來^{0 4} 非有人格性的)。但他也是一位恩賜的給與者(林前^{12 4 11} 有人格性的；注意聖靈可以隨己意將各種恩賜分給與人，參來^{2 4} 並攷希臘文「分給」*Merismos*的意義。)

再者，聖靈的恩賜就是人格的恩賜(約^{3 5} 重生)從一方面我們可以說既是以恩賜給人的聖靈，就當然不能小於他所給的恩賜。從別一方面又可以說聖靈的恩賜——人格——聖靈自己。

(2) 我們也可以說「有聖靈」(林前^{7 4 7})但萬不可以認聖靈為隸屬人格之內的一部份。基督教所看為最要的一點乃是要我們認識實在是聖靈「有」我們(參可^{1 12} 聖靈催耶穌到曠野以及前面(三)(丙)聖靈能引導教會)。

(3) 各種德性雖都是聖靈的果子(加^{5 22 23})，但我們若是根據分析的方法，認道德是可以分開為許多部份的，就必要發生消滅聖靈所具人格性的危險，正如將一個人的身體解剖分裂，或彷彿將一部機器拆散一樣。但我們曉得人身各部器官機能之所以能發生效力，乃是因為牠們係同隸屬於一個身體的統一之下。人生各種德性也是如此。若不是隸屬於「愛」德的統一之下，就必成為許多抽象的名詞。但這個「愛」字乃是這位「大愛」的上帝所用的名號。

「上帝愛世人，甚至將獨生子賜與世間」(約^{3 16})。若沒有一位愛者，愛又如何能夠存在。所以愛在基督徒的心目中，不是一種抽象的名詞，乃是上帝、人格的生命(的活動。根據這一點，凡屬對於「道德」(聖靈的果子)所用非有人格性的解釋都成了虛假的說明。基督教本身的光榮就是在牠能使道德成爲一個整個的統一，成爲一個生活的生命，也成爲上帝在我們裏面的生命，那就是聯合宗教與倫理爲一的聖靈。

從上面所述關於有人格性與非有人格性的三點看來，我們可以說已經領略了聖靈最緊要的關係點。從此我們經驗了聖靈的生命與工作乃是兩方面的。那就是外觀的與內視的，個人的與社會的。

(1) 上帝的靈在我們裏面乃是要提高我們個人人格的生命(徒^{4 8})，不獨不會消滅我們個人的人格性，而且使之得着更滿足的「自我發展」。從這個觀察點，我們可以想到聖靈是能充滿我們的內心的(路^{4 1 徒^{9 5}})。

(2) 但同時我們也增加了一種依靠上帝的觀念，覺得我們都是基督的肢體(林前^{6 15})，是社會的道成人身中機體的部份，因此包括在上帝的大生命之內，他在我們裏面我們在他裏面(約^{14 20 17 21} 啓^{1 10})。最後到了神人參化的地步(林前^{15 28 徒^{17 28}})。

因爲聖靈的生命與工作的兩方面不能同時了解，必須分頭有

兩類知識的努力，纔能完全領悟，所以常有顧此失彼的困難。只有在愛的原則裏方能將兩方面都認識清楚。

根據上面所述各種事實所得的結論是——上帝是有自主動作能力的一位。這個結論告訴我們，上帝不獨「是一個靈」(約 4:18)，上帝也「有一個靈」(參林前 2:11)。其中的意義可以借人體的比喻來說明一下。一個由「靈魂」(「肉體」)組合成功的整個的人，我們當然可以說他「有一個靈」。但三位一體的上帝又要在靈肉合一的人之上，決不能在靈肉合一的人之下。我們認上帝包含父子聖靈三位，當然認聖靈是包括在上帝實在的本體之內，也不妨害本體中其他部份的分別，正如一個人的靈魂包括在整個的人之內是一樣的。按這個意思說，上帝是與人同樣的「有一個靈」。但說到這裏，若再往下追問，又發現了一個相反的分別。因為人一旦與靈魂分開就是死亡，只剩下一個無生命的物質的軀殼，上帝却是沒有死亡沒有軀殼的。上帝既有三位一體完全的真體，他自然可以從聖父聖子完全的生命中發出「靈」來。聖父聖子也不是靈的軀殼，乃是靈，乃是靈的泉源。(注意聖經中論到聖靈總說他是活水，是泉源，並不是一個有限量的貯水池，參耶 2:13 17 18 詩 46:4 結 47:13 1 約 4:14 7 啟 7:17 22:1) 所以我們的結論是——上帝是靈，上帝也「有一個靈」上帝更賜人以聖靈。

在上帝的本體中既有了聖父聖子分別的啓示之後，隨即又發

生了這位聖靈分別的啓示。雖說是加添了一個分別，但並不會因此而增加了一層複雜。正如有人以為這樣的增加一位，必至有了一位聖父兩位聖子，成了一種無意義的重複。其實並不是這樣，不獨不會增加複雜，反而越見簡單了。何以呢？因為聖靈自己已經證明了他是一條合一的原則。聖父聖子是藉他合而為一的。以三位的本性論，聖靈是聖父聖子所同有的。以三位的工作論，聖靈是聖父聖子所同賜與世界的。再說一句，聖靈臨到世上，本來就是一條聯合統一的原則。不獨在天上如此，在地上也是如此。在太初混沌的時代，一切秩序就是靠聖靈分別出來的。(創 1:2 x)。

上帝雖有三位分別，但在一體裏還是有完全交互的關係的。聖子與聖父雖有異位的分別，却並不會分離獨立(約 5:30)。基督說「我來不是按我的意思行，乃是要按那差我來者的意思行」(約 5:30 33 8:28 參可 14:36 x)。聖子的生命並不是與過去的分裂，乃是要完成應驗以前的啓示(太 5:17)。所以聖子的工作是專為啓示聖父的(太 11:27 約 1:18 約 壹 2:23)。他的生命完全是捨己的生命。三位中無論是哪一位，都可以證明上帝的生命乃是捨己的生命。因此我們的生命也當捨己，聖靈降臨到我們的身上，並不是自私自誇的生命(約 5:19 8:12 12:49)。聖子如何啓示了聖父，聖靈也要照樣如何啓示聖子(約 16:13 15 林前 12:8 約 壹 4:2 15 x)。唯一的根基是基督，唯一的工程師是聖靈(林前 3:11 弗 2:19 22)。聖靈來不是要榮耀自己，乃

是要榮耀聖子(約 10¹¹)。這樣看來，上帝對於自己所有一步一步的啓示，都是很忠實地以過去爲根據，決不是衝突的或空洞的了。

上帝與人類也藉聖靈有一個完全的合一，因爲這個原故，上帝在聖子肉身裏面啓示的時間就不能太長，而且聖子還須升到天上去，坐在上帝的右邊，聖靈方能降下來。

上帝藉聖靈將神性賜與人類，却不是要人都變成各個獨立的神，這樣就必至破壞獨神主義的統一，而發生多神主義的淆亂了。所以上帝賜給我們的聖靈，雖是聖父的靈在我們裏面，但對於上帝却不是天父資格的靈，乃是兒子資格的靈，雖是基督的靈在我們裏面，但對於復活的主却不是救主資格的靈，乃是門徒資格的靈。這樣聖靈實在是在將全人類的淆亂整頓成爲一個有秩序的合一，真不愧爲聯合一切使之發生交互關係的原則。

從這許多啓示之中，我們看出聖靈不獨是上帝本體中聯合的樞紐，也是世界上一切聯合的樞紐。只有這個完備的愛方能將宇宙間的一切聯合爲一。因此，我們更能明白聖靈爲甚麼定要在五旬節那個時候降下來。教會乃是一個新的社會合一，要由許多基督徒個人聯合發展起來。所以在教會開始創立的時候，聖靈下來將許多個人聯合爲一，入與人聯合爲一，人與神也聯合爲一，聖靈真是一個新社會秩序的創造者。在第四世紀的時候，機警的康士坦丁看出教會是世界上最聯合統一的團體，所以他後來是以教會爲統一鞏固羅

馬帝國的唯一盼望。

近來的世界對於聖靈的認識太不完全了，對於人類合一的信仰也太薄弱了。現代第一個呼聲就是國際的聯合，但要達到國際聯合的目的，根本還是要靠教會中的基督徒趕緊聯合起來。

在這樣一個分崩的世界，這樣離散的基督徒緊聯合起來，只有聖靈是唯一的盼望。我們若是希望基督教各種宗派分化差別的貢獻不至再如蒸氣之散在空中，失落了他的益處，就非得將林前 1¹⁰所說的分門別黨趕緊聯合起來，如林前 12¹³所說的不可(參約 17²¹)。教會若是真個不能在本身上趕緊聯合爲一，請問他又如何能將聖靈介紹與人類爲世界合一的原則呢？

可嘆惜的，是我們今日所有的混亂都是從我們對於基督教所有根本錯誤的觀念而來的。從此以後，萬不可以爲基督教所注重的只有聖子基督，只顧高喊「歸主」的口號。在這個分裂的世界，我們也應該注重聖靈合一的力量，大聲急呼地喊着「歸主，也歸入聖靈的團契」。

本篇上面所述都是聖經的證據，專爲說明基督的神性與聖靈的位格。現在要回轉去再論到本題的出發點。那就是一神主義的統一。在事實上說，我們絲毫不曾改變或影響一神主義的統一，不過在形式上變成了三位一體的合一。這個三位是彼此互相生存的。在上帝的本體裏沒有分裂，沒有競爭。全體只有一個意志統轄，只有一個

最高機關發生一切知識與道德的合一。不同的生命能夠並行合作，分立的位格能夠彼此互助，這纔是真正的合一，決不是等於零的結果，像這樣三位一體的統一，實在含有極豐富的意義，而且證明了除此以外所有合一的原則，都是人為抽象的虛空。

再者基督雖是藉聖靈使上帝與人接近，却並不曾降卑上帝的尊貴（參太 5:21, 9; 賽 41:22, 1）。上帝是「我們在天上的父」，不過舊約中「西乃山上上帝的威嚴」已經被基督的愛所改變了。神人分隔的憂傷已經因基督而達到神人復和的地步了（來 10:19, 22; 弗 2:13, 12; 詩 42:1 中的渴想已經為生命的活水所解救了）（約 4:14, 7:38, 15:17; 林前 10:4, 12:13）。

除了上帝自己在三位一體裏面的啓示，我們對於上帝再找不着其他實驗的知識。我們要明白上帝的本體，只能從他自己所提出的條件中得來。從這些條件所得的知識，也能創造建立我們的人格。上帝若是非有人格的物質，我們就不能認識他。我們認識他是在團契中認識的。第一步是上帝變成了我們的朋友，住在我們中間（聖子）。第二步是上帝變成了我們內心的能力，住在我們裏面（聖靈）。所以我們覺得上帝是在我們的頭上，也是在我們的身邊，更是在我們的心內。雖說我們不能不用三種不同的心思來領會這三種不同的經驗，但他們却同時是絕對一樣真確的一個人。若真是這樣認識了上帝，我敢說他沒有不從此變成一個新人，變為上帝的兒子的了。

我們對於上帝的知識既然只能從他自己所提出的條件中得來，基督教改造人格的工作既然只能依靠上帝所定的辦法得實現，我們就不能不用聖經中的幾句警告來作本篇的結束。

(1) 除了父沒有人知道子，除了子和子所願意指示的沒有人知道父（太 11:27; 路 10:22; 約 1:18; 約壹 2:23, 5:12）。

(2) 若不是受了聖靈的感動，沒有人能說耶穌是主（林前 12:3; 參羅 8:9; 約壹 3:24, 4:2）。

既然上帝的生命是只能從他所提的條件中得到了解，所以我們就不能不研究三位一體的問題。但我們在討論這個問題（下篇討論三一的價值）的時候，却看出這並不是一個等候解決的問題，實在是一個光輝，是一個榮耀。（W. Tyng）

三一論 TRINITY, THE VALUES 的價值 OF DOCTRINE OF 的問題並不

是從聖父的啓示一方面發生的，也不是從聖子的啓示一方面發生的。這個問題乃是在三位一體中的第三位聖靈降臨之後方始發生的，並且不是隨即發生的。我們若是攷一攷教會史，就曉得雖然聖靈是在基督復活後五十天即已降下，但在那時候一班基督徒的思想中還沒有十分明白聖靈是上帝本體中有分別的一位。一直到主後三百七十一—八十年，有幾位加帕多西亞的學者纔將聖靈的位格分別出來。

此外，還發現了一件特別的事實，那就是我們從全部聖經及全部教會史看出上帝本體中所包含的三位，每位啓示所發生的問題恰與每位的數目字相吻合。比如舊約中關於上帝聖父的問題就是一神主義，這豈不是「一」的問題。及至到了人類接受了聖子基督的神性之後，在起初的幾個世紀中，人們所爭論的就是基督的神人二性，這豈不是「二」的問題。到後來聖靈已被認為三位之一，所以第四世紀以後的神學討論都集中在「三位一體」的上面，這豈不是「三」的問題。

基督教的啓示是很明顯的。若是加以鳥瞰，可以看出牠絕對不是大學校中講座所討論的哲學，乃是許多事實許多奮鬥所造成的歷史頂點。所以三一教義所包括的結論乃是人類一切重大問題的最後答覆。

三位一體教義所以有實際的價值，不獨是因為牠能使我們明白上帝是甚麼，也是因為牠能使我們明白人是甚麼。我們在討論這個問題的途中，第一步就是要劃分：

(壹) 物，人，神三界的畛域。

不幸人類的思想對於這三界都沒有正確的認識，以至有下面所述六種混淆的錯誤：

- 甲
- 1 將物與人混淆——以物爲人，如生氣主義 Animism
 - 2 將物與神混淆——以物爲神，如庶物崇拜 Totemism

乙

- 3 將人與物混淆——以人爲物，如買賣奴隸
- 4 將人與神混淆——以人爲神，如封神制度 Deification

丙

- 5 將神與人混淆——以神爲人，如神人同形 morphism
- 6 將神與物混淆——以神爲物，如偶像崇拜

這樣的混淆在舊約中曾受過相當的區別，比如神與物的區別，乃是舊約中禁拜偶像的大問題（參出 20⁴ 賽 44¹²⁻¹⁷）。舊約中論到人的地位乃是介於神與物之間，雖與神物二界有密切的關係，但彼此中間的區別依然是很清楚的。人因有身體（塵土），所以他在物界占一部份。又因有靈魂（上帝所賜給的靈氣），所以他在神界也占一部份。因此人的地位是居於神物兩界之間，稱爲萬物之靈（創 2⁷ 詩 8⁶）。

對於這樣的區別，若是要求得充分的了解，只有在基督身上可以發現。基督曾表示人靈與神靈有完全的團契，也表示靈是肉體的完全主人翁。「人格性」這個名詞的界說在基督身上乃是「上帝的兒子」（約 1¹² 加 4⁴）。

但這個在基督裏面的經驗，不是靠我們現有的語言文字所能解說明白的。我們今日在三一教義上所成的困難乃是文字上的困難。因為我們現在所有的語言文字都是限於物界的。我們似乎還需要兩類文字來彌補我們的缺限。一類專以討論「位格」（人格性）的問題，一類專以解釋神界的奧秘（林前 2¹³ 路 10²¹）。基督教中

的經驗和思想，對於三一教義也曾經作過不少的嘗試，就是要創作一些新的名詞，來應付解釋教義時在文字上所感受的困難。（例如「三一」Trinity「位」Person「道成肉身」Incarnation「神人復和」Atonement 這類名詞都是後人創作的。）

第一次所規定的三一信條是用的希臘文。按當日文字實在的情形“3 Hypostases in 1 ousia”。這一句前後所用的名詞都是屬於物質的直譯出來就是「三原質一原素」為求免除這個物質化的危險，第一步就是要發現一個新名詞來代替「原質」Hypostasis 這個字。

(貳)位 Persona (人格)

約在主後二百年，纔有推特連(Tertullian)首先用 Persona 「位」與 Trinitiy 「三一」這兩個新名詞。Persona 這個拉丁字的本身有兩個很大的優點，使他能將人與物的區別明晰的劃分出來。

(一)屬戲劇的：按拉丁文的原意，Persona (希臘文為 Pro-sopon) 這個字在戲劇中是指一位戲劇的扮演者。我們曉得人生是含有戲劇意味的，這也是人與物的區別之一。Persona 這個字的意義在這一方面可說是日增月進了。因為幾千年來文學、美術、以及宗教的進化，無非都是趨向於求使人生更能完全地「人格化」而已。

(二)屬法律的：希臘文的 Prosopon 這個字完全沒有法律的意義在內。在希臘原文的新約中，Prosopon 乃是指着「外貌」appearance 而言(林前 5:12)但拉丁文的 Persona 在羅馬法律中却占很重要的地位。我們曉得羅馬法律在歷史上是一件極大的成績。一個 Persona 乃是代表一位有權利有義務的人，與一件物體是截然不同的。一個奴隸在法律上不承認他為一個 Persona，所以被人看為一宗物體。奴隸買賣制度是在後來因着基督教的反對纔廢除的，因為基督教認所有的人都是 Persona。從此以後，Persona 這個名詞方成為區別人物的一個極準確的名詞了。

還有一點也是應當在這裏提及的，那就是保羅在加 4:17 如何超越了猶太教的律法主義，我們也要用同樣的方法來超越羅馬的 Persona 所包含的律法主義。所以我們對於這個字的本性，以及他所包括的權利義務，都應當以最高的倫理與靈性的眼光來看方對啊。

Persona 這個字就是這樣地開始用在「三一論」之中。但後來經過了上述的兩種進步就成了基督教啓示中一個具有創造力的大幫助。他能將上帝與人所有人格的奧妙啓示出來。我們在這個進步的途中，第一步是要發現這個適當的名詞（如上面所述），

第二步是要搜索這個名詞所含的意義。

(參)「人格性」Personality 所包含的意義。

約在主後四百年，我們所稱爲「人格的先知」也可以稱爲「近代派的第一人」亞古士丁，曾用內省法寫過一本自傳「懺悔錄」*“The Confessions”*。他立下了近代心理學的基础，也形成了一個新式的神學。他用心理方面的（有人格的）比喻來代替自然界的（物質的）比喻，來作三一論的推論解釋。從此希臘的「唯智神學」一變而爲拉丁的「唯意志神學」了。

亞古士丁也將人內面的自覺性 *Self-consciousness* 分析起來，發現自覺性含有三層作用，因此，對於舊約（創 1:27）「上帝照自己的形像造人」這一句更多了一個新解釋，以人與物相比，物總是居於目的格的地位，惟有人不獨居於主格的地位，有時也使自已居於目的格的地位，有時也居於關係格的地位。所以物界是只有一方面的世界，人界却是有三方面的世界。

關於這一條意思，我們可以借語言文字來作一個例證。語言在人專方面是極富有「人格性」或「位格」的關係的。而且對於個人的「自覺性」供給一種「行爲的試驗」*“Behavioristic test”*。我們都曉得「人稱代名詞」是有三位的，第一位「我」，第二位「你」，第三位「他」，（拉丁文中的三位代名詞是與動詞連在一起的。）

但最足令人驚異的是在我們內面的「自覺性」也是根據這一條原理發展的。我這個人若是不能將自己分爲三格——主格，目

的格，關係格——就必至不能思想。所以「人稱代名詞」的三位中每位又各自分爲三格。如第一位分爲主格的「我」*“I”*，目的格的「我」*“Me”*，關係格的「我的」*“My”*。（中文主格的我是在動詞之前，目的格的我是在動詞之後，以此爲區別。）

亞古士丁指示了我們好幾個方法，可以將個人的已格分析爲三部份，他所舉出的這些分析，每個都可以做上帝「三一」生命的例證。

(一) 如一個「己」*“Self”* 包含有：

(甲) 「存在」*Being*——「我是在」*“I am”*（主格）。

(乙) 自覺性 *Self-consciousness*——「我知我是在」*“I know that I am”*（目的格）。

(丙) 情感價值 *Emotion-values*——「我欣賞我的存在」*“I rejoice in my being”*（關係格）。

亞古士丁以此論到上帝，以聖父代表上帝的「自我存在」*“I am”*（出 3:14）聖子代表上帝的自覺性，是上帝本性的真像（來 1:3）上帝也借聖靈來欣賞他的兒子（聖靈是聖父聖子之間「愛的維繫」*（太 17:21, 22）*）。

(二) 近代的心理學家對於舊約中的老思想加上了一層新意義：他們以爲創 1:26 所記「我們要按着我們的形像造人」（這裏的代名詞是多數），乃是暗指上帝「三一」的生命。因爲在人的內

思想動作的時候，有兩個聲音在裏面互相問答，再由第三位仲裁者來作最後的決定。所以我們也可以認爲^{1 26}爲上帝內心裏面三種聲音的動作，正如人類思想的動作一樣。

追尋進化的軌跡，我們看出人類的「自覺性」確實足以代表人類生命中最高的部份，因為牠能增加人對於自我的認識。所以自覺性所包含的三部——主格、目的格、關係格——基礎，不是暫時的現象，乃是個人生命中甚要的標準。依邏輯的方法作結論，應當說凡屬我們裏面不完全的地方，若要達到理想的完全標準，都可以在三一的上帝裏面找着。

像這一類的問題，本應當拿來同近代哲學中最高的問題在一起討論。哲學乃是研究「人格」問題的主要科學。近代新興的心理學與社會學越發將關於人格的研究促進到了非常的進步，使人們都以「人」爲研究討論的題目。

再補足一下，注意 Person (al) 這個名詞乃是在一切物質名

兩文的對照

希臘文	拉丁文
Onsia	Essentia
Hypostasis	Substantia
Prosopon	Persona

詞之上的一個名詞。牠能概括人與物之間所有的區別。牠所包含的意義也與人的自覺性，自決性，以及情感的關係同時進步。

從此 Persona 這個拉丁字就代替了 Hypostasis 這個希臘字。三一的信條中總算是解決了一部份困難。但同時也感覺得還須再進一步將那一部份的困難也解決了才好。不意在拉丁的譯文中却用了 Substantia 這個字來代表「一體」其中的曲折在下面再詳細的說明出來。

(肆) 一體 Of One Substance (本應譯爲一原質)

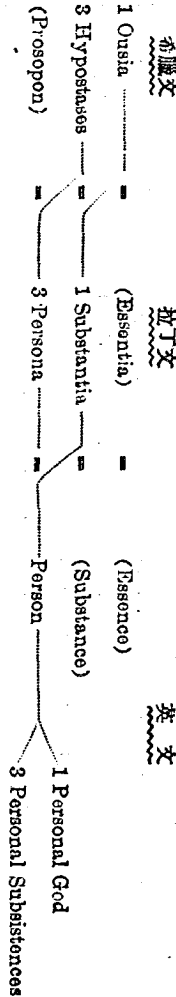
這一處從希臘文譯成拉丁文的時候，並沒有甚麼進步。但有一樁很希奇的事發現，那就是拉丁文在這裏代表「一體」的 Substantia 正是等於希臘文用以代表「三位」的 Hypostasis。這種現象必須有詳細的解釋方能清楚。下面有兩個圖表，一個表明原來意義的對照，一個表明後來實在的譯文。

實在的譯文

希臘文	拉丁文
(1) Onsia	(Essentia)
(3) Hypostases	(1) Substantia
(Prosopon)	(3) Persona

結果是 *Substantia* (質) 這個字在尼古亞大會中被採用在信經之內，現在無論用那國文字譯出來，總是脫不了物質化的色彩。(中文譯作「體」也是有同樣的缺點。) 我們當前的問題就是要如何減輕這個名詞的物質化。

有一個方法是用解釋我們雖然還是用「體」這個名詞，但我們的解釋却不以牠為屬物質的體，而以牠為靈體，採用保羅在林前 15 章所用的邏輯。



我們看出圖表中經過了兩種文字的繙譯，都是依斜線的方向改進的。及至到了須用 *Personal* 這個字加在「三」「一」兩項裏面的時候，我們曉得文字到了這裏，再沒有前進的可能了。但這一個人字却含有兩方面的重大意義，我們往下要討論個人與社會的問題，就不難明白這個字的兩方面了。

(伍) 個人與社會：
Personal 這個字有兩方面的意義，在事實上是如此的，因為

再有一個方法是近代神學家所通用的。那就是不用「體」這個字，却去另找一個代替者。至今還只有兩個辦法。一個是用「上帝」或「上帝的本體」*Godhead* 來代替。但不是照我們平常的經驗來解釋這個字。還有一個辦法是將 *Personal* 這個字加在「三」與「一」的兩項裏，成了 *1 personal God in 3 personal substances* 我們也可以用圖表來說明於下：

照我們的經驗看來，人的價值本來分屬於生命中的兩方面。一方面是個人的，一方面是社會的。個人與社會的問題就是「合」與「分」類 *Unity and Variety* 的問題，或說是哲學中所謂「一與衆」*One and Many* 的問題。這樣的問題既曾在神的生命中解決了(三位一體)當然也可以在人的生命中解決。個人的人格雖是一個「合一」但還是孤獨的，所以一定是不完全而有賴於外的人。若是要獲得完備的人格生命，就非得在家庭

與社會兩方面作聯合的活動不可。人獨居是不好的(創2:2)，以一個有父母子女的家庭為單位，自然是比以個人為單位更見完備。但家庭單位還不能算為極完備的。為求種類的延續，最好是讓這族的女子與他族的女子發生婚姻的關係。進一步說，欲求人類最高的利益，就非有最高的社會文明不可。

個人為求自身的完全，就不能不去尋找社會的價值，但我們要曉得個人與社會都是上帝所創造的。注意創1:26這一句中的「我們」是多數。上帝形像的滿足不能在人的個體上表現出來，必得包括人的全類而言，那就是人類的社會生命，所以個人與社會同是一樣可以證明上帝是生命的泉源，我們都是從那裏發出來的。因此我們若是完全懂得上帝，就必須將 Personal 這字兩方面的意義都接受了。無論是哪一方面只要是單獨的，就必給我們以一個假的或片面的解釋。但若是兩方面都注意到，就必能發揮最高的真理。

(一)個人方面(一位有人格的上帝 One Personal God)。
為應付一神主義的條件，我們不得不堅持上帝裏面的「合一」是絲毫不弱於個人所有的「合一」的，從這樣的觀察點出發我們可以用三處經文來代表聖經中「三一論」的價值。

(甲)「我是」(I am)。(出3:14)主格中的上帝，聖父。

(乙)到「我」這裏來「Come unto Me」(太11:28)目的格中的上帝，聖子。

(丙)我必將「我的」靈放在你們裏面(結36:27)你們要做「我的」子民(林後6:16)所有格中的上帝，聖靈。

這一種說法乃是以人類個人的經驗來解釋上帝的「合一」，頗能具有「一元上帝論」Unitarianism 中的單簡，但若是使「三一」中的三位成了一個「人」的三方面，那就與新約中所啓示的父子聖靈不合了。因為新約中的父子聖靈乃是「三位」不是一個人的三方面。若是固執地以為是一個人的三方面，那就必至使基督對於聖公的祈禱都成為虛假的動作，也必否定道成人身的可能了。結果就成功了撒伯流派 Sabellian 的異端。這樣的「合一」不過是從壓抑「分類」Suppressing the variety 而來的合一而已。

(二)社會方面(三位 The Three Persons)。

我們現在轉到那一方面去，完全地承認父子聖靈為三位。依這種說法，我們總算是接受了新約中所說三位中間的分別。但是雖說接受了這個分類，却又如何解釋那個「合一」呢？我們能認這個「合一」如普通的「社會合一」(父母子三人的合一)嗎？但我們可以即刻指出普通「社會合一」所有的缺點。三個人必定是有三個分開各不相涉的身體，也有三個不同而且可以隨時互相衝突的意志。若以為上帝也是這樣的形狀，那就真是不要放棄一神主義的真道，乃談三神主義的異端了。這一來，豈不是要使「三一論」變成三

神教 (Theism) 的邪說嗎？中文繙譯中所用的「一體」至少還有否認上帝本體中的分裂這一點長處啊。

所以當我們說「上帝的三位」(3 persons in God) 的時候，不是說的「三人」(3 people)，自然我們也完全按人的說法認基督為一個「人」(person) (萬人中的一人) 因為若不是這樣說，就是否認道成人身。不過我們要曉得就是道成人身還是包含有一個「虛己為僕」在內(約17:5 林後8:3 腓2:7)。再者聖父與聖子在聖經中也不是被啓示為兩個與凡人一樣的「人」。如果是那樣，豈不又成了以神為人的「神人同形主義」嗎？而且照聖靈所啓示的功用看，更足以表明他是一個社會的道成人身，將我們個人的「人格」帶到一個團契的「合一」裏面去了。

道成人身雖已將神的完全帶進了人的生命之內，但我們不可將神人同形的限制 Anthropomorphic limitations 放入上帝生命之內。我們將 Person (al) 這個字用在上帝生命之上的時候，對於這一點是特別留意的。我們之所以用這個字，也是因為他在我們所有的字中要算最高尚的，比那帶有物質色彩的 "Substance"。那個字要合宜得多。不過我們應當將我們對於這個字所曉得他在個人與社會兩方面所有的意義，統統都包括在這一個字裏面。我們也曉得「社會生命」所能給與我們的豐富也都包括在上帝內心生命裏面。

還有一個分別的地方須認識清楚，那就是人類個人的完成須靠他自己與別人的聯合來實現，但上帝却將完成的要素包括在他自己的「三一」生命之內。實在說起來，世界的創造也應包括在上帝生命之內。當然是不能置之於上帝生命之外，或竟認為附屬於上帝生命之一的(徒17:29)。

設有人說 Person 這個近代的字比原有的拉丁字 Persona 更富於分別的意義，但須曉得這些增加的豐富意義還是基督教所創造出來的。也只在基督教「三一論」的用途上方能發現。Person 這個字在「三一論」中也並非真的太過於富有的意義了。因為「三一論」中的「三位」照所有的經驗同聖經的證據看來，並不亞於「三人」的分別。但在另一方面雖然有這樣明顯的分別，這個分別却不是彼此分離孤獨的，乃是互相關係彼此聯絡的。所以「三一論」中的分別反能造成一種「互相透化」(Interpenetration) 或「彼此融和」(Co-inherence) 的結果(亞古士丁)。從此以後，「三一論」中的「合一」乃是一種完全，是在我們經驗之上經驗之外的完全。上帝也很歡喜引導我們向着這個完全走去。

我們現在在「三一教義」中對於「一與衆」的問題所得的解決，不獨答覆了聖經上事實的條件，也啓示了上帝曾給我們一個出乎我們經驗之外的大恩典，那就是包括一切的「合一」。這個「合一」能包括一切個人所有的特性，把人們中間隔斷彼此人格的障

垣折毀了(弗²⁴)。但個人所有的特性依然還是個人自己所有的好處。所以這個大量的包容乃是用「彼此融和」的法子將一切個性包括起來，因此，「萬有與上帝參化」的好氣象也可在上帝裏面啓示出來了(林前^{15:28})。

(陸)在三一教義歷史的進化上還有三個進步，我們要在下面提出來：

(一)聖子永遠產生說(The Eternal Generation of the Son) 保後二百年阿利金(Oriens)所倡。

我們用「父」「子」這樣的名稱來稱呼上帝，其中有一個缺點，是深遠思想中所應當避免的，那就是人世的「父」在時間上必早已存在於「子」之先。但「三一」中父子聖靈相等的神性是不能有時間上先後的存在的。「下屬主義」Subordinationism 在「三一」論中乃是「唯質神學」Substanceology 所遺留下來的影響，帶來了時間與空間的限制，時間與空間本來是不屬於這個範圍之內的。我們只要承認了基督的神性，就是承認他超出於時間與空間之上了(約^{1:1}來^{13:8})，不能再有這兩種限制加在上面。所以阿利金認基督的「產生」不是一件屬於一個時間之內的事，乃是上帝本體中一種永遠的關係，稱之為「聖子永遠產生說」。

(二)聖靈從父子出來。

這一條教義本是亞古士丁所創定的，但在他以後五百年纔得

入羅馬的信經之內。

三一教義因常受異端邪說的攻擊，以至基督教的信仰每有分裂破壞的可能。或因對於上帝失了「合一」的觀念，將「一體」分裂了；或因對於上帝失了分位的觀念，將「三位」混淆了。

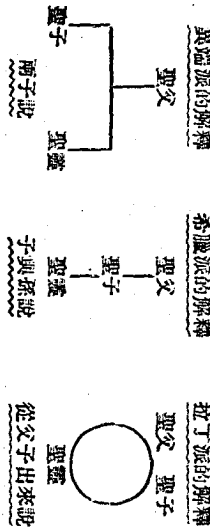
在起初的時候以父子，聖靈三個名稱來做「三位」的區別，似乎可以令人認為滿意。但有一派異端家借此倡言，說聖子與聖靈雖是兩個名稱，其實就是一個。這樣講很是危險。因此教會不能回頭以經驗與聖經來做根據。在名稱的分別之外，更注意到「形式」的分別。聖子是為父「所生」(begotten)。(約^{1:14})聖靈是「借靈氣」(by spiration)從父子「出來」(proceeds)。(約^{15:26}參創^{2:7}約^{20:22})。這個分別乃是從創世記到啓示錄全部聖經中根本的分別。

但異端家又要來嘲笑這個「形式」的分別。這種否認是要使聖子與聖靈的分別變為不真實的。如果真是沒有分別，豈不是有了兩位聖子。這樣就必至使上帝的啓示成爲一種無意識的重複，歷史也到了一種「停止不動」的地步了。

希臘的神學本來就被許多物質的名詞所束縛了，雖然也會努力作區別的運動，但還沒有前進到應到的地步。只說到聖子是聖父「所生」，聖靈是從聖父借聖子出來，就認為滿意。這種說法很容易使人輕看聖靈的地位，以爲聖靈是上帝間接的表現，甚至將聖靈看

為聖子的子，聖父的孫。豈不是使歷史倒成了退化的情形嗎？

拉丁教會一致承認聖靈是從父子出來的。這個拉丁派所有的聖經根據也比希臘派的多些。不獨有太¹。所提的基督以聖靈與人施洗，還有約⁷ 27³⁸ 14¹⁶ 16⁷ 20²²都是這一個主張的根據。我們只要一經脫離了物質主義，這樣的觀念實在可以造成一個極健全的科學。我們可以用圖解來將這三種觀念比較一下：



一個「人格的」神學是能變更物質化的觀念的。我們既已承認聖靈為「三位一體」中「愛的維繫」將父子聯絡在一起，也承認聖靈是父子所同有，所同賜與世界的，那末我們就再不能說聖靈出來的形式是在聖父聖子之間分開的，好比聖父聖子是聖靈所從出的兩個分開的來源。優待的結果是在第九世紀尼吉亞信經中又加上了「從父子出來」這一句，方纔使「人格的神學」勝過了「唯質神學」。

(三) 三位的合一

我們既已看到「三一論」中的三位中間有分別的必要，同時也應覺得在人類生命實際的問題中，他們三位是彼此密切地聯合的。

三一論中的「人格的生命」是不能夠用屬物質的「質」或「量」來下界說的。「三位一體」中無論是那一位總是等於「三」的整個，向我們表示上帝的完備。(注意「三位一體」並不是三位以外的第四種新產物。)一位在那裏，就是三位全在那裏，正如亞古士丁所說，三位是「互相透化」，「彼此融合」的。「一體」這兩個字向我們所擔保的着實不少。換句話說，就是「甚麼都不能叫我們與上帝的愛在我們主耶穌基督那裏隔絕了」(釋⁸ 25 39)。

(楚) 對於反對方面的答覆

(一) 說聖經中並沒有「三一」這個名詞。第一次發現這個名詞大約是在主後二百年推特連的時候。不錯，「三一」這個名詞果然在聖經中找不着。但一部新約却充滿了「三一」上帝的經驗。這一個名詞的有無乃是文字上的問題，與思想是沒有關係的。並且經驗本應該在名稱之先。所以以前沒有用到「三一」這個名詞，並不是甚麼違反自然的事。只要我們已經曉得而且是敬拜一位三一的上帝，以後自然要發明一個神學上適當的名詞來說明這個經驗。(二) 說太²⁸ 19 林後¹³ 14 所提的聖父聖子聖靈乃是名字的啓示，並不是數字的啓示。但只要啓示的是真理，我們就是把數字加在

上帝名字的前面，也沒有甚麼不合理。舊約中對於上帝根本的啓示就是用的數字。如申 1:1 上帝是「一」。但自從新約將這個「一」形容爲包含有「三位」的「一」之後，就把新約中數字的啓示與舊約中數字的啓示聯貫起來，成功了新約基督教正確的結論。

(三)說三一教義是神祕的。但宇宙間神祕的事物是很多，即如「物」、「力」、「生命」、「人格」那一樣不是神祕的呢？生命中這些比較簡單的部份尚且是神祕的，何況是生命中最高的上帝，又那能望其免於神祕呢？

光與暗也是世界上的兩種神祕。三一論乃是一種光的神祕。其光力的強度遠過於太陽，但也是同太陽一樣，以光明照耀我們的前途，指示人類一切深遠的問題，如人的來歷，人的本性，人的責任，人類的社會組織，人類的最後命運，以及戰勝罪惡與死亡這些問題。

(四)說三一教義在數理上是不可能的矛盾。是一就不能是三，是三就不能是一。但我們若是將「三位一體」教義正當的敘述出來，「三」與「一」總是區別得十分清楚的。上帝裏面的「三」乃是代表上帝本體中的三重位格（體一而位三）。這個無意識的反對儘可以不必提出。在人這一方面尚且可以稱由婚姻結合的兩位異性爲夫婦一體，難道我們反不能稱上帝本體中的三位爲三位一體嗎？

(五)說三一教義頗使我們對於上帝本體的觀念變爲複雜，遠

反福音中簡單的原意。但父子聖靈本來是福音中固有的啓示。我們若果然把這些「分別」丟掉，或者真的要覺得簡單一點，但難免要將全部福音都失落了啊。

更進一步說，「一元哲學」Monistic Philosophy 同「一元上帝的信仰」Unitarian Faith 所有的危險是在他們那種虛偽的單簡。他們所說的單簡甚至比生命的本身還要單簡。世界上只有一個絕對的單簡，那就是零。「一元主義」所有那個極危險的傾向，就是想要將上帝退減到零的地步。在印度發現的就成功了虛無主義 *Nihilism*。「一元上帝論」也是如此。因爲想在上帝裏面找得一個虛偽的屬智識方面的單簡，以至使我們對於上帝的觀念太形簡單，反而不能解釋生命中所包含各種相對的要素，結果是不能不產生許多相反的學派，來解釋生命中所包括各項屬實際的與屬理想的價值。例如論到「超越」Transcendence 與「內在」Immanence 的問題，「一元上帝論」就不能不裂爲兩派。一派成了「離神派」Deistic 一派成了「泛神派」Pantheistic。

實在說起來，三一教義不獨不是一條複雜的原理，而且是一條極簡單的原理。因爲他能調和哲學中各派的偏見。這些哲學派爭執的結果，各派所認爲最後的結論，都是一些形容詞，如「絕對」Absolute 與「相對」Relative，「超越」Transcendent 與「內在」Immanent，「一元」Monistic 與「多元」Pluralistic。但我們

只要理會了三一的教義，「上帝」這個名詞就能將這一切所有的形容詞統統包括起來，作為適當的解釋。

(六)說三一教義是純粹屬於理論的，不是切於實用的。這個理由也不確實。我們平常尋求實用的知識有三個必有的步驟。比如我們要學習一種語言文字，第一須有一冊課本，第二須有一位教師，第三須有實地的練習。三一信仰的經驗正是按着這三步使我們完全明白上帝。第一聖經是解釋上帝的課本，第二基督是啓示上帝的教師，第三聖靈在我們裏面叫我們可以實習神的生命(加^{4:18})。

那末，換句話說，只有三一教義能將我們對於上帝的三重經驗——創造中的上帝(創¹)，歷史上的上帝(約¹)，內心經驗中的上帝(徒²)——合而為一。反過來說，就是使我們內心的經驗，因歷史的基督得與上帝聯絡，然後我們也可以參加上帝創造的工作，分得上帝創造的生命。

若是將上面這些反對的理由綜合起來，作詳細的分析，結果反為三一論平添了許多辯護的助力。現在我們要從消極方面轉到積極方面，將這條教義所包括的價值集合在一處作本篇的結束。

(一)三一論中「三位」的啓示，藉着歷史的事實，使我們對於上帝得着更完備的知識(創¹約¹徒²)。

(二)從此我們對於上帝的觀念，再不覺得內容意義的虛空了，也再不必怕上帝是孤單的，或是要依靠世界的了。因為他自己裏面

的生命已經是豐富全備不待外求的。

(三)上帝既是三一的，就證明他與我們有發生個人關係的可能，猶如子之於父，也可以藉着聖靈使我們分得他的神性。

(四)我們與三一上帝的團契是可以我們的語言文字中得着充分解釋的。甚至可以在人稱代名詞的三位中認識上帝，如父為聖父，Thou 為聖子，Ours (Mine) 為聖靈。一個人要測驗他信心的深淺，只須問他自己曾否自然地用這些人稱代名詞來稱呼上帝呢？

