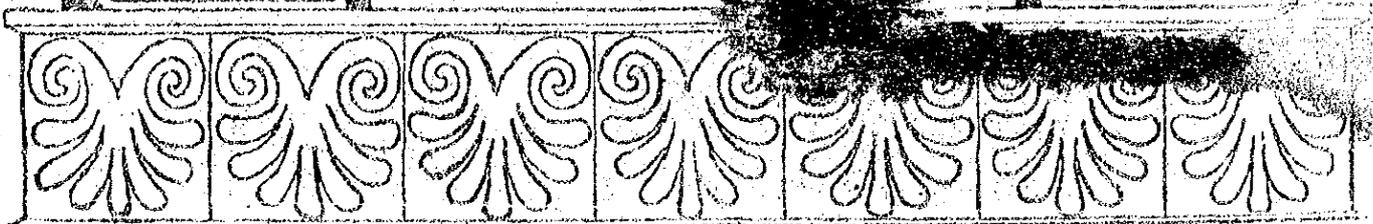
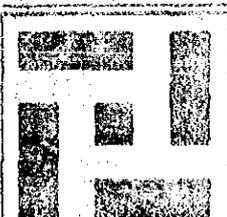
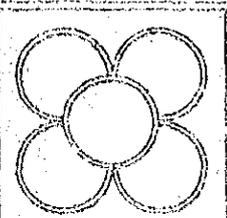
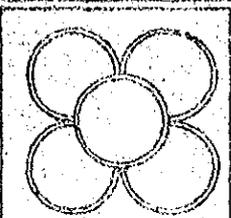
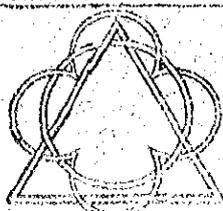


中華聖公會
中央神學院 叢書之一

基督教救贖論

湯忠謨博士著

一九三五年九月



書目第一三〇號

每本定價大洋四角

主曆一九三五年九月
中華民國二十四年九月

初版

中央神學院叢書之

基督敎救贖論

湯忠謨博士著
過良先會長校

中華聖公會書籍委辦發刊

基督教救贖論序

天生人類，列於萬物之首，地位非不高矣。付以總管之權，責任非不重矣。宜若何自尊自勉，發揚其天賦之本能，造詣於至善之境地，以符造物之本旨。詎知宇宙間自有人類歷史之記錄以來，邪念百出，罪惡昭彰，雖有意志堅強，力圖振作之士，亦難免不受誘惑而墮落；雖有聖賢立教，法律維繫之力，亦無從挽回狂瀾於已倒。於是上帝應人類之需要，發救世之宏願，遣其聖子降生於猶太，爲衆生之救主。此乃已成之事實，爲吾教公認之信仰，有聖經之記載，教會之史乘，爲千古不磨之鐵證，更有信徒得救之經驗，爲確實之左券，固無庸有所謂救贖之論著，作喋喋不休之辭費。且得救貴乎信，決非藉精通救贖理論之知識，即能達其目的，救贖論之著述，似乎無需多此一舉者。然好奇心乃人情之常，求知欲隨有生以俱來，聖經僅載基督之功行，與信徒得救之經驗，未嘗解答此功行與救贖關係之理由，吾人知

識上之追求，學理上之探索，決不能因此而停止，於是歷代之神學家，莫不各就所見，作解答贖救真諦之嘗試。又因時代思想之不同，社會情勢之變遷，以及個性之各別，觀點之互異，以致立說紛歧；或因過於演繹救贖之手續，直解喻意之文字，難免謬論疊出，反將聖經本初之意義，使徒簡明之訓辭，掩沒殆盡。對於救贖之真諦，信仰之前途，實屬遺害無窮。雖各時代中之論救贖者，並非絕無真理於其間，然已陷入魚目混珠，真假莫辨之境；雖有一二說理之威權，能操縱人心至數百年之久者，然降及近代，輒因古時表示靈性經驗之色彩，已不合於今日之思想，不得不正本清源，作澈底之研究，以求合理之變更，而爲近代之說素。是以作者不揣譎陋，敢將年來研究之所得，貢獻於教會學者之前；雖云不善藏拙，實抱獻曝之忱。並非對於救贖之奧義，有獨出心裁；僅將各時代中救贖論之意見，作系統之研究，以清其源，更就聖經原義之研究，以正其本。俾讀者知所取捨，回復原始救贖之真諦，不受任何成見之束縛，此乃本書著作之最大目的，願讀者之鑒察而加以指正。

焉。

除上述之目的外，著者又鑒於近代教會中不乏破除「救贖」之主張，祇認基督爲模範之人格，爲人生之準則，無需神恩之救贖者；此種片面之見地，或出于歷史上救贖論不合近代思想之反動，或由于極端人本主義之流毒，大背乎聖經之原意，救贖之真諦，其宗教之信仰，必因此而宣告破產，危險孰甚焉。不寧惟是，尙有與此絕對相反之主張，以一次得救，永遠重生之說相號召，一若信徒之努力，無關基督之救贖者；此種主張，亦屬片面之說理，殊足以蠱惑信徒之意志，危害教會之團體，乃救贖論之入於歧途者也。此所以有本書之著作，願讀者深思明辨，於救贖論上有正本清源之灼見；咸知救贖之說理，雖有變遷，而基督之救贖，乃係事實，根據聖經之真意，奠信仰於磐石之上。乃作者所馨香禱祝者也。

本書雖係參考各派神學論著，（書中一一標明）爲討論之根據；然當作者肄業美國腓城神學院時，賴神學教授福來博士Dr. G. C. Foley之指導研究，獲益良多；又

承同工過良先會長，課餘之修編校閱，卒底於成並有江鑑祖會長代製封面圖案，作者僅以十二分之至誠，於此敬表謝忱。

中華民國二十四年八月十七日湯忠謨序於南京中央神學院

總目

自序

第一篇 緒論

第一章 救贖之概念

第二章 救贖之起點

第三章 基督之感力

第四章 基督教之救贖論

第五章 基督教救贖論之研究須知

第二篇 歷史之研究

導言

第一章 教父時代之言論

第一節 總論該時代之特性

第二節 分論各教父之意見

第二章 中古時代安森姆之學說

第一節 安氏說理之前因

第二節 安氏論文之研究

第三節 與安氏同時及後繼者之說理

第三章 教會改革時代之說理

第一節 本時代救贖論之基礎

第二節 改革派與安氏相反之四大說素

第四章 近今時代之說理

第一節 滿意說之餘毒與反動

第二節 近代說理

第三篇 聖經之研究

第一章 效果方面

第一節 「救」字之研究

第二節 「贖」字之研究

第三節 「赦」字之研究

第四節 「和」字之研究

第二章 基督之作爲方面

第一節 「中介」之研究

第二節 「購買」之研究

第三節 「祭祀」之研究

第四節 「代表」之研究

第三章 上帝之作為方面

第一節 「挽回祭」之研究

第二節 「稱義」之研究

第三節 「歸與」之研究

第四章 上帝之啓示方面

第一節 上帝藉基督咨示其愛

第二節 上帝藉基督啓示其義

全書結論

篇目

第一篇 緒論

第一章 救贖之概念

第二章 救贖之起點

第三章 基督之感力

第四章 基督之救贖論

●救贖之學說有變遷

●救之事實不因學說而改變

●事實與說素之區別

第五章 基督教救贖論之研究須知



基督教救贖論

第一篇 緒論

第一章 救贖之概念

世界各宗教均有救贖之道，且視爲人生問題中至大至要之一，解決斯題，實屬宗教上與人生上，均關重要之意義，世人除少數醉心唯物主義者，莫不自覺有罪。因有此自覺而求解脫之方，卽救贖道之所由來也。夫罪之感念亘古常存，不能磨滅，惟其內容因時勢之變遷，環境之殊異，文化之高下，而有變更；故救贖之意見亦隨之而相異。凡視罪之性質爲自私自利者，則以打破此心而振作其社會服務之精神，爲救贖之法；凡視罪之結果爲品性之腐敗者，則以煅煉品性，止惡修善，爲救贖之法；凡視罪之原素爲愚昧無知者，則以啓悟轉迷爲救贖之法；凡視罪之果報爲刑

罰者，則以逃避法網爲救贖之法；凡視罪之本原爲抗逆上帝之意志而與上帝遠隔者，則以服從上帝之意志而與上帝復和爲救贖之法。救贖之概念亦隨上帝觀之不同而相異。凡視上帝爲一家之人者，則以恢復神人親誼之關係爲救贖之法；凡視上帝爲莊嚴之帝王者則以進貢禮物，博其喜悅爲救贖之法。

第二章 救贖之起點

無論罪之概念，或救贖之意見如何？救贖之初步厥惟悔改革心。悔改革心也者，乃悔其前愆，改其舊過，立志自新，日修其德之謂也。聖賢之所以爲聖賢者，非無過失也。乃能知過而改，日新其德而已矣。無論何人苟失去其悔改革心之精神，亦必失去其救贖之希望，蓋不知過焉能改。不改焉能有進步。不進則退，終至淘汰而後已。此乃演化之公例，故凡欲求進步者務當先知其缺點而改革之。希臘哲士蘇格拉底嘗以「認識爾自己」爲求智之起點。凡不滿意於一己現在所達到之地位者隱示

其有一種高尚之理想爲其所景仰。實現此理想爲其一生之目標。人之所以異於禽獸者其在此乎？故悔改革心乃進步之源泉，爲救贖必需之條件。

第三章 基督之感力

基督出類拔萃之人格爲基督徒之理想標準。此人格具極大神聖之威權，凡與之接觸者，可獲兩種效果：（一）立志爲善則心受感化，止惡修善；（二）甘願爲惡則剛愎乃心而與之爲敵。是因光暗不兩立，冰炭不相投故耳！聖約翰有見於此而言曰：「凡作不善者惡光而不就光，恐其所行被責；惟循真理而行者則就光，以彰其所行乃遵上帝而行也。」希伯來人書之作者亦嘗提及猶太國古聖先賢之遭遇而斷言曰：「若是之人，世不足容之。」故主耶穌受羣小之侮辱，何足異也。夫善人若是之遭遇，處處皆然。惟信主之徒自與其師尊接遇之後，自覺其前後之爲人，判若天壤，於是構思結慮，欲窺透其所以然之故。聖經之著者欲使閱者明瞭其靈界之經驗，特用

當時之人所明悉之事件，所有之思維，旁引曲證，以彰明救主感化人之功用，務使讀者稍明此至要之事實。迨後人忘乎著聖經者之本意，各取一喻，反覆詳論，意謂救贖之道卽在於茲。不知聖經中用以彰明救贖之種種譬喻，各有其至要之意。今特取一喻反覆詳論而置他喻於不顧，無怪其所論，往往入於歧途。猶似管中窺豹只見一斑，而未見全豹也。然讀其所論，莫不言之有理，持之有故；但離聖經之本意遠甚。此種說理久已深入人心，破除不易。其能如是者實因倡說理之人屢引經語以證其說。讀者不察其所援經語之原意，而常受其愚。故欲知救贖一事之真相者不可不考察經語之原義。

第四章 基督教之救贖論

本書所欲研究者乃基督教之救贖論，並非他教之救贖論。然欲知悉基督教對於救贖一題所有種種之見解不可不從教會歷史入手。但教會史中所有救贖諸說，莫不

自謂出乎聖經，故亦須研究聖經以定其是非。

救贖之學說有變遷

研究基督教要道之發展史，即知各時代各有其信仰之公式，與神學之說理。其於救贖一端爲尤甚。凡謂基督教之要道互古一轍一成不變者，此非確論。今之學者利用科學之方法——歷史評判法——研究基督教之要道乃能尋出其沿革變遷之綫索；洞悉其所以變遷之原因；且能品定各說之價值。按各種說理決非突然而來，必有種種前因——或由個人品性之各別，學識之高下；或由社會之狀況不同，情勢之相異；或受當時思想之影響；或由兩造爭論之結果——有以致此也。總之各說之所以起，無非應各時代之要求。故在某時代中視爲彰明真理獨一無二之說素者，惟因後時之情景變更而不適用，於是新說生焉。未幾新說復陳舊，不適於用，於是再新之說，因時而起。新陳代謝，如川流之不息。是要道之所以有殊異之公式與說素焉。但在學說變遷之中，有不變者在焉。如能去其糟粕而保其精粹庶可矣。猶如河流發源於山嶺之中。近源之處其水清潔；離源之後則有支河流

入夾帶泥沙。河流因此而失其初時之清潔。河離流源愈遠，則溷濁愈甚。清流溯源，方能得其本初之純潔。吾人對於救贖諸說亦當清其流而溯其源；然後能評判其論是否合乎聖經之道，是否爲聖經之本意正當之發展；抑爲後人杜撰之臆測。

救贖之事實不因學說而改變

道理之公式與說素既隨時勢而變更，則凡

倡新說之人不當自命其說爲獨闡真諦。蓋今日之所認爲真者，數百年之後因狀況之不同，時勢之變更而復有新說出現以代之。本教會有鑒於此，故僅宣布此救贖之事實爲已足，而絕無解釋此事實之學說也。按基督之工作乃使世人與上帝復和，此事實無駁議之處；蓋此事實爲億兆生靈所經驗。彼等咸覺因宗基督而罪蒙赦免，得與上帝復和，雖吾人不能解明此經驗之過程如何，或此事實之成就爲何如此，而不如彼，對於此事實之信仰上，實無絲毫之影響。試援數例以喻之。

今有精敏礮手，砲無虛發，發必中的；礮之所至，炸燬無遺。至於礮之如何能達此效果，無論其知與不知結果悉同。子彈殼中之無煙火藥與猛烈炸藥之性質，彼

或完全不知；火藥之化學變化，以及導火藥線燃燒至若干時必爆發，彼或不知其「如何」與「爲何」；如能信任教練之人而服從其命令，雖未能解明其「如何」與「爲何」，亦必能成就其效果。如能明瞭其中之理則尤妙。蓋愈明其理，則於礮學更有興味，而錯誤愈少。但其不知也無害於發礮之正確。

患病之人亦然。彼雖不知醫師所用之藥爲何名，其藥性如何，此藥之於身體也有何功效，如能信任醫師而服從其命，乃能從醫師之治療，與所飲之藥料而復其原

由近代哲學家用評判科學所得之結論中，有一點頗有興趣。此點維何？曰今之科學家，對於宇宙最後之「如何」與「爲何」，自認絕對不知。例如我，均有生命，但對於生命究竟之性質如何，則一概不知。復次我儕常利用「質」與「力」「以太」與「勢力」，由觀察彼等相互之動作而得悉其有一定之規則。我儕利用此知識而能管理彼等，使之服從我儕之意志。我儕稱此前因與後果爲天然之公例；但對於「質」與「力」

，「以太」與「勢力」，究竟之性質如何，則一概不知。

近代科學家如能具有科學的態度，則對於宇宙究竟之結構，必抱謙卑敬恪「不知主義」之態度。近代神學家對於上帝及世人之救贖更高超之神祕，亦當抱此謙卑敬恪「不知主義」之態度。上帝啓示於人之真理足以使人得救，但不足以饜其好奇之心。

由是觀之，吾人在研究此奧祕之救贖問題時，當知上帝在基督內已賜人以赦罪之恩。此完全不關乎我儕能否解明神人復和之手續，故基督徒對於此奧祕之道所有「如何」或「爲何」之問題當抱一種「不知主義」之態度。謙卑敬恪恭候更大之光。燭

事實與說素之區別

救贖之事實與說素既屬二事，則我儕研究此道時，務

當劃然分清其界限。歷史上所有種種救贖論之說素，乃各時代之人，因欲參透救贖之真諦，並欲應用此道以適合該時代之需要而作之見解。各種說素雖難免有偏於片面之弊——各是其所是而非其所非——然於此道究有發明。研究此道發展之歷史，

乃能得見此道之各相。惟當用科學家之目光以辨別諸說之利弊，權衡其輕重。某種說素或在當時誠有宏大之勢力，誠能輔助當時之人進修美德；惟因時勢之變遷而不適用於後起之時代。故吾人鑑別各說時，務當區別何者為斯道之精粹？何者為其詮釋？何者乃常恆不變？何者乃居暫易遷？明乎此，方能品定諸說之價值。今之研究斯道者亦常利用科學之方法而得三種之功效：（1）明變。——能使學者尋出救贖諸說沿革變遷之線索；（2）求因。——能使學者得悉斯道沿革變遷之原因。（3）評判。——能使學者得品定救贖諸說之價值。

第五章 基督教救贖論之研究須知

（1）須知基督教中歷史上相傳之救贖說雖不勝枚舉，然無一為本教會所核准，為聖經所記載。按聖經中所記載者，乃救贖之各相，藉各類之譬喻以表彰之；並非後時之救贖諸說藉以詮釋救贖如何成就之手續。聖經既無明文，本教會復無定論以

解釋救贖之方法，則吾人不妨獨出心裁，隨意發揮，於斯道之上獨立旗幟，別開生面，惟當不肯於聖經之大旨，庶可矣。

(2) 須知歷史上所有救贖諸說，未有一說非藉口於聖經之證據。且引經摘句以證明其說，乃合乎聖經之意。然細察其所引經句及其註釋，往往截章斷句，與全章全書之大旨相悖。甚有竄改經句之原義，使之強合其說者，故聖經之原義爲各說所蒙蔽，使後之研究聖經者因受各說之影響，而鮮能恢復其廬山真面，是誠研究斯道者之大不幸也。

閱者亦須謹防辭典中所有各字之定義。因辭典中所有各字之定義，往往取自沿用之意義，而非得之於原義，故不免有差誤之處。

閱者亦須避免引經爲據之弊。按引用聖經無非藉以解釋真理，並非用於各說之證據。故凡引聖經者不當引經以作證據之用。欲知某節經句實在之義，務當研究與此節經句相聯之上下文，而知其大意。最忌截章斷句，與僅取單獨之經句。在神學

史中往往因逾分尊重一節經句，而失去全書之宗旨。且在此一節經句之上建造其神學之制度。根據若是之淺薄，曷能望其穩固堅立耶！

閱者亦須謹防援用相似而意實不同之字句以證明其說。例如『爲』Hyper 作爲『替代』之義；『挽回祭』Hilasterion, hilasmos 作爲『止息神怒』之見解。

(3) 須知救贖諸說從聖經中所採用之一字一句均屬譬喻。譬喻之種類殊多，意義各別，頗難融合。如推重甲喻則與乙喻衝突，如推重乙喻則與甲喻相反。如能得各喻之要領，可免偏重之弊，而不致自相矛盾。今有二喻均用以表彰救贖之義：一爲贖金之喻；一爲祭祀之喻。贖金之喻表示信徒之得救猶如奴僕之得自由，價誠昂貴，苟過於推重必如教父歐利根之設問曰：『贖金付誰？』其答詞則曰『付魔鬼』。若是，則基督之死乃與魔鬼交易所獲之當然結果矣。祭祀之喻表示基督徒將其全人格聖別歸神，爲之服務，如基督敬獻其完全之人格爲上帝服務然，苟過於推重，必如安森姆解釋基督之死爲欲滿意上帝之要求，而代衆生付清罪債；或如改革家解釋

基督之死乃替代衆生之死，猶如祭牲之替代獻祭者之死。二喻之矛盾乃在基督受死之目的：一則注重於魔鬼之要求；一則注重於上帝之要求。一則視衆生之救贖乃脫離魔鬼之權勢；一則視救贖乃逃避上帝之震怒。

(4) 須知贖罪諸說至要之證據，乃自聖保羅之著作。故吾人對於保羅之著作，當有所說明焉。

按保羅乃猶太人，自幼受猶太人之教育。故其思想之體裁係猶太人之思想體裁。其書信中所用之字，出乎舊約者甚衆。故研究其言論時當區別其思想所假借之文字，與文字所內藏之思想。例如『稱義』二字，希臘文通常之用法固有『法庭宣布無罪』之意義。但保羅用此二字是否僅有此義抑或借此二字以表示其『神人間之關係』，由人之信仰基督而恢復其常態』之思想歟！且保羅之論事也，喜用譬喻。夫譬喻爲用，乃在以人之所知，彰明其所不知；不當過於苛求，以致發生差謬之見。保羅乃實是求事之人，不尙空談，而貴實行。

保羅既係猶太人則彼所熟悉之文字乃希伯來文，而非希臘文，故用希臘文達其思想時，不免有辭不盡意之難處。凡讀保羅之書信者如欲明白其實在之意，須通閱全書，而得其要領。不可僅取書中一二語而作爲主要之思想。例如羅馬人書第五章第十二節以下通作爲原罪論至要之經段。以爲此章中保羅至要之思想爲原罪。其實保羅乃借用猶太人『罪由一人波及人類』之信條，以彰明『正義如何由一人而臨及衆生』之信仰。其至要之思想係『普救主義』——救法普及衆生之主義；而非『普罪主義』——原罪波及衆生之主義。

保羅所寫者乃信札，而非系統神學之論文。故書信中偶然之語句，不當立爲神學制之基礎。後日倡救贖諸說之人，往往從其書信中採取一二節偶然之經句，過於推重，反覆討論以迎合其說。夫立說之基礎既若是之薄弱，故其所建之說，不久卽遭傾圮。

關乎救贖一題，保羅所用種種譬喻之詞句如贖金，挽回，祭祀等，無非藉以表

彰基督功行之效果，並非解釋救贖如何成就之方法。後日倡救贖諸說之人，往往援引此類詞句，描寫救贖如何成就之手續。故有『付贖價與魔鬼』『止息神怒』等說素，其實此類詞句乃表示信徒因信賴基督而得靈性之自由，如奴僕之得自由然，不問奴僕如何得釋放之手續也。故譬喻之爲用，乃表示結果而不涉方法。

保羅之言論頗重倫理之性質。其所用之詞句固寓法律之意味，但保羅之思想則不然。例如羅馬人書中所有『稱義』之詞句，由當時希臘文之用法觀之，似乎有法律之性質；但保羅之思想誠注重於吾人與上帝有親身之關係。保羅用此詞句乃寓人格之意味，並非法律之意味；故陳述基督教之要道時，當注重倫理之性質也。

(5) 須知救贖諸說常有因誤解之道而使人失去信仰上帝之心者。蓋古說中描寫上帝之品性往往不能引起人欣羨景仰之心故耳。

篇目

第一篇 歷史之研究

導言

第一章 教父時代之言論

第一節 總論該時代之特性

I 不解釋救贖之道者 II 解釋救贖之道者

第一段 化身之救贖

●與改革時代之神學家相比較 ●化身之幅員

第二段 殉難之救贖

第二節 分論各教父之意見

第一段 使徒紀之教父

第二段

1. 十二使徒遺訓
 2. 黑馬牧人書
 3. 羅馬革利門書
 4. 巴拿巴書
 5. 伊革那丟書
 6. 某信徒致丟格尼丟書
- 使徒後紀之教父

第三段

1. 殉道查士丁
2. 哀理奈何
3. 亞力山大之革利門
4. 歐利根
5. 尼吉亞議會與議會後紀之教父

第四段

1. 該撒利亞之猶西皮
 2. 阿塔那修
 3. 尼撒之格利哥利
 4. 納齊安組之格利哥利
 5. 克立索斯吞
 6. 息力耳
 1. 得都良
 2. 息普立安
- 拉丁教父

3. 奧古士丁

4. 其餘四教父

第二章 中古時代安森姆之學說

第一節 安氏說理之前因

第一段 本質之前因

1. 種族之特性

2. 教會觀念及法紀

3. 日耳曼刑事律

4. 封建制度

第二段 形式之前因

第二節 安氏論文之研究

第一段 論文之開端

第二段 論文之正題

1. 第一命題

2. 第二命題

3. 恢復上帝尊榮之法

第三段

安氏學說之長處

1. 推翻古時不道德之說素
2. 破除人對上帝不合理之畏懼心
3. 提倡救贖客觀之效力
4. 推翻上帝絕對獨裁之抽象觀念
5. 注重基督之順服爲其功行之要素

第四段

安氏學說之缺點

1. 三種普通缺點之說略
2. 各種說理錯謬之評議

(一) 尊榮之意見

(二) 滿意之意見

(三) 裁判形式

(四) 隱伏二元論之意見

(五) 納斯托林派之元素

(六) 滿意等於替代

(七) 化身之緣由

(八) 粹純之客觀性

(九) 安氏說之毒果

第三節 與安氏同時及後繼者之說理

第一段 同情派之意見

1. 聖維多修道院之漢谷氏

2. 嘿爾茲之亞力山德

3. 褒那溫圖拉

4. 阿奎那斯多馬

第二段 反抗派之意見

1. 阿柏拉德

2. 伯爾拿

3. 倫巴彼得

4. 鄧司各脫斯

第三章 教會改革時代之說理

第一節 本時代救贖論之基礎

第二節 改革派與安氏相反之四大說素

第一段 被動之滿意說

第二段 受刑之滿意說

第三段 基督忍受人類應受之刑罰

第四段 罪與義之歸與說

第四章 近今時代之說理

第一節 滿意說之餘毒與反動

第一段 總論

第二段 滿意說受第一次之大抗議

第三段 滿意說受近代思想之評議

第二節 近代說理

第一段 政治救贖說——葛俄格羅丟

第二段 代表救贖說——威伯福士

第三段 基督與人類爲一之受苦說——得爾

第四段 基督與人類爲一之替代說——鄧尼

第五段 倫理道德之啓示說——貝沌培克耳

第六段 化身論之救贖說——摩柏力

第七段 人格交感說——羅夫脫豪斯

第八段 恢復自由意志說——阿斯克韋斯

第九段 對於近代救贖諸說之評語——福來

第一篇 歷史之研究

導言

爲便利研究起見，將歷代救贖說之變遷史，分四大時代以論之。

(一) 教父時代。

此時代之注重點有二：化身論之和合觀念與殉難論之贖罪觀念是也。前者視化身——道成肉身，天人一貫——卽是救贖 (At-one-ment)。後者視基督之死於十字架，乃成就救贖之功——又含有兩種觀念：一視基督之死爲『付贖價與魔鬼』，一視基督之死爲『成全聖潔之法律』。

(二) 中古時代

此時代中最有勢力之說，莫如安森姆之主動的滿意說。大意謂基督之死爲賠償

上帝之損失，而滿足其要求。

(三) 改革時代

此時代所主張者，乃被動的滿意說。大意謂基督之死爲替代罪人受苦，受刑，受永死。並倡罪與義能互相移交之說。

(四) 近今時代

此時代所注重者乃道德的救贖說。無論關乎上帝之品格，或世人之得救，均具倫理之觀念。一切不道德之觀念，一掃而空。

茲將此四大時代之說理分述於左：

第一章 教父時代之言論

第一節 總論該時代之特性

研究該時代中所有教父之著述，即知彼等對於基督教救贖之工作，大抵不出下列

兩種態度：一則不加註釋者，一則加以註釋者：

(I) 不解釋救贖之道者——今日研究斯道之學者，均謂該時代中之教父，大概絕不關心今日之所謂「救贖哲學」——即毫不討論基督受死之意義與理由者。多數之教父未嘗發起「基督如何救贖世人」之問題。彼等接受救贖之事實而對於救贖之手續無明晰適當之說理。且視說理爲無足重輕之事。即在信經中除用極簡單之詞句陳述救贖之事實外，絕不提及救贖之說理。如謂「彼爲我等世人，爲拯救我等……：……：依聖經第三日復活」。足證該時代之教父視說理非「正道」之要素；亦非基督徒信仰之基礎。該時代之辯護士亦不提及救贖之說素；議會亦未訂定其公式。由是可知首六百年之教會視「救贖之方法」問題，不如改革時代之鄭重矣。

(II) 解釋救贖之道者——按該時代之教父所爭論者，係「基督論」與「人性論」之道，而非「救贖論」之道。蓋各時代討論或爭辯之問題，原各不同。(註附)雖云如是，但教父中優秀分子之心目中，亦存救贖論之觀念。其中之言論雖不一致，但可分

爲兩大類之意見(一)化身之救贖，(二)殉難之救贖。

(註)按道理之發展史，與神學系統，適成並行線：

(一)第二世紀——辯護時代，從事宗教根本觀念之證明：例如「上帝惟一」
「靈性與道德之政治」「人之自由與責任」「審判之一定」「悔改之必需」
「啓示之觀念」「聖經之審訂」「福音書中至要事實之證明，藉以反對用寓意方法變成靈界之交易」等。

(二)第五至七世紀——神學論爭辯時代，有「獨帝論」「亞留主義」「瑪西杜
寧主義」等。

(三)第五世紀初葉——人類論之爭辯，如(人與罪)有奧古士丁與帕來琴

(四)第五七世紀——基督論之爭辯，如「我主義」「性主義」「意志主義」

(五)第十一十二世紀——贖罪論之爭辯，如安森姆，阿塊那斯，阿柏拉德

，和伯爾拿。

(六) 十六(十七十八)世紀——救贖的應用：如「稱義」「重生」「成聖」「新生命」

(七) 近世紀——終局論

第一段 化身之救贖

與改革時代之神學家相比較。教父以「道成肉身」解釋救贖之道，與改革時代之神學家所主張者適成反比例。蓋教父以「道成肉身」為主，受死贖罪爲賓。按英文 *Atonement* 一字常指基督爲人受死，成就贖罪之工而言，但此一字亦可分析爲 *At-one-ment*，此言合而爲一之境遇，——神人合一之境遇。故譯救贖或和合贖罪爲近是。教父之神學，乃討論上帝之品性與基督之本身，(本身或作人格)，彼等未嘗將基督之本身及其工作分截爲二事，如後時神學家之所爲然；乃視此二者爲同一之事，不能分離者也。彼等以 *Atonement* 受死贖罪 爲賓者，因視「道成肉身」即是 *At-one-ment* 神人合一之境 蓋「道成肉身」，所表示者，卽上帝與世人在基督之一身，合而爲一。此非 *At-one-ment* 和合而何！

化身之幅員：夫化身二字，非僅指受孕時而言，乃指神人和合爲永久成就之事實。故其間雖有主張『道取人性拯人脫離品性腐敗』之說，然亦包括基督之死在內，因基督之死視爲與『化身』之觀念及意趣相聯一致。惟不以基督之死爲『化身』之目的；『化身』亦非達此目的之作用，按死乃化身之小一部，並非另一事也。觀乎當時之人有『人不犯罪，上帝亦必成人』之語可知矣。雖云如是，該時代之教父亦有視基督之死爲能拯人脫離敗壞，有效而必需之方法者；有視基督之復生爲世人得享上帝生命之條件者；有視人賴歷史之基督而得救等於上帝之啓示爲人人皆能得者；有視『化身』爲上帝自太初預定純潔人性之方法，衆生藉以得與上帝有充分之相通者；或有主張『基督藉吾人與之有神祕聯絡之方法而復新吾人之說者；且有主張『神而成人使人類均得成神』之說者。然皆屬於救贖之觀念，並無後日清楚之說素存乎其中。

第二段 殉難之救贖

此時代之教父，論及基督之死爲付贖價與魔鬼，以贖人脫離魔鬼之權勢。是因

過於推重贖金之喻而誤入歧途。

綜觀以上所述，可知教父中雖未有『宗義論』

指基督教各宗派之信條論

之言論；然未能指定

教父對於救贖之道，未嘗不一試，以明白其真相者。觀乎彼等以『化身』之事實，或以贖金之喻，解釋救贖之道可知矣。惟有一端可決定者，即該時代之教父，絕無中古與改革時代之『滿意救贖』說也。

第二節分論各教父之意見

第一段 使徒紀之教父 The Apostolic Fathers

所謂使徒紀之教父者，指承繼使徒之教父而言也。研究彼等之著作，可知其中所用之句語，與聖經之句語無甚相異。其論基督之死也，絕不加以註釋，亦不創何臆說，僅援引舊約之語以形容其死。例如引用喇合氏之赤繩以及詩篇第二十二篇，與以賽亞第五十三章之語，或用祭祀之語以彰明基督之工作者。如云基督爲成全猶太宗教禮儀之模型者。或以想像力描寫基督施行於吾身之工作者，如謂義袍覆蔽人

罪等，本紀內之著作有左列諸書：

1. 十二使徒遺訓 *Didache* 此書中未嘗論及基督救人之工；僅謂智慧，信心，與永生，乃藉耶穌以表明者 九章十章

2. 黑馬牧人書 *Shepherd of Hermas* 本書論及基督救人之工，乃指基督一生之服務。

3. 羅馬革利門書信 *Clement of Rome* 氏達哥林多人前書信第七章中有言曰「基督之流血爲救援吾人，並賜全世界咸蒙悔改之恩」。第四十九章中有言曰：「我主耶穌基督，因愛吾人遵上帝之旨爲吾人捐其血；捨其肉體，代吾人之肉體；並以其靈魂代吾人之靈魂」。但革氏至要之思想係倫理的。彼在第十六章中引以賽亞書第五十三章，及詩篇二十二篇之語，以彰明基督爲吾人謙卑之模範。革氏對於基督之死，未嘗作道理之解釋。其援用基督之死也，無非欲引人生感激，恭敬，犧牲之心耳！

4. 巴拿巴書 Barnabas 巴拿巴視基督之死爲成全先知之預言。如云：『先知論及基督而預言，故基督必須受苦於木』。又云『神子苟非爲罪人之故，決不能受苦』。彼從舊約中所援用之推類，乃利未記之祭祀，並以縱放之牡山羊與焚燬之紅牝羊爲基督之預表。除此之外，未嘗論及基督獻身爲祭之理由也。

5. 伊革那丟書 Ignatius 伊革那丟時常提及基督之受苦受死實爲吾人之故。(士二馬九)

(波三托二) 僅在一處，氏將基督之受苦受死與赦罪相聯。如云：『我救主耶穌基督之身體身體或作肉體爲我儕之罪而受難。』士七 其論基督由受苦所彰顯之仁愛，有賜人生命之權力，令人能肖乎基督之品行。如云：『恢復爾之愛心者，卽耶穌基督之血』。托八 其最

注重者，卽基督之人格爲靈魂之滋養料。如云：『我欲食上帝之餅，在天之糧，生命之糧，卽耶穌基督之身體；我欲飲上帝基督之血，是卽不朽壞之仁愛與永生也』。羅七 此滋養料之符號與方法卽感謝聖禮(此乃聖餐之古稱謂) 亦卽我救主耶穌之肉體也。士七

6. 某信徒致丟格尼丟書，Epistle to Diognetus 此書美麗無倫。費休博士 Dr.

