

四福音大辭典

上卷

上海學藝出版社

四福音大辭典

上卷

本書不能與原本完全相符合，然而原作者之正確意義則已表達無遺。至於原本中間有希臘和希伯來字，則概從直譯。全書譯辭，多用國語，亦有用淺近文言者。他如聖經中之名詞和引語，完全係依聖經官話和合譯本，其有不在聖經以內之人名和地名，則以商務外國人名地名表爲標準。

此外，讀者尙有應加注意之一事，卽本辭典與聖經辭典各有其特殊貢獻，並非雷同作品，蓋以此兩書編輯者雖同屬一人，然而兩書之作家則相異，是以本書之與聖經辭典決非重複工作，此點應向讀者鄭重申明於此。

本辭典專爲牧師和傳道士而作，其目標，務使宣傳基督偉大工作者，得有切實準備之參考物，使其對於預備講壇方面，能獲到思想上之啓迪。至爲便利教會工作人員購置起見，其定價之低廉，猶爲餘事。

本會編譯此書，原蒙海丁博士代表人及葛拉克發行書局之允可，其隆情厚意，謹致謝忱。本會深信此種著作，大有助於中國教會之傳道人士，因著作人特許之美意，得能廉價問世，以公諸同好，則此種博愛精神，想感佩者大有人在，決非本會而已耳。是爲序。

中華民國二十二年冬序於上海博物院路一二八號廣學會

PREFACE

The success attending the publication of the one volume Hastings Dictionary of the Bible in Chinese, led the Christian Literature Society to consider the further step of issuing the Dictionary of Christ and the Gospels. It was felt that such a work would provide abundant material for all who are concerned in building up the Church in China, especially as it gave importance to the person, life, work and teaching of our Lord Jesus Christ.

This project was dear to the heart of the late Dr. D. MacGillivray, and in the initial stages he made a worthy contribution towards its achievement, but he was not permitted to see its completion. The work however, has been carried on by others, and the first volume is now issued.

The original book is called in English, The Dictionary of Christ and the Gospels "because it includes everything that the Gospels contain, whether directly related to Christ or not. Its range however is far greater than that of the Gospels. It seeks to cover all that relates to Christ throughout the Bible, and in the life and literature of the world." The present Chinese edition is not an exhaustive translation of the English work. Several articles have been omitted as not being suitable for the present needs of Chinese readers, and other articles have been shortened or adapted for the same reason. In fact, in none of the contributions is there a slavish adherence to the original, but the translations endeavour to convey correctly and succinctly the meaning of the original writers. Greek and Hebrew words are used sparingly and have been transliterated. The majority of the articles are in Kuo Yü, but there are some in easy Wenli. As far as possible, the terms used in the Union Version of the Bible have been adopted; quotations, Biblical names of persons and places are also from the same version; but with few exceptions, proper names not occurring in Scripture, are taken from the Dictionary of Proper Names issued by the Commercial Press.

It may be well to draw attention to the fact that the Dictionary of Christ and the Gospels is quite distinct from, and altogether independent of the Dictionary of the Bible. The preface to the English work distinctly states that the contributors to the two dictionaries were entirely different persons, so there need be no fear that the present work is in any sense a mere reduplication of the Dictionary of the Bible issued by the C. L. S. some years ago.

This book is especially for pastors and preachers, prepared with a view to their more thorough equipment for the great work of proclaiming Christ, and special care has been given to those articles most likely to provide food for thought in sermon preparation. It is published at as low a price as possible in order that it may find its way into the hands of even the poorest of our evangelists and Church workers.

It gives us great pleasure to be able to state that the representatives of the late Dr. James Hastings, and Messrs T. & T. Clark, publishers of the English work have given us permission to translate the Dictionary. This generous treatment is deeply appreciated, enabling us as it does to issue a book which we are sure is greatly needed by the Chinese Christian Church, at a much lower price than would otherwise have been possible.

THE EDITORS.

四 福 音 大 辭 典

合官和話
聖經各卷簡名

約		舊	
箴言	詩篇	約伯記	以斯帖記
(箴)	(詩)	(伯)	(斯)
瑪拉基書	撒迦利亞書	哈該書	西番雅書
(瑪)	(亞)	(該)	(番)
哈巴谷書	那鴻書	彌迦書	約拿書
(哈)	(鴻)	(彌)	(拿)
撒母耳記上	撒母耳記下	列王紀上	列王紀下
(撒上)	(撒下)	(王上)	(王下)
耶利米哀歌	以西結書	但以理書	何西阿書
(哀)	(結)	(但)	(何)
耶利米書	耶利米書	但以理書	何西阿書
(耶)	(耶)	(但)	(何)
雅歌	雅歌	雅歌	雅歌
(歌)	(歌)	(歌)	(歌)
傳道書	傳道書	傳道書	傳道書
(傳)	(傳)	(傳)	(傳)
約		新	
帖撒羅尼迦後書	帖撒羅尼迦前書	歌羅西書	腓立比書
(帖後)	(帖前)	(西)	(腓)
啓示錄	猶大書	約翰三書	約翰二書
(啓)	(猶)	(約三)	(約二)
彼得前書	彼得後書	約翰一書	約翰二書
(彼前)	(彼後)	(約一)	(約二)
雅各書	雅各書	雅各書	雅各書
(雅)	(雅)	(雅)	(雅)
腓利門書	腓利門書	腓利門書	腓利門書
(門)	(門)	(門)	(門)
提摩太後書	提摩太後書	提摩太後書	提摩太後書
(提後)	(提後)	(提後)	(提後)
馬太福音	馬太福音	馬太福音	馬太福音
(太)	(太)	(太)	(太)
馬可福音	馬可福音	馬可福音	馬可福音
(可)	(可)	(可)	(可)
路加福音	路加福音	路加福音	路加福音
(路)	(路)	(路)	(路)
約翰福音	約翰福音	約翰福音	約翰福音
(約)	(約)	(約)	(約)
使徒行傳	使徒行傳	使徒行傳	使徒行傳
(徒)	(徒)	(徒)	(徒)
羅馬人書	羅馬人書	羅馬人書	羅馬人書
(羅)	(羅)	(羅)	(羅)
哥林多前書	哥林多前書	哥林多前書	哥林多前書
(林前)	(林前)	(林前)	(林前)
哥林多後書	哥林多後書	哥林多後書	哥林多後書
(林後)	(林後)	(林後)	(林後)
加拉太書	加拉太書	加拉太書	加拉太書
(加)	(加)	(加)	(加)
以弗所書	以弗所書	以弗所書	以弗所書
(弗)	(弗)	(弗)	(弗)

四 福 音 大 辭 典

中西譯述人名表

(以筆畫和字母爲次序)

朱	葆	元
呂	振	中
李	榮	芳
沈	嗣	莊
谷	德	屏 (雲 階)
周	雲	路
金	東	乙
夏	明	如
馮	雪	冰
張	仕	章
誠	質	怡
謝	暢	如
寶	廣	林

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

Davidson, Rev. D. C., M. A.

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

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

Miskelly, Rev. W., M. A.

Moncrieff, Rev. H., M. A.

Morgan, Rev. Evan., D. D.

Murray, Rev. A. H. J., M. A.

Phillips, Rev. L. G., B. D.

Tomkinson, Mr. L.

Wickes, Rev. D. R., M. A., B. D. Ph. D.

Wilder, Rev. G., M. A., D. D.

四福音大辭典上卷目錄

一部

一隊兵.....166
 一網所獲之魚.....461
 上下.....6
 上帝的子女.....261
 上帝.....572
 上帝國或天國.....786
 丈夫.....641
 不認.....423
 世界主義.....347

一 部

中保.....31
 中世紀的基督觀.....271

、 部

主下陰間.....603

乙部

乞丐.....181

乳香.....550

丁部

事業.....226

二部

亞倫.....1

亞伯.....2

亞比亞他.....4

亞庇雅.....5

亞比利尼.....5

亞伯拉罕.....7

亞當.....23

亞革大馬.....43

亞力山大與魯孚.....43

亞勒腓.....46

亞拿.....68

亞那.....68

亞蘭言語	1	1	7
亞基老	1	1	7
亞利馬太	1	1	8
亞設	1	3	4
亞古士督	1	5	0
一 部			
交誼	3	2	4
人 部			
人類墮落與基督的關係	5	2	6
人生目標	6	4	4
仁	1	8	6
仁德	5	7	7
以邊宗派	4	7	2
以利亞	4	8	3
以利沙伯	4	8	4
以利沙	4	8	4
以馬忤斯	4	8	4
仇敵	4	8	6

以法大	4	9	2
以法達	4	9	3
以斯尼派	5	0	5
以士買	6	5	5
以馬內利	6	6	0
以撒	7	0	6
以賽亞	7	0	6
以色列	7	0	7
以色列亞	7	1	3
以色列猶大	7	6	7
代禱	7	0	3
仲裁	1	1	7
休書或憑單	1	9	3
住	4		
伯大尼	1	8	7
伯利恆	1	8	7
伯法其	1	8	9
伯賽大	1	8	9
低加波利	4	1	6
低士馬	4	3	2

作亂	7 0 3
使徒行傳	2 2
使徒	1 0 7
使女	5 9 7
使心剛硬	5 9 8
使徒約翰	7 3 6
例證的說明	6 5 6
信賴	4 2 4
信	5 2 3
倉	1 7 0
修殿節	4 1 8
倫理	5 1 0
個人	6 8 7
假基督	5 2 7
假先知	5 2 7
假見證	5 2 8
偉大	5 8 8
債務，負債人	4 1 3
僭妄或褻瀆	1 9 6
偽善	6 4 2

儿部

兄弟之誼	2 1 9
充足的自信	1 3 5
兇猛	5 3 8
充滿，完全，成全	5 5 5

入部

內在	6 5 9
----	-------

刀部

別西卜	1 7 8
初期教會的基督觀	2 6 6
初熟的果實	5 4 0
利率	7 0 5
到主來着	3 1 4
割禮	3 0 2
創造天地	3 5 8
創造者(基督爲)	3 5 8

力部	力或槓柄.....544
加百列.....561	
加大拉.....561	
加利利人.....562	
加利利.....563	
勇.....348	
動物.....523	
勒索.....523	
十部	
十七世紀的基督觀.....280	
千夫長.....263	
升高.....520	
半尼其.....203	
厂部	
厄巴大.....561	
又部	

友誼.....552	
口部	
古利奈.....384	
召請.....705	
叩門.....792	
各耳板.....343	
各各他.....575	
吹氣.....214	
吹笛人.....543	
和好(或曰復和).....135	
和散拿.....631	
衰嫩.....32	
品格.....243	
哥拉汛.....263	
啓示書.....79	
陞與降.....408	
喪葬.....223	
喜愛.....328	

口部

回歸基督.....163
 回教中的基督觀.....285

土部

土著.....50
 地窖.....240
 地上的事和天上的事.....471
 地震.....471
 城.....303
 埃及.....479
 基督臨凡.....29
 基督的傷痛.....32
 基督升天.....123
 基督之品德.....143
 基督之教權.....152
 基督誕生.....194
 基督教年表.....232
 基督.....263
 基督徒.....288

基督教.....290

基督的權利.....306

基督再來.....312

基督的日子.....402

基督之死.....410

基督被棄.....427

基督的神格.....445

基督與進化.....519

基督嫩.....565

基利心山.....568

基督爲元首.....601

基督的人性.....634

基督自降爲卑.....636

基督嬰兒期，或耶穌的幼稚時代.....690

報名上册.....241

塵土.....468

增長或長進.....592

夕部

外傳福音.....583

夢.....462

大部

大麥.....170

大瑪努他.....385

大衛.....398

大祭司.....608

天使.....51

天使報信於馬利亞.....75

天.....602

女部

姦淫.....24

娼妓.....599

嫉妒.....492

嬰孩.....163

山部

安得烈.....50

安提帕.....79

安慰.....311

宗教權.....158

宗教改革神學的基督觀.....276

定罪.....330

家庭一.....528

家庭二.....528

客西馬尼.....569

客旅.....594

客室.....594

容忍.....484

密室.....308

審判的日子.....402

審判.....773

寸部

尋常生活.....322

尊榮.....627

小部

小孩.....258

小茴香.....378

四福音大辭典目錄

干部	希羅底.....608	希律黨.....608	希律.....605	希利尼人.....589	巾部	巴底買.....171	巴多羅買.....170	巴拉加.....169	巴拉巴.....169	己部	巡撫.....587	山部	岸.....173
----	-------------	-------------	------------	--------------	----	-------------	--------------	-------------	-------------	----	------------	----	-----------

心部	後嗣.....603	千部	張網——大魚網.....461	弓部	建築.....221	丸部	庭院.....348	广部	幼稚時期.....256	么部	幸福.....597	年齡.....32	平等.....493
----	------------	----	-----------------	----	------------	----	------------	----	--------------	----	------------	-----------	------------

心	6	0	2
怒	5	4	
恩主	1	8	6
恐懼或怕	5	3	4
恩賜	5	6	9
恩典	5	8	7
恨	5	9	9
悅納	1	1	4
情詞迫切的求	6	6	8
惡	5	1	7
意識	3	3	6
感化力	6	9	1
慾望	4	2	8
憂慮(世慮)	2	3	7
懷	2	0	6
戈部			
我父的家	5	3	3
戶部			

房角石	3	4	5
房屋	6	3	4
手部			
手	5	9	7
承認基督	3	3	1
批評學	3	6	0
拳擊	2	2	1
捉拿耶穌	1	1	8
推辭	5	2	3
接吻禮	7	9	1
揚場的器具	5	3	0
撒迦利亞頌歌	1	8	3
撤下一切	5	4	9
支部			
教會	2	9	6
教主委託門徒的責任	3	2	0
教言	4	5	4
散住的猶太人	4	4	3

四福音大辭典目錄

敵人或對頭.....	31
斗部.....	226
斤部.....	162
斧子.....	162
方部.....	43
施濟.....	43
施捨.....	570
施洗約翰.....	731
日部.....	386
日期.....	386
日子.....	399
時候滿足.....	560
晚上.....	517
日部.....	517

書冊卷等.....	205
月部.....	628
望.....	628
木部.....	238
木匠.....	238
本分.....	469
末世學.....	496
杯.....	379
果子.....	554
柔和.....	568
桌布.....	588
梁木與刺.....	173
桶.....	539
槓.....	193
榜樣.....	520
榮耀.....	571
權變.....	16

欠部

欺詐.....4 1 7
歡喜.....7 6 3

歹部

死的預告.....6 8
死者.....4 0 7
死亡.....4 0 8

氏部

民衆.....3 7 5

水部

永火.....5 0 5
永生.....5 0 6
永刑.....5 0 7
永遠的罪.....5 0 9
永遠.....5 0 9
沉香.....4 6
沐齋.....7 8

沒淪溪.....7 8 3

沮喪.....4 3 1

活動.....2 0

洗禮.....1 6 7

洗浴.....1 7 2

洞見.....6 9 5

浮腫病.....4 6 6

潤——無底坑.....1 3

清晨的日光.....4 0 7

弱斃.....4 6 7

火部

火.....5 3 9

炭.....3 0 9

無花果樹.....5 3 8

無知(一).....5 4 4

無知(二).....6 5 5

無罪.....6 9 4

熱病.....5 3 7

燔祭.....2 2 5

石部	矢部	瞽目	睥睨	看守	目部	盤子	盞甲	益處	盆	皿部	百夫長	白部	癩痢病
.....
595	199	715	593	442	118	562	171	242	493				

穴部	稱義	禾部	禮儀	福音書	福音	福	禁食	禁慾主義	祭司長	祭壇	神	祝福(或祝謝)	祝福	示部	硫黃
.....
289	774	349	580	578	198	530	127	256	46	574	198	181	219		

筵席.....	166	約西.....	762
節期.....	535	給民衆飽食.....	536
籃或筐.....	171	縫子.....	206
籬笆.....	603	羊部	
米部		美術.....	120
精力.....	486	美.....	176
糠粃.....	242	美術史中的耶穌.....	263
糸部		耳部	
約.....	350	耳.....	471
約亞拿.....	731	耶穌被賣.....	191
約翰.....	731	耶穌的童年時期.....	210
約翰福音之研究.....	738	耶穌的兄弟.....	215
約翰福音之內容.....	750	耶穌品格.....	246
約拿.....	757	耶穌的教育.....	477
約但河.....	759	耶穌的熱誠.....	488
約瑟.....	761	耶穌專爲猶太人臨凡.....	521
		耶穌基督的家譜.....	565
		耶穌的希望.....	629

耶利哥.....	7 1 6
耶路撒冷.....	7 1 7
聖經外傳.....	9 9
聖母經.....	1 6 0
聖別，或成聖，或成全.....	3 4 1
聖旨.....	4 1 7
聖.....	6 1 0
聖者.....	6 1 4
聖靈.....	6 1 4

肉部	
肉.....	5 4 1
背十字架.....	3 7 2
脚.....	5 3 7
膽怯.....	3 5 8

自部	
自由意志.....	5 5 1
自謙.....	6 3 8

至善.....	5 7 7
至福(或曰有福).....	1 7 4

至部	
舞蹈.....	3 8 5

舟部	
船.....	2 0 3

艸部	
花草.....	5 4 2
花園.....	5 6 5
苦膽.....	5 6 4
荆棘篇.....	2 2 5
荆棘之冠.....	3 7 6
荒場.....	4 3 1
草.....	5 8 8
薜蘿或茴香.....	6 8 8
藜石，或召，或呼喚.....	2 3 4

親眼看見·····	5	2	3
見部			
裏衣，外衣等·····	3	0	9
被人論斷·····	7	7	2
被選者·····	4	8	1
衣服·····	4	6	4
衣部			
血和水·····	2	0	2
血·····	2	0	1
血部			
蜂蜜·····	6	2	7
蛾摩拉·····	5	7	6
虫部			
虛己·····	7	8	1
庞部			
親屬·····	7	8	4
觀念(首要的)·····	6	4	7
角部			
角·····	6	3	1
言部			
訂婚·····	1	9	2
訓練·····	4	3	7
詛咒·····	3	8	4
該撒·····	2	2	8
該撒利亞腓立比·····	2	2	9
該亞法·····	2	3	2
試觀斯人·····	4	7	7
誠命·····	3	1	7
認罪·····	3	3	4
說教·····	4	3	8
請安·····	5	9	2
謬誤·····	4	9	4
讚頌歌詞·····	4	5	9

讚美	5 9 6
讚美詩	6 4 1
豆部	
豆莢	6 4 1
豐滿，或豐盛	5 5 9
貝部	
負擔	2 2 3
貪慾	3 5 7
賊窩	4 2 3
賓主之禮	6 3 1
賞識基督，或基督的賞識	1 1 5
贖罪日	4 0 0
赤部	
赦罪	8
足部	
跟從	5 4 3

跪拜禮	7 9 2
身部	
身體	2 0 3
車部	
軍隊	1 1 8
辰部	
農事	3 7
疋部	
迎傘	2 3 6
迦南婦人	2 3 6
迦百農	2 3 6
逃往埃及	5 4 2
逐出教會	5 2 2
進到上帝面前	1 5
進入耶路撒冷	4 8 8
遊戲	5 6 4

道成人身.....	6	6	8
邑部			
那行毀壞可憎的.....	5		
那日.....	4	0	6
那時.....	6	3	2
西部			
醉酒.....	4	6	7
醫術.....	3	8	2
金部			
金簾.....	5	7	4
釘十字架.....	3	7	6
銀行.....	1	6	6
銅.....	2	1	3
錢囊.....	1	6	5
鐵鍊.....	2	4	3
鎗匙.....	7	8	3
長部			
長老.....	4	8	0
門部			
門徒.....	4	3	2
門(一).....	4	5	7
門(二).....	5	6	5
閣宦.....	5	1	6
阜部			
阿爸.....	1		
阿布加.....	2		
阿拉法與俄梅憂.....	4	6	
阿們.....	4	8	
障礙.....	6	1	0
佳部			
雅各.....	7	1	4
雅各井.....	7	1	4
雅各.....	7	1	5

顯現日.....	4	9	3
願你的名爲聖.....	5	9	6
頭.....	6	0	0
領路的.....	5	9	5
預知.....	5	4	6
頁部			
革尼撒勒地.....	5	6	6
革尼撒勒湖.....	5	6	6
革羅罷.....	3	0	8
革流巴.....	3	0	8
革部			
靈啟.....	6	9	8
零碎.....	5	5	0
雲.....	3	0	8
雨部			
離婚.....	4	5	2

駱駝，駱駝毛.....	2	3	5
馬部			
香.....	6	8	7
香部			
首生的.....	5	4	0
首先的和末後的.....	5	4	0
首部			
饒恕，或赦罪.....	5	4	7
餅.....	2	1	3
飢餓.....	6	3	9
飢荒.....	5	3	0
食物.....	5	4	4
食部			
飛禽.....	5	5	0
飛部			

四福大辭典目錄

魃，訝，驚，奇，等.....	4
磓.....	1
骨部.....	3
體值.....	5
髮.....	3
髟部.....	4
鬼.....	2
鬼部.....	5
魚，漁夫，漁業.....	9
魚部.....	6
	4
	1
	9
	1
	9
	1

鳥部.....	6
鴿子.....	0
鷄.....	3
鷄鳴.....	8
鷹.....	6
黃金.....	0
黃部.....	4
黑部.....	7
黑暗.....	4
黑門山.....	7
	4
	6
	8
	6
	4
	6
	4
	7
	4
	1
	0
	0
	0
	9

四福音大辭典卷上

亞倫

AARON

新約中提及亞倫凡五次。中有三次，乃述及與亞倫有關之歷史，載於路16

徒76來94三處。惟此三處，均無足重要。其要者，乃為其餘二處。一在來54，一在來711。嚴其涵義，乃極深奧。云此大祭司之尊榮，非人力所能自取，僅可由上帝所召；又云有一大祭司興起，按麥基洗德之世系，而不按亞倫之世系。揆其總義，僅謂亞倫乃為基督之預表及標準而已。

對於此點，希伯來書著者，持有兩種意見。一由比較而述其相同，則謂基督與亞倫相似，所任祭司之職，均直接為上帝所選召。一由對照而明其相同，則謂基督為神所定立，彼決志為人類服務，道成肉身，而降生於世人間（來217），體恤人類之懦弱，而勃發同情（來425），更因世人故，忠信於祭司之任務，貢獻己身，死於十字架，作挽回祭。基督祭司之職務，非但行之於世間，亦行之於天上；人手所作之聖所，基督不之入（來924），凡賴之以近上帝者，彼悉皆救之（來725）。以上所述，均謂亞倫預表基督之處，但更有數項重要之事，基督遠邁亞倫而上之，在希伯來書中，均有述及。即基督非依律法而得祭司之職，因彼之譜系由於猶大而非法利未（來715）。彼充斯職，不限於聖所所獻之贖罪祭，只一次已足，不似亞倫，每年一次入聖所，為己罪及人民之

罪獻祭（來924），且律法上所獻之祭，亦不能使人完。基督按麥基洗德之等次，被立為永久之祭司（來920）。
經誠命之律，乃依永生生命之力。故基督非為第二之第二之亞當也。

阿爸

ABBA

此為亞蘭語，即「父親」之意，乃馬可保留於主在客西馬尼園所獻祈禱之中（可1436）。此語亦見於羅815和加46兩處，而每處悉有「希利尼」字尾隨之。至於此亞蘭和希利尼兩語句為何繼續發現，雖不甚明白，卻有兩個解釋。

（一）亞蘭語原為耶穌本國語，但他也能說希利尼語。許多國家中常有能說兩國語言的人民，一為國語，一為所學得的方言。就普通經驗而論，所學得的方言，即使大有用於商業和一般生活之上，但國語之用於禱告和敬神方面是保持著不肯放棄的。是以耶穌在客西馬尼園中自然使用亞蘭語，而於禱告中自然單用「阿爸」一語，但聖馬可著書之意，原為希利尼讀者而寫，遂附加希利尼「父」字，以為耶穌所用語句之解釋。

然而馬可在他處所用亞蘭語，而附加如「繙出來」就是「」意。即等這樣的語句（可54131771）為解釋，但在「阿爸」例中不會用這樣語句。人大半以為在「阿爸」例中的名詞太熟，不必附加任何接續語句，然而這就予了我們的第二個解釋。



(二)大概希利尼字之尾隨亞蘭語，不僅有解釋牠的作用，並應視為一種禱文的公式，而也許為猶太人中之基督徒所使用，亦如一種在祈禱中向上帝所用的雙料名稱。這也可算為聖保羅同時在兩封書信裏用這些語句，而且廣致於各教會的緣故。聖保羅不曾多用亞蘭語，則其所使用的必為著名的語句，否則他決不肯介紹於羅馬和加拉太人。然而若以之想到主在客西馬尼園中所用的話而用之，那也是不能有的事，因在文氣中並無此種表示。

設使「阿爸」等語，是種祈禱格式，則在此處也不得有例外。「阿爸」一語，似為耶穌在祈禱中所用以稱上帝的一種得意的名稱（太^{11 25 26 39 42}），而這自予基督社會以作提倡應用牠的口實。那說希利尼語的猶太人，大概加入希利尼「父」字，而這倆適成爲大眾常用的名稱。有一學者，似以牠的起原，因在聖路加福音^{11 1}。所載主禱文的格式開始中只用「父」字的緣故。至亞蘭祈禱的格式，自然開始就用「阿爸」的語句。故有人以爲早先基督徒，在他們敬神的熱情中，復誦了不論那種語言中禱文的第一語句云。

亞伯

ABEL

福音中亞伯之名，僅見於太^{23 35}路^{11 51}。當基督切責法利賽人之偽善時，即謂自古代義人亞伯之血起，至撒迦利亞之血止，均須歸此時代。由此可知亞伯實爲首先之殉道者。

馬太福音中稱亞伯爲義人，容或非當。舊約中對於亞伯之道德

行爲，並無記載。僅謂耶和華眷顧亞伯而欲其祭，不容顧該隱亦不敬其祭。希伯來書即謂亞伯因信而獻祭與上帝，較該隱爲尤美，是亞伯因信而稱義也（來^{11 4}）。

但此稱亞伯爲義人，恐非基督之原意。當時法利賽人之見，以爲遵行主一切誡命即足稱義，然基督謂爾之義，若不勝於文士法利賽人之義，決不能進天國（太^{5 20}）。故路加所載，即無此「義人」二字。馬太所載，或係附會當時法利賽人之觀念而增加者。

當述及魔鬼爲殺人之首時，在基督思想中，自易聯想及亞伯之事。此事可爲亞當墮後死亡進入世界之由來。

希伯來書十二章中，曾以亞伯之血，與基督所流之寶血對比。舊約載亞伯之血，呼求上帝伸冤，而基督則爲世人贖罪，由此可知基督之血，乃更善矣。

阿布加

ABGAR

在主前九十九年與主後二百一十七年之間，以得撒之八王或十王成有此名稱。此處乃指在教主時阿布加俄哥瑪王而言，其所以言論及之，因野史所載其關於與耶穌通信之事，被猶西筆認爲歷史事實，並多方爲其宣傳之故也。猶西筆毫不懷疑地敘述「阿布加王患了一種人力不能醫治的奇病，當其聽見耶穌的名和他所行的神蹟之時，……就差個僕從送信給耶穌，求他醫病。」猶西筆之所以繼續傳播阿布加王的信和耶穌的答覆，因他力以這是直接來自以得撒之記

錄所，並已由敘利亞文直譯成希利尼文之所致耳。

耶穌的答覆如下：

「你能信靠我，當你本人未曾看見我的時候，是有福的。因為那論到我所記着的明文，就是那凡看見我的人必不信靠我，而那未曾看見我的人必信我而得救等語。但對於你所寫給我的，請我必定到你那裏來，在我覺得我必須完成我在這裏所負的使命，而在完成以後，又必被接到那遣我來的那裏去。但我被接上去以後，我必差遣我的一個門徒到你那裏，醫治你的疾病，並賜給你和與你同在的那些人的生命。」

由一種敘利亞文附同的敘述，表示着基督應許完成的一種記載裏，猶西筆引用出來的不在少數。這裏只要有這考證內容之一種簡明撮要，即已夠用。傳說那稱呼多馬的猶大，差遣了七十子中之達太，以得撒去，這正在耶穌一升天以後的事。他來到以得撒，安定了宿處，而在未上朝廷報告之先，就廣行了醫病的工作。當阿布加王聽聞這事的時候，乃猜想此人是耶穌所應許要差來的那門徒，遂將他請到了朝廷來。在達太來見阿布加王時，有一個偉大的異像在達太的容顏裏顯露於王，「使王向達太俯伏下拜，而為未見異像諸大臣引以為異，既知來人為耶穌所應許的那門徒，有絕對醫病的權柄，及得救的條件以信仰為要素，阿布加遂告訴達太，他的信心非常堅固，設使無羅馬人之當前，他必差一支軍隊去滅絕那些釘耶穌的猶

太人。達太遂告訴阿布加在完成拯救的神計裏，耶穌已被接到他的天父那裏，而在阿布加進一步承認信靠父和子的當兒，達太遂按手在他身上，將他治好了。並有許多別的醫治，伴隨着福音宣布而樂施。為應達太的提議，王乃召集國民一致地來聽福音道理的宣講，以後贈送他一個價值連城的酬勞，但這酬贈為他所辭卻而不受。照猶西筆由敘利亞文所引來的考證裏，達太的遊歷，是在主後二十九年，照其他的考證，在主後三十三，三十一，或三十二年間也。

由以得撒相同的材料，哥云的摩西——五世紀中葉的亞美尼亞的歷史家——單獨地預備了一種阿布加與基督及他的門徒間往來的記載，而這表明猶西筆著作正確的一班摩西記載價值的提高，是因他在以得撒做了幾年學生的緣故。他對於耶穌答覆之敘述，亦如使徒多馬所論及耶穌者。

在四百九十四或四百九十五年時，有一個羅馬教務會議，對於基督曾致阿布加的書信，決定屬於偽造。但這原有的兩封信，也可假定在猶西筆使用以前某時所捏造的。基督教似乎在主後二世紀中始入於阿司路（Osroene）。以得撒既漸成爲一個基督教中心的要鎮，又立有神學校，則爲其名譽增進方面，也許導引一些不過慮的居聖職者捏造這些書信出來，並利用很易受欺的當道者，將牠們流傳出去了。這捏造也許發生於三世紀初葉，但於四世紀初葉，是更有可能性的。參看福音外傳論。

（夏明如）

亞比亞他

ABIATHAR

亞比亞他一名，只在新約馬可 2²⁹ 中提到一次。這

是指稱撒拉 21 章而言，但在該章中，把陳設餅給大衛的，是亞希米勒而不是亞比亞他。這種不符，是原於古代的抄本所有名字各各不同的緣故，不過吾人大概以亞比亞他為亞希米勒的兒子（參看撒拉 22²⁰）。

住

ABIDING

「住」之一字，在中文聖經中，原由希臘尼 Moio 字譯來，這字含有精微差別的

意義。至那主要的意義，是為固定不變也。但在新約中，尤其在聖約翰福音中，這字多半附帶着一種倫理和宗教的用途，例如下述，可見一般矣。

「住」之主要意思有三：(一)基督之「住」在父裏面；(二)基督之「住」在教會裏面，宛如住在各個信徒裏面；(三)「住」之結果。

(一)基督之「住」在父裏面。主基督之住在父裏面，也許全歸於聖靈之經營和精力。此理由之主要事實，表明於施洗約翰的證言（約 1^{32 33}）。其注意點，是施洗約翰不但看見聖靈降下，而且住在耶穌身上。設使對於基督之住在父裏面，其性質和範圍有賴於聖靈之見解，而尚有疑惑不決者，只須研究主在約 14²⁰ 所說「到那日，你們就知道我在父裏面」的言語，必然消滅。此種思想，自有關於靈之工作。所以當主邀請其徒住於其愛之中（約 15¹⁰），其意不只含着他

的愛是使他們為徒的力量，也是為邀請他們來住在聖靈裏面的力量，因聖靈的愛，充滿主心，而尚未全見於其門徒故也。

(二)基督之住在教會裏面，宛如住在各個信徒裏面。主之教言，論及「住」在他裏面，甚至多指着關於教會，而少指着關於個人而言。約 15¹⁰ 兩章透徹地表現五句節的思想和盼望。這兩章書表示基督渴望能為他身體的教會成立而聖靈住焉。基督確能絕對的住在各個信徒裏面；但信徒不只是各自單獨存活的，設使各個門徒不了解合作，而為基督全體之一份子，則必感受非常的喪失。此基督之所以引用葡萄樹和樹枝之喻也（約 15¹⁻⁶）。案葡萄樹早為古代教會之符號（何 10¹ 耶 2²¹），而基督以自己為真正理想的葡萄樹。但此符號，若非第五節「我是葡萄樹，你們是樹枝」之湊成，則意必不顯。因葡萄樹之無枝，則不成其為樹，所以也。許說他若無門徒，亦如樹之無枝也。再者，門徒若不住在他裏面，則其生命之了解必屬不全，果實之必屬不佳，而所有者只不過綠葉而已（太 21¹⁹），栽培或修理之工作（約 15²⁻³），是操於園夫之手。這樣，在昔日以色列民生活之條件，是須與猶太教會聯絡，所以在基督所新賦予的生活條件，是須住在基督裏面。既枝子離開葡萄樹，即歸於無用，以內無生活汁故也，然則基督徒生活之脫離基督，亦必無效果之可言。聖約翰尚有一種思想能安慰基督徒的心靈：基督之住在父裏面與信徒之住在他裏面，是實有相關的效果（約 15¹⁰）。基督之住在父裏面，是我們住在基督裏

面的完全模範，但所可惜的，是我們住在基督裏，常為暫時而不穩定，就是因為罪的緣故。

(二)「住」之結果：住之究竟有賴於靈之工作，無論是關於教會或個人心地，均表明於上述。那靈之第一種果實就是愛。聖靈住在愛中，而在愛裏表明自己。這樣，愛就備着「住在裏面」的測驗。更有進者，照聖約翰之教訓看來，這所溢出信徒心中的愛，不是停滯或多感的情緒。因其效果的動作，愛是常存的德行中之最大者（林前 13 13）。聖約翰貢獻此真理之又一狀態，是於其指出服從和愛是極有相互關係之時也（約 15 10）。愛是在行為內表示出來，牠作成上帝的旨意，而這樣愛的服從之獎品，是最終而完全的。凡情願遵守誡命者，咸被主由奴隸之身分提到朋友之地位。主並說過，這樣的人是他的朋友，例如「我乃稱你們為朋友」是也（約 15 15）。（夏明如）

亞庇雅

ABIJAH

(一)亞庇雅，羅波安子（太 1 7），約在主前九百二十年為猶大王。凡對於他的言論記載，略有出入（王上 15 3 代下 13 4 22）馬太將他提出來，不過因家譜接續的關係，這家譜表示耶穌為猶太王族的後裔。

(二)亞庇雅是亞倫子以利亞撒的後裔。大衛將祭司分成二十四班次，亞庇雅屬第八班（代上 24 10），由擄後返國的，只有四班次的子女（尼 7 33 42 2 36 39 10 18 22）。但各處記載祭司班次，數目多

寡不同，想係重建故國的組織，較前微有改變（尼 12 1 7 12 12 21 拉 8 2）。直到歷代志的時期，辦法始定。亞庇雅班次，在流放歸來的班次內，未曾提及；但後來重訂辦法時，合併於撒加利亞班次內（路 1 5）。每班每次的職務，維時一禮拜，但全體須於每年三次大節期舉行時，一致供職。就現有的材料，不能確定各班次職員各有何職務，或在何時為撒加利亞在一年中執行職務的期間。至亞庇雅班次合併事，也不能表示他密屬亞倫何系的支流。

亞比利尼

ABILENE

路加福音記載當該撒提比留在位第十五時，呂撒菴作亞比利尼分封的王（路 3 1）。這個名字乃從牠的首都亞比拉（Abila）而起的，距大馬色城約有五十餘華里。路加記載耶穌和施洗約翰的事，不過只提地名，而該地的歷史則未言及；在主後三十七年，提比留崩後，呂撒菴的王國被羅馬皇帝授與希律亞基帕第一。亞基帕王薨的時候（主後四十四年）他的轄境歸羅馬巡撫管理，但在主後五十三年，有些部份內中有亞比利尼經皇帝革老丟授與亞基帕第二，直到他薨的時候，即主後一百年時也。參呂撒菴論。

那行毀壞

ABOMINATION OF

可憎的

DESOLATION

新約裏只有馬太可二福音提到這個名詞，太 24 15 可 13 14 都是耶穌預言猶太人將受的災難，耶路撒冷至終必被毀滅。

這個名詞，在但以理內有三次，即如 9²⁷ 11¹² 11，並且瑪喀比前書 1²⁴ 也曾引用了這句話。本來最清顯的解釋，乃是安提阿庫第四 (Antiochus IV) 的兵丁褻瀆聖殿，停止每日獻的火祭，並且在大祭壇上，設立一個偶像的壇。這是主前一百六十八年間的事。(參瑪喀比前書 1³³⁻³⁵)。如此，顯然基督引用先知但以理的話為預言聖殿遭遇褻瀆(或是聖城遭遇污辱)類似安提阿庫所作，至終國家敗亡，宗教毀滅。

有人說褻瀆聖殿的事，乃是當耶穌的世代奮銳黨的人作的，適在提多圍困耶路撒冷之前。他們佔據聖殿，當作寨堡，並且用污穢的脚踏進聖所。為反對大祭司亞那奴 (Ananus)，他們立了凡尼亞 (Phanias) 為大祭司，此人不但無作大祭司的資格，甚至連大祭司是甚麼都不曉得。聖殿周圍被血塗污了，大祭司亞那奴也被殺了，據約瑟甫說，他之被殺，就是在城開始被攻下的時候。

又有人說，這是指着羅馬兵圍困耶路撒冷說的。當城被攻破之時，就在聖殿裏給軍旗獻祭。路加在 21²¹ 上警告門徒當逃到山上去，因為在羅馬兵初次出現到耶路撒冷城前(主後六十六年，到末了提多圍困城池的時候(正當逾越節前，主後七十年，其間有很長的時候可以逃到山裏去)就是在末後圍城的時候，那些在猶太的人們，也有逃避的機會。路加在 21²⁰ 所說的話，就是這種意思。

還有人說是指在聖殿裏設立羅馬皇帝的像，或者指着末日啟

基督的要在聖地出現而言。

總而言之，這些說法中以前兩說較為妥當。

上下

ABOVE AND BELOW

(一)用指宇宙的名詞：這種名詞

像一般相似的語言，如上升，下降，以及其他，乃給與古代一個清楚的意思，只以現代天文學之興起，遂沒落而消滅。這卻是有利而無弊。這後起的學識為信仰之一助力。在基督時代之初葉，尚以地居宇宙之中而為不動體，四周為擴大的天球所環繞。現在卻曉得地球不過是繞日而動之一小行星。所以「上」「下」「東」「西」「南」「北」雖給與古人一種絕對的意義，而所能給現代的人，只不過一相關的意義而已。這種名詞，現雖依舊沿用，卻是意義乃迥乎不同。用之於無限宇宙方面，只給與我們觀察之關係，此外，別無他種意義。故欲以宇宙之寬泛見解來作解釋靈性實狀的輔助，是不充足的。

(二)就這些和類似名詞之附有「靈性的」意義而論，我們須首先察約 8²³ 44 等處。那顯而易見的，如「我是從上頭來的」——「我本是出於上帝，也是從上帝而來」以及很明瞭的，如「你們是從下頭來的」——「你們是屬這世界的」，「你們是出於你們的父，魔鬼」，「我的生命之源泉是在上頭，即是在我的父裏面，你們獲得你們的權力是由下頭，就是由黑暗之惡魔」這是「上下」之附有靈性的意義。「重生」或「從上頭生的」(約 3³)，就是「從上帝生的」(約 1¹³)。從上

頭得權(約10 11)，就是從上帝得權(羅13 1)。從底下來的智慧是「屬地的」，「屬情慾的」，「屬魔鬼的」(雅3 15)；而「從上頭」來的智慧是「出於上帝的」(比較雅1 5 3 17)。參考約3 13 21 38 16 23 20 17 羅10 6 8 西3 1 2 諸段。

(三)在使用上述諸般名詞，卻宜牢記其不充分性和限制性。這些名詞，不致使神道學受了虧損而鮮所覺悟，也使無數民衆之靈性生活因緊緊地握住這些不適用的一般成見而墮落。自然，所感困難的，就是我們雖明知其缺點，然不能不運用如如此的概念。所以當使徒吩咐我們「就當求在上面的事，那裏有基督坐在上帝的右邊」(西3 1)的時候，我們理宜拋棄那絕遠距離的思想。當我們想到基督的上升時，也不要以為是寫遠的所在。綜上以觀，只有此等字樣，雖明知其不甚充分，然尚能表示意之所在耳。

亞伯拉罕

ABRAHAM

符類福音，不常提到亞伯拉罕，並表示他的人格

和他與以色列的關係，以為猶太歷史背景的一部。但在約翰福音則不然，他的名字只提過一次(約8)。在符類福音著作人的方面，以他為猶太人著名的祖先，予之以一致的推崇；他原是他們的祖宗，他們都是他的子孫(太3 9 路3 8 13 16 16 24 30 19)。馬太福音的開端，指證耶穌基督的祖宗是亞伯拉罕(太1 1)。在家譜的頭一名，也就是他(太2 1)，沿着順進的程序，可考證基督的先人，直到亞伯拉罕

為止。路加的家譜則不同，這表示猶太人與外邦人的思想出發點不一樣。他的家譜，是繼續寫到上帝為極源，族長亞伯拉罕不過為接續之一耳(路3 34)。

在符類福音中，別的考證，思想相同，並有種為人所承認的流傳信仰，這種信仰，不致以亞伯拉罕在上古時，為他們國族生命的祖宗和開國的元勳，並真以他尚存活着，那相信與他同在，以及被帶到他的懷裏(路10 22)，是義人死後能獲得的無上福樂。聖馬太和聖路加在述引耶穌解決撒都該人七兄弟的故事中，特證實此信仰。耶穌引用出3 6，以證明族長長久存活的事(太22 32 可12 26 路20 37)，使為他們子孫的，感覺這種意義。在馬利亞和撒迦利亞的詩歌內(路1 46 55 1 68 79)，說到亞伯拉罕是以色列族的祖宗，上帝向他應許(路1 73)，施行憐憫和善意及其身與其子孫(加3 16 19 來6 13 徒7 17 羅4 13)。此外，在天國與亞伯拉罕，以撒，雅各，一同坐席事(太8 11)，是忠實以色列民的願望和獎品。此獎品，按基督教言，不限定是給予照血統關係的亞伯拉罕後裔猶太人，更不是因為這樣的血統，有此權利。這是四方忠實人們共同享受的，甚至猶太人，假使像耶穌現在所有的——不忠實而不配受的——敵人一樣，也會被趕到外面去的(路13 28)。

「亞伯拉罕的懷裏」的說法(路10 22)，不宜解作極樂的意思，究其實意，是與樂園相同。在拉撒路蒙福的新條件，只不過予人們貧

富轉移的矚目驚心印象，並不是說他有特殊的信仰而致此。推其用此比譬的原因，是因這爲普通的信仰，及盡描寫的能事，俾易爲聽道者所領略耳。

約翰福音對於大族長亞伯拉罕，不見多所引用，只在第八章與信耶穌的猶太人辯論中曾用過的（約 8:31）。牠也說亞伯拉罕是猶太人的父，他們是他的後裔（約 8:37, 39, 56）。他們以此地位爲榮幸（約 8:39, 53）。基督說他們的行爲，將此名和地位玷污，因名爲亞伯拉罕的子孫，而不做他的工作，反圖謀殺害無辜（約 8:39, 40）。他們不答覆這歸罪的事，只再說他們的父是上帝而已（約 8:41, 42）。

所以福音書均以亞伯拉罕爲古時以色列族的領袖和開國的元勳，只由他始能享受特殊的利益，和領得將來的指望。這種述說，斷無敬拜英雄的表示，也並無保羅所論亞伯拉罕「爲忠實信仰人的父，爲仁義順從的儀型」的意義。新約別的书，引用他的歷史處不少，但都是關於道德和教訓的作用。例如加 4:22，預表兩約；來 7:1, 3，亞伯拉罕與麥基洗德；來 11:8, 17 表現離棄祖國，得生以撒和供獻他的信仰；徒 7:2, 16 亦提到亞伯拉罕離棄祖國，和購買在示劍哈抹子孫的墳墓（參看創 12, 13，並比較彼前 3:6）。（夏明如）

赦罪

ABSOLUTION

救。我等試參閱並詳細探索聖經中與赦罪有關係各段經文，即可知其中之精義也。例如太 10

(一)上帝欲人懺悔，使得罪

16, 19 係耶穌特向彼得而言者，曰：「我將以天國之鑰予爾，凡爾所繫於地者，在天亦繫之；所釋於地者，在天亦釋之。」又太 18:18 係耶穌向衆門徒而言者，曰：「我誠語汝，凡爾繫於地者，在天亦繫之；釋於地者，在天亦釋之。」又約 20:21 係耶穌復活後向衆門徒而言者，曰：「願爾曹安，我遣爾，如父遣我。」嗣後，耶穌又繼續向衆門徒吹氣，曰：「受聖靈，爾於何人之罪，赦則赦矣，存則存矣。」基上述各段經文，論及耶穌給門弟子一種特權：有謂彼得有留罪及赦罪之特權，因耶穌曾特將天國之鑰交與彼得故也；亦有謂衆門徒及教會有此特權，緣耶穌曾特別召集衆門徒將天國之鑰，給予彼等，並賦以留罪與赦罪之大權也。據實推論，聖經中若祇有馬太十六章之一段記述，而無馬太十八章與約翰二十章之兩段記述，即可斷言曰：斯項特權唯彼得獨有之。關於斯項特權於使徒行傳之歷史敘述中，似亦專指彼得而言。但按實際，確亦不僅限於彼得而言也。蓋任何個人或團體，果能誠心皈依耶穌，確信耶穌所認識之上帝，或誠心見證耶穌乃基督即上帝之子，赦罪之權乃彼或彼等自然之一種獎品與報酬耳。如此，前述各段經文，確係實指全體門徒與教會而言之者也。然耶穌之十二門徒於當時教會中，雖不得獨佔赦罪之特權，而以地位，以資望，以信仰與經驗論之，實係衆門徒——教會之中堅與台柱焉。查約 20:23 一段經文，論及赦罪與留罪之權，自不能謂專指一人或一團體，其中之真諦，謂之泛指當時耶路撒冷城一般信徒則可也。如路 24:33 云，即起，歸耶路撒

冷見十一使徒與同人聚而言曰……觀此段聖經述文，得悉新項赦罪特權，決非祇限於任何一人或一團體；且此種使命必須認爲乃耶穌特賜予凡具有其精神與信仰上帝之一切基督徒團體而言，實非僅被陸的指一二者宣教之職務者而已矣。

按鑰匙之真意，係一所住宅或宮殿中守衙門者所使用之工具，以表示該守衙門者有權柄准人或拒絕人入天國之謂也。質言之，鑰匙者，乃管家於住宅內部所用之工具也。其意義有二：(一)表示管家使用之於室內之意也。(二)表示管家受司鑰匙之權於家主，掌理家中倉庫門戶之啓閉，以供家主之取用與儲存寶藏焉。依據第二種解釋，與原文尚稱允當，司鑰之權，充其量，亦不過僅有職權以司倉庫門戶之啓閉而已；若更依希伯來法律解釋之，管家之司鑰權或准或拒絕，均表示其有協助主人治理家寶之職責也。換言之，管家之唯一天職，厥爲闡明天主之意旨，語誠世人通曉并實踐上帝之意旨，使世人與上帝合而爲一焉。於是管家之微妙真義，匪謂管家有裁判或執行判決上帝子民之權也，誠爲治理與儲藏上帝之寶藏耳。復次，依據第一種解釋，管家對於上帝子民之准許與拒絕，若以人爲對象，則僅係指明管家使用鑰匙之特權以「赦免人罪」爲限度也。由是，經云：「凡陷溺於罪者，爾果赦之，其罪即得赦矣。」

先時，耶穌基督之意旨似欲授地上之教會以全權，舉凡天國之赦罪與留罪均將以地上之教會爲依歸，地上之教會若赦之或判罪，

天國亦如之；地上之教會如准許或拒絕之，而天國亦然。雖然，揆諸實際，新項特權，其又有所不能實行者也。蓋因斯世並無一教會或個人竟敢宣示謂上帝無有獨行赦罪之權也。參約 8:11，即耶穌亦鮮判人之罪也。判罪也，其唯上帝乎？次參閱約 20:23，當耶穌末云爾於何人之罪，赦則赦矣，留則留矣之前，曾向衆曰：「受聖靈」一語，其意係將彼之保惠師，賦予衆門徒，并使衆門徒爲彼之代表而繼續其聖工也。此明言彼得於未受鑰匙——赦罪與留罪特權之前，其所得之信仰暨上帝之啓示，與衆門徒確無不同也。即就其所受之特權而論，亦非耶穌單獨賜與彼得也，又何得附會演義，以爲彼得有獨裁——赦罪與留罪之大權耶？詳攷耶穌之言行及其事蹟，彼個人從未判定任何人之罪行，亦未呢詛任何人以災害，彼之抱負一本大慈大悲之宏願，每遇罪人或疾者，曰：「小子，汝罪赦矣，汝病痊矣。」且每當耶穌發斯言之時，彼之誠信即同時洋溢矣，同情心亦陡然流露矣。此蓋吾地上教會與宣教者所亟應做效於耶穌者也。請試衣耶穌之衣，行耶穌之行，凡救於地者，在天亦將赦之，凡受安慰受拯救於地者，在天亦然。觀乎此，吾輩宣教者或可知現代教會之真正使命矣。

試更進而言之，耶穌所說之赦罪，不祇謂汝罪赦矣，且仍須確知渠等之罪已被赦矣。蓋赦罪的恩賜，若非獲得并充實於衆信徒之心靈中，吾敢信其必不能發生改善生活之能力也。今試測驗衆信徒之是否爲屬基督之自由人，是否有真正之宗教，即可以渠等是否仍受

「恐懼心」懷疑性與夫「斯文宗教」之束縛而斷定焉。信道者何時於心靈中，確乎獲得赦罪的恩賜及與上帝復和之把握，渠等之生活與精神必立時呈現一種感謝心，並深覺來去自由，為服事上帝之自由民，不復為奴役之生涯矣。於是耶穌遂囑託彼之教會，去到各地作開揚並傳遞上帝赦罪的恩賜之使命，假使間有一二教會背抗上帝之使命，均以為為赦罪的恩賜實係怪誕的破格的異說；同時，該教會即已失去其真正之使命矣。復次，設有人以約20²³上耶穌之准許為專斷，如云：「爾於何人之罪，赦則赦矣……」吾輩須同時回憶耶穌曾先授保惠師於門徒也。按三位一體之保惠師，係上帝之大靈，藉耶穌之事蹟化身而彰顯於人間，其威力與工作能力，迥非人間勢力所得而比擬者也。此亦上帝對世人之無量恩賜也。參閱約3³⁴云：「蓋上帝聖神無限量」也。次復證之以耶穌日常說教之習慣，按耶穌所說之教會，乃其異像或理想中之教會也。耶穌當代及現代呆板之教會，決不配領受其實訓與真經，即如耶穌在路10¹⁶云：「聽爾者，即聽我；拒爾者，即拒我；拒我者，即拒道我者也。」同樣，耶穌於此處又云：「爾於何人之罪，赦則赦矣……」今耶穌之實訓與遺言既經宣示矣，舉凡欲獲斯權之教會，端賴乎其有無靈感與充分之聖靈而斷言也，蓋無疑義焉。進而言之，教會靈力之大小與消長，亦皆視乎其能否容納保惠師而定之。於是教會本然之天職，確唯誠心堅信上帝，且即應信奉并實踐上帝所透過耶穌而宣示之一切實訓，如信耶穌之所信，行

耶穌之所行，其斯之謂歟。然教會之欲盡其天職與否，及能否盡其天職，則又視乎保惠師之能否於教會中操大權也。

且也，耶穌此處所說之赦罪的恩賜，實與口頭的清談不可同日而語也。凡宗教之信徒，彼雖為屬血氣之人，但當彼誠心為上帝工作之際，上帝即與之同工，使彼之工作得成為聖工焉。次當耶穌之僕人深入民衆中作聖工之時，總有保惠師之導引與光照焉。如有保惠師與之同工，一方民衆可得福音的恩惠；另一方民衆有獲得赦罪的恩賜之確據；因而憂傷痛悔之人可得絕大的安慰，上帝豈能不悅哉！故此，上帝之教會由紀元後至現代，其所以屢遭摧毀而仍屹然存在者，其唯上帝復和之大道也歟。緣世人本已獲罪於上帝，嗣經耶穌化身之轉圜，今乃成上帝與世人復和之最後福音也。溯自歷代教會暨宣教師為復和大道工作之結果，世人因而蒙恩使罪得赦者，其數約在數千百萬也。宣教師之宣示福音，或公開的，或秘密的，其效益實在深矣大矣。宣教師之宣示赦罪的復和大道，有時向羣衆，亦有時向個人，有時拘守宗教之儀式，然亦有時則打破一切成例，而其為教人赦罪之聖工則一也。此外，尚有一拯救罪人之方法，即執行施洗聖禮也。洗禮乃拯救並醫治個人之靈魂，使罪得赦。個人之得救與個人傳道，當為宣教師之所亟宜重視者也。蓋每次宗教復興，皆因個人之心靈需求直接與上帝復和，更無待宣教者或神甫之代為求饒，冀獲上帝之豁免罪孽也。但亦間或有之，以為自己之懺悔暨信仰，恐未蒙上帝

之垂顧與嘉納，乃反而請求教會或宣教師之援助，曾獲益匪淺。如舊教中之「告解室」是也。查告解室或告解箱於近代教會工作上確有極顯著之勞績，譬之民人有良心上之苦痛，實有不可向人訴之滔天罪行，彼於此時，即可在告解室內向一名望素著兼有靈感之宣教師披肝瀝胆吐露其真情，冀蒙宣教師之指示或代禱，以邀上帝之豁免罪惡。旨本善也，惜如此類宣教師之不可多得耳。抑又有進者，近代之宗教雜誌內，亦有另闢一欄，以爲名牧賢忠實宣教師之用，藉以函答各地男女信徒與宗主者心靈上之呼籲。有者爲問難質疑，有者爲誠心認罪，亦有特向其尋求心靈上之安慰者。昔時教會中之宣教師，除正式說教外，對於宗教訓育 *Discipline* 一事，亦甚注重。平素從事於信徒相互間之實際聯絡暨懲罰等事宜，其結果則裨益於信徒之靈修與品行者甚大。蓋一人之言行及活動，一經他人之評判，自必受有相當之影響與改善，其實，此亦人之天性本然，個人總難逆社會輿論之潮流而上航也。於是教會若就大社會而論，亦不過其中之一集團耳，而教會自不免有其特殊之宗教空氣暨輿論，世人一入此種集團，自然易受教會訓育之渲染陶冶，與基督保惠師大顯靈力之工作也。並且教會中之信徒，每常篤信教會中他人證言之威力，與夫因受上帝靈交之感化，而深覺教會亦確有拯救靈魂教罪與懲罰之威權也。次試言各人之靈量均互有差異，而基督保惠師予各人之恩賜，固亦各自不同耳。卽如林前 2:15，約壹 2:20 4:1，言及世人所得靈量

之量歧互不同，若者少得靈力，若者所得獨厚。又案耶穌所應許彼得之言，其意係耶穌欲借重彼得而創設教會，并非如吾輩所希望者，曰：吾將以教會之鑰匙予汝（指彼得），然耶穌予彼得之鑰匙，非地上者，乃天國之鑰匙耳。由此可知教會與天國確有歧異，其間並無毗連，蓋最後真正之教會實現時，卽天國之降臨也。教會之赦罪與懲罰或判斷等事，宜在天國亦皆認爲有效焉。今日欲圖天國之降臨而建造理想之教會者，其所應摹拳服膺者爲何厥唯聖靈之降臨並充滿於教會及宣教師之身心，使作聖工者均皆充實保惠師之火焰，到處宣揚上帝赦罪之恩惠暨保惠師之神力化人也。

(二) 歷代教會對於赦罪的觀念：

在新約纂編時，及新約經文中，尚無從尋出有實行爲私人之赦罪，轉而特向宣教師作私人之認罪者。參閱雅 5:16 上，亦無此義也。但自攷究古代教會歷史之結果，藉悉古時信徒於受洗禮後，因犯罪偶像，姦淫，或殺人等罪者，教會中其他信徒皆與之斷絕關係，直待該犯罪者誠心懺悔，重行於宣教師暨衆信徒之前被收納入教時始可與之來往焉。此卽古時教會中公然認罪之一例也。嗣後相沿成風，信徒之犯罪者，有者於宣教師之前作私人認罪或在會衆之前公然認罪。據說，教會之行使此權，係由古時教父推特連 Tertullian 所公佈者也。細思之，古時教會何以有此權而信徒皆信賴之？蓋古教會於當時確有若許富有靈感之宣教者暨熱心信徒故也。至紀元後第二世紀

時，每一教區之大主教有獨自執行赦罪之大權，漸次，主教有之，又後，神甫亦有之。截至紀元後第五世紀中葉 A. D. 450 羅馬大主教利歐第一 *Leo The Great* 時，私人認罪 *Private Confession* 與私人赦罪 *Private Absolution* 已成教會中之習慣法矣。又降至中世紀時，一般信徒均對於赦罪一問題發生絕大疑問，議論紛紛，莫知孰是有謂神甫究竟是否有權赦罪，亦有謂祇神甫一人是否有權代表上帝行使赦罪之大權也。於十六世紀中葉 A. D. 1545 德林特大會 *Council of Trent* 時，將上述二說皆定入羅馬教會之教條中。由是一場風波，始告一段落矣。原夫上帝獨自有权赦免世人之罪，其所赦者，乃皆欲矢志悔改之人也。然而神甫乃上帝與世人間極重要之關係人也。上帝喜悅神甫代其向世人執行赦罪之權，以宣示上帝之恩惠。且神甫代表上帝執行赦罪職務時，其所用之言詞，為法定的，有有限的語句，如曰：『子謹奉聖父聖子聖神之名與爾赦罪』等語。大會并規定云：『純粹的真正的懺悔罪孽，并不需要經過向神甫之懺悔儀式』。但是，個人經過實質的純粹的懺悔之後，尤須經過神甫赦罪之儀式，以期完成得救之程序焉。按改正教 *Protestant Church* 之革命精神，係打倒上帝與世人間之壁壘，彼此當直接靈交或復和也。然羅馬教却以為先向神甫告解，以認罪為求上帝赦饒之第一步工夫也，設不經此層赦罪過程，則其赦罪得救之大恩，亦必因之而消失矣。後時，路得宗派 *Lutheran Church* 於羅馬教之認罪及赦罪二

事，並未完全削除，就中不過將其性質與意義大加改換而已。以馬丁路得觀之，認罪是不能以勉強行之，每人皆有認罪之相當機會，自己若誠心認罪，便有平安，否則不免自受痛苦。路得并將認罪一事，視為不必須從事於勉強，亦不必注重計算各個人之犯罪，而赦罪一事，亦不僅牧師有權行之，蓋每位平信徒 *Laity* 均有赦罪之權也。由是平信徒之向牧師作私人認罪一事，於路得宗派中已絕跡不復有矣。路得宗派之精神與活動相沿至今，其所最著重者，確為宗教復興與會 *Religious Revival* 乎。復次，論及英國安立甘會 *Anglican Church* 其對於認罪及赦罪之觀念，平素均謂赦罪或免罪之權，祇有牧師一人有之；於赦罪時，人民并須跪倒以示崇敬之意。按斯項上帝向世人赦罪之福音，最後尤須舉行一祈禱式，藉表誠篤之懺悔也。素日安立甘會中之副牧常以斯言宣告，如云：『凡心靈之不得安慰者，速來謁見，有智慧有學識之上帝之宣教師，傾心認罪，藉上帝之恩賜的福音，即可使罪得赦，并可得智慧的建議與勸勉，以慰藉心靈之不靜，尤可免除一切猶豫與懷疑心焉。』由是，可知安立甘會對赦罪之觀念與路得會雷同，以認罪為例外，決非強制，以赦罪為教會中所傳福音之一部，決非牧師之專職也。但安立甘宣教師對患病信徒，亦有其正式工作：第一，如患病者深覺心靈不安，或另有隱痛者，宣教師即應導引，或規勸該病者懺悔認罪；第二，如病者已認罪，宣教師即應赦免其罪，云：『我主耶穌基督已賜權於地上之教會，赦免凡誠心悔改而信彼

之一切罪人，彼以特殊恩惠，赦爾之罪孽；予奉彼之特權，因聖父、聖子、聖靈之名，赦爾之一切罪孽。」

復次，長老會對於免罪 Absolve 與赦罪 Absolution 兩語，僅於長老恢復信徒聖餐——團契時用之。長老會之下等法院 Kirk-sessions，其中有牧師暨長老，於開庭時，即審理會中信徒關於因犯罪而辱及耶穌之聖名者。而其第一步手續，係先由牧師或長老單人審詢之，繼之，再由大會或大會之代表審之，務期使其有認罪與懺悔之決心焉。終則由大會宣示赦罪并恢復其聖餐——團契。然此種工作，若以屬靈之感情與溫和心從之，必能使犯罪者對罪惡之觀念暨信賴上帝之赦罪的恩賜更加深刻的認識也，其能予犯罪者一種新希望與新途徑，必無疑義也。教會赦罪工作之有無真實價值，惟視其執行者是否為真正有靈感之信徒；設使執行者為形式的有名無實之信徒，則犯罪者亦必不得相當之訓練與靈力之裨益焉。

(三) 結論：按赦罪一事，若論其完全意義在導引世人認識上帝赦罪之恩惠，并保持其對上帝之觀念以至永遠，此亦係教會中宣教工作之初步也。昔時教會對於赦罪工作之作法，純以說教洗禮暨以個人傳道為拯救靈魂之首要。觀上述古教會歷代對赦罪之觀念，各有不同，但其最要之工作，亦不過個人之傳道工作而已。使教會對於赦罪工作有絕大之成效，尤須教會中之工作人員均充滿了耶穌之靈力。教會中之工作人員，不僅應有工作之靈力，且尤須有聰穎之

腦筋與基督之處世經驗。蓋因世人每遇其心靈上有苦痛時，皆不欲前往求見教師，或宣教師，除非彼等深覺教師或宣教師確有屬靈之威權與肖像基督之人格也。然所謂屬靈之威權者，亦非指官僚式之屬靈威權也。世人心靈有苦痛者及不得安慰者，其所急需之福音與承認上帝之誠心，端賴乎傳教者之是否代表基督——是否係受基督之恩召而作聖工——或有善行及虔誠且與上帝有最密切之靈交以為斷。昔時有一位行為不端的孩童，一次因遇險，被昇至醫院，當其於夜間醒覺時，即向女護士云：「親愛之姊乎，吾將死矣，而心有所不願，但吾以為如汝誠願助予，以予為善良孺子，吾覺即能勝過不願死之苦痛也。」按斯童之語，其自覺個人已往之罪惡，頗思有以避免之，并深冀與該女護士接吻後，即得一種無上之愉快與上帝悅納之希望——亦即身心得拯救，罪孽蒙豁免之謂也。又有一宣教師當臨病榻與垂危之病人談話時，如確實認出病者有真誠之懺悔心，即應以全副之精神與權力曰：「吾兄放心，爾罪赦矣。」然後復加以慰藉與勸勉等語，則該病者之心靈自得救矣。申言之，若宣教師確有充分之靈力與篤信，然後彼始敢云：「因耶穌基督之名，予願赦爾於罪。」參看饒恕論。(寶廣林)

淵——無底坑

ABYSS

此字在新約中見過八次，只除一次不計外，餘均譯作「無底坑」。希利尼字的意義是含有無底深不可測的意思。這字

大半見於啓示錄 9 1 2 11 17 17 8, 意指撒但的世界, 陰沉詭僻的所在, 罪惡從出的領域, 諸種邪魔的淵藪。這字也見於路 8 31, 意指邪魔的淵藪。但在啓 20 1 3 上, 意指囚禁撒但於下層監牢, 其在彼處被束縛至千年之久云。

自然, 在啓示錄所說的, 是為詩意幻想所支配。與其說那淵是個空間的所在, 不如說是個鬼物的情況。但在幻想之下有種事實, 即是鬼物立意反對上帝的國, 而就此反對中, 識覺上帝束縛能力的事實。撒但暫時被縛於淵。他無絕對的權力, 卻須容忍受縛。惡出於淵, 這惡魔卻就縛於該處耳。

此字在新約有一例外的譯法, 譯作「陰間」(羅 10 7), 意為死鬼之地, 在遠隔人世之「下界」也。

悅納

ACCEPTANCE

此處所謂悅納之意義, 實係指上帝之悅納世人耳。詳考

悅納二字之觀念, 蓋先由舊約經典過渡至新約經典也。案舊約經典載上帝悅納人, 係含有儀式之意義, 如上帝悅納人所獻之禮物或某人所獻之禮物特別純潔等, 暨倫理之意義, 如某人之人格具有神性等。悅納二字於希伯來文中, 其意義係「舉起」或「悅納」(人之面貌) 但於新約經典中則又變成悅納人, 或悅納人之接近。統而言之, 彼時之所謂悅納者, 祇不過悅納人之外貌與形式而已, 并未論及悅納人之內部的倫理的等屬性也, 換言之, 其所謂悅納者乃為一面之悅納耳。

(如路 20 21 太 20 16 可 12 14) 今復以善意言之, 悅納者, 乃欣悅之義也, 如太 3 17 云: 「此我愛子, 我所欣悅者。」悅納者, 見重悅納之義也 (如路 4 24 腓 4 18) 悅納者, 悅納年之義也 (如路 4 19) 悅納者, 乃見納時之義也 (如林後 6 2) 上述數段經文, 均係說明上帝悅納世人之表示也。此外另有數段經文於四福音書及書信中, 專論上帝藉耶穌基督而悅納世人 (參約 14 6 弗 1 6 羅 14 18 來 13 21) 復次, 耶穌門徒之行爲與工作, 須有像耶穌, 然後始能適上帝之悅納 (參弗 5 10 林後 5 9 來 12 28)。

茲復敘耶穌個人於四福音書中之被上帝暨世人悅納或拒絕之事件, 以供讀者之研究焉。耶穌之智齡日增, 上帝與世人日益愛之 (參路 2 52) 上帝喜悅耶穌之心, 不祇始於耶穌初傳道之時 (太 17 1) 并於傳道之末和登山時, 上帝亦喜悅之也 (太 17 5) 總之, 無論何時, 耶穌常自覺有上帝與之同在, 或同工焉 (參太 11 27 可 12 6 約 5 20 8 29 10 17 15 9) 耶穌初傳道時, 即宣示上帝悅納人之喜年, 此不僅於可 12 37 云: 「衆皆樂聞之,」且又有許多信徒長期隨從耶穌, 喜悅耶穌爲彼等之救主。一方面, 世人暨上帝喜悅耶穌之心, 日日增加, 又一方面, 猶太人敵視耶穌之心理, 亦因之而劇烈矣。如耶穌云: 「我誠語汝, 未有先知見重於故土者」(路 4 24) 彼之兄弟, 亦未之信也 (約 7 3 7) 彼之本城人民, 將彼逐於城外, 欲投之崖下 (路 4 28 29) 按猶太向例, 每至逾越節必釋放一囚, 今彼拉多欲釋耶穌, 猶太百姓

欲釋巴拉巴，如云：「非斯人，巴拉巴耳」(約 18:43)。繼又云：「釘之十字架，釘之十字架」(路 23:21)。至終，耶穌被猶太人處以死刑，釘於耶路撒冷城外之十字架上，其情景可云慘矣。彼曾受歡迎，今則如根株被置於旱地，無豐度，無威儀，且被人藐視，為人厭棄之(賽 53:2,3)。但自此被厭棄之根株，却予世人一因皈依耶穌而得救之良機也。彼因見舉離地，衆生却因斯而就彼焉(約 12:32)。耶穌身為上帝之愛子，從未一時背逆上帝之意旨，彼因信賴上帝，雖屢遭賤辱，終則被釘，亦所不辭。今則得坐於上帝之台右矣(來 12:2, 腓 2:8, 11)。(寶廣林)

進到上帝面前

ACCESS

(一) 這句話的意義：
這句話本於羅 5:2 弗

2:18, 3:12 彼前 3:18, 乃是根於一個希臘字，意思就是「一個帶領的人」，或是一個介紹者。這位介紹者在朝廷上的職務，乃是帶領親見的人，或求恩的人，來到君王面前。故此，在新約裏這句話的意義，乃是進到王的面前和恩典裏。在新約裏和舊約一樣，人們都看上帝如同君王，要向他去尋求，以期獲得他的恩典，並且基督是介紹人們進到神聖面前的。這「進到」就是一種字樣，表示他是神人之間的中保，並且解明上帝、基督和人三方面在一件事情上彼此的關係。

(二) 解明上帝對於人的性質和態度：上帝至尊如王掌權，萬民都當効忠於他，並且他對於治下的人們有生死的權柄。在舊約裏，尤其在詩篇裏，常表示耶和華是以色列民的王(參詩 10:16, 24:8, 10)

44:4, 47:2, 68:24 等)。然而可注意的，就是在這些章節裏，以色列人看上帝是他們的王，不但含有君王所常具的威勢，並且充滿了一種喜樂和誇耀的意思；他的權能，恩典，並勝利的性質，都很注重。但是在新約裏，有不易進到王面前的意思，並非只因爲他的崇高和尊嚴，乃是因爲他與人疏遠，需要一種和解的手續。這就是說王和民正當的關係，已經被叛逆和惡行所破壞了。神聖的體統已被污辱，他的命令也較輕視。故此，人們沒有進到神聖面前的權利，除非把錯失矯正了，已失的恩寵再得回來了，否則上帝的保護和仁愛的態度，是不能夠得着的。

(三) 解明人對於上帝的光景和態度：人覺得已經被罪惡從上帝那裏疏遠了；他不確知蒙接納否，故此沒有勇氣進到上帝面前；他也不曉得作甚麼能恢復已失的交情；並且他深感覺自己的光景可恥，並且危險。這種惡行，能將上帝和人分離的觀念貫通了猶太教的祭司禮節(參以賽亞 59:2)：「你們的罪孽使你們與上帝隔絕。」並且適合一切罪人在覺悟中的事實。這種感覺，在保羅早年的經驗裏，明然是迫切的着重；並且他藉着福音而得救的感覺，可以測量他從前的痛苦和悲哀。

(四) 基督完成使神人復合的職任：希臘字平常的用法，不能將這種職任的意思表現出來。這個字的意思，不過說一個職員的職務，是在雙方之間，僅作職務上的聯合，在復和的手續裏，並無活潑的

部分，所以也不需受惠的人感恩。反而言之，使徒們用這個字關於基督的人格和工作裏邊，暗示這種進到上帝面前的事已經被基督完成了，並且被這件事實喚起一種極深重的感恩思想。這四處章節說明這兩件事，尤其是在彼前^{3:16}，按照這裏所說，引人進到上帝面前，乃是藉着基督受苦的工夫。因為基督也曾一次為罪受苦，（這一次的意思，乃是已經完成了的事實，）就是義的代替不義的，為要引我們到上帝面前，這就是使我們又得回上帝的恩寵，令我們享受與神復和的利益。羅^{5:2}說：「我們又藉着他，因信得進入現在所站的這恩典中。」這個「他」字是應當注意的，乃是指着基督；那末後的利益，就是稱主，乃是叫我們「歡歡喜喜盼望上帝的榮耀」。在弗^{2:18}稍有不同的意思，「因為我們兩下（就是猶太和外邦）藉着他被一個聖靈所感，得以進到父面前。」此處顯示上帝並非普世的君王，乃是萬人的父，這為萬人的父，乃是藉着耶穌基督為人類所獲得的利益，並且人類彼此的不和，並與上帝的不和，都被和解了。參看^{14:9}「他使我們和睦。」就是說，他是我們（猶太與外邦）之間的和解人，我們從前彼此疏遠，靠着他的血（¹³節），兩下就合一了。這些話把我們領到福音的深處，乃是使上帝與人，人與上帝，並人與人，彼此互有和好的動作。（谷雲階）

權變

ACCOMMODATION

定義：上帝隨時按人所能接受者向其顯明

之。上古之際，人以爲上帝如人「晚涼時遊於園」^{創³。}以後其所顯明之事，隨時進步，直至耶穌所言「上帝是個靈」^{約^{4:24}。}爲人或登上帝至高之境域。

(一) 基督降生：(1) 幼稚之時：最顯明上帝按人所能接受者，可於路^{2:7}。上「虛己」之言見之矣。耶穌爲嬰兒時，身體微弱，必得父母保護，始免於禍^{路^{2:13, 2:13, 2:13}。}耶穌於幼年時，其智齡日增，上帝與人益愛之，不僅身體漸長，其心靈亦甚發育^{路^{2:52}。}舊約撒母耳之言論，與此相差無幾^{撒^{上^{2:6}。}路^{2:50}上所論略與此同。由耶穌十二歲到聖殿時，亦能見出其智慧日增。按路加所記，吾人不易思想耶穌此時有何等超人以上之智慧。其坐諸師中講求學問，亦如保羅爲學生時代^{徒^{22:3}。}猶太人既於幼時必溫習律法書，而耶穌不能有所例外，其所發問題中，多有不爲本鄉教師所能解說。試將路加所記與福音外卷比較觀之：福音外卷言耶穌不但發問，又指導教師以天文及當時所知之科學。按路^{2:49}所記「在父家」一語，顯明認上帝爲父之意。但當時耶穌未必真知將來能作彌賽亞。路^{2:51}上「承順之一語，與保羅虛己之言相符合。可^{10:3}。上稱之爲木工，指出其幼年時之卑微。在其出外傳道以先，其度日最爲儉樸，因其家風如此。參看猶太人之童年生活論與幼穉時期論。}

(2) 耶穌受試^{來^{4:5}。}凡事見試，與我無異：「無論如何解釋，必認準試探爲真實。有人言耶穌受苦，無論在身上或心內，非真有其

事，如杜西太派 Docetas 學說：如僅有形式而無實事，則終不能得人，亦不能成全人心所需要者。此事必為耶穌自己告知其門徒。於始從天父領受為子之特別使命時，其心中之經驗，頗覺窘迫，魔鬼以「爾若上帝子」之試探，使之疑惑，又使之作奇事以試探上帝是否可靠。其來試探耶穌時，正在耶穌飢餓之際，而這種試探，是與平常人所遇的相同，因人在身體弱時極易受引誘。路 4:13 言「魔鬼暫去之」，可見耶穌日後亦能再遇見之也。考耶穌最後之言，世之君將至（約 14:30），可見一斑。又見於耶穌與彼得之說話，當彼得阻撓其往受苦時，耶穌斥之為撒但（太 16:23）。此種斥責，似乎於阻止其前去受苦時屢用之也。

(3) 耶穌最後所受之苦，有數事必須言者。古教會有人以耶穌為神，不以其所受之苦為真實。然此乃未認清上帝究以何法去應付人類所最缺乏者。按福音所記，可以信一切事為真確。路 22:44 之「傷痛」，表出其內心有衝突之事。其三次「願爾旨成焉」之祈禱，乃與公禱文相同。由此可知耶穌之旨與父之旨有別，然到緊要關頭時，必須順服父之旨意，與吾人所順服者一律。約翰亦言及耶穌一生工作為行父之旨意，正表示出耶穌自己旨意與父旨意之不同（約 4:34, 5:30）。

(二) 耶穌為人之謙卑：(1) 舊約之訓誨：耶穌受試探時，現出對於申命記之熟誦，因欲敵制魔鬼而採取該書所記原理故也。在十

架極痛苦時，詩篇 22 之言，自然由其口中流露出來，藉以表示內心之孤寂。正當危險之際，必用舊約言語以助長抵抗力。諸如此類，正所以表示其對於經書熟練之意。此意亦顯出耶穌早預料受苦之事。按馬太馬可所記，由彼得認為彌賽亞時始有此語（太 16:21），吾人不多知耶穌始初即有此計劃。但由此時起，不僅有此時之異兆（太 16:8），耶穌亦看透舊約所記榮耀之途即十架之途也（路 24:44）。又約翰被殺，使耶穌預知將來亦如此，然仍全定主義前進以抵於成（可 9:12, 10:33, 路 18:31）。(2) 有所不知：耶穌對於第二次降臨事，自言不知（太 24:35, 可 13:32）。耶穌在此自稱為人子。有人為避免此事，強作別解，如伊那書言「耶穌為人則伴不知而為道」則知。但提奧多利特言「耶穌如真知而隱匿不言，豈非妄言，既為真理，焉能說謊。」此事雖難以明白，然必承認耶穌既成人身，即不免人之羸弱也。(3) 對人對聖父之態度：耶穌虛己一事，可在對人與對聖父之態度中顯出。與人來往，常表示傷心，因衆人無知，不能體恤屬靈之事（可 6:8, 12:19, 13:12）。又甚詭異外邦人之絕大信仰心（太 8:10, 12:41）。在訓誨時，耶穌如孔子之好問，由公同認定之問題入手，一問一答，以顯明其道理。但有時其所發之問，使人發生困難，如太 21:27 所問，不信約翰使人陷在兩難之間。耶穌因自己不知而有所問，如問拉撒路之墳在何處（約 11:34），問某人之名（可 5:9），問某人之病自何時起（可 9:21），兩次問門徒所攜之食物若干（可 6:8, 8:5）等。耶穌又祈禱不輟，與天父常

有交通之事，則多見於路加，其解釋則見於來 5 7 8。耶穌之順服心，由祈禱以養成。

(三) 耶穌為教師：(1) 父所差派：耶穌雖有權柄規定舊約法律之價值，但也以此權由上帝所委派。耶穌本有特殊使命，即賽 42 與 61 1 x 所言「舊」彼得亦用之，以言受膏者之能力來自上帝與之同在也(徒 10 33)。此意多見於約翰，雖此書多闡明耶穌為救世主，為人之生命，又言遣子入世(3 17)。類此者甚多，茲不贅述。(2) 傳道界限：耶穌傳道之界限，即不出本國以外，不僅自己如此，命門徒亦必如此(太 10 5)。因地點有界限，故其傳道之方法亦有界限。猶太人最固執守舊，以耶穌之智慧，本身亦不願廢棄當時最善之訓誨，而傳道時亦順乎本國人之心理。耶穌遵依舊約歷代先知進行之方針，而不肯有所拋棄，以去追隨文士之直解主義，或法利賽之細微遵法主義。試觀舊約並無明顯論及個人復活之道理，此種思想，只隨猶太人進步時始有，由路 20 27 28 24 14 約 11 21 25 所言，可見一般矣。最優秀之人，已信復活之說，耶穌以為乃自然之事。因有復活事，而耶穌乃着重自己已行審判的職務。(甲) 耶穌論天國：當時之猶太人既盼死人復活，又盼天國成立於地上(比較賽 20 14 19 結 37 12 15 但 12 2)。但復活之人，即虔誠信主者。由猶太人之外傳及雜書能知其所信之復活，既不完全，又不準確，而耶穌所論者，一面為猶太人所常用之言語，又一面改換猶太人之妄想。有時以天國譬如宴會，客人與其祖宗亞伯拉罕同

座(路 13 23 20 22 16)。此事雖與猶太人之說法相同，但又加以警戒之言，即應得國度之人反被逐於境外，又言審判十二支派(太 10 23 啓 20 4 但 7 22)。耶穌論耶路撒冷被滅與自己復歸，有許多與猶太人相同之言。太 24 28 所言之鴉鳥，原為羅馬人旗杆頂上之物。舊約常用此為喻，表明患難速來之意，所云角聲亦然(太 24 31 路 11 49)。耶穌所提上帝之誓言，有人以為引用猶太人之書。(乙) 論天使：新約時代，猶太人多注意天使所作爲。上古之時，以色列人常言上帝能管理人事，與人有交往，其後更思想上帝高高在上，因而必有天使溝通神與人之交通。但按耶穌之教訓，亦言上帝直接與人有交往，其一切生活即極小之事，亦在上帝照看之中。所最注意者，即以上帝為父。舊約有時稱上帝為父，不過暫時之語氣，而耶穌以之為中心關鍵。耶穌雖與猶太人不同調，然亦論及天使。其中有若干為比喻，成為一可討論之問題。書中所記天使服事耶穌，必來自耶穌本人之報告(太 4 11 路 22 43)，又言天使之知識勝過世人，人若悔改，彼亦歡喜。太 18 10 上云：上帝看顧小孩，乃藉天使之力。由此觀之，可見耶穌真信有如此有靈之物。因其為上帝使者，其所作謹按其所被差之義務，拉撒路比噠之中所云，善人被天使攜至天上(路 16 22)，與猶太人所信相同。但在比噠中所用之材料，耶穌之斷定如何，卻不能道其究竟。(丙) 論魔鬼：由福音書中顯出耶穌不僅真信有天使，亦信有最惡之魔鬼。近來有人以為耶穌所言，乃權變之言，為附和猶太人之語。然按之書中所記，可知耶

耶穌信不疑。彼得阻其受試探，而來撒但稱呼之斥責（可 8:33）。路 10:18 上，門徒言得趕鬼之權時，耶穌云：「曾見撒但如電自天而墮。」此語與賽 14:12 啓 12:9 相同，意指惡之權勢必墮落。彼得不認主之際，即撒但想利用之，然耶穌乃用祈禱以解脫之。由此可知耶穌不只用當時之言語，而且真信有此事。惟關於趕鬼之事，能顯出耶穌所用之法，與當時之人所用之法則大不相同。猶太人用咒語或讀上帝之名，耶穌則一發言或下一命令即了。因此人見之頗為詫異（路 4:36）。耶穌真知制鬼之方，可於其向法利賽人所發問中得知其情（太 12:27）。但耶穌真信諸人受鬼之轄制（路 13:16）「撒但則繫之」可 9:25 「暗驛之鬼，我命爾出」亦有時明明施行趕鬼與治病（路 13:32 17:11 19:17 27:31 可 7:32 27）總之，耶穌不自從當時之異端，而真信有鬼之事。

(3) 教授法：在耶穌之訓誨中，能啓發人之思想（太 5:7 章）不似摩西之律法，乃令人注意所發明之理而擴充之。此耶穌多用比喻的原因。初次傳道時，未嘗自稱爲彌賽亞，迨門徒自己藉上帝指導而看透此事之後，自己乃言之（太 16:17）。（甲）耶穌之譬喻，其目的有二：「於智者達者則隱之，於赤子則顯之」（太 11:25）按可 4:23 「依其所能聽」即對某種人說某種話之意也。其後仇敵愈反對之，譬喻之方乃愈用，其中包含勸勉警戒之言。（乙）耶穌有時用當時言語，固屬不妥，如天在土地獄在下（太 11:23）陰間之門（太 16:18）等。推其所用此種形容辭句，以其能多表示所欲闡明之道理故也。（丙）猶

太人在訓誨中常用格言，見西拉智訓中。耶穌曾用此種說法，如馬太五至七章，但其所記，若與路加相比，可知其言非連續而發，乃混合諸單句於一處。約 4:37 稱爲諺語。可 8:15 稱法利賽人之教訓爲酵。可 30 稱受苦之事爲杯爲受洗。可 7:27 以猶太人與外邦人之比，猶孩童與狗之比。耶穌亦在約稱自己爲「道路」爲「世之光」爲「維生之餅」爲「葡萄樹」爲「門」稱其工作爲「糧」（4:31）以「身體爲殿」（2:19）又言「重生」爲「生命之水」，「父家多天宅」以上諸說法正合於聽衆之程度。但有時亦將此等譬喻解釋出來，如對於牧人，葡萄，光等喻，即是如此（12:35）無論何人一聽即能了解。耶穌此種說法，多有人願聽，百姓最願來聽（可 12:37）。（丁）論天地：耶穌論天地間之事，亦應用當時之言語。如云「上帝使日出來」由人之觀察風雲，以測知天氣而得訓誨（路 12:54 55）又言風雲往來，人無法測知，用以表明聖靈之感化（約 3:8）天國漸長，亦如種子生長（可 4:27）耶穌能明知其工作，而其子人之知識，取逐漸加添法，亦如種子之生長。

(四) 耶穌對人盼望其爲彌賽亞之態度：(1) 先不露出：最初傳道時，不願彌賽亞之事露出，不僅爲鬼所附者不令發言，即治愈之病者亦禁止之（可 1:44 5:43 7:26 太 9:30）非但此也，門徒中有識透此事者，亦不令言之（太 16:20 17:9）耶穌常自稱爲人子（參看人子論）對於使用「彌賽亞」名詞，有兩層意見：凡不領會彌賽亞之真意者，則不如暫不用此名詞爲妙。至於能看透事工之真實者，可藉人子之

名以了解爾斐亞之意義。由此可知耶穌發揮此事取漸進的步驟。

(2) 耶穌與舊約之態度：(甲)耶穌與一切猶太人公認舊約摩西律、先知書及詩篇(路²⁴ 44)參西拉序言。(乙)耶穌常論舊約故典，似乎真有其事，如洪水，如約拿之事。其保守舊約之態度，如「天地未廢律之一點一畫必不廢。」但所言律法永遠不廢則其意必非指條文，乃指法律之宗旨或原理而言。又論摩西荆棘篇為種事實，但末言摩西所見為肉眼，抑為靈目。(丙)耶穌謂詩¹¹⁹篇為大衛之著作(太²² 41 45)，又言受聖靈之感動而作，又謂為彌賽亞之豫言；以上三者，皆耶穌隨從猶太人之意見。近來有人言耶穌虛己，拋棄上帝無所不知之智力。因此，以上所言一切，未出猶太人之範圍。推耶穌之引用舊約意在取其內容為材料，以作論辯的理由，並非含有對於作者與解意之糾正。

(五)總結：耶穌作事之分界，即在彼得之承認時及變像時也(太¹⁶ 17 18)。此後耶穌發言，多集中於門徒訓練方面。用憂愁之語以警戒之；預言門徒之信仰，必經過最難受之試探。此意多顯於約¹³ 16 諸章。為門徒將來所必受之苦難，多安慰而勉勵之。由此可知耶穌欲有人接續其工作(約¹⁹ 12 13)。這些門徒雖暫時不能領會全備之道理，以後必能全知。此事不僅為當時之門徒言，亦為將來而言者(約¹⁴ 16 太²⁸ 20)。可知此種計劃為耶穌原有之目的。世界受上帝之教育，由始至終，以耶穌生活為中心。耶穌在世所取步驟有三，即受洗、

受試探，變像是也。每一步與十架所欲成之事接近一步，即來⁵。所稱之「學順從」因此有一問題，對於訓誨人方面，按之上帝之法則，教會如何以之應用於受道人中，是否對於軟弱者與健全者有傳授道理之不同方法？設使如此，則有甚大之危險，人必疑惑教會所言之不實。但吾人不能不看教會現在分門別派之景況，與耶穌所立之根本受理不合(約¹³ 35)。基督徒彼此不相合者必因信仰之不完全。但有一事必須承認，即教會之首領，不常作人類中之首領。屢次由科學所發明之新主義，因其成見不合，乃敵制之。有時教會固執守舊，因其保守早年無用之哲學。教會應當掃除一切舊日之偏見，重新考察基督原有之道理。教會之本分，不可因人軟弱，即不向之報告也。如欲人之全體得堅固，無論在智識上靈性上須予以同時發展才對。所以人之生活，無論在何部分，均與上帝之子成人有密切之關係。總之，譯者以為有兩事足可記述：(1)基督虛己之原因及目的，在乎救人。因此無論人如何解釋「虛己」，只不可忘卻救人之功。(2)人如欲規定基督虛己之界限，不可憑空理論，總須考察其為人所作之事實。參看基督自降為卑論 (J. W. Ingels)

活動

ACTIVITY

(一)基督之活動：這可見於其在世職務之中。至其職務時期之長短——一年或三年——雖有討論之餘地，但其活動，是紀之不可勝紀的了。其諸般工作，例如傳教，醫病等等，可於數語中表明之(太⁴ 23 24 15 50 路

4 3 6 1 紛 4 1 以及其他) 若欲求一完備之敘述, 確非福音記者範圍之所可及(約 20 31), 即使能之, 而又不免卷帙之繁多(約 21 25)。然則所寫成的, 乃取「在門徒面前」所行之事為材料(約 20 30), 故不能以此去假定門徒見過或曉得耶穌所作之一切。參看職務論

究其實在, 我們所有的, 不過基督諸般工作之樣本, 但諸般樣本之選擇法, 為要給予吾人一般整個的了解。就此問題而論, 在迦伯農之第一安息日(可 1 21 24 路 4 31 43) 為主工作「日」之樣本, 「人子」疲勞生活之一些詳情——困乏的路程(約 4 6), 「未亮」而起(可 1 40)——也許不過為亞洲西部人生之特點; 其他——「沒有枕頭的地方」(太 8 20)——自不能作如此解釋。再耶穌以「日」為工作之時, 父之工作, 為每日之所必需(約 9 4), 並可以之為其食品(4 34) 工作屬兩重式的: (甲) 傳道和醫病之一般工作; (乙) 訓練諸門徒(可 3 14 6 7 路 10 1), 及監視其力行之特別工作。如是, 其實施之情形, 亦屬兩重式: (甲) 常態的情形, 例如日期(安息日, 地方(會堂, 殿或露天處), 和聽衆(羣衆或個人)之時有變換; (乙) 變態的情形, 起於敵人之當前(太 12 10 14 24 25 以及其他) 或羣衆緊隨數日而不可忍去(太 15 32 可 8 2)。在如此迫切之下, 常無暇進食(可 3 20 6 31)。

至於「夜」之意義, 主亦不僅視為睡覺之時間, 卻大半以之為祈禱時間(太 14 23 路 6 12 8 28 22 39 41) 直禱至精力疲乏, 始往投附睡之鄉(可 4 28 路 8 23) 在甯醒不眠上, 其門徒雖因職業而習於守夜(路 5 5),

亦多次顯示不敵(路 9 32 可 14 37 50) 其朋友慮其精神頹喪, 乃力阻之(可 3 21) 但用數目(約 12 37 40) 以作估量精神活動之強度, 殊不可靠, 而彰明較著的事, 即耶穌一次所收之門徒比之施洗約翰尙超過多多矣(約 4 1)。

基督之活動, 顯見有幾種限制: (甲) 活動之範圍, 限於以色列家, 尤其限於以色列家迷失之羊(約 1 31 太 15 24) 少數加入以色列之外人(異邦人與新為猶大教徒者), 但這類的人屬於例外(太 8 5 13 15 22 路 17 16 約 4 9 12 20 21) (乙) 活動之發展, 以神所計劃之啓示為依歸, 而可見於「我的時辰」(約 2 4 7 20 8 20 13 1 以及其他) 「我的時間」(太 20 18 約 7 6) 之常用語中。 (丙) 活動之效力, 以某種道德容量性之存在為轉移(可 6 5)。

關於其活動之源流, 應注意以下諸點: (甲) 活動之源流, 深與退休及祈禱之時間有密切關係(可 1 25 3 13 6 46 9 2 以及其他) (乙) 活動之顯露, 直接歸於靈力之功(太 12 28 路 4 14 以及其他) (丙) 施行神蹟之活動, 表示「能力出去」之感覺(可 5 30 路 6 16)。

(二) 在基督徒生活之程序中, 須常強致其精力(太 11 12 可 13 33 路 19 24) 然而值得注意的, 是在基督之估計人格中, 其視活動之實質, 似有時比之容忍和沈思性質之不如。蓋以後者為獲得「那上好的福分」之要素(路 10 38 42) 並在「在山寶訓」中(太 5 3 12) 有其列入之地位故也。參看(基督徒)品格論

(三)在福音中，信徒對於基督之視點，切不要注意其活動之工作。此種活動工作，寧可說表示使徒（林後^{9:6}）以及其他）而非表示救世主也。所以，若以主活動工作之敘述，以與那「受難」之敘述相比較，則不論關於詳情或瑣屑方面，那立於福音描寫之前景者，自為「受難」而非活動也。參看基督職務與日期論（夏明如）

使徒行傳

ACTS OF THE APOSTLES

本篇之目的：

即研究使徒行傳如何論到基督，或言此書與福音之關係如何。按路^{1:2}知本書作者為第二代之信徒，因其不在「親見」人之內故也。試以路加與馬可馬太比較，即知路加述說以先之事，本人之目的，未見露出。使徒行傳中亦用現成之材料，但本人之意見微有所露。全書分兩大段，表示兩大首領之言行：先言彼得，後言保羅。依保羅所見，教會乃「建於使徒和先知之基」（比較弗^{2:20}）最可注意者，路加雖非猶太人，而其著書之筆法則多近之，可見其於所得之材料不願加以更改。因此，於其所記彼得之言語中，多能看出初立教會時之精神與信仰。論基督之本身非常簡便，不似約翰福音或保羅書信。徒^{2:22}「上帝曾由彼所行於爾中之大能表著於爾。」又^{10:38}耶穌「一切所為，上帝備之。」其意與路^{24:19}「言與行皆有大能」相同。^{3:22}又稱之為先知，即應驗申^{18:15}所云將來必有先知作摩西之繼承者。按此等說法，雖言上帝差遣，未論從天降生，亦未言自太初與上帝同在。以上為初

傳道時之發端，但此時亦可言除耶穌以外無教主（^{4:13}）。上帝立之為審判主（^{10:42}），人亦能向之祈禱（^{7:59}），又常稱呼耶穌為主。又在舊約論上帝之語，亦以歸於耶穌。^{2:36}「上帝已立之為主，為基督。」彼得言到耶穌復活升天時始顯出為基督，並非云是時始得基督之權柄，其以先之權柄隱而不現，此意與保羅之本意相同。^{13:33}保羅引詩篇「爾乃我子，我今日生爾」乃復活之時，而非降生之時，又見羅^{1:2:9}。

總而言之，彼得所傳之福音，即耶穌因復活顯出為上帝所應許之基督，「維生之原」（^{3:15}），「為教主」（^{5:31}）。^{2:23}「為之證」不但因為親眼見過復活之耶穌，且以之與門徒交通，使知即以前所認識者，不僅形軀相同，其心其愛其品格均與從前相同。因此人回想以先在世所生活者，亦仍然生活。在初創教會時代，人見極高極美之道理，驟然相見，雖有信仰有崇拜心，而未至論教義之地步。參看基督為神論

耶穌之行爲：彼得稱之為義者（^{3:14 7:52}）。此稱呼顯明猶太人屈殺無罪之人，又顯出反對各種罪惡（^{3:25}）。論耶穌之死：彼得之目的，使猶太人良心能覺醒，知殺耶穌為有罪（^{3:13 4:10 5:30 7:52}）。因此不論耶穌死之原理，在最初時，教會人不過說耶穌之死，乃按上帝教人之目的（^{2:23 3:18 4:28}）。

論耶穌復活，似有原有之形軀（^{2:27}）。引詩篇證明此事，提耶穌

復活與門徒一同吃飯(10⁴¹路, 24³⁹⁻⁴³)。其意似與保羅所講不同：因林前¹⁵所載保羅言血肉之體必變為屬靈之體。

論聖靈：彼得在五旬節倡言聖靈降臨，證明耶穌為彌賽亞。基督在天上稱聖靈常與信徒同在。因此，使徒發言乃有功效，藉此能力以行奇事。

論保羅：此書所記保羅事，雖著於書信以後，但保羅在書信中有若干大題目，為本書所未記載。此兩書不同，因書信乃寄已入教之信徒，而行傳中所發之言乃對於未信道者。例如¹³對於猶太人，¹⁷對猶太人，^{24 26}對官長等。因此，在書信所表現深妙之道理，未言及之。^{24 25}保羅論公義節制及將來之物，在雅典亦如此。^{17 31}引人至受審為止。猶太人早知有將來審判，但最新的審判主，已經決定而現存活於天上。因此保羅與彼得均以復活道理為根本。在雅典(17^{18 32})和對公會(23⁶)也以復活事為極重要之題目。保羅論耶穌在^{22 23}諸章所言，多為升天之主，不多言在世為人之耶穌。保羅所宣揚之中心點，為此唯一之主，人信仰其與教會同在者也。

單按本書，耶穌與基督兩名詞相互為用。按保羅所見天上基督之言「我乃拿撒勒人耶穌」(23⁸)，又按^{8 5}「證耶穌為基督」之言，則使徒之訓誨，即「耶穌之事」(28³¹)。路加福音本先著出，讀行傳者自然知前書所記。因此在路加第二次之簡單寫出，人亦明白。欲知行傳表示基督之人格，則福音書已為其背景。(J. W. Isaacs)

亞當 ADAM

(一)路^{3 18}之記載耶穌祖先，直探索至亞當為止。至此福音記者，究依何種證據而著此家譜，殊不能道其所以然。但以之與馬太福音家譜比較，則顯見路加有其寫出之用意。路加原為外邦人，其寫此家譜，乃為外邦人而寫，並有利用此機會以作福音普及能力之宣傳。考耶穌生活與其人格之影響，不僅限於猶太人而已，因耶穌不似馬太福音之記載，只為亞伯拉罕之子孫，亦為全人類始祖之子孫故也。再者，路加所用「亞當的兒子，亞當是上帝的兒子」以作家譜之結束語，正以表明亞當與全人類悉由一個神源而來。此記者並說到童貞女生產，與基督是上帝的兒子(1³⁵)，且以為首的人既是上帝之子，則凡人類，亦必為上帝之子也。既然如此，此福音中之家譜，雖粹然看來，與贅疣無異，然究其實在，反有不可沒滅之價值也。

(二)考太^{19 4 6}可^{10 6}兩處，對於耶穌引用創^{1 27}「他造男造女」之記載，即指亞當夏娃而言。有法利賽人前來問耶穌說：「人無論甚麼緣故，都可以休妻麼？」(太^{19 3})。主對此所予之答案，有意指出摩西法律中所有休妻條例之設備(申^{24 1})，原僅對於硬心者之准許。但基督徒之於婚姻方面，應採取真實深沉之觀念，而且以較高貴之道德——上帝造人時所予男女之真性——為其基礎。「為合於你們鐵石心腸，摩西特給你們這一條」但上帝起初造人，「造男造女」因此，人要離開父母……二人成為一體」(太^{19 5}參

看創²⁴弗³¹。這樣，基督以離婚之不可能，乃根據於首先原理而言也。

姦淫

ADULTERY

此處所說姦淫二字之意義，係特指已婚之夫或婦與第三者發生

曖昧情事之謂也。間亦有時以婦人之濫檢驗閱者，言其有淫行或惡行也。基於斯義，則姦淫二字之解釋似已較寬泛多矣。迨至耶穌時代，直以動淫念或動淫心者，謂已犯姦淫也（見太⁵ 32）。姦淫二字之意義，若更進而言之，卽一雙未婚之夫婦互相發生性之關係，亦係犯姦淫也。耶穌又特嚴格言之，凡非因妻有姦情而出妻者姦也；而娶所出者亦姦也。上兩段係引述耶穌對出妻問題之意見，完全以婦女犯姦淫爲講說之對象焉。今復以上述幾段與舊約阿摩司書⁷ 17節之經文詳加比較，則更得本篇我等所欲研究之問題矣。

茲有一極確切之比喻，古希伯來著作家曾用以闡明耶和華與以色列人之親密關係，其唯婚姻焉（參看賽⁵⁴ 5 02 5 耶³ 14 何² 7 19 20）。同樣於古先知書中，亦曾詳細述猶太民族屢次叛教而離棄耶和華之祭壇，甚且轉向外邦人而崇拜偶像，以玷辱其身心，卽犯姦淫也（參耶¹³ 27 結²³ 43 比較賽⁵⁷ 3 耶³ 結²³ 37）。姦淫二字之解釋如此，歷代相傳之觀念，自日常之社會生活而至屬靈生活，亦從未或稍變焉。降至耶穌之時，間或沿用之。嗣後耶穌門徒亦有用之者也（比較雅⁴ 4）。一次耶穌因其當代人之昏憤不悟，曾斥責彼等云：

「姦淫之世而求異兆……」（參太¹² 39 16 4 比較可⁸ 33）。彼時耶穌所謂姦惡之世，自然純係一種普泛論斷，以顯示當時之社會罪惡深重，靈性生活之缺乏故也。申論之，以文字解釋姦惡二字之真義，一國或一時代，若直斥之爲姦惡，其中頗有罪不應得之意在焉。然試問彼時之一夫多妻與一妻多夫之淫穢行爲，與終年犯姦之婦女有何別焉？試問一國之男子多有將其妻子離異或擯棄之，其私心，其無理取鬧，以之比犯姦淫之罪惡殆尤甚耶？因此吾輩後代信徒解釋耶穌之遺教，自不必一味咬文嚼字，以爲耶穌之遺教如此或如彼。蓋其意義每多指廣泛之事實而言之。耶穌於新約中之全部遺教均係吻合舊約中之文學與倫理之習慣耳。而其不同者，祇以時代與環境之歧互耳。

按耶穌所處之時代，人民多放情於淫泆及邪惡之觀念，耶穌已身一方自易聯想到姦淫一問題，他方耶穌對姦淫及與姦淫有關之離婚問題，自不得不作一種正式答覆與夫解決之方法。同時我們亦可於約瑟甫（Josephus）之著作中，及希伯來經典（Talmud）中發現與彼時雷同之社會現象。復次，希伯來有一位著作家喜勒爾氏（Ethel）曾著書立說，大意以爲姦淫並非一件重大事體，若云係一種邪惡罪行，充其量亦不過一種平常的較小的罪惡。後來希伯來之法學家，却又因襲演義喜氏之說，因而規定申命記中之律條（申²⁴ 1），如離婚問題，男子可依據法律有離婚之權，如云：「夫若因其妻

將佳餚煮鹹或烘焦，即可出之。」稍後，復有阿奇巴先生 (R. Akiba) 註釋云：「若其妻不見歡於彼，即可出之一語，其意蓋謂夫有出妻之權；」若夫見有比其妻更嬌豔的美女，夫即可出其前妻以另娶之。」

然善美氏 (Dr. Sherman) 對上述放蕩淫亂之離婚，立論多有評擊之處，彼意以謂申之法律範圍，乃僅限於夫因其妻行為不貞，夫始有出妻之權；反是，夫不得出其妻。此外，有幾位希伯來法學博士，亦抱與善美氏同樣之觀念。彼等皆堅持夫不得無故出妻，如妻犯姦淫，夫可出之。此亦夫對淫婦之一種懲罰也。

觀太 10 之經文所載法利賽派人與耶穌之辯護，概可知法利賽教之本質與夫喜勒索在當時社會之流毒也。彼時一般人之觀念，對離婚事，按猶太之離婚，乃夫棄婦，非婦棄夫，從未表示若何反感，或以為恥辱與惡事也。蓋受當時社會流行一夫多妻制之渲染也。譬之，希律第一亦曾娶妻十位。據約瑟甫云：猶太人之多妻制，社會上之輿論，不僅不加以取締或禁止之，且尤以為極時髦的，故其終能廣大的流行於社會中；又如猶太人之諺云：「猶太人之古法律，已經允許猶太人之多妻制矣。」同樣，另有一段古史料述及希律王之家事云：「一位猶太人同時可娶許多妻妾，乃古時之遺傳，相沿至今，而成風俗與習慣焉。」該時彼等之法律師，卒未限制彼等宜守一夫一妻制。但法律師似曾建議於彼等，宜少娶妻妾，每人至多不得娶妻妾過四人或五人以示限制之意也。

綜合觀之，吾輩當可了然耶穌對彼時社會流行之性道德觀念之訓誨有偌大之影響與意義也。耶穌之施教方式，係將社會流行之惡劣遺傳，盡行剷除，而移之以真理之原則，如云：「善樹結善果，惡樹結惡果，善樹不能結惡果，惡樹不能結善果。」(太 7 17 比較 13 路 6 9)。緣彼時社會人心已惡貫滿盈，私欲叢生，慘酷之天性洋溢呈顯，莫可遏止也。一般社會人士，內部生命，已被罪惡染污，而墮伏於無形中，祇以間有時表現或尚未表現於行為者也。類如凡以目力注視婦女而起淫心或淫念者，即已成就犯姦淫之罪行焉，——如惡樹結惡果——人之意志一到，罪惡便告完成矣。(太 5 28)。按耶穌此種醫世濟俗之教誨，其中自然有如許新創造之特性，然亦有祖述如出；20 17 箴 6 25 之意。且於古希伯來法典中更有同樣之紀述，如禁止男子注視婦人之足踵，或窺視婦人之小手指也。耶穌之對當代應有之道德基礎教訓，極打動一般社會上人士，且對於其教訓，亦皆領受之，信仰之，堅確深刻。於是耶穌於許多明澈之演講中，曾據理詳駁彼時之悖憤於演罪，藉以導引彼等入於真正的道德的宗教的途徑，而耶穌於此處關於姦淫問題之指摘，其精確之價值及重大之意義，與其他諸演講比之，亦自有其超越性在焉。吾們並非有意要問，耶穌究竟對已有淫念而戒嫖之人與有淫念而即嫖妓之人，其罪行有何不同？蓋耶穌既云：「見色好之者，已淫矣。」見色好之，謂之姦淫，與夫實際犯性的姦淫，其有淫則一也。如云，耶穌有獎勵動淫念之人，而繼續發生性

之關係，然耶非耶曰非也。有好色之念，淫也。實行非理性之交合，亦淫也。而其本質與成分自有差別在焉。須知有好色之念，雖淫而其純潔之成分則遠高於實際犯姦淫者也。耶穌之說教意旨，決非祇談隱伏之罪根，而輕忽了顯然之人生謬誤罪行。耶穌對姦淫一問題之絕對意旨，惟在注意並提高社會人士對性的問題之純潔觀念，故雖終年舌敝唇焦諄諄教誨而卒不厭倦者，良有由也。質言之，耶穌所開明之姦淫問題，且不僅限於已婚之夫或婦。普及言之，耶穌對姦淫問題之教誨，其意亦不在僅限於未婚之男與已婚之女發生曖昧之行爲。詳細體察之，耶穌言之精確意義，端在以其全副精神指導全體社會之已婚與未婚者道德的社會的生活向上，與夫思想之純潔化而已矣。

案希伯來古法典云，凡犯姦淫者，須處之以死刑，以儆效尤，有者以火焚之（創³⁸ 24）；又有者以石打死之（約⁸ 5 中；²² 24 利²⁰ 10）。然此種懲罰，於彼時，終未得普遍的流行，例如有女奴婢，已受人聘，他人復與之私犯淫行，男必獻祭，代己贖罪，則此犯者，始蒙赦宥，可見一般矣（利¹⁹ 20）。着實言之，古希伯來人對犯姦淫者，曾否執行過實際之重大懲罰，吾人對之，亦不免有些許之疑惑心焉。據來夫他（C. H. Toy）氏云：「予於讀希伯來法典時，從未遇有猶太婦人因犯姦淫而被處以極刑者，是來氏之議論，頗與太¹ 19 有不謀而同之觀點也。如太¹ 19 所載，約瑟不忍顯辱之，實足以表示其仁慈心焉。約瑟所

下之評論，曾博得其同輩等之無上贊許。復次，於舊約何西阿氏之夫妻問題，若依字義解釋之，吾輩又可於舊約經文中得一相當之例證，以示古時人對其淫婦仍有寬恕之心情，終則教誨之勸導之，卒未遂以離異爲懲罰之境地也。嗣後，耶穌本人對被執之淫婦，其判詞亦爲仁慈的，寬恕的，而耶穌對淫婦之慈愛與掛心，又爲從來遺傳所罕見。試細心體會約⁷ 53 至 8 11 一段述文之純真或一致，便可探知其中之底蘊矣。

於此，我們試用細密功夫，對耶穌之實訓與福音加以深刻之研究，將可得一顯著之結果，且可獲取一種彰明之理論，以解決吾輩基督徒與立法者所常感困難之問題，如姦淫，離婚，及重婚等是也。試作符類福音之比較，如太⁵ 32 19，可¹⁰ 11 12 路¹⁶ 18 等，則必發現一種特殊之道理與耶穌之實訓暨遺言有深刻之關係者也。按太⁵ 32，耶穌認爲凡不以理出妻者，是其夫以高壓手段而出妻，其罪當歸與男性。因此，其夫不僅自己爲一犯姦淫者（路¹⁶ 18），乃彼爲夫者使其婦爲淫婦也，或云彼爲夫者，使其婦犯姦淫者。此種解釋，意指被棄之婦有被迫而與其他另行結婚爲犯姦淫，顯不能有滿意之點。假如耶穌這樣的說過：被出之妻，而因其舛錯而被出者，雖爲無辜之婦，亦淫婦也——或云此婦雖無辜被棄，乃一淫婦也。但若有男子欲娶此被出之婦，彼乃情甘與淫婦同犯矣。於此，我們不能不認我們已然瞥見一種與理爲耶穌終身所習慣之倫理講章也。按婚姻者，乃神聖之結合也。

言其根源，婚姻亦如萬物有永久之定理或定則也（比較太19:6）。結婚者係神祕之結合也，乃一體不復為二矣。復次，試以聖徒保羅之論及夫妻本分與耶穌之遺訓，兩相比擬之，則知保羅所言者，不過脫胎於基督耶穌之講章而已（參弗5:22-32）保羅又云：「是以人離父母，膠漆其妻，二者成爲一體，此與祕大矣。」

因此，我們對耶穌所提出姦淫之難決問題，已得一相當之解決方案矣。蓋我等之任何類行爲，若有意毀損彼神祕之婚姻律，卽已淫矣。使我等欲深研此婚姻律，更無須乎他求，或旁徵博引。蓋若精心探索馬可福音所述說者，當可窺知其中之精蘊與義也。按馬可福音云：耶穌之意，在訓誨聽衆，使彼等確知，若爲夫者不依理出其妻，乃淫也；且又似曳其妻墜於泥坑中，而已先輾轉於泥湍之道途矣。由此，耶穌又顧彼爲夫者云：「禍哉斯世，以其陷人故也。夫陷人於罪，事所必有，但陷人者禍矣」（太18:6,7）。因彼爲夫者，竟以高壓手段迫脅其妻處於不平等之地位，使其生活於一種與神聖婚姻律相違反之生活故也。婚姻既爲天定，又屬神聖，人世不得無故或拆散之離異之，若謂必須分散之，以耶穌之意見論，是卽姦淫矣。由此觀之，耶穌個人對於婚娶已經正式離婚之再嫁婦，似不會有何公然意見發表，但依著者之判斷，耶穌業已認定凡屬男性若娶彼無辜而被出之婦，卽已成立犯姦淫之重罪矣。

溯自紀元後，教育中一部基督實訓之歷史，關於姦淫離婚與再

婚等問題之實際應用，各時代均有其互異之論點，而說者亦復不一也。如基督教之東西兩大派別，——東宗派卽希臘教，西宗派卽羅馬教——其信仰歧互，而意見亦隨之而各異，其別樹一幟與夫自給一派之氣勢，恐已成牢不可破之局面矣。前者採取緩和的寬恕的見解，准許無過失離婚之男女再婚；而後者則採取極端之嚴格主義，或云嚴守耶穌文字之遺訓，認爲離異後之不許再婚，爲免除不平等之待遇而爲正當之辦法。

換而言之，自路得宗教（耶穌教）革新以至近代，操英語之歐美神學家，其公衆之輿論，對希臘教會之思想，無不極端贊揚之傾向之。嗣後，於紀元後一八八八年英之汎英國國教（安立甘）大會各主教之決議，對離異後之再婚問題，祇不過於形式上承認其傳統之解釋而已耳。無已，我等試放下耶穌之遺訓，復將其高級門生聖保羅關於離婚問題之遺教以及與婚姻問題有連帶關係之各種零星遺訓，彙集後，詳細研究之，以窺其究竟有何特殊意見焉。蓋彼乃自耶穌被釘後，爲傳述耶穌福音之衆門徒中之一員健將也。曾有一次，保羅認婚姻乃永久不得分離之神聖事體，彼時保羅誠摯而無疑慮的謂夫在而再嫁者，謂之淫婦，夫死則卽不受法律之約束矣；雖另適他人，亦不得謂之淫婦也（羅7:1-3）。自另一方面觀之，我等須認清，使徒保羅於此時此境，乃爲猶太人而解釋猶太人之法典焉，且以彼等之絕對否認神聖的婚姻律而言之者也。以事實言之，此處保羅僅不過未嘗

提及猶太之離婚律，且禁止我等抄引以為例也。按保羅之意，原想立一種普通之原則，以俾後代基督教會對於婚姻法典有所遵循也。例如有一次，保羅竟允許離婚，但須因婚姻有不愉快或婚姻有不平等之現象則可也。然此處恐以保羅有心特地鼓勵彼等均應力求保持快樂而美滿之夫婦生活也。總而言之，以我等研究保羅言之結果，對婚姻一問題，彼實較耶穌之言行急進多多矣。按耶穌之意旨，唯一離婚充足之條件，厥為姦淫一罪耳。但復按保羅之言，云神聖的婚姻法典，決不干係已陷荒淫或淫蕩之婦或夫也（林前 7 15）。蓋彼等已自願脫離婚姻律則之約束故也。

赫馬斯之牧者 (Shepherd of Hermes) 書中却規定一種法律云：凡犯姦淫者，即當離婚，因為夫者若復與已犯姦淫之婦同居，勢必形成與該淫婦為同犯矣。但彼亦同樣主張，凡為夫者，若已為其妻所負而不另娶，一方面則予其妻有悔過之機會，他方面且可免去其本人亦捲入犯姦淫之罪行焉。

復次，保羅列舉他所不能繼承或加入上帝之國者，亦惟有苟合或犯姦淫之輩乎（林前 6 9）。比較弗 5 5；樹前 1 10 來 13 4；啓 21 8 22 15）。

統而言之，夫婦本是不能離婚的，然而足以造成離婚之唯一正式條件者，乃犯姦淫一罪焉。如是可知犯姦淫一罪，實為夫婦間關係破裂之唯一原因也，其意義之嚴重與深遠，詎可不慎乎哉。進一步言

之，教會於事實上不得不解答一種必然發生之問題，倘使男女兩造，一方已犯姦淫，而他方之受冤抑者，欲與之離婚，試問教會於此時當有權允諾之乎？按教會有權允諾之意，固非其他不相干係之意義，實男女兩方能否達至未結婚以前之地位。關係此問題，宗教家各派之意見與答案固不能相同也，然亦不必雷同也。姑無論若何費解，事實上有若何困難，我輩如仍想到耶穌之意旨，則其所宣示之權威，仍弗消滅焉。實際上各派之意見類多不出極關緊要之大問題，如開當耶穌宣示姦淫及離婚二問題時，彼是否以為自己乃居於立法者之地位抑彼僅宣言一種大原則，至於其他詳細處理之方法，仍須後世人因地因時因事因景而制宜耶？於是著者不妨直爽言之：予之個人意見，亦十分同意於彼等深信耶穌所云之結婚契約，係永久不能毀棄者也。且夫耶穌之意旨，固欲使彼之門徒徹底了解凡重婚者，其日後之生活，乃姦淫之生活耳。同時著者早已洞曉，今日之時代環境諸多趨向於新思潮，皆極力主張放縱之自由耳。而吾却始終宗仰耶穌之意旨者也。

假使耶穌於太 5 27 32 為一種廣泛的普遍的應用之實際宣言，於是，則著者所表示之個人意見，自然便無駭覆之餘地矣。然而我輩如認耶穌之宣言，純係一種根本大原則，決非有意要將其祖國之倫理信條，逐條一一推翻之，則其他一切細目，須得其後代信徒因環境之變遷而製定之者也。換言之，後者之意義，係說明各時代之教育有

相當之權柄，以解決其不同時代之歧異問題也。社會環境變遷，一時代之厄運，不至傳遞於次一時代之民衆，蓋因解決之大原則雖同，而其解決之細目與辦法則隨各時代不同之環境以互異也。由是我輩尤須特別注意者，卽近代法律觀念之傾向，早已對婚姻契約放弛而不嚴加束縛也。甚或已失去如耶穌所謂犯姦淫者，始准予離異之嚴肅性矣。類此之社會人類，豈非欲剷除社會的家庭的人生的神聖的根本原則乎？

(寶廣林)

基督臨凡

ADVENT

這個名辭，是指主耶穌第一次現世降生而起的，「有再臨」

之說，本書另有題論。一考歷史上的用法，用降臨表耶穌的降生，有特別意義，意思是說有一個無匹的道德力出世，給人類宗教進化上一大轉機，開一恩門之謂也。如說耶穌爲上帝的兒子（太¹⁰ 33 約³ 16 17），在其本身表彰上帝（約⁵ 30 14 9 10），拯救罪人從罪裏出來（太¹⁸ 11 路⁴ 43 17 21）等語。如此，就可證明他實在爲猶太人的彌賽亞救主基督和主宰了（路¹² 11）。茲分論如下：

(一)預表的應許：猶太人的希望，已在歷史期中隱伏着（創³ 15）。以後由亞伯拉罕的約「萬國因他後裔得福」爲有證實（創¹² 2 3）。更給摩西一保證，表明耶和華紀念與列祖所立的約越發穩固（出²⁰ 24 章）。及到了大衛作王時代，國榮權振，人心才希望始初所應許的圓滿之幸福。迨至大衛去世，續位的王沒有榮耀，而國勢

又衰落，於是進一步又將幸福置於前途不可知的時代之中。但爲日越久，盼望越隆，希望有一受膏的王，應時誕生，使世界成一公義承平的時代，以引領以色列進入救贖，並且使四外隣邦，都承受耶和華之道。一概服從耶和華的律法（賽² 2 11 5 9 27 1 彌⁴ 1 4）。

及至被擄時代與王朝傾覆時，以色列歷來所希望的公義平安的王終成泡影。雖是如此，以色列中的善人仍時常縈繞着神的憐憫，必挺生大榮耀的一位，救他的民從苦地和罪裏出來（賽⁵⁵ 60 1 8）。從此時代起，在救贖事上，發現屬於精神的性質：以西結書與以賽亞書之後半部所繪寫的大意說：這個時期來到，人心內受感化而有新的發現（賽⁶⁵ 6 7 結¹¹ 19 20 38 25 30）。在被擄時代的文字中，表示一國爲耶和華的僕人，歷過困難，以爲上主作見證。及至回國以後，又恢復以前的救贖希望，卽以將來必有如大衛一類的王崛起（該² 2 23 亞³ 8 6 12）。然而到瑪拉基時代這類希望又行消滅，不多繫念於人心中了。

至瑪拉基王朝興起（紀元前167至135年），彌賽亞的希望更逼近一步。由但以理書知道這個意思（但⁷ 13 14 18 27）。大意是說：人子先要得權，以後將權永永遠遠歸於他的聖民。總之，彌賽亞必勝過一切，得掌世界大權。至當時的文人著作，將彌賽亞主義放置於文字作品中，成了一種牢不可破的道義。大意說：耶和華爲萬人主宰，也遣差他的代表來到世上掌權；從大衛的後裔出世以來，這就是

彌賽亞主義的大略說法。

迨至耶穌降世，當時的人對於彌賽亞的希望，大多數盼望在政治上得有救贖，不再受外邦的轄制。或僅有少數的人，有慕道心理，希望在精神上得有救贖者。至耶穌的來世，為要應驗向以色列所說一切關於理想和精神上的預言，作上帝的代表，而且完成彌賽亞主義所包括的豐富的幸福。

(二)耶穌臨凡的時代猶太宗教的情形：耶穌降世，對於國人在政治上，社會上，國家上，算是應時而來，適逢其會。於此不論其他，只說當時宗教的生活是怎樣情形。按之猶太當時，宗教為主制的中心。這是本於歷來所有的道，比較的實在高出於列邦。雖是如此，然而在當時所有弊端，已指不勝數，僅舉其大者如下：

(甲)偏私的成見：一為讀書人和法利賽人，一為撒都該人，他們各有自私自利的偏見，於是互相傾軋，爭為宗教的領袖。不過前一派所編製禮儀規條，繁瑣的多至不可計數；而撒都該人則不以為然，以為聖殿的禮節，已經足作宗教的典禮，何必更多多益善。又為死後復活，更大起爭辯。因此之故，就存互相輕視的心，甚至彼此相殘。更有以斯尼派，他們對於以上的兩派都不表同情。(乙)違法主義成見太深：法利賽人讀書人把宗教法律，忘其重者大者，繁文末節，增加了許多，以致束縛人作宗教法律的奴隸，其實因拘拘的死守，完全失掉自然的快樂，只用賞罰以為激動人心的方式。(丙)外禮的束縛：

嘔吐的講解，又從而益之，更令人幾乎無所措其手足，以故人的衣食住及日用尋常之一舉一動，件件須照律法辦理。這般人自負有領袖的資格，居師尊的地位，要人服從，其實是給人一種莫大的苦難重擔；反而養成他們的驕態，在人面前，以能守法律為高人一等，久而不覺其虛偽。是以主耶穌責斥他們說：「假冒為善的讀書人法利賽人有禍了，」都是從此而起的。

雖是如此，同時國中還有不少熱心宗教的人，尋常在會堂讀經，而且學校子弟，以誦背經文為日用的常課。這樣，耶和華的感力，在衆人的心中，永不能消滅。尤其是一般敬虔的人，特別懷有敬畏的心，雖然被死板的規例所束縛而失去活潑心理，然而因有熱誠的老成存在，也足能保持國有的道，不至淪亡殆盡。如路加所記的撒迦利亞和妻子以利沙伯(路：156)以及亞拿(路：236, 37)西面(路：225)諸人從這幾位足表明國內尚有不少同心相仿的人，切心希望有救國的救主快快臨凡。所以在耶穌降世時際，宗教呈露一種生動氣象，有新的精神。而耶穌的生活，又以絕對服從上帝為其天職，終至為道捨身。因此大功告成，在世界表現一種無遠弗屆的威力。

(三)當時國勢不安的狀況：猶太受羅馬政治的轄制，時常切望誕生一位救主，拯民水火，脫離外邦的束縛。所以有人說：「時候到了；」又有人說：「救主已來；」不過韜晦未顯罷了。這樣的潮流，每每激起大眾人的狂熱，更奇異的，是當時猶太以外的列邦，有種有力

的傳言說：「將有一位大力的王，他要來勝過世界，而必產生於猶太。」這傳說流行的很廣，甚至羅馬國史也記載此事。耶穌於這個時代臨凡，可算適逢其會，而且越過猶太人的希望，不但應驗耶和華對於一國的應許，並應驗對於全世的應許，使普世的人類都得分沾所應許的救恩；就是耶和華應許救贖萬民從罪裏出來者已經臨凡，在世上設立其公義仁愛和平的天國。（E. Morgan；周雲路）

敵人或對頭

ADVERSARY

此語見於福音中之路 13 17 21 5 上，意即

福音之敵人。我們瀏覽到當耶穌辯明其動作以抵勝利時，其敵人都慚愧無語。耶穌也使門徒相信於逼迫臨近之時，必無敵人能敵住聖靈所啓示他們智慧之言語。

而此語在太 5 25 路 12 58 上與路 18 3 上不義的官之比喻中，意即私人之對頭。在那裏自然發生的問語是：「所指的對頭是誰？」由寶訓中所提出之一段，乃為其解釋之關鍵，即太 5 23 24 等處，在那裏基督說人若尚未與所得罪的弟兄和好，勿得在帝壇奉獻禮物。

恨惡那得罪於你的弟兄，必成為真實敬拜之障礙物。故凡想見接於上帝者，必以公正待其弟兄，並移去與他爭執的原故，因為懷恨在心者，主必不聽他（詩 66 18）。如是關於這種敬拜之事，必嚴守某種秩序。更有進者，耶穌似提示這種秩序之原理，能在上帝和罪人中之不和方面發生一樣的效力，因而與上帝和好，是人人首當注意的。但

和好之後，須守上帝的法律，否則上帝的法律，必自經行其歷程。此處的對頭，是指法律違犯而言，或指製定法律的上帝本身不把未曾與他和好的罪人看為對頭似的（比較路 14 31 32）。

在不義的官之比喻中，寡婦依法以控告其對頭，與其不停的懇求，是用作表顯上帝選民之祈禱。但這比喻之特殊教訓，不只鼓勵教會，尤其是各個信徒，可藉恆切信仰和祈禱，自能抵禦世界魔力所用以攻擊之任何企圖。參看撒但論

中保

ADVOCATE

在約 1 2 1 所用之那希利尼字，

不是那平常譯作中保之字，卻是在聖約翰福音所用過四次之字（約 14 16 25 26 26 7），而此字不是譯作保惠師，即是譯作訓慰師。

這字根的原意，是為「喊到一邊來」的意思，尤其是為求助的原故而用的，但牠另有個術語的意義，就如某人在法律事件或審判上呼求援助，尤其是在這種呼求援助之中，附有請求審判官表明情於被控者的意思在內。

在約 1 2 1 所用為「中保」一詞，是用於這種特殊術語意義的範圍，而意思是，設使一個信者犯罪，耶穌基督自己必為他的緣故向父上帝說項。耶穌基督為信者的代表，而為他的訟案繼續出席於天上的法庭。參看保惠師論

哀嫩 AENON

這個地方只在約^{3:23}提過一次，就是施洗約翰施洗的地方。這名詞的意義乃是泉源。至於牠的位置不能確實的指定在何處。

年齡 AGE

此語之用在新約中，乃指一種生命的常態發展，這種常態的發展也許由個人年齡或身材以表示出來。在古典的希利尼文中這名詞普通指年齡而言，因而這字之極平常的意義，是為「生命之精華或年富」。但古典的希利尼文也給與這字的意義為「身材」或「高度」，即那最撩人注意的體格發展之形狀。

在新約中這字意之活動，正如在古典的希利尼文中。在約^{9:21} 23 上所載瞎子的父母，因怕被人趕出教會，設辭避開猶太人之間，而諉答覆的責任於其子：「所以他的父母說，他已經成了人，你們問他罷。」也是在太^{6:27} 和路^{12:25} 這字似指「時間」而非指「身材」。人的「壽數多加一刻」似為一種自然的說法，但說「人的身量多加一肘」未免勉強而不自然。這字之明白確定的意義，見於路^{19:3} 上所載撒該之故事中，在那裏只能譯作「身量」一詞而已。這也可與聖保羅在弗^{4:13} 上所說「長大成人」一語相比較。

此字發現，大饒興趣的，只有論及主在世生活之一節書中，即聖路加云：「耶穌的智慧和身量，並上帝和人喜愛他的心，都一齊增長。」（路^{2:52}）路加的措詞法，不外於受了他所回憶那論及青年撒母耳

事的影響（撒^{上 2:26}）。此節與路^{1:80} 和路^{2:40} 之相互比較，似可決定那論及耶穌所使用此字之意義，乃指「身量」而非「年齡」。而在撒母耳和施洗約翰的身量所可注意的，不多，但在聖聖耶穌之無上的特性，即身體和精神方面有同等的發展上，所可注意的實無限無量。這「身量」的意義，在一組參考中不為一種有趣的貢獻，卻是着重於我們主的人性方面。這就為解明同節中「人的喜愛」類似說話的助語，這就暗示主的人格，甚至他的儀表，也許有驚人之處。更進，這也許使研究彌賽亞預言的學者，對於耶穌和華僕人的描寫，不至過於着重身體方面之意（賽^{52:14 53:2}）。

基督的傷痛 AGONY

這語句在路加福音 22:44 內係用以表示耶穌於客西馬尼園中之愁慘痛疼及掙扎的意思。按古希臘文的語源，則有三種意義：（一）一種民衆的集會；（二）一種公共的場所，例如希臘民衆依據慣例所召集的民衆大會，屆時舉行慶祝或遊藝會等的所在；（三）一種運動家，勇士或御者之競賽會等。於新約希伯來書信中亦曾引用過為象徵之意，如云：「奔那擺在我們前頭的路程」（來^{12:1}）。其原義又有競爭之意，如帖前^{2:2} 云：「在大戰爭中把上帝的福音傳給你們。」又如腓^{1:30} 云：「你們的爭戰，就如你們從前在我身上看見。」又如提前^{6:12} 云：「那美好的仗。」又如提後^{4:7} 云：「那美好的仗我已打過了」等處。另外尚有一種深刻的意思，就是懸念與期望

之殷切：「我爲你們……是何等的盡心竭力」(西²¹)。

復次，耶穌在客西馬尼園中的經過事實於下列各書中敘述甚詳，如太²⁶云：「就憂愁起來，極其難過」；又如可¹⁴云：「就驚恐起來，極其難過」；又如路²²云：「耶穌極其傷痛，禱告更加懇切」；嗣後又如耶穌對他們云：「我心裏甚是憂傷，幾乎要死」(太²⁶可¹⁴)。此時耶穌深覺於客西馬尼園中之傷痛正如受試探一樣，所以特地警告門徒說：「總要做醒禱告，免得入了迷惑，你們心靈固然願意，肉體却軟弱了」(太²⁶可¹⁴比較路²²可¹⁴)。於此深刻的說，耶穌在園中的傷痛，他是深深覺得自己肉身的軟弱，并進而尋求上帝之力的來臨以助其鬪爭；此情此景，我們在耶穌的祈禱中已顯然見及了。不過各福音中之文字紀述，間或有些許差異處，茲將其不同點比較研究之：

太²⁶云：「他就稍往前走，俯伏在地，禱告說：『我父阿，倘若可行，求你叫這杯離開我；然而不要照我的意思，只要照你的意思。』」

可¹⁴云：他說：「阿爸，父阿，在你凡事都能，求你將這杯撤去；然而不要從我的意思，只要從你的意思。」

路²²云：「父阿，你若願意，就把這杯撤去；然而不要成就我的意思，只要成就你的意思。」

於此，馬可與路加二書的著者僅是敘述了一次的祈禱，雖然前者很顯然的有意要記載三種不同的祈禱(參可¹⁴ 路²² 太²⁶)，而後者

要極清晰的記載兩種(路²² 太²⁶)。但是馬太書中所述說的第二種祈禱，却又與第三次的祈禱互相雷同，就如說：「我父阿，這杯若不能離開我，必要我喝，就願你的意念成全」(太²⁶)。以我們的推度，此時耶穌的思想是澈底了是覺悟了，那亦是極有可能性的事實哩。在最初的時候，他所以禱告，是要求撤去苦杯，假若有可能性(參太)，因爲他想要在上帝凡事都能做到(參可)，如果上帝喜歡而願意做(見路)；及至後來他覺悟恐怕那不是上帝的旨意了，所以他便懇切的禱告，意在請求上帝增加他的力量，藉便痛飲此苦杯了。

由此看來，我等現在滿可不必吹毛求疵地硬說上述三書的記載究竟那一段是近真的，因爲各書中的記述縱或有文字上的歧異，而其在實質上與精神上則仍爲一貫的。

復次，約翰書雖然不曾描寫耶穌在客西馬尼園中的那一段生活，然而他却隱約地追憶了耶穌同衆希利尼人會晤的一段談話，如云：「我現在心裏憂愁，我說什麼才好呢？父阿，救我脫離這時候，但我原是爲這時候來的。父阿，願你榮耀你的名。」(約¹²)

其實這一段的紀事，於實質上完全是同類福音的紀事相符合的，而其所異者，只不過是換了約翰福音著者的筆法而已。

現在假若我們再退一步研究之，姑且以前者之判斷爲種臆說——或謂無稽之談，但此種語言至少亦必爲第四福音著者之指示，藉以說明耶穌遇死時之最後奮鬪情況也。於此尚有一例，足可證

明我等所言之不虛，如耶穌在客西馬尼園中之情事，於希伯來書信
中曾引證云：「基督在肉體的時候，既大聲哀哭，流淚禱告懇求那能
救他免死的主，就因為他的虔誠蒙了應允，他雖為兒子，還是因為苦
難學了順從。」（來₅ 7-8）

我們在上面已將耶穌在客西馬尼園中關於傷痛的情形及其
旁證約略的論及了，於今要直接了當地就事論事把傷痛問題的真
義徹底研究一番，以明當時的情況。

我們知道對於傷痛問題的答案本來有許多，但是我們試追本
溯源的問一句痛快話，耶穌所欲除掉的那隻苦杯，究竟是什麼？

（一）當頭第一個答案，以我們看來，我們自然要認為他們不僅
對耶穌欠缺相當的了解，且又恐包藏了若許不虔敬的心意於其中。
這個答案，便是極端地明顯地認客西馬尼園中的耶穌是為死之懼
怕所征服了，因而他便想要逃脫最後的苦痛。甘脆地說，這種答案就
是看耶穌比我們有的常人尚不如。我們知道在歷史上有成千累萬
的忠真的信徒，都因慕耶穌之名而上斷頭台，受板拷，跳火焰，以及其
他各種死的痛楚，卒未稍蒙退縮之志，甚或口歌贊美之詞，泰然而榮
終。耶穌之威力有如此，難道他對於私人的死，竟是遇死而要退避三
舍的嗎？

（二）第二個更巧妙的答案，就是有一般人依據太₂₀ 38可₁₄ 24
（幾乎要死）及來₅ 7（懇求那能救他免死的主）等處，而斷定耶穌

想到他自己的必死是無疑的了，但是他所恐懼者，於未作成救世出
罪以前而與世長辭耳。對於上述意見，另有三種反駁的論調：其一，我
們深澈地探討各種福音書中的紀述，於耶穌個人之工作，絕未顯著地
表現他已筋疲力竭，因而發生恐懼的心情；此時耶穌的肉體雖然遭
遇了重大的壓迫與犧牲，然而未見其精力耗費以致死有隨時之可
能。其二，一般不學之輩與夫膚淺的人們，口奉耶穌為救世主，謂耶穌
之所以能成爲救世主者，尤在乎他能死在十字架上；有謂耶穌的死
之有效力與否，乃全在乎形式與物質方面，謂耶穌若死於客西馬尼
園中而未死於十字架上，那末他的死，對神及世人比較的說來就少
有效力與價值了。其三，縱或我們肯定的說，第二種理由有相當致虛
的價值，然而還須要顧慮一點，就是耶穌確信在他一生的征途上，他
無時無刻不是在聖父的慈祥與導引中過活着，此時就是他早死，
其死也，亦絕不會將他一生的重大使命功虧一篑。對於這一層，料想
耶穌個人必不致有所懷疑的。何以呢？試觀耶穌曾在驚濤駭浪的大
海上斥責他的門徒說：「小信的人們」（太₈ 26），可見一般矣。以此
例證之，耶穌當無小信的觀念存在於其靈府中了。

（三）作第三個答案的人，他們的認識，較為深遠多了。亦許還值
得我們些微的注意與思維的。他們以為耶穌的傷痛問題，不僅是一
個死字來發動的，另外還有那些當時的惡劣環境所促成的。死，在耶
穌看來，不僅是他所甘願奉獻的犧牲，不僅是他所準備好了要領受

的慘劇，卻是世人干犯上帝的罪惡，他因而纔長縮以至於戰慄了，換言之，耶穌降世，係滿載神的真理與恩惠而來，他的目的，是在濟世救人，今也世人罪惡滔天，竟欲殺教人子，以忤逆神的厚愛，故此耶穌纔有過分的傷痛。

詳言之，耶穌的傷痛是一件事實，那是無疑的了，而其所以傷痛，確因他不堪忍受地注視着那類人的罪惡與渣神之無底的深淵裏，有聖者的慘死與義人的犧牲。

自然，在這種人類罪惡的啓示中，不必都可以象徵出來上帝是有恩惠的。但是，如果我們能更深刻地觀察這幕聖劇中各角色的行為，我們便可較清楚地了解世人的罪惡是如何深重地表現在耶穌的台前，耶穌怎能不膽寒心喪呢！

如當時的民衆變幻靡常，如法利賽人之虛偽與頑固，祭司等之卑鄙與自私，門徒猶大之詐騙，西門彼得之三次不認主，大多數的門生反對耶穌之救世宏旨，呈控耶穌者之不忠實，慘殺耶穌者之恨毒與狡猾等等，均風起雲湧地向耶穌的良心攻來了。這種四面八方的攻擊，在耶穌個人當時所處的環境看來，於良心上是一種絕難忍受的攻擊，於情感上亦是一種絕對說不出的苦痛。

耶穌雖是傷痛地到了極點，但是以他的屬人的良智，與屬靈的認識來作評衡，他是十二萬分地知道他本身是絲毫沒有錯誤及罪惡的。那末，他所看見的祇是些人類的卑鄙與渣神的象徵及證據滔

滔然如洪水猛獸般的深入人心了？試問此種渣神的大罪究竟是必須來到的最後怒發嗎？難道耶穌竟不能採取一種拯救世人的方式，務使世人殘暴的罪惡減殺嗎？試問他何以必須堅持成見，將他所有的敵人均驅使成爲他的敵對者？并且何以必須如此忠於他的使命，以牽涉大多數的人來反攻他，使他們作成更大的罪惡，誰能肯定地說這些問題便不能在耶穌的腦筋中迴旋一下呢？此時耶穌固早已洞悉了彼罪惡滿盈的世人之必滅亡，并且他又進一步地參透了此污濁世人之滅亡，必是因爲他們慘殺人子而滅亡的。於是，他恐懼而戰慄，乃是因爲他們的罪惡業經宣判而無法可免掉了。但是，在客西馬尼園中的耶穌，他是的確預先知道并已從容接受了他將要負擔的十字架的苦，那末，他這種憐恤世人犯罪的傷痛，到不一定就算是他的最大傷痛了。試問他在十字架上於天昏地暗時所發出的一種孤獨的呼聲說：「我的上帝，我的上帝，爲什麼離棄我？」（太₂₇ 46）現在，從此段生動的經驗之神秘文字中，當可尋出我們所要研究的線索來了。

（四）於此，耶穌的傷痛之正當答案，以本篇著者看來，耶穌在客西馬尼園中戰慄祈禱并企圖得免嘗死的苦味，乃是因爲他深深地覺着神是距離他遠了，或說是神棄絕他了。他在遇死時悲痛并非害怕死——肉體的滅亡，亦非憂心忡忡的怕在死以前仍未完成他的救世大業。其實，他的戰慄，一方確乎是因爲他對上帝的孝心，爲世人

的罪惡，被死之毒勾蔽障了；另一方，上帝對他的慈容亦被陰霾密佈的黑暗所籠罩住了。後來，他的祈禱蒙了應允，縱然他暫時地昏了與上帝中間的黑陰和別離的痛苦，而他至終是被上帝拯救脫出死亡了。少時，當他未死前之一霎那間，他如同嬰兒似的將他的靈魂交託給他所信賴的聖父，如云：「父阿，我將我的靈魂交在你的手裏。」（路^{23 46}）由此看來，耶穌在客西馬尼園中的傷痛已足證明他是配稱為上帝的兒子，因為由這一段經驗之中，可以看出來他同上帝靈交的孝心，縱一時間斷了，但至終是復原了。在耶穌以為他既獻身為世人的罪惡犧牲以至於死，而在他犧牲時，中間有一段與神隔離的空暇，這是必然不可避免的了，也倒是一種疚心的傷痛的極大原因了。

總之，這一篇著作的功用，并非是要把耶穌在客西馬尼園中的傷痛問題搬出來，作一番神學的探討與研究的，乃是要校正以上各種答案，而這種簡略校正的立場是完全站在心理學方面來詮釋耶穌的遭遇。

第一，我們已經知道耶穌當時自身是感覺「孤獨的苦悶」。彼時他除率領三個親信門生之外，其餘的他必須要去棄的，甚或連此三人，他尤須片時脫離了（太^{26 38}）。其實，他在形式上的孤獨，是因為他在內部的心靈方面早已孤獨了。自從他預言所必須受難的事情以後（太^{16 21}），他的衆門生便一日一日的同他的意旨隔離和疏遠了。最後他知道他們必會都遠離他的。同時他們在表面上對他

的遠離，正是表明了他們內心的移愛。

畢竟，人們都遠離耶穌而他却有父的安慰與他同在，如云：「看哪，時候將到，且是已經到了，你們要分給，各歸自己的地方去，留下我獨自一人，其實我不是獨自一人，因為有父與我同在……」（約^{16 32}）。但此時在客西馬尼園中，他認為要想完成他的犧牲的工作，甚至他的慈父亦免不了掉要同他有暫時的分離的。須要知道，這種分離的恐怖，亦正是驅使他知道與父同在的急需和必要。但是，無論怎樣，這種恐怖之無根據的確證不會向他表現出來。他於是便又轉身回到門徒那裏去！

第二，我們知道耶穌當時所感覺的需要是「同情心」。當他稍遠地離開三個親信的門生時，他勸他們小心做醒，及他回來看他們的時候，見他們又都睡着了，所以他便傷心地說：「怎麼樣，你們不能同我做醒片時麼？」（太^{26 40}）。他所要求的是同情心，他的這種要求，不祇是因為他覺着單調，乃是因為他常常地敞着心門要愛人，所以他感覺不安於寂寞了。他覺着為人類犧牲是他所必須要作的供獻，而作此種供獻時，首先要感覺的，就是聖父的遠離為種死的毒勾的蔽障；並且雖然他的死是為人類而死，連他所得意的門生亦不向他表示憂傷的情緒。如此，比較說來，人類對他太缺乏了同情心，而使他更覺得恐怖的，好似他的慈父的慰藉與協助亦要遠離他了。

第三，我們知道他的恐怖，不是沒有理由的，這種恐怖是深深地

種於他的經驗與使命中。我們不可只限於他在客西馬尼園所發的言語中來探討他在那裏所感的傷痛，那末，便可以看出他是愛的化身，他是仁慈，他是上帝的恩惠，茲再以他的經驗論，他的確是代替人類犧牲的。他是與人類同甘苦，且又爲人類的犧牲。他降低自己的地位，同罪惡的人類共生活，他協助人類奮鬥，他擔負人類的負擔，他忍受人類的羞辱。他本身是無罪的，他亦不知罪爲何物，但他爲人類的罪惡而犧牲，他觀着人類的犯罪如同自己的犯罪一樣。身爲上帝的愛子，他反被咒詛，在客西馬尼園中備嘗傷痛的苦味，并爲世人的罪惡遭遇短時間與上帝的隔離，雖然他個人是清白的，不會覺着是有罪辜的，亦不會受過犯罪的處罰。因此，正是因爲他沒有罪，所以他纔降世化身成人，來擔負人類的罪惡，并忍受人類的咒詛，甚至連他同上帝之間的孝心與聖父的靈交都被幽蔽和中斷了。

老實說，在上帝一方面并未棄絕了耶穌，亦可說，上帝從不會割愛了他的唯一的鍾愛的聖子，并且曾在他要犧牲的時候，扶持他不過，上帝之子在受最後的傷痛時，他的自我自然被人類的罪惡與人類的咒詛所遮蔽所淹沒了。他來是爲愛人類并且化身作一個人，及至他在客西馬尼園中和十字架上，他都是因爲替人類負罪的緣故，深恐失却了他的聖父的慰藉和協助的慈愛。

於此，耶穌在所表演的最後一段聖劇裏，我們看出來的是上帝與罪惡間之不兩立，是神之被排出於人心與罪惡之侵入了人心之

必然過程，是耶穌之化身成人同罪惡的人類共生活及其自我的孤獨的應有步驟——失却了聖父的同等。實言之，耶穌在客西馬尼園中的傷痛，就是因爲他要將人類的憂傷，人類的恥辱和人類的罪惡的咒詛當作自己的重擔，而這種種重擔險些就把他與上帝之間的永久關係給衝斷了，所以他纔恐怖起來了。他鬪爭的結果，在剛開始時，他懇求要免除這樣可怕的可悲的重擔，後來他澈底的認透了上帝之意旨，爲順從上帝之意旨，他留願犧牲與聖父靈交的快樂，爲要成全上帝拯救人類的大事，他這樣地領略了上帝之意旨，所以上帝又賦與一種絕頂的勇力給他，俾他能以成全他父所付託的工作。他這樣順從父之意旨，獻上自己的生命，死在十字架上，拯救世人，就造成一種新約，其中所蘊藏的真理，是人類的赦罪，重生并與上帝之間的團契。參看基督被棄論（寶廣林）

農事

AGRICULTURE

一塊土地之地理的和氣候的特性，自然影響於該民族

的性恪者甚多。這個問題近來是許多地質學專家極願研究的一個問題。不過除此之外，我們仍有一個極待研究的問題，并且這一個問題對於一個民族更有重大的影響在焉。就是一個民族的職業問題，是與他們的思想的範式和生活的習尚有關係的。談到這個問題，我們知道除了希伯來民族之外，恐怕是不易再找到其他更顯著而有影響的例子了。茲以希伯來民族來論，他們的職業大多數是以他

們所居土地之特性而決定的，但是同時他們的思想與語言亦可說整個的就是由他們的職業所鑄造出來的。

(一)農業在希伯來民族的生活與思想上之地位：希伯來民族在上古時候，他們是一夥遊牧的民族，漸漸他們就變成耕種的民族了。現在我們要知道他們這兩種職業是不難的，試參閱他們的文學典籍，便可到處發現相當的材料和情況。并且由職業問題影響於他們神祕的思想方面而發生上帝與人類之間的關係。如說：上帝是以色列民族的牧者(詩₈₁ 1)；以色列民族是「他的草場的羊」(詩₉₅ 7 1 1 7 9 13 100 3)；上帝是家主，以色列民族是他的葡萄園(賽₅ 1)；上帝是耕者，以色列民族是他的耕地(賽₂₈ 25 林前₃ 9)。

以上是我們隨便在舊約經典裏所找出的幾件材料。現在我們來看新約經典中有多少材料足供我們的參攷。在新約經典中我們可以尋出同樣的思想充分的流露着。

我們知道基督徒的最高的德行，是在乎他能承認他的聖父是「能叫日頭照好人，亦照歹人，降雨給義人，亦給不義的人」的博愛的(太₅ 45)。有一次耶穌用比喻來解釋上帝的國說：「有一個撒種的去撒種……」(太₁₃ 3)，又用比喻說：「天國好像家主撒種似的，撒下的種有麥與稗共同長起來直到收成的時候」(太₁₃ 24)，又說葡萄園的主人在清晨的時候外出僱工人(太₂₀ 1)，又說葡萄園的家主派僕人去園中收果子(太₂₁ 33)。又如耶穌自言他是牧者，他來是

要尋找已喪失的羊直至他尋着方止(路₁₅ 4)，又言他是為羊捨命的(約₁₀ 11)。又希伯來的民衆，以耶穌的憐憫的慈心看來，都是「沒有牧者的羊」(太₉ 36 可₆ 34)，又世界的人，以他看來，好似一片田野，并且「莊稼都已經熟了」(約₄ 35)，又說「莊稼是熟了，祇是收穫的人少」(太₉ 37)。此外，耶穌曾表示他與他的門徒的關係好像葡萄樹與葡萄枝子似的(約₁₅ 1)。

復次，一般的經學專家特別的注意到關於耕種這塊土地的人的問題。試問究竟是誰先耕種這塊地，這是現在我們急待討論的。據宗教史說，上帝將亞當放在伊甸園裏，使他修理看守(創₂ 15)；及至他被逐出伊甸園，上帝便打發他去耕種他所自出之土(創₃ 23)。後來，上帝又應許挪亞說：「地還存留的時候，稼穡，寒暑，冬夏，晝夜就永不停息了」(創₈ 22)。又云上帝所應許的地是：「那地有小麥，大麥……」(申₈ 8)。又云，以色列民族的黃金時代來到時，萬民都「要將他們的刀打成犁頭，把鎗打成鐮刀」，「人人都要坐在自己的葡萄樹下和無花果樹下」(賽₂ 4 彌₄ 3 4)。又如當彌賽亞來臨的時代之快樂，是「他們在你面前的歡喜，好像收割的歡喜」(賽₉ 3)。於此，我們要討論的，不僅是述說農業問題如何的影響了他們已往的觀察和未來的希望，而我們所要探討的是農業問題如何成了他們的國民生活和宗教生活的基礎。希伯來人在先是成羣結隊的遊牧民族，由漸而入了一個時期，就是農耕的民族和酋長

的民族，但是以大體看來，希伯來民族於此時是收入較多於農夫的（創37¹³ 47³）。稍後，到他們剛移民至迦南地時，住在約但河的一般民衆仍是牧養着極其衆多的牲畜，并且還是爲牧放牲畜之地而爭鬪（民32¹）。但是自他方面觀之，當時以撒住在基拉耳，「他在那地耕種，那一年內有百倍的收成」（創26¹²）。後來，當約瑟作第一個夢時，他便以之告知諸兄（創37⁵ 7），那一段像是述說他曾實際參加過農業工作，即在最低限度內，他是懂得農業工作的。這樣，我們可以說，當希伯來民族未征服并未獲得他們的應許地時，他們的民衆全數中大半均非農人，而迦南地土人，於以色列人未到之先，便早已有了極優良的農業成績（申8⁸）。至於以色列人的農業技能和智識，亦可說他們是從當地被征服的土人獲得了不少呢。希伯來人既學得了此種職業，後來便成了他們終身唯一的主要職業。

按摩西是領導以色列人出埃及的，他雖未曾導引以色列人進入迦南地，而在他的法律中，他竟預料到他的民衆將來是要作農事職業的。試參閱下列各段，已足資證明彼時的事實了。如（1）三個月節：除酵節，收割節，收藏節（出23¹⁴ 17）；（2）每七年一次的休耕節，叫地歇息，不耕不種，使窮人和鳥獸都有吃的（出23¹¹）；（3）拾遺節，就是在割莊稼和摘果子時，都不可摘盡并拾取所遺落的，因爲那些東西都是爲窮人和寄居的人所預備的（利19⁹ 10）；（4）每五十年一次的禧年，又稱聖年，此時在遍地給一切的居民宣告自由（利25¹⁰ 27

17），及其他。此外在法律中尚有許多史料論及希伯來人是以耕種爲職業的。如云：凡遵守法律的，就必得降福，上帝給下時雨，叫地生出土產，田野的樹木結果子；凡不謹守遵行上帝之法律的人，上帝必不降福於他，以及他們所有的一切亦必不蒙福（利26³ 5 11 26）申28¹ 7 15 18）。

（二）巴力斯坦地之土壤問題：此地土壤肥沃是向來馳名的，這是約瑟甫和其他諸人都證實如此。詳細說來，巴力斯坦地之土壤性質，亦略有些優劣的區別。茲以約但河流域及臨海遼帶的地質論之，凡在約但河等處的平原，其地質自然優良得多，在地質上呼之爲沖積系；凡臨海濱一帶的較高平原，其地質均係腐爛的火成的岩石質，以及類似百壘的石灰石質的。前者所謂較高的平原地，其築成的成分自然有些是梯田地，有些是在臨山坡的肩胛厝地，還有的厝岩地是由山谷中的水流沖積而成的。以上的那些厝岩地每在暴雨時可以阻止或保護洪水的不成災，且可防免肥沃的土壤之被沖去，而其用途，可云甚大。至於後來我們認爲良田肥壤的幾個地方，如利巴嫩山，迦密山以及基利波（撒3⁹）等之所以成名，都因爲他們是厝岩地的關係。

我們知道，在巴力斯坦的地土，自然，平均計算，不一定都是能一樣生產的沃土。今據米西拿教授的調查，他是將該地的地質分爲若干的種類，有者是按着地之土壤來分的，有者是依着潮溼的等級來

分的。其實，他的分類的確是比新約經典中撒種比喻的分類清晰的。多。新約中的分類，僅述說撒種者有將種子撒在路傍的，有撒在石子地的，到底都是撒在一塊地上（太 13. 5. 可 4. 3. 路 8. 5.）。於此，我們須要注意的，就是那些生長荆棘的地帶，雖然不能生長別的，但亦能生長小麥類，而那些雜草地尚可生長大麥類。進言之，即就那些能生長禾稼的肥沃地，亦常有巨石為之阻礙，間有移去一石，須費多人之力始能。因此，我們每每認為凡有大塊石之田地均是肥沃地。若更深論之，那些良田肥地，縱使沒有巨石，然仍有多的碎石存在，於耕種時常感不便，結果一般農民每每將碎石移於地之四週築起了粗糙的圍牆。諸如此類的圍牆，實在是到處皆是，但到每年耕作完畢時則均拆去之。

(二)農事工作：按農人的第一件工作，就是如何準備他所要耕種的田地。即如開拓荒地，剷除叢材，砍伐短樹，掃除石子等（書 17. 18. 賽 5. 2.）最後的一步才能談如何去下犁耕種的。茲詳論之如下：

(1)犁耕是在田地得了早雨，土地都溼潤了後才能開始耕作的。這個時期是在九月下旬，或十月初旬開始，直至冬季完畢為止。在此時期內，田野的土壤並不太潮溼，故宜於耕作。有時遇着粗糙地，耕作一次不足，則耕作二次或三次，總以耕作良善為妙。亦有時在某種情形之下，是要用鶴嘴鋤來代替犁耕的。這種試驗在近代亦是常有的，譬如遇有石底地，浮而僅有稀薄之土質，犁耕既不能，自然是要用的。

鋤耕的。

且此種耕法在上古時，人人均視為常事或應有的常識，譬之遇有山地時，便自然要用鋤去刨挖的（賽 7. 25.）彼時的農民有時亦用同樣工具來整碎田中的大泥塊，或以耙擊碎之（賽 28. 24. 何 10. 11.）但此外所提之大泥塊，究竟是耕犁所翻出來的硬泥塊或是泥石地原有的，那是沒有人敢斷定的一椿事。

(2)糞料是用來增加果類之出產的（路 13. 8.），至於彼時，以之用田間助長生產穀類，却是罕見的事，彼時他們所常用的糞料，是由房子上和田間剩下而被踐踏的乾草腐草，油類的浮渣和炭灰等的混合物；此外被宰殺的牲畜血亦常用來作糞料的。

(3)他們的主要出產有小麥，大麥，德國小麥，豆類，扁豆等。雀麥亦有少許的出產。他們亦與種亞麻（書 2. 6.）其實，他們種亞麻的宗旨，是先以亞麻來試驗地質，凡能生長亞麻的土地，他們認為是最宜於種小麥的。

(4)他們種植穀類亦是有先後的區別的，就如他們先種豆，次種大麥，次種小麥等。黍類是在夏季當田地被灌溉了以後才種的。在冬季之後，天寒地潮，不宜於種大麥，而大麥是在每年二月初旬才種的。當耕種時，播種者攜一筐或一袋種子在田間廣播之。採用此種播種法，於播種後，犁耕一次即足矣。其法便是先播種，後犁耕之。有時是將種子播在犁耕的地上，然後再以犁覆土，然亦有時不用犁覆土，而

以輕耙耜之者。至於新約經典中所謂種子落在路口上或路傍的，蓋因地質堅硬，不能用耙以覆土，故其種子均被鳥吃了(馬¹³ 4)。

(5)穀類被播在硬地上，當他們生長時，就難免遇着許多的危險。在路上的有漫遊的牲畜咬，在路傍的有雀鳥搶吃，有時有蝗蟲來襲，并且更有不幸的種種天然的氣候的影響，如乾旱，東風，以及發生霉黴等。以上這些天然的災害，經典專家當有專文發表，此處庶不詳論，現在我們所要討論的尚有幾件較重要的問題，不妨依次言之。

(6)巴力斯坦地之水利：在埃及的尼羅河流域，牠是埃及全部唯一的水利，而巴力斯坦地之所以肥沃則反是。巴力斯坦地是因爲有四季雨水的灌溉(申¹¹ 10 11 14 耶⁵ 24)。據經典所載該地的早雨期是十月，當未犁耕未播種時早雨便已降下了。他們的晚雨期是在每年的三月及四月，晚雨降後，各種禾稼便得着相當的補養和滋潤，土壤經過晚雨之後都潮濕了，而禾稼亦有極豐富的希望。

而介乎早雨與晚雨之間的一個時期是冬季的多雨期，尤其多雨而潮濕的時期是每年的第一個月。

統觀巴力斯坦全地，牠所受的雨量亦并不是普遍的。譬如在約旦河流域，牠的雨量是極稀少的，在耶路撒冷城巡帶的雨量每年約有二十英寸厚，并在其他等高地，雨量多有比耶路撒冷城的雨量還厚一倍的。此外在其他等最高地，如利巴嫩山反例每年降落厚雪。至於其他別的部份，亦有利用小溪，(泉源(申⁸ 7))，人造井來灌溉園

圃的。這種小規模的水利灌溉，雖然比不上埃及尼羅河之利益浩大，但亦是一種有用的水利。到了夏天的月份，巴力斯坦地是酷熱的無雨的時期。

(7)收穀期：大麥的收割有早的有晚的，早者在四月，晚者在五月。小麥和德國小麥的收割期比大麥較遲幾週的(出⁹ 31 32)。穀類的收割是用鐮刀(耶³ 13 申¹⁶ 9 可⁴ 29)，但有時是以手拔之，連根一併取出來的。這種連根收割的方法是巴力斯坦地和埃及地所常用的。直至今日，仍沿用之，而用鐮刀收割是最古的方法。平素希伯來人割麥子，在麥穗以下尺餘之譜，有時還割得上些(伯²⁴ 24)。收割的人先以手握麥(得² 16)，復以手割之(賽¹⁷ 5)，然後再擲放於身後；此時捆禾者即尾隨於割禾者之後，將禾稼集攏起來，用藁草捆束之(詩¹²⁹ 7 創³⁷ 7)，最後將禾捆堆積成堆(得² 7)。

(8)打穀的方法：此時禾捆均已束好，第二步的重要工作，便是將穀類運之於場，其運載之法，有用人力負者，有用牲畜搬運者，如騾馬駱駝等。但摩² 3似暗示彼時尚有以車運載禾捆者，此種說法，不足置信。這大概是指有的經典記載說是用打穀的碌碡而言(賽²⁸ 28)。至於其他經典中大半的記載，均不約而同的認爲希伯來人是在打穀場上打穀的。

希伯來人的打穀場，是尋找一塊平坦的圓地，清掃之，壓平之，其周圍復以石子築起牆垣，以阻禾稼之外揚。他們所選擇的打穀場多

半都是比其週圍之地域較高；一則其利益自然是可通風流；二則因為在收割期內，間或有雨的（撒^{12 17}），假令正在打穀的時候，天忽降暴雨，雨水儘可洗去與穀類毫無損傷。當他們收割完竣時，便將禾捆載之運之而置於場上，其打穀之法，則將禾捆一律散開平鋪之約有一英尺厚，然後以牲畜（何^{10 11}）來往踹於其上，或以踹穀之圓柱體使牲畜踏之。

據舊約經典前五卷所載的，在場上踹穀的牲畜，於工作時須不籠口（申^{25 4}），另外還有一種習慣，就是當牲畜踹穀時須將牲畜之眼遮好，否則恐其昏暈。有時其收割之穗不多者，則以木棍敲之，使其實落（賽^{28 27}）。

論及他們打穀的機器有二：一種是類似耙的，一種是重車輪。前者是一種厚重的木所製成的，其底面滿釘以大頭釘子，或尖銳的石子（賽^{41 15}），其上面則以重石壓之，打穀者在上面或站或坐或臥以驅牲畜前進。後者是先製成一些鐵質的平圓板，附加在旋轉的小輪上，然後復裝置於粗糙的重車輪架上。

(9) 揚穀器：於打穀工作完畢後，在場上便儲滿了穀類糟糠和破碎的禾稈等，那末，進一步的工作便是如何揚穀了。揚穀的器具有二種，其一是用鏟子揚穀，其二是用木杵或杈子揚穀（賽^{30 24}）。用此二種器具將穀當風揚之，其粗糠隨風飄去（詩^{1 4}），其禾稈堆積在較遠處，而穀則淨留於揚穀者之近傍。揚穀者俟工作完畢後便將

穀場上的粗糠用火燒盡了（太^{3 12}），把破碎的禾稈儲起來，留作牲畜的飼料（賽^{11 7}）。

(10) 篩穀：揚完的穀類是一堆複雜的混合物，其中有小石子，小泥塊，破碎的禾根，未搗碎的禾葉及其他毒草的種子如莠草等。像這樣的穀類，實在需要第二次的掃清除淨。而這種掃清除淨的方法便是要用篩子篩的。篩子的製法是用木製的圓篩，其下以生駱駝皮條的網線作成的。這種器具亦許就與古時阿摩斯書所說的篩子一樣的做法（參摩^{9 9}）。篩網的網眼是與穀類的體積相等，凡是穀類均可以漏下，未打的穀和葉經篩子篩過之後復擲於穀場上打之。在賽^{30 28}內又提出一種篩穀的篩羅，而牠的網眼亦必與摩^{9 9}所說的網眼狹小的多，其結果亦許僅能漏過碎的穀類和塵土，致使那些未破碎的穀粒不得漏下。穀類經過篩羅之後，就在穀場上堆積成許多的大堆，此後的工作，便是移往穀倉中儲存。當未移入穀倉之際，家主要要打更看守穀粒，以防賊偷，所以他總得睡在穀場的傍邊看守着（得^{3 7}）。復次，在新約經典中亦有一處論及篩穀的事實（路^{22 31}）。

(11) 穀倉：新舊約經典中對穀倉的名稱是各自不同的。新約中的希臘原文却有一律的名稱（太^{6 26 13 30 路^{12 18 24}}）。舊約中的希伯來原文却有種種不同的名稱（出^{1 11 申^{28 8} 耶^{50 26} 詩^{144 13 耶^{1 17}}}）。於此，我們雖知道古希伯來穀倉名稱之繁多，但是我們很

少知道他們對於穀倉的建築和內容是如何的。有的是類似一種草棚子，好似古埃及以平頂房子儲穀一樣有的把穀粒藏在乾井之中，或乾水槽中，或藏在以石鑿成的山穴中，在中國俗稱曰漢窰，在其他各國的山中居民頗多利用此法。總之，希伯來人將穀粒如此的保存在倉庫中，他們才可以經年的受用了。（賈廣林）

亞革大馬

AKELDAMA

參看陶匠論。

亞力山大

ALEXANDER

福音書中記有古利奈人

與魯孚

AND RUFUS

西門，於耶穌受刑前爲其

背負十字架，而於可^{15 21}上更謂西門即亞力山大與魯孚之父。由此可知當馬可著述福音時，此西門之二子，已信主基督，而爲教會之閒人矣。亞力山大之名亦記載於徒^{4 6} 10³³ 提前^{1 20} 提後^{4 14} 等處。但此均不能證其卽爲可^{15 21}上所記載之亞力山大焉。

魯孚之名，除可^{15 21}所記外，保羅於羅^{16 13}上亦曾提及此名，而向其母及彼問安，且稱爲宗主蒙選者，並謂其母卽如己母。故此二處所記者實爲一人。可知當日不僅西門二子爲教會名，卽其妻亦已信道而爲保羅所崇敬焉。

施濟

ALMSGIVING

按「施濟」二語又名「賑濟」，救主耶穌使用之於新約經典中僅有三處，如太^{6 1-4} 路^{11 41} 及路^{12 33} 是也。至經典中僅有三處說

明施濟的意義，這并非說是說，耶穌對於施濟之意義卽盡於此了。可是我們能說整個的四福音書，均足以證明耶穌對此問題是萬分地注意而關心的。試參閱四福音書中所提及關於施濟的事實，便可以極翔實的明瞭耶穌的居心了。如在馬可書中，有耶穌對一位少年財主的言論云：「你還缺少一件，去變賣你一切所有的，分給窮人，就必有財寶在天上。」（可^{10 21}）又耶穌稱贊一個窮寡婦所捐小錢幣之捐資（可^{12 43}）又耶穌曾非常的贊揚伯大尼的馬利亞婦人，以其哪嗒香膏膏他的事實（可^{14 7}）又約翰書中曾屢次地說明耶穌的奇事和異蹟均屬施濟的意思（約^{2 1-11}）又耶穌曾自認爲是作善事的，如云：「我從父顯出許多善事給你們看」（約^{10 32}）又耶穌曾獎勵伯大尼的婦人馬利亞以膏抹他的事實（約^{12 8}）又耶穌由他素昔濟貧之錢囊裏作過二次可有線索的賑濟（約^{12 13 29}）此外，只有聖使徒馬太和聖使徒路加，他們把耶穌之許多而顯著的施濟的言論在他們的著作中文字裏行間地描寫出來了。

大體看來，耶穌基督對於施濟的言論之特性，頗與彼時猶太民族流行之思想相融合；自然其間不免有些微的歧互處在焉。耶穌於彼時當然的要去承認並且特別的要獎勵舊約經典中對於「施濟的頌贊」（例如詩^{41 1} 箴^{19 17} 但^{4 27}）至於舊約經典外傳中的言論反映着施濟的文字，亦頗流行於當時，不過耶穌均深加辨別地援引之。但若自一方面觀之，耶穌對於施濟禱告和禁食的觀念（太^{6 2}

^{5 16}是與外傳托比特聯合的(托比特書 12 8)；并且耶穌描寫施濟的時候，他認施濟是積聚財寶在天上，永不朽壞的(路 12 33)。這是與聖經外傳西拉智慧書相類似(西拉書 40 17)。然而若自另一方面觀之，耶穌却是清晰的在新約經典中(太 6 2)有批評聖經外卷西拉智慧書(31 1)的觀念——以施濟的義舉為要獲得一種美名來孝敬神的，同樣又在馬太 5 45 更痛快地有反駁聖經外卷西拉智慧書(12 5 7)的觀念與理論——其理論之內容云：「不可施濟給不義的人……因為至高者是憎恨罪人的，并且還要復仇的……」

但是施濟這件事，在耶穌看來，是我們人類的一種職務，甚至對於我們的仇敵必得施濟，即對於我們毫無關係的人亦須要施濟的(太 5 43 45 路 6 33 10 37)。這樣作法，便是使我們個人能效法天父的榜樣之一種方法(太 5 45 路 6 35)。而且施濟亦是想要成義的人之第一種練習呢！(太 6 1 4)。如果我們能把物質生活中的快樂之負義和私心一一清除，那便真是潔淨了我們內心的私慾立意為善了(路 11 31)。須要知道，我們要誠心施濟，就必須脫離俗慮，因為這樣作纔能為自己預備永不壞的錢囊，和用不盡的財寶在天上(路 12 33 34)。又例如有一位少年的官長，耶穌向他所說的勉勵，并非是一點瑣屑的施濟，乃是將他所有的一切都變賣了，分給窮人。(太 10 21 可 10 21 路 18 22)。同時，我們向貧窮人還可以藉着不義的錢財來結交他們作朋友，這樣作，能使他們替我們所作的祈禱，到了錢財無用

的時候，因而可以進到永存的帳幕裏去呢(路 16 1 12)。又如我們所施濟的極形微末，倘若因為門徒的名，必不能不得賞賜(太 10 42)。又如良善的撒瑪利亞人向一個店主東所說的一段「此外所費用的，我再回來時必還你」(路 10 35)真實話的時候，我們須要辨別清楚，就是只有耶穌他能確實預知明天或後天是若何若何的，而我們所知的僅是現在的(雅 4 13)；亦可說只有他是有能力來賞賜作善事的人。當耶穌來的時候，他的賞賜使有的人驚訝莫名，即所給與的人，是不曾想到那所作在他弟兄身上的善事，便是作在耶穌的身上了(太 25 35 46)。反是，例如一般的財主，他們天天奢華宴樂，放縱情慾，忽視了窮苦無告的鄉鄰之生活問題，即是到陰間受痛苦之徑途(路 16 19 31)。如此說來，凡人類蔑視了施濟是他們一生的職務的人，他們就必因此在此末日來到時受懲處的了(太 25 45 46)。

其他在新約經典中關係施濟的文字，雖然耶穌并没直接了當的說出來，而其中的寓意，亦很值得我們的注意，例如耶穌對他的十二門徒之訓諭，說：「你們白白的得來，亦要白白地捨去」(太 10 8)；又如耶穌大發憐憫心使羣衆得飽的故事(太 14 16 15 32 可 6 37 8 3 路 9 13)；又如耶穌斥責法利賽人和文士各耳板的律條，這律條即是說，他們在父母面前作了一次供獻之後，以後便可以永久的不孝敬父母了(太 15 5 可 7 11)；又如耶穌允許猶太人幾個長老的請求，為曾建造會堂的百夫長治病，其意即耶穌承認百夫長所作的事是義舉

是對的。(路} 7} 5)；又如耶穌會誇獎用自己的財物供給耶穌的那些婦女們(路} 8} 3)；又如耶穌會對請他的人說：「你們擺設筵席倒要請那些貧窮的。」(路} 14} 12)；又如悔罪的撒該對耶穌說：「主啊，我把所有的一半給窮人……」(路} 19} 8)；其次我們亦不要忽視了聖徒保羅所引用關於耶穌的訓諭，如云：「施比受更為有福」而這語為聖使徒路加所筆錄的(徒} 20} 35)。

總而言之，由以上探討的結果，我們不會看出在救主耶穌本身的訓諭中有對於施捨太過的警語；不過聖使徒保羅當他立下一條規則說：「若有人不肯從工，就不可喫飯」(帖後} 3} 10)，實「有了基督的心了」(林前} 2} 16)。其實保羅亦並非是有惡意的來禁止人施濟，他的意旨一方是獎勵施濟，他一方是激發人要作工，要自食其力，不要全依賴他人之施濟。保羅的這種訓諭，正如救主耶穌所述說的葡萄園之比喻，其內部的含義並無二致(太} 20} 1-16)。耶穌在比喻中盡情地描寫上帝是富有的大量的家主，他不僅執行施濟，而且給人工作又給人工資的。他很驚異地問那些有屈力而無工作的人說：「你們為什麼整天在這裏閑站呢？」終於他明瞭那些閑站的人，不是因為他們不要工作，乃是因為機運的不幸，使他們不得作工的。後來他都與他們應有的工作，並且付給他們將日的工資。於此，我們知道施濟自然是件善事，但是若以施濟來獲得世人的喜悅，那才是耶穌所擯棄的工作。例如耶穌曾力斥法利賽人在上帝面前自詡得

意之施濟的禱告(路} 18} 11)；在耶穌以為公義、仁慈和真理，是無限量地比微小的猶豫的什一之捐來得重要。這就是說，耶穌所賦與我們的一種擴大原則，縱或我們有機會把他所吩咐的都作完了，而且亦補不上我們所虧負於上帝的恩賜，例如路} 17} 10 說：「這樣，你們作完了一切所吩咐的，只當說，我們是無用的僕人，所作的本是我們應分做的。」復次，耶穌又以身作則地行一件事，就是醫愈迦南婦人的女兒(太} 15} 21-28)，以剷除另一種不置一顧的動機，這種動機常在我們施捨之中活動，即因不堪乞丐頻擾之一念而為之耳。又如有一個患了十二年血漏的婦人(太} 9} 20 可} 5} 25 路} 8} 43)，耶穌因為她有信心，便將她治癒了。耶穌所做的這件事蹟，是在說明，要真正的表示我們的仁慈心，亦非是各事不分的。凡作仁慈事業之人應特別注意的是：着重於最後的和屬靈方面的，比着重於現時的和屬物質方面的更為重要。并且我們所作的是要向着真在困難中的人，或正在急需中的人。換言之，須要知道，屬靈的幸福比肉體的幸福更高尚更貴重；這樣比較說，我們倒要偏重屬靈的工作。末了，我們知道我們所作的施濟工作，與其他別項聖工，均須以上帝之最大的兩條誠命為準繩，因為這兩條誠命是天國的大憲章，如云：我們愛我們的主上帝，要盡心，盡性，盡意，這是誠命中的第一，且是最大的；其次就是要愛人如己(太} 22} 37 x)。(寶廣林)

沈香

ALOGES

這是在印度和亞拉伯所產的一種香木。這種香木越朽爛，香氣越大，倘若埋

在土裏，就使之朽爛的快。從往古的年間就當作香料用。在安非耶耶穌的屍體入墓的時候，把沒藥和沈香都搗成粉撒在屍體的蘇布裏。

阿拉法與

ALPHA AND

這乃是希臘文的首尾

俄梅戛

OMEGA

兩個字母。這是專用於

上帝天父的名稱(啓: 1. 21. 6.) 並基督的名稱(啓: 22. 13.)

古希伯來人稱上帝為耶和華的意義，乃是永有的(參出: 3. 14.)

在賽: 41. 4. 43. 10. 44. 6. 上，這種意念用別的話表明出來，就是說耶和華是首先的和末後的。在啓: 示錄用希臘文「阿拉法與俄梅戛」一句話表明出來。

基督徒常應用這個名詞在基督身上。歷來教父們在註釋裏，將啓: 示錄中所提的章節，都歸到基督身上，他們如此作，乃是明然主張耶穌基督是從永遠到永遠，這樣使他與上帝平等了。不但教父們信這種道理，就是基督教的一般教衆的心裏，也根深蒂固的有這種意見，在當時並沒有反對這種意見的。當教會遭遇逼迫的時候，在碑碣上和墓壁上，用「阿拉法」和「俄梅戛」來替代基督的名字，到後來在一切基督教的社會裏就成爲慣例了。參看首先的和末後的論。

亞勒腓

ALPHAEDUS

新約中以亞勒腓名者有二: (一)利未之父。利未後從耶

蘇爲門徒，易名馬太，故亦即使徒馬太之父也(可: 2. 14.) (二)使徒雅各之父(太: 10. 3. 可: 3. 18. 路: 6. 15. 徒: 1. 13.) 馬利亞之子，約西之弟，亦稱小雅各，諱此即爲一人(可: 15. 40. 太: 27. 56.) 在約(19. 25.) 所記之革羅罷，或即謂亞勒腓之別字，因推究字源，此二字均同出於亞蘭音也。惟以馬利亞名者，新約所載，奚止數人，故不能據約(19. 25.) 所載，而即斷革羅罷即亞勒腓焉。

祭壇

ALTAR

這乃指那隆起的建築物，供獻祭品的所在，就用於猶太人儀式方面而論，此語不僅指着殿前燃燒祭品之祭壇，而且指聖殿中焚香之祭壇，甚至指陳設供餅之棹(比較瑪: 1. 7. 結: 41. 22.) 如未有特殊之說明，即僅指燔祭壇而言。

基督時代之猶太人的祭壇，是經過長時期演進之最後確定的樣式，至其經過之歷史尙多所不明。古時塞姆人 SEMITE 的敬拜未用祭壇，此名只給與所用之聖石或柱而已，蓋於其旁宰殺牲畜，並登之以血故也(參撒: 14. 33. 6. 15. 王: 上: 1. 9.) 考獻祭之主要部份，即爲登石，其所以登之者，以其多少附有神性(創: 28. 18. 22.) 因而也許視之如祭壇和聖殿。漸進，祭物之焚燒成爲儀式之要素，而焚燒之爐遠更佔重要之地位。這爐原爲一片空地或一塊磐石(土: 6. 20. 13. 19. 20.) 但日後乃由人工製成。依照古法(出: 20. 24. 26.) 祭壇只許用土或未修之石築成，也不用台階。至其不修整天然之石，也許與古代思想有

開，誠恐內附之鬼神動怒，或感受損傷也。這些規則，於建造耶路撒冷聖殿之祭壇時，取了通融遵循之辦法。亞哈斯所築之祭壇，大概破除了的一切的古制，但後起的祭壇，又極力地恢復原狀，於是第二殿之祭壇——所羅巴伯和猶大瑪喀比所築的——均係未修之石所成。大概第一殿之壇，升之以台階（比較結^{43 17}）；但第二殿之壇，升之以斜坡。

希律殿之壇，雖大於往昔諸祭壇，然保存舊制所有的特質。壇之地位乃屹立於殿前，在最裏進的院中。這壇是以未修之石築成，並於其建設之中不會使用過鐵器的，推其用意，以壇為以色列民與天父修和之區；既鐵為屠殺之具，故不可用。壇之面積廣袤異常。據約瑟甫所說，則高為十五肘，底為五十肘見方；據較可靠之米西拿傳說，其底為三十二肘見方，而高度有相當的低減。那值日祭司乃由所造之南面斜坡上以獻祭。除此主要升降以外，尚有登壇之各層小梯。壇之中部有紅線一條，為祭司洒血處之標記。壇與壇底之西南角有罅隙，所獻之酒或所洒之血於此流出。這些罅隙並與「汲淪」溪之暗溝相通。壇之諸角有凸處，其名為「角」。這些角也許為繫牲之用；但其在禮儀上佔何部位，不曾解明（王^上 1 51 23 利⁸ 15 9 9 16 18，上洒以血出 20 12 利^{4 7}）。壇之北方為宰殺區，有縛牲之環，平附於地，亦備有柱棹為挂剝洗滌之用。聖殿祭壇，和宰殺區，與內殿僅一牆之隔，只有祭司能跨過此處，而一般以色列民則不能也。

此種大祭壇上之火，日夜不息，這是猶太人教儀之中心地點。早晚為民獻燔祭於其上，並附獻章祭和奠祭。每逢安息日和節期，公祭增加異常，尤其多的為每日的私祭。又每逢節期，敬神者有如「人山人海」之勢，湧到耶路撒冷來，供職之祭司不下數千，而大祭壇幾不足供犧牲之用。

香壇或金壇，設立於聖所。壇不甚大，只供早晚焚香之用；這種焚香儀式乃舉行於燔祭之前後。

除偶然提及壇祭之外（太^{23 35} 路^{11 51}），基督在福音中曾兩次有含射論及祭壇之事。第一（太^{5 23 24}），他反對只着重祭壇敬拜之外界主義，而教以上帝所要的是憐恤而非祭品。其次（太^{23 18 20}），懇發那指着祭壇與上面祭品起誓之區別為無意識性。就是因這些道德鑑別的曲解，而文士和法利賽人得以躲避不行那最緊要而肯定的義務了。（夏明如）

驚訝驚奇等

AMAZEMENT

在新約中所用以指這種心境的幾個

希利尼字，若譯成各異的中國名詞，如驚訝，驚奇，驚恐，害怕，恐懼，希奇，詭異等，須以使用的所在文氣為定。

這些字在福音學者方面的興趣是二重的，一是起於牠們用法，乃為宣示主的超然表現所影響於民衆的名詞，而另一方面，在一個單獨例裏，為描寫人子心地情緒割裂的一種名詞。

這些字是符類福音的特點，而常在敘述裏用爲描寫主的新奇教訓和神蹟所生的印象。這些名詞，常見於符類福音敘述中，有如主的教訓和工作效果之評論所給與讀者的超然表現性，和民衆對此所受的深刻印象之一種生動的感覺。

有時使人希奇的，似爲主的態度（太₂₇ 14 可₉ 15 10 32 路₂ 48）。有時喚起人之情緒的，特爲他教訓的口氣例如在他所說的「我對你們說，」他「教訓人正像有權柄的人不像文士」（太₇ 28 22 23 可₁₁ 18）的語句，可見一斑。有時很清楚的，是他所說的，即他說教的題材能激起懷疑的情緒——牠的意外正確，或牠的意外明斷有智，仁愛親切，抑或牠的發表之根本奇論（太₁₃ 51 19 25 22 22 路₂ 47 4 23 約₇ 15）。然而最普遍的，就是他的奇異工作，傳給了觀衆超然表現的懾伏感覺，並使全地驚奇（太₈ 27 9 33 15 21 21 20 可₁ 27 2 12 5 15 33 42 6 51 7 37 路₅ 9 7 16 11 14 9 43 約₆ 19）。

那影響所及的範圍，自有不同，由關於個人（可₅ 33），或數人（路₂ 48 5 9），或他的親信徒團體（太₁₇ 6 19 25 21 20 可₁₀ 21 26），直到觀衆大小不等的會集止（可₁ 27 5 42 路₄ 22 8 25）。這些觀衆常明說爲數很多，而以「羣衆」見稱（太₉ 8 12 33）。

福音記者所用以描寫見過這些超然民衆的印象的幾個名詞，乃表明人在超然表現中應有的感覺，在牠們的總合裏，牠們在讀者心靈中留下一種完全現實的意義和印象的深度。

在某個單獨描寫主的心地情緒例中，此語常爲所誤會。在太₂₉ 37 記載耶穌「就憂愁起來，極其難過。」聖馬可變了說法，說「他就驚恐起來，極其難過」（可₁₁ 33）。多的解釋家釋此字之意爲驚駭和詫異，好像在客西馬尼園的痛苦超過了主的預期，並好像在驚駭難過中偶然發現牠較甚於他所期受的一般。但聖馬可所用那字的註解，似與「憂愁」和「很難過」不上下，究是指慘痛而非驚駭之意。這字在七十譯文之用法，似絕對着重在字的意思，不是在出乎主的經驗，卻是牠的可怕，與在這可怕的時期上所給予教主的感覺，所以不是驚駭，只是慘痛和忧心，憂鬱和驚傷，或甚至爲不可思議的畏懼。參看畏敬論。

阿們

A-MEN

在中文「阿們」一語，無有意義，乃一希伯來文的音譯，祈禱文中多用之。其意義爲「鞏固」「確定」。猶太人每用此語，即保證所說的堅固有效，大半多用於禮拜的祈禱，以表示其鄭重緊要之義也。其用法分四樣：（一）用在開首，乃表明以下所說的重要。（二）用在末尾，表明所說的出自誠心。（三）作允諾的答覆，如用在祈求，祝福，起誓例中，以表明聽受的人和發言的人有誠實的同情。（四）用在文件的結尾，以表明作品結束之標記。此第四個用法，是舊約中所無有的，不必多講。新約有幾處用之，不敢一定說原來如此，恐係後人所加添的。譬如在書信，在福音，在禱文，往往用有此二字，但可以說福音書的尾語字，必是以後增加

的。

(一)「阿們」在舊約中：(甲)民 52 申 27；(乙)王 上 13 代 上 16 26 尼 5 13 耶 11 5 28 6；(丙)詩 41 13 72 19 89 83 106 48。總之舊約用法多在末尾，沒有開首用的，而聖經外傳多用為允諾的答覆語。

(二)「阿們」在福音中：用在末尾作簽字式，乃以後加添的，沒有絕對的效力。如在主禱文的頌歌，後說「因為國度，權柄，榮耀，全是你的，世世無窮。阿們。」(太 6 13)。在主的原禱文本無此句，蓋為後人用在禱文後，為表大眾同聲一致頌讚之意，所以添上了這一句。福音除此以外，多有用在開首者，如約 (10 1) 開首說：「我實實在在告訴你們。」希伯來原文即「阿們，阿們。」及至譯為各國方言時，在末尾的多留下原音譯為「阿們」。在開首的，則譯法不一，如在拉丁文就直譯原音，留下「阿們」。總計福音中的「阿們」，在路加中有六次，馬太有三十次，馬可十三次。但在中文，最應當注意的，用在開首的，則譯原意，繙為「實實在在」；用在末尾的，則譯原音，留下「阿們」。而林後 (1 20) 啓 (1 7) 也譯原音約 (10 1) 所譯的「我實實在在告訴你們」，是表明主要人注意他所講的要道，然而有人反對此說，以主耶穌平時無此口語，乃是著者約翰加添的一筆，令人注意以下的道理。

(三)「阿們」在新約之其他書信中：在書信等書，多附於祈禱祝謝頌歌之後，如林前 (14 16) 所說的。再則，在啓 (5 14 22 20) 上，都是說，主必快來，聽見的表示同情，同說阿們。其書中也有開首的用法，在

啓 (7 12 19 4) 上用表快樂稱讚之意，但與福音的用法有些不同，以上都是作助動字用的，但有兩處作實字用，一在林前 (14 16)，一在林後 (1 20)。

還有一個特別作實字用的，乃代表我主的，如說：「那為「阿們」的。」(啓 3 14)。此用法有些難解。有人說，這是借用林後 (1 20) 的用法，但此說亦不大得力。在賽 (65 16) 上所有中文的「真實的上帝」一語，原文即「阿們的上帝」，不敢一定因此即說啓示錄所用的與此同意，而用以表明我主為確實鞏固不變的真理。

(四)「阿們」在祈禱文中：(甲)猶太的禱文(尼 8 6 代 上 10 36 詩 109 48)。耶穌降生時代，人在聖殿中往往有同聲說「阿們」，至上的聖名，是永遠頌讚的」的話，即一同答覆禱文之意，這成為會堂敬拜慣例。至於啦吡，他們給與阿們一定的意義，並規定在無論祈禱祝謝中，大眾必須同聲說「阿們」。(乙)基督教禱文所用「阿們」的語句，多取自猶太會堂的儀式，如林前 (14 16) 上明明指示當一同說「阿們」之意義。吾人不敢一定說聖餐祝禱後的「阿們」從此而起，但可以說祝謝後之用此，是一通行的常例。在「聖別的祝謝」之後，教會多用為作答覆之語，就是在領禮拜的頌祝完畢的時候，衆人同聲答曰「阿們」。在九世紀有一名人，紀錄一句話說，衆教友同說阿們，乃表示禱的道實在的對。大教父耶柔米 Jerome 也有說話，在大禮拜堂衆人同念「阿們」聲如雷動，仿如舊日猶太會堂「阿們」之聲，堂為

之說。現今的禮拜堂附以琴聲，「阿們」作為歌詞，也不算違背舊日的規矩。(丙)回教用「阿們」的不見多有，但是在祈禱完畢之後。

(E. Morgan · 周雲格)

土著

AM HA·AREZ

這「土著」一語之應用於基督時期，其意義之演進如下：(甲)

用指本地居民(創23 7 12 13)或一團體之民衆(王下11 14 18 19 20 15 5 10 15 21 24等)。(乙)進而用指平民而別於王諸侯祭司等(耶44 21 該2 4 亞7 5)。(丙)用指凡遠離或未受現代文化(特指宗教文化)者。(丁)變為輕蔑之語，意即「無文化的」，「鄙棄的」，「野蠻的」，「無宗教的」，用指某一種人而言者。例如法利賽人對於土著，乃直接用了「這些不明白律法的百姓，是被咒詛的」(約7 53)。

這種分裂之起原見於舊約。在猶太人被擄之時，除了國中極貧窮的人以外，沒有剩下的(王下24 14)。這些人或與鄰居的非以色列民相混合，或也與由亞述移來的人民互通婚姻，而也許採納他們的風俗。因此，於猶太人歸回之時，以斯拉和尼希米(拉9 1 12 尼10 28 31)對護守法律而被擄歸者與本地居民之間施行絕對的隔離主義。這種意見之演進而形成一黨，名曰「分別為聖黨」，他們以與土著往來為玷污，謹守聖潔制度，而互以「兄弟」相稱。「土著」是「兄弟」之對待語，意即在此高尚「分別為聖黨」以外之不識法律而被輕視者。在猶太教師文學中，這類解釋語甚夥。有以土著為不

照常獻上十分之一的，或不教子孫以法律的，或不與有學問的往來的，以及其他。這兩者之間，似有鴻溝之阻，而仇恨甚深。法利賽人在公堂上，不接受土著之見證，亦不以女妻之。甚至土著之偶觸其袍，即視為玷污；某猶太教之倫理學云：「一個土著可任意殺殺之，即在至大安息日亦可。」由此可見在基督時期對於土著感情之一般。基督之心，被除了這種狹隘的精神。在這些被蔑視的人中，他見到有向上之無限的可能性。父差遣他來，就是為他們，因為他們充量的惡劣，只不過是「以色列家迷失的羊」而已(太10 6)。

安得烈

ANDREW

符類福音中以安得烈名者，似不
僅一人，然最令吾人深受印象者，

乃西門彼得之弟是也。安得烈名列於十二使徒中，而以後學生均追隨基督勿懈。幼時居於伯賽大(約1 44)，後乃與其兄遷居於迦伯農(可1 29)。二人均以捕魚為業(太4 18)。當安得烈耳食施洗約翰之盛名，乃棄其故業，從之於曠野，而為約翰之門徒(約1 35 40)。安得烈既由施洗約翰而得知人生之罪，又知赦罪者乃為上帝之羔羊，故安得烈心中，急盼救主之速至。及遇耶穌，施洗約翰加以指示後，彼即竭誠信奉而不疑(約1 35 40)。安得烈既證知耶穌之真道，乃急引其兄彼得，使回歸主為門徒(約1 41 42)。以後，安得烈之名常與彼得雅各約翰三人並舉，而為主所厚愛焉(可13 3)。此後安得烈之名，福音中並無其他記載，僅於徒(1 13)中提及一次。傳說謂安得烈最後為主

殉道，惡徒先以繩索縛於十字架者二日，使其多受苦刑。而後致死之。

天使

ANGELS

福音書記載天使的言論，多與同時猶太文學所記載的相同。基督與其使徒

考慮地採取猶太教中天使學說以應世。(一)以色列民最幼稚的觀念，即視上帝如君王，必有聽其使用者(王上₂₂ 19)。(二)舊約以天使有人的形像(創₁₈ 2 16 17 32 20 士₁₃ 3 22)。(三)當猶太人對於上帝思想演進時，以神性與人性，精神與物質，無直接交通之理，乃信天使為媒介，因而天使學說，更為世重。自猶太人被擄歸國後，受了波斯人天使學說的影響，將天使命名，並指出各司何事。在福音書內，(一)與(二)的信仰，曾有鮮明的表示，我們利用猶太先後同時的文學，將福音書內記載天使的信仰，作一有條理的貢獻。

(壹) 在天的天使：(一)天使成為軍隊(路₂ 13)。主寓說十二營天軍(太₂₆ 53)。天軍量數的表明(啓₅ 11 來₁₂ 22 但₇ 10 約₂₅ 3 王下₆ 17)。(二)天使為侍臣，天是上帝的座位(太₅ 34 23 22)。人子坐在他的寶座(太₁₉ 28)。天使侍衛寶座前(啓₅ 11 7 11)。地上朝廷有等級的制度，所以天上的天使，亦有等級之別。聖保羅特意說明天上的權位(弗₃ 10)，並說基督在諸權位之上(弗₁ 21)；他以天使為存在而有智能的團體。福音書亦有天使長的觀念(路₁ 19)。即舊約也說天使參與帝前會議(詩₈₂ 1 8 7)。因此，猶太人後來堅持上帝行事，必商量天使。基督的言語，也含有此意(路₁₂ 8 9)。天使觀察人類

的行為，對其勝敗，罪惡，奮闘，帶有憂喜的情緒。猶太人對於天庭之喻，無時或忘，於其常說天上有功過簿，記載人類的行為與工作上，可見一斑矣。主與其使徒對此論調，亦從而發揮之(路₁₉ 20 腓₄ 3 來₁₂ 3)。(三)天使為歌頌團：天使歌於天宮，其至聖處，為上帝居留之所，天使長而外，餘不准入。福音書涉及此所，只有天使的詩歌一事而已(路₂ 13 14)。(四)天使為「上帝的兒子」，凡死而復活的聖者，和天使一樣(路₂₀ 26)。天使是因創造與服從而為上帝的兒子(伯₁ 6 2 1 38 7)，非由血氣關係而來，乃由創造而有，故常稱為「聖」(太₂₅ 31 可₈ 38 路₉ 26 伯₅ 15 16 但₈ 13)。(五)天使是無肉慾情感的：此旨，在耶穌向撒都該人解釋復活的事上，說得很清白(太₂₂ 30)。撒都該人對於復活錯誤的思想，就是以上帝的權能為有限，只能造一種身體，機能和生命的，故有此問。殊不知人在復活的時期，脫去了人的常態，如同天使一樣(路₂₀ 35 可₁₂ 25 羅₁₄ 17)。天使是屬理智而無人慾，嗔吡以天使之性如火(但₇ 10)，以上帝發出的光輝為其滋養品。猶太雖說天使離開本位，以天使似有人慾的情感(猶₆)，但其對於天使本性的觀念，比較主的言論，相差遠甚。(六)天使的學識廣大而有限制的：基督曾說那日子和那時辰，沒有人知道，就是天使，也不知道(太₂₄ 36 可₁₃ 32)。此語含着兩種意義：(1)天使知道許多事，自然遠超過常人(2)但有的事，包括耶穌第二次降臨在內，亦為其所不知。猶太文學中舉例說明此兩條之處甚多：一論天使學識的廣大——科學技

能的暗示，人生事業的閱歷與將來事實的預知，一論天使學識的限制——不懂別國語言，只懂希伯來文，不知以色列被贖的時候，不知挪亞向其子孫所說的隱秘事（七）天使在救人的事業上，具深沉的興趣；我們看天使，將彌賽亞降臨事，快樂地報信給伯利恆，牧人，足證其在救人的事上，具有莫大的興趣（路₂ 15 10）對於教會的進步，也是如此（弗₃ 10）上帝從事救人的工作，俾其絕大的智能，為天上的權位所知，道世上的教會，不過成爲天家族稱讚的導引線而已（弗₃ 15）。

（貳）天使入世訪察：（一）傳遞上帝的信息於世人（甲）在夢中：此爲福音書前數章的特點，如馬太記載天使在夢中顯現於約瑟（太₁ 20 2 13 19）舊約與此類似的，就是雅各向其妻述夢（創₃₁ 11）。（乙）在清醒中：如撒迦利亞在香壇旁服務時（路₁ 11），牧人看守羊羣時（路₂ 9 11），向門徒傳報基督復活時等等（太₂₈ 2 5 7 可₁₆ 5 路₂₄ 4）。約翰福音的著作人，未提及天使傳報復活事，只證明天使的聲音約₁₂ 23。童女馬利亞與天使加百列所作聖潔隱秘的會晤（路₁ 26 28），應一研究之。查猶太基督教的社會，早有「天使不僅僅傳信而又能爲感孕之因」的觀念。猶太人中普遍的信仰，即口說一字，可獲因的效能，蓋以出於上帝的話，帶有絕對的能力（路₁ 87）。（二）天使體力過人：此種記載在舊約內很多；天使用手托着你（詩₉₁ 11 12）；太₄ 6 路₄ 10 11 乃引此處；天使封住獅口（但₆ 22）；天使

救護畏敬上帝的人（詩₃₄ 7）福音書內所記載由天使所致的大地震（太₂₈ 2），以及與野獸同居可₁ 13 等事，適合猶太思潮的程式。（三）天使是心理的助者：耶穌在園中祈禱時，得着力量（可₂₂ 43），但以理也得着同樣的效果（但₁₀ 17 18）。（四）天使職在保護義人脫離危險：亞伯拉罕爲其僕禱求（創₂₄ 7），雅各睡中見天使上去下來（創₂₈ 12）在基督的時代，猶太人不祇信天使引導保護人類，並信人各有其保護神。例如雅各各向以掃說：「我見你面，如見天使面」（創₃₃ 10）雅各說：「願護衛我的天使，祝福我子」（創₄₈ 16）。（五）天使懲罰義人的仇敵：基督說：「不要輕視小子」（太₁₈ 10），意指保護小子的天使，必懲罰輕視小子者。舊約記載的是：主的使者屠殺亞述人（王下₁₉ 35），乃因亞述人傷害以色列民到了「發了」的地步（撒下₂₄ 16），那予人們大恐怖的印象的，即主懲報其敵（詩₃₅ 5 6），那給予人們最注意的，就是主耶穌在極苦痛的時間，想到天使的助力，能得着安慰；他又自動地讓軍隊將他捉去，不求天兵，並禁止彼得用武（太₂₆ 53），以成其救世的工作。（六）天使幫助死者：天使將拉撒路放在亞伯拉罕懷裏（路₁₆ 22）猶太人與猶太基督徒，多相信天使將義人的靈魂帶到樂園，司其事者爲米迦勒。（七）天使是基督降臨的侍衛隊：收割的人，就是天使；他們分開子粒和稗（太₁₃ 39），人子差遣天使來分出作惡的人（太₁₃ 41）他同衆天使在榮耀裏降臨（太₂₅ 31）。他差遣天使用號筒去召集選民（太₂₄ 31 比較帖前₄ 17 帖後₁ 7）。

(八)欲識覺天使之來臨，以知天使顯現的形態爲先決的條件，對此略進一言，以作研究的終結。人們能認識天使之來臨，須先有充分幻象的準備。巴蘭不知天使在前，直到主開其眼目(民₂₂³¹)，以利沙求上帝開少年人的眼目(王下₆¹⁷)，耶穌顯現給大數的掃羅時，同行的人不曾看見(徒₉⁷)。(甲)天使有人的形態：亞伯拉罕和瑪挪亞妻誤以天使爲人(創₁₈¹⁶士₁₃⁶)。論到復活，馬可說，婦人「看見一少年人」(可₁₆⁵)。路加說：「兩個人站在旁邊」(路₂₄⁴)。(乙)天使顯現，常發現大光或榮耀：當天使向牧人顯現時，主的榮光四面照着他們(路₂⁹)。當人子降臨時，在望天使榮耀裏來(路₉²⁶)。(丙)天使穿着燦爛的衣裳，他的面貌如閃電，衣服潔白如雪(太₂₈³參看但₁₀⁶結₁³啓₁¹⁴₁₀¹²)。

(查)新約與猶太法典之差異：基督與其使徒所採用猶太教的天使學說，在上述的條理研究中表示明白。耶穌話語的景上，實不多談天使，但分析其言論，可說是一部天使學說，以其適合當時猶太教的信仰，故猶太人盡信之。此外，猶太人還有許多別的信仰：(一)福音書未說天使爲居間調停者，猶太教很注重此點。其以爲人們的祈禱，由天使轉達上帝，對此見解，耶穌教言立於反對的態度，推其意，要毀除猶太人的思想和上帝間的障礙物，鼓勵人們抱着赤子之心去直接求告上帝(太₆⁶₁₈²⁶₃₂)。(二)福音書對於天使，不像猶太法典之鋪張點綴(甲)猶太法典，以天使的體格，如何的高大；(乙)天使

的容貌與動作如何的奇異；(丙)天使的本原，如何由四原素而成。

(肆)新約書中天使學理的客觀價值：現在最難的事，就是說說天使真實存在的新見解，兼討論有無充足的原故，使基督徒能接受新約對於天使職位的教言，對此問題，此論著作人，是正面的答覆，並有下列的原因：(甲)耶穌雖不多說天使，然其言論，實包括猶太人的全部天使學說——對此，有顯著的同意。(乙)若門徒在根本上誤會此問題，這就要研究基督的言語是否可用：「若是沒有，我就早已告訴你們了」(約₁₄²)。(丙)基督與撒都該人辯論復活，明說天使存在，是爲事實。耶穌的言論中多有此種證據：「凡復活的，是像天使」(丁)基督述說天使，不只在比喻中，並在解釋裏面(太₁₃³⁹_{41₄₉)。(戊)主用天使懲罰的技能，以警戒人不要輕看上帝國的小子(太₁₈¹⁰)。(己)基督被捉時，曾向彼得說：「能請十二替天使來救他」(太₂₆⁵³)。又在數處，信天使是真實的生存(可₈³⁸₁₂²⁵₁₃³²)。現代學者，在此問題上的觀念，大爲紛歧：(一)許多教會以天使生存爲實在，不僅是因理想上的信仰，也是因宗教上的經驗。他們在罪惡，需要，和痛苦上，視天使居間的工作很有價值；又因天使的傳達，在禱告上得了靈力，光明，和救濟而深感快慰。(二)許多人們理想地信仰天使，保持耶穌信仰天使真實存在的理論，故以信仰天使爲「信條」之一部，但不以天使在其靈性宗教生活上有何關係。(三)許多人們以基督教言中唯一的特點，乃表明人們與他們的父上帝有爲親密朋友}

的可能，以作掃除天使中間的阻礙，並不承認基督實信天使的存在——基督因適應當時的潮流，致有天使存在的發表，故以直接友愛上帝為極有價值的行為。再者，「天使」不過是解釋「上帝」的一種想像名詞（路₁₂ 28, 15 10）。最明顯的，是天使向上帝報知「小子受輕視」的一段（太₁₈ 10），據基督的言論，上帝時知其子女的情況，無需告知，則居中保護的論調——天使——自無存在的理由。今日的人們，信仰天使至若何程度，全視其宗教眼光與對於上帝和世界的人觀察為定評。在科學家，依從經濟律，以直接交友上帝，不仰仗天使，為滿足其宗教需要的捷徑；在神祕家，崇尚神祕地認識上帝，以天使參與，實為侵犯；在汎神論家，只抱着上帝遍存於宇宙之內，或抱着存於宇宙之內與超出宇宙之外的見解。

現在須得指出信仰天使，是適合上帝和世界的主要思想，這思想在耶穌的生平和教言中被表示出來。若信仰天使，是不合基督個人宗教眼光，自當毅然地屏棄；但若與其根本教義有密切的接近，焉得不信，以致失掉安慰與助力。耶穌教義開闢的原理——主禱文——豈不足為美滿的擔保品麼？天主教訓門徒禱告說：「我們在天上的父，……願父的旨意成就在地如在天。」此信條的原理，就是在天上有作成上帝旨意的生物。猶太教的主張，是說上帝與人和世界日漸疏遠，耶穌卻要表明上帝與人日漸親近，故稱上帝為父，蓋以父時留意其子的景况。是則凡居天上者，亦必注意我們的事業。他發表

上帝為父，是改正猶太教以天使為轉達的機關——破除神人間的阻礙物——並非推倒天使的信仰。主只告訴了我們的本分和特權（太₂₀ 23），可能直向上帝祈求，並不會說無天使職權的餘地。但愛上帝者的心，應暢快地想到父有天上的家族（弗₃ 15），容納此信條，俾「常見父面」的天使，在我們的工作上有極大的興趣（太₁₈ 10）；在我們悔改中，得着歡喜（路₁₅ 10），在我們受苦時，加添我們的力量（路₂₂ 43）。總之，我們應快活地「感謝父，因天上地上的各家，都是從他得名」（弗₃ 14 15）。（夏明如）

怒 ANGER

怒，是本能不快的感觸，或心靈的反動，由抗拒非行或損害而流露出來。牠是為維持生命而設備的；其應時發動的速度和精力，是種對於反抗世界惡魔靈力的估定法。倘若心靈遇着惡魔，不立刻怒動地去了，以拒卻，則必被惡魔侵入，豈僅任其宰割，且而為其工具哩。小孩因火灼痛而怒作，雖是屬於無理性的，但很足用以表明怒之精義和作用在道德世界之內的了。小孩熱烈地怒拒害身之物，心靈生活也具有此性。

在我們開始覺察本身自由和責任的時候，則對於各種本能須得予以培養。就怒的本能而論，牠的本質原是好的，但是人們大抵以怒為種污點，是以人們在這問題上急待有所培養，是很顯然的事。在我們看到怒之表現於人們生活中的時候，我們即看出人們普通以怒為污點是怎樣確切的事。這是因為怒的表現普遍屬於自私的，是

少與他人幸福而多與私人的幸福有關切者。

在新約中多有對於怒所提出來的申斥警告，少有對於牠的實在地位與功能的徵候。然而我們若是去研究福音以期了解「怒」實爲何事，則見其屬於善惡兩方面的了。

茲爲便於研究此題起見，爰分三條於下：

(一) 耶穌發怒的情景(甲)最明晰的是可(3)所載的：「他怒目周圍看他們，憂愁他們的心剛硬。」耶穌發怒的原因，是在會堂裏的人，不答覆他的問題：「在安息日，行善行惡……那樣是可以呢？」(可(3)4)。他發怒的刺激，是因無人道和錯認了上帝——上帝在安息日，不準行人道的事。但不久怒息而變以生。由此可見耶穌的特性，亦足以之爲試驗怒是否屬於基督化的。

(乙) 耶穌又發現似怒的情緒(可(10)13-15)：他見門徒禁止小孩前來，就動了「惱怒」。此字在可(10)14(太(21)15)路(13)14)數段內，均經用過的，意指不喜悅，氣忿忿，或惱怒的自然知覺而言。蓋門徒此種禁阻，使他受冤不淺。大凡尙未成人的——智力和道德方面的——天性近於上帝，因人的「內像」，是照他造的；若禁止其前來，則其失掉天國的地位與權利，自是意中之事，觸犯上帝的震怒，莫此爲甚。

(丙) 耶穌潔淨聖殿(可(11)15)：耶穌顯露義憤，一因聖地變爲污穢，失去了正當的用處；一因那些假借招待詣聖地的香客以遂其貪

污的慾念，於是將禱告的殿，變成賊窩；一因嘈雜，使尋求上帝的外邦人不易膜拜而表其虔敬(參看約(2)17詩(69))。

(二) 耶穌評論道德，因義憤的激動：一個道德的評論，含着知覺的，不僅表示默許或否認，也是贊成或憤恚。所以否認，即是遣責；真實的遣責，即是憤恚。在耶穌生平內，也有遣責和憤恚的表示。

(甲) 耶穌喚一小孩前來，用以抑制門徒的自大心(太(18)6, 7)：「凡信我的小子，」並非孩童，卻是我的門徒。凡使這小子的一個跌倒的——指被引入迷途或犯罪而言，這引人犯罪的人的天良必道責之。但罪中之罪，是引人犯罪，尤其是引柔弱無知的小子犯罪，對於這人，「不如把大磨石拴在他的頸上，沉在深海裏。」耶穌的憤恚，至於此極。怒雖常是有罪的，然而不怒，也許是不愛的結果吧。

(乙) 在(太(16)23)一段內，表示基督對於彼得阻其赴難——換言之，使其跌倒，不作成上帝的旨意，不勝憤恚地說：「撒但，退到我後邊去。」則見向着那來試探的人的動怒，是正常的。

(丙) 基督答覆撒都該人(可(12)24)：也表現其憤怒。人們的長生不老，是個重大的問題。這有關上帝的整個品性，他豈不盡力以援救他們的靈魂呢？撒都該人發此凌辱荒誕之間，無怪主赫然而怒也。

(丁) 耶穌說法利差人有禍的事(太(23)13-29)：不僅表示基督以之爲不法，並表明其憤恚。但耶穌的忿怒，不因怒而止息；如云，若全城能悔改，他必看顧他們，好像母鷄召聚小鷄在翅膀下一般(太(23)37)。

綜上以觀，易激動耶穌發怒的人類行為，是(1)無人道主義，損害人的需要或權利；(2)信宗教的人們，尤其是宗教的先覺，他們所發出對於上帝的不忠實的表揚。

(二)在耶穌論「怒」的言語上，可能增長人的識見；(甲)這些言論中最重要的是記於太(5:21-27)。主在此段內，為天國子民解釋了第六條誡。他不只以殺的行為，也是以殺的念頭屬於罪。是以「凡向弟兄動怒的，難免受審判。」甚至惡言相加，怨結不解，其罪更大。太(5:22-28)。誠實基督徒，總用和平解決的方法，以期與人言歸於好(太(18:15-18))，不憤恨於中心也。

(乙)討論報復和無抵抗主義(太(5:38-48))。案怒或能如耶穌所說「有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打」的方法，可以止息。但耶穌是為法律解放，不是為設替代律而來，上述的話，不可看為律令，卻以之為向良心的伸訴。他在此處所說的教訓，是以愛為指導行為的要素，而不可加以限制的。則見人們的愛，宜如上帝的普爾(太(5:45))。但愛之中不無怒的彰顯——其所許者，是由愛的情感所發出的聖怒；其所不許者，是反於愛而有的私憤。若世無此種區別的動作，則社會必速趨絕滅之地。

耶穌在「怒」上所闡明的教訓，可在使徒的教訓中尋出復聲來。例如保羅說：「當可讓步……我必報應」(羅(12:19))；耶穌說：「愛能制裁我們的行為，總要以善勝惡。」教會中以怒為基督徒良心上

所應受遣責的象徵(弗(4:31)西(3:8)雅(1:19))。雅各說：「人的怒氣，並不成就上帝的義」(雅(1:20))。人發怒而無罪，誠非易事，但這是人應勉力而達到的境域哩！(弗(4:26))。(夏明如)

動物

ANIMALS

動物關於耶穌的言行，固不甚重要，然而福音書所論動物的地方實在多於人所想到的。四福音的原文曾有四十多種動物的名稱，除如空中之鳥，野地之獸蛇等總名稱外，又有二十多種動物的特稱。今將所提者分為二大類：(一)家畜動物類；(二)野外動物類。

(一)家畜動物類

(1)耶穌在巴力斯坦的時候，人所用為作工之牲畜，乃驢和駱駝。四福音上沒有馬的名詞，因為馬在東方只用於戰事。啓示錄多用戰事做比喻，所以也多論及馬的事。

路(10:3)啓(18:13)徒(23:24)等處所說作工的牲畜，乃指着驢和騾，並不是馬。大約憐恤人的撒瑪利亞人所騎的是驢或騾，定然不是馬。

漢文的驢字在福音書中有四個名稱。耶穌得榮耀進耶路撒冷的时候，據各種福音書都說騎着驢駒(太(21:2-5)可(11:2-4)路(19:30)約(12:15) x)。在福音書的別處沒有說過這個驢字。太(21:5)上說母驢，但這名詞帶有負轡的意思。

查搜吞

Crystallion 對於預言的應驗說得好：「耶穌入耶路撒冷不像別的君王趕着戰車，強迫人給他進貢，帶護兵替

他開路，乃是騎着驢，實在彰顯他的謙卑。」

耶穌用驢只有這一次。然在路加福音耶穌的講論中還有兩次提過驢。耶穌責備那管會堂的人，因為他禁止人在安息日來求醫治，所以說：「假冒為善的人哪！難道你們各人在安息日不解開槽上的牛驢牽去飲麼？」（路13 15）又有一次耶穌回答來問安息日治病的人，乃轉問他們說：「你們中間誰有驢或牛在安息日掉在井裏，不立時拉牠上來呢？」（路14 5）

牛驢羊，是以色列人家中喂養最緊要的牲畜。耶穌兩次把驢和牛並提，這就表明猶太人看待牛驢是一樣的。

在亞洲西方農人所認為主要的牲畜就是驢，和中國的多處有同樣的情形。最好的驢，騎着代步，其次的則架犁負重。

耶穌只有兩次論驢。這兩次都帶點俗語的風味（亞拉伯人俗語中多論驢）。符類福音都記載着說：「驢駝穿過鐵的眼，比財主進上帝的國還容易呢！」（太19 24 可10 25 路18 25）不要希奇這話說得有點太過，也不必說「鐵的眼」是人走的小門（猶太別名參看駱駝論）。耶穌第二次提驢，是在嚴斥法利賽人的時候，說：「蠅蟲你們派出來，駱駝你們倒吞下去！」（太23 24）成羣的駱駝，是耶穌青年時所常見的。在街道往來時，遇見駱駝隊阻擋行人，是古今常事。駱駝也許是耶穌所見最大的牲畜。耶穌這兩次的話，也有點注重駱駝的大小。

此外，還有一次說到施洗約翰所穿的衣服是駱駝毛織的，像以利亞一樣（太3 4 可1 6）。

有註解說：這樣的粗糙衣服，與約翰在曠野粗糙的生活和他所講嚴厲悔改的道理是相宜的。喫野蜜和蝗蟲也是合乎他野地的情形。

（2）牛類：按原文有閩牛公牛和牛犢之分。路加福音有三次提到牛，兩次與驢並提（路13 15 14 5）。又有一次說請人赴大筵席的比喻，其中一客推辭不去，因為買了一對牛，要去試一試（路14 19）。在亞洲西方用牛耕地或軋場，也用為祭品。除路加這三次外，福音書只有一次論牛，就是約翰福音書述說耶穌潔淨聖殿時，將牛羊以及賣牛羊的人都趕出聖殿去（約2 15 x）。

按原文公牛和肥畜祇在太（22 4）上提及過來。公牛和肥畜是在王子娶親的筵席上最佳美的食物。這樣的食物，是表明筵席上的豐富。被請的人推辭不去，是顯明藐視這豐盛的筵席。但在敗子回頭的比喻中所提的肥牛犢，是非常筵席中之非常快樂的表現（路15 23 27 30）。在亞洲西方至今若有行路的客人來，常用山羊羔為款待物品。在敗子的比喻中，肥牛犢和山羊羔比較起來相差甚遠。長子埋怨他父親在生日只讓他請他的朋友吃平常飯，然在敗子回家時倒給他宰了如同大節期所備的肥牛犢。在娶親筵席並敗子回頭的比喻中所提的公牛和肥牛犢，都是表明上帝的愛何等廣大。這樣的愛，其價

值是文士和法利賽人不能明瞭的，也是他們不能領悟的。如果敗子稅吏罪人和他們一同被請去赴宴，文士和法利賽人則更不能接受主的愛。

(3) 羊類，帶棘角的小牲畜：四福音有山羊和綿羊，惟獨撒利篇（太²⁵22x），祇有山羊。在此篇是將山羊與綿羊相比較：比較的內容，是比較他們的顏色，不是性質，因為綿羊的毛是雪白的，山羊的長毛是烏黑的。故而雅歌（4.1）把佳偶的頭髮比作山羊的毛，說：『你的頭髮如同山羊羣臥在基列山傍。』人子要分別萬國人的好歹，『好像牧人分別綿羊山羊一般。』這比喻的話與牧人的生活很相稱。有特司堂（Tribun）說綿羊山羊一同進草場，然總不互相侵占地方，他們一同入羊圈，也不混雜。

敘利亞山羊是巴力斯坦地方最習見的種類。這羊的特色乃是耳長，又下墜，角堅固，又向後彎，長毛像蠶絲，又黑又亮。山羊羣多在希伯崙至利巴嫩的山地裏嚼嚼小樹，但這樣的養法，對於森林有很大的防礙。

山羊羔在敗子回頭的比喻裏曾提到過（路¹⁵29）。在亞洲西方的筵席上，最常用的肉就是山羊羔，因為都存留綿羊羔所有長而且細的皮毛。但按常規，只宰牠當作犧牲品。山羊羔與肥牛犢比較，大大不同（可看上文的肥牛犢論）。除此以外，福音再沒有提及山羊。然可（2.22）路（5.37x）等處上所提的皮帶，大概是山羊皮做的。

原文的羊字，在福音書上至少也用過三十六次。與那羊字有關係的名詞，如圈羣等名詞，也是常見的，因為羊常在耶穌的思想中。所以我們把耶穌論羊的章節留到下文（四）段內再細講。

原文中的羊羔有兩個字。第一個字 Amnos 只指着我們的救主說的。施洗約翰有兩次稱耶穌為上帝的羊羔。他一次也會加添了「除去世人罪孽的」幾個字（約¹29.36）。這羔羊的稱呼，乃表明犧牲的意思。

施洗約翰用這稱呼，是指着逾越節的羔羊呢？還是指着聖殿裏每天所獻的羔羊呢？這問題不關緊要。約翰的大意就是一切犧牲者所預表的是基督。這稱呼大約包括忍耐，如賽亞（53.7）上說：『他受窘迫，自己卑小如羔羊，被拉到死地不會開口。如羊在翦毛的人面前無聲，他也這樣不會開口。』這稱呼亦包括羊的聖潔無疵。此說為彼得所注重（彼前¹19）。然施洗約翰根本的意思，乃藉犧牲以贖人罪。

原文中的羊羔也有兩個寫法，第二個寫法表明小的意思。惟獨在約（21.15）上主吩咐彼得喂他的小羊。這節寫法是代替大羊的。用這個寫法是要教看守者注意他的責任，並注意耶穌對於彼得有完全的信靠。在啓示錄指着我們的主用小羊羔的稱呼，至少有二十七次。第一個寫法只有路（10.3）上說：『我差你們出去，如同羊羔進入狼羣。』

意思相同處，有太 16 上所用老羊的字樣。然羅馬的克力門教父 Clement of Rome 有一段表明路加所用的小羊二字頗近乎耶穌的言語。主說：「你們如同小羊羔入了狼羣。但是彼得發問說：『假若狼撕碎羊羔如何呢？』耶穌回答彼得說：『小羊羔死後就不必怕狼了。』烈士邁斯聽教父 Jasius Maritor 論及馬桑 Marcionicos 派受逼迫的事情，說：「他們如同羊羔被狼撕裂，」也表顯路加的說法不錯。

(4) 家禽：我們的主在巴力斯坦的時候，知道人蓄養家禽，因為福音書也提到過公鷄和母鷄。假若不算可 13 35 上所記「鷄叫」這一次（參看鷄叫論），福音書只提公鷄二次，就是彼得不認耶穌的時候，或耶穌預言彼得不承認他的時候（太 26 74 x 可 14 30 68 72 路 22 34 60 x 約 13 38 18 27）。可看太（29 37）路（13 34）上，主為耶路撒冷哀哭時，用了母鷄為比喻：「我多次願意聚集你的兒女，好像母鷄把小鷄聚集在翅膀底下。」母鷄如何在翅膀底下保護小鷄，使他們得安全的歇息，這是人共知的，不必詳解。這比方所顯的慈悲，實在證明耶穌如何疼愛他的同胞並且願意防備國患。

(5) 家畜內的狗和豬同列為不潔淨動物以內，狗有兩次提到過。在山寶訓警戒門徒：「不要把聖物丟給狗」（太 7 6）。亞洲西方的城鎮多有沒有主的野狗，又瘦又癩，又可惡又可怕，甚麼餽物都吃。因為牠孳生太多，人有時用毒藥毒死牠們。這樣可憎惡的生活，

猶太人自然很厭惡。稱人為狗，在全聖經算是常用的罵語。特斯堂說：「除了波斯國的獵狗外，巴力斯坦地只有這一類的野狗。雖然人也能訓練這狗看守羊羣，但總不能作人的伴。偶像在歐洲一樣。」有評論特斯堂的話，與其說羊狗是從野狗訓練而來，不如說野狗是從看羊的狗退化而有。猶太人看野狗與惡劣人的標號相同，因為人狗的生活，是人靈性覺悟退化的意思。「不要把聖物丟給狗」（太 7 6。）這一句話，使徒訓書是這樣解釋的：「即不要把聖餐施給沒受洗者。」然這道理可以推得更廣，說信徒不要把他內心的寶物時常顯露（如英諺云：「不必把心帶在袖頭上。」）在富翁與拉撒路的比喻內，說街上的狗來舐他的疥（路 16 21）。狗舐疥是加添拉撒路的苦處，並非減少他的疼痛。拉撒路這樣忍受狗的攪擾，是證明他無友而無能。殺利亞非尼基婦人的故事內，有小狗之說。耶穌對她說：「讓兒女們先吃飽，不好擊兒女的餅丟給狗吃。」婦人回答說：「主阿，不錯；但是狗在棹子底下也吃孩子們剩下的碎渣兒」（太 15 27 x 可 7 27 28）。

波沙 Booth 論此段，說：「用小狗的法是加上充分的輕看。」然這婦人所回答的話，乃表明小狗是家裏養的，也是孩子們所疼愛的。波沙曾拿過小野狗當作家裏的寵物，也沒有發生野性的困難。大約福音書上用小狗的名稱，是指着猶太人家中照波沙所養愛的光景而言。耶穌用這小狗的說法，不是要加上粗暴的意思，婦人也很認為這是給他一個求醫治的把握。

猪在人被鬼附着的故事曾論過猪(太 8:30 x 可 5:11 x 路 8:32 x)。侯甫慢說：「巴力司坦地若有人養猪，乃證明其地有外國人。」(參看利 11:7 申 14:8 賽 15:4)。在加利利海東之地，多染受外邦人之風化。敗子被人雇為放猪者，這工作的性質，乃證明敗子的家鄉和那邊方有極大的分別，也是證明敗子的墮落和缺乏(路 15:15 x)。在別處只有一次論猪說：「不要把你們的珍珠丟在猪前。」(太 7:6)。在此，注重宗教的工作須得圓通。

(二) 野外動物類

(1) 原文 *Beast* 字乃野獸的總名，在福音書只有一次，即可(1:13)上說：「主受試探的時候，與野獸同在。」唐森說：「雖然如今獅子沒有了，但狼和豹仍窩在野地的溝穴中。」耶穌在世的時候，巴力斯坦地多有的猛獸是豺狼，馬可加了「耶穌與野獸同在」這一句，顯明耶穌是與社會隔開了。

在福音有兩種食肉獸的名稱，即狐狸和狼。狐狸有洞可住，與人子無家大不相同(太 8:20 路 9:8)。在路(13:33)上，主論希律王說：「那狐狸。」拿狐狸比較希律王，是說他的鬼技像狐狸，或者他的膽怯像狐狸。侯甫慢說：「給希律王起這外號，必是因為他性情暴戾，而不敢在明處虐待人，只得膽怯的偷偷的等候巧機會實行暗殺。」

提狼的時候，都是隨着羊說的。牧人防備羊羣最厲害的仇敵就是狼。特斯克說：「一個狼較比一羣豺狼更厲害。」亞洲西方羊羣裏

喂狗，不是為放羊，乃是為防備狼。好牧羊的有時拚命與狼對敵(約 10:12)。與雇工是大不相同的。假先知是如狼披着羊皮(太 7:15)。乃是說明假先知的外面與內心不相同，沒有第二個更相稱的說法。我們的主用羊和狼比作教會與世界，乃表明教育是忍耐的無抵抗的，世界是強暴猛獸的意思。門徒被差遣像羊走入狼羣(太 10:16 路 10:3)。

(2) 按原文野鳥之總名 *bird* 為鳥類，或常說「空中之鳥」。在山寶訓上說：「你們看天上的飛鳥，牠也不種也不收，也不積蓄在倉裏。」(太 6:26)。在路(12:24)上先說鳥類，後用鳥類的名目。史坦利副監牧師說：「加利利海最常見的是鸚鵡類和鴿子。」唐森說：「雀類和不魯不魯也很多。」論主這話包括天佑的道理，可看(四)段。鳥和狐狸都有巢穴可住，比人子無枕頭處大不相同(太 8:20 路 9:58)。在撒種的比喻，鳥來把撒在道旁的種子吃盡了(太 13:4 可 4:4 路 8:5)。大約從耶穌站着教訓百姓的地方可見挨近湖的田地中覓食的有雀鳥，或者這比喻是耶穌正在人撒種的時候說的。在巴力斯坦撒種是九月十月之間。在芥菜種的比喻裏也引用鳥，說牠們來落在成樹的芥菜上(太 13:32 可 4:32 路 13:19)。這比方的意思是從但以理(4:12)得來的。此節是說明尼布甲尼撒的園好比一棵樹，空中的鳥雀住在枝上。但以理解說這樹是表明尼布甲尼撒的地盤直通到地極那樣大。這比喻對於天國含有同樣的意思。在路 12:24 上還有一次論鳥類說：「你們比飛鳥是何等的貴重呢！」

福音書也提過以下的野鳥種類，如鴿、鳩、烏鴉（書名渡鳥）以及雀和鳩。

四福音內主受洗的時候，鴿子為聖靈的表號。按太(3:16)上，耶穌受洗的時候，凡旁邊站着的人大約都看見了異像，就是聖靈像鴿子降下。按可(1:15)路(3:22)上，所說這異像的意思，似乎專為耶穌一人所見。然在約(1:23)上說，這異像是專給施洗約翰作兆頭。在創造世界的故事中，有禽鳥生活的比方，解明上帝之靈運行在水面上。原文有飛或覆蔽的意思(創1:2)。由教主所開始上帝的新創造，同樣的靈落在他身上。然一提鴿子就使人容易想起洪水的故事來(創8:11)。按耶穌看洪水以後鴿子所啄拾的橄欖葉，也是聖靈的表顯。聖靈像鴿子是預表福音的希望，乃人與神相合。潔淨聖殿的時候，我們的主一遇見賣鴿子為祭品的(約2:16)，就說『把這些東西拿去』是對於賣鴿子的人說的。牛可趕出去，但鴿子必得人帶出去。這合乎情理的小節目，惟獨約翰記載着。所以這一段裏約翰有兩次提到過鴿子(約2:14, 21)。馬和馬可各只提一次(太21:12可11:15)。

英文的繙譯中隨意用鴿 Dove 和鳩 Turtle Dove 都是指着一種鳥。然利(12)上說明那獻祭禮節的地方，容窮乏的婦人，『她的力量若不夠獻一隻羊羔，她就要取兩隻斑鳩或是兩隻雛鴿。』耶穌的母親也曾獻過那窮乏婦人的祭。

古時候的人看鴿子為清潔的表號。亞里士多德也提鴿子的貞

節。因這個事實，這類鳥堪做祭物。此節以外，福音書只有太19:16上提到過鴿子。主吩咐門徒要馴良像鴿。保羅在羅19:16上也有同樣的回聲。

班鳩只有路(2:24)上載着，那是引自利(12:8)上所說的，在那裏說到巴力斯坦有三種班鳩：一灰色班鳩，是最大的，也是靠近死海常有；二棕樹班鳩，常在耶路撒冷的花園內，這種班鳩很頻挨近人之住所，人也總不害牠；三平常班鳩，是三種班鳩內最多的。

鴿：太(24:28)路(17:37)上有俗語指着鴿說：『尸首在那裏，鷹也在那裏。』有人說：『在聖地有四種兀鷹，有八種鴿。』在此處鴿是一個總名。唐森述說：『鴿飛翔實在威武，牠的眼力很尖銳，且臭覺似乎亦很靈敏。』

這段的華意思是難定的。有附和教父的老註解，以為謙遜誠實的人，必來就福音的光和自由。因為羅馬的國號是鴿，所以最近的註解，以為鴿是指着羅馬的軍隊來圍繞快要亡的猶太國說的。然而有人說在太(24:28)上是指上文二十三節的假先知和假基督說的。那樣的人趁猶太宗教衰敗的時候，乘機去取得自己的利益。馬太說，因這比喻有一個權統的形式，也可有更寬廣的解釋。國的敗亡和宗教的狂熱彼此是並行的。猶太國在主後一三五年衰到極處的時候，多實行假彌賽亞的主義。到主後四〇八年，北方敵人圍困羅馬城的時候，連教皇也首用古羅

馬的法術。路(17³⁷)上用這俗語，是要回答門徒所問人子忽然回來的預兆華在什麼地方。所以自然解釋這詞，是指着羅馬軍隊的旗號，因為路加顯然不認這俗語為概論。馬太用法更好解。

鳥鴉：聖經說的鳥鴉，並非老鴉，乃是蒙古所產較大的黑鳥，就是渡鳥。只有在路(12²⁴)上說：『你想鳥鴉也不種也不收』的話語，與馬太所說的意義相同。太(8²⁶)上只說鳥。這一段和路加更改的說法，要在下文(四)段說明。鳥鴉二字，包括鳥鴉的許多種類。特立斯特靈(Tristan)說：有八種鳥鴉，常見於巴力斯坦。舊約有兩次提到上帝眷顧鳥鴉(伯38⁴¹詩147⁹)。或者因為這兩節書，路加故意把他所用的原文鳥字改成鳥鴉二字，或者路加所載就是主原用的字。假若如此，舊約這兩節也是在主的心裏。

雀：馬太和路加有兩次提雀鳥。太(10²⁹)上說：『兩個麻雀不是賣二分銀子麼？』

雀類在中華有四十多種。麻雀或家雀的譯語，是以耶穌說的是城裏或野地的鳥為轉移。家雀是在人住的地方，終年有搭窩孵雛的事。麻雀只有春秋兩季經過猶太野地，與十八省一樣。耶穌必認識這兩樣的鳥，因他多在野地，然聽他話的人，多認識家雀，少認識麻雀的。此地譯成家雀更相宜。

路12⁶上說：『五個麻雀不是賣二分銀子麼？』退細安(Therian)的福音和參就添上『在飯館裏』。大概馬太和路加所說的價錢是

當時飯館平常的價值。在太(10²¹)路(12⁷)上主加了這一句話：『你們比許多麻雀還貴重。』要知道主論雀的意義可看(四)段。

(3)魚類：符類福音述說耶穌用兩條魚飽五千人之說(太14¹⁷路9¹³可9³³約6¹³)。約翰福音同意的段落，有特別的字。澳文也譯作兩條魚。然其內意是特別的一種小魚，在加利利海中漁人捕的很多，醃而曬乾，當鹹菜與餅同吃，這是加利利海漁人常吃的東西。撒網的比喻(太13⁴⁷路13¹³)也是從加利利海漁人生活取譬的。約翰述說打魚的奇事(約21³路11¹)。在十節和十一節，耶穌對門徒說：『把剛才打的魚拿幾條來。』西門彼得就上去把網拉到岸上，那網就滿了大魚。』在分餅和魚的奇事與復活後顯現在湖邊時，主用門徒所有的東西，也加上一點他自己的去供給人為食品——分餅和魚給四千人吃。馬太和路加提到幾尾小魚，大約和約翰六章所說是一樣的魚(太17²⁷)。論找一塊銀錢在魚口中，四福音只有這一段論釣魚：『去釣魚，把先釣上來的魚拿起來』的話。路(24⁴²)上說，主在門徒面前吃了一塊燒魚，特意叫他們確實信他的復活。太(7¹⁰)和路(11¹¹)上記載耶穌的教訓內用魚。馬太說：『你們中間誰有兒子求餅，反給他石頭呢？求魚反給他蛇呢？』在此段魚和餅是并用，和兩次分餅給多人吃一樣。從此可見餅和魚是加利利人日常的食品。這問話的性質如同耶穌許多的教訓，實太切近他本國人日日的的生活。

羅馬城地底下的街道，就是耶穌教受逼迫避難造成的。在這隱

道中牆壁上常見有人畫的魚像，認牠是耶穌基督的表號。因為「耶穌」「基督」「神」「子」「教主」這五個名字是用希利尼文寫的。按原文五個字的首字母，照着次序擺就是希利尼文「魚」字。所以這五個字是包括當時信經的總意。參看美術史中的耶穌論。

(4) 蛇類的總名：在四福音裏提過七次。「作父親的總不把蛇給他的兒子當作魚吃」(太7:10 路11:11)。原文繙蛇字是爬蟲類的一種，像蠍子一樣的常見。因為路加兩次將蛇與蝎並提(路10:11 12)。主教門徒要靈巧像蛇(太10:16)。理想的門徒是有蛇的知識和鴿子的無偽。在此主警誡作宗教工作者，不要輕率不圓通，如禁止丟珍珠在豬面前一樣。「宗教無策謀，是太簡單不能安全；策謀無宗教，太巧不良善。」(太23:33)上稱法利賽人為蛇。

馬可福音末了的附論說，信耶穌一種結果，是有拾起蛇來的能力。可(16:18) 路(10:19) 相同的地方說：「我已經給你們權柄踐踏蛇和蠍子；又勝過仇敵的一切能力。」有用詩(91:13) 來解釋說：「你要躡在獅子和虺蛇的身上。」或者此段有比方的意思：蛇乃表明惡魔的大能，可是保羅在米利大島時候，這應許有真實的應驗(徒28:3)。

虺蛇：提及虺蛇就在「毒蛇的種類」那一句話裏。這一句話就指着文士和法利賽人。法利賽人受洗的時候，施洗約翰對他們說：「毒蛇的種類，誰指示你們逃避將來的忿怒呢？」(太3:7 路3:7)。

按馬太福音，主有兩次用了這樣的稱呼(太12:24 23:33)。一尺長的沙虺蛇在巴力斯坦是常見的。有人說這樣蛇所產生的小蛇，常在其母。然這句話的力量，不是從這樣可怕的特色處取用的，其所含的意思：「壞父乃產生壞子。」這小註可以解釋太23:33。但這句話尚有一點意見：虺蛇見冷就僵伏，見熱就醒悟動作(徒28:3)。這事人都知道的。施洗約翰的話，是提醒我們要像這樣醒悟的虺蛇。太(12:24) 上這一句話，更有一點力量，因為法利賽人剛纔盡力在百姓心中給耶穌傳下毒根，說他的神蹟是鬼王別西卜所做。他們攻擊我們的主，實在露出他們的毒恨。

(5) 蠍子：有人說在巴力斯坦地每三塊石頭底下就藏有蠍子。路加提蠍兩次：門徒可隨意踐踏蠍子也不受害(路10:19)。不拘如何講解，此段有蠍子的說法，是預告門徒要屢遇小的而又關緊要的危險；第二次提蠍子，是在路(11:12) 上，那裏說，假若一個兒子求雞蛋，其父絕不給他蠍子。在這兩段裏蠍子是與蛇並列的，因都是巴力斯坦地常見的。蠍子伏着不動的時候有一點像小蛋。

(6) 蟲：指蛆說，僅有一次。在可(9:48) 上說：「在那裏蟲是不死的。」此段是解說地獄，本乎賽(66:24) 上的說法。

在可(9:44 46 48) 的古文中，這樣重說很有力量。不拘按字講，或按比喻講，這句話不能為基督教惡報道理的根本。蟲不表明懊悔，只表明物質破壞之極。有時人必須選擇棄命或丟一個肢

體。自然，為救全體，當犧牲一肢。這犧牲的理也關係靈界的事。

(7) 飛蟲：有蠅蟲蝗蟲蛀蟲等蟲，也有關於蜜蜂的間接提及。路^{24:22}上有西古卷提到門徒拿塊蜂房給耶穌吃，就是家養的蜜蜂所產的。施洗約翰吃的乃是野蜜，是野蜂在石頭縫內釀作的，這蜜不易取得。

野蜂巢在巴力斯坦很多。特立斯特藍說：「亞拉伯部落的人多找野蜜為營業，把蜜裝在皮袋裏或罐子裏運到耶路撒冷去賣。」在加利利多有養蜂的。蜜蜂窩很簡單，就是用泥做的大筒，長四尺，直徑八寸，兩頭用泥塞住，當中有小窟窿當門。

蠅蟲：太^(23:24)上曾提過蠅蟲。因為是最小的動物，所以與最大的駱駝對比。法利賽人用很細的工夫把蠅蟲濾出來，駱駝却吞下去。他們仔細的捐上薄荷的十分之一，却不行公義。法利賽人也須順從波羅門教人所用的規矩，隔着布喝水，免得吞下水裏偶有的小蟲。

蝗蟲：施洗約翰以蝗蟲為食品。太^{3:4}可^{1:6}。約翰所吃的是利^(11:2)上所提的第三樣蝗蟲（按着七十譯文的譯文）。這樣的蝗蟲，在巴力斯坦地是常吃的。

蛀蟲：太^(9:19)路^(12:58)上說這蟲毀壞世上的寶物。巴力斯坦有好幾種吃衣服蟲子。波士德^{Boz}說：「在這和暖的天氣，沒有法子防備這蟲。」雅^(5:2)上也間接的提及耶穌這句話。

(8) 海絨：耶穌釘十字架的時候，有人遞給他醃醋的海絨。海

絨類最細而值錢的是土耳其的。地中海產出的海絨，自古至今很多。

(三) 動物在生活的關係

禽獸在耶穌的經驗裏屢次表明他的謙卑。馬利亞送耶穌到聖殿的時候（路^{2:24}），獻兩個雛鴿為祭，是表明耶穌家裏的貧窮。耶穌開始傳道受洗的時候，聖靈像鴿子落在他的頭上，乃表明他教訓的和平。至末後他入耶路撒冷（太^{21:2-7}）沒有騎戰馬，乃按先知的預言，乃騎着驢，這也是表明彌賽亞的謙卑。

(四) 動物在耶穌教訓的關係

在這一段裏，我們有兩個講題：第一是耶穌藉牧放生活的事，解釋他自己的使命；第二是耶穌藉空中之鳥，解釋天佑的道理。（1）主的使命藉動物表明出來：（甲）耶穌在世的時候，專服以色列家迷失的羊（太^{15:24}）。他差遣十二個門徒遊行傳道的時候，也是一樣限制他們（太^{10:6}）。看這一句話，不要以為耶穌的工作只為以色列國棄絕的卑陋人。以色列迷失的羊，是指着全國境況；迷失的羊，就是以色列人。耶穌一見一羣加利利人就很有心，因為他們像羊驚懼流離，沒有牧人一樣（太^{9:36}可^{6:34}）。按耶穌看他同胞精神的景況，很合乎結³⁴上所說沒有牧人的百姓。猶太人為國家和宗教的指望需要領袖，他們一樣錯看彌賽亞的資格和天國的性質。他們指望用權利去重立大衛的寶座，叫人民屢次受了革命的摧殘。像加利利的猶大（徒^{5:37}），至終叫全國受了羅馬的懲罰。

約翰第十章論好牧羊的，其準確意義，頗不易得。然而馬太和馬可有全國如無牧人的概念，能幫助我們稍微明白耶穌稱自己為羊的門，人進這門就能得救（約10⁷）。猶太人只有一個得救的方法，就是藉着耶穌的教訓，知道上帝的國，不是這世上的國。基督以前有人要率領百姓以強力抵抗羅馬，這些領袖是賊和強盜，要偷竊和毀壞（約10^{8, 10}）。

約瑟甫述說上文所題猶大的歷史，為解釋那些賊和強盜之對於那無依靠的羊的最好解釋。那無依靠的羊，就是那以色列家。約瑟甫說有一個高羅尼人 猶大帶着一個法利賽人 叫撒都克，他很熱心領百姓去革命，他說在古利奈手下所要的稅像叫他們有做奴才一樣的苦。他勸勉猶太國要立意恢復他們的自由，這樣，就必得幸福和安全，榮耀和名譽。因為這兩個人就惹出各樣的災禍。全國的人如何受他們叫人難信的傳業，我們遇見連續不斷的戰事，失去了從前減少我們痛苦的朋友，也有明火執仗而殺害我們的首領。他們不過假公濟私而已。