(五)所以基督教是把宗教與倫理融合起來了。因為聖靈不獨是上帝本體中的一位，也是我們裏面倫理的品格與行為的實在，聖靈也擔保凡屬在上帝裏面的倫理實在都必在我們的生命裏面實現，以至我們真能與上帝一樣(太^{5:48}約^{3:2})。

(六)所以三一的基督教有改造人類生命最大的力量——

(甲)在人對於上帝的「人格」裏面有人格中最高的標準與價值(約^壹^{1:12}加^{4:46})。(乙)在聖靈有最高的社會標準，那就是天國。上帝在天國之內為統一之王。(丙)因着這些富有發動力的標準，要人盡量地努力實行愛人服務的工作。

(七)基督教的信仰也擔保上帝的兒女對於將來必有一個完美的歸宿——(甲)個人方面的，靠基督可以得着個人的復活。(乙)社會方面的，聖徒可以相通，在天國有聖靈的團契。

(八)只有三一教義能在理論上同實際生活上把歷史從「進化」與「退化」裏救出來。異教徒只迷信古時的黃金時代，基督徒却瞻望將來的進步。

(九)三一的經驗也解決了罪惡的問題。牠啓示上帝並不會離開罪惡袖手傍觀，乃是與惡魔宣戰，要以善勝惡(羅12:21)。「神人復和」的道理是將三一教義用道德及宗教的名詞述說出來，使我們曉得上帝將他自己降卑，與我們相等，以便我們也能與他相等(林後5:21)。

(十)所以三一的基督教證明他自己是完全的也是最後的宗教。因此我們找出在太28:18-20所啓示的三一論中也包含了一條命令，就是要使天下萬民「都歸於聖父聖子聖靈的名。」

(IV. Tyng)

號筒

TRUMPET

在福音裏唯一提及號筒的地方，是太24:31，那裏說人子要駕雲降臨，施行末後的審判，他要差遣他的使者，用號筒的大聲，將他的選民，從四方招聚了來。其上下文，特別是在馬太福音裏，乃是猶太基督徒對於古代彌賽亞遺傳的應用(參賽21:18-22，亞2:10)，描寫以色列四散的人們在彌賽亞降臨的時節，都被號筒的大聲招聚到一處。這種形象乃是自然的，因為號筒的聲音乃是表明君尊的臨近。但是在我們眼前的這段書所描寫的號筒乃是一種招集的意思，過於宣告君王

來臨，或是喚醒睡者的意思。著者並未發展這種簡略的記述。我們也不曉得甚麼人吹號筒，或者是天使。使徒保羅在帖前4:16似乎是返映遺傳所說與天使長米迦勒有關的話，但是馬太不過插入實在的特色，因為他特別愛好希伯來彌賽亞的預言阿。

信託

TRUST

上帝所需於個人的信仰(Faith)，乃以信託為中心點，這是信仰的精髓，是基督教神學家所承認的。信仰並非是對於許多教理的許可。然而有人以為信託即許可，這是主觀的，而非客觀的。但是客觀，也不能完全除掉，因盡靠主觀是不夠的，必須有客觀可靠的根據使我們可以靠託。

信仰與信託不必是相等的名詞，只是可以說信仰最深的精義即是信託。對於上帝沒有個人的信託，即沒有基督上的信仰。所以正式看，信仰是比較信託概括些。這樣，對於上帝健全智識信仰的話，是不恰當的。盡以教理為實在的，並非信仰。大概信仰的功能分為三個步驟：即明白基督教理，認可其教訓，及個人的信託。雖然，這個眼光是誤解的，因信仰雖是多方面的，然其本身是整個的。有人將信仰和信託劃分清晰，大概是說信仰是接受上帝的真理，信託即對上帝的依託。人得了基督的恩，他們就信仰上帝，基督領人到父面前而令人信託他。可以說信託上帝即信仰基督的因果那樣，信仰基督即信託於上帝。信託父，正如基督所表顯的，也是信託子(約14:1x)。這樣我們

就得一個新約的大道。基督大於教師，作一個榜樣，新約的著者看基督較高大於一教師，乃是一繼續扶持人的主。

在上帝的恩典——差遣其子及聖靈——尚未完備時（加 4:4, 6）信仰不能達到極點。在基督之前則未能達到完全的信仰。詩篇及舊約其他書中常有「信託」之語，然其義並非表顯兒子與上帝的完全交誼，不過是依靠上帝的忠信。所以舊約著重的意義，信託即希望。舊約諸偉人，他們的信託不能完全，因為他們尚未得到希望的目的物（來 11:39, 40）。孝子在基督是成立了（參來 1:1, x）且成立了新約，就可稱他為「信心創始成終的耶穌」（來 12:2）。信仰是靠基督與上帝的交通，其主要點即各人的信託。基督上的信託即從基督依靠上帝。

我們有了子，纔能有父（約 14:6, x；約 1:2, 22, 24；約 3:16）。他叫他的門徒有完全的快樂（約 16:20, 24），不過這是在他得榮耀之後而得的。上帝對罪人無限的愛，乃顯示於基督的十字架上（羅 5:8, 9, 32）。但基督之死而復活，不是上帝愛世人的最後憑證（林後 5:15），因為上帝差遣其兒子的聖靈到我們心裏（羅 8:14, x；加 4:6）。聖靈的恩賜的意義，即禱告的交通有實際在內。聖靈在我們心內的感化，即為救贖的擔保（羅 8:23；林後 5:5；弗 3:17；約 1:4, 16；約 21）。此即基督上信託的大意。

耶穌基督所顯示的上帝的恩典，既是我们唯一的擔保根據，我

們就不能依靠肉體的信用（太 3:9；約 8:33, x；羅 2:28, 29；腓 3:8；加 3:28, 29），也不能靠義行（羅 3:19, x；弗 2:9；多 3:5）。也不能靠我們的好意，努力熱心（羅 9:16, 10；腓 3:6）。我們沒有耶穌生活的聯絡，就是承認他，也是徒然（太 7:21, x；林前 10:1, 13；雅 2:14, x；啓 3:1），就是所稱的良心，也不能安靠（林前 4:3, 4；約 1:18, x）與上帝交誼，是上帝的生活在我們心中的表記。若我們的心責備我們，上帝比我們的心大，必寬恕，醫治我們。我們靠他的恩，受了自己責備的釋放時，我們自己與上帝的交誼就不至破裂。

世界的和解在基督中立一不動搖的基礎（林後 5:14, x）。在此基礎上，人靠信仰領取應許；那樣，他即得一個當時的恩典，並且「歡歡喜喜的盼望上帝確定的榮耀」（羅 5:1, 2）；因為有上帝的愛灌注於其心上，即能在苦難中得榮耀（羅 5:3, 5；參 12:12），連背十字架與主同釘，也是他的快樂榮耀（加 2:20, 6, 14；腓 3:8, x）。從這恩典的富裕，他們就知道凡事都是為他的好處合作，即是為他的救贖；並且知道無論何事都不能使他與上帝的愛分離。沒有權力能反抗上帝的愛的旨意（羅 8:19, 39），在各種情形下他證明基督的恩是充滿的。上帝的平安從禱告可以充滿於他的心（腓 4:6, 7），並且能保護他到最後的救贖（彼前 1:3, x）。然而人得了這樣的恩，並非是叫他疎忽（約 1:3, 3），且令他為道熱心（林前 15:10）。僅有基督徒能得真自由，因為在基督身上，他看見了上帝救世的大目的，所以他對世界的混

亂也有希望，這世界的混亂乃是因為罪，有希望是因為有救贖（路 12 35 林後 5 10）。

基督上的信託是心上的境地，然而我們所說的信託，並非從心理上說，乃是從其表顯上。快樂平安是從我們以外的能力而來，就是上帝所恩賜的，我們對基督的聯絡應當安妥，且要小心，我們受上帝的恩典不是徒然的（林後 9 1）。基督的平安的應許，不能一時即到，不過是信託路徑的終點。我們所有的軟弱、疑惑、懼怕、罪惡，強迫我們到可靠的救助者面前，最後必能達到一完全的目標（太 11 28 30 來 4 11）。（E. Moran · 葉勁風）

真理的解釋 TRUTH

符類福音中除了表示誠實的尋常意義的「實在

不錯」（可 12 32）、「我對你們說實話」（路 4 25）、「你真是」（可 14 70）和「我實在告訴我們」（路 9 27 12 12）幾句話之外，其他便是法利賽人和希律黨人假意的來用這種語氣稱呼耶穌了（太 22 16 可 12 14 路 20 21）。耶穌的真實，在這當兒顯得更為鮮明，因為他的真實是徹底的，是絕對的和詭譎心理相反抗。他沒有什麼懼怕，也不受譏諷之詞的迷惑，他不假借，也不投機，處處叫他的敵人知道他有絕對的真實和無上的勇敢。他們知道他是存心溫和而富有同情心的，但他們也知道他是剛直不屈，只要事屬真實無偽，他必侃侃直言，毫無顧忌，縱有大危險當前，也所不避。他一生惟知守真，同時又有守真

所不可少的大勇。但猶太人中的敗類，對於他的這種高尚的德操不知敬仰，反倒想用巧計來愚弄他，破壞他。

「真實」二字在第四福音中含有特殊的意義。這無非表顯作者特殊的性格。第四福音最多講的，就是這一個題目。他的講法和符類福音完全不同，有時他也偶然照尋常的意義應用這一名詞，如真的見證（5 31 32 23）和真的說話（8 14）之類。在這種地方，他的意義止為「真實可靠」而已（參 10 41 比較 7 18 8 13 45 16 7）。不過在彼拉多所說的「真理是什麼」一句話裏頭，我們可以得到比較明晰的概念。彼拉多對於真理抱着裝假作癡的態度。這自然為當時的情景所不能容的。這一句話中所說的真理，更包含着「一種抽象的意義。這是約翰福音書中所常見的。他所要指陳的要道，就是心靈是實在的。凡人要達到真理，必須遵行基督的道。因為基督是上帝的真生命，是人類從而獲得上帝的神聖性格的真道路。

這個真理的特殊意義，便是第四福音的中心思想。這個中心思想，我們也可稱牠為對於上帝性格和上帝意旨的認識。換一句話，牠是指那高尚的屬天的真實而說的，是含有超越性的，是絕對的。其範圍和職務，彷彿和光相同（參 1 8 5 33）。可是所說的真理像光，那不是抽象的東西，也不是理智界中的事，乃是上帝藉着道成肉身的兒子而顯示的真體。他就是真理（14 6），他和真理是二而一的（參 8 32 36）。此外，一切都是暫時而非實在的。除此之外，更沒有別的真理解。

耶穌爲上帝完全的肖子，已把上帝救世的意旨充分表現，所以對着人類的錯失和愚昧講來，他即是真理。但他所要攻打的錯失和愚昧，是屬於道德的，而不是屬於理智的。這種真理是要行的（8:21），不是託諸空想的。惟有德性健全，良心清明，言行一致的人，方能認識「道」的真實。這就是第四福音書著者所特別注重的要點。當時的人很多切心尋求真理的（參看 12:20），其中也有不肯接受基督敎中的耶穌觀，而主張不可思議論的。那就是猶太敎和異敎中的所謂哲學家或宗敎思想家的一流人物了。著者要應付這兩種思潮，特將基督是真理一個觀念提出來。凡真有誠心實意的人，都能和這個基督發生密切的關係。反過來說，凡和基督對敵的，那並不是理智方面的事，也是由於道德方面的缺失。進一步說，凡人在基督裏不能看見上帝的真體，那無非是由於他們性格中有不真實的地方。

這個特殊觀念的根源，一部分也許是出於斐羅（Philo），但我們若究其原因，我們可追溯到柏拉圖和斯多瑪的學說，並可看見他和埃及的神學思想也很近似。不過第四福音對於這一觀念的用法，却有牠的特點。牠是和歷史的耶穌觀有相互的關係，而牠所以著作的直接原因，是爲要訓導來自小亞西亞的希利尼人。這般人看耶穌爲真理之王（18:36），並不是什麼屬於猶太思想的彌賽亞王。著者這種講法，是很合時宜，因爲當時的人對於猶太人的舊有觀念已很淡薄，倒不如注重真實虛實光暗等兩元道德論來得更能動聽。例如世

人抗拒基督，不認他爲道成肉身，著者便稱他們是屬於惡魔（8:40），因爲惡魔本性恨惡真理。他處處將真實、虛實、光暗相提並論，而對魔鬼的來源和覆亡却不加什麼推測。他所指陳的基督是真理的基督，是澈始澈終爲真理所貫注的。他的這種對比觀察，雖類似空想，但他却是以道德爲基礎。

真理的證信，是多方面的，施洗約翰的見證（5:33）和耶穌的見證（8:18 37）不同。前者是客觀的，後者是主觀的。原來耶穌爲真理作證，就是爲他自己作證（8:14）。他就是真理。他一生的言行，即是天父真相的表顯。所以看見他便是看見天父。這樣，他所見證的，就是對於自己誠篤，對上帝託付他的事工忠貞不貳。此外還有一種見證，那就是領受基督的見證的人作的了（8:33）。他們堅守真理，服從上帝，奉上帝的意旨爲他們理想的道德標準。因此，世人便重新覺悟到真理的能力。最後還有聖靈的見證，就是運行在教會中的真理的靈的見證。真理的靈不是驚訝好異，乃是堅信歷史的耶穌。歷久不變，不停的發揚光大他和世界人類的密切關係。

這一種思想，第四福音在開宗明義的引言中早就說明：「道成了肉身，住在我們中間。我們見過他的榮光，正是父獨生子的榮光，充充滿滿的有恩典和真理……從他豐滿的恩典裏我們都領受了，而且恩上加恩。律法本是藉着摩西傳的，恩典和真理都是由耶穌基督來的」（約 1:14 17）。在這段書裏，恩典的範圍超過真理，正如 14:6

中，著者把真理的觀念附屬在「道路」的觀念之下。照這種解說，宗教不是人們的切心向慕上帝，乃是上帝開恩，藉着耶穌基督而向人顯現。主動在上帝，人的一方面無論怎樣追求，至多止能得到上帝真相的片面。從古以來，種種尋求上帝的方法，雖各有所長，但終覺很不完備，真能把上帝完全顯明的，惟有基督。因為基督是道，是上帝之子，是真理，他的人格是上帝性格的本質，也是上帝諸德的總和，惟有他能把全備的上帝向人顯示，使人充分的認識上帝，也認識自己。所以基督是達到生命的真路。著者這樣理論，原是循着二條路徑。第一，他把舊約中的「憐憫」變成「恩典」。第二，他把舊約中指忠心誠實而說的「真理」，化為上帝的絕對的性格。這性格惟基督能將他表明出來（1¹⁸）。這樣，上帝的「真理」不是什麼知識，也不是什麼教道，乃是人格的，是一切善德的開始的。

基督在他的一生中，使真理登峯造極。他是真理的完成者，不是真理的初步的顯現。真理如同光，光照世界，遠在太古之初，真理也是這樣，在基督之前，早已在世，到基督乃達最高的表現，所以世界各國古往今來的人，凡照着真理行事的，都被基督所吸引了（3²¹）。這是不分什麼國籍，也不分什麼時代，因為照福音書所說的，人類在基督之前，並不是全然不知上帝的靈和生命有所接觸的（1⁵）。這句語的意思，倘和18⁸⁷並列觀察，顯似含有異邦的色彩，如同羅2¹²所說的一樣，並含有上帝的真理，人們須用全心全靈去領會牠的意味。

彷彿是說上帝的靈格和人格的實在，惟有澈底真實的人才能知道。換一句話，人們須意志純潔，良心清明，心懷坦白，才能和藉基督而顯現的上帝的真實，發生永久密切的關係。

這種內心的經驗，在4²³ 24論基督徒的崇拜的一段話中，說得特別明顯。真理和靈性的關係最真切，真正崇拜上帝的，必須從內心方面做工。舊約所注重的外表的儀式無足重輕，心靈是實在的。上帝是靈，所以上帝是實在的。因此，凡用靈性崇拜上帝的，自然也是實在了。又在17¹⁷ 19也有同樣的和舊約中象徵式的崇拜異趣的說話。照那段書所說的，真理就是上帝永久不變的性質，是基督所實現的理想的人生，也是信從基督的人藉着基督而實現的理想的人生。基督為了完全上帝的意旨而聖別自己，他的門徒因此也能聖別自己，為上帝服務。這樣事奉上帝，從消極方面講，包含着脫離現世的種種罪惡，從積極方面講，表示堅守上帝之道，忠勇的進行他的事工。以上就是內心經驗能將上帝的真實，從舊約的不完全，漸漸達到新約福音的完全的一種觀察。

進一層說，基督所表現的真理，是自由的，這在8²¹耶穌和猶太人的辯論中很可看見。照8²²所說的，真理既被人接受，必產生自由，因為父既是尋求真的崇拜者，必照樣也尋求真的服從他教訓的人。這種服從，能使人認識上帝的真相，得到上帝的神性（17³）。這樣認識上帝，不是屬於抽象的知識界中的事，乃是實際的生活的共同在。

這共同的生活裏，便是真理和自由從另一方面觀察，自由也可解作聖別(17¹⁹)。聖別的人參加上帝的生活，便能藉着基督的死而成為聖潔，這是內心生活的又一種觀察。

內心靠着基督而認識上帝，按14至17章所說的是出於真理的解放力。這種解放力能使人充分的明瞭耶穌，不受古代傳說的拘束。真理之靈這樣感動教會，使牠能在基督裏而發見新的真理，這並不是叫教會造作什麼怪異獨立的理想。教會所發見的新的真理，是和歷史上「道」水乳交融的。所以14²⁶說「他——聖靈——要將一切的事指教你們，並且要叫你們想起我對你們所說的一切話。」這樣解釋自由，便能保障教會不受當時所流行的乖謬見解的惡影響了。單只認識肉體的基督，那所認識的真理極有限，等到基督的靈運行在教會中，他便能將許多的真理和恩典顯示給他們。那末，肉體的耶穌雖不在世，門徒既和基督的真理接觸，便能隨時發揚耶穌的真理，使牠有應合環境的新意義和新能力，一方面又能常守他的根本要道無所偏離。

著者既這樣顧慮到宗教真理將來的發展，要牠不離乎歷史上「道」的範圍，同時也預料到基督中所包含的進一步的教訓(16¹³)，正和他預料教會將來的推廣相同(17²⁰)。關於將來的啓示，這都是屬真理之靈範圍中的事，不受已往的束縛。真理之靈的預言性，似乎沒有牠所包含的道德性那樣多方面的。但這是和符類福音

注重真理之靈的見證性很是相近。但無論怎樣，真理是包含將來的(參詩²⁵)。否則上帝的旨意怎能隨人類歷史演進呢？又真理怎能和人格發生關係呢？真理的靈為將來的事作見證，這是極關重要的。因為這樣便能使人限腐歷史上的基督教道，不致陷入死守教條的危險。耶穌說「我是真理」並不是說「我是古代傳說」。基督本是上帝對世人說的最終一句話，但是這話的真確意義究竟是什麼？早年時代的信徒並不了解，所以著者說「聖靈要引你們到各樣的真理」可知早年信徒對這真理不能享受什麼專利和特權的。當時的門徒都想真理是屬他們的，所以第四福音著者特用這話來提醒他們，他以為基督的靈，一方面不能為狹窄的卑下的人生所限制，一方面最進步的基督教會，也不能將他據為私有，或獨自享受。

(胡貽毅)

回轉

TURNING

(一)名詞：在新約中的回轉 (Turn) 與改歸 (Convert) 二

語均表示罪人改變其心，以歸順上帝或歸順耶穌，但在希臘文原本中却至少有八個以上與回轉及改歸意義相同的語句。例如除了回轉 (turn 太¹⁸) 及改歸 (Convert 徒¹⁵) 之外，尚有太² 22⁵ 12² 24¹⁰ 21¹³ 約¹⁶ 20 等，而英文譯本中均譯作回轉 (turn)，且又與回轉之意義相同。

(一)回轉的字義：姑無論回轉或改歸，其意義均相同，如耶穌

一次曾用回轉的本意云：「有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打」(太⁵ 39)。耶穌本身亦有回轉行動，如可⁵ 50路²² 61，或有時他在途中回頭把門徒申斥了一頓(太¹⁰ 23路⁹ 65)。

(2) 回轉的寓意 回轉與改歸可由屬靈方面解釋之。回轉之屬靈意義於太¹⁰ 3內見之，改歸則於徒¹⁵ 3內見之。此外任何經典譯本中之譯文，大抵均為表示屬靈方面之意義，例如太¹³ 15可⁴ 12路²² 22約¹² 40徒³ 19 27雅⁵ 19 20等。

(二) 新約的事實 (1) 回轉與改歸之字義既如上述，而由四福音書中確難尋出充分的材料，足資闡明「回轉」的理論問題。例如太¹³ 15可⁴ 12約¹² 40的思想係引申自舊約以賽亞⁶ 11。無論以賽亞之原文或新約的引用，大抵其回轉之本意係指一國而言，決非指個人之回轉得救而言。復次，即就太¹⁸ 3：「你們若不回轉變成小孩子的式樣」一段有價值的章節言之，雖然是耶穌關乎回轉要道的主要言論，但如詳讀其全文時，乃知耶穌之言論實係專指當時之十二門徒而言，即十二門徒中亦有尚未完全改心願主者，如猶大之賣主及門徒之在路中爭論誰為大等(太¹⁸ 1)。後來，耶穌又對彼得說：「你回頭以後，要堅固你的弟兄」(路²² 32)。由此可知，門徒亦須同時回轉的，回轉之後，又須小心謹慎服務主。

現在要討論使徒行傳中關於回轉的道理了，如彼得在所羅門的廊下向民衆說：「所以你們當悔改歸正，使你們的罪得以塗抹」

(徒³ 19)。又如徒⁹ 35 11 21 14 15 16 3 19 20 18 20等處所說之悔改歸正，都是回轉的意思。末了，討論書信中間關於回轉的大道，須知一個人，若作了信徒，必然要經過極大的屬靈的變化，但在書信中倒是極鮮見的事實。就中僅林後³ 15及帖前¹ 9二處有論列回轉的字樣，然其所用之回轉意義不僅表示屬靈的，且又為虔誠的猶太人常用的語言口吻。試問先知書——尤以被擄後之以賽亞書中當有此類文字如云：「惡人當離棄自己的道路，不義的人當除掉自己的意念，歸向耶和華，耶和華就必憐恤他。當歸向我們的上帝，因為上帝必廣行赦免」(賽⁶ 11 55 7 詩⁵¹ 13 耶³ 14 結³³ 11 何¹² 6 珥² 13 亞¹ 3)。

(2) 以上所述，僅限於有「回轉」之字樣者論之，今則綜合新約中凡有「回轉」之事實者搜集研究之。例如在耶穌傳道時，有一個有罪的婦人的回轉(路⁷ 47)，稅吏撒該的回轉(太¹⁰ 8)，浪子的回轉(太¹⁵ 11)，耶穌上十字架時一位犯人的回轉(太²³ 43)。此外耶穌又屢屢宣稱人常背上十字架跟從他(太¹⁰ 24)，捨棄自己一切所愛的跟從主(路¹⁴ 26)。稍後到了使徒的教會時代，當中亦時時有些大事蹟，如在五旬節日一日之間竟有三千人受洗回轉了(徒² 41)，並回轉後得救的人又一天天增加(徒² 47)。同樣的事實，當時各處都有，有的藉着宣教師的宣傳(徒⁸ 5 6 12 11 21 23)，或門徒的宣傳(徒⁹ 35 10 44 11 18)。又如個人的回轉有埃提阿伯的太監(徒⁸ 37)，呂底亞婦人(徒¹⁶ 14)及禁卒的回轉(徒¹⁶ 30)。最後有一位最澈底的最有價值的「回

轉」的人就是保羅了(9:22, 20:12)。

(3) 保羅及其他書信中關於回轉之教訓：書信中有用「回轉」字樣，而其教訓則甚有效力與價值者，如棄舊更新的道理(西3:9)，由黑暗的世界進入光明的國度裏(羅13:12 弗5:8 西1:13 約1:7, 2:8)，將舊人釘死(羅6:6)，睡着的人，當醒過來(弗5:14)，受洗由死裏復活，有新生的樣式(羅6:4)。末後一段所說者，從死裏復活即受聖靈重生之意。

(三) 基督教的基本教義：其實我們把 Conversion 以及 Turning 譯成「回轉」，確比譯成神學的名詞好的多(如重生之類)。回轉一名詞，雖不免被人們的誤解與誤用，然其足能表示一個人於回轉之後一種屬靈的重大的變化是無疑的。茲特詳論如次：

(1) 回轉之重要的性質：今有一種謬誤的觀念，即認回轉或改歸是一種完全被動的，不是一種自動的自由意志之經驗。如云某人受感回轉了；又如希臘原文的字義亦係一種被動的意思。不過再讀雅各5:19, 20時，其回轉並非由超然的威力，乃經人調解之後始皈依上帝了。這種回轉確係個人的倫理的個人決志，並非超然的形而上的轉變。

自然新約中含有一種特別的得救階梯，即藉神力或外力以回轉歸正者，如約3:3, 林後5:17 加6:15 多3:5等。

於此所要討論的二個問題便是回轉與重生(Regeneration)。

之區別。自神學方面觀之，外力的回轉是神力，由神力的歸正便是重生。換言之，重生者，係一種神祕的工作之結果。然自他方面觀之，一個人信道作教徒，乃是他個人的決志，——他究竟願否作基督徒，全在他個人之意志力。

總之，我們所討論的是：回轉究係個人的自由(Human Freedom)抑或神的旨意(Divine Will)。新約中對上三說(即重生與回轉)均有所論列；不過，仍稍重於人的自由意志方面。如云人係由靈生的，故必須變成小孩子始能進入神之國；又如浪子的父親說：「我這兒子是死而復活，失而復得」(路16:24)。這似乎是神的旨意叫他的兒子回轉了；但復觀浪子的決志說：「他醒悟過來，……我要起來到父親那裏去」(15:17, 18)。這又是一種人的自由意志叫自己回轉了。

(2) 回轉之特殊內容：我們若詳細分析回轉的內容，可以得二種元素。例如每種動力均有兩方面的轉動：一為轉自(turning from)，一為轉向(turning to)。而基督教之回轉，一係自自我，世界和罪惡中轉出來，一係藉耶穌的介紹以轉向上帝。換言之，基督教之回轉又可以新約中常用之悔改(Repentance)和信仰(Faith)二語表示之。試舉例證明。如彼得傳道時常云：「所以你們要悔改歸正」(徒3:19)。又保羅曾云：「他們應當悔改，歸向上帝」(徒11:21, 26)。大抵保羅每喜將悔改與信仰連帶用之，如云：「當向上帝悔改，

信靠我主耶穌基督」(20²¹)。後來又有一般人討論人之得救，究竟悔改居先，抑信仰居先呢？自學理上觀之，似無討論之價值；但自實際的經驗觀之，乃先有內部之覺悟與悔改，而後始有信仰的。其實呢，二者亦確為二而一，一而二之問題。

(3) 回轉之種類與派別：(甲) 於新約及全教會史中有二種極顯然的派別。一是極端的懺悔派絕對的為罪而傷痛；一是極端的歡樂派，十二分的喜歡并接受上帝藉基督所表現的愛。前者以聖保羅及腓立比的禁卒為其代表；後者如全教會史中的奧古斯丁、本仁(Bunyan)、埃提阿伯的太監、寶紫色布的婦人呂底亞以及歷代教會中之億萬的革命急先鋒等均為溫和的單純的快樂的信仰派。前者一派重懺悔，後者一派重信仰；其實，二者皆為回轉之基本元素。蓋無論自神學或心理方面觀之，回轉時必須經過心靈的向後及向下看(Look's backward & downward)即懺悔之意；與夫心靈的向前及向上看(Look's forward & upward)即信仰之意。

(乙) 復次，回轉之其他兩相對的派別。一為漸進的回轉，一為忽然的回轉。新約及教會史中所述之回轉大抵多為忽然的受感而悔改的得救。換言之，新約竟看人類的悔改必須是忽然的，否則即不謂之悔改。悔改即由猶太教或異教的信仰與束縛忽然的立刻脫出來，歸向基督教。且此類之悔改於近代教會中亦屢見不鮮的，至於漸進的回轉，或教育的回轉，在新約中提摩太的事實，可作例證。(徒16¹)

提前1⁵)。他的一生是保羅大師的訓誨所指導出來的，至終他竟成了美好的果子(林前4¹⁷)。於今，漸進的回轉竟成了教會中一種極流行的宗教教育思潮。例如嬰兒降生後，即獻給上帝，住在宗教的家庭中，由小就學着愛耶穌，跟從耶穌，漸漸的便成了忠實的教徒。這樣的回轉，如何能規定其時日呢？這種回轉自然須費年代與心血的，而其效果却極自然的優美的。所以近代之宗教教育家幾乎個個人都主張漸進的或宗教教育的回轉。例如西門彼得的回轉乃意識的自動的回轉：「主阿，你有永生之道，我們還歸從誰呢？」(約6⁶⁸)。

(丙) 一次回轉歸向上帝尼矣，或仍須多次的回轉呢？試觀彼得跟從耶穌多年不能不說他是回轉了，但後來又三次棄主，最終又回轉了，如耶穌說：「你回頭以後，要堅固你的弟兄」(路22³²)。總之，類似彼得一樣需要多次回轉的人，確亦常有的。一次二次或三次跌倒了，自己又憂傷痛悔的自責，末了又決心跟從耶穌，信仰上帝了(參林後7¹¹)。其實，人之一生，信仰上帝，其歷程常是曲曲折折的，峻險多難的，如彼得之三次棄主，在我們歷代的信徒中，亦頗不乏人，不過最後仍應投降在耶穌的生命中罷了。(寶廣林)

班鳩

TURTLEDOVE

參動物誌

推羅

TYRE

推羅乃是腓尼基最著名的區域和城池，其城位於加利利省迦百農之西北約一

百二十里，其名之意，不過是「磐石」，即是指在海中的兩塊大磐石——一塊大的，一塊小的——離岸約有三里遠，彼此並列着，約長三千尺，面積有一百五十英畝。這磐石乃是一個防浪堤，從早年就招引一般水手和海上的人員，至終就成了兩個海港的根據地，一個對於北方的西頓，一個對於南方的埃及。現今早已被泥沙所淤塞了。該處亦可充作砲台之用，並且也是商貨的寶庫，貯存貨品，以便轉運到東西各方。老推羅城乃是人民居住的部分，有時沿着海岸延長有十五里云。

早古的埃及碑碣和阿馬那的泥版上曾提到推羅和西頓乃是著名的所在。該城大膽的水手們精通以星象在大海上航行的藝術，這樣就勝過了他們的競爭者，因這些競爭者仍然是看着陸地而航行，在夜晚就下錨停泊。在他們國家最強盛的時候，推羅的商人時常往來於地中海的各港埠，並且航過大西洋到不列顛的錫礦那裏去，或者甚至環航非洲。

在主前第七世紀中葉，亞述巴那巴攻取推羅，並且將陸地上的城池實地毀壞。大亞力山大圍困推羅七月之久，至終完全克服了。推羅在羅馬人的權下是在一種腐化的光景裏，道路方面和其他方面是相同的。現今該城固立在磐石上，居民約有四千，為一沈滯的亞拉伯漁人的村市。

耶穌和當權者中間的衝突，以致演成兇殺的慘劇來，大眾羣集

而來就他的就愈增多。馬可。描寫在革尼撒勒湖濱上的羣衆，乃是來自周圍各處，其中有好奇的異邦人係來自推羅和西頓。路加的特殊敘述(可17)不是廣闊的，但是其興趣却頗真實。他描寫說：「有許多百姓從……推羅西頓的海邊來。」同時馬太(4:25)却忘了這兩個地方。推羅若是和加利利省那些不信耶穌的聽者和親友們比較起來，却遠超過那些有大光照明機會的人，他們感受的少，反應的也少(太11:21)。罪和刑罰是相關聯的。當耶穌和那一般有慈心的民衆——他們祇願意得一個叛亂的領袖和暫時的王——決裂的時候，他就退到推羅的境內，為訓練十二使徒(太15:21)，在該地一個異邦人的心中發見了一種基本的，却是大有能力的信仰，顯示給他們看。參敘利腓尼基婦人論。

不信

UNBELIEF

不信，懷疑，疑惑等等都是大同小異。福音上提到「不信」共有五次(太13:58, 17:20, 可9:24, 16:14)。有的是名詞，有的是動詞，動詞共有四處(可10:11, 16, 路24:11, 18)。大概所發生的問題不同，並且心性的態度也不同。

(甲)符類福音中：耶穌在其本地還要求其鄉人信道(太13:53, 54, 可6:1, 2, 路4:16)。他在本鄉拿撒勒講道，本地聽他的教訓都詫異，他們却丟棄他對自身的聲明，這個聲明使他們不悅，以致不信，而拋棄其道。這種不信，使他驚異(可9:6)。也許這樣的不信，是對耶

穌有些偏見，見路^{22:66}「我若告訴你們，你們也不信。」

再有幾節書論不信即懷疑(可^{16:11,13,14}路^{24:11,14})。大概這懷疑(不輕信)都指着長老、祭司、讀書人對約翰的態度(太^{21:23,27}可^{11:27,33})。有一種不信是耶穌的責備(可^{16:14})，另有一種為稱讚(太^{24:23}可^{13:21})。另有一種不信，表明從無知識而來，然同時也有願意知道，到很充分的明瞭。另有一種信心發出光來，然自覺有限，可^{9:15,29}上有被魔鬼附着的孩子的父親說他的信心不足，求主幫助，求主憐憫。

(乙)第四福音：第四福音有一特點，是愈加叫人信服上帝的兒子。由幾件事上可以看出。他與尼哥底母的談話(約^{3:12})。耶穌說他們不信；因為這不信，生出靈覺上的不感悟。何故？因為人若不信人經驗範圍中的事，如何能信以外的事？十八節所說的不信和信者的對較很大。他們不信上帝的兒子，就是不信上帝最高的顯示，這大概是由惡性而來者。一樣，他們也不能信耶穌自己所作的事(約^{12:37,40}參^{5:44})。他們自己的病乃由於守舊，看不出宗教的進步，其視覺轉鈍，道德知覺也麻木了。

約^{12:42,43}所記載的官長的態度，我們必須放慮。我們細查他們的信服僅由智識而來，只能「存於中」而不能在他生活上「形於外」。尼哥底母的事件可以拿來作一種說明，他先是由智識的信服而來，後來則變為較高的信仰而成為門徒(約^{19:39})。初次僅有智識的

信服(約^{3:12})，後來則明明承認耶穌。

平常人多說多馬的「疑惑」不如說他是「不信」。然而他跟隨耶穌的心很堅固，這是第四福音上所記載的，他願意與耶穌同死(約^{11:16})，與主人離開，表示憂愁(約^{14:5})。但見主死於十字架上，他的希望就打破了；縱然他未得到他人所得的把握(約^{20:25})，然而他仍未與其他門徒分離(約^{20:26})，因為他未得到確證則不相信，必須有了真實證據，然後纔相信。也許是因他的性情有些悲觀，然而一旦得到確證，他就能大大的自白出來(約^{20:29})。但我們不能把他列在那些不見神蹟就不相信的人中；因為多馬並非膚淺的人(約^{4:48})。他的天性很深，並不像那些人那樣的稚氣，他們以為眼見纔信者，乃一種虛浮的性情。尼哥底母、迦百農被鬼附着的孩子的父親(可^{9:23})，及多馬三人的信念是同等的。

不自覺的信

INCONSCIOUS FAITH

先要問能否有這樣的信，不覺而先信，就是靈魂的冒險，人有時不知他的理由，或是心最樂意，就不以為是冒險，有人經事很少就信，或是未計慮就信，人在平常，知識自然是很缺乏，因此這不自覺的信，在天國也必有他的地位。

(一)耶穌在世時，常叫人信，纔能幫助他，人沒有信，他就不幫助(太^{13:68}路^{23:1})。因此有人信心雖然不足，他還是歡迎，如說「不敵擋我們的，就是幫助我們的」(可^{9:40})。有許多人與耶穌說話，能

看出他們信心是很缺乏的，如撒瑪利亞的婦人（約 4:25）。希利尼婦人說：「狗在桌子底下吃孩子的碎渣」（可 7:28）。她既然是外人，就不能全明白。又「醫好的人，不知道是誰」（約 5:13）。那個失明的人說：「誰是上帝的兒子，叫我信他呢？」（路 11:29, 32 約 9:85）。耶穌責備人，因為人徒要神蹟，少有信心，就將他們與古人比較，有約拿，上尼尼微去，那地人信服上帝，便宜告禁食（拿 3:5）。又南方的女王，見所羅門的時候，她說：「我先不信那些話，及至我來」（王上 10:7）。意思是尼尼微人信先知的話，女王信所羅門的智慧，顯明是有一種不自覺的信，因為上帝要按着公義審判那城的罪惡，又從無所不知的上帝，能啓發所羅門的心，使他有才幹。

(二)有時耶穌能明明的顯示此理，他說信像一粒芥菜種（太 17:20）。不但因為粒小，乃是因那種中有生命，先是隱藏，而後要發展。有一次主叫一個小孩子來，使他站在他們當中（太 18:2）。就是因為小孩子最容易信和受教訓，但在信的時候，他是不自覺的。又有時耶穌往遠看，為接待從未得着信仰機會的人，曾有希臘人要見耶穌，他很歡迎說：「將來要吸引萬人來歸我」（約 12:20, 32）。這話不能限於那些明明稱為門徒的人，從古至今有許多人，不知不覺的就受了基督的吸引。耶穌說：「另外有羊，他們也要聽我的聲音」（約 10:16），又說：「亞伯拉罕歡歡喜喜的仰望我的日子」（約 8:56）。這是在耶穌未降生以前，亞伯拉罕就有一種不自覺的信。

從亞伯拉罕的事，就能看出在舊約時代，正是為基督預備的時代，古時所有的真理，僅為一部分，以後基督就完全顯明，因為他是世人的光。彼得說：「他們考查在他們心裏基督的靈」（彼前 1:11）。意思是古時所有一切的道理，日後必由基督顯明，耶穌也曾說：「舊約為他作見證」（路 24:27 約 5:39）。

希伯來書多申明這個題目，在十一章，對古人曾列一個大目錄說：「都存着信心死了」（11:13）。他們明明是信上帝，但按此書也是暗指基督。保羅在最後作的書信中，也講此事，如說：「歷代所隱藏的奧秘，基督在你們心裏，成了有榮耀的盼望」（西 1:26, 27）。按保羅的意思，此事雖在歷代隱藏，不是沒有效果，在人等待的時候，常有一種暗中的盼望，到了時候，所盼望的就顯明出來（弗 3:5）。按此意不但在歷代，就是各種族的人，都能得他的醫治和幫助，雖然不知道基督的名，也有這不自覺的信心。

未經調製 的生布

UNDRESSED
CLOTH

(一)調製所用的資料
洗滌主要的物品有兩

種。蘇（甲）礦物的這乃是由於自然的沉澱而成的，多半產於埃及，為鉀或鈉碳酸鹽，即蘇（耶 2:22），亦用白泥作為搓洗之物。（乙）植物的，乃採自亞拉伯的肥皂植物，該植物多生於敘利亞平原曠野中。將該植物焚燒所餘之灰燼即為蘇（瑪 3:2）。

(二)調製的手續：（甲）棉布與麻布，漂洗都是在絨成布疋之

後。現今在敘利亞的慣例乃是將布用水浸濕，然後鋪在平面的磐石上。然後再灑上礮水或肥皂水，用棒敲打，末後用清水洗淨，展開於日下曬乾。(乙)絨毛：因為絨毛有一種天然的油質和污穢，必須在紡織以前去洗滌。為這種洗滌最主要的原質乃是尿，將尿收集起來，等到成為鉍炭酸鹽因為這種漂洗的東西氣味討厭，並且也需要寬闊敞亮的地方為曬晾，故此漂廠多是設於城外。毛絨屢次換過含礮的水洗之後，就在流動的水裏濯洗。(丙)絲：這也是在紡織以前去洗，為除去絲上的一種膠質，這種膠質不但發出一種討厭的氣味，如果留在絲上，要使綢緞發硬而無光澤。要除去牠，先把絲浸在含橄欖油肥皂和鹼的熱水裏，幾小時的工夫。這種手續是試驗漂布人的技術；因為如浸的時間不夠，則有些膠質仍然留在絲上，如果時間過長，就使絲有一種黃色是不能滌去的。生絲以後暫時浸在混有狗糞或鴿糞的水裏，最後就在清水裏洗淨。

那些親眼看見主在山上變像的人們，證明在那時候他的衣服潔白放光，是超出地上任何漂工的技術之上的(可_{9:28})。

(三)未經調製的布用於基督的比喻內。在太_{9:13} | 可_{2:21} 基督回答施洗約翰的門徒問他的門徒為何不禁食，就用一塊新布補在舊衣服上為喻象，表明遵守律法的禁食與基督的新精神是矛盾的。一塊未經調製或漂過的生布，濕即收縮，因而把所補的舊衣服反帶壞了，正如基督所說，破的就更大了。