Fischer名之曰「辯護書中之珍珠」。此書所論救贖之道，較本世紀內其他諸書爲更明晰。其所用之句法異常可駭，以致有人視爲寓有後時「替代說」之觀念者。其論刑罰也，則曰：「無可挽回」。其論基督也，則曰：「爲我儕作贖價負荷我儕之罪惡；用其正義以覆蔽我儕之罪」。又云：「美哉相調，恩澤無量，超乎吾人所期望者；多人之罪惡爲一義人所覆蔽；一人之義，使多數不義者稱義」。司蒂芬博士Dr. Stevens解之曰：「此卽吾人之罪愆移交於基督；基督之正義移交於吾人之意」。但福來博士則曰：「此解未妥。因研究救贖一道之歷史，知此後數百年中，絕無討論「替代」之意見者。此種句法雖與替代之觀念頗近似，然決無替代之意義也。至於「刑罰與死亡」爲我儕罪惡之「報應」以及「覆蔽罪惡」等句法係聖經之句法。後者乃希伯來文之語法寓「贖罪」之意。總觀此句之前後文，卽知其爲羅馬書信之回聲；如云：「何者能覆蔽我儕之罪（亦卽贖罪）豈非其正義乎？我儕兇惡不度之人，倚賴何人，方得稱義？除上帝之子外無他也」。「贖罪」等詞句亦不能用以作「替代觀念」之見解因Hyper乃「爲」

字之義，「贖價」乃指一物給與之條件。書中「相調」之詞句，非喀爾文之所謂「地位之相調」；或「功過之移交」；乃是義代不義，稱義代定罪之相調。此相調乃信徒自身中之相調也。此相調乃藉「賜其子與我儕之父之慈愛，以及自願犧牲其自己之子之正義」而成。全章係虔誠之語氣，而非後日宗義派之論調。」

此書所論救贖之道，非根據於「上帝必需復和」之觀念，乃根據於「上帝之慈悲與善良」之觀念。上帝遣其子至人間如君王，如上帝，如救主，乃勸化人而非威逼人；是因強權非屬於神。上帝遣其臨世乃號召人，而非壓迫人；愛吾人而非審判吾人。此種語氣，完全與替代的滿意說不同也。

近日之評判家均謂此紀中實無中古及改革時代之滿意的救贖論。

第二段 使徒後紀之教父 *The Post-Apostolic Fathers*

第二第三世紀之救贖概念半係倫理的，如云「服從新律」，或謂「因信」，並「藉上帝之真知識」而獲永生；半係理論的，神祕的，如云吾人賴「道成肉身」而本性之

中有所變更。本紀內之教父少論罪之愆尤，而多論罪在靈性上所發生之結果。彼等之書中絕無「吾人當畏懼上帝之不悅，必須止息其怒而與之和解」之語。按此紀內之異教而教父絕不提及誠足異也亦無「基督施行於上帝之工作所發生客觀效力」之說。此與中古及改革時代之滿意說，適成反比例。

1. 殉道查士丁 Justin Martyr (ob. 164?) 費休博士曰「於查士丁最有興趣之題，乃是『道成肉身』之事，而非贖罪論之道理。」是因查氏在『化身』上窺見此事有救贖復和之效力。如云「朽壞已成爲依附於人性之原素矣。凡欲救人脫離此朽壞者，必須鏟除朽壞之原因。欲達此目的，惟有使朽壞性之生命與『一位寄托此性以鏟除此性並爲後世保存不朽性者』(上帝之道)聯合一致(即人與道成人身之上帝聯合)。故上帝之道必須採取一個身體俾能在此身中拯救吾人脫離朽壞性之終局，——死」。

查氏有時提及我儕之得救乃從基督之訓辭。如云「基督立志成人，俾能指教吾人明白人類如何受感化與如何歸正之事」。查氏在其對話篇中歷述其如何從希臘諸

哲學家處研究哲學；以後如何受感化而皈依基督。故查氏之所知爲柏拉圖等哲學家所未知者。基督教之於查氏也，爲上帝所啓示之哲學。如查如有言云：『一切哲學之中，惟此哲學乃妥當而有益。職是之故，余成爲哲學家也』。故救贖之於查氏也，爲『完全的啓示』之結果。

哀理奈何 Irenaeus 嘗從查氏之著作中（此著作而今亡矣）援引其反對馬西昂 Marcion 之語曰：『基督將其親手所作之工綜合於己身。』此綜合二字卽哀氏在其解釋贖罪之道上所用之 Recapitulatio。此字於哀氏未免用之過激；但在查氏則特別注重於化身之事。福來博士曰：『在查氏之對話篇中未見有滿意，或止息神怒之跡兆。假使此意業已成爲基督教之道理，則必能在其書中得見跡兆也。』

2. 哀理奈何 Irenaeus (約一零二年) 研究哀氏之著作，頗難決定哀氏對於基督復和工作影響於人性之主張爲何？是因哀氏多用比喻以描寫基督之事功故耳。哀氏乃以『道成肉身，』而不以十架與升天爲基督至要之工；此乃希臘教會通常之趨勢

。但哀氏之思想有時似乎趨於下乘，如云：『爲吾人而止息神怒，……俾放逐之人能由定罪之境而出』。『我儕因由犯罪而冒瀆天父，彼出而調定。藉其一己之服從而取消我儕之叛逆；並以「與神交往，以及服從造物」之恩賜頒予我儕』，但費休博士告吾人曰：此意見哀氏未嘗停留於此，亦未確定的發揮；無論如何，哀氏誠以基督之服從爲其工作中至要（恢復人類）之原素。並以基督所受之試法彰明其服從。或問以基督臨世之目的爲何者？哀氏則答以傳授真理之知識於吾人。換言之哀氏視基督之爲救主也。乃是師傅。

但哀氏生平所最注重之題實係『道成肉身』之事。是因哀氏視『化身』之事卽是救贖，(At-one-ment=和合)——上帝與世人在基督之內合而爲一也。此神人之合一乃由化身之事所表彰，並藉化身之法得以恢復神人間之交往。哀氏有言曰：『我主耶穌基督成人而與吾人無異者，欲令吾人與彼相似也』此乃希臘教父通常之意見；亦可視爲希臘之基本思想，較其他思想更有充分的發展。大抵希臘教父視救贖之精

華，乃在化身之中。哀氏常謂主藉化身成爲神人間之中保，而恢復神人之友誼。其對於基督爲何臨世之問題嘗曰：『爲毀罪，勝死，並給人以生命也。』又曰：『人爲上帝所造，並賜以生命者；人若失去此生命，並受傷於蛇而不克恢復，則上帝之意志將失敗於蛇之詭計乎？上帝乃全能無敵者，必有以勝之，一面不失其大度寬宏之量，一面於更正人類之事上顯明其能力與性德。於是乃藉第二人（即基督），以捆綁強有力者（即魔鬼），奪其所有，毀滅死亡，再給生命與受制於死亡權勢以下之人。蓋亞當所以成魔鬼之產業，被握於魔鬼手掌之中者，由於魔鬼不正當之哄騙，許其不死，許其成神；殊不知魔鬼無此權力，而亞當已墮其術中，反受制於死亡之下，死亡亦即從此進入人類之中矣。然上帝之權能，終必勝此詭計，使擄人者反被擄於神，於是人亦從此脫離定罪之束縛焉』。

依上述哀氏之意見而論，在第一解答中，視「罪」與「死」爲人類之敵，在第二解答中，又於死亡之旁，或死亡之後，有一魔鬼在焉；魔鬼實成爲人類之大敵。故哀

氏對於基督降世，制勝此束縛人類之三大敵——「罪」，「死」，與「魔」，認為最關緊要之工作。其實此三敵，雖係「擬人格」者，然皆屬客觀之權勢，基督之得勝，即推翻此三者之統御權，創造新境遇，使人自由解脫。此乃上帝在基督內親自投入有罪與死之世界，進行其救人之工作，克服「罪」「死」與「魔」之三大權勢是也。

哀氏對於基督得勝「罪」，「死」，「魔」，之意見，尙有以下之列論：

罪係有機性，而非原子論，其影響及於全人，不僅寓於肉身，或物質之內；亦即靈魂達於死亡之一種境遇，在上帝之前實係罪戾，因此必與上帝隔絕，故罪之救法，即給人堪與上帝同享之生命，恢復神人之團契。魔鬼既係罪與死之主，彼必盡力哄騙人類，人若墮其術中，則入其掌握，成爲魔役，魔子，自身決無救拔之權，解脫之力；惟藉基督之得勝而後可。基督之得勝，即克服魔鬼之權勢——引人犯罪，並掌握死亡之權勢——故基督乃上帝之道，萬有之創造者，藉人以克制魔鬼，定其爲叛逆而加以烙刑，使之降服於人。『道云：余賜爾權，可以踐蛇與蝎，並仇敵

一切之權力。』其此之謂乎。

魔鬼雖用詐術，武力，與強暴，劫奪不屬於己者，得有轄制世人之權；然基督之得勝魔鬼，仍以公道相對，不用武力，而用勸化，藉其血，將自己給與魔鬼為贖價；並不因其於萬事上為全能者而施用強權，此誠適合上帝之身分；一面救上帝所創造者，得以解脫，一面又無損於自身之公道。

哀氏所用特殊之字為 *Respiratio*。此乃借自查士丁之觀念，譯即『綜合』或『總括』。哀氏之意見似乎有聖保羅『使萬物……悉歸於一首即基督』一語之臂助（弗¹⁰）夫罪使人與上帝隔絕；亞當由犯罪所遺失者，乃上帝之肖像。基督救人乃將自己與人類合為一致，成為同一。藉其化身而使人與上帝相聯；藉其誕生為人，而將分離之萬物復合為一。人類尚未達此地步獨為基督所實現。此非後日『替代』之觀念也。按哀氏之意乃謂基督吸收全人類入其神性，由此神祕之聯絡，基督與全人類成為一致；於是權利與義務共同享受共同擔負。

哀氏亦謂基督爲人捨身作贖價；惟不言付此贖價與魔鬼。（此說爲歐利根所首倡）哀氏所主張者，乃謂人類欠負上帝之債。人被撒但所拘禁，乃出乎不公。但人既自願受其所拘禁，故上帝不肯用武力以救人。哀氏所注重者，乃道德的勸化。或問向誰勸化？其向魔鬼乎？抑向世人乎？哀氏雖未明言，然讀其著作即知氏視基督之於魔鬼也，乃大獲全勝之人；故勸化魔鬼釋放被囚者之意，不若勸化世人脫離魔鬼之權勢，而歸向上帝之意爲美也。故基督之道德勸化乃施諸人而非施諸魔鬼也。

3. 亞力山大之革利門 *Clement of Alexandria* (約一一六年) 革氏雖屢引新約之喻，然未嘗發揮其意義。如引聖約翰『彼爲我儕之罪作挽回祭』之語，而不加註釋。革氏所用之詞句有隱示後日替代說之詞句者。例如革氏將以下之語，置於基督之口，而語信徒曰：『余已清償爾由犯罪所負之債。是債也爾卽之死。』又從古談中援引聖約翰向盜首之言曰：『余之於爾有向基督負報賬之責。苟萬不得已，余亦情願爲爾受死，猶如基督爲我儕而受死然；余願捨命以代爾命。』此處所用之詞句含有

替代受罰之意，但此乃表示約翰效法基督甘心捨命之精神，並非二者之行爲乃相同；故不能作爲後日替代說之依據也。

革氏在真理教授之一書中論及上帝之公義與其仁愛爲同一之德性。此爲安森姆所忽視者也。革氏至要之思想即內居之上帝以及人性與上帝有自然而然的聯盟。人因犯罪而破壞此聯盟。如欲恢復此聯盟，必須有真正認識上帝之知識。觀其全體之論文，明顯革氏之視赦免不作豁免刑罰解，乃療治愚昧之謂；愚昧者，犯罪之因也。故革氏倡光燭之說。大意謂人心愚昧無知，須賴基督之訓辭，得以棄暗就明，是即救贖也。由此書之題名觀之，即知革氏視基督爲真理之化身，基督教爲啓示的哲學。在革氏所著約翰第一書註釋遺留至今之殘篇中，革氏視基督之血等於基督所宣講之道。其視基督之生也乃上帝之啓示，其視基督之死也，爲殉道者之善範。『使徒因效法基督之榜樣……爲彼等所創立之教會受苦』。革氏嘗發一語足令人深思者，即『基督成人，致爾能從人而學習如何成爲神也』。斯語也，較哀理奈何之語

，更進一層矣。惟與安森姆之說則有天壤之別。

4. 歐利根 Origen (卒於二五三年) 歐氏既係神學家之鼻祖，亦為試著贖罪論哲學之第一人。歐氏對於革利門之明心說(明心或作光燭)頗表同情。歐氏論及基督為我儕受死之意見云：『基督負荷我儕之罪孽與軟弱，因其能清償(或作解放)全世界人之罪，吸收於己而吞滅之。』又曰『基督實受刑罰，此乃顯而易見者也』。但是言也，無非證明基督之受苦實屬痛苦非常。哈那克博士曰：『關於救法之價值與基督死於十字架之重要，歐氏所發表之意見，形形色色，詳細敘述，非以前之神學所能望其項背』。按歐氏實在之創見，乃在媚神與贖金二事，可以兼包並容(贖金之喻以文字直解)使挽回神怒之祭祀，與馬西昂之付贖價與魔鬼之意見相提並論。介紹此二種原素於基督教神學中，誠係空前之論，為神學開一新紀元。

一人之說理中而具兩不相容之部份，甚可異也。且歐氏所論祭祀之道亦自相矛盾。基督之死既賠償魔鬼之要求，烏能在同時亦為供獻與上帝之祭祀耶？歐氏主張

基督所獻之祭乃其靈魂而非身體，又謂基督不能將其靈魂付給魔鬼。歐氏欲解除此矛盾之困難，遂不得不主張基督用詐術，佯給魔鬼，然仍未將此困難解除也。略引其二說于左。

(一)挽回神怒說 歐氏主張祭祀之價值乃在清潔與自願。然而歐氏解釋羅馬人書三25云：「保羅之思想玄妙無倫，其宣布上帝設立耶穌爲挽回之祭也，乃謂藉其獻身而使上帝與人親睦」。又曰：「我儕之大祭司，藉其流血而使上帝與親爾睦」。其實此非保羅之思想，實係歐氏受異教思想之影響而來也。（非上帝與人不和，乃人犯罪而自絕于上帝）。

基督教之祭祀觀念乃從猶太教低級觀念蟬蛻而來。卽在七十士版之舊約譯本中亦無異教之氣味。惟在歐氏之書中，此異教之觀念由死灰復燃矣。猶如智慧派之「贖金」觀念，侵入其贖罪說中然。

(二)付贖價與魔鬼說 歐氏所論關乎基督爲我儕作贖價之說，實由謬解「贖金」

二字而來。夫聖經中所用『贖金』二字，實係比喻。其注重點乃是爲奴者由釋放而得自由之結果；並非贖身所經歷之手續。太二十8 提前二6今歐氏作爲贖身之手續解者，實受當時風俗之影響。按當時凡屬戰事或盜劫之俘虜，皆可以金取贖之。『贖價付誰』之問題一發生之後，答之者不出二途：或從歐氏之說；或從安森姆之說。夫歐氏『付贖價與魔鬼』之說，非氏之創見，乃採自馬西昂之意見。但此說之推行乃出自歐氏之力。茲將歐氏之說譯述於左：

『假使我儕爲重價所購，……必從擄我儕爲奴者之手中所購。我儕既爲其奴，則彼可任意定贖價。擄我儕爲奴者是誰？豈非魔鬼乎？我儕因犯罪而爲其奴，故魔鬼索基督之血作我儕之贖價』。歐氏亦採用巴西來底 Basilides『上帝有意欺哄魔鬼』之意見，組入其說中。由是可知該時代道德觀念之一斑矣。其言曰：『基督爲衆人贖罪時給其靈魂與誰？決非給與上帝。然則給與惡者乎？曰然。蓋我儕乃在魔鬼權力之下；基督苟不將其靈魂給彼以作我儕之贖價，則我儕決不能逃出其勢力範圍之』

外。魔鬼自以爲能困守基督之靈魂而受其欺哄，蓋魔鬼不知欲困守基督之靈魂，必受無量之痛苦」云。

綜觀以上二說——親神和解與付贖價——可知歐氏之思想頗不清晰。此二種意見乃自相矛盾者也。基督之死既視爲付贖價與魔鬼，則不能視爲親神之挽回祭也。付贖價與魔鬼之說，頗通行一時，卒被安森姆推翻。夫上帝與魔鬼之交易及其詐術，均屬神話，且寓二元主義之意味。

本紀之結論

基督受死爲付贖價與魔鬼之說，雖發生於本紀之內，而盛行有千餘年之久，但未能決定中古時代及改革時代之學說，已潛伏於本紀之內，阿塔那修以前之著作家注重救贖論(指殉難論之救贖說)之問題者寥寥無幾。蓋此種問題之爭論尙未發生故耳。本紀內之教父所注重者乃「化身」之道理。蓋「化身」所表示者即神人二性之聯合，爲救贖最偉大之舉動。基督之拯救我儕也。乃藉其所有，(By what He is)(此指其性德而言也)非藉其

所爲也。(Not by what He does) 中古時代之滿意說改革時代之替代說等意見雖未見于本紀之內。然不難查見本紀諸教父中，亦各有不純粹之思想焉。

第三段 尼吉亞議會與議會後紀之教父 *Nicene and Post-nicene Fathers*
按本紀內之希臘教父大抵視罪爲人性中之疾病或腐敗。基督將人性聯合於已而療治人性之疾病，或截止人性之腐敗。此承前代之思想而來。至於『贖價』二字之解釋。言人人殊，各不相同：注重賠償魔鬼之損失者有之；惟阿塔那修之解釋頗近聖經之義。其視贖價爲得救之條件，爲成全上帝始終如一之要求。本紀內之主腦思想，係人類之光復，俾得上帝之生命。

1. 該撒利亞之尤西皮 *Eusebius of Caesarea* (卒三四〇年) 尤西皮所用之詞句有異乎尋常者，如云『上帝之羔羊爲我儕而受刑罰；我衆之罪歸諸其身』且常用 *Antipsychon* 此言生命相代。又 *Antilutron* 此言贖價。此類詞句與其他所提及之語，常視爲有替代之意義者。

此類詞句當與尤氏更完備之思想比較，而定其意義。單獨的討論此類詞句，似乎有「刑罰的替代說」之意味。苟以希臘教父普通之觀念——基督與人類打成一片之觀念——相提並論，則可免武斷之弊。尤氏亦有此普通之觀念。尤氏不以基督之受苦歸諸上帝之所爲，乃歸諸惡人與黑暗權勢之所爲。其論基督與我儕之關係云：「上帝之羔羊除世界之罪者爲我儕之故而受咒詛。彼雖未犯罪上帝使之爲我儕而成爲罪，且爲我衆人而舍之。使其生命成爲我儕之生命」。然此非後世之替代說，或歸與說，實係保羅「神祕聯合」之觀念。蓋尤氏尙有言曰「基督如何收取，又如何負荷我儕之罪惡，除非我儕成爲基督之身，——如保羅云「爾曹乃其身而共爲肢體」。一肢體受苦則全體同受苦。當全體受苦時基督因與我儕有密切之關係而亦受苦也。基督本係上帝之「道」，甘心情願取奴僕之形狀；藉幕居我儕共同之性中，而與我儕聯絡一致。於是將受苦各肢體之憂傷集中於己，並將我儕之病痛成爲自己之病痛。循其愛人之律法，爲我衆忍受痛苦與憂傷」。此係神祕聯合之觀念，表示身首相互感

應之情——同情心也。

2. 阿塔那修 Athanasius (卒二七二年) 阿塔那修嘗作一篇論文。顏曰：化身論。此篇中所論救贖之道思想高尚，遠勝歐利根之意見。基督與魔鬼交易之說素，退入幕後。阿氏嘗發一問，猶如後日安森姆所發者然，即基督何爲而成人耶？但其答辭則與安森姆相異。茲將阿氏之意撮其要領於左：

內居人心之「道」，爲人類性當然之代表。因是「道」也，啓示神與人有密切之關係。斯道僅居人身，足以成爲人類性光復之原。由化身之一舉上帝之像得以光復於人性之中。「基督係上帝不朽之子，今與相似之人性相聯合，並藉復活之應許，使一切衆生，衣上不朽」。『救主內居於肉身即成爲一切受造者之贖價與救法』。由本性如人，而與本性如神者，聯合一致，則人之得救與成神可確實無疑矣。

然讀阿氏以下之語，似乎阿氏視「化身」之舉因人犯罪之故。其言曰「因人之所需而有化身之事，否則成人之舉動可以不必有也」。但於他處阿氏乃承前代之思想

，而視化身卽是救贖 (At-one-ment)。救贖之工卽令人成神。其言曰，「彼(指基督而言)」成人也，致我儕可以成神」。

阿氏亦採取保羅「吾人與基督聯絡，如身首聯絡」之觀念。藉此聯絡之法，基督之新生命得灌輸於吾人之中；於是施救者與被救者之關係，成爲非常密切，而具有機體之關係矣。是亦查士丁與哀理奈何之所謂「基督爲人類之綜合」也。所謂綜合者，卽全體人類被吸收於基督之內，而與之成爲一體也。阿氏視罪如疾病。凡欲療治此病者，須將基督之生命聯絡於己而後可。

阿氏視十字架非基督工作之中樞，乃其受死之方法，藉以表示基督與人類無異。凡人之所當受者，基督一一受之也。上帝雖能發一赦免之宣言而取消死之咒詛，然而於人無大裨益也。故神人和合之困難不在上帝方面，乃在世人之方面。然則此與受刑的替代說大相逕庭者矣。

阿氏所用之字，今日之人有誤解其意以爲寓有替代之見解者。按阿氏所用之字

(Antipanton) 可譯爲『代替衆人』，亦可譯爲『爲衆人』。但研究阿氏通篇之論，當以後譯爲是。阿氏並不主張基督代替我儕而死，反謂因我衆人在基督內皆死，故朽壞之公例得以廢除也。阿氏亦謂基督偕吾人同死而截止死之進行。今之作替代解者意謂基督既替我儕受苦，則我儕勿庸受苦矣。此非阿氏之意見。阿氏既主張被救者在基督內皆死，則基督之死，非替代人死也明矣。况阿氏視肉身之死非刑罰，因人人皆有一死；惟視人性之腐敗爲罪之刑罰。罪一日不去，則腐敗一日不止。然則吾人決不能因刑罰既視爲人性之腐敗，遂以爲人性尙未完全消滅腐敗之前，基督爲我儕永受此腐敗也。

阿氏亦無後時代之滿意說，因阿氏論滿意僅指『成全聖律』之要求。基督與全人類同受罪之結果，此與替代說適相對待。基督既爲我儕之代表，則凡其所行亦卽我儕之所行，故我儕亦須遵之而行也。假使基督爲我儕之替代，則彼所行者，我儕勿庸再行矣。

3. 尼撒之格利哥利 Gregory of Nyssa (卒二九四年) 格利哥利承阿塔那修之說而主張人性與『道』聯絡一致而得成爲神。此成神之工夫，由復生而得以完成。氏亦採用歐利根之贖金說而加以己意。今述其大意於左：

『上帝欲拯救我儕脫離魔鬼之手，用種種詭計以劫其巢穴；上帝衣被人性，而不令魔鬼知其爲神，於是乘其不備，偷入敵營，而救出被擄之民。魔鬼因無備而受上帝之欺哄。按魔鬼嘗用欺哄之手段，敗壞人性，故至公至善智慧無量之上帝，亦用詐術拯人於死亡之中。若是則不獨使被擄者得享幸福，而魔鬼亦受其應得之報應矣。』(恐此說素由誤解哥前二八『有權位者』之一語而來。)

按此種言詞誠破除『贖價』之實在，或破除『賠償魔鬼損失』之實在，蓋魔鬼既受欺哄，則贖價未付，損失未嘗賠償也。但歐利根之主張，贖價實已付清也。今以欺詐之手段歸諸上帝，誠大損上帝之品性。且此說亦具二元主義之意味，因視魔鬼有轉治世人之權威也。由此觀之，此說不合於『邏輯』之律令，亦無道德之可言。惟無

後日滿意說之意味。此說之流行直至安森姆後一百餘年方停止。可見其勢力之一斑矣。（格利哥利與阿塔那修關乎化身之題其不同之點如下：阿氏以「君王之寓於城」中」以喻上帝之居於人間。格氏則謂基督混合神人二性，致人性變為神性）

附註 安博羅斯 Ambrose 名此說為「虔誠之欺詐」李奧第一世 Leo I 則謂道成肉身隱匿權力於軟弱之中，以欺哄魔鬼。奧古士丁 St. Augustin 名十字架為「捕鼠機檻」。以息杜 Isidore of Seville 則喻以「羅雀之網」。羅番熱司 Rufinus 與教皇大格利哥利 Gregory the Great 則云：「人性為餌，神性為鈎，魔鬼齧餌，而獲於鈎，是即化身之工作。」大馬色之約翰 John of Damascus 亦謂「基督之身體如餌，置於神性之鈎上。」（但齧餌者乃指「死亡」而不指魔鬼。）教會改革時代之路得 Luther 亦受格氏之影響。

4. 納齊安祖之格利哥利 Gregory of Nazianzus (卒三三八年) 納齊安祖之格利哥利對於魔鬼有轄治我儕之權，以及基督寶貴之血為付與魔鬼，以作贖價之說憤恨不平，竭力反抗。然亦承認魔鬼自受欺哄，乃出乎基督之妙計。其言曰「欺人者」（指

鬼言)自思其兇惡之心無出其右。彼嘗以成神之希望欺哄吾人，旋由上帝取人之性，而已亦受欺；彼以爲攻擊亞當時得與上帝會面，不意現在果真會面也。

氏既否認贖價乃付與魔鬼之說而自倡贖價乃付與上帝之說，以代之。格氏不以己說爲必然，惟提倡此說，以待後人有所發明也。氏亦倡代表之說，如謂基督爲全體人類之首，故能代表全體；人若與之聯絡，必能免去定罪。因我儕既在基督之內，則贖價業已清償。且基督藉其成人之事，至終可以令我儕成神也。

5. 克立索斯吞 Chrysostom

(生三四七年卒四〇七年)

有謂克氏之書中有滿意說之朕兆者

。蓋克氏嘗云：「爾如何方能使上帝喜悅爾」。胡苟 Hooker 作爲如拉丁教父之滿意上帝解。其實克氏之語不必作如是觀也。或謂克氏之書中有替代說之意見者，其實克氏乃彰明保羅「鴻恩」之意。克氏用以下之喻，彰明斯意。昔有人也，因欠他人十錢銀子；其妻挈子女均收入監中。忽來一人，不獨付清十錢銀子；並給銀一萬「他連得」，且引是人及其妻挈子女出獄而至皇宮，享極大之尊榮。當此時也，從前

之債主不再記憶其嘗欠十錢銀子之人。我儕信徒亦若是也。基督已親付律法之債，過於我儕一切之所欠，猶如汪洋大海之於涓滴水點也。克氏恐視基督之死爲付律法之債，但無後代文字直解之付債說。克氏亦嘗提及基督所忍受之咒詛，爲另一類之咒詛，以替代他類之咒詛，如云：『懸於木者與違犯律法者，感受咒詛；凡欲救人脫離咒詛者，必須不受該咒詛；於是基督身受另一類之咒詛，以代人類應受之咒詛；藉此作爲而拯人脫離咒詛。猶如無辜之人，願代判決死刑之人而死，以救是人脫離刑罰。但基督所受之咒詛非犯法之咒詛，乃另一類之咒詛，致能拯人脫離違犯律法之咒詛也。』

6. 息力耳 Cyril of Alexandria

(四一二至四四四年)

息力耳與克立索斯吞有類似之意

見。但息氏未嘗肯定基督成爲咒詛；惟謂基督必須忍受凡身負咒詛者所應受之痛苦。有謂息氏之句語寓有替代之意者。其實息氏與希臘教父之大旨相同，均有保羅『基督與人類爲同一之觀念』，或『神祕聯絡的觀念』之意見，而非改革時代所有『替代

』之意見也。息氏有言曰『我儕在基督內已清償由犯罪所致之刑罰』。此句果有刑罰之意。但希臘教父與改革時代之意見大相逕庭。彼等乃注重於神祕的一致，觀其所用『我儕在基督內已清償……刑罰』之一語可知矣。但自息氏爲始，救贖之思想不如古時之高貴，乃逐漸退化矣。

希臘後時之教父逐漸停用聖經之句法，而另創新字，以敘述救贖之道。例如巴息耳 Basil 云『我主爲我儕衆人獻抵償祭於上帝』。耶路撒冷之息力耳則謂『爲人而死者之正義，較人所犯之罪過爲尤大』。此非拉丁教父所有『等量』之意見。

希臘後時教父之思想漸次退化，乃顯而易見者也。在第五世紀時付債之喻成爲實有其事矣。罪愆多寡之量，以及義務酬勞等意見，爲當時之人所熟悉。其論基督之獻祭也。乃等於人所欠之罪債，而忍受人應受之刑罰。刑罰之詞句漸失其高尚之思想而易啓攻擊之門。倫理之語氣逐漸低墜矣。古時之教父所有『因基督內居人性

而光復人性使之臻於神性』之高尙思想，今則漸次泯沒矣。

綜觀以上之所論，可知中古時代之滿意等說，非得自希臘教父之著作。其間雖有相似之點，然非同一者也。例如『等量』之觀念，希臘教父乃指基督教贖之工，綽綽有餘，非指欠債與償債之等量也。祭祀果獻與上帝，但對於聖經所提『贖價』之喻，乃指付價與魔鬼也。彼等承認死乃罪之刑罰，並爲虧欠上帝之債。且謂基督乃自願與人同受此刑罰，而付清此債。但彼等絕無安森姆與改革家滿意說之意味。安森姆以基督由死所獻之滿意以代人類應受之刑罰。改革家視基督之受苦與受死爲臨及其身實在之刑罰，但希臘教父未嘗主張基督代人償債，反謂我儕每人當付清所欠之債；基督乃與我儕同受罪之結果而同付其債。救主之工作非替代罪人，乃吸收人類性於自己之內，卽所謂『神祕綜合』是也。故基督並非列在人類以外，另爲一人，乃合全體人類與之同爲一體也。

第四段 拉丁教父 Latin Fathers

吾人由希臘教父之思想界而入於拉丁教父之思想界時，如入異鄉。有甚多之希臘觀念固屬於東西二教會公產之一部份，然而西方之基督教對於東方教會神學之精神，無甚大之欣賞；東方之問題，在西方人心中無同樣之興味。『道成肉身』之於東方教會也，卽是救贖業已達到之目的；但於西方教會也漸成爲達此目的之作用。基督論之於尼吉亞神學家也視爲非常重要，但基督論之於迦突基神學家也並不視爲有宇宙論的重要，因人自能賠償其罪債，且全體人類性尙未救贖也。其視『道成肉身』也，非神人合而爲一之關鍵。並謂此道所表示者非人類與上帝之相似性，反表示其相異性。道成人身不過使二者聯合爲一之方法耳。彼等所注重者乃基督之『苦死』故註釋迦拉太人書三13非常詳細。

1. 得都良 Tertullian (卒約二二〇年) 得都良在反對馬西昂之一篇論文中，論及基督之死具非常之價值。因保羅視基督之死爲福音之基礎，爲我儕得救之法門，爲其宣講之要題。得氏亦謂基督之死爲其臨世之目的。且屢引舊約中所有十架小

影之經段作爲光復上帝形像之預表。特別注重於論及「木」與「樹」之經段。例如以利沙之門徒因伐「樹」而失落斧頭於水中，以利沙則用片「木」引之而出；得氏用以彰明新生命之傳遞，並謂「有何事較此「木」之奧祕更顯然，以前因亞當之樹（禁止樹）而喪亡者今藉基督之樹（十架）而得以恢復」。得氏亦視救贖爲基督宣道之結果也。

首用「滿意」二字者係得都良。此二字實開安森姆著作「神何爲而成人之先河」。

按此二字純係拉了之概念，希臘文中絕無與之相類之字，此乃採自羅馬之法律名詞；其用法則得氏與安氏相異，安氏乃用之於基督所作之工，得氏則用之於我儕之工作。其所用之詞句卽 *Satisfacere deo* 此言滿意上帝。或問果用何法方能使上帝滿意？曰：「悔改，祈禱，認罪，行善」。得氏用滿意之觀念於懺悔上完全與聖經之大旨不合，且無道德之可言。其言曰「人由悔罪而使上帝滿意；苟悔其所悔，則使魔鬼滿意」；又曰「在齋期祈禱，或念誦苦路經時宜跪；因此乃謙卑之表示。若是之態度

我儕不單是祈禱，實係止息神怒而獻滿意於上帝。『認罪者滿意之方法也；由認罪而滿意告成；悔改由此而生；由悔改而使神喜悅』。得氏篤信善工可向上帝要求恩寵。人應得之功勞有一定之價值。

功過二字亦爲得氏所首用。此功過之觀念，在拉丁教會之道德神學中以及建造滿意觀之救贖論中發生「非倫理」之性質。此潛伏後日之『功庫』觀念，而發生中古時代『通功』之弊。且使羅馬教會得一筆甚大之進款。

得氏既係拉丁產而嘗爲律師，故其討論道德之倫常也，均從法律之見地而立論。得氏法律之概念大施影響於西方教會之神學，且爲中世紀之救贖說開一先河，雖得氏祇以『功德』與『滿意』用於我儕之工而未嘗推進如後代用於基督之工，然得氏實已開其端矣。按第三世紀之教父尙不知有『救贖之客觀性質』以及『基督之滿意上帝』諸說，至得氏乃從基督所論『罪如債』之喻上推論人之犯罪既如負債，於是主張債戶必親自付清其所負債項之說理。

2. 息普立安 Cyprian (卒二五八年) 息普立安者得都良之弟子也。氏係修辭學之教員或嘗任律師者。息氏既承繼其師所有之法律觀念而發展之。故『滿意神』 (Satisfacere deo) 與『媚神』或『止息神怒』 (Placare Deum) 等詞句，屢見於氏之書中。『藉我儕之贖罪以博神歡』。『我儕深信殉道者之功德與乎正義者之善工，能大得效力於審判者』。『止息神怒之補救法，乃上帝親向我儕所言者；上帝已親訓我儕罪人當何爲：義人之善工使神滿意；堪受憐憫者之功德洗淨罪愆』，『洗禮之效力乃屬於已往者，故領洗後所犯之罪須藉功德之行爲以補救之』。息氏視殉道者之行爲，乃得神恩特殊之方法；一切善工之中以調濟列於首位。如云『爾當熱心於善工，因善工能清潔爾罪；爾當常施調濟，因調濟能救爾靈魂免遭死亡』。『由「洗禮水」則磯很拿之火得以熄滅，故由調濟與正義之工作，罪孽之火焰得以撲滅也』。

『功德』 Meritum 之一名詞在息氏之書中用之更多。如云『我儕當聽從上帝之警告，而遵守其誠命，致我儕之功德能得其賞資』。此字富具『將功贖罪』之義。『凡

時常行正義之工而繼續不斷者，自贖其罪不惟能獲主之饒恕而又能得其冠冕』。息氏之書中亦有 Indulgence 一字，此字卽後日羅馬教用以題『赦罪券』之名，而寓『放恣』之義者。然與此字之本意已不同矣。

綜觀息氏之所論卽知其未嘗一次用『滿意』二字於基督之工作，乃用之於我儕之工作如賙濟等類。

(3) 奧古士丁 Augustin (卒四二〇年) 奧古士丁爲拉丁教父中之巨擘。氏對於『功德』與『滿意』等觀念，雖不若前輩之注重，但亦未能完全脫離其影響。如云：『賙濟之爲用也，乃爲過去之罪以博神歡，不能爲未來之罪購買放恣之行。因上帝未嘗給人以犯罪之執照。上帝因其慈悲，果能塗抹我儕已往之罪，惟我儕不當忽於實行正當之滿意』。奧氏之思想頗不一致。基督之死視爲贖罪之基礎，但奧氏所注重者爲何，誠未能決定也。有時視基督之死爲獻祭與上帝；有時視之爲忍受我儕之刑罰；有時視之爲贖人脫離魔鬼權勢之贖價。今擇其言論之可取者略述一二於下

；其論神人復和之道甚佳。按當時之人有謂『上帝因基督之死而與我儕復和；其怒亦因之而止息』者。奧氏則蹶起反抗曰：『苟以此說爲是，則神性之中有父子抗衡之事矣。此誠不可也』。又曰：『上帝之愛我儕也，非出乎我儕因其子之血得與上帝復和後爲始。蓋上帝在天地創造之前已愛我儕，致我儕能與其獨生子同爲子也。故我儕不可謂基督之死使上帝與我儕復和，以致上帝能愛我儕有罪之人。我儕因犯罪而與上帝爲敵，基督之工乃令我儕與愛我衆之上帝復和也。又云「藉其血得稱爲義」當作何解？「賴其子之死得與上帝復和」亦當作何解？其爲上帝聖父動怒我儕，因見其子爲我儕死，而止息其怒乎？抑爲其子已喜悅我儕，甘心情願爲我儕而死；但聖父仍動怒我儕。假使其子不爲我儕而死，則其怒決不止息乎？假使聖父尙未悅納我儕，其肯舍其子與我儕乎？故父子聖靈乃公共合作，且和衷共濟而成一切之事也』。

奧氏亦開始自問曰：『在福音書中所呈之復和方法是否爲必需者也？曰無需。』

因上帝能用他法以救人，但無他法能如此法，合配人之需要也。此意見擯斥罪愆必需祭祀之理，更擯斥各種滿意于上帝之公義爲必需之說。奧氏解釋哥後五20 21頗有興趣，其言曰：『因其（基督）臨世時取罪身之形狀而（保羅）稱之爲「罪」，以致能作祭祀而洗去罪。蓋在舊約中爲罪而獻之祭稱之曰「罪」。彼（保羅）不言「不知罪者」（基督）爲我儕而犯罪，恐有類似基督爲我儕之故而親自犯罪之誤解。惟言「上帝使不知罪者（基督）爲我儕成爲罪」，意卽上帝使之爲我儕之罪而作祭祀……其成爲「罪」也，非自己之罪，乃我儕之罪；非在己內乃在我儕之內。在罪身之形狀中被釘於十字架。是表示罪雖不在基督之內，然其死也實有爲罪而死之意；因其在罪狀之肉身中而死也。』是誠阿塔那修之精神。阿氏嘗謂基督藉其與我儕相似之性，而負荷我儕罪之咒詛，以致我儕藉「與之聯合」之法而能與其正義成爲一致云。然此與後時罪與義之歸與說，或彼此移交說，誠係兩事也。

奧氏視死爲罪之刑罰。此與阿塔那修相同。如云「彼爲我儕之故，而負荷罪孽

，即死之意義，此死也，即人類犯罪所致。此即懸於木者，此即爲摩西所咒詛者。『又謂基督之受咒也，不在其神聖之莊嚴上；乃在我儕刑罰之狀況上。在此狀況中基督乃懸掛於木』。又曰『基督自己雖無罪愆，但願受我儕之刑罰，俾能取消我儕之罪愆，而廢除我儕之刑罰。』奧氏擯棄基督實在受刑罰之觀念。如云『我儕之死乃罪之刑罰，惟基督之死乃爲罪而成爲祭。』又云『死爲罪之刑罰；惟在主內實係憐憫之恩賜，非罪之刑罰也。』

希臘教父所持『付贖價與魔鬼』之說復見於奧古士丁。奧氏謂上帝苟未付清贖價與魔鬼，則待魔鬼不公。是因魔鬼有轄治世人之權。惟因魔鬼將無辜者治死，故失去其轄治世人之權。『罪債』非有負於上帝之律法，（此乃阿塔那修所主張）乃有負於魔鬼；因罪人爲魔鬼之債戶。贖身視爲類似之付債；其實乃基督之克服魔鬼也。『基督勇往直前而就死，所以能爲我儕欠債者，付清非彼所欠之債。』『基督之血以乎爲贖我儕之價。魔鬼接受此價，並未增其貨財，反而受縛。』蓋『魔鬼之受克服也，非由權力，

乃由正義。」又曰「最妙莫如言基督之克服魔鬼，始以正義，繼以權力。以正義者因基督未嘗犯罪，而受不公道之死；以權力者，因基督死而復生永不再死也。」

奧氏之資料豐富，神學家可隨意採取其資料而建設殊異之神學制度。高等聖事

派（或稱重儀派）與喀爾文派均能從奧氏證明其說素。是因奧氏採納兩前輩之說素而不事調

和故也。例如得都良之宗義論的說素（宗義論或作獨斷信條論）息普立安之教會論。奧氏則二者兼

而用之。故凡提倡之救贖論之人，各家之說素雖係矛盾，然皆能從奧氏得其說素基

礎，我儕對於奧氏之思想惟當取其高貴深遠者，而定之爲奧氏特殊之貢獻。今將奧

氏關於救贖之言論中引起人最微小之反抗者以爲證。奧氏曰「當罪將寬闊之深淵置

於上帝及人類之間時，則設立一位神人間之中保爲必需而有益之舉。此中保須誕生

於人間。其生其死與人無二；惟無罪愆者，方能令人與神復和，並爲我衆之身體謀

得永生之復活，以致人之驕傲由上帝之謙卑披露於大眾之前而得療治；藉上帝之成

人，使世人得知彼等遠離上帝有多少，而令其回頭；藉「神人」服從之生活而作違

逆者之良範；藉「獨生子」之採取奴僕之形狀而爲世人特開神恩之鴻泉；藉救主之復活而被救者之復活有確實可靠之憑據；藉同樣之人性即魔鬼昔時用以施其欺詐之伎倆者得能降伏魔鬼；……總之由中保之本身卓越之奧祕，所發生之種種利益。凡有思想者，能意會而不能描寫者也。」