賊若巴拉巴是這土匪中的一個將（約18⁴⁰與10¹⁰相較），猶太人要救巴拉巴而棄絕好牧羊的人，就證明衆人心中的迷惑，和是非的顛倒，那就難怪耶穌把以色列家比作迷失的羊。

再者，耶穌說明他自己為好牧羊的人，比不願念羊的雇工不同（約10^{11, 15}）。假若以賊和強盜來表明革命家如巴拉巴和猶大等人，

則大概以雇工來比法利賽和撒都該人。按以西結所說：他們就是只知「牧養自己不知牧養羣羊」的牧人。

以上的解釋，並非普通應用的。有人說以賊和強盜比法利賽人，並以狼（節）表明法利賽人，以雇工不敢抵抗法利賽人的文士和祭司；這講解與上文九章相合。

然本論不必斷定解釋的問題，只指出這比方是合乎生活的實事而已。

亞洲西方的羊圈，沒有房頂，只四圍有籬或籬笆。晚上牧人趕羊入圈，大約一圈能容幾羣羊。牧人把羊交給看門的看守一宿，就各歸各家。次晨回來，叩那門住的門，看門的就開門，各牧人喊他自己的羊，把牠們分開。及各羣招齊以後，牧人就把手領到草場。然而強盜却跳牆而入羊圈。

這細節目，凡遊行亞洲西方的人，都能證實。有人說羊能分辨故，人與生人的聲音，說生人一喊，羊就站住抬起頭來，表示驚駭的樣子。生人再喊，羊就轉身跑去。這是簡單的事實。我本人也屢次這樣試驗過來。

有的註解中引用出名的故事。那故事說到一位蘇格蘭的遊行者，他在耶路撒冷城牆下遇見一個牧人正領他的羊羣歸家。遊行者與牧人換了衣服，裝作牧人喊叫羣羊，羊却站住不動。而後真牧人一喊，雖然換了衣服，羊却都跑到他跟前。

羊能分辨生人和牧人的聲音；某牧人的羊能辨別其他牧人的聲音（約¹⁰）。那給各羊起名是亞西收人的規矩。第四節所說牧人把羊趕出圈而後自己在前面領羊羣走的話，也是簡單的事實，並非空想的比方。

雖然關於比喻的歷史應用難定，然而這比喻明明指着耶穌對於教育和各信徒的關係，並且耶穌是我們各人的門和好牧人的事實。然有兩件當注意的：一則在約翰十章中，我們的主把猶太全國和他自己的門徒一同比作羊。他自己的羊就是他的門徒，是與圈中別的羊羣（就是猶太人）有分別的；二則主把對於門徒和對於全國的使命比較牧人的工作。這些意思在符類福音和約翰福音都有，並且牧人的比方把第四福音和符類福音連絡成爲一致。

（乙）已經在符類福音看見主論百姓如迷失的羊。雖馬太所載「以色列家迷失的羊」的一句話，是指以色列全國說的，然太¹⁸ 12 上對迷失的羊的比喻，是耶穌辯白他自己對於孩童的概念，並且路¹⁵ 36 上乃同類的比方，用以辯駁法利賽人的批評；因其不能明白主與稅吏和罪人吃飯的事。按一方面猶太人都像迷失的羊；又按一方面，這些社會所棄絕的稅吏和罪人更像迷失的羊。有人說一隻羊走錯了，離開了羣，比其他獸類更呆笨，不知方向歸回原羣，必得牧人把他帶回來。迷失羊的比方，有一點表明稅吏和罪人的特色。又有人說，在亞西收人必得訓練羊到服從他的地步，不然他們離開草場跑

往麥田去了。自然有羊緊隨着牧人，也有羊散走，常得牧人用杖把牠攔回來。因此，迷失的亡羊必是未受好訓練而討厭的羊。這比喻最要緊的教訓是牧人的動作。他承認尋找迷失的羊，爲他尋常的本分。雖然在符類福音中耶穌沒有稱自己爲好牧人，然馬太路加所記這比喻，使我們知道耶穌把他的服務比較牧人的工作，並用這比方表白他對稅吏和罪人爲友的態度。按太¹² 11 上我們的主也引用主人眷顧一隻羊的事來辯訴他自己在安息日治了枯乾一隻手的人。

（丙）耶穌把羊的軟弱與無法來比譬猶太民衆，他也把牠們潔白的羊毛所表明的清潔和牠們的柔和與忍耐來比較他自己的門徒。門徒奉差遣如羊和羊羔到狼羣裏（太¹⁰ 16 路¹⁰ 3）。有羅馬的克力門的書信，解釋這節說：「基督徒須甘心犧牲捨命而不出以抵抗。」

（丁）符類福音中有把門徒比做羊的幾段並不關於此問題。太²⁵ 章把善人和惡人對比起來如綿羊和山羊。然而照上文已經說明這比方的意思不在乎兩種獸的特色。太²⁶ 31 可¹⁴ 27 亞¹³ 7 上說：「擊打牧人，羊就分散。」這話說明基督的死，要使門徒因無領袖而陷於昏亂。在主看來，全國正像這樣。在別的時候，如路¹² 32 上主稱他的門徒爲小羣。先吩咐他們不要爲衣食憂慮，乃要爲天國努力。主又說：「你們這小羣不要懼怕，因爲你們的父樂意把國賜給你們。」門徒需要這種鼓勵的話，大約因爲門徒是軟弱的小團體。然而小羣二字實在不但包括數目，也包括特性在內。牧人的本分，是時常找尋

相宜的牧場，並在秋後和冬季得預備乾草；因羊不能自備，照樣，門徒爲衣食專依靠上帝，世人必看他們愚昧無能。然這小羣要承受國度，因上帝揀選了世上軟弱的（林前 1:27）。

此外，福音論羊的章節不大大要緊。太（7:15）上提到假先知有羊的形狀，其實是狼約（21:16）上耶穌吩咐彼得看守他的羊（或說羊羔）這就是傳道者爲牧人主義的起始（參看牧人論）。

耶穌說明他自己爲好牧羊的人，早就感覺信徒的想像。在新約有兩次稱耶穌爲牧人（來 13:20 彼前 2:25）昔時在羅馬信徒避難的洞中多見基督的表號是爲好牧人的圖畫（參看美術史中的耶穌論）。

(2) 有一二次主藉着空中的鳥來解釋他天佑的道理。他吩咐門徒說：「你們看那天上的飛鳥，也不種也不收，也不積蓄在倉裏；你們的天父尚且養活他。你們不比飛鳥貴重得多麼？」（太 6:26）解釋這一段的時候，也得同論太（10:29, 31）路（12:6）所載：「兩個麻雀不是賣一分銀子麼？若是你們的父不許，一個也不能掉在地上。所以不要懼怕，你們比許多麻雀還貴重。五個麻雀不是賣二分銀子麼？但在上帝面前一個也不忘記。」有的人說路加爲何只寫鳥弱和麻雀而不寫空中的鳥呢？鳥呢？加特意的提鳥類中的鳥鴉和麻雀，就是承認上帝不但顧念普通的鳥，連最無價值的最被人輕視的鳥也被他顧念。所以凡人（信主的人更是如此）看主恩待最下等的禽獸尚

且如此，因此就想主必照樣也看顧人；信主的人更可信上帝必保佑崇拜他的人。

又有一段提道鳥鴉的聲音粗暴難聽，顏色漆黑難看，舉動拙笨惹人憎嫌。雀兒也是最無價值討厭的鳥。耶穌却說：「人所看爲最下賤的鳥，上帝反倒顧念牠，或是給牠預備一切食物，牠死時也要憐恤牠。」

參看這兩段論雀兒與鳥鴉的話，就可以免除對於太（6:26）上的偏見了。否則雀鳥既不勞苦而得食物，人也可以無勞而得食了。像這樣的解釋，則太（6:26）上給人難以偷懶的大憲章。然而鳥的長處不在偷懶，乃在乎不憂慮着急。這一段書可以再換句話說，鳥沒有特意按次序去勞苦的，然牠們依靠上帝，竟得日日的飲食，並讚美上帝。人有籌劃勞碌，所以比鳥還強。假若上帝顧念這無籌劃無勞苦的鳥，必更能賞賜人的勞苦，不要人多憂慮。彼前（5:7）上說：「你們要將一切的憂慮卸給上帝，因爲他顧念你們。」這一段是在山寶訓最好的註解。保羅在腓（4:11, 13）上也勸人無論處在什麼景况都要知足。我們所需要的，上帝並非無所聖念。按這論麻雀的話，人的日常需用能按自己的心意而有，然不常是如此。人有時也遇見缺乏與苦難，然而苦難以至於死，也不必懼怕；因爲連麻雀的死也是由上帝管理。

格仁腓和韓德所新發現聖經裏所未載關於耶穌的五種言論，第二種大約的意思，乃說飛禽走獸也引我們進天國。天國

在我們裏面，所以當認自己為天父的兒子。這話有一點像伯(12:7-10)上所載：「你且問走獸，走獸必指教你；又問空中的飛鳥，飛鳥必告訴你；或與地說話，地必指教你；海中的魚也必向你說明。看這一切，誰不知道是耶和華的手作成呢？」總而言之，與天然物親近，應當使人心安靜而依靠上帝。

本論不必提及主對於天然物的態度更寬廣的方面。然而耶穌教訓裏引用動物的話，證明新近一位著作家一段話的實在。格拉味說：「耶穌不加思索的愛天然物。耶穌非僅對自然界和社會界精神界透視其內容的實在。」自從伊索直到如今，有許多人從天然物取出比喻來。然其比喻則不像耶穌的比喻。耶穌迷失的羊，倒沒有俗語的教訓。他的百合花也比所羅門裝飾得美好，然沒有所羅門的智慧。耶穌說的麻雀，不是道德家，也不是神學家，只是麻雀而已。一文錢買兩個，就是喳喳的亂叫，飛來飛去，經營巢穴，不過仍是雀兒罷了。然一舉一動似乎確能表現出牠的娛樂來。雀，百合花，迷失的羊，母雞和雛雞，半夜的星星和山風，都進入耶穌的內心，都對耶穌說上帝的德行。說上帝如何享受佳美的娛樂，並說出上帝之愛。(萬草志葛月清)

蒔蘿或尚香

ANISE DILL

在太23:23上提到這種東西。猶太人

在園圃裏栽種尚香，但是在伊及和歐洲南方常有自然野生的。這種菜有驅風的可貴性質，並且在亞洲西方吃其子粒為調味之用。這

是一種種於溫室的繖花植物，每年蓄根，長到二三尺高，開小黃花，結棕色長圓扁平形的子。

亞拿

ANNA

當耶穌之母，詣耶路撒冷而為此嬰孩歸聖時，於聖殿中遇二先知，亞拿其一也(路2:25-26)。亞拿為亞設族法內力之女，嫁七年而夫死，斯時年已八十四矣。彼虔誠聖潔，日居於聖殿中，禁食祈禱，晝夜侍奉上帝(路2:37)。由於靈修之默悟，得生超人之智慧，故當見耶穌之父母，懷此嬰孩入聖殿時，即祝謝上帝，額手稱慶。更宣傳聖道，而向一切盼望耶路撒冷得救之人宣述云(路2:39)。

亞那

ANNAS

亞那在路(3:2)約(18:13-24)均有記載。彼為大祭司該亞法之岳父(約18:13)。於主後六至十五年中，亦曾為大祭司。彼雖去職，然往日大祭司之勢力，仍未消滅，故耶穌被難，亞那實先審訊之(約18:19-23)。恐亞那亦為危害耶穌之指使者。會中大祭司雖為該亞法，然凡事之主動者，常以亞那為首。觀徒(4:6)上所載彼得約翰之被審判，亦知所信矣。

死的預告

ANNOUNCEMENTS OF DEATH

我們有耶穌說到他死的言論，

這是斷然無疑的事。

在耶穌對於他死所預告的要點，是以發表的時間為根據。因此，對於耶穌這類的言論，勢必依着時間程序綜合起來。設使他說到

死，只像一個失望的人，在見及掌權者的顯然憎惡之後而起，則以彌賽亞的自覺去論及他為作贖罪價而死的，很無充足的理由。然則這問題的中心，是取決於彌賽亞的自覺。他甚麼時候感覺他未來的死？他為甚麼期待一種橫死？他想到他死能作成甚麼？他死是種自動的犧牲，或僅為一種殉道者的極致？這些和類似問題的答案，只能得之於悉心檢查基督對此論題的言論中。那值得注意的，是耶穌着重在他死的生涯，而不在他的「降生成人」。那是非常的事，故易惹人注意。這兒有個抱着以死去謀人類生存的主義。這種主義，雖極與自然的理諧和，但不與人間生命的見解一致。

(一) 首先的預兆：(甲) 耶穌首先表明他死的消息，是在試探的時候，即在受洗和正式就彌賽亞職後頃刻間的事。這「死」或「十字架」一語，不會在耶穌和撒但間提過的，但其爭點，是在擇取容易或艱難的道路，以達世界的勝利。這是在作統治人的奮鬥中所未發表的意見。故此，在耶穌未着手傳道之先，他早已與他的彌賽亞運命相角逐，而選了引向十字架之道路。這種高尚道德衝突的語氣，是耶穌一生中所有的事。於是，符類福音中載有基督為人的靈性統治，而有自覺奮鬥到死的首先紀錄。

(乙) 主又一次提到他的死，這是起於尼哥底母之不懂重生和上帝國的靈性方面(約 3)。若是以色列的先生，不能明白在地上所發生事情的局面，然則怎能了解所論天上的事呢？(3:12) 至「天

上事」首要中的一件，是基督有為世界的罪而死的必要。古史的銅蛇，適為一種例示(3:14)。但「必」的意思，是以上帝永愛世界為根據(3:16)。那「必」被舉起來的人子(3:14)，即是帝子(3:16)。至3:16上所記，是為耶穌的言語，抑係聖約翰的言語，雖不十分的確，但無論如何，這是個前面議論正確的解釋。耶穌在這裏之覺得他死，是為高尚宗教的必需，然而究竟乃由父的啓示而來。耶穌的自覺性，是自如的，但他發覺在尼哥底母對此偉大真理有種不能領會的缺憾。「舉起來」一語，是指十字架而言，可於後來說明中見之(約 8:28, 12:32)。甚至當羣衆聽着耶穌正在去世以前使用這語時，雖有聖約翰利用了以後的歷史(12:23)去給予正確的釋義，他們尚不能了解牠(約 12:34)。在字的本身，固能指稱靈的榮耀，或天上的榮耀，但在後來發展看來則不然。是則耶穌領會十字架的意義，乃在他的職務開始之時也。

(丙) 約一年後，再有主提及他死的事。耶穌又用喻語，稱自己為新郎，將要離門徒而去(可 2:20, 太 9:15, 路 5:30)。由那路撒冷來的法利賽人(路 5:17)，他們現在加利利省觀察耶穌行動，以便獲得控告他的事由。他們此次察出耶穌門徒不守例定禁食的過失。而耶穌的答案，明顯的是將一種如猶太教儀式的制度和一種如基督教生氣蓬勃的個人靈性信仰間的廣大不同處，從精神方面區分出。有種禁食的時間，卻是種實在而非循例的憂愁時間。這樣的禁食時間，必

自耶穌離開門徒之時始。在這種論調本身，也許暗示基督未來的死，亦如常人，但許多其他顯明的段落，另屬一種性質的，表示絕無此意。其所以無此意的，因他了解他死的重要。未幾，有對於死的歷史發展方面，證實耶穌的感斷，因謀害他的敵意事實逐漸傳開着。在下次節期，耶穌出現於耶路撒冷時（約 5:1），當道者設下以他爲個犯安息日和僭妄者，也是宣稱與父平等的諸罪名（約 5:18），去作一定處死他的嘗試。這決意謀害耶穌的事，不久，又發現於加利利（可 3:6），並在職務末後的六月中，時常發現於耶路撒冷。

(丁) 以十字架爲種隱喻的使用，如在太 10:38 中（參看可 8:24 太 16:24 路 14:27），這不是在牠本身有種提到耶穌死的成分，因這時死在十字架上是很平常的事。但就耶穌自己多次提到他死而論，則這隱喻的背景，似乎屬於個人，因而意指他自己實際的十字架而言。他自己是絕對以喪掉生命爲設立得着生命的模範。邁爾適以爲此節是由異日轉移來的，但這未必定對。蓋這事在給予現所差去擔任先頭佈道職務的十二門徒指導中，是很適當的，他們應有他自己死在十字架上的象徵，爲策勵他們捨身的張本。在這同一的言論中，現出一種預言基督死的啓示語（太 10:23）。在耶穌論到喪掉生命和得着生命的言論裏（太 10:30），發現捨身和自我實現的事，並不是種時代的錯誤，因耶穌自己特用他死而復活的高尚理由以爲這意象的歷史背景（約 12:24）。

(戊) 耶穌在迦伯農會堂中向着加利利民衆講演時，正是在他死的前一年（約 6:5）。他講到他是天糧，真瑪拿，靈的彌賽亞。這是加利利職務的最高點，因百姓只在昨日要立他爲王（6:15）。耶穌遂在今日以自己「爲世人之生命」所賜的表現，一種明白提到他在十字架上作贖價之死，以探試他們的熱誠。似此人將以基督作爲靈性生活上專有的糧，或有可能的希望。卻是民衆和許多稱爲門徒的，都因這種言論退去了（6:66）。這就使耶穌不再多說尚有關於他死和因死得生卓見的理由。因民衆尚在幼稚真理的模糊感覺中，就離棄了他的緣故。但這却正是向輕率羣衆宣布真相的時候。耶穌在這裏表示他感覺猶大爲叛徒，一個十足惡者的性格和工作（約 6:70-71）。至那叛逆的單純真相，直到此地步，尙未告知十二門徒，因約翰的說明是向後的事，但耶穌特意說出他們中有一人是個惡者。耶穌所知道的，明顯比他所說的多。在他的杯中有着這苦性時，就是在民衆離棄他的時候。十字架的憧憬，雖愈見近逼，愈見濃厚，而基督却仍然前進以迎會他的時辰。

(二) 確定的預告 (己) 新近離開該撒利亞腓力比。正在彼得重認耶穌爲彌賽亞之後，聖馬太即說「從此耶穌才指示門徒，他必須上耶路撒冷去受長老祭司長文士許多的苦，並且被殺，第三日復活」（太 16:21）。馬可（8:31）也說「他從此教訓他們」，然則，這明顯是在耶穌論及「他死」的教訓中一個新紀元。這次夏天，當他離開

加利利時，他大抵去專心訓練門徒以爲離世之準備。所以，那論及他死的特殊教訓，是起於探試他們是否誠信他爲彌賽亞之後。這在耶穌並不是個新意見。這會爲他整個傳道時期的關鍵，但他一向只用隱而不露的口氣，直到現在，「他始明白的說這話」(可^{8:32})。耶穌現在乃詳細說出他死的地點，以及逼迫的人。他反復說明他死的必要，就如他在約^{3:14}上所曾經宣布過的。門徒對於這種率真的接受，尙未有若何準備，彼得反而敢於因這種沮喪而嚴阻耶穌(太^{16:22})。在這事上，耶穌所予彼得露骨的斥責(16:23)，正所以表示在耶穌天性中抱有就死的決心，而且這種決心是非常根深蒂固的。彼得又生出了如曠野撒但試探般的試探。福音所紀載這些門徒的感覺遲鈍，子人們看出把這些話語歸於耶穌的是爲後來的捏造。那自願捨己的原理，是爲耶穌和凡跟從他的人一個基底的原理(路^{9:23,25})。門徒亦如尼哥底母尚摸不着耶穌死的道德的必要。他們僅在事實方面停止不前。

(丑)一禮拜後，在黑門山某支脈處改變形像時，彼得雅各約翰聽着耶穌論到他死的嶄新語(可^{9:9})。不必去想他們是否了解，或甚至是否聽見，耶穌與摩西和以利亞對於「他去世的事，就是他在耶路撒冷將要成的事」(路^{9:31})所作的談話。大抵他們未必，如果彼得的言論，可作爲一種標準看哩(路^{9:22,33})。但再合宜不過的，是摩西和以利亞應與耶穌談論他的贖罪，以及預言死的犧牲，這不只

由他們死的情形，並由他們各人在法律和預言的地位而致然。這種超凡的情景，略把我們間的帷幔揭開，使我們瞥見一些耶穌論及他死所感覺的憶懷。但耶穌的叮囑(太^{17:9})，是要提醒那三個門徒不要將所見的在他復活以前洩露出去。但這教訓的力量，現時在他們身上有痛癢無關之勢。甚而這被選的三人，也一籌莫展地互相問及由死復活的事(可^{9:10})。他們現在抑或後來尙不能明瞭一個可死的彌賽亞，直到復活的基督才把這弄明白了。

(寅)耶穌在加利利又說出他確死的懇切言論(可^{9:31}，太^{17:22,23}，路^{9:44})。他在加利利儘他所能地隱匿自己，但他不住地在力勸着「你們要把這些話存在耳中：因爲人子將要被交在人手裏」(路^{9:44})。但這是徒勞無功，因他們不明白這話(可^{9:32})。在事實上，聖路加(9:45)說，這原是向他們隱藏的，這樣，就生出一個對於上帝的用意和他們責任的難題。他們憂愁(太^{17:23})，却不敢問耶穌(路^{9:45})。因此耶穌尙未使門徒了解他爲人死的用意所在。是以他在不曾得着人的同情之時，竟單獨踏上那向饑餓地的大道。

(卯)在住棚節，或數日之後，適在去世之前六月時，耶穌在耶路撒冷的敵視空氣中，着重於爲他的羊捨命的自動性(約^{10:15})。推其出此一着，爲要把自己和繼續在猛烈攻擊他的法利賽人區分出來。他們是強盜，是狼，是雇工，而耶穌是個好牧人。他不是時代和環境的犧牲品，因他是願意投身入罪的漩渦(約^{10:17,18})。父已給與人子所

有捨去和再取回生命的特權。這雖是個由父而來的命令，但却不能抹煞他死的自動性，只因他死是種內面愛心的必要，不是種外面法律的強迫。我們發覺耶穌為我們罪死的真價值（來^{9:14}），是在精神的方面，而他死的道德偉大，是見於他願為凡恨他的人獻上他的生命（羅^{5:8}）。

（辰）當時期愈見逼近時，而耶穌愈見表現就死的熱衷（路^{12:49,50}）。這去死的時期，只約三月而已。我們清楚看出耶穌對於所期待自己的死，總帶有切望和畏懼的混合心情。這是種要燃的火，却也使人注意。他的來意，是要把這火生起來。當這燃著起來時，是種稱心的事，自不待言。這是種如神的逼促，使他去受死的洗禮，正與先時，必的意義相同（約^{3:14}可^{8:31}）。我們在此覺得基督心的內部熾灼，就如頃刻由火門衝出的火簇而有再不能遏抑之勢。所以耶穌對於他死有雙重的視點，一為愉快，而一為瑟縮，但他不踟徘徊不決，時此時彼之弊。他拿定了他的實行方法，即時間逼近時，他把死看作快意的神移（約^{17:1,33}）。但耶穌在此時論到他死的感覺和神志的清明，比較以前任何時期還來得好。其實，這是他的內我由衷之言。他這樣不只給予我們對於他自己死的一種新見解，而且對於死的本身的一種新見解。

（巳）耶穌甚至告訴他的敵人，他期望在耶路撒冷受死（路^{13:28}）。他們伴為他的朋友，却原來不是希律安提帕的代表，而是耶路

撒冷法利賽人的代表。耶穌主張擺脫他們的羈絆，但以內部的必要（我必定），竟按時前去耶路撒冷接受其他先知的遭遇，他的惻情耶路撒冷表示他愛那城的深心，與表示他有種對於猶大的職務就如約翰所描寫的一般。

（午）直到拉撒路死後，門徒始感到耶穌也許被治死的（約^{11:8}）；故回憶猶太人前次在修殿節想謀害他時，起了一種恐怖（10³⁹）。多馬在沮喪的情景中尚有失望的勇氣可買（11¹⁶），但是耶穌只高談自己的榮耀而已（11⁸³）。在這榮耀中的一項，是為「議會」有要治死耶穌的正式決定（11⁵³）。鑑於這樣不得鬆放他的正式決議，耶穌即退到以法達山，此地去他開始拒絕撒但的一種妥協提議，與擇選了他自己和父的方法之處不遠。他曾錯了一着麼？

（三）向着死的目标：（子）基督之死和天國之完成有密切的關係。法利賽人所詢問上帝的國何時來臨的話，是在上次到耶路撒冷時的事（路^{17:20}）。他們正想着在他們文學中常見的啓示思想。如是就產出了兩種困難。一是他們絕對不了解天國的性質，因這是內在和精神的，不是外面的。但是，天國雖已根據此意的到來，結局必有一種對於天國工作較為完美的了解。耶穌在路^{17:25}上向門徒所說，就是本着此意。當人子顯現的日子（路^{17:30}），就是結局。但是他必先受許多苦，又被這世代棄絕。這樣，耶穌把自己的死和彌賽亞在世工作的末期予以區分。其次的困難，是門徒所問的「子」將顯現

自己的所在地(路17³⁷)。他要來的時候，是以皈依他的民衆為轉移。
(丑)耶穌在末次往耶路撒冷尚未到耶利哥之先，他那時就使用了「釘於十字架」的語句(太20¹⁹)。史太本(Staub)說此項是在事情發生以後載入的，因基督在死以前，只用過這語句兩次的緣故(參看太20²)，但是主確預先縷述其他瑣事，即如藐視鞭撻，唾面交與外邦人等等(這些都是在頭次所提的)可10³³太20¹⁹路18³²

33)此外，耶穌斷言他死，是應驗先知所論及人子的作品，現在這也是頭一次(路18³¹)。繼看太21⁴²約13¹⁸可14²⁷路22³⁷24²⁷然而耶穌不僅以應驗聖經為能事，並見及他所持着精神中的見證，對於父所論到他死的旨意上，須得有種客觀的表證。另外，耶穌利用這機會把十二門徒領到一邊，特別談論他的近死(太20¹⁷18)，並解釋他現在出此一語，是因他們離耶路撒冷不遠的緣故。主的面容，呈現罕見的模樣，致令門徒希奇害怕(可10³²)。但於感受這些痛苦之餘，他們在這問題上仍是毫無了解(路18³⁴)。

(寅)耶穌於繼起的機會中談到他死的事時，令人感有想不到的悲哀。雅各約翰和他們的母親(太20²⁰可10³⁵)似不能等到主說完所談到他死的問題，就遽然向他請求在他們尚所期望的世上國度裏重要的位置。這使耶穌受了一種驚動。他不去理會他們的無知，竟問他們能喝他所喝的死杯與受他所受的真洗禮等語(太20²²可10³⁸)。他們確實回答了「他們能」的答語。而雅各果然為十二門

徒中首先為道殉身，而約翰最後因耶穌說過他們必喝他的杯和受他的洗故也(可10³⁹)。

(卯)當耶穌進而給予門徒一個偉大的要課，與教導他們服務的尊榮時，就在這個機會裏，他坦白說到他死的緣故(太20²⁸可10⁴⁵)。自然，耶穌有告訴他願死作用的自由，耶穌本人並在別處說過自己和篤信者之間有生死的攸關(約15¹)。基督為贖罪而死的這種作用，是更在洗禮和聖餐的象徵裏所着重的。

(辰)由希利尼人在上禮拜中的請求，引出了一種耶穌論及他死為必要的至理名言(約12²⁵)。在事實上，他發表了他死的仁德哲理，而究其實在，這是與自然律無異。這即是捨己的規律。子粒怎樣地生長，而耶穌所要建的國度亦如之。憑藉他的死，就把猶太和外邦中的間壁，以及兩者和上帝間的，拆毀盡淨(弗2¹⁴18)。耶穌在這次的激動，只次於在客西馬尼園之所有，而動因則相同。他向着他的死去感有退縮的心理，但他能立即從父(約12²⁶27)，而為父的聲音所慰藉。耶穌毅然向羣衆宣佈他的升起(在十字架上)是吸引天下人(外邦和猶太)歸依他的方法(12³²)。而且果然如此。耶穌並在他所視為拯救沉淪世界方法的十字架上得着榮耀。

(巳)在上禮拜二與殿中猶太管理人所發生著名的辯論中，耶穌以自己為詩118²²內所載彌賽亞預言裏被遺棄的石頭，並宣言凡與被遺棄的石頭撞碰者的定罪(太21⁴⁴)。在末了幾天，耶穌之死

全表現於他的言行背景中，尤其是真的，就在那偉大末世的說教中（太²⁴ 25），也是在第三次悼惜耶路撒冷（太²³ 37 39）和在面對於他的敵人予以蔑視之時（太²³ 32）。

（午）耶穌明確的預言他死的時間（太²⁶ 2），是在禮拜二晚（猶太禮拜三）。這將在相隔兩天逾越節的時候要發生的，真巧，治理人就在這天晚上開了會議，但因耶穌在凱旋入城和殿中宣教之深得守節民衆歡戴的緣故，乃決意將謀害他的計畫展延到節期以後（太²⁶ 3）。設非一個基督自己的門徒生了叛逆的行動，以致發生變化，否則必定如是。這門徒竟於是晚在耶穌對於他的近死發表悲哀宣言並於耶穌嚴斥他貪婪客部之後（約¹² 6 7），忿忿而去，並往議會說明如何在節中捉拿耶穌的方法（路²² 6）。但是耶穌在馬利亞所行的美事上，見到了爲他安葬準備的預表（約¹² 7）。

（未）耶穌絕對感覺他所正要慶祝的逾越節，是他末了的一次，而這節期的實現，正在他死的那天（約¹³ 21 33 38）。這種材料，既適值這偉大慘劇的逼近，其豐富自不待言，然所能提及的，只得從略耳。他很願在受難以前吃這筵席（路²² 15 16）。他知道他的時候，現在終於到來了（約¹³ 1），並知道他要勝過死亡（13）。十二門徒在這時好爭的氣概，正來了給與具體訓誨自卑之機。耶穌指出離室而去者爲叛徒；安慰門徒，並提醒他們所要遇的危險雖全體都不會捉摸那快要臨到他們慘劇的神聖事實，或其道德的偉大，然在耶穌現所宣

布的新抵抗策略之下，實引起了雙刀一戰的戒心（路²² 35 38）。

（申）正在逾越節筵宴之後，當耶穌導入「聖餐」之時，他論到他死，發出一種堅強的言語。他稱這新式典禮的杯，爲「我立約的血」（可¹⁴ 24 太²⁶ 28）；而且就是「新」約，即是屬乎恩典的（林前¹¹ 25 路²² 20）。不只如此，而且耶穌的血是爲多人流出來的（可¹⁴ 24 太²⁶ 28）。「使罪得赦」（26 28）。

至於路²² 19 20 上的真正題目，固是恰有問題的，但這與上述的任何點毫無關礙。自然，爲贖罪而流血，是耶穌在這裏的意思。這世界久已洞悉血祭，但在他所獻代替祭中的新事，即是這種代替祭實有效力，決非形式而已。案血原是生命，而耶穌捨棄自己，一無罪而自由的我，人的代表和上帝的謫子。這自動和代替血祭的道德價值，出自耶穌靈我的價值。耶穌固能見着在賽⁵³ 10 上所教的這種贖罪祭，但這也是生在他的感覺本體之中。

（酉）在約¹⁴ 至 17 章中曾將耶穌的心表白無遺。而主因他就死的驚異事實，有再盡力去準備十二門徒的必要。在世人的生平或文學中，找不出近似基督的感觸來，就以他說明他分離的可怖真情，平下多馬腓力猶太的狐疑，以聖靈的應許來鼓勵他們，以爲他的朋友來提醒他們的高尚尊榮，勸勉他們得有反抗世界的勇氣，並應許有不顧艱辛的勝利等等而論在繼起的禱告中，在基督心中的十字架有個環繞的靈暈，因他請求死裏的榮耀（約¹⁷ 1 5）。他早已爲這使

命將自己分別爲聖(17, 19)而今時候臨近了。

(戊)耶穌尚在客西馬尼園，因自己心靈的激動，便大大驚恐起來(可^{14, 33})。他需要父助，而一時難於澈底了解他，因撒但又重新了他的試探能力的緣故。撒但似乎實在得勝一時，但是耶穌猛然聽從父旨，而絕對征服了自己(可^{14, 35, 36})。那在客西馬尼園所觸動基督心靈的，自無己罪的思想在內，卻是世界的罪。而在客西馬尼園中，耶穌的心是爲贖罪祭的本質觸動過甚。門徒未給與他所謂人類的同情，而撒但甚至毒害他向父的心。在來(5, 7)上所描寫上帝堅實之子，由苦難學了順從，向父哀哭求援等情景，真可算形容心靈呻吟的極致。耶穌得了飲杯的力量，而在杯底的餘瀝，是猶太的吻物。他的時候終於到來了，而他的敵人現在牽住他，這只因他容許他們這樣。這是時代和黑暗的勢力(路^{22, 63})。但時代和光明的勢力尙未到來。他又重說到爲應驗聖經，他有就死的必要(太^{20, 21, 24})。

(己)在審問中，卽如耶穌必被定罪，是預定的結果，而他在十字架上「看見他所預見的事。」他知道他死的意義，就是明認彌賽亞的職位，但他確言終能勝過他的敵人(太^{20, 63, 64})。他斷言他有超越世界之權，而他現在正在完成他的命運(約^{18, 36, 37})。在十字架本身上，他實習他所宣傳赦免仇敵的主義(路^{23, 34})，運用拯救的權能，雖至於死亦所不憚(23, 43)，總有點感到爲父所離棄(可^{15, 34})，也感覺到底他所欲成的是爲何事(約^{10, 28})，並宣言他的彌賽亞之工作得

以告成(10, 30)，乃因他服從父命而就死地(路^{23, 46})。

在復活以後，耶穌由一種新立場去教訓門徒他死的重要(路^{24, 25, 27, 32, 45})。但是他們直到五旬節接受由聖靈而來的知識以後，始完全體會基督死去的道德偉大和十字架的榮耀。(夏明如)

天使報信

THEB

路加(1, 26, 38)上

於馬利亞

ANNUNCIATION

說：馬利亞是在拿

撒勒從天使迦百列那裏得到這信的。就時間論，這是撒迦利亞故事以後六個月的事。只有路加上說：馬利亞是從天使那裏得到這信息的。馬可和約翰對於這問題並沒有作聲。馬太雖然也把感生問題紀了進去，但是據馬太說來，那得信的並不是馬利亞，却是約瑟，這是路加和馬太中間不同的地方。不過在有幾點上面，他們却是相符合的。他們都承認感生乃是聖靈主動的。這種不謀而合的地方，是很重要的，因爲在舊約中間是從來沒有過感生事的，而且聖靈兩字，在舊約中又是不很有的。約翰(1, 14)雖然說「道成了肉身」，但是比較路加和馬太所記的感生，却完全是不同的。還有四點，也是路加和馬太相同的地方：第一，天使報信的時候，約瑟已經聘了馬利亞的；第二，孩子的名字是應當稱爲耶穌的；第三，這孩子是生在猶太地的伯利恆的；第四，這孩子是在拿撒勒生長起來的。

不錯的，在異邦神話中間，是也有着感生的故事的。但是這却不能減少路加的力量，因爲在讀路加書的異邦人看來，聖經故事的尊

嚴斷非異邦神話所得而有者。馬太的記載也是如此的。倘使那些讀馬太書的猶太人把馬太和以諾書（6 15 19 69 86 100）比較一下，那麼他們立刻可以知道馬太書的尊嚴也不是以諾書所能有的。這種尊嚴，在福音外傳中也是沒有的。綜起來說：無論異邦故事，或猶太神史，或基督教外傳，都是和聖經所紀的有出入的。這樣，那麼我們自必從異邦故事，或猶太神史，或基督教外傳之外，去尋找路加和馬太紀事的來源了。

路加比較馬太更為詳盡，所以路加是一定從一個熟悉這些事實的人那裏聽來的。假使他的記載不是憑空虛構的，那麼，向他說的那個人，也是不能夠瞎說的了。所以就大體論，路加的紀事是可靠的。但是路加是從那裏聽得來的呢？這大概是從馬利亞自己來的，雖然這不是說路加是一定從馬利亞直接得來的。因為除了馬利亞之外，還有誰能夠知道這故事呢？至於 2 19 51 章節中所說的「馬利亞却把這一切的事存在心裏，反覆思想。」和「他母親把這一切的事都存在心裏。」自然是著書者加進去的。

我們可以更進一層地說：若然路加不是從馬利亞直接得到這故事的，那麼他一定是從另外一個婦人那裏聽得來的，因為像這樣的一個故事，大概馬利亞是不會向男人說的，假使沒有特別關係。總之馬利亞在未死之前，是一定要把這故事留下的，因為她知道這故事是重要的。這就是路加紀事的來源。

馬可為什麼不把這故事紀進去呢？或者那時候這故事還沒有流行。不過就馬可的作風而論，他沒有把感生的事紀進去，却是自然的，因為他的紀載，是從施洗約翰傳道起頭的。就大體說來，在最初數十年中間，基督徒大概是不很知道這感生的事的，不然使徒行傳和書信為什麼只限止於基督的死和他的復活（徒 1 22 2 23 24 32 3 15 4 10 10 39 40 13 28 20 17 31 等等），而沒有講到耶穌的感生呢？

第四福音的著者，是知道符類福音的，而且有時他也暗暗地把符類福音所紀的修正的。但是為什麼在感生一回事上他却沒有修正呢？反過來說：他所說道成肉身的道理和感生雖然有不同之處，但普通說來，却是相互發明的。1 14 3 13 6 38 44 61 62 8 38 46 68 10 30 11 25 20 28 31 等地方，大概是一個已經知道感生的事的人寫的。不錯的，如果寫第四福音的人是已經知道這故事，那他一定是要把這故事紀出來的。但是他又何必重複地紀出來呢？因為路加和馬太已經紀上了。還有寫第四福音的人，對於馬利亞是故意不作聲的，因為她曾成為他的義母過來（10 27），這也是約翰沒有紀載感生的事的一個原因。

到後來，當這感生事由第一福音和第三福音被擴大而為世所知的時候，人們便認感生的一種信念了。伊那琪（Ignatius）是第二世紀初葉的人。在他所寫的以弗所書十九章裏面，有一句話是時常為以後教父們所引用的。在這句話中間，感生所處的地位是很重要的。在第二世紀時候，這話便成了羅馬信條之一條。

上面已經說過，這故事路加是從馬利亞自己，或另外一個婦人那裏聽得來的。這我們怎能知道呢？1 26 55 56，完全是女性的。照有許多批評學家看來，在 1 26 41 43 57 2 5 7 19 35 48 裏面，女性的色彩是很濃厚的。朗格 (Lange) 在他的耶穌傳裏面說着：「從這故事的各方面看來，我們便可知道，這故事乃是一個婦人的回憶，觀察這是一些兒也不錯的。我們說，紀這故事的人乃是一個婦人……因為我們所感覺到的，是這故事的優雅、可愛和聖潔的地方。」(關於 Parable 說：「在這故事中間，是有着女性的精神的。這樣，這故事便不是從男性傳下來的了。」) 三德 (Sanday) 說：「這故事不但是從婦人口中出來的，而且也是從婦人傳下來的。」他又說：「大概路加是從希律的家宰苦撒的妻子約亞拿那裏聽來的。」(路 8 3 23 49 24 10 徒 1 14) 朗格和三德都主張，當路加寫第一和第二兩章的時候，在他面前是有着一種書面的東西的，因為這些詩歌的情緒太真實了。不錯的，在字句行間，路加也許曾經加以點綴過，但這却不是指他寫的意思。

為什麼緣故這女性故事是路加聽到的呢？這並沒有什麼希奇。路加是很表同情於女性的，雖然她們是普通社會所蔑視的。路加給了我們許多樣的婦人。除了最初兩章之外，他又給了我們拿因的寡婦，西門家那個犯罪的婦人，抹大拉馬利亞約亞拿蘇撒拿馬大馬利亞，患血漏病的婦人，兩個小錢的寡婦，在墳墓邊的那個婦人等等。還有，十五章失錢的婦人也是他獨記的。

路加的中心人物是馬利亞和以利沙伯，但是馬太的中心人物却是約瑟。馬太中間的家譜是關於約瑟的。耶穌誕生的信息以及他的事都是約瑟聽見的。所以馬太的故事便是從約瑟傳下來的了。

第一福音和第三福音是有着不同的地方的。據第一福音說來，天使是夢裏顯示的，但是第三福音却告訴我們說：當馬利亞看見天使的時候，她是醒着的。這大概是馬太和路加幻想力的不同吧。有人說：這是二人的特性；或者說馬太是特別說到夢的，路加是反對夢的。但這却未免太牽強了。因為路加也是曾經提到過夢或異象的（徒 16 9 18 9 10）。現在我們可以用天國和教法的不同來作一個例子。天國和夢，比較教法和夢更是相似。按理，馬太是應當注重天國的，因為他是注重夢的，路加是應當注重教法的，因為他是反對夢的。但是事實却正相反。馬太（1 21）講的是救法，路加（1 32 33）紀的是天國。所以夢的問題，並不是馬太和路加有意識的不同。

第一福音和第三福音的第二個不同的地方，就是在第一福音中，那得到啓示的是約瑟，但是在第三福音中那得到啓示的却是馬利亞了。其實第一福音和第三福音乃是相輔為用的。上帝是不情願突如其來地使馬利亞經受這感生的疑難和痛苦，所以他非向馬利亞說明不可。在另一方面，這啓示對於約瑟也是必須的。這樣，約瑟才可以沒有疑惑，才可以把馬利亞娶過來，因為他已經知道這是上帝的意旨。

無論馬太或路加都以他們的故事是可靠。路加(24)說：「使你知道所學之道都是確實的。」這難道不是馬太的自信嗎？但是他們的自信力是從那裏來的呢？或者說：他們的故事是根據於什麼史實的？自然，他們不是根據於猶太教的，因為猶太教是極注重婚姻的，所以牠是斷斷不會有這樣的故事的。次之，當馬太和路加寫書的時候，猶太教是正在反對基督教，是斷斷不會容納這樣的故事的，因為在這兩個故事中耶穌所受的尊敬是極大的。所以猶太教對於感生的故事，是沒有關係的，這也是我們所應當知道的。

天使向馬利亞說了三次話。這三次的話都是和舊約以及其他書有關係的。第一次說：「主和你同在了。」這是舊約的話（書1, 9, 27, 12, 賽43, 5）迦百列第二次說：「你在上帝面前已經蒙恩了。」這又是一句舊約的話（創9, 8, 18, 19, 39, 4, 出33, 12, 13, 16, 17）。以後說的「至高者的兒子」和「上帝要把他祖大衛的位給他」也都是舊約中的預言（詩2, 7, 賽9, 6, 7）。天使第三次向她說：「因此所生的聖者必稱為上帝的兒子。」「上帝的兒子」是指着彌賽亞說的，這是以舊約和第四以斯拉所用的名詞。

還有一點，也是我們所應當注意的，這就是成生中間所代表着的基督學。這是最早的基督學——耶穌在創世以前的生活。這基督學在林前(15, 47) 林後(8, 9)裏面，是包含着的，在西(1, 15) 弗(1, 5, 7, 4, 13) 來(1, 13) 約(1, 14, 13, 17, 5)是清清楚楚地記着的。不過其

他書中的基督學，却總沒有像成生中基督學那樣簡單。按理，路加是可以假用保羅的基督學的，但是却没有這樣做，因為他是述而不作的，他敘述的是當時的實在的情形。

天使報信是一件多麼重要的事，所以教會是曾經規定過紀念日子。不過這規定是什麼時候的事，那我們無從考稽。照我們所知道的，那第一次提到這日子的地方，約在紀元後六五六年托利多 Toledo 第十次大會時，第二次是六九二年特羅陸 Toledo 的第二次大會。在埃及提阿伯的日曆中也是有這日子的。（沈嗣莊）

沐膏

ANOINTING

(1) 古代猶太人在聚宴時，有沐膏之風俗，法當以香膏沐賓客之首，所以示尊貴（詩23, 5）。故此俗相繼成風，至新約耶穌時猶有之。新約中記耶穌被沐膏共有數處，今分述之。

(1) 在法利賽人西門家（路7, 36, 50）法利賽人西門宴耶穌於其家，獨與衆賓客異，不以當時沐膏等禮餉耶穌。此時，有一散髮婦女（散髮乃當時娼妓之表記），至耶穌身後，淚溼其足，以髮擦乾，又以香膏沐之。

(2) 在患大癩瘋之西門家（約12, 1, 11）可14, 3, 9, 太20, 6, 13。當耶穌往度逾越節，時距撒路復活不久，至伯大尼衆人咸歡迎之。曾患癩瘋而為耶穌治癒之西門，即設席餉客，馬大招待，撒路侍客，而馬利亞即以至貴之香油，為耶穌沐膏。

根據約翰與馬太馬可所載各有不同(一)太可謂耶穌宴於患大癡瘋之西門家，而並不提及撒路及其姊。(二)太可謂時在逾越節前二日，而約則謂前六日。(三)太可對此為耶穌膏沐之婦女，並未提及其名，所膏沐者為耶穌之首而非足，亦不敘及淚溼其足，以髮潔之等事。故往日教父對此各有解釋。克立索斯吞以為法利賽人西門即為患大癡瘋之西門，而此亦即為一事。阿利金以為此乃三事(甲)在患大癡瘋之西門家，(乙)在法利賽人西門家，(丙)在伯大尼馬利亞家。近世聖經學家，對於此記載之差異，並不視為重要，而以為此三次乃僅為一事。馬太馬可乃據實而載者，路加約翰乃由傳聞或轉錄而得，故所記者宜其各有差異也。當阿利金時亦已有此相似之說。

(二)除以上耶穌受膏沐之事外，福音中尙有其他關於膏沐之記載，今列述之：

(1) 耶穌訓勉其門徒，於禁食時膏首禱面，一如常日，勿令人知(太 6:17)。此處所述之膏，乃為猶太人平時所用者。蓋因熱帶之居民，因天氣炎熱，敷用油膏，所以潤澤其膚也。耶穌之意，謂禁食乃求上帝之鑒察，不當炫耀於外，使人知其禁食，而加以讚美，反致喪失禁食之奧義，而難蒙上帝之垂佑也。

(2) 耶穌分遣十二使徒，使彼傳道，而使徒於鄉鄰中，以膏膏病者而醫之(可 6:13)。是油膏在當日亦有用為藥物者。觀路(10:31)猶(5:14)，於斯益信。然油膏雖可醫病，其可貴者終在信心與神力。耶穌

醫生而替者，僅以土和唾而膏之(約 9:6, 11)。因此奇能在耶穌之神蹟，而功固不在藥物也。

(3) 耶穌在伯大尼宴集，馬利亞抹膏其首，而耶穌謂此乃為耶穌葬事而預行。讀可(16:1)路(23:56)約(10:39)所載抹大拉馬利亞即於清晨欲為耶穌屍身沐浴，固知昔日有此風俗也。惟此沐浴乃示愛敬之意，與埃及人用沐浴膏以防腐，而成「木乃伊」者殊不相同也。

(4) 耶穌於拿撒勒會堂中，述引賽(61)上主靈降格我身，以膏膏我，使傳福音於貧人。耶穌於此時即自認為被召之彌賽亞。按舊約中，受膏原有冊封之義，而希伯來文彌賽亞一語，亦寓受膏者之意也。

(5) 約(1:20)謂信德由聖者而得沐恩膏，得以舉知一切之事。此聖者即指耶穌，而恩膏即為聖靈。因耶穌既從聖靈而受膏(徒 10:38)，又將此聖靈，恩賜其信徒，所以永示其大能也。(馮雪冰)

安提帕

ANTIPAS 參看希律論。

啓示書

APOCALYPTIC 名稱與性質，就希臘原文論，所謂「啓示」者，就是「揭發」的意思。這字根本是一箇新約中的字，因為在聖經之外的希臘文作品中，這字是不很用的。只有七十譯文的撒母耳記上 20:30，以及西拉書 11:27, 22:42, 1, 曾經用過這字的。在新約中，這大概是和所謂「天啓」有關係的。比如路 2:32 上說：「是照亮外邦人的光。」

其實，在希臘文裏面，「照亮」和「啓示」乃是一箇字。此外如羅²⁵，也是這樣。保羅說：「我素來所傳的福音……乃是從基督啓示來的。」（加¹ 11-12）所以照保羅看來，福音也是一種啓示。其他用「啓示」的地方，乃是加² 2 林前¹² 17 等等。

就是從來沒有顯明過或經驗過的事體，也是可以稱爲啓示的。換句話說：一切凡是敘述遠象的書，都是啓示書。啓示書和書信是有分別的。書信是向着一箇或少數人說的。但是啓示書却爲一般人而有的。這樣，啓示書就是一種文學的格式，與書信無異。牠們都可以作爲一箇思想的媒介的，例如賀拉西^{Horace} 和辛尼加^{Seneca} 的書信。啓示書是等到紀元前二百年時候才流行的。其最顯著的例子，如但以理書，這書是以後一切啓示書的模範作品。

起源與歷史：現在的問題是：啓示書的寫法，是從什麼地方學得來的？有人說：這寫法是起源於伊及或希臘或巴比倫或波斯的。不過這未免太附會了。因爲希伯來先知們是時常把異象寫在他們的書中（賽⁶ 耶²⁴ 1 結¹ 37 賽²⁴ 27），所以我們不必在以色列之外去尋找啓示書寫法的來歷的。雖然如此，但是有一點我們却是應當承認的，就是波斯巴比倫伊及或希臘的，確都有過他們的啓示書的。所以後來猶太啓示書之受其影響，是無可疑義的。猶太啓示書要算由波斯的啓示書受了直接的影響。然而有許多神學家說，猶太啓示書的材料，很有一部份是從波斯取來的。

按大體講來，啓示書在耶穌以前已經有了。不過此後，啓示書便有基督教的啓示書，和近代希伯來人的啓示書的不同。因此，我們可以把一切啓示書分爲三種：第一，早先猶太啓示書，或紀元前二百年至一百年中間寫的啓示書。此外還有些書是在紀元前一百年以後寫的，這些書也可列入早先猶太啓示書之內，因爲就起源而論，並無二致的。第二，基督教啓示書，這是包含新約啓示錄和許多類似的書說的。這些書大概是匿名的；但有時，寫書的人却也用真姓名的。第三，新希伯來啓示書，最早的爲猶太傳經，此外，還有猶太毗毗寫的啓示書。

本篇所要討論的，不過是第一類的啓示書而已，因爲這些書是耶穌的歷史的背景。在這一百年中間，在猶太地方，那最要緊的作品，就是這些書；所以我們要了解耶穌，除非有這些書爲之烘雲托月，否則是不成功的。

啓示書：至於早先猶太啓示書的模範作品，那要算現在聖經中的但以理書了。因爲但以理書是應當列在舊約範圍之內的緣故，所以我們第一本討論的，便是以諾書了。

（一）埃提阿伯文的以諾書：我們所以用「埃提阿伯」這名者，是因爲要把這書和斯拉窩尼亞^{Slavonia} 文的以諾書分別出來的緣故。除了現在聖經中之但以理書之外，要算這書是最著名的了。因爲從這書裏，猶太¹⁴ 15 曾引過了。忒剌良^{Tertullian} 對於這

書是曾經給予過相當的承認的，可惜以後一般人，把這書忽略過了。一直到一七七三年在阿比西尼亞 Abyssinia，發現了兩種埃提阿伯文的以諾書之後，人們的視線才又轉移到這書。這書譯成英文，是在一八二一年。不過這書的真的意義和價值，直到了一八五一年才發現的，因為在那年有對於這書的批評出版了。在一八五三年，德文譯本出版了。希臘文的一部份，直到了一八八六年才發現的。

(甲)內容：這書可以分作五箇主要部份。此外還有緒言和結論兩部份。一章至五章是緒言。在這裏，寫書的人把他的比喻報告了出來。

(1)六章至三十六章是第一部份。這部份論的是天使學。開頭說的是二百箇天使。他們因為看上了現世界女子的緣故，所以離開了天堂，把女子娶了過來。從這結合，產生了些四百多丈高的偉人。還有，那些墮落的天使們，又把許多隱秘的事告訴了人們，於是，人類便落到罪惡的陷阱中去了。那些偉人們，在人類的所有物消耗了之後，便開始他們屠殺人類的工作了。於是，人類的呼聲便為上帝所聽見了。在一切墮落的天使中間，最重要的，要算阿撒瀉勒 Azazel 和閃米伽若 Samjaza (六章至九章。)天使米迦勒 Michael 鳥列 Uriel 拉斐爾 Raphael 和迦伯列 Gabriel 把這事體告訴了上帝。上帝派鳥列到挪亞那裏，因為他已經決意要毀滅這世界了。他又命令拉斐爾把阿撒瀉勒捆綁着，拋在深淵裏。阿撒瀉勒在深淵之中居

住到末日為止，因為在那時候，上帝是要把他扔在火裏的。他更吩咐迦伯列把偉人們鼓動着，使他們自相紛爭。末了，他要米迦勒把罪狀向閃米伽若宣布出來，這罪狀的內容，就是：他是要把一切墮落的天使留在深淵中一直到末日為止(十章)。在一切不虔敬的事都消滅了之後，那些義人們才得昌盛，才得把他們的生命保持着。此外，他的產品，也要豐富起來，一切罪惡，才能從世界消滅掉的(十一章)。在十二章，上帝把墮落天使所要受的刑罰告訴了以諾。以諾把這事轉告訴了他們。但是以諾在還沒有向上帝請求赦免以前，却睡着了。在夢中，他感覺得他的請求沒有用處，於是以諾又把這情形說給墮落的天使們聽了(十三章至十六章)。以諾把他的行程告訴了人，說出雷和電起源的地方，地獄的情形，那些不順服的天使所受刑罰的地方(十七章至十九章)。在二十章，以諾把大天使的名字和功用一箇箇，一件件地敘述着。在二十一章，他到墮落的天使那裏去。墮落的天使的世界，是四部份合成的。在二十三章至二十五章，他到了西方去。從那裏，他轉回了耶路撒冷，因這是世界的中心(二十六章至二十七章)。在二十八章至三十三章，他到了東方去，在三十四章至三十五章，他到了北方去，在三十六章，他到了南方去。

(2)三十七章至七十一章是第二部份，這部份論的是關係彌賽亞論的。這一部份是可以分為三段的。

三十七章是這部份的緒言。此後是第一段(三八至四四章)。三

十八章紀的是彌賽亞的顯現，同時這也是犯罪者之末日。在三十九和四十兩章中間，以諾在狂風暴雨之中，到了世界的極處，在那裏，他看見的是上帝和義人的地方以及一切天使。他看見一架天平。人類的行為都是在這天平秤着的。此外他又看見什麼雷電，風雲，日月等等，這是四十一章的內容。四十二章紀的是「智慧之處。」在四十三章和四十四章中間，是一些不可思議的東西。

第二段包含的是四十五章至五十七章。第一是彌賽亞的審判（四十五章），以諾看見的是「人子」（四十六章）。從四十七至四十九章，天使把「人子」和他的工作一件件地說給以諾聽。五十五至五十一章寫着的是義人的賞賜和惡人的刑罰。以諾在六座銅山的異象中間，描寫着異邦人敗亡的情形。又自從執管刑罰的天使出發工作之後，會堂的禮拜，便進入了牠的正軌，這是五十二章至五十四章六節的紀事。在五十四章七節和五十五章二節中夾雜着一段關於洪水的話。此後，以諾寫的是異邦的崩潰（五十五章至五十六章）和四散猶太民族的返回故土（五十七章）。

第三段是五十八章至七十一章，不過末了兩章乃是本段的附錄而已。最初描寫着的是義人的享樂（五十八章）。次之，是一段關於雷電的話（五十九章）。六十章的內容是挪亞的異象，鱷魚和巨獸的紀事，以及一切洪水時候的東西。天使的審判以及一切君王的處分乃是六十一章至六十四章的話。以後紀的是挪亞的啓示，天使的滅亡，洪

水的泛濫，挪亞的幸免等等（六五至六十九章）。末了是以諾的升天，以及「人子」對他的歡迎，這一切都是七十和七十一兩章附錄中的。

(3) 第三部份包含的是七十二至八十二章，這一部份是關於宇宙學的。在這裏，天使烏列把天地間的一切現象，以及惡人時代自然界紊亂的情形，很詳盡地描寫着。第一敘述着的是太陽（七十二至七十三章）；第二是月亮（七十三章至七十四章）；第三是不順利的白晝（七十五章）；第四是風（七十六章）；第五是天之四角（七七至七十九章）；第六是太陽的升降（七八至七十九章）；第七是自然界末日的改變（八十至八十二章）。以後，以諾又回到地上來了，這是八十一至八十二章的話。

(4) 第四部份是歷史的預測。在這裏，以諾把他在還沒有娶親之前所看見的兩個異象，告訴給他兒子瑪士撒拉聽。第一個異象是他在學習寫字時候的事（八三至八十四章）。他在第二個異象中間，看到的是由創世造人起直到完畢的時候止，其中關係以色列國伊古以來一切經過的情形（八五至九〇章）。在這異象中間，代表以色列民衆的是純潔的牛羊等。他們的仇敵是犬，狐狸，豬，以及一切含有掠奪性的飛禽之類。以諾用了這兩種動物的衝突來描寫以色列和他敵人中間的鬭爭。照這畫圖看來，以色列民族最初落在獅子，老虎，豺狼等勢力之內（這是指亞述人和巴比倫人說的）。此後，看顧他們的是七十個牧羊的人（這是指天使說的）。不過那些牧羊人們却犧牲了

許多忠實的人，這是超過了上帝所願意有的一件事。於是來了一頭白色的綿羊，這羊便和那些含有掠奪性的飛禽之類戰鬥起來了。上帝幫助這綿羊；因此，綿羊便勝過了以色列的一切仇敵。跟着起來的是審判，是宇宙的恢復，是彌賽亞；代表彌賽亞的是白的牡牛。

(6) 第五部份是訓言書(九一至一〇五章)。以諾吩咐了他的兒子瑪士撒拉，要他把一切其他人的兒子都召集在一處。於是以前便開始他的訓言了。這訓言是對於一切時代的義人們說的。(九一章一至一節)。在九十一章十二節至十七節又九十三諸章中間寫的是十個星期中的事。其他地方(九二、九四、至一〇五章)記着的，是最後的鼓勵和希望。

本書的結論是一〇六章至一〇八章。在這裏邊，我們所有的是挪亞誕生時候的情形(一〇六至一〇七章)惡人的刑罰，以及義人的享樂(一〇八章)。

(乙) 著作問題：在表面看來，這書是一氣呵成的，但在過細研究之後，我們却覺得這是一本從各方面集合起來的作品。至於成分問題，那我們到現在還沒有弄清。照經學家查理 H. Charles 說來，這書是五個底本集合而成的。不過照克勒門 Clement 的研究，這書是由七種關於以諾的故事湊起來的。其實，這書是根據于三種底本的第一以諾書，其內容為一至三十六以及七十二至一百〇五章；第二以諾書，其內容為三十六至七十一章；第三關於挪亞的底本，這是散

見在全部份中間的。

第一種底本的著作時間，為紀元前二百年至一百七十五年。至于第二種底本的著作時期，那我們不很清楚。對於這底本的著作時期的意見：(一)瑪喀比(紀元前一百四十四年)的時候；(二)紀元前九十五年和六十四年中間；(三)希律時代；(四)第二世紀；(五)基督降生以前。實在說來，這底本中間的「人子」是不能夠作為紀元以後作品的證據，因為「人子」兩字，在早先猶太作品中，是早已有的了，不一定是基督時特有的字眼。所以就大體而論，這底本是紀元前一世紀的作品。至于編輯，那我們可以說是基督降生以後的工作，雖然我們不敢斷言必是如此。

本書原來是希伯來文或是亞蘭文。但是過細看來，我們却可以知道這希臘文乃是塞姆文的繙譯。

(二) 斯拉窩尼亞文的以諾書：這是啓示書中間發現得最遲的一卷，是到了最近才加進去的。雖然如此，但我們却可以說這書在沒有發現以前，是早已存在的了。照本書 23 和 68 諸節看來，以諾是曾經寫三百六十六卷書過的。不過普通人以為埃提阿伯文以諾書已經足夠大的了，所以他們便不再去尋找別的以諾作品了。但這種人們的心裏，和斯拉窩尼亞文以諾書的新發現，是沒有什麼衝突的。起初，一般人都以為這是埃提阿伯文以諾書的譯文。自從查理把這問題仔細研究之後，我們才知道這書是單獨的，是與埃提阿伯文

以諸書沒有什麼關係的。查理稱這書爲以諾之隱，不過到後來，爲了便利的緣故，這書便得到了斯拉窩尼亞文的以諾書的稱呼。

(甲)內容：這書分爲三部分：(1)以諾的升天，以及他在遊歷七個天堂的經過情形(一至三十八章)；(2)以諾在回來之後教訓他兒子們的情形(三九至五十五章)；(3)第二次的訓戒(五六至六八章)。

(1)一至三十八章：這書開頭是一段簡單的緒言，在這裏紀着的是以諾的歷史，以及他得夢的地點和時間(一章)。第二章是以諾向兒子們的告別。在第三章，他被兩個天使接到第一重天上去。在這地方，以諾看見了二百個看守冰雪、露水和石油的天使(四至六章)。此後，他又到了第二重天上去(七章)。第三重天居住着的是義人(八至九章)和惡人(十章)。第四重天有的是日月，在這裏，他看見的是一些怪物(一至二章)。在第四重天的各方面，發見的是太陽(三章)、長生鳥的歌聲(四至五章)，以及天使的音樂(一六至一七章)。自從離開了第四重天之後，他便到了第五重天。他看見的是所謂守望者(一八章)。在第六重天，他停留的時間很短促的。第七重天是上帝的寶座(一九至二十章)。在這裏，那些時候以諾的天使們離開了他。于是以諾便俯伏在上帝的面前。天使們把他原有的衣服卸去，替他上膏，給他穿上合式的外衣，把他交託在大天使手裏(二一至二二章)。以諾在這大天使的指導之下，便寫了三百六十

六卷書(二三章)。然後以諾再到了上帝面前，從此，他才知道創造是什麼一回事(二四章至二九章九節)。天使的組織，以及撒但的墮落是怎樣的(二九章三至五節)。此外，上帝又告訴了他人類的創造(三十章)、樂園，以及人類墮落等情形(三一至三二章)。上帝把他對於將來的計劃宣布出來(三三至三四章)。然後恢復了他陽世的生活，並且又賜了他三十年的壽數，使他用上帝的真的知識來教訓他的子女們(三五至三八章)。

(2)三九至五十五章：現在以諾開始他的訓言了(三九章)。把他看見異象和寫書的情形(四十章)。亞當犯罪的經過(四一章)。他對於地獄的印象(四二章)。上帝的審判(四三章)。仁愛(四四章)。悔改和獻祭的比較(四五章)。上帝對於清心者和獻祭者之態度(四六章)等等，一件件地告訴了他的子女們，並且又說他所寫的乃是人們在了解上帝意旨時候最永久的方法(四七至四八章)。他說：起誓和復仇都是不可能的(四九至五十章)。又說：我們對於貧苦者是應當予以救濟的。不要在地球上堆積財寶(五一章)。應當讚美上帝，並且又要與人和好(五二章)。以諾向他子女們說：他的代禱是不可靠的。他們應當注意他的作品，並且又應當成爲聰明的人才行(五三章)。末了，他說：他們是應當把他寫的宣揚出去的，而且又說：他歸天的時候，是已經到了了(五四至五十五章)。

(3)五六至六七章：瑪士撒拉請求以諾，要他賜福于他的全

家，于是以諾便開始他第二次的訓言了（五六章）。以諾要他把兄弟們都召了來（五七章），這樣，他才可以教導他們（五八章）。他的訓言，是不喫畜性的肉（五九章），不殺人（六十章），要施行公義，要悔過（六一至六二章），不可輕視人（六三章）。在這時候，上帝喊以諾。于是，二千人都來歡迎他（六四章）。此外，他又要他的子女們敬畏上帝，並且奉事他，這是他最後的話（六五至六六章）。六十七章紀的是以諾升天的情形。本書最後寫着的是以諾生活的結論，以及瑪士撒拉建造祭台的經過。

(乙) 著作問題：寫這書的，大概是一個亞力山大的猶太人，因為他的文體和思想一大部份是和雅羅巴（Jeroboam）相類似的。此外，他又用了七十譯文。他對於長生鳥的描寫和他的宇宙論，都證明他是一個亞力山大的猶太人。至于寫這書的時間，那至遲也不得在紀元七十年以後，因為在這時候，聖殿和獻祭還照舊存在。

原來這書是希臘文。巴拿巴以及賽亞升天記與十二支派始祖的遺書的著者們，都知道這書的。

(三) 神諭：神諭乃是古羅馬文體之一。在羅馬那些含有這種文體的書是很多的。以後，這神諭的文體便流入於伊及和猶太基督教的神諭，是取法於猶太神諭的。

(甲) 內容：第一書紀的是上帝創造天地的故事。這是根據於創世記寫的。此外比如人類的墮落，人類的增長，偉人以前的民族，挪

亞和洪水的故事，泰坦（Titanes）族的產生，基督的降生，以及猶太人的散居等等，也都是第一書裏面所載的事情。

第二書開始敘述着的是瘟疫和羅馬民族的崛起，以及和平時代的開幕。跟着的是謠言。再後，是最後一箇時代和審判，以及復活等事的描寫。最後，是惡人的刑罰，和義人的享樂。

在第三書裏面，那著者稱頌的是上帝的勢力，反對的是偶像，言的是大君王和其反對者的降臨，以及基督統治世界的情形。在這裏，那寫神諭的人，又回到了人種由來和建造巴別塔故事上來了。他把人類的歷史從創世起一直到羅馬時代為止，重新敘述着。此外，他又把羅馬以及其他大城壘的滅亡預言着。這書最後的一件事是審判和彌賽亞的日子。

第四書宣布着的是義人的享樂，亞述人和波斯人的橫霸，希臘人的掠奪，羅馬人的戰勝。照寫這書的人看來，那些不虔敬的人是要受苦的。復活和審判把這書結束了。

第五書開頭一句預言是對着羅馬王說的。然後著者便轉到了伊及和小亞細亞的一切災難上去。跟着的是猶太人的和拯救者的歡呼。末了，那寫書的人又來把審判詳細地描寫着了。

第六書是對於「人子」說的，其內容為（一）前身，（二）化身，（三）洗禮，（四）教訓，（五）神蹟，（六）十字架。

第七書乃是希臘小亞細亞以及伊及各地方災難的紀載。在這

書裏，只有一個地方是預言到彌賽亞的。

第八書是五個君王的歷史。在這裏，著者預言着第五個君王時候的痛苦、審判和滅亡的情形。

第九書和第十書不過是一些零片斷簡而已。第十一書是從巴別塔一直到克利奧佩特刺的歷史。第十二書描寫着的是羅馬王的情形。這是從奧古士督一直到塞佛拉斯 *Severus* 的歷史。

第十三書紀的是第一世紀一切君王時代的經過。這書特別的地方，就是第一世紀君王和波斯等國的關係。末了，是牛羊和獅等的比喻。

第十四書是一切神諭中間最晦塞的一部。大概著的目的，乃是在披露許多多君王的生活。但是他用的名字却太不清楚了。

(乙)著作問題：上面分書的工作乃是第六世紀的事。編者是有着許多多的神諭的。此外，他又加上了些自己的話。這樣，這書便成功了。大概這部書的編輯者，乃是修道院中的一個文士，是一個善於編輯的人。其實，這許多神諭是早已流行的了，不過編輯者加以整理就是了。雖然如此，但是他的整理工作，却是一種失敗。

他所根據的神諭有四種：第一種是從猶太人那裏來的，第二種是從基督徒那裏來的，第三種是從異邦人那裏來的，第四種的來歷却是不很清楚。

就著作者和著作的時間論，我們是可以把這書分作八個段落。

(1) 第一書的緒論以及第三書的下半部是紀元前一百四十年的作品。著者乃是一個亞力山大的猶太人。這一部份對於那些研究舊約以後和新約以前情形的人，是很有價值的。(2) 第四書是紀元後八十年時候寫的。寫這書的是一個基督徒或是一個猶太人。大概是一個基督徒吧。(3) 除了第一段以外，第五書的其餘部份，都是在第一世紀寫的。按論材說，這是基督徒和猶太人的混合品。(4) 第六書和第七書是第三世紀初葉的作品。寫這兩書的是一個講異端的基督徒。(5) 第八書的上半部也是一個基督徒寫的。著作時間大概是在第三世紀的中葉。(6) 第八書的下半部也是第三世紀一個正宗派的基督徒寫的。(7) 第一書的其餘部份和第二書以及第三書的上半部乃是第三世紀中葉的作品，是從基督徒那裏來的。(8) 第九書至第十四書是一書，僑居在埃及的猶太人寫的。他對於基督徒生活是很熟悉的。

這樣按時間論，神諭乃是四百年中間的產品，牠代表很複雜的思想。

(四) 摩西的昇天記：這書在教父的作品中是曾經隱隱約約地說起過的。有許多作家都是曾經提到過摩西的昇天記。在有一種聖經外傳的目錄中間，有所謂摩西的遺言者。照神學家查理等看來，所謂摩西的昇天記和摩西的遺言，乃是一部書中間的兩卷。這書在中世紀的時候已經遺失的了。在一八六一年，又把這書找了出來。

(甲)內容：摩西把嫩的兒子約書亞召了來，要他保存他所寫的一切東西(一章)。他預言的是以色列十二支派的罪惡，和牠們的報應，以及牠們的分地(二章)。他的覺悟以及悔改(三章)。十二支派的恢復(四章)。牠們至再至三的墮落(五章)。希律的橫暴(六章)。惡的袖領的優勝(七章)。羅馬人的壓迫(八章)。利未人的崛起(九章)。在這裏，寫書的人把一篇「希望之詩」插了進去。這是摩西的話的結束(十章)。於是約書亞便大為悲痛(十一章)。但摩西却給他安慰，要他擔當那戰勝異邦人的工作(十二章)。這書的結論是很突然的。

(乙)著作問題：猶大書九節的引語，大概是從這書來的。但是因為現在的摩西的昇天記沒有這句話，所以我們對於這問題，便有了三種說法：(1)這書的名稱是錯誤的。(2)猶大書的引語是從摩西的昇天記來的。但是現在這摩西的昇天記却已經遺失了。(3)本書是摩西的昇天記和摩西的遺言混合而成的。最後的是神學家查理的意見。大概這意見是不错的。這樣，現在的摩西的昇天記就是以前的摩西的遺言了；不過除了摩西的遺言之外，本書更有着摩西的昇天記的一部份罷了。

現在這書是拉丁文，是紀元後第五世紀繙譯的。原來，大概是希臘文。雖然有許多人以爲希臘文也是從希伯來文或亞蘭文繙出來，但是這臆說却是沒有根據的。

本書的著者大概是一個虔敬的猶太人，是一個法利賽人，是一

個神祕主義者。他的目的，乃是要反對猶太國國家主義的狂熱者。本書是希律王時寫的，是紀元前四十四年至一百三十八年中間的作品。本書的目的，乃是要安慰猶太人，因為上帝是預先知道一切事的發生的。

(五)第四以斯拉記：這是一本偽造的書，在古代基督教時候是已經有的了。

(甲)這書的內容乃是七個異像。第一個異像是答覆以斯拉的疑難的(三章一節至五章十九節)。所謂疑難者，乃是指罪惡和痛苦的來歷說的(三章一至三六節)。天使問以斯拉說：上帝的方法是不可思議的，不是人類知識所能完全了解的(四章一至二一節)。不過以斯拉因為覺得在這種重要問題上面他是不能不知道的緣故，所以上帝便給了一種時間的改變。在這改變以前，他是應當有七天的禁食的(四章二二節至五章一九節)。

第二個異像所研究的是：爲什麼緣故，上帝要把他的選民交付在異邦人的手中呢？(五章二〇至三〇節)。他得到的答覆是：上帝愛他的百姓，所以這問題是可以解釋的。還有，教法是快要到了了，這世代是快要過去的了。(五章三一節至六章三四節)。

第三個異像是七天禁食以後的事(六章三五節至九章二五節)。是答覆爲什麼緣故以色列不能夠得到牠土地這個問題的(六章三五節至五九節)。但是這答覆却不是直接的，因為在善的時代

之前，是一定先要有一個惡的時代的（七章一至一六節。那些犯罪者的刑罰，雖是很苦的，但同時却也是很合適的。在這時候上帝的兒子是一定要在審判之中顯現出來的（七章一七至四四節）。得救者的人類，雖然是極少的，但他們的尊榮，却是很大的（七章四五至七四節）。在大審判還沒有到的以前，人們是要受七倍重的痛苦和七倍多的快樂的（七章七五至一〇一節。到末了，代禱是沒有用處了（七章一〇二至一一五節）。因為犯罪者所得的報應是應當的（七章一一六至一三一節）。上帝的仁慈是與犯罪者的痛苦表示一致的（七章一二三至一八九節。在這當兒，以斯拉便禱告了，而且又得到了他的答覆（八章二〇至四五節。在這當兒，那些得救者便要爲着他們的命速發出歡呼的聲音了（八章四六至六一節）。世界的末日是快要到的了，這是一件一定不移的事，因為一切的預兆都是不錯的（八章六二節至九章一三節）。總之，在末日的時候，失掉者的人數是一定要超過得救者的人數（九章一四至二五節）。

第四個異像是在阿爾達司 Ardash 平原上看見的（九章二六節至一〇章五八節）。這異像包含的是郇城的悲痛。婦人爲失掉了兒子的緣故所以哭着（九章二六節至一〇章二八節）。天使說：這婦人代表的就是郇城（一〇章二九至五八節）。

第五個異像是一頭從海裏出來的鷹鷂（一〇章六〇節至一一章五一節）。這異像是和第四個異像一樣地分爲兩部份的，所謂

兩部份者，乃是異像（一〇章六〇節至一一章三節）和解釋（一一章四至四〇節）的意思。在解釋以後是一個故事式的結論（一一章四〇至五一節）。

第六個異像描寫的是一個從海波中浮現出來的人（一一章一至五八節）。這在從水裏出來之後就進入了天空（一一章一至四節）。他雖然遇見了許許多多的仇敵，但是他口中的火燄，却勝過了他們（一一章五至一一節）。此外更有許多和他相好的人，到了其他地方（一一章一二至一三節）。以斯拉的問題是：他應當生存下去到世界的末日呢？還是應當預先死呢？他的答覆是：他是應當生存下去到世界的末日的（一一章一四節至二四節）。此後，便是這異像的解釋（一一章二五節至五八節）。

第七個異像是在第六個異像之後三天看見的（一一章一至五〇節）。最初上帝吩咐以斯拉不要把这異像告訴人（一一章一至一七節）。以斯拉懇求上帝，要應許他把那已經失掉的聖經重紀出來（一一章一八至二六節）。於是以斯拉除了那已經失掉的聖經之外，便又寫七十卷（一一章二七至四八節）。

（乙）著作問題：這書比較地是一個人寫的。對於那些哲學上的問題，他是很注意的。他因為對於現時代是失望了的緣故，所以他的希望便是將來了。

本書的著作時間，是不能夠在耶路撒冷滅亡之前的。因爲在這

時候，聖殿是已經倒塌的了（一〇章二節）。不過羅馬王杜密善 Domitian 却還沒有死（一二章二至二八節）。所以本書是紀元後九十年時候寫的。

（六）秘利亞文的巴錄書 照耶利米 32 12 13 38 45 看來，巴錄乃是耶利米的一個同伴者。舊約聖經外傳中間的巴錄和這書是有關係的。

（甲）內容：這書是可以分爲兩部份的；第一是啓示書（一至七七章，第二是寫給九個半支派的信（七八至八七章）。

第一部份的七箇分段是：

（1）一章至十二章：其中論的是耶路撒冷的滅亡，猶太的被擄，迦勒底人的進攻，耶路撒冷的佔領，耶利米的被擄。

（2）一三章至二十章：這是巴錄站在耶山上面看見的異像。在這裏巴錄的意思就是義人也是有不義的地方的。但是上帝却答覆他說：知法犯法是不應當的。末了，上帝應許再給他一箇啓示，這是十六章至二十章的話。

（3）二一章至三十四章：在第七日，巴錄在禱告之後，才覺得他的知識是不完全的（二一至二五章）。因爲他要知道末日的情形緣故，所以上帝便把末日的次序指示他（二六章）。據說：所謂世末是可以分爲十二個時代的（二七章）。在末世的時候彌賽亞要顯現出來。他第一件事乃是要使義人們得到福氣（二八至二九章）。然後使

義人和惡人都復活過來，按照他們的行爲，處以賞罰（三十章）。末了，巴錄把民衆的一切長老都召了來，向他們說：耶城在毀壞之後，是還要建造起來的，而且是又要永遠地站立着的（三一至三十四章）。

（4）三五章至四六章：這是巴錄睡在聖地的廢墟中看見的異像。在一方面他看見的是一個翠山包圍的森林，在另一方面是一株葡萄樹，在這樹的底下是有水流着的。但是到後來，這水却變爲了一條大河，把森林和四圍的山都淹沒了。剩下的不過是一株杉樹而已。起初，那河向杉樹說了些攻擊的話，不過到後來，那河却把杉樹吞了下去。於是葡萄樹便在森林和山的地方長起來（三五至三七章）。這異像的解釋是彌賽亞勝過那些壓迫耶城的一切國的。杉樹代表的是最後的王家。但是彌賽亞却把他殺掉了。從此，彌賽亞便開始他的工作了（三八至四〇章）。末了，上帝吩咐巴錄，要他去警告一切百姓（四一至四六章）。

（5）四七章至五二章：過了七天，巴錄又禱告（四七章至四八章二四節）。他又見了一個異像。這異像啓示他的，是末日的痛苦（四八章二五至五〇節）。義人和惡人的復活，以及他們的賞罰（四九至五二章）。

（6）五三章至七六章：在這異像中間，巴錄看見的是一朵才從海裏上來的雲。從這雲下來的是白水和黑水，此外還有電光（五三章）。巴錄要上帝把這異像解釋他聽（五四章）。於是上帝便派了

天使來做這一部份的工作(五五章)。白水代表的是光明的時代，黑水代表的是黑暗的時代。這是亞當和猶太人被擄中間的歷史(五六至六八章)。最後的乃是彌賽亞的時代。在這時代中間，少數的人是可以得救的(六九至七一章)。電光代表的是彌賽亞(七二至七四章)。在這異像之後，上帝便向巴錄說：他不久就要入於人世了(七五至七六章)。

(7)七七章：於是巴錄便把百姓們都召來，向他們說：他是快要去的了。此外，他又寫了兩封信，一封是寫給巴比倫的被擄者，一封是寫給那九個半支派的。

第二部份是寫給九個半支派的信(七八至八七章)。在這信裏面，巴錄要各支派注意的是上帝的愛，因為他們痛苦的結果是善的(七八至八一章)。在異像中間，上帝已經把各支派經驗的意義，和一切仇敵滅亡的情形說過了。所以現在各支派唯一的希望便是得救(八五章)末了，是正式的教訓(八六至八七章)。

(乙)著作問題：現在敘利亞文是從希臘文繙譯出來的。但是最早的却是希伯來文哩，因為一切引語都是從希伯來文的舊約來的。

這書和第四以斯拉記的關係是很顯然的。大概這兩部書是從同樣的環境中產生出來的。

寫這書的，顯然是一個猶太人。至於這書的著作時間，那是可以

根據於第四以斯拉記的關係而規定的。照神學家查理和其他的人的意見，這書是五、六種不同作品的精品，是紀元後一百年左右編輯的。

(七)希臘文的巴錄書：這書在阿利金的書裏面已經提到過的。但在舊約外傳和敘利亞文外傳都沒有記着。巴錄這書名的。這書是一直到了二八六六年時候才找到的。

(甲)內容：這書開頭一章就是巴錄對於猶太國滅亡的哀詞和禱告文(一章)。在第一重天裏面，巴錄看見的是一些奇形怪狀的動物，此外，他又得到了天體的大小(二章)。在第二重天裏面，他看見了許多人，他們在那裏打量着，如何建造巴比倫塔(三章)。第三重天的動物是龍。這龍是吞喫惡人的。這就是所謂陰府。到現在巴錄才知道使亞當墮落的那棵樹，就是葡萄樹。從此，這樹便成了一切痛苦的原因(四章)。在這裏，巴錄知道了陰府的性質，和海叢樹的形狀。這樹是保護世界的(五章)。第七和第八章紀的是奇獸和太陽。在第九章裏面，那嚮導者把太陰的性質，告訴了巴錄。在第四重天裏面，巴錄看見的是地和水(一〇章)。當他和他的嚮導者走近第五重天的時候，那門忽然關了。但是後來這門却開了，於是天使米迦勒進來了(一一至一二章)。十三章是保護不義之人的天使的請求和上帝的答覆。從第十四章至第十六章寫的是對於天使的話。於是這門便開了，先知和天使便回到世界來了。

(乙)著作問題：這書有希臘文和斯拉窩尼亞文的不同。但無論那一種文字，却祇不是這書的原文。根據阿利金的話，這書的原文是一定比希臘文或斯拉窩尼亞文更完全的，因為希臘文紀的是五重天，斯拉窩尼亞文紀的只有二重而已。

這書和敘利亞文的巴錄書是很有關係的。照敘利亞文的巴錄書看來，對於將來世界的情形，上帝是應許給他一個啓示的，但是在敘利亞文的巴錄書裏面，這應許却始終沒有應驗。一直到希臘文的巴錄書的時候，那著者才把這應許的應驗錄出來。

從這書與敘利亞文的巴錄書的關係以及阿利金的話看來，這書是在紀元後一百年和一百七十五年中間寫的。大概這書原來不過是一種普通猶太人的啓示書而已。不過到後來，一般基督徒却插了些關於基督教的話進去。

(八)所羅門的詩：原來，除了第十七篇和十八篇之外，這書其餘部份，都不是在啓示書之列的。所以我們現在只能夠就這兩篇去討論了。

(甲)內容：第十七篇乃是一種預言。這預言希望的是大衛朝的恢復。這篇開頭說的是寫書者對於上帝的信仰(一至四章)。上帝選擇了大衛做以色列的王，而且又應許了他說：這國是永久的。現在那些犯罪者已經起來把他的寶座推翻了(五至八章)。但是上帝却是要報應他們的(九至一二章)。因為他們的罪惡和傲慢的緣故，所

以一切義人們都已經逃跑到曠野去了(二三至二〇章)。雖然如此，但是上帝却是要藉着他的僕人把耶路撒冷廓清，把不義的和不法的國家棄掉的，反過來說：他是要把他子民們召集在一起的(二一至三六章)。這僕人依賴的並不是戰具，却是上帝，因為上帝是要賜福於他，給他能力的(三七至四四章)。這僕人是要按照公義和智慧來統治這世界的(四五至四九章)。所以那些能夠在他的時候生存着的人是有福的(五〇至五一章)。

第十八篇是對於彌賽亞時代說的一節至五節乃是讚美上帝的話。照第六節看來，上帝是要廓清以色列，使彌賽亞起來的。第七節至第十節是祝福，末了是一首讚頌上帝的歌詞(一至四章)。

(乙)著作問題：各詩的歷史背景和敬神是一個子的。其實寫詩的人並不是所羅門，這是後人的附會。就大體論，這書歷史背景代表的乃是紀元後七十年至四十年中間的事。第八篇十二節說的是羅馬的龐培 Pompey，十八節的君王代表的就是阿立斯托標 Aristobolus 第二和赫探那斯 Hircanus 第二。

原來這書是希伯來文的，十七和十八兩篇中間的彌賽亞觀念和其他各篇的彌賽亞觀念是不同的，所以這兩篇顯然是另外一個人寫的。至於這書究竟是幾個人寫的，那我們不得而知，不過按大概說，我們却可以說寫這書的人都是屬於法利賽黨的。

(九)十二支派始祖的遺言：一切教父們大概都知道這書的。

無論哀利紐 Irenaeus 或阿利金或忒利良，都是引過這書的。

(甲)內容：這書是有十二部份，每一部份代表的是一個支派始祖的遺言。

(1)流便 第一章是流便的懺悔，和他懺悔以後的苦行。第二章論的是七箇靈，就是：生命，視覺，聽覺，嗅覺，覺，語言，和生殖力。此外，我們又有着七箇惡的靈，就是：姦淫，貪食，爭鬪，虛榮，驕矜，謊言，和不義。(三章)第四和第五兩章是關於姦淫問題。末了，流便把利未作為模範，因為他是懂得法律的(六至七章)。

(2)西緬 西緬懺悔的乃是嫉妒(一至二章)他警告他的兒子們，要他們不要再犯這罪(三章)在第四至第八章裏面，他把他們交付給約瑟，要他們效法他。

(3)利未 最初利未敘述的是他看見的異像(一至四章)在這異像中間，上帝要他把示劍人打倒(五章)他雖然依照了上帝的命行着，但是和他父親的意思却是相反的(六至七章)在第二個異像中間，他接受了祭司的職任，而且又得到了他祖父以撒的教訓(八至九章)以後，他看見了他家腐敗的行為(十章至十二章)第十三和第十四兩章乃是對他對於他們的勸告。此外，他又預言到聖殿的毀壞，以及被擄的年限(一五至一七章)末了，他把彌賽亞和猶太人遣散的情形宣布了出來(一八至一九章)。

(4)猶大 猶大是一個有膂力和活潑的人(一〇至一二章)。

十至十二章紀的是他和他瑪的關係。他說：他的墮落是爲了狂飲和貪婪的緣故。所以他的兒子們，對於狂飲和貪婪，以及姦淫是應當避免的(一三至一七章)他預先知道，到末了，他的兒子們是要墮落的，不過他還是警告他們，說：這些罪是應當防備的(一八至二二章)他吩咐他的兒子們，對於利未是應當好好地看待的。此外，他又說到彌賽亞時代以前情形(二二至二四章)在彌賽亞時代，一切始祖們都是要復活過來的(二五章)。

(5)以薩迦 第一章至第三章紀的是他早年的生活，以及他的婚姻。他說：他淳樸和單調的心思，是可以作為他們效法的地方的(四至七章)。

(6)西布倫 他說：除了在思想方面之外，他是從沒有犯過什麼別的罪的。只有在約瑟這回事上，他是曾經和他的弟兄們同謀過的。就是在這事上，他還是和約瑟表同情的(一至五章)他說：那最初打魚的要算是他了。他用魚來供給貧苦者之需要(六至七章)他囑咐兒子們，要他們互相推愛並且要他們和衷共濟的度日(九至一〇章)。

(7)但 最初的也是一套懺悔的話。爲了嫉妒的緣故，他是曾經要謀害他的弟兄約瑟過來的，但是上帝却沒有給他謀害的機會(一章)他勸告他的兒子們，要他們避免謊言和憤怒的毛病(二至四章)此外，他更預言到他們將來痛苦的情形，這預言是他從以諾

書裏得來的（五章）末了，他要他們在公義中堅固地站立着（六至七節）。

（8）拿弗他利 第一章是關於拿弗他利的母親的。第二章說的是走路的情形，以及身體和行為中間的關係。他語誠他的兒子們說：他們對於一切自然的秩序是不應當加以勉強的（三至四章）。此外，他又告訴了他們一箇異像，這異像是他四十歲時候看見的。以下是異像的大概：有一天在橄欖山地方，太陽和月亮都停止着，利未和猶大把太陽和月亮捉住了。在這時候，忽然來了一頭牡牛，弟兄們都竭力地要把牠拿住，但約瑟却得了最後的勝利。末了，他看見的是一部書。這書寫着的是以色列被擄的情形（五章）。過了七個月，他又看見了一箇異像。這是他和他兒子們說的。當雅各和他兒子們站在海邊的時候，他們看見一隻船，這船是沒有蓬帆的。在他們上船之後，波濤慢慢地洶湧起來。在這危急的時候，利未禱告着，所以後來這船雖然壞了，但他們却都得了救（六章）。拿弗他利把這兩箇異像告訴了他的父親，於是雅各才知道約瑟還是活着的（七章）。八章和九章是本段的結論，這結論是關於彌賽亞的。

（9）迦得 第一章是本段的緒言。他說約瑟被賣的事是他鼓動的，因為他是恨約瑟的（二至三章）。他勸告他的兒子們說他們是不應當仇恨的（四至八章）。

（10）亞設 他說在我們面前有着兩條途徑；一條是善，一條是

惡（一至二章）。所謂善者，就是質樸和忠實的意思（三至四章）。第五和第六兩章紀的是達到善的途徑。末了，他又說了許多關於語誠和將來的話（七至八章）。

（11）約瑟 在第一章裏面，約瑟把他的遭遇和上帝的拯救敘述着。然後他說到他在伊及為奴僕（二章），試誘（三至七章），以及拘禁（八至九章）的情形。第十和第十一兩章寫的是他的勸告。在十二章至十五章中間，他又把他試誘的事敘述着。末了，他說他的兒子們應當尊敬利未和猶大，因為上帝的羔羊是要從他們中間出來的（一六至二〇章）。

（12）便雅憫 第一章是他生下來時候的情形。第二章說的是他和約瑟的見面。照他看來，他的兒子們應當效法約瑟（一至四章）。在第五章至第九章中間，他轉回到流便所謂善惡問題上去了。末了，他說：人類是一定要復活的，是一定要被審判的。

（乙）著作問題：是書的原文究竟是希伯來文呢？還是希臘文呢？俱不是的，這書原來是猶太人寫的，不過有許多基督教的話難在裏面了。照大多數神學家的意見，這遺言的大部份是紀元前一百年的時候的作品。不過到後來，別人把關於基督教的話插了進去，這大概是紀元後最初三世紀中間的事。

（十）曆年之書 古代和中世紀教會作家們，都是提到過這書的。這書別稱「小創世紀」。到十四世紀的時候，這書便失了踪，但是

在一八四四年，却又找了出來。那所發現的是埃提阿伯文的禧年之書。

(甲)內容：這書和普通聖經中的創世紀很相像的。此外，又包含着出伊及紀的一部份(一直到第十四章為止。以下是這書和創世紀不同的地方)(1)這書的年份是按照禧年計算的。(2)照這書看來，摩西律法中的一切節期和儀式，就在挪亞和亞伯拉罕時候也已經有的了。(3)這書又載着上帝遣天使的故事，這是普通聖經所沒有的。(4)夏娃是在第二星期中造的。(5)在人類墮落之前，一切動物都能夠說話的。(6)該隱是在亞當六十三歲和七十歲中間生的。亞伯是七十歲和七十七歲中間生的。(7)以諾的妻子乃是但以理的女兒。(8)洪水的原因，就是下等動物也是有分的，因此，牠們也淹斃了。(9)挪亞的獻祭是根據於利未法的。(10)就是在挪亞的時候，也已經有獻頭生兒子的習慣了。(11)十三個月為一年。二十八天算一月。這樣一年便有三百六十四日了。(12)亞伯拉罕所以離開本鄉者，是因為他父親崇拜偶像的緣故。(13)雅各獲得長子的名分，並不是假冒的。以上不過舉創世紀和本書不同之處的大概而已。

(乙)著作問題：這書原來是塞姆文。至於這書的原文是希伯來文呢？還是亞蘭文呢？那我們未敢斷言。不過有一點是我們所知道的，就是，按習慣說：這種啓示書大概是希伯來文。

這書是曾經提到過埃提阿伯文的以諾以及十二支派始祖的遺言的。因此，這書是在紀元以前第二世紀和紀元以後第一世紀中間寫的。寫這書的大概是法利賽黨徒。

(十一)以賽亞的昇天記：這書在一八一九年偶然找到的。原來是埃提阿伯文。

(甲)內容：本書包含的有兩部份：

(1)第一部份(一至五章)：在希西家第二十六年的時候，以賽亞預言說：瑪拿西快要犯罪了。希西家要把他兒子殺掉，但是以賽亞却不許(一章)。自從希西家死了之後，瑪拿西果真做了許多惡事。於是以賽亞便逃到曠野中去了(二章)。有一個撒瑪利亞人說：以賽亞是反對耶路撒冷的，因此，瑪拿西便把以賽亞捉住了(三章一至一二節)。撒但所以反對以賽亞者，是因為他把基督的降生，犧牲，復活，昇天，以及其他一切關於教會的事都揭破了的緣故(三章一三節至四章二節)。末了，瑪拿西把以賽亞殺了(五章)。

(2)第二部份(六至一章)：在希西家第十二年的時候，以賽亞得到了一個異像(六章)。他說：天使把他帶進了第七重天。在這裏，他看見亞當、以諾三人以上帝自己。從此，他才知道基督是快要來的了。以後，他又回到天空中去了(七至一〇章)。在這裏，他看見的是基督的降生，受難，復活，以及昇天等事。瑪拿西所以要殺以賽亞者就是爲了這異像的緣故(一一章)。

(乙)著作問題：這書明明是從許多材料集合而成的。我們的問題是：這書包含的究竟有幾種材料？以下是本書的分析：(1)以賽亞的殉難(二至五章)。(2)以賽亞的異像(六至十一章)。(3)緒言(一章)。(4)以後基督教作家的加註(3, 13, 5, 17, 又 11, 22)。

第二部份是紀元後第二世紀的作品，第一部份是根據於傳說，其著作時間為紀元前數年。

(十二)亞當和夏娃的歷史：這書有兩種文字，一是希臘文，一是拉丁文。

(甲)內容：這故事第一段紀的是亞當和夏娃出樂園之後的情形(一至八章)。撒但又來試探他們(九至十一章)，把他墮落的情形告訴了亞當(一二至一七章)。十八章至二十二章紀的該隱和亞伯生下來時候的情形，以及亞當的生活。自從亞伯死了之後，亞當又生了幾個兒子(二三至二四章)。亞當看見一輛馬車，這車是和火一樣的。在這車裏面，有上帝坐着。亞當看見了這種情形，便禱告了(二五至二九章)。亞當到了九百三十歲的時候病了。他把兒子們都召了來，又把墮落的情形告訴了他們(三〇章至三四章)。夏娃和塞特出去尋找苜蓿油(三五至三六章)。在路上，他們遇見了一條蛇(三七至三九章)。四十章至四十二章紀的是上帝給予夏娃等的應許。於是他們便回到了亞當那裏來(四三至四四章)。在第四五章至五十一章中間寫着的，是亞當最後的情形。

(乙)著作問題：這書大概是一個猶太人寫的。至於這書著作時間，那我們不敢斷言。

(十三)其他啓示書：除了以上數書之外，我們更有亞伯拉罕的啓示書，以利沙的啓示書，西番雅的啓示書，無名的啓示書，約瑟的祈禱，以及伊利達和米達的書等。

啓示書的特色：(1)異像所有異像，較之實際世界，雖然有些離奇，但其作風，却是很生動的，很詳盡的。(2)二元論：有一件是很清楚的，就是照那些寫啓示書的人們看來，在感官世界和精神世界中間是有一種分別的。不過這却不是種類的分別，換句話說：倘使人達到了相當程度，那他是可以看見這精神世界的。(3)象徵主義：即一切動物而論，我們也可以知道，一箇動物所代表的，乃是一種抽象的理想或權力。此外，比如「七重天」、「七個天使」、「十個牧羊人」等象徵式的數字，也是有着深的意思的。有時，這深意，在局外人，是不很清楚的。(4)天使學：這是感官世界和精神世界中間的媒介。不錯的，舊約也曾有過天使的，不過比較啓示書的天使學，那要簡單得多。因為在啓示書中，天使是有善惡不同的。阿摩司七章至九章的異像，是從上帝那裏直接得來的，不過在啓示書中的異像，是從天使得來的。(5)以不可思議及未來之事為論旨：啓示書要揭發的有二：一為未來世界一切不可思議之事，一為上帝對於現世界的宗旨。第一點包含的是善惡天使以及人類創造等事，第二點包含的是末世學等。所

謂末世學者，就是審判、復活的意思。這末世學乃是一切啓示書所注意的。這樣啓示書就是末世學了。(6) 匿名，大概啓示書是匿名的。寫書的人，總是用古人的名字來作爲他的替身的。他們所以假用以諾摩西和利亞的名字者，是因爲這三人帶着肉體升天的緣故。以賽亞、斯拉巴錄和但以理數人的特色，便是他們的行爲，所以寫啓示書的人，也是曾經假用過他們的名字。至於他們所以用所羅門名字的緣故，那是很顯然的。息俾兒 (Ezra) 是古羅馬的女神。這是爲着異邦人而用的。(7) 樂觀：按大體論，那些選民們雖然在受迫害，但他們却很樂觀的。這乃指大多數義人說的。

神學思想：(1) 前後時代的特色：照以前先知看來，到了末日，一切受屈的人，都要得到他們相當的待遇。根據第四以斯拉 7:12，現在的世界是惡的，但是以後的世界却是善的。過去的徵象是畜牲，將來的徵象是人。至於惡時代的年數，那是不同的。照以諾說來，是一萬年；在摩西的昇天記裏面，是五千年。不過無論如何，他們都承認這惡時代是快要滿的了。他們的問題，是在惡時代還沒有過去以前，我們不是就要死的，他們對於這問題，是從來沒有答覆過的。

(2) 危機：在原有世界過去的時候，自然界是要大大地改變的。月亮要改變她的行程，星宿要離開牠們的軌道。埃提阿伯文的以諾書 80:3 至 7。在樹木之中，要有血流出來，石頭要呼喊出來。敘利亞文巴錄 27。在天上要有可怕的徵兆顯露出來。神諭 3:79 至 86。

大地要生產，泉源要枯乾；在人們中間，戰爭和戰爭的謠傳要流行。埃提阿伯文的以諾 94。第四以斯拉 9:3。惡人要統治一切。埃提阿伯文的以諾 100:2。神諭 3:633 至 647。敘利亞文的巴錄 48:32 70:3。婦人要停止生產。第四以斯拉 5:8 21。這就是馬太 24:8 和馬可 13:6 所說「災難的起頭。」

(3) 上帝觀：這裏的上帝觀，比較古代的上帝觀，更是擬人化了。照這許多寫啓示書的人說來，他是在天上的，是爲一般侍者所圍繞着的。在斯拉窩尼亞文的以諾書、以賽亞的昇天記以及希臘文的巴錄書裏面，上帝是一箇擁有着重兵的君王。總之，寫啓示書的人，總要使上帝和人類隔離的。

(4) 宇宙論：啓示書宇宙論的目的，乃是要抬高上帝。這就是七重天的用意。斯拉窩尼亞文的以諾書、以賽亞的昇天記以及希臘文的巴錄書描寫的就是這點。照啓示書的宇宙論，無論天使，或太陽，或月亮，或星宿，或自然力，都是有指定的住處的。彌賽亞在一定的期間被顯示出來。

(5) 撒但：他是反對上帝的，是引誘亞當和夏娃的，是反基督的。有時他取君王的形式，好比尼祿等一樣。有時他取假先知的形式。神諭 3:63。

(6) 人類：按照寫啓示書的人的意思，人類乃是整個攸成相關的，所以無論罪孽，或貧苦，或死亡，都是與全人類有關的。世界既是

爲人而造的(第四以斯拉 8 註 敘利亞文的巴錄書 14 18)，那隨上帝一切的計劃，也都是爲人類幸福而有的。全人類都可以享受到彌賽亞時代的快樂(神諭 3 367)。雖然如此，但有一點却是很清楚的，這就是守法和不守法中間的分別。所以以色列雖然是上帝的選民，但倘使他們不守法，那還是無用的。反過來說：凡守法的異邦人，都是有福的，這是歷年之書著者的話。

(7) 罪孽：人類一切的痛苦，都是罪的結果，始祖的墮落，乃是罪的原因。第四以斯拉書以及敘利亞文的巴錄書都有着這意思的。

(8) 彌賽亞：啓示書的中心點乃是彌賽亞。其最顯著的要算埃提阿伯文的以諾書了。在這書裏面，代表彌賽亞的是一「人子」，是義人，是忠實者，是受膏者。他不僅是一個普通的人而已，因爲他是住在天上的(39 7 40 1)。在世界還沒有以前，他是已經有的了，因爲他的名在還沒有太陽和星宿之前，是已經規定的了(48 3)。在世界還沒有之前，他是已經被揀選的了(48 6 9a)。到末日，他要顯現出來，並且要坐在上帝的旁邊。一切動物都要俯伏在他面前(51 3 51 1 63 3)。對於彌賽亞其他的描寫，我們可以看第四以斯拉書 13，以及所羅門書的十七和十八兩篇。

(9) 復活：「塵埃中的，必有多人復醒，其中有得永生的，有受羞辱永遠被憎惡的。」這是以理書十二章二節的話。不過啓示書却把復活的範圍擴大了。照埃提阿伯文的以諾書 51 1 看來，所謂復

活，乃是指全世界人說的。這意思是但以理書所沒有的。還有，按照埃提阿伯文的以諾書二十二章，復活的目的乃是審判。這也是密約書所從未想到的。此外，我們更可見第四以斯拉書 7 23 5 45 14 35 敘利亞文的巴錄書 42 7 50 3 等處。

(10) 審判：這是從密約書中所說「耶和華的日子」中產生出來的。這並不是現世界的審判，却是末日的審判。有時，這叫做大審判。埃提阿伯文的以諾書 10 6 12 25 4 45 3 6 48 9 50 4 58 6 60 5 10 67 10 1 1 32 1 摩西的昇天記 1 18)，有時，這叫做永久的審判。斯拉窩尼亞文的以諾書 7 1 40 12 第四以斯拉書 7 70 至 73 敘利亞文的巴錄書 20 4 57 2 59 8 83 7 85 12。無論人或天使，都要受審判的。審判是根據於功過冊的。代禱是沒有用處的。審判官就是上帝自己。在他旁邊，有千千萬萬天使圍繞着。埃提阿伯文的以諾書 1 4 9 神諭 3 91 92 斯拉窩尼亞文的以諾書 20 1 摩西的昇天記 12 9)。有許多地方，說審判的是彌賽亞。埃提阿伯文的以諾書 97 至 71 章。他審判的，不過是墮落的天使以及魔鬼而已。在大多數的地方，彌賽亞是在審判以前或審判以後顯現的。(第四以斯拉書 7 33 說在審判以前顯現，埃提阿伯文的以諾書 90 說在審判以後顯現。)照埃提阿伯文的以諾書六十二章，彌賽亞的責任是審判，上帝的責任是執刑。

(11) 罰惡：審判的結果便是一切反對上帝者之滅亡，以及他們的處罰。所謂反對上帝者，有三種分別：(甲)靈：這指撒但和墮落

的天使說的(神諭: 3 73)。(乙)異邦各國(第四以斯拉書: 11 12 3 神諭: 3 350 至 350 所羅門的詩: 17 22 埃提阿伯文的以諾書: 51 52 53 7)。(丙)普通罪人,其中最重要的是以色列人(敘利亞文的巴錄書: 65 15 54 22)。在這時候,上帝要把撒但拋入地獄,雖然他是掌管地獄的(埃提阿伯文的以諾書: 53 56 1)。此外,什麼墮落的天使,或是偉人,或是異邦人,都要滅亡的。所謂滅亡,並不是消滅,却不過是一種苦的生活而已。

(12)賞善: 虔敬者的工作是要保留的(第四以斯拉書: 7 7 8 33 敘利亞文的巴錄書: 14 12 24 1)。在復活之後,他們要得到永生的(所羅門的詩: 3 6 9 9 14 11 埃提阿伯文的以諾書: 37 4 40 9)。所謂永生者,有時屬現世界的(埃提阿伯文的以諾書: 5 9 10 10 17 62 14 禧年之書: 23 27 至 29),有時屬來世界的(第四以斯拉書: 8 53 敘利亞文的巴錄書: 21 22)。

(13)世界改造: 現世界因為違反了上帝的緣故,所以不能持久的了。因此,以賽亞便有了他的新天新地(以賽亞書: 65 17 66 22)。這也是那些寫啓示書者的意思。埃提阿伯文的以諾書: 九十一章說: 原有的世界是要過去的,新的世界快要來了。等到新世界來了之後,現世界是要消滅的(埃提阿伯文的以諾書: 72 1)。在新世界中間,沒有什麼時間上的分別的(禧年之書: 50 5)。

(14)預定論: 照一般猶太人看來,無論是得救者的命運,或是

不得救者的命運,都是預定的。但是這道理在啓示書裏面,却不是很清楚的。雖然如此,但有一點却是啓示書所認可的,就是: 人類的經驗是上帝所知道的,進而言之,倘使上帝不應許,那麼,什麼事都是不能成功的。那些寫啓示書的人,都相信着一切關於末世界的幻想,都要成爲事實的,因為這是上帝的意旨。據摩西的升天記: 十二章八節說: 義人的享樂,並不是爲了他們自己的虔誠的緣故,却是上帝的預定有以致之也。還有一切時間也都是規定的。這是禧年之書和第四以斯拉書: 四章三十九節和七章七十四節的話。照啓示書的意思,到末日,一切義人都要集在一起的。這就是啓示書動人的地方。

啓示書與新約的關係: 啓示書與新約是很有關係的,按大體論,啓示書替新約造了一箇合適的環境。不錯的,新約是自有其特色,但是其體裁,語法,和取材方面,新約却是取法於啓示書的。茲舉其舉筆大者數點如左:

(1)體裁: 啓示書的體裁是新約所襲用的。比如在啓示錄裏面,那著者不是完全用啓示書的體裁嗎?就是在馬太福音: 二十四章裏面,也有着這樣的體裁。在帖撒羅尼迦後書: 二章二至十二節中間,這問題更是顯然,因為在這裏,保羅是明明用啓示書的體裁了。

(2)語法: 但以理: 7 13 是第一箇用「人子」的地方。第二箇用「人子」的地方,是埃提阿伯文的以諾書(37 至 71),以諾書便作了但以理和耶穌中間的媒介,因為從此,耶穌就用這名字來稱呼自

己了。此外，什麼「審判的日子」等，埃提阿伯文的以諾書 19:1-22:4 至 11) 也都和新約有關係的。

(3) 引語：新約猶太書十四節以下的話，是從埃提阿伯文的以諾書一章九節援引來的。猶太書九節乃是根據於摩西的升天記。

(4) 論點：這是最重的一種關係。簡單地說來，耶穌和一般寫新約的人的論點，都是以啓示書為媒介的。比如贖罪之道和上帝的愛，乃是根據於啓示書的彌賽亞主義，是在新約基督學中發現出來的。此外，新約也曾經應用過啓示書的天使學和魔鬼學的。

(5) 問題：有些保羅所要解決的問題，在啓示書中是已經提議過的。這我們可以看第四以斯拉書和拔利亞文的巴錄兩本書。

(沈嗣莊)

聖經外傳

APOCRYPHA

聖經外傳文字上的歷史，以及特色，在聖經辭

典中，已經論到。所以本篇研究的，不過是聖經外傳對於基督和基督教之關係就是了。現分論之如下：

(一) 彌賽亞思想：啓示書充滿了彌賽亞的思想。在聖經外傳中，這思想雖然不很豐富，但還是有着的。不錯，舊約聖經中那種很清楚，很切實的預言，在啓示書中雖然已經減了色，但是無論如何，啓示書却仍然是先知派的作品，所以那彌賽亞的希望，還是存在着。我們便不敢說，在聖經外傳的時候，彌賽亞希望是已經變了明日黃花，因

為在許多社會中，這希望比較以前更是有力的。不過這却不是舊約聖經外傳之社會。雖然如此，但這却不是一個歷史上的問題，因為就歷史講來，舊約預言和聖經外傳，在時代方面，乃是相差不多。或者說，舊約預言和聖經外傳的不同，並不是思想上之不同，却是編輯上之出入。

現在我們可以把但以理書和瑪喀比一書作為一個例子。這兩本書是在同一個時代寫的。從但以理書流出了彌賽亞的思想，這思想造成了以後的啓示書。不過在瑪喀比一書裏面，這思想不很豐富罷了。

在瑪喀比一書裏面，只有兩段話是與彌賽亞希望有關係的。瑪喀比一書二章五十七節說：「大衛爲了他的仁慈，承受了王位，這王位是永存的。」這並不是指彌賽亞個人說的，却是指大衛王的王朝說的。瑪喀比一書四章四十五至四十六節說：「於是他們便得到了一種好的意見，說：他們應當把這聖殿予以毀壞，不然，這聖殿便要成為他們的污點，因為異邦人已經把這聖殿玷污了。因此，他們便把祭台推倒了，把殿中的石頭安放在一箇方便的地方了，他們等待的是一箇答覆這問題的先知。」其實，這裏的所謂先知，不過是一個普通的先知而已。

但在許多和瑪喀比一書一個時候寫的詩篇中間，這彌賽亞的思想却是很有力的。按理，瑪喀比一書對於國家的狂熱，是應當產生

出偉大的希望。那麼，爲什麼緣故瑪喀比一書的希望和彌賽亞是沒有關係的呢？（甲）因爲在有一箇時候，人們都覺得瑪喀比派是可以使他們的希望實現的，是可使以色列的榮耀恢復過來的。（乙）因爲瑪喀比派人都是祭司的緣故，所以他們的成功，是已經把一般人對於大衛王家的希望暫時掩蔽了。

法利賽黨反對瑪喀比派武力建國的計劃。他們的希望是比較地精神的，所以從此，那以前的彌賽亞思想，便恢復了過來。法利賽黨的運動所希望着的，是宗教和上帝，所以這運動和我們所說的彌賽亞希望，是不相符合的，因爲法利賽黨希望的並不是基督却是上帝。猶狄書是一種稗史，是法利賽反動黨寫的。但這書却没有彌賽亞的思想，因爲這書所說的拯救者，乃是一個婦人。

蘇撒拿傳略以及卑利和龍之紀略，都沒有彌賽亞思想。至於托比特傳略的後半部，或者可以說是彌賽亞的思想，因爲他描寫的乃是將來。不過他始終沒有提到大衛的子孫或任何君王。所以倘使我們是要得到法利賽黨之所謂大衛的後裔彌賽亞的，那我們是非到所羅門詩中去尋找不可。

第二以斯拉是值得我們研究的。一，二，十五，十六，數章是以後基督教作家插進去的。所以我們現在研究的，乃是第三章至第十四章。這書的歷史背景乃是耶路撒冷滅亡和杜密善 Domitian 王朝中間的情形（紀元後八十一至九十六年）。這是猶太人彌賽亞希

望最沉悶的時代。至於這書的彌賽亞思想，乃是在七章十二章和十三章中間的。不錯，七章二十八節是有着「耶穌」兩字的，而且這名稱又一定是以後基督教作家插進去的，不過就全部說來，這書却還不失爲普通猶太的作品，因爲這書對於彌賽亞的描寫完全不是基督教的。七章二十九節說：彌賽亞是要死的。但在他死以前，他却是有四百零年君王的生活，而且在他死了以後，他却又是會復活的。第一點證明着這書的作者對於耶穌的生活是不很知道的，第二點是和普通基督教的信仰相衝突的，因爲照一般基督徒看來，復活之道，乃是基督教最重要的一條。所以這一個做了四百年君王和沒有復活的彌賽亞，一定不是我們所稱爲耶穌的了。敘利亞文的第二以斯拉把「四百」改爲「三十」，明顯的是一種修正。上面已經說過，這是猶太歷史中極沉悶的一頁，所以第二以斯拉沒有提到復活乃是應當的。在亞拉伯和亞美尼亞 Armenia 文裏面，這死的故事是沒有的。這原因，却是很清楚的，因爲這書沒有載着復活的事。

還有，第二以斯拉是稱彌賽亞爲「子」的。雖然在埃及阿伯文和亞美尼亞文裏面，那些編輯者把「子」改爲「我的彌賽亞」和「上帝的受膏者」，但是在別的地方，這「子」的稱呼，却還是有着的，比如 7:29, 13:32, 37:32, 14:9 等處。照許多人看來，因爲所羅門詩 17:23, 51 是從來沒有稱過「子」，而且這「子」是從詩篇 2:26 襲取來的緣故，所以第二以斯拉便是根據於詩篇的。

在十二章和十三章裏面，那寫書的人，把但以理提了出來。這樣，他的彌賽亞思想，是根據於但以理書的。在這兩章中間彌賽亞，乃是一箇從森林中出來的咆哮的獅子。照十二章三十二節看來，在世界還沒有以前，彌賽亞是已經存在的了。在敘利亞文裏面，彌賽亞是從大衛後裔出來的。他是獎賞善罰惡的。這意思在第十三章中間也是有着的。照十三章說，彌賽亞是從海裏上來的，但這却不是但以理書的意思，因為但以理書說：「我在夜間的異像中觀看，見有一個像人子的，駕着天雲而來，被領到亙古常在者面前。」（但以理 7¹³）十三章和十二章相同，就是在世界還沒有以前，彌賽亞是早已有的了。十三章五十二節說：「誰都不能夠把我找出來，誰都不知道海底下是什麼東西，這樣，誰都不能夠看見我的兒子了，就是那些和他在一起的，除了在一定的時候之外，也是不能夠看見他的。」這樣在上帝還沒有把他呈露出來之前，他是躲着的。等到他出來之後，他要站立在錫安山之上，把一切國家，不廢彈指之力地毀滅掉，他的戰具是法律。此後，除了「遺剩者」之外，他更是要把那些被擄去的十箇支派重新召集的。這就是以色列國家的復興。不過在第二章以斯拉裏面，這復興却只止於猶太國而已。至於其他國家，那是從來沒有提到過的。反過來說，其他國家不但沒有復興的希望，而且還要受辱哩。總而言之，第二章以斯拉雖然採納了遺傳下來的彌賽亞的思想，但是他對於將來的希望，却是不很確定的。在第二章以斯拉書裏，彌賽亞雖然是上帝的

兒子，但是他的生存，却是暫時的，他是不能夠把我們從罪惡中救出來的，是不能夠審判我們的。他的死，便是他使命的末日。

(二) 智慧之道：希伯來的智慧書，是和先知書或啓示書不同，因為在先知書和啓示書中間，是有着將來的希望，這希望是智慧書所沒有的，因為牠注重的是絕對的真理，是智慧。這也是聖經外傳特殊的地方。現在我們可以根據西拉巴錄和智慧書來說明這論點。

(一) 西拉：在西拉所代表的巴力斯坦學派中間，我們看不出什麼地方是超過箴言的。換句話說：西拉對於智慧的觀念，和箴言中之智慧，並無異外。

(甲) 文體：在西拉中間，是沒有什麼形而上的分析，或含有哲學性的理論的。因為猶太人的哲學不是根據於理論或邏輯的。其用意乃含着訓誨人類之意。

(乙) 智慧的統一性：西拉和箴言在討論智慧的時候，都是從兩個觀點上出發的。第一，智慧是根據於上帝和他的宰治的；第二，智慧是一件人類自己的行為和生活所能達到的東西。不過上帝的智慧，却不僅是人類智慧的模型和來源而已，因為智慧是整個的。上帝在管理這世界時候所用的智慧，這是絕對的智慧，這就是人類所應當追求的智慧。這種實在論，乃是「人格化」的初步。

(丙) 人格化：西拉和箴言都是同樣地把智慧看作人的。西拉二十四章三至四節說：「我從至高者之口出來，像霧一般，遮蔽了世

界。我是住在高處的，我的座位是在雲柱中的。」二十五章一節說：「在三方面我表示出我的美麗來。當我站立在主在人類之前，我是美麗的。……」以上是智慧對於自己的描寫。是以人爲代表的，這是古代東方人的幻想，因爲在這裏，智慧是一箇實體。不過同時，智慧却也是一種抽象的東西，比如六章三十四至三十六節說：「凡是聰明的人，你是應當和他接近的……如果你看見了一個具有着智識的人，那你是應當立刻到他那裏去的。」這是和斐羅 Philo的「道」一樣，因斐羅雖然會把道看爲人，但他之所謂人，却不是我們之所謂人。不錯，西拉對於智慧的描寫是極其生動的，但他的目的，却不過要提高智慧的地位就是了，因爲照他看來，智慧乃是上帝偉大的本質，是人類所應當獲得的。總之，這是古代東方人的一種特色。古代東方人對於一箇問題，有時看爲具體的，有時看爲抽象的，這是他們的習慣，所以倘使我們要用現在的邏輯來分析古代東方人思想的方法，那是不可可能的。或者說：我們是不能夠用現代人對於人格的定義來批評他們對於人格化的工作的。

(丁)智慧的來歷：智慧是從那裏來的？上面已經說過：「我從至高者的口出來。」一章十四節說：「忠實者的智慧是與生俱來的。」二十四章九節說：「在太初的時候，在世界還沒有之前，他已經造了我。」這和箴言八章二十二節所說：「在耶和華造化的起頭，在太初創造萬物之先，就有了我。」是異口同聲的。古代教會對於耶穌人格

問題的爭執就是在此。照阿利阿利 Alaric 看來，智慧就是基督，所以基督乃是被創的，有時間性的。現在我們可以把這爭執掠過，而只討論到上帝的智慧的關係。智慧既然是從上帝來的，那麼，(1)上帝的智慧便是他自己所有的，換言之，上帝不是一個學而知之的人；(2)人類的智慧便是從上帝來的，這就是西拉一章十節把智慧看爲上帝恩賜的意思。

(戊)智慧的特色：按西拉和箴言的觀察，智慧乃是上帝造的，是上帝對於人類的恩賜，是人類所能夠獲得的。此外，更有兩點，也是希伯來智慧的特色：第一，智慧是道德的，智慧並不是抽象的理知，却是實際的理知，並不是形而上學，却是倫理，並不是解決宇宙謎語的哲學，却是人類行爲的嚮導。所以西拉書的目的是實在的，是訓誨的。進一層說，西拉是反對抽象的思想的。他說：「一切難能的事體，你不應當去尋找的。一切在你能力之外的東西，你不應當去追求的。反過來說，你是應當在一切已經有的事體的上面去用你的思想，因爲一切奧妙的東西，你是用不着的。」這是三章二十一至二十二節的話。第二，智慧是宗教的。箴言說：敬畏上帝就是智慧。這也是西拉的意思。一章二十六節說：「如果你不得到智慧，那你應當遵守一切誡命，而且上帝也是能夠隨意把智慧給你的。」

(2) 巴錄書：這書是紀元後第一世紀時候寫的。就大體論，巴錄對於智慧的觀念是和西拉一樣。照巴錄看來，智慧乃是一種寶藏，

是普通人所不能夠達到的。等到我們知道了一切事體之後，那我們才能夠知道智慧（3²²）。智慧並不是上帝造的，只不過是上帝發見的就是了。所以智慧乃是一種獨立的東西，這是和西拉不同的地方。至於人格化，那却没有西拉那樣的實在。三章三十七節說：「智慧雖然是繫着的，但後來却還是要表現出來的，却還是要和人類發生出關係的。」所以實在說來，巴錄之所謂智慧，正是第四福音之所謂道，雖然巴錄是從來沒有想到過道成肉身的道理的。其實，這道成肉身的道理，在希伯來人的人格化中間是沒有地位的。

(二)智慧書：(甲)智慧之性質：這書雖然是和希臘哲學接觸過的，雖然是向斐羅的方向走着的，但根本，却是一種猶太人的作品，因此，這書對於智慧的意見，是和箴言以及西拉一樣，雖然有些話是合帶着希利尼的色彩。照寫智慧書的人看來，智慧乃是實際的，道德的和宗教的。本書雖然是一種亞力山大的文學，但是就智慧的觀念論，却是和巴力斯坦的作品無異，因為他注重的，並不是抽象的形而上學，却是實際的道德。他說：「智慧根本是一個人對於教訓的慾望，所以遵守法律，和愛好智慧，是一個樣子的。」(6¹⁷)。

(乙)人格化：本書對於人格化雖然還是模糊不清，但是比較西拉書却確定些。一章六節說：智慧乃是一種靈，是上帝的靈（1⁷）。上帝爲了要答覆所羅門祈禱的緣故，所以給了他以一種智慧的靈（7⁷）。還有，智慧也是上帝能力的生氣（7²⁵），是坐在上帝寶座旁

的（9⁴）。不錯，智慧是和創造有關的，但是我們却不能說智慧就是造物主，其實，智慧不過是上帝在創造時候所用的一種工具而已。

(丙)德性：在第七章裏面，智慧是一種附屬的德性。智慧是上帝的獨生子，這是和約翰福音 1¹⁴ 3¹⁶ 18 以及約翰一書 4⁹ 相符合的，還有，智慧更是上帝的光輝（7²⁵ 26）對於這點，我們可以看出約希伯來人書一章三節。

(丁)功能：因爲智慧是上帝的工具，所以智慧的功能，是和上帝一樣。第一，智慧是有着創造的功能，因爲他是一切東西的創造者（7²² 8⁶）。第二，智慧是有着保護的功能。照智慧書看來，智慧乃是一個保護人類，指導歷史的天使，就是從亞當一直到現在的歷史，也是由智慧規定的。第三，智慧是有着啓示的功能。上面所說的「光輝」就是指着這意思說的。此外，智慧又是和鏡子一樣。從這鏡中間，我們可以窺察上帝的工作。七章二十六節說：智慧乃是「上帝道德的形象。」

(戊)智慧乃是人類的慾望：智慧是一種人類所要求的珍品，而且這種獲得，是極其容易的。智慧書說：「凡是愛他的人，是都能看見他的，凡是尋找他的人，是都能夠尋到的。」（6¹³）。這不單是指猶太人說的，乃是任何人所能享受的。一章六節說：「智慧乃是一種愛好人類的靈。」又說：「主的靈已經充滿了這世界。」在巴力斯坦的文學中間，智慧的代表乃是法律，但是在這裏，一切知識却都是在

智慧之列了，這是亞力山大和巴力斯坦兩個學派對於智慧觀念之不同。同時亞力山大的智慧和希臘哲學也是有出入的，因為亞力山大的智慧，是實際的和道德的。

(己)智慧與基督學之關係：不錯，智慧和新約中之基督是的確有相同的地方，但是我們却不能說智慧就是基督。保羅和希伯來人書的著者，雖然是早已知道智慧和那與智慧相接近的「道」這個字有關，但他們在應用這些字的時候，却是另有含意的。智慧書九章一節說：「列祖的上帝啊，你是仁慈的，是藉着道而創造萬物的主。」這裏所說的「道」和斐羅所說的「道」是不同的，因為斐羅的道是含有理性的意思。而且智慧書的道不過是一種「話」而已。所以我們雖然可以說約翰福音一章一節乃是智慧書九章一節的反響，但是約翰福音所受的影響，却是斐羅，而不是從智慧書來的。那麼，我們可以說，智慧書對於基督學一些兒關係也沒有嗎？這也難說，因為上面已經說過，保羅等都是和智慧書發生過關係的。所以我們的結論是：第四福音的話，乃是智慧書、斐羅的道，以及基督教原有的意義三者混合而成的。

(二)聖經外傳為基督教一切教義的先聲：(1)上帝論：希奇的是瑪略比一書對於上帝是從來沒有說過什麼話的。雖然如此，但是寫這書的人，却是曾經應用過「天」這個字的。瑪略比一書(3:18)大概，他所以不用「上帝」這個名詞的緣故，是因為要避諱，而且這

也是當時猶太教的習慣。但是從此，却發生了超然的上帝觀。在西拉書裏面，上帝不但是仰之彌高，而且也是鑽之彌堅，因為他的本性遠非人類知識所能了解者。西拉四十三章三十節說：「如果你要榮耀主，那你應當把他竭力地高舉着才行，因為就是這樣，還是要超過你的了解力的。」這超然觀念，雖然是基督教所反對，但是從這觀念，却產生了「中保」的意思。

西拉稱呼上帝為「父啊，我生命的主啊！」(23:1)還有，照西拉看來，上帝至善之德，乃是關於全人類的(18:13)。在智慧書裏面，上帝乃是「永生的光」(17:26)。這許多對於以後的上帝論，是不無關係的。至於聖經外傳的創造論，那是與普通聖經的創造故事有出入的。而且這出入，乃影響於普通的上帝論。智慧書十一章十七節說：上帝用「無形體物質」創造世界。所謂創造者，不過是一種「印象」的工作而已(10:6)。照十一章二十四節，創造的動機乃是愛。

(2)墮落與原罪：創世紀三章雖然把亞當墮落的故事記載了出來，但是(甲)這墮落的原因却不是魔鬼。(乙)罪和死亡却不是從這墮落而來的。不過在基督教中，却發現了這兩種意思。而且根據羅馬人書五章十九節：「因一人的悖逆，眾人成為罪人。」和哥林多前書十五章二十二節：「在亞當裏衆人都死了。」保羅的確相信罪和死亡都是從始祖墮落而來，但是這種思想，是從那裏來的呢？西拉二十五章二十四節說：「罪孽是從一個婦人開頭的，為了她的緣故，

「一切都死了」，智慧書二章二十四節說：「從魔鬼的妒忌，死亡便進入了這世界。」這就是這思想的來歷。

第二以斯拉雖然以後寫的，但是牠的思想，却早已在醞釀了。所以牠影響於基督教思想，亦是意中之事。第二以斯拉清清楚楚地承認着說：「罪是從亞當來的」(a1)。七章四十六節說：「假使世界沒有把亞當生出來，或既然生了，而沒有犯罪，那多好呢！」照四十八節看來，犯罪的雖然是亞當一人，但其影響，却不止於亞當一人而已。

(3) 贖罪之道：在聖經外傳中間，是沒有贖罪之道的。這是淵源於以賽亞五十三章。聖經外傳是從沒有提到過十字架的道理。第二以斯拉雖然曾經提到過基督的死，但是在他中間，却是沒有犧牲或贖罪的意義存在着。不錯，聖經外傳說過上帝拯救以色列人的事，但這和救贖之道，却是不同，因為就聖經外傳看來，只有智慧是可使人們脫離罪孽(智慧書101)。托比十三章五至六節說：「無論是誰，倘使他能夠按着真理為人，那他便可得救。」以前的教父們都說：「智慧書」十四章七節所用的「木」字，就是十字架。這是附會之說，因為根據第六節的話，這「木」字是指着挪亞方舟說的。

(4) 宗教的解放：從數方面看來，聖經外傳已經超過了猶太教的狹義的國家主義。瑪略比一書的歷史情形，是不會鼓勵這種超國家主義的運動。這也是自然之理，因為當一箇國家在反對異邦宗教和爭取自由的時候，是顧不到其他國家的利益。猶狄寫的是猶太

人最猛烈的愛國主義。不過這却不是托比特書所有的。托比特十三章十一節說：「一切國家都要到上帝那裏來。這並不是臣服的意思，因為他們來的時候，是充滿着喜樂的。」西拉是巴力斯坦的文學，所以免不掉有一種偏狹的國家主義。雖然如此，但西拉三十六章五節却說着：「希望他們都能夠知道你，正像我們知道你一樣。」這樣，以色列人和異邦人便處於平等的地位了。還有，西拉看來，智慧乃是一種恩賜，而不是一種特權。所以就是異邦人，也是有享受的可能的。智慧書是亞力山大的文學。這書雖然是曾經注重過以色列民族的特權，雖然是曾經提起過上帝和以色列列祖所立的約(12:18)，以及以色列民族的統治權的(a3)。但是一章七節却告訴了我們說：「上帝的靈，是要充滿全世界的。」六章二十一節說：「各民族的君王們，都要尊重智慧。」十一章二十四節說：「上帝是愛好一切東西的。」十二章一節說：「上帝的靈在一切東西中間是存在着的。」這一切都不是指着人類全部說的嗎？不過我們却不能說，這就是人類全都得救的意思。這是我們應當知道的。

(5) 復活與不滅的道理：在這裏，我們找到了巴力斯坦和亞力山大文學中間的地方的不同。巴力斯坦文學是相信復活的，但這却不是亞力山大文學所相信的。亞力山大文學所採納的是希臘的不滅的道理。照托比特西拉和瑪略比一書說來，陰府並不是一種受刑罰的地方。西拉四十一章四節說：「在陰府中間，是沒有懲罰的。」

托比特說：「陰府乃是一種沒有生命的地方」(10¹⁷)。在瑪略比一書二章五十二節至六十一節裏面，義人的賞賜，是限止於現世界的。瑪略比二書七章九節是清清楚楚在說復活的，而且這是肉體的復活。在第二以斯拉中間，我們不是有着一審判日」這箇名詞嗎？照第二以斯拉的意思，在審判的時候，一切都是要復活過來的。七章九十七節說：「他們要成爲星光，從此，他們是不會再腐敗了。」這是指義人說的。

但是這却不是智慧書的意思。在這裏，身體是人類在現世界時候所有的暫時的擔負(9¹⁵)。那麼，我們可以說靈魂的本性就是不滅的嗎？這是錯的，惟有聰明的人是可以達到不滅的地步(8^{13 17})。三章一節說：「義人的靈魂是在上帝的手中的。」十五節說：「義人的生命是永久的。」這永久的生命不是惡人所能享受的。不過四章十九節却說着：「他們要躺在頹廢的狀態中，在痛苦中生存着。」這樣，惡人們雖然是不夠得到永久的生命的，但這和完全的消滅却是不同的。

(四)聖經外傳對於福音書和教會的關係：聖經外傳是根據於七十譯文聖經的，因爲在希伯來舊約聖經中，我們是找不到這一類的書的。新約各書的著者所知道的，不過是希伯來舊約而已，除了希伯來人書的著者和路加之外，在新約著者中間，沒有一個人是曾經提到過聖經外傳的，也沒有人是曾經直接引用過聖經外傳的話。

的，雖然在有幾箇地方，我們還是可以發現聖經外傳的痕跡。

現在我們可以討論耶穌與聖經外傳的關係了。有許多人說馬太^{10²⁸}的「審判以色列十二支派，」約與智慧書^{3⁸}的「他們要審判一切國家」有相同的意義。路加^{12²⁰}的「今夜必要你的靈魂，」與智慧書^{15⁶}的「他把靈魂交還了」沒有多大的區別。馬太^{8¹²}的「竟被趕到外邊黑暗裏去，」是暗指智慧書^{17²¹}的「以後黑暗要把他們接受下去」而言。約翰^{14²³}的「人若愛我，就必遵守我的道，」乃來自西拉^{2¹⁵}的「凡是愛他的人都是要遵守他的方法。」馬太^{5⁴²}的「有向你借貸的，不可推辭，」乃出自西拉^{4⁴}的「應當顧恤衆人。」馬太^{6⁷}的「你們禱告，不可像外邦人，用許多重複話，」乃取自西拉^{7¹⁴}的「在禱告時候不要說重複的話。」路加^{1¹²}的「他叫有權柄的失位，叫卑賤的升高，」乃與西拉^{10¹⁴}的「主把統治者的位子推翻了，叫溫柔者來替代他們」相符合。約翰^{7¹⁷}的「人若立志遵着他的旨意行，就必曉得這教訓或是出於上帝，或是我憑着自己說的，」乃含有西拉^{21¹¹}的「凡是守法的，都可以作法律的主」的意思。馬太^{6¹⁴}的「你們饒恕人的過犯，你們的天父也必饒恕你們的過犯，」乃取自西拉^{28²}的「應當饒恕你的隣舍，雖然他傷害了你，這樣，你的罪在禱告的時候便可饒恕了」的意義。至於以上數處，是否具有直接的關係，那我們未敢斷言。大概牠們的相同是偶然的。

末了，是聖經外傳在聖經之中所處之地位。希臘教會的哀利紐 Irenaeus 和亞力山大的克力門 Clement 及拉丁教會的推特連 Tertullian 和西篇 Cyprian 等人，都是曾經引用過聖經外傳的。阿利金 Origen 贊成的是希臘文的聖經，所以他的聖經是包含聖經外傳說的。但耶路撒冷的西耳勒 Cyri 却是不贊成希臘聖經的。他主張的，是希伯來聖經的二十二卷。這是三百六十年 老底嘉大會所同意的。阿他那書 Athanasius 對於這問題是中立的，因為在他看來，聖經外傳雖然不必列在正式的聖經中，但是就價值論，却是極有用的。此後，一般人雖然不時地說：聖經外傳是不應當在正式聖經中的。但是東方教會，却還是把牠包含在聖經裏面。在西方教會中間，聖經外傳乃是拉丁文舊約的一部份，因為拉丁聖經是根據七十譯文的。後來，耶柔米 Jerome 根據於希伯來文，把舊約譯了出來，這譯本是沒有聖經外傳。雖然如此，但是他却承認聖經外傳的價值，因此在耶柔米譯的拉丁文聖經中，是有着聖經外傳。到德林特 Trent 會議時候，因為到會的人都承認耶柔米聖經是上帝感動的緣故，所以在羅馬教裏面，聖經外傳便成了聖經之一部份。新教徒有時不過把聖經外傳看為有價值的書而已，有時甚至於說，聖經外傳是不應當列在正式聖經中的。路得把聖經外傳放在新舊約中間，稱他為「聖經外傳」。有許多教會，對於這問題是很嚴厲的。在汎利克 Wyclif 聖經中間，聖經外傳乃是在新約之後的。卡味對爾 Coverdale 把聖經

外傳繙了出來，但是牠的地位，却是在新舊約中間。一六一一年的英譯聖經把聖經外傳包了進去，但是從一六二九年起，在英譯聖經中，就不再有了聖經外傳的地位了。
(沈嗣莊)

使徒 APOSTLES

引言：本題乃記述解釋耶穌使徒的事蹟，其證據盡引自四福音中，雖聖經外傳有不少的記載，然諸多不可徵信，不如四福音有確實的根據。

或有人說，寫福音書的人，多記有自己的意見。其實不然，全是為的推崇耶穌，絕沒有榮耀自己的事。再則，因為同受過主的教誨，其中雖有多次題寫某某使徒的名，但全無獨自偏重的意義。

(一) 始初門徒：主宣告他們作使徒的手續，自然從認識他們入手。始初前來，大半為普通接洽，後則特別叫他們放棄舊日事業，實行與主同工。茲舉先召的四使徒以表明之。

主自受試後，回到伯大尼。不知他與施洗約翰或預有期約，或偶然相值。有兩次施洗約翰看見主，就說：「這是上帝羔羊」(約 1:29)。此言有彌賽亞之意。當時他的門徒聽見了，其中有兩個就來見耶穌。既看見他的丰采言行，與人不同，遂認定這就是彌賽亞。這是安德烈和約翰的承認(約 1:41)。安德烈立時招呼他的兄弟西門也一同前來。主給西門一個新名，叫彼得(約 1:42)。主定規動身，往加利利去，新使徒和他同行。於是遇見腓力，一經招呼，即立刻跟從，正表示腓力心

中早知主爲彌賽亞。腓力又遇着與他同城的朋友拿但業，是迦拿的村人，遂告訴他說，我遇見彌賽亞了，就是拿撒勒人耶穌。拿但業起初有點懷疑不信，然一見耶穌，也承認腓力的見證是不錯（約¹ 43 x）。跟從主的這一般門徒，在迦拿看見主第一次行的異能（約² 1 x）。也看見主到耶路撒冷守逾越節，並趕逐聖殿內的牛羊和兌換銀錢的人，又聽見奇妙的話，說要拆毀這殿，三日內重造起來，但在此一行，有多少人同去，不能知道（約² 13 x）。以後主同門徒在猶太爲人施洗，又經過撒瑪利亞回到加利利。也不知是那幾個門徒一路。事後，彷彿這些人各自回家，仍理舊業。主也退休了若干時間，不出去傳道。

(二) 主在加利利職務的開始：主再出來，從事宣道職務，直到十字架下，不曾停息。聽見施洗約翰被下在監裏（可¹ 4），就越發加緊他的工作。當施洗約翰工作的時候，耶穌所作的，大概與他的相彷彿。及約翰受囚，耶穌遂決定發展他的新職務。遂離去故鄉拿撒勒，遷居到交通便利的迦百農（太⁴ 13）。按迦百農大城，乃加利利人集中的地點，又與別的城接近，且有幾條大道，四通八達，居民又多。是猶太人，風尚也不會沾染外邦的習俗。主一到這城，遂重復召集他從前所選召的四人前來相助辦理。一天耶穌循着加利利海邊行走，看見西門和安得烈在海裏撒網，遂說：「來跟從我，我叫你們作得人的漁夫。」又見雅各和約翰，也「招呼他們。」他們四人，就捨下網從主去了（可¹ 16 20）。於是所召的四人放下他們養身的職業，負起傳道得人的職

務（路⁵ 10）。更召了利未，又名馬太的，也加入了這職務中（可² 16 20）。按馬太爲迦百農城稅關的收稅吏，他素日與主有甚麼往來，雖沒有明言，然從他這樣決絕的放下有利可圖的職業，更爲主設宴，留之作客，若不是素日有深切的認識，必不能有這樣舉動與服從。他不是施洗約翰的門徒，在迦百農才認識主耶穌，必也經過一些時間而後才被主召了來。

(三) 選立十二人：一日，主自跟從的人中，特別選出十二人，以符合他心中規定的數目（可³ 13 路⁶ 13）。在主看這事甚關重要。前夜曾爲此終夜祈禱（路⁶ 12）。主的生活中，此爲最切要的一日，所以求父最高的指導。

福音書不曾說明主爲何特別選立這一部分人。按可（³ 14）上說，要他們與他同在，並要差他們出去傳道，給他們趕鬼的權柄。然這不過是目前的目的，而其最大的目的，是顯明在最末後的那一夕話語中。如說：「父怎樣差遣我，我也怎樣差遣你們。」所以使徒最大的職務，就是爲主作見證，使人明瞭主的生活如何，事功如何（約¹⁷ 18 徒¹ 13）。

主選立十二人，誠然是件要事，但無人描寫當時形情，僅直接記明，沒加添甚麼話語。試想主站立在山坡，看見跟前許多的人，心內有何等熱切，衆人有何等奮興，或有人批評，有人致敬，或暗中評論，天國究竟是甚麼。總括的話，情形是屬於非常，衆人的心也是屬於非常。

主選立何人爲其使徒？已經知名的，有西門，安得烈，雅各，約翰，腓力，利未或叫馬太，巴多羅買就是拿但業的別名。這七人主早已認識。另有五人，即多馬，亞勒非的兒子，雅各，稱銳的西門，猶大或叫達太，和賣主的猶大。此五人從前未曾提及，或早先認識，亦未可知，或主識透人的心，新交也可獲選。亞勒非爲何人，無從考查。猶大達太勒比一人而有三名（太¹⁰ 2 3 可³ 18）。使徒中有兩個猶大。在路（6 16）徒（1 13）上說，有雅各的兒子猶大。主選人爲門徒，不因其爲親屬，乃以其配作門徒爲根據。

看新約（太¹⁰ 2 4 可³ 16 19 路⁶ 13 16 徒¹ 13）四處列表所記十二使徒之名。仔細研究，其中似分爲三組，四個人作一團集。第一組，彼得，雅各，約翰，安得烈，二組，腓力，拿但業，多馬，馬太，三組，亞勒非的兒子，雅各，稱銳的西門，雅各的兒子，猶大，和加略人猶大。如此分法，或是偶然的，或按歷史上看其人的關切而始有此分法呢？看彼得和加略人猶大，總是一個居先，一個最後，叫吾人知道始初教會乃按次序以列名表，必有些歷史價值在內。按太（10 2）上記着說：「頭一個」云云，不必是說彼得蒙召得爲使徒第一，乃因其一生爲使徒領袖。考他的生平，最好出頭，替衆人說話。福音上絕然沒有說他領受如何特權，不過說他爲平等弟兄中居「頭一個」地位者而已。爲首的這種權利，並不是人所給予的，乃自己的毅力而致然。

然則使徒的品行，教育，社會上地位，才能，年齡，各如何呢？最明顯

的，他們賦有宗教性格，所以他們與主始初的聯絡，就是因此而起的。以服事耶和華爲第一要事，以守律法爲當盡的本分，其目的高尚，品行也高尚。這般人在別的可能或有缺欠，而爲人誠實，公義，敬虔，敬畏上帝，却是過人的。論教育不過有普通常識，會說亞蘭和希利尼話。常受會室的威力，能識字讀書，在捕魚的職業上，習慣了機警，忍耐，殷勤。

按如今的說法，門徒是一般勞動者，不是社會的名人，常以勞工去謀生的。沒有文藝天才，人格也不殊衆，大都爲少年人，各有各的個性。所經歷的事情，和前途的希望，亦不十分相同。總而言之，有常人的常識，能受教練，不受社會習俗束縛，未受某某教說的捆綁，一經主耶穌宣召的感化，就樂意聽受而感覺滿意。

使徒十二的數目，也有特意，大概爲適應十二支派而定。雖十支派久已失喪，無可稽考，然而人心中，仍存有十二支派的印象。主選立十二使徒，其中包涵彌賽亞的使命，有爲十二支派之意義，使徒或亦有見及此。

論使徒與其相對的名詞：使徒名稱，是主特別給予的，但不知是否初選時所給的，而其適切意義，亦多所爭執。四福音也沒有律的，用一個稱呼。有一個相對的，即是門徒。並不分十二門徒與別的門徒，如說耶穌的門徒，他的門徒。「他的」二字，不指數目，或十二個，或幾個，須看上下文，方才曉得。而門徒亦不過指出夫子與弟子之關係而

已。

「其十二」望文知義，不必細講。起初說「其十二」即成一個名詞。後來說十二門徒，也可說十二使徒。這三個名詞，且可以通用。馬太用「其十二」，用有四次（15⁵ 20¹⁴ 20⁴⁷）。馬可用九次（4¹⁰ 6⁷ 9³⁵ 10³² 11¹⁴ 14¹⁰ 17²⁰ 20⁴³）。路加用六次（8¹ 9¹ 13¹⁸ 31²² 37³）。約翰用四次（6⁶⁷ 7⁷⁰ 20²⁴）。後來馬太用「其十二」特別加上門徒二字，亦有四次（10¹ 11¹ 20¹⁷ 20²⁰）。然只有馬太如此言之，別的福音並不然。及猶大賣主以後，他們用「十一」（路24⁹ 太28¹⁶ 徒1²⁶）如同用「十二」一樣。

原文 *ἄποστολοι* 在福音中用有十次。按約（13¹⁶）上中文繙爲「差人」與原文「被差」的意義適合。其餘三福音仍用原文之字，乃指十二使徒。因此難得其正常之義。在馬太福音（10³）列舉十二使徒名表，或指十二個被差的傳道者，或作尋常之用法（參考太^{10⁵}）。然在馬可用二次，有點特別（3¹⁴ 6³⁰），乃指被差去傳道的某一次而言。路加所用的值得注意者有六次：一次（11⁴⁹）乃差人之意；又有兩處（6¹³ 9¹⁰）乃指負特別的使命。其他三處（17⁵ 22¹⁴ 24¹⁰），乃指十二個門徒，有代表主耶穌的才幹。使徒行傳也有如此用法。

新約時代，使徒二字有差人或使者之意，這是人所承認的。新約也備有證據。如主在最後的一夜說：「差人不能大於差他的人」是也。按來（3¹）上言「所認爲使者」又約（17¹⁶）上所用「差」字，俱

表明原文的意義。則見當時所用使者，代表，差遣，一致通用。或說「差」字有專門之意，如專使欽差等，但福音無此證據。因爲主不帶政治色彩，其分派他的使徒，一向絕不用這樣方式。他不過說十二人可作他的代表或使者，其心中時常有種計較，總抱着父如何差遣我，我也如何差遣他們。總之，使者沒有欽差之意，乃一平常話語，指明對於自己所差遣的人。門徒自接受這個名稱，也覺得自己有一種要盡的職務。

按路（6¹³）可（3¹⁴）兩處，主給門徒這個名稱，或在當時與否，都可以說得過去。大概可說第一次奉到使命的時候有的，即受一種被派出外傳道的職務而有的。

又有人說，登山寶訓是主選立十二使徒的時候對他們講的。看路加福音書，此言似乎確對，大概對所選的人，講設立天國的事，是十分合宜的。

（四）使徒的教練：主看從事教練使徒十二人，比較衆人更爲要緊。既然選定他們，自然要給予他們的訓練和指導。即在周遊四方的時候，也要他們與之伴遊。那麼，定不能一面作自己謀生的事，一面去跟從主了，必定要捨棄平常的職業。吾人不多注意門徒這個舉動，誠爲遺憾，究其實非有道德勇氣，不能辦到。試問他們師弟何以謀生餬口？這全由他的主所安排。從此能得一要道，即教訓他們，凡事依賴他，並且信靠天父。這樣十二人和主成爲一個家庭的模樣，由主爲首領，每飯時居於家長的地位，甚至每日的行止，都由主所指定。一切飲

食需用有一公用錢囊，由其中的一位管理。(約 13²⁹)這公有的錢，或出自各人，或朋友，或鄰舍的資助；而其最多的供給，為幾位婦女，如抹大拉的馬利亞，寡婦約亞拿，她丈夫曾為希律的家宰，更有蘇撒拿(路 8²)。還有別的人，自不待言。可是從他們博施好義的心，得能免除主和門徒需用的顧慮，而專心去行其職務，他們從此所得的大教訓，即知道食物需用，不是首要，更不當專依賴物質之養，尤當重精神之道，再則游歷行程，也很有價值。從此至彼，新地方，新人物，新情形，給予一種刺激，使知道所負的是一種新的職務。在長途的步行，僻靜的憩所，能盡思慕工夫，而又從主所領受的訓言，看主的行作，越發明瞭主的性格。由此明瞭，而進到一種效法的行動，這樣一步一步，從所受的感化，而達到一種新地位，這樣培植他們去作成大事，就是培植他們為主作見證。但這見證非有明瞭，體諒，勇敢，忍耐愛心，不能成功，而且又須有毅力的精神，和恆久的服從。

主教練使徒為他作證，乃使用了三種重要的動力：(甲)他的人格；(乙)他的異能；(丙)他的教訓。

(甲)人格：與主同在，即是高尚的教育與訓練。主選使徒與他常常同在，也就是以身作則之意。這樣，也能使他們有完全的認識。為澈透的認識人的人格，心理，與其生活目的，必得由漸而來。使徒看見主的丰采，聽他的話語，以及聲音笑貌，起居動作，這一切愈入了他們的心，他們就越發認識他們夫子是誰。而主的善美，真誠，服務，更作

了良好的模範。格外從主也就認識上帝為天父，然而吾人萬不可以為使徒一見耶穌就識透他高尚的人格，和高尚的主義，或者就放棄舊日心中所有的成見，這並非易事。蓋因作過洗約翰的門徒，看過約翰的謙嚴，而主耶穌卻和藹可親的住在人中間，且約翰吃的蝗虫野蜜，穿的駱毛衣服，而主耶穌的衣食，則和常人一樣。在當時看，住在曠野，乃修道的君子，而主耶穌卻住在城中鬧市。總之，耶穌和常人同住在一條水平線上，所以只就宗教教條日規例上看去，耶穌不多有格外的威力。甚至他祈禱不按常規，人所最重視的禁食，也不照辦，而又不洗手吃飯，不洗盥盤，這並不是主有意背違這一切，不過他看為無甚價值，不如此舉行罷了。再有，對於人所重視的安息日，與安息日不作工，割禮等禮節，主似乎明然不守舊規(約 5¹⁸)。總之，當時的善人，所看為規矩的大禮，耶穌卻是稱心而行，不肯受法律束縛也。

初期的門徒，在他們看見主耶穌異常自然和簡單的生活，以及他的依賴天父與順從其意旨為義務時，是否把這看為一種宗教的舉動呢？更有，見主與眾人往來，而病人窮人，尤樂意接近，稅吏娼妓，社會所不齒的罪人，主也接待，有何感觸呢？起初使徒，或不明瞭主為何這樣；以後才知道主的目的，不願與常人，有甚麼分別。而他自己生活，也就是行作在尋常生活之中，那便是光榮。蓋為完全的宗教，不在乎循規蹈矩，乃在使人有完全的生活，而主耶穌實在具有威力，能把人尋常生活，改變為完全的理想生活。而又對各種階級的羣衆，有體諒

的深心，表明他是衆人的救主。

(乙) 異能：使徒最愛的感化，由異能而來。人素常盼望彌賽亞來，必有所作的異能，雖不知異能究竟是些甚麼，但知道必非平常的事。所以看主作出異能，並不覺爲怪異。而每出一異能，就堅固他們對於主爲彌賽亞的信仰。至所以爲殊異者，是看出主特別以救人的身病或心病，而又多爲人趕鬼，這樣異能，乃爲所不及料者。使徒心中，或盼望判定世人的罪，然而主是多行慈愛，此乃使徒所驚異的。

使徒不能看見主的能力之大，範圍之寬；醫病即好，病沒有敵抗的能力；趕鬼即去，鬼沒有不聽命令，甚至死亡也失掉了權威。有幾樣異能是使徒們獨見的：如捕獲多魚(路^{5:1-7})；平靜風浪(可^{4:35})；履行海面(約^{6:15})；魚口吐金(太^{17:27})；詛咒無花果樹(可^{11:20})；第二次捕獲多魚(約^{21:11})。這種種表示，是有特別價值，即施行真理，發達他們信心。對自然界行出異能，正預備使徒的心，以信他爲天地之主宰。這等教練是必不可少的。而行在加利利海時，正表示主的知識與權能；捉捕多魚，正表示將來得人的成功；至於平靜風浪，魚口得金，第二次捕獲多魚等等，乃表示有特別權能；惟詛咒無花果樹，爲表現主有審判異能，更叫人明瞭行爲要與信仰相符合。

使徒們看見這許多類別的異能，必然增進了信服主的人格和能力，或藉此以開啓他們的心。他們知道異能是一種標號，乃表明將來所立天國的性質與形式。主無窮的體諒和憐憫，教訓與生活，以及

種種動作，都作了活潑威力的具體，表示證實他所宣講的道有如何的性質。凡有前來求他的人，再不追問那人從前的品格，是多是低，而一律的給予一種助力。尤其是使徒們不能不知道異能都是表現天父的恩與愛，這藉主耶穌的言行，宣示於衆人了。

試問門徒看見主作的異能，或聽見講異能之事，以及對於異能的性質與作用，門徒有正當的概念沒有？要明白異能的全義，先要明白主的人格。異能很有價值，爲主降世職務的證據。而主的言語，大於其異能。故向來不以異能爲其最要的證據。門徒明白此事否？異能的緊要，不在表示主超越自然，乃在表示與其人格精神的符合。門徒明瞭不明瞭呢？再則，主行異能最有限制，爲何沒有一次爲自己而作，並且不爲討法利賽人的歡喜而作，門徒心中或不免因此有所爲難麼？

(丙) 教練：自始至終，門徒承認耶穌爲教師，爲夫子。接受他教練的工夫，但是日有進境的，日子越久，越知道夫子教訓的重要。吾人在今日，也可以看出主的訓練，是唯一出色的；其教育的標題，是正大高尚的。在他以前的聖賢提及的不在少數，然沒有主這樣的明瞭。如論上帝的性質，他人是渺茫的，主是明確而親切並有認識的表示。再則說天國的事，話語何等的自然平易。如說天父對人的目的，所要求的是公義；說入天國的條件，和天國的歷史，天國的終局，並且爲自己所作見證擬定自己的功和位置，如約(7:46)所言。然而並非虛說：如同說：『我們所說的，是我們知道的，我們所見證的，是我們見過的一』

(約 3:11) 從他自己的宣告，其中有證據，明然有超越人上的知識。這樣，主的教訓是前人所不會有的，其中有天父的指點，不會爲人所否認。

主的教訓，可作爲教育的新紀元看。語語或是平常，方法都是新的。像近世所用科學教授法，主耶穌未曾想念及此。然而對於教育的目的，完全沒有缺少。試一想主與門徒的交誼，周遊各地，常在一起。從主的態度開擴了他們的眼界；看到主那樣活動，靈敏，忍耐，殷勤，而且隨時應付，措置裕如，富足了他們的心懷。其教訓的目的，總爲預備他們配作代表爲他作證。雖然不會明然把自己目的說的透澈，而門徒卻一步一步的能看得出來。主完全是以身作則，從人格上發出感力來，這自然能發使他們與他同心同德，從此有一種新理想，新動力，充滿了他們的心，把舊有的習慣和成見，漸漸放棄，另換上一種新希望，不止作一學語的鸚鵡，而且有自己的新見地，新勇敢，新資料，儼如從庫裏取出各樣用具來。所以耶穌的教練無有課本，也不靠背誦，也沒有規條禁令，一概以活潑自然爲動機；更沒有甚麼必修科的信經，和日常到班的課程表；不規定每日幾次讀經，幾次祈禱，幾次探慰病人；只有隨時隨地的舉行而已。他教訓門徒多是按照他們所能容納所能聽受的。然有時過於他們所能應付的，可是自有其用意；但並非無嚴整的次序。他不說自己是誰，也不說將要受死的事，直至彼得代替「十二」承認他是彌賽亞的時候，他才告訴他將要被殺的話（可

8:29 太 16:16 路 9:20) 還有許多未曾直接告訴的，乃等待聖靈來說明 (約 16:12) 蓋因當時門徒不能領會，爲要預先激發其心，等到以後遇見那事來到，就發起心上的回憶，想念主當日所說過的話。最顯然的，是指着他自己是怎樣的死。這正預備門徒的心，使先知道將有這事，以後看見事情發生，就回想以前的預告。對於教訓的效果，主持着耐心，並沒有催促事情早些成就。蓋爲創造一鞏固的基業，必不是急遽可以成功。主很忍耐門徒心的遲鈍，眼界不開，他知道人的心是由漸進而明瞭的。解除此等弊病，主最注意的，是維持門徒的個性，容忍各人發展其天才，決不願陶冶成爲一個樣式，如有人洞明真理，或多有體諒，或多有敬心，或多有愛心，任個性的發展，乃主所喜見者也。

主很喜樂意激起門徒的問難來。故福音多有這樣的問答。如撒種的比喻，很助吾人明白解釋的真理 (可 4:10)；污穢的比喻，解明要道 (太 15:15)；彼得問弟兄得罪我，當饒恕幾次 (太 18:21)；又問我們將來得着甚麼 (太 19:27)；更問主往那裏去，顯出在危急時候的焦急 (約 13:36 x)；試看到這類問答，實在顯明主與門徒交誼到何等親密的程度。

耶穌言辭的優美，吾人不能用言語來形容，此乃古今來所承認的。他所用的話語多是工商市井鄉村田野常見的事，如器具食物衣服工業朋友的交接，來作材料，而能藉用這地上平常的事，顯示天上的真理。用比喻的方法，在文學上很有特色，耶穌尤其擅有特長。主用

比喻，起初少，以後多，比喻格外容易明白。

吾人不會十分注意，多數比喻是對「十二」說的。可說有三分之一是直接對於他們說者，如得寶，尋珠，撒網，惡奴，葡萄園作工，十個童女，分銀給僕人，求餅，不義的管家，不義的官。這些比喻的教訓，是主最喜歡門徒承受的，其中包涵的要義，如天國無限的價值，善惡究竟的分別，饒恕是必不可少的，將來善義的報應，進行的適宜，恆心祈求的獎賞，人沒有要求的實力，這是比喻中的大教訓。主存在心頭的用意，要幫助人們明白真理。

吾人今日，時過二千年，對於比喻明瞭者多；但仍有幾個不十分明瞭，如不義的管家和葡萄園作工是。門徒在當時聽了，或與我們有相仿的難處，但他們的便宜，乃是可以立刻去問明，如同主為他們解釋撒種和稗子的比喻一樣。試看經主一番解釋，何等顯然，新穎真切。接着主又說要緊的話，是對於他們所明白的情形而發的（太 13 53），「如同從庫裏取出新舊的東西來。」大意是指着他們既有舊日的道義，現今又添加福音的新理，可以把這兩方面的好教訓去教勸人。換言之，是把法律和先知的大義之與福音，有如何的關係，並講福音之如何應驗律法與先知和預言，以這種種作為勸化人的要道。

這「十二」門徒多時聽受主的教訓，以後曾有一次受派出去傳道（可 7，太 10 5，路 9 1）。論這次佈道，在何年月，從何處出發，經過若干時間，併無一定的論斷。至於為何派道，不外兩大意義：一，體諒

憐憫加利利人；一人不能周歷各地，所以遣派門徒廣佈福音。一，予門徒實地練習傳道，增加識見，預備前途的職業。按其程度，吩咐宣傳的大題目，說：「天國近了。」或示以不必宣告主為彌賽亞，恐引起人的辯難。更賜予他們有施行異能之權，能治病趕鬼，但不可受酬勞，表明天國為白白的恩賜，因為憐憫體諒柔和為天國中的寶義。他們領受了這種才能，不但表示天國的性質，也證明天國的真實。又吩咐不要預備甚麼衣服錢囊不需攜帶，只要照常的樣子。此中有一教訓是，教其依賴天父的恩賜和善人的接濟。又囑咐往以色列家失迷的羊那裏去，正表這事的緊急。不要進城和鬧市，也不要進入會堂，只限定進入一家一家的。所以如此，或為他們未有老練的經驗，不必到人多處招惹無謂的爭辯。更派定兩個兩個的，分作六排，其用意乃以二人一起可能彼此相幫，並能廣為傳播。論這次佈道經過多少時間，註釋家紛紛不一，或說一天，或說兩天，或說十數天，或說幾個月，依我個人意見至少當有幾星期。

十二個門徒這樣僅守主的吩咐，經過鄉村，沿家去傳悔改和福音，兼行治病趕鬼的事。從他們回來的報告，可以知道這次佈道的經過的順利與高興。但從此一行，也鞏固了他們的信心，增進了不少的識見，或者也添上些自信自立的思想，以備將來能承當福音的重任。從今以後，主的教育和門徒的練習，融洽而成為一件生活。吾人看主自己生活與教訓，在門徒的眼光中，看出他們的主要他們一步

一步進行，如何預備自己思想，如何擴展主的國度。可以提舉一個緊要問題作為證據，如在加利利危急時候，主所問：「你們也要離開我麼？」以及「彼得的承認」這都與門徒有莫大的關係。

主預說他受死與復活，只對於門徒說的；他們爭天國裏在左右誰要為大，主立刻給他們表示一個榜樣……最後被賣的那一夜，臨別的贈言……復活後對十一個的顯現……升天時畢竟的囑託。更有兩個特別問題：即十二門徒中的彼得雅各約翰三人與主格外親近，再糾紛難解的為猶大的賣師。

基督教會的創造，本於使徒，而使徒的創造，本於夫子耶穌，主能用不多的時候把門徒的人格變化了，從舊習尚變為新模範，以致能教勸世界，使其信服耶穌為以色列的彌賽亞，上帝的兒子，人的救主，其教訓的功勳，是何等的浩大，也是萬代萬族常存心感謝的。從主在門徒身上所成的功，正表示服從聖靈的引導，能變化一切常人來皈依教主而為其門徒也。

(E. Morgan, 周雲路)

賞識基督或 基督的賞識

APPRECIATION OF CHRIST
整個新約一書，
是一種賞識基

督的表現，這不是因盲目接受他而致然的，卻是山人的心聲，感覺到基督關於世界的無上價值而發出的。聖保羅對於基督所說的一切，只因他親受了主的感化，並非因門徒向他陳述了耶穌。他對於耶穌所用的語句，是他親自感識耶穌基督的直接表意，並沒有人舉發他

為過分或不免浮誇的習氣。就是因他覺得以主為護身，必能享受完全權力和美滿的快樂，故而他說：「總要披戴主耶穌基督」(羅 13:14)。就是因他看出永遠的愛，再不能被任何物由醒悟的心地中找出來，故而他說：「無論是死，是生……或別的受造之物，都不能叫我與上帝的愛隔絕，這愛是在我們的主耶穌基督裏的」(羅 8:38-39)。聖約翰在他第一封書信的開始，即用全部書信中最濃厚的個人宣言：「我們所聽見……所看見的……親手摸過的生命之道……傳給你們」(約 1:1)。

但凡屬單純的賞識，在福音中的任何篇幅中都散布着。雖是在福音中記着不少的敵意，例如有人說他是靠着別西卜趕鬼(太 12:24)，有人稱他是「貪食好酒的人，是稅吏和罪人的朋友」(太 11:19)，有律法師，法利賽人和撒都該人都常伺機來陷害他(太 22:15)，並與希律黨同謀，想設計治死他(太 22:16)，有那些應該最知道他的加利利城邑——哥拉訊伯賽大迦百農(太 11:21-23)，甚至拿撒勒——都拒絕了他(路 4:28, 29)，以及追想到最後時間的恐怖與孤單的痛苦等等，然而我們尚能指出福音中，對於基督的擴大賞識，有層出不窮的見證哩。

這是最自然應當這樣的，即使不談到那所屬於他的神格中任何教義方面去。他自己對於人所表的同情，實言之，對於萬類所表的同情，就能吸引人歸於他。他有感覺人類長處的特識，他有感應大地

微聲的經驗：這就表示他爲人世所渴望者，他遇着極不同的階級，品性亦極不一致，而他即能知道他們的可能性和價值。他看透拿但業純潔心靈中的猶豫（約 1 47），他認識穿婦小錢的真值（路 21 1-4），他吸來小膽的尼哥底母（約 3 1），他知道如何能使多馬滿意（約 20 27），如何能使撒該愉快而皈依（路 19 5），他的親信徒中，有抹大拉的馬利亞，也有伯大尼的馬利亞，有一猶大，也有一約翰。甚至對於種種的缺陷，他抱有一種不爲世知的相信標準去賞識賞識。他承認心靈的切望，雖見奪於薄弱的意志而未結實；他明知彼得的熱烈情感，介於瞬息間所來撒但的驕矜（太 16 22）或恐怖之否認中（太 26 70）；他看透井旁的女子對於物質問題所有秘密的羨慕，於是將他對於上帝崇高的思想向她灌輸（約 4 24）。但宇宙中的一切，在他慧心看來，只不過一象微而已。帶着種子的農夫，禾稼的田園，空中的飛鳥，山中迷失的小羊，預告晴雨的時風（路 12 54-55），晚霞的先兆（太 16 2），——這一切都經過賞識的心靈，爲他所寶藏而視如上帝的彰明寫本。

——我們也許希冀這樣一種寬容諒解的天性，能使人發生信任。人自不得不信靠這樣深沉迅速的同情。福音記者對於耶穌開始所激起的賞識，編成一種奇特累積的見證。這是社會裏各級生活的寫真——自無賴和癡瘋起，直到猶太議員和羅馬百夫長止。從他開始醫病的能力，就吸引了許多病人：把病人抬到鬧市的鄉民（可 6 55-56），

或將癱瘓由屋頂越下（可 2 4）。百夫長只要耶穌一言，他的僕人就必痊愈（太 8 8）。會堂管理覺得只須耶穌一摸，他的剛死女兒就必復活（太 9 18）。血漏女子，只將耶穌裳縷一摸，即獲痊愈（可 5 28）。彼利腓尼基婦人，求醫治她的女兒，不願外邦「大」語的譏諷（可 7 23）。瞎子（太 9 27 可 10 47）和癩子（路 17 13）發出同一的喊聲，都得痊愈。生來瞎眼者的父母，見證他的權柄由神而來（約 9 33）。癩因的羣衆目擊死者復活，即高喊着：「有大先知在我們中間興起來了！」（路 7 16）。這都是身受者和他們的親友，歡迎耶穌在這一上爲上帝的化身。此外，在羣衆的依依不去中（太 19 2 可 2 2 4 1 路 8 19 12 1），所表示景仰的見證，卻也不見得次於前面的表示。凡由他接受了新生命的，都願意見證他的權柄：抹大拉的馬利亞，無畏地進入法利賽家，承認她的救主（路 7 36 50）；撒該能當認識的人面前，勇敢地宣布他的悔悟（路 19 5）；這都是難能可貴的事哩。

——我們看到賞識的事：由耶穌的親信門徒，他們快樂到無禁食的餘地（可 2 18），由他的母親在迦拿喜筵中的信靠（約 2 5），由他的先鋒施洗約翰的著名宣言（約 1 30 3 30），以及由彼得的高呼與衆門徒所復述的語句——「我就是必須和你同死，也總不能不認你」（太 26 35）。這樣的信靠，都屬意料中的事。我們也能見這樣的事，在一組聖潔的婦女中——約亞拿蘇撒撒羅米，諸馬利亞以及接濟他的其他婦女（路 8 3）。此外，尚有誠懇和接近他的文士（太 8 19 可

12 31) 請他到家的法利賽人(路 11 37 14 1) 有祭司和法利賽人在議會中對於他的承認(約 11 48) 有撒瑪利亞人的承認，並不是因人的傳說，卻因目擊的原故(約 4 42) 並有一個殷實的少年，跑來跪在他面前，問他說：「良善的夫子……」(可 10 17) 在開始的時候，有牧人和博士，天使和衆星，都見證新生的王，所以在去世的時候，亦有奇異的組合——其中有彼拉多亞利馬太人約瑟和尼哥底母——予以映照。

當他在世的日子，這多方面所有對於他的賞識，表示人們在不同的觀點下以尊崇基督，並各表示出一部分的真理來。(夏明如)

亞蘭言語

ARAMAIC

參看基督所操之語言論

仲裁

ARBITRATION

爭端之調停，以接受應無偏袒的第三者之評判爲合宜。

這種辦法，也許純屬私人的，或遵依特殊規則的；而這種應用，是千差萬別的那現代生活之複雜，已倍增了這樣的遺迹；但最重要近時的進步，是應用到國際的紛糾上。在將來，除了勃勃的野心與激烈的情緒所發生例外以外，則條約之商定，必多藉助於這種方法。

這種意見，是以承認在個人和國家生活兩種範圍裏的道德一致爲根據。對於人或社會或國家之本分，只有一個。那約束私人之倫理法，也爲君王和民衆代表所一樣要遵守的。這種宗旨，現只有少數

人公然否認；是則仲裁條約之承認事，也計算爲基督文化中之最大勝利。

這種原理，也許說是根據於金科玉律(太 7 12 路 6 31) 或根據於相似的命令「愛人如己」(太 22 39 可 12 31) 這些某要的法律，是被認爲實際義務的總合。牠們斥責唯我的態度，並教訓我們把個人的意志去適合一般人的心理。那仲裁的原理，也是和平美德之一例。「勸人和睦的是有福的」(太 5 9) 再者，此種原理，也許以慎重爲根據，因情願的和解，可免除法庭的敗訴，甚或至於較壞的不幸(太 5 25 26 路 12 18 9 比較箴 25 9)。

基督有一次不願爲仲裁人(路 12 13 14) 是因知道那人爲貪婪所煽動(路 12 15 17) 卻是除了他非難不良的動機以外，他在此地確說人間的仲裁，不是他的事情。他不干預那凡應在法律上所能解決的問題(比較申 21 17) 但是他的言論，是遠超過了法制的範圍。基督立下了公義和愛的一般法律，但未引用牠們。那在道德方面的吹毛求疵，自不是他的職務，而此人所要的是這類仲裁，只能減少個人責任的意識，與阻止那些凡爲他主要目標所創造的屬靈氣質之發展。

亞基老

ARCHELAUS

亞基老之名，僅於太(2 22) 提及一次。彼爲希律之子。希

律有二子，彼居其長，後即繼希律而爲王焉(太 2 22) 當時，須受亞基士督之冊封，但於亞基老未到釋馬前，耶路撒冷即發生暴亂，而其兵

士彈壓暴亂時，曾殺戮當逾節來聖城之男婦，凡三千人。亞基老由此即蒙惡名。耶穌聞其登極而不敢前往者，或即因此故也。耶穌在路(19¹² x)所述交銀與十僕之喻，恐亦隱寓有亞基老之事焉。

亞利馬太

ARIMATHAEA

四福音裏都提到這
個名詞(太; 27⁷可;

15⁴³路; 23⁵¹約; 19¹³)。這地乃是約瑟的本鄉，他來到耶路撒冷為埋葬主的屍體。其方位不能確定。

盔甲

ARMOUR

在路; 11²²上提到壯士的盔甲。這不僅指着他身上所穿的盔甲，也是他一起所有自衛的武器，即如刀，槍，盾等一併在內。在此段以及相同的段落中(太; 12²⁹可; 3²⁷)所載的「壯士」即指魔鬼，而盔甲即指他所隨意使用的強大魔力，藉此魔力，他能以哄騙而制服基督徒。他仰仗着這些武器，得能保護他的住宅平安無事，直到一個比他強的壯士到來(即為基督)奪去他的盔甲，以及他的財物。

此段有基督教世說和末世論的旨趣。(一)這指着基督之權威，牠能剷除由心地所起的惡劣情緒和不良習慣。他是強於壯士，並有醫病的能力。他如就應驗了賽; 40²¹ 25⁵³ 12上之預言，即擄掠物得了解救，賊物得了均分之言也。(二)基督末世論，乃指着善能服惡之最後勝利。那較強者，是為基督，他已進入壯士之家，而解救多多也；此種衝突，直演到基督捨生，以克服那掌死權者的時候為止；同時也有關

於惡不順善的衝突，尚在繼續不止之中，他也依然把其所佔去者又一件件地奪回來，直到他將其敵捆於無底深淵而將其敵完全毀滅時為止也(比較林前; 15²⁵ 27 啓; 10⁶ 11¹³)。

軍隊

ARMY

耶穌之提及軍隊，只不過以之為亞西亞
君王整飭風紀的自然工具(太; 22⁷)。他

也預告軍隊圍困耶路撒冷之日(路; 21²⁰)。此外，在福音裏不多提及軍隊，並也少用軍事生活為施教立喻之材料。這是在巴力斯坦少見羅馬士兵的原故。但當教會擴展到亞西亞省，到羅馬和哥林多城時，只因這些地方多有羅馬軍隊，是以使徒行傳和諸書信也多道及之。

施洗約翰見雅在來受洗禮民衆中之士兵(參看士兵論)至於耶穌之提到百夫長，是因他所抱的軍人服從性，極與信者之服從上帝性有一致的諧和故也(路; 7⁸)。

捉拿耶穌

ARREST OF JESUS

(約; 18² 11 太; 28

47⁶⁶ 可; 14⁴³ 53 路; 22⁴⁷ 53)

當猶大退出晚餐而親往大祭司處，叫他們作履行合約準備的時候，他們最簡便的方法是跟着他回到樓上，而在那裏捉拿耶穌。然而事情，殊不是這樣的簡便。他們固已得着守殿官之願意聽其指揮(比較約; 7²³)，但這些尚有不足之虞，因律法不准在逾越節日攜帶

武器外出，而耶穌和十一門徒雖無自衛的能力，但他是個素孚衆望的英雄，假若警告一發，民衆必急起而前來援也。而且，祭司們若擅自出此一着，則必觸怒巡撫彼拉多，因他素來熱心維持社會安寧，痛惡作亂，尤其是在節期的時候，所以最緊要的，他們須得有他的同情與合作。他們雖不喜有此種藉延，但不能不首先請求他派一隊士兵同往，以防不虞，這隊士兵，是千夫長統率的。

在諸事辦妥之先，已耗去了數小時。耶穌卻早離開樓上而往郊外去了，但猶大知其所在，遂直引至橄欖山公園，那地方是主在赴難期中每夜偕同十二門徒所到之露宿處（路₂₂³⁹）。那跟着猶大的，是種雜色隊伍。士兵固是整隊前進，但殿中的差役，攜帶短棒，拿着火把，活活地表現爲一羣暴民（比較太₂₀⁴⁷；可₁₄⁴³；路₂₂⁴⁷）。而大祭司，守殿官和長老，也不顧及他們的尊嚴，竟與其餘的人一同去看他們所定計畫的成功。

當猶大已將這隊伍領到公園之時，他就欣然退處後方，以作規避之計，但因他必喝恥辱之杯，直到殘餘，以致所謀未遂。夫逮捕之施行也，自是士兵之事，但他們不認識耶穌，而所見者又非一人，卻爲十二人，他們遂不知其誰是，因此猶大必要前來，而解決他們的疑難，那恬不知恥的猶大，竟給了他們一個暗號：『我所親嘴的就是他。捉拿他。』他然後乃向前走進，並用虛偽的敬禮問候耶穌說：『福哉，夫子！』就與他親嘴，這是他奸惡之極點，而耶穌亦用深刻諷刺的話來拒卻

他。耶穌喊道：『朋友，辦你的差使吧。』他就撇開猶大，挺身而前，詰問士兵說：『你們尋找誰？』他們支吾地答道：『拿撒勒人耶穌。』他應聲說：『我就是他。』而同時也許走到他們跟前，去自首，但他們爲其音容風度所震懾，竟向後卻退而五體投地矣。

耶穌復問：『你們尋找誰？』當他們又答以尋找『拿撒勒人耶穌』之時，他又把自己讓他們捉拿，只添了爲十一門徒之說項：『若你們尋找我，讓這些人去罷。』由恐懼中恢復原態之際，士兵捉拿了他，而正在下手綁他的當兒，門徒乃於忍無可忍之中，抑制了危機，而彼得竟買其餘勇，拔出所佩之刀，砍掉大祭司僕人馬勒古之右耳。於是大譁繼起，設無耶穌之調解，則門徒必付此暴行之代價。耶穌即時前進，摸其右耳而愈之，這神蹟起了一種牽制的策略，當馬勒古的同伴去圍看馬勒古時，耶穌乃得有機會，以理喻其怒氣未消的門徒。他吩咐彼得說：『收刀入鞘，父所給我的那杯，我可以不喝麼？你想我不能求我父就差十二營天使（每人一營）來幫助我麼？』設使這樣，經典是如何能應驗呢？

耶穌極欲引開門徒的注意，遂去向那些帶領官員和士兵的猶大管理人說話。他諷刺地說：『你們帶着刀棒，好似捉強盜麼？我天天坐在殿裏教訓人，你們並沒有拿我。』他們不在殿裏拿他，乃是懼怕百姓（比較太₂₀⁴⁵；可₁₄¹²；路₂₂¹³）。究竟，他們是懦夫，這在他們帶着武裝的隊伍，去攻擊一個無自衛能力的人的舉動上

表現出來，門徒經此恐怖，都離他而遠遁了。（參看耶穌被賣論）

（夏明如）

美術

ART

在基督教的歷史上，美術與宗教，並不見有甚麼敵對。然有時因為妄用美術，不免惹起人的反感。新約沒有提倡美術，蓋為不曾關心及此。至於以後各時代之教會，其對於美術，則任憑其眼光，隨時代以為轉移。新約之對於美術，亦與其對於經濟教育等等學說相同，不大道其長短，但其中之道，於各學不無關係。

新約對於聖殿敬拜之應用美術，是中立式的，不作左右袒。在舊約時代的猶太人，除了雕刻像偶這種美術以外，均所不計。譬如建造聖殿極盡色采雕刻之能事，完成以後，大有美術的觀瞻。以後的基督教，即生長於這樣環境中。惟示錄一書，其中滿有幻像的抒寫，寓有美術色采，故而影響後代教會敬拜方法上亦大。

但是新約不講美術，然亦有美術的趨向。譬如基督誕生時所用「道成人身」之語，明明表現物質與精神協合一之；並且藉此誕生，將人的一切生活，也得視為神聖。按照美術原來的本義，正為表示實際譬如人物山水以及幻像，一經繪畫，總求顯其實在；而美術家的繪寫一切現像，從想像及實在，從暫時想及永久。所以基督教上所求於美術的目的，實不離乎神聖的理想。若美術盡為美術本身而立，其中不免有謬誤在焉。

始初的教會，對美術是否有所反對，後人得不到一定譏斷；因為考古學不足給人一明瞭之證據故也。以後考古學進步，知道始初教會，未曾反對美術，雖證據不多，然能證實未曾有所反對。譬如三四世紀的教父，亞力山大的克力門說：「人類的藝術，與高尚的神智，一切皆由於上帝而來。」看出埃及3126，可知聰明智慧，工巧奇技，一切技藝，是由上帝而來者。

再則，古時的美術，多於圖章上見之，在飲酒杯亦然。而教父克力門並不反對美術，惟憎惡繪畫戰爭，拜像，及醉酒等事而已。推特連說：「藝術家無過，惟恐其受財利誘惑，為富人刻畫偶像耳；更勸藝術家，不可製關於偶像的作品；並說基督徒之能美術者，可多繪善牧圖等類之畫。」所以總括的說來，關於基督教的美術，除繪畫偶像以及禁物外，均可為之。

由以上看來，福音書除示錄外，不提及美術，然在教會中也有些作品。而教會以外，反對美術的哲學家，則有希臘人柏拉圖。按柏氏生而為希臘人，生長於藝術盛行之地，於環境上所感受的必多。然於其名著理想國一書內，極力非難美術。言「在理想國之中，美術無存在餘地。其理由有三：即美術之作品，不問道德與非道德，一也；只求外觀，其去真理尚遠，二也；激動情感，然情感是當抑制的，非當激動的，三也；不惟美術，詩歌也是如此。」但是，基督教會，未曾接受柏氏的主義，雖然以後教會起了苦修主義（或曰制慾主義），破除偶像主義

和清教主義。然此三者不一定有反對美術的見解。苦修主義，乃爲保全靈魂，棄絕世俗，對於當時教會的美術動作，未曾表示禁止的反感。破除偶像主義，然而對於同時教會美的建築和美的詩歌，極力贊成。不過對偶像加以毀滅而已。甚至神聖的畫片，並不許插置於書籍之中。清教主義，乃英國後起的一派，此派之反對美術，僅限制於他們所不喜悅之事上，其餘亦在所不禁。

如是在教會中不顯有反對美術的問題。最顯然有意見衝突者，爲亞里斯多德之與柏拉圖二人。據亞氏的見解，美術爲人類最切要之一部，在人事上實佔有其地位。它在人的生活明然有其作用，所以不能任意摧殘。美術實在表現人生哲學。「道成人身」與降生之道，是一顯例。這是一種光照，直接把入類的性情完全表明出來。也即是人類自己的美，不受罪累，而實現上帝之美。

罪孽是壞了人類之美，所以何時罪在人中，何時美在人中仍有其缺陷。譬如審美，只存愛美的見地，是忘卻內心的精神道蘊，僅存留外觀肉體，那樣美術即爲退化。主耶穌說：「你短一手一眼，進入永生，強如兩手兩眼，被丟在地獄火裏。」這是兩方作一比較的話。最好是雙方兼顧，既不殘缺形體，又不墮落地獄。總之，愛美不作本身最後目的，而真理是多數方面的，盡善而又盡美，不要缺此，亦不可缺彼也。

總括的說，起初教會不甚注重美術，對環境所有的，一律接受，不過禁絕偶像而已。最顯然的，教徒多是寒素之輩，在美術上自然無有

如何應用，至以後則隨時代加以講求。存留較久的，則爲羅馬的墓洞，因不受空氣的侵蝕，故能保存久遠，而一二世紀的禮拜堂，以經過主後三百年的大逼迫，乃與書籍一併被焚燬了。看墓壁的繪畫，是採用羅馬藝術，表示基督精神。考所畫者乃用以表現從舊約新約所得的信心希望，祝人們死後的平安。有的畫工絕妙，有的最爲美觀。此等作品，成於一世紀者多，成於二世紀者較少，以後漸至無有。

雕刻術較繪畫術稍爲後起。於三世紀所雕刻的善牧圖，至今猶有存者。至四世紀逼迫已過，不必在墓洞繪畫，乃可在墳上雕刻，而且信徒的財力豐富者，多在墳墓施以修飾，甚至有刻象牙爲飾者。至第六世紀，此等事則不復見了。自紀元後七一六至八六七年，教會爲畫像雕物事大起爭辯，因多人的反對，雕刻之工，以致被毀破者不少。經這番爭辯以後，畫像復興，雕刻術敗落。東教則嚴禁雕刻，而畫像依然存留。

零餘的美術，最先見的，爲黃金玻璃，由三世紀起，至今尚有幾件，保存視爲古物。聖經及別的書中，其間亦有精緻插畫。而磁器上，金物上，多刻繪着基督的象徵。自四世紀起，用綢緞珍珠黃金，以美術的才思，作鑲嵌的飾品，在禮拜堂上用的很多。君士但丁帝曾致送許多珍珠，黃金寶物的器具於各聖堂。譬如送聖彼得堂三個黃金盤，加以珍珠鑲嵌，珍珠重量極大，盛聖餅的碟子，也是黃金作的，盤的中間有一坐金塔，大珍珠有二百十五顆，共重爲三十磅，又送聖約翰堂聯綴瑪

墓，枝形燭架共一百七十四個，人爲之計算，足有八千七百三十枝燭光，吾人試一考察這種華麗的禮拜堂和聖品物，知道當時基督教已到了一種美術的形狀。

剪嵌細工，乃四世紀到七世紀盛行的一派美術。羅馬城的禮拜堂，因爲這種修飾，大有美名。他的壯麗堅固，無可倫比。他們用此表現基督的座位，使徒的形體，以及新舊約外表的一切觀瞻。皇帝主教諸人均可參加，分沾這榮幸。

復次，在建築上，也有美術的特點，最特別的爲會議廳 *Parish*。大概係效法舊日帝國色采，而又加以基督教上改革。始初信徒的禮拜，或多聚集於富人之家（*羅* 10 5 徒 2 46）。以後造有禮拜堂，其意爲使多人聚在壇前，不似外教可在殿外跪拜也。有人說，像這樣的會議廳，乃是從二世紀起的，此言也無有確據。因爲經過三世紀的大逼迫，破毀淨盡的厄運。或者到了君士但丁大帝時代，多從事恢復這會議廳式的禮拜堂，因而傳及義大利、利比亞、非洲等地。以後又加以進步改良，擴張，而建築圓穹頂式索非亞的聖堂，圓穹屋頂最爲著名。東教的禮拜堂，至今此式猶一仍舊樣。以後之禮拜堂又改換了許多花樣，總求適合建築的美，然仍保存一部舊觀，如中部，東首之半圓形式，柱石等等。

黑暗時代，泰西的美術有退化的情形，大概是受了羅馬文化破滅的影響。北方的蠻族哥德（或曰華達）人闖入羅馬一帶大地，據而

有之；以後他們也漸皈依基督教，其文化和美術也同時發達，以致成名。其哥德 *Gothic* 建築學，而爲一種極美的構造，至今猶有盛名，卽尖拱式建築是也。這民族具有少年的精神，建築學爲首出者，以後繪畫術，雕刻術，都相繼而起，演成了玻璃窗上的雕花繪彩，以添加禮拜堂的美觀。如此，在中世紀的美術，雖不完善，然而有其創作之功，就是出一種新式，其特別出色的，不但表示高尚的精神，也實有完全的手藝，尤其表現有民族普及之義寓於其中焉。

藝術教外的美術，言止於此。吾人要研究基督教美術，尤須注重始初教會時代，以作爲反證。人所謂「始初教會敵對美術」之言，不確當也。吾以爲始初教會，不會反對美術以及繪畫雕刻建築，這各有其自己的歷史以爲之據，其中自有盛衰之不同耳。不過有一句話，就是基督教界的美術，其具感化世界的精神，有非「其他」所能及的。或有人說，希利尼的藝術，冠絕古今，不愧居第一位。誠如君言，那麼，怎能說通呢？須知希利尼的藝術，高妙誠然是，然而總沒有一人能及中世紀義大利人米開蘭基羅的，他所以能如此空前絕後，無有比美者，因其傳神寫照，流露所包的道，感動人心之故也。

如是，基督教界的美術，自出世以來，是與時俱進，表示屬基督的理想。因爲美術本身不作最後目的，而有他所表現的一事物，最高尚的，是能表示倫理上的純潔和感力的偉大。所以基督教對於科學的真理，美術的莊嚴，不能有所否認，放置不受。而且美術在人生，是決

不可少的。美術無害於宗教，且有以輔持宗教。納斯欽博士論美術有歸結的兩句要言，說：「人類有兩件必不可少的性質，即是愛秩序，愛仁慈；一屬乎義，一屬乎仁。愛美是表現人性的健康，必不去作貪私，嫉妒，愛變，殘酷等類的事；因為這都是違反愛美的。」換言之，如果仍喜愛這一些世俗私情的勾當，則那愛美性必不能存在而歸於消滅之途了。

總括的說來，美術在人生中有三種趨向：輔助宗教大行，一也；提高人的倫理，二也；予人一種有機的服務，三也。(E. Mather, 周雲路)

基督升天

ASCENSION

這事是根據於使徒行傳一章一至十二節的。此外

更有可⁴19路²⁴49⁵¹約⁶62²⁰17弗⁴3¹⁰提^前3¹⁶彼^前3²²來⁴14數處，也可以作為這事的佐證。再次，是太⁹15²⁶11²⁹6¹約⁷33¹⁴16²3³21⁵31⁷56¹³35²⁷腓²9來¹3²9¹²啓¹1¹⁷5⁶等處，因為這裏雖然沒有明明說到耶穌升天的事，但隱約間卻與這事有關係的。

從三點看來，耶穌肉體升天的事是可靠的。

(一)升天的可能性：不錯，這是一件奇事。但實在說來，這卻是可以相信的，因為升天也是救贖的部份，是和誕生以及復活等事是一樣地含有救贖性的。不錯，在基督教中果真是有着許多奇的事，但是這卻不是反對科學的意思。因為在自然中間有許多事還是

在人類智能之外。這許多事不是科學所能解釋的，雖然最近科學也在慢慢地感覺到這許多事的可能性了。照科學看來，這世界是不能夠有升天這回事。其實，這是因為我們不知道耶穌升天時候身體本質的緣故。科學所以反對升天，是因為牠相信身體是有重力的緣故。但這難道就是基督升天時候的身體嗎？根據聖經，耶穌升天時候的身體和復活以前的身體不同，因為在物質方面講來，耶穌升天時候的身體，乃是另外一種身體，不過這種身體，不是我們所能了解罷了。還有，就是根據心理學，升天也是可能的，因為近代無論上意識心理學或下意識心理學，都已經證明心理學和升天並不是互相衝突。

(二)升天的需要：升天的需要是很顯然的。因為升天乃是以前一切事體的結果，而又是以後一切事體的原因。耶穌復活以後四十天的生活作了他的預備，因為在這四十天中間，在門徒方面，加增了許多驚奇，使他們走進了物質和精神的交界處。有許多人主張着：到那時候，耶穌的身體已經慢慢地精神化了。這語雖然不敢立刻信以為真，但是有一點，卻是很清楚的，就是耶穌的身體是已經改變的了，他的精神生活是已經到了最圓滿的地步。門徒們在看見了空的墳墓之後，雖然十二分相信耶穌是沒有腐化掉，但在顯現的時候，他們卻不認識他，因為他不再是一個普通的人了。所以當時門徒們便免不了要推想到耶穌第二步生活情形這箇問題上去了。他既不能再死，又不能繼續地生活下去，那麼，他唯一的出路，便是升天了。

還有，他在現世界的生活中間，不絕地演進着。同時他又是有神的生活的，這生活不是演進的乃是天賦的。這兩種生活——就是現在的生活和神的生活——在升天這一回事上，得到了牠們和諧的實現。

再者，倘使沒有升天，那麼，基督的工作是不完全的。有人說：耶穌的教訓是不可作為學識看的。這是不錯的，因為他傳道的生活，不過是一種預備而已。他的教訓有時是比喻的，他的行為時常是象徵的，他的方法不但是能夠發出一新的見解力的，而且也是能夠使我們得到一切真理的總和的，他給了一種希望，就是在他的直接指導之下，我們是能夠得到更豐富的真理的。總之，他希望着的是將來。在這希望之下，升天便成功了最適合的轉機。因為從此，他傳道生活的第一幕便閉了，從此，他傳道生活的第二幕便開始了。這第二幕是要在新的精神時代中演進的。耶穌的升天告訴了我們，說：教法中一切現世界的事是都已經過去的了，牠們的結果是快要實現的了。耶穌救贖的能力，在他的人格中，已經達到了最高尚的地步。所以他便非離開世界不可，因為這樣，他的能力才不致於成為無生氣的東西。因此，升天乃是使徒時代宗教歷史的第一頁。因為牠把一般人思想上變遷的原因說了出來。從實際說來，在升天之後，門徒們已經得到了一種很切實的信仰，因為他們不但沒有損失，而且又得到了一種更清楚的基督觀。在這種新智識之下，他們把教會的事工開始組織

了起來。在同樣的根基上，建設了他們的訓言和教義，他們傳道的心，乃是復活的基督。這真理充滿了他們意識的全部，把一切其他思想都排擠了出去，並且又成功了他們整個人生和思想的基礎。新約書給我的是一些新的真理和新的道德，但是新約書最顯著的見證，卻是新的經驗，這就是耶穌的升天。

復活的基督也就是歷史的耶穌，所以門徒的新的經驗是不能夠離開他現世界的生活而獨立的。我們雖然可以把復活的基督和歷史的耶穌分別而論，但是這分別，卻不過是一箇實體的兩方面罷了。

(三) 升天的史實性：升天的證據，有直接和間接證據的分別。(甲) 直接證據是很少的。只有一箇證據是可以作為直接看的，這就是使徒行傳一章一五十二節的事。至於其他地方，比如可¹⁰和路²⁴，都是可疑的，因為照許多人看來，在馬可和路加中間，原來是沒有這兩節話的。這兩節話既是模糊的，又是概括的，不過是一種信條罷了。在性質方面，馬可和路加所記的，是和書信所記的一樣，因為牠們都不過把第一世紀的遺傳證明出來罷了。

使徒行傳告訴我們的是什麼呢？牠的價值是不是在馬可或路加以上呢？有人說，一章一至十二節乃是本書中不可靠的一段話，而且又說，倘使本書的著者是路加，那麼他並不是一個親眼看見過耶穌復活的人。但是這故事卻是一種很詳細的作品，這是我們應當注

意的。本書的前半部雖有把過去的事演成理想化，但是在升天紀事中，沒有這理想化的痕跡。反過來說：這紀事是很簡單的，很實在的。在這中間既無喜，又無憂，只不過是一種異象而已。但是這異象卻是足以激發我們的崇拜，思想和勇敢的精神。至於使徒行傳和路加中間的衝突，那是很微小的。伯大尼在橄欖山的東坡，離山頂有一英里之遙，是耶路撒冷和橄欖山中間必經之處，或者耶穌也許是在這山上升天的。此外，另有一條路，也是通橄欖山的，在這裏，有人已經造了一座禮拜堂，因為據說這就是耶穌升天的地方。至於耶穌升天的確定的地方，卻是無從稽攷。其實，使徒行傳和路加都沒有注意到升天確定的地方。無論使徒行傳，或是路加，牠們的目的，並不是在辯護，卻是在敘述。所以牠們便不能注意到衝突這箇問題上去了。牠們所注意的，不過是這件事的意義而已。

(乙) 間接證據比較地更為有力。馬太和約翰雖然沒有清清楚楚地把這事記上，但是在馬太二十六章以及約翰六章等處，這事卻隱約地存在着。此外，無論在書信，或是在啓示錄中間，也都包含着這事。照馬太看來，基督是曾經預言過升天的（26⁶⁴）。約翰六章六十二節說：「倘或你們看見人子升到原來所在之處，怎麼樣呢？」此外，例如 13³³ 14²⁸ 16⁵ 10¹⁷ 28 等處，也說耶穌曾經預言過這事。對於保羅和彼得，升天乃是一件事實（徒 2³³ 3²¹ 5³¹ 13³⁰ 17 弗 4⁸ 10 腓 1²³ 2⁹ 3²⁰ 西 3¹ 帖前 1¹⁰ 4¹⁴ 16 提前 3¹⁶ 彼前 3²² 司提反說：「我

看見天開了，人子站在上帝的右邊」（徒 7⁵⁶）。這也是指着升天說的。希伯來書的著者說：「我們既然有一位已經升入高天尊榮的大祭司，就是上帝的兒子耶穌，便當特定所承認的道」（來 4¹⁴）。此外，如 6¹⁹ 7²⁶ 9²⁴ 10¹² 13¹² 等處，也有同樣的價值。在啓示錄中間，我們所有的，是 1¹³ 5⁶ 14¹⁴ 19¹¹ 16²² 1。總之，在使徒時代，人們中是沒有不相信升天這麼一回事。沒有一個人對此曾經致力駁詰過來，因為照他們看來，升天乃是一件事實，是用不着證明的。其史實性是和別的紀事一樣地可靠。

(四) 現代人對於升天的觀念：現在這傳說卻已經動搖了。從自然主義者的觀點上看來，肉體升天乃是一種無聊的說法。根據唯理主義者，這事不是幻想，就是神話，因為照當代的智識和宗教情形說來，這神話乃是一種極自然的產品。總之，現代人們是慢慢地脫離這傳說了。現在我們可以就兩點論之：

(甲) 現在正宗派和自由思想者，對於耶穌生活中不可思議的地方所有的爭執，已經取了一箇新的方向。照自由思想者說來，「歷史中的耶穌」和「信仰中的基督」原來是有分別的，不過到後來，教會卻把二者混合起來了。福音中的紀事，乃是在這種混合工作既成之後寫的，因此，倘使我們要發見「歷史中的耶穌」，那麽，就是最古的記載，也是靠不住的，因為「歷史中的耶穌」是沒有什麼神祕之處。如果我們把那些造成基督神話的材料，過細地研究一下，那麽，

我們便可以發見，一切著者對於當代的情形，是不很清楚，他們顯然是有着一種偏見，因為古代東方人對於一切事實，都歡喜用虛妄的話來描寫出來。至於升天這件故事，那是根據於以下幾種材料造成的：(A)當時關於耶穌離開世界的流行思想。(B)其他異那宗教中相同的思想。(C)當時一般人對於羅馬君王的尊祀。(D)普通人類崇拜英雄的習慣。這一切材料，把這升天的信仰構成了。

但事實卻不如此。因為我們沒有什麼證據可以證明使徒行傳中的紀事是從別的地方抄襲來的。假使我們把這紀事和摩西以諾以利亞釋迦牟尼諸人的故事比較一下，那麼我們便可以知道，這紀事是一種創作。從聖經看來，耶穌的升天，乃是一件不得已的事，這上面已經說過了。其實，這便是這紀事的特色。各國人所以把君王列在神的地位，是因為政治的緣故。印度民族所以把釋迦牟尼看為上帝，是因為宗教的緣故。但是這兩種原因，在猶太民族中，卻完全不能成立，況且把人看為神的那種習慣，在猶太民族中素來沒有，因為猶太人所相信的，是一神主義。

(乙)基督教事實和基督教經驗是不能夠分別而論的。不錯，在基督升天之後，我們的信仰生活的確比較以前豐富得許多，但這卻不是說：他升天以前的生活是莫須有的，也不是說：在他升天以後，門徒們必要在他生活之上加以描寫，因為我們的信仰不是定要等到回復到「歷史中的耶穌」之後才能加增的。有人說：倘使我們犧牲

了歷史的耶穌，那麼，我們便不能夠去思想升天的耶穌了。他們的論點是：如果他們是沒有歷史的耶穌，那麼，他們的情緒是從什麼地方來的呢？另有一批人說：門徒所依靠的是信仰，不是一定要親眼看見的，因為基督的經驗，是應當離開一切外界的事物而獨立的。

其實，以上兩點，都言之過甚了。自然，基督榮耀的全部是不可量計，也不是肉體所能代表出來。這難道就是說形體是沒有用處的意思嗎？什麼叫做道成人身？這是因為上帝要在人身中顯示出來的緣故。基督教事實使我們進入於基督的經驗中去，並且又使我們從基督那裏獲得偉大的能力。所以事實和信仰乃是互相關係的，是二而一的。牠們是一箇實體的各方面，是分不開的。

倘使我們用近代心理學的方法來分析古代教會的意識，那一些兇危險也沒有。其實，這種分析是有着三種利益：(A)這分析把以前人們的否認取消掉了；(B)這分析使我們的注意力從細節轉移

到問題的中心；(C)這分析把研究的範圍擴大了，以前批評家所否認的地方，現在我們又發見了。

(五)升天與基督信仰的關係：因為耶穌是可以升天的緣故，所以我們也可以升天，其實，這是人類自然的目的，是現世界人生的持續。在於基督，所謂升天，乃是超越現世界生活的意思。在於基督徒，所謂升天，乃是完成現世界生活的意思。但是這生活，是只能在於基督裏得到安息，所以我們的目的，乃是要和基督合而為一，這

樣，我們便可以成爲新的生物，換句話說：我們是應當和基督一樣地升天，但是這升天卻是現世間的事。這樣，升天便成功了現世界生活的自然的結束。

次之，基督升天，是可以使我們格外相信神不滅的道理。現在世界最高尚的智識，已經使我們對於來世發生了樂觀，最近科學給予了人類以一種希望的福音，這福音就是演進學，有一部叫做藉着基督得以升天的書，在這書的第三章裏面，有話說着：『到現在，人類還沒有達到人的地步，只要等到我們達到了完全的地步，我們才能夠重新做人，可以達到上帝的地步。』自從基督升天之後，我們才相信人類的精神，比較死亡更是有力量。這種信仰，並不是普通希望的推測，卻是人與基督的關係自然的結果，因爲這升天根本是一種宗教經驗。

末了，從基督升天之後，我們才知道肉體是有着牠的可能性，因爲按羅馬八章二十三節說來，肉體是可以救贖的。哥林多前書十五章四十九節說：『我們既有屬土的形狀，將來也必有屬靈的形狀。』四十四節說：『復活的是靈性的身體。』腓力比三章二十一節稱肉體爲榮耀的身體。羅馬八章十一節說：『使你們必死的身體又活過來。』以上種種把肉體的可能性證明出來。在基督看來，在他的本性和人類本性中間是沒有什麼分歧之處，因此，以後神學便有了『人成功了上帝』這句話了。（沈嗣莊）

禁慾主義

ASCETICISM

禁慾主義，又名曰「避世主義」，其中之含義是嚴

格的克己生活——一方要屏除個人的肉慾生活，一方要創造其屬靈的生活。這種生活是一種個人熟思的宏願，要想把一切俗慮雜念根本的由人生的意識界中予以剷除淨盡，我們知道對於神的命令僅是抱着服從的觀念，仍不足以使人生的生活有愉快和滿意。於此，似乎還應該有一種理論來指示人生，就是人生應當抑制慾望，使之受制而服務於較高尚的目的和意旨才是，這種思想是要遏抑或消滅人生的慾望，或說至少的限度，這種思想是要阻止人生的慾望去達到最後之能力的發展。因爲在抱這種思想的人看來，肉體是靈魂的仇敵，而其戰勝之唯一良策，厥在撲滅一切惡劣的本性和習慣，故其克己之方策，有禁食，獨身生活，情願度着刻苦的窮困生活，以及其他種種的虔誠生活。這樣說來，禁慾主義便是一種消極的主義了——否認社會國家，否認肉體生活，因爲這些事實，均是容易遭遇魔鬼之迷惑的。

現在這篇文章便是要研究這個問題，看看耶穌在一生的生活和他的教訓中是否有禁慾主義的痕迹可以被尋出來。我們在未談到正式問題之先，倒要簡略的看看在耶穌的時代，在巴力斯坦地所有關於禁慾主義的主要思潮。

當紀元後第一世紀時，在猶太的禁慾主義者約可分爲三派：

(1) 以斯尼派 (Essenes) 他們深居山中，一切的生活與常人無殊，但是他們卻抱着情甘受窮的思想，以度殘生。如猶太人斐羅 (Philo) 曾說過，他們這種人是看輕了財帛，快樂和世間的地位。他們每日的食物，是不注重量的而注重質的方面。他們不吃肉，不喝酒，並以油爲膏聖者之物，不可使用。而且抱這種主義之最嚴格者，以爲人類均如兄弟姊妹，故亦不主張締結婚姻。於是，這種富有宗教性的禁慾主義，似乎是認爲舉凡一切的物象都是不神聖的，而且人生之本能的渴望在罪惡的領域內是永不會滿足的。這樣，猶太以斯尼派的思想，可以說是開了智慧宗派 (Gnostics) 之先河。智慧宗派人的思想是二元論，認爲物象是魔鬼的住所與窩巢。現在我們業已知道以斯尼派和智慧宗派的思想是融合的，自然，我們便不需要對於以斯尼的理論方面再詳細討論了。因爲在福音書中不曾證引過以斯尼派的理論，僅僅暗示過施洗約翰或耶穌個人，亦許受過他們些微的影響，但并未有長篇的正式文字記載着。

(2) 隱士派 (Hermits) 這一派隱居的禁慾主義者，是決心要逃出物象的誘惑與社會的試探，毅然決然要在深山曠野中度一種孤獨的嚴格的克己生活。關於這種人的生活，我們可在約瑟甫氏 (Josephus) 的史乘裏，找出他的師傅巴拿氏 (Barnabas) 的生活來作一例。巴拿是一個隱士派的人，他深居在曠野地，身着樹皮，除了曠野所出產的果類以外，其他一概不用。他晝夜用冷水來沐浴，以便

潔淨其身心。但是施洗約翰卻又爲隱士派中另一種人，他亦住在曠野地。例如耶穌當論及約翰時，就說明約翰的那種奇異和嚴厲的生活聚束，甚至使當時的民衆都驚奇地認爲約翰是被惡鬼附着的了。太 11 路 7 33。

但是就施洗約翰而論，他的禁慾生活似乎是他的處境和使命中之一種附帶的生活，因爲他不會以禁慾主義爲他整個生活的目的。看他在宣道時，他未嘗向他的聽衆宣示，教他們都作禁慾主義者。即或在他那片斷的說教中，亦尋不出他曾諄諄地告人應抱定禁慾的生活。然而同時他的門徒，卻是作了真正禁慾主義者，以禁食爲慣事，這似乎是得了他的允許。太 9 11 可 2 18 路 5 33。例如他教訓人們以預備進入天國的道德悔改和作聖功等等，均是他說教中之精粹的理論。

(3) 另外尚有許多虔誠的猶太人，他們整日地潛修，并抱着禁慾主義的思想，但不是最激烈的信仰禁慾主義。例如女先知亞拿，見路 2 26 27 云：「不離開聖殿，禁食祈禱，晝夜事奉上帝……」至於持極嚴格態度的，就是法利賽人，即如他們特別地注意於節飲食，并及於常物的禁食，而且又慣於嚴守每星期一及星期四爲禁食日。路 13 12。無論如何，法利賽人之嚴守禁食，只不過是一種形式上的工作，這種行爲，又確乎是導源於他們呆板的儀禮的宗教觀念。而且這種行爲又祇限於禁食一項，并非包括了決心甘願忍受窮困的艱沛的

困苦生活，或是戒慾否認嫁娶等項。

綜觀以上所述，是乃當時仍舊流行的禁慾主義之思想，然而我們要問：耶穌個人對於禁慾主義的態度是什麼？他究竟是若何地承認成聖的生活與禁慾主義之關係，即就所形成後來社會上一種最大的運動如修道院之僧侶式的生活而論？爲解答這個問題，我們必須要研究下列的兩項事實：如（一）耶穌的生活習慣，及（二）耶穌對於此問題的教訓。

（一）耶穌的習慣

於今有一件不能否認的事實，就是當紀元後第一世紀的時候，一般基督徒的禁慾主義者，他們絕對的承認耶穌是他們的教主和禁慾生活的模型。他們注意耶穌禁食四十日，退制個人不結婚，甘願忍耐貧苦的生活，而且他們又冒然的說：如耶穌所例示的，是一種禁慾主義的生活，是種最高尚的生活。「完全的屏棄今世的物象，只知道依照救主耶穌的榜樣，要達到成聖的途徑。」這種思想直至今日仍爲一部份的民衆所信仰。但是，我們若曾精密地檢查耶穌的生活形式，便知這種人的思想是背謬的。按耶穌個人所供獻的工作，是一種絕大之仁慈與自制之模型，在表演他的工作上，從不曾看出他抱有禁慾主義：如以斯尼派或施洗約翰；或一切基督教的聖人：如伯爾拿（St. Bernard）以及聖法蘭西斯（St. Francis）等人。試觀耶穌之爲人，可以說他非但沒有逃出世外的傾向或出世的思想，而且他亦

並沒有避去世間的社會生活之安適。他倒的確地喜歡同富者及貧者酬應周旋，他曾赴人家的筵席，他曾赴婚姻的筵席，他曾允許人以極貴重的油類膏他的腳，他曾喜愛兒童，他曾對婦女們的殷勤招待表示歡迎，並且又曾在伯大尼人的家庭享受了家庭的樂趣。諸如此類的紀載，并無一處曾表現着耶穌在這種種天真爛漫的快樂中略呈有不愉之色。而耶穌的生活，是以其全副的精力來作成他的使命，是毫無疑慮的刻苦奮鬥，冀將他的工作達到極度的成功。但是他拒絕結婚或蔑視財帛的原意，似乎絕非是有意要去取消世間的物象——祇因一切的物象與靈性的完善是矛盾的，祇因爲在進行他的聖工時，他要使個人完全的自由，脫離一切物象的束縛或蔽障。按我們所曉得的，他并不曾在進行他的工作時故意地尋求苦痛的生活。他對於快樂及痛苦，是順來則順受，逆來則逆受；亦不會迎此而避彼，或避此而迎彼；至終他是以極宏壯的沉着心，將快樂與苦痛概行隸屬在他的主要目的和宗旨之下了。

至於所謂耶穌的「四十天的禁食」一問題，僅可不要詳加探討，以致影響了我們的純正觀念。而且這次耶穌的禁食并未在經典中最古的底本內提及的，而且無論如何地講，他之所以去到曠野，很難說他是一種儀式地度着他的禁食生活；終於他之去到曠野地，寧可說是被他的環境所催促才去的。最後他去到曠野地的答案或者可以在路加福音書尋索出來，例如該書的著者云：「在那些日子，他

沒有喫什麼。」(路^{4:3})，然而同時我們試再以耶穌所描述的施洗約翰之生活來作比較，如云：「約翰來了，也不喫，也不喝。」(太^{11:18})。這句語話，若用在耶穌身上，正同用在施洗約翰身上有同樣的情形，其本意就是耶穌所不喫的僅僅是些平常一般人所食用的，而他在曠野裏所喫的，卻是些足夠維持生活的必要物品而已。

現在我們假設馬太福音 4:2 所說的「禁食」是正確的而非想像的，但是我們試再檢閱耶穌於此問題的教訓（於第二段中當詳述之），我們決不敢信耶穌是特別地着重在「禁食」的。須要知道，他是極端地漠視禁慾主義之習慣的遺傳；他所建設的是「克己」，而且在他的教訓中是絕對地找不出片面的否認物象的原則來。這樣，四福音書所表示給我們的耶穌，是一個新式的生活，和一個絕對的克己的具體之表現，然而至終我們找不出在他的生活中是有禁慾主義之思想的象徵。尤其要我們注意的，就是他的非禁慾主義的行為和生活的態度，頗引起了當時一般人們的觀感，例如當時的民衆云：「約翰來了，也不喫，也不喝，人就說他是被鬼附着的，人子來了，也喫，也喝，人又說他是貪食好酒的人，是稅吏和罪人的朋友……」(太^{11:19} 路^{7:34})。此次，衆猶太人指出了耶穌是沒有禁慾主義的習慣，這的確是純真的觀察，更無須乎後代的我們再來置辯的了。

(二) 耶穌的教訓

現在要研究耶穌的教訓了。我們知道耶穌一生的歷程，自始至

終是本能地表現着他的克己之精神，如云：「若有人要跟從我，就得捨己……」這是在四福音書中常見的一句語話。按耶穌所傳給我們的一種基本理論，就是要作成上帝的旨意和促成上帝國的實現，至於其他一切的私事以及特殊的計畫都是次要的東西。例如云：「先求上帝的國」(太^{6:33} 路^{12:31})一語，是一種絕對的命令語氣。上帝的國是一種至善的，為要建立這種國度，他主張人必須有唯一的虔誠去圖謀才是。因此，其他一切世間自私的慾望，與最高幸福無聯絡的慾望，都要時常抱着犧牲的決心。所以說：人必需要買掉他所有的，買一塊藏寶的田地，或是買一顆重價的珠子(太^{13:44-46})。假若到必要時，亦可變賣所有的來跟從耶穌(太^{19:21} 可^{10:21})，或是屏棄他在世間最接近的親屬關係——如父母子女妻子等(太^{10:37} 路^{14:26})，或棄掉最後的一件必需的慈愛之職責(路^{9:59-60})，或是放棄了最後向家庭告別的禮(路^{9:61-62})。不但如此，而且若是那些最急需的器官，如手足眼等，使人犯罪了，跌倒了，亦要同樣地予以棄掉(太^{5:29-30} 可^{9:43-47})，并且當被召而跟從耶穌時，又應捨己背起他的十字架來(太^{16:24} 可^{8:34} 路^{9:23})。又云：「你們無論何人，若不撇下一切所有的，就不能作我的門徒」(路^{14:33})。這樣看來，此外尚有何種教訓能比這種教訓更清楚而有根據呢？現在，耶穌的主要意旨，他業已極清晰地宣示了。他的心意是叫人明瞭世間一切物質的快樂或幸福，都得隸屬於或被用來充作服事上帝的，或作為捐助於上帝

的東西。至於其他一切較次要的物象，若祇為牠們本身的利益，無論
是與「至善」有關或無關，亦均應立即犧牲了。換言之，當我們每個
人一旦覺悟任何種慾望之滿足，是阻礙他或使他生出煩惱不肯進
行去作上帝國的子民的職責時，在那時若是他仍願作基督之忠貞
的門徒，他便應該放棄那種滿意或愉快。

於此，很重要而值得我們注意的一件事，就是每當耶穌在發表
他的觀念，世人應如何犧牲世間的物象時，他所說的均是明晰的或
含蓄的語氣。類似這種情形，在耶穌所舉的各種例證裏，都可以看得
很清楚的，例如某種特殊物象是應當犧牲的，免得成為獲得公義之
障礙，就當從物主身上割愛或砍下來，——例如「若是他叫你跌倒」
(太 18)。因此，要看某一種犧牲究竟是否是必需的，就全以該特
殊事件之特殊環境為轉移。例如耶穌對一位富少年的命令，是叫他
變賣一切所有的來跟從耶穌；稅吏撒該願將所有的一半分給窮人，
耶穌說：「今日救恩到了這家」(路 19)；而耶穌倒沒叫馬大和馬
利亞離開她們的門庭。一次耶穌囑咐一個人，不必向家中親屬拜別
(路 9 62)；又對一個人說：「你回家去，傳說上帝為你作何等大的事」
(路 8 39)。照此看來，一種同樣的犧牲，對一個人是必需作到的；而對
另一個人就不一定是一種必需盡的職責；但是我們卻有一個總原
則：就是我們都要準備好，若遇着需要犧牲時，就得立刻拋棄一切最
貴重的和最心愛的幸福，以便獲得上帝的國。

我們以上所說明的，是證實了耶穌的主義是純粹克己的主義，
並非是禁慾主義。而且耶穌不會教訓人說世間的物象是屬於魔鬼，
或說人生本能的慾望之愉快是有了罪惡的。他不會激發人，叫他們
輕視物質的身體。他未嘗提議叫人都逃避世界和一切的職業，然後
才可以成聖。他未嘗獎勵那些撇下世界而棄職的，是比那些仍在世
界上盡心竭力作事業的人，於屬靈方面的地位，是較高一籌的。他未
嘗暗示那免罪的方法祇有一種，就是要極嚴肅地拋棄一切的物象，
因為在物象之中可以惹起罪惡的原故。他不會暗示說，較次要的物
象，從牠們本身看來，都是沒有價值的；或說牠們在任何情形之下都
是被棄絕的。由此觀之，耶穌的主義，不是消滅主義，乃是種服從主義。
耶穌也的確地承認了，在某種特殊的情況內，一個人會覺得他是應
當從種種的物象裏脫離出來；而另一些人處在別一種情況內，反倒
可以很適宜的享受着物象的生活；但是耶穌亦并未說，凡是世間的
物象與正義是冰炭不相合的。總之，他的教訓之精義，可以摘要言之，
就是服從主義。而其主要之點，便是舉凡一切的事物，自其本身說來，
並無可保留或享受之必要，但是必須用牠們來隸屬或服事於較高
的目的，並且還要絕對的破騙使以促成上帝國的公義。

於此，再進一步，為詳細的解釋這種禁慾主義的觀念，我們可以
很簡潔地來談談耶穌的教訓關於禁慾生活之最顯著者約有三點：
情願的受苦，關於婚姻的問題，和肉體的修行如實行齋戒的習慣等。

(1) 情願的受苦：我們知道，在世間的人，沒有一個人所受財帛的試探和特殊的心理方面的困難，能比耶穌所受的更顯著而頻繁；而且這些困難都是阻止人進入於上帝的國。所以他對世間的財帛所下的警告比他平素的談話更有抗議的精神。在他看，財帛是代表偶像的；在物質的事務上拼命，就是種配偶的宗教。他更進一步以人事來說，有錢的人要得救是不可能的（太₁₉ 26 可₁₀ 27 路₁₈ 27）。耶穌又說：「你們富足的人有禍了，因為你們受過你們的安慰」（路₆ 24）。他曾禁止人積蓄財寶在地上（太₆ 19），他曾勸人變賣所有的賙濟窮人（路₁₂ 33）。他說：「你們不能事奉上帝，又事奉瑪門」（太₆ 24）。耶穌說這些話，因為他知道，人們容易被財帛浸吸了去，容易向財帛投降，容易作了財帛的奴隸；因為他有這種種的觀念籠罩着他，使他替人擔憂，以致說出這些話來。因此，他對那些陷落在財帛和物質事務中的守財奴又有一段忠告云：「去變賣你一切所有的，賙濟窮人，然後來跟從我」（太₁₉ 21 可₁₀ 21 路₁₈ 23）。而耶穌的這種教訓，究竟不是對一般人的概括談話，乃是因人施教的，對於每個特殊的人均有不同的言論；自然對一般容易受財帛的試探而忘掉「人的生命不是在乎他的家道豐富」（路₁₂ 15）的人，說這一番話語是極適當的了。復次，試檢查以下耶穌所說為不義的管家的比喻（路₁₆ 1 12），按才幹受責任的比喻（太₂₅ 14 30），交銀與十僕的比喻（路₁₉ 21 27）等等，均足以證明耶穌並沒有把財帛當作邪惡的，或者對一般的民

衆講，並沒有叫他們都拒絕使用財帛。但自另一方面觀之，耶穌卻又堅持着說：財帛是在上帝方面的一種寄託，人類應當使用財帛來服事上帝才對；而且他又宣稱凡能忠心的使用財帛的人，正是試驗他的能力之標準，看他能否擔任較大的責任。如云：「倘若你們在不義的錢財上不忠心，誰還把真實的錢財託付你們呢？」（路₁₆ 11）。這樣看來，在耶穌的教訓中，是絕對的尋不出所謂禁慾或出世的思想來。如此，耶穌所憎惡的，並非是世間的財帛，乃是厭惡人之濫用財帛。他所獎勵人的，並非是叫人鄙視財帛，乃是叫人能善用或會管理財帛。而他也承認在某種特殊情況之下，有的人保留財帛與服事上帝是互相衝突的，然而他對財帛之一般觀念，是叫人能按着那賜財帛的上帝的意旨而善於去保存，去會使用財帛。自然無論是財帛或是能忍受貧窮，都算不了什麼可稱贊的事，不過就在人能運用之，使其作為服役上帝國的用途，以促其來臨而已。

(2) 關於婚姻的問題：耶穌也確然的教訓人說，屬靈的事業，有時是與結婚的情景不能一致，因為上帝的事業不是人人都能領受的。而且「因為有為天國的緣故而自閹的，這話誰能領受，就可以領受……」（太₁₉ 12）。此外，如耶柔米氏說：「這種教訓正是主耶穌向着他的精兵，對於「貞節之嘉獎上，」發出一種激發的慰勉的話語。……」但是這種話語，若非與真理背道而馳，至少亦是言過其實的文字。以我們觀察，耶穌當發表這言論時，若與他在發表屏棄世間其

他的事物兩相比較，自然他是很有戒慎的了。換言之，耶穌在籌思要發表他對於婚姻的教訓時，他自然是很鄭重的極留意的了。試觀他並沒廣泛地嘉獎獨身的生活，他僅僅地指出了，有些人因為熱心他們所承受上帝的事業，就寧願抑制自然之本性，作了屬靈的自閹，以期斬絕天性方面的慾望；而他又獎勵那些抱着禁慾思想的人，禁慾思想既是上帝所賜予的特殊恩惠，那末，亦不可忽視了。正如耶穌在別處有吩咐人去恨惡父母，妻子，兒女（路¹⁴ 26），如果因為他們的擔負而撇下了上帝所給予他們擔負的時候（太¹⁰ 37），所以耶穌的吩咐，是凡自己覺着他們確信上帝向他們所要求的是整個的時光和全副的精神，他們便當約束自己，免得進入結婚的環境中。如此說來，耶穌的思想，是絕對的沒有守獨身之禁慾的思想了。復次，我們的主，他確然地未曾教訓人說家庭生活與公義是冰炭不相合的；他卻教訓人說：婚姻是神聖的組合，並且他又用着重的口語說夫婦的關係是一種神聖的義務（太⁵ 32 19 3 9 可² 12 路¹⁶ 18），他會自己經歷過家庭的生活（路² 51），他曾反覆叮嚀地教訓人對父母要有孝順心和愛心（太¹⁶ 4 6 可⁷ 10 12），並且他很慣用「家庭」字樣，來發揮那些最深奧和最神聖的宗教真理。綜合耶穌的教訓，不會看出一句話，是他貶抑婚姻的，而且他亦永沒說過凡結婚的人之成聖的等級，比守獨身的節慾的生活是低降的。

換言之，耶穌的觀念會極明晰的認可婚姻對一般的人是一種

合理的本性的行為；所以他曾選了一位結過婚的人，作他的大弟子。總之，他也承認在特種環境內，有人當被召作信徒時不以結婚的生活為然；那末，耶穌就教訓他們不要結婚，屏棄世事亦好；但這祇是少數人所能領受的，卻不是對一般人之原則。其實，婚姻問題的本身是沒有什麼可輕蔑的或卑視的；但人若重視婚姻勝過上帝的國時，那便可卑視的了。

（3）猶太人歷史上遺傳下來的禁慾主義的嚴禁，耶穌對之卻甚漠然的。以他看來，這種主義的價值，在乎抱這種主義的人之精神如何以為定論。當這種主義能表顯宗教的虔誠的時候，耶穌並不斥責這種主義；自另一方面觀之，他亦沒指明這種主義是神聖生活之必需的或必然的一種附帶生活。這種禁慾的思想和生活，必需是內發的，不是外表的，如在耶穌的當時環境，一般的猶太人都特別地注意禁食，而耶穌對禁食問題則大加批評；如他說真實的禁食，不要故意在人面前炫耀或誇示，倒要把個人靈性的虔誠向上帝自然地流露出來，如云：「你父要在暗中察看」（太⁶ 16 18）。如此說來，禁食不是一種勉強或命令或儀式的事情；而其價值祇是在內心之真誠的合理表現。

耶穌不喜在當他還在世的快樂日子中，去吩咐他的門徒們禁食；但是他又預言說：「日子將到，新郎要離開他們，」此時他們內心的憂愁便要現出一種自然的傾向，——就是禁食（太⁹ 15 可² 19 20）

路 5:34。於此，耶穌爲要辯護他反抗禁食之理由，乃有是語了，如云：「有智慧的人決不情愿把新布縫在舊衣服上；或將新酒放在舊皮帶中；所以說：若有人想把新獲得的自由之福音同一團舊禮教接合起來，那便是糊塗；若是想把整個的新制度強迫着放在舊儀式內，那尤其是糊塗的了。如是，凡是新的虔誠就必需有其新的儀式來表現之（太 9:16, 17; 23:21, 22 路 5:36, 38）。以上種種言論，我們所搜集起來的，都是在證明耶穌他絕對的抗議以禁慾主義的儀式來約束新的宗教，或以舊禮教爲牢不可破的契約。實行禁食，曠蕩，不睡覺，種種行爲，縱不失爲一種受傷的悔過的精神上的相當而忠誠的表現，但仍非虔誠 (Devotion) 之精義所在。而耶穌所着重的祇是內心的狀態，克己的性情，靈性的皈依上帝等等。至於其他一切，耶穌對之則漠然了。」

現在我們要問：耶穌是一個禁慾主義者嗎？對於這個問題的答案，我們當然說「不是」的。因無論在他的習慣上或在他的教訓裏，他不會採用這種禁慾主義的語氣。他曾的確的吩咐人要克己，犧牲一己，和忘卻一己等。他吩咐人，應當以次要的事物去隸屬於至善，而且一切人類的競爭，到最後都必須向着公義方面去進行。但是他始終不會禁用一切次要的事物或企圖去剷除人類的本性和慾望。並且他不會教訓人去獲得人神間之靈交，祇在嚴守形式的禁慾的規條。老實說：關於禁慾主義的研究，祇有哈那克氏 (Harnack, 德國人，教會史學家，生於一八一五年) 說的一段話，是值得我們的注意，如

云：「在新約經典中之福音，根本就沒有禁慾主義的地位；其中所討論的，是我們應當如何去對付門徒憂慮，及自私鬭爭；其中所要求我們的和要我們必需脫離的，祇是愛的問題；但是這種愛的問題祇限於服事人及上帝的愛與犧牲一己的愛。這種鬭爭和這種愛，便是新約經典中討論關於禁慾主義的福音；假若有人抗拒耶穌的這種福音，可以說他是不了解耶穌的主義。人若不了解耶穌之主義的偉大性與重要性，便是不認識耶穌，因爲除了「犧牲自己的身體被火焚和捨掉一切所有的調濟窮人」之外，尚有一件更重大的事情待我們作的，就是克己和愛人。」 (賈廣林)

亞設

ASHER

這是雅各第八個兒子的名字 (創 30:13, 35:26) 因此，也是以色列一個支派的名字

(創 49:26)。這字的意思，爲「快活的」或「幸福的」，至把這名字給那孩子，是要表示那母親的快樂。那亞設支派所得之地，是在迦南以內 (書 19:24-31)，但終未爲那地的完全主人翁 (士 1:31, 32)。那分派給亞設的地方，就是後來所謂西加利利的，是以色列從未完全壓服的一種領地。那亞設支派只在以色列史上盡了一點義務，故不常見提出來。

照路 2:36 所載的女先知亞拿，她是屬亞設支派的。這種記載的來源，不得而知，並已疑爲不可靠的，但那也無大關係，因由亞設而來，不算甚麼特有光榮的一回事。

驢 ASS 參看動物論

充足的自信 ASSURANCE

這個名辭所表教義的實際，就是信徒由

於聖靈在他們心中所作的見證，因而自信在耶穌基督裏與上帝有交誼之謂也。由太(11:27)所言「除了子和子所願意指示的，沒有人知道父。」這是說，子把父顯明給一切相信的人，就有了充足的自信。看此二十七節的上下文，聖徒所充滿的最要緊的是信。約翰福音言及保惠師，對此教義越發擴展有力，並說真理的聖靈在人心，為基督作證，並且將接受於基督的，顯明給信徒看(約15:26, 16:13)。「乃世人不能接受的」(約14:17)。但是凡接受上帝基督聖靈的，與上帝很有滿意的交誼(約14:21, 23)。參看約(1:3, 19, 24, 4, 13)很有證據。

保羅首先說到聖靈直接和我們的心一同證明我們是上帝的子女(羅8:16)。在西(2:2)上說的越發明瞭。而希伯來所譯「滿足的指望」和「充足的信心」(希6:11, 10:22)，名辭雖異，意義則同。在希(11:1)所言「信是未見事的確據」亦同。這教義在福音中最是寶貴，信徒必然明瞭此義，並藉經驗，方能得之。證明道在人心，不但是「一種主觀的，有好意念，也是客觀的，要有好行為」此乃最大而緊要的道義(林後1:12, 5:22, 25)。主也明說由果子可以知道樹的性質(太7:15, 26)，正是此義。可見人生有道，方生出一種充足的信心哩。

和好(或曰復和) ATONEMENT

「和好」是耶穌基督之

功，挽回人歸於上帝，也是成就天父待人有意愛的一種主義。此功由耶穌在十字架上一次獻己，代替罪人，對世界之罪予一滿意的賠償，天父上帝與人的交誼，從此得以恢復。

耶穌的復活，乃為人們對於基督經驗的起點(林前15:17, 羅4:25)。始初教會的信仰，和使徒的宣講，都本於這種確信，是一定而無疑者。此種確信日有進步，由於耶穌復活後數次的顯現，越發令使徒覺悟受難，復活，升天，拿撒勒的耶穌，仍存在於教會中，和好之道的根基，就是在此。耶穌在世，行其職務的時候，曾說他有赦罪權能(太2:10)，且有異能證實了他的話。其在使徒心中則生出一種意識，相信惟一主有永生之道(約6:68, 10:30)，並且主也表明他自己是領人到父前的道路(約14:6)，又成就前所應許的話，要與所選的人同在，直到永遠(太28:20)。使徒聚集時，所行的第一件就是要求主去按照他的應許「有兩三個人奉我的名集會，那裏就有我在他們中間。」來助理他們去選立一位同伴，以補十二數之缺(太18:20, 徒1:15, 26)。而且如今的同在，有權能，再不受時地的限制，有坐在上帝右邊之權，又顯然援助了為道捨命的司提反(徒7:55, 59)，更向保羅表示自己為「義者」(徒22:14)，且特別顯明其意旨於保羅與亞拿尼亞(徒9:4, 6, 10, 16, 18, 9, 10, 23, 11)，也作成舊日所提及的更大的事(約14:12)，而

使徒也奉主的名行作了(徒)3:6:9:34。這是一種確信。在當時教會詩歌中，直承認耶穌基督為神。

對於信奉主名者所發赦罪之宣告，乃在五旬節聖靈降下以後，使徒才公佈出來。彼得也用五旬節的大事，證明耶穌復活，升天，得榮，有赦罪的實權(徒)2:23比較加)3:14。這樣的宣告，有一要點，就是人要做一信徒，必須先受聖靈的感動。這樣，吾人不可批評和好之道，有甚麼不公，因為必要經過悔改與受聖靈，方能得着和好的恩賜(徒)2:38:4:31:5:32:8:15:19:9:17:10:47:11:16:13:52:19:1:6。可見信徒的悔改，和聖靈的恩賜，有切要的相關(徒)2:38比較太)3:11，也表示人受聖靈以後的生活，可以效法聖子的模樣。這樣明顯沒有甚麼不公。福音雖是一種恩典的宣告，無條件的白白受恩，但也要人有道德的效果，且受聖靈方為得應許的證據(羅)8:13:14加)5:22:24。以後有不甚明瞭基督福音的人，批評因信稱義之道。然而保羅有一切要辯論，說因信稱義，有倫理，也有受洗所表的重生(羅)6:1:4。再是，心中有基督之神，為自己生活經驗的，自然認上帝為父(徒)10:7:羅)8:9:腓)1:19彼前)1:11(徒)1:4。這都說由父所應許的聖靈，得稱上帝為阿爸，就是父(羅)8:15:17加)4:6。

對於五旬節聖靈的滿溢，使徒解明這是彌賽亞的國度立在世界的標識(徒)2:16:21:5:31:32。此事很關切於耶穌的復活。使徒用復活證明耶穌被立為救主，以致能赦免人之罪(徒)2:33:38)。這樣，使徒

有基督常在而作赦罪根原的確信，遂看十字架為最寶重之物，且亦為基督得榮之路(約)12:32)。有人批評神學家過於注重耶穌的受難，以之為贖罪的樞紐。然考新約，此評殊為不合。雖然始初使徒，講道多注重復活，而復活也緊連於受難，本是一貫的事。受難雖由敵對者所給予，其中也有上帝的預旨(徒)2:23。吾人考使徒常引用舊約「兒子」二字(徒)3:13:26:4:27:30。接連又說上帝僕人的彌賽亞必要受死(徒)2:23:3:18:4:11:25:28:13:27。足證始初使徒講道，常宣告上帝之彌賽亞必要受死(徒)8:35。使徒見證復活，多用保羅所說基督的十字架(林前)1:23加)3:1。這樣看來，十字架算為一種福音，表明上帝的恩賜與赦罪，證實於基督的生活與其事功。所以基督事功，雖豐富之至，然用受難與復活可括盡一切。而新約將此二者聯在一起，因為救贖的效力，實在關聯於復活與受難。保羅有一式語，完全包括了此二者的意義，如言：「基督照着聖經所言，為我們的罪死了，而且埋葬了；又照聖經所言，第三天復活了(林前)15:3:4)。彼得的宣告，說上帝使耶穌復活，是予人赦罪的恩和悔改的心(徒)5:30:81:22:32:36:15:28彼前)1:21:3:21:羅)4:25林前)15:17。無論如何，十字架為基督中央的實際，換言之，受難為基督教義中央的要點。例如彼得說：「基督在木頭上親身擔當了我們的罪(彼前)2:24。保羅對此很有同心，其教訓的中心點，總以十字架為福音的定點(加)1:11林前)15:1提前)1:11提後)2:8。十字架也作為宣告的標準(加)1:8:9提前)1:3:6:3。對猶太和

異邦，同有這樣宣傳（林前 1 24），也傳於衆聖徒。那爲了基督的真理（林前 3 11 提後 1 13 14），大意不離十字架的道理（林前 1 18 23）保羅彼得在這事上很有同心。德國博士哈那克有一名言：「始初教會稱耶穌爲主，因爲他爲教會捨命，而且衆使徒確信他從死裏復活，坐在上帝右邊。」此乃新約的大意。

吾人考以後基督教的組織，和教會歷史，也是如此。第四福音與符類福音作同一的見證。啓示錄滿有稱頌羔羊的話（5 4 6 12 13 7 10 14 17 12 7 13 14 1 5 10 6 9）希伯來書開首雖多講普通的基督論，然而仍將耶穌受難爲教訓的樞要。羅馬書信多講由信耶穌死而復活釋義之事。故十字架與復活，成爲保羅神學之宗旨。

介於新約與教會歷史之間，有信經語與聖餐禮。卽此，大概可說信經爲歸教的信徒所必需者。然其信經仍以十字架爲中樞，可看使徒信經爲據。再則，作書信者有引用當時信經之語，如謂「我當日所領受又傳給你們的，第一，就是基督照着聖經所說，爲我們的罪死了，而且埋葬了；又照着聖經所說，第三天復活了。」（林前 15 3 4），這仍借用當時普通信經之語（提前 1 15）。洗禮爲信基督第一不可缺之事。然總與受難和復活分離不開（太 28 19 可 16 15 16 徒 2 38 8 13 16 36 9 18 10 47 48 10 33 19 5 23 羅 6 3 4 加 3 26 27 弗 4 4 6 西 2 12 多 3 4 6 彼前 3 21）。這一些都表示人聽聞耶穌受難而復活，他們就願意皈依受洗云。聖餐禮尤切近受難，紀錄這些話語，有獻祭的義味（太 26 26 28 可 14

22 21 路 22 19 20 林前 11 18 24 10 16 23 比較瑪 1 7 出 12 27）這樣看來，普通信經與教典，都注重十字架與受難之事。

考近今宗教歷史上，其論禮拜式，教禮，美術，經驗等，均縈繞乎十字架。如此，吾人可以推斷，誰將福音的教訓不以觸體地而以伯利恆或以加利利爲重心，誰卽失卻福音的中心，因爲在這地方，都是表明信仰歷史上實際的緣故。

和好的理論，是把降生與和好二者予以同一的重視。這種看法，在現今最爲盛行，大概爲受了科學與黑智爾哲學的威力。然而此種觀察，恐未必多本於聖經，乃多出於人的思索。雖然有神學家贊成，但還有神學家不以爲然，因其多出自人的思想，不盡合於聖經之道也。按照人的思想，上帝彰顯自己，和好乃其中必有的一事。如此，和好則爲降生的另一方面。從此而起的和好之道，乃自倫理一方言之也。何以證之？看主的順服，卑微，承認上帝，恨惡罪惡，直至於死等等，則吾人不能說這等看法爲不合，卻只能說這等看法爲不足（腓 2 5 11）。

歷史上和好的實際，其目的與解釋使徒多由舊約意義而察看出來，此乃一緊要之點。其特別者，是把立天國主義與爲王主義，聯爲一起，而成於受難的彌賽亞。如此，則成爲猶太人的絆脚石。若說立天國與立王，是猶太人所接受的，適合他們的意向。然而說受難的彌賽亞，是他們極端反對的。按照尋常看法，十字架與復活，是相對的事。然而索所注重的復活，首先作了經驗上的實際，令使徒確信耶穌是上

帝兒子(釋) 14 徒 10 26 13 23 22 23) 更認明復活為主死立功之正義，也是主素常對他們已經說過的。

耶穌受洗時候，也指點在其職務上更有所注重的事。從福音記載的話，表明他所作的，過於舊約所說的公義，如說：「容我盡各種的禮」的話，另外含蓄着救贖之功，這也要成就，而為主始終所未常忘懷的事。以後的使徒，也很注重主所要成就的救贖之事(太 4 1 可 1 13 路 4 1)。在受洗時，所聽見的自天來上的聲音，說：「這是我的愛子，」是將詩篇(27)所言兒子與以賽亞(42 1)所言的僕人二者聯合一起，正表示所說愛子，非經過受難，不願接受這樣的光榮(太 17 5 可 9 7 路 9 3 5)。如何成就這各樣的義，明說是由受難而得榮(路 9 31)。有時明明對門徒說，得榮由於受難，門徒不願聽受這話。耶穌就斥彼得說：「撒但退我後邊去罷」(太 16 23)。直到在十字架上的時候，旁人譏笑說：「你若基督，可以從十字架上下來，叫我們可以信你。」足證由常人看去，基督必不被釘十字架，而主耶穌自己十分願意表明基督與僕人是一個人。在使徒起初也不甚明瞭此義，與猶太人有相仿的見地。直到基督復活，把各樣的義實現成就了，方才恍然大悟。

主耶穌臨終的教訓，最顯著特殊的，就是必要受死，符類福音同有此記載(太 10 21 28 可 8 31 9 1 路 9 22 27)，並說主是向着這結局，這也是他一生趨向的底點。從一生諸多事蹟中，而選定為受難的僕

人(路 4 18)。他自覺為一憂苦人，正如以賽亞所言者(賽 53)。但符類福音是以歷史為出發點，而第四福音則由於理所必然者以立說。(約 3 14 10 17 18 12 31 13 30 16 11 33)

按照以上所說的受難，與西庇太的兒子所求耶穌在他榮耀的國裏坐在左邊坐在右邊的事，很有反映之點在。從主耶穌的意識，彌賽亞的王位，乃由服役至死而來。所以人看主耶穌來到世上捨命，為的救贖衆人從罪裏出來。出埃及的事可算是一預表。他在世服務，盡各樣的禮，正可作為救贖衆人的代價(可 10 45 提前 2 6 多 2 14 彼前 1 18 賽 53 10 撒下 7 23)。

耶穌這樣承認他死的正義，不是偶然，也包涵着固有的價值。經上論耶和華僕人的預言，必提及受難。實際的說，耶穌為罪而獻己，然而受苦與死亡，都由於他自己願意，如以賽亞(50 4 9)上所言，這其中必包涵一個道義，說非有道德之功，則主的死恐不能作一中保的斡旋。然而決不可說耶穌自己取死，若自己取死，那麼，所作贖罪之功，便無有效驗。但是主所盡的，不是虛禮，而且越過了一切，成為人類的弟兄，代替他們受難(來 2 10 18)。他的死實在感動人的良心(9 14 22)。所以不能說主的死為自殺。在彼拉多前作過美好的見證(提前 6 13 比較啓 1 5 3 14)。他的任務，在設立天國以捨己為基(太 20 28 約 13 4 13 15)，以傳福音於窮人為本(路 4 18)。此等事乃是常存謙遜心而行的(太 11 29)。所以直等到要受審判而得勝(太 12 20)，及至時

機成熟，即承認時候到了（約^{12 23 17 1}可^{14 4}）總括的一句話，客西馬尼園的哀禱，和十字架上七言，都是表明他受難的事，乃出於情理之自然。反言之，雖出於自願，也由於外面加乎其身者。直到復活以後，人才明瞭看出十字架的正義，如同說：基督應當忍受這些事，進入他的榮耀（路^{24 26}）。

和好圓滿的神學，是屬乎福音之義，而且必然發現一個精神的經驗，本於基督之死，作罪孽的挽回祭。但除了幾位有名的神學家以外，如今的趨向，多少悖乎福音之義，而趨重於倫理一方。據他們想，求和好精神的原則，在於耶穌之無罪的悔悟和他完全的順從。因此，他們將耶穌獻身之道看的有些模糊，以致把聖經所言耶穌的死，使罪人與天父和好之道，其實重的價值有些低減。雖然他們承認耶穌的悔悟和順從，也由於恩賜的分與信徒。然而按照新約意義，於順從與得恩之中，又加入代替獻身之義，如此二者均得到有適當的意義。

聖彼得論和好之道，將順從與瀉血（彼前^{1 2 14 18 19}）去與在木頭上擔當我們的罪（彼前^{2 24}）聯合一起。三義一同插入於「約之血」（出^{24 6 8}利^{16 14 19 17 11 12}亞^{9 11}）亦言及「新約」（耶^{31 31 33 38}西^{36 25}）與按手於祭牲有關（利^{10 21}）可將賽^{53 4 7}與彼前^{2 21 25}細細參比。總而言之，照此等意義，明明指點罪的遷徙與完全代替的意義。彼得以此二義，作為他的福音宗旨（彼前^{1 12}）並且也為此作見證（5 1）。基督教的社會，或是上帝的子民（2 9 10），是