合一 UNION

(一)世界與上帝的合一：宇宙萬有並無獨立的與分離的存在：「你指所造的天」(詩_{99:1})，「我們生活，動作，存留，都在乎他」(徒_{17:28})。但是一切事物的出現在創造上都是有相關的獨立性的。因此我們讀到以弗所書一章十節與歌羅西書一章二十節所說，上帝要把天上一切所有的都在基督裏而同歸於一，以及要叫萬有都與自己和好。這是就人類的靈魂與牠的得救而說的。從人類得蒙救贖的事情上，上帝可以完全他對於創造工程的關係，萬物都是連結為一，而上帝與人類的相親，和他使人類藉着基督而與他相親，也是牽引全世界能與上帝更有完全的合一。

(二)上帝與人類之間的合一：這只能從人類方面依據歷史而言，我們方可以研究上帝與人類的合一，上帝逐漸用人的精神進入世界。這是任何的宗教訓練，從觀察方面所得的實效。由此我們纔得知在人類精神中對於上帝所有的原先的意識：「那時候人纔求告耶和華的名」(創_{4:26})。那些所受神的威力超過一般人以上的就是先知(申_{18:13} 撒_{上₉})。這情形就是如此，我們由此得達基本的要理，並且我們相信在上帝對人一方面有相互的交往，更可以觀察他的發展以色列國的歷史是十分受上帝的天命而形成，而靈性的進步却是十分受先知的言語而取決，在這預言中論及有一位基

督將要降生(加⁴);藉着那一位上帝與人類的合一總算完全了(賽⁷ 14 8)。

論及上帝藉着基督與人合一之事，聖書中並不注意這合一的模式，而是十分注重祂的事實。假如信條與真道問答似不能如此作，我們仍須記着他們主要的條件乃是要建立上帝在基督裏邊的事實。在腓立比書二章五至十一節中保羅並不說及基督的神性與人性合一的模式，但是他堅持基督是降生在人的中間，以為這是確切無疑的，并且那降生在人間的神，反虛己取了奴僕的形像，自己卑微，存心順服以至於死，且死在十字架上。

我們轉而論及福音書中所有對於基督言論的記載，我們看出基督對於上帝的態度在倫理方面是十分完備的，他有如子之於父，向上帝順服，同情，理解，尊敬，誠愛，信靠(參太¹¹ 25 27 路²³ 46 約⁵ 19 33 8 7 10 30 11 41 及其他等處)。我們由此可以看出上帝與基督之間的關係。但是基督却用我們人性來妥切地顯露出他與天父的合一。這是人類的首領最先與上帝統合為一。所以每一個舊約的聖者都能豫知與豫表基督，所以這次上帝與人的合一乃是一個進行的過程，這是逐漸地展示以至於完全的。至若信徒和基督相偕，進入與上帝合一的關係中，在上帝與我們人類的合一還須留待將來的實現，并且這須常常遵隨基督所完全表現的形式(約¹ 4 17)。

(三)信徒與基督之間的合一：假如人類與上帝的合一，是普

遍而全體的，那麼，個人的靈魂藉着信仰而與基督合一的事是必需的(約¹⁰ 16 12 32)。那種福音書記着怎樣在經過的事情中幾個人，就作了耶穌的門徒(路¹ 19 約¹ 1 87)。當時跟隨他的這些門徒，以後耶穌用種種方法來使他們確信(約⁶ 68 20 22)，并且在葡萄樹與枝子的比喻中，就說出了這種關係(約¹⁵ 章)。再者，那些信仰使徒所傳的道理的人，得受了上帝的聖靈，雖然並沒有親身和基督在世時的生括接觸過，但是也可以分受和主同靈的合一(徒¹¹ 17 參林前¹ 3 來³ 14 約¹ 1 3)。這種信徒與基督的合一，更甚於學生與教師的連結，這有「在基督裏，」「在主裏面，」「在他裏面」等語為證，這種語句在新約中記載共計一百五十次以上，特別顯著的在林後⁵ 17 與羅¹⁰ 7。既然這種合一乃是由於信靠，順服，以及完全的合意，而得進入，所以這包含萬事的利益與同伴的合一。在良知的範圍內，與基督合一可以得到平安(羅⁸ 1)。在意志的範圍內，則可以遵善重新(加² 20)。論及我們活動的事業，那麼「我們是與上帝同工的」(林前³ 9 林後⁶ 1)。論及一切的事情，那麼，我們是和基督一同受苦，也一同得榮耀(羅⁸ 17 提後² 12 參約¹⁷ 20 23)。

(四)信徒彼此合一：聖餐乃是基督徒彼此相合的一個最簡捷與最完備外部的表現，因為他們對於基督都有相同的聯繫，而從他獲得了恩惠。這在使徒行傳二章四十二節，二十章七節，林前十章十六，十七節，可以看出。這就說出基督徒與基督和彼此的心的合一，

是和他們分享這同樣重要的麵包的外表形式相借而行的。靈魂對於基督的順從，只有這可以賦與門徒以自由依違這件或別件外表的儀式。但是這好像塵埃的糞實和殼，他們實際上是一齊產生和長大的。和基督合一，發生了一種對他忠順依戀之心，以及對那一切屬於基督的東西都是如此；除此以外，也產生了和基督相似的品格。這些在他們的天性中聯合起來，正如耶穌所說：「你所賜給我的榮耀，我已經賜給他們，使他們合而為一」(約₁₇²²)。萬一這個聯合是中斷了，那麼，各派的信徒就當竭力謀與基督有重新之結合以為救濟(林前₁³章林後₁₀⁷)。

在信徒之間的聯合可與人體器管的聯合相比較(羅₁₂⁴林前₁₂¹²弗₄⁴)。這並不漠視信徒之間所有的不同，反之，這靈體的食物は為各種才分不同的人而預備的。至若眼之專司視覺，因為身體上還有手足等肢體，所以對於眼有特別的需要眼睛，而給他專一的工作。所以每個信徒的特性乃被保存與加強，而並不破壞與減弱。我們所提述這種比較，並不是說一個眼睛失明，手就去代替牠的效用；但是這乃是說各部應求健全，而使各個器官都能盡牠自己的效用。同樣，一切的信徒都是在愛基督和彼此相愛的律法之下，並且各人的受苦與勝利都是互相感應，而他們的生活也是完全處在互助之下的。這結果就是使各個才分不同的人都能竭其所長，而使這社會能在屬靈的生氣之下支持永存而得日益發長榮大(弗₄¹²腓₂¹)。

16. (獨雪冰)

獨一性

UNIQUENESS

基督在歷史的範圍中，為一獨一的人格性；雖然分

佔很多人類性格，然自有其特異之點。若使基督與世界的至人比較，他仍有其獨一之點。

(一)他的自己意識是獨一的：(1)他叫衆人悔改，則其本身不在悔改之列，參考記載而知。衆人之心，有知道自己不完全的感覺，然基督則無此等弱點的表现。衆人都需要恩典，但福音則明示基督為施子恩典者。(2)在基督的自己意識中，他獨一的感覺與上帝交誼而為上帝之子；他對天父有完全的孝敬上的信託，故能說「不要為明天憂慮」(太₆²⁵⁻³⁴)。更有一句話說「不要成就我的意思，只要成就你的意思」(路₂₂⁴²)。這句話是在他最苦難的時候說的。他所有的言語行事都表明他與上帝有密切的交誼，令那些天天聽他見他的人，都說他是上帝的愛子(太₃¹⁷約₁¹³)。(3)他自己很有作仲裁的知覺(約₁₄⁶)。別的福音也提到過(參太₁₁²⁷20²⁸)，故在仲裁職上他是獨一無比的。(4)他自己意識的獨一性上有為主的主權。雖他來要服務於世，然仍是無疑的至上高貴者。他說過「在亞伯拉罕以前即有他」。他聲明說人都當臣服他，其地位更大於世間之君父。保羅說：「一切在天上的，地上的，和地底下的，因耶穌的名，無不屈膝」(腓₂¹⁰)。他必審判天下(太₂₅³¹)。

(二)對較的特性都聚於一身：(1)他有強力與柔和的組合。他安守子民的職分，約翰雖說不配給他解鞋帶，然而他受了約翰的洗禮(約1:7)；雖然無傲氣和貴族氣派，他的異能非為外觀而作。他心裏柔和謙虛，然無法備之點。(2)再者，他雖恨罪，却憐憫罪人。他雖憐憫罪人，然常嚴辭訓斥他們，但凡願意悔改過的，則無不拯救之(賽42:3，太12:20)。他對於不義之事，乃一不讓步的敵人，且教人寧可割去一肢一體，強如全身犯罪(太5:29, 30)。他雖是至道者，然仍很慈愛的與世界接觸。他雖不貪愛這世界，然不作避世者。他注重天上的財寶，然也眷顧人身體精神的需要。他自己是無形界的總代表，然仍體貼這有形界的需要；承認這有形界是他父親的工作，而賜予寶貝的教訓安慰他們。

(三)基督身上聯合了這各種的品德，一切真理，次序，關係，聯成一氣；且在教師的地位上，他將各種秩序，真理的關係歸而為一。他為他的門徒立了一個生活的標準，即是將高貴和簡樸的生活標準調和起來，這標準很高，然其中極其自然，並無勉強，遵從這個標準，非但無礙於「真我」，且使之進步，也不斥責世俗人性，不過叫這些人都一律「道化」，所以他將一切道德宗教都抬舉起來，而承認之為一。所以說，先去同弟兄和好，然後來獻禮物(太5:25)。先要饒恕人，纔可得上帝的饒恕(太5:16)。僅有禮儀而無真義在內，則不能算什麼，僅為一條飾的墳墓(太23:27)；所以你若將宗教與道德隔離為二，則成虛

偽。至於基督，則有至聖生活為其環境，遵行父的旨意為其食物(約4:34)。他自己覺得有上帝的愛臨到其身，就感覺有無窮的安慰，報答此愛為最美的義務；所以他一切的教訓，充滿了宗教靈氣。其教訓始終有宗教的光明，所以有道德的注重，宗教的注重，為人生活的兩大部分。(E. Morgan：萊勁風)

同一 (同歸於一) 或 (合而為一)

UNITY

「同一」二字，及相等之字樣，

僅見於新約以弗所四章三節及十三節；三節指教會的心合而為一，十三節指信心同一，然教會同一作基督的身體的語意則經中常見，或為積極，或為消極，但對於分裂，則給以勸勉和申斥。

(一)我主個人對此題的教訓，都是積極的，而非消極的，他不僅是警戒分裂，並且諄諄的教誨同一。查(1)其榜樣，(2)其記載下的言語。(1)當時猶太的宗教非常令人不滿意，主立意改革之；他斥責讀經人，潔淨聖殿；說他們是偽君子，即君子其形，小人其行(太23:2)。然基督並未與之分門別戶，也不叫他的信徒與之分門別戶，他仍然赴會堂也照例守節。他雖然斥責領袖界之人，然仍認當時的教會為聖，教訓我們不可與聖教會分門別戶。

(2)基督對此很著重的賜了教訓。他建立一個天國以教會作為表範，而以自身為本(太10:18)；天國的同一見於表範的教會，其同一之維持即在與他自己的聯絡；一個牧人，一羣羊(約11:16)；一房

屋，一基礎(太1618)，一個葡萄園(2011參134825113路14721548)等是最好的例子。

上帝裏面的同一乃是總源(約171123)，這同一的結果乃顯於與基督彼此相聯絡，同一的知覺不能作維繫(1325)，因維繫在先，知覺其次，二者皆基於門徒上基督的生活，靠聖靈傳達，聖靈來即由耶穌為中保(約141619)，其前則由有機體的表明(即真葡萄樹1516)並且主靠其門徒的順從而協合其在世之目的。他願將靈性之同一成一具體實質，不但靈性的人可見(林前2116)，也叫世界見之(約1417)；故主說你們彼此相愛，叫世人看見(1334)。他亦懇切禱求天父，叫我們有此同一的聯絡(17112123)，完全合而為一(1723)，大概這是指着他的化身到我們當中所成就的天國(路1721)，代表者即其所組織的社會(太1018)，由受洗而進入(弗45)，也是一個餅所表顯的(林前1017)，一國彼此相爭則不能站立(太1225可32425)。這樣，主所贊成的同一，為有機體而本於神的，也為表證和鞏固而必須有的。他切望這事在其教會中實際表顯。

(二)使徒上的著者由此意義了解了基督。書上記載他們都同心聚集在一處要接受聖靈(徒21)；五旬節的效果即「信的人都一處，凡物公用」(244)；「那許多信的人都是一心一意」(432)，使徒的書信假定何處有聖徒，即有上帝的教會(羅17彼前11)……既是教會，亦是基督「同一」的交誼(加11啓14)。

保羅對此題言論頗多，他所主張的同一，不但是精神的，也是具體的；我人雖多，然為一體，因都是分享靈糧的(林前1017)。唯一的聖靈叫我們作一體，而互相關係(林前1217)。如此則無派別(弗346)。

(3)這體即基督的體，所以要成全一個有機體，必然要彼此融和(弗416)。這體有元首，即基督(西11821219)。基督的奧妙，即叫異邦人和以色列人也稱為一體(弗36)。由施洗進入一體(加328)；所以不能用何人的名，分領黨派(林前113)；若有，則是屬於肉體的了(34)。要同口讚美上帝(羅155)。主的教會不從事爭辯(林前116)。上帝是和平的主，教會也應和平(148)。立黨分派之徒，應當訓斥(羅281017多310)。彼此順從最佳(帖前214)。不宜爭辯，禮節上的相同相異，不足爭辯的(羅14153)。要同心合一即是愛的福音(腓127)。不要分爭，狂傲；因謙虛能維護同一(28)。不怨言(214)。彼得有同一之說，教會雖散處各地(彼前11)，然是一個建築，一個祭司職，一個國度(29)。約翰以為教會即是與使徒而與上帝交誼(約113)。以愛連絡，不在口頭，而在行為(318)。小亞西亞之教會雖有些腐敗，然無分門別戶之事(啓262425)。

這樣，新約的教訓是積極的，也是表明教會有三倍的同一：(1)對其起源及組織上的元素有客觀的同一，這是由主而成的這同一，我們雖然能遠背之，然不能廢棄之，這是教會的精神同一。(2)社會上的同一，一個身體，一個精神，都是由通常神聖生活而來，易於受傷

而軟弱。(3) 性格、信仰、思想的同一。這是我們能供給的，藉此即與聖神的作爲協合(弗 4:3)。分派的情形，新約不注意，黨的意氣與分歧，是新約所排斥的。(E. Morgan: 葉勃風)

普救主義(卽佛)

UNIVERSALISM

這個題目

之普渡主義)

有三個問

題關連着。(一) 基督教對於衆人有普遍的福音(反對一般人說僅爲受割禮者)。(二) 基督乃爲衆人而死，爲普遍主義(反對奧古斯丁及喀爾文專爲選民之說)。(三) 衆生靈魂之終極拯救(反對惡人永遠受刑，且受滅亡之說) 我們且一一論之。

(一) 基督教之普遍: (1) 宗教有二法拘到普救之性(甲)表明由傳道感動衆人(乙) 普化宗教(卽反對國家宗教主義)。(2) 使徒時代教會有普遍傳道之感動力，然守舊約的律例和習慣，這神聖的義務，是否應當普遍? 當時此題有分裂其團體之恐懼，因其各持一端之故; 如說福音是普及的，就要廢去舊約的律例，否則舊約的律例就要將普及之義封閉了。猶太化的人的要求是說必有律例纔能得救(徒 15:1, 5)。保羅則不然，他說凡基督徒受割禮和律例，就廢棄了基督，因爲他們以爲據禮節可以得救(加 5:2-4)。這兩方面都看律例不是照例的，乃是有宗教的價值，猶太人說這價值是好的，保羅則說不大好。然而保羅守猶太人的習俗，乃是要得猶太人(林前 9:20)。及至終了，基督徒猶太人的各類別就消沒了; 或投入了猶太教，

或化入了「公教」(Catholic)。普遍主義似乎是消散了。歷史上看基督教乃屬外邦人組織的，也含着沒有宗教能得着普遍的威力，連基督教也未有; 然基督教恆久的有普遍之心，並無劃除任何人類之意。猶太人則劃除自己。

(3) 宗教簡單化，是保羅所完成的事，但發苗乃是由於耶穌自己的教訓(查太 7:12)，他將舊約一切的律例簡化爲二條(參申 6:13, 18, 21, 7:12)。然而耶穌承認他們都有內性的相似。但耶穌的這二條原則，乃屬道德的，不多注重禮節。並且由於「父」的名稱之下，他將宗教生命化爲一個原則，卽是耶穌對上帝常稱的，若是上帝爲父，則宗教乃在「爲子」的地位。這是一高等的簡單化，也是叫宗教的生活有一統一的完全。這樣，基督教是純全的普遍主義。若宗教信上帝有「父道」和愛，那樣就不能說猶太人較外邦人爲特殊，應當是一律的。法利賽人是使舊約律例複雜化的罪人，這是耶穌所廢棄的(太 15:3-9)。他常教訓人知道，禮節不如道德(太 9:16, 17, 12:7)，他也提起罪和赦免(太 9:6, 路 7:48)，和他自己將近的結局(太 20:28)。令我們想起耶 31:1 上所提「新約」的話，這樣，他將那新原則與自己的人格和終局連合起來。

(4) 從另一方面說，基督的話少有普遍之意，他的工作僅限於以色列; 他與外邦的來往是偶然一遭的(太 8:6, 路 9:52, 17, 18, 約 4:5); 他吩咐門徒第一次出外，僅到猶太人中(太 10:6)。這一切乃是包含

在他自己承認是作猶太的彌賽亞之事內；故猶太基督徒，有些以為是基督的意思不承認普遍，也許馬太十章是集合許多話語在一起，指點傳道的義務。這樣，也許第一次的聽衆爲猶太人。馬太福音的眼界，大概是說屬於普遍之意——然僅是在復活以後，門徒始得着傳福音於衆人的命令，然主對此之意是爲衆人，可無疑意。連舊約以賽亞（Isa. 22）也有傳於外邦人的道理。保羅將基督的意義成全而普遍之。

(二) 基督之死有普遍的目的：(1) 承認基督爲各人類的救主，就發生一個問題；基督是爲各種族之各人民而死，或是單爲凡得了他犧牲利益的。這個問題似爲空論；因爲誰也承認基督的功勞能拯救萬人，然不能說萬人皆能獲此益，亦不能因此則以爲神令僅限於有限的人得此利益。衛斯力說這是「特殊神靈論」的說法；所以我們不敢承認。

(2) 符類福音的教訓，不必提到此題。基督乃爲多數人的贖價（太 20 28），同樣，他「新約」的血，也是爲多數而流（太 20 28）。眼前的對較，乃是一人受難，多數得救。大概約翰則有別的说法；如牧人爲羊捨命（約 10 11），基督愛屬自己的人（約 13 1），爲「他們」而不爲世人禱告（約 17 9）。但另一方面，最終的目的，乃是叫世界相信（約 17 21）。「我若從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸我」（約 12 32）。但從約翰福音其他各處看（1 29 3 17 4 42），則看出很着重的，是說基督爲全

世界的救主。所以說約翰是普遍主義者。

(3) 奧古斯丁和喀爾文都以保羅爲其教旨的先師。他們信凡不成就的，都因爲不在上帝目的部分中。救贖是效驗的，恩典是難抵抗的。預定的，蒙召的，稱義的，得榮耀的，都是層層相因（羅 8 30）。（預知的話，我們不提，因二派都認爲困難。）上帝所計劃的，他就成全。反面說來，上帝和基督對於未得救者，未預備何種恩典。那樣，基督之死，乃爲「若干」者，而非爲衆人。但這是奧氏和喀氏的論調，非新約的說法；連保羅也說他是爲衆人而死（林後 5 15）。當喀爾文神學言語衰微的時候，其派中之論調乃符於保羅和新約的信仰。然立特士爾（Luther）說這後來的話，沒有喀爾文與盛時的價值；恩典注於教會，教會則爲揀選的人。這樣的說法，少人贊成。他們說這是僅屬於感覺的，故不重視。但新約的著者稱讚基督爲衆人的救主，乃從一更深的眼光而說的；不然，則第一段中普遍之說，就空了道德的意義，然喀爾文限制之說，不多行於現在教會思想中。

(三) 普遍最終的教訓：(1) 今日普遍之說，人看都是指着最終衆人的復興。這並非新說，阿利金（O'Hara）等也有此說，德國立特士爾以後也有此說，英國也有數名人，如厄斯琴（Erdmann）柯克（Cook）也贊成此說，因此舊日文句上「永刑」的說法，後亦因此破壞了。有的人主張「有條件的不滅」，也有主張「緩刑」者，贊成

此說者有很多名人。非爾貝因 (Fahrbach) 的書中說，神不能滅其已造之物；然其「定刑」是無定限的，此說是優於「永刑」之說。悔改是隨時有可能性的，所以論到刑罰問題的期限及情狀，人漸至緘口不言。

(2) 以上所說人多偏於普遍之說。此字的三個意義的高點，即基督為衆族衆人，作實際拯救，而得衆人，或有人說其中的真義，乃由解釋新約而來。徒 3²¹ 參 1。後段的話，大概而說，永刑的道理，按其字義是有的，然舊日永刑之說，按基督的意義，則不能站立；基督的話語含有很長時間之後，仍有此希望之意（路 12⁴⁷⁻⁴⁸）；然查約 12²² 和羅 12²²，保羅在他的大辯論上表明有普遍的救贖，我們不能說耶穌和保羅贊成此言。但有決定的論說（約 17¹² 帖後 1⁹），這二說或係充實舊日的說法，是與否，我們不能一定。

(3) 大概近代的人對舊日神學之說，改良的趨向過分一些。這是道德的反響。因為近代執判的方法比較人道多了。因此，我們不敢說上帝一定執行永刑。

(4) 從宗教的臆說方面看，凡「有神教」教門之信經，都有樂觀的意向。所以可說，凡在上帝世界中發生的事，都是最善的，所以讓惡常常存在以顯其劣性，而常勝過之，則為最善。最要者，天意和恩典的成就其目的，我們就可說這是最善。再者，上帝是無所不能的，但他自己不能作反對自己之舉動。但是他供給信靠他的人一切需要。凡

他所有的都是我們的，因為我們是上帝的後嗣。他是按自己的旨意而行；我們如按道而求，他無有不賜給的。這一點可以協助我們明白我們人生的問題。且適用此恩即在救贖上帝不願忽視世界的罪，但他有一更善的舉動，即差遣基督降世。這救贖該是普遍的。上帝為萬有之上，但不是從他自己去毀滅敵人，乃是拯救他們；如衛斯力的詩歌上說：「他的血能使人潔淨，也是拯救了我。」再者，上帝是我們的父；如是，則不能丟棄他自己的兒女。

(5) 另一方面，品行有成為堅定的趨向；或是向善，或是向惡；也許這趨向仍未完全。沒有一成功之完全的善；然習慣則成自然，善惡之別如南北極之相距；有的愛善，有的愛惡，這兩類的人相距很遠。我們不能說善惡終歸一局，雖是一死，然死後之關係更大，這是上帝所不能不承認的，所以說罪有罪的工價，善有善的工價，至於惡者的刑罰如何，我們可以放在至上恩典的台階前。

(E. Morgan : 葉勁風)

不赦之罪

UNPARDONABLE SIN

這個字樣非從聖經而來，不過是從聖經中一事而生之名辭；希伯來書說過二次，約翰一書一次。我們多注意福音的事，可也不能不由基督上的經驗加以討論。那末，我們可有三種討論，即福音內的，使徒書信內的，基督上經驗的。

(一) 福音內的，耶穌很嚴重的說「惟獨毀壞聖靈，總不得赦免」

(太 12 31) 我們查這句話中有數點可以注意：(1) 時機的 (太 12 22 可 3 11 22) 二福音上指出法利賽人誹謗耶穌說他靠鬼王趕鬼，但路加的背景則不同 (路 12 9)，此話耶穌或許說過二次。大概他救人脫離鬼的權力，曾給大衆很深的印象，於是衆人就說他是大衛的兒子 (太 12 23)。但法利賽人聽見，就說這人乃是靠鬼王趕鬼 (太 12 24 可 3 22 路 11 15)。耶穌說明他們的話是無意識的，無論單從理解或常識上，都說不過去，他們的辯點很容易打倒，他用手指着他們道德及靈性的錯誤，就說了那着重的話：「惟獨說話干犯聖靈的，今生來世總不得赦免。」 (太 12 31 32 可 3 28 29 參路 12 10)。

(2) 罪的性質，「時機」點上可以助我們看出此點，有的解釋一定不對，我們可以提出來，有人說犯此罪者盡屬基督徒，然而耶穌說此話乃專指法利賽人，非指基督徒。他曾經從人身上趕出污鬼來 (太 10 1 可 1 23 路 4 33)，但他們說他是被污鬼附着的 (可 3 30)，他們說這話是褻瀆耶穌自己，然耶穌不計較那一點，因他說明「凡褻瀆人子可得赦免，」因為這褻瀆也許是因為他們不知道他的道德，如同他在十架上說「父饒恕他們，因為他們所作的，他們不知道。」 (路 23 34)。除了他本身的莊嚴外，耶穌表示他的言語作為是屬至聖和愛的神聖的聖靈的。他的作為，即是證明此事，然法利賽人見此神聖之「至善」，乃咬牙切齒說他是從撒但來的。這真是一種褻瀆，不但褻瀆耶穌自己，也是褻瀆聖靈。他們不只一次犯此罪，曾有多次；後來

司提反也指斥說他們抗拒聖靈 (徒 7 51)，「因為施洗的約翰是從義路來的。」 (太 21 33)，他們也說他是被鬼附的 (太 11 8 路 7 33)；耶穌來不但是遊義路，並且有愛，有神聖的恩典，他們也說他是被污鬼附着的 (太 9 34 12 24 可 3 22 路 11 15 約 7 23 8 48 10 20)。他們不是輕忽說出，乃着重的說出，亦非匆促而說，乃是心中有重罪而說的 (太 12 25)，故耶穌說他們愛黑暗不愛光明，因他們是屬於邪惡的。

(3) 不恕的性質：耶穌此話說得很明確，路加上面一次 (太 12 4)，馬太上二次 (太 12 31 32)。「今生來世總不得赦免。」此話很沉重。有人想將此話減輕一點，說今世是指摩西時代，來世指彌賽亞時代，非指永久的來世。雖然猶太人認定是指彌賽亞前後，然耶穌所指的並非此意。他每用這來世二字乃是指着末日的再臨 Parousia 而說 (太 13 39 40 49 24 28 20 可 10 30 路 18 30 20 35)，故「來世」是指他自己再臨之後，也是指死人復活以後。由馬太語意中，也許看不確定，然馬可上則確定之至「永不得赦免，乃要擔當永遠的罪。」 (3 29)。其原文字句，尤其明顯，乃是說那罪滲入了人性之中，是表明有點命運在其中。

(4) 不恕之理由：這並非在乎基督之恩有限制，或上帝的慈悲有限制，乃是在乎此罪之真正性質。這罪不得恕者，乃因那犯罪者不望饒赦，永不得赦者，乃因其不悔改；因人常恨光，常閉其眼，則漸成光盲，所以永在的罪乃永在黑暗的因果。但要確定這不是指一件行為，

乃是指一種境地，但有時一件行爲或可代表一種境地，故不必討論。

(二)使徒書信內的，共有二段文字（來₁ 0₈），寫信者表明人，「嘗過天恩的滋味……就不能叫他們從新懊悔了（10₂₆ 31）。又說得知真道以後，若故意犯罪，贖罪的祭就再沒有了……」但並不是說基督徒犯罪後永不能得救，也並非說耶穌不能拯救人到底；第二段由第一段可以推測的，是說人在嘗了福音之後，仍有意排斥耶穌，所說的乃是指着這些人。約₁ 5₁₆ 指出至於死的罪和不至於死的罪二者間的分別。

(三)基督上的經驗：這個題目着重在實施的二方面：(1)本仁(Barnabas)在他個人的宗教史中，說他常有犯了不想之罪的恐懼。按這個說法，就可明白不想之罪，不是專指一件作爲，犯了不想之罪，沒有人僅犯了一次，就說是不得赦免，乃是說其心志，根本的在一定的狀態中，將其心中的上帝的光明，有意熄滅了。本仁如此的耽心，懼怕犯這個罪，即可說是得了赦免，因未犯罪而先有恐懼。犯了不想之罪者，決不是爲罪耽心的人。所以這樣耽心的人必蒙上帝看顧（賽₆₆ 2）。本仁書中說試探者叫本仁賣其主人，然照他的心是決不能行的。這樣的試驗可以表明這不是那不想之罪。

(2)設若應當提醒耽心的人，由聖潔聖靈奧秘的罪，人違背良心就墮落下去的那樣，耶穌對法利賽人所說的那句話，乃是一嚴重的警告。誰也不至於忽然陷入這種罪中，這是由於一種積久的習慣

而成功了性質的。私心，驕傲，將人的性質造成一種不能化解的固體。他的良心死了；他自己不能聽神的勸勉而誠心向善。這一類的人纔能誹謗耶穌作的善事是從鬼王來的。從這件事可以知道罪能將人心變爲硬石。這是以賽亞從前最懼怕的事，所以他禱求上帝將他的心化軟。他們失去認識善的眼光，古時的司皮刺(Spice)自己有一嘆息的話，說：「人只知道罪的起點，而不知道罪的終點。」那是再真不過的。(E. Morgan : 葉勁風)

樓房

UPPER ROOM

在可₁₄ 15 和路₂₂ 12 所用的希臘字樣，乃指房屋上層的一間屋子，普通譯爲樓字。該處顯然是一個僻靜之處，主和門徒在那裏舉行晚餐。參客室論

(一)在樓房作的事：

(甲)喫晚餐（太₂₆ 20 可₁₄ 17 路₂₂ 14）；
 (乙)洗使徒之腳並隨後的談話（約₁₃ 2 20）；(丙)預言猶大賣主（太₂₀ 21 25 可₁₄ 18 21 路₂₂ 21 23 約₁₃ 21 25）；(丁)設立聖餐禮（太₂₆ 29 可₁₄ 22 25 路₂₂ 19 20 林前₁₁ 23 25）；(參主的晚餐論)；(戊)預言彼得的不認主並其後的談話（路₂₂ 31 33 約₁₃ 38 39 參太₂₀ 31 35 可₁₄ 27 31）；此二處乃將預言列於離去樓房之後；(己)談話（約₁₄）；(庚)離開樓房（太₂₆ 20 可₁₄ 28 路₂₂ 33 約₁₄ 21）。

該樓房或者是在耶路撒冷未曾詳述的一間屋子，主復活後門徒於該處聚會（可₁₆ 13 路₂₄ 33 35 約₂₀ 19 26）並且主升天後他們所住

的一間樓房(徒¹¹⁸)，就是這間樓房，上述之事，就是在其中作的。再者，此即是那稱呼馬可的約翰他母親馬利亞的家(徒¹²¹²)。散德說：「如果我們以為馬利亞和其兒子的家，是使徒時代耶路撒冷教會的中央聚會處，那末，就使歷史一致堅合了。」然而同時，在新約裏並無確定的證據證明可¹⁴¹⁵路²²¹²的大樓與徒¹¹⁸的樓房為同一的，或者定說這是在約翰的母親馬利亞的家中。

(二)在樓房中席上的位次：在提議中有一些可能，就是說耶穌居於主人的地位上，約翰

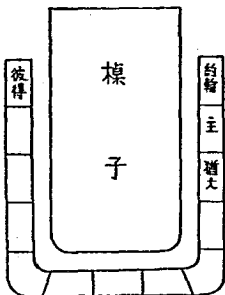
坐在他的右邊，猶大坐在他左邊尊貴的座位上。彼得坐在約翰對面最次的座位上

(如圖)這種安置要說明

(1)主用甚麼記號告訴約翰知道賣他的人，而無別人聽見(約¹³²⁶)；(2)主讓一

點餅先給猶大(太²⁶²³可¹⁴²⁰約¹³²⁶)；(3)猶大問主是否他為賣主者，而主的回答並無人聽見(太²⁶²⁵約¹³²⁶)；(4)彼得向約翰

點頭示意，令約翰問主誰為賣主者(約¹³²⁸)；(5)這或者是使徒中間起爭論的緣故(路²²²¹)，如果這與晚餐相連而在其前，那末，猶大乃是佔得首位(6)或者是在主責備爭論之後(路²²²⁸)，彼得



汲汲地坐在最卑的座位上。

幔子

VEIL

當耶穌死在十字架上的時候，殿裏的幔子(從上到下裂為兩半)(太²⁷⁵¹可¹⁵⁸⁸路²³⁴⁵)。至所說的殿，乃是大希律所修的殿。歷史家約瑟甫說殿裏幔子有二，一內幔，一外幔，懸於至聖所的入口處，兩幔相距有一肘遠。據云該幔長四十肘，寬二十肘，有一手掌厚，或者兩幔都裂開了。

對於幔子裂開的意義有各種不同的解釋。有些人看此乃象徵舊約已經完畢，祭祀廢止，上帝從聖殿中退出，甚至連至聖所也成為普通地方，為衆人所到之處。另有人以為至聖所係代表天，聖殿其餘部分乃代表地，幔子裂開乃是表明挪去天地中間的阻礙，藉着基督的死，上帝與人復和。

無論如何，幔子裂開乃是指至聖所神聖的性質已至終局。

報復

VENGEANCE

我們的主對於報復之事的教訓，從他直接訓命的幾段文字中，從他不斷主張不報復，當寬恕，有愛心的精神中，以及從他傳道時所流露的，特別在那工作最後的，行為中，我們可以推知他的教訓和他的態度。

(一)基督的目的要在他的門徒中創造一種新的態度，去對待那些錯待他們的人。顯然他至少曾預備了一部分的人，能以忍受那因作了他的門徒而要至的傷害(太⁵¹⁰)，但是，自然，他的教訓是

有更廣的應用。舊約對於報仇之事是認可的，甚至是鼓勵的，而文士與法利賽人更加上了解釋，誇言，和定義，到了基督，就用一種使聽衆驚駭的有力的言語，推翻了從前錯誤的見解。他斥責報仇與恨惡之心，誦誡他的門徒必須忍受他們所遭遇的苦難，不可報復，這是更甚於要求一個新的態度。這是惡靈的祓除，而敞開心門接待新靈的進入。一個態度容或只是外表的與機械的。基督更要人不只這樣。那錯誤的事情必須絕對地改善，否則絕無道德的價值。必須以饒恕與仁愛代替報復之心，必須以愛，不以恨，作爲思想與行爲的動機。在基督門徒的心中必須革除「爲仇」的一念，這是凡屬基督徒的人，至少都應當如此。別的人可以憎恨和迫害他，他只是愛他們和向他們祈禱，用善意對待他們。就是這種新的精神作了道德上至大的困難；在此所有一切解釋與應用的問題，必須找出牠的答案。我們須要記住基督不但「並不抵抗」，更是「爲他們禱告」和「愛他們。」

這個教訓在全部福音書中可以不絕地發見。他把「溫柔的人」，「憐恤的人」，「使人和睦的人」，「爲義受逼迫的人」，稱爲有福(太; 5 5 7 9 10 x)。他責備雅各和約翰，他們因爲撒瑪利亞人不接待耶穌，所以要吩咐火從天降下來燒滅那些人(路; 9 51 x)。他教訓門徒要饒恕一個有罪而悔改的弟兄，不可鄙吝，須要寬宏和無底的寬恕(路; 17 3 x 參太; 18 21 x)。他也以爲上帝是否饒恕你，要看你能否饒恕你的弟兄(太; 6 14 18 35 可; 11 25 x)。他也教門徒祈求上帝赦免

他們的罪，如同他們赦免別人的罪(太; 6 12 路; 11 4)。當他差遣十二門徒往外傳道時(太; 10)，也會警告了他們，說他們必將爲他的緣故受別人的恨惡，逼迫，甚至於死；而教他們在狼羣的中間，務要「靈巧像蛇，馴良像鴿子」(太; 10 16)。在遭受苦難時可以不必懼怕，但是只要信靠天父。

(二)基督在傳道時的行爲可以作爲他教訓的絕妙的註解。雖然他曾怒責許多惡的事情(太; 23，叱咤那些城中的人民，不信他在城中所行的大神蹟(太; 11 20 x)，他也鞭責那在聖殿中作買賣，使聖殿失去莊嚴的商人(太; 21 12 x 約; 2 15 x)。但是這些是聖潔之怒的反響，這些絲毫沒有個人的發怒，報復，恨惡的意思在內。從另一方面說，他對於個人受到的種種污辱，都能堅忍自持，他對於耶路撒冷的慟哭(太; 23 37)，他在審判前後的忍受(太; 26 27)，并且最大的，乃是在十字架上的禱告說：「父阿，赦免他們，因爲他們所作的，他們不曉得」(路; 23 34)。

(三)基督禁止復仇，勸人以寬恕，愛心待人的教訓，完全是以宗教爲根基的。他的目的，如同一個宗教的教師，上帝的使者，是要革新人與上帝間因罪而毀敗的關係，而使人變爲上帝的兒子，但是作上帝的兒子不可缺少的條件要有性質上的合一。神性的要素是愛，而上帝的愛最高的顯示，乃是赦免和仁愛。懷恨，報仇，記怨之心，和上帝慈愛之心正相反背。所以在那要作上帝的兒子的的人的心中必須將

這惡念被除，而代以赦免之心和慷慨無吝的愛。這種上帝之愛的要
素觀念產生在赦免與愛心之中，這是基督最高要求的根基，也是我
們得蒙應允的鼓促和可能性的根源（太 5:43-45 18:23-35 路 6:35；參
看主如何把第二條「其次也相做」的命令與第一條相聯合，見太
22:39）。

（四）假如有人以為基督的教訓看來是不能實行的，破壞倫理
道德綱紀的，而使作惡之人沒有刑罰的恐懼，要答覆這種反對也是
很便當的。第一，解免復仇之心，對於那行惡之人得到道德上的勝利。
復仇是惡事，這至多也不過是低級的道德和神的低級的知識。在那
些從耶穌基督的身上認出上帝來的人中，斷不能以此為義了。上帝
的兒子們，必須和天子，和上帝相似，而天子，和上帝却是愛人和饒恕
人無有限量的。第二，愛是世界上最強的道德的能力。用報復的手段
去對待一個虧待我的人，也許是一件爽快的事情，在相知愚昧的人
看來，也許是正當的事情。復仇或者可以達到目的，或者可以盡量懲
罰，甚至撲滅那個作惡的人。但是這並不能勝過他，並不能從他心中
撲滅這個惡念，也不能使他覺到罪的羞愧，這不能使他歸向善和的
上帝。這只有愛常常可以使人歸善。愛就是把炭火堆在敵人的頭上
（羅 12:20），把羞愧的火在敵人心中燃起，是用善勝過惡，是上帝的勝
利。

（五）在基督的教訓中，還有更深遠和嚴重的言語，這可以答覆

那些人無須恐懼在復仇之心除去之後，道德界會產生紛擾的狀態。
這最清楚的解說可在羅 12:19 看出：「不要為自己伸冤，寧可讓步，聽
憑主怒；因為經上記着主說：『伸冤在我，我必報應。』」我們自己復
仇，乃是僭越了上帝的特權。所以基督在不義的官的比喻中說：「上
帝豈不是終究給他的選民伸冤嗎？……我告訴你們要快快的給他
們伸冤了」（路 18:7）。在這樣的見解之下，所以我們必須注意基
督對於放棄復仇的言語，他的審判的比喻，他的示懲的行為（如潔
淨聖殿等事，他對於不悔改的耶路撒冷城哀哭：「當審判的日子：
……還容易受呢」（太 10:15；參 10:33 11:20 x 12:35 x 10:3 x 約 8:44）世界
上的道德律將由他而維持，只有他的權力可以把復仇分與作惡之
人，只有他纔有合宜的識見與智慧來審判罪惡。

從上文所說的看來，自然我們很容易生出一個錯誤的見解，以
為我們即使自己不去復仇，然而在惡人的身上必定有一天要受到
報應的。這種意思完全與基督相反了。這仍舊是昔日復仇的思想改
變了一個形像而已，這是更陰險的，錯誤的見解。這是完全失去了基
督所詳諄告訴的愛的意義，基督所有的乃是願意而且祈求仇敵的
好處。這只是叫惡勝過我們，而不是用善去勝過別人的惡。但是，從另
一方面說來，上帝在我們心中所培植的道德的意念，而這意念却又
由基督的降生而增強，不能由其他而得到滿足，除非以為惡不會不
受罰，而那作惡不悛的必會從全智全愛上帝那裏得到他應受的報

應。(馮雪冰)

實在

VERILY

此二字之希伯來原文爲阿們。據拉比西馬便猶大 Judah Ben Sima

謂此二字之用法有三：(一)在發誓的時候(民 5:22)；(二)在接納的時候(申 27:15)；(三)在表示信任的時候(王上 1:36)。每逢拉比要加印象在一種教義上時，就先說阿們二字，意即實在，表明是摩西從西乃山所傳下來的遺傳。在會堂裏的祈禱，會衆一同應聲說阿們，這種慣例也轉移到基督教會中來。他某得禁止「應聲的阿們」，意即說的時候不加思索，或者不曉得所反應的。