4. 其餘四教父 其餘之拉丁教父四人並無新奇之言論故約略而言之

拉克坦細烏 Lactantius 注重於基督之榜樣與訓辭。

大格利哥利亦然。然亦主張歐利根之欺哄魔鬼說而尤過之。並視基督之死爲止息神怒，遮掩罪愆之祭，惟不視之爲必需者。此外並需懺悔之行，爲之輔佐。其視懺悔爲贖罪之一因素，與基督之贖罪有同等之價值。以功德之觀念加入於基督之工作中，格氏似乎爲第一人。

阿爾琴 Alcuin 僅重述奧古士丁之說素。

伊列基那 Iriгена 屬於汎神論派，在救贖論之史上並無甚大之貢獻留傳於後

世。

總結拉丁教父之言論及其影響。

總之。拉丁教父所用之詞句爲後人所採用，且依文字直解者甚多。例如止息神怒之觀念，從異教所採取之祭祀概念，以及罪愆與刑罰之觀念，皆漸次發展。希臘教父尊視之神人聯合觀念，漸失其印象。一人替代他人之觀念漸得其勢力。今之所
以詳細研究教父之言論者，實爲明瞭安森姆論文之預備並知此論文在救贖論之歷史上所佔之地位。哈拿克教授 Professor Harnack 有言云：「無論大格利哥利或喀羅
溫朝 Carolingian 時之神學家，未有將此意見（指安森姆之滿意說），用之於基督之工作者。基督受難之神祕，有無上之價值，此乃彼等所常提。但尙未構成說素。追其原故，是因基督之苦與死在救贖上之性質，價值，與效力，尙未詳細思想故耳。教父等輩（聖奧古士丁亦在其內）又絕無此說（指滿意說）之跡兆，留傳於後世。希臘教父所取之意見，僅係「死之統御，已被基督之十字架與復活推翻矣」；或係「基督用贖價從魔鬼贖取人類

，或用詐術從其掌中奪出人類。』對於苦中之祭祀，彼等所用之言詞含糊不明惟阿塔那修對於刑罰的受苦有明晰之詞，此刑罰視為取自我儕而置於己身者。自保羅之後一切教父咸證基督爲我儕而死，並拯救我儕脫離魔鬼之權勢。——此乃大張曉諭，視為救贖之大功行。安博羅斯與奧古士丁注重基督之爲中保也，因其爲「一人」，然同時亦因其爲「神」。至于爲何應受苦死之問題，則指出其爲人之模範故耳，或引聖經中所關乎贖價，祭祀等詞句，以解答之，但未有清楚之意見，論及其死之必要，惟奧古士丁因注重基督工作之重要，罪孽之劇烈，以及用罪與恩之關係以表示人與神之關係，遂爲後代滿意之說立一基礎。『本書敘述教父之言論所以如此詳細者亦改爲研究安森姆說之張本也。』

第二章 中古時代安森姆之學說 The Anselmic Theory

第一節 安氏說理之前因

在大格利哥利與安森姆之間，有種種時勢爲造成安氏學說之背景，安氏採取拉

丁教父『滿意』二字，移用於基督之工作雖屬創見。但其思想並非憑空而起，乃從曩時之思潮中，引申而出。究其前因可分本質與形式兩類略論於左：

第一段 本質之前因

1. 種族之特性 Racial Characteristic 或謂基督教一入某國而某國即受其影響者，此言未盡然也。蓋基督教一入某國亦有漸受某國特具性之影響，以變更其固有之思想者。例如上古之希臘與拉丁，中古之意大利與條頓，均各有其民族性；故其論神學也，各有其特殊之觀念。羅馬之民族性即酷嗜法律，故拉丁教會之神學，富具法律之性質。但影響於西方神學之思想者，非因法律之原理，乃因法律之精神。其神學上所以鮮能越出此法律之範圍者。職是故耳。拉丁教會所辯論之題：即「罪之本質」「罪之遺傳」「欠債與償債」「救贖之必要」「人之自主與神之預定」等題。凡熟悉羅馬之法律者，即能明曉『救贖論』受其影響之所在矣。

2. 教會觀念及法紀 Ecclesiastical Ideas and Discipline 安氏之說理所受拉丁

教父之影響，雖甚微少，但彼等所有之思想與宗教之習尚，實開安氏說理之先河。自得都良之後。西方之教會久已熟悉『滿意』之觀念。此『滿意』二字乃採自羅馬之法律。『過』之一字亦然。按『過』字常與『功』字相聯。當時之人視『善工』在上帝之前爲有『功德』而極有價值者也。嗣後聖人之『善工』視爲『餘功』。此『餘功』日積月累，而成爲『功庫』。凡教會中人缺乏『功行』者，可由此『功庫』支取『先聖之餘功』，以補其不足，由是而產生一種懺悔制度，依法律之方法，論功過相抵之事。凡人所立之功在上帝之前有一定之價值。是故人行一『善工』，卽成一『功』，於是而有大功小功之別。凡有功而無過者，此功卽成爲『餘功』。此意見一入息必立安之手，卽成爲制度矣。凡人在領洗後所犯之罪不能輕易赦免，務須行懺悔之工（或滿意）而后可。此種懺悔之行，爲教會所訂定。於是懺悔制度完備矣。此制度復藉『煉獄』之道得以鞏固。是道也爲革利門與歐利根所隱示；爲息必立安與耶路撒冷之息力耳所贊許；爲奧古士丁與大格利哥利所發表，而進於完成，此種教會之法紀既發生於安森姆之前六

百餘年；藉『滿意而蒙赦』之思想在第十一世紀時既流行於各處之教會；故安氏即採取此意見而移用於基督所作之工。但此意見尙未能作爲安氏說之基礎。此外另有一種思想爲安氏所採用者。例如『滿意』之觀念由當日主教寬容之態度，而漸成爲『放恣』(Indulgence)之義。此字即羅馬教後日之所謂『赦罪券』是也。是係瑪尼教之意見。

奧古士丁雖嘗著書反對瑪尼教之學說，但奧氏用此一字可見其未能盡棄此教之意見也。奧氏亦嘗引某氏之言曰『洗禮者乃教會所認爲最主要之超脫。或作赦罪之券』夫罪

既視爲債務，懺悔又視爲賠償，故救贖可以功過之多寡計算矣。某種之宗教功課或作習尙乃能與某種之罪相抵而取消之。於是甲種懺悔，可與乙種懺悔彼此相調。旋即發生『以金錢代懺悔』之法矣。此法一起，流弊百出。至終激起教會改革之舉動。由是可知當時道德頹萎之一斑矣。

安森姆由上述之種種資料以構成其滿意之說。『使懺悔習尙之原則，成爲宗教根本之計劃』者，安森姆實開其端。由此淵源——教會之意見及其法紀——可尋出

安氏說各相之引據矣。例如『罪如債務』之觀念；『刑罰』或『滿意』爲償債之方法，滿意之必需，特殊之等量，『功』與『餘功』，豁罪如金錢之交換，替代之滿意，以及『諸聖相通功』（諸聖之功績移交於信徒）等之觀念。

〔註〕按 Indulgence 之一字，原有『赦免』或『超脫』之意，故嘗用之以名『贖罪券』，後因流弊叢生，反以爲持之可以任意『放恣』而無所忌憚，則『贖罪券』成爲有恃無恐之犯罪特許證，大背 Indulgence 一字之原義，迨改革時代，則因贖罪券之厲階，將此字廢棄而不用，其實此字原有洗禮中所包含主要之意義者也。

3, 日耳曼刑事律 German Criminal Law 條頓民族之風化有與教會之紀律相若者，由是而發生一個問題：——安森姆之說理，其受羅馬法律觀念之影響耶？抑或受日耳曼刑事律觀念之影響耶？斐休 Fisher 與哈拿克 Harnack 二教授，咸主張二者均有。按當時在日耳曼有一種刑事律名曰『血金』。Wergeld 所謂血金云者

指殺人者可以金錢償命之謂也。夫血金之風，盛行於上古之民族。按上古之人視殺人者乃使死者之家屬喪失生命，故殺人者須以血賠償之，有時可用相等之物賠償此損失。凡無力賠償者，當賣身以賠償之。其賣身也，或賣於死者之家屬，或賣於代彼賠償損失之第三人。但此「血金」之律恐未能作安氏說根據之原，蓋此律與教會之懺悔制度頗相類似。按教會之制度准許人以規定之稅金，或以懺悔之行爲，與所犯諸罪相抵消。此律與教會制度尙有類似之處：即二者咸准「替代之滿意」也。最簡單之解釋莫如以下之說，當時日耳曼政府准許教會在執行刑事律上有與聞之權，於是二者之原則——教會之懺悔制度與日耳曼血金之刑事律——因其相似，故混合爲一。哈拿克博士彰明二者之關係如下：日耳曼之律法所持之原則有二；或將犯罪人驅逐出境，*Outlawry* 或令其懺悔改過；教會制度所持之原則與之相應：或將犯罪者革出教會，或令其行懺悔之工。遵依日耳曼之律法不必直接施行於犯罪之本身。：教會則視在世之基督徒與在天之聖徒，成爲一族；故基督徒所有懺悔之功德可移

交與聖徒。日耳曼律法主持賠款可均分支付者；遵依教會之習尚，聖徒爲罪人代求……並從罪人當行之懺悔中取其一部份而代行之。嗣後教會積極的採納日耳曼之制度，允許死者在世之親友，同行懺悔之工，以減輕死者之懺悔苦工。

安森姆之思想恐依據於此而發展者。如謂人因犯罪而爲奴，苟無第三人出而爲之調停，終無豁免之一日也。他若『罪如負債，須行交易；』金錢之推類；以及親屬代償之思想。

4. 封建制度 Feudalism 按日耳曼法律除血金律之外，尙有其他原理，爲安森所採納，而構成其說者。此原理者何？封建之制度是也。夫封建制度之社會最重階級。國君至尊無上，國民當爲之服役。君主之親屬雖有當享之權利然亦有當負之責任。自騎俠之風盛行後，『榮譽』(Honor 或譯「體面」)「名譽」等之觀念，亦隨之而發達。『破壞名譽，賠償損失』實係封建制度之觀念。但賠償之方法，或恐得自血金之律。金斯黎 Kinsley 論及以金賠償損失云：『賠償名譽亦然。凡呼人「鄉愚懶漢」者，視爲莫

大之侮辱。被告雖已認差，尚須賠償十二先令云。『賠償名譽之損失亦見於古羅馬之律法中。』

安森姆一己之經驗亦足以造成其說理。按安氏作英國坎特布里之主教長時，不願從英王手中得其紅袍，亦不願行臣服之禮。因安氏視羅馬教會及其職位甚尊貴。故『榮譽』之觀念，亦因之而增進。

安氏由封建之制度所得之思想，其至要之各相如下，上帝與世人之關係（倫常）；上帝尊榮（名譽）之損失；基督之依順上帝，視為與上帝之臣僕有相互關係之服役；基督之服役以代我儕之服役等概念。

第二段 形式之前因

安氏說理形式之前因係亞理斯多德之名學，（或作論理學）與唯理派之方法。斯二者為經院哲學之特色。黑智爾 Hebel 曾指出日耳曼之天下乃直接繼續羅馬之天下者也。是故亞理斯多德之學說成爲西方思辨術之基礎，有數百年之久云。古時之教

父，特係東方之教父，雖貶抑亞理斯他德之學說，但亞氏之名學實成爲思想之方式與律令。設詞正名之精密爲亞氏學派所注重。以『連珠式』（或稱三段論法）爲其思辨之方程式。安氏敘述其說理時，常用是術。（按聖經之詞句與論道多屬比喻，而不依「連珠」式之推理術。今安氏施用連珠式於聖經，是誠大不幸也），亞氏之名學一入經院哲學家之手，一變而爲索隱行怪之方術矣。安氏之學說亦有若是之情形。例如謂上帝能說謊乎。『神人』（指基督而言）爲何不能救贖被貶之天使耶？

安氏之論道也，均用演繹法而不用歸納法。按凡用演繹法者，其結論之正確，端賴乎大前提（或作案詞）之正確。安氏絕不審察其『連珠式』之大前提是否正確，故其斷詞往往錯誤。其論道也，常倚恃於名學之推理，而不以聖經爲其立說之根據。

第二節 安氏論文之研討 Cur. Deus Homo

『世人如何能逃避罪之刑罰？』此乃安森姆所著上帝何爲成人一篇論文中所討論之問題。按當時之人有『設問上帝能否僅用其意志豁免人罪』者。答此問題乃安氏作此論文之宗旨。此論文分兩段：第一段乃答覆人之駁辭；且證明世人苟無基督不能

得救。第二段乃證明世人僅能倚賴『神人』而得救，並敘述救贖之方法。此書之文體乃二人對話體。

第一段 論文之開端 Preliminary to the Argument

書中之波索 Bosso 代表信徒，設種種疑問以難安氏。其中爲非信徒所駁斥，而爲信徒所深思考慮之第一問題，即『上帝成人，並藉其死，以恢復人之生命，試問其理由何在？何以爲必要之舉？』安氏先答此問曰：『由一人之順服而恢復叛逆之人類；』其由婦人而誕生也，因罪由婦人而來；』故基督之成人與受苦爲恢復人類最合宜之法。次述『除上帝之外無有能救人者』之理由。波索復難之曰『或以上帝非全能，或以上帝不願救人，或其智不足以救人。』對於此疑問，安氏之見解無充足之理由。其言曰：『凡上帝之作事也，悉本其意志。上帝之意志可作充足之理由。吾人雖不能明白其意志之所在；但上帝之意志決無背理之處。』波索再難之曰：『最高之上帝而卑屈若是，全能之上帝而行事若是之艱辛；甚不合上帝之身分。且夫准許

無辜之人（指基督）受苦顯明上帝之不公至乎其極。安氏則答之曰：『上帝成人，在上帝方面，無卑屈之有；在人方面，反使人性高陞。况基督之受苦出乎自願非逼。』安氏又區別『順服之要求』與『由順服而所受之結局』。安氏曰：『基督因由順服而受苦，非由上帝之命令而受苦。』又曰：『上帝未嘗逼死無辜之基督，乃基督自願受死。』但波索對於此解尙不滿意而復問曰：『上帝苟不用基督之死，何爲而不能豁免有罪之人耶？』於是安森姆用其全副精神，詳細討論此問題。

第二段 論文之正題 The Argument

1. 第一命題 凡人之一切動作，務當增進上帝之尊榮(Honor)，人若犯罪即虧欠上帝之尊榮。其言曰：『凡具理性之動物，其完全之意志，務當順服上帝之意志。……是乃天使世人有負於上帝之債；凡清償此債者不犯罪，凡不清償者誠犯罪。……上帝完全之尊榮乃吾人所虧負於上帝者，上帝必向吾人索取。……凡不歸上帝所應得之尊榮者，即奪去上帝之所已有，而侮辱上帝。是之謂罪。』

2. 第二命題 罪也者，攘奪上帝應得之尊榮，故罪者債也。安氏曰『罪無他，卽不歸還上帝所應得者。……人若不清償其所攘奪者，則永居於錯誤之境』。『上帝之尊榮既受損失，務當恢復之。罪人所負之債，不能僅恃上帝之慈悲，或上帝之意志，得豁免；蓋若是之赦免，乃取消刑罰。苟無滿意之賠償，則於上帝之公義性有虧。不寧惟是。罪而無刑，是令善人與罪人無客觀之區別』。『上帝苟一律看待犯罪與不犯罪之人。此非上帝所宜爲。』

3. 恢復上帝尊榮之法 吾人不能以一己之順服，恢復上帝之尊榮；蓋無論如何順服，我儕不免犯罪，仍有負於上帝現在與未來之債；既無法能賠償已往之債故恢復上帝之尊榮祇有二法：

受刑罰 上帝之施行刑罰也，表示其至尊之地位。安氏曰『上帝雖不願以苦楚制人，但欲表彰其爲世人之主宰，不得不如是也。……對於此端我儕當仔細思念人由犯罪而攘奪上帝之所有，故上帝之刑罰人也，乃索取人之所有。上帝雖不以其所

索取者爲益己之計，如我儕索取他人之財物歸於己用然。但上帝所以索取者，實爲己之尊榮故。由此索取，上帝明示罪人及其一切所有者均當歸伏於其足下也。

獻滿意 人當歸還上帝者，須逾於其所攘奪於上帝者。例如損傷人之身體，除恢復其精神外，尙須賠償損失。凡損人名譽者，不獨賠禮，又須另給他物以賠償其名譽之損失。我儕賠償上帝尊榮之損失。亦若是也。凡犯罪者理當歸還其從上帝處所攘奪之尊榮，是係罪人應獻之『滿意』。但上帝之本性慈悲，不願加刑，而願受『滿意』。

受刑罰之法，旣因上帝之本性慈愛，不願施用；獻滿意之法，人又力不勝任；果將何以恢復上帝之尊榮乎？於是安氏不得不提出第三法——無量之滿意，卽基督所獻之滿意。

無量之滿意 安氏申論『滿意，』爲人所當行者，（卽賠償尊榮，）苟無滿意則罪人不能恢復其犯罪以前之景况。夫犯罪之人理當受刑，而滿意之量乃遵依罪人之多

寡而定。惟因世人侮辱上帝之罪，大而無量，故世人無力賠償。（安氏對於反抗上帝之意志即藐之以目，視為莫大之罪。甯可全世界沉淪，而不願世人行此也。）罪債既須清償，而世人無力自償，然則如之何則可。人不能

以『無力賠償』為推諉，因人之無力乃出於自願，人當負責者也。故第一書之結論即『人或不能得救；或可由非基督教所定之方法而得救；或可由基督而得救。』安氏攢棄前一說，而接受第三說。此即安氏在第二卷書中反覆詳論『我儕如何由基督而得救』之問題。茲將安氏之理論略述於下：『人當交納滿意，而有所不能。按此滿意惟人當行，而惟上帝能行。故上帝在耶穌基督內而成人。夫基督之為『神人』也，並非將人性併合於神性；亦非混合二性使之變成第三物；乃二者並存於基督之一身。基督必先成爲亞當之後裔，然後方能行此滿意之事。但基督自己未嘗犯罪，故無須受死。且其死也，乃出於自願非逼，故具非常之價值。其功德無量，不可思議。基督之死超過諸罪之量，大而且廣；故能清償罪債綽綽有餘。基督受死之功德乃在基督高尚之人格。』或有問於安氏者曰：『何由而知基督已清償世人一切之罪債耶？』曰

：「除基督之外無人能以一死付清其所負於上帝者；又無一人能賠償上帝之所失去者。但基督自己未嘗使上帝有所失，亦未嘗有所欠於上帝；故基督出乎自願而供獻於上帝者，可清償罪人之債。基督既爲世人之罪債清償於上帝矣。故能從上帝處得其赦罪之旨。此赦罪之於基督也，無所用，故轉給於人。若是則上帝之慈悲與公義得以兩全矣。」

第三段 安氏學說之長處

1. 推翻古時不道德之說素 安氏之說將古時不道德之觀念——付贖價與魔鬼之觀念，——一掃而空。按古說視世人爲魔鬼之俘虜，並視魔鬼有轄治世人之權。故無相當之質，以應其要求，則救贖之功終不能成。此說風行於教會有千年之久，且已深印於基督徒之腦中，頗難破除。但經安氏學說之攻擊，一蹶不起矣。是誠安氏之功。雖云如是，但古說亦有彰明真理之處。即世人犯罪而在魔鬼掌握之中。基督之功即拯人脫離魔鬼之轄制。古說之錯謬在主張「世人被贖於魔鬼之論。」意即世人

乃由魔鬼之手中購取者。其實世人脫離魔鬼之勢力，乃倚賴基督得勝魔鬼之神力也。是故安氏完全否認魔鬼有轄治世人之權。上帝與魔鬼交易之神話寂滅矣。此種二元主義之論亦因此而破除。但安氏亦墮入另一種之二元主義——上帝性德中公義與仁愛衝突之二元主義也。

2. 破除人對上帝不合理之畏懼心 古代之教父拯人脫離畏懼魔鬼之心；安氏之說乃拯人脫離中古時代不合理之畏懼上帝之心。按中古時代之人以教會為神人間之中介，故神人間親密之關係，因此而斷絕；上帝慈父之觀念，逐漸模糊；基督教之上帝觀念變成異教之觀念矣。其視上帝也為神聖不可侵犯之帝王，苟一冒犯，驚懼戰慄。其法律森嚴，犯者必受重刑。若是之觀念，非基督徒所宜有。當安氏著書時，此種迷信乃最盛之時。賴安氏著書之力，此種謬見得以破除，且使上帝之品格亦稍呈和藹可親之容。安氏固倡『滿意』之說，然無拉丁教父『止息神怒』之意。蓋滿意之要求，為上帝所自給。按上帝成人之緣由，實欲令世人與自己復和，而使人蠲除

畏懼之心也。

3. 提倡救贖客觀之効力 安氏之學說使救贖有客觀之効力。發起此意見者安氏實係第一人。安氏視滿意乃移去赦罪之障礙而令上帝之恩得以施行。但今日之人大抵以『不解救贖之方法』爲妥當。蓋誰見救贖之內容。但由實際觀之，信徒莫不深覺基督所作之工，誠有效力於上帝，及世人之處。吾人雖以不解其方法爲妥，然此意見之成立，理當歸功於安氏。惟不悉取安氏之所論。因安氏視救贖之功效純係客觀者也。通閱保羅諸書，即知保羅視救贖爲獻祭於上帝。但獻祭者人也。人之獻祭也，無非用具體之法，表明其心跡。不惟注重客觀之方面，而又注重主觀之方面也。

4. 推翻上帝絕對獨裁之抽象觀念 自奧古士丁以來教會中人視上帝之意志爲絕對而無限制之條件者。但研究安氏之學說，即知世人光復其原始之地位，不能獨裁於上帝之意志；於是上帝全權之抽象觀念掃除矣。（阿倫博士謂安氏之說，隱伏推翻教皇之權，蓋上帝亦不能獨特其意志豁免人罪，而况教皇乎？）安氏謂人既爲上帝所造，若人有罪而上帝不救則不足爲公；故上帝不得不行救

贖之功。然上帝欲施行慈愛必不能輕忽其公義，苟要求公義，亦當不失其慈愛之本性；故上帝之品性實限制其威權與自由。此乃必然之勢。但此種必然之勢，而逼上帝行得榮之舉動。於是而令人生欽敬崇拜之心。

5. 注重基督之順服爲其功行之要素 基督就死雖出乎自願非逼，但其中心點，乃在順服，故基督行滿意之工乃自動而非被動。刑罰之觀念在安氏之說中無容納之餘地。由是可知在安氏之後所有刑罰之滿意說，非由安氏而來。至於安氏以法律之性質與數量之方法，解釋滿意，果爲今人所不取；但吾人不妨借此『滿意』二字另作別解。此別解維何？曰：吾人能滿意上帝者，其惟有完全之順服，如基督然。是係倫理之見解。安氏雖未曾發表此思想，但其著書之宗旨無非表彰『化身』之事與個人之需要有密切之關係。安氏之說在躬自虔誠上，尙有無窮之勢力；亦爲救贖史上不可少之討論。安氏之前雖有懺悔之制度（倚恃人之善功）；然安氏未嘗受其影響，反能推翻此制度，（因倚恃基督之工）誠可異也。後之論救贖者，雖無接受安氏全體學

說之人；但受其學說之影響者，實繁有徒。

第四段 安氏學說之缺點

1. 三種普通缺點之略說。安氏學說普通之缺點，莫如忽視基督生平之事工，以及新約聖經之要訓，既與基督之上帝觀大相刺謬，且將神人關係上之根本元素，（倫常的，親身的）完全破除；而為建立於表面上，制度上之說理，茲將其缺點分為三種，略論如下：

（一）忽視聖經之教訓 安氏之學說，乃根據於理論不根據於聖經，故安氏視基督之死，為基督一生之要工，而忽略基督生平之事功。並視基督之死為『餘功』而不視之為基督救贖之告終。哈拿克評判安氏之學說曰：『苟依安氏之說，則此「神人」一勿庸講道，無須建立天國，不必招集門徒；所需於彼者，惟死而已。』至於聖保羅之至要思想如救贖，祭祀，挽回祭，復和，中保（或作中介），代表，（為），神祕等字，以表彰基督所作之工者，安氏一概置之不顧。

(二) 忽視上帝之本性 安森姆之名學法(邏輯術)嚴而且厲。反將宗教之可貴者踐踏不顧，致波索大聲疾呼曰：『若罪人無須償債，實與上帝之公義相反。』安氏答之曰：『汝若要求公義則接受公義可也。』波索只得退讓而言曰：『汝之理論，誠無隙可攻。』基督教對於名學或哲學本不反對。假使哲學係虛妄而粗糲者；假使名學的前提係不正確者；——安氏之理論，犯此二病——則此學說無科學之印證矣。安氏之臆測詞，與基督教之上帝觀念，實相反；且完全誤解上帝之本性，以及上帝與世人之關係。其三段論法(連珠式)亦屬謬妄，故安氏之學說，無基礎之可言。

(三) 忽視神人之關係 安氏之學說屬於表面的而兼制度的。當此時也，個性(個人之特殊性)尙在草創時代，而未發展；故懺悔制度乘此良機得以建設完備。加以當時之刑律與封建制度之風氣，而釀成安氏之學說。安氏所處之世，係制度之世代，且安氏亦係制度教會之領袖。此教會即給人以制度之宗教者。安氏處此環境之中，當然不能避免其影響。按基督教之發展雖進至制度之教會，然其至要之元素，

實屬個人的；（或作倫常的，親身的，）意即神人根本之關係乃個人的，親身的，或倫常的。但安氏之說乃破除此根本之倫常。

2. 各種說理錯謬之評議

（一）尊榮之意見 或作觀念 The Idea of Honour 安氏既視罪為損壞上帝之尊榮，

故上帝要求滿意，無非申明其有帝王之尊嚴。此種思想乃得自封建之制度。是故人之開罪於上帝也，並不視為子女傷慈父之心，乃視為臣僕之欺騙其國君，而不願為之服役。故賠禮之目的並非使反叛之諸侯，盡其本分，以與其國君復和；亦非請人保證其順服國君之真忱，而與之復和，乃是撫慰國君喪失尊榮之情感。茲將安氏對於尊榮意見上之兩點差謬略述於左：

（甲）理論之矛盾 Logical Inconsistency

大前提之矛盾。按三段論法（連珠式）中大小三前提（例詞與案詞）如有差謬，則其結論當然差謬。安氏學說之根本觀念即『上帝之尊榮，』但安氏未嘗指證法律上

之滿意爲赦免獨一無二之條件。但因加入「公義」之觀念於其學說之中，而使法律上之滿意，成爲赦免惟一無二之條件矣。故安氏既以賠償爲補報上帝之尊榮，復以賠償爲上帝之公義所要求。此公義之要求乃接受基督之死爲損失之賠償。但遵依安氏之前提而論，滿意定爲赦免惟一無二之條件者，非根據於上帝之尊榮；乃根據於上帝之公義。但尊榮與公義之二觀念，意義殊異，猶冰炭之不相投，且表示上帝與世人之關係有兩種不同之情形。依上帝之尊榮而論，是誠表示上帝之地位超軼於人，但依上帝之公義而論，是誠隱指上帝與世人在法律上，處於平等之地位也。

由此觀之，冒瀆帝王之尊嚴，與破壞常人之名譽不同。冒瀆國君之尊嚴除刑罰之外，無賠償之可言；破壞常人之名譽，被告與原告乃處於平等之地位，而被告務須賠償原告名譽之損失。故冒瀆國君之尊嚴不能與破壞名譽相比擬。由上帝之尊榮爲前提而論，則無滿意之可言；苟以公義爲前提而論，則第三人可代爲賠償。若是則上帝之尊榮不能作安氏學說之根本觀念矣。故滿意或可與上帝之公義相符合，但

滿意與上帝之尊榮乃自相矛盾者也。

基督受死爲恢復上帝尊榮說之破綻 安氏嘗謂基督勿庸死，非若他人之必須死。其死也乃欲賠償上帝之尊榮耳。其能賠償者，因基督受死，乃出於自願。但依安氏之言，基督之受死爲賠償上帝之尊榮不可少之一舉。若是則基督雖不在死之列，然欲恢復上帝之尊榮不得不死。基督既不得不死，則其受死也烏能視爲自願。既非自願則其無上之價值安在？既無無上之價值，焉能有餘功給罪人，况基督之死係人之死，則基督烏能使其死有無量之價值耶！即使基督之死乃出於自願而非其本分所當盡者，則其死也，非親身之順服，僅係物質之賠償矣。換言之假使基督之死非其本分，則其賠償也，非親身之賠償僅如一紙銀票之價值。假使此滿意乃屬親身的，則基督自負於上帝，烏得稱爲功德哉！

說理之自破 上帝『尊榮之損失』爲安氏理論之基礎；但安氏自謂上帝不能損失其尊榮。其言曰：『上帝自失其尊榮，乃不能有之事。』又曰：『上帝之尊榮不能有

所增損。蓋上帝之尊榮卽其自己之品性。上帝之品性不能腐敗，因其有不變之性也。』又曰：『無人能尊榮上帝，或侮辱上帝；但人之意志反抗上帝之意志時，似乎有悔慢上帝之處』由此種種可知安氏不能自圓其說也。鮑爾博士(Dr. Baer)曰：『安氏所用「尊榮」二字厥有二義：一爲本質之尊榮，此係上帝內在之尊榮不能有所增損；一係表面之尊榮，如維持世界秩序之尊榮，人能遵依之或反抗之。』安氏固有此區別，然仍無補於其說。何也，曰：假使上帝被損之尊榮係世界之道德秩序；又假使「侵犯尊榮」爲吾人反抗此道德秩序；則必需之賠償非僅係補過之賠償，乃侵犯者親身之依順而恢復此道德之秩序也。按上帝之尊榮無他，乃上帝至善之品格。安氏視之爲上帝表面之尊榮實謬之甚者也。

(二)滿意之意見 Idea of Satisfaction。滿意也者指人之責任方面而言；尊榮也者指上帝之要求方面而言。此觀念乃得之於國家法律之制度，如血金律，以及教會懺悔之制度。

(甲)「罪如之債」之觀念 罪如債之比喻果能從聖經及教父之書中得其臂助，但安氏之所論恐非得之於此。夫安氏熟悉「不容寬債臣僕」之喻(太二十八 23-35)而猶失去比喻之真義，(完全豁免絕無賠償)誠可異也。安氏由「罪如債」之觀念，而發生「償債」之思想。夫償債也或可由本人自償，或可由他人代償。但聖經中祇有「免債」之言，而無「償債」之言也。(參考太六 12 路七 42)至於教父之論債也，與安氏之所論不同。教父之觀念非賠償上帝尊榮之損失，乃成全律法也。律法之要求乃死，而死為犯罪之刑罰。此係倫理之喻而非商務之喻也。安氏絕不區別金錢之債與道德之債。前者索物，物付則償債。後者為本人所犯之罪，而他人不能代償者也。

且夫罪之大小不能以罪之於上帝生何效果為標準，當以犯罪者之居心動機，以及罪於道德上之關係為定則。故凡欲立一種罪量與基督功量之規則者，必終歸無效。安氏因不知罪為何物，(視罪為債務為個人身外之物)故不知得救為何物。安氏之說實無道德之價值。蓋罪乃反對真理而傷慈父之心，非損國君表面之尊榮。司蒂芬

博士曰：依安氏之說罪爲大逆反叛，而非道德之腐敗；且罪非品格，而在天良之外。罪誠大過，而非道德之過。安氏固嚴斥罪孽，但不以上帝之聖潔與我儕之天良以定其非，故安氏以之論罪也實無倫理之足言，乃浮而不實者也。按安氏以債喻罪，令人易起誤會。罪既爲本身所犯，則決不能以金錢比擬之；又不能卸責於他人者也。

(乙)「基督之死視爲滿意」之觀念 此觀念爲安氏所始創，因在安氏之前有千餘年之久，教會並無此觀念，足證安氏之說爲其杜撰者也。此說不惟有背於聖經之意義，而又不合於思辨之律令。基督至死順服，不能作爲上帝向人索取滿意之要求。安氏僅提出兩種滿意上帝尊榮之方法，一刑罰，二代償，但斯二者均不能使上帝滿意。夫上帝之尊榮，聖經名之曰「榮耀」。榮耀者附屬於上帝之品格也。榮耀與品格不能分離，故上帝之榮耀不能有所損失。且夫人之犯罪也，應受刑罰，此乃道德之公例。但刑罰之於上帝也無滿意之有。安氏之誤，誤在用封建制度之觀念耳，上帝非國君可比，故刑罰不能使之滿意。人類之沉淪，不能恢復其尊榮。一靈之滅亡

，於上帝也，非滿意，乃永久之損失。聖經之描寫聖父也，何等高尚。何物能滿意其義——愛耶！（所謂義——愛者上帝品格之別名也）上帝之衆子如能依順上帝，方能使之滿意。故除安氏二法之外，另有他法在焉。能使上帝滿意者乃人類實在之得救，如浪子之回頭，非法律之賠償；乃積極之行義，非消極之受刑；乃實在應其所要求之至善，非法律之豁免痛苦也，司蒂芬博士曰「上帝苟未實在拯救我儕，則上帝永無滿意。」羅培真博士曰：「聖父如何能因基督之死而滿意耶？豈非上帝在基督之犧牲中，照見其自己之仁愛乎？蓋能使上帝滿意者，其惟品格之完滿，如上帝品格之完滿然。痛苦不能滿意上帝，祇能滿意摩洛。故凡能滿意上帝者其惟自願之犧牲，出乎仁愛者能之。」此係近世之人對於安氏之「滿意」二字，以作新解所謂道德之見解也。

安氏之滿意說，重外表而輕內心。上帝接受本人所獻之滿意，是誠不能使之滿意者也。安氏視拯救乃脫離刑罰。其言曰：「基督之救贖所成功者，即使人逃避罪之刑罰，是誠最大之拯救。」若是之言論，實由誤解聖經「由罪釋放，與基督聯合」

之本意，安氏視「赦免」僅爲「免刑」之意，如法庭之開除罪名然。是誠蔑視罪之結局也。安氏視死爲罪之結果，且視爲利害之刑罰。故安氏對於罪之概念也，僅係法庭之性質，而非天然與有機體之性質。近代之人所用罪之推類，乃生物學而非法律之推類。故視罪之結果乃附屬於人不能逃避者也。犯罪之人而居於犯罪之境。是境也爲罪之最大刑罰。人因犯罪而受之損失，乃在內而不在外，故整理之法即在內心與上帝有正當之倫常。惡意志即罪之原，惡劣之習慣或品格即其果。欲免其果，須除其原也。但上帝之子所行修理之工，不能移去罪境——靈性敗壞之境。假使滿意只爲除滅刑罰之故；又假使此滿意之量等於刑罰，而此刑罰，因基督爲彼而死之故，不再施諸人。若是，則基督之償債並非滿意，因罪之最劇烈之刑罰，基督尙未爲之置備也。安氏亦爲滿意挽回刑罰，而成爲無量之功德。故此說實開「放恣」（赦罪券）與功庫之門。人能盡其一切命分之外，而有餘功，是誠不知上帝之心者也。依吾人之閱歷而言，安氏之滿意說，悉得其反。蓋我儕從經驗自覺身受罪之刑罰者頗多。但

此刑罰依安氏之說，業已完全清償；故此種刑罰不當復施於我儕。我儕既仍受罪之刑罰，則無完全之滿意可言。

復次假使上帝已接受基督之死爲真正之『滿意』則上帝之『赦免』取消矣。安氏亦自覺其說之有缺點。蓋波索發此難題時安氏無辭以答之也。波索曰：『我儕何爲而語上帝曰：「赦免我負」，且各國之人皆如是求告上帝也。假使我儕已業清償所負，我儕何爲而復求上帝之赦免耶！上帝復索已付之債豈非不公平乎？』按安氏論基督之滿意，即付清世人之罪債。債已清償，則赦免何用？我儕往古來今之債既清償矣，而上帝仍稱我儕爲負債者，則上帝之待我儕也，誠不公之至；蓋充分之滿意務當聲明我儕非負債之人。由此觀之，我儕對此難題之解答不出二途：或持『債已充分清償而無需赦免之說』，或持『尙有餘債宜赦者而無充分滿意之說』。故安氏之滿意說與聖經之意及聖經之詞相反。苟遵依安氏之說，我儕頗難效法上帝。蓋上帝之訓誨乃注重赦免；但上帝之公義則索取滿意。此說不惟削盡上帝藉恩惠所表彰之仁愛

，而又剷除世人在其求救之工夫上，所有愛神之動機。此說描寫上帝心如鐵石，絕無一毫之憐憫，而不給世人稍留愛神之餘地。

假使上帝爲其尊榮之故而要求賠償，則上帝遣其愛子臨世乃爲自己之故，而非爲世人之故；因上帝之本性乃需此一舉也。此責任非出自上帝仁愛之本性，乃出自上帝公義之外觀矣。假使上帝無量之公義索取當然之權利，則上帝無量之仁愛施諸何處耶？故上帝仁愛之本性，在我儕之救贖上，必有所施行。凡以上帝之公義爲神學之中心者，是誠異教之觀念，非基督教所宜有者也。苟以『上帝是父』之語稍具意義，上帝理當彰其憐憫，至少等於彰其公義也。故安氏之滿意說，完全取消福音根本之真理也。

(三) 裁判之形式(法律式) The Forensic Form of the Theory 拉丁教父精於羅馬之法律，故若輩之論神學也，皆喜採用羅馬法律之名詞。安森姆者法產也。曾在諾曼低某大學肄業。按諾曼底人之律師資格係生成者。故安氏之論救贖也，具法律家