用寶血贖回來，放在聖約之下。這樣，基督徒的順從，沒有贖罪之義，因這些已經在罪上死掉了（2 24）。

聖約翰的著作，很合以上所說的道理。信徒與上帝的相交，就是永生。但是，這奧祕的聯絡，其成就乃由於上帝兒子耶穌基督的洗滌（約^{1 7}）赦免也是由於洗滌（約^{1 9 10 2 1 3 5}）並且作了普世界人罪孽的挽回（約^{1 2 2 4 10}約^{4 43 11 51}羅^{3 25}）這樣，耶穌基督的死，那居先的權能，就是把上帝對於罪而落在罪人身上的震怒，作了完全挽回的實際（啓^{6 16 17 14 19}）。

保羅論和好之道，解釋的越發圓滿。大概的說，在起初的書信多講信徒與上帝和好的成功，由於耶穌基督的救贖。以後的書信多講聖子的性格。有神學名家常將救贖的意義，位置次於降生。依我個人見解，神學若把救贖次於降生，其對於基督上的經驗，即有相當的缺少，倒不如由和好上面講降生的為是。按保羅論十字架有兩方面：即死與復活，作了他福音的宗義（林前^{1 18 23 2 2}加^{5 11}提前^{2 5 7}），亦作了洗禮聖餐的根基，赦免的本源（西^{2 13}弗^{4 22}）又作基督上倫理的原動（羅^{6 4}）作信心的動機（林前^{12 3}）更作精神生活的動力（林後^{4 11}加^{2 10}）亦作永生的證據（提後^{1 10}）大凡接受基督教恩的，各人的經驗，覺得實在是如此。譬如受洗下到水裏，是表示與罪一同葬埋，從水裏上來，是表示復活，所以主的死，葬埋，復活，在信徒的受洗，如同親自經驗一番。這樣，基督上的生活，其特色是從十

字架而來的，信徒作一新人，是穿上基督的義而成的（弗_{4:21}），對世界而論，信徒是已釘十字架（加_{6:14}），身上帶着主耶穌的印證（加_{6:17}），身上補滿基督所缺少的一分患難（西_{1:24}）。如此看來，基督神學上第一的義務，就是按照保羅的意義，將這道理宣傳出來。

保羅用和好二字（羅_{5:11}），意為使雙方復和之意。再申明一句，復和的說法，必有不和在先。按之不和，乃是人的一種違犯，對於造化主沒有感恩的心，不感恩便為罪。有人在神學內，對此作為所用的字較輕一些，但不可忘記罪有其深義，能如此，方不埋沒十字架的價值。此乃保羅所最注重者，試分為三說，申明於下：

(一) 基督死使天父與人復和。聖經上雖沒有這等語句，然而卻滿有這等意義。若僅說人與天父復和，意似為不足。有人看十字架的恩賜，乃感人心使其與天父和好，但此說不能完全包盡保羅的意思。按保羅說法明明包涵兩方：保羅有許多話語，表明基督之功雖由父而起，如林後_{5:18,19}，羅_{5:8,8:32}，西_(1:19,20)，弗_(1:9,10)，帖前_(5:9)，多_(3:4)等處，然而都是有愛心中保的作為，（林後_{5:14,8:9}，加_{1:4,2:20}，羅_{8:37}，弗_{5:2}，提前_{2:5,6}）。由這種動作，便改變了天父對於罪人的態度（帖後_{1:8,9}，羅₈），把上帝的震怒移開，不歸到罪人身上（帖前_{1:16}，羅_{5:9}，林後_{5:19}），並開了一條路，使天父不但由憐愛，尤其也由公義來赦免人罪，如此，始能在兩方面來維持上帝永存的真理。

(二) 基督的死是上帝的作為（多_{2:13}，羅_{1:4}，林後_{4:4}，西_{1:15}，腓_{2:6}，羅_{9:5}，徒_{20:28}）。神學家德里 Dumey 說：「就是在這最後的手段，吾人才覺悟基督之為神。」經上說：「上帝在基督裏。」又說：「由復活顯明為上帝的兒子」（羅_{1:4}）。這樣，上帝與基督實際的並無有分別。保羅以恩為上帝白白的賞賜，並且由耶穌基督的恩賜，使吾人都成為富足（羅_{5:15,16,20}，林後_{8:9,13,14}）。「基督的愛，激勵我們，因為他替衆人死。」又說：「上帝在基督裏，叫世人與自己和好」（林後_{5:14,19,20}）。這樣，成就基督為兒子的地位，始終是上帝自己之工。「上帝差他兒子的靈進入人的心，」此言表明在人的心中，與上帝有父子的聯絡。因那差遣兒子的靈進入人心的和差兒子到世界的，同是天父（加_{4:6}）。按照此義，人的心既有耶穌的靈，就不應有反對代替贖罪之道（林後_{5:21}）。因為中保與父本來為一，所以不能說是外來的一位代替者。若分析中保與父為二，不是保羅之意，也不是新約之道理。蓋保羅與約翰同說上帝顯現自己，其作為現於基督之工。救贖與創造，乃並行而不相悖（加_{6:15}，西_{1:18}，弗_{1:10}，林前_{15:20,28}，45）。就創造說，上帝若看為善美，是為一種道德，同時，就救贖說，上帝也看為公義，是為一種道德，也看人為另一種新人，且是重價買來的，（林前_{6:20}）。

(三) 先有和好，後有人的復與。此乃近世德國神學所不承認的一種道義。這樣，他們不但悖乎福音，也不符於保羅之說。例如神學

家立特士爾 Byss 說：「基督之死，不外爲維持他在宗教上與上帝之聯絡。」果如此說，基督之功，與福音之榮耀，埋沒了不少，並且與保羅所講的道，也有些不合，即失掉主的完畢之功。因爲保羅毫不懷疑基督之功，視基督的復活，是有目的的，是可觀的，而且有實際的效果。如說：「我們作仇敵的時候，藉着他兒子的死，得與上帝和好。」羅 5 10 西 1 21 羅 3 24 26，而且證明上帝沒有虧欠公義。蓋爲用救贖作了和好方法，補滿了公義也。舊約的表象，把罪放在祭牲的頭上，在舊約爲形象，在基督爲完成。羅 8 3 林後 5 21 加 3 13 參考利 16 5。如此的救贖，不是人代替人，乃是神置自己於罪人地位。這樣，顯明了上帝的公理，有律法和先知的明證。羅 3 21。基督的死，一次把公義完全了，不用再加深人的甚麼功。然而人由着信仰，方能享用這代替的功勞。林後 5 21。保羅對於和好之道，引伸解釋，引導人獲得降生之恩賜。羅 5 12 21。基督乃第二亞當，人類似乎集中於他，由他抱重造人的精神，如此，基督救世和改造的功，越過代表之義。因爲在基督裏衆人都死了。林後 5 14。此乃保羅神學之特色，在於與基督聯絡而發展爲新生命之道。羅 12 4 5 弗 4 25，也從聖靈與基督方有交誼。林前 12 13 林後 13 14。可見第二亞當，乃活潑之靈。羅 8 11。

選民與上帝的情誼，意即上帝之神，住在他的中間，這是舊約通常的大旨。賽 63 9 15 結 36 27，同樣，基督的身體即是教會。西 1 24。以救贖爲第一要務。徒 20 28 弗 1 14 22 2 11 16 4 6 多 2 14。靠血而

得親近。弗 2 13。漸漸成爲聖神的聖殿。弗 2 21 22。依信心而得聖靈的恩賜。弗 4 7 16 羅 12 3。基督同在，即兒子之神散於人心，亦即上帝充滿一切。弗 3 19。由聖靈進到父前。弗 2 18，表顯聖神之恩賜。林前 12 4 11 羅 12 6 8，並且彼此互相助長，以致長大成人，滿有基督長成的身量。弗 4 13 15 16 西 2 19 羅 12 4 6。這是保羅的見解：用洗禮聖餐，分賜於羣衆，使其共同享受，表明其中有彼此聯絡互助之義。弗 4 4 5 林前 4 17。

對基督之死，可謂是成就一種挽回的作爲，而作罪人因信成義的根基，如此，主死的問題，可作人的感恩的崇拜，亦可作復興新人的根源，雙方俱到，實在合乎理性。因爲就理性上解釋，十字架實在是堅固律法。羅 3 31，而且也顯爲供給人心的需要。如此，從人的經驗上，覺爲合乎理之當然。但是，此種代替之祭祀，仍要從內心覺悟，勝於心內的明白。大概的話，這是宗教的，不是理論的。從實際上觀察，自有人以來，直到如今，不知上帝的人，這是摸索探求和好之法。這類證據甚多，從比較宗教上和一切神話，都可以證明，在何處有祭祀，在何處即多少帶有追求和好的色彩。

新約不是廢棄舊約祭祀，明說基督是上帝的羔羊，指明舊日的祭祀。希伯來書明說：「聖子立自己爲祭物，也爲祭司；又說：『在這末顯現一次，把自己獻爲祭，好除掉罪。』」來 9 26。按舊約所載希伯來人一切祭品，統爲新約十字架的預表。然而摩西的祭祀禮儀，比較異邦

有其特別，因為他都是按照上帝的命令而作的，不過仍不能算為圓滿，只算是過渡的罷了（來_{10:11}），而且所供獻的，不是自己，乃藉外物（_{9:12, 25}）。新約在別處，表明基督為中表，為教主，為道成人身，而在這一次，則說作一祭司，將自己獻上，使人成聖（_{2:11}）。奉獻乃與十字架同義（_{13:12} 參_{2:9, 10}）。其功完備，是因為上帝設定的（_{3:2, 5, 14}）。他永遠作大祭司（_{5:17, 21, 28}）。藉着永遠的靈（_{9:14}），因所受苦難學了順從（_{5:10, 9}），完成了設立祭禮的作用（_{8:3}），以獻己身成就了預定的旨意（_{10:5, 10}），即作一永遠的大祭司（_{10:12}）。此中沒有比喻，乃是一完全的實際，他是用自己的血，一次進入聖所（_{9:12}）。這樣鄭重主的死，是為他的死，人得以潔除了罪，可坦然無懼的進到父的寶坐前（_{10:19, 4, 14, 16}）。如此，新約所供奉的血（_{9:18, 22}），不是主的生命，因死而分散於衆，乃是必藉着死才能贖罪（_{9:15, 10, 29} 參可_{14:24}）云云。照此意義，與彼得所說：「主在木頭上擔當我們的罪」（彼前_{2:24}），多有相同之意。

有一般人對於屬乎祭祀一類的話，是所不喜的，故於希伯來書論祭祀事，不樂接受，因而有自己的解釋，吾恐這樣便不能圓滿和好的真意。希伯來書講的雖是詳細，然而福音所言基督為罪人救贖，大意亦同，且亦完備。若以倫理名辭來說福音的宗旨，為表示上帝的愛，主的順從，神的性格，這些都對，到底仍未將和好的道義，發揮到圓滿。但吾人敢說，十字架若不為救贖的，也即再不能作一啓示的。因為

宗教界的三大要素，即上帝與人與罪的關係，十字架實在能發予一圓滿的應付。其中涵有的奧秘，如人能接近神的個性空前，其意非保持有宗教界的奧秘，則不能十分瞭解。此奧秘能發光亮，照入人的生活與人的經驗之中，奧秘仍然奧秘，不能用簡單的話，使之消除。此奧秘各宗教多少都有，基督教尤其如此。譬如聖典之水，酒，餅，作了神人聯絡的交誼，此亦保羅之意，他說：「敬虔的奧秘，」又說：「被傳於萬邦」（提前_{3:16}）。無論為個人為社會，均表示必需有上帝在其生活之中，非有代替贖罪之禮，此外沒有甚麼話，說明此項需求。論十字架如何使罪的賠償得圓滿解決，用比方話語，終為不足，然一言以蔽之，十字架即可謂完全成功了。因救贖本是一永久的事情，能括盡人的經驗，但是經驗不能包盡救贖，雖用盡各樣的理論，比較實際終為不足，然而人總覺得於公理是十分符合也。論此和好之道義，從前有一著名監督蒲脫勒 Dr. Butler 曾有很切當的話語，他說：「論基督為我們所受的苦的功能，有人用心解釋過，往往過於聖經所准許者。還有人因為不能解釋，即廢棄不論，而僅限制於主在世的職務，稱道他的訓誨，和作的榜樣，以及為教會之主。然而福音成為福音的理由，不但宣告罪人有得救的可能，並且也把他放在得救的地位。這是用主所受之苦而得來的。那麼，吾人可以用感恩的心，接受這種利益，並遵行他所立的條件，作為配受這利益的先容。所以無需乎多所論辯救贖之如何而成功吧。」

(Dr. Morgan, 周雲路)

基督之品德

ATTRIBUTES OF CHRIST

在那稣基督神

聖的人格裏，兩種完備的性質和合起來。故此基督的品德，可區分為三部份：I 屬於他神聖性質的，II 屬於他二性和合的，III 屬於他真人性質的。吾人研究此數點時，則見虛已一事頗為重視，至以下之編列，乃暫時設定者。

I 關於基督神聖性質的品德：耶穌基督乃是神聖品德的表現。『他是那不能看見之上帝的像』(西 1 15)；『他是上帝榮耀所發的光輝，是上帝本體的眞像』(來 1 3)；『爲上帝的能力，上帝的智慧』(林前 1 24)——據一般猶太理學家看來，與道字「*Logos*」的意義相同。他將上帝所說的話應用到自己身上，把「我」字改成「你」字(路 7 27 參瑪 3 1 路 1 17 3 4)；他斷言說他是來自上帝(約 8 42 17 8 13)；他自言有權解釋並改正摩西之律法(太 5 27 28 可 10 4 5)；他在聖殿中行使主人翁之權(約 2 14 15 太 21 12)；他承受多馬所奉之尊稱(約 20 23)；他將自己之名永久與父名同列(太 28 19)。

約翰將以賽亞異像中之神聖人格看爲即是基督(約 12 41)。保羅叮囑以弗所長老「牧養上帝的教會，就是他用他自己的血所買來的」(徒 20 28)，並將先知約珥的話應用到基督身上，說「凡求告主名的，就必得救」(羅 10 13)。基督就是所祈禱的一位(徒 7 59 1 24)，並且是門徒等所求告的名(徒 9 14 21 林前 1 2)。在書信內雖無一

處明言基督之神性，而字裏行間固無處不承認其神性。他的名與父名同列，並且所用的動詞是單數的(帖前 3 11 帖後 2 16 17)；稱之爲主(羅 10 9 林前 12 3 等)；他是一「永遠可稱頌的上帝」(羅 9 5)；並且「上帝本性一切的豐盛，都有形有體的居住在基督裏面」(西 2 9 參 1 19 約 1 16)。

(1) 永遠存在：基督自言他本是從天降下，但是仍舊在天的(約 3 13)。其存在沒有起頭之意，合於「還沒有亞伯拉罕就有了我」一句話之內(約 8 58 參啓 21 6)。並且說他與父在創世以前所同有的榮耀(約 17 5)。太初有道，萬有是藉他而造(約 1 1 3 西 1 16 來 1 2 10)。他是萬有的維持者(西 1 17 來 1 3)。他「是首生的，在一切破造的以先」(西 1 15 17)。

(2) 對於上帝無匹的關係：只在少數章節中耶穌稱自己爲上帝之子(路 22 70 約 5 25 9 35 11 4 參太 27 43 約 10 36)；但是他却早就覺悟他的子職(路 2 49)。他常承受這種名號(參太 16 16)，以致令人控之爲僭妄(約 19 7 參 5 18)。此名早被選用，以表示基督人格的無匹(徒 9 20 羅 1 4 等)。他被稱爲「獨生子」(約 1 14 18 3 16 18 約 1 4 9)。主稱上帝爲「我的父」，或「你們的父」，却不稱「我們的父」(除却教訓門徒祈禱時用之，太 6 9 路 11 2)。如此，即將他自己與門徒顯然地分別出來。

(3) 合一與平等：猶太人解釋耶穌所說「我父作工直到如

今我也作工』的意義，為將他自己與上帝列為平等，耶穌對於此解，並不加以糾正（約 5:17, 18）。『我與父原為一』，乃言其性質相同，而非言其同為一位也（10:30 參 5:23 10:33 14:7 17:11 21:22）。很難敘述保羅如何將基督與上帝聯合，而為教會存在之根據，並為屬靈的恩惠和平安的源頭，除以為與上帝有同一之資格而外，無他道也（帖前 1:13 11 帖後 1:1 林後 13:14 參 腓 2:6）。

(4) 附屬與依賴：此乃屬於孝敬的關係，頗清楚地合於約 5:19：『子憑着自己不能作甚麼，惟有看見父所作的，子纔能作，父所作的事，子也照樣作』並於約 14:28『父是比我大的』（參約 5:22 6:37）。故此在保羅的書信中有『萬有全是你們的，並且你們是屬基督的；基督又是屬上帝的』（林前 3:21 23 參林前 11:3 15:28）。

(5) 普及的能力：基督即在地上時，亦常言有此種能力，然未升天前則不能完全行使之（路 10:22 約 10:15）。他授有管理凡有血氣的權柄（約 17:2）：『天上地下所有的權柄，都賜給我了』（太 28:18 參約 3:35 13:3）。彼得稱之為『萬有之主』（徒 10:36）。保羅言伊『在萬有之上』（羅 9:5）：『他是各樣執政掌權者的元首』（西 2:10）。他雖然看不見，却至今仍與教會同在（太 18:20 28:20 參林前 5:4），在無形中負着管理並指導的責任（徒 9:10 22:18 23:11 並參一切致教會之書信及啓 2:3）。

(6) 神聖的覺悟與知識：耶穌自謂對於父有無匹的認識，並

獨有彰顯他的能力（太 11:27）。他所說天上之事，有神聖覺悟者方能知之（太 18:19 路 15:10 約 3:12 14:1）。他是要求的大先知（約 6:14 徒 3:22），為完全啓示上帝旨意者（來 1:2），但是他與最大的先知有分別，他說預言是本乎他自己的權柄，他從來不用『主如此說』的話來作為他使命的先導。『所積蓄的一切智慧知識，都在他裏面藏着』（西 2:3）。他曉得自己的苦難復活，並且把詳情告知門徒（約 18:2 可 8:31 9:31 23 等，參 14:8）。他預先說明門徒要受的苦（太 10:18 19），並耶路撒冷的毀滅（路 19:43 44 21:21），末世以前的事（太 24:1），並人類的審判。他也知道人們的思想。此種知識有屬相對的（可 2:8），有屬絕對的（約 6:61 路 11:17 參路 7:39 40 9:47）。他對於萬人的思想及生活有超然的知識（徒 1:21）：『他知道萬人，也用不着誰見證人怎樣，因他知道人心裏所存的』（約 2:24 25）。

(7) 自信與獨有的宣言：他的工作是別人所未曾作過來的（約 15:24），他的言語比天地更持久（太 24:35），人們將因與他的關係而被審判（太 7:23 10:32）將因他們信他與否而被審判（可 10:16 約 6:40 12:48）。他要人撇棄一切事物，因為那些事物能阻擋人跟從他（太 8:21 10:37 可 10:21 路 14:26）。為他的名所受的苦難與損失必要在來生得着報償（太 19:29）。就是現在凡為他名吃苦的人也是有福的（太 10:11）。他自稱為世上的光（約 8:12 9:5 12:46），為道路，真理，生命（約 14:6）。只有與他聯合方能得着永久的生命，靈性的力量 and 長進（約 5:

40 5 6 10 28 15 4 5 17 2) 他是賜安息與和平的(太 11 28 約 14 27) 聖約翰(約 1 9 約 1 5 12) 和聖保羅(羅 8 1 腓 4 13 提前 1 13) 都把這些事情予以證明。

II 屬於二性和合的品德：

(1) 中保：有兩種歸於「上帝之子」的中保的動作，須得予以區分，一方面是顯明道在上帝創造和維持萬有之前，一方面顯於基督的工作裏，引人轉向上帝，改變其對照的關係而使之合而為一，使上帝在一切之內。前者已經說明，後者顯於論及基督的章節裏，這些章節說到使他使我們脫離罪惡與撒但(約 12 31 33 來 2 14 15 約 1 3 8) 使我們獲得永生(約 3 14 15 8 51 羅 8 23 等) 使我們獲得聖靈的優渥的威力(約 14 16 26 徒 2 23 多 3 5 6 等) 使我們得着基督的恩惠(林前 1 4 5 弗 1 3 4 等) 使我們得有他為我們代表的大祭司(來 4 14 7 25 26 等) 中保之名見於提前 2 5 來 8 6 9 15 12 24 等處。

(2) 統治：基督降世的一種目的，就是建設一普世不滅的社會，名為天國，或上帝的國。曾有預言說他是國王(亞 9 9 參太 21 5) 他自己論及他的國事(太 13 41 19 28 路 22 30) 受彼拉多的稱呼，却解說其國不是屬「此世的」(約 18 36 37) 撒但誘主採取一捷便而有罪之方法使此國早日實現(太 4 8) 他乃萬王之王，萬主之主(啓 19 16 參 11 15)。

(3) 對於他使命的覺悟：他屢次說「父差遣我」(約 6 44 8 16

參 20 21) 差遣我的」(約 7 33 12 44 10 5) 我奉差遣」(太 15 24 路 4 43) 在他的生活裏有一定的目標，「我為此而生，也為此來到世間，特為給真理作見證」(約 18 37) 此種覺悟包含在「必須」二字內，並且包含着道德的義務，尤其是那出自神聖職任的強迫(可 8 31 路 24 46) 參路 9 51 「他面向耶路撒冷而行」。

(4) 無罪：他雖對於罪惡及聖潔有完全的認明，並且指導悔改的人們，斥責自以為義和驕傲的，但他自己却毫無罪的感覺，或需悔改。他說罪惡與他毫無干係(約 14 30) 他要人們來考查他有何罪(約 8 46) 他在臨終時能說：「我在地上已經榮耀你，你所託付我的事，我已成全了」(約 17 24 參約 8 29 10 30 太 3 17 5) 先鋒約翰為其真理作證(太 3 14) 許多親友為之作證(約 1 14) 仇敵(可 14 55 59) 審判官(約 18 23 太 27 24 路 23 15) 賣他的(太 27 4) 亦為之作證。基督的完全道德在書信中隨處可以見到，「那無罪的」(林後 5 21) 「他並沒有犯罪，口裏也沒有詭詐」(彼前 2 22) 他是聖潔(徒 3 14 啓 3 7 來 7 26) 公義(彼前 3 18 約 1 21) 清潔(約 1 3 8) 無邪惡，無玷污(來 7 26 參來 4 15 約 1 3 5 彼前 1 19)。

(5) 榮耀：使徒約翰將其經驗總括來說：「我們見過他的榮光，正是父獨生子的榮光」(約 1 14) 以賽亞在異象中見過他的榮耀(約 12 41) 在神蹟中顯出榮耀來(約 2 11) 並顯在變像中(彼後 1 17) 在某方面此種榮耀被棄置一旁，或被化身遮掩起來(約 17 5) 。

但基督當要以死並復活再得回之(約12:23, 23:17, 1:5 參約12:16, 腓3:21, 啓5:12)；「曾被殺的羔羊，是配得權柄，豐富，智慧，能力，尊貴，榮耀，頌讚的。」他要在榮耀中降臨施行審判(太25:31 參太12:28 彼前4:13)；書信中稱他爲「榮耀的主」(林前2:8 雅2:1)。

(6) 拯救：他在地上的使命，是「尋找並拯救失喪的人」(路10:10 參路9:56 約3:17 提前1:15)，他名含有拯救之意(太1:21)。他是拯救的創作人(來2:10)，祇有兩次完全提及救世主之名銜(約4:42 約1:4 14 參提前4:10)；但救主二字則屢次發見(路2:11 參2:30 徒5:31 13:23 腓3:20 彼後3:18 等)。要注意與此相關的事，乃是他說人子在地上有赦罪之權；這見於其對雅者之言，對旁邊站着的人所解釋的話(太9:23)；並對罪婦之言(路7:48)；參徒5:31 10:43。

(7) 審判：最重要品德之一，就是審判人類之權，包括對於人的思想，動作及環境有完全的知識(參林前4:5)；施洗約翰預言此乃基督之工作(太3:12)，主自己亦確言之(太16:27, 25:31 等，參啓22:12)。此權乃交付伊者(約5:22)，因爲他是人子(約5:27)；並且門徒應當儆醒，祈禱，能以勝過一切，得站立在其面前(路21:36)。他是上帝所立審判活人死人的主(徒10:42 參17:31 提後4:1)；我們在他的臺前都必顯露出來(林後5:10 參羅14:10)。

(8) 至高之權：他在自然界施行此權(約2:9 太8:26, 14:25, 21:19 可8:35, 36 路5:4, 5)。他對於醫治的各種神蹟，表示他有支配疾病的

權能。有時以手摸爲醫治方法(太8:3, 15:20, 31 路22:51)；有時用一句話(太12:13)；或用可見及可觸之事物爲方法(約9:6, 7)；甚至不問距離，亦發生效果(太8:13 可7:30 約4:50)。支配死亡的實例，亦有三次(可5:41 路7:14 約11:3 參太11:5)。他管理惡鬼之權在多處可看出(可1:24, 5:7 路4:33 等，參徒10:38)。他比強者尤強(路11:22 參太4:10, 11)。其教訓(太7:23 可1:22)與其言令人希奇(路4:32)；其神蹟之效力令人驚奇(太15:31 可5:20 路11:14 約7:21)。在其門徒中亦有此種感覺；「他們心裏十分驚奇」(可6:51)；「他們又懼怕，又希奇」(路8:25)；「門徒希奇他的話」；又「分外希奇」(可10:21)；「他們末次上耶路撒冷去，在路上時，「門徒希奇，害怕」(可10:32)。

(9) 威嚴：此種品德與上條緊相接觸。施洗約翰言基督遠高過他(約1:27)，基督亦言約翰爲最大之先知，因爲他是基督的先鋒(太11:9, 10)；門徒不敢問他(可9:33 參約4:27)；那些來捉拿他的人仆倒地上(約18:6 參10:39)；彼拉多聽見自主謂是上帝子就越發害怕(約18:8)；邪鬼見其威嚴而驚懼(路4:33)；格拉森人也是如此(可5:17)；發怒(路4:28)；仇敵羞慚，羣衆歡欣(路13:17)；百夫長自覺其不配(太8:8)；彼得自覺其罪(路5:8)。

(10) 權能使用的禁制：此種品德頗爲顯著。基督從來不用其神聖權能爲個人之利益(太4:2, 3)；亦不用之毀滅生命(可5:13 太21:19 爲例外)；他禁制此權的使用，爲使聖經應驗(太20:6)；主行使此

權每因當前人們缺乏信心而有限制(太13:58)。

III 屬於基督真人的品德：基督成爲真人，就將我們人類墮落後的性質承攬在自己身上，即如有限制，羸弱，及一切未受罪污之尋常感情。他有血肉之體，在諸事上與其弟兄相同(來2:14, 17 參羅8:3)。他有真人的志願，但是永遠順服在神聖旨意的指導下(約6:38 太20:29)；有人的心(太20:33 約12:27)；有人的靈(可2:8 路23:46 約11:38 彼前3:18)；他是唯一的代表人(林前15:22)；一切都含在「道成了肉身」一句話內(約1:14)。自主復活後，其人格永久不變，乃明顯的(參約20:27)；帶着他榮耀的身體升天；在那裏爲我們代禱如大祭司然(來4:14等)；並且將來要照着上升的樣式再來(徒1:11)。

(1) 能力有限：這似乎包含在化身之內；此種光景特別爲馬可所注意，他在數處記載主的無能(可1:45, 7:24, 6:5 參太13:58)。

(2) 知識有限：對於此點，耶穌自己曾明確的說(太24:36 可13:22 參徒1:7 來10:13)。在幼稚時逐漸長大，滿有智慧(路4:40)；無花果的故事，合着他希望尋得果子(可11:13)。他祈禱，似乎對於將來不甚明瞭(太20:39)；他詢問，爲得着消息(太9:23 可8:23, 27, 9:21 路8:20 約11:31 參可11:11)。

(3) 詫異與驚訝：祇有兩次說到耶穌詫異(可6:6 路7:9)，但說到驚訝方面是對於他父母(路2:40)；對於門徒的遲信和愚蒙(可4:40, 7:18)；對於西門的睡覺(可14:37)；參可14:33「驚恐起來，極其難過。」

(4) 需要祈禱並與父的交通：有時主整夜祈禱(路6:12)；祈禱常與其生活中大事相關聯(路3:21, 6:12, 13:9, 18:28 約12:27 太20:36, 37 參來5:7)；在日間勞力之後祈禱(太14:23 可1:35 路5:16)。主亦

祝謝(太11:25 約11:41)。耶穌爲門徒祈禱(路22:32 約17)；並教導他們祈禱(太6:9 路11:2)；但他從來不招集門徒與之同禱(參太14:19, 18:13 路11:1, 24:30等)。

(5) 試探：試探對於耶穌是真實的(太4:1-11)；撒但祇暫時離開主(路4:13 參路22:53 約14:30)；彼得亦曾試探主(太16:23)；仇敵亦然(路11:53 參路22:28)；「他也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是他沒有犯罪」(來4:15)。

(6) 苦難：苦難，係來自試探(來2:18)；但特別指着主在世生活末後的日子所經過的情形。這樣以賽亞所說受苦僕人的預言就應驗了(可9:12 路24:26 參徒20:23)；彼得在往該撒利亞腓立比的路上的承認，令耶穌從此注重其彌賽亞方面的預言(太10:21 參太4:17)。此二字在福音內絕對的用法，是在路22:15。主藉着苦難，從人類經驗裏學了道德的訓練，「因受苦難得以完全」，「因所受的苦難學了順從」(來2:10, 5:8)；如此他方能爲基督徒留下榜樣(彼前2:21 約1:2, 6:33)。他表顯無比的信仰(來9:26)和倚賴(約11:41, 42 來2:13)。他是我們信心的創始成終者(來12:2)。他完全順服約瑟

與馬利亞(路)251)並其天父(太)262參羅)519)基督生活的目的括在一句話內，即：「上帝阿，我來了爲要照你的旨意行」(來)107)。

(7) 有人類的脆弱傾向：耶穌經過飢(太)42218參約)431)渴(約)471928參太)2721)疲乏與痛苦：「因爲走路困乏，就坐在井旁」(約)46)；在船上睡着了(路)822)；在園中有一個天使來加增他的力量(路)2243)；他背不動自己的十字架(可)1521)；似乎他需要幫助(參林後)134來)415)；他沒有疾病(太)817之言，並不含有此意)；他是真死了，但是出於甘心樂意的死(約)101718並注意福音內不會用死字來形容他生命的過去)；參羅)9「死不再作他的主了」並徒)221)。

(8) 憂愁：預言已大大應驗，就是彌賽亞乃是「一個多憂多悲的人」因爲他對於人類的性質有如此的洞悉，並對於人世的禍變有如此的同情，所以憂愁是不能避免的(參約)113338)；憂愁是來自罪人頂撞之言(來)12參彼前)22122)；最大憂愁的緣故，乃是他的動機與行止被誤會。有一次他的親屬說他是癡狂(可)321)；他的仇敵說他是被鬼附，是癡狂(約)1020)；並說他的工作是屬於別西卜的(路)1115)；並且有失望(路)1334約)540)；對於要來苦難的知識在他的生活上如同遮上一個陰影(路)1259約)1227)；這些憂愁都包含在末次上耶路撒冷的敘述裏(可)1032)；在晚餐時他心裏憂愁(約)1321)；主在園中的痛苦，福音中說的清楚。

(9) 歡喜：如果看耶穌一生是有繼續不斷的悲憂愁苦，便是大錯特錯了。我們所研究的事多半屬於他末後三年中的，但是在他前三十年內，確實有許多真正的快樂辰光，他三十年作誠實的木工，住在美麗的拿撒勒環境之內，尤特別是不覺有罪污及不盡本分處，故無絲毫悔恨的念頭。從福音裏可以見到他對於自然界並兒童遊戲的欣賞。一次記載耶穌心中歡樂(路)1021)；數次論及他自己的歡喜(約)111515111713參路)1510)；他與父的交通必覺得快樂(太)1125約)1141)；並在勝利的覺悟裏有快樂(路)1018約)1633)；在稱讚百夫長時面現和悅之色(太)810)；並對彼得言時亦然(太)1617)；參太)1616路)1940約)433)；故此來)123)說：「他因那擺在前面的喜樂，就輕看羞辱，忍受了十字架的苦難。」

(10) 謙卑與溫柔：此種品德顯於主幼年環境裏(路)22451)；當其服務時，無家可歸(太)820)；並有時一錢莫名(太)1727參路)83)；他自謂心裏柔和謙卑(太)1129參約)129林後)101)；「他本來富足，却爲你們成了貧窮」(林後)89)；「他虛己」(腓)27)；他的生活乃是一個對於他人不自私的服務(太)2028約)1345路)222751參)2328)並在十字架首三句話)；他「不求自己的喜悅」(羅)153)；他「爲我們捨了自己」(弗)52)。

(11) 恆忍與久耐：此種品德見於路)952334約)181123等處；他給我們留下忍耐的榜樣(彼前)22021來)1212)；參帖後)35)提前)1

16. (12) 憐憫：其憐憫之德屢次表現；此德令主差遣十二使徒出去傳道(太 9 35)；醫治病者(太 14 14)；給四千人餅吃(太 15 32)；使瞎子看見(太 20 29)；使孀婦之子復活(路 7 13)；參路 1 78 可 9 22 腓 1 8。迦南之婦請求他的憐憫(太 15 22)；巴底買(可 10 47)；並十個癩者亦請求之(路 17 13)。他是大祭司，能體恤我們的軟弱(來 4 15 參太 8 17)。
- (13) 仁愛的思想：見於太 17 7 28 10 可 6 31 48 約 6 10 18 3 20 15 參 睚得女兒之事(可 5 36 40 41 43)。
- (14) 矜恤：在枯乾一隻手人的故事裏，主的矜恤與忿怒打成一片(可 3 5)。兩次記載主嘆息(可 7 4 8 12)。兩次爲別人哭(路 19 41 約 11 35 參來 5 7)。主常開濟貧人(約 12 5 13 29)。參路 13 31 22 61。
- (15) 愛心：主在孩童身上顯出愛心，把他們抱在懷裏(可 9 36 10 16 參太 21 16)。主看着少年富官，就愛他(可 10 21)；主呼門徒爲朋友(路 12 4 約 15 15 16)；並愛他們到底(約 13 1 參 19 31 15 9 12)。在主所選的人中有一個特別爲主所愛的(約 10 26 17 20 20 2)。主素來愛馬大和她妹子，並拉撒路(約 11 3 5 36)。書信中有許多處言主愛其教會。
- (16) 勇敢與剛毅：此種品性在各種情形中顯出來(太 8 26 可 4 38 40 10 33 路 4 80 約 11 7 8 18 4 5 10 11)。質問的人們說主獨立不倚，說得不錯(太 22 16)。

- (17) 願意：他自己曾一次用此種字樣(路 22 15)；並且在園中祈禱時，很願意得三個門徒的同情(太 26 37 38)。
- (18) 忿怒與愾志：此種品德屢次表現。主惱怒門徒之禁止孩童至其前(可 10 14)。
- (19) 動人：此種品德顯於多人之立刻撇下一切來跟從他。一般平民都喜歡聽他(可 12 37 參路 19 43 約 12 19)；稅吏和罪人都來就近那「稅吏和罪人」之友(可 2 15 路 7 37 19 3)；在公會裏至少有兩個人作了他的門徒(約 19 38, 39)。主預言其被釘與復活要吸引普世的人來歸向他(約 12 33)。
- (20) 好交：關於此點，耶穌與施洗約翰顯然不同(路 7 33 34)。耶穌接受法利賽人的邀請(路 7 36 11 37 14 1)；並稅吏者(太 9 10，參路 10 5 6)。在伯大尼的家裏被尊爲上客(路 10 38)。他首件神蹟是在婚筵上行的(約 2 1)，許多比較的教訓是藉着筵席和日常的生活引起來的(參太 22 2 25 1 14 路 14 16 19 12)。
- (21) 大同：最末了，當注意者，主在人類中雖然是一猶太人，却超出了國際界限之上。人類無論男女，階級，國家，都與基督有同等的關係。雖然他在地上的服務，不得不限於自己的國家，但是他的同情已經超出此種界限之外(參太 8 5 6 15 22 23 路 10 33 34 17 18 約 4 23 35 10 16 12 20 21 47)。他看到將來必有人們要從東，西，南，北四方而來(路 13 29)；參可 13 10，並其末後之命令(太 28 19)。故此人類無論屬何種族，加入

教會之內，能在基督裏尋得其真正理想。

這位顯於我們眼前的基督，一方面有神聖的權能，智慧，並良善，一方面又有至高尚，聖潔的人格。這種肖像絕不是人類所能創作的，因為人所描寫的像，表顯出他心中的缺點，錯誤與罪惡。尤其是猶太人不能作此，因為在猶太人心中並無此種理想。參看基督的神格與人格，並基督的名號論。（谷雲陸）

亞古士督（揆雅斯屋大維） AUGUSTUS

亞古士督為大

該撒之妹朱理雅之孫，如此，他為大該撒的外甥孫。而大該撒乃選立他為嗣子，且囑他承繼皇位。生於紀元前六三年。二九年被立為皇帝，二七年榮授亞古士督的稱號。於紀元後一四年，死於諾拉地，享年七十七歲。

按耶穌若生於紀元前六年，那麼，亞古士督為五十八歲，已登皇位二十三年。如此，他在位時，與耶穌生存時代並行有二十年之久。但在新約只一次提及其名（路²¹）。由（徒²⁷）所言，或是指他的，而在（徒²⁵）上大概指尼羅的。按路加記報名上册的事，上到伯利恆乃該撒下的命令，而彼利亞方伯居里扭，乃被指為選定上册時期的人。提阿非羅既為羅馬官，當有羅馬官吏名冊，一查便詳實可證也。如此，亞古士督與耶穌，只在此一事上有關耳。

亞古士督與耶穌同時，有二十年的經過，雖無其他相關的歷史，

亦不足為異。因耶穌生長於偏僻城邑，甚至本地人也僅知他為木匠（可⁶）或木匠的兒子（太¹³）。雖然有博士來訪，和伯利恆慘殺嬰孩的事，那不過一時的轟動事過，人早忘了。

論上册不必與納稅有關，這事為紀元後六年，猶太尚未發生亂事，因為上册並不抵觸猶太人習俗，且羅馬轄境，到處如此，猶太僅為一部耳。按後人的稽考，報名上册，為羅馬的常規，而路加記「頭一次」者，乃屬某區的第一次，或說關於猶太人的第一次。有某著作家，說亞古士督在位時代，上册事有三次，即二十八年，八年，與紀元後六年，或前二次未及於猶太考埃及古蹟所載上册事，十四年舉行一次，那麼，與以上的記載適合。所以這上册事，為紀元後六年也。或紀元前八年，只行於羅馬。紀元後六年，乃普及全境，因亞古士督與希律不睦，希律又與國人不合，是以紀元前八年不及猶太，直到六年，乃頭一次也。

按路加所言居里扭為彼利亞方伯事，有些難解。有德國大歷史家蒙森說，路加有點錯誤，與國史不符。居里扭誠然為方伯，然是否恰為耶穌降生時也，未有確據。但於一七六四年，在義大利掘獲一古碑石蹟，對於路加所記，略有旁證。因此，辯論尚未有一定的結果。

考之歷史，帝與耶穌，不見有互相觀感之點。然而他實為一非常之人，似乎作一基督時代的預備者也。最顯然的，於三一年，他戰勝了

政敵安多尼於亞力山大將羅馬統一。當時雖微有糾紛，呈不安之象，及經過十年之後，他的一切措置，最爲得法，且迎合人心，遂得稱爲那治。於是國民愛戴，樂意奉爲皇帝。於二九年，上議院復興久不經用的院長尊號，奉於大帝。二七年，奉爲總督，十年不見。這樣，國內除絕對的兵權外，其餘一切大權，均歸他掌握。同時，奉爲亞古士督，此名號表示有宗教上崇拜的極致，再無以復加了。雖然如此，他自認列爲平等，不過居首而已。話是這樣說，他終算爲羅馬帝國之主人翁。二三年之間，國內一切，均歸他掌理，所以到基督時代，一直到有十七年之久，帝之威權，是唯一無比者。及其臨終的遺命，論繼位者不可再拓殖疆土，怕有莫及之勢。又因爲當繼的四人，都已去世，對於繼位的，最是擔心，只有妻的前子提庇留而已。綜計帝在位的大政，爲修理國內道路；四通八達，且均是康莊平坦，不但本國如此，一切屬邦轄境，都是如此。更注意編審核算人民的戶口。又在京城以外，設立銅碑，標明國內各大城距京都若干里，並表示其方向，如此，交通便利，瞭如指掌。若有人晉京報告，隨地可得保障，無人敢阻礙留難。總之，全國平治，四境安泰，雖距今已過二千年，人還是稱說那時爲黃金時代。所以可說亞古士督算

是爲耶穌預備道路的。

當大該撒在位的日子，爲丈量全國地土，經過二十五年工夫始告成功，一則可清理稅項，一則使國土統一。這樣看來，當基督降生時，羅馬可算把世界統一的了；這全是由於帝一切的命令。爲其如此，

當時的人心，也表明有趨向太平的傾向，乃在紀元前的十三年到九年，曾造一「平安壇」（掘地考古家，在一九〇三年，於羅馬舊址，獲得這樣古蹟。）及壇成，議院乃奉帝爲大祭司，是一極尊榮的名號。當時第一要事，即將戰神廟門關閉了，此義很表示國內承平，四境安泰了。壇成多年以來，作爲亞古士督時代「羅馬平安的證物」，以表甲兵止戢之意。（此平安由多流血而來者，不久戰爭又起。）

亞古士督政治的精神，不止如此，尤有其他方面，各別施行。他締造帝國，先恢復國家的宗教，修明刷新一切，在二八年，共修理八十二廟，所以國人奉之爲改建復新廟宇之主。對於道院，亦加意修理。更修城隍廟，以及十字街的神像，都給以鮮花供養，表示國內宗教，活潑一新。最顯著的，是創造阿真羅廟，一切禮節，生動盡致，以表揚精神煥發，非復當年舊制了。他所以能如此成功，得於至友大詩人米吉爾的感力，有足多也。

其次，最難措置的，爲民德與社會的改良。蓋爲當時的羅馬，政治雖臻於富強，而道德實淪於衰敗。大詩人賀拉西 Horatio 有話說，「復興宗教與道德爲不可少的事。」又說「誰能復興與宗教道德歸於舊軌，誰即有永久的名譽。」帝改良政治的時期，爲自紀元前十八年至紀元後十二年，暫時會發生效力，然其改良道德的諭令，今已不存。論夫婦的婚制，帝也想力爲整理，然因自己奪人之妻，有此失德，似已箝制其口，不敢多言。而帝之公主，尤爲無狀，使父皇蒙羞，帝爲此許

久不願見人，因而放置遠方，終其身不許再進羅馬都城，以致父女從此永訣，不謀一面，帝死後不久，公主亦相繼去世。當時有哲學家，著書立說，以期改良民德，但沒有一本書，說到根本的方法，不過已經用了種種人為計劃，直等基督教來，方有根本的改革。

紀元前四二年，上議院奉立大該撒為神，並在議院設立漢白玉碑，作這大典的紀念。及帝在位，不許人在羅馬城中於其生時，奉立他為神，然而在外行省，國母（指羅馬城而言）與神帝名字聯用一起，帝亦不禁止，意為使星散的省聯為一體，此乃一種好方略也。帝作都城的大祭司，所以各省的祭司長，有宗教上大事須稟承帝命。這樣宗教界上下一體，教職制度，組織法很完備，似早為基督教預備了道路。以後羅馬教，藉用他的組織方法，普及施行。

帝死於紀元後十四年，上議院奉帝為大神，都城外省，各有敬拜之禮。但外省預稟承京都大祭司之意旨，此種拜皇帝為神的信仰，以後成為基督徒的一大障礙，在受逼迫時，試其拜帝像不拜，不拜者死罪，從此可見，基督降生時代，羅馬的拜神方法，很有些團體的粗法。

總之，基督降生時代，可以注意，有兩位對比的偉人，一位是人而神，一位是神而人。帝在始初即位時，為削平反側，不免稍用嚴威，及承平已久，實為一溫和的善人（路^{22:25}）。所謂「外邦人有君王為主，治理他們，那掌權以管理他們的，稱為「恩主」，「恩主」二字，蓋指帝而言者。殊未料及與他同時二十年之久，生長於拿撒勒的耶穌，為一木

匠之子，有受大恩的母親，他的智慧身體，日有增長，得神和人的喜悅，所以同時的兩大偉人，一為萬民景仰的大帝，一為人不知名的木匠，一個掌握大權，一個死於苦架。然而時到如今，帝的事功威力，已蕩然無存，而基督的名譽，傳遍全球，且越久越大。帝的國度，一敗不振，基督的國，永久長在，比較的說，相去遠矣。（E. Morera；周雲路）

基督之教權

AUTHORITY OF CHRIST

信基督 引言

教者，承認其發明宗教問題，有超乎世人以上之權柄，代表全知全能之上帝以對世人。但吾人必須考查何故在世上發揮其權柄，用何方使人認識之。

（一）耶穌初次發言，「衆奇其訓，以其訓人若操權者，非若士子也」（太^{7:28,29}；可^{1:22}；路^{4:32}）。蓋士子有述而不作之義，其所云者，不能視為自然之理，不過推廣古代名人所言而已，因其人格方面，無產生道德之價值。

士人自稱，有權而聽者未必承認之，耶穌則異於是。本無職分，發言時亦無名人為之護符，但聽之者，則感覺其所言有無上之權柄，包含終極之道理。

（二）由另一方面觀之，耶穌為接續舊約先知之工作。以色列人雖歷代有先知，然其道則非世代相承。及至腐化時代，耶利米責人為「竊主之言」（耶^{23:30}）。自稱為先知者，謂受先代所傳，實則真先知

必受上帝直接感化，其言語始有感動力。

耶穌心中雖充滿上帝在古時所發生者，但無人能如耶穌之自然，對各種新環境能隨意應付，故論及基督教權僅言抽象之權字無所用。如言人心與真理互相適合，而人認道理為真與心相印證，此無不可。在宗教方面亦然，認耶穌之言為有權柄，則吾人原有道德之人格自能贊成。

然人之良心，乃活動的非現成之才能，不過為人性中能育之才耳。必有力使之醒悟而有實行之價值，諸力之中，莫如耶穌之訓誨為重。不僅能得人，且有新造化之力，使人格重生。猶之美術家文學家，不僅令吾人能欣賞其作品，而著者尤必有使人領悟之才能。因此以下所論之權柄，僅有二種：

(1) 按福音書耶穌用過權柄如何，或有人不服其權柄，或耶穌言認識權柄之方法。

(2) 在舊信中所論升天基督之權柄，藉全新約書中實行到教會。

第一段 耶穌在人世之權

(一) 最簡捷廣大乃實用之權柄，使作門徒者專心歸向，必拋棄一切事業。太 4 18 22，因其本身與福音相同。福音即上帝國。可 8 35 29，為達此目的，無論何種犧牲，均不為過分。「愛父母愈乎我者，不宜乎我也」。太 10 37，「不盡捨所有者，不得為我徒也」。路 14 33。

耶穌豈能剝奪個人之自由，豈能佔據吾人之良心而勉強之，但事實證明耶穌不勉強人而勝人，為至上之模範。因受其感化而佩服之，見之者即感覺其道德之程度最高，專心趨向，以達至善。總之，其權為一切好人所能承認，為此為止。

有時耶穌未得其所成於人之心，中者，用良心戰勝，必有良心之景况。所以有人在良心上承認耶穌之權柄，實行時則不佩服。可 10 21 22 上，說耶穌命人棄其所有而從之，其人傲然而去，是已承認耶穌有無上之權，倘信而從之，則為完全人矣，因不敢歸之，故傲然而也。

有人批評，謂將一切所有捨與貧人為不當。人之資本乃天所付託之產業，處理必當適宜。又言耶穌發佈棄其所有之命令，僅施之於個人，不可推之於眾人，故不合於道德。因耶穌有誤信天國最近將實現之狂熱，以為世上一切所有不能與天國比較云云。

此乃未明瞭本人之景况如何。耶穌未立普遍之法則，只就患心病者一人而言，而予以苦口之良藥。其人未受，因耶穌所指示之途徑過高。此人雖未隨從耶穌，但承認其權柄之所在，亦可認清耶穌為天國捨棄自己一切所有，扶出此人內心之缺點。其人傲然而去，已見出其重視耶穌之聲音，即上帝之聲音，順之者則得永生。是以所記二人之交言，不能變為抽象之公式。

凡耶穌所施行之權柄，並非如法律之典章不可更改，隨時隨地束縛一切世人。就以上所述之人觀之，凡想入天國者必買其一切，若

無其事然。不僅此也，耶穌一切事宜均須按此方面解說，如登山寶訓（太⁵ 21²⁸）。耶穌自稱其權高於人一切所知，「有語古人云：『惟我語汝，』在此何以看耶穌言語爲重，因覺得本乎人性道德之發現，人性與此理相合，並不以耶穌之言詞爲律法，只能遵守而不可思索。批類與衣之喻（⁵ 29⁴⁰）並非使吾人閉目遵守，乃啓發吾人對於道德問題加以思索，耶穌之命令明爲條例，但耶穌實欲廢掉律法之束縛，由形式方面看爲決疑，而目的則非爲決疑，其權柄在目的而不在形式。主要宗旨，乃在耶穌門徒無論爲何人激動，當以愛爲目標，受如何試驗，不可捨愛，更不可爲衝動之事如復仇等而發動。由此觀之，耶穌之道德權無可疑惑。耶穌不僅有此說法，而且能實行，吾人愈覺其實行，愈能承認其權柄。近日有人謂耶穌天國之說爲逆論，在末世代超世界以上。其倫理亦屬逆論。耶穌有此狂熱，使吾人拋棄世界上一切有價值之事項云云。此種論調，無須費時以駁之，可用良心觀察耶穌之言語，雖有使人驚異之處，然而良心受感動出於其至誠之愛心，其愛心並非用形式束縛吾人，個人應考察本人之景况如何，應用誠實愛心作人，考察無他捷徑，吾人不屬法律而屬恩典，由耶穌之人格發出而感動吾人。

新約中所論耶穌之權柄，最高者乃在認之爲審判之主。猶太人早認彌賽亞爲上帝之代表，在來生之大審判日，此種意見前輩即有之。但按新約所表示，不接續猶太人主義，乃承認耶穌有高尙之道德，

可以判斷人在道德上之是非。有如此屢次認基督者路 5 8 約 4 29 21¹⁷。但耶穌自報爲審判人之主宰（太⁷ 23 路 13 25 太 25 31 言 至末日空言推脫，外在在教會服務，而內心不誠實，耶穌能省察。其審判之規模，有謂「父之旨」（太⁷ 21），「我言」（太⁷ 24），或推食解衣之仁（太²⁵ 35），人能舉此三者而行，吾人能看出耶穌有權柄關乎吾人之仁義道德。

（二）耶穌訓誨中之權柄，定人所信者。近來爲此問題，有許多激烈之言論。一方面有人注意耶穌爲神，謂一切言語不可疑惑，耶穌所信所言，不能問只能信，即耶穌所引約拿書之典故皆屬事實。又引大衛爲詩¹¹⁰之著者（太²² 4）。對著者既無問題，又因其常言人被鬼附，乃教訓吾人無形世界之制度，不令疑惑。又一方面，謂耶穌既成人，不僅成人性，乃某時代某環境之人。故由教育言語方面言之，其範圍有一定界限。按諸以上題目言之，耶穌未着想權柄等事。按此派人所主張，耶穌不過引用約拿爲底本，爲證明屬靈之理，其理爲自然的。

上文所引，其一乃勸勉不悔改之國民，以約拿書爲悔改之模範，雖處外邦，亦能悔改，顯出不悔改者之罪。其二言最要者爲彌賽亞，不與大衛有何關係，而與上帝有何關係，因而引詩¹¹⁰之離開與上帝之關係，則不易了解。但此派人謂耶穌兩次所發明者，真僞不在約拿之憑據。有人以約拿書爲寓言而非事實。人入天國，必悔改聽耶穌呼召，而不改悔者，其罪加重，此事與約拿書解說無關。又言詩¹¹⁰雖非大衛

所著，或有先知作預言，或更推至第二世紀。但此事與耶穌和上帝特別關連而無阻礙。此等人以為非奪取耶穌顯明上帝及其國之權柄，雖在文字上，與本國同時代人之意見相同。因吾人如真以耶穌為人，則必如此解說。鬼附人之事，亦必如此解說。當時之人，有許多患神經病者，歸之於鬼。最要者不在耶穌看病之原因如何，而在其以上帝之能力抑制之。此種病現代仍甚可畏懼而無法醫治，惟耶穌能治之。近世之醫學心理學等則與之相反。耶穌來其目的不在發明醫學，而在顯明天父，其權柄之中心即在此（參權變論）用抽象方法，極易誤解神性與人性之別。由人的方面觀察，人與神似不合，在基督中則無不合，因基督同時完全為神完全為人。欲明瞭此事，無須考詞典之定義，必在福音書中考查所載耶穌如何。又可知許多題目，不必用權柄武斷如科學範圍內之書籍，否則容易錯誤。

以上所言約拿書之解釋，詩篇之著作，鬼附諸問題，屬於科學，自不必言。耶穌權柄有限而不能達到此問題。按之實際僅爲此事不能。有權柄。屬人之知識，個人亦可研究。是以耶穌之權柄與此無大關係。至於耶穌自己所報告之權柄，如上帝與其國等，不僅真實，而且爲絕對的，人心應全體佩服。太¹¹ 7 關於「示」字，耶穌所言極爲清晰，專爲表示天父。由此可知其權柄之範圍及一切工作之全備，定能勝任。「萬有」二字，由上下文知爲顯明上帝，除基督外，無人可以顯明，但在基督中可以完全顯示。約¹⁴ 6。「我即途也誠也生也，非由此則無

人語父，」即此意。自稱爲誠，能解決許多困難，使人能認耶穌有師傅之權柄，因耶穌所發之言，非在不可入之天堂，乃在吾人所住之世界中，並非專制之權，使吾人閉目投降，由其行動，吾人眼所見者，能得之於心，故順服之。另一方面，吾人得之於耶穌者，並非歷史上之報告，或科學上之新發明，此種事必有天生之才始可得之。耶穌所傳之道，在其本身與一切生活中，顯出其根，即在原來之人格與上帝及人之關係如何，未嘗言自己無所不知，如世人許多與自己無關之事。如真以人視耶穌，則無須知此等事。而其所自稱者，則完全表示父，不僅言語，其一切行爲，均可爲此事作證。

近來人多懷疑基督之權，按其預言，實爲信徒困難之事，似乎基督復臨，將從速實現，然至今仍未見也。太¹⁰ 23「行未過，人子至」；¹⁶ 28「未死之前，人子臨於其國。」古代初立之教會，盼望人子降臨，真能御雲而至，吾人焉能以古代信徒誤會其師傅之言，如欲解決此問題，必另覓下列幾點意見。

(1) 耶穌極盼望其事工，終能成功。所盼望者，即其本身之信仰。至今信之者，亦必相信耶穌創立之天國，終必戰勝。

(2) 耶穌明言不知何時得勝可以實現，雖切切盼望，又知天國快降臨或即臨，所常注意的，教人警醒，因不知何時來到。

(3) 耶穌言榮華復臨之盼望，多藉但以理書之言。吾人知該書難言某句或按文字方面解說或屬靈。如但⁷ 7。「有四巨獸自海而

出」¹⁸「人子乘天雲而來」是否有其事。徒² 19²⁰彼得言聖靈降臨為應驗摩² 30³¹「若血若火，日將變暗，月將變血」但其時無此現象。由此類推，有人以此等想像事不當視為具體。

(4) 迴想耶穌之預言，按諸靈性已應驗，因復活及五旬節降聖靈與當時教會之人同在。因此，感動人之權柄過於在世與人同居之時。可知一切預言中，必有幻言。須用當時之言語，人容易了解。但應驗時，又為一時代。彼時代之經驗，為此時代所不能夢想，更非言語所可及。

舊約論主之預言，而耶穌來時，不照猶太人所盼者而來，故可想知耶穌復臨時，不按新約之字面，因來生之狀況，人之言語所不能表示。

既如此，吾人信仰耶穌之權柄，不可搖動，其事工終必得勝。人或看錯方法，實則最重者，在得勝之事而不在方法。

(三) 耶穌有赦罪之權，見可² 1¹²「爾罪赦矣。」不僅報告恩，如不獲報告痊愈，其言語有同一之力，一為赦罪之恩，一為治愈病者。耶穌救人，有權柄可管一切事，如內心之罪，身體之病（參可² 17路⁷ 47 x 15 23 43）。

如何認識權柄，必由自己作證。受耶穌救恩者始能信，因耶穌發輝天父之愛，接待罪人，為尋求失迷之人而捨己，信人性中有屬神的一部份，因此不失落盼望。人一見其愛心，不僅信耶穌能赦罪，而且接

納赦罪之恩於內心，得以脫離罪之重擔。耶穌言及治病之奇事，為證明無形像之恩典，不過僅士子有問難之言耳，而耶穌所救之人，不必如此詰難，其內心自有憑證也。

(四) 欲多認清耶穌之權柄，必多觀耶穌如何應付反對之事：

(甲) 耶穌應付暗中反對者，有所謂顛蹟 (Grandison) 即障礙。意即耶穌之命令，有時因障礙而使人不得降服；有時作耶穌門徒，須受窘迫而至於死，人多棄去^太 11⁶ 13²¹ 24¹⁰ 26³¹。應付此問題，有時耶穌言其工作情形^太 11² 6。因約翰之疑問，而言彼者行等語，為顯明彌賽亞來到，人之棄而不認識者，則得極大之損害。耶穌對批評者，有時以極嚴厲之語應付之^太 15¹² 13。法利賽人因其教訓而厭棄之，彼等為因教訓與其習慣之衝突，耶穌不加以調和，偽聖自然不能承認真聖，故謂為警導。然平常之際，耶穌對厭棄者不過警戒耳，希望有良心者服其鄭重之態度。

(乙) 有人明顯反對求得異兆^太 12²⁸ x 10¹ x 路²³ 8 約⁶ 30，與魔鬼之試探由屋頂下降之事相同，耶穌向未允許。官不能為靈性事作證，其言語有何權柄，即在言語之內而不在外。約翰福音多顯明此事，以神蹟為憑不過次等證明耳^約 10³⁸ 14¹¹。其宗旨因奇事而信者為劣等信仰⁴ 48。有人問作何異兆，耶穌言「我乃維生之餅」⁶ 35。意即耶穌權柄，人直接受納。總之，約翰⁶ 10 顯明人原本缺乏所需用者，認識耶穌補助吾人之缺乏，又認之為救世主，不因生在何

利恆或多作神蹟，乃因為維生之餅為活水為世之光與為善牧也。以上諸名目，人皆能了解何者為飢渴及迷路途居住黑暗等普通閱歷，因此人皆知耶穌之價值。吾人多仗耶穌為光為生活，始知其權柄之意義。

(丙) 人有時藉法律向耶穌反對。因逐商人出聖殿，人問之：「爾以何權行是，誰賜爾此權也？」(太²¹23 x)。耶穌回問彼等默然無聲。其理在乎如早認約翰為主之使者，承認耶穌之權，則無困難，聽約翰招呼悔改而得謙卑之心，能以耶穌所行為是。但現在情形，衆人不誠實，乃云：「我亦不告爾。」世上國王之使者常有執照，而上帝所差遣者則不必有執照，其行為言語，即可作證。約翰全書中耶穌常言與之同心者，可認識其權柄，如 18²⁷ 「屬真理者悉聽我言，」不由上帝者，「爾互相受榮」(5³³)，必遭厭棄。

第二段

今之所議論者，為基督在世生活之權柄。新約中則以基督在教會擁有權柄升在高天，福音所顯示一切事，書信中亦可見，而實行於教會範圍以內。

最可注意者，福音書外，多不記耶穌言語。使徒不多引用耶穌親口所言，雖保羅以主之命令較本身為高(林⁷10¹²25⁴⁰)，雖羅馬十二三兩章與雅各書滿有基督之精神，似有基督之回響，然而書信不常言耶穌武斷信條。由此觀之，頗可證明基督教由起始即為靈壓

之宗教，毫無法律之束縛。耶穌希望門徒能依靈性想念之。耶穌言語未入留聲機及速記錄中，而發印於生人之思想及經驗中。耶穌之訓誨，日後有人接續，不僅作書，而且宣揚，在宣揚時，不免推廣而擴充之，及新環境至，必加以解釋，或注意此或注意彼，皆隨時隨地以定之。

現代人所問者，接續基督之工而宣揚其道者，有無人才可以擔負責任。基督是否如是栽培之，而使不誤會其意或錯解其工作，基督能否將其權柄交付證人，而使吾人能信其言之可靠。

對此問題，新約應之曰：「是。」全書皆表示同一之色采。保羅云：「我儕有基督之心」(林前²16)。「基督由我而言之據」(林後¹³3)。「保羅以為并非自己一人盡使徒之職分，有基督在心內發言。但基督之權柄在使徒中，其範圍必與基督在世無異，認識之方法，亦必相同。諒耶穌亦必不另尋外證，以顯明其道理為真，亦敢云厭棄真道者為有罪。何謂罪？即按諸道德不與耶穌同調，所謂「淪亡者」，「盲彼不信者之心」(林後⁴3)。

有人問在書信中，有與吾人不相干之事，即為無權限。有無此事，此則未加考查，難以答復者。有人別之為二：(一)使徒為耶穌作見證，見證耶穌之尊貴如何，而由耶穌得恩惠，應視為道理上永久之大綱；(二)謂所論關乎神學之題目，不過臨時之價值，因當時思想界之境域。對此二者，無法可以分為基督見證及神學題目，兩者互相結合，無所分別。

然則莫如謂基督藉使徒之心，因聖靈感化，而發明自己之道。人心作主所用之器皿，有多適用者，有少適用者，但由器皿觀之，不能分為兩事，應認全為基督作證。(J. W. Inglis)

宗教權

AUTHORITY IN RELIGION

序：(1)國

之制度，有立法司法行政之分，宗教亦然，又可分為原有之權及委派之權。因此，論及基督之訓誨，必分清每步之權柄如何。權柄之本義，為某人應當制服人，既有權必有一道德之準則。

(2)基督之宗教觀念，簡而言之，宗教即神與人之關係，正式之宗教，即神與人中間正式之關係。耶穌有三句重要語言，可以顯明其意：第一，約17：「永生也者，識爾為唯一之真上帝與爾所遣之耶穌基督也。」雖耶穌不能主張唯知主義，可見其意以為人對上帝必有真正思想，乃有真正關係。第二，太22³⁷：「當愛上帝，當愛人。」在宗教中必有感情，此為人人所公認者，故不必多提。第三，太7²¹：「入天國必尊父旨者而已。」同此者甚多，無須多記。由此觀之，宗教中必具有知識感情及管人行為之意志，三者缺一則無真實之宗教。耶穌認三者有彼此相聯之關係，約7¹⁷：「人苟愿行其旨，必知斯訓。」5⁴⁴ 12³⁶ 均同此意(參宗教論)。

(一)義之模範：義之模範為上帝之本性，藉其旨而發明。約翰十七章稱上帝為聖為義，不僅言上帝有道德為聖為義，因當時耶穌

死期將近，死同汪洋大水，湮沒其身，尋一磐石立定脚根，故必立其心於上帝本性。因遇危險最難忍受，最難測度，以上帝之聖與義；依靠。心愛仲言「父賦，願爾榮爾名」(約12²⁸)。由此觀之，耶穌完全順服上帝之旨意，但此事除非上帝本性，即包含本性之模範(約4³⁴ 5³⁰ 9²⁸ 40)，決不能成。又見上帝一切旨意為一切權柄之本源。無論何人能使人順服之。因上帝有命，其權限亦上帝所定。人雖自由而有一點原有權柄，按之原有，皆出於造化主。

(二)立法權：

(1)定義：立法與人之義務有關。或發命令或禁止歸於人之良心及意志。立法本為造化之事。造化主有權能規定個人彼此之義務權利。按耶穌之訓誨宗教之立法權，元全在上帝，惟上帝能可否之。因上帝能規定受造之人，與其有何關係，亦能訂定在關係中有何義務。(2)耶穌何以發明此義：(甲)耶穌從不言上帝立法在萬物中或在天地之間或在人性。(乙)上帝之權，有時間接為用。約之誠命雖藉摩西與先知，仍是上帝之命。可7¹⁰ 五條誠命，言上帝之誠，又言摩西之誠。受試探時引用申命記之言，為上帝之法律。路16²⁹ 聽摩西諸先知之言，如同受上帝之命。太7¹² 耶穌之教訓，一言以蔽之，即合律法與先知也。使徒間接之權柄僅見於書信。但那耶穌對於人之權柄，能自己立誠命。太五章六章在約翰誠命以上，又加以新誠命。為申明。約13¹³ 自稱為主，不僅有間接之權柄，也有立法權。太28¹⁸ 「在天在地之權，悉予我矣。」如此寬廣，能在人之良心立法，參基督

之教權論。(丙)耶穌不僅謂上帝爲良心之主，尤顯出人不可立與其道不合之誡命。太⁵ 17「勿意我來廢律或先知，非以廢之，乃以成之。」因敵人誣告其廢掉律法及先知，其後又有人言，既有基督，舊約自然作廢。耶穌常言其誣誣不能與舊約不合，亦常引舊約解決一切問題。

(三)司法：(1)定義：司法關乎人之識別，即規定人之所信，何者爲真。又可見司法爲立法所委派，但司法雖爲委派，亦實有之權柄。又因司法爲講解法律，究與立法無大差別。由此觀之，司法之本分，並非創造，不過因人之識別，證明事之有無。(2)司法權之執行者，有其階級，與國家之司法同。耶穌亦如此承認。(甲)私人之判斷，耶穌常恭敬極卑賤之人，即認個人有立志之權。雖報告其自己之地位權柄極高，必使個人憑其良心理論，可以判斷。(乙)人人當考查言之是否，始可認爲真偽。又當考察與誡命相宜否，而後始可順從。(丙)人所信者不能出於勉強，約¹⁸ 36「我的國非屬斯世。」不僅言不能用武力，且厭棄一切勉強，或出於衆人之意見，或出於習慣。太¹⁰ 23「殺身而不能殺魂者勿懼之。」意即令門徒脫離一切懼怕，顯明真理，可以得自由。(寅)個人本來均有法則，爲自己所當信當行者，非在本心以外，而在天生來之人格。太¹⁰ 13「人言人子爲誰，」顯出衆人本來有才能能分別基督之真偽，耶穌每次勸勉人或責備人，因人本來有能力。非云自己有權規定何爲真理，意即人有才而不用其才，則別無方法。太

0 23「爾衷之光若暗，其暗大哉。」(卯)人用其本來之才能，正確認識道理或行爲，而人常常認錯理行錯事，其錯乃人爲之過，而非天災。約⁷ 17「人荷願行其旨，必知斯訓。」以上所言，或者能云與太¹¹ 27不合。因除基督以外，無法可以認識天父。如問天上事，除基督以外，無法可知，而人將如何考察其真偽。但想此兩意見，並非不合。譬如人文文鏡可以觀察天空之星，雖自己之目力不能得見，但相信天文鏡爲可靠。吾人依此理考察基督所言是否可靠。基督自云爲真理，有許多事吾人能由其口所言而得知。因認爲可靠之人格，始信其言語。耶穌之如此報告，乃試驗吾等。約¹⁴ 2「否則我必先告爾。」(乙)基督給權柄於教會，對個人其權柄非無限者。太¹⁶ 19「會必有組織有人員。」太¹⁸ 15 17「告於會弗聽，會則視之猶異邦人。」在司法上顯出爲教內人。太²⁶ 19 20「教之守我所命者。」即使徒欲宣揚天國，必發揮天國之法度，必指明國民如何守法度。參教會論。(丙)無上之司法權在聖靈。聖靈藉聖經發明於人，因個人及教會，雖有權柄，而常有作不到之事。因此，必有法則爲改正人之錯誤，法則能顯出在先知使徒與基督之言語。此乃聖靈藉聖經可以判斷一切爲宗教之辯論。(子)耶穌常提先知爲可靠最上之權柄。路¹⁶ 29 31「有摩西及諸先知可聽之也。」意即人有舊約，規定得救或不得救即是。太²² 29「爾誤矣，不識經。」意即撒都該人，因錯看聖經之精神，其所信遂錯誤。常引舊約批評法利賽人行爲。(丑)權柄歸於使徒。太¹⁶ 19「以天國之鑰予爾。」

此語雖僅先對彼得，其後對衆使徒亦有相同之語（太¹⁸ 18 約²⁰ 22）。又見人之不接待使徒者，其罪者何之？（太¹⁰ 14）。接待使徒如接待基督（太¹⁰ 40）。（寅）最上之權柄在基督自己身上，見基督之教權論。

（四）行政：（一）定義：行政不過執行立法與司法耳。此外，則無可行。（二）行政權之執行者（甲）此事歸於個人。耶穌常言人生活之目的，即行天父之旨。意即耶穌一切訓誨感動人如此行。責人行魔鬼之慾而不遵上帝之旨（約⁸ 44）。「光當照人前」（太⁵ 16）。又見於約¹⁴ 15 太⁷ 21。人之終極目的，不在所得或思索，而在實行上帝之旨意。（乙）按以上所云，可見本會爲上帝用以宣明福音司法與行政互相爲助。（丙）使徒亦爲宣言而受命，在福音書中未詳言，但爲基督事則顯然開口，引用以賽亞六十一章，「主之靈偕我矣」爲論本身（路⁴ 18 21）。約¹⁰ 自稱爲善牧，藉用結³¹。所言最多者爲救人捨命，應驗以賽亞⁵³ 所稱主之僕人。（丁）V. Inst.）

聖母經

AVE MARIA

這篇著名的臘丁教會的禱文，乃是根據於天使迦列和施洗約翰的母親以利沙伯向童貞女馬利亞祝賀的話（路¹ 28 42）。其早先的簡單體裁，乃是極按照聖經原文，祇加上馬利亞與耶穌二名。「高聲喊着（馬利亞）說：『你在婦女中是有福的，你所懷的胎（耶穌）也是有福的。』」如此吟誦，不能謂爲祈禱，不過看爲紀念化身的一種感謝，或看爲對於已逝聖徒所獻的贊嘆，這在教父之文字裏，及

早年基督徒的墓誌上常見之。

有人說用這種聖母經於臘丁教會禮拜時，乃是後來規定的，然而其爲普通敬拜之用却較所說的時間早得多。據云可探尋至第七世紀時。在第十四世紀時公衆祈禱書內有此經。但此經並未一定放於每日禱文內，直到十六世紀時才如此。現今羅馬教的每日禱文，是從教父庇護第五規定的（主後1568年），在每次禮拜之前，及晚禱之後，須誦讀本經與主禱文。

在革新以前的聖母經乃是簡短的，聖經式的，如上文所述。但是現在每日禱文中所有的，末後附有直接向童貞女的祈禱：『聖馬利亞，神母阿，無論在現在，和在我們死的時候，請爲我們罪人代禱。』

最好是要記憶着無論如何對於馬利亞所獻的敬禮，究其原意，乃是對於基督的敬禮。其用意乃爲保障，和着重基督人性的真確。基督不祇是完全的神，並且他離殺一個人類的母親所懷孕而產生的，故此馬利亞的兒子，乃賦有神人二性於一身，不能分開的。對於他母親的敬禮正是紀念神人二性密切的和合，對於此種和合，馬利亞是爲樂意的工具和標識。

畏敬

AWE

神祕與高尚的崇拜，乃是宗教中的要素。對於無價值的事物崇拜，其結果乃是迷信，但是其動機乃是敬拜之精神。此種感情既爲人神中間關係的基本，則知識增長，與此種關係的經驗和純淨化，應能保存而增強這種感情。

今日東方的宗教對於西方的基督教發怨言，謂他們所傳來的，乃是宣傳一種形同侵略的高尚生活，其中缺乏宗教的敬畏。所以實質地的考查基督最先的門徒對於此種目的，如何受基督之影響，和現今的教會對於活基督的人格敬重到何等限度。

基督降世爲人，在這種饑寒卑賤的環境裏，似乎不能得人們的注意，像世界對於貴族有名位的人的看法。更進一步說，他與他四周的人們過種昵近的生活，全然受當時以色列的習俗及社會情形的感應，以致他的門徒能說他們與他的交誼是有確切的知識和清晰的印象。他們後來爲他的生活作見證，說是他們所親眼見過，親手摸過的（約 1:1）。

然而最顯著的事實，即因昵近相處的原故，就由永久繼續的奧秘中進而爲尊重與敬畏的情景。這種感情常被知識或能力的顯示所喚起，但是還有比他奇異教訓和神蹟所受的印象更深的，就是他們所接觸的這位人格，是完全聖潔而無罪的。至終，這種尊敬的甘心悅服，由這樣逐漸灌輸到門徒們心中的，乃是基督自己對於遵守上帝的旨意所示的模範而致然，即如在曠野受試探，並在客西馬尼園中的痛苦等。

他們對於靈性的知覺力逐漸增進，門徒們就學會了領悟他們的夫子對於舊宗教真理可驚的改革，深闊的解釋，但是還有許多意義，他們要在私下裏尋求講解，他們與主交際的結果，常是令他們承

認不明白他所說的是甚麼。基督曉得困難是因爲他的人格與行爲而發生，於是主有一次鼓勵門徒發表他們自己並別人對於他的意見（太 10:13）。拿但業因主能監察他在幽潛的地方，就非常驚服（約 1:49）。不久這種感想就成爲普通的信仰，就是他知萬人，並人心裏所存的（約 2:24, 25）。彼得自覺在神聖的面前如此切近，就承認他自己的罪惡，並且他與雅各、約翰決定撇下一切來跟從主（路 5:11）。那伯大尼傷心的姊妹頻頻地說主若在那裏，她們的兄弟必不至死（約 11:21, 32）。那與主偶然接觸而尋求需要的人，如尼哥底母，心悅誠服的稱主係來自上帝的師傅（約 3:2）。再者，一次法利賽與希律黨之人亦作如是之承認（可 12:14）。大祭司與文士在迫不得已時乃謂耶穌可疑的權能係來自撒但（太 12:24）。法利賽人在他們反對中到了一個時期，無人敢再問他甚麼（太 22:46 可 12:32）。那些在聖殿裏有特權的買賣人屈服在他的叱逐之下（太 21:12），並且主末後叫人隨意指出他的罪來，却無人作聲（約 8:46）。基督一切的神蹟，一方面表示其憐憫與仁愛，另一方面，却使他這種神權愈爲世重，並且他的教訓亦有此種特別之權柄（太 7:29）。

彌賽亞的名字，對於首先的猶太門徒，乃是歷史奧秘的揭示，是以色列的蒙召，保存與訓練的證明。他們在他身上看見預言的應驗「他的名稱爲奇妙」（賽 9:6）。他們既如此注目基督之人格與憑靠其同在，便不能說他們能信靠一種無人格的教蹟方法。所以第四

福像古詩般的開宗明義的說：「道成了肉身，住在我們中間」(約 1:14)寫福音的人也能附加這樣的話，就是說隔着朦朧不明的中間物，門徒們還能看見他的榮耀。

到了主復活之後，這種隱蔽方完全揭去，基督的尊嚴乃繼續地彰顯出來，以致使徒保羅說：「雖然憑着外貌認過基督，如今却不再這樣認他了」(林後 5:16)。

從此以後，教會的使命，就是要宣傳教訓，並證明肉體也要如何復歸於道，而每個信徒將成爲聖靈居住的所在。往日向主本人所表示的崇敬，仍能藉着他的靈所居住的見證而感動人們。其生活之光景與服務乃是固定的，就是：「因爲他如何，我們在這世上也如何」(約 4:17)。故此在使徒所傳的福音教訓裏，基督生活的人格，不因分析的心思與性質而消失。他們並不傳講一種枯燥無味的理論，乃是「傳講耶穌與復活的道」(徒 17:18)，以及「耶穌基督並他釘十字架」(林前 2:2)。(谷雲附)

斧子

AXE

在福音裏兩次見此字樣(太 3:10 路 3:9)，每次都是在施洗約翰的演講裏。古時所習用爲和平與戰爭的器具(王上 6:7 詩 74:5 耶 51:20)，成爲對於人類負有改良使命的暗喻。這正合乎施洗約翰的精神，充滿了舊約的教訓。因爲斧子在牠的歷史和詩歌上閃爍發光，同時在先知的方式裏，器具變成了人——揮動者自身即是器具(賽 10:23 但 4:14 耶 51:20)。

這一切都是先鋒所承受的理想的世界，對於工業的用具和扛仗的器械。他乃他本族的一部份。他看見古時的人們，「他們好像人揚起斧子，砍伐林中的樹」(詩 74:5)。將要來的彌賽亞乃是行列中最末的一位。然在此行列中者，不完全是大衛的後裔。「卽如亞述的斧子在古年間，照樣，現在羅馬的斧子也放在以色列的樹根上。」這些能力已經完全作了他們的工作，而將來要作的工作，尤其劇烈(太 3:10)。斧子在這種形像之下，預備道路者看見伐木者和其效驗工作之異象(10節)。

但上帝要在許多方法中應驗自己。常木匠在拿撒勒的木匠店裏放下他的斧子，完全作成了一切的善工，爲一個無慚愧的工人，已經預備要向着樹去作砍伐的工作。耶穌已經因等候，孤獨試探而調和其性。其斧之砍下，乃是三思而後行的，是積極的，普遍的(參來 4:12,13)。一切人們和組織，祭司並聖殿都覺得出來。他必要保存人類的樹，就如經上云：「其樹雖然被伐，而樹身仍在」(賽 6:13)。所以主砍去人們心中的惡根——罪。並且因這種砍伐的用意是爲改造與革新，故此是準確，迅速，快利和有力的(約 2:17 8:1 x 路 13:1 x)。

末後，斧子不祇是象徵先鋒與應驗者的使命，乃是象徵一般改良者的自身。正如伐木人的斧子，經過火煉水淬之後，去其過脆過硬之弊，改革家亦必須如此調和，一方面，有聖靈在其人格上作精妙之工，使其能擔任神人的工作，一方面，有神的支配去預備他所要從事

的人類，社會與組織，使他們易於接收他的教訓。

嬰孩 BABE

在新約中所使用的有兩個字，都譯作嬰孩。一個字是指未生出來的胎兒(路1:41-44)。

尚在襁褓的嬰兒(路2:12, 16)以及那些為母親所領到耶穌來的小孩們(路18:15)而言。

其他一字，照字面而論，是指尚不能說話的小孩。這字乃描寫出一個小孩與年齡大的人的對照來(路10:21, 11:25, 比較加4:3弗4:14)。這在太21:16上是與「喫奶的」一詞相連用的，而在基督之意，是取由不語嬰孩之口以完成讚美之意也。

這兩字所指的嬰兒期，也許看從嬰兒產生時起直到斷奶時為止。案希伯來小孩斷奶時，約在兩歲的時候。

耶穌之喜愛這些小孩，可於他之斥責門徒(路18:15, 16, 太10:14)和他之常用小孩來表示基督徒氣質(太18:2-6, 可10:15, 路18:16, 17)兩事之中看出來。(參看基督嬰兒期和小孩論)

回歸基督 BACK TO CHRIST

謂近代神學中最重要最有關係之趨向。

(一)定義：人要離開教會所斷定的事而回向歷史上之基督。按之教會之信條，基督為永生上帝之子，為救人而受人性；死而為人贖罪，故認其有神性有人性。如考查此事，不能用歷史之證據，乃信仰

此種名詞，表示近七十年來之新趨向，可

之意見，為和解耶穌所行。歷史上之基督，乃按福音書所記具體之人，但一提到歷史，則又有人謂一切神蹟及耶穌復活，是否歷史範圍或信仰之範圍。一言「回歸」，似乎人已丟失基督之真像或未看清。因教會自古以來，把道理看為由天下降，乃現成之事，人信仰而受道理之管轄。故不言耶穌人格而言太初有道，不注意耶穌在世為人如何，而重看神成為人，不注意耶穌在十字架受苦，而注意贖罪之理。如此，少議論耶穌所行為，多重看人從其中所議論之題目。

(二)運動之原因：(1)用歷史學來考查福音書一八三五年

德人司特老司(S. Strauss)著耶穌傳，批評福音書所記為神話。從此有多人由歷史方面查知福音書所記為實在。因此人多考查耶穌為人時之背景及環境。(2)人多不滿意教會所定之信經。查教會古時奈西亞(Nicene)加爾西頓(Chalcedon)之大會多討論體字，論上帝為「絕對」獨一「不可更改」用此種字以表明基督。但此意不出於新約，而出於希臘人之哲學。希臘人好用抽象之理使之成位，藉以作人之思想方針。由此觀之，基督不在人之信仰而在思索之原理。然而說雖如此，但無論何時代，人必用本國言語，如希臘人用「體」位「性」三字去反覆討論，而終脫不掉本國思想，例如現在中國之各種名詞，亦有非用不可者，而用時則難免三教之彩色。(3)近代人多注意關於人類進步大偉人的作品。早先見人得救，為一奇妙事，在人之心中伏下了根來。十八世紀唯理派起，取消此說，而估定耶穌之價值不過

訓誨及十九世紀德人黑智爾 Hegel 之哲學承認基督爲創設宗教最高之理想，即神與人原本合而爲一。但此後運動，稍離開此種態度，重視理想之事，乃看人之靈性高尚及擴充，以偉大之人格，垂訓後代。此事在宗教中最顯明，因基督之人格，大感動人，創立了基督教。

(三)運動之建設：分三派(1)以基督爲所信一切道理之中。心認爲最緊要者，即基督之本心有超人以上之事。耶穌本無罪，爲上帝子與他人之爲上帝子不同，因其復活顯出爲全能者，即基督之本位(詳見基督爲神論)。使徒所寫之道，非出其本心所經歷，乃藉基督而得，獨有基督能知本位之奧妙，但其意則藉使徒發揮於吾人。由此觀之，使徒非道理之源，乃經流之機關。此派人之趨向，即使教會之道合於新思潮。愿一切道，少依哲學方面，多按道德方面。提倡此說者爲非耳貝因(Faithorn)氏。(2)此派人具革命性，與教會道理相去更遠，其意離開歷史上之基督教回到耶穌本人之宗教。如勒里 L. 所云：「基督教經過十八世紀的試驗，乃基督本人之教，仍在不斷的試驗中。」吾人知各種宗教猶江河，其源清，其流濁，各教本來之純粹意義，年久不免加入各種雜亂之學說。此則有改革運動來除掉外加之材料而返於純真之境。耶穌去掉猶太人繁雜之條規而還於先知極簡便道德。十六世紀人離開天主教歸向初創之基督教，即保羅之道。以上所云，雖人皆贊成，但此派人之意見，則離開保羅及其餘使徒，因其道理亦有在耶穌訓誨以外而加以人之思想者。其主張

頗爲卑下。言耶穌未論自己爲何人，未曾使人信自己如上帝，不過宣告在天有一位父能愛一切人。耶穌使人作己之門徒，即引領人去愛慕而信仰上帝，而教會之道，使人信耶穌永在天上，且由天而來。又云耶穌未講贖罪。上帝爲父，直接救免人(路15)。又云耶穌未注意人有罪之事，甚至言人當完全如同天父(太5:48)。又言耶穌看人之意志爲緊要(路10:28)。而教會所注意者爲信條，少注意人之行爲。以上所言，謹採用符類福音，不以約翰爲可靠。其所稱教會之道，乃教會由約翰福音所得。不僅如此，而符類福音有與之不相合者，則必剔除，如論基督之本位(太11:27; 路10:22; 可13:32)，贖罪(太20:28; 論罪(路18:10)等。又云耶穌之訓誨，有臨時長久之分。耶穌所論天使魔鬼天地末日，彼等言耶穌用當時人之意見，近代人不過僅隨其精神。此等人雖去掉許多教會之道，如布色特 Bonhoeffer 所云，仍認耶穌爲人之領袖，「引領吾人信上帝，認其爲道路真理生命。」又言耶穌之福音，爲宗教開展之極點，僅此宗教有生活之力。(3)德人立特士爾 L. 極主張擴充路得之意，而最反對哲學之道理，言信條非根本乃末節，最要者人所經驗而直接與基督之相交，他人由其經歷而變成信條，不能作吾人信仰之根。保羅由個人經驗始講耶穌贖罪及原在高天之理。但吾人必信靠基督如保羅所信靠，而後始能得保羅之思想，此思想始能有價值。又云按天主教，信即贊成教會之信條。而按路得所講，信即依靠上帝。人心與主聯合，吾人之信自發起，一見基督即

動恭敬愛慕之心，按此說所視為最重要者為靈修之生活，而非思想所得之道理。此派人視奇事無關重要，人先有信而後始能信神奇之事。又言上帝之顯現與人，不在非常事，乃在尋常日用之間。所云人認上帝在基督中，乃從信仰所得。人以此為學界問題，乃離開宗教態度而入科學之途。因此，此派人論神奇之問題，其說不一，或信或不信。大概言信基督為永生，並非有人目見其復活，乃因信仰而受其感動，死不能拘束之。又問現在人所信為歷史上之耶穌或升天之基督。此事不當分開為兩可之間。當作歷史上之人，否則乃空想。再，吾人所信者，不僅古昔之人，必須見其永遠生活者。此派人又言，按耶穌所報告始能明白上帝。吾人見耶穌在世上為人之大仁愛，始能明白上帝為父之仁愛；又可知上帝之公義及其恩惠。可以見耶穌在世上接待罪人，而未受其傳染。人不易信上帝恩典能愛人如父。單查考萬物公例如鐵索之束縛，人惟獨由基督始能觀察，不似機械，萬物之根性為至善。吾人見耶穌所行所為，以至於死，始看上帝愛人救人成功。以上所言，雖不無可取之處，然缺點甚多。以人之經驗為根，試問人之經驗由何而得，不僅符類福音紀耶穌在世，乃由全新約書信亦在內。總看黎氏之態度為反動以前如黑智爾 Hegel 之哲學，猶人漂泊天空，擬落於地上。見耶穌在加利利如何訓誨人，如何顯出仁愛。又見批評人由歷史方面使人懷疑。人言無論如何，基督在吾心，內心之經過，亦不能奪出。如此觀之，此派人有可用之點。如有人為教會之事有困難，仍保

守其信仰，但有缺點，其視教會不過一機關而已。不想教會，乃受主使命，為歷代遞傳，宣揚天光。評判耶穌如何，不可僅看其本人，而忽略其與他人之以相往來。其門徒亦一印證。因此使徒所講之基督，必與原意相合。否則必言耶穌生死，無人明白其真意。而妄加卑下之意見，果如此，乃極可歎息之事。（J. W. Ingels）

錢囊

BAG PURSE

在新約有兩個不同的字，總譯為「錢囊」。第一字見於約 12。

13²⁹。這是耶穌和門徒裝銀錢的容器，無疑的，牠裝着他們貨物的寶得金，而為異日公款意見的起源（徒 4^{32 33}）；其中亦有朋友的贈款（路 8³）；並用此囊中的錢去賙濟窮人（約 13²⁹）。猶大負管錢囊之責，因其擅長於此種工作之故；但此也許予其發展特長而為向上之階，不料轉為其墮落之道。至其他的解釋，是基督所涉想醫治的唯一方法，是引出他罪的暴露；或這僅為門徒中私自的處理（參看以色迦略猶大傳）。

其他一字，見於路 10⁴ 12^{33 23 35}；（一）今日敘利亞鄉人的錢囊，是個小口袋，間為絲線所織成，但普通是黃棉線織成的。袋口不是用根帶子束攏來的，卻是先用隻手握攏來，後另用隻手將袋頸好生地繞纏住。那「七十個門徒」受有「不要帶錢囊」的指令（路 10⁴）；在 22^{35 36}，在基督問了使徒「當我差你們出去不要帶錢囊的時候，你們缺少甚麼沒有？」的這話以後，就給予了「凡有錢囊的可以帶着」。

的新指令。

(二)在太10和可0所用的字，是爲「腰帶」這帶摺疊起來，束於腰際，可代錢囊之用。

一隊兵 BAND

一個羅馬的軍團，其實力約有六千人，分爲十營（每營六百人），而每營分爲三連（每連二百人）。在猶太之軍隊，亦如在別省之軍隊，受巡撫節制，其中士兵，僅爲輔兵，不是羅馬人，而是本省人充當的。這些士兵，不編爲軍團制，卻僅編爲營制，其實力由五百至千名不等，有時純爲步隊，有時也有馬隊在內。在巴力斯坦之軍隊，似原爲希律所有的隊伍，而爲羅馬人所收編者，他們係由四鄰的希利尼城市，即如該撒利亞、亞實基倫、西伯司等處招募來的。有這樣的一營士兵，被派爲耶路撒冷之衛戍隊，駐紮於安多尼亞炮台裏，與聖殿比鄰，受千夫長節制（徒21）由呂西亞所指揮軍隊之敘述中看來，其總數必爲步兵七六〇名，而馬兵二四〇名；但由這些士兵中，挑選了步兵二百，馬兵七十，長槍手二百（徒23），爲逮捕耶穌之用。這樣一隊羅馬士兵，大概是彼拉多派往前去逮捕耶穌的（約18）自然，只需全營之一部。在太27可¹⁵，這些士兵，集合「全隊」——明顯的，那一起在跟前的，是未負着勤務的——以戲弄我主也。

銀行 BANK

在交銀之比喻中，基督責罰懶惰的僕人，因他不曾將銀交存銀行，就是兌換銀錢

的人之辦公處（路10）——銀行不只穩妥地代爲保存，而且付息。在希利尼城市裏，銀行家一面兌換銀錢，一面便收存款，其所付利率亦高（參看幣制和利率論）。

對於此比喻，有以基督將銀行指着會堂或基督教會爲種組織團體而言，這團體也許利用某門徒的諸般才幹，當他本人，因無勇氣或缺乏精力，致不能運用這些才幹的時候。有以基督指着替代好工作的祈禱，當那門徒之不能做這樣工作的時候。但這都是極無根據的。

筵席 BANQUET

在基督之日，巴力斯坦之民衆，其實，亞西亞西部一般的民衆，——喜愛社交的宴會。利未在家備辦一種豐盛的筵席（路5）；基督教導他的門徒，當他們擺設筵席之時，與其請富有權勢的，毋甯請貧窮和殘廢的（路14）。這樣的宴會，通常是設於東道主之家，以宴賓客（路14）進食，尤其是飲酒，音樂，跳舞，談天，嬉笑，皆爲宴會之特點。這樣的宴會，是婚姻儀典之一部份。耶穌一次被請赴加利利迦拿之筵席（約2）利未擺設筵席以敬重他（路5）赴席的人多，是常有的事（5）而席次自有等差（太3）路14 可12）通常由賓客中推舉一人爲筵席之管理人（約2）而其職務，是在監視飲酒，以及其他（比較路22）。

洗禮

BAPTISM

點討論之如左：

新約中有不同之字：一爲「洗滌之洗」今據五

(一)洗禮之來源：福音中洗禮之來源凡三：(甲)自然象徵

(乙)摩西律中之洗滌(丙)改宗猶太教者之洗禮。在異教中，常人入教時，每有洗滌之禮。舊約摩西律對於不潔之事，亦均洗之以水(利 15: 5, 13, 16)。猶太人自己既須如此洗滌，以明其自新之志；則異教人之入猶太教者，其需要洗滌，更不待言矣。故洗禮者，卽入教之一種手續。約翰施洗之命意，卽人於天國之前，非重生不可。或曰：雖生爲猶太人，設使不受洗禮，則不能於彌賽亞之恩賜中有所染指也。約翰深信此舉，以爲應驗撒迦利亞 13: 1 與以西結 33: 25 之語也。

(二)洗禮之方式：洗禮原指浸禮而言。茲更舉數則以申論之：

(甲)按希臘原文，所謂洗字，卽浸沉之意；比之「涉足清流」舟沉大海，「在希臘文，「涉」與「沉」密與「洗」同爲一字。因此，浸禮與洗禮，探之原文，當以前者爲較切。(乙)以異教人入教之儀論，亦當以浸禮爲是。來夫他 I. Schmidt 曰：「割禮之傷既痊，卽施以洗禮，置諸水中，並教以法律中何者爲最重要，何者爲次要，於是潛入水中。」其蓄意卽將以前之故我，掩埋於深水之中。且也，按古代習慣，使非浸沉入水，則洗滌之效無以彰；浸禮之重要可知矣。(丙)就約翰施洗之地點言，浸禮當在洗禮之先。約翰在約但河左近施洗，以多水故(約 3: 23)。(丁)

根據提多 3: 5 與羅馬 6: 章，則浸禮仍爲古代教會所保留者，丙十 Binham 曰：「古人以爲浸禮，或非身水中，足以代表基督之死之罪之復活……在浸洗時解衣一節，亦足以表示解除罪之身體，而服上新人之義……因此，以前人均嚴守裸體及浸水之法，唯特殊之事，不在其列，比如在醫房中施洗，或缺水之處，澆水亦足矣。」東羅馬教時以浸禮爲唯一之方法；西羅馬教以氣候關係，亦有以澆水代之者。據

洛澤斯 C. F. Loche 稱謂：依古代教會之習慣，受洗者立於盆中，或裸體，或半裸體，施禮者傾水其上凡三次。其後一般人仍以傾水爲過繁，故改而爲澆水。按英國教會規矩，當嬰孩受洗之時，如父母以浸禮爲是，則可浸之於水，不然，傾水亦可。以後韋斯敏斯德信條 W. 38th. canon Confession 更進而謂浸禮並非必須，傾水或澆水足矣。唯「傾水或澆水，雖含有提多 3: 5 所謂「聖靈……厚厚澆灌在吾人身上」之義，然以原始之所謂埋葬罪惡，與夫自新之意視之，則不無出入之處。

(三)約翰之施洗：約翰乃彌賽亞之前驅，其宣言爲「天國邈矣。」夫約翰之所以爲此言者，蓋有意於喚起一般人心中之罪惡之感覺也。其解決方法爲「應當悔改。」故悔改者，自新之方法也，洗禮者，自新之象徵也。故悔改之能否有效，全視受洗者以後之行為如何而定也。馬可 1: 4 云：「使罪得赦」如是，洗禮與赦罪，乃爲二事，洗禮僅保證其有獲得赦罪之可能耳。

但約翰之施洗，另有一觀念存在，即爲個人加入新社會之手續，亦即基督教所言之洗禮。基督教之洗禮，含有受洗者接受基督之意。往日約翰施洗時，視猶太人與外邦人相同，而必欲彼等藉洗禮而得重生，進入天國。基督教之洗禮，亦有此意。

以洗禮爲加入團體之象徵，在各民族，均有此種方法。在許多民族中，由幼年進入壯年時，按普通之規例，常有僞死僞甦之事。在西方古時，又有「沐浴勇士」之風俗，其手續即先令勇士沐浴洗身，使之潔淨，然後將甲盔置身旁，僞爲死狀，臥於禮拜堂中，至翌日晨，與教主接觸之後，又甦而復活。此洗滌之俗，與基督教之洗禮，似含有相同之意義。

(四) 耶穌受約翰之洗禮：當約翰施洗伊始之時，耶穌在拿撒勒尚僅一無名之工人而已，但彼不能拒絕此新運動之宣召，因在其心中，與此新運動之呼聲，發生共鳴，而不得不與此新運動發生關係。彼或早覺能與此新運動相適應，故利用之而使其發達，亦未可知。故耶穌即要求約翰爲其施洗，但約翰辭曰：「我應受洗於爾，爾反就我乎？」(太) 3:14。考查約翰之所以拒絕也，非不能爲耶穌舉行此加入新運動之禮節，乃因耶穌清潔無罪之身，而約翰悔改之洗，殊不適於耶穌之身耳。然耶穌仍堅請，約翰許之，因耶穌對於世人此行此悔改之禮節，深表同情，且彼雜居於世人中，亦自覺爲不潔淨民族中之一份子。但最可注意者，即爲耶穌能與人聯成一氣，忍受最深切之恥辱，故

耶穌終成爲永久之君王。

第四福音對於耶穌受洗之記載：第四福音記載此字，似與其他福音略有出入之處。觀約 1:33，則約翰之於耶穌，似未嘗知其爲彌賽亞也。且在約翰福音中，並未實在提及當耶穌受洗時，有聖靈如鴿自天而下。在此可注重者有二：(一) 約翰見聖靈，(二) 此聖靈乃爲溫柔之象徵。

如上所述，則耶穌之受洗禮，即爲封王之受膏禮矣。耶穌之爲基督與上帝之受膏者，既得登彌賽亞之寶座而又得充滿聖靈，在此可堪注意者有二：(一) 耶穌雖爲上帝之子，但彼生活之情形，則與吾人相同，故必需聖靈居住其中。因其身體必須藉食物而得生存，故其精神亦必需聖靈之資助也。(二) 耶穌受洗，並非有所新，因聖靈原爲耶穌所固有，但當彼被召作偉大工作時，其神性即擴大，以便內在上之帝，能在其心中發生充分之能力。

(五) 耶穌門徒之施洗：在第四福音中，對於基督教之洗禮不甚提及。至於施洗之事，在約翰時已早盛行，觀約 3:4 兩章，可豁然明瞭。但在此時，耶穌門徒之施洗，與約翰之施洗同時並存，可觀徒 10:1。所載第二次受洗之事。所疑難者即爲約翰之門徒在進入基督教時，是否均需領受第二次之洗禮？據略爾文 (C. E. R. W.) 云，約翰之徒，未受此洗，乃僅受保羅之按手禮而已。但由此全章之上下文觀之，彼等似確受第二次之施洗也，因彼等雖受約翰悔改之洗禮，然尚未完

備進入天國之手續，故徒19章所言之事，即爲補足此缺陷耳。

假若施洗之禮，非由耶穌所定立，則今日之教會，必不將此洗禮作爲進入教會之手續也。雖然，如約(42)云，耶穌並未親自施洗。即太(2819)之語，亦不能視爲耶穌所親言。故哈拿克 Hermonk 云，我儕無直接之證據，證明此施洗之禮，爲耶穌所創立，因太(2819)上固不能確證爲耶穌之言也。(一)蓋耶穌復活後，吩咐門徒往天涯地角宣揚福音，並用聖靈施洗之說，乃後代之遺傳，即保羅亦未知此事也。(二)三位一體之說，並未發現於耶穌親述之教訓中。總上兩意，則太(2819)上似非耶穌之言而爲後世之遺傳矣。然哈拿克所云，亦有可疑之點：假若當耶穌復活，顯示於信徒之時，不發一語，不露一辭，則以上所述，或有可信之處，然當時之實情，非後世人所得揣測而否認者。三位一體之道，固非耶穌所立，但亦不能由此斷定耶穌從未述及洗禮也。(沈嗣壯)

巴拉巴

BARABBAS

在福音裏，只見着一個巴拉巴，就是彼拉多依民衆的要求，不釋放耶穌，而釋放的那強盜。四福音記者都詳述這事(太271526，可151615，路231725約183940)彼待在殿廊下的講論，也把這事引用過來(徒314)。由這些敘述，可知巴拉巴是個著名的囚徒，作亂殺人的強盜。大概是猶太的老例，每當逾越節時(約1839)，要開釋一個囚徒。在這樣的事上，照羅馬的習慣，負猶太管理責任的人，就自己早已依猶

太老例施行，並不徵求意見。此次，彼拉多很想救活耶穌，故提出這個老例，藉以解決「他的公平思想，和他不願得罪民衆」的這個兩難問題。他就把耶穌和巴拉巴的性命，任他們選擇，並滿以爲釋放耶穌是誠意中之事。這表示他並不以巴拉巴爲假彌賽亞，甚至也不以他爲狂熱黨徒，因而想到民衆不得對他有特殊的同情。豈料猶太的領袖或民衆，只以深恨耶穌之故，而竟以處死耶穌是請，如是耶穌之死，遂不獲免耳。

巴拉加

BARACHIAH

這個名字，在太2335上見過，其所記載的事實，與路1161上所載的脗合，即主所說，凡所流義人的血，從亞伯的血起，直到撒迦利亞的血止，都要歸在這世代的人身上是也。在代下242022說過，在主的殿中，有耶和耶大的兒子撒迦利亞被石頭砍死一事。這種變故，在日後猶太人的文學中也提及過來，於是自然可說那在福音段落中所提及的撒迦利亞，是與代下2420x所記載的撒迦利亞爲一人也。

但是我們如何區別巴拉加的兒子(見於太)與耶和耶大的兒子呢？在賽82，是那比利家的兒子撒迦利亞，在亞111，是易多的孫子，比利家的兒子撒迦利亞。考猶太人日後的遺傳，把二人認爲一人。猶有說者，似有某種傾向，把易多的孫子撒迦利亞證明爲耶和耶大的兒子撒迦利亞，因爲猶太人對於哀(320)的註釋，稱代下所

記載的撒迦利亞爲「易多的兒子」故也。

所以，我們也許說耶穌乃說撒迦利亞（他實是耶和耶大的兒子）如同巴拉加的兒子，因爲在耶穌時代之猶太傳說，把祭司撒迦利亞與先知撒迦利亞認爲一人故也。

大麥

BARLEY 福音書裏提及大麥的地方，就是約

他五千人的神蹟。大麥乃是在聖經所記一種重要的食物。迦南人在以色列進迦南之前，就已經收穫這種糧食（申 8 8）並且古埃及人也種大麥（出 9 31），在埃及及最古的碑上表現出來。猶太人用大麥作餅（結 4 9），並且似乎是貧民主要的食物（得 2 17 3 15 王 4 22 約 6 9）。在士 7 13 證明大麥餅乃是一隊農兵的表號。大麥也是飼牲畜的芻秣。王上 4 28 說大麥的用處是喂馬，並且在場上所切碎的麥稈，也當作芻草。直到如今，仍是這樣飼養牲畜，向來不用燕麥和乾草的。

在巴力斯坦種大麥合宜的時候，約在陽歷十月初，每逢冬令格外的冷，或雨水過多的時節，就在陽歷二月種，在約但河流一帶地方，在四月裏就起始收割，但是在別的地方，各按其高度，收割的時候也不同。在最高的地方，不稼到七八月裏纔成熟。

倉

BARN 此字發現於太 3 12 6 26 13 30 路 3 17 12 18 24。在

下（路 12 18）只能對此而言。但從古到今，巴力斯坦的農民在坑裏

希利尼羅馬時代，大概用地上房屋爲倉。一拆

存儲他們的穀。這些坑都掘於乾燥之地，常常鑿於寶石中，糊以灰泥，免惹潮濕，上面留一圓口，爲人出入之處，當洞口緊封而空氣不通之時，穀可留至數年不壞。在日無法紀的國家，爲安全起見，有時把倉設在房子頂後進——婦女住房——之地板底下（比較撒下 4 6）。又爲避免徵稅員起見，常把倉建築在一個秘密處，並用泥草蓋得精巧，以致發覺，幾爲不可能的事（比較耶 21）。坑之發覺於荒廢有年之區，更足證此法之久遠。在灰石裏自然的洞，用技術改良，置重石門封閉進口後，也會使用爲倉過的，其使用可見於加拉大城之今日。

巴多羅買

BARTHOLOMEW

他是一個使徒，列在十二使徒名冊內的

（太 10 3 可 3 18 路 6 13 徒 1 13）。在福音書裏，他在腓力的後面，馬太多馬的前面。在使徒行傳的秩序裏，是腓力和多馬。巴多羅買和馬太有的著作家把巴多羅買當作拿但業，其原因如下：

(一) 巴多羅買是表示祖先的名字，他容易有個別的名字；(二) 符類福音總沒有提到拿但業，約翰福音總沒有提到巴多羅買；(三) 符類福音把巴多羅買放在與腓力相連，就如雅各與約翰相連，彼得（太和路）與安得烈相連一般；(四) 在約 1 28 22 所記的其他門徒，都成爲使徒，卻只有拿但業深爲耶穌所稱許；(五) 在約 21 2 所記拿但業的同伴們，都是使徒。但這五個原故，都是莫須有的。在另一方面，也沒有甚麼事，反對這樣的論調。

巴底買 BATHMEUS

此人只在可 10⁴⁶ 內 2^內 提到，在那裏說他是一個瞎子，被耶穌在末次上耶路撒冷離開耶利哥的時候診好的。但這是無可疑慮的，乃因有很相同的奇事，記在太 (20²⁹ 24) 路 (18³⁵ 43) 兩福音之中。然而，這三處所記載的有些不同，也就使人發生困難了。即如，馬太一方面與馬可所同意的，是說此奇事，乃主離開耶利哥時做的，而他方面所不同意的，就是馬太說診好的，是兩個瞎子；但路加復提起一個瞎子，而說診好的地方，是當主來近耶利哥城時。再，馬可敘述「診好」一事，是安慰語——「你去罷，你的信使你痊癒了」——的效果，馬太說是一摸——「耶穌……摸了他們的眼睛」——的效果；路加指定是直接吩咐——「你可以看見」——的效果。這些分別，非常顯著，而不易湊合攙來的，就是在此。如是有以爲馬太所說的一個瞎子，是進耶利哥時診的（路加持此說），一個是出耶利哥時診的（馬可持此說），那不合起來說的，或說巴底買在城門口叫化，知道耶穌進了城，遂邀一個瞎子同伴，於次日耶穌出城時，上前阻止他，故得醫治好了的。但是種種解釋，都不很合適的。總之，注意不同之點，而相信記載之可靠性，而引以自慰可也。

對於這段記載，無論觀點如何，是滿有教訓的。巴底買趁機會，是立志不畏路上的艱難，是恆心排除阻止到主的障礙，是熱誠認識彌賽亞是信仰榮耀上帝，是謝忱。主的品性，在此事上，亦大放光輝。留意

籃或筐 BASKET

叫化的高喊，是同情；馬上施以醫治，是情願；使患者痊愈是權能。在給養五千人的紀錄裏譯作籃之一字，是爲 *Kophinos* (太 14²⁰ 可 6⁴³ 路 9¹⁷ 約 6¹⁸)，但在給養四千人裏所用之字，是爲 *Spiria* (太 15³⁷ 可 8⁸)。這表明在兩次所用的什物，或在大小，樣式，或在材料上，有不同的地方。我們在太 10⁹ 和可 8¹⁹ 看到耶穌提及兩個神蹟，而用作「籃」的字，是兩個不相同的，便明顯一種區別之意。福音著作人也在敘述中保留這樣的區別。

我們在徒 9²⁵ 知道保羅是在個 *Spiria* 中逃出大馬色城，但在他自己錄記這事，是另用一字，意即繩織的籃子（林後 11³³）。

在聖經學者中，對於所用名字之意義，曾多方討論，並引了不少的希利尼和拉丁著作家爲證，但直到今日，未能決定。在中文聖經中，「筐」之一字，是指較大的物件而言，良以此字是在保羅脫險故事中所用者。

有的學者以爲字的區別不在大小上，卻以爲 *Kophinos* 是爲這樣物件的一個普通名詞，而其他爲一種「食物籃子」的特殊名詞。在今日小亞西亞脚夫所用以指大而深的籃子，是爲第一字，而第二字是指個小淺形圓的東西。

盆 BASKIN

這在約 13⁵ 只見過一次。這字的出處，是由一個希利尼的動詞來的，那動詞的意思是

「洗身體的部位」例如手臉等。於是那物名詞，乃用指一件特別為洗身體部位合適的用品，但我們不知道究竟這是一件在家平常日用的用品，或是一件專為例如在逾越節或其他節期的時候行淨潔典禮使用的器具。

至於「盆」這個字，能否給與我們對於那為耶穌所用的用品一種真實精確的觀念，尚是一個問題。

希伯來人習於洗手洗腳，並不把牠們放在盆的水裏，卻把手腳擊於盆上，傾水而洗之。這盆是用以接納這樣傾出的水用的。參看王下 3¹¹。這種洗法，若無僕役或別人的助力，自不易於處辦的。

那有罪的女人，哭濕了主的腳，用她的頭髮把腳擦乾的事（路 7³⁸），其較好得多的解明方法，是把她的行動與倒水在客人脚上的主人或僕役的行動比較一下，不是以為客人把他的腳浸入盆中一洗了事的可比（路 7³⁴）。這樓上的使徒，是倚靠棹上，而在法利賽家坐席的客人，也是一樣的。這就不與在盆裏洗腳法一致的了。

耶穌所用的那用器，大概是個大口瓶，底下托有接水的盤子，但是兩者中主要的用器，是水所由倒出的大口瓶。這樣的器具，大概是放在家裏，因為猶太人依從他們的律法和道傳常要洗手等等的原故而致然也（太 15² 可 7³）。這應在樓上，因這為擺設筵席主人所預備事中之部份耳。

洗浴

BATH BATHING

那將人的全身置入水中洗浴，也許是一件潔淨，或

奢侈，或宗教禮儀或衛生的事。

(一) 在希利尼和羅馬時代，把洗浴看為奢侈的，是因洗浴中含有全身水浴與其他等浴在內。當希利尼文化侵入猶太的時候，自將希利尼洗浴的設備挾以俱來。又當西方文化在希律王制下輸入的時候，凡關於洗浴的營業，亦自徧布於多處。

(二) 宗教禮儀，在舊約律法之下，以局部的洗滌，或用水以洗淨（而非指全身洗浴的事）為必要的條件。舊約的希伯來文中，原無「洗浴」與「局部洗滌」的分別。但是洗浴已演成在宗教生活裏的一種重要質素。即猶太教徒的洗禮，這洗禮必在新約時代以前，亦以洗浴為條件之一。傳說以斯尼派逐日洗浴。約翰的洗禮，是採取浸入水中的方法（這也是早先基督教會所奉行的，徒 8³⁸ 羅 6³）。

(三) 為衛生起見，用礦質水洗浴，是很流行的。尚有這樣浴室的遺跡，在提庇哩亞的附近所在。約 5²⁷ 上有這樣洗浴的一例，然而基督的神蹟，並不與畢士大的水有何關係。在又一段中（約 9⁷），對於局部的洗淨（在西羅亞池）視為一種達到神蹟完成的階段。

由此看來，在新約時期的洗浴，是很普遍的，主並在約 13¹⁰ 上昭示吾人以洗浴（人身）與洗滌（腳）的區別。參看盆和潔淨禮論

岸 BEACH

此字在福音裏，只發現於太¹³ 2⁴⁸ 和約²¹ 4。在古希利尼文，「岸」是湖水漲落之處，而在上述兩段落是指着浪所沖洗的加利利海岸而言，這岸環繞西部，有如銀帶。民衆曾在這岸上靜聽耶穌在船上講道；耶穌有一次早晨站在這岸上等候門徒上岸，這是在他「從死復活以後，第三次向門徒顯現」之時（約²¹ 14）。

梁木與刺 BEAM AND NOTE

梁木與刺之諺語，見於太⁷ 3⁵ 路¹¹ 11。

6 41 42 兩處。這是以責備那看見別人眼中有「刺」，卻不曉得自己眼中有「梁木」的人的，並指出那眼中有梁木的人，竟想去除掉兄弟眼中的刺，不但徒勞無功，且蹈虛偽之咎。此種諺語，其說法不一，曾流行於猶太人與亞拉伯人中。

在名詞之使用上，原無曖昧。這「梁」字，曾用於七十譯文之舊約（代下³ 7 歌¹ 17），意即屋頂之梁，指托梁或正梁。明顯的是一大塊木頭，而在眼睛裏，自不能照字面的意思看。這個象徵，雖有過喻之嫌，然習見於西亞之諺語，就如「駱駝穿過針的眼」一語之習見一般。

這「刺」一物，也許只是一根乾莖或小枝或任何乾物。

所以，諺語之要點，明顯是在對照被論斷者之錯小與論斷者之過大。所選取的象徵，將異常對照揭示出來，其實，乃表出不友愛與無

誠意的吹毛求疵者之愚笨而已。

解釋家所用諸般例證，表示那尋覓鄰人缺點者之過失，有比較人較大的可能。即如有人引出隱恨（梁木）與一時之怒（刺）之比較。又有人云：「過失也許是一樣；刺」是個微小的竊取，「梁木」是種擴大商業的欺騙。」或說：「在稅吏有道德之不堅，在法利賽人有驕傲和無人道。」

諸如此等類的例子，是很合適的，因諺語之能應用多方故也，這常常是實在的，就是人急切地去改正他人，反不覺自己有較大與顯著的錯失。然而「梁木」是特指論斷之性情而言，此段太⁷ 3⁵ 之前面，有一普徧「不要論斷人」的忠告與「你們用何量器量給人，也必照樣量給你們」的警告。人犯種普通的毛病，或是只看見人的壞處，實在的好處，卻反而不見。那「看」之一事，是在耶穌之論斷裏，常為一個比所看出的錯失大得多的惡。去掉他人眼中的刺，總非易事，不但需要精明的目力，而且需要接觸之巧妙手法。對於論斷者，既盲於其幻想的卓越，則對於去掉眼中的刺，是絕不可能的。進一步言，論斷的性情，是極近於虛偽。牠假裝為仁義而發出熱情，但實則只為個人的卓越。凡誠實人必先謙虛的審察自己，然後才能論斷人。為仁義的熱情而以糾正他人為入手的辦法，則在開始即證明不誠。設有人曾一度站在卑下悔悟之真正立場，設他去掉了驕傲，自足，論斷的性情，他就不再有不見的梁木留在眼中。他自己忙於改過之不暇，焉有

餘暇去論斷人，然而他並非不知善惡之分者。當他本不願「看見」有刺在兄弟眼裏，他反見得清楚而去掉牠。愛與驕，是爲察出人們錯失的工具，但其結果，則不同也。

此段之結構，在聖路加福音，略有出入。那「不要論斷人」的吩咐，而與「刺」和「梁木」的諺語，有慷慨給與者之報價，瞎子領瞎子，與學生不能越過先生等等隔在中間。據有人說，在此提出那比喻的緣故，是因論斷行爲，乃青年學生之一個自然的過失也。不拘如何，此段之主要意義，是毫無變樣耳。（夏明如）

至福(或曰有福)

BEATITUDE

(一)至福之義；(二)至福之

旨趣；(三)新約的至福說；(甲)單獨的，(乙)集合的；(四)馬太與路加所記的至福；(甲)馬太的次數，(乙)馬太與路加的對比；(丙)思想之系統與聯絡。

(一)拉丁文的 *Beatitude* 與中文「至福」二字，意義相同，是表示一種有福狀態，或可說是至高的幸福。例如說，天上的福祉。天主教用此字很有限制。因爲「宣福式」教皇看有死後配受此福之人，則宣告他加入此福列之中。

(二)希利尼文 *Makarios* 在新約除了耶穌用過之外，其餘不多見。不過異邦人如希臘人多用此字，稱頌其神之福祉。蓋爲此至福以及大智和大力，同用爲頌美神的好名詞也。希臘人生前絕望有福，

所以言至福歸於死後得之。亞理士多德曾分清神的至福與人的幸福的區別。有人說基督教上的至福所用的字，當與言神的福相同。

主耶穌所說的「有福」，不是指在外者而言，乃是指內裏說的。所說的有福，不是由財產而來，是由善義而來。凡專心交好上帝的人，都能得到。所以主說的「八福」，越過以前一切聖賢所講的幸福。而他的八福，好像一片警鐘聲音，震醒夢迷的人聽有福的真諦，適應了衆人的希望。最完整的法律，以至福爲目標。最謙遜的義人，主常在他心裏，至福也就在他裏面。所以可說主說的八福，是把天國從天上立在地上。有福的人不在乎他的資財學業，乃在乎其人的柔和清心，故凡忠心歸主的，都可以承受至福。

(二)新約的至福說：至福字義，不多見於新約，不過耶穌言八福，曾再三言之。但吾人從主所言的八福，可以知道有福的所有的狀態。分析言之如下：

(甲)單獨的：馬太路加約翰都有至福的地位，人在世上均可得到，惟有兩處不作如是觀：即路 14 13 15。除此而外，都是指明至福可在今世得到。譬如說：「你們眼睛是有福的，因爲看見了；你們耳朵是有福的，因爲聽見了」(太 13 16)。又說：「凡不因我跌倒的就有福了」(太 11 6)。又太 16 17 路 11 28 12 27 約 13 17 20 29 等處。

在主的口中心中，當說出有福的話語。保羅曾用主的一句話說：「施比受更爲有福」(徒 20 35)。

(乙)集合的 集合的用法，就是把幾個至福用在一起的演講中，如登山寶訓是。

(四)馬太與路加所記的至福：(甲)馬太所記至福的數目，如八福說(太 5. 11) 路加所記的不一樣(路 6. 22)。於是有人對於馬太所記的數目，有些異見。此異見是由十到十二節的看法而起的。照文字看去，自三至九，是表基督徒品行的美觀，十一，十二等節，可以說有三個至福。有人說，此三節乃說一個至福，就是十節，而十一，十二兩節，不過解說第十節。那麼，即可稱爲八福也。還有人說，十一，十二，三節所記，不屬至福，僅有以上所說的七福。七爲猶太完全的數目。如此說法，此三節乃重說以上之言。申明得至福者，以後所得之福而已。那樣，第八福乃重說至福三次，但有一芬國神學博士說，主說的有九個至福：就是十節，十一節，各爲一個至福；而十二節乃是重說十一節的至福罷了。然而又有德國神學家 Dietrich 說，馬太有十個至福，用以符合十誡，即以十二節作第十個至福。因爲「快樂」二字和以上所說的至福有等大的福氣。

(乙)馬太與路加的對比。應當從文字上比較，在那裏路加只記四福，其與馬太數目不同。此問題至今未有解明。先考查二者不同的地方所生的問題。三，五，六，七，諸至福，只馬太記載，路加不記。而路加所記的一二四八諸至福，文字上與馬太亦多有不同。此小問題包括於大問題之中。

一與四的文字，大概是說得至福的條件，乃屬於精神的。路加用「你們」屬於二者。馬太用「他們」意爲汎指。凡具有條件資格的，誰都可以得到。又有不同的一點問題，到底馬太所記與路加所記，是否出自一次演講。若果得自同一的演講，爲何有此不同？可以說，二人出自一次的演講紀錄，而各人著書有早遲，因而有此差異，亦是理所能有。

馬太與路加二者的著作，得於不同的兩次紀錄之說，無人再維持此義。所要研究的，既是得到同一的演講，二人在自己著作上，何以有此文字的不同，那是一個可討論的問題了。

有批評家分別至福爲本原的，與補助的。某神學家言一二四是本原的，馬太有之，路加亦有之。別的至福，乃按人的記憶，隨時加補的。有德國神學博士，也說「一，二，四，必然是正式的。因爲這三個至福，乃指明天國的公義，就是人的至福。」然而此說亦不甚得力。若果如此，別的至福，也可以這樣說，也一樣有效。

如此，再問馬太與路加所記，那一個最符合耶穌當日的演講。有一博士說，是路加所記的。因爲其語語切當，而且也不長。此乃僅就文學上的看法。如謂馬太把主耶穌演講的精華發揮一點，也無有不合。如今大多數接受此義。馬太將文字上埋沒的意義揭明出來，多說幾句。所以比較的說，馬太雖多於路加，仍可以說是主的正當的教訓。亦或與原本的上下字句理脈上有些不同。

再則路(6:24-26)有加添的四禍的字句,又生出一些難的問題。但有博士說,此乃路加從別處得來的而補入至福論題之下,亦或在著著作時際,將福的對面,一併寫入其中了。

更有許多博士,一同贊成馬太所記的,符合主當日原來的式樣。所記述的至福,最為確實可信。有人說,路加將馬太所記的改革了一些,意為使其適合他的苦修主義。但有人大反對此說。或有人說,此二者實在是一組的講義,不過一為題目,一為釋義,所以有些不同。

(丙)思想的系統與聯絡:在拉丁文的俾紫(Berzo)古本中,第二與第三的至福,地位是顛倒放置了。

有人說,主講的至福,始終是有系統的思想。第一說:「虛心的人,是有福的。」如一種子,以後的福,都是由此發生的。對第一與第八,則說天國是他們的。而中間包括的六個至福,是主把道義從各方面解析出來。有一博士非耳貝因(E. E. Hinin)將至福分為兩類:前四者是順受的,後四者是希望的。如此分開,亦甚合適。又有一分法,前七個與第八的列而為二。因為前七個都是言內部的性質,第八個乃言外來的逼迫;前七個論人的品性,第八個是論人的行為。而又將前七個至福,分為兩個三:第一,二,三,為前三;五六七為後三。前三個是消極的,後三個是積極的。而用第四個將前三與後三聯絡起來。前三個是說人的精神受得屈辱,因屈辱越發令人愛慕上帝的公義。後三個是說人的憐渴得着飽足。

以前泰羅 I. Taylor 對於這問題,有幾個評斷的話,說:基督教的原本都包括在至福之中。至福也表示幸福的真正性質,並且說明如何而得。得至福的人,發射出俯約所說的公義之光。所以不分古今,先知,詩人,使徒,一同贊成說,公義的人是有福的。耶穌的教訓也以至福為一可希望的寶物。以後保羅傳教有懇切希望的語氣。他的希望也是從耶穌所說至福得來的。(E. Moeran; 周雲路)

美 BEAUTY

這個名詞,可以用指人和動物之體質的秀雅,藝術之外表性質與工作,以及道德的品性與行為。在每種關係裏,牠是一種質素,能傳達劇烈的快樂,並為一種制馭與麻醉的權力。美之欣賞,乃因着牠本有的攝性,是希利厄人之特點,在他們看來,世界是種讚和適應的奇觀,他們並發現了美為敬拜之一原素,又為神之一特權。至於以色列人和在西亞的一般民族,他們視美為尊榮與貴族身世之一象徵(士 8:18),並尊重美好的物品。在福音裏我們所覺得美的,都另用特殊的名詞如「榮耀」「優美」等以表出來。似此,那在「若上帝還給野草這樣的裝飾」(路 12:28)的問語與論及百合花的宣告中,——「所羅門極榮華之時,還不如這花一朵哩」(路 12:27),——與其說美是有關於勻配之天然附屬的事,毋寧說是有關於外面的狀態。所以當敘述商人尋找好珍珠(太 13:45),與希翼基督門徒的義強於文士和法利賽人的義之時(太 5:20),美之性質,乃起於所述事物的希望,與認識的卓越。

(一)對於基督本人的外表。論到基督之面容，遺傳已記載多，但未給予一定的見聞。在山之改變形像，三個門徒曾一睹基督之面容所發出來天上的美麗。但這些親眼見過他的威榮者（彼後¹ 16），證實榮耀的妙景，超過一切的描寫。

(二)在外面性質的美。這是深深地暗示着耶穌成人而後，雖附有神性的實體，但人們似不知他所造過的世界。當他稱自己初門徒為「世界的光」（約⁸ 12 太¹ 5 14）之時，意指與黑暗之衝突。當他特提及晚復之時（太¹⁶ 2），非云落日光中之神靈，卻乃表示奇異之感觸，就是那些能由遠物而推得實訓之人，反不能聽見那逼近他們後面道德命運之脚步声。也是在柔弱美麗的草，與野地的百合花之喻中（太⁶ 28 30），顯示着上帝還更愛那較貴重的物品。

(三)道德的美。基督之生活，無處不證實他感化的人格。他像光來到世界，不只詭難黑暗（約¹ 5），而且迷惘的曙光（16 17 19）。在他的面前，人有往日所未曾有之升沉榮枯。他以身作則的向門徒表示了應如何推廣他的國度。他不是來行他自己的意思（約⁶ 38）。就是當他被舉起來之時，方吸引許多人來歸向他（12 32）。

在基督生活在世的時期中，伴着他的教訓和職務所給予人的一般印像，就是他表示出富有人性，與體恤人的弱點；卽如，在雅各井旁與撒瑪利亞婦人之談話（約⁴），給小孩祝福（太¹⁹ 13 15），癩子被摸而獲痊（太⁸ 3），與論及尼尼微（太¹² 41）和推羅（路¹⁰ 13 14）盼

望之言論，在十字架爲仇敵祈禱（路²³ 34），給與悔過強盜之同志的資格（23 43），與託其母於門徒約翰之奉養（約¹⁹ 25 27）等等。

對於人的其他各事，多半對於婦女方面，身體有病或心地不潔而蒙其醫治者，實不勝枚舉；同時，與此對照的，就是所以斥責法利賽式的不肯悔過的嚴厲比喻（太²¹ 29 路²⁰ 19 及其他）。

牀褥子等

BED COUCH

在新約所用的幾個不同的字，只因古時的見聞缺

乏，與夫繙譯困難的原故，乃以「牀」或「褥子」代表之（譯作「床」的，可⁴ 21 7 30 路⁸ 16 11 7 17 34 來¹³ 4 啓² 22 譯作「褥子」的，太⁹ 2 6 可² 4 9 11 12 6 55 路⁵ 19 19 24 約⁵ 8 9 10 11 12 徒⁹ 33 譯作「床」或「褥子」的，徒⁵ 15）。

在古代希伯來人中，就如在當日其他西亞民族中，平常的臥具，是柔軟——或薄的——被褥，而用蓋被（比較出²² 27）與否，乃視氣候與物主之景况以爲定。窮極的人常拿獸皮，舊外衣，或毛氈做臥具，或穿平常的衣服睡在光地板上，亦如西亞人今日之起居。

在巴勒斯坦一帶的人中，現在一般所用的被褥，是很與基督時代的相同：先墊一床草蓆，後鋪上羊皮，或毛——或植物的纖維——織的被褥；窮人之蓋被常只有外衣一件，但是有時在夏天另有輕的織物，或在冬天則有獸皮，或較重的纖維織物。

在福音裏有諸般關於能攜帶的臥具的暗示：「起來，拿你的褥

子回家去罷」(太⁹⁶)，「起來，牽你的褥子走罷」(那人立刻……牽起褥子來走了)(約⁵⁸)，「有人用褥子抬着一個癱子」(路⁵¹⁹)。

在夜間普通的用法，乃是將褥子放在地板上，大抵在席子上，免得挨着地下，通常放在一個輕可攜帶的木架上，而其用意與前相同，但有時在一個較高的牀架上(床底下，可⁴²¹)。在早晨將被褥捲起來，曬後，旁置於高檯上，或白天收拾於櫃內。在希伯來人中無論何種床架是罕見的，並視為奢華的，近似此架，普通只有房側升高之檯，雖然，在有的亞洲民族中，被褥與牀架之富麗，亦不亞於希利尼人和羅馬人之所有(比較⁷¹⁶¹⁷撒²⁸²³)。至於富麗之度，自然是轉移於家中之殷實，與房屋或帳幕之形式。

通常有一間房，專做睡房，在那裏可睡全家人。「孩子們也同我在床上了，我不能起來給你」(路¹¹⁵⁸)。在窮極的人中，將一間房分一份做臥房，這是升起來高於地平的。當房屋有兩層之時，則床褥是放於樓上一間房內，或於夏天，在平頂上。

臥榻，是一宗家具，常為人著好衣服時所躺臥的，而也備為倚臥進膳之用。羅馬人稱之為「三面臥榻」，因其只繞榻三面故也。這臥榻，是普通無疑地所常用於基督時之猶太人中，雖不為福音之所明言。這些裝有墊褥的，就如現時尚的，而於其上置放左小，以便右膝屈伸自如，常安放於榻子三面，作平行方形之式，而其第四面，乃空着的，為便於那些伺候賓客者。

宰記此事，則可了解福音中之有些更含糊的段落，例如，在婦人膏抹耶穌之腳，當其在法利賽人家裏坐席之時(路⁷³⁶³⁸)，在主洗門徒之腳，當其進晚餐之時(約¹³⁵)，在那所愛的門徒之於晚餐榻上「側身挨近耶穌之懷」而問及其背叛者(13²⁵)。

然而，有可信之原因，就是，大抵在猶太人中，無論往古及後來，就那「床」用之所及，是為「床」和臥榻之打成一片——平常有腳的木架和稍微高起的一端以代枕(創⁴⁷³¹)，其實，與埃及人之床，無大異處。在白天和進膳時，人坐於其上，在上古時，或者，取老僧入定式，而在夜裏，則就各人之便，置放而臥於其上。在西亞之今日，床之成，係取支體墊物，放於隆起地板之端，或於沿着固定牆壁的低墊椅上，如是白天之起坐室，遂變為夜間之臥房耳。(參看密室論)

(夏明如)

別西卜

BEELZEBUL

一指鬼王之名，見於太¹⁰²⁵ 12²⁴²⁷ 可³²³ 路¹¹¹⁵¹⁹。然而

此名從未滿意地解明出來。這名字的前半，明顯的是與舊約迦南神「巴力」相同。「巴力」的原意只是主或主人。這「別西卜」名，一般以為與以革倫人之「神」(巴力西卜)相同(王下¹²)。但在新約上，此字的後半又稍微更動，雖有幾種解釋，都不見滿意。正在主時，別西卜是明顯地為一通用的名稱，但未見於任何文學之中。這種難於解釋，只是表明我們在新約時代的學識裏是如何的缺乏而已。

生

BEGGETING

這個「生」字，除去在福音裏普通的用法外，更特別在約翰福音裏，形容基督

與父上帝的關係，並且也提及信徒們藉着信仰接受基督，乃是再生的。這種再生的思想在書信裏更爲詳述。論及「生」字神學和靈性上的意義最重要的章節就是約 1:18，「從來沒有人看見上帝，只有在父懷裏的獨生子將他表明出來。」此處用獨生兩個字，就發生了問題，就是應用在基督身上的正確意義，是關於他爲上帝子的神性，或是只關於爲彌賽亞顯示的時候，特別被選將上帝的旨意啓示於人類，稍微研究「獨生」二字的歷史，就知道不但是對於福音的，乃是對於彌賽亞的慣詞，是根據國家的信仰，就是上帝在恩典歷史上的啓示，即如以色列民（出 4:22 何 1:10），以色列的諸王（代上 28:6），和彌賽亞（詩 2:7）。這些王乃是彌賽亞的一種表樣，被稱爲上帝的兒子，或頭生的兒子。再者，保羅於徒 13:33 和希伯來書 1:5 5。引用詩 2:7，證明論及彌賽亞的預言應驗在耶穌身上，「你是我的兒子，我今日生你。」

有人想詩 2:7 的話乃是暗指某王說的，即如指大衛所羅門等，並且所說「你是我的兒子，我今日生你」的話，乃是表明上帝在所說的人身上施行的一種事，即如任命他爲王。應用在基督身上，乃是指着復活而言，與保羅在羅 1:4 「以大能顯明是上帝的兒子」相符合。故此，門徒解釋「我今日生你」這句話，並非對於已過的事，或

是神子化身以前的某時期，乃是指着基督顯示於世界歷史上的定點，例如耶穌降生的時候，或受洗的時候，有聲音從天上說他是上帝的愛子，或者像保羅於徒 13:33 上的話，將這件事歸於復活的時候。然而這種講法，在保羅和希伯來書中所見到的，不足以講明第四福音所暗示對於基督爲道以前的存在，和他爲獨生子與上帝的關係。著福音者論及道的性質和使命，即上帝的兒子，乃是明說他爲道和爲子的永遠前在。約翰在 1:14 節說：「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理，我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。」他這幾句話所指的，乃是祂方纔所說的道，元始與上帝偕在，並且上帝藉着他創造萬有。又於 18 節說：「從來沒有人看見上帝，只有在父懷裏的獨生子將他表明出來。」這「在父懷裏的」一句話，乃是講明「獨生子」。這節書的意義乃是說基督爲上帝的兒子，在諸世以前而生，只有他能將上帝的性質和旨意表明出來，人們除非由這種啓示，否則不能看見或認識上帝。這裏所用的獨生，顯然與詩 2 篇的話不同。

並且，主和尼哥底母的談話裏，清清楚楚的提及他以前的存在，和他爲子的要素，他說：「甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。」接着他又說：「因爲上帝差他的兒子降世，不是要定世人的罪」（約 3:16-17）。這裏用「賜給」和「差」字，包含着子的先存在。在第四福音裏有同樣的話，即如在約 6:46 「這不

是說，有人看見過父，惟獨從上帝來的，他看見過父。」參³⁰節，「我從天上升下來，」和⁶²節「倘或你們看見人子升到他原來所在之處，怎麼樣呢？」

將^第四^福音中的這些章節和詩²⁷相比較，就曉得這個「生」字在父與子的關係上，不只一個意義。即如有神學上的，或者有時名為形而上學的，職權的，或彌賽亞的，和道德的，或靈性的。耶穌是道，有為上帝兒子的性質。兒子的要素和永遠的產生都是指他說的。又在一種特別職務上的意義，他被派定為彌賽亞，乃是按照聖經裏習見的形狀（參詩²⁷），所謂之「生」，就是就任一種新職務，或一種新事業。再者，生字的意思乃是上帝將生命賜給他，即如上帝的靈降臨並居住在基督身上。如此，施洗約翰看見這種記號，有鴿子從天降下落在耶穌頭上，就說：「我看見了，就證明這是上帝的兒子」（約¹ 34）。這第三個看法，其重要處，就是形容基督為子和信徒為子的關係，聖子根據在一種產生上，就是上帝賜他生命。每種看法有其特殊意義。

（1）神學的意思與^第四^福音裏證明的目的相聯合。著^福音者一部分緊要的目的，乃是令教會脫離當時有害的空想。他說耶穌從太初就是上帝，是永生上帝，乃是回答那些誣毀耶穌神聖體統的人們。並且他講到聖子的道理，說到父上帝生聖子，用「道」字發表一種新意義。按着^第四^福音，基督是「道」，是父的顯示者，是上帝的兒子，與上帝同有聖性，同享榮耀，他奉父命而來，遵行父的旨意。至於

「生」的奧意，就是說憑着甚麼得為上帝之子，約翰並不算解明。據他看來，乃是一件神聖的奧秘，無人能通曉的。在他看來，上帝如此愛世人，差遣享有他性質的兒子，而為世界的救法，這就夠了。

（2）職務或彌賽亞的意義。再者，「生」字在^第四^福音裏，應用在職務或彌賽亞的意義上，是關於基督顯示在人中間，並其救贖之使命。符類^福音記載基督於開始工作的時候，有神聖的聲音在他受洗時呼喊說：「這是我的愛子，我所喜悅的」（太³ 17）。又記載在基督登山變像時，有聲音從天上來向門徒說同樣的話，似乎結束基督的工作（太¹⁷ 5）。在^第四^福音裏，這個「生」字的職務方面，對於耶穌，就是他說自己是上帝所遣，因着這種使命令他與上帝和人類有新的連屬。他在約¹⁰ 36所說的「分別為聖」和「差到」與詩篇所說的「生」相應合，然而這些話在這裏所指，乃是基督化身，而非如羅¹ 4所說的復活。要說明這個須和下列之章節相參考（約³ 17 9 36 46 53）。「我是來自上帝，並不是由着自己來，乃是他差我來」（8 42）。「你們信我是從父出來的……我從父出來，到了世界」（10 27 29）。「差遣」和「來到」二語，按着^第四^福音所說，乃是耶穌論及他彌賽亞的職務所喜用的說法。這種從天上来，被上帝所遣的理想，與「道成肉身」相同，那末，在這種彌賽亞的意義上，這個「生」字可以適用在基督顯現於歷史上的開始。

（3）靈性或道德的意義。基督為獨生子的證據，就是他完全

無罪(約 8:46)他常作上帝所喜悅的事(8:29)；在父與子之間在一切事上有完全的和合，即如在意志，在工作，並且在事實上耶穌常覺得父的臨在，故此當他處在最險惡的試煉中被門徒所撇棄，他不是獨自一人，因為有父與他同在(約 16:32)；耶穌這種為聖子的道理與「生」字相連是頗有意味而重要的，使凡信而為子與基督為子相接連。約翰在這裏就引出基督成為肉身的觀念來，亦即信者的重生。這兩種思想在約 1:18 和其他地方，如此密切相關，這兩個思想漸漸的就化成一個思想了。在(1:12)「凡接待他的……他就賜他們權柄，作上帝的兒女」；13 節說：「這等人不是從血氣生的，不是從情慾生的，也不是從人意生的，乃是從上帝生的。」約翰隨即陳述道成肉身的道理。約翰一書也提到上帝獨生子 and 信而與子的關係。即如「你們若知道他是公義的，就知道凡行公義之人都是他所生的。」(約 1:23)；又「凡從上帝生的，就不犯罪，因上帝的道存在他心裏，他也不能犯罪，因為他是由上帝生的」(3:9)。在約翰福音全書裏，看基督為子與父的連屬，他被選施行父的旨意，和他奇妙的降世，都和人要進入上帝國在心和生命裏所有的重生一樣。像基督為化身之道，信者亦分受基督之生命與恩惠，謂之神聖的生，是從上面生的，被聖靈重生，乃是指明一種個人生活的新起點，追溯到上帝的創造。

(谷雲陸)

乞丐

BEGGAR

在福音中的敘述，雖少有論及乞丐的(太 20:30, 31, 比較可 10:46, 52, 路 18:35, 36)以及路 16:19, 31 上所載財主和拉撒路的比喻，然而他們在福音時代已形成了一個數目不少的階級。這可由登山寶訓的周濟考，或由有關公地乞丐的記載裏查看得出來：在耶利哥的城市門口(太 20:30, 以及與這類似的)在財主的鄰近(路 16:20)和在殿門口(徒 3:2)等處。

查乞丐階級的一般流行情狀，不只起於懶惰性，也起於其他原因——救濟窮困組織的缺乏，不識平常病疫療治的藥品，以及巴力斯坦在羅馬人苛捐雜稅下所致的貧窮等等。

祝福

BENEDICTION

由一當事的祭司或牧師向會衆宣布祝福，是為殿中和會堂禱式之一規定部份，但在新約敘述裏，並無直接的提及。然而性質頗相類似的，就是向人祝福，這自不是敬拜神的儀式之一部份。這在福音裏倒有幾個例子(路 2:31, 38, 24:50, 可 10:16)。這樣祝福的話語，屢附有不可思議的權力，但在形式和起原，牠們只不過是尋求上帝福及當前某人或衆人的禱詞而已。牠們也許是由猶太祝福禱文托化出來的：「願耶和華賜福給你，保護你；願耶和華使他的臉光照你，賜恩給你；願耶和華向你仰臉，賜你平安」(民 6:24, 26)。

這 Eulogion 一字的準確意思，是歌頌上帝的意思(太 21:23, 23)

39路 1 01。茲照舊約和新約，以及基督教會之使用法，這種舉動也名爲「祝福」。這是屬於感謝和頌讚上帝仁愛的性質，而不與那領禱者之爲人請求神恩的祝禱相同。猶太的習慣，在每次祝禱上帝時，備有一種關於上帝名稱的可能說明，在可 14 61 上是爲「那當稱頌者」。然而這種稱謂，似不常見於猶太文學中。

(一)爲人祝福：在猶太生活裏多有爲人祝福的機會。除了那些在殿中和會堂祝禱以外，甚或有比這些較古的祝禱，即是在會面和告別時，進門和出門時，所有照例的問候，這些都算是祝福。老者和父母的祝禱，尤爲重視，而這種祝禱，常爲將死者訣別語之一部份。在殿裏的祝禱，照例是在早晚獻祭舉行。在路 1 21 上有百姓等候撒迦利亞的記事，也許是間接指此遺風。但在福音裏所載居間的祝禱，大半是屬於歡迎或致敬的性質（路 1 28 29 42 13 35 太 23 39 詩 116 26）。主吩咐門徒在進入人家的時候，須得習行問候，換言之，即是向屋裏居住的人祝禱（太 10 12 路 10 5）。這樣祝禱的實際語句，載於路 10 5：「願這一家平安」。比較路 1 10。基督在升天以前，向門徒所用的別離語，是取祝福式（路 24 50 51）。西面的祝禱（路 2 34）是老者和祭司的祝禱。但無論在何情景之中，祝禱是爲好意表現的適當語（比較路 6 28 和可 11 9 10）。

這裏對於祝禱動作所取的态度，至少有個明白的提及（路 24 60）。在那裏所說舉起手來（比較利 9 22），不是祝福的特點；照着古

風，巴比倫和埃及也是希伯來的，當站着禱告的時候，須將手舉起或展向兩旁（詩 28 3 賽 1 15 等等）。至基督按手在小孩身上，爲他們祝福，是否直接關於祝禱的動作，雖有創 48 14 爲此見解的擁護，究不能算爲確定的事。那所請求於基督的，是要他必摸這些小孩（可 10 13 路 18 16 但是比較 太 10 13），而與那請求他必祝福他們的，是總有些不同（可 5 23 並比較路 2 28 太 19 13 也許看爲可 10 16 之一種解釋替人祝福是爲他們居間的祈禱）。

(二)稱讚上帝：那習說稱讚上帝，是猶太宗教生活的一種高尚特殊的表現。這是在猶太傳經 Talmud 裏規定爲一種本分的公式，如云：「凡由此世得益而不默誦一種頌祝者，其行爲是如劫掠上帝一般。」凡能引起或表顯上帝仁愛或權能的任何情景或事件，是個合適「頌祝」上帝的機會。在割禮，頭生的贖身，婚姻等等，這類的祝禱是與其他各種爲人祈禱的語句並用。有時乃由非常的經驗和特殊的情況才把牠們使用出來。但平常機械式的生活，尤其是家庭 and 個人的日用飲食，都適於喚起使用牠們的情景。那猶太人在吃飯時所獻的「感謝」只是一種感謝上帝的行爲。這程序是述於米希拉經 (Mishnah) 和其他猶太人的出處。當數人同桌吃飯的時候，常有一人主持感謝事，雖所期望的是各個人在某種情景裏能自己如此奉行。傳說有三人聚餐，即成爲一個會食團。祝福餐餅爲進食之開始。凡餐餅者即附帶祝福。這是設宴的家主，或赴宴團中最重要人物

的職分。至於祝福語，是以事機的儀式和所進食品的性質爲轉移，並非一律。在一席之間，也許爲各種食品，有多次單獨的祝福。在逾越節席中，進食祝福，須按確定的階段，舉行幾次。每次進食，必以一種祝福爲終結。在逾越節的席次，末次祝福，是在實行散席前舉行最終歌詩一首。

按理，去將何爲感謝上帝，與夫何爲「贊美」上帝的祝福式劃分出來，自非易事。但是有種實用的區別。凡用特殊公式時，是爲祝福的特點。

對於頌讚上帝，在福音中除了進食所用的以外，只有三處提及。在每次發言者的頌讚，是爲神恩非常表現所激起（路 1:61, 2:23, 24:53）。頌讚的實語，均未錄載。路 2:29 上是種祈禱，補足正當祝福而有者。在福音有四處敘述，提及進食時所說的祝福，即指飽食五千和四千人的神蹟，主設立聖餐，以及在以馬忤斯的晚餐等等。每次關於擘餅的事，是值得注意的，牠着重舉止的性質，就如一件適合猶太風俗似的。猶太人在進食祝福的公式中，十分確定的事，不是頌讚食物，卻是因食物而感謝上帝。「頌讚」字意的例子，見於福音相同敘述中，路 22:19 上用「祝謝」的字樣，而可 14:22 和太 29:26 等處乃用「祝福」；在約 6:11 上用「祝謝」的地方，而在符類福音則用「祝福」（比較在林前 14:16 相同的說法）。在行文時所用動詞的目的語，是爲一種食品，則「祝福」是爲食品「感謝上帝」之意（可 8:7, 路 9:15）。某

督在設立聖餐時，爲其成分所獻的祝福，得藉這些事實，應被了解無遺了。

在新約尚有一節記載「祝福的杯」（林前 10:16），意即因杯祝謝，蓋以猶太人之視物體也許稱聖或備置神用故也。

可 6:41（以及相同的段落）說到基督舉目望天，照情景看來，隱含着牠站立而獻感謝的禱告，但不常猶太的慣例似要坐着，當在說祝謝的當兒。在約 6:23 上有「主祝謝後」的字樣之加入，作何解釋，初見不易明瞭，或者加入的用意是指「當主爲設宴人的時候」也未可知。在路 24:30 上所說在擘餅時認出復活的基督，似隱射門徒諸悉主在此等時機動作的態度，與在他遵循的程序中有種特徵的式樣總之，凡他所行的事，總有種深意動人之處。（夏明如）

撒迦利亞頌歌

BENEDICTUS

在路 1:69, 79 上所存留的撒迦

利亞頌歌，是爲教會中的人們所諸悉。主路加在敘述「施洗約翰」受割禮和取名之後，立即用下述辭語來介紹此頌：「他父親撒迦利亞被聖靈充滿了，就預言說」（1:67）。但當路加這樣確言撒迦利亞作者的靈感，與主張這頌爲由是而有的一種結晶的時候，惜未曾繼續說到聖靈是何時降在撒迦利亞身上——聖靈也許在他無意而曉的全時期中與他同在，在那儼悔靜默裏教訓着他，並使他憶起上帝的處置和應許——也不會說這頌是臨時有的。撒迦利亞也許

早爲這久所企望的時機預備了牠的，也許那時只背誦牠，而後來寫下牠來，也未可知。

再，即使完全接受牠的靈感爲種事實，也並不是說他不應附有著成時間的痕迹，以及敬虔的以色列人在他們磨練時代之下所有情感的特徵。望靈仗人而言，非仗管筒。以色列人的品格，爲苦難所煉淨——不只屬於公而且屬於私的——這在他看來，非同小可的事。他們是「被望靈感動的人」，而「說出上帝的話來」（彼後 1:21）。撒迦利亞是個老年人（路 1:18）；他也許容易記起耶路撒冷爲廢墟所攻取（主前六三年），以及他向前推進，直到至聖之地的事就如安提阿古王所行一般。有祭司長「開門」迎接外邦的戰勝者，儼如「子女接待父親一般」（所羅門詩 8:18, 20）；但在那時執行職務祭司階級中（卽如撒迦利亞尙殘存着）有這樣純正無權的虔信，卽當戰勝的羅馬人闖入殿院的時候，那些司事的祭司尙繼續服務，視若無甚要事發生一樣，並在各人的任務地點聽受宰割。那可畏的日子，是爲猶太獨立的告終。撒迦利亞在繼起的凌辱，與革拉蘇——劫掠聖殿者（主前五四年，和加西阿斯）——售賣三萬猶太人爲奴者（主前五一年）等人所重演的羅馬暴行裏，討過生活來，篡奪，裂土，屈從希臘和羅馬人。撒都該的大祭司的不信，使他們蒙羞受辱的不義，——必全在他的記憶裏是嶄新的，也許使他，就如這些事使鄰近他較鎮靜和深信的法利賽人去轉趨於神向大衛和他的世世代代的子孫

的應許以求安慰。

這樣一種可怖事物的情景，必深影響了撒迦利亞，那是自然而且正當的。那些在他裏面所造成好而望的諸般情感，卽是望靈藉助這些去訓練他的一種標記。凡已引證的書——所羅門詩，就時間而論，是與「撒迦利亞頌歌」和聖路加前兩章所載與牠的同時作品相離最近的猶太人的作品，這也是最像牠們的體裁和性質。像這些頌歌，所羅門詩是種證據，表明聖詩，在這時期的猶太人中，非但談不到消滅，而且長存着，並被視爲最熱烈宗教情感的傳達物。這些詩在真意義上，並非不完備。牠們是有效力的，生動的，滿有反抗羅馬壓迫和猶太世俗的義憤，滿有替哈毛尼安朝下流帝王的懷養，滿有承認上帝所予以以色列的徵罰爲公義。牠們也如撒迦利亞「頌歌」般的期待一位大衛家的彌賽亞。牠們分配給他的雙重工作，卽逐去聖地的罪人，滌除耶路撒冷俾能恢復往日的聖潔，並替地向羅馬人復仇。此外，牠們缺乏傳道預言的特殊因素。牠們少有明察和先見。牠們是較好的法利賽人的手筆，而牠們泄漏法利賽教的一切成分，就如我們在福音中所見者。牠們所期待的彌賽亞是純然人性的。牠們對於上帝救恩的觀念大抵屬政治的；牠們渴望的事，是向牠們的敵人報仇，不是安然的敬神。這全書的語氣，暴戾狹窄，脫宗自是「撒迦利亞頌歌」則不然，在牠終結的註釋裏，是爲極顯著的預言：父親持着自負的譴嚴，預言他的幼子將來的職務。卽無此成分，這頌歌，就真意義

言，是種預言，因牠對於基督國的神性所述及的一種明瞭，甚至在使徒與基督同處些日時以後尚不爲使徒所知耳。這頌歌說到「救罪的救恩」(17)是因上帝在基督的憐愛(16)；說到人的需要和黑暗；說到生命和平安的歸於一致；並說到牠的極度，爲無畏懼的敬拜上帝(比較約1:4, 18)。有脫離各種敵人的拯救——不只脫離羅馬人，而且沒有向他們有所報復的暗示。這歌的語氣，柔和慰藉救恩是從上帝而來，這本是遵依他從創世以來藉着他的衆聖先知的口所傳說的應許；這範圍包含着去世的祖宗(172)，也是在世的人們(比較彼前2:19和啓9:9)；而這一切給予的方法是經由救恩的角中而來，這角是上帝所興起「於他僕人大衛家中」(16)，其實，只有他爲「至高」，爲「主」(176)並爲「由高而來的清晨日光」——不像天然黎明之逐漸而來，卻是忽然照在我們驚眩的眼目上，有如由天頂滿射下來的一般(178)。最令人注意的，就是撒迦利亞如何安排他自己特出的兒子去聽彌賽亞的支配。即當他預言約翰職位時，亦不過作爲教主較大尊榮的對照而已。阿勒夫所說撒迦利亞頌歌，乃「表示約翰在正確宗教的見地之下爲他的父親所教養」的話，的確是不錯。這個效果，可見關於施洗約翰的一切錄記中(比較太3:11, 12, 110可1:1-8路3:4, 17約1:7, 8, 15, 19, 34, 30)。這頌歌是由預告童貞女馬利亞(路1:26-38)和她所受以利沙伯歡迎靈感的敬禮(143)而著成的，甚爲明顯的事。似此，這頌歌是明顯爲種降生

的詩歌。」

這頌歌與聖路加在這兩章所有其他詩歌不同之處，大抵在此，據馬利亞歌是論及基督的王權性，故云他使狂傲的低降，卑微的高升，而西面詩歌是論及基督的先覺或開明的職位，但這頌歌，既爲適合無辜祭司的詩歌，則是論及基督的祭司身分無疑。這通篇是論及祭司性；以稱頌始以平安終。這拯救者的工作，是救罪和使人與上帝復活，而牠的最高度，見於一般「終身在他面前用聖潔公義事奉上帝」(即是敬拜他——啓22:3)的祭司民族中。明顯的是撒迦利亞記着麥基洗德的歷史(創14)和神諭，這神諭甚至在那時謂爲大衛所作者，乃成爲那歷史中一種極緊要的解釋(詩110)。

這頌歌的結構簡單，由三種絕句而成——第一(168-70)關於久所絕望的救主——上帝的仲裁——降生的逼近；第二(171-75)說明他成人的用意；第三(176-79)是一種對於撒迦利亞嬰孩的轉告法，宣布着他將擔任爲基督先鋒的職務。

在詩歌的引證裏，牠們的數量範圍和深度，都異常的相似。那開場語使我們憶起麥基洗德開始向亞伯蘭的說話(創14)；「眷顧和拯救」在以色列脫離埃及而有的(出4:31, 6:6)；那「拯救的角」來自列王故事中開始的哈拿詩歌(撒1:2, 10)；「在大衛家裏」是本於代上17:4；在「從世界的開始」裏有種暗示，可說出自創3:15；在他的聖潔裏，可參看詩110:3；而施洗約翰職務的敘述，乃引自賽

40³，威至，威士 (Wordsworth) 主教的意見——以為在 1727³ 有三派名字，大抵關於施洗約翰的生期，蹈了一種同語變用之弊，不可視為揣想而予以取締。「約翰」一名，早為天使所派定 (1¹³)，撒迦利亞知道這必含有特別意味的，而意即「上帝的恩惠或憐恤」。他也不免回想到自己的名字「撒迦利亞」，意為耶和華所記念，而「以利沙伯」，即耶和華的誓言。他將這些綜合起來：「……我們上帝的慈憐……在記念他的聖約……他所起的誓言。」撒迦利亞有神聖的先例，可使用這種方法於十二族長起原和祝福的歷史中 (創³⁰ 49 兩章) 而更顯著的，於賽 (7³ 8¹⁻³) 上，在那兒所有重要的名字，是為全預言的關鍵。(夏明如)

恩主

BENEFACTOR

這一種稱呼，為感恩的君王或國家所賜與臣民的，其意，是以此為酬有功於國難或國家危險者 (斯² 20⁶ 2)，凡有功王室之恩主姓名，靡不登錄於冊。除了把那特殊稱呼，給予有助於國者以外，這「恩主」的稱呼間或提出來，以作為帝王之一個永遠的稱呼，這不過增高他們的尊榮而已。耶穌提及這個稱呼，即此意也 (路²² 25)。在世俗的社會中，人因權勢得為帝王，則「恩主」是個諂媚的稱呼，這也許被給予最殘酷的霸王。但在耶穌所組織的新社會，最大的要自視為最小的，而為首的要像服事人的。這是照着主自己的模範，因他是真正的恩主，「他來不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨

命，作多人的贖價」 (參看太²⁰ 25²⁸，並比較路²² 19²⁰)。

仁

BENEVOLENCE

「仁」乃自動而恆久地企求他人之幸福的性質。基督徒的仁，就是心地中有這種性質，這種性質，是為基督之模範和教訓所賜與，而這種關於心地的賜與，則仰賴於聖靈之工作。繼續活動的「仁」，或許是福音整個紀錄裏最顯著的現像，這是在山寶訓之綱領，而為第四福音最後所談論「愛」之一份。那至高者之子，善待其友和其仇敵 (路⁶ 35)。天父之子，仁慈常及於義者，也及於不義者 (太⁵ 45)。這宰制門徒心地的仁，必已包容於耶穌末次的新禱之內 (約¹⁷ 26)。「使你所愛我的愛在他們裏面。」有一個平易測驗基督徒仁德程度的方法：「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」 (太⁷ 12)。在人裏所有神的肖像，不會毀壞到即連好待親友之意志與企圖都被剷除的地步 (太⁵ 46 7¹¹ 路⁶ 33 11¹³)，但是基督徒心地的仁，是一種仁慈的感情，向着一切人類，並無例外 (太⁵ 44 路⁶ 27 35)。基督徒要完全如天父完全一樣 (太⁵ 48)。自然的仁把自身表示出來，是在那些聽了惡農却連比喻者的呼喊中：「這是萬不可的」 (路²⁰ 16)。我們得知基督的仁，是當主向叛逆說出「朋友」一語之時 (太²⁶ 50)。這是屬於內面的性質，而其廣義的性質，可見於基督向民衆所發的憐憫 (可⁸ 2 太¹⁴ 14)，即醫好四圍的各個人 (路⁴ 40)。在第一次差遣十二門徒的職務中有「仁」：「你們白白得來也當白白捨

去」(太¹⁰ 8)。那深能使人受觀感與安慰的，是流行於天使範圍中之仁，即對於可憐的罪人，也是這樣(路¹⁵ 7, 10)。

伯大尼

BETHANY

伯大尼乃是一個小村，所以令人感生興趣的最大原因，乃因

爲拉撒路馬大馬利亞姊弟三人住在那裏，對於這件事當注意以下幾點：(1)符類福音不曾提到拉撒路；(2)馬太和馬可不曾提到馬大和馬利亞；(3)路加(10 38 43)上記載耶穌寄寓在一個村莊，却未提其名；(4)只有約翰(11 1 18 12 1 x)上提及伯大尼是他們姊弟三人住家的地方；(5)馬太和馬可說伯大尼家曾於主受死之前款留過他(太²¹ 17 x 可¹¹ 11 x)，但是只說主住在長大癩瘋的西門家裏(太²⁶ 6 x 可¹⁴ 3 x)，並且未提那用膏抹主脚的女人的名字；(6)路加未提主寄居伯大尼，只簡單的說耶穌在橄欖山過夜(路²¹ 37)；(7)伯大尼和住在那裏的一家款待耶穌，這種事實，乃是從第四福音得來的。

至於伯大尼的位置是頗容易決定的。我們念可¹⁰ 46 11 1 路¹⁹ 1 20 等章節，就曉得伯大尼在從耶利哥往耶路撒冷的路上，離耶路撒冷約有六里路(約¹¹ 18)，位於橄欖山的東南。現今是一個無關緊要的村莊，居民約有二百人。

在路²⁴ 20 所說主升天的地點，如果不在伯大尼，必是在鄰近的地方，「耶穌領他們到伯大尼的對面。」這就決定主升天的地方靠

近伯大尼，並且徒¹ 12 說使徒們從橄欖山回去，伯大尼就在這山坡上。

伯大尼是施洗約翰施洗的一個所在(約¹ 28)，但地點不能確定。如果是耶穌受洗的地方，或者在靠近加利利省的約但河畔。有些古卷作伯大巴喇，但其位置也不曉。

畢士大

BETHSADA

這是耶路撒冷城中的一個水池，基督在這裏醫好一個瘸子。三十八年的人，希臘原文沒有「門」字，但是後來添上，因爲想這池子必是靠近羊門，就是在尼³ 1 32 12 29 所提的。有人以爲這池子的位置是在城的東北角上。

伯利恆

BETHLEHEM

這座城在耶路撒冷西南約十八華里，乃是在一道東西縣亘的灰石嶺上，兩頭高突，中間好似馬鞍一般。這道嶺最高的地方，較海面高二五五零尺，在各面降爲一層一層的平坡，在東邊和北邊特別的陡。這些階層從上至下都是環抱着，使這小城好像一座半圓的戲場似的，不論遠近的人們來此遊覽，都覺得是很悅目的景緻。這地方會出名有千年之久，並且也特別表示地方的肥沃。伯利恆的意思乃是糧店，或肉店。周圍的山地，從遠處看來好像不毛之地一般，其實却是羊羣極好的牧場。下面的山谷，和東面的田地產小麥和大麥，即如當年路得在波阿斯的田裏拾麥穗，並且這些梯田如果盡力耕

種，能產橄欖，杏，石榴，無花果和葡萄等果品。酒和蜜是兩種最著名的土產，甚至說伯利恆的酒比耶路撒冷的酒還好。

現今其處的居民有說四千人，有說八千人的，但這裏沒有一個猶太人。在伯利恆和拿撒勒一樣，猶太人嫌惡這些地方，都是因為與耶穌有關係，不願住在基督教的聖地內。他們只能暫時來遊歷，却不肯久居。伯利恆的居民體格強健，舉止文雅。一般男子們有活動的特性，甚至好騷動；一般女子的態度優美，穿着時興的服裝，是可注目的。在復活節時，衆人都到耶路撒冷聖墓禮拜堂去朝聖。伯利恆的婦女們臉上蒙着一塊紗帕垂到胸前，頭上的首飾低矮而美麗，乃是一串一串的小銀錢辮在頭髮裏，垂到腰下，好像一種項圈似的，是非常的好看。

伯利恆的實業，除了地產之外，還有些與主降生有關係的手工作品，就是做些記念物來賣給到耶路撒冷和伯利恆朝聖的人們。即如降生的洞的模型，基督和童貞女的像，並一切使徒和聖徒的像等等。此地產橄欖木，從紅海採取產珠的蚌，並從鄰近的死海採取雪花岩石，用人工雕成有用的裝飾品，是頗有藝術和趣味的。

在早年的歷史裏，伯利恆又名爲以法他。雅各臨死的時候，在床上向約瑟述說自己經過的歷史說：「我從巴旦來的時候，拉結死在我眼前，在迦南的路上，離以法他還有一段路程，我就把她葬在以法他的路上，以法他就是伯利恆」(創48:7參35:19)。聖經上記着

說：「雅各在她的墳上立了一統碑，就是拉結的墓碑，到今日還在」(創35:20)。現今拉結的墓旁有回教的禮拜寺，就是在伯利恆路和從耶路撒冷往希伯崙的路分岔的地點，這種紀念物雖然世世代代常加修理，却仍能令人知道當年的真情，並且指出拉結在何處用盡了力量就死去，正如同古聖徒死在他們所嚮往地方的途中一樣。自從伯利恆成爲摩押女路得的家鄉以來，就與彌賽亞的盼望有密切關係，因為路得是大衛和基督的祖母。

從伯利恆附近的高處可以瞥見死海，在摩押蒼翠的山麓下地閃爍着；摩押地似乎與伯利恆有密切的連屬，其地的居民古今是一樣有關係。摩押女路得和波阿斯——伯利恆的大財主——結婚，在基督的家系裏就輸入了異邦的血脈(太1:5)。然而我們記憶摩押人的始祖羅得，乃是以色列先祖亞伯拉罕的侄兒哪——這就表明將來有一日猶太人和異邦人要在基督裏合而爲一。藉着路得的曾孫大衛使王家的質素入了基督的家譜裏；除非與上帝在肉身顯現的事相連外，伯利恆對於牧羊的以色列王有這麼神聖可愛的關係，彌賽亞希望的潮流一代比一代前進而寬廣，彌迦用極清爽的話指着這種希望說：「伯利恆以法他阿，你在猶大諸城中爲小，將來必有一位從你那裏出來，在以色列中爲我作掌權的，他的根源從亘古，從太初就有」(彌5:2)。等到日期滿足，彌賽亞的希望成了事實，喜信傳於伯利恆郊野的牧人們道：「不要懼怕，我報給你們大喜的

信息，是關乎萬民的，因今天在大衛的城裏，爲你們生了救主，就是主基督（路₂ 11）。

馬太和路加用一種誠樸，優美的文筆述說基督降生的事，都是歷史上的證據。他們都將最高的榮譽歸於伯利恆爲基督降生和奇妙化身的地點，這是我們所熟悉的，茲不贅言。

有一個從早年基督教的傳言，是邁斯聽烈士說的（主後140至150年），並且在外傳裏，也再三說基督降生是在一個洞裏。邁斯聽說，約瑟在那村中無處可以安身，他就住在附近的洞裏。救主降生的馬棚或者是一個洞，頗合乎猶太山地的實情，利用灰石洞作爲一切家畜的棲處。

在第四世紀裏，伯利恆始被人看爲基督教的聖地，到現在和耶路撒冷、拿撒勒鼎足而三，不相上下。在早年邁斯聽烈士的時候便特別注意伯利恆爲普世救主的誕生地。甚至比邁斯聽還早的時候，這個洞就被基督的門徒們所重視，因爲照耶柔米所說，哈德良皇帝要竭力消滅基督的紀念，在降生的洞口種了些太陽神的聖樹，如同在主墓上建立一座愛精神的廟一般。阿利金說：「人如果願意確實知道耶穌降生在伯利恆，除了福音書和先知彌迦的預言外，叫他看伯利恆的洞和洞裏的槽，與福音所記的一樣。這些記號盛傳在周圍一帶地方，甚至不信的人們也說在這個洞裏會產生了基督徒們所敬拜的耶穌。」現今這裏有一座禮拜堂，名叫聖馬利亞室，是君士坦丁

皇帝勸建的，這些建築鱗次櫛比的在山岡上從東到西，裏邊包合拉丁、希臘、美尼亞三國的修道士，三國的人們公用這座禮拜堂。在地下邊的穹窿是繼續不斷的饒有趣味。從禮拜堂東邊下去，往左邊轉，就可看見一個半埋的拱門，下十三層台階就到了基督降生的小堂——從前粗陋的洞，現在卻用大理石鋪地，砌牆，有許多燈照耀得燦爛輝煌。這個洞東至西長四丈，寬一丈六尺，高一丈，洞頂的天花板蒙着金線織成的布。在洞的東首有一個龕，點着十五盞銀燈，日夜的照耀着，嵌到鋪石的地上，有一顆希臘式的銀星，作爲降生地點的記號，上邊刻着有「此乃童貞女馬利亞生耶穌基督的地方」等字樣。（谷雲階）

伯法其

BETHPHAGE

這是一個村莊，耶穌凱旋進耶路撒冷的時候，曾在這村莊裏借一個驢騎（太₂₁ 2 可₁₁ 2 路₁₉ 30）。這村子坐落在橄欖山的坡上，靠近耶利哥到耶路撒冷的大道，並且距伯大尼很近。

伯賽大

BETHSAIDA

伯賽大的意思乃是漁家。許多作家反對在加利海岸有兩個地方同有一樣名稱的推測；但是有許多巴力斯坦地理學家供給若干直接或間接的證據。對於此二處之精確地點的意見不同，但是普通同意的，是一處在約但河東，一處在河西，或是在約但河伸張入加利海的地方。關於這種推測的事實和提議可以概括如下：

(一)哥蘭地的伯賽大：這座城的存在，有歷史的證據，是駁不倒的。約瑟甫說：「這是一個小村，位置在革尼撒湖上，分封的王腓力將地擴展到一座城的地位，一方面因為其中的居民數目增加，一方面因為別的情形，後來名猶利亞，與該撒的公主猶利亞同名。」近來的名稱，伯賽大猶利亞不能在猶太或異邦歷史上尋得，至於這城的位置，以後又名爲哥蘭地的伯賽大，却不十分確實。

新約中的引證，可以確實歸到這個地方上，而寫福音者使用舊名（路⁹ 10可⁸ 22）。第一，五餅二魚飽五千人的神蹟，福音說那是曠野或是空地，是靠近伯賽大城的。寫福音者都說那地方是與城分開的，却距城不遠；在空地上豐草如茵，使那些困憊的羣衆當爲極舒適的休憩所。第二，耶穌要上該撒利亞腓立比，就從西岸大馬努大過海到對岸後，來到伯賽大當在那城內時，有一個瞎子到他面前求醫。這是一件有意味的事實，主要保守他對異邦一致的態度，就拉着瞎子的手領他出城，以後治好他的眼睛。

(二)加利利的伯賽大：有些著者說西邊的伯賽大乃是捏造的，爲附會福音上的困難這種說法未必公正。用名字指出來和用一樁偶然的引證指出來是相同的，都是證明有一個加利利的伯賽大。在福音裏的確有這麼一個地方。反對者說在相近的地有兩座城同名是不可能的，但在事實上看來有少許可能，就是這兩座城不在一省，管理的人不同，並在許多點上不一樣。這名字表示是漁人喜愛的

所在，那麼在湖邊必不止這麼一處地方，必有別的地方也應用這個名字。參迦百農論

贊成西邊伯賽大的主要辯論點如下：

證據有一處確說使徒團體中的腓力是伯賽大人，和安得烈彼得同城（1 44）又在約（12 21）上說腓力是加利利伯賽大人。這是證明著者深明地理，熟悉湖畔各處，並且與其他寫福音者同說此三門徒有一樣的職業，並稱之爲加利利人。約翰福音提到加利利決定此城是在約但河西，就如同哥蘭地斷定那一個伯賽大在東邊似的。（2）最有證據的事實就是這些使徒們除了迦略人猶大外，都是加利利人（徒¹ 11）有一個確實的證據就是上面所述三個人的家未必是在腓力的城內（參可¹⁴ 70）。他們是特色的猶太人，他們職業的地方，並一切交際都與他們同信仰的弟兄接近，或是靠近革尼撒勒。（3）如記載飽五千人後返回的程途，明說門徒們上了一隻船先渡到伯賽大那邊去（可⁶ 45）。如果這個「到」字是單獨的，必能令人以爲門徒航海的目的，是沿着岸向猶利亞伯賽大去，但是寫福音者用「那邊」兩個字，意思是指湖的西岸，既渡過去，來到革尼撒勒地方。馬太同約翰也是如此記（太¹⁴ 23 24 約⁶ 16）。伯賽大和迦百農在一起提，或者是因爲二處彼此是鄰封。（4）主將伯賽大迦百農哥拉汛三處放在一起而說牠們將受的審判，這明顯是一個確實的證據（太²³ 23）。這種吐責並不是含混的，並不是對於異邦人的城如猶利亞

伯賽大，因為是與異邦人的城，推羅和西頓相對照，並且顯然的，伯賽大的特別利益就是當看見在主的工裏有超乎自然的能力。換而言之，這地方乃是加利利省所行奇事的中心地點，為耶穌的居留地，較一切他處重要，衆人從各方到此地來。我們知道有三次記載耶穌暫時到湖東岸半異邦人那裏去，為休息和退隱，並沒有記載說到他在這些城中所行過的許多神蹟異能。（谷雲階）

耶穌被賣

BETRAYAL

耶穌即使不會被賣於仇敵之手，而他遇害一事，終

難避免，這只不過遲早之問題耳。他們極願拿住他，處死他，卻是不敢。他是半衆望的英雄，而他們見到了把他拿住必激起危險的騷動。民衆之善意，有如堡壘般地衛護他，使其敵不能近前下手害他。轉變之來是在逾越節前兩日（太₂₆15—可₁₄12—路₂₂12）。他在殿院與守殿官辯論，並當民衆前使他們完全受了挫折。他們遂怒不可遏，聚集討論對付之方。他們乃決定治死他，並極願拿住他，馬上把他殺了；他們卻是不敢，遂贊成等到節後，俟拜神者多離開耶路撒冷去了的時候。他們大家商議要用詭計拿住耶穌殺他，只是說：當節的日子不可，恐怕民間生亂」（太₂₆5）。

情形既如上所述，竟於無意之間，來了一個立刻進行的機會。迦略人猶大十二門徒之一，約當耶穌與希利尼人周旋之時（約₁₂20—50），見了大祭司，並說若有相當的報酬，他願將主賤賣於他們之手。猶大

是失望中人，他依附耶穌，相信他為彌賽亞，並希望照著彌賽亞國度之流行觀念，就是當主榮升於其祖大衛之寶座，賞賜忠實門徒官職和尊榮之時，能得着豐富的報酬，其為徒之期間，是乃擺脫一種幻象之步驟，而近來，當他見到那不能避免的出路之時，他乃立意拋棄他，所以為沒落的事，而想由破壞中得着所能得着的。也許是他想報復主，據他看來，耶穌已用假的希望哄騙他了。所以他到大祭司去，並問所能給與陷害耶穌的代價。他們乃急容納此種提議，並願付三十塊銀錢。這是一個奴隸之身價，而他們出此，不是輕蔑耶穌，卻是輕蔑猶大，甚至在正當交易之時，他們尚居然賤視這墮落者。他若不透過輕蔑的事，竟接受了他們的出價；他們好像要急於叫他走開，就當地付了他的銀錢。

這餘下的，是猶大應當履行他的一部交易，但是他遇着不會想到的困難。耶穌知道他的計畫，並急於要在受死以前同門徒吃逾越節筵席的原故（路₂₂15），他竭力阻止此事，次日是預備逾越節，當門徒問他將於何處晚餐的時候，他就給予他們一個秘密的指導。他對彼得和約翰說：「你們進城去，必有人拿着一瓶水，迎面而來，你們就跟着他。」耶穌已與朋友預定了此種妙計，以免猶大知道那地方，而於晚宴中率領守殿官前來（太₂₆17—19—可₁₄12—16—路₂₂7—13）。

是晚，當他們在棧旁倚息之時，耶穌欲單與忠實門徒一道，遂發表了「你們中間有一人要賣我」的驚奇的宣言，但值此驚愕間，猶大

大已感到退出的暗示。猶大果步出房外，奔往大祭司處，招呼他們進行。
參看提拿那蘇論

訂婚

BERROTHAL

當耶穌在世時，猶太人的訂婚，也和別的风俗人情一樣，是正在一個過渡的時代。猶太人婚姻制度的由來本是和其他婆羅洲族人的制度出自一系，但猶太人的文化是已經遠勝那最初簡陋的時期了。不幸關於新約時代的訂婚禮節，我們未能確知，我們或能從查考希伯來和他某得時代的訂婚風俗上，得到一點最似真實的推測而已。

(一)舊約所載的訂婚禮節，雖然仍係古時買賣婚姻的儀式，實際上已是有名無實的了；及至律法和先知的時候，那以妻子為財產的惡習更是早已消滅了。不過一個女子若經家長指定與某人訂婚，那末來的夫婿必須先納一筆款項（或服務幾年，例如雅各）纔可立下一個神聖的婚約（創^{34 12}出^{22 17}）。受聘的女子仍然住在母家，直至結婚的時候。從此她的家長就不可再把她訂與別人，除非先行解除婚約，而無論男女若違犯了這婚約，那是好似他們已經結了婚一般地重要的（申^{22 23}）。我們不能確定，在舊約時代，由訂婚至結婚須隔多少時日。後來會有一種規定，凡處女訂婚須隔一年，寡婦則須至少三十日，但不知此法是否早已實行在舊約時代。同樣地，我們也不能確知當時訂婚的禮節，不過納聘金和訂婚約這兩件事總一定有的。婚約有用筆錄的，也有就是口頭的，見結¹⁰。至於其餘還有什

麼正式的儀節，或交換戒指，那就不得而知了。最初聘金總歸女宅的長者收下，但後來逐漸地就把聘金的全部或一份改為這女子所有的了。這女子也許攜帶資產給她的丈夫（如拉結和利亞），不過這不是一定的。訂婚的提議可以始自任何一方，但沒有一處可以看出女子自己有選擇的權利。即是那未婚的夫婿也大概毫不參預這訂婚的手續，完全由第三者，如父母媒人，為他們料理一切。

及至「被擄」之後，這種古時的習俗大概仍然存在，雖然有些是已經更改了。聘金已差不多全歸受聘的女子所有，而且聘金之外，她還可以得到一份妝奩。女子仍不可有何表示，也沒有法定使她可以自由選擇的年限；祇有到後來人心漸趨向一種男子必須過十八歲，女子過十二歲，方可結婚的習慣罷了。雖然有的家庭早為他們的子女預備婚事，然而關於兒童訂婚的事，在史書上並沒有那樣的記載。

(二)正在所謂「他某得」的時期中，猶太人很有一種要把訂婚與結婚的禮儀合併的趨勢。至今一般固守舊禮教的猶太人關於結婚的規矩，還多採用當時合併的辦法。繁重的禮節既全傾向於結婚的時候，於是訂婚的手續就自然變成近似現在西方民族的，而不似以前那麼牢不可破了。大概因為受了西方文化的影響，那時的啾啾們也漸漸地主張訂婚必須先取得女子自己的同意了（當然這是她已經到了成人的年齡）。有些地方——至少是在耶路撒冷

——少年人每有機會可以在決定訂婚之前，先與女子認識。至於結婚的年齡，男子多在二十歲以前，女子則更早一點。

(三)新約時代訂婚的禮節大概包括下列三種手續。(甲)立婚約：由兩家的父母或介紹人等合訂。(乙)行訂婚禮：由兩家的父母親友合坐在一座天篷下面歡樂地舉行。這時，那訂婚的男子要授一戒指給那受聘的女子，并宣言決不負約。(丙)納聘金。如此，這訂婚的典禮就又變成繁重的了。嚴密地說，此種禮節并不是宗教式的，但若有一位祭司同在，他總得爲他們祝福；現在那些固守舊規的猶太教徒仍有用那樣祝福的，不過文字比昔時講究多了。在那時，也和古時一樣，訂婚後的男女是和已經結了婚一般的，不可無故分離，除非這男子真有休妻的理由；雖然普通的結婚，處女總在訂婚期一年以後，寡婦則須三十日。他們訂婚的儀節既是這麼重要，所以大概按他們的風俗，若這一對已經訂婚的男女願意就此實行同居，而不再有一番正式的結婚典禮，那也未嘗不可。他們這樣結合後產生的子女是認爲合法的。

我們在考馬太和路加福音，可以看出馬利亞和約瑟大概也是按那時的風俗行事的。我們可以很有把握地相信，約瑟一定也會那樣地訂婚約，納聘金，并授戒指給馬利亞。不過經過那次訂婚的手續之後，他們好似并未行結婚禮，就已經同居了(路₂:25)。按照以上的話，他們這樣結合後所產生的子女當然是極合法的。(M. H. Brown)

槓

BIER

這是個希利尼字，適當的譯意，是爲「棺材」一詞。這字在舊約中，只見於路₇:14。這「槓」原是一具上面不蓋的棺材，或僅爲一個扁平木架，用爲扛抬屍體到墳窖去的物件。在主的時候，尚未有用蓋的棺材。依照摩西的律法，不許與屍體接觸，因爲這種接觸，視爲一種不潔的來源(民₁₉:11)。是以耶穌在拿因使寡婦的兒子復甦，只將槓一摸，免子人以破壞律法的譏誚。但他又一次所行的神蹟(約₁₁:35)，也是動於這樣人類憂傷的同情，這神蹟，愈足以顯示爲種崇高有力的律法——即是神至永存的同情律法，這律法，是第一次在他的生活中得着盡情流露的表現，並也成爲他的福音中一最顯著的特點。

休書或憑單

BILL

(一)休書或離婚憑單：可₁₀太₁₉:7,5³等，均表示丈夫

對於休妻的事，須得遵照申₂₄:1,4上所規定的辦法。那與古代離婚所習用的僅僅口頭方面手續——尙盛行於西亞的方法——作對照的，是爲預備一種文字憑單之需要，這不但能阻止一種離婚輕浮的行動，而同時憑單自身並能給與被離婚的女人一種再嫁權之證明。那些喜談人過的啦啦，他們對於離婚問題，早已定下規章，即如離婚書所用的適當語句，蓋印與證明人，以及字的行數——恰爲十二行。在耶穌之眼光看來，無論所給證物如何的正式，從不能使離婚爲不破壞上帝開始所定結婚之本旨也。

(一)一種契約或債務的書據(路10:7)。這「書據」的語句自身，究屬寬泛，而不能對於註釋家在多所辯論的不義管家之比喻上，有何貢獻，即是，這契約僅僅是種債務的承認，抑或為種將由田莊出產內付與一定的年租呢？那反對僅為債務的理論，是以欠項的總合，乃分類——麥和油——說明，而非以銀錢說明的事實為根據；這故事的或能性可能提高，就在我們所能了解管家對於承認的減租，究只影響一次或影響每年的付款為定。但另一方面，這契約是種借貸契約的性質。又一辯論之點，即是，為更改老契約，抑或另換新契約呢？照文義看來，是種提示老契約的更改。至債務的書據，原寫於蠟面板上，更改自為容易的事。總之，明顯的是這種「契約」為債務人所寫的無疑；這只為欠債的正式證據；這債務的管理，乃屬於管家的職務。因此，設使管家去勾通債務人以剝削其主人之利益，則後者並無方法以阻止此種欺騙的事哩。

基督誕生

BIRTH OF CHRIST

第一段 路加的敘述

(一)路加具猶太人之彩色：吾人一讀路加所報告耶穌之降生情形，則無異深悉猶太人之家庭狀況。近來調查更多得憑證，證明路加所記詩歌，實猶太人的產品。有所羅門詩篇著於耶穌前五十年（見路1:28），其書云：「主曾選大衛為以色列之王，誓令其後裔永遠繼續國無止息。」又云：「求主復起他們的王大衛之子，遵你所定

之時期掌管你的僕人以色列。」又有猶太會堂的十八種經文可用為參考。更於撒迦利亞詩歌中，見到耶穌未來以前猶太人之盼望。

有人謂此皆路加隨意所寫，頗難聽信。因此，人承認福音書出世時，猶太人復國之希望已經，豈能再用詩歌表示民衆昔日之盼望。又其所作，亦無特別表示基督徒之語言。²²對於聖殿禮拜，記載極詳，亦顯出確係當時之景况。但此等事，雖具猶太人之形式，然基督教至今仍用其詩，其中趣味富麗，頗能安慰人之苦寂耳。

(二)有人懷疑路加一二兩章的內容：一九零四年有人謂西面在聖殿接待耶穌，猶如仙人阿私陀迎接釋迦牟尼一樣，預言此人能成佛之事，而頗加疑惑。其實，此種事為人情之常，無所懷疑。²⁶之意義，則特別為佛經所無，更有人疑惑耶穌為童貞女所生一事，以為^{1:34-35}乃中間加入者。駁此說有三種理由：(甲)論童貞情形頗單純，未十分透澈，與福音外傳比較可知此意。(乙)雖刪除此兩節，而路加所報告一切，仍含童貞之意。約翰之生，天使告知其父，其父作贊美之詩歌，耶穌之生，一切論馬利亞而不露約瑟。(丙)如果此兩節為人所加入，應刪出其他言語，因^{2:27}五次稱約瑟為耶穌之父。如承認全題為一人手筆，則能明瞭何以稱約瑟為父。衆人必如此稱之，入籍貫時亦必如此報告。

(三)路加何以得知其原始：路加不僅使人得看猶太人之家庭，又可見慈母之心最清楚最雅緻。馬利亞所言極謙卑，又顯出主命

之至極尊之地位，見之者不能不注意，除婦人外誰可報告者。或路加觀現成之記載，或聽人口述，無大關係。觀其所載，不僅出於猶太本地，且似出於馬利⁵本人，或述諸常與馬利亞交際者之口。⁸ 約亞拿凡四見，乃希律家宰之妻，因路加特與希律朝相熟識，或能與約亞拿有來往，主復活時與馬利亞同在，因此可知其常與馬利亞有交際之事。²¹ 路加會見耶穌之弟雅各，能得以多知耶穌降生之景况。路¹³「推原詳考」可知路加能得考查之機會，不能錯過，如耶路撒冷或該撒利亞城。

(四) 居里扭登籍事：昔年頗有人懷疑因羅馬史中無此事。西歷七年登籍，因猶太人不服叛亂，徒⁵³⁷。近來有人知亞古士督帝時代在埃及及每十四年有登籍事，有西歷二十年之原册可查。樂則一八九八年調查其事，謂第一次登籍調查戶口與稅收無關，雖歷次所記僅在埃及而其風可推至敘利亞。在猶太辦其事必希律王管理，希律深知猶太人性情固執，不滿意羅馬政府，故必從猶太人風俗，因此約瑟與馬利亞始能離家赴伯利恆。依照羅馬辦法，住於何地均無不可，按照猶太風俗則論支派必至猶太地登籍，有人考查羅馬史，當時敘利亞之方伯並非居里扭，因居里扭為方伯在西歷六至九年時。不過剩餘之官史目錄不完全，但路加所記各職官名稱則頗正確。如³¹呂撒福為亞比利尼分封之郡，昔人指為錯誤，今詳考之則極正確，此種事多見於使徒行傳，故居里扭職分事則無須懷疑也。

第二段 馬太

(一) 路加記耶穌降生之事：未言舊約之預言，太²⁶則引用彌⁵²「有君出自伯利恆牧以色列民」此語有字與舊約不合，因其時舊約已視為古文，用之者必改為新文 Aramaic，改文時必有添註之語。

(二) 馬太所記合於猶太人法律：未婚之女與已婚者守同一之法律，如作不貞潔事則犯姦淫之罪，其夫得要求離婚，按此律法耶穌必為約瑟之子，因已與其母訂婚。路²⁵「僱所聘之馬利亞」²⁶敘利亞譯「僱其妻馬利亞」由法律觀之，馬利亞必約瑟之妻，因同登籍時必報告耶穌為約瑟之子。

(三) 馬太所寫約瑟之感想：馬太記約瑟之態度可見其無憤怒及毀謗馬利亞之事，太¹¹⁹²⁰天使所命，約瑟無所怒，不過由「無懼」觀之，稍有疑惑，見出約瑟之性情溫厚和平。僞稱音雅各傳言約瑟及祭司苛責馬利亞懷孕等事，加以惡語，由此點觀之，可知真僞之不同。

(四) 疑惑馬太一二兩章之見解：有人謂此中含有神話，第二章東方博士來拜耶穌，在歷史上有波斯王叩拜尼羅大帝之事，其隨從人中有博士，此兩事雖均有人自東方來，但其目的不同，波斯王乃為被迫而來，有人謂馬太所記，特意造作為應驗先知之語，如賽⁶⁰教會為表明東方博士之事多用此書，則馬太未言此書，而先知未論彌

賽亞不過論耶路撒冷城有何榮耀。逃埃及事，引何¹¹，殺嬰兒事引耶³¹，本為舊約時代之事與耶穌無關，馬太不能強為附會言其應驗，莫如言真有此兩事，乃提到舊約之語，其語雖同，其事則異也。記希律殺嬰兒之事與歷史所載其殘暴行為相同。各國均有此種殘忍好殺之君王，如王後¹¹，不獨希律也。由此可知馬太不致捏造因彌賽亞來而使婦女蒙極大之痛苦。太²²謂約瑟歸加利利為避亞基老約瑟甫記此王殘忍詭詐與其父相同。最足顯明馬太藉用先知之方法由「至拿撒勒居之，應諾先知所言云人將稱之為拿撒勒人矣」²³，但舊約中並無此語，可知馬太並非先讀舊約而後加以附會虛報，必先有所經歷之事實而後尋求舊約中之同點。

〔註〕何以言「先知所言不詳」或指士¹³？「為拿細耳人」或賽¹¹「耶西之幹其枝結實」*Noble* 枝之音與拿撒勒相同。

第三段 結論

常有入批評以上兩種福音有矛盾之處。但查其次序有難以符合者，因著者各自寫其所見。人或以為路加非猶太人可以記載東方博士之事，馬太為猶太人能以詳言馬利亞遵守律法及禮拜之事，但馬太為猶太人能著書言外邦事，路加不常言猶太風俗，只在此言之。二人所言實為可信。因馬太所言得之約瑟，路加所言得之馬利亞，參路²，¹⁹「馬利亞悉存斯言於心而自度之」，又²⁶「其母以此諸

言悉藏於心耶。」如果兩書在小問題事同一，則人更疑惑兩人互通融。(C. W. Inghis)

僭妄或褻瀆

BLASPHEMY

此語之用於福音，亦如新約之其他部份，

大概為詬罵人的話語，也為侮辱上帝的言論。即如我們瀏覽到「毒眼，誇語，驕傲」及其他(可⁷，²²)，此語在那裏的地位，乃指出人類的關係。其穢毒眼以惡舌，一在視感而一在話語中表示出向人類之毒心來。至於僭妄或褻瀆之在福音裏所發生的兩個問題是：耶穌在這論題上之教訓，與人加於主僭妄之罪名。

(一)耶穌論及褻瀆之教訓：在使用這名詞之一的意思上，主未嘗正式地分別褻瀆上帝的言論，與詬罵人的話語。「褻瀆」之無論如何使用是屬有罪。即詈罵同人，將與最惡劣的——「兇殺，姦淫」及其他(可⁷，²³)而列入罪之一覽。這是「由內」發出「惡毒」之一，「而能污穢人」。因此，這是視為壞心之表現。然而這非絕對地超過饒恕之範圍。諸般褻瀆，只除一例之外，可獲原宥(可³，²⁸，²⁹，太¹²，³¹)。在太¹²論及毀謗「人子」和「聖靈」，但未涉及「父」，或者最妥的說法，是當時未曾留意，所以未直接道及；再者，宜注意的，是三位一體之別，向未在此耶穌之教訓中顯露出來。

凡「說話干犯人子」的，視為褻瀆之一種。所以，此語在這裏不是用為與上帝之關係，也非我們現在在狹義上所了解之「褻瀆」。

耶穌在這裏不是站在神性的立場上，故稱爲侮辱，則在現代的意思，是爲褻瀆。他是說自己在人中，而論及屬於個人的侮辱。

褻瀆聖靈之性質（太¹² 22-32 可³ 29 路¹² 10）必研究上下文方能了解。究褻瀆之構成，乃發現於言語，「因爲他們說，他有不潔淨的鬼。」這正當耶穌趕出邪鬼之時所發出。耶穌宣布這是「靠上帝之靈」（太¹² 29，或「靠上帝之能力」（路¹¹ 20）而作的。以此舉動歸於別西卜，是正犯或近於犯褻瀆聖靈之罪，因將聖靈當作別西卜看待。耶穌未明言那些提出他的工作乃屬於別西卜理想的文士，實犯了此罪。他判斷是以思想與目的，非以外的言論。一種偏見，無知，急躁，輕浮，誇論之言論，不含着罪之要素。這必是一種有意的侮辱。若人誤以聖者爲惡漢，並於是向其道及，然他實未犯侮辱之罪，因在他心目中只有惡漢的思想，而實非聖者。若不認識聖靈之品性，則不能有褻瀆聖靈之事。但當明知而故以之爲鬼之時，這種舉動，是表示對於良知之命令之有意的倒轉。主乃警告聽衆，這樣一種罪，或在現在時代——彌賽亞前的，或在將來時代——彌賽亞的時代，也可以說就是基督的時代，必不得着赦免。這樣的一個人之情況，是他犯了一種永遠的罪可³ 29。據猶太人的思想，若非獲赦，他必永許此罪，換言之，他必擔着永遠的刑罰。

同時不但須得了解言語之正確的釋義，也當把釋義的話語用與基督之精神諧和。現在守法主義之特點，乃發生一個唯一的例

外，倚靠外面的行爲。基督之精神，是重品性而輕特殊的事功，而這是反乎他的精神，就是單找一事以屏人於憐恤之外。然在他處，福音之寬容，表示真誠的求者，總不遺着拒絕。所以推究其意，或是（甲）犯這樣罪的人，必是硬心不肯懊悔，抑或是（乙）這樣的罪是不能忽視，原宥，與容納於憐愛之高潮中。此種罪必受處治。左（甲）而右（乙）的是主未說到犯罪的傾向，但只論可憎的罪，因而必受惡報（參看不赦之罪論）。

（二）人加於耶穌僭妄之罪名：人以此名控主，多至三次。在這些案件，都指認爲對於上帝的僭妄。第一例是在治好由屋頂放下之癱瘓（太⁹ 3 可² 7 路⁵ 21）耶穌一向痛楚者說「你的罪赦了」馬上跟前的文士和法利賽人就說他僭妄，因只有上帝能赦罪，就是說，他妄以自己操有一種神的優先權。第二例是在猶太人宣佈去作砍死耶穌之嘗試，其所以如此的，是「爲你僭妄」兼因你是個人，反將自己當作上帝（約¹⁰ 33）。這是在他剛說過「我與父原爲一」而發生的。第三例是在耶穌之審訊。照着太²⁶ 65 與可¹⁴ 63 64，當耶穌在大祭司問他是基督一語之後，與他宣布他們必「看見人子坐在那權能者之右邊，駕着天上的雲降臨」之時，大祭司以此爲僭妄，撕裂衣服以示恐怖之狀。這就是「議會」判決耶穌死罪之正式的理由。第一次告詞是毀壞聖殿，造以三日，其不能成立者，因見證之矛盾。第二次大祭司忽然攻擊耶穌，以其在議會之言爲根據，誣以僭妄，處

以死刑，所以第三次，從未提出於猶太人之審訊，——背叛該撒——原是種計劃，以作羅馬審訊之用。

應當注意的，是控告耶穌之諸般僭妄，有一個共同性，就是，從未直接告他僭妄，卻只告他說侮辱上帝的話。所陳說的僭妄是間接的，在每次總是有關於他自己堅持握有神權之故。（夏明如）

福

BLESSEDNESS

這是詩篇上常用名詞之一，用以表示以色列最高盼望之理想者。

所以耶穌自宜應用此字以爲顯揚其國之屬偉大精神的實體。就是在這個意思，這「福」字見於聖馬太福音之最先的篇幅中（參看八福論）。耶穌的言論，全是表明精神的美德，這可爲在天國中之門徒所尋着（即如太³ 11 6 路⁷ 23 太²⁴ 46 徒²⁰ 35），或指出高尚的權利。這爲相信這信息者而開放（即如太¹³ 16 路¹¹ 28 約²⁰ 29）。

當我們立意去發覺這些教訓的重要時，所感觸的是：（一）其精神的性質；主立刻斥責聽衆兩次所說的一種物質性之福（路¹¹ 27 14 15），並顯示那立定心志去向着內面與看不見的之爲必要。其所特舉與讚許的重要性，是溫柔，清心，憐恤，和睦，信靠，忍耐，悔悟，——是皆聖靈之果（加⁵ 22 3 或弗⁴ 30 31）。所以如基督所介紹的「福」，是即心規向着上帝和人們所表示的一種姿態，而其得着賞賜，自不待言。

（二）其中之數種，明說成就於將來。值得注意的，是在太⁵ 之

「福」表，大半提說將來，只有二指着現今。這樣就發生一個大問題，「天國之正當解釋」——究竟是現今或將來的景况。根據這些成語，則天國之性爲二重地位，一爲內面精神，現今的實在，而其存在進步，忍受，是在繼續的衝突中；一爲偉大將來的成功，是當衝突轉爲和平，失敗爲勝利，忍受爲賞賜，而內面的欲望與外面的獲得之將在完全的權能面前合而爲一時也。

所以「福」也許視爲主紹介其國性之一法，而爲瀏覽全福音敘述之一助。

祝福(或祝謝)

BLESSING

(一)引言 (二)所用的名辭 (三)猶

太的用法 (四)福音上的用法

(一)引言：祝福的根本之義爲仁慈或善意。然而善意之對於上帝者，爲祝謝讚美，如說：「望着天祝福」(可⁶ 41)，又說：「祝謝了」(約⁶ 11)。猶太人用祝謝二字，用爲表示最高尚的敬意，因爲他們看上帝的性格有高尚的倫理，而與以色列人又有異常的親近。上帝時常用其天然活潑的仁慈，祝福了人與世界。所以吾人也當祝謝上帝，用讚許的話，表感恩的心，而向人行作些善事。也可算是頌揚上帝表示報恩(詩¹²⁹ 1)。

(二)所用的名辭：福音上用祝謝名辭，有好幾種用法：(甲)用爲祝福之意，七十譯文亦用之。有對人言者，有對上帝言者。對人言者

(路) 1 64 2 28 24 53) 求恩之義(路) 6 28) 感謝之義(路) 9 16) 對上帝言者(路) 1 42) (乙) 對上帝謝恩之義(太) 15 86 20 20) (丙) 亦謝恩之義(太) 11 25) (丁) 頌讚之義(路) 2 18 20 19 27 24 53 路) 17 18) (戊) 稱爲有福者，只有一次(路) 1 48)。

(三) 猶太的用法：以上已經略爲提舉猶太的用法，然以後隨時有加添之義。試由其中揀出幾個，表明在福音上的用意。

(1) 祝福於人的：按猶太的觀念上帝爲萬福的根源。那麼，對於上帝當有祝謝感恩。有時人爲人祝福，仍是用上帝的名義(民) 6 22 27) 善意在猶太人中，最容易發現的(詩) 97) 上帝予人特別的平安(士) 6 23 但) 4 19) 平安亦送別時祝福之語(撒) 上) 1 17) 考撒) 上) 15 13 詩) 118 28 王) 上) 10) 均爲對人祝福的語意。再則，對於所親臨終去世的時際，圍繞的人都說，願你平安回去吧，也是向人祝福之意。

(2) 祝福於物的：猶太人於其靈修生活中，或禮拜，或祈禱，祝謝爲一專門的要務。祝謝可作一短單祈禱，是這樣說，萬物的主宰，我們的主上帝，是有福的，是可祝謝的，等類話語。在祈禱末尾，話語和開首相同。最古吃飯前的祝謝，見於撒) 母) 耳) 書) 說「非等他先祝祭，百姓不能吃」(撒) 上) 9 13) 爲飯祝謝的根據(申) 8 10) 而猶太人爲飯祝謝的話語大略是這樣說：「萬物的主宰，我們的主上帝，你是有福的。你使地生長五穀，養育我們，有飯得飽。」爲葡萄酒的祝謝文大略也是如此。而於飯後用的祝禱語句，約分爲四樣：(甲) 爲上天予人的食

物祝謝，人說這是由摩西來的。(乙) 爲地土生長百穀祝謝，是由約書亞引領人民進入迦南起的。(丙) 爲所羅門造成的聖殿祝謝。(丁) 祝謝上帝以恩待人。新約亦多借用舊約意義，而又加以發展。

(四) 福音上的用法：舊約上祝謝的高尚光輝，隨在回射於新約之中(路) 1 28) 上帝爲萬福根源，他的恩賜，乃是完備的福氣，吾人可以作一概括的分析(甲) 祝謝上帝的(路) 1 64 2 28 24 53) (乙) 祝福人類的(路) 6 28 2 24 可) 10 16) 參看太) 19 14)。

再則，原文同字，因位置不同，而用爲稱頌。如說：「將來的應當稱頌。」用有六次，取自詩) 118 28 上之意(太) 21 9 23 39 可) 11 9 路) 13 35 10 38 約) 12 13) 以上都是對人說的。

又有對物言的。如可) 8 7 給魚祝了福。雖然如此，但祝福物，也有感謝上帝之意。更有不言人也不言物，只說：「祝了福」(可) 6 41 22 路) 24 30)。

原文同字，有包涵感謝之意。(甲) 感謝物：如餅與酒，共有十一次(可) 8 6 太) 15 86 路) 22 19 約) 6 11 23) (乙) 感謝上帝(路) 18 11 約) 11 41) (丙) 感謝基督(路) 17 16) 然而在原文亦有字不同而意思相同的。由以上看來，大略可以顯露此意。(E. Moran; 周雲路)

瞽目

BLINDNESS

瞽目，爲東方常見之病，大半致於強烈日光與不潔所生之目炎。此語「瞽目」或替之用於聖經，究常指靈性的景况。在福音所引述而

尤饒興趣者，是因物質與精神的狀況有時合成一契，前者爲後者之表像的。

在太¹¹ 耶穌對於其彌賽亞職位所舉示施洗約翰門徒之第一次證明，是瞎子重見的事。在耶穌生活中，屬於此性質之第一次神蹟，是行於迦伯農，而載於馬^太（9²⁷）。

在可⁸ 22²⁴ 記述恢復瞎者視力之又一神蹟，而有其自身的特点。

在耶利哥瞎者之故事，載於符類福音（太²⁰ 29³¹ 可¹⁰ 46⁴⁸ 路¹⁸ 35³⁷）。其與太⁹ 27 所述之事，有共同的特点。

在太¹² 22 與約⁹ 所載之神蹟另爲一組，而與耶穌此後之教訓有很密切的關係。馬^太云：「有人將被鬼附着一個又瞎又啞的人帶到耶穌那裏；耶穌就醫治他，甚至使他能看能說。」這就生出法利賽人不將耶穌行神蹟之權能歸於上帝之所賜，反歸於邪魔之所給。『這個人趕鬼，無非是靠着鬼王別西卜。』在耶穌所持光明道德的觀點上，這個反對裏所含着的態度，表現了他們天性中的一個徹底的邪惡，一種無利分基要道德差別的才力：「一家自相分爭，必站立不住。」若撇但力行慈善事業，他就不是撇但了。凡做好的是受上帝的感動，而其所行的善之估計，是以所勝過撒但之估計爲定，就是在耶穌發表毀謗聖靈爲不赦之罪。

替目之神奇醫治的又一例，而爲耶穌之最特殊教言論題者，是

紀述於約⁹。這是一個生來瞎眼而爲耶穌所治愈的。當法利賽人叫他相信耶穌之權能，是由撒但而來之時，這人心力不弱，只說：「我從前是瞎眼的，如今能看見。這人待我好，所以對於我他是好的。使瞎子看見，這不是黑暗王之職務。」所以他不能容納他們對於耶穌所得權能源流之理論。

這就引領我們到耶穌教訓之一個超凡的要點——他描寫福音有如「視覺」。耶穌確說是世之「光」，那給與人所見的光，是爲自身的見證。欲得着適當的視覺，不只有光而必有一個健全的視官。替目可起於無光，起於視官之僅有機能的錯亂，或起於機官之缺陷。就是前兩種替目的人，爲耶穌所召喚。他如光降世，增加視力，驅散罩着心靈之黑暗，而顯之以精神的境界。「我到這世上來，叫不能看見的，可以看見」（約⁹ 39）。就是清心的能見上帝（太⁵ 8），因清心是上帝意識之機官。

耶穌，世界之光，只能向那有視官的人映照。凡視官毀損，則無論照得如何明亮的光，終是不見在精神方面所有的這種隱蔽，是稱爲「判斷的盲目」。這是種對於罪之處罰，由忽視光而來的判斷（比較約⁹ 41）。既因耶穌是普照來到世上的真光，在人性乃有這樣精神的視覺之能力，但這能力，或由錯用，或因悖逆，也許如此損壞，以致不能透光。當其如此之時，罪人乃衝進其毀滅之域而不關心於極平常的警告。這是一種恆久承認的真理在福音之中。馬^太約¹ 云：「光

照在黑暗裏，黑暗卻不接受光」(比較太²³)。這就是毀謗聖靈，一不赦之罪，良以其不識自身爲罪，而自不能悔改——赦免之條件——之故也。(參看僭妄論) (夏明如)

血 BLOOD

血之用於福音，其基本概念，是根據於舊約這個基本概念，乃顯而易見，即在利¹⁷ 11

到一切活物的生命，就是在血中……因爲一切活物的血，就是他的生命。」「生命」與「血」之密切的關連——甚至看爲同樣之物——自古時已無疑的爲人所明瞭；因一致的經驗教導了他，就是，血之損失，發生微弱，而損失過多，致於夭折——生命之化去。這是屢見於日常生活之中，或於遊獵，或於屠宰（作爲食料與祭品），或於疆場。這種信仰，不只限於希伯來人，卻是普遍於往古，即在現今未開化民族之中亦是如此，在希伯來法典，重複禁令喝血之故（甲）因上帝用血爲贖罪之方，是以不應使作別用；（乙）因信血裏有靈或生命。在（甲）是因血之聖性；在（乙）因血原是各種生命產出之中心，所以由神的觀點，血是聖的，因上帝核爲聖用，由人之觀點，也是聖的，因上帝立之爲贖罪之方，又因人的生命——而血爲要素——亦是稱聖歸於他。

在福音裏，對於這種概念總隱伏於「血」之使用，其撮要列後：
（一）血在其物質上的意思，即如，患血漏的婦人（可⁵ 25 路⁸ 43）。由基督身上所出來的能力，止住了婦人之血漏；意即這種血漏

是其生命之沒落。所以，古時的觀念，就明顯於此。

（二）血爲生命的意思（即是，流以致死）有興趣的事，是考察在福音裏之以血與生命同意，或引自舊約，或於基督應驗舊約之處，如太²³ 23。」「我們必不和他們同流先知的血」²³ 35。」「叫世上所流義人的血，都歸到你們身上，從義人亞伯的血起，直到……撒迦利亞的血爲止」比較路¹¹ 51，太²⁷ 4。」「我賣了無辜之人的血」²⁷ 6。」「這是血債」²⁷ 8。」「血田」以及其他。在各段裏，血之意義，含着生命，是非常清楚的。

（三）在路¹³ 1 所引述的「彼拉多使加利利人的血攪雜在他們祭物中」窺其意，似在他們正當獻平常祭品時，而被羅馬士兵所屠殺，這想係叛逆之故也（加利利人因變亂著名，比較徒⁵ 37）。

（四）此字之另一用法見於太¹⁰ 17，在那裏呈露「肉與血」之說法。此處血之用法較前略變，「肉與血」之語句，乃表徵人而言的。這對照是介於學識之果得自天然人性的發展，或根據於天然的產生，與學識之確來自天父之啓示，或根據於重生之間。是以此語句乃表重人和神的學識之差別，比較加¹ 16。」「我就沒有與屬血肉的商量」也比較來² 14 林前¹⁵ 50 弗⁶ 12。這裏附於「血」之特殊意義，是血屬於人的天性，特顯此旨的，是路²⁴ 39 段「魂無骨無肉，你們看我是有的」在那裏顯見，肉「中有血」主要的區別在天然與靈性身體之構造上，是在後者血之不存也。若夫常人之身，以血爲生命之源，

是則無血之身，其生命之來自異，——這是由基督而來的生命。『我來了是要叫他們得生命，並且得的更豐盛』(約 10:10)。與此緊接的是約 1:13『……不是從血氣……乃是從上帝生的』這裏也是給與由血氣而生——就是照着天然生的——與由上帝而生——就是照着靈性生的比較。

(五)血之極神祕的用法，是包括於「血汗」之中(路 22:24)。這種奇異的失常，乃起自神經系統之一種劇變的震動，與紅血輪之被壓入於皮膚的排泄機關，是或能的事。這些字是指「汗點」本身像血。常有的現象，表示血——生命之根原——是如何服從道德印象指使之下，不觀夫廉恥之感覺，使血湧漲於面麼？在些已知之例，而血因受憂愁之強烈激動，破碎貯血器，又被擠外溢，因而由汗腺洩出汗來。參看汗論

(六)於未論及「血」之精神的使用以前，尚須引述一段，即約 10:34『隨即有血和水流出來』對於血之流是基督言語應驗之著例：『莫想我來要廢掉律法……乃是要成全』(太 5:17,18)。因在舊約之下，流血是獻祭之要素，並應由生活的部位——心域——流出。獻祭告成，是常生命或血流畢之時也。參看血和水論

(七)敘述基督之血(太 20:28 可 14:24 路 22:20 約 6:53,56)即精神之血，只略提於此(參看贖罪和末次晚餐論)這些宜與其他相同處作種對看，如「基督的血」(林前 10:16 弗 2:13)「主的血」(林前 11:27)

「他在十字架上所流之血」(西 1:20)「耶穌的血」(來 10:19 約 1:7)「耶穌基督的血」(彼前 1:3)「羔羊的血」(啓 12:11)

諸般儀式——其實，整個的獻祭制度——之在古代希伯來人中，表示渴望之與上帝有較密切的聯絡；這種聯絡之效力，只由於有生命物與生命所賜之血。這些獻祭之存在，就證明人覺得自己與上帝之關係是不滿意。這些祭物之本身雖屬無用，究竟牠們是將來美事的影兒(來 10:1-4)。基督之流血，成立了上帝和人之一種新的關係；它印證了一種新約，並成為多人之救法(太 20:28 可 14:24 比較路 22:20)。但古時的概念，只模糊地證覺上帝啓示的真理是不錯的：生命是在血裏，只就血之流，附着有生命而言，——「我將命捨去，好再取回來」(約 10:17)。在耶穌的血裏，既有上帝的生命和人的生命，他就使人為神的得分者，就是，使他們為其天性之得分者；這是諸般真理之真理，為其向素日所教導者的宣言。(夏明如)

血和水

BLOOD AND WATER

當某士兵要確知耶穌是否已死而

用槍扎其肋旁之時(參看釘十字架論)竟發生了一件奇事，就是，槍一拔出，隨即血和水湧流出來(約 19:31,37)。這是一種非帝的現象。聖約翰不肯冒然發表意見。他也不對此作種種評判與傳為神蹟之嘗試。只鄭重地證明確有是事。他竟終身引以為奇異了比較約 5:6,9。

醫科曾證實其證言，並給予一種解釋，而闡明此現象為一絕對

自然的事，此外，亦顯示主之苦痛何等可畏。當他在十字架架上處於恐怖神祕的孤寂之間，其心腫脹至於破裂，而血乃流入為液汁所膨脹之心囊中，然後析分為兩份，就是：(一)血塊與(二)水液。當膨脹的心囊由下而被扎入之時，就泄出形成血塊和水液來，正與敘述「就有血和水流出來」的話相同。謹按語義，耶穌乃死於心碎——心靈痛楚，心碎隨之耳。

半尼其

IOANERGES

這是給雅各和約翰弟兄二人所起的別名，意思就是雷

子(可³17)。博士們不能尋得這名詞的原來出處，故此不能下確切的解釋。對於這名詞有兩種講法：(1)西庇太的二子有這種稱謂，乃是因為他們對於主的熱誠，即如撒瑪利亞人不接納主，他們願意從天上升火燒滅他們(路⁹54)。(2)這名詞與他們誕生的事實有關，係雅各和約翰或者是雙生子。

船 BOAT

加利利海中不少的船隻，太平用作捕魚者。有的船隻頗大，於下錨停泊時，常有小船在旁予以照料。一隻能容耶穌和十二門徒之船，大小也必有可觀，自不待言。

常耶穌在加利利時，他與船發生不少的關係。在路⁵1-3，太¹³1-2，可⁴1等處所載的兩個例子中，他把船當作佈道的講壇。把船稍微離岸，他就講道給那些站在湖邊的百姓聽。只有兩次記載耶穌

這樣使用船隻，但這似為他講道之常法。在可³9上說，因為人多，雇一隻船等候他。大約這隻船常伺候着，耶穌遂有時雇用牠為講壇是為意中之事耳。

身體

BODY

(1)普通指人的身體。「身體」之在福音有時指屍體而言(太²⁷52, 58, 59——路

17, 37)。然而，在新約各處，通常的意義，是為活身體，尤其是活人之身體(太⁶28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100)。在主的生生活，教訓，與整個的啓示之紀錄裏，身體之尊榮和權利，一致認為人性之一要部。這可見於道成人身(約¹14)，於耶穌之極嚴重的言論(太²⁵35, 42)，於其拯濟羣衆之身體需要與痛楚——其與飢者食而病者愈，但高過一切，於其復活與升天之敘述中，顯示道成人身，不是其在世上職務之彌縫策，卻為種對於人性——身和靈——之永久捲入神性之緊要生活中。

福音未贊助哲理的傾向，——如其他宗教教訓所主張的，——而去採用貶抑身體之法。耶穌卻使應享之全權符合於生命之質體方面。他不是苦修者，也不是苦修主義之宣傳者——「人子來了，也吃也喝」(太¹¹19)。同時，在其宣傳中予人性二重性之清楚認識——一種出自身體與靈魂間的差別(太⁶25, 26, 41)。再進，他嚴中身體對於人為次等，而靈魂為上等成分之對待觀。雖身體為人性之一實在成分，其價值究比不上靈魂的成分(太¹⁰38)。凡跟從耶穌的人必須準備着，如必需時，將身體屈服於刀架之下(太²³31)，但是「人

還能拿甚麼換靈魂呢？」(太16:26)。

在耶穌之教訓裏，身體復活之教義，而逐漸盤據於猶太人的心靈者，是無處不為預先假定的（即如其引述將來審判），而有時並明白宣佈的（路14:15, 20, 35, 約5:28, 29）。主於其友拉撒路之墓旁，發表了深奧的言論：「復活在我，生命也在我」（約11:25）。這就啓示基督徒對於信仰身體復活之最終的理由，而同時誘引吾人在復活的基督之性質中，尋獲他所能復活其子氏的，那新而高尚的質體生命之模型與保證。

(二) 基督之身體：(甲) 基督天然的身體：基督耶穌既然爲人，則不只有「一實在的身體」，也有「一理性的心靈」。當上帝救人時機成熟之時，三位一體之第二位，因聖靈而投生於童貞女馬利亞之腹(太1:18, 比較加4:4)。遵依人性生命之規律，及時而降生於伯利恆(路2:5, 7)。降世的嬰孩，在其嬰兒期間，爲牧人和博士所拜見，並當生後八日之時，又爲西面和亞拿所拜見(路2:25, 35)。由其孕育與產生，其身體發育自如常人。「孩子漸漸長大」(路2:40)。「當他十二歲的時候」而越發「身量增長」(路4:13)。

及至成人之後，他生活於常人身體所遭遇的情況之下。他忍飢受餓(太4:2)；他風塵困倦(約4:6)；他遭遇苦痛(太27:26)；他親嘗死味(27:35)。在醫治疾病，他所常用於身體的活動，以動作之權力，只除一奇異的例外(太14:25)，均無異於常人之所有。死後，其身體與常

人的毫無分別，乃由彼拉多交於亞利馬太之約瑟，他用乾淨細麻布裹之，葬之於其新墳墓(太27:58, 59)。在那裏直到復活之時。然則在復活之先，主的身體是乃人的身體，亦如常人身體之權力、性質、與才幹。

(乙) 基督復活後之身體：這是與其死前的身體無異。墳墓是空洞的，因亞利馬太之約瑟在那裏所葬的那身體已經復活而去。再者，身體之形影，依然如故。其門徒首先疑慮躊躇(路24:16, 37, 約20:14, 卻也未常不認識他(路24:31, 32, 約20:16, 20, 23, 21:7, 12, 徒1:3, 2:32)。他吃喝如人(路24:42)，呼吸照常(約20:22)，向其徒宣告他有肉有骨(路24:39)，顯示其徒其手足(24:40)，並藉那猶豫的門徒探手入其釘痕與肋旁(約20:27)，以堅其徒信其身體與懸於十字架者無二。

另一方面，主復活的身體，不受先時物質條件之約束，而享有全新的能力。這似含着它能隨意行經物質的實體(約20:26)；它不似從前受制於運動(路24:36)，或形見(路24:31)，或引力(可16:19, 路24:51)之規律。這些新的權能，構成其復活前與其光榮身體之區別。就是在這樣光榮的身體，他升天去，而於末日降臨(徒1:9, 11)。

有以基督身體之改變，由天然到光榮的景況，是經過四十天的演進，而到升天時始獲完全。這是很少根據的意見。毋寧說，就在復活之那時，其復活之身體之靈性，是無異於後來顯現在提庇哩亞海邊的(比較路24:31, 36, 於21:4-6)。其所以移遊於兩世之間而不驟然去者，是爲門徒與將來教會之故，他利用天然的，以顯露靈性的。因此，須

解明他求食而得食之意(路24:41徒10:4)。他不能仰仗此食物以養身。其進食之用意，是使其徒仍相信他還是活人，在身體也在靈性——就是那往日常同他們吃喝的耶穌。

至於其身體，復活的耶穌現屬於不能見的世界之神祕區域，而只當他願顯自身之時，門徒方覺其來格。他時用此權能，使其徒藉着視聽與觸之實證，而相信他整個的人格，勝過了死亡與墳墓，是真質而完全的。當此告成之時，他與其徒別離，而升至父之右端。凡信從者，亦必如是(腓3:21約1:32林前15:49)。

主之升入崇高，再無需於體性之改變。其身體特性之一，就是不能同時兩地並在——地與天——幸有靈能補其缺陷，如身在地而靈可在天，反之，身在天而靈可在地也(太13:30比較23:20)。聖彼得宣傳說：「天必留他，直到萬物復興之時」(徒3:21)，耶穌教訓使徒說：「我若去，就必差保惠師來」(約16:7)。

(三)基督神祕的身體：在林前12:12-14(比較羅12:6)，保羅用人身與其肢體，比譬基督徒和基督，以及彼此間之關係，而後在12:27又以哥林多教會為「基督之身」。其用意是勸告教會合一，而基督之子民應有互助之精神。當瀏覽到弗1:22-23 4:13與西1:13-24之時，「基督之身」已成教會之定名——基督為教會之頭，而教會為之身(弗5:23西2:19)。此喻之意，有似主所說葡萄樹與枝子之喻(約15:1-8)。其教訓，是提醒教會或基督徒之求靈性的穩健，只有與基督發

生親切的關係。

(四)基督象徵的身體：在其被賣之夜，設立聖餐禮之時，耶穌擘餅遞給門徒說：「這是我身體」(太29:26可14:22路22:19林前11:24)。聖保羅曾向哥林多人論及「基督的身體」(林前10:16 11:27)。但無論如何，原來的意思，是以所擘的餅為基督被釘的身體之象徵。

(夏明如)

書冊卷等 BOOK

「書」之一字，雖僅九見於福音，然頗常見於新約。大概類似現代的書本，尚不見於新約時代。聖經原是一種卷軸式；這乃由啓5:1所載「有書卷，裏外都寫着字，用七印封嚴了」等語推出來的。直到耶穌撒冷陷落以前，在會堂所用的聖經，大約是柔皮卷軸式；但普通用的是草紙卷軸式。羊皮也用(提後4:13)，但大概也是卷軸式，而非書式也。

「書」之一字，不總是用於一種精確學術方面的意義。即於說語如「生命冊上」(雖不見於福音)，明顯的是寫書的人含有比譬的意思。主向其使徒說(路10:20)：「你們歡喜，要因你們的名紀錄於天」；在舊約(出32:32)提出上帝所著的書上所說：「不然，求你從你所寫的冊上，塗抹我的名」。上述說語之綜合，與「生命冊」上之關連，是夠清楚的。說到名字在「生命冊」上或羔羊生命冊上，意即有這些名字的人，是從此就算為天國之子民。

「書」之實用爲一種卷軸或冊子之學術方面的意思，見於可
12 26 路 3 4 17 20 20 42 與約 20 30 等處。

在徒 18 19 所提及火焚諸書之語，想都係關於邪術之斷簡殘篇而已。

縫子

BORDER

此字之在福音中佔有重要地位（太 9 20 14 38 23 5 可 6 56 路 8 44）。當耶穌往

治羅魯幼女之時，有一婦人，患了血漏十二年，走至其背後，摸其衣裳「縫子」，立獲痊愈（太 9 20 22 路 8 44 可 6 56）。在太 14 45 上記有許多病人，遵依此法，均愈。再，主宣布文士和法利賽人之污點，就是「他們……叫人看見……將佩戴經匣做寬……縫子做長」（太 23 5）。

「衣裳縫子」，究爲何物？這是在主時代的猶太人非常重看的。他們視此爲法典中三件「標章」爲首件，其他兩件，即頰和手之佩匣，與懸掛門框之長方製匣，例書經文於其上（申 9 4 9 11 12 21）。法律首先的要求，是外衣四圍須佩「縫子」（申 22 12）。在祭司法典中，尚須於底縫上，安上藍細帶一根（民 15 37 38）。

在申 22 12 之「縫子」，明佩於外衣之四圍。然而在祭司法典，更須於縫上安上「藍細帶」一根。就是此拖於後之帶，爲婦人之所摸也（太 9 20）。

有以此法律之背景，含着古代塞姆族之迷信與邪術風俗，但無論如何，在新約時代尚視「縫子」附着一種特殊之德。

在摩西法律，這些不過提醒耶和華子民，能在精神方面，遵行法律，謹守誠命而已（民 15 39 40）。然而，務外的法利賽人，故意立異，擴大標章。

猶太的聽衆和讀者立即了解耶穌所用「那坐在摩西的位上」以攻擊文士和法利賽人之意義。他們之所以擴大標章，是故使觀者之見其非常的宗教化。就是這空河外表敬神之虛偽炫耀，無處不爲耶穌所切責，而引起世界之以此爲「法利賽主義」也。

懷

BOSOM

此字五見於福音（路 6 58 16 22 23 約 1 18 19 28）——意即「胸懷」，而又一見於徒 27 33。

——附意爲「海」（如懷之凹處）。

其使用之主要的意義有二：(甲)人的胸懷；(乙)外衣之懷，即前面所形成之凹處，這是在上截外衣之被帶來於腰際之時而有的。然「懷」之究屬何意，須視上下文爲定。例如：「你懷中之妻」（申 19 6），「拿俄米就把孩子抱在懷中」（得 4 15），此意屬於(甲)；另一方面，當瀏覽到「把手放在懷裏」（出 4 6 7），「人若懷裏攪火」（箴 6 27），「懷中攪的賄賂」（21 14）等語之時，是想及(乙)之意思——外衣之凹處。參看衣服論。

(一)在路 6 58，當主向願意給與者說，「用十足的升斗，連搖帶掖，上尖下流的，倒在你們懷裏」，明顯的是這字有(乙)之意思。在其餘的諸段，發現兩個清楚的問題：第一，比較緊要些的，是對於說語

——「在懷裏」之普遍的意義。其次，此語是用指某客之在棹前地位與他客之關係，而象論及「懷」是爲固有之懷，或外衣之懷也。

(二) 先從最易解釋的段落入手，約 13²⁹ 之普遍的意義，照着當日之入席風俗，是十分清楚的。在基督之時，依習慣法，人在擺好的席前，乃倚臥於睡椅或臥牀，向後伸脚，支托左膀於墊褥，而用右手自由飲食。再者，通常的坐法，是客不能倚臥而與棹成直角，卻偏斜的，這樣愈便於伸取食物。照這樣的坐法，順右邊第二客之頭，是向着第一者之懷，餘類推。但此處之「懷」，究屬何意大概是如上述 (乙) 之意思，意即第二者之頭達到第一者之「帶之凹處」也。達到他人的懷裏，不要嚴格照字面看去，因此有礙於他人飲食之自由與舒暢耳。參看客室論

(三) 說語「亞伯拉罕的懷裏」(路 16²² 23)，在其關於末日的重，已普遍地研究了一下(參看亞伯拉罕傳)。然而，尚存的問題，就是象徵所指的真確的態度。豈是想到亞伯拉罕如父之撫懷拉撒路呢(比較祖亞伯拉罕 16²⁴ 27 30)，抑或是接他到尊貴客人之坐位，在天席之最接近於他之處呢?「放在亞伯拉罕懷裏」(16²²)，則傾向前意，但「在他懷裏」(16²³)，則與席次之意而類於約 13²⁹。這似證實於耶穌所說的話：「從東從西，將有許多的人來，在天國裏與亞伯拉罕……一同坐席」(太 8¹¹ 比較路 13²⁹)。再者，樂園之概念，在席喻之下，是特別適當的，因為表出拉撒路和財主在生前死後若

樂懸殊之對照。

(四) 在約 1¹³ 敘述耶穌爲「在父懷裏的獨生子」，若以鄰舍入席之表象去看，似真不合適的，較相宜些的，是「在父懷裏」或於文義或於比譬上，乃表示親愛之意與約同，如妻與父之關係(申 13⁶)，或孩子與父(民 11¹²)，或母(王上 17¹⁹)之關係。這個美好對於人類愛情之名詞，乃用以指明屬於全愛之親密友誼，存留於上帝和其子之間。

猶太人之童年生活

BOYHOOD

猶太人之童年生活：在

四福音及新約中所載甚少，故本篇中之材料，勢不得不於他處求之，如舊約全書、舊約外傳、約瑟甫 Josephus 之著作、猶太傳統，以及近代之東方生活等等。但因舊約之材料爲時過早，而最末後之二種材料則過遲，故當敘述耶穌時代之童年生活時，必須將此種困難存於心中而加以注意。但在開始敘述之先，尚有數事，亦須爲讀者告(甲)近代猶太人之生活，乃爲過去歷史之結果。(乙)以色列之家庭與宗教，雖亦數加改革，而接受新思想，但從其大概而言之，則多取保守者。(丙)聖經外傳中之數卷，著述甚遲，乃法利賽主義、希利尼主義，以及其他之猶太思潮交相錯綜時之產品。現分以下數項以研究之。

(一) 家庭 猶太兒童，五齡以前由母親撫育，過此年期即交父親管理，因此，猶太男童之童年生活乃始於五歲時，觀箴 (3¹) 似五

齡之後亦為母親所管理，然大多數乃由父親約束之，殊不能據一以概其餘也。新約亦曾述及母親對於兒童之影響（摩後 15），如摩太之外祖母羅以，其母友尼基均與提摩太之信仰有關。出（21 17 利 20 9），摩西之法律，父與母對於兒童之順服與愛心，有同等的關係。如耶穌之母馬利亞，斷非如東方一般無識與愚陋之婦女，此乃猶太教與回教不同之處。即至現代時，敘利亞之基督徒亦較回教徒高尚。在工人階級與中產階級之家庭中，父母對於訓練兒童及家庭以外之事務，所有情形與西方相同。在約及四福音中，關於此點，均有論及。猶太婦女並不深居於閨閣中，如耶穌遇睚魯之妻，遇抹大拉的馬利亞，以及彼得之岳母等人，非在深閨，而在尋常之地。今舉述此點之意，乃因彼等之戶外生活與社交自由對於兒童有必然之關係。

猶太人之童年，乃自五歲至十三歲，女子或有至十二歲時即為成人者。所有童年期之長短，乃隨發育之遲速而定。依猶太人之習俗而言，則至十二歲後之第一日，即須宣誓，而至十三歲後之第一日，其所立之誓，必有應驗。當一離兒童時期，即進入成人時期，而此兒童自以後必須自立（約 9 21）。

(二) 遊戲：亞（e）云：「城中之街市上，必充滿男女兒童之遊戲。」但此事距耶穌降生時五百年，與耶穌時代之情形，或有改變耳。且此節經文中所述之遊戲，亦非謂男女相率而嬉戲也。猶太因地近熱帶，人民生理之發育甚早，故男女一至成人，禮防之戒甚嚴，而不

復雜還同玩矣。且因發育之速，故兒童之遊戲期為時亦甚暫也。

在第一世紀時，猶太各大城邑中，有各項遊戲運動，卑鄙猥褻，治喪道德，為猶太人所鄙視，而不齒加入，然希利民人則優為之。且亦僅在大城邑中有之，如拿撒勒等之葳爾僻壤，寧有此耶紀元前一七三年，耶穌（耶穌）為大祭師時，建設一遊戲場，於耶利哥於庇哩亞等城，亦有跑馬場之建設。但此為希臘與羅馬人之遊戲，猶太人常不屑為之，故凡一虔敬之猶太人，必不縱容其兒女加入此種遊戲也。

在加利利北部或納太之山地，確為兒童遊戲適當之地段。在巴力斯坦之田野中，常有捕雀或投石之戲（士 20 16 撒 上 17 40 王 上 3 25 代 上 12 2 伯 41 28 箴 26 8 瑪 喀 比 一書 6 6）。在約中亦時有提及射箭之術，可信此種遊戲，遺留至新約時尚有之。

當時尚有吹笛跳舞之遊戲，多於喜慶或哀弔時舉行，不分男女皆可為之（太 11 17 路 7 33）。在聖經外傳福音中，述及耶穌以土模製為雀之形狀，此事雖未可確信，然可知當時必有此種遊戲也。

(三) 學校：猶太兒童之受高等教育者為數甚少（徒 4 13 約 7 15 9）。或有數人，得特殊之際遇，而能受高深之教育（徒 22 3），但受高等教育必非童年所能，故在本文中，無需多所討論也。雖然，猶太之初等學校則甚多，凡有會堂之處皆有之，所用之教本，或即為今日之聖經。習字一科，亦為學校所教授（約 6 7 8），即如耶穌對地作書。其他如數學等，在聖經中並無提及，蓋當時尚無此種科學也。在

當時小學中，不知有否設立希臘文一科。或因猶太交通不便，方言複雜，而設立此科，以便與羅馬人交往，亦未可知。

教授希臘文與否雖不可知，然希伯來文則決有之。當時亞蘭語言，與希伯來文之聖經並不相同。

猶太之初等小學或設立於會堂中之學校，稱為「聖經學校」，其教員即為管理會堂之人。猶太人之初等教育，是否普及，或為當局所強迫入學，因時代相距過久，無從考證，然由其遺傳而觀之，則猶太人之初等教育，實乃強迫教育也。

(四) 宗教教育與宗教實習：猶太之學校教育，雖以宗教為根據，然與家庭中之宗教教育，並不發生衝突。因猶太兒童之父母，實負兒童教育最後之責任焉。故在舊約及五經中，並無指定之法律，規定學校之宗教教育。舊約及五經所述之誡命，以宗教之道德道訓教授兒童，亦僅指普通而言，非有特殊之規定也（詩⁴⁴ 1 78 3 6 申⁴ 9 6 7 11 19 32 46）。亦有論及家庭中之宗教教育者（箴¹ 8 2 1 3 1 4 1 7 10 1 13 1 15 20 22 6 23 22 25 29 17，尚有論及以逾越節之意義教訓兒童，俾其後世永誌勿忘者（出¹² 26 13 8），尚有論及以頭生之牲畜獻祭之意義教訓兒童，俾其子孫知耶和華之大能者（出¹³ 14 16））。凡此種種，均為父母在家庭中，訓導其子女以宗教知識之良機。此種知識，大多為父親所教導，然並不以書籍訓示，而在遵守節期之時，以實際之事為彼解釋而令其明瞭所有之真義。此外，尚有其他之方法教

導兒童（申⁶ 9 11 20 出¹³ 9 16 申⁶ 8 11 18 20）在舊約時，父母亦有於衣緣作繸，并縫一藍色之帶於繸上，使以色列之世代人民，觸目驚心，以遵行耶和華一切之命令（民¹⁵ 37 41）。他若在家中，會堂，宴會，及赴耶路撒冷朝拜之時，父母訓導兒童之機會，在在皆是。

聖經中之民族歷史，詩歌與民間故事等，皆可視為當時之兒童文學。東方人士以講述故事著名，故彼等亦以此方法講述上帝之真理。猶太人教授兒童，常以歷史之方法或韻律之方法，如詩篇⁷⁸ 81 105 106 114 等篇，均為敘述歷史之詩歌；如詩篇⁹ 10 25 34 37 111 112 114 5 等篇，均依據字母之次序可以成誦，使兒童讀之，饒有興趣，而不感枯燥矣。

在會堂中禮拜時，律法師之言語，於兒童教育極有關係，觀先知書及路⁴ 18 19 20 徒¹³ 15 16 21 即可知之。當時，舊約聖經恐非每一家庭所能具備，故家庭中之口述，學校中之教授，會堂中之演講，為一般人得受教育之源流。

自十二齡至十三齡，為兒童之幼年時期，此時必須遵行法律，故亦名為「律法之子」。在此幼年時期之前，猶太之兒童，對於律法有何關係，一般人之記載，均有不同之意見。以十二齡或十三齡為童年之終止，亦有極大之原因，以為摩西離法老之女乃在十二齡（出² 11 徒⁷ 23），又以撒母耳始述預言亦在此年，但此均係穿鑿附會之誤，而不足深信也。考查近代猶太之風俗，兒童十三齡之首日，父母即率彼赴會堂中，而以其歸獻上帝。自此以後，即脫離兒童而為成人，必

須俗道節期，按時禁食，亦須按時往耶路撒冷守節。近代之猶太人，一及成人，即在親戚與會衆前讀經禱告，此亦父母最榮幸之時。惟耶穌時有否此種規例，殊不可知，然在路(4:16, 17)中，似亦含有此意也。

(五)工作：猶太兒童均有職業教育之設施，乃所以避免怠惰之習性，而養成自立之生活也(箴6:11, 10:4, 25:12, 24)。按結(16:49)之意，即云怠惰乃犯罪之根源，故猶太人正如西方修道院中之修士，同有手工業之習作。保羅之父饒有資財，故能令保羅得受高深之嘔吐教育。據腓(3:7, 8)中保羅自述之言語，亦陰言其早日之富有，但以信仰基督教，故消失其全部之財產，而其以後之生涯，遂不得不藉其勞動而自活。保羅在徒(18:3)提後(2:9)提後(3:3)云：彼有一自食其力之技能。保羅在弗(4:28)提後(3:10, 11, 12)中所有警誡怠惰之語，亦對外邦人之教會而發。第三世紀之神學家查士丁馬忒 Justin Martyr 云：耶穌曾自造犁耨。耶穌之家庭既非富有，自不得不藉勞苦而生活，而其門徒則多有以捕魚爲業者，他如亞居拉等亦以製造帳篷而度其生活焉。(沈嗣莊)

耶穌的童年時期

BOYHOOD OF JESUS

對於這問題

除了推測之外，我們沒有別的根據。我們不知道耶穌在童年的時候，他的宗教訓練怎樣，不過有一點是很清楚的，就是他對於舊約和聖經以外的有些書籍，乃是有相當的智識，因爲當耶穌十二歲在聖

殿的時候曾經爲了他對答如流，而轟動一時(路2:47)。不錯，文士派和嘔吐派的勢力，在耶穌的時候，已經得到了相當的地位。不過我們却不敢斷言文士派和嘔吐派所訂的規律，是不是一般人所要遵守的。雖然，這些規律對於他們的影響却是無可疑義的，比如彼得所守的規律很有許多乃是根據於嘔吐派和文士派(徒10:28)加2:12)。雖然如此，但是這些嘔吐派和文士派的規律，却不是天經地義，而爲一般人所非守不可的。所以如果我們說耶穌的幼年生活，乃完全根據於嘔吐派和文士派的規律，那是大錯而特錯。有許多人說根據猶太的各種紀錄，似乎一切孩子都應當有一種指定的職業；但是這却不能證明耶穌以木匠爲職業的原因。不錯，路(3:23)說：「這不是那木匠麼？」但是我們却應當知道耶穌之所以以木匠爲職業，並不是法律和遺傳的關係，乃是因爲他愿意服從約瑟的緣故(路2:51)。路(2:40)說：「孩子漸漸長大，強健起來，充滿智慧，又有上帝的恩在他身上。」耶穌的智慧，確有驚人之處(可1:27, 2:12, 6:2)。但却不是生而知之的意思。所謂智慧，乃不過愚蠢的對待名詞罷了。他的智慧也是爲環境和年齡所限制的。

現在我們把聖經中的幾句話分析如左：

(一)「上帝的恩在他身上。」賽(11:3)說：「耶和華的靈必在他身上，就是使他有智慧，和聰明的靈，謀略和能力的靈，智識和敬畏耶和華的靈……行審判不憑眼見，斷是非不憑耳聞。」這就是上帝在

他身上的恩賜，還有根據約 14 耶穌是滿有着恩典和真理的；但是我却應當知道這種恩賜，並不是耶穌所獨有的。

(二)路 2 41 說：「每年到逾越節，他父母就上耶路撒冷去。」除了逾越節以外，耶穌也曾經參加過旁的節期，這就可以證明逾越節並不是耶穌赴耶路撒冷唯一的機會。根據徒 2 1 11 13 21 16 24 18 林前 16 似乎五旬節也是一個很大的節期。約 7 2 10 更告訴我們耶穌的弟兄也曾經參加過住棚節。那麼，爲什麼在聖經中特別提到逾越節呢？這是馬利亞的關係，因爲根據申命記，逾越節乃是和恩尼拿與哈拿有關係的（撒 1 3 7 21）。

路 2 43 告訴我們，耶穌和父母到耶路撒冷的時候，乃是十二歲。這是不是說以前耶穌沒有到過耶路撒冷？對於這一點，我們不敢斷言。還有，在聖經中有沒有地方可以證明在十二歲之前是可以參加逾越節和喫逾越節羔羊的出 12 3 4 的含意，正是證明就是在十二三歲之前，也是可以參加逾越節的。不然，少數十二三歲以上的人，怎能帶一頭羊羔吞食無遺呢？如果現有撒瑪利亞人的風俗，是可以作爲我們了解耶穌時猶太風尚的借鏡的，那末，就是年輕的女孩子，亦可以參加逾越節的。

再者，耶穌在耶路撒冷時的心理狀態如何呢？羊羔的犧牲所代表的，乃是他自己的希望。筵席所代表的，乃是對於一般民衆的貢獻。這就是耶穌在逾越節時的心理。但是爲什麼耶穌能有這種心理

呢？其原因爲：(1) 對於猶太宗教歷史典籍的智識，慢慢的在增長着。(2) 馬利亞曾經把他誕生和童年時候的情形告訴了他。(3) 漸漸的感覺到在他生活中有神秘性存在着，所以他能大膽地向約瑟和馬利亞說：「爲什麼找我呢？豈不知我應當以我父的事爲念嗎？」

揆之風尚，在赴逾越節筵席的時候，大概年輕的人都要問逾越節的意義（出 12 13 7 8 申 6 20）。於是家長便把出埃及的歷史詳細的告訴他們。這就是耶穌所根據的風尚。大概在童年時，約瑟曾把逾越節的故事講給他們聽過。

(三)「守滿了節期」（路 2 43），這是七天期滿的意思。按習慣，凡赴耶路撒冷者，在將近歸家之前，必須到聖殿一次，這也許根據撒 1 19 的。在這時候人數格外擁擠。大概約瑟與馬利亞和那些從加利利赴耶路撒冷的人同行，而把耶穌留在後面年輕者的隊伍中。

後來爲了始終不見他的緣故，便回到耶路撒冷去找他，過了三天便把他找着了。附帶的，我們可以意會到馬利亞和約瑟尋找耶穌時候的情形。根據路 2 25 38，耶穌在那些虔誠的信徒中，乃是一個衆望所歸的人。所以當耶穌的父母尋找他的時候，他們對於約瑟和馬利亞的同情心是不言可知的。

(四)路 2 46「就遇見他在殿裏，坐在教師中間一面聽，一面問。」這種習慣，乃是根據於西拉書的，以下是該書中的一段話：「你應當站在衆長老中間，應當和聰明的人結合，傾聽讒言，反之，不要忘記智

慧的箴言。在遇見智慧人的時候，應當和他親近，甚至於使你的腳踏破他房屋的階石，亦是可以的。」

所謂「坐在教師中間」是什麼意思呢？照猶太習慣，在教師中間得參末座，乃是一件極榮譽的事。耶穌的智慧傾倒全座，所以教師們就請他同坐。

有些人說耶穌和撒但辯論。對於這點我們無從稽考，因為根據聖經，這次談話，似乎耶穌並沒有惹起教師們的反感的樣子。照猶太普通習慣，教師和領教者中間談話的體裁，乃是問答的，是很自然而自由的，這就是耶穌和文士們談話的方式。

究竟為什麼耶穌和撒但們談話呢？他所提出的問題是什麼呢？大概他的問題是關於逾越節的。或者他也許提出關於彌賽亞的意見，因為彌賽亞的希望在那時候是很普遍的。此外，他或者討論太² ⁴ 6 可¹¹ 約⁷ 4 所提出的各種問題，亦未可知。