耶穌像拉比一樣常常爲喚起聽者的注意，就先說阿們(實在)爲重要的宣告。四福音的記者都記載主是這樣作。但是符類福音的記者，記主所說的「實在」是一個單獨的，而約翰則每次作兩重的方式，即實實在在。究竟其差別有何解釋，無庸質問，因爲約翰福音與符類福音從無相同之處。耶穌也許用這兩種方式說，一時用單獨的「實在」，一時用雙重的「實在」。但在猶太人中並無用雙重者，故此可以假定耶穌所常說的乃是按着符類福音所記載的。來特佛特對於可 5:41 的註釋頗爲精巧，「大利大古米」意僅爲「閨女起來」。這乃是耶穌實際所說的話，但在他的發音和說這幾字的時候，發出一種威權和命令的能力，那末，其聲音不減於他說「閨女，我吩咐你起來」(參太 9:13)。這豈不是解明約翰用雙

重「實在」的緣故嗎？耶穌果異用的方式乃是單獨的，但是主的聲調是具有這種威權，約翰不僅記載他的言語，並且記載他的精神，加重並確定的說，正如同近代的著作在字下劃一道橫線似的，主所愛的那個門徒在敬畏的記憶中持定主的聲音，容貌和姿勢，故此他描寫主的形像時並不拘於正確的細節，乃是用美術家的天才，尋求一種恰巧的說法，能發表真正的人格。他每逢將「實在」一雙重的寫，乃是意欲令讀者覺得主說話時的莊嚴，和他的話所含蓄的威權。

得勝

VICTORY

42³，但以賽亞所用的字樣是真理而非得勝，與主在約 16²³「我已經勝了世界」的字樣相同，並且在新約其他章節也是發表勝過的意思。在耶穌的心目中祇有一種得勝，這並非屬世界對於社會及財政困難的勝利，乃是令我們克己制服我們卑劣的性質和我們內心罪惡的能力，並將全部生活順服於上帝旨意之下。這乃是真正的得勝，除此以外，別的不過是轉瞬即逝的幻想而已。那就是他自己所獲得的一種勝利，他的真門徒藉着他的幫助與引導也要得着。這種勝利所帶來的幸福乃是赦免，脫免罪惡的轄制和對於死的恐懼，對於世界道德秩序有深遠的意識，與上帝和好，並有永生。

葡萄

VINE

葡萄園

VINEYARD

栽種葡萄乃是巴力斯坦最重的一種實業。從今日的曠

野裏有許多石鑿的酒杯，和古時種葡萄土壘的遺跡上，可以證明出來。葡萄園裏的工作可以使許多人有職業（太²⁰ 1 21 23）。地主栽種葡萄園租給農夫（太²¹ 33 1）。葡萄園需要很多的照料與注意。葡萄園周圍有石頭砌的牆垣，有一個荆棘的隄岸，或是多刺的籬笆。如果葡萄園是在山坡上，那末，必須將土壘修理完善，免得土壤被冬季的雨水沖去。土地用鋤鋤好，將一切外來的根全去淨。剪枝是在十二月或正月開花是在四五月裏摘取葡萄通常是在九月，但在約但河谷就比較早一些。樓（太²¹ 33），乃是為看守人的住處，他們防護着葡萄，免受人畜的損害。

葡萄習見的形式，和其茂盛的枝葉，常供給耶穌作比喻的用處。在舊約裏以葡萄象徵以色列，並非其國家，而在新約裏以之來象徵教會的身分。

無花果與葡萄常是緊相關連的（路¹³ 6）。近代亞拉伯也是將葡萄園與無花果園連在一起。從米希拉裏知道在基督以後二百年，栽種葡萄仍然是巴力斯坦一種繁盛的實業。自從亞拉伯人來到，葡萄園幾乎完全消沒了。在巴過的一世紀中，這種實業受了德國猶太人殖民於巴力斯坦的影響，有些復興的樣子，並且法國人在利巴嫩廣植葡萄，約但河之東西兩岸遍種葡萄，以實割的葡萄頗負盛譽云。

葡萄樹 VINE, ALLEGORY
 基督藉着真葡萄樹
 的比喻（約¹⁵ 1 10）

描寫他與門徒之間的一種繁密的關係，且進而希望他的門徒能永久的繼續與他聯合，始能結出豐富的果子來。耶穌於此，不是先說象徵式的比喻，繼之加以詮釋的；他乃是把比喻與事實都揉合一起講的。但是我們若分開講，結果必會喪失現有的價值了。葡萄樹之際際所象徵的，是園圃種植葡萄樹，將結果子的枝子砍掉，把好枝子修理乾淨，使之多結果子。又須注意者，是與樹幹相聯的枝子，及被砍掉了燃料的枝子。今且詮釋之如下。真葡萄樹是基督，園圃是天主，信徒——尤其指着門徒——是枝子。不結果子的枝子是指與基督聯合的人，却無工作成績可言。使他們滅亡了，即是天主將他們與基督的關係停止了（15 2）。有人以為結果子的是因為他們守誠命（15 10）。亦有人說行天主的旨意的便是結果子的（太⁷ 16 20 21）。更有人說作傳道的工作便是結果子的。修理枝子（15 2），其意乃使信徒的生命多結果子；繼續修理枝子，其意乃勸門徒嚴守他的紀律，終則信徒須住在他裏面，他也住在門徒裏面，如此，門徒便可得着力量與滋養了（15 4）。跟從基督的是結果子的，喪掉與基督之間的關係的人是自取了滅亡（15 6）。自取滅亡的人，是指着被逐出教會的人，其屬靈的生活就乾枯了，然後有天使來收割（太¹³ 30 89）。同時，基督又比較說，那些住在他裏面的，終必得着他們所要求的（15 7），並且成為基督的真正門徒（15 8）。末了，他又指出上帝與他的聯合，以勸告眾門徒必須與他聯合。他愛門徒正如父愛他一樣。他住在父的愛中，聽他

的命令，他希望門徒亦如此（15, 10）以上乃詮釋其大概的寓意；以下更詳細討論之。

（一）真葡萄樹何解：人的習慣都是以已知的不完全的事物來解釋一種理想的關係。但何以必須用葡萄樹來象徵呢？並且何以又用無血氣的植物來表示信徒與基督間之關係？有人說基督是另一高等世界之葡萄樹，被上帝種植於人類的社會中，亦有人認為基督所說之葡萄樹類似他所說之真光（1, 9）與真糧（6, 32, 35）。真光與真糧均為隱喻，基督用來象徵屬靈的力量；但真葡萄樹在宗教上是表示什麼？如祇在舊約中常有表示宗教的意思，如以葡萄樹表示以色列人（耶 21, 結 15, 1, 10, 10, 詩 80, 8, 賽 5, 1, 5, 後來，以色列人不聽上帝的呼喚，變為外邦葡萄樹的壞枝子（耶 21, 21）更有人主張真葡萄樹是象徵彌賽亞，至於耶穌承認自己是葡萄樹，門徒是枝子，正是隱喻的意思。

（二）基督與門徒的關係「以相互住在裏面」是表示什麼？自門徒一方觀之，「住在我裏面」是一種命令；但自基督一方觀之，「我住在你裏面」是一種應許（15, 4）。以上乃習慣的詮釋。但以下15, 7就甚費解了，如云「你們若常在我裏面，我的話也常在你們裏面，」究竟此節之後半句是否代替了15, 4「我也常在你們裏面，」或竟是15, 4上半句之「你們要常在我裏面」的補充句子？其實，15, 4係一種肯定應許，有15, 6為之作補充詮釋，15, 7則又係一種附帶

條件的應許。復次，15, 9的意義，是我們要接受他的愛，住在他的愛裏。然究竟是他住在我們裏，抑或我們住在他裏？須知15, 9係一種命令，而15, 10則又成了一種有條件的應許。但無論怎樣，他在我們裏或我們在他們裏，均在乎遵守他的命令與真道德與否（8, 31, 14, 15, 21）。他的命令與真道德就是靈與生命（6, 63）。凡心中有靈和生命的人，他們就有永生了（5, 31）。總之，一方面，信徒對救主須有信仰；另一方面，救主對世人係以愛來吸引人信他的。

（三）我們所討論的比喻是真正可靠的史料嗎？有人極不滿意這種比喻的組織，如將比喻與解釋均混雜一起，以象徵基督與門徒間之關係，不懂不清，且又無連貫的順序。今試以第四福音與符類福音的譬喻比較之，便可立時窺出不同的區別來了。所以便有人作結論說：約翰所記載的比喻，原來與符類福音的是同一形式的，不過後來又經約翰之刪改罷了。威斯（Wong）堅信他仍找出原有底本的材料來（15, 2, 4, 6）。其原意乃在象徵天父要建立上帝之國於以色列國內，目的在多吸收以色列人信他，若此種目的不得實現時，最後要將以色列人逐出上帝之國外，而其主要之點，尤在說明凡結果子的枝子必須依托並生長在葡萄樹上；至其喪失了結果子的功用，必是樹幹與枝子脫離了關係。第四福音著者之中心思想，確是以15, 2, 4, 6等節為其底本，然後又詳細的引申了。但後來，又有人批評威斯強使第四福音的紀事與符類福音的紀事互相符合，及不信任約

翰的紀事爲可靠等項，其方法不僅有錯誤，且又無討論之價值。

(四) 這個比喻現在所佔的地方是否適當？有人認爲耶穌的真葡萄樹之比喻，其時期當在最初傳道的時候說的，至於現在所佔的地位乃耶穌將去世之前，用以慰藉門徒的，稍後衛梯 (Votto) 與威斯對此問題均有所討論，但威斯的主張與他人不同，他承認這個比喻的紀事完全是警告不結果子的門徒，其時期當在耶穌臨去世之前。如彼時之門徒有的要跌倒，有的要逃亡，甚至他看出十二門弟子之中亦有不忠心的，所以耶穌才說這一篇區別之言。其實，亦許布魯司 (Brucos) 的判斷更爲適當些，他以爲耶穌的真葡萄樹的譬喻，如其說是臨別贈言，還不如說是個最後的命令，切實叮囑他的門徒要繼續不斷的作他的聖工。(寶廣林)

醋

VINEGAR

古代的醫生曾信任醋的效能，不祇是醫藥上唯一的功用，亦可充下等階級——特別充奴僕——的飲料，並且當兵丁們從事於活動的服務時，就准許用醋作爲唯一提神飲品。吉本說，羅馬皇帝朱理安爲體貼兵丁，就存儲大批的醋與餅乾爲兵丁們食用，惟禁止飲酒。

在主殺釘十字架的事裏，曾兩次提到醋。四人一組的兵丁 (約 10²³)，擔任執行死刑時，帶着一瓶醋，等到他們作完了勞苦的工作後，就用醋來恢復他們的精神。歡喜的祭司領着一羣旁觀的人們嘲笑主彌賽亞的請求。他們喊叫說：「他是以色列人的王，可以從十字架

上下來，我們就信他。」兵丁聽見這種嘲弄也加入其中 (太 27³²⁻³⁴)。可 15²⁹⁻³² | 路 23³⁵⁻⁴³。

再者，在主喊「以利，拉馬撒巴各大尼」之後，耶穌呻吟說：「我渴了。」旁邊站着的一人，或者是一羅馬兵，動了憐憫的心，就拿一塊海絨蘸滿了醋，綁在葦子上，他的同伴因爲不懂希伯來話，把以利當作以利亞，以爲耶穌是呼求以利亞來拯救他哪，就說且等着，看以利亞來救他不來。但是那個抱着人道主義的，把海絨送到他乾燥的唇上去 (太 27⁴⁵⁻⁵⁰ | 可 15³³⁻³⁷ | 約 19²⁸⁻³⁰)。

無怪乎耶穌在受了醋之後，却拒絕沒藥調和的酒 (太 27³⁴ | 可 15²³)。他拒絕麻醉劑而接受爽神品。參釘十字架論。

聖靈感生

VIRGIN BIRTH

導言：聖靈感生 童女懷孕這件事，

不獨是兩本福音所明白記載的事實，也是歷史上三大信經所共同注重的一條信仰。在基督教的禮拜詩文中，總是視若神聖，愛護保存之不遺餘力。歷代的教父們更特別注重地宣傳這一點。但不幸到了今日，信仰與道德瀕於破產的時代，有不少的人們，甚至於教會之內的信徒，對於這一條教義，發生了重大的疑惑。

作者寫這篇文字，乃是一權嘗試，想用簡短的篇幅來包括許多證據，希望對於一般普通的疑難有所裨益。

我們曉得：若是對於有害的虛假事實發生一種不加思考的信

仰來，那就叫做迷信。但作者在這裏是要說明我們承認聖靈感生這要，比否認聖靈感生來得有意識一點。因為事實告訴我們，信仰聖靈感生不獨是無害，而且是有益的。

基督曾說：「聖靈必為我作見證，」又說：「聖靈必引導你們進入一切真理。」然則，我們何不祈禱上帝，求主賜聖靈感化我們，引導我們去得着屬真理的答覆和屬真理的信仰呢？

(壹) 聖經的證據

(一) 直接的證據：關於聖靈感生的記載，聖經上共有兩處，最緊要的經文為太 1:18 路 1:35，是兩位作者在兩處地方寫的。據說馬太作於安提阿（小亞西亞），路加作於羅馬（歐洲），而具有權威的學者都說這兩部福音成立的時代很早。近代批評家如哈拉克（Harrook）說：路加大約在主後六十年之後不久即已成書。馬太較路加略遲，但至遲也不過在主後八十五年都已出版，甚至還早一點也難說。

細考兩書的內容，有令人不得不承認他們出世很早之勢，就中以路加的來源為最廣，這些來源可以斷定都是在主後五十年以前就已經有了。

馬太路加二人對於聖靈感生的記載，有十二件事實是彼此相符的，不過各人仍有各人的材料，很可以互相證實，互相發明。若是將兩人的記載聯在一處，恰合着近代研究證據的條件，那就是必定要

曉得「雙方的」事實如何，馬太路加所記的正是屬於約瑟和馬利亞「雙方的」掌故。

(1) 路加福音：

路加所記大概是由馬利亞方面述出。聖路加大約在主後五十六至五十八年之間，曾在耶路撒冷該撒利亞兩處居住（徒 21:16 27:1）「我們」二字包括路加本人而言。他在這個時候很有充分的時間來作詳細的考察，正如他在路 1:3 所聲明的。如果馬利亞感生基督正是在她二十歲的時候（主前六年，為多數學者所公認），她這時還不過是一位八十歲的老婦人，路加當然可以從她的口中得着許多可靠的事實，來作記載的材料，即令馬利亞那時已經謝世，還有她的親眷友朋也可以代為傳述。統觀路加全書的內容和語氣，不能不認他是根據女性的傳述寫成的（路 8: 24 10 徒 1:14）。

(2) 馬太福音：

馬太所記大約是由約瑟方面述出，是一篇男性的傳略。新約中有好些地方都證明這些材料的來源有從救主兄弟方面得來的可能（太 13:55 可 6:3 徒 1:14）主後四十至六十年之間，主的兄弟雅各在教會中占很重要的地位（徒 15:13 林前 15:7 加 2:9）。猶大的書信居然列入新約，更可以表明他地位的重要。這兩弟兄當然都有述說他們父親掌故的可能。

路加以馬利亞為他書中的主人，是十分自然的，但我們看出馬太並不很自然地以約瑟為他書中的主人，惟有在聖靈感生一事上，

却又很明顯地注重約瑟。馬太的著作既在路加之後，聖靈感生這構事當然早已流傳在外，受一般羣衆的批評。我們曉得凡屬一件非常之事披露出去，沒有不受反對方面的污蔑毀謗的，所以當馬太寫書的時候，他似乎是要用他所搜集的材料，特別是與約瑟有關的，來抵制這些污蔑的言語，可以從三點看出來：

- (甲) 特別表明約瑟愛護馬利亞的義勇態度 (太 3:18-25)。
- (乙) 引用約為聖靈感生的根據 (太 1:23 引用賽 7:14)。
- (丙) 兩次提到聖靈的能力 (太 1:19-20)。

那時教會內面的情形與這個問題也有很大的影響。因為教會中的獨身運動早已開始 (啓 14:4) 而且對於婚姻與獨身的問題，似乎主後五十五至六十年之間就已經發現了黨派的爭執。保羅一人自成一派，與「其餘的使徒」相反 (林前 7:1-25:9, 5)。路加與保羅的友誼本來最厚，再看他在福音中特別注重童貞女而加以單獨的描寫，自然地屬於保羅一派；但在另一方面，馬太却總是與保羅立於反對的地位，可以在保羅的辯論裏面幾個大問題上看出來：

- (甲) 律法：參太 5:19 與保羅在加拉太書中的辯論。
- (乙) 信心與行為：參太 23:21-22 同時參閱雅 2:14-16 與保羅在羅馬人書或其他書信中的辯論。

(丙) 婚姻與獨身：太 10:4。注重婚姻的神聖，猶太人本是一個富於家庭觀念的民族，所以馬太站在以約瑟為家主的立場上，認聖

靈感生為一件屬於家庭內部的事。

馬太路加二人的聖靈感生記載所帶的猶太基督教色彩都很濃厚，在思想、文字，以及來源上，都不見得有好多希臘的意味。不過將兩書放在一處相比，路加似乎是比較地希臘化一點，但在記載聖靈感生的兩章書中，路加的作風又完全希伯來化了。甚至與約中的作品相去不遠。我們今日讀到路 1:15 的尊主頌，1:68 的以色列頌，和 2:23 的西面頌，能說這樣的古風歌頌不可以算為猶太人的基督教詩篇嗎？(參較 尊主頌與撒 1:10) 若是將上面所述的這些事實與最初猶太人的彌賽亞思想以及他們對於基督的言論在一處比較，我們不能不斷定聖靈感生記載中材料產生的時代是很早的，而且我們細味其中文字的質樸謹慎，婦女談話的真純清潔，都足以表明其年代的幼稚，所以歷來的學者很多肯定聖靈感生一事在主後五十年即已傳說於巴力斯坦的猶太基督徒當中。那時候主的兄弟雅各正是耶路撒冷教會的領袖，更有許多人還會親眼看見過救主 (林前 15:6)。我們既曉得當日的情形是這樣，還能硬派聖靈感生為異教的神話或後人的「杜撰」嗎？要曉得最初的使徒們是從來不肯容納一點異端神話的。

(二) 間接的證據：除了上述兩處正式記載之外，新約中還有很多的地方，似乎都是暗示着聖靈感生一事，凡屬是信仰聖靈感生的人，沒有不認這類的文字確是暗示此事的，如果下面所提出的幾

點，得蒙閱者的採納，我們真可以說四福音保羅書信希伯來書以及啓示錄都已承認聖靈感生一事了。簡單的說，就是新約全部的作者，只除了幾本小書信（如雅各、彼前、彼後、猶大）之外，都已完全承認此事，不過我們雖是將這些暗示的證據都提出來，其中究竟的解釋，仍須要憑閱者自己的眼光去作最後的決擇。

(一) 馬可福音 (甲) 可 1: 1: 四福音開卷都是將基督說得與常人大不相同，如馬太路加是以聖靈感生為分別的異點，約翰是以道成人身的道體論為分別的異點，現在只看馬可，可用甚麼方法來表明基督的不同。在未討論馬可之先，有一件事須認識清楚，那就是在猶太人當中有一個特別的觀念：他們認「自稱為上帝的兒子」是一種僭妄褻瀆的言語 (太 26 63 65 可 14 61 63 路 22 70 71 約 5 18)，馬可既是一個猶太人，當然也免不了這個觀念，但最可令人驚異的，乃是馬可在他的福音中，開首的一章開頭的一句，就說：「上帝的兒子耶穌基督福音」的起頭，「這樣的稱呼在實際上就是說：「基督並不是福音的宣傳者，乃是福音的本身。」馬可這樣的稱呼基督，當然有他自己特別獨到的見地，今日的批評家對於這個稱呼的解釋，或者不是同馬可當日的心理一樣，我們很容易覺察出馬可的思想在這個時候確已起了一番改變，猶太人一神主義的保靈已經被一個新上帝觀——基督為上帝的兒子——所侵入了 (可 1: 1)，這一句話似乎是馬可有意用來包括馬太路加所記聖靈感生的事例。

雖說有幾冊古卷的馬可福音，在這裏會將「上帝的兒子」這一句刪去，但我們讀到可 14 62 兩節書，依然可以證明馬可，可是與其他三部福音一樣的明白宣佈基督曾用這個尊號稱他自己，甚至願以十字架上的犧牲來做代價，所以我們不能不認這句話為馬可福音的基礎。如果我們看輕馬可開卷的這一句話，硬說牠是後人的「杜撰」，那實在是勉強的武斷；我們可以說馬可的思想中要是沒有「基督為上帝之子」這個觀念，他簡直不會寫出這部馬可福音來。

四福音一致承認基督為「上帝的兒子」，這個觀念在猶太教的一神主義當中本來是絕對不能存在的。像「兒子」這樣一個普通的名詞，要是沒有重要的事實為背景，決不能發生後來那麼多重大的影響，即如「彌賽亞」這個震耳驚人的名號，也不會帶來這樣的意義，只憑着「子」這一個字竟能引起生死問題，若說其間沒有深意存在，那真是不可說的事實。如果這個字對於基督和他的門徒依然不過是一個平常比喻式的稱號，我想決不能在後來會有這許多生命因之犧牲吧，但只要接受了聖靈感生的事實，這一切困難情形以及文字上的難處都不難迎刃而解了。

(乙) 馬可對於聖靈感生，雖說沒有詳細的記載，但他在他的福音記載後半部中，有兩處稱呼基督的地方，却是有意特別的謹慎，像這樣迥異尋常的舉動，是很耐人尋味的。馬可的意思無非是為要免

除後人的誤會，深恐後來有人以爲他真的否認聖靈感生，我們也看出馬太路加之所以不同馬可一樣作特別的謹慎，乃是因爲他們在各人記載中早已將聖靈感生一事提前明白宣佈了：(a)路加稱基督爲約瑟的兒子(路₄ 22)，是沿用當日民間通用的稱呼(參看太₁₆ 17 西門巴爾約拿意思就是約拿之子西門)，馬可記載尙在路加之先，爲何他要丟掉普通的稱呼不用，反來稱基督爲「馬利亞的兒子」呢？(可₃ 33)。除了爲防備讀者對於聖靈感生發生疑惑之外，還有別的原因嗎？(b)馬太稱基督爲「木工的兒子」(太₁₃ 55)，那就是約瑟的兒子，這樣的稱呼，頗有影響聖靈感生的危險，馬可想到了這一層，所以他只簡單的稱基督爲木工(可₆ 3)。馬可是四福音中第一位最早的作者，在他以後的馬太路加之所以敢於沿用普通的稱呼，稱基督爲約瑟的兒子，乃是因爲他們曉得祇要已先將聖靈感生一事明白宣佈了之後，就是沿用普通父系的稱呼也是沒有危險的。(c)我們看到馬可在₃。這樣的不憚煩勞，祇求避免稱基督爲約瑟的兒子，不能不承認他心中蘊蓄着兩個意思：一是上帝爲基督之父(可₁ 1)，一是馬利亞爲基督之母(可₆ 3)。這兩個意思差不多將聖靈感生根本的事實完全說明白了。

(丙)還有一個問題是應該提到的，就是基督在可₁₂ 35……引用詩₁₁₀的話，主在這裏提出了兩個問題：(a)他的兒子資格；(b)他的救主資格。他將這兩個要點連在一起，而且以詩₁₁₀ 1 爲極有權威

的一句斷語，來應倒其他應許大衛後裔的預言(如詩₁₃₂ 11 耶₃₃ 17)，此中的理由也很容易明白。「大衛之子」這個稱號，用在基督身上，尙且嫌其太小。「約瑟之子」這個稱號，豈不更嫌其小嗎？祇有接受了聖靈感生一事，方能解決全部問題的困難。因爲這樣就可以免得再去說基督是屬地上大衛的苗裔，從此我們也再不能跟從猶太人抱狹窄的國家主義，以短小的眼光來說基督是大衛王族的後人了。(注意，基督之所以被人稱爲大衛之子，須參看本篇「武」難題的答覆中)(乙)關於基督的家譜問題。同時卻將他高舉到了一個普世之主的地位，在世界一切的王族之上，對於這一點有全部新約作見證(如太₂₀ 21 可₁₀ 13 徒₂ 23 弗₁ 20 22 腓₂ 9 10 提前₆ 15 啓₁ 5 17 18 19)。

詩₁₁₀ 所包含的證據還不止於此，我們若是將這篇詩過細一讀，更發現了兩處地方是使徒們及最早的教父們所認爲聖靈感生的預言：(a)詩₁₁₀ 3 x。按當日通用的希臘原文爲「在你的母親腹中，我已經生你，以聖潔爲裝飾，如清晨的星」(參比啓₂₂ 16 中的「明星」)查士丁(Justin)曾將這一節聖經編入在聖靈感生的證據之中。(b)詩₁₁₀ 4。在新約時代，希伯來書的作者曾在希伯來書五章至七章當中拿來與聖靈感生聯在一起(參看下面(4)希伯來書)。若是我們心中預存一種成見，不肯承認這件實事，一定會容易武斷地說這些證據都是在馬可以後的人所附會添加上去的。但在事實

上使徒信經裏面就已經有了兩處是以詩篇¹¹⁰為聖經的根據的了。(一)基督因聖靈降孕為童貞女所生；(二)坐在上帝的右邊。更進一步就是追溯到查士丁的著作，或希伯來書，甚至回到基督在馬可福音中所說的話，總是遇見這兩個明白的申明：(一)基督是上帝的兒子；(二)也是世界的主。與詩¹¹⁰所說的是一个意思。這樣，我們還能說全教會在詩¹¹⁰所找得為聖靈感生的證據，反為落得只有馬可一人將這件事實遺落了嗎？

(2) 約翰福音及約翰一書：(甲)「獨生子」這個名詞，在約翰的著作中共發現過五次（約¹ 14¹⁸ 3¹⁶ 18³⁵ 壹⁴ 9），意思是將「獨」「生」「子」三個字連在一起，把基督的唯一性表明出來。若要明白基督的唯一性，只須注意約¹ 12³⁵ 為甚麼稱呼衆人為「上帝的義子」以基督與義子相比，祇有基督是「上帝所生的」，我們若是明白了約翰寫書的方法，也可以覺得約翰用「獨生子」這三個字實在含有一種深意。約⁶ 38所記「基督為生命之糧」的教訓，明明指着聖餐而發，却絲毫不提出設立聖餐的事蹟，在這裏對於聖靈感生也是用的這一個方法，不明說聖靈感生的事實，却用一個極恰當的名詞，將實在的情形表明出來，這決不是一班淺嘗輒止驕矜浮躁之徒所能了解的。若是有人反對這個解釋，我就不能不問他——約翰用「獨生子」這三個字，到底是甚麼用意？

(乙)根據有權威的學者說，約翰很早就得着了路加的著作。我

們在約翰福音中還可找着一處值得注意的地方，那就是約翰曾改正路加所記基督被釘的時日（約¹⁰ 14），卻沒有辯論路加所記聖靈感生的「掌故」，以約翰那樣的精細，對於基督被釘的時日尚且如此留意，難道對於聖靈感生這樣重大事故反而不聞不問嗎？

(丙)據有的傳說，說約翰曾極端反對過智瑟派（Gnostics）的領袖西林瑟（Cerinthus）主後九十年居於以弗所，但按史家所載，西林瑟在當日乃是第一個反對聖靈感生的人。

(丁)有幾種古卷的約翰福音在約¹ 13將「這等人」（多數）改為「這人」（單數），以至這書完全變成了聖靈感生的一段說明——「這人」（指基督）不是從血氣（父母的精血）生的（希臘文的動詞「生」，「goinat」，在這裏是過去式），不是從情慾生的，也不是從人（丈夫）意生的，乃是從上帝生的。（Justin Martyr, c 150 A. D. Irenaeus, c 170 A. D. Tertullian, c 200 A. D. 在這三位最早的教父的著作中都曾記載過，Hippolytus 或者也曾記載過。）即令說這些古卷是經過後人竄改的，應該屏棄不用，但我們對於今日通用的新約中這一節書還是不能不察其原意究何所指，雖說不是明明指着聖靈感生一事，但細味他的語氣，却很像是指着這事而發的，不然，何以定要接連地說三句這樣的話——「不是從血氣生的，不是從情慾生的，也不是從人意生的，乃是從上帝生的」呢？約翰的意思似乎是以每個基督徒的重生來與基督的聖靈感生作

一個比較，不幸希臘原文中許多深意都因譯文遺落了。

(戊)約 7:1-8:11, 今日通用的新約譯本將這一段分為七八兩章，但希臘原文聖經在這裏是沒有分章的，其間有連續相關的線索可尋，我們該注意(1)約 8:11, 法利賽人拿着一個犯淫的婦人來向基督問難，如果這時候聖靈感生一事已流傳在外，或是民衆對於基督的來歷發生了疑惑，越發可以證明他們是要利用這樣的機會來打倒基督。文士們拿住了一個犯淫的婦人，原是一件極平常的事，而他們卻借此來向基督問難，難保不是因為民間已經有人污謗基督的來歷不明，借此看看基督有沒有膽量來答覆。(2)接着此事之後，又發生了誰為亞伯拉罕子孫的辯論(約 8:41)。文士們說：「我們不是從淫亂生的」這一句話，豈不是明明要羞辱基督嗎？約翰寫這本福音(大約在主後六十年)似乎是要將這一些的事實聯絡在一起(從 7:41 至 8 末尾)來反覆說明基督的來歷，誕生的地點，以及神子的資格，我們若是接受聖靈感生一事為這一切的背景，這兩章書就含有無窮感人的意義，不然，就要覺得難於了解了。

(己)按希臘原文約 8:23 同 3。很有相同的地方(約 3:3)中譯為重生，按希臘原文也可譯為從上頭生的。約翰的意思似乎是說——基督本是從上頭生的(參看約 1:14)，所以我們重生也必須從上頭而生。這一段話大約是為以弗所人寫的，他們得着了路加福音已經有十年或二十年之久了，對於聖靈感生一事，當然

早已知道(約在主後六十五年至九十年之間，正是路加福音傳入以弗所之後，約翰福音開始著作之前)。基督既是世上一切的根基(林前 3:11)，基督「從上頭而生」的聖靈感生，自然也是我們「重生」的根基。

至於有的批評家說，約翰同馬可，二人的福音記載中既然不會明白地提出聖靈感生一事，像這種沉默的態度，很可以作為否認此事的證據；但這樣輕看事實的武斷，依然不能令人折服。

(3)保羅書信：在討論過了四福音的作者之後，我們繼續要注意的就是使徒保羅。關於保羅的思想有四個要點，可以逐一討論如下：

(甲)「第二個亞當」(羅 5:14 林前 15:22, 45, 47)。保羅到底有甚麼邏輯的根據可以用「第二個亞當」這個稱呼加在基督的身上呢？我們曉得亞當的唯一性就是在於他並非為人世的父母所生，而是由上帝直接造出來的，凡人都有人世的父母，亞當却没有。基督是直接由上帝的靈感動作，因童貞女降生，也沒有人世的父親，所以稱基督為「第二個亞當」(林前 15:47)，在邏輯上毫不錯謬。如果基督也有人世的父親，他當然不能被人稱為一個亞當，只能與常人一般稱為亞當子孫當中的一個，依邏輯的推論，我們從保羅對於基督所用「第二個亞當」這個稱呼上，就可以看出保羅早已曉得也早已承認聖靈感生這件事實了。

聖經中有三個不能分開的名詞；是有連帶關係的：(一)聖靈或生；(二)上帝的兒子；(三)第二個亞當。路加是明顯地將(一)(二)兩個名詞說出來，同時在他的著作中也表明了第三(三)個名詞是合理的。但在那一方面，保羅却是將(一)(二)兩個名詞很清楚地说出來。所以第三(三)個名詞是路加的邏輯三段推論中的結論。第一(一)名詞是保羅的邏輯三段推論中的前提。

世間雖有許多理論在邏輯上很正確，但不一定都能為人們所發現。「第二個亞當」這個名詞在最初到底是如何為保羅所發現的呢？有一個極明白的解釋，那就是從猶太人注重家譜的思想中得來的。按平常敘述家譜的規矩，總是依照歷史的秩序，由遠而近；但路加所記的基督教家譜却將這個秩序顛倒了（路^{3:23-38}）。不過，我們若是將路加所記的基督教家譜再顛倒回去，依然遵守普通歷史敘述的秩序，我們所得的結果乃是以上帝的兒子亞當為起首，是沒有人世的父親的；又以上帝的兒子基督為終結，也是沒有人世的父親的。所以「第二個亞當」這個名稱，不獨在邏輯上說，是認為對的；就是在家譜上說，也是認為合理的了。

現在我們只須理會當日的情形，就可以明白保羅之所以要用「第二個亞當」這個名稱，而且表明了這個名稱在邏輯上的正確，在家譜上的合法，無非是要使這個名稱在他與一班擁護猶太教的人雙方爭執當中成爲一個極有力量的神學名詞而已。

猶太教徒既認基督爲亞伯拉罕的後裔（太^{1:1} 參比路^{10:10}），就以爲凡屬華傲基督的人，甚至外邦人都都可以變爲亞伯拉罕的後裔。那就變成受割禮的猶太人。保羅反對這個解釋的理論可以從許多聖經的章節中看出來（如羅^{3:12-21} 林前^{15:22-45} 林後^{3:6} 加^{3:7-4:23}），表明上帝如何已經藉着「第二個亞當」上帝的兒子基督（信仰的自由）新約（生命），將「以前的亞當」亞伯拉罕摩西（律法的捆綁）舊約（死亡）超越了。

他們也應該看出保羅與路加二人都不曾稱基督爲「亞當的後裔」。雖說「亞當的後裔」這個名稱有提倡人類大同消弭國家主義的好處，但仍有一點容易引人誤會。(一)因爲在人性一方面說，基督是「第二個亞當」；「上帝的兒子」；並沒有人世父親。(二)在神性一方面說，基督之超越亞當與上帝之超越人類，正是一樣的（林前^{15:22-45}）。論到最初存在（腓^{2:6} 西^{1:15} 參比加^{4:4}），基督是「在一切被造的以先首生的」（西^{1:15}），那就是說基督是在亞當之先。所以在人的立場上看，基督是「第二個亞當」；在神學的立場上看，基督是亞當的上帝（參比可^{12:37} 約^{8:58} 與出^{3:14} 注意「我是」乃是上帝的稱號）。

保羅的理論既有這樣不怕攻擊的邏輯爲根據，所以終能得着當日在耶路撒冷所稱爲教會柱石（加^{2:2}）的一班人物的贊助。可以說這乃是基督教自有歷史以來的一個大勝利。雖說這個時候

保羅只說出「結論」沒有說出「前提」但這樣的事實，仍然不能不叫我們覺得保羅的理論若是沒有聖靈感生做根據，在邏輯上是萬不可能的。

(乙)新的創造(新造的人)(羅)6:7; 林後)5:17; 弗)4:2; 加)9:15; 西)3:5, 10; 參比)1:15)。

保羅常用的方法是——

(一)用比喻的方法來解釋舊約。如加)4:22; (注意這一段乃是以生產的比喻來包括新舊兩約的成立)。

(二)常根據歷史的事實發生比喻，如從十字架與復活的事實推演出「從罪上死」(羅)6:8, 10; 西)2:20)與「從義上復活」的結論來(羅)6:4, 8, 11; 西)3:1)。

不過保羅所提出的這些比喻，無論是關於生或關於死的方面，都是有實在的根據的。決不是用打空氣的手段(林前)9:26)。在他這些比喻式的結論後面，如若不是以舊約的啓示為根據，就必定是以歷史的事實為背景了。

保羅在這裏所謂「新的創造」，若不是以猶太人心中舊約所記的第一次創造為根據，他這個觀念就必至失掉應有的意義與力量了。第一次的創造包含有兩大要點。(一)是一切生命肉體的開始；(二)有一切生命繼續的繁衍。從此以後，各從其類的生殖不息了。(創)1:24, 28)。

在猶太人的心目中，平常的生產一定是屬於第一次創造一類的。

的。如果基督是按平常生產的情形誕生的，他就不能被稱為「新的創造」，只能列在第一類之中，但既是因着聖靈感生，使他在創造歷史上開了一個新紀元，成爲一個特殊的例外，所以在邏輯上就可以稱他的誕生爲一個「新的創造」。(因此從前教父們常以賽)53:「雖能述說他的產生」又作世代)(徒)8:33; 希臘文包括產生與世代兩個意義)這一句話爲舊約中聖靈感生的預言。

我們不獨有(一)「第二個亞當」與(二)「新造的人」這兩個名稱，還有保羅所用的第(三)個名稱「一切被造的以先首生的」(西)1:15)這個名稱將(一)(二)兩個名稱連貫爲一，也確定我們的信仰，叫我們曉得基督所表現的新創造乃是一件關於生產的事實。

從此，我們覺察出我們若是將聖靈感生一事爲根本，以後就可以解釋從這個根本所發生出來的枝葉問題。例如保羅思想中所謂「第二個亞當」，「新的創造」，「一切被造的以先首生的」這些名詞，只要有了這個根據，就都能得着相當的解釋。但若是否認聖靈感生的事實，結果就必至困難叢生在理論上勢必發生許多邏輯的矛盾，在文字上勢必失掉許多感人的力量，在神學思想上，勢必失掉整個的統一性了。

(丙)女子在生產上得救(提前)2:15)：倘若保羅果然是說異教或基督教的女子，必須要靠生產纔能得救，那就成了一种出乎常

情之外的教義，而且是與素來所主張的「因信稱義」（參比羅³ 28^{9, 12}，加² 16）的思想相違背的。但我們若是認這樣的解釋為無理，同時卻將加³ 13⁴ 所包含的意義與這節經文連合起來，就必能產生一個極高尚的結果出來了。

據我們所曉得的，在保羅的基督觀念中，是以爲「第二個亞當」受死，就解除了加³ 13 林後⁵ 21 亞當後裔應得的咒詛（創³ 17）。這也是原始教會所共同接受的一個理論（彼前² 24 啓²² 3）。但我們也應注意創³ 章所定的咒詛，不獨屬於男子一方面，也有屬於女子一方面的，而且女子的咒詛特別是注生在生產一事之上（創³ 16 提前² 14）。所以我們想到保羅在提前² 15 的意思，一定是說，不獨男子的咒詛已經除掉，女子的咒詛也因加⁴ 4 女子的生產而除掉

了。這個解釋可以幫助我們毫無疑義地將提前² 15 譯爲：（一）女子因生產得救；或（二）女子在生產上得救。因爲上帝既曾差遣他的兒子爲女子所生（加⁴ 4），爲女子的救主。凡屬女子從此都可以在生產上得救，那是當然的道理。

所以提前² 15 就與「第二個亞當」或「新的創造」一樣，成了保羅心中對於「聖靈感生」的一個神學的結論了。

（丁）因女子而成人（加⁴ 4）：加⁴ 4 這一節書，常是很錯誤地被人譯爲「爲女子所生」。在太¹¹ 路⁷ 基督論到施洗約翰

說：「凡女子所生的，沒有一個大過施洗約翰的。」基督在這裏所說的是施洗約翰與常人所共有的人性。保羅在希臘原文中並不會說「爲女子所生」，乃是說的「因女子而成人」。這個動詞與約¹ 14 的「道成了人身」的動詞是一樣的（參比太¹ 23 希臘文的動詞也是這一個字）。

所以保羅完全沒有認基督是與凡人一般爲女子所生，實在是認基督爲有最初存在的神子（參腓² 6 西¹ 15），「被上帝所差」，「因女子而成人身」。

當保羅提到以實瑪利同以撒的時候，都是用一個平常的動詞「生」字（加⁴ 23 24 29），但有三次提到基督，卻是用一個極特別的動詞「成爲人」（羅¹ 3 加⁴ 4 腓² 7）。我們既然看出保羅對於基督誕生是這樣前後一致地引用一個特別的動詞，當然可以斷定保羅是在解釋一樁非常的事實。再則嚴格地說起來，一個人「成爲人」乃是在他誕生以前的九個月即已定立了的。所以基督之「成爲人」並非是在他誕生的那一天開始，乃是在聖靈降孕的時候即已開始了。根據這個理由，我們可以說「因女子而成人」這句話似乎足以表明基督在母腹中開始成孕的時候，就沒有人世父親的一部份攙雜在內。再按邏輯的推論，這句話也就是等於承認聖靈感生的一個證據。

加⁴ 4 這節書，真含有極重大的意義，最後可以說他在基督教

救恩的實際上也是一條包括三一教義的大綱。因此，我們對於這節書所得的印象，不獨只覺得牠是對於聖靈成生一事的暗示，也覺得牠暗暗地包括了教義神學中一切的要道，如基督教中三大信經所包括的。