之目光以解釋「滿意」。當其時也父子之倫常，仍具法律之性質，故滿意亦具法律之性質。安氏既生於當時，則氏之滿意觀念不能逃出法律之範圍也。但此法律既係羅馬國腐敗社會之法律，故安氏之論上帝也，乃將羅馬國之法律觀念，置於上帝寶座之旁，而上帝其他之神德，須遵此法律而行。其視上帝也，非仁慈之父，乃裁判之官，或條頓民族之君主。國君之治法，非具救人之慈愛，乃具鐵面無私之公義。國君之所愛者，乃愛其絕對之威權。此非聖經之觀念。聖經之敘述上帝也，離人不遠，在我左右，而居於我心。安氏之論上帝也，如超然神派之論上帝然。上帝乃至尊無對，人莫能近。我儕在上帝之前，如入法庭。我儕之救贖須遵依法庭之手續。毫無保羅「成義」（或作稱義）之觀念。此種法律之形式，完全失去倫理與屬靈之性質。無道德之足言，既不能表彰上帝之心跡，又不能申明罪人之天良與依順，完全是律法之形式。毫無激發罪人道德動作之能力。此種學說祇能激動下愚之心，且最易宣講。但與基督教之宗旨相背，毫無福音之價值。當保羅之世，亦有信奉此種思想者，保

羅竭力反對之。救贖之重要在乎靈力，不在乎法庭之手續。救贖之目的非救人脫離公義或刑罰，乃救人脫離罪惡也。倫理之目的，不能由法庭之手續而達。法庭之手續不能激發人之天良，不能作成其道德之得救。世人與上帝之關係，純係道德之關係，而非法律之關係也。

(四)隱伏二元論之意見 古代之教父，以贖金解釋救贖而發生上帝與魔鬼交易之二元論。此爲安森姆所屏棄但。安氏之說，亦隱伏二元之論。此二元論厥有二端：

(甲)神德之衝突 安氏之說表示神性之中有兩種衝突之德——慈愛與公義是也。安氏之論上帝之慈悲也，則云「上帝之公義苟未滿意，則上帝之慈悲無能爲力。」安氏將此二德劃然分清，使之各居己域不得相混。斯二者各有其施行之原則。公義乃要求施行於罪人應得之刑罰；慈愛則尋求豁免罪孽之方法。安氏雖維持上帝之獨一性而使上帝其餘諸德順服於一德之下；但仍分上帝之「自我性」爲二，一欲罪人修改其行(仁愛)；一欲罪人歸納滿意(公義)。此乃破除上帝之「自我性」。蓋安氏使上

良範，並能激發我儕之愛心，惟多馬否認此法可以改變上帝之性情。但肯定人當爲受洗後所犯之罪彌補基督之滿意。故多馬並非宣講純粹之客觀滿意也。

第二段 反抗派之意見 His Opponents

1. 阿柏拉德 Abelard 阿柏拉德不惟屏除『付贖金與魔鬼』之說，而又棄絕『獻滿意與上帝』之道。其所論者適與安氏之說作一對待。阿氏所論係倫理的，安氏乃法律的。一則依據於聖經，一則倚賴於思辨。氏論救贖始以上帝之愛與義。我儕與上帝復和之工，乃由基督彰明此愛與義。且復和乃根據於上帝之愛而非根據於上帝之公義。救贖之必要非因上帝之尊榮故，惟欲使人明白上帝之仁愛故。除人之意志自願與上帝隔離外，並無赦罪之阻隔。基督之功非其各舉動之總和，乃基督完成其愛上帝之心。此功能歸與人者，非僅爲基督行外界之事工，乃基督在人心中激動其愛情。上帝雖能藉其意志赦人之罪，但上帝在基督之苦行上，更能彰明其仁愛。我儕之成義乃由基督之血。是因十字架最能激發人之依順心。上帝之隆恩由激動人之

魔鬼之手之意見，更爲卑劣。聖父與聖子既若是之分裂，則人皆趨赴基督而趨避上帝矣。基督云『我與父爲一。』此語足證是說之謬。

(五) 納斯托林派之元素 Nestorian Element in the Theory 安森姆將基督之一身分析爲二——神與人是也。如云：『代我儕作中保而死者，係爲人的耶蘇，神性之工作僅評定人性所作之價值而已，人順服而神索功。』其分析神人二性過于清晰，而使讀者如聞其言曰：『彼行此也如神；行彼也如人』。在安氏之前，希臘教父乃注重上帝之『道』爲救贖之主人翁；降至安氏則人爲救贖之主人翁矣。此係納斯托林派之思想也。

(六) 滿意等于替代 Satisfaction Considered as Substitution 我儕因無力償債，基督爲我儕清償斯債——是係替代。基督將其無量功德以代人類無量之過，而得應公義之要求——此乃基督教神學上空前之思想，其謬點甚多，今略述一二於左：

(甲) 消失人類親身應負責之任：安氏創此說理之根據，實得自教會之法紀·血

命律，與封建之制度，以爲基督無量之功德，可以過渡於人，代償人類所負于上帝之債，以得上帝之滿意，殊不知人類所負于上帝者，乃親自「依順上帝」之本分，決無他人可以代負之理，故基督之依順，亦不克轉移于吾人，以消除此切身應負之責，（依順上帝）吾人既欠依順上帝之債，欲得上帝之滿意，雖能藉「首領」，「中保」，或「代表」等，——與吾人有神祕的聯合一致者——獻奉純全之依順，爲我儕之担保品，或作人類對於上帝要求（依順）所示之呼應；然仍需吾人負責實踐，方能有效，故得上帝之滿意，雖有基督保證于前，亦須吾儕真正成義于後，若因基督之依順，已償吾人所負之債，吾人無需親身實踐，卽能生享其成，是誠消失人類對於上帝應負之責任，荒謬孰甚焉。

（乙）混亂金錢與道德債務之區別：金錢上之債務，與道德上之債務，其不同點夫人而知之矣，按法律名詞論，亦有民法與刑法之別，金錢之債務在民事範圍以內，其滿意祇求物質上之解決；凡在刑事範圍以內者，其滿意不僅在物質上之解決

。乃在犯事人本身應得之處罰，安氏說中曾採用「罪愆」之觀念已示犯者理當受罰，是則安氏又將民事犯之債務，變成刑事犯之罪狀，氏雖未嘗明言基督担負我儕之刑罰，然罪愆之觀念，已明示犯者有罪之自覺，此自覺決不能移交于他人，他人亦決不能替代者也。蓋既入刑事範圍，則其解決不僅在物質，須在犯人之本身，今安氏以人類所負上帝道德上之債（依順之本分），與民法上金錢之債務，同樣解決，可由第三者代而償之，已屬荒謬；况將轉入刑事範圍之「罪愆」，仍照民事之債務解決，豈刑法上亦可但求物質之償還，反將犯人之本身輕輕放過乎？抑以為刑法應得之處罰，亦可以移交于別人乎？此實荒謬之甚者矣，安氏其亦知金錢與道德債務之尙有區別耶？

（丙）為民族信仰之遺風 上古之民常將自己所犯之罪卸於他人之肩。但此不能作為實事解，因其過於荒誕，且使道德之感覺混亂。此種觀念使上帝親自破壞其公義——要求滿意之公義。因上帝接受非我儕親身之依順作為我儕之依順，而心滿意

足。此有兩種之弊，以破壞公義：一放棄欠債之人務宜償債（依順）之要求，接受不負債之人，所給之代償（依順）。

（丁）易啓犯罪之門 安氏之說傾向於『反律法主義』Antinomianism。安氏所論之滿意既包括我儕一切之需用；基督替代我儕之依順，亦包括我儕往古來今之依順，則我儕勿庸依順矣。

（七）化身之緣由 Purpose of the Incarnation 安氏論此題也不若教父之美。是因安氏之說，引起後時之謬見。意謂基督教者僅爲一種贖罪之計劃。道成肉身之宗教，縮成贖罪之宗教。其答『神何爲而成人乎？』之問題，與古時之教父所答相異。教父論神而成人也。爲欲令世人與之連合爲一。安氏則謂上帝欲爲自己賠償失去之尊榮。教父之於化身之道也，歡欣舞蹈，因此道表彰罪惡能除滅，人類能光復，蓋基督成人而世人得能成神也。安氏視道成肉身僅爲成就以死獻身爲祭之作用。
 （意即死爲目的，化身爲作用）由基督之死，人類所負于上帝之債得以清償，而得應上帝公義之要求

。教父視道成肉身爲福音之主腦，安氏及其後繼者視基督之死爲福音之中樞。總之安氏以基督之死，解釋道成肉身之事實。於是在基督所行之苦工上窺見其成人之緊要，而不視基督之工（苦死）乃由基督所具之人格所發生之結果。教父以上帝之觀念爲立說之起點，安氏則以罪之觀念爲其立說之起點。安氏之視基督之臨世因罪之故，而不視『道』爲啓示上帝於普世人之媒介，而無關於普世人之犯罪與否。安氏視道成肉身僅爲得達受死目的之方法。贖罪爲主，而化身爲賓。此非聖經之意。基督之死固爲一樁事實，而人罪得以潔治；但道成肉身並非上帝因見罪之惡劣而生此一舉。基督之爲媒介也。非限制于十字架。蓋基督爲創造世界，維持世界以及啓示之媒介也。

(八)純粹之客觀性 *The purely objective Character of the Theory* 前曾提及安氏論救贖有客觀之效力是其長處。但純粹之客觀救贖而無須被救者之合作，是誠安氏說之缺點。教父注重基督救贖之工於世人有效力，安氏則注重基督救贖之

工於上帝有效力。安氏所以有若是之主張者實受中世紀教會思想之影響。此種說素使宗教僅屬外觀而無實際。安氏論救贖僅限于基督與上帝之關係，而忽於世人與上帝和合之觀念。故安氏之說非出自聖經，乃出自杜撰。安氏之說中無安置信仰之餘地。夫信仰非常重要，爲世人接受救恩之條件，爲神人和合所不可少之手續。安氏視罪如債務，此債係侮辱上帝之尊嚴，故神人之復和可依法律之手續而成。但罪爲我儕親之缺憾，故除罪須依賴他法也。安氏說之缺點在輕忽主觀之救贖。基督救贖之工既純係客觀者，則無關乎被救者之意識與居心，故安氏注重于解除罪愆之法庭，而輕忽于潔治意志之倫理要求。惟因救贖之性質純係客觀而發生神德之衝突。手此衝突維何？曰：上帝向我儕之慈愛與尊榮之要求是也。此二者視爲由基督之工而成全，此乃超軼吾人之思想而不能明悟者也。安氏之論此也，似乎親睹聖父與聖子之交易，甚可歎也。安氏說之結果，或使人反對道德之律令，或使人視爲基督拯人脫離上帝手之謬見。

(九)安氏說之毒果 A Pernicious Effect of the Theory 前曾提及懺悔制度爲安氏思想之前因。惟因安氏借用此制度之原理施行於基督之工作，而使此制度更得彰明其重要矣。餘功與通功之觀念，赦罪與放恣之行爲，由安氏之說得以鞏固堅立矣。依邏輯之目光觀之，安氏之說似乎近於『普及主義』，(指基督滿意之工作)但安氏將此滿意之益僅歸給與效法基督之人。於是教會有壟斷赦恩之權而成爲通例。出賣赦罪之券而引起路得之改革。

第三節 與安氏同時及後繼者之說理

第一段 同情派之意見

所有贊成安氏之說者，並非完全接受安氏一切之說理，乃與安氏說理表同情而已。其間與安氏有相合之點，亦有不同之點。

1. 聖維多修道院之漢谷氏 Hugh of St. Victor 漢谷氏嘗應用安氏之『滿意』二字。彼承認上帝之怒必須止息。基督代人償債也，藉其受死與順服得以止息神怒，

而除去人罪。但與安氏不同之點，乃在承認魔鬼之權利，否認道成肉身之必要，並表示基督之受苦有一半受刑之意。漢谷氏最著名之語常爲人所援引者莫如以下之語『非因其(先)和合而愛(人)，乃因其(先)愛(人)而和合』“Non quia reconciliavit amavit. sed quia amavit reconciliavit”

2. 嘿爾茲之亞力山德 Alexander of Hales 氏亦採用『滿意』二字，但無安氏之類推如國君之權利，尊榮之損失等。彼不解滿意之義，僅言滿意乃必需之品，否則世界之秩序混亂矣。彼亦採用安氏『化身爲必需』之說。有謂氏乃發起『等量』之觀念，但此觀念早爲人所熟悉矣。彼亦發展『功庫』之說，並給『赦罪券』(或作放恣券)以道理之基礎。

3. 褒那溫圖拉 Bonaventura 褒氏視『滿意』爲光復人性最合宜之方法，意謂藉此方法，上帝之公義與慈悲均得成就。但褒氏亦篤信人類能由他法得救。且承認人能自償半債，(或作半滿意)而基督爲之成全。世人不能給圓滿之滿意者，因有原罪故耳！

原罪不獨使人之意志衰弱，亦令人性敗壞，惟基督能光復人性。其視滿意爲可貴之理想。但上帝能以慈悲不以公義拯救我儕，而世界之秩序亦無紊亂之患。此與安氏之說分道而馳矣。

4. 阿奎那斯多馬 Thomas Aquinas 多馬之神學可謂中世紀正統教會之全備神學，爲屈蘭脫議會所核准。故氏之神學爲羅馬教會所共認爲正統派之神學。於是滿意之說，爲羅馬教會之神學所應有之思想矣。但多馬之思想與安氏之思想微有出入。多馬視被造者之動作——即使有冒犯上帝之舉動——雖不能具無量之質。然人若反抗神（神係無量者）此過失亦可以「視爲」無量也。多馬固視基督之死爲依順之行，但並不限制於死，蓋依順乃包括基督之一生。夫基督之爲人道德高尚，慈愛無量，故基督之捨身不獨成爲足敷所用之滿意，乃成爲豐富有餘之滿意也。基督因捨去其高貴之生命而表彰其極大之仁愛。但上帝能赦人罪而無需滿意。除上帝自定其法之外，無絕對難免之事。但此法實最相宜。亦爲啓示神愛最妙之法，且給人以順服之

帝僅爲諸德之總和。按基督之工作並非使上帝之慈愛與公義和合，乃使世人與上帝和合也。

(乙)父子之衝突 安氏之說表示聖父與聖子有衝突之事。安氏由「慈愛與公義交易」之觀念，而引出「聖父與聖子交易」之觀念。此係封建之制度應有之觀念，所謂「第三者」之觀念也。基督爲神人間之「第三者」。(按第三者乃和事之人也)在安氏之滿意說中，

父子之德各不相同。其論父也如嚴厲之債主；其論子也如慷慨之恩主。按索債者與償債者難免有衝突之事：安氏描寫聖子乃使聖父之公義得滿意，而絕不提及聖子之公義，蓋子係無辜而受刑，誠不公之甚者也；復次假使子不獨使父滿意，而使自己亦滿意，則上帝實與自己交易。此種觀念乃偽之甚者也。損失上帝之尊榮者，豈非世人乎？上帝如何能藉自己之依順而自償其損失耶？安氏所注重者即父之要求滿意乃其權利。假使上帝必須與世人復和，則基督成爲上帝之代庖，而不再爲上帝之「道」或上帝本位之像矣。若是則我儕乃從上帝之手中被救。此意見較之贖金說脫離

情感爲起點而至塗抹人之罪愆。氏亦區別赦免與成義之不同。斯二者之基礎雖皆歸諸基督之功。但一係客觀而無需人之合作；（指赦免）一則要求個人之通力合作。（指稱義）但氏之說尙未給人以行善之力也。

2. 伯爾拿 Bernard 伯氏亦屏除安氏之滿意說，而保守教父之贖金說，且完全承認撒但有轄治世人之權利。其視我儕之受壓制，爲罪之果報。上帝設立撒但爲施行其公義之人。故滿意非給與上帝乃給與撒但。基督爲教會之首，故代表其肢體獻給滿意。基督之死乃出於自願，而非受刑也。

3. 倫巴彼得 Peter Lombard 倫巴彼得係阿柏拉德之弟子。讀其說卽知其曾受其師之影響。但氏與師稍異者，卽並未屏除魔鬼之權利。氏對於復和之需要，乃注重於人之方面，而忽視上帝之方面。其論贖罪之方法乃注重於主觀之性質『基督之死而能使我儕成義者，因其死在我儕之心中，激起基督之仁愛。』氏亦屏除基督之死爲必需之說。基督之死爲愛之憑證——以愛而生愛。上帝能用他法以拯救世人。

基督之工作非改變上帝對於世人心態。上帝之愛我儕也，乃在創世之前，非自『復和』始。故上帝在我儕未曾與之復和之前，早已愛我儕矣。

4. 鄧司各脫斯 *Dun Scotus* 鄧氏除用『滿意』二字之外，悉與安氏之說相反。

氏駁斥『贖罪(死)爲道成肉身之動機』之意見。其言曰：『設使世人未嘗犯罪基督亦必降臨，致能成爲第二亞當，而作奧祕肢體之首；亦必獻其完全之生命爲祭品』。鄧氏謂基督之受苦僅在人性，故其功爲有限；惟因上帝接受其所獻而視爲有無量之價值也。此滿意既非無量，而視爲無量，則此滿意僅有其名而無其實矣。故鄧氏乃破除安氏之滿意說者也。氏又謂世無無量之債，復無無量之功。故無無量之滿意。且此滿意乃莫須有者。鄧氏使道德之律法，爲上帝絕對的意志之外表。是言也乃啓駁議之端。苟以此意見爲是，則道德上之區別爲偶然之事。假使道德之是非，因上帝定其爲如是而如是，則道德之區別乃出乎偶然，而非實在。但此說已足以攻破安氏滿意之意見矣。

此極簡括之研究，已足以證明安氏之說於同時及後繼之人中所發生之影響甚微也。且安氏之說亦無大衆化之公認。但安氏至要之思想爲多數之經院哲士所引用，亦爲教會之改革家所接受，故在神學上之勢力，至今未減。

第三章 教會改革時代之說理

第一節 本時代救贖論之基礎

安氏之說理，前章已詳言之矣，茲將進而研究改革派救贖論之意見，概而言之，莫非安氏學說之變相，加以修正者有之，字面相似而意義相反者亦有之；其說理雖各有不同，而以安氏之學說爲基礎則一也。安氏之學說，原未有大多數人之附和，惟其思想之勢力，則深印於後繼論救贖道者之腦海，迄今尙未消滅焉，蓋自路得與喀爾文起，至於近代，如「功德」，「逃罪過之法」，「三一神中有一神德」，或「父子法律之交易」，「償債」，或「替代」，「刑律之判案」等觀念，束縛神學之思想，非

常強固(註)。而「滿意」觀念之勢力，尤為遠大，不易解放，此皆安氏學說為基礎之變相說理所造成者也。

路得因注重倫理之原素，完全屏除滿意二字而不用。嘗言「願此滿意二字，從今以後，壽終正寢，不再見於教會神學之中。」但依實際而論。「替代」觀念，乃由「滿意」觀念脫胎而出，較滿意說更變本加厲，盡其形容畢肖之能事。惟注重倫理原素之一點，與安氏「失去道德性」之說理，分道而馳，較安氏稍高一籌矣，蓋改革派採用安氏「罪未受罰而蒙赦是為不公」之思想，而謀建設兩全之法，以保存「公」與「赦」雙方之觀念，故視贖罪非賠償私人之損失，乃恢復不可傷害之聖善，並維持道德之秩序，遂以信仰為條件，加入於救贖之中，以示主觀之重要，使救贖論因此漸入于倫理之範圍。

改革派之救贖論，一面因注重被救贖者親身之經歷，以恢復倫理之元素，而補充全恃客觀說理之不足；然另一方面，因以信仰為承受基督功行上利益之條件，又

未免與充分完成之滿意觀念發生衝突，實屬自相矛盾，不合於邏輯，惟因其不顧矛盾，不按邏輯，宗教與神學上之倫理觀念，方得恢復，安氏說之缺點，亦略有改正焉，然觀夫皮亞森主教之語，不能不深惜改革派又陷於安氏拘泥律法觀點之巢臼，皮氏云：

『我儕均犯罪而侵犯上帝之公正，上帝即依公正之律法，定我儕以死刑，基督既爲保證，故必需受死，否則上帝之公正，不能滿意矣。基督之死，一面爲我儕之罪惡，以止息上帝之忿怒；一面爲我儕代受刑罰，以背負我儕之罪愆。我儕既干冒上帝之尊嚴，必需有基督之死，方能使上帝與世人復和。』

教皇印拿森第三，(Innocent III)嘗論基督之獻滿意，乃受刑，爲倡「刑事說」之鼻祖，爲引渡安氏說理與改革派思想之介紹者，此受刑之思想，又將與安氏犯同樣之缺點——失去倫理之性質，是誠改革派說理之大不幸也。

(註)聖經辭典中，關乎救贖之論文，如「贖罪」(八四一頁)，「挽回祭」(四七

五頁），「相和」（六二〇頁）等篇，均有安氏思想之色彩，惟「基督之死」一篇（二七七頁），大體尙佳，惜篇末有「基督之身爲人罪而代受其刑」二句，實由改革派之思想而來。

第二節 改革派與安氏相反之四大說素 Antithesis of Protestant Soteri-

ology

教會改革派將殷拿森之被動滿意說充分發展。彼等之說由字面上似乎與安氏之說相同；然意義上實與安氏之說相反。今將改革派論救贖之四大特色，略述於左：

第一段 被動之滿意說 Passive Satisfaction

安氏之滿意說乃主動者；改革派之滿意說乃被動者。愛德華約拿單 Jonathan Edwards云「余敢言基督救贖之要素，不獨非主動之依順；並敢言基督之主動依順，非救贖之成分，亦非救贖之主要」。回顧安氏之所論，極注重基督受死之事實。惟視基督之死非被動之忍受。乃基督一生依順之極點，故安氏所提及基督之苦難

——受死之苦難與改革派之觀點不同。安氏視此苦難爲依順之結果，而未嘗以苦難爲主腦也。改革派則特別注重基督之苦行而描摹盡致。並謂基督之所行有滿意之功效，卽因基督代替我儕受苦故耳！

凡將基督之生與死分離，或視基督之依順有主動與被動之別，此乃牽強附會不足恃之思想。讀羅五19『衆人爲義者，以一人之順也』之語，卽知保羅無此『人爲的區別』明矣。基督之生與死不能割然分清。故人之論救贖也，不當獨重其死而忽視其生。况基督之依順乃包括主動與被動。自基督之受割禮爲始，至基督被釘十字架爲止，莫不因取人性而受苦。基督在實行神旨上，並在訓誨之服役上，見人之疾病痛苦，知識昏昧，道德腐敗，靈性薄弱，不覺悲從中來，心中之苦，非言語能形容者也。至於基督之自願順服，隨時顯露，甚致犧牲一己於十字架之上。由此可見其主動順服之一斑矣。被動之忍苦在基督之一生上似乎無安置之餘地。基督自論其生平云：『我命非人所奪，我自捐之』。我儕於基督之一生所最宜注意者，乃其行事之精神

，非身心之受苦。上帝所喜悅者乃基督之心，非基督之受苦也。凡注重受苦者，乃失去倫理之重要。蓋若是之「受苦概念」毫無道德之價值故耳。

第二段 受刑之滿意說或作刑事之滿意說 Penal Satisfaction

改革派論基督之受苦爲受刑，安氏則區別刑罰與滿意。安氏因由交替之意念，而採納滿意以代刑罰。改革派則主張刑罰成就滿意。此二者——受刑之被動滿意，與依順之主動滿意——之中，何者較具倫理之性質，不言而喻。安氏不言基督忍受上帝之咒詛，或背負上帝之震怒。受刑之滿意爲其所屏棄。改革派之主張乃由殷拿森之「刑事受苦說」蟬脫而來。形容罪之劇烈而加增受苦之度量。

路得論滿意也抱極端主義。其言曰：「基督所担負者乃上帝之震怒。此震怒乃永久之震怒，卽我人因罪所當受者。……基督內心之受苦，卽覺悟上帝之震怒。此種內痛較普世人之痛苦不能同日而語矣」。路得又嘗竭力描摹基督代人忍受上帝之震怒云。「我儕最慈悲之父，見我儕受律法咒詛之苦，大而無量，不克担負。於

是將普世人之罪，置於基督之身，而語之曰：「願汝謂彼得，即不認其主者；願汝爲保羅即褻慢上帝，逼迫教會，殘忍苛刻者；願汝爲大衛即犯淫亂者；願汝爲該罪人即在樂園食蘋果者；願汝爲該盜即懸掛於十字架者；總之。願汝爲是人，即犯普世人之罪者。故汝當好爲之，爲彼等償負而獻滿意。」於是律法來前而言曰：「我見彼係罪人，乃担負普世人之罪者，我僅見罪在是人之內，而無他見也」。於是執而縛之，置之於死。又云：「汝若否認基督爲罪人而被詛者；汝亦當否認基督曾釘十字架而死。……故言基督爲被詛者，爲罪人之魁首，於理非不合也」。

薩克森信綱 Saxon Confession 有言曰：「甚矣乎！上帝之公義，苟無罰款之清償，永無復和之期！大矣哉！上帝之震怒，苟無其子之哀求，及其受死，父之震怒終不能止息！」

瓦敦堡信綱 Württemberg Confession 有言曰：「惟上帝之子獨能止息神怒者。」

海得爾堡問答 Heidelberg Catechism 有言曰：「基督之身心背負上帝向全世界人之罪所發之震怒！」

比利時信綱 Belgic Confession 論及基督則謂「在其身與魂之中，深覺可佈之刑罰，卽我衆所當受之刑罰！」

喀爾文雖有止息神怒之語，但其擇言較慎。且因從事於調和兩種矛盾之觀念。倡言上帝之愛先於復和，並使之成爲止息神怒之因，而非止息神怒之果。若是則止息神怒，毫無意義之可言矣。

喀氏曰「我儕並不承認上帝曾仇恨其子，或向其動怒。蓋上帝如何能動怒「其心所喜悅之愛子！」……但我儕承認彼（指基督）嘗忍受上帝嚴厲之斤量（或作刑罰），因彼既被上帝親手所責打與磨難。故能經驗上帝之震怒與報復一切之標記。」

又曰「彼當自覺上帝報復之嚴厲，以致能止息其震怒，而滿意其公義。」

又曰「基督乃親身擔當，且直受上帝因其正義之審判，所施於一切罪人之刑罰

。基督藉此代表之刑罰，得以滿意其父（之要求）而止息其震怒。」

又曰：「十字架爲受咒詛的，此不惟爲世人之意見，而又爲上帝律法之諭旨。故基督被舉起於十架時，基督已於此咒詛成爲可憎者……從此咒詛可見之記號，我儕更能清楚明瞭我儕不克擔當之重負，乃置於基督之身。」然則喀氏又解釋此重負云。

「蓋嘗人，在其罪愆未蒙脫離之前，常在上帝之震怒與咒詛之下。……我儕難逃上帝之震怒與報復，及永死之災禍。……故我儕衆人之內心方面均有堪受上帝仇恨者在焉。」

上述諸句語，在喀氏之書中隨處可見，而此種言論實未見於安氏之說中。

第三段 基督忍受人類應受之刑罰

改革派與安氏說第三之不同，乃由上層之意而推進者。自基督之忍受刑罰，而推進至基督忍受人類所應受之刑罰。此乃喀爾文之供獻。

喀氏曰：「基督不第爲犯罪者之替代與担保品，且更有甚乎此者，卽基督被視爲實在之囚犯，而忍受衆生當受之一切刑罰。」此「等量」之觀念，推至極點。而使之直受永死 *Mors aeterna*——地獄中實在之痛苦。

故喀氏又曰「基督與「地獄之諸權勢，以及永死之駭怖」竭力奮鬥，是誠必需之舉。……基督既忍受上帝之震怒所施於一切犯罪者之死亡，卽言基督曾降入地獄，此何足異也。……基督在其心中（心或作魂）所受之痛苦，卽被定罪而完全無望之魂，所受可怖之痛苦也」。

此概念與基督僅在其人性中所受痛苦之概念，又爲互相矛盾矣宜。柏勒民。*Bellarmino*稱之曰「新而未聞之外道」。此非聖經之概念，實係異教之觀念也。

此種思辨不合於理。蓋基督或受一永死之刑罰，則僅能賠償一罪人之債，苟或一永死乃等於諸永死，則全世界人之沉淪，適等於一人之沉淪。罪愆與滿意若是之量比，哈拿克名之曰「兒戲之算術數目。」

神子真受刑罰之觀念，爲今之人所不能想像者。父之震怒能臨及聖潔無玷之人，是更不能想像者矣。凡以上帝之公義不分皂白，不區別無辜與有罪；凡以基督之受苦爲真正之刑罰者；是誠混亂道德之感念。追考刑事滿意說爲必需之原委，實因倡是說者，誤會上帝之德（或作屬性）有衝突故耳！大抵二元論之概念，乃以公義爲神德之綱領，而不以仁愛爲上帝根本之德性。不知正義乃兼有仁愛與聖潔，例如瑟德博士 Dr. Shedd 主張公義爲「施刑罰無條件之必需。」若是則視公義爲不可或缺 (Impen- rative)，慈悲則不妨隨意取捨 (Optional)。或如斯特龍博士 Dr. Strong 之說，「上帝或係 (May be) 慈悲，但必須 (Must) 聖潔。」今人之反對「以公義爲上帝行政之主腦原理者，」實因關乎宗教之根本問題，如司蒂芬之意見，以爲神性中「公義」之地位，若較「仁愛」爲重要，以致仁愛退處次要或隨意之地位，其將何以阻遏上帝因彰顯公義施行刑罰之勢力耶？若上帝果因其公義之法以解決救贖之困難，實已犧牲上帝施行救贖之真正動機（仁愛）矣。

第四段 罪與義之歸與說 Imputation

由被動與刑事滿意說，而又推及歸與之觀念。此說之大意謂我儕之罪歸與基督，基督之義歸與我儕。安森姆絕無此種言論，聖經中亦無此意義（註）安氏思念基督因其特殊之正義已得賞賚；但改革家想像基督爲忍受我儕當受之刑罰，此刑罰乃藉歸與之法，移交於基督之身。

例如路得竟然以文字直解，註釋迦拉太三13如下：『諸先知充滿聖靈而照見基督必爲衆人之中最大之盜賊，最大之殺人者，犯淫亂者，褻慢上帝者等等。世間之罪人無有如基督之大者。蓋基督爲普世人之罪作祭品，故基督現在非無辜之人，一無罪孽者，亦非童貞女所生之神子，乃係罪人，而有保羅褻瀆逼迫殘忍之罪，有彼得不認基督之罪，有大衛犯淫殺人而使異邦人謗瀆主名之罪。總之。基督有背負全世界人之總罪於其身。此諸罪並非基督自犯，乃取我儕所犯之罪，置之己身，俾能用己之血，爲衆人獻滿意。』又曰：『假使全世界人之罪，乃在耶穌基督一人之身上

，則罪不再在世人之身上矣。假使罪不在基督之身上，則罪仍在世人之身上。假使基督親身爲我儕所犯諸罪而擔負罪愆，則我儕諸罪均蒙解脫，然非由己或一己之功勞，乃由基督也。』

此種言詞頗危險，因其不爲「成義之信仰」稍留餘地。假使我儕諸罪既被基督完全取消；罪之刑罰既被基督完全忍受；滿意既被基督完全成就；則無須其他條件。我儕可面語上帝曰：『我儕未嘗犯罪。』因我儕諸罪咸被基督所擔負矣。且此說隱示有「反對法律主義」之意味。蓋基督既將過去與未來諸罪一一加諸其身，則我儕勿庸爲過去與未來諸罪思慮矣。此說實啓犯罪之門，且反對我儕之理想與道德。夫無辜之人自願爲有罪之人受苦，固係經歷之事實，且具救人之效力，但非替代也。意卽一人所犯之罪，他人不能當之。爲人受苦固是，代人受刑實非。故基督所受之苦，決非受刑。道德之責任，不能移交於他人，受刑若干等于犯罪若干，是誠不合於理，爲基督教之上帝觀念所不許。我儕不能想像上帝之公義，不能赦免犯罪之人一至

于此，上帝之不公而竟責罰無辜之人一至于彼也。

但路得之思想實欠一貫，因其嘗加信仰之條件于救贖說中。其意見大概如下：篤信人人咸有始祖因犯罪而遺傳于人類之「原罪」。其視亞當之犯罪，乃使我儕公然反抗上帝，而違逆其命，於是死亡與一切危險追隨於後，我儕均在上帝震怒之下，而受永久之沉淪。此乃我儕，因罪愆所當受之報應。基督臨世身受死之刑罰，而使人脫離可怖之結局。彼救我儕脫離地獄之爪牙，而使我儕得以自由。且止息上帝之震怒，而使我儕得父之恩寵，並使我儕作其永久之產業。此救法，乃由我儕之信心而成爲己有——接收基督爲我儕所行之事功。功德之行爲如懺悔等，於救法無與。一切均倚賴乎上帝之饒恕，行爲毫無裨補。凡饒恕之所在，卽生命與救法之所在。上帝因我儕之中保基督之故，將正義與聖潔歸與我儕。肉體中之罪，雖未除滅盡淨，但上帝不以是罪歸與我儕，或不再記憶之。

按上述之意見，實與其所作迦三13之文字直解大相矛盾矣，不特此也，又謂「

善行須追隨於能救人之信仰以後。雖善行尙未完全，但信心而無善行追隨於後者，乃虛妄不真。」其思想之不能一貫也可知矣。

路得之思想苟以邏輯術分析之，乃自相矛盾者也。蓋我儕之罪——往古來今一切之罪——既被基督悉數擔任矣。則我儕爲無罪之人。既無罪，則何爲尙須上帝之饒恕耶！罪既無有，則饒恕之對象爲何事！再者救法既由基督爲衆人所成就矣（客觀），則何爲而尙須我儕之信仰耶！既須我儕之信仰，爲得救之條件，則救法尙未完成。故曰路得之思想乃自相矛盾者也。惟因此矛盾，而倫理之觀念，乃得以保存焉。

「註：」聖經中所提及之歸與有三：在律法之下，我儕之罪歸與我儕；由上帝之赦恕，我儕之罪不歸與我儕；由上帝之恩，信之正義，卽我儕在基督內所有者，歸與我儕，」（見羅四 9 11 五 13 20 四 8 哥後 5 19）

第四章 近今時代之說理

第一節 滿意說之餘毒與反動

第一段 總論

我儕研究救贖論沿革與變遷之歷史，自古教父始，至改革派止，業已察見此道之思想潮流，經數世紀之過程，愈流愈溷，隨時發生新觀念，而玷染聖經本初之意義。此種新觀念，不惟掩蔽使徒簡明之訓辭，而且謬論疊出，初以欺詐之贖金說，解釋基督苦行之工作；繼以表面的，法律的，卓越的滿意計劃，描寫基督之苦死，將新約書中用以敘述基督功行之詞句，或譬喻，根本變更，于是思想之潮流亦因此改道而趨。我儕經此一番之研究，得悉中古與改革時代對於此道之說理，實與聖經以及古代教父之觀念迥不相同。降至近今時代，此道諸說之糟粕始克逐漸下沉，大抵由嚴密之評判法所發生之言論漸次改進；將改革時代宗義論神學中所有根本細目，逐一取消，利用諳熟之詞句，稍變其要點，而改造說理，已有澄清謬妄，恢復原始光明之趨勢，惟安森姆之說理，雖經改革派非正式之評論後，業已變動，似乎大

失聲勢矣，但滿意至要之原理，仍保存如若，其左右人之思想，仍未滅其曩時之勢力；後人中更有以新奇之筆法，作過甚其辭之形容者，略行數說如下：

(一)藉耶穌心中一滴如玫瑰花鮮紅之血，竟與汪洋大水有相等之能力，以冲滅上帝之震怒。

(二)耶穌基督滴血之豐富，能將上帝之怒容消除，恢復鎮靜自然之面貌；更將其寶座四周因烈怒而起之火焰，完全撲滅，變爲恩典。

(三)耶穌已從上帝之額角，因震怒而起之紅點，完全除去。

(四)上帝於谷谷他拔出其鋒利之寶劍，殺戮其子，

(五)基督用無量之愛心，雙手舉杯，喝盡沉淪人類之大水，使上帝與可憐的人生間之怨仇，不再繼續存在，

(六)美國有一判處死刑之囚犯，因教士之訓誨受感，于臨刑前大呼曰：「我以將基督之血，介於我與上帝怒容如火焰之紅顏中間。」

以上種種怪異之說，可謂荒謬絕倫矣，考其原因，莫非由滿意說混濶思想之流毒所致，然近代福音派中仍有依據之，作為神學基礎者，亦有因舊觀念受近代思想之攻擊，引起變本加厲之反動者，其流毒之深，一至于此，不亦良可慨乎，

按救贖論所有各種說素，在改革時代以前，並駕齊驅，絕無輕重之分；但改革時代以後，祇有滿意之原理，視為特別重要，惟有依據此原理所建設之諸臆說，方得加以「正道」之名，此道之索縛人心，已有數世紀之久，其間雖有反對此說而指出其謬點者，然仍未能搖動其萬一，甚足異也，

第二段 滿意說受第一次大抗議

第一次大抗議，並非出自正統派之人，乃出自倡外道者，利力阿斯與叟賽訥 Laelius and Faustus Socinus 因有「基督論」外道之嫌疑，故其他之言論雖屬正當，而大受委曲。叟賽訥——近代獨一神宗 Unitarian 之鼻祖，——因不信基督是神，故凡其所論，不問其正當與否，一概被定為非。叟賽訥否認原罪之道，與絕對之