(五)「凡聽見他的都希奇他的聰明，和他的應對」(路² 47)。約⁷ 45 說：「從來沒有像他這樣說話的。」這是耶穌成人以後的情形，而路² 章所紀的乃是關於他童年的。

馬利亞向耶穌說：「我兒為什麼向我這樣行呢，看哪！你父親和我傷心來找你。」在這裏，只有馬利亞說話，而約瑟却靜默無言。所以有許多人就把這點作為耶穌乃是童貞女生的證據。其實，這也未必盡然，因為馬利亞不是說：「你父親和我傷心來找你」嗎？

現在我們要觀察的，乃是耶穌的答覆。對於這點，說者不一：(甲)「豈不知道我應當在我父的家裏麼？」(乙)「豈不知我應當以我父的事為念麼？」(丙)「豈不知我應當在我父的僕人和朋友中間麼？」(丁)「豈不知我應當在我父的家裏，並且以父的事為念麼？」為節省篇幅起見，究竟孰是孰非，關於這問題我們不用多費唇舌，因為究竟那一種最可靠，我們無從知道。

(六)「他所說的話，他們不明白」(路² 50)。這樣，我們便知道，這話以前耶穌並沒有說過；不然，為什麼他們不明白呢？

(七)路² 51 說：「他就同他們下去。」此後他又隱居了十八年，這十八年中的事，我們不得而知。自然他是一個足以為一般人表率青年。還有，在聖經中不是屢次記載着在開始傳道之後，他時常在上山禱告嗎？(太¹⁴ 23 可¹ 35 6 路³ 21 5 16 9 18 28 29 11 1)。大概這也是耶穌少年時候的生活。

(八)「他母親把這一切的事都存在心裏」(路² 51)。馬利亞也許可以把這些事實佈出來，以減少將來猶太人對於耶穌的阻礙，但是她却把這些事統統隱而不言，因為這對於耶穌生活上的發展是很有關係的。

總之，倘使我們把路² 40 42 的話過細研究一下，那我們便感覺得耶穌生活上的發展，乃是極自然的。無論在生活，言語，和思想中，他都是和一般人一樣，縱然他是無罪的。所以我們便可斷言，耶穌的傳

道生活，並不是偶然的事，乃是有一個生活為之準備的。那些相信耶穌神性的人，自然不肯承認耶穌的發展，乃是自然的，尤其當他們受了信經影響的時候。（沈嗣莊）

銅

BRASS COPPER

古人多用銅，以銅極帶柔軟性故也。在西亞西亞銅掘於利巴

嫩山，以東和居比路島。埃及人也由西乃山半島取銅不少。

銅之見提於新約，是在太¹⁰可⁶ 8¹² 11¹ 林前¹³ 1¹ 啓¹⁸ 12¹。然而在這所提的前三段落中，銅是用指幣制的，所以譯為銅錢或錢。但在林前¹³ 1¹ 則譯為鑽。

又有另一字使用於啓¹ 15² 18¹，在那兒用「煨煉光明的銅」去描寫基督的脚。

餅

BREAD

有某種神廟與短小叢林之在敘利亞與巴力斯坦者，雖屢經政治改革，然尚保存，未受

波及，而為今日該地一切宗教之所瞻仰。餅之未變的歷史，在西亞的區域，亦類於是。則是對於（一）餅之原料，（二）預備之方法，（三）其為食物之重要與應用，與（四）由其價值所提示的象徵與神聖，諸問題，今猶昔也。

（一）原料：餅，尋常是小麥粉做的，敘利亞平原之小麥，以富於滋養料著名。有種次等賤些的餅，是大麥粉做的，而間用玉蜀黍之粉。（二）預備之方法：最原始的方法，是造一池洞，上焚小枝枯

草，後將扁平麵餅置烤於紅炭之上。這些麵餅的直徑約七英寸，厚約半寸至一英寸。餅面常嵌以玉蜀黍，而於烘之進程中翻烘之（何⁷ 8）。這交與耶穌所給養五千人的，約是大麥餅（約⁶ 9¹³）。此法，因文化進步，乃逐漸改良。（甲）地之空處，砌以小光石子，於火燒足之時，乃將炭移去，而烘餅於熱石之上。（乙）有酵與無酵薄餅，做於平鍋或凸鐵盤之上。今日每當宗教節期之時，就做這些餅，餅面抹以橄欖油，灑以香子。牠們直使人回想到「油餅」（利⁸ 26），與抹油的「無酵薄餅」（出²⁰ 2⁴）。（丙）掘深火穴，用石和灰做成一個圓柱體的洞，以灰泥結面。底鋪小石，保留熱度。俟充足地燒熱之後，乃將拍薄的麵餅，拿於穴之熱壁，及烘至欲裂之時，始取出之。（丁）最演進的形樣，是在鄉鎮所有公用的爐子。在這裏原始形樣之特點尚存，只不過穴現變為低而弧形的凹處，長約十二英尺，與小石換以光平而方的磚之砌道而已。其他手續與前無異。

（三）餅之應用與重要：在西亞當各色工人白天離家工作之時，常將其他食品——肉，奶餅，葡萄乾等——包於家做薄餅之內，而為其午餐。麵餅既包有這些，所以餅大概代表人之食物。然而耶穌說，「人活着不是單靠餅」（路⁴ 4）。在羣衆之奇異的果腹（太¹⁴ 15¹⁷）是足供人之以餅。人向鄰居只求三餅而饜其客（路¹¹ 6）。其實，只須兩餅；而求以三者，乃欲炫其充裕，而覺體面；這深影響西亞社會的生活。

在進食之法，西亞是將餅用手破開。公用的爐子所炕的餅，是容易這樣的，就是能分作兩薄片的，餐時，稍有技能者，取用這樣麵餅一小塊，變成湯匙，與所取之公菜併而食之。這就是釀在盤內(太^{20 23})，此不獨免指觸盤中之物，而且同食者，不至將觸唇之物混進盤中。

(四)餅之象徵與神聖：在不便由外界購買食料之地，凡百事，物，自倚靠本地大小麥之收穫。而這順次的倚靠季候的雨量，是為播種人之所不能控制的，故以雨為上帝之恩賜，而附帶一種特殊的神聖，並為其繼續所不配受的眷顧之記念物(太^{4 45})。對於耶穌門徒，「我們日用的飲食，今日賜給我們，」似為一種很自然的請求。一個西亞人偶於路上見一小塊殘餅，必拾起而擲於街犬，或置於樹枝以冀雀食：這不應踏於塵土之中。似此極常見的食物，無論貧富善惡，皆視其中有一神祕與尊貴之要素，而為冥冥給與者之所觸過一般。耶穌之心靈，是如何深深地存着此種敬畏之感，可於其擘餅而被認識一事證之耳(路^{24 35})。

在西亞之社交風俗上，餅之饌受，總為席上主客間對於設立一種和平契約之首要的質素。破壞此款待之規律，是為一種嚴重有意的觸犯。此為以色列猶大於末次晚餐時犯之矣。

遊歷巴力斯坦在鄉民款待之中，易見石印灰跡草痕之餅，簡單烘餅法之結果也。然而，這是鄉民所能慷慨給與的上好的餅，是由好客之高尚義務而發生。當基督差遣門徒傳道之時，他吩咐他們不要

帶餅(可^{6 8})，以免同胞所願供給的，致遭不恭之辭卻，因而阻礙天國信息的接受。

對於私心跟從基督的羣衆，如摩西之賜餅，是為對於彌賽亞盼望之卑劣撮要(約^{6 31})。上帝之恩賜天然食物於其民，可獲得馬利亞頌之讚美(路^{1 53})。當基督稱自己為「生命的糧」之時(約^{6 35})，他自信能藉餅之意義與應用，去喚起諸種寶貴和聖潔的聯想來。在開始的逾越節與其紀念日，以色列民視餅為其在埃及生命之最普遍而有效果的象徵。在新約之發端，主的晚餐亦用餅與酒為主和教會間友誼之記念物，並其門徒之與聖徒交往的象徵。(夏叻如)

吹氣 BREATHING

復活之夕，主顯現於門徒，並付以「父怎樣……差遣你們」的委託，「當他說了這話，就向他們吹氣，說，你們受聖靈」(約^{20 21 23})。「吹氣」是與創^{2 7}結^{37 9}二處用法同意。人類生命之表現，有賴於上帝所吹之氣，這是常見於聖經，除上述而外，參看約^{12 10 33 4}詩^{33 6}賽^{42 6}但^{5 23}徒^{17 25}等處。上帝之吹氣，是與其權能彰顯同義，如撒下^{22 16}約^{37 10 41 21}賽^{11 4}等處。主的行動，似隱含着上述兩種概念。教會在那時承受了這種委託，而委託之效力和實現，必然依賴那住在基督本身之靈之居於教會中也。教會之職務與其赦罪或留下罪之權，皆有關於一種「你們受聖靈」之個人資格。上述的工作非新，不過是「子」所受於「父」的，現傳交於教會，基督在世之身也。

督曾以吹噓，比之聖靈行動(約 3:8)。他向門徒吹氣，是表示聖靈不僅爲父之靈，亦爲他之靈也。

論到吹氣之事，以及有保留下或赦罪之權等等，是否只給與使徒，或別人也在內，意見甚不一致。凡以之限於使徒者，乃說聖約翰之後面篇章，總以門徒爲表示使徒而言，即使其他也在面前，而太 28:18 和可 16:17 之意思亦隱含吹氣與委託，乃限於使徒也。他們這才受了正式委託的責任。反之，比較路 24:33 之所載，不見有何原故，只以之限於使徒。甚至十一人中，就是多馬也時值外出，不在其內(約 20:21)。然則此委託，是給與基督徒全體社會，聖靈居於其中，而留下或赦罪之權亦與焉。

耶穌的

兄弟

BROTHERN OF
THE LORD 關於耶穌兄弟之學說，其值吾人鄭重研究者，

祇有下述三種：(1) 耶柔米學說(由耶柔米 Jerome 之辯論而起)；(2) 厄匹非尼阿學說(由厄匹非尼阿 Epiphanius 之辯論而起)；以及(3) 赫爾維狄阿學說(由耶柔米反對者赫爾維狄阿 Helvidius 所發之辯論而起)。

據耶柔米學說之觀點而言，則耶穌之兄弟，乃其表兄弟，即童貞女馬利亞之妹而爲革羅罷妻之馬利亞之子也。而厄匹非尼阿之觀點，則以爲彼等乃約瑟前妻之子。至於赫爾維狄阿之觀點，則以爲彼等乃約瑟及馬利亞之子，後耶穌而生者。凡此諸說，均以聖經爲根據，

而厄匹非尼阿之學說，則更以爲除聖經外，且與古代傳說互相符合也。

(壹) 幾種確實之觀點：欲討論此種頭緒紛繁之問題，則其初步所應著手者，莫如先將真假兩面，條分縷析，方爲上策。茲將聖經中有關係之各章，詳加比較，則真者當立見也。

(一) 耶穌與其兄弟，姑無論其相互間之確切關係爲何如，而其兄弟與耶穌以及耶穌之母親同居，且被視爲童貞女家庭之一份子，殆無疑義。一般之家屬，則暗示於約 7:3，其較顯明者，則見於約 2:12 中，如「耶穌與他的母親，兄弟，和門徒都下迦百農去，在那裏住了不多幾日。」至於論到耶穌兄弟與耶穌同屬一家，且對於約瑟及馬利亞有確定子女關係者，則明述於太 13:55-1 云：「這不是木匠的兒子麼？他母親不是叫馬利亞麼？他兄弟們不是叫雅各，約西，西門，猶大麼？他妹妹們不是都在我們這裏麼？」(比較太 12:47「看哪，你母親和你兄弟站在外邊，要與你說話。」)至於福音中有與此相同之表現者，則述及耶穌之兄弟常與童貞女結伴出遊之事(太 12:46)。

(二) 耶穌之兄弟，對於耶穌心懷妒忌，一直到他由死復活之時，他兄弟還不相信他所說之權能。故福音中常述及耶穌不能得近親之信服與同情，如「大凡先知，除了本地親屬本家之外，沒有不被人尊敬的」(可 6:4)。又如「我的時候還沒有到，你們的時候常是方便的。世人不能恨你們，却是恨我」(約 7:7, x)。此外尚有更確切之

論調，如「因為連他的兄弟說這話，是因為不信任他」(約7:5)以及「耶穌之親屬聽見，就出來要拉住他，因為他們說：他癡狂了」(可9:21)等等。

準此以觀，吾人必發生如下之推論：

(二)諸兄弟中，必無一人列於十二使徒之內者。此種結論，係以徒14上將他們與十二使徒區別出來之情形為根據，如「這些人同著幾個婦人，和耶穌的母親馬利亞，并耶穌的弟兄，都同心合意的恆切祈禱。」試將此段言論與林前9:6之「難道我們沒有權柄娶信主的姊妹為妻帶著一同往來，彷彿其餘的使徒，和主的弟兄，并磯法一樣麼？」一段相比較，則後者雖較前者稍形微弱，因磯法為十二門徒中最優良者之故也。如分別看來，則其所指，究屬相同。在加1:19上，雅各被稱為使徒之事，殊難充分答覆。至於別的使徒，除主的兄弟雅各外，我都沒有見過。縱使如此，而主雅各之稱為使徒，不過在廣義方面而言，亦如稱聖保羅聖巴拿巴(徒14:14林前9:6)安多尼古以及猶尼亞(羅10:7)等為使徒，其意蓋相符合。

(貳)耶柔米學說之觀點：上述三點，既已成立，吾人再進而討論耶柔米學說之觀點，所謂耶穌之兄弟，乃其表兄弟一說。耶柔米之說，實包含以下諸點：

- (一)主的兄弟雅各是個使徒，以其為亞勒腓的兒子小雅各。
- (二)雅各與其他兄弟的母親，是革羅罷的妻子馬利亞(約10

25)。

(三)這位馬利亞是童貞女馬利亞的妹妹馬利亞。

耶柔米觀點之為世所棄者，厥有多端：(1)因贊成他的理由包括一切非常犯牽強之弊；(2)因在耶柔米以前的時代，并無蹤跡可尋，似為他所捏造；(3)因他不獨堅持主張馬利亞抱獨身主義，且對於約瑟亦然；(4)因「兄弟」一名詞之使用，頗不自然。然而最大之原因，則為不與已成立之三定點相符合。此三定點，吾人已表示種種確實的學理，即一般的家屬，兄弟間之猜疑，以及彼等不列於十二門徒之中也。

(參)赫爾維狄阿以及厄匹非尼阿學說之觀點：前面所言之

耶柔米學說，既已為世所棄，則其餘足供吾人選擇者，祇赫爾維狄阿與厄匹非尼阿二學說之選擇。此二說所以較耶柔米學說優長，蓋能與(一)之三種確實觀點相符合之故耳。

(甲)贊成赫爾維狄阿學說之理由：

(一)赫爾維狄阿學說觀點，以堅持主張耶穌兄弟為約瑟和馬利亞的兒子，這種主張，比之厄匹非尼阿學說對於「兄弟」一名詞的意義，更覺清晰，蓋厄匹非尼阿學說竟完全反對彼等與耶穌有血統之關係。

答案：赫爾維狄阿學說觀點，對於這方面之長處，非常微細。約瑟與耶穌之關係，并非在血統上，然他不僅被朋友和相熟者如此稱

呼(太^{13:55})可³及比較約^{1:45, 6:42})，而童貞女本身，亦作是說(路^{2:28})，此外尚有路加福音記者，他非常注重超然誕生的(路^{2:41})，也稱他為耶穌的父親。所以在聖家庭中，約瑟既被稱為耶穌的父親，然則他如果有別的兒子，必須稱為耶穌的兄弟了。

(二)在路^{2:7}中，稱耶穌為馬利亞的頭生子，玩其語意，她必有別的子，殆無疑義。

答案：在猶太人中，「頭生」一語，為專門名詞，即初胎之意(出^{34:19})，并不含誕生其他子嗣之意。照摩西法規，一個頭生兒子的贖價，須在滿月獻上(民^{8:15})，在此時期中，自不知是否還有其他子嗣之誕生。其後有這樣的話說：「他們帶著孩子上耶路撒冷去，要把他獻與主，正如主的律法上所記「凡頭生的男子，必稱聖歸主」(路^{2:22})，這就把路加福音記者當稱耶穌為頭生子時，就有這種思想的心理，揭示無遺了。

(三)他們兄弟不獨與童貞女同居，而且時常陪伴她到各處去，這種事實，不獨表示他們是她的兒女，而且也是約瑟的兒女。

答案：繼母與前妻子聯合的關係，常屬於異常的親密，假使約瑟在主起始傳道時，即已物故，而且耶穌又公務紛繁，則他的前妻之子，(若他們真如所言)變為她的保護人，似乎為事理之常，不足驚異了。

(乙)贊成厄匹非尼阿學說觀點之理由：

我們現在來說明贊成厄匹非尼阿學說的理由，并且把牠們由赫爾維狄阿觀點所受的批評提出來。

(一)馬利亞終身童貞一事，隱合於天使預報的敘述中(路^{1:38})，天使加百列向馬利亞顯現，在稱呼她為「蒙受大恩」之後，即宣佈基督降生之情形如下：「你要懷孕生子，可以給他起名叫耶穌。」馬利亞回答說：「我沒有出嫁，怎麼有這事呢？」由這種答案，顯然見得(1)她懂得天使的意思，如平常人生子一般；(2)她曉得有一種阻礙，使她不能像平常人生育兒子，這種阻礙，就是「我還沒有出嫁。」因此，在馬利亞語氣中所表示出的唯一意義，就是她很懇切地去徵求未婚夫的同意，以便保守一生的童貞；甚至在婚後還希望繼續保持這種貞潔。

答案：這樣一種誓詞或決定，在馬利亞的事情看來，是不可能的，因為猶太人對於童貞女的重視，往往不如已成婚的少婦，而且以缺乏子嗣為不幸。還有，她如果堅決地抱定這種主張，約瑟未必還肯和她定婚。

(二)童貞一事，倒不限於基督徒。差不多普通一般人的理想都以為比結婚好些。所以，名門貴冑清白傳家的女子，往往抱着獨身主義的；在最早的基督徒中，也大半相信這種主義。

答案：這雖然是一種強有力的理由，但不是確定的。因為(1)在理想方面，雖然童貞強於成婚，又是成為聖天使和天上聖徒的情

形(太^{22, 30})；然而從事實方面看來，大半是贊成結婚而不贊成獨身主義的，以爲結婚是服侍上帝較好的方法。既然成婚的情勢是完全純潔，而且是一種宗教的神祕或表徵，爲基督與教會聯合的符號(弗^{5, 32})，則人們相信她生了耶穌之後，又爲她的丈夫生育其他兒女，而致敬於她，并非矛盾的事。

(二) 既尊馬利亞爲「上帝之母」，則必阻止約瑟和她同居而爲她的丈夫。

答案：如果我們能決定約瑟和馬利亞是以嬰孩耶穌爲上帝，這種理由必很有效力；然而可疑之點，正在於此。天使稱嬰孩爲「彌賽亞」以及「上帝的兒子」；然而猶太人聽聞這兩種名詞，不一定會起「神」的觀念。「上帝的兒子」一詞，在舊約中甚至在大衛王的朝代，已經用過了。

(四) 耶穌的兄弟們對待耶穌的舉動，儼然以長兄的資格自居，他們於是妬忌他的聲望(可^{6, 3})，不以友愛的精神來批評他和勸戒他(約^{7, 1, x})，他們盡力干涉他的行動，甚至想加以約束(可^{3, 20, x} 比較可^{3, 31})。然而他們如果比耶穌年長，則他們必不是馬利亞的兒子。

答案：就他們的舉動而論，實在和長兄相似，這不能加以否認。但是他們如果祇比耶穌稍幼，則他們行動，或在情理之中。

(五) 在十字架上的耶穌，不將他的母親付託兄弟們，反付託於

聖約翰(約^{19, 26, 27})。假使他的兄弟們真是童貞女的兒子，則耶穌必不願如此辦理的。

答案：(1) 這種安排的原因，也許是耶穌的兄弟們非常艱窘，而聖約翰較爲富裕，總而言之，他是耶穌的近親(表兄弟)。這種辦法，自屬可能；不過耶穌兄弟之艱苦異常，究無若何表示。他們和聖馬利亞同居過活，他們共同的收入，在普通情形之下，自足舒適的贍養一家了。(2) 有些人證明這因爲兄弟們之不相信，但這說是靠不住的。因爲耶穌知道，在幾日之內，他們的不相信，必定變爲相信的。

(丙) 反對厄匹非尼阿學說觀點的重要原因：

對於反對厄匹非尼阿學說觀點，有一頗屬重要而值吾人特殊注意者。通常所知道的，是在最初期教會中，對於童貞地位，有過於尊重的傾向；因此，令吾人不能無疑的是第四世紀末葉，對於約瑟童貞的熱忱，而產生了耶柔米的學說；以及前三世紀中對於馬利亞童貞的熱忱，而產生了厄匹非尼阿的學說。因缺乏可靠評論之否認，此事或許如此，然以實際觀之，又似無可能之性質。因(1) 如果按照赫爾維狄阿學理所假定，以爲馬利亞替約瑟生了七個兒女，其中一個爲耶路撒冷的主教，其他三個爲教會中著名之人物。如是，則馬利亞於產生耶穌之後，不守童貞之事實，必爲使徒教會中人所共知，而關於她永守童貞的傳說，何以能發生起來呢？(2) 永守童貞的遺傳，在第二世紀的前期，早已流傳人間，即禁慾主義盛行以前，甚至於侵入教

會以前，已有此種傳說發生。更有甚者，在巴力斯坦地方，禁慾主義之勢力，較其他各地為薄弱，這是很可相信的。其此原因，我們不能不以厄匹非尼阿的遺傳，確有歷史上的根據了。

(四)可能的結論：因為在聖經上唯一可靠的證據之缺乏與曖昧，使我們對於僅有可能的結論，認為滿意。我們的似乎確切的唯一結論：就是耶柔米學說之不真實，而其他兩種學理的主張，似乎是半斤八兩，無所軒輊。至於以我們的目光來評衡這兩種相對的辯論，則無論屬於聖經方面或歷史方面，我們以為厄匹非尼阿學說所引的證據，較覺充足些。(謝錫如)

硫黃

BRIMSTONE

此之用於聖經，是乃天罰之意思，而起於所多馬與平原諸城毀滅

之故事(創19²⁴⁻²⁹)，為福音所常引述之災變(路17²⁹⁻¹⁰可6¹¹太10¹⁵11²³24)。天罰之這類悲劇故事，投射了荒涼慘淡之光於聖經之全史，並加添了不少的色彩於基督信徒仰神怒之表示。「火和硫黃」之意思，所見於先知和詩篇的，就如最酷天罰之一種深刻的隱喻，同時令人憶起故事本身之於新約和舊約也。一個顯著的特點之在啓示錄一書，是啓示的騎者之描寫(9¹⁷18)，與夫惡者之最終命運，是永受磨難於火和硫黃之湖(啓19²⁰20¹⁰21⁸)。

兄弟之誼

BROTHERHOOD

此字不見於福音，只兩見於新約(彼前

2¹⁷5⁹)。這種概念雖是普遍的，而其重要實非等閒。

(一)人的天然兄弟之誼：此是肯定而非斷語。此旨約為基督論及安息日之基礎(可2²⁷和相同的段落)並可見之於路15¹¹22和16²⁵。這尤其近似舊約章篇，如創1²⁶28⁹5⁷伯31¹³15^瑪2¹⁰我們既有一位上帝為父，則我們自有兄弟之誼，以及利10¹⁸31等。然而這不能代表主時猶太人中所持顯著的情感。他們以「鄰舍」去限制這種名詞，就如主的語氣所明暗示着的(太5⁴⁴)。就是文士提議這種狹義的見解，引出了耶穌好撒馬利亞人之比喻，其中「鄰舍」之名詞，釋為人皆兄弟也(路10²⁵37)。

基督當其降生為人之時，加入此兄弟之誼。這至少含於「人子」名稱之中，是為其所常用以自況也。

然而對於天然兄弟之誼，新約少所論列。原因，是以其見毀於罪——該隱和亞伯之慘劇。這是保羅對於舊約教訓之大綱(羅9¹⁸)。耶穌在世之時，亦覺其如此。人對於兄弟之誼，亦如凡百好的事物，都漠不關心。耶穌抱着一片忠實兄弟之心，往來人間至卅年，甚至在自己的人中，卻不曾遇着同量的感應(約1¹⁰11)。「衆民中無一人與我同在」(賽63³)。他是憂傷孤立(賽53³)。於罪人中，儼如一座完整的殿屹立於蔓草頽垣之間耳。

(二)新的兄弟之誼：在這些環境之下，非棄舊更新不為功，若稍離根本解決的原理，未有不失敗者。一種新造，是為必需的(加6

15. 這是耶穌明白說過的，人必須重生（約 3 5；比較弗 2 5）。他們須從罪裏被贖回來，而予以新生命。這是耶穌被指定的職務（太 1 21 約 10 10）。對於那種工作，他正式委身於洗禮，是亦表徵所用以贖罪的有效方法，即是他的捨命（太 3 15 比較太 20 28 26 28 和羅 3 24 林前 15 3 弗 1 7 彼前 1 18 19 啓 1 5）。他不為歧途所誘，而穩立於那莊嚴狹窄的道上。同時，他根於新基礎，開始召選一隊弟兄在其左右。他們在信仰裏跟從他，而拋棄一切（可 1 18 20 18 路 14 23）。這是顯非形式上的跟從。一種生命的聯絡成立於門徒和耶穌之間，其重要乃表明於葡萄樹之比譬（約 15 1 8）。再生已成（約 1 12 13），新生命已得（約 6 57 10 27 23）與罪蒙恩赦等（可 2 5 11 路 7 48 比較西 1 15）。似此，他們乃為神性之得分者（彼後 1 4），上帝之子女（約 1 3 10 羅 8 14 16 21 加 3 26 4 7），領受不死的生命（加 3 26 約 10 28），以及基督在弟兄中為長子（羅 8 29）。在聖經的他處，則稱變化為新造（林後 5 17 加 6 15 弗 2 10），基督是此中之元首（啓 3 14 西 1 18）。

就是這種深的經驗，為約 1 8 5 所有非常陳述之基。聖彼得得之新名是其記號（1 42）：「……真以色列人，……沒有詭詐的」是新人的縮寫（1 47 比較詩 32 2）。這些人現比任何人接近於耶穌。就是對於這早先紀錄所用有力語的適當，故得列為四福音中最屬精神的著作也。

繼之以等齊特殊的迦拿事故（約 2 1 11）。在那兒耶穌打破了

舊綱紀於語言之中：「婦人，我與你有甚麼相干？」其教訓可見於太 12 46 50 和可 3 21 35。馬利亞與耶穌兄弟之了解他到何程度，與其間之淵阻至何距離，可見於可 3 21，就是，他們視其瘋癲了。另一方面，他說：「凡遵行天父旨意的人，就是我的弟兄，姊妹和母親了」（可 3 33 35）。這是組成新兄弟之誼的。

（甲）所以新兄弟之第一特點，是遵行上帝之旨意，這才能與其有正當的關係。當人們不能如此之時，則彼此也就不能有正當的關係發生。欲束縛於兄弟之誼，必自忠於上帝始。愛的服從，為它的表證（約 1 5 3 約 14 15 21）。

（乙）第二是他們彼此相愛。愛上帝如父，他們亦自然的愛上帝其他的兒女，即他們的弟兄（帖前 4 9 約 1 4 20 5 1）。這是基督的新職命，與表示門徒資格之徽章（約 13 34 35）。雖為一舊命令，然因基督為他們一死，而在經驗裏成為新的了。他們順次的使己更新，當他們彼此犧牲性命之時（約 1 3 16 2 7 11）。在舊約以色列的法律，對於兄弟之誼，諭令有仁愛之行，而切禁如藐視，勒索，壓迫及其他諸罪（申 22 1 4 23 7 19 20 24 7 14 26 3 及其他）。所以在新約，特愛及慈惠（約 1 3 17 雅 2 15 16），款待（來 13 2 羅 12 13），饒恕（西 3 13），誠實（弗 4 25），互勸（帖後 3 15），留謙卑而為人作下層工作（太 18 1 18 約 13 12 17 羅 12 10 腓 2 1 11 彼前 5 5 6），實同情於受逼迫者（來 12 3），及其他弟兄的愛，堅持着那些凡屬同族者，應有基要的平等。自然的情

感存乎其間(羅¹² 10)。在他們中沒有階級(西³ 11)；凡自利的野心與力求優勝之念，須當避免，而唯服務是尙(太²⁰ 28)。不同的恩賜，予以認識。但在基督裏合而為一的人，不要以此為優劣之標記，或貴賤之原因，卻以之為互助之方，與普徧幸福之需。不同的恩賜，適為公同幸福之不同的機能。因基督與其弟兄既為一體，則各份子，對於其餘之完美幸福，是不可缺的。這發展於羅¹² 林前¹² 和弗⁴。

弟兄彼此相見以愛，是特殊的。他們在與教外的人往來，始覺其異(彼前² 17 彼後¹ 17)。愛是親密、熱情、溫和、滿意，但是他們須愛別人——甚至其最恨的仇敵。這樣他們始像其「天父」(太⁵ 43 48)。基督稱他們為其弟兄，並不以為羞(來² 11)。然而他的地位，在兄弟之誼裏，尙是無匹的。他是夫子，是主(約¹³ 13 14)，而他們不是，並不應求其是(太²³ 8 10)。在無匹的意義方面，因他是「上帝之子」故也。

當永以真誠、公義、勇信、智慧和靈悟，去行「兄弟之誼」之律法時，自促進社會問題之解決。這些問題不是新的，卻為今日之所見，而為昔日之所未見。一朝為社會所容納的種種情景，再不問其是否公平或可忍受的，就是因基督兄弟友愛之概念，漸明瞭於人心，以致現在階級之不平等和不公義始漸覺着那就是現代不安之因。基督預料這樣的衝突，可起自福音(太¹⁰ 35 39)，也只有福音能使其有正當的發洩。原因定必為療治無疑。忠實於十字架之方，是為得救之法。此

時代之所期望於基督徒者，是其開始地實施兄弟的愛之高尙原理。

(夏明如)

拳擊 BUFFETING

此語之在太²⁰ 67 和可¹⁴ 65，乃用以描寫基督在大祭司之家，於其死刑被宣布之後，所受之虐待。當前的羣衆似加入了這種侮辱的事。聖馬可習於留心細事，竟顧到差役飽之以拳或餉之以掌。此乃深深地描寫着毒手的傷害，而為主所遭受者。此語遂亦含着普遍的惡待或逼迫，而見用於林前⁴ 11 林後¹² 17 彼前² 20 數處耳。

建築 BUILDING

(一)文字上的意義：基督之生活時期，是約與巴力斯坦所稱為「建築之黃金時代」。同時，諸希律王之所以窮奢極欲地建造宮殿，修築堡壘，起蓋戲場，經營海口，無非原於壯觀之一念耳。大希律已着手復建耶路撒冷聖殿在基督紀元十九年之前，茲值基督末次遊歷該城之時，而其工程尙未告竣。(太²⁴ 1 2 可¹³ 1 2 路²¹ 5 6)。希律安提帕開始建築新城提庇哩亞只略在耶穌初出拿撒勒任事之前；彼拉多正在耶穌職務期間，勤於為耶路撒冷構造精密的水道。確有是事，就是耶穌無論到那裏，鮮不聞斧鑿之聲；他總看到一種建築物之在建築着，就如其國至今少所贊同的，如馬戲場、浴池、操場；他又留心到建築式之採用，也為猶太人向例之所未有的。

這不只希律朝的太子，羅馬的達官，與富有的改宗者(路⁷ 5)

浪費大宗款項在建築上。就是猶太宮殿，似也拚命地花錢在起蓋希臘羅馬式的闊綽邸宅。耶穌提及建築慾，即當時人的熱情之一，因而感觸着去與羅得所生活過的物質同縱樂的時代作種比較（路¹⁷ 28）。他生動地敘述着一個幸運的農民，去作計畫擴大的倉屋（路¹² 18）。在另一段他諷示過分的建築熱之幾許實例，當其描寫着「樓台因款盡，停頓在半成」之時（路¹⁴ 28）。在他斥責法利賽人「建造先知的墳，修飾義人的墓」（太²³ 29），他或引述到方典的常習，——不聞於希臘以前之時，想起於瑪喀比人之秋，而今變為一種美術的崇拜，——就是豎立巍峨的墓碑，而有異於昔日之簡單鑿石的墳墓。

又一方面，耶穌似漠不關心於建築術之美麗，或帶着一種只圖破壞的質素在其天性裏。此易證實於福音，即常在福音中見其對於聖地和建築物持着無可無不可之態度，甚至明示輕看之傾向。似此結論，豈不反於他為人所知的面面俱到的同情與溫和的容許？然而非也，因感於時人偏重外面的壯麗，他乃用全副的精神去着重內心和靈性的修養，以濟其弊。所以就是順着這個道兒，基督發揮了對於「建築」之名言偉論。每當其感論殿宇在耶路撒冷或撒馬利亞之時，他遂乘機主張唯一誠實的殿，不是人手所造的。

新約著述家多用「建築」一名詞在精神意義的方面，或向個人或向團體信仰者而言（即如，徒²⁰ 32 林前³ 9 西² 7 彼前² 6 及其他）。就如耶穌意在言外之旨：「你們是造在山上的一座城，」他

也許有此意思：「你們是上帝的殿。」

(二) 比譬上的意義：凡含着耶穌用「建築」在靈性方面的段落，可集為三類。

(甲) 基督在兩段裏說自己為建築家。其一（太²⁶ 61 可¹⁴ 58 約² 19）自是基督之名言，但不知首先究竟因何而發的。然而一般的意見，是很清楚的。殿之建築物或毀滅無遺，但基督，藉與其民之同在，將使真誠的殿如萬斯年（比較太¹⁸ 20 約⁴ 21）。其二，是基督以自己為其教育之建築家（太¹⁶ 18）。他所關心的，不是建在摩利亞山巔之形而下的建築物，卻是形而上的建築物，——信徒團體，——而在他裏面的公同信仰為基礎者。

(乙) 耶穌變改所引自舊約一段之隱喻。即在被棄的石頭之喻（太²¹ 42 可¹² 10 路²⁰ 17），他再不以自己為建築家，卻為基礎。在原始的段落（詩¹¹⁸ 22）被棄的石頭是指以色列，但基督竟以此象喻為己有，而又引起世人注意上帝之工作，乃非依照世上的考慮而前進的。

(丙) 在兩個小的比喻中，耶穌用建築之術去表明原理，這是必使其徒加添生氣的。其一，在太⁷ 24 路⁶ 48，他指出房屋之穩固，是築着基礎之性質，這樣，品行之穩固，只可得於所受真理的言語而為行為之基礎。行，固是進步之條件，然基督徒之上達，是明顯根於服從的（比較約⁷ 17）。其二，在路¹⁴ 28 他阻止浮面容易消失的熱烈，藉以提醒富於衝動的門徒得知大工作之成，是忍受大苦之果也。

上述諸段，對於主所用建築之象喻，已闡明無遺。但保羅所常用於教會與個人的說話「建立」何由而來呢？（羅¹⁵ 2 林前¹⁴ 5 弗⁴ 12 及其他。）有以之來自舊約祝福之表示（詩²⁸ 5 耶²⁴ 6。）或以之來自基督，雖基督未親用「建立」然其教訓都如此地指着。（夏明如）

負擔

BURDEN

在基督反對法利賽人的談論（太²³ 4 路¹¹ 45）與其所說「到我這裏來……」的話語中，「負擔」就是種法利賽派所稱爲的禮儀，因禮儀的苛繁，致爲人所難受，而實在的宗教心亦爲其所撲滅。試把這些禮儀與基督所說「我的擔子」，「是輕省的」的話，比較一比較；因我置入於愛律之下，這就是一種自由律，我的門徒有恩愛之心，自己就是自己的法律。此新法律即是寫在心上。聖彼得在徒¹⁵ 10 上，說到傳統慣習的典禮，如同一種轡，是「我們和我們的祖宗所不能負的」，而另一方法，在信靠基督，就能使心地潔淨，使範圍外而行爲的嚴格的規律，是非必要的。在太¹¹ 30 意即基督能予人新生命，而由定罪裏得着解放。但基督的意思是說法利賽派的禮儀，即是「負擔」，而此真理欲得門徒予以較深切的了解，必俟其明白「遺傳箴規之完成由於苦修，與夫透徹聖性化之養成由於樂做帝工」二者之差異而後可。

喪葬

BURIAL

那與希利尼和後來羅馬火葬風俗相對照的，是猶太人恪守喪儀之誠敬；爲

明其真象起見，不得不述其慣例之載於新約者。人死即濯其身（徒⁹ 37），裹之以細麻布，並於麻布摺疊之間，盛以香料（約¹⁹ 39 40）。臉上包着手巾，手脚裹着布（約¹¹ 44 20 7）。是時，被備的哀悼者已將房屋填滿（太⁹ 23 比較代下³⁵ 25 耶⁹ 17），他們極盡悲哀的能事（耶²² 18）。這乃指臨時所作歌功頌德的韻語而言，但也不乏熟練性的實在的埋葬，乃於最短期間舉行，大半是講求衛生的原故；很常見的，就在去世之日（徒⁵ 6 10 8 2），雖也許因特殊的原因而遲延的（徒⁹ 37 38）。在其轉徙至墓的當兒，屍身大概被置於屍架上，或枝編物之飯床上（路⁷ 14 比較撒下³ 31 王下¹³ 21）——故而依耶穌的命令，拿因寡婦之子能力刻坐起來了（路⁷ 15）。屍架大概是爲死者之親朋扛至墳墓，雖亦能追尋着原有公「葬夫」之組織（徒⁵ 10 比較結³⁰ 12 16）。在屍架之前前爲婦女，——在猶太爲被備的哀悼者，——緊隨婦女之後的，爲親朋及「城中多的居民。」送殯的舉動，實是看爲一種孝敬的事，是以加入的人，不總是全無利益的。在現代西亞人中，尙稱送殯爲「從事功德」，而可獲得上帝的獎賞的一件事。

在新約時代之葬地，總在城外（路⁷ 12 約¹¹ 30 太²⁷ 52 53），這葬地，普通乃一自然的地窟，或爲一仿造的石穴。這些石鑿的墳窟，容積不小，有時竟能葬至十三人之多。然而常數是爲八個，入口之每邊三個，對向的兩個。墓門之口，寬約二英尺，高約四英尺，或關以門扇，或輾巨石以閉之（太²⁷ 60 可¹⁵ 46）。有時，乃追想到就是在這樣的石墓，有

加大拉之瘋人當爲住處；但這樣的石墓，「建於地上」在加利利省常所習見。

大概，每年在雨季後和逾越節前，墳窟須得粉白一次，使過路人知行近墳窟而能趨避穢污（太²³ 37 比較民¹⁰ 16）。雖不是當日的慣例，去豎立某種東西，有如今日墓碑之性質，然建造先知的墳（太²³ 29），在新約時代，是視爲一種宗教的義務。在古時希伯來記載所述的墳窟（創²³ 20 士⁸ 33 撒下² 32），與私墳之如亞利馬太約瑟所有的（太²⁷ 20）以外，尚有特殊的設備，爲客人之埋葬處（太²⁷ 8 比較耶²⁶ 23）參看墳墓論。

上面所述詳細的事，其中有不少的事，可在福音對於耶穌埋葬之敘述裏看出來；但也無妨將當時所經過的，撮要略述如此。當大衆釋然無疑的一知耶穌實是身死了，就有亞利馬太約瑟去承領着取其屍身的許可狀（太²⁷ 57 58 比較猶太法之憐恤規定，申²¹ 23）。喪事務宜從速，因猶太人籌備逾越節，轉瞬即屆，想必也是先濯其身體，而後卸裹以乾淨細麻布（太²⁷ 59），於麻布褶疊之間，盛以尼歌底母所餽贈的百斤「沒藥和沈香」（約¹⁹ 39）。然後將其屍身昇至「沒有葬過人的新墳墓」，虔敬地置之於備爲此用的石架上，同時用巨石掩蔽洞門，後依猶太人之要求，石封兵守（太²⁷ 26 66）。那身體在墓中安然停過了猶太人安息日，但當七日的頭一日之晨，有婦女往謁墳墓，她們另攜一宗香料和油膏以作完成先爲時間所限而未辦的塗

油禮之時，只見墳墓空虛，領會着其主復活首先的保證（路²⁴ 1-3）。那與此展謁有關的，就是法律中明許於第三日可開墓視屍之事。那也與說過的猶太人墳墓之普通構造完全符合的，就是三約翰所載木人與彼得展謁耶穌墓之敘述（約²⁰ 1-10）。約翰本人，當抵墓門之時，首先安於俯身內視之法，這樣只得着細麻布在原處之一種大概情形。但聖彼得來到，即進入墳墓，定睛詳顧，則不僅見細麻布，也是頭巾，「另在一處捲着」。這些詳情，——所摺好的壽衣，與置放的位置，——有時被使用爲復活主對於借物與整齊之明證。但是最近以來，有力的議論，對其所表示的大概意義，是壽衣在耶穌所葬的地方，細麻布在托着身體的下截石架上，頭巾單獨在石架稍微隆起的地方，充當枕頭的——部位上，都不曾被弄亂。復活主所脫出之空虛的壽衣，竟成如此一種標識，不但是人手未加若何損害於其身，而且爲其復活真實意義之一比喻：「整個的是對於拿撒勒之耶穌任其變化而超升。我們——壽衣，香料，及頭巾，——乃屬土而遺存。」

撇開這些比較特殊的議論外，即就耶穌埋葬敘述之詳細本身看來，也關緊要，如若重其真實人性，和其死之實在等是。他爲我們的命運，即知死亡之慘隨，也絕不有所畏縮。另一方面，空虛之墓，在第三日清晨，總視爲「主實在復活」之一最能相信的證據。設不以爲然，則其身必爲其友或仇敵之所盜去。但若爲仇敵所盜去，他們爲何不在以後之時日陳列其身，俾以箝制門徒的主張？若爲其友所藏匿，則

我們終逃不脫有此種結論，就是基督教育之設立，「與其說在幻想上，毋寧說在欺詐上——欺詐之來自絕不可解的動機，而所領道的效果，又全異於所欲得或預料的任何效果以外哩」（韋力金說的）

（夏明如）

燔祭

BURNT-OFFERING

這「燔祭」一語，不多見於新約（可 12 33 來

10 6 8），想因這種祭禮，逐漸衰微的緣故。然而有些例子中，著作者所想的，明顯是為燔祭的獻祭（羅 12 1），這大概由於聯想所致。這種禮儀的詳情，見於利 1 6 8 13 18 21 中。至於這燔祭所與大多數的獻祭不同的，就是要把所獻的牲，只除皮為祭司的自得物以外，其餘俱要焚滅盡淨（利 1 9）。

這種燔祭，是為摩西律法書中主要的獻祭，而這樣的獻祭，一直行到提多司毀滅聖殿的時候為止。這祭是在清晨和黃昏時候各獻一次，而所獻的犧牲，為羔羊一隻（出 29 33 42），這為永垂不朽的祭禮。此外，在安息日，新月期，第七月之朔，三大節期，和贖罪日等等，則另獻其他牲物（民 28 29）。燔祭中雜以他種的獻祭（利 9 3 4 15 15），是為個人所可獻的，就是外邦人或羅馬皇帝亦可。祭壇建在殿前的祭司院中。凡是獻祭品，不只在大組服務的祭司面前，也在所稱為猶太平民代表的職員面前。

這「燔祭」一語，雖沒有載着為基督所說，也只一次向基督說

過的，然而切宜謹記的，是他與燔祭在必需的關聯上，比較語句多少所表示的，尤為深遠。他既為個諸悉舊約的猶太人，自不能不知道對於這點上的摩西五經法制，也不能設想到他既為瞻謁聖殿者，反不會見這種禮儀的舉行。耶穌吩咐得罪兄弟的把禮物留在壇前（太 5 23），就是指獻燔祭的祭壇而言。在殿中，把耶穌獻於主所用的牲物（路 2 24 比較利 12 6 8），其中第二隻雛鴿是用為燔祭品（其他一隻作為贖罪祭品）這是貧民的祭品，而對於這種的儀式，見於利 1 15 17 中。耶穌所納的殿捐（丁稅），半用為燔祭的貯款（太 17 24）。

在新約中有兩次提到燔祭，皆着重於舊約祭制的不完備，及暫時性，並代這制而興的，是為精神的，完備的，和悠久性的。在可 12 33 中，文士由主所論及第一條誠命的教訓，推知到全心愛上帝和愛人如己，就比「一切燔祭和各樣祭祀好的多」，因而得着「你離上帝的國不遠了」的獎語了。在來 10 6 8 中，著者只詳細論及聖殿的裝飾品，以及殿的用途等等，並不會把燔祭很密切的應用到基督的教誨工作上去。但他引用詩 40 6 上所宣布神的喜悅，不在「祭物」，並推知基督的服從，是比所獻的動物贖罪祭或燔祭強得多。他的服從，是即有悠久價值與不必重演的燔祭。

荊棘篇

PLACE CONCERNING THE BUSH

「荊棘篇」一語，見於可 12 26 路 20 37 兩處。篇之一字，在原文並無，但加此字，以表示有關於摩西所見如

燃荆棘之記載也(參出³² 4申³³ 16)。

在往日原稿，並無章節之分段，於是作者在引經之時，必得照此引出，使讀者知所引聖經之處也。

斗

BUSHEL

在這些段落(太⁵ 15可⁴ 21路¹¹ 33)所用的希利尼字 Modios，是指一種羅馬，而不是在猶太人家普通用的量器而言。其實所提及的，是猶太婦女在家預備日食麵餅普通所用的「細阿」，「細阿」的大小，乃因地而異，但大概比 Modios 量器大。

耶穌之言語如畫，因這給與我們一個加利利省家庭之一瞥，在那裏最普通的家具，是爲燈，燈檯，「細阿」和床等等。那末，誰還不能了解耶穌所用的比喻呢？當燈拿進來的時候，誰把牠放在斗或床底下呢？此，當教義宣傳時，若不爲聽衆所了解，則用於何有哩！

事業

BUSINESS

(一)新約中最初記載耶穌的話是在路² 49，照中國文的譯本，耶穌說：「豈不知我應當以我父的事爲念嗎？這種譯文是要表示這句話裏面所含的意思。但是更加確當些的說法却是下面附註裏的小字，就是說：「豈不知我應當在我父的家裏嗎？」

拉丁文的譯本祇把希臘文直譯，並不闡明意義。西奈敘利亞文的譯本作：「豈不知我應當與我父同在嗎？」這種與上帝發生同情關係的意思，實在是這句話的重要意義。或者我們最好借一種比喻

來解明這句話說：「豈不知我應當在我父的葡萄園中作工嗎？」

亞力山大的克力門有一段話是可以和西奈敘利亞的譯文互相比擬的。他說道：「因爲創造的分配實在是好的，一切的事情也佈置很妥的，沒有一件偶然碰到的事情是沒有理由的。全能者呀！應當在你的事情範圍以內。若使我在那裏，我就和你同在了。」克力門在別處地方似乎看路² 49 是包括完全犧牲生命的意思。「但是我想一個人註了冊，做了公民並且接受了天父，那末他就可以在天主的事情裏面了。」

哥得特(Gotth)以爲「我應當」這三個字可以表明一個人對於上帝的服務是絕對的不能反抗的意思。在幼年的耶穌看來，耶路撒冷的聖殿就是天父統治一切事情的記號。所以他向他的父母說了這樣的話：「你們應當在那些忙於上帝事業的人那裏去找我。」

這些最初記載耶穌的話可以做一種試驗各樣生活的標準。依據耶穌的教訓，一種商業的生活怎能合乎天父的事情範圍以內？爲了要解答這個問題起見，讓我們研究主的言行與他對於商業生活的態度吧。

(二)福音書中記載耶穌下次謁見聖殿的時候，他和這班做不正當事業的人起了衝突。那些管理聖殿的人不明白他們是在上帝的事情以內。大家都很知道約翰(約² 13)記載「潔淨聖殿」的事是在主開始傳道的時候，不過這些符類福音書的記者(太²¹ 12)可

11¹⁵ x 路 19⁴⁵ x) 却把同樣的事實放在主最後的一禮拜中，耶穌這種宗教的熱忱也許可以引起兩次的潔淨運動。若設這兩種記載只敘述一次的事實，那末約翰所排的時序是比較更有理由些。我們現在姑且不管這個問題，却要研究耶穌對於那些在聖殿裏經營市場者的態度。這種商業可以分爲兩種：就是販賣獻祭的動物和兌換銀錢。這兩種事業的本身也許是很合法的，並且是必要的。其中的罪惡是在這種商場設在聖殿裏的緣故。聖殿裏的撒都該人似乎從中得了很大的利益。這些兌換銀錢者大概就是聖殿裏的職員。他們在逾越節以前的兩星期中收取稅銀，每年可以賺到九千磅的利益。約瑟甫也曾提起聖殿中有些庫房是由私人經營的。這可表明普通的銀行事業乃是一種謀利的泉源。從這些情由看來，我們可以知道這班統治的祭司階級把他們所管理的房屋作爲賺錢的地方。主耶穌大概爲了他們拿聖物來賺錢，却不是爲了他們違反了聖殿的聖禮而斥責他們把上帝的殿當做「買賣的地方」或是「賊窩」。這是很清楚的，耶穌不歡喜人家把商業破壞了上帝的尊敬。我們從娶親宴席的比喻中也可得到同樣的教訓(太 22¹ x 又參看路 14¹⁶ x)。

(三) 但是人子並非空閒無事的。他自己是一個木匠(可 6³)。他並不躊躇的告訴這班做漁夫的門徒說，他們以前世俗的事業與他們將來心靈的職業中間有一種相似的地方(太 4¹⁹ 可 1¹⁷)。在耶穌復活的前後(路 5⁴ x 約 21¹ x) 他正當他的門徒從事於他們

尋常職業的時候顯現給他們看的。有幾個比喻可以證明耶穌怎樣完全明白和應用商業的精神，並且可以表示那些尋找天國的人少不來商業精神的。這個變賣一切所有的去買一棵重價的珠子的買賣，人必須要有一種極大的商業上冒險性質(太 13⁴⁵ x)。在葡萄園工作的比喻中是要比較履行工資的契約與救濟失業的工人(太 20¹ x) 至於耶穌對於土地的收成(可 12⁷ x) 與銀錢的利息(太 25²⁷ 路 19²³) 也是認爲正當的。

(四) 一個人錯用了他的商業本能是有極大危險的。加略人猶大的一生可給人做一個警告。馬太(太 26¹⁵ x) 與馬可(可 14¹⁰ x) 把猶大賈基督的決心與伯大尼地方的女人用香膏抹耶穌的腳的事連在一起。照約翰所敘述的看來，猶大假意當周濟窮人比個人的虔信更有價值，因爲「他說這話並不是掛念窮人，乃因他是個賊，又帶着錢囊常取其中所存的。」我們比較這些不同的經文，就可知道約翰追溯猶大的墮落是由於他誤用了他商業才能的緣故。

(五) 有人常常要辯論說，基督所教訓的道德不能嚴格的和呆板的應用到商業上去的。大概這種道德在商人的生活中未必比一個言行一致的基督徒更加不可能些。其中主要的差別似乎是在商業中的道德是每日實用的，所以很容易試驗得出的。講到一般非商人的道德標準多少是一種浮泛的理想，所以一個人很難判斷他的生活是否合乎高尚的道德。其實商業的道德與普通生活的道

德是不能互相比較的。

耶穌基督當然相信他所講的道德的與宗教的真理是能夠適用於商業方面的。他很嚴厲的斥責撒都該人（他們可以代表當時耶路撒冷地方的資產階級）因為他們的商業是依照錯誤的原理。他們只要維持禮貌上的清潔，不肯把「血價」放在庫裏（太²⁷），同時却要用聖物來做賺錢的方法。這可表明耶穌對於道德的罪惡是取不妥協態度的。但是他對於別種的商人——稅吏——抱一種不同的態度。他當他們的職業並非絕對不正當的。他看他們的事業是合法的，不過同時又要他們誠實的盡他們的職務。所以撒該願意周濟窮人，拋棄詭詐的行為以後，就被耶穌稱為亞伯拉罕真正的子孫（路¹⁹）。

我們由此可以得到一種中心的教訓，就是說基督徒經營商業是合法的，祇要他的生活能夠照着天父的事業範圍以內就是了。那末，商業就可算傳授職業與教導服務上帝的功課的一種方法。

（謝錫如）

該撒

CÆSAR

福音中該撒名字用有十八次，其中十六次稱羅馬帝提庇留。除二次，一稱該撒亞古士督（路²¹）一稱該撒提庇留（路³¹），蓋亞古士督於紀元前四四年，繼續其外祖大該撒的位，因為大該撒早蓄意將名位歸給他。所以以後不久，亞古士督的名比大該撒更大，地比大該撒更廣，

因為他實在將羅馬大帝國統一，當時曾有東帝西帝並峙，然而入統統尊他為該撒帝。

福音凡提及該撒，均與納稅有關，如報名上册（路²³），控告耶穌禁止納稅給該撒（路²³）。當耶穌在世三十年的時間，羅馬對猶太有根本的改革，將猶太省劃歸羅馬轄區，而報名上册是一個名證（路³¹）。所以有此改革的動機，由於紀元前四年，大希律的死，羅馬帝按希律的遺囑，把猶太撒瑪利亞以土質封於亞基老。將加利利利亞封安提帕將巴坦尼亞特拉可尼教拉尼封腓力。於是一國分封為三。不久，亞基老被猶太人控告，因而獲罪，被充放於東方，封地歸併為羅馬轄區。該撒此時不復如前對猶太懷有體諒的心，而剷除他們宗教習俗自守的權利。因此之故，在紀元後六年有迦馬列倡首背叛羅馬。然而究竟因此叛亂，猶太歸併於敘利亞總督管轄。自紀元後六年至三十年其間，雖然有一次上册的事。但因為羅馬防範的嚴，且猶太人自知抗逆無益，所以不生甚麼糾紛。直至耶穌公顯時期，猶太人對羅馬的管轄，時懷疼心，因而問耶穌說：「納稅給該撒，可以不可以？」（太²²）此不僅加害耶穌，蓋亦實在為他們的傷心的事。稅事包括兩類，一為卡稅，即貨物出入的稅，一為地稅和丁稅，地丁稅直接歸於羅馬庫，不得用於本地。猶太人說，納稅給該撒，在話語上，是十分恰合，因為此稅是直入羅馬庫府，正表示猶太為羅馬的直接轄地。但該撒是帝，希律是王，此乃猶太普通的稱謂，若有人說不納稅給該撒，就算

爲叛背，自立爲王。所以誣告耶穌說：「他禁止納稅給該撒。」(路 23:2) 而自稱爲猶太人的王。試看十字架上彼拉多所寫的是「猶太人的王拿撒勒人耶穌」(約 19:19)。按之實在彼拉多這樣書寫，有其意義。一則怕人訐告他將一個無罪人置之於死，所以說是猶太人的王，明其有叛逆形跡。一則他憎恨猶太人，有些譏諷的意義，表明明知耶穌的無罪，你們猶太人竟把無辜者送他一死。總之，耶穌在彼拉多的態度，足以叫他知道實係無罪也。

該撒利亞

CESAREA

是加利利海北邊的名城，位

腓立比

PHILIPPI

置於黑門山下，爲腓力所轄

之地，福音中(太 16:13 可 8:27)及猶太歷史均言及之。古名此城爲磐尼斯，傳言有磐神住於洞中，洞有泉外湧，作約但河發源地。希律王在高一千五百尺的山坡上建築一廟，用白玉石修成，備極華麗，用爲慶祝亞古士督。以後腓力重修磐城，名爲該撒利亞，而又綴以腓立比，所以別於相近的該撒利亞。以後十字軍曾一度佔據此城，修有堡壘，保護基督徒不受土耳其人的逼害。

此地耶穌有一次截止，大概不會進城。馬太言到那一帶的地方(太 16:13, 15, 21)；馬可說到那一帶村莊(可 8:27)；路加記一混括的話，說到了那裏。從此是一美好證據，符類福音是獨自抒寫的，非彼此轉載的。而路加記於分餅飽五千人之後，很有歷史的秩序，所以如果將符類福音比較參互讀之，是最有趣味的，蓋爲看到這一些記載，不但

改變了環境，主也改變作事的方針。就是離去加利利和那一般普通領袖少有來往，而多用心在十二使徒身上。蓋從前是志在訓誨衆人，如今是注意教訓門徒。所專重的教訓，是他對於天國有如何的格位，並預備他們的心能發容受受難的教義。自今以後，進入專一教訓十二使徒時期，所以該撒利亞腓立比對於主的傳道訓誨上成爲一新紀元。

耶穌離去加利利的近因，大約可說有三：一則，主知道對遺傳的態度引起人的反對(太 15:1-20 可 7:1-23)；二則，衆民聽的教訓不少，而心中總不覺悟，不肯接受其道。所以耶穌自今以後，講道不用格言，多用比喻，這樣能分別不明白的大衆與有耳能聽的人。可見不明白的多，試看分餅飽五千人以後，衆人強迫他作王，就是一明證(約 6:15 下)；明說甚至門徒中有很多不再跟從而去的(約 6:66)；三則，希律斬了施洗約翰的頭，耶穌當有見機的隱避。先到了推羅西頓就是敘利亞的境地。又回到加利利有分餅飽四千人，但不答應法利賽人自天上顯神蹟的要求。在這時際，主警告使徒，謹防法利賽人和撒都該人的酵(太 16:6)；在可(8:15)說謹防法利賽人和希律的酵。主到了伯賽大醫好一個瞎子(可 8:23 下)；第二次離開加利利就到該撒利亞腓立比。

這樣說來，該撒利亞腓立比在傳揚天國上成爲一個緊要的地方。要解釋其中要因，不在彼得在此承認耶穌是基督，是彌賽亞；也不

在耶穌於此應許彼得如何如何要緊的是主在此聲明他將來的受難，不過藉彼得的承認，用為發端的引子。所以一切訓誨，總是圍繞着受難作為中央。以後重要的教訓（可^{9:12,31,10:33,12:7,14:8}）也是如此。

路加記耶穌獨自禱告的時候，門徒也同他在那裏（路^{9:18}）。在此出有一個問題，就是問他們說，衆人說「我是誰？」馬可也有相仿記載，人說「我是誰？」（可^{8:27}）。而馬太記的有點分別，說「人子是誰？」這個問題，最關緊要。門徒稱述衆人答覆也很不一致。有人說，是施洗約翰復活，是以利亞（可^{6:14,15}），是耶利米（太^{16:14}）。輿論雖有這樣的類別，然沒有一個認他為當來的彌賽亞，或僅看為彌賽亞要來的先鋒，衆人的心或為之一震。所以不肯承認他為彌賽亞者，大半看到他的一切工作，多屬於精神的，不屬國家的，因此不符合衆人的希望。而且主自己目前也不承認為彌賽亞，也禁止門徒不可這樣告訴人。所以符類福音同記主問門徒說，你們說「我是誰？」馬太記西門彼得回答說：「你是基督，是活上帝的兒子。」易言之，即承認主耶穌為彌賽亞，事已成熟了。看彼得毫不游疑，很自然的這樣答覆，足徵他們早有這意思蘊蓄在心，所以肯留下與耶穌同處，而有「舍主誰歸」的話（約^{6:68}下）。總之，跟從主而應其召，服從教訓而作「使徒」正為此也。他們不是不見衆人的反對潮，甚至加以仇視。因此，耶穌暫避到推羅西頓直到該撒利亞時，他們仍相隨而不會離出者。

正為心中早知主為彌賽亞，雖明知耶穌與輿論所不悅，然而仍服從自己的覺悟。

由此可見，彼得的承認，非出自偶然。這樣，不但表示當時的心意，也顯明他前途的希望。目前雖有不少險阻，而信心仍堅固未曾破壞。耶穌明知最難的試探，時機尚未臨到，即他受難的實現。所以在此問：「你們說我是誰？」就是要他們明然揭出自己的覺悟，以備後日大事臨頭，能鞏固自己心志，而且要他們顯然表明是到甚麼程度。彼得的承認，是與受難道理，已十分接近，有馬太記述耶穌對彼得所說詳細的一切。

耶穌對彼得說：「西門，巴爾約拿，你是有福的，」因為方才承認的話，不是由人意說的，乃是蒙天上的父指示你的。藉此機會，耶穌表明他前途目的，即說：「我告訴你，你是彼得（即磐石之意），我要把我的教會建造在這磐石上」（太^{16:17,18}）。按彼得的外表，是火烈急劇的，似不堅定，其實，內心是很堅固。這磐石的「這」字，最是緊要，表明正是此人，亦包括此人所承認之言。磐石或不能完全支持教會，用磐石名稱彼得，亦表示他的容量，不足包含基督耶穌的全體，必須經過許多的經驗事實，方可以得着（可^{8:31,14:16}下路^{22:31}約^{21:15}林前¹⁵）。主雖明知彼得經驗尚不足，但為看到他德性的堅定，仍用他建立教會。試看使徒行傳開首的數章，正表顯彼得如何成就主耶穌託付的大事。

磐石是一塊大石，不是積聚小石作成的（太 7²⁴下），正比喻主把建造教會的事託付彼得，然而不可因此便說建造教會，別的使徒沒有份的。由弗（2²⁰）林前（3¹⁰下）正表示信徒同為基督肢體，要同心聯絡堅固，建成主的教會。在舊約早有此意義（詩 26⁵ 耶 18⁹ 31⁴）。在新約則有太 21⁴² 徒 4¹¹ 彼前 2⁴ 下羅 15²⁰ 林前 3⁹ 下等等。原文的「動字」，是指將來的，可見教會後來的成立其功是由於基督自己，合宰而為一教會，此亦合乎作彌賽亞主義。如此促起門徒的信，使他們處在當時不平安的世界，而十分認明依賴主耶穌的目標。

門徒已經發顯有信心，主即告以將來要創造的國，就是教會。雖是目前反對潮方興未艾，然卻是說教會以後必然興盛。因為主自信其工是屬靈的，教會也是屬乎靈的。主也洞見這工夫成就，才算完成彌賽亞的職務（徒 2²⁶ 羅 1⁴）。但是，不多言教會，而多言其國，為促進門徒的注意，即發明這國的精神與性質。

在磐石上建設的這組織，最是鞏固不搖，陰間的權柄不能勝過他（參看賽 28¹⁶）。又說，要把天國的鑰匙交給彼得。馬太說天國，馬可路加說上帝的國。總之，真意不是在天上的國，乃是一精神之國。設立在此世而基本於天，是倫理的，是靈性的，此乃耶穌所宣傳的天國。而且也快要降臨。並說明國的性質與原則，正表示其中的福氣為何如也。此國既然本於天而立於世，那麼，這國將來的顯現，與教會很有聯絡。

主耶穌託付彼得在教會施行之權，很有關於教會。但此國與天上的中央，有互相聯絡的關係。試問，彼得的權利，到底是如何？就是在教會所作的事功，在天國必蒙允許；如他在地上所捆綁者，在天上也要捆綁之；他在地上所釋放者，在天上也要釋放之。此即表掌天國鑰匙所施行的權（參看賽 22²² 啓 3⁷下）。

耶穌所說捆綁與釋放兩個意義（參看約 20²³），似指示教會傳道的經歷，不包括外教人入教會或不入教會。這兩名辭意義相聯甚緊，與磐石比喻不甚聯絡。蓋為在該撒利亞腓立比，耶穌的極端為聲明他受難的事，而其發端實在於此。話說「從此耶穌纔指示門徒」（太 16²¹）。但由約 2¹⁹ 21 太 26⁶¹ 主似早有此意，不過如今才明明言之。在可 2²⁰ 言新郎要離開他們，亦有此義。但以時機尚早，僅略有示意，如今目前因他們的承認，遂揭穿他們的信心，說「必須上耶路撒冷去」。為何如此立言？不是從物質上說，乃從倫理上說，因為彌賽亞要成其功，必引起人的反對。由倫理的說「必須」云者，是彌賽亞自願盡他的義務，自然必須忠心盡其義務，不僅屬於道德，亦在上帝目的範圍之中。所以對於彼得有責備的話，說「你不體貼上帝的意思。」然而彌賽亞必須受難的說法，乃以色列輿論所極端否認者也。

門徒猶多抱持衆人的見地，覺彌賽亞受難，是不符合舊有的心意。為此耶穌用心預備教訓他們接受此義，所以說，必須上耶路撒冷去。按之舊日想望耶路撒冷乃彌賽亞大君的京都，他們不信彌賽亞

能在那裏受難。無怪彼得說：「萬萬不可臨到你身上。」從此可見門徒們的眼光，依然所見不廣。主耶穌加以責斥的糾正，排而去之，並且指示他們也要受難，自願背負十字架而起來跟從，這都是精神界上的一種實際（參看太10²²下）。所以就個人的大體說，心靈的命運，正在於能以捨己，不在有形可見的利益換言之，我與基督同釘十字架（加2²⁰）能夠如此為基督捨己，此正為精神生命的原則，這也是耶穌為衆人捨己的最關切要的。因此，可說使徒將來生命價值的如何，正看他們現在對主態度的如何。此等話語，有些預告性質，並說他們中間將有親自經歷此事的。雖說是預告將來，而實際上現在也有。大意是說你們中間有人要看見天國降臨，就是基督要來，有權在世界上設立他的國度。易言之，在世上教會，也就是表現基督降臨，能發建設這樣教會，即表現主的權能施行於實際之中。試看五旬節聖神降下，就是一實現的應驗。有人說，主的預先報告，登山變容或是復活後的顯現，和五旬節的聖神降下，類似這樣，吾人雖不甚清晰瞭然，但統可說是主的能力權柄，降及於教會的一種表示。

(E. Morera, 周雲路)

該亞法

CALAPHAS

此人約在主歷十八年被任為猶太人的大祭司，退職約在三十六年時。在路3²：和亞那一路，太26^{3, 57}兩處，引用他為大祭司，而在徒4⁶，把他和亞那約翰及亞力山大三人都列為議會的

領袖。他在職的長期間，比前任在職較短期間的人員，總算是執行羅馬政策的一個滿意的，服從的代表。馬太和約翰，以他為審問而判處耶穌死刑的罪魁。當拉撒路復活之後，大祭司們和法利賽人開一次議會（因該亞法未曾主席，故非正式），在會議中，該亞法諷刺地提出那成為預言的意見，即是說一個人替衆百姓死乃有益處的事（約11⁵）。

此議既定，遂將耶穌拿獲；但是該亞法是亞那的女婿，故准先把耶穌帶到亞那面前私審一次（約18¹³）。私審的地點，是在亞那所住該亞法的宮殿內，或在別處，不得而知。照符類福音記者的錄載，耶穌是被引到大祭司該亞法面前或該亞法的住宅；在那裏當黎明時開了一個臨時的議會（太26⁵⁹可14⁵⁵路22⁶⁶），該亞法主席；就是他宣布耶穌犯了僭妄的罪，並要求予以判決。

該亞法又在徒4⁶上和亞那以及別人一同被提過的，他領頭迫害使徒們；在後來動作的程序內，在徒5¹⁷21²⁷7¹⁹1）上所述的，大祭司，大概就是他。

基督教年表

CALENDAR (THE CHRISTIAN)

最初，紀念耶穌在世所行，或按星期或按年。星期之事，自使徒時即有。按年之事，至第四世紀時始完全。前三百年人所守者，不過為猶太人與基督徒所同守者，即逾越節及五旬節。

(一) 星期

(1) 主日：門徒在主復活後第一次聚集在首日(約^{20:26})。教會初立時，在五旬節亦值此日(徒^{2:1})。又七日之首日，亦擇此日在特羅亞(徒^{20:7,11})。猶太人之算法，由禮拜六晚間起，今之俄人猶如此，可知每有聚集禮拜之事(林前^{16:2})。第一次見主日在啓^{1:10}。有人謂主日指審判之末日，因該書所論在異象。但觀書之目的錯誤，因前三章不言將來事，乃現在教會之景况。但在新約時代以後，教會常用主日名詞。守主日之風，無一定之誠命，人以為後來通行，必合於使徒之意。歷史家蘇格拉底謂使徒未立一定簡章，亦未言不守者必受罰，如摩西之與猶太人。使徒時代以後，有所謂巴拿巴者，書謂「守第八日為快樂，因此日耶穌由死復活。」使徒訓誨書中，謂人每逢主日聚集，為認罪，又為赴聖餐。伊拿書謂「不再守安息日，乃按主日生活。」遮司聽謂人聚集在日曬守日之法如何。初立教會時，工人不易離開本分，故聚集禮拜，多在清晨或晚間(徒^{20:7})。『延至夜半』。猶太人之信主者，亦有安息日在禮拜六，但外邦之基督徒無強之必守者(徒^{15:29})。未言此事。其後守主日之習慣，乃漸漸而成。推特連謂主日，因主復活，停止一切工作及貿易。三百二十一年君士坦丁帝時頒佈命令，無論官民，均須休息，工廠閉門，謂之「日曬。」

(2) 星期三：早年猶太人風俗，兩次禁食，在星期一四(參路^{18:12})。此乃法律以外之事，無命令。其後基督徒從之，亦兩次為星

期三五。人當星期五，自然想念耶穌之死，星期三因在一週之中間耳。對之，以為不當如此。

(二) 年

(1) 復活節：原文 *Pascha*，乃亞蘭語，即逾越之意。希臘及拉丁教父，誤以為希臘語 *Passos*，即受苦之意。因此，表明逾越節羔羊被殺，紀念基督受苦。按猶太人之逾越節，教會接用猶太人之日期，但不似猶太人出埃及事，乃紀念耶穌復活。前三百年，紀念耶穌基督受苦在星期五，守為齋日。使徒自然守猶太人節(徒^{20:5,7})。其時外邦之基督徒，是否接守猶太人日期，無一定證據。但林前^{5:7,8}。與此相稱。然而在第二世紀，教會為此紛爭，或按陰歷十四或按星期日守之。其實意見不合，不在守不守之問題，而在計算之方法。衰利紐謂守此規矩，乃接續使徒約翰，但可注意的，所謂使徒之教父，未曾提此，使徒訓誨書中雖言主日及星期三五為齋日，亦未言及。由此觀之，百年後復活節，並非通行之事，或其時不如後來之視此事為緊要。耶穌進耶路撒冷，行經棕樹葉上，因紀念其日名為棕樹節。三百八十五年有人提及此事。該日滿爾斐亞女士 *On the Palm* 遊歷至耶路撒冷，可見時地均合，謂「該日人皆聚集於橄欖山上，讀福音書所記之事，然後進城攜帶棕樹及橄欖樹。」

(2) 五旬節：雖新約記此日聖靈降臨，教會人至衰利紐時始

提及。主升天日人多以五旬節連讀，至第四世紀始有人單提出，在復活節後四十日守之。

(3) 聖誕日：三百年前無何憑證，東方先守一月六日，西方守十二月二十五日，不知何以計及。有人推想由耶穌死日往回計算馬利亞孕日，必有正年。第一次之憑證在三三六年，羅馬之歷書又因冬至節期亦在該日，聖徒欲改爲教會之用，雖東方與西方不合，其後彼此往還，東方以一月六日紀念耶穌受洗，希臘教至今守之，西方則在該日紀念東方博士。

(4) 聖人紀念日：羅馬第一次歷書在三五四年初見殉道之人名，但自第二世紀起，各處人均紀念殉道之日。(J. W. Inglis)

蒙召或召 呼喚

CALL CALLING

(一) 名辭：(甲) 在舊約 (乙) 在福音

(丙) 在書信：(二) 宗教上的蒙召：(甲) 我主彌賽亞的蒙召 (乙) 使徒的蒙召 (丙) 別類的蒙召 (丁) 基督教訓上的會召

(一) 名辭

(甲) 在舊約：「召」字在英文聖經沒有作實字用法，按英文與希臘文，本意爲高聲呼召。在舊約表示呼叫意義的 (箴 8:1, 詩 147:9, 撒 上 1:13)，提名呼召，言天上星宿，上帝能一一稱舉其名 (賽 40:26)，稱雅各爲以色列 (賽 43:1)，用稱名表示人格 (賽 45:5, 創 17:5, 申 13:16)，主選召三個使徒，另外給他們提名 (可 3:16, 17)。召字中又有神學

的意義者，召呼先知前來服事主 (賽 61:2, 撒 上 3:8, 10)，可見所召的先知，是命令他負有專責的使命。

(乙) 在福音之「召」多稱呼 (太 20:8, 可 10:42, 1:20, 太 4:21, 可 13:路 8:13, 可 10:28)。從此可證，或同指一事，而用的字或同或不同。試一一參比所引證的章節，多是叫人來作一種職務，也有命令包在其中再參考可 (2:17) 太 (9:13)，是說「召罪人不是召義人。」

(丙) 在書信：以上所說的，多是作動字用，然而在書信上，有將動字作爲實字用者。

原文同是一個字，保羅特別用爲蒙召 (林前 20:來 3:1)。在彼前 (1:25) 亦有相仿的用法。按保羅用召字，乃表明有得救的意義 (羅 8:28, 30)，亦或表明作一使徒 (羅 1:1)。如此，可說召字用法有兩方面，一爲有所得，一爲有職務。在希伯來書也有這方面的用法 (3:15)。

(二) 宗教上的蒙召

(甲) 主耶穌蒙召，是上帝叫他到世上作一彌賽亞，所以可說，主也被召，不是自取 (來 5:5)，例如主說：「我來」又說「被差遣」 (約 4:34)，如此可說，未降世以前即被召，若是說到一定的時期，則有受洗 (可 1:9, 11)。

(乙) 使徒的蒙召，主對門徒說的有三階段：(1) 按約翰說的，耶穌的門徒，先召的是加利利人，大概他們早已受過施洗約翰的洗禮 (約 1:35, 5)。在他們中間因愛力的團結，終成爲一組織 (2:17)。

(2) 按符類福音說的，召人跟從他(可 17 太 4 19)，還有用名呼(可 1 20)，是對彼得雅各約翰三人說的(路 5 11)，而在召字中特別的旨趣，是撇下一切所有，跟從了主去(路 5 11 可 10 28 太 19 27)。日久又加添了幾個人，馬太特別是從稅關召的，他也立刻跟從。(3) 末了的召呼，乃是召呼願意的人來，選立了十二人和自己同在，也要差他們去傳道(可 3 13)。(4) 還有一階段，乃是第一次差他們外去傳道(太 10 5 可 6 7 9)。從以上看來，十二使徒的召，實在是在有一定職業而且也是恆久的。

(丙) 別類的蒙召：福音內記有四處，前來的少年人(可 10 17)，更有三個人，已經提出跟從，但是畢竟沒有甚麼效果(路 9 57 63)。其中的關係，吾人不敢斷定是為甚麼。

(丁) 基督教訓上的呼召：耶穌之來，說是召罪人，不是召義人(可 2 17 太 9 13 路 5 33)，被召的多，選上的少(太 22 14)。擺筵席的比喻(太 22 2 下 路 14 6 下)。再則，提說有全權召人悔改(太 4 17 可 1 15)。悔改二字，其中包括有蒙召被選之義。總而言之，使吾人知召人不是作外面的改革，乃是召他改良其心性與天良。換言之，基督教訓的精義，為一宗教的，此義顯明於舊信和第四福音。

主耶穌所標示的召字，以後使徒的行動，都圍繞此義為中央。然而可注意者，耶穌所說召字，與保羅有些分別。保羅言召有預定之意(羅 8 29 30 33)，耶穌所說的，不是如此。悔改是後起的(太 22 14)。所以

可說主的呼召，先有教訓，後則有歸道之說(約 17 12 15 2 8 太 25)。也可以說，被召的深義，為捨己背負十字架(可 8 34)。主耶穌在世最末後的話語，是說：「你跟從我能」(約 21 19 20)。(E. Morgan; 周雲路)

駱駝 CAMEL
駱駝毛 CAMEL'S HAIR 一種牲畜。駱駝的種類有二，一種是單峯的，產於亞拉伯等處；一種是雙峯的，產於亞洲中部。雙峯的體大，能負重載，單峯的行走快捷，能忍受大熱。人們從太古的世代就養駱駝；原來的野種的樣子已經淘汰，叫牠能適合牠特別的環境。牠的鼻孔閉着並且是平的，為的是不叫曠野的塵土吸進去；牠的蹄子厚而有肉墊，為好行走沙漠；牠內部的機關的構造，顯明牠能忍受極大的缺乏。駱駝能忍受飢餓和忍受乾渴一樣，可以從十六天到四十天之久不喝水，仍能生活。

在曠野居住的亞拉伯人以駱駝為主要的財產，他們利用駱駝一切的部分，甚至駱駝的糞，他們還當作燃料。駱駝的肉，猶太人以為不潔(利 11 4 申 14 7)。駱駝的乳，是極有滋養的，如果發酵，人喝了能沉醉。駱駝身上有一層極好的毛，能使牠抵禦極大的熱和極大的冷。福音書有三次提到駱駝，其中兩次是含着體大之意；即如太 10 24 (可 10 25 路 18 25)，「駱駝穿過針的眼，比財主進上帝的國還容易呢。」又 23 24 「你們這瞎眼領路的，蠅蟲你們就濾出來，駱駝你們倒吞下去。」對於前邊的法有兩個講解：第一是說原文駱駝與繩

子二字所差無幾，耶穌乃是說繩子穿過針眼，抄寫的人誤爲駱駝。第二是說有一個人走的小門，名叫針眼。但是這兩個講解都不足爲憑。針的眼乃是表明事情極形侷促，不容易度過去，卽如伊及的俗語說：『比針的眼還窄狹。』又說：『比小矛的影和針的鼻還狹窄。』並且在回教的可蘭經裏有話說：『那些說我們的證據是虛誑，而輕蔑的人們，天堂的門必不爲他們開，他們也不能進入樂園，直等到駱駝能穿過針的眼。』——那就是永遠不能的意思。

駱駝毛是亞拉伯人用以織帳幕，和鄉民所穿的粗外衣的材料。在以色列國這種粗外套，乃是先知的標識（參亞 13:4）『那日凡作先知說豫言的，必因他所論的異象羞愧，不再穿毛衣哄騙人。』並且在王下 1:9 說利亞身穿毛衣，腰束皮帶。施洗約翰是以利亞和衆先知的繼續人，故此也採用這種裝束（太 3:4 可 1:6）。

迦拿

CANA

約翰福音曾四次提到這地方，是主行頭一件神蹟的地點（約 2:1-11）當耶穌在迦拿的時候，有一個大臣的兒子病在迦拿，他來見耶穌求醫（約 4:46）迦拿也是門徒拿但業的木城。

現今沒有憑據證明這座城正確的位置。我們所能知道的，就是牠是加利利省的村莊，並且所居的地勢比迦拿高（約 2:13 說：『耶穌……下到迦拿去。』又 4:47 說：『求他下去醫治他的兒子。』）（參 5:1 節）

近代的考古家要打算尋得迦拿的基址，但是找不着一定的所在。或者距拿撒勒不遠吧。

迦南婦人

CANNANITISH WOMAN

在太 15:2 有這個名詞，乃是說這個婦人是從推羅和西頓的境內來，願意她被鬼附的女兒得痊愈。可 7:26 稱她爲希利尼人，腓利和尼基族。在舊約裏迦南人就廣意或狹意上說，乃是住低平原的人們，迦南乃是指着從迦薩到西頓沿海一帶地方，或者泛指以色列全境而言，或者是指着約但河西一部分（創 10:19 參書 5:1 民 13:29 創 11:31）。

來到主面前的婦人乃是迦南人，乃是屬於腓利和尼基族，稱爲腓利和尼基族，爲的是與阿非利加的腓尼基人區別出來。這些迦南人乃是敬邪神的，有一種最大的敵意在他們和猶太人中間。

迦百農

CAPERNAUM

只有福音書提到這座城，並且與基督的生活一同引出牠的興趣來。馬太引用賽 9:1 的話，或者論到迦百農所位置的區域（太 4:13-15）耶穌在拿撒勒被厭棄後，就以此城爲他的木營，稱牠爲「他自己的城」（太 9:1）在可 2:1 所載「他在房子裏」一句話，可以譯作「他在家裏」那就是在他自己的房子裏。彼得和安得烈是從伯賽大來的，但是在迦百農落了戶（可 1:29）並且這城距海岸很近，他們撒下魚網跟從了耶穌。馬太在蒙召爲門徒的時節，是這

地方的一個稅吏(太⁹)。耶穌曾在這城裏行了許多神蹟(可¹³⁴)，特別陳述如下：醫治百夫長的僕人(太⁸)，耶穌在迦拿城造治大臣的兒子(約⁴⁴⁶)，醫好彼得岳母的熱病(可¹³¹)，醫治癱瘓的人(太⁹¹)，逐出污鬼(可¹²³)。在這城裏耶穌使一個小孩子站在門徒當中講謙卑的教訓(太¹⁸²)。基督演講生命之糧，就是在迦百農的會堂裏(約⁶⁵⁹)，並且耶穌說這城將來要受重災(太¹¹²³)。迦百農城佔很重要的位置，在此處有一隊兵駐紮(太⁸)，並且是一個收稅的地點(太⁹)。在這裏駐紮的兵官對於猶太人很友善，曾為他們建築一所會堂(路⁷⁵)。這城也是一個王的大臣所駐守的地方(約⁴⁴⁶)。

至於迦百農城坐落的地點現在很難說明。我們從福音裏所能知道的，就是這城靠近海岸(太⁴¹³)，並且離革尼撒勒平原不遠(約⁶¹⁷參可⁶⁵³¹⁴³¹)。

憂慮(世慮)

CARE

耶穌反對憂慮之忠告，無論由何種意思看來，不是對於應分的預慮而言。人之生活，不能比之花鳥，全不想到目前的需要和最近的將來。他能而且必要，籌思，計畫，和勤勞。那為購備食物和衣服，以供應本身與仰其生活者之所必要的預慮和工作，是為神所訓練品性的部份。一無世慮的生活，本是一種不信心的生活。但是基督的訓誡，是直接攻擊心靈之整個的狂熱和不安。無論困窮之刺激的原因為

何——食物(太⁶²⁵²⁶路¹²²³²¹)，或衣服(太⁶²³³⁰路¹²¹⁷¹⁸)，是如何獲得，不知的將來是如何應付(太⁶³²)，雖似無接濟之明顯的來源(太¹⁰⁹比較可⁶⁸路⁹³¹⁰³)，雖有生活之本分緊逼着(路¹⁰⁴¹)，雖有最近的某危險(太¹⁰¹⁹¹²¹¹)等，然而他說：『不必憂慮。』耶穌反對憂慮之理由，是伏於很鮮有的和諒與適中之語言中。『你們那一個能用思慮使壽數多加一刻呢？』憂慮原無法助進生活之大計畫。牠甚至不能成其一點。牠也許促短壽數；牠不能延長生命。牠是無益，也不必要的。自然昭示人信賴之教訓野花，雖其生活如此短促，尚蒙上帝賜以美麗的裝飾。上帝之照護花，就是不住地斥責其子女關於本身的需要所懷的狂熱憂慮。上天既不忘記『今天還在，明天就丟在火爐裏的』，則其對於子女方面，豈不更知所以『為父之道』吧！

但是理由之和藹，不能掩蔽耶穌重視憂慮所持的誠懇。那所常引章句之文氣(太⁶²⁵³²路¹²²²³¹)，在兩福音記者是不一致的。聖馬太將反對憂慮之忠告，附於『一個人不能事奉兩個主……事奉上帝，又事奉瑪門』的話語。在路可以推斷這是由攻擊貪婪之喻，和『因為你們的財寶在那裏，你們的心也在那裏』歸結的話語中所演繹出來的。但二者之道德文氣，事實上是相同的。憂慮之起於生活中心的一種分離，兼有事奉上帝和瑪門之一種嘗試，『敬拜主和服事別神』或起於『一個人的生命是在乎家道豐富』的根本錯念。

怎樣關於價值的一種謬誤的估計，遂不免只爲冀獲世物和追求世物之病，那就不免產生心靈之狂熱和不安，這即稱爲憂慮，就是因牠不起自道德的制約，與牠所釀生的結果，竟使牠在基督的眼光裏成爲這樣重要的一種過失。今生之憂慮，是爲阻遏天國好種，就不能完美結實的一種有敵意的情景之部份（太¹³ 22 比較路⁸ 14）。基督之道，在一個先爲世界利益與憂慮所估據的心靈也許殘存，但萬難達到成熟，或產生其潛伏的效果在生活及職務裏。因此，基督斥責馬大的柔和中隱寓嚴厲之意（路¹⁰ 41 42）。她爲服務所擾，憂慮所侵，致其性情敗壞，服務無功，雖是由愛主之所致。但心靈憂慮之結果，也許演成如此重大的，就是耶穌在其忠告所攻擊過載的心地，與夫使人全未準備人子來的惡事，二者乃併合於「今生之憂慮」的過度飲食中（路²¹ 34）。

反對憂慮，耶穌示人信賴天父之箱。上帝對於人生整個需要的深遠智識，爲其愛護之保證，應使掛念目前的缺乏以及將來的恐懼之諸般憂慮不致發生。但信靠上帝的愛必總次於遵行其旨意。而其如父之愛和天意照護之保證，是以喜愛服從爲轉移。如是在差遣十二（太¹⁰ 比較可⁹ 路⁹ 3），和七十之徒（路¹⁰ 3 4），耶穌吩咐他們不要特爲準備物質上的需要。上帝必照護其僕人當他們正在服從其旨意之時。照樣當他警告他的門徒，在他們將要被帶到公會和世上掌權者之前，因他們之盡忠於他的時候，他吩咐他們不必憂慮

將如何答覆（太¹⁰ 19 可¹³ 11 路¹² 11）。耶穌使他們相信世界之道得和天意的制度是本爲一，皆爲天父之愛所節制，是以凡求他的國和他的旨意者，自不缺乏任何好的東西。

基督本身之生活，是完全平安之至範，其條件，是絕對信靠天父，與喜愛服從其旨意。急需不能使他憂慮，而最近的危險不能使他畏懼。『堅心倚賴你的，你必保守他十分平安，因爲他倚靠你』（賽²⁶ 3）。

（夏明如）

木匠

CARPENTER

太¹³ 55 「這不是木匠的兒子麼？」基督鄉人之此種議論，發於「先生」低微地位之所激怒，而其智慧又爲他們所驚異之時，昭示我們耶穌早年所經歷的正確景况。彼類似的可⁹ 3 上「這不是那木匠麼？」是更饒着趣味，因牠告訴我們，耶穌本人在其少壯和成人之初年曾從事於此種職業。工匠在工作室之這種閃影，是爲我們所知道耶穌十八年歲月中的一切，即介於其童年遊歷耶路撒冷與顯然加入社會生活的洗禮之間也。

約瑟此時已去世，是或能之事，而耶穌既號稱爲其子，遂早已繼其所業。此不但無傷於主的品格，反而爲其卑降之另一佐證，因他本來富有，竟爲我們成了寒微（林後⁸ 9）。使其棧上之勤苦，他已使訓練手工之勞動顯貴而神聖。我們之視修幕匠保羅遠不如木匠耶穌。他不是一個以斯尼派，遠離塵世，卻是一個真實「人子」，盡力於生

活事業。在他未宣傳關於天國好的信息以先，他乃宣傳着工作之福音。其天父給與其所做的工作，不是那先生之特殊的本分，卻是那工匠之普通的實業。他首先的講壇是爲木匠之槓，他首先的說教，是他爲加利利鄉民所做的器具。

在基督的比喻和其他言論，曾經致力搜尋凡有關於其多年所努力從事的手工業之種種嘗試。青樹和枯樹的隱喻（路₂₃ 31），以及刺和梁之比喻（太₇ 3-5），是近於他的回想錄，但不足以爲推論的根據。

穴

CAVE

在巴力斯坦之穴，無論天然或人造的，觸目皆足。敘利亞之鬆白垩土，很適於二者之用。而穴之用於巴力斯坦的名目繁多，原爲住處（比較「何利人」或「穴居者」，創₁₄ 6 30 20 30 中₂ 23 參看創₁₉ 30）。今在浩蘭即約但河東舊腹之地，尚有地下城村之遺蹟。再者，穴爲避難所（士₆ 2 撒_上 13 6 14 11 王_上 18 4 來₁₁ 38 啓₉ 15，盜賊窩（耶₇ 11 比較太₂₁ 13 可₁₁ 17 路₁₉ 46），畜欄，貯水池，羊圈，而最要者，爲埋葬地（創₂₃ 19 49 29 約₁₁ 38）。

然而，那集中於穴的主要興趣，是因其有關於基督之降生和埋葬。有以基督生於鄰近伯利恆村之穴中。穴之發見於巴力斯坦者，無論往古與現今的，自無庸疑。並有康杜其人者，曾親量過如伯利恆之石鑿穴，既則見其中所遺存之馬槽，給與人們毫不致疑於其用途和性質。所以，古代傳說基督之生於穴中而爲人所接受者，似非無故

而致然也。參看伯利恆論

石鑿墓，或埋葬窟，類別爲四：（一）墳墓之深掘入於磐石，有如今日歐洲諸國之所爲者；身體降而入之；（二）墳墓之掘入於石之正向者，身體推而入之；（三）墳墓約同於（二）者，不過內面沿壁之處，有一種台階，高約二英尺，爲安置屍身之用；（四）墳墓之掘入於石，而略大於欄板者，其長高只恰合屍身之容量，前三種之容量，大小極不一致。在第一種之上面，乃與地平，蓋以石板，而其他皆閉以石板，可以推開（太₂₇ 60），或於入口處安置小門一扇。墳墓常建設一前室，由此經過一底門跨入裏進處，是爲墳墓本部。大概，一種升起之石欄板繞圍墳室，而其上面是安置屍身的所在；內面部位略高的，是頭之安放處。參看埋葬墳墓等論

由福音所搜集的論據，爲數不多；參看太₂₇ 60 可₁₅ 46 路₂₃ 53 約₁₁ 38 20 1 12 等處。

獨身

CELIBACY

照平常猶太人的見解，結婚是爲普遍的義務。即對於特殊的職業——某種先知事業——亦似無例外承認之證。在基督之時，以斯尼派（Snice）大概避免結婚，雖尚有一部遺依舊習行着。對於以斯尼派的實施，與平常猶太人見解之異點，基督之教訓，未含蓄任何顯明的提及。然而他的離婚論，和結婚原始法之一再申明（太₅ 31 22 10 3 可₁₀ 1 12 路₁₀ 18），不僅暗示他以結婚爲一種現存的猶太人

制度，而且視之爲一種不變的要素在基督徒的生活。這不是不自然的，由其赴迦拿喜筵（約 2:1-11）可以斷定如是。

聖馬太所載基督之言，有述及人因特殊職務，而蒙召於獨身者。基督之禁止離婚語，遂使其徒發表若離婚之不自由，「倒不如不娶。」主在其答覆，肯定了此語，只對於有些門徒爲真之承認，就是「惟獨賜給誰的」那些人。他解釋了有三種人可視爲天命獨身者：（一）有生而閹者；（二）有被人閹者；（三）有爲天國自閹者，即是，凡自動地犧牲結婚者，俾可能（甲）在其個人生活上愈能爲天國之忠實國民，或（乙）愈能作天國發展之良好工具。然後他又用一種說法，重提了「這話誰能領受，就可以領受」（太 19:10-12），他如就是給與了門徒比以前言論之更深意義，而以之非爲全體門徒之一種準則，卻爲那蒙神之召以獨身生活者，而又有與之俱來的神力以應從此召喚也。這種特殊之言，除聖馬太而外，不爲其他福音記者所錄記。然而，有一連貫的思想，在語句方面，載之於路加福音，因在路 18:29-30 提出妻子於倫常之中耳。基督預期其徒爲天國的原故（路），或爲他名的原故（太 19:29），或爲他和福音的原故（可 10:29），撇下妻子，凡作如此犧牲者之所得的應許，是在今世得着巨大獎賞，而在來世承受永遠生命。在太 10:30 和可 10:31，此應許中所附着的警告，是「許多在前的，將要在後，在後的，將要在前。」在太 20:1-16 葡萄園工人之喻，是附以表明那種準則。

有將太 5:29 凡看見婦女就動淫念的……犯姦淫了。解爲結婚之一種責咎者，實屬錯誤；在上下文之意，是說懷着意淫者，即犯罪於心。也並無非難結婚之意在這樣語句中。「惟有算爲配得那世界，與從死裏復活的人，也不要也不嫁」（路 20:35），由文氣看來，顯然的意思，是與結婚連帶而至之有形物，屬於今世，而非屬於來世生命，因來世生命不死，故不生。路 14:26 上「人到這裏來，若不恨自己的……妻子，……和性命，就不能作我的門徒。」非論及獨身，卻是一種普遍法，說凡爲基督徒者，須能爲基督準備着犧牲世上的一切，設如此，是爲上帝之所召行也。

總之，基督之教訓，可概括如下：（一）結婚，是一種好的情景，爲未蒙神之召之平常基督徒的生活；（二）獨身，是一種顯異職業之問題，隱伏着危險和應許。這是或能的事，即基督教會之注重獨身，是半起於基督對其所發表之教訓，與半起於基督由童貞女所生之推理。

（夏明如）

地窖 CELLAR

此只一用於福音，意即「地窖」（路 11:33）。

由充足的證據看來，——例如，由許多古時西亞房屋遺跡之考察，聖經之暗示（比較代上 27:28），時代之其他作品，與在東方附有西亞特徵現代式的住屋所供給的，——則見許多古代房屋備有地下室，而平常這些地窖，與其說是用作住處，不如說是用作貯藏所。

藉着與太5 14 16和可4 21之關聯，察看路11 33之意，是說隱藏之一種經過，在基督徒之本分上，是無理由的，而且是違反神的計畫的。基督徒是「世界之光」，人羣可藉以明瞭宗教事物者也。因此如此，他們自不能不爲人見，即使其避也，他們應不願不爲人見，即使其能也，良以這爲違反上帝設立他們爲光源之惟一用意耳。如此的一種經過之無理性，或由於怯懦，或由於任何其他動機，是在此與在主所用其他顯著的表象中表示出來：「沒有人點燈放在地窖子裏，或是斗底下，或是床底下（可），總是放在燈檯上，使進來的人得見光。」點燈之惟一用意，是使人可見燈，或因燈而見。燈豈是放在無人住，與可隱蔽的地窖，或斗底，或床之下呢？豈不是要放在燈檯上，以便來者得見之，或因之而得見呢？

報名上册

CEZSDS

使徒行傳 5 37 記報名上册的宗旨，爲要徵收百姓的錢，加利

利的猶大，藉此誘惑多人，乘機作亂，所以那一回的事，衆人都能記着。聖路加著書時候，他所記的報名上册（路2 2），人多已經忘了，因此他就詳細述說在什麼時間，就是在居里紐作敘利亞巡撫的時候，頭一次舉行。但此語與羅馬史有些不符的地方（參基督誕生日期里扭傳等論）。

路加所記報名上册，大概是報居民的戶口。羅馬皇帝亞古士督在埃及用的常法，是十四年舉行一次；他看這是一件要收。現在從埃

及地裏所掘出古時的戶口錄，最古的是在主後二十年，這些戶口錄並沒有記載人民的產業，乃是要確知人民的多少而已。百姓從十四歲到了六十歲，都納丁稅。法利賽人問耶穌：「納稅（就是丁稅）給該撒可以不可以？」（太22 17）。敘利亞國民，不論男女，概納丁稅，或者巴力斯坦地，也是如此。這樣，我們可以明白馬利亞孕雖已重，也要和約瑟同去報名上册。從埃及及地裏所掘出的戶口錄，使我們知道路加2 1所記：「該撒亞古士督有旨意下來，叫天下人民都報名上册。」所說的天下，是指羅馬帝國的疆域，當時西方人所知道的地方而已。

我們已經知道主後二十年有報名上册的事，就在主後六年，和主前八年，也應有這樣事情。想必那時希律王和羅馬皇帝亞古士督有些感情不和，因此在希律的國內，稽延了兩年，纔舉行報名上册。路加所記的，大概是主前六年的事。考當時羅馬政府，常許其屬地仍舊遵行故有的宗教和風俗，所以希律王就用猶太的習俗。猶太史上有好幾次的報名上册，是依照他們的支派而數算丁口。亞古士督頭一次下旨叫人民報名上册，希律王就不用羅馬調查戶口的方法，恐擾動百姓，遂用原有的習俗。羅馬的法子，是調查各地現在居民的人口，而猶太的古法，是考查各支派的人數，所以各人要歸回原籍報名上册。路加2 4 5說：「約瑟也從加利利的拿撒勒上猶太去，到了大衛的城，名叫伯利恆，因他本是大衛一族一家的人，要和他所聘之妻馬利亞一同報名上册，那時馬利亞的身孕已經重了。」

讀馬太¹²⁵所記，已經公認馬利亞是約瑟的妻子，她去伯利恆，因為她是屬於約瑟家裏的人。設路加所用的「聘」字是對她或者就是屬於大衛一族一家的人。耶西苗裔繁多，難怪客店裏沒有地方給他們住。
(L. Gordon Phillips)

百夫長

CENTURION

就「百夫長」一名所表示而論，是為羅馬軍隊之一種

官長，其所統率之隊伍，為一百人。充實的軍團有步兵六千，是以百夫長為六十名。其等級之高低，是依照其在隊伍戰爭之時所佔的地位而定。其所着的平釘鞋和厚腿囊，雖不文雅，而貽笑大方，然而這些官長是為「軍隊之唯一的中堅。」其官職之標記，則為藤杖，習用作管人之具，即無千夫長之命令亦能施行也。模範的百夫長，非奮不顧身，勇於臨陣之流，卻是準備死守其防地者，設使其士兵為衆寡不敵所鎮懾與近逼耳。

新約所述的百夫長，是雄偉豁達，思慮周密的羅馬人之有引力的代表。福音之敘述，有二百夫長焉。其一(太^{8: 13}路^{7: 10})卜居於迦百農，大概在希律制下服務，但無論如何，他乃一異族，因在其謙虛信仰中，耶穌親見普渡衆生之初果，並識着惟有「本國的子民」，與其有內心光明和快樂，毋寧安於外邊黑暗之勢，將見所準備的筵席須得另請嘉賓。此百夫長信仰之顯著特點，是其確信耶穌所發的號令，即足以應付緊急事變，彷彿上意下行一般。此人之與約^{4: 46}所

載大臣異者，是其不堅請耶穌「下去」醫治其子。

那負責監視耶穌釘十字架之百夫長，極力稱揚耶穌偉大，致符類福音成記載之稱揚之名詞，由聖路加之陳說，是易了解的，因其常保存着言論之原來體裁的確，「上帝的兒子」在羅馬人口中，不過等於聖路加所用的「義人」但「上帝的兒子」的說語，也許為「父」所暗示於主的悲痛尾聲中。

糠枇

CHAFF

「糠枇」一名，是指着生麥之外護皮和附屬物，當其已在植物成熟中，與在風和日暖下所乾，而又經由子粒和草上所脫下以後而言。

在收穫之慣例，不割草，只割下去穗一二寸遠之處，糠枇，古多用為比譬(詩^{1: 35}賽^{20: 5}何^{13: 8}約^{21: 18})。

斷草與糠枇之混合，在巴力斯坦農業中，可用收穫，擊落，和篩扇之過程解明。擊落具之不斷地經過滑車輪，則將短草破成碎片，由其已乾花穀分下子粒。打穀場是如此地配置，尋常在一個高而有風的地位，俾用風力分開輕重和最重的物料，而篩扇之方術，得能將子粒集於中，去子堆不遠為重些的草，同時隨風遠墜的為碎草和糠枇，或墜出打穀場外，或在能掃聚而火之處。欲將碎片的糠枇，由穀絕對地分開，是成功於使用篩扇機——寬淺的掀板，將打落的穀，向風掀起，而如此始得去淨糠枇。這篩扇過程之尾步，見於施洗約翰之言論，是為新約糠枇之唯一出處(太^{3: 12}路^{3: 17})。

打穀場之幻像，是精微地取以表明國民生活之改善，是爲施洗約翰熱烈的心靈所期望，而爲猶太人的彌賽亞降臨之特徵。糠秕，描寫着（一）國教領袖之不誠和假冒，業專而無實學，遠望似子粒，可是近察爲糠秕；（二）輕浮的無責任心，真實原理之不存，在那接受了這虛禮和矯飾而似爲正直之真子粒的民衆裏。簸扇，描寫着國民性之如此不實的原料，將在先頭的風試，迅速地颯去，或被神權的彌賽亞所燒滅，其來也，約翰期望附有斬截的識別和判斷。約翰期待假由真歹由好之立刻分開。基督之來，如瑪拉基（3:15）所預言，凡無用和有害的都受着透徹與彰明的定罪，主的方法之比較的遲緩和術策，是生其疑難問題之主因，由約翰在監時聽聞基督之工作，而差其徒探問：『那將要來的是你麼？還是我們等候別人呢？』（太11:3路7:19）可概見矣。參農事論。

鐵鍊

CHAINS

新約所載鐵鍊，總指着捆綁，或束縛人自由的器械，如瘋魔者（可5:3），聖彼得（徒12:6），龍（啓20:1）等例。東方之癡鈍者，雖不到爲世所尊敬，然常表現爲世所體恤，但瘋人與患某種神經病者之所受的待遇，殘酷非常。他們常被鍊鎖於穩釘地上之鎖鈎上。至於所施之痛苦，在表面的作用，是爲驅出作祟於他們的惡鬼。

「繫帶」在羅馬法律之下，是一種刑罰，或安全的看管。凡把囚徒與兵士相鍊，乃表示該兵士負有安全看管之責。其法，是將鍊圍捆

於囚徒之右手頸，與其看守者之左手頸。此鍊，聖保羅引論着（徒28:2）提後（1:16）。爲更安全之計，也許派二兵士看管一囚徒，是則人各一手而鍊於其因之左右手也。似此，聖彼得之被幽禁於狂風暴雨逼迫日（徒12:6），聖保羅亦經歷過來，當呂西亞以其爲一危險人物之時（徒21:33）。

品格

CHARACTER

品格的定義可以說是一個人與他環境中間發生交互作用的結果。照亞里斯多德（Aristotle）講來，牠是『內在生活走向德行方面的一種能力。』我們的問題就是：基督的生活和福音怎能使人更有戰勝環境的力量呢？第一，他可減少人生環境中道德的重擔與恐怖。第二，他能擴張人格的來源與機會。

I 下面的幾種勢力是要和心靈發生衝突的：

（一）病痛：基督叫人對待疾病如同罪惡（參看太10:8可10:18）並且他自己最初也以有醫病能力出名的（參看太4:23-25 11:4-6等）。這種治病的工作也好在安息日施行的（參看路6:9），因爲牠要打破撒但的專制（參看路13:16）。

（二）死亡：基督的死是要『釋放那些一生怕死而爲奴僕的人』（參看來2:15）。他在十字架上受死的時候能使人大大爲驚嘆（參看太27:44路23:40）。他看死如同一種睡眠（參看約11:11）。所以好人不必怕死的（參看太10:28）。

(3) 世俗：耶穌完全要脫離一切世俗的名利，願意接受貧窮（路₉³³），捨棄王位（約₆¹⁵）。他說：「你們可以放心，我已經勝了世界」（約₁₆³³）。

(4) 種族界限：「猶太人和別國的人親近來往本是不合例的」（參看徒₁₀²⁸）。耶穌曾經用比喻來攻擊種族的成見與仇視（參看路₁₀²¹、太₂₅³¹）。他要使一切的信徒都能進天國（參看太₈¹⁰¹³）。他要竭力的反對國家主義的偏狹勢力（可₁₂⁹、太₂₁⁴³⁴⁴）。他的一生一死都以「人子」自居的。

(5) 階級制度：耶穌對於衆人的社會地位或是宗教信仰是一視同仁的。他並不拒絕富人（太₈⁷⁹¹³、路₇³⁵），但是他以為他們的財產却是一種阻礙（可₁₀²¹²³、路₉²⁰）。他所揀選的同伴，大都不是上等階級的人（可₁¹⁶²¹⁶）。他被人認為稅吏與罪人的朋友（太₉¹¹、路₁₅¹²）。他給撒該一種得救的機會，因為他也是亞伯拉罕的子孫（路₁₉¹¹⁰）。

(6) 家庭控制：福因 (G. H. Fort, M.A.) 說：「在個人方面，家庭中的律法就是他行為的規則，至於他的父母就是家庭的立法者。」耶穌雖然擁護婚姻的神聖（太₁₉⁴），並且教人孝敬父母（路₂⁵¹¹⁰²⁶²⁷、可₇¹¹），但是他爲了個人的品格起見，把家庭的控制完全打破（太₁₀³⁵³⁷¹³⁴³⁵⁰、路₉⁵⁹⁶²¹¹²⁷²⁸、可₂₃³⁰）。

II 基督能擴大人格的來源與機會，因為他要使人感覺到一種

能得安息和勇氣的新環境。這種心靈上的環境可以喚醒和維持一個人的信心，希望和仁愛。至於其中的奧秘就是上帝的恩寵。恩寵的事實是可以拿下面幾種基督的主要教訓來說明的：

(1) 上帝爲父：基督很明白的表示「上帝爲父」的道理。這種教訓能使人的人格受着極大的影響。第一種重要的影響就是信賴上帝。人生的前途無論怎樣困苦艱險，應當仍然信賴一位關心個人很切的天父（太₆⁹⁹⁷¹¹、路₁₂⁶⁷²²³⁰）。與信賴發生自然關係的就是祈禱，因為這是耶穌自己用以解決困難問題和擔負重大責任的方法（路₁₀²¹、可₁₄³⁵），並且他的門徒也常利用祈禱的能力的（路₁₁⁵¹³¹⁸¹）。

第二種影響的特性就是能使宗教合乎心靈和真理（約₄²³）。祈禱不單單是一種儀式，却是秘密的和真實的（太₆⁵⁸），並且要充滿着信仰（可₁₁²²²¹）和溫柔的心緒（可₁₁²⁵），以追求最高的東西（約₁₆¹⁰²⁰）。宗教不是一種外表的遺傳的強迫事情，却是依據一種慈愛的福音（太₁₁²³²³³⁷、約₉⁴¹⁴⁵）。

「上帝爲父」對於我們人與人的關係方面，發生了一種聰明的容忍心。實在講來，「上帝爲父」的真理能使人感悟到仁愛和慈善的心。基督教中黃金律的特點是直接發源於「天上的父」（太₇¹¹¹²），並且使人和睦的（可稱為上帝的兒子）（太₅⁹）。所以基督的教訓可以當做一種博愛的命命。

(2) 上帝的赦罪。赦罪的福音寫於那些接受牠的人的品格可以發生特殊的影響。牠實在能使人產生一種新的品格，就是所謂重生(約 3 3 林後 5 17)。赦罪的道理不是耶穌新創的，但是他最先把他應用到個人方面去，使其產生一種配做天國子民的品德。他這種教訓在舊約的保守者看來，似乎是很革命的，並且是震盪聖靈的(可 2 5 12 7 39 50)。現在普通一般的善人總反對一切信徒都能藉着赦罪而進入天國的道理。但是聖保羅所說的「因信稱義」實在已經深得基督的三昧了。

我們應該知道耶穌並非要使人另外創立一種對抗的品格，却是要恢復其已失去的品德，而使這種受環境約束的人格得到一種新的機會。他是病人的醫生(路 5 27 32)，喪失者的尋獲者(路 15 19 10 太 18 12 x)，擄重擔者的賜與安息者(太 11 28 x)，並且把這句「他起名叫耶穌，因他要將自己的百姓從罪惡裏救出來」給以應驗(太 1 21 參比約 3 17)。所以這種赦罪的道理是要發揮人心中謙卑仰慕的動機，而使其進入救恩之門(路 7 47 19 8)。耶穌這種教訓，不僅要使罪人和義人站在同等的地位，而且要使那些得赦免的人反比這班以義自豪的人更加有福(路 6 22 26 18 9 11)。

(3) 上帝的內在。一個人所有渙散的能力可以藉着他內在的聖靈而得以重新集合的。在基督死後，這班主要的使徒之所以有復興的能力，完全因為應驗了他要藉着聖靈再來住在他們中間的

話(徒 19 1 6 2 16 38 約 14 15 18)。從基督教的觀點看來，人格的真力量在於自己覺得軟弱而專靠上帝的恩慈。牠的理想不是自大自滿，却是要基督住在心內(加 2 20)。品格的標準既是要和上帝一樣完全(太 5 48)，那麼唯一的實現機會就是要明白一個人充裕的能力是由基督注入的生命(約 20 21 23)，負着基督的軛(太 11 29)，或是住在祂裏面(約 15 4)。

從基督徒的眼光看來，人格最後的勢力與美德大概賴於順服與容納。歸皈基督就是人格的轉機，我們可以確定說，藉着恩寵與忍耐就可產生基督徒品格的結果(可 4 8 20 26 29)。至於基督徒的品格全賴基督的住在心內，因為這些品格就是稱為「聖靈的果子」(加 5 22 23 彼後 1 5 8)。所以新約雖沒有包括人生哲學的系統，但是牠的總綱和要素，就是說，一個人的生活，在主要部份看來，乃是聖靈住在心內的逐漸表現，並且世界上的基督徒都不歡喜自己作主，却願意聖靈管理他們。

(4) 上帝的復臨。恩慈的名義對於品格方面還有一種供獻，就是基督的復臨。這種主義無論怎樣被人誤解，而對於原始基督徒社會的德性確有極大的影響(帖前 1 9 10 帖前 5 23)，並且使人在和環境衝突的時候得到一種新希望(腓 3 13 14)。我們應該知道救主的復臨大概就是末日的審判(太 7 21 23 13 30 25 31 33 參比林後 5 10)，並且

在那時隱蔽的東西都要顯露出來了(路 8 17 12 2 3 太 25 35 45)。

第一，這種上帝的復臨能給人的康潔生活得到一種動力。這是別的宗教所不能供給的(約 壹 3 3 彼後 3 11 15)。況且復活的應許，能使卑賤的肉體變成神聖有用，而充滿榮耀(林前 6 19 20 腓 3 21)。

其次，牠能使人生社會的關係得到一種深切的認可。婚姻制度在精神方面的意義已經從人生問題中大大發明了(太 19 4 9 弗 5 22 33)。親子和主僕的關係也當照基督的眼光看的(西 3 20 25 4 1)。爲了這個緣故，基督徒團體中的結合力是外界的俱樂部或協會所不能了解的(太 18 19 20 弗 1 18 23 2 19 22 林前 12 12 30)。

末了，基督復臨的希望能使人在日常的苦工與專職方面受着極大的影響。這好像一個受權的僕人(可 13 34)或是忠心的管家(林前 4 1 4)，必須盡力利用他的才能(太 25 19 23)，以服務人類社會(太 25 34 50)，因爲他可以得到相當的酬報(林前 3 12 15)。

總而言之，耶穌基督在恩慈方面所表示出來的關於上帝的四種質素，可以使他信徒的品格在環境的衝突中得到新的價值，自由權能與動力。換一句話說，從基督的教訓中我們可以知道基督徒的道德是包括宗教的內在力與他的實際性。照最後的分析看來，基督對於一個人品格上的供獻有二：(a) 他看人格是整個的。牠是由智情意綜合而成的。牠是從內心發長出來的。牠的根深入人性，並在上帝永存的恩慈裏。(b) 他看人格是自由的。人生最後的事實不是命

運，却是上帝天父的恩慈。一個人可以倏過自新，脫離黑暗羈絆。因此，人生也便是自己決定的。這兩種真理可以從上面所說的關於上帝的四種質素中實現出來的。所以基督已經擴大了一個人品格的泉源與機會，並使他能得勝物質上與道德上的環境。(張仕章)

耶穌品格

CHARACTER OF CHRIST

概論

(1) 本篇之目的，乃論道德方面之耶穌。所用之材料，不出四福音。基督雖仍生活在天，其品格則與其在地上無異。由考察思索所得必先肯定兩種意見：

(甲) 福音書是可靠。無待評者之言論，僅觀其人格即得。人愈注意耶穌極優美之道德，則愈能斷定非捏造之事，乃真有其人。有人會目觀而記其事。有人贊成符類福音，而不贊成約翰福音，因其論多關本體及神道。按之現在所討論之題目，可知約翰所記耶穌之品格與符類福音同，因此吾人可坦然借用其材料。

(乙) 福音書所記充實。自然不能偏記耶穌之言行。沒有人能盡知其事，不過就其所發揮有關性體之事，即可測知。按之書中所記耶穌品格前後如一，無一事與全體不合，因此，按之所記，即足以知基督之如何。

(2) 此論與基督本位之關係如何。如果耶穌之人格與其他聖哲相同，而道德上所到之地位相等，則其本位無何問題。倘見其品

格而問其與人之關係與上帝之關係，始可論其本位如何。如果人真信基督爲神，必與人品問題緊相連接，否則人所信，不過空想，與人之生活無何功效。人必須行門徒所經之路，真信基督爲神，必信其爲人。

(一) 幼年之耶穌

(1) 耶穌之母：馬利亞在以色列人中爲最優秀最慕道之人，當時爲盼望救恩速至者，虔敬候主，上帝因之選爲生之器。

(2) 耶穌之家庭：耶穌生長拿撒勒家，既非富厚奢華，亦非貧寒鄙陋。父母以舊約栽培之，卽詩篇與先知所顯出最清潔最懇切仰望之上帝。耶穌生於最高上之家庭，乃最好之預備，卽其後所訓之人與上帝如何接近之祕訣。路^{2:22}「耶穌之智齡日增，上帝與人益愛之。」此言耶穌長成如世人，心中無爭鬪之影響，受主靈之引領，成爲理想中之人。不知馬利亞曾否述及生時有何奧妙，按之路^{2:48}似乎有在十二歲以前未言之，但其後長大成人，雖知原來之尊貴，而非遠離人，乃切近於人。吾人必知基督之特性在人性以內，而非在人性以外。

(3) 耶穌之教育：其所受者爲舊約，頗熟諳。以此書與希臘文化比較，希臘文化多重人之聰明，使人多思索，少用理想，而舊約多能使人知人之生活與目的有最優等之觀念。此種教育人亦能錯用，因教育上常不在教授法如何而在學生所受如何。因此猶太教所產生之嘔吐，其成見極深狹隘。耶穌之思想寬而且深，藉舊約最高先知而擴充其意見，故其道較希臘文化更能普及於尋常人，高深及於靈性

之事。當時許多人以經書以外，多論天地末日，耶穌閱覽此書若干，難以揣定，但不能用此書以解釋其道理，僅能由舊約尋其品格之根基及其思想之發源。又其生長之地拿撒勒，雖爲一鄉僻之地，而距通商大道頗近，能耳聞本國與羅馬希臘來往一切事情。登拿撒勒後山，可以遠望歷代戰蹟如在目前，可知其宣道比喻材料由何得來。耶穌十二歲時，路^{2:40}「豈不知我必在我父所乎？」顯出必常與上帝聯合而未間斷。馬利亞云「爾父與我受苦覺爾。」耶穌則緊接云「我父。」教育有許多人因內心經過大戰爭歸回主，如保羅與古斯丁路得等人。但耶穌未顯出受良心之責備，幼時與上帝之關係如同子與父，成就原受造時應有之關係。故耶穌在幼年時，由家鄉至聖殿，引爲歸父所，由聖殿歸家，仍與父同在(路^{2:51})。

(4) 耶穌靜默之年：十八年中耶穌行事未顯露，必以當時爲預備時期，其所得由品格中可以見之。

(甲) 安靜：心中最安靜。非如人之努力講求，道爲本來所有，不過宣道時講明而已。發一定之言，由最安靜之心中發出。

(乙) 知命：耶穌早知上帝天父爲自己之計畫如何，向無兩可及猶疑不定之事，或爲過去事後悔，見應當作者即慷慨爲之。有時以爲奇異(太^{8:10}可^{6:6})，但非出於不知，乃因知識遇危害或廢掉使命之時，接待其事，似爲其目的所必有之結局。如此智慧，如此不動之恆心，乃早預備於拿撒勒靜默之時。

(丙) 堅穩：耶穌之平安如意，常有人誤會其教訓，嫉妬仇視而擾亂之。耶穌則靜心自守，言語行為均不過分。除正式發言之外，常靜默無聲，顯出其生活目的，皆在目前，並非盲人行路受命運之支配。其心之堅穩，因十八年靜默中已有充分之預備。近來有人言耶穌之目的，常常改變，初傳道時有極大之盼望，後因不得人，乃知其盼望落空。但此種說，大不合人性。按書上所記，其品性前後一致，自然為是，因未出世以前，早經看透所應受之艱難，應行之事業。

(二) 耶穌之使命：耶穌之主張，非絕對推新，乃自舊約起，始欲知其方針及品性，須看舊約。幼時起，成全理想之以色列人，即與上帝聯合，有獻心與上帝之事。耶穌所有特點，乃具體成全舊約之主張，自己所作，乃應驗上帝待以色列人之法度。可知舊約之根本，乃上帝欲救以色列，而基督之使命，欲完全其事。耶穌自然未語吾人其本心如何得使命，但有數語數事足資證明者，吾人可由之得其全體之意見。

(1) 耶穌自稱使命：太 5:17 「勿以我來廢律或先知也，我來非以廢之，乃以成之。」此語對門徒而言，但旁聽人亦甚多，因馬太五章總題「上帝之國」，人常與之反對，問其所傳之國，是否以色列人所盼望之國，所傳之律法，是否吾人祖宗所遺傳之法律。因此，耶穌言非廢棄，乃成全也，見出上帝之目的，用基督為成全。又言不僅律法且兼先知，因當時之人僅重律法，而忽略先知之道。全舊約所想之目的，基督來世上，可以成全而實現，因耶穌能自己報告其使命，一切所為，

前後一致本之，以得結果。與此相同者，尚有其他言語，如有赦罪之權（太 9:6），乃立新約特有恩典（耶 31:34），又言認識上帝名，為他人所無（太 11:27），言死為定新約（太 26:28）。由以上之言，可知耶穌之使命為何事，人如不肯承認之，則耶穌無品可言，似有許多自相矛盾之事。按福音書所記品格，因自己之信奉上帝差遣，先為以色列終為天下人。

(2) 耶穌之奉立：受洗時有顯然之分立，但當時所顯明之心非初次，求約翰施洗非難想之事，無猶疑之態，在靜默之年早已預備。其品性之顯露，非如建築房屋，扶手未撤，尚須修理，始能住人，此乃生活之機關已成熟（見太 3:13）。雖不能全知耶穌之隱秘之意，而有三事可以知之。（甲）太 3:15 「當如是以盡諸義。」按舊約義字，上帝遵守與以色列人所立之約章，為義人因犯罪而廢舊約，上帝為救人而立新約（耶 31:31-34）。現在耶穌欲成全上帝意志，不可推諉。（乙）耶穌受洗不為認己之罪。以賽亞書稱主之僕人擔當人之罪（賽 53）。因此，耶穌受洗為初步，結局在其眼前。（丙）上帝之回應（太 3:15-17），回答之聲音即安慰，使之有力量能盡其責任，路 3:21 言在受洗祈禱之間，再「愛子」及「欣悅」乃舊約受膏之君王與僕人。

(3) 耶穌受試探而健定：受洗後非即時出而傳道，到無人之處，必須奮鬥，乃能立定權柄。馬太四章或路加四章所記，必耶穌告訴其門徒，用比喻顯出之，言耶穌要權柄及服侍人兩事何以能合，因登

鬼試探神之權柄使之避免飢餓，如此則將遠離開吾人所受之苦難，但耶穌之志必作世上普通人，世人之責任擔負之，世人之苦處忍受之，不依靠其他，專依上帝之道，聖靈之恩感以勝過魔鬼。此後決定盡本分之事，雖其後亦受試探，如太¹⁶ 23，雖出汗如血必勝過一切事，因此無失敗之恐懼顯出優美之道德為吾人所夢想不到。

(三) 基督品格之分析：有許多難測者，比較常人其心最深。一千九百餘年常有人用功思索，至今仍未窮其究竟，但能擇出數種明顯之品格。

(1) 屬靈之意見：基督一生之趨向，即其心志常向屬靈之事，雖在世上有人一同來往，而其心常常在天，有天上之聖潔平安及幸福在其身。其行為上，無形之世界變為有形，無此，則人所信仰不過感情之事。門徒所有智慧及成功，因常與耶穌同在，否則毫無所作。

(甲) 知識：約³ 12 有屬地屬天之分。屬天者即天國之奧妙，約中藉先知發明。屬地者即人性，按之人心亦能明白上帝之道。按之屬天之事，耶穌直接能明告吾人，無須思索考察，亦非解釋他人之意，自己所見聞告之他人。耶穌更知屬地之事，能看透人之心理，有判別善惡之權。按彼得所言，約²¹ 27，可見人亦如此觀之，耶穌之目，能看其心，如上帝之目，人無法避免。

(乙) 訓誨：耶穌不像演說家，先考查而後發表，乃用內心之目觀天上之事實，由此可以默示於人。因此其訓誨無窮，人考查其道則

加添知識，人實行其言則加添道德，但人在玩索之間不能盡之，因此所報告之恩典顯出上帝為父，勸勉人悔改，宣告赦罪極高極深之盼望，又見其為清潔除去形式之宗教，多重內心對上帝之關係，又表示天國之民其品格應當如何，如此優美之地步，出諸他人之口，則令人失望以為有難達之處，又見其訓誨較舊約寬博，言人能到最高之地步，不僅以色列人，即一切人無論何種身分何種階級。以色列人從來未聽見如此聲音，因此衆人以爲新奇，多視為樂趣，衆人隨行幾步，外有出乎其類者，未停止直至真理之泉源。可見信仰之大仇敵即人以前不認識基督急於規定基督之本位，因人之信條如何必先認識耶穌發明天道為可靠。

(丙) 耶穌交際所得之效果：耶穌與人來往，人有二種趨向，一面與之相近，一面與之相遠。必其本身莊正，見之者必恭必敬，即其最近之門徒亦如此。因其曾見其全生之結局，又繼續順服其目的。此其人必居高位為聖賢先知所不及，故與普通人所經營之事必有分別。雖如此，因看透一般人之心最能體貼人日常生活之屑事，極卑微之人來亦能接待而安慰之，孩童亦樂意就之，婦人能承認其內心之憂慮，兼有莊嚴與慈愛因其心常在天上。

(丁) 愛上帝：耶穌所論上帝非絕對的，各國各時代均講一元論或太乙，此種話不能助吾人考察耶穌之心理。其一生最大之關鍵，即愛上帝為父，言此為第一條誠命，愛人由此發起。但耶穌之愛與人

之愛有分別，吾人最虔誠者知自己之愛不完全，一面有罪則傷心冷淡，一面因靈魂之機關有限常盼望上升至更美之地步。而耶穌之話，則未見有此兩方面言語，不但耶穌未認罪，即書上所記，耶穌未顯露與上帝有何阻隔，亦未努力求進，似乎必須希望登進，因此接待天父之愛為自然的，對父說話亦自然。可知不但約翰福音言與父為一，即符類福音所記亦如此。如人不信世上能有人，然吾人必須承認著書者之記載如此，可以問如其所記不實，則其材料由何而得。愛之適用有：(甲)順命：耶穌之使命，並非命運，乃父之意旨，非條分系列，乃全生之大綱領大目的，管轄一切所為之事，因此耶穌為子之順服，亦非一條一系，即其旨意與父之旨意完全為無所差別（約 4:34 6:38 8:29）。由此，可以看出耶穌之本心常常與上帝吻合，絲毫不覺有何不周到之事，又見其門徒亦曾如此想。(乙)愛中無懼（約 壹 4:18），耶穌依靠上帝亦完全，一平常之人覺本身與上帝有別，自己所作不過有上帝相助，但基督之事不能分開何者出於已何者出於上帝，可以視為完全機關，上帝完全住在其裏面，其言行亦即上帝之言行。此事有時由其言語中露出（約 5:20 7:16 12:49 14:10 21），可知其雖在世俗生活，其根在上帝，上帝充滿其心。雖耶穌超過尋常人以外，其順服亦非易事，保守其順服與依靠必用常人所用之方法始能成功來。5。『因所歷之苦而學順服。』其順服之心雖常有，但天父之命最重，因命令加重，而順服亦必加難。因此，欲勝過困難，無他法，必祈禱，屢見於書中

所記。由此觀之，天命多發現，其順服亦長進，其依靠亦加添力量。

(3) 愛人：耶穌愛人，其根在愛上帝，其使命在救人，因此上帝之愛在其心中激發使之愛人，事雖兩面，仍為一愛（太 11:27 約 10:15），兩面之愛同時言之，因之人受基督之愛不與上帝分開，基督之愛保守人始知上帝之愛收納之人，用愛心應酬基督，亦上帝赦罪之根，路 7:47『彼多罪，見赦矣，以其多愛。』基督為神論未定以先，早已承認基督之愛為上帝發恩與之機關。猶太人不講抽象之語，人論情感亦無須用此，無論何人接待愛能認識之，因此人觀基督之愛與上帝之愛聯合，始知基督與上帝之關係為他人所不能育。上帝愛人，足見人對上帝有相當之價值，為他物所無，耶穌對人亦如此（太 10:31 12:13），較天下更為寶貴（可 8:36）。人雖因罪敗壞，而主則更用懇切之心對之（太 18:10 12:14），因人為上帝兒女，耶穌始羨慕之。耶穌未言人受私欲之困無可奈何，看人原有之目的極高，因其自己行為不良而失落，故耶穌發惻隱之心，常激動於言語之間，因此而受苦，究竟在十字架所愛為得勝。

(四) 耶穌與人之交際：

(1) 家庭：(甲)耶穌未受洗以先，在家庭度日，能有二事可以見之：(一)為孝子能助其母親度日，其後鄉人頗驚異其所作，其早先度日與平常人同，此足為一證。(二)雖在家庭盡孝，因其心中常想念究竟有何使命，不同情者難免譏評。(乙)母親之態度有兩方面。一

方面信其有非常之力，爲上帝所差遣，不僅由路加一二章所記可以見出，卽約²³顯出馬利亞信其爲彌賽亞，時機已至，請其顯示異能。

一方面深誤會耶穌作事之方法，耶穌如不乘此機會顯出異能，則有批評之詞，不僅馬利亞如此，門徒亦然，五旬節前未看透耶穌之精神。

(丙)弟兄更與之疎淡，雖同居三十年而以其所行爲狂妄(可³ 21 31)，其後弟兄更顯出不信(約⁷ 7 35)「宜自顯於世」有挑戰之意。由此可見耶穌與家庭之關係爲子爲兄具有愛心，而因事業關係，必須離棄家庭，家中無人體恤而安慰之，其所行者必獨自而行。因之其家庭之愛，足使其由應行之路退回，因此必離開家屬而轉向門徒，可⁹ 31 35 對弟兄明白說你我殊途，其母親雖然誤會，然其愛總未斷絕，故在十字架臨死時仍顧念(約¹⁹ 26 27)。

(2) 朋友：基督之事業自然爲一人之事，因此其精神之靜默，無人可及之，但一作事則尋求門徒與之作朋友。

(甲)耶穌仰賴門徒：耶穌所作之目的爲立天國，但天國非教會或政治之組織，按之原來宗旨爲人與上帝聯合，卽以色列人常有之聯合，擬擴充至下人。但如果耶穌自己單獨成功，得不到代表人，則其功廢失，因得人能爲其作見證，將主之恩典報告他人。如報告人僅有職分無所用，卽耶穌復活事，倘有學者來實驗調查復活屬實，而與耶穌所傳之道無所幫助。耶穌之代表人必爲其友，按之愛心與之聯合，能作見證不僅因條分縷晰其所行，亦因其品格，不但明白其所言

而能明白其心理，因此差遣使徒時言「天父差遣汝等如遣我」(太¹⁰ 40 28 29 約²⁰ 21)。由全書中知耶穌有極難應付之事，多得朋友之安慰，家族不信而依靠門徒如父母兄弟姊妹。最末之苦處，最盼望親密之三門徒一同警醒，但門徒未想及此，以耶穌爲有力者而仰賴之，門徒只計由之收受而不想有何貢獻。耶穌必常常想望人能愛之，爲此終未得滿足之望，然其自己之愛則未嘗缺，約¹³ 1「既愛在世之屬己者，終亦愛之。」

(乙)自顯於門徒：人對朋友最大之貢獻，卽獻自己，耶穌將其人格給朋友，卽愛，知識，模範(約¹³ 34 15 13 15)，故對父報告盡愛心盡義務(約¹⁷ 6 8 13)。門徒既受此等賞賜，其知識更爲明亮，一切感情發動，其意志更新，如此始堪爲耶穌之代表。但耶穌之如此感動人，非無人格之動力，乃心靈與心靈相交。有時耶穌之愛歸於一人(約¹¹ 5 13 23)，但門徒向未言耶穌有何偏待，均按其所能接受之愛而得，有時且溢於所求。「人之愛莫大於爲友捐生」(約¹⁵ 13)，衆人如在夢中聞此，其後皆醒始了然。

(丙)門徒對耶穌之態度：與耶穌同在時極快樂，由彼等之快樂更能看出耶穌之體恤，耶穌自知前途之步驟，必至在十字架受苦，總未因受苦之結局使彼等憂愁，因新得宗教之經驗而快樂，舊約不過有所盼望，而今則所盼望者已得，因與主聯合更與上帝相近，勝於舊約一切聖人。又如門徒由耶穌得快樂，耶穌由門徒得快樂，耶穌

之心雖最高，常在世人以上，亦頗樂門徒有訓誨，使因之以擴大其思想，何時見出有醒悟情形則歡喜（路₁₀ 21）。

門徒倚靠耶穌。耶穌常言信，所謂信者即倚靠耶穌如倚靠上帝之心，耶穌使人認之為萬福本源，無論為身體得痊愈，為靈修之效驗（太₈ 13 路₇ 50），耶穌此種要求，門徒已付給，雖然未達所盼望之純粹寬闊。門徒之信不在發言，有時說話頗多而信不過幼稚程度，或不敢言其所信，因失掉盼望仍有信根存在，最早門徒承認為彌賽亞（約₁ 41 45 49），但耶穌以為仍未達到目的，此種人必受訓誨，故耶穌顯示自己之卑微能阻攔得彌賽亞之榮耀，然後達適合之時機，則曰：「爾曹謂我為誰？」彼得始承認之（太₁₆ 15 19），彼時耶穌亦知門徒之信不完全或者信亦能失落，然仍放心想眾人定能順服到底。吾人讀其書，批評門徒較耶穌所訴尤甚。耶穌之心溫柔謙遜，彼等則互爭其中孰大（路₂₂ 21）。耶穌之國為虛心人，眾人則為自己得利（太₂₀ 21）。耶穌之國不屬世界，最末時彼等主張用武力（路₂₂ 49）。耶穌請各種人全來，彼等則守門不使人入內（可₉ 33 40）。彼等自誇有膽量，但危險時皆離之而奔（太₂₆ 56）。因此等事，耶穌頗傷心，而未見於詞色，不過詫異異人之心愚鈍，如路₂₂ 28。門徒曰：主，有二刃於此，耶穌曰：足矣。至最受傷，顯出最溫柔之愛心，曰：西門，爾髮乎不能驚醒片時乎？（可₁₄ 37），又：「主回顧彼得」（路₂₂ 61）。門徒如此無知，進行如此迂曲，兼有最誠實之愛心，真能試探耶穌之忠心。有人云最

大之試探，即因愛人，我們能愛人之惡，或人情頗激烈時少充乎道德，或應得罪人時而推辭，耶穌應作應說之事，有時必使門徒頗難忍受，因為知此，而耶穌心中亦受苦，彼得在認彌賽亞以後擬攔阻耶穌受苦，耶穌言此乃撒但之引誘（太₁₆ 23）。至於猶大之事，耶穌未感覺為試探，因猶大所行由於怨恨。猶大觀耶穌所行之路，有必定之結局，因此其擅權之私心必敗壞，故擬復仇。耶穌屢次用語警戒之，猶大個人明白（約₆ 70 13 21），終無可挽回，乃曰：「爾所為者速為之」（約₁₃ 27），因耶穌知有上帝所不能作者，即不能用權勢教人，如用之則與教人之理不合。以上所論，吾人知在朋友倫中基督為最完全，可知至今以基督為友者能得救，或失落其愛情為人莫大之苦。

(3) 與普通人之態度：耶穌與眾人之態度，因其職分而發生關係，知來世上為以極大之福賜人。因此知其地位極高有特別權柄，使人以敬神之禮敬之（太₁₀ 22 18 20 路₁₉ 10）。若透人心如神所觀察，自己云至末日為眾人審判主，按之舊約，此職分未交彌賽亞，歸之耶和華（耶₃ 12）。由此知基督之本位與人不同，但其品格之中，由表面觀之，似有幾事與此不合者，乃極明顯之事。

(甲) 謙卑：太₁₁ 29。『我心溫柔謙遜。』他人自稱為謙卑，吾人常不肯服，因人不當自誇，而耶穌之意無私心利己，全心獻於上帝，雖知其高位，按之外面，其生活乃平常人，未顯出有上下尊卑之分，向未見出其本位與環境有何不合。因此能責備他人之驕傲，自己又能為

謙卑之模範。最末用晚餐時，雖知門徒欲離之，猶大擬賣之，足將被釘於十架，而仍為門徒洗足，顯出一生之秘訣。

(乙) 耶穌體恤人：耶穌待人毫無偏向，人有錯處直接言之，敢批評希律王或督軍彼拉多之是非，與猶大發言，能露出其罪，使之有悔改之機會。耶穌待人不僅公道，且頗能體恤人之軟弱。門徒有難應付事，則曰：「憩息片時」(可 6:31)。備受苦時，曰：「爾心勿憂勿懼」(約 14:27)。責備人時，曰：「心固願之，而身弱耳」(太 20:11)。最可羨慕者，對稅吏及娼妓更為體恤，他人愈輕看，耶穌愈加以禮貌，使之自重，以重上帝。

(丙) 憐憫：福音書六見憫字，觀察耶穌之心最注意此事，因耶穌重看人，見人之困難，必為之醫治，加以拯救，故最顯明者，非超人以上之事，乃在最誠實可憐人之惻隱心，由此始得人心之恭敬。耶穌之神蹟亦顯出憐憫，除魚口內銀子及無花果兩事以外，所有奇異事，不但顯出權柄，且見出其恩賜，太 8:17 引以賽亞 53，指贖罪，而馬太借用為耶穌治人病瘡憂，由此觀之，耶穌濟人之苦與在十架贖罪之事根本相連。再由其接待罪人，亦可看出其憐憫，並非願與罪惡相結，盼望能救治之。有兩次流淚，一為拉撒路之死，一為耶路撒冷，因此不能澈底考究其心理，吾人不深知何謂死，何謂罪，而耶穌則全知之，其知識大，其憐憫亦大，兩無窮盡。

(丁) 教罪：耶穌真信能將天上之愛介紹到人身，太 9:13 在

世有權以教罪，一人人接受教罪之恩，則由於耶穌本身所顯出之愛，其接待人，即准人與上帝合。有兩事最可注意，使人歸感謝之事於自己，如同上帝之代表(路 7:17)，又見人向耶穌犯罪即向上帝犯罪，因此給人免罪如同上帝無窮之恩典，僅有一種罪不可赦(可 3:28)，但此不因上帝之恩典有限，乃因人性之固執不信。再考人得罪耶穌事，有等級可察，按人所有光之多少。第一層，殺己之罪，雖其罪極深，極黑暗不明，反對所認為善法，因此在受苦時言：「父赦之，蓋彼不知其所為也」(路 23:34)，此語不僅指羅馬兵丁，亦能指猶太人民及官長，因彼得保羅皆如此看法(徒 3:17 林前 2)。第二層，門徒之罪，衆人早用各種愛情與耶穌相連依靠之，而在危險時離棄之，彼得亦不敢承認之。但彼等亦不知其所為，因其所作並非早有計畫，怕至極點乃無主張，耶穌心雖難過，觀察其罪對人子而非對聖靈，且白白赦其罪，使之同悔(可 14:72)。第三層，猶大之罪，按人情實友者乃最大之惡，耶穌待猶大極寬容，幾次勸勉其所作者，且不令同行者疑之，即最末後亦准其作去，因上帝必准人自由，然人自由亦最大之審判。終之，猶大後悔(太 27:3)，其悔有無功用則不可知，其後來所得之報應，亦不必論，但由悔字，能證明耶穌之忍耐愛心及知慧。

(五) 耶穌事業中之道德：耶穌之使命，為主之僕人，有一定工作，由其盡職可以見其品格。(1) 忠心：因受命，故常言命必實行。童子時代曾言之(路 2:49)，雖當時不能全知將來如何，又在成人時知

其所應作應受之事(太¹⁶ 21)。常言觀察前途之結局，雖最可怕，但仍決定前進(約⁴ 31 9 11 9 10)。應盡之義務，應受之重擔，歸之良心，常常順命。希伯來書³ 2 6。「忠於立己者。」摩西爲僕人盡忠，耶穌則爲兒子盡忠。爲兒子之忠心有三方面，完全與父之意志相同，以父之事爲自己之事，又得父一切權柄。在基督一切所爲中，極明顯無奴才之心，與父有不斷之愛，又能借用上帝一切權柄，所應作者能作最苦時其全心退縮，但由太²⁰ 39 所云「父歟，若或能之。」顯出其忠心並未常衰微。

(2) 勇敢：是忠心之冠冕，不僅身體危險，似船沉於水，有人聚而謀滅之，查知耶穌將破壞其偏愚之見，將奪出其階級之權柄，按之外貌之形式，擬保守上帝之尊貴，愚實之人能遵之而行，耶穌知欲改善，必使忠厚之人心內難過。按之約⁸ 18 耶穌與首領失和，由其發言前數日而起，其道一傳，即顯明與法利賽人撒都該人不合，耶穌不能不知失和之結局如何。不久反對者亦能清晰，或衆人失敗，或耶穌滅除，害之者乃由於怨恨而過於遠背良心，但耶穌仍有勇敢前進，雖知所行與死期臨近，而最末時之行動，仍最穩重，與親愛之門徒共筵，心頗平安，下至客西馬尼園，猶大至，只顯詭異，並未現其他態度(路²² 48)。雖執之，而耶穌之心理仍得勝，加之苦刑，未發怨言，並非驕傲，以爲心理自由自在已足，此乃主之僕人接待苦，乃應得之冠冕，如此供獻於父，乃完全之順服，成全所委行之事。

(3) 忍耐：受難非因不得已，忍耐與勇敢相連，出於一根，即立志奔赴一最大之目的。因耶穌之大目的，在救人始能忍耐，即舊約人所稱之「等候上帝」乃最可注意之事，一方面有最激烈之心，一方面並未發慌。路¹² 50 言：「未成時之抑鬱如何，」而言語行動並未見出過失，深知有一定之時，惟父所知(可¹³ 32 14 41)。約翰見十一次，故必等候之。在此等候之際，人如虐待，亦必忍耐，詩³¹ 20 「上帝暗保於帷中，使免口舌之爭，」知自己之工作，即上帝之事，人欲害之，不以為與本身有關，似乎受害有何氣色。其忍耐，不因軟弱，因有力量，能將自己之事報告天父，來¹² 3 「忍受惡人之橫逆。」有人錯以爲耶穌以前未想死難，乃大誤會，因人一明白十字架，即知耶穌品格之關鍵，至死兼有勇敢忍耐之心，知奉上帝之差遣，其事工不能作廢，因此從死中得活，在苦中得勝。

(4) 安靜：因耶穌在上帝裏面完全自守。希臘人常講節制，即抑制人之私欲，乃自然之事，但在最優美之感情中，亦能顯明自守。耶穌論天父事，向未顯出強制情形，教會名人傳記中常有此種暴烈之分子，吾人頗不贊許，而在耶穌傳中則未見之，人如不改其大聲喧囂，耶穌之事不易得聞，其愛心並非如山水之暴發，乃如長江大河之流長波穩。雖然如此，耶穌並非無情感之人，受試探時用憤怒以還之(可⁸ 33)。見假冒偽善者如火發動(可³ 5 16 17 太²³)。猶大之賈拉撒路之死，如刺透其心(約¹³ 21 11 33 35)。最受苦時，願門徒隨之至受

苦之門限，而升堂入室者則只耶穌一人，但始終未離開謹守之態度，無論愁苦憤怒及一切情感均能抑制之，因其心與上帝意志相同，故保守純全之安靜。

(6) 捨己：羅15：「非悅己」三字，包括保羅所定基督之品格，道德方面互右一人。因其爲人，亦能如人之有利己心，在曠野受試探，魔鬼領之爲天下權柄護己，但既已勝過試探，在世界則無自己產業（路9：58）所行之路，即克己負十字架（可8：34；約12：25）。「既一生捨己，更獻其身，甘心捨生歸於上帝，以人之苦難爲祭台。路9：54」定意向耶路撒冷去，」從一步一步上進，有權柄保守生命，亦有權柄捨去（約10：17），敵之者謂「救他人不能自救」乃真實之語，因如此捨身，乃爲人之贖價，又爲人留捨己之模範。

(六) 總結：(1) 以上所論，合而觀之，覺基督之善，不僅比人差強，乃絕對的無可比倫之善，不但居一切聖賢之領袖地位，而其所居則又爲唯一之地位。雖在道德方面，與人一同長進，或一同受試探，所到之地位，乃人人所應到者，他人之理想與其所行有遠近不同，而耶穌則達到理想之地步，故人無能超過其程度。人所最羨慕者，即努力向上，長至耶穌之身量。按以上所調查愛上帝或愛人等等，完全成就上帝意志，上帝所願作者，均在此顯明，在此成全。

(2) 耶穌無罪：(甲) 門徒之見證：門徒不能見錯，因其由耶穌所學，乃最優上之道德，此其人日後皆作世人之領袖，但毫無疑惑，言

耶穌遠離罪惡（林後5：21來；4：15；7：25；彼前2：22；約壹3：5）。知耶穌如稍離開上帝之清潔，其所講之道則紊亂，救人之功必敗落。又見他人有暫時與耶穌見面之機會，由其人品受有不可測之影響，如彼拉多與其妻等，與釘耶穌之百夫長及同釘之賊，賣友之猶大亦爲之作證（太27：4）。(乙) 耶穌爲自己作證：(子) 提人罪時，爲故意的不能將自己列入，門徒求救免而自己不求（太9：12；7：11）。(丑) 雖自己具

極高之理想，終未顯露有不及之處，見出自己與天父同心合意無可隔離之原因，如認此人爲有罪，則吾人可謂不能判斷是非。(寅) 常令衆人悔改爲新，總未見出在其一生所爲去舊換新，雖受約翰之洗，並非爲良心警醒，乃爲愛心願與衆人走同一之路。(卯) 可憐罪人。有人謂惟罪者始能體恤罪者，柏拉圖早有批評，謂「惡不能知惡及道德，惟德能知自己，且能知惡，因此，爲審判官者不能用惡人，應用有道德者。」此語不僅指官府，亦能指朋友而言，罪能阻礙人之友愛，耶穌最能助人者爲救罪，既然救人之罪，足證明自己無罪。(辰) 爲罪人而死，自己言其血爲立約之血，乃應驗舊約（約31：21），既然耶穌言其死爲立約，爲人開赦罪之門，則其自己必無罪可赦。以上所言，隱藏在符類福音，顯明在約翰福音。自己報告，先對敵人（約8：45），因其心清，始能觀澈天上之事，又對門徒安慰（約15：10），在臨終對天父（約17：1-19：30）。總而言之，耶穌如有罪，不能不自知，如知之不能不宣示於吾人，衆人之良心由基督而得，各時代人觀察其品格而受責備與勉勵，最高之

聖人與之有別，不是按階級分別，乃不同類。如此，基督有無上之品格，不能不研究其品格由何而來，教會中人考察應付之問題，忠誠而懇切，始有常存之生命，但如深究基督本位之奧妙，應追究其品格，本身應效法之。
(C. W. Inghs)

祭司長

CHIEF PRIESTS

在福音裏用大祭司這個名詞，乃是指一個

人說的，他擔任猶太大祭司的職任。但在新約許多地方，這個名詞也可以譯作祭司長，很多的博士們以為這些大祭司並非領袖代表祭司團體，不過是單獨高級祭司的份子而已。

應用這個名詞於這種高級祭司們身上，似乎是與一些前任大祭司們一同提起。當新約的世代，大祭司的職任已經低落，遠不如從前那麼高貴了。不再是世襲的，也不再是終身的職任了。希律王和羅馬巡撫都任意廢立大祭司。故此常同時有好幾個退任的大祭司，並且這些人雖然被剝奪職位，卻仍然保留大祭司的名銜，並且在猶太國中仍然行使他們的權柄。最顯然的，就是亞那，他雖是前任的大祭司，他的威力却比現任的大祭司還大（路 3:2 約 18:24 徒 4:6）。
但是在大祭司之外，這個名詞也應用在大祭司的家族身上，所以在新約裏的大祭司，據約瑟甫說，包括現任的大祭司，和前任的大祭司，和大祭司的家族。他們都是蘇魯撒都該（徒 5:17），並且形式上在公會裏都是領袖的人物。但是他們的勢力，就是在公會裏，也大

於文士和法利賽人，祭司長的團體不如文士和法利賽人能得衆民的同情。

幼稚時期

CHILDHOOD

(一)耶穌的幼年 路加

語焉不詳（路 2:27 太 2:2 全）。除此二者之外，福音不記其幼時事蹟。福音所以不多說幼年之故，因為按馬可開首說福音的起頭，是他出來為人行作大事（耶穌講道時所用的比喻和道理，多涵著他幼年的事。歷史上的基督一書，多有講解，）甚至路加所記述的，切要的乃述說耶穌一切所行所教訓的（徒 1:1）。

按聖經記載，耶穌幼年，僅有十二歲，跟父母到耶路撒冷過節，在聖殿談經一事。從此，吾人不可過於描想他幼年時期，作一特別殊衆的兒童，因為聖經無有如此證據。『在教師中間，一面聽，一面問』人所希奇的，是他靈性的能力，不是由於他的才學。

聖經外傳記載耶穌幼年行的奇異事蹟很多，如祇使飛之類。似如這樣談奇行怪，多是出自外傳者的空想，本沒有甚麼憑據，與聖經所記在聖殿的態度，真有天淵的分別。所以我們如今不必多談怪誕的話。按照聖經所說，幼年的事蹟，純是自然的，如路加說：『耶穌的智慧和年齡，一齊增長，上帝和人都喜悅他。』從此可見耶穌的幼年，大半為一尋常兒童，無有格外出奇之處。

由路（4:16）記『耶穌來到拿撒勒就是他長大的地方』，話語

雖是不多，然而包括的很富，如家庭的教育，聖殿的教育，以及會堂和學校的教育，都可在這時期中，從各方面領受得來。大概每年上聖殿去守一次節，這是受教的一大要事，而且猶太人素重家庭教育，對於子女，尤其是母親，即為良好教師。馬利亞為一有福的女子，自然很用心的施以教訓，而宗教上的教誨，一定為不可少的。多屬申(64)一類的話說：「耶和華是獨一無二的，你當盡心，盡性，盡力，愛耶和華你的上帝。」這是猶太人幼年必受的教育。大概在會堂的學校讀經為必修科，而寫字或稍習算數，也是有的。總之，教育多屬宗教的，預備人作一有道德而守本分的人，這是猶太人看為在世最高尚的事情。然而可說耶穌與常見多半是一樣。所以後來人希奇他的智慧，說：「這人從那裏有這事呢？」(可92)約715，太1116，17。幼時的遊戲一定多有田野的操練，因其後來講道，滿有野田，牛羊，穀果的取譬。

從路(416)說：「又來到拿撒勒，照他平常的規矩進了會堂。」上看來，這規矩乃是自幼學習的。按例子，子女到了四歲，須由母親帶入會堂，吾人可以揣想耶穌一定是恭敬而謹守規矩的。

(二)耶穌教訓中滿有論幼年的事蹟：耶穌歡喜小童，看有可寶重的價值。如睚魯為小女兒祈求，他即表同情的憐憫(可523)；醫官家的孩子(約449)；不用去，而也醫好異邦人的女兒(可725)。反轉言之，小子也歡喜接待耶穌(太2115)；母親帶孩子來求他祝福，是表示人承認他有嘍吶的地位(可1013，16)。

(甲)耶穌對於小子上的教訓有兩次：(1)祝福小子，已經如上說的；(2)責門徒爭論誰要為大的時候。耶穌領一個小孩子來論這件事(可933，37)路946，49。太1811)是說進入天國的，應當像這樣的人，在馬可路加上，同時說，誰不改變氣質像小孩子，就不得進入天國，而馬太(1834)也有如此的話。小子接受的容量是可注重的，而且天國也屬於這類的人。他們的氣質，就是有信心，有誠實，無傲慢，無分爭。更可以說天國中不但有類似小子的大人，也實在有小孩子參與其中，他們是天國的承繼人，及以後長大，或以跌倒，以致有不能進入的(太186)。

(乙)在可933，37門徒爭論誰要為大的時候，耶穌領過一個小孩子來，從此顯出主注重小子的氣質，同時顯明小子如何寶重而有價值。試看主領過一個小孩子來，叫他站在門徒當中，指點門徒將來成大的榜樣。太(1814)上，是說天國裏最大的，必須有此單純謙卑的氣質，正表示小孩子未来自尊驕傲的地步。所以有小子的氣質，實是為大的方法，此乃主耶穌的一大奇論。一樣的道理，主也會說：「在先的將要在後。」主又有話，特別指示小子是屬他的，如同說：「接待小子就是接待我。」亦如接待差我來的父有等大的義務(太1040，42)。在太(186)上，更對妨礙小子者有嚴厲的警告。更指明小子的寶貴，有他們的使者在天上(1810，14)意思是說人得罪小子，天父不能不問。若有迷路的，天父急於尋找(1813，14)與對於浪子有同一的愛。

憐。總意是說，天父善視小子，不視為無用之物。

(E. Morson, 周雲譯)

小孩 CHILDREN

在革新社會的事業中——那就是基督教所帶到世上的力量所成

的，——家庭當然是極有關係的，或更正確地說，這種革新，原是發源於家庭，然後逐漸向外發展的，因為耶穌也承認家庭乃是社會的重要成分。我們的主對於家庭會有那樣的重視，可說是很足驚人的。他不但是一直表同情於家庭中的各種生活，特別地尊敬婦女，和溫柔地待小孩子；也不但常喜利用家庭中的稱呼，來表示他和門徒的親密，使人們對於上帝和人類的關係能有一種熱烈的觀念；他甚且全然一變他平時對於社會的制度機械的常態，獨關於家庭這件事，在普通定例之外，立下幾條特殊的法律。

這種特殊的法律，并不直接與兒童有關。固然福音為兒童的生活所改善的地方，正也不亞似為婦女界所盡的力，不過我們總不能在福音中尋出一些直接與兒童有關的法律。耶穌沒有為我們留下什麼教訓，講到親子間的關係和兒童在社會上的地位等等。他祇是一味地向前做他的工作，以身作則，感化一切他所遇到的家庭，并傳給我們一個關於家庭的新思想，以提高我們對於兒童的觀念。

欲明白耶穌的一生效事，我們應當先知道他那時代的背景。那時猶太人家庭的狀況，既受了歷年來舊約的啓示的薰陶，又加上希

伯來人固有的熱情的天性，和外來的文化的影響，是已經達到很好的家庭生活；雖然他們家庭的體制仍是按照那蒙耶和華賜與保護的辦法。

耶穌為兒童所做的事，我們也許可以簡單的提一提。他以他自己的童年生活證明怎樣才是個理想的兒童生活。他若得與兒童親近，就必在祝福他們的時候顯出他的溫柔。他確實地說兒童是在天國中有相當的地位的；他并且選擇兒童為得進天國的人的榜樣。他更將人類與上帝的關係比作小孩子與父親的親密，說上帝決不以小孩以天父稱他為可恥，由此也就將兒童的地位提高了。

那最完美的耶穌的孩童生活是記載在馬太和路加福音上，尤其是路加福音第二章有兩節很簡括的經文講到耶穌的發育，怎樣由嬰孩到童年，由童年到成人（路2:40-52）。在這兩節簡明的經文中，顯出耶穌真是個神童，他的發育也是非常神奇的——他的德智體三育，都是一直向前飛快地發展着。上帝和人都一同喜悅他的智慧和身量增長，因此，這個俊美的孩子，很順適地就長成了個完全的人，難怪那般最初看見聖嬰孩而讚美的人們（路2:20-38），後來看見他成了童子就希奇（路2:47），及至見他長大成人就自然更尊敬他了。

因此，在此處所講的決不是個普通的「人的發育」，實在是個模範的「人的發育」，是世間唯一的模範。惟有這個孩子生到世上

未帶着罪的遺傳，也惟有他長大成人始終沒有受着罪的惡化。這就是人們應當怎樣生長的方法。當然，這樣一個完全的模範，是我們勢難達到的，不過自從有了牠在世上，世人爲牠的威力所改善的地方已是不可勝數了。基督的發育就是一個孝順和正義的榜樣，使嬰孩和兒童，和少年人做效了，都可以在神面前被稱爲聖的。

耶穌一生，從幼年時代起，恆是願意，並且有能力，祝福撫總幼年的人的。那件屠殺嬰孩的慘事，顯出當耶穌降生時的人心是多麼的不正（太₂ 16₂₀），就格外反映出耶穌對小孩子的慈愛是何等的深切。一般母親們不期然地要帶了子女來求主的祝福，而主也很情願這樣做（可₁₀ 16）。在他的教訓當中，他常提起小孩子，足見他平日對於孩童是有很仔細的觀察的。他稱揚母親怎樣心喜養育嬰兒，就不再記念生產時的痛苦（約₁₀ 21）；父親怎樣愛他的孩子，撫養他們，並同他們睡在一床（路₁₁ 7）；以及父母的愛是怎樣肯垂聽子女的要求，怎樣祇知給他們好的東西（太₇ 9，路₁₁ 13）。他甚至注意到孩童在遊戲的時候的一種剛愎的性情（太₁₁ 16，路₇ 32）。他覺着若是孩童也連累在一件不幸的慘變之中，那樣的發傷必是更加沉痛（太₁₈ 25），並且以爲凡能連兒女都撇下來跟從他的，那才真是最忠心於主的人（太₁₀ 29，路₁₄ 26，18 29，參閱可₁₀ 29）。

主所行的奇事，有許多是特爲年幼的人而行的，這就很可能可以看出他憐愛他們的心。那被鬼附着的小孩（太₁₇ 18）——他父親的獨

生子（路₉ 28），從小就染着這種痛苦的（可₉ 21）——經耶穌的醫治就痊癒了。還有瞎盲的小女兒（可₅ 23）——也是個獨生的，大概有十二歲了（路₈ 42）——竟被耶穌從死裏醫治回生，那是多麼能感動人的一回事（太₉ 18 26，可₅ 22 43，路₈ 41 56）。我們不知道那希利尼婦人的女兒年齡多大，但馬可稱他爲「小女兒」（可₇ 30），大概她總是很年幼的。那拿因城中的寡婦的兒子是個少年人（路₇ 14），耶穌看見他母親的悲傷，也就把他治活了。諸如此類的事都可看出耶穌真是憐愛幼年人的。

我們更當注意到在那爲小孩祝福的一回事裏面（太₁₀ 13 15），那些小孩原來都是嬰孩（路₁₈ 15）。因爲是嬰孩，所以必須耶穌親手去抱他們（可₁₀ 16），也惟有因爲如此，我們才能澈底地明白這段經文的意思，才能明白門徒的阻難何以被耶穌斥責說：「讓小孩子到我這裏來，不要禁止他們。」門徒是根本本地誤會了主的工作的性質；他們以爲主是上帝差來教訓人并醫治人的，現在這些嬰孩既不能領受教訓，又無需乎醫治，豈足以來煩瀆耶穌已疲憊的精神呢？然而耶穌惱怒他們的無知（可₁₀ 14），並且利用這機會顯出他正也是嬰孩的教主。他抱着這些嬰孩，熱心地祝福他們。他不但將嬰孩算作他工作中的一份，他更將他們立爲進天國的標準。他說：「讓小孩子到我這裏來，因爲在天國的，正是這樣的人」（太₁₈ 14）。他更鄭重地加一句說：「我實在告訴你們，凡要承受上帝國的，若不像小孩子，斷不

能進去。」(路^{18:17})

但在那一點上我們應當像小孩子呢？耶穌這話當然不是指像小孩子的無罪而言，因為他自己說過，他來不是召義人，乃是召罪人。也決不是指像小孩子的謙卑而言，因為孩童自身本無所謂謙卑。也不像是指着小孩子的輕易信人的性質而言，雖然人在天國中是很像嬰孩在母親的懷抱裏的。他這話乃是說，那在天國的人是和在母親懷中的嬰孩一般的，不得不依賴別人的。人進天國，正如嬰孩到世上來一樣，是赤身露體的，一無所有的，一切的一切，都須依賴別人的幫助的。

又有一次，耶穌正式地告訴他的門徒，說這種小孩子的性格是進天國的人們都須有的。(太^{18:14})。門徒在爭論他們中間誰是天國裏最大的，耶穌說：「你們若不回轉，變成小孩子的樣式，斷不能進天國。」他說這話的時候，特地叫了個小孩子來站在他們中間。經上沒有指出這孩子有多大，不過馬可說：「又抱他起來，」足見這小孩子大概還是個完全依賴人的嬰孩啊。

當然我們的主也要我們有謙卑的性情，所以他接着說：「凡自己謙卑像這小孩子的，他在天國裏就是最大的。」(太^{18:4})。人既已不是小孩子，却反轉要變成像那樣的，他就得先有謙卑的性情，才能降低他自己做到那樣的地步，這就是主耶穌的意思。但這不是說謙卑就是小孩子顯著的特性，也不是說謙卑的人就應當承受天國。耶穌所要門徒明白的，是凡人若不回轉像小孩子的樣式，就不能進天

國；而凡人若不謙卑自己，就不能像小孩子；所以門徒這樣爭論誰為大，是太無進天國的人所應有的性情了。簡單地說，小孩子的特性并非謙卑，乃是完全的依賴，不過要進天國的人，若不先有謙卑的性情，就決不能澈地明白小孩子完全依賴的特性。

上文已經說過，我們的主深喜利用家庭的稱呼來表示他和門徒的親密，而大半關於天國的話也是藉着家庭的關係來比喻的，如此，就不由地改變了世人對於家庭的觀念。他是那麼著重稱神為父，又常借用嬰孩的微弱和倚賴來比喻上帝的百姓如何倚賴上帝的照護，這樣也就在無形中把兒童的立場給提高了。這些都是世上從來未有的變化。古時，嬰孩雖能由他們的天真和微弱引起長者的憐愛，但總不免被人看作是些微小的幼稚的東西而已。基督徒就不然了。他們却是很看得起這些微弱的嬰孩，因為他們的主教訓他們說，他們在上帝面前原也是這樣微弱的。而且主也使他們覺着，為這些倚賴人的嬰孩服務，就是模仿上帝的行為啊。

有時，這種尊重并顧念兒童的態度甚至變成近乎一種對兒童的崇拜似的，尤其是天主教徒，他們很明顯地崇拜着聖母和她的嬰孩。這樣過分的表示，固然不一定是頂對的，然而我們總當記得，惟有從耶穌降世之後，這世上才真懂得完美的侍小孩子的方法。

(Margaret H. Brown)

上帝的子女

CHILDREN OF GOD

要明白耶穌基督對於為

上帝子女的教訓，必須先考他所說的上帝為父的道理。分論如下：

(一)耶穌絕對的申明上帝為父，用父的名稱的意義，乃涵蓄永久常在有父的性情，不是上帝成為父，他本然是父。對於上帝，人若不認識他是父，人的智識，便不為圓滿。為父的性情顯於一切行作（太¹¹ 27 約¹⁴ 6¹¹ 又太⁵ 45）。

(二)上帝永遠的父格，也等量涵有永遠的子格。耶穌常用「我父」二字，乃表示他與上帝有特別的親屬，譬如說，只有在父懷裏的獨生子把他表明出來（約¹ 18）。

(三)上帝為父的心，不僅以人有為子的心為滿足，也願得到從子來的回應和敬拜（路¹⁵ 1³³ 約⁴ 23）。至於為子孝順的態度，耶穌以為是出於自然，乃為子所應當有的，在他訓誨中，充滿了此義。

(四)耶穌明言孝敬態度，還未曾普遍行於人中，猶太人也是如此（約⁸ 41）。甚至在天國之中，猶要分別「天國之子」與「惡者之子」（太¹³ 38），正表示人未能做盡孝敬。

(五)吾人享受行孝敬的快樂，必有當守的條件。耶穌所提出的，均屬於人的道德。如說：「使人和睦，愛仇敵，『遵守意旨』」（太⁵ 9¹² 60），樂意行善，對人不失望（路⁶ 35 36），信真理而聽上帝的話，因為是出於上帝（約⁸ 42 47）。此等德行，均聯於從上頭來的重生（約

3³ 8¹），必悔改而有小子的氣質（太¹⁸ 3），更須從水和靈而生（約⁵ 5），這是為上帝子女的條件的概略。

從此可知，耶穌所論及上帝的子女的教訓，耶穌所感覺親屬的關係，是屬於道德的，不是屬於物質的。換言之，親屬不屬於物質範圍，乃屬於宗教範圍。所以父子的關係，純是屬於倫理一方者。上帝以子道待人，願意人以父道報之。譬如：「起來，到父那裏去。」父沒有不接納的，這是永久的一樣教訓。但是，為子女的，當效法父的榜樣。

父子的親屬，按宗教的態度，可包括四事：(甲)上帝的子女，最大的是愛（太²² 37 路¹⁰ 27）；(乙)子女遵行天父的旨意而行，這是耶穌所極意表示的（太¹² 50 7 21）；(丙)子女依賴天父，此乃在山寶訓的一部要道，主有切實發明。勸門徒不可損人利己，不要為衣食憂慮，只要信賴天父（太⁶ 24 路²² 31）；(丁)子女當效法天父的完全（太⁵ 48），天父有恆久的愛，子女也當愛人如己（太²² 39）。總之，個人可有個人的理想，而子女常與父有同一的理想。

上帝子女的欲望，主在主禱文中，發明的很透澈，第一句說：「我們在天上的父。」誰用這禱文，誰都可以說，若注意的一句一句念下去，就可以明瞭作上帝子女欲望是怎樣，生活是如何。

上帝子女所分當的利益，是耶穌基督來世上所要賜予的，人都能享受。一句話總括起來說，即是「天國」或曰「上帝之國」。既作上帝的子女，都是天國的子民（太¹³ 38 18 3 10）。父也樂意把國賜給

他們(約12:32)。天國的福氣很多,有救罪(太6:14),得到各樣東西(太6:33),得有聖靈(路11:13),有永生(約5:23,26,17:3),得住在父家裏(太25:34,約14:23)。

從此看來,上帝子女,其道德特色的態度,是由信耶穌基督而得的。耶穌不但說他自己是上帝子女,也說明由他無論何人亦可以有子女地位(太11:27)。這話明明說,認識父必然從經驗而得,所以不但有那樣的話,更有當經歷的事。但人多不知上帝為父,只知他為審判的主宰,更因為作一罪人,也就不能認識上帝為父。然而子(耶穌)認識上帝為父,絕不懼怕他為審判之主(太25:49)。耶穌覺得從來未違犯上帝之法律,而直覺上帝為父。所以要人認識父,必先為他們解除罪的束縛(太20:28),更叫人信上帝有父之愛,且助之滅除為己的私心,而肯為父捨生(太10:24,26)。

在太11:28,30上,耶穌明說要人學他的樣式,正表明上帝不但為耶穌之父,也為衆人之父。那麼耶穌為何不說就到父那裏去,而說就到他自己這裏來呢?因為耶穌正是父的表體,所以前來認識了他,就是認識了父,得到認識父,也就得到平安。

從此,可以得到兩個意思:(1)衆人得識上帝為父,是由於耶穌基督得來的(賽11:10,12),直接也可以說,上帝四散的子民,由耶穌聚集歸一(約11:52)。(2)耶穌教人認識上帝為父,人必須在他的生活上效法上帝,要緊的必有謙遜的心,而又順從天父的意旨(太5:3,5)。

11:29,29)耶穌自己所作的,就以上所說的作了核心(約5:19,47:28,40,8:19,23,26)。

耶穌說自己與上帝有親屬的關係,因為他常作上帝天父所喜悅的事(約8:29)。他也說,誰遵照我父的意旨而行,誰就是我的弟兄(太12:50)。因此,他們作上帝子女,與沒有悔罪得救的人,大有分別(太23:8,約10:15,25,29)。

耶穌教訓的概念,約翰用一句括起來說:「凡接待他的,就是信他名的人,他就賜他權柄,作上帝子女,這等人不是從血氣生的,也不是從情欲生的,乃是從上帝生的」(約1:13,14)。為參考對比的資料,略提幾處作上帝子女有新生活,是由信耶穌而來的(羅8:14,加2:20,約1:2,2:5,13),新生活也表示新動作(加5:16,26,弗2:10,西3:10),又有一句說,子女當行在光明中,再不像從前屬於黑暗世界(弗2:2,5,6,西3:5)。

上帝子女,特別有三說,都關係於耶穌基督之功。(甲)為教主,保人作義子進入上帝的家(羅8:14,16,加3:23,24)。那地位上的分別,從前是奴僕,如今是義子,都是由耶穌基督而來的。希伯來不用義子而另有別說,是要領許多兒子進榮耀裏去(2:10)。(乙)為祭司長,耶穌保人進到父的面前(弗2:13,來7:24,25),為兄長行祭司職,乃因耶穌經過試探和我們一樣(來2:17,4,15)。(丙)為王,由基督的為王,即遺留下豐富的基業給他的弟兄,因為他們同作上帝的後嗣(羅8:17,...

總而言之，吾人用子女二字，代表作上帝後嗣，不過仍爲一比喻之義。然而此比喻終不足十分表示永在的上帝和信他者的親屬之誼。

(E. Moisan; 周雲路)

千夫長

CHIEF CAPTAIN
CHEILAROH

這名詞用在新約裏，照字面看來，意即「千夫

長，而多半用以描寫統帶一隊士兵的武官(徒^{21:32}等等，約^{18:12})。一個這樣的官，依法管理在耶路撒冷的羅馬駐防兵，而他必是個羅馬人(徒^{22:28})。他的軍隊是省防隊伍，即是，彼利亞希利尼人和撒馬利亞人組織而成的，但無猶太人，他們在退伍時，即算得了羅馬民籍而享羅馬人的權利。這隊伍，普通在逾越節中，有增援的兵來，這援兵駐紮於一殿字中也。

一個羅馬軍團，通常爲六千人，六個官長(千夫長，而這些官長每人依次治軍兩月。然而巴力斯坦因爲一羅馬第二等省分，沒有一個軍團駐防兵(參看軍團論)。

這名詞也在新約用過兩次，大半混指將軍的意思(啓^{9:15, 18})。

聖約翰描寫着一個千夫長，率領他的隊伍，偕同猶大前往客西馬尼園逮捕耶穌去來。使用這樣一隊兵力去逮捕耶穌，只是表明當道者深恐民衆騷動而致然的。然而，這也許是在一個武官以下平常所帶之兵士而已。

在聖馬可所載施洗約翰殉道偉烈裏，描寫加利利分封王希律

席請他所屬的最高文武官長和本省要人的事。則見這些千夫長是爲分封王軍隊的士官，不過牠的組織，想係倣效羅馬的兵制。至於最高文官和千夫長的地位，可參看啓^{9:15}。

在新約還有一名詞，一般的意思，是爲官長(徒^{10:20}等等)，而特殊的意，是爲守殿官(參看路^{22:4, 53}徒^{4:15, 24, 26})。這是指殿中利未人的督率者而言，他的職務是維持殿中秩序，以及夜晚在那裏守夜。那督率者本人必是個利未人。這種官長在耶^{20:1}和尼¹¹都提過的。那些幫助捉拿耶穌的官長(約^{18:3})，周這個團體，也未可知。

哥拉汎

CHORAZIN

這地只在太^{1:21}和路^{10:21}裏提到，是爲耶穌行過神蹟的城中之一。此名不見於舊約，也未爲猶太歷史家約瑟甫所提及。

在一八五七年發現了一個有會堂的城的舊跡於科若說，約在迦伯農廢墟之北四里，而這爲一般人所視爲哥拉汎城所在之區也。

基督

CHRIST

參和好基督之教權基督誕生日期基督之死彌賽亞傳基督諸論。

美術史中

CHRIST I 象徵 (Symbols)

的耶穌

IN ART 在羅馬古城中發現有耶穌的

聖像，有綿羊伴着的善牧者之像，還有他種圖畫，皆以形容基督二世紀中葉以前的生活。其象徵最重要者有幾種如下：

(A) 魚由二世紀至第四世紀的時候，用魚以代表耶穌；因希利尼的魚字內所包含之字母，把他特別分而書之，即耶穌基督，上帝的兒子，救世主是也。故用魚以代表耶穌之名稱。

(一) 魚代表食物，即前耶穌在世曾以五餅二魚飽食五千人，耶穌為信徒靈魂的靈糧，此意在某古墳中尋得一聖餐圖，圖中有卓一方，七人在坐，卓上有五餅二魚，卓中有二耳杯，中坐者一長老作分餅狀。

(二) 魚代表洗禮；魚游泳於水，如人之受洗。

(B) 其他標識，如鴿，十字架，船，牧者，鐵鎚等。鴿表示平安，船表示教會，鐵鎚用以表示有確據的希望。此種標識，乃與當時之信仰有關，而非直接代表基督者也，如孔雀與鳳凰以代表生命不滅之理，星與他種標號如玫瑰，百合花等在中世紀中皆代表聖母。中世紀人民所最注重者，即耶穌之死，故在美術中發現十字架，與死時所用之刑具如鞭，釘，斧，梯，刀劍，長鎗，燈火等類。聖心圖（聖像之胸懸有聖心可見者）與今時圖畫帶有 INRI 四字者，其意即猶太人王拿撒勒人耶穌也。如經上所記：「彼拉多又用牌子寫了一名號，安在十字架上，上寫的是猶太人王拿撒勒人耶穌」（約 19:19）。其發起原始，在十三世紀時。

(C) 標章（國章）普通常見者之圖號如 A，阿拉法，俄梅嘎，乃希利尼文字母之首尾二字母，以表示上帝無始終也。又常見有 H O

三字母，即耶穌名字之縮寫也。X 即耶穌基督也。後改書為 X 時，君士坦丁歸依基督教後所發現的，過百年後此字蕪沒了。

(D) 許多象徵中，其初最堪注重者為魚，後則改書十字為最緊要者。上古基督徒日常生活皆畫十字（如天主教徒入聖堂時以手指畫十字於胸際然）。最初不敢明書出十字，因有避諱，因當時以十字為刑具中最酷者，乃暗作標識以記之，如卍形如鐵鎚上代有十字，而不直書十字，或畫卍字以代十字；畫樹，樹旁生兩枝，枝下有鴿，亦表示十字架之意。在第五世紀發現之十字架乃純真者，在此以前有一十字架形如丁字形，乃犯人之刑具也。

(E) 聖像十字架，中世紀用此者甚多，以前教會中人對於耶穌釘死問題，皆避諱之，只有十字架而無像。自君士坦丁入教後，將十字架之酷刑取消。後人發現十字架帶有聖像，第一次發現乃在羅馬薩卑那 Sabina 會堂之門上畫有十字架帶有聖像，時在第五世紀也。又英京倫敦博物院存放一十字架，以象牙刻成，帶有聖像，第一真正聖號十字架，現存於意國夢慕城 (Monza)，是物為第六世紀所造者。至查理曼 (Charlemagne) 時，在主後八百年，普通社會用此十字架作標號的甚多了。

II 標圖 (Typos)

以上所提象徵，有許多是外教所襲用者，譬如當時基督教初入中國，乃襲用佛教之名義，禮節，與儀式，亦有自舊約中擇取以某某有

名人用以代表耶穌；如摩西以杖擊石流水；摩西預指耶穌；水指洗禮；又以撒之被獻於上帝，正如基督之替人犧牲受難也；約拿被大魚所吞，三日後復被吐出，如經上所記：「耶和華安排了一條大魚吞了約拿，他在魚腹內三日三夜。耶和華吩咐魚，魚就把約拿吐在旱地上。」（拿 1:7-10），其意如耶穌死後復活之意。挪亞之方舟，含有二意：一即得救，二即洗禮。在古時，此種圖畫有石類雕刻物，刻於古墳石碑上或描畫於聖堂牆壁上，等等不一。以新約所載之耶穌聖蹟，首先發明者即善牧圖。圖有二種：一為飼羊圖，二為負羊圖。最古之善牧圖，現存於英國教皇宮博物院內，是圖原始創自第三世紀。但至第四世紀，此圖業已不復見矣。繼而發現善羊圖，善羊即耶穌基督，如經云：「觀上帝之羔」（約 1:19）。時有羔羊之四周，附有小羊十二，其意即指十二門徒也。亦有羔羊之肩旁帶有十字架，頭上環光四照。至第七世紀，以動物代表耶穌之風尚，漸近普遍矣。以獸比人，於理不合，况以比耶穌更屬悖理不宜，故教會曾禁止人以任何動物再來代表基督。而以人像代表基督，則可因經云：「道成人身，居於我儕之間」（約 1:14），教會雖有此種議案，而與當時之習慣，無大影響。

III 寫真 (Portraits)

(甲) 畫耶穌聖像者，非只畫耶穌一人，亦同時描寫福音書所載之事實。畫師亦非一人，所繪畫作品亦各不同，故所畫聖像之容顏，更無特別標識，其衣裝如教師，不易辨別。自第四世紀起，耶穌首上畫有

環光，至第五世紀，使徒首上亦畫有環光，而耶穌環光中則畫有十字架以示區別。最初發現聖像畫，為聖母懷抱聖嬰耶穌與東方博士朝見圖，此畫乃在一某某古墳內所發現者，時在第二世紀。又古墳內載有拉撒路復活之像，也有復活，洗禮與聖餐圖，此三者皆與人生死大事有關，此種聖圖表示耶穌有能力救世，出死入生，今於天主堂內所見之十四受難圖，皆非古物，乃於十六世紀時所臆造者。

基督受難被釘十字架圖，首先發現於第五世紀，於一羅馬城之薩俾那堂木門上，只有耶穌被釘之形而無十字架。圖上無十字架，蓋基督徒不欲描寫十字架之刑具也。此圖描寫耶穌為青年，有鬚髯而張目，又一十字架係彫刻於象牙箱匣上，而耶穌無鬚而張目，有馬利亞約翰站立一旁，復有辱罵基督之猶太人，附近有賣耶穌之猶大經死於樹上，匣之被面更有耶穌背負自己之十字架圖。至查理曼之時 (Charlemagne) 在紀元八百年為王，若像十字架架很普通的。有一種聖像為年青的，活潑的，表示耶穌能勝死亡。又有一種即現在所習見者，此種先發現於東方教會即希臘教，第一種流傳於西方教會羅馬教。至中世紀，及第二種若像十字架架流行於東西教會，而第一種就完全不見了。

(乙) 神學化的圖像：

以上各圖皆根據於事實的，即福音書記載者，如耶穌以五餅二魚飽食五千人圖，耶穌受洗圖，耶穌首戴荆棘圖，耶穌於迦拿以水變

酒圖等等。此外，復有一種理想圖畫，含有神學の意味，最初耶穌施行聖餐圖，以己之身為祭，又有耶穌棄權登榮，末日審判世人圖，四周有聖徒，氣像森嚴，其形成赫，至五六世紀時，耶穌登榮圖頗盛一時，此圖背景係由數示錄記載而得，耶穌復來時，有天使，聖徒及殉道者，最著名者現存於君士坦丁堡聖索非亞(Sophia)堂之正門上，此圖畫耶穌登寶座，位前有皇帝屈膝跪伏狀，至中世紀此種畫像與彫刻圖樣百出，有一種圖畫為耶穌加冠於聖母首上；又有三位一體，以三人代表之，背十字架者為聖子耶穌，佩戴冠冕者為聖父，首上有鶴者為聖靈。此種圖畫種類不一，要知彼時宗教思想傾向於物質觀念也。

(丙) 聖像類別：

據特澤(Diers)之研究耶穌的聖像可分三種：

(1) 青年式：一無鬚提出自理想的青年像，面貌和藹嚴正，表示主之完全人格。

(2) 中年式：面有鬚髯，幹軀雄偉，精神剛毅。

(3) 厭世的聖像：帶着含辛茹苦，受難抑鬱之狀。

除上列三種外，復有近代耶穌聖像之研究，美術家以各法形容完善人格，本章所論聖像類別，始知耶穌真正聖容不易覓得，其歷史中所記皆為理想的，雖然美術家專心凝神臆造畫出之作品，代表耶穌的真善美的神格的，成爲歷代信徒所公認的聖像。(朱友漁)

初期教會
的基督觀

CHRIST IN THE
EARLY CHURCH

本篇的標題，範圍寬廣，若欲詳述，殊不可

能；所以只選擇幾個重要的意思，略加提示。

在初期教會(或稱使徒教會)的眼光中，完全爲基督所充滿，凡基督徒的生活，思想，都以基督爲中心。

在初期教會中，言論和實行並無區別，蓋信仰與生活已合而爲一。但是爲要醒目起見，仍分爲兩項：(一)初期教會對於基督人格的信仰；(二)從實行與敬拜上，可以察見初期教會對於活潑的基督，以及基督當日與人類關係的觀念。

至於初期教會的時代是如何計算的呢？普通說，約在耶穌被難至紀元後六八一年，正開第六次宗教大會議的那年。但是在這個時期，有一件重要的事情，乃是奈西亞會議，所以本篇所論，自紀元始至三二五年間之事爲多。

I 初期教會對於基督人格的信仰：

(一)(甲)除哥林多書外，所存在的以羅馬主教克力門的書信爲最古。其書作於紀元後九五年，乃是勸勉一個紛擾的教會統一和有愛心，所以書中所講多是偏於實行的。書中也有一篇頌歌，頌揚基督的尊貴和先在。(乙)還有克力門第二書約作於第二世紀中，書中多爲講道辭，除新約外，講道的篇章，當推這篇爲最早。書中竭力說基督卽爲上帝，他是先在的。對於基督的降生也特別用力闡明，說：『那救我們的主，先是靈，然後成了

肉身)。(丙)伊那書所寫的書信，乃是第二世紀中最傑出的著作。大概此書是他在一零七年決意往羅馬殉道時所作。這是寫給小亞西亞各教會的，稱呼基督為「我們的上帝。他的血即是「上帝的血，他更是「上帝的獨生子。」「父藉着他的口訓諭世人。」他是替代上帝降生世上，他為人的生活，受難，復活，繼續的生存，並且他有神人的兩性。他是唯一的醫生，他園肉體却也是神，也是人，是馬利亞的兒子，他也是上帝的兒子，先受難以後就再不受難，基督我們的主。」(丁)還有巴拿巴，是使徒教父之一，也作了一封書信，著作的時期約在紀元後七十至一三二年之間。在這書信中論基督說：「他是全世界的主，上帝從世界的根原向他說，「我們要照着我們的形像，按着我們的樣式造人。」(戊)哈馬斯也有一封書信，名牧羊者，著作的年期也很早，約在紀元後一五零年之間。他對於基督的觀念，也和上述諸人相同，說「上帝之子在宇宙萬物未創造之前已先存在。他在創造世界時與上帝同工，萬物都由他扶持。」但是對於耶穌降生之事，哈馬斯所論不甚清晰，大概因為他不是深刻的思想家，而是一個實行家，所以並不斤斤於一般教義的解釋。

(二)第二世紀初葉，有一種護教派興起，極有學問，他們大都是異教的哲學家而轉奉基督教的，所以他們常和異教徒辯論和解釋他們的新教義。(甲)亞立司泰和哈德良皇演講，他稱「基督為上帝，從天降世，藉希伯來童女而生。」(乙)查士丁馬忒為那不信道

者，用問答體作了一書，證明基督與上帝為一體，又尊他為主的天使，其中竭力證明基督的神性與先在，他的著作，無疑是深受約翰福音論道的影響。(丙)還有一册很美麗的書信，稱為給提烏奈特書，其中稱基督為最巧妙的創造者，為父所差遣降生於世。

(三)因為要對付教外的攻擊和教內的誤解，所以基督教對於基督的性格，不得不確定一種詳明的解說。這種趨勢發生在第二世紀的臨終。因為在第二世紀的初年，有智慧宗派發生，其中含有一些基督教的教義，却又包含一些教外的哲學，他們的目的似乎是要將基督教的教義和希臘哲學混合為一。智慧宗派，從牠的內容看來，和基督教大不相同，因為牠是二元論的，並且主張凡物皆惡的學說。因此他們否認基督有完全的人身，以為神性與人性不能聯合於一身。(參約)1:4, 2)。所以智慧宗派的基督觀，並不以基督為真由馬利亞而生，他的受苦也並非是真的。(甲)最初反對智慧宗派的有里昂主教 哀利紐，他以使徒教會對於基督的信仰為標準，攻擊智慧宗派的謬誤。他說：「使徒教會所信仰的乃是基督耶穌為上帝的兒子，為了救贖世人而降生；……以後肉身復活升天，以後還須榮耀地降臨，聚集萬物歸獻上帝，將全人類重又改新，所以基督耶穌是我們的上帝，救主，君王，當受全人類的敬拜。」哀利紐也講基督先在之道說：他是先在而不是被創造的，他的人性是完備的，無罪的，也是實在發現出來的。他是神人一體，他的降生將全人類包括其中。」(乙)在東部

反對智慧宗派的，有亞力山大大學派的克力門和阿利金，他們竭力發揮基督的觀念，說「道」是內在於宇宙的。他們兩人很主張父與子同屬先在，與基督是神人一體之說。

(四)在第三世紀時，有許多異端興起，從各方面攻擊基督教的教義，常評論歷史上基督的神性，以及基督先在之道，以為這種教義與上帝為一之理不能相合。(甲)猶子宗派，他們似乎是以迦宗派繼承，這派在羅馬的領袖，有狄奧多特和阿替門二人，他們主要的教訓乃是從屬之道，說聖子是順從天父的。他們以為基督不過是一個高尚的人，為天父嗣為聖子。以後有一著名的學者撒摩撒達人保羅，因為信奉前說，為安提阿教會予以開除。(乙)還有一種名父苦宗派，將聖父聖子聖靈合而為一，因此就說歷史上的基督乃是天父自身，天父自己降世，受苦，被害在十字架上。有了以上兩派的異端興起以後，就引起了許多人的反對，其中最主要的為希利透和丟尼修二人。因為他們的著作，留存到今日的，殘缺不完，所以也不能詳知他們的主張。到了第三世紀時，人們的議論更紛紛不一，所以急需一最後的解決。當時教會普通都反對以上兩派而信奉正統派，但是當時確是有一極大的困難，乃是神學的名詞尚未定立正確的解釋，所以就令各人意見不同。當時雖有種種的異端派別，然而教會的信仰，仍為(一)歷史上的耶穌基督乃真為上帝，與天父同為先在；(二)他也有真實的人性；(三)他永遠聯合神人兩性於一身。

(五)紀元後三二二年所發生的米蘭詔旨開了基督教的一個新時代。一切的迫害也止息了，基督教就趨向作國家的宗教。雖然入教的人立刻蓬勃，不過也有一些害處，因為他們並未深受教道，所以就將許多異端邪說混入基督教內，意欲將基督教與異教同化。(甲)有一亞力山大大教士名阿利司，早年曾在安提阿學神學，他倡議一種新的學說，以致教會不得不召集一宗教大會議來確定教會的信仰。阿利司的學說和「猶子派」相似，以為基督是上帝之子，較萬物為先，然而也是被造的，所以不能把神的榮耀歸於被造之物，無論他是若何榮耀。因為教會中從異邦加入的人很多，所以阿利司的學說盛行一時。到了三二五年開了奈西亞會議，就有阿他那書起來反對。於是在大會中定立奈西亞信條，主張父與子是合一的實體，他從永生有位，與天父一般。在第四世紀中，引起了不少的紛爭。到了三八一年君士坦丁堡大會議時，就把奈西亞信條基督完全為神之說重新定立了。(乙)還有阿坡林宗派，也是反對阿利司宗派的，說基督的人性是不完全的，神的精神代替了他的精神。這個學說也為君士坦丁堡大會所指斥。以後，在奈西亞信條上加增幾項，注重基督真實的人性。(丙)紀元後四三一年，舉行以弗所大會，討論基督一身包含神人兩性的問題。(丁)景教的教義沾了一些智慧宗派的思想，彷彿把基督分作兩位，那馬利亞生的不能正式稱他為上帝，直至生後，才與「道」聯絡。教會反對此說，所以定馬利亞為上帝的母親。(二)又有

做替歧所領導的一派，也是反動派，他們所主張的正和上述的相反。他們抬高基督的神性，而抹煞他的人性，說他的人性為神性所吞滅。所以四五一年開加爾西頓大會時斥責做替歧的錯誤。(丁)做替歧宗派却說是過於尊重基督的神性，很感動東教人民的心，即在加爾西頓大會也不能改正他們。這時就起了一個「一性說」的大辯論。第五次大會(五五三年開於君士坦丁堡)責為不當，因為教徒正當的信仰，也應相信基督有完全的人性。到了第六次大會(時六八一年開於君士坦丁堡)，這懸久未決的辯論宣告終止，當時流行的「一性說」也無形消滅，一致信仰基督有人神兩性，惟前者是完全順從後者的，所以神學是逐步發展而完成，最後就達到了一個完備的信仰。那些時代是有許多的迷信，和不息的智慧的尋求，許多人都想把基督教和異教同化，但終不能成為事實。所以奈西亞與加爾西頓兩大會議，應付衆人的盼望，並不偏於一方面，而把真理定一折衷之道。他們按照聖經和最初教會對於基督的信仰，定規基督的人格。因此奈西亞信條就作了以後信仰的標準。

初期教會對於基督的敬拜：初期教會對於基督生了無限的敬拜之心，甚至有無數男女願為基督生死。他們所受的感動，並非由於信條而得，而是由於他們看主是生活的，是與他們同在的，是和他們彼此有交通的；信徒不但以基督為牧羊者，祭司，也是以他為宇宙之主宰。那麼，信徒對於基督就發出熱情的愛，願從祈求，和敬拜。

(一)(甲)羅馬的克力門看基督是我們獻祭的大祭司長，是我們軟弱的保障者和扶助者，天父藉着基督來教訓我們，聖潔我們，榮耀我們。(乙)克力門第二書開始就是感恩的言語，說：「我們有甚麼感恩之物奉獻給耶穌基督呢？或是我們結了甚麼果子可以配他的恩典呢？我們所受的恩典真無窮盡！他將光照亮我們，他如父子一般地教訓我們，在我們滅亡時他拯救我們，創造我們，從一無一令我們得受生命。」(丙)伊那書的愛主基督，如火之燄。他說：「基督耶穌與我們人的生活，有不可分離的關係。凡是一個真實的信徒，從頂至踵須得充滿着基督的誠命，如披上甲冑一般。人生生活的始和終應當信仰和敬愛耶穌基督。誰得到了基督的道，誰能聽到他無聲的言語。」伊氏為要得到基督，情願往羅馬受苦殉道，以為這樣才可逃脫世情的捆綁，而得到真實的自由。基督耶穌的血乃是永久常存的快樂，那些不能體貼基督耶穌的人，正如墳墓的石碑，只鏽着那死者的名字。(丁)提烏奈特的書信中说：「道」在太初時顯現，光耀如新，然而却仍是舊的，然在聖徒的心中常是新的。教會藉着那「道」而得豐富，并且恩典常得發現出來。這恩典是賜人了解和顯示奧妙於聖徒。(戊)查士丁馬忒從小即為哲學家，他有尋求真理之心，曾進入柏拉圖派，斯多亞派等，但是這種種都不能滿足他求真理的願望。以後，他在海邊遇見一老人，給他一册聖經，披讀之後，他對基督就發出了熱烈的愛，他說：「在我的靈魂之中，燃起了一線光明了。」

(二)衆信徒不但敬愛基督，并且也願從他，以他的誠命爲要務。哈馬斯把離婚看爲淫奔一樣。查士丁馬忒也以爲對於基督所說離婚，赦免，行惡，辱罵，願從官長等教訓，我們應當絕對順從。

(三)初期教會敬基督爲主爲上帝，是極顯明的事實，并且有些是直接向基督禱告，感謝。(甲)從普林尼的書信中，知道當時教會有一定的日子聚會，當在天色微明之時，歌一頌詩，有以基督爲上帝之意。(乙)亞力山大的克力門也編一爲小孩歌唱的聖詩，其中讚美基督爲元首，牧者和君王。并且教會也將神的榮耀歸基督。(丙)基督與信徒親近，最先顯現於聖餐中。伊那書說：「聖餐的餅和杯乃是信徒與主聯絡的要具。」查士丁馬忒以爲領受聖餐，必須有信心，受洗，和遵守基督的誠命，那麼才和基督有活潑的聯絡。因爲領受聖餐是非常重大的事情。在哀利紐和教父們看來，聖餐是將基督的生活傳給我們的典禮。(丁)殉道者的證言也很可取，伊那書在皇帝前被審問時，說有受難的基督在他心中。白理喀被審問時，官長命他辱罵基督，他答道，我侍候了他八十六年，他從未虧待我一次，我又怎能對他無禮呢？里昂和偉恩兩城的殉道者，受苦很大，不過在他們身上，却顯現了上帝的恩典和榮耀。他們的忍耐表明了基督無限的恩典。殉道者都很有力量，因爲他們堅定承認耶穌的名字。馬克息馬斯並不以殉道爲痛苦，反以爲如受膏之榮。總之，他們雖在苦難之中，却將基督永存在心。

(四)查老墓洞中石刻的碑文，也可借以作證，雖然言語不多，然而却含有很巧妙的意思。如你是活着，「你靠基督活着」，「得有平安」，上帝要使你靈復活，「死後的生活是何等安穩。」

(五)最初基督的畫像大多是象徵的表記，最普遍的是羊和魚。最早的就是畫着一個好牧羊人，有一隻迷失的羊背負在他的肩上，這是表明主與信徒的愛心。這比較在世情俗慾中受苦的人們，有多麼大的平安呢？

(六)基督與教會和世界的關係，也有圖畫表明，題名曰「榮耀者」，畫着基督在榮耀之中爲王，有表現他爲王，先知，祭司等官職的章記。初期基督徒的觀看耶穌，不僅以他爲歷史上的基督，和將來審判世界的主，雖然他們確是含有這些觀念，但那最重要的觀念，乃是現在掌權的基督，他管理着普天萬國，更有無數的聖徒環繞他，向他敬拜。在羅馬著名的教堂中，有大大理石的基督像，乃是表明管理他們的意思。

(七)在神學與敬神上，教會在保羅以後則有阿他那書。他很有成教主具有神人兩性。他著了一本「道」或肉身論，這本書不但根據嚴格的教律，更有熱情的信仰。他深信基督是活潑的一位，極有能力。基督的十字架和復活乃是歷史上無匹的兩大事件。「主所有在世上的一切成功的事業，如海中的波浪般不可勝計的。希望主的道實行各地，破壞異邦拜偶之風，而使人心向善。敬拜教主，是最高尚與超乎

萬物的事。」

(八) 活潑的基督不但在教會歷史上，挺身出來作愛和信的中心。在巴特里克的一篇詩中，當那時正是五六世紀混亂的時代，文化低落，所以他們只有以基督為世界拯救唯一的盼望。他的詩是說：

「基督借我，基督在我前，

基督在我後，基督在我內，

基督在我下，基督在我上，

基督在我右，基督在我左，

基督在砲壘內，

基督在戰車中，

基督在船樓上。

基督在對我思念的各人心中，

基督在對我說話的各人口中，

基督在凡眼看我的眼中，

基督在凡耳聽我的耳中。」

(E. Morgan, 馮雪冰)

中世紀的

CHRIST IN THE

中世紀的基督學，可

基督觀

MIDDLE AGES

說是前時代的產物，

不過是加上了一些新的威力，如奧古斯丁，大格列高里，安瑟倫，伯爾拿，亞畢拉，彼得倫巴，多馬阿奎那等。還有新柏拉圖派，他們的著作

都很有威力。「猶子說」也盛行於亞美尼亞，在八九世紀之間，更流傳到西班牙。當時福音主義的思潮也很占有勢力。智慧陰陽混合宗派 (Gnostic-Manichaeism) 是很古流傳下來的，這時又重現在潔淨宗派 (Catharistic) 中。在第八世紀時，大馬色的約翰，為希臘教會將前三世紀中所有辯論基督學的文字集合起來，這發生了很大的威力。

(一) 聖奧古斯丁最尊崇基督，自小就遵守主的命令，起初，還沒有進入他的心，所以他在諸教之間，找尋人生的得救之道，但是那些都不能壓足他的願望。奧氏天資聰敏，極有學問，教授哲學，著作書籍。以後，道進入了他的心中，使他頓悟往日之非，於是他就一意嚮從基督，他以「基督為上帝與人間的中保，」是超乎萬物之上，永為上帝所祝福，「他是道路，真理，生命。」雖然如此，降生之道與奧氏起初不大十分了解。他以基督為一偉大的人物，超過平常的人類，所以他以為基督有完全的神性，因此反對阿利司派的言論。以後與奧氏漸漸傾向兩性之說，但是終他一生，對於基督一身所有神人兩性的關係，並無確切的界說，也沒有說上帝的道與基督聯合為一體。他嚴密地防止基督神人兩性混合之說，他也不承認基督的人性為神性所改變。他將基督的人性稱為「衣服」，「聖殿」，「器皿」，和「工具」。因為牠和上帝有聯絡的關係，所以基督最初就有完備的知識，而他之所以不主張得任何的知識，乃是為了門徒的緣故。

奧氏並不確知道成肉身是世人得救所必需的一步。他以為基督

督的身體是和亞當的形像一樣，乃是由童女馬利亞而獲得的。這不是從情慾而生，乃是由於精神的信仰。因有他的降生，我們的靈就成了他的百體，而惡魔也爲他所制伏。按照神的計劃，基督必須用他自己的死亡來贖取罪惡的人類，他獲得了一個人的身體，和人的性情，但是却毫無情慾。他得到了人性，却將人性潔淨。他並沒有屏除上帝的形像，當他在世時，仍繼續與上帝同在。與氏和保羅一般，以爲基督的降生含有自卑之意，至死順從；他也竭力主張神的本性是永不改變的，常是體恤人類精神和肉體上的痛苦。對於基督救贖的工程，與氏以爲就是從惡魔的權力之下把人救出來，因爲人性犯罪以後，上帝就此離去，而爲惡魔所佔據。基督沒有把我們的罪惡放在他身上，而是把罪惡和刑罰都一例抹消。基督的死是有救贖的能力，因爲他不是從情慾而生，他的公義一無瑕玷，並且對於上帝有心願的順從。耶穌暫時的死亡，就是信徒脫離了永久的死亡。

與氏推崇教會和教會的禮儀。他以為教會的禮儀可以將基督所成就的功業傳給世人。

(二)大格列高里對於基督學並無卓越的學識。關於拘守教會的法式和聖禮的教義，他比與古斯丁更甚，因此使教義失去了活潑的精神。他也較奧氏更深刻地確說，基督贖罪的工作，是把人從魔鬼無窮勢力的轄制之下挽救過來。那由童女所生的神人，是不由情慾而生，是上帝和世人之間的中保。人若要使基督的救贖之功發生實效，

必須親受生活的苦難。『基督也是先被釘十字架，然後才得掌治天地的大權。』

他也很注重基督爲人所求之事，但是這似乎必須經過天使，聖者，施捨，彌撒等有價值的禮節。他以為基督的死不是必需的，上帝也許可以用別的方法來代替。他以為基督的死乃所以顯示上帝的愛，這也是教訓我們不要懼怕世界的痛苦，而當懼怕塵慾的纏累。他用獻祭的眼光來看主的晚餐，這對於基督的人格和聖餐在歷史上的意義都看小了。

(三)在第八世紀末葉，西班牙的猶子說盛行一時，有阿爾琴爲領袖，大查理曼與大會也在旁輔助其事，他們的目的乃在反對景教的教義。阿爾琴力言基督不是「一人」，而是「一人」，他在「許多事情與人相同，但是却沒有罪。」阿氏又說神性與人性相聯絡，即將人性消滅而只留神性。這種猶子說似乎是一種反動，叫人不要把加爾西頓宗派 Chalcedonian 之說講得太極端了。這時雖然沒有完全受伊替歧宗派 Eutychianism 的同化，然而幾乎破壞了基督完全沒有人性的說了。

約在中世代時希臘教會論基督爲上帝智慧顯現，也很重視他爲先知之道，但是拉了教以爲最重要的，乃是把他看作君王。教會藉此可以掌握大權，教會領袖自以爲在世代基督行使事務，這結果就使信徒與基督之間，直接的相通從此消失。教會用掩飾的話說，基

督已無需親臨人間，所以將教會就此付託他們，總之人們也就慢慢地把教會看作現在而活潑之基督的化身。

(四)論及中世代的基督學最占有力之爲一無名的作家，他著有許多的書籍，都不留姓名。其中很有新柏拉圖派的學說。有些人就以爲這是丟尼修所作。但是丟尼修的年期甚早，當保羅到雅典講道時，丟尼修即受感入教。在那些書中，其學說的特點，乃在特別提高聖子的地位。說他是超於萬物之上，也是萬物的聯絡，合成一體，而爲聖子。他是超邁「自然」，更在世界成「因」之前。在不完全的事物中，只有他是完全的。這些談論與淮南子論道之言有些相近。他既然如此窺測聖子，該是不信「道」成肉身之事了，但他還沒有離開教會的教義信條，不過其說較寬而已。所以他信有降生，耶穌確曾親自來至人間得了血肉之軀，雖然他的降生有不可言說的自卑，但在他的本性上却並無變異。耶穌雖超過我們，然却有屬人之心，他不但是一個完全的人，更是一個完人的模範。他用超人的性質演出人類的作爲。甚至似乎上帝在他中間變成了人，就令耶穌發展那神人的精力。照着丟尼修的看法，在宇宙之間似乎無處可以安排神人耶穌基督的地位。把他安排在人間似乎降低了耶穌的地位，把他配列在神中，彷彿又有些和幻影說(Docetism)相近似。在七八世紀時，這種議論在東教會流行一時。

(五)自認奉教的馬克息馬斯，死於主後六六二年，他雖是一

個堅信兩性說者，然由於丟尼修學說浸染，却另外有一種奧妙之道。因爲他的學說和一性說相抵觸，所以爲東部的皇帝定爲流罪。他很佩服丟尼修，在思想上也和丟尼修同樣入於偏途，有些泛神論，也有些像泛影說。「道」成肉身之說，馬氏看來至多不過是神的閃電般的一現，并且這也不只限於耶穌一人，只因爲耶穌沾染神性的容量比常人富足些而已。由此看來，馬氏的學說是很混和各派的哲學和學說的了。馬氏的學說，在東教很占勢力，只須看大馬色的約翰（死於七五四年）所作「智慧之源泉」一書，就可知其大概了。約翰堅持耶穌有兩個意志之說，并且屬人的意志也有自由。他也講丟尼修之說，說神人的精神，各有其自由的行動。然而他仍極力陳述這兩者是合一的。他說人性受了神性的感動，彷彿變成了神性，他用比喻以明其意，說如同鐵在爐中煅煉，通體皆紅，正如神入人性變成神性。那樣耶穌的智力得了神的精神，再分神的智識。論及耶穌，他本來無須祈禱，這不過是尊敬上帝和給我們一個榜樣而已。但他對於牧替枝以爲神能歸能力於人之說，是他所不贊成的。耶穌的身成了道的身，耶穌的靈成了道的靈，惟有他人的性質始終不變。那麼可以說，耶穌的神性和人性的協和，使主的身體更受神性的活動力所豐富。約翰真不愧爲一個大思想家。

(六)丟尼修和馬克息馬斯的思想，在十四世紀中又重現在阿托斯山的修道士中。修道士可分兩派，一爲修煉派 Hesychasts，一

爲靜默派 Oratorians，這時發生了修煉派的辯論。其中有一派願和拉丁教會聯合，而別一派却極力反對。但是修煉派有帖撒羅尼迦主教和以弗所大主教盡力的辯護。帖撒羅尼迦主教卡巴西勒塞的基督學是非常卓越的。他堅持加爾西頓大會的教義，遵信兩性與兩意志之說。他以為教會的聖禮可以傳流基督的生命給我們。洗禮是表明基督的生活重生在我們身上，基督的死是完成了救贖的工作。基督的降生乃是潔淨人類的心，也是藉着聖餐付於各信徒，在聖餐中我們靠着基督的力量，和上帝發生血統的關係。

(七) 約翰司各脫 伊烈基那 (死於八世紀左右) 因爲他很佩服丟尼修，所以將丟尼修的書籍一齊翻譯出來。新柏拉圖派的學說也藉着他流傳入西方，以後對於西方教會的基督學思想很有影響。他的言論比較東教更多有趨於泛神論之說，他也有幻影說的色彩。不過他的言論很難明白，因爲他要完全表明基督實在爲人和所有救贖的工作。他說道成肉身就包括宇宙內一切能見與不能見之物在內。耶穌改新萬物，抬高人性超過一切，使人性和他的性都改變爲神性。這樣，耶穌救了全人類，全人類就在主中稱揚而坐在上帝的右邊，因爲人類就成了神。這樣的觀念，造成肉身與福音主義的罪惡觀救贖觀不留餘地。

(八) 聖 克托羅 (死於一一一四) 和 聖 克托理查 (死於一一七三) 二人把伊烈基那的接神術變爲人在上帝中的歡欣狂

喜。他倆對於教會所有的教義，以餅與酒代表基督的身體和血，吃了以後就可和基督聯絡之說，尚嫌不滿，所以說信徒當和基督有精神之聯絡方稱完全，這比聖化體說高出許多了。他倆的基督學很明顯是帶有丟尼修和伊烈基那的學說的色彩，但是對於道成肉身却堅信爲歷史上的事實，并且信徒與基督的聯絡神也居於善人之心

(九) 厄克哈 (死於一三二七) 是很有哲學的神祕主義神學家。他完全不承認神人之間有任何的區別。凡一切被造之物都屬空虛，凡信徒都是上帝的獨生子，和基督一般。凡聖經對於基督所論的話，關於我們善人也必如此。厄克哈確是把人放在和基督同樣的地位了。

(十) 約翰陶雷 (死於一三六一) 是純粹屬於新柏拉圖派的思想者，他承認基督的降生與受難，於救贖的工作上是必需的。他說萬物都與基督有聯絡的關係，人因罪而墮壞了自己，靠了基督纔得救贖回來，基督是無名可名的。他藉着最聖潔的童女馬利亞而生。他爲了憐憫人類，所以願和人類聯絡。陶雷論耶穌的人性，說他行尊降貴，在十架受難之時，也爲神德所眷顧。陶氏更竭力發揮基督受苦的必要，因爲全人類已陷入永死的罪網，和上帝的永怒中，基督就釋放人，使人和上帝和好。

(十一) 坎特布里的安瑟倫 (死於一一〇九) 是中世紀神學家

中很堪注意的一位。他對於基督並不持新說；但對於救贖之道，却不承認基督的死乃是用以償還魔鬼的債，使魔鬼可將人類釋放之說。他以為基督的死乃是因為人的罪孽太重，所以必須用相等的苦難來抵償。他受了奧古斯丁和伊烈基那的影響，以為聖父聖靈不能化身爲人，所能降生者只有聖子一人。所謂道成肉身只是成全了神人品位的合一，而不是將神人兩性的合一而已。神變作人，只是取得人類的一席之地，却並不取得人性。所以神沒有變作人，人也沒有變作神。所變成人者只是聖子的品位而不是神性，這樣三位一體不能合於基督一身了。

(十二)亞畢拉都(死於一一四二)對於三位一體之道有他自己的見解。他說上帝永不改變，所以不能降生爲人。他反對平常所說神成爲人，人成爲神的言辭。他說上帝自己並沒改變甚麼，只是藉着耶穌行使他的工作。上帝的智慧顯現在耶穌身上，才可以令人達到救贖之路。他也很注重耶穌一生的事功，如他的死和復活，都有爲我們榜樣的深意。

(十三)彼得·倫巴(死於一一六零)作了一本書成爲中世代的課本，因為這本書令他得了領袖的地位。他師承了大馬色約翰的學說，但是他也深受奧古斯丁思想的影響。他對於新柏拉圖主義很有研究。據他看，聖父和聖靈沒有甚麼不可降生爲人之理，但是那造化世界的主，就是聖子，降生爲人是很合理的。聖子所取得的人性，含有

身和靈，這就是人的要素。這人是不受罪的轄制，但是因爲人類將受刑罰，而他却願意爲人負擔這個責任。雖然他的肉體是亞當的後裔，但是他却沒有邪慾。倫氏又說，聖子降生不是他成了人，乃是他的入位成了人。靠着聖子，神的性就可和人類聯絡，然而他不致說神性成了肉身。他對於各派所論以爲在基督一身備有神人兩性之說，加以否認。他說聖子的降世救人是非必需的，是附加的，然而基督的中保的工作，却完全是由他的人性而成。這樣看來，他否認基督兩性聯合的實在，而以降生爲神的顯現而已。我們和聖子和好，也是和聖父聖靈和好。那三一的神由於基督人性的中保抹消了我們的罪孽。這挽回之功發源於基督的受苦，使人因此感動，效法基督而愛上帝。和好的權力不出於基督，然而上帝却使基督的生活與死亡，成了挽回的工作。他否認基督的人性有人位，當然他也否認基督的恩典和智慧逐漸長成。倫氏否認上帝從降生中得到了他從前所未有的事物，就是說，降生的前後，上帝是毫無改變的。這學說以後就成了虛無論的一派。

(十四)賴厘堡的熱哈(死於一二六九)很反對虛無論。他主張基督確爲童女所生，可稱爲至尊至貴。他以為基督的人性與至高之神有相同的尊榮和權能，我們也應當用最高的意義去崇拜他。他說基督無所不在，充斥世界；又說基督的身體是靈體，爲時間空間所不能限制的。

(十五)多馬阿奎那(死於一二七四)的哲學很受他前輩的影響,尤其是他的基督學受大馬色的約翰和丟尼修著作的指示。他也以為假如人沒有罪孽,就不必有基督降生之事,但是他反對當時以為道成肉身便如上帝穿了一件肉身的衣服那樣的觀念。他力主神和人類之間該有一種個人的聯絡,但他又否認造物者不能與被造物相聯。一方面他既然反對虛無論,另一方面却又減少「道成肉身」中含有神性的要素。如同中世紀別的神學家一般,他否認基督的人性是有人位的。只有聖子與人類聯絡,但這聯絡沒有講神性與人類。基督的靈是被造物,所以知識也是有限的,不能包括神的知識在內。同樣,他不承認基督的無所不能。他主張基督有兩個意志,一是屬於神性的,一是屬於人性的。神性的意志是為行動的總原,而人性的意志却只是工具而已。但是這兩者還是彼此和洽。論及救贖之道,他也以為上帝儘有其他方法,可以不必使基督降生,但是諸項之中終以降生之法為最完善。不過他不能把基督的受苦和他的高尚靈體之說相調和聯合。阿奎那確是一個大思想家,他廢棄了似替歧的學說,景教的學說,和猶子說,但是在基督的神性與人性的關係,却不能得一自圓之說。

(十六)論及經院哲學的基督學,我們還須舉述一位約翰鄧司各脫斯(死於一三零八)。雖然他有數方面與阿奎那完全不同,但是在基督學方面却師承了阿奎那的學說。他以為神性不能成人,成人

即得人性,所以注重人性的基督。他很講究基督人性的分離與獨立。他以為人性的獨立是基督的人位所必需的,所以他以為基督的人性離去道也能成一入位,然這入位仍依賴上帝,而神性也能傳授給人。鄧氏並不講猶子說,也慎防有以基督的人性為空虛之道。

(十七)中世紀時福音派的基督學,大概都是依據聖經,而和二、三世紀的正統派相合。但又和猶子說有相同之處。這大概是受從阿美尼亞遷居到保加利亞移民所傳保羅主義的影響。這福音派以服從基督命令為要務,尤其是基督所傳的在山寶訓,也當效法教主的榜樣。雖然沒有忘記基督實在降生為人,然他們敬拜他為上帝。他們不拜馬利亞,不拜其他遺物。

(十八)希臘教與天主教在中世紀時很有拜偶之風。所以常有敬拜聖物之風。如尋訪基督衣服的零片,或基督的十字架的遺木。尤其喜歡的是繪畫的耶穌的造像。也有人說一二九七年達尼非斯第八在羅馬一個醫院中得一基督像。傳說有一婦人見基督背負十字架時流汗,所以將她的手巾給耶穌拭汗,耶穌即留了一個像在上面。像以上種種,大都由於當時人臆造出來的。(G. Morgan; 馮雪冰)

宗教改革神學的基督觀

CHRIST IN REFORMATION 常有
THEOLOGY 人說

基督教所有對於基督人位的教義,多自東教以及索西亞君士但丁堡加爾西頤三次大會而得;即在宗教改革時代,那些改革家的工作

也只是把中世紀所定的沒有意義的條例取消，而回復古代教會的原狀而已。以上所說的是不對的。雖然東西教都接受信條所規定的意義，並且接受三大會所定立的條例，然而宗教改革家對於定例的名詞，在其中加添了許多緊要的道理。

西教並不受東教的影響，因為西教的基督學自有牠特殊的見解，並且有合於牠虔敬的智力的定義。阿他那書與奧古斯丁兩人都很注重基督聯合神性與人性的道理，但是這兩人的觀念也有一些不同，阿氏以為這奧秘在於兩性的聯合，而奧氏則以為這奧秘在於那人的位。阿氏說：「我的教主必為那創造天地的偉大的上帝，他要把神性和人性在他自己身上聯合起來。據我看來那聯合兩性的奧秘是可信的，但不是用言語所能解釋的。」希利尼式的虔誠就是由於信仰兩性聯合的奧秘而培養成的。道成肉身是基督教中心的思想，而東教也看教恩是普及在道成肉身之中，信徒多吸收神性就能得救。奧古斯丁也覺到極需一位教主，他既是神，却也是人。奧氏在這一點上確是師承了推特連和安披司的神學，他對於基督的人位從新約中尋得了一些端緒，說那位教主「有上帝的形像」，也有「僕人的形像」，而確認這兩種形像，是存留在一個人的身上。這兩個「性」原沒有甚麼奧秘，但是在一個人的身上同時兼有了兩個形像；那同樣的一個人，既具「上帝的形像」，又具「僕人的形像」，而把這兩個形像，在一個人的身上混和了，聯合了，這就是他們之所謂奧秘。在

每個信徒的心中，都強烈地感覺到這兩個性的聯合。一般基督徒普通的思想，都以為在那一位的心中，有上帝居住其間，而那一位也就是上帝。這就是人位的奧秘。

這樣，信徒的虔誠，注重人位的奧秘，而不注重兩性聯合的奧秘。那麼信徒的心就必趨重個人得教的行為，更甚於道成肉身的事情。並且看出他所以能得教恩，多是由於那位神的生活、死亡、與復活的功勞，却並不注重道成肉身的事情。以上這兩種的虔誠的樣式，全是由於他們對於基督人位的智力的觀念而變異的，然而他們都一樣地接受這名詞的定義。

路德與其他的宗教改革家，對於基督的人位，偏於西教的觀念。所以路德與喀爾文所最尊崇的，就是那使徒信經。他倆都以這信經來訓導兒童。喀爾文說所有他全部的著作，只是解釋那使徒信經。路德也說奈西亞信經，或是阿他那書信經，只是使徒信經的註釋。因為路德的觀念，有如奧古斯丁，以為耶穌是一個人，上帝居住在他中間，而他就是上帝。

但是，路德雖然接受古代神學的信仰，却是用一種特殊的方法來接受的。他願意把那信仰只用淺顯的文字來表明，使那普通的人都可以明瞭。路德和其他的宗教改革家，都以為神學不當說到十分艱深，只能使幾個有學問的人明白，而使大多數的人都莫明其妙。所以在路德自己的文字或是演講中，很少用神學上的名詞，而採用一

於人所能了解的言語。

路德對於基督「格位」的觀念，是以救主的救贖之功作為出發點。所以他論基督的「格位」是從救主中保的工作落目，而不從形而上學上着想，說上帝該是如何？人性該是如何？而神性和人性又如何能以結合路德在阿塔內細阿得救的經過中獲得一個證據，說人得救是由於基督的神性。阿氏深刻的論辯，以後又有他道理上的經驗，使他知道他的救主必定是那偉大的上帝，創造天地的主宰。路德的看法也是如此。所以路德說：「我信耶穌基督是真正的上帝，是我的主，是救我的主。」

耶穌基督在路德看來是一面鏡子，映現出上帝的父愛的心，所以他就是上帝。只有上帝自己是那唯一的保惠師，他能使那擔負罪孽和痛苦的靈得到安息，那麼聖靈也是上帝。那舊日的信經，承認那位上帝是聖父，聖子，聖靈。這條信經使他很覺滿意。他很厭惡那些經院哲學者詭辯，因為那是太煩瑣而無關宏旨，所以他很喜愛古日聖徒簡單而明瞭的言語。

路德和他的同伴接受古教會的神學，也把這信經傳授給各教會，却更在其中加了些豐富的意義。這樣基督格位的教義是為當時信仰的中心。教主基督在他們的眼光中，實在成了一位更親密的上帝。基督為神的思想，他們比以先的人看得更重要。往日的神學中述基督的格位有神人兩性，這似乎以為基督的神性是只為完成那人

性的工作而有的，所以路德和他的同伴以為這是太把基督的神性限制了。他們並不否認基督聯合兩性之說，不過說，不要因為誤解字義而錯誤了思想。他宣告說，我們應當想到基督的神人兩性常是在外表上聯合。我們看見了耶穌，就可知上帝與人的密切的聯合。

路德雖是把基督的神性看得非常貴重，然而他並不輕視基督的人性。他反而說那些經院哲學家的詭辯，何以充滿了許多的錯誤。這原故乃是因為他們完全抹除了基督的人性。他們隱蔽了這個道理。并且他們所造作的傳說，說耶穌幼年時所作的一切神蹟，都是些無稽之談。那中世紀的宣道者，也常是喜歡誇說耶穌的奇妙的作為，好顯明耶穌不是和我們相同的人物。但是路德却反對以上的言論，以為那樣的說法，無異是使耶穌和我們遠離。

路德對於信經其他的各條，具有一種實行的宗教的觀念，堅持耶穌的人性的主張。耶穌為人的生活榮耀了人類，也是作為一種憑證，證明那些得救的人類最後必須得蒙榮耀。

因此在那些宗教改革家看來，耶穌歷史上的生活最為重要，遠過於一切對於耶穌的神人兩性的形而上的討論。我們可以同情那奇妙的生活；但是要看出耶穌的生活與死的非常的意義，必須用那上帝所賜的信心的眼光。這生活的意義，簡略地說，乃是這樣，從耶穌我們可以看出是上帝顯現在這歷史上向人類表白。因此，據他們看來，基督的人位是超過僅僅的教義，而智力的學說也不過是虛務外

表的事情。他們以爲要了解耶穌的生活，必須要有因信稱義的經驗。一方面我們也須承認我們的所以得救，並非是因爲我們的善行，而完全是由於基督的功績，使我們毫不信賴我們自己有甚麼正義的作爲，却去完全信賴上帝，按照他在基督身上所顯示的一切。這樣，在那忠誠的信徒看來，耶穌的格位斷然不止是僅以爲教義談論的事情。講到這裏，我們已經進入宗教改革家對於耶穌的思想的中心，并且知道了那所以令宗教改革的神學，不同於以前對於上帝和耶穌的人位的教訓所有的主要的思想了。

路德反覆申說神學中所有寶貴的教訓，只有耶穌的神聖的工作，以及由於我們信他而得的經驗。除了這個範圍以外，無處能得認識上帝的實在的方法。所以哈拿克說：「路德對於上帝的關係，不過只是思想上，似乎從基督身上已經認識了他。」離去了這個範圍，只是哲學的空論的上帝，如同外邦人所敬拜的那樣的神，所以除了藉着歷史上的基督之外，人實在無從認識上帝。因此，路德說，基督充滿了上帝的全範圍。主耶穌說：「看見了我，就是看見了父，」反言之，沒有見耶穌就是沒有見父。在路德看來，耶穌是唯一一把天父啓示出來的人。這啓示是由於我們信心奇妙的經驗而得到的，這經驗就是叫我們在耶穌身上看出全備的上帝。他所能啓示給我們的，他沒有隱藏一些。這些就是教會改革家對於論基督所有的特點。他們只是認識一位上帝，那就是歷史上的基督所表明的。他們也令我們以信

心爲令我們得救的唯一的方法。

初期教會的基督徒以爲我們必當把耶穌看作在上帝的範圍之中。宗教改革家又加增了一些意義，說耶穌是充滿了上帝的全範圍，所以除了基督所表明的以外，我們不能從別處看見上帝。這是宗教改革神學的主要的思想，也是把基督教的教理簡單化了。路德廢去了經院哲學家煩瑣的理論，改革教會的思想也就一代一代地傳流於基督教會之中。其間有幾項事情我們可以分條細說。

(一) 以前的教會立了許多的教義，以爲不但靠救主能以得救，更有許多別的方法。以前教會的敬拜有許多的對象，這改革教會也把那些一例取消，以爲該敬拜的只有一位，就是啓示上帝的基督，也就是上帝。以前羅馬教有依流聖者與馬利亞的代求的方法，現在也廢去了。這都載於奧格斯堡信經中。此外聖餅和奉祝禱的餅也不准爲人所敬拜。

(二) 宗教改革家堅力主張只有基督爲一切信徒所必需。在他們的信經中有許多的說法，稱揚基督的人格和他的工作，顯明基督充滿信徒的思想和敬拜的全範圍。并且他們的神學多根據經驗而不根據哲學。他們志在解明信心，而不在于哲學上神秘的闡釋。在信經中他們屢屢提及基督的各種名字和職務，和他工作各方面的狀況。

(三) 宗教改革家宣稱只有基督爲獨一無二表現上帝的人物。

他們這種觀念，都由於聖靈的啓示而得。各信經無不同聲宣告他們都是由於基督和聖經的恩賜。因為中世紀的教會都以為只有他們能解釋聖經，所以平常人不能憑藉聖經而達到基督，所以只有憑藉聖禮的一法。但是聖經在教會的勢力之下，却為他們利用以鞏固他們的教理。宗教改革家則反是，極力主張只有聖經能領導人歸向基督，在聖經中基督向每人的靈細細訴說。

這樣看來，他們以為基督，僅是基督，可以啓示上帝。他們把聖經回復到原有重要的地位。中世紀的教會以這為各項教理的集本，而宗教改革家却以這為一部完整的經典有教主作為牠的中心。

(四) 基督充滿上帝全範圍的觀念，是宗教改革家基本的和經驗的實情，這使他們對於聖禮建立一種靈性的教義，與中世紀教會所定立的恰正相反。天主教的化體說也許有一些福音上的意義，但是在改革教會看來，平常的信徒也能和教主有直接密切的交通。當時一般人對於聖禮的觀念非常薄弱，以為這不過是迷信。祇是令人把教父看作有魔術的能力。教父們說他們的聖禮不但包含上帝的恩賜，更能把這恩賜傳授給信徒。總之，他們是以聖禮來代替了救主的地位。雖然如此，路德却也根據中世紀的哲學和基督自己的言語，指着聖禮說：「這是我的身體。」喀爾文却把這解釋作這不是基督的身體，乃是基督的靈在內。他以為聖禮的價值不在乎別的，而在乎有基督在這聖禮的中間。信徒在行聖禮時得以信心與他聯絡。那

麼，聖禮的功能所憑藉的乃是基督，而不是神父們魔術的能力；所以我們因聖禮而領受的不是神祕的恩賜，而是基督耶穌自己。

宗教改革家的教訓以為聖禮的功能全在乎基督的允許，並且他們力主這個允許的話必須和聖禮相併合而不可分開。

大概宗教改革家所以反對舊日的制度是因為那制度太不能為平常人所了解。那些舊日的宗教家都以形而上學的思想來論上帝，而以為只有從聖禮與神父用物質和迷信的方法纔能和他接近。宗教改革家除去了這些腐說，定立一些人人都能明白的教理，說明上帝已藉着基督而表明於全世界，人們都可以得到他的恩賜。由於人宗教的經驗，證明在禱告、敬拜、教訓中，基督都完全充滿了上帝的全範圍。總之，耶穌即是上帝，他顯現在歷史上而向我們教訓。

(E. Morgan · 馮雪冰)

十七世紀 的基督觀

CHRIST IN THE
SEVENTEENTH CENTURY

十七世

紀，是基督新教學繁瑣時代，因為感受羅馬教的反動。為維持其信仰，以致不免捆綁自己神學的思想。所以對於基督的問題，甚至踏得派和新教神學家，猶受舊日遺傳的吸引。在聲明神學信仰上，雖有宗教運動，然而他們為愛護統系之說，多起辯論，以致未能進到維新的實際，不過把舊日的矛盾說加以糾正，使之合一，於是不憚反復辯論，而成繁瑣之學也。

(二)路得宗派的教會，爲繁瑣發端的動機，因爲他們要把基督的神性人性發明的清楚。於一五八〇年出了一信仰懺悔錄，意爲求一折衷之說，大義說，基督的神人兩性，有直接的實在的彼此交通，而反對人說基督的唯一，本於他人格的唯一，因爲這是屬外表的，猶之乎強將二者牽聯而一之。實際的說，其神性之德轉過於人性，但不能因此說人性即有何改變，也不能說因此起了物質上交通，乃可以說具有實在的常久的交通。對於賦予的人性，他在世時其榮感暫隱而不顯，然而仍保留用爲與上帝交通餘地，在於必需時候，也旅行異能。易言之，虛已降爲卑微，其榮感停止隱而不彰，直至從死復活，那榮感即恢復如初，而又無所不能了。

這信仰懺悔錄的範式，成爲後來路得神學家爭辯的導線，因各派自有其解釋。因此，新出辯論的問題，即基督虛已卑微，有何關係；他脫離神性之德，至若干地步。爲此爭辯者，一爲基森派，一爲杜平根派。據基森派爲將基督的理論與實際和合起來，則加上分別之說，即有神德與用神德之別。試看基督在世生活，也有輾弱，不知和智慧日增之點，所以承認基督有神德的完全，然在其卑微時際，卻沒完全使用，直至復活以後，方才施用完全。不過有時爲施行異能，在卑微時候，也偶一用之，總之，可說神性潛藏於人性中靜而不用而已。杜平根派不以此說爲然，他說，如有而不用，那麼，神性交於人性，是虛設的，有等於無。且有而不用，即不能有完全之交通。只可以說，爲人的基督，完全有

神性的榮感，暫時受人性的隱蔽，不甚彰顯。但是據著者的觀察，此二說均不合基督在世生活的實際。果如基森派所說有而不用，對於全能上可以講通，對於全在全知上，說不下去。杜平根派的立論也未盡完備。若說基督完全有無所不在的神德，何以解說同時人身限制的捆綁，而且主爲人受苦而又輾弱，何以彰顯無所不能。杜平根派自己看出矛盾，即提出幾層讓步。即說，在世爲人的基督，施行其全能在全知者，不在於自然的作爲，乃在於他實在的格位。易言之，爲人而有神性的基督，在施行榮感上，神性仍受人性的束縛。如此立言，不過改換文辭，仍未解除其難也。杜平根派爲解除其矛盾，維持主的全知，即說，13乃後人加添之句。維持主的全能，即說基督爲行救贖的事，即輾弱受難不用其榮感，爲成就天上的主位，即施行權能也。

這樣看來，對於基督生活的實在，尚有紛繁不同的見地，未得到一定的論斷，但是漸漸到了一調停折衷說法。在一六二四年，出一撒克森信條，其中有言，我們當承認基督永遠有白白普及的榮感，由他自己隨時隨地如何的施行。而也不否認基督因爲降世爲人，未把榮感用到完全。因爲如果完全施其榮感，必不容許人釘他在十字架上，此乃大多數人的主義。惟有杜平根派仍維持舊說，不服以上的說法，不過日子越久，此派越成孤調。

路得宗派的理論，由路得派的阿奎拿搜集稟說而統一之。他說，基督一經誕生，連其人性也具有神的榮感，並且有時亦用出來，即在

於宣行異能之時即施行出來。但是多自廢棄，不完全施用而已。因為虛已成了卑微，取奴僕形式，在世時候，對於全在知全能三者的可能性，不完全現於實際，多是願意按照人的自然力辦理。

總括的說，路得宗派的神學家，在於基督神人性的理論，沒有甚麼成功。按他們的善意為彌補二性說之缺，則另立二性交通之新說，但仍未把舊日矛盾之說消去，所以舊日的爭辯，仍有留存的餘地。譬如有人批評二性交通說，是把神人的分別性消滅了。因此，他們另立有一說，再三注重基督格位上精義上的分別，即是此二者交通性的分別，所以再三的聲明，神性的交通性，不為人性的必需之德。易言之，基督人性中的神性的能力，不是融洽於其中，乃是聯絡於其中，他們也承認平常的人性，不能接受神的能力，而基督的人性，卻能受之，因為他具有特別的稟受。那樣，從前廣義的問題，如今到了狹義地步，於是舊日的二性論又復興起來，路得宗派神人二性聯一論，無形散滅了。

(二)更正教會的神學另闢路徑，表示與路得派神學略有不同，而守中世紀的原則。說有限的人性，不能容量無限。他們也用此說顯明基督人生的實在。以為基督的唯一，足以保守不失其人格的唯一，與二性的一致，並且注重二性的分別，以致引起路得派的反對，說他們是違反二性的交通，因此各有不同的論點。按更正教會的神學，言基督的人性調和於神性，這種調和，全由於聖神的恩膏，和一切的活動。

聖神從道而來，基督的人性，即受神之能力，但尚未完全受神的諸德，就是沒受人性所不能容受者。那麼，為人生的基督，所要求的是其人，生無罪，其訓誨無誤，而且與上帝父有不斷的交往。再則，他們更熱心贊成基督在生活上，有智慧，聖潔，能力的進步，並說基督復活得榮，也沒有超越人類的限制。易言之，從為人的方面說，沒有完全與上帝一樣。然而怕此說太過，則另一調劑說法，言基督之人格，實在為道，其降世而有卑微態度，道仍有混活的榮耀。這樣說來，基督則有兩個生活，一是永生上帝的兒子，道在於他是無限無量的。一是人世生活的耶穌基督為道的降生，即神在於卑微態度。總之，道完全在肉身，也完全在肉身之外，從此漸漸與路得派有別，甚至講基督的人生觀，說他在未生之前，已有人類部份的存在。此教義也漸漸發達而有人承認。

吾人即二派作一比較，二派雖同受加爾西頓信經之影響，但路得派的教會，注重基督的神性，更正教會，注重基督的人性。路得派的眼光，看基督的神性為先，作一全能全知全在的基督。其人性仿如一件透明的外衣，穿在身上，從外可洞見其內。更正教會看基督的人性在先，其神性置於其次。但我看此二派均未得到完全的解釋，說明基督格位的完全。因為順從其路，不能到一完全歸宿，是為他們所引用的類目，用以講明基督的神性與人性，只顯衝突，不能相合。如全能，全知，全在，與軟弱，有所不知，受難等明是矛盾的，即不容易得一妥協的論斷。惟有從基督面上，看他所發顯的上帝的榮耀，並且認清上帝的

德，是仁愛，憐恤人的軟弱，此爲決不可少的一個中央。那麼，可以認識神人爲一，而且承認基督爲上帝之啓示，即上帝之道，降生而爲一人也。

(三)除正統神學以外，在十六世紀，由於哲學發達，起了別的說法，反對三位一體之說，即斐納主義。其說頗廣播一時，他們看舊日三位一體之道，與基督上一切教理，不能以維持的說法講得下去。所以他們就說那是一些不合聖經的邏輯神學。按他們贊成聖經的道理，基督是一實在的人，而其爲人具有唯一的特別賦予，即是獨一得了神德，不與人同。也承認基督由童女而生，他在世上有超人的智識，有超人的能力。直至升天以後，坐在榮耀上帝的右邊，而且得有神的能力，用以引導在世的教會，爲其得了這樣榮耀，可以稱他爲上帝，所以基督是可以崇拜的。看斐納主義，其教理也是本於全能，全知，全在，等等的事，但其論多屬架空，沒有宗教的價值。爲何加以如此評議？因爲人所需要的，是與上帝有交通，此乃正統神學所共有，而斐納主義所無有者也。

(四)阿民尼阿斯派的教理，立場於正統派與斐納派二者之間。他們維持三位一體之道，但聖子次於聖父，維持耶穌有完全的人性，且有人生的實際生活，有人生，人靈，人格，其與道聯絡時，即與上帝交通時，他所稟者乃按被造的所能容受者。他們維持耶穌的無罪，然不敢說他無有犯罪的可能。如此立他們的教理，再進一步，即與斐納

派同歸一轍了。

爲時不久，此派盛行於波蘭、瑞士、英吉利。其所以廣及於英者，因爲三位一體之教理，在當時受自然神教的破壞，故阿民尼阿斯派得以易入也。其時人心對於基督的趨向，多注重其爲人之說，甚至大名熱心宗教的人如密爾頓、陸克牛頓諸人對於正統派有點冷淡，因爲看見他們多以辯論爲專事也。

(五)神祕主義，當時也有其自己的教理。他們說，神人以愛爲維繫，彷彿抹煞歷史上的基督，而專注重其爲神之一切，言基督爲永生道一大表現。名人柏謨 Baume。可謂此派的代表。他對於基督之道，熱誠足多。但放置歷史一切，以深程的幽思，默想永生道普遍的顯著，視基督顯著於精神界完全的一切。對於三位一體之說，有其自己的解釋。混言之，不是抽象，離世之上帝，乃是生動活潑的上帝，爲萬類的精神，爲萬有的歸宿。分言之，聖父啓發旨意，聖子則由旨意而發爲愛的力量，聖靈即旨意不息的施行。又說，聖父爲一切能力之源，以全能包涵一切；聖子爲全能的核；聖靈爲一切能力的活動。並且三一的神，雖人不遠，而又無所不在，在人的心中，使人有光，有智，有能。又普爾在於萬有中，甚至燈的火焰，也爲三一神能力的發動。但是，他們的思想沒得到一集中的系統，又把化學物理名辭混於神學之中，愈顯爲不情。

(E. Morgan, 周雲路)

猶太文字中的基督觀

CHRIST IN JEWISH LITERATURE

猶太文字中多提及耶穌

事蹟，而所有者亦不增加吾人對於基督生活的智識。然稍有趣味的，是看他們對於基督教的根基有如何態度，就是不會用心思考，未把耶穌的偉大置之頭也。先看猶太傳經（即他某得經 Talmud）和同時的文字，提及耶穌者無多，且所載有些誦誓語意，但吡叻方面沒有表示有何恨惡耶穌之心。再看中世紀的人，抽出猶太傳經幾句話，費耶穌的話，擴而充之，成爲耶穌家譜一書（Toldoth Jesu），乃無聊文人，以不負責的心，說些可厭而無價值的話，並不足代表猶太人高等的思想。同時尚有其他文字，以持重的心，出以正誼的批評，不憑猶太傳經遺傳的論調，不無端而作污穢之語，直到如今，其文字猶在，提舉耶穌爲猶太歷史上的偉人，雖他們看基督與基督徒的觀點不同，然不失有公正的評議。總之，他們說耶穌歷史上的生活，乃是有價值的。

猶太傳經與中世紀的思想，大致已如上言，不過仍要提出對於耶穌的幾種駁論。揆其原因，大半在當時歐洲的基督徒，有些苛待猶太人的事，以致惹起猶太人的反感，因而詬罵基督，由此可說，他們出於報復之心，未必出於不良之意。耶穌基督正當的教義，與當時基督徒的行爲，大不相同，他們非不知之，然爲心中受冤之故，遂悍然的詬罵教祖耶穌基督，也是可能有的。

就神學方面上起的駁論，他們維持上帝唯一之道，最爲鄭重，所以僅認耶穌爲一尋常之人，不能列於三位之中，因爲那是明明破壞上帝唯一之道。不過他們的駁論，多屬憑空立言，不曾屬意於耶穌的格位。換言之，未嘗注意於耶穌的格位，與常人大不相同，若不列入神位，將置之於何地。按他們看，耶穌是一個人，按基督徒看，耶穌有屬神之義。換言之，猶太人的駁論，以原則爲立場，不以基督的格位爲出發點。尤其是猶太人與基督徒缺少彼此原諒的心，以致理論上更容易發生誤會。反言之，基督徒若不惹他們的氣，在他們的文字中，不提說耶穌之事，即或提起，只說耶穌是爲人。穆之，中世紀的猶太人對基督存漠視的態度，本書也不願爲此浪費筆墨。

近世以來，他們的觀念，頗有一大改變。歐洲除幾個特殊地方以外，猶太人不受甚壓迫。譬如從多年以來，猶太人在英國，可以入籍，與英國人同享一樣權利，不受中世紀的難處，心裏的困難，既已化除，自然暢快的發一公正評論，不願出於激奮偏僻之言。不過在偏僻半開化的地方，猶存中世紀的觀念，如耶穌家譜一書依然流行，但此爲絕少經見之事。如今大概的說，猶太人對基督多存好感，例如在英的猶太教士某於一八七四年，有一次演說，很用心避免猶太傳經詬誓耶穌的話。又有一猶太名人作一書名猶太的教，對耶穌不加甚麼批評，這就是一些明證。

第一個著者，脫離猶太的遺傳，對於耶穌敢獨抒己見的，是在一

八五六年格拉齊(Gizzi)的著作中表示出來。他說，要衡量基督教，當用歷史方法，不可出以偏心。揭示這種新態度，是給猶太人一重大的擊打，舉相驚異，但他絕不爲自己的行作，有甚麼辯正，敢公然的表明尊敬耶穌的人格，而又稱道耶穌的教訓，與猶太的教訓，多是相同，是一有力的改革者，要復興世界的道德。不過他的見地，是把耶穌作一猶太人，看的過分重了，未給耶穌留下餘地，能發揮自己的新說。雖有此一偏之失，然而敢獨抒所見，不能不佩服他有脫離遺傳的膽量，自此以後，有許多猶太史家循從這條道路，評論耶穌的事蹟。

一八六三年約斯特(Jost)出一書，極端的推崇耶穌，大大憤恨本族人對於審判耶穌的不公不法，且以爲是遠犯宗教上的法律。更有威斯(Weis)於一八七一年，作成一書，是用希伯來文字，他本來是猶太的守舊派，但受了以上二人的威力，不反對耶穌的訓誨，然在他看爲不合者，是耶穌所用的方法，容易惹起全國人的反感，最令人傷痛的，就是他教訓的權力，煽動了全國的人心。

近來出一猶太辭源，其中有一長篇論耶穌事蹟，由三人合輯而成，三人的學問對於耶穌所作的事功，考覈的卓有見地。他們承認耶穌的教訓，和他的作爲，多屬於猶太的愛心派，其特別的是肯與稅吏罪人來往。他們評論耶穌對律法的態度，不是要廢掉，乃是顯明他本有這種權利，以致引起國人的憤恨。至於對耶穌的判決與處死，視國人實在遠犯法律的極度。畢竟的話，他們承認耶穌的教訓，是世界一

大運動，非有偉大的人格決不能造成這種大的運動，也承認拿撒勒的耶穌，乃是由上帝所特別差遣的，要完成他所負的使命，必負有非常的精神。

還有一猶太名人，爲居於英京的富商，曾著有宗教的書，多有論及耶穌的事。他說，自有猶太人以來，耶穌是出類唯一無匹的，有異常的偉大而重要。他感動人羣的進化，無論對猶太，對萬國，他的教訓與其人格德行，使凡一切看見的無不推崇稱許爲世界的名人，其宗教經驗是爲萬國萬代的矜式。似如以上所提舉的猶太人，雖未曾歸服基督，但能各抒所見，表示他們的欽佩，此乃近代猶太文人的基督觀。

(E. Morgan, 周雲路)