下：我們可以將保羅對於聖靈成生一事的信仰總集起來，縷述如下：

(一) 基督是有神性的，是有最初存在的（預定必有一個神奇的誕生。）

(二) 基督到世上來，不是與常人一般可以認之「為女子所生」的，必須用一個特別的說法——「因女子而成人」——來表明他誕生的來歷。

(三) 基督之因一個女子而成人，在他出世之前的九個月即已定立。

(四) 「上帝為基督的父親」這句話包含有一個特別的意義，那就是人類的福音（徒 9:26）保羅與四福音的作者都是抱着這一個思想，對於猶太人的一神主義是含有絕對的革命性的。

(五) 按本性而論，基督是上帝的兒子（在他誕生之前就是如此），我們都是義子（在我們降生之後受洗，方纔得着這個資格）。

(六) 基督是「在一切被造的以先首生的」（西 1:15），（在第一次創造中，是因為他的最初存在；在第二次創造中，是因為聖靈感

生在復活的時候，基督是從死裏首先復生的——西 1:18——成為睡了之人初熟的果子——林前 15:20）。

(七) 基督誕生的來歷，在基督教的得救要道中，是一件非常重要的事實。因此，保羅曾在他的著作中三次提出來，並且他在每處文字中，特別表明此事在神學上的重要，又在一個生產的比論上很自然地將神所立的新舊二約連絡在一起（加 4:22）。

(八) 基督的誕生，乃是一個新的創造，與第一次創造中各從其類的生殖是絕對不同的。

(九) 基督是「第二個亞當」，按邏輯的推論，依家譜的敘述，只有以聖靈成生的事實為根據，這個名稱方能成立。

(十) 基督是一個新時代中的第一人；在這個時代裏，肉體的律完全被聖靈的律所勝過了（羅 8:3-5 上下文）說明上帝成肉身的道理。像這樣的一個大改變，當然需要一個歷史的新開始，正如太 1:20 與 路 1:35 所記的。

(十一) 基督乃是一位毫無罪惡的救主，他要除去人類因原罪所得的咒詛（創 3:17）。這個神學與太 1:18 路 1:35 所說的是一個道理。

(十二) 基督在最後也將女子在生產上的咒詛除掉了（創 3:16）（這是因為救主聖靈的誕生所除掉的）。

將以上所舉的這些事實集合起來，我們還能說保羅對於聖靈

感生的認識還是與認「二加二等於五」的一樣糊塗嗎？

路加的基督論是以聖靈感生為基礎，但保羅的基督論至少是同路加的基督論一樣，也許還要高一層。論到教會中所認為關於聖靈感生的一切要道，莫不以保羅為我們最初的根據。我們又怎能說保羅建設了許多關於基督論及救世論的上層工作，反而沒有實在事實的基礎呢？

保羅到底是在甚麼時候即已開始曉得聖靈感生一事呢？我們曉得保羅曾被囚在該撒利亞兩年之久，大約在主後五十六年開始。他是否在此時此地開始曉得聖靈感生一事，當然是一個問題，我們現在已經有了保羅在被囚之前與被囚之後兩個時候所寫的書信，若更將前面所舉保羅的觀念十二點細看一遍，就可以看出這十二點要義佈滿在這些書信之中。

保羅在被囚之前所寫的書信為加拉太書、羅馬人書、與哥林多前書，其中所舉關於神學及信仰的見解，與他在被囚之後所寫的書信，如腓立比書、歌羅西書、提摩太前書是一樣的。所以我們得了一個必然的結論，那就是保羅在主後五十七年以前就早已曉得聖靈感生一事，而且是常常拿來做證道的工具的了。

因此，所以也必說路加在他寫福音之前，他已經對於聖靈感生有了相當的認識，因為路加曾與保羅一同旅行（徒21:19）「我們」二字表明路加是與保羅在一起，所以路加在路1:1說得很對，他

說這些事在起頭都已經詳細考察過了。現在不過要用新得的證據來證明這些事是確實的而已。

這裏所得的結論，實在很能幫助我們越發覺得本篇起首所說的——聖靈感生一事至遲在主後五十年即已傳遍於耶路撒冷的教會當中——這句話是對的，如果哈拉克所說的路加福音成書時期（主後六十五年）沒有錯誤，路加在那時候當然有幫助將此事傳播於世界的可能。但聖靈感生這件事實，無論如何，在保羅所設立的教會當中（主後五十五年）只要是一位明白的基督徒，對於此事一定是知道的。

(4) 希伯來書（此書大約是主後六十五至八十五年之間寫的，在聖靈感生一事已經傳播在外路加福音大約已經出版之後方成書。）

(甲) 來1:1 在二三兩節中，作者說明了基督的最初存在和最後存在（參看來13:8），接着在五節引用詩2:7與撒下7:12，在六節又稱基督為「長子」，請問若不是因為有聖靈感生的神跡為根據，此書的作者為甚麼定要反覆提出「你是我的兒子，我今日生你」與「上帝的長子」這一類的話呢？（參看來1:1路2:13x）

(乙) 來5:5 作者在5:5再引用詩2:7，並且又加上了詩110:4，乃是將「我今日生你」與「照麥基洗德的等次為祭司」連在一起說出來的。按麥基洗德這個名詞，作者自己已經加以解釋

(來) 6:20—7:3 注意 7:3) 乃是無父無母無家譜的，乃是與上帝的兒子相似。(來) 7:3 參比路 1:35, 3:38) 這乃是因為基督本沒有人世的父親，所以方能按麥基洗德¹的等次為祭司。不然，何不就如亞倫²由他父親傳統的等次為祭司呢？這話除了係暗示聖靈感生一事之外，恐怕沒有別的解释。

(5) 啓示錄 啓 12:1-6 這裏多半是一段古代巴比倫的神話材料，在聖經中原沒有存在的地位。若非當日基督徒對於聖靈感生已有相當的信仰(路 1:35)，我想像這樣的外教神話決不會被採用編在啓示錄之內。比如今日的基督徒看到金剛經，正信希有分第六，與離相寂滅分第十四兩處，有「後五百年」一句，便以為是指着基督說的，因為基督恰在後五百年生，人們每喜將平常所遇的事物，祇要覺得是與他們內心信仰有關的，就於無意中聯貫起來，這也是極平常的現象。啓示錄的作者若不是早有聖靈感生的信仰存於胸中，我想他或者不會採用這一段神話材料吧。

(6) 父格與子格：如果我們沒有注意到新約中上帝對於基督的父格與對於世人的父格兩者中間的分別，那簡直可以說新約中關於聖靈感生的證據還不算十分完全，這個分別當中，實在又包含有兩層分別：(甲)指出父格的不同；(乙)指出子格的不同。

(甲) 父格：「我的父，你們的父」(約 20:17)，這個分別在基督的全部教訓中都可以看見(如可 12:6)及其他福音中同樣的記載。

而且四福音中前後都有(太) 7:21, 10:32, 33, 11:27, 15:13, 18:10, 20:23, 28, 可) 8:28, 路) 2:49, 22:29, 24:49, 約) 5:17, 10:29, 30, 14:20, 20:17, 21:15, 22:15, 29:15, 30:15, 31:15, 32:15, 33:15, 34:15, 35:15, 36:15, 37:15, 38:15, 39:15, 40:15, 41:15, 42:15, 43:15, 44:15, 45:15, 46:15, 47:15, 48:15, 49:15, 50:15, 51:15, 52:15, 53:15, 54:15, 55:15, 56:15, 57:15, 58:15, 59:15, 60:15, 61:15, 62:15, 63:15, 64:15, 65:15, 66:15, 67:15, 68:15, 69:15, 70:15, 71:15, 72:15, 73:15, 74:15, 75:15, 76:15, 77:15, 78:15, 79:15, 80:15, 81:15, 82:15, 83:15, 84:15, 85:15, 86:15, 87:15, 88:15, 89:15, 90:15, 91:15, 92:15, 93:15, 94:15, 95:15, 96:15, 97:15, 98:15, 99:15, 100:15)

(乙) 子格：聖經也告訴我們有兩種子格，基督的子格在性質上是直接的，是獨生的，是「首生的長子」(太) 11:27, 可) 1:12, 6:13, 1:35, 10:22, 約) 1:14, 西) 1:15, 來) 1:6, 是在世界萬有以先有的(約) 17:5, 22, 西) 1:17, 那就是原有的永有的子格，我們的子格乃是間接的得來的。靠着耶穌基督和上帝的恩典方得稱為義子(太) 11:27, 路) 10:22, 約) 1:12, 羅) 8:15, 加) 4:5, 弗) 1:5, 我們看歷史上的耶穌是與凡人有很大的分別的，因此，我們心中更覺得非有歷史的根據不可。若是我們說基督教的根據就是基督，似乎還不足以說明基督與上帝唯一的父子關係。基督的「神子資格」當然不是同基督徒「重生」(約) 3:3) 的「子格」一樣有時間性的，乃是屬靈的，是無始無終永生神性的「子格」。

對於聖靈感生還有一個極普通的反對，就是說這事反將基督分別得與衆人太不相同了；但我們要曉得一部新約所傳的全是基督的唯一性，聖靈感生不過是其中的一小部份，乃是根據於一個在一切分別之上的分別，那就是神與人的分別，簡單的說，基督是有神性的，是上帝聖子，若不是這樣說，就是全部聖經都錯了。

我們若是在這一方面否認了聖靈感生的可能，在那一方面就不能稱上帝為基督的父親，丟棄了歷史上聖靈感生的事實，我們即

刻就不能解釋這兩個不同子格的分別（一位是獨生子，其餘的是義子）但祇要接受了聖靈感生，我們不獨能十分明瞭這個分別的意義，而且要覺得有這個分別的必要。

（貳）難題的答覆

（一）聖經中的難題：（1）不符合的記載：上面我們已經提出聖經中許多指着聖靈感生一事的的地方，有的是正式承認這事的，有的似乎是認這事為已經被接受了，然而仍有一些批評家要把他們自己的成見放在別人心中，他們理由是：聖經中的記載有許多地方是不相符合的。

（甲）關於基督父母的問題：當日普通民衆都稱基督為約瑟的兒子（太 13 65 這不是那木匠的兒子麼？路 4 22 約 1 45 8 12），就是在路 加 述說基督降生的一段中，也有好幾處認約瑟與馬利亞為基督的父母（路 2 41 43 47）有一次馬利亞還向基督說：「你的父親約瑟和我都很憂愁的找你咧」（路 2 48）但路 加 是將這類的話與聖靈感生寫在一起，路 加 之所以這樣不經意的寫着，越發可以證明他心中並不以為這是矛盾的，就實際上說，我們若遇着了當日這種情形，這樣的稱呼也是不可避免的，就是按普通的習慣，人們稱義父為父親，也是自然的道理，平常家庭中當然有許多關係不是可以隨意公開的，因為其中有許多複雜原因，說起來頗感不便。我們想想像聖靈感生這樣絕無僅見的事，豈可以絲毫不避忌諱的嗎？當日的情形

在太 1 19 20 24 25 說得很清楚，那時候約瑟得趕緊決定，或是讓馬利亞留在她自己家裏去受社會上冷酷的輕視；或是將她與將要出世的嬰孩一同接過來，因此，在法律的範圍之中，在社會的習慣之下，約瑟就自然地被稱為孩子的父親了。所以按聖靈感生一事的本身而論，當然是一件很觸忌諱的家庭秘密。至於此事究竟是在甚麼時候披露出來，我們還不能十分確定，大概由秘密以至公開，其間的經過一定是逐漸的，由家庭而至親戚，由親戚而至教會，後來遂及於全世界。

（乙）關於基督的家譜問題（太 1 1 16 路 3 23 38）（a）兩處記載是否各自都沒有自相矛盾的地方呢？這個問題的發生是因為馬太路 加 所記的家譜中都說基督是馬利亞的兒子，並沒有說明是約瑟的兒子（太 1 16 路 3 23），但他們追溯基督的先代，却又根據約瑟的血系，以這個矛盾點為口實的批評家，一定是被封建時代的血統觀念所迷惑了。我們要曉得那時候並不是中世紀封建制度發達的時代，乃是第一世紀，社會的習慣是屬東方的，也是以父系為家族基本的時代。承繼一個義子，無非為要延續父系的生命，祇因這個純粹的東方制度就使基督做了約瑟的兒子，不管他的身體中有没有約瑟的血液（路 1 32），他總算已經確定為大衛的後裔了。

（b）這兩處記載中也有彼此不相符合的地方，批評家說這兩篇家譜中有許多人名是彼此不相同的，但要曉得這兩篇家譜是由

兩位不同的作者寫的，地點相去既遠，材料的來源又各別，當然不能在細微末節上處處都相符合。最要緊的是我們要找他們記這兩篇家譜的用意所在。我們看司提反與保羅在羅7:13引兩段猶太歷史為演說的開端，無非要加增言詞辯論上的力量，舊約中簡單的歷史述略也可以算為一種家譜（創5:1代上9:1代下12:15），馬太路加之所以要寫出這兩篇家譜，可以說是因為要在言詞上作一種有根據的敘述，或是因為要提醒當日的猶太人去回想他們列祖列宗的榮耀。馬太是向猶太人訴說，所以追溯基督的先代至亞伯拉罕為止；路加是向外邦人傳福音，所以一直追溯到亞當為止。並且末了還用了一個「畫龍點睛」的手段，以「上帝的兒子」這一句話為全段的結束，天然地將最先的亞當與末後的亞當聯繫起來，表明他們都是直接為上帝所生，沒有人世的父親的。

(2) 沉默論：這班批評家在聖經上既找不着否認「聖靈感生」的證據，就另外造出一個理由來作為攻擊的器具，那就是他們所稱為「沉默論」的理由，換句話說，就是因為在新約中有幾位作者對於聖靈感生沒有明白地提出，似乎是抱着沉默的態度。但他們用這個攻擊方略的時候，必須先將聖經中所有關於聖靈感生的寓言表記一概抹殺，然後方能說馬可約翰保羅對於此事所抱的沉默態度，可以作為否認聖靈感生的見證。像他們這樣來解釋沉默態度，乃是說沉默即是否認，至少也是說使徒們既是這樣忽視這件事，當

然是無關輕重的了。

就算「沉默論」可以算為一種理由，我們便拿這個理由來將聖經中別的事實來批評一下，只講「曠野受試」及「主禱文」兩件事，這兩件事也是祇記載在馬太路加兩卷上面，正是記載「聖靈感生」的兩本書，請問我們能說馬可約翰保羅對於「主禱文」的沉默，就可以算為否認主禱文存在的證據嗎？再進一步說，我們能說因為馬太路加二人所記的主禱文略有不同，就可以作為推翻主禱文的理由嗎？

(3) 共同的理由：還有一種極容易發生的誤會，那就是以為既有這許多批評家的言論來反對聖靈感生，其中當然有一個共同一致的理由為根據。但據精密的調查，不獨沒有一個共同一致的理由，而且各人所據的理由都是彼此衝突互相消滅的，既然彼此衝突互相消滅，當然都是一些謬說（箴12:19），決不能是真理。我們若要求得建設的批評，最好是研究這許多批評的歷史，在過去的一百年中，不獨在這許多批評中找不出一個共同的理由，反而得着了一些替聖靈感生作辯護的證據。

(甲) 歷史的材料：從前路加福音中有好幾處地方是被認為錯誤的（路24:48），但自從經過了許多學者的徹底辯論之後，反變為十分真確的記載了。（參看 Ramsey 一 "Was Christ born in Bethlehem?"

(乙)經文的批評 從前那班批評家對於福音產生的時代與基督誕生歷史產生的時代，加以種種的批評，使他們敢於大膽地屏棄聖靈感生一事，認為是後人的附會，是神話，是從希臘化來的。但在過去的五十年中，已經有許多忠實的學者將他們反攻得體無完膚了（參看 Bosserup "The Virgin Birth"）

而且在許多最早的著作記載中，我們也可以看出聖靈感生已經成為全教會所接受的一件事實。

(一)福音記載根據的來源，約在主後五十年，或更早一點。

(二)馬太路加二福音，約成於主後七十至八十年。

(三)古代羅馬通用的聖經，約成於主後一百至一百四十年。

(四)伊那書大約在主後一百年記載。

(五)亞立司泰提大約在主後一百二十五年記載。

(六)查士丁烈士大約在主後一百五十年記載。

(七)退細安合參大約在主後一百七十年記載。

除了少數的異端派之外，在基督的教會當中，並沒有反對這一條教義的人。自古以來，教會就是一致保守着這一點信仰，直到近代纔有別種問題發生出來（參看下面之近代科學的疑惑。）

(二)批評中的假定 凡屬聖靈感生一事為虛假的，當前都有一個難於答覆的問題，那就是要如何方能抹殺最初教會中普遍接受聖靈感生的信仰，至今還沒有有一個理由十分充足的答覆，他們

所努力的結果，都是曇花一現，徒資後人的談笑，可舉二例如下。

(一)逐漸成神說 門徒們對於基督偉大人格的認識，是在基督復活之後逐漸增加的，這種說法甚為合理。但批評家對於這個合乎真理的進步，反加上了一種荒謬的解釋，甚至說基督之所以被人尊為神聖，乃是由人而漸漸被祀為神的結果。那就是說，當初基督本是一個凡人，不過後來經過了幾個世代，漸漸被人尊奉為神了。在這樣的歷程當中，既有許多異教的神話，傳說某某是由神感而生，自然可以隨時攙入。所以聖靈感生對於基督也就成了一種極合宜的附會。我們對於這個假定有四點可以反駁。

(甲)這個說法同全部新約的內容是不相符合的。保羅是新約中第一個寫書信的人，馬可是第一個寫福音的人。但他們最初所論的基督，與後來別人所論的基督，同是一樣的尊貴（參比西 1:15, 17 可 1:1 約 1:14, 20, 31），而且是有過之無不及的；後人所發揮的基督論，不過是解釋證明原有的事實而已。那末，我們又如何能認基督是逐漸成神的呢？

(乙)我們不獨覺得聖靈感生不是後人因為要尊基督為神而增加上去的一種附會，更找出在主後五十至六十年的保羅傳道時代，這事就已經傳遍在外，在那時候對於辯護福音的工作上，更加上了一個困難，我們又怎能說這倒是後人因為便宜有益而加上的附會呢？當日教會之所以不顧一切困難毅然宣佈出去，乃是因為這本

來是一件實在的異事啊。

(丙)當日的使徒們並不是一班迷信家，都是認定了真理大膽去作宣傳工作的人。近代科學界，思想界的進化，能到今日的地步，都是由歷代許多做真理建設工夫的先覺所造成的。路加當日為真理犧牲受苦（如徒²⁷所載）發揚光大基督的教義，我們纔有今日這樣領袖道德界的基督教。請問這班反對聖靈感生的批評家當中也有同路加一樣，在當日為真理犧牲奮鬥受過許多的痛苦嗎？

(丁)最後，我們可以說聖經中這兩處記載和別的異教中所有的靈感傳說是截然不同的。我們看到這兩篇記載中所有高尚道德的言語，謹慎莊嚴的文字，實事求是的陳述，有益人羣的意義，都不是一般異教神話中所能有的。在歷史上空前絕後只有一個「聖靈感生」是真的。我們若能用理性來固執堅認聖靈感生的唯一性，就是一個辯護的絕妙理由。我們既然看出基督的聖靈感生與異教神話中虛構的事跡有這樣的差別，又那能不認它為一件事實呢？

這個「逐漸成神」的假定之不能成立，可以舉一個例來證明。羅馬的該撒亞古士督是耶穌的同時人物（路^{2:1}），有一班很輕率的批評家曾試行一種錯誤的比擬，將當日羅馬人民敬祀亞古士督的舉動來解釋基督教說耶穌原本是因人，因經過長時間的敬祀，就成了神性的基督。但我們查考當日的歷史，曉得一班與基督及亞古士督相距不久的基督徒，曾表示過一種驚人的精神。(一)他們肯願捨

命，不肯承認亞古士督為神。(二)他們肯願受死，不肯否認基督為神。這個分別，乃是真理與異端的分別，永生與滅亡的分別；一位批評家若是對於這個分別也混亂了，乃是因為他不懂得基督教。

當日羅馬為欲敬祀亞古士督，不惜作一種卑鄙的宣傳，說亞古士督的母親曾在一座神廟裏為一位蛇神所感，十個月之後就產了亞古士督（注意新約中對於「蛇」的觀念，參比創^{3:1}啓^{12:9}）。

我們看到亞古士督之因蛇神降孕而生，與釋迦牟尼之因六首象感生降世，以及希臘神話中許多怪談，再想到基督的聖靈感生，令人更加覺得這樣將「逐漸成神」混為一談是不可能的。因為這樣的混為一談，乃是抹殺光明與黑暗之間所有靈性道德上的分別。

(2)先知提引說：第二個批評的假定就是說——聖靈感生的記載，完全是因着賽^{7:14}一節書的提引而「杜撰」出來的。我們對於這個假定，也有四點可以反駁：

(甲)在太^{1:22-23}之先，無論是在文學上或歷史上，沒有任何人曾引用過賽^{7:14}為彌賽亞降生的預言。

(乙)更進一步說，聖經上也找不出那一處暗示曾指出當日有人以為聖靈感生是與彌賽亞降臨有關係的。那時候猶太人普通所希望的彌賽亞恰好與這相反，乃是「大衛的子孫」（當然屬平常的產生），並不是由聖靈感生的（太^{2:23} 12:23 21:9 參看賽^{11:1}詩^{132:11}）。

(丙) 賽 7 11 不獨是馬太一人所新發現的，而且恰與他素來喜用舊約先知預言的習慣相吻合。

(丁) 在那一方面，也很難令人相信，像賽 7 14 這樣暗晦的一節書，就能引起兩位相去甚遠的作者來寫兩篇如是詳細的記載。最可異的是兩篇記載中還有不謀而同的地方十二處。我們更難得相信聖靈感生以虛偽為基礎，反能引起教會中深厚的信仰，須知虛偽的基礎，是決不能負載真理的重量啊！

教會對於聖靈感生之所以這樣深信不疑，是因為牠與一切事實都相符合的原故。我們對於一班懷疑派的困難是在難得他們肯拿這個問題作整個的研究。這個問題的整個就是整個的基督教。在歷史上，聖靈感生是最先的事實，但在辯護教義的時候，我們却將牠列在最後，若不是先把基督的整個道德及靈性方面的重大意義認識了（太 10 16 可 8 29 路 9 20），就不必提及這樁聖靈感生的神跡。基督教訓他的門徒，也是說：「人子若不是被舉起來而且復活了之後，他整個人格的重大意義還是不會為人所了解的」（可 8 31 x 其他福音有同樣的記載。）保羅也是效法基督訓人的方法，先把十字架與復活做宣傳中的兩大要點，然後再注重到聖靈感生的事實。但是此事雖然列在最後，我們還是不能不對付這個聖靈感生的問題。一班批評家用盡了方法，想要證明「聖靈感生」一事的無關重要，誰知他們所努力的結果，適足以證明其極關重要。

(三) 近代科學的疑惑：最近過去的一百年中，科學確實是進步了；但同時對於聖靈感生一事却發生了不安的現象，這就是人們所謂科學的疑惑。不過這類的疑惑也並非真是在近代方始發生的，因為我們找出這樣的問題在主後兩百年就已經發生了，而且是曾經答覆過的（例如 Justin's "Dialogue against Tryphon", Origen "Against Celsum".）

對於今日以科學疑惑為口實的人，我們若是問他對於這個問題到底下了多少研究探討的工夫，倒很難得聽到一個有邊際的答覆。甚至一班著作反對聖靈感生文字的人，若是問他對於關係這個問題的科學有何充分的話，也只是含糊其辭。

還有一些原屬反對聖靈感生的文字，後來經過了仔細的查考，反成了幫助信仰聖靈感生的理由。這也是一樁很可詫異的事。比如下面所舉的三個所謂科學的難題，乃是科學家用以攻擊這件神跡最後的武器：

(1) 進化論：按進化論的原則說，人類是由下等動物逐漸進化而到高等動物的。其間要經過物種的變遷，選擇，競爭，一直達到能適合更完善的環境。但基督却證明了他是萬物進化中的一個特殊例外。當基督在世的時候，社會的進化（即道德的進化）還是在幼稚時代。但基督在這時就實現了一個完善的標準，說得更真實些，基督本身就是這個完善的標準，並且範圍還不止限在他一人身上。因

爲他所達到的不只是他自己個人最高的成功，也證明了在他的人格裏面有革新道德與促進全人類進步的力量。在他裏面我們可以找到着道德上高尚的開端（「重生」太¹¹ 27 約¹ 13 3 5）與完美的結局（「滿有基督長成的身量」弗⁴ 13）。「他是阿拉法，他是俄梅戛」（啓¹ 22 13）。所以我們不獨不應該說基督是包括在人類的進化之內，而且應當說基督已經將道德靈性的進步總集在他一人身上了（參看西¹ 13 20 保羅的觀念）。

(2) 自然律（特別是因果律）：在人種流傳一事上，我們有一條普遍的自然律，那就是必先有男女交接的因，然後方能有懷孕生子的果。我們可以說，在一個世代中，千萬的男女兒童都是在這一條普遍的自然律之下產生的。聖靈感生當然成了例外的現象。所以有人說基督由靈感而生，似乎是一個無因之果，或說是「自然律的破裂」。

但這個反對理由的錯誤，是在他否認基督的神性。要曉得因果律的運行方法是有兩面的。(一)憑一個因可以決定一個果；與(二)憑一個果可以推想到一個因，是一樣可靠的。所以我們應該注意，在這裏基督乃是一個唯一無二絕後空前的果，是神也是人，這是歷史上可以致證的事實。平常的人種遺傳只能產生平常的人類。我們在這裏既有一個這樣非常唯一的果，而不承認他有一個非常唯一的因，當然要說這是一個無因之果。只有聖靈感生的歷史事實方能使

這個等式的兩邊都平衡的含有神性（路¹ 35 因此所要生的兒子必稱爲上帝的聖者。）那就是表明一個非常之果是必有一個非常之因的。

(3) 遺傳性：遺傳性是因果律中的一種特殊情狀，乃是後者與前者繼續的流傳。比如在猶太民族中除了基督之外，其餘一切所有的偉大人物，就是曾經受過基督感化的保羅，都沒有不表現他們祖宗所遺傳的缺點的。惟獨基督不獨超越了猶太民族所有的限制，而且證明了他是全人類的救主，要使我們不再受這種遺傳狹隘勢力的捆綁。最足令人驚異的，莫過於他拯救人類脫離罪惡遺傳的勢力。基督本來就是完全無罪的（路¹ 35 約⁸ 46 14 30 羅⁸ 3 林^後 5 21 來⁴ 15 7 26 9 14 彼前¹ 19 2 22 約壹³ 5 這裏共有五個見證），他不獨本身無罪，對於人類他還是助人在道德上得勝的一種能力。保羅對於這個問題說得異常清楚（羅⁷ 24 25 參看保羅的「第二個亞當」論釋⁵ 14 林前¹⁵ 22 45 47）。再說真實些，基督不獨不是屬遺傳性的產物，而且是救人脫離遺傳勢力的救主啊！

遺傳性這個問題最容易引我們進入迷途。我們的救主並不是一種神人混合的產物，他不是半神半人，乃是同時是完全的神，也是完全的人，因爲上帝本性中一切的豐盛，都有形有體的居住在基督裏面了（約¹ 14 西² 9）。

(四) 曲解的錯誤：反對聖靈感生的人差不多將各種方法都

用盡了。再看他們要用兩種曲解來代替真實的聖靈成生論。一個是根據於肉體的，一個是根據於靈性的。

(1) 肉體的變態(單性生殖說 Parthenogenesis) 肉體上本來是有變態的可能的。批評家爲要使一班科學化的人易於接受聖靈成生一事的原故，所以根據「單性生殖」的原理，說基督是從單性生殖產生的。這種投機的方法頗值得我們注意。我們要曉得單性生殖只限於最下等的生物界。若是由單性生殖能產生一個人出來，依然不失爲一件神跡與聖靈成生的奇妙差不多是相等的啊。只不過缺少了一點高尚的意義與靈性的價值而已。路¹ 35 所說的乃是以一個屬神的因來解釋一個屬神的果。但單性生殖論完全只談到肉體一方面解釋，對於聖靈成生依然是一個無因之果，不能算爲一個解釋，不過把一件靈界的事實降落到物界的水平線而已，甚至將高尚的人類降至與蟲類相等，這豈不是一個退步向下的解釋嗎？惟有聖經中的解釋方是進步向上的，將人提高到神界的水平線之上，這倒很可以證明一班懷疑真理的人，却很容易輕信謬說，也暴露了這班想以人意代替神旨的人是多麼可憐啊！

(2) 靈性的曲解：還有一種靈性上的曲解，比以肉體生殖變態爲理由的還要普通。那就是有一班人雖然承認聖靈成生在教義上的重要，卻想避免牠屬肉體方面的事實。理由是說基督之所以爲上帝的獨生子，完全是一種靈性上的神跡，正與我們之得重生(約

3⁵)是一樣的，至於肉體的生產方面與我們却没有分別。但我們在前面已經說過，這樣的解釋與新約中基督的事功和救恩是不相符合的，我們在這裏只須說，像這種偏重靈性方面來解釋一切問題的態度，結果必定要產生一種特別之世界觀，對於福音中各種事實及問題都非得依靠一種特別的解釋不可。比如救主復活升天這些神跡，他們都只能承認靈性方面可能，並不相信肉體方面的現象，甚至以爲我們的祈禱也只能得着靈性的應允，不能得着實質的益處。我們詳細攷查一切事實，曉得基督教訓我們，不獨只求靈性的好處，也求日用的飲食與身體的健康。實在地說，若有人將靈性與肉體分開，置肉體於上帝的救恩之外，那真是將靈性變成了幻想啊。

(3) 道成人身，乃是將理想的與實在的銜合在一起。所以有一班批評家犯了一個極大的錯誤，他們以爲放棄了歷史上基督誕生的事實，依然還可以保存聖誕節所得來的詩歌的情緒，那曉得這是絕對不可能的事。我們沒有事實做根據，如何能發生詩歌的情緒呢？救主的聖誕節本來就常在異教化的危險之中，只有聖靈成生這件惟一無二絕後空前的神跡，纔能保護這一個至聖節日，不受異教化或商業化的危險。

(差) 最後的結論(積極方面的理由)

(1) 精神肉體平行說 Psycho-physical Parallelism 現在我們由消極的科學解釋轉到積極的科學解釋方面來了。心理

與生理是互相感應平行的，不是彼此隔絕毫無關係的。人心中所發出的每一個思想，都曾記載在腦筋的纖維上。一個善人的生活必定存積了許多善的影響在他身體的各種機體之內，久後必要發現出來，正與儒家所謂「誠於中必形於外」是一個理由，惡人也是如此。他的惡在起初雖只蘊蓄在心內，但到後來終必溢在面上，顯露出來。一個久經墮落的妓女決不能有聖母面上那種光輝，令人看了油然而生出愛敬的心來，因為罪的工價就是死（羅⁶ 23）。依精神肉體平行的原理說起來，肉體方面的聖靈感生豈不恰好應合基督的完美內心生活嗎？

(二)自然界的誠實：我們的自然界內有一個「誠實」那是不可否認的，因為若是沒有這個「誠實」自然界就沒有「科學」或「道德律」的可能了。只有幾種動物所有的「保護色」是含有欺詐性的。但依然不十分完備，是可以偵察出來的。自然界中雖免不了這種欺詐，却反能幫助我們促進辨別真偽的本能。基督教的經驗，在我們所曉得的自然界的「誠實」之外，更加上了一種知識，那就是叫我們曉得上帝對於世界一切事物有公義的態度，我們在暗中事奉上帝，上帝却在明處報償我們（太³ 6 18）。基督徒的生活是內外相合如一的，這也是真理的一方面，觀聖靈感生，可說是靈界中一種「誠實」的表現。

在這許多事實之下，聖靈感生好像是一種銀幣經過了一番印

製，從他所發出來的聲音可以鑒定牠不是贗品。道成人身不是甚麼不能公開的隱秘醜事。上帝到世上來不是「燈放在斗底下」（太⁵ 15）。東方來的那顆星，曾在伯利恆城極卑陋的地方放出大光來。就是撫養基督成人的一雙父母對於這件事，也不是在黑暗之中，不明白其中的道理就是全世界對於這樁大事的經過，也會得着特別的指示，我們果能丟開聖靈感生的信仰，來保存道成人身的教義嗎？我們萬不能將上帝所聯合的（太³ 10）內面的與外面的（拿來分裂

啊。)

(三)「聖靈感生」的信仰價值：聖靈感生的信仰對於一班反對派的影響，雖說不是同別的物质勢力一樣，可以用數學的方法計算出來，但若是說完全沒有一點影響，那也是錯了。否認真理——如聖靈感生——雖然是這類懷疑派的一個困難，但聖靈感生這條真理卻正是醫治這個困難的良藥。我們可以拿三件事實來證明。

(一)美術：純粹的物质（機械的）科學所發生的影響，好壞都是不能掩飾的。看他在一千八百七十年所發生的影響如何。

(甲)那時候正是歷史上最美術最退化的時代。發現了「中年維多利亞主義」Mid-Victorianism的怪象，連達爾文自己也承認科學將他的美術興趣消滅了。科學所帶來的一條最大的原則——「一律」Uniformity，造成了工業界和貧民窟中單調乏味的苦况。只有聖靈感生所代表的是唯一的個性，而這個唯一性又是發

生一切美術的原動力，如果聖靈感生一事在我們單調枯寂的生活中，真能代表冒險，浪漫，真美等性，那總可以算得是人類的一個救星。一個不信聖靈感生的人，決不會創造偉大莊嚴的宗教建築品如十三世紀時歐洲所建的許多大禮拜堂一樣。因為人在信仰上貧窮了，在崇拜上而必定是貧窮的啊。

(2) 在一千八百七十年，我們也看見一種反動的趨勢，那就是從粗陋的物質主義退化到粗陋的神祕主義去了。比如有一派所謂「基督教科學」的，依純粹科學家的說法，心是無力可以管轄物質的。但「基督教科學」派的人却固執地說心是萬能的，可以管轄一切物質，所以又由粗陋的懷疑主義一變而為粗陋的輕信主義了。不幸兩樣都錯了，正確的基督教信仰是取中道而行，循着真理前進的，只有信仰與理性的平衡方能產生一個健全的環境與一個清明的美術出來。

(2) 婚姻：有一班批評家說，婚姻本來是神聖的，可惜平空被聖靈感生加上了一層污辱，因為牠破壞了自然界的生殖定律。但歷史告訴我們，只有信仰聖靈感生的基督教會纔是提高婚姻使之成聖的唯一一勢力。而近代的懷疑派却是與離婚率同時進步的，我們甚至可以舉出兩類人的姓名來，凡屬是擁護聖靈感生的人，必定是會重婚姻神聖的人，而懷疑聖靈感生的人，多是看輕基督對於離婚教訓的人啊。(太¹⁹)。

說到這裏，我們又可以聯想到世界上兩個最大的美術品，一個是巴黎的愛神像 Venus de Milo，一個是德士頓 Dresden (德國) 的聖母像，愛神像所代表的是違反婚姻本意的性慾衝動，是逃避婚姻正當結果的縱慾主義。但聖母像所表現的是母範的慈祥，倒是嬰兒的活潑天真。性慾衝動在人類的本能中已經十分強烈，不必再要增加了，我們所需要的正是聖靈感生所能給與我們的一切。神聖的新意義，加在家庭，婚姻，嬰孩的上面，使之更富有美好的結果。

(3) 兒童：倘若基督的「救主資格」只限於他壯年時代的工作，那末，我們就只應在一班成人身上看出他救贖的功效來，但最可令人注意的，乃是基督教在世界上所做救救兒童的工作，已經有了驚人的成績。歷史上已經發現的事實沒有一椿是與聖靈感生的真理相反的。因為只有聖靈感生纔能證明道成人身是歷史上一件最重要的事實，包括了一切的一切，從聖靈降孕到復活升天為止。

上面已經說過基督的唯一性比聖靈感生更加重要，但在這裏還要提醒一句，許多人以為基督與常人的分別，就是因為基督的唯一性，像抱這種觀念的人就應當曉得世界上最親密的關係都是由雙方的差別上產生出來的，若兩方是絕對相同的，反為不能產生重要的關係。不獨婚姻是建在兩性的差別上，就是朋友間的交誼，最好是兩方有個性上的異點，互相提攜，互相輔助，方能產出極好的結果。如果基督的來歷是同我們一樣的，而他那道德人格的造詣卻又到

了極高的地步，那末，他一人所有至高無比的人格豈不更將我們隔絕了嗎？但只因爲他乃是聖靈感生的，根本上他有人所沒有的神性，所以我們纔覺得有與他接近的可能。在深水中掙扎的人，要遇着駕救生船的人方能得救，若同是一樣的浸在水中，誰又能救誰呢？

最後所要說的，就是聖靈感生一事完成了福音的「美」，不錯，身體果然勝於衣裳（太 8:2），但身體還是不能沒有衣裳。所以道成人身的大神跡，雖然勝於聖靈感生的小神跡，但大神跡還要靠這個小神跡來完成。一位上帝的獨生子不應當有一個人世的父親，這是十分合理的。道成人身的大神跡，在起頭和末尾各有一個肉體的聖跡——聖靈感生與死灰復活——爲表示，這也是十分合理的。以聖靈感生與空墳墓爲基督全神全人的表記，這是何等的恰當。這兩件神跡真好比是從天上到地下，從地下到天上的兩條道路，只要這道路已經開通了，我們當然不必定同樣具有基督的唯一性，只要分得基督的普遍性，就必能步武他的後塵，直到天上。

(W. Tyng)

許願

VOWS

許願乃是向上帝的一種應許。人既有能與上帝發生關係的觀念，那末，許願乃是宗教感覺最自然最不能避免的表示。這樣，許願乃是基督徒以前和非基督徒宗教的一部分。許願可分爲二類：（一）許願爲希望獲得一些渴望的好處，或從特別的危險裏被援救；（二）虔誠的許願，希

冀獲得與上帝更親密的交誼。在舊約裏有（一）的例子（創 28:20, 22, 11:30 撒下 1:11）。這種許願包括供獻給上帝一個人，一個牲畜，一塊地，一所房屋或其他財產。制定確切的律法，調節這種許願，並且規定人要適當地履行（利 27:18, 30:1-13）。對於（二）拿細耳願是終身守的（士 16:17），或者是一固定的時期（民 6:13），就是一種例子。

在主的教訓裏祇一次提到許願（太 15:4-9, 可 7:10）。主用嚴厲的話責備人許願而妨阻人對於人的本分，即如採集拉比在各耳板上的教訓，那末，假冒爲善的許願就不必遵守了。主未言及正當的許願與違願，所以依照自然的宗教天性和正當許願的假定——這是隱含於主對法利賽人妄用許願的斥責裏面的——教會後來令候補受洗的人們許願，沈禮的許願乃是真正將全身奉獻於上帝，並且合於福音的精神並使徒的教訓（羅 5:11, 12:1-2, 林前 7:16-17）。各種修道的許願類似舊約裏的拿細耳，視爲獲得與上帝特別密切交通的方法。

工價

WAGES

（一）原文乃一專門名詞，爲兵丁的錢糧，見於路 3:14。當該撒猶流在位時，一個步兵每日所得的錢糧爲一圓的三分之二。到亞古士督時又增加了。施洗約翰囑咐兵丁（或者是那些護守稅關的警士）不可用強暴，恐嚇或誣告等手段來增加個人的收入。

（二）一個普通爲工價的名詞，在福音裏譯爲「工價」，「賞賜」，

「工錢」在僱工進葡萄園作工的比喻裏，他們的工錢是一天一錢銀子（太²⁰ 8），這乃是這種工作最豐厚的工價（見托庇特⁵ 11）。當時的一錢銀子約合現今七八角錢，而其購買物品的價值約合現今一元三角云。

耶穌在其教訓裏隨意引用類似的工作與工價，不多論及接受工價，乃是多論到工價從何而來，工人總是當得工價的，但是全憑着他們所服事的是誰，或是世界，或是上帝。法利賽人真是世界的僱工，並且從世界得了他們的工價，就是尊榮，權柄，財富等，並不是從上帝得來，他們事奉上帝是有名無實的（太⁶ 2 5 18）。但是那些爲義受逼迫的（太⁵ 11），那些謹守宗教忘了自己的（太⁶ 4 18），那些幫助上帝的僕人，爲他的名待他們好的（太¹⁰ 41 42 可⁹ 41），那些超乎世界自愛的方法，愛他們的仇敵，行善借貸不指望償還的（太⁵ 45 46 路⁶ 35），乃是看不見的天父的僕人。他們的工價不是用世界上的錢計數給他們的；他們得到天父的洞悉，並且積蓄五穀到永生（太⁶ 4 6 18 約⁴ 38）。

耶穌所說工人當得工價，或得飲食（路¹⁰ 7 參太¹⁰ 10），或者是引用一個平常的俗語，不過改了說法而已。這乃是對於門徒的一種鼓勵，在他們傳道的旅途上，可得那些受了靈性啓發的人們的款待。