預定說。主張人能自由行善。基督乃完全之人而成爲不死之人；故能以完全之生活啓示于人，藉其苦死與復活而證明其所宣講者爲真理。叟賽訥亦擯斥改革家公義之觀念。上帝罰罪非出乎必然。罪愆之移交乃莫須有事。苟曰能之，是謂不公。基督未嘗爲我儕忍受刑罰，因是刑也乃永久之死亡；但基督已得勝死亡，而復生矣。又謂基督降世之目的乃欲助人成爲聖潔，此乃吾人惟一之需要。假使基督已完全代人行一切之事，則人無當行之事矣。氏亦維持人之理性，足以助人明白聖經，及解釋聖經之意見。

當時保護滿意說之人，對於反對滿意說者之言論，祇須指出其說乃素叟賽訥之意見，則認爲理由充足矣。凡對於法律的或刑事的，滿意說，有懷疑其真確者，均被斥爲倡外道之人；是因懷疑此道之人中有一不信基督爲神者（叟賽訥）故耳。平心而論，此抗議雖出自倡外道之人；但不得不承認此抗議之正當。實因改革家之說素傷害人之道德，混亂人之理性，惟叟賽訥因對於基督本身之問題有不完備之意見遂

致抗議失敗。叟氏積極之意見，視基督之死，僅有良範之功效（與爲道殉命者之模範相似）並視爲上帝救人之證據，亦爲復活之預備。此復活實具救人脫離罪惡之權力。

叟賽訥之說素苟依積極方面之立論觀之，不得不視爲有不足之處。因其忽視保羅所謂基督與人類有密切之關係故耳。基督爲人類之首，人類爲基督之身。身首之關係，乃憂樂與共，人類之痛苦卽基督之痛苦，人類之快樂卽基督之快樂。人類有共通一致之性。惟因如是，基督之爲人受苦，方有意義。

凡欲構造關乎基督事功之真理而使之成爲最終之公式者，必須包括聖經中有一切之原素。此種改造，今日尙未成熟，待諸將來可也。

第三段 滿意說受近代思想之評判

按「滿意」之觀念在新約書中不一見；惟「除罪」之觀念在新約書中，則言之屢矣。此兩種觀念各不相容，乃互相推拒者也。假使「滿意」業已告成，則無「赦免」之可言，蓋依至公之原理「釋放」乃必然之結果。假使「除罪」乃出乎神之「恩寵」則無「滿

意」之可言。且道德之責任實不能以金錢之債務相比擬「親身的不盡義務」與「金錢債務」不同之處，實有霄壤之別。罪之刑罰不能以刑事犯之審查手續類推之；蓋無辜者之受刑罰，實係不公。人因他人之犯罪而所受之痛苦，不能目為刑罰之受苦。假使罪為破壞私人之權利如安森姆所主張者，則滿意乃莫須有事。因個人之開罪於他人，可由是人之包容大度而赦免之。假使罪係破壞公眾之律法，則公義之要素乃刑罰（此乃改革家與後繼之人用以反對安森姆之滿意觀念者也），則不能有滿意之事。夫上帝之公義所要求於犯罪之人者即罪人當受永死之刑罰。且夫罪之刑罰乃屬內屬靈者，故不能轉移于他人，因功過不能與本人分離而獨立者也。

基督之受苦與我儕當得之報應，實無等量之比例。蓋基督之受苦係「人」之受苦，則其受苦也有限，不能等於全人類當受之刑罰。假使基督受苦之價值因其為神而增高，致「數量」之缺憾為其品質所充補，但仍不能有實在之等量。一人之忍受刑罰苟視為無量，祇能抵一個「永死」，祇能清償一個罪人之所負。若因受苦者為神，而

使其所受之苦等于無量，則最微之痛苦已足。蓋此些微之痛苦在上帝之前亦具無量之價值者也。若須罪之實在等量，則基督須受永久之死；但基督未嘗如是，已復活而升入榮耀之中。再者假使基督之神性使其所受之痛苦有真價值，則滿意又爲虛僞，因上帝自償其損失也，此說實與正教之意見相反。「歸與」與「滿意」之觀念亦屬兩不相投。若滿意已完備，則無須有其他條件。若「滿意」仍由信仰而「歸與」，則滿意因有條件而亦不完備。

以上之抗議可云無反駁之處。因後時之討論，（除第十七世紀經院言論之外），業已變更此說。「審判囚犯之推類」今已視爲實無可持之理由。因法庭所要求者即犯罪之人理當受刑罰；但滿意之說則要求一位替代者。於是立說者復用國債之喻，因國債准許替代。但此喻破除罪之觀念以及報應之公義。凡反對叟賽訥派之評判者，常欲使滿意之說合于理，但往往發生矛盾之點。近代之神學業已擯棄滿意說中，凡被叟賽訥派所反抗之概念。凡具神話或刑事之意味者，亦一概擯棄，故近代說乃建

造於道德基礎之上。

第二節 近代說理

第一段 政治救贖說，葛俄格羅丟 Governmental Theory of Hugo Grotius
葛俄格羅丟爲正教派關乎「基督滿意」之信仰所作之辯護，實欲答覆叟賽訥之抗議也。但通觀其全體之言論，可知葛俄已深受叟氏消極評判之影響。正教中亦有反對喀爾文派所論救贖道之端倪矣。葛俄以「君民之關係」代「債主與債戶之關係」；又代「裁判員與囚犯之關係」。氏視償債之喻有不妥之處。並視受損失之人親自執行裁判之權，或要求刑罰，爲不合宜。蓋受損失之人，祇有要求賠償損失之外，並無其他權利。故視，改革家所論得救之方法，非成全律法，乃放鬆律法。又云上帝既視若君王，或巡撫，果能因自己尊貴之地位，赦免人罪；惟當思及此種舉動，將於道德世界發生若何之效果。知哉上帝，乃特選一法最能表彰其諸德，如容忍與嚴厲，憎惡罪惡與保守法律等等。上帝治理世界之目的，乃欲維持秩序禁止犯法。此目的乃由

基督之死爲受罰之榜樣而成就之，保守之也。蓋基督之死彰明上帝之品行，罪惡之可憎，法律之森嚴。此非付債乃滿意也。按付債擯棄赦免。君王之公義乃成全政治之目的，故尙有餘地可置入信仰與悔改爲赦免之條件。此乃政治的救贖說之大意也。

倡此說者採用改革時代說理之名詞甚多。如「付我人之債」也，「受我人之罰」也，「爲我人之罪而受痛苦」也。但囂俄實破除該說理實在之依據，因氏已取銷該說理所具之特色。例如囂俄擯棄「等量」之觀念，未曾堅持嚴切之滿意說，反贊成上帝之豁免。在其言論中亦表示不知有所謂「刑罰」「替代」「滿意」者。因其視一人之刑罰乃作他人之榜樣耳！其所援引者乃異教之倫理也。

此說尙未能令人滿意，因其以上帝之「主權」爲根本。按上帝意志之後尙有上帝之仁慈與正義之品性。斯二者爲施行其意志之條件。上帝之刑罰與赦免不能依據於專制之意志。此說使上帝與世人之關係屬於代表的，而非親身的；屬於專制的，而非倫常的。此乃由於當時之法律觀念異於安森姆及改革時代之法律觀念而來，囂俄律法森嚴之觀念，乃抽象的爲上帝維持其道德政治之方法。有人視之爲「野蠻時代設

立律法之人所用最初不完全之政策』。此說實有成立一中庸之法之希望，但因退讓太甚而不滿足。然亦足以表示一種脫離改革時代思想式之運動。司蒂芬博士曰『此說有一長處，稍變其形式即能糾正其過於退讓之弊，以適應近代思想，並調和基督教之上帝觀念，以及上帝與世界關係之觀念也。』

此說雖視爲有外道之嫌疑，但其勢力至今未衰。惟稍變其形式。使滿意之概念，具倫理之性質，新英革蘭之神學家頗表同情於囂俄之說；故否認基督爲我儕之罪而受刑罰。但彼等未嘗完全脫離喀爾文之救贖意見，僅表示一種返歸簡單臆說的運動之濫觴而已。

第二段 代表救贖說——威伯福士 Representative Theory of Wilberforce

威伯福士一方面主張基督之工作，具中保之相，其言論深染改革家思想之色彩；但在另一方面，則主張基督之死，並非必需之舉，亦非救贖獨一無二之方法，惟謂此法頗適當而已。氏謂上帝乃慈愛之父，品性純全。但罪與純全之品性衝突，故罪爲上帝所憎惡。神人復和乃必需之舉。試問有何救贖較基督所成功者爲更適當耶

？基督成人而作人類之首，故能代表全體人類說話與行事；能為全體人類忍受罪之報應；且為全體人類實行完全之順服。威氏極注重於基督神人合一之個我性。我儕之個我性與基督交往，即成為神性與人性聯絡之關鍵。我儕自願接受基督為代表人類之理想者，是誠必要之舉。我儕當與基督表同情而進入其生命。每一人當效法基督而與罪斷絕如死，致能將神人間之隔膜（罪）除滅，而神人得能相通矣。

第三段 基督與人類為一之受苦說——得爾 Dale

得爾謂基督之死不僅表彰上帝無量之慈悲，實係上帝與世人之復和也。得爾反覆討論正義律之永久性與責任，以及斯律與上帝之關係。於是結束其討論曰：『上帝與律法之關係非服從律法，乃上帝與律法為一，在於上帝，律法係活動者』（意即律格化而與上帝合為一體乃活潑而非呆滯矣）

氏謂倫理之律法如天然之公例，自動施行其果報（意即機械式的施行其果報也）人可違犯倫理之律法，而不立即受其果報者。在人事上倫理之律法，須有人之意志通力合作；故卓

越之正義律，須有上帝之意志之贊同。如有正當之理由，上帝之意志，亦未嘗不可取銷。此理由得從基督對於罪，自願受苦而正義得勝上見之，且基督與宇宙之關係乃特殊者。蓋宇宙乃在基督之內，因基督，並藉基督而存在。故基督爲我衆之得救而受苦甚爲相宜，且亦屬必需。上帝既不能解除我儕向彼有恭敬與依順之責任；亦不能取銷我儕由放棄責任而所得之刑罰。基督甘願與上帝隔絕而大聲疾呼曰：『上帝歟！上帝歟！爲何離開我！』當此時也，基督自己雖無罪愆，但爲世人之故，而處於我儕罪人對於上帝之地位。基督在與宇宙特殊之關係上，而能將自己與人類合爲一體，而忍受人類之痛苦，致痛苦不再臨及人類。此處得見有近代思潮之趨勢。倫理之見地，乃依據於人格之關係，而不再爲抽象或法律之關係矣。

第四段 基督與人類爲一之替代說——鄧尼 Denny

鄧尼曾著基督之死及救贖論與近代思想二書。此二書可代表改革家之意見，惟較爲和順。第一書乃註釋新約書中所有救贖之言論；第二書乃重提替代說之地位，

使之迎合近代人之思想。此二書均維持多馬派之學說，而主張始祖之墮落爲道成肉身之條件；亦維持基督在救贖上之功德，乃替代我儕之功德。鄧氏曰：「救贖（指死而言）以及基督復和之職司，乃其臨世之目的；化身之事乃達此目的之作用。」對於替代說，鄧氏擯斥純粹之交易意見，而主張「同一之替代說」。所謂同一之替代說者，卽基督與全體人類合爲一體（不分爾我）而行替代之事。

鄧氏曰：「基督乃上帝給與人類之恩賜。基督居於我儕之中，乃上帝仁愛之憑據，並接受我儕之責任。基督在全世界之罪孽及其惡果之壓力下，將完全承認「上帝反對罪孽之聖潔」獻奉與上帝。此卽人當獻奉而無力獻奉者；但基督藉此獻奉，而爲我儕成就救贖。基督若是之作爲乃作我儕之替代，尙未作我儕之代表。此非商務或簿記之交易業已完成者。由神人關係之見地而論，此乃道德之忠告以勸化人。『我儕之罪歸與基督，基督之功歸與我儕，在鄧氏之書中亦頗顯著。故鄧氏尙未完全脫離改革家思想之影響也。氏之最大貢獻新約書中關於救贖之經文加以詳細之註釋。」

第五段 倫理道德之啓示說——貝沌培克耳 Bethum-Baker

貝沌培克耳曾在劍橋神學論中 Cambridge Theological Essays 作一篇文，發表其對於基督教之意見。貝氏彰明基督教，因其爲實際之宗教乃根據一種人生之說素。此種人生之說素，必爲倫理之說素。基督生平之目的係倫理的。『以理想之人生啓示人，並激起彼等之意志，以遵此人生而度生。且給與權力，使彼等得以實行此意志』。『耶穌將上帝啓示於人並將人啓示於自己。耶穌藉此作爲而啓示世間有一個絕對的倫理標準。人因犯罪未能臻此標準。耶穌所立之標準，使人之天良有不得不遵此而行之魄力。且供給一個適當之動機，藉仁愛之勢力，而與基督有屬靈之聯絡。此標準之要求非常重大。罪人不克負擔，藉饒恕之道而減輕此重負。仁愛與犧牲乃聯絡一致而視爲最高尙之倫理。全世界——有形與無形界——之一致，最能表明生命最高之原理。此一致之聯絡，藉仁愛而成爲完全。』

第六段 化身論之救贖說——摩伯力 Moberly

摩伯力之化身論的救贖說，可將其自己之語以證之曰『在（我儕）身外所行之事

功，得能在（我儕）身內實現也。氏以否認得爾視刑罰爲報應之意見爲起點，進展至刑罰之目的爲改良之意見。此改良乃悔改革心之果實。饒恕者不僅爲取銷刑罰，實爲悔改革心當然之結果，何也。蓋悔改革心如能完全告成，則開罪者與被開罪者兩造和好如初。兩造之聯絡乃在仁愛與聖潔也。氏與得爾相似，咸以正義與真理之律法與上帝爲同一者。（意卽上帝卽是律法律法卽是上帝）

論及基督之死，摩氏視爲「完備的悔改革心」之行。氏謂罪不能與「完全的正義」合而爲一。惟無罪者方能有「完備的悔改革心」。此革心所取之程式卽無罪者之自願背負人罪，且與正義自成一致以反對罪。自己雖無罪愆；但既自處於完全悔改革心者之地位而將自己獻奉於神。

摩氏亦謂五旬節聖靈之恩賜，乃救贖之一部份。夫靈乃人格之最精微者。今化身之基督居於人心與靈之居於人心無異，明顯救贖在「完備的悔改革心」或正義上，大獲全勝。此救贖卽化身之極峯，與目的，亦卽化身永久之推廣，與化身靈性方

面之實現。由聖靈若是之功用，而以人格討論三一之方法上足以表明基督之居於人心，與基督之靈居於人心，爲一事。三一神中之位格雖有區別，但三一之神，乃惟一。耶穌基督乃客觀之實現於肉軀；聖靈乃主觀的實現基督於人心也。

摩氏於是討論我儕人格之性而終結其以前之討論。人格之三要素，即自由意志，理性，仁愛。此三者在人均未完備。人之自由意志，乃有限制而片面的；人之理性並非無誤之指導者；人之仁愛乃反覆無常者。無論從哲學與神學之見地，或從公共之經驗觀之，人生之實現得能臻於極峯者，必在全體人類之關係上得之。完全的連合一致，完全的自我實現，須藉博愛而成，須與人類完全的靈（指基督）合爲一體而成。我儕之人格常不完全，因每一人之人格常與他人之人格斷絕關係。此斷絕由罪而致。欲達此完全之聯絡，必須拆毀隔絕之藩籬，與化身的基督之靈聯合一致，而臻於完備；故救贖即是復和 (At-one-ment) 也。

第七段 人格交感說——羅夫脫豪斯 Lofthouse

羅氏曾著倫理與救贖一書。其間倫理方面之問題由人格之見地而討論，於是倫理與人格二支之思想，在氏之書中合併爲一，而成爲有系統之學說。氏在其書中證明此二支之思想爲聖經至要之基礎，爲他教之經典所無者。羅氏以普通的討論聖經中與聖經以外之倫理學爲入手之方針。並證明在無論何種實際之制度中，倫理與宗教不能分離而獨立。一方面有功利派之主張，卽人當爲其未來之世代謀幸福，然未解釋其所以然之故。一方面則有直覺派之主張，然未曾給人以正義普世之準則。蓋人對於倫理準則之觀念各不相同。能逃出此困難者，乃在最廣溥之自我實現。人與人乃互相倚賴。人類正當之發展乃在各個人相互之接觸。羅氏曰「倫理正真之基礎並非自利或盡本分，乃在希臘文之所謂——*Koinonia*——交誼（或作團契）之本能。此乃人與禽獸之區別。人而無此本能，必漸次退化至低級動物之地位」。（此與摩柏力之爭點相似。摩氏視人格乃進步的，生長的，並非完備的。人格之發展乃在各人格相互觸接而成也。）人之舉動苟不遵依倫理之法則不能臻於完滿之自我實現。此倫理之法旋使人類進步。人與人交之維繫不能忽視者也。一切德行之根原。乃發生

於人。中罪乃破除此維繫。解脫罪孽必經痛苦。由痛苦而更新，此乃聖經至要之訓，亦係普世之常理。『人性有一種特色。即人若作事錯誤，而自知其錯誤時，必思更正之法，致能恢復其原有之地位』。付債乃絕對的倫理要求，於是發生刑罰之觀念。刑罰者非等量之償報，等量乃不能有之事。惟使損人者與受損于人者得能恢復其正當之倫常。苟無痛悔之心。（此痛悔之自然表
現即犧牲與受苦），則個人之交往不能恢復如初。欲使不肯悔改之人生痛悔之心，惟一之法即使之知曉受損之人，如何忍受痛苦，及其態度如何。苟無痛悔之心則不能有饒恕。如能得之，則饒恕不成爲饒恕，實成爲放恣矣。如無饒恕則個人（個人或
作親身）之交往，未能恢復也。苟無悔改則必須有一個中保。『受損者必須親往尋訪損人者。彼當將自己處于浪子之地位，當背負浪子因妄爲所得之結果，而使浪子覺悟之。尙有更深之憂愁爲浪子所未覺者』。不如此，則羞恥與悔改之心頗難激起也。

或問罪既冒犯一位個我之神，我儕如何能與之恢復正當之倫常耶？羅氏則答以

「中保爲必須有者。大概而論此中保必係受損之人。完全之復和須由彼發起，由彼先親近。然則上帝如何能親近我人耶？祇能由上帝成人，並指示我人使之明曉由犯罪所發生之果報與憂愁而後可。」

對於自願犧牲之問題，羅氏完全否認「替代說」各種程式。基督固爲我儕而受苦但未嘗取銷我儕之受苦。其所行者僅廢除痛苦與死之鋒鏑而已。蓋基督改變我儕對於罪之態度，而使我儕得與上帝復和。羅氏次論上帝義怒之問題，而彰明其爲絕對的倫理，並討論此義怒與饒恕之關係。氏亦討論人之祭祀本能，乃普及全體人類者。此祭祀乃在基督之死上得以成全。古時之祭義在其最腐敗之程式上，以爲清潔與無罪可移交於不清潔與有罪之人。在基督之祭祀上，中保受苦之真義彰明昭著。基督之心神與意志與有罪之意志——由犯罪而得痛苦之意志——合爲一體。（或作成爲同一）藉以毀壞一切之不潔。氏視此爲祭祀之真見解。

對於基督之性，羅氏證明一人之能施影響於他人者，乃藉人格之合一，以及人

格之相互交感。其能使二人復和者乃由自己與此二人聯絡而吸引此二者於己也。故凡使神人得能復和者，當有上帝與世人之性也。由人格之研究，得悉救贖——神人之和合——惟一之方法，即基督臨世成人也。

今將羅氏全體之理論終結之於下：「倫理與宗教均以正義爲其目的。人與人交之關係正，卽是正義。意卽人與人交之關係，猶如一家人之親密，方能充分的臻於正義；但此種親密之維繫，業已截斷，而失去真家庭之同情心與聯絡之精神。於是人與人之間，人與上帝之間發生互相疑忌與仇恨之心。以及互相損害之行。於是愁苦，自責，無助，失望隨之。二造之復和如何能成就耶？曰受損于人者，能不計損之者之行爲，反竭力除滅其惡性，並將自己之善良灌輸於損之者之心中。此可由中介與受苦而成就。換言之，可由一位具高尚人格之人而告成。由人格之勢力能忽視已往之過，而使兩不相投之人吸引於己，得能合而爲一。具高尚人格之人由受苦與捨己而得將自己之生命賦畀於人，方能達此和合之目的。是乃人格之榮耀。完全之

人格富具衝動與權力。且於他人所受極大之痛苦上與之同受，並將自己所有之最優者賜給之。是乃自上天而臨下土之真梯，我儕世人藉以升降。爲靈界交往之大路藉此方法一人之所受者得以傳給於他人。如基督有言曰「凡接待爾卽接待我，接待我者卽接待遣我者」。

第八段 恢復自由意志說——阿斯克韋斯 Askwith

氏謂神人之間如欲有完全之聯絡一致，則人之意志當有完全之自由。惟人之意志爲罪所損傷，務當先恢復其真正之自由；然後方能恢復上帝之真像。意志乃人格中至要之元素。人格之完備乃倚賴人與上帝有圓滿之聯合。故意志在救贖上亦爲極重要之一端，務當加意注重者也。

第九段 對於近代救贖諸說之評語——福來博士 Dr. G. C. Foley

福來博士曰：「近代言論之特色，欲將新布縫於舊衣。此衣補而又補，行將破裂矣。舊說之詞句仍保存之，但其原義已不存矣。自一八六零年以來，改造救贖說

之運動，頗顯著。其至要之工夫，欲發現其至要之真理。於是發起歷史之研究以追求其發展之過程。經此一番之研究而得悉各說之來原，藉以反抗其謬妄。近代之人對於未嘗啓示之道，不願加以空論。凡聖經中無明示之言論，或教父之著作中所不見之空論，今之人絕不願有所言論。今日之論救贖者不一其辭，其爲客觀與主觀兼具之救贖乎？抑僅爲主觀之救贖乎？不可得而知。惟有一端相同者即拒絕從前所謂「正道」者之言論也。

近代救贖論之傾向似乎注重我儕因基督之犧牲得與上帝復和之事實，而不願界定其方法，或斷定其意義。亦不主張「明悟救贖之方法爲得救必需」之道。上帝之仁愛定爲救贖中至要的與根本的原則。此仁愛亦包括其正義於內。以倫理之觀念代法律之觀念。道成肉體之道恢復其古時之權威以解釋基督之功行。不專用一種之詞句以解釋救贖特別之方法乃返歸新約書中所用「祭祀」「救贖」「得救」「復和」等詞句，以敘述救贖之事實。

篇目

第三篇 聖經之研究

第一章 效果方面

第一節 「救」字之研究

第一段 救有繼續漸進之功效

1. 過去詞之用法
2. 現在詞之用法
3. 未來詞之用法

第二段 救之真概念

第三段 由罪得救

第四段 免去震怒

第二節 「贖」字之研究

第一段 由罪被贖

第二段 由咒詛被贖

第三節 「赦」字之研究

第一段 「恕」

第二段 「免」

第三段 「恩」

第四節 「和」字之研究

第一段 復和之意義

第二段 復和之條件

▲革心 ▲信仰 ▲寬恕

第二章 基督之作爲方面

第一節 「中介」之研究

基督教救贖論

第二節 「購買」之研究

第一段 名詞式之「購買」

第二段 動詞式之「購買」

第三節 「祭祀」之研究

第一段 總論

▲基督獻己身為祭

▲基督之血與十字架所發生之效力

基督之死與各種祭祀相應

基督之經驗成就祭祀中之各相

第二段 祭祀之普遍性及其觀念

1. 部落時代之祭祀觀

2. 邦國時代之祭祀觀

3. 帝國時代之祭祀觀

第三段 以色列人之祭祀

1. 摩西以前之祭祀
2. 摩西時代之祭祀
3. 先知時代之祭祀
4. 被擄後紀之祭祀
5. 祭祀重要意義之發展

(一) 表示相通

(二) 朝覲服役

(三) 獻奉禮物

(四) 革心贖罪

第四段 基督教引用祭祀之比喻

第五段 血之重要意義

第六段 基督之苦死與十字架

第七段 基督一生皆獻祭

第四節 代表之研究

第一段 希臘字之定義

第二段 演成替代說之二大弊端

1. 金錢之債不能比擬道德之債

2. 替代說使人放棄責任

第三段 基督乃我儕之代表

第三章 上帝之作爲方面

第一節 挽回祭之研究

第一段 希臘文三字之考據

第二段 希臘字意義之引用

第二節 稱義之研究

第三節 歸與之研究

第四章 上帝之啓示方面

第一節 上帝藉基督啓示其愛

全書結論

第二節 上帝藉基督啓示其義

第三篇 聖經之研究

由歷史之研究，得悉各時代中，關乎救贖論之問題，各有其特殊之見解。議論紛紛，莫衷一是。使閱者心眩神迷，不知所宗。考其所以殊異之故，雖有種種原因。而過於推重聖經中用以敘述救贖之各種譬喻，乃其最大之一。每人拘泥於一喻隨意發揮，描摹盡致，無怪其誤入歧途，發生種種謬解。如欲糾正此弊，當以聖經為依歸。故本段中即將聖經中用以敘述救贖之各類譬喻，或詞句，分別研究，加以詮釋，俾讀者略得其要領，而作後日改造救贖論之預備。但此種分類之界限實難劃然分清，其中不免有互相舛雜之處。本編試分四類以討論之：

(一) 效果方面；(二) 基督之作爲方面；(三) 上帝之作爲方面；(四) 上帝之啓示方面；

第一章 效果方面

所謂效果者，指基督所行救贖之事功，在信徒身上所施之影響所生之結果而言；並不涉及達此效果所經之過程，或得此效果之手續。前者爲業已成就之靈界事實；後者乃敘述救贖所用之方法。古人依據於基督臨世之目的，爲欲拯救罪人之信念，而追求基督在救贖上所成之效果。追求所得之結論，言人人殊；或以基督救贖之功效乃施行於魔鬼，而使之不得不釋放其掠奪之俘虜；或以基督救贖之功效乃施行於上帝，而使之改變其對於世人之態度。斯二者是否爲聖經所主張，即本章所欲研究者。我儕苟悉心研究聖經之所載即知聖經之意，與二者之說理適得其反。今將聖經所論救贖之四種效果，分別討論於左：

第一節 「救」 Soteria 字之研究

此救字英文作 Salvation 乃「名詞」非「云謂詞」（參翰四22之「救恩出自猶太」使四12之「除他以外別無拯救」使十三47之「施行救恩」羅十一11之「救恩便臨到外邦人」；帖後三13之「被聖靈感動成爲聖潔，能以得救」，提後三15之「有得救的智慧」）（應譯「有智慧以達得救」又來二3六9猶大3，較腓一28）此英文字之語根，乃由拉丁文 Salus（名詞）或 Salvus（靜詞）二字而來。此拉丁字與希臘字 Soter

is 意義相同。在聖經以外之書中，此字可有二意：一寓有身體平安之意，（例如使之關乎你們救命的事英文作 save 即希臘文）特指病後復原；一寓有脫離天災橫禍得勝仇敵之ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ一字又來十一七之全家得救）意。但在聖經中乃指彌賽亞為猶太人所成之救法而言。即解放猶太人脫離異邦人加於彼等之軛而恢復其自由。（翰四）。在基督教中此字之用法較為廣大，其內容較為豐富，亦包括由罪之疾病而完全恢復其健康，由罪之束縛而完全恢復其自由（得解放）。今將山岱博士 Dr. Sanday 在羅馬書人一章十六節之註釋，譯其大意於下：

「此字（Soteria）之根本觀念，即除去傷生害命之危險品，而置人於養生保命之平安境，使之得享自由，而增進其健康。由此根本之觀念而漸次發展其意義：

（1）在舊約最早之書中，此字初次之用法，僅指脫離身體或物質上之危險；（例如士之掃羅擊敗亞捫人而拯救雅比人）（2）嗣後此字之用法逐漸限制於猶太人邦國之大得救；（例如士之掃羅擊敗亞捫人而拯救雅比人）（3）旋由邦國之大得救而引渡至彌賽亞之大拯救。此拯救有兩種形式（甲）低級的猶太人之彌賽亞希望（參路一69 71 77 限制于猶太）；（乙）高級

的基督徒之彌賽亞希望。(參使四¹²十三²⁶等)在(乙)層中 *Storia* 之意，乃包括彌賽亞拯救之全範圍；在消極方面乃拯救全世界脫離應受之震怒；在積極方面乃灌輸永生於全世界(參可十¹⁶十三¹⁵1630)此二方面之拯救，已在最早之書信中合併為一(帖前五⁹10)

然則基督教關於我儕之得救究有何種觀念。茲將其觀念分論於左：

第一段 「救」有繼續漸進之功效

研究聖經中所用「救」字之「云謂詞」(或作動詞)乃包括過去，現在，與將來之三時間。

1. 過去詞之用法——「救」字之過去云謂詞，在中文中不甚清楚。希臘與英文皆甚清楚。例如：

羅八²⁴之「我儕得救在望」應譯作『在望中我儕已得救』。臘希文爲 *Esotemen*
英文爲 *We Were Saved*

提後一9之「上帝救我儕」應譯作「上帝已拯救我儕」。希臘文爲 *Tou sosantos Hemas*，英文爲 *Who saved us*。

提多三5之「彼拯救我儕」。英文爲 *He saved us* 此過去之云謂詞，所表示者，即基督爲我儕得救之開始。（或作得救之開工）。

2. 現在詞之用法——現在之云謂詞中文亦不甚清楚。例如

使二47之「主以得救之人日增其教會」，希臘文爲 *Tous sozomenous*，英作 *Those that were being saved*。

哥前一21之「上帝喜以宣道之愚救諸信者」，英作 *To save*。

哥前九22之「爲欲以多方拯救數人」，希臘作文 *Hina……soso* 英作 *May*。

save

帖前二16之「阻我儕訓異邦人，使異邦人得救」，希臘文爲 *Hina sothosin*，英文爲 *That they may be saved*。（又參弗二5；路八12；翰五34，十9；哥前七16，十三15，二2；帖後二10）

此現在之云謂詞所表示者，即基督爲我儕得救之經營（或作得救之作工）。

3. 未來詞之用法——未來之云謂詞中文尙覺清楚。例如

「今已復和不更因其生而得救乎？」（羅五 9 10）

「以色列人之得救乃我心所願」（此處「救」係名詞）

「爾若口認耶穌爲主，心若信上帝使其由死復活則必得救」（羅十 1 9）

惟能至終忍耐者得救（太二 13）

其工見焚則必受虧，惟身得救（哥前 15）

「立律法與判斷人者惟一，彼能救，亦能滅」（雅各 12）

此未來之云謂詞所表示者，即基督爲我儕得救之成全（或作得救之成工）。

由以上三種時間性之云謂詞而論，可知我儕之得救（指全人完全之得救）並非過去之事實業

已成就者。我儕之得救既奉基督開創，亦奉基督經營，復奉基督成全，則我儕之得

救非一朝一夕之工，乃逐漸而成。古人（至今尙有八在）有謂我儕之得救因信基督而業已告成

者，苟指全人之完全得救而言，此非正確之論。苟指我儕因信基督而已入得救之境，則未嘗不可。我儕如欲永居斯境而不蹶，務當畏懼戰慄，努力猛進，成就求救之工（腓二¹²）。我儕信仰基督僅爲得救之創始。完全之得救尙在未來。

第二段 「救」之真概念

或問何者爲得救之真概念？得救之真概念，非形而上之計劃，乃道德圓滿之程度。換言之，人格之完成，卽是得救。主耶穌語門徒曰：「爾當純全若爾在天之父之純全然。」（太五⁴⁸）。但天父之純全，乃由基督完全之人格而彰顯；故凡有基督高尙圓滿之人格者，卽是得救。若是則「得救」與「完全之人格」二詞，乃屬一事可以互調者矣。勃朗博士曰：「主耶穌視得救爲屬內或屬靈之經驗：包括改過遷善，信仰上帝，友愛鄰里。凡欲得救者，須有此種經驗，而配爲天國之子民。基督臨世之目的，非拯人脫離今世或來世之刑罰；乃救人脫離罪之權勢。故得救乃始於今世，始於現在云。」

福來博士謂基督徒之得救乃屬於道德的。有視得救爲安穩無危，或視爲逃避刑罰者，均非也。得救之正解，卽人之品行完全改變，而合乎上帝之品行。人因犯罪而與上帝隔離，故當回頭而與上帝復和，致上帝之生命得以灌輸於我心。罪之起點既出乎心，罪所敗壞者在內而不在外。故得救亦須以心爲起點。主耶穌初次傳道時，卽宣講「革心」之道。革心尙不足，亦當有「信奉福音」之志。保羅曰「爾曹以信，因恩得救。」（弗二）所謂信者卽令人有實踐道德之魄力也。

總之。得救者卽人因信主而行善，由行善而成善（所謂成善者卽善與我同化，而打成一片之謂）此乃繼續不斷之工作。最終之得救，卽品行之純全無缺。若是之得救，尙在將來。我儕現居之地位，乃在得救之境遇中。如能常居斯境而猛進不息，必能臻於至善，而與基督相若。

人格之完成亦卽聖經之所謂「永生」也。夫永生之意義非指生命之久長，乃指其品質之優良。與今世之生命作一對峙，而表示其不同之點。此生命（永生）乃始於今

世，而造成於將來。主耶穌拯救吾人乃將其生命——永生——灌輸於吾人，是即得救也。

（參較馬可十30之「而來世得永生矣。」約三1516「使凡信之者，免沉淪而得永生，蓋上帝愛世，至以獨生子賜之，使凡信之者，……得永生。」帖前五910「蓋上帝非預定我儕遭怒，乃預定我儕賴主耶穌基督而得救，彼「爲」我死。」「爲」字合原文 Peri 與 Hyper 之意義並非 Anti 寓「替代」之意者官話和合本用「替」字實與原文不符）「使我或醒或寢，皆與彼同生。」又參考約五24—26 十七2—11—12。）

第三段 由罪得救

古代教父中有謂基督乃拯人脫離魔鬼之轄制。以爲人因犯罪而作魔鬼之奴隸。凡爲奴僕者，如欲得釋放，享自由，必先交納贖金，故基督代人付贖金與魔鬼，使人得釋放享自由也。

中古時代安森姆之說理謂基督教救人脫離上帝之手。以爲世人犯罪有負上帝尊榮之債，基督代人清償此債而使人得免上帝之震怒也。

改革時代之人有謂基督乃救人脫離因罪而致之刑罰，痛苦與永死。以爲人因犯罪當得罪之果報；今基督代替衆生受罪之果報，而使衆生得免此果報也。

但研究聖經卽知人因犯罪而作罪之奴僕。意卽人因屢次犯罪而爲罪所束縛，行事常爲罪所拮据，而不能行其當行之事。基督臨世之目的，乃欲解放此罪之束縛，而使人得享自由之幸福。主耶穌語猶太人曰：『我誠告爾，凡犯罪者乃爲罪之奴；若子釋爾則爾誠釋矣。』（（翰八³⁴至³⁶））保羅在羅馬人書第六章屢提「罪奴」之字樣；（見¹⁴¹⁶¹⁷¹⁸²²²³¹¹¹²¹³等節）馬太解釋耶穌之名，爲「因將救其民於罪中」（太²¹）。（第四卷福音引）施洗約翰之見證曰「觀上帝之羔負（今譯除）世之罪者」（翰²⁹）。所謂「負」者非謂我儕之罪移交（或作歸與）基督之身，而基督代我擔負。乃謂基督乃人類之首，而人類爲其身，故基督與人類之關係，猶如身首之關係，互相感應者也。基督與全體人類已打成一片。在基督之心目中，已破除人我之見。基督以全體人類之甘苦如己之甘苦；以全體人類之得失，如己之得失。人類因犯罪而得之惡果，基督對之猶如重負。人類之罪一日不去，則基督心上之重負，亦一日不去。基督以救人脫離罪之束縛爲己任，故曰「負世之罪者。」按譯爲「負」字之希臘文 *Airo* 一字，有二意：（1）「舉起」之意

，即譯爲「負」字者：(2)「搬移」之意，即譯爲「除掉」者。苟依第二之譯法，則基督救人之要工，乃欲廢除束縛人心之罪也。若是而論則罪人所需之得救，即脫離罪之現在與未來之權勢。如能達此目的，則罪之惡果，不攻而自破矣。猶如治病當治病原，非治病狀。病原既除，則病狀不治而自愈矣。罪原 (sin) 拔除，則罪狀 (Sins) 亦隨之而消滅矣。若是，則方能成爲新造之人。此乃基督所欲作成之工也。保羅曰「人在基督內，則爲新造之人，舊事已逝，一切更新」(哥後 5:17)。又曰「蓋知我儕舊日之我，與之同釘十字架，以滅罪身，使我儕不復爲罪所役」(羅 6:6)。又曰：「且賴我主耶穌基督以上帝爲樂，蓋我儕因彼已得與上帝復和矣」(羅 5:11)。希伯來書之著者曰：「雖爲子亦受苦難而學順服」(順從)。迨其完成，即爲凡順服之者成永救之原」(來 5:8,9) 又曰：「萬物所本，萬物所歸者……使救之之君受苦難而得純全」(來 10:10)。

司蒂芬博士曾將基督之死與救人脫離罪有關係之經段匯集於下：「彼爲我儕」

Peri hemon 「而死，使我儕或醒或寢」(意即或生或死)，皆與彼同生」(帖前 5:10)。「彼爲我衆之

罪 (Peri ton hamartion hemon) 捨己 (意即) 以拯我儕脫離此惡世 (迦一⁴) 『耶穌爲我儕之過犯 (Dia ta paraptomata hemon) 而被解』，(至死也 Paredothe 羅四²⁵) 『上帝爲罪 (Peri hamartias) 遣子降生，在罪身之形狀中，而在肉體中定罪案』 (羅八³)。『上帝不惜己子爲 (Hyper) 我衆捨之 (至死 Paredoken) 豈不以萬物偕其子並賜我乎？……誰能定彼等之罪乎？(曰無，因) 基督已死』 (羅八^{32, 34}) 『一人既爲衆 (Hyper panton) 死，故衆皆死』 (哥後^{5, 14}) 『因此基督死而復生爲欲作生者暨死者之主』 (羅十^{4, 7})。『基督已塗抹禮儀之券，即拘束我儕，而罪我儕者(即律法罪案之布)……釘之十字架。』 (西二¹⁴)。(至於希臘字 Peri 與 Hyper 當在「代表」之一節中解釋之)