回教中的基督觀

CHRIST IN

耶穌之出世

MOHAMMEDANISM

回教之古爾阿尼

又名可蘭經，通常呼耶穌曰：「麥爾燕，即馬利亞之子爾撒。」如索勒第三節第四十五云：「彼名爲麥西，哈爾撒，麥爾燕之子。」吾人若細考可蘭經，則又唯知獨朱乎，得爲世界最高之民族，且其主特選爾撒之母爲最尊貴之婦女焉。但回教之友，常稱穆罕默德爲最後最大之聖人，又曰吾穆民亦信爾撒(耶穌)，但不得稱爲真主上帝之子也。可蘭經稱伊爲真主之道，亦欲吾人顧名思義以明其高貴耳。然此二種名稱，吾人俱不可僅就字義而索解，若謂爾撒係真主肉體之子，則毫無意識。穆罕默德與其從者，於此端均有誤會。試讀可蘭經，則知穆氏

之意，以為爾撒教所宣傳之道，乃謂爾撒與真主有肉體之關係，故皆加以駁斥。如可爾經（索勒）第六節第一百零一云：「真主是獨一創造天地者，彼既無配偶，安能有子？」又索勒第三十三節第九十三云：「真主未嘗生有子女。」回教徒不知耶穌教徒，曷嘗有此謬說彼輩之深惡此說，正與穆民無異。穆罕默德反對爾撒為真主之子，為有青乎真神獨一之義也。不知吾人苟不誤解其意，則固無害；吾爾撒教徒，信真神為獨一無二，亦與穆民無異。彼謂真主有子女者，乃邪教耳。如可爾經云：古時阿爾暨（即阿拉伯）人信真主有子女矣。

可爾經不特述爾撒出世之奇，且謂爾撒之生，所以對於萬物為主作證。如索勒第二十一節第九十一云：「我使麥爾燕及其子，對於萬物為我作證。若穆民能勿誤解爾撒為真主肉體之子，則對於『真主之子』之稱謂，即不復覺其悖謬矣。凡讀可爾經及傳述小經者，苟勿存偏見，必知爾撒與真主之關係，係特別者，與他聖人不同。如某傳述小經有云：『凡屬阿丹之苗裔，自其出生時，即受以不理智（即魔鬼）之塵弄，惟麥爾燕與其子爾撒則不然。』此傳述小經之意，豈非以爾撒異於常人，因以解明麥爾燕與爾撒乃對於萬物為主作證耶？穆民中亦有認爾撒為真主之子者，然謂眾聖人均是真主之子，其立意未嘗不是，然究非盡確。須知聖經之意，耶穌為真主之子，與他聖人之為真主之子，亦有不同。故引支勒（即福音書）稱耶穌為真主之獨生子，以明耶穌與真主關係之切，非他聖所可及也。獨怪回教學

者，有此種種之證據在，猶強欲證爾撒與他聖人等，謂同屬真主之子，豈不知可爾經所述爾撒出世時之奇異，是已表明爾撒與真主之關係與他人不同乎？

耶穌即所許之麥西哈（即彌賽亞）

可爾經又稱麥爾燕之子爾撒即是麥西哈。可爾經祇稱爾撒為麥西哈而不稱他人。查可爾經未嘗以此尊號奉諸穆罕默德，而穆氏自己且曰：「我不過一直言勸世者」（索勒 29）。

至於可爾經屢言爾撒為麥西哈，是即以爾撒為出於眾聖之上。回經註釋家亦認麥西哈之名稱，惟爾撒一人能當之。但猶欲故為曲解，而終之其意仍同。如以媽目雷西曰：「爾撒稱為麥西哈者，因其不受罪惡之玷。」（可知餘人既不能稱麥西哈，即均為有罪。）又有一以媽目曰：麥西哈者，意即是王。爾撒稱為麥西哈者，因其靈性直接自全能之主得來。以上兩種註釋，皆認爾撒有至德，非他聖所能比肩，其意與引支勒同。讀「真主躋之至高，錫之名以超乎萬名」諸語可知矣。（排 2。）

耶穌乃真主之道

可爾經又稱麥西哈爾撒乃真主之道，如云：「麥爾燕之子麥西哈爾撒乃真主之使者又為真主之道」（索勒 163）。回教註釋家於此簡明之經文，茫然不得其解。不知是句之意，明明言爾撒高於一切聖人。獨爾撒在回經中稱為真主之道，非與真主關係至切之人，曷克

四 福 音 大 辭 典

當此

回教註釋家釋爾撒爲真主之道一句，不願以爾撒爲神，所以特爲曲解。如以鳩目雷池曰：「何爲真主之道？道者，言也。爾撒因真主一言，遂成爲人，故曰真主之道。」信如此言，阿丹亦因真主一言而造成者，穆教友曷不稱阿丹爲真主之道耶？且上列經文云：「爾撒爲麥爾燕之子，卽爲真主之道。」觀此語意，卽知雷氏之說爲謬。蓋真主既以道藉麥爾燕而降世，是道也，固早已存在矣。

更查可爾經所載爾撒爲真主之道，此道字考之原文，含有獨一之意，謂真主之德性與意旨，由爾撒而傳示於世人也。他輩人雖亦能傳真主之意旨，然祇限於一部分；未若爾撒與真主同其德性，能完全傳其意旨，故有獨一之意矣。

福音書教吾人以真主三位合一之妙。又謂真主之道耶蘇，卽其中之一位。穆民遂反對三位一體之說，以爲與真主獨一之義不合。但吾人若細查可爾經，則知穆罕默德所深惡者，係多神之說，非三位合一之神之說。如索勒第四節第一百六十九云：「毋謂神有三個，真神祇有一個。」註釋名家惹拉雷氏之釋此節，謂所以闢多神之說，其言曰：「有聖書之民乎，勿信邪說，勿誤會真神，毋謂真主有子，是乃多神之說。」是故可爾經所反對者祇多神之說耳。耶穌教徒亦不信有多神者，且耶穌恐人之誤會也，故再三申告曰：「我與父一也。」（約10%）穆罕默德之誤以耶穌教三位一體之說爲多神，可於可爾經索

勒第五節第一百十六見之。其詞曰：「麥爾燕之子爾撒乎，汝曾對人謂吾與吾母除真主外，另爲二神耶？」又在他處言麥爾燕飲食如常人，因以證其非神。然皮特惠氏及他家之談經者，均謂爾撒教之三位，乃合聖父聖子聖靈而成。惜後人多從穆氏之言，遂不願研究耶穌教道矣。

耶穌乃真主之靈

回教徒對於耶穌，又有一至尊貴之稱呼曰，魯孩呼拉，意卽真主之靈。可爾經索勒第四節第一百六十九曰：「麥爾燕之子麥西哈爾撒，實是真主之使者，真主之道，又爲所出之靈。」此尊貴之名稱，祇有爾撒有之。回教中飽學之士，均認爾撒爲高於一切聖人。與福音之以耶穌爲神，蓋暗相符合也。

耶穌爲獨一代求者

可爾經尙有一至尊之稱號奉於耶穌云：「彼名曰麥爾燕之子麥西哈爾撒，今世後世皆爲尊貴。」又云：「爾撒負代求之責。」穆罕默德自言無論信徒或非信徒，有罪者彼無代求之力，故回教之人，不可恃穆罕默德爲代求赦罪之人。惟有爾撒能爲人代求，故可爾經既明言之，引支勒又詳述之，豈尙有可疑之端乎？

耶穌爲無罪之聖

回教諸經推崇爾撒高於努海（挪亞）易卜臘欣（亞伯拉罕）毋撒（摩西）達五德（大衛）諸大聖，因爾撒獨爲無罪故也。觀於「無罪

之聖」一語，可謂登峯造極，凡百尊榮，無出其上者。例如可爾經載天仙哲白而衣勒對麥爾燕云：「我實真主之使者，賜爾一聖子。」（索勒19）又載母撒會殺埃及人，自知有罪，乃祈曰：「主乎，我實已犯罪，心已虧損，求主宥我。」真主遂赦之。（索勒28 25）又載達五德犯罪之事云：「達五德知已受試，乃俯伏主前求有真主遂恕之。」（索勒38 23 24）可爾經又展言穆罕默德受主之命，應為自己之罪求救宥。如索勒第四十七節第二十一云：「穆罕默德乎，爾應求救自己之罪，更應為男女信士求救。」索勒第四十八節第二述穆氏戰勝敵人云，是表明「真主已赦穆氏前後之罪。」

以上所述，足見可爾經謂穆罕默德與他諸聖，皆不免於罪惡，且其犯罪在受先知職司之後，獨爾撒一人，可爾經及耶穌教聖經，從未言其曾有過惡者。

耶穌是行神迹者

可爾經論爾撒所行神迹，亦視他聖人尤為高妙。至於穆罕默德不行奇迹之故，可爾經言之，更為明顯。如索勒第十七節第二十一云：「我本欲賜汝行奇迹之權，惟因古時之民，不甚信之。」可知穆罕默德未嘗自詡有行奇迹之權，惟言可爾經即是奇迹。如索勒第二十九節第五十云：「我付汝以此經，彼等猶以為未足耶？」著名之註釋家均謂此節即指此意。皮特惠氏曰：「蓋言真主不付穆罕默德以奇迹者，乃因古時之民如阿達達門得諸民族視為謊言，恐米迦之人亦將

如此，致同受絕滅之罪罰，故真主不忍出此。因米迦之民，亦有信者，其後嗣亦時有信者。」皮氏之言，非明言可爾經并未述穆罕默德會行奇迹乎？哈遜氏亦曰：「真主謂古時之民求見奇迹，故我使使者顯現之，但人民多以為偽，故均受絕滅之罰；我憐愛斯民，決意不欲使之絕滅，因將有許多義人出於其後也。」

穆罕默德雖自謂最後之大使者，且謂其所立之教訓，遠過於以前諸聖。然不能行奇迹，即此一端，已足助證明穆撒為高出於眾聖矣。欲證明麥西哈爾撒是最高之乃併貽（先知），其法最多。今祇因

可爾經之一言，作最後之斷語，如某傳述經云：「麥爾燕之子爾撒，將降臨於爾等中間，作公義之審判主，是無可疑。」吾曾博覽可爾經與新舊約聖經，旁攷諸家傳述小經，除爾撒一人外，更無有得此尊號者。

可爾經雖證明麥西哈爾撒之尊貴，然於爾撒完全之德行，與至上之威嚴，尙未言及，可謂引人及於門牆，尙未升堂入室耳。

(Isaac Mason)

基督徒

CHRISTIAN

基督徒一語，新約中僅三見之

（徒11 6 26 彼前4 16）在路

（8 22）中，作者雖亦提及此語，然其涵義極為模糊。在徒5 41 雅2 1

亦會紀述門徒為耶穌之名而受辱，此「為耶穌之名」雖含有基督徒之意義，然實乃指基督也。此外在約瑟甫 Josephus 與潘浦依 Pompeii 之著作中，亦有述及此意之處，但終不能確指為一般信奉

者之名稱也。

緣是基督徒名稱之由來及前人應用此名字之習慣，我僑所能參考者，僅有以上之數處耳。在以上各節中，表現之意義最清楚者，乃爲徒 11²⁵，因此此節中，作者說明基督之名字，乃安提阿外邦人用以稱謂基督之信徒者，而其所表示者，則含有藐視之意。安提阿人有如亞力山大之居民，慣以混號稱人，亦所以表示其人民輕浮之習性也。但路加並未說明此名字乃安提阿人民所稱，抑由於政府所命名。基督徒三字，希臘原文方面，乃指隨從基督者之意，故此名字所注重者實爲基督彼利亞之外邦人，以基督爲巴力斯坦之革命領袖，或宗教之狂熱者。一般人常道及基督，故即稱隨從基督者爲基督徒。殊不知在彼不自覺中，將此新宗教深刻之真理搜剔而出，而爲後世榮耀之名稱焉。無論安提阿或彼利亞之外邦人，以基督爲一奇異之神，抑或爲猶太之革命家與宗教之狂熱者，然於人與基督之關係中，則得一簡單而最後之定義矣。普林尼 Pliny 在庇推尼亞 Bithynia 見基督徒之歌頌基督，與歌頌神相似。由於各方面之觀察，基督徒之名稱，乃指一新興之派別，即所謂基督黨者是。

第此名稱，乃非信徒所自稱，彼常自稱爲「弟兄」，「門徒」，「聖者」，此名稱之發生較基督徒三字尤早。基督徒亦非猶太人所稱呼，因猶太人從不承認拿撒勒之耶穌爲彼等之基督也，故彼以信奉耶穌者，僅目之爲「拿撒勒黨」，「加利利黨」而已。然則此名字何由而發生耶？

其故有二：一因此新運動在國家及城市中有顯然之擴張；一因外邦人之信主者，不能與猶太人之信主者有同等之集合。猶太人在安提阿有集合之地，但在當地雜居之異邦人中，亦有多人信奉基督，使其他之外邦人，不得不以一種名稱，稱呼此信奉新宗教者，以示區別。故使徒行傳之作者，在 11²⁵ 所述之字，乃指外邦人之基督徒而言也。

塔西佗 Tacitus 紀述尼祿王 Nero 時之殉道者云：「所有被難之人，自稱爲基督徒，此名稱乃自「基督」二字而出。所謂基督，即在提庇留本丟彼拉多時被難。」以前，猶太常願有以示別於基督徒，而在尼祿王迫害教會之後，即永定此二者之區別矣。第此名字，在二十年前，早在安提阿通行。要之徒 11²⁵ 所云，在基督教之歷史上，乃一可靠之證據。

在彼前 4¹⁶ 與普林尼之書函中，可發現一新意義。所云基督徒受苦之事，乃係當時之事實。可知基督教在當時一般人均視爲違禁之宗教，亦爲國家文化之仇敵，若有信奉此宗教之人，可不加審問而即處以極刑。

以信奉基督教爲最大之重罪，乃第二世紀事。若在長官前自認爲基督徒，即判決死刑，白理略 Polycarp 之在士麥拿 Smyrna 受難，即其明證也。至散克陶茲 Socrates 之在高盧 Gaul 受難時，此風已極普遍矣。因散氏當受刑時，其名字國別居處等堅不吐實，僅言其爲基督徒而已。在普林尼之書函中云：「予首詢彼犯罪者是否爲基督徒？」

督徒，如有自認者，則審問再四，又以嚴刑恐嚇，若始終一辭者，則處以死刑。亦有令所獲之基督徒，以叩拜王像之法以定其真偽，因凡一真基督徒，雖加以強迫，然亦必不屈從也。

彼前 4 16 徒 26 28 所稱之基督徒，乃指教會以外之人，稱教會以內之人為基督徒，在小亞西亞則在第二世紀初葉，在高盧則在第二世紀中葉。迄第三世紀時，亦有刊載於墓碑上者，第此非確指信從基督者而言，或以基督喻為溫存之意，或以基督二字為受膏者之意，如提阿非羅 Theophilus 云：『我情之所以被稱為基督徒，乃因受膏之故耳。』

自此時後二百五十餘年，朱理安 Julian 反對稱信教者為基督徒，其故有二：(一)此字理應避諱，(二)彼甚藐視基督徒。第此字在教會中，已成爲普遍之名字，而不可移易矣。

近代人用此名字者，亦有三種分別：(一)如司特老司 Gratian 等人反對用此名字；(二)上帝教會之徒衆以爲此名字有分別教派之意義；(三)美國在一八〇一年時，有人故稱本人為基督徒，以爲在此寬大名字之下，可免宗派之分別。

約翰本仁 John Bunyan 以爲基督徒含有溫存爾雅之意義。洛忒 Roché 以爲任何人若能虔誠誦讀主禱文，即可稱為基督徒。馬鐵奴 Martineau 對於基督徒之定義，以爲若有基督之精神，宣傳基督之宗教，崇拜基督所崇拜之天父，并接納其犧牲爲原則者，即可稱

爲基督徒。新約中最清楚之定義則在林前 12 3，意謂被感於主者，皆可稱之爲基督徒云。(沈嗣莊)

基督教

CHRISTIANITY

基督教乃爲拿撒勒人耶穌所創造之宗教。但是此

「基督教」之名辭，非創始於耶穌生時，迨基督徒所結合之集團發生意識，其信徒欲分別於其他宗教時，方有此抽象之名辭產生。在本篇中分述(一)基督教名辭發生之歷史，(二)基督教名辭之涵義，(三)基督教在演進過程中所有之改變，(四)基督教重要之原則。至於基督教發生之歷史，已詳述於基督徒篇中，茲不再論。故本篇所述者，則自「基督教之涵義」始。

(一)基督教名辭之涵義：此名辭之涵義，非可容易規定，因若欲立一名辭之定義，必須簡單劃切，而包含所有之意義。但基督教一辭，含有複雜之現象，而不能於一時研究其各方面，故極難定立一準確之定義。即令予一定義，則必含有主觀之色彩，否則即與原意不相符合。故對此歷史上偉大之宗教，包含有二千年繁重之事蹟與各民族之影響，若欲以一語包括之，誠莫莫乎難哉。蓋規定此名辭之意義，亦惟依觀察者不同之觀念而轉移耳。

凡一宗教，可由其外表方面觀察，亦可由其內部方面觀察之。故我儕對於宗教之估價，或根據其制度與儀式，或根據其理想及原則。如羅馬教徒，則以服從超自然教會之威權爲重要原則者也。羅馬教

之領袖即爲教皇，但自宗教改革後所產生之改正教，則所有對於基督教之解釋，一反其舊。且在此改正教中，亦有不同之觀念。若一舊派之人物，則以基督教爲一聖靈所感動，與天經地義聖靈之威權。彼等更以基督之死爲唯一得救之方法。然一新派之人物，則以基督教爲新生命之源泉，而非一種刻板之信條。故彼等反對以基督之神格，與其他神性之道爲無上之信仰，以爲注重此點，即易束縛耶穌有人性之思想矣。

在此種情形之下，究能否得一近乎科學之基督教定義？但若以超自然之威權解釋基督教，則對此問題，可毋庸置議。然凡一歷史家則不如此，亦不在其心中預存偏見，必依據事理而規定其意義。故對於基督教之定義，議論紛紜，莫衷一是，釀成此數千年歷史上龐雜之辯論。我儕在此爭辯中，須細心考察，究屬何者爲真正之基督教，而信從之可矣。但究屬能否用第三種方法得一結論？在開始時固須用歷史之方法，因基督教乃一有生機之組織，并有悠久而複雜之歷史，迄今尚在繼續演進而未結束，故基督教現今尚未達完全之地步，其大成之時期亦未可窺測而得焉。就其另一方面言之，則基督教之根源，並不如微小之生物，故必須尋覓另一種方法，以規定基督教之定義。此方法既非專斷，亦非由經驗而得，乃將基督教視爲一教訓之書籍，依憑所見，此實爲最良之方法也。

在基督徒欲與非基督徒分別時，方產生基督徒之名稱，以示區

別，故基督教之名稱，亦必在與其他宗教分別時方有之。故必須先探究四福音及書信中所記載之宗教究屬若何？以後有否保存其原有之性質？如有改變之處，則此改變是否合法？因此必須討論基督教在演進過程中所有之改變，以觀其究竟。

(一) 基督教在演進過程中所有之改變：耶穌在世時，所謂門徒，僅爲耶穌個人之附從者，因信仰其言行而隨從之。雖然，對於耶穌亦未嘗無深切之省察，故目擊其偉大特殊之人格，不得不疑問其爲何如人焉。耶穌亦故使門徒由個人深省而識之。故在太 10 15 中，耶穌謂門徒曰：「爾其謂我誰耶？」此時也，耶穌極願門徒對彼有忠實之認識，故在路 14 27 又云：「不肯負自己之十字架而從我者，亦不得爲我徒。」除此而外，耶穌既未將作門徒之意義清楚說明，亦不將門徒與其他不同之處指出。

基督教之創造時期，是否終於耶穌之死？或能否以耶穌之死，云爲拿撒勒先知工作之終結，而以服從耶穌之教訓，卽爲已足？多數反對基督教超自然性質之人，均有此想。如勒新 (Luther) 希望基督教能回復至原始時之情形。哈拿克 (Harnack) 對於勒新之語，雖亦有相同之處，然彼有言云：「若欲答覆『基督教爲何』之問題，則卽不能限於耶穌所言之教訓，若一人之人格更爲偉大，則對於此人格之總和，不能僅依其言論與行爲爲斷。故必須將其人格所產生之影響，以及信徒之見解，包含在內。」

當耶穌在世時，衆門徒並無宏大之偉論，高卓之見識，但至五旬節時，方清楚了解耶穌爲誰，其所行者爲何。故基督教除福音之外，亦當包含使徒行傳與教會所公認之書信。若欲知門徒對於基督教之意見，必須閱讀上述之書籍。爲免除衝突起見，故欲定立一完全正確之定義，實係不可能之事，僅能從其大概而言之。基督教之中心，乃爲基督，非爲聖父而爲聖子。故基督教最重要之特點，乃人與基督個人之關係；而最重要者，非基督之言語，而爲基督之本性，及其一切之事蹟。依此言論，則基督教在門徒與保羅時，其大綱已俱備矣。

雖然，我等尙不能離去歷史而研究之。最大之問題，乃須考查基督教是否由猶太教蛻變而得？或係在猶太教中增加一新能力而發生之宗教？或係一普遍大同之宗教，既無空間亦無時間？故使徒行傳十五章中所記載當時教會發生之衝突，對於基督教之存亡實有莫大之關係焉。據保羅之意見，即欲使基督教脫離舊日猶太教之觀念——儀式與民族限制之束縛，而自成一偉大之宗教焉。

基督教演進中第二種之改變，雖非顯見，然亦甚普遍而重要，雖未於大會中提出，亦不屬於新約時代範圍之內，然由其性質方面言之，則對於基督教殊有莫大之關係。因當時所討論者，一方有基督教之性質與行爲，一方有基督教之教義與組織。當基督教初發生時，人之情感極純潔而強烈，然此種情形實不能持久，繼乃趨於固定，而其信仰之對象，即變爲人所定立之信條，而對於上帝自由之敬拜，亦爲

儀式所束縛，信徒間如弟兄相愛之道，亦成爲固定之關係。及於此時，宗教之外表雖一仍其舊，然其內容所包容之性質，已有極大之改變矣。降至第二世紀末葉第三世紀初葉，此種改變最爲迅速，而至第三世紀中葉時，此改變已告終結。故在此時，若詢問基督教爲何？則其答覆有二，從知識方面言之，則爲基督教會所承認之信仰；從外表方面言之，則須觀察個人對於基督教之關係。

由此二種改變之本身論之，不能謂爲進步，亦不能謂爲退步，全依個人實行此事之情形爲斷。因在人類之生活中，假若信仰不成爲固定正確，則此真實之信仰，常致模糊不清，模稜兩可。凡一基督徒，必願了解崇拜基督之意義，洗禮儀式之作用，因此必將抽象之原則，變成制定之法典。且一宗教欲在社會中奮競生存，實行其工作，擴大其團體，必須有固定之組織，教條之設立。基督教在二、三世紀中之改變，職是故耳。

雖然，其成功所經過之步驟可以不同。因一固定之事，若處置不得其法，足使此幼稚之團體，歸於消滅。然組織過嚴，則在此情形之下，亦足使此團體失去其活潑之生命。而最大之危險，則爲靈性生活幼稚之基督徒，以基督教爲遺傳之宗教，而漠視其生活之能力。故在此時代之情形中，假定一宗教之原則，危險甚多，易於將主要及次要之原則混合爲一，或以靈活之信仰，代替固定之信條，或以人所規定之信仰，代替上帝與基督對於個人之關係。

對於基督教初時，由何途經而改變之問題，可勿加討論，然必能肯定在此數十年中，基督教有極大改變之說也。如羅馬教所云，此改變乃為上帝所預定，故此改變實為進化過程中必經之步驟。據紐盟以 *Meahan* 云，宗教之改變，乃依據數項情形而有，如物種之保存，原理之持續，同化之能力，論理之關係是也。然一般人以為第二世紀至第六世紀中之改變，乃為基督教退化之現象，由活潑之宗教，而變為陳腐之神學；人與基督之結合，成爲人對於教會一切儀式之順從；基督徒中所發生之友愛，與新生命之享受，在教會絕對主義與儀式束縛之下，既致完全消滅，較之原始教會蓬勃有生氣之情形，實不逮遠甚。

然自崇拜耶穌而轉爲崇拜馬利亞，自聖餐而轉爲彌撒祭禮，自信仰耶穌之赦罪而轉爲向祭司認罪，此種改變，對於基督教之關係，並非淺鮮。有以此爲基督教之進步，以爲自淺薄之幼稚時代進入強有力之成熟時代之表現；亦有以此爲基督教之退步，以爲將純粹之宗教生活，改爲權威與虛偽之宗教，以致進入歧途，實爲退步之現象。我儕研究基督教發生以後之一千年歷史，即覺基督教受外部勢力之影響極大。

在十六世紀時，羅馬教與改正教所爭執之點，即爲基督教演進中實在之性質。或有以一千五百年來基督教之教義，祭禮與組織，爲新約中所原有之意義，或有以此爲原有信仰之腐化，在此不同之辯論，究屬如何，不能加以判斷。十六世紀之宗教改革運動，即爲反對羅

馬教之腐敗而發生。在馬丁路得 *Martin Luther* 倡始此運動之先，基督教之必需改革，已爲萬衆所公認。最初，人民欲以和平解決此問題。但此改革之事，乃有關於羅馬教之本身，如以新約代替教會之威權，以因信稱義之道代替彌撒祭禮，以承認基督代替服從教皇，凡此等等，羅馬教均絕對不能接受，故非採用革命之手段不可。故路得之改革教會運動，乃思所以破壞信條及種種腐敗之事而有也。要言之，路得所主張者，實乃教會之復古運動而已。

十六世紀羅馬教與改正教之衝突，並非最後之衝突，因在以後，亦有同樣之問題發生。雖然，路得之改革運動實有療治之能力，此改革非但不損害其原有之生命，而反可增加其能力，因以後基督教所有之推廣與振興，莫非路得之貢獻。在今日基督教中，切需一更大之演進，而亦爲當前之要務也。

(三) 基督教重要之原則：基督教從其具體方面言之，則迄今尙未至完全之地步。教會中種種腐化之事，正如絆足之石，有使教會顛覆之危，然其偉大之理想，則尙未進入歧途，在黑夜中仍發閃爍之光明。基督教之歷史正如基督之歷史，同能察見上帝之思想。但在以後一千三百年之歷史中，並不能察見基督教之真相，如對塵鏡，模糊不清。

勒啓云：「基督教予世界以一種理想之人格，此人格在一千八百年中，感動人類之心，使人類有熱烈之愛心。此理想之人格，無論在

任何時代，任何國家，任何性情，任何境遇中均能發生效果。此種人格不僅為道德至高之模範，亦為實際生活之刺激，更有深刻之能力。故耶穌三年生活之紀錄，對於人類之改造，以及使人類至一溫柔之地步，較之一切哲學家之哲理與道德家之教訓，其成功更有過之。

討論至此，我等必須考查此有不絕改變現象之基督教，其要素究屬為何？在第二世紀中其著作家云：「基督徒之於世界，正如人靈魂之於身體。靈魂雖不屬於身體之全部，有如基督教之分布于世界各處，靈魂雖居於身體中，但靈魂不屬於身體，正如基督徒住居於世界而不屬於世界。」故基督教之中心，乃為創造基督教者之人格。得普累松舍 Do Prossano 云：「基督教之中心，即為耶穌。」然基督對於基督教之關係，與摩西之於猶太教，孔子之於儒教，釋迦牟尼之於佛教，穆罕默德之於回教，均不相同。非耳貝因 Fairfield 云：「進入歷史者非拿撒勒人耶穌，乃為成神之基督。此神化之基督，為全世界人所信愛而敬服，因彼為世界之救主也。……假若將基督之人格，解釋作拿撒勒人耶穌，則為歷史上極不幸之事實。」哈克克亦有此種思想，彼云：「基督教乃一種簡切而高尚之組織，所包含者僅有一義，乃在時間中上帝之能力及永存之生命而已。」然此乃有神論之說法，而非歷史上基督教之解釋法也。亞丹布朗 Adams Brown 在基督教之要素一書中，證明數項基督教之定義，與宗教之本身不合。在數者中，較為適合者，乃為詩萊爾馬哈 Schlotermacher 與立

特士爾 E. T. Wilson 之定義。亞丹布朗綜合詩萊爾馬哈之意云：「基督教乃一歷史上之宗教，為拿撒勒人耶穌所創造，其贖罪之道，使人與上帝之間，聯合真實之關係，而第一次有完全之表現。此贖罪之道，雖在各世紀，各時代，經過知識與社會改變之影響，但仍為使人類聯合之宗教。」

立特士爾云：「基督教乃一絕對之宗教，所注重者乃為天國。此一神之完全精神及其道德之內容，為人類之解放。使人類從愛之動機而成為行為，其重要之目的，乃在於道德之組織焉。」

亞丹布朗云：「由於近代基督教之思想而觀察之，則為耶穌所表現人類友愛之宗教，乃使往日之宗教，達一完美之地步。……其宗教之中心耶穌，不但為上帝對於人類理想之表現，更藉改造之能力，將此理想實現於人類中。耶穌所有之能力乃為上帝之愛及上帝之能力最高尚之表現。凡此種種，即造成基督教之特殊工作，故此宗教可稱為完全之宗教。」

對於基督教，雖有以上種種之定義，然無一能完全令人愜意。基督教非虛玄之哲學，非思想之系統，亦非倫理之法典，更非教會之制度，其所可貴者，乃為純粹之宗教耳。基督教之基礎，即為表現人類與上帝之關係。基督教所以能改變全部上帝觀及人類之歷史，全依人對於基督人格之解說，以及人在耶穌本人及其工作中所有之意見而定。耶穌對於使徒，乃為一律法師，其命令完備高尚，故為一完全之

模範。

假如以客觀之眼光觀察基督教，則爲一高尚道德之一神教。假如以主觀之眼光觀察之，則基督教爲一新生命，此新生命之能力，乃由聖靈而得。假如從基督徒民族社會方面觀察，基督教以上帝爲父，耶穌自言爲子，且天下人民，莫不爲上帝之子民，則可顯明基督教爲人類兄弟友愛之宗教矣！

基督教令人信仰上帝，努力人生之工作，因基督進入世界，幫助軟弱之人類，擔負世人之罪惡，此乃基督教能力之秘密。基督墮罪之說，言人人殊，然教會實現此贖罪工作之法，亦各各不同。但基督教之原素，即爲人類精神需要之觀念與人類生存之目的，而其最要者，則爲基督所發生之道德與精神之能力。

雖然在世界中實無以證明基督教乃爲人類唯一永久完全大同之宗教，但在歷史上有否證明基督教能滿足人類之需求？基督教本身有否表示其確爲全世界人類大同之宗教？關於此點，尼采及其學說之信從者，曾有批評。彼等以爲基督教誤解人類之本性及人類在宇宙中之地位，基督教所崇拜者爲失敗與弱者之宗教。然此種批評，實不允當，亦爲大多數人所不能贊同。雖有人對此謬論極力駁斥，然類似之論調，常有發生。要之，基督教能合乎人類之本性，能應付人類之需要，爲其他宗教所不及，此實爲基督教之特色，實無可疑也。雖然，假如基督教真精神可以表現，則基督教當回復至基督本

身。至於回復至基督本身之說，在解說時，當十分小心。有人以此爲重行發現歷史之基督。但基督教一切之神學，禮拜，及其實際生活最重之要點，即爲新約中之基督，其次舊約中之基督，亦不能與新約中之基督分別而論。近代人士雖多將符類福音作爲歷史之書籍，而將第四福音及書信作爲教義之書籍，然此說實不能成立。在山寶訓雖不能表現基督全部之教訓，然約翰福音第一章及羅馬人書亦不能之。但在此數處所描寫之基督則並無矛盾之處，符類福音中之基督與使徒時代歷史上基督教之基督，亦並無衝突。基督教在個人心中與在社會中之能力，全視彼能否與基督發生關係而定。哈拿克曾有言：「將自己沉浸於基督中，乃爲現今莫大之要務。」此正如基督謂門徒之言：「爾在我中，我在爾中」之意也。

總之，基督教若能服從與基督聯成一體之要旨，則其前途誠無可限量矣！（沈嗣莊）

教會

CECHROH

本題只論福音內所載關於教會的話，特別是求其所言表明基督與教會有何關係。新約有涉此義者，則略爲論及，其餘一概不引。此一切自然認爲假定的確實歷史。

按歷史上的教會，乃起於五旬節以後，以前未有組織。而教會的創造，與其發展，也是以漸而進，決非一蹴而成。那樣，由福音內的記載，沒有話語提及教會的完全組織。教會的組織完全，是在二世紀以後。

吾人如今將其組織的方法，以及宗旨大義，比較福音內義，是否適由福音而生。按二世紀的使徒，很信他們的組織，確由主而來，當時用幾句話，表明其意，如謂教會是統一的，聖潔的，普遍的，屬於使徒的。他們更認為教會內義則以精神的聯屬於基督，外面則以一定法度，保持統一的團結，繼續存在。如此言之，是由基督而來的，是由使徒組織的，完成了基督降世救人的功作，此乃二世紀所認定的教會意義。

試為按考如此的組織，敢問基督在世時有意創造一現世教會否？考主的教訓和他的作為，也考始初使徒生活的歷史，以及他們所作的書，如信經和信經一類的互相參比，可略為知之。

(壹) 有形的教會之印象：(一)在於基督教訓與其作為；(甲) 彌賽亞的希望與上帝之國；(乙) 門徒的團體；(丙) 聖禮。

(二) 在於最初基督上的歷史。

(貳) 教會的特色：(一) 統一的；(甲) 必要和超越性；(乙) 有形的顯露；(丙) 不滿意；(二) 最潔的；(三) 普通的；(四) 屬乎使徒的；(甲) 教訓；(乙) 禮拜；(丙) 訓練。

(參) 有形的教會之印象

(一) 在於基督的教訓與其作為：(甲) 基督關於彌賽亞的希望與上帝之國；耶和華上帝與人立約，乃從早而有的，先與個人或一家，漸進有與一國立約之說，如此猶太人看耶和華為其自己的，及後來進步，認上帝不僅為獨一神，且為普及萬邦的主宰，而選以色列

為特別的機關，用為成就其為人特有的旨意。從這一方面看去，猶太宗教，為有希望的宗教，希望在世可能立一靈性的國，而以彌賽亞為之王，此義漸次發展，吾人不必仔細說在何時期如何發展，只說在基督降生時代，以色列族都切望上帝之國降臨，由彌賽亞作王。不過大多數的人，以為此義是在世界上立一大有權威獨立的國，然按猶太基督前代的文字亦有一般靈界的人，希望成立一靈國，而以耶路撒冷為行政的中央，由忠心的猶太民為之根據，其國性是精神的，其範圍是普世的，此等人大受先知以賽亞所講餘民主義之勉勵。至餘民之義，也是令他們想從國中另有一集團的忠心之民，能作上帝從前應許之後裔。

福音內基督的教訓，其特色是基督自己說有作彌賽亞的權利，並且傳揚上帝的國要降臨，他用這兩種主義，適應滿足以上所說那一集團人的欲望，可算應時而來。然而經過不久，耶穌所標示的，與他們所希望的大不相同。他們以為舊日的以色列王有事，就率領人民為國戰爭，承平，就秉公為審判主，也呼人民納貢上稅，視為義務。但是耶穌來的作為，正與此相反。他禁止門徒用力逞強（太 20:22），否認有判斷的權利（路 12:11），納稅給外邦主人，也視為應當（可 12:17）。從這三件事，已經反背猶太人素有的意向。然而照反義說來，耶穌的作為，實在算成就耶和華舊日為他的國所施行的大異能，例如舊日耶和華召亞伯拉罕與列祖，和他們立約，使他們聯絡，為要創設一個新國，

並且爲他們立一特別的法律。一樣，耶穌來的時候，召門徒從民中出來，教他們有絕對的服從，給以簇新的法律（太^{5:17}），並且不破壞舊法而予以成全（太^{5:14, 17}），這樣直是^在人中設立天國（太^{5:17}）。

耶穌所立的天國，與教會有何關係？此二者自然不能說十分吻合。然而可以說有此必有彼，彼此互相充補，有時且不能分析。有時可說天國不指人，乃指人所能進入的地方，然而亦可說天國仍由人成立。總之，天國必不可少這兩個方面。若單獨的說，便不能說他爲有形教會的中堅，不過總可以說天國乃現實於教會之中，換一說法，天國所已經成的功，即是教會，並且教會乃預備天國降臨之榮耀。

(乙) 門徒的團體：耶穌行其職務時的作爲，有造設一會的徵兆。主耶穌始即召人跟從他，有比較親近的，有稍爲疏遠的，直到主死的日子，門徒們有團契的結合，但尙未十分成一團體。主曾經用別選方法（約^{6:65}），且升天以後，立刻明顯記有數目（徒^{1:15}），基督開始有其特別的組織（可^{3:14}）。得有使徒的名稱，乃以後漸起的（太^{4:19, 20}；可^{1:17}；路^{5:4}），大約由第一次差遣出去傳道後，乃指定十二人稱爲使徒，因此十二人在門徒中有特別地位，直到最末後那一夜的晚餐，僅有十二人同吃，可代表一切未到之人。如此看來，主耶穌的作爲，乃預備人繼續成就其所要成之功。

(丙) 聖餐的意義：有社會必有一種表示，使人可以識別它的動作。猶太人有割禮，爲其標號，同理，有一團體，在其行動上必然標示

他們作的是甚麼。舊日的猶太人有律法，而耶穌基督來到世上，也預備了他所立的儀禮，如洗禮，是入會的禮，聖餐，是表聯絡之禮，這都是顯而易見的。試略爲撮合於本題的禮，如說吃我肉，喝我的血（約^{6:54}），從此可見，主耶穌有組織社會的趨向，然所必等待的，是應許的聖靈（路^{24:49}；徒^{1:4}）。

(二) 在於最始初基督上的歷史：考使徒最始初的時期，在福音完畢之後，門徒中間似乎存在一個社會，徹實福音所有的趨向，考之保羅書信，也是如此。考使徒行傳（1:13, 15）主升天之後，門徒似乎有一個小團體，而由使徒領袖者（1:15, 2:1, 4）而且記載他們的數目，仿如表其屬一定社會。在五旬節以後，他們的人數，一時加添了不少，大概的說，加入會時必受洗禮（10:47），由使徒爲首領引導一切，作友乃受教之義。而以聖餐祈禱爲聯絡的關鍵（2:42）。但還沒有有一定的會堂，大半聚集在人的家中，爲要表示聯絡的親厚，就凡物公用（2:44）。第一次稱社會爲教會（5:11），乃包括一切凡係相信的人。日子越久，越有進步，但尙未到成立支會地步。凡是在散處地方不能完斷的事，就歸中央耶路撒冷教會而定之。但此等中央集權辦法，不能久是如此。及至人數愈多，分散地方愈遠，如此門徒立一社會在安提阿，教會即出一新意義（12:26），從前由總會指定的辦法，如今各支會也能定各地方的事，例如安提阿自己派巴拿巴和保羅出外佈道，事前並未得耶路撒冷大會的同意也（徒^{13:1}）。從他們行使其傳

道職務，遂自加增了支會的數目，而各支會的教職，則由使徒分派，並且彼此時有往來，或親往，或通信，各支會如有難題發生，必請中央予以相當助力而為之解決。至於全體教會的權柄，和各支會獨立的關係，當時他們的辦法，沒有明顯的傳留，然照大體上說去，必不可缺少的，是有聯絡的交誼。至於保羅書信所用教會的名字，大半對於各地方支會而言，或指城內的，或指一家的，又稱上帝的教會（林前 12 羅 10 5 西 4 15）。由林前（10 1 19），有一帶地方之教會，例如說亞西亞的教會，教會仍為一個教會，所分屬的各會稱為支會。保羅對於教會的見解，在以弗所書為絕頂的詳盡，從他的議論中，可以看出涵蓄着兩種區別，就是實際的教會和理想的教會，其言論中彷彿表示教會的理想，尚未完全成就在人的中間，不過保羅與新約別的著者，未曾明顯的提出如此區別。他們看教會為可完成的一團，一如一個可完成的人。如對一個信徒，雖然其人許有不完全的毛病，而仍稱他為聖徒，對教會則稱基督的肢體，終必成為無瑕無疵的而奉獻於基督（林前 12 27 弗 5 27）。

(貳) 教會的特色

教會如果為基督所立，為要繼續成就其為人拯救之功。那麼，吾人可以考察存在於信經者，教會有何特色的發現，而且也要對照此等特色，是否與福音符合。先題出福音內有何章句，是與本題有關，即是天國的教訓，所指示而關於教會者，特別有兩個地方，如太 10 13 20

18 15 20。對於第一處，可以參考路 22 28 32 約 21 15 17。此外，還有吩咐門徒而有普及的話（太 10 可 3 13 15 9 7 13 太 28 16 20 約 20 21 23），其餘則見於福音所說晚餐地方，而約（14 17 章）所論關於教會的，更為長而且多。

(一) 統一的：若是教會的由來，按照以上所說的那樣成立，就必然作一個社會。耶穌對於此點的教訓，最是最着重的（約 17 21 23）。主也把教會的統一，本於上帝的唯一（參弗 4 4 6）。最要緊的，統一必然在世界上有顯明的呈露，但此種統一，乃是以漸而成的，不是一蹴而就的（約 17 23 10）。保羅也有比喻，是說統一乃以漸進而得的（弗 4 13）。以下試詳細一說。

(甲) 必要和超越性：教會的統一，既然本於上帝的唯一，那麼，統一是一必要的，超越的，不是偶然而來的。換言之，統一非僅由於自願，或政務，以及社會利益而來，然而高尚的統一，必包涵下級的統一，而下級的統一，多由人性而來，不必從一必需而來。另有一說，教會的統一主義，乃後來起者，始初本無此意。至於以後發起聯絡的統一，多由於效法羅馬各宗教的聯絡為一的辦法。此等趨向，證據甚多，不能否認。如果承認基督教會，有這種效法的趨勢，然而仍贊成教會有他的實質團體的結合。換言之，即便有點仿效的，然而不能不是他自己的團結。總之，教會未受外教的多大威力，仍是從他自己本性而統一者。新約明言反悖教會者為不合，明見當時人所贊成的是統一，而有一

種聯絡，遂犯乎此義的，教會可有使其出教的懲罰等事（林前5）。如此看來，教會的統一，和神學的統一，都是由於上帝爲一而來的，因此，教會的衆多會友，應當聯屬於基督，如枝子聯屬於葡萄樹一般。

（乙）有形的顯露：以上所說的統一，是無形的，然而誠於中者必形於外，如是无形者必變爲有形。不過對於這有形的組織，人的意見紛歧，是在所不免的事。總之，吾人不可離開基督的教訓立說，也就罷了。先說最顯然可見的聖像，奉行這禮，是對外的一種表示，似有一標誌，明示他爲何等人，而施行這禮，是屬於有形的社會舉辦的禮的內義，涵蓄着教訓之義，而教訓的能殼施行，自然必藉着一種有形的組織。對於這一點，基督始初預備的教職，就是使徒，並且託付他們舉辦那些有形的儀禮。這樣，吾人不能不承認教會所施行的事，即爲必需的。因此教職則有維持之必要。例如，在初認各會友都可以爲人施行洗禮，分聖餐則由繼續使徒的教職行之。（有人主張，教會統一，必需集權中央，如聖彼得爲使徒中第一，而世界的教會，也當有教皇，茲從略不議此義。）

（丙）不滿意：教會既由無形的精神與有形的組織聯絡而成，那麼，教會一切，自當聯絡爲一，無論是人是地方，同時都當有聯屬爲一的必要，若是缺少此義，就算不能圓滿應付新約之義，但是仍可以說，雖是不滿意，仍能算是有實在的統一，因爲教會團體的統一完全，由於教會的完全，而教會的完全，由於各個會友的完全。若是各個會

友有不完全，教會即謂不滿意，所以教會在遵守規例上有出入不一，因而團體亦受影響，不過彼此雖有出入不一，仍不到分離地位。最顯然的爲愛心缺乏，彼此分派，如哥林多的教會，則妨害團體的統一，而信心不足，或信仰有誤，所生的關係也有相同的現象。對於悖離教會信經的，謂之異端，這樣，其中顯然有門戶的分別。最大的分派，可分爲兩樣，一，東西二教絕對不相往來，也不同吃聖餐。但如此的分離，乃是以漸而成的，不是一蹴而就的，日越久相離越遠。安立甘會與羅馬教，一步一到了絕不往來的地步，甚至彼此不相承認。一，爲同一會的人，而另外自立一會，而與團體不相聯屬，也有會不遵守聖餐禮。分離有其分離的原因。雖有這等不滿意的現象，而本性仍是統一的。換言之，這不過外面有形的破裂，所以人常說，有形而分散的教會，仍爲無形統一的教會。

以上說的有形的教會是在世上，然而人死以後，仍與元首的基督聯絡。這樣，來世仍歸爲一大集團，算是一無形的教會。基督講道時候，對於來生情形，未曾多有講解，不過只說到財主與乞丐的拉撒路（路16 19 31）。由路（23 43）表明人死後能與基督聯絡，惟知始初的使徒有普及的信仰，也是說無形的教會和有形的教會，同是一樣聯絡的。

（二）聖潔的：教會可以稱爲聖潔的，一方爲其本然是神聖的組織，是以基督爲元首，也是聖靈行動的範圍。一方，會友與基督聯絡，

如枝子聯絡於葡萄樹，百體聯於元首，蒙召的威力灌輸了他的心坎，爲的作一聖潔的人，而且基督對於門徒能有權利，就是要其聖潔（約 17 16 19 太 5 48），不過成爲聖潔，也是以漸而致的，有其自然的前進，這是信徒的一件特色。

但爲了這種特色，引起教會諸多的紛繁，就是因爲有許多欠缺少此種特色，而虧欠聖潔，因而惹動一般人離開本會的大團體，另外組織一小會，爲要養成保全他們的聖潔，所以把外面有形的組織，分裂一些，願意另立一聖潔之團體，此乃教會歷史上常見之事。然而耶穌比喻中，也表明教會不能一致的完全，如麥子中雜有稗子，撒網所得，也有不好的水物。這雖是不能盡免的事，而主的道，終是以聖潔爲第一要義。聖保羅也很注重基督徒團體的聖潔，而稱以美好的名稱曰聖徒（羅 1 7 林前 1 2 林後 1 1 弗 1 1 腓 1 1 西 1 2）。這樣，或對個人，或對全會，都稱爲主的聖殿，也作爲聖神的居所（林前 3 10 11 16 19 弗 2 16 22），並不十分區別誰好誰不好。由弗（5 25 26）彷彿看他們必有其進步，能達到一完全聖潔地位。

（三）普遍的：教會具一種普遍主義，是從早而有的，教父伊那齊稱教會爲「普遍的」，並不是說其已經普及世界，是說其具有特色，而作一普遍的宗教，對於任何階級，都能滿足他的宗教的希望，並無分於猶太異邦，自由化外。由太（28 19）也能看出基督自己願意他的道施行普天之下，這樣，就大反背猶太舊有的意向。按猶太人說，耶

和華是他們的自己，與異邦人無分，（山西人俗語說：『易經不過海，』有同一的私見。）教會作一普遍主義從猶太出來之信徒，始初亦有反對的，以後由保羅力爲爭辯，終得勝過他們，才得以傳之異邦，普及全球。按福音乃是上帝的啓示，是對攬總人類說的，所以不能不有普遍的施行。基督也說，上帝愛憐世人，既說世人，那麼，不能不有普及之義，不但普及，而且兼有正統之義，所以人要聯屬教會，不可不有正統之心，試看耶路撒冷的西耳勒的說話：『教會所以得稱爲普遍者，爲其道義能普及天下，爲其能叫人知曉當然的教理，爲其要引導人類歸於聖潔的治下，爲其能醫治各樣的罪惡，而且保持各樣的善德云云。』

（四）屬乎使徒的：由可（3 14）記載「耶穌設立十二個人，要他們常和自己同在，也要差遣他們出去傳道。」可見傳道爲其特別重要的託付。看路（9 13）一一記載他們的名字，彷彿他們得有特別的機會，而負有特別的使命，就是要其創設教會，作教會代表也。不過有人將使徒作代表與被差遣，分別的過分，所以我們後起的人不如把使徒職務混括不分，因爲可（3 14）是一同混括的說，沒有分別的。主耶穌分派使徒如何行使職務，由約（20 21）的話，可以知之，如說：『父怎樣差遣了我，我也照樣差遣你們。』換言之，使徒是繼續辦主所辦的事情，話說「門徒」所概括的意義，自然十二人的職務，也就是全教會的職務。保羅也注重此義，說上帝所立的教會，是互相聯

格作肢體，百節各按各用，而聯為一個全體，衆聖徒各為全體的一個，因此，斷不能說，聖徒是一種職務，教會又另是一種職務。職務可分別如下。

(甲) 教訓：按可(3:14)說：『設立十二個人，要其常和自己同在，也要差他們去傳道。』一看這話，不是一件暫時的計劃，乃是一件常久的。雖然太(10)只記門徒一次出去傳道，其實明顯乃常久之功。因傳道決不是一次所能了結之事，『常和自己同在』的說法，為給他們一種預備，能發得道，以後才能傳道，而且為主作見證(徒：1:22, 2:23, 3:15, 4:33)，屬於十二個人，然而傳道的職務，是恆久的(太：28:19, 20)。十二人焉能普遍而恆久，此中的教訓，是說傳道職務，當在人中繼續行之(提前：3:12, 13, 5, 17, 6, 20 提後：1:14, 2:2, 2:15)。

(乙) 教會禮拜：教會的餐禮，是託付了使徒，因為要結合一個有形的教會，而聯絡為一，則此禮為必不可少之物。而且教會與上帝聯絡，餐禮亦為外表的標號，亦作得恩的道路。按照基督教會的崇拜，集中於聖餐，主在十字架的受死，乃表獻祭之功，而設立晚餐則為那事的成就(路：22:19 林前：11:25)，藉着這聖餐，教會得以聯絡於基督，如今主住在天上，仍行使其大祭司的功效(來：7:24, 25)，這樣，全教會作基督的肢體，而分沾他作祭司之功(彼前：2:9 啓：5:10)，這也為教會所最注重的一個有形的禮。

(丙) 訓練：有形的教會，訓練有必要的存在，而且訓練也是主

耶穌所吩咐的(太：18:15)是個人自己所能辦理的(帖前：5:14)也是衆教會所合辦的(提前：2:20 加：2:11) 教會有管轄權，使人出教，乃從早而有的(林前：5:5 林後：2:5, 10)。

基督曾有特別至要吩咐，致語彼得(太：16:19)，也有吩咐致衆使徒(太：18:18)。此二處語意，雖有些難明，然其中包涵一種權利語意，是一定無可疑者。再則，由約(20:22, 23)說的較為明透：『你們赦免誰，誰的罪就赦免了；你們留下誰的罪，誰的罪就留下了。』不過對於此語的訓練，人的見解，議論紛紛，未有一定。總括可分四說：(1) 衆使徒與彼得，有別，特權乃屬於彼得和繼續其職的人，所以天主教認教皇為有特權。(2) 使徒統有管轄權，承繼使徒的也有此權，此乃天然的一種傳受與承繼。(3) 衆使徒與繼續的人受此特權，乃是上帝派定他們作一機關，所以彼得與一切後繼的人，統為平等，不過他有居先而已。(4) 使徒沒有從基督受有管轄權，以後所得的權威，乃由教會共同給予的，或全部或一部，均是如此。

關於訓練的機關，亦有行政和指引的趨向，因為無論甚麼會社，無有領袖，就難以舉辦成功。在開首已經提說使徒是受得託付，考之使徒行傳與書信，均有這個意思，而保羅自己直接說有此權利(林前：11:23)，從一切所說的，足可以證實教會是屬使徒的，是由於他們遵守主耶穌的託付，而且從訓練施行他所受和所立的制度。

(E. Morgan, 周雲路)

割禮
CIRCUMCISION

割禮的起源，按着證據來證實，是很古的，因為古時候行割禮的用具，乃是石刀。論割禮起源的學說也很多，最緊要的有三：(一)割禮是為一部落的記號；(二)割禮是與神獻祭的方法；(三)割禮是關係衛生。

在古時候，此禮並不限於希伯來一族，有好多族類，也施行割禮。比如古代亞拉伯人，一切回教人，非洲的埃及人，埃及阿伯人，現在非洲南部的卡斐族，和別類的土人，也都行割禮。在澳大利亞北方，與西北的土人，也有這樣風俗，但在東方與西南方沒有。亞美利加墨西哥地的土人，也行此禮，此外也有中美洲的人。

舊約記行割禮，如創 17¹² 出 4²⁵ 伯 5⁵ 等處，但所說的話有些矛盾，不甚明白。希伯來人行此禮，與別國不同的有兩方面：第一，他們看割禮的意義，完全是屬乎宗教，以割禮為與上帝立約外面的表號。別國行割禮有種種原因，但不是與神立約。第二，希伯來人的割禮，是男孩生下第八日，別族多半是在男孩成丁期。摩西的法律與別種行割禮不同的原因，是因摩西多重仁慈，所以行割禮期，在人少受疼痛的時候。以後猶太教獻祭之風停止，就拿割禮與守安息日為代替獻祭。古今的希伯來人中，男孩受割禮時方起名，但女孩子當日生下來就起名，直到如今，除了一派改良的猶太人之外，其餘還是照舊行。按猶太人的風俗，男孩生下第八日，雖在安息日也得行割禮（約

7²²）。「摩西傳割禮給你們，因此你們也在安息日給人行割禮。」在米希拉經書 (Mishna 猶太口傳法令集) 中記載，無論何樣工作，若能作在安息日的前一日晚上，就不必作在安息日，惟獨行割禮的事，既不能作在八日前，所以孩子生下第八日，假若是安息日，也得行割禮，設若有特別原因，如疾病等，不能行在第八日，如再行時，必須錯過安息日。主在世時，猶太人行割禮在家庭中，第七世紀時，行在會堂中，現在的猶太人，仍依老法還是行在家庭中（路 21）。這禮在耶穌身上很是謹慎，按照律法辦理，滿了八天，就給孩子行割禮，與他起名叫耶穌。不論此禮的起源，與目的如何，在耶穌降世前很多時都失去了。猶太人前在巴比倫時，此割禮算與外人分別的一種記號，到後來有一種奇怪，就是猶太人辯駁進教的人行割禮為必須或不是必須。住在猶太外說希利尼話的猶太人，收進教的人，不強迫行割禮，他們說只要領洗入教就夠了。但是按着住在猶太國內的人看，進教的人受割禮是必須的。由此可見，按猶太人最重要最有勢力的一部分看法，割禮與洗禮的意義相同。後來有些散住在別國的猶太人，也強迫進教人行割禮，行時必須流血，或許其中有特別的意義，即如利 17¹¹「耶和華說：活物的生命是在血中，我把這血賜給你們，可以在壇上為你們生命贖罪，因血裏有生命，所以能贖罪。」由此，我們不能不推論到，孩子受割禮時，在他血中的生命，就算獻給上帝，孩子也因此就分別為聖（創 17¹¹）。割禮為耶和華與亞伯蘭立約的證據，因為猶太

人的風俗，每逢立約時必須流血。猶太人行割禮時，所用的禱文，也是合乎獻祭的意思，比如「由生的第八日往後願上帝悅納他的血，願主上帝常常與他同在。」假若對禮算給生命獻為祭的意思，則割禮與洗禮的意義是最相仿的，羅⁸。4「豈不知我們這受洗歸入基督耶穌的人，是受洗歸入他的死麼？所以我們藉着洗禮歸入死，和他一同埋葬，原是一舉一動有新生的樣式，像基督藉着父的榮耀從死裏復活一樣。」這兩種禮，好像在比方中的死，藉着這個死，使有信心的人，就能得着靈界的新生命。猶太人在後時代所作的書中，也明明表示割禮有以上的意思，引以下的話為憑據。

按拉毗利亞撒說希伯來人在埃及為奴時，法老王禁止他們行割禮。被救出埃及後，設立逾越節時，全國人一齊受了割禮。所以他們的血，與羔羊的血同時流出來的。所以以西結¹⁶。上載着上帝說：「你雖在血中仍可存活。」由以上種種事實看來，必然以耶穌受割禮為很重要的意思，一面在耶穌身上完全了律法，一面既然是犧牲的表號，所以必要想到耶穌受割禮，正是他後來釘十字架的預表。

城 CITY

那些國度，為保護防禦仇敵的需要，遂發生進化，建築些城垣和堡壘。所以在希臘文上，凡地名，附有城的字樣，必視其地有無城垣為定。惟後來在猶太人間，則變易其名例。大概地方能算做個城，必視其地，能否出十人，勝任會堂職務為定，不限論其城垣

之有無。中文聖經新約上，譯的村字，大概都是個無城垣的小村鎮。多半在行政區域，地方政治上鄰近的市城。如馬可 1。39 有譯作鄰近的鄉村，那鄉村字的原文，是兩個字合成的，即城村之意。大概指着無城垣的一些大村鎮。又如伯利恆、伯賽大平常通稱為城，而約翰福音原文，7。49 却是村字。在馬可原文，8。26 都是村字。所以我們推想，可知專門地理上，雖然有個定名的區別，但平時也就有些例外，隨便稱名。

猶太國的行政，原以耶路撒冷為中心。所以在地方行政上，一切的城，便以耶京為模型。在新約時代，猶太政治權，頗有限，多少事，屬於羅馬的命官巡撫。在巡撫職掌以外，耶路撒冷的政治權，即在猶太議會，七十議員之手（新約譯作公會）據他，某得經所載，猶太在其他各城，必有二十三人之公會，代行猶太議會的職權，例如太 5。22 上公會的審斷是也。但約瑟好像未提到這樣各城公會的組織。他說，地方有七個審判官，又有利未人兩員作陪審，管理會堂的長老，也有些審判的職權。惟長老院，與這議院，究有何關係，頗難查考清楚（這兩書的說法，俱可並存。）論到城的區劃，大概城門口，是多人集會的地方。城內有兌換銀錢所，便利各種交易商業。城區，也劃分數處，為各種手業會所在。各會，均有分配一定的地方。

基督在世的時候，巴力斯坦係多城的國度。加利利省，從北至南，約百五十里，從東至西，約七十五，統計幅員，也不過中國一縣之大。利瑟甫謂其人民達三百萬，約氏原猶太產，或亦未免好自誇大。但人民

稠密，必屬實在。其故，一因地土特別肥沃，亦因地中海東邊三條通商大道，均經由乎此。加利利海岸，計大城凡九，每城人民，至少亦有一萬五千人，甚有逾於此數。這樣看來，這小湖岸上，必是鱗次櫛比的房屋，熙熙攘攘，蟻集蜂屯。又因那些城的文化上，猶太和希臘互有調和，彼此歧異，所以無論禮節上，風俗上，衣物住屋上，必均有些引起注意，很能激動人的特別氣象。希律安提帕所造提比哩亞城，頗壯美觀。雖至滅亡，其城垣九里長的故址，仍能認識其痕跡。城內故宮殿宇，以及堡壘，廳署，廨舍，均軒然高大。惟人民幾乎全然外邦僑族。若稍有猶太人看重民族的觀念，便去之若浼，不肯投足其間。因一入此城，易得雙方不便。城內為拜偶像所在，城址又建在古墳地上，所以提比哩亞城，向少猶太民族足蹤。惟伯賽大迦百農諸城，多猶太人生活，可稱猶太城。又他利克城，福音未記及。羅馬歷史家普林尼，稱為職業貿易的大中心。約瑟甫謂為猶太愛國黨人，一個特別地方。此外，加利利各處，城亦不一而足。大概城中各樣生活，均極形活潑豐富。繁雜文化的各難題，在城中尤其特別明顯。若欲知當時各城的文化如何，玩味福音，便恍然在目。福音所記，無非當時各城的背景，可見其很繁雜的，很豐富的，一種生活。大概當時其他各處，從來未曾有如彼之有組織的社會，福音也算是這社會的生活，一個正確完備的返影。福音原與普通的實際應用，在各種不同極其繁雜的場合之間。

人民稠密的地方，也不僅於湖岸。循湖以東，戶口孳生，亦是芸芸有衆。馬太所論到的低加波利（太 25），乃包含約但河東邊一帶，有十餘城以上聯盟自保的各城，概係羅馬屬國敘利亞的希臘城。羅馬准許他們，多少尚有些地方政治權。比如錢幣一類，尚有權自鑄。各歷史家紀載此十餘城，名各不同。據普林尼所記，如馬太之加大拉（太 26），路加之格拉森（太 26），在此十餘城之內，連大馬色亦記在內，但此未必然。

加利利北邊，有腓尼基的城，名推羅西頓，雖推羅失了大權位，但其莊嚴崇闕的城垣，猶巋然獨存，控於北鄙，人民亦頗殷繁。據普林尼記其城垣周圍，有羅馬里十九里，合華里約五十五里。

黑門山的附近，有該撒利亞腓立比，土壤沃肥，風景秀美，相傳此城為大希律所命的名，因大希律曾建築一祠宇於其內，以崇拜亞古士督。彼得認耶穌為基督，即在此附近（太 10 13）。

加利利南邊，有撒瑪利亞各城。此與耶穌在世時，無甚關係。雖耶穌曾有一次經過（約 4 5），究竟福音上，未記過耶穌曾入撒瑪利亞都城。耶穌差遣門徒傳福音的時候，並且明明說：「撒瑪利亞的城，勿進」（太 10 5）。但撒瑪利亞都城，原係大希律重建大城之一，頗壯麗美觀。在大希律王重建的用意，係出於策略的原故，所以大興土木，異常經營至此。城區居民，半為希臘，半為撒瑪利亞民族。蓋完全為外邦人，毫不能有體貼猶太人的意趣。其故，即因撒瑪利亞

人舊恨難消，宿怨猶在。亦因希臘的文化，與猶太互相柄鑿。

耶穌與那婦人談話，約翰福音（4:5）據記其城名爲致加，有多人看此城，卽近代所謂愛吾阿斯卡（Ain Akeka），在伊巴爾山附近，距離古代的示劍，卽近代稱爲那布魯斯（Nablus），約有三里路。

至於猶太省，乃多山之地，從來無多大城，表現域內。惟在省之邊界，有耶利哥城。其地沃壤，異常肥美，可說是菓樹城。然此城爲全省礦區之門戶，地位物產，正與那磯區兩相反。耶利哥雖於自然界，頗饒出產，惟歷史上頗無甚勳績光榮的表現。猶太人眼光，以爲超過一切別的城市，堪爲猶太一切政治上，宗教上的代表，惟耶路撒冷。馬太兩次均稱爲聖城（4:5 又 27:53）詩篇上，有高尚美術的謳歌，表現一切猶太人思想中，耶路撒冷實在神聖，儼然上帝親自選擇此城，爲其威靈寶座。敬拜上帝，只能於此中聖殿，用上帝親定的禮節，以昭祀典。所以猶太教爲國家主義的宗教，大與京城有密切關係。若在加利利各城，其所以享盛名，和特點，無非因商業，或政治的原故，如提比哩亞幾乎完全算是外邦城。在別的城市，或是猶太人居多數，然亦往往因有異族雜居，同一國門，同一交際，總不免多少自由的濡染。至於撒瑪利亞，且有羅馬人建築的堡壘，壓於境上，控制由該撒利亞往東方通商的道路。惟耶路撒冷仍舊純然爲猶太城，保守自己教會的遺傳。若是羅馬壓迫，越發加緊猶太人的反動，也越發躍躍欲試，狹窄主義的愛國心，隔絕心，越發與之俱深。耶路撒冷的地方權，差不多算是自立。自立的

權，卽在議會的掌握。在平常的時候，羅馬命官巡撫，駐在地，非耶路撒冷卽該撒利亞。惟至猶太人節期，赴京守節的民衆，忽然滋多，巡撫必命役，洩首都，預防事變，以防那些狂妄愛國的人，不恤犧牲，圖謀暴動。耶穌講那慈心的撒瑪利亞人比喻（路：10:30 x），有個從耶路撒冷下耶利哥去，途間遇盜受傷，偶然遇到同路來的人，頭一個是祭司，次卽利未人。這話，或也表現耶路撒冷的人民，多有宗教的色彩。

這樣看來，耶穌在世的時候，猶太人已從遊牧農村的生活，進化到築城以居，登埠以守，生活漸趨繁雜的狀況。先後差遣十二門徒，七十門徒，出去傳福音，都是命往各城邑，隨走隨傳。又囑咐他們，在這城受逼迫，便逃往別的城市（太：10:1 x 23 路：10:1 x）。耶穌吩咐完了，福音上記十二門徒，「往各城去傳道，教訓人」（太：11:1）。蓋認城市爲高尚文化，結菓的花，這樣觀念，此時已漸發生，後來與古斯丁會督，著有部書，名叫上帝城，卽對於「城」之認識，頗有滿足之意。儼然「城」可替代「上帝之國」。希伯來的思想至此，漸漸合乎希臘人的理想，思想如是之變易進化，實與近代宣傳福音，有大關係。

有一般人，看基督教，好像只能適應於文化萌芽的社會，也有些近代的理想，大不滿意於城區，以爲熙攘喧闐，生活繁雜，一切未能循乎自然，若實在的樂土，必在乎簡靜無擾的村莊，耕耘不驚的社會。蓋以潔身避地之觀念，爲其本根之意志，如是，在基督教有史以來，亦有多人深深感受耶穌影響，視其培養基督教化的人生，必須遠避羣塵，離

開大巴通都，避開衆人的煩擾。教徒往往希求聖潔，以爲必退居精舍寺院，壹意靈修，始足以奉基督大道。然而現在基督教的覺悟，殊不以爲然。已漸知耶穌在世，不遑安枕，多半每日勞瘁於羣衆之間，偶然息跡於靜幽處所，究非事所常有。所以著福音的人，關於這些事，也能認爲特別，每珍重大書特書，因能深深觸動耶穌的感情，惟有那多數衆人（太¹⁴ 11 路¹⁰ 41）。

耶穌福音根本上，原是社會福音。福音的理想，也是些城市生活的理想。若離去社會外，福音的意義，更有何妙用。大概福音究竟的目的，標總不外乎「那聖城，新耶路撒冷，由上帝那裏，從天而降，預備好了，就如新婦粧飾整齊，等候丈夫」（啓²¹）。此爲應行注意之處，因即表現基督教，在人類自然進化間，有何等影響文化與城市，有同其與衰存亡的關係。文化的歷史，可說即城的歷史。例如巴比倫、尼尼微、耶路撒冷、雅典、羅馬、亞力山大、威內薩、佛羅棧、薩同、歐洲、中古時代各名城，都能代表人類高尚進化這特別的史跡。惜在近代各大城的發展，未能率由理性，未能有何精采的經營。紀綱弛廢，簡陋相沿，以迄於後，尚無具體的規模表見。無非混沌沌沌，一大堆棟宇垣墉已耳。發生百端的社會難題，又毫無相當的解釋，以應付時局。直至現在覺悟，始有人實在研究。所以耶穌宗教，實在有上帝的能力，治理世界；近代的大試驗，是在乎能否令城市生活，循理性之自然，遵社會之正軌，能否將經濟之巧取豪奪，一切無意識的壓迫勢力，變成爲互助親睦的光明？

能否將福音的真諦，實用在近代極其繁雜的城市生活？如是一面可培養個人極高尚的可能；一面能令社會的生活，得以和親而統一。

(L. Tomkinson; 金東)

基督的權利

CLAIMS OF CHRIST

吾人要明瞭基督的人格，

不能不考其對自己作證的要求，這就是入手研究的先著。或有人問，你如何觀看基督，簡明的答覆，先看基督自視如何。由太（¹⁶ 13）「耶穌問門徒說，人說我人子是誰？他們說有人說，是施洗的約翰，有人說，是以利亞，又有人說，是耶利米，或是先知裏的一位。」像這樣回答，都是外行的。但內義的回答，如彼得說，「你是基督，是活上帝的兒子」（¹⁶ 16）。耶穌承認這答覆。如此看來，吾人要明瞭耶穌自己的權利，必看福音緊要的證據，可分六段。

(一) 耶穌根本的權利，是屬於道德的權威。此權威有兩方面的主張，(甲)有主人權威的權利，管人生活，管人意志，人對於他唯一的應付，就是服從。始初的門徒，若他有此權威，爲居先受的威力，如他會吩咐人「跟從我」（太⁴ 19 21 8 22 9 19 21 約¹ 43，或立刻跟從（太⁴ 20 21 9 9），或憂愁走去（太¹⁰ 22））。(乙)有作師傅權威的權利，如說，他的教訓，正像有權柄的人（太⁷ 28 29）。他不但有權責斥法利賽人和撒都該人，而且更自己立說，反對古人，如說「你們聽見有話說，只是我告訴你們。」更有權威古來的律法，和先知的大旨。另外也立

法律，使人遵守，正如有上帝權能在於其中（太₅³⁸下），休妻（5₃₁下），守安息日（太₁₂¹下₁₀下），參考路₁₃¹⁴約₇²³。

（二）道德權威，必有能力作爲後盾，耶穌的能力，就是聖潔，和不犯罪。人有聖潔，自然有加增的能力，這是共認的，沒有聖潔的人，便萎靡無力，試看耶穌言行的聖潔，即成爲他的權威，感動了大眾的心，給人一吩，人也跟從，因此，施洗約翰能說，這是上帝的羔羊（約₁³⁵），也能使頭兩個門徒跟從他，及至前來看見證是真的（27下），以後就永遠相從。再是，稅吏和罪人，也來親近（太₁₁¹⁹路₁₅¹），不是像敵人所說因爲朋友，乃是爲他能體諒罪人而加以援助，並且因其有高尚的聖潔，有大能力，伸手救人脫去罪的轄制（太₉¹³路₇³⁶5₁₀²10¹⁰）。人見他是聖潔，他也絕對說自己有此聖潔（約₈⁴⁶），而且對於道德不健全的態度，加以醫治，故醫生也有醫罪的意思（太₉¹²），更包有赦罪的權柄（太₉⁶路₇⁴⁷）。在祈禱中絕不會有認罪語意，但只吩咐門徒認罪（太₆¹²）也並不參加在門徒中有一同認罪之事。

（三）耶穌最局面的權利，自認是國家所共望的彌賽亞。自開始傳道以來，這種覺悟，在其心中極其活動，如在曠野受試探時候（太₄¹11），在拿撒勒會堂講道時候（路₄¹⁷下），在山寶訓中（太₅¹⁷），在該撒利亞的腓立比跟從的門徒說你是基督，他也承認（太₁₆¹⁶下），在榮入聖京時候，大眾頌他爲和散那，大衛的子孫奉主名而來的（太₂₁⁹），在最後因稱爲猶太王而死在十字架（太₂₇¹¹37）。但是

時有自己不許人稱他爲彌賽亞，也不願意對人說，他是基督（太₁₀²⁰）大概爲了當時的猶太人，對於彌賽亞的希望，錯誤太多，如急於自承而負此誤會責任，也是耶穌所不肯的。而常自稱爲「人子」，按人子二字，即包涵彌賽亞的意義。在心目中通達道義的人，由人子名詞，可以知道所包彌賽亞的意思。人子稱呼，出自但以理書七章，從人子的自認，要把天國立在人中，那是連帶而生的一種自然趨勢。

（四）耶穌有「人子」的權利，表明應驗彌賽亞的意思，更有一權利，是作上帝的兒子，這樣他把一個新意義，加入彌賽亞之中，超越猶太人以前所不會有的。猶太人不說彌賽亞有作上帝兒子的意向，但是「上帝兒子」，猶太先哲早已知之（詩₂⁷）。上帝所差的，亦可稱上帝兒子（太₈²⁹可₁₄⁶¹約₁⁴⁹）。但這一些，不過是民衆的一種口號，而耶穌的權利，實在超越乎此的很多。因爲他所得爲上帝兒子的權利，不僅要得一榮耀的名稱，是特意顯明所得的新覺悟，他與上帝有絕對的親近，是殊異尋常的。而且對上帝兒子的覺悟上的精義，乃與上帝有特殊交誼，是人所不會有的。在第四福音稱耶穌爲上帝兒子比較符類福音爲多。在馬太稱我父，天上父，有普通的意義（太₁₁²⁷12⁵⁰18¹⁰）。但約（14¹⁷）的話，特別顯明他與上帝有父子的情誼，符類福音也有與上帝密切聯屬的話（路₂⁴⁹太₇²¹10³²10¹⁷22²下可₁₂⁶）。有一句切要的話發明此義的（太₁₁²⁷路₁₀²²）。

（五）對於來世論耶穌作審判主宰的權利。他不但申說要再來，

而且爲來世的審判主(太₇ 22 23 26 27 可₈ 39)更有幾個比喻,也是表
示此義,十個童女(太₂₅ 1 13),分銀給僕人(太₁₁ 20),分別綿羊山羊
(太₂₅ 31 46),這是顯明最後的審判。符類福音所載的,第四福音也有相輔
的說法(約₅ 27 下)在書信中亦將審判的責任歸於耶穌(徒₁₀ 42 17
31 羅₂ 16 1 10 林後₅ 10 提後₁ 18 彼前₄ 5 雅₅ 8 9)。在舊約沒有
一次提及審判權歸於彌賽亞者,所以可說這是基督的一大權利,而
有權審判世界(太₂₅ 31 32 40 43 33)。

(二)第四福音多講基督的「昔在」(約₁ 1 下 10 14 18)。此等
話語,大概基督曾自己說過,約翰聞而知之(約₂ 8 58 17 5 21)。所以不
僅得於以後的歷史,多半得於基督自己的親傳,雖然對此說法,多有
人辯論,然而基督必有昔在的權利,是可以斷言者也。有時主說到父
子的相關,皆說:「沒有世界之先,已經早有我了。」這樣在世界宇宙
榮光之中,他早已爲父所榮愛了。(E. Morera: 周雲路)

革流巴

OLEOPAS

他是到以馬忤斯去的兩個門徒
中的一個,這兩個門徒在路上的
時候,看見基督向他們顯現。參看路₂₄ 18, 此外,沒有聽聞關於他的事。
這人是在約₁₀ 25 裏提過的。他大
概是站在十字架旁邊婦女中一
個名叫馬利亞婦女的丈夫,但是原文並無準確的意思,也許只是一
個親戚而已(參看主的弟兄論)。

革羅罷

CLOPAS

大概是站在十字架旁邊婦女中一
個名叫馬利亞婦女的丈夫,但是原文並無準確的意思,也許只是一
個親戚而已(參看主的弟兄論)。

密室

CLOSER

原來的希臘字或者是指着倉房。在路
12 24 乃是本着倉的意思。至於別處如
太₆ 6 24 26 路₁₂ 3 等可以作內室或私室的意思。

雲

CLOUD

雲之出現於福音是當主形像改變(太₁₇
路₂₁ 27 太₂₆ 64 可₁₄ 62) 雲之出現於福音是當主形像改變(太₁₇
路₂₁ 27 太₂₆ 64 可₁₄ 62)之時。此亦再次見提於主之預言其再來之中(太₂₄ 30 可₁₃ 26 路₂₁ 27 太₂₆ 64 可₁₄ 62)。

這雲之至感興趣的所在,是在與升天之關聯,但其解釋,是以其
現象爲轉移。因由其所出之聲音,是爲天父之聲音;其亦視爲神的榮
光之遮蔽物。雲有兩種的看法,其重要和特徵的,不在能遮蔽着凡人
所不可見與不可過活的榮光之反面,乃在能啓示與證明神的榮光
之正面。及其陰影之下,門徒畏懼之強度,不亞於雅各在伯特利所
感覺者。執是之故——雲爲「天門」,而人由是可聽聞上帝之聲音。
在此燦爛之雲端,天地兩界發生彼此互通的情形。是則雲非遮蔽物,
而爲其揚起物。此處冥冥的境界一變而爲天門,全能者之聲音也許
由此來着,而基督亦經此而遂入於天。這是一種「如天之雲」其一
邊,是爲大地和人的生命,而他邊(非天和星,卻是)爲上帝之冥冥諸
物,另一世界耳。

如是主之升天,只可說其「上升」而離開此世:「他被取上升,
有一朵雲彩將他接去,就看不見他了。」爲指證此雲與天爲一,試將

徒¹⁹，「有一朵雲彩將他接去」與¹¹「離開你們被接升天的」相比較，而與此意同的，有彼後¹⁷「有聲音出自尊貴榮耀……我們聽見這聲音從天上出來。」自雲而出之聲音，就是「出之於天」而門徒也仰望基督進入雲端，「看見他往天上去。」

假若雲之於我們，類如「能關閉之門，能蔽之遮蔽物，這就是神恩：『你現在不能跟我去』（約¹³）——『你們現在擔當不了』（¹⁶）』」雲自身之於基督門徒是一種尊貴榮耀，因基督現已進入雲裏，滿使之光明燦爛。那為我們的教頭者代言者和我們兄長的一位，現在在覆蓋西乃山，導經曠野，和光射慈祥寶座般的雲裏面，那就是說——在那一切是為上帝藉以接近於人者（如西乃之法，照顧以色列等）現有基督代表了，是以法律之於其徒，再不是一種驚恐，卻是因尊貴及服從而書於心地；上帝之照顧，為他們所信靠——羊之跟隨者，因識其聲音為心靈方面，則有在天之大祭司，於是凡知其名者，宜勇敢奔赴神恩之寶座前。

炭 COAL

此字之在福音，只見於約¹⁸和²¹。（希利尼原意，為「滿盛着木炭火之火盆」）就礦質而論，煤不產於巴力斯坦，只產於利巴嫩山，而在一八三四年始被採取。是則「煤」之譯意，必作「木炭」無疑，至於東方所用之普通燃料，無論古今，是由本地材木製成的木炭。巴力斯坦和敘利亞森林之毀滅，是為房屋三角木頂之所以絕跡，與磚圓屋頂之所以廢行，並也

為本地人今日之所以用晒乾的糠秕扁塊和畜糞等為燃料之替代物的主要原因。無怪野金雀枝之焦根（參看詩¹²⁰），成為上好燃料，而其暢銷於埃及之開羅。

巴力斯坦之地質踏勘，表露其一律為白堊質之所構成，自利巴嫩山起綿互至希伯崙高原止。石炭期之較早的岩石，已沉埋於不可及之深處。石炭期露出之形跡，已發覺於南部曠野之石灰石中耳。

裏衣 外衣等

COAT CLOKE

在新約常用兩個字，去形容穿著的物品。這兩個字

都見於太⁵和路⁶兩處。

「裏衣」即是襯衣，無論男女在家中所穿的。這就是種長條的布料，圍身兩匝，縛於肩上，無所謂樣子，也不用縫工。

主所給予十二門徒的指訓，內有一條就是禁止他們不可有兩件這樣的裏衣（太¹⁰可⁶路⁹比較路³）。而在山寶訓（太⁵比較路⁶），乃吩咐我們養成這樣一種厚道的精神，就是，設有人要拿我們的裏衣，我們就連外衣也立刻一併交給他。

士兵在十字架旁（約¹⁹），拿了救主的外衣，這想是積習使然。他們把那些外衣，分為四分，每人一分，但為那裏衣，恰應驗詩²²上所言，他們抽籤了，而不願把他撕裂，因這衣「是上下一片織成，沒有縫兒的。」有人說大祭司所著的長袍，是這樣的。有人說這是表示主的衣服不佳，他在穿著上也如在凡百其他事情上隨從質樸的樣

式。然無論如何，基督的無縫長袍，常被視為整個未分教會的象徵。「外衣」在希利尼與羅馬人所用，是種長條形的，當人出門的時候，披在裏衣上面的。文士和法利賽人的長袍（參看路²⁰ 46）是種有長袖的衣服。這也在啓⁷ 13 上提過的。

還有一樣外衣，是保羅所留於特羅亞的外衣（提後⁴ 13）。這是種沉重毛質的衣服，顏色大半是紅的或深黃的，特別為出門人或工人以及奴僕所著，藉以抵禦寒冷風雨者也。

在約²¹ 7 上所提的衣服，是種寬鬆的衣服，為漁人打魚時所穿著的。

鷄 COCK 參看動物論

鷄鳴 COCK-CROWING

此語只見於可¹³ 35，而明用此以指定所分為四更

——「成薄暮，或午夜，或鷄鳴，或清晨」——之夜之第三更者也。在舊約時代只分夜為三更——頭更，中更，末更；但在基督時，羅馬四更之分，早已司空見慣，雖未全廢猶太人三更之制。夜之計算，大概說來，是從下午六點至上午六點，而這十二點鐘，照四更分配，每更維持三點。然則在可¹³ 35 所載鷄鳴，是指夜之第三更，十二點至三點之間耳。雖「鷄鳴」之物名詞，只一次載於新約，然福音記者均記着在耶穌被賣之夜，耶穌所預告彼得將在鷄鳴以前必三次不承認之言。

並也記着鷄鳴適當否認以後（太²⁶ 34 和 74 75 路²² 34 和 63 61 約¹³ 38 18 7）。在聖馬可有一部分之變化——尤其重要的是因人公認作者之材料，取自彼得的遺傳——就是耶穌對彼得說：「鷄鳴兩遍以前，你要三次不認我。」與此適應的，尚有兩次各別的雞鳴（可¹⁴ 30 63 72）。

曾經作過嘗試，以為辨別在可所述及的夜中定時之兩次鷄鳴，一約在午夜，一在初曙，恰當第四更開始之先，與規定二者中之第二次為正當的鷄鳴，是以只有此次為其他三福音記者之所留意。確信無疑的，鷄鳴之至顯的意思，是時間之一種指示，有關於破曉者也。但揆諸實際，鷄鳴之夜鳴，在東方亦如其他各處，是從午夜前進不住地亂鳴；在可¹⁴ 63 72 之敘述，並未暗示有何種時限在第一和第二次鷄鳴之間。然則耶穌之意不過如此，就是彼得本人在未聽到鷄鳴二次之先，必已犯其三次否認之大錯，這是或能的事。設使我們接受聖馬可的敘述為包括着彼得事變之自述，這似乎自然的，在那受了直接警戒與夫印像最深的門徒，當能區別兩種分開的鷄鳴，而在其他的人所想的，無怪只及末次而已。

摩西律法未言及雄鷄，而人所想像王上⁴ 23 為種類似之暗示者，又至可疑。那也許是所羅門由東方所運來的母鷄；但另一方面，雄鷄也許是由巴比倫輸入於巴力斯坦，但當基督之時，母鷄是為猶太人所習見，只有雄鷄，如殿之一日尚存，則不許殖養於耶路撒冷，以

其泥土致起不潔之物，如是展布利未記所載的傳染病，甚而染污祭壇之祭品。然在釘十字架之前夕，既有雄鷄鳴於耶路撒冷，則廣大稠密之耶路撒冷自難禁絕。尤其羅馬人喜鬪雄雞，羅馬駐防兵自不在猶太人這種禁令上而多所留意焉。

安慰

COMFORT CONSOLATION

基督的使命，大抵是要救人脫

離他們的罪惡，而同時，他的宗旨，也是要使他們的愁苦消釋。他在拿撒勒講道（路 4 16 17）說，以賽亞的預言，就是彌賽亞要「安慰一切悲哀的人」（賽 61 1），是指着他說的，設使他不拿定主意，藉着他的人品，他的福音，以及他的工作，去醫治傷心的人與安慰上帝的選民（比較賽 40 1），他必不能完成所謂彌賽亞的期望。所以，耶穌基督的整個福音，是報給受苦的，貧窮的，和受壓迫的人等一種好的信息。但困苦的，因得以移去，是以救濟困苦的促進為轉移。在答覆施洗約翰的問話，他指貧窮的得聽福音，為那當來者的一種記號。於是在他的在山寶訓為首的一件，基督提出「哀憫的人有福了」（太 5 4）。再者，就父的表現者而論，他必要把安慰看為他職務中一最著目的要點，這不只在言語上，也在行為上的。那慈憐萬人的如父般的憐恤（詩 103 13）和如母般的安慰（賽 66 13），必由上帝之子被表示出來，而人若仰望他，聽從他，必能看見上帝的形象，聽見上帝的聲音。

基督所以配稱為給與安慰的，不只因他有知道我們急需的神

智，與選取供應這些需要的良好方法，卻也因他自己有人性方面所受過苦難的經驗。那憂愁的人子，那諸悉苦難的一位，兼為那諸般安慰的上帝，他自能體會到安慰的必要，與夫使用有益的安慰。既曾受過試探，他就能搭救被試探的人（來 2 18）。他擔當我們疾病的痛苦，這就使他成為心傷者的良醫。從他自己的疲勞，他羅致許多擔重擔的人到他這裏來得安慰。他憂傷至極的心靈，就是他從父手中接受了那替人死的杯所生出來的，竟使他能死在死陰幽谷中給與他的子民平安快樂。世上最需要安慰的一個時期，就是喪失親人的時候；而或者耶穌在拉撒路墳墓旁的流淚（約 11 35），能安慰悲痛者，就如他向拿因寡婦所說「不要哭」的話（路 7 13）一般有效力的，也未可知。當在十字架上，他把他的母親委託給他所愛的那門徒，說「母親，看你的兒子」（約 19 26 27）的時候，我們看出基督體貼受傷兒女的心到若何的地步。

基督對於自己選徒的應付方面，可算為在他們憂愁時間中一種特殊的安慰。他曉得他去，總是與他們有益，然而這必為一種悲慘離別的痛苦，而置他們於非常的迫逼中。所以，當他們的心滿有憂愁的時候，他安慰他們說，他不撇下他們為孤兒。在他升天以後，他在精神方面與他們一路，比他在肉體方面與他們一路，還要來得親密接近（約 14 18 21 比較太 28 20）。因從死裏復活，他就勝過了凶戾益襲的世界而成為凱旋者，他們既與他一路遭受過世界的恨惡，則他們也

必與他一路享受榮華。

那因目前的困苦而期望異日酬報的意思，不是在基督的安慰裏沒有的一回事。在他父的家裏有許多住處，他到那裏去，原是爲他的門徒預備地方去，他們要在那裏看見而且享受他的榮耀（約₁₄² 17₂₂²⁴）。那因「這至暫至輕的苦楚」而獲得「極重無比永遠的榮耀」（林後₄¹⁷）的同一意思，也在亞伯拉罕向拉撒路所說「他在這裏得了安慰」的比喻中包含着的（路₁₆¹⁵）。反之，凡在現在享受財富而不羨慕仁義的，有今生福氣的世人，他們受過了他們的安慰（路₆²⁴ 25）。

在基督教訓中的安慰首先：那永存的言語就是「凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裏來」（太₁₁²⁸ 30）。在外患內恐的當中，主安慰他的門徒說：「你們放心是我，不要怕」（可₆⁵⁰）。那爲體病靈弱教醫士，向着沮喪苦痛者云：「小子，放心罷，你的罪赦了」（太₉²）。直到今日，我們由滿有憐恤和平安的福音中，得着聖靈所灌輸這同樣的福氣，這聖靈就是主所藉以與我們「永遠同在，直到世界的末了」者（太₂₈²⁰）。他的話卻不能廢去（可₁₃³¹），而出於他的話，沒有一句不帶能力的（路₁³⁷）。「願你們平安」是爲復活升天的主當頭的口信（約₂₀²¹ 25）。他還要愛他們到底（約₁₃¹）；他還對於父所賜給他的，不會失落一個（約₁₈⁹），也還沒有仇敵能從他手裏把他們奪去（約₁₀²⁸）。甚至上帝兒女的頭髮，也爲他所留意，數過和保存

（路₁₂⁷ 21₁₈）。所以，的確在他的役務，必無驚恐（路₁⁷⁴）。在這變幻生活的風雨中，我們喊着：「我們喪命，你不顧麼？」（可₄³⁸）——而究竟他的職務的原意是叫我們得生命，並且得的更豐盛（約₁₀¹⁰）。在他的方面，沒有不定的現象，——永生是上帝爲人所安定的結果（約₆⁴⁰）。他所賜的恩惠，在他的本質，富於繁殖力的，而他的果實，是乃永生（約₄¹⁴ 36）。他把上帝的國賜給我們（路₁₂³²）。他的信息，是種福音（太₄²³）。他從未閉耳，不聽我們的呼喊（太₂₁²²）。在他凡事都能（可₁₀²⁷）。

在這些高尚思想方面，也許把那能在內外時常起伏的邪惡衝突間所握有一種相似安慰般權力的貴重真理，添加進去。我們的主了的透知人性（約₂²⁵）他的意向是在尚有息的期間，避免審判的予定罪（12₄₇）。他所定罪的，是在偽善，心硬，以及輕看他的福音等事。他來代替我們的軟弱，拯救我們脫離罪惡（太₁²¹ 8 17 路₁₉¹⁰）。凡向貧窮患病，孤寡遭亂的人身上所作的，就是作在他的身上了；而他必牢記着（太₂₅⁴⁰）。他的福樂，是常與貧窮，溫柔，心靈誠實，以及忠義到底者同在（太₅³ 12 10 22）。門徒在今生，不應多羨慕世功，然亦並非無所慰藉者（太₁₀²⁵ 可₁₀²⁰ 約₁₆³³）。基督向他的門徒所應許的，是「我要愛你」（約₁₄²¹）。（夏明如）

基督再來

COMING AGAIN

雖基督已到世上來
設立上帝的國，甚與

在精神方面來應驗關於彌賽亞的盼望，然他也屢次使人明瞭他職務的目標，尚不能在這首次到人間來得以達到完全的地步。而且他對於世上的事，在顯見的關聯上，將要發生中斷的情形（太¹⁰ 21）；他必暫時別去（約¹⁴ 19 20 7）；但應許必再來繼續他的工作，直到圓滿時為止。既因風雲的險惡，生命的危殆，他始常說到一種奇妙勝利的再來，在這再來之中，必大大彰顯他生動的丰采和權威。然而他所述及這問題的言論，每每不易解釋；而這些言論，又不全指着一事而言。在這些言論中，可能尋出他所想的原不只一次再來的證據；並在數處，若非仔細研究上下文，竟不知道他的意思究指那一次的再來。

現將耶穌所常說的再來分述於左：

(一) 基督復活以後的再來，乃要顯示門徒以他延遲高尙的生命，藉以使他們信仰他爲永生之主。他預告要與他們相會於加利利（太²⁸ 23 可¹⁴ 28），並明說他們雖暫時不能看見他，然而他們不久必要再見他（約¹⁴ 19 16 16）。

(二) 基督的再來，俾與門徒在精神聯合方面的成交，愈加密切。卽就復活者而論，他必回到他們那裏，與他們永遠同在（約¹⁴ 22），這種同在，只有仰仗保惠師，真理聖靈的力能，至於指導他們，教訓他們，保持他們，亦只有藉着聖靈在他們心地中所有仁愛的工作，始克有濟（林前¹⁴ 16 17 15 26 14）。

(三) 基督的再來，爲要解除他們在世上所受的勞苦和所有的

奮鬥，引領他們去到他在父家爲他們所預備的地方（約¹⁴ 23），俾他在那裏，他們也在那裏。

(四) 基督的再來，給予歷史上偉大的轉變，竟致社會國家以及宗教制度的罪惡統趨於不幸的結果，並運用他的權能，以懲罰那些在世上以圖抗拒他的真理的邪惡機關。在太²⁴ 和可¹³ 兩處所載關於將來嚴厲的言論中，有幾個段落所予人們的印象，照一般的解釋，乃指耶路撒冷的滅亡與猶太的沒落。這是爲耶穌涵意中所特指的一種轉變（太²⁴ 15 22 32 34 可¹³ 14 23 29 30 比較路¹⁹ 41 44 21 20 23 32 23 28 30）。雖是這樣，但他的言論，也許被看爲包括着在歷史中其他顯著時期，在這時期中，他勝利的榮耀與諸世權對他反抗的無力，因以表明出來。至於耶路撒冷達到滅亡諸事的歷程，是他得勝勢力當頭驚人的表現，於以證實他在人類和國家事務中有最高的權柄；這種權柄似已暗示於那向大祭司所說「從此，你要看見人子坐在權能者的右邊，駕着天上的雲降臨」的話語中（太²⁶ 64），這種話語，假若表示一種對於他的因果報應權能表現的歷程，在人類歷史方面，就要實現一般。

(五) 基督最終的再來，乃在審判萬民，分記功過，確定結局，毀滅凶惡，使上帝的國，達到絕對的勝利和榮耀。這種最終和斷然再來的敘述，乃用以表示耶穌的顯現，將在莊嚴燦爛無上權威之中。他將在他父的榮耀裏，偕同他父的天使降臨，必因功授賞（太¹⁶ 27）；當他登

坐他榮耀的寶座時，他必召集萬民到他面前來，將他們分別出來，如同牧人把綿羊山羊分開一般（太²⁵ 31-33）。那就是末日，現存制度消滅的時期，在那時候，諸般虛偽必暴露無遺，頑固不信與目中無神的必身受懲罰，而忠信的必得永生冠冕的獎品。

對於所載耶穌再來的言論，若費了相當考慮的時候，則耶穌心中所有這幾種再來的思想，似甚明顯的。我們也許肯定他乃以這些為顯現的種類，他將來必藉這些種類，以給與他生動丰采和制勝威權的證明。這些種類不同的階段，乃在他死以後，在他勝利工作進展之中，為公義的建設與惡事的毀滅而致然的。究其真相，耶穌所預言的再來，不能這樣地分析，卻是帶有交相錯綜的現象——一種聯續經過的變態。

耶穌的言論，關於他精神方面之來臨信者的心中，是為第四卷福音所看為最重要的；大約因耶穌所預言這種精神的再來，使人了解他所說歷史方面再來與偉大末日再來意義的端倪。這樣說來，耶穌的再來，也許看為他在世上所有生動丰采與活動的一組表現，演進而達於末日榮耀的勝利，在那日即為他身膺宇宙總裁之時日也。

（夏明如）

到主來着

COMING TO CHRIST

在這標題之下，所能彙集的許

多段落——耶穌之言論——大半在第四卷福音者，即時表現其所

招請者之至廣，與其向他們所要求者之至堅。此外，尚有比較衆多的一組段落，發現於福音中，有許多是與精神組有密切的聯絡。如是最常見的與用在少數段落首先所陳述的這語句，而視為傳達福音之最深遠的真理的，是基於主的職務和平常生活之日常事件。在他的表面意義，這時常遍現於福音敘述。暫撇開那些論「到主來着」的寬泛段落，只注意那些有一種道德和精神重要的。這後者，以其直接關於上帝國度之宣布，和其國民應具之條件，故為無上的重要。

那羣奔於耶穌的民衆中，其所以自來或為其友朋所攜帶以來的，是因於某種特別需要之故。盲目啞聾者之來，得以恢復其已失作用的官能（太⁹ 32-34 20 29 可⁷ 32 約⁹ 1-12）。患癲瘋者之來，求着潔淨的救治（太⁸ 2-4 路¹⁷ 12-19）。跛和癱瘓者之來或被扛來，獲着能力之更新（太⁹ 2-8 約⁵ 2-9）。瀕於死或死者之友，曷只一次來求耶穌把其所愛者由死之掌握中奪回（太⁹ 18-26 約¹¹ 1-44）。明顯的這樣「來」，十有九非只為物質的事。那整個的動機不是在件件都給我們明白，但是在許多是我們所曉得的，在其他是無疑惑之餘地的，就是這「來」之背景，是其人格之一種吸引力，其賜福的權能之一種識得和信仰，其憐恤和恩惠之一種信任，除此以外，縱有至急需者，恐亦不有所動而來就之耳。這是在有些例子非常明顯，而為耶穌快樂地所認承。即如百夫長之「信仰」（太⁸ 5-13），為耶穌所宣稱是大於他在以色列所能找着的。因其「大信仰」錢

利腓尼基婦人之祈求得邀允諾(太¹⁵ 22 23)。這後者，只不過是耶穌對於凡到他來的人之信仰，在未允許其請求之先，所予考驗之一例(比較太⁹ 28 約⁴ 48 及其他)信仰之這考驗，表示那事件之精神重要，雖在渴求發應的那兒，若僅由外面看來，亦是純屬物質的。尤其如此，就是領人到基督來的需要，不是物質的，卻是道德或精神的，例如尼哥底母有幾分(約³)，稅吏長撒該(路¹⁹ 2)；先是一個有罪的女子(路⁷ 35 50)以及其他。

由這些例子，可容易地轉向「到主來着」之較高尚些意義之水平線。在這所發現的段落全是耶穌之言論，他召人到他來着。他的召喚大抵是出於恩愛的邀請。但猶太人之定罪，因他們不肯到他來着(約⁵ 40 比較太²² 3 約¹⁰ 9)，表明在邀請仁愛之下，伏着一種無上要求之擁護。基督召喚之情景有二，本應分開考慮一下。但在經驗上，他們總須並行。

在太¹¹ 28 30 耶穌之偉大召喚，是應許那些「凡勞苦担重担的人」之「安息」。這些節數實與舊約耶¹⁷ 9 有相似處。但基督之言語，在召喚和應許之偉大，並在二者與其自身之關聯，是遠超出舊約之任何書卷。這召喚之所達致的，大約首先向着那些凡呻吟於——所不能忍受的世代法師教訓和法利賽虛偽的——律法束縛之下，而在良心上無安息之盼望者。但不只此，因基督之整個職務，表示向着那些凡為生活擔負所壓迫的人，尤其是那些凡為罪之重量所壓

倒的人。到這一切，基督給與「安息」，一種脫卸碎壓的重量和絕望的勞苦，一種心內滿意的平安。

耶穌在約⁷ 37 (比較 8 35)之言語，甚至比方才所討論的那些還要重要。在「渴」和「餓」的比譬之下，他論到人的心靈之至切實的需要和渴望——不是那些暫時和偶然的，卻是恆久重要的，而首先的，是對於上帝的需要——並應許凡到他來着的能得一種十足和永久的滿意，他們不應當只知道自己滿足，卻因聖靈之「領受」應變為福及他人之源泉。

於這兩個偉大應許方面，可附加耶穌在約⁵ 40 之言語，其意含着在凡不到他來着的人之定罪之下，有一種「生命」之應許給與凡到他來着的人。這明顯的意思，不是他們現有的一種生命，乃是一種與上帝聯合的生命而與他們離開上帝的生命不同，即一種生命，人在其豐富裏，找着十足的滿意與了解上帝之旨趣，即一種永遠的生命。欲享受這種生命的，是凡到他來着的人，就能立地加入，但其完全實現乃屬於將來。

基督之無上應許，包括和優於其他一切的是，暗示於約¹⁴ 6，「若不藉着我，沒有人能到父那裏去。」接近上帝，與其成交，是以「到基督來着」為轉移，而這二者是對於凡到他來着的人所發出的應許(比較約⁶ 37 上)。

由所研究的段落，在一方面，可推知「到基督來着」是大概與

信仰他的意義相同。這是心靈向着基督之活動的行動。不只一次把「來」與「信」看為相似的語句(比較約 6:35, 7:37, 38)。「來」是心靈在其自然渴慕,在其需要,在其罪過等方面之感應於基督之召喚。而來是對於他的準備接受賜福的權能的認識行為,即信靠的行為。然而,這只是語句意義之一面。尚有一面多為人所忽略,或因其不直接引動人需要之官能。

基督之定那不信猶太人之罪(約 5:40),是已經提過的。這暗示着人的命運,是以其對於基督之態度為轉移。在路 10:49,這是尤其說得清楚。「來」即心靈之首先移向基督,乃與聽聞和實行基督言語有關,並由此得着精神和永久的價值。這種僅口頭上之認識他,是等於零,或較壞於零,因牠可致凶災;那心的認識而發於服從者,是勝過一切。這是在路 14:26,尤其說得厲害。「若人到我這裏來,不恨其父母,妻子,兒女,弟兄,姊妹,和自己的性命,不能作我的門徒。」下一節更進一步,從「來到」而演進至「跟從」,從「恨」或拋棄,而演進到「背着十字架」(比較太 16:24,可 8:31,路 9:23)。這些是為基督門徒資格的嚴格條件,乍見甚至以為可憎惡的。若將太 10:37與路 14:26以相比較,非但不和緩基督之要求,反而輔助人們以了解之。他的要求,是居先的,而在深重的意味,是為人的感情和專心的唯一目的物,在其四周並無旁人。這兒沒有說到人類情感權利之定罪和廢棄,以其發源於神,並在基督感化之下反而力加美化了。但有一件要求,就是

要把這些忍心樂意地離開,若其與基督之要求發生抵觸或爭勝之時。那年青富裕的官所有之大財產,屹立於他與基督之間。其父母妻子兒女等亦如之。若如此,「他不能為我的門徒。」再基督要求十字架之背負,即是,凡到我來的人,因他的原故,卻要準備着跟從他去赴湯蹈火,亦所不辭。

既然「到基督來着」意思是,一方面,信仰他,心靈之趨向他,為要領受他所賜與的福氣,而另一方面,再清楚不過的,是心靈和全人之絕對的歸服於他。那真理之這種情景,已表現於太 11:28,30。「你們當負我的軛,學我的樣式,……因為我的軛是容易的,我的擔子是輕省的。」此則不免承認其為「主」,而在一種全心的順從,一種絕對的歸服中,雖世界情感之最親愛的目的物,亦又何能阻止人們不為他的原故而準備着受辱受死呢?這就是「到他來着」完全的意思,來「到」以便來「跟從」,這方可為其徒。此似嚴酷可厭;其實不然,這是離棄下界而為依附上昇的。這是使心靈去捐棄——也許扭脫——一切,俾與上帝聯合。欲臻上乘,舍此別無他法也。

基督之召喚,或視為邀請,或看為要求,引起基督人物品之問題。此篇只對此指出而不深論。基督的召喚,一方面,是一種普遍的召喚。太 11:28之「你們一起」,是在人性品格和需要之範圍內,無空間與時間之限制。這是為萬代萬國人民之福音。這是全新約和救世思想,以及佈道之關鍵。另一方面,基督的召喚,是一種封鎖主義的召喚。就是

「到我來着，」拒絕一切其他的先師或救主。他宣言能滿足全人類的需要，甚至極深遠的需要——罪之意識之需要。他說自己為情感 and 服從之唯一目的物。他發表他自己為到上帝唯一的道路。要是他的宣言和要求是放誕無稽，否則他是超過一切若容納其要求，須得如彼得云：「你是基督，永生上帝之子。」(太 16:16)。

尚有一問題，詳論自不屬此篇之範圍，然不可不提及。那心靈之趨向基督不是自動的。耶穌探溯至「父」之吸引(約 6:44, 45 比較約 12:32)。對此亦有望靈主義之提議。但明顯的，是這不發生強迫，在一方面，而另一方面，並不使人的責任之輕減。一個人之到基督來着，在神的威力之下，是一種自動的歸服。一個人之不肯來着，則必為定罪之當然的原故。

對於此問題，現只有新約之其他與此諸和者，尚須指出。那「到基督來着」之語句，大約只限於福音，而其最高的意義，大半見於約(但參看彼前 2:4 啓 22:17 並比較來 7:25)。但全新約是以基督為中心，而隱含着「人到基督來」之一種召喚。「除他以外，別無拯救；因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠著得救。」(徒 4:12)是為新約歷史和書信一切教訓之總綱。但福音之異於其他書卷而應留意的，並非緊要真理之區別，卻是所由表明之眼光不同耳。在福音「到基督來着」，是如師如主的基督之親自的召喚。在新約之其他，是召喚到被釘和升天的基督。這是在福音素所期望者(即如太 20

28 約 12:32) 但其完全發展於基督未死之先，縱非為不可能的，必為早熟的。然而，不轉瞬間，在釘十字架和升天之後，這兩件偉大歷史事實陳列於使徒佈道之前景，例如，五旬節日在聖彼得之說教(徒 2)，在醫治跛者後之規勸民衆(徒 3)，在議會前之宣言(徒 5:29)。這些都是保羅和其他書信之中心的真理：「我們傳十字架的基督」(林前 1:18)。「我斷不以別的誇口，只以……十字架」(加 6:14)。「凡靠著他進到上帝面前的人，他都能拯救到底，因為他是長遠活著，替他們祈求」(來 7:25 比較啓 5:9)。招請和要求之解釋，須藉助於十字架和寶座。(夏明如)

誠命

COMMANDMENTS

就誠命而論，耶穌承認着：(一)十條誠之禁令，(二)

在法律所立下的相似倫理性質之某種其他要件。在一個例中(可 10:5)把摩西離婚規約當作一條「誠命」引用，但其臨時性是顯然表示着。「這誠命」之所以暫時給予，乃鑒於特殊情景，則不同於真恆誠命，絕不足異。

耶穌肯定着誠命是為上帝直接所賜予，而因其如此，故不同於「人類之遺傳」(太 15:6 可 7:9)。這誠命之神原肯定，自決定他對之之整個態度。這些既為上帝所命定，則無論何時是有效而可遵循的；謹守誠命是永生之必要條件(太 19:17 可 10:19)；人在天國之位，是依照其服從誠命而定(太 5:19)。法利賽人之見棄的首要罪咎，

是其曲解與利用遺傳來掩蓋上帝的誠命(太¹⁵ 3 可⁷ 7)。

鑒於誠命之神原，耶穌遂納其為道德之永基。其自己提出之倫理，非有新的成分，卻有那現存法律之愈真愈進的解釋。人以為耶穌「在山寶訓」為一種全新道德法制——五條新律之與「昔日」天所命者相對照。然而，這是反於其自己的宣言，「我不是要廢掉，乃是要成全。」他為自己所要求的權限，非為創造法律，卻為較完美地解明上帝設立法律之原意。「有吩咐古人的話說，——我告訴你們，」含着一種反抗，不是對於十條誡和新基督法，卻是對於十條誡之古註和基督的解釋。在古人所未露於文字之間者，耶穌乃揭穿其裏進的原則，而為今後所應納作誠命之正鵠。「不可殺人，」含禁忿怒，輕視，爭辯。「不可姦淫，」追究外而行為和心地之純潔。那禁止虛誓的法律，在最後的手段，要戒絕諸誓，而保持單純忠實。對於遭着批評之剩餘兩條（「眼還眼，」當愛你的鄰舍，恨你的仇敵，）情形略異。在此主確似設立他自己的新律，以作古道德不全的準則。但他尚是着重神法的實在趨勢，以革除人所曾經加上的曲解而有有限的意義。

耶穌之倫理教訓，如是基於神所賜的誠命。那只不過是藉助於其內部的精神和用意而為法律之一種「成全，」一種復解釋。由其至意之揭示，他們竟變至如此，致其結果成為全新道德之一種法式。這為第四卷福音所承認，在那兒基督法律之創意致有顯明的卓越（參看新誠命論）現尚須考慮耶穌當其一面容納誠命時，如何能易

舊以新倫理，不只範圍之不同，而且性質亦不一樣。他如是用以變易牠們的經過，能很清楚地被追溯到符類福音教訓中。

(一)道德律是脫離於與外界禮儀之聯合。耶穌雖未判然地廢棄禮儀法令（那你也不可不行的，太²³ 23），但他將這些與較高尚的義務——公義，憐恤和信實，——顯然分清。他視安息日之律法較輕於本分和人道之需要(可²⁷ 路⁹ 13 15 16)；他將其時之形式敬禮與何西阿所說的要求相對比：「我喜愛憐恤，不喜愛祭祀」(太⁹ 13 17)；他用其偉大的原理「出口的，不是入口的，能污穢人」(太¹⁵ 11 可⁷ 15)；去詰難關於喫喝成規之整個的制度。這原理，充其應用之量，意在利未律之廢止。

(二)照樣，那凡集於法律，與蒙蔽其精義的「遺傳，」自被掃除。耶穌之倫理教訓所首注意的，在恢復誠命原來的單純和清潔。在利未律所用以掩蓋法律的曲解和系論之機巧，他見到有縮小範圍與薄弱律律完美緊張之一種嘗試。他按舉所能使人規避一種嚴肅服從命令之曲解例，即「當孝敬父母」(太¹⁵ 5 6 可⁷ 10 13)；因反對玩忽上帝的律，他堅持關於法律之一種正當接受，應在其真率 and 字句上之意義。十條誡之所分成的萬千誠命，又只得讓於單純的十誠吧。

(三)不惟道德律之已恢復其原有的純潔，而又愈進於單純了。於接受誠命似全為上帝所賜之時，耶穌承認着牠們重要之等級不

同。當那年青領袖問他生命賜與者為何條之時，他挑選着較清楚的倫理的以對：「不可姦淫不可殺人……要孝敬父母」（可¹⁰ 18 19 太¹⁹ 19 路¹⁸ 20）。於是律法師之問：「那是偉大的誡命？」耶穌把他認為一相當之問也。明顯的，是在他的答案，他不引自十條誡，卻引自申⁶ 6 和利¹⁹ 18。他如是指出非那形式的法令是聖潔和有效力的，卻是他們背景的高大原理。那些無關於十誡的言論，而尚明示其要義的，是比任何固定的誡命偉大。

(四) 這樣挑選的兩要件，不僅被公佈為最偉大，而且為一切其他之總和和本質。那條分樓析的法律自轉同於愛上帝和愛人之兩個根本要求。此二者中，耶穌持着前者為「第一而偉大的誡命。」愛上帝之本分，是立地為人所需要的最高尚的本分，而為決定一切其他之正當行為的要素。在這意思所接續的言語，也須解明：「其次也相做」（太²² 37 可¹² 29 31）。其相做不只在於其範圍之廣大，或於愛之等量著重，卻是在其與他誡命之本質相同。牠所要求的及人之愛，是外面的表示，愛上帝之證明和效果（比較加⁶ 6。「由愛所生的信心」約⁴ 20。「不愛他所看見的弟兄，怎能愛那沒有看見的上帝。」如是在主法律之結論，不只有十誡分為兩條之決議，寬泛地適合於十誡之兩部，並有一種清楚表示，就是那兩條甚至在根本上可化為一。

(五) 在這「結論」那道德律，雖單純清潔，尚是表現於外面法

令形態之下。但耶穌本人全超脫了一種外面規定律之觀念。他的要求，是一種內向上帝旨意而發生感應的服從。這種要求，未說到特殊道德行為，只全以愛為主，這愛，即心靈之內部結構物，為一切正當行為之源頭和動機：「善人從他心裏所存的善，就發出善來」（路⁶ 45）；「或以為樹好，菓子也好，樹壞，菓子也壞」（太¹² 33）。主的倫理教訓之最終目標，是在產出一種不靠外面法令而由清潔心地所起的道德。

如是十誡，在外表只為基督所改正而說明，其實被取而代之。他根據道德在內部與上帝旨意和諧之新原理，並拋棄了所含蓄於「誡」之名詞間的整個觀念。則見其倫理之與十誡最高表示不同的根本方面有三：(甲) 其要求，是絕對的不似禁令之老制度。那法師所持：「凡有害於己者勿加於人」的概念，只稍加以變更地採用，即將整個性質改變着（太⁷ 12）。何處有一種內部向善的動機，則必表現自身愛人之活動，服從上帝旨意之積極。(乙) 耶穌之倫理學在造成一種絕對的要求，不同於古律之有限條件。在山寶訓顯露之唯一用意，是表示與厲行這異點。我告訴你們：「不只不犯禁條，而且不可有惡容邪念。在無條件或不留餘地中服從道德律。你們要完全如同你們天父完全一樣」（比較「七十個七次」太¹⁸ 22）。這個絕對的要求，並成爲一種內部的精神而替代一種規定的律法者。道德的事業，再不是外面地規定着，乃生出無限的要求在願意的服從上。(丙) 爲反

對十誡之艱難而牢固的條件，耶穌之教訓設有一條「自由律法。」由內部的性質而起的道德生活是自決的。牠在自己握有一種正常裁判能力，而不受外面的支配。牠創有自己行動之規律，並具有永久的柔順性，使其適應一切變換的環境和時間。

主對古律之成全，如是產生一種新道德，而這種新道德不能由主的整個福音中分別開來。他在最後手段所要求的，是本性之變化，而這之能以告成，只有信仰他與有他的精神。參看倫理學論

(夏明如)

救主委託門徒的責任

COMMISSION

馬太記載耶穌最後的話，是很嚴重的，很

合乎他最後的委託；其內容是指明門徒對於救主本身和他的工作當有的本分。四福音書都記這事（太_{28 18 20}可_{16 15 20}路_{24 48 49}約_{20 21 23}）但可_{16 19 20}上幾節經文，最古的抄本，却沒有記載，所以不能看為真憑實據。

那次以外，耶穌又有兩次委託他的門徒，頭一次，是試用十二門徒，差遣他們出去工作（太_{10 6}路_{9 1 6}）。在這次，門徒工作的地方是限定在加利利的鄉村，並限定尋找以色列家迷亡的羊。可是這次委託的宗旨有二：（一）預備主所要建設天國的道路，（二）煅煉他們的信心與忍耐，叫他們後來可以負擔更大更重的責任。第二次，他選召七十人（路₁₀），大概是在加利利地方差遣他們出去，吩咐他

們的話是和吩咐十二門徒一樣。總是到了那時候，敵黨排斥基督的運動，愈形激烈；因此，門徒要兩個一對的出去。這兩次算是小的委託，因為時間空間都有限定，所以不用詳述；惟有一件和大委託的旨趣有關連，是耶穌吩咐十二門徒之後，就說明宣教師遵行這委託的時候要遇着的試煉和所可靠的力量（太_{10 16 17}）。

耶穌自復活到升天之日共四十天；他對門徒常提到他們應有的工作。以致四福音書所記大的委託，不盡相符，有的很為詳細，有的就很簡單，雖有不同的地方，但諸要點，則大略相同。

四卷大有所託委託的內容

約 20 21 x	路 24 26 x	可 16 15 x	太 28 18 x	書目
沒有一定 的範圍	全上	全上	無限制的 使命	使命
大概是 赦罪	反悔 罪	施洗 仰	施洗	工作
聖	保惠師		永遠同在 的基督	應許

「天上地下所有的權柄，都賜給我。所以你們要去使萬民作我的門徒，奉父子聖靈的名，給他們施洗。凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守；我就常常與你們同在，直到世界的末了。」上述的話語，是基督

教的特許證。這些話語，是用尊嚴權柄，合宜的體式，來界說十二門徒與教會所當負擔的工作，完成基督已肇的事工。馬太²⁸所記：「這有人疑惑，『這句話如何解釋呢？』大概耶穌委託之時，是在五百人面前，照哥林多前書¹⁵。所記的。這樣，我們可以明白太⁽²⁸⁾所記：「還有人疑惑，『這些疑惑的人，想非十一門徒中的一個。若是這樣，也可以說主耶穌當時是委託全體的教會，有使徒在他們中間作領袖，如同五旬節有望靈臨到所有的基督徒一樣。所以可以說，照基督的命令，使徒的責任和教會，不是分爲兩部份。這次大的委託有把教訓與施洗兩件事，交給全體的教會。」

符類福音中有二卷記着兩件特別的事。(一)路加說：「基督有開門徒的心數，使他們明白聖經；照經上所寫的受害，第三日從死裏復活。」基督有好幾次談論門徒的工作，就提起他自己的事工；所以路加這裏所說的，是和以前的話相呼應。耶穌引摩西的律法，先知的書，和詩篇上所記，就叫學生更能明瞭基督受死的需要。(二)馬可¹⁶兩節的話，雖非馬可寫的，但是很早的作品；這裏有門徒能行奇事的應許。有很多人懷疑基督若有這應許，何以其他福音書的著作沒有記載？喀勒分說：從歷史來考查這件是實事。他又說：行神蹟的權柄，是門徒所該有的。因爲第一，可樹立門徒自己；第二，在起初傳教的時候，要有這些權柄，纔可以證明這福音是由上帝而來。

我們再看馬太福音所記，可以算是最詳細的。第一樣，可注意

的就是那大委託的小引說：天上地下的權都是他的，和總結所說：他常與他們同在。這復活受榮耀的基督，成爲天上地下的王，他的門徒，要負擔人所不能作的工夫，所以當然要知道有神的權柄，護衛他們。假若他們不知道所藉用的權柄，那麼，他們就不敢攻擊罪惡的營壘。再者，要把上帝國造在人的心中，也當先攻毀罪惡的淵藪。耶穌用「我就常與你們同在，直到世界的末了，」之應許，他名叫以馬內利的意思，就在這裏顯明了。因爲這個應許不是限給十二個使徒，乃是給普天下的教會，不論那一個基督徒，他若遵從這條命令，基督就和他同在。這委託的責任，其工作分爲兩方面：一宣傳，一撫養。洗禮就是來連絡這兩方面工作的次序：是招人做門徒，施行洗禮，并教誨。各國的人民都要引領他們來聽從道理，得以長大成人，滿有基督長成的身量。這個委託實行之後，就消除太⁽¹⁰⁵⁻⁶⁾的限制，因爲基督的死，有拆毀猶太外邦中間的牆，而可⁽¹⁰¹⁵⁾的吩咐，叫人更爲明白，福音常傳給凡受造的人。領洗以後，要續受教訓，因爲進教，乃是頭一步而已。我們若要認識上帝，以及我們的關係，到永遠也不能完全。領洗後所要受的教訓是什麼？就是耶穌的真理，因爲這是信仰和自由的根本。這委託使命的裏頭，注重傳道和洗禮，乃是顯明傳福音的人，如同古代的先知們，不同管理獻祭的祭司們。

(L. Gordon Phillips)

尋常生活

COMMON LIFE

基督對於這题目的教訓，是關係人生一切事

務，毫無限制。他不願給人制定任何生活的條規。基督教所以能超過一切宗教也就在這種寬大活潑而自由的精神上。基督將他那無量的教訓，遺留世間，全憑其內中靈性的能力，應合吾人隨時變更的需要和思想。凡只能適合一個種族、地方、時代、及景况的宗教，必以時勢的變遷為消長，絕無自存的可能。

基督建設的是宗教的原則，不是宗教的規條，所以為各民各地各時無有不適合的。基督教是世界共同的信仰，就因他的建設是在人心共同的需要上（約 3:31, 32, 14:12, 13）。

在主後一二兩世紀內，離俗苦修，是最時尚的一件事。設使此事發生在教主的時代，他自然對於這個「尋常生活」有一番明確的教訓。那時主所反對的是法利賽主義，不是避世主義。雖有以斯尼派（即苦修派），因該派人數甚少，且因其主義不反對主的教訓，以故教主並未注意。施洗約翰有一點近於以斯尼派（太 3:4-11；可 1:6；太 11:18-19；路 7:33），不過沒有地方言及他命人度他那種生活。約翰所傳的悔改道理，並不是令人避世，所以稅吏和兵士來求教的時候，他也没有命他們必要離去那富於誘惑的職業，只叫他們忠實的盡自己的職務而已（路 3:10-14）。基督只藉反對法利賽的外形主義，表露了他對於尋常生活的教訓。在法利賽人的眼裏看，聖潔是重在禮節的

規條上，不是重在內心和工作上。他們將摩西的律法講得很瑣碎很複雜，以致窮人和勞工無法達到他們所講的聖潔，只有那些富足暇逸的人才能得到這種外面的義。這等外形主義，是基督最反對的。他所要於門徒的是內心和工作的宗教，不是禮節和儀式的宗教。考查他在山寶訓關於律法的講論，完全是屬乎道德上的需要，並且明說進天國的初步工夫，必須先勝過文士和法利賽人的義（太 5:20）。他講論安息日的規矩，也是將一切的禮節和外形的事，都附屬在愛主愛人的兩大律法之內（可 2:23, 28；路 6:1, 12, 13, 19, 17）。論到飯前洗手的問題，他明明的反對法利賽人痛責他們的假善，力辯污穢不是由外面進入的，乃是由內心發出的（太 15:1, 20；可 7:1, 23）。

這些教訓都是令人注意尋常生活有高尚的價值。叫人知道在日行常例和勞苦的工作上，也可以完成事奉上帝的真意，不只是那些嚴守宗教儀式的人才算是事奉上帝。在法利賽人和稅吏的比喻內，指明嚴守儀式的行為，在上帝面前不能稱義，只要有真實的悔改才能得赦免和平安。新舊的稅吏會否有人命他改就他業，雖不得而知，撒該的事，卻明顯沒有這種吩咐（路 10:1-10）。足見人所輕視的稅吏也能進入天國。主召利未是叫他撇下一切跟從主（路 5:27）。我們當知道這是一件例外的事，因利未是一個具有特別才幹的人，所以主用特別的方法，召他去做特別的事務。

基督一生的事蹟，關於尋常生活，也有明顯的教訓。他是世界人

類的模範，他要得到人類最普通的經驗。三十年之久，勤勞操作，與他的弟兄姊妹在家庭服務。天父以爲如此磨煉他的聖子救世主，乃是最適宜的法則。在這等情形之下，聖子的智慧和身量，並上帝和人喜愛他的心，都一齊增長（路_{2 52}）。那末，由此一點，我們即能斷定尋常生活在聖父聖子的眼中，是很有價值，而無可辯駁的。這重看尋常生活的主，反令他的門徒去遵行避世主義，更是不能有的事。做基督的使者，有時必須捨去一切所有的，爲要給主做工，卻不是爲得自己的虛榮，所以使徒曾在工作停頓之時，仍去操他們的舊業（約_{21 3}）。

基督對於自然界和人類的觀念，與他自稱是造化主之子正是相符，他看自然界內一切的設備和受造之物，都是顯明上帝的智慧和愛德，卽如野地的百合花，空中的雀鳥，以及日光風雨，無一不是證明天父的愛德。基督的教訓也很合於世道人情，他往往以家庭的關係形容天國的樣式。他也喜歡用人類各樣的事務來做比喻，例如醫生，農夫，收割的，打魚的，修理葡萄園的，牧羊的，備戰的國王，烘餅的婦人，種種日常瑣事都是他所常用的。主耶穌沒有告訴人怎樣去改革社會，因爲這不是他的職任。他那革新的精神，是由內裏入手，不是由外入手。他對於社會的情形，和羅馬帝國不完備的政治，都未表示反對。所以他說該撒的東西歸給該撒，上帝的東西歸給上帝（太_{22 15 22}；可_{12 13 17}；路_{20 25}）。人有對上帝應盡的本分，也有對國家應盡的義務，這兩樣在宗教內並無衝突，不過後者是附屬於前者之內罷了。婚

姻是基督教最尊重的典禮，因主耶穌認爲這是上帝所定的一種聖潔聯合（太_{19 3 9}；可_{10 2 12}）。主曾親赴加利利加拿的娶親筵席，在那裏行了第一次奇事（約_{2 11}），卽可證明婚禮在基督看來是神聖的，更可由此看出基督一生的主旨，他住在世人中，便樂意與人們共甘苦，與社會相往來，所以又吃又喝，毫無苦修的態度，爲要使人貴重這種尋常的生活。在基督看來這些俗事，雖只有暫時的價值，是看得見的，但那些看不見的和永遠的，卻要由此發生出來，不過何時這些事物有礙於高尚的利益和永遠的財寶，基督卻令人將牠們撇棄。他對那少年官長的說話（太_{19 16 22}；可_{10 17 27}；路_{18 18 27}），已將這種意思表示清楚。有人應當棄捨錢財，因錢財本身雖不是罪惡，內中卻有很大的危險，牠能宰制人心，使不能得到正當的滋養，也能毀壞人的靈魂，以致於淪亡（試讀撒拉富翁的比喻路_{12 16 21}）。錢財能使人心剛硬，不容納憐憫，和仁愛的心。能使人喜愛肉身的快樂，甚至閉眼不看屬靈的事（見路_{16 19 21}）。此外，尚有其他貴重而更無罪的事物，也含有同樣的危險，類如手足，眼睛，也竟能使人犯罪，阻止人行那高尚生活的道路（太_{5 29 x 可_{9 43 48}}）。在這種種的事物上，人應知所棄取。若在事奉主的真福上發生阻礙時，連家庭的關係都可斷絕。因爲天國是屬靈的人，惟一目的，和思想，不受任何事物的阻撓（太_{10 37 1 路_{14 26} 太_{6 33}}）爲基督的緣故毅然決然離殺身而不惜（太_{1 39 路_{17 33} 約_{12 25}}）。

在基督的教訓裏有兩樣大目的：(一)人的靈魂是最寶貴的(太¹⁰ 28 可⁸ 36 路⁹ 25) 在靈魂得救的觀點上來看屬世界的一切事物，必須都附屬在靈魂之下，所以為救靈魂的緣故，到必需時，應當撇棄一切所有的。(二)尋常生活，每日的勞苦，和一切相類的事，乃是慈愛的天父為人所定的律，是天父給人預備的環境，為磨煉人，使他們能成合於天國的人民。

為愛主愛人而成的工作是有價值的，是不可輕看的。籠統的說來，即是世間一切的工作都可以成就天主的榮耀。(參^哥 1: 29)

交誼

COMMUNION

希利尼原文交誼 Koινωνia

中充滿了交誼的意義，蓋為此乃宗教上最要緊的一種情誼，在福音中的話語，尤其充滿滿表示此義，可分三段論之：(一)基督與父的交誼；(二)人與上帝的交誼；(三)人與人的交誼。

(一)基督與父的交誼：主耶穌在世能行其職務，在於他與父有交誼，基督彷彿有一種權利，在未降世之先，已經與父有交誼(約¹⁷ 24) 第四福音開首的話語，極端主張此義，大旨說，先世的交誼，不但包括同體，也包括同工。可分析說明如下：

(甲)由約(1: 1)說「道與上帝同在」表示他與父的交誼何等活潑，他的屬性即上帝屬性，因而說「道就是上帝」說到他作子的身分，是無匹的(約¹ 14 參看太¹¹ 27 路¹⁰ 22) 且豐滿的得有上帝

一切屬性(約¹ 16 參看西¹ 19 2 弗¹ 23) 也作了「獨生子」(約¹ 18)。

(乙)不但同體，而且也同工，如說「造化的」(約¹ 3 參看林前⁸ 6 西¹ 16) 覆載萬有(西¹ 17 來¹ 3) 可參觀本書造化主論。

主耶穌覺悟父與他同在，為一常事，而行其職務，實現父與他同工，對此交誼的權利，在他實有其事，有話直接說明此意(太¹¹ 27 約¹² 49 50 14 6 10 11 16 28 32) 主直接注重與父為一(約¹⁰ 30 38 12 44 14 7 下) 並且也受人稱他是上帝(約²⁰ 28 29) 有時間接的表示，就是代替父作工(可² 5 7 太⁹ 2 8 路⁵ 20 21 7 43) 更表明管理上帝所能司理之事(太¹¹ 27 約¹⁵ 25 26 22 23) 福音中多表明他與上帝有父子密切的情形(約⁵ 18 10 33 13 10 7) 參觀本書基督的權利論。

主耶穌有交誼的直覺，為其生活的一大部，吾人也不能把他的直覺與人格分析開講，因為有交誼，才覺有當行的義務(路² 49) 在三十年預備時期中，必有其交誼工夫，似此等等，發現於受洗(可¹ 10 11 太³ 16 17 路³ 21 22) 更常常用此交誼，力助其每日的要工(可¹ 8 5 41 46 太¹⁴ 23 路⁵ 16) 主也說，非有交誼，不能作成甚麼(可⁹ 29) 著述福音的人，也再三的主張上帝與耶穌同在(路⁴ 14 18 約³ 34 5 19 21 8 8 16 28 29) 他的交誼，如見花鳥思想及創造的父(太⁰ 25 23) 辦大事而選立十二人，則先有特別的交誼，祈禱(路³ 21 0 12 13 0 18 28 下 22 41 23 46) 更有為別人代求的交誼(路²² 31 32)。

或問，主耶穌與父有這樣的交誼，怎麼也有試探呢？然而此中並沒有矛盾不合之說，經上說，耶穌被靈引到曠野，上帝是給他一種特別預備（可₁ 10 12 13 太₄ 1 路₄ 1）從此得到一種保證（可₁ 13）。在耶穌的生活上，看得這無匹的交誼，正可作吾人的榜樣（路₁₀ 22）。

（二）人與上帝的交誼：福音極端表顯信徒與上帝的交誼，有時說與父子，或與靈，均表示交誼為實際能有的事，可分為二義言之。

（甲）人從前與上帝的隔絕是為有罪，交誼乃恢復與上帝和好，這事的成就，是從基督與上帝的聯絡，使人得了這樣交誼，此中似有因果律，有其因者必有其果（約₁ 16 14 6 12 17 21 25），所以吾人能與上帝交誼的完全，是由於主的生死，才能到上帝台前，此乃最注重而緊要的，從可（16 33）所記那件事，正作此義的證據。由主的死，恢復了吾人與上帝的交誼。更用這樣比喻，那樣比喻，反覆的發明其義，如說作天國的子民（可₁₀ 14 15 約₃ 3），或作門徒（路₁₄ 26 約₈ 31），或為朋友（約₁₅ 15），或為親屬（可₃ 31 35），聖經在別處，交誼或有認識的意思（約₁ 2 3），或作跟從之意（可₈ 31 約₈ 12）或得一新生命（約₃ 16；永生乃「認識上帝」約₁₇ 3 約₁ 5 20）得有這交誼也有幾條件，如可（10 15）所言者，虛心（太₅ 3），遵行上帝旨意（路₆ 35 8 21 約₈ 31 14 23），更有一要件為背著十字架跟從我（可₈ 35）。按原文的意義，比較中文所譯，更涵蓄的深試讀三十五節中語義，中有交誼

的流露，因為交誼必是雙方有同心同情的表示（約₄ 21 8 17），人與上帝交誼的可能，全靠他有神聖的生活而受真光的照亮（約₁ 9）。但由可（8 35）說，「凡要救自己生命的，必要喪掉生命，」明明表示有兩個生命，似乎那下級生命不容易接近上帝。換言之，人與上帝有親交，在他身上必然有統一的生命的，這生命怎能統一，即是把下級生命抬舉起來，效法上帝，如上帝完全一樣，然而所以能發如此把自己生命抬舉，不是由於自己，乃是由於所得的恩典。說到此處，當知恩典在道上的緊要了。思何由降到人中，實由主的降生，因而使世人可以分沾其賜，所以降生的道，成為人與上帝交誼永久保全的新約。為其如此，基督教訓門徒，要得完全交誼，甚至要他們絕對的舍棄下級生命，所以有重生之說。雖然就物質說，似有些難解，然而的確為實際的（約₃ 3），有時說，要「克己跟從基督，」二者並行，是說要依賴他，信服他，必經過這樣經驗，人與上帝交誼的條件，就算完全了。

（乙）前面是說人如何得交誼的地位，如今是說在交誼生活如何享受其權利，一個是實際的，一個是實現經驗。但是很難用一個理說來把生活圓滿的意思表明出來。就經驗一方，有幾個說法，說與基督的連屬（約₁₅ 4 下），或表明其中有聖神的存在（約₁₄ 16 20 16 7 13 16 約₁ 2 27 3 24 4 13）。信徒進入一新生活，聖神即降下與他們同在（可₁ 8 約₁ 3 24 45）。還有一比喻，說到此事，人依賴基督，方能得新生命（約₆ 特別看 53 58）。這樣看來，神聖的同在，雖用的比喻，各有

不同，然而同爲實在的。譬如門徒在危急憂慮時候，主能給他們一種安慰，給一種引導（可_{13 11}路_{12 11 12}），並且由此交誼，能得一保障在恐怖之中（可_{13 18}太_{24 20}）。在受試探時候，更作其避難所（可_{14 38}）。交誼更可以作他們受教訓的時候信的根據（約_{3 11}約_{1 1 3}約_{4 42}）。不但如此，交誼更能預備門徒能盡一切義務（路_{1 19}），也能使他們多結善果（約_{15 1 10}）。在始初得的交誼，或不能十分圓滿，以後漸有進境，直至滿意（約_{1 16}），可見親交是有程級的（約_{15 15}）。在約（_{21 15}）原文前後所用的「愛」字並非一字，正表明愛有深淺的分別。再從可（_{8 31}）與（_{8 27 29}）的教訓，表明人與主耶穌的親交，也有程級上的分別。³¹節言「從此」二字，是明顯從此入首，到教訓的深處。看這種說法，交誼的程級，是有進步的。交誼更有一要素，即在於其中要合乎上帝旨意，如是，人越發符合上帝旨意，他的交誼越發美好。反言之，若不順從上帝旨意，恐其交誼因此落空（可_{14 18}約_{13 18}），蓋爲與上帝有完全的親近，即能完全得上帝的威力，在世上所不能完全的交誼，在來世就可以完全了（約_{12 26 14 2 3} 17 21）。

人要生活在這樣交誼中，他該有怎樣的方針呢？首要的一個方針，即用祈禱工夫。如說「關上門」，是表明把一切屏除在外，主不但自己如此行，更吩咐門徒如此行（太_{6 6 7 8} 20 41 路_{6 28 18 1}）。但是不要誤會，吾人不是盡閉門謝客，作修道的隱士，恐怕主沒有這樣的意思，因爲在人的中間，盡各樣義務，也能得到與上帝交誼的機會。

（約_{1 4 8 12 16}）

還有兩件與交誼有關，當另注意者。一爲晚餐，即主在世最後的那夜所設立的，一方作他與門徒聯絡的喻意，一方作進步的成就其事的機關。按晚餐與猶太舊有的逾越節有相聯之義，是所能有的，然不可拘定的說作其繼續（可_{14 22 下}）。那麼，可以說信徒與他的救主聯絡，由晚餐作一標號，表明分沾主耶穌獻己的一部，實在成就人與神交誼的意義。說到人與神交誼之義，在普通的宗教，多少都有這樣的痕跡，不過主設立的晚餐，除神人聯絡以外，另有別的意思，如保羅所言者（林前_{10 16}），和基督自己嘗有表示（約_{6 56}）。二，主曾有暗示，指點他與信徒特別的交誼，此種奧妙交誼方法，也就是表明主爲人受苦，而信徒要分沾一同受苦之義（可_{10 38 39} 太_{20 23}）。更有寓意的暗示（可_{15 21} 西_{1 24} 參看 林_{3 10} 林後_{1 5 4 10} 彼前_{4 13}），這樣信徒從主受的苦，進入交誼的深處。

這樣看來，人與上帝的交誼，不僅由於默想而來，也有別的路徑而得。試看主耶穌自己與上帝的交誼，有兩個方法，一是被動的，一是主動的。他對於天上無形的父，不但在僻靜處作沉默的修養，亦實在到人的中間，實行其工作。而又對門徒很用心的訓誨他們，覺悟父的同在，這種覺悟心，是由於獨自祈禱而得的，而實現這種交誼，就是分擔主爲人受苦的責任（可_{5 18 20}）。有時，主吩咐人離開他，而去行其職務（路_{8 8 89}）。在登山變像時，彼得說，留此甚好，主卻不許其如此。

而下到入中(可³ 5 14 下 20 參看約¹⁵ 4)總而言之對於世人盡服事的義務越發可以得到與上帝的交誼。

(二)人與人彼此的交誼：人與人彼此有精神上的交誼，各本於與基督有精神的交誼，而且相交必有相仿的性情，所以一同有基督上生活者容易彼此起有交誼，此乃一定之理。因為主如何信他的人彼此也要如何(約¹ 1 3 7)而人與人，人與主，彼此的交誼，是互有反應(太¹⁸ 20)不過人與人的交誼，有時促進神交(太²⁵ 40)有時妨礙神交(太⁵ 23 24 6 15 25 45 可¹¹ 25)都是由彼此交往而起的。

主很希望門徒有同心的爲一，此是一定無可疑者，且預先言之(約¹⁰ 16)並且爲此祈禱(約¹⁷ 11 21)約翰知道主替人死，爲的將四散的民聚集爲一(約¹¹ 52)從這爲一，可證明主有創造教會的意思(太¹⁶ 18)也設立要禮，就是晚餐(可¹⁴ 22 下)從以上爲一的心，主請世人都信其道(約¹⁷ 21)試問「爲一」何在，雖人的見地，紛紛不一，然而有諸多是人所贊同的，即彼此相待以善，以忠，以克己，相尊相敬(可¹⁰ 35 35 太²⁰ 20 28)或彼此相恕(太⁶ 14)或彼此相愛(約¹³ 34 15 12)或彼此同工(約⁴ 36 38)或同領聖餐(林前¹⁰ 17)如此，不但彼此聯絡爲一，也與主耶穌聯絡爲一了(林前¹⁰ 17)。

就以上所說的爲一，不知純是屬於精神上的呢？還是有外面的組織呢？聖經有三說如下。(一)由約(10 16)彷彿有維持外面組織爲一之說，然亦不甚確定，因爲所言者，乃要各信徒與善牧聯絡，仍指點

屬於精神上的爲一，不必外面十分相同。(2)由約(17 11 和 21 22)明確的教訓，在這兩個地方，說子與父爲一的事，正可信徒彼此爲一的榜樣。吾人不能把這事推到盡頭，然而看到上下文所說的這榜樣的事從 10 16 也可以看出信徒爲一的根本，各都是本於與基督的聯絡，如同說：「使他們合而爲一，像我們一樣。我在他們裏面，你在我裏面，使他們完全全的合而爲一」(約¹⁷ 22 23)那麼，可以說，爲一不是從外面組織而來的，乃是由精神內義而起的。同樣，基督對門徒所求合而爲一的心，都憑主與上帝有精神的聯絡，如說，「靠你賜的恩，保守賜給我的人，使他們有爲一的心，所以人與人，皆有交誼，皆憑各人與上帝有交誼。總之，此種交誼，不在於外面的組織，乃由於內部的精神」(3)以上所提舉的意義，由可(9 33)所言的，對此有維持的證據。主在可(9 40)所提及的，雖然外面不跟從，仍算爲門徒，如說：「不敢擋我們的，就是幫助我們的。」這樣看來，從基督所留下的教訓，從來沒有外面組織爲唯一的必要。

在祈禱文所說聖徒的交誼，生存者與故世者，交誼有繼續的存在(參看來¹² 1 下)然而對此等交誼，福音未嘗特別注意，沒有多少話說其究竟。但是從基督的話，足以明瞭從今世到來世，仍有繼續存在的交誼，是一定無可疑者(太²⁰ 23 路²² 16)。

(E. Morgan, 周景略)

喜愛

COMPLAENCY

「喜愛」這個名詞，通常用以表明一個人感覺愉快或滿足的意思。牠和「快樂」「喜悅」「滿意」這類名詞是同義的。但照聖經學上說來，這種名詞的確切用法，應當不出乎倫理學的範圍以外。喜愛是一種心理的狀態，也就是一個人從他對象的性質上所引起的一種愉快或滿意的情感。這種對象也許是外表的物質，而使心境中覺得安適快樂的；或許是內心的意念，而在回想時感到和諧喜悅的。一個人如果能問心無愧，平安無慮，那就可稱為自足了。復次，宇宙間的秩序和美觀——如同自然的美景與天地的和諧——都可引起一個人喜悅的心思。在朋友，夫妻，父子，兄弟，和姊妹中間，若有一方對於他方的品性，健康，行為或幸運表示滿意的態度；那也可以適用「喜愛」這個名詞的。一個人在成功事業和達到目的的時候，心裏一定覺得喜悅的。凡是美術家，文學家，或是音樂家，對於他們所成就的作品，當然也很喜愛的。講到一個慈善家的目的，是要為衆人謀物質上，道德上，或心靈上的幸福。倘使他看見他的努力發生了效果，並且他的同胞也表示快樂感激；那麼就覺得滿足喜悅了。

從倫理學方面看來，「喜愛」也是一種愛的形式，但和「慈愛」是有分別的。據愛德華查 (Edwards) 說：「愛可以普通分為「慈愛」與「喜愛」二種。「慈愛」就是一個人心中對於別人的幸福所發生出來的熱忱……通常所說的「喜愛」就是一個人心中對於別人的美

德所發生出來的快感。」

依照這種解釋，我們不妨說「喜愛」乃是一種德性，大概就是從「慈愛」的本身方面所反應出來的結果，並使愛的對象也成為有價值的愛情。一個人最初所愛的也許單單出於慈愛的心緒，但是後來就可變成美德的標準和喜愛的對象。照聖經裏所表示的看來，我們可以明白上帝的愛是包括慈愛與喜愛兩方面的，並且喜愛常常是出於慈愛的結果。創造天地，萬物，光明，生命的工作，是出於上帝的慈愛。後來在創造完工的時候，上帝就說一切東西都好，以表示他喜愛的心。關於救贖的工作也是如此的。上帝對於敗壞世界所表示的愛，乃是一種慈愛心(約 3:16)。他對於得救的罪人而成為「新人」的愛，却是一種喜愛心(太 3:17)。

在四福音中表示「喜愛」意思的辭句，實在不少。喜愛的說法有三：(一)表示天父對於神子的愛，以及救贖工作的歡愛；(二)又可表示耶穌對於他自己品格上，生活上，和工作上的見證，以及接受他門徒所有的忠誠；(三)末了，可以表示信徒對於上帝的愛與基督的思所發生出來的快樂與平安。

(一)天父對於神子所表示的愛：上帝對於他獨生子所表示的極大愛心，可以從約 17:24 裏看出來的。但是上帝對於基督的品格與事工方面所有的喜愛，大概是在基督的獻身傳道和甘心受死。所以福音書中曾經有二處地方敘述上帝的聲音歡呼說：「這是

我的愛子，我所喜悅的。」

在耶穌受洗的時候，上帝對他所說的話（太³ 17 可¹ 11 路³ 22），乃是要表明他對於他兒子一種特殊的喜悅；因為他對於耶穌自願的獻身於傳道工作，並且肯謙卑的領受約翰的洗禮，很為滿意。耶穌到世界上來，原是一心要順服上帝的旨意，犧牲於傳道的工作。因此上帝對於他的順服心與謙卑心要表示一種特殊的喜愛心。

在耶穌登山變像的時候，上帝又說出了這些同樣的話（太¹⁷ 5 可⁹ 7 路⁹ 29）。那時耶穌傳道的工作行將告終，他也知道在耶路撒冷的死期；所以在他和摩西與以利亞商議的時候，上帝又發出了同樣的聲音，表示他對於他兒子決意受死，以救贖世人的罪，確有一種喜愛的心。

我們又應該注意耶穌講到上帝因救贖世人的勝利而得到榮耀的話，也含有上帝喜愛他的意思。所以約翰福音十章十七節裏說：「我父愛我，因我將命捨去，好再取回來。」又十三章三十一節與三十二節裏說：「如今人子得了榮耀，上帝在人子身上也得了榮耀。」在馬太福音裏也有一句話說：「看哪，我的僕人，我所揀選，所親愛，心裏所喜悅的，我要將我的靈賜給他」（太¹² 18）。

上帝對於基督救贖的工作所表示的喜愛心，可以從天使所唱的歌聲中表示出來的。路加福音二章十四節說：「在地上平安歸與他所喜悅的人。」這就是上帝在愛心方面的一種表示。

福音書中講到上帝對於罪人悔改所表示的快樂，也同樣含有喜愛他兒女的精神幸福。所以在失羊，失錢與浪子的比喻中（路¹⁵ 7 10 22 24 35），都可見得上帝的喜愛心。三十二節裏所說的話更可令人注意，就是說：「只是你這個兄弟，是死而復活，失而又得的，所以我們理當歡喜快樂。」

(二) 耶穌自己所表示的喜愛可以分二方面說的：

(a) 耶穌基督對於他自己的品格與工作以及和天父完全合一所表示的喜愛：在約翰福音裏，關於這方面的經文很多。耶穌曾經對撒馬利亞的婦人說，他能夠賜給人活水，並且告訴他的門徒說，他的食物就是遵行上帝的旨意，並作成他的工（約⁴ 10 34）。他也對猶太人說過，他要完全依照天父的旨意與工作（約⁵ 17 19）。所以他說：「父愛子，將自己所作的一切事指給他看。……叫人都尊敬主如同尊敬父一樣」（約⁵ 20 23）。在他討論「生命的糧」的時候，我們也可看出他確信他的工作都要討天父的歡喜（約⁸ 37 x）。

他對於和天父完全合一，表示喜樂（約⁷ 28 29）。他宣稱上帝榮耀他，並且見證他（約⁸ 16 18 54）。他說到工作的價值與澈底，以及上帝對他的滿意（約¹⁰ 17 x）。他又講到他的使命已經成功，並且證明他對於他的事工很是滿意。在他被賣的那夜，他曾經說，反對他的就是反對上帝（約¹⁴ 21 24 15 23）。他吩咐他的門徒儘可放心，因為他已經勝了世界（約¹⁶ 33）。他向上帝曾經禱告說：「我在地上已經榮耀

你，你所託咐我的事我已成全了」(約 17⁵)。末了，他在十字架上表示一句得勝的話語：「成了」(約 19³⁰)。以上這些經文，都可表示耶穌對於他自己所做的救贖工作很是滿意喜悅。

在福音書中還有一處地方可以表明耶穌對於他的門徒的成功也很引為喜樂，所以他說：「我曾看見撒但從天上墜落，像閃電一樣……然而不要因鬼服了你們就歡喜，要因你們的名記錄在天上歡喜」(路 10 18, 20)。

(b) 耶穌又對於上帝的智慧與他自己在信徒方面成就的結果所表示的喜愛。關於第一點的例證，我們不妨提出基督對於上帝所稱頌的話說：「父啊，天地的主，我感謝你，因為你將這些事，向聰明通達人，就藏起來，向嬰孩，就顯出來」(太 11 25 x 路 10 21 x)。關於第二點的例證，在福音書中很多。耶穌對於彼得的忠實與自認都表示樂意(參看約 1 43 路 5 10 太 10 17 18)。他對於拿但業的品德與熱忱也很讚賞(約 1 47 49)。他又爲了門徒的信心堅固而表示滿意，並應許賞賜他們(太 19 27 28 可 10 28 8, 參比路 22 28 30 約 13 1 15)。他既對於門徒的忠實表示快樂，所以對於其他信服他的人，如同伯大尼的馬利亞(路 10 42)，迦百農的百夫長(太 8 10 路 7 9)，迦南的婦人(太 15 28)，犯罪的婦人(路 7 44 x)，也都表示喜愛的。

復次，耶穌的喜愛心，也可從他祝福小孩的事件(太 19 13 可 10 13 路 18 16; 參比太 18 2 x 路 9 47 48)與讚歎小孩的舉動(太 21 16)方面

看得出來的。至於他稱讚寡婦的大量(太 12 43 44 路 21 8 x)，准許那班用他的名字趕鬼的非信徒(可 9 39 路 9 5)等等行為也可表示他喜悅的心。末了，他要賞賜那些忠實到底的信徒(參看路 10 17 19 太 25 21 23 34 40)，以表示他喜愛門徒的忠誠。

(二) 世人對於基督品德方面所表示的喜悅。在約翰福音中有一段經文是我們應當注意的，就是施洗約翰見證耶穌的話。約翰對於耶穌的成功很表示喜樂，所以他說：「娶新婦的就是新郎，新郎的朋友站着聽見新郎的聲音就甚喜樂，故此我這喜樂就滿足了」(約 3 29)。這種對於救主的工作所表示的喜樂，是人人所應當有的。但是世人都不能自以爲滿足的，因爲自滿心乃是愚昧無知的一種記號。在上帝面前自滿的法利賽人却不能像悔過的稅吏算爲公義的(路 18 11 14)。凡是耶穌的信徒都該稱自己爲「無用的僕人」(路 17 10 x)。所以耶穌一方面要使忠信的門徒確知他們將來所得的賞賜；另一方面他却要警告他們說：「有許多在前的將要在後，在後的將要在前」(太 10 20 可 10 31 參比太 20 15)。(S. C. Church)

定罪

CONDEMNATION

至終的定罪，也許果然如雷電之臨及被擯斥者(太 21

19)。在比臂之無花果樹，有一試驗時期，而後也許忽然地被伐掉(路 13 6 9)。當審判日，上帝之普遍的仁愛，在這兒(太 5 45 路 9 25)所閱驗過的，必代以他的反對頑強叛逆者之義怒。「定罪」是無可挽回

的判詞，屆時所用以宣判於此生之不法者（太²⁵ 41 46）。尤其是指斥和處罰之這種宣判，必屆時臨到偽善者（可¹² 40）。那被定罪者之情景，將是一真實的地獄（太²³ 33）。「哀哭切齒，一用以描寫被定罪者心靈之可怕景况（太²² 13 24 51 25 30）。懲罰之於叛逆，不只予以苦痛，而且昔日不關心之遺憾，昔日愚笨之懊悔，昔日惡意之慚愧，將成爲恐怖的知覺，在割裂那未獲赦免而遭定罪的心靈。凡被定罪者，將追悔他們對於基督的要求之漠不關心，與置之不理（約³ 36）。他們將因其至愚之銳感，在捨棄其所應使用的智識，而受酷刑（路¹¹ 31 32）。在永遠黑暗中，即是定罪，此種定罪，即給與那些凡愛黑暗過於愛光者（太⁸ 12 22 13 25 30）。」

但在今生總有一種難免和機械式的神的定罪進行着。「地生五穀」（可⁴ 28），然而事實是歸於上帝之支配意旨。所以，甚至在此生，邪惡之被定罪，已爲神所安排，即無所謂構成至終定罪之不能挽回的宣判。那賓客也許已覺禮服之缺少（太²² 11），並爲定罪之目前動作所警告，因而逃出至終可怕的宣判。只有上帝所贊同的，能支持着切迫的狂瀾怒濤（路⁶ 46 49）。沒有上帝恩寵之樹液，葡萄樹必早凋枯（約¹⁵ 6）。

但這目前內在的定罪，是不失爲罪惡和過錯之一種至慈悲的感悟（約¹⁶ 8 11）。在這現代，定罪之對於任何人，不是最終的反之，上帝的此種用意，是人在真實平安和真實快樂之恆久保證（約³ 17

12 17）。不特定罪，乃任何人一定之運命，即人類家族之任何份子，並無需經受卒歸定罪之裁判（約⁵ 29）。那強有力的主張，在第二卷福音之尾聲，「不信的必被定罪」（可¹⁶ 16），自是真實感悟之形容，而只有基督是避免定罪之「道」（比較約³ 26）。定罪是上帝的特權，而不是各個基督徒之權利或本分，即如：「你們不要定人的罪，就不被定罪」（路⁹ 37）。

承認基督

CONFESSION OF CHRIST 「承認」一語，在一般的使用方面，不但表示一種

承認罪惡，且表示一種承認信仰的意思。

在舊約之中的詩人和先知，常說到耶和華爲承認信仰的目標（例如詩⁷ 1 48 14 賽¹² 2 3 51 10）。但在新約中，常要人承認耶穌基督，就是承認信仰的事，也要在他的身上叢集才是。這本是理之當然，因個人之信仰耶穌基督，乃構成基督教的要素，至於承認基督，又是信仰方面必要的吐露（羅¹⁰ 10 比較太¹² 31）。

（一）承認基督的意義 在耶穌職務的初期，他的門徒的信仰，只相信他爲久所期望的彌賽亞，這就是在他們承認中所表示的確信。那代表這時期信仰的，只看安得烈所說「我們遇見彌賽亞了」的話，便知分曉（約¹ 41）。但在耶穌職務的初期，也有人稱他爲「上帝的兒子」（約¹ 34 50 太³ 29 14 33），這也不過是稱彌賽亞的另一名詞罷了（比較詩² 7），所以這種稱呼，只可說是一種認識耶穌爲

基督而已。至於能以看出拿撒勒人之爲預言和盼望中的彌賽亞，也就是一件非同小可的事了。蓋以這種認識，爲信靠耶穌與否者的顯著界限。案聖約翰云，猶太人已經商定，若有承認耶穌是基督的，就要把他趕出會堂（約 9:22）；他們實把那承認耶穌的替者，予以驅逐了（9:34）。因此，有不少的官長，雖信靠耶穌爲彌賽亞，但因怕被逐出會，亦只得緘默不承認他們的信仰（12:42）。由此看來，既在對於以他爲彌賽亞的觀念，大概尚在未成熟與靈感缺乏的時候，人們能承認耶穌是基督，是亦難能可貴之事。

但在使徒的心地中，雖尚有着那尚未成熟的觀念存在，然而在那裏已逐漸長成一種對於他們師傅的人格和尊榮較大較深的概念。彼得在該撒利亞腓力比所說「你是基督，永生上帝的兒子」的話（太 16:16 比較約 6:69），就表示一種對於承認基督靈性方面偉大的擴展。這使徒的言語，似包含基督神性的教義；而這竟成爲在主復活以前使徒信仰和承認的最高點。

在復活以後，對於那種超越事實的信仰，以及準備爲那事去作見證，都包括於承認基督的裏面了（約 20:18, 29 羅 10:9）。但承認信仰自有信仰基督歷史的偉大事實在內，而首先的條件，也許只僅承認「耶穌是主」而已（林前 12:12 比較腓 2:11 提後 1:18）。及至後來，異端的意見，既日漸擴大，於是教會的信仰，有確定方式的必要，而凡承認爲基督門徒的人，亦必要有種較完滿較正確的承認。在約翰書信

中，一方面須承認「耶穌基督是成了肉身來的」（約 1:1, 2, 3 約 2:22），而另一方面，須承認「耶穌爲上帝的兒子」（約 1:4, 15）。這兩種承認，是爲一種關於真誠得救基督信徒信仰表明的要素。

(二) 承認基督的重要：(甲) 這種重要，表示於基督本身的教言。他不只用鄭重肯定的話語，表示他所給予承認的價值，卻也用二重說法來表出這種真理，即是說，那凡在人前承認他的，必得着高尚不可思議的尊貴，而在人前否認他的，必得着不盡的羞恥（太 10:22, 33 路 12:8, 9 比較可 8:33）。這事在耶穌對於彼得將來的否認所給予悽惻的警告中看得出來（太 26:34 比較可 14:30 路 22:34 約 13:18），就是說，他當鷄鳴的時候，向彼得一盼，彼得就憶起他的言語，血淚橫流（太 26:75 可 14:72 路 22:61, 62），並由主再三所說「你愛我麼？」的話（約 21:15, 17）而思及那三重的罪過。但是至要的話語，是耶穌在該撒利亞腓力比向該使徒所說的話語（太 16:17, 19）。耶穌對於聖彼得所發言語中所有表現的情緒，是以他的這種承認爲極有價值的意思，但彼得言語的重要，尤能在基督那時所說「我要把我的教會建造在這磐石上，而陰間權柄不能勝過牠」的話語中看得出來（16:18）。這磐石是否指彼得的承認或指他的本身而言，是種無足重輕的事；若是指後者的意思，即是因承認信仰的範式，彼得得着美好的應許，即耶穌要把他的教會，建立在如他這樣承認的穩固基礎上。

(乙) 設使耶穌着重那對於他本身的承認，則這樣的承認，也必

在使徒教言中有同樣的重要，即使「歸於耶穌的名」的洗禮，不會包含一種明白承認耶穌爲主，然由教會初期所常見的基督洗禮，無論在基督教與猶太人或異邦人的關係中，明明表示一種在人前承認基督的事。聖保羅也明白說出他的信仰，就是爲要得救，須得有信心口認（羅¹⁰ 9, 10），但是他也把吾人對於所有承認型態的概念，予以擴大，這是當他感覺承認基督福音，不只在所說的話上，並要在教會的工作上有慷慨輸捐的表示的時候（林^後 9 13）。他在提^前上讀美的見證（提^前 6 12），並感覺在這事情裏，有爲基督徒在美好的見證方面所應仿效的完全模範，這種美好的見證，即耶穌自己，也曾當本丟彼拉多面前見證過來（馬^太 27 11）；而在提^後有主自己所說「我們若不認他，他也必不認我們」這樣話語的復聲（2 12）。

在致希伯來人的書信中，有稱耶穌爲「我們所認爲使者，爲大祭司」的話（3 1），而該書作家又勉勵他的讀者當持定那所承認的道，不可放鬆（4 14 10 23）。在約翰書信中，漸把承認歸到一種神學化的形態，但該作家所着重於靈覺方面承認的價值，並不讓於在他以前的人們。第一，這是上帝的靈所表現的證據（約^一 4 3）；第二，這不只成爲證據，卻成爲人住在上帝裏面與上帝住在人裏面的必要條件（4 15）。

(三) 承認屬於重要的原因：當我們詢問原何基督，他的使徒，

以及新約全書等都非常重視承認價值的時候，我們只去注意各種的研究，就可以明白了。(1) 承認只不過是信仰的一方面。這承認與信仰，必得並行才是，因承認與信仰實是表裏兩面的看法，究竟在靈性方面是一而二，二而一者也。信仰一語，正如保羅所云：「正在你口裏，在你心裏」（羅¹⁰ 8）。凡在信仰方面所視爲一種基要 and 得救力量的價值，也必屬於承認方面無疑。(2) 承認是信仰的明證。信仰就如一切的生物，須給與自身的明證，而承認是爲信仰最確實的一種標識。照聖保羅的意思，承認是信仰的精神，不但相信，而且要說出來（林^後 4 13）；人們若不隨時承認基督，即爲信仰自身萎靡的一種確證。在彼得未受試驗以前，耶穌向他所發「西門，西門，撒但想得着你們，好篩你們，像篩麥子一樣；但我已經爲你祈求，叫你不至於失了信心」的警告裏（路²² 31 32），把承認看爲何等的重要。(3) 承認是種膽識和忠誠的試驗。這往往是種難受的試驗；眼見彼得就遭了沒落。但是因難受的試驗，基督的精兵，就學得忍受艱辛，獲着那使他能在許多人面前作美好見證的力量（提^前 6 12），並不以替主作見證爲恥（提^後 1 9）。(4) 承認有種奮興信仰的異力。牠不但傳殖信仰，且奮興他人的信仰。這是種平常的經驗，可是那能把淡薄的信仰變成濃厚有血性的信仰，再好不過的，是在他人面前去承認信仰。這固有關於由思想而發出語言的構造力，但更有關於向人說了以後，能實踐所言，以及心靈相互的感應，這樣，則其產生奮興的力量必更偉大。

只有到人人肯公然承認他們信仰基督，則信仰始升到他的最高度，職是之故，「人心裏相信，就可以稱義」也必須變為「口裏承認，可以得救」（羅 10）。（5）但是首要的，在新約中對於承認的價值，似在以牠為偉大教會建設的力量。承認基督的特例，是為聖彼得在該撒利亞腓力比的承認（太 10 15）；就是在這時，耶穌開始談及他的教會，並說把教會建設在基督徒承認的磐石上（太 16 18）。這在後來已證明如此。就是因彼得證明耶穌為復活的主，為基督（徒 2 32 36），以致樂受這道的人有三千之多，並奉耶穌基督的名受洗（徒 2 41）。聖保羅知道在承認裏有種異力，故在他傳道與著述中，多描寫他皈依的故事（徒 22 6 21 26 12 23 加 1 15 24），於是可說他又承認基督為他的救主了。那超越一切的就是藉着卑微個人的私自承認——每每以死為印證（啓 2 13 12 11）——這就使基督教會，得能在羅馬帝國崩潰的時候，被建在牠的廢墟之上。更是因為各個人所發不同的承認，使主的道發揚光大，使他的教會勝過了陰間的權柄。就是因為見證耶穌基督為主，使人成為感動他人心靈中的基督大使。這種承認的威力，一方面來自基督的完美人格，另一方面，出自承認者的革面洗心。（夏明如）

認罪

CONFESSION—OF SIN

在舊約之所以多論及認罪的事，乃以認為真實懺悔的必要表示，而同時為得神宥的條件。此見於摩西律

法之規條（利 5 3—6）懺悔詩篇和其他詩篇之呼聲（例如 詩 5 3—17 等）並如以士喇（士 10 1）尼希米（尼 1 6 7）和但以理（但 9 4 19 20）之祈禱中。首先也許覺着異外的，就是在福音中，也只有一次把認罪明白提出來，而這並是與施洗約翰的職務相關聯的（太 3 6 可 1 5）。除此實在語句的使用而外，福音敘述，乃詳細錄記認罪，而就如在舊約中，不僅視承認為悔改所必要的，而且視承認為赦免和恢復——無論人或神的——降眷所不能少的條件。那喚起注意的，厥有三事：（一）向上帝認罪；（二）向人認罪；（三）基督個人對於認罪的態度。

（一）向上帝認罪：一切認罪，原就只應向上帝發出來，因罪在其本性，是種神法的干犯（比較詩 51 4）。在耶穌的教言和職務裏，則切說明向上帝承認的本分。召人悔改，為主職務的開始（太 4 17 可 1 15）。在其社會生涯的途徑中，他品評他所邀請的世代，為一種邪惡的世代，因其不願悔改故也（路 11 29 33）。他於離世的訣別語中，曾說一般的福音，是為一種悔改赦罪的福音（路 24 47）。既因承認之不能與真誠懺悔分離，而承認又為后者所取作親近上帝的形態，故可云在耶穌畢世的公職中，藉堅持悔改的需要，耶穌教了人類以認罪的必要。

但是此外，尚有耶穌直接論到這問題不少的教言。他所授與他門徒的禱文，而為一切禱文的範式的，含有赦免的一種懇求（太 6 12 路 11 4），而這樣一種懇求，自然是無異於一種認罪。在浪子回家之

喻，那浪子所先定意的，是要向他父認罪（路¹⁵ 17 21）。又在法利賽人和稅吏之喻，乃以認罪和不配為基礎。法利賽人驕辭的自足自傲，是他不見納於上帝的原因；而稅吏的成義，正以他知罪痛悔而致然（路¹⁸ 10 11 比較撒該之言，路¹⁹ 8）。

在此題目之下，也許有二二件向基督認罪的事屬之。當彼得喊着：「主阿！離開我，我是個罪人」（路⁹ 5），以及罪婦向耶穌認罪已罪（路⁷ 37 38）的時候，這些承認，是所「進於基督如進於上帝」者。（二）向人認罪：遵依基督和福音的教訓，認罪一事，不只向上帝而且向人，尤其向所開罪的任何人。在太⁵ 23 24 所述要去向才所開罪的弟兄認罪，這是直接所諭令的；再者，其所暗示的，是凡所獻的祭物，若在未與所開罪的弟兄和好以前，則失其原有的價值。又在路¹⁷ 4 上人們所給予開罪者的赦免，是以他來和承認「我懊悔了」為定。但除向所開罪的人這種認罪而外，在福音尚見着一種較寬泛和較公開的認罪。這種認罪的必要，即如暗示於主對偽善的切責——在他責備詐欺取財的生活（太²³ 14）；洗淨杯盤外面，而內實勒索和放蕩（太²³ 25）；好看如粉飾的墳墓，雖內實朽穢（太²³ 27）。這也暗示於他所發對於坦白真率，與在上帝和人所視為至誠的反覆讚賞中（比較太⁶ 23 27 3 5 6 9 13）。

這似是在福音所公認的，就是向上帝和向人認罪有一種潔淨心靈之權力。自然，也許有一種非靈果的承認，就是人認罪，非見驅於

真誠悔改之心神憂傷，卻只是後悔和失望之激動。屬於此性質的，是猶大向祭司長和長老之承認（太²⁷ 4 比較 27 5）。反之，那懺悔的強盜之向衆人所承認者（路²³ 41），是因耶穌之威力，在其心地所完成恩惠神速工作之開始。

（三）基督個人對於認罪的態度：我們的主之從未向人認罪和未覺着如此之需要的，是充分地發表於其挑問中，「你們中間誰能指證我有罪呢？」（約⁸ 46）。但他曾向上帝認過罪麼？那約翰的洗禮是「悔改的洗禮」（可¹ 4 1），與那民衆「在約但受他的洗，承認他們的罪」（太³ 6），以及更加上那耶穌親來約但受洗（太³ 13 可¹ 9 路³ 21）諸事實，也許被解釋如此。但是反對如此的一種解釋的，是約翰之態度，當耶穌到他來之時（太³ 14），兼之以後耶穌向施洗約翰之言語（太³ 15），聖靈之下降（太³ 16），和天上之聲音（太³ 17）等事。然約翰之洗禮並非一面地不只是悔改之洗禮，卻也為行近天國的準備（太³ 2），和委身於天國工作之洗禮（路³ 10 11）。這非為一件承認，卻為一件自致其身之事，是則對於耶穌之受洗所當有的看待耳。他本無罪可認，但他知道約翰是先知，為神所委以開始義國（比較太²¹ 22），和用洗禮之儀開始之者（太²¹ 25 1），故置自己於順受約翰的洗禮，是其公開地委身於那國之工作，與負起其成全諸義之任務（太³ 15）。

但是首先所當注意的，是當耶穌訓誨其徒祈求赦宥之時，他未

會因罪在上帝前低首下心和請求赦宥。而福音在這點上之沉寂，致獲得一種較圓滿的重要，就是那全無一點證明他之曾與使徒從事於共同的新禱。當耶穌禱告於父之時，他似總是單獨地祈求（太14:23 26 路9:18, 11, 17），比較約17，在那兒他於門徒當前而禱，但不與之俱耳。）這原因約是因一有罪的哀求者之態度和承認之要素，無論說出與否，是為常人祈禱見納所不可少的，可是在耶穌之新禱中，這些自無存在之餘地耳。（夏明如）

意識

CONSCIOUSNESS

本篇根據福音之事實，研究耶穌及其使命之意識。研究

此問題確非易事，而在此中，更包含心理學以及神學上之範圍。在討論中，更當詳細謹慎，因偶一不檢，常易進入濛濛之地步。所有討論各項，分列於下。

(壹)福音書中之論材

(一)耶穌意識之紀述

(子)在耶穌幼年時代，已有自覺之意識（路2:41-52）。記載耶穌十二歲時，至耶路撒冷朝拜聖城，其母與耶穌分散後，遇於聖殿中，其母即詢彼曰：『若奚為如此？』但耶穌之答覆，清楚顯明彼有明白之意識，故曰：『何為尋我，豈不知兒當在父家耶？』此處已可證明在此兒童之幻想中，早意識及上帝之地位，及其與上帝之關係，較任何人為深切。彼又知遵行上帝之旨意，為一切事至高之動機。若將耶穌所

言之「我父」與其母所言之「汝父」相比較，即可知在耶穌之言語中，含有更深切之意識矣。在猶太人中，均無此種高尚之意識，故約瑟與馬利亞均不能明瞭耶穌所言之意義也。

(丑)耶穌受洗，與其意識極有關係。在四福音書中，均同意證明耶穌之受約翰之洗，較諸其他受洗者有不同之處。在馬太福音中，詳明耶穌所受者，非約翰所施悔改之洗禮也。初時，約翰不欲行此事，但耶穌語彼曰：『姑許我，須知當盡此諸般之義也。』故約翰竟許之，而為之施洗焉。此洗禮含有一部分上帝之意旨，而在耶穌以後一生之工作中，有相當之地位。在馬可中，又載明當受洗時，更有聖靈降臨，翩然如白鴿，更有上帝之洪聲，自天而下，馬太與路加都有此相同之紀載，而在約翰福音中，更言施洗約翰亦有此同樣之經驗。但耶穌自覺為上帝之子，非自受洗時始，僅因受洗時之異象，更證實彼夙日之理想而已。在此異象中，證其為上帝之子，無罪者，與彌賽亞。若悉心研究四福音書時，即可知其教訓中，時刻流溢以上三者之意義。

(寅)耶穌受洗以後所受之試探，證其在未開始工作以前所有內心之奮鬥。耶穌對於上帝及其使命，並無懷疑，亦無需奮鬥。但每一試探，正欲使其脫離一切肉體之限制，卑微之地位，與自我犧牲之心理傾向。

(卯)正當受洗之時，耶穌即被聖靈感動而愉快，即感謝上帝對彼所有特殊之啓示（路10:21 太11:25）。在此經文中，門徒承認耶穌云

此語時，已得與上帝交通之神秘，因耶穌得知上帝之旨意。此實乃耶穌內在生活之奧秘，稱上帝爲父，爲天地之主，故曰：「凡我所有，均爲天父所交付，除父以外，莫有知子，而除子與子所願指示者外，亦莫有知父者。」(太₁₁ 27)。此中含有重要之意義，對於耶穌及其工作，含有四點肯定之意：(1)肯定耶穌具有普遍之威權；(2)承認僅有天父能知耶穌人格之神秘；(3)耶穌能知天父之神秘，故彼與天父有特殊之關係；(4)人僅能藉耶穌之力而知天父。

除上述者而外，更有數處，亦足證明耶穌之意識。(1)耶穌接受施洗約翰之門徒(太₁₁ 2 7 路₇ 19 24)，而深覺其使命，係根據其意識而成。(2)彼得承認耶穌爲上帝之子(太₁₆ 13 可₈ 27 路₉ 18)。此時，耶穌即言必須親自犧牲，此亦可表現耶穌早日之自覺心。(3)耶穌受難前所行之事，均可證明彼對於使命之意識，如進耶路撒冷之事，可注意者爲太₂₁ 1 16 可₁₁ 1 11 路₁₉ 29 47 約₁₀ 12 19，更可注意者，爲路₁₀ 39 40 41 45。(4)耶穌對責難者之答覆，亦可發人深省(太₂₁ 23 22 可₁₁ 27 12 13 路₂₀ 1 19)。符類福音載兇惡園戶之喻(太₂₁ 33 45)，正將耶穌分別於其他之先知。(5)觀太(25 31 45)論及將來末日審判之描寫，其包含耶穌有神子地位之意，如「王向右手者曰：汝蒙父所賜之福者，可承受創世以來所預備之天國，王又向彼等曰：汝既賜恩於人世之貧弱者，亦即賜於我身也。」此亦可知耶穌內心所覺深切之意識矣。

在約翰福音每一章中，均可閱見此種耶穌自表之語，如約₁ 51 2 19 4 26 5 17 29 6 38 43 61 62 8 14 46 55 12 49 50 13 3 14 9 10 等等。更在十七章全章中，乃爲最高之點，耶穌將內心所有之意，均在此章中表明於上帝之前。所有本人及其使命之思想，與無罪者，彌賽亞，神子，普世之威權者，以及與上帝神秘關係之觀念，一表露無遺。

(二)耶穌教訓之含義及其所發生之影響：此問題之論材甚多，殊不克一一縷舉，故以下所論者，僅據實歷陳而已。

(子)耶穌對於上帝之思想，以及論及上帝時所發生之情形：耶穌以上帝爲父，時亦稱上帝爲「我父」(太₇ 21 10 32 33 11 27 16 17 18 19 35 可₈ 83 13 32 路₁₀ 22 22 29 約₅ 17 6 32 8 19，以及四十七章全章)。且耶穌令門徒信上帝爲天父時，在其內心中流露至誠之顏色。此既非由聖經而得，亦非由理知所證實，更非由啓示或異象而感覺，乃從彼生命深處所流露而出之真理。據耶穌之觀察，天父乃一真誠之實體。觀太₁₁ 27，耶穌對於上帝之知識，爲世人所無。彼又言生活於上帝之愛中(約₁₅ 10)。耶穌在在山寶訓中所論述之倫理問題，似已達上帝之地位。在太(5 3 13)開始論在山寶訓之語，可知彼已深知上帝之意旨與本性。耶穌乃以上帝之眼光，觀察世界一切人類(太₅ 16 20 45 48 6 1 4 6 8 9 14 15 18 20 24 26 7 11 21)。耶穌所以能知人類一切之事務，因彼先已知上帝之故耳。

(丑)耶穌的自信力：時人有言，人一切之本質，雖不能與其他

人相聯合，但在耶穌之人格中，均能合而為一。耶穌有自信力，其言語驟觀之，似屬誇大，然同時又有極謙卑之言，斯亦可奇者矣。至於彼之自信，正可表明在其中有彼之意識存在。耶穌之自信，強而有力。耶穌論及彼威權之自信，可觀太⁵ 11 22 28 34 39 44 7 21 22 23 29。論及耶穌之自信與謙虛，可觀太⁸ 9 10 12 10 15 32 33 37 33 33 11 27 28 29。耶穌自稱較亞伯拉罕大衛所羅門更為偉大，既非為安息日，聖殿所能拘束，更覺應受人類忠誠之讚美，而又自稱為王與世界之審判者，在約翰福音全書及太¹² 6 7 8 41 42 16 24 22 45 25 31 可² 28 8 14 10 29 12 6 13 36 路⁹ 23 24 25 26 14 26 21 13 等處均有清楚之記載。耶穌又以為與上帝同有難能可貴之尊榮，約⁵ 17 24。雖然耶穌有堅強之自信，與崇高之意識，然仍力自謙抑，而自以為人類之服務者，路²² 27。

(寅) 耶穌之意識與一般人之印象。耶穌之意識，在一般人中留有深刻之印象，因其不但宣之於口，更以實際生活與行為，表現此種意識，其自信力，即與此表現有極深之關係也。在耶穌一生傳道之事蹟中，滿有此意識之表現。耶穌初不自言為何人，僅從行為中表彰其人格，使聽者自悟其為何人。當時，或有以耶穌為耶利米，亦有以之為以利亞與先知之一者，太¹⁶ 13 20。然耶穌從不顯露其崇高之地位，而令門徒從其工作中發現之，其目的即令門徒發生忠實與愛敬之心也。由此方法可以達至高之道德，此種表現之結果，最顯著者，即彼得謂耶穌云：「主其離我，我乃罪人也。」(路⁹ 5 8)，彼得之驚駭

於耶穌之前，而歎其為神人，非但因耶穌之神蹟，更因其道德之光明而出此也。耶穌在眾人中，由其所表現之工作，造成一深厚忠實之信仰，故衆門徒，均以耶穌為信仰之對象，如百夫長之信仰，即其一例也(太⁸ 5 18)。此外亦有相似之例，如太⁸ 2 3 22 9 22 28 10 23 12 13 13 15 22 28 10 29 可¹ 40 41 2 5 11 5 34 9 23 24 37 10 29 56 13 9 14 3 9 路⁷ 37 50 9 23 26 10 13 16 43 13 31 14 25 33 17 19 18 22 19 40 約⁵ 24 6 29 35 38 8 12 等等。故基督教對於人類之賜與，不僅其教義及組織，更為耶穌之人格，故彼深覺若欲影響人類，必須有自我之表現焉。

(貳) 心理學之問題：耶穌之意識在心理上，不但問題甚多，且亦甚為困難。

(一) 心理上之發展：依人類之知識而論，心理之發達，乃為知識必須之成分，故心理學之目的，即在尋求何以人之思想，對於當時歷史之環境能發生反動，但耶穌雖在世為人，然其生活實超乎人之上。故若不依聖經之事實，而以個人之腦力，推想耶穌之生活，實非安全之法也。考查耶穌之幼年時代，確有心理上之發展，據路^加福音之紀載云：「嬰孩既漸長大，而身體亦日漸強健，充滿智慧，又有上帝之恩，降於彼身。」(路² 40)；又云：「耶穌之智慧與身量，並上帝及人喜愛心，均同時增長。」(路² 52)。由此觀之，耶穌之知識之發達，亦經過此種過程。故耶穌非在孩提時，已有超人之知識，而其意識乃與身體之發育同時進步，從幼稚時期，進入成熟之時期也。但耶穌意識之發

遠較常人不同之速度而已。故在幼時，耶穌已覺上帝爲父之意，此在平常之兒童中，雖有極良之宗教訓練，亦不易得。耶穌之覺上帝爲父，非自傳道時始，此乃其早年經驗中主要之原素。此種意識，指導與支配耶穌之一生。

後世之人，有以耶穌生而至聖，知識賅博，而絕未有心理上之發展者。此說之是否有當，容於以下詳論之。

(子) 耶穌非真理之追求者，故不能在耶穌之教訓及生活中，不能發現有由理知而得真理之痕跡。在其工作之先，無須預知上帝之旨意；在其訓人之先，無需求知識上之預備。因一切關於上帝之事，在耶穌之心中，已絕對自覺有真理之存在。耶穌常自以爲至高之權威者，又以爲較聖殿與安息日更大，而爲安息日之主，故彼實超律法而上之，故可修正舊日之律法，使更趨於完美高深之地步(太^{5 17 21 22 23 7 28 29 12 6})。耶穌講道時，所以從聖經或自然界中採取材料，乃所以使聽講者易於了解其宣述之真理。故凡耶穌之言語中，必含蓄更深切之意義，如耶穌論上帝曰：「予爲亞伯拉罕之上帝，以撒之上帝，雅各之上帝。」此乃摩西在荆棘中聞上帝所親述，而耶穌亦引用此語，宜其爲衆所駭怪也。他若耶穌從聖經或自然界中抉擇之材料，翻閱聖經隨處可見，如太^{5 45 6 24 26 7 11 16 12 3 11 12 25}可^{2 9 17 3 4 7 17 10 3 12 35}路^{13 15 14 5 23}約^{13 14}等均屬此例。在此種經文中，耶穌所以用理解及比喻，乃使人易於信仰，而不覺其有追求真理之意焉。

(丑) 在耶穌三年之傳道時期，並不能察見其啓示有逐漸進步之處。普通人雖將耶穌之教訓，簡單分爲兩大時期：在第一時期中，論及天國之道德；在第二時期中，則論如何解釋天國，其中包含耶穌人格之解釋，及其受苦與犧牲之要義。然究其實，此兩時期實相蟬聯，而不能顯然劃分也。在四福音中，亦無任何經文可以證明耶穌之意志，有前後改變之處。或有以爲耶穌初時，欲以神蹟奇事介紹天國於人民之前，但以後反爲一切領袖所棄絕，故耶穌深覺若欲天國實現於衆信徒中，惟有犧牲自己之一途。然此說實謬也，其將如何合於聖經之原意耶？若參觀可^{1 17 25 34 37 39 43 45 2 26 3 12}，以及馬^{太福音}音中所紀載之在山寶訓，即可知耶穌在初時，已了解天國乃爲精神與靈性生活之結晶，而欲實現此天國，非自我犧牲不爲功，觀太^{9 15}可^{2 19 20}路^{5 34 35}，即知耶穌之述此語，尚在其傳道之初年，故以上推測之語，乃決無之事也。然荷將約^{6 15 24 66}與太^{14 23 24}可^{6 45 47}作一比較而細察其意義，知在耶穌之生活中，確有一轉變之時期，但此非意識上之轉換，乃一般人反應之轉換而已。因耶穌注重精神生活，始終一致，故一般人對於現世之彌賽亞，發生失望之心情，又在客西馬尼園禱告時，耶穌憂傷痛切，而終以虔敬之精神得勝一切，此時亦說耶穌之一大轉換也。總之，耶穌之一生，深知其所負之使命，故夷險一節，始終不渝，而出其最後徹底之犧牲，以完成其高尚之意識焉。

(寅) 在耶穌本人之意識中，並從不感覺有悔改之必需。哈那克

Parham 云：「在耶穌之生活中，並無波折，其生活之前後，始終一致，在其言語中，不能察見有何內心之反動，或在其內心中，察見有爭鬭之傷痕。」又云：「耶穌之生活，如長江一線，流水萬里，而無可阻止其發展。」此亦所以證明耶穌之無罪也。苟一有精神見解之人，而不能躬自明瞭其生活，此決不可信之事也。觀太} 5 20 7 11 18 24 25 35 可} 7 42 路} 13 3 5 17 10 等處，即知耶穌深覺人類內心之罪惡，亦可知耶穌之標準如何高尚。在可} 1 11 路} 6 40 約} 4 35 8 29 46，均證明耶穌本人道德之意識，不寧惟是，更在門徒中，發生深刻之印象。觀路} 5 8 彼前} 2 23 3 16 約} 2 29 3 6 7 林後} 5 21 來} 4 15，可知耶穌與上帝關係之意識，而並不以其為萬民擔當之罪惡在彼與上帝之關係中發生阻礙。故耶穌之意識，從其心理之發展而言，在幼年時確經由此種過程，然少壯時已在長成，而傳道時已達登峯造極之巔矣！

(一) 心理上之困難問題：心理上莫大之困難，即在分別或聯合耶穌意識上之人性及神性。關於耶穌神性之意識，上文中已詳言之。論及耶穌神人兩性之問題，在心理學之事實暨原則上，均無相當之材料，可令我僂了解耶穌之意識。然彼之知識與吾人之知識相同，可無疑義，因已有多處，足以證明其知識，在幼年有逐漸之發長。在傳道時期中，雖不知其知識如何進展，然知其進步，仍與吾人相同。新約原文之「知」字，亦含有逐漸明瞭之意。太} 12 15 22 18 26 10 可} 2 8 8 17 約} 4 1 5 6 9 15 19。吾僂之七情，耶穌亦具備之，如云：「耶穌不悅曰，

容孩提就我勿禁，蓋進上帝國者，正如是人也。」(可} 10 14)。「耶穌出見衆，憫之醫有病者。」(太} 14 14)。「既近見城，哭曰：……。」(路} 19 41)；類是之經文尚有多處，足令我僂知其七情之富備也。我僂雖以耶穌有超人之知識，然同有心理之情感，則可無疑義矣。耶穌普通之意識，雖與我僂相同，然在彼之心中，能直知上帝之旨意，確為彼意識上之特徵焉。耶穌自謂，除彼而外，莫有能知上帝者，此即彼精神上特殊之見解。由此觀之，耶穌之意識中，有二原則，一為彼與上帝關係之意識，為我僂所無，亦為我僂所不能及之處；一乃根據人類普通情緒而得之知識。哈那克云：「耶穌因何能知彼與上帝關係之特性，或如何能知彼之能力及責任，使命等，此實屬神祕之事，而非心理學所得而證明者也。」

(二) 知與不知：可} 13 32 論末日災禍之時云：「彼日彼時，人不知，天使不知，子亦不知。」此足證明耶穌亦有不知之事，而彼固親自承認也。他如可} 5 30 6 33 9 21 約} 11 34 中，耶穌亦常垂詢他人，推其原因即因有不知之故耳。耶穌時或有驚奇之態度，如太} 8 10 可} 6 6，亦有求而不得之事，如太} 21 19 可} 11 13。故在四福音中，實不諱言耶穌之不知，故我僂不能證其有博大廣賅之超自然之知識也。綜上之意，與下述有關。約} 5 19 所云：「子不見父行之，則無所能行。」5 30 所云：「我自無所能，惟遵所聞者而審判之。」7 16 所云：「我道非由己，乃由遣我者。」8 26 所云：「我聞於彼者傳於世也。」8 28 所云：「乃循父所

教我者言耳；^{8 28} 所云：「我所見於我父者即言之；」^{12 49} 所云：「乃道我之父，以所當言所當傳者命我；」^{12 50} 所云：「故我所言者，遵父命而言也；」^{14 10 11} 所云：「我在父，父在我，爾不信歟？我所言者，非自擅而言，乃在我之父行其事也。我在父，父在我，爾當信之；否則以我所行而信我。」由上述即知耶穌所有神性之知識，乃與天父交通後而得，除此而外，彼全爲人之知能。至若彼與天父交通而求知之法，又非吾人所得而明矣。

(叁) 神學上之結論

(一) 第一項之結論，即一般人，特別注重耶穌特殊之人格，因在心理學中，耶穌神奇之意識，確超乎常人之能力，此與彼之肉體及復活，同爲不可參透之奧秘。但彼之意識，乃聖經中最確實與靈活之原素，因此乃具體之事實，而非抽象之理論也。我情亦不能以此具體之事實，云爲第一世紀猶太信徒所僞造，因在心理學一方，雖用種種反證之揣測，細察此超自然之意識，究否爲信徒所僞託，然迄今仍一無憑證。四福音中活躍如生之真理，乃由耶穌之實在性發生，而此實在性，即爲耶穌之意識。

(二) 研究耶穌之意識，乃證明耶穌神性最良之方法。荷觀約^{5 17 20 8 12 58 14 1 10 16 27 33 太 11 25 30 26 31 46 可 8 24 38 10 28 30 12 35 37 14 7 路 9 22 27 57 62 10 21 24 12 8 10 10 40 20 13 15}等處，有一不可避免之結論產生，即耶穌既爲神子，又爲人子云。(沈因莊)

聖別或成聖 或成全

CONSECRATION

此種名辭，在聖經中不多有，而這種意義是很多的。(1)由來^{7 23}說「成全到永遠」，是說主所受的苦，亦包含有聖別之意，乃比較大祭司長，他們有軟弱不能成全到永遠，在主沒有軟弱若與來^{2 10 5}等等聯合起來，便成爲一系的思想，而且他的成全，永遠存在，不能破壞，是因聖子經過世上一切苦難，用他自己爲人的生活，和謙遜的心，受苦的事，因而對人就生出體諒的心，這樣，他就作了人永遠救贖的主。(2)在來^{10 20}這件事與以上說的有點分別，此乃有作新路的意思。換言之，基督藉自己受苦，爲人開一條新路，直達天上的至聖所，也就是經過吾人肉身所經受的苦，幔子破裂，即是破裂他的身子，那麼，不但作吾人的代表，亦可作開路的先鋒。

但是約^{10 36}言「分別爲聖」，和^{17 17 19}言「成聖」，在原文本是一語，^{太 6 9}奉你的名爲聖，意義亦同。按聖別與成聖，雖屬有別，而分別亦甚微，無關緊要，在物可使牠分別爲聖，人也可以作一聖別。說到如何可以聖別，有兩個方法：(一)使物與人特別作服事神的事情(耶^{1 5})。(二)使物能對於聖潔作合宜的供獻，如保羅所說，使外邦人因着聖靈，成爲聖潔，可蒙悅納(羅^{15 16})。那麼，成聖與聖別，有點分別。

在約^{10 36}言父所差的分別爲聖與耶^{1 5}所言，有些相仿，即此

二義說，用聖別比較用成聖爲優。又言未奉差遣之先，已作供獻的事，父愛子把一切交付在他手中（約 3 35），子也在自己已有生命（約 5 26），又充滿滿的有恩典有真理（約 1 14），賜給他的靈是無有限量的（約 3 34）。聖子這樣預備，都爲成全他的職務，但是不爲聖潔作預備，因爲本然是聖潔，無需乎如此也。

主耶穌有一言，「自己分別爲聖」（約 17 19），這句話有些難解，然從以上（10 35）所說的可以明瞭，總義是說他爲自己，爲門徒，爲世界，完完全全服從了父的意旨，所以主又有話說：「不求自己的意思，只求那差我來者的意思」（約 5 30）。這樣，直至喝了父所給他的那一杯，就是死，如此完成了父的意旨，也圓滿了他的工作，而藉以成全他一生的克己，更願意門徒都抱存這樣心意。

再是，主在大祈禱中，屢次提及門徒有成聖的意思。（1）在約 17 17 說用真理使他們成聖。又說，愛在他們裏面，就能得到這聖（約 17 26）。他們有這樣心志，是世人所缺少的，他們已經誠心信服主的道，所以能代替主宣傳其道（17 25 21 23）。（2）在約 17 19 說：「我爲他們自己分別爲聖，也叫他們因真理成聖。」爲了他們有軟弱，故必有聖別，方能各盡其義務。因爲主如何，信他的人也當如何，主已自己卑微，存心順服，以至死在十字架（腓 2 8）。換言之，因主肉身受苦，他們也當有這樣心志，爲別人受苦（彼前 4 1）。注意約（17 19）所說的主的聖別，與門徒成聖，這不是一種繼續工作，乃是一次而成就的。參聖

（成聖）論 (E. Morran, 周雲路)

體恤 CONSIDERATENESS

體恤，不只是顧及鄰人的情感，而且也顧及其一切

的境况和其一切的需要。我們的主「知道世人，並知其心之所存者」（約 2 25）本此知識，他常極留意於人們一切的需要。其身體之所需，他預料並供給着，就如在枵腹的民衆之時（太 15 32 可 8 1 3 路 9 13 約 6 5）——在那兒，他並且留心於其所供給的食料，不至有所遺棄（約 6 12）——與在其過勞的門徒身上（「你們去暗暗地歇一歇」可 6 31）所可附加的，是其對於睚魯女兒之命令，當其使她復蘇之時（「他吩咐給她東西吃」可 5 43）更難得的，是基督於人的情感之周到的體恤。在「其榮耀」所表出之光芒（約 2 11）於其首次神蹟中，所不能遺忘者，是其體恤之酒所致其鄰間主人之不體面，與其留心到除其母親和用人而外竟無人知好酒之何自而來（約 2 9）。就其體恤人的靈性需要之例而論，他給予百夫長堅信發展之機，以不至其家也（太 8 5 13 路 7 2 10），而竟借睚魯以去，藉補其弱信，雖適當死信達到之時，「你的女兒死了，何必還勞動先生呢？」（可 5 35）其整個對於行淫所捉婦人之行動（約 8 1 11），與其注意到血漏婦人之更深的需要（可 5 29 31）極端的苦痛，能使人忘其一切，而不能忘其苦痛，這只愈引出基督之諸般的體恤。其由十字架向「聖母」和約翰（約 19 26 27）之言，無疑地指出福音爲信者所創造之新的關

係(可)10 30 比較羅(16 13)那復活後所向抹大拉馬利亞(約20 15 18)多馬(約20 27)和彼得(約21 15 17)諸人之言論，是亦列於卓越和鮮明的模範中。

各耳板

COBAN

此乃希伯來話，在可7 11，原文用希利尼文，先譯其音，後解其意。又

太27 6，也有這個名辭。此字在希伯來文，共有三種意義：(一)就是人所獻的祭物，不拘流血的，與不流血的，在舊約中，此字共用了八十次，除兩次在以西結外，其餘均在民數記和利未記內。在七十譯文內，「各耳板」譯為貢獻之物，與馬可7 11同。(二)就是指許願而奉與上帝之物，在猶太古經遺釋他某得內的希臘文部，或亞蘭文部，各耳板也有同樣的意義，就是在約瑟甫書中，也是這樣解釋。即如在約瑟甫所著猶太古史，提到拿細耳人說：「他們是將自己，獻與上帝為各耳板。」各耳板，譯成希臘文，就是所獻之物。又約瑟甫在他反對亞匹溫(按亞匹溫為亞力山大的文法學家，在主後三十八年，曾用假證，控猶太人於羅馬人前)一書中，說：「各耳板乃人所許的一種寶物，但只猶太人中有之，乃永獻與上帝之物。」(三)各耳板，乃聖庫之意。「聖庫乃猶太虔誠人，用為存放培養聖殿捐款的庫房。」但也有時指聖庫內所存的財寶，比方在約瑟甫所著猶太戰史說：「希律將名為各耳板的金銀，提了些，為建造引水槽之用，因而惹起耶路撒冷的變亂。」馬太27。「祭司長彼此說：把那個銀錢(就是猶太寶耶穌

的三十塊錢)投在各耳板內(即庫內)是不合法，因為是血價。」

在漢文新約，只有一處用各耳板三字，即可7 11，因在七章五節，法利賽人批評門徒用手吃飯，耶穌斥責他們太重視古人遺傳，廢棄上帝誠命，也用同一字樣。馬可7 7 12 又說：「你們誠然是廢棄上帝的誠命，要守自己的遺傳。」摩西說：「當孝敬父母，又說，咒罵父母的，當治死他；你們倒說，人若對父母說，我所當奉給你的，已經作了各耳板。」馬太15 5 上，耶穌提到假冒為善的法利賽人這樣行爲，差不多也用同樣的話。

解經的人，對於這兩段聖經，頗有不同的見解；有人想，那對父母說「我所當奉給你的，已經作了各耳板」的人，是真將獻與上帝之物，投到庫內；還有人想，那樣說法，不過是推脫的假話，因何時不孝的兒子，指着他所有的任何物件，一有各耳板的話出口，就有堵塞他人的效驗；一方面，他對祭司用兩不相欠的話，一方面，推脫了對父母奉養之責。熟悉猶太人性情的人，必承認他們有輕率起誓的傾向。在他某得內，有一篇短論，名叫誓願，特別討論這個問題。按此短論所記，何時猶太人將物獻與上帝，常用的話，就是說，願此物當作各耳板；但為避免在後悔時，不能推脫所許的願，就慣用聲音相傲的話，去代替各耳板，比方在誓願1 2 上說：何時有人說願這物當作格昂，或格拿，或格拿司；這些說法，就是代替各耳板。日久，這樣話，成了禁止人隨便使用某物件的宣誓的成語。說這樣話的人，並無意將物件獻與上帝，比

方在誓願³。提一人，看見其房屋起火，就說：『設若房屋不被燒，我祈禱時所用的肩巾就可作為各耳板。』又誓願⁶和⁸，提到一人，許一個自戒的願，說：『設若我吃飯喝酒，願這飲食當作格拿司。』又⁴，提一人已定志不種某塊地，就說：『如果我種此地，願牠當作格拿司。』又³，提一人休妻時，說：『願我妻從我手所能領的東西，作為格拿司；因她偷去我的杯，或打了我的兒子。』又¹¹，有與馬^可7¹¹同樣的話；但將各耳板三字改為格拿司。

耶穌討論此問題時，不一定想到這樣造次的誓願，大概他想，人真將某物獻與聖殿，也許是着急，或發怒時所獻的，許願者，少想到他老邁父母的需要，在這樣光景中，啦啦當怎樣勸導這個人，是一個複雜的問題，律法上^申23²¹23有嚴勵的要求，一人所許的願，是必須償還的，這樣對於人良心有兩種要求，也不容易規定，應當應付那一種。從一方面看，奉獻一種禮物，總算是事奉上帝，成全所許之願；也算遵從了法律。從另一方面說，廢棄所許之願，雖是違背法律，但對他及貧又老的父母，總算盡了孝道。當耶穌在世時，作啦啦的，遇見這樣難解的問題，就要維持^申23²¹3。上經文所要求的，他們那樣作，我們也無須奇怪，因他們的主張，是許願者，不拘有何緣故，也不能收回他所許之願。換言之，據他們看，經文上呆板的意義，和儀文上的需要，比道德上的需要更要緊。耶穌討論此題時，就表示與他們不同的態度；因他說：孝敬父母，是比維持拜神儀式，或固守輕率的誓願，更高的

責任。在誓願⁹1，以利亞薩（乃胡塔魯之子，約在主後九十年）從各方面看，他是受了基督教的影響，他所論到輕率許願的表示，與耶穌有同一的意見。他說：『何時有人輕率許願，就是與孝道不合的願，作啦啦的，當側重孝敬父母的責任，這樣就給那人開一個取消許願的門。』別位啦啦，反對這樣意見，就如一位名叫撒督的啦啦，說：『勸人孝敬父母，不如勸人敬上帝，這樣勸人，就沒人輕率的許願了。』末後，猶太教的啦啦，隨從了以利亞薩的意見，說：『假若有如馬^可7¹¹的許願，不關係別人，只關係其父母，作啦啦的，可以勸他孝敬父母；這樣就給他開了收回許願的門。』在誓願⁹2，一位啦啦，名梅貽耳（約在主後一百五十年）有對於此題的很有趣味的話，他就：『取消輕率所許之願的惟一方法，就是引證律法上別的話，比方一位啦啦，為許願者作顧問時，可以對他說，如果你知道你許願時，是犯了以下的誡命，就是利未記¹⁹17『不可心裏恨你弟兄，不可報仇；也不可埋怨本國子民，卻要愛人如己。』或如利未記²⁵26『要敬畏你的上帝，使你弟兄與你同住。』假如你知道犯了這些誡命，你能那樣許願嗎？也許你弟兄窮了，到那時，你因為輕率的許願，就不能供給他們，設若許願者，回答說：『我若知事情如此，就不能那樣許願了。』他就可從所許的願得釋放；或啦啦准許他，不履行他所許之願。』我們從他^可7¹¹所得引這些話，可以證明耶穌在世時所反對的字面直解法，是漸漸被他的仁慈勝過了。

(W. Miskelly)

房角石

CORNER STONE

太²¹可¹²路²⁰ 17
有耶穌說凶惡園戶的

比喻，說完之後，就問聽的那些人，園主來時要怎樣處治園戶呢？他們回答說，要下毒手除滅他們，將葡萄園另租給按時結果子的園戶。然後耶穌就引詩篇¹¹⁸ 22 的話說「匠人所棄的石頭，作了房角的頭塊石頭。」爲要證明上帝治理他的國的時候，免不了把他從前所重託的人，一時這樣棄掉，好叫他們因爲這樣辦法更加希奇。

(一)房角石的字面解法：在巴力斯坦地，不但建築四角的石頭名爲房角石，就是外牆中無論何塊石頭，若能爲間壁牆下起頭的石頭，也叫房角石。雖然如此，但常說的是專指房角所疊的大塊石頭。猶太國修造最大的建築，匠人須先將地基的牆疊好，與地面一平，然後就放工數月，等到下雨後，將靠近牆外的土沉下去，再動工時，瓦匠先放一大塊整齊的石頭，作爲牆的起頭，這是第一要緊的房角石。

(二)房角石的選擇與築備：房角石是常被工人仔細選出來的，也有特別的籌備，好叫他在房角上能合式。(1)必須沒有毛病，假若是沙石，其間不得有空穴，若是灰石，不許有渾白晶的道，免得被壓時分裂。(2)必須用鑽子裏外鑿成整角，不像平常用的石頭，只要外面整齊，內部坡斜，用石片或石灰添補缺處，但這房角的接觸面，必須與他而直接接觸。(3)房角石安放的時候，匠人必須多補石灰，加增穩固的力量，這樣的房角石，就是以賽亞²⁸ 16 所形容的。

按修工人所打算的房角石，必須很結實沒有缺點，也能穩住本屏的材料，又能抵抗牆的內外凸出的趨向。太²¹路²⁰ 18 的意思，是出乎房角石的觀念之外，因爲房角石是必須不動的，他不在人的身上，也不能有人掉在他的上面。既是這樣把意思徒然的更換，就有人注重可¹² 1 12 沒有這句話，連在馬太福音有幾個古卷也沒有此句。林前¹ 23 彼前² 6 7，此兩處與第二意見相合，所說的石頭，是馬路上的絆脚石，將生命比作一條道路，是猶太宗教常用的比方，約翰¹⁴ 耶穌指自己也說過「我是道路。」以賽亞⁸ 14 也有相仿的矛盾，因爲萬軍之耶和華一面對誠實敬畏他的人是聖所，對背逆的以色列民是絆脚石，和跌人的磐石。當時以色列的首領隨自己的意思斷定當行的道德路程，隱瞞了一份真理，就是以色列民是爲上帝而活，並不是上帝爲他們而活。因此他們不給基督受苦的事留下何地，他們的錯是出於瞎眼，如同那些厭棄房角石的匠人，他們應當承認早就顯出來的那堅固不可動搖的事實。例如敘利亞國的貝魯特城墓有一條馬路，有一處佔馬路寬窄三分之一的地方，修一座聖人的小廟，就是半球頂的一間小屋，此廟不但無用，且與往來的車有礙，假若有人稟告市政廳拆毀，大衆必算他們爲反教不敬神的人，因爲沒有修路之先，在那地方已經有了此廟。

(三)建築家是東方人所最敬重的：論到匠人廢掉某塊石頭，必須費許多工夫。我們記得古時的人不會用暴烈的炸藥，減少他們

的苦工。在石場中做工的工具，都是錘子、鑽子和鋸。另外石匠也明白怎樣用木楔加入在所預備的石縫裏，然後用水漲大木楔的力量劈開石頭。若是在一塊平常的石頭上多費工夫，纔能合用，他們自然棄掉牠，因為省工的緣故。常常拆毀不堪的建築，運到遠方作新建築的用途。比如有入將以弗所亞底米神的廟中雕刻的石頭，送到君士坦丁堡修聖索非亞的禮拜堂。在該撒利亞所修的工程到狼狽不堪時，就供給亞克城修城牆的材料。也有時某某匠人所棄的石頭，被更有智慧的工程師看為重要，也估為重要地方的一塊石頭。因此就有詩篇¹¹⁸ 22 的格言，直到如今在敘利亞國常說的。這格言的價值，因一種事就加增了，就是東方由古到今，匠人的手藝常被本行保守，不露於外，能思想能計劃的人，與聽命作簡單工作的人，明明有分別。論建築的手段，有一句常說的俗話：「師傅在背後打一下，較一千工人還好。」解說這句格言，有一個故事。從前利巴嫩君王拔瓦匠給他修一拱門的大橋，按所立的合同，工料化費全歸君王，也允許完工之後，給瓦匠一筆預定的錢。但完工時，王與匠人辯駁要少給錢，所以瓦匠就不給王拆去交手架子。王另外找人來拆，但是工人看着很複雜很有危險，他們不敢作。無法，王又將從前的瓦匠請回來，任其所要付給工錢。說妥之後，瓦匠在橋頭背着很複雜的交手架子佔立，手裏拿着錘子，將一個木楔打了一下，瓦匠往前跑跳，同時全交手架子一齊瓦解了，修成的拱門大橋就顯露出來。除匠人之外，別人不會這樣作。論到別的

專門的人，或做麵包或做裁縫或木匠鐵匠教員醫生，在東方的一切的手藝人，都有同類的故事。手藝師中的師傅，與家庭中的家長，或一部落的首領，都是一樣的被人敬重的。東方的人更是服從恭敬宗教或是作禮拜的師傅，如吡吡或祭司那樣的人物。既然如此，這一類的人，一時間若露出一件缺少智慧的事來，平民在背地裏就認為是很有趣的事。

(四)用房角石為比方：士師記²⁰ 2 譯為首領，撒母耳¹⁴ 38 譯為長老，原文都是房角石，因為民崇他們受他們的引導就能穩固。以賽亞¹⁰ 13 上說到埃及人走錯了路，是因為他們依賴安與挪弗的君王，崇他們為一切部落的房角石。東方的瓦匠壘頭一行石頭時，是由房角石起，壘到十二尺時，或是壘到短牆的頭，他們就把一塊與房角石同高的石頭，安放在石灰裏，然後由此石的外面，與房角石的外邊，拉起很緊的線繩，使當中所壘的石頭與此二石同高。在埃及當為頭安與挪弗的房角石，既然壘的不正，所以當中所壘的石頭也免不了不正。西番雅¹ 16 3 上所謂的城樓或城邑，原文有房角石的意思，因為城牆四角修的很堅固。代下²⁶ 15 城樓原文也是房角石。約伯³⁸ 有句話把創造世界的工比作安放的房角石。耶利米⁵¹ 26 提巴比倫的石頭不能為房角石，就是要說他永遠荒涼的憑據。撒迦利¹⁰ 4 房角石，拉帳幕的木樑，戰弓，都是從猶太支派出的，是表明這一支派或太平時作手藝或打仗時用武器，都是超羣的支派。世上有

構位的人把榮耀的主釘在十字架上，所不明白的，就是棄掉房角石的意思，都與厭棄彌賽亞有關係（看林前² 8），按以弗所² 19 23 上，然後上帝悅納的外邦人，是被建造在使徒和先知的根基上。有基督耶穌自己為房角石，若有人看被棄的房角石的訓悔，不過是與被厭棄的被滅的以色列國有關係，是看的太錯了。到如今上帝的城是被建造的，房角石就是基督在奧祕中與順從他命令勸化萬民的人同在。假若是建造的人瞎了眼睛，不承認這房角石，上帝也許要輕視他，換別人給他作建造的工。（W. Miskelly）

世界主義

COSMOPOLITANISM

猶太的閉關主義，在列國中算

是特重的，然而越通商，這主義越破壞。羅馬帝國，對這種主義，看的比較活動一些，所以保羅有時得享受其權利（徒¹⁶ 21 23 25）。漸而此等觀念，也進入了巴力斯坦，總不外因為和外人多有交往的緣故。在福音中本來不多記錄外邦人的事，百夫長是為例外（太⁸ 5 路⁷ 2 23 47 可³ 8）。這是表明少有開放主義。還有相仿的，稍流露有世界主義（可¹⁵ 21 約¹⁹ 20）。有時耶穌自己已不重視外邦人（太⁵ 47 6 7 32）。始初門徒傳道，主吩咐外邦城邑不要進，是教他們先有預備，而後才及世界主義。但主稱讚好撒瑪利亞人（路¹⁰ 30 下），稱讚羅馬百夫長（太⁸ 10）應許敘利亞婦人的要求（太¹⁵ 21 下），無怪乎年老的西面稱謝說，這是照亮外邦人的光（路² 32）。按路加一二章，純是猶太的

色采，而太² 1 言東方的博士，路加追敘耶穌家譜，不上溯至亞伯拉罕而上溯到亞當，則有些世界主義的眼光。

福音漸漸反對猶太閉關的思想如太³ 9 約⁸ 37 下 太¹² 11 下 路¹¹ 21 太⁸ 11 下 路¹³ 23 太¹¹ 21 路¹⁰ 13 等處各有話語，表示反對閉關主義。其所主張反對的理由（甲）主耶穌熱誠顧念人類，如拯救稅吏罪人等事（太¹¹ 19 可² 15 路⁵ 30 7 27 15 1 約⁷ 53 至 8 11）。（乙）福音的世界主義（太²⁴ 14 可¹⁴ 9 太²⁸ 19 可¹⁶ 15 路²⁴ 47 約³ 16）。耶穌有句話說：『我若從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸我』（約¹² 32 參太²⁰ 28 可¹⁶ 45）。（丙）主反對拘拘的死守舊規（太¹² 1 可² 23 路⁶ 1 13 14），反對習俗的規例（太¹⁵ 1 下 可⁷ 19）。不守古人的傳說（太⁵ 21 33 39 43），不重文人和法利賽人的義（太⁵ 20）。姻律不歸摩西律例，而追及始造人的主宰（太¹⁹ 4 可¹⁰ 6）。對復活則越過摩西（可¹² 18 路²⁰ 37）。雖然如此，但仍有的話說：『我來不是破壞律法，乃是成全律法』（太⁵ 17）。這樣，福音漸開世界主義之門。

要完全明白耶穌教訓的世界主義的性質，不可不參看使徒行傳為佐證。按使徒們本來願承守猶太舊制，世界主義，是所不願接受的（徒⁸ 28 10 11 14 11 20），就是教會內也有一派極力反對（徒¹⁵ 5）。直至保羅，這福音的世界主義，才昌明的發展，明說：『猶太人和希利尼人，並沒有分別，因為衆人同是一位主』（羅¹⁰ 12），並不分是自主，是為奴，是男是女，在基督耶穌裏，都成爲一了（加³ 28 西³ 11 腓³ 20）。

如此看來，基督教義並不分中外，猶太希利尼聰明愚拙，都可以承受基督雖標舉此種主義，而馬太馬可沒明顯的記錄出來，路加就比較明顯一些，約翰更為發展。至保羅時代，直接彰明昭著，揭示為福音上一種無尚的主義矣。

勇

COURAGE

與希伯來文相同的希臘字不見於福音，除林前10¹³ 而外，亦不見於新約戰場之

勇武，常於舊約所重視者，無從而入視域之內。基督的國度，不是這世界。牠不需於戰士之勇猛。但耶穌並無怯懦的污點，而為其徒者亦未曾發生道德本質之疏懈，或真實剛勇之損衰。他預知一種情景能以發起其從之恐懼，於是以勇為其徒之一種主要必需品，良以勇為其天性之一種卓異品質故也。他不吝地揚起了那將來之帷幕，並揭示了那凡跟從他的人所必捲入的敵對和危險（太5¹¹ 10¹⁶ 24⁹ 可13⁹ 18 路21¹² 19 約15²⁰ 16²）。凡跟從基督者必不可氣餒或二意（路9⁹），他須準備拋棄先所重看的許多利益，毅然振作，甚至於棄絕那最親切的世上的關係，並認識門徒之不大於其「先師」，準備踏上一崎嶇的小道，背負同一的十字架。向勇之要求，更形嚴重的，可不是抵抗，卻為忍受不義之勇。耶穌之徒是見召於溫柔，於虐待之忍受，於一種沉靜忠實之豪勇。但溫柔性不是懦弱之模樣。牠是所潛存的力量。牠是忍耐之大勇，在基督之精神和為他的原故。就是這所保持的豪勇，致耶穌云：「在你們常存的忍耐裏，你們必保全靈魂」

（路21¹⁹）。「凡忍耐到底的必定得救」（太10²² 24¹³）。凡不願痛苦和逼迫而在人面前承認他的，他宣佈他必承認於父和聖天使之前（路12⁸ 比較太10³²）。

耶穌本身是這高尚道德的勇之至尊的模範。那所加於其溫良和憐恤的着重，有掩蔽其力量和勇壯之傾向。但是在徒4¹³之評論「當他們見彼得約翰的膽量……認明他們是跟過耶穌的，」是耶穌所與其敵卓越印象之紀載。其同情心之沉熱，並不會引起他們以其為缺乏勇氣者。他們見證其無畏和忠實於真理（約7²⁶ 太22¹⁶）。其無懼於暴露偽善（太15¹ 14¹⁹ 可7¹³ 太23¹ 33），其不顧或攻擊所已授與神律之不可侵犯的宗教常儀，而這樣的實行是為正義之優越的證明（太9¹⁴ 12¹⁹ 可2¹⁸ 33⁷ 1 路5³³ 6¹⁶），其蔑視社會和宗教等級，——在接納罪人和與其同餐處表明——是一種正義和純愛之道德語調（太9¹⁰ 路15²）。在危險之環境中，他沉靜鎮定（太8²⁶）。他不輕易入險，故不只一次退出其生命所處的危險之場（路4³⁰ 約8⁵⁹ 10³⁹）。在那些時期，他覺其時尚未來到。其勇為信仰上帝所激動（太8²⁵），而為順服神旨所制裁，但見其勇之至極者，是於其不畏苦杯之飲，與毅然擔負世罪於其純潔之心靈而抵於成耳（約19³⁰）。參看恐懼論

庭院

COURT

「庭院」是為特色東方的房屋之一主要部份。那所塗於埃及和亞述之紀念碑

的東方方式的房屋，是極像在巴力斯坦現時所發覺的，而必然像在基督時所發覺的。他是繞建於一廠方地稱為「庭院」的，諸房通之，而其互通則不多見。房屋有時不只有一庭院，如其屋主之財力或職位能以出此也。

在較富有的私人 and 公家的房屋，「庭院」是裝璜得華美非常。在大馬色「棟房屋中有幾處「庭院」，有時富麗，罕有倫比。那兩層的房屋，每層都有寢室通於一種共同而繞圍着庭院之內側的陽台，在庭院之一角落備有向天之階梯。這種「庭院」通常是用大理石或石版砌成的，中有井或泉一口（撒下^{17 18}），繞之以橘樹和其他庭樹之屬。有植以所選的熱帶樹木，而牆壁、走廊、階梯等均為蔓草和莫名種類之葛藤所遮飾着的。

在太^{20 69}上說彼得坐在外邊，就是大祭司的「院子」（^{20 18}）。這是當耶穌受審時；「外邊」乃用以反映所含的「裏面」——會見室之裏面，是為耶穌見常道者所在之處。彼得不曾獲入此室，却在「庭院」之敵處；而這是在下邊（可^{14 66}），即是在比會見室稍低的水平線上。那「殿外」的「外邦人之院子」是在聖山之較低水平處，而與「聖城」間隔，只有四、五尺高之石牆。所有外邦人都受了警告，不得越過這聖地，否則處以死刑。參看門¹房屋諸論。

禮儀

COURTESY

那人生禮儀之於東方，常比之西方，取得嚴格和形式的承認。在基督時，

巴力斯坦民衆，自不在此例之外。他們拘泥於那些潛在和統治社會生活的傳統儀式，而急恨這些儀式之破壞或忽略，當於他們有直接影響之時（太^{22 3 7}路^{14 15 21}）。一種非常圓滿，而為他們所謹守的禮儀常式之畫圖，可由福音敘述集製以成，基督生活之事變，並其言論和比譬，表示所給予權威、地位和學問等之顯著的敬意（太^{17 14 22 15 23 6 7 X}），所給友朋旅客之誠敬負累的款待，當歡迎他們為客於家之時（路^{7 44 45}），所習行的擁抱和延長的寒暄（太^{20 49}可^{14 45}比較路^{10 4 5 15 20 22 47}太^{10 12}），所遵守而關於赴富者筵宴之虛禮（太^{22 12}路^{14 17}）。

這些禮儀的習慣，不能看為僅僅浮面的儀式。事實是以那禮儀之忽略，尤其信為有意的，致開重罪於對方，是為一種適當的證明，證明他們不只是浮面的儀式。同時所慣用的禮儀，不常是誠意的（注意猶大之接吻），而且有時被委棄於一種特殊凶惡情況之中，就如基督一再所受於反對者之待遇，尤其在他去死前之一利那間所受的待遇。那多情之東方性，大有關於禮儀之創設，與見其遵守而滿意，但在某種環境之下，給與委棄，則又為那較薄情之西方性所永不曾發生的一回事。

基督對於禮儀規則之態度，是為一種有興味和重要的問題。其對於這些陳舊規則之關係，正如對於摩西法律一般，他遵守規則，在精神而不在字句，並只在使用那些能以誠實表彰他的思想和情緒

爲限。他不把牠們看爲僅僅的儀式，更不用牠們來隱蔽其真情的儀式。則他的態度並不是他人之傳統的態度，却是其特有的，如其向法律之態度（太⁵ 17），由下列的考慮而顯明出來：（一）他承認而遵依習慣法，只在牠們能以發表其真實情操爲度（路⁷ 44 45 10 5 約¹³ 4 5）；（二）他有時抱着勇敢去打破牠們，如其潔淨聖殿，其訓諭：「在路上不要問人的安」（路¹⁰ 4），以及其與稅吏和罪人交往等等；（三）他予了牠們一種廣大和人道些的解釋，以其寬容體諒的待遇，不僅對於稅吏和罪人，而且婦女，小孩，撒瑪利亞人和其他多少視爲禮儀常規之外的人。

茲有兩例，是爲耶穌在禮儀方面似乎失儀的——在答覆其母「婦人，我與你有甚麼相干」（約² 4），和其答覆錢利朋尼基婦人「讓兒女們先吃飽，不好拿兒女的餅，丟給狗吃」（太¹⁵ 26 可⁷ 27）。然而，這只在外面，他在這些例子中開罪於禮儀。若有好的註解，而又從事這些段落之研究，則必清除附屬於牠們的任何難解的意義。

約 COVENANT

我們要對於我們的主在四福音裏所用的「約」這個名辭得到一種正確的了解，那末對於舊約裏的用法也必須作一種簡單的考察。

約的觀念在舊約裏常常碰到的。在起初的時候，他和上帝與人中間單方面宗教上的交涉有連帶的關係；後來他就變成以色列宗教全部的組織與內容方面最廣博的意思。這意思早已在創¹⁷ 1 14

出¹⁹ 5 24 7 並且在中命記裏常常表示出來的。早先起於挪亞與亞伯拉罕時代的約（創⁶ 18 9 8 17 15 18）還沒有這種廣博完滿的意思，却好像一種神聖的宗教上的儀式，並且上帝的特別允許，由此可以確定。無論如何，這種完滿的意思，是要表明上帝與以色列人中間一種整個的宗教關係。所以這種約的意思是雙方面的合同，不是單方面的律法。然而我們應當記得上帝和以色列人兩方面在立約的時候，並非站在同等的地位；因爲這種約完全由上帝提出的，大概爲以色列人自願接受的（參看出¹⁹ 5 24 7）。實在講來，這種約的意思，原來要表示上帝和以色列人中間一種自由的，倫理的，並且由歷史上發生出來的結合。所以這種約的性質，可以顯明以色列人的宗教是一種能使上帝與他的子民中間發生真實的，自覺的，心靈的契合的宗教，與其他的宗教是大大不同的。

在早年的先知時代，這種約的觀念並不特別顯著的。從耶利米以後，這種約的意思就很顯明了。除了倫理的和歷史的性質以外，這個名辭還附帶兩種重要的原理。在一方面，這種約的意思是要表示上帝與他的子民有一種繼續不斷的來往，並且可以說明這種自由的結合，使以色列人的宗教在歷史上變成一種生長的東西；因此約的意思可以使我们想到救贖與啓示的意思。在他方面看來，上帝既然是這種約的發起者，並且已經決意要履行他對於以色列人的允許，同時也要執行他在約中所預計的目的；那末，就可以保證這種約

有絕對的確切性。所以上帝不管以色列人的忠實與否，他終不會破壞他與人民所立的約。在賽40:60裏屢次講到上帝神聖的允許是不會錯誤的（賽54:10, 55:50, 21:01, 8）。其中有兩段經文（賽42:49, 49）表明耶和華的僕人就是「一種約」。這種約的意思後來被我們的主作為彌賽亞的解釋，並且應用在他自己的身上。這也可說明他當自己是一種新約的發創者。

在耶利米書中，約的意思包含兩種彌賽亞的觀念：第一種意思說明上帝對於大衛家的允許是為神聖的約所擔保，並且這些彌賽亞的福分就是約的恩賜（耶33:20, 21）；還有一種意思講到將來的一種新約（耶31:31, 32）。耶利米所說的新約是發生於上帝與以色列人中間普通的關係。他以為舊約既已廢棄，那末新約必然要發現的。這種新的表象包含兩種的形式：一方面是要赦免人民的罪孽；一方面是要把耶和華的律法作為一種內心的約。耶利米書中這段經文就是新約裏所用的「新約」這個名辭的根據。

在先知書中還有兩段經文可以表明約的意思，並且含有一種彌賽亞的希望。這兩段經文就是在亞9:11與瑪3:1。我們很容易看出這兩段經文中所講的約與彌賽亞中間的關係是很顯著的。

在新約裏把「約」這個字作為名詞用的有三十三次。在有些地方「約」這個字也含有「遺命」(Testament)的意思。所以在來9:16, 17裏面所說的新約是當作一種能賜給信徒永遠的產業的遺

命；因為基督的死才使這種遺命發生效力。還有保羅在加3:17, 18當中所說的約，也含有「遺命」的意思，因為他也提起承受產業的話。在新約中只有這兩處地方的經文是講到約的意思含有遺命的性質。

在新約中很少看到引用舊約中最顯著的立約的意義。只有希伯來人書可說是新約中引用舊約裏關於約所包含的中心意思。

在四福音中含有宗教意義的「約」字，只遇見兩次：一次是在路1:72，還有一次就是我們的主耶穌在逾越節的筵席上所講的話。在第一段的經文裏表明彌賽亞的救恩就是上帝要履行對於亞伯拉罕所允許的約。這種意思和舊約所習用的「約」字很相符合。在我們主的教訓中所提起的「約」字，當然也表明一種廣泛的意義，就是論到上帝與以色列人中間的關係。我們的主是一個完全的超自然主義者。他看上帝對於以色列人過去的關係和將來在天國裏的關係不是出於人的自然的宗教，乃是發生於一種特殊的歷史的超自然的方法，而使上帝能夠接近世人，如同舊約中所謂「立約」的情形。

講到基督在最後的筵席上所說的話，照太20:28與可14:24所記的為：「這是我立約的血，為多人流出來的。」照路22:20與保羅在林前11:25所記的，都為：「飯後也照樣拿起杯來，說：這杯是用我的血所立的新約。」但是有些人疑惑路加福音裏的經文從別處地方插進

去的。在有些抄本裏路加福音二十二章裏十九節下半段與二十節經文都是沒有的。這種聖經批評的問題是很複雜的，所以我們不必去追究牠們。不過我們應該記得那些排斥十九節下半段與二十節的人並不是說耶穌所講的這番話是沒有歷史性的。有些人以為二十節裏的話是路加從保羅那裏借用來的總之，我們說路加22章所講的話，是靠得住的，比較更加有理由些。

除了路加福音裏面這段經文的長短問題以外，有人對於「立約的血」這幾個字的歷史性也發生疑問。他們以為保羅是常常有這種新約觀念的，可是在耶穌的教訓裏却沒有在別處地方發現過。況且這種觀念與舊約的宗教和組織相反，所以與耶穌平常的態度也不符合。他們又辯論說，在查士丁馬忒 Justin Martyr 所記載的經文裏，是沒有這些字的。然而我們不能說，有些觀念常常是在保羅的學說中碰到的，就可擔保我們疑惑到這種觀念不會從耶穌的口中說出來的。況且保羅自己對於這些字的意義在各地方也有不同的。我們不能證明他所說的約有反對猶太教的意義。至於保羅所說的新約，是一種應驗舊約時代所允許的約，並非是這種要取消舊約時代律法上的約。這種觀念，在馬可福音與馬太福音裏所記載的耶穌的話更見得確定。所以這種以新約代舊約的思想，雖然也包含在這些經文中，但這是耶穌所說的表面形式，不是他所覺悟到的中心思想。

照字面上講來，我們不該把這句話翻成「這是我立約的血」，却應當譯為「這是我的血，就是立約的血。」這樣就可表明我們的主不是要把他立約的血與摩西立約的血相比較，却不過說到他的血含有立約時候的性質，好像摩西所用以立約的血一樣。他對於摩西立的約所抱的態度，照四福音裏看來，是一個很複雜的問題。但是我們可以確切無疑的說，他雖然對於律法表示一種尊敬心，可是在他的言行中也有一種自由遵守的精神。從可21:22 7 15:23 裏面所說的話看來，耶穌所站的地位與這種超過舊約的新約的觀念相差不過一步了。

關於耶穌設立聖餐的詳密問題，是在於他所說的約的意義方面。歷來對於約的意義有各種的解釋。有些人以為耶穌所說的約與他的死沒有真正的連帶關係。有些人以為這種約是一種表象，好像這些先知允許大衛的與彌賽亞的約一樣，並且這種約常常用一種大的筵席來表明的。還有些人承認這種約藉着耶穌的血就與他的死很有關係的，因為這種血既然稱為立約的血，那末當然包含耶穌的死乃是要完成這種約的條件。

照事實上講來，近來對於這個問題的考察漸漸的承認非但路加保羅與馬太所記載的話，就是馬可所記載的這段經文也明明明白的表示耶穌的死是含有救贖的意義。有許多近代的作家對於這種解釋雖然承認，可是竭力的否認我們的主曾經講過這些話，或是

他所講的話是好像現在保羅與符類福音的記者所說的樣子。這種否認大概有兩種大的原因。一方面，他們以為耶穌對於罪人與上帝的關係的教訓不必拿捨命的救贖來作為上帝接受罪人的條件；因為罪人的得救是從上帝自由的恩典中流露出來的。還有一方面，他們以為在早先使徒的教會裏，這種以耶穌的死當作贖罪的解釋在起初的時候就沒有的。若使這是耶穌的教訓，那末這種解釋早已就有了；所以牠只可表明後來學說上的一種發展。但是這些理由都不足以使保羅與符類福音的作者所有一致的見證失掉信用。其實，耶穌沒有在別處地方說明罪的赦免是絕對沒有條件的。這一種恩賜與天國裏的嗣子很有連帶的關係。所以牠要受耶穌本人的約束，正如同天國裏普通的遺產的意義和程度一樣。若使一個人不贊成哈那克 Harnack 的主張說，耶穌自己宣傳的福音是沒有他自己的地位的；那末我們必須相信我們的主看他自己的彌賽亞的性格和事工非但在宣傳天國的福音方面是很重要的，並且在實際的建設方面也是至要的。因此，他要把他彌賽亞特別的使命看作門徒在天國裏所得到的幸福。他對於赦罪的見解，不能拿關於上帝品性的空論來決定的，却要拿他從生活中發展出來的具體的方式來決定的。他對於彌賽亞的性質和天國降臨的關係所抱的見解都是依照聖經的。若是他預言他的死，那末他一定看他的死含有一種彌賽亞的意思，並且這種彌賽亞的意思也一定和以賽亞所描寫的受苦的耶

和華的僕人相同。

我們也不應當忘却耶穌對於上帝的愛心固然抱了一種很高尚的觀念，可是他同時對於上帝的正誼也認為非常重要的。他很留意的保持猶太人思想中一種寶貴的真理，就是論到上帝與人中間所有一種法律的關係。所以我們不該看各種救贖的意思，都是耶穌所拋棄的，並且認為與上帝的愛心相矛盾的。

至於第二種理由說，早年使徒的教訓裏沒有當耶穌的死含有贖罪的意義，也不能有力的證明這種贖罪的道理不是從耶穌那裏來的。這種道理當然在望保羅以前就有的，因為他已說過基督為我們的罪而死的話，是他當日所領受的（林前 15）。況且在使徒傳開始幾章裏所說的話，並不注重耶穌的死，却很看重他的復活。他們要證明不管耶穌怎樣死法，他仍然能夠有彌賽亞的資格。在那個時代的使徒恐怕對於耶穌講到他死的完全意義還沒有明白。如果他們已經明白了，那末把這種道理作為對猶太人傳道時必要的條件，便是不聰明的方法。我們從使徒行傳裏這些講道辭中看來，可以知道這些門徒當耶穌的死是上帝所預定的，所以看耶穌如同上帝的僕人，並且也要在世受苦的。我們又曉得在使徒的教訓中，罪孽的赦免是一種中心的道理。那末這種道理的背景，可以說明耶穌的彌賽亞資格與罪孽的赦免中間有一種確定的關係，並且也可以解釋救主的死含有贖罪的意義。

從上面這些理由看來，我們可以總括說，我們在註釋方面和歷史方面都不必離開舊時的觀念。這種觀念就是說耶穌把他的死作為與上帝立約的一種犧牲贖罪的根基。

其次的問題，就是說：在這種贖罪的約中究竟誰是其中的受惠者？最初看來，似乎只有一個答案是可能的，就是那些受耶穌所給與酒杯的人，因為杯中所盛的酒，乃是贖罪的血的符號。但是這種見解後來引起許多強烈的辯論。有些人以為照我們主的教訓看來，這些門徒都可以藉着上帝的寵愛而無條件的得以赦罪，所以耶穌立約的血，不是為他的門徒，却是為一班不信仰的衆人，因為不信仰的心很是頑固，非得犧牲他的性命來救贖他們，斷不能使他們得到上帝的恩寵與接受。威斯 (Wies) 雖然相信這種立約的血，原是為國家流出來的，却並不把他的門徒不算在裏面。賀弗曼 (Hoffmann) 把那些立約的犧牲中直接的受惠者（就是耶穌的仇敵）和那些參與吃他的身體，喝他的血，並且因此得到他為別人犧牲的精神的人（就是他的門徒）分得很清楚。照他看來，耶穌所說的話有兩種不同的思想：（一）這種血是為不信仰的猶太人立約時的血；（二）這種血使門徒喝了可以得到耶穌犧牲的精神，因此也應當為別人捨命。換一句話說，這些門徒不是喝立約的血，却是表明耶穌為別人犧牲的精神。因此，這種血的意義就發生兩種不可調和的解釋。在客觀方面，他的死是一種贖罪的原理。同時在主觀方面，他的死是一種自我犧

牲的原理。照字句的本身講來，並沒有這樣雙關的意義。從這種簡單的言詞中看來，沒有一個人猜想門徒所喝的血不是耶穌所說的立約的血。聖保羅與聖路加沒有懂得耶穌所說的意思。因為照他們所記載的經文看來，這些門徒所喝的杯就是用血立成新約的本身，非但這種為別人流出來的血，才算是立約的血。賀弗曼以為聖保羅與聖路加錯解了耶穌的意思，却看馬可與馬太所記載的話是正確的。但是他的見解縱使照馬可與馬太所記載的話看來，也是不合的。若使我們的主邀請門徒喝他的血，不過得到他自願犧牲的精神；那末他們稱這種血為立約的血，實在和這種思想的表示是不能符合的。這究竟是一種立約的血或是有別樣的目的，對於大體的意思是沒有直接的影響。我們的主當然不希望門徒作一種立約的犧牲，好像他為全國犧牲的意思。縱使馬可與馬太福音裏所講的「為多人流出來的」一話，也不能證明門徒不能參與這種立約的恩惠。這句話是從賽 53:11 引證來的。這是要證實耶和華的僕人捨命的結果和效力。這種簡單的和可 10:45 裏面所講的話都足以說明耶穌看他的死是與多人有利益的。

還有一個問題仍舊要我們回答的，就是說在耶穌所講的「這是我立約的血」當中的「立約的血」原來是藉着贖罪而成立的約的血，還是那些很神秘的領受了這種血以後，就會變成約的受惠人。這兩種意義是同樣的能夠適合於這段話的本身。但是我們要在

他們中間確切的揀選一種，那末就要引起很複雜的討論，我們對於耶穌在世上最後的那一夜所設立的聖餐的起原與意義不妨再提出兩種不同的見解。一種見解是所謂比譬的或是純粹表象的；還有一種見解就是所謂制度的或是神秘的。照前者的說法，耶穌並不要設立一種儀式，也不想這種舉動可以在後來重復演習的。這不過要想在他門徒的眼前把他的死法作一種看得見的比方，就是要表明他的死乃是成立一種約，好使他們得到好處。照後者的解釋，耶穌設立一種禮節，並且最初要他的門徒一同來慶祝，又使餅和酒代表他的身體與血，當作他在立約時為多人贖罪的犧牲。但是我們應該知道這些見解的本身並非互相排斥的，因為這種身體與血的比譬必須要拿第二種見解來作為一種聖餐的背景的。至於這種比譬的見解常常要排斥這種聖餐制度的見解，大概是由於牠和耶穌通常的比譬性質有不同的地方。

這兩種表象的見解大概最初並非是我們的主把他們混合起來的，卻是因為舊約中獻祭的禮物與獻祭的筵席早已併為一談的緣故。我們的主把吃餅喝杯的事作為一種獻祭的筵席，並且把他的死當作獻祭的禮物。在獻祭的筵席中，這個獻祭者可以把贖罪的利益以及和上帝立約的利益都能分給別人（出_{24:11}詩₅₀）。所以這些門徒是被邀來領受各種贖罪的利益以及從教主的犧牲而來的立約的特權。

所以我們可以斷定說，祭物的表象與祭筵的表象都包含在耶穌所舉行的聖餐裏。但是前者的表象究竟是獨立的形式或是不過後者所暗示的背景仍然還是一個問題。有些人以為耶穌的死非但預計的，而且也是正式制定的。然而近來的人却以為劈餅或是酌酒沒有什麼特別的意義，不過是一種完成犧牲的表象，也是制定獻祭的筵席的表象有人以為耶穌教門徒吃喝的事既然在說明餅酒的表象以前，那末他這種的說法當然原是要表明這種獻祭的筵席。『這是我身體』的意思，就是說吃這個餅，乃是表明在獻祭的筵席中吃我犧牲的身體。『這是我的血』的意思，就是說喝這杯酒，可以表明在獻祭的筵席中喝我犧牲的血。因此，我們就可以得到一個結論說：『立約的血』這句話的原意，就是說藉着這血在約中必定有份了。至於保羅和路加所記載的話都不能適用這些見解的。『這杯是用我血所立的新約』的意思，不外乎說這杯因為血的關係而包含這種新約；或是說這杯就是新約，也就是包括在我血裏的新約。這兩種的解釋各有兩種可能的涵義，就是耶穌所流的血可以表明新約的泉源；或是門徒所喝的血可以表明新約的參與。但是為了免除誤會起見，我們應當重復再敘述一遍說，這種聖餐的解釋有一種拿餅和酒來做表明耶穌贖罪的犧牲的背景。

總結起來說，我們在解釋『約』的觀念的時候，必須要依照耶穌全部的教訓和別種重要觀念的關係。約的觀念，好像天國，彌賽亞，

與教會的觀念那樣的同爲舊約中一種最普遍的觀念。耶穌用了這個名辭，可以把歷史上舊約的救贖與啓示的運動放在他自己的身上。約和天國的觀念是有區別的。天國的觀念是更加來得廣博，因為牠要包括在末日審判的時候實現舊約的允許，並且要在現時代的生活中能夠有一種臨時的應驗。天國的觀念也要包括末日審判與罪人得救的外表與內心上全體的情形。約的觀念雖然沒有完全反對這種末日審判的情形，却是更要表明在現在的世界中信徒所能得到的幸福。講到救贖方面，他是要表明好像耶利米所說的內心的救罪與上帝的契合。

若使我們的主所說的「約」字含有「遺命」的意思，又若使在路^{22 29}所講的話「我將國賜給你們，正如父賜給我一樣。叫你們在我國裏坐在我的席上吃喝，並且坐在寶座上審判以色列十二個支派」含有這種「遺命」的意思，那末這種約的觀念同天國的觀念是更加接近了。因爲天國觀念中所有最後國家中所包含的全體幸福可以變成立約的目的。但是路加所記載的故事，在時序方面也許有錯誤的。所以耶穌這些話在聖餐中說了立約的血以後，立刻就提出的。這和太^{10 27}裏所說的話也有一部份相同，可是在各別的時候說的。耶穌在舉行聖餐的時候所說的話表明上帝有賜國的權柄，在這裏却就是耶穌自己了。所以我們最好不要把遺命的觀念放在聖餐時候所說的話裏，以區別天國與約的觀念。照保羅的解釋

看來，聖餐和約的觀念是固有世界末日以前的情景。在這裏面的信徒是屬於現在世界的的生活，因爲這種聖餐是要表明耶穌的死直等到他來（林前^{11 26}）至於在可^{14 25}太^{20 29}路^{22 16}裏面所說的話也把聖餐和約的享受看爲屬於一種和最後的天國有所不同的情境。但是我們的主並不要把上帝的子民所有第二個時期的約與舊時期的約相比較，甚至要取消舊約時代律法的形式，正如同保羅在林後³與加³裏所說的話一樣。若說這是一種新約，也不過新在正面的理由，就是要使罪孽的赦免得到更大的保障，並且與上帝發生更密切的團契。

天國的觀念與約的觀念還有一種區別的地方。後者的觀念似乎比較前者的觀念更加看重耶穌所有彌賽亞的人格和工作。在我們的主宣傳天國福音的時候，他把彌賽亞的人格與工作幾乎完全放在背後。至於這種約是爲他贖罪的死而始成立，也因爲他門徒吃喝他的身體與血而被接受。這種看重耶穌的人格與工作爲約的成立而接受的觀念和那種當約如同信徒現在臨時的幸福的見解可以符合，因爲這種時期完全要受基督的活動所管理和決定，所以保羅稱這種國度爲基督的國，以區別上帝的國，就是最後的國度。約的觀念也帶着教會的觀念，因爲教會是現在世界上佔有彌賽亞的幸福的形式，並且這種幸福也全靠彌賽亞的人格和工作（參看太^{10 18 17}）牠們中間的異點，就是在於教會的觀念對於信徒外表面

的組織與他們心靈上的結合，並且藉着聖靈與一種高尚生活的交通都說得非常顯明。但這些見解在約的觀念中都沒有提及的。總之約是代表那種向着上帝進行的中心的拯救觀念。這就是說，罪孽可得救贖的，並且藉着基督贖罪的功勞也可以完全享受上帝團契的精神。（沈嗣壯）

貪慾

Covetousness

此語出於貪之根本觀念，表示要達到一種非常的慾望，而不僅要保留一種急切的願望。此名詞之在福音，如在新約其他部份（參看弗^{4:19}），乃限於與財產的一種關係。貪慾之污點，是在人之浸潤其生命於現世，以致喪失牠對於靈性之高尚本能。「人若賺得全世界，賠上自己的生命，有甚麼益處呢？」（太^{10:28}）。

在基督心理，所恆見責的，特是某種氣焰之持有——貪婪自私之氣焰。至所取的形式，所用的法則，不必細密的處理，並不需特別的療治。只毅然地去掉唯一的直根，或造成一種普遍的環境，俾莠草必死於其中。達到此地步之唯一的權能，是福音之聖靈，而在一方面，是一喜靠天父上帝之靈，在另一方面，一種對於同類之仁愛情緒而引起為其好處犧牲一切。那富有財產而引耶穌注意的人（可^{10:17}），尚有一種奢侈而待發覺——行善濟貧，而如此方貪着正當之財。不是世上來到人們手中的好處有所指責，卻是缺乏善用的一種精神。那宗教之勝利，是把世上財寶變為「天寶」（可^{10:21}）。

在太^{6:19-24}上所載一篇典雅的段落，可用以與路^{12:22-34}和^{10:13-15}相較比。「蟲鏽」是財寶腐蝕之象徵；牠們是不穩定的，如啓盜賊竊取財產是這是一種異教心理之特徵，而滿為自身之吃喝穿而罪慮（路^{6:22}）。這樣的人是無意識地違反基督的原理「生命是勝於食」（太^{6:25}）。那「貪財的」法利賽人（路^{10:11}），因其盲於重要之真象，引出了至要的斥責：「那人所尊貴的，是上帝看為所憎惡的」（路^{10:15}）。雖然他們一眼望着宗教，而牠卻望着世界，確實是他們真實的偏見在心理分析之最後手段即「一個人不能事奉兩個主」（太^{6:24}），而在這一點，法利賽人是永被辱為偽善的可憎模樣。在這些段落，耶穌對於宗教價值之首先的假定，是民衆務須專心一志於所服務——「你的財寶在那裏，你的心也在那裏」（太^{6:21}）。只向一方面，那開明的心可以趨着——「上帝的國和他的義」（路^{6:33}），則凡所需的必然見賜。耶穌用其完美的洞察，指出空中烏田裏花尚得神譏，則人們自可信靠天父的保養。他問道：「你們豈不是比他們貴重得多麼？」

在一個由家族承繼所起之問題上（路^{12:13-15}），耶穌戒以抑制貪慾，而再好不過的，是那結論：「人的生命，不在家道豐富」（路^{12:15}）。耶穌所注重的，是普通的認見之以人生的價值，在乎「財產」。但那可愛而洞悉之靈，是以上帝為財產，而純由心之同情以樂其工作於人間。

又有一繼續之比譬(路^{12 16 21})，雖不與前者一定相關，而其旨趣甚相同也。那富而愚者，是貪得者之活例，而究其所得，比之永生，實甚不值。他只插種於世，所以他內部不能收穫精神上之富裕。耶穌說：「凡爲自己積財，在上帝面前卻不富足的，也是這樣」(路^{12 21})。參看財主和拉撒路之比譬論。