行走

WALK

福音裏有這個字的章節可分爲數類：
（一）徐徐地步行，並不停止。此字照字

面的用於主在湖邊上行走（太⁴ 18）；主在約但河邊行走，令施洗約翰法視之（約¹ 36）；主在海面上行走（太¹⁴ 25 26 可⁶ 49 49 約⁶ 12）。

主在海面上的行走，顯明他藉着神能利用物質爲工具向我們顯現，渡過波濤翻騰的海而來幫助我們，這樣，就領我們到一種信靠的光景，如羅馬⁸ 28 36 節所說的。論到彼得得的在海面上行走，也是用相同的字（太¹⁴ 29），故此說彼得祇不過是要試着在海面上行走，是不對的；這話裏面包含着他自己已經走了一段路到耶穌那裏去。耶穌向他說：「你來罷。」顯出主對於彼得願意和他有更密切的交誼而表同情，並且給他一種保證，就是要在信心的冒險裏，主要扶持他。他暫時失敗的緣故，乃是在他依靠基督的能力之後，又轉向自己的力量。後來，握住主的手以後，又得回他的信心，他就能行完他所走的路程，或者是與主同走在海面上，回到船上去。此字亦用以指人的步法，瞎眼的人逐漸地恢復視覺，認出所見的物象的真正性質來，否則要以爲是樹木哪（可⁸ 24）。「我看見人了，他們好像樹木，並且行走。」人們行走在不顯露的墳墓上（路¹¹ 31）；文士們好穿長衣遊行（可¹² 38 — 路²⁰ 46）；在復活之主與往以馬忤斯同行時的問話裏（可¹⁶ 12 路²⁴ 17）。

（二）對於那些被耶穌奇妙恢復行走能力的人們：癱子（太⁵ 1 可² 2 路⁵ 23）；在福音裏沒有比這件醫病再重要，更能令人相信的了。主向癱子說：「小子，你的罪赦了。」爲要叫那些吹毛求疵

的人「知道人子在地上有赦罪的權柄，」主就吩咐他說：「起來，拿你的褥子回家去罷。」據他們的眼光看來，這是主所難說的話，因為是要立刻證明他的話是否發生效力。這個神蹟乃是較比身體痊愈更大之事的外面可見的表象；乃指一種內進的靈性能力，邪惡的毀滅，現在出現於人間。這乃包含疾病係罪惡的肉體上的缺陷（參約 5:14）主醫治疾病，就給予他的能力毀滅罪惡的證據（約 3:8）主指教人完全救贖的理想乃是實現於「完全的靈魂在完全的身體之內，」並且主來要拯救整個的人——身體與靈魂——脫離罪惡的權勢。人被赦免就能行走却不疲乏（賽 40:31）並且向前看到一個時期，「錫安的居民必不說，我病了，其中居住的百姓，罪孽都赦免了。」（賽 33:24 參啓 7:15-17）對於畢士大的病人如此（約 5:8, 9, 11, 12）孺子行走（太 11:5, 15, 31 路 7:22 徒 3:6, 14, 8）也如此對於睚魯的女兒，主令其從死復活。凡主令其從死復活的，就立刻恢復他身體行走的能力（路 7:15 約 11:44）。

(三) 此字有特別的意義用於耶穌生活的運動和不停的活動上。這種用法是約翰的特點。在約 11:9, 10 耶穌用比喻的體裁先說他有充分工作的白日（約 9:4）即十二小時，在此時間他在生活的光中行走在天父旨意的路上不怕危險，以後死亡的黑夜臨到，乃是他的結局，因為那是仇敵的時候，也就是黑暗掌權的時候（路 22:63 參約 13:30）約 6:69 「門徒中多有退去的，」末句話形容耶穌走來走去，門

徒常和他一同步行，並且聽他的教訓，約 7:1 「耶穌在加利利遊行，不願在猶太遊行，」約 10:23 在殿裏行走，約 11:51 「不再顯然行在猶太人中間。」這個字的用法，也見於啓 2:1，說主在升高的地位中活動的生命，行走在七個金燈臺中間。也同樣地用於主說到彼得的生活（約 21:18）並那些被贖者的生活（啓 3:4）這乃暗示一種行動的生活是與聖潔相連合的（約 1:3, 2:3）（谷雲階）

口袋

WALLET

這乃是用熟羊羔皮所做的口袋，用皮帶圍於腰間，或懸掛肩上。牧羊人在牧放羊羣到遠方牧場時，就將乾糧盛在口袋裏，以備充饑，如鄉間之粗餅，橄欖，乾果品，亦偶爾有一團酪乾。無論如何，口袋之用途如孩童之囊一般，裏面存貯一些希奇之物。敘利亞農夫於出行時攜帶一口袋，裝置完備，於路旁休息，或夜晚住店時，即取出其中食物充饑。基督的使徒們去作特別使命時不受這種牽累（太 10:10 可 6:8 路 9:8, 10, 4）完全靠賴人的款待和主的眷顧。但是平常的規則，深謀遠慮的預備，是蒙嘉獎的（路 22:36）。

水

WATER

巴力斯坦除去南方曠野外，水量之供給頗豐足。其地多溪流，泉源，及深潭，自山谷中流出（申 8:7）自舊約時代後，天氣是否改變，議論紛紛，莫衷一是。雨水時節乃在冬令，自陽曆十一月至三月，其時恆為大雨滂沱。在其他時期，則偶然降一陣微雨耳。「早雨，晚雨」（申 11:14）係降於秋分，

春分時之雨。於通常時節裏，其雨量平均自 2.5 吋至 3.0 吋。但有時亢旱，演成飢荒，痛苦。在加利利水量之供給大於猶太。貯藏水之方法較以前尤不完善。在許多地方可見到人造池，沼，溝渠的廢墟。福音所提最大之水，乃加利利海，及約但河。

福音裏常言及水有字面及譬喻兩種意義。(一)字面的意義：即如「耶穌受了洗，隨即從水裏上來」(太 3:13 | 可 1:10)。「打發拉撒路來用指頭蘸點水」(路 10:24)。「約翰在靠近撒冷的哀嫩也施洗，因為那裏水多」(約 3:23)。「畢士大池中之水，人們以為有醫病功能。」節末句言「等候水動」而「節全節為一般批評家所否認。水動乃自然界的現象，泉水流動乃間歇的主，指示預備逾越節的門徒要看見「一個拿水瓶的人」(可 14:13 | 路 22:10)。「在巴力斯坦取水多為婦女，故男子攜水瓶頗易辨別。或者預先定好暗號，免得守節地點被人預知。在約 10:24 記載耶穌被釘後，有一兵以槍刺其肋旁，有血和水流出來(參血和水論)。(二)譬喻的意義：在福音內水為譬喻的用途有數種。(1)表示生活上的悔改，表明道德上的潔淨，「我是用水給你們施洗，叫你們悔改」(太 3:11 | 可 1:8 | 路 3:16 | 約 1:23, 26)。(2)與重生相聯，然其意義不確。「人若不是從水和聖靈生的，就不能進上帝的國」(約 3:5)。「水和聖靈」乃重名法，意即「靈水」。別人則以水在約翰的洗禮中，乃指明悔改為新生之要素。(3)水亦為無罪之表號。「彼拉多就拿水在衆人面前洗手，說，洗這義人的血，

罪不在我」(太 27:24)。(4)為款待或尊敬的記號(參創 24:32, 43, 21)。「耶穌對法利賽人西門說，『我進了你的家，你沒有給我水洗腳』」(路 7:44)。(5)在樓上晚餐時(約 13:1-17)，洗腳之水並未預備。門徒們亦未覺其遺漏，或他們各人俱不欲執行僕役的職務。於是耶穌「就離席站起來，脫了衣服，拿一條手巾束腰，隨後把水倒在盆裏，就洗門徒的腳」(約 13:4-6)。這種有秩序的記事表明著所愛耶穌動作的印象頗深。其動作滿含有意義，乃是一種記號的服務。教訓門徒謙卑的本分，並每日自罪污中得潔淨的必需。(6)主與撒瑪利亞婦談話，將婦人所求之水與伊所賜生命之水相聯。主用水作永生之表號，其滿人意及善之恆久能力乃福音之幸福(約 4:11-15)。(7)當節的末日，耶穌站在殿中高聲說，「人若渴了，可以到我這裏來喝。信我的人，就如經上所說，從他腹中要流出活水的江河來」(約 7:37-38)。著福音的解釋說，「這是指著信他之人，要受聖靈說的，那時還沒有賜下聖靈來，因為耶穌尚未得着榮耀」(7:39)。其正確的講解尚在疑慮之間。(8)水亦為最小服務之記號。「無論何人，因為門徒的名，只把一杯凉水給這小子裏的一個喝，我實在告訴你們，這人不能不得賞賜」(太 10:42 | 可 9:41)。(谷雲階)

道路

WAY

道路這個名詞，用於新舊約者，其意大不相同，區分為物質的，與道德的。耶穌稱自己為道路。「我是道路，真理，生命，若不藉着我，沒有人能到父那裏去」

(約 14.) 細味此節之意，其談話之主旨，即生活之目的，為小園終極之命運。「我去是為你們預備地方。」此種宣言乃是一個隱謎。多馬與腓力二人代表同門發表其困惑：「我們不知道你去那裏去，怎麼知道那條路呢？」此「那裏」二字之意(1)與上帝和合(2)為上帝之家(3)聖潔。但通至終點之道路究竟為何？主說：「我就是道路。」好似主說：「藉着我，藉着我所作的，藉着我所教訓的，藉着我所正作的事。」他們已經忘却，或尚未了解，主為道成肉身，他與父原為一，並且為他們捨了自己的生命；但是他們了解這些事後，他們就知道這條路了。基督的血好似一路：「弟兄們，我們既因耶穌的血，得以坦然進入至聖所，是藉着他給我們開了一條又新又活的路。」那些信基督的，乃是道中人(徒 9: 2, 19: 22)掃羅去見大祭司，「求文書給大馬色的各會堂，若是找着信奉這道的人，無論男女都准他捆綁帶到耶路撒冷。」在早年的教會裏，這道路乃是稱呼門徒的便利名詞。在猶太人看為輕蔑的名詞，而在門徒則為尊稱，因為耶穌基督自稱為道。一條道路必引到一種地方。基督是一條又新又活的路，引人到聖潔，到天堂，並到上帝那裏去。

此外，又提到路旁一語。當耶穌離耶利哥往耶路撒冷去，在路上時候，有兩個瞎子坐在路旁乞討(太 20: 30)。他們或在距城近，數條路交岔的地方，其處或有樹木蔭庇。再者，撒種之譬喻，有種撒在路旁(太 13: 4)蓋因路旁之地踏成堅硬，種子不能穿入。耶穌自己解釋這

比喻：(1)因為人們的心硬，故此不明白道。他們聽見却不理會，好像種子落在鼓皮上一般。(2)空中的飛鳥來啄食了。人心被私己並世俗弄硬，以致真理不能進入，真理棄置其處，或被慮所踐踏毀壞，或被許多流通的思想所奪去。

財富觀

WEALTH

(一)有些福音書，對於這問題的貢獻也很少，比如約翰除了 12

5: 6, 8, 13, 29 的「窮人」之外，對於這問題簡直不很討論。馬可對於這問題，那麼，我們非根據馬太和路加不可。但這兩書的材料太多了，所以要求其統一，誠非易事。在表面上看來，路加似乎是反對財富的，比如 1: 5, 3: 11, 4: 13, 6: 24, 25, 12: 13, 21: 14, 12, 14, 23, 16: 1, 13, 19: 81。馬太的意見却沒有像路加那樣激烈，比如 5: 3 說：「虛心的人有福了，因為天國是他們的。」而路加却說：「你們貧窮的人有福了，因為上帝的國就是你們的。」(8: 20)太 6: 19, 21 說：「不要為自己積存財寶在地上，……只要積存財寶在天上，」而路加却說：「你們要變賣所有的，救濟窮人，為自己預備永不壞的錢囊，用不盡的財寶在天上。」(12: 33)此外，更有太 42: 19, 21 路 8: 20, 16: 22 等處的比較。在太 22: 1, 14 比喻中所有的，乃是「善人與惡人」，而路 14: 15, 24 所有的，却是「貧窮的，殘廢的，瞎眼的，癩癘的。」

因此，有許多人說，路加的根據乃是以邊宗派 (Ephraimites) 的，

因為他所反對的是財富，所贊成的是貧窮。有些人說，路加¹的立場，乃完全根據於耶穌的精神，但另外一派²人却說，這不過是路加個人的意見就是了。其實，反對財富並不是路加獨有的態度，比如有錢的人進天國是比較駱駝進針眼還難這句話，就是馬太和馬可也會記過（太¹⁹ 23 可¹⁰ 21）。符類福音都記載彼得安得烈等放棄一切所有的跟從耶穌這件事（太⁴ 18 22 9 可¹ 18 20 2 13 路⁵ 11 27 28 馬太和馬可不約而同的描寫施洗約翰的簡單生活（太³ 3 可¹ 6）。馬太說：「不要爲自己積存在天上」（6 19），又說：「窮人有福音傳給他們」（11 6）。還有，馬太和馬可又記有一「錢財的迷惑」這句話（太¹³ 22 可⁴ 19）。在另一方面，路加也曾記載過和以邊宗派相反的話，比如 8 23。說那些婦人是殷實之家的人。只有路加說過「但於今有錢囊的可以帶着，有口袋的也可以帶着」這些話（22 36）。從 10 1 10 看來，撒該雖爲耶穌所稱贊，但是他却没有把一切所有的都犧牲了，路加又竭力的稱頌那個亞利馬太的約瑟，雖然他是一個有錢的人（23 50 53）。事實雖是如此，然而我們有一點却是很清楚的，就是路加比較別的人對於貧富問題更是注意，這是無可懷疑的。

(二)四福音對於財富的態度怎樣呢？換一句話說，耶穌對於財富的態度怎樣呢？(甲)耶穌雖然沒有明白的申言財富的合法，但字裏行間，我們却可看出這意思，比如太²⁵ 14 30 路¹⁰ 12 27 18 1 8。在這幾個地方，耶穌從沒有說財產領有權是不應有的。此外，更有路¹⁶ 9

25 36。在太¹⁹ 21 路¹² 23 14 33 18 22 中耶穌肯定財產權之合法，雖他要他們把財產與其他的人共同享受（太⁶ 19）。所以西皮爾（C. C.）說：「耶穌要他們知道的，並不是經濟學，却是道德的選擇。」不錯，在路⁶ 24 25 上耶穌固然說有錢的人是有禍的，但我們却應當知道：(1) 這些話就是在舊約中也曾經過（賽² 2 摩² 6 7 8 6）；(2) 耶穌所反對的並不是財富的自身，却是因財富而發生的道德上的危機，而且路¹⁶ 19 31 所載有錢人的命運，也不能證明耶穌對於財產的反對。

(乙)但照耶穌看來，財產乃是上帝所賜的，比如太²⁵ 14 30 路¹⁰ 12 21 12 16 21 —— 最清楚的乃是路¹² 章的故事，因爲「田產豐盛」清清楚楚乃是上帝的恩賜。太⁶ 11 說：「我們日用的飲食，今日賜給我們。」太⁶ 30 說：「野地裏的草，今天還在，明天就丟在爐裏，上帝還給他這樣的裝飾，何況你們呢？」6 32 33 說：「你們需用的這一切東西，你們的天父是知道的，你要先求他的國和他的義，這些東西都要加給你們了。」路¹⁰ 12 上「別人的東西，」暗示我們一切東西都是上帝託付我們的。

(丙)耶穌以爲財富並不是最重要的事——他在路¹⁶ 10 上說：「人在最小的事上忠心，在大事上也忠心，在最小的事上不義，在大事上也不義。」所謂最小的事，就是錢財。太⁶ 19 20 上告訴我們的，就是我們不應當以財富爲我們的目的，而且財富不但不能加增我們

的品格，簡直有使我們的人格墮落的危險。(太)2:5-6 路)12:16-21 13:19。耶穌在太)10:26 又說：「人若賺得全世界，賠上自己的生命，有什麼益處呢？人還能拿什麼東西換生命呢？」這就是說，生命在財富之上。(太)6:25-33 路)12:15-23) 生命是離財富而獨立的。(太)6:25-33 路)12:22-23 31)。

(丁)財富係手段而非目的——財富比性命要差得多；只有那能促進生命的財富，才為有益。所以財富乃是人格的試金石。一個人不但能獲得財富，而且又知道怎樣使用財富，但這樣的人，他雖死猶生，這就是太)25:14-30 路)12:18-21 19:12-27 的意思，在這幾段聖經中，財富乃是上帝託付與人的「一項東西，是需要忠誠和遠大的眼光的。倘使有財富而不知怎樣使用，那麼其結果便非滅亡不可。(路)12:18 21 16:10 13:19-31)。

這樣，怎樣善用我們的財富呢？對於這一點，耶穌沒有詳細的解釋，除了三兩次之外，第一，當在我們獲得財富的時候，我們不但要顧到自己的利益，而且也要顧到別人的利益。(太)7:12 22 29 可)12:31 路)9:34。第二，應當節省自己的費用，勉行簡單生活。(路)10:41 42) 在四十二節中，根據普通譯文，乃是「但是不可少的只有一件，」可是在其他的譯文中，却是「但不可少的只不過幾項事而已。」所謂「幾項事，」乃是指着生活中的需要說的。第三，我們應當顧到父母的需要。(可)7:10 13) 第四，凡是和上帝的國有關係的工作，我們應當竭力的捐輸

(路)8:1-3 21:1-4 23:50-56) 第五，我們使用財富並不是有所為而為，完全是表示我們的至誠。(太)20:6 13 可)14:3-9 路)7:26-50 約)12:2-8) 第六，我們的施濟乃是要減輕人類的痛苦。(太)6:2-4 19:21 25:31 45 可)10:21 路)6:30 10:30 33 12:33 14:12 11:19 8 約)13:29) 第七，我們服務的時候，應有正當的動機。(太)2:2-4) 第八，我們財富的目的，不是在應付人類的需要，而且也在加增人類的幸福，和人類生活中的美。(太)20:6 13 可)14:3-9 路)7:26-50 約)5:1 11:12 8)。

(戊)財富的危險：在「一方面」財富是合法的，但是在「另一方面」，財富却也是一件危險的事。所以有時我們也許想耶穌是反對財富的。路)10:11 稱財富為「不義的錢財。」這不是說財富的自身是惡的，却是說在我們獲得，或使用財富的時候，我們有不義行為之可能。耶穌反對有錢的人。(路)6:24 25) 不但因為有錢的人有壓迫窮人的行為，而且也因為他們在精神方面有墮落的危險的緣故。所謂財富和精神生活的關係乃是：(1)凡是有財富的人，有視財富在生命之上的危險。(路)12:16 21) (2)使財富成為人類的統治者。(太)6:24 12 16:10 19) (3)路加十二章那個有錢的人以為他所倚靠的，不是上帝而是財富。(4)財富足以阻礙向善之心。(太)13:22 路)12:16 21 14:19 31 16:19 31 22 5) (5)有了財富便把上帝的國忘記了。(太)19:16 26 22 5 可)10:17 27 路)9:57 61 14:20 18 19 27) (6)有了財富，便失掉了同情之心。(路)12:16 21 16:19 31) (7)凡有財富者都難免生貪婪之心。(太)19:22 路)

12
15)

(己)財富和天國有不能兩立的情形。比如耶穌說：「你們富足的人有禍了……你們飽足的人有禍了……你們喜笑的人有禍了」(路 6 24 25)。這正證明在耶穌看來，財富乃是一件不應有的事。此外如太 19 23 24 可 10 25 路 18 24 25 等處所暗示我們的，也是這意思。所以路 14 33 說：「這樣，你們無論什麼人，若不撇下一切所有的，就不能作我的門徒。」

但究竟耶穌為什麼要人放棄一切所有的去跟從他呢？對於這一點，我們應當了解耶穌的時代的背景。他清清楚楚的知道在他死了之後，門徒們非遭遇逼害不可，為未雨綢繆計，他們應當有犧牲一切跟從他的準備(太 10 34 39 路 14 26)。最要緊的，耶穌所反對的不是財富，却是因財富而犧牲高尚人格的危險，比如馬太十九章少年人的故事，耶穌並不是要他犧牲一切，而是要他犧牲一切而跟從他。這就是說，凡是愛財富過於愛真理的，不配作耶穌的門徒，但是按大體而論，有錢的人總不肯把真理作為大前提，因此，耶穌說，凡要得永生的，非犧牲一切不可。(沈嗣莊)

織布

WEAVING

當主的時期，織布乃是用手工織機，正如亞洲現今仍然採用的。織機上有梁和梭，合舊約中的詩人和先知用作形容人生迅速與短促的喻象(參伯 7 6 賽 38 12)，在福音裏並未直接地提及。早在在巴力

斯坦，織布多半是男工，後來逐漸落於女工之手。拉比看織工在職業中的地位並不高。織布所用的原料有亞麻、毛絨、駱駝毛及山羊毛。亞麻和毛絨係織細軟布疋，為王家和富豪服用(太 11 8 路 16 19)，其餘則為織成粗糙之布，為樸素之人服用，如施洗約翰(太 3 4)，或為舉哀的人所披的麻衣(太 11 21 路 10 13)，或織為帳幕及蓬帆等。耶穌曾穿一無絨之衣，是上下一片織成的(約 19 23)，或者是忠心服事耶穌的婦女們所織的(太 27 65 路 8 3 x)，當主被葬的時候，裹他身體的，乃是細麻布(太 27 59 可 15 46 路 24 12 約 19 40)。

度量衡

WEIGHTS AND MEASURES

新約對於度量衡，論述不甚清楚，最大的原因，

是猶太人屢受異族的轄制，一切量器，雖起源於巴比倫，但到新約時代，羅馬國另立制度，就都改變了。

(一)度——尺寸：古時用肘為尺，雖然人的胳膊，長短不同，後來就規定準確，等於一七·五英寸，為中國一尺四寸。在福音書中，有記肘的話(約 21 6)，是真論肘的長短(太 6 27)，不過是一種約略的說法。

為遠距離，他們是借用希臘的「斯他底安」(Stadion)，等於中國六十丈。路 24 13 上二十五里，原文為六十一「斯他底安」(約 6 13 上十里多，原文為二十五至三十斯他底安。約 11 13 上六里，原文為十五斯他底安。再太 5 11 上一里，原文為羅馬名詞，不是中國三里。

(二)量——升斗：按新約所常用的，就是那個「斗」字，或用在糧食，或用于水酒。太^{19 33}上說的斗，似乎是家庭中常用的量數。路^{10 6}上一百葉油，每葉等於三斗。路^{10 7}上一百石麥，每石等於三十斗。約^{2 6}上譯為桶，即等於一葉。太^{5 15}上八不放燈在斗底下，可見就是家庭常用的器皿。

(三)衡——斤兩：分量是根據舊約的大小「舍客勒」以後這個分量，又逐漸縮小，到新約時代，大舍客勒僅為一三·六格爾姆，小的為六·八。在新約所記的錢，不論分量，因為已經有了錢幣。太^{17 24}上有「丁稅」二字，是一塊錢，等於一小舍客勒。太^{12 3 19 29}上一千銀子，等於三千小舍客勒，約中國三十六斤。再約^{12 3 19 29}上所譯的一斤，等於五十小舍客勒，或三百四十格爾姆，僅為中國十兩。(參看路加新註釋七章附錄)

井

WELL

福音裏提到的一口井，就是雅各井，靠近古示劍，在基利心山北邊的絕壁上。即今日在那布魯斯隘口東口的井。撒瑪利亞人，猶太人，基督徒並回教徒的遺傳都異口同音說這是同一的井。參雅各井論

在西亞的井泉有一種規律，雖然是不成文的，却被一般人所服從。在巴力斯坦從水池或井裏汲水的事佔去婦女們許多時光。在許多井口上的石頭破罐上的繩子或皮條磨成很深的痕迹。人在天熱口渴的時候，走過一個井旁，俯視下邊清涼的水，却沒有打水的器具，

再沒有經驗比這更難受的。口渴的人如果向打水的人請求說：「請你給我水喝。」是從來沒有遭拒絕的。連一個猶太人因為口渴向一個撒瑪利亞婦人求水，那婦人雖然驚訝，却未拒絕主的請求。連西亞最熱心的回教徒，也給口渴的人水喝，假使為避免不潔，他必須將異教徒飲水的器具毀壞了。

西方

WEST

在巴力斯坦，日落的方向也就是海的方向。故此西方乃普通期望降雨的源頭(王上^{18 44}路^{12 4})。對於西方雲雨的觀察就令基督注意到當代的人忽視時代的靈性上的趨向(路^{12 4})。主將這種疏忽和虛說以至於自欺都歸咎於不誠實。主看末後不了解和無力的時期已經來到，天國需要除去一般教師們和其教訓，令宗教的異象與思想再能重新一番(太^{23 26 29}可^{8 12}約^{4 21})。

論及東西南北為天國吸引百姓均等的來源，乃表示基督對於世界普通關係的範圍。同樣的真理暗示於新耶路撒冷的異象裏，即指該城四面各有三門而言(啓^{21 3})。所以今日天國裏的政治家們將西方基督教的爭辯和分裂轉輸到東方，真是笨和枉費了。祇有福音普遍的要理應當陳列於普遍的佈道區域。

麥

WHEAT

麥在一切穀類中為最貴重，最廣佈者。麥之培植，起自極古時期，即如於埃及古墓中尋得麥粒，可證明焉。至於何地為麥之原始，則不可得知，但有人說

是在米所波大米。麥於巴力斯坦之種植，則推至希伯來人克服迦南之前(申⁸)。至在何年以前則不能確言，總之有頗長之時期。麥為巴力斯坦最普通最重要之產品，其主要用途乃製麵包。而且該地產麥數種。種麥約於十一月，在初雨後不多時，土壤鬆散，宜於耕種。麥熟於五月或六月，但各處收成之時期不同，約但河谷收成最早，而利巴嫩收成最晚，其進行手續，如刈穫，打場，揚場，篩粉等，已於農業條詳言之。麥之產生差別甚大，有三十倍，即為好收成，合乎現今巴力斯坦之光景。但在比喻中(太¹³)。所言六十倍，一百倍之收成，或在早年豐收時代。麥從早即為出口之貨(結²⁷參徒¹²)。甚至今日，有大宗之麥自海法並貝魯特出口，多係產自家園者。

邪惡

WICKED

邪惡乃是種故意犯罪，不祇從司法方面看為犯罪，或是道德的敗壞，乃是專以行惡為其工作。

(一) 邪惡的原因 (甲) 那惡者(太¹³ 19 28 弗⁵ 16 約¹ 2 13 11 或太¹³) 邪惡第一個大源頭，顯然是魔鬼。他是巨大的作惡者，擾亂上帝有秩序的世界，並且永久反對基督的主權(太¹³ 37 29 約¹ 5 18 20)。(乙) 惡靈。聖經啓示我們不但有一個魔鬼，並且有千百成羣的惡靈準備着去作他的惡事(太¹² 45 徒¹⁰ 12 13)。(丙) 墮落的人性。從外來的暗示被內部的願意所增強。敗壞的人性(太⁷ 11)乃是叛逆基督的(太¹⁵ 19 可⁷ 22 路¹¹ 39 羅¹ 29) 這乃是離開基督的

世界永久的情景(約¹ 5 19 加¹ 4)。

(二) 邪惡的表顯。邪惡的樹結出多種的惡果來，從果子就可以看出其性質來(太⁷ 17 19) 即如兇暴(太⁵ 39 徒¹⁷ 帖^後 3 2) 假冒為善(太²³ 18) 不饒恕的精神(太¹⁸ 32) 懶惰(太²⁵ 25) 不信(來³ 12) 狂傲自足(雅⁴ 16) 仇恨(約³ 10) 凡一切不像基督的事都在魔鬼的埃田園裏繁茂。

(三) 邪惡的結果。惡者的子女，如果不從其職務獲得救贖，則必受其判決(太¹³ 49 50 26 28 羅¹ 29 32 參弗² 2 3)。

(四) 邪惡的救法。上帝對於惡人的態度，並非一種難解的盛怒，乃是能吸引人的仁愛(路⁶ 35) 藉着基督的十架(西¹ 20 21) 惡人可以蒙完全的赦免，既往不咎。不但如此，他也能改變本性，厭惡他以前的生活(徒³ 26 羅¹² 林前⁵ 帖前⁵ 22) 再者，他不但從他以前所在的奴隸制度裏被贖出來(太⁶ 13 約¹⁷ 15 帖後³ 3 約¹ 5 18) 並且藉着基督所賜的能力可以成為真勝利者，即勝過邪惡者，此外，正嚴酷地反對以前服從他的人們(約¹ 2 18 14 弗⁶ 11 13)。

寡婦

WIDOW

在福音中提及四個寡婦。

(一) 亞說支派的亞拿(路² 35 38)。亞拿是一個虔誠的寡婦，又被稱為女先知。她寡居了八十四年，時常在聖殿中禁食祈禱。正當她遇見嬰孩的教主之時，就受了感動，於是向一切盼望耶路撒冷得救贖的人，豫言這嬰孩的事。亞蘭文福音的

留伊斯稿本 (Lewis MS.) 原說亞拿只和她丈夫同居七天。這許是抄寫聖經者，不願把亞拿的年齡說得超過平常人的年齡之外，所以在抄寫時將字改換了，也未可知。參亞拿論。

(二) 撒勒法的寡婦 (路 4:25, 26) 我們的主在拿撒勒會堂中，所以提出撒勒法的寡婦，為要表示外邦人接待以利亞，藉着以利亞受祝福。邁爾說：也許有一個亞蘭的原文，「寡婦」就是「外邦人」(Armatha)。因為「外邦人的女性」很容易誤為「寡婦」(Ar-matha)。假如真是這樣，那麼，我們的主提出了敘利亞的乃梭和敘利亞的「寡婦」(就是外邦人)是一樣的了。

(三) 拿因的寡婦 (路 7:11, 12) 拿因是離加利利伯海山幾里遠的一個小鎮，我們的主在這裏會叫一個寡婦的兒子復活。主在行這件事之前，用慈悲的話對那寡婦說，「不要哭！」接着就令她的兒子起來，看見這奇事的許多人，就叫喊說，有一個大先知起在我們中間了。大半是因以利亞從前也如基督一樣，叫別的寡婦的兒子復活過。

(四) 投兩個小錢到聖殿庫中的寡婦 (可 12:41, 44 路 21:1-4) 這個寡婦因為作了這件美事而蒙受主的稱讚。我們提起這件事作比方的時候，不要忘記那寡婦是把她一切所有的投入庫內，這就是說她把一天的進款都捐助了，除非她另外再去賺錢，方能把她這一天的生活度過。至於她現在是一文也沒有了。所以寡婦的兩個小錢，

不能和那從每天生活中剩下的錢捐助教會的人一樣看待。

除了以上這四個寡婦外，主又用一個寡婦為比喻 (路 18:1-8)。這個寡婦雖沒有權給自己伸冤，然而她確去向那不義的官切求，終究因她的切求得了伸冤。主自己說，這比喻的價值，乃是顯明上帝也要聽從那晝夜呼籲他的人。並且基督在太 23:15 可 12:16 路 11:37 指明這寡婦，乃是被那時代的法利賽人時常欺侮壓迫的。

講起主的母親馬利亞，在主傳道時候，想必已成了了一個寡婦。因為耶穌在臨死之前，把他母親托付給他最親愛的一個門徒了 (約 19:26, 27)。

在初期教會中，女子的地位是很高貴而重要的。這完全是合乎主在以上幾處福音中，所有尊重 and 同情女子的意思。

妻

WIFE

大意參攷本書家庭婚姻婦女諸論。

我們的主把妻高於父母，他特別用以表明肉體與靈魂的聯合，夫妻結婚以後，除出一個緣故之外，不可以令他們分開 (太 19:3, 8 路 10:2, 8)。正因主對於夫婦的愛情，有很高的觀念。他的教訓就是門徒應當絕對用忠心服從他，愛耶和華要勝過愛他最親愛的妻，他論及結婚婦女的人權之時，也曾說過那些嚴肅的話，說一個人娶為他和福音的緣故，撇下妻子 (太 19:29 可 10:29 參加 18:29)。又在那大筵席的比喻中 (路 14:20)，說那些被請而不到的人中，有一個人推辭說，我纔娶了妻，所以不能去，但是耶穌却不以這個為可以

原諒的理由。

曠野

WILDERNESS

為正確了解聖經中所言的

「曠野」二字之意義，必須

記憶在當時聖地中有遊牧場，其地居民不事農業，祇收放牲畜，伊等居於開墾之地邊，在此等地與他區域之間，或為不能居住之地，或為實際上無人煙處，此種遊牧之地，水草雖俱有，然却難得，遊牧人必須周遊各處尋找水草，牧其羣畜，所以曠野係遊牧人所佔據之主要地，其環繞墾植之地，成為一帶，寬度不等。有時墾植之地勝於未墾植者，有時恢復從前耕種之地。在此地方之邊界上，住有一種居民，在文化的進行上，保有一種中立的地位。伊等乃半安居的，半牧畜的，住於帳幕內，亦耕種，收穫。甚至內地城鎮之處亦常有一片地荒廢未墾，故此為遊牧人所佔與外界同。此種空地通常作為收放牛羊場所，故亦名為曠野。此等地接近城邑，故此舊約中言及基遍提哥亞大馬色並利比拉等曠野，除此以外，尚有四周地方，如查珥野，汎野，西乃野，巴蘭野，迦墨野，別是巴野，以東野和摩押野。有些為大片空地，有些為小片者。最重要之一曠野，即猶大野，長有二十小時之路程，寬有五小時路程，其中包含山嶺，南方一帶，並低窪處。猶大野位於分水界之東，介於高野並死海西岸間。西弗野並瑪雲野為其南部，而鹽基底與提哥亞為其中部，在北部為坎珂不毛，無人煙處，自耶路撒冷下至耶利哥之路經過該處（參路 10³⁰）。此曠野，乃一起伏不平之高原，其處有圓

錐形之山並岩石小邱，其谷則斷崖千尺，向東則逐漸斜坡，間有陡坡，死海位於其下一千五百或二千尺，並無河流，小溪，亦乏林木村莊，寸草不生，其土壤非沙即石，間或生有野草，亦為貧民所畜羊羣所搜食。此即當年大衛逃避掃羅逼迫之避難所在（撒 22²⁰章）。伊自幼年收放其父羊羣時，即習知此處（撒 16¹¹ 17¹⁵ 21）。在晚年間，此處亦為瑪喀比猶大之托庇所。聖經內所言之曠野，非如猶大野之險惡，荒涼，該野有時亦有人煙，其中亦有井泉，水池，城鎮（書 15⁶ 王上 9¹⁸ 代下 8⁴），房屋（王上 2⁸¹），羊羣（撒 17¹⁸），並牧場等（詩 65¹³）。約翰福音兩次暗示以色列人寄居曠野（約 3¹² 摩西舉銅蛇，6³¹ 45 自天降嗎哪）。符類福音並未言及，但使徒行傳則言之，尤特別在司提反之談話中（徒 7⁸⁸ 44）。

猶大野曾數次與施洗約翰同提。其幼年時光，乃消磨於曠野內（路 1⁸⁰），那必是看守羊羣，隔絕城市，單獨的默想。在此等光景中，約翰適如提哥亞之牧人阿摩司。按着福音所載，「曠野」亦包括約但河附近地——那邊即河東——約翰於其處開始工作，傳道並施洗（太 3¹ 可 1⁴ 路 3² 參 太 11⁷ 路 7²⁴），並且福音將此事適應於以賽亞之預言（賽 40³ 太 3³ 可 1³ 路 3⁴ 約 1²³）。

福音亦記曠野曾為耶穌受試探之處（太 4⁴ 可 1¹² 路 4¹）。自從十字軍後，教會中的遺傳想規定此事在一種特別準確的地點，於是即以為在一荒野之山，適在以利沙泉之上，在耶利哥沙漠沃地

之西。有一希臘修道院建於此山之畔，名爲隔離山 (Quarantania)，取自耶穌在該山禁食四十日而與世隔離之意，自然此處不能確證爲耶穌受試探處。

當耶穌時，加利利特別是革尼撒勒湖邊有多人居住，福音與約瑟甫可爲佐證。然而仍有空曠之地，無人居住，或留與牧人，及其羣畜焉。按着福音所記，耶穌有幾件加利利的服務，並其一些教訓，與此等地方有關聯，即如：(1) 變餅飽衆 (太 14 13 21 15 22 38 可 6 30 44 8 1 10 路 9 10 17)；(2) 耶穌退去曠野 (可 1 35 路 5 16)；或躲避衆人 (可 1 45 路 4 42 約 11 54)；(3) 逐加大拉之鬼 (路 8 29)；(4) 亡羊之比喻 (路 15 3 7)；九十九隻羊留在曠野，牧人去追尋亡羊，直至尋獲。

風

WIND

(谷雲階)

四方原文「四風」(太 24 31 可 13 17)，乃言巴力斯坦之風係來自東，西南，北四方也。此等風保留其固有性，在一年之內，只不過有大小不等而已。北風寒冷，西風來自海上則潮濕，南風炎熱，東風吹自曠野故乾燥。在冬季東風最爲可愛；但於春季或秋季，此風流行，氣壓很高，且須一些時候，就令所有生物垂頭喪氣。普通相信最暴烈之風，係來自東方，可是本文件家在加利利已五年餘，並不覺得是如此。在此時代內，最可記憶之暴風雨，乃來自西方。參加利利海論。

酒

WINE

巴力斯坦之氣候與土壤，頗適於產葡萄，在此境內，從早年間，酒即爲最普通之飲料。在舊約中稱美酒爲憂愁人快活的源頭，刺戟一般無精神者，並爲豐足喜樂，昌盛的表象 (詩 104 15 箴 31 6)。過分沈湎於酒的危害，確實清楚的指出來。祭司當值時，拿細耳人當其許願時，俱不可沾唇 (利 10 9 民 6 3)。醉酒之罪，是令人恐怖 (箴 23 29 賽 28 7 8)。

福音中酒與餅同提，乃表明通常的食物 (路 7 33)。當歡樂時飲酒 (約 2 3)，宗教節筵時亦飲酒 (太 26 29)。酒與油調和乃爲治傷之妙藥 (路 10 34) 和以沒藥，則爲麻醉品 (可 15 23)。

古代製酒之法仍固守於今日。通常是將葡萄置於一大空槽中，其槽乃鑿於磐石面上者。將葡萄汁釀出，流入一低處之槽中。當收穫葡萄及釀酒時，乃人民最快活時光，他們的勞苦被歌唱和拍掌所輕減。在槽中的葡萄汁不久即發酵。第一，或猶太人稱爲「膨脹時期」，要經過四天，其間酒仍留於槽內，或桶內，以後傾入瓦器中，如運至遠方，則裝入袋內，手續即完備矣。再過三個月，酒即可飲也。

土壤深厚處，則掘池於地 (太 21 23)。此池四周砌以石工，塗以水泥，承收自上而釀下之葡萄酒。

其酒袋一部分是用山羊皮做成，羊腰及尾處之口俱縫好，只留隙處，裝滿酒後，即緊緊紮住。如果酒在初發酵時，裝入皮袋，因發生氣體，則漲裂皮袋。待其「膨脹時期」已過，則新皮袋足以裝新酒。皮袋一

經如此漲後，即無再漲之能力，故再裝新酒自然即破裂矣(太⁹ 17)。
酒之品質，視其所產之地，差別甚大(約² 10)。新酒(徒² 13)或者釀自滴下之葡萄汁，在葡萄入醱池之前，較平常飲之淡酸酒為強烈。近代之甜酒，乃釀自白葡萄或綠葡萄，其汁略微煮沸即成。

在西亞所謂酒者無不發酵，法老之酒政擠葡萄於其主人之杯中(創⁴⁰ 11)。徒² 13 所言之新酒乃發酵者。巴乃斯坦之猶太人用酒，多半守宗教上之規矩，在逾越節時飲酒。

在新約時期，酒明然被視為良品，其醫藥上之價值被人所公認(提前⁵ 23)，並無愚昧人妄用之危險(弗⁵ 18 提前³ 8 多² 23)。完全禁酒之問題，其時尚未發生。在聖經裏並無禁酒完全之根據。但保羅於羅¹⁴ 章已申明完全禁酒之事，無容奸詐人置喙之餘地。

冬天

WINTER

此季節寒冷並風風雨雨之時。亞拉伯人名為雨天。在此時內，補足秋天

之雨量，其時延長七閱月之久，自十月至四月，如此則包含吾人所謂春天者在內。同時，在約但河谷之深處，天氣從來不十分冷，在此多雨時節，空氣令人頗感不快。在高原，則頗寒冷，時常降雪——耶路撒冷雪深數寸。雨令土壤濕潤，不致被夏日焙乾。在不曉得修治道路的國家，道途泥濘，故在冬天旅行常是勞苦，並且危險。

智慧

WISDOM

(一) 聖經之概念：聖經中「智慧」的名辭，在七十譯文書及新約裏，有

用 Sophia，也有用 Sounois，及鮮用的 Phronesis (參路¹ 7 2 47 弗¹ 8 3 4) 均應用於(甲)人類(乙)神聖屬性。關於(甲)可分兩方面看：(一)與先知同時的宗教哲學思想家派，後來代以讀書人。這樣太²³ 3 4 所用的三名辭很有歷史上的恰當；路¹¹ 4 9 所用，改變了一些(參帖前² 15 弗² 20)。大概這些人按猶太的思想乃謂為業賦於聖靈。(二)從溯源的意味說，這些人的文字有看為由上帝的聖靈所感而說者(路¹¹ 49 來³ 7 提前⁴ 1)。