第四段 免去震怒

聖經果有免去震怒之言，例如保羅云『今我儕因基督之血，既得稱義豈不更可賴之而免怒乎？』 (羅五⁹參帖前^{1, 10})。解之者不一其說。欲明其意當先研究震怒果作何解？然後再論震怒之對象爲何？我儕當何爲，方能免此震怒？所謂震怒者，上帝敵罪之

態度也。按上帝之性德係聖潔，罪係污濁。故上帝與罪，勢不兩立，永不能調和者也。罪在世間一日尙存，則上帝敵罪之態度一日不變。但上帝之震怒與世人之動怒不同。世人之動怒往往由恨人所犯之罪，而推及其人，於是，所仇視者乃人，而非罪。上帝之震怒則不然。其所震怒者並非犯罪之人，乃是人之罪惡。其發怒也，實表彰其仁愛。爲愛人而惡惡，爲救人而敵罪。福來博士曰『上帝之震怒，卽上帝之仁愛，被罪激起以施行療治之工。』上帝與罪人爲仇之觀念，是誠謬妄不確。保羅曰：『基督於我儕尙爲罪人時，爲我儕而死，上帝以此彰其愛我儕之愛』（羅五）。約翰曰『上帝遣其獨生子降世使我儕賴之而生，上帝之愛我在此而顯。非我儕愛上帝，乃上帝愛我儕。……我儕愛主因主先愛我儕』（翰壹四）。主耶穌所講浪子一喻（如能將此喻則尤佳）亦可彰顯上帝無仇視世人心。世人苟肯回頭如浪子者，上帝必趨前相迎，接其返家。然則吾人果如何方免上帝之震怒？除人與罪決絕外，別無他法，昔人以引電桿譬喻基督在十字架上如何引開神怒，致神怒不再臨及世人，是誠二元主義

之觀念。蓋此觀念表示基督之心與上帝之心完全不同。一則嚴厲成性，一則慈愛爲懷。况教會信基督不惟是人而又是神。神而引去神怒，等於自息己怒。自息己怒，更無意思矣。上帝敵罪之震怒，乃上帝聖潔之品性，基督曷能免去此震怒耶？苟曰能之，則上帝之聖潔與世人之罪惡，能攜手親睦，此烏何可？基督爲我罪人所行者，不獨未曾引去上帝敵罪之態度，反彰顯之。基督身懸十架，卽敵罪之明證。因基督不願與罪惡爲伍，反竭力反抗。寧爲真理而死，不願爲不義而生。殺身成仁，表示敵罪之決心。故我儕不必尋求逃避神怒之方法，當與上帝表同情，崛起反抗罪孽，致能恨罪而敵罪，敵罪而去罪。迨人間之罪惡滅盡，上帝之震怒自然止息矣。總之。上帝之震怒乃其敵罪之態度。其所震怒者乃人所犯之罪，而非犯罪之人。敵罪而愛人，乃上帝之本性。羅一18應譯作『原來上帝的忿怒從天上顯明，以反對人之一切不虔與不義。』欲達免去神怒之目的，吾人當竭力反抗罪孽，與罪永別而后成。

第二節 贖 Apolutrosis 之研究

此希臘字見於羅馬人書三24。文理本聖經譯為「惟因基督耶穌贖罪，」（似乎為云謂詞）。但官話和合本聖經譯為「因基督耶穌的救贖（此係名詞）。此二譯文中官話和合本較文理本之譯文更近原文之意。然則此字之原文之意義為何？山岱博士在羅三24解釋此字云：「有謂（1）此字之云謂詞 *Lutroo* 及 *Apolutroo* 在希臘古文中，非指「付贖金，」乃指「取贖金，」或「定贖金以待贖，」或「得贖金而釋放，」猶如得勝者之釋放其俘虜。有謂（2）七十士希臘本之舊約聖經中 *Lutrousthai* 一字（云謂詞）常用以指以色列人被救於伊及而得自由；以色列民出伊及時，無付贖金之事，（法老反受損失）（參出六6 十五13 申七8 九26 十三5... 又參出二一8 主人釋婢之事亦用贖字 *Apolutrosia*） 此字之名詞 *Apolutrosis*，在七十士希臘本中僅見於但以理四30，提及尼布甲尼撒王由癲病而復原。於是而推論此 *Apolutrosis* 一字在此處，或在他處經段中，僅指「拯救，」而絕無「贖金」之觀念。」山岱對於上述之意見，不盡贊同，故自表其意見曰：「此字之譬喻中所

有「贖金」之一段，固可不提，但觀乎馬可十45（太二十23）之「且捨命作多人之贖價」Lutron」[附註]又提前二6之「他捨自己作萬人之贖價 Antilutron」清楚之表示；又觀乎他處之經段屢用「購買」或「重價購買」等字樣；
（哥前六20七23迦三13彼後二一啓五9；參使二十28彼前
¹⁹⁻¹⁸）；可知「價值」之觀念，不能完全屏除。况「贖金」Lutron 與「價」Time 之意同，二者均用以敘述基督之死。此二字所注重者，乃表示人之救贖之代價是誠昂貴。但我儕不必過於推重此喻而如古人之發起「贖價付誰」之問題也。』

福來博士則謂此字之原義爲釋放。「其用意乃陳述基督徒被贖之結局，而非被贖之手續，或方法。意即基督徒賴基督而得救，猶如奴之被釋，脫離罪之束縛，而得享自由之幸福。希臘文辭典有言曰：「付價之觀念在此字本初之意義中固有，但在新約書中此觀念似乎已完全無有矣。」

「附註」太廿28「即如人子來，非以役人，乃役於人，且捨其生以贖衆也。」
乃耶穌以身作則之訓誨，誥戒門徒爲首者，當作衆人之公僕，一如其師捨生贖

衆之嘉謀，由此可知「捨生贖衆」，官話本「作多人之贖價」，不僅爲耶穌個人之心願與作爲，乃與其門徒共同行動之目標，聖保羅所云「補滿基督患難之缺欠」（歌羅西一24）與此旨正相符合。

第一段 由罪被贖

古代教父中有謂世人因犯罪而作魔鬼之奴，基督乃以重價贖我儕脫魔鬼之轄制而使我儕得以自由者。然研究聖經即知世人因犯罪而作罪之奴，非作魔鬼之奴。基督乃以重價贖我儕脫離罪之權勢，而使我儕成爲正義之僕。如羅馬人書第六章中有言曰：使「我儕不復爲罪所役」。「勿容罪操權於爾將死之身，……勿以爾之肢體獻於罪爲不義之器，當獻已於上帝……爲行義之器」。「或爲罪之僕以致取死，或爲順義之僕以致稱義」。「爾素爲罪之僕，……既得釋於罪，則爲義之僕矣」。第七章中有言曰：「我乃屬肉體，見繫於罪，爲其所轄」。主耶穌曰：「凡犯罪者乃爲罪之奴，……若子釋爾，則爾誠釋矣」（³¹翰₃₆八）。哥前一30云：「上帝又使基督耶穌成爲我

儕之智慧，正義，聖潔，救贖 (Apolutrosis)。羅八23云「我儕已得聖靈之初果者，衷心自歎，望得義子之位，卽我身之救贖 (Apolutrosim)。」(參提多二14來九15彼前一18西一14弗一7四30壹三5所用之字爲 Apei 此言「除掉也」)

由上所引聖經而論卽知基督乃救贖我人脫離罪之權勢；但我人完全之救贖，須俟我人之品行完全改變，成爲聖潔而後可。人因犯罪無力自救須得外界之力相助，方能脫離罪之轄制。基督自成聖潔而成爲我人救贖之致動力也。我儕苟能有基督之聖潔，則我儕之救贖方爲完全。

第二段 由咒詛被贖

迦拉太書三13云「基督已贖我儕脫離律法之咒詛，以其爲我儕而成爲咒詛。經

云「凡懸於木者受咒詛」也。 (註此處所用之購字希臘文爲 Ekagorazen 非 Lutroo 或 Apolutroo) 應譯爲「購買」「爲我儕」原文爲 Hyper hemon 非 Anti——)

聖保羅如是言者，欲答覆當時猶太人之誹謗。按當時之猶太人藉口於舊約聖經，「凡懸於木者爲上帝所咒詛」之言，以證耶穌爲彌賽亞之冒充者。保羅果承認耶穌因

忍受可恥之死法（十架），而成爲咒詛，但耶穌忍受若是之死法，並非爲己之故（因耶穌未嘗犯罪），乃爲我儕之故（Hyper hemon）我儕如聞保羅之言曰：『猶太人言耶穌乃受咒詛者，是誠然也。但耶穌身受爲衆所不齒之死，非出乎公道（如猶太人所肯定者）乃出乎自願而爲我儕捨身。耶穌所受可恥之死刑，不獨不能證明其有何差處，反彰顯其宏大之願心。主耶穌因欲拯救世人，甘願受若是之羞辱，藉以錫人鴻福。故十架之於基督徒也，不以爲恥，反以爲榮耀，而喜樂。十字架，可作上帝之自卑與慈悲之表記。上帝因欲拯救世人，雖受極大之羞辱與痛苦，如十架之死法，亦不願規避。因此保羅嘗謂我所誇者無他，惟誇我主耶穌基督之十字架』（迦六¹⁴）十架之道爲其宣講之題。此乃『上帝之大能以救諸信者』（哥前¹⁶⁻¹⁸）保羅一生惟一之知識與興趣，乃『耶穌基督及其被釘於十字架』。

由此觀之，保羅所宣講之道，卽基督欲救衆生而受死。如云『基督爲（Hyper）我儕之罪而死』（哥前¹⁰五³），意卽救我儕脫離罪孽。或問可恥之死如何能成此效果

？因基督可恥之死，僅表示救贖之一相即基督高尚之犧牲精神。此處尚有一事爲保羅所注重者，即基督本身乃聖潔無疵，但爲我儕之故，甘心情願被待爲罪人。如云「上帝使彼無罪者（原文爲「不知罪者。」）爲我儕成爲罪；使我儕因彼（或作在彼之內）成爲上帝之正義」（哥後五21）。此段聖經之大意即無罪之基督所忍受之痛苦非其所當受。此種痛苦之經驗本屬於有罪之人，非屬於基督。今基督忍受此痛苦者，實欲爲世人謀得救贖也。

在高爾主教等所編聖經新註釋中諾克斯作迦拉太三7至14之衍義曰：「純粹之拉比的論證，聖保羅用以證明信仰之需要，以及我主之自命爲成全上帝給亞伯拉罕之應許者，此於近代之讀者非常駭異。上帝應許亞伯拉罕以「地上之萬國必因彼（或作在彼之內）得福」。上帝給此應許，乃根據於亞伯拉罕之信心，故凡與亞伯拉罕有同一之信仰者，方能得此福祉。律法不能作成全此應許之條件，因律法所給與人者，非應許之福祉，乃是咒詛，即臨及一切未能盡行律法之所命者。正義祇能藉信心而得（義人必因信得生，）但律法並不要求信心，乃僅要求遵行其一切所命之一種不能實

行之苦工，（凡行此種事者必因此得生）。（按合宜的遵守律法，乃不能成功之事；凡不遵行律法一切之所命者，均受律法之咒詛，故人人均在此咒詛之下。此乃本段聖經所隱示而爲保羅所假定者。）惟因基督親自成爲咒詛（蓋「凡懸於木者感受咒詛」），由此咒詛釋放我儕。申命記禁止囚犯之屍首懸木過夜之命令，今在此處應用於十字架之被釘；懸掛於木者之咒詛，今在此處宣佈一切不守律法之人悉受此咒詛矣。基督身受此咒詛藉以毀滅咒詛。從此以後所許於亞伯拉罕之福祉，在基督內正式實現；凡具信心之異邦人，均能得此所許之福——聖靈之恩賜。」

解釋此經句尙有一說焉。夫咒詛者逐出猶太教會之謂也。基督既因懸木而被逐出於猶太之教會，則基督不再在猶太律法之下，而在律法之外矣。基督既在律法之外，則一切宗基督之人，咸在律法之外矣。保羅在此處無非忠告異邦信徒毋聽讒言，離福音之恩，而謀律法之義。基督既不在律法之下，迦拉太信徒何爲而欲皈依猶太之律法耶？况基督爲人受律法之咒詛而拯人脫離咒詛，並非普遍者；因異邦人本

不在猶太律法之下，故律法之咒詛與異邦人，猶風馬牛之不相及。信仰基督之於救贖不外兩端一則視爲已足而無需他求；一則視爲無用而另求他法。

第三節 「赦」 Aphesis 字之研究

此希臘字 Aphesis 寓有一意：恕與免是也。恕者待人之態度；免者鏟除之行爲。英文則以 Forgiveness (饒恕) 與 Remission (豁免) 二字括之。此希臘字係名詞，在聖經中之用法或僅寓一意，或二意兼有。例如「報告被擄者得釋放，」(路四 18) 「罪之赦免賴此人而傳於爾曹」(使十三 38 英譯) 「過犯得以赦免」(弗一 7 英譯) 「罪之赦免」(使五 31 英譯) 參馬太十八 27 「豁免其債」，(英譯豁免) 二字爲 Forgive 此係云謂詞) (Remission) 亦寓原文之二意。

由以上所引之經句，即知此字之譯法，乃遵依各經句之意思而譯之。當知原文僅係 Aphesis 一字。或表示上帝饒恕之態度，或表示罪之除掉。惟中文「赦免」二字亦寓原文之二意。

第一段 「恕」 Forgiveness

此英文 Forgiveness 一字，乃表示上帝待罪人之態度——饒恕與恩赦之態度。人因犯罪而誤會上帝之品性，以爲上帝與世人爲仇而不肯恕人。其實上帝無仇視世人心。聖經有言曰：「基督於我儕尙爲罪人時，爲我儕而死，上帝以此彰其愛我儕之心。……我儕爲敵之時，賴其子之死，得與上帝復和，不更因其生而得救乎？」（羅五 8 至 10 參 八 31 至 39。）若是而論，在上帝方面絕無「不能與我儕復和」之障礙。人神間之隔膜，惟人自建，無關上帝。此隔膜卽我儕所犯諸罪。是罪也，令世人遠離上帝。上帝向我儕之態度雖不被罪所改變，但我儕苟不悔罪改過，歸向上帝，則神人間之隔膜尙在，而不能得上帝饒恕之幸福。在慈父之一喻中，浪子如未覺悟其苦境而回頭歸家，其父雖終日倚門遙望，盼其歸家，而浪子終不能享家庭之幸福，序天倫之樂事。迨浪子悔改回頭，決志歸家，其慈父卽往前趨迎，接其歸家，設筵慶賀。上帝待世人之態度，亦若是也。按饒恕者，乃上帝向世人之態度；此爲上帝本性之所具。但古人有謂上帝不能（竟然有謂不肯者）與世人復和，旋賴聖子代替人受死，而得以變更

上帝向世人之態度者。又謂上帝本不願赦免人罪，惟因聖子甘願代人受刑從上帝處強奪赦人之旨者。視上帝之赦人，乃出乎萬不得已，非出乎本性。因基督既代衆生受死，受刑，上帝不能不赦免衆生之罪過；否則上帝之公義何在，作此說者實屬錯謬，試問上帝是否須被勸或強逼而後方能恕人乎？十字架是否爲得上帝赦罪之方法乎？上帝是否因基督受死於十字架而饒恕世人乎？曰否。十字架者上帝饒恕世人之宣言，非令上帝饒恕世人之方法也。保羅曰『上帝在基督內已饒恕我儕矣。』^(弗四)十字架者勸化世人歸向上帝之方法，非勸化上帝饒恕世人之方法。上帝常以恩慈待我儕，今藉十字架而表彰其饒恕世人心。饒恕雖已宣佈，但世人苟欲享此權利，務當接受此饒恕之恩。凡接受此恩者即與上帝復和，而神人間之隔膜廢除矣。總之。饒恕者即上帝向世人之態度；復和者即光復我儕與上帝固有之倫常。猶如浪子之回家，得恢復其與慈父以前所有之倫常也。

第二段「免」Remission

此英文 Remission 一字乃表示上帝如何拔除人之罪孽。此字有豁免，除掉，釋放之義。治罪猶治病也。病人求醫，希望病痛離身，恢復健康。欲達此目的不能專治病狀，務當鏟除病根。蓋專治病狀而不拔除病根者，由表面觀之，疾病似愈；但不久舊病復發，較昔更劇，頗難治愈矣。治罪之手續，亦若是也。凡欲謀靈性之康健者，不當專治罪狀 (Sins) 務當拔除罪根 (Sin)。罪狀千類萬殊；但罪根惟一。罪根者何？惡心是也。主耶穌曰「由內即由心而出之惡念，姦淫，苟合，兇殺，盜竊，貪婪，惡毒，詭詐，邪侈，嫉視，褻瀆，驕傲，狂妄，凡此諸惡，皆由內出」(可^七至²³)。又曰：「充諸心者，出諸口。善人由心所積之善而發善；惡人由心所積之惡而發惡」(太^{十二})。職是之故，救主於傳道之初，即宣講悔改之道。按「悔改」二字之原文為 Metanoia 應譯為「革心」(改變心志之謂)。夫一切罪惡既由心發，則如欲鏟除罪惡，必先治心。心既愈矣，則罪惡無發生之根原。罪根既拔除矣，則無罪狀以及由罪所發生之果報——刑罰。凡專謀逃避刑罰之法，而不求鏟除罪根者，必無良

好之結果。若是之作爲，猶如病人之專治病狀而不去病根然。我儕如能除去罪根則由罪所發生之惡果——刑罰，不除而自去矣。故除罪最妙之法，莫如除去罪根。罪根拔除，刑罰亦隨之而消滅於無形。夫品格之改善，非一朝一夕之工，乃逐漸而成。罪既係敗德之物，理當驅除。驅除之法猶如日光之驅散黑暗。我儕如能與義日之救主日親，受其聖潔之光照，即能洞鑑我儕之罪而自形卑污；且能藉此光照，離黑暗之境，而入光明之域。

本層所論「免」字與上層所論「恕」字之分別：即恕者表示上帝對於罪人之態度；免者表示上帝對於罪惡之態度，換言之。Aphesis之爲救贖乃表示罪人得蒙饒恕，而罪惡得以除去。人若志於犯罪，上帝之本性雖以憐憫爲懷，饒恕爲心，但不能任罪進行，置之不理。因罪乃敗壞人之德行，任其進行不加遏止，必致貽害全人；故上帝不能不執行刑罰。其刑罰罪人也，非恨人，乃救人也。饒恕與刑罰實係兩事，不得相混者也。饒恕者，上帝之心態，刑罰者犯罪之果報。一味饒恕而不加責罰，

此於罪人不惟無益反而有害。蓋犯罪而無刑罰，必令罪人肆無忌憚，絕不畏懼；且不能使人知其罪之可憎可惡，而悔改之。此二者之關係可從舊約得其援例。舊約載上帝雖已赦免以色列人之過犯；但仍刑罰彼等不得見上帝所應許之地（民十四²⁰⁻²³）。上帝亦不准摩西亞倫率會衆入迦南之地（民二¹⁰⁻¹²）。大衛犯罪，上帝雖已赦免其罪，然仍刑罰之（母下十¹³⁻¹⁴）。由是可知，刑罰乃犯罪者當然之果報不能逃避者也（參詩九⁸⁻⁹）。太上感應篇云「禍福無門，惟人自召，善惡之報，如影隨形」。其此之謂歟！故我儕當推翻罪之權勢而盡力爲善，則無刑罰之恐怖。蓋罪（因）拔除，則刑罰（果）亦隨之而亡矣。救贖之功用乃關乎人格與品行之改善。人之品格進於純全，方能彰顯上帝純全之品性。故我儕所宜追求者，得救也。所謂得救云者，拔除罪根，完成人格之謂，非逃避刑罰之謂也。救贖之初步卽上帝之饒恕；救贖之完成卽罪惡之除掉。此二者乃包含於希臘文 *Aphesis* 一字之內矣。至於羅馬人書二²⁵之「寬恕人罪」句中之「寬恕」二字，希臘文爲 *Paresis* 非 *Aphesis*。譯卽「置之不理，或忽略不顧」

。此與 Aphasis 一字之義，迥不相同也。

第三段「恩」 Dorean

在希臘文上指上帝待人之心態者，有 Charis 一字，漢譯「恩典」「恩寵」「恩惠」等意，乃在上者恩待其屬下之人之態度，至於在下之人受此待遇，則曰「受寵」「蒙恩」，由此態度所發生之效果，則有 Dorea 一字，漢譯「恩賜」，更由受格而成爲狀詞 Dorean，漢譯「白白地」「不費地」之意，（凡指無需償還之恩賜則有 Dorema 由 Charis 一字而引申者則有 Charisma 卽各種恩賜）

今進而研究 Dorean 於新約聖經中之意義，主耶穌曰：「……爾以不費（白白地）受之亦當以不費施之」（^{太十}8）保羅曰：「如今却蒙上帝的恩典因基督耶穌的救贖就白白地稱義」（^{羅三}24）；又曰「我因爲白白地傳上帝的福音給你們」（^{哥後十}17）；「我要將生命泉的水白白地賜給那口渴的人喝」（^{啓二}17）。「願意的都可以白白地取生命的水」（^{啓二}17）。「此處所用「白白地」三字，文理本聖經之譯文不一致，或譯「不費」「不費」

資「白白」等，但其意義實相同也。此字在新約書中常與稱義相聯，表示我儕之稱義，乃出乎上帝之恩，非由一己之功德，亦非自賺，乃不費而得，無功受祿。按饒恕乃上帝本性之所具，非因基督之作爲而使上帝向世人有饒恕之態度。但世人苟欲得此饒恕之幸福，務當求與上帝復和。欲達此目的，吾人當行者有二；匡正一己之錯誤，卽革心與信仰基督一也。匡正本身與上帝之倫常，卽信仰而成義，務使已往與現在之罪掃除盡淨，而臻於基督之正義二也。我儕往往將饒恕與復和混爲一談。其實二者各有其注重點，當劃然分清。饒恕乃屬於上帝之心態，復和乃屬於我儕之行爲，我儕如欲得上帝之饒恕，尙有一個條件，卽我儕亦當饒恕他人。馬太十八廿二載彼得以饒恕之次數詢問耶穌。主答以「七十復以七相乘」。此表示饒恕無一定次數；當完全饒恕也（按七爲完全之數）。或謂上帝之饒恕也，乃由基督清償罪債而得者。此意與聖經之旨不符。蓋聖經所注意者乃不費而得之恩惠，饒恕苟由賺得，則不再爲恩矣。保羅曰「凡行者得賞，非由恩，由所宜也」（羅四）⁴。主耶穌在「不容寬債臣僕」之

一喻中，有言曰：「既無可償……此僕之主憐而赦之，且免其債（太十八21以下）。又曰『因無以償債，主皆免之』（路七42）。由此觀之，饒恕乃完全出乎上帝之恩。我儕接受此恩即與上帝復和。基督之所行並非令上帝饒恕我儕之條件，乃上帝饒恕我儕之宣言。保羅曰：『爾曹當以恩慈相待，存憐憫之心彼此相恕如上帝在基督內饒恕爾曹然』（弗四32在基督內者亦即上帝之饒恕乃藉基督而彰顯也。參翰壹二12，一9）。在希臘文中尚有數字以表示恩寵者如 *Dores* 此言白白的恩賜無需償還者。如 *Dorema* 此言恩賜（即雅各一7）如 *Charisma* 恩賜也（羅五15、16）

第四節「和」*Katallage* 字之研究

聖經尙有提及世人因基督之死而得與上帝復和之言。例如『我儕爲敵之時賴其子之死，得與上帝復和；今已復和不更因其生而得救乎？不第此也，且賴我主耶穌基督、以上帝爲樂，蓋我儕因彼已接受復和矣』（羅五10、11）。『萬事皆由上帝而有。彼藉基督使我儕與已復和，且以勸人與上帝復和之職授我，蓋上帝在基督內使世與已復和，

不以其過犯歸之，且以復和之道托我儕。是以我儕作基督之欽使，如上帝藉我而勸爾。我代基督求爾與上帝復和」(哥後五 18至20)。『父遂使萬物無論在天者在地者，由基督與己復和。藉彼流血成就和平，並使閱者藉基督之死亦與自己和好』(西一 20至22)。『藉十字架之作用猶太與異邦聯為一體與上帝復和』(弗二 15)。

由此觀之，復和之道為保羅所宣講，為信徒得救所不可少之要素。英文有一字與此希臘字 *Katallage* 意義相若，並用以作救贖論之總題者。At-one-ment 是也。但此字因由沿用而專指「基督受死贖罪」之意，而失去此字另一之意義如「復和」之意 (At-one-ment)。故重訂本聖經之編輯者，不以此字譯希臘文 *Katallage* 而以 *Reconciliation* 一字譯之。即漢文譯為「復和」。按英文 *Atonement* 字為丁臺兒 *Tindale* 所倡，英王愛德華第六世 *Edward VI* 與莎斯比亞 *Shakespeare* 亦嘗用之。

第一段 復和之意義

所謂復和者即人與上帝重建道德倫常之謂也。英聖公會三十九條綱領之第二條中，有「爲欲致父與我等復和」之句。此非聖經之句法。聖經中無若是之句語。其所言者，即上帝藉基督使世人與已復和。蓋人與上帝之不和，其咎不在上帝。以賽亞書第五十九章一節以下有言曰：「主臂非短不能拯救，主耳非聾不能聽聞，爾與爾上帝隔絕乃爾愆尤所致，爾之罪惡使主掩面不顧爾不復垂聽爾。」異教之人乃用種種方法止息其神之震怒，且乞憐其神與之復和。但基督徒之祈禱則不然。因自知在上帝方面絕無復和之阻隔，蓋上帝在基督內已表彰其饒恕之心態，且藉基督欲令世人與已復和。世人不能與上帝復和其惟一之阻隔乃在世人之罪惡。世人如能悔罪改過，信仰基督，則復和已告成功。人神間之復和如未建立，上帝雖已表示其有饒恕罪人之心跡，且對於罪人雖常存慈愛之胸懷，然亦不能有友愛（或作團契）之倫常。譬如浪子尙未回頭歸家，曷能與其父有正當之倫常耶？基督未嘗行止息神怒之工作，因天父未嘗有仇視世人之心。上帝所震怒者，乃世人之罪惡。此罪惡誠有害於世人。

假使任其橫行前進，不加阻遏，終必使罪人沉淪。職是之故，上帝特遣其子臨世以救人脫離罪之權勢，而非定世人之罪。凡言基督乃止息神怒者，則明示上帝爲嚴厲成性，而基督乃慈悲爲懷。是誠二元主義之謬說，務當竭力反抗者也。聖經云「基督爲我儕之和平。」藉基督之化身成人，神人因此而復和。故基督已使我儕與上帝復和矣。基督係上帝之道，道乃表示上帝之心跡者也。基督不惟是神而又是人。藉化身之事實而使人與上帝聯爲一體。故基督勿庸改變天父對於世人之態度也。

第二段 復和之條件

罪人雖蒙上帝之饒恕，苟未與上帝復和，則不能享受復和之快樂。例如浪子苟不猛醒回頭，歸家就父，終不能享家庭之樂趣。世人與上帝之倫常苟未匡正，務當力求恢復此倫常，否則不能享受天倫之樂事。欲達此目的，基督之所行，當爲我有；基督度生之律法，我當遵守奉行；基督乃上帝之啓示者，我儕當聽其命而服從之。

，服從乃屬於本身之行爲，無人能代我而行。我儕當自行之。凡欲與上帝復和者，有當行之條件。

革心 *Metanoia* —— 此希臘字 *Metanoia* 華文聖經譯爲「悔改」。按此字之原義並非懊悔已往之過，乃立志改革其心，並力行善事。一方面鏟除罪孽，一方面遵行神旨。按世人與上帝遠離，乃出乎心意之不正；故欲返歸上帝而與之復和，務當改革其心。

信仰 *Pistis* —— 按此希臘字 *Pistis* 有各種之意義。今在此處所欲提及者，乃最普通之意義，即保羅在「稱義」之一端上所注重者。所謂信仰者指人之全人格，倚靠於上帝，或彌賽亞之身旁；終身信靠上帝之權力，智慧與良善，絕無疑惑之謂也。保羅非常注重於此種信仰。保羅嘗謂人之得稱爲義，因由信仰基督非由行律法之外儀。按信仰乃實踐道德事宜之魄力。人而無信不能成功偉大之事業，信仰基督者乃接受基督之言行與人格爲我儕人生之道德標準，終身信奉而篤行之。信仰爲稱

義之條件，則付債之觀念得以破除矣。假使債已清償則赦免乃勢所必然。而人之稱義可以勿庸信仰。信仰與償債係矛盾之詞。重信仰則債未清償；重清償則無需信仰。今注重信仰者表示我儕與上帝復和乃出乎上帝之恩，非出乎我儕之功。且爲上帝之饒恕留一餘步也。

寬恕——凡欲得上帝之饒恕者，須有饒恕他人之心。主耶穌曾用「不容寬債臣僕」之喻，以彰明饒恕之重要（太十八21以下）。並在主禱文中訓示門徒當求上帝之饒恕。而以我儕之饒恕他人爲轉移。人無饒恕他人之心，則不能得上帝之饒恕。不得饒恕，則尙未與上帝復和也。

附言。寬恕有四相——（1）自尊的寬恕相。自視尊貴而不屑與人計交；（2）遺忘的寬恕相，自視無差而不念舊惡；（3）願諒的寬恕相，視人之開罪於我，恐非出乎有意；（4）信仰的寬恕相，深信是人將必深悔孟浪而自新。

第二章 基督之作爲方面

在第一章中已將基督救贖之事功在信徒身上所發生之各種效果略加討論，今進論基督之救贖上所作之事工。按世人因犯罪之故，意志薄弱，專恃一己之力，未能自救；須賴外界之力相助，方能有得救之希望。此外界之助力維何？即基督是也。基督爲我儕信徒救贖之主動力，爲我儕救贖之起點，救贖之原因。自古迄今一切信徒因信賴基督而能棄惡從善；日師其主，而品格漸進於完全。茲將基督在救贖上所作之工。略提數端于左：

第一節 中介 *Mediators* 字之研究

此希臘字有二意：「中間人」與「中介物」一也。(提前二5)；在兩造之間「調解復和者」或「善事之使者」二也。(迦三19來八) (六九151224)所謂中介物者即一種交通之媒介，如言語爲思想之媒介然。所謂中保者(第二意)即恢復兩曹間之友誼，作成美事之使者，或爲兩曹訂立條約之介紹者。按中間或中保不能偏於一面，當作二人或三人之中介。保羅云「中保不是爲一面作的」(迦三20)。「此處中保二字乃用於摩西。彼將上帝之誠命給以

以色列人，並且在上帝與以色列人之間作中保（中間人也）。迦拉太三19參申命記五5「當時我立^在主及爾曹間以^主言告爾。」

基督稱爲神人間之中保（或作中間人）者，因藉其化身成人，而作神人和合之中介，恢復神人間因人犯罪所破壞之親睦，保羅云「在上」與世人之間，中保亦惟一，即降生爲人之基督耶穌^{提前二5}。又稱爲「約之中保」。例如來八6云：「耶穌既爲此約之中保。」。九1415云「何況基督感於永生之靈，以己無瑕之身，獻於上帝，其血豈不淨爾心，去而忘行，使爾奉事永生之上帝乎？緣此彼爲新約之中保」（又參來十二24）

聖保羅甲 Mesites 一字乃遵依番羅 Philo 之用法。番羅用此字寓「中間人」或「中介」。藉其化身而成爲上帝與世人之交接點。叟養訥云「「中保」或「媒介」Mesites 者介乎中間之人」。蒲德勒云：Mesites 者中介物也，方法也，作用也。且謂基督之人性，即中介也。但保羅之意見視「神——人」乃上帝與世人間之中介（基督因具神人二性故曰「神——人」）。由此觀之，此希臘字之意義，並非息怒之人，乃

中介之人。

英聖公會三十九條綱領之第七條中有言曰：『基督亦是神又是人，在上帝與世人中間，作獨一中保。』故我儕能賴基督親近上帝，又因耶穌，並藉信心得進前來蒙此恩惠（羅五）。基督既具神人二性，故能使神性與人性兩相接遇。因此，希臘教父視「道成肉身」為救贖為和合，凡得為中介者于兩方面——神與人——均須有親和力；今基督有之，故能作神與人之媒介。言語為思想的媒介之觀念，早已發見於羅之書中。其言曰「言語者人與人交際之媒介也」。約翰稱耶穌基督為上帝之「道」，降世成人者，實欲表示基督乃神人間之中介。上帝之思想乃隱匿于上帝之心中，如欲使人知其思想，必藉言語為中介。我儕藉基督（上帝之道——上帝之言語）而得悉上帝之所以為上帝也。基督既在上帝與世人之間，作交通之媒介，則神人之間，無隔離之物矣。

至於中介，媒介，或中保之觀念不能限制於基督之受苦與受死，當包括基督一

生之爲人。按通常之人對於「道成肉身」之觀念，往往限制於基督降孕之時。其實「化身」乃永久所成之事實。基督至今仍爲「道成肉身」之人。故基督爲神人間之中介，乃永久之中介。基督之訓誨，行爲，品格，度身之良範，均具中介之作用。研究聖經即知古時之信徒對於基督爲中保一職之觀念，不獨信奉其始於降世成人之時，而又推至天地開闢之初。基督不獨視爲我儕，稱義成聖之媒介，亦爲天地創造之媒介。保羅云：「又有一主卽耶穌基督，萬物賴之，我儕亦賴之」（哥前八6）。約翰云：「萬物以道而成，凡受造者無一非以之而受造」（一翰一3）。凡父之所行皆藉其子而行。如云「在此末世（上帝）藉其子諭我儕。上帝立子以嗣萬物，且藉子創造諸世界」（來二又參西15……）。在舊約時代，上帝顯現於人，亦藉媒介。上帝藉中介——「道」——而行事之觀念，無論猶太人與異邦人，在基督之世代，已知之矣。希伯來之猶太人從舊約之太貢經中已熟悉雅威乃藉其道 Menna，顯現於亞伯拉罕，夏甲，以撒，雅各，摩西等人。希利尼之猶太人從番羅之書中，得悉上帝在世界中行事，非直接的，乃間接

的藉其「道」而行事。有學問之異邦人由赫拉吉利圖斯 *Heracitus* 拍拉圖以及斯多噶（即士都亞）學派之書中，熟悉「道」乃瀾漫宇宙。有秩序之宇宙，乃藉「道」而成。故中介之觀念非新穎之觀念。基督教之中介觀念，與彼等不同者，乃在中介具個我之性，以及此中介已降世成人也。

第二節 購買之研究（希臘文關乎貿易所用之字不止一種）

第一段 名詞式之「購買」

1. *lutron* 此言贖價或贖金（舊譯「罪」不甚正確）。此字見於馬太二十二十八——馬可十45「彼且

捨己作多人之贖價」（參利十九20賽四五13出二一30民三五31……）

2. *antitutron* 此亦言贖價。較前一字為強。有兩物互調之意。此字見於提前二

6「彼捨己作萬人之贖價」。

3. *Time* 此言價也。購物所付之值也。此字見於哥前六20七32，「爾為重價所

購」（參太二七9使五二四34十九19）

第二段 動詞式之「購買」

1. Lutroo 此字可有一二意；(a) 接得贖金而釋放之；(b) 交納贖金而取贖之。

但普通之用法常係解放或拯救(舊約譯為救贖)。彼前一18 19云「爾曹得贖……乃藉基督之寶

血」。路加二四21云「我儕素望此人將贖以色列民者。」提多二24云「彼為我儕捨己

，以贖我儕出於諸惡。」(參申十三5 母下七23 論及以色列人從伊及得救贖。何十三14 被贖于陰府)

2. agorazo 此言買賣。如聖殿中作買賣之人(太二12 又何十15；路十九45)。又藏寶，求珠二喻

中，所用買賣之字樣(太十三44, 46)。門徒進城買食物(翰四8 又六5)。買火煉之金。買白衣買眼藥

，(啓三18 參較 馬太二七7)。此買賣之希臘字，聖經之著者往往用作譬喻，以敘述基督向信徒所

行之事。聖經嘗謂信徒為基督親自所購買而成為基督之恆產。例如哥前六20云「因

爾曹為重價所購」(此處大抵指上帝之購取參翰十七9 10)。哥前七23云「爾曹乃

重價所購」(此處乃指基督之購買)。哥後二1云：「不認購彼之主。」聖經亦謂基督

為上帝之故，而購取世人，歸與上帝，例如啓五9云以「因爾見殺以爾之血購買我

儕……以歸與上帝」。亦謂彼等乃從世間被購(啓十 四三)，亦從人間被購(啓十 四四)，俾能脫離世界(及其愁苦)與(惡)人。此購買不當與贖字相混。

右提數字均屬譬喻，不當以文字直解。世人爲奴而被贖，用金購買爲已有，均譬喻也。所謂基督作衆人之贖價者，表示基督使人得自由，猶如奴之被釋放，而得自由然；並示自由之代價非常昂貴也。所謂基督購買我儕者，表示我儕爲基督所有，從此以後，無論何事，我儕當以基督之命是聽也。假使此種貿易之字而以文字直解，不以譬喻解；則必有設問者曰：「基督所付者是何？贖價付誰？有此設問而在歷史上發生兩種謬解；古代教父則答以「基督以其血付與魔鬼，作衆生之贖價」；中古時代之安森姆則答以「基督由服從神旨及由自願捨身之行爲，得爲衆生付罪債與上帝以賠償其尊榮之損失」。此二種之說素，在第一篇中已略加討論，茲不贅論。