膽怯

COVARDICE

膽怯與膽小有別，蓋膽怯是一種

惡的表現，而膽小並不得算爲不美的惡德。因爲膽小可說是自然的懼怕，而膽怯則爲對於任何事務，放棄不顧，委靡不振，喪失希望，甚至當持守的義務，也不去作，懼怕戰爭，私投敵人均是。膽怯作一實字用，新約只有一次(提後^{1 7})，其餘多作動字用(約^{14 27}，太^{8 26})。此二者在文字上與意義上，總要分別清楚。總括的說，若爲基督而膽怯，那是基督所責斥的(可^{8 38}，路^{9 26}，太^{10 33}，啓^{21 8})。然而爲受災難而逃避，那不算爲膽怯，因爲主耶穌早已告誡門徒(可^{13 15}，路^{21 21})。耶穌自己，因爲他的時候還沒有到，也有幾次逃避(路^{4 30}，約^{8 59 10 33})。那麼，膽怯爲何成爲不美的惡德，就是人賣道而背理，或不盡忠於基督。這樣，可說膽怯是發現於作爲，不是一種意思，如領一千銀子的僕人，話說：「我就害怕，去把一千銀子埋在地裏」(太^{25 25})，這明然是在義務上膽怯，不去盡他的本分。少年人而求永生的，也是如此(太^{19 22})。

論到消除膽怯的方法，就是對於上帝，要存怕心(太^{10 28})，在困

難時，要做醒禱(太^{20 41})，最好的方法，是存有信心(太^{8 26}，約^{14 1 27})。信上帝的意旨，爲吾人的義務，絕不計較有何難處，信可以消除懼怕，人的作爲，全在上帝的眷顧中(約^{11 8 10})。吾人若看上帝在吾人身上的眷顧，膽怯可變壯膽(參可^{14 50}，太^{20 69 74})。這般門徒，是何等膽怯，但過了幾天，因爲信與上帝的眷顧，都改變爲膽壯的使徒，膽怯都消失了。

創造天地

CREATION

世界之開始，即就時間之最

先起點而言，是在太^{24 21}可^{13 19}所述及。對此問題，其他福音有三個參考處，一爲一福音著者之所給，而其他兩處，乃耶穌之所自予也。第一處(約^{1 3})表示日後爲耶穌化身的神道(一¹⁴)，他是創造之直接動力(比較西^{1 16}來^{1 25}，參看基督爲創造者論)。其次(約^{5 17})見於安息日之討論。在「我父作事直到如今」這些字裏，耶穌表示神在創造天地工作以後的休息時間，依舊是一種不斷的神的活動時間。基督主要的目的，固是直其自己在安息日醫治工作之正當，但於偶然中表示創¹之第七日——因之其他諸日亦然，——不必只在字面上去追求。在第三參考處(太^{10 4 12}可^{10 6 12})，描寫男女原來創造者的話語(創^{1 27 28})。上是所引以擁護基督理想之結婚制耳(比較弗^{5 31})。

(基督爲)

CREATOR

符類福音未提出基督爲創

創造者

(CHRIST AS)

造者之任何特殊教義。無論

耶穌在此問題有何發揮，而這些福音著者之因支配作用，並不看爲有列入之必要。是以只由含意裏把基督爲創造者之主義而導入於符類福音，然而含意明顯，值得注意。

(一) 根本權力之主張，例如，治好癩瘋(可 1:41 太 8:3 路 5:13) 安息日之主(可 2:28 路 6:5 太 12:8)。安息日，乃一種神的制定，而只有其設立者得有節制之權。赦罪(可 2:5 太 9:2)是上帝之一種特權。

(二) 權柄之符號：衆人覺得耶穌教訓中有權柄(可 1:23 路 4:36)他說自己有權柄(可 2:11 太 9:6 路 5:4)他給予門徒的權柄(太 10:1)。

(三) 神蹟：耶穌平靜狂海，就如原有節制之權者(可 4:39 路 8:24)這是創造者之權利。他恢復死者之生命(可 5:41 路 8:54 7:14)那給予生命是創造者之特權。耶穌在自己名義上行使這權利。他在餅魚神蹟中有直接的創造(可 6:41 太 14:19 15:33)。

(四) 所有權：耶穌稱天使爲己有(太 24:31)其爲安息日之主，隱含所有權(可 2:28)。

這些都是清楚的敘述，而含着耶穌之爲創造者。設非保羅之於路加，與彼得之於馬可，持有一種監督的關係，則所有證實耶穌之爲創造者，不得如此顯著於其書信中。

這種證明之在保羅書信，是在於(甲)基督之先存說(羅 8:8

林前 10:4 林後 8:9 加 4:4 弗 1:4 腓 2:6 西 1:17 提後 1:9) 自居貧窮，隱含先前神的豐富。若萬物是靠他，在他裏面，和爲他所創造的，他自必是先存的。保羅書信中之基督，不僅爲歷史的基督，尤其是在世界和人中創造的原素。(乙) 創造是靠基督(西 1:16) 按永遠的用意，他是因力。(丙) 創造是在他裏面，故爲萬物的中心，生存的因素(弗 1:10)。(丁) 創造是爲他的。他不僅是諸被造物之說明，而且是其鵝的。林前 8:6 發揮這意見，而推之爲諸被造物之起原和歸宿。(戊) 他是人物組織之維繫物。這是神的內在主義(西 1:17) 並標出基督爲萬物裏永存的創造原素。這一切的教言，是符類福音教言之一種詳說，至標出基督在創造裏之與宇宙關係，爲要更清楚表明其與宇宙之關係，是在贖罪和救恩裏。

在彼得書信中，有兩段指示基督之先存說(基督之靈在先知裏，彼前 1:11 與基督在世界建立之先 1:20) 但沒有說到創造者之直接教言。

約翰福音之開始，即提出一串新而深沉的耶穌概念。他是太初永存之「道」(1:1) 他永存和內在的原因，顯示着創造的活動。他斡旋於宇宙創造之中(1:3)。「小引」說道耶穌基督有四重斡旋。(甲) 就永存之「道」而論，他是「在太初與上帝同在，並是上帝」(1:1) 而作創造萬物的斡旋人(1:3) 那創造的整個進行和產生，自含蓄於「道」中。無論天使或其他生物都不曾有所援助。凡被

造的，沒有一樣不是藉着他造的」(13，比較林前8。)(乙)就創造之「道」而論，他於人之生命作了斡旋。他是在創造以內，「生命在他裏面」(14)，而「他在世界，世界也是藉着他造的，世界卻不認識他」(10)。他是生命之憑藉和來原。聖保羅云：「世人憑自己的智慧，既不認識上帝」(林前121)，乃表示世界之不認識其生命所憑藉的創造者，是為可驚之愚笨。實在說來，罪成黑暗而不能接受光(約15)。(丙)就道成肉身而論，他斡旋於上帝所予人之一種啓示(118)。啓示之整個的估量，存於化身之「道」。上帝之顯示於人，也是全在耶穌基督裏被顯明出來。(丁)就「父的獨生子」而論(115)，他藉着他的死，作為在聖潔上帝和疏遠罪人間的一種贖價或調解。這是其奇妙居間法之極度，而促其成為十足的居間人。在福音所引出的歷史基督，只夠解明永存之基督，卻正是這歷史基督，使人們認識永存和宇宙之基督。歷史化身之處理的局面，在約翰之視點，直引到那斡旋於整個創造的永存之「道」。基督，就創造者而論，是這樣置其身於其所創造而維持的宇宙內，俾其於罪之進入世間，而為罪人和上帝間新關係之必要的斡旋人。其拯救之斡旋力，是基於他「在太初」為斡旋於創造萬物之「道」。基督，就創造者而論，是此福音之基要的標準。這是天和地，人的墮落和運命，拯救和最後之榮等等之全史の出發點。這是第四卷福音之整個結構的解釋關鍵，其著作人見到造物者與被造物間之所計畫的交通和創造者之

初意是使被造物向之感應，他到自己的……倒不接待他」(11)，表明所為成全神意創造之失敗。望約翰之搜集符類福音著者所已教的一切外，而又增加耶穌之新概念，就是給與他之一種較深奧的解釋。他教人(甲)以基督之先存說(130, 313, 62, 55, 11, 17, 5)，較之符類福音著者清楚詳細；(乙)以其權柄(172)；(丙)以其行神蹟之固有權(28, 11, 113)；(丁)以其持着萬物之所有權(11)。但所增加的新概念是：(子)他是一種永存生命之源泉。他有權把這種生命給其所願給者(326, 4, 10, 14, 5, 21, 24, 40, 6, 27, 51, 10, 23, 11, 25, 14, 19, 17, 2)。(丑)其生命是人之光。但就創造者而論，他雖是人的生命和光之源泉，而並不阻止他們之不予以拒絕(14, 8, 12, 9, 12, 35, 26, 45)。(寅)他表明與父為一：「我與父原為一」(10, 30)；「人看見了我，就是看見了父」(14, 12, 45)。(卯)他表示熟知天上生活和景况(14, 2, 17, 24)。

但是基督之這些概念，兼之聖約翰和符類福音著者共同之點，全根據於其所斡旋於萬物創造之事實。其在整個創造之權利與對之義務，由其為創造者之事實而發生。化身和斡旋之悠久性，是以耶穌基督之創造性為基礎。(夏明如)

批評學

CRITICISM

自從一八三五年直到一九〇五年為止，在新批評學裏面，發

生了一個極大的轉機，這轉機是很重要的。在一八三五年和一八四五年，司迭斯 David Strauss 和包爾 F. C. Bauer 發表了他們對

於新約批評，從此把福音歷史看作神話的這回事，便開始進行了。

在十八世紀中葉的時候，色姆雷（Semler）已經把「神話」這語句應用到舊約故事中去了。對於鑒定問題之自由研究這部書，開闢了批評學的新紀元。所以色氏乃是批評學的開山祖，他的貢獻，就是把傳統和研究分爲兩截。從此，人們就知道跳出機械式的靈感主義，而應用他們自由研究的智能了。跟着起來的，是愛喜渾（Eichhorn）。他越過了舊約範圍而至於新約，他說：「我們是應當從人的觀點上去研究新約中的一切作品的。」

不過有統系的新約批評家，是到了十九世紀中葉才有的，這就是司迭斯和包爾的工作。

批評學有兩種分別：第一是對於福音紀事的解釋說的，第二是對於新約各卷來源的研究說的。代表第一派的是司迭斯，代表第二派的是包爾。人們批評司氏，因為他對於福音書的來源，太不注意了。他用了很少很少數頁來討論福音各卷的著作問題。這種疏漏之處，以後司氏是感覺到的。在一八六四年，任南（Rein）關於耶穌的著作，頗爲時人所稱許。這把司氏刺激了起來。從此，他便逐步包爾而注意到著作問題去了，從此，他便吸收了杜平根（Tübingen）學派的方法了。不過司氏和包爾根本是不同的，因爲前者之以福音各卷爲神話，乃是無意識的。

司氏不但在於研究福音書的方法方面，受了包爾的影響，就是

他對於耶穌人格的態度，在不知不覺間，也受了杜平根學派的支配，因爲他們以爲耶穌復活，乃是一件哄人的事，這是和包爾把耶穌復活看爲非歷史的記載一個樣子的。

原來，耶穌的人格是一般人所注重的。施盧斯（Paulus）在研究聖經時候所用的方法，雖然是不甚妥當的，但是他却仍然是以耶穌的人格爲基督教的特色的。士來厄馬赫（Schleiermacher）以爲耶穌乃是人類歷史中最大的事實，是歷史中唯一的無辜者，因爲在耶穌裏面，是充滿着神性的。赫得（Herd）在他的耶穌傳裏面，對於基督教，雖然攻擊之不遺餘力，但是對於耶穌之人格，却是很稱許的。

不過尊重耶穌人格最有力的人，却要算是烏爾曼（Ulmann）。他說：司迭斯對於耶穌人格的不注意，是不對的。他對於司氏的攻擊是很有力的。因此，以後司氏便把他的立場修正了。照烏氏看來，司氏是根據他自己的假定的，所以他對於耶穌人格的估量是不公平的。烏氏說：倘使司氏的說話是不錯的，那麼，爲什麼緣故門徒們要以耶穌爲彌賽亞呢？因爲他們是不會這樣尊視耶穌的——假使在耶穌自身中間，是的確沒有什麼非常的事體存着的。烏氏的問題是：教會是耶穌創造的呢？還是耶穌是教會發明的呢？假使教會是耶穌創造的，那麼，耶穌就不單是一個猶太人的吶吶而已。倘使耶穌是教會發明的，那末，這發明便有使我們不能了解基督教歷史的危險。自然，我們對於這兩個問題是有着相當的答覆的，因爲在一方面，耶穌偉

大的人格，雖然是可以創造教會的，但同時，在另一方面，神話却也可以把耶穌的理想擴大起來的。不過可惜的是，司氏對於任何問題，都是在躊躇着而沒有確定的主張的。所以他對於這兩個問題相輔爲用的地方，是看不到的。他說：耶穌不但在宗教範圍之內是佔領着卓越的地位的，就是在精神和神祕的範疇中，他也是具有着相當的威權的。他甚至於說：第四福音也是有歷史的價值的。

從這混亂的情形和一般人對於司密斯的攻擊看來，我們便可知道：福音記載的來源和歷史的批評，在那時候，已經是一個很重要的問題了。起初，司氏對於這一點是不很注意的，包爾的論調是因爲要補救這種缺憾而有的。總之，從十九世紀中葉起，耶穌生平和聖經各卷的著作問題，是已經分不開的了。

那和司密斯最有關係的，要算是法國的任南了。不錯的，司氏的毛病，是他對於著作問題的冷淡。不過任南却還不能完全避免這通病，這是士發次 *Schaff* 對於任南的批評。士氏說：任南一方面既然沒有把包爾對於聖經的著作問題過細研究過，而一方面又用了他對於神蹟的似是而非的唯理解釋，把耶穌道德上的成熟犧牲掉了。任南會直截爽快地說：歷史中間是沒有什麼超自然的事的。至於任南對於福音書的歷史價值這個問題所具的態度，那他是跟司密斯和包爾一個樣子的。照他看來，福音書並不是傳記，只不過一些稗史而已。他說：『我是可以把牠們比作斐徒、外傳、柏羅提挪 *Petrus*

Probus 和以錫多 *Titus* 的傳記，以及其他許多類似的作品的，因爲在這些作品中間，歷史的真實性和道德模範是混在一起的，雖然二者之程度，有些參差。』因此，費司 *B. Weiss* 便說：任南的耶穌傳記，並不是歷史，却不過是一種虛構的故事而已，因爲他的作風是任意的，不過是按照他個人的興趣把福音的紀事，顛之倒之，重加整理就是了。

克姆 *Theodor Klein* 也是一個用唯理主義來觀察耶穌生活的人。不過普夫來得勒 *Pfander* 却曾加以批評過，因爲克姆對於福音書著作問題的批評是太搖曳，太不滿意。克姆和包爾完全是一邱之貉，尤其是二者關於符類福音書的意見。照他看來，馬可福音的材料乃是從馬太福音和路加福音中採擇來的，而且他又以馬太福音爲最早的福音書。如果我們把克姆關於耶穌生活的一切著作過細地研究一下，那麼，我們便可以知道他對於福音各卷的著作問題或論材來源問題，是毫無注意的。起初，他說：最早的馬太福音是在六六年時候寫的。大約在三十年以後，這書經過了編輯者之修正。他說：馬可福音是在一〇〇年時候寫的，路加福音的一部份是保羅的一個同伴者在九〇年左右寫的。這是克姆最初對於符類福音著作時間問題的大概。

不過到了一八七三年，克姆在他的作品中却說着：馬太福音的修正是一〇〇年的事，馬可福音是在一二〇年時候寫的，路加福音

是在一〇〇時候寫的，而且在這裏他沒有提到保羅的同伴。過了幾年，就是在一七八八年的時候，爲了他更進一層的研究的緣故，他又把他的主張改變了。所以克姆對於福音書的時間問題自始至終是不能夠一貫的，雖然如此，但是普夫來得勤對於克姆第四福音的研究，却是很欣賞的，因爲克姆說：第四福音是在一〇〇年和一一七年中間寫的。而且過了數年，他又說：這是一三〇年的作品。其實，就普夫本人的主張論，第四福音的著作是一七〇年的事，這也是和包爾相同的一點，不過克姆却能夠漸次地使第四福音的著作時間，向後退着，這是普夫樂意的。

克姆雖然承認著作的時間問題是前後矛盾的，而且他又承認在耶穌的紀事中間，是的確有着神話的部份存在着的，但是在耶穌人格一件事上，他却跟司逃斯和包爾不同的。保羅對於耶穌的現世生活，以及基督學的意思，是克姆所引爲重要的。包爾和他的信徒，使人們的注意力集中在保羅身上，但是克姆所注重的，却是耶穌，而且他又以爲耶穌乃是一個沒有罪的上帝的兒子。

在克姆發表他最後作品的數年中間，在德國，發見了兩種著作，這就是我司的和柏希羅 *Borghese* 的耶穌傳，這兩種作品，不但在「耶穌傳的運動」中是重要的，就是在福音書取材和著作問題上，也是很有價值的，這種著作，對於一八六三年何耳斯曼 *Holtzmann* 的符類福音都是有關係的。

何耳斯曼書的價值，不但在於反對包爾，而且也在於主張「雙材論」。從此，人們對於四福音的研究，便又進了一個新時代。在司逃斯發表他第二次耶穌傳的前一年——這是以杜平根學派的方法爲根基的——何耳斯曼已經把他的研究披露了出來。從此，我們就可以知道何耳斯曼的見解的確是在司逃斯之前的。何耳斯曼的論調，就是到今天，也還是有相當的價值的。不錯的，他的「雙材論」也許不過是一種臆說而已。但是無論如何，有一點却是很清楚的，就是我們在研究四福音中耶穌生活的時候，我們是不能夠單單以一種材料爲依據的。反過來說：我們却是應當注意到一件紀事的論材的來源的。

自然，何耳斯曼和其他作者，從沒有說過「雙材論」是絕對的，因爲在四福音中，除了這兩種論材之外，我們還是有着別的論材的。其最顯著的例子爲路加福音。還有，何耳斯曼也從沒有說過馬可福音和馬太福音的論材是一定應當和「雙材論」相符合的。其實，他的雙材論，不過是承認這兩種論材乃是符類福音的根基罷了。

在何耳斯曼還沒有把他作品發表之前，立特士爾 *A. Reisch* 起來了。他對於杜平根學派的反對是很厲害的。在一八五七年，他和杜平根學派正式開了戰。他有三十年光景，做了德國神學界中偉大而富有生命的原動力。照立氏看來，耶穌人格問題是很重要的。在他研究新約各卷的時候，按大體說來，他是一個保守者，因爲他對於許多關於著作問題的傳說，都是接受的。

不過在另一方面，立氏的批評學，却是不會危害於他對於耶穌的信仰的，因為他注重的是實驗的智識。立氏和他的信徒者赫爾曼 W. Herrmann，都一個樣子地注重着歷史的基督對於人們的印象。但是什麼是歷史的基督呢？所謂對於歷史基督的信仰是什麼意思呢？立特士爾派的立足點，是基督在歷史中間對於人們發生的印象。不過我們的問題，却是這印象是從什麼地方來的？這不單是從耶穌現世界的生活中來的。換句話說，這印象不但是從四福音中來的，却也是從一切書信和整個教會中發生出來的。

這是立特士爾派相信的，就是我們無論怎樣把聖經批評着，倘使我們是有着這種信仰的，——歷史的基督——那麼，這種信仰的真理，能力，以及人們對於這信仰的反應，是不會發生什麼改變的。不錯的，這種信仰，對於立氏個人，是的確可以有這樣的保障的，但是對於信從他的人，却是很危險的，因為這種信仰是可以把他們對於耶穌的聖蹟，童生，和復活等問題的敬意減少的。換句話說，立氏的立場，是可以把我們歷史的基督的印象減少掉的。

許多立特士爾派人，很勉強地把耶穌言行中的一部份刪去了，因為照他們看來，這一部份是很難以相信的。吉費司 J. Weiss 著作使我們看到的，是在馬可福音中，許多記事是不可靠的，雖然這些紀事是家喻戶曉的。赫爾曼曾經告訴過我們，說他的方法是很容易引我們到自信的途徑上去的，因為等到我們一有了歷史基督的印象，

和實驗的智識，那麼，耶穌的歷史，無論是真實的，或是虛構的，都是可以給予我們以確定不移的信仰的。赫氏說：因為人們都是有着一種得救的欲求的緣故，所以新約中的一切神蹟，便都是成功了無關緊要的東西。倘使一個人是已經以耶穌為他得救的根基了，那麼，他還需要什么神蹟呢？雖然如此，但倘使我們是從新約中找到耶穌的，那麼，我們怎麼能夠說我們是可以離開神蹟而獨立呢？因為新約從頭至尾，是一部關於神蹟的書。還有，倘使我們着重的是聖經所發生的印象，那麼，我們也怎麼能置神蹟於不顧，因為我們始終是不能夠把神蹟從聖經中除掉的路。加五章八節說：「主阿，離開我，我是個罪人。」其實，彼得所以說這句話，並不單是爲了耶穌的教誨的緣故，却也是受了耶穌神蹟的影響。

在德國批評者中間，是有着許多所謂科學者的。照他們說來，耶穌療治的能力，一方面是從耶穌人格來的，一方面是根據於被治者的信仰的。這就是立特士爾派和科學者相攜手的地方。在何耳斯曼 O. Holtzmann 費爾 Turtor 和部散脫 Doussot 的作品中，我們可以看出科學者的地位是什麼。此外，德國更出了一種什麼叫做宗教和歷史方面的基督教的小冊子，牠們的地位就是科學者的地位。在英國伽特納 Gattner 把療治和普通所謂神蹟分別出來。他又說：耶穌的療治，在歷史方面，乃是可靠的。

有些對於神蹟的新的意見，實在是沒有理性的。起初，新密特爾

Shmidel 主張着：倘使我們預先決定神蹟是不可能的，那我們在研究四福音神蹟的時候，是一定不會得到要領的。不過到後來，斯氏却又說：如果我們單把那些現代醫學家所認為可以醫治的毛病，看為歷史的，那是可以的，尤其是精神病的療治。對於以上的意見，勒賓 Legin 是反對的，雖然斯密特 Schmid 在他的拿撒勒的先知一書裏，曾經說過：耶穌是具着這種精神療治的能力的。

斯密特爾和芬特 Woldt 都說：馬太十一章五節和路加七章二十二節所說的「死人復活」乃是精神的。這樣，上文所說的癱子和瞎眼，也都是屬於精神的了。不過這是錯的，因為我們沒有憑據可以證明馬太和路加所說的癱子，瞎眼，和死人，乃是精神的。我們或者說：賽亞三十五章五節所說的「那時瞎子的眼必睜開，聾子的耳必開通」不是精神的嗎？但是以賽亞却没有提到死人復活也是一回精神上的事，這是斯密特沒有看到的。因為斯密特是與斯密特爾和芬特一個樣地說：「死人復活」乃是精神的。那些科學家者說：根據猶太人的希望，彌賽亞有沒有使死人復活的能力，這還是一個問題。所以我們便不能相信馬太和路加所說的死人復活乃是彌賽亞的工作。普通說來，在聖經中間，那使死人復活的事，是在上帝自己手裏的。還有，即使我們可以在聖經中間找到幾個地方證明彌賽亞是能夠使死人復活的，但是復活，却是對一般死人說的。換句話說，在任何猶太人的作品中，我們是找不到憑據來證明彌賽亞是可以使各

個人復活的。

這是立特士爾的信從者和許多科學者的態度。而且他們也是曾經把這態度推而至於耶穌自己的復活的問題上去過的。我們雖然知道立氏自己對於這根本的歷史事實是怎樣的——耶穌自己的復活是篤信無疑的。不過他的信從者却是怎樣的呢？有許多人的復活，乃是精神的。又有許多人說：我們是應當把人們對於耶穌的復活，乃是精神的。又有許多人說：我們是應當把人們對於復活的信仰和復活自身的使命中間不同的地方，分別出來的。更有許多人說：耶穌復活乃是一件關於宗教信仰的事實，而遺傳的紀錄，雖然可以置疑的，但是紀錄的精神，却是很有價值的。

現在我們可以更進一步，來把立特士爾派的哈那克 Harnack 觀察一下。他雖然把人們對於復活的信仰和復活自身使命中間不同的地方，分別了出來，但是他却還是不能夠使我們對於四福音的紀事，發生更大的信仰。哈氏固然說：耶穌的能力，是很偉大的，所以我們對於耶穌的神蹟，是不能夠立刻予以否認的，但是哈氏却還是說：這種關於神蹟的記載，乃是言過其實的，或是內心經驗的投射，或是舊約的附會，或不過是一些寓言而已。不錯的，有時，關係神蹟的記載，是的確從這許多原因中產生出來的，不過除了這許多原因之外，我們却還是有着別的原因的，這就是哈氏所謂不可思議的紀事，這紀事是我們所不能深入而予以解釋的。

科學者和立特士爾左派的信從者都說：第四福音不是使徒寫

的。這樣，耶穌神性問題，不是失了一種保障嗎？不過希望的是，無論立特士爾的信從者，或科學者，都說：我們在第四福音中遇到的論材，不但是很詳盡的，而且又是很生動的。換句話說，第四福音所回憶到的耶穌，乃是一個活潑潑的耶穌。

汾特雖然說：第四福音乃是小亞細亞基督徒的作品，但是他却又說：這第四福音的著作者和使徒約翰，乃是一夥的；或者說：這人是曾經利用過使徒約翰的材料，或曾經親聆過使徒約翰的教誨的。左登 Von Soden 雖然否認第四福音乃是正式的歷史論材，但是他却承認着第四福音的著作者，對於時間、地點、和人名，一定是以可靠的道傳為根基的。在英國，我們有伽特納，他和哈那克一個樣子地承認着：第四福音乃是長老約翰的作品，這長老乃是使徒約翰的門徒。因為照伽氏看來，第四福音著作者，對於各方面的知識，是很切實的。這種智識，大概是從西庇太的兒子約翰那裏得來的。

在有幾點上面，我們雖然說立特士爾派是不很滿意的，但是立特士爾派，却給予了耶穌的人格以很高的地位。對於這點，就是那些非議立特士爾自己和他的信從者的人，也是同意的。

特洛爾契 Troeltsch 也是立特士爾派中間的一個。他竭力地主張着：倘使要了解基督教，那我們是一定要研究宗教比較學的。而且又說：宗教和歷史的方法，也是應當應用到神學思想的各部門中去的。哈那克對於這一點，是不以為然的。他主張着：德國神學界，還不

若保存原有的方法的好，因為基督教並不是一切宗教中間的一個，却是唯一的宗教，耶穌並不是一切教主中間的一個，却是唯一的教主。門徒們不但感覺到他們是已經有了一個教主，而且又知道他們是已經成功了新的人。這也是美國神學家布拉文 W. A. Brown 的意見。

不過不幸的是：那些主張宗教和歷史方法的人們，都是不肯把他們的宗教比較學限止於他們內心的經驗的。反過來說：他們却是時常把比較推到新約中歷史的事實上去的。這樣，他們是很容易犯疏漏和過分的毛病的。普夫來得勒說：『最要緊的是：我們應當謹防着，不要時常想，一切宗教觀念中間相同之處，就是一切宗教歷史中間互相有關係的地方。』

此外賴嘉爾 Reagha 亥立鮮 Fainrei 等人，都是和哈那克同意的。亥氏說：從宗教和歷史的觀點上看來，耶穌的復活，乃是一件很重要的事。耶利米亞司 Jeronias 在他答覆永刻爾 Gunkel 的時候，曾說過：耶穌的復活，在其他宗教裏面，是從來沒有過的。賴氏說：我們一方面雖然應當看各宗教中間相同的地方，但同時我們却也應當注意牠們的異點的不然，牠們便發生了互相依賴的毛病。他說：在一切東方宗教和基督教中間，是的確有着相同的地方的。但是他却又說：人們對於某種宗教準確的欣賞，乃又是一件事，赫得穆勒 Harnack 說：我們在祈禱中所用的『奉耶穌而禱告』，雖然是一

個極普通的公式，但是這公式和基督教是有着一種特別的關係的。這種對於耶穌人格的承認，不但是立特士爾派的特色，就是在德國一切作家中間，也是有着的。現在我們可以用杜潑契茲 *Dupuis* 來做一個例子。杜氏是現代德國教會史家中之翹楚。在他寫的古代教會中之原始生活裏面，他曾說過：『那護教者所以能夠在各級基督徒中間很順利地發見道德理想之實現者，是因為耶穌基督的能力的緣故，因為這能力已經把他們改造了過來……新柏拉圖主義所沒有的，基督教是已經獲得的了。這就是耶穌基督人格歷史的根基。』此外，威納爾 *Wendel* 又告訴我們說：黑智爾的哲學，使司特老司不能夠了解耶穌人格偉大的地方。他又說：十九世紀歷史的耶穌發見了出來，這是一件從來未曾有的事。

那行奇事的耶穌，是符類福音的產品。第四福音對於這點貢獻，是很少很少的。不錯的，我們是有着拉撒路復活的故事的，但却不是歷史的故事，乃是寓意的故事。此外，保羅對於耶穌的神蹟，也是不很注意的。所以只有符類福音是可以替我們把這人格描寫出來的。可惜的，是我們對於這三個人的歷史是不很清楚。不過這三個隱伏着的作家，却替我們把這美好而偉大的人格的一言一語，一舉手一投足，都描寫了出來。

以下是一個猶太學者的話，他說：『在這地方，我們找到了宗教和道德的結合，這結合是很熱烈的，很深切的。』這話是指着符類福音說的。他又說：『他們把這些高尚的訓誨掩埋在敗絮之中，倘使我們是要發現這些訓誨的，那不是一件容易的事。』但同時他又說：『若然我們要在猶太傳經（他某得經）和類似的書本中間去尋找訓誨，那麼，我們是斷斷不能發見一樣有力的訓誨的。』

但是我們應當知道，這副寫真，是與普通猶太人的觀念不相符合的。部散脫說如果我們不以普通猶太人對於天國的希望，作為背景，那我們是不能夠了解耶穌的工作以及使徒們的行為的。不錯的，耶穌承認着他是彌賽亞，但是他的彌賽亞觀念和一般人的彌賽亞觀念，却是不同的。在一般人的彌賽亞觀念中，雖然也是夾雜着精神問題的，但就大體論，却完全是政治的。這樣，耶穌便不是猶太人所希望的彌賽亞了。因為他的目的，並不是以色列國家，却是天國，他要解脫的，並不是羅馬，却是罪惡。符類福音的作者和第四福音的作者，持一樣的思想，因為他們都是以受苦為彌賽亞的條件的，這是普通彌賽亞觀念所最不能容納的一點。穆爾海德 *Muirhead* 說：『彌賽亞的受苦和死亡，是不能夠從當代猶太人的心懷中喚起反應的，就是門徒們，也從沒有這樣思想過的。』猶太百科全書說：『耶穌在十字架上時候說的「我的上帝，我的上帝，為甚麼離棄我」的話，是可證明在他死了以後，門徒們給他的地位是靠不住的。』即就刑罰的方式論，這地位是不能成立的，這是猶太人的看法。因為猶太人所承認的彌賽亞，是斷斷不會這樣死的。』

但是我們應當知道，這副寫真，是與普通猶太人的觀念不相符合的。部散脫說如果我們不以普通猶太人對於天國的希望，作為背景，那我們是不能夠了解耶穌的工作以及使徒們的行為的。不錯的，耶穌承認着他是彌賽亞，但是他的彌賽亞觀念和一般人的彌賽亞觀念，却是不同的。在一般人的彌賽亞觀念中，雖然也是夾雜着精神問題的，但就大體論，却完全是政治的。這樣，耶穌便不是猶太人所希望的彌賽亞了。因為他的目的，並不是以色列國家，却是天國，他要解脫的，並不是羅馬，却是罪惡。符類福音的作者和第四福音的作者，持一樣的思想，因為他們都是以受苦為彌賽亞的條件的，這是普通彌賽亞觀念所最不能容納的一點。穆爾海德 *Muirhead* 說：『彌賽亞的受苦和死亡，是不能夠從當代猶太人的心懷中喚起反應的，就是門徒們，也從沒有這樣思想過的。』猶太百科全書說：『耶穌在十字架上時候說的「我的上帝，我的上帝，為甚麼離棄我」的話，是可證明在他死了以後，門徒們給他的地位是靠不住的。』即就刑罰的方式論，這地位是不能成立的，這是猶太人的看法。因為猶太人所承認的彌賽亞，是斷斷不會這樣死的。』

這是包爾不能解決的一個問題。因為在一方面，他雖然說：在這種情形之下，只有復活才可以把門徒們對於他的信仰恢復過來，但是在另一方面，他却說：復活是在歷史研究範圍之外的。所以他只能說：我們需要的，並不是復活的事實，却是復活的信仰了。

從包爾的話，我們便得到了哈那克「復活節的信仰和復活節的使命」中間的分別。照哈氏說來，所謂復活節的信仰者，就是我們相信基督是已經勝過了死亡，進入了永生的意思。但這麼一來，我們不是把復活節的需要完全推翻了嗎？因為按着內心的勝利講來，就是在禮拜五，耶穌也是已經勝過了死亡；而且他進入於永生，也是禮拜五的事。假使我們在禮拜日是沒有遇見過什麼事情的，那我們又何必說復活節的信仰呢？

在羅馬王哈德良 Hadrian 的時候，有一個假充彌賽亞的人，他的名字叫可克柏 Cokba。按表面看來，他實在是一個普通人所希望的彌賽亞，因為在各方面，他的行為是和耶穌不同的。還有可克柏是不行奇事的，因為在猶太人的心目中，施行神蹟不是彌賽亞的事。但這却是耶穌的特色。而且當時猶太人都承認着：耶穌是施行神蹟的，雖然他們說：他的神蹟是從撒但來的。猶太百科全書說：「耶穌在生時候，所以能夠在加利利平民中間得到聲譽和熱力者，既不是因為他是一個宣傳新宗教的人，又不是因為他是一個新的法律師，却是因為他是一個新的行神蹟者的緣故。」

除了神蹟之外，我們更有數點，是耶穌所特有的。這特權不是舊約彌賽亞所有的。神學家查理在牛津大學演講「舊約之彌賽亞與新約之基督」的時候曾說過：「還有數則，是舊約彌賽亞預言中所從來沒有過的。第一是審判世界，第二是赦免罪孽，第三是他承認着他是生死之主。在舊約中，只有上帝是有這種特權的……在這裏，我們所有的，是福音書中的基督，他不但滿足了舊約預言中一切關於彌賽亞的理想，而且又把上帝自身對於這世界的關係實現了出來。」

我們不能說這種特權是後世人加在耶穌身上的。比如我們把帖撒羅尼迦前書看一下，那我們便可知道，耶穌乃是世界的審判者了。這書又告訴我們，耶穌乃是救法的媒介，就是我們的生命，也是從他得來的。自然，保羅是根據當時教會的信仰說的。哥林多後書一章十九節說：「因為我和西拉，並提摩太，在你們中間所傳上帝的兒子耶穌基督，總沒有是而又非的，在他只有一是。」照保羅看來，在耶穌和上帝中間，是有着一種深切的關係的（參看羅馬人書 8:30）。那麼，這種話，保羅是從什麼地方得來的呢？自然，這是從耶穌自己得來的。

在馬太福音和路加福音中間，有一段話是很像約翰的口氣的。這話是：「一切所有的，都是我父交付我的，除了父，沒有人知道子，除了子，和子所願意指示的，沒有人知道父」（太 13:35 路 10:22）。斯味夫

Spinoza 批評哈那克說：『他要的是兒子的知識。這知識是建立在兒子關係的上面的。可惜的是哈那克把次序顛倒了。基督所以成爲上帝的兒子，不是因爲他智識的緣故。反過來說：他兒子的資格，使他得到了智識。耶穌說：他是知道上帝的，這種知識，只有兒子是可以有的。這種知識，不是上帝其他兒子能夠有分的，只有他是可以有的。除了他願意指示的人之外，其他的人，是不能夠得到這知識的。這樣，他要的，不單是高尚的知識，而且也是高尚的上帝的兒子的名分。』

有人說：這話不是耶穌說的。但我們却不能相信這種否認。這話是兩個人寫的。而且這話乃是神學家所謂「討論集」中間的一部份，是比較地可靠的。這「討論集」是新舊神學家所一致承認的。司密斯雖然也曾否認過這話是耶穌說的，但是這否認却是太過的了。這是克姆對於司氏的批評。更有人說：這話是與西拉的兒子耶穌有關係的。但是勃賓說：我們只看見二者相同之處，却沒有看到其中的異點。西拉的兒子耶穌在他的禱告中，感謝上帝，因爲上帝聽了他的話，把他從危險中救了出來，不錯的，耶穌也是曾經在禱告中感謝過上帝的，但是他却是因爲「你將這些事向聰明通達人藏起來，向嬰孩就顯出來」的緣故。

還有馬太和路加的話，在馬可福音中，是有過同樣的例子。馬可福音 13:22 說：『但那日子，那時辰，沒有人知道，連天上的使者，也不知道，子也不知道，惟有父知道。』馬可福音是四福音最早的作品，我

們倘使對這話還是懷疑着，那這話究竟是從什麼地方來的呢？司密斯爾把耶穌的生活，納在五句話四件事體中間，但他却没有把這話遺漏掉。照他看來，馬可 13 章的話，是耶穌說的。司密斯特以爲馬可的話是後人插進去的。他根據的是：『子也不知道』這句話，因爲這話告訴我們：耶穌是在上帝之下的。這種上下的問題，是到了第二世紀才有的。不過司密斯特却忘記了一點：哥林多前書 15:23 的話，不是保羅說的嗎？這斷不是第二世紀插進去的。韋斯敏斯德 Westminster 在他的福音研究中說着：耶穌在稱呼「父」和「子」的時候，他的口氣是絕對的。司密斯特說：耶穌對於上帝的普通稱謂，乃是「阿爸父」，至於「我的父」，「你的父」，那是以後使徒們附加進去的。但是達爾門 Dalmat 却說：『耶穌在稱呼自己爲上帝的兒子的時候，是從來沒有有限止於宗教和道德的範圍中過的。他和上帝的關係，是其他人們所沒有的，是其他人們所不能夠達到或得到的。』

我們應當知道，保羅對於耶穌的生活和訓誨，是極其清楚的。還有，我們現在已經在慢慢地證明，有許多書信，的確是保羅寫的了。差不多在六十年以前，包爾在他發表他保羅傳的時候，只承認四卷書是保羅的，但是到現在，這數目却已經加增了。司密斯特說來，只有腓力比人書和哥林多人書的一部份，是保羅寫的。他否認哥林西人書是從保羅來的。

倘使我們轉過頭來，看德國非塞 V. Zahn 的小叢書，那我們便

可知道，在許多俗稱所謂保羅書信中間，非氏接受的，有九卷之多。至於以弗所人書，那他雖然有些躊躇，但沒有完全否認保羅與這書的關係。因為實在講來，肯定的證據，比較否定的證據還多哩！

得拉佛爾 *Dryor* 說：耶穌實在的生活，和他生活的紀實，是差不多在一個時候的。這樣，保羅的話，便有了牠的重量了。保羅的悔改，乃是耶穌死後一二年中間的事。所以他對於耶穌，是具有着相當的知識的。他雖然沒有親自看見過耶穌，但他和那些親聆過耶穌教誨的人，却一定是有過接觸的。加拉太人書 1:18 說：「過了三年，才上耶路撒冷去見磯法，和他同住了十五天，至於別的使徒，除了主的兄弟雅各，我都沒有看見。」此外，如羅馬人書 16:7 也是有着同樣的見證。最近，斯密特說：愈到後來，保羅對於耶穌的稱呼，愈是虛空。但斯氏對於腓立比人書 2:21的話，却應該怎樣說呢？這不是斯氏之所謂保羅的作品嗎？這不是清清楚楚的基督學嗎？

還有什麼叫做「當代」？比如戈登 *Gordon* 將軍，是在一八八四年死於蘇丹的。倘使有人要寫戈登末了幾年的生活，那麼，我們是一定要稱這種紀載為當代的。但是按時間說來，比較保羅和耶穌中間的時間，是要遠得多哩！所以我們說：保羅和耶穌，是同時代的，這並非言之過甚。

現代批評學，雖然竭力的把聖經中各卷書的著作日期，向後拉着，但有一點，我們是應當知道的，就是現在人們，又是已經把各書的

日期向前推去了。以前司逃斯會說過：倘使福音故事，是一些親眼目睹的人寫的，或者說是那些和事實相去不遠的人寫的，那麼，福音故事，便是可靠的了。現在司氏的話是已經應驗的了，因為現在我們都已經肯定符類福音是使徒時代寫的。雅里契爾 *Tillicher* 雖然說：第一福音是一百年左右寫的，但同時他又說：第一福音的著作，是應用過第二福音和馬太的耶穌語錄 (*Logia*) 的。照雅氏說來，第二福音的著作，乃是馬可，他是根據於彼得和那些跟彼得在一起的人的話的。倘使第三福音的著作是根據於馬可和馬太中的耶穌語錄的，那麼，第三福音也是以使徒時代的論料為根基的了。

從上面看來，有兩點是很清楚的：第一，保羅是和耶穌同時代的，第二，福音書是使徒時代的作品。這樣，那些過於注重「理想化」的批評家，可以休矣！

假使我們是可以把現代批評學，作為外證，來證明福音是寫得很早的，那麼，我們不更可以以把批評學作為內證嗎？現在我們可以以用第四福音作為一個例子。費爾是一個很熟悉猶太地理的人。他說：第四福音中記載着的地名和一切關於地理的話之實在情形，都是很準確很準確的。所以那寫第四福音的人，對於耶穌出身的地方，是一定很熟悉的，而且也一定是親眼看見過的。至於符類福音，那也是有着同樣的情形的。那些寫符類福音的人，對於猶太的政治情形，社會狀況，宗教派別，民衆對於彌賽亞的希望等等，都是很清楚的。這副

寫真，一定是同時代的人寫的。這種紀事，是根據於耶路撒冷毀滅之前的情形的，不然，那不同的歷史背景，是一定要產生出不同的紀事的。所以雅里契爾說：福音書乃是耶穌歷史的最有價值的權威。他又說：『這些書給予了讀者以一個對於耶穌忠實的印象。倘使符類福音中間耶穌的寫真是真實的，那麼，這因為他們是根據那在基督教團體中已經存在着的耶穌而寫的緣故。他們的模型和原稿，全屬一樣。』

在還沒有把本篇結束之前，我們是可以把現在作品對於基督人格的尊視這個緣故，重新提出的。就是斯密特，也是再三地注重到耶穌的人格上去的。他說：『其他宗教師，對於現代人類，雖然還是可以有極大的貢獻的，但是耶穌的療治，純化和起拔的能力，却是仍然是很有價值的。任何人在和他接觸的時候，都可以感覺得生命是在他身上流露出來的。』

在一九〇四年，柏剌脫 B. C. C. 在利物浦會議中說：倘使批評家不再去注意到耶穌這人物了，那我們便應當害怕了。味納利 W. N. 說：照保羅看來，我們是有着兩種不同的生活的，一種是有耶穌的，一種是沒有耶穌的。他又說在耶穌中間，我們尋到一個可以使我了解自已，了解世界，了解上帝的人。而且這人，又是可以作為我們奮鬥中的嚮導的。都散脫說：『在我們面前，慢慢地發見了一個形體，……這是偉大解放者的形體，是反對法利賽主義的人的形體，是主

張宗教純樸主義者的形體。還有，在我們面前，又站立着耶穌的形體，他是犯罪者的朋友，是救罪之道的宣教師。』在這人格中間，都氏找到了基督教真實的來原。自然，基督教是有着其他原因的，不過最大的原因，却是耶穌的人格。都氏把基督教的原動力，比如彌賽亞的希望，希臘的哲學，羅馬國的社會情形，各種團體的組織等等，一個個地看過了，但是他却感覺得：這一切都是不夠的，因為牠們缺少了一種能力，這能力是可以使基督教成功一個圓滿和勝利的宗教的。

爲了這緣故，所以登在他最近的著作中，化了許多頁數，來討論到耶穌人格這個問題。他又說：耶穌是沒有受過釋加牟尼柏拉圖 裴羅 Pto. 以及其他先進者的應響的。他是猶太民族中間的一個，他是一個猶太人，他是不懂得外國文字的，他和法利賽宗教，是沒有過接觸的。雖然如此，但是他却吸收了猶太和希臘民族的精華。所以左登的結論是：這人格不是福音書著者所能虛構的，這人是不可思議的世界中最不可思議的一件事。

汾特的著作和他在一九〇四年於英國的演講，使他成功了一個極有聲譽的人。照他看來，耶穌乃是上帝的實現，雖然不是唯一的實現。各教會都是把他看作救主和中保的。汾特的結論是：『現在於德國地方，有許多神學家，都是在那裏把基督教領回到原始的形式和耶穌的訓誨中去了。累徹爾 Reiche 說：『耶穌是最偉大的……我們對於人子的榮耀，是用不着害怕的。我們所以知道我們自己是

上帝的子民者，是因爲他的緣故，是因爲那種在他裏面的高尚理想的緣故。上帝和人類中間的愛情，是從他純潔的心懷中，而實現出來的。」

從此，我們便可知各國人對於基督人格的觀念了，而且他們又都承認着，在上帝和耶穌中間，是有着一種深切的關係的。他們的關係是父子的關係。這是誰都承認的，就是那些最厲害的批評家，也是認可的。

當我們聽見以上一切話語的時候，我們的問題是：「主啊……我們還歸從誰呢？」但是批評學却告訴了我們：「主啊，你有永生之道，我們還歸從誰呢？」這是最慶幸的地方。（沈嗣莊）

背十字架

CROSS CROSS-BEARING

在本書中，另有一部，

解釋釘十字架在刑罰上的意義。本篇只討論在四福音使徒行傳及書信中的比喻用法；如果讀者，願意多知道關於教內外人民，如何以十字架當作邪術的表號，最好參考倫理宗教百科全書。至於保羅真正神祕思想的十字架概念，才是本篇所要討論的。

(1) 耶穌所說的「背十字架」的意義。福音書三次記載耶穌說背十字架爲作門徒的必需條件。第一次，是在太 10:38。這是在他加利利傳道的末期，也就是他逝世的前一年多的時候，差十二門徒作特殊的遊行演講時所說的。德國神學家邁爾 Meyer 講此節聖

經的時候，以爲馬太將此節聖經排的太早，據他想門徒必須踴躍過10:25的話以後，才能明白這類的話；但其實也無需這樣解釋，因爲既然在耶路撒冷當敘利亞王安泰奧卡斯伊皮法尼（紀元前 110——100 年）和馬喀比朝的以色列王亞力山大占泥阿斯（紀元前 100——70 年）並羅馬將軍費刺斯爲敘利亞方伯（紀元 6 年）的時候，有許多人都釘了十字架，所以猶太人對於釘十字架的意義，非常了解；除了亞力山大占泥阿斯以外，猶太籍官長，都不喜悅釘十字架的刑罰；這位亞力山大自爲兒童時，就露出殘忍性質，甚至他父親不許他在家居，而遣他到加利利去；希利尼史家波盧塔克（約生於紀元 100 年）告訴我們說：「每個被釘十字架的犯人，均自背十字架，按約 10:17 記耶穌被釘時，也是如此。在太 10:24，門徒聽那些話的時候，並未以此爲預言，然後能照字面應驗於耶穌釘十字架；但耶穌用背十字架的比喻，去表明犧牲自己的基本原則，卻另有特別的意義；他雖未明說他要被釘死，直到他死前不多的時候（太 20:19），但耶穌的確知道，他必須受十字架的苦。耶穌第二次提到背十字架，是在他責備彼得爲撒但的時候（可 8:33 太 10:24 路 9:23）第一次用這話，是教主指示他的門徒如何在各處講道；但此次他是用栩栩如生說話，給衆人講明何爲作基督徒的條件。他說這話，是暗示聽衆以一隊背十字架向前進行的人們，有耶穌在前頭走，別人在後隨行，這樣比喻的話，似乎是令人裹足不敢跟從他，因爲從前有許多跟從猶大和

西門的加利利人，被釘在十字架上。路加記耶穌論門徒背十字架的地方，照馬可馬太所記之外，又添上「天天」二字，但他所用之希利尼文的動詞，未曾指定背十字架的時候。既然在希利尼原文「跟從」二字，是現在式，我們很可推論背十字架是恆久的事。耶穌第三次用背十字架的字樣，只見於路加，是他在比利亞使拉撒路復活前不多時說的，此次背十字架的背字，改作扛字，雖說扛字是比喻的用法，但在新約中用扛字只此一次；因在新約約10⁷所說的扛十字架，乃是真扛木頭的十字架，在新約中也只此一次這樣用的。

(2) 教會創立以後，門徒漸漸習慣稱他們的主，為釘十字架的耶穌。那坐在空墳旁邊的天使，會對門徒說過：「你們尋找那釘十字架的拿撒勒人耶穌麼？」(太28⁵可16⁶)。彼得在他五旬節的演講中，告猶太人把耶穌釘了十字架(徒2²⁶)。其後他被傳到公會前，也是這樣告他們(徒4¹⁰)。在他處彼得得常稱基督是掛在木頭上的基督(徒5³⁰10³⁹彼前2²⁴)。在經文上的希利尼文，本不能用「木」字當作吊架，或木狗用(徒10²¹)。在希伯來話中，有一個名辭，名「黑特士」本是一棵樹的意思，但也有時作吊架解。創40¹⁹上的「樹」字，在七十譯文就譯作「木頭」。在徒13²⁹及加3¹³保羅也用木字表示吊架之意；但在新約，每逢人這樣用此字，均係從舊約引來的。在七十譯文中，何時用掛在木頭上的字樣，所表示的意思，不是釘十字架，乃是按外邦風俗，將死屍掛在木頭上，撒31¹⁰，這種風俗，是以色

列法律所禁止的；但保羅所用「釘十字架的基督」等字樣，乃是為反對那些引誘信徒改宗猶太教的敵人。在林前12²他更用加重的說法，就是他說他不知道別的，只知道基督和他釘十字架，這樣他將耶穌釘十字架活畫在人前了。在林前2⁸保羅用以下的话：「把榮耀的主釘了十字架，」為的是證明與他為敵的人，是何等瞎眼；但在林後13⁴，保羅又說他因軟弱被釘十字架，在啓11⁸稱主被釘的城，按靈意名所多馬，又名埃及，所指的那城，就是耶路撒冷。在以賽亞10¹⁰稱耶路撒冷的以色列官長說：「你們這所多馬的官長，」埃及及以色列為奴之家。

(3) 十字架為福音的簡要表象。信徒漸漸明白耶穌死的意義，從前他們以十字架當作毀滅他們一切希望的東(路24²¹)，現在十字架，卻變作上帝恩賜福音的表號。保羅在林前1²³說：「我們卻傳釘十字架的基督。」這就是他反對了猶太人，令人驚奇的默示，和希利尼人的思辯哲學。保羅不但在哥林多專傳釘十字架的基督，就是在雅典也是這樣傳的(徒17²¹)，因為這是立定的主意(林前2²)。因為保羅不是傳耶穌為人的模範，乃是傳被釘十字架作救主的耶穌，為哥林多信徒，釘十字架的，不是保羅，乃是耶穌。就是因他釘十字架，耶穌為我們獻己身為祭，替我們贖罪。我們是被咒詛的(加3¹³)，基督却為我們受了咒詛，而贖我們脫了律法的咒詛(加3¹³)，他既成了被咒詛的，便在那我們和那逼近人類的上帝之律法中，作了

綫銜。在西¹²⁰，我們又有這樣的十字架講義。按本節的意思，是因上帝喜悅藉着基督在十字架上所流的血，成了和平，便叫萬有與上帝和好。保羅在此用血字，大概是因他注重耶穌，其實是，以反對幻影派所說耶穌只有人之外貌的道理。在西²¹¹保羅用很活潑的比方，形容律法與耶穌同釘在十字架上，所以此後就挪去人非守法律就不能得救的條例（羅⁷⁴）。在那²¹⁰，保羅形容十字架為雙方和好的基礎。一方面是人與上帝和好，一方面是人類彼此和好。既然在十字架上激了冤仇，所以一切猶太人，外邦人，全被一位聖靈所感，得進到父前，中間隔斷的牆垣，已被拆毀了。他們在基督裏結成一體，就是一切蒙召之人的教會，教會的頭，就是基督，他藉着自己造成一個新人。所以保羅給世人所傳的福音，就是十字架的道理。基督差他去傳這樣真理（林前¹¹⁷），因此他傳道的方法，就是持定不可少的事實，並非傳微妙的學說（林前¹¹⁷²⁵），免得基督的十字架落了空。

(4) 十字架的羞辱：當耶穌在十字架上，如普通犯人受一樣痛苦的時候，他也真正受了羞辱。據猶太人看，任何人的屍體，懸在吊架上，就是被咒詛的，並且保羅在加³¹³，也承認耶穌所受的，就是那樣的羞辱。耶穌自己不但預知必死，並如何的死，更完全明白釘十字架的羞辱。西塞祿 Cicero 在他所作的一本書中，說人死在十字架上，是最殘酷，令人目不忍視的一種死，但照耶穌的眼光，這樣死，也有他榮耀的方面，正如賽跑的人，因為看見了跑後所要得的快樂，所以

輕視了十字架的羞辱（來¹²²）。在本節內正如在腓²⁸，按希利尼原文，沒有與「十字架」相連的「指件事」，意思是使人注意他死的方法。就是在腓²⁸，保羅用十字架的字樣，就是表明耶穌受辱到了極端，耶穌成了一個順從者，以至於死，而且死在十字架上，假若我們把耶穌受辱的事情，比作他從高天上帝的寶座降到世間的一個梯子，則其死在十字架上，就是梯子最下的一級。連他的門徒，也拿十字架當作絆腳石，直到他們信他果真復活以後，但對於不信的猶太人，十字架仍是過不去的障礙，就是耶穌自己在約¹²¹³說他將要怎樣死的時候，人還問他「你怎說人子必須被舉起來呢？」按保羅傳道的經驗，對於那些要求神蹟的猶太人，被釘十字架的基督，總是絆腳石（林前¹²³）。當希伯來書的作者看出來猶太教與基督教不能並行的時候，就勸信徒出到猶太教的營外，正如耶穌在城門外受了死，且忍受了他所受的凌辱。跟從耶穌的人，不必以十字架的凌辱為羞愧。傾向猶太教的基督徒，的確不願因基督的十字架受逼迫，但保羅自己，卻不願意躲避那十字架討厭的地方（加⁵¹¹）。據保羅說，那些人中不喜歡十字架的程度到了敵視基督十字架的地步。這等人一面不願受逼迫，一面不肯克己。但好哲學的希利尼人，也輕視這樣事，並且以傳十字架為最愚拙的事（林前¹⁸）。其實十字架據保羅講，乃是顯明上帝所隱藏的奧秘的智慧（林前²⁷）。作基督徒的，和耶穌一同受十字架羞辱的時候，不必加重基督的苦，把上帝的兒子重

釘十字架(來⁶)。

(5) 十字架勝過肉身和世俗。保羅在加²說：「我已與基督同釘十字架。」按奧祕的意思，也是按真正的意思，每個信徒都是與基督同釘十字架了；他的心志，實在是釘在十字架上。這樣按着靈意，把舊人釘在十字架上，是一切真實信徒的經驗(加⁵；羅⁶)，因為他們是向罪死了，已經進入在基督內的新生命，受洗就是這事的表號。簡便的說來，耶穌的十字架，是將世俗在保羅肉身上所掌之權拆毀了。還有一個雙方釘十字架的意義，就如保羅在加⁶所說的：「就我而論，世界已釘在十字架上，就世界而論，我已經釘在十字架上。」對世界說，保羅是一個死人，對保羅說，這樣世界也是死的。所以保羅不以十字架為恥，不像那些傾向猶太教的人，願意強迫外邦人當作儀文律法的奴才(加⁶)。除了基督的十字架，保羅沒有可誇口的(加⁶)。這等高上的奧祕，在保羅心中，永沒退化到變成邪術，或拜十字架的迷信的地步。十字架的真正哲學，是在乎從屬靈的方面，講解人與罪競爭，而且得勝；就是上帝獨生子，在十字架上受辱，而死人才能這樣在罪上得勝。耶穌的死，一方面說是表顯天父愛罪人之最完全的方法。從另一面看，是一個挽回祭，使悔罪的人能進到天父那裏去。或者按耶穌自己在太²⁰，或彼得在彼前¹，保羅在羅³，希伯來書的作者們在來⁹，約翰在約翰一書¹的解釋，十字架上的血，總是當作救贖的根。末後，我們可略提美國神學家厄

味勒特(D. Wood)，在他所作保羅福音書中的意見。按該書的意見，耶穌在十字架上死，沒有受刑罰的意義在內，耶穌不過是受了禮節上的污穢，承認基督為主者，也和他一樣受此污穢，與他一樣受咒詛(加³)，因此，律法在他們身上失了權勢。但此等學說，是過於看重片面的真理，而忽略了基督死在十字架上的更深的意義，但蘇格蘭神學教授布魯司(Bruce)，在他所作聖保羅如何揣摩基督道一書中，完全把這等學說駁倒了。(W. Mackay)

民衆

CROWD

那些迅速聚集於耶穌跟前的民衆，可見於福音許多段落中。手枯者之醫治，似為民衆首次向之集合，至其動機，自為好奇心無疑。「其名聲傳遍全敘利亞。」民衆由加利利耶路撒冷猶太以士買並由推羅西頓四境，羣集而至，全地震動(太⁴；可³；路⁶；路¹⁷)。當耶穌接着施洗約翰鹽耗以後，退休於曠野之時，起而從之者為數五千人(太¹⁴；可⁶；路⁹)。現在所發生的問題，即是在當日或有特殊情景之便於這樣民衆，在最短通知之中能羣集而至耳。

(一) 彌賽亞之期望，是許多這樣羣集之動機。在希律之失政，復使全國歸依上帝之思想生，而彌賽亞之盼望乃復重新活動之現象。施洗約翰之令人注意的，是原於人信他為彌賽亞，這種信仰，他費了不少的力量去予以毀損。四境民衆之羣從約翰於其職務發軔之秋，但日後這種運動竟遠達北地和易受刺激的加利利。約瑟甫云：「約

翰之遇害也，是因希律懼其利用民衆而引起革命之所致，蓋是時民衆已達到唯其命是聽之程度耳。」就是因有這樣運動之發生於撒瑪利亞人中而彼拉多之任以撤其所用以平定運動之屠殺竟成密告之於羅馬之主要點。由這些事變，明顯的，是人民皆懷有彌賽亞的盼望；故凡乘時而起者，只要有一種鮮明使命，則猶太人不僅願棄往而聽之而已。

(一) 巴力斯坦之完美路政，給予這樣民衆集合之便利。羅馬人之築路，半因便商，半因便於平亂軍隊之運輸。沿着這些完美的道路，民衆一知如彌賽亞其人出現之暗示，不難立集而奔就之也。

(二) 地方面積之小，也須牢記。巴力斯坦之在靈性表現上如此偉大，每易令人忘其地域狹小。然而人由死海之濱可觀黑門山之燦爛白雪，同時由拿撒勒上面的山上，一方面，可見地中海之帆船，另一方面，可見基列之起伏峯巒。此地之面積雖小，然居民則異常稠密云。參看羣衆論。

荆棘之冠

CROWN OF THORNS

這冠是在彼拉多已完鞭答甚

督之後而爲士兵所編成，戴於基督的頭上，以譏諷其自稱爲王的事。太 27 29 可 15 17 約 19 2。那是一種倉猝編自荆棘枝條之花冠，而這種荆棘，是爲今所不易辨認的。士兵之用意，與其說是虐待基督，毋甯說是輕蔑猶太人的。

在聖保羅之著作，有一種冠冕之見許於忠實基督徒，並在新約之許多部分，有說到基督本身之如冠者然。那爲教會異日在荆棘冠冕裏所看出象徵的意義，是所暗示於來。2。『尊貴榮耀爲冠冕』的話中，當一種祭牲之正被牽到死地時，常戴上一種花冠，所以耶穌所戴着的冠，在上帝和其門徒看來，即在遭遇奇恥大辱之中，也是一種榮耀之冠。在基督之死，其教會乃見人類冠有生命之冠，因罪和死之律以是取消，而天國向着一切相信者開啓之故也。那爲惡世界所用以刺救主額的荆棘，是爲人類罪惡之象徵。但是這些荆棘所刺的傷痕，反成爲人世之救恩。自人類罪孽的殘酷中，有新生命臨到一種被定罪的世界。上帝這樣把人之憤怒變爲讚揚他的舉動。然則所謂爲嘲笑之意義，是爲一種榮耀之預示耳。參看荆棘論。

釘十字架

CRUCIFIXION

釘十字架，原係亞洲西方的酷刑，波斯腓尼基

迦太基 (Carthage)，和埃及人常用的刑法。希臘人從波斯學了這法子，羅馬人即由他的敵人迦太基得到這種風俗。羅馬人單用此刑施於奴隸和窮兇極惡的罪犯，不得釘羅馬國民在十字架上，因爲這是最可惡極兇殘的刑罰。

十字架有兩種：一種是簡單的，一根直木，上端削尖，穿進罪犯的身子，由口透出。但有時候，是把犯人的雙手，縛在這根木頭的上端，把兩腳釘在下邊再一種，是兩根木合成的，有「×」丁」三樣樣造

傳說：安得烈釘在「X」字架上。創⁴⁸13¹³上說到雅各給約瑟的兩個兒子祝福的時候，把兩手左右交叉，成了十字架，教父們就以爲這是耶穌釘在十字架的預言。「丁」十這兩樣架子，在直木的下段，有一個木欄，攔在犯人跨下，是給犯人坐的。耶穌大概是釘在十字架的架上。奧古斯丁說弗³13上所記的「長闊高深」，都有暗指這種十字架的意思。「是長」，「是闊」，「十」的上端出頭一段是高，「十」的下端入土的一段是深。我們看太²⁷27所記在他頭上安一個牌子，也可指明是十字形的架子了。

被釘在十字架的人，未釘以前，必要受各樣的凌辱苦待，又要肩負那根橫木到刑場。兵丁拿着革鞭，驅趕死犯，遊行最熱鬧的街衢，給衆人觀看，叫人知道律法的可怕。遊街的時候，有一個人手裏拿了一個牌子先走，牌上寫犯人的姓名和其罪狀。主耶穌也是自己背着橫木，從審判廳走到城門，到那裏，他的力氣都盡了，不能再走，兵丁就把他所背的，勉強古利奈人西門代背（太²⁷27）。耶穌雖然不背了，但是他已經不能再走（可¹⁵22）。到了刑場，羅馬的百夫長就派了四個兵丁辦理釘人的差事。照他們平常的規矩，先把犯人的衣服脫去，那些衣服就歸兵丁的。那根橫木先擱在地上，耶穌就倒在木頭上，成十字形，兩手伸開縛在這木的兩端；然後把這橫木和人一同拿高起來，繫在那已豎立地上的直木。通常是用鐵釘釘在手心，兩腳各釘一釘，或兩腳相疊把一個長釘釘透；有時不用釘釘，是用繩扎縛。這種刑罰在

起頭雖不很苦痛，但是絕命時間來得很遲緩，罪犯在架上，因爲口渴，力竭，或禽獸嗷嗷幾死，所以是一種很可惡的刑罰。有兩個憑據，可以給我們知道，人釘在十字架上不是挂得很高：（一）在太²⁷43所記，內中有一個兵丁用一桿短葦子，可以遞到耶穌的口；（二）從史冊所載，野獸會抓出死人的臟腑。照約翰福音所記，耶穌的手，實在是用釘釘過，腳大概是用繩繫之而已（約²⁰25²⁷）。但按路²⁴30所記，他的腳想也是被釘所釘，這大概是引詩^篇29¹⁶的緣故。

猶太人有一種人道主義的風俗，是根據箴^言31⁶的教訓；用迷昏性的酒，給被釘的人先喝，以減少他的痛苦。耶路撒冷有些慈善的婦女常預備這樣的酒。耶穌的手心未釘在橫木之前，就有人要把酒給他喝；那時耶穌雖口渴得很，但是一管酒味就不肯喝。耶穌何故不肯喝酒？喀勒分說：「那樣的痛苦，他必需完全領受，纔可以做我們的救主。」但實在不是這個意思，也不是說耶穌在昏迷的時候去世是不應該的。實在的意思，是因爲他有機會可以作工，他就要作到末了。可幸耶穌沒有喝那樣的酒，否則那悔改的賊，就無得救的機會了。

釘在十字架上的人，常出聲哀號，咒罵，唾沫在兵丁和觀衆的身上，但是耶穌只有寂靜，溫柔，忍耐這大的痛苦。兵丁把鐵釘釘進手心的時候，他所出的聲音，不是爲自己求憐憫；當他苦痛的時候，反爲別人着急，求天父赦免他們的罪，因爲他們不知道。那時兩個同釘的賊，一個看見耶穌的溫柔忍耐，就認他爲救主，求他說：「主啊！你得國的

時候，要記念我」但是耶穌所應許的，比這個賊所求的更大。耶穌也是爲了他的母親着想，把她交給所親愛的門徒來看顧。耶穌被挂在十字架上的時候，圍看的人民，都譏誚他，猶太教的領袖想他已失敗，就凌辱他一頓；監視的兵丁，更是一樣的譏笑，把醋送給他喝，以作凌辱的表示（路^{23:33}）。照羅馬的軍律，兵丁在公事時間，口喝只許吃醋，不得喝酒。

釘十字架不是即刻可以畢命，乃凌遲處死的酷刑。設非羅馬兵丁用槍或錘打死，就要挂好幾天，因饑渴力竭血盡發燒而死。惟照猶太人的律法，不準挂尸過夜（申^{21:22,23}），這次更是要遵守此條命令，因爲這一天，不但是安息日的前一天，並是逾越大節期的前一天（約^{19:31}）。因此，這些民衆的領袖，就去向彼拉多要求派兵把耶穌和兩個賊一同打死，解下收埋。按他們的律法，安息日是從現在的禮拜五下午六點鐘算起。彼拉多答應了他們的請求，派兵去做那可惡的工作。兵丁先打死那兩個賊，到了耶穌那裏，看見他已經死了，就不用錘打斷他的骨頭；不過有一個兵丁拿手裏的槍，刺他的肋旁，是怕他還沒有絕命。參血和水論

釘十字架最大的表現，就是羞辱（加^{3:13}來^{12:2}）。猶太人所說，那十字架是討厭的地方，即此故也（加^{5:11}又參林前^{1:23}）。按他們的信仰，彌賽亞是一位榮耀得勝的王，所以耶穌不但受死，並且是釘在十字架上，他們當然不信他作彌賽亞了。然而著新約書的人，反把

十字架的羞辱是合乎他作彌賽亞的條件，因爲有了這樣，耶穌是應驗被列在罪犯之中，和最惡的人同類，且參預人類極慘酷的痛苦。依照聖約翰的意思，猶太作了羅馬的殖民地，是上帝特別的旨意。猶太國若是獨立，耶穌就不被釘在十字架上，因爲他們以他有褻瀆上帝，必定把石頭打死；既隸屬羅馬，自然不得即刻執行死刑（約^{18:31,32}）。要受羅馬官吏的審問，照着羅馬的國法判決。

中世紀歐洲圖畫師，很愛畫耶穌受慘辱的情形，和他流血的悲劇；但是著新約書的人，就不願意詳細描寫十字架上的慘痛。據他們的意思，這不是惡人得勝，乃是上帝的旨意得成（徒^{2:23}）。正當那個時候，門徒們實在已經完全絕望，總是後來聖靈的光照耀他們的心，不但看了基督所受的痛苦，並且看見他的光榮（彼前^{1:11}）。寫希伯來書的人，說：「因爲受死的苦，就得了尊貴榮耀爲冠冕」（來^{2:9}）。

小茴香

CUMMIN

L. Gordon Phillips

小茴香，乃年生草本繖形花之子。其莖細長，枝節橫生，而高度不過一尺。子爲卵圓形，香氣濃厚，味如葛縷子，但刺激性較強。小茴香爲猶太人用作一種調味品，並也用作調餅，以加其味。其性能驅風，亦附有別種醫治功能，不僅用以治疝痛，並且能止流血過多，與和緩腫脹。原產於上埃及和地中海沿岸，但自古時亦栽種於西亞、印度以及中國。

小茴香兩載於聖經（賽 28 25 27 太 23 23）。在後段中，為耶穌斥責法利賽人時所提及，因他們將薄荷，茴香，芹菜，獻上十分之一，而忘了法律上更重要的事。

杯

CUP

(一)字意的解法：在四福音書中有幾次提到，是當作尋常所用的器皿（可 7 3 4 太 10 42 1

可 9 41 太 23 25 26 1 路 11 33）按可 7 3 4 的意思，乃為作者插入的註句，為要幫助外邦人明白猶太人的風俗。猶太人遵守法律所洗的器皿中，杯為其中的一種，這樣洗並不是為潔淨，乃是將猶太人與外邦人分開，使他們不與外人接觸。在猶太遺傳經（他某得經）中有一短篇，名叫「基合篇」，其中提到七樣物件必須有這樣洗的禮節，內中有瓦器，骨器，金器，與木器。猶太人隨從古遺傳，是本着利未記十一章與民數記二十一章，那很嚴緊實行洗杯盤的必須規矩。若有器皿與平民有何接觸，必須先洗，然後才能再用（太 23 25 26）。耶穌所說的話，不過用家常的比方，表示假冒為善的事情。

(二)比譬的解法：耶穌有兩次用希伯來人所常用的比方，就是拿杯表示人的憂傷和痛苦（1 可 10 36 39，耶穌頂撞雅各約翰，乃是禁戒他們有貪高的心，所以說：「我所喝的杯，你們能喝麼？」（2）耶穌受苦痛時，曾兩次用過此比方。第一次（可 14 35），主在苦楚中喊叫說：「阿爸，父阿，在你凡事都能，求你將這杯撤去。第二次（約 18 11），兵隊捉拿耶穌的時候，彼得着急，想要保護他，耶穌就安安靜靜的責

備他說：「我父所給我的那杯，我豈可不喝呢？」這兩次所說的杯，都是表示他獨自所受的苦楚，比平常死亡所受的苦楚更深。最可注意的事，每在四福音中用杯為比方的時候，都是指着艱難和苦痛說的。在舊約用杯為比方的時候，所表示的意思更廣，有時表示歡樂，福氣，安慰（詩 16 5 23 5 116 13 耶 17 7），而在別處，這杯也表示戰慄，悽慘，和上帝的震怒（賽 17 5 耶 25 15 結 23 32 亞 12 2）。猶太國啾啾所作的書中，也有這樣的比方。杯是比方患難和苦痛，他們也有時用相仿的一句話：「嘗死味」意思就是以死為人類必須喝的一苦杯。福音書中耶穌也說過這樣的話（可 9 1 太 16 18）。猶太人也說過這樣的話（約 8 52），又在來 2 9 也用過這一句話。

(三)設立聖餐時所用杯字的意義：有種種理論，叫人信耶穌設立聖餐時所拿的杯，就是後世的猶太人守逾越節時所喝的四杯酒中之二。但是還有可問的事，就是耶穌在樓上吃晚飯，是否為平常的逾越節。這是有學問的人多所辯論的事。第四福音中所記的事，大半是設立聖餐事實的景况，也有人說是特意這樣記，為的是要改正符類福音所記的含混不清。按第四福音所說，耶穌和門徒吃晚飯，不算正式吃逾越節，是在節的前一日吃的，或者能說是提前的逾越節。保羅在林前 10 16 提到赴聖餐時所用的杯，叫人想這必是猶太人第三次所用的杯，名為祝福的杯。猶太遺傳經（他某得經）的短篇中，常提到這祝福的杯。假若我們能完全信路加書所記聖餐的次序是對，

我們許能把猶太人在守節所喝的四杯酒探認出三杯來：(1)路22
17上飯後所拿的杯；(2)符類福音所提祝福的杯；(3)猶太人守節
所喝的第四杯，那時唱編自詩篇116之詩歌，即表示逾越節禮成之
意。有些查古文的人說，路加二十二章原文，不一定能有第二十節。另
外也有別的原因，叫我們不能說准設聖餐所用的杯與逾越節有什
麼關係。在逾越節之外，猶太國還有別的節期，聖潔時喝一杯酒，也是
重要的部分。假若聖餐是在平常的飯後設立的，按猶太人的風俗，必
須祝福所吃的餅所喝的杯，所以後來在教會中，基督徒也能拿聖餐
所喝的杯當作祝福的杯，意思說是特別聖潔的一杯酒。

(四)聖餐典禮中的杯：(1)自設立聖餐以來，教會中常隨着
馬太馬可保羅書信中的次序，先吃餅，後喝酒。惟獨路加22¹⁷的次
序不同，乃是先喝酒，後吃餅，許是在某處教會有按那樣次序赴聖餐
者。在路加之外，有一種古文：『十二使徒訓悔』也有與路加相同的
次序，但教會普通的次序，一定是先吃餅，後喝酒。

(2)原來聖餐所用之杯，與常用之杯並沒什麼分別，不過所用
製杯的材料不是一樣罷了。與推特連同時的羅馬監督則菲軟那斯
(Zephyrinus) 赴聖餐是用玻璃碟子。有教父耶柔米在主後398
年前後，他提到赴聖餐用柳條編的筐和一個玻璃杯，也有時用似木
頭或牛角做的杯。因為在第八九世紀中，有某處省會禁止用木頭或
牛角並鉛做的杯，也有時杯是錫做的，哀耳蘭的修道士常用紅銅做

的杯，哀耳蘭聖加爾(G. Gal)以紅銅比銀子還合式。雖然如此，但
有一個自然的趨向，必是由早先起的，就是行聖潔禮時，定須用非常
的器皿。在古教會中，基督徒如果能辦到，就用金銀和別的寶貴的材
料做赴聖餐的杯，另外也願意用形狀好看裝飾美麗的杯。推特連的
守節論上提到一個杯，上有好牧羊人的裝飾。為時年久，在教會中就
有不少很大價值的杯，也有很美妙的工作在其上，正如猶太人中在
逾越節或其他節中所用的極美極貴的杯。後來教會中赴聖餐的辦
法，一代比一代複雜，所用的杯就有多樣的分別，此處也無須提及。不
過在今時代有些人，為衛生的緣故，喜歡用單人用的小杯，雖然今世
常用，也許古時初立教會時用過，林前11¹⁷上許有赴聖餐時用單
小杯之意。由衛生方面反對用一個杯在中時代常鬧黑死病，用一個
杯免不了有些不合式。第十四世紀有與病人專用的聖餐杯，名叫瘧
疫杯。

(3)遮司聽馬忒的申辯書中一章六十七節有幾句人所共知
的話，在杯中有酒與水調合的風俗，這是隨猶太教的前轍。來夫他講
論太²⁶的時候也是這樣說。因此在守節典章中，不說往杯裏倒酒，
乃說往杯中調和酒。猶太名師邁夢尼第(紀元1130—1200)以
酒中調水為常規。假若主遞給門徒的杯，是守逾越節，又為按禮節所
喝的杯之一個，我們敢說是水與酒調和的。若不是逾越節中所喝的
一杯，使徒赴聖餐時多半要隨從猶太人調和的風俗，他某得內祝福

篇中五十章二節說，往酒裏添水爲保守身體健康，也免得有人喝醉，年久人不知道調和水，只隨從猶太人的風俗，所以想出一些另外的意思來。有人說水與酒，是表示基督與門徒合一的意思。也有人說，所添的水，是代表摩西由磐石所擊打流出來的水（出¹⁸）。又有人說，水和酒是記念主釘十字架時，由肋旁所流出來的血和水。末了也有人說，往杯裏添水是一種奧秘，因此，往杯裏只添一點水，不過一匙就夠了。

(4) 由初立教會時基督徒赴聖餐常以酒爲必需嗎？按德國神學家哈那克說，由設立教會到第三世紀，酒不算爲需要。他也探索出古教會中赴聖餐時，有些地方用麵包和白水，這樣，聖餐禮的性質，必須用酒的說法，那是不容易證明的，惟獨各世代基督徒的習慣與感情的關係贊成用酒。在今世有些人因種種原因，不願赴聖餐時喝酒，願用別的物代替酒。這類人許是願意拿猶太人在某處守節所認可的爲前例。比如說，住在北方的人民，不容易每天得酒喝，有些可代替酒的東西，如糖水，菓汁，麥汁，米水酒等物。按猶太人規則所許爲代酒之品物，卽爲本地酒。

(5) 在西羅馬教會中多年改了用酒的辦法，赴聖餐時不讓平信徒喝酒，到如今天主教中，只有神甫能喝。這規則在此不過略提。天主教當局者承認古教會中一切赴聖餐都喝酒，比如教皇內閣中一位大臣，名叫波那（Bona 紀元1009—1074），他說古時神甫與男

女教友都喝酒，決無疑惑，不把酒杯遞給平信徒的風俗，到第十二世紀歷史中方提及，原因就是怕人喝的時候把主的血酒在地上。沒有禁止以先，有兩個過渡的辦法：第一，教友喝時，用鴨毛管或別類細管將酒由杯中吸出來；第二，將釀在酒中的餅遞給門徒吃。西羅馬教會不認可第二種辦法。但如今東羅馬教會仍這樣辦。神甫將釀酒的餅用匙遞到教友的口中。後來在德國君士坦丁城（Constantine）一四一五年開總會時，規定赴聖餐時，平信徒只可吃餅，原因就是免得有某樣危險，不方便或不體面的事。這最重要的變更，有許多人批評反對君士坦丁總會所審定的，但這不是立刻實行，也不是處處實行。總會散後，連在羅馬城中，有時赴聖餐，還是將杯遞給大眾。在波希米亞與君士坦丁總會，同時被胡司約翰所感動的改良派，他們與新規矩抗拒；在羅馬教內面波希米亞國也有與改良派同意者，名爲兩全派（Utraquists）。接續這二百年的工夫，反對總會的辦法，赴聖餐時仍按古教會的辦法，用酒和餅。這一派的徽章，是一大杯和一把軍刀。由此可見反對的如何激烈。禁止教友喝酒的根本原因，就是羅馬教所主張餅酒變爲主身主血的教義，和與別的相連的道理，另外也有神甫與信徒立於不同等的意思。餅酒變爲主身主血的意思推進時，這樣赴聖餐的風俗也隨着推進，所以改良派教會的領袖，自然爲信徒要求喝酒杯的權利。那值得記念的一種事，就是在德林特（Trent）宗教會議中（紀元1545—1563），也有羅馬教內人鼓吹此事，和其

他改良的事。會衆首領不願通融互讓，所以堅持各派的規則。我們若回顧關係赴聖餐雜亂無章叫人難受的辯教，再回顧主被賣的那一夜與門徒同吃簡單的晚飯時，則後來所發展的歷史實在令人詫異不置。
(W. Miskolcay)

醫術

CURES

在基督時代猶太醫道的習俗和治法，從新約可以略知一些（路 8:43）。食物和酒油，在醫治上的價值（路 8:55 10:34），那是間接的說法。探望病人，是基督教的一種善德，耶穌所極端贊許的（太 25:36 43）。膏油，溫泉，和伯賽大的池水，均認為有治療疾病的可能。總之，猶太可說沒有一定的醫術也。在衛生的條例，舊制應有盡有。醫術為祭司界的專有權，也略略明瞭產科，和剖割術，但剖割最不多用，因為國人視血為生命中的寶物，極不願輕易流血也。在他某得經上言沒藥，蘆薈，乳香，肉桂，桂皮，樟腦，均有治病的能力，還有飲食衛生的條例，至為詳細，而念咒，符籙，也視為防病的方法。

但是主耶穌醫治，概不應有這一切，絕對不說病由惡鬼而來。主唯一的治病方法，是靠賴他的話語，有時用手撫摸，只有一次用唾涎和泥，使瞎子看見，從此可見主的醫治法，乃是另有一種作為的。

醫術分兩道，一是物質的，一是心理的。物質概指用的藥物言之，是由改變調理人的骨肉經絡而得醫治。心理是指由助益人的精神而得醫治。其實此身心二者最相關切，協和貫通，診治精神，或比

較診治身體為更難也。

耶穌治病的作為，由心理而施精神感力者，比較為多，可分別言之如下：

(一) 主耶穌多靠賴上帝的能力。由福音的記述，多看出的依賴心（約 5:19 30 8:28 10:25 32 37 38 14:10），很自然的流露於他的作為。最顯明的是他的懇切祈禱（可 9:29），幾乎非禱告不可，就是在凡事上希望上帝有深厚的恩賜降臨到人的中間，在人則道德愈高的，受得上帝天父的感動也愈大。

(二) 主行其醫治，是表明他體諒受苦人類的深心。世人的苦難，每每感起主的憐憫，所以隨地施其醫治（太 15:32 20:34 可 8:路 7:33）。對於受苦的，表正當的同情，在人事中有非常的大力，自然也有神的能力在於其中。試看吾人細小的同情，尚能慰及病人，使其精神爽快，早得痊愈，這是人所共知的。人的道誼越高，他的同情越有威力。那樣，耶穌的威力，必然很大，因為他沒有罪的弱點，因此在神人二者都有威力。甚至在於不知不覺之中，也能發出治病的能力，譬如患血漏的婦人，摸得主的衣裳縵子，即得痊愈，是一個明證。

(三) 耶穌看病與苦，不在天然正常秩序之內。福音內隨在可以看出主有此意向，特別是對患十八年腰彎的婦人，說「這女人本是亞伯拉罕的後人，被撒但捆綁了這十八年，不當在安息日解開他的綁麼？」（路 13:11 17），可見釋放患病的人，實在符合天然之理。

(四) 主對醫好的病，有時明然看出病是由罪而來。他絕不承認約伯友朋所言病是罪的刑罰，或如門徒的話，瞎是罪的標記（約 9:3）。但是由可 2:5-10 約 5:14 似乎指示病與罪有相聯的根據，因為罪是違犯人的身心靈三者，也是違逆上帝旨意，而且為摧殘人類精神之根源。

(五) 求醫的人須得自己有信心。按經上「信心」的說法，與唯諾諾，要分別清楚。耶穌所要求於人的信，是人的最高行為，而為人的大體，能勝過一切，而且主很贊成信能使人與上帝聯絡，信則具有醫治的能力（見太 9:29 可 10:52 路 17:19 18:42 約 5:6）。但在福音內也有幾件行作，不明然的看得有信心（見太 9:18 12:9 13 路 13:11 14:1-6 22:50 51），雖不記說其人有信，然可以說信心猶在，因為其宗旨為記載其他要事，故未把信列入其中。有人說附鬼即不能有信，但未必確對，而主的宗旨，要明白人的性格。

(六) 耶穌很用心激發人的信心。耶穌以為非有信心不能成事，所以先激起那人有信心而後才施以醫治，如對伯賽大的瞎子（可 8:22 26），耳聾舌結的人（可 7:31 37），生來的瞎眼，和無力的病人（約 9:1-7 6:6），治法各有不同，然而惟一宗旨，是要把病從人的身上移開，而復還他天然的形狀。耶穌為這事很費精神，所以福音記著說，主上山祈禱，得精神的補助（太 14:23 可 6:46 路 9:12）。

(七) 主醫好不在眼前的病：有迦南之女子希利尼人的女兒

（太 15:21 28 可 7:24 10）大臣的兒子（約 4:46 53），百夫長的僕人（太 8:5 13 路 7:1-10）。有人想，這種醫法，難以索解，不近乎自然，但耶穌說，全是依賴上帝能力，由信而得的恩典。

(八) 就以上的三件和一個癩痢孩子（太 17:14 21），主醫治他們，各是先求他父母的同情協助，因為同情就能發生一種感力，况且人的同情和天父的能力，也能趨於一致。

(九) 耶穌行其醫治，有秩序存乎其中，如治大臣的兒子，先求退熱而後養病（約 4:46 53），治睚魯的女兒，使她病退之後，叫他們給以飲食。從此可以看出主有一秩序方法，病可以用自然方法治好者，不用其他非常的能力。

(十) 治病能力，白白的佈施於眾人之中（太 8:16 17 14:31 35 15:30 31 可 1:31 34）。似此等醫治方法，在大眾施行，其或藉眾人彼此互相感助的熱情，即受得一種醫好的能力。在教會歷史中古聖徒也有有這等醫病能力的，如聖法蘭西斯，聖德利撒是如此的。

(十一) 耶穌用的醫病方法，有些彷彿近今科學的醫術：「信能感觸人的心理，以望好的心，遂愈了身體的病，中國醫說『醫病醫心』，意亦相仿。現今有一醫學博士，謂『醫病的資料，大半可藉心理作用，能治好人身體的疾病。』不但如此，如移地調養，改換天氣，以及遊歷休息，和宗教感化等，均於病人發生效力。此外，於醫者的人格和名譽，明然於病人心理上精神上發生感力，有治愈的可能。似此，乃主耶

鮮當日習用之方法，然即就科學醫法言之，今日尚在萌芽時期，其大效果正未有限量也。(E. Morgan, 周雲路)

詛咒

Curse

兩個極不相同的字，在聖經均譯作「詛咒」一語。茲就福音所載，而探討其意義

吧。

(一) 一個被詛咒者或注定遭滅之物：(甲) 在其較高尙的應用，此語表示一種物——整個或一部，永遠或暫時，自願或因神命——專為供給聖潔之用途。此語之在現代意思，並無詛咒之意，而與盟誓之性質，甚相近也。這種意義之擴大，可見於路 21⁶。(乙) 在其較卑污的應用，則指着一種極端懲罰之絕滅詛咒。這在舊約常見的，但在福音難尋顯然的例子，有之，則將猶太法律之死刑處分，歸於這標題之下(約 8⁵)，尤其是所未達的處罰(約 8⁵⁹ 10³¹ 31³⁵)，與最後以僭妄罪名而加害於基督本身者(可 14⁶¹ 約 10⁷)。與此類詛咒相關聯而宜留意的，是為基督所用以語迦南婦人之厲害語句，意即為可「詛咒」種族之苗裔也(太 15²⁶)。也可說在自咒特式中之聖酒，似已採用了原來自上述詛咒之語言；參看太 20⁷⁴ 可 14⁷¹ 羅 9³。自然暗示為一種口說的實例；在其他各點方面，是屬於一種完全對照。(丙) 絕滅之詛咒，在某種情形之下，代以革除教會之補救懲戒；就是說，一種暫時「不許加於禮拜」之意，就猶太的慣例而論見於約 9²² 12⁴² 16²，就基督社會而論，見於太 18¹⁷。

(二) 詛咒

(甲) 這是例用的語例，大概指詛咒為祝福之自然的對照語；這沒有聖潔的關係，其性質之如何，由屬神性而至邪惡的，是決定於文氣。(乙) 在新約詛咒之消失，極猛烈地顯示新舊約間精神之差異；因在舊約，其出現有時不勝屈指也。參路 9⁶⁵ 是為一真評論。這樣的例子之在舊約中，是裁判的口吻，非不負責而懷惡意的。至表現基督所發詛咒的希有事例(對於無花果樹(參看無花果論)太 21¹⁹ 22^{可 11¹³ 14})，大概是當為其所給予人們警告逼近裁判之符號耳(太 21⁴¹ 43²³ 37²⁴ 21²⁸ 22²³)及其他)為提醒人類起見，切忌只知張大上帝之德，而疏忽其嚴厲。基督將向末日在其左邊的那些人說：「你們這被詛咒的人」(太 25⁴¹)。(丙) 基督變為一種「詛咒」(加 3¹³)。這乃屬於書信，為要揭示這真理之意義，但事實是隱於猶太人所用的方法，於釘十字架之後，以期迴避其結果(約 10³¹ 比較申 21²² 23)。在羅馬人看來，釘十字架之羞辱，在猶太人看來，其可被詛咒的性質，竟形成了這樣一死之特殊刺戟。是以在「從猶太人而來」的救恩之事裏(約 4²²)，這詛咒之在死的贖罪功能上是為必要的。一着。

古利奈

CYRENE

古利奈是希臘人在非洲北岸的一個殖民地，就是在近代的黎波里省東邊一部分。這座城建於主前六三二年，是隣近五座城裏的盟首。在埃及王多利買第一的權下，成了埃及的屬地；在主前九六年埃

及王多利亞亞匹溫遺囑歸給羅馬國；以後不久，或在主前二七年與革哩底合爲一省，歸一個方伯管理。因其地土肥沃，商務繁盛著名，然而自從亞力山大城建築之後就衰敗了。這地方產生了許多特出的人才，卽如哲學家、詩人，並基督教的演說家和主教等。

猶太人在這城裏的數目很多，並且有大勢力。多利亞第一想要得着古利奈和利比亞其餘的城的政權，故此打發些猶太人到那些城去居住。按着司特累波(Strabo)說，古利奈的居民可以分爲四等，就是市民，莊農，客旅，和猶太人。猶太人也得享受同等的公民權利。

古利奈人西門(是亞力山大和魯孚的父親)被勉強背負主的十字架(太²⁷ 32可¹⁵ 21路²³ 26)，大約是猶太的一個僑民。新約其他提到古利奈的猶太人的地方，能² 10(在五旬節)，⁹。(有些會堂的人們在耶路撒冷反對司提反)，¹¹ 20(在安提阿也向希利尼人傳道)，¹³ 1(古利奈人路求大約是安提阿的一個傳道者或一個先知)。

大瑪努他

DALMANUTHA

耶穌在加利利海東岸，約四千人後，可⁸ 10告訴我們耶穌坐小船往大瑪努他去。在太¹⁵ 39這地方又名馬加丹，如此我們就沒有滿意的解釋，知道這些地方在何處。

舞蹈

DANCING

(一)樣式：亞西亞洲舞蹈之表演，有單男或單女式，有羣男或羣女攜

手和舞弓月式。但在和舞陣端，有一人揮舞佩帶示意，充當舞首。時而一陣攜手之男女與相同之他陣對舞，是爲一進一退式，其間雜有觀衆之音節掌聲，佩帶揮動和不時喝采聲，並在調整音樂間，有舞蹈者回響之足音。至歌曲，拍手，和音樂之伴奏等，是爲節制精力及獲得舞動之調和。

(二)地點：在農民家之喜期時，其門前留有潔淨空地一方，而來賓由此魚貫而入而舞而退休於來賓中；新婦之舞蹈蒙受特殊注意和喝采。爲便於交際舞，則平屋頂，或屋旁之平坦空地，是爲徵逐之場。在城市和富室中備有大客廳，或石砌的敞院落，而爲諸房之所通者，作爲此用。在節期之巡行瞻禮間，男或女表演員——單或雙舞式——移步而前，舞以刀盾，舞畢，退讓於來者。

(三)時機：在亞西亞洲從不視舞蹈本身爲一種目的，也不特別看爲一種給來賓的款待，卻看爲一種特殊時機或情景之表情舉動。在家族生活，這大抵是爲結婚之事件(太¹¹ 17路⁷ 33)，而一種同樣的表情，在生子，病愈，旅歸，或歡迎佳賓時舉行。誕辰大半無此舉動，因其不帶着化險爲夷，由勞而息，或紹介新事於家庭中之故也。希律之誕筵(當撒羅米舞於客前之時太¹⁴ 6可⁶ 23)，是爲外邦風俗之仿效。但較爲普遍的機會，是在新屋落成，收穫豐登，及宗教祝典等時期。

這樣一種風俗之盛行，——歡迎老少，容納各界，——表示一種

簡易生活，而那時所有暫時之情感，可獲得由衷的和無評論的表現。生活之情景，是一種憂喜無常之變遷（詩₃₀⁵ 11 哀₅¹⁵ 傳₃⁴）。再者，牠含有心身狀態間一種極密切的關聯。既有愉快和舞蹈之結合，即有憂傷和嘆息間之一樣自然的感應（賽₃₅¹⁰）。甚至在指定為舒懷娛樂之地，即臨巴比倫河之濱，俘虜者之不得歌頌拯救之歌（詩₁₃₇¹ 4）。兄長之不能加入娛樂舞蹈，以是時機之如此侮拂其意也（路₁₅²⁵ 28）。是以在一種民族中，其以性質易變，情感乖僻見稱者，夫亦何怪其市井孩童之斥責其伴侶，聞喜樂而不起舞，喪哀而不感傷耳（太₁₁¹⁷ 路₇⁴²）。

黑暗 DARKNESS

「黑暗」一語，是用指無自然之光之意（約₆¹⁷ 20）。那在釘十字架時而延展竟達三小時之黑暗，是述於太₂₇⁴⁵ 可₁₅³³ 路₂₃⁴⁴ 等處。已。用黑暗來比擬人陷於精神無知和罪之狀態裏，在其未見耶穌顯現之光以前（太₄¹⁶ 路₁¹⁹ 約₈¹² 12 45 45）。這黑暗為耶穌顯現所驅散，只除卻那些愛黑暗，而以是退縮到陰暗深處者，雖當光輝普照之時，亦居黑暗中，因其行為惡劣之故也。凡有與光類似之天然性者，當耶穌來世之時，自跟從之而不再行於黑暗。

但有較深而來自不能看的黑暗（太₆²³ 路₁₁³⁵）。這種情景，由於怯惡不檢之故（約₃¹⁹）。這是不悔悟罪人所受的天罰。凡不愛光

倒愛黑暗的，自使精神機能萎縮，而這是他所應得的神譴。在他裏面之光竟成黑暗。那關於人靈性的福音再不能說出比上述較利害的懲罰了。

不悔悟罪人之終局，是被趕到外面黑暗裏（太₈¹² 22 13 25 30）。有一黑暗之國，與光交戰，而有時得着勝利（路₂₂³）。這是罪之黑暗，就所選擇與所愛之罪而論，是為聖潔和亮光之本能的怨恨，即所謂邪惡是也。牠是一切善之反對——外面黑暗，是為光線所不能再透入的黑暗。

黑暗有兩次被用指秘密之事（太₁₀²⁷ 路₁₂³）。然而，在這些例裏含有一種隱喻之意。在前段落，是論及窘困憂傷之黑暗；在後者，是論及罪之黑暗也。參看光和不救之罪諸論。

日期 DATES

四福音歷史次序這箇問題，對於研究古代基督教的人們，是和書信的歷史次序一樣重要的。就是對於那些研究彌賽亞意識的人們，也是有關係的。不過在事實方面，我們却不能很正確地把四福音的日期一箇箇記出來，其原因如下：（1）在於那些古代基督徒們，日期這箇問題，是不很重要的。因為他們是天國子民的緣故，所以他們對於一切現世界的事，便不很注意了。（2）他們沒有確定這些事故的方法。（3）古代基督教記錄的最大的目的，乃是在宗教，却不是歷史，所以他們便不很注意到時間次序上去了。假使我們要知道某種事故的實際，那

我們非用推想不可。只有符類福音的著者，是根據普通歷史方法的，因為他除了聖經事故之外，他更是以普通事故為對待的。因此，他便說：「這些事我既從起頭都詳細考察了，就定意要按着次序寫給你們」(路 1)。這樣，只有路加福音是按着次序寫的。在馬太福音裏面我們縱然可以尋找出幾處關於日期的地方，但總是偶然的。那寫第四福音者，對於他自己和耶穌的生活是很注重，但是他的目的，乃是要把耶穌受難這回事的歷史順序記載出來，因此，他對於現世界歷史的關係，一些兒也不提到的。

古代教父們，比如哀利紐 Irenaeus 推特連 Tertullian 亞立山大的克力門 Clement 阿夫立探 那 阿利安 Arianus 希利利透 Hippolytus 等，其起初把福音書中一切事故的歷史順序排列起來，但是這種工作，却不是時常可靠的。比如路加 3:1 說：「該撒提庇留在位第十五年。」這是根據紀元後十四年八月十九日亞古士督的死的日子算起呢？還是根據提庇留和亞古士督合作的時候算起呢？假使是後者，那麼，後者的日期，却也不是一致的。有許多人說是在紀元後十三年，的，有許多人說是在紀元後十一年，的，所以所謂提庇留的十五年者，有三箇不同的日期：就是紀元後二十九年，二十八年，和二十六年。還有羅馬的日曆是從正月一日算起的，所以假使我們要把羅馬的日曆和普通的日曆聯合起來，那麼，我們只有兩種方法：第一，就是把前朝和後朝中間的相差的日子統計算在裏面。這就是說：

後朝的開始，乃是從第一箇新年算起的。第二，就是把前朝和後朝相差的日子，完全置之不理。或者說，每一朝的起頭，總是從一箇指定的日子算起的，比如猶西筆 Eusebius 總是以九月為起頭的。到羅馬 王 朱理安 Julian 時候，他把羅馬日曆改變了過來，把紀元前第四十六年那一年的日子，算作四百四十五日。他的目的是要使法定年，和太陽年成爲一致；但是這種辦法却反而把這問題弄得更複雜了。

猶太人的日曆也是很複雜的。原來，他們的「圓月」是根據觀察而定規的，但是，後來這觀察却是不中用的了，因為猶太人已經散居到別處去了。在那裏，氣候的情形，既然不一，所以觀察也就靠不住了。這樣，他們每箇月的起頭，就不是從「新月」算起了，却是從「弦月」或「新月」之後三十點鐘算起了。不過到了「圓月」的時候，那問題更是複雜了。至於猶太人計算太陽年，和太陽年關係的方法，那是根據於春分之後的「圓月」的。但是春分是在什麼時候有的呢？希利利透說是在三月十八的。阿那托力司 Anatholius 說是在三月十九的。亞力山大說是在三月十七的。所以對於這一點，我們也是不能夠得到一致的答覆的。

至於東方每一年的起頭，那是從九月算起的。猶太法定年，是從「提希雷月」算起的。所謂「提希雷月」就是九月。他們的宗教的年曆是從「尼散月」算起的，所謂「尼散月」就是四月。按他們的規矩，月的起頭是根據於宗教年曆的。年的起頭，是根據於法定年的。

亞力山大地方的年歷是從八月二十九日算起的，所以希臘時代的起頭就是在紀元前三百一十二年九月了，奧林比亞 Olympia 時代的起頭就是在紀元前七百七十六年七月了。自從第六世紀丟尼修 Dionysius 把基督教的年歷規定了之後，羅馬城建築第七百五十五年，就成功了紀元前一年。羅馬城建築，在第七百五十四年，就成功了紀元後一年。

現在我們來討論耶穌生活中的日期吧！我們所必要討論的是：(1) 耶穌降生的日期。(2) 耶穌受洗時候的年歷。(3) 傳道的期間。(4) 釘十字架的日期。我們對於這許多問題，縱然不能夠得到什麼確定的意見，但是有一點我們却是所應當知道的，就是丟尼修的計算，乃是錯誤的。因為他根據了路加三章一節所說的「提庇留第十五年」和三章二十三節所說的「耶穌開頭傳道年紀約有三十歲」就把耶穌傳道的期間，往後倒算一年，這樣，羅馬城建築的七百五十四年，就成功了耶穌降生的第一年了。還有，他又根據希利利透把耶穌降生的日子規定在十二月二十五日，其實，這種計算，乃是錯誤的，這是本篇中所要討論的一點。

(1) 耶穌降生的日期：這是可以根據於以下幾點來規定的：
 (甲) 希律王死的日期 (太 21:23) (乙) 居里扭死後報名上冊的日期 (路 2:1) (丙) 教父的見證。

(甲) 希律王死的日期：至於希律王的死，那我們可以看猶太

史家約瑟甫所寫的猶太歷史。他說：「自從希律把安提俄俄 Antiochus 處死之後，他在位有三十四年之久，自從羅馬人稱他為君王之後，他在位有三十七年之久。」猶太歷史又說：「耶路撒冷城是在馬卡西亞基帕 Marcus Atrippa 和伽魯斯 Gaius Gallus 在羅馬做顧問官的時候滅亡的，這是奧林比亞第一百八十五年三月的事。這時候，猶太人正在禁食，在二十七年以前也是在這一天，龐培 Pompey 把猶太人擄了去，所以這次的滅亡乃是第二次災難的降臨。」上面所說的亞氏和伽氏乃是在紀元前三十七年做顧問官的，龐培佔領耶路撒冷有二十七年的。假使我們把紀元前四十六年的三箇閏月算在裏面，那麼，我們正巧得到紀元前三十七年這箇日期了，這就是希律王在位的年份，因此，我們便可以說希律王是在紀元前尼散月死的。

希律王的繼承者猶太總督亞基老乃是在他在位第十年或第九年的時候流放的，或者說，他是在紀元前第四年接任的，是在紀元後第六年流放的。還有，希律腓力比是在提庇留二十年時候死的，他在位有三十七年之久，或者說他是紀元前四年至三年接任的。

此外，我們還有兩箇日期，是可以使我們規定希律王死的日期的：第一是希律王死以前日蝕的日期；第二是他死了之後逾越節的日期。因為按着約瑟甫的猶太歷史，這兩件事正巧是在希律王死的前後發生的。在紀元前五年至三年中間猶太國有三次日蝕：第一次

是紀元前五年三月二十三日；第二次是紀元前五年九月十五日；第三次是紀元前四年三月十二日。大概末了這箇日子就是猶太史中間所說的日蝕吧，因為此後就是逾越節了。這樣，耶穌的降生至遲不能夠在紀元前第四年希律王死之後了。

但是究竟耶穌是在什麼時候降生的呢？太² 16 說：希律王把無辜的男孩殺了，這事是在紀元前五年和六年中間發生的，這樣，耶穌降生的日子，大概是在紀元前六年和五年的中間了。

(乙) 居里扭死後報名上册的日期：路² 2 2 說：「這是居里扭作敘利亞巡撫的時候頭一次行報名上册的事。」在紀元前之後第六年，就是亞基老棄職的時候，羅馬人曾經有過一次戶口調查；這自然不是路加二章所說的報名上册。但是居里扭是在什麼時候做巡撫的呢？他是紀元前四年以前做巡撫的。這樣，耶穌的降生便也不能在紀元前四年以後了。

(丙) 教父們的見證：照哀利紐、亞立山大的克力門，以及希剖利透看來，耶穌是在紀元前二年和五年中間生的。哀利紐說：「我們的主是在亞古土督在位第四十一年生的。」克力門說：「我們的主是在亞古土督在位第二十八年生的。」希剖利透說：「我們的主是在亞古土督在位四十二年十二月二十五禮拜三生的。」至於上面所說的亞古土督在位的日期，那我們不必詳細地討論，因為這三個入計算的時候的出發點是不同的，比如哀利紐是從該撒死的日期

算起的。克力門是從亞克與 Herod 爭戰的日期算起的。

那麼，耶穌是在那一箇月那一天生的呢？對於這一點，我們無從稽考。法勒 Farley 說：耶穌是在冬天生的，因為照聖經看來，當耶穌生的時候，是在曠野有牧羊的人。但是劉英 Lowry 却說：耶穌生的日子大概是在八月一日。在路¹ 21 和 1 36 裏面，馬利亞的懷孕，是以利沙伯懷孕後第六箇月的事。現在我們可以看出亞比雅班做祭司是什麼時候的事。照我們所知道的，當紀元後七十年的時候，那些做祭司的乃是耶何雅立班裏的人。根據代上²⁴ 10 亞比雅乃是第八班祭司，這樣推算起來，那麼，亞比雅班做祭司的時間就在紀元前第六年四月十八日至二十四日，和十月三日至九日了。假說從十月算起，那麼，天使報告的日期，就在三月了，耶穌降生的日子，就在十二月了。假使從四月算起，那麼，天使報告就在九月，耶穌降生就在六月了。

希剖利透乃是第一個說：耶穌降生是在十二月二十五日的人。照他說來，天使加百列是在七月十日向撒迦利亞顯現的，這樣，馬利亞懷孕就成功了正月十四日的事。以後希剖利透却說：馬利亞懷孕不是在四月二日，乃是在三月二十五日。這樣，耶穌降生又是在十二月二十五日了。

(2) 耶穌受洗的日期：我們也許可以用以下的幾個地方來規定耶穌受洗的日期：申 路³ 23 說：「耶穌開始傳道，年紀約有三十歲。」(乙) 路³ 1 說：「該撒提庇留在位第十五年……撒迦利亞

的兒子約翰在曠野裏，上帝的話臨到他。」(丙)約2:20說：「猶太人便說：『這殿是四十二年才造成的，你三日內就建立起來麼？』」現在我們根據這三點來分別討論。

(甲)有許多人根據了路3:23上的話，就說：耶穌受洗的時候是三十歲，但是哀利紐說：「耶穌受洗的時候並不是三十歲，却是四十歲，因為猶太人曾經向耶穌說過：『你還沒有四十歲，豈見過亞伯拉罕呢？』(約8:57)從代上20:27和4:27等處看來，所謂成丁的年齡，乃在二十歲至五十歲的中間。這樣，假使我們從路3:23上的「約」字看來，那麼，我們便可以說耶穌受洗的時候，乃是在三十歲左右了。

(乙)根據路3:1，耶穌受洗的時候，就是提庇留第十五。假使我們從紀元後十四年八月十九日亞古士督的死算起，那麼，提庇留第十五就是紀元後二十八年至二十九年中間了。費司1:102和柏希羅 Bayshlag 却說：提庇留和亞古士督同事，乃是從紀元後十二年起的。樂則 Ramay 說：在紀元後七十一年七月一日，泰塔斯 Titus 和惠西庇西安 Vespasian 同事。這樣，施洗約翰是在紀元後二十六年至二十七年開始傳道的，這和彼拉多在任的日期是相符合的，因為他也是在紀元前二十七年的時候受任的。他做了十年的事，到了紀元後第三十七年，就是提庇留死的時候，他就回到羅馬去。因此，我們便可以說：耶穌受洗的時候，是在公元後二十七年至二十八年中間了。

(丙)這聖殿是在希律第十八年的時候開始的。還有安提俄哪，是在紀元前三十七年死的。這樣，所謂四十六年，乃是紀元前十八年至紀元後二十八年的意思了。或說耶穌受洗是在紀元後二十八年。但是耶穌受洗是在紀元前二十八年的那一箇時候呢？約11:55說：「猶太人的逾越節近了，有許多人從鄉下上耶路撒冷要在節前潔淨自己。」這樣，耶穌受洗乃是在逾越節之前了。大概耶穌在沒有受洗之前，他是曾經到曠野中去思想過的，等到回來的時候，他臉上免不了帶着許多奮鬪和禁食的痕跡，所以施洗約翰便說：「看哪！這是上帝的羔羊，除去世人罪孽的。」這一「羔羊」兩箇字，是要叫我們聯想到逾越節時候所用的羔羊的。所以耶穌受洗最合式的時候，要算是逾越節了。

(3)耶穌傳道的時間：范叟頓 Val Soles 說：耶穌傳道的時間只有一年。三德 W. E. 說：耶穌傳道的時間有二年半。他們為什麼緣故有這種分別呢？因為根據約翰的話，耶穌是曾經守過三次逾越節的。根據符類福音的著者，耶穌只有守過一次逾越節。現在我們再把這一點分論之如左：

(甲)在第二福音中，有三點是值得我們注意的：(子)可2:23說：「耶穌當安息日從麥地經過，他門徒行路的時候，掐了麥穗。」按猶太情形，第一次的麥是在四月裏面，第二次的麥是在六月裏。這樣，這裏所說的便是逾越節了。(丑)可6:39說：「耶穌吩咐他們，叫衆人一

就一幫的坐在青草地上。」這樣，耶穌拿五箇餅，兩條魚，喂飽五千人時候是在仲春。(寅)可11章乃是末了一次的逾越節。

(乙)路加福音書可以分爲兩部份：第二部份是專論耶穌的言行的。從四章十九節看來，耶穌傳道的時間，也許不過一年罷了。在13⁷說：「看哪！我這三年來到這無花果樹下找果子，竟找不着，把他斫了罷，何必佔地土呢？」有人說：這證明耶穌傳道的時間是三年。但是根據13³²節，我們便可以知道七節所說的「三年」和「三十二節」所說的「三天」，都不是實在三年，或三天的意思。在四章十四節至九章二十節的中間，只有一箇地方是講到耶穌是曾經在加利利以外傳過道的。在有許多譯文中間，四章四十四節「加利利」三箇字，乃是「猶太」，但是我們應當知道，在路加的時候，「猶太」一名乃指着巴力斯坦全部說的(23⁵)。

(丙)第四福音關於耶穌受洗之後，和釘十字架中間的時間，我們有幾點可以參考：(子)2¹³23說：「猶太人的逾越節近了，耶穌上路撒冷去……當耶穌在耶路撒冷過逾越節的時候。」(丑)4³⁵說：「你們豈不說，到收割的時候還有四箇月麼？我告訴你們，舉目向田觀看，莊稼已經熟了，可以收割了。」(寅)5¹說：「這事以後，到了猶太的一箇節期，耶穌就上耶路撒冷去。」(卯)5⁴說：「那時猶太人的逾越節近了。」(辰)7²說：「當時猶太人的住棚節近了。」(巳)10²²說：「在耶路撒冷有修殿節。」(午)12¹說：「逾越節前六日耶

穌來到伯大尼。」

教父阿利金 Origen 說：4³⁵ 乃是指着收割的中期，或末期說的。但是，實在講來，耶穌因爲他的門徒和約翰的門徒衝突的緣故，並沒有留在猶太。照四章四十五節看來，耶穌在耶路撒冷所做的事的影響，對於加利利人，到這時候還是很有力的，而且耶穌住在猶太地方，恐怕只有兩天工夫，所以在二章十三節至四章四十五節中間所包含的時間，是很短促的。五章一節所說的究竟是什麼節期？那我們未敢斷言。照哀利紐說來，這是逾越節。照維思叩 Witschke 說來，這是吹角節。根據出埃及十一章，吹角節，乃是逾越節後三箇月的事。吹角節也就是五旬節，因爲猶太人相信上帝是在五旬節的時候，把律法交給他們的。在五章十節至十八節中間，那寫約翰福音的人，不是把安息日的問題提了出來嗎？這又證明約翰五章一節所說的節期，乃是五旬節，因爲照猶太的風俗，五旬節這箇禮拜中間的規條，是很繁瑣的。還有，五章不是記載着耶穌曾經醫好過三十八年的病人嗎？這是和中命記十六章十節所載五旬節的規條相符合的。

在約翰五章三十三至三十六節中間，我們找到了一箇很好的憑據，這憑據是可以幫助我們規定耶穌傳道的時間的。在這段書裏面施洗約翰的聲譽是慢慢地地在退化着，這就是約3³所說的：「他必興旺，我必衰微」的意思。而希律安提帕所以能夠把他拘禁起來，也就是因爲他聲譽退化的緣故。這消息是在耶穌到加利利的時候

得到的(約⁴章)。這樣，可¹和太¹²第一件大事大概就是約翰福音四章四十六節至五十四節所說的迦百農大臣的兒子得醫治的蹟。

這樣，在施洗約翰入獄，和被害的中間，耶穌便可以得到充分的時間，來做他在加利利所做的一切的事了。按約⁷ 1¹⁰看來，耶穌在住棚節時候在加利利遊行着，因為希律王以為耶穌就是施洗約翰(可⁶ 14)。這住棚節離開上面所說的五旬節(約⁵ 1)約有五個月之久。

照許多人說來，希羅底的淫奔的時間，乃是在紀元後三十六年。因為在這一^年，希律王爲了休亞哩達 Archana 女兒的緣故被亞氏打敗了。實在說來，這日子却是靠不住的。比較地正確的，要算在紀元後二十八年。因為希羅底乃是亞基帕的姊妹，或妹妹，亞基帕是在紀元後四十四年死的，這時他是五十四歲，這樣，亞基帕生的時候，應當在紀元前十^年了。希羅底是在年幼的時候定給希律腓力比的。這樣算來，在紀元後二十八年的時候，希羅底的年紀，大約是在三十七歲，他的女兒撒羅米的年紀，大概是十八歲。假使說他的淫奔是三十六年的事，那麼，希羅底已經四十五歲了，撒羅米已經二十六歲了，這未免與淫奔的時間太不相符吧！所以我們便可以確定希羅底是在紀元後二十八年淫奔的。換一句話說，這就是施洗約翰被害的時間。

還有一點，是約翰六章四節在有許多譯文中間，「逾越節」三

個字是沒有的，假使我們把這三個字保留着，那麼，在約翰福音裏面，我們便得到了三箇逾越節(2 13 6 12 1)。這樣，耶穌傳道的時間，就超過了二年。假使我們把這逾越節三個字刪去了，那麼，我們必定要說六章四節裏面所說的節期，就是七章二節所說的住棚節了。這樣，我們便可以說：耶穌傳道的時間，只一年零幾個月了。以下的圖表，也許可以幫助我們明白這問題。

1	29 至 2 12	耶穌在加利利的工作。
2	13	在耶路撒冷的逾越節(尼散月)
5	1	五旬節(五月至六月一日)
6	4	住棚節(九月至十月)
7	2	同上。
10	22	修殿節(十一月至十二月)
11	55	逾越節(三月至四月)
在住棚節和第二次逾越節中間，耶穌所做的事，乃是紀在可 ⁸ 27 路 ⁹ 22 27 太 ¹⁷ 1 3 路 ¹⁰ 1 1 路 ¹⁰ 5 1 約 ¹⁰ 22 11 51 等處。所以耶穌的傳道時間乃是從紀元後二十七年逾越節，到紀元後二十九年逾越節爲止的。		

(4) 耶穌釘十字架的時間。現在我們可以先看彼拉多做巡撫，和該亞法做大祭司的時間。按着猶太史家約瑟甫說來，彼拉多是紀元後二十五年至二十六年中間做巡撫的。猶太歷史說：「彼拉

多在猶太有十年之久，後來他急急的跑回羅馬，但是他沒有到羅馬之前，提庇留却是已經死了。」這樣，彼拉多在任的時間，乃是紀元後二十六年至三十六年，所以假使我們說耶穌是二十九年死的，那是可能的。

照約^{11 19 18 24}，亞那做大祭司，乃是和耶穌釘十字架的時間同時的。他是在耶穌死這一年退任的。根據約瑟甫，亞那的退任，乃是提庇留第二十年的事。這樣，耶穌釘十字架的時間至遲在紀元後三十四年，至早在紀元後二十六年了。但是實在說來，耶穌却是在紀元後二十九年死的。

現在我們要討論耶穌究竟是在禮拜幾死的？照普通信仰，耶穌是在禮拜五死的，因為林前十五章四節是說耶穌第三天復活的。神學家維恩却說耶穌是在禮拜四死的，因為太^{12 40}說：「約拿三日三夜在大魚肚腹中，人子也要這樣三日三夜在地裏頭。」

還有一個問題，耶穌究竟是尼散月十五死的呢？還是十四死的呢？這個問題是可以逾越節和晚餐的關係來解決的。縱然這二項事乃是在一天中間舉行的，但是耶穌的死却是在晚餐後一天的事。維恩等人主張說耶穌的死乃是在尼散月十四日，艾德教^{10 1}却說：這是尼散月十五日的事。他的理由是：晚餐乃是在逾越節那一天舉行的。但在符類福音中有許多地方縱然把晚餐和逾越節混在一起，但是有許多地方却是把這兩件事分別而論的。在第四

福音裏面，晚餐乃是逾越節前的事。現在我們可以用以下的聖經來作為參考：

主張尼散月十五的有：

馬太^{26 17} 「除酵節的那一天，門徒來問耶穌說：你喫逾越節的筵席，要我們在那裏給你預備呢？」

路加^{22 7} 「除酵節須宰逾越節羔羊的那一天到了。」

馬可^{14 12} 「只是說：常節的日子不可，恐怕百姓生亂。」

路加^{22 15} 「耶穌對他們說：我很願意在受害以先，和你們喫這逾越節的筵席。」

主張尼散月十四的有：

約翰^{13 1} 「逾越節以前，耶穌知道自己離世歸父的時候到了。他既然愛世間屬自己的人，就愛他們到底。」

約翰^{18 28} 「衆人將耶穌從該亞法那裏往衙門內解去，那時天還早，他們自己却不進衙門，恐怕染了污穢，不能喫逾越節的筵席。」

約翰^{13 29} 「有人因猶大帶着錢囊，以爲耶穌是對他說：你去買我們過節所用的東西，或是叫他拿什麼賙濟窮人。」

約翰^{19 14} 「那日是預備逾越節的日子，約有午正，彼拉多對猶太人說：看哪！這是你們的王。」

約翰^{19 31} 「猶太人因這日是預備日，又因那安息日是個大日，

就求彼拉多叫人打斷他們的腿，把他們拿去，免得屍首當安息日留在十字架上。」

馬太 20:3。『那時祭司長和民間的長老，聚集在大祭司稱為該亞法的院裏，大家商議要用詭計拿住耶穌殺他，只是說：當節的日子不可，恐怕民間生亂。』

馬太 27:27。『次日就是預備日的第二天，祭司長和法利賽人聚集來見彼拉多說：』

路加 23:54。『那日是預備日，安息日也快到了。』

那麼為什麼緣故那些寫福音書的人把這日子弄糊塗了呢？第一個原因是因為彼得對於除酵節的智識，是不很清楚的。或者他把尼散月十四午前的除酵這一回事，和逾越節混在一起，也未可知。第二，加利利的風俗是和猶太人的風俗不同的，加利利人是在尼散月十三午刻開始他們預備逾越節的工作的。第三，在彼利亞文裏，「前」和「第一」這兩個字是不很分得清楚的。所以彼得在說話的時候，路加也許把這兩個字弄錯了。第四，在希臘文中我們也可以把太 20:17 繙作「除酵節前一天」的。第五，約翰計算日子的方法，乃是從半夜算起的，馬可計算日子的方法，乃是從黃昏算起的。第六，他們把約翰十九章十四節的預備逾越節的日子，和馬可十五章四十二節的預備節混在一起。其實約翰所說的預備日，乃是逾越節的預備日，是在尼散月十三的，馬可所說的預備日，乃是每星期的預備日，是在尼

散月十四的。

以下是教會遺傳對於這兩個日子的意見：

贊成尼散月十四的：(甲)林前 5:7 說：『你們既是無酵的麵，應當把舊酵除淨，好使你們成為新團，因為我們逾越節的羔羊基督，已經被獻祭了。』這樣，耶穌的死乃是在逾越節的前一天了。林前 16:20 說：『但基督已經從死裏復活，成為睡了之人初熟的果子。』這樣，復活的耶穌，便成功了逾越節後第三天的初熟的果子。(乙)教父白理喀 Polycarp 等人，曾經在尼散月十四禁食過的，因為照他們看來，尼散月十四是耶穌受難的日子。(丙)猶太人的遺傳是時常把耶穌受難的日子放在逾越節前一天晚上的，希臘教會在晚餐的時候，時常用無酵的餅。這也是因為他們相信耶穌是在尼散月十四日死的緣故。(丁)希拉波立 Hierapolis 地方的阿坡力內立 Apollinarius 曾經說：耶穌是在尼散月十四死的。(戊)亞力山大的克力門說：基督並沒有喫逾越節的筵席，因為他在十四那一天已經死了。(己)希利透說：基督是在逾越節前一天喫晚餐的。(庚)推特連說：耶穌是在尼散月十四受難的。(辛)哀利紐也有同樣的意見總之，在最初二世紀中間，一般人都相信耶穌是在尼散月十四受難的。

但是有許多人是主張尼散月十五的。阿利金在註解馬太 22:16 章十七節的時候說：耶穌是在十五死的。蓋梭吞 Chrysostom 說：聖餐乃是在逾越節之前的。

以下是四福音中一切故事的年表：

希律爲王……………紀元前三十七年至四年

開始重建聖殿……………十九年至十八年

東方之星……………七年至五年

亞比雅班爲祭司……………六年四月十八日至二十四日

與十月三日至九日

以利沙伯受孕……………六年十月(或四月)二十五日

天使報信……………五年三月二十五日或九月十

九日

施洗約翰降生……………五年六月二十四日(或一月)

基督生於伯利恆……………五年十二月二十五日(或六

月)

耶穌受割禮……………四年一月一日

博士朝覲耶穌……………四年一月六日

四十日之後馬利亞把耶穌獻

於上帝……………四年二月二日

希律屠殺嬰孩……………四年二月

耶穌逃往埃及……………四年二月

希律死……………四年三月(在逾越節之前)

亞基老爲猶太王……………四年

希律安提帕爲加利利分封王……………四年

耶穌回拿撒勒……………三年

耶穌十二歲時在聖殿中……………紀元後七年

亞那爲大祭司……………七年至十五年

該亞法爲大祭司……………二十四年至三十四年

彼拉多爲猶太巡撫……………二十六年至三十六年

施洗約翰傳道……………二十六年至二十七年

耶穌在伯大巴喇受洗……………二十七年逾越節

耶穌選召門徒和他在加利利

所作的事……………二十七年至二十八年逾越節

潔淨聖殿……………二十八年逾越節三月三十日

至四月六日

耶穌在猶太省所作的事……………二十八年四月七日至十四日

施洗約翰被囚……………二十八年四月

耶穌回加利利……………二十八年四月十四日至十八

日

耶穌在加利利傳道……………二十八年四月十八日至五月

十四日

耶穌赴耶路撒冷五旬節……………二十八年五月二十日

耶穌在加利利所行的奇事……………二十八年十月

耶穌立十二門徒	全上
施洗約翰派人來問耶穌	全上
耶穌赴住棚節	全上
施洗約翰受難	二十八年十月至十二月十日
希律王問耶穌名	全上
十二門徒復命	全上
耶穌離開加利利	全上
耶穌在推羅西頓以及該撒利亞	全上
腓立比的工作	全上
彼得認耶穌爲上帝的兒子	全上
耶穌變像	全上
耶穌預言他要受難了	全上
耶穌遊行	全上
耶穌爲撒瑪利亞人所棄	全上
七十人的使命	全上
耶穌對於加利利和迦百農的	全上
聲討	全上
耶穌向耶路撒冷進行	全上
耶穌赴耶路撒冷修殿節	全上
耶穌逃往約但河外	二十八年十二月十一日至二

十九年三月十二日

耶穌回猶太省	全上
耶穌退往以法蓮	全上
耶穌末次入城	全上
耶穌預言他是快要死的了	全上
耶穌在耶利哥地方	全上
耶穌走近耶路撒冷	全上

至於耶穌末了一個禮拜的歷史，那我們爲節省篇幅起見，僅爲之列表如后：

(一) 安息日(尼散月九日或逾越節前六日)

(甲) 耶穌到伯大尼(約 12 1)

(乙) 晚餐(約 12 2-8)

(丙) 婦人膏耶穌之足(全上)

(二) 安息日後一日(尼散月十日或逾越節前五日)

(甲) 耶穌騎驢入京(可 11 1-11 太 21 1-11 路 19 29 約 12 14 19)

(乙) 耶穌在聖殿中行善事(太 21 14 15)

(丙) 耶穌在晚上回伯大尼(可 11 11 太 21 17)

(三) 安息日後二日(尼散月十一日或逾越節前四日)

(甲) 耶穌回耶路撒冷(可 11 12)

(乙) 耶穌咒詛無花果樹(可 11 12 14)

- (丙) 潔淨聖殿(可_{11 15-18})
- (丁) 耶穌在晚上出城去(可_{11 19})
- (戊) 耶穌的仇敵要想殺他(路_{19 47})
- (四) 安息日後三日(尼散月十二日或逾越節前三日)
- (甲) 耶穌在早晨間又至耶路撒冷看見無花果樹連根都枯乾(可_{11 20})
- (乙) 耶穌對於各問題的答覆(太_{21 22})
- (丙) 耶穌聲討法利賽人(太_{23 1-36})
- (丁) 耶穌對於窮寡婦的教訓(太_{12 41 44})
- (戊) 希利尼人訪耶穌以及麥子的比喻(約_{12 20 28})
- (己) 猶太人還是不信耶穌(約_{12 37})
- (庚) 耶穌對耶路撒冷舉哀(太_{23 37 39})
- (辛) 耶穌預言聖殿的毀滅(太_{24 25})
- (壬) 衆人商議如何拿住耶穌(太_{26 3-6})
- (五) 安息日後四日(尼散月十三日或逾越節前兩日)
- (甲) 耶穌說「過兩天是逾越節」(太_{26 1})
- (乙) 婦人拿香澆在耶穌頭上(太_{26 7})
- (丙) 猶大賈耶穌(太_{26 14 16})
- (六) 安息日後五日(尼散月十四日或逾越節前一日)
- (甲) 耶穌命門徒預備晚餐(太_{26 17 19})

- (乙) 午後六時至九時
- (子) 耶穌和門徒喫晚餐(可_{14 17})
- (丑) 耶穌爲門徒洗足(約_{13 2})
- (寅) 耶穌設立晚餐(約_{13 81 至 14 31})
- (卯) 耶穌和門徒們離開樓上(約_{14 31})
- (丙) 午後九時至十二時
- (子) 葡萄樹的比喻(約₁₅)
- (丑) 耶穌應許聖靈降臨(約₁₆)
- (寅) 耶穌爲門徒們祈禱(約₁₇)
- (卯) 耶穌在客西馬尼園子裏的時候甚爲悲痛(約_{18 1})
- (丁) 上午十二時至三時
- (子) 猶大帶領人來捉拿耶穌(約_{18 2 12})
- (丑) 耶穌在亞那面前受審問(約_{18 13})
- (寅) 彼得否認耶穌(約_{18 27})
- (卯) 耶穌在該亞法面前受審問(約_{18 24})
- (辰) 耶穌在公會面前受審問(路_{22 65})
- (戊) 上午三時至上午六時
- (子) 彼拉多初次審問耶穌(約_{18 28})
- (丑) 耶穌受希律王的審問(路_{23 7})

- (寅) 耶穌又受彼拉多的審問(約 19 6)。
 (卯) 決定把耶穌釘在十字架上(約 19 16)。
 (己) 上午六時至九時——耶穌上十字架(可 15 25)。
 (庚) 上午九時至十二時——耶穌在十字架上上面
 「以羅伊以羅伊……」(可 15 33 34)。
 (辛) 上午十二時至下午三時——遍地黑暗——耶穌喊着說：
 「以羅伊以羅伊……」(可 15 33 34)。
 (七) 安息日後六日(尼散月十五日或逾越節後一日)。
 (八) 安息日(尼散月十六日或逾越節後一日)。
 (甲) 婦女們遵着誡命在安息日休息(路 23 28)。
 (乙) 祭司長和法利賽人來見彼拉多(太 27 62)。
 (九) 安息日後一日(尼散月十七日或逾越節後兩日)。
 (甲) 馬利亞等帶了香膏來到墳墓那裏(可 10 1)。
 (乙) 天使向婦女們顯現(可 16 5 7)。
 (丙) 彼得和約翰至墳墓那裏(約 20 3 10)。
 (丁) 耶穌向抹大拉馬利亞顯現(約 20 11 18)。
 (戊) 耶穌向彼得顯現(路 24 34)。
 (己) 午後四時至六時耶穌向兩個門徒顯現(路 24 13 35)。
 (庚) 午後八時耶穌向十一個門徒顯現(路 24 36)。
 (十) 第二個安息日後一日(尼散月二十四日)耶穌向多瑪等門徒顯現(約 20 26 29)。

此外更有幾次顯現，比如約 21 太 28 16 20 徒 1 4。升天乃是受難之後第四日和五旬節前十日的事(路 24 50 徒 1 6 12)。

大衛

DAVID

四卷福音，均說彌賽亞由大衛的後裔來的(太 1 1 可 10 47 路 2 4 約 7 43)。就主

(沈嗣壯)

在世上職務的時期而論，大衛的子孫，「彌賽亞」或「基督」等名稱，有同一的意義。文士和百姓亦同抱這種意見。當小孩們在殿裏喊着「和散那歸於大衛的子孫」的時候，管理人和民衆，都以這話爲公然承認耶穌的彌賽亞職位。使徒書信(羅 1 3 提後 2 8)和啓示錄(啓 5 5 22 16)一致的說耶穌是從大衛苗裔生的。新約著作人對於大衛的興趣，只限於他與主耶穌的祖先關係上，其他，並無論列。

耶穌引用大衛生平的一件事，以答覆他的敵人對於他不守安息日所來的指責(可 2 25 比較撒 21 1 6)。傳言這事發生，是在亞比亞他作大祭司的時候。

主在被釘的前一禮拜中，曾問法利賽人一個問題，使他們默不作聲，顯現困惑的狀態。既由他們對於信仰的宣言，取得基督爲大衛的子孫一語時，耶穌即引用大衛的話(詩 110 1)，以表示彌賽亞也是大衛的主(太 22 41 46)。耶穌要指示他的敵人和民衆，以他們染於時代的習俗觀太深，因而忽視那對於彌賽亞的高貴。他起過大衛遠甚，因爲大衛的主故也。

日子 DAY

(一)字面的：古時的人計算日子的方法有許多，即如從早晨到早晨（是巴比倫人的計法），從日落（是雅典人的計法），從半夜到半夜（是埃及人的計法），普通人的計法是從天明到黃昏為一日。早年的以色列人似乎是看早晨為一日的起頭（參創 1 5 8 x），但也是從晚上到晚上那裏計算（利 23 32）。在路 22 31 在日落之後是另一日的開始（參 4 40）。新約裏用「日子」有三種意義：(1)是光明的時候，和黑夜相反對（路 6 13 「到了天亮」參 4 42 22 66 徒 12 18 16 35 23 12 27 29 33 39 又 約 9 4 林後 11 25）；(2)自然日，包括白天和黑夜（太 28 1 路 22 34）；

(3)一個無限定的時期（路 1 5 39 「當那些日子」參路 2 1 4 2 徒 2 18 3 24 7 41 等，又太 2 1 3 1 可 1 9 8 13 17 24）。

以色列人對於一週的各日，除安息日外，都是用數目來說，而不用名字的。並且希伯來人對於一天也沒有精細的分析，因為他們沒「鐘點」的說法。他們像希臘人一樣，從巴比倫人學了將一天如何分為十二小時——在新約裏初次見到這種分法：「白日不是有十二小時麼？」（約 11 9 參徒 2 15 20 3 6 27 45 48 x）。但是一小時的長度，有很久的時期沒有將牠劃一，乃是根據一年中的節期而定，因為總是把白天分為十二個時間，故此一小時按着歷法可以從四十九分鐘到七十一分鐘。希伯來人最普通的分日法，是早晨，晌午，晚上（詩 55 17），但他們也常說「日出」和「清晨」（太 16 2 約 20 1 啓 22 14）。

「日中最熱的時候」（太 20 12）、「晌午」（創 43 16 申 28 29）、「日中涼爽的時候」（創 3 8），並且說「在兩晚上之間」就是到黃昏的時候（出 12 6 16 12 參徒 3 1 10 3 30）。焚香和鷄鳴的時候是在早晨（可 14 20 73 路 1 10），獻晚祭的時候是在午後的當中（王上 18 29 26），婦女們出去打水的時候是天將晚（創 24 11）。

(2)比喻的：新約常用「日」為比喻，即如基督顯現的日子（路 17 30 參 17 24 約 8 56 14 20 16 23 26 羅 13 12 林前 1 7 8 提後 1 7 彼前 1 7 13 4 13）、「他降臨的日子」（太 7 22 24 35 可 13 32 14 25 路 21 31 帖後 1 10 提後 1 18 來 10 25），他死和離別的日子（路 5 35），末日，或審判日（約 6 39 11 24 12 48 太 11 22 約 1 4 17 帖前 5 2 提後 3 1 雅 5 3 參考林前 4 3）：人的日子是反對基督的日子，最後結算，他的拯救日子（林後 6 2 約 9 4 11 9）、「基督的日子」（腓 1 10）、「主的日子」（帖後 2 2 羅 2 16 林後 1 14 啓 6 17）、「上帝的日子」（彼後 3 13）、「主日」（啓 1 10）得聖靈恩賜的日子（約 14 20），完全拯救的日子（羅 13 12），磨難試誘的日子（弗 6 13）、「白日之子」（帖前 5 5 8 羅 13 12），完全知識的日子（彼前 1 19），最末，有很難明白的說法，就是「我們日用的飲食，今日賜給我們」（太 6 11 路 11 3）：古希臘文裏沒有這種說法，似乎是寫福音的人特為創作的，為好傳達「需要」或「今日」的意思。參觀基督的日子，那日審判日子，諸論

(谷雲附)

贖罪日

DAY OF ATONEMENT

論贖罪日，散見於舊約者，有利 10 23

26 32 而詳述於出 30 10 利 25 9 民 29 7 11 結 45 18 25 等處。參看和好論。

(一)本篇不詳細論敬獻的禮節，僅說其大概如下：(甲)大祭司爲自己和全家贖罪，奉獻一隻公牛，且在會幕門口安置兩隻公羊，拈鬮選定那一隻贖罪，那一隻歸與阿撒瀉勒。然後宰殺公牛，送到至聖所內香煙繚繞的施恩座，而且用指點血，彈在壇前。以後，爲民獻贖罪祭，是宰公羊，灑血於至聖所。再後，就是宰殺公山羊，把血灑於施恩座。這樣，是用牛羊的生命代替人民的生命，獻於上帝，洗除本年中以前的污穢過犯。(乙)大祭司把活着的公山羊，按手在牠頭上，然後把牠放去，表明把人的罪帶到曠野無人之地。(丙)大祭司爲自己與民再獻一番祭，意義表明奉獻於上帝。(丁)將牛羊的皮肉和盪，用火焚燒在營外。

(二)這個大日所行之禮，所表的正義，多半在希伯來書中顯明出來(9 7 14 21 23 10 19 22)，可分論之：(甲)大祭司一年一次進入第二層帳幕(9 7)，而基督只一次進入，則永久有效(9 12 參 9 24 25 10 11 13)。血就是生命(舊約中血均表生命)，易言之，「基督的生命，以死而得分佈，永遠有效，而爲人用。」就永遠的繼續的奉獻於上帝之前。(乙)世上的聖所，乃人手所造，不過是作一個模樣，而基督的進入天，則爲實際的(9 24)。(丙)大祭司的進入，是藉牛羊的血(9 25)，但基

督的進入，是用自己的血(9 12)。世上帳幕，必用祭物血潔淨，不然，不可進入，天上的本然聖潔，不必如此(9 23)。是因爲人有墮落之罪，其污穢運累於萬物。(丁)用燒牛的灰，僅潔除人的肉體(民 19)，換言之，不過外面潔淨，而基督的血，乃潔淨人的內心(來 9 13 14)，是爲吾人開一條又新又活的路(10 19)。總之，基督犧牲自己是有永遠效力，獻在天上，因此吾人可以到天父面前。

(三)還有幾樣對照，由希伯來而來。(甲)大祭司獻公牛爲自己贖罪，因爲按照律法，他也有人的軟弱(來 7 28 5 1 3)，而上帝兒子，是無玷污完全聖潔的(7 26)，因爲大祭司有污穢之累，所以未灑血之前，有香煙繚繞，不得見壇。易言之，非先潔淨他自己的罪，不能面對面的見上帝也。而基督爲吾人得一永遠救贖，不但是他，連我們也能坦然無疑的到施恩座前。(乙)按猶太律例所贖的靈爲無心的過錯(9 7 參利 4 2 13 22 27 民 15 24 29 15 30)，而基督若受大祭司軟弱的限制，他即不能救贖衆人。此中又有一要緊分別，祭物有猶太的異邦的區別，異邦的供獻，爲息神怒，而猶太的獻祭，不是由人的方面發起，乃由於神的愛心啓示。這樣，神指示人的一條道路，使人與他和好。如何以真理洗除罪孽？經上明說：「上帝愛憐世人，甚至將獨生子賜給他們，叫凡信他的，不至滅亡，反有永生」(約 3 16)。又說：「上帝差他兒子降世，本不是要定世人的罪，乃是叫世人因他得救」(約 10 17 太 20 28)。聖經不說甚麼時候上帝與人和好，只說上帝是愛世人，因着他

兒子的死，吾人與上帝和好，更因着他的生得救（羅 5 10 11 15 林後 5 18 20）。上帝不是與人爲敵對的，不過也恨惡惡人的罪人離開真道，就是與上帝爲敵（路 19 27 腓 3 18 西 1 21 雅 4 4）。（丙）大祭司行的禮，不是幻術，因爲到聖殿前來的百姓，都可參加的，正表示其中大有道德的可觀。所以在行禮的日子，外面一切工作，都是停止，而又爲克制己心的日子（賽 58 4 7），此中決不容有虛僞假冒的存在，要實在發生善果，若稍有假冒虛僞，尤爲主耶穌所痛斥的（太 6 16）。所以就贖罪說，各人要誠心回頭（利 23 26 22 民 29 7 11）在猶太遺經（他某得經）也說回頭悔罪，不可虛假。一樣，吾人靠耶穌基督的功勞，不僅是在心志上的應許，尤其是在內心裏有道德的效果。更進一層，靠耶穌功勞不是有一點事功也不動作，仍要吾人努力，作成善功。換言之，在福音善道上作一新人（羅 1 16），這是上帝的能力，由基督死的效果，成就一救贖，然而若不接受這能力，恐怕基督仍與我無關也。（丁）這道的預表，在於猶太贖罪祭者，不但有民衆的禁食，更有所宰殺之犧牲，因爲祭牲不僅指示牛羊代我而死，其中有更深的意義，就是用血表明那物因流血而解脫其生命，去作了更高尚的應用（利 17 11）。基督進入天堂，是用自己的血，成就了吾人永遠的救贖（來 9 12）。換言之，由他作一獻祭，獻上自己生命，永遠爲我們顯在上帝面前（9 21）。如此開始將自己生命，作永遠之獻已，此生命即因流血而死，成爲祭物。保羅說一人替衆人死（林後 5 14），就是這個意思。也可以說那已經死

的生命，即成了吾人的生命，因爲常與他聯絡，得以坦然進入至聖所（來 10 19 參看 10 1 10）。基督這樣自然獻已，是完全順服父的旨意，人依賴信服主所完成的意旨，即得稱義，也即由於耶穌基督身體的死而得稱義，爲教會作了化身的延長擴大的機關，所以在於這個切近的聯絡，使晚餐的紀念，越發聯絡鞏固（戊）那個送到曠野的活山羊，用比喻的話說，和那個被宰的羊算是一整個的，是一體，所以一方面牠的血爲衆人流出，另一方面也把衆人的罪，送到無人之地。在希伯來書大概未提及此活羊，不過 9 28 稍爲提及一次，參看 53 6 12 約 1 29 等。（己）贖罪祭禮節完畢，大祭司又獻爲己和爲民的燔祭（利 10 24），也是贖罪之意。不過在聖殿之贖罪祭，雖是完全，然常要每年一次，而基督的功勞，即永遠有效。吾人與基督聯絡，也即是與基督同死。如保羅說：「向罪當看自己是死的，向上帝在基督耶穌裏，卻當看自己是活的」（羅 6 11）。那麼，要叫基督的功，在於我個人身上發生效力，應當把自己的身魂交於上帝（羅 12 1 彼前 2 5 來 13 16）。

（四）大祭司贖罪禮節，略如以上所說的。然猶有幾樣對照，可以略爲敘述的，就是大祭司「獨自進去」，表示他是單獨的（來 9 7 比較 7 26），乃預表我主耶穌「遠離罪人」。再是，大祭司有兩次進入聖所，也可以表示耶穌基督兩次升天，第一次在死時，第二次一直升天（來 9 24）。大祭司出來，先爲百姓獻燔祭，和（9 28）所說「基督一次被獻，擔當了多人的罪」有些相同。及至他進來，帶着牛羊的血

進入聖所，和「基督第二次顯現」並「與罪無關」（來₉ 28）相同。還有一事，祭牲的身體被燒在營外，而耶穌用自己的血使百姓成聖，也就在城門外受苦，與來（13 11 12）有些相仿的對照。

(E. Morgan, 周翼路)

基督的日子

DAY OF CHRIST

寫新約的，每逢用這個名辭，都是表示彌賽亞出來，設立其國，所以凡是基督徒，無論猶太異邦，對基督的日子，認為舊時代過去，新時代要來。然而其中並不包含審判日何時一定要來。再則，復臨日有一定，而基督的日子是無定的，不過這三個名辭，各指有一個時候。基督的日子（腓₁ 10），主的日子（帖前₅ 2），基督的日子（腓₁ 6），我主耶穌基督的日子（林前₁ 8），主耶穌的日子（林後₁ 14）等名辭，雖有如此之別，而同指一個日子，就是說主要來判定人善惡的日子。看帖前₅ 2 和腓₁ 6 10，到那日子，聖潔的秩序算是完畢，救贖的事功算是成全（林前₅ 5）。那日子要在想不到的時候忽然來到（帖前₅ 2 帖後₃ 10）。不過在日子未到之前，也有些先兆（帖後₂ 1 2）。若是以耶路撒冷破滅的日子與基督的日子，說為一件事，那說法過於牽強。要進到這語句的正義去，先看始初的基督徒，不以耶穌在世的時間為作其彌賽亞的工夫，所以他們很希望主復臨，而實行其彌賽亞事功。按之啓示諸書所繪寫的彌賽亞，回來開始的時候即死人復活，審判成立，勝過仇敵（啓₆ 2

15 14 16 19 11 13）看到主的勝利，即基督日子實現的時候。再則，基督日子，與上帝大日，要分別清楚，上帝大日者，必俟基督實行千禧年之後，那大日方才來到，但新約別處，不提啓示錄所提之意，有與此意略近而切合者，即林前₁₅ 20 28，大意謂，其時萬有歸服基督，而基督亦歸服萬有之主也。

審判日子

DAY OF JUDGMENT

(一)耶穌的教訓 (一)耶穌

集成古人的思想：審判日子這個思想是在古代人類還沒有文化的時候就發生的。他們想自己的護衛神有一日要刑罰他們的仇敵。這種思想在各宗教裏頭有好多種不同的發展；有的和道德的關係完全無干。希伯來的宗教以為「耶和華的日子」；他們的先知看是很重要的道理，古時候他們想這日子是耶和華要刑罰他們的仇敵。到了他們的倫理宗教較為進步的時期，先知們就說，不但那些仇敵要受刑罰，本國若不悔改，也是要受懲責。阿摩司和繼他作先知的人，警戒百姓說，耶和華必須刑罰他的國民來表顯他的義（摩₂ 6 8 3 9 15 5 10 13 9 4 8）。從阿摩司以後，耶和華在戰場上打勝以色列仇敵的日子（結₃₀ 2 x 34 13 39 8 x）。瑪拉基預言，凡行惡的人，不論猶太人，或異邦人，必受極慘的刑罰。受刑的人，數目日增，所以乃發生

集成古人的思想：審判日子這個思想是在古代人類還沒有文化的時候就發生的。他們想自己的護衛神有一日要刑罰他們的仇敵。這種思想在各宗教裏頭有好多種不同的發展；有的和道德的關係完全無干。希伯來的宗教以為「耶和華的日子」；他們的先知看是很重要的道理，古時候他們想這日子是耶和華要刑罰他們的仇敵。到了他們的倫理宗教較為進步的時期，先知們就說，不但那些仇敵要受刑罰，本國若不悔改，也是要受懲責。阿摩司和繼他作先知的人，警戒百姓說，耶和華必須刑罰他的國民來表顯他的義（摩₂ 6 8 3 9 15 5 10 13 9 4 8）。從阿摩司以後，耶和華在戰場上打勝以色列仇敵的日子（結₃₀ 2 x 34 13 39 8 x）。瑪拉基預言，凡行惡的人，不論猶太人，或異邦人，必受極慘的刑罰。受刑的人，數目日增，所以乃發生

殘餘的百姓要得救的思想。

以上的思想，是形容一位專制的帝王，開了他的法庭來施行賞罰的權柄。希伯來諸先知都是這樣的形容上帝。舊新約對於刑罰的觀念也都是這樣。先知時代以後，受了波斯宗教的影響，相信有善惡二元，並信上帝所審判的，不但是人，也要審判所有的天然物；那坐在寶座上的上帝，不是一族的神，審判一族的敵人，乃是宇宙的神，要審判全宇宙的族類。這種思想的發展，在希伯來人的啓示書中——一種新式的文體，描寫審判日子的事情——就可以看出。例如以諾書，以賽亞昇天等書。在這些啓示書中，審判日子，算是彌賽亞工作上重要的部份。啓示書裏所有彌賽亞的觀念裏頭，那審判日子，就是先知們的耶和華日子；不過加入了些巴比倫的神話。論到審判的時間，有人想不止一日，是包括彌賽亞和他的仇敵打仗所有的日子；這是紛紛的觀念。這觀念再和另一個新觀念相連絡。古代的人想，陰間是死人所住的地方，不分好人惡人都在那裏。以後就漸變為地獄的觀念；因為地獄是惡人受刑罰的地方。古希伯來人想刑罰的事，是百姓全體要完全負擔，像戰敗以及瘟疫等災。到了希臘時代（主前第四世紀之後），他們對於刑罰的觀念，已經大為變更；他們就詳細形容個人死後在地獄裏受刑罰的情景。但現今我們不知道地獄的刑罰，和審判日子的觀念，在什麼時候互相連絡起來總要到著啓示書的時代，已經有密切的關係了（以諾啓示書裏有好多處都是這種思想）。

彌賽亞的審判日子，就變成末世論的中心點。當時的人想天使在天上，詳細記錄世上各人的行為，到了審判日子，上帝要考查這些記錄，冊秤各人行為的好壞，以施行賞罰（但 7¹⁰ 以諾書，以賽亞昇天書 10²⁰ 啓 3⁵ 13⁸ 17⁸ 20¹⁵ 21²⁷）。從法庭上看慣了審判官判斷人的事情，就發生了人在神前有罪與無罪兩個相反的觀念。新約書的裏頭，關係品行的結局，多是從這觀念而起。耶穌不贊成用做生意的法子，來施行賞罰。可是在他的教訓中，這審判日子，是在要緊的地位上。耶穌與先知們都說，人死後，有審判的日子，人的行為不論如何，必有善惡的結果（太 12³⁶）。凡人所說的閒話，當審判的日子，必要句句的供出來。（2）審判日的日期，耶穌未曾說明，反說他並不知道（可 13³²）。照着福音書所記的，這世代還沒有過去，這些事都要成就（可 13³⁰ 9¹ 太 10²³ 參約 21²⁰ 23）。這是古代教會的希望。那日期雖然沒有一定，惟各人要謹慎儆醒（可 13³³ 35 37 14³⁸ 路 12³⁸ 21³⁶），因為從分辨天上的氣色，就可以知道那日子近了。（3）審判日的審判官：耶穌自己擔當彌賽亞之職，他就是審判官（太 13³⁰ 24⁵⁰ 25¹² 19³¹），然而在符類福音書裏頭，有時候說：上帝是做審判官（太 18³² 20⁸ 22¹¹ 路 18⁷ 照路 22³⁰）所記，這些使徒也要做以色列十二支派的審判官。看林前（6²⁻³）我們可以曉得古代的教會也有這種思想。西庇太的妻子為兩個兒子向耶穌請求，說：「我們在你的榮耀裏，一個坐在你的右邊，一個坐在你的左邊」也是要做審判官的意思（太

20 21 可^{10 37}。第四福音書有時候否認耶穌要審判人(約^{8 15 12 47})。然而有的時候也說耶穌是執掌審判的權柄(約^{5 27 27 30 8 16})。這矛盾的^{地方}要如何解釋呢?我們可以答道:甲)是說他生前的事;乙)是說他升天以後的事。或者可以說,著該福音書的人,他想耶穌在世上的工作是要救人,不是要定世人的罪(約^{3 17})。(4)審判日受審判的人:受審判的人,就是世上的芸芸衆生。然而特別的說,受審判的人,乃是那些親近耶穌的人。因為那不認識耶穌的人,要受審判與否,四福音書裏全無解決。但是,從耶穌所說警戒的話,我們可以看出全世界的人,都要受審判,撒稗子的比喻,即包含這個意思(太^{13 21 30 36 43 47 60})。看上面這幾節經文所記,到了審判的日子,天使要聚集衆人到公庭的座前;這是耶穌再用常人彌賽亞末世論的觀念來說的。(6)審判日的判斷:甲)承認耶穌爲基督的人,他們要得永生(可^{9 47 10 17 12 25 太^{10 23 23 25 46 約^{5 29 6 39 40 44 54}}})。乙)做惡的人,在審判的日子,所受的痛苦,是用許多的話來形容他:如基痕那(Gehenna)的火——官話聖經譯地獄(可^{9 47 太^{5 22}})。或說是滅靈魂和身體的地獄(太^{10 23 29 可^{8 36 37}})。馬太也會借用啓示書的思想來形容那日子的悽慘和奇異的景狀(太^{24 6 8 49 可^{8 11}})。(6)以上所載這些審判日子的許多問題,是使徒的觀念呢?是耶穌的教訓呢?我們要用批評的態度,纔能決定。例如太^{25 31 46}上這段比喻,大概很可說不是耶穌的意思。然而那些關於審判日的話,有好多是耶穌自己說

的。我們要記着,耶穌曾用當時的名辭,不過附着他的改造的意思,提高他的精義。耶穌所持審判的標準,和著啓示書的人所持的標準不相同。耶穌有廢除猶太人特享的權利;人到了死後的結局,不在乎他是否亞伯拉罕的後裔,乃是在乎他與上帝的關係怎樣;不是那些稱呼主啊主啊的人,可以進上帝的國,就是那遵從上帝旨意的人;若好好的待遇貧寒的基督徒,即可得天國的福祉。這樣,我們可以知道耶穌是不用算術式的法子來審判人。照福音書的記載,耶穌以爲最大的福祉,不同以詩書所描寫那些像屬肉體的快樂一樣;他所注重最大的福祉,就是永生。永生不是賞賜,乃是我們信靠上帝與他連絡所結的效果。耶穌看這審判日子,不是上帝藉此機會來刑罰他的百姓的仇敵;就是我們人生的終局。耶穌所用的想像語,是屬猶太教的;我們要解釋這些話,要像用解釋先知的想像語的法子纔行。

(二)使徒的教訓: 審判日子,在使徒的教訓中,是居於中心點的位置。在他們的教授法裏,這個日子,也是最重要的。他們以爲信仰第一重要的目的,就是得救,而他們的思想,是注意於那大的日子。保羅書信,關係這個题目的討論,更爲詳細。惟使徒們都相信沒有人可以躲避上帝的審判(羅^{2 3 來^{9 27 加^{1 6 x 2 6 9 15 x}}})。(1)這審判日子的名辭,沒有載在保羅的書信,是僅記在彼得後書約翰壹書而已。平常所用的名辭,就是「審判」或「那日」。這「日」諸名稱,林前¹³有一兩次是叫做大的日子;在猶^{6 17}是稱爲基督的日子,或

主的日子。然而基督日子的意思比較審判日子的意思還廣（參基督的日子論）（2）使徒們常用這個名辭，以為審判日子，是組織彌賽亞時代的一部份。他們都信這審判日子，是衆基督徒所應當信的一條道理（來⁹ 2）。外邦人看這是奇異的一件事，猶太人和進猶太教的人，就以爲這是必須有的事（徒¹⁷ 31）。他們想那第一代向未去世的基督徒，就可以看見這審判日子，並且這日子所判斷的，是到永遠；受審判的人，就是世界上的人（羅¹ 2 兩章）。不但活的人，連那死了的人，也要經過審判；他們要從陰府裏起來，即所稱「審判的復活」（約⁵ 29 徒¹⁰ 42 啓²⁰ 12 13）。看啓示書所記，就是天使也要經過審判。保羅也說：聖徒要審判天使（林前⁶ 2 3）。（3）稱義之說，是根據各人必需受審判的道理而生的。這稱義的道理，新約書上有好多次的記載。基督徒也信他們要站在基督的台前，供認他們生前所做的事。照耶路撒冷教會的信仰，凡不被定罪的人，就可參與亞伯拉罕後裔所可享受的福份。耶路撒冷教會守割禮派的人，相信凡信耶穌的猶太人，和外邦進猶太教的人，他們在審判的日子，不被定罪，要得稱義。保羅的教訓，不論甚麼人，他若認耶穌做主，就不被定罪。那樣的講論，當時的人，不能明白，並且有誤會的地方。論保羅的意思，一面是說，信耶穌爲基督的人，不需再受律法的束縛；而另一方面的意思，就是他明明知道基督徒的生活沒有完全依照上帝的旨意。若是按這樣的說法，基督徒怎能存着那不被定罪盼望呢？保羅自己回答這問題，

說：他們不被定罪，是因爲他們自己曉得得着聖靈；得着聖靈，是得救的初步。還有一個問題，和上頭的講論有相關連，就是人在上帝的審判台前，不怕被定罪，何必要有好的品行呢？保羅對於這個問題，他說：你的品行，要達到了那新創造的人所能達到的目的。這答辭，可以說是保羅倫理教訓的中心點。這樣，那些墜落罪惡的基督徒，在審判的時候，要怎麼樣呢？保羅答覆這個問題的話，也是很深的。林前³ 10 x 說：信耶穌的根基會長久，總是在這根基上所建造的，恐怕有些沒有價值的。他的教訓，明明的道：基督徒也要經過審判。古代的教會，也信那些接納基督的人會離開道理，而被丟棄，沒有進入天堂（加⁵ 21 林前⁶ 9 11 羅¹³ 2 14 23）。（4）使徒沒有詳細記載那審判日子的情形，有時說：耶穌作審判官，而有的地方也說是上帝；但普通常言，是耶穌（林前⁶ 2 說：是聖徒）。他坐在寶座上，人類都站在他的面前，俯伏敬拜。羅² 16 說：上帝藉耶穌基督審判人；末期到了，那時基督就把國交與上帝（林前¹⁵ 24）。（5）啓示錄書上有兩個審判的日子：頭一個日子，是耶穌出現的時候，要審判列邦；在那日，撒但也要受捆縛，扔在深淵，基督作王在地上一千年（啓²⁰ 1 3）。從這個時候起，爲道殉難的聖徒，都要復活（啓²⁰ 4 6）。第二個審判日子，是在千禧年的末日（啓¹⁰ 14）。那時還活着的基督徒，和千禧年國裏的國民，就都被提到天堂；所有以前死了的人，都要復活，站在上帝台前（啓²⁰ 12 13）。在這最末後的審判，那些惡人，都要擲到硫磺的火湖。這次的判斷，是

執行生命册上所記的(啓20:13)。(6)惡人的刑罰是永遠的。有時叫「火」或「死」或「上帝的忿怒」。惟獨信主的人得了救。他們的得救，是他們在世上已接受聖靈在他們心中，再是他們身體升天；那得救的工夫，纔完全呢！(7)新約時代的教會，對於審判的日子，和基督的復臨，若是將來的事情(徒24:25)羅2:3。基督復臨。惟較晚的書信，像猶大書，彼得後書，就很注意這復臨的道理。總是著彼得後書的人，他很懷疑耶穌的復臨，何以延遲到這樣的久呢(彼後3:4)。(8)以上所記的末日論，有許多不同的思想，所以我們不要只選一件而研究，應該把所有的集在一塊詳細的討論牠。因為這末日論的思想，若非出於基督的經歷，即他的死，他的復活，就是自猶太教所遺傳而接在基督的教會方面。這好多的新信仰，都是屬乎大希望。然而從各方面的眼光來看，這問題實在是已經混雜之至，難以分開。在這希望的思想裏頭的價值，有暫時性與永久性的分別。那暫時的緣故，是因為他們的世界觀，和上帝觀，皆不的確，所以沒有長久的價值。當時的世界觀，以為地是平的，是宇宙的中心；天在上頭，陰間在下頭。上帝對待世人，好像專制的皇帝對待人民一樣。研究史學的人，分別這兩種思想是容易的事；我們若用這個法子，分別研究，就更能明白這審判日子的內容，和所有的真理了。參末日論 (L. Gordon Phillips)

那日

THAT DAY

耶穌在工作快終了的時候，特別論及末後的事。他從前在太7:2

曾論到「那日」，假冒為善的人們在那日的分辨和承認都是枉然。那日就是審判之日，是天國的民加印的日子。在使徒們的職務裏也有關於「那日」的話。當那日，所多瑪所受的，比那不接受使徒們的城，還容易忍受(路10:12)。太10:15說「當審判的日子。」那末「那日」一語乃是指着一個很危急，可怕的日子，基督要來審判世界，治理宇宙。但是在主末後的話裏，包含對於耶路撒冷劫運的警告，和世界的末日是一樣。這些消息論到城的結局和世界的末了，都記在符類福音論主工作未了的記錄裏。如果按理仔細分解，就不難尋得線索。即如用「當那日」明然是指着耶路撒冷的傾圮(路17:31；太可俱用「那些日子」)但是以後的句子有特別深遠，婉轉的用處，指着基督降臨審判，在符類福音裏詳細記主給予人們防備的警告(太24:36可13:32路21:34)。「那日」只在上帝的預知之內，臨到全世界像羅網一般臨到未曾預備好的。來臨的很急(路12:40)並且像閃電那麽快(太24:27)。「那日」乃是一個時期，並非一世代，不過是這世代的起頭和那世代的末尾。人子顯現的「那日」至終要忽然臨到，對於每人都有挪亞和羅得的經驗(路17:30)。現世的末了就是基督和被贖者在榮耀裏掌權的起頭，在晚餐所說的「那日」的暗示，也可以明白了。在「那日」天國必要建設，萬事都更新，並且主要在那日「再喝新酒(可14:25；太26:29)。

約翰用「那日」乃是指着一個世代，而不是一個時期(約14

^{20 16 23 26}「在那日」門徒要認清主的神聖，並且靠他的名向父祈禱。所以在第四福音裏說這世代的開始是在五旬節，那時候聖靈要降臨充滿教會。

清晨的日光

DAYSRING

清晨的日光，意即白天之開始也；參伯³⁸

¹³；在新約只載於路^{1 73}，却以之與太^{4 16}相比。撒迦利亞在非常事故發生之時，看見新日來臨，意即以色列所盼望之曙光：「主以色列的上帝……爲他們施行救贖」（路^{1 68}）；「光」字之意，常用指救恩和拯救（賽^{58 10 60 1 瑪^{4 2} 路^{2 32}}），而特用指彌賽亞，比較約^{1 9 弗^{5 14}}。

那所用之希利尼字，意義不甚明顯，也許是一種天體之升起，是太陽或星宿，不得而知。在太^{2 12 4}上，將此字譯作「東方」一語，是個顯明的例證。

死者

THE DEAD

(一)自古至今，各國沒有不尊敬死者的，福音中言用香料抹死者

屍體，也是表示敬禮之意（可^{16 1} 路^{23 56} 約^{19 39} 參看可^{14 8 15 26}等）。送葬禮節也表示恭敬重視（路^{7 11 13}）。路加所說乞丐拉撒路和財主的死（路^{16 22}），而說拉撒路爲「要飯的」，表明在世時爲人所看不起的人。對死者有哀哭的禮（約^{11 31 33}），另外有鄰舍的弔唁，和吹手的哀音（可^{5 38} 太^{9 23}）。然耶穌所說「任憑死人埋葬他的死人

去」（路^{9 60} 太^{9 23}），是表明比埋葬父母有更緊要的事，就是作主的門徒。

(二)耶穌論「死者」所有的教訓。耶穌說到死者的情形，多半照猶太當時的風俗，沒有另外的話語。據撒都該人，不承認有復活，不承認有死後報應，也不信有死後的存在，或可有淡淡的游魂。此等觀念，大半受了希利尼的感化。然而普通人多半信法利賽人之說，按他們說靈魂是不滅的，各按其生前行的善惡受報。這是必有之事，善人復活，得有永生，惡人復活，受其永刑。

耶穌對於死者，完全摺斥撒都該人的觀念，多半贊成法利賽人之說。爲對付撒都該人所持死後的思想（可^{12 18 27}），主耶穌却說，死者以後仍有人人的知覺，如生前一樣（路^{16 19}下）。這正表明財主與乞丐二人死是一樣，且死後仍然是活的。其中最大的教訓，善人死後受賞，惡人死後有罰。再則，有同釘十字架的一個強盜，主說：「今天你要同我在樂園裏」（路^{23 43}），不過主所說的「樂園」（和亞伯拉罕懷裏）同是一種描寫的借喻，不能從此等名辭，得到一定在那裏如何如何的道理。而其中最要緊的教訓，死者要經過一種審判，按其生前所作的善惡，而定他死後禍福的結局。在世間人所共羨的富貴人，或者在死後成爲最苦人，而在世間爲人所看不起的，在死後或成爲最幸福的。但今所說的賞罰，仍不包括末日的大審判，即所謂「那日子的大審判」，畢竟的大審判，就是在此，定死人的結局。至於所謂亞

伯拉罕懷中和樂園，不包括完全的福利，此不過死後與大復活中間的一個時際，直至大復活來到(可^{12 25}太^{22 30})，才發現一個大新時代。而居於其中間那一個時際，也不是屬於幽冥的，死者的覺悟，十分清晰，在此時候與上帝往來，比較在世時更多而切近(約^{14 2 3 17 21}腓^{1 23})。

(二)基督對死，也有借喻的用法，是用死表明精神的情形。比方人不聽受道，對道的宣告，也不應付(路^{9 60})。也用死表滅亡的意思(路^{15 21})。耶穌明言，父怎樣叫人起來，使他活着，子也照樣隨自己意思使人活着(約^{5 21 26})。

啞與聾

DEAF AND DUMB

(一)啞與聾的相關
此二病有自然的相

關，無論在科學在實際，一同證明是相連而及的。然不是由於生理的關係，仿如二者彼此連帶而成，於其人的靈慧，亦或無大影響也。

(二)福音中所提及的啞聾，都表明此等人的天才，受束縛不得開展(可^{7 31 37})。按之啞聾原文的動字，意謂，其才受結未開，因而施用不靈(路^{1 22 11 14 7 22})。

福音每逢記述這病，多是注重表示主施治的異能。按路加記載迦利亞忽然的啞，照人的方面說，聽見意外的驚喜，不會說話是常見的事(路^{1 22})。而馬可記的，為主行的兩件異能，一在^{7 31 37}，即三十二節所說的「舌結」。福音中只有一次，如此用之。在七十譯文中有

之(賽^{35 6})。馬可的描寫，正表彰主如何憐憫其人而施行醫治也。二在可^{9 14 29}。病人因附鬼而聾啞，在門徒有些失敗而不能驅除。總括的說，主作的異能，有更大於治好聾啞者，如同說：「耶穌拉着手，扶起他來，他就起來了」(可^{7 37})。

(二)藉治愈聾啞的喻意，施行在精神上的用法。在聖經明明有藉此說為比方者(詩^{119 121 1}箴^{20 12}可^{8 18}約^{12 40})。蓋為耳聰而能聽受，是表示一種極端的順從，詩人與先知都責斥不聽耶和華的人為聾啞的民(詩^{81 11}賽^{6 10}等等)。反而言之，凡極力稱讚眼明耳聰口快的人，因為他們能看，能聽，能傳揚真理之故也(羅^{10 17})。聖使徒保羅很贊成放膽宣講(弗^{6 20})，這等人終必要站立在人子面前的。

死亡

DEATH

在主耶穌的思想中很富於屬靈的特性，所以比較少提人肉體的死亡。他以

為人真實的生存不在於肉體的存在與否，所以他看死亡如同睡眠(太^{9 24})。因為睡眠並不能間斷人的生命(路^{12 4})。并且生命在於人的靈魂，而這靈魂乃為上帝所管理，是人所不能謀害的。所以殺身體而不能殺靈魂的，對於我們人的真價值並無重大的關係。

福音書所載三件復活的神蹟，不過是具體地表明主對於死亡的教訓，其中除拉撒路的復活，含有一些複雜的神學上的道理，其他的兩件復活之事，耶穌正如在夢中喚醒他們一般，使離去肉體的生

命重又回來。

當時猶太人似乎也有這種觀念，以為人死三日之內，靈魂附在屍身之旁。約翰說拉撒路「在墳墓中已有四天」，意思是說不能再復活了。但是耶穌以死亡為暫時的睡眠，相信人是上帝的孩子，有永生的盼望，不過是要經過死亡，而進入更廣大的生命的世界。

人們平常以死亡為惡的觀念，在耶穌的說法中却一些也沒有。保羅以死為罪的工價，然而耶穌却並不如是。主在路13:14所提的事情，正是攻擊當時猶太人的說法。他以為罪的结果不止肉體的死亡，而更有靈魂的滅亡。死亡乃是平凡普遍之事，人無論善惡都須一死，既然如此，又豈能說死亡是上帝對人的一種刑罰呢？

這樣說來，似乎耶穌也以死亡為人生不可避免的一件事情。但是據路20:25太16:28所說，似乎將來死亡也是可以除去的。到了那個時期，人們彷彿進入一個別的範圍，其中的規律制度和現在的世界上不同了（路20:30-35）。

由此看來，主耶穌實在是打破了以死亡為罪的结果的觀念。主對於死亡更有屬於精神的說法：（一）太20:22可10:28說，人為耶穌的緣故死，可以作為信仰的憑據，因為人是不恨惡自己的生命的（路14:26）。（二）有了死限制人的生命，可以令人不致太看重濁世的浮華，而忘了真實的生命（路12:10 10:20 x）。（三）死亡彷彿是永生的開始，我們要得到這高等的生命，必須捨棄這低等的生命。假如在必須的時

候，還須遵照主所說：「為我失喪生命的必要得着生命的教訓。」（太10:39 10:25可8:35路9:24）。

主在太11:5路7:22太10:8等處所提的死，乃是指人的精神，而不是肉體。因為人們違背靈性，縱行惡事，他們的精神早已死亡，所以耶穌願意救他們出來。這個意思，在太8:21路9:55以及路15:24等處，表示得更清楚了。

在第四福音中，約翰把耶穌對於死亡的教訓，更發揮清楚。約翰以為死亡是屬於精神的，肉體的死亡，不過如同睡眠，並不妨害人的真生命（約11:4 11:14）。拉撒路雖然在墳墓中已有四天，却並未真的死亡，因為耶穌說：「信我的人雖然死了，也必復活」（約11:25 26）。所以這件神蹟表現了耶穌內心和精神的工作。他叫人復活，乃是叫他們接受上帝精神的生命。

在約翰的眼光中，把將來的事情，看作現在的事實。耶穌講過那真生命是未來世界的一種實賜，並且他以這和惡人所將得的被逐和滅亡相對照。這些意思也顯露在第四福音中，約翰以為現在有這生命，一樣有這死亡。在約9:39 44 45中，他彷彿看見生活和死亡，都要達到一究竟的地步。但是將來的生活和死亡，牠們的性質和世上的一樣。

這樣看來，死亡只是一種地位，靠着基督的能力，可以得到相反的生命地位。約翰看生命是絕對和神聖的，為世人所不能分享。人

的死亡並非因為罪，而是因為人的血肉之軀，所以人在世上的生命是和死亡相對待，而不是真實的生命。我們平常所說，不過是物質的生命，恰切地說，不如稱牠為死亡。基督的工作，正是要教人脫離這種地位，把他自己精神的生命，傳給他的信徒，這樣他們可以從死亡轉渡到永生的生命（約 5:24）。

在約翰的教義中，似乎含有從淮羅（Philo）流傳而來的希利尼哲學的意義。這簡單的倫理的區別，變成了兩種事物的區別——有關於世界的，有關於靈界的，有關於有形的，有關於無形的。耶穌使死人復活，乃是把人的性質根本地變換過來。同時也不離去倫理的觀念，而把這意思包含在內。人因為自己的罪，所以和真生命隔離，也就是處在這倫理的黑暗之中（約 3:19）。耶穌所允許的自由，就是說離去罪惡（約 5:23, 26）。這樣的說法，倫理的觀念却超過了神學的觀念。人的滅亡是因為他們離棄上帝，但是上帝却願意用在基督中表現在來的愛，拯救人類於滅亡之中。（E. Moeran, 馮雪冰）

基督之死

DEATH OF CHRIST

（一）引言 福音書以基督之

死為最重要。末日由聖餐至埋葬佔全福音書十分之一，不多言死之理由，不過僅記經過之事實，未露作者之思想。如問耶穌自己何以不言可見頗難令門徒信其必死之言。其事既難明白，其理由尤難明白，但可知其心中常有預算。如可 2:20 「惟日將至，新娶者見接而去。」

此種寓言，更使人容易記事，亦有時明言。可 8:31 22 出此而彼得諫之。9:31 門徒不敢問。10:22 耶穌獨行門徒畏懼。然耶穌不能不略言其所以然之故。有二次可 10:45 「非以役人，乃役於人，且捨生為衆贖也。」意即役於人在乎死，由其死而可以教人。立聖餐禮必有解說，太 26:29 「盟約之血，為衆而流，以救罪。」

（二）基督之死在道德世界中之地位如何 何謂道德世界？乃上帝有旨意漸次實行於個人社會及人類，雖至今尚未成功，而終必成於天國，因人有是非之心。自有人以來，即有道德世界發展之事，所盼望者為人與人之關係與上帝之關係，皆按道德方面。因此欲明白基督如何死，必須知基督在道德世界中有何關係，人始滿意。必須分清世界之道德與流行之事，流行之事有二：一為人之罪惡，一為上帝管理世界。按之道德的政治，但按上帝公義之審判，善必勝於惡，必勝於罪，因此論基督之死，必兼罪惡及審判，始能知耶穌之死在道德世界中應有之地位。詳考約 10:7, 11, 以上所論可分數項。（一）耶穌對自己已死之觀念。耶穌一生所為，未曾犯罪。人受世俗罪惡之束縛而厭惡之。善惡相爭，故必死於十字架上。耶穌一生所作，常為天父所喜者，雖生在世上而菲屬於世界之人，乃第一次活人完全表現天父之旨意，因此與罪互相厭惡而至於必死。由此觀之，其心目中可有三種意見。（甲）惡人反對而不服其訓誨為不當，以為到世上來，欲成全有關道德之事故，不當有此反對之舉動（太 23:24 29 路 13:31 35 約 7:19

8³⁷ 10 15 18 25 11.) (乙) 內心憂愁及戰爭，因早已認清世人之罪與之反對。耶穌固早知己之必死，但有次序。路 9³¹ 山上變像，似乎遠觀十架在光明中，漸次有恐懼，路 12⁶⁰ 約 12²⁴ 27。按之約翰所記，雖憂傷而能勝過之，最後在客西馬尼園，在十字架下之憂傷恐懼達於極點。(丙) 雖有此種憂傷，而常維持其盼望。由經歷祈禱得力，「順服以至於死，」知其事功在天父手中不能失敗。因之復活之後，路 24²⁶ 「以受苦獲榮為宜。」(2) 基督之事功至死為完全，必問其目的若何，究竟有何價值。自始至終所作與道德世界有關，亦與罪惡之累有關。由此方面，看一切所作，無論對人對上帝，完全成就天父旨意。因此，其所以之目的及價值，絕對合於道德，有兩證明之點。(甲) 道德世界立根於上帝之性及人之性，因人受造，照上帝之象，況基督來世上作人神中間之中保，可參上文所言約 16⁷ 11，可知主自己亦感其目的為道德之目的。(乙) 耶穌常反對猶太人所創之法律制度。猶太人視法律為神聖不可更改之條件，因之人與神關係受束縛。而基督以為人與上帝必有直接之關係在內心，故欲打倒猶太法律制度而維持內心之觀念。總之，人與上帝之關係在內心，既在內心必合於道德。(3) 耶穌之生及死出於一貫之理。人格為一，意志為一，故其一切所為，以至於死，前後相藉出於一理，來世上只一目的，此目的成功，則其所言前後相連，約 17⁴ 10²⁸ 順服上帝以至於死，雖所遭環境不同，但皆由一理相維繫。(甲) 貫通一致之理即「愛。」完全之愛顯出在捨己為

人服務，一面看人所需用者，一面看上帝之命令(太 20²⁸ 29 33 約 4³⁴ 17⁴)。按書上所記耶穌之言語，其事功在受難事與未受難之先顯不出根本之分別。但在受難時有兩種特別事：(子) 身體精神受難言之苦為早所未見者。(丑) 當大苦難之際，一切能力緊張而獲最終之勝利，雖為特別事故，然與其他事仍為一致。在精神上所受之苦，並非最末之日起，常動憐憫之心，故不能免受受苦之事，路 12⁶⁰ 「我有當受之洗，成時，我抑鬱何如乎？」可知早為十架事思想心中交戰，既上十架，更達於極點，超於已往所作。但前後均同一心理，愛人捨己，順服上帝一切命令，見約 10¹⁷ 18 「父愛我，以我捨生……」此語不僅指受難之時，在十字架順服上帝所定之死法，而正當死時託靈於父手，實為正式生活，何以能如此捨生而使父愛之，因其生活時，不斷捨其一切所有之愛及服務，始能每時每刻貢獻於人，一面為救人，一面為成全天父之使命，因在生活時，常常如此，以致死時亦能勝過死亡。因此不能蔑視其死亡之價值，更能顯出一切言行有光明之價值。(乙) 光明的道德之價值於十字架中更為顯明。十字架為符號，表明極悲慘之事，與罪義審判相成，在世界上關於道德歷史最有大效果之事。因基督之死，發出無窮之力量，能使個人成人類開化為新。由基督之死，發出最大之感動力，人之良心上能得一新意見及新生活，乃真為救人靈魂，使人達最優等之生活。(4) 基督在上帝與人之間為中保，在世作中保至死為止，但籌備日後在靈性上作中保(約 14¹² 26 又 16⁷ 11)。

現今在靈性上爲中保以至天國完成，但立根於在世爲人時所作。再問中保工作之目的方法如何。(甲)最大之目的，救人脫罪，使和於上帝，使其人格在道德上完全，使彼此聯合如與上帝聯合。(乙)工作之範圍，即人與上帝直接有關。耶穌在世上所作有何功效在門徒之良心，現今亦如此。聖靈一切工作，即在使人靈魂在道德方面藉基督與上帝有關。(丙)基督爲中保，藉聖靈每次對個人，因不能感動個人，則不能感動各團體。(丁)基督藉聖靈光照人心，有光始得力量。(戊)所用之方法，即上帝之愛顯明在基督。基督爲救世人在生在死捨己，即聖經所稱之恩典。此恩典爲上帝所有之行動，在救人上發出，由此可以見上帝自顯爲完全有道德之一。(己)由此觀之，人之內心必有合宜之狀況始能與上帝之恩相連。所謂合宜之狀況，即悔改信仰，甘心順服上帝，所有一切當然彼此相連，能使人心與上帝之意旨連合，個人能直接與上帝聯合。(庚)由個人與基督連合，真得永生之法(約¹⁴ 6)，不但救罪，即一切屬靈之福，人所需用者，今生或來生，人既與基督聯合，聖靈之律釋放於罪及死之律(羅⁸ 2)。聖靈之律爲永久之義及新生命，且因人與基督聯合，乃保證公義之完全，因不隨情慾乃隨聖靈行事。但所稱屬靈之律，即上文所言道德世界之律。基督前在世爲人，今藉聖靈成全人所有與上帝道德之關係，故基督爲中保，成一新造化流行於世界，其中保之工程必作至終極，使天地萬事和睦(西¹ 20)。

書信中基督之死：在書信中有兩問題，第一視基督之死爲重要，第二對基督之死有何解釋。

(一)基督死之重要：由彼得前書可知彼得對此事之觀念，1 2 「灑耶穌之血，」言基督爲人受苦凡五次，1 19 2 21 2 23 3 13 4 1 5 1 「證基督受苦。」凡閱保羅之書信者，莫不知其以此題爲中心。保羅謂其道受自先賢(林前¹⁵ 3)。其道非一現即了之事，朝斯夕斯常常如此。在第二時期，緊要書信以此爲關鍵。如加拉太書中用熱忱證明所宣之福音，以基督釘十字架爲福音之根(3 10 14)。林前² 2 言定意他無所知，11 26 論聖餐「表主死，」林後⁵ 14 15 言基督之死，顯明其愛，因此使人與上帝復和。羅馬書所見之死，較其他一切書信中爲多。保羅第三時期所作之書，雖其題目較前寬泛，講基督與宇宙之關係，仍以基督之死爲根(見西¹ 14 20 21)。查希伯來書其究竟之意爲顯出基督死之目的，因此多言舊約獻祭之禮及祭司之職，分以解釋此問題。啓示錄開始即有此事，1 5 「彼愛我儕，以其血釋吾諸罪。」此書常言耶穌爲羔羊，意即被殺而後各族人類因此被贖。約翰壹書總題不在基督之死，乃生命之道，但人之出入生，乃因基督之捨生(3 14 16)。「若行於光，耶穌之血潔我諸罪」(1 7)。

(二)解釋基督之死：(1)基督之死顯明上帝之大愛，羅⁵ 8 「上帝之愛於此而彰。」保羅所言乃常見之語。彼前¹ 2 3 彼得言有「上帝之預知，依其鴻慈。」來² 9 言「由上帝之恩爲萬人死。」

10. 10 「耶穌基督一獻其身。」言由上帝之旨約。1 4 10 「非我愛上帝，乃上帝愛我，遣其子爲我罪作挽回之祭，愛即在於此也。」

由此可知基督之以死救人，卽爲天父之恩典。常有人言保羅之道與耶穌之訓誨不合，因保羅言必有耶穌之死而得贖罪，而耶穌言天父之愛自然能赦免（參路 16 章）。但由上文所言，可見保羅論贖罪之事，不但不反對上帝之愛，乃認上帝之愛爲基督捨己之本源（林後 5 18）。

(2) 基督之死，顯明自己之愛，各書中常見。可知天父與聖子合作只有一愛心，林後 5 19 「上帝於基督令世人與己復和。」但基督之死，爲甘心捨生，並無不得已而死，雖稱之爲上帝羔羊，其死非如無知之牲口。按希伯來書之意，自己爲大祭司而自己獻祭（來 9 11 14）。保羅離開聖殿諸說，言之最清，加 2 20 「上帝子愛我而爲我捐己者也。」

(3) 基督死爲贖罪：按保羅以此爲初次創教之題目，林前 15 3 「基督依經所載爲我罪而死」可由各種書信中證明之。凡閱新約者不能不觀其理由。基督死與人之罪，正式關係則歸於贖罪問題，參和奸贖價和解買回諸論。

僅能一言，按哲學方面，無論如何看法，而在作新約者之意見，不能不承認基督之死爲替人，因死爲罪之果，上帝定罪，基督自己擔當，在基督中的人不定罪，人常認此乃保羅之道（羅 3 23 x 4 23 x 5 6 x

8 1）。其餘書信亦有此理。如按自然之意不作強解，彼前 2 21 「身負我債之罪而懸於木。」3 13 「一次爲罪受苦，義者代不義者。」希伯來書謂舊約一切獻祭爲預表基督之獻祭，來 9 28 「一獻己以負衆罪。」約壹 2 2 「彼爲我罪作挽回之祭。」又見 4 10 啓 5 9 等處。

(4) 因基督之死能感動人作聖潔之生活，一切書謂基督之死不但與罪案有關，與罪之權柄亦有關係，不但爲人贖罪，又加一最大之感動力，彼前 2 24 「致我既死於罪而生於義。」來 9 14 「能潔爾良心，去死行，以事維生之上帝。」此題最完全在保羅書中，謂人與基督同釘十字架，使其生活入於吾人之心（加 2 20）。又言人與基督同罪，使其死聯合，亦能與復活聯合（羅 6 4 5）。

近來有人謂保羅心中有兩種意見未化合，一面接續猶太人之主義，論基督之死與法律及罪有關係，又一面由本身之經歷，論人與基督合而爲一。何耳斯曼 Holtsmann 言此兩種意見，在保羅心中不相容納。但此爲一偏之見，保羅決能融合其心中各種意見，雖羅 3 25 x 言人之信基督流血爲贖罪，在 6 1 x 又一新題目，人按玄妙之法使死與基督聯合。然保羅所論之信，自然包含斷絕罪之意義，因此人之看其罪如同基督所看，卽保羅所言在罪上死得與上帝復活之意。（J. W. Ingels）

債務

負債人

DEBT DEBTOR

猶太人既爲一種內地居民，並不直接有興味於世

界通商，則比之較商業化的社會，對於簿記帳，接觸自來得慢了。但在基督時，他們商業思想，已半為腓尼基人所變遷，然又窒息和根本地影響於羅馬人的統治。在一方面，人民因聽從公法之解釋，有舊約理想橫當其前，是即一種顯著而基於人道天則的柔和性。債務之在他們古式國家生活裏，已視為一種過去的不幸，並不視之在通商條件中為一要素。在普通心理，他是與窮困有關（出^{22 25}），一件影響農夫之事，例如，在節令不調之候（尼^{5 3}）。既如此出乎異外，而又為一於債問題，則取息之事少有（出^{22 25}），並對於當頭又有嚴厲的限制（申^{24 17 伯 24 3 摩 2 9}及其他），兼之於第七或安息年（出^{23 10 11 17 利 25 1 7}），與禧年之中（利^{25 30 31}），窮負債人有充足歡欣的原因。在另一方面，羅馬方法之性質嚴厲，已發展近於現代商務之方針。每每是愈窮的債務人，所付的利息愈重——年付百分之六十者，非罕有之現象也。

在福音中有當日銀錢慣例之提示（太^{21 12 13}可^{11 15 18}路^{10 15 16}約^{2 12 17}）。有負債之描寫於「兩負債人」（路^{7 41 42}），「量才受任」（太^{25 14 30}）和「交銀十僕」（路^{10 11 27}）諸比譬中。借還之事，習見於路^{0 34}，亦見一種簿記制於路^{10 6 7}，但是那裏所說，不僅有關於商人，而且也有關於照類納租者。負債入獄事，見太^{5 25 26}，而在「兩債權人」之故事中（太^{18 21 25}），債務人須賣身為奴以抵債，兼受着「苛責者」之怒喝（18 34），雖全段須得留心解釋，因耶穌

所擬故事之幻景，恐非本國之情形，卻為遙遠荒蠻強者之行爲。其實，在基督時，債務人本身之佔有，與夫待遇之虐，是無庸諱言的事。

但無論法律風俗之若何，耶穌之態度誠非攻擊之意。民法且待將來變成高尚的程式。然某一種當前精神之發揮，是為其心所渴望的，就是一種精神而能給予一種真實人道之最好本能相當的發展。人們在愛的方法裏勝過甚至不好的律法之殘忍目的，而就是在這方面，因宗教社會位高的人之規避顯著義務，致深動耶穌之心也。他是舊法令憐恤實質之擁護者（太^{5 17}），而其周圍之人，是時空談正教，虐待那些不幸而入其掌握者（太^{23 14}），只纏以古律之名，不顯其真意。撒都該人之享受聖殿收入而促進愛財慾，是為不顯示憐恤於債務人之一種，繼其後而起的法利賽人，也是如此，不過宗教熱更嚴謹，並固執推行其經書之條文。「眼還眼，牙還牙」（太^{5 38}）似的一種陳腐的口頭禪，必毒及他們明所追求屬於正義方面的心靈。耶穌未立外面的規條，有如那壓迫現代商業世界者。公平交易，必為一種當先的假定；但照其福音看來，人應當對艱難有敏捷的觀察，對慈苦有仗義的心。在「金箴」之精神中（太^{7 12 路 0 31 36}），憐恤的往來，其表顯的方法不定；人類弟兄之愛，應當消除重利剝削之貪財慾。心靈，因基督的感覺，由貪婪生活之見解所拯救的，增加其真實寶藏，即使不幸者之景况，為一種施行憐愛恩惠之地。耶穌在太^{5 39 42}之際，是非常勇敢的，而那裏所諄諄教誨的寬大待遇法也許說得難

信，不說破壞社會秩序的話；但開明的心，即認識其所着重恩厚犧牲精神之意。在整個問題原動力之關於耶穌，是人們應紀念在上帝前所得的憐恤，設繩之以嚴厲的法律，則我們所欠的，實數不過來哩。人們愈明這內在情形，則外面更應有同情，這裏所給憐恤福德（太₅）的一種原理，即當我們想到求救之事而識覺其重要時（太₆ 13）。謙卑痛悔的心，握着豪俠行為之關鍵。

尙逗留而未論及的債務，爲道德缺乏象徵之問題（太₆ 12 參看主_{禱文}）和上帝在這點對人之方法，見於特別描寫的某種有名的比譬裏。這想像，自然去描寫神爲一種審判官，審問人怠慢之咎；而同時有些人多想到法律之高貴和盡力以滿足社會之利益，又有些人愛詳論憐恤之特權，並贊成不僅有糾正而且有懲罰的裁判。福音讀者無不見到在主之教訓中，着重後者之特性。赦免本爲王者之寬仁，而上帝之見知於國中，是以其至高恩惠之顯示，然而在想像之他方面，也予以相當的重視，即使適合法律手續；因耶穌所教，只以心清的人能見上帝（太₅ 8）；有益的聖潔，必爲內在，非法律家的（5 20），並只有憐恤人的必要憐恤（5 7）。但是在福音之解決此問題時異所在，是並不注意於絕對的裁判而也歸於心之探索者；毋甯說耶穌引領人們到近明瞭之域，並顯示在個人生活，赦免精神之存在與否，只就是人本身而論，是神的垂顧與否之確實表記。換言之，所發見於人彼此關係之原理，是爲其與上帝之關係之極有力者（太₆ 15 15）。

浪子比喻之長兄（路₁₅ 25 23）表示此點；他所行的，足以代表法利賽人之心理——互古相同而明顯於耶穌之時——而這種心理滿以去天國不遠，豈知顯出對於同類暴戾的態度，是爲內在而不與上帝相合。描寫長兄等於款宴廳之外，非無主眼的，意即於其未改變難恕心情之前，不得進入耳。

兩負債人之故事（路₇ 28 50）表示罪婦和西門人品間的重要區別——一則舉止實在姻雅，因現充滿着痛悔，信仰和愛，一則頑固，好批評，而在上帝前無女子謙虛之受教思想。後者如欠五兩之負債人，心中無甚感覺；而前者如十倍多的負債人蒙免除而歡欣。這是主法之一實例。女子在筵宴之某種可見行爲，表現了上帝靈之內在行動，而使她生出與上帝和好之情景。在另一方面，由西門之狹小仁愛，好似一種不全與善調和之心，而鮮知赦免之樂者。「那赦免少的，他的愛就少」（7 47）。

兩債權人之比譬（太₁₈ 23 35），由女子事看來，表示另一面來，就是在一個全無人道之本身方面，不見存有上帝憐恤之經驗。即就故事而論，堪注意的，是單純之旨趣：那在債務方面蒙大赦的僕人之深仇態度，而不顯示好意於欠他以極小款項者，至爲可憎。天罰下臨（18 34），當其察覺毫未獲免之時——他失去他似乎已經所有的（18 37）。「你們各人，若不從心裏饒恕你的弟兄，我天父也要這樣待你們了」（18 35）。

耶穌看見周圍許多人，以幻想的權利與熱心於法律爲榮，卻忘其基要的事——公義、憐恤、信仰。這種福音信息特是向這樣的人說的；在爲他的事而展開的無上真理，即愛上帝，這見於和試驗於愛人之中。表同情、肯犧牲、講厚道，不只爲天上拱門所從起之大柱，亦爲所由歸回之大柱。赦免的上帝不能爲凡隱匿自己於血肉中者之所見也（路 9:6）。（夏明如）

低加波利

DECAPOLIS

在巴力斯坦東部有十座聯盟的希臘城，這種聯盟

或者成立於龐培侵入巴力斯坦的時候，即主前六三至六四年。這些希臘城看龐培爲救主一般，將牠們從猶太人的鞭下救出來，有許多城以龐培的戰事爲紀元。在起初，這個聯盟必恰是十座城。按着普林尼的著述，這些城乃是西多波利、希波加、大拉、彼拉、非拉鐵非、其拉沙、提翁、加那、大馬色，並拉法。拿爲要保存希臘的文化於塞姆族居民中，結盟乃是必須的方法。自從大亞歷山大打算要在東方傳佈希臘的文化，就在克服的地方建築希臘城池，故此在巴力斯坦有希臘城。安提阿的塞琉息忒和多利買諸王曾鼓勵希臘人遷移至此區域。在主前一九八年前來到此地的希臘人所佔領的城邑，乃是約但、河東的彼拉、提翁、非拉鐵非、大拉，並亞比拉、希波與其拉沙之名。在第一世紀的首葉始提及之。在龐培從猶太人下所釋放的城內，希波、西多波利和彼拉是被特別的提出來，大拉曾被猶太人拆毀又建築

起來。龐培將這些城邑加入敘利亞省，但是賜給牠們地方自治之權。當羅馬時代，低加波利諸城都有權柄自鑄錢幣，設立避難所，並准許伊等繼續維持一種聯盟，藉以抵拒牠們公共的仇敵。

在文字上初次提到低加波利，乃是在福音書裏。在主首次周遊加利利時，有羣衆從巴力斯坦各處來就他，其中有來自低加波利的（太 4:25）。這些人們多半是猶太人，雖然在希臘的城邑中，他們却是重要的份子。主在格拉森所醫好的那個被兇猛鬼附的人在低加波利傳揚耶穌爲他作了何等大的事（可 5:20）。在加利利海東岸有二千猶，乃是暗示在鄰近必有許多異邦的居民。主從推羅、西頓回到加利利海，主渡過上約但河，到南方，經過分封王腓力的轄境，到海東岸。爲要到加利利海，就從低加波利境內經過（可 7:31）。希波適位於湖東，大拉位於湖之東南數英里，從南端可以望見全景。彼拉和西多波利在南邊不遠，其他低加波利諸城位於湖之東北、東和東南。主在末後服務時曾訪問比利亞的猶太居民，但是似乎決不到低加波利的大城裏去。主因毀滅宰豬而被拒絕，有點感覺灰心之慨（可 5:17）。在第一世紀的末葉，有兩位出名的著作家提及低加波利。普林尼不僅保存十城之名，並且嘆美那地方所產的小橄欖。約瑟甫曾屢次提到低加波利。在第二世紀時，多利買曾題名十八座城屬於低加波利的聯盟裏。他從普林尼的名單中遺落了拉法，而添上九城，這些新加入聯盟的城適在大馬色之南。當他掌權時，希臘的文化與商

業在約但河外之區域裏，盛至極點。近代遊歷家徘徊於其拉沙非拉，**錫非**並加大拉的古廟，戲場，及浴池之墟，就可想見希臘人當主耶穌在世服務時，並後來一些世紀中在巴力斯坦生活的榮華。

欺詐

DECEIT DECEPTION GUILT

主之生活，可
視為真理之

神性代表和欺詐性之工具間的一種生死衝突。這樣的一種衝突，是不能避免的。那降臨的一位有權說：『我是世界之光』，『我是真理』，『凡屬真理的人，就聽我的話』(約 8:12, 14, 18, 37)。定激起虛偽和詭譎團體之非常仇視。敵愾心之發於普通的口吻(約 3:19, 21)。在每次神劇之舞台上，可見那些「愛黑暗勝於愛光」者——惡心詭計之人——之嫌惡耶穌，而尋滅之道。這番鬧之整個表現，可綜合於主與法利賽人之衝突。他們之仇視他，乃起於自欺。因困於己見，和品性義務之標準，他們怨憤其教言。他們不能見到，藉着仁義之較大較尊的理想，有生活改正的可能。但德美之視覺，非為物所奪，即為物所迷。未幾，法利賽人之因道德感鈍，口是心非，為善而偽，竟招來至厲之斥責(太 23:約 8:12, 59)。疏遠漸趨於極端。他們不停的移向詭譎，密計和怨恨之一種陰暗的空氣中。他們不躊躇的去訴諸各種手段和策略，即為恣肆和奸詐所能提示者。他們用盡不可捉摸的問題在他的談論裏來纏結他(太 22:15)。他們作欺哄人民之嘗試，以論及他的本性(可 9:22, 30, 約 9:24)。他們同謀如何可將他治死(約 11:53)。他們進而

與猶大立約，以背叛他為條件(太 20:14, 15)。他們立假見證，曲解和誤述他的教言(太 20:59, 63, 路 23:1)。就是用欺詐和詭譎，他們得了彼拉多釘死他之准許(約 19:13)。

我們因對照而獲得關於他們品性和行為之強度印象。正值欺詐詭譎之徒復光之際，反有其他階級為之所吸引而至。自其職務之開始，耶穌把忠實天真——「誠實善良的心」——之人招歸自己(路 8:15)。主之首先的使徒，自未脫盡品性之重大錯失和弱點；但是除猶大而外，他們皆為罕見的忠直之人，賦有絕對向善之熱忱者。有一人使耶穌於其首次行近之時，即贊嘆曰：『看哪，一個真實以色列人，他心裏沒有詭詐的』(約 1:47)。在教練這些首先的使徒和門徒，主特別着重品德之必要，以是為法利賽人之所獨缺者也(太 5:7, 14, 16, 11, 25, 18, 路 12:1)。在這關聯裏，所最宜牢記的，是太 22:23。欺詐詭譎之等級不齊，起自過智的高論，而最終渡到故意的欺詐不信。但是每次，總是缺少「丹心」，亦誠和率真天性。於是，設使屬基督的男女，不只要保守自己離開「肉慾」，也要離開「意惡」之較詭譎的形態，則必須常試驗省察其品行行為之理想和概念，是否合於其主之生活及教言。苟不如此，其內在之光必變為黑暗耳。

聖旨

DECREE

在路加福音對於耶穌降生伯利恆事，直探案至以色列民戶口之調查，這是為大衛後裔約瑟和馬利亞之必離開拿撒勒家而上大衛城的原因。

這種戶口調查之舉行，是由於該撒亞古士督所頒布的聖旨，意便征收羅馬天下之稅，或登錄之。對於路加在這事之正確方面，歷史家多所疑問。希律之獨立國度，是否有包括於這樣聖旨以內之可能呢？有無明證這樣大規模的命令在那時頒布了呢？既在居里扭爲敘利亞總督之時，傳說這種戶口調查舉行了，則能否證明他曾兩次爲敘利亞總督呢？考他爲總督時是在主後七年——約連十年——而當舉行戶口調查之時，曾引起加利猶大所領導之叛變。然而鑒則諸人之研究，曾經表示路加之言論，能爲一種好的申辯，也許轉爲十足的證實。這樣一種率直的歷史紀述，既爲路加抱着顯明的用意提出來的，則不應急速的拋棄，是爲當然的情況。參看亞古士督基督降生居里扭語論。

修殿節

FEAST OF DEDICATION

猶太人之慶祝

此節，起於基斯

流月二十五日，歷時約一星期之久。其慶祝之主旨，是因猶大瑪喀，比在主前一六四年時，建築一新祭壇故也。至於所羅巴伯所建於殿中之古壇，已爲敵人所玷污，不適於祭耳。

這節期，載於福音一次（約 10²²），適當主與猶太人在聖殿衝突時也。是時，他說「我與父原爲一」之語，致招猶太人之石擊。這種事變，是滿有意味的。當聖殿之正潔於主前一六四年也，是時所起的問題，是那座古壇，應如何處置；既見該壇已爲異邦所玷污，故其結論是

不應再用，遂於其處立一新壇而毀其舊，並存放其石於方便處，以待一先知之來予以答案也。約兩世紀以後，值此事之紀念日，當基督立於殿院時，有人來問他是否爲所預告之先知，並說「你叫我們猶疑不定到幾時呢？你若基督，就明明的告訴我們」等等的話（約 10²⁴）。這實是提起這問題之合宜時機，因這整個的節期，灌輸了有關於瑪喀比時之救國的盼望，並引起渴望那將與彌賽亞聯袂而來的另一拯救者的原故。所不幸的，是問者不誠，而不願受主所發的證言，就當他引述其工作以實其言時，他們仍不願受；如是事之終結，亦如初。設使他們聽從，他們可算找着在盼望中的拯救者就是他，並也附帶地得了對於玷污壇石的老難問題之解決——這些可存於所在之處，無再用之必要，因代舊而起之新殿宇已另立起來了（比較約 2¹⁹）。

約翰之敘述，究有多少屬於修殿節，或係約 9¹ 至 10²¹ 之事變發生於當時，抑或發生於住棚節期時（7²），是不甚清白的。這兩個節期多有相同之處；其實，修殿節多少似乎是仿倣於住棚節。兩者之儀典，含有一種特殊燈飾之點綴，而修殿節尤甚，以是又有「燈節」之稱。所以在任何方面，主在約 9⁵ 所宣言「我是世界的光」的特點，是不俱於以指出殿和耶路撒冷一般的燦爛，並且斷言值此燈燭輝煌照亮全城之際，他自己也發光照耀全世界着。

鬼 DEMONS DEMONIACS

四福音中的鬼學，乃是根據耶穌以前猶太人中所通行的那些信仰；這種信仰在他彼得前書中是極普遍的。至於四福音中鬼學的背景，乃是巴比倫及波斯希臘各民族對於這問題的傳說。

(一)舊約中的鬼學：舊約中的鬼學是極其複雜，不過最重要的，乃是以色列人也是相信鬼學的。至於舊約中對於這問題的用字，乃是極不相同的，譬如士 9:23 撒 10:14 所用的「惡魔」；賽 19:14 的「乖繆的靈」；詩 106:37 的「魔鬼」；利 17:7 賽 13:21 的「公山羊」；箴 30:15 的「螞蟥」；賽 34:13 的「夜間的怪物」。

以上種種雖然是以色列人對於鬼的觀念，但根本說來却還是受了巴比倫的影響有以致之！

(二)以後猶太教中的鬼學：(甲)鬼的來歷：按猶太教說來，鬼的來歷有兩種：第一種，說鬼乃是上帝創造世界以前所造的，而撒但乃是一切鬼中之最重要者。牠們也有男女之別。一直到創世以後一百三十年，牠們還是存在着的。第二種說法，是根據於創 1:9 的，這就是說：有兩個天使，因為愛上了人類的女兒，便離棄上帝而進入這世界；一個天使到後來還是回復到上帝那裏，但是另一個天使却滿足了牠的慾望，其後裔就是鬼。

(乙)鬼的本性：在希伯來文中，鬼這個字的意思，乃是「加害

者」。牠們的領袖，乃是撒但。起初，撒但的意思，乃是「敵人」，不過到後來因為牠在上帝面前對於人類說了讒話的緣故，便得到了「詭狀人」的稱謂。伯 1:6 說：「有一天神的衆子來侍立在耶和華面前，撒但也來在其中。」這樣，撒但在上帝面前乃是很自由的，而且撒但也是有牠的國家（可 9:23 x），好像天國一樣。路 10:18 說：「耶穌對他們說，我曾看見撒但從天上墜落，像閃電一樣。」這樣，照古代猶太人看來，撒但在最初的時候，乃是在上帝面前爲侍役，不過到後來，牠却謀叛而離開了上帝。

還有一種鬼，牠們的地位比較的低些，牠們的領袖爲亞斯墨太 Asmethai，牠們是有翅膀並且能以飛翔，牠們的目的乃是在加害於人。牠們和人一樣，因為牠們既飲且食，不但有生育的能力，而且又有死亡的可能。牠們所取的形式不一，但是通常牠們所取的形式，乃是人的形式；縱然牠們的脚是和雞脚一樣，而又沒有影子的根據可據。牠們的數目是很大的，據說有七百五十萬之多。按另一說法，在每一個人的右手有一萬個鬼，在牠的左手有一千個鬼，而詩 91:7 之以說：「雖有千人仆倒在爾左邊，萬人仆倒在你右邊，這災却不得臨近你」，也就爲此。路 8:29 說：「被鬼趕到曠野去」，這樣，牠們的住處便是在曠野了。路 11:24 所說的「無水之地」，也是牠們的住處，因爲水乃是清潔的意思。此外，又有住在墳墓中的（可 9:26），因爲死人也

是不潔淨的。

還有，天使所知道的方言，祇不過希伯來文，因為天使是限制於猶太人的，然而鬼所知道的方言，却不止於希伯來文而已；因為就是在外邦人中間也是有鬼的，各鬼的功用不一，有的可以使人盲目，有的可以使人長癩，有的更可以致人於死（來₂ 16）。有許多人相信鬼有把能力傳達於人的可能，尤其是婦人。至於那些和鬼有關係的動物，乃是蛇、牛、驢子和蚊蟲等。

（丙）防止鬼的方法：祇有上帝是可以防止鬼的，但是他却有時派了他的天使以限制鬼的行為。太₁₈ 10 說：『你們要小心，不可輕看這小子的一個，我告訴你們，他們的使者，在天上常見我的面。』這樣，每一個人便有着保護他的天使了。還有，上帝又賜給人各種方法，作為防止鬼之用處：第一是禱告（可₉ 29），第二是詩篇九十一篇；因為這是猶太人在入睡以前所背誦的詩，其用意在於驅逐神鬼。此外，還有各種防止神鬼之道，譬如穿法衣、吃鹽、吐唾，因為鬼是好暗而惡光（路₂₂ 23 弗₆ 12 西₁ 13），就是用火把也能把牠們驅逐出去，不過牠們最懼怕的乃是月光，所以在逾越節的晚上，鬼是沒有能力的。

（三）四福音與鬼：在四福音中鬼的稱謂不一，譬如鬼（太₁₀ 9）、污鬼（太₁₀ 1）、惡鬼（路₇ 21）、污鬼的精氣（路₄ 33）、啞吧鬼（可₉ 17）等。在馬太中，「鬼」是常用的，在馬可中常用的為「鬼」和「污鬼」，在路加中鬼的稱謂頗不一致。在約翰中那常用的也是「鬼」，有一點是很值得注意的，就是在四福音中，鬼這個字，大多數是複數。

（甲）鬼的來歷：那些寫四福音的人，都假定着鬼是存在的，所以對於鬼的來歷，他們並沒有多大的討論，不過路₁₀ 18 却說：『我曾看見撒但從天上墜落，像閃電一樣。』從這話看來，撒但似乎在世界沒有創造以前，已經存在了。約₈ 44 說：『犯罪是屬魔鬼，因為魔鬼從起初就犯罪。』啓₂₀ 2 說：『他捉住那龍，就是古蛇，又叫魔鬼，也叫撒但，把他捆綁一千年。』這樣，我們便知道魔鬼在太初時，已經犯了罪，而且又知道所謂魔鬼，就是那引誘始祖犯罪的古蛇了。

（乙）鬼的本性：凡是有鬼附着的人，不但在身體方面是變態的，就是在道德方面也是變態的。根據四福音，無論疾病（太₁₀ 1）、啞吧（太₉ 33 路₁₁ 14）、癩病（太₁₇ 15）、盲目（太₁₁ 22），都是因為有鬼附着的緣故。不錯，凡是有鬼附着的人，還有進入會堂的可能（可₁ 23 路₄ 33），但是按大體看來，被鬼附着的人，却是不道德的，因為路₇ 21 8 2 清清楚楚地說：鬼乃是一件惡的事，雖然惡的程度是有不同的（太₁₂ 45）可₉ 29 說：『耶穌說：非用禱告，這一類的鬼，總不能出來。』這樣，所謂附鬼，便不單是一件肉體上的事了。還有，別西卜和撒但是一而二，二而一的（太₁₂ 24 30 可₃ 22 30 路₁₁ 15 19）。路₁₁ 24 說：『污鬼離了人身，就在無水之地，過來過去，尋求安歇之處；已尋不着，便說我要回到我所出來的屋裏去。』所以污鬼之出入於人的身體，乃是任意意的。就是下等動物，也有附鬼的可能，因為可₅ 13 說：『污鬼就出來，進入豬裏去。』那麼，鬼的住處何在呢？第一是曠野（路₈ 29）。第二

是山中(可 5:5)。第三是墳墓(可 5:2)。第四是無水之處(路 11:24)。此外，更有人跡罕至之處。牠們是集體的(可 5:路 8:30)。有時牠們的數目爲七(路 9:2, 11:26)。因此聖經中的鬼大概是複數的。可 5:10 說：「就再三的求耶穌，不要叫牠們離開那地方。」又路 8:31 說：「鬼就央求耶穌，不要吩咐牠們到無底坑裏去。」從這幾處我們便知道牠們活動的範圍是有限制的，如果被驅逐了，那牠們便失掉了活動的可能，因此牠們一見耶穌便恐慌異常。

有一點我們應當注意的，就是在四福音中，所謂鬼，就是死人的靈魂，這種說法是沒有的。

(丙) 附鬼：按大體而論，附鬼的人都是成年的男子，除了路 8:2 抹大拉的馬利亞，路 13:11, 16 的患十八年病的婦女，路 4:39 的彼得的岳母，路 9:39 的孩子，可 7:25 的敘利非尼基婦女的孩子之外，附鬼的象徵如下：(1) 啞吧(太 9:33 可 9:18)，(2) 啞吧和耳聾(可 9:25)，(3) 盲目和啞吧(太 12:22)，(4) 非常的力量(可 5:4 路 8:29)，(5) 奔走於水火之中(太 17:15)，(6) 紊亂(可 1:26 路 4:35)，(7) 咬牙切齒(可 9:18)，(8) 吐唾沫(可 9:29, 42)。還有，凡是狂熱的人，也是和附鬼一樣(太 11:18 約 10:20)。

附鬼之人的肉體就是鬼居住之處(太 12:45)。而且就是很多的鬼，也可以住在一個人之內的(太 12:45 可 5:路 8:2)。有時，鬼和附鬼的人是有分別的(可 1:24)，但同時也有以二者爲沒有分別的

(可 3:11)。

(丁) 基督與鬼：基督在世界上很重要的一件事功，就是消滅鬼的能力，就是那些鬼自己，也知道這一點(可 1:24 路 4:34)。因爲鬼的消滅，就是天國的建設。以下是基督對於鬼的態度的大概：

按大體而論，耶穌對於鬼，從來沒有說過極嚴厲的話。可 1:25 說：「耶穌責備牠說：不要作聲，從這人身上出來罷。」在這裏耶穌雖然用「責備」兩個字，但是接着的，却是「不要作聲，從這人身上出來罷。」在另一處，耶穌吩咐鬼不要把牠的名聲張出去(可 3:12)。又有一處，耶穌竟然應許鬼的要求(太 8:31 可 5:12 路 8:32)。至於鬼對於耶穌的態度，那是絕對馴服的(可 1:27 路 4:41)。雖然在於鬼方面的馴服是勉強的，因爲路 4:35 說：「鬼把那人摔倒在衆人中間。」還有，我們可以注意的，乃是鬼對於耶穌的認識，鬼不但認耶穌爲拿撒勒的耶穌，而且又稱他爲「上帝的聖者」(路 4:34)、「上帝的兒子」(路 4:41)。因爲鬼也知道耶穌不但是從人生的，而且也有着上帝的本性。可 1:27 說：「衆人都驚訝，以致彼此對問說：這是什麼事，這是新道理啊！他用權柄吩咐污鬼，連污鬼也聽從了他。」爲什麼猶太人以爲趕鬼是一件新的事呢？其實趕鬼在猶太人中間乃是一件極平常的舉動，不過耶穌趕鬼的方法和普通人趕鬼的方法有些不同了。大概說來，我們不知道耶穌趕鬼的時候和趕鬼的方法是怎樣？雖然如此，從聖經的零篇斷簡中，我們也可以知道他用的方法的一二，比

如太⁸的「只要你說一句話」太¹²的「我若靠着上帝的靈趕鬼」路¹¹的「我若靠着上帝的能力趕鬼」太¹⁷的「耶穌斥責那鬼」太⁸的「耶穌說去罷，鬼就出來」可⁵的「因耶穌吩咐牠說：『污鬼啊，從這人身上出來罷！』」太¹⁵說：「耶穌說：『婦人，你的信心是大的，照你所說的，給你成就了。』」從那時候，她女兒就好了。這樣，耶穌趕鬼不是一定要看見附鬼的人才能發生他的能力，因為那婦人的孩子，雖然沒有到耶穌面前，却因他母親的信心痊愈了。耶穌又把趕鬼的能力交給他的門徒（太¹⁰可³），所以在門徒趕鬼的時候，他們還是藉着耶穌的名而行的（太⁷路¹⁰）。還有，如果沒有信，那是不能把鬼趕出去的（太¹⁷可³）。從耶路撒冷下來的文士說，他是被別西卜附着，又說，他是靠着鬼王趕鬼。接着耶穌便說：「凡褻瀆聖靈的，却永不得赦免的。」因為有多少人說：「他是被污鬼附着。」所以污鬼並不是一件一定和道德有關係的事，而耶穌之所以斥責文士，因為他們說他是被污鬼附着的緣故。其實，照耶穌看來，污鬼有時不過是一件神經錯亂的事就是了。太¹¹說：「約翰來了，也不吃，也不喝，人就說他是被鬼附着的。」自然，約翰的附鬼並不是一件關於道德的事，却是他行為反常的緣故。有許多人就是對於耶穌，也曾說過他附鬼的，因為他說他們要殺他（約⁷）。約⁸說：「猶太人回答說：『我們說你是撒瑪利亞人，並且是鬼附着的。這裏所謂附鬼自然不是道德問題，却是因為耶穌在

說話的時候，似乎沒有倫次的緣故。約¹⁰說：『內中有好些人說，他是被鬼附着，而且瘋了。』所以就是在那寫第四福音的人看來，附鬼也不是一件不道德的事。

總括起來說，四福音中的鬼學的特色如下：（1）鬼的領袖為撒但，他們也有他們的國家。（2）大概說來，他們是無形的。（3）牠們的住處是指定的。（4）牠們的生活是集體的。（5）牠們各有各的名字。（6）一切人的肉體上或精神上的病痛，都是牠們造成的。（7）就是在下等動物中，牠們也是要進入的。（8）所謂附鬼，不單是一個鬼，因為有時多數鬼也可以附在一個人的身上。（9）耶穌的使命，乃是推翻鬼以建立他的天國。（10）耶穌用他自己的名以趕鬼。（11）他也能把趕鬼的能力，交給與門徒。（12）他從沒有把附鬼的人看為罪人。（13）就是沒有看見附鬼的人，或沒有把手按在附鬼人的身上，耶穌也是可以將鬼趕出去的。（14）鬼不單承認耶穌的人性，而且也承認他的神性。（15）在耶穌第二次再來的時候，一切鬼都要被打入地獄中去。

（四）結論：末了，我們要注意以下幾點：第一，人類的歷史證明着無論什麼民族，對於鬼這個問題都有着一些迷信，無論在什麼時候鬼學都有牠相同之處的。所以四福音的鬼學便逃不出牠迷信的範圍了。按大體而論，四福音的鬼學是和當時猶太通行的信仰一致的。第二，凡相信鬼的民族，在文化方面都是落後的，大多數相信鬼的

人都是在窮鄉僻壤，因為他們很少和有教化的民族相接觸的機會。第三，現在一般人只有少數的人相信鬼這件事，因此，只有中世紀迷信的人才能夠和四福音中的鬼學取一致的態度。從此，我們便知四福音的鬼學和其他民族的鬼學，並沒有十分出入之處。

還有幾點，也是我們應當注意的，如果我們把自古至今的鬼學過細的考究一下，那我們便覺得各時代的鬼學，雖然頗有相同之點，但是四福音的鬼學，却實在是特殊的，而且這相同之點，是實足以引起我們注意的。第一，四福音的趕鬼的目的，並不在於好高立異，因為耶穌門徒們之所以趕鬼，乃是在減少人類的痛苦，而不是在表示趕鬼的權力。第二，我們研究福音到鬼學時，我們便覺得鬼和罪是有着關係的，雖則我們知道鬼是有牠的自然的原因，雖然如同近代心理學發明之後，我們慢慢的知道什麼是次要的人格，什麼是高尚的自我。基督以為凡是有鬼附着的人，大概是罪的结果，因為他覺得鬼和撒但是一樣的。因此，當耶穌趕鬼的時候，他的目的不單是在趕鬼，而且也是在消滅罪的存在。

(沈嗣莊)

賊窩

Den

這「賊窩」二字，見於太^{21 13}可^{11 17}路^{10 16}等處。在評定主所說「殿成為賊窩」之意義時，務宜牢記說這話的所在和時期。這就在逾越節時，當殿院中擠滿了賣牛羊鴿子的人，並有兌換銀錢者在其間經營錢業時所說出來的。此種市場之存在，既不見於舊約的記載，則也許起自被擄

以後之某時期，也未可知。這也許為便於國家新情景之需求而起。這樣一來，猶太僑民能在殿中購得在法律上所必備之半舍客勒（出^{30 13}），與獻祭所必需之牲畜，此外，尚有一種便宜之處，就是，凡所獻牲畜，倘自他處購來者，須得領有未入所予的執照，以證明為合適的祭物，倘在殿中所購，就可免除此種麻煩。

由這些源流所獲的利益，非常巨大。計算單來自銀錢兌換處之款，年約八千金磅，同時售鴿所入，尚不在內。這些利益，大半歸於祭司。常提到某種貨攤，屬於「哈南（亞拿）之子孫」，而這些貨攤，似在耶路撒冷未燬滅之三年以前就滅掉了。除把聖殿用為商店之外（約^{2 16}），在猶太法師著作中，有不少的段落，似指出殿中商場，以奸詐著名，而並述說商人租用院地，所付租金，亦非常昂貴。這種情形之回憶，自使主在此所引之耶^{7 11}段，加深新的效力，不待言也。

不認

DENIAL

「不認」乃是「承認」的相反的名詞（太^{10 32} × 路^{12 8} × 參提後^{2 12}）。承認基督就是表明信他，所以不認就是表明不信他。這不認包含三種意思：（1）不表明承認，（2）拒絕承認，（3）曾信而又變節者。第一種人雖然信仰耶穌，却不敢承認他（約^{12 42}）；第二種人既然不信他，當然也就不認他；第三種人是因为懼怕逼迫而不認他（太^{10 33}）。這樣的不認耶穌，明明是有意的，所以這些人都不能得天上的美福。彼得的不認主，是因為一時的懦弱，所以應當又作別論的（路^{22 32}）。所以殿

格說，不認主就是背叛基督的道。這可以分作三層意思講：

(一)在太10 17 33中，有一篇很大的演說，是耶穌對十二門徒講的，論及在他復活以後門徒所將做的大事業。這大概說在將來有許多人要起來逼迫他們，使他們預備對付的方法。可13 9 13所記的話，必定是耶穌在受難的一禮拜中說的主彷彿預先說明在將來有逼迫之事（參太5 11 x），也是第一次說及他自己的死亡，這是表明有更厲害的逼迫要來（可8 31 x）。所以主屢次叫門徒小心提防那逼迫的事情。主自己也為道受逼迫而死（可14 61 64），從此可以知道繼他而起的門徒，和傳他道的人，當然也免不了要受這同樣的運命的。

(二)承認的目的物，乃是基督自身，不僅是他的言語和他的道。最初耶穌說，人要進入天國，必須的條件乃是悔改和信任這教法，以後這條件漸漸縮小，只須信仰耶穌，并且和他聯成一體就夠了。所以人用忠心待耶穌，就是他的門徒，人待他沒有忠心，就必失去這門徒的資格，這一切都是於個人有相對的關係的。說到這裏，我們個人不認主，不但妨害主的道，也是妨害主。

(三)我們看到彼得因為受了威迫而不認主，雖然是無意的，暫時的，但是却不能不認為是一件可嘆之事（太26 69 x，可14 66 72 路22 54 x，約18 15 18 25 27）。這次彼得的失足，主曾預先講過，但彼得堅決地說他有忠心，必不致如此（太20 24 x，可14 30 路22 33 x，約13 37 x）。彼得雖然有了這次失足，但是我們不能認為大罪，因為這是無意的，

并且並不是不信耶穌，乃是因為受了強迫之故。他自己有一個意思，願意在主受審判時可以在他的旁邊，因為熱望備道着他，恐怕因為

說他自己是耶穌的門徒而不能進入，所以就推諉地不認耶穌（約18 17 可14 68）。以後兵丁問他時，他仍舊不肯承認，也許這時他還是想進去見主（約18 18 25）。到了這時，他已經墮入了不認主的罪網之中（約18 26）。照我看來，彼得逐漸地不認主，這真正的原因，是恐怕因為別人驅逐他出去。雖然他的目的很好，但是因為他後來的事情，却令人不能為他辯護了。在彼得的心中有充分的勇氣的，他以後也終為主捨命；但是這時他却現出了很可惜的一時的軟弱。到了天明雞啼，他就醒悟，回想主的預言和他昨夜的言語，未免令他十分哀悔痛傷了。雖然他一時不認耶穌，然而他却是十分愛耶穌的。

(E. Morgan, 馮雪冰)

信賴

DEPENDENCE

(一)在人類的心裏，常有一種感覺，使他們仰望和信賴一種比他們自己更高大的能力。這種感覺在人類生活中實在是普遍的現象，並且佔居了重要的地位。牠能使他們得到一種直覺的希望，就是希望至高者的能力供給他們的缺乏。這種希望的普通表現乃要藉着祈禱，禮拜，獻祭等等和至高的能力團契合一。在舊約詩篇中有許多地方可以表示人們仰賴上帝的心緒（參看詩篇42 73 21 28 108 139 等等）。我們又在舊約中可以處處看到耶和華與他的子民中間有

一種直接的人格關係。所以一方面是至高者的旨意變成世上的律法（參看申₅ 2）與真光（參看約₁ 9）。他方面是「照上帝的形像」造成的人，至於他一切的生命力都從上帝那裏來的（參看林_前 11 7 徒₁₇ 28）。

真正的宗教所包括的要素就是神與人中間一種親密的人格關係。士來厄馬林（Solothurner）所下的宗教定義顯然有一種缺點，因為他雖然說人們有一種依靠更高權能者的感覺，但他忽略了上帝的人格。同時這種錯誤也許會把人們精神生活中的信賴心消滅了。

（二）這種依賴上帝的感覺在耶穌基督的生活中最可以明顯的被人看得出來的。道成肉身的故事是一個最好的例證。這種預定的「上帝的奧秘」（林_前 2 1 參看弗₃ 3 5 6 19 西₁ 26 x），在顯露的時候，全在乎天父的智慧與旨意（加₄ 4 參看可₁ 15）。這種顯示的情形與母道很有關係的（加₄ 4 參看路₂ 6）。至於聖嬰孩在生命上的安全在乎約瑟的警備（太₂ 13 15）以及他母親的慈愛。他的教育是一種熱心猶太教徒家庭中所實施的兒童教育。他所說的話是一種普通的希伯來語（參看可₃ 17 5 41 7 24 14 36 15 14 約₁ 42 太₅ 23）。他在地上的生活，無論是體質上的或是智能上的，都要受自然律所管轄。所以若使他違反了這些法則，也要受自然界的刑罰（參看太₄ 2 3 24 21 18 可₁₁ 12 路₄ 2 約₄ 6 10 28）。

在道德界中，我們也可以看到同樣的現象。在希伯來書中說，他和我們一樣的要被軟弱所困（來₅ 2）。他也與我們一樣的受過各種試探，只是他沒有犯罪（來₄ 15 參看 2 18）。他同我們一樣要慢慢的和刻苦的學習順服的德行（來₅ 8）。耶穌完全明白他必須受了痛苦的經驗而後得以成功（路₁₃ 32）。

我們看出在耶穌的理智生活方面，也要依賴心理上發育的原則。照路加福音說：「耶穌的智慧和身量並上帝和人喜愛他的心都一齊增長」（路₂ 52）。我們不妨說耶穌的一生處處都依照自然的增長，學習完美的德行。他順服上帝的旨意一直到死（腓₂ 8）。所以他就做了順從者「永遠得救的根源」（來₅ 9）。

（三）耶穌的願意附從上帝的旨意已得到了最後的賞賜，就是能和上帝的旨意完全合一。照耶穌做人的方面看來，他的教訓常常注重謙卑，並且要完全順服別人。他能夠把他做人的意志和天父的旨意成為絕對的一致。所以他要教訓人禱告說：「願你的旨意行在地上，如同行在天上」（太₆ 10 參看太₂₃ 42 路₂₂ 42）。我們能否享受那種耶穌不以爲恥的親屬關係的權利，全在我們加入他精神團契的行動是否忠實（參看太₁₂ 50）。這就是人們進入天國的一種最後試驗（太₇ 20）。

（四）我們不可忘記這種現象在耶穌與同伴的關係中也可以看得出來的。我們知道耶穌雖然常常願意表示他做神子的特權，

但是他從來不爲了自己行奇事的。若使他餓了或是渴了，他也信賴別人的善舉與好意（約 4 7 19 28 × 太 21 18 × 可 1 13 31）。同情心的缺乏，也可減少他傳道的能力（可 6 5）。他也覺得在有些時候，他這種醫病的能力在乎他對於受醫者有沒有同情的信託，因爲「在信的人，凡事都能」（可 9 23 參看太 9 28）。我們知道他的聽衆如果有了吹毛求疵的態度，就會使他有好幾次發怒或擔憂（參看可 3 5 約 11 38），並且他對於門徒阻止別人表示信託他人人格的舉動，也要發怒的（參看可 10 14）。

（五）在第四福音中很注重耶穌講到神人合一的道理。他和上帝，因爲完全合一，所以他就表示上帝和他有一種同在或共存的意思（約 10 38 14 10 × 20）。他從天父那裏得到他所有教訓的來源（約 8 28 7 16 12 49），並且他作事的能力完全和上帝的能力共存一致的（約 5 19）。耶穌不承認他離開了上帝，他還能夠有作事的權能。他工作上的特性也不是憑着他自己的能力，却因爲上帝住在他裏面，並且藉着他講話作事（參看約 5 30 14 10）。有人說基督要把他的事工和上帝聯絡，並不是要依賴上帝；但同時神子的名分却包括信賴的意思。在第四福音作者的心中（五章十三節與十二章四十九節所講的話）大概也含有信賴的意思。

（六）耶穌在另一方面所表示的信賴情形，可以從他對於我們怎樣依靠他的教訓中看得出來的。耶穌知道他的活動能力完全由

於天父和他同在的緣故，所以他告訴他的門徒說，他們若使離了他就沒有能力做好（約 15 5）。他就是生命力的泉源，如同樹的本身也是他枝子所有生命力的來源。上帝與耶穌和耶穌與信徒的合一是含有同樣的性質（參看約 14 10 15 4）。保羅對這班雅利人曾經說道：「我們生活，動作，存留，都在乎他」（徒 17 28）。這句話對於耶穌和衆人都可適用，「因那使人成聖的和那些得以成聖的出於一」（來 2 11）。這種相同的情形（參看腓 2 7 來 2 17）使基督和信徒在活動的事業方面都可互相依靠的（參看可 10 20 林前 3 9 林後 9 1）。

在基督裏的生命就是得救者重要的條件（林前 15 22）。人的頭既是身體活動的主要部份，並且身體沒有了頭就無生命，所以基督照樣做了教會生命的來源（弗 4 15 西 1 18 2 19）。教會的發展力是直接從他那裏出來的（弗 2 20）。教會如果離開了這種關係，那就不成其爲教會了（林前 3 11）。所以保羅常常用「房角石」「根基」等名詞來形容教會信靠耶穌的景象。至於男女婚姻的關係也可作爲教會與基督結合的象徵，因爲這可表明互愛與順服的意思（弗 5 21 23 33）。

（七）最後，我們應當考慮基督徒生活中互相依靠的情形。耶穌在「葡萄樹」與「好牧人」的比喻中是要說明他的門徒中間也有一種互相依靠的親密關係。他們中間所有互相依靠的關係都是從他們公共的首領基督方面而來的。保羅以爲各個基督徒的生活

都是一種大的團體裏面的一部份。各個人都不能自己誇張說，他和別人的生活是獨立無關的。但是基督團體中的一份子與其他的兄弟是休戚相關的。我們知道各部份的功能是各有不同的，可是他們都依靠一種共同的生命根源。所以各個人生命的豐滿和別人的哀樂強弱很有關係的（參看林前¹² 12³⁰ 加³ 27 西³ 11 弗³ 15）。

基督教中的人爲了不能了解耶穌這種教訓，就不知道生活與旨趣在身上的合一，並且也不明白這種合一的能力是從這種整個的生命中得來的。在二十世紀的初年，世界上的人似乎已覺得這種神聖的意義。人們追求合一的慾望也許使基督徒真正得到一種互相關係的觀念，並且知道一個整體中的各份子究竟有多少自由與服從的餘地（林前¹⁰ 17）。所以我們應該注意耶穌對於教會的禱告乃是要叫信徒完完全全的合而爲一，並與基督和上帝也合而爲一（約¹⁷ 23）。（S. C. Olmstead）

基督被棄

DERELICTION

太²⁷ 45—1可¹⁵ 約在下午三點鐘，當耶穌已

釘十字架六點鐘之時，旁觀者驚於由這溫柔受難者所發之高喊聲：「我的上帝，我的上帝，爲甚麼離棄我？」而不知是甚麼迫出其非常的呻吟。福音記者不會揭穿而顯示在救主心靈中所發生的，致令人不禁作奇異之考究而承認有一種不能測知的隱密。然而就我們所能，應一研究之。

有一種解釋，已大半沿着兩點追求過來的。（一）耶穌立於罪人地位而代人受上帝之怒罰。但這種見解既離經，且無理性。固然上帝將罪人所應受的懲罰科及耶穌是可能的，但上帝之必因他們而遷怒於耶穌——就如所云：「我要向他發怒，不向他們。」——是不可思議的。耶穌從未受上帝之怒，其爲世罪犧牲不僅是其死，而且是其無玷聖潔和贖罪仁愛之整個生命（比較來⁹ 15）。其死不是其犧牲之全部，卻是犧牲之完成。他擔當世界，自拿撒勒起到憫體地止，設若上帝最終怒及於他，則其無日不怒及之也。

（二）耶穌實非爲上帝所離棄，只不過其心靈爲肉體和精神之慘痛所陰蔽，而其信仰，直到此時是勝利的，忽降至屈服之地。有說人在死之呻吟以前發出一種自然和暫時的氣沮。這是「主觀的知覺」而非「上帝方面實在客觀的離棄」。這種解釋是極不充足。在第九點之時，難關已過，死在目前。他反而在堅毅忍受着至痛以後而呈畏縮之態，是不易信的。無論其離棄之意義如何，那不僅是主觀的知覺，而且是一種客觀的實在，也是來自上帝者。

若耶穌誠爲上帝永生之子，「在木頭上親身擔當了我們的罪」（彼前² 24），那毫不希奇的，是他在那可怖的轉變之經驗中，應在我們智識範圍之外，但是藉着奧妙真理常知道隱秘的事，在新約中屢見不一見，爲要使他去拯救人類而知他們愁苦情況之詳細，則這種方法，是所必需的。就是他爲要「贖出我們脫離律法的詛咒」，則他

「爲我們受了詛咒」(加³ 13),是爲必需;「所以他凡事該與他的弟兄相同,爲要成爲慈悲忠信的大祭司;」就是因「他被試探而受苦過,才能搭救被試探的人」(來² 17 18)。在人類經驗中最狹的路,是經過死蔭的幽谷,而除了上帝同在意識以外,並無別事能消除死蔭的恐怖(比較詩²³ 4)。設使耶穌享受上帝在恐怖極端中與偕之心景,則他必不會嘗到人類極惶恐的經驗,夫如是,則他必不能同情於我們,因無此經驗故也。職是之故,父的同在意識,在那惶恐的時刻由他而退出了。

天父自不能因此而向耶穌發怒。當上帝永生之子化身成人之時,他所稟賦的是與其弟兄別無二樣;其與他們不同的是其與上帝之親密,故而獲得上帝所給與的特別恩惠。他單獨知道上帝的作用,但他知此,是因父把自己所行的一切指示他了(約⁵ 20);他聰明絕世,但爲父所賜與(7 16 17)。「你們所聽見的道不是我的,乃是差我來之父的道」(約¹⁴ 24);他行了神蹟,但他單獨不能行何事;「乃是我住在我裏面的父作他自己的事」(約¹⁴ 10)。聖彼得云:「上帝用聖靈和能力膏耶穌;」而「他周遊四方行善事,並醫好凡被鬼壓制的人;因爲上帝與他同在」(徒¹⁰ 38)。設使父一時不助他而離開他,則耶穌亦必與常人無異。如此方能表示離棄之少許隱密。爲要使他在那最狹之路上亦如常人,上帝之同在以是而離其愛子,並要使他單獨經過死蔭幽谷,將以前鼓勵和幫助他的同在之力暫撇開去(比較

約¹⁰ 33) (夏明如)

慾望 DESIRE

蒲脫勒 Butler 說:「人的本性是和環境相一致的,沒有這種一致,那就無所謂人生和人類的幸福;因此人生和幸福,乃是本性和環境的結晶,還有所謂人生,並不是單獨人生而已,乃是很複雜的。」這就是蒲脫勒對於近代科學的意見。其實,人與世間有着密切的關係;所謂人生,乃是使人生適合於宇宙的意思。所以,凡是人所有的一切天賦之能,無論其爲智識的,情感的,意志的,或身體的,都是和這大的生命有關係。蒲脫勒不但說在人類和環境中間是一致,就是在各人的本性中間,也是互相爲用之處。譬如人的嗜好;這種嗜好,都有牠們的對象,而且這種對象,都有可以按照各類的本性而引起他們的情感的可能。

此外,愛好也是有着牠們的對象,和牠們所能引起的情感。總之,一切環境都有牠們的對象,而且人類的本性是和環境與對象相一致的。再者,蒲脫勒之所謂對象,並不單是五官所能覺察的對象;因爲人類除了五官所能覺察的世界之外,更有思想所能覺察的世界。所以,所謂對象,不單是指五官範圍以內而言,也是指着人類的經驗,教育,藝術,科學,詩歌,哲學,神學等說的。

再進一層說,根據麥肯基 Mackenzie 的話,所謂慾望,並不單是一個人對於某種對象的意識,或對於這對象的快樂和痛苦的感覺,

却也是對於對象的智識上的認識。所謂認識，就是承認這對象是善的。這樣，第一，是我們對於某種對象的意識；第二，快樂和痛苦的感覺；第三，對於善的對象的認識。所以，如果我們把這三種成分都包含在慾望之內，那麼，祇有那些有反省生活的人，方能有慾望的經驗。換一句話說，祇有那些有反省的人，才能對於某種對象發生意識；把這對象和這快樂聯在一起而認識這善的對象。

自然，我們也許要知道：究竟人類的行為是根據五官而定的？或者五官可以離思想而獨立？對於這些問題，在本篇中我們沒有討論的餘地。我們所要知道的，乃是有對象便有慾望。根據麥肯基的定義，我們的問題乃是在以往，一般思想家對於慾望的意見如何，以及現在一般思想家對於慾望究竟取什麼態度？在以前柏拉圖和詭辯派中間所有的那種爭執，就是到現在還是存在着。

蘇格拉底開始使人類知道人生最後的目的。他以為一切人都有一個目的，而且人類的行為，是根據目的而歸定的。在蘇格拉底之前，一般人都以為所謂行為，乃是對於某種法律的服從。但是蘇格拉底却給我們知道：人類的思想與行為，乃是很據於慾望，因為所謂法律，也不過是達到目的的一種方法而已。譬如：宗教徒所希望的，乃是上帝的恩賜；善人所希望的，乃是善的報應；文人所希望的，乃是智識的滿足。

不錯，在一個人的生活中，無論怎樣，都是有着一種目的；但是這

種目的底性質是怎樣的呢？對於這一點，言者不一。這目的是快樂嗎？人生的目的，難道是在痛苦的避免嗎？難道是置痛苦而不顧嗎？難道是超越痛苦嗎？總之，一切希臘哲學家，對於慾望這問題的意見，是極不一致的。譬如，柏拉圖說：善人的快樂，乃是真的快樂，因為他是從道德出發的。對於這一點，亞里斯多德認為不滿意。在亞氏看來，祇有人得到了苦樂之後，他才能進入道德範圍之內；還有人對於苦樂的取，乃是根據於感覺的。所以亞氏既不偏於智識；又不偏於道德；在他看來，思想和實際生活，乃是一而二，二而一的，因為智識範圍中間的真假，久而久之，非成為道德範圍中的善惡不可；而實際生活中對於苦樂的取，乃是根據於智識範圍中的真假。

這樣，照亞氏看來，在人類本性中有着兩種成分；簡單地說，所謂兩種成分，就是慾望和理智。這觀念最大的貢獻，就是唯理主義和超唯理思想的攜手；因為人類在道德行為中，慾望和理智是無分軒輊的。純粹的智識，是不能夠產生行為；純粹的理智是不能造成我們的意志的。以善惡為觀點，那我們才能發生行為。

不過照亞氏看來，一切下等動物，不能有慾望呢？他說：祇有那些有想像能力的動物，才能有慾望；不過因為下等動物的想像力，是極淺薄的，所以牠們縱然有慾望而牠們的慾望却不是根據於思維。至於人類，就不是如此了。因為人類富於想像的能力，所以他們不但有慾望，而且所有的慾望，也是層出不窮的。這樣，根據亞氏慾望所包

合的：(1) 思維，(2) 選擇，(3) 根據手段而達到目的。亞氏又說：在人類的生活，在有引起慾望的對象，而且一切對象，都有造成我們慾望的可能。

在亞氏和英國功利主義中間一般人對於慾望這問題的討論，並沒有新的發現。但陸克 Locke 的哲學却替慾望這問題開闢了一個新紀元，而且他的立場，就是以後英國其他思想家的立場。以下是心理學家瓦特孫 Watson 的話，但同時却也可以代表陸克 的意見。瓦氏說：爲什麼一個人在不同的時間發生不同的行爲呢？這是因爲他的慾望的緣故。一個人爲了好學，便把肉體的需要忘了，但是其他一個人却不知學問爲何物，而整天沉浸於淫樂之中。雖在如此，但是那發憤忘食的人，却也是知道飲食的需要，倘使他餓了，而一個沉浸於酒色之中的人，却也可以改變他的行爲，如果他爲凌辱所驅使。這樣，人的慾望並不是他自己定規的，却是因爲第三種原因而發生的。還有，因爲慾望是可以規定意志，所以「意志自由」一語，便失掉了牠的意義。

休謨 Hume 和穆勒 Mill 都從功利的原則而討論慾望；所以穆勒便說：除了快活之外，就無所謂慾望了。其實，無論陸克、休謨、或瓦特孫 對於本題都沒有切當的貢獻，因爲他們的立場，完全是屬乎心理學的。普通心理學是一定不能把慾望的所以然解釋透徹。心理學的範圍單限制於思想方面；因此，假使我們完全用思想去解釋自

我的範圍，那無有不失敗的。格林 Green 說：無論怎樣，我們斷斷不能把思想的價值，和道德的價值，作爲慾望的對象。此外更有穆爾 Muirhead，瓦特孫 以及麥肯基 等人，因爲他們的論調是和格林 取一致的步驟。從此，我們便可知最近於倫理學中，不但有新的趨向，而且又發生了自我的哲學。根據格林 慾望所包含的，乃是自我和對象的意識。不過所謂自我的意識，實在說來，卻是自我的意識和對象的意識的混合；因此，自我的意識便成功了慾望和知識的根基。

格林 雖然注重自我，但是在他的分析中，却還是有着不完全是的地方，因爲他的假定是自我的活動是一定正確的。但是他却沒有知道自我在選擇的時候，是也有錯誤的。因此，如果我們要知道一個人的行爲的所以然，我們應當在自我之外尋求別的原因才行。人類的經驗是一個人縱然有自我的感覺，但是他在選擇理想時，却總得有錯誤；所以我們在選擇的時候，除了自我之外，更當尋求旁的標準才行。不錯，人生的價值，乃是在自我，自我的現實，又是人生最大的目的，但是因爲自我和思想是有關係的，而且思想又是在不絕地進步着，所以倘使我們要根據自我來解釋我們的慾望，便非失敗不可。

聖經承認着慾望的造成，是和人的的一切的智能有關係的。自然在這裏，我們不必過細研究聖經中慾望一語的歷史，但是聖經却告訴了我們，人類的慾望，有時是錯誤的，有時是虛偽的；同時牠又提出什麼是善的慾望，什麼是真的慾望，這就是基督教對人類的貢獻。

其實對於這問題，基督教最大的貢獻，就是人格在社會中所處的地位。而柏拉圖和亞里斯多德所以注重所謂「善人」也就為此。人類必先得到了偉大人格的影響然後能夠認識理想。詩篇七十三篇廿五節說：「除你以外，在天上我有誰呢？除你以外，在地上我也沒有所愛慕的。」以賽亞二十六章八節說：「耶和華，我們在你行審判的路上等候你，我們心裏所羨慕的是你的名，就是你那可紀念的名。」這就是說，在世界中是有着錯誤的慾望，而聖經所要追求的，就是錯誤的慾望的免除。

在宗教經驗中，我們雖然可以舉出許多例子以證明慾望在人生中所處的地位。但是現在為免除冗長起見，我們單單要知道的，却是倘我們真的能夠對任何高尚的人格發生信仰之心，那我們才能純化我們的一切慾望，而且又能加添我們行動的能力。

(沈嗣莊)

荒場

DESOLATION

以色列之歷史，已在耶穌時期中給與了「荒場」一語的一種特殊和不祥的意義。其於諸先知方面，大概的意思，指一種荒蕪而無居民之地，就如賽17。上所描寫的一般。當耶利米和以西結每用此語之時，他們心目中總有一種思想，即想到昔為太平興盛之區，自見燬於烽火以後，有棄而不居之象。在世上國家中，不多見所受內爭外患之劫掠，有如巴力斯坦之甚者也。為要了解「荒場」名詞之整個