(乙) 上帝的智慧的名稱，或「智慧」有時適於其神，顯於造化和救贖；即是照亮人心，復與人靈。(一) 智慧的文字對神聖的靈常有此名稱，顯於為救迷途者的先導。智慧的化身(伯²⁸ 28 箴⁸ 8) 乃漸漸變為道(Logos)的教旨。斐羅謂智慧與道 Logos 相等。按智慧書而說智慧乃誕生成人(9 17)，也住在人內，並說降到陰間，將主的榮耀，照亮他們。人若丟棄他，他即回到天上。後來即在彌賽亞時代降到選民中。然而後來從猶太方面而說，智慧化身乃很嚴格的用於摩西五經。後來即為許多神話講談。(二) 從基督方面，對智慧各方面發達的臆測，以保羅的書信為根，約翰文中採用道 Logos，道 Logos 與智慧為希臘文，然智慧教理仍為希伯來；然到斐羅時則道 Logos 與智慧為互用而相等。他們引用時即指上帝的化身於基督。其論中加上神話，及智慧派進入，所以退化，至此，智慧似成陰險之說，本書不贅。所論者僅有二種概念(甲)即從智慧者來的上帝感化的使命；

(乙) 卽神聖之靈之本身存在於耶穌，發現於其教訓及生活。

(二) 新約的應用：由新約查攷 *son of God* 的應用與同源，多半是路加特顯的文字，並用於指着上帝的智慧。路加的文字，馬可上用过一次 (馬 2:13, 4:5)，其用法一樣，也應用於路 2:40, 52，指着耶穌。

乘賦聖靈。馬太用的共二次 (11:19, 12:32)，大概其語句文字皆是一樣。路加的文字上共見十次，然其用法可注意，都指着上帝聖靈的乘賦，或是指耶穌的前導，或是後繼者，他們所乘賦的有智慧之恩禱 (參路 2:47, 4:22)，21:15 說十二門徒亦有這乘賦；徒 6:3 說七人有這乘賦。

10 說司提反有此乘賦，7:10 說約瑟有，7:22 說摩西亦有之。但約翰不用「智慧」而代以道 *Logos* 降生之辭，字句不同，其意則一。

(三) 耶穌言談中：耶穌所用雖不多，然可靠，也可幫吾等透徹基督論上的發展。路 21:16 (12:11) | 太 10:19 | 可 13:11 | 約 15:26 x) 以上所引各式，我們不敢說一定是指着這個題目，大概口才與智慧為一意，不過說法不同。大概別處所用的語句都與一二事有關，(1) 耶穌指斥「不信的時代」因其不信約翰連耶穌的也不信 (太 11:2)。(2) 指斥讀書人，因他們褻瀆聖神的作為 (太 12:22, 45, 21:28, 33, 23:34, 39) 路 7:18, 35, 10:18, 15:16, 24:26, 29, 32, 49, 51)，其思想都有聯絡。由這些言談，我們就能看出耶穌自己所說的聖神的智慧以何為本。日後人將其所用的名辭，應用在「基督論」上。

(四) 馬太二組言語的連絡：(1) 馬太第一組的上下文，起於

約翰門徒所問的。耶穌對於不悔改的以色列人，不能引為滿意，因他們不喜約翰的離俗主義，亦不喜耶穌與罪人往來；然「智慧之子」

在行為上就顯為是 (太 11:2-19)，不過那一篇話往下來是痛斥不悔改的人。但太 11:25, 27 | 路 10:21 x) 也指明耶穌的智慧乃由父而來，智慧雖向聰明人隱藏起來，然向嬰孩就顯出來 (太 11:28-30) 可 7:13。(2)

太 12:28, 45 繼續上文，而所說者有實質的同一題目，與讀書人褻瀆聖神的災禍相關連。12:1, 21, 22, 27 中間的事包括這二個安息日的事件 (可 2:23 | 3:6)。耶穌指斥這罪惡的世代，聲明厄尼微受審判還算容易。說南方的女王聽所羅門智慧的話，這時代連一個更大的「智慧」還不聽。主指斥乃是他們不聽上帝的教訓。還有一結束的比喻

即太 12:43, 45 | 路 11:24, 26，亦就將這惡世代加以修飾。更有一句話即太 11:19, 12:40 中有用智慧的字樣，有一點與約翰所說的逃避將來的忿怒相似，也是表明上帝教讀饒怒的愛心，得人歸依福音。這比喻一個是說哀哭，一個是說吹笛，一個是說禁食，一個是說喫筵席；約拿的傳道與所羅門的智慧都是兩兩比較的。

(五) 路加二組的連絡：還有一言論，說明路加第二組的連絡 (路 11:49, 51 參太 23:34 x) 可 12:88-90)，不相對的連絡，將指斥讀書人褻瀆聖神的事說到結束 (路 11:49) 奉上帝智慧之名耶穌預言其國將來的災禍 (太 23:37, 39 | 路 13:34 x)，上帝的神丟棄了「你的居所」所用「智慧文字」都有一點特色。

這樣看來，這二組互相混合(太11:12路7:11)(一)耶穌有恩惠的行動對比約翰酷烈的警告，這兩個使命都屬於「神聖的智慧」並且(二)用這智慧文字的言語，是辯明他自己是有益的工作者。大概那句話是表示耶穌的可靠和「智慧的文字」不易分開。

耶穌的真實的言語與後來所加上的「智慧」書的文字之中，吾人不能劃分一界線；也不必劃分，什麼緣故呢？因耶穌的教訓與加上的智慧書文字，差不多同化了，也許智慧書的文字早已加進了；也許路加的文字其中有些智慧書的文字。(甲)有所羅門的智慧書，很尖銳的與至上的智慧相對較(路12:18 24)。一部分也記在(太6:19 23路12:21)，就是說「所羅門極榮華的時候，也不及這花裏的一朵」；因他所用的智慧不是屬於至上的。(乙)路加十六章有些特意論到智慧所記那不公平的管家的智慧是在於用財上面，與(太12:13 24)所贊成那「用財之法」內的智慧似乎相同(參太6:19 12:33)，他將這兩個連絡起來也有說(太6:14 18)是指天上的賞賜，與(路12:13 21 16:18)有些連絡。(丙)還有路加所說發達的人靠上帝的恩，由聽告而來(11:13)這一點與(11:5 8 18 19)有連絡之意，(太7:7 11)也零碎有些與(太6:19 24)愚拙的財主與聰明的管家，這是比較很精美的一組，都多少代表智慧的道理，這些事要參攷雅各1:11 2:19 4:2 6:10 13 16。

(六)智慧話語代表福音特色的傳說：福音所用的智慧書的

文字很容易特別的認明出來。智慧書與福音言語的源流相連的問題是應當討論的。這個問題我們應當查攷一下，查攷太11:12 其中的話應與路加之說平行比較(路11:12 19 21)，大概其文字彼此很相似，有的字句相同。還有路加所用文字有此特色，如「耶路撒冷」在希臘原文上的拼字，與馬太馬可約翰略有不同。

(七)符類福音的傳說與二記事文源流的關係：大概第一與第三福音記事文的間架是本於第二福音，故有關係，然第二福音的智慧書源流是與馬太路加同一本源，很易看出。同類如說施洗約翰是以利亞(參太11:14 路7:24 王下1:10)，主受試探(可1:13)，這耶穌也吃也喝，約翰的門徒禁食，也說耶穌與稅利罪人往來(可13:17 22)，讀書人的褻瀆(可3:22 35)等等。

(八)我們看出來福音的傳說有好幾種源流，從基督的生活可以看出出人常拒絕神聖智慧。這個問題是不變的，也是發達於恩典和使命上。耶穌的生平，即是上帝的權力和智慧的表顯工作(林前1:24)。

(九)基督論發展上智慧的臆說：這個問題關係基督人格的教旨(一)保羅智慧的教旨很與智慧書有關連，並且後來的進步也關係約翰道1:10 2:22 的教旨。保羅在他的議論上，不但是靠斯多噶的哲學文字，也是靠智慧書的文字，不過對於神聖的顯明，或是多崇上帝活潑的神(申4:6 羅10:4)；保羅有時用啓示的言，即是基

督，即是現有的神靈，即是大智慧。

這是基督的心理，也是基督徒所有的（林前 2:6, 16），這也有說道的意思，從道創造世界。保羅有道 Logos 的教旨（弗 4:4, 15 參詩 68）。還有約翰及教父的基督論上，大概有道 Logos 這一點。第四福音的根據點是神學的，他說智或道 Logos 是化身於耶穌，這是與智慧書有相似的法（約 7:38）。還有太 11:25 是稱福音與約翰的過渡點，也參攷林前 2:1。（E. Morgan · 葉勁風）

基督的

智慧

WISDOM OF CHRIST 基督有神與人的二性，故也有屬神的智慧，也有屬人的

智慧，屬神者有全部神聖性屬的一部分，是從永在而有的，並且按保羅的教訓，他虛已化身以後，仍然保有（腓 2:7 西 1:19, 29），由降生的「道」仍繼續保有這神聖智慧的全滿，這並非孤獨的教理，然是被包含於保羅約翰「道」的教旨內。按此而說，父不是直接創造這世界，乃是靠道而成的，「道」是世界的造化主（約 1:3, 4 弗 3:9 西 1:16 來 1:3）是生命（約 1:4）是光（1:9）是合理性秩序的主動，是結合和現存的主腦（西 1:17）所以他雖是成了化身，他的本性也不能從「神性」脫去，所以他知識的限制，按符類福音所承認的，必是為人的性屬，或是歷史上的基督也許有「神聖知覺」的兩個中心，一無限的，一有限的。有限的眼光本是本於受文字意義拘束的解釋，如可 13:32「連子也不知道」而假定有三種智慧在內，即無限

神聖智慧，有限神靈智慧，屬人的智慧。這說法太複雜。如「連子也不知道」必是屬人性的，這樣，我們就可說，只有兩個智慧，一屬神，一屬人。

(1) 因為他有神聖的智慧，即是無所不知的；這樣的智慧是不可思議的。但這樣的智慧，在新舊約上是歸於上帝的（撒下 23:1, 13 賽 41:22, 23 耶 38:61 來 4:13）並常為耶穌所要求（太 11:20, 22 26:11 約 6:70）也是說他能看透人的心（約 1:47-51, 2:24, 25）。

(2) 論基督屬人的智慧，信他是真實化身而非借身成人者，不能不承認他的智慧有限及逐漸的發達，逐漸發達一點是路加所提到的（路 2:40, 52 來 5:8）。可是這是專指表現的，因他自幼皆是如此，有人說他的智慧是長在的，不過愈長則愈現。有些教父是如此主張，然阿奎那（Aquinas）斷言耶穌的靈是完成的。

福音所代表的大不相同，因按福音說，基督的發達，不但是體質的，也是心靈的。他經過嬰兒，童年，少年時代，不但身體如是，心靈也如是。如同有人說，他也如世人一般，經過了人生的各個進程；所以上帝對於耶穌的發育進步，是第一次看見人長成，很自然完全，而不受罪孽之害；看見了就稱讚他（路 2:40, 52）。

(3) 說基督的屬人的智慧，是指着他很快的了解上帝的萬事（雅 1:5）對於聖經的知識及解釋牠的權力（參徒 8:10）由試探痛苦的實地經驗，得來的內性道德的高深（來 5:9）；在猶太人會堂

裏表出從學的能力(參徒7:22);木匠的技能(參申31:2);習難的問答的能力(參啓13:18, 17:9);在童年就展露了(路4:6);使他在傳道時屢次佔了勝着(太22:15, 28:34等);他設比喻的技能(太12:4);他教訓的動人, 宣講的口才(太13:54, 參林前1:17, 2:14);他的常識(參西4:5);他行奇事的權能(可3:2);預知的秉賦(彼後3:15)。

(4) 聖經包含着基督復活以後他的智識擴大得了萬有的主權(太28:18);施行這主權, 不僅猶神, 亦猶人(腓2:10, 啓5:14)。所以他的智識與權勢一同擴張;即包括一切宇宙事實的過去, 現在, 將來。然而仍不能說他屬人智慧是無限的。人類性必然有限, 故基督的人性, 雖得榮耀然不能完全知道上帝無窮的本質。

禍

VOIE

主耶穌說這個字, 乃因他有先知的職務。他是到世上來的先知(約6:14);為上帝果斷旨意的代表(申18:15, 徒3:22, 來1:12);舊約的先知如何說預言, 主也如何說, 「耶和華的話, 必是對於犯罪的人們有禍的話。」主像那些先知, 「藉着耶和華的靈, 滿有力量, 公平, 才能向雅各說明他的過犯, 向以色列指出他的罪惡(彌3:8)。」但有兩種性質, 為主所特別憎惡的——就是誘惑人的, 與假冒為善的。主說別樣禍時, 用一種悲憐, 硬咽的音調; 但叱責文士和法利賽人, 則其言發自愛中之怒(參啓6:16)。

主預言的坦白, 乃是一種特點, 為研究基督之心, 並默想其祭司和君王的工作所不可忽視的。與溫柔相同的, 有忿怒, 在仁愛之外, 尚有武力。

馬可祇有兩次記載主用禍字。而約翰則從未記載。但約翰記述主許多嚴厲的話, 關於那些犯罪反對光的人們。

可13:17 所言之禍(——太24:19, 路21:23) 是主用極深的哀悼而說的; 同時有些章節論及耶路撒冷災難的預言, 耶路撒冷曾棄絕主(參路23:29)。猶西拿與伊皮非奴二人述及基督徒逃走之事。大11

21(——路10:13) 論及哥拉汛之預言, 顯明有若許主的工作遺漏未記——乃是主在湖邊向三城訣別, 而悲憫之, 因該三城已看見主神聖能力的顯示, 却仍不悔改, 則將來之審判, 對於此等拋棄最高機會的人們, 是最為有禍的(太12:41, 43; 路11:31, 32; 參路12:47, 48)。於太18:7

(——路17:1, 參可9:42) 第一個禍字, 乃是出於憐憫說的, 但第二個禍字, 是怒中說的。自矜者, 與野心家, 壓迫一般弱者, 並且誘惑他們——此種惡性最為基督所憎嫌, 故此主說, 「為此種人最好的, 是將一塊磨石拴在他的頸項上, 沉在深海裏。」第二個禍乃是指着「一個人, 在主看來, 是犯了最殘暴的罪, 反對愛的律法。」

有兩處經文, 記載主說禍, 反對同時的猶太領袖們, 一處是在路11, 是在一個請主吃飯的法利賽人家中說的(37節) 另一處是在太23, 乃是在主受死之前, 在耶路撒冷, 叱責公衆說的。此言說於衆人之前, 為警告大眾及其門徒防備這些禍。在馬可和路加裏真正與太23章相同的, 是簡短的話, 記於可12:38-40, 路20:15, 17。

於路11:43, 44, 46, 47, 53 等節中有兩個起訴, 其中各含三種禍, 乃是

各自向法利賽人與律師說的。罪案是先向法利賽人宣告，因為他們如此拘泥形式，而注重次要之事，此種次要之事乃是他們所應當守的，同時，他們却輕視了道德的本分，此乃至重要者：「公義與愛上帝的的事」(43節)；因為他們坐於會堂之首位，並且喜歡人在大衆之前尊敬他們(43節)；並且因為他們是污穢的祕密源頭，別人不能預防他們惡傾向的原理(43節參12.1)。第二叱責見於太23.6,7，但無一禍字；然而其他二種則有最嚴重的申說，見於太23.27。

律師被定罪，是因為用他們頑劣不耐的規矩，將成文的律法，弄得詳細周密，他們却圖謀閃避，即使別人嚴格的遵守(路11.46)；因為他們熱心建立，修飾先知的墳墓，這乃是宣告一種記號，是他們繼續作殺害先知的工作(47.48節)；並且因為他們用遺傳的講解奪去知識的管轄，以致百姓不能認識生命的真理(52節)；第一控告見於太23.4，却無禍字；其餘則見於太23.13.29。

後一種譴責(太23.13.15.16.23.25.27.29，參賽5.8.11.18.20.23.哈2.6.9.12.15.19)，因為詩歌的緣故尤足動人。顯明主怒是若何熱烈(詩2.12)；在禱音內並無繼續的章節如此說。在此段經文內，主宣告災禍，反對文士和法利賽人，因為他們的假冒為善，或他們的欺詐，並喜好宗教的講壇效果，在主看為最可惡的不虔，亦因為他們關了天國的門——此門是主用宣講所開啓的——並妨止人們進去(13節參啓3.8)；因為搶奪寡婦，用很長的祈禱欺哄知識簡單的人(14節)，施行很勞

苦的佈道法，為要得人入教，並使他們充滿恩寵的驕傲，比他們自己更甚(15節)；因為他們裝作引節別人遵行上帝的旨意，而自己却顯出缺乏道德的知覺(參太15.11.路0.39)。例如：他們用曲解的分別敗壞了真理和公義(16.22節參可7.6.13)。主又責備他們忽略了律法更重的事，即公義，憐憫，信實，同時却獻上十分之一的園蔬，這就是瀝出蠅蟲，而吞下駱駝去(23.24節)；並為他們這樣小心預備飲食，謹守利未人潔淨的規矩，却不小心避免道德上的污穢，是因為不合法的獲得這飲食，並且喫了這飲食後去行作放浪無度的事(25.28節)。主將他們故意做作的善比如人用石灰粉飾墳墓一般(27.28節)。末了一禍，乃是他們修造他們祖宗所殺害先知的墳墓(29.31節)；並且主怒的杯滿溢，乃起自想到自己眼前在他們手下所受的死，因而主說：「你們去充滿你們祖宗的惡貫罷！」(32節)。

這種可驚怖的言語，吾人不要想是應用在所有的法利賽人身上，是沒有區別的。尼哥底母是一個法利賽人(約3.1)，並且尚有許多別人(參徒5.31)。這種假冒為善的譴責自然不容加在他們身上。保羅也是法利賽人，却非假冒為善(腓3.5)。他所受的法利賽的教養，乃是為使徒訓練的重要部分，從法利賽教得了為祖國宗教的熱心，是他永不遠去的(徒20.22)。在本章，主認可他們的威權，是坐在摩西的座位上的，並認可他們一些小的禮節(太23.2.3)。在他某得中有一段出名的經文，將各種的法利賽人分別出來，說那真正

唯一的法利賽人是「那因為愛天父而進行其旨意者。」

可^{14 21}（一太^{20 24}路^{22 22}）或者此為福音中最悲慘之言，主說此言却無報復之意，雖然是顯明主被猶大所賣而受的傷痛到了極點。但此禍並非咒詛如詩¹⁰⁹所言，並非命定猶大滅亡。其意乃是說「最好是生，較比生而賣人子更好。」這一段話證明主因為這偽友的不忠誠所受的苦痛是如何深重（參詩⁴¹，約^{13 18}）。

仍有四種禍在路^{9 24 25}，乃是對着四福說的（^{20 23}節）：馬太道滿了禍，是無關重要的。至於馬太和路加記的講道有何精密的聯屬，毫無證據。兩位著者也許對於同一的講道各有不同的記錄；或者是兩個相似而不同的講章，記錄於兩種文件上。馬太取其一路加取用其他。於此兩種情形之一，足以講明馬太道滿禍之故也。

外面表示禍的形式，乃是解明主施教訓的方法，「在最簡略的範圍裏，注意其最清楚之點。」其陳述之特性，包羅宏富，並且重要，足以令一般聽者曉得誰是所指的人們。主開始說，「貧窮的人有福了；因為上帝的國是你們的。」主子聽衆以管鑰，令他們了解他以下別的話的意義，因為「貧窮的人」是一個含有倫理，屬靈意義的名詞；免得主的言語被人用物質的意義來解釋。據吾人的意見，這些禍是真實的，較比從主的教訓中推測出來尤甚。或者是起自被迫的基督徒受苦難的緣故，或者是為穩固並講解諸福，按着申^{27 15}賽⁵的形式。看現在社會的光景，有這些禍的存在，能說牠們的警告是

無用的嗎？牠們豈不仍是生動的言語嗎？（谷雲階）

婦女

WOMAN

基督與婦女的關係，在四福音裏面是一個最有趣味，也是一個最難解

釋的問題。我們為評論正確起見，先把基督降生時代婦女的地位，拿來研究一下。在亞洲各國大都如此，從巴比倫的刑律上，我們很可以看出婦女所受的侮辱。「若是丈夫對妻子說，你非我的妻子，就稍給她一些錢，即能把她除去。但若妻子要與丈夫離婚，她就被丈夫投在河裏溺死。」猶太國婦女的地位，並不見高尚，甚至為了一件很瑣細的事情，即釀成離婚的口實。再以希臘來講，婦女的結婚生活，也很受人漠視的。連蘇格拉底竟招了賣淫婦阿斯佩細亞（Aspasia）來，與她談論「怎樣幹她的賣淫生活，大得贏利。」羅馬婦女在社會上漸漸得勢，受教育的機會也更廣大，在羅馬有幾處地方，尤其是馬其頓，婦女在社會上的地位，比較任何文明國家為高。我們翻開使徒行傳，就可看到當時腓立比帖撒羅尼迦和比利亞的婦女——其中有許多的貴婦——跟着使徒保羅，熱心主道。但是婦女的地位，在羅馬各地，都不相同，婦女對於男子的關係，除了下賤之外，顯然是個例外。許多例外的事情，祇引起一般同情者的注意罷了。

馬利亞產生我主耶穌之後，於是男女的關係，就大大改變了。這種事實，在耶穌生活時代，明瞭的人雖然很少，但自有牠的特殊意義。馬利亞因此達到一個卓越的地位，否則便成爲一個無足道的人物。

了。當我主在幼年的時候，抑或在他開始講道之前，約瑟諒來已經死亡，但這事對於耶穌母親馬利亞在福音中所佔的地位無足輕重。關於耶穌降生與幼年的事情，我們所知的有限，因為馬利亞常守秘密，而心裏却反覆思念那些事情（路^{2:19-21}）。但是在加利利的迦拿娶親筵席上（約^{2:章}）便可使我們對於她的重要，得着一個明顯的觀念。唯她知道耶穌有何等偉大的位分，何等希奇的應許在他身上。她却不因這事的偉大，竅竅不甯，損失自己的人格。通常亞洲婦女，對於一位生有異相前程莫測的貴子，不敢訓導他。但是馬利亞見有耶穌可以表顯大能的機會，和滿足需要的時候，她就隨便提醒他，雖不能說指示他，這在她是很自然的事情。耶穌的回答，在我們看來，似乎太嚴酷些，但愈能表顯她的地位。「婦人，我與你有什麼相干？我的時候還沒有到。」這種說話，不能對着在家庭中佔有輔導地位的人直講，但暗示着，她多年來依着自己的願望，任意爲他說話，這樣時機現已過去了。從這點上我們可以推知我主是喜歡真實發展婦女的地位，喜歡母親不單純爲一個賤役或奴隸，必須佔有確定的地位，負有一定的責任。加之，從她的發問中，顯然可以看出耶穌並不阻止她對於世俗和天國事業的興趣。母子之間，似有一種障礙物，妨礙互相常談的機會，但耶穌用「我的時候」這種語氣，是顯然使她想到表顯自己人格的時機是到了。從起首，甚至在他降生之前，她的心裏常存着天國顯現的意念，即天使曾對她所說的「王位」和「天國」（路

^{1:33}）那時她的意念已不被家務所纏縻。同時，顯見是一種自然的願望，雖然像她這樣卑微的人，也願對於實現天國的事業，盡些本分，而不以爲滿足，她對於上帝所托付給她的偉人，是要盡小心培養，教育和輔導的責任。

最奇妙的，乃是馬利亞做了世界救主的母親，而耶穌並不使她有過分的特徵，使人重視爲有價值的宗教人物。凡認識他品格優美，和他說話有大能的人，當然要說：「懷你胎的和乳養你的有福了」（路^{11:27}）。但是耶穌在回答中，又指出一種最有福的人。「耶穌說，是卻還不如聽上帝之道而遵守的人有福」（路^{11:28}）。這個教訓，與有人告訴他說，他的母親和弟兄站在外邊是相類的。「誰是我的母親？誰是我的弟兄？就伸手指着門徒說，看哪，我的母親，我的弟兄。凡是遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄，姊妹，和母親了」（太^{12:47-50}）從這點上就可以顯然看出她做他的母親，誠然是婦女中有福的，他給她充分的機會去發展自己的心意和靈性，在三十年中從不阻止她的自然願望，要知道一切他所說的天國，就是天使已經告訴過她的。但他所最重視的，乃是在她裏面，有聖靈賜福的生長，竟被揀選了做他的母親，而得至高的地位。至於她的反應，再奇妙也沒有了。當耶穌宣講福音的三年之中，她幾乎不露面目，直到末了，她是出現於十字架的旁邊，她的態度表顯出她的尊貴，緘默，和自制，這一切都是她從耶穌學得的。當最大的慘劇演了的時候，便易使人發生很大的刺激，

但她像聖子一樣，仍保持着一種威嚴自制的態度。亞洲的人，連猶太人，遇有喪事發生，都要蓬頭散髮，衣服凌亂，哀痛不止的了。馬利亞是「站在」耶穌十字架的旁邊（約 19:25），一句話都不說，也不流淚。她靜默地受着兒子的指導，離開十字架，雖然我們知道那時有萬把利劍直刺她的胸懷。我們所知道論到馬利亞成爲怎樣一個真實的婦女的事，是很有限。基督在四福音裏與其他婦女的關係，也正像我們要從他與母親的關係上，去求明瞭一樣。耶穌和一個婦女說話，甚至連門徒們都希奇（約 4:27），立刻幫助那用香膏抹他脚的婦人，反使她的人格受了懷疑（路 7:39）。罪人的羞恥感覺是最靈敏的，這種人立刻可以得着信稱。西門的思想是不錯的，一位先知必知道闖入他家的那婦人的品格，不像耶穌那樣，許她貼近自己。除了無罪的耶穌之外，無人能這樣行。除了他以外，沒有人像他那樣忍耐對待撒瑪利亞的婦人（約 4:章）。當他明白表顯他是知道她罪的時候，她就改變題目，他也並不阻止她，但因這番辯論，她引出了一種幫助靈性的方法。這種能力與溫柔的結合，尊重人的個性，而不沾染罪惡，使他當日在婦女中間，獲得至高的地位，正如在男子中間所獲得的地位一樣。她們喜歡盡力幫助他的工作，用自己的財物供給耶穌和門徒（路 8:）。最顯著的乃是她們所顯出的勇敢，勝過十二個門徒，她們也顯出熱誠，這是使他們難解的。有些婦女站近十字架，不怕受侮辱，這與抹大拉的馬利亞在他生命最末的一個星期，用乳香作爲禮物，是一

樣的奇妙。她們對於他言語的大能，和人格，立刻發生反應。從馬大的說話上，耶穌得着一個自信，甚至比較彼得對耶穌的自信更外完備。更外遠大（約 11:21-22）。從一個信奉那教的迦南婦人，他得着一個信心上最奇妙的實例，這個婦女的認識力，窺破耶穌的言語，直投到他的愛裏（太 15:22-28；可 7:25-26）。

耶穌對於婦女地位和品格的重視，不但從他的言行上表顯出來，並且在婚姻上賜給我們一個新的神聖的要義。他所說的「人要與妻子連合，二人成爲一體」（太 19:5-10；可 10:3），即使妻子與丈夫佔着同樣的地位，而使極普通的離婚案，成爲不可能的事情。接受了這個教訓，即使我們不能因循故，或甚至毫無理由，即把妻子休去。從四福音的整個事實上，使我們明白婦女的地位，與男子是同樣的重要。如亞拿以利沙伯，耶穌的母親馬利亞，馬大與其妹馬利亞，抹大拉的馬利亞之在女界中，等於彼得約翰雅各安得烈之在男界中。若祇說到男子，而不提到女子，則四福音即有極大的缺點。

在馬太中又論到婦女所佔勢力的事情。這件事不但有趣，而且也很奇特的。彼拉多妻子做夢，便是耶穌生平和教訓有大能的一個實據。這件事是出乎猶太人狹隘的思想之外的。巡撫彼拉多自己聽沒聽着什麼，看見什麼，即面對着基督的時候，祇覺得疑難而不能信服。但他的妻子，對於聽聞耶穌所講的一切，都很感與興趣。她的心裏充滿着拿撒勒先知所做的事。她睡眠不得安甯。她驚醒了，感覺現在

丈夫正在辦理的案件，性質非常重大，她竟敢去干涉，雖然沒有成功（太³ 27 19）。

從此我們就可知道四福音裏是注重婦女對於宗教影響，易受感動，並準備作更大的犧牲。她們當耶穌生時，和他的一生，侍奉他，一直到他死後都侍奉他。所以她們能在他昇天之後，與門徒同得恩賜。

婦女的性質

WOMANLINESS

（M. H. Brown：于化龍）
基督教的特性中，有尊敬婦女，並使婦女多得自由。

以前婦女是處於奴隸的地位，不論是猶太國或異邦，基督教却將她們高舉起來，與男子同為承受救恩的後嗣，並使她們有能發揮最優美德性的機會。耶穌基督不僅是一性，一代，一時，一族的榜樣。這樣看來，在他裏面無分為奴自由，或男或女，猶太人或希利尼人，有學識或無學識的人。

女子之身，在內不在外。男子生活於努力奮鬥之中，而女子在家庭裏是在情感和愛情的境域中。她的最大責任是培養愛情和同情，將家庭變為天下最圓滿可愛的境地。男子強而有力，他的主動之性，能令他發生正直強硬手段；但女子有被動之性，發現她能恆心忍耐，及為所愛者犧牲。她的情感勝於推理之才，意見被情感所偏，但在道德問題上，意見也不在男子之下，因為男子不意，常憑着推理之才。試察耶穌的品性或教訓裏，有這種婦女的性質嗎？

耶穌常注重家庭的基礎，並視婚姻有神聖不可侵犯的特性。他雖因宣傳天國福音，而必捨去自己的家庭（可³ 33 34 35 36 37 38 39 40），並要門徒也同樣拋離家庭（路¹⁴ 26），但他尚覺缺少家庭的避難所（太⁸ 20），體會能捨棄家庭，是何等大的犧牲（太¹⁰ 29）。耶穌所說的第一條大誡命，並非國中優美之德——公義，乃是家庭圓滿之德——愛（可¹² 29 31）。兒童親近母親，比較親近父親，更外密切，耶穌體會並慈愛兒童，如同婦女（太¹¹ 16 18 22 19 13 15）。耶穌禁止淫念（太⁵ 18），當文士和法利賽人帶着一個淫婦來，叫她站在中間，他卻彎着腰用指頭在地上畫字（約⁸ 6），他們豈不要探詢他對於貞潔的觀念嗎？耶穌體會婦女悔罪的心（路⁷ 47），感謝的心（約¹² 7 8）。耶穌為持齋盒的婦人辯護，即表顯他不但愛人，也要受人愛。他不但心內受感動，外面也顯出被感動（太²³ 27 可⁷ 34 8 12 路¹³ 31 19 41 約¹¹ 33 35）。從他的溫柔，恆忍，柔和，和謙卑上，更顯出他是具有婦女的美性；從他順服上帝的旨意上，豈不更顯出他是具有婦女的服從之道嗎？（太¹¹ 28 29）。他在登山寶訓時，不注重主動之德——勉勵，而注重被動之德——忍受，即可表顯婦女的美德。他所講的勿以惡報惡（太⁵ 28 42），即女子較男子更能領悟的，這是因為婦女多有表顯如此忍耐的機會。他的意念是直覺的而非推論的，他的道德判斷力是迅速而確定的；他的靈性的識力是直接的；這些皆是婦女的特性。

耶穌既具有這種婦女的性質，所以他行路的時候，能號召許多

婦女來跟從他，她們是竭誠歡迎他當代的宗教教師未有能像他這樣的。在主的左右常有一般女信徒和朋友，如哥流巴的妻子馬利亞，雅各和約翰的母親撒羅米，伯大尼的馬利亞和馬大，抹大拉的馬利亞，俯伏在耶穌脚前悔罪的婦人，和一般尊貴有財的婦女，用她們的財物供給耶穌（太²⁷ 55 可¹⁵ 41 路⁸ 3）。後人皆尊敬耶穌的母親，因此婦女在基督教裏所得的位分和勢力，為從來所未有。除以上所舉的之外，我們又可提出幾個耶穌與婦女之關係的實例，例如他憐憫拿因的寡婦（路⁷ 13），讚美窮寡婦的捐款（可¹² 43 44）。他對待婦女有三處地方是表顯恨惡的，但是我們若仔細去考察各件事實，即能免去這種感想。我們從全部基督教歷史上看來，耶穌之對待婦女，與婦女之努力為天國服務，即可證明耶穌不但所具男子的性質，已達優美的極點，即他所具婦女的性質，也達極點，所以耶穌為萬世萬國婦女的榜樣，並補足她們最大的缺點，圓滿她們最高的希望。

(M. H. Brown. 于化龍)

奇事

WONDERS

「神蹟」和「奇事」兩個名稱，在舊約裏頭，往往用在一塊兒，在新約裏頭亦是同樣的，因為「奇事」和「神蹟」在新約裏頭從未見過分用在兩處地方。主耶穌用過二次，第一次，他說：「因為假基督，假先知，將要起來，顯神蹟奇事，倘若能行，就把選民迷惑了。」（太²⁴ 可¹³ 22）第二次，他說：「若不看見神蹟奇事，你們總是不信。」（約

4 48）這個「奇事」的名稱，在福音書其他的方面，從未見過。在新約裏頭，有一次引證先知約珥說：「在天上我要顯出奇事」（徒² 19），說到摩西的奇事（徒⁷ 36），說到耶穌的奇事（徒² 22），說到不法的人行的奇事（帖後² 2），以及使徒和古代宣道者所行的奇事（徒² 43 4 80 5 12 6 14 3 15 12 羅¹⁵ 19 林後¹² 12 來² 4）。看這個名稱的用途，救主並不注重奇事神蹟，因為他說，假先知亦能行神蹟和奇事的。阿利金有同樣的態度，他承認異邦人亦有行神蹟奇事的可能。

「既有一人，名厄斯邱雷，能醫人身上的病痛，我告訴你們，這件事，我不以為奇，因為醫好人身上的病痛，是無足輕重的，善人和惡人都能實行的……」

另一方面，賽爾薩斯（Cornelius）肯承認救主實行神蹟奇事，但是以為這種舉動，非見證基督乃上帝之子。

「埃及國精於魔術，神通廣大者，頗不乏人，在市場，你只要化了幾個錢，他們即肯把魔術教你，能逐鬼，能醫病，能招到已過英雄的靈魂，能變出全桌豐盛酒筵，能轉動無生命的物件。行這種魔術的人，是否上帝之子，是否惡人受了惡靈的感動？」

阿利金又說，主耶穌行神蹟奇事並不要顯出神通，如魔術家一般，他的目的是改善人格。

「救主行神蹟，給人看見了良好結果，要他們改善人格，更要使他親炙之徒，得着一種有道德的訓練，當作模範，使他們日

後一心遵從主意，把真理布施人間，把主的言行，主的人格，當作表率，以致人民可以支配自己的生活，同時覺得上帝萬有，充滿天地，亦無時不在人心內。」

在這裏，阿利金真正得着教主的同意。教主用神蹟來見證他的使命，但是布施福音大道，決不是依賴他的異蹟，是用他的人格和言行。要知阿利金和賽爾薩斯二人，都以爲教主與假先知均能行神蹟和奇事。阿利金叫我們注意，教主從未把異蹟來稱爲奇事，常與他種名稱並用，同時必包含高尚的意思。奇事二字，對於異邦人，是兇兆，是妖孽，是怪誕，是出人意外的，是不能理解的。教主決不用這個名稱來稱他的神蹟，因爲要避脫表面上的效驗和一時的熱度，所以教主特把他種名稱加上去，指明神蹟的功用，是表出上帝的大能大權，上帝真在人間，神蹟不過是一種手段，使人注意，使人受感觸，然後他們肯關心天國的事情，能聽，能聞，能研究，能得救。教主行神蹟，往往爲了個人，同時不無遠大屬靈的目的。（朱傑元）

言或道

WORD

這個字，譯中文很難下手，因爲有時譯「言」，有時譯「話」，有時譯「道」。在福音書內，牠的意思甚多。（1）有關節的各種聲音。（2）受聖靈感動的經典。（3）神聖的使命，如路³。說「約翰在曠野裏，上帝的話臨到他。」參路⁴ 8 11 28。（4）天國的道或福音的使命，參太¹³ 19 可¹⁶ 20 路⁵ 1。（5）基督有權力的語言，如路⁴ 48 說「這是什麼道理

呢，因爲他用權柄能力吩咐污鬼，污鬼就出來。」（6）在第四福音書內，基督自己是「元道化身。」

按希伯來人的心理講起來，「言」字很有道理的。在舊約書內或照古代思想，「言」不單單是有關節的，有意思的聲音，而且「言」是含帶能力及實際，「言」內有演說者的生命和人格。上帝所說的話，更有這種性質。上帝的說話，即是他的神聖旨意，說到那一樣東西，他的說話在那一樣東西上就要發生效力。「雨雪從天而降……我口所出的話，也必如此，決不能然返回，卻要成就我所喜悅的」（賽⁵⁵ 10）。上帝交付先知的說話，並非空談，都有實行的能力，所說者必有應驗。是故上帝創造天地，宰治萬有，都用他的說話：說有，就有，命立，就立（創¹ 詩³³ 9 107 20）。上帝的說話非但是吩咐實屬有關命脈的能力，發出來成全他的旨意。

說到說話二字，在福音書內，不時加上希伯來的色彩，即使不是上帝的說話亦是很鄭重的。「凡人所說的閒話，當審判的日子，必要句句供出來，因爲要憑你的話，定你爲義，也要憑你的話，定你有罪」（太¹² 35）。雖則我們說的是閒話，主耶穌亦視爲不落空的。言語是人的精神，一言喪邦，一言興邦，其能力之大如此。凡污辱的，愚笨的，無心的，兇惡的話，都不可從口裏說出（太⁵ 22 27 12 31 路¹² 30）。以上這種說話，都有作惡的用意。說話是從人裏面出來的，亦如行爲能表白人的心思和品格，末日審判，必要把牠們拿來作憑據的。

言語有能力，本爲舊約觀念，在救主自己的說話，更能表清楚。救主之言，能行神蹟，能醫病逐鬼，能平風靜浪（太⁸ 16 路⁴ 36）。但是從根本上說起來，有能力的說話（路⁴ 33），即是神聖的說話。主耶穌只要一說，他的旨意就成功了，因爲他的說話，是活潑的，是有能力的，可以代表他施行一切。主耶穌的言，即是他的使命。是故福音非但是基督教的教訓，或彌賽亞國的布告，實在是新的能力，在主耶穌裏面，用言語來傳達到人間。於是在撒種的譬喻內，把救主之道或言，比較種子，以表裏面含藏奇妙生命之意，只要人的心地良好，一接受主的真道，如種子撒在沃壤，必能結果三十倍，六十倍，一百倍。

在第四福音書內，救主之言，更包蘊深奧的意義。「我對你們所說的話，就是靈，就是生命」（約⁶ 63）。「現在你們因我講給你們的道，已經乾淨了」（約¹⁵ 3）。「聽我話，就有永生，不至於定罪」（約⁵ 24）。在這許多說話之中，救主的教訓是全然同化了，但不是中心點。第四福音的特性，就是這個，救主不把他的教訓直接說出來。他自己即是啓示，他的說話，就是世上之光，道路，真理，生命。他的說話，表明他的神聖應得，他的說話代他自己，信能接受主耶穌的說話，即是接受主耶穌自己，經過他賜生命的能力，進入我們心內。「你們若常在我裏面，我的說話也常在你們裏面」（約¹⁵ 7）。

或說，第四福音書多提及救主之言的緣故，就是要把語言裏頭的元道論推廣出來，證明救主是元道化身。在全部第四福音書內少

談元道，多載主的說話，這莫非是截長補短之理吧。反對這種說業者說：（1）第四福音書用道字或用言字，並無一定範圍。（2）語言裏面所用的元道名稱，合帶二層意思，「言」和「理」，在全部福音書內，並不辨別清楚。最好還是說，對於救主之言，我們普通的觀念，就是主耶穌與上帝是一性一體的，不一定要不時特別提出元道論來。救主之言，和神聖造化之言，有同等的質量。「我對你們所說的話，就是靈，就是生命」（約⁶ 63）。（朱葆元）

世界 WORLD

（一）世界這一個名稱，按希臘原文，是秩序的意思。古代文學不時用牠來表示一人的品行端正，國家的憲法行政，人身的衣服高雅。天地是大塊文章，秩序井然，乾坤奠定，永不混沌的意思。自然哲學家，都利用這個名稱來指點地球或宇宙萬物。人類亦可稱世界，但是原文無論希臘或拉丁，都含藏中國向書所謂「天敘有典，天秩有禮」的意義。