研究聖經有一端最令人奇異者，即在新約聖經中基督祇稱爲我儕之「救贖」*apoteutosia*而未嘗一次稱爲「救贖主」*Lutros*。此「救贖主」或「救贖者」之名稱，乃用於

摩西。如云「上帝託荆棘中所現之天使，遣之（摩西）為有司，為救贖者」（使七 35）。舊約中亦稱上帝為救贖者。如云「雅威我之磐石，我之「救贖者」歟……」（詩十 14）又「追念上帝為彼等之磐石，至高之上帝，為彼等之救贖者」（詩七 35）

舊約七十士版希臘譯本乃以「贖」字敘述以色列人之被救。如云「我必施展大能，……救贖爾曹」（出六 6）。「雅威施展大能導爾出來，從為奴之家，救贖爾等，脫離

伊及王法老之手」（申七 8）。「蒙雅威救贖者，當如是言，緣主救贖之，脫於敵人之手」

（詩一〇 7）。「求主來臨，贖我生命；我遇仇敵，求主救贖我」（詩六九 18；參賽五一 9 至 11，五二 39，六一 1……）。

讀出伊及記即知摩西引領以色列人逃出伊及，即彼等為奴之地，未嘗用金錢贖取，或購買；乃倚賴上帝之大能，拯救彼等脫離法老之強暴與專制。但希臘本舊約敘述此拯救之大事，乃用此贖字。惟中文則在贖字之前冠以救字，表示上帝乃救贖彼等脫離奴隸之索縛，而使之得享自由之幸福。今用贖字者無非提醒以色列民使之追憶彼等昔曾為法老之奴隸，而今賴上帝之大能得享自由，絕無付價購贖之意。上帝不獨

未出贖價，反使法老受損失也。故此字之原義雖有「取贖金」之意；但聖經之用法乃表示拯救之義。以上所引之經句，均示上帝施展大能拯救其民。所用之字，雖係贖字，但其意義乃拯救也。

新約聖經用此贖字亦當作如是解。如云「上帝因眷顧其民施行救贖」(路一68)。又

云「期日既滿上帝遣其子由女而生服於律法下以贖律法下之人」(此處所用贖字原文爲 *ἀπολύω* 當譯購買迦四4, 5 並參本題第一第二段之經句)

按希臘文之贖字，雖有付贖價或取贖價之義；但在「中聲動詞」係「拯救」之義。故贖金，贖價，物價，救贖，購買等字樣，用於基督之作爲，不當討論其方法，務當敘述其結局。基督未嘗付贖價與誰，乃藉其大能施行拯救也。中文聖經譯此字而兼用救字者，一方面藉以提醒我儕昔曾爲奴，一方面揭示我儕之得自由非由付價，乃賴基督之大能。苟注重付價一方面，則勢必發生付贖價與魔鬼，或清償罪債與上帝之謬說焉，假使基督之所行，乃付贖價與魔鬼，則表示魔鬼有轄治世人之權利，

且表示基督與魔鬼有交易之事，是誠降低基督爲神子之身分。假使基督之作爲，乃爲衆生清償罪債與上帝，則衆生無需上帝之饒恕矣。蓋債已清償則犯罪者之豁免，爲當然之結果。上帝之恩寵，亦將因此而取消。此非荒謬之思想乎，故此等字在聖經中之用法，不當以交易之方法解，當以譬喻解也。著聖經者用以喻信徒因信賴基督而所得之結果，如奴之被釋然。意卽信徒因信賴基督得以脫離罪之專制，並享義子之自由。再者購買之意，無非表示我儕昔日屬于罪，而服從罪之命令；今則爲基督所購，而屬于基督，故當服從基督之命令。但此等譬喻尙有至要之意義在焉。我儕救贖之代價，非常昂貴。上帝因欲救贖我儕脫離罪之約束，甘心情願捨其愛子於我儕。世間無論何人，如欲爲衆人服役，必須犧牲其所有，是亦價值之意也。惜乎使徒以後之教父，僅取譬喻中之一原素，盡量發揮，而入於迷途。我儕當研究各字之用意，然後方能得其真諦，不致有穿鑿附會之推論。

第三節 祭祀 *Thusia* 字之研究（參聖經辭典六三三頁之祭祀）

第一段 總論

主耶穌論及其死與祭祀之關係，曾在受難之前一夕，語其門徒曰：『此乃我血，卽新約之血，爲衆而流，以赦罪者也。』（太二六²⁸，參可十⁴²，哥前十一²⁵）主耶穌升天之後，門徒回顧基督之所行，藉長久之攷慮，而以祭祀喻基督之所行，並述其種種之意見：

基督獻已身爲祭——保羅云『基督愛我儕爲我儕捨身獻身與上帝爲馨香之供物與祭祀』（弗五²）。希伯來人書之著者云：『何況基督感於永生之靈，以己無暇之身，獻於上帝』（來九¹⁴）。又云『惟在此末世，一次顯現自獻爲祭，以除人罪』（來九²⁶）。

基督之血與十字架所發生之效力——保羅云：『今我儕因基督之血，旣得稱義，不更可賴之而免怒乎？』（羅五⁹）。又曰：『我儕共祝之杯，非共享基督之血乎？……』（哥前¹⁶）。又曰『我儕賴彼，以其流血，蒙救贖，得罪赦』（弗一⁷）。又『今因基督耶穌，爾素爲遠者，賴基督之血得近矣』（弗二¹³）。又『彼流血十字架，成就和平，父遂使萬物，……由彼與己復和』（西二²⁰）。又『且未用牛羊之血，惟用己身之血，一次入聖所，永』

贖人罪』(來九¹²)。又「蒙其血所灑之人，……乃以基督之寶血，如無疵無玷羔羊之血」(彼前二²，彼前二¹⁹)。又「上帝之子耶穌基督之血滌除我之諸罪」(翰壹⁷)。又「耶穌愛我儕以其血滌除我罪」(啓一⁵)。

基督之死與各種祭祀相應——在新約聖經中歷引舊約之種種祭祀，以敘述基督之受苦受死。例如「罪祭」(羅八³，來十三¹²，彼前三¹⁸，彼前三¹¹)；「立約祭」(來九²²，來九¹⁵)；「贖罪日之祭祀」(來二¹⁷，來二¹²……)；逾越節之羔羊(哥前⁵，哥前⁷)。

基督之經驗成就祭祀中之各相——祭祀中之各相為基督之經驗所成就者，如下：「宰殺無玷之羔羊」(啓五⁶，十三⁸)；「獻罪祭時在聖所內灑血於不潔者之身上」(來九¹³……)；「獻立約祭時灑血于人民之身上」(彼前二²)；「獻贖罪祭時全牲焚燬於營外」(來十三¹¹至十三¹³)。

按新約書之著者熟悉猶太人之祭祀，且當時之人無論猶太人與異邦人均知祭之重要，故著者用祭祀以喻主耶穌救人之功行，甚為相宜，今吾人欲知此喻之真諦，必先研究祭祀在古時之緊要及其意義。

第二段 祭之祀普遍性及其觀念

研究基督降生時代所有一切流行之宗教，即知祭祀爲各宗教所共有。各宗教所敬奉之神，所有之神話，以及祭司制度與事神之禮儀等，雖各不相同。但在此殊異之中，有一種信仰，爲各宗教所同者，即崇拜而無祭祀則不成其爲崇拜。獻奉祭牲與神，不惟行之於耶路撒冷之祭壇，而亦行之於雅典之女神廟中；羅馬之朱匹忒神廟中。無論在羅馬帝國統治之下，或統治之外各地均有祭祀之禮。例如北方之橡林與石環中，南方沙漠之聖所中，咸有獻祭之事。故祭祀在古時之宗教中，實爲普遍之現象。惟其觀念乃隨時代之演進，漸有不同，茲將下列三種時代之祭祀觀，作簡略之搜索。

1. 部落時代之祭祀觀——自從人類學，人種學，宗教比例等諸科學發明以來，關乎古代宗教之知識，進步大有一日千里之勢。以前暗昧不知者，今日大放光明矣。在一切發見之中，最重要而且最有價值者，莫如祭祀本初之用意。按「血統之關係」在原人之中視爲神聖不可侵犯，人人當有保守之責任，在同一部落之中，皆係

兄弟；在部落之外則爲外人。在部落之中，且使部落聯絡而成爲一致者，則有部落之神，是神也視爲該部落無形之首領，與保護者。各部落均自信其來源，乃出自部落之神。且篤信是神對於部落之幸福，非常關心，而與該部落有親密之關係，猶如部落中人彼此之關係無異。部落中人，藉宗教會餐之法，表示彼等與部落神之一致，如一家之人。此會餐乃神人所共享。是神之食物，乃藉祭祀之法而供奉。部落中人或親戚，或赴宗教崇拜之人皆得共享獻祭後所餘之食物。假使祭祀本初之用意如上述，則祭祀根本之觀念，乃「相通」或「交往」——部落與其神之交往也。此神人之交往，乃藉祭祀之方法而成就。尙有研究宗教比例一科之學者，主張祭祀中之食物，不獨爲共享之食物，乃食物之特殊性。此食物與通常之食物不同，因其爲部落之「圖騰」肉——聖獸之肉。此聖獸視爲與部落及其所奉之神，有親誼之關係。故祭祀與宗教之會餐，在古時非常莊嚴神祕者也。

參奇文斯之
宗教史入門

2. 邦國時代之祭祀觀——由部落而進於邦國之生活時，即發生祭祀之見解，然

尙無規定。近代之人，對於其所信仰者，苟無正當之見解，則不視爲重要。但在古時，異教之徒，對於其所信仰者，並不注重於見解。彼等祇知遵守自古相傳之宗教禮儀，因此種禮儀爲其所處之社會所規定，不能不遵行者也。彼等絕不關心於禮節之意義，亦不注意於神話之起原。彼等所以如此重視宗教之習尙者：一因禮節有甚古之歷史，一因同族人所共守。嗣後因學識漸增，哲學進步，凡宗教之禮節而無正當之見解者，則一概擯棄不信，於是見解禮節之舉動開始矣。但此種見解，乃發起於祭祀之本意遺忘之後；故往往不能代表祭祀原有之古義，且有誤會爲博取神歡之禮者。

後日之祭祀見解，乃以神之性情爲依據。凡在豐裕之時，則視爲仁慈善良之神，恩待一切敬拜之人，並供給求告者之所需，於是祭祀視爲感謝神恩之禮，爲樂意與神交往之方法。但此見解尙未能應付人生其他方面之境遇。凡遇饑饉疫癘之時，則不能舉行感謝快樂之節筵，因彼等視天災橫禍。雖非出乎是神親自之作爲，然必爲其神所准許。於是用祭祀以博神歡而求神寵，俾能消災降福。拜神者自覺卑微，

未敢與神共享祭筵。於是祭祀乃取燔祭之式——祭牲完全焚燬於祭壇——以供神食。此二者（燔祭與祭筵）均自古相傳。在古代人民中，斯二者兼而行之，然未能指定其孰先孰後也。

3. 帝國時代之祭祀觀——自帝國興起以後，部落或邦國對於祭祀之信仰，遂大起變化。當數部落合併於一國時，各部落之神匯集於一國，而為全國人民所崇拜，於是發生多神之制度。各部落之神藉部落之組合成國而成為同僚；國中之人民，視諸神均為護國之神。帝國中建造諸神廟時，凡著名之神皆得列入此廟。按上古時代，人民視邦國之勝敗關乎其神之強弱。凡戰敗之國以為神不相助，或其神之權力不如戰勝國之強，以致敗北。故對於其神之善意與權力漸失其信仰之心。於是對於得勝國之神，漸起景仰之心，並採用某種之禮節，以博是神之喜悅。有時將本國之神與得勝國之神同化為一。有此種種原因，使部落或邦國之人與其神之關係愈推愈遠。部落與其神所有上古之親誼倫常，從此停止。宗教之禮節愈莊嚴，則愈失其古時

快樂之景象。古時之相通觀念，以及神人親誼之情態，漸失其勢，終至淪亡。祭祀之觀念旋變而爲朝覲之禮，拜神者朝見其神時，務當謙恭敬恪，不敢有失禮之舉動。由祭祀觀念之變更，而發生聖潔與罪之觀念。初時聖潔之觀念僅爲遵守「太怖」(Taboo禁忌之意)。罪之觀念爲違犯「太怖」。嗣後漸進於倫理與屬靈之觀念。於是拜神者漸覺其舉動行爲乃開罪於神，故當設法以贖其罪。其所用之贖罪法卽祭祀，特係燔祭。蓋燔祭者全牲焚燬而獻於神，且視爲特具贖罪之功效者也。我儕於此應留意者，非若是之觀念(贖罪之觀念)，發生祭祀，乃此觀念附加於最古之祭祀中，而作祭祀之見解。按祭祀之由來甚古，嗣後漸失其本初之意義而作新解。但祭祀之古遠，祭祀之普遍，祭祀之保存，足證祭祀乃出乎人類之宗教本能，爲人類潛識之產物，頗能壓足人心之渴慕。惟因人類之宗教經驗有進步，故對於祭祀之義，當然有新穎之見解也。

第三段 以色列人之祭祀

以色列人之祭祀，大概雖與其鄰國之祭祀相似，然其間實有不同者在焉。以色列人之祭祀，富具倫理與屬靈之性質，且爲其律法所訂定。茲分下列四種時期而研究之。

1. 摩西以前之祭祀

在摩西以前之時代，以色列人中已有獻祭之事，惟不常奉獻而已。凡遇重要之事，或有特別之要故時，則向其神敬獻祭祀。如挪亞因全家之得救（創八²⁰）；亞伯拉罕與其神雅威立約（創十⁵）；雅各與拉班立約（創三⁵⁴）均有獻祭之事，當此時也，祭祀絕無止息神怒，掩蔽罪孽之意。祭祀最重要之意義，大抵爲感謝而寓禮物之意。其間最驚奇之一事，莫如亞伯拉罕情願獻子爲祭。但上帝禁止之，而代以公羊。由此可知上帝乃反對獻人爲祭之事。

2. 摩西時代之祭祀

在摩西之時，以色列人謹守逾越節，共食羊羔。守此節期之緣由，乃追憶彼等

昔曾爲奴受伊及國法老之虐待。上帝特遣摩西拯救彼等脫離伊及國之轄制。故以色列人守此節期，表示感謝上帝之心，並藉以與上帝交往。在摩西之後已有兩種祭祀，劃然分清；一爲平常之祭祀。卽祭牲祇有一份焚燬之，其所餘剩者，則歸諸拜神之人，以作祭筵之用。此祭祀在聖經中稱爲平安祭。一爲燔祭。卽全牲焚燬，獻與雅威。凡遇重大之事，則獨獻燔祭(士師六²⁸)。有時燔祭與祭筵(平安祭)同時舉行(母上十⁸)。平安祭者爲上帝與其民立約而設。以色列人獻此祭時有會餐之事。上帝在此會餐中爲主人，以色列人爲上帝之嘉賓而受神恩。(參出十八²³ 耶七²³)至於此時代中之燔祭是否有親神和解，遮掩罪愆之意向，尙屬可疑。恐僅表示獻祭之人，一片虔誠之心，希望上帝恩待之，使其所行，莫不亨通而已。

3. 先知時代之祭祀

以色列人自入迦南之後，受異教之影響，而祭祀漸失其古時之義，且獻祭時有種種不道德之行爲，其節筵成爲放恣之筵。適在此時(約主前第八世紀)以色列人中

興起一班先知，欲啓迪通國人民之天良，並將上帝之本體與意志，發揮清楚。其所
 有之上帝觀，較古時更爲崇高優美。先知對於當時平民之祭祀觀念，頗不滿意；因
 此種觀念不獨不能增進人民之道德，反而發生道德上之障礙。故先知從事於改良此
 制度，並想將此制度中所有不良之因素，掃除盡淨。於是竭力擯斥祭筵。（是因以色列人在節
筵中有拜偶像以及縱慾無度之行爲）如云：『聽命勝於獻祭，順從勝於公羊脂油』（母上十）。『主所喜悅之祭
 ，是優傷痛悔』（詩五）。『我所喜悅者是仁義，並非祭祀』（何六六；參詩五十八至五十五）。按
 先知之志向實欲清潔祭祀之制度，而增高祭祀之價值。但當時之人誤會先知爲祭祀
 制度之破壞者，故視之爲人民之公敵。申命記學派雖深得先知之精神，但在彼等改
 良宗教之運動上，不獨不廢除祭祀制度中之謬見，反使此制度更有神聖之價值。申
 命記學派之宗教改革，肇始於約西阿爲王之時。彼等將一切本地之聖所（邱壇）毀除
 ，而在耶路撒冷建立一個宗教崇拜之中樞。其改革之結果（一）使本地之祭祀不能舉
 行，而節筵亦隨之而消滅。（按節筵爲人民之宗教生活上佔最重要之位）（二）燔祭成爲最重要
（置已有千餘年之久今一旦廢除甚可惜也）

之祭祀，因此亦重視由燔祭所發生之觀念，(三)服從上帝正義之教訓，逐漸深入人心，卽先知等聲命以色列人於祭祀一端，雖與鄰國相同，但彼等獨一無二至真至切之榮耀，乃在認識雅威及與雅威有密切之交往。在侍奉與服從雅威上，以色列人方能實現彼等之究竟。故最能蒙上帝悅納之祭祀，乃服從上帝之意志。苟無服從之心，祭祀實屬徒然。凡不以正義所獻之祭，不能使上帝喜悅。如詩五十一篇中有言曰「爾本不喜愛祭物，……爾必喜愛正義之祭」(16 19)。

4. 被擄後紀之祭祀

自先知以西結爲始，祭祀之觀念以及禮節之發展遂更進一步。以西結之理想，大施影響於被擄後紀之禮拜。以西結乃處於祭司而兼先知之特殊地位。(耶利米亦然。惟耶利米之先知性質，較富於祭司之性質。以西結之祭司與先知性質乃平衡而無輕重)當其在巴比倫蒙召作先知之時，不能實行其祭司之職，回顧曩日耶路撒冷之崇拜心中忽現一座理想之聖殿。殿中之崇拜較古時更爲隆崇尊貴。但後日之猶太宗

教未嘗實現以西結之理想。蓋第二座聖殿未嘗遵其理想之構造。然以西結之理想，實使後日之崇拜增進其莊嚴。以西結之主要觀念，卽上帝之聖潔。其所主張之禮節，實欲保守此聖潔，以免受人之褻瀆。一面接受古時之信仰——祭祀爲崇拜中樞之信仰，一面竭力澄清之，使其脫離異教之習尚。且保護之以阻止其發生不正當之行為。故以西結之規則特別注重於祭司之權利，聖殿與聖壇之神聖，以及每年之節期與規定之禮拜。又以西結特別注重於祭祀有贖罪之性質者。此類祭祀在古時佔次等之地位，今則一躍而進於最要之地位矣。以西結對於贖罪祭之意義，不加學說，惟接受其爲上帝所定之格式，而獨有赦罪之應許。

在主耶穌之時聖殿中所有精緻無倫之祭祀制度，乃根據於祭司法典（利未記全；出三一；三五至四十；民數記一至九，十五至十九，二五至三十六。）其最重要之祭祀；爲罪祭，罪愆祭，燔祭，平安祭，與素祭。在此類祭祀之中，惟素祭無流血之事。罪祭與罪愆祭，特爲贖罪而設。罪愆祭之特徵，乃在獻祭之前，有償還損失之行（利五₁₆；民五₇）。獻罪祭時，獻祭者，按手於

祭牲之首，或表示此祭牲乃聖別歸主，不作別用，或表示獻祭者自視與祭牲爲同一（注意非將已罪移交於祭牲）其血（卽生命之所寓）乃灑於祭壇，肉之一部份用以焚燒。餘者爲祭司所食，（不如平常之餐）。燔祭之牲，乃完全焚燬於祭壇，而奉獻與上帝。與燔祭兼用者乃素祭（卽細麵加油烤或不烤均有）。素祭亦與平安祭相聯。在平安祭之中，祭牲之一份，焚於祭壇，餘則歸還獻祭之人，俾能存感謝之心，而享受之。此表示上帝已悅納其所獻之祭。在某種事故上，祭祀有特別之重要者如下：一爲早晚之祭。祭司代表人民獻羔羊爲燔祭。此早晚之祭較一切之祭祀爲重要，且一切之祭祀由早晚之祭祀而成爲有效。一爲逾越節之羔羊，爲一家之人而宰殺者。一爲贖罪大日上所獻之祭祀。獻此祭之時，祭司承認邦國之罪，接手於放生羊之首，藉以移交邦國之罪於羊身，然後放於曠野（利十六21至23）。

總之以色列人之祭祀凡在舊約中者無論古時之祭，或後日之祭，均無解釋祭祀之學說，惟由祭祀之形式而推知其意義。古時「交往」與「禮物」（尊敬）之觀念，漸受

後日贖罪觀念之熏陶，而退避於幕後。初時贖罪之觀念，僅限制於祭祀有贖罪性質者。嗣後推及全體之祭祀。追究其故，是因當時之人，自覺所犯之罪，使其與上帝隔離。罪之刑罰即死。欲免此死，當獻無玷之生命於上帝。凡無知之罪或禮節上之不潔，能藉此祭得赦罪之恩，凡人或物欲聖別而歸神用者，亦可用此祭以成就之。

由以上所研究祭祀發展史而觀之，可知各種祭祀，均有重要之意義，茲將其最重要者，歸納於下列四項而略述之：（一）表示相通——按祭祀最初之儀式，除獻血爲神享受之一部以外，其餘由獻祭者共享之。依古風凡食祭物，即同享其所獻與神之祭，凡宰牲莫非爲獻祭於其神，因以血爲生命之記號，爲全部落人民相通之維繫，亦爲該部落與神相通之維繫，藉祭祀所示重立之盟約，使上帝與部落之關係，以及部落中人民血統之關係，愈覺堅固。嗣後除獻血外，又將祭肉之一部分，焚獻于祭壇，與祭者共享其餘之肉，此即平安祭是也。此祭已見于游牧時代之各部落中，惟以色列人於進據迦南以後，始有此風。希克司主教(Bishop Hicks)對於該時代祭

祀之結論，嘗曰：「游牧時代中團契會餐之事，以血作爲生命，藉以運輸生命……在此制度之中，充滿家庭式之精神，與神交往，亦出於自然與快樂，絕無罪之自覺，與心之恐怖，神人間之關係，「如父子之情誼然」。

(二) 獻奉禮物——自游牧時代，進於耕種生活，祭祀相通之意義一變而爲獻奉禮物之觀念，猶太人稱此祭爲「憫夏」，(Minhah) 意卽獻與上帝之禮物，係素祭之特稱，預備人民同樣之食物，或煮或煎或烤製成糕餅，供獻於上帝，於是由葷祭而加以素祭，其重要之觀念卽表示感謝與愉快，

(三) 朝覲服役——此乃火焚祭所表示之意義，吾人可由下列希克司主教之言，藉知此祭之來源：

「祭祀擴充之來歷，依據社會之生長，……人類既由家族而成部落，由部落而成邦國，則族長形成酋長，酋長升爲君王，上帝係無形之領袖，超乎君王之上，於是祭祀相通之禮，漸退幕後，而另有其他祭祀之動機矣，蓋父子相見，同席共餐。

自由歡樂，乃出於人情之常，視上帝如父，則有會餐之情景，今上帝既如父而又係君王，則會餐前當行朝覲之禮，並盡其服役之本分。人民朝覲君王，必隨帶牛羊五穀菓品等貢物，敬拜如君王之上帝，亦當照例而行，此卽火焚祭之所由來也，素祭奠祭等祭品等，視爲神之食物，祭壇乃視爲上帝接受祭品之餐桌，故火焚祭卽朝覲之禮與服役之表示。聖別歸主，爲其重要之觀念，」

(四) 革心贖罪——希克司主教云：「此種意義，乃在祭祀發展史中最後之階段，贖罪祭乃另一種祭視觀念，發生于猶太人放逐紀之後，此時對於雅威觀業已進至獨一神信仰程度，由此信仰，引起祭祀意義最後階段之發展，獨一神之信仰，原由「聖」之新觀而來，「聖」之最初觀念，原由「區別」之關係而來，迨至諸神不再存在之觀念覺悟以後，「聖」之觀念大起變化，遂由「區別」之思想發展爲「聖德」之觀念，因此，認識上帝超越一切，遠離衆生，且與世人之生活狀況，大不相同，此乃「聖」之新意義，爲以前所不知者，於是影響拜神之與律例，與品格之理想。由雅威不獨

爲帕勒斯丁之神祇，亦係全世界主宰之信仰，引起對於上帝道德純全之認識。於放逐紀後，上帝「聖德」之新觀念，遂與「正義」和合，同佔重要之地位，而如何實現此「聖德」於人生之問題，隨之而起；於是有贖罪祭之發生，爲應付此項問題解決方法之一種嘗試焉。其結果雖未達到贖罪成聖之目的，然此觀念之根本價值，實較其成功爲尤大。深知凡欲朝覲至聖之上帝者，無論其爲個人，或邦國，必先承認罪愆而爲之解贖。當猶太之邦國滅亡，成爲教會時代，已知以色列之雅威，乃普世人類之聖主，人人當如以賽亞自覺於上帝之前而言曰：『禍哉！因我係口唇不潔之人，且居於口唇不潔之民中，』需要救贖與認罪，故贖罪祭最重要之意義，卽革心是也，』

第四段 基督教引用祭祀之比喻

主耶穌在耶路撒冷時，每日赴聖殿，目覩猶太人之獻祭，彼雖確知祭司妄用其父之屋，而有種種不正當之舉動，但吾主對於祭祀之禮，未嘗有所譴責，一面囑其醫愈之癩者，往見祭司，並獻律法所命之禮物（太八）⁴一面亦重申先知「我欲矜恤不欲

「祭祀」之語(太九¹³十二⁷)。可知主耶穌對於祭祀之態度，與律法之態度相若；乃成全而非廢除也。

今人不乏因古代謬解祭祀而發生種種不道德之說素。反對以祭祀比喻基督之事功者，常引先知反對祭祀之經段，（如阿摩司，何西阿，彌迦，以賽亞，耶利米以及詩篇詞句等）為抗議之臂助；因先知屬靈之預言，視祭祀制度無絲毫之價值；又以為祭祀之比喻解釋救贖之道，不但不能闡明真理，反令人誤入歧途，混亂思想。殊不知此種見解，無異於因噎廢食，且不明先知斥責祭祀之真意，先知所以反對祭祀者，因人民妄用祭祀，藉祭祀以要挾上帝；並非反對祭祀之本身，乃反對宗教與品格之離異，宗教準則之降落，以及不願接受新光等狀態也。且先知亦常反對祈禱焉，如『爾曹舉手禱告，我必掩目不顧，爾曹即使多多祈禱，我亦不聽，爾曹之手充滿殺人之血』。此乃反對妄用宗教習尚，並非反對習尚。豈能因為先知反對當時不合理之祈禱，而遂擯斥祈禱耶！

主耶穌設立聖餐之時，適逢猶太人之逾越節，其所用之詞，乃充滿祭祀意義之字句。例如「捨身」，「流血」，「新約之血」，「行此以記憶我」等語。聞其語者，均熟悉祭祀之人，且常將祭祀與崇拜相聯不分者，故彼等將祭祀以喻基督之事功，乃勢所必然。惟古時之信徒對於祭祀之意義如何，雖未能指定；但彼等所注重者決非後日之祭義。因後日之祭祀，乃注重於「遮掩罪愆」，以爲賴無玷牲畜之血，灑於身上，可將一切之罪塗抹盡淨，彼等所注重者乃由祭祀所表彰之靈意。惜乎大半之信徒，因過於推重贖罪之祭，而忘乎祭祀根本之觀念。按真正之贖罪祭，用血遮掩罪愆，必血腥觸鼻，大忤人意。以祭祀之古義解釋基督之所行，更屬相宜。基督乃上帝之道降世成人，在其本身之內，上帝與世人聯合爲一，相通無間，是亦古祭相通之意也。基督一生之爲人，聖潔無疵，人格高尚，將此獻與上帝，實爲最貴重之禮物。關乎此二觀念聖經尙有言曰：「基督係我儕之平安」^(弗二)，故基督爲神人間相通之媒介，此乃成全平安祭之義也。又曰「基督爲我儕捨身獻與上帝爲馨香之祭」^(弗五)

，故基督將自己作爲禮物，供獻與上帝爲馨香之祭』，此乃成全燔祭之義也。又曰：『基督爲我儕逾越節之羔羊，已被殺獻祭』（哥前五7），故基督乃救我儕脫離罪之轄制，而使我儕得享自由之幸福者也。

第五段 血之重要意義

以血爲祭，乃最古之風，再後方有焚牲爲祭。故各種祭祀之中，常有血之因素。在以色列人中之祭祀，其獻祭之規如下：獻祭者牽牲至壇交與祭司，且以右手按於牲首（此表示聖別此牲歸與神用或自視與牲爲一並非表示以牲代人之意）然後牽牲於壇北，刺割其頸。祭司則以盤盛血傾於壇基，或壇角上。按獻血者，乃表示獻祭之人獻其生命也。蓋血者生命之符號，故獻血卽獻生命——獻祭者自己之生命。按希伯來人獻血所用之字，有「傾於壇上」之意，並非「流血」之意。所謂「傾」者表示獻生命與上帝之意也。夫祭牲之死，固屬祭祀中應有之事實，但非祭祀之成分。山岱博士在其羅馬人書註釋中，引韋斯各脫博士之言曰：『祭祀爲符號之主要之意義並非祭牲之死，乃供獻生命也。』利未記十七

11云「凡活物之生命在血中，我賜爾灑於祭壇，可爲爾生命贖罪，因生命在血中，故血可爲生命贖罪也」（此處所用「贖罪」之字有「和合」之意。）故獻祭之人宰殺祭牲，志在取血。取血者亦卽取其生命也。傾血於壇者，供獻生命——獻祭者之生命——與上帝也。上帝受納生命乃使神人得能交往，而恢復倫常也。故獻血之目的，乃恢復神人相通之方法，爲神人相通活潑之維繫也。

基督教之聖餐其至要之意，卽領聖餐者與上帝有神祕之相通，故英文之聖餐禮文名爲主之晚餐，或稱相通聖禮。用餐以名此文者，表示神人同餐，而互相交往也。

讀利未記第十六章所載贖罪日之禮，卽知除獻羊與上帝之禮以外，另有縱放生羊之禮。大祭司長按手於「放生羊」之首，承認以色列族諸般罪惡，過犯；使此諸罪悉置於羊身，派人縱放此羊於曠野。羊乃任咎負愆，帶至荒渺之處。此禮之大旨，殆謂衆民之罪，均被此羊負於阿撒瀉勒所居之處，由此觀之，背負罪愆之羊，卽此放生之羊。然則獻與雅威之羊所表示者爲何？卽表示獻與上帝之禮物。獻祭者，乃

聖別歸主，與上帝重立關係也。

讀新約聖經即知其頗注重「血在祭祀中之關係」矣。例如在保羅之書中有「我儕賴基督之血既得稱義……」（羅五九）。「使我儕因其愛子流血得蒙救贖得免罪過」（弗一七）。「……因其流血之功已得親近」（弗二一三）。「因其在十字架上流血成就和平」（西一二十）。「在彼得之書中有『蒙耶穌基督之血灑在身上之人……乃賴基督之寶血，如同無瑕疵羔羊之血』（彼前一219）。在約翰之書中有『其子耶穌之血洗淨我一切之罪』（約壹一7）。耶穌『用己血使我儕脫離罪孽』（啓一5）。「以爾自己之血，從各族，各方，各民，各國，贖彼等歸與上帝」（啓五7）。「曾以羔羊之血，滌其衣，使之潔白」（啓七14）。「諸兄弟賴羔羊之血，……而勝之』（啓十211）。在希伯來人書中亦有論血之詞（見第九，十，十三章。）

第六段 基督之苦死與十字架

祭祀之中牲畜之死，既無關重要。其目的乃在取血——取其生命。故基督之受死，在祭祀一喻上亦並非重要。因有人逾分注重其死，而倡「代死」之說，意即基督乃

替代衆生而受死者。其實基督之受苦受死，乃順服上帝之意旨當然之結果。保羅有言曰『基督至死順服』，此表示基督之受死由於自願非逼。其順服上帝也，至死亦不移其志。主耶穌自言曰『我父愛我，因我捨命，又復得之，無人能奪我命，我自捨之』⁽¹⁷⁾⁽¹⁸⁾。在聖經中絕無言及基督之受苦受死，爲滿意上帝之要求者；亦未提及其苦死爲替代衆生受罪之刑罰者。或有問難者曰：基督之受苦受死非祭祀之成分，則基督之苦死，於吾人有何價值耶？曰設使某甲肯爲某乙受苦，或與某乙同受苦，某甲或能得某乙之愛。今基督因欲拯救吾人，肯爲吾人受苦，或與吾人同受苦，不亦能激動吾人愛之之心乎？基督完全供獻自己之意志與上帝——完全服從上帝之意志——至死亦不移其志。由其完全之服從，而基督得苦死之結局。凡欲救人者，不能逃避受苦之結局；乃亘古不易之定例。上帝之意志欲普世衆生咸蒙救贖。今基督體上帝好生之德，而完全服從上帝之意志，盡力救拔衆生脫離罪之苦根。此卽獻其意志與上帝之謂也。宰殺祭牲於祭祀上無重要之位置，故基督並非代人受刑罰，更非受

等量之刑罰。基督乃「爲」我儕非「代」我儕受苦。我儕之得救乃「由」或「藉」(五¹⁰羅)基督而得救。此 Dis 一字漢譯「賴他」或「靠他」。受苦乃依順之條件。意卽凡循真理而度生者，或難免苦死之結局。受苦乃由依順所得之結果。受苦無非表彰救贖之代價何等昂貴而已。

十字架果屬基督教服務所依據之中樞原則，但不當逾分推重而妄用之。(按普通信字架卽想到主徒一開十被釘之十字架)夫基督之被釘十字架，乃基督爲人受苦之極峯，乃總結基督一生爲人之大旨。(按基督之十字架非專指一橫一豎之木架基督之一生無日不負十字架)今人默想基督被釘十字架之事，而心受感動。基督被釘於十字架，乃表彰基督將其全體之生命，完全獻與上帝。其一生之依順，亦由此得以完成。

第七段 基督一生皆獻祭

今人論及基督獻身爲祭，往往限制於被釘十字架之一端。是誠謬解獻祭之義。

按英文獻祭 Sacrifice 一字有分別爲聖而爲上帝所用之意；亦有服務犧牲之義。若

是則祭祀不能限制於基督生平中之一事，當包括其一生之爲人。保羅論及基督救人
之工，非僅限制於被害，而又推及其復活也（羅四²⁵）。

路加論及耶穌爲救主非限制於十字架，乃謂「今日……爲爾曹生一救主」（路三¹¹）

。尼吉亞信經亦未限制於一端，其言曰：「爲我等世人爲拯救我等從天降臨……成
爲世人……爲我等釘於十字架。」總禱文求主拯救我等之原由乃歸諸基督生平之大
事：如云「爲主降生成人之奧妙：爲主聖誕受割禮，爲主領洗禁食……爲聖靈降臨」
。爲此種種之故，我儕求主拯救。由此而論基督一生之爲人卽是奉獻與上帝之祭祀
。惟十字架能總括基督一生之祭祀，且最能激動人心而已。但不當逾分推重而擯棄
基督生平之事功，庶可矣。

罕特(Hunter)云：「基督整個之服務，自始至終，負「復和」之責。藉其畢生之
言行，以彰顯上帝；並救人脫離對於上帝品格與作爲之虛偽觀念（此觀念卽令人之
思想與情感入于迷途者）；且驅除人心中之迷信與恐怖，使彼等覺悟爲天父之子女

，不當自暴自棄，或灰心絕望；能於基督之愛憐仁慈中，得見上帝愛憐仁慈之確據；在其寬容饒恕中，得見上帝恕人之模型與應許。凡認識由基督所啓示之上帝者，對於上帝當信靠快樂；對於以前所有不同情與不和睦者，當造成同情與和睦；使人在其一生中，於倫常與作爲上，一一適合乎上帝之意志。觀夫基督之一生，對於疾病，愚昧，不公平，以及一切自私自利之言行，均認爲上帝之敵，而竭力與之奮鬥；使上帝之國，上帝之紀律，實現於人生之中。人人依此神聖之紀律度生，故基督實處於日日受苦，日日受死之境遇中也。

第四節 代表 Hyper 與 anti 之研究

教會改革時代之神學家，依據於此類希臘字而倡替代說。所謂替代說者，卽基督處於普世衆生所處之地位，而直受彼等所應受之罪果之謂也。故吾人當研究此類希臘字，探悉其實在之意義。

第一段 希臘字之定義

希臘文 Hyper 一字之意義，卽「爲」也，有「代表」之意。至於希臘文 Anti 一字果有「替代」之義，然亦兼有其他意義。惜乎此字爲主張替代說之人過於引用，而視 Hyper 一字亦有「替代」之意。華文聖經譯 Hyper 爲「替」字，譯「爲」字者甚少。是因譯者大抵爲主張替代說之人。例如哥前十五 3「爲我儕之罪受死」（昔譯「替」字今和合本聖經譯作爲字）哥後五 14 15 三 Hyper 字仍譯「替」字，腓利門 13 節亦然。惟馬太二十 28 與馬可十 45「作衆人之贖價」之「作」字，原文係 Ant.。直譯之，則爲「基督捨其生命，爲贖價，以「代」衆人」。提前二 6 之「贖價」字係 antitition 有「相代」之意，較 Lutron 一字爲強。馬太十七 27「作爾我之稅銀」之「作」字係 ant. 也。主張替代說之人是否以 anti 一字之義，爲其說之根據？按此字非常寓替代之意。例如約翰一 16 之「恩上加 (anti) 恩，在此處，此字不能作「以恩代恩」也來十二 6 之「他因 (anti) 一點食物醫其長子之業」，此處之 ant. 一字亦不能作替代也。哥前十一 15「蓋髮賜他」爲「(anti) 帕」（宜話譯「作」字）此處更不能作替代解也。惟路加十一 11 之「予之蛇以代 (an-