沮喪

DESPONDENCY

意義，須在戰爭情形之外，附以那時伴着勝利以發生之常事，即擄去舉國人民一事，才能了然。於已往蹂躪之艱苦記憶中，宜加添羅馬人所用以滅人國之方法，即將所征服之地毀為荒野而加以和平的美名。是則「荒場」之意，乃地無民居之謂也。耶穌於宣布耶路撒冷浩劫所用之語，即本此意（太23路19）。「你的家成為荒場」一語，是耶22。之一種回想，普遍的意，即家（指城而並不指殿）遭了「遺棄」。在這段落中，不一定預言耶路撒冷之滅亡，雖文氣似暗示這事。其意乃以為耶路撒冷之光榮，既來自為大王之城，則其失之，即遭上帝遺棄她的時候。設使她拒絕他，而他於以離去，則她即為拋棄之一城。「荒場」也可解作基督同在，指導和幫助之見解。與此相對照的，是所給與門徒之應許：「我不撇下你們為孤兒」（約14 18）。

在另一段（太12路11）中，說到「凡一國自相分爭，就成為荒場。」耶穌用此為一有力的示例，以明其國人之零落常起於黨見內爭之不詳的趨勢有以致之也。參看那行毀壞可憎的論。

沮喪常在人類生活中佔有一種重要的地位。看我們的主之在客西馬尼園所有的深沉抑鬱，即此一件，和其著名語「我心裏甚是憂傷，幾乎要死」（太20 31可14 31），足以證明他有過這樣沮喪的經驗。在客西馬尼園之抑鬱有何原因？是因身體之疲極，以影響心靈而使之易於感覺愁苦的環境？是因公開和敵對心理的緊

張，或因失敗（他到自己的地方來，自己的人倒不接待他，約 11）之孤寂和苦痛麼？這一切都爲以利亞沮喪之要素，即當他坐在一棵羅騰樹下而求死的時候所感有的（王上 19 4）。我們也許不能說這樣的影響而全無感於主；但在他的事情方面，據其所言，沮喪之大原因，起於其心靈所受迫近的壓感，即指赴十字架——其死乃親身擔當我們的罪（彼前 2 21）——與替我們成爲罪（林後 5 21）而言，這樣，使他感受着與上帝分離之空前的新意識。但是爲何在客西馬尼園中之抑鬱是如此之大呢？這本是在其職務開始之時所企望的事而且早說着：「人子必被舉起來」（約 3 14）。此間之一部份客覆或者說主的心靈，實屬人性，易陷於那些情緒隱密的更迭中，而在常人方面，則稱爲心情之變換。就他行近贖罪大功告成而論，他有時急切趨向之，懷有偉大的用意，甚至快樂異常，而也有時頗知經驗之黑暗，畏而去之。有一次當他行近那事時，即猶大退出以後，有快樂的期望表示出來：「如今人子得了榮耀，上帝在人子身上也得了榮耀」（約 13 31）。又有一次，他說話的神氣表示絕對的不同：「我現在心裏憂愁，我說甚麼纔好呢？父阿，救我脫離這時候」（約 12 27）。

那客西馬尼園之經驗或者是主深深覺得十字架預期之黯黑和重大的抑壓。以其「汗珠如大血點滴在地上」（路 22 44），和其禱告「倘若可行」等處看來，則所受抑壓之如何，可想而知矣。參看基督的傷痛論

低土馬

DISCIPLES

這是使徒多馬名字之另一說法，第四卷福音三處記載之（約 11

16 24 21 2）其意，即雙生之一也。
聖約翰使人注意此名之原因，不得而知。或因多馬之見知於小亞西亞外邦之基督徒以低土馬名較爲普遍耳。在約 4 25 所記「彌賽亞……就是那稱爲基督的」一語，可用以表明多馬不是以低土馬爲其別名焉。參看多馬論

門徒

DISCIPLE

（一）「門徒」二字是四福音和使徒行傳中常見名詞，新約其餘諸卷却

不多見。但不論在何卷何處，原文是相同的。有兩種意義：（1）「學子」，「學生」，與「先生」對稱，如太 10 24；（2）「門人」，一個與領袖或黨派同志取一致行動的人，如可 2 18，「約翰的門徒和法利賽人的門徒禁食，你的門徒倒不禁食，這是爲甚麼呢？」參約 6 28，「你是他的門徒，我們是摩西的門徒。」有人以爲門徒不過是聽道者，而濫用這名詞，主便指正這誤解，告誡他們說：「你們若常常遵守我的道，就真是我的門徒」（約 8 31）；參看主所發表關於門徒爲人之條件的言論，路 14 26 27 33 約 15 8。但若按四位福音著者的意見，門徒一詞的涵義，有廣有狹，按廣義講的地方，有路 9 13 17「同站的有許多門徒」和徒 2 2「十二使徒叫衆門徒來」參 4 32，可見路加採用此詞之含混。所以讀徒 10 1 時，切忌誤會，須知彼處所謂門徒，是指道幼稚的基

督徒。要按狹義，門徒就是主的貼身同伴，即十二門徒了；見太^{8:28} 11¹ 14¹⁵ 20¹⁸ 屢見不鮮。如此可知門徒是隨主者，但內含的廣狹不同。再看門徒對救世主的稱呼之莫衷一是，是因他們對於自己與主的關係有不同的看法。下列爲四種稱呼法：(1) 夫子，可^{4:28} 約^{13:13}；(2) 監督人，(華文聖經也譯作「夫子」，僅見於路；如 5⁵ 8⁴⁵ 49⁹ 33；(3) 主，(由路)^{6:46} 可推想這是門徒最多用的稱呼；(4) 我師，(華文聖經按希臘原文音譯做「吡吡」) 太^{20:25} 可^{9:5} 約^{4:31} 11⁹。

(二) 要嚴格地把門徒按狹義講，就當注意到十二門徒的組織根據符類福音和徒，可以列有下表——

太 ^{10:1} x	可 ^{3:16} x	路 ^{6:14} x	徒 ^{1:18}
西門	西門	西門	彼得
安得烈	雅各	安得烈	約翰
雅各	約翰	雅各	雅各
約翰	安得烈	約翰	安得烈
腓力	腓力	腓力	腓力
巴多羅買	巴多羅買	巴多羅買	多馬
多馬	馬太	馬太	巴多羅買
馬太	多馬	多馬	馬太
亞勒腓的兒	亞勒腓的兒	亞勒腓的兒	亞勒腓的兒
子雅各	子雅各	子雅各	子雅各

達太 達太 奮銳黨的西 奮銳黨的西
 奮銳黨的西 奮銳黨的西 雅各的兒子 雅各的兒子
 門 門 猶大 猶大
 加略人猶大 加略人猶大 加略人猶大
 把這四表比較起來，極易看出幾個相同之點：(1) 十二人分做三組，每組各四人；(2) 三組前後次序相同；(3) 各組之第一位相同（第一名西門彼得，第五名腓力，第九名亞勒腓的兒子雅各）不過只有一項不同，即各組中二三四各位人名之變動。參考使徒論，與其表中各名之條款下的註釋。

(三) 十二門徒的選召：如能嚴格地釋明此語，就不難測定選召發生時之情景及一切。關於此事的記載，符類福音實際上是一致的。耶穌的貼身同伴是漸次得來的，並非在開始傳道的時候就有了十二個。這種人數的增加，是由於「耶穌走遍加利利的各城各鄉，宣講天國的福音，又醫治各樣的病症」(太^{9:35})。於是他的教訓及道理漸漸出名，纔召得來這些門徒，更引起了民衆的注意。但在另一方面，也激起了文士和法利賽人的嫉恨，至與「同希律一黨的人商議，怎樣可以除滅耶穌」(可^{3:6})。如此，耶穌就須加增同工者，並加緊訓練他們。在馬太福音緊接着耶穌選召門徒以前，有下一段(太^{9:35})：「他看見許多的人，就憐憫他們，因為他們困苦流離，如同羊沒有牧

人一般；於是對門徒說，要收的莊稼多，作工的人少，所以你們常求莊稼的主，打發工人出去收他的莊稼。」再看路加福音，耶穌於選召門徒以前，「出去上山禱告，整夜禱告上帝到了天亮，叫他的門徒來，就從他們中間挑選十二個人」(6:12)。由此可以看出耶穌對此是如何的迫切。馬可更把選召門徒徑直的用意寫了出來：「他就設立十二個人，要他們常和自己同在，也要差他們去傳道，並給他們權柄趕鬼」(3:14)。這樣會發生一個問題，是否有幾個門徒在選召全體之前，已有一次或數次已被召過？如果有，則與選召全體有何關連，參看使徒論。

(四)十二門徒之訓練：在可3:14「設立十二個人要他們常和自己同在，也要差他們去傳道」一段，耶穌發表了訓練門徒之方法的特色和最要點。門徒們是在看着主的工作，聽着他的道理，並常與他的人格相接觸；——他們是與主同在着。

自選召門徒起，至猶大賈主時止，耶穌施予門徒的教程，從沒有過很大的間斷。所能得而知的較大的一個間斷，是選召以後不久的十二門徒曾被差遣出去傳道(太10)。這個期間日子並不多，但至少也有一個禮拜。如此試出了門徒的身手，聽道被醫者也得了不少裨益；既然這樣順利，就再也無須重試了。他們在主指導之下向前走去，傳達主所告訴他們的消息，也隨意使用權柄醫療信賴他們的人。在路10:1又記着此後僅有的一次，是有七十人同被差遣。尤後，耶

穌離開他們的時候，他們就要再去傳揚已獲的證據，好完成他們的使命。此二時中間，主為他們殷心保存極寶貴的同等機會。他領門徒離開民衆往「曠野地方」去(可6:31)，又往更遠的地方，到該撒利亞腓立比的境內(太13)。此外，也能推知耶穌在人間最後的半年中所施工作，多半是在較近之少數信徒上；尤其於將別的期間，更加如此集中起來。

要想圓滿的敘述門徒所得教訓都是什麼，則非把耶穌的一切教訓再行詳言不為功。此處只能談到如許的一點：門徒不但也聽了主施與民衆的教訓，並且當散後「沒有人的時候」，請耶穌詳加解釋(可4:32)。此外尚有只較近的門徒們所得而聽的教訓，福音書中也載了一些；如在山寶訓之大部，尤為太5，最易看出係與較近信徒的談話。所謂較近信徒也不只限於十二門徒，但這是耶穌開工的導言，致門徒們的歡迎辭，所以終非十分公開的演說。(路6:12)所記次序不對，關於稱福等與太5所記相當的教訓，實是在選召十二門徒以前發表的。再次，初讀太10:42，易認之為十二門徒被差遣傳道時的長篇訓詞，但仔細考察，以之與可6:8-11及路9:2-5相比，就能看出只5:14有直接關係，以為當時所言。而其下15:22所記，則係使徒將來之佈道工作，耶穌在又一個時期說的。馬太之把兩段連在一起，不過因其論旨略同而已。此外也有只為十二門徒所獨得的(1)太24(參可13和路21)的啓示語及其續25章的喻言。(2)賈主之夜的

樓上談話(約¹⁴至¹⁶)⁽³⁾奇蹟，或爲十二門徒所得見，而且僅爲其中三人所得見，由此獲益很多，因而銘心不忘。如履行加利利海面，登山變像，咒詛不結實的無花果樹，給門徒洗腳，拽神奇之滿網魚(約²¹*x)。

耶穌曾親自把授予從者的教訓之目的及內容的特性派了出來，也說過是把「上帝國的奧秘」顯示給他們(可⁴11)。這只給予使徒們的奧秘，是暫時不可洩於衆人的祕密；但連使徒們自己也絲毫不懂。籠統說起來，耶穌給予十二門徒的教義是天國，天國子民的特色，天國的法律，天國的職務，和救主藉苦難而獲尊榮，執掌大權。這些教程由淺顯而漸入深奧。起初，所聽的道理不過只要記憶，以後却是需要思索的奧秘。在登山訓衆的時節，耶穌明顯的告訴他們所必需知的道理，再進則爲比喻和難理解的道理；最後，在望餐中講了許多的奧秘。但他們對耶穌必受苦一事不肯相信，對將要來的榮耀也未十分渴望。望釘十字架，耶穌既死之後，所遺十一門徒仍是未準備妥當；且又陷於失望；不過僅因從耶穌學得了愛，尙能因之團結在一起。既至他們與已復活的主談話，受聖靈感動而開豁時，他們纔澈底的明瞭耶穌尙與他們同在時所告訴他們關於自己死亡和復活的話。他們既明瞭之後，這事便成了他們所傳道理的中心。使徒們觀察判別得不快，又且有很堅執的偏見，因此學習得很遲鈍。他們是愚鈍，腦筋遲鈍而很誠實的人，不輕易容納新觀念，非事實不肯相信。但這

是極值得讚美的，因為會使他們的見證格外有價值，足以取信；所以不能說故事是門徒們捏造的。

耶穌在世日用忍耐的工夫，用教化人的能力以教訓門徒。現在雖已高高在天，仍是一如往昔。他招呼柔弱的人與他同在，也可代他傳揚福音，作他的見證，並賜給我們保惠師聖靈，使我們所作的工與使徒一樣堅立，不致落空。參看使徒論 (D. C. Davidson)

爲門徒

DISCIPLESHIP

此語並不能在福音書中尋出，但各處都有相同的

意念。這也無足怪，須知神所要賜教的真理，並不是空洞的，乃是在於實際人生中。上帝只要我們用本能把事實中的原理及概念撮要推出，以表其純真的觀念。耶穌也採用這種方法。他設立門徒，也訓練使他們有資格，却不講明用意，更沒有談他心目中理想門徒是如何爲人。從這些反面的事實，我們就能知道，在基督教義中所謂爲門徒的真實生活，乃履行的一件事，並非是心理上的分析或法規的服務。

耶穌當時招人做門徒並不十分像如今先行宣傳福音，他常用威權的語句，對人說：「來跟從我。」有幾次的確召人跟從耶穌而奔向新的地方和事功，如頭幾個門徒「捨了網，跟從了他」(可¹19²⁰)。就是在從死復活以後，耶穌仍說：「跟從我能；」但這只合心靈上的用意了(約²¹19)。更有幾處(太¹⁰23¹⁶24²¹12²⁶)，「來跟從我」

與「捨己」和「背起十字架」並提，那自然更不是字面的含意了。我們常說「跟從一個榜樣」，易引入誤解耶穌所說含有特殊的意味，而減輕話的重量。「跟從我」的意義，並不是「做效我」，雖然個個門徒都應在心中有着做效基督的意念，但做效是門徒的後期為人，而跟從則是門徒之初步為人。耶穌根據「生命的道路」之古喻，而聲明「我是道路」，所以纔用「跟從」一語，這些字句的陰影在耶穌教訓中有不少的暗射所在。這樣，可以看出「跟從我」這句話，是要人信賴主的引領，「背起十字架」，勇往直趨，「由死入生」，奔向生命的未知之境。速來！勿懼，與我同經死蔭之幽谷以追求生命。「近我者即近火，遠我者即遠離天國。」主所要求為門徒之初步是敏於信靠，或「信心」。對於已經入門而隨從了的人，主還給他們開一條新穎有生氣的路，是穿通幕障以達生命之域的。這條路原是「主的血肉」，主的人生，主的人性，能致人心於成熟，而極易於步履。主即用以救贖人們使歸於自己。

主說過一些話是敘述為門徒的方面。例如：「學生不能高過先生……學生和先生一樣……也就罷了。人既罵家主是別西卜，何況他的家人呢？」（太¹⁰24x）又有一段與上有密切的連貫，是耶穌再三說着的：「人若不撇下一切所有的，就不能作我的門徒」（路¹⁴26³³）。

在別處，耶穌未談為門徒的外象，却更進而談為門徒的內在精

神。例如：「凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裏來……我心裏柔和謙卑，你們當負我的軛，學我的樣式；這樣，你們心裏就必得享安息」（太¹¹28x）。再於最後的一夕，給門徒洗完了腳，坐下之時，曾說：「我向你們所作的，你們明白嗎？你們稱呼我夫子，稱呼我主；你們說的不錯，我本來是。我是你們的主，你們的夫子，尚且洗你們的腳，你們也當彼此洗腳。我給你們作了榜樣，叫你們照着我向你們所作的去作」（約¹³12x參路²²24²⁶可⁹33³⁷太²³10¹²）。又以柔和謙卑為門徒的特性，把這些來教訓他們，俾堪作仁愛的工作。門徒所必要學的，不盡是些教訓，尚有基督。真理和生命都在主裏面，門徒必須在見識和愛上帝，愛聖子基督的事上長進，所以愛是門徒所學首要的一項，能試出他們究竟是如何為人。「你們若有彼此相愛的心，衆人因此就認出你們是我的門徒了」（約¹³35）。在約⁶44x耶穌從根本上講出為門徒的話來：「若不是差我來的父吸引人，就沒有能到我這裏來的……在先知書上寫着說：「他們都要蒙上帝的教訓。」凡聽見父之教訓又學習的，就到我這裏來。」

耶穌論為門徒的教訓，有不少是間接的。例如八福（太⁵8x），可以說是為門徒的各方面觀察。還有些比喻，如「世上的鹽」，「世上的光」（太⁵13¹⁴），「小麥」（路¹²22），「葡萄樹」的「枝子」（約¹⁵1⁵）。「不是我天父栽種的」（太¹⁵13）等等。此外尚有些寓言故事，和關於天國的教訓，也說一點為門徒的話。

耶穌給與門徒之最後使命，是「你們要去，使萬民作我的門徒」(太²⁸19)。他的最終目的，是要「一切人都成為他的門徒。有的古本英譯聖經中，此處的譯文與標點都不對，在一些安立甘教會的公禱文中因而也有相同的舛錯。所以讀時要發生極大的誤會，陷於誤解而不自知。如按原文篡改一下，則大意應是「使一切人為基督徒。」內中要分三步：(一)奉父子，聖靈的名給人施洗；(二)教訓他們遵守主所吩咐的；(三)主靈之永遠與人同在。這都是門徒所不可缺的條件。(一)是為門徒之入門，由上帝所賜新穎高尚生活的許可證，藉此可獲新希望，新意向。(二)是使新門徒愿心良善所必需的教訓，惟生活的鍛煉，能獲得靈魂，使德性養成，意志實現。(三)是耶穌應許門徒永遠不受孤獨之苦，但門徒必須信賴才可得上帝的化身。永遠在人世施工，直到「上帝在萬物之上，為萬物之主」(林前¹⁵28)達到了標的為止。耶穌當時的門徒明瞭所接受的使命是什麼，已經照行，以獲得世界一切的人。所以五旬節的時節，彼得所感化而信的人問道：「弟兄們，我們當怎樣行？」彼得就明瞭地告訴他們：「悔改……受洗……就必領受所賜的聖靈」(徒²38)。所謂悔改，就是要恪守主命，撇開自己的路而遵行主的路。聖靈就是永遠在與主合為一的門徒心中之基督。參門徒論 (D. C. Davidson)

訓練

DISCIPLINE

福音書中表出兩種訓練，一是耶穌自身受的，一是他的從人受的。

以下分述之。

(一)耶穌所受的訓練：新約明明的說主必須至於「成全」好完成他來要作的工。所謂「成全」是指他被教導成為德行完全的人，由此及於尊榮威權之美滿。不但希伯來書的著者以此為必需，就是耶穌自己也曾說過(來²10 7 28 路¹³32)。新約又明說耶穌所以至於「成全」是由於他甘心忍受訓練這等訓練可以分作四個方面。(1)試探(可¹12 13 1 來²19)耶穌所受的試探都很猛烈，次數且很多(路²²28 1 來⁴15 參可¹⁴33 7)。(2)遲延，耶穌是神的化身，具有神愛，願完成他救人的工作。但仇敵時常反對他，友朋也不瞭解他，就必得特別自利，等待機會來到。工作的進行自然的要緩慢了(路¹²50 參太⁴9 約¹¹33 帖後³5)。(3)憂傷，耶穌嘗遍了各種的憂愁，也感覺到人生的一切疾苦。太⁸17 所引證的含蓄深長意味的話，表現了出來他是如何真誠而切實的擔當了人類疾苦(參可⁵39)。一個人失機而敗，則期待希望他的人將要在純潔的心靈上受着極大的打擊，耶穌也十分明瞭這事(路¹⁰41 44 注意：哀苦)。他更知道死去愛人的未亡人之哀悼的悲痛(約¹¹35)。(4)痛苦和患難：此處且不詳述。他的生活史就是他的受難史(可少舉數例：可⁸21 14 32 15 15 39 1 來⁵8 注意路²³16 22 之責打)。耶穌的人性是由於這四樣從各方面鍛煉成功的，因此纔能完成他的工作。他已因苦難而獲得德行之完成，就會對人類表示充分的同情，足以為

世人教主，而毫無遺憾(來2 1 8 4 15 16 2) 參看完全論

(二) 耶穌施於從者的訓練：訓練在基督徒生活中佔一個很重要的位置，新約表現了幾種，其中還有只為從者少數所能接受的(1) 基督徒每跌倒犯罪，所以須受一番訓練(林前11 29 注重32節之「懲治」並參啓3 19 之「責備管教」)(2) 逼迫也是一種普通的訓練，但不是一切基督徒所必受的。耶穌當日的從者卻全受過(可13 9 太10 22 約15 21 16 33 參各書信，注意來12 4 13 所引證之「管教」)耶穌說過，凡為他受逼迫的，必要得特別的福氣(太5 10 12)(3) 克己：這是個個真實基督徒必受的訓練。若不自甘甘心為此，則斷不能做真基督徒，去作他的工(可8 34 x 1 太10 38) 這種所要的犧牲是無止期的。我們為主必須斷絕塵凡之一切，並親緣(太10 37) 及自己的生命(太24 9 約16 2) 耶穌在開工時就聲明他有要求從者完全的克己的權利，也敢於望他們能甘心聽從(參可1 17 18) 這種態度實足以令人驚訝不置(太9 9 19 21)。

此外，尚須提到克己之另一方面。有人以為非苦行不為功，但按福音觀察，那實是病態的克己。主的先鋒施洗約翰行苦修主義，耶穌卻恰得其反。由此暗示出宗教訓練的正確觀念(太11 18 19) 耶穌不但告訴門徒不怕貧窮(太8 20) 和逼迫(約7 19 8 37) 自己已也作榜樣，但他的一生言行，思想，從未以苦行為重要(太9 14 參提前5 23) 有一處只微微帶着一點苦行主義的色彩(太10 12 參林前7 32 x)

然而也說得分明，那不是一切人所應得着的條律，不過是少數特殊基督徒的理想。按耶穌看，人在憂傷的時候，自然而然地禁食，是很可以的，但若無故地特意去作，就會失其真意義，而可責難了(太9 15) 參看禁慾主義論

至於教會之訓練，可參教會論 (D. C. Davidson)

說教 DISCOURSE

在這裏不作耶穌說教一般題目，實訓及其他，均在本書特別論文裏受着注意。這裏所着手的一切，乃述及諸次說教之約略類別，和附列牠們主要性質之梗概。

(壹) 類別和記載：一作分別主的說教之嘗試，困難即呈現於目前。牠們起於所錄記的說教之體裁，與其性質和內容。即就主不從事於著作，或甚至不虛及他的說教報告之確切而論，也就引起他的言論之機遇不一，和他自己對於這些機遇所使用的方法之自由及熟練而論，再就長短，體裁，內容之不同而論，固然說教之表示有錯綜相似點和重複處，然欲求一種科學和滿意的類別，一見而知其不可能。然為研究之明顯的利益計，以提出說教之一種約略秩序為便。職是之故，不必定然錄記評論問題之關於第四卷福音和符類福音之異同，或符類福音本身之異同，或注意於和合及年代學諸事，雖在每種類集之下，普遍所接受的事件秩序，必所遵循的。至所提議的類別，乃專言聽衆之一般原理，與彙集說教之根據於所向以講述者(甲)

個人(乙)揀選的幾人,或(丙)民衆,細別將見於這些普通部類之下。

(一)與個人之接談: 在這部類之下,不涉及在人前之與特殊人物會話事,只專載(甲)與尼哥底母之論及重生(約 3:1-21)和(乙)與撒瑪利亞婦人之論到教拜及感恩(4:5-26)。

(二)與幾人之語: 這些也許細分於下(甲)與旁人之說教。這種說教,門徒是否當前,不曾明說,但語語實非爲他們而發的。屬於這類的,在法利賽西門家所講兩債權人之比譬——饒恕之道(路 7:36-50)講說遺傳(不洗手吃飯)之開始,雖後來「他叫了衆人」和「門徒到他來了」(太 15:1-20可 7:1-28)在一領袖法利賽家之斥責法利賽人和律法師(路 11:27-34),又在一法利賽家之討論「謙恭」(請客,和說到「大筵席」及「推讓」之比譬(路 14:1-24)末後,在撒該家之談論「交銀」之比譬(路 19:1-27)。

(乙)與門徒和旁人之語。這裏的聽衆,一部份爲門徒,而一部份爲旁人,此兩等人之當前,或係明所道及抑或顯所暗示的。至於當前的人數,情況似略予以限制,雖不易說到究竟若何,是以這些可視爲正常之公開演講至若何程度,亦未易言也。屬於這類的談論「禁食」(太 9:14-17可 2:18-23路 5:33-39)答覆「守安息日」之抗議者(太 12:1-18可 2:23-28路 6:1-5)答覆「欲從之者」(太 8:9-12路 9:57-62)答覆律法師之論及「永生」和「好撒瑪利亞人」之比譬(路 10:25-37比較 10:28)「離婚」(太 19:3-12可 10:2-12)答覆富有之青年人,教以

「金錢之危險」和「捨棄」一切而從之(太 19:16-30可 10:17-31路 18:30)「葡萄園工人」之比譬(太 20:1-16)答覆某希利尼人,偶述「其死和榮耀」(約 12:20-35)末後,逾越節週內之說教,似發表於民衆之前,雖直接向小組織而言者。

(丙)單與門徒之語。這些乃包括主言論最有價值之數篇。有時不只十二門徒之當前,但尋常的聽衆是爲使徒全體或一部份。這些說教,可細別爲兩種(天)隨時的短講,「神喻」之解釋,並繼之以短喻(太 13:35-38)「法利賽」之慎防(太 16:4-12可 8:13-21)論「其教會」建立於彼得的承認上(太 16:18-20可 8:27-30路 9:18-21)緊接以「其死」和「克己」之說教(太 16:21-28可 8:31至 9:1路 9:22-27)「饒容」後之談話(太 17:9-13可 9:9-13)「其死」和「復活」之第二次預告(太 17:22-23可 9:30-33路 9:43-45)「七十子佈道歸來」之說教(路 10:1-24)訓以「祈禱法」喻以「深夜友臨」之語(路 11:1-13)「不義管家」之喻(路 16:1-13)論及「觸犯」「信心」「服務」之教言(路 17:1-10)「其死」和「復活」之第三次露佈(太 20:17-19可 10:32-34路 18:31-34)以「枯乾無花果樹」暗示「信心」之談話(太 21:20-23可 11:20-26)「洗門徒脚」後之談話(約 13:12-20)「主餐」之設立(太 26:26-29可 14:22-25路 22:19-20)復活以後,與兩個往以馬忤斯的門徒之談話(路 24:17-27)除多馬外,與使徒之談話(路 24:36-49約 20:19-25)與幾個使徒在加利利海邊之談話(約 21:4-23)「偉大的使命」(太 28:16-19)(地)引伸的

講論。前述的彙集中大概有些在實質方面比之在報告方面長。但是與所選幾人之較長的說教，列在下面：十二使徒之「任務和指導」(太 10 1-42 可 9 7 路 9 1-6)；論及「謙虛」、「觸犯」、「饒恕」(太 18 1-25 可 9 33 路 9 46-50)；在橄欖山上論及「其再來」和末後的審判(太 24 25 可 13 路 21 7-36)；離別談話和「祈禱」(約 14 17 章)。

(三)公開的言論：這些又大概可根於體裁別為三類。(甲)普通描寫或評論之說教，但少有或全無內容之詳情。即：其職務之開始(太 4 17 可 1 14 路 4 14 15)；在拿撒勒之宣教(路 4 16 28)；首次周遊佈道於加利利(路 8 1-3)；再於拿撒勒(太 13 54 58 可 6 1-6)；三於加利利(太 9 55 28 可 6 6)；遣去十二門徒後之單獨周遊佈道(太 11 1)；教訓和旅行(路 13 10 22 比較太 19 1 可 10 1)；在殿中教訓人(可 11 17 18 路 19 47 48 21 27 28)。

(乙)隨時短講。這些為數多而且雜，有時係向大眾，有時係向小組人而言的，但均為公開的。論黎渣(太 12 22 27 可 3 19 80)；論神蹟(太 12 28 45)；復論不洗手吃飯和遺傳(太 15 1 20 可 7 1 23)；再論神蹟(太 19 1 4 可 8 11 12)；論鬼和再論神蹟(路 11 14 26)；論承認世慾(路 12)；論悔改，以不結實的無花果樹為喻(路 13 1 9)；論好牧人(約 10 1 18)；論其彌賽亞時和與父之關係(約 10 22 33)；安息日治病，芥菜種和麵酵之喻(路 13 10 21)；論選民之拯救(路 13 23 28)；嘆惜耶路撒冷(路 13 34 35)；論跟從他之代價(路 14 25 35)；責備法利賽人，

以財主和拉撒路為喻(路 16 16 31)；論天國之來到(路 17 20 37)；論祈禱，以切求的寡婦，和法利賽人與稅吏為喻(路 18 1 14)；殿裏評論，論其權柄，論納稅於該撒，論復活，論偉大誠命，論大衛之裔(太 21 23 至 22 46 可 11 27 至 12 37 路 20)；評論信和不信(約 12 44 50)。

(丙)引伸的講論。主的偉大言論中只有幾篇盡情說出：在山寶訓(太 5 至 7 路 6 17 49)——意近公開，雖原為門徒而發，論其與父之關係於耶路撒冷席次(約 5 19 47)；論施洗約翰與所想起的談資(太 11 7 30 路 7 24 35)；一組著名的比譬，即播種人及其他(太 13 1 53 可 4 1 34 路 8 4 18)；論生命糧於迦百農會堂(約 6 22 65)；述其職務於殿(約 7 8)；第二組著名的比譬，即迷失之羊及其他(路 15 1 至 17 10)；未了公開的說教，斥責法利賽人(太 23 1 39 可 12 68 40 路 20 45 47)。

(貳)幾種性質。綜觀耶穌之說教，可得其大概性質如下：
(一)牠們有繁雜性：(1)屬於機遇。(2)屬於內容。(3)屬於體裁。

(二)牠們有奇媚性：(1)屬於人格——報告中向如何視其人之當前。(2)屬於同情。(3)屬於風采。

(三)牠們有權柄：(1)上帝之意識。(2)自己有主張。

(四)牠們有權力：(1)「磁力」——人格，態度，聲色。(2)思想——給於當時，垂於永久。(夏明如)

疾病

DISEASE

引言——基督以前對於疾病的視察

古人說病，多少均帶着此等意味，如見天有怪異狀態，即說要降瘟疫之害。像這等說法，在耶穌時代也有，然而主絕對不承認此說，試看對生來瞎眼的人，反對門徒的見解，不認這瞎病是由罪得的（約 9:2³），或者有時似說某病是由鬼而來，如斥責那熱病（路 4:38³⁹），不過這是路加按照時人觀念記述而已。人的心思不清，或精神錯亂，或似有附鬼的象徵，有耳聾口啞（可 9:17 路 9:39 可 25:1）又聾又啞（太 12:22 可 1:23），抽瘋（可 9:20 路 9:39），雖然這幾處不言病由鬼而來，但多少有些相聯的意思。路加福音說，耶穌逐出那鬼，總與尋常見解，有些分別的。

(乙) 福音所提及的病，有幾樣名辭，如懦弱（徒 28:9 太 8:17 約 8:21⁴），無力（太 4:23 9:35 10:1），不良為害（太 4:23 8:17 9:35 10:1），馬可路加也說病為實在的事，如說各樣害人的病（可 1:81）。

特別提出有名的病，舊約為多，小的大的，如癩疥，熱病，癩瘋，消化不良，大人病，小兒病，皮膚病，神經病，各樣均有。

福音書提及之病，屬物質的病，有癩，瞎眼，耳聾，口啞，皮膚病則有癩，以及精神病，心病都有，雖然不能按醫學分別清楚，但按尋常普通的說，新約口病，分類如下：

(一) 由物質不良的病：(1) 口病（太 8:23），人說啞病由於

鬼附而得，所以趕去那鬼，人就能說語。大概神經系有疾，按如今醫學說，也能關係不能說話。(2) 感覺官的病——普通見的為眼疾，耳聾，口啞（太 12:22），此等病每每連帶而有，大概由於神經感覺受病而起者多，所以對於此等病不說趕鬼，而說醫治。由太 17:15 可 9:17 路 9:37 三處看來，也有醫的啞的癩瘋的，更有醫啞相兼的病（可 7:32³⁷）。

(二) 熱病與其相類之病：此類病東半球多有之，熱病痞病是其最著者（太 8:15 可 1:30）。熱病患的長久，甚至將精神身體一併害的痿頹，彼得岳母的熱病（路 4:38），即是一例。此病很類於瘴氣病，皮膚病則有疥癬，是常見的，舊約提及數次，新約未曾言之。但每每說到潰爛皮肉骨的癩瘋病。水腫病，只提及一次而已（路 14:2）。

(三) 神經病：福音所記主耶穌醫病二十二件，十之七八屬乎神經病，蓋為聾啞的病，多半也有與神經相關者，因為由如今人的觀察，看異能治病，有些難以索解，不如說神經衰弱的容易受感，所以用精神治之，病即容易痊癒，耶穌就是以自然的能力，治好這類的病。然而無論如何，不能把新約主治的病，統歸於神經病也。可提幾樣神經病，如痿痺（半身不遂），癩瘋（羊角瘋），無力的枯痿（約 5:2），癱弱的駝背（路 13:11¹⁷），枯乾的手（太 12:13）。大概這類痿枯的病，多由於幼小時候，他的大神經受害，或是生而如此，再則筋骨疼痛，也屬於此類。

(四)神經與心理病：癲癲與癲瘋，多是相連(或曰半癲子)，平常人說附鬼，也屬此類。但不知是否彼此相關，即是有相關，那個在先，在後，亦難以說定也。(C. Morgan; 周雲路)

盤子

DISH CHARGER

在新約聖經中，有兩個不同的希利尼字，都譯成了中文

「盤子」二字。一個希利尼字，見於太²⁰與可¹⁴所載耶穌被賣的紀錄中。對於被賣一事，四福音都表示耶穌知道猶大的意向，並表示耶穌警誡他不要做這種無天良的事。但四福音對於猶大怎樣感覺耶穌知道這樣的事，說法又略有出入。馬可福音載着每個門徒問「是我麼？」的問話，與耶穌所給「是十二個門徒中的一個……」的含混答語。然馬太說耶穌對於猶大的問話給予了「你說的是」的斬截的答語。聖路加只說犯罪的在同掉吃飯，而約翰說耶穌用個記號指出「他蘸一點餅給誰，誰就是那人」的答語。

我們由這四種紀錄，即知桌上只有一個盤子，人人吃的時候，都在那裏蘸他們的餅。那盤子盛有一種製自果汁的醋。耶穌既為宴中的主要人物，就把無酵餅和苦草放在汁中，然後乃傳遞於門徒。經過此種手續以後，他們可同享用這盤所盛的物品。這是種近來加入逾越節儀式中的習尚，而意在取個有關於以色列在埃及為奴做磚時期的象徵，以使節期的意義豐富濃厚而已。

多有學者想從四福音紀錄的事，去規定耶穌與猶大在席上相

關的座位，但沒有人能辯得到。我們所能推測的，是猶大很接近耶穌坐着，也是他們一起蘸手在盤子裏。既是這樣，耶穌自能把他曉得猶大要賣他的意向，暗中傳達給他了。

其他一個譯作「盤子」的希利尼字，見於太¹⁴與可⁶兩處，在那裏乃指一種扁盤，窄邊，平常是銅製的，面部素淨，有時以雕刻或浮起的意匠美術為飾，大小不一，竟有一至三尺之徑別耳。在一種西亞的進食中，大都把盤放在低檯上，茶碗等放在盤上，同時，赴席的人圍坐或倚繞着牠。侍者，當上酒或送飲料的時候，亦用扁盤托着輸送的。

在描寫撒羅米向希律誕筵中所上請求的兩段落裏，把盤當為規定的一種主要部份。在兩敘述裏，是要求把施洗約翰的頭，置放盤中。為解明這事起見，宜注意希羅底的女兒，已自貶而儕於一個西亞傭舞者之列，至於服飾麗都，妖豔動人，自不待言。夫妙齡公主的色示曼舞，已足奪取賓客的魂魄而有餘，何況早為御宴所興奮者哉！而王亦適至忘其所以的情景，竟視公主為一傭舞者，許給與她所欲之物，以報酬她的貢獻。是以，當地請求把施洗約翰的頭，放在賓客所登用肴饌的一個盤中，給與她的時候，這種殘忍的滑稽——隱含着以為她的舞酬我，而兼為她的御宴分——尙成為事實了。

這是施洗約翰末次的證據，反對當時人為的和欺詐的神情。當這樣的一種罪惡，尙能這樣滿不在意而犯了的時候，則主降臨於國

的日子，爲期當不甚遠耳。以後，當希律向基督發問時，只覺他絕對的靜默不語（路²³）。那道德知覺的萎縮，也許是逐漸來的，而也許在努力向上和懊悔間得能消解的，但最終的不願意自覺，竟變爲無力自覺而已。

這字也見於太²³與路¹¹兩處，在那裏耶穌斥責法利賽人只注意把他們的盤子外面洗乾淨，而同時他們的裏面異常污穢。這個對照，是指出他們用具的外面與他們自己內部生活或品格差異而言也。（夏明如）

散住的猶太人

THE DISPERSION

「散住」兩字，見於約⁷雅¹彼前

1，指居住國外的猶太人，或他們所居住的地方。

(一)法利賽人和祭司長，打發差役要捉拿耶穌時，主對他們說，他不久要到一個地方去，他們要找却找不着，并且這地方他們也不能到。於是許多人就疑問說，他難道要往散住希利尼中的猶太人那裏去麼？因爲那外邦之地，是法利賽人等所不敢去的，因爲他們怕與外邦人混居就玷污了自己哩。

(二)我們不必詳述那散住猶太人的歷史。但是有一項是必提起的，在基督那時，猶太人散住的地方大概有六處，即巴比倫、埃及、敘利亞、小亞細亞、希臘、羅馬。

(甲)巴比倫：在亞洲西部的猶太人，大概都是所羅巴伯和以

斯拉時代留剩在那裏的後裔，以後在主前338至358年有爲阿塔薛西斯第三擄往該處的。有人以爲彼前⁵所說，就是指在那裏的基督徒。散住的猶太人中，恐怕只有在巴比倫的猶太人，依舊持奉猶太教，而沒有受希利尼化。

(乙)埃及：在主前586年，猶太人就早已移民到埃及（耶⁴²）⁴³，也有居住到密拿挪、弗巴忒羅等處（耶⁴⁴）⁴¹。住在亞力山大的大部份猶太人，必在多利買爲王的早年，就住在那裏，他們是新亞力山大城最初的居民，因而他們似乎得有特權的。因爲多利買王的仁慈，所以在他的時代中有許多人就從巴力斯坦遷入埃及，以後多利買王和塞琉息各連年戰爭也擄許多人到埃及。淮羅說，在他的時候在亞力山大，有兩個猶太區，并且太陽府屬也有猶太城。他們在173至170年逃難時，跟從烏尼阿司祭司也住在這城，他築了一個堡壘，他們就住在這堡壘的城中。

(丙)敘利亞：猶太人散住到敘利亞國，是因爲交通的便利。在很早之時已有人住到大馬色城中（王上²⁰）²⁴。在尼羅王時代，約有一萬以上的人住在這城內。因爲安提阿古王的允准，所以在安提阿也有猶太人居住。

(丁)小亞西亞：猶太人通過敘利亞而入小亞西亞和附近的島嶼。從主前130年以下，他們受羅馬政府的保護，人數十分發達。

(戊)希臘：希臘人和猶太人古昔已有盟好，所以保羅往希利

尼傳道時(徒17¹⁸)，已在帖撒羅尼迦哥林多等處見許多猶太人。

(二) 羅馬：猶太人和羅馬人第一次交往，大概在主前140年，兩國各派公使，訂立盟約。在散住羅馬的人中，也有一些是商人，因為該撒允許他們有通行羅馬和居住在普通各處的權利。最先在城外有猶太人的居留地，以後連城內也有了。在猶太人的區域內，也有大會堂等的建設。在主後19年提庇留將四千猶太人流放到撒地尼亞，以後在主後52年革老丟又命猶太人都離開羅馬(徒18²)。

(三) 猶太人雖是散住在各處，相距很遠，但是他們和本國仍有往來，依舊不失去愛國心。雖然在宗教的信仰上和本國人有些差異，但是這却並不使他們發生間隔。

大概使那散住各處的猶太人，和他們母國發生聯絡是有兩項重要的事情：

(甲) 每年納款聖殿：羅馬允許他們鑄造自己的金錢為納款聖殿之用(太21¹³可11¹⁵約2¹⁵)。耶穌說：「把該撒所鑄的錢歸給該撒，把為上帝所鑄的錢歸給上帝。」(太21²¹可12¹⁷路30²⁵)。大概各地所捐納之款各有一個彙集的中心地，然後送往耶路撒冷，並且羅馬的律法不准本地官吏接受這錢。這錢在未解上京城之前，巴比倫的猶太人將牠藏於兩個堅固的城中。

(乙) 朝拜聖城：散住各處的猶太人中，有多的人在每年的逾越節，五旬節，住棚節時，都往耶路撒冷去朝拜，每年的人數約有二百

七十萬人。

我們念使徒行傳就可以覺到，假如各處沒有散住的猶太人，基督教不會有那麼迅速的擴張。當五旬節時，猶太人從遠處來集，使徒就乘此機會宣傳教義，而那些人回去以後也把所聽見的到處宣傳。耶穌在十二歲時也來過京城(路2⁴²)，也許在他出外傳道之前，其間又來過幾次(約2¹³約2¹⁷約2²³)。還說有許多「人見了他的神蹟而受感動。從這些話的紀載中，彷彿耶穌很願意那些散住之人立刻都歸從他的道。在一次過節時，耶穌看見許多人上耶路撒冷來，他就給他們食物(約8¹³)。因此他們要立他為王，但是耶穌拒絕而離去了他們。又在一次過五旬節時，他忽然到他們中間講道，有許多人就聽信了他(約7²約31⁴⁰)。又在一次過節時，衆人又要立他為王，他又阻止了，因為他要從死而得他的國。在耶穌的十字架上所以要寫三種文字，恐怕就是因為在衆人中有說希伯來、希臘和拉丁話的人(約19²⁰)。而且為主擔十字架的，也是一個散住在非洲的人(可15³)。所以對於耶穌的事情，有許多人是目睹的，當他們回去時，就把這一切很快地宣傳了。

(四) 有一部分散住的人，他們和基督教有特別的關係，就是那住在亞力山大的猶太人，他們把舊約聖經譯成了希臘文，這譯本銷行很廣，為初期教會所通用。直至以後有拉丁文譯本印行，這本書纔被廢棄。大概約翰所提及的「道」(Logos)一字，也是從亞力山大

哲學中推出來的。

(E. Morén, 馮雪冰)

基督的

DIVINITY OF

(壹)序言:

謹按教會所常

神格

CHRIST

教訓之道,基督耶穌兼有神

性與人性,其爲人乃顯然之事無何問題,但言其與上帝同體,非顯然之事,乃最深之奧妙。耶穌在世上存活之時,門徒雖視爲尊貴,但不甚清楚,不過有數次,其尊榮偶然顯露,如「此人爲誰,風與海皆順服之。」吾人每考查此題目真情,使心中似有一維新之力量。

(一)基督之奧妙:

太¹⁶ 13 耶穌問「人言人子爲誰?」必不致

人難答,乃使之醒悟求知識,但人明白此問題乃上帝從古以來所隱藏之奧秘。按猶太人從來之盼望,上帝必來臨而救其民,亦門徒早有之盼望,以爲人子得國,榮耀永久不廢(但⁷ 13¹⁴)。現在有人以爲其盼望,因當時之景况,常受他國人之害,因此發生劇烈之反抗心,常求上帝顯其大能幫助。莫如言其盼望之價值在於熱誠之信仰,國家所遇危險,不過加以鼓吹,其原本在歷史以外由國民之精神發出。不但猶太人,各國人有切切之盼望能與神交通,各地宗教均現出人心本欲神之顯明,人心如飢如渴而欲與之相聯。此種趨向,乃人心普通之事可作一見證必達到目的,有人以爲各國神話小說有神臨凡,因此以爲基督降生亦與之同類,可想上帝如果真造化人,人何以不知,或由各種妄念揣摩而至若干國有救世理想,雖其中有不少假事,在假中尚存許多真理。由此觀之,基督降生應猶太人之盼望,國人所祈求,

但人心有此兩種意見,使吾人能明白基督臨凡而不能成全其意,不僅成全人事且更顯出神事。舊約豫言存許多奧妙,耶穌降生以後,其奧妙仍然存在,福音書所記,常令人疑問在所記外,又常問此人爲誰,由何處而來。

(二)近代之運動名曰:「回歸基督」參 Paul & Christ, 似乎教會所報告新約所記載不完全,由歷史回溯尋求真耶穌。由此在教會所見之功效有三:(1)所信仰者的新得意見,照進化論,能看基督徒照基督本位思想有進步之次序,可知信條以前無標準,以後受各種社會交際各種思想之影響隨時隨地變更,非死的程式,乃生活的機關;(2)顯出在信條中有不可更改者,有可更改者,人之思想及動作有其材料,即天道之真理,猶種子入地,耶穌之言語,雖福音書所記無多,在人的語言中有特別靈感,可知其語如泉流出許多真理作爲基督教義之根,其泉至今湧流爲信徒所常用,從此人得新光,既得新光必用之以照耀所知所行。因此可見教義有兩種根本,一爲基督之訓誨及工作,一爲信徒之經歷藉基督之光以解釋人之生活,耶穌爲真理來在世中間,其言語工作及人格皆可作見證,有信男信女作耶穌門徒變爲新造之人,真理漸由其心意通過而能發明一新式,由此可知教義有二,一爲基督之事實,一爲信徒所經歷;(3)信徒意見不同之原因,人所經驗不一,用言語所表示之經驗更不同,因個人在教育上在感情上或本來之才能上不同,故近代人常以爲教義不定。

但有益於分別永存真理及歷代所發之言論，可以重新陳述使新時人多得利益。

(貳) 基督爲神之根本原理：

(一) 新閱歷：基督教之中心，卽基督之尊榮爲救世主，按之歷史，不但在新約，卽以後二百年教會所用之工夫，卽爲此問題，卽基督爲誰。基督自己問，人必答復，人由基督得非常之經驗，必問其所以然之故。基督來至人心，人卽感覺革新無可與此相比者，人心得新力能抵制罪惡亦能勝過罪惡，終能至圓滿之靈力。同時可見罪惡之若干深，良善之若干高，由基督人得以見上帝之義，對人發佈必有之誠命，由此人得知基督之成化，卽上帝之能力。再者，人能覺得愈受基督人格之成化，愈覺上帝實與之同在，人承認之，始成爲基督徒而且得救。耶穌來世上最有仁愛能得人，同時亦感動人爲罪痛恨，同時亦有力量賜予人，因此其戒命嚴謹，不令人膽怯，因予吾人以守誠命之力。在此能看福音特別與其他宗教不同，或與其他種哲學派別不同，亦能知耶穌勝於一切聖哲。有人記載歷史上基督與信徒所信仰之基督不同，但不可分歧基督之言語行爲與基督在人心所有之感化，使徒非夢想或隨便思索，但接收真理早已具有在彼等以先，而彼等不認基督爲先知，亦不認爲心中所想之一偉人，但認爲神入心中，此乃空前之事，打破人之日常生活，無形無顯之上帝在人之歷史上發生新生命，創造新時代。總而言之，基督教之根，非學界之信條，非倫理上之誠

命，乃事實基督發現上帝，以上帝之生命賜人，目視或耳聞耶穌之人，其受感動爲牢不可破之事，人之批評用文學歷史各方面之考查，以求得知感動人之耶穌爲誰，近百年來有人爲調查此事特別注意，功，究竟僅認耶穌爲平常人則無端緒，此派人之趨向，使吾人看耶穌寬厚高大之人格與所稱之神相等，近代之唯理派，已成陳迹，認基督有超於自然之事，如無成見在心，不能不確認基督之靈感勝於世上一切。

(二) 閱歷之分晰：

(1) 耶穌爲彌賽亞。近來有人疑惑耶穌未接受此名稱，但不能不承認門徒用此名稱爲標準。按符類福音所記人承認之，而耶穌亦應允爲彌賽亞，不但爲極高之人，且有特別之性，奉上天所遣。但耶穌則一步一步引領人拋棄平日所盼望之彌賽亞，人強之爲王而避免（約 2:24, 6:15），人強之自顯於世而不肯（約 7:46），最終人挑動之使作神蹟而亦推辭（路 22:67, 23:35），除掉虛僞而有真彌賽亞之現像。由此可試驗門徒之品格，又顯出耶穌不可知之神力，使之匍匐足下而崇拜之（約 20:28）。門徒何以得認耶穌爲彌賽亞？學者多類例事實，言耶穌先報告此事爲顯出尊榮，由此門徒對耶穌身上又加一想不到之尊貴，或言作福音書者故意改變事實，以應驗舊約之豫言。然而此種論調，難以憑信，新約所記，無論符類福音或約翰或保羅，有許多事與舊約所論之彌賽亞不相同，或出乎彌賽亞範圍之外，又在書信中有更離開彌賽亞之事，但書信自以爲所製

告，非改變原有道理，不過申明而解釋。

(2) 耶穌自己之感覺：(甲) 基督本性人無法窺探，吾人只知其所行及其思想作爲步步前進，而其內心之根源無可調查，按之新約所記僅其功效，內心之法則不可得知。有時見其獨自向上帝禱告，有時與世人交接，有時將其本性向門徒顯明，如受洗受試探在高山變像，在十架受苦及復活。但諸事不可用淺意解釋，以爲容易明白，耶穌所作，並非僅使人眼目可見，亦不僅予門徒以訓誨，所作諸事爲必有而出於本身之人格。由此可見其真具人之生活而常藉乎上帝之生命，將由天所受者而變化於人事，然如此之顯現仍不完全，其中未顯現者人不可得知，可見本身有榮耀與世人之性不同，深不可入高不可及。

(乙) 基督訓誨之方法：太 7:29 「訓人非若士子，」有特別訓人之法，因其本位之尊，又因其理特別。其所言不似師長之釋難題，不用辯論方法勝過，亦非予以鐵證非信不可，而對人之心靈說話，因人本來爲善，亦當知真理，不過爲罪混淆，因此在訓誨之中有感動力能潔淨人心。用兩種方法，有時所說最清楚，人能反對而不誤會，亦有時用比喻表示極大之原理，人如接受，自己加以擴充。耶穌常言自己「有權能變更西法律」(太 5:21)，又有管轄每人生活之權」(太 19:29)，因此人可無須批評耶穌之言語無多，或僅限於山寶訓，其言語雖不多，然足以表現其精神，自言其訓誨由上帝而來」(太 11:7 約 7:15)。

(丙) 耶穌完全之道德與世人不同：有書名耶穌無罪論，又有人謂「無」字之證據難覓，然耶穌不但未犯罪而且完全無缺，在人類中能立定完備之品格。世人之錯誤約有三端，有過有不及，亦有人歷最低之理想，三者之中均有所缺，因此在上帝而前必有恐懼，但耶穌從未認罪，亦未懇求赦免，在上帝面前亦無所恐懼，所居之境，雖與世人來往，但其空氣最清潔未受罪惡之傳染。有人由福音書所記一一挑其錯誤，然必承認耶穌之言行前後一律，即遵從上帝之旨意，故非輕看罪，乃反對之，盡其力以抗拒之，由此可以看見無罪之事，更能顯露在其得勝過罪之勢力，將其門徒舉起而至勝過罪惡之地步」(約 壹 3:6)。

(3) 基督能鼓吹人心最深之精神：有一種人具有壓制人之勢力，使人不敢有所動作，基督之力與此相反，人見基督即可見其自己，心中承認基督即得一新力，人與之相交，更得一最高尚之理想，由基督愛中人亦得愛，即耶穌藉乎人之本能而勸勉，猶如人對兒童講述勇敢人之故典，則兒童發生勇敢之念，新約作者一言基督，則其心中發起一種新能力，能重新擴大其眼光。此種見說，乃各時代之見證，基督有新造化能試驗人之品性，能造成最高之信仰，能培養深厚之感情，又得有最明亮之眼光，能看透天理，如世人理論所不能看透者。

(4) 耶穌之特殊訓誨及行動：其人特別，其訓誨亦必特別，按之希臘方面，吾人查考不出受希臘之影響，雖希臘之哲學早已侵入

境內。耶穌生為猶太人，與希臘人相遠，自幼即以本國之歷史宗教為本，較希臘事多生興趣。最愛慕者，即舊約中之律法及先知，常引用其言語為自己之題目，而解釋舊約，則脫離文士之方法，多擴充舊約之道理。有人挑剔耶穌言語中數句，謂已見於猶太人或已見於他國，但耶穌之新訓誨，不在單句中而有宗旨內，其言語雖為本國通行者，而其宗旨則發自本心，因其生命與聖父同在，其訓誨之發出如河出於泉（太11:25）又耶穌之訓誨，非特定題目按次序宣講，似乎對某人說話而有某種訓誨，由許多不相關貫之語言中而得一相連貫之道理，最能充滿人心所需要：「從未有言若是而言也」（約7:16）。由其所作神蹟觀之，亦可顯出上帝與之同在（約3:2）。近代人多未透澈神蹟之事，以為去之為宜，如人以為違背天地公例，是乃科學家所厭惡者，如僅以怪事目之為不合於宗教，但表明至理使有形與無形聯合，因此可知此等事亦為顯明基督發揮真性，其效用不次於訓誨，耶穌作其父之工作，使人知上帝之意在行動。懷疑派輕看之，或視為自然，或視為神話，但人如果不存成見，可看耶穌所行與其本位相稱。

（三）閱歷之效用：以上所論，集中於一點，雖不視為鐵證，使人勉強信之，但一切能為「上帝之子」作見證，因人閱歷而後始承認基督為神。如問此種見證是否真實，可答云有異者必先有因，為普通之理，在此亦有同樣效用，人心必認至高至尚者為現實，人既承認有權柄，乃勝過一切權柄，始可說何者為上帝。福音所記耶穌感動人如

此門徒見有一位比自己為大者，吾人讀其書亦感覺如此。此一新而永在之力，聽其命令不能不服，見一權柄使吾人得以自由，事愈久而愈發展，由當時以至現代皆如此。可想見千萬人已有此閱歷，除永存之真理，何事亦不能長久，可真信上帝降臨於人世。基督教之現象較其他宗教有如此之差別，人必感覺其由天而來。

（卷）新約所論教義：（一）概論使徒因在基督中而得新造化（林後5:17），必用各樣言語為發明所信仰，知與基督之關係如同與上帝之關係，因此必說耶穌自己為何人。可觀察稱呼之名，論斷之權，如何降生離世之非常方法，並其已往及將來與各時代之關係若何，一切由其內心感覺自然而發明。以上所論，乃宗教之信仰，而非哲理，但人不能不思，人之感覺與其思想必相合，故人不但知基督之人格亦必知有神論。由以上所論，僅可對答唯理派之兩難點：（1）新約著者之意見不同。馬鐵奴（Maritain）言論耶穌有三種說法：（甲）猶太人所盼望之彌賽亞，乃其門徒所發明；（乙）第二次亞當，來乃人之理想，即保羅所主張；（丙）有神臨凡，即約翰福音之意。此種說法必強將本書不合之語句剔除，乙丙兩項亦能見於符類福音，甲項亦可見於保羅及約翰諸書。如人無成見，則能察出書中真有不相同之點，因個人有其所注意者，或多注意於此或多偏重於彼，其思想前進連行，彼得雅各多藉舊約之豫言，保羅多重與人之功效，約翰多重靜默玄妙之理，各人之言語雖不同，然無矛盾之處，所不同者生活之理，各人有

其貢獻於全體道德之寶貝，但勉強論其爲神，或言其爲平常人之兩種紛爭論調，新約中無其影像。

(2) 新約中不稱基督爲上帝。有幾處與之相似(約 1:20 來 1:8 x) 有幾處譯法不同，雖無明文，但與大體無關礙。作書者均爲猶太人，一提上帝則歸到絕對之本位，但保羅言基督與上帝之關係最清(腓 2:6 西 2:9)。此外，許多次基督與上帝連稱，又有許多處分不清論上帝或基督。使徒所寫與其所傳相同，報告基督有無上榮耀，即按其地位與工作爲獨一無二者，與上帝完全聯合，爲世人之光，爲世人之生命，爲世人之救主，一切所言不在上帝本位以下。

(一) 基督之名。(1) 人子：爲「人子」二字，學者議論不一，此名詞見於舊約以西結 7:13 及以諾書，在新約中則僅耶穌自稱。按普通注者所論，耶穌一面願人認之爲彌賽亞，又一面不願作猶太人所盼望之彌賽亞，因此不用通行之名詞，而藉但以理所用之「人子」表示不但爲彌賽亞，而且亦具有普通人之性格。達勒曼(Dalman)意見與此不同，但 7:13 所謂之「人子」，不過人之力不及諸獸而已，人子雖如此脆弱，而上帝欲立之爲世界之主云。然莫如觀察耶穌自己如何用此字，不僅憑但以理書，謂人子一方面謙卑，一方面與上帝聯合，奉上帝差遣，世界末日擬作審判主。按舊約有兩種豫言，一爲卑微一爲尊榮，兩種意見合於耶穌一身。因此，耶穌用此名詞，人初聽不易完全了解，雖應驗舊約彌賽亞之語，以外又加添新意見，即爲服務而

生活，爲救人而死。參人子論

(2) 上帝之子：此名稱亦見於舊約，其用法不同，或稱天使，或稱以色列民，或稱國王，亦有時稱彌賽亞。新約中亦用以稱子信徒，亦單有稱耶穌者，藉舊約之豫言。在受洗變像時有天上來之聲音(太 3:17 6)，彼得亦承認此說(太 16:16)，耶穌與猶太人辯論時亦自稱(約 3:13 5:18 x 8:25 x)，大祭司因此事謂之爲僭妄(太 26:63-65)。必須考察耶穌自己之意向在(太 22:41)，以下自稱爲大衛之子孫而顯出其地位比大衛高，按可 12:6 固戶之比喻，可見出爲兒子之特別位分，雖同門徒言「我們在天的父」，而自己則獨言「我父」，又言僅我一人能完全認識上帝表明上帝。由此可見上帝子有兩種意見，爲彌賽亞，有職分奉差遣，又與聖父合而爲一，有全知全順，此兩種意見不但顯出與上帝道德之關係乃人所能至之境，而基督爲子有超上之地位爲人所能及者。統觀新約能見出下列幾種意見：(甲) 舊約豫言爲天國之王。(乙) 無瑕疵之品行，完全成爲上帝之聖潔。(丙) 按其本性完全與上帝心相合，又完全順服其意旨。參上帝之子論

(3) 基督及主：按希臘文之基督，即舊約希伯來文之彌賽亞，舊約之本義，即首受膏表明接受職分，舊約論先知及祭司，但特別論國王，詩 2:2 顯出國王行善政有主特別保護，日後以色列失其國柄，人皆盼彌賽亞到來，爲釋放忠心之民而爲之君王。新約常用此名稱耶穌，雖生活時不准人如此稱，按之猶太人講解彌賽亞無神性，因耶

蘇擴其意而顯神性，舊約常言耶和華救人，新約常言基督救人，因受苦而復活，乃上帝所作之工，由其所以可以認知其性。因此新約又稱之為主，其生時人之稱呼不過尊敬如師而已，而在書信中認為萬有主宰，兩意大為懸殊（西 1:19 腓 2:10 x）。

(4) 第二亞當 為保羅特用之名詞，原因在保羅行過大馬色路時改變態度，見過復活之基督，吾人有罪有死而基督則勝過一切（羅 5:12 林前 15:45-49）。人之生命必在此二者，第一亞當成維生之魂，第二亞當為賜生之靈。雖與本國同有彌賽亞之盼望，又知耶穌在世之為人如何，因此二者不甚滿意，因從復活之基督得新能力，必擴充以上之意見。耶穌死而復活為應驗舊約（林前 15:3-4），與符類福音一同認基督為救世主，但門徒漸漸而得，保羅則遽然而得（加 1:16）。其意見之中心為認基督為榮耀主，按其事工乃使人脫離罪法律及死，一切人能變為新態度。按其本位為靈（林後 3:17），從天而降（羅 8:3 加 4:4），又為造化之元始（林前 8:6）。由此觀之，保羅所注意，不在耶穌之訓誨，而在所作如何先論在地上所作而後歸之於升天之基督。有人疑後出之書信比先出者多發明基督之榮耀，其分別不過工作之寬大而末加以尊貴，不待議論，可知保羅末以耶穌為平常人，一切名稱表示神權，希伯來書獨開一徑與其他不同。第一章論基督為子原有在造化萬物，又如光華表顯父之尊榮（1:2-3）。第二章表顯上帝勝於摩西及一切天使，因此而滅死權（2:14），又稱為大

祭司即成全，舊約所未達到之意，又引用舊約之指上帝者（1:6）。按此三種意見，基督不能與人相比，但其高位如何而得，乃因其為人順服有信仰有忍耐而成全。

(5) 道 (Logos) 專為約翰所用（約 1:14 約壹 1:1 啓 19:13）。希臘哲學早用此字，赫拉利奧斯 Heraclitus（西歷前四百九十年）用指天理，其後通行於斯多亞派。因此約翰所用另有意見，指有地位有生活力者，故謂道成人即道永遠與上帝同在，造化與保養萬物，為人之生命，為人之光。按啓示錄所記（5:8 13），在天上之稱頌歸之與稱頌上帝同，可見在上帝與人之間無其他階級。由此可知雖用哲學名詞，但其意則不用哲學者。按符類福音所記耶穌為人並無與前言之道不合者，又見道成人並非阻攔符類福音所記其真為人，符類福音與約翰比較，雖說法不同，但缺一不可，約翰之意出於最深之思想，耶穌為神又為人兩方面最注意，由他顯明之基督，人深覺有神力，完全表明上帝及人生自始至終，因此人僅作文字之考查，不得明白，惟屬靈之人，始能知此書之價值，但教會現今所論多由約翰書中取材料。

(二) 基督有上帝之權柄：常用舊約所言之耶和華歸於基督者（可 1:2 約 12:41 羅 14:11 來 1:8 12）。上帝所有，基督亦有，乃自然而有（約 5:26），在世界以先（約 8:37 啓 1:8），有一切權柄能予人生命能管萬物，有上帝性體之充盛（西 2:9），如同上帝而變。不

上帝所作，基督亦作，如教人犯罪，行最末之審判，使萬物復興。在全新約中人必崇拜基督，信基督即信上帝（約 14:1）。基督徒特別禮拜，即稱頌基督（林前 1:2 徒 9:14）。基督徒所承認者為上帝之子。以上所論能見於使徒行傳，初傳道時人所報告，即耶穌為彌賽亞報告三事，耶穌在世所行，死如何，及復活升天，但以復活為重要，其餘書多申明使徒行傳中簡便之題，但多注意基督為神之地位，並非以後添加，在道上全體中為不可去掉之一。基督雖為人，但一入人心之內，則如上帝住在其內相同。現有許多人謂道理多後來改變，即附會原有事實以上，或言福音書中之神蹟，故意謂舊約所云為應驗，或言新約之道理，接待希臘人之秘教。雖有人如此說，但並未查實，不過希臘之賢者有與新約之意見相同者。愈加思索，可以見出使徒所傳之道，一方面為新道，一方面與耶穌本心相同，有一種生活力量或在舊約或在耶穌之心，能使理想自由發展，因此有以後使徒所發揮之道理，可認準或贊成。

(肆) 道理之歷史：基督傳至最聰明之希臘人中，乃對之加以詳細之考查。三四百年之間教會大會斷定聖經，但必問所定之信條是否合於基督之原理。希臘人早有道字，必問新約中之道於吾人有何貢獻，思索之間原有哲學變為基督化之哲學，由此始得屬靈之教育，為早先人所未見。

(一) 古時代：在第二世紀作書者，雖論此種題目，然其能力不

足，未分清楚，但其明白顯露者則為各處崇拜基督為神。普林尼 Pliny 奏摺謂基督徒贊頌祝禱基督如神，殉道者留殺身不願去基督而拜皇帝。此後有大名譽者如迪可、聽哀利、紐推特、亞力山大之克勒門、阿利金諸人，始有諸學，用激辯敏捷之理論作書，講子與父本為一體，論子為人類之元首，上帝雖為一位又分為三。三百年後為阿利司之意見始有大紛爭，阿氏謂父子關係必先有父而後有子，由此知上帝之子不能永遠必為受造者，既為受造者必與父不相同。三百二十五年奈西亞大會開阿利司為異端，斷定子與父為一體，生而非受造，無時不在重要之意顯出基督即神不僅做佛而已。但阿利司之主張，其根在先論神如何，由神起始而後按理論及基督。與之反對者為阿他那書。其立根在基督徒之經驗，言誰能教我，除上帝以外無能教人者。阿利司派有教外人之思想，熱誠頗少，漸漸取消。其後教會所爭論為基督之性，既為神何以又為人，因固定一位基督兼備神人兩性而不混合，各自完備，按之道無所不知，按之人心知識有限。

(二) 新時代：中時代教會保存大會早年所規定教會之工作，組成大羅馬教。自路得時起，始有新意見，路得所注意者非基督在天之本位，乃人從基督經驗所得，故云：「我信基督，非因其兩性，我所得之安慰，因為他的愛充滿我心，成為救主。」又言：「不可單論基督，單論上帝，應當在基督中始能認識上帝。」又云：「聖經先表明耶穌為人，從此領人認識萬有之主，由此得認為神，而諸學者則顛倒上下之

次序。」近代論此題之趨向，人多採用科學之態度，但有兩種主張必須保存：一為基督教之道，非人心所思索，人之理論不足以解釋之；一為人之一切經驗，必認基督之本位有無上之價值。不可謂古人所論為錯誤，不過現代人所討論之範圍擴大深厚耳，此非因科學進步，乃人之良心更顯明，人之良心多稱頌基督人格，從此始得知神性之奧妙，即上帝之奧妙。

(二) 反對之聲浪：歷代常有唯理派對基督教有懷疑之批評，因基督教義伏根於人心之經驗，僅有理論則不能得，但在歷史方面教會一有進步，即有反對之聲浪。²⁴ 19 「彼乃先知，言與行皆有大能。」有人謂此乃新約原有之純粹道理，但新約中無論何書無此眼光，無論福音書或書信有在此以外又加以無上尊榮者。最初所見之反對者為以遜宗派，乃猶太人多不服希臘人所用之名詞，接受希臘之哲理，猶太人不明白，較大之紛爭為阿利司派，認基督在人以上在上帝以下，照外教之根基，神道遙自在，遠於人事，不能謂某時代某人降生世上，其意不僅與新約不合與近代之思潮亦不合。以後常有人提議，終未見功效。十六世紀第一反對者為史齊訥，Soetens。此派謂神與人各自不同，永終分別，因此認基督不過為人，因其為童貞女所生無罪，且有非常之智慧。其後教會進步，多調查耶穌為人之品性，多能認耶穌對吾人有弟兄之心，但教會愈進步，反對之聲浪亦日高。所謂一神論派 Unitarianism 僅稱耶穌為「純粹之人」，但此派之內議

論不一，有人頗尊敬基督與教會所講，相差無幾，亦有人謂耶穌之品性本不完全，不過努力從受試探中得美善之人格，成人無上之教師。此派之功效常因隨時代之潮流而得名譽，但每時代未顯出超於新思潮以上而為領袖，此派由其結果可以見出，其人不免冷淡，雖由信較他人為少，由其所信中未得如何力量，因其理論狹隘，其感覺僅限於局部之中。參道成人身論 (I. W. Heile)

離婚

DIVORCE

主論及此問題之教訓，在首著的聖馬可福音裏，是清楚而果斷。這發表於 10¹⁰。法利賽人到他來時所發之問語，是「丈夫休妻是否合法？」若就這樣寬泛的論點看，法利賽人自不能有所疑慮，只是他們相信離婚，是申²⁴ 12 所默認而為合法的。他們所辯論的，是離婚之範圍和限度。在向基督提出此問題時，法利賽人則別有目標的所在。聖馬可說，他們來「試探他」，大約由他以前的言論，知道他的答語，似要直接攻擊摩西律法（比較其批評「潔」與「不潔」的食物之斬裁，可⁷ 14²³）基督的答案適為所料而證乎法：「摩西吩咐甚麼？」他們陳述舊約的空論，摩西認許離婚，留心毫未提及離婚之原因或理由。基督立即說明他的見地，律法之於此點，是圖謀簡陋社會之需。但一種在前而高貴的律法可得之於創造敘述：「他造男造女」（創¹ 27）意即，上帝首先所造的一雙異性人類，是想他們結合於婚姻的契約，再以後說過人應該離開父母，依戀其妻，而成為一體。換句話說，

已婚的二人宜互重和協一致，就如上帝所首造的一雙，禍福同當。所以，婚姻契約，可說是由上帝本身所制定，故在理想的立場上看來，是不可分離的。「凡爲上帝所配合的，人不可分開。」

在答覆他的門徒之另一問題裏，主力言這嚴重的宣言。凡休妻另娶的，或背夫另嫁的，就是犯姦淫。對於此點，基督的教訓超過猶太社會之平常情形。照猶太律，婦女不能出其夫。但無理由去推想到主不應發表已意如馬可所錄記者，並無理由推想到他尙不諳悉西方婦女離婚之可能，即或無此見地，亦無理由推想到他之不欲着重他的論點，即陳說雙方婚姻契約毀棄之不當。

與基督教訓之這首出紀錄相合的，有第三卷福音(路16 18)之斷片：「凡休妻另娶的，就是犯了姦淫，娶被休之妻的，也是犯姦淫。」那是說，婚姻契約是不可分離的。休妻之夫而再娶是犯姦淫。娶被休之妻者是犯姦淫，因她在理想方面尙是活着(第一)丈夫之妻。

然而，在首卷福音，這簡易明晰的教訓，是離婚不能由理想的立場上看，可於其修改見之矣。在太5 32 有一說語，與路16 18 之骨子裏相同，却是字句有明顯的添加，「若不是爲淫亂的原故。」這樣一變，主教訓竟類似於猶太譯學院的。在申24 1 2 所假定離婚之認許，大意是以異性之不正當結合爲根據。換言之，基督這裏之假定離婚必起自姦淫，而他這裏所禁止的不是如此的離婚，這似爲他看作必需，却是離婚和再婚之藉口於其他原因。

所以，由可10 1 12 和路16 1 看來，太5 32 給與基督教訓之一新見解。就路而論，或以「若不是爲淫亂的原故。」是顯然而不需乎特爲指出。但從猶太學院之爭辯看來，這是極末必有的事。而可10 1 12，除批評摩西認許離婚外，不留猶豫的餘地，以基督在那次至少宣布過婚姻是一種神聖制定的儀式，姑無論如何，不能用離婚以破壞之。然則以主之改變其教訓於其他機遇中，亦在情理之中耳。我們可假定他之教訓其徒，就一種理想的立場上看，婚姻爲凡願意識別而服從神意之導引於終身者，應爲一種不可分離的契約，然而，就人性與社會情形以觀，離婚是姦淫罪之一種難免和得策的結果。但以太5 32 與可10 和路16 細相比較，自以太之例外，不歸於基督本身，卻歸於福音著者，或歸於他所表示的思潮，至於改變基督之言，不過適應生活必需之意。這種結論，似證實於將太19 1 12 和可10 1 2 比較之時。有不一而足的顯明原因表示首卷福音記者之重福馬可。查太所描寫法利賽人之問，是「人無論甚麼原故，都可以休妻麼？」基督之答覆如可所云，婚姻由一種理想的立場上是不可分離的。法利賽人乃據律反對這斷語。照吾人所料，以爲主必如可，而陳述離婚之法定認可是爲圓通與次要的性質，而再斷言婚姻之神聖。卻反而斷言「姦淫」一之構成一種例外。似此，他默然贊成申24 之譯學院，而承認該律之如此嚴厲譯意，永爲有效，至其片時前之對此評爲簡陋社會之一種適應，居然不成問題了。這種矛盾表示可爲原著，而「不爲淫亂」

等，是太之記者所插入可之敘述，並可斷言在太⁵ 32 「若不為淫亂的原故」是一種插入遺傳的說語，而此較正確的保留，是在路¹⁰。這些插入之動機，只能予以臆度。但是，考察首卷福音之其他要點，大概著者是一個猶太基督徒，而已將基督教訓猶太化了。茲就其章法⁵ 16 20 而論，他好似描寫基督對於法律之態度，儼如以法律各字句永為有效之法師猶太人一般，所以在這裏他遂如此構成基督教訓之論及離婚，以期與五經之永遠根據符合，並與猶太神學家之嚴厲學院一致。參看姦淫和婚姻論（夏明如）

教言

DOCTRINES

第一我們應當注意的，就是所謂教言，並非一種神學，却不過是一種普通的說數而已；而且就是像摩西那樣的人，也是有他的教言，所以申命記³² 3 說：「我的教訓要淋漓如雨，我的言語要滴落如露，如細雨降在嫩草上，如甘霖降在菜蔬中。」這樣，教言和言語便是一而二而一的了。

雖然如此，但是耶穌的教言，却實在有牠的特點，這正像柏希羅 Pöschke 所說：耶穌的教言最重要的一點，乃是牠說話的內容，因為耶穌的教言所包含的，乃是永久的真理，雖然牠的方式是很普通的，但是牠的命意却非等閒人所能出之於口。還有，耶穌教言之所以成為不凡，因為在教言後邊有着偉大的人格緣故。柏希羅又說：耶穌的教言，就是他的容貌和生活，如果沒有這種含着人格的教言，那

末，所謂教義，便不過是一些不可了解而成為無聊之談了。

以下是耶穌對於天國這個問題的教言：（甲）所謂天國，就是上帝的國。其實，這並不是一種新的神學，却早已有牠的根據，可¹² 23 說：「我是亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝，」但是這話却是根據於出埃及³ 6。還有約翰⁴ 24 說：「上帝是個靈，所以拜他的，必須用心靈和誠實拜他，」但是這也不是一種新的說數，因為就是律法和先知的教言，也既有牠的淵源。這樣，耶穌對於上帝的特別的見解，是什麼呢？耶穌說：「上帝是人類的父親，」這是他教言中的特殊之點。

（乙）耶穌的天國和舊約中的神權國家是一樣的，因為耶穌也相信彌賽亞就是上帝的代表，和這國家的統治者。所以他對於這國家中的一切法律，在可能範圍之內，是沒有不遵守的，太³ 15 所說的「因為我們理當這樣盡諸般的義，」也就是這意思。這樣，耶穌便是神權國家的立法者了。太⁵ 17 說：「莫想我來要廢掉律法和先知，我來不是要廢掉乃是要成全，」而且又說：「你們的義，若不勝於文士和法利賽人的義，斷不能進天國。」末了，他更說：「凡人所說的閒話，當審判的日子，必要句句供出來，因為要憑你的話定你為義，也要憑你的話定你有罪。」

這種觀念，在符類福音中更是顯著。有人說，第四福音所注重的並不是道德學，却是耶穌自己的人格，其實這也是符類福音的意見。

不過牠們沒有像第四福音說的那樣清楚就是了。總而言之，無論符類福音或第四福音，都是彌賽亞的人格，乃是天國的中心。

有一點是我們可以注意的，就是耶穌對於神性的自許。(1) 當約翰安得烈彼得拿但業和腓力跟從他的時候，他們都異口同聲的說：「在耶穌中已經找到了彌賽亞(約 1:41)」。但是耶穌却沒有禁止他們，因為他的確已經以彌賽亞自許了。(2) 當他和撒瑪利亞的人談話的時候，他已經承認是彌賽亞(約 4:26)。(3) 路 4:21 所說的「今天這經應驗在你們耳中了」也是他以彌賽亞自許的證據。(4) 此外更有路 7:19 中，他對於約翰的門徒的答復。所以在耶穌的一生中，他所注意的，並不是我們對於他所說的話的信任，却是對於他人格的欣賞。

(丙) 耶穌所謂天國，一方面是現世的，一方面却又是將來的，所以他說：「因為天國是他們的」(太 5:3)。他又說：「人也不得說，看哪在這裏，看哪在那裏，因為上帝的國就在你們心裏」(路 17:21)。同時他又說：天國是屬於將來的(路 14:15 太 22:1 14:25 1:18)。其實所謂現世的天國和將來的天國中間並沒有什麼衝突，因為天國乃是演進式的而將來就是現世的演進。譬如太 13:23 的撒種的比喻，可 4:28 的發芽的比喻，太 13:31 的芥菜子和酵的比喻，都含有演進進的意思。所以在耶穌看來，所謂天國既不是一種一朝一夕所能實現的，又不是表面的，却是屬於精神而有演進性的，而且凡是要成就就天

國的人，他們所倚賴的，並不是一時的努力，却是不絕地奮鬥(路 13:30)。「只是在後的將要在前，有在前的將要在後」就是這意思。

(丁) 凡屬天國者須有以下幾種資格：(1) 悔改。(2) 對於上帝和基督的信仰。

「悔改」一語所包含的乃是生活全部的劇變。太 13:3 說：「我實在告訴你們，你若不轉變成小孩子的樣式，斷不得進天國。」這是符類福音中耶穌對於這問題的意見。其實這也是第四福音中對於這問題的意見，因為約 3:3 說：「我實實在在的告訴你，人若不重生，就不能見上帝的國。」

照耶穌看來，罪是很普遍的。至於罪的根源乃是從心中發生的(太 15:18)。同時人類和上帝的分離，也是犯罪的原因。此外肉體的軟弱，也有產生罪的可能(太 26:41)。現在的問題是：罪孽既是這樣普遍，而上帝對於人類的要求，又是這樣嚴格，那麼，我們怎樣才能得救呢？因此，耶穌便提出了他的使命，他說：「人子來為要拯救失喪的人」(太 18:11)。同時，如果沒有上帝的特恩，那雖然有耶穌，却還是不能得救，所以耶穌又說：「若不是差我來的父吸引人，就沒有能到我這裏來的」(約 6:44)。還有一個人的拯救，並不在乎他自己的努力，却是在於耶穌對於人類的愛心，因為路 15:4 說：「你們中間誰有一百隻羊，失去一隻，不把這九十九隻撇在曠野，去找那失去的羊直到找着呢？」在這裏，我們所要注意的，乃是「直到找着」這幾個字，耶穌

又說：「凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裏來，我就使你們得安息。」（太₁₁ 28）這更證明人類的得救乃是耶穌的補助有以致之的。

在耶穌看來，悔改和信仰中間沒有什麼分別，因為信仰乃是悔改之源，所以在信仰中一定包含着悔改的成分，凡是有信仰的人，是一定可以達到悔改的。約₃ 14 15 說：「摩西在曠野怎樣舉蛇，人子也必照樣被舉起來，叫一切信他的，都得永生。」這是極可令人注意的話。摩西在曠野舉蛇，乃是一段悔改的故事，而耶穌竟然把人類對於他的信，和以色列人在觀看銅蛇時候所發生的悔改之心，作為等量齊觀；這樣，信和悔改就成爲一件事了。神學家費司司（Fosco）說：「上帝的啓示，是和天國這個道理有關係的。耶穌所需要的，乃是悔改，不過上帝的啓示，却有着一種爲人類悔改之源。上帝並不是要人類去歡迎他，却情願根據他的愛去應付人類，並且情願竭力使人類悔改，因爲悔改乃是上帝所最欣賞的（路₁₅ 4 10）。這樣，得救所倚據的，並不是先知所說的人的悔改，因爲上帝要根據他的恩賜，使悔改成爲一件可能的事。」

因此，耶穌便把人類對於他的信仰，作爲人得救的條件。約₆ 47 「我實實在在的告訴你們，信的人有永生。」此外，還有一點，也是第₄福音的特色，就是所謂信，乃是一種關係智識的事，因爲耶穌說，只有那些信仰他見證的人，才能得救（約₃ 18 x）。以上一切的意思，乃是凡要進入天國的，務必相信基督的見證，並且承認基督爲上帝

啓示才行。

還有，耶穌所要求的，不單是信和悔改，而且也是信的證據，和悔改的果子（太₃ 8 10），所以凡是相信基督的人，務必用他們的道德以證明他們的悔改。這就是太₇ 13 21 路₁₃ 24 6 46 太₇ 21 27 路₆ 47 49 的意思。

（戊）耶穌又把他的死和復活，作爲天國的最後的條件。其實，耶穌的死，就是在受洗的時候，也已經有了牠的雛形。約₁ 29 上說：「次日約翰看見耶穌來到他那裏，就說，看哪！上帝的羔羊，除去世人罪孽的。」所謂羔羊，就是犧牲的意思。還有，在 85 87 中間，也含有羔羊的意義。以後，耶穌更清楚的把這意思宣布了。太₂₀ 28 說：「正如人子來，不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命，作多人的贖價。」約₁₀ 11 說：「我是從天降下來生命的糧，人若吃這糧，就必永遠活着；我所要賜的糧，就是我的肉，爲世人生命所賜的。」約₁₀ 11 說：「我是好牧人，好牧人爲羊捨命。」

門徒們也知道耶穌犧牲的重要，因爲在₄福音中那些關於耶穌的受難、犧牲和復活的記載所佔的篇幅，實在不少。而最可注意的，乃是符類福音著者對於晚餐的着重，因爲對於這項事，他們都不約而同的記載着（太₂₆ 26 29 可₁₄ 22 25 路₂₂ 17 20）。尤其是馬太的話，因爲在這書裏，耶穌說：「因爲這是我立約的血，爲多人流出，使罪得赦。」從此，我們便可知道耶穌的犧牲，乃是生活的中心。

四福音著者和其他使徒門一樣地把復活看爲基督贖罪之工作的中心，因此，到了耶穌預言要犧牲的時候，同時他又說在三天之內是要復活的。

(己)還有幾點也和這問題有關係，這就是：(1)天國的滋長。(2)世界的末日。

(1)照施洗約翰看來，耶穌的洗禮，乃是聖靈的洗禮(太3 11路3 16約1 33)這就是四福音對於耶穌洗禮的意見。

四福音都曾承認耶穌受洗的時候有聖靈降臨(太3 13 17可1 9 11路3 21 22約1 31 34)耶穌還提到他所以有趕鬼的能力，是因爲他有着上帝的靈的緣故(太12 28)最後他又說：『凡是褻瀆聖靈的，不能得赦免』(太12 31 32可3 28 x 路10 10)。

雖然是如此，但是聖靈的工作的造極，却是耶穌死後的事。約7 37 38說：『信我的人，就如經上所說，從他的腹中要流出活水的江河來。耶穌說這話，是指着信他之人要受聖靈說的，那時還沒有賜下聖靈來，因爲耶穌尚未得着榮耀。』約16 7說：『然而我將真情告訴你們，我去是與你們有益的，我若不去，保惠師就不到你們這裏來，我若去，就差他來。』至於聖靈的工作乃是：(1)使人們得到恩賜(約7 39)(2)使他們想起耶穌的一切話(約14 26 15 26)(3)引導他們進入真理(約16 13)(4)使他們得到能力成爲教會的領袖(約20 22 23)(5)使他們在痛苦中得有勇敢(太10 20可13 11路12 11 12)還有

聖靈的工作，乃是要使人爲罪，爲義，爲審判，自己責備自己；爲罪是因他們不信我，爲義是因我往父那裏去，你就不再見我，爲審判是因這世界的王受了審判(約16 8 11)。

在聖靈中他成全了他的工作，因此他說：『所以你們要去使萬民作我的門徒，奉父子，聖靈的名給他們施洗』(太28 19)。

(2)以下是耶穌對於天國的最後情形的意見。耶穌的門徒都有着一种希望，這就是他的復臨(太24 42 51可13 33 37路12 35 46)根據舊約，耶穌第二次降臨以前的徵兆，有地震，狂風，暴雨，國與國的爭戰等等(太24 29可13 24路21 25 x)同時他的降臨却是像夜間的賊一樣(太24 43 x路17 27 x)以後，耶穌要藉着他的天使，把他的選民從各處召集起來，使他們不致滅亡(太24 31路17 34 35)此外，耶穌又說：在末日的時候，上帝要把人類，義人和不義的人分別出來(太13 40 41 49 x 22 11 13 25 10 12路13 25)最後，耶穌要統治全世界(太25 31 46)並且要乘着雲而來(太26 61可14 62路22 69)使義人得到永遠的享樂，使不義的人得到相當的刑罰(太25 31 46)。(沈嗣莊)

門

DOOR

「門」之一字，習見於福音，有時屬字面的意義，常時屬假借的意義。

(一)東方房屋之外面，鮮有何種引人入勝的裝璜或建築物。然而「門」和其上突出之「窗」不在此限。門窗和門口，常裝璜異常(賽54 12啓21 21)飾以文藻，倘若今日回教徒之房屋，則門上刻有

可爾經文(比較申⁹)。「門」尋常是硬木做的，滿布以釘，或包以鐵皮。牠們重量非常。牠們俱向裏開，並在裏面裝置堅固之樞和門。牠們常有木鎖，其鑰匙之大有如木棒(賽²²)。在門上有一放手和鑰匙進去之口，因為鎖只由裏面可開之故也。於進「門」處常有一前房，白晝「關人」在焉，而生人常於是處接見不速之客(比較創¹⁹ 23 10 34 30 和約²⁹ 7)。

凡通於庭院「房間」之「門」尋常未備鎖或門；大概，只以一椽簾隔開「天井」與「房間」，意即大門之內皆屬私有而安全(比較申²¹ 10 徒¹⁰ 17 12 13)。

「門口」由三部而成：門限(有時用爲「門」)兩根門柱，和門楣(出¹² 7 9)。古時埃及和大概同時國度之門，其開闔全仗門之上下兩端所通入門楣和門限凹穴之突出的直樞軸。最普通的門有樞軸在寬度之中點，是以門開時，兩邊讓出出入之路。

「房間」或私房間或有私門和門鎖。在太⁶：「當你關上門的時候，」意不僅關着，而且門着牠——表示絕私之意思。參看密室論。在太²⁵ 10：「門就關了，」這明指外面或入口之門也。當這外門關閉之時，與外界之往來完全斷絕。是則只有堅叩此門，和高聲央求，才能得着一聽之機緣耳。此事乃向新郎直接要求，因其在此時中的地位，被人看爲與東方君王無以異也。

(二)當耶穌說「我就是門」(約¹⁰)之時，他的意思，是明指

調解之無別法，只有由他，則出入羊圈毫無阻礙(比較民²⁷ 17)。

(三)當傳說亞利馬太財主約瑟之請求耶穌屍體，要把牠置放於其所鑿新石墳墓中，而以大石滾塞墓門之時(太²⁷ 60 可¹⁶ 3)，這是種奇門之指證。這明是計畫着用以保全屍體和墓中之其他內容物免見奪於強盜小賊和肉食鳥獸。近來在巴力斯坦所發見的古墓，皆有相似轉石爲門也(比較墳墓論)。參看庭院房屋諸論。

疑惑

DOUBT

猜疑等

在新約裏有好幾個字樣表示疑惑。詳細研究各處章節，知道有各種不同的情形和光景，各別的樣式和性質，和使人操心的不同題目。對於疑惑的幾種說明如左：

(1)複雜的疑惑：可⁹ 20 路²⁴ 4 約¹⁹ 22，這幾處章節都不是對於宗教真理的疑惑，乃是爲難解和意外的事所困惑擾亂了。希律聽見施洗約翰講道，聽見關於耶穌的報告，就非常煩惱，不知道如何方好。又約¹⁹ 22：「門徒彼此對看，猜不透所說的是誰，」這種意思想不到的話惑亂了他們。在墳墓前的婦女們也有同樣的感情(路²⁴ 4)；她們因爲不能解明空墓的理由，故此十分煩惱。約¹⁰ 24：「你叫我們猶疑不定到幾時呢？」也有同樣的意思；猶太人的半信半疑的光景，必被耶穌清楚的宣言所解釋了。

(2)搖動的信心：又有幾處章節當注意，乃是關於心中的光景，不像上文所說的。有一種宗教的特點可看出來，乃是暗示信心的

存在，但是不完全的，是搖動的信心。因為這種或那種的擾亂，就把信靠損失了。這種疑惑的人們就是「小信的」，他們的信心不但搖動，並且渺小。路¹² 29 「你們也不要望心，」從上下文裏可以見到解釋，就是為世事里虛與絕對依靠上帝不能並立。故此在太¹⁴ 31 「你為甚麼疑惑呢？」彼得因為猝然間的驚慌就失了信靠。並且在太¹⁷ 28 「然而還有人疑惑，」精確的記載這些真正的門徒心中的光景很難決定，在別人已經認明是復生主的顯示時，他們還不接受。也可以參觀路²⁴ 28 那些人因為不確知這位奇妙的客人是基督本人，故此驚疑躊躇。

(3) 批評的態度：在新約裏有一種字樣，指明無信心，或癱瘓的信心。在福音裏有二次(太²¹ 21 可¹¹ 23)，暗中將信心的能力和缺乏信的虛弱相對照。人們的思想容易注重信心所成就的奇事，而不注重個人的道德問題。在倍根的話裏可以看到着重的宣言：「人們如果依靠上帝的保護和恩惠，必要得着一種力量和忠誠，是人類靠自己所得不到的。」反而言之，有一種警告，就是：人們設使對於上帝的感覺模糊消滅了，則行善的能力必變薄弱，至終歸於滅絕。

鴿子

DOVE

在古代的文學裏常以鴿子為比喻，因為牠的性質馴良。基督吩咐他的門徒要像鴿子那般無害，並且也要加上像蛇那般的靈巧(太¹⁰ 16)。意思就是說：「在你們所處的地步上要謹防危險；看見就趕快躲避；並且常有

正當的方法，永不可有疑慮的方法去逃避。」如同蛇是野獸中最狡猾的，主的門徒對於撒但的詭譎也應當有這樣的智慧，與這種智慧偕同的，必須有一種純正的、樸實的心，就是以無害馴良的鴿子為表號。基督徒真正的智慧，乃是常保守像鴿子那般的樸實。一個人被基督的靈清潔以後，必有聰慧的識力足以破壞撒但的詭計。

太³ 16 鴿子乃是完全無罪的表象，故此表示聖靈，乃是上帝的能力和智慧，在人們的靈裏活動。鴿子降落在救主的頭上，表明上帝承認他是聖潔的(太³ 17)，和他獸身為彌賽亞的工作。正如寫希伯來書信的說：「他是聖潔，無邪惡，無玷污，遠離罪人。」(來⁷ 26)。

有人以為鴿子在希伯來人中有一種神聖的性質。雖然隣近的居民以鴿子為美味，但猶太人却不吃。貧民常以雛鳩和鴿子當為祭物。故此在聖殿院中有賣鴿子的人——基督將他們和兌換銀錢的一同趕出去。在巴力斯坦一帶，腓尼基人和非利士人看鴿子是聖物，並且撒瑪利亞人常被斥為崇拜鴿子的人。

讚頌歌詞

DOXOLOGY

讚頌上帝語句之格式，多少有種使用法的限定。新約中有許多讚頌歌詞，為原始基督徒虔敬生活中之一重要原素。這的確是不能避免的，因牠們含有猶太教中的最好成份，也特受了舊約敬拜語句的影響。

(一) 舊約和猶太的使用法：讚頌歌詞習見於舊約，甚至可見

於最古的部份中。在底波拉之歌，讚頌耶和華搭救國難(士 5:2-9)。比較出 18:10) 在王上 1:48-8:15 有耶和華治理國事之感謝承認。詩篇中尤為特多(28:6, 34:2, 3, 135:149) 但「感謝耶和華因其仁愛永存」之一種格式，似最普見於詩篇和放逐的文藝中(詩 106:1, 107:1, 118:1, 2, 3 代上 16:34 代下 5:13, 7:3, 6 拉 3:11) 在殿和日後會堂告成時所獻祈禱之讚頌歌詞，冠有「上帝是應當稱頌的」直到主時，讚頌歌詞之使用，尤為普遍——生活無事不感謝！雖讚頌歌詞之基要宗教觀念，即永宣承認聖耶和華之王權，是一種高尚的觀念，然其使用，實過變為虛禮耳。

(二) 新約使用法：猶太風俗之遺跡可見於諸福音(太 15:31 可 2:12 路 1:46-8:20, 5:25-26, 7:16) 耶穌生平之言語和附屬的景況，是如此的激動民衆，使他們起有新盼望，而頌讚上帝，因其藉此先知而顯復愛以色列之表徵。在福音中並未給予這先知以任何讚頌歌詞，因彌賽亞的歡呼(可 11:9, 10) 不作如是譯也。只有上帝享受這樣歸與之權利，因他為「聖」他是那當稱頌的(可 14:61)。參看祝禱祝謝諸論

一復活之後，耶穌即與上帝同榮，而受着彌賽亞和帝子之崇拜。這是一般使徒的看法(徒 2:33, 3:13, 15:5, 31 羅 1:4 腓 2:6, 11 來 1:3, 2, 9 雅 2:1 彼前 1:21) 因而讚頌歌詞之歸與復活基督，自然相隨而至。但讚頌歌詞依然多向上帝而發(羅 11:36 加 1:5 弗 3:20, 21 腓 4:20 提前 1:17, 6:15 彼前 5:11 啓 7:12) 有幾處耶穌基督多少直接與

4:20 提前 1:17, 6:15 彼前 5:11 啓 7:12) 有幾處耶穌基督多少直接與上帝合受的(羅 16:27 彼前 4:11 猶 25 啓 5:13) 羅 9:6 和來 13:21 表現對於領受者之時變明證，但在提後 4:18 彼後 3:18 啓 1:6 乃把榮耀歸之於耶穌基督。這樣，欲求與基督的信仰一致，故把舊約的使用法擴而充之，以致在最早時期中就產生了一種基督徒的公式，而在教會崇拜之公同儀式中把牠看為一種信條的附意，表示着復活基督之與父同享神尊的主旨。

(三) 結構法：新約之讚頌歌詞，含有三種主要部份。

(甲) 讚頌之所歸者：如上所見，這是屢次歸於上帝上的，雖耶穌基督亦參與之也。常添加了附帶的讚語，即常着重那啓發讚頌的神佑。在弗 3:20, 21, 例如有一描寫萬有權能的附句以作使徒為其讀者祈求助力之證。參看羅 16:27 提前 1:17, 6:16 彼後 3:18 猶 24, 25 啓 1:5, 6, 5, 13。

(乙) 第二成份，是為「榮耀」，無論僅有榮耀，抑或有顯著的附加，在所不計(弗 3:21) 重要的例外，即在提前 6:16 (尊貴和權能) 彼前 5:11 (權能) 在啓所載讚頌之擴大，應予以注意，在那裏有三重(4:11, 19, 1) 四重(5:13) 或七重完全的讚頌(7:12) 這是衆口同聲以讚頌羔羊之榮耀(來 5:13) 表示希伯來書把耶穌看為超過一切衆生。

(丙) 歌詞的第三成份，其最簡單式，即「直到永遠」，意指主之

王權永垂不朽也。然而，在使徒時代著者之心理，為欲適用於各時期，竟將前式擴充為「直到永永遠遠」(加 1:5 腓 4:20 提前 1:17 提後 4:18 來 13:21 彼前 4:11 啓 5:13 7:12 並參看弗 3:21 彼後 3:18 猶 25)。

諸凡讚頌歌詞之尾聲，只除彼後 3:18 以外，是為「阿們」。

(四) 主禱文之讚頌歌詞(太 6:13)。這原見於馬太福音，但不能說是主禱文之一部份，至「國度權柄榮耀」之讚語，也許來自代上 29¹¹，而形成了猶太會堂的使用，以是為基督教會所承用。再者，為完成猶太的祝禱語，末有不論及耶和華之「國度」者也。這或以主之建立此國度，而因此當永受讚美吧！參看主禱文論(夏明如)

一網所獲之魚 DRAGHT OF FISHERS 這是一個兩次重演的神蹟：(一)在主復活以後，二者大致相似，但因其詳情不同，總以為有特別的意義。

(一) 路 5:1-11。在革尼撒湖邊，耶穌自彼得船上佈道之後，即吩咐他下網打魚。他雖與其同伴終夜勞無所獲，卻因聽命，而圍住許多魚，網險些裂開。他們得了同伴的助力，遂把魚取起來，船都裝滿了，而且要往下沉。在前不久，彼得被其弟安得烈引去見耶穌(約 1:3)，遂為耶穌的門徒(太 4:18 可 1:16)，而現在卻求耶穌離開他，因他是個「罪人」——神之表示，反映出人的罪來，但在聽見一個重下的命令時，就撇下一切而跟從耶穌。

(二) 約 21:1-14。在復活之後些日子，當使徒恢復加利利漁人工作之時，又在徒勞一夜之後，當他們將行近岸邊之際，陡來不識之聲，問他們有無甚麼賣作食品的。在他們回答沒有之時，竟來勸其將網撒於船右之語。他們既這樣一做，而因魚太多，不能把網拉上來。約翰即認識是主，而告訴彼得彼得即泅往岸邊而去。在收網時，大魚之數為百五十三尾，而網並未裂，亦無門徒而疑其非主也。

這種神蹟之自然解釋，或是主在遠地所可見，而為船中人所未見，這是可能的，但非確定的。這種權能，只不過指引適當的所在罷了。『這種神蹟，是在於環境，並不在僅僅的事實。事之於人也，若來自其逐日工作之範圍，即易覺為上帝一種目前權能之表現，』——而第二神蹟，是屬於復活主之權能表現，因其同在故耳。

張網——大魚網 DRAW—NET

這種網之提及於福音，只有在太 13

47 50 之比喻裏，適成其例。因其體量之大與張開之廣，方能收集各種水類——無用，微小，甚至死魚，以及貴重的和活着的。用大魚網捕魚之程序能給與達觀和圓滿之印象。在凡見過此事的人——運用之緩進，廣地之慢圍，末後收網於海岸，分開其內容物，留存有用者而棄其剩餘——這比喻之適當，極為顯然耳。

這比喻總結在太 13 上之七組，把天國之各種情況暴露無遺了。他與第二組——稗子和麥子——的意義相同，然也有其顯著的特

點。其所指亦如該比喻，以教會之在現代時期，有善惡之混合，而其暗射的喻意，以為絕對分開是不可能或現未曾想到。但對比喻和主所附加解釋之着重，不在混合之事實上，卻在將來斷然結果之確定上。其所以先時宣布最後之分開，是與惡者之警告，善者之保證的。這比喻是有關將來，不及現在，故為諸粗之殿，靡不適當。就企望而論，這喻意向不足以盡其意。按捕魚之全工乃成於同樣的個人。但善惡之分於世界末日，不由擴充天國者所主持，卻由指定擔負這職務的天使所承當（太¹³ 41²⁴ 31²⁵ 31¹⁴ 18¹⁹）。

究竟，這比喻對於天國表示何種概念呢？這比喻也許說是含於「得人如得魚」的觀念之擴展。就牠本身而言，牠似是維持天國與教會為一之理論；但按其他之有關於此者，以天指上帝之國則需要更廣博的解釋。按哈那克（Harnack）之言，主在其教訓中常用此名詞之意，只指信者之內部經驗，似與此段甚不相合。即羅一師長老之解釋天國，也全指將來，而現時只不過一種盼望之存在，也不覺合適。這比喻的自然解意，定暗示着一種可見的社會。天國被看為屬內面和外面的，容納着在其現代時期，不只那些被其真靈所激動的，而且那些僅屬於其外面組織中的人。再者，天國視為屬於現時，而其完備尚待於將來審判之關頭。但其用意是普遍的（收集各類）有廣渡衆生而納入之之傾向。參網論

夢 DREAM

凡是要研究四福音中「夢」這問題的人，沒有不把太¹ 20² 12¹³ 19²² 作為他們的根據。此後又有 27¹⁹ 彼拉多妻子所得到的夢，除了這幾處，以及從舊約中引來之徒² 17^猶 8 外，在新約中再沒有講到夢的地方。

在四福音中，或者說在新約全書中，從來沒有說夢乃是人類的普通經驗，因為照希伯來人看來，夢不是喜出望外時候的經驗（詩¹²⁰ 1），就是一件極可怕的事（伯⁷ 14）。夢乃是一件來去無踪，而又不可捉摸的事，如伯²⁰ 8 詩⁷³ 20。所以夢乃是虛偽而不可信以為真的（傳⁵ 7 賽²⁹ 8）。以賽亞二十九章八節說：「又必像饑餓的人夢中吃飯，醒了仍覺腹空。或像口渴的人夢中渴水，吃了仍覺發昏，心裏想喝。攻擊錫安山列國的羣衆，也必如此。」傳道五章三節又七節說：「事務多就令人作夢……多夢和多言，其中多有虛幻，你只要敬畏上帝。」

不錯，從民¹² 6 申¹³ 1⁵ 撒²⁸ 6¹⁵ 珥² 28 徒² 17 耶²³ 3²⁵ 33²⁷ 29⁸ 亞¹⁰ 2 伯⁴ 13³³ 看來，夢乃是上帝啓示人類時候的一種方法。但假使我們說一切夢都是有上帝的意思存在着，那是大錯而特錯。還有譬如創³⁷ 40⁴¹ 但² 4，只有那些知道上帝意志的人，才能解釋這些夢的意思，所以一般人所說一切夢都是有意義的這句話，在聖經中是沒有牠的地位。耶二十三章二十五節說：「我已聽見那些先知所說的，就是托我的名說的假預言，他們說：我作了夢，我作

了夢。……得夢的先知可以述說那夢；得我話的人可以誠實講說我的話。糠粃怎能與麥子比較呢？這是耶和華說的。」這樣，夢在聖經中又是一件可被咒詛的事了。耶二十九章八節說：「萬軍之耶和華以色列的上帝如此說，不要被你們中間的先知和占卜的誘惑，也不要聽信自己所作的夢。」從此，他們便知聖經對於夢的觀念了。

有許多人說：夢在聖經中處着很重要的地位，其實，這是誤解。在聖經中我們曾遇見兩種夢：第一，是直接啓示（創15 13 20 3 6 28 12 31 10 11 王上 3 5 太 1 20 2 12 13 19 22 23 19）；第二，是象徵式的夢（創 37 5 6 10 40 5 16 41 1 5 士 7 13 15 但 2 1 3 26 4 5 7 1）。但敘述這些夢的歷史的自身，却都是模糊不清的。還有那些象徵式的夢，除了士 7 13 15 之外，都是在約瑟和但以理的故事中的。至於直接的啓示，除了王上 3 5 之外，都是在以色列和彌賽亞誕生的故事中的。

根據以上數處，我們更可知道夢是和歷史的轉機有關係的；因為照一般人看來，歷史的轉機乃是超自然的。還有，夢乃是世界大同的媒介，譬如亞伯拉罕夢的背景是亞比米勒，雅各夢的背景是拉班，約瑟夢的背景是法老，但以理夢的背景是尼布甲尼撒，約瑟夢的背景是東方的博士。

太 1 20 2 12 18 19 22 乃是新約中唯一把夢看作直接啓示的地方。所以在我們把這幾處和路加福音比較的時候，便發生許多困難。一方面，那些聽聞天使之話的人都是有意識的；但是在另一方面，他們

却是在夢幻之中。或者說，除了在夢幻之中，約瑟不配直接聽到上帝的聲音，但是在聖經故事中，我們却找不到這種賦說的根據，而且也沒有啓示是一定要從夢幻中產生的理由。

在啓示和普通之所謂夢之中，有着一種極大的不同。有許多人說：聖經中啓示的出發點，雖則是屬於精神的，但是普通宗教的出發點，却也是屬乎精神的，不過牠們的程度有所不同罷了。其實，這是錯誤的，因為聖經和普通宗教的不同，並不是程度的不同，却是種類的不問。

雖然如此，但是上帝却也會用夢以啓示人類，因為無論意識或夢，都是人類精神範圍以內的事。上帝既然可以在人類醒着的時候與以啓示，那末爲什麼緣故他不能在睡夢中指導人類呢？譬如一個律師在醒着的時候，雖然不能解決一件案子的複雜之處，但是在睡夢之中，有時他却有把這案如亂絲的問題解決的可能。一個政治家居然能夠在睡夢之中定規他的政策。此外，無論演說家，數學家，著作家，都能夠在夢中解決他們的問題。我們大家都知道哥爾利治 Coleridge 的名著詩歌 (Kubla Khan)，乃是在夢中得到。

所以根據有許多人的話，睡夢狀態乃是得到啓示的最合適的狀態。自然，這種情形不是普遍的。但是我們却不能絕對的說聖靈是一定不會藉着夢幻以啓示人類的。我們大概還記得蘇格拉底所說的伊凡格拉斯 Eryximachus 所得到的夢。伊氏在夢中拒絕了一切的

試探，從此，他就把他的生活決定了。巴特里克 (Bartholomaeus) 在他的職悔中說：他之所以爲愛爾蘭努力者，是因爲他所得的夢的緣故。這樣，我們便可承認：有的時候上帝的確可以藉着夢以表示他最高的意志。還有，上帝不絕地在工作中着，那末，我們儘可說夢幻乃是上帝指導人類的一種媒介了。(沈嗣壯)

衣服

DRESS

凡在福音中所有關於衣服的提及，皆屬男子的服裝。但牠們做成的材料或樣式，

很少表明之處。施洗約翰有其駝毛衣服，和束腰皮帶(太^{3:4})，如今日巴力斯坦人所着的粗衣一般。在比喻中之富人，穿著「紫色袍和細麻布衣服」(路^{16:19})。普通所提及的身上衣服有三種：外衣，上衣，和腰帶。頭巾從未一定被提及過來，但實是普偏遮頭之物。

這些提及表示基督，他的門徒，和他大多數從者之所著，皆屬至樸實之類；但在較富階級中，所著皆華麗，已見上述。其實，在城市小康之階級中，猶太人的服裝大受影響於希利尼和羅馬的。欲知基督教建立人服裝之源流考，不可不注意：(一)猶太人之服裝，和(二)在今日巴力斯坦樸實生活之人民中所穿的衣服。

(一)正教派猶太人之服裝，其形形色色，有如其語言和居處之互異。無論頭巾，或法師之安息日長服，抑或平常裏衣，均無一致的形式。然而，有兩種特別外衣，爲舉世正教派猶太人之所同著。一爲祈禱之肩巾，毛製之矩式，長約三尺，寬五尺，平常作白色，兩旁緣以黑邊，每

角飾以由八根線所結成五結之繆格(參看緣邊論)。此乃常著於會堂和祈禱之時，把牠拿來蓋着頭和肩。凡伴爲特別神聖的猶太人——尤其是那些住在聖地的——常終日披之，就如往日有此風俗似的。在中世紀，因猶太人那時在遵行他們宗教習規上受過了迫害，故將社會中披着頭巾的習慣予以拋棄，只因猶太人鑒於佩帶繆格爲一種宗教的敬意(申^{22:12}民^{15:38})，他們故另做一種特別裏衣以佩帶之。這製於一塊矩形毛織或甚至絨織品上，約長三尺寬一尺，中有大孔，爲頭所出入，只遮至胸背，彷彿一種雙護胸盾似的。在四角有繆格，而這服遂以「四角」名。兒童亦著此服，但真正制服只當孩童至十三歲「法定年齡」之時方可穿的。此裏衣之最早提及，是在一三五〇年，其不見於新約，自是顯然的事。然而，祈禱之肩巾是又不同。這一定是起於古時的外衣之變更的樣子。在「緣邊」(太^{3:9} 14:8 可^{6:56} 路^{8:44})可得到大衣縫子之考註，而更見標明的考註，是在太^{23:5}，當文士和法利賽人之因故意做長外衣縫子而招至斥責時也。

(二)在今日巴力斯坦平常鄉民之服裝，爲數有五——襯衣，大衣，腰帶，鞋，和頭巾。

襯衣是一種樸實的服裝，長約自頸至脚，袖寬鬆而長短不一。普通製自印花布，也許製自細麻布。平常當胸開縫，直近腰部，但扣合或線結於頭處，日夜著之不去。

腰帶，一種服裝至必要的件頭，圍繞襯衣上面的。也許是皮的，有扣子，或是駝毛織的，或是亮藍的絲或棉織的。這織帶繫繞於腰際兩三次，而束住的方法，是將活動的一頭摺入帶的自身內。如在新約時（太¹⁰；可⁶），在腰帶裏帶有銀錢，或學者之筆墨，抑或戰士之匕首。當人因工作而「束帶」之時，把襯衣繫於緊束腰帶裏，高至膝蓋襯衣之上半截，大半在腰帶處寬鬆些，於是胸部與襯衣間，有一相當空處，名為「懷裏」，可以容物，例如中餐之餅和橄欖，橄欖之種子（路⁹），或牧者所新產的小羊，都放在其中（比較參⁴⁰ 11）。

依程序的重要性，其次就算頭巾，日常所用的凡兩種，即頭帕和白的或有顏色的棉或絲所織的大布巾。在這兩種下層，都戴着一種絨毛，或甚至棉織的薄小緊貼的無絨帽，這大概在夜裏也不取下來。在一個戴薄的時候，加上一個新的，兩三層頭帕是常有的事；鄉民把輔幣置於其中。當頭帕戴壞時，置紅色氈帽於緊貼小帽上，而繞以頭帕於其邊際。鄉民中之頭帕，普通是雜色棉或絲織的，多為紅和白或黃色。在城市裏這常飾有黃絲織成的花樣；凡巡禮來加過來者冠白，先知之後裔冠綠。頭巾之其他樣式，愈屬於遠古而愈粗陋；大概是近似新約時代之鄉人頭巾。此為一白色或顏色棉或絲織的大布巾，方圍約一碼，疊成三角形，而以尖頂朝後戴於頭上，並有一駝毛繩圈，繞頭兩匝，使巾不移位。巾之活動兩端是依照世風而繞圍於頭項間，但在酷日旅行時，有時竟圍至眼下來。在路¹⁹ 20所提及的大布巾

也許帶這樣性質，而約¹¹ 44 20 7之大布巾，雖用以蓋死者之臉，也許製為生者之頭也。

這三種服裝是必需品；人在終日工作時也不離牠們，即很窮，在出門時亦不離之；但是在後者方面，設使沒有一件外衣，則為可憐之目的物。這種外衣是駝毛或山羊毛或毛絨做的，而在鄉下人中普通為白色和棕色的條紋，或素淨棕色的。超等的質料常為白色或黑色的。普通的外衣是製於一種矩形材料，邊向裏摺，沿上面縫；新時，置於肩上一很覺平整。無衣袖，在膀背出入之處有裂縫，總繫於肩膀和上膊處，長至膝蓋下和腳上之中點。睡時，尤其在行程上覺不着床的時候，人用牠來蓋全身，或裹身於內，設有一床鋪臥之蓆，人把身曲於其下，就如於氈之下一般。

鞋，今日的人們大半都穿着；但鄉下人每有新鞋一雙，常在出城之後，甯可攜之以免損壞。尙有人著草鞋，但不如往日普遍，即在人把草鞋看為最樸實之掩足物時也（太⁶）。

以上所述巴力斯坦鄉民之服裝，大概在材料和製法裏，無疑的不同於新約和新約前時期鄉民之服裝。現在裏衣有時是一片織成而無縫兒的（約¹⁹ 23）。外衣不可在日落後留作擔保品（出²² 26）。此則提及於太⁵ 40，是滿有可能性的。法師明言外衣不可取去的原因，是因藍白綠的緣邊，為法律之憶起物，基督這裏的教訓，是當人在法律限制裏行件有損害事的時候，即如奪了裏衣，他的從者必須準備

着更進一步，甚至爲法律所予以保留的也。一併捨棄。在路¹⁹上次序之顛倒，雖易爲外邦人所了解，卻未顧及猶太律法之特殊引證。像現代的外衣容易脫下（可¹⁰，約¹³，¹⁴，¹⁵），於田間工作時置放一旁（可¹⁹，¹⁶），爲鬪爭計，在危險當前時，也許用以換刀較爲有益（路²²，²⁶）。也許把外衣鋪於地上爲尊者之坐氈（太²¹，⁸），亦可用代鞍褥，橫疊置背（可¹¹，⁷，⁸）。

至太¹⁰和路³，¹¹兩處對於裏衣的提及，說有「裏衣」兩件，即襯衣，似爲行客之所不必需。若以兩件外衣爲行裝，則更不然了。

腰帶，特別當錢袋使用。但所束之帶亦不一致。施洗約翰腰帶也，許大約爲寬「腰布」，展開可由腰到膝，——一種上古裝，——而其肩膀上搭有粗毛外衣一襲。當彼得復從事漁業而爲復活主所見之時，他大約只束着寬腰布，亦如現代加利利之漁夫，是故被描寫爲「裸體的」（約²¹，⁷）。基督在洗門徒脚前，束上腰帶，形同奴僕（約¹³，⁴，⁵）。明顯的事，是在釘十字架時，至少猶太人不忍見完全的裸體，故值犧牲者衣服被剝之後，必給他束上腰帶，彼得必已了解「別人要把你束上」之預告耳（約²¹，¹⁸）。

服裝之形形色色，茲不贅述。但兵所分之衣服必有五種——外衣，鞋或草鞋，腰帶，頭巾，和拈圖所要得的細料裏衣。

在耶穌交遊中之看爲尊榮服裝者，有如墓中少年人之所著（可¹⁶，⁵），與夫文士之所穿的（路²⁰，⁴⁶）。

新布補舊衣之不適宜（太⁹，¹⁶可²¹，²¹），和蛙蟻之逼在（太¹⁹，²⁰路¹²，²³），誠司空見慣於巴力斯坦。爲客人預備「喜服」之風，在現代小亞西亞雖不常見，然至今尚存。但富者對於窮人之赴席，特別留意及此風，是所習見的。在「財主」之敘述（路¹⁶，¹⁹），有兩種衣服材料甚貴——一來自推羅之紫色染料，一來自埃及之「細麻布」。

（夏明如）

浮腫病

DROPSY

浮腫這個名詞，似乎是細胞組織，或身體內聚集水分的一種病態。

在新約聖經中，祇有一處提到此病，而不說明病人所患的是全身浮腫，或者是局部的浮腫（路¹⁴，²），有些舊約作者，亦未嘗不知此種病症，吾人可於試驗疑惑妻子不守貞潔之敘述中知之（民⁵，¹¹，³¹）。在²¹，²²兩節中，所以處罰罪婦的一部份理由，即爲浮腫病，好像這種病就是上帝用來懲戒時常犯罪的惡徒（比較詩¹⁰⁹，¹⁸），而特別是用來懲戒犯狂妄犯罪的惡徒。

路加在他的福音中，曾特別提出一部爲醫治浮腫病者之敘述。福音記者中，祇有路加說到耶穌三次赴法利賽人之邀請，食於其家（路⁷，³⁶，¹¹，³⁷，¹⁴）。大概有一次在安息日當耶穌進早膳或午餐的時候，他治好了一個患水腫病的人。

如前段中所提及醫治僱僕婦人之故事，更令吾人對於安息日休息一事而作遷延不斷之論辯得一種活動表示，此種辯論，乃耶穌

所領導以爲攻擊與其同時之法，利養教中主張安息主義者（比較可²³至³⁵，太¹²，路⁶，約⁵，路¹⁰，約¹³，約¹⁷，約¹⁸）至於此病人是爲他人懷抱惡意而特別帶其進來，或爲其突然出現以期博得耶穌之同情與援助，實屬不易決定。然而無論如何，此病人必非所請之客，則可斷言，蓋以禮節上而論，如爲所請之客，則耶穌不能於治病後即揮其外出，有如聖路加之所言也。然無論此人前來之直接動機爲如何，而耶穌卻已利用此種機會，以加重其對於安息問題所發之教訓，據當時之信仰，如有人患脊椎骨之重症，必因道德上以及身體上有根深蒂固之病源。此蓋當時人士之所共知，即時至今日，彼處亦尚有此種病症之蔓延也。

耶穌對於此事向「文士和法利賽人」所發表之言論，常表示其「犁庭掃穴」之辦法（太¹²，路¹¹，路⁷，路¹¹）。這問題之影響，使他們處於左右兩難之地步，已歷歷如繪。他們完全被驅於進退維谷之中，噤若寒蟬。如吾人回憶到猶太律法所有對於安息日規則難於取信之情形，以及對於醫生所設應否在是日行慈善事的幼稚方法，則耶穌將他的仇敵陷於困難中的性質，自不難瞭然了。

無論在西買和黑勒兩校間對於安息日所禁止的工作有何差異，猶太人自己的普通實習是根據於生命危險乃出於安息日規律前面的承認，而耶穌的問題就是得力於此點的指出。如果他們允許旁人救護他的兒子或者救護他的牛使脫離眼前危險的地位，而又

想到不能破除安息日的休息，則病入膏肓之人，對於時常表示握有精醫百病之權力者，豈不應有正當之要求嗎？

溺斃

DROWNING

在一雨水稀罕如巴力斯坦的地方，從未把溺斃看爲就如在亞述和巴比倫所看爲的一樣。這種刑罰，是述於太¹⁸（可⁹，路¹⁷）裏，當爲那些「凡使信我的小子跌倒者」之一種合適的報應。這前面的語調，或許照文字方面看去，或許耶穌說這種話，是直接攻擊那些凡使老實信者在信仰上跌倒之人也。耶穌之用此語調，也許是由埃及及人在紅海溺斃，或彼得冒險（太¹⁴）之回憶所致耳。

醉酒

DRUNKENNESS

主論及醉酒之真言不諱，只有一次的紀錄（路²¹）。在其他各處，只間接告戒此事，如在比喻中，他申斥酒醉的僕人（太²⁴，路¹²）之例。但他的實論其境，不易多見。這自不能視爲暫可飲之之準則，抑不可以爲耶穌不關心之表示。主對此事之態度，必以其時之情感和慣例爲估計的根據。

過飲之習慣，遍地流行。希伯來文學滿載有這種不良習慣的證據。這種壞處在早先基督徒的宴會中也有的是（林前¹¹，猶¹³）。這自然是基督徒以前時代的慣例之復發。當過飲之深爲道德家所嚴責時，節制遂一致爲社會所褒獎。間亦有暗示不飲，爲保全整個道德和人格方面有益之舉。但真實行之處，是來於純粹宗教之動機。離

俗派，哩甲派，和其他制慾派，似覺悟縱飲有害於靈性生活（比較路 1:15），或不於高尚純正人格之境況，抑或不適於超凡入聖之人物（比較施洗約翰，有似以耶穌不之若也，路 7:31），然而在平常猶太人，習慣的耽溺是伴自然的事。戒酒須有充足的原因為口實。巴比倫之戒律籍甚至以戒酒似為絕對的罪。「離俗者會因節制自己不飲而犯罪。」此乃以民 9:20 之武斷而謬誤的譯意為根據。

耶穌似採取了通行世俗的態度。他未設立反對濃酒使用之運動。他並不以指斥耽溺為其職務之部份。他自己順行其時之通常慣例，不只用酒，並泰然加入以酒為重要成份之筵宴（比較約 2:10）。他所發對於飲料的言論，表示他以為之為純潔賞樂之泉源（比較路 3:33, 39, 7:31, 17:8）。但是他未曾忽略看過縱飲習見，與夫沈湎之害的事實，這在比喻言論中見之矣。他之不注意提倡戒酒，或以沈湎大半是富者之罪來作解釋。這似乎在路上 21:34 上有顯明的承認。在家主之喻（太 24:45-51 路 14:12-14），主所輕看的醉態，就是一個位高的僕人有不少邪惡的享樂。在耶穌所周旋的範圍中，縱飲似尚未至提倡禁止使用運動之地位。

至於基督對於此事之整個態度，是決定於其職務之基要的宗旨。他大概以醉酒為一種體慾方面而反對上帝心境之附屬品和徵候，及不願抑制靈性之表現。他也顯明的承認牠為摧殘靈性道德之強有力者，因其能使靈性之感應遲鈍，使操持靈性生活正當之功能

失效，與夫使其對於末日神的災難有未曾準備之危險（路 21:34, 36）。

塵土 DUST

（有兩個希利尼字，一在太 10:14 路 9:5, 10:11 徒 13:51, 22:9 等處，乃指所揚起的塵土；

一在可 6:11 啓 18:19 等處，乃指土堆。這兩者在新約有相同的意義）——巴力斯坦之長久不雨，和熱氣蒸騰，加以石灰之鬆軟性造成塵土遮天之現象。大風起時，吹得滿屋灰塵。步行者脚不脫灰，鞋無所用。這使路程行畢之時洗脚一事，不只为舒服，且為必要的（路 7:44）。

一種在西亞中自古憂愁之表象，是撒灰於己身，尤其是撒於頭上，或置險於灰內，諺云人受奇辱之時，「必得紙灰」（詩 72:9）。

拋灰於空中，或為表示烈怒，或着重一種呼求公義之習見方法。這大約表示「地」之加入，以呈請深冤矯正的意思。

主之指令十二門徒拂去那凡不接受他們使命的城邑之塵土，出自猶太教訓之特殊旨趣。意思說那外邦路上之塵土能以產生穢污之物。拂去脚上之塵土，好似攻擊某家或城之一證據，意即牠為主所咒詛，而這表象的行為，表明可憎之物，他們毫未沾染耳。照這意思看來，那凡黏着人的東西，可隱喻地稱為「塵土」。例如，「惡舌之塵土」，「重利之塵土」，而他方面，如「塵土歸於偶像」意即不離偶像之意也。現代的西亞人民，若向之間及不正確的事業時，彼必鄭重地緊握其袍之襟而輕擺動之，偏其頭，宛如要說：「甚至此事業之塵土，也不會挨着過我的了」之意也。

本分

DUTY

在「本分」一語之廣義方面，與「應當」一語有連帶關係。凡關於我應當達到的地位，無論屬於思想或行為方面，那就是我的本分。然則此語包括道德理想之整個內容。但本分，不只對於常人，也是對於哲者，常有個較狹隘的意義，而這種狹意，必得在探索耶穌教訓之與本分概念的關係以前弄清楚的。

我們本分之樣式，必如至死不離職守之衛兵。他的職務規定了一種行動；而他也進行了。他的動機如何我們不問；我們也不必查考他於執行其任務時之感覺怎樣，或他為何如人。他做了他所被指使的事；他就做了他的本分。然則一個人的本分，在無論何時，是為他的職務所決定的行動。他處於法令之下，是必得服從而奉行。然而這樣的服從，未見包括最高德行之優點。設有二人均行其本分，姑以對於窮人為例，但是一個持着嚴厲而無同情心，一個藹然而慈愛；一個公平，一個寬仁。雖在本分上看來，他們並無不同，但我們終覺後者之為人較前者為好；因他的立場是近於善德之理想。這是一般的見解。但在古人中之斯多亞派，和在現代時期之康德，則所評斷者殊異。他們慎防發生情感，而只以本分為行為動機之度去估定道德之值。無人為善，除守法律，並只因為法律之故也。只以本分而盡本分，是他們的口號。辛尼加云：「那哲人之要拯救，之要行善，因他是為援助同胞，為造福人類而生；但他不感覺憐恤……只有病眼之感着其他

淚眼而潤溼起來，因這並非真正同情，卻只為神經衰弱之徵，良以其為對象之所轉移也（比較約 11.35）。康德之持論亦似此，卻比較深沉而篤實，即其以博愛行為之有真正道德價值的，惟在行之者，不是出於意向，卻是出於本分，並僅因尊重所受治之法而致然耳。再，道德的評判，非注重所做的，卻注重所欲做的主因，注意他曾經立意和盡其才力以求其成的。但即此也必得予以斟酌。康德主張不要估計意向所在的內容，而僅查察是否只因法律而守法也。這樣，方達到只以本分而盡本分之純粹概念，而使道德律化成普遍的方式而已。為善之人慾方面不存，而只遺留着無限之法律精神也。

· 但人不永滿意於一種抽象。所以康德將內容物歸於本分觀念，而發表社會之所許或所禁的各類行為均屬於普遍法。這樣方有道德法規，對於各條須得無條件的服從。但這不總有可能性的。「本分」之衝突時時發現，意非本分生出衝突的要求（因在任何環境之下，只有一種行為是對的），卻是兩種常態行為之中必有其一以克制而駁斥其他一件。似此，發生了支配詭辯家和致出真實慘劇的問題來。我是否去拒絕懷殺我的同類，或去保護我的國家？在我的朋友之謀殺案上，雖不出自心願，我是否撤說，或成為同謀者。這種問題是難免的並不能解決的，若把本分視為一組平等和絕對的行為律。衝突必發現於此律之應用，只在他們所根據道德關係之理想系統不與牠們所要求實現之實在系統點點相合時也。但是世界是滿載着缺

欠和罪惡，而人曾經犯罪，力量微弱，所以，僅有可能的選擇也許常居於兩種行為間，斯二者俱有理想的錯誤在。

再進，若道德理想之所表示者而為一種行為規律，則道德有變成不過等於那區別法利賽人所拘守的禮儀之趨勢。生活必硬變為因襲俗尚，設使所着重的，是在於「行」而不在於「是」。我們自不能否認德性須表示自身於行為，無工作之慈愛是一種矛盾，好意除非做好不能成立。但事功是各別的，而與時間和空間有關的，但規定或禁止特殊行為的一種道德法規，豈但失掉與真正生活之關係，而且不注意精神只注意虛文，照樣，一人之職務和本分所由決定的規則，亦有變為拘守和隨俗的趨勢。

耶穌基督既未曾宣佈一種道德之新法規，至其所作也不過立下一種新社會之基礎。假使他立下了一定的社會，政治，或宗教階級，或規定了其從者一種本分要略，則福音只享有對於道德學之一種歷史興趣，而不能供給給我們如今所藉以評判每一行為和改造每一組織的原理。耶穌之言行有如一活水源泉，無論何時或何國家之人民皆可而飲也。我們並不賤視本分之編制和法規。牠們是為實現任何人生理想之所必需的，就是實用基督教之部份，要使福音適合於各時代的道德，社會，和宗教階級之需。為運用觀念起見，我們須得把觀念晶化起來；但在進行中，牠們變為一部分之真實。只耶穌之生活，有如真理，永垂不朽。

欲作在山寶訓要略之嘗試，不見有何利益。只着重三點，可謂足矣。

(一)耶穌之評判和注意，不在外面行為，而在產生行為的內面動機，思想和感覺。「你們聽見有話說，『不可姦淫。』只是我告訴你們，凡看見婦女就動淫念的，這人心裡已與她犯姦淫了。」(太 5:27,28) 這樣的一種標準，必破碎法利賽人外面所拘守的本分法規。

(二)耶穌一樣着重在「是」不在為，在「性質」不在行動。溫柔，憐恤，清心，饒恕，羨慕仁義如飢如渴的人，是有福的。這並非說行不關緊要或不必要的。決非如此。但不可缺的事是為「意志」。所以耶穌超過詭辯者之見地。在基督的理想中，絕無矛盾的事。在福音中並無考慮和結果之難決的平衡。

(三)耶穌以愛鄰居次於愛上帝。當言道，第二條誡命，「你要愛鄰舍如愛自己。」是一種道德至理之充實的表示。但我們所愛的自我也許是個無價值的自我，甚或是個肉慾的自我。若是如此，則我們將含有這種概念去待遇我們鄰居。在世界裏多有好意的惡行。此外，趨時的博愛，也常為一種僅僅安慰理想所支配。那就是所期於社會改良之好意努力，往往終於精神上之虛榮和煩惱的原故。欲避免此着，則利他主義之必由真正宗教吸取他的靈感不可。牠必由上帝尋求默示，並以他的見解向人解釋本分之意。換言之，上帝之愛，既見聞於基督耶穌，遂產生一種有關人已本分之新的理想。末了，基督的動

機，不是以本分而盡本分之抽象概念，卻是慈憐，堅實完美人道理想之純愛，隨時所實現於耶穌基督之本體中也。（夏明如）

鷹

EAGLE

參動物論

耳

EAR

此字之絕對指着身體器官而言的，只見於與馬勒古有關的事件中（可¹⁴ 7 約¹⁸ 10 26 太²⁰

5 路²² 5）。在可⁷ 85 譯作「他的聽覺」較為正確。至在其他使用的例子（一）在字面上，乃指「耳」（太¹⁰ 27 可⁷ 83 8 19 路¹ 44 4 21 12 3

22 5），但常用的（二）在比喻上，乃指一種類似天然耳之屬靈的官能（太¹¹ 15 13 9 15 16 63 可⁴ 9 23 路⁸ 9 44 14 35）。這樣使用之明確段落，是為太¹³ 3 20 可⁴ 2 20 路⁸ 5 15，而在那兒用牠以構成基督首喻

「撒種者」之基礎題旨，其每次結語，為「有耳可聽的，就應當聽。」

其實，說必以喻之一般原理，在這些段落中，是與「耳聽而心不明」有關（太¹³ 13 15）。基督談論着「奧秘」（太¹³ 11 可⁴ 11 路⁸ 10），意思是

神的真理，在其自身方面，不定然難解，只為那凡遠離其啓示的人所未知罷了（比較林前² 7 10）。當這些見示於人的時候，他之認識其

地上的事和
天上的事

EARTHLY AND

HEAVENLY

這些字在福音中，只見於約³ 13。這

在基督與尼哥底母的談話裏，自非根據上下文，不能予以相當的解釋。有些解釋家，曾以類似字所發現的段落，以作解釋這些字的嘗試，但結果未得到滿意，因字的意義，在這些段落裏，是與牠們在約³ 13 上迥乎不同的。

由與尼哥底母的談話裏，明顯的是基督所表示地上的事和天上的事之區別，不是一種自然的事和超自然的事，或物質的事和精神的事，或易懂的事和難解的事，或屬現在的事和屬將來的事，或自動相信道德的事和被動相信天上的事之區別。這是一種對照，介於宗教經驗範圍內的一切真理，和那些應為尼哥底母，一個以色列人的先生，所知道的，以及直到那時尚不見知而屬於福音的一切真理之間。地上的事，就是基督所會說過的，——重生的必要，神祕和現實——以及基督首先所宣傳的一切真理。這些真理，全是屬於一種道德和宗教的性質，而能被屬靈的心所了解和證實的。天上的事，是藉基督完全的拯救工作而啓示人的那些事。牠們的本質，可自 3 15 而略見一斑矣。基督的神性和捨身贖罪，上帝的永愛，以及信而得救，皆在那幾節裏被表示為天上事物中之事耳。

地震

EARTHQUAKE

巴力斯坦滿有地震和火山活動之遺跡。由死海以北，沿約但

河流，直到大馬色一帶，必在有史時代以前，曾受過了奇異地震之實惠。即在舊約裏也提過幾次，有時彙述及因牠們所致的奇異和惶恐

(撒)上^{14 15}摩^{1 1}亞^{14 6}等。被視為超自然的災禍，時代之徵兆，牠們遂引起了一種深的印象。

(二)錄記的地震。這有兩次，就是釘十字架和復活時之地震(太^{27 54 28 3})。對於這些地震之歷史方面，多所論列。聖馬太單獨提及牠們；聖馬可(15^{33 33})和聖路加(23^{44 45})對於黑暗和幔子破裂與聖馬太同意，至釘十字架時之地震事，似未有所聞(約翰福音全無災異之暗示)，而他們之在復活事上均沉默無言。地震之充分證明，固不免於缺陷，但同時須得謹記所引述的情景之在其本身要非難信的。地震常有一種奇異混亂的黑暗伴隨着的，而設使地震之發於該時，則他們自被視為天然同情之表現。

(二)預言的地震。太^{24 7}可^{13 8}路^{21 11}。這裏所發生的問題，就是符類福音記者之所記載的，是否正照主的言語，而須記着在這些事和其故事成功之間相隔一代有半；因而末世學的談論，有為已發生的事所着色的可能，當敘述被編輯的時候。假定預言之為耶穌所發，則應注意到這些預言有為那彌賽亞期望之流通語所飾飾的事實。天國之建立即在目前，這是成於國災之後，是災隱現着於逼近的將來，而有人曾經見過異變之可怕先行現象為預告的。而這確實地來臨；地震常作於釘十字架和耶路撒冷滅亡時之間；地適成爲極猛烈震動之犧牲者。

以邊宗派

EBRONISM

以邊宗派，在教會早年歷史上，有好多不同的現象。討論

這個題目，好像隱約模糊，閃閃爍爍，不可捉摸一般。也似乎不能算在辭典範圍之內。但因其有關於福音史事的一些問題，也關於耶穌基督本身，與其歷史，所以我們必做個單元的討論。蓋不先明白以邊宗派的始末，便不能討論其他的困難，所以我們不妨略舉大概：

以邊宗派信徒，蓋即以邊尼特。以邊尼特的命名，現在都認為希伯來語的轉音，意即窮人。大概原來也像拿撒勒教徒，當時指着一般基督教徒(徒^{24 5})。但這命名的由來，或出於基督教的自定，或出於他人的嘲諷，今皆無從斷定。大概這名詞發生，必開始於耶路撒冷。早年教會，大多數的教友，概為窮民。在那京尤其窮乏居多數。外教人因是予以嘲諷，亦未可知。然或係耶京基督徒，能行心之所安，深有味乎清貧興趣，自錫嘉名，亦未可定。因窮人在宗教靈心上的事，頗有些不可思議的妙意，試看舊約詩篇^{34 6 69 33 72 13 賽^{11 14 29 19}}；耶穌也親自說過，貧窮的人有福(路^{14 20 太^{5 3}})。若開始得此名稱，出於他人的藐視基督徒的用意，在基督教也就呼馬廐馬，呼牛應牛，樂意接受，看爲尊貴的頭銜。

至基督徒的命名，成爲基督門徒的通稱(徒^{11 26})，好像以邊宗派信徒，就專指那猶太基督徒，以別於外邦基督徒的稱謂。在那特別一派的猶太基督徒，多少總是重看舊約禮節，習性，保守認這些禮節

爲金科玉律，爲基督教所萬不能少。試看從二世紀以至第四世紀，他們教父的書流行徧處，如是以邊宗派，便成了猶太基督教的別名。儼然與聖教會寬大的世界主義並時而立。

在四世紀耶柔米 Jerome的時候，因其多年在巴力斯坦，每與猶太基督徒，多有交際，遂指着猶太基督徒，稱爲拿撒勒宗派，以邊宗派，常常聯用這兩名詞。後來有人發生誤會，以爲耶氏聯用這兩名稱，必是指着兩個不同的宗派。現在學界，大概都知不然，看清耶氏聯用兩名，實係只指一事。拿撒勒宗派，以邊宗派，都是指着猶太基督徒的通稱。

這樣看來，拿撒勒宗派，以邊宗派，二者固無何區別，也無兩個分立一定的教門。但在以邊宗派的範圍內，却有兩樣的現象。即從開始以來，有謹嚴的一派，又有較爲寬容的一派。寬嚴互異，態度各殊，絕似耶路撒冷大會，那兩派不同的意見。使徒行傳 15:1-29，即一面爲法利賽派，拘謹已甚，視摩西律法，連外邦基督徒，也必一一遵守。一面又較爲寬大的一派，行己雖必謹嚴，不稍虧於摩西律法，惟不可勉強外邦兄弟。

末後智慧宗派 Gnostia的異端崛起，發生一種智慧混合宗派，成爲一種異端的猶太基督教。此教仍舊有「以邊宗派」的名稱。在智慧以邊宗派，也分了幾樣現象。新約上記的，如保羅歌羅西書，那些反對的僞徒是約翰一書爲答覆西林瑟 Cerinthian而作，也是指

明那些異端。

此後，又發生一個厄而克賽 Eusebian宗派，係將以邊宗派的教義，混合東方的外教而成。

以邊宗派的福音：

歐洲經學前不久有個杜平根學派 Tübingen School，認萌芽的基督教，即以邊宗派，所以他們看以邊宗派的思想，有極大影響於教會的初年歷史，與其典籍；但近代經學家，看法又有不同。大概都能承認新約內，並無何書，直接從以邊宗派而來，惟外傳福音當中，有兩篇，是直接發生於那猶太基督教的思想，即希伯來福音和十二使徒福音是也。十二使徒福音的別名，亦稱以邊宗派福音。

希伯來的福音表現那萌芽單簡的以邊宗派教義。十二使徒的福音表現猶太基督教，與智慧宗派有了交際以後，所發生的那混合教義（參福音外傳論）十二使徒的福音，現今存在的那幾篇，表現其福音價值，並無足珍奇。那福音的作者，無非割竊襲取，多半將符類福音的語言，多少變換，令能合乎智慧以邊宗派的眼光和作爲罷了。那福音即於是乎變成。希伯來的福音則異乎是。比較的趣味多，價值大，推重的人亦多。如克勒門 Clement 阿利金 Origen 猶西筆 Eusebius 均曾提及乎此。耶柔米提及道福音，更不一而足。這些人，多半表現尊重的態度，其中很有價值的幾段，迄今仍存在伊皮非奴 Epiphanius 書內。猶西筆和耶柔米兩人，都說明以邊宗派所用的經典，即此福音。

大概先用希伯來福音的字樣，也即是耶柔米現代哈那克 *Hannak* 的意思，以為我們符類福音的根源，是在猶太基督教，即以邊宗派的書。這話言之過當，難以徵實。但那些教父，都那樣重視是書，是書現今存在的那幾段價值，又昭昭在人耳目，也足表明希伯來福音所有的特點，原非出於後世偽造，因應視為表現亞蘭文 *Aramaic* 先代的遺傳。即普通教會的世界主義發生後，在希伯來教徒，仍然固守弗替。

以邊宗派與新約福音：
除了以邊宗派福音的特別問題外，又有個問題，即古代今代，常有紛紛揣測，謂新約福音在其所稱述，或在其說法上，好像無論積極消極，都受了以邊宗派的影響，茲可列舉於下：

(一) 馬太福音：

耶柔米謂巴力斯坦的猶太基督徒，有個特別福音，名為希伯來福音，怎樣？我們已提過在先，耶氏也說，有多人將這福音，看為原本的馬太福音，並提到他自己所閱所譯的一本卷子，即他所信的馬太福音，係希伯來的原文。耶氏之先兩世紀，哀利紐 *Irenaeus* 也說過，以邊宗派信徒用的經典，只是馬太福音。見哀利紐卷 20。據這話，可知在哀氏當時的猶太基督徒，曾經重典，已有了一個福音，且以為這個福音，實與使徒馬太有密切關係，看哀氏的語氣，好像並不知有什麼希伯來的福音，把那特別福音，與新約內的馬太福音，未能分別清楚。

我們將耶柔米和哀利紐兩氏的話，合觀起來，便發生些很有趣味的問題。蓋有關於符類福音的來源，也關於符類福音的彼此關係。尤其是特別有關於第一福音，所以近代經學，在理論上，關於這問題，希伯來福音是很緊要的考證。若欲過細研究，必須參看福音專論。我們可說：若將希伯來福音看作馬太福音的原本，或看與馬太福音同出一個原本，而加以擴充而成，這樣看法，俱非近代經學的觀念所能贊同。惟若說希伯來福音，足表現關於福音的歷史，乃早年亞蘭文的一種遺傳，在著新約馬太福音時，這亞蘭文的原本，或仍存在，著書的人，或多少採用些這遺傳的材料，這樣說法，較有根據。因那種遺傳，自然較新約馬太福音所依據的希臘文原書，必多有些猶太國家主義的論調。

(二) 路加福音：

路加福音關於窮富的問題，多少特意論到。在福音中，算是些獨有的教訓，因此常有人推想路加或用了什麼以邊宗派的原本，或出其自己多半能體貼以邊主義。這樣推想，何能算個確論。在後代以邊宗派，固然有些像以斯尼派，思想相似。即那些避世之風操，裴拉策，顯視為無尚的榮幸，意謂安貧，即預備彌賽亞國的方法；但若說路加福音，表現基督教理想的生活，也是以邊那樣便是大有誤會。不但這樣，即說路加關於窮富的問題，根本思想，是視錢財本體，有莫大的禍害；視窮困本體，有莫大的利益。這樣推論，也不能算是徹底。

有人因路加將馬太八福的頭一福(53)，略略改變些語法，說：「你們貧窮的人有福了，因為上帝的國，是你們的。」(路620)以後，又加句說：「富足的人有福了。」所以就將路加這些話，看為以逸宗派範圍發生的一個憑據。原來以逸宗派，有些避世思想的精神，視窮苦是赴天國的護身符，視錢財即墮落到滅亡的路。路加又有財主和拉撒路的那比喻(1019-21)，就有人以為財主到了那樣痛苦，即因他是個財主，乞丐倒安坐在懷抱，即因他是乞丐。但這樣解釋，也非常不完滿。路加較其他福音，固然多論窮人如何必得安慰，財主有何等危險。在上面已引證數段外，又如路4187221216×101×102×211×然而路加這些原因，實不外乎下面兩樣：

(甲)在路加的性格，是個「親愛的醫生。」特別有仁慈的心，多表現在這第三福音。

(乙)在路加的對象，所與言的人，是個尊貴有錢財的提阿非羅，藏恩(Seg)這樣說的不錯。

路加與提阿非羅的福音，多多記些耶穌平常的戒嚴警誡，必如何思慮豫防，以免身外錢財，為靈心上危險。世俗的日夜經營，貪污苟賤，又如何的枯亡陸危。如是之忠告善道，自是相當的要言。惟有一事，必注意。耶穌有句激烈的話說，錢財可危，不止路加有記(路1825)，在太1024可1025同是一樣記載。不但此也。若將第三福音和那頭兩個福音，過細比較，關於貧富安危的問題，不全然路氏說得意警詞嚴他

們或不甚着力重寫，也有他們不憚煩瑣，詳明愷切，而在路加轉若簡易言之。比如馬太1029馬可1029都細細提到田地兩個字，在路加1829則無之。若要強說路加受了以逸宗派的影響，看這幾句，何以路加不更痛乎言之，較馬太馬可多說些田地的遺害呢？

(三)約翰福音：

最希奇的一件事，從二世紀到十九世紀，有兩個正相反的學說。論到第四福音與以逸宗派，有如何的關係。而且特別有關於西林瑟。西氏即智慧以逸宗派信徒，在使徒世代的末年，講道於以弗所。據利紐與其他的人說：使徒約翰寫成第四福音，乃特意反對西林瑟與其以逸宗派的錯誤。這個說法，好像約翰看西林瑟的故事，因約翰是要激烈反對西林瑟，或是始作俑者出於白理略先講，也未可定。他曾說過聖約翰和西林瑟怎樣相會於以弗所的浴池的故事。直到近代，就有多人，看如是解釋第四福音的來歷，頗似有理。比如近代亞布刺特(Bryce)說：「我們於此，可推想使徒約翰，多年隱藏其特別天才，袖筆無所表見，至此以為時候已到，不辯則道不見，且辯之。」遂寫成這第四福音。其寫書的大理由，無非闢異端，拒邪說，對於西林瑟的辯駁罷了。約翰鄭重反覆申述，信仰上帝兒子耶穌，眼光炯炯，意圖在對照那無精神的知識人物，即指智慧派而言。又有與古代教父袁利紐學說，正相反的，即伊皮非奴所論到的一個教門，伊皮非奴稱其為「阿洛階」(Alog)，意即無「洛階」，而所謂「洛階」即是道。因其不肯

接受約翰那道的大教訓，意蓋稱爲無道教門。惟此教門謂約翰福音是出於西林瑟的手筆，所以完全屏棄杜平根也會發表相同的意見。謂第四福音係第二世紀智慧派的甚麼夢想。

這兩個彼此正相反的眼光，好像都有個同一的根基，即是看這福音的作者，是與西林瑟同時，也知西林瑟那錯誤的道理。但謂這福音作者的用意，乃故與西林瑟派爭辯，實不盡然。近代有個經學家，說得不錯，可證明約翰著的福音，並無何爭辯的宗旨。他說，那當時的異端主義，第四福音未曾直接提到。如必指鹿爲馬，強說提到何話，即說是間接指着異端，便無理由。也不會想到這位使徒，向來是如何性格，如何的筆法，如果他要反對異端，必非這樣着墨。試取約翰一書熟味深思，便知約翰有了辯意，他是如何的寫法。

第四福音的作者，在寫書的時候，當然必有智慧派和以邊派的異端在其心目。但在福音的包含，顯明異端的糺戾，全然在積極的發揮。關於耶穌性格的真理，如其所見，暢所欲言。其著書的大旨，也曾自爲說明，20³¹「是要叫人信耶穌是基督是上帝的兒子。」說基督是上帝的兒子，他有何意？可看那書的緒論1:18便知。在緒論後，便選錄多端歷史上實事，也是證明他關於耶穌基督的觀念。

以邊宗派與基督

在教會歷史上，猶太基督教發見之始，特色固在遵守摩西律法的需要，然及其後，關於基督性格，那些一定的見解，已漸變成，所以固

守律法的問題，也即漸漸失其要點。此時教會極大的問題，唯一在於基督性格的道理。在猶太基督教起初的現象，不肯接受「上帝成肉體」的這樣思想，他們看耶穌只當作末了的極大的先知而已。到了教會對於基督性格，有了一定的認識，遂覺得猶太一部分的眼光於此有些缺欠。此時以邊派的大意，即指着不承認基督是神，是童貞女所生，這樣的基督性格。哀利紐提到以邊派信徒，怎樣固守律法的觀念，怎樣視保羅爲叛教而加以棄絕。又加上一句說，以邊派不僅如此，而且他們的講論，殆與西林瑟一流相同。其視基督，無非通常一個人，不認爲童貞女所生。後百餘年阿利金 Orlino 時，以邊宗派遂分有兩派，一派像普通的教會，同一承認耶穌是童貞女所生。一派反是，視耶穌亦同人性。據耶柔米的話，到了四世紀，巴力斯坦的以邊派信徒，關於承認基督的性格，已漸漸有了進步。耶柔米說：「他們信基督是上帝的兒子，是童貞女馬利亞所生，正如我們相信一樣。」

哈那克說，教會用了鐵腳，壓在普通以邊宗派信徒身上，所以在這普通以邊派信徒間，所有他們的聖教會的區別，漸歸泯然。惟智慧以邊宗派，即那混合教義的以邊派信徒，實在另樹一幟。像西林瑟可做這派的早年代表。據哀利紐說：「西林瑟看耶穌無非如常人產生的狀況，產生了一個人性，即約瑟馬利亞的兒子罷了。及至約但河受洗時，從上帝無所不能的權智上，基督便降臨其身，於是乎方成爲默示上帝，行神蹟的彌賽亞。但在受難之先，這基督的靈魂，又早已脫

離其軀體。十字架釘，無非那人性的耶穌；而其靈性上的基督，固永遠未受何痛苦。」

後代厄而克賽宗派中的一派，祖述猶太教的一神主義。不但祖述猶太教，而且混合希臘哲學，也有些亞洲宗教所有的奇怪道理。像這樣混合教義，在當時成爲時代的潮流。智慧派的實力，即在此。比較那些單純的以邊宗派信徒，此盛於彼，即混合的以邊宗派，儼然有進取勢。影響所及，較爲廣大。以後，如何變成多少暫時的奇怪的模形，我們不能多述於此。但已可概見後代的以邊宗派，關於耶穌性格的認識，好像與西林瑟的見解，不甚相遠。這即是說，他們的教義，根本上，也同教會所稱爲杜西太派 *Ducian* 異端，無何軒輊。杜西太派否認主耶穌的性格，實在乃神與人爲永久的合一。

(L. Tomkinson, 金東乙)

試觀斯人

BOCE HOMO

〔試觀斯人〕(約 10 9.) 爲彼拉多當主戴着荆棘冠冕，穿着紫袍走出時所發之語。我們也許相信此語，爲要激動猶太人之憐憫而發也。彼拉多雖曾發出鞭撻主之命令，與容許其士兵之侮以王衣王冠，然而他卻無時想不到教主之出入生問題，只在「你們看這個人」一語，含有無限懇求旁觀者之垂憐，即可知其然耳。亦或士兵之衣主以王衣王冠，乃藐視猶太人，也未可知，因主曾自稱爲彼等之王故也。至彼拉多本人，亦只得略帶藐視態度而與彼等

相周旋。但他對於主之本身，似未曾予以輕看，反而加以垂憐也。就他所說「你們看這個人」一語而論，他好像指着耶穌已經磨夠了似的。但彼拉多之言語，雖屬微弱，然卻非全無情感者之可比。按其意，以期感動他所不願使怒使怨的人民之憐憫，換言之，他在無心中，已向主表出敬意了。他用「試觀斯人」一語，引起了民衆瞻仰完人，上帝化身，世人唯一模範，彼等之宣道師——人類最真實之教主。

耶穌的

EDUCATION OF

教育

JESUS

在聖經外卷福音所載關於基督隱居歲月的童話

中，有些論及耶穌爲學生的時代情形——這些故事，多半荒唐無稽，語類贅瀆，正如保羅所云：「世俗的言語，和老婦荒渺的話。」可謂形容盡致的了(提前 4 7)。例如童話中，說到有一日，奇童與他的教師對於希伯來字母，起了一種辯論；而正當教師懲罰他的時候，教師瀆犯的膀臂於枯萎，竟致身死。諸如這類的故事，自然毫無歷史的價值；但是耶穌早年在拿撒勒入學從師，那是無所用其疑惑的。路加問或提及耶穌能閱讀(4 16)，與約翰說到他能書寫(8 8)。至於他長大未受過教育，那是爲不可能的事。因爲猶太人民的長處，就是他們認識教育的價值，並使極貧寒的人有受教育的機會。約瑟云：「我們的地土美好，我們應努力種去；但是我們唯一的志願，要使我們的子女得受教育的洗禮。」照拉毗蘇羅茂 *Delo* 的意思，設有某父親，忽略教訓他的兒子，就等於埋葬了他的兒子一般。拉毗猶大有句

話說：「世界的存在，有賴於學童的呼吸。」這並非虛語哩！

照申 6 6 7 上的意思，一個兒童發蒙的學校，就是他的家庭，而他最先的教師，就是他的父母；他受教誨的時期，也開始得極早，因幼年期被認為適當時機的緣故。啞吡亞·布加云：「凡在童年時就學的人，他好像甚麼呢？有如白紙上寫上黑字。凡在老年時去學的人，他好像甚麼呢？有如已寫過的紙上加上黑字。」聖保羅指證提摩太從小明白聖的文學，因他的教師是他的外祖母羅以與他的母親友尼基（提後 3 15 1 5）——他的父親原是希利尼人，而大約已作古了。約瑟甫云：「自智識初開，凡猶太小孩——即背誦法律，銘刻於心。」也許肯定說，約瑟和馬利亞對於這神聖迫切職務的履行，自不致比任何人落後吧。

當耶穌到了六七歲的時候，他就被送上初等學校，這學校，因所授的課目是為律法書，故被稱為「文學館」。這個堂堂的學校，乃附屬於會堂；既是猶太國各村有個會堂，則各村也必有個初等學校。

凡願意繼續學業而將從事教師職業者，能由「文學館」升進文士學院，這學院被稱為「解經館」，在那裏執教鞭的，是有名的啞吡。在巴力斯坦有幾個這樣的學院。有時像基督的教會（比較林前 16 19 西 4 15），這些啞吡在私人住屋樓上教學，但大半在特殊的地點。校範學院，設立在耶路撒冷，教學的所在，在聖殿的區域裏（比較路 2 46），大半在聖殿的會堂中。啞吡坐在一個低的講台上面，他的學生

圍繞他坐在地板上——這樣的坐法，把保羅的語句「在迦瑪列的腳下受教」表示明白了（徒 22 3）。

學生所受的訓練，是對於不成文的律法的攻讀——這不成文的律法，是由長老用口遺傳下來的（太 15 2），這種遺傳，在當日甚至比成文的律法還被看為崇高，而這種遺傳，一直到主後第五世紀的時代，尚被保存於啞吡的記憶中，並由一代的口傳下來了。對於這種遺傳的實習方法，不取用複習式，即將所受的功課不斷的背誦，直到記憶得透熟為止；而熟練的表示，是在把遺傳的語句背出一字不錯哩。

這種記憶的訓練，並非是在解經館的惟一事務，也是在那裏凡學生感覺困難時，就可向啞吡發問，以獲解明的教益。

耶穌既不注定充當啞吡，故從未就學於任何文士學院中；但他曾一次在耶路撒冷的解經館中坐在啞吡的腳下——即當他十二歲的時候，就是他第一次（？）同約瑟馬利亞二人往京城守逾越節的時候。當他的父母動身回家，他尚逗留在耶路撒冷，而他們乃於第三天以後，始找着他在啞吡的學校中。他坐在教師的中間，一面聽一面問（路 2 46），表示出一種使他們希奇的智慧。

耶穌從未進一個啞吡學院，故不管會堂的人輕看了他。他們稱他為「一個撒瑪利亞人」，這是一個渾名，他們給與凡未出於啞吡之門者。同時他們不能否認，他有種對於上帝事物的學識，遠超過他

們的神學學問。他曾屢次與以色列的智者舌戰，並在他們見長的範圍方面，勝過了他們（比較可^{12 28 31}——太^{22 24 50}；太^{22 41 46}——可^{12 28 27}——路^{20 41 44}）。並有一次，當他們聽見他在殿院中講說的時候，他們希奇他的智慧由何而來。他們乃問道：「這個人沒有學問，怎麼明白書呢？」（約^{7 15}）。殊不知他的智慧，自一種高尚的源流而來。他們所首求的與胡論的卓越真理，父早向他表示出來了（比較約^{8 20}）。

對於咄咄所自負的智識，耶穌並不以為有甚麼了不得的價值。這其實並不是他對於尋求上帝智識的誠摯心靈有何輕視的態度，只是對於在他的時代的神學為無知的傲慢，並阻止研究者來到真理的所在而有的態度。那阻止耶路撒冷的人承認耶穌的，再莫過於他們所以為知道上帝事物的智識，這是誠可憫的事。生長於辯論空氣之下，他們皆自命為辯論家，是以無論那一次，他們對於他的主張，總要舉出某種神學來予以反對。有一次，當有人問到他是否為彌賽亞的時候，就有人答覆他的來歷是人所知道的，但照咄咄的教訓，彌賽亞要忽然來到，沒有人知道他從那裏來（約^{7 20 27} 比較^{41 42} 兩節）。再，他為自己作見證，遭了反對；這是不合咄咄的主義：無論何人為自己作見證，那見證必不真（約^{8 18}）。似此，每當他向耶路撒冷的人訴說他為彌賽亞的時候，總未見成功。他們的心地已築起了一道對於神學偏見所不能穿過的壁壘。在加利利省則不然。在那被賤視

省分的無偽人民中，福音得了相當的發言機會，並受了竭誠的歡迎。除了猶大以外，其餘的使徒都是加利利人。耶穌說：「父阿，天地的主宰，我感謝你，因為你將這些事，向聰明通達人，就藏起來，向嬰孩，就顯出來」（太^{11 25}）。這想必是當他離開耶路撒冷，見棄於牠的聰明通達的人的時候所說的，也未可知（約^{10 39 40}）。

上述種種，須得予以重視。這豈不表示一種困難，這種困難感覺於與第四福音關聯之處麼？聖約翰描寫耶穌為個辯論家，絕對與符類福音所述仁愛的教師不一樣，並已證實這些描寫不能兩立的。若耶穌既如符類福音記者所記載的，則他自不能與約翰福音的形態相合。但這區別，實是一種或然的表徵。耶穌在加利利省與在耶路撒冷有不同的聽衆。向北方的老實民衆，他把心裏的話說出來，並用譬和詩歌來隱寓他的教訓；但是在耶路撒冷，他所要相與周旋的人，他們的心中，為神學所浸透，他必得用他們的學識談他們的話，並用他們的武器來制服他們。他施教的方針，是以聽衆為轉移，並非執一以應世的。參看猶太人之童年生活論（夏明如）。

埃及

EGYPT

福音記述逃往埃及事，是附帶而及的，並沒有多關係基督歷史上的次序。只有馬太記着說：「有主的使者，在夢中向約瑟顯現，吩咐帶着小孩同他母親，逃往埃及。」要躲避希律的害，約瑟就暗暗的照着吩咐去了（太^{2 13 x}）。及至從埃及回到巴力斯坦也是遵照天使的命令（太^{2 19}）。

然而約瑟怕回到猶太，因為聽見亞基老接他父親的位，作了猶太王，就又蒙第二異象的指點，便往加利利境內，住在拿撒勒城。

馬太若基督降生一段事，全是應驗舊約，所以在太 2 15 23 兩節，直接援引可 11 1 的話。何西阿在當時所見，蒙主怎樣的恩，在馬太心目中，也有相同的見地，因此他提說埃及事，不僅爲有地理關係，也是紀念上帝拯救以色列從埃及出來，行有許多異能奇事，爲要救他的選民。馬太著作福音，也看到上帝，由全能的救主施行他的大恩，救贖他的民從罪孽的埃及出來。

馬太抒寫這段事，話語單簡，未加藻飾。其他三福音斷不提及，從此可以決定住在埃及必然爲日不多。但在偽馬太書記述這段事，有很多的美麗的飾詞。

繪畫家看耶穌逃往埃及事，爲美術界偉大的良好的題目，所以古今的畫家，有不少的專爲此傳寫。不但借用偽馬太書，也借用外傳引爲畫材。然而從正福音書不多知其如何，因爲看此事並無甚關於歷史的次序也。

長老

ELDER

「長老」名詞之在福音裏，未顯出在後來基督徒所用的意思，指着教會之一種職員而言（如在徒 14 23 20 17 多 1 5 雅 5 14 彼前 5 1）。此名詞只一見於約翰福音，並在那論及淫婦之段落裏（約 8 9），牠在那兒並無任何職員的意思，卻僅有年長之意義也。牠多爲符類卷福音所用，大

半爲職員的意思。這名詞之幾個無職員意義的例子，是太 15 2 可 7 3 5 意爲「長者」。在其他段落裏（太 16 21 21 23 26 3 47 57 59 27 1 8 12 20 41 可 8 31 11 27 14 43 路 9 22 20 1 22 23）。「長老」一詞含有流行於主時猶太人之職員的意義。那意義究竟爲何？

在舊約和聖經外傳常提及「長老」之有職員意思的（例如創 50 7 出 3 16 利 4 15 民 11 25 申 31 28 書 20 4 士 8 15 撒 上 10 4 撒下 5 8 王 上 20 7 拉 5 5 結 8 1 等）。由研究這些和類似的段落中，可見在以色列全史，自埃及解放直到基督時代，「長老」似爲一種官階；但敘述和紀事之不會顯明到足以給予他們是如何獲任此職，或他們正確職務之一定的意見。他們之獲選爲民衆代表，不能定看爲沒有的事；而職守似爲三重的——顧問，執行，司法的。再在地方長老（一城之中者）和「以色列長老」，「會衆之長老」，「民衆之長老」間，有種劃清的界限，就如他們名稱之不同的。我們現在要考察此語在舊約之用法會在福音中表示到何種地步。

只有一段（路 7 3）似指地方「長老」——迦百農的幾個長老，就所描寫的情景看來，然而這裏的口吻，「猶太人之長老」也許是指着國家「長老」之在或住在迦百農的。但總之以此詞在這裏帶着地方的意思，似較爲自然些。在其餘上面所提出的段落，均指國家「長老」而言。新約學者約一致以這名詞乃指猶太議會會員而言。這種見解之所以能維持的，是因此名詞之常與「文士」和「祭

司長」相提並論——而在路^{22:66}猶太公會竟被稱為「長老」議會(比較徒^{22:5})。那有各種的稱法:有時只為「長老」,而有時「民衆之長老」,普通與「祭司長」和「文士」相聯用的。故有人執此為表示在猶太議會中有三種階級,「長老」為普通的成分,或民衆之代表。這也許是實,但充其量只不過一種推論而已。

被選者

ELECTED

那些寫福音書的人,雖然沒有把上帝揀選人類這件事,清清楚楚地敘述着;但是我們却也有充分的證據以證明新約對於選民的觀念,和舊約對於選民的觀念是很有一致的地方。譬如耶穌把自己認為耶和華的僕人(路^{14:1})。路^{3:35}說:「有聲音從雲彩裏出來,說:『這是我兒子,我所揀選的,你們要聽他。』」這是耶穌在未死以前的覺悟;在這裏他又感覺得他是上帝所選擇的,從此不單那些門徒們得到了鼓勵,就是在他自己也得到了一種很大的能力。

被選者和基督是一而二而一的。路^{23:25}說:「百姓站在那裏觀看,官府也嗤笑他,說:『他救了別人,他若是基督,是上帝所揀選的,可以救自己罷。』」這樣,不單基督自己知道他是上帝所選擇的,就是那些反對他的人,也是這樣的稱他。還有馬太福音也曾用過這種稱謂,雖然他的話是根據於以賽亞的(42:1)。

到後來,這觀念慢慢地把他的範圍擴大了;因為到了古代教會時,一般人正在把這觀念應用在一般民衆身上,這就是說,一般人之

所以為上帝之被選者是因為耶穌的緣故。彼前^{2:4,5}說:「主乃活石,固然是被人所棄的,却是被上帝所揀選,所寶貴的。你們來到主面前,也就像活石,被建創成為靈宮,作聖潔的祭司,藉着耶穌成為奉獻上帝所悅納的靈祭。」也是這意思。哈那克 Harnack 說:根據耶穌上帝所悅納的靈祭,也是這意思。哈那克 Harnack 說:根據耶穌的根本觀念,上帝不單選擇了他,而且也從他選擇了教會,這觀念是根據於舊約的。但是在新約,我們却也可以在有些地方找到這觀念。上帝選擇了耶穌,不單使耶穌成為主,而且成為基督。他又說:「我們應當把基督教看為一種以上帝對於人類的選擇為根據的社會。」

雖然如此,但是上帝對於人類的選擇,却是根據在耶穌的道成肉身一件事上。倘使沒有道成肉身,那麼,上帝對於人類的選擇,就失了他的保障,而這「選民」兩個字也就沒有存在的餘地了。對於這一點,那些古代教會的教父們是很知道的,因為他們從來沒有把上帝對於耶穌的選擇,和上帝對於教會的選擇分別而論的。他們雖然承認一切選擇的自動乃是上帝,但同時他們也知道選擇的媒介乃是耶穌。倘使沒有他,那麼,我們不但不不能接近上帝,而且也不能聽見召選的聲音,這就是彼前^{5:10}「那賜諸般恩典的上帝,曾在基督裏召你們,得享他永遠的榮耀,等你們暫受苦難之後,必要親自成全你們,賜力量給你們」的意思。

耶穌也曾提到過選民這個問題,可^{13:20}說:「不是主減少那日子,凡有血氣的,總沒有一個得救的,只是為主選的選民,他將那日子減

少了。」此外還有太^{24 22}也記載過這話。路加雖然沒有在這地方提到「選民」兩個字，但是在18⁷他却是說：「上帝的選民晝夜呼籲，他縱然爲他們忍了多時，豈不終久給你們伸冤麼？」

耶穌最注重的乃是選民的精神上的權利。太^{3 9}、約^{8 9}、大^{9 10} 概的意思，就是以以色列人自誇，因爲他們是亞伯拉罕的子孫。但施洗約翰却對他們說，這種自誇，是無聊的，如果他們沒有悔改。同時，耶穌也竭力承認猶太人乃是上帝所特別選出來的，正如他說：「因爲救恩是從猶太出來的」（約^{4 22}），又說：「不好拿兒女的餅丟給狗吃」（太^{15 26}）。他所以竭力反對當時的宗教家，是因爲他們的精神生活太腐敗了，雖然他們是民衆的導師。他屢次反對以色列民衆（太^{8 10} 路^{7 9} 約^{3 10}），因爲他們缺少信心和遠大的眼光。他向耶路撒冷哀哭，這正證明他對於猶太民族的希望，因爲根據舊約猶太民族，乃是上帝的「初生者」。他不遺餘力在以色列民衆中活動着，比如可^{7 27}說：「讓兒女先喫飽，不好拿兒女的餅丟給狗喫。」在太¹⁰。中他又說：「甯可往以色列家迷失的羊那裏去。」這正證明耶穌對於以色列民族的關心了。

耶穌不但承認猶太民族乃是上帝的被選者，而且又承認就是他自己也是有選擇之權的。一方面他自己乃是上帝的被選者，但同時他却也可以選擇其他的人，以完成上帝的工作（約^{17 18 20 21 18}）。不錯，有時耶穌說他的門徒乃是上帝所選擇的，而且有時是上帝所

賦有的，比如約¹⁷。說：「你從世界賜給我的人，我已將你的名顯明與他們；他們本是你的，你將他們賜給我，他們亦遵守你的道。」但同時他又說，他們乃是他自己所選擇的，比如約^{15 19}。說：「你們若屬世界，世界必愛屬自己的，只因你們不屬世界，乃是我從世界中選擇了你們，所以世界便恨你們。」從聖經中我們縱然找不出很多地方來證明在耶穌沒有選擇他門徒之前，究竟對於他們各人的品性，是否有清楚的認識；但有幾項事，却是很清楚的：（一）大多數的門徒都是加利利人，（二）有幾個門徒原來是從施洗約翰門下出來的，從此我們便可知道在他選擇門徒的時候，他對於各人的品性已經有相當的瞭解。雖然如此，但是耶穌却還是不絕地爲他們擔心，而且又不絕地看顧他們，所以到末了，除了那賣耶穌的猶大之外，均得免阻越之處，在他榮耀中有分。

現在我們的問題，是上帝選擇人類的時候，究竟以什麼爲根據。他的條件是什麼？其實，倘使我們把上帝選擇以色列民族的情形過細研究一下，那我們便覺得上帝選擇以色列人並不是偶然的。比如：他們的天才是誰都不能否認的，所以從他們我們便得到了一神主義的宗教。至於上帝選擇耶穌的情形，也是如此。不錯，在受洗時候，耶穌才表示他被選者的資格，不過我們却亦應當知道在這事以前耶穌已經有了各種的準備，就是對於門徒們被選的情形亦是如此。因爲在他選擇門徒的時候，第一個條件，就是他和門徒中間有精神上

的共鳴。雖然他也把以色列加略猶大包含在他門徒之列，但這却不能證明在猶大心中沒有精神的共鳴。至於猶大所以不能始終矢誠於耶穌者乃是不能適合他的新環境的緣故。

總之，上帝已經根據了他選擇的原則，在耶穌中把人類選擇了，從此人類才能得救，因為人類的得救，與上帝的本旨，原來是相符合的。提前^{2:4}說：『他願意萬人得救，明白真道。』還有照上帝的原意，沒有一個人應當滅亡，比如彼後^{3:9}說：『主所應許的，尚未成就，有人以為他是耽延，其實不是耽延，乃是寬容他們，不願意有一人沉淪，乃願人人都悔改。』不錯，有時人也許要滅亡，但這是他們自己的罪過。所以在我們滅亡的時候，我們斷斷不能說我們沒有得救的機會，和權利。不錯，根據約^{15:5}『因為離了我，你們就不能作什麼。』離了耶穌，似乎我們沒有為善的希望，但是根據上帝原有的意志，沒有一個人是應當離開他的，這正像弗^{1:10}說：『要照所安排的，在日期滿足的時候，使天上地下一切所有的，都在基督裏面同歸於一。』一樣。

(沈嗣莊)

以利亞

ELIJAH

在符類福音書內，述說以利亞有九次，揭載他有十六段。只有一段（路^{4:25}）暗指以利亞的故事，就如在舊約內記載的一樣。耶穌復述著名的故事，說以利亞在飢荒時離開以色列去救濟一個西頓孀婦的厄難（王上^{17:9}），以直其不在拿撒勒而在迦百農做奇事的理由。

其餘的諸段，是照猶太的普通信仰，說到還活着，再要到世上來的一個以利亞之現在或將來的工作。

在這個信仰的基要點，是這先知為彌賽亞的先驅。這個觀念，最簡單的表明，有在該撒利亞腓立比境內直認耶穌為彌賽亞的記述（太^{16:13}可^{8:27}路^{9:18}）。其意是說先驅以利亞的時期已去，彌賽亞此時來臨。

先知以利亞立法家摩西和彌賽亞耶穌三人的關係，在改變形像的記載中活躍地表示出來（太^{17:2}可^{9:2}路^{9:28}）。也合適輯的證明，即是以利亞已來，施洗約翰就是。常人們承認耶穌為彌賽亞時，則人必曉得約翰的工作如同以利亞的預備工作一般。此工作的表揚出來，就在耶穌論約翰的品格內（太^{11:14}）。

施洗約翰否認自己是以利亞（約^{1:21}），卻以自己所做的些小工作，比之為彌賽亞所預備的擴大工作之思想而生的天然表示。這段偶然述說要來的以利亞之一分職務——他必定施洗。所以洗禮，是彌賽亞帶來救恩中初步恩惠之一也。

以利亞也與釘十字架相提並論（太^{27:49}可^{15:34}）。旁觀的人很錯懂了耶穌的叫喊，『以利，以利，』以為是叫以利亞。他們提議等等看以利亞來不來幫助他。謹記着以利亞是彌賽亞的先驅，他們的好奇心，似乎不單是耶穌，或有如人一樣的能得着超凡的教解，而且看以利亞是否來援救他，以證實他到底是否彌賽亞。

對於施洗約翰有以利亞的品性，寫來很是形容盡緻。如圖畫一般（路¹ 19 21）。此段顯明的肯定耶穌的彌賽亞職之展進教義，而施洗約翰的事業，由此視點，加以分析。顯明的是類似之高尚靈性生活。約翰賦有大先知的靈性和能力，來調和邦族，變執拗為服從，籌備以色列民為彌賽亞之來臨。只因他高上生活，類似之處，始告成功。先驅的工作，在此盡量地表示出來：他不但是宣傳，且而籌備。

5. 他在耶和華大日未到以前，來調解父母和子女心地間的隔閡。因為猶太人改進了彌賽亞的古世教義，想他是愈見聖潔崇高，以他來在以色列的罪惡和恥辱叢中之不可能，有這種感覺者日見增加；先知以利亞的品性，是熱烈地謀國家的政治和宗教統一，兼之把以利亞免死視為神聖的遺傳，早已使人視其為擔任預備以色列民進獲彌賽亞時代福樂的大工作。實在，以利亞的教義中，有的發展到近似彌賽亞功能的地步。

新約時代的猶太人，信以利亞再來，是一種很近的信仰（太⁴ 17）。新約注意以利亞的事，是在第三卷福音書，其所論及她的簡單紀錄，也許由於路加之認識主的母親馬利亞的緣故。我們知道她是馬利亞的女系族人（路¹ 35），自是有趣味的事，雖不能證實他們的系統關係究竟怎樣，那並無甚妨礙。以利亞和他的丈夫撒迦利亞乃同時論及，並說他是個舊約式宗教的虔誠信徒——

以利亞伯

ELISABETH

新約注意以利亞伯事，是在第三卷福音書，其所論

嚴整守法（路¹ 6）。照猶太人的思想，她享受了兩重的顯貴——祭司之女，和祭司之妻（路¹ 6）。她雖有這樣的慶幸，然因其無出（路¹ 7），不免於美中不足之感。良以中亞婦女，咸以此為不幸之事。但福音書敘述她於年老時，產生了施洗約翰（路¹ 35），這不只把她在猶太婦女中，而且在全世界視線裏，獲得殊榮的地位。

在應許和懷着小孩的時期中，馬利亞前來看她（路¹ 38），並同她住了三個月（路¹ 39），得以知道上帝大能的憑證（路¹ 36）。

以利亞

ELISHA

以利亞是以利亞高足的弟子，同伴和承繼人。他在新約內只被提過一次（路⁴ 27）。耶穌在拿撒勒會堂裏講道，提醒他的同城人們，說他們不接受他的道理，因為他是他們中的一個，殊不知以利亞原是以色列人，然而被他診好了的一個癩子，卻是敘利亞人。照此看來，耶穌知道他們要棄絕他，在這樣警告的裏面，很顯明的是主的目的，超過了拿撒勒，並已看到猶太人因不信而見棄，遂去召選異邦人。

以馬忤斯

EMMAUS

以馬忤斯是一個村莊，在耶路撒冷西邊約有二十華里，復活的基督在那裏將自己顯現於兩個門徒（路²⁴ 13），但是這村莊的位置却毫無端倪可尋。

容忍

ENDURANCE

容忍有二方面，一是主動的，一是被動的，但在本題只說被動的，茲

分述於下：

(一)基督容忍的原因 (甲)出於超然的如從父的命令(約 10 18) 應驗舊約的話(太 29 51 路 10 21) 遵照父旨 苦杯不能不喝(太 20 22 26 39 約 18 11) 更有從微但逼迫而來的試探與反對(太 4 3 x 13 路 10 19) 由人的懦弱與惡心的試探和反對(太 19 23 路 22 3 53 約 9 70 8 44 13 2) (乙)出於內面的主受的使命 必不免受迫而死(約 12 48 18 37) 彷彿不能不由被棄而受害(路 4 24 11 49 x 13 33 x 約 7 7) 由人不愛光 倒愛黑暗(約 3 19 x) 由與父有特別的關係(約 5 19 8 58 10 37 x) 從此得的權利不小(路 7 49 x) 因而引起人的敵對(太 23 65 約 19 7) 同時 由於明然不願招人反感 無益而觸犯人的可以不作(太 17 37) 證明逼迫與受害 非耶穌自己取求的 (丙)出於外面的 (1)由於門徒不完全 他們的遲鈍(可 8 15 x 9 32 路 24 25) 由有時非正當合理的熱心(可 9 5) 由於懦弱失態(太 23 56) (2)由自己的人不接待他(約 1 11 太 23 37) 由於人的心意懷有惡念(太 9 4 可 9 33 x) 由懷有懼心(太 8 31) 由計畫不合(約 11 49 可 15 15) 由貪利(太 26 14 x 可 10 22) 由嫉妬(太 21 38 約 12 19) 由恨惡(路 19 14 約 15 18 24) 由冷淡(路 14 18 x) 由不知感恩(路 17 17 x 約 5 15) 由凌辱和反對(太 10 25 可 15 32 路 7 34 約 8 13 49) 由不忠的引誘(路 11 53 20 20) 由不公的證見(可 14 55 x 約 19 4 10 16) 由發怒的攻擊(路 11 23 x 約 8 59 10 31) 由非法的酷待(路 22 64 約 19 1 8)。

(二)基督容忍的形式有幾樣關於其人格與工作根本的道理 (1)出於自願的(約 10 17 x) 而且表明是一定而無可疑的(路 9 31 約 7 33 x 8 21 13 31) 同是表示容忍出於天然的自願 (2)出於完全的(甲)在受苦之下 表示完全順服 無論為精神 言語 形體 等均是(約 18 22 x 太 5 39) 絕不存報復的心意(路 6 35 22 51 太 5 44 x 路 23 34) (乙)在試探之下(太 4 17 11 20 x 21 38 路 5 32 13 15 章) 不自己辨證無罪(約 14 30 8 29 46) 然亦有人看其無罪的容忍而生有敬畏(太 3 14 路 5 8) (3)屬於人性的 基督自己受苦的容忍 是無可疑義的 雖然經上不說他的身體有何病態 然而言外很暗示他受過人生的艱難(太 4 2 8 20 24 21 18 約 4 6 x 10 28) 感情上的憂苦(可 3 5 7 34 10 14 路 10 41 約 11 35) 心裏的憂愁(路 10 21 約 13 21) 自言的憂傷(太 15 32 路 22 15 約 11 15 12 27 可 14 34) 或有人說 主用異能可消滅憂苦 然而並不如此(路 22 28) 試看花園的汗如血滴和十字架的苦(太 20 39 2 路 12 50 太 4 3 x) 和十字架上的口渴(可 15 28) 都不曾用異能加以敵抗 但是 也要得人的體諒(可 14 33 x) 依賴天父的同在(約 8 29 10 33) 和祈禱的幫助(路 0 12 9 18 28 11 1) 等等 主敵抗試探也與人相同(太 4 4)。

耶穌雖然自己有如是的容忍 然而與罪人大有分別 (1)不受罪性的沾染(約 14 30) 也沒曾經受罪的感動(約 8 34 35) (2)心中有完全的預知朕兆(太 17 22 x) 知道將死的事(約 18 4) (3)主看

花園的苦禱和十字架的捨命，與世人的罪極有相關(約 1:29)。

(三)基督容忍的目的要有所成就(路 24:26)。(甲)其生活有二目的，一要成就公義(太 3:15, 5:17)則必經過苦難之路(路 22:27 × 約 10:30)；其生活為父所喜悅(路 2:40, 5:3)。二要積極增父的體諒(約 1:14, 太 20:41)，有多次體貼人的軟弱(可 10:21, 38 × 約 21:17, 太 8:3, 11:19 等等)；因體諒而施行赦免(可 2:10, 28 約 5:27)。(乙)其死亡，要赦免教贖和移去人的罪，用此將上帝的子女聚集在一起(約 11:50 ×)，且把教贖的利益普及全世(約 1:29)，尤其是完全成就於信他的人(太 16:23 路 9:45, 18:31 約 13:7)。

(四)基督從早警告門徒要受苦如自己一樣(太 5:11 × 10:24 × 約 15:17 ×)，用其容忍在人的退化背道中(太 24:12, 48 ×)，並且規定忍耐為結實的證據(路 8:13, 15)，也作到底得救的必要(太 24:13)。同時，也宣告他的羊不落一個(約 10:28 × 17:12, 18, 9, 可 13:22)，有時指教會全體立言(太 10:18)，但是也剪除枝子為要保護全體(約 15:2)。但在畢竟的教贖中有附帶條件：教人要小心，不要自以為必能得救(太 7:22 × 路 13:24 ×)，所以吾人要努力，不要自足，要堅忍到底。

(E. Morgan, 周雲路)

仇敵

ENEMIES

(一)屬於公敵：在撒迦利亞頌中兩次提及(路 1:17, 27)，隱指異邦之迫害者。例如路 19:43 所說之羅馬人和他們所發關於圍困耶路撒冷之

恐赫是。在太 22:44 可 12:36 路 20:43 來 1:13 等處所見詩 110:1 之援引中也有這樣的語句，意指反對基督的整個世界的勢力而言。(二)屬於私仇，在關於怨恨之古代格言修改中說：『要愛你們的仇敵』(太 5:49 路 6:27, 35)。(三)屬於魔鬼和邪惡之勢力，見於麥稈之比譬中(太 13:25, 39)。(四)屬於進攻基督之無形威力，其中最矯健的就是死(林前 15:25, 26)。(五)屬於阻礙基督感化發展之惡人，即指十字架之仇敵(腓 3:18)。在新約其他各處所用指仇敵之語大概指私仇，非指公敵而言。

精力

ENERGY

希利尼 Enorgoia 一字，只用指超然無形的工作，並只用於書信中；在弗和

西指屬於上帝的，在腓 3:21 指屬於崇高基督的，在帖後 2:9 指屬於撒但的，但在弗 1:19 的原文中，有四個可表示權力的名詞。這些超凡的品質，是附於基督復活和超升，而基督的士兵也受着勉勵以期獲得這些品質的一份，作為他們的靈性奮鬥之工具。這些名詞中首要的是為「能力」，而其應用多方。有三次把牠(路 5:17, 6:19, 8:46 或可 5:30)特別用為一種醫病能力，這是由耶穌所取出，好像由個靈力貯蓄所取出一般。參看「能力」善德諸論。

(一)「精力」在物質的意思，是為能力或工作之才力，包含活動及潛力，即運動力和位置能力。在牠的道德應用方面，亦有類似的二種。有精力的人，不僅是個有活動行為的人，而且是為世所認為備

有能力的。這種性質之精力，半屬物體，半屬心靈。這是絕異於純然力量或威力之物體的質，戰士或運動家之勇。一個物質基礎，雖為必要，然不屈不撓的精力，也許見於微弱的身體。這品質乃基要地屬於道德，因牠自然與恆久支配堅強意志有關。這基本的條件，是無阻窒的心力。茲舉兩個近代偉人為例。一則在他的日記，寫下他的生活之主要原理——仁愛，亦誠，純正，精力。一則從事解釋和顯示「奮鬥的生活」工作之本分，和精力之剛勇，是構成喀萊爾（C. C.）教訓之一大部份。這樣學課和生活，是為基督教精神之例證。另一方面，懶惰和安逸自然屬於許多人，甚至屬於許多國。不活動的習慣，是由於心地平庸或推進情緒如宗教或義烈之缺乏所養成。工作之本分和尊榮，是基督的概念。在帖後 3: 11 有一長期奮鬥之表示，而於其進程中，把怠惰竟視為七大罪中之一也。

(二) 主本身之生平，備有基督精力之無上樣本。精力的估計是以某一時間內牠所能成的工作為標準。耶穌之職務時期，雖異常短促，但在那期間所有工作之繁冗，是世界史上無有倫比的。再，精力的估計，是以牠的效果之浩瀚和延綿為定期，而在十九世紀以後，耶穌之興奮的感化力，在地上運行著，未呈衰減的氣象。耶穌從不貪圖安逸。於他每點鐘有派定的事業（約 2: 4），而每日又為一種直前奮鬥的作用所支配（約 9: 4）。他有時在他的工作上感覺困頓（太 8: 24 約 4: 6）。但他總準備着時間和力量，憐恤和幫助，去接見那些新有

求於他的人們。其原因，就是他精力之源泉，是不能竭的。其以基督精力之隱秘，歸於他神性不能克服的意力，固屬不錯，但是他靈性的力量，由他愛人和他信仰上帝所養成，亦同樣有力。他的博愛和憐恤人類，鼓勵他不停的行善。他的完全信靠上帝，使他所覺得而為世人所從未覺得的，就是，世無不能的事（太 17: 20）。但在感覺的信和愛之下，在耶穌心靈中，以其與父永在之故，竟湧起了一種生命和權能的力量。他曾這樣說過：「我父作事，直到如今，我也作事」（約 5: 17）。聖彼得也曾宣言說：「他周流四方行善事，因為上帝與他同在」（徒 10: 38）。

(三) 耶穌論及此題之教訓可分為兩部：(甲) 有貢獻於奮鬥生活之品質。這是為勤力（才與銀之喻，太 25 路 19），準備（路 12: 35），利用機會（約 9: 4），儆醒（可 13: 33），恆切祈禱（路 11: 18 1），一心服務（路 12: 42 17: 10）。這樣的觀念，由他的無間斷工作的生平之示範，得着加倍的效力（約 5: 17 9: 4）。在聖保羅的教課裏，也有同樣的表示和教誨（林前 15: 10 8）。(乙) 信為活動精力的無上源流。信能醫治，並能施治，在牠的面前，身體和精神的病，都化歸為有。耶穌對此的說語，永為格言和隱喻：「在信的人凡事都能」（可 9: 23 11: 22）。信可使山移而樹拔（可 11: 23 路 17: 6）。這樣話語，變為常談（林前 13: 2），而功成的生平，視為信力之表示（來 11）。那信的人，是精力無限的享有人之事實的，確，遍載於世界史中。但是耶穌所示的活信心與習行培植基督

教的事，即使人能得異樣的權能，伏魔驅邪之輩，覺有愧色；鬼祟，尚為東方之所迷信的，將漸消滅於新信仰之前進中。這種靈的精力，有賴於與上帝及時的交通。基督最後的言語是：『聖靈降在你們身上，你們就必得着能力』（徒¹）。（夏明如）

耶穌的熱誠 ENTHUSIASM OF JESUS 此字在語原上，意即神所喚起的興趣或熱情。

因而可用為「充滿聖靈」（路¹ 15 35 41 67 4 1 徒² 4 8 31 9 3 7 55 9 17 11 23 13 9）的一個適切近代的譯語。耶穌本身的生活，在他的天職上所顯著的，是為熱誠、強烈高尚的情緒。在幼年時期中，他對於他的父家表示熱誠（路² 49）；在洗禮時期中，他委身於其所見召（太³ 15），並受聖靈（3 16），是即熱情和能力的靈。他開始就使用這新精力的熱誠去應付曠野試探（可¹ 12；『聖靈就把耶穌催到曠野裏去。』）在他召喚他的門徒，他的教訓和醫病，他在加利利的先期周遊布道中（可¹ 17 27 38 41），這熱誠的心情，最為顯著（可⁴ 1）。在聖約翰的紀載，傳達同樣的印象：他在迦拿給他母親的答覆，由殿裏趕出商人，向祭司之詰難，向撒瑪利亞婦人之承認他的彌賽亞職位，在他潛心於他的工作而忘却身體之需要（2 4 17 19 4 26 32 34）等等，皆有種強烈高尚情緒之同樣特徵。他的心情誤被其戚友視為瘋癲（可³ 2），是以他所發對於其靈的關係上之答案，也不能移去他們的疑惑（3 34 35）。吩咐他的門徒拋棄一切來跟從他（路⁹ 62 14 26），他所

斷定在靈的希望和受逼迫者的福音（太⁶ 6 12）起於同樣內部的源頭。他在所遇見信仰之任何表現上深受感動（太⁸ 10 15 28 路¹⁰ 21 太¹⁶ 17 約¹² 路²³ 43）。他甚至強烈地情願捨命去完成他的事業（路¹² 50）。施洗約翰將自己的水洗禮提出，以示別於彌賽亞之聖靈

和火的洗禮（太³ 11）。他話語的釋意是：『他用³但河水施洗，乃表避免方法——更改——之象。彌賽亞之用風和火施洗，為要掃除和焚盡不悔悟的，只留下合正義的。』當耶穌向尼哥底母表示同樣對照時（約³ 5），他大概不是指着審判，卻是指着在他的職務裏所帶給人的靈感，這靈感即為他對於上帝及其天國所傳知的熱誠。對於他在加利利藉着醫病，教訓，赦罪，交友，去鼓勵了人（可¹ 27 27 2 12 19），和吸引了多人（可³ 7 6 52 56）的事，明證很多。民衆信他為施洗約翰以利亞耶利米或先知之一（可⁶ 14 太¹⁶ 14）。這種信他的暫時心情，耶穌在撒種的比喻裏認識了的（可⁴ 5 6）。這種熱愛，在親見凱旋入城之加利利巡禮者中，也暫時燃燒起來過的（可¹¹ 8 10）。早在猶太和撒瑪利亞的佈道，即如約翰所載，受了同樣的印象（約² 23 26 4 39 42）。在他復活和升天以後，基督的教會，在五旬節時，領受了『聖的熱誠』（聖靈，見前解釋）之永久交通的恩賜。

進入耶路撒冷 ENTRY INTO JERUSALEM 騎驢進耶路撒冷，這是耶穌所演的一個比喻。在符類福音中所記載的，馬可算最早，又如同原本。此外，路加也有可注意的材

料。

馬太述說耶穌的進城，正合乎他所提耶穌爲猶太人的彌賽亞（即受膏之王）並且也合撒迦利亞的預言馬太在 21⁴。所記載，雖然不是耶穌的話（如同 2¹⁵ 17⁴ 4¹⁴ 等等共十次有「應驗」的話）又雖按着約 12¹⁵ 16 這預言是門徒於耶穌復活以後時纔想到的，耶穌騎驢進城，或者是因爲願意照這預言去作，爲的是叫人認識他爲和平謙卑的王。馬太比馬可多提了一個驢駒，彷彿是從這預言來的，因爲在亞 9⁹ 原文或者能生誤會，以爲提兩個牲口，到底只按希伯來作詩的兩方面的說法，提到一個牲口。馬太有幾次將一改爲二（參太 8²⁸ 9²⁷ 20³⁰ 34）所以不可太重在這一處。馬太提到全城裏的人驚動起來，說「這是誰」的問題，就有「這是加利利拿撒勒的先知耶穌」的回答，及人喊的「和撒拿，歸於大衛子孫」的話。

馬可（11¹ 10）保存在別的福音沒有提過的幾個有趣味的特點，如人未曾騎過的驢駒，是拴在門外街道上，衆人所喊的是「和撒拿，奉主名來的，是應當稱頌的，那將來來的我祖大衛之國是應當稱頌的。」按馬可所載這是耶穌來看，耶穌「入了聖殿，周圍看了各樣物件，天色已晚」了，就出城去了。馬太與路加連着提潔淨聖殿（路加（19²⁹ 45））又加上別的意思，說他們扶着耶穌騎上，也提明了衆人歡樂起來的準地點，是在「正下橄欖山的時候」就是人進城的時候初次望見東南城角的地方。耶穌爲城哀哭和答覆法利賽

人的話，「若是他們閉口不說」等等，只於路加存在。衆門徒所唱的是「在天上和有和平，在至高之處有榮光，」彷彿將和撒拿等字改爲合乎希利尼人的口味，又有與天使所唱的相仿的地方（路 24¹⁴）。

約翰（12¹⁷ 19）述說城裏的人如何出去迎接耶穌的事。兩頭來的人相合而行，「在前頭走的」可路是從城裏來的，遇見耶穌，就在他以前回城裏去的。又說與耶穌同在的人見證他叫拉撒路從死復活出墳墓了，又提到出去的人拿着棕樹枝，所引預言的字比馬太少。耶穌被稱爲以色列王。法利賽人提到自己不成功，而耶穌爲衆人所跟從的。

此次進城，想必是與耶穌自覺有彌賽亞的責任相連，又是耶穌按照舊約的預言懷想而且安排的。當時，有好些人想望上帝的國來到，耶路撒冷可以得安慰，得救贖（路 24²⁵ 35）。耶穌願意這樣充足他們的想望。先前飽五千人以後（約 6¹⁴），衆人認耶穌是要來到世上的先知，並且要強迫他作王，但是耶穌敗了他們的志向，因本地人常預備着，聚集在誰要領他們得釋放的旗下。耶穌也不准他們看他所要辦的是動刀與叛逆的事，如同加利利的猶大（徒 5²⁷）。在這一，耶穌預備進城，是照着猶太人預言的樣式，這雖然是沒有叛逆的意思在內，是與宣佈自己爲彌賽亞無異，而且含着自己是超越彌賽亞的意思。在審問耶穌的時候，沒有人直接提到爲控告他，但這是預備彼拉多的問題，「你是猶太人的王嗎？」這樣又預備了其定罪屬法

律的根底。這事和潔淨聖殿是他為彌賽亞起初與末了所實行的事。隨後有了十字架。

從衆人所唱的話，所引的預言，耶穌進城的方法，我們可以推想些，耶穌多少充足了當時關於彌賽亞的盼望，而且是多少越過了那些盼望。

(一)「我祖大衛之國」耶穌所宣講的題目，常是上帝的國或天國(太⁴ 17)。耶穌講的意思，就是上帝的權力，或統治權，「現在或將來所實現的上帝之能力，上帝屬靈的治理權與君權，並不是猶太自治的意思。這事以先法利賽人已經問過他：『上帝的國，幾時來到？』(路¹⁷ 20)。耶穌的答覆是合乎他一樣的目的，就是要潔淨其時代關於彌賽亞的意思，和提高關於彌賽亞的理想。他所宣傳的是他父的國(太²⁸ 29)，並義人的父的國(太¹³ 43)；但是民衆所想像的是他們祖大衛的國。耶穌的問題，論到基督，你們的意見如何？」(太²² 42 x)，顯明他不以像大衛的人般得到彌賽亞的程度。「我祖大衛之國」這話使人想到舊約的先知所常盼望的，有神權的王，耶和華的代表，理想子孫，其後裔必承受國位的(撒^下 7 16)，却是這大理想的盼望，受過大改變，而為物質化，在安提阿庫與羅馬相爭的時候，而且藉着與希利尼的意思相接近。因此平常的猶太人就夢想像瑪喀比人猶大為豪傑的教主，而多有哲學的猶太人就想到屬世界的帝國，如同羅馬帝國可以包括世界，統治世界的。耶穌却是要將先知裏

(但⁷ 13 14 27)的聖潔，形而上，普遍而永遠的國的意思從多忘的遺傳再提出來。又有些虔誠富有思想的猶太人，漸漸得着較屬靈的彌賽亞的盼望。例如西面亞那(路² 25 x 33 x)。福音書提到當時普通的彌賽亞的盼望，說彌賽亞要從伯利恆而出，並不從加利利(太² 5)，是猶太人的王(太² 2)，要行奇事(約⁷ 31)，要為先知(約⁴ 29)，要有奧秘的出現(約⁷ 27)，要為大衛的後裔(太⁹ 27)，而且要復興以色列國(徒¹ 6)。

(二)「大衛的子孫」這稱呼在此事上，只馬太有符類福音有，在瞎子巴底買的口(可¹⁰ 47 48)和太¹ 20 9 27 12 23 15 22 20 30 51 21 9 15 上有。這話指明彌賽亞，有在法利賽人的詩篇最先用(常叫「所羅門的詩篇」)(詩¹⁷ 23)。這稱呼是本乎舊約的說法，如同「子」(賽⁶ 1)，「後裔」(撒^下 7 12)，「苗裔」(耶²³ 5 亞⁶ 12)。保羅對着耶穌用過這個意思(羅¹ 3)，但是耶穌證明了這意思有缺點(可¹² 36 37)，而且這稱呼，容易使人誤會了耶穌的主義。

(三)「和撒拿，奉主名來是應當稱頌的……高高在上和撒拿」的辭句，可比較詩¹¹⁸ 25。猶太人在住棚節常用這兩節詩，七天，天天圍繞火焚祭壇，在第七天七次。求你拯救「在希伯來話「和西阿拿」(Halleluiah)或省略短了，為和撒拿。但在這裏和撒拿明明是請安的話，並非所求的話。在住棚節人所擎的樹枝子，也叫作「和撒拿」，而且衆人所喊的和撒拿，假若有了一點求救的意思，馬太在²¹ 4 5。

節引先知(亞)的話，不容易如所作的遺漏「他是施行拯救」等字，因這幾個字就能給求救的一個口號多顯明是有意思想。論到此次進城的事，不必太注重住棚節的禮節，住棚節在秋後，此次進城是在春季，將到逾越節的時候，但是也不必看所喊的辭，不是因為人仍記得上一個住棚節的事。那時候按約7：1有人說了耶穌是先知，有人說是彌賽亞，或者在進城時人唱了全段。先前為祈求的話，當時就變成了請安的話。總而言之，「和撒拿」等辭是為請安用的，在內含着上一住棚節的暗指，發明了許多人的心意，而且與詩篇118：25 27非常的相似。

(四)進城的方法：從前有加利利的人民願意強逼耶穌作王(約9：15)。現在他們上城裏去的時候，圍繞耶穌而且唱着詩以他為他們本國先知。別人從城裏出來迎着他，而且用崇拜的辦法，顯明他們當時看他為將要來救他們國的。在瑪喀比第二書10：6 7提到人用相仿的歡呼，樹枝，好看的大枝，與棕枝，歡迎瑪喀比人猶大。而且在瑪喀比第一書13：5也這樣歡迎西門。在王下9：13耶戶，新受膏為王的時候，有人將自己的衣服鋪在他前面。(又有人提到在進城時，伯利恆的人民，把外衣擲在大馬色的領事官的馬前。)有學看看這進城，到後來纔得着彌賽亞的色彩，並且當時少有人提到撒迦利亞裏的預言。照後事所證明的，耶穌進城，是當彌賽亞王，祭司，和先知。(1)君必設備祭物，為贖罪(結45：15參看46：4 6下30：31)在此「主受

膏者」又辦那事。(2)祭司獻贖物，「照着麥基洗德的等次永遠為祭司」的詩110：4又照118：27借用的話，住下「用繩索，把祭牲拴着，牽到壇角那裏」去辦了。(3)彌賽亞為先知，當來到他的殿宣傳耶和華的恩到地極，作外邦人的光(賽40：6)的性情，是在人民所宣佈的話「這是加利利拿撒勒的先知耶穌」(太21：11)說的合適，而且顯露在人民證明他的奇事，因奇事常是先知作的。(4)又有舊約的理想是耶穌當時所應驗的，耶穌為城哭，而進城「溫柔的」(希伯來文阿尼)在亞9：9與溫柔(太21：5)相同，又在太5：5與詩37：11相同(又騎着驢)是表演詩22：3上的溫柔與受苦(阿尼)的聖人，這詩也是耶穌在十字架上所引用的(可15：34)。這希伯來文字阿尼)的別的意義如同「窮」，「被壓迫的」，「受逼迫」(在以賽亞)也是耶穌實現的，却是耶穌的溫柔是馬太所注重的，必然因耶穌騎着驢來了。早前驢不是人看不起的牲口，士師們曾騎了白驢(士5：10)，却是因與外邦人相交，猶太人到耶穌的時候就輕看驢了。猶太史家約瑟甫(Josephus)不用這個字，竟用「牲口」或「馬」代替七十譯文在亞9：9用「牲口」和「駒」代替看不起的「驢」字，却是遺傳說了，彌賽亞該騎着驢來。(5)以賽亞40：5所提的耶和華甘心受苦的僕人，更是耶穌當時所顯明的，他甘心自卑，為其民行受死的路程(賽53：7)「小字」自卑(賽53：7)「自己卑微」同。

馬太描摹耶穌為有權柄(參看太28：9)而是在這件事上以他

爲猶太人的 Malika Meshina 王，彌賽亞。他的權柄，是關於凡有血氣的，要使他們覺悟自己缺少上帝與耶穌。耶穌有權柄的覺悟，是從他使命的覺悟，而且是從他爲上帝兒子的覺悟。這覺悟使耶穌超越彌賽亞的地位，而且見自己爲全世界的王。掌權是藉着太平，屬靈的太平，與屬靈的能力。有學者說「他爲自己所請求的地位，比從來連彌賽亞的意思所趕上的還高。」而且又可說「他留下了彌賽亞的意思，遠在後頭，因爲他在內裏裝的，是把他裂開了。」耶穌在彼拉多面前承認自己的王權，是有同樣的精神（太 27 11）。

此次進城，耶穌的目的，是要開始他末次對其百姓傳道的工，吸引外來的衆人。耶路撒冷的百姓，希利尼人，及進猶太教的，若非感服猶太諸般官吏。這是所願成的，而且多達到的。他在聖殿彷彿沒有獨自的時候，常有衆人圍着他，他是民人所常談的，而且是祭司所謀害的。這是合式的預備，太短促的大傳道舉動，這舉動或者擁擠着有工作，和天國的見證，比先傳道時候還多。到第二天有了潔淨聖殿的事，並且這兩件事就引到十字架了。（Dana F. Wallace）

嫉妒

ENVY

希利尼原文，只在福音中所載關於耶穌受審的兩個類似段落裏見過的（太 27 18 可 15 10）。當猶太祭司長，在彼拉多前要求處死耶穌的時候，他們假借忠於該撒，以掩蓋他們的動機。彼拉多狡黠異常，不以這些表白爲實在。他見到那底層的感覺，是爲嫉妒。若「他原知道」（太 27 18）合

有特別意味的，這就擁護以彼拉多早悉祭司長對於耶穌態度的那個意見。彼拉多後來所收到他妻子的信息（太 27 19）也多少贊助這種意見。其實，那曉得耶穌人品和他與猶太人中領袖的關係，本是彼拉多的事。除了像一個迦流之傲慢的冷淡外（參徒 18 12 17），再無別事能阻止彼拉多不用查訪的方法去作爲獲悉這種見聞的必要。

嫉妒既爲一種惡意，起於他人之成功或好的賞賜，則牠是個合宜的語句，用以表示力言忠於該撒的祭司之動機。嫉妒不是個單純的情緒，有其他感覺爲之先容，也許摻入之。這是種自利生活發展的結果。在福音裏這種發展不難探索。耶穌的事業和言語，在開始時就起了文士和法利賽人方面的猜疑。他的繼長增高的聲望，喚起了他們的嫉妒。當他們控他與別西卜結合之時（太 12 22 27 可 3 20 路 11 15 26），他們早就恨他，因爲民衆所信仰，而特因這信仰的程度和性質是他們從未得到過的，並是他們不能希望得到的。這種事總是用搖動民衆信仰他的嘗試，並表示嫉妒已全佔有他們的心地。此後，這就成爲他們生活中的一大部份，以致當他們見彼拉多時，因久處於此種感覺之下，竟不能將牠隱匿住了。參看貪慾論。

以法大

EPHATHA

這乃是一亞蘭語，耶穌醫治一個聾啞的人曾用過這語（可 7 34）。馬可繙譯這語爲「開了罷」，但是不十分清楚是指着甚麼說的，是指着這人的口呢，還是指着他的耳朵呢？這語或者是對

聖人自己說的得知識的門戶一經關閉這個人的光景就好像一間屋子被封鎖了一般，耶穌對他說：『你開了罷。』

以法蓮

EPHRAIM

或者是耶路撒冷北邊的一座城，離伯特利不遠，耶穌因為躲避大

祭司所起反對他的陰謀就退隱到那裏去（約 11 64）。

癲癩病

EPILEPSY

在福音中對於這種可怕病症的紀錄，祇有一個特例。然而這

種特例，在符類福音中都是相同（比較太 17 15 可 9 17 路 9 39）；這三種敘述，文字上雖不一樣，然而此種病症之性質及其不能醫治之特徵，必給與讀者以深刻之印象，殆無疑義。惟所宜注意者，則作者們對於此症，俱一致歸咎於鬼祟；而聖馬太復於別處將鬼祟附於癲症之異點，加以區別，則更堪留意（太 4 24）。福音記者不獨將其本人以及與癲症有關係之普通鬼怪信仰，筆之於書，而且引導吾人以相信耶穌對於此種同時思想之真實假定，往往行使其權能加以利用哩（比較太 17 18 可 9 25 路 9 42）。

聖馬太在他自己的著作中，如對於癲癩孩子的敘述，以及對於疾病的一覽表中所用之字（太 4 24），表現出在古人的思想裏面，月亮有產生這種疾病的重要力量（比較詩 121 6。上所載月亮的燦爛光輝會發出毒素的影響，而由文義中看來，似乎與日射病一樣無救的。）這種信仰，一直傳到中世紀的時期，總之，此種思想，在普通腦海

中確不易完全消滅，而現在或祇限於遠離吾人之荒野區域而已。

至於所謂「文士」者，則利用此事所給與之機會，以為與耶穌及其門徒辯論之口實，此可於聖馬可所提及敵意部份之處知之（參看可 11 27）又有文士和他們辯論。耶穌所用醫治之方法，則與他們所採用者有顯著之區別（他們用符咒以及某種飛蟲為癲症之治療法）。在耶穌方面，為高尚人格之表現，他的語言，有不可辯論之重力，所發之命令，是由那一位原為疾病死亡的主人而來。同時，直截了當與單純樸實乃為他的態度及風采的重要特點。耶穌並不許這種特點會忽焉沒落的（參看太 12 7，此處他論到一種慣技，為他同時之宗教家所認為合法的。）

驅邪伏魔，公然被一種以為握有降服魔界能力之人們所施行（參徒 10 18）。這些邪術家，似全賴再三申述某種名字，并附誦特殊咒語，以期達到目的。抑有進者，吾人宜謹記耶穌之使徒，對於醫治病，係根據同時之方式以構成他們的方法。當他們在診治時，常將耶穌名字說出（徒 3 6 16 可 9 38 39 10 17 等）如鬼癲狂諸論，可供參考。

顯現日

EPIPHANY

參基督教年表論

平等

EQUALITY

基督在福音中不曾以才幹、責任和將來運命的平等訓人。基督徒的價值和尊榮，無論在這裏或以後，也不會化到一種無高低的水平線的

地位。在分銀喻中，即僕人在他們的試驗期或後來，也未達到一種平等的情况（太²⁵ 14 30 路¹⁹ 11 27）。這裏「財主」和撒路之「不平等」是種公認的事實，而他們死後的不平等，是個必然的結果（路¹⁶ 25）。基督屢次容忍人間所見的不平等而不之抗，「有許多在前的將要在後，在後的將要在前」（路¹³ 30 比較太¹⁰ 30）。其實，毫未提議某種平等的地位，是為目的之所在。恩惠的增進，是依從生命的規律，有一種增加的利益，尾隨着每次再進的利益（路¹⁹ 25）。「天國裏最小的比施洗約翰還大」（太¹¹ 11 路⁷ 28）。優越並非直接地為所不獎勵或拒絕，只要牠是為最深和最誠的美德，不沾染與人比較的臭味。西庇太的兒子，太渴望此後優越的地位，而現在太不留意於犧牲之召（可¹⁰ 37 太²⁰ 21）。衆門徒都有欲在此世得虛名的危險，而不等候上帝賜與來世新生命的尊貴（太²³ 8 12）。但是想在天國為最大的，須得像此世之小孩（太¹⁸ 4 路⁹ 48）。如此卑微和溫柔的基督徒竟被稱為「小孩子」，而主確以自己與他們相同（可⁹ 37）。門徒必不可放肆地僥越地威凌他的伴友（太²³ 48 51）。不僅優越，即是平等，均列為努力目標之禁。互助的服務，是為基督社會之目的，——為首的必為人類的僕人（可¹⁰ 44）。這種服務的概念，不但不主張平等（路²² 26 27），反為「屈己如僕之主」所堂皇地威格地表演於他被賣之夜（約¹³ 5）。人人須下到平等水平線以下，而讓上帝將他升起，若在他看為好時（路¹⁴ 10）。尤其對於悔罪，好莫過於將比較善德之念置諸

度外（路¹⁸ 14）。除了在理想意思以外，平等，非但在基督社會，不是個成立的事實，也不是個正確的主義。我們是一父之子，因而為兄弟；但兄弟不是平等，因有的年長，聰明，富裕，或好些。我們為一主之僕，因而為同伴；但在服務裏，位置不同，而責任亦互異，與其說是平等，莫若說是和諧，是為天國內部法度的重要特點（約¹⁶ 15 11 12 17 11 等）。

謬誤

ERROR

耶穌基督一生自處於無罪範圍之中，所以看到人的思想和理性，時常有謬誤之點，不能不令其心懷憂戚。觀於衆人的心理狀態，正是「心地昏昧，與上帝所賜的生命隔絕了」，都是因為「自己無知，心裏剛硬」（弗⁴ 18）。「因為他們雖然知道上帝，卻不當作上帝榮耀他，也不感謝他。他們的思念，變為虛妄，無知的心，就昏暗了」（羅¹ 21）。如此看來，要改正人的謬誤，非改良人心不可，要改良人心，非改革其道德性和精神性不可。此乃對於改正謬誤根本注重之點。基督對於謬誤，常承認人的成見與其信仰，都是關係受感動與其性格，因此人常生有偏見，尤其常用其偏見而定事的是非。是非本來不是僅從外觀就能規定的事，要獲得正當的定義，不但觀外表，也要看我自己內裏誠見是否清楚，這樣，才可以有有價值的判斷。試看人對於正當的義務和宗教，最怕的是自己目光有所偏，或是心思不正，問題越繁複，恐怕起的謬誤越重大，所以各人的偏愛和自私，這等事容易引人對於某事的評議發生謬誤也。在道德範圍，精神生活，本不應有虛偽的存

在，然而要有清晰的眼光，才有合理的評議，因為真知善的價值，自己必先有善意存在也。如耶穌有話說：「凡屬真理的人，就聽我的話。」（約 18 7）不能說人對於宗教的謬見，道德的謬見，都是從壞心得來，譬如一個人把道德看錯了，因而說那人是壞心術。這話不能成立。雖然如此，吾人仍可以說，懷抱作基督徒主義者，其中必有合宜的道德，就大概的說，誤會而反對基督者，大半無有善的價值，因他是不曾為道德熱心的。

福音上有幾事可表明以上所講的道義：

(一) 心內必有明徹純淨的光亮，這是耶穌極力主張的（太 22 路 11 31 36）。天良是常存的，不是應付世故而後才發現的一件東西，若為應世而後才發現，那樣便含有危險，但是天良若不加以培植修養，恐怕容易蒙蔽不清，這意義有幾個方面，如清心，主說：「清心的人，要得見上帝」（太 5 8），誠實善良的心，能聽道并能守道（路 8 15），天上的真理，向聰明通達人就藏起來，向嬰孩就顯出來（太 11 25），所以主勸門徒要改變氣質，有嬰孩的心（太 18 2 5 可 10 5）。

(二) 主提明對待認錯人的辦法，其中大有教訓，如治血漏婦人（太 9 20 28 可 5 25 28 路 8 43 48），看婦人的話，愚昧之極，而且謬誤，她看耶穌像一個魔術家，想暗暗的摸他衣裳縫子，就可以偷得他的能力，而醫好她的病。雖有種種不合，只有一信，是符合道義的。耶穌不指斥其謬誤，就按照她的信給她施治，那信雖微之又微，卻能掃除愚昧

的謬誤，而招來仁愛的恩慈語：「女兒，放心，你的信救了你，平平安安的回去吧罷。」此外，對待撒該，抹大拉的馬利亞，撒瑪利亞的婦人，和一切稅吏罪人，與方才所說的血漏婦人，是有一律待遇。因為這一般人各被私欲與愚昧的束縛，因而在生活上都沾染了罪孽與謬誤，然而他們的心不能不渴慕乎善，所以全善的主，一接近他的面前，就大受感動而起接應。換言之，從前對上帝，對人生，對義務，曾有種種謬誤，但如今在主的感力之下，把一切不合漸漸消散而去了。雖然如此，被請的人多，應召的人少（太 11 18 30）。總括的說，大多數人不願接受主的感力，他們沉淪在愚昧和不道德中，戀愛世俗，即便有些人跟從主，也僅為的一時吃餅得飽，因為主耶穌明明有這樣責斥的話也（太 20 21）。

(三) 法利賽人和別的宗教領袖進入可怕可惜的謬誤，就是廢棄耶穌。在福音的開始，並沒有反對法利賽人的表現。但是法利賽一流的領袖，在他們的生活思想動作上，把教理固定為不變的死物，不能再有發展，而接受甚麼新的道義，所以精神的宗教與真理，即拜父之道，是他們所不能接受的，因為這種比較的高深的教義，在他們有耳是聽不見，有眼是看不見的。這種現象，實在危險，遲早終必與基督發生衝突。蓋是為法利賽的精華，只守律儀文，不能活潑，他們故與耶穌時有衝突（太 6 1 8 12 1 45 21 23 46 23 1 30 可 3 1 6 路 6 1 11 11 37 64 18 9 14 約 5 20 47 7 14 52 8 13 59 9 1 41）。

(四)門徒的謬誤 此題不必細講，雖然他們對宗教對人人生本來也有謬誤，然而他們自蒙主的召能隨時隨地學習高尚的生活，主也出以耐心，給他們改正，所以終久到一成熟地步，除去一切謬誤，而服從上帝意旨，於是出黑暗而進光明了。

(E. Morgan - 周雲路)

末世學

ESCHATOLOGY

(一)符類福音中的末世學 (甲)猶太人對於末

世的觀念：對於這一點，我們不必分符類福音和約翰福音，因為牠們的觀念，根本是從舊約中來的。不過本節是因爲限制於符類福音的緣故，所以我們姑且置約翰福音而不論。在符類福音中，我們有着關於耶穌所說的話的真實的報告，而且根據符類福音的話，我們可以說：耶穌對於末世學的法，是根據於當時猶太人的普通信仰的。

(1)未來的國家 那時候的猶太人，都相信着：在現時代之後，是要有一個新時代的，或者說，新國家的。馬可 10:20 說：『那些相信他的人們，不但在今世得着百倍，就是在來世也是要得到永生的。』還有耶穌所說的「天國」就是普通的所謂「神權政體」這就是以預先知所說的，而且也就是當時人們所瞭解的。

(2)猶太人的威權：按普通人的信仰，這國家是必定要藉着一種權力來得到他的實現的。這權力是指着猶太人說的。因此，上帝要把他們從敵人的手裏拯救出來，使他們可以事奉他。這是路加 1

74 的意思，西面和撒迦利亞這輩人，都是在那裏等待以色列的安慰者的。他們都是和先知們一箇樣子地相信着(以賽亞 9:1-7 11:1-9 亞 9:9)。上帝的百姓是要藉着和平的方法和鄰邦的親善，來達到勝利的地步的。所以無論先知們，或是復活以後的門徒們，都是肯定着猶太民族，到末了，還是要占優勝的地位的(徒 1:6)。

(3)彌賽亞：此外，他們又相信着：他們是必定要有一個君王的。這君王在猶太人說來，就是彌賽亞，在希臘人說來，就是基督，或者說，是受膏者。但是這種信仰，是那裏來的呢？這是從古代先知傳下來的。在舊約中，我們可以尋找出證據來證明這種信仰。有時這信仰是不很怎樣清楚的，比如耶利米 31:31-34 說：『耶和華自己已要來統治這國家。至於這種思想的變遷的原因，那我們在本篇中沒有討論的地位。最要緊的，就是在基督還沒有降生以前的一箇世紀中間，猶太人都相信着：這國家是要根據一個君王來得到他的實現的；不過這個君王所應用的，乃是神權罷了。因爲在耶穌的時候，猶太人對於以賽亞以及但以理裏面所說的話，都是這樣解釋的。』

(4)對於彌賽亞的各種觀念：至於當時人對於彌賽亞的人格，以及他的工作的觀念，那是很難決定的。照馬太 21: 看來，當時人都相信着彌賽亞乃是童貞女生的。馬太 16: 說：『西門彼得回答說：『你是基督，是永生上帝的兒子。』』 14: 33 說：『在船上的人，都拜他，說：『你真是上帝的兒子。』』從這「上帝的兒子」看來，門徒們也都相信

彌賽亞是從童貞女出來的。照第一世紀猶太神學家的信仰，彌賽亞乃是有一個形而上的人格，所以照普通的觀念，彌賽亞的來歷，是神祕的約(77)。這種信仰，大概是根據於但以理七章的解釋的。至於彌賽亞的人格，和他的工作這一箇問題，那我們可以分爲兩點：第一是先知式的信仰，第二是啓示式的信仰。比較地，先知式的信仰，是更普通些。照先知的話說來，彌賽亞乃是從大衛家出來的。他的工作，縱然是超然的，但同時却又是屬乎這世界的，因為他是要把仇敵毀滅掉，用公義與和平來統治他的百姓的。不過這種信仰，和末世學是沒有大的關係的，因為這種信仰，是不能夠解釋「死」和「永生」的道理的。這種解釋，乃是啓示式的信仰的工作。啓示式的信仰，是根據於但以理七章和十二章的。那寫但以理書的人，是不是說一切相信上帝的以色列人，是都可以復活的對於這點，我們不敢斷言。不過在耶穌時候，他們的確主張着：那寫但以理書的人所說的復活，是指着一切相信的以色列人說的。

照猶太史家約瑟甫 Josephus 說來，法利賽人是相信定命論的。這是和斯多亞學派相同的地方。因此，他們對於政治革命是反對的。他們所說的「大衛的兒子」並不是實在的，却是理論的。他們以爲最後的國家，乃是超自然的，這國家乃是一種不可思議的東西，是從天上升下來的。照他們看來，所謂彌賽亞乃是但以理異像中所看見的那箇駕着天雲而來的人。

在耶穌時候，但以理書以及其他的啓示書是已經很通行的了，這是無可疑議的。所以在那時的人看來，啓示式的信仰，和先知式的信仰，是沒有什麼衝突的。「人子」和「大衛的兒子」乃是一個樣子的。耶穌在馬可十二章裏面，縱然否認着他是大衛的子孫，但是在使徒時代的人們，却都相信着，按肉體說來，基督乃是大衛的後裔。

馬太福音書裏面所說的「天國」自然就是「上帝的國」的意思。耶穌有的時候是用過「天國」這名字的，這並不是他杜撰出來的，乃是當時通行的名字。因為照當時的人看來，他們所希望的那個國家，是在天上的，不過到後來這國家却還是要降下來的就是了。我們或者要問：法利賽人爲什麼緣故反對耶穌呢？這是因爲耶穌的人格，和啓示書裏面所講的彌賽亞不很相同的緣故。假使他是彌賽亞，那麼，爲什麼緣故他不肯從天上顯示出一個神蹟來給他們看呢？(太1014)。

(5) 天國未來以前的情形：(子誰是這國家的繼承者呢？照路加225，這國家的繼承者，乃是公義和全善的人。至於詩篇34裏面所說的「困苦人」，那也是這國家的繼承者的一種，但是這種人是不會爲自己宣傳的，也不是和那些有學問的人在一起的，因爲當時的教師乃是一些文士和法利賽人。還有，照第二世紀的吸吐主義看來，等到猶太人都遵守了律法，那彌賽亞才可以降臨。這裏的所謂律法，不但是指着舊約中的五經說的，而且也是指着長老們的遺傳

說的那些法利賽人們對於這種法律是很注重，所以照他們看來，律法中的道德，乃是進天國的唯一途徑。

〔丑〕復活：但是過了幾時，那以色列人所希望的彌賽亞，却還是沒有來，所以那些忠實的猶太人便懷疑着：他們會不會失了這機會？當敘利亞人逼害猶太人的時候，或者說，當寫但以理書的時候，猶太人都以為就是已經死過的人，也是可以在天國中有分的。恐怕那個寫但以理書（十二章）的人心目中所有的，就是那些遵守耶和華的法律而沒有享受到這國家的人。因此，人們就說：義人是要復活的，這就是路加十四章十四節的意思。

〔寅〕陰府，便欣嫩，和天堂：在四福音中，對於人死了以後的情形，我們是找不到清楚的說明的。「地獄」一語，在四福音中用了四次（太^{11 23} 16¹⁸ 路^{10 15} 16⁹）。在七十譯文裏面，這語和「示阿勒」是一個樣子的。新約和舊約一個樣子的承認着：無論誰，在死了之後，是不會歸於烏有的。死人所住的地方，乃是黑暗的，是沒有記憶力的，無論對於靈界的事，或上帝的事，都是不知道的，但是他們的存在，却還是有的。我們現在所要注意到的有兩點：第一，舊約中有許多地方都反對着說：義人是不應當留在示阿勒，或陰府中的（詩^{16 7} 伯^{14 19}）。按歷史看來，舊約所以有這種抗議者，是因為猶太人受了異邦國家的壓迫的緣故，不過我們却不能說：這種思想的發生，完全根據於猶太人壓迫生活的，因為在巴比倫和埃及的神話中間，也是有這種

思想的。而且這兩個國家的思想，在公元前第六世紀以前，早已輸進到希伯來人中去了。

第二，在舊約中間，無論惡人或善人，都是要進入地獄的；但是一般人對於善惡分居的希望，却還是有着的，比如在耶穌降生前一百年的時候，猶太人都信仰着：在地獄中間，是有着不同的部分的，有的是為惡人的，有的是為善人的。假使當時的人是沒有這思想的，那麼，耶穌為什麼緣故要有路加十六章拉撒路的比喻呢？為什麼緣故要有向那個強盜說：「今日你要同我進入樂園裏了呢？」（路 23 43）所以照當時人的信仰，死人在還沒有復活之前，在道德方面是有着分別的。耶穌在馬太 5 22 說：「凡罵弟兄是魔利的，難免地獄的火。」這樣，我們就可以知道：地獄乃是一個受刑罰的地方，這是和以賽亞 66 24 所說的一個樣子的。

〔卯〕末日的審判：按着基督徒的思想，復活和審判是有連帶的關係的，這也是新約著者的意思。不過在舊約中間這種思想是沒有的。照舊約的人看來，無論賞賜，或刑罰，都不是個人的事，却是一個民族的事。因此，他們以為人死了以後，設使是義人，那麼，他就可以和上帝同在，設使是惡人，那麼，他就不能和上帝同在，並且以為審判乃是上帝公義的表顯。不過這種公義，乃是對民族說的，與個人却是沒有什麼關係的。詩篇 9 17 說：「惡人就是忘記上帝的外邦人。」這樣，所謂惡人，就是外邦人了。這種民族意識，到了巴比倫被擄才消滅下

去。從此猶太人就注重個人了，這在耶利米和以西結書裏面是很清楚的。照這兩本書的意思，後世代是不能爲着前世代人的罪受痛苦的，或者說：兒子不能爲父親得到刑罰的。從此，所謂大衛家的君王這個意思，也慢慢地變成功了明日黃花。因爲照這時代人看來，他們的幸福，不是從地上來的，乃是從天上來的。不過現在的問題是：所謂復活，是不是一般人的事？但以理十二章裏面所說的復活，縱然不能夠作爲全世界民族復活的佐證，但是我們却可以根據這一段話，來相信無論義人或惡人都是可以復活的。進一層說：現在民族的藩籬已經拆毀了，人們所承認的已經是個人了。那麼，全世界復活的意思，是自然要發生的。在當時的這種思想，雖然是不很清楚的，比如馬大對於這個問題的態度（約 11 24）。但是這問題的存在，却是無可疑議的。所以耶穌在說到死人復活和審判的時候，一般聽的人心目中所有的，就是這個意思。

(乙) 耶穌對於末世學的特殊見解：對於這個問題，在四福音和耶穌自己所說的話中間，是有着一種分別的。按大體而論，四福音是可以代表耶穌真精神的，但是在過細研究之後，我們就可知道，就是符類福音，也不能夠完全地把他耶穌真的精神表現出來的。不過比較的，還是符類福音逼真些。所以現在我們只能夠討論符類福音那裏的末世學了。

(1) 耶穌對於上帝國的觀念：無論施洗約翰，或耶穌都是說：

「天國近了，你們應當悔改。」所以按大體而論，耶穌對於天國的思想和約翰一個樣子的。在近代四福音的作家們中間，有許多人說：我們是不應當把現代的哲學思想，來放在質樸的聖經中間的，這話是很對的。所謂「上帝的國」者，乃是上帝爲着他子民的利益而統治萬物的意思。自然，這國家所包含的乃是一切民族中那些窮行公義的人們。還有，這國家所包含的，不但是現世界，就是天上所有的一切東西，也是在牠範圍之內的。這國家和現世界的國家有兩種分別：(子)這國家並不是用血肉的戰具來造成的，乃是根基於服役的服役的精神是什麼呢？這精神就是愛。

(丑)這國家縱然是從上帝來的，但是他來的時候，卻是應當有一種媒介的。或者說：這媒介就是統治這國家的人。耶穌自從受洗之後就得到了一種證據，說他就是這媒介，他就是詩篇第二篇中間所說的「上帝的兒子」，他掌管着這國家，就是天上地下一切的權力，也都是在他手掌之內的。根據約古代的先知，以及當代人們的思想，他們所相信的彌賽亞並不是抽象的，却是有人格的，這就是耶穌對於彌賽亞的觀念。這觀念就是在他開始傳道時候，也是已經有的了。還有，照當代的人看來，天國的降臨，乃是一種劇變。不錯的，根據試探的故事，我們便可以相信，與其說耶穌是急進的，還不如說耶穌是服從上帝來得安當些。但是按大體而論，他還是接納這劇變的意思的，比如他說：「人子是要乘着雲而來的。」並且說：「天國的降臨

是和閃電一樣的(路17²⁴)。我們對於馬可十三章所講的預兆，雖然不能作為事實看待，但是我們至少却應當承認：按耶穌看來，這上帝的國並不是已經到了，却還是在將來的，這就是耶穌所說：「天國近了，」和「願你的國來到」的意思。

我們究竟能不能在聖經中尋找出證據，來證明天國是已經降臨了的呢？比如馬太11¹¹說：「我實在告訴你們，凡婦人所生的，沒有一個興起來大過施洗約翰的，然而天國裏最小者比他還大。」馬太12²⁸說：「我若靠着上帝的靈趕鬼，這就是上帝的國臨到你們了。」這樣，天國究竟屬於現世的呢？也還是屬於將來的呢？對於這一點，我們可以參考味納利(Wohl)的意見。照他看來，符類福音構造中間末世學的成份，是很多的，並且說：在符類福音中，基督對於天國的觀念，是和其他人對於天國的觀念沒有多大的分別的，因為基督也相信天國乃是一種未來的神蹟。味氏的書告訴我們：馬太十一章雖然有看見世界天國的可能性，但倘使我們把耶穌對於施洗約翰的話的上下文看了一下，那我們便可以知道：耶穌所說的天國，却還不過是當代人所信仰的未來國家而已。我們應當知道這章聖經主要的地方，乃是約翰的門徒，和耶穌的門徒中間的衝突。這是約翰門徒的問題，就是假使他果真是彌賽亞，那麼，他的國家是什麼呢？因此，耶穌便用了第五節以下的話來答覆他們說：這天國已經來的了。這是味氏對於馬太十一章的解釋。

此外，我們更有馬太12²⁸以及路加17²⁰。但是為了本篇篇幅的緣故，我們只得從略了。不過有一句話我們是應當知道的，就是耶穌的所謂天國，乃是屬於將來的，是和當代的思想相符合的。就是在第四福音裏面，當耶穌討論到天國的時候，他總是把他和復活以及審判等等混在一起的。

這樣，耶穌對於天國的觀念是道傳的嗎？不是的，因為他相信着他自己就是天國的媒介，這是他的特色。

(2) 耶穌彌賽亞的意識：在這裏最重要的參攷，便是試探的故事。這記載乃是耶穌的自證，因為我們必定要根據他彌賽亞的意識來解釋他受洗和試探的故事的。耶穌試探的故事所代表的，乃是一種信仰上的衝突。這衝突就是在耶穌全部生活中也還是有着的。這是神和人中間的衝突，是無所不能的上帝和人力中間的衝突。不錯的，耶穌是有着無限量的天賦的，因為他在這世界中是和上帝一個樣子的；但同時他却又是一個有血肉的人。這衝突就是耶穌在試探中間所要解決的。但是他的歸宿，却是上帝的意旨。現在的問題是：個普通的人，怎能夠造成一種超然的事業呢？這也是試探故事所要答覆的。其實，這答覆，我們在以後的歷史中也是可以找到的。假使我們從試探故事的觀點上來看人類的歷史，那麼，我們便可以得到兩種原則：第一是「信」的原則，第二是「犧牲」的原則。這兩種原則，就是彌賽亞生活的根基，是他成功的原動力。這兩種原則所代表

的有兩點：「信」所代表的是造成天國時候的超自然的原則。假使我們把這原則忘了，那我們便不能夠得到耶穌彌賽亞意識的真像了。因為照他看來，彌賽亞的工作，不但是現在的，而且也是以後的。但是這種「信」的根基是什麼呢？這是聖靈。這聖靈不但是關於個人的，而且也是關於一切人的。就是耶穌所引為不可能的事，在於那些相信他的人，却是可能的，這就是聖靈的工作。還有，誰可以做到這些事呢？除了那些有信心的人以外，沒有人是可以做到這些事的。

第二個原則是「犧牲」。這原則是在耶穌服從的意識中的。從這原則，我們就看見了耶穌創造的能力。他的末世學與當代猶太人所相信的末世學中間不同的地方，就是在此。他縱然根據了遺傳的觀念，以為末日乃是從劇變中來的，但是他也相信着：在他還沒有死和復活以前，這末日是不會到的。這種犧牲的意思，不但是四福音中的施洗約翰所預言的，就是在耶穌開頭傳道的時候，在他意識中，也早已有了這種思想（約 19:2）。至於符類福音書對於這點的觀念，那是和第四福音一個樣子的。這種思想也是教會思想和信仰中重要的一點。在舊約中，當著者說到天國的時候，他們所注重的，並不是上帝的能力，却是耶穌的愛心，或者說耶穌的犧牲。帖前 1:10 說：「等候他的兒子從天降臨，就是他從死裏復活的，那位教我們脫離將來忿怒的耶穌。」在這裏，他們所等待的，並不是上帝的國，却是耶穌的降臨。這樣，在保羅時候，一般人的注重點，是已經集中在耶穌的身上了。

不錯的，在古代教會中，那受苦的基督，和榮耀的基督，是不可分離的（彼前 1:11）。但倘使在耶穌自己的心裏，不是先有了這種思想，那麼，以後的信徒們，也斷不會這樣地相信的。符類福音不但把門徒們承認耶穌為彌賽亞的事報告了出來，而且又說：彌賽亞是要受難的。但是「死」乃是暫時的事，在兩三天之後他還是要復活過來的，而且這「死」所代表的，是那些相信他的以色列民族的勝利。換句話說：這「死」乃是一種贖價（太 20:28）。這贖價的意思，在第四福音和舊信的大部分，以及啓示書中間，是屢見不一見的。在符類福音中，這意思縱然沒有佔着重要的地位，但是這意思的存在，却是無可疑議的。那末，為什麼緣故，在符類福音中，這意思沒有佔重要的地位呢？這是因為符類福音書對於耶穌的死不很多說的緣故。

(3) 耶穌對於末日時間的意見。照上面看來，耶穌總是沒有脫離遺傳的觀念，因為他還是相信着：末日所取的方式，乃是一種劇變。雖然如此，但是耶穌却不單是一個替天國開闢路程的人就是了，他對於天國更是負有着實在的責任的。照符類福音看來，末日乃是最短期間的事，比如馬可 13:34 說：「我實在告訴你們，站在這裏的，有人在沒管死味以前，必要看見上帝的國大有能力臨到。」耶穌對於末日的時間問題的意見，大概也是這樣的吧。

馬可九章一節和十三章三十節，乃是歷史的基督學中一個最困難的問題。對於這一點，歷來神學家曾經有過三種解釋：第一是預

言式的解釋，第二是象徵式的解釋，第三是實在論的解釋。

(子) 神學家柏希羅 (Boydell) 等說：「對於末日這個問題，耶穌說話的時候所取的態度，乃是和約先知一個樣子的，而且他說話的時候總是歡喜有一種範圍的，因為這種說話的方法，乃是一切先知通常的習慣；因此，他就說天國的降臨，乃是最短期間的事了。」

(丑) 此外還有密卜特 (Haupt) 等說：「馬可的話乃是一種象徵的話，這樣，耶穌就可以叫聽的人瞭解他的意思，因為這種口氣在啓示書裏面常是有着的。」

(寅) 所謂實在論者就是耶穌所說的一切話都是應當按字面解說的意思。實在論的最著名的代表，乃是提摩利 (Timothy) 按他說來，現世界的末日，以及天國的建設，乃的確是最短期間的事，因為耶穌的確曾經說過這話的，那麼，為什麼緣故耶穌不知道天國降臨的確定的日子呢？(可 13:32)。這是因為他服從天父的緣故。

上面三種意見，都是有相當的價值的，但是按着現在普通人看來，最合式的，大概要算第二種意見了。總之，我們對於耶穌的話，是不可捉摸的，這就是耶穌用象徵方法說話的緣故；所以在有許多話中間，我們是應當超過字面看去的。這種不可捉摸的方法，乃是一切具有着先知先覺本能的人的特色。第二，耶穌的話雖然是不可捉摸的，但不是迷離的意思。耶穌縱然沒有說過含糊的話，但同時他却不肯用過分清楚的話來駭人聽聞的。他一方面固然給聽他的人以充分

瞭解的機會，但這難道就是他心坎中的全部嗎？不過有一句話我們應當知道的，就是他說話的時候，不可捉摸的情形，並不是有意識的，却是因為不得已的緣故。還有，耶穌說話的時候，是不能不取一種具體的形式，比如他說：人子是要乘着雲而來的，對於這種話，我們是應當用精神的眼光來解釋的。有的時候，那些聽他的人，對於這一件是瞭解的，對於那一件却模糊的，這是因為他們精神觀察力趕不上耶穌的緣故。

現在我們可以把這意思結束起來。耶穌所以說末日是最短期間的事，是因為他要糾正當代人的思想。不錯的，按字面看來，耶穌所說的末日乃是猶太民族的滅亡，但實在說來，耶穌却不是一個政治家，或狹義的國家主義者，他不過是藉着猶太民族來觀看全世界罷了。

(二) 約翰福音中的末世學：我們可以把本書的著作問題置之不論。有許多人說：這書乃是第一世紀和第二世紀的作品。究竟是第一世紀呢？還是第二世紀呢？這和本書的宗旨是沒有關係的。照近代許多批評家看來，第四福音對於耶穌還是有着一種密切的認識的，所以我們便可以說：這書是直接或是間接從約翰來的。我們也可以說：在第四福音和約翰書信中間，在思想方面是沒有多大的分別的。現在我們可以根據三點來討論約翰福音中末世學的問題：

(一) 第四福音中的理想：這是我們承認的，就是倘使我們把

第四福音和符類福音比較一下，那麼，我們便知道第四福音所代表的，並不是耶穌表面上的動作，却是他的內心。按第四福音看來，就是那最重要表面上的行爲，也不過是一種神秘的象徵就是了，這就是二十章三十節至三十一節所說的話的意思。總之，那寫第四福音的人所注意的，並不是耶穌的動作，却是他的言論；並不是言論的報告，却是言論的解釋。不錯的，本書對於耶穌的生活，也是曾經記載過的，但是這記載所代表的，不過是耶穌生活全部中間的一小部分而已。這正像一箇隱藏着偉大能力和繼續的電流中間的幾個小點就是了。爲了這緣故，所以在第四福音中關於耶穌血肉方面的軟弱這個問題，是不很有把握的。本書更沒有提到耶穌的智慧，是按着尋常的途徑而進行的。此外，什麼試探，客西馬尼園裏的憂傷等等，在第四福音中都是沒有的。那寫書的人所以不把這些事提出者，是因爲這些事對於耶穌爲神子這個問題，是沒有關係的緣故。

在這裏，有一點我們是應當謹防的；假使我們根據邏輯，把這問題推演下去，那麼，我們便有蹈異端的危險。因爲這邏輯，是要把我們引導到以基督的道成肉身爲一種單純的表現的地步的。

上面我們雖然已經承認着，按史實說來，第四福音對於耶穌的描寫，是沒有像符類福音那樣清楚的；但同時我們又應當承認：第四福音所代表的却還是一副真實的畫圖，因爲以後的教會，已經接受了這書中的真理，這就是本書真實性的保證。從此，教會便得到了耶

穌所說的一切話的實在的精神，約 6:63 說：「叫人活着的乃是靈，肉體是無益的，我對你們所說的話，就是靈，就是生命。」這就是說：耶穌的話，乃是靈，乃是生命。或者說：我們只能夠根據於他的話和真理的靈，來解說他的話，這就是約翰十六章十三節至二十四節所說的意思，這我們可以說是約翰福音和古代教會的理想主義。

(2) 第四福音對於永生的觀念：任何人倘使他念到約翰福音，他是沒有不覺得「生命」「永生」和「靈」這幾個字所處的重要地位的。「上帝的國」一語，在這本書裏面找不到的。這種事實對於研究本題的人是很重要的，因爲從這裏，我們就知道：有時耶穌也以爲天國是現世界的事。按本書看來，耶穌乃是一個具有着上帝生命的人，6:26 說：「因爲父怎樣在自己有生命，就賜給他兒子也照樣在自己已有生命。」又 6:55 說：「耶穌又說，所以我對你們說過，若不是蒙我父的恩賜，沒有人能到我這裏來。」不過這種生命，是不能夠達到充分地步的，倘使耶穌沒有得到榮耀，這是七章三十九節的意思。上面所說的意思，假使人得到了上帝的生命，那麼，他就可以成功上帝的兒子（3:5, 9, 42, 47 約）3:2, 等。這樣，上帝的恩賜就成功了各個人內心的事了，同時那末世學的觀念，也就改變了。

根據本書，無論是耶穌第二次的降臨，或是復活，或是審判，都不是外面的事，却是內心的事。無論誰，如果他已經得到了上帝的生命，那麼，就是肉體的死，也是不能夠阻止這生命的持續的（11:25-27）4

14 所說的「人若喝我所賜的水，就永遠不渴，我所賜的水，要在他裏頭成爲泉源，直湧到永生。」也就是這個意思。還有，根據第五章二十四節及約翰一書三章十四節的話，審判也不是一件將來的事，因爲那些不相信的人，是已經定了罪了。不錯的，那些不相信的人也是可以

有生命的，但是他們却揀選了死亡；不錯的，那些不相信的人是可以有光明的，但是他們却揀選了黑暗；不錯的，他們是可以有得救的機會的，但是他們却揀選了上帝的震怒（約^{3:18, 36}）。

其實，這種現世界的天國的觀念，就是在符類福音中間，也並不是完全沒有的。神學家費司^{2:5, 6}說：就是符類福音中一切關係現世界道德問題的地方，也是應當根據末世學來觀察的。不然，耶穌也就不會說「人到這裏來，若不愛我勝過愛自己的父母，妻子，兒女，弟兄，姊妹，和自己的性命，就不能作我的門徒」這句話了（路^{14:26}）。還有，路加^{20:36}說：「因爲他們不能再死，和天使一樣；既是復活的人，就爲上帝的兒子。」所以費氏主張說：在符類福音中，現世界天國的觀念，是沒有的。不過實在說來，這也未免言之太過，不然，耶穌又何必提出婚姻的關係，和父母的關係呢？（可^{10:2, 12, 7, 13}）。