（二）讀者如果要一個證據，那末希臘原文「世界」二字，在新約著作家手中，其用法和原來的意思是同樣的。古代的文人都明瞭「世界」二字，是含藏秩序的意思。但是普通說起來，這個古代觀念，在新約裏頭，漸漸落後了，有時竟然不見了。但是一方面失落，一方面已經加上新鮮的意思。只要研究新約文字，就可以知道了。

新約文字，在這個名稱引渡之際，亦跟從古文的用法。有時指婦女的妝飾，見彼前³，有時指宇宙萬物，見羅¹ 20，有時指

天下萬國，見太4:8，有時指世界人類，見約1:29。這裏秩序的意義，並沒有根本推翻，不過不是十分顯明了。

但在符類福音書內，這個名稱不多用。讀欽定聖經者，須知譯出世界二字，不一定指原文世界二字。有六處是指時代，有二次是指有人居之世界。但是此種混雜，在重譯聖經內，早已分清，這裏亦不必多討論了。這個名稱在符類福音書內，比較聖約翰、聖保羅和聖彼得及聖雅各書信內，其用法是全然不同的。在麥子的譬喻及稗子的譬喻（太13:24-43），那世界二字，並沒有黑暗兇惡的色彩。使種子不結實的，並不是世界，卻實在是時代的思慮（可4:19）。在登山寶訓內，救主說：「你們是世上的光」（可5:14），他又說：「你們是地上的鹽」（太5:13）。這個世界要改良，要洗滌，要被真光普照，那是不差的，但沒有被定罪。在符類福音書內，這個世界和聖徒團契，沒有什麼極大的區別。在符類福音書內，世界二字不多提及，即使提及，就是信徒所居住，所行動，所有存在的地方。在這個世界上，信徒固然有絆腳的事以及特別的危險，但是沒有說過，世界是全然罪惡（太18:7）。

(三)我們從符類福音書，回轉來讀聖約翰福音書，那是天然不同了。聖約翰福音和他的書信，是不容易分開的。世界的名稱，在第四福音書內，有八十次，在約翰一書內，有二十二次。這個名稱，用得很多，同時牠的意義，亦由淺入深，逐漸改變了。在第四福音書緒言內，世界二字的色彩，亦是如符類福音書那樣淡薄的。

這個世界是昏迷不醒，不覺自己的黑暗，真光照耀，亦不知道歡迎，見約1:11-12。施洗約翰的見證，是更進一步。他承認主耶穌是上帝的羔羊（約1:29-35），足證他承認救主應世，救人脫離罪孽為目的。後來，救主自己為尼哥底母做見證，告訴他救主降世的目的，就是因為愛這個世界。救主降世，不是定世界的罪，實在要救這個世界。開生滅死，是聖父永遠的目的（約3:16-17, 4:12, 4:17）。古時的人貪嗎哪，是表示救主和世界有密切的關係。他是天來之糧，給世界有生命的（約6:33）。後來說得更清楚了，他的肉是飯糰，為世人而犧牲的（約6:51）。

對於這個世界，救主說得很好，有兩次門弟子聽來很不明白。他們起初不明白，為了什麼救主向門弟子顯現，和向世人顯現是同樣的呢？（約7:4, 14:22）他們不明白，除了仁愛之外，救主不能把自己來顯現。這個區別，不是時間，是訓練的度量，使得門弟子後來看出救主的態度，對於世界和他們有所不同。起初救主說明，世界不能恨他的門弟子，因為那時尚沒有什麼信仰或愛心問題，激動他們的怨恨（約7:7）。時候一到了，天然分開兩路，門弟子自己定當最後的選擇。這樣一定當，世界上的怨恨就來了。救主所受的逼迫，門弟子亦要受（約15:17, 20）。現在他們覺得與救主在同等的地位上。有了這個覺悟，門弟子的態度，就變為仁愛和服從，世人的態度，莫非是怨恨和悖逆。在此相反抵觸之中，救主保險門弟子定得勝利，勝利後定得良好效果。救主自己做他們的擔保。他們在救主裏頭的命運，就是平安和凱

旋(約 10:23)。

如果要把世界二字，完全討論清楚，非讀約翰一書不可。聖約翰福音和他的書信，天然有密切的關係。先者預料後者，此乃一定之理。例福音內教主之言論，變成書信內的格言。在書信裏頭，約翰完全覺得教會和世界站在爭戰的地位上，要遇着各種特別的危險和時代的異端邪說。在福音書內，教主把世界上的罪狀說得很包蘊，很含蓄。(約 16:11)。約翰一書，我們可以說，是福音的註釋。在約 16:11 這一段裏頭，教主似乎把世界描摹得和上帝分開了，然而，不是沒有希望的。因為教主不但是要宣布世界的罪狀，實在是要世界知道，究竟罪，義氣，和審判是什麼。

我們總結說一句，聖約翰福音，把世界表示出來，是一種秩序，一種人類生活的環境，和上帝像遠隔了。但是在約翰一書內，我們覺得這個世界更黑暗了，更兇險了，不但與上帝遠隔，並且是反對上帝。敵對上帝永生和慈愛的意旨。聖約翰教訓我們如欲得勝世界，非依靠提高我們的能力不可，這就是仁愛之力和信仰之力。(朱葆元)

世俗

WORLDLINESS

基督教的大道，講到世俗這個問題，是一種最重要，最應用的使命在人間。因時代不同，有時說得厲害一點，有時和平一點，所以自教主降世以來，人對於這個道理發生誤會的地方很多。那誤會就是把這個物質世界，和凡屬於物質的，根本上完全把他當作是

罪惡，反對屬靈的。這個誤會，發源之地，不是基督教，是從他教思想之中，引渡過來的。要知這誤會的根源，不能使永存的基督教的莊嚴有所損失。無論什麼宗教的態度，對於這個眼前世界有所表示，必能影響世道人心，是故我們果能明瞭基督對於這個問題上有何見解，是一件很重要的事情！

第一，要明瞭教主關於世俗的道理，我們須把他使命的大概，先行討論一下才行。

(一) 基督關於靈界有存在的見解：人所接觸的有兩個世界。(甲) 物質世界：人和物質世界有種種關係，天然有最活潑的知覺，人既誕生於此物質世界中，天然有物質世界的一份子，有一種特別的生活，給他相配居住在這裏。有依約法掌權者，他要服從。有親戚友朋，他要敬愛。且有一定的標準分出那一種人民是快樂，那一種是痛苦，那一種是發達，那一種是失敗。(乙) 屬靈世界：對於這個世界，人的關係，天然是不清楚的，是不能理解的。基督應世，他的目的，就是要把這個屬靈世界的真相來啓示人間。這屬靈世界的存在和獲得，就是他的福音大道。人變成屬靈世界的一份子，亦是經過了誕生而得到的。(約 3:16)。這個世界，亦相配給他有一種特別的生活。(約 6:33, 17)。

他既生在這個世界裏頭，這個世界，是他的，並且他得着一種屬靈的飯糧。(約 4:14, 34, 6:25, 27, 37)。這個世界和他亦發生一定的關係，亦有依約法的掌權者。(可 11:9, 約 12:13, 18:33, 87)。人和上帝亦有親戚的

關係(約 1 12 約 3 2)人與人亦有弟兄的相愛(可 3 34 85 10 29 30 約 19 28 27)況且這屬靈世界亦有標準可以考察人民的資格是如何(太 5 3 x)這個屬靈世界救主早已稱為上帝國或天國(可 1 15)這個無形的世界和有形的世界是同樣有具體的屬靈世界和物質世界界限分清楚的且是自己保留的(約 3 6)他的人民有一定的資格(可 10 15 路 18 16 17)是純粹屬靈的(路 17 20 21 約 4 23)人不相配不得進去的(路 9 62)八進去是不容易的(太 7 13 14 可 10 12 15 34 約 3 3 5)。

(二)基督關於人與靈界相通的見解：人生與物質世界有密切的關係，與靈界亦不無關係的。(甲)基督自己在人性一方面常有這種靈界相通。福音書告訴我們救主有時與天父相交(可 1 35)有時與天使相交(太 26 13 可 1 13)有時與已過聖賢之靈魂相交(可 6 3 x)須知他的實行與靈界的交際就是他奉差到世界上來的基礎(路 2 49 約 7 16 8 19 26 16 23)也就是他能受苦難的精力(約 18 11)。(乙)基督在世，以身作則，把與靈界相交，當作為人修身之大本，他囑咐門弟子務須照樣實行才是(約 15 4)參約 6 55)門弟子在此眼前世界度日，同時他們有一種秘密生活，與無形的相交(太 6 1 18 10 19 20)。

(三)兩種相交：根據上述，人乃屬於兩個世界與兩個世界都有接觸的人具二性：一屬血肉，一屬靈，他亦知道屬靈的高於屬血肉

的。人與兩個世界相通之間，須覺得屬靈的團契超越屬物質的團契。實行與靈界相交，乃人生最高的工作，即向書所謂「天工人其代之」。但是人有自由意志，他可以注重屬血肉的，拋棄屬靈的，或放得下一切凡屬於物質世界的，自願選擇屬靈世界為根據地，他這種團契，天然是更實際，更嚴重了。

第二、救主關於世俗的教訓。

(一)救主並不提倡什麼厭世主義，並不吩咐人輕視物質世界，及合理的獲得。救主的門徒對於物質世界這個問題，態度不一，然而救主的為人或教訓，在這一件事情上並不做他的後盾。物質世界，天然勝境，救主很歡喜賞識的(太 9 26 28)救主往往從物質上備道發揮他天國的真理(太 25 14 可 4 3)他自己亦加入人間宴會(約 2 1 x)他並不避世，也並不喫不喝如施洗約翰一般(太 11 18 19)依約法掌權者的獲得，他時常承認的。他的所言所行都證明他肯服從在上者。況且在他理想之中，人的幸福不一定限於靈界之內。救主的宗教，亦注重社會服務，他常對門弟子說，非愛人如己，不得稱為是他的真實門徒(太 5 43 48 約 1 2 9 11 4 20)且說愛人不是嘴上空談，實在是誠意正心的服務(太 22 36 39 可 10 42 x 路 10 20 x)不差的，愛人，服務社會，即是愛上帝，事奉上帝的標準(太 25 40 45)在幾段很有意思的經句裏，救主已表明，物質生活，即靈界生活的外表(太 18 10 可 2 5 10 11)是故救主教訓門弟子，不要忽略物質生活，更不要輕視牠。信

徒的本分，就是要把真理和美觀來充滿物質生命的各部份（太⁵ 13 16 19 33 約¹⁷ 15）。教主不輕視目前的生活，在無論什麼時代，從未產生過如教主那樣的道學師，把人間物質的事情來修改完善，無論團體個人，都能得到福德無量。

(二) 教主並不宣告屬世的財產是罪惡。

(三) 假偽相反對偶：我們研究基督教關於世俗的道理，必先排除相反對偶，不幸世俗二字，按希臘英文原文，都帶一字數意之弊，是故我們必須要把「世界」二字，用基督教的生活和原理來解釋清楚。基督教的經學家須知有兩種區別：(甲) 不同的區別；(乙) 反對的區別。基督教的為人和言行所表示屬世和屬靈的區別，是不同的區別，不是反對區別，反對的區別，不在屬世和屬靈之間，而在屬靈和敵靈之中。人固然可以把物質當作敵靈的工具，但是物質和敵靈，是兩樣東西，在福音內，分得很清楚的，我們不得把牠們的現象作為證據。是故教主對於在天掌權者，與在地掌權者，不肯認為兩種反對的區別（可¹² 18 17 約⁶ 15 羅¹³ 7）。教主肯接受的相反對偶，是屬天的王和屬地的王（約¹² 31 14 30 10 11）。受教主定罪的世界，不是這個物質世界，那是他歡喜的，不是他的要求，那是他承認的，不是他的財富，那只要合理，人可以求得的。教主所定罪的，是一種屬於世俗的靈，是完全反對人之高尚生活和一種歸依這個靈的人類（約¹² 31 約¹ 2 18）。基督的國度與世界物質的國度，沒有反對的地方。教主的國度和屬

世的惡靈，是永遠站立在反對的地位上（約¹⁵ 18 19 10 33 17 14 約¹ 2 15 13 14 4 1-6）。

(四) 關於世俗的後項見解：

把教主對於這個物質世界的態度，講明之後，我們就可以得到正確的世俗觀念，善用物質世界，為人民造幸福，不是世俗惡用物質，自私自利，便是世俗。教主所定罪的，不是物質世界，實在是惡用物質的靈。這個靈或是一種原理或運行在人心內的，與屬靈的國度，是完全相反的。有了這個惡靈，就是世俗行出來的事情，就是世俗的表現。愛慕物質世界，和物質事業，不一定是世俗，因為教主承認過，物質世界與天國並不是反對的，同時一個人豈不可以善用兩個世界，顧全雙方合理的獲得，也不至於發生難免的相反對偶。世俗並不指實行或不實行某事（可² 18 24 3 4 7 5 8 15 21 路¹¹ 29 41 約⁵ 10 7 23 24），一人嚴守禮教，外君子，而內小人，仍是凡夫俗子，仍在世俗之中（太²¹ 28 31 27 6 約¹² 5 6 18 23 10 31），一個人如果誠意正心，在表面上無所用心，亦可成功真正非世俗的（太¹¹ 18 19）。愛這個物質世界，放縱自己在某種作為上，固然亦是世俗的表現。物質世界，本來不是罪惡，亦可變成罪惡的媒介，為了注重一方，人與物質世界，無論直接或間接有所抵觸，未免不發生有害屬靈團契的事端。那末，物質世界和屬靈世界，兩個不同的區別，從此就要化為兩個反對的區別了。這並不是物質裏頭含藏什麼反對靈界的特性，實因人把物質，用作工具，反對靈界了。那世俗的要素，不是外面的形式，照

基督的教訓，這要素原來是在人心裏，「萬法惟心」，心善一切善，心惡一切惡，這句說話，不是沒有理由的。

(五)世俗的現象：「禍福無門，惟人自招。」我們已經討論教主的教訓，人有兩個世界，以相抵觸，一個是物質世界，一個是屬靈世界。起初人對於物質的交通，是合理的，合法的，不久到了危急之際，人的利己心發出來，與那高級團契作戰，把牠戰敗。爲了要推進那下級團契，情願犧牲屬靈團契，情願假一個凡夫俗子，把這個物質世界，原來是無罪的，良好的，變爲反對靈界的工具了。我們本來分不清楚，那一種作爲是反對靈界的。我們亦知道，世俗之事，是敵靈作用。並不是每種動作，有那個敵靈在內，不過每種動作，可以做敵靈的媒介。要知道世俗問題，徹底說一句，就是排列位置的先後。物質世界，在應當的地位上，是應當的。但是在一人的生活，物質是第二位。救主教訓我們切不可准物質居上位，因爲那個位置是屬於上帝的（王上 9:4-15 太 8:88）。雙方支配得不善，往往重物質，輕靈界，有時候靈界完全取消（路 12:15 21），有時靈界服從物質（太 8:21 10:37 38 可 5:17 路 14:15 22 約 9:19）。人與物質世界相交，並不是罪惡，過分注重物質，看不見在多數重要物件之中，有一樣是最重要（太 13:44 45 路 10:41 42），物質世界，不是世俗，人利用物質來自私自利，就變爲世俗，那末，要反對天國了。

(六)信徒和物質世界的真正關係：照救主的爲人和教訓，信徒和物質世界的真正關係，有三個：(甲)像基督一樣，信徒須完全覺

得物質世界的美雅，須完全答復牠合理的要求。基督教教人完全摹仿自然界，做慈愛的父親，良好的丈夫，有道的君王，忠心的僕人，誠實的商人，有公德的國民。信徒須以救主之心爲心，須以救主的精神充滿人生的各部份，無論公衆，私自個人，團體（太 5:13 14 23）。(乙)信徒雖然承認物質世界的要求，但信徒生活的重心，不在這裏。信徒如救主一般，在世離世，在塵離塵（約 8:23 17:14 18）。信徒如救主一般，緣不變，不變隨緣（可 2:16）。信徒不是敵靈的奴僕，信徒已得真自由（約 8:31-36）。不差的，信徒對於物質世界的態度，完全改變了。他覺得自己不是永久把持產業者，他不過是一個家宰，等候主人回來（可 13:25 37）。信徒在兩個世界裏頭度日，但他的正確的世界，究竟是屬靈的那一個。無論他周濟，禁食，祈禱，無論做什麼，他的真正生活，是秘密的，他人所看不見的（太 8:1-18）。(丙)人能獲得這個無形式的生活，即能擬定自己的政策，管理一切物質事業。如果要他犧牲他物質上的名譽（約 9:29 30），或物質上積蓄（太 9:9），他定能信奉奉行。如果要他保存物質，善用牠來推廣天國於世，他定能唯命是從，有些人把永生的條件，當作物質用（太 21:12），信徒把物質的條件，當作永生用（太 25:40 路 10:11）。有人用物質，解釋靈界的真際（太 10:23 約 9:42 62）。信徒把靈界參通物質。信徒如主一般，不肯把物質世界來定罪，不過規定好，直至終身，物質必須服從永生的和屬靈的（林後 4:18）。從此爲人的真相，信徒明白了（約 9:9）。（朱傑元）

書寫

WRITING

福音書所提及的書寫，可以分爲四種，亦不必多用功夫來討論的。

(一)有幾段裏期提及「摩西所寫」或「經上所寫的」這就是引證舊約聖經，牠的一點一畫，莫非宗教道德的標準。古時猶太拉比對於舊約有這種觀念，後來教會初立，天然亦受了影響，因為除了舊約之外，沒有他種經典。是故「寫在書上」這句話，有法律作用。有經典的宗教，用歷史的目光看起來，是有法律的宗教。彼拉多寫出標語，宣告主耶穌的罪狀亦是爲了法律起見（約 19:19）。「要因你們的名，記錄在天上歡喜。」這一句話，見路 10:20，是一種隱言。在拉比或啓示錄著作家的意思之中，天上有寶冊，登記信徒姓名，證明上帝慈悲萬古不變，信徒和上帝的關係，永無斷絕，凡人的姓名，在天民錄上一經登記，即可永遠保險他們是上帝的子民。

(二)這個「書寫」二字，福音著作家，亦曾經用過兩次（路 1:3 約 20:30 21:24 25）。把福音寫出來，載在書冊，目的不是做文章，是堅定信仰。這裏與古時「書寫」二字的用意，稍有區別了。福音著作家沒有一個想到法律問題上去的，亦不說定他們所記載的，是永無錯誤的。古代教會信徒深信耶穌，不是在書本上研究出來的，是從耳來裏聽得來的。換言之，古代教會成立，不靠書籍，古代傳教不用文字來宣傳，是用口頭語來宣傳的。福音書是後來寫出來的，雖然文字的能力很大，實則信仰的重心點，不在文字上，不在道學士的學識上，不在

他們的道學上，而在信徒用口頭語的宣傳功作上。信徒活潑的聲音，教會親愛的團契，使徒誠實的見證，是傳教的正式工具，我們切不可讓基督教墮落下去，成功一種文字書籍的宗教。文字固然有牠的地位，牠的功用。文學在教會裏頭產生的，建設教會。文學在外界發生的，那末就要弊端百出。紐盟氏說得不差，他說：

那宗教原理 在書本裏頭 人閉門自守 尚可以研究

生命產生生命 信仰傳信仰 心印授心印 活人聽活人

基督教既有了書籍，一個重要問題就發生出來了。書上文字的記載，亦不得作爲證，除非他們所講的，與信徒活潑的團契，有連帶關係的。

(三)一人能書寫，在家務上，事業上，很便利。猶太學校很注重習字，因爲書寫是人不可少的技能。凡高級的交際，或營業，或自修，非利用書寫不可。

(四)有人說教主不過寫一次字，他卻彎着腰，用指頭在地上畫字，以作避去困難，因有人把婦女行淫之事來質問他（約 8:8）。我們不能一定說，他寫什麼字句，又不知道他究竟寫不寫，原告亦不是好人，一如太 5 或詩 50:19。所重要者，不是他所寫什麼，是他所做什麼。主耶穌彎着腰在地上寫字，這是有道者，天然的姿勢，表示這種污辱之言，不配從君子口中說出，更不配給他們一個答覆。

年

YEAR

參時候論

輓 YOKE

太^{11 29}所提及的輓，是教主所用的一種農具的隱喻（參看太^{13 38}路^{12 17}15 14 約^{15 1}）。把木作輓，駕二牛以耕田。讀路^{14 19}及路^{24 24}譯成「對」字，即知爲駕車之牛。教主不但從農務裏借這個輓來作比，在舊約聖經內提及輓的地方，亦是不少。或詩或賦或預言內，都有這一個輓字。國家一興一衰，一治一亂，與這個輓字，不無關係的。這個輓字，是指點人民的經驗，無論榮耀，羞辱，樂觀，悲觀，自主，奴隸，和平，戰爭，豐富，貧窮，都用這個輓字表現出來（申^{28 48}王^{上 12 4}伯^{1 3 42 12}耶^{2 20}賽^{58 6}哀^{3 27}）。或甜或苦的閱歷，人生生活的實際，教主在這個隱喻中都說得十分懇切。教主用這個隱喻，只有一次，現在我們可以用着他當作教訓。無論什麼，一經教主口中說出，其價值必增至萬倍。教主把這個輓字修飾甚好，可以牽動全部福音。

教主從人民工藝生活上，觀到已過的歷史，再觀到他在世之時人民的狀況，他天然覺得猶太民族完全在重輓之下，困苦異常。教主借輓講道，激動人心，效力不小，因爲當時的人民，實際上有三種重輓：（一）猶太禮教上的法律；（二）羅馬帝國主義的專制；（三）罪孽的重擔。猶太人的首領（太^{23 4}），只把重擔放在人民的肩上，自己一個指頭也不肯動。有一種人民常要打倒羅馬帝國主義。奮銳黨（路^{9 15}），在羅馬帝國主義之下，最是坐立不定。他們就是當時的國民黨。還有，那一個沒有已經賣給罪做奴僕（羅^{7 14}）。以上都是人民的輓。主耶

穌的輓是天主的旨意。他常負了這個輓，做他的工作，永遠順服他，決不反對（約^{8 29}）。有一夜，他曾經三次請問天主可否除去這個重輓（太^{23 29}），因爲路途崎嶇，不易前進。主耶穌的輓是類人的幸福，他是爲服務人類而來的（可^{10 45}）。做人間教主是最謙卑的，最高貴的，最寂寞的，他的惟一工作，就是爲我們造幸福。這個輓上的皮帶，是仁愛做的（約^{13 1}），永不能斷。主耶穌的人性即是他的輓。他不是天使（來^{2 9 16}），乃是降世爲人的基督耶穌（提前^{2 6}）；在此重輓之下，他完全成功天主的旨意，他謙卑降生的肉身，雖然柔弱，實屬自強不息。

少年人

YOUNG MAN

在福音書裏頭，有四次提起少年人，這個少年人和

徒^{7 51 20 9 23 17}是不同的。

（一）太^{10 22}可^{10 17}路^{18 18}提起的少年人，是一個「官」，他來請問主，當作什麼事，才可以承受永生。這個人產業不少，不願放下一切，變了面色，憂憂愁愁的去了。他是一個青年，金錢的惡根已經種在他心裏了。

（二）拿因寡婦的獨養兒子，被人抬出去埋葬，教主把手按額，吩咐他復活，是一個少年人（路^{7 14}）。拿因婦女，青年守寡，所生一子，是她的終身仰望，今教主使他失而又得，原狀恢復，其樂何如（路^{7 15}）。

（三）聖馬可^{14 51 52}記載一很簡單，很奇妙的事，即在教主被賣

之夜，從客西馬尼往祭司長宮院路上所遇着的。當時門徒都離開他逃去了。有一個少年人，赤身披着一塊麻布，跟隨耶穌。時已夜半，他適在床睡覺。忽聽人聲喧嘩，不知何事，赤身披上衣服，出來觀看。見有大隊人馬，手執刀棍，拿捉耶穌，民衆亦要捉他，他不得已，丟了麻布，立即赤身逃避。聖馬可特別注意這一段事，恐怕爲了幾個緣故：(1)或說這個少年人就是聖馬可自己。(2)或說就是那擺設逾越節筵席大樑房東的兒子。(3)或說他是聖約翰，或主之兄弟聖雅各。宗教美術表示他是一個園丁。貝氏(Bongel)的推論，說他是約翰馬可(太11:14, 12:13)是合適的。

(四)照馬可16:7, 復活日清晨，婦女眼見一個少年人，坐在墳墓之右。

撒該

ZACCHAEUS

路19:1-10上的敘述，是我們知道撒該的唯一的地方。此外，新約未見其名。耶利哥之重要，因爲商業之中心，而其出產之豐富與其價值，自然需要大批的稅吏，但這些都歸撒該指導(比較路19:2)。照事實看來，他是該區稅關之包辦人。換言之，他或已由當道者購得隨意取諸於民的征收權，只要他能規避法律免去暴露之機。但若相信撒該是其類中之著名的惡代表，在一方面，是無根據的；另一方面，對於他痛悔的喊聲，似出於良心的覺悟(路19:8)。這又像表示他的方法不總是嚴格公正的。他，就人之推度所及，是個強於平均可尊敬的稅吏

(參稅吏論)然而也難免去其職務上有可疑的污點。用壞意的托詞，去描寫他的品格，有如喪心病狂與自私自利者之所爲，又不合於此敘述所有之印象也。

對於動機，人總沒有十分把握的，因一般的動機，是異常混雜的。由各種動機，生出衝動來，使撒該於是日去接近耶穌，那是可能的。但是說同時全無高尚些的動機，是未免太過吧。最明顯的，從事活動有力的主體，自然是相稱的好奇心。在這方面，坐在收稅地的馬太，和拋卻事務思想而敏捷地爬上樹去的撒該適成一種對照，也是表示二人品性之根本區別。

較之撒該對於耶穌之態度，多饒興趣的，是耶穌對於他的態度。設使人們要尋奇特感化(撒該自決的表示)之解釋，無疑地找着在基督首先言語之愉快的坦白，與其勇敢地拋開一般的偏見。此外，他並無別法，能如此的獲得社會不屑與者之注意和心靈。世無別事能奇過於耶穌之選撒該爲東道主。這是個無可抵抗的輕聲，連同是日其他的快樂回憶，將存留於稅吏之心而爲一特殊底感恩紀念。

撒迦利亞

ZACHARIAH

參巴拉加論

撒迦利亞

ZACHARIAS

施洗約翰之父，猶太人之一祭司(路1:5-25)。

(一)其在希律治理告終之日(主前四年)適度其衰老之殘

年。那差強人意的，就是在教會與國家罪惡高漲之時，竟有無數公正熱烈的份子，優遊於巴力斯坦之祭司和人民中。撒迦利亞，即其一也。他雖是猶太人之祭司，屬於亞比雅班次，然對於婚姻問題（利 21 7-11），非常嚴守法律，這乃指其選擇亞倫——僧侶家風——之後代以利沙伯為妻是也（路 1 6）；而其妻之虔敬亦不亞於其夫。他們不只在人，且而在上帝面前看為義的，並遵守主的一切誠命禮儀，無可指摘；既為義人，又有上帝藉着耶利米之應許（耶 33 18），其夫婦真誠之願望，與撒迦利亞之恆禱（路 1 13），則其婚姻方面，宜得小孩之賜予。然而不然。這原是因利沙伯不生育的緣故（路 1 7）；她深深地覺着人間的羞恥（路 1 25）。因猶太人之輿論，以無小孩者，是上帝之罰其罪也。不料於其衰老之年，竟有珠胎暗結之神秘佳事耳。

撒迦利亞因往耶路撒冷聖殿去供其一禮拜之職務，乃離開猶太家鄉，適逢聖籤之會，得進主殿燒香。此在祭司生活中，實一難得之事（有經祭司之身，而未一獲者，比比然也。）獻香，是一種表象的祈禱（啓 5 8）；當香煙在香爐內面上升之時，即衆百姓在外面禱求之時（路 1 10）；他自不能不禱求，而因遠期習慣之動力，其日久而所積之請求文，遂一度之再出其唇也。蓦然間，在香壇之右邊（路 1 11），恰當其前，站着一位天使。撒迦利亞一看見，就恐懼戰慄；但天使對他說，他的禱告，已邀聽允，他的妻利沙伯將給他生一子，他必親見並要給他起名叫約翰（意即耶和華之恩惠），此非空名，卻描寫其品格

與其職務。「他在主面前將要為大」（比較太 11 11 路 7 28）。此子須沿着列未族獻身之最精的方式——俗例（民 9 4 士 13 4 哀 4 7 摩 2 12），撫養成為「拿細耳」（離俗者）；他又如利亞（王上 18 7）能指導許多以色列之子孫歸向主，並如瑪拉基之預告而為彌賽亞之先鋒（路 1 15-17）。

撒迦利亞未有亞伯拉罕之信仰——亞伯拉罕對於上帝之應許，不因不信而起疑惑（羅 4 19）——遂請求表記並陳述前途的難處出來。有人以為如此的猶豫，是犯罪而應受處罰；因為多付的，就要向他多取。有人問，為甚麼在此點只非難撒迦利亞而不非難貞女馬利亞（路 1 25-26）？這因她不曾問「我憑着甚麼可知道這事呢？」這樣的疑問，卻只請求「怎樣有這事呢？」的指導，這種問題隱含着信仰在內。執是之故，撒迦利亞受了「你必啞吧，不能說話」的薄懲，直到這話應驗之日乃止。凡有不信之心靈者，必不許其談論也（比較林後 4 13）。

當祭司在殿裏供聖職時，照他得經的解釋家看來，他自己不能作長時間的祈禱，誠恐外面百姓之懸望；但撒迦利亞之與加百列會晤，或因情緒之觸動，以致逗留留移時，而在外院之膜拜者，驚奇他的耽延許久，究為何事，或以他之不稱職而見毀於上帝，也未可知；及當他末後出來之時，他竟不能說出其遲緩之因，又不能給予亞倫式之祝福語（民 9 22-24）——每於早晚獻祭之後，由祭司雙手舉起地實

布祝禱語，而民衆應以強度的「阿們。」撒迦利亞只以手示不能祝禱之意（路¹ 2）。但當供職期滿，即回家去了；其妻懷孕所與之快樂表記，與其所待懲罰表記相映照，直至子生名起，懲罰始告終焉。

在此數月之不言中，撒迦利亞已默識不少的思想，是以在能開口發言時，即滿發感謝讚美上帝之詞。只稍一研究其名（意即爲耶和華所紀念）與其妻名（意即上帝之誓語）——「紀念他的聖約；他向我們祖宗亞伯拉罕所起的誓」（路¹ 73）——不難得着顯而易見的暗示。（夏明如）

撒勒法

ZAREPHATH

撒勒法乃腓尼基狹陸多巖的岸上的一座城，在西

頓西南二十七里，推羅之北五十里，在拿撒勒正北一百八十里。新約裏會從該處引證那城。該城建於五百尺高的山坡上，距海岸的道路有三里。近代衰落的小村俯視着行人馳過古代撒勒法三里長的廢墟，從前會爲伸到海上的名城，有牆圍繞，並有便利的港口，現在都淤滿泥沙，成爲荒邱了。

在約書亞對分聖地給十二支派時，撒勒法係在亞設支派名下，「直到西頓大城」和「堅固城推羅」（書¹⁰ 28）。撒勒法也在亞設的境內，完全爲腓尼基的外邦人。路加記載基督在拿撒勒的講壇，顯然地將撒勒法與西頓連在一起。七十譯文和希伯來原文記述以利亞被寡婦供養，也是這樣說。這位傳福音的——顯然是唯一的外

邦基督徒新約著者——他所抱定的思想乃是上帝無限的恩典推展到遠方外邦人的身上，甚至到那些被亞伯拉罕子孫所屏棄的人們身上。在一切人中選擇腓尼基撒勒法的異教寡婦，和彼利亞大馬色的外邦人癩者乃機承受先知以利亞和以利沙的眷顧，令拿撒勒會堂裏那些乖戾的聽衆充滿了怒氣和兇殺的念頭（路⁴ 25）。

奮銳黨

ZEALOT

這個名詞見於路⁶ 15 並徒¹ 13，乃是西門的稱號，他是十二使徒

之一。在馬太和馬可所記的名單裏原文爲加那尼人。奮銳黨乃是熱心國家的志士，該黨劇烈地反對羅馬的主權，約瑟甫會稱伊等爲「猶太第四哲學派」，並說加利利人猶太乃其創立者。他又說，這些人在一切事上都合法利賽人同意，但是伊等對於自由有一種不可侵犯的依附，並且稱上帝是他們唯一的元首與主宰；又說到他們那種不能搖撼的決斷，和他們對於痛苦和死亡的漠不關心。這些性質在末後耶路撒冷和馬撒大決鬥的時節豐富地形容出來。艾德教謂該黨成立於大希律即位時，加利利省的別動隊係在以斯家的領導之下。這乃是瑪喀比運動的復興，或者對於國家方面勝過對於宗教方面。普路麥爾添加宗教方面的重要到這種運動上說：「奮銳黨從瑪喀比的時代起，乃是一班人企圖將他們自己對於律法熱烈的解釋勉強放在別人身上。在晚年的猶太歷史上，該黨更加激烈，以致引起耶路撒冷末後的浩劫，並不難信該黨有一個份子附從耶穌，成爲

他揀選的門徒。加利利為該黨的家鄉，自然其中括有各色人等，從宗教狂熱的人以至革命黨。西門的熱狂受了耶穌知識的薰陶，或者已經成為對於天國真正的忠誠。艾德赦又說，當耶穌開始服務時，地方有暫時的平靜。沒有甚麼惹起反抗的事，奮銳黨雖然存在，也深入了人民的心中，在當時，正如約瑟甫所說，是哲學的團體——他們的心在一種理想上忙碌，而他們的手却不準備着去作出來。西門所以稱為奮銳者，或者因為他在蒙召以前或以後的品性是如此，正如保羅說他自己的熱心一般（加¹ 14）。

西庇太

NEBEDDEE

福音中多次提及此人，卻總說他是雅各和約翰之父。他和他兒子，均為漁人，而為西門之夥伴（路⁵ 10）。在他的兒子雅各和約翰被耶穌呼喚時，他原與同船（太⁴ 21），及他們就召為徒之後，遂獨與雇工生活（可¹ 20），並停止與西門合夥的營業。至於西庇太之與耶穌有無直接的交友，殊無記述可考。

西布倫

ZEBULUN

(一) 略述其地之形勢：吾人對於西布倫之知識，較對於拿非他利者尤為不準確。其地東限於族界，南接耶斯列平原之北邊，並有一部份於迦密山麓將近基順河。西方斜坡將近亞利平原，北以蘇苦寧平原為界。西布倫全境與海隔絕。除却南方於耶斯列內之部份外，餘皆為起伏之山，及褊狹之谷，雖寬窄不等，然皆非常肥沃。西布倫

之風景不似拿非他利之荒野，亦不似其氣候之種種差別，全境位於下加利利內。其平原高出海面三百六十五尺，小山則高出海面一千七百八十尺。境內無任何恆久河流，亦無湖沼，然而到處有水泉。其巖石乃軟性白灰石，與拿非他利相同。現今除却西南方外，亦無林木。然而有許多證據顯明於第一世紀時，於他處地方，尤其是在北方，是豐茂叢林。居民首要之職業，永久是務農。現今平原，山谷，及斜坡上，五穀豐收。各種果品隨處皆產，橄欖生於谷內，繞各村莊，果園及葡萄園內產多量之無花果及石榴。山上則牧放羊羣。現在出產豐饒，古時尤勝於今。據云在早年間瑟浮利 (Sedhoron) 周圍十六英里區域為流乳與蜜地，其意乃謂西布倫全支派即如是焉。

(二) 人民與歷史之聯合：此地之移民適如加利利其餘地方，在瑪喀比及希律掌權時遷來。在主前百年中，西布倫較以色列他支派尤多經擾亂時期。其首城瑟浮利，傳言為馬利亞父母之家鄉，屢次被攻取，並在希律死後，嬰孩耶穌逃至埃及時，曾兩次被圍攻與劫擄。一次被猶大，一次被末刺斯之軍隊，並有亞拉伯之分遣隊相助。在後次時，城被焚燬，居民多有被賣為奴者。此種事必長留印象在人們心中，尤特別是拿撒勒人，伊等距此不過九里遠，可以從城周圍的山頂上看到此種慘劇。伊等必哀悼許多朋友及弟兄，並且將來要竭力從奴籍中贖出他們的親友來。當耶穌十歲時，猶大及其奮銳黨堅持不屈，以致敗亡，此地又經受戰爭的恐怖。此後多年太平，實業發達，進步。

西布倫之居民不得目之爲貧。瑟浮利之居民有豐厚之財產。其城乃希律所重建，算爲堅固城中之一，而又被立爲加利利之省會。其居民中有議員與市民。並且在此區域中有一城名西布倫。無論西布倫海上之貿易如何，其人民必熟習，並從事於陸地之貿易，航行過早年及近代海中大航線，而經平原西向至海，無論其人民獲得何種財富，伊等至少習見地中儲藏之財寶也。

不祇已往之事的回憶影響其居民，伊等之思想亦被周圍之景色所鑄造。此種景色在早年歷史的社會裏頗繁多。此支派曾爲以色列國出二十師，卽伯利恆人以比讚(士12)並以倫(1211)距拿撒勒九里有迦特希弗，係第一位被遣到外邦人之先知約拿之誕生地。其墳墓留至今日。對於一世紀中之青年以色列人，在全地的景色中，沒有比自西布倫山頂的觀察更能鼓勵人的。向南看耶斯列平原，爲以色列古戰場，伸張一種勝利的景象，令人憶起國家歷史中的每個生死關頭。他泊山與基順河近在咫尺，西布倫人是拚命地敢死的(士518)。摩利之黑門山，並基甸之泉(7)令人回憶米甸人之時代。基利波則令人想起以色列黑暗時期，耶斯列則令人憶及亞哈王時以色列國悲慘的衰落。書念隱多珥並伯珊俱在目中，並且米吉多亦能望見，令人神往約西亞王英勇的戰爭。往西看見迦密山，「降火之處」，以利亞獻祭場所，並巴力在以色列上帝前可恥的敗績。再遠則見以巴路山，令人想到祝福與咒詛，並見毗斯迦峯在遠處的烟霧

中，西望則瞥見水天一色，浩浩無涯的大海。這些歷史上的景色若在其目內，愛國的思想油然而生於心中。如果過路的旅客尚且這樣，何況一般青年西布倫人，生於斯，食於斯，承受其血統，而繼承其光榮之紀念者耶！

此地居民與異邦世界的關係亦頗值得注意的。約瑟甫謂敘利亞人乃猶太人固有的仇敵，但此種威覺逐漸減輕。吾人知西布倫與以薩迦聯合密切，並且以薩迦從事於律法，使多人改宗而入猶太教；並且在此事可能以前，互相的嫉妬必已止息，同時人們必熟習入猶太教之禮節。

(三)基督於西布倫之情形：雖然主的教訓大部份是在拿弗他利支派而發，西布倫却有佔有優先權，不祇在預言中(太415)並且在歷史的結果上，並且對於福音的知識亦同等重要。如果拿弗他利經驗過公義日午的輝煌，那末在西布倫就是曉日漸漸發光直到完全之日。主耶穌在此支派的一城中長起來(路416)卽如耶穌的智慧與身量逐漸增長，其地之所有聯想物俱幫助鑄成主的人格。三十年中過生活於一小村中，除非間至聖城而外，則離聯不絕。主早年歲月在劇烈的政治中度過的，曉得各種黨的口號，主曉得「打仗與打仗的風聲」爲何意。主與自己泊及瑟浮利來之兵士相接觸，並且曉得與「羣」相聯的恐怖爲何。主遇見爲奴而返者——或係被贖或被釋，或逃亡者。主在此支派之各村中工作，吾人亦可想約瑟甫帶

青年的耶穌在瑟浮利作工，其時適當重修是城。因該城不似污穢的提比哩亞城不可進入也。拿撒勒的花草養成他對於大自然的愛。田裏的工作，園中的出產，供給他對於永生的教材。拿但業或其他門徒係來自西布倫之迦拿（約²¹），但吾人無論何時研究此一切影響

的能力，並且注意其將引至何等地步，我們自己只得承認說，「主自己如何，及其為世界作成如何，斷非藉暫時的歷史或社會的情況所能解釋或通曉的。」（谷雲階）



中華民國二十五年十月出版

四福音大辭典 卷下

每册定價大洋三元五角
(郵費另加)

原編者	英國海丁氏
編譯者	夏林明輔 夏宜冰
校閱者	夏宜冰
發行者兼	廣學會 <small>上海博物院路 一二八號</small>
印刷者	華文印刷局

▲版權所有▼

中華民國廿六年壹月廿七日收到

A DICTIONARY
of
CHRIST AND THE GOSPELS
VOL. II

By
Rev. James Hastings, D.D.
Edited by
C. W. Allan and M. Y. Hsia.

Price: \$3.50

Postage Extra

CHRISTIAN LITERATURE SOCIETY
128 MUSEUM ROAD
SHANGHAI
1936