(三) 魚』此處可作代字解也由以上所引經語可知此 *set* 一字，不當過於推重。此二字之中 *Hyper* 一字不能作替代解，*anti* 一字雖能如是解，但未能指實之，因此字尙有他意也。倡替代說者，僅依據於此微小之一字，而形容畢肖，以爲救贖之道悉在此矣。是誠差之毫厘，失之千里。茲將此說不能維持之理由，略述於左：

第二段 演成替代說之二大弊端

(1) 金錢之債不能用以比擬道德之債——教會改革時代之替代說，無異於法律小說。倡是說者乃根據於債務之觀念，以解釋基督救人之事功。夫人之道德責任，不能以金錢之債務比擬之。蓋道德之責任乃屬乎本身。道德之債乃本身所犯之愆尤。本身所犯者，本人當負其咎，無人能替代其償負者也。苟日能之（如替代說所敘述者），則犯罪者被釋，無辜者被殺，是誠殘忍不公，成爲不道德之行爲。卽以心理學之公例而論，我人因犯罪而應受之報應，不能藉他人之所爲而取銷之，或平均之。功過能互相移交之說，實由債務之推論。債務乃屬金錢，屬物質者，故可互相

移交；但屬乎道德之負欠，決不能如是交換。

(2) 替代說使人放棄責任——替代說發生之時甚遲。在希臘教父之神學中未有如此說之言論。苟以此說爲救贖之真解，則我儕可類推曰：「基督既替代我儕而死矣，則我儕可以不死；然則基督既替代我儕復生矣，我儕不當復生乎？」此種學說實令人放棄責任。蓋我儕一切之責任，卸於基督之肩，使其代我擔負；我儕一毛不拔，坐享其成，寧有是理耶。按罪之果報乃靈性之腐敗，除罪人與罪斷絕而實行新生命之外，無物能使天父滿意者也。職是之故，施洗約翰與基督開始傳道時，即宣傳革心之道。我人苟不改變心地，難望人格之得救。基督之所爲，並非替代我人行事，使我人無須行事之謂。基督之所行，乃爲我人開一條新紀元之道路。我人如能循此而行，必能臻於完成之人格。替代之說，誠反對我人之道德觀念。

除 Substitution (替代) 一字之外，英文尚有 Vicarious 一字。通俗之人咸以此字爲與「替代」字異而義同之字。其實不然。夫此字之義頗廣，但無「替代受刑」之義

。此字有『自願爲人犧牲而拯救之』之意。其能如是者因其自視與人類爲同一者。其視人類之得失，如自己之得失；人類之痛苦，如自己之痛苦；人類之幸福，如自己之幸福。以救人脫離痛苦，使之進於幸福，視爲己任。即使爲人類受苦，而能使彼等得幸福者，死亦甘心。若是之人在歷史中亦頗不少。例如李溫士敦因見非洲人之痛苦，甘心情願離開家庭之樂趣，而赴非洲吃苦，以拯救彼等。丁戡耳雖身出望族之女子，因知患病者之痛苦，甘願離舒服之家庭，立志作看護之士；今之紅十字會爲丁氏所首創。達免神甫憫癩瘋之痛苦，甘願進入彼等之中，以拯救之。卒受癩瘋之傳染，而與彼等同受是苦。此種自願爲人犧牲之行，主耶穌實開其端。自願爲人犧牲，並無使人放棄本身責任之弊，替代說則有之。今有人也好飲酒，置家中人於不顧。職是之故，家中子女，均爲之受苦。此非代其受苦，或受刑。家人之受苦或能激起其悔悟之心。故同受苦之觀念，無不公之處。

第三段 基督乃我儕之代表

新約中用此二字(Hyper與anti)於基督者，乃表示基督爲我儕之代表，非表示其爲我儕之替代也。按替代者之所爲，受替代者乃不負責任。惟代表之所行，凡派此代表之人當負責任。假使我儕接受基督爲我儕之代表，則凡其所行，我儕當遵行。此乃聖保羅所論「神祕聯絡」之觀念也。所謂「神祕聯絡」者，乃表示基督與信徒有密切之關係，亦表示人類有連貫一致之生命，基督亦爲人類中之一分子。故代表之觀念，與替代之說素，迥然不同。聖經未嘗謂基督替代衆人之死，而衆人不死；反謂我儕與基督同死，同生也。如云「爾若與基督同死，何以仍遵儀文似活於世俗中」(西二)²⁰。又「因我思一人既替(Hyper因)衆死，則(應作)衆皆死」(哥後五)¹⁴。又「我儕若在其死狀上與之聯合，亦必在其復活上與之聯合也」(羅六)⁵。由此觀之，基督未嘗替代我儕行一切之事，故我儕當與之同行也。

第三章 上帝之作爲方面

大抵討論救贖之道者，往往注重於主耶穌之作爲，而忘乎上帝聖父之作爲。以

爲主耶穌乃世人之救主，而聖父非也。於是描寫主耶穌爲一位仁慈之救主，而描寫上帝爲一位嚴厲之專制魔王。以爲上帝因其尊榮之故，不肯饒恕世人；直至主耶穌自願代衆生受罪之果報後，方從上帝處強奪赦人之旨。殊不知救贖乃出乎上帝之意。上帝憐憫世人溺於孽海之苦，特遣聖子臨世救人。聖經豈不云：『上帝憐愛世人甚至將其獨生子，賜於世間，使凡信之者不至滅亡，而得永生』乎？（翰三16參翰壹四9羅八32）討論救贖論者因遺忘上帝聖父之愛人，而發生父子交易之二元主義，或上帝公義與慈愛二德之衝突。故在此層中特將聖經所有關乎上帝救人之作爲作簡略之討論：

第一節 挽回祭 Hilasterion 字之研究

保羅云『上帝設立耶穌爲挽回祭。(Hilasterion)』（羅三25）。約翰云『彼爲我儕之罪作挽回祭(Hilasmus)』（翰壹二2）。又云『上帝受我儕遺其子爲我儕作挽回祭(Hilaskomai)』（利十16）（翰壹四10）。『亞倫爲聖所與會幕及壇獻完了贖罪祭(Hilaskomai)』（利十16）

。以上所引希臘文三字，華文譯爲「挽回祭」，與「獻完了贖罪祭」。然則原文之意究屬是何，今試論於左：

第一段 希臘文三字之考據

(1) *Hilasterion* —— 山岱博士在羅二25解釋此字之義云：「此字之名詞乃「施恩座」；其靜詞有「仁慈喜悅」之意。(按此字在此處頗難定其爲名詞，抑或靜詞，因名詞與靜詞爲同式故耳) (甲)先解釋其名詞之義。希伯來人書九5之「匱上」……有「施恩座」利未記(希臘本)十六2 13 14之「贖

罪蓋」(和合本今譯施恩座)此處所用之施恩座三字，卽希臘文 *Hilasterion* 之一字也。註釋此

節經意之人，持此字爲「施恩座」者頗衆。其所持之理由如下：(a)因此解與「上帝憑耶穌之血」一句頗相合；(b)希臘本舊約聖經用此字以指「施恩座」(c)希臘

之註釋家均以此意爲是；(d)此解於理亦頗相合，蓋基督爲上帝盛德之榮耀。

(按猶太人信上帝之榮耀 *Shekhinah* 普照施恩座) (乙)次解其靜詞。此處所用之字，大抵以靜詞爲是。按當世用

此字爲靜詞者頗流行。或者以爲此字之靜詞從未有用之於人者。乃因獻人爲祭之事

事頗少故也。

(2) *Hilasmus*——此字兩見於約翰壹書中。二二云「彼爲我儕之罪而作 *Hilasmus*」四一云「非我儕愛上帝，乃上帝愛我儕遺其子爲我儕作 *Hilasmus* 愛卽在此也」。和合本聖經譯此希臘字爲「挽回祭」司蒂芬博士論及此字之意義謂基督爲挽回祭之意義，書中絕不解釋，故頗難決定其實在。希臘本舊約聖經中常用之動詞——*askesthai*——有「掩罪」或「贖罪」之意。由此字所表示者，乃表示一位恩慈爲懷之上帝，掩蓋人罪；並不言及上帝自己欲人止息其怒。上帝與罪人之復和，乃由上帝親自指定與置備之方法而成。祭祀並不用以使上帝和霽可親，或息其怒。換言之卽祭祀並不用以改變動怒之神而爲慈悲之神；或變更上帝之心腸，使之願意饒恕。「掩罪」無非表示得饒恕之條件，並指示上帝之饒恕，乃依據於表彰上帝不能違犯之聖德，以及罪惡應當受報之因果律。由此表明上帝在其饒恕上絕無矛盾之處。上帝饒恕之法，乃在表示其判決罪案。掩罪之法明證罪在上帝之目中爲可憎者，且表示

上帝公正的不悅以反對罪。故此類方法之稱爲挽回祭者，無非表示一種條件，上帝在其救人之事功上，藉以施行其恩慈。若是之觀念在約翰所用 *Hilastros* 一字上可以略得其梗概。基督爲衆生所作之工作，包羅舊約祭祀一切之真理；惟舊約乃用具體之法，表示此真理而不完全者。基督已彰顯上帝之本性，並表示上帝之聖愛如何拯救世人。基督尊重上帝之正義，及其公正之判決罪案，完全明瞭聖潔之上帝與有罪衆生之關係，以及衆生可得平安與饒恕之條件。基督爲中介而使神人合而爲一。彼已指示有罪衆生如何得上帝寵愛之方法，卽明顯罪之可惡，且示罪與上帝之律法及其仁愛所衝突；由此孽障得以鏟除，而人罪得以洗清。使徒約翰或恐有上述之意義也。祭祀不惟表示罪人衷心感謝，忠忱侍奉上帝之心願，而又表示罪之可憎；不獨描寫上帝之恩惠，而亦表示上帝之正義。

(cc) *Hilaskomai*——此希臘字係動詞（按希臘文之動詞有三式主動被動反動是也）乃屬於反動式。按此字之反動式有「親神和解止息神怒」之意。但此反動式之字，不見於福音書及保羅之

書信中，惟見於希伯來人書二17之中。文言舊本聖經譯爲「贖 (Hiaskesthai) 萬民之罪」，官話和合本聖經譯爲「爲百姓的罪獻上挽回祭」。(按原文既係動詞今譯作名詞似欠正確)。又箴言十六14云「惟智者能使王怒止息 (Exilasetai)」又創世記二二20云「我先贖送禮物於兄，使兄復和 (Exilasomai)」。(官話和合本譯爲「解恨」)。倡親神和解止息神怒之說者，不能依據此三節經句，以證其說。况此三節聖經所用之動詞未嘗一次用於上帝。在利未記十六20此字乃用於器皿。文言本舊約聖經譯作「爲聖所與會幕及祭壇行潔禮已畢：小註作「贖罪已畢」。官話和合本聖經譯爲「獻完了贖罪祭」。按器皿乃無人格之物，曷能止息其怒，或爲之贖罪耶？故文言譯爲行潔禮也。(司蒂芬譯爲「掩蓋罪」一見前)。再者此字在聖經中乃被動式之動詞，其意乃使之成爲「可寵愛之人或物」，故此字應作譬喻觀，不當作事實觀。在異教之中此字乃施行於神，卽止息神怒之意。但在聖經中此字未嘗施行於上帝。上帝乃此字之主施，非此字之目的。換言之聖經不曰「使上帝仁慈」：乃曰「上帝乃施行仁慈之上帝也。」

第二段 希臘字意義之引用

(1) 施恩座 按上帝「施恩座」在舊約之時，乃隱匿於至聖所中，人民未嘗一見，惟大祭司長一年一次入至聖所，而得見此施恩之座。今則上帝設立(所謂設立者上帝將中移至衆目共觀之處。)耶穌爲其施恩之座，使衆目共觀之，而得悉上帝乃施恩之上帝也。是亦譬喻，乃表示結局而非手續也。耶穌之爲挽回祭也，乃表彰上帝實行其仁慈之法，非使上帝施行仁慈之法。後者係異教之觀念「附註」。按親神而求和解之人，乃欲止息神怒，並欲使神與人和好，今上帝親自設立其子爲挽回祭於衆目共觀之處，表示上帝無需息怒之品。夫上帝乃不見之神，世人何由而得悉其爲仁慈之上帝耶？曰由耶穌基督之爲人而知之。保羅云「正如上帝在基督裏饒恕你們一樣」(弗四³²)。故耶穌之心，卽是上帝之心；耶穌待人之心態如何，卽是上帝待人之心態。有謂上帝因人之罪而不肯恕人，藉其子之「代死」方肯恕人者。若是之上帝，世人如何能效法耶？保羅勸以弗所之信徒當效法上帝，而彼此饒恕者，因上帝乃饒恕之上帝也。(弗四³五¹)

「註」按異教事神之觀念，大概以為神之喜怒無常，可以任意妄為，故無從探悉其意旨，因此心中常懷恐懼。偶遭災難，視為觸犯神怒所致，惟有設法止息其怒。於是用供獻之巧計，投神之所好，藉此可以消災降福。由此觀之，果能以巧計平息神怒，人之聰敏，不將超乎神之上耶？而且有以下三種表示：（一）犧牲乃出于人，並非由于神，人反能改變神之心態；（二）危險災難出于神，（三）救法由于人。以上種種，實與基督教之觀念相反，基督教信上帝是愛；人因愚昧無知，犯罪作惡，自戕其生；上帝則甘願犧牲，賜人以永生；危險災難由人自召，非神所施；拯救乃出乎上帝。

（2）喜悅 基督乃可得寵愛者，為上帝所喜悅之人。例如保羅稱之為上帝之「愛子」（參弗一⁶西一¹³）。基督之為上帝所寵愛者，不僅因其所作之事，亦因其為人聖潔，人格高尚。基督為拯救我儕而取肉身成人。其臨世也，乃欲成全天父救贖世人之慈愛。主耶穌受洗時將自己與世人聯合為一，不分爾我，而受上帝之稱讚。上帝視之

爲可喜可愛，而言曰：「此乃我之愛子，我所喜悅者」。易容變像時亦有同樣之讚詞。主耶穌身懸十字架時，大聲疾呼曰：「上帝歟！上帝歟！爲何離棄我」？由表面觀之，似乎上帝離之，其實上帝未嘗離之。蓋上帝苟已離之，則呼籲上帝有何用處耶？在此一呼之後，連一接二曰「渴矣」「成矣」「我將我魂托於天父」。故主亦深信上帝未嘗離之。如其不然，曷能將其靈魂交托上帝耶？再者主耶穌之呼聲，足證其平日與上帝之交往甚親密，無一息之分離也。保羅云「正如基督痛愛我儕，爲我儕捨己，將身體獻與上帝作爲馨香之供物與祭祀」^(弗五)此證基督所行者，爲上帝所悅與 *Hilasmus* 一字之意義暗合。在消極方面，乃言上帝之目不喜觀看罪惡，故有「掩蓋人罪」之語，今在此處乃由積極方面言上帝喜悅聖潔。但我儕之目光不宜專注射於基督在十字架六小時之所行；因基督之一生，卽是敬獻與上帝之馨香祭。保羅豈不云「上帝設立耶穌作挽回祭，是憑着耶穌之血，……彰顯上帝之正義」乎？所謂憑其血者亦卽憑其生命之謂也；所謂正義者，卽上帝所定爲人生道德標準之謂也。合

而言之，基督之人生卽是人生道德之標準。故基督所獻與上帝之祭祀非專指一橫一豎之十字架上所獻之祭，乃指其一生完全服從上帝所獻之祭也。主耶穌從死復活亦可作上帝喜悅之左證。由此觀之。此字 *Hilasterion* 依靜詞之意解之，未嘗不可也。基督既由死復生，卽將其復活之生命灌輸於我儕之身，我儕賴之而得上帝之寵愛。保羅云『我儕藉其子之死，得與上帝復和；今已復和豈不更因其生而得救乎？』
 (羅五¹⁰) 故我儕賴基督復生之力，方能除罪得生，而與上帝復和也。

(3) 挽回 此挽回二字其義云何？其爲挽回上帝之怒乎？保羅既謂耶穌之爲挽回祭也，乃上帝親自所設立；約翰既謂聖子之爲挽回祭也，乃出乎上帝愛我儕之心，故挽回二字決非挽回上帝之怒。苟曰不然，則上帝自設挽回祭以挽回已怒乎？此解不通之至。蓋開罪於上帝而使上帝動怒者人也；今人絕不向上帝賠罪；上帝無法可想，於是自設息怒之方法，誠自欺也。約翰謂上帝因愛我儕而遣其子爲我儕作挽回祭。此表示上帝無動怒我儕之心；既無動怒，則無需息怒之品也。然則基督所欲

挽回者誰耶？豈非世人乎？由 *Hilaskomai* 一字之用法，又可知祭祀並非止息神怒之方法，因此動詞之受格，非上帝，乃人與物。可知基督所獻之祭，非爲上帝之故，乃爲世人之故。夫犯罪之人，既不知上帝之本性，復不知人生之正鵠；故上帝特立耶穌爲挽回祭：一則以示其本性；一則示人以人生之正鵠。上帝之本性既以憐憫爲懷，饒恕成性，則世人勿庸畏懼上帝之義怒，務當效法浪子之所爲，離其可憐之境遇，而歸向慈父，得享家庭之樂趣。耶穌之人生清潔無疵，人格完成，爲上帝所喜悅。此卽上帝在衆目共覩之處，所設立之人生正鵠。俾人人咸知基督完成之人格，爲上帝所喜之「馨香供物與祭祀」。世人如能將此種人生敬獻與上帝，必蒙上帝悅納。此保羅所謂「並藉人之信彰顯上帝之正義」。在客觀方面上帝固已啓示人生之正鵠；但在主觀方面，接受此正鵠與否，乃在乎人。所謂信者卽接受上帝由基督所表彰之人生正義爲我度生之目標。我儕如能臻於完成之人格如基督然，亦必蒙上帝悅納，如馨香之供物與祭祀也。故挽回祭之義非挽回上帝之怒，乃挽回我儕所處之境

遇，棄惡從善歸向上帝，終能得上帝之寵愛也。故凡謂基督之所行，乃挽回上帝之震怒，是誠異教之觀念。聖經中絕無此觀念，且挽回之祭既爲上帝親自所設立，則上帝決不能自設止息已怒之方法也。

第二節 稱義 *Dikaiosis* 字之研究

此希臘字在新約書中僅見於二處，卽羅四25，與五18，是也，華譯「稱義」。所謂 *Dikaiosis* 者「匡正神人間之倫常」之謂也。此係名詞。其動詞爲 *Dikaioo* 論者不一其義。克立索斯吞 *Chrysostom* 譯爲「使之爲義」，奧古士丁以爲「使之爲義」或「稱之爲義」二譯均可。潑來琴 *Pelagius* 則譯爲「宣布其爲義」。由表面觀之，奧潑二氏之見解，似乎不甚相合；但以實際而論，二者實無相反之處。蓋我人一信主耶穌卽能匡正我人與上帝之倫常。神人間之倫常既匡正，則是人之心志已旋向正義；今雖尙未臻於正義，終必能成正義也。故上帝在我人信（接受）基督之初，卽宣佈（稱）我人爲義，並助我人終成爲義也。潑氏乃注重於信仰之起點；奧氏則注重於

信仰之歸宿。按神人復和之道本包含三種要素。此三種要素在思想上，果能區別爲三級段階，但在實際上，乃相聯不分者也。此三素維何？曰稱義，成聖，得救，（得救或作得榮）是也。稱義乃神人復和之初步。我儕由信而皈依基督，藉洗禮之法，罪蒙赦免，且加入於基督之聖會，而共享屬靈之福，我人苟永居斯境，終必達永生之希望。此復和之第一步即稱義。稱義之後如能在基督之聖會中，有蒸蒸日上之生命，是即成聖也。此二種觀念在思想上果能分離而論，但在事實上乃聯合不分者。蓋我儕之罪一蒙赦免（稱義），新生命即開始（成聖）。此二觀念在思想上所以分別而論者，欲使我儕知曉苟不以服從之信仰，皈依基督，則不能獲成聖之益。稱義與得救之關係亦然。稱義者乃神人復和之起點，得救者乃神人復和之結束。起點實屬至要。英諺有之曰「起頭好，一半了」，亦即「事半功倍」之意也。故稱義者之生命，亦稱爲得救者之生命。但斯二者在思想與時間上所以分成階段者，是欲使我儕明曉我儕雖由信耶穌基督，而蒙上帝之悅納，且得上帝所賜聖靈之恩，以及得入基督之聖會，

但欲完全得救，我儕之度生，必須聖潔也。上帝必遵依我儕之度生而施行審判。故我人當勇猛精進，建立德行，使之合配我儕所期望；所欲造詣之生命也。

或有人解釋此字爲有「豁免」之意，如犯罪之人在法庭得開釋然。是因差視此字爲法律名詞，而使上帝與世人有法律之交易也。此觀念乃受拉丁教父之影響，有數百年之久，實將保羅之本意完全失去。直至改革時代之後，始漸恢復。按保羅用此一字也，無非陳述其一己之經驗，言明彼因信耶穌基督而匡正彼與上帝之倫常。人若不改革其心，立志行善，上帝一日豁免，於理不合。按「宣布其爲義」或「稱其爲義」者，不獨有豁免之意，並有「證明其爲義」之意也。英文——*Justify* 一字乃得諸拉丁文 *Justificare* 一字，有「使之爲義」之意。但英文一字亦有「證明其爲義」之意。例如約伯十二18之「我今自訴我知我斷然無辜」，或作「我知我終必證明 (*Justify*) 爲義」。二七5「我斷不以爾爲是」。二二2之「約伯自以爲義」(卽自證其爲義)。馬太十一19「智慧必藉其所行，得以證明爲是」。路加十29「彼欲自表爲義」(原文作彼欲自證其爲義)

（者，十八14『得稱義（被證明爲義）而歸家者，此也，非彼也』。哥前四4『然不以此稱義』。由以上所引經句觀之，此希臘字實有「證明爲義」之義非豁免也。上帝所以證明信基督之人爲義者，非因其品行已達正義；惟因其立志行善，欲達基督所表彰之正義。凡有此志向者，終必能成就此志願也。故上帝在我儕信仰基督之時，卽稱我人爲義也。

此字論者有兩種觀念；或從上帝方面而論，則稱義者表示上帝已接納其爲義（參羅一13）；或可從世人方面而論，則稱義者表示世人已匡正或糾正其與上帝之倫常也（參羅四9，五19，三26）。

總之，我儕未信基督以前，與上帝之倫常不正，旣信之後，我儕與上帝之倫常匡正。此之謂稱義也。

第三節 歸與 Logizomai 字之研究

此字爲使徒保羅所最喜用者。在其書信中此字共用有二十七次之多。在新約其

餘諸書中祇用四次。此字之意義甚多，其間有「計帳」或「歸在帳上」之義。如羅四4云「作工之人得工價不算恩典乃應得者」。由此「計帳」之喻而推論罪與義歸與他人之觀念，如提後四16之「我首次申訴之時，無人護我，反皆離我。願主不以此罪歸與之」。

改革時代之人，根據「計帳」之喻，而倡「亞當之罪歸與我儕」，「我儕之罪歸與基督」，「基督之義歸與我儕」之說。此三種之「歸與」實無聖經之憑據。舊約聖經中亦無此種言論。如云「不可因子殺父，亦不可因父殺子，各人要為本身所犯之罪而死」(王下十4)。以西結十八4至20之大意：即子不負父罪，父不負子罪，善人之善歸己，惡人之惡歸己。故以上所提三種歸與之說，為神學家所杜撰者。聖經僅載三種之歸與如下：(1) 惡人所犯之罪歸與己身(王下十四6；結十八20)。(2) 罪過不歸悔改之人(羅四8哥後五19)。(3) 由恩而信之正義，即我儕在基督內所有者歸與我儕(羅四3.5.9至11)，夫一人一信基督而上帝即將正義歸與之者，因信乃依順上帝之起點。人由信仰基督而已

匡正其與上帝之倫常。神人之倫常匡正，則自然發生聖靈之果。故信也者，乃我儕實踐道德之致動力。我儕成義既從信德，則不由功矣。

第四章 上帝之啓示方面

上帝諭摩西宣告以色列會衆云『我乃雅威爾之上帝爲聖，爾亦當爲聖』(利十 9)。上帝之本性既爲聖，則必不能與罪惡並立。終必設法除滅罪惡。務使犯罪之人覺悟上帝之義怒，乃反對罪惡；覺悟上帝之慈愛，乃救拔罪人；致世人能嫉惡如仇，崛起反抗，勉成聖潔，如天父之聖潔然。由是而知救贖之事，非上帝例外之舉，乃出乎上帝之本性。上帝至聖之品性，由何而顯？曰由基督。除基督啓示上帝本性之外，莫由明白上帝。約翰云『從未有入見上帝惟獨生子在父懷者彰明之』。主語腓力云『爾若識我，必識我父，今而後，爾識之，且已見之』。故基督徒之認識上帝也，乃從基督。捨此之外無他法能完全彰顯上帝之本性也。基督乃可見可知之上帝，聖父

乃不可見不可知之上帝。總之，基督一生之爲人，彰明上帝待世人之態度。凡其所爲，卽上帝之所爲。主嘗語猶太人云「我誠告爾，子見父所行之外，由己一無能行；蓋父所行者，子亦行之」。昔日有人視上帝因一己之尊榮與律法之故，不能救人；而視聖子則爲人捨己，而從上帝處強奪救人之旨。若是之言論，乃將聖父聖子分別爲兩種不同性之神，並將上帝之德性分裂爲二：一則嚴厲成性；一則仁慈爲懷，此烏何可也。故在本章則討論上帝從基督之本身所表彰之啓示。

第一節 上帝藉基督啓示其愛

羅馬人書五7，8，記載上帝藉基督之犧牲，表彰其極大之仁愛。羅八32云「上帝不惜己子爲我儕捨之，豈不以萬物償其子並賜我乎？」上文既提及基督之所行，卽是上帝之所行；則研究基督之爲人，卽能明白上帝之本性矣。基督一生之爲人，莫不彰顯其仁愛。其愛人也不分畛域，一視同仁。有病者醫治之，無告者憐憫之。且爲稅吏罪人作辯護。並彰明上帝爲普世人之父。苟有罪人立志悔改，而歸向上

帝，上帝必悅納之。苟有罪人志於犯罪，而不願歸向上帝，上帝則悲戚之。基督之愛人至乎其極。其愛敵之心，至死不變。雖身懸十架仍爲敵祈禱云：「父歟赦之。因彼不知所爲也」。此禱由表面觀之，似乎求上帝赦人；其實乃上帝赦人之宣言，表示上帝無恨人之心。蓋基督之所行卽是上帝之所行，基督之心卽是上帝之心也。按心理之事實而論，古時之外道有名聖父受苦主義者，未嘗不真。但依神學之見地而論，不能不視爲外道。何也。按基督被釘十架，表彰宇宙之中有一位仁慈之上帝，因我人犯罪作惡，不知悔改，心中非常悲痛。世人之罪一日不去，則上帝之悲痛一日不止。基督所經歷之痛苦乃表示上帝之痛苦也。此非聖父受苦派之所謂聖父被釘於十字架也。故基督之被釘于十字架也乃表彰上帝之仁愛，非使上帝發生仁愛之工具也。

第二節 上帝藉基督啓示其義

羅三25 26 記載上帝設立耶穌爲挽回祭，憑其血而彰顯上帝之正義，由是而使人

知上帝爲義，上帝亦稱信基督者爲義。按上帝之義，乃救贖之義；非報應之義。上帝發其義怒，罰人之一切不虔不義之罪，實欲救人脫離孽海而得救，如醫師之治病然。故我人不當逃避上帝之義怒，務當竭力除惡修善，方能合乎上帝之意旨。上帝嫉惡如仇，與罪勢不兩立，故吾人亦宜如是。上帝所欲成就之意旨，實欲在世人中滅絕罪惡，使世人肖乎其子之模範，此端亦爲基督所表彰。基督一生之爲人清潔無疵，毫無自私自利之心。其言曰『我來非役人乃役于人』也。世人最大之罪，莫如自私自利。基督曾在馬太二十三章中大加責備法利賽人之所爲，且在十字架上，已攻破此自私自利之心，且彰顯世人之罪惡滔天。至終使仇敵自覺其所行者爲非，非用言語乃藉其善行之力而成。基督臨世之宗旨，並非審鞫世界，乃欲使世界因之而得救。雖云如是，但基督清潔無玷之人格，凡見之者自形見拙，自覺慚愧，衷心自責，此卽內心之見鞫。例如基督有言曰『夫光臨世而人作惡；愛暗過於愛光，此所以定罪也。』

由此可知上帝藉基督所啓示者：一以示愛；一以示義。斯二者非上帝衝突之德性，乃上帝至聖之二相。愛義兼施，俾罪人因之而得救。義所以懲惡，愛所以救人。故凡討論救贖之道者，不當視聖子乃憐憫爲懷，聖父則嚴厲成性。當視仁愛與義怒乃包含於上帝聖德之中。二者之施行於人乃上帝救人之方法也。

全書結論

由聖經之研究卽知基督之死（最正確之說法莫如言由基督之死所表彰之生命。爲因便利起見而採用此詞句）與我儕之得救有密切之關係。然而基督之死，如何使我儕得罪之赦免，則聖經無明晰之答覆。但好奇之心乃人之常情，故不願因聖經無明晰之答覆，而停止吾人之求知欲。雖情感方面果能停止於十字架所表彰之仁愛，而不問其所以然之故；但知識方面對於十字架之奧祕，欲求一個清楚之答覆。職是之故，歷代之神學家欲窺透其奧祕，而作種種之見解，以應其知識之要求。此僅爲一種嘗試，不得視爲救贖之真諦。

我儕由歷史之研究已知悉各種之學說及其利弊。除希臘教父視「道成肉身」爲救贖之外（此處所謂救贖者一示神人之和合，一示腐敗之人性藉「化身」而得以清潔。）；大抵之人均以基督之死，爲救贖之中心點。（所處所謂救贖者指「贖罪」而言）有視基督之死爲付贖價與魔鬼而人類得能脫離其轄制而享自由者。嗣後有視基督之死爲基督將其無瑕之生命付與上帝以清償衆生因違逆及不尊上帝所負之債者。

此類學說在今日無論有多大之贊助，然於近代之宗教思想上，發生甚大之困難。故當有所建設以彌補其缺憾。（按付贖價與魔鬼之說早被安森姆所破除近代鮮有維持之者。）今人類難思想上帝能刑罰無辜之人，或上帝因刑罰無辜之人而能豁免有罪之人；昔以爲上帝若是之作爲，方能表示其秉公無私。今人亦不能思想，我儕與上帝之關係若是之不近人情，與冷酷虛僞者。此類不能滿意人情之學說，乃出乎過於形容聖經中之譬喻。此類譬喻不當以文字直解，亦不當詳細描寫喻中之各節，務當取其大綱，而發揮之。贖金與救贖之喻，無非表彰基督之犧牲何等浩大；並表示基督事功之目的與效果，乃救人脫離罪

惡之權勢，以及罪之結果。聖經特用此喻以提醒我人昔曾爲罪之奴今賴基督而得解放，並享自由矣。「挽回」「復和」「稱義」等喻，並非表示上帝需基督之懇求，方能與人親睦；乃表示基督之事功，所成之效果。我儕有罪之人苟肯悅納於心，必能除去神人間之藩籬，卽人因犯罪而建立者。並能引起其悔改之心（革心）依順之志，而歸向上帝。基督在其犧牲上，乃與上帝聖父爲同心者。上帝未嘗仇視世人，反「憐愛世人甚至將其獨生子，賜與世間」

基督之死成爲我儕之救法者，因基督在十字架上表彰上帝之大愛藉以激動我儕之心，使我儕因感激上帝，敬愛上帝，而甘心情願將自己獻奉與上帝，爲合理又聖潔之活祭，終身服從上帝之意志。基督在十字架上，亦表彰上帝之正義。基督一生之爲人，聖潔無疵，將其完成之生命，獻與上帝爲馨香之供物與祭祀，而使上帝心滿意足。由基督之獻奉而使我儕知曉上帝所要求之正義爲何，並使我儕亦能效法基督之所爲，而獻奉正義之祭祀也。

經云基督之血爲赦罪而流。按血乃生命之符號故流血者，卽將其生命賜與我儕。祭祀之中血頗重要。獻祭所以取無瑕祭牲之血獻與上帝者，無非用具體之法，表示其嗣後必將無玷之生命，獻與上帝之心跡也。依歷史之目光觀之，基督之死乃自然之事情，其受死之狀況，乃其度生當然之結局。基督一生之爲人，最顯而易見者，終身服從上帝之意志，不偏左右。主耶穌所處之社會機關，欲使基督順服彼等之意志，而行彼等之所欲。彼等之欲望乃尋求一己之利益，以一己爲中心。主未嘗一次屈服於此等欲望之下。基督所取之肉軀，與我儕之肉軀相同；故主耶穌對於苦痛與受死與我儕同有畏縮之情。對於滿足其一己之要求，與我儕有同樣之欲望。犯罪之機械在基督亦色色俱備。但社會之意志，與人生之試誘，均不能搖撼之。基督之一生完全實現上帝之意志。

主耶穌若是之爲人，十字架乃其當然之結局。當基督之世，社會腐敗，人心險惡。猶太人之權貴，既不能使耶穌服從彼等之意志，於是仇恨之攻擊之，至終置之

於死地。從世人方面觀之，主耶穌被釘於十字架，誠謀殺也；但從基督方面觀之，十字架之受死乃基督正義人生之極峯，亦係服從上帝意志之偉大事功，此乃基督不願犯罪而實行博愛之結局。由此觀之，基督之死乃完全彰顯上帝之正義，完全成就神人合一之事功（即基督之意志與上帝之意志打成一片完全相合），絕對反對人間之罪惡也。

基督之生死，不僅爲一個人之生死，蓋基督不僅爲人類中之一分子，乃爲人類之首，而代表全體人類。基督成人完全與人類相似。其所經驗者與人類之遭遇相同，故能在上帝及世人之前，表彰真正之人生。即人生當有若何之思想志向與行爲也。基督之人生，乃獻與上帝之祭，不僅爲己，乃爲衆生所獻者，表示有罪之人類歸向上帝之祭——挽回祭也。基督之人生爲人類開一新紀元，創一新人類。在基督之生死中，我儕得見一位人類之領袖——模範人——爲全體人類無聲無臭的向神求告。其餘人類所當行者當向此完全之祈禱，答以『阿們』。

基督乃人類之長兄與人類有密切之關係——如身首之關係，禍福共之——以致有人思想『人苟不犯罪，上帝之子亦必化身成人也』。但人類既皆犯罪，則神子之正義，聖潔，博愛，必爲人類之罪而傷感。犯罪之人爲罪痛悔，苟出乎誠，必能悔改（革心）。基督乃無罪者，但基督與人類之關係若是之密切，其愛人也若是之偉大，我儕可思想基督之憂傷人罪也，必爲人類歎息抱愧。其所憂傷者，實能表示真正之革心，而我儕所未能自覺者也。夫人間良善之慈母，對於其子之罪，尙能爲之抱愧蒙羞，衷心悔改，猶如親受其子之罪果。何況上帝仁愛聖潔之子，豈不因人類之罪，更覺其可恥可羞，而爲之痛悔耶？我儕之罪在基督之心中，猶如重負（即聖經之所謂「負荷世人之罪者」）。此可解明基督在苦園之悲傷，以及在十字架之哀呼也。

職是之故，基督未嘗規避十字架，反往迎之。基督如是行者，不僅表示其意志與天父之意志聯合爲一，亦因基督當受此可恥之死法，及在上帝前虛己時，表示其爲人類之罪，有一個真正之痛悔革心。

由此觀之。基督爲人類而受死，乃爲人類獻雙重之祭；一則表示其終身服從上帝聖愛與正義之意志，所獻之祭；一則表示其所獻者爲真正之痛悔與正義之祭。此祭也乃出乎基督犧牲之博愛，故上帝視之爲最尊貴之行。上帝悅納之。因其爲馨香之供物與祭祀^(弗五)。

然則基督所獻革心與正義之祭如何能變更我儕與上帝之關係耶？曰半由基督與人類聯合爲一。藉此神祕與理想之聯合一致，基督之所行卽是人類之所行。如聖經有言曰『一人爲衆而死，故衆皆死也』。半由實際的卽由每一信徒與基督聯合爲一而成也。例如保羅在其書信中明言凡信仰耶穌基督者，得稱爲義，意卽上帝接納之也。上帝所以接納其爲義者，因是人一信基督，卽面向正義而直趨，且心中已得生長之種子，終必結成聖靈之果。信德不僅爲抽象之信，不僅爲信任或信賴，乃是一種因愛基督而歸依基督之決心。其愛基督也，乃愛基督之所以爲基督，及基督一切之所行。由愛被釘於十字架之基督，而愛及其十字架；由愛十字架而愛及被釘於其上之

基督，故信徒之品格藉其信德而變更也。彼深得基督十字架之真諦而以基督之十字架爲自己之十字架。彼親負自己之十字架，而隨從基督。彼亦效法基督而尋求上帝之意志，且對於世界之罪惡自視爲已死之人。且竭力反抗罪惡而向基督之正義勇猛精進。彼能如是者，不獨因其有活潑之信仰所具之感化力，亦因內居之聖靈——被釘於十字架之靈（靈或作精神，）深入其心，在其身中將基督重新產生，使其品格與基督之品格同化，俾基督在彼內而彼在基督內。是人之生命，乃與基督之生命打成一片，合爲一致，而同藏於上帝內之生命也（西三³）。

救贖論終

361250