（3）第四福音的末世學：不錯的，根據上面的話，似乎在第四福音中那將來的成份，是不很濃厚的，但是我們却又不敢說：在第四福音中這種將來的成份是完全沒有的。不錯的，第五章二十五至二十九節告訴我們天國是屬於現在的。還有照十四章至十六章看來，似

乎耶穌的第二次降臨，和聖靈的降臨，是沒有什麼分別的。但是我們却還不敢說約翰福音和約翰書信中將來的成份，是完全沒有的。比如約壹^{2:18}說：「小子們哪，如今是末時了，你們會聽見說：那敵基督的要來，現在已經有好些敵基督的出來了，從此我們就知道如今是末時了。」如果我們把這聖經來和馬可十三章五至八節比較一下，那我們便可以知道那寫第四福音和約翰一書的人，也是曾經受着過符類福音的影響的，因爲寫約翰一書的人，也承認「敵基督」乃是「末時」的事。在約翰福音二十一章中間，門徒所代表的思想，和上面所說的是一個樣子的。這一章聖經乃是約翰福音的附錄。根據二十二至二十四節，我們就可以知道這附錄的原因了。因爲現在那使徒約翰是已經死的了，所以在教會中間就發生了一個問題，就是耶穌不是說過嗎？在他還沒有受着榮耀以前，約翰是不會死的嗎？這章書就是對這問題的答覆。照寫這附錄的人說來，耶穌所說的，並不是約翰不死的實在性，却不過約翰不死的可能性罷了。從這附錄，我們便可以推想：在約翰死的時候，那種現世界天國的觀念，在教會中間是極盛行的。雖然如此，但是，我們却也應當知道，無論寫這第四福音的，或是寫那書信的，或是寫那附錄的，所注重的，並不是現在和將來，却是人對於上帝的愛，以及人對於現世界的愛的分別。照他們看來，上帝的兒子是已經來的了，所謂生命並不是一條直線，却是一種發展，這發展是有牠的中心的，這中心就是耶穌。倘使我們要明白這

個道理，那麼，我們可以看約翰 5:19, 20 的話。(沈嗣壯)

以斯尼派

Isisites

「以斯尼」原文是希伯來聖徒的意思，乃是猶太的一種厭

世派，在新約中未提，不過猶太歷史稍微提到，但耶路撒冷被滅以後，這一派的踪跡消滅，無處可尋了。約瑟甫說，猶太有三派人，就是法利賽人、撒都該人、以斯尼人，但以斯尼人並非宗教的一派，乃是些隱士們，其數目不過四千，入這派的人們，終身不娶，住的房屋是公共的產業，一切用品也都公開，不蓄奴僕，親操農務，不用膏油塗身，常穿白衣，外人常稱讚他們的美德，說他們非常潔淨。他們的會規頗為嚴緊，必先習學二年，方可入會，並且必須立誓，不將會中的事告訴外人，但是自己一切的事，須在會友面前顯露，如違犯會規，就被革除，但不是這俗的。這一派人一面遵守律法，恭敬摩西，然而他們的道理和習慣有些與猶太人不同，即是不娶妻，並別的厭世規矩。並且他們天天敬拜太陽，不宰殺牲畜獻祭，故此不能在聖殿裏禮拜。他們遵守禮拜比一切人都嚴，又信凡事都是有定命的。或問他們的道理既然不是猶太教，是從何而來有人說來自佛教，有人說來自巴西教，又有人說是從希臘傳來，究竟沒有確實的證據。有人說施洗約翰就是這一派人，也有人說耶穌屬這一派，但是都沒有憑據。

永火

ETERNAL FIRE

耶穌曾兩次用這名詞論到惡人將來必受的刑罰(太)

16:25, 41)由此可知永久的火，並非為惡人預備，乃是為魔鬼和他的使者預備的。符類福音別處雖然沒有這兩個字，却包含這種意思，如可 9:43, 48; 太 3:12 等意思說蟲是不死的，火是不滅的。馬 13:42, 50 上惡人被分別出來以後，就被拋在火爐裏。用火刑罰惡人的意思，乃是從舊約上來的，如同所多瑪、蛾摩拉二城被硫磺火焚燒，舊約屢次提這件事(申 20:23; 賽 1:9, 13, 19; 耶 49:18; 摩 4:11; 比較新約猶 大 7 節; 賽 34:10; 摩 1 和 2 兩章; 王下 22:17; 賽 1:31; 耶 4:4, 21, 12; 結 20:47, 48; 摩 5:6)。看申命記 32:22 「因為在我怒中有火燒起，直燒到極深的陰間，把地和他的出產，盡都焚燒，山的根基也燒着了。」受這種刑罰的地方，就是耶路撒冷城外的一個山谷，名叫便欣嫩谷 (Valley of Hinnom)，異邦人曾在此處焚燒小孩為敬拜摩洛神，故此猶太人看為不潔之地。聖經外傳也說這種火刑在陰間是必用的。著這書的人們以為生前的報應不公平，故此說死後必有報應。有一部名以諾書，屢次講論永火的事。或問永火究竟是何物，是否屬於物質？並且永遠二字是何意義？

(一)舊約多處說是物質的火，耶和華在今世用火刑罰仇敵。但也有別的地方未必是指着實在的火，如同說上帝的怒如火。基督也有這種口氣，不是指物質的火說的，因為魔鬼和他的使者沒有物質的形體，故此不能被物質的火焚燒(與古士丁說是物質的火。按摩西的律法 (利 20:14, 21; 書 7:25)用火燒死，乃是刑罰惡人最厲害的

刑罰，故此基督用這種比方來做戒人，免得受這種重刑。或問這種苦難如何回答說，罪人人生前的宴樂，到了陰間就變爲苦痛，如同懊悔的苦痛，豈不是很大嗎？生前有，死後也必有，並且永遠與上帝隔離也是最苦痛的。

(2) 這種火爲何名爲永火呢？^{26 41 46} 有三種物名爲永遠的，就是永火，永刑，永生。既然永生是無限的，那末，永火和永刑也是無限的。因爲這種道理，論及惡人沒有得救的盼望，因此有人說永火未必是永遠之意，但是這個問題，不易決定。上帝將來如何刑罰惡人，或有盡時，我們不得而知。故此有人說，罪人受刑幾千年後，上帝就說，夠了，你們如果悔改，我就釋放你們。也有人說，罪人如果至終不悔改，他們的靈魂就歸於無有。參永刑與報應諸論

永生

ETERNAL LIFE

新約裏提到永生有四十多次，有些地方指着基督徒如

今所得的基業，有些地方指着信徒死後必享的福分（參約 17）。提前 19 約 1 2，也有地方只有生字，就是指着永生說的。符類福音有些地方永生和上帝的國是一個意思（可 9 45 17 太 7 13 21），可見在主的教訓裏，天國與永生有密切的關係。但是查考約翰所寫的，他常注重永生爲信徒現在所得的，主既然有生命在他裏頭（約 1 4 3 26），故此說他就是道路，真理，生命（約 14 6），所以照這些地方看來，人被聖靈重生就得永生（3 3 7）。信徒這樣被上帝重生，很容易看

出有上帝的種子種在他們裏面（約 1 3 9 10）。上帝的種子就是從上帝而來永不滅的生命，因此信徒是一定有生命的（約 3 36 5 24 約 1 3 15）。約翰 17 3 「認識你獨一的真神，並且認識你所差來耶穌基督，這就是永生。」從這節書可以知道認識上帝，認識基督，和他們有實在的交通，這就是永生。也包括敬愛他，聽從他，如約翰 14 23 所說：「人若愛我，就必遵守我的道，我也必愛他，並且我們要到他那裏去，與他同住。」後來這種知識必漸漸增大。我們的知識在生前是有限的，到了天堂自然有無窮的進步（約 1 5 11 13）。耶穌曾說他是生命的糧，賜生之水，也是表明我們生活在基督裏是何等有價值。如約翰 6 33 53 上主說：「我是生命的糧，是賜生命給世界的。」又說：「我是從天上升下來生命的糧，人若吃這糧，就必永遠活着。」基督如此再三的說，表明上帝的兒子就是賜生命的。有人說吃他的肉，喝他的血，乃是指着聖餐說的，但是主的用意，比較這個更爲寬闊，並且當時聽他的猶太人毫不曉得聖餐的事。聖餐自然能幫助信徒的靈性生命，但不可說聖餐乃是賜生命的機關，不可以聖餐而忽略了基督賜生命的道理。約翰 6 35 59 和 5 24 「我實實在在的告訴你們，那聽我話，又信差我來者的，就有永生，不至於定罪，是已經出死入生了。」意思是一樣的道理。

或問永生的永字是何意義？並非指數萬萬年的時間，乃是指着性質說的，因爲生命既然是從永生的天父而來，必有他的神性含在

裏面，這生命的反面就是死，或滅亡。凡不得這種生命的，就必滅亡，得生命的，就永遠不嘗死味（約 8:51, 52）。（保羅的書信裏也常說永生是門徒現在的基業；弗 2:5, 6, 羅 8:2, 林後 4:6, 3:17, 18 與約翰的道理相同。）論到永生也為將來的基業（參可 10:26, 30 太 19:16 可 10:17 路 10:25, 25:31, 45）。參復活天堂諸論

永刑

ETERNAL PUNISHMENT

為要明瞭新約關於本題的思想，應

當特別地研究約翰福音，因該福音時常論及「永生」。本福音所論的「永生」與符類福音所論的「天國」相同。這樣，就暗示一種極豐富而確切的理想。「永生」乃是上帝國的生命，救免，公義，救贖，恩賜，其生命無論如何都在耶穌的教訓中宣示出來。「永刑」乃是與「永生」相反的，刑罰一切不義的人，與天國是不能分開的，在耶穌論及天國的新教訓裏，清楚地發表出來。按着工作的原理，那末，「永遠」二字可以看作形容一切屬於天國，或與天國相連的事的，並且幾乎與基督教的彌賽亞相同，而與猶太名詞的意義相反。「要叫你信耶穌是基督，是上帝的兒子，並且叫你們信了他，就可以因他的名得生命」（約 20:31）。這些深遠的意義就把將來刑罰的時間問題從名詞解釋不滿意的原理上挪去。

要整理福音的教訓，必須注重以下的幾個假定：

(1) 報應的確實，是與耶穌對於上帝旨意和性質所發的啓示

分不開的。在暗中察看的父賞賜謙遜的義人（太 6:1-5），也要按着不義的人的行為報應他們（太 7:19, 10:29, 12:35, 15:13, 18:6, 35 路 18:7 其他相同章節尚多，茲不詳錄）。故此急切地叫人悔改（太 4:17），並且按着在山寶訓所論順服義的教訓，甚至毀傷犯罪的肉體亦在所不惜（太 5:29, 30, 18:9）。在這種教訓上，耶穌與古先知有相同的主張，並且與施洗約翰一樣（參路 3:7-14）。對於完全天父的啓示非但沒有衰減，而且越發令人注重義的生活，並一切不義的人所必受的刑罰。

(2) 耶穌教訓的特性，乃是天國的福音與罪惡的刑罰是互相接連的。天國無匹的價值，如埋藏的寶貝，並重價的珠子（太 13:44, 45），尋求天國乃是首要的本分，最高的智慧（太 6:33），反而言之，拒絕福音，失去天國，乃是受了莫大的損失。這就是最重的刑罰——被關在天國之外，被趕在黑暗之中（太 18:13, 22:13, 25:30），被主否認（太 7:23, 10:33, 25:12 路 13:27, 27），不能見喜樂的王（太 25:41）。在被逐的刑罰中所用哀哭和切齒的喻語，乃是清楚地指着在將來報應中的一部分（參路 16:25）。

(3) 人們聽見福音就加重他們的責任，如果他們放棄責任，那末，不可避免的刑罰也更加嚴重了。這就是耶穌許多教訓的重點。光來到世間，人們對於光有重要的本分（約 3:19, 9:41, 15:22, 24, 16:9 路 12:47, 48）。背道的門徒如同鹽失了味，被丟在外面（太 5:13）。耶穌警告門徒要預防將來的審判（太 5:22, x）。對於那些稱呼他「主阿，主阿」，並

奉他的名「作許多大事」的人們說，「離開我去罷」(太7:21, 參路13:27)。不遵行主話的人們，如同無知的人蓋造房子在沙土上，被風雨所毀壞(太7:26, 27)。在人前不認主的，主在天父面前也不認他(太10:33)；凡以主為可恥的，主也以那人為可恥(可8:38)。不忠心的僕人(太24:48, 51)，不警醒的僕人(太25:1, 13)，無用的僕人(太25:30)，都被趕到天國外邊去。不結果子的葡萄樹枝被砍下來，枯乾後，被投在火裏焚燒(約15:6)。凡剛愎故意拒絕主恩的人，其結果就是永遠不赦的罪(可3:33)。寬泛點說，嚴重的審判要臨到城池與世代，雖然在權利和機會上如同「升到天上」，但是因為疎忽就受判決(太11:20, 24, 12:41, 42)。

(4) 天國至終的勝利，並善惡至終的分別，主曾再三的鄭重申說。在稗子的比喻(太13:24, x)和撒網的比喻(太13:47, x)中所用的字樣，乃是指着惡人至終的毀滅。清清楚楚地講解這些比喻，說麥子和稗子乃是代表人類——「天國之子」和「惡者之子」。這樣清楚地將人類判分為兩種，照人看是不可能的。在每個人的生活裏現出麥子和稗子來，有善也有惡。其困難並未解決，其結局却已說明，至於經行的階段則未詳述。天國乃是一切公義，凡一切叫人跌倒的和作惡的，都從其中挑出來(太13:41)。凡不是天父所栽種的，必被拔出來(太15:13)。凡不結好果子的樹，必被砍倒，毀滅(太7:19)。

直到此地，對於發表耶穌的教訓並沒有遲疑。但是當我們要來

確切地決定惡人受刑的性質與其時間的時候，則困難叢生。其困難乃在耶穌隨意用當時宗教上通用的表象。地獄，不死的蟲，和不滅的火，外面黑暗裏，哀哭，切齒等乃是習見的喻語。如果我們要問主贊成這種通俗的觀念到甚麼程度，就遇着決定這些觀念究竟是甚麼的困難。用這些表象來形容靈界受刑的地方是我們所認可的，但是對於劃分基督教思想的三種——無盡期的刑罰，滅沒，和復原——不知道所主張的究竟是那一種。每種意見都有證據，但是從耶穌自己的話裏得到十分相反的決定。以上所提的三種末後的似乎是主所教訓的，但是別的意思也在主張之列。

(1) 救恩普遍的說法頗清楚(約3:15, 17)，主恆久地尋找失喪的人(路15:4, 9)，主耶穌慈愛救贖的工作，宣佈的絕對清楚(約1:29, 12:31, 33)，都是說到普世有得救的希望。刑罰正確的判定，其責打的多少，是按着違犯的程度(路12:47, 49)，完全的判決包含在「等到你還清了末一文錢」之中(太5:26, 參18:31, 35)，可驚的表象說到「用火當鹽」(可9:49)，乃是說毀滅的要素，乃是為清潔的作用。或謂太25:46「永刑」原文乃是修理的意思，而非復仇刑罰之意。

(2) 反而言之，福音裏所用強有力的名詞，如滅亡，喪失，不滅的火，稗子，糠秕，枯枝被火焚燒，似乎是指着惡人歸於無有之意，耶穌的話可以證明，如「那殺身體不能殺靈魂的，不要怕他們，惟有能把身體和靈魂都滅在地獄裏的，正要把他」(太10:28)；又「誰掉在這石

頭上，必要跌碎，這石頭掉在誰的身上，就要把誰砸得稀爛。」(太²⁴)。這兩處似乎都是說惡人要歸於無有。

(3) 贊成滅沒的，又主張一種附有條件的不死，或在基督裏的生命。按着這種理論，啓示的目的乃是改變人的性質，不祇是從罪惡變至聖潔，也是從必死的變成不死的。在第四福音內有許多話證明這種理論，特別是說藉着子而得生命，並那憑着信心住在基督內的也是如此(約^{3 15 16 35 58})。

總而言之，這種問題不易解決，我們只好以不解之耶穌的教訓裏當注重現在的機會，本分，和責任。「有一個人問他說，主阿，得救的人少麼？主對他們說，你們要努力進窄門。」(路^{13 23})。「應當趁着有光行走，免得黑暗臨到你們……你們應當趁着有光，信從這光，使你們成爲光明之子。」(約^{12 35 36})。

書信中的教訓，本題並不討論，不過保羅並不主張二元論，由保羅所說「上帝在萬物之上，爲萬物之主」(林前^{15 20 23})，「主必掌權，將仇敵踏在脚下」等語可見一般了。

永遠的罪

ETERNAL SIN

「擔當永遠的罪。」有些羊皮卷不用罪字，乃用審判，大約抄錄的人以爲永罪的意思難明白，故此改用審判的字樣，但是如今的博士們都

以爲永罪爲妥當的字樣，說主的意思並非指着罪的刑罰，乃是指着

(谷雲階)

馬可^{3 29}「凡褻瀆聖

靈的，却不得赦免，乃要

刑罰的性質而言。照人們的經驗，知道罪的性質乃是從罪生出罪來，所以人如果不絕地犯罪，如何能得救呢？人們的良心都承認這種道理。但是主在這裏所說的一種罪，乃是永不得赦免的，可見那種罪是不能悔改的。永罪和永生正相反對；永生也不是指着時間說，乃是一種完全的生命。以此類推，永罪就是指着一種永不改變的惡態度。這種人犯罪不是一陣一陣的，乃是恆久習慣，成爲惡性(參本書證論)。

「我不怕你。」這種罪人是極端背叛上帝的，用他們的自由大膽地對上帝說：「我不怕你。」這種罪人永沒有回頭的希望(參來^{1 18} 約^{1 5 16})。但有許多人說，或者能有這種罪，但是沒有上帝所不能感動的罪人，上帝的慈悲無窮無盡，焉能容許罪呢？回答說，我們查攷主的教訓，並且看見罪人的行動，只怕有這種罪人常犯罪，心中日漸剛硬，並且有道德上的退化，如同自然界的退化一樣。人的責任必按他所得的光去衡量(太^{6 23})，如果故意藐視光的，罪必定要更加重了。約翰^{9 41}

「耶穌對他們說，你們若瞎了眼，就沒罪了，但如今你們說，我們能看見，所以你們的罪還在。」(又參^{3 19 15 23})。這種罪人並非不知，也不是悟不透，乃是滿心決定他們的意志，特爲作惡，他們不得赦免，並不是因爲上帝的慈悲有限，乃是因爲他們厭棄救恩，將自己與生命泉源的上帝隔絕。參罪孽論

永遠

ETERNITY

新舊二約都沒有論到永遠絕對的字樣，但是却含着這種意思。猶太人

從巴比倫回來後，稍有上帝永遠的觀念，說上帝是無窮盡的，和異教所敬拜的神不同，上帝是超乎萬有之上的，所以從永遠到永遠，在他看來，千年如同一日，一日如同千年。因為他們被遷到巴比倫，有些猶太人不罪念國家如何，乃罪念自己對於上帝如何，並且希望至終必有一個大日子來到，那時候上帝將惡世變為禁世。後來耶穌降世，論將來的道理很清楚，他說有一個新世界名叫天國，此國有窮盡否，無關緊要。依基督的看法，乃是問我自己與此國有何相關？我在這國裏有分沒有？上帝既是永遠的，他的國也必是永遠的。

倫理

ETHICS

略加思索便曉得本題的難點——耶穌的倫理或福音的倫理，連未起蒙者也曉得我們不能嚴格的談耶穌的倫理——以他為一種本著原理系統所推論出的教義運用於人生之間的。他的重要處不在科學或方法，乃在人格方面，看他對於倫理判斷的特品，看他見人接物所受的感激所施的應付。所以我們不必尋他倫理的系統，求窺他的全豹。從他生活的程序中，我們不能求他倫理的系統，祇見一位偉大的人格藉他的言行創成一種道德的準則。

但我們是否可以將「倫理」聯於他的名下，平常人談倫理指人與人的連屬，不管宗教的感情與行動這種獨立的倫理，不能用在耶穌名下，他的倫理與他的宗教是緊緊相聯的，他對於人的感情與他對於神的信仰是不能分開的，寫他的倫理，同時也得論他天國神

思與審判的意義，我們討論這個題目，不能不留心他倫理教訓與他宗教原理的連屬。

其次，我們要問我們的底本是否完全正確的表明耶穌的性格。我們以符類福音為範圍，這無非承認歷史科學的結論。那末，我們以符類福音為我們本題的正確底本到何程度呢？若是我们看最早的福音著者馬可，他並未寫耶穌的倫理，在他述說耶穌與當代猶太教發生衝突時，間接着發現這種品格，可也是在毫無相關的幾段中。這裏最主要的是與吡論安息（2:23至3:6），論清潔（7:1-23），論休妻（10:1-12），更要者是與富人談論（10:17-27）和最大的誡命（12:28-34）。關於其他生活方面的，見2:5 x 與癱子談話，2:17 病人醫治，3:35 真正親屬，10:15 x 小孩子，12:13-17 納稅問題，8:27至10:45 他論自己受死的三段中。我們看警戒門徒的言論，教他們預備受難忠心勇敢謙卑尊重兒童等事。我們這裏是一本古教問答，並非（如十二使徒嘉訓）為安然穩安時代關於平日生活的教訓，乃是受逼迫的教會上陣時的一本訓戰手冊。

馬太五至七章在山寶訓的興趣，便與此完全不同了，按現有的狀況，在山寶訓要頒佈一種大綱，要詳細描寫耶穌與法律的關係，心內也想到那班反法律的人物，他們以為耶穌來是要廢掉律法，記者要使這些人相信，按大體說耶穌完全了先知，他也是立法家，應驗了指第二摩西所說的預言，他是上帝所興起的（申18:15），不但不廢掉

律法而且要完全超乎律法，我們讀馬太不能不看出這種計劃，我們應當辨別原來說的時候是甚麼意思，引用的時候又是甚麼意思。照樣，讀路加的在山寶訓，應當記念他已經刪去不少，他不但將含猶太性的刪去，僅存與人類有關的資料，而且本他的出世主義，改變了不少的意思。路加與馬太都引我們回到原來教會所集為訓誨教友的耶穌訓言。所以必須分別福音記者的倫理，與他們原本的倫理。此外，我們應當詳細考察路加專載的遺傳，如財主與撒拉的比喻，好撒瑪利亞人等項，祇能如此，我們才能答覆耶穌的倫理觀是甚麼，必須經過很複雜評判，才能用這些福音作我們解決這問題的底本。然不在這裏詳細研究這些問題，我們只好用旁處研究所得的結論。

研究耶穌的倫理，讀者必須求知耶穌與猶太或羅馬希臘的同事有何異同。我們必須將他新穎創作的思想情感拿來與遺傳的互相比較，我們不能尾隨慣於用的法子，將耶穌光明的人格放在很幽暗的背景裏，因限於篇幅，我們不能形容當代的猶太倫理，有人藉晚代的猶太思想去描寫當代的倫理狀況，很容易偏於主觀的幻想，生很不自然的解釋，這也無可奇異的，因為從紀元前一百八十至紀元後七十年當中的歷史，我們曉得的很少，他的倫理特點很是複雜，不容易寫得正確，況且描寫他的文學樣式複雜，當時的思想層次變化，一個少有緊要人格的時代，很難正確的估量他的倫理。不錯的，我們能觀察所羅門詩篇記者一派的行為，指出偽以斯拉記者胸中的誠

意，了解瑪喀比或西拉記者的神氣，但連這幾本意見也有不同，很難將牠們連成一個和協的圖畫。再者對於希臘倫理與撒都該黨，我們何所知曉呢？以斯尼派（Essenes）在民中是如何流行呢？所羅門詩篇內的法利賽是否與耶穌時代相同呢？更要緊的他某得一書，聽得很多，曉得的很少，與我們的問題，有何關係呢？這裏有許多難題，教候歷史家去解決，有這些問題在眼前，還有人能以晚代的猶太倫理去寫耶穌的倫理，以為很有把握，我們不能不奇異。這種方法我們不用，不敢拿耶穌的倫理去比當代的複雜現象，好像無私的問官去量是非。我們祇限於這個問題，就是耶穌如何看待估量當代的猶太思想？萬無疑問的，就是他的道德觀念被許多的事體所激動，特別的被法利賽教有一大部份教訓為反撒拉而發，我們想了解他也必須感這種衝突。

若我們必須答覆這問題，就是說耶穌倫理包含甚麼新穎或創作的原素？我們又得完全停止，他反對撒拉的時候，與先知們很接近，一定受他們的威力。但要假設先知書和詩篇的宗教與晚代猶太宗教隔着深淵，就是忘記了先知書與詩篇的許多章節是被撈後的作品，更是忽略了這些書籍就是猶太教的背景，甚而可以說就是猶太教生長的故土。不論牠們怎樣被誤解，也免不了從這塊土裏時而湧出泉水來，晚代許多書籍顯然受他們的威力，這樣我們論耶穌的倫理必須詳考他生活的環境，才能有濟，因為他與經中最高尚的思想

切表同情深相融洽。有這些事實，我們去求耶穌的創作，不易得美滿的效果。因為我們尋得差不多所有他的倫理觀念，在舊約或同代的猶太思想裏，都有他的前例，甚而深相類似。倘若瀏覽一本偉章斯台（Worsfold）的比論集，足以使我們捨棄這種觀念，以為耶穌的偉大或特點是在乎他訓言的新穎。神學至今仍受唯心論的污染，以為意見發生就是建設歷史與人類進化的惟一要素。常有時不能辨認在靈性活潑時代意見何多，還有在各時代人類進化只能藉偉大的人格，他俱非常的力量熱誠，藉着個人的經驗將當代最好的品質吸收擴大重新改造。耶穌也是如此，他的思想並不那樣新穎神奇可以產生一個新的世界；牠們得着這種生殖性，因為耶穌將牠們化為己有，為牠們生活，為牠們受死。

現在我們可以撇開序言，討論正題，預先聲明的是要按着原理本着系統詳細討論關乎某項事的材料，我們的目的是要在應事的時候看耶穌的行動。為此還有甚麼比他與環境衝突的事還好呢？激起他內裏熱誠的就是這種衝突，因他不能依從環境才感到他特別的見地。正如因人污辱聖殿，他的怒氣無意中激起，顯出更高美的宗教感情，同樣與猶太人衝突，不但激起他的熱烈擊訴，更露出他固有的人品。關於這事見太²³（參路^{11 39 42}）反文士與法利賽人的言論，是很有價值的證據。他的方式雖然有些修飾（見七稿），可他裏面的大多數的言論，形容個人的情感，方式新穎，確乎表現耶穌的手筆。無

論如何，很清楚的是他與眾不同處，這種眾不同處也是滿具耶穌精神的使徒所痛恨的。猶其是粉飾墳墓的比喻（^{23 27}）所表的那種不誠，表裏不符的樣子。文士的職業，他們竭誠要作的，乃以上帝的法律訓人（^{23 4}），然而所得的結果，正是相反，不但不能引人進入天國（^{23 13}），反到攔阻他們進去，將難擔的擔子加在人的身上，一點也不幫忙，實際說來，引人歸主的事實毫無成效。法利賽人的宣傳，也可由^{23 15}節看出來，這裏說經他們訓導而歸順的反倒進入陰府，比他們的惡還加倍（或說比先前的惡還加倍）。這些嚴詞中便知耶穌是何等重看這些領袖而要的職務，他們反污辱聖職。他帶怒判斷這些自私自滿的領袖，假顯熱誠，延長祈禱，可是侵吞寡婦的房產（^{12 40}）。他也清清楚楚的指出他們這種過於顧忌而無顧忌的辦法，濫蠅蟲而吞駱駝，嚴小節而失大體——教政掌權者從來如此（^{23 21}）。在這些辭句中耶穌所責懲的是文士不顧首要的道德，他們洗淨杯盤的外面，裏面雖藏勒索放蕩也不顧忌（^{23 25}），他們將園中的細物的十分之一獻上，而輕忽法律的要點，公義憐憫信實（^{23 23}）。他與彌迦的原理符合，提出道德高過禮文——這種原理，雖然陳腐，應當時刻重提。這裏公義憐憫指主治的對小民而言，毫無疑意，教他們勿乖法典，好待孤寡窮困。關於第三條，福音記者則有些出入。路加（^{11 42}）將信實換成「愛上帝」，多半將信實解為信仰。無論如何，耶穌用這個字，單包含一種道德的責任，為人可靠，公平待人。

馬太於23²⁸添了一句，這一句應當根據路(11⁴²)，將他當解釋刪去，從前幾節我們可以推論，耶穌不但少重禮文，而且願意將牠一概剪除，馬太說這並非他的意思，他的意思說：「這(道德律)是他們當行的，那也是不可不行的。」馬太格外謹慎，恐怕人想耶穌反抗摩西的律法。於5¹⁷與23^{2x}(均不見於路加)，他皆暗示文士的教訓是好的，他們的行為是惡的，因不按他們所傳的去行。我們若考慮記者的年代與他的見解，很了解他的意思，不過我們要問對於禮文這種和解守舊的態度是否代表耶穌？

論到洗淨杯盤，奉獻薄荷茴香芹菜等項，聞之令人生厭，使我們不得不問耶穌是否承認這些禮文，特別這文士的法律有甚麼價值？對於這種問題，我們只可暫作大概的答復，耶穌不是法利賽人，他對於許多文士的箴言是懷異意的，他不是猶太人，乃是加利利的一位村夫，他曉得如何避免法利賽人的威權，當然被看為不通律法可呪詛的人物(約7⁴⁹)。他自己也認他和從者超越法利賽人潔淨的禮文。對於古人的遺傳，文士是那樣的尊重，而他是明明的反對(可7^{6,9,13})，他說這是人的遺傳，與上帝的誠命反對，在這裏他表明他自己的態度，因為一位真正法利賽人相信法律上的解釋修補，雖為人深，也表顯上帝的意旨。更進一步，耶穌明白點破說他們因為顧忌這些遺傳，廢棄了上帝的法律(7^{8,13})，他設了一個很顯然的比喻，一個人不奉養父母，將這錢許給聖殿，這願一許，錢便歸於上帝作為聖

產，不得再為俗用，父母也不能享受，為子的如此的作法，已經很壞而律師與教師又准他不顧念父母，說他許願不能改悔，這正是廢棄第五條誠命。

現在他肯定的說，上帝的法律超過禮文，其中的要意，就是直接反抗撒但的遺傳，這種的原理，實際說來連摩西法律的基礎都震動了。我們在舊約已經見先知的宗教與祭司的禮文多年的聯屬，他們時而和程時而為仇。先知的宗教十足的顯於耶穌的言行裏，他是竭力去推翻利未的禮文。祭司的神權政策，是將倫理與禮文置於同等的地位，一將倫理放在前面，祭司的建築便難穩固了。關於這個問題，馬可所保存耶穌的言辭是簡而易明的(7¹⁵)，就是說：「從外面進去的，不能污穢人，從裏面出來的，乃能污穢人。」這裏既然是論潔與不潔的食物，他說：「沒有進入人的東西，」他也可以說，自然也是這個意思，「沒有從外面進來的東西，」就是與接觸的東西。這正與法律所主持的相反，因摩西律法的全部，假定人因外面的接觸或食物而污染，他因此與上帝隔離，不得進入聖所，必須與會衆分開。耶穌所宣佈的原理已經將禮文的條例根本剪除，含一種解放爆發的能力。可是他的立足點，又與純然理性派的解釋完全不同，因他以宗教為基礎，深信神人的交往是倫理的，他不能容人思想上帝要拒絕一個人，因他摸了死屍或是因他吃了豬肉，他看將神人分開的是不良的志願，不潔的心胸，不真的性質。

這些叫我們看，都很顯然，然而當耶穌說出本着去行的時候，便察覺自己與當代高尚的人格衝突，不得已去與多年的遺傳作對，他不但大聲急呼的反對文士，也反對他們所傳的法律，於平日常生活中他對於法律很是自然，在撒但所承認的例外條上（必要時，安息日可以工作），他又增加允許自己與從者一種自由，並不請教專家，有人非難的時候，他引大衛為模範（可 2:26），記者很以為快事的，就是耶穌能這樣伶敏的用撒但的方法為己辯護。不過這些全是事後的辯護門徒探麥穗的時候，他們並沒有想到，乃是無意中作出，因為他們常與耶穌往來，自然而然的便取用了這種自由。我們馬可所追加的兩層宣言（可 2:27, 28），得着耶穌的真意，記者的意思乃說人子（就是彌賽亞）是安息日的主，可以准許他們不守安息，但原來的意思，應為「人有管理安息日的全權，」聲調與上句相符合：「安息日是為人設立的人，不是為安息日設立的。」這種說法不祇是聲明信仰，實與摩西的法律宣戰。文士與律法師是以法律為總歸，人生就是要服從法律，即使犧牲以致捨命也得服從。可是耶穌確定法律是為人，謀求人的幸福，從此推論，若守牠與人的幸福有礙，很可以自由不守，這種見解與前完全不同，所含蓄的意義很是深奧。這樣法律嚴刻的理論都已解除，他的訓諭可以認為了解上帝愛人的工具。這一切所表顯的，不過是一個完全新宗教思想產生的奮鬥命定將來將一切的法律剪除。與此相仿的，有可 10:17 的言論，這裏說摩西的條例

是因以色列人心硬而設，這種條例與樂園所公佈的不符，樂園中那個才是上帝的意旨，世人所應當謹守的，這裏所表的摩西法律，是暫時的，將來將要丟棄的。

耶穌這樣膽敢從聖經裏面分出上帝的法律與人的條例來，這事很與我們有關係，他所借助的這種評判，可稱主觀的，也可稱先知化的。這位「先知」充滿了神性，這位偉大的宗教家，時刻覺得與神親近，不怕判定何為上帝的旨意。他怎樣熱誠的說出上帝是思及善惡，他怎樣無疑的道及悔改的得救，痛苦的蒙恩，他也怎樣在教訓列祖的摩西法律面前，宣佈一個新律，也深信他這樣是發明上帝的旨意。所以要想耶穌不過是駁擊法律的解釋，或是要解明立法的計畫，便是誤解在山寶訓中的對偶性格與目的，這種依節奏的說法，「然而我告訴你們，」清清楚楚的顯明耶穌於此已經超越摩西了，這個見解也一定與當代的歷史相符，比如我們看前兩項關於殺人姦淫的條例，耶穌的意思，很顯明的是上帝的要求，不祇不犯此兩項罪過而已，他更要求完全的自守，純潔的心性，在不理會的時候獸性一動或發怒或動念，在上帝面前這與行出來是一樣的犯罪。

當時的宗教史狀況如下：猶太人歸神權主治，他們看摩西的法律不祇限於宗教和道德方面，也是民事刑事的法律，司法的規程，祭司的手冊。神權憲法的致命傷，就是用之於民衆之中，這很容易失去牠的尊嚴神聖。必須藉另外的辭句，曲解的方法，應付各種的事變，這

種政策很容易養成一種思想，以為上帝的旨意和判斷不能超過審判官的手腕，這樣上帝與人的倫理聯屬就下落與民律並行了，因為他的判斷僅施之於事成，而不施之於立意。若將宗教的生活完全交與祭司與律法師，聽他們安置管理，浮淺淪落是不能避免的。到這個時候先如要宣傳的福音，使人明曉上帝監察人的心意，憑公判斷，意思與顯然的罪過他看是一樣。我們看這種想行同等的說法也許太過，因我們很看重自守的價值，不使意想成為事實。可是這種顯然片面的見解，就是良心對於以法律為實，以宗教為文的一種自然的反抗。

與此相仿的有耶穌對於休妻的判語，很值得我們注意的，就是摩西所允許的，他獨禁止。他看應當以樂園中所立的法律為上帝的法律，這不但因他古老也更因他的本性。丈夫休妻使他有道德的危險，他若與旁人接近，或再嫁或私通，便解散了起初合法的婚約，這裏可留意的並非這種破裂的婚姻還有甚麼成效，不過在休以後丈夫對妻子仍負道德的責任。這是惟一的判斷，若我們看婚姻不是一個法律的團結，歸法官管理，乃是一個倫理的盟約，神聖不可侵犯，人不祇對人負責，也對上帝負責。（參休妻論）

律法師不虔敬的狡猾，也可從耶穌禁止起誓中露出來，他先指出那些起誓的人，要藉推誘解釋免去褻瀆神名的危險，全是枉然的，應當每個督都呼喚上帝，更有甚者，叫宗教感情賂好的人看，起誓

全是無理由的不虔敬的，要將至上的主請下來證實眼前卑下的小事——最陋的是感情作用的人以頭為質，好像他們自己掌管生死之權，忘記他們完全倚賴上帝，生死由他而來。這樣耶穌將啞吡微細的顯忌推誘換成更深的宗教動機，他看起誓不過是罪與惡者當權時代的原料罷了（太⁵ 37）。感覺上帝威嚴心中聖潔的人，要以敬畏存心，不敢如此利用上帝，乃要藉淺而真的言語榮耀上帝。

與此性質不同的，是末兩聯關於無抵抗與愛仇敵的條例（太⁵ 38 43 44），前邊的條例不過是對於道德更誠懇更有覺悟的言論，這裏是從快樂的熱誠中發出來的言辭，我們不能用平常的準則來規定牠，這裏耶穌不願猶太人公私並用復仇的原則，眼還眼牙還牙，要求完全捨棄自辯自衛的方法，更進一步，他叫人不祇安靜忍受，更叫人將那邊臉轉給仇敵，超過他的要求，將裏外衣一齊由他拿去，這些訓令與羅¹² 19 21 上保羅所說的不同，這裏並沒有以忍耐溫柔使敵自慙或是勝過仇敵的意思，保羅似乎用斯多噶（Stoic）淡泊主義的眼光，解釋耶穌的言論。在山寶訓的特色是耶穌如此發令並沒有阻礙人不得此段的真義，因為問題常自我們發起，問這些話與我們有甚麼關係？我們應當從他們起首，因我們以按字面服從覺着難能，便借助新的解釋限制，使這些格外要求的力量減輕一些。我們不要先問這些，當先問起初對這些問題如何了解，耶穌為何如此發令。現

在很顯然的是他們特別反抗復仇的原理，猶太國魂的卑下性質也是由此激起由此養成的。耶穌憎惡這種原理是那樣的急烈，他就用那很急切的言辭，發揮反面的品質。捨己忍耐到底的熱誠便將他的吩咐激到極點。那麼，這種熱誠的來源是甚麼呢？這裏發言的非祇一位猶太倫理改良家，更非一位空前立法人，乃是一位宣傳世界速去天國來臨的使者。人要為那日預備沒有比投降現在生活基礎更好的方法——如名譽才產業；這一切全是障害繩索，凡甘心捨棄的，凡歡然忍受的——都是自由人，已經為將來的日子預備好了。我們祇能珍視這些為他們辯護，若我們按當時的心性去解釋他們。

「他們若取我的殘生，

妻子兒女貨財尊榮，

任憑這些完全失去！

這些於我少有補益！

天國留存永無更易。」

愛仇敵的辭句裏，滿含這種熱誠，我們不必將猶太歷史描寫的黑暗，將他「愛隣」的說法形容的褊狹，或是格外注重「恨仇」的解釋，才覺得耶穌的要求不但新穎而且是有力量超越超人的理想。自然他說這樣行，可以完全像天父完全一樣，配作慈悲天父的子女。現在我們不能不指出這種愛仇的責任不是產生也不能完成於平日生活感情之中。若要他們實現必須有非常的性情與超人的能力。除

非滿具宗教的精神，滿懷上帝的慈愛，沒有人能愛仇敵，至少按耶穌所吩咐的意思：「要愛你的仇敵，為那逼迫你的人禱告。」

從這最高命令的觀念，我們可以轉到愛的兩面觀（可¹² 29 × 路¹⁰ 25 ×），現在決無疑意的，就是將這兩條合為一氣，或是將全律歸總為一的，均非耶穌的創作思想。按最古的紀載（路¹⁰ 25 ×）是從文士口裏引出來。當時有些熱誠虔敬的吡叻要從千條萬例中求其大旨，看愛上帝愛世人兩條，包含上帝原始的啓示，便很可能是可能的事，可是從來無人能將他連的這樣團結這樣簡便。這裏又不是因為意思或是因為耶穌說了有甚麼關係，最緊要的是因為耶穌用生活將他表現出來，使人相信，在他生活的時候，他將愛上帝愛世人連為一氣，可以彼此扶助互相鼓勵，他將這種意思用完全的方式說出來，深刻於人類的生活中。從他起很顯然的就是由最高宗教方式裏發出安慰大量謙虛扶助與愛人的心。還有愛人是最深最久最真最確的事，這種愛生根於信主人的心裏，這種人滿懷上帝的真理，深曉他聖潔恩慈的旨意。（李榮芳）

闕宮 EUNUCH

東方的宮庭裏常用這種人，約瑟甫說，希臘的宮裏也用闕宮，並且說他們在宮裏當于預家政，凡在卑污的事上效力。新約四福音只有馬^太 10 提到闕人的事。本章從三節到九節，主論休妻的事，與馬^可 10 2 12 同。馬^太 又添上本節是馬^可 所沒有的。主說闕人有三種：（1）生來有缺

殘的(2)被人強行閹割的(3)爲天國的緣故，終身不嫁不娶，如同閹一般。主論夫婦一倫頗爲嚴緊，所以休妻乃是危險的舉動。但是男人有妻乃尋常的規矩，二人成爲一體。然而主說有幾種人，不能按此常規定他們娶妻的本分，即如，有身體缺殘無法結婚的，有被人閹割的，不能結婚，自不待言。此外尚有幾種人在教會裏專心爲主工忙，顧不得婚娶，這種人也可用「閹人」一語來形容。後來有教父阿利金，爲主熱心，以爲爲天國的緣故閹割是莫大的榮耀，所以就用刀自行閹割，後來懊悔不及。他這樣行，乃是認解主訓。如今天主教的神甫終身不娶，好似閹割一般，然而卻不是實有閹割的事。在最早的教會有人願意效法阿利金的榜樣，公會就下令嚴行禁止。古時世人不能曉得人的真體統，更不知道人都是弟兄，如果曉得，不但不強迫人作奴僕，也決不戕害他爲男子的機關。故此基督的教訓普遍全世，取消蓄奴的制度，也廢除閹割的事。參徒17²⁶「他從一本造出萬族的人，住在全地上，並且豫先定準他們的年限，和所住的疆界。」參路10²⁹「誰是我的鄰舍呢？」又參太8¹¹「舊約的時候，異邦拜假神的人也常戕害自己的身體以諂媚神，求他的喜悅。但是猶太人憎惡這種敬神的方法。故此申23¹律法禁止閹人進入聖會。人如果爲勝過肉體的情慾，將犯罪的機關去掉，然而慾念仍舊存在。參太5²⁹×即如剜出眼來砍掉手去，不如依靠主的能力用克己的工夫，這乃是勝肉慾的正當方法。並且在你的心目中有天國的大目的，就願不得放縱私

慾，要爲天國終日忙碌。參彼前2¹¹。故此保羅在林前7³¹×勸當世的人，因爲教會受逼迫的緣故，不可爲成立室家的事。聖慮，乃要爲主的事。聖慮。基督自己在世界就是這種人，因爲天父所託他的工作過於重大，所以不能娶妻(參約17¹)。參婚姻論

晚上 EVENING

巴比倫國將一天分爲二十四點，每點六十分，每分六十秒。但是猶太人

在遷巴比倫以前，不知道這種計時的方法。並且彼此不同的地方是，巴比倫人以太陽上升的時候爲一日的起頭，猶太人乃是以日落爲起頭，故此猶太人說從晚至晚爲一天。參太14¹⁵ 23。

惡 EVIL

博士們常將惡分爲三種。(1)德國的哲學家來布尼茲(Leibniz)所稱爲形而上的惡，即

是說萬物都有缺欠。(2)有形的惡，指着一切的苦難和死亡。(3)道德上的惡，指着負有道德責任的人，特爲選擇的惡。

(1)形而上的惡：上帝超乎萬有，因此萬物和他較比起來，乃是虛浮的，暫時的，這種道理爲舊約時的人們所注重的(王上8²⁷詩84³賽40⁶ 22)。天使在耶和華前掩他們的面(賽6²)。就是以色列的至聖所每年必要用血洗滌其中的污穢(利16¹⁶)。人一切的義都如同污穢的衣服(賽64⁶)。到了新約，大題目乃是上帝的愛，差遣獨生子降世，特爲救人，給人披上義袍，叫人能永遠像上帝一般。然而新約的上帝仍然是超乎萬有的，只有他是良善(可10¹⁸)。只有他是

當敬拜的(可¹² 29 32 啓¹⁰ 10)。

(2) 有形的惡：(甲)樂觀的與悲觀的：按哲學說，基督教乃是適當的樂觀，來布尼茲的樂觀太過大，他說這個世界乃是絕對的好，麥爾伯陶基(Malbranche)說，就是人用想像力想，也不能想出比這世界再好的來。但是基督雖不講哲學，然而對於一切的事都是樂觀，如同他說世界不是被惡者轄管，也不是善惡共管，乃是有愛人的天父獨自掌權管理：太⁰ 26 「你們看那天上的飛鳥，也不種，也不收，也不積蓄在倉裏，你們的天父尚且養活牠，你們不比飛鳥貴重得多嗎？」太¹⁰ 29 「兩個麻雀不是賣一分銀子嗎？若是你們的父不許，一個也不能掉在地上。」又太⁵ 45 「因為他叫日頭照好人，也照歹人，降雨給義人，也給不義的人。」論到將來的事，主也是樂觀，說善必勝惡，至終必將惡從世間完全逐出(太¹³ 41 24 31 25 30 41)。他看萬物都有榮耀的目的，並且是奔向這種目的而去：太¹⁹ 28 說萬物有復興的時候，復興就是上帝的國來到，凡基督徒必祈禱說：「願你的國降臨。」(乙)痛苦，憂愁，疾病，死亡，有人說這幾種不算是惡，但在主看來，這一切乃是不當有的，故此他終身和這些事交戰(徒¹⁰ 38)。主也將治病，的權柄交付使徒(太¹⁰ 7)。主以死亡為最大的仇敵，看見就很憂愁(約¹¹ 33 x)。在他所行的神蹟裏有三次勝過死(太⁵ 41 路⁷ 14 約¹¹ 43)。至終自己從死裏復活，就將死亡完全廢掉(提^後 1 10)。或問這種惡，自何而來？按照舊約說，這種苦難乃是上帝直接加在人的身上

(伯¹ 2 二章所記的苦乃是撒但所加的)但新約說魔鬼就是這世界的王，常擅上帝的權柄，作害人的事。但有時，新約說人受害，乃是上帝懲治他的兒女。如太⁹ 2 的癱子，23 35 打仗等惡事，約⁵ 13 池子旁的病人，徒⁵ 5 死亡，13 11 眼睛。但是主說，不必以為各種災難都是從罪而來。

(3) 道德上的惡：論到這種惡來自何處？必定不是來自上帝。上帝不是罪惡的根源，那末，只得說有天使因為誤用他自由之權，以致成為惡靈，以後又引誘人這樣行。人有自由之權否？歷代的哲學家，神學家討論不休，無論如何，人們都承認自己有這種權柄。主在世的時候也有這種意思，屢次嘆息人們誤用此權，抗拒上帝的旨意(參路¹³ 34 約⁵ 40 太¹¹ 20 x)。又勸告大衆都就了他來，人如果沒有自由權，如何能來呢？所以主說惡並非從上帝而來，乃是因為人叛逆上帝。在人以前有豎犯罪，從天堂被逐出來，這些靈就變成邪鬼，牠們的頭目名叫撒但，以引誘人犯罪為牠的專門的事業。故此太⁴ 3 稱牠為試探人的。約⁸ 44 稱牠為殺人的，牠的權能雖然大，却仍然被上帝轄制，如福音裏記着說，邪鬼常承認耶穌的權柄，聽他的命令(可¹ 24 34 3 11 x)。撒但如同勇士，但是有比牠更勇的(太¹² 29)。至終撒但和他的使者必受永刑(太²⁵ 41)。論到原罪主未提，他只說人都有罪，並未說始祖亞當犯罪，以致連累後代。(季理斐)

基督與 進化

EVOLUTION
(CHRIST AND)

主張進化哲學的人們說，他們的理論不但如達爾文所說和宇宙有關係，就是宗教也必須放在進化的範圍以內。宗教也是從進化而來，這就發生了道成肉身之在宇宙間地位的問題，以及耶穌基督的人品工作和救贖之在人類史上地位的問題。

(一)辯論的根據：進化的哲學分為兩派：一派是唯物論，一派是唯神論。主張唯物論的說，宇宙之內或生命，或知覺，或靈魂，或宗教等，都是從物質的運動和力量而來的，那末，這種哲學把創造的上帝取消了，並且將物質和人心混在一起，分不清楚。又說人沒有自由，更不能得永生。照這種學說，基督並非來自上帝，他不過是一個凡人。反而言之，唯神的進化論說宇宙的管綫乃是神靈，而非物質。上帝在宇宙之內，不被物質的限制，乃是隨他的意思創造，發展。

(二)基督的人格與工作：耶穌果然成了人身降生到世界上來，這樣基督就進入歷史，也可以說進化的次序在他身上達於極點。如果進化的目的是叫人們進化，一代勝於一代，至終能產生出一個理想的人，比以前的人更為優美；那末，基督就是這種理想的人。進化的次序，是逐漸進步，但基督有神人二性合一，這就是新進化的起頭，並且他要為人們預備一個新進化，因為舊的進化已經被罪惡弄壞，基督來要治好這種大毛病。考查萬物從生氣漸漸變化到現在的樣子，其中有些事，進化不能解說，如同從前沒有生命，後來有了生命；先

前沒有知覺，後來有了知覺；先前沒有道德的覺悟，後來有了。在這種變化之前，也沒有甚麼原因能夠生出來，必是上帝將這三種變化放進去，耶穌基督似乎也是這樣。

(三)近百年來有許多討論基督的人格，竭力設法尋找憑據，說耶穌是凡人，與別國的聖賢同類，不過較高些罷了。究竟教會的道理仍然不被搖動，不能將基督放入進化論之中。

(四)上帝為何在基督身成爲人？照進化的說法，基督乃是進化的絕頂。人類從互古以來，就有尋求上帝的意思。(1)故此普世的人有禮拜，禱告，獻祭等事。(2)希伯來人希望一位彌賽亞來，這位彌賽亞超乎前人，並且詳細查攷上帝從起初用方法將自己啓示於人，乃是逐漸進步，照着上帝所用的進化一樣。

(五)基督化身三個緊要的觀點：救主臨凡的大目的乃是拯救人類，並且完全他們，這乃是合乎進化的理論。(1)基督爲理想的人，乃是從前世上所未曾見過的完全人。(2)可惜人們因爲犯罪墮落到可憐的地步，幸虧基督來挽救人又復回原來的地位。(3)這樣人類得了一個新起頭，基督就創立一個教會，並且自己作教會的元首，所以從那時候往後，歷史上所有屬靈的運動都是從他而來，進化的正常的進步因爲罪的緣故受了極大的阻礙，如果不除去這種阻礙，人類不用打算進步，故此基督臨凡，將這阻礙去掉，並且他升天以後，也是辦理人類屬靈的進化，差遣他的聖神將許多人再造復新。可見

如果沒有基督的感化，人類就沒有進化的希望。常說科學萬能，但是科學沒有將惡人變為善人的能力，並且幫助惡人和幫助善人一樣。世界如果不願意進化便能，如果願意進化，那末基督是必須的。

(季理斐)

升高

EXALTATION

新舊二約常說心中謙虛的人們，必要升高。基督終身虛己，然而知道至終他必升高。馬利亞的歌，路1:52「他叫有權柄的失位，叫卑賤的升高。」基督曾設一個赴筵席的比喻，責備法利賽人選擇高位，主吩咐門徒不可如此，必須等主人請到上座。路14:10參太23:12路14:11,18。主論到自己升高最清楚的一句話，是約12:82上對希利尼人說，他好像一粒種子種在地裏，必先爛了，然後方能有大收穫，這話乃是指着他的升高必先死而復活(參太10:21)。以後必升到榮耀的寶座(太19:28)。

自古以來的聖賢都注重榜樣，有人敢說，你們應當效法我，或其他聖賢的榜樣，就能成爲好人。有不敢這樣說的。新舊二約尤其注重可做法的榜樣。現在所論乃是基督的榜樣。

榜樣

EXAMPLE

(一)耶穌常對人說，天父是人們絕對的榜樣。摩西的律法特爲令人曉得上帝的旨意和榜樣，可惜有許多人只拘守律法的外形，而不認識其中活潑的上帝。太5:20「你們的義若不勝過文士和法利

賽人的義，斷不能進天國。」上帝的旨意和性質乃是人們絕對的準則(太5:48)。青年的富人問耶穌當行何事，方得永生，主回答說，不必問有甚麼新奇的事可作，只做法上帝就夠了，他的榜樣完全，除他以外，沒有良善的(太19:16,17)。受上帝是首要的職命，當先求他的國和他的義(太22:37,38,39)。主不但指明上帝的榜樣，也說他來特爲使人知道上帝的性質如何，看見他，就是看見天父(約14:9,10)。主來爲完成上帝的啓示，故此不但解說，並且自己作完全的榜樣，所以他的旨意與天父的旨意相同(太5:10,11,12,50;約4:31,5,19,8,29,31)。

那末，基督對於摩西的律法，必說牠的缺欠，故此直接的指着上帝自己的榜樣來解說安息日與婚姻的問題(約5:17,太19:4-9)。耶穌屢次勸告門徒來跟從他和跟從上帝一樣(太7:21,27,28,20,10,32-33,11,23,29,20,25,28,16,21,25,20,22,26,39,8,19,22,10,21,約15:8,10,8,12,12,35,36,44,50,13,12,17,15,4,7,17,21,23,21,22)。他說自己認識上帝，說他自己是生命的光，是道路，真理，生命(約8:12,14,9)。連審判人的權柄他也有(約5:22)。他不但將道路指給人看，他自己就是道路，不但是完全的榜樣，也能賜人生命，可見基督不只爲福音的一部份，乃是完全的福音。

(二)主升天後使徒們傳福音，主的榜樣在他們口裏更爲高美。基督已經爲世人的罪而死，也完全顯示了上帝的愛(約1:4,9,10)，並且救主被升高到上帝的右邊，差下他的聖神來，門徒就曉得他們自己做法耶穌，得他的榮耀，乃是實在必有的事(羅8:2,8,26,31)。人類

最高的幸福就是變成基督的樣子(羅 8 29)

(二)基督不但是信徒的榜樣，他與信徒有更深的關係。比如人要做法一個榜樣，那個榜樣並不知不覺並且未必於做法的人有甚麼助力，基督却不然(參林前 15 20 7 45 羅 8 29 來 2 11 12 17)。所以基督不但為我們的榜樣，並且是我們的生命(約 1 16 17 5 23 25 羅 8 2 加 2 20 西 3 3 4 約 1 5 11 x)。基督必感化信者使他們的人格和行為與他自己的一樣。主自己完成了律法以後，自己就是律法(羅 10 4 加 3 24 林前 9 21)。並且他的聖神也幫助我們做法他的榜樣(約 1 4 2 3)。

(四)要做法基督的榜樣，必先曉得福音所記的耶穌乃是一個真人。或有人說，上帝是神，頗難做法。回答說，基督在福音裏立了一個清楚的榜樣，他愛上帝也愛世人，叫我們也這樣愛，主自己既然有這種行為，他的門徒也可以隨從他。主以愛為原動力，門徒無論處何地位，也能照愛作事。他時刻信靠天父，我們也必能這樣。

(五)主的門徒和主的榜樣有何關係？他吩咐我們跟從他，究竟如何跟從呢？中世代的門徒多用厭世的方法，但此法乃是一部份而非完全的。也有人說，基督不過是道德的模範而已。其真正的方法略如下：(甲)惟獨忠心事奉基督(林後 10 5 11 西 3 17 弗 4 5)。(乙)門徒必以基督之心為心。並且基督何在，我們的心也何在(西 3 1 x 羅 12 2 弗 4 23)。(丙)我門注目看基督，必要變成他的形像(林後

3 18)。(丁)必用力量服事跟從主(腓 3 10 16)。(戊)必穿上基督(羅 13 14 弗 4 24 西 3 10 x)。如果這樣就有基督徒的真樣子。(己)基督留下一個榜樣，叫門徒照着他的腳蹤行(彼前 2 21)。(庚)基督得榮耀，門徒也可得此榮耀(羅 8 2) 弗 3 19)。基督在我們中間已經開工，必要完成(羅 8 23 約 1 3 1 2 4 17 弗 3 14 20 西 3 10 腓 1 6)。由此看來，做法基督不是按着外面說的，乃是按着裏面而言，我們如果受了他的聖神，明曉他的旨意，就必自然做法他的榜樣，那末，門徒自己也要成爲一個小榜樣，但是榮耀不是自己的，乃是主的。主也常說一種惡的榜樣(太 23 1-3)。但是好的榜樣益處極大，這種道理，四福音常表明出來，並且書信也注重之，新約說教會任職人的榜樣更爲緊要，保羅在書信裏有八處勸教會做法他自己的榜樣(徒 20 35 林前 4 16 7 7 8 11 1 腓 3 17 4 9 帖後 3 7 10 提後 1 13)。但他這樣說，並非榮耀自己，乃是榮耀感化他的救主。(李理斐)

耶穌專爲猶太人臨凡

EXCLUSIVENESS

福音書言及此
意如太 15 24 10 5

6. 基督覺得天父所託他的工作暫時限於猶太，故此不到異邦去。但有一次，他越過邊界到了異邦(可 7 24)，乃是爲休息，而非爲工作。在那裏有一個敘利朋尼基的婦人爲她的女兒求醫治，主起初不應允，說他來乃是爲以色列迷失的羊(太 15 24)並且吩咐使徒傳道的时候，禁止他們走異邦人的路，不上撒瑪利亞人的城，只叫他們到以色列

列迷失的羊那裏去。但是耶穌在世的時候，並非藐視異邦，乃是因為他來為彌賽亞作王，要應驗舊約的預言，所以自然要先到本國（約^{1 11}）並且以色列人所受的啓迪，是異邦人未曾受過的，他們有舊約，故此較比異邦人有大長處，再者主在世上，不過傳道三年，所以不能遠出，得了以色列人之後，他們必將福音傳到異邦。故此不必說主乃是藐視異邦，曾有一異邦的百夫長，為他的僕人求醫，主立時應允他，說在以色列人中也未曾見過這麼大的信心（太^{8 10}）。或有人說主稱異邦婦人為狗，豈不是罵人的話嗎？原文並非指着街上的野狗，乃是指着家中豢養的愛狗，該婦人並不以這話為凌辱她，乃是趁着這句話作進一步的請求，就得了她的心願。主說不可做法異邦人用重複的話禱告，但是看見他們困苦流離，如同羊沒有牧人，就憐憫他們，不過時期未到，主約來自己限於猶太彈丸之地罷了。

逐出教會

EXCOMMUNICATION

不論甚麼團體，要組織起來成爲一種會，必有一些會規，會員如果屢次違犯，必被革出會外，這乃是當然的道理。

(一) 猶太出教的規矩：猶太教規，患癩的人不准進入會堂，主會醫好一個患癩的人，吩咐他去快叫祭司察看，給他一個潔淨的憑據，然後方可進入會堂（太^{8 4}）。但是除了這種病人之外，也有別人受這種刑罰，如路^{9 22}「人爲人子恨惡你們，拒絕你們，辱罵你們，棄

掉你們的名，以爲是惡，你們就有福了。」約^{9 22}「因爲猶太人已經商議定了，若有認耶穌是基督的，要把他趕出會堂。」又約^{12 42}「只因法利賽人的緣故，就不承認，恐怕被趕出會堂。」約^{16 2}「人要把你們趕出會堂。」又約^{9 24 25}「瞎而復明的人被逐出會堂。可見在的時候，猶太人有這種出教的規矩。他某得（TALBEE）經云，出教有輕重二種，但是在福音書裏，不容易看出這種分別來。查考摩西的律法也有這種規章（利^{13 45 46 民 5 2 3}）。但猶太人從巴比倫回來的時候，以斯拉勉強一般娶異邦女子的人，或是離婚，或是出會（以斯拉^{10 3}）。按他某得說逐出教會有廿四種緣故。

(二) 基督教出教的規矩：保羅論到出教的章程（參林前^{5 章林後^{2 6 11}提前^{1 20 多 3 10}}）。但耶穌也提到出教的事，如太^{16 19}，主應許把天國的鑰匙給彼得，凡他在地上所捆綁的，在天上也捆綁等語，這就是出教的意思。太^{18 17 19}，主將同樣的權柄給普通的教會，並且在太^{18 15 17}，主教訓教會當如何待遇犯罪的弟兄，即如有人得罪你，先私下勸告他，他若不聽，就偕同幾個弟兄去，若仍不聽，就告訴教會，不聽教會，就出他的教。大意乃是用盡各種方法勸告犯罪的弟兄，不可遽然出教，不過至終仍不悔改，不得已將他出教，然而究其實，是他自己出教，不必等待教會出他的教。主一定有寬待罪人之意思，他曾設一個比喻太^{13 21 30 39 43}，麥子和稗子一同生長，僕人願意將稗子薅出來，主人不准，勸他們忍耐等到收割的日子，撒網打魚的比

喻(13 47 50)也是這種意思。教會對於這種事，必須秉公辦理，斷不可徇人的情，將大惡原諒，也不可重人的顏面，這樣治理教會真非容易。如果沒有聖靈的引導，恐怕掌教權的不是過嚴，就是過寬，但是教會務必有一種藩籬與教外隔開，最危險的，就是世界闖到教會裏邊來，將教內教外混在一起，如果到了這種地步，那個教會就滅亡了。

推辭

EXCUSE

或是因為恐怕人惱怒，求他原諒，或者有一種本分人不肯去盡，都用推辭的方法。路14 16 24 上比喻裏的客人們起初已經答應了主人的邀請，故此到時候不肯來，出乎人的意想之外。第一個人剛買了一塊田地，為地方置的產業快樂，以為自己的事重於主人的事。第二個人也為自己的事忙碌，所以推辭。第三個人說他家中那緊要的事，有自己的安樂。這些人的推辭都不合理，約15 22 上主說猶太人不信的罪無可推諉。

勒索

EXTORTION

馬太23 25 路加11 33 主苦口斥責文士和法利賽人勒索，說許人。賽16 4 預言彌賽亞來，勒索的人歸於無有。先知以西結警告以色列人，因為勒索干犯主怒(結22 13)。法利賽人等嚴密遵守律法，常常誇口，並且自稱為教法師，可惜用許多不正當的方法生財，所以他們的罪比稅吏更重。

親眼看見

EYE-WITNESSES

路加在他的福音小引1 14 中說

耶穌基督的事，是有人親眼看見，而傳下來的。約10 35 也說他的福音所記的事，是他親眼看見的。故此這四本福音，並非在主後幾百年本著一些不清楚的遺傳所寫的，乃是與耶穌很親近的人，趕緊寫出他們親眼看見的事。博士們查考福音，常說福音的口氣明明是親眼看見的人所記載的，活潑有力，不像是後人憑空捏造的。

信

Faith

信在新約中含有二義：一屬主動，一屬被動。主動之信，即為信仰，意謂人信賴他人，被動之信，即為信實，意謂人可為其他人所信賴。在新約中，多用第一義，即主動之信，今分述之如下：

(一)舊約中信之意義：舊約中主動之信，較新約為少，如來夫他Lightfoot云：新舊約之分別，即在律法所規定之敬畏上帝與舊約中所表現之信仰上帝之不同而已。

信之對象，在舊約中時為上帝之誡命，或為上帝之工作與啓示，或為上帝之使者，先知，以及上帝自己(創15 6 出14 31 民14 11 20 12 申1 33 王下17 14 代下20 20 詩78 23 拿3 5)。在舊約中最常用之例，即為亞伯拉罕之信(創15 6)，亦即為猶太人所公認為信仰最高之模範。

(二)以後猶太民族對於信之意見：在早年毗毗，以及其他文學中，信之一字，除舊約中常用信實之義外，逐漸多用主動之信仰，即

信賴上帝之意義。此種宗教原則，爲一般吡咄所稱重，尊爲人類高尚之美德。彼亦常以亞伯拉罕之信爲例，此不但成爲吡咄神學上之主旨，亦且成爲亞力山大希臘學派之哲學問題。最顯著之例，卽爲希伯來聖經註釋對於（出 14³⁰）之註疏。在早年吡咄中所奉之信，乃在「信仰」與「信實」之間。在第一世紀中，「信仰」一語，首見於巴魯啓示錄（聖經外傳之一）中，然「信實」一語，則爲以後所常用。在「信實」一語中，將信心與工作，聯成一義。但以信爲神學上之問題，則垂及中世紀時方有之。

（三）四福音中之信：信之一字，在新舊約之間，有一顯著之分別，因新約所言之信，含有宗教上之意義。在哲學家斐羅（Philo）時，此名辭之宗教涵義，雖逐漸增高，然於信之對象，反漸致模糊，此乃因受哲學之影響而然。在斐羅之學說中，信之對象乃係抽象之神性，而非有品格與有恩賜教法之上帝，且彼更以信爲道德之結果，而不以信爲道德之原因。在新約中，信之分別乃以對象之互異而轉移。其對象或爲上帝及其允許，或爲基督，或爲上帝及基督之教訓等。

（甲）符類福音之信：希臘原文，信字含有主動之義，卽謂信仰上帝，或信賴上帝藉基督而表現之能力。信之反應，可以規定受苦者解放之程度。譬若在可（5³⁴），耶穌謂彼患病之婦云：「吾女，信拯汝矣。」又若在可（10⁵³），謂盲目者曰：「行矣，汝信已救汝矣。」在此數處，信之深淺與由信而發生之效力乃成正比，正若太（9²⁹）彼得之

信耶穌爲基督，而蒙嘉獎也。更如因拿撒勒人不信耶穌之能力，使彼不能多行神蹟（太 13⁵⁸）。在符類福音中所有信之意義，常指神蹟之效力，人若有堅固之信心，則一切難能之事，必可易於成功，如可（5³⁵），耶穌告瞎者曰：「毋懼，惟信而已。」如可（9²³），告患瘋者之父曰：「倘爾能信，須知信者無不能也。」如可（4⁴⁰），狂風作時，耶穌謂門徒曰：「奚懼，尙無信乎？」以上數處，皆足證明信與行神蹟之能力有相密合之關係焉。

在可（11²³）中，耶穌言信有異常之能力，足以移山倒海，此與太（17²⁰）所述，微有不同。在符類福音已暗示保羅書信，中因信得救之意。符類福音（路 18⁸）所載：「人子降世，乃爲尋求信者耳。」綜上之意，亦無非令人信彼乃爲彌賽亞與救贖主而已。

（乙）第四福音中之信：在第四福音中雖少用信賴之義，然常有另一義以代替之，卽含有救贖之意，乃謂凡信耶穌卽可得救。有多處信之對象常爲耶穌行神蹟之能力，如約（4⁴⁸）耶穌云：「爾輩若不見神蹟奇事，必不能信也。」在此卽含有救贖之意矣。其下，如約 15¹⁸ 4⁴¹ 43⁵³ 5⁴⁴ 6³⁶ 47⁶⁴ 9⁵³ 10²⁵ 26¹¹ 15¹² 39¹⁴ 20¹⁸ 31¹⁰ 35²⁰ 31²⁰ 等，則所表示救贖之意，更爲清晰矣。在約（19³⁵）中所云：「其證真，使爾曹信也。」又約（20³¹）云：「使爾等信耶穌爲基督，爲上帝之子，并且因信彼之名，可以得受生命。」在此二處，則所言之意，尤屬顯著，因其信之對象，乃係信耶穌爲基督，爲上帝之子也。

(四) 約翰對於信之觀念之特點：第四福音之信與新約他卷之信，其重要之觀念，大抵相同，多有信耶穌及其救法之義。在約(14)以爲信上帝與信耶穌，有同樣之意義與重要。而以信爲信徒之特色(約10³⁰)，更以信基督與天父合而爲一(約10³³ 14¹⁰)，爲最重要之點。

在約翰福音中，「信」與「知」常含同樣之意義。如約(6⁶⁹)曰：「我俯信爾，知爾爲基督，永生上帝之子也。」以及約(10³⁸ 17⁸)，據約翰之意，以爲知識之價值即了解真理。約翰所言信之信，乃爲暫時之表現，而知識乃爲信之結果。如約(10³⁸)云：「若行之，雖不我信，宜信我行，俾爾知且明，父在我中，我在父中也。」故知識乃道德行爲之產品，而以道德行爲爲條件。信並非知識之結論，而爲上帝工作之結果。夫信乃由上帝之威力而來，故曰：「非道我之父引之，無人能就我。」(約6⁴⁴)。又如約(5²⁴)云：「我誠告爾，聽我言而信遣我者，得永生而不定罪，乃出死入生也。」在此，信更有一特色矣。

由約翰福音所論之信觀之，可知當時之教會，已受神學主義注重知識之影響。蓋因當時人已有重視知識而輕視單純信仰之趨勢。故著第四福音者，竭力使一般信徒，積極明瞭所信者爲何，所信賴者爲何人，彼之教主所行者爲何，將顯示者爲何。在此種種問題中，使彼等明瞭，此非僅單純屬於知識上之問題，更當藉誠切之信仰與個人之經驗以知之也。約翰之特點，即欲使彼等用現在之經驗，與信徒對

於永生之經驗，以了解一切，故耶穌曰：「信之，必可承受永生。」(見約3³⁶ 5²⁴ 6⁴⁷ 參考約1³ 14¹⁵ 5¹¹ 12¹³)，可知凡一真基督徒，彼所享受者，不僅將來之幸福，更爲單純之信仰者，從信心之行爲中，抵達最高尚生活之幸福。此種生活，非知識所能達焉。

(五) 約翰與保羅對於信之觀念之比較：約翰與保羅之信，固不能於此盡述，但或可將其觀念之大概作一相互之比較。即此二人所有不同之處，亦因環境使然。考查保羅乃爲異邦人之信徒，保羅所注重者乃爲宗教之精神，故常與猶太宗教之律法觀，以及猶太人之偏見相衝突。蓋因保羅深恐此種律法觀念，不僅在猶太人意識中長成，而且更將遍及教會全部。據保羅之意，上帝之教恩並無猶太外邦之別。猶太人除從信耶穌基督而得之道德之外，並無其他道德。在加(3⁷)以下亦有此種思想，證明猶太人與外邦人相同，而不須有畛域之分。若參閱羅(3³⁰)，則更可發現以下二項新意：(甲)無人能從律法而得稱爲義(加2¹⁶ 3¹¹ 羅3²⁰)。(乙)人能離去律法之工作，從純粹之信仰，得稱爲義。關於此點，保羅所發揮之言論，極爲詳盡。

在另一方面，約翰因處境不同，故言論亦各異。約翰對於虛偽而注重知識者，深致不滿，因此，彼所注重者乃爲基督徒靈性經驗上真正之知識。并在彼之觀念中，靈性上之經驗，乃爲單純信仰之結果。綜合而言之，約翰所有者爲哲學上省察之信，而保羅所有者，爲活潑熱誠之信而已。

(一六)在耶穌教訓中，信所處之地位：基督與保羅均反對猶太人特殊階級之地位（見太³，羅²，17）。但綜合耶穌在福音中所述之信，其特色即在集合萬人之信於彼之一身。聚其意，即耶穌自任爲上帝在世界至高至大唯一之代表者。彼自以爲救恩之對象，在路¹²，13，22，太¹⁸，6中均有此意。但在約翰福音中，對於耶穌舉述之信，更推闡精微，扶發秘奧。窩飛德（Wardlaw）論耶穌之信仰云：「耶穌主要之工作，要將一般人以信之能力集中於彼一身。」故第四福音與符類福音相似。每次耶穌將自己作爲信之對象時，耶穌先與信徒處同等之地位，然後引領彼等至更高信仰之境界中。如耶穌與拿但業（尼哥底母）以及猶太人之談論中，最重要之點，不外信仰。在約⁵，24，25，28，35，40，47，7，8，24等處，均含寓信仰。約必須信仰耶穌之意，因信彼乃爲信約必然之結果，且更以信彼與信上帝爲一義（見約⁵，25，33，40等等）。此種信仰，乃爲上帝所樂願（見約⁶，29），若失去此種信仰，必將受永久之滅亡（見約³，18）。故耶穌之對信徒最大之希望即欲造成彼等對彼之信仰。在約（17，8）中，因門徒之信仰，而竟令彼喜極感謝上帝。耶穌植栽栽培門徒之信仰（約¹⁰，41），即在耶穌復活之後，仍堅固懷疑者之心理，而令其信仰焉（見約²⁰，29）。

要言之，基督教之重信仰，即所以示新約之別也。因自此時以後，上帝對以色列民族之工作，逐漸減退，繼以代之者，則爲人民對於上帝之信實與信仰，而以此爲宗教之基本焉。（沈嗣莊）

人類墮落與基督的關係

FALL

(一)創世記說亞當犯罪的意義，有一部分彌賽亞的意義，事裏有一部分彌賽亞的意義。

創世記三章，照最早的文字，雖然有些如同畫圖的描摹，然而所說人起初如何犯罪，並其結局，一些都不錯。但是這一章裏也包含上帝應許必要拯救人的話，如 3，15「我又要叫你和女人彼此爲仇，你的後裔和女人的後裔，也彼此爲仇，女人的後裔必要傷你的頭，你要傷他的脚跟。」因此，從那時候往後，人們都有挽回的希望，雖然暫時被罪所勝，至終人能夠勝惡。

(二)人墮落與基督工作的關係

人既然都有罪，這種事實自然與基督救人之工頗有關係。主自己並未言及亞當犯罪之事，乃是常說人人現今都死在罪中，所以不必問人到這種光景，是因爲甚麼緣故，不論甚麼緣故，應當以他們的態度爲可憐的（保羅在羅⁵，章和林前¹⁵章說到亞當的罪很詳細。）（1）墮落與化身的關係：與古士丁曾說：「如果不犯罪，上帝的兒子也不能化身成人，因爲人犯了罪，故此基督不得不化身隔凡以拯救他們。」但是仍有人說，人如果未犯罪，上帝仍然要化身的。對於這兩種說法，博士們議論紛紛，仍舊沒有一定的論斷，因爲新約裏並沒有這種議論，博士們不過本乎哲學而論，不能尋找聖經的憑據。（2）墮落與救贖的關係：人如果未墮落，基督的救工就算徒然，但聖經處處說人類犯罪墮落，自己無法免罪，故此基督來特爲尋找迷羊，死在十字架上爲贖罪祭（羅⁵，12，21）

林前 15 21 22 43, 論人墮落的事很詳細,閱者可隨意參考,本書不贅。

亞當既然墮落,他的後代都染了罪病。或問基督是一個新亞當,成爲肉體的人,如何能避免這種傳染?回答說,這個問題裏也有許多人不知道的事。但是據新約說,基督是童貞女所生。有批評家說,福音書記耶穌爲童貞女所生,未必是實的,但是本辭典頗贊成馬太路加二福音的記載,基督臨凡,就是一種新的事實,斷絕了從前所遺留的惡根,如此,基督一面是真人,一面沒有遺留的惡果在他身上。如路 1 25 「聖靈要臨到你身上,至高者的能力要蔭庇你,因此,所要生的聖者,必稱爲上帝的兒子。」

(三)總而言之,基督的教訓裏,雖然沒有明說亞當如何犯罪,他却以爲人都有罪的道理是實在的。如太 7 11 路 11 13 說:「你們雖然不好,……」並且說罪惡是從心中發出來的(太 15 19 20 5 21 28 可 10 5 路 6 45)因爲人都有罪,所以必須重生(約 3 3 7)並且人靠著自己的力量不能行善(約 3 參 1 13)浪子的比喻,就是說到人犯罪墮落的情形(路 15 11)。迷失的羊,和失落的銀錢也是這種意思。所以主來特爲救贖人(可 10 45)爲拯救失喪的人(太 1 21 路 19 10)。以上都包含著亞當犯罪墮落的道理,並且說靠主的救恩人也能夠復原。(D. MacGILHRYAY)

假基督

FALSE CHRISTS

這種名詞見於可 13 22
太 24 24 可 13 6 說

「將來有好些人冒我的名來,說我是基督。」主在這一段裏論到後來的時候,說教會必受許多逼迫,並且必有人冒基督的名來迷惑門徒。後來耶路撒冷被滅的時候,果然有許多門徒冒賽亞的名來。約瑟甫說,這些人越發激起猶太人憎惡羅馬人的心來,率領以色列人去攻擊羅馬兵。主儆戒門徒要防備這種假基督,假先知。基督回來固然是有一定的,然而應當小心,惟恐有許多假冒基督名的,主差遣他的聖靈來,也有指示門徒不受迷惑的功用,然而在教會很受逼迫的時候,門徒心裏自然很盼望星來,心中巴不得主來救他們。但是主看千年如一日,所以門徒應當忍耐。

假先知

FALSE PROPHETS

要曉得新約裏的假先知如何,應當參觀

舊約裏的假先知。舊約裏的假先知,有的是爲假神作先知的,有的是假充耶和華的代表,說他們是代表耶和華宣言的,其實乃是虛說騙人。這種人並未受聖神的啓示,他們所說的話,都是徇人民的情,所希望的,是自己個人的利益,到先知彌迦耶利米撒迦利亞的時候,這些假先知們論到以色列王將來如何的話,都是甜言蜜語,所以受一般真先知的責備。這些假先知說國家並沒有甚麼危險,並且將耶路撒冷的真情隱藏不說。

到了新約的時代,教會裏也有似乎先知的職分。(1)解說上帝的旨意。(2)預言將來的事情。這兩種的假先知新約也有。林前 14 章

先知比說方言的更高，和使徒相等，可見在當時這種職分乃是有價值的。或者很能幫助教會，或者偶然有假先知也使教會受極大的害。故此耶穌在太7:15說：『你們要防備假先知，他們到你們這裏來，外面披着羊皮，裏面卻是殘暴的狼。』並且約翰在使徒時代的末了說：『親愛的弟兄阿，一切的靈，你們不可都信，總要試驗那些靈是出於上帝的不是，因為世上有許多假先知已經出來了。』並且太24:5,7上說，必有假先知說基督快來，或是已經來了。

假見證

FALSE WITNESS

摩西的十誡第九條是：不可作假見證。耶穌在

太19:18也說不可作假見證，乃是表明贊成摩西的律法。本來這條誡命所說的假見證，不過是陷害鄰居的，因為這種虛妄不實的話，多半是與鄰居有關係的。但是主在太19:18並未說到鄰居，這樣乃是將這條誡命推廣，禁止一切謊言，假行。後來主被該亞法審問的時候，大祭司因為沒有法子得着確實的證據控告耶穌就私下賄買人作假見證(太26:59, 60, 61, 62)。他們得了不少的假見證人(太26:60)，但是他們的見證彼此不合，所以不能成立，後來有兩個人認說耶穌的話，就是這兩個人的見證也彼此抵觸，按照摩西的律法，如果有人作假見證，必受反申(申10:19)。『如果是作假見證的……你們就要待他如同他想要待的弟兄。』恐怕妄告主的人們，並未受甚麼刑罰。

家庭

FAMILY

古時猶太家庭的規矩比異邦高尚：
(1) 較為潔淨；(2) 不殺嬰兒；(3)

不厭嬰孩為贖罪祭(彌6:7)。父親為一家之首，管理妻子兒女等人，雖然多年寄居別處，他的名字仍舊在原籍上(路2:4)，定婚和娶親是一般的重要(太1:18)，婦人的家務事很多(太24:41)，不但預備家人的飲食，也必須到井旁去汲水運到家裏。耶穌就是生長在這種家庭裏，故此他所用的比喻，多有從家庭裏得來，如同父母將好東西給兒女(路11:13)，兒子們有聽父命的，有不聽父命的(太21:28)。也常看浪子始終的結局(路15)，然而主說：『愛父母過於愛我的，不配作我的門徒。』(太10:37)。並且教訓門徒的禱告文，就是本乎一種理想的家庭而編成的。

家庭

FAMILY, II

(一) 耶穌在家庭裏；(二) 耶穌如
何論家庭。(甲) 婚姻；(乙) 女子的
地位；(丙) 孝敬父母；(丁) 上帝的國與家庭的關係。

(一) 耶穌在家庭裏：

按福音書的記載，耶穌有父母，兄弟，姊妹，團聚一處，成為家庭，三十年的工夫和他們一同起居飲食，工作等，可見耶穌雖然是上帝的兒子，也在家庭裏為人子，盡一切家中的本分，和猶太普通家庭一樣。我們知道他的父親是一個木匠，故此他的兒子也必習他的父業。耶穌幼年的時候，也和別的孩子一樣，但到了成年後，纔有不同的樣子。

有些聖經外傳的福音，捏造說耶穌幼年行過許多神蹟，他們不曉得耶穌在三十年內，作完全的人子，但是他在家庭裏，必是毫無罪過，上帝完全的品德漸漸地變成人的品德。耶穌有這種品德，真是家庭的幸福。他在幼童的時期，曾上聖殿去禮拜（路₂ 41-51）。到了三十歲，和他親眷的關係，就漸漸疏遠了。約翰福音記載他召門徒的時候尚未離開家庭，赴迦拿婚姻筵席的時候，他的母親也同在。後來和家人們遷到迦百農，暫時住在那裏（約₂ 12 參太₄ 13 16）。後來十二使徒的團體成立，主為教訓他們，因此不常在家中居住。選立十二使徒以後（可₃ 21），他的母親和弟兄要攔阻他佈道的事，叫他回家去，就是到迦百農城，但是耶穌不聽從他們，可見從前他在家庭裏對待他們的態度是非常的順從了，然而這種順從被天國所超越。耶穌離開家庭以後，就到友人家裏投宿，因此他說人子沒有枕頭的地方（太₈ 20 路₉ 58）。大約伯大尼的家庭，比他自己的家庭更歡喜歡留他。有人說主在迦百農自己有房產，但沒有確實的憑據。約翰（7 17）說他的弟兄和他辯論，似乎尚在同居，但是後來家人們的意見和他大相反對，故此寧可離開家人，和他親愛的門徒同住。然而却不必說完全離開他的母親。並且復活以後他的弟兄也相信他，主復活後特顯給他兄弟雅各看（林前₁₅ 7）。耶穌屬世的家庭，也加入他屬靈的家內了（徒₁ 14）。

(二) 耶穌如何論家庭：

福音書裏沒有家庭兩個字，然而卻常顯出家庭是天然的組織，並且耶穌注重家庭的本分，頭一個神蹟就是在家庭裏作的。

(甲) 家庭的基礎，就是婚姻。論到別的本分，耶穌不過舉其大綱，只有婚姻說的非常詳細。馬太₁₀ 5 說「一夫一妻的制度並非因為甚麼法律的緣故，乃是上帝在起初造人的時候是這樣規定的，馬可₁₂ 27 說真正的婚姻乃是屬靈性的，不是屬肉體的。撒都該人用婚姻的問題來問難他，耶穌回答說從死裏復活的人不嫁也不娶，不論何人的律法也不能廢掉這種道理。摩西准許休妻。但是耶穌不准。或者因為淫亂的緣故也可以休妻。然而有人說馬太₁₀ 9 和 5 22 論淫亂休妻的話，本來不是福音裏有的，乃是後人添寫的，倘若這樣，耶穌不論甚麼緣故都不准休妻。參看淫離婚姻等論。

(乙) 耶穌論婚姻這樣嚴緊，這樣體統，故此他對於婦女也特別好。常常猶太人輕看婦女，但是在舊約上亦有尊貴的婦女，如米利暗（申₁₂ 2），底波拉（士₄ 4），拔示巴（王上₁ 11），但後來猶太人遺棄這種道德。有某拉哇說道：「你如果同婦女們說話，那末，你就要入地獄了。」可見猶太對於婦女的看法，比希臘人還低劣。基督對於婦女的態度却是溫文典雅，稱呼恭敬，並且受她們的服事。說婦人和丈夫平權，丈夫如果犯了好淫，妻子也可以休他。約翰（8 11）表明主不肯叫婦女受屈，男人也不能逃免罪名。

(丙) 論及孝敬，主攻擊猶太人虛偽的孝敬，並且苦口的責備他

們用許多詭巧的方法廢掉孝敬父母的本分(可7:11)。

(丁)上帝的國與家庭的關係。門徒平常的生活不只限於家庭內。並且論到上帝的國，家庭給人一個好比方，說天國裏有一位天父，天國的子民必是天父的真兒女。主禱文是我們所熟悉的，句句都似乎父親對於兒女的口吻，盼望兒女們孝順為父的教養，保護兒女。浪子的比喻也是表明兒子離開家庭的關係。

照上文看來，家庭乃是萬不可廢棄的。現今共產黨和社會主義家說男女結婚離婚都要自由，實在和福音大相反對，但有一種基督社會主義家，他們必竭力設法修正婚姻的缺點。並且有時上帝的國比家庭的本分更高，如同十二使徒為天國的緣故離開家庭(可10:28 x 參太10:37 路14:26 太19:12)。(D. MacGillivray)

飢荒

FAMINE

聖經屢次說巴力斯坦是肥美的地方，然而有時天旱不雨，蝗蟲為災，連年戰

禍，也能使聖地感受飢荒。耶穌在路加(4:25)上說，在先知以利亞的時候有飢荒。浪子的比喻裏說因為那地方大遭飢荒，困住浪子，因此產生了歸家的念頭，可見飢荒也有一些益處。符類福音記載世界末日的預兆裏，也有飢荒(太24:7 可13:8 路21:11)。這些預兆或是指着主後七十年羅馬平滅耶路撒冷的事。當飢荒的時節，也發生許多疾病。但保羅在羅馬書信上說飢荒也不能叫他與基督的愛隔絕(羅8:35)。

揚場的器具

FAN

猶太國的農人揚場的器具和中國差不多，馬太(3:12)路加

(3:17)說用簸箕。以賽亞(30:24)說用木楸和杈子，有人說木楸兩字當譯為杈子。現今用兩種器具，就是木楸和杈子。施洗約翰形容耶穌要將善人惡人分別出來，他的意思乃是說，基督所用的方法比他自己的方法更加嚴緊，並且說基督用方法將誠實的和虛偽的分別出來。論到那些厭棄主的，必有大審判來到，毀滅他們。乍看福音所說主的辦法不是這樣的，究其實，耶穌的道理也自然試驗一切聽的人們，甚至有信的，有不信的。參試觀斯人論

禁食

FASTING

當耶穌的時候，猶太國虔敬的人多半常常禁食。禁食分為公眾的和個人的。

摩西的律法規定每年禁食一次，就是贖罪日(徒27:9)。只名為禁食的日期。此外，為記念國家的大災又規定四個禁食的日期，先知撒迦利亞(8:19)說，四月，五月，七月，十月為禁食的日期，但是奉行不久就廢棄了，到耶路撒冷被毀滅後，這四個禁食節又恢復起來了。以斯帖(9:31)所說的禁食，也不久就取消了(參4:3:16)。此外如天旱不雨，天災流行等，猶太人也舉行公眾禁食。常常禮拜二，禮拜五，為禁食的日子，因為摩西上西乃山是禮拜四，回來是禮拜一。公眾禁食外，個人為自己靈修的緣故也禁食(參路5:33)。法利賽人一個禮拜禁食兩次。異邦人見猶太人禁食很是詫異，故此羅馬某歷史家曾提到猶太

人禁食的事。這種規矩有鬆緊兩派：鬆派禁食，是從日出到日落不進飲食，但可以用水沐浴，用舊抹身，緊派禁食，是從日出到次日日落不進飲食，禁止一切娛樂，就是用水洗浴，和用舊抹身也不許。猶太人特爲誇榮他們禁食的敬虔（參太^{9:16}），主深深責備他們，並且猶太的著作家也常批評禁食的不合理。

對於禁食基督有甚麼主張？對於公衆禁食，他必定是遵守的，且在曠野曾四十晝夜禁食（太^{4:2}）。然而耶穌却不以禁食爲重要的禮節，甚至使人譏諷他是貪食好酒的人（太^{11:19}路^{7:34}）。他對於禁食的教訓只有兩次：

（1）馬^{9:16}太^{9:16}：耶穌警戒門徒在禁食的時候不可故意叫人知道，乃是和平日一樣暗暗的禁食，天父在暗中察看，必要報應的。這裏說禁食也無不可，但是必須小心，省察自己，是否出於誠實悔改的心而禁食。

（2）馬^{2:18}太^{9:14}路^{5:33}約^{3:8}：利¹¹賽⁵⁸的門徒問耶穌的門徒爲甚麼不禁食。主却不吩咐他的門徒禁食。按撒但的規矩，方才娶親的人在一禮拜內不可有憂愁的舉動，禁食也包括在內，故此主用娶親的事來比方自己，說新郎同在，慶賀的人們不憂愁，新郎去了，他們纔憂愁。可見門徒的感情，若是自然發表，就可以隨意禁食，但是主看這種規矩並不關緊要。他說禁食的規矩好像舊衣服，舊皮袋一般，和人們在福音裏所得的新自由，恐

怕不能相合，如果勉強相合，也沒有好處。基督徒的新虔敬必須有新形式來表現，萬不可用外面的律法來勉強。英文舊譯本馬^{9:29}，馬^{17:21}，在禱告以後有禁食二字，但如今博士們都說這兩處不可加禁食二字。

父道

FATHERHOOD

耶穌說自己論到天父的知識乃是完全無比的（太^{11:27}）。但他並非說天父所知道的，他也知道，和天父一樣完全。如馬^{13:32}說那日子那時候，子也不知道。馬^{5:20}問誰摸他的衣服。並且終身順從父的旨意，如同兒子孝順父母一般，可見耶穌的知識，就是天父的旨意和性質。他在世上的時候，或者有許多不知道的，但是論到上帝的性質和旨意，乃是他的啓示的範圍。耶穌對於上帝爲父的觀念可分五則：

（1）耶穌如何用「父」字；（2）「父」字的意義；（3）上帝爲父在第四福音裏的意思；（4）在耶穌的教訓裏天父佔甚麼地位；（5）舊約和當代論上帝與耶穌的論法互相參照。

（1）耶穌如何用「父」字：福音所記耶穌的話，最先的有「父」字（路^{2:49}），最後的話裏有父字（路^{23:46}），從十二歲以至臨終常用這種稱呼。符類福音記耶穌五次禱告用這種稱呼（太^{11:25} 27 29 39 42 路^{23:46}）。一次耶穌稱上帝爲大君（太^{5:35}），一次稱上帝爲莊稼主（太^{9:9}）。當代的人決不敢用這種名字稱呼上帝。耶穌乃是直接的

稱「上帝」或「父」，不像當代的人婉轉的說：「有福的那一位」或「聖潔的那一位」，或是指着「地方」斐羅常說上帝為自有的，或實有的，連上帝的名字也不敢用。耶穌不但自己用父名，也教訓門徒用（太 6:23）可見舊約幾處稱上帝為父，乃是僅見的，不像耶穌每日用這種稱呼。

(2) 父字的意義：聽主的言語，看主的行為，就可知道父字在他口中是甚麼意思，必是說上帝有父的性質，所以用地上的父來比方上帝，地上的父肯把好东西給兒女，上帝也是這樣（太 7:11 路 11:13）。地上的父雖然惡，尚且憐恤他的兒女，上帝為純全永不變更的至善，他更肯如此了（可 10:18）。對於虛心的人們，肯把天國賜給他們；清心的人們，有得見上帝的福氣（太 5:3）。就是肯將自己最美的賜給凡肯接受的人們，就是不肯接受的人們，他仍然用太陽的光照耀他們，叫雨露滋潤他們的田地。如同人也肯款待他不孝的兒子一樣，並且說你們應當完全，像天父完全一樣（太 5:48）。更願意深明此意的，可參路加（16:11-32）浪子的比喻，這浪子不但是以色列人，乃是天下一切人類，和路加十五章迷羊，失錢的比喻一樣。他說罪人悔改，表明他的比喻沒有種族的界限，也沒有時間的界限，並且天父非常歡迎罪人。馬太（23）說，你們只有一位父，就是在天上的父。再者，耶穌一切所作的事，自己常說是表明天父如何的性質。並且以信他的人們為他的弟兄，連不信的人也為他所愛。耶穌起初來為找以色列

迷失的羊，但他的福音明明是為天下萬人，不論那個異邦人求他，從未被他棄絕，如撒瑪利亞的長樹人（路 17:18）；百夫長的僕人等（太 8:13）。

總而言之，有人說上帝創造我們，管理我們，稱他為父則可，或者因為與亞伯拉罕立過約，所以稱他為父。但是耶穌並未說這種意思，只說上帝愛人，所以當稱他為父。那末，約翰一書（4:19）「上帝就是愛」一句話，就是耶穌稱上帝為父的本意了。

(3) 約翰福音論天父：符類福音裏馬可稱天父有五次，路加有十七次，馬太有四十五次，但約翰則有九十次，這稱呼常出在耶穌口裏，少在門徒口裏，如約翰 1:18 8:27 13:3 等。約翰所注重的，乃是天父愛萬民，如 3:16：「上帝憐愛世人，甚至將獨生子賜給他們，叫凡信他的，不至滅亡，反有永生。」如 12:32：「我若從地上被舉起來，必要吸引萬人來就我。」並且傳福音與撒瑪利亞的婦人，因為這乃是天父的旨意（約 4:10-24）。又約 12:20-24 說有幾個希利尼人來要見他，就想起上帝的國如同一個偉大的收穫，其中猶太人和異邦人一樣看待。所以最初的教會到普天下去傳福音，所說的父大約有絕對的意思。主對撒瑪利亞婦人說的話裏有拜父和父字等句（約 4:21-23），並不是絕對的意思，乃是普通的。約 20:17 三次提父字，也是普通的意思（參 6:27, 46）。

總之，約翰福音是這種稱呼，意思就是上帝不但為信徒的父，也

爲萬人的父。在這書裏的天父之意義和最早的遺傳相同；但有幾處用天父的稱呼也按着哲學的意思。

(4) 在耶穌的教訓裏天父佔甚麼地位：耶穌既然顯明上帝的性質，自然稱他爲父，這就是他的道理的關鍵。他教訓門徒們禱告說，願你的國降臨，就是天父的國(太 6)。那國內的人民如何行事？就是遵行天父的旨意有人說天國乃是耶穌的根本思想。其實不然，乃是上帝爲父是根本的道理。這種思想就是耶穌最能激動人們進入天國的道理。並且遵守他的宗教的，自然必愛天父，也必完全信靠他。人如果思想這種寶貴的道理，就羨慕與上帝交通，並且與愛他們的上帝交通，必覺得有無窮的快樂。敬拜這種天父和拜其他的神大有區別。決不敢隱瞞欺哄，如何能將這種愛用不誠實的心去拜呢？上帝有天父的愛，也是勸人互相的關係應當如何。可見他的理論和他的宗教是不相離的，你如果爲上帝的兒子，就必要完全和上帝一樣(太 5:18)。

(5) 舊約和當代的人論上帝與耶穌的論法互相參照：耶穌將舊約上所用的上帝稱呼又重新加上一種新意思。按羅馬 8:4 上保羅說以色列人最大的優點，就是上帝會和他們立約，立約就是封立他們爲上帝的兒女。摩西傳上帝的命給法老王說：『以色列是我的長子』(出 4:22)。又摩西在中命記(8:32)上說：『耶和華你上帝管教你，好像管教兒子一樣。』何西阿(11:1, 10)：『以色列年

幼的時候我愛他，就從埃及召出我的兒子來。』按以上幾處經文，上帝乃是以色列衆民的父。申命記(32)：『他豈不是你的父，將你買來的麼？』耶和華不但爲以色列全國的父，也爲個人的父。如撒母耳後書：『我要作他的父，他要作我的子。』詩篇(27)：『你是我的兒子，我今日生你。』並且詩人說上帝爲孤兒的父，就是個人的父(詩 68)。又詩(103)：『父親怎樣憐恤他的兒女，耶和華也怎樣憐恤敬畏他的人。』到了耶穌的時候，猶太人對於上帝的觀念更和耶穌不同，乃是漸漸把上帝推到極遠的地方去，是凡人所不能親近的。按照他某得(Jellic)描繪上帝如同一位大吡咄，每日三時查考律法，遵守一切誠命，守安息日，並且起誓發願等，見了白髮的人也站起來致敬，他這種描摹天父的樣子，和耶穌比，有天壤的分別。文士們說上帝在第七層天上，耶穌說上帝在人身旁。文士們說上帝注重禮貌，耶穌說上帝充滿了愛，所注重的乃是誠實的心。舊約的先知論到上帝，高過文士，但是耶穌的論法又遠出先知以上了。(D. Macmillan)

我父的家

FATHERS HOUSE, NY

約翰(14)

是指着永遠的家，即是他父的家。門徒恐怕不能再見主，他使他們放心，說他到父家爲他們預備地方，那家是廣大無比的，不拘有多少朋友都能容下，而歡迎他們。『你們既是我的朋友，自然必再見我。』在別處有兩個地方說到父家乃是指着聖殿說的(路 2:49) 譯作我父

的事也可。約翰(216)乃是引用舊約的話說：「不要將我父的殿當作買賣的地方。」耶穌是上帝的兒子，所以有潔淨聖殿的權柄，污穢聖殿的人們，他要用鞭子趕出去。有人說約翰(142)乃是指着天上的聖殿，如以賽亞(61)，希伯來(6)，但這種意思不對，聖殿內如何能有住處？耶穌的意思比這個更清楚，他看死如同歸家，人們有家都打算回去，所以約翰(835)說，兒子永遠住在這裏。按神學說來，(約142)與約翰別處的思想稍有不同。別處說耶穌和我們一樣，在本處說和主交通的快樂，乃是在將來，而不是現在。並且約143說主回來，乃是門徒死的時候，不是主與門徒常在的意思。但是再三揣摩，可知這兩種意思也不相衝突，因為現今的好處有缺點，將來的福氣必完全，生前得小榮耀，到天堂得大榮耀(參528, 29, 39)。或問主說的家，有一定的地點麼？在空間某處嗎？我們不敢說定，上帝是靈，尚能限在一處嗎？門徒和上帝交通未必是按着人所說的在空間。耶穌在別處用筵席比方天堂(太20, 29, 8, 11, 路14, 15, x)，但約翰未用這種比方，乃是說信徒要永居父家，到了那裏，信徒必與上帝相近，沒有肉體的阻隔。有許多人願意用自己的方法和上帝交通，約翰說必須藉着基督方可，惟獨基督能將友人領到父家。

恐懼或怕

FEAR

(1) 符類福音常顯明在人類社會裏怕是一種巨大的原動力，在人類互相交際的行動上，或是限制人，或是強迫人。人因為怕別人，所

以就規定他們的行為。如馬太(222) (約瑟因為怕希律王所以不敢回猶太)，145 (希律不殺約翰，乃因為怕百姓) 21, 26, 46 等。馬可11, 22 路加22, 2 (法利賽人怕衆民) 馬可9, 32 路加9, 65 (門徒不敢問因為怕) 馬可11, 18 (法利賽人欲殺耶穌，因為怕他) 約翰7, 13, 9, 22, 10, 33, 20, 19 (人們因為怕猶太人，不敢明然承認耶穌) 又參馬太25, 25, 馬可9, 20, 12, 13 路加19, 21, 20, 19, x 等段。有時怕能阻止惡人行惡，然而常有時候叫善人離開正道。

(2) 福音裏也常說人覺得所看見的事是超乎人上的，就害怕。符類福音常道主行奇事叫許多人害怕。門徒看見主斥責風浪就害怕(可4, 41, 路8, 25)。主在海面上行走，門徒看見就害怕(太14, 26, 可8, 50, 約6, 19, 20)。主在山上變像，他們也害怕(太17, 6, 7)。猶太人看見鬼從人身上出來就害怕(可5, 15)。衆人看見寡婦的兒子復活也害怕(路7, 16)。百夫長站在十字架旁也害怕(太27, 61)。見證主復活的人們也害怕(太28, 4, 8 參路1, 12, 65, 2, 9, 5, 25, x)。

(3) 最值得注意的，就是耶穌勸告門徒不要怕。如同對賈魯說他的女兒未曾死，不要怕(可5, 86, 路8, 50)，對彼得說(路5, 10)，在海面上行走時，對門徒說(太14, 27)，山上變像的時候，對門徒說(太17, 7)。差遣門徒出去傳道，屢次告戒他們不要怕。他們雖然要遇見許多逼迫，但是不用怕(太10, 24, 27)。仇敵不能勝過真理，故此連能殺身體的也不必怕(太10, 28, 路12, 4)。他們應當記憶上帝眷顧麻雀，何況門徒

徒的價值遠勝麻雀呢！所以不要怕(太10:1)。門徒如一小羣羊被豺狼圍困，但是確知上帝的旨意，所以不用怕(路12:32)。人若願意作基督徒，必須有道德上的勇敢，如果怕人，就如同道德上的癩子一般。啓示錄(21)說：「說膽怯的人們，也被擲在火湖裏受第二次的死。在主的教訓裏，信仰就是最害怕的。人如果確實認識天父，就是道德勇敢的源頭。」參勇膽怯諸論。

(4) 舊約裏往往有話勸人敬畏上帝，但是福音裏少有這種話。在馬利亞的歌裏誠然有敬畏上帝的話(路1:50)，在不義的官的比喻裏(路18:2-4)，十架上悔改的賊也這樣說(路23:40)。但耶穌只有一次似乎是說怕上帝，馬太(10:28)：「殺身體不能殺靈魂的，不要怕他，惟有能將身體和靈魂都滅在地獄裏的，正要怕他。」參路加12:5。有許多註解家說這就是怕上帝的意思，但是近來有人說是怕撒但。如同布魯司(Bruce)說：「這段經的上文說天父爲雀鳥尚且罪心，這種天父還可怕嗎？逼迫你的不用怕他，誘惑你的是可怕的。」也有人說經原文是指着從上面賜下來的權柄。並且路加(22:63)約翰(19:11)使徒行傳(26:18)哥羅西(1:13)啓示錄(13:7)等都說撒但有權。但是無論如何，說怕撒但實在講不通，聖經別的地方沒有當怕撒但的話，乃是說當防備敵擋他。

(5) 雖然耶穌的教訓常注重人不可怕，乃是要信，却不能說耶穌絲毫不以怕爲行爲的原動力，如同財主與拉撒路的比喻，不憐憫

同伴的惡僕的比喻，並麥子與稗子的比喻，都是顯明上帝有一種神聖的嚴厲，並且在山寶訓裏有許多處說上帝爲可敬畏的，惡人必要受刑罰(太5:21-30, 7:13, 14, 21, 27, 參太11:20, 21, 22, 32, 33, 35, 25, 26, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100)。真正敬畏上帝的人們，如同子女孝敬父母一般，但是惡人不敬畏上帝，乃是懼怕他，這種懼怕乃是當然的。(D. MacGillivray)

節期

FEASTS

當耶穌的時候，猶太人宗教的節期並不像現在安立甘教會的禱告書上那麼多。但是猶太人守節比現在教會更爲鄭重。教會有聖誕，復活，升天，聖靈降臨等節。猶太人不過有三大節，就是逾越節，五旬節，搗麩節，此外尚有修殿節，普珥節，吹角節，每月有新月節，還有七日一安息節，這些節期新約不提，只說逾越節，五旬節，搗麩節，修殿節，至於安息節則要大加改良。但是第四福音却注重大節期，牠用節期好像一個架子，把耶穌一切的言行都放在架上，如同逾越節提過三次(約2:13, 6:4, 13:1)。此外也提到搗麩節(7:2)，修殿節(10:22)，又一個沒有名字的節(5:1)。路加(2:41, x)說耶穌十二歲的時候上聖京去守逾越節。按着律法，男子在十二歲以上，必須年年到耶路撒冷守這三個大節。按路加(2:41, x)可知約瑟同馬利亞年年上去守逾越節。雖然律法並不要女人上去守節，但是除了馬利亞以外，尚有別的熱心宗教的婦女上去守節。不但近處去，也有從遠方來的，不過不能常來罷了(這種守節的規矩，與猶太宗教很有裨益，並且從遠方來的猶太人和母

國的人見面，很有聯絡感情的關係。猶太歷史家說，每逢大節期常有二百七十萬人聚在耶路撒冷。耶穌在三年公開布道的時期裏，福音說上京守節四次，但是福音尚有未提的。（參逾越節論到約翰（51）的無名節，博士們議論紛紛，莫衷一是，所以不敢斷言，大概約翰自己也記憶不清是甚麼節，故此未加上名。

給民衆

飽食

FEEDING THE MULTITUDES 大衆餅噉，一次在馬太（14 15 21）馬可（6 35 44）路加（9 12 17）約翰（6 5 11）說道除了婦女小孩以外共有五千人。二次在馬太（15 32 39）馬可（8 1 9）數目是四千，馬太又說是除了婦人孩子以外的數目。

（1）我們先討論飽五千人的事。符類福音都說是在加利利海東邊的野地。路加說是在伯賽大。馬可路加說十二使徒傳道回來報告以後，就和主退到那地方去，按馬太說是約翰被斬以後退到那裏，必是因爲他們倦乏，要休憩一會。符類福音都說追隨的人很多，以致他們不得休息。後來門徒告訴主這些百姓飢餓，主對他們說：「你們可以給他們吃罷。」他們回答說：「我們不過只有五個餅，兩尾魚，如何夠呢？」主吩咐叫衆人一排一排的坐在草地上，拿着餅魚祝謝了，分給衆人，都吃飽了以後，收拾零碎，裝滿了十二個籃子。

有人不信這個神蹟，說那些衆人除了五餅二魚以外，尚帶有乾糧，不過做法耶穌愛人如己的道理彼此公用就是了。但是福音記載，

耶穌和十二使徒都以為是一個神蹟，並且十二使徒親眼看見只有五餅二魚，若是此外還有食物，他們焉能不知道呢？也有人說耶穌不過藉着少許的食物叫他們吃，用神能使他們飽，並未增加餅魚的數目，但是四福音都說剩下的零碎有十二籃子，這些零碎來自何處？必是在五餅二魚以外，耶穌又創造了許多餅魚。反對神蹟的人不過說四福音雖然都記，我全不信就是了。也有人說福音所記的，不過抄襲列王上（17 11 16）列王下（4 2）所記先知以利亞和以利沙所行的神蹟。那末，舊約的時代既然能有這種神蹟，難道後來不能有嗎？新約舊約俱爲實事。也有人說猶太人尋求神蹟，主却不肯顯給他們，那末，照這樣說來，不但這個神蹟不可信，就是一切的神蹟也都不可信了。並且猶太人所尋求的神蹟乃是在天空裏顯出異象來，和這個神蹟大不相同，因爲這個神蹟乃是爲賑濟人的苦難，無怪乎四本福音都記載。

（2）論到第二神蹟，就是令四千人吃飽，僅有兩個福音記載。好像路加約翰二人所知道的神蹟不過一次，因此有人說第二次的記載，乃是從第一次而生的。那末，按這個說法，不過只有一次神蹟，因爲相同的地方很多，如同耶穌兩次都是問門徒有多少餅，兩次都是門徒帶少許的乾糧，兩次都是坐在青草地上，兩次十二使徒分餅給衆人，兩次都剩下零碎很多。其實，主自己在馬可（8 19 20）又參馬太（10 10）曾提到兩次的奇事，並且這兩次盛零碎的器具，希臘原文也不

是一個字，再者，符類福音記載第一次神蹟以後的結局，與約翰記的不同，約翰記的結局乃是勉強耶穌爲王，所以必是兩次，而非一次了。這本福音記一件事，那本福音未記，就說那本福音錯了，斷無此理。有人以爲這兩件奇事都是比方，與馬太(8:33)一樣。

脚

Foot

福音書屢次提到脚，常有比方的意思。如馬太(5:22, 25)俯伏在脚前求路加(7:23, 46)婦人親主的脚。約翰(11:2)馬利亞用膏抹主的脚，用頭髮擦乾。馬太(28:9)婦人抱主的脚。馬太(10:14)抖下脚上的塵土。馬太(18:8, 參可9:45)把手或脚砍下來，免得全身沈淪在地獄裏。路加(8:35, 10:39)門徒坐在主的脚下。馬太(22:13)彌賽亞的仇敵在他的脚下。約翰(13:5, 14)耶穌洗門徒的脚，爲叫他們謙卑，彼此相助。

求的人伏在脚前(可5:22, 路17:16)病人被朋友們放在主的脚下(太15:30)路加說主人不洗耶穌的脚乃是慢待(路7:44)有罪的婦人與伯伯大尼的馬利亞膏主的脚(路7:38)馬太(26:7)有人說主的兩脚並未釘在架上。約翰(20:20)主對門徒說手和肋旁並未說脚。但是別的福音說脚也被釘，並且歷史上常說釘十字架是連脚被釘。最早畫釘十字架的圖，兩脚乃是單個的釘，後畫的圖，乃是兩脚疊起，來用一根釘子釘，但是傳言多說是單獨的釘。

熱病

Fever

新約裏有五處提熱病，就是馬太(8:14, x)馬可(1:20, x)路加(4:38, x)使徒行傳(28:8)約翰(4:52)當年的熱病未曾經醫家分別出來，起些特別的名字，所以說不清是那一種熱病，不過只知道患的人們身體發燒作熱。如今有人到巴力斯坦去遊歷，說提比哩亞海等處有一種蚊子咬人就患瘧疾。使徒行傳上說的熱病也帶着瘧疾。參醫術疾病諸論。

田地

FIELD

耶穌設比喻，不斷提到田地如何如何，除了種好五穀的田地外，也有許多生長荒草野花，因爲太陽很熱，花草的壽命不長，不久就枯乾，人們捆起來當柴燒(太8:28, 30)也有的田地被仇敵將稗子撒在麥子裏，誤了大事。西方的人有財寶多放在銀行裏，東方乃是埋藏在田地裏(太13:22)後來遭遇兵荒馬亂的事，主人或死在陣上，或死在遠方，他埋的寶物沒有人知道，後來有人耕地的時候，偶然發見，就獲得這些財寶(太13:24)伯3:21, 箴2:4)故此現在有許多人到埃及巴力斯坦去掘地尋求寶物。馬太(13:4)有撒種的比喻，從這個比喻裏可以知道田地有好幾種：有的田地有一條路穿過去，把一段田地踏的很硬；有的田地土脈很薄，下邊有石頭，太陽一晒，石頭發熱，種子就發苗，可惜天一旱，就不能往下扎根，故此就枯槁了；也有的田地多長些荊棘，把田苗遮住了。主曾和門徒從一條小路穿過一塊熟了的麥田，並不是亂闖入麥田，踐踏麥子的。

兇猛

PIEROENESS

別的事物兇猛尙可，試問基督兇猛否？多數的人必說萬不能的。他

們都以爲耶穌所說的多半是悅耳的溫言，但是有時候主所說的話也有兇猛的力量。他吩咐我們不要議論人（太³ 71），容麥子和稗子兩樣一齊長，等到收割（太¹³ 30），也說要饒恕人到七十個七次（路¹⁷ 14）。但是別的時候，他的言行，甚爲兇猛，如同用鞭子趕出聖殿裏作買賣的人們（太²¹ 12 可¹¹ 15 約² 15），在拿撒勒城引舊約先知們在自己家鄉不被人尊敬的話，叫一般人們聽見好像打雷似的（路⁴ 章），又說他將火投在地上（路¹² 49），他來不是叫世上太平，乃是叫世上動刀兵（太¹⁰ 34）並且主遇見明知故犯的人，就重重的責備他如馬太（7 6）不可將珍珠丟給豬（16 4）說姦惡的世代，約翰（8 44）你們的父就是魔鬼。但是他對於文士和法利賽人的話更爲嚴厲，如太（7 15）假先知和豺狼，太（23）稱他們爲假冒爲善的（參路¹¹），可見耶穌溫柔的話很多，但是雷霆的話也偶爾有。參怒論

無花果樹

FIG TREE

新約多提到這種樹：

(一) 巴力斯坦有蔭涼的樹

很少，結果子的樹也不多，最重要的就是無花果樹。這種樹巴力斯坦到處都有，有許多是天然生的。樹高不過兩丈，但枝向四外伸出有兩丈五尺，因爲此地天氣炎熱，故此人們喜歡在樹蔭裏納涼，並且愛喫牠的果子。所以舊約常用這種果子比方平安，興盛的境况（申⁸ 8）

士⁹ 11 王上⁴ 25 彌⁴ 4 亞³ 10。此樹春天枝條發芽，人們看見就知道夏天快到了（太²⁴ 32）啓示錄（6 13）說無花果樹被大風吹撼，搖落未熟的果子。此樹每年結果二次（賽²⁸ 4 耶²⁴ 2 何⁹ 10 彌⁷ 1）故此以西結（47 12）啓示錄（22 2）說生命樹每月結新果實。

馬可（11 13）耶穌咒詛一棵無花果樹，這段書有難解的地方。有人說去年的果子也有存到今年的，耶穌所盼望吃的，就是這種果子，但是耶穌找果子的時候，並不是結果子的時期。

(二) 福音上也有無花果樹爲比喻。(甲) 無花果樹的比喻，(可¹³ 28 太²⁴ 32 參路²¹ 29 31) 春天樹枝發芽，主說知道時候的預兆也是如此。(乙) 不結果子的比喻(路¹³ 6 7)，表明人不結果子，上帝忍耐給他留一個機會。要講解這個比喻，不必詳細詢問看園的是誰。三年的工夫有甚麼意思？總意乃是爲做戒人，也是做戒猶太全國，如果悔改，必要滅亡。

(三) 主咒詛無花果樹(可¹¹ 20 25) 次日樹就枯乾(可¹² 12 14)。但是馬太(21 19 22) 說樹立刻就枯乾了。但是無論如何，樹枯乾的話恐怕是後人添寫的。好似馬可(10 20 25) 將兩件事合記在一起的。馬可福音不斷有這種編法，如 3 22 30 4 11 12 21 25 8 15 24 36 9 12 50 10 10 13 19 等。但是主咒詛這棵樹，並非因爲找不到充飢的果子，乃是藉着樹要發揮極大的教訓，就是不結果子的結局(參太³ 10 7 16 19 路¹³ 6 9)，並非爲顯示他的神能。舊約何西阿(1 1 8) 先知所作的事也是比

噉，約翰(4.5.15)主對撒瑪利亞婦人討水喝，也含有比喻的意思。馬太(13.10.15)和使徒行傳(21.11)也有比喻的意思。

(四)拿但業的無花果樹(約1.49)，有人說他在樹下，不過是比方，並非實事，乃是指着撒哦們的書裏說，在無花果樹下就是受教訓的意思(有人說釋迦牟尼佛在菩提樹下也是這樣。但印度有這種樹，猶太也有，與本題無關。)拿但業在樹下或禱告，或看書，或默想，我們何必說無花果樹乃是比方，而非真樹呢？約翰記耶穌的話有深意存在其中，就是叫讀者曉得耶穌有神的知識。(D. MacGillivray)

火

FIRE

火在福音書有實在的意思，也有比方的意思。(一)實在的意思：如在家庭裏的火為取暖，燒飯等用。貧寒之家在屋內地上掘一小坑，生火在裏邊，有時候小孩掉在其中，如太17.15患癩癩的孩子。富足之家用一個銅爐生炭火，能夠隨意挪到各處，如大祭司院內生炭火(可14.51約18.18)加利利海岸所生的也是炭火(約21.9)舊約常說有火從天上降下來為刑罰惡人，新約裏路加(17.29)說所多馬被火焚燒。主的門徒曾一次求主降火燒滅仇敵，如先知以利亞所作的(路9.54)。

(二)比方的意思：巴力斯坦的木料很貴，故此用劣木質當劈柴燒。這樣一棵不結果無用的樹木，砍倒擲在火裏，乃是比方上帝刑罰惡人(太3.10.7.19約15.6)也有不中用的東西被火焚燒，如糠秕(太3.12)稗子(太13.30.40.42)也是比方惡人受審判。符類福音屢次

提到永火(太18.25.41)不滅的火(太3.12)地獄的火(太5.22.18.9)地獄原文 Gehenna (可9.43.48)乃耶路撒冷城外的山谷，在那裏焚燒垃圾，故此猶太人說地獄也是有這樣不滅的火，但是不說地獄的火乃是物質的，不過是一種劇烈的痛苦就是了。但是前輩的人們所信的，乃是物質的火，現今教會都改變了這種說法，說刑罰是必有的，但聖經用些比方，說不清是如何的刑罰。馬可(9.49)「因為必用火當鹽，醃各人」此處的火乃指獻祭的肉加上鹽。路加(12.49)「我來要把火丟在地上」乃是指着他的道要試驗人。施洗約翰說基督必用火與人施洗(太3.11)乃指着聖靈潔淨有力能感化人。啓示錄(1.12.2.18.19.12)說主的眼目如同火焰，乃是指着他能看透人心。教父阿利金的註釋裏論耶利米(20.3)有福音裏未記的耶穌的話說：「離我近的，就是離着火近，離我遠的，就是離天國遠。」

桶

FIRKIN

約翰2.6，說門外有六口石缸，每缸可盛水。羅馬人所用的一種量器。這些石缸存水為客人們行潔淨的禮所用，已經用完了，主吩咐再將水挑滿了缸，到了缸口，因此容易推算耶穌所贈送的禮酒有多少，大約至少有一百零八加倫。主行這種奇事，不但為幫幫那的忙，也未必是他們後來所能用的，乃是表明他的恩典是無窮無盡的。第一次所行的神蹟必是表明上帝的獨生子聖子降生臨世，必帶着無窮的恩賜，喜樂和力量。

首先的和末後的

FIRST AND LAST

啓示錄 1 17 28 23
13 又添上希臘首

尾兩個字母。前兩處乃是基督自稱，末後，有人說是指着天父上帝，但是多數人說是指着耶穌。查致舊約說耶和華爲首先的，爲末後的，如賽 41 4 44 6 48 12 參 43 10。可見在啓示錄裏將耶和華的名稱加在基督身上。（猶太人有一部書名叫我們的宗教十三則。其中第四則說：『我信那有福的創造者，就是首先的末後的。』）上帝的性質是我們不能解釋的，故此稱呼他的名字不過略微發表他的性質而已。說他是首先的，就是表明他的無始，說他是末後的，就是表明他的無終。出 3 14，耶和華乃自有永有者，和本題的名字相同，並且希伯來文，此名字包含着上帝不是空空的在天堂，乃是常和人類交通的意思。並且在他以先不能有何神，在他以後也不能再生出甚麼神來，故此啓示錄用這種名稱來加在基督身上，就是說基督與耶和華是一體的。凡願詳細明白啓示錄所說的名字是甚麼意思的，可看西 1 15 20 節，基督對宇宙，對教會是元首，並且宇宙是從他而來，末後也必隨他而去（參釋 11 38 來 2 10）。

首生的

FIRSTBORN THE

起初以色列人信耶和華爲他們的地主，因此

一切地的出產和人物都是屬他的（利 25 23 詩 50 10 13）。人們不過是個戶，或准他們居住耕種，或驅逐他們，都在乎上帝（申 30 20 × 參太 21

33）。故此年年必須給上帝納貢，就是獻上初熟的果實，又因爲世人的主，故首生的兒子必得分別爲聖歸於上帝。聖經並沒有一定說人民必須將首生的兒子獻給上帝，如同亞捫人將小孩獻在摩洛神的手裏被燒死似的。但以色列人有贖首生子的條例（出 13 13 14 20）。

福音書（路 2 7）用這個名詞，乃指着耶穌說的，這並非用以表明馬利亞以後又生了別的兒子哩。這個首生的名分，在猶太人看，很有體面，並且按着律法，首生的是聖潔的，如出 13 2）所記『以色列族中，凡首生的，無論是人是牲畜，都是我的，要分別爲聖歸我。』

贖首生的代價：在路 2 22 中，耶穌的父母爲贖他奉行了兩種禮節：（一）獻他給上帝；（二）贖價。（一）孩子自今而後奉獻上帝爲聖（參撒 1 1 28 哈拿獻上撒母耳）。（二）按舊約人贖兒子必須給若干錢，但是貧窮人也可將一對不值錢的鴿子作爲贖價。如今猶太人有嚴緊遵守律法的，仍然這樣贖他們的兒子。但是路 2 章將母親潔淨的禮和贖兒子的事記在一起。出 13 13 15 上所記，乃以贖首生的兒子爲記念主在埃及沒有擊殺他們的長子也。

初熟的果實

FIRST FRUITS

舊約提供獻初熟的果實，本書不論。

只說新約論到這種名字共有八次。林前 15 20 23（說基督爲初熟的果子。有人說保羅在這裏想到利未記 23 10 11），在逾越節的次日祭司在聖殿裏獻上一捆初熟的麥子，但是不敢一定說是指着耶穌是

首生的，除此以外，用這種名稱也合宜。人們看見初熟的果實，就知道收成必有希望，如此，耶穌復活，可知他的百姓也必要復活。並且初熟的果實必先摘取下來，其餘的等熟了再摘，耶穌從死裏復活也是如此。基督和他的百姓好似果子一般，初熟的和後熟的，性質相同（西 3:4 羅 8:29 約 1:32）。

羅馬（8:23）「聖靈初結的果子。」茂法他新譯作「將來福氣先嘗的滋味。」信徒受聖靈數十年的感化，就知道後來更加聖靈，究竟聖靈必將我們的肉身變為靈體。羅馬（10:6）「歸基督初結的果子。」林前（10:15）「司提反」一家，是亞該亞初結的果子。啓示錄（14:4）「從人間買來的，作初熟的果子，表明後來必有大收成，到那時候，得救的數目就滿足了。」

魚 漁夫

FISH FISHER
FISHING

地中海裏有魚甚夥，並且約但河及一切別的小河裏

魚也不少。福音書裏說的魚，乃是提比哩亞海裏的，新約提魚，是泛說牠的總名，並沒有提到牠特別的名字，如同鯉魚、鯽魚等。沿海的居民常常多吃魚，並佐以麥麵餅，有時也吃雞蛋（太 14:13 21:6 20:44 路 9:10 17:9 1:15）。提比哩亞的魚大約有些運到猶太別的地方去販賣。並且在海岸有一座城名叫鹹魚，可見那地方必有這種買賣。主的門徒裏也有幾個是漁夫，主從漁業裏召他們為門徒（參太 4:18 22:1 1:16 20:路 5:1 11）。主應許他們將來要得人如同得魚一般。太 13

47:60 有打魚的比喻，好魚和不好的魚乃是比方善人和惡人到審判日就被分別出來。分別魚的好歹，或是照着摩西的律法分為潔淨的與不潔淨的（參申 14:9 x 利 11:9）。約瑟甫說提比哩亞海中具有漁船三百三十隻，但是在 一八九九年不過只有十四隻。漁夫打魚用兩種網，一種是大網，能聚攏一切水族（太 13:47），一種是小網，可以用手撒在海裏（太 4:18）。論到用鈎釣魚，只有太 17:27 一處提到，就是彼得到海邊釣魚的事。提比哩亞海裏的魚甚夥，有幾個地方為漁人特別喜歡去的，因為魚都聚在那個地方。伯賽大的本意就是魚的家。漁夫們正在工作忙的時候，多半赤身露體（約 21:7）。有二位博士調查水中魚類，他們說提比哩亞海裏的魚共有二十二種，或二十四種，有一種魚能飛在空中，叫喚的聲音像鴉一樣，並且三四天不在水裏仍能生活。

肉

FLESH

符類福音用這個字，都是指着人類說的。新約除林前 15:39 啓 10:10 以外，別的書用這個

字，乃是指着人類軟弱而需要幫助，與上帝的愛和權相比較（參申 5:26 路 24:39），即指着人身體。馬太（10:17）說血肉，是指着世人不明白屬靈的事，也不會講給人聽，所以不能將耶穌顯示於人。約翰（1:13）也詳細說肉是懦弱無力的。耶穌和尼哥底母談論，將肉和靈細細分別出來（約 3:6 參 6:63）。約翰（8:15 x）耶穌說按肉體審判人不合理。太（20:41）主指着門徒說，心靈固然願意，肉體却軟弱了。但是主自

己也有心靈和肉體，却不懦弱，門徒懦弱是因為罪，所以不能警醒，但是耶穌的肉體沒有罪，可見和門徒不同。

在約翰福音裏，這個字更有豐富的意思。如約(1:14)「道成了肉身」，乃是指着耶穌的人類完全性質在世上與時間和種族有關係。約(6:55)「主說吃我肉，喝我血的人要得着生命，自然不是指着人肉，像生番吃人一般，乃是比方的意思，就是與耶穌有密切的聯屬方能得着永生。」

或問符類福音用肉字與保羅同否？回答說，同的。不過常指着肉為罪的聚處，所以說在肉體裏沒有良善。羅7:18。然而靠着聖靈能將有罪的肉釘在十字架上。加5:24。又羅8:6。西(2:13)也有這種意思。人的身體必須被贖。羅8:23。參林後4:11。將符類福音的意思和這個參考，看約翰(1:14, 17, 2)路加(3:6, 11, 34)馬太(9:2)綜之，希臘哲學說物質和罪是一樣，新約却毫無此意。(參西1:22, 21)。福音書論人類和心理與希伯來的舊約相同。

逃往埃及

THE FLIGHT TO EGYPT
太 2:13 x 說約瑟因為懼怕希律王來害嬰孩，故此

攜帶馬利亞和嬰孩耶穌下到埃及，因為希律無法叫埃及及王把他們捉住引渡了來。(現今各國彼此有引渡罪犯的約條，當時沒有。)路加未記此事，但與馬太無關，不能因此就疑惑馬太所記為無稽之談。如徒9:19, 26, 未記保羅得重生後到亞拉伯去，像他在加1:17所說的。

所以一般批評家徒然研究，俗語說得不錯：「不記某事，不足為無其事」的證據。」

批評家說福音外傳記耶穌年幼的時候如何行奇事，現今沒有人信，那末，為甚麼信逃往埃及的事呢？這種話毫無根據，若不信這件事，其餘的事也可不信了。當時埃及有許多猶太僑民，所以到那裏很容易藏身。我們曉得一路很是艱難，但是天父保護自己的兒子很周密，他們若是逃到就近的亞拉伯人那裏去，天父知道他們不被歡迎。並且約瑟操木匠手藝，到亞拉伯人的帳幕裏無工可作，到埃及及大城市裏就很容易謀生活。歷史上從互古以來在巴力斯坦遭遇患難的人們，往往都投到埃及及肥美的地方去，如亞伯拉罕和他的衆子等。傳言耶穌和他父母所住的地方名叫馬大利 Mathalon 離開羅Calno 不遠。在那裏住，直到希律王死的時候。參埃及及論

花草

FLOWERS

巴力斯坦的花草有三千多種，在利巴嫩高山的花草彷彿瑞士國一樣，並且幾乎和南方熱帶的植物相似。新約少提花草。雅1:10, 11。前1:25。福音書只有耶穌在馬太(9:28)路加(12:27)提及地裏的百合花。基督讚美這花的美麗。但是新約別的地方，花草乃是指着容易凋謝的弱物。猶太人喜歡花草，聖殿裏一切門柱等都雕刻着花草。(王上)6:25, 7:23。出25:31, 33。聖地的花最美麗的就是秋牡丹，番紅花，櫻草，水仙，風信子，鳶尾草，罌粟花，山慈姑等。

吹笛人

FLUTE PLAYERS

福音書提到吹笛二次

(一)人死了請吹笛人

來作哀樂(太9 24)(二)主說小孩子吹笛跳舞,表明歡樂的意思(太11 17)在娶親時也有吹笛的,但出殯時多用笛,並且猶太以外,如腓尼基希臘羅馬等國都用笛爲樂器。猶太人某得書上說:「貧窮的人費了妻,至少須請兩個吹笛的,和一個善哭的婦人,但是富足的人按着力量可以多請。」歷史家約瑟甫也說到猶太某城因爲耶路撒冷被羅馬人攻破,就吹笛哭號,以誌哀悼。羅馬皇帝革老丟出殯的時候也有吹笛的,但如今猶太出殯只有哭的婦女。

跟從

FOLLOWING

福音書裏原文有八個字,稽譯

出來都有跟從的意思,希臘人

容易分別,據我們看來,都是相差無幾。耶穌在世的時候,跟從他的人很多(太4 25 8 1 20 29 21 9 可5 24 路23 27)其中有稅吏和罪人(太2 15 路15 1)主召人們來作他的門徒,常說:「你來跟從我」(太9 9 參路9 59 約1 43 路18 22 太10 19)照撒但們的規矩,召一羣門徒來圍繞着他,聽他的教訓,乃是最大要緊的本分。門徒起初不甚明白跟從的意義,但以後漸漸的覺悟,必須將素常的事業和家人等都撇下(太4 22 9 9 8 22 路14 26)並且跟從的本分必須冒危險,甚至於死(太10 29 33 約16 2)彼得就是這樣的門徒(約1 40 太4 19 約21 19)別的師父們不過請徒弟們跟從而已,但是主有權柄吩咐他們來,

不但作他們的師父,也爲他們的主,那末,他吩咐門徒有最嚴緊的道理,是別人所不敢用的。並且門徒跟從他,不但要學道理,也更預備將來的工(太4 19 可3 14 10 32)除以上所說跟從的意思外,也有比方的意思,就是做法主的榜樣,或生或死都是如此(太10 33 參16 24 約8 12 26 13 36)約21 19 20 有兩種意思,二十節乃請彼得跟從主到一旁去,或者和他有機密的話,但也有叫彼得盡使徒的本分之意在內。路9 57 參太8 19 提三個人都願意跟從主,或者從前也曾作過門徒。他們所要求的,必然有別的工作,或者主不久要差七十人傳道,他們也要去。第一個是讀書人,這個人說不論主往那裏去,他要跟從主。他不曉得主行路是漂流無定的,時常連宿處都沒有,門徒跟從他必吃苦不少。所以主對他說:「人子沒有枕頭的地方,」恐怕這個人沒有計算好(參路14 25 9)第二個人向主說他並不是不願意去,乃是因爲家事攔阻,必須先葬埋他的父親。有人說他父親已經死了,孝子以送終爲要緊的本分,照申10 11 凡摸尸首的人,七日算爲不潔,恐怕過了七日,熱心就冷淡了,或者主已經離開那裏。耶穌對他說,這種本分在後,他的宣召在前。某註解家說,他的父親尚在,不過年邁身體衰弱,他必須在家等到父親百年後送終,這也是一番孝意。有一位傳教士邀請一個青年土耳其人遊歷歐洲,他回答說,不能,必須先埋葬他父親,誰知道他父親尚未死,正與這段福音的事相同(中國有父母在不遠遊的古訓,大約也是這種意思)第三個人說,我要跟從主,先

容我辭別家人，這個人愛親眷亦無不可，但那穌知道他若是回到家裏，家人們必要攔阻他跟從主，並且他的心一半在家，一半在主，首鼠兩端，躊躇不定，所以主動他說，跟從我如同耕地一般，手扶着犁回頭向後看，犁就出了腿，所以必須一心注目向前。福音沒有記三個人後來究竟如何。要知道跟從主有甚麼賞賜，甚麼結果，看約 8:13 太 10:27。

(D. MacGillivray)

食物

FOOD

當耶穌的時代，人們吃牛，羊，小山羊，及雀鳥等的肉（太 12:12 25:33 路 13:15 太 10:29），又吃魚（太 7:10 路 24:42 約 6:9 21:13），吃大麥和小麥（太 3:12 可 2:23 路 3:17 約 6:21 13），吃葡萄和無花果等。將五穀磨成麵粉，烤成餅，吃的時候也加上鹽（可 9:60）。施洗約翰吃蝗蟲，野蜜（太 3:4 可 1:6）。意思是責備當代的人奢華，並且耶穌到世間來，吃的飯和平常人一樣。責備法利賽人以禁食為德行（太 11:18 路 7:33）。並且責備許多人為飲食罪愆（太 6:25 路 5:23）。

無知

FOOL

福音原文有三個字都譯作無知，或愚拙。第一個字 *Arrolos* 乃無知。第二個字 *Aphro* 帶着道德上有缺憾的意思。第三個字 *Moros* 帶着遲頓的意思。馬太 5:22 「魔利」二字有三種講法：（1）無知的意思，（2）剛復自用的意思，（3）不神的意思。主要做戒人不可兇殺，說惱怒弟兄的就等於殺人。人如果罵弟兄為「無知」，必要受重刑，但有的時

候說人無知，也未嘗不可，主所禁止的，乃是用怒氣罵人。主指着三種無知而言。（1）世人無知。上帝對財主說他是無知的人（路 12:20）。人所貪圖的財寶，到死的時候，不能帶去，為何終日為財忙碌呢？（2）空守禮儀的人無知。這種人還能夠欺哄上帝嗎？上帝不能洞察內心嗎？（路 11:40）。人看外表，給你一種尊稱，算不得甚麼，只有天父榮耀你才好（太 23:7 8）。（3）熱心宗教的人也為無知。熱心宗教固然合理，但有許多人有無知的地方，所以主設比喻說不義的家宰（路 19:3），十個童女（太 25:1-13）。不義家宰的比喻，大意如下，家宰看透了的目的，恐怕有許多門徒心中猶疑不定，並且這個家宰早與鄰舍們結為朋友，門徒也當親近弟兄們。十個童女表明半信半疑的人早晚要遭災難，好機會來，不知道趁，豈不可惜，不是無知，是甚麼？

力或權柄

FORCE

（一）照如今的科學家說，凡物質裏都含有一種力，有的為工作的能力。但是在道德界，不能有這種力，可見基督教的總綱道理，與科學的理空無相干，四福音都是為道德，而不講理論。約翰 6:15 百姓要勉強耶穌為王。馬太 11:12 「從施洗約翰的時候到如今，天國是努力進去的，努力的人就得了。」古人以力制服人，乃是普通的道理，但是這種道理與天國的道理大相對，所以要進去，萬不能用勉強的方法。主在這裏所說的，未必是指着強力，並且做戒門徒不可用強力（可 10:42-45）。此節不過指着人們着急的要進入天國就是了。有人

說道乃是指着耶穌受十字架的勉強。

(二)除了科學家的意思外，這個力字也有力量、權柄的意思。福音原文有兩個字，稍有分別，有權柄的意思。第一個字 *ἐξουσία* 意思就是基督所得的權柄，那權柄裏也包含公理和正義，與世人的權柄不同。他行事的能力，必是因為他有行事的權柄，他行事乃是理所當然，所以能夠行事。但是他所行的完全合乎道德。即如(1)他爲人子，在地上有赦罪的權柄(太⁹ 10)。(2)他能將永生賜給父所賜給他的人們(約¹⁷ 2)。(3)因他爲人子，所以有審判人的權柄(約⁵ 27)。(4)天上地下所有的權柄都賜給他了(太²⁸ 18)。(5)有捨生取生的權(約¹⁰ 18)。總起以上所說的權柄，都是道德上的，不是凡人所能得的。並且基督行使此權，爲神人中間的中保，他自己說這種權柄乃是從上帝而來。他如何能得這樣的高地位？乃是因爲他對上帝盡了一切本分。上帝如何，他在地上也如何，並且爲人子是表明盡了人的一切本分，因此他得了超乎一切之上的名分(腓² 5 11 約¹⁷ 20 26)。第二個字 *Dynamis* 福音不用保羅所用的 *Enochia* 字。保羅用這個字，表明上帝救贖人的權。(1)叫耶穌從死裏復活，坐在上帝的右邊(弗¹ 19 23)。(2)上帝用恩惠，權柄感化保羅(弗³ 7)。上帝用此權令信徒復活的身體改變形狀，與自己一樣(腓³ 21)。福音雖然不用保羅所用的字，却一定有保羅的意思。茲略述如下：

(甲)基督以爲自己的權柄有根源在上帝那裏，有人說上帝就是理，

乃是無人格的理，或是無人格的力，與耶穌的意見大不相同(太²² 29 61 可⁹ 1 14 62 路²² 69)。(乙)既然有這樣的主義，基督未覺得自己在上帝以外有權柄(約⁵ 19 20 30 14 10)。「耶穌對他們說，我實實在在的告訴你們，子憑着自己不能作甚麼，惟有看見父所作的，子纔能作，父所作的事，子也照樣作。父愛子，將自己所作的一切事指給他看，還要將比這更大的事指給他看，叫你們希奇。」「我憑着自己不能作甚麼，我怎麼聽見，就怎麼審判，我的審判也是公平的，因爲我不求自己的意思，只求那差我來者的意思。」「我在父裏面，父在我裏面，你不信麼？我對你們所說的話，不是憑着自己說的，乃是住在我裏面的父作他自己的事。」(丙)因爲主常依靠天父，自然時時刻刻得成大功的權能。或問基督的大權有甚麼祕訣？回答說，在四福音裏顯明出來，主在內裏的生活有與天父完全無隔的交通，並且因爲他爲人，努力遵守天父的旨意，用克苦自修祈禱等法(路³ 21 22 4 1 14 6 12 9 28 35 22 39 46 約³ 31 8 28 29)。(丁)基督對門徒說他們要和他同得上帝的幫助，他所吩咐他們的工作，若沒有這種幫助就不能作。基督所得的聖靈，他們也要得，但是他們必須住在他裏面，遵守他的話，如同他遵守父的話一般，他們也必須效法他的榜樣，日日背着十字架跟從他(太¹⁰ 38 17 19 21 20 41 路¹¹ 9 13 22 31 32 49 約¹² 24 26 13 17 14 10 18 15 4 17 11 19 徒¹ 4 5)。(戊)主行神蹟就是依靠這種權柄。福音有地方稱爲異能(太¹¹ 20 可⁶ 5 路¹⁰ 17)但是他行神蹟的權能，和他屬道

德的行為，是同一的權能，如同他受試探能勝過牠，進行天父的旨意，這種權能和他行神蹟的權能一樣。再者，他行神蹟並未廢掉宇宙的公律，如同批評家所說的，難道科學家已經將一切公律都研究透徹嗎？斷乎不能。宇宙萬物以內尚有許多隱秘的事，是科學家所不知曉的。或者基督所行的神蹟亦合乎公律，必定有一條公律較比我們所知道的更高。再者，福音所記的神蹟以上，基督所作更為奇妙的，如同自己在世上為完全人，這乃是較比令瞎眼的能看見更希奇。將一個人再造復新，比給五千人餅吃更為大神蹟。再者，從那時候到如今，基督重生人類的生活，這種神蹟在創造世界的工作以上，人們若是想到他的教會在世界上有如何的進步，那末，他讀福音的神蹟必要自然相信了。參神蹟論 (D. MacGillivray)

預知

FOREKINGHT

福音書論到預知的問題，把耶穌看為主觀的，與客觀的兩種。他

凡所要作的工，乃是創世以前所規定的，並且所預定的不但是大概也是一切詳細。他自己曉得他的工作自始至終如何如何。四福音記載耶穌的事有雙關的意思，所以常說舊約裏有許多預言應驗在耶穌身上。並且他所用以完成旨意的方法，都是按照他預知的程序。

耶穌的生，死，與復活，都是上帝所預定的，所以步步前行，沒有一步不是必須的。(可 1 33 路 4 43 x) 他是上帝所差遣的(太 10 40 可 9 37 路 9 48 10 16 太 15 24 21 37 可 12 6 路 20 13) 並且特別預言他離世

情形(太 16 21 26 54 可 8 31 路 9 22 17 26 29 37 24 7 約 8 14 20 9) 他末次上耶路撒冷(太 16 21) 他被官長厭棄(可 8 31 路 9 22 17 25) 他被買(路 24 7) 他被捉(太 26 54) 他受苦(太 26 54 可 8 31 路 9 22 17 25) 他死(太 16 21 可 8 31 路 9 22) 被釘十字架(路 24 7 約 3 14) 他的復活(約 20 9) 第三日復活(太 16 21 可 8 31 路 9 22 24 7 44) 由此可見主一切的遭遇，並非偶然的事，乃是遵照上帝所預定的旨意(路 22 22 徒 4 28) 本題不必將舊約一切預言都引證了來，因為律法先知和詩篇都有這種預言。

主自己預知將來一切的事，也知道末後自己將如何死。有人說耶穌不知道他自己將來的事，如同人們不知道一樣，但是四福音所描寫的，並不是這種的耶穌，乃是說他所要作的事，是他自己先定了主意的，他死在十字架上並不是意想不到的，並且他的旨意並沒有人能廢掉(參太 16 21 可 8 31 路 4 43 9 22 17 25 24 7 約 3 14 12 34) 他自己常說聖經必要應驗(太 26 54 路 22 37 24 26 44 約 20 9 可 14 49 路 4 21 約 13 18 15 25 17 12 太 13 14 15 7 24 15 26 5 可 7 6) 並且他的環境並不能轉移他，乃是他自己為主，他母親弟兄，門徒，並猶太人和仇敵，甚至連撒但也不能勉強他離開正道。人們似乎是勝了他，其實不過是遵行他的旨意罷了。約翰(10 18) 說：「沒有人奪我的命去，是我自己捨的，我有權柄捨了，也有權柄取回來，這是我從父所受的命令。」符類福音屢次記載耶穌預知未來的事，他為先知，但是他的知識比先知更

大，他的知識和上帝相同（太 11 27 路 10 22 約 10 15 18 4）。約翰福音論到這種問題更爲清楚（約 10 30 21 17 25 1 43 43 47 x）。符類福音和約翰的見解相同。或有人說，福音書所記着耶穌的預知，有的可說是偉人們所能猜度的，其實福音書沒有這種事。福音書所說耶穌的知識，就是因爲他是隨凡的上帝，但是他有肉體，就自然虛己（腓 2 7）。真爲一個人生活在世界上。約翰福音乃最榮耀耶穌的福音，其實裏邊也有許多話表明他是真人，如同說他渴了，困乏，軟弱等，但耶穌有這種軟弱乃是他自己早已所情甘願意的，爲的是好能救人。路加（2 40 3）說主長成了人，知識增加。並且馬太（24 28），那日子，那時辰，連子也不知道。論到一個凡人知道這事，而不知那事，我們尙且不明白是何緣故，何況論到主知此不知彼，尤其是難明白的了。在主裏邊有神人二性，乃是不可測度的奧妙。參約翰十一章全，這一章裏表明耶穌有神人二性。

近五十年來有德國博士著書，說耶穌沒有預知的神能，他們說耶穌有幾次錯誤，因爲他沒有預知這種議論都是憑着人的才幹打算完全推翻四福音的記錄，這些博士們以爲自己的知識比四福音的記者更高，福音內有甚麼言辭與他們的理想不合，就說福音錯了，他們却未曾錯。（D. MacGillivray）

饒恕或赦罪

FORGIVENESS

四福音裏赦罪的
原文字有三個。路

加（6 7）釋放的意思。路加（7 43 43）豁免的意思，除此二字外，符類福音三十七次用一個名詞（路 1 77）罪得赦。

我們研究這個問題當注意三點：（1）舊約也有這種赦罪的意思，不過耶穌又加上了自己的意思罷了。（2）若願意知道赦罪的意思，必須研究拯救，稱義，洗淨罪惡等問題。（3）基督在世的時候，未曾完全講明赦罪的意思，故此要知道主死的意義，必須查攷使徒們的書信，他們得了所應許的聖靈，所以主在世時門徒所不明白的，他們明白，但本書不論使徒們的意思，只論福音書的道理，茲分四段：（1）上帝赦免人的罪。（2）基督有赦罪的權。（3）人們當彼此饒恕。（4）教會團體有赦罪權。

（1）上帝赦免人的罪：福音最早論赦罪的話，就是撒迦利亞的歌（路 1 7）。但是施洗約翰也傳悔改的洗禮，使罪得赦（可 1 4 路 3 3）。馬太（1 21）說主將他的百姓從罪惡裏救出來。路加（2 13）救主，基督，也包含赦罪的意思。主說他來不是召義人，乃是召罪人，也含着這種意思（太 9 13）。路加（10 10）說，人子來爲要尋找拯救失喪的人。馬太（11 29）會應允勞苦負重的人可得安息。這一切話裏都含有赦罪的意思。主的禱告文說免了我們的債（太 6 12）。馬太（6 15 15）馬可（11 25）說天父肯赦罪。路加（6 37）說你們要饒恕人，就必蒙饒恕。並且（15）浪子的比喻，（18 14）稅吏與法利賽人的比喻，也包含赦罪的意思。主在十字架上的時候，也求父赦免仇敵們的罪（路 23

但馬太(12:32)說有一種永不赦免的罪。那末，必有可赦的罪。按以上的比方，可知人若真心悔改，天父沒有不肯赦免的。只有一個問題，就是蒙赦的是指着一切人或是指着相信的人。要知道赦罪的意思，自然必須查考舊約，其中先前的教訓不如末後的教訓，因為啓示是逐漸進步的。即如摩西的律法有許多祭祀、潔淨等禮，人們不過遵守而已，然而按着詩篇和先知所注意的，不是祭祀，乃是憂傷痛悔的心。基督論罪也是如此，說赦罪乃是天父的恩典，對於悔改的人們，沒有不接收的，並沒有草草了事的辦法，也不能將永久公義的律法廢掉。從前罪人得罪上帝，上帝看見他悔改就赦免他的罪，與他立一個新約，如同浪子又得回兒子的名分一般。有時候比方講赦罪如同用銀子贖罪人，但是這種講法太淺薄，上帝和人的關係，比人與人的關係更高。

福音書說人必先悔改，然後方蒙赦罪；人對人是如此，人對上帝更是這樣。施洗約翰來為主預備道路，他說第一要緊的是悔改，可見悔改與赦罪有密切的關係。為罪痛恨，並且全然離棄，並不是上帝隨着自己的意思，定一種赦罪的規章，這乃是不得不有的。如同兒子得罪父親，兒子若不悔改，父親赦免他也無益；上帝赦免人也是這樣，人如果不悔改，上帝如何能赦免呢？所以詩篇(86:5)：「主阿，你本為良善，樂意饒恕人，有豐盛的慈愛，賜給凡求告你的人。」出埃及(34:7)：「為千萬人存留慈愛，赦免罪孽，過犯，和罪惡。」或有人說，人若悔改

不是夠了嗎，何必還有贖罪之法呢？這種人只憑信路(加十五章)的三個比喻，就說用不着贖罪之法。殊不知在一個比喻裏，不能將上帝的道理完全彰顯出來。這三個比喻不過表明連最惡的人，主也肯拯救。但是聖經別的地方說，必須有耶穌流血的功勞，方能赦罪。有一個公義的律法是萬不能廢掉的。所以赦罪並非這樣容易的事，只有悔改，豈能算夠了呢？

(2) 基督有赦罪的權：馬可(五章)二章，路加(五章)記載一樣的事，就是主一面醫治人的病，一面赦免人的罪。後來主被定罪也就是因他說有這種權柄，按猶太人看來是極大的褻瀆。但是耶穌也說除了上帝之外，沒有人能赦罪，那末，他如何能赦罪呢？乃因他就是隔凡的上帝(查致路(7:28-35))。主赦免一個婦人的罪，在四十七節主說赦免多因為愛的多，但不能說她蒙大恩乃是因為她的愛大。這乃是主先恩待她，後來她的愛乃發大了。

福音書所載以耶穌贖罪為赦罪的基礎，這並非耶穌自己所彰顯出來的。施洗約翰說：「看哪，上帝的羔羊，除去世人罪孽的。」(約1:29)。主設立聖餐的時候說：「這是我立約的血，為多人流出來，使罪得赦。」的話，近似之矣。後來聖神降臨，贖罪的道理顯明了。但馬太(20:28)所說：「正如人子來，不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命，作多人的贖價。」的話，也略描寫流血的功勞。

(3) 人們當彼此饒恕：基督倫理中注重人們彼此饒恕為大

本分異邦人只知道冤仇相報，不曉得饒恕。他們的哲學倫理家也毫無沒有想到這種高尚的道理。或有人說，以直報怨，豈不夠嗎？豈能豁免他的罪，以後仍待他如同弟兄嗎？基督論到這種問題，有更高的道理。他說人饒恕弟兄一次不夠，就是七十個七次也沒到盡頭，弟兄若七十個七次得罪你，又七十個七次悔改，必須饒恕他（太¹⁸ 22）。因為基督的倫理有兩種根本的道理（甲）不可怨恨人，當柔和謙卑。（乙）應當愛衆人，連仇敵也在內（太⁵ 44）。

但人若不饒恕弟兄，上帝也不赦免他（太⁶ 15 路¹¹ 4 6 37 可¹¹ 25 26）。因為不肯饒恕弟兄的，表明他自己有一種未悔改的罪，這種罪就攔阻上帝的赦免臨到他身。他心中不愛弟兄，而盼望上帝愛他，將好東西賜他，乃是妄想。

(4) 教會團體有赦罪權：團體對於團體也當彼此饒恕。主在（太¹⁸ 15 18）上說，教會有捆綁釋放的權柄（參太¹⁸ 18 19 約²⁰ 23）。但是這種赦罪的權，不如上帝赦罪的權。不過教會知道上帝的旨意，並有聖神的指教，如此，赦罪就好像上帝赦罪一樣。在福音書裏，並沒有神甫赦罪的權柄。（D. MacGILVERY）

撒下 FORSAKING ALL
 (參太⁴ 20 22 路⁵ 11 太¹⁰ 27 28 路¹⁴ 33)

耶穌的門徒可分兩種：一種是大衆的門徒，主告訴他們必須愛他過乎一切，也必要時常克己，然而却任憑他們仍守舊業，不過在家

中爲他作見證而已。一種是十二使徒，主吩咐他們要常跟從他，他到何處，他們也要跟隨，一同受苦，一同赴筵席，天天受主的教訓，感化，以至能通達天國的奧妙，他們這樣，纔能在主升天後繼續他的工作。一次在湖邊被鬼附的人得醫治後，他要求加入十二使徒的團體，主不允許，也有別人這樣要求（參可⁵ 19 路⁸ 33）。願意入最親密的團體，必須撇下一切，西門安得烈是這樣，雅各約翰也如此（可¹ 16 20 路⁴ 13 24）。其餘的使徒也無不然。主告訴他們說：『凡在人面前不認我的，我在天上的父面前，也必不認他。不背着他的十字架跟從我的，也不配作我的門徒』（太¹⁰ 33 34）。這種話乍聽似乎太嚴厲，但是因爲當代的人們所盼望的彌賽亞乃是肉體的，有世上的權柄，榮耀，一般猶太人希望與這種彌賽亞同得榮耀，就是使徒也存這種希望，他們心中付度說，主暫時卑微，以後必忽然彰顯他的大榮耀，所以彼得看見少年財主不肯撇下一切，他就對主說：『我們已經撇下一切，將來要得甚麼呢？』主告訴他將來必有賞賜，然而也有苦難，並且馬可還加上逼迫，在前的將要在後，在後的將要在前（太¹⁰ 27 30 可¹⁰ 28 31 路¹⁸ 23 30）。但是日久他們仍存這種不正當的希望，所以末次上耶路撒冷去的時候，撒羅米和她的兩個兒子打算謀求高貴的位置（太²⁰ 23 可¹⁰ 35 45）。可見當時一般人們的希望都錯了。所以主叫門徒撇下一切，就是告訴他們所希望的富貴榮華等，都是與主的真體就有妨害的。有一個教法師來對主說：『你無論往

何處，我要跟從你。」這人所希望的，就是猶太心目中的彌賽亞，他自以為有學問當得高位，但是主告訴他說，你必須撇下一切，和我一同受苦，我沒有高位為你存留，我尚不如狐狸，因為牠尚有洞（路 9 57）

88 太 8 19 20。主從加利利省上耶路撒冷去要死在十字架，跟從的人都頗有興趣，他們以為主要得寶座的時候已到，一定要同他得榮耀。主忽然轉身對他們說：『人到這裏來，若不愛我勝過愛自己的父母，妻子，兒女，弟兄，姐妹，和自己的性命，就不能作我的門徒，凡不背着自己十字架跟從我的，也不能作我的門徒。』主後來又說兩個比喻，就是人要蓋造一座樓，必先計算能否完工，一個王要和別的王交戰，先計算能否得勝，這兩個比喻就是做戒門徒不要鹵莽從事，免得半途而廢（路 14 25 33）。

飛禽

FOWL

巴力斯坦的飛禽有許多種。主在野外常常看見，故此在教訓人的時候，就用飛禽為比喻，看見樹上的鳥巢，主就嘆息說：『飛鳥尚且有巢，人子却没有枕頭的地方。』馬太 13 4。撒種的比喻，說有的種子落在路旁，飛鳥來喫盡了。馬可 4 22。說芥菜種長成大樹，天上的飛鳥來宿在牠的蔭下。主在山寶訓教訓人常做法飛鳥那樣無思無慮，只靠天父的養育，何況人呢？人能耕種，收成，為將來的事打算，然而往往憂慮過甚，但是飛鳥不這樣打算，牠們却能自由自在，連一隻無價值的麻雀若沒有天父的旨意，也不落在地上。人們有許多優於雀鳥的地方，但是

論到憂慮，就不如雀鳥那樣自在了。

狐狸

FOX

狐狸和胡狼在聖經裏沒有分別出來，不過狐狸小，胡狼大，狐狸尋食是單獨的出去，胡狼却是成羣結隊的到村莊外，這兩種獸都是膽小，所以牠們用詭巧的方法得食。牠們住在破敗的房屋或山洞裏。馬太 8 20。路加 9 58。說到狐狸有避難的所在，可以在裏邊休息，然而人子却没有枕頭的地方。有一次主稱希律王為狐狸（路 13 32），除了藐視的意思外，或者暗指希律霸佔他的弟婦，好像狐狸跳過籬笆偷葡萄喫一般。

零碎

FRAGMENTS

符類福音記載主用餅魚飽數千人以後，吩咐門徒將衆人吃剩下的零碎收拾起來，裝滿了十二個籃子（太 14 20 可 6 43 路 9 17），這所餘剩的餅魚較以前的餅魚還多，哪但是食物不可暴殄，應當存在籃裏，預備後來好用，這些食物雖然是不花錢得來的，却是很寶貴的，並且叫門徒不要想這種神蹟可以天天作，乃是在人無法的時候，主用能手幫助就是了。

乳香

FRANKINCENSE

出埃及 30 34。說香料裏有拿他弗，施喜列，喜利比拿和淨乳香。馬太 23。博士們獻給主的三樣禮物裏有乳香。這名字是亞拉伯人取的，原文的意思就是顏色發白像乳一樣，乃是一種樹所出的汁液，這種樹產在印度巴力斯坦沒有。舊約用乳香為拜神，並且

古遺傳說博士們供獻乳香，就是表明嬰孩爲神的意思。

自由意志

FREE WILL

人有自由意志之權，不拘甚麼事，都能自己決

定（反對之意，下文再述）符類福音未明言人有這種權柄，然有許多地方包含這種意思，一面說上帝有自由意志，一面說人有自由意志。泰西哲學家時常討論這種問題，但是新約沒有這種理論，雖然保羅在羅馬（9 18-24）略論到這種問題却沒有詳細的說。

（一）上帝自身之外，無人能勉強他定主意，他凡事都是照着自己的意志而行。羅馬（11 84-85）：「誰知道主的心，誰作過他的謀士呢？誰是先給了他，使他後來償還呢？因爲萬有都是本於他，倚靠他，歸於他，願榮耀歸給他，直到永遠。阿們。」如此，聖經不是特別說上帝爲自由的，乃是以爲自然如此。如果不是自由的上帝，那末，上帝成了如何的神呢？或有人問，上帝的律例不是勉強他的嗎？回答說，這不是勉強，上帝不能被甚麼理所勉強，但也並不是說他行事是隨隨便便的。卻是說他按照自己的本性行事。例如創造世界，他本能不造成現在的樣子，但是他只能按照他的愛心，聖潔和公義去造成哩。

（二）人有自決權。這不是新約所辯論的題目，乃是一種自然的道理。主對人們說：「凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裏來，我就使你們得安息。」（太 11 28）。按主的意思，人們來否在乎他們自己決定。約翰（8 40）說：「然而你們不肯到我這裏來得生命。」那末，照主的

意思，他們不肯來，是他們的自由。或有人說，約翰（8 44）所記「若不是差我來的父吸引人，就沒有能到我這裏來的。」的話，不是說人沒有自主之權嗎？回答說，不是。這不過是說感動乃是從天父而來，不是人自己本來所有。我們知道聖經也有上帝預知的道理，雖然和自主之權很難講合，但是聖經明然有這兩種道理，我們能否講合，不是我們所能決定的問題，這乃是上帝的奧妙。並且不論何人，行事都是照着自由的假定行去，你如果告訴人們說人不能自決，那末勸他悔改豈不是徒然嗎？

哲學家有四派駁人有自決的道理：

（甲）命定派：有人說一切事都是命定的，人不論如何，逃不出他的命定去。我們知道我們不斷的覺得這是不可避免的。但是有智慧的人不肯遵從這種道理，說這種道理是很悲觀的。

（乙）預定派：照這種道理講來，宇宙間一切事物都是上帝早已計劃好了的，這種說法也不錯，宇宙並非亂雜無章的，乃是有秩序的，所以預定的道理也很好。或有人說，預定不過是上帝的預知，這種說法，並非解明本題。似乎預知和預定也沒有好大分別，但是聖經說上帝預定，並且預知，但却不是勉強人，人仍有自主之權。不論講甚麼，講巧的理，人仍說他是自由的，他不是機械，能夠斟酌事理，隨機應變，按着自由去行，如果沒有這種自由之權，人違犯律法，爲甚麼刑罰他呢？善惡如果都是預定的，那末，連善惡的分別也要消滅了，世界不過

一個不可解的謎就是了。

(丙)必至派(宿命派)：倡這種論的人，主張一切行動都是從前因而生的。這種道理也不錯，但是他們忘記了一件事，就是我們自己也算在原因之內而有所供獻，所以以人事，不但有許多原因，並有許多測不透的感情等，將這一切都攪總起來，人仍有自決之權。

(丁)定數派：這派說人所定的一切主意，都在乎感動意志的原動力。這種說法，也有些道理，但是不當將原動力比作力學上的若干動力都加在一個物體上，按算學能準確推測這個物體要往何處行動。我們知道人的原動力太複雜，不能計算牠的數目和價值。有時候原動力受環境的影響，但是必須先曉得我們為人如何，方能知道我們所定的是如何主意。我們的自決之權也不是絕對的，如人被原罪所牽連，並且有祖先遺傳的毛病，或有個人的習慣，從這一切可知我們雖然曉得何為當作的，有時候却不肯去作，究竟各人覺得有自由權，但是應當注意的，有甚麼方法可以醫治我們的懦弱。這方法，是必須有上帝的恩典，以作我們懦弱意志的幫助，使之有力行善。

(三)新約說道德上的自由與哲學大不相同。新約說自由乃是從罪惡的轄制裏得釋放，這樣，我們能夠照着上帝的形像成全人性的理想(羅6:20)。基督徒的自由，並非隨意的權，乃是揀選並成全上帝所規定我們應行旨意的權。上帝是絕對自由的，因為他是絕對的完全，基督有釋放人的權，因為他和天父原是一體的(約8:29)，故

此他也是絕對自由的。上帝的聖子釋放我們，我們就真自由了(約8:36)。與基督聯合的人是自由的，有基督藉聖靈居住內心的人是自由的(參約14:17諸章)。(D. MacGillivray)

友誼

FRIENDSHIP

(一)基督以前的友誼：希臘羅馬的哲學家都曾討論友誼的價值，異口同音說世間沒有比友誼更高尚，更有價值的。猶太人的書也說，用甚麼物品來換一個忠心的朋友呢？如果沒有朋友這一倫，人們得福的門路就少得很了，倘若沒有朋友的愛情，恐怕連哲學家也不能心滿意足了。但是他們所愛的人，乃是和他們志同道合的同類罷了。

基督論友誼有兩方面：

(1)較以前推廣：(甲)從前婦女不在友誼之內，但基督教說男女平等，提高女子的地位。(乙)基督教所說的人，乃是一種新理想的，在各倫之內，必有人為主腦。因為基督成爲肉體，所以人類的體統比古代增高，故此基督教的理論並非繼續異邦的道德，乃是一種新精神，從前人們愛國，以後變成友愛之誼，友愛之誼又推廣爲普通的愛，即汎愛衆之意。

(2)基督教置界限於友誼上：既然有上帝爲友，基督徒的友誼也必有限制。古人彼此爲友，並沒有甚麼上帝的交通爲榜樣，主到世上來，給人一個更高的友誼，上帝兒女的友誼較比古時更高，宗教

的友誼與普通人的友誼不同，所以有博士說，真友誼必有上帝為根基為原因。

(二) 基督論友誼：

(1) 迷羊和失銀的兩個比喻，說人們得回所失落的，就招集鄰舍來一同快樂，在這裏可見友誼的根基，他喜樂也要別人同樂，人們交友也是這樣，人類本性裏有一種自然願意團結的傾向，人如何能將生命的大感情埋藏在心中呢？人的心靈所最喜好的，就是顯露自己，並且人有憂愁的時候，有懼怕的時候，也有疑慮的時候，如果得一良友，這些時候就容易忍受。

(2) 耶穌也說有假朋友：(甲) 不義的家宰(路 16:1)；這個人用不義之財交友，好像做買賣似的，他設法徇情，減少人們欠他主人的債，用這樣欺詐的手段所得的朋友也都是虛假的，因為不過是互為利益罷了。真友誼，不但相愛，也是尋求友人的益處比自己的還要切，就是替友人捨命也是能有的。(乙) 浪子的哥哥(路 15)，抱怨他父親未曾給他一隻羊羔，叫他和朋友們一同吃，可見他的朋友不過是酒肉徵逐的朋友，他乃是私己的，並不是愛人的。(丙) 路加(15:8) 主說一個人已經上床睡覺，他的朋友來借餅，他因為起來不便，不立刻應允，可見這種友人不甚熱心，不肯承當友誼的本分。

(3) 故舊的朋友(馬可 5:19) 主醫好一個被鬼附的人，他裏面的邪鬼就是斷絕友誼的障礙物。故此主醫好他以後，叫他回家去到

友人那裏，述說主為他作的大事，這些友人乃是未被鬼附以前和他交往的，會好待他，所以叫被醫的人不得不去告訴他們，叫他們也來作主的門徒。

(4) 主說有錢的法利賽人擺設筵席遍請他的朋友，將一切貧苦的人擠棄在門外(路 14:13)。但是主說，人擺設筵席，不要請友人，乃要請貧人。主這樣說，並非禁止人請友人吃飯，乃是責備人將愛心限在友人身上。主設善撒瑪利亞人的比喻，也是這種意思(路 10:30)。乃是說人當愛鄰舍如同自己。按這個比喻，鄰舍的意思很寬廣，並不是指着隔壁的鄰居，乃是我所應當幫助的，不限於何方。耶穌不但這樣說，他也說人應當愛仇敵(太 5:44)。如此基督所說的友誼，遠超過前人所想的。主口裏所唱的調是愛，而非友誼。所以約翰(13:34)說這乃是一條新命令，就是彼此相愛。

(5) 主說愛乃是永不死的；友人故去，在來世仍然為友，但異邦的詩人說友人去世乃是長逝，永別了。

(三) 基督為友：人得一良友為榜樣，益處很大，主就是這種的朋友。

(1) 查攷四福音就知道耶穌為友如何：無論何種人來到他跟前，他從來沒有攆斥一個，實在是很容易接受的，不拘甚麼人邀請，他都欣然前往，為各等人的朋友，並沒有階級的思想，他講道，人們都喜歡聽，好像蜜蜂赴蜜一般。並且主愛慕知己的朋友，故此選立十二個

人常和他同在(可₃ 15)將心中機密的意思告訴他們。主在山上變像的時候，叫他們中間三個人看見(太₁₇ 1 13)。在客西馬尼園裏祈禱，也叫三個人為伴(太₂₆ 36)。主也時常到伯大尼拉撒路的家，和他弟弟們交誼(約₁₁ 約翰₁₃ 17)顯明耶穌為完全的朋友，或喜樂或憂愁，愛他們到底(約₁₃ 1)。主說：『人為朋友捨命，人的愛心沒有比這個大的』(約₁₅ 13)。可見為着朋友捨命乃是最高的本分。又說：『你們若遵行我所吩咐的，就是我的朋友了』(約₁₅ 14)。可見友誼有密切的交通。

(2) 主升天後，仍然和我們為友，雖然無聲無臭，他的靈和我們的靈彼此交通，他是昔在，今在，以後恆在的主(來₁₃ 8)。永遠不離開我們。或有人問何為宗教？回答說，人與基督為友，這就是真宗教。

(D. MacGillivray)

果子

FRUIT

詳考此名詞之用於福音內者，可區分為三部分：(1) 自然之用法，即如田間與園內所產之果；(2) 其他論及果子而各有其特別名稱；(3) 從這些暗示中所推演出來屬靈的教訓。

(1) 果子「名詞自然的用法」(甲) 穀類的收穫(太₁₃ 8 可₄ 7 路₈ 12 17)；(乙) 生理的懷胎(原文乃胎中之果)(路₁ 42)；(丙) 果子(a) 一般樹的果子(太₃ 10 路₃ 9)；(b) 無花果樹的果子(太₂₁ 19 可₁₁ 14 路₁₃ 6)；(c) 葡萄樹的果子(太₂₁ 41 可₁₂ 2 路₂₀ 1)。

(2) 其他論及果子，有其特別名稱，並不用「果子」這個名詞：(甲) 葡萄(太₇ 16 路₆ 44)；(乙) 無花果(太₇ 16 可₁₁ 13 路₆ 44)；(丙) 豆莢(路₁₅ 16)；(丁) 桑子(路₁₇ 6)；(戊) 橄欖(太₂₁ 1)。

(3) 屬靈的教訓，與基督自己緊相連的。(甲) 神聖的尋求果子；(乙) 神聖的創造果子；(丙) 結果子的神聖苦難與犧牲。所有農業及園藝上的手續，乃是用以表明基督對於人們的培養。

(甲) 耶穌論及自己(太₂₁ 路₂₀)為兒子，奉園主差遣至園戶處，尋求果子。我們的生活乃是從上帝所得豐富的恩賜，如同一座果園，上帝特別地用心照顧，賦以無限的責任，並且完全交付我們掌管。他有權利希望我們善用一切的機會。

(乙) 耶穌用葡萄樹和枝子的比喻(約₁₅)表示他和門徒中間生命的奇妙聯屬，我們依靠他的必需，和他繼續不絕的感動，如果我們要結果子。我們的責任是遵守主的命令而在他的愛裏。主的責任乃是創造果子。如果沒有主的合作，我們連一草一葉都不能使之生長，更不用盼望我們自己能結果子了。

(丙) 耶穌用麥粒落地的譬喻，明然地暗示他的死與犧牲(約₁₂ 24)落在地上死了，以後有結實的新生命興起來。這種喻意表明完全的奉獻和上帝對於我們救贖的聖的決定。我們在上帝的聖前戰兢恐懼，對其白色寶座以為可怖，而不能接近之尊嚴。那是因為我們未曾全體的觀察，祇看其一部分而已。上帝在他聖善裏是榮耀的。

(詩¹⁴⁵)這種聖善是人看見而稱讚的，這種聖善是仁厚的，友愛的，熱心對於我們的幸福，並且決定甚至於死要和我们一同享受快樂，健康與清潔(約^{12²¹17¹⁹})。

卽如在農業和園藝上，農夫和老圃在田間和樹木的出產上與上帝合作，照樣，在許多方面，福音將我們本分的訓令告訴我們。

(1)我們是田地：按着我們所領受的道而結出果子(太^{13¹⁹可^{4¹⁵路^{8¹²}})。如果我們的心好像路旁之地被世上的事務與利益踏得剛硬，如果我們的心受人們意見的感動，如果被今生的思慮和錢財的迷惑，便不能結出果子來。我們的本分就是用思想和祈禱預備田地，並一個有規則的生活，好接受上帝的真理。凡耕種的必有收穫。}

(2)我們是枝子：我們如果常在樹上就能結果子(約¹⁵)。正如園丁修剪，清理樹枝，方能多結果子，故此我們在今生有苦難，這乃是上帝唯一的方法增加我們的果實。從葡萄樹多吸取養料的枝子就多結果子，故此多忠心遵守主的命令，常在他的愛裏的人，就是多結果子的。

(3)我們是麥粒：如果爛了就結子粒(約^{12²⁴25})。第一，主是暗示他個人的死。但是其次是論及道德生活的主要原理乃是「由死入生」。

(4)我們是農夫：盼望他們要看守葡萄園(路²⁰)，並且使之

多結果子，在正常的時候將一部分果子納於園主。這個比喻原來的應用，無庸疑地是指着那些拒絕耶穌的文士和祭司長，但是也應用在一般自以為生活可以任意行事，而將主所給的責任置諸不聞的人們身上。

(5)我們是樹：可以憑着果子看出來(太^{7²⁰})。人不能從荆棘上插葡萄，或從蒺藜中摘無花果。一棵樹按着牠的本性，順着牠的定命，要結出適宜的果子來。一個人按着本性是上帝的兒女，按着定命是屬天的後嗣，自當產出上帝之靈的果子來。(谷^{雲階})

充滿 完 成就

FULFILLMENT

這些中國語句，由希伯來文 mitlo 與希臘文

Plououn 而來。在舊約裏把 Millo 譯作充滿不見多用，最早是耶^{44²⁵}。凡猶太人在埃及及所曾說過的，他們肯做。他們習於配偶的趨向，並非虛語，却也行出來了。詩²⁰。指祈禱而言「願耶和華成就你一切所求的。」如同空的器皿，接收神恩。王上^{2²⁷8¹⁵21}是指成就預言而言。不過這一段近代學子多歸之於申命記時代，說牠是申命記改良時代所用的宗教名辭。新約也是如此，太^{13⁴⁸}撒網的比喻中說：「網既滿了」就是這個字。太^{23³²}說：「你們去充滿你們祖宗的惡貫罷。」又是這個字，不過旁處也有解為成就的，這樣成就預言，舊約雖然少見，而新約裏，特別是第一福音裏，確很普通。從此充滿與成就也就分開了。Plououn 有時解作充滿，可從不能把 Plououn 解為成就。

還有個字 *Kata* 值得注意，這個字是更晚的一個宗教名辭，專指成全預言而言（拉 1:1 代下 36:2）。按柏托雷 *Burtholot* 說：「成就是預言的收尾，預言一出，便成了世上的能力，漸漸演成事實。」此字於新約中很是普通。希臘作 (*Telom*) 很帶專門的性質，這樣，上帝的話，由預言始，可不算完善，直到事實成就。

第三個字在舊約裏很重要，可未普及於新約，就是 *Hogin* 希臘譯 *Boharon*（這裏上帝的應許似乎動搖，可他必要扶持幫忙。）參耶 29:10 賽 44:28 羅 4:26 福音書中祇有可 16:20 說：「用神蹟隨着證實……」（此字與 *nillo* 同意，見王上 1:14）。此外有 (*Shion*)，原來作「回轉」賞賜，在賽 44:28 展作「成就」，還有的字原文作「行」或「是」，而譯者將他譯為「成全」者，如太 5:18「全要成全」。

我們現在最要留心的是 *Millo* 和 *Plorun* 兩字，同時也要記念旁的名辭。我們先問新約記者以為充滿是逐漸而成的或是驟然而成的呢？（比如向器內倒水是漸而滿的，囊中擲球是驟而滿的）關於充滿，我們也要如此分析一下。

(一) 時期滿足：我們在此常見那連續漸進的意思。滿足在舊約裏不分希伯來希臘全指一個時期過去，如創 25:24 路 1:57 2:6 指婦人的產期滿足。此字也有時用於其他的定期，如舊約法律的定期（路 2:21 參利 12:4），上帝的定期，加 4:5 說：「時期滿足指上帝的定期到了。」又可 1:15 將我們救主的福音總起來說：「日期滿了，上帝的

國近了，你們當悔改信福音。」（這一段或者不如太 4:17「天國近了，你們應當悔改」緊要，但於經典與早期的信仰中很站重要的地位。參賽 61:2 路 4:19。）意思說上帝有個定期，這個定期就是他看着合宜的時候。此外耶 25:11（29:10）參但 9:24 所說的七十年。關於研究這個題目也很有貢獻，不過我們仍當注意的，就是聖經的記者並不將這種的「時期」或是「滿足」看的很死。太 24:22「可 13 末日的談論中指出到了末日，因為上帝恩待他的選民，受難的日子必要減少，路加將他刪去，又添一段說：「外邦人的日期滿了」（21:24）還有一個旁的宗教名辭——天國速臨——在經典中或有見用的證據，如賽 60:22，不過這個速字，按賽 5:19 是從輕蔑人的口中說出來的，意思說：若是他真要行，就任他速行。這樣將此字用在 60:22 也無非就是成就的意思。參哈 2:3 彼後 3:4。何況上帝所定的時期一滿，一切的限制全歸無有了呢！那末，怎樣算上帝規定的時候呢？就是到了那個時候，他要施行工作。我們還當注意的，是時期滿足與應許成就，並非是一件事，前者是後者的條件，時期也可以展進，耶穌說：「我的時候還沒有滿」（約 7:8）「我的時候還沒有到」（2:4），都是這個意思。

(二) 喜樂滿足：這種也有問題，腓 2:2 當保羅說使我的喜樂滿足，這裏有什麼意思呢？有兩個解法：（1）使我的喜樂滿足，我若不聽見你們完全合一，便不能滿足喜樂；（2）我已犧牲了許多平日的快樂，給我這種我所選的喜樂。學子多採取第一個說法，或許是使我

在你們已經有的喜樂滿足。這樣滿足又是可連續有定量的。此外，約翰好用這個名辭（約 3:29, 11:16, 17:13, 約壹 1:4, 約貳 1:11）。施洗約翰的喜樂滿足了，得着他所希望的一切喜樂。裏面還有一個意思，就是大大的喜樂。在約翰書裏含有這兩個意思，基督的喜樂已經給了我們，這個喜樂是滿足的喜樂。

(三) 預言或經典或基督的言語成就（太 1:23, 可 15:28, 路 1:28, 約 12:38）。在基督的話裏，有 26:54, 55, 可 14:49, 路 4:21, 21:24, 24:44, 參路 9:31（他的死），外邦人的日期 21:24, 逾越節成就就在上帝的國裏 22:16, 約 13:18, 15:25, 於約 19:28, 30 他用「成」了，意思略微不同，並非經中言語成就，乃經中所述的事件成了。約 4:34, 7:4, 5:35 指耶穌的工作完成了。這樣關於成就的意思，前後是一致的，無論成就是已往的（舊約），現在的（基督），或是將來的（末日）。此外，還有幾個希臘字，譯為成就，都很合宜。再者，研究此種問題，路 24:25, 27 應包在內，其中雖無成就字樣（但見於路 24:44）。特別關於耶穌自己的話語，符類福音中有時用旁的字代表成就，如可 13:30。普通說來，新約記者以為預言是按字面成就的，上帝如此說，也要如此作。約 19:28 耶穌說我渴了，記者便解為受難詩中之乾渴。再者於約 18: 記者以為耶穌被捕時，保護門徒，就是成就他的話：「你所賜給我的人，我沒有失落一個。」記者心裏很清楚，耶穌說話的時候是指靈性方面，可是他看耶穌的保護門徒，乃是二件極深的靈性動作。就從外面論，他救別人，也不能救自己，必須犧牲自己。不過平常新約記者，看舊約為一本神書，預指基督當走的路程。更深一層的見解，並不現於外面，可是隱於新約之中。

(四) 成全律法（先知或普通成全）。這個問題很難解釋，必須經過評判的刪裁，才能規定。我們先論容易的問題，按羅 2:27, 雅 2:8, 加 5:14, 羅 13:8, 成全律法，便是服從律法。還有太 3:15 的「盡諸般的義」也是這個意思。此段雖不見於旁處或許與歷史相符。不過太 5:17 就發生問題了（莫想我來，要廢掉律法和先知，我來不是要廢掉，乃是要成全）。關於此題，解法甚多：(甲) 若是 18 節（有說 19 節也在內）是耶穌的話，我們祇能將成全解為遵守；(乙) 應將 18 節刪去，因法利賽氣味太濃厚，更以五經全部為律法，若認這一節為解釋，便可以說「不是要廢掉，乃是要成全律法」，將他提到純潔的高處，達到內部的深處，這是現在最普遍的見解，也與 21 節相符，耶穌於此將舊約的外面（與文士法利賽的解釋）一並掃除。不過這個解法也有難處，恐怕耶穌對舊約未必用過這種詳細的評判工夫，果如此說，怎能稱他的言論為「成全」律法呢？很像廢掉法律的制度，況且這裏又提到先知；(丙) 一提成全先知，意思很顯明，先知與法律時相並用，如成全法律與先知，我們必須想舊約的法律是一種的表樣，非得將預言成就於耶穌的人格裏，法律不算成全。於耶穌的言論中法律和先知時相並用，特別的於馬太書中（又 7:12, 22, 40, 11:13, 路 10:16）。耶穌自然用過這種名辭，也是代表全舊約，不過我們還可以想這一段是

馬太從旁處引來的，略如刪裁，便可使我們棄去（丙）的解法，祇存（甲）與（乙）的解釋。但是（丁）藉着評判的剪裁，我們還可以得一個新的解法。以太^{5 17}完全當為理論的——我並非是廢掉者，乃是成全者。或者以他為原來另一段的講論，馬太將他從旁處引到此段。

解釋既然這樣的不同，我們祇好求助於書信，因特於倫理上保留受耶穌的洗禮，我們也可以曉得早教會何以解釋耶穌的言語（加^{5 14} 羅^{13 8 10}）他們用「完全」暗示太^{5 17}，內容涉及太^{22 35 40}（「可」^{12 a}與此段相同，不過將書信中要棄去，愛上帝愛世人，不但是最重要的法律，乃是全部的法律。這一段書信與馬太相符，路^{10 27}暗示文士已將申^{6 5}與利^{10 13}連成一氣，恐不甚確實。」註釋家似想加^{5 14}「因為全律法都包在愛人如己這一句話之內了。」與羅^{13 10}相等（愛就完全了律法，不與^{13 9}相等（誠命都包在愛人如己這一句話之內了。）這樣保羅看完全與遵守相如上（甲）。不過保羅是否與（甲）同意於羅^{8 4}是否保羅另有用意律法的義成就於不隨肉體只隨聖靈的人身上，這樣我們祇能說，在耶穌言語的希臘本裏「成就」常見，保羅引用其他的章節時，不知不覺也用上「成就」了，到底他對太^{5 17}是中立的，不能替着我們解決什麼問題。總結於太^{5 17}耶穌要求（甲）完全服從法律，或是（乙）成全，舊約的法律，或（丙）總舊約完成他的理想，或（丁）約言之，他是完成者，不是破壞者。（甲）非無證據（乙）很時髦的見解，（丙）或因將耶穌旁

處所說的律法與先知，誤引入此段，（丁）上面有證據，或許得認¹⁷下節為另一段。

（五）成就普通用法：（甲）路^{1 1}說：「在我們中間所成就的事，」與⁴節的「都是確實的」相連，英文舊譯「最可相信的，」似乎合宜，不過學子多解為「成就。」（乙）於路^{22 27}「他被列在罪犯之中，這是必應驗在我身上，因為那關於我的事，必然成就。」關於這段意見不一，有人很重這一節，以他為路加很有價值的另一段遺傳，可懷疑他是耶穌的言語，並且衍可^{3 26}（若是撒但自相攻打分爭，必要滅亡）的話，解為死期將臨，還有人像英文新譯的學子，想牠是指上帝的成就，似乎很有牠的可能。（丙）不過若採以上關於太^{5 17}的解法，（說牠另歸一段，或是普通的說法）我們可以說福音給我們的是耶穌論成就的一種普通觀念。

若是這種解釋不錯，我們可以說每段類此的章節，都以完成預言為中心，不過我們必須將太^{5 17}的意思，比平常新約的意思想的略寬略深些，更進一步，如果我們能認這種更寬更深的思想，直接來自救主耶穌，就更有興味了。

重述關於成就的觀念，充滿喜樂是完全喜樂，也有時是使喜樂滿足，此字也可用在完成時日上，指所定的時日，現已滿足，完全聖經預言或律法，福音書裏有完成公義，或泛言完成，書信裏有盡你的職分（提後^{4 5}）盡都傳明（提後^{4 17}）等說法。

我們能否將以上的兩三個意思連起來呢？恐怕不能，不過牠們自有相連處，上帝使人喜樂滿足，上帝規定時日的限期，上帝永不食言，於他所定的時候，他成就應許，使民滿有快樂，此外還有連屬，就是基督完成所有的應許，是最高聽命的榜樣，也激起他人聽命的心性，這事以外恐怕沒有什麼相連處。

成就的近代神學觀：近來頗重預言應驗，何夫曼所註的「預言與應驗」一書，發表一種真理是早未見到的，他看成就不必與預言相同，這兩樣很可以不同，因為先知的智慧，不能滿現成就的光輝。基督所以不與舊約記載正相符的原故，就是因為他的靈性較舊約更高，有的原素自然可以推到將來，可是我們得承認裏面有表號的性質，這種思想雖未陳述於經典之中，但藉着信仰很可以由研究推論出來，這樣我們在基督裏所成就的希望有三：(1)彌賽亞王的希望，賽九章很是緊要，不是因牠靈性深奧，乃是因牠說的確實，為新約時代所注重，基督徒從此得了第一條教條，耶穌便是基督，他已經成全了，因他將物質的化為精神的，現世的化為將來的；(2)上帝親臨，賽40¹⁰將耶穌的神性表現出來；(3)受難的使者，賽40⁵⁰詩22特於賽52¹³至53¹²，寫出這種思想，給神學很深的思想，藉此也可以解明雙關的應驗，預言所指較小於耶穌的人格，若他在上帝計畫中，很是緊要，他便可以算片面的成就預言，惟耶穌是完全的成就預言。這樣一個原理可以屢次成就，可全指耶穌為他絕對成就者。記者心

目中並非指兩三件事，乃指一件事。可是他的話含有許多意思，其最屬靈性的，用在耶穌身上比旁處更為合宜，有的自然出於敬虔的幻想，不得認為證據。即如太12¹⁵ 23「我從埃及召出我的兒子來，」他將成為拿撒勒人，」就是這類的章節，也有時將舊約裏相仿的一段完全引來，如太27⁴³引用詩22⁸（並不見於更早的馬可書中，我們最可注意的，就是他們注重精神方面，按着精神我們可以說：基督在個人身上，在福音書裏完成了舊約的宗教。（李榮芳）

豐滿或豐盛

PLUMPNESS

原文 Ploutoma 在太9⁹可(21) 63 82) 只有

充滿的意思。但約(1¹⁶)這個字有神學上特別的意思：「從他豐滿的恩典裏，我們都領受了。」又以弗所(1¹⁰)加拉太(4⁴)不過指時間說的。羅馬(11¹² 25)乃是數目滿足的意思。但哥羅西(1¹⁹ 2⁹)以弗所(1²³ 3¹⁹ 4¹³)又有特別神學的意思。如果願意知道約翰(1¹⁶)的意思，必須參攷保羅的哥羅西，以弗所二封書信，這兩封書信比約翰福音晚二十五年，並且是對於哥羅西和以弗所人寫的，如同約翰福音一樣。當時有反對保羅的一派人，就是智慧派(Gnostics)，常用這種名詞。在保羅的時候，這派異端方在萌芽，後來經與約翰同代的西林瑟 Corinthus 將這一派的道理推廣了。至伐倫泰納(Valentinus)的時候，這一派就達到完全的地步。所論的就是創造宇宙，罪惡，和贖罪等奧妙的事，略如下：他們說從絕對的神生出兩種

物來，這兩種物就是神的特性，將一切特性合攏起來，就是上帝的豐滿。但是物質的世界，他們名為空虛，和豐滿相對，在空虛之內，有三十異樣分神體。Pneuma 是從豐滿生出來的，有一個創造的管理他們，豐滿生出一個屬靈的道，名叫智慧，這樣，混沌的世界就變成有秩序的。這些異樣分神體 Pneuma 之中也有基督，基督進入耶穌之體，如此拯救了物質所纏繞的靈云云。但是這一派的道理很不容易查攷，因為存到如今的書卷零亂的很，不過在教父們的書裏略略提到罷了。如今博士們論這一派異端說，他們創作這種意思為好解明絕對的如何到了有限的裏頭，並且要解明上帝為何容忍惡在世界上。哥羅西一章十六節所說的有權的主治的，就是這一派的名字。保羅說耶穌基督超乎他們之上，並不是末後所造的異樣分神體 Pneuma，他乃是看不見的上帝的真像，乃是首生的，並非照這一派所說，耶穌是上帝和八中間許多中保之一，並且是最末的，乃是獨一無二的中保，有豐滿的恩典和真理（約 1:14）。上帝創造人，拯救人，都是因他一個人的名，所以萬人必須敬拜他，並且他能將這種豐滿賜給他的門徒（約 1:16）。正如以弗所（1:23）所說的，教會是基督的身體，如此身與首就是上帝的豐滿。

時候滿足

FULNESS OF TIME 保羅在加拉太（4:4）曾用這句話，意思就是說基督到世上來，一切環境都很合適，並且在那時候興起宗教的革命也

很相宜。主來之前，一切歷史都預備他來，歷史乃是真正為主預備道路。歷史上的態度可分三樣如左：

(1) 猶太人特別的態度：耶和華在數百年之內，用各種方法教訓以色列人，他們往往敬拜偶像，上帝就懲治他們，使他們悔改，仍拜獨一真神，所以自巴比倫回來以後，猶太人永遠不再拜別的神。可惜有法利賽教派漸漸興起來，將猶太宗教破壞不少，然而暗中仍有許多虔誠人，愛慕內心的清潔，並盼望和上帝交通，與法利賽人大不同。在猶太人以外，沒有這樣的虔誠人，如果有一個新奇的道理來，他們必要歡迎的很，並且要宣傳新道理，他們就是現成的機關。當時羅馬用武力霸佔猶太，猶太人很覺痛苦，甚至有許多人盼望來一位彌賽亞拯救他們脫離仇敵的手。猶太從亘古就盼望彌賽亞，在耶穌的時代，更有這種盼望，並且有許多熱心信徒，他們的盼望較比平常人高，不但脫離仇敵，而且脫離罪惡。他們巴不得要來的王使天下萬族的人都沾他的救恩。在巴力斯坦以外，也有四方散居的猶太人，他們攜帶着宗教主義，在異邦中間看見他們拜偶像，迷信等，猶太人自覺比這些異邦人高尚。也有許多異邦人到猶太會堂，聽講律法，也受割禮入教。由此可見猶太人或在本國，或在異邦，可以說已經為基督預備道路。

(2) 希臘的文化流通各處：大亞力山大侵略亞洲一半以後，希臘的方言文字也隨着傳來，在一切文化國內，漸漸成為普通應用

的，國與國互相交換思想，都是用希臘文。舊約本來是希伯來文，後來希臘文通行，所以就譯為希臘文（平常稱為七十譯文），並且希臘的學術也隨着語言普遍了天下，連猶太人也受了感化，故此猶太人中興起一個新學派，他們通曉希臘猶太的書籍，編了許多著作，討論猶太教與希臘哲學並不反對，如同斐羅等人。除了這種感化以外，希臘的商人到各國貿易，也帶了他們的文化來，將猶太人的藩籬速速撤去，並且來往的交通，使人們的思想活動，叫人們彼此容納對方的意見，隨後來了一個新教，人們就容易接納。再者，希臘的語言所含的意見最豐富，到傳福音的時候，用希臘方言與新教很方便。

(3) 羅馬權柄統一的影響：當時所知道的羅馬轄境，就是天下各國，因為她的制度好，將各國各族的界限全然打消，叫一切人民都服從一個皇帝，守一個制度，遵一樣的法律。從小國們屢次互相攻戰，到羅馬統一後就不敢再戰，故此一般商人旅客隨處到各處遊行，羅馬人不但修築好道路，並且保護旅行，勸減一切水陸盜賊，所以傳福音的能夠坦然無懼的到普天之下。由此看來，猶太希臘羅馬三種文化一同預備天國來臨。並且猶太算為當時天下的中央，從那裏往東西南北各方去很方便，舊教在那時候極其衰敗，不但各族的人彼此雜居一處，他們的宗教也雜在一處，沒有人能說他的宗教是最好的，人們的心也很不安，許多人對於異邦的教不滿意，故此基督教來到，他們肯加以研究。總而言之，日期滿足，所應許的教主來臨，宣

傳他的福音，賜給人新生命，新恩典，將普世界再造復新了。

(D. MacGillivray)

厄巴大

GABATHA

此名只見於約翰 10¹³。羅馬官府每逢坐堂的時候，常將他們的官衣放於地上，如同該撒如流出幸時，常攜帶着一座公案台，把坐椅放在上面，耶路撒冷新近從地裏掘出許多碎石瓦塊等，露出一片鋪華石處，大約是當年彼拉多坐堂的地方，但為巨大的石塊所修，不能像該撒的台可以隨意挪動。

加百列

GABRIEL

路加一章記這位天使向撒迦利亞顯現，告訴他說，他的妻以利沙

伯必生一子名叫約翰(路 1¹⁰)。他向撒迦利亞說，他常侍立在上帝面前。撒迦利亞向他要求一個信號為憑據，加百列有權柄罰他成爲啞吧。後來又奉差遣告訴馬利亞必生一子名叫耶穌(路 1³³)。(舊約只有但以理八至十章提及加百列)他乃天使長之一。

加大拉

GADARA GADARENES

可 1¹ 路 8²⁶ 舊譯爲加大拉

新譯爲格拉森太 8²⁸ 舊譯爲革革沙，新譯爲加大拉。這三個名字不同的緣故，乃是因爲羊皮卷上的分別。加大拉是加利海東岸上的一個地方，耶穌和門徒在那裏遇見一個被邪鬼附着的，耶穌將鬼從人身上趕到豬羣裏去，那羣豬就闖下山崖，投在海裏淹死了。現今那

裏有一座城，名叫加大拉，但福音所說的並非其處，因為此城在加利海東南六英里，離着海這麼遠，就是被鬼附着的猪，也不能立時跑到投下去的。現在這地方只有破屋敗垣，沒有人烟。

益處

GAIN

福音書裏有十次用這個名詞，都是出在主耶穌的口裏，如太 16 26 路 9 25 可 8 36:

「人就是賺得全世界，賠上自己的生命，有甚麼益處呢？」太 25 11 30 主設分銀子與僕人的比喻，說他們每人賺了若干。路 19 15 16 18 領一錠銀的比喻，有賺了十錠的，有賺了五錠的。太 18 15 也含有益處的意思。

(1) 太 10 26 (參腓 3 7 1 21) 這一節書乃是論到人的靈魂與上帝的關係，人或者以為世上的福氣是他所當尋求的利益，如果要得這種利益，必須失去靈魂，被惡所摧殘了，那末，他的靈魂好像一種代價似的。但是人們應當做法保羅，他看萬事當作糞土，惟要得着基督，這樣就保全了靈魂，並且得着天堂的永生，較比世界的福氣勝強萬倍。除了上帝所賜的益處外，其餘一切都是損處，你如果願意與上帝合而為一，照人看是吃虧，其實並非吃虧，根匹司多馬 (Thomas a Kempis) 說：「能尋得耶穌，就是獲得至寶，較比一切更有價值。」如太 13 章田中藏寶的比喻，和重價珠子的比喻，人們願意獲得這種珠寶，將一切都賣掉了。

(2) 太 25 17 20 22 路 19 13 16 18 這兩個比喻所注重的教訓，乃是人應當忠心使用自己所得的才幹，這樣與人的德行大有益處，人能修

養成何等程度，將來能得更高的職分。前文所說的珠寶，人必須犧牲一切方能得着，這兩個比喻乃是叫人殷勤，忠心，方能得着益處。論到基督教，有時可以說是盼望得死後的永生，但又有一種看法，謂基督教乃是門徒練習時的訓練，為預備後來能勝任更重的職分。

(3) 太 18 15 「倘若你的弟兄得罪你，你就去趁着只有他和你在一處的時候，指出他的錯來，他若聽你，你就得了你的弟兄。」意思就是說你得了你的弟兄，使他成為主的一個真實門徒，這乃是與你大有益處的事。如同保羅在林前 9 19 說：「巴不得多教些人。」你如果願意多得人，必須捐棄驕傲，恨人，並一切階級的觀念，這乃是往普天下傳福音所必須的。保羅就是如此，他說：「如果不傳福音就有禍了。」(林前 9 16) 但 12 3 「智慧人必發光，如同天上的光，那使多人歸義的，必發光如星，直到永永遠遠。」雅 5 19 20 「我的弟兄們，你們中間若有失迷真道的，有人使他回轉，這人該知道叫一個罪人從迷路上轉回，便是救一個靈魂不死，並且遮蓋許多的罪。」也是這種意思。上帝和天使也有這種得人的快樂 (路 15 9 22 x)。

加利利人

GALILEAN

福音有兩次記載耶穌被稱為加利利人。太 26 69 使

女說耶穌是加利利人。路 23 6 彼拉多聽說耶穌是加利利人，就很歡喜，盼望將這重要的案件推到希律王身上。主受審的時候，旁觀的人們認出彼得是加利利人。太 26 73 可 14 70 路 22 69 約 4 45 說有在耶

路撒冷見過主行神蹟的加利利人，在本鄉歡迎耶穌。¹⁸說彼拉多將加利利人的血攪雜在牲畜的血裏，這種舉動乃是他所常有的。

加利利

GALILEE

(一) 歷史：原文是一帶地方的意思。希伯來原文是一帶地方的意思。

斯坦的時候，加利利大半對歸西布倫亞設拿弗他利三個支派。但士^{1 20}說這三支派不能各將他們範圍裏的本地居民逐出去，仍然容留他們住在那裏。士^{4 5}章記載在那一帶地方的戰事。後來以色列國施行王制常和敘利亞國交戰，加利利地屢受兵燹之苦，如王^{15 20}說便哈達來用刀火騷擾加利利地。並且舊約記載別的敘利亞王也是這樣。但是後來亞述人攻擊猶太，必須從加利利經過，因此該地受禍更重，也有許多人被擄去(王^{下 15 29})。主前七三四年，後來有許多異邦人遷到該地，所餘下的猶太人寥寥無幾。主前一〇四年，有一王佔了加利利，勉強那地的百姓受割禮，後來加利利歸希律王轄管，他死後，歸安提帕，費了許多手續纔蒙羅馬政府的允准。

(二) 地理：加利利的邊界寬窄不一，有時候分爲上下兩部份，北界爲推羅西頓境，南界爲撒瑪利亞，西爲地中海，東爲加利利海及約但河。福音說加利利省有拿撒勒迦百農提比哩亞拿因迦拿伯賽大等城，山地平原都有，山高不過一千二百尺，加利利的渠道甚多，土脈肥沃，北方林木叢茂。

(三) 道路：加利利的道路通達東南北三方，故此各國的人都

路過此地，起初道路不甚好，每逢重要的人來，臨時修理，但是羅馬人來到，就趕緊修築一條大路，從約但河直到北邊。

(四) 政治：當基督的時候，加利利隸屬羅馬。在亞古士督和提庇留二皇在位時，在各大城都有羅馬兵駐紮，故此羅馬人的勢力很大。但是直接的政權都操在希律安提帕的手裏，他十七歲登王位，過了五年遷都到他新建的城，名叫提比哩亞，爲榮耀提庇留皇帝，但這城的制度是仿照希臘的辦法，由六百人組織成一個議會。猶太雖然遵守羅馬律法，也謹守摩西的律法，所以他們一切舉動少有被羅馬官府干預的，所有案件多半歸他們自己宗教的官長處理。故此加利利的吶喊們，以會堂爲中區，審斷案件，如果本處駁訛們不能解決，可以上控到耶路撒冷聖會。

(五) 百姓：歷史家約瑟甫說，其地居民甚爲稠密，大城小村甚多，共有二百四十，並且其中多爲堅石所建築的。因爲土脈肥沃，故此人烟稠密，各城市的貿易很興隆，莊田的禾稼也很豐收。似乎遊手好閒的人甚少，並且天氣清爽，所以人有精神，體力強健。耶路撒冷的猶太人却藐視他們爲粗野不懂神學的人，但是他們也很熱心宗教，逢節必上耶路撒冷守節，如果有人詆謗他們的宗教，他們立刻要怒目相向，就是造反叛逆也肯作的。京城的人笑話他們的口音，但是主見加利利人的秉性，較比猶太人寬宏，慷慨，容易接收新道理，耶路撒冷的居民受了大祭司們的轄制，心中多有成見，加利利人多與希臘羅

馬人來往，很受他們的影響，所以眼光較為遠大，並且守律法不至過於繁嚴，因此耶穌選立十二使徒，除猶大一人外，都是加利利人，主看他們在異邦人中建設他的新宗教，較比京城中的入更為適宜。

(D. MacGillivray)

苦膽

GALL

太²⁷ 34 「兵丁拿苦膽調和的酒，給耶穌喝。」可¹⁵ 23 「拿沒藥調和的酒給耶穌。」

他却不受。」這兩處所說的東西，都是耶路撒冷慈善的婦女所預備的麻醉藥（如同罌粟花一般），給被釘的人喝，使他們麻醉過去，不覺得痛苦。苦膽與黃連相似，參申²⁹ 18 茵陳。

遊戲

GAMES

使徒行傳與書信常用運動，遊戲為比方，但福音裏沒有這種比方。希臘羅馬

人很注重遊戲，運動等事，如同希臘的奧林比亞大運動會，每四年舉行一次，哥林多士腰運動會，每二年舉行一次，許多希臘人從各地前來赴會。羅馬人也有各種遊戲，但希伯來人不好這種事，他們的生括觀是謹嚴的，與希臘人的注重美術，體育大不相同，希臘人多喜戶外運動，以色列人輕看這些舉動，他們年年上耶路撒冷守節，全都是宗教上的，後來有人在巴力斯坦設立一個運動場，頗遭一般吡他們的反對，說人如果常到這種遊戲場去，就是違反教規，因此主講道的時候，並未言及希臘人的遊戲，不過看見加利利的小孩玩耍，主甚喜歡。有一次在街市上，看見孩童們因為意見不合，分為兩組，一組喜好

裝作出兵的一組，喜好裝作娶親的，故此兩組不和，但也有憂樂不定，俱不肯玩耍的，故此主以這種光景比方施洗約翰和自己，有人喜好聽約翰，有人喜好聽主的講道，但也有兩樣全不喜好的，約翰來了，有人批評他，主來的態度與約翰不同，也被人們的批評，故此耶穌責備當代的人心中猶豫不定。

兵丁們在十字架旁看守被釘的人，常以擲骰子為消遣的方法，後來他們拈鬮分主的衣服（太²⁷ 35）。在未釘十字架之前，蒙上主的臉，用拳打他，讓他猜打他的是誰（太²⁶ 68），這乃是兵丁們的一種遊戲。

如今各國頗注重體操，運動等遊戲，教會也很贊成，不過主耶穌並未論到這件事，他只說靈魂重於肉體（太¹⁰ 28）：「那殺身體不能殺靈魂的，不要怕他們，惟有能把身體和靈魂都滅在地獄裏的，正要怕他。」又¹⁸ 8：「倘若你一隻手，或是一隻腳，叫你跌倒，就砍下來丟掉，你缺一隻手，或是一隻腳，進入永生，強如有兩手兩腳，被丟在永火裏。」意思就是說，必須勉強四肢百體作靈魂的服役，如果能幫助靈魂，那末，身體強健固然是好，這樣肉體就能扶助靈魂，使靈魂能修養道德，服事上帝，又說人當先求上帝的國和他的義（太⁶ 33）。如果遊戲妨礙人盡這種本分，務必戒除。常見有的人終身不過是遊戲而已，這種光景，乃是違反基督教的道義。人如果詢問使徒保羅說：「你沒有消遣的時候嗎？」他必要回答說：「我的事務很忙，不肯耗費光陰消遣，主所託付我的工作，必須盡力作完。」

花園

GARDEN

居民每喜好在住宅一傍開闢一塊平地，周圍圍上籬笆，裏面栽種花草樹木；東方天氣亢旱，雨水缺少，必須人工加以灌溉。園內常種着葡萄，無花果，核桃，石榴等樹，既開花美麗悅人眼目，又有蔭涼可以令人憩息，還可以得吃果子。太²³所說的薄荷，尚香，芥菜等，必是園中最普通的物品。福音書裏最著名的園，就是客西馬尼(約¹⁸)。還有主埋葬的園(約¹⁹)。這種園乃是人們憩息納涼的所在，日間工作忙碌，天氣炎熱，人一進到這種園裏，立刻身心舒暢，精神煥發，因此用花園比方天堂，回教也有這種名詞。

門

GATE

東方各國以城門為緊要關口。(1)為城池的保障。仇敵每逢來攻城，往往

先攻城門，故此舊約常說，城門如果堅固，全城就平安(創²²士⁵詩²⁴賽¹²⁷賽²⁶耶¹⁴)。夜間關上，防備歹人暴客闖進來搶劫財物。故此啓²¹說天城的門永不關閉，因為在那裏沒有黑夜。主對西門彼得說，陰間的門(就是權勢)不能勝過教會(太¹⁶)。

(2)城門別的作用：猶太的官長審問案件，斷理詞訟，也常在城門口，或在城墻裏(創²³申²⁵申⁵太⁵太²⁵)。當國家太平的時候，收稅的人也常坐在城門口，如同稅吏馬太(太⁹)。

(3)比方的意思：創²⁸尼³詩⁹賽³⁸太¹⁰太¹⁰。凡城內公共的建築，都有美麗的門，而尤以銅做的門為最壯觀而堅固，如同

聖殿的美門(徒³)。新耶路撒冷有十二個門，上面刻着十二支派的名字(啓²¹)。

基欣嫩

GEHENNA

欣嫩乃是希伯來人的名字，「基」字乃是山谷的意思。那山谷乃在耶路撒冷城外，不知道為何起這個名字。按歷史的記載，曾有人在這裏活活的奉獻他們的子女給火神摩洛(代下²⁸33)。後來這裏的神壇被約西亞王所拆毀(王下²³10)，以此地為焚燒垃圾的場所，那裏的火終年不滅，故此猶太人用這地方比作地獄，所以新約裏的希臘文基痕那(Gehenna)乃是地獄(太⁵22²³30¹⁸23¹⁵33可⁹43⁴⁷路¹²5雅³6)。現今博士們研究這個山谷究竟在甚麼地點，不能確實指定，大約在京城西南。

耶穌基督

GENEALOGIES

的家譜

OF CHRIST

(1)主本人和使徒們傳福音的時候，都不注

重家譜從大衛王傳下來的。人們常稱他為大衛的子孫(可¹⁰17)11 10 參太²¹9 啓²²16)，因為這乃是彌賽亞的尊稱。保羅在羅¹。說基督按着肉體，是從大衛後裔所生(提後²)。『你要記念耶穌基督乃是大衛的後裔。』保羅在彼西底的安提阿向猶太人講道說：『從這人(指大衛說)的後裔中，上帝已經照着所應許的，為以色列人立了一位救主，就是耶穌(徒¹³23)彼得在五旬節對大衆宣講說：『上帝曾向他(大衛)起誓，要從他的後裔中，立一位坐在他寶座上』

(徒 2:20) 這句話就在基督身上應驗了。至於約翰福音不提到家譜，乃是表明不以肉體的家譜為緊要，而注重靈性，只有 7:42 一處說基督是大衛的後裔。有人說耶穌為大衛的後裔，是因為他的母親，有人說是藉着他的父親，但是馬太和路加的家譜所記的乃是藉着約瑟。

(2) 二家譜有不同之處。太 1:2, 17 從亞伯拉罕起到大衛有十四代，以後又有兩個十四代到了耶穌本身。路 3:23 從約瑟起往上追溯，一直到亞當為上帝的兒子為止。

(3) 馬太記的家譜：這家譜第一段的名字，乃是抄自代上 2:15。第二段的名字抄自代上 3:1, 16。第三段名字不知抄自何處。從大衛到遷於巴比倫，按馬太記的家譜有十四名，其實當有十八名，共四百六十年。從遷巴比倫到基督只有十三名，共五百九十年，這其中名字和代數似乎不足。馬太記的家譜裏，也有他個人所加的小注，如同說到所羅門的列祖裏有四個婦女，按舊約所記，其中有的不是以色列人，卽如，拉喇是耶利哥的妓女，路得是摩押女等。馬太所以這樣記的緣故，乃是表明耶穌基督降生特為拯救罪人，故此在他本身的家譜裏，也有這等人，與他降世的宗旨適相符合總之，馬太所記的家譜，並非從任何已有的文件上抄錄下來，乃是按照自己的意思，稍加整理而記的。他的意思乃以耶穌的確為大衛的子孫，至所言何人，生何人，未必是直接有父子的關係。

(4) 路加記的家譜：約瑟乃是大衛子拿單的後裔，並非耶哥

尼雅

的後裔(太 1:11) 也有其他不同之處，不曉得係因何故。

(5) 二家譜歷史的價值。馬太並不注重歷史，而路加在路 1:1 說，他很用了許多工夫研究一切，那末，對於家譜也必詳細研究過了，故此他所記的家譜，一定較馬太所記的更有價值。主後三週中，有一個教父討論這個問題，他乃主張將兩家譜合而為一，但是如今的博士們均不贊成（但是考察他們的理論，也看不出一定的見解來）。據他說，希律安提帕將猶太人所有的家譜都焚燬了，後來人們本着記憶重修自己的家譜，恐怕約瑟的家譜也是如此，或是根據本族人的家譜而修訂的。有人說路加所記，乃是馬利亞的家譜，馬太所記為約瑟的，但是這種臆說並無確實的根據。總之，耶穌基督果否是大衛的子孫，不關緊要，他為救世主，為上帝的獨生子，並不是以世人所記的家譜為憑據。

(D. MacGillivray)

革尼撒勒湖

GENNESARET
LAKE OF
參加利海論

革尼撒勒地

GENNESARET
LAND OF
耶穌以五餅二魚飽
五千人後，偕同門徒

渡到那邊岸上(太 14:22 可 6:45) 考查這件神蹟乃是在加利利的東北岸所行的，到了晚上，門徒就乘坐一隻小船渡海。

(二) 名字：革尼撒勒地只在新約中提過兩次(太 14:34 可 6:45) 但路 8:1 上所提之革尼撒勒乃指湖而言，歷史家約瑟甫的書裏

也有這個名字。

(二)地點：人以加利利海西岸之一小片平原，亞拉伯人近名為小窪地，即華尼撒勒地。其得小窪地之名，以其南北均為高原故也。這片小平原長約三英里，寬約一英里。約瑟甫書中說那地方土脈肥沃，出產豐盛，如核桃，櫻桃，無花果，橄欖等。

(三)現今的狀況：現今土脈變為瘠薄，遍地荆棘，多生野果，沒有人建屋居住，不過只有遊牧的人臨時支搭帳幕而已。

異邦人

GENTILES

按聖經的語氣，除以色列人以外，其餘的都是異邦人。福音書

裏有幾處以希利尼為異邦的總名（約 7:35 可 7:26）。自從亞力山大侵略亞洲以後，希臘的文化流通各國。在舊約裏，猶太人藐視異邦人，故此詩篇也有這種批評的話。異邦人不是敬拜邪神，並且對於猶太有極大的損害，故此猶太人深深的恨惡他們，甚至說他們在上帝的恩惠裏絲毫無分。這種意見和基督的道理大相反。基督年幼時住在加利利省，那裏的猶太人常與異邦人來往交際。西面曾在聖殿裏歡迎耶穌說，這嬰孩是照亮外邦人的光（路 2:32）。並且施洗約翰說，上帝能從這些石頭中，給亞伯拉罕興起子孫來（路 3:8）。意思乃是說，雖然不是亞伯拉罕的後代，也能作上帝的兒女。馬太雖然是猶太人，但是他的福音書裏有兩次記載異邦人也蒙受恩福（4:15 16:12 21）。耶穌起首傳道的時候，向拿撒勒會堂裏的聽衆述說舊約裏的異邦

人也會蒙恩（路 4:25）。後來主全家離開拿撒勒，在迦百農城落戶，那地方也有異邦人（太 10:15）。並且主的大工作，乃是在加利利，曾有一次到推羅西頓的境內去（可 7:24）。有人從加利利省外來求醫，主也應允他們（太 4:25）。一次撒瑪利亞人款留他，於是在那裏住了兩天（約 4:40）。有一個長癩的撒瑪利亞人痊愈後，回來稱謝主，主很喜歡（路 17:16）。並且誇獎慈善的撒瑪利亞人（路 10:30）。異邦的百夫長信心甚大，主說在以色列人中，也沒有遇見過（太 8:10）。但是法利賽人的惡世代，將來要受異邦人的審判，如同尼尼微和示巴女王等（太 12:41）。主也曾說，行亞伯拉罕所行的事，方算是他的真兒女，並不在乎血肉的聯屬（約 8:39）。馬太所記在山寶訓裏，並沒有愛此惡役的分別，其中一切的教訓，都是普世的人所當遵守的，所說天國的幸福，是普世的人所可享受的。約翰福音更是這樣，即如主對撒瑪利亞的婦人所說的（約 4:23）。約 3:16 表明主的工作乃是關係普世萬人的。或有人說，主對彼利腓尼基的婦人說，他奉差遣，不過是到以色列家迷失的羊那裏去（太 15:24）。與上文所說的豈不矛盾嗎？回答說，主為試驗該婦人的信心，故此說這句話。又有人說，主差遣門徒出外布道的時候，曾禁止他們對異邦人傳福音，豈非與上文所言抵觸？回答說，這不過是暫時的禁令，到主復活後，就撤消這禁令，吩咐門徒到普世傳福音（太 28:19 可 16:15 徒 1:8 又參太 24:14 20:13）。由此可見基督的福音必普遍天下，不分猶太和異邦了。

柔和

GENTLENESS

保羅在林後 10:1 說：「如今藉着基督的溫柔和平勸你們。」

耶穌在太 11:29 說：「我心裏柔和謙卑。」太 21:5 引用先知的話說：「看哪，你的王來到你這裏，是溫柔的。」耶穌基督具有這種態度，乃是人所共知的。溫柔和平，謙卑，在原文這三個名詞不容易分別出來，溫柔乃是指着內心的狀況，和平乃是對於人的態度，表明基督對於罪人寬容原諒，並且對於背負重擔的人很有體恤的心。雖然自知是被上帝差遣，到世上建設一個新國，仍然抱着溫柔謙卑的態度。有時候，人們寬待罪人，乃是因他們看善惡沒有多大分別，故此容易原宥罪人；也有時人自覺過失甚多，所以不肯重責別人；但是基督則不然，他十分明瞭善惡的厲害，並且自己毫無善惡使他寬待罪人，他雖然是至公無私的，却有慈悲的心腸（參太 5:67）。基督並且自知為無所不能的，所以他寬待罪人，並非因他自覺無力，不敢向人動怒，乃是因為他本來以慈愛為懷，可憐罪的苦楚。施洗約翰說基督來要用斧子和火刑罰人（太 3:10, 12），其實主來了，並非像約翰所設想的那樣嚴厲，乃是一個溫柔和平，謙卑的人子，街市上聽不見他喧嘩的聲音，壓傷的蘆葦，他不折斷，將殘的燈火，他不吹滅（參賽 42:1-3；太 12:19, 20 路 4:19, 20 太 11:4-6）。四福音裏屢次記載主如何吸引大眾來就他，就是小孩子們他也歡迎（太 18:2, 10, 13）。主不忍大眾俄着回去，恐怕在路上困乏（太 15:32）。別人所不敢挨近的癩病，主却用手去摸（可 1:41）。對

於心中憂傷的人，用法子安慰他們（路 7:13 約 11:35）。並且臨難之前，安慰門徒的心（約 13:14, 15, 16 章）。就是在垂危的時候，仍然顧念他的母親（約 19:26, 27）。法利賽人輕視罪人，主却憐恤他們，並且洞悉罪人心裏仍然有一點善的踪跡，主對他們所說的話，乃是激發他們為善，就是在責備人的時候，也不失掉他柔和的態度，如同在海上對驚懼的門徒說：「你們這小信的人哪，為甚麼膽怯呢？」（太 8:26）問西庇太的兩個兒子說：「我所喝的杯，你們能喝嗎？我所受的洗，你們能受嗎？」（可 10:38）對馬大說：「馬大，你為許多的事，思慮煩擾」（路 10:41）對睡覺的門徒說：「怎麼樣，你們不能同我做醒片時嗎？」（太 26:40）問西門彼得說：「你愛我嗎？」（約 21:15）。由此可見，主給我們留下一個溫柔和平謙卑的榜樣，我們應當去效法。

基利心山

GERIZIM

此山位於撒瑪利亞省的中央，耶路撒冷的正北，有兩座山峯，

一名基利心，一名以巴路，旁邊有一座城名敘加，參申 11:29。新約裏沒有這山的名字，但約 4:21 上耶穌對撒瑪利亞婦人說：「時候將到，你們拜父，也不在這山上，」就是指著基利心山說的。約瑟甫說，猶太人從巴比倫回本地時與撒瑪利亞人分爭（尼 9:31）撒瑪利亞人於基利心山建築一所聖殿，後來雖然願意幫助猶太人在耶路撒冷所建的聖殿，却被猶太人拒絕（拉 4:1-3）。後來撒瑪利亞人乃宣言說，只有此山為適當拜主的地點，因為申 27:4 上說：「你們過了約但河，就要

在以巴路上照我今日所吩咐的，將這些石頭立起來，慢上石灰。乃是吩咐他們在以巴路上築壇，然而基利心山和以巴路山相對，故此和以巴路山沒有分別，並且說亞伯拉罕曾在此山欲獻以撒爲祭，也在這山上遇見麥基洗德，雅各夢見天梯也在此處，但是這等傳言，無憑可考。其山之隘口爲東西南北的咽喉要路，亞伯拉罕雅各等進入應許地到示劍去，就是從這山口經過的（創 12⁶ 33¹⁸）。雅各在距此不遠處，置買一塊地，在那裏築了一座祭壇，掘了一口井，後來約瑟的遺骸埋葬在那裏（書 24²²）。以色列人佔據應許地後，在此二山中間招集大會（申 12²⁹ 32 27 11 12 書 8³³ 34）。這一切事項，撒瑪利亞婦人必早有耳聞，但是她在基利心山上並未尋得上帝，據該婦人說，拜上帝的人們因爲地點的問題，分爲兩派。耶穌回答她說，按着歷史上說，耶路撒冷乃是適當拜上帝的地方，然而真正拜上帝乃在乎心靈和誠實，並不在乎地點。這樣，主不以歷史的關係爲緊要，因爲上帝是靈，不爲空間和時間所限，與馬太 5⁷ 章所說的道理相同，人手所建的殿不如人的心重要，身外的義也不如心內的義高貴。後來保羅在雅典佈道時候，回憶這種道理起來，對雅典人說：「創造宇宙和其中萬物的上帝，既是天地的主，就不住人手所造的殿」（徒 17²⁴）；假神尤其是不可敬拜了。

客西馬尼

GETHESEMANE

這乃是一所花園的名子，坐落在耶路撒冷東

邊，渡過汲淪溪，在橄欖山麓（太 20³⁸ 可 14³²）。這名詞原來的意義，乃是「油榨」。

恩賜

GIFT

基督屢次提醒門徒，天父乃諸恩賜之源，人當信靠他。主說：「祈求就必給你們」（太 7⁷）。

「凡祈求的就得着」（路 11¹⁰），不止「日用的飲食」（太 6¹¹ 路 11³），無論求甚麼，天父都要賜給你們（約 15¹⁶ 16²³）。他從不拒絕人，並肯將聖靈賜給求他的人（太 7¹¹ 路 11¹³）。因他樂意將「國」賜給他們（路 12³²）。基督升天後，天父「另外賜給一位保惠師」（約 14¹⁶）。人遇見試煉逼迫，天父那時候「必賜給你們當說的話」（太 10¹⁹）。雅子被醫後，民衆歸榮耀與上帝，因爲他將這樣的權柄賜給人（太 9⁹）。馬大說，我知道「你無論向上帝求甚麼，上帝也必賜給你」（約 11²²）。

以上「賜給」在希利尼文皆是「恩賜」的動詞。至於名詞

Dōraia，四福音中只用了一次，就是在主耶穌對撒瑪利亞婦人說：

「你若知道上帝的恩賜，那句話裏（約 4¹⁰）。但在使徒行傳和書信中卻屢屢不鮮，例如「天恩」（來 6⁴）、「說不盡的恩賜」（林後 9¹⁵）、「拯救的恩賜」（羅 5¹⁵）、「基督量給各人的恩賜」（弗 4⁷）、「聖靈的恩賜」（徒 2³⁸ 8²⁰ 10⁴⁵ 11¹⁷），都用的是這一個字。在約翰福音 4¹⁰ 內，耶穌或以自己爲上帝的恩賜（參看約 3¹⁶），或以婦人彼時所受的啓迪爲上帝的恩賜，兩意很是混合不清。若根據求水的意義設

想，那末，上帝的恩賜自然是基督所要賜的「活水」。活水和聖靈的能力是連成一氣的，活水便是聖靈（亞¹⁴。耶^{23 17 19}）。只要這婦人認識聖靈的活泉，上帝的恩賜便可以到她裏面直湧到永生。如此看來，天父是恩賜之源，耶穌是恩賜的媒介，聖靈是恩賜的本身。

恩賜中最大的，就是為別人捨命。主耶穌曾為愛人的緣故，死在十字架上，其餘的恩賜都包含在這裏面。他給門徒平安的恩賜，是不可測度的，是世界上最不能給的（約^{14 27}），是勞苦人的安息（太^{11 28}），他給人活水（約^{4 14}），和生命的糧（約^{6 51}），他把天國的鑰匙給人（太^{16 19}），就是愛的新命令（約^{13 34}），又賜人永生（約^{10 28}）。但最大的恩賜，乃是「捨命作多人的贖價」（太^{20 28}）。

施捨

GIVING

施捨是從福音裏發生的本分，基督是上帝施給人的恩賜（約^{3 16} 林^{後⁹}）。

15。施與受相輔並行，所以「白白的得來，也要白白的捨去」（太^{10 8} 比較^{徒³}）。按福音所記，凡人接待基督，慷慨的心沒有不受激動的。撒該的新志向（路^{19 8}），便是他新生活的一種自然表示。因他蒙了基督的恩賜，得與基督親近，相形之下，便受了一種自然的感動，覺得行善施捨是他今後惟一的途徑。總之，施捨是基督徒信愛上的一種自然表示，是他們生活中的自然流露。

基督認施捨為善事之一，且當分付人盡這本分。不過只知顧念窮人是不行的，故此，基督贊成人供給聖殿（可^{12 41} 路²¹）；維持

公共禮拜的捐款更是禮拜中不可少的。他也曾以尊重的心接受馬利亞等財物的供給（路^{8 2 x}），馬太的筵席（路^{5 29}），女人的香膏（路^{7 37 x}），伯大尼的筵席（約^{12 3}）。這種種舉動都是出於感恩的心，所以基督便樂意接受。在可^{14 7} 主耶穌的話對於坐失機會忽略行善的人，頗含責備的意味。「錢財可以成全諸般善事，不必拘於某種目的上，因慷慨樂施的心，常是合於各種善事的應用。」並且因基督受了感恩而獻的重價香膏，足見他重視人用愛心對他，有這樣舉動，吾人也常如使用錢財，方能領略「施比受更為有福」的快樂和教訓（徒^{20 35}）。

一切服事人的事，都包含在施捨的律法之內，其中更少不了的，是基督家庭的新組織，弟兄倫理的新結合，實行友愛互助的新道理。基督一生的行動無一處不是表示這種精神。每當他給人醫病，或供給人缺乏的時候，福音上常說他是憐憫他們（太^{9 28 15 22} 可^{6 34}）。故此凡基督的門徒，都常存着憐憫的心去服務。但這種服務的律法，也不只是空空的去憐憫人，乃是將憐憫建設在正義上，應當在基督裏面，按照弟兄的倫理關係，去愛他的鄰舍（太^{19 19 22 39}）撒瑪利亞人的比喻（路^{10 6 x}）正是教訓人當這樣憐憫人，濟助人。

真實的濟助，是因人類的種種關係，應當按理性去盡彼此間應盡的義務。真實的施捨，應當溶化在同情、仁慈、犧牲裏面（路^{6 27 28}）。人欲為人，必須對人這樣服務。且因基督的關係，對人服務，便是對基

督服務(太25。)

在上帝的國裏，錢財不是恩賜的準則，然而也不可小視錢財的恩賜。施捨的價值不在錢財的多寡，乃在施捨的心理如何。寡婦捐錢的事，正合這種教訓。富人捐的多，是出於有餘，寡婦捐的少，卻是出於不足，其價值的高下由此一點便可斷定(路21。)。在福音中，有許多地方可以證明基督看錢財的施捨和使用，是很重要的。愚拙富翁的比喻，是教訓人應依上帝的旨意處理各人的錢財(路12。16。參提前3。17。)。拉撒路的比喻，是教訓人以錢財為私有，當無善果(路10。19。)

主耶穌試驗那青年官長的話(路18。22)，不是完備的訓導，乃是因人施教。他對錢財，或使用錢財的大致教訓，是在負責管家家的比喻裏(路10。1。)。要詳解這段聖經，其中的困難很多。然而牠的重要的意義，卻是不可忽視的。天福非錢可買，但善用錢財與得天福有密切的關係。施捨的事對於愛財的人是最嚴重的試驗，是上帝給人防禦貪心的法則。『多給誰就向誰多要』更是富人應當注意的戒規。

按成規的施捨，沒有多討論的必要。這種說法不過是根據古猶太「十分獻」的律法，和主耶穌引用的一句話(太23。23)。如果查考福音全部的教訓，便知道基督雖說了這樣一句話，卻沒有絲毫的意思令人墨守那什一的成規。人在福音以外添設的律法，往往與愛心自由的精神不符。各人可以照自己的良心定自己的規矩。但基督的律法乃是基督的精神。換句話說，就是由他那熱愛的泉源裏湧

出一切合於天理的行爲來。(S. K. H.)

榮耀 GLORY

「榮耀」二字，在聖經上是最常見的，也是最難解釋的。其意義與用法甚為繁雜，即如名譽，稱讚，尊重(或真或假)榮光，光輝，完全，獎賞(暫時的或永遠的)，都包括在榮耀之內。然而這名詞根本的意思，卻是很簡單的，在舊約的希伯來文中，牠的字根是「重」，因此有「尊重」或「價值」的意思。七十譯文的希利尼文用 Δόξα 為榮耀。這個字也是在新約上常用的，是「評論」的意思，尤其是稱許人，或事物的評論，所以榮耀根本上有名譽的意義。

在宗教中用這字另有一種意義。人的評論忽忽是非，難以成爲不可推翻的定論，毫無求得的價值。上帝的評論，乃是實在的，是永不改變的，因爲上帝知道人物的真價值。所以若有甚麼人或事物得到上帝的稱許，這就是享受了真實的榮耀。榮耀與事實的價值很有關係。上帝的榮耀，就是上帝永無更改真實的神性。人或事物的榮耀，就是上帝預定他們所應達到的目的。在人一方面看，這榮耀還是理想上的，在上帝一方面看，是如同已經成就的，因爲上帝向我們有良好的盼望，叫我們得以完全。上帝是從起初就有了榮耀，人類和萬物是漸漸的進入榮耀裏去(來2。10。羅8。18。)

聖經上說：「人子得榮耀，上帝榮耀人子。」基督的榮耀究竟是什麼？這個問題非常緊要，內中含有兩種意思：(一)基督有榮耀，因爲

他有神性。在天父面前聖子的榮耀是始終如一的。在人面前他的榮耀卻是有了限制，因為主成了肉身。人看不清他本體的榮耀來（約 17:5 來 1:3 林前 2:8 雅 2:1）。（二）耶穌基督有榮耀，因為他有高尚的人格。在他的身上神與人聯合為一，人類得以達到上帝預定的目的，便得了榮耀。創世記上（1:27）說：「上帝照自己的形像造人。」我們必須先知曉基督的榮耀，才能明白這句話的解釋和原意（比較林後 3:18）。

榮耀的另一個意義，就是光輝，是眼看得見的光亮，屢次顯現在以色列人面前，表顯上帝的親臨。如在西乃山（出 24:16, 17），在會幕門前（利 9:23 民 14:10, 16:19），在所羅門祝聖殿之時（王上 8:10, 11），在以賽亞和以西結的異像中（賽 6:1-3 結 1:28, 3:23, 8:4），在新約上，基督誕生的時候有主的榮光四面照着牧羊的人（路 2:9），主易容的時候，三個門徒見了主的面貌和衣服放光（路 9:28, 31），還有司提反保羅、約翰三位聖人在異像中都見了基督的榮光（徒 7:55, 60 啓 1:13, 15）。

在約翰福音內的「榮耀」二字更有哲學的意味。在約翰福音 2:11, 11:40 上說，主的榮耀不是眼目所能觀察的，基督是上帝榮耀所發的光輝，是他本體的眞性，是人藉着主的言語和神蹟而明曉的，並不是只由於理論的解答，乃是由於心靈的覺悟。所以在聖約翰的書上「榮耀」包含兩種意思：一是光輝，一是牠表顯的眞理。

耶穌基督禱告說：「願你榮耀你的兒」（約 17:1, 5, 24, 13, 31, 32）在

他受死復活以後這禱告便得了應驗，因為從那時教會認識了耶穌即聖子即救主。又知道了上帝的旨意。由此主耶穌得了榮耀，聖父也得了榮耀。教會因為作他的見證也得了榮耀（約 17:1, 23, 26）。在聖保羅和崑彼得的書信上，榮耀還有一種更深的意義。基督教藉着聖靈是為「得着我們主耶穌基督的榮光」（帖後 2:14）。基督教藉着聖靈在基督裏有一種眼不能見的榮耀（林後 3:7, 11）。在今世所受的苦，比不上將來必得的榮耀（林後 4:11 比較羅 8:18, 21）。在理想上人已經得了榮耀（羅 8:30）。在復活的日子，這榮耀必得以完全（腓 3:21 比較彼前 5:14）。

在復活的生活上人要全然認識基督，到那時，人在上帝的榮耀裏是有分的，如啓示錄所記在理想的完全教會裏，羔羊的榮耀照亮人類和他們的境地（啓 21:23）。耶穌的人性如同燈，他的神性便如燈的光輝照亮他的全教會。

總之，上帝對於他所創造的有一定的目的，就是叫他們得榮耀。基督的榮耀是彰顯了上帝的榮耀，而且在基督裏人和萬物都是往前進步，直到享受了上帝兒女自由的榮耀（羅 8:21）（S. K. H.）

上帝 GOD

小引：耶穌所得的啓示，乃以「上帝為父」為其範圍，若有另外，也不足為附屬之義。其稱述上帝，雖然有些符約語意和猶太當時的說法，然而正義上多由自己經驗言之。概括的說，主的話語，有似古之先知，不像當時的吡吡

教訓。試看主沒有一次證明上帝的存在，和上帝的格位，以為這都是明然的，不需再提。也沒有空論上帝的德是如何，性是怎样，所說的盡是指實上帝對人的正當動作。至於對上帝的道義，在本題只論耶穌所標舉上帝為父之義，分論如下：

(一)上帝唯一：耶穌未有改正猶太自古所維持的上帝唯一之道。試看他答覆少年人「衆誠命中那是第一要緊」的問話，他即刻引出申 6:4 的話：「主上帝是獨一的主」(可 12:29)。在約 17:3 也稱說：「認識你獨一的真神。」

耶穌曾提及聖神，若說神有分位，就是在此略有指點。符類福音記載聖神，只有一事同意，即發憤聖神(可 3:29 太 12:31 路 12:10)。再有幾次提及聖神，須加以詳考。(甲)為激發門徒，言聖神將予一助力，如說，不是你們自己說，乃是父的靈在你們裏頭說(太 10:20)；路加也記有相仿之事(路 12:12 21:15)；馬可有類似的話，但時候不同(可 13:11)。總意是言聖神給人助力，或稱聖靈，父的靈，或說主自己，話不同，意則同指上帝也。(乙)主回覆人捏造說他靠別西卜趕鬼，則說，「我是靠上帝的靈趕鬼」(太 12:28)；又說，我靠上帝的指頭趕鬼(路 11:20)。(丙)主有一次引用詩篇的話，而說大衛被聖靈感動(詩 110:1 可 12:36)。以上言聖神，與先知無異，不過主耶穌有時言父的靈或聖靈，仍是那一位，是應用先知以賽亞說，耶和華的靈(賽 61:1)，或約珥的話，我的靈(指耶和華)(珥 2:28)。用法不同，意是一樣。再則，有我的指頭

(彌 3:8)，與約 14:10 所說的意義也是相同。

耶穌責斥法利賽人發憤聖神。聖神與上帝，不可過於分別，發憤聖神，也可說即是發憤上帝。在賽 5:20 先知警告那些無良的人，善惡顛倒，違逆他的良心。大概在舊約，有時指良心上帝，藉以與人說話的機關。

在第四福音自十四至十六章，對聖神的論調，比較符類福音。其獨到的進步，思想與以後所增添(太 28:19)的話，多有些相同。

(二)上帝是聖：耶穌教訓中，雖然沒有明然這樣說，但全教訓中滿了這個意思，比較舊約上帝論進步的多。試看(山寶訓)(太 20:21 22:27 28)，從此人越發明瞭上帝是有倫理的完全之聖。再是，他來，乃為召罪人悔改，因為上帝是聖(太 6:13 可 2:16)，就所講的八福看來，更能講出這個意義。至於對不悔罪的人，則有很嚴厲的詰責(可 3:29 12:9 太 25:46)，所以有此嚴重的責罰，正是要維持上帝的完全的聖。

從此可以斷定耶穌看上帝是聖，為一根本的實際，並且看上帝的德，為根本的倫理之德。但是吾人決不可誤會，因為上帝是聖，他就不能接近罪人之前，他肯和稅吏罪人來往，更顯出慈心幫助他們，更說，人當奉父的名為聖(太 6:9)。再進一說，人萬不可犯罪的本原出於上帝，他乃是絕對完全聖潔(可 10:18)。主耶穌的教訓和他的言行，即表彰上帝，舊約早已略有這樣預言(詩 51:6 哈 1:13)。

(三)上帝並不遠人：舊約說天為上帝座位，地為其脚凳，在太

5²⁴ 23²² 也引用如如此的話。但是耶穌絕未注重以天為上帝的居所。最注重的是上帝樂於近人，在你祈禱上帝的時候，要進到嚴密的屋子（太⁶ 6），而又樂意接待孩童（太¹¹ 25），全是藉耶穌施行在人的中間（太¹² 28）。耶穌又說，上帝藉門徒的口說話（太¹⁰ 20）。

上帝不但住在人中，而也行作在萬物之中。試看給百合花以美麗的裝飾（太⁶ 28），給飛鳥以食宿的眷顧（太⁶ 26），上帝的仁慈，現於他日的工作（約⁵ 17）。耶穌這樣表彰稱述上帝，所以吾人當極力效法他。（E. Morgan，周雲路）

神

GODS

四福音裏只有一處提到神用多數的名詞（約¹⁰ 81 x），乃是主引用詩⁸² 6。「我曾說，你們是神，都是至高者的兒子。」主說這種話，明明是因人施教的意思，乃是說，你們的律法稱呼你們的官長為神，因為這些官長坐公堂的時候，是上帝的代表，但是上帝差遣他的獨生聖子臨世，豈不是比這些官長更為高貴？

黃金

GOLD

舊約裏記着耶和華的話說：「銀子是我，金子也是我的」（該² 20）。「查五金之老邁，日子滿足，享受豐富，尊榮，就死了。」這裏面包含着富貴壽考的意思，人如果富有黃金，似乎也能延長他的壽命。詩¹⁷ 14「你把你的財寶充滿他們的肚腹，他們因有兒女就心滿意足，將其餘的財物留

給他們的嬰孩」（參⁷ 12，但基督明明的說財寶能迷惑人（太¹³ 22）。「人不能事奉上帝，又事奉瑪門」（太⁶ 24）。主差遣門徒出外布道時候，禁止他們攜帶金銀（太¹⁰ 9）。但這不過是暫時的辦法，並非永久的規則，故此現在布道籌備大宗款項也無不可。信徒必須時常防備貪財之害，因為貪財的罪等於拜偶像（西³ 5）。並且保羅說：「貪財是萬惡之根」（提前⁶ 10），至終在天堂裏，信徒要將黃金踏於脚下，看為沒有價值的物（啓²¹ 21）。

金箴

GOLDEN RULE

這個名詞，是從太⁷ 12「所樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是律法和先知的道理。」和路⁶ 31「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。」兩處來的，因為這種道理極其貴重，可以為人生的標準，故此名為金箴。馬太所記，長於路加，並且路加缺少。因為這就是律法和先知的道理。一句話。蓋因路加的福音乃是為異邦人寫，所以不提律法和先知等。這個金箴真堪為道德上的指南，為人言語行為的試石。此箴雖未明言人行為之目的，究竟以何為至善，即不知此目的者，也可以利用這個金箴，然而一般基督徒却曉得上帝的國，乃是至善之目的，故此他們利用這金箴乃是最適宜的。信徒的祈禱說：「願你的旨意行在地上，如同行在天上。」與金箴的意思適相符合人如果照此而行，就足盡心竭力促進黃金世代的實現。人們不論是信徒與非信徒，一聽見這個

金箴，他們必從良心裏贊成，如衛斯力約翰 (John Wesley) 說：「人們一聽見這金箴，他們的良心就有一種反應，如果違反這金箴，良心就要自責。」英國哲學博士霍布斯 (Hobbes) 說：「一切道德的律法，就是天然永不改變的，都包含在金箴的消極方面裏。」在基督以前，猶太和異邦也有主張消極方面的，如猶太某拉比說：「你所不願意受的，不要在別人身上。」又某異邦人問一個拉比這話能否包括全律法，回答說：「你所憎惡的事，不可加在他人身上，這就是全律法，其餘的不過是註釋而已。」孔子也曾說：「己所不欲，勿施於人。」希臘的博士伊索格拉底 (Isocrates) 說：「人待你不好，你生氣，但是切不可這樣去待人。」或有人說，既然有人已經提倡過這種金箴，那末，耶穌所說的金箴還有甚麼更高的價值？回答說，空說這句話還不足，必須揣摩與此金箴相關的其他教訓。如同耶穌講明何為人生的至善，並且他自己立了一個完全的標榜，更有能力激發人能遵行至善。英國博士勒格 (Lodge) 說：「孔子所說的話，也含有積極的方面，如同想這就是積極的。」羅馬的哲學家也有消極方面的道理，但是積極的比消極的更有價值，因為消極的方面，不過是在公義的範圍之內，而積極的方面，乃是引人進入恩典的範圍裏。現今某拉比批評這個金箴說，按積極方面，其中心的動力乃是為自己的益處。而按消極方面，其中央的目的乃是別人所受的影響。回答說，無論人稱謝你否，你必須如此行，那末，有何利益可得？我在仇敵身上所行的，他一定

不稱謝我，而我仍然愛他，那末，我有何利益可得？耶穌會勸告門徒擺設筵席，不要請朋友、弟兄、親屬，乃要請那些不能答報的人們。並且消極方面，任何事都不肯作，也常有時候是害人的。

(D. MacGillivray)

各各地

GOLGOTHA

王下 6:35 所說的頭骨，希伯來原文乃是「各各地。」按福音

記載主被釘在各各地 (太 27:33 可 15:22 約 19:17) 路 23:33 上，獨體地乃是希臘文。按拉丁文，其處又名割爾窪利，也是獨體的意思。俗拉丁文新約乃用此名。此名之由來有三解說：

(一) 教父耶柔米註釋弗 5:14 「所以主說，你這睡着的人，當醒過來，從死裏復活，基督就要光照你了。」又有傳言謂始祖亞當會埋葬在各各地，主身上所流出來的血，滴在他的獨體上，他就復活了，因此名這地方為獨體地。

(二) 有人說，這地方是行刑場，必有許多骸骨在那裏，其內也必有獨體 (耶柔米註釋太 27:33 就有此說)。但是駁這種講法的人說，此地距城很近，猶太極憎惡屍骨等物，以為污穢，摸者便為不潔，故此決不能容留骸骨暴露在那裏，並且尚有別的骸骨，何以獨名為獨體？並且這個名詞乃是單數，而非多數。

(三) 乃因其地的形式好像獨體一般，係一小土丘，而非山，後來教會附會之，故名割爾窪利山。

因為基督教以此地為最重要，故此歷代有人研究其地點何在，博士們紛紛議論，莫衷一是。按聖經記載乃在城外（來_{13 12}太_{27 31 32}約_{19 16 17}）。這地與城相近（約_{19 20}），乃是容易看見的地方（可_{15 40}路_{23 49}），乃在大路旁（太_{27 33}可_{15 21 29}路_{23 26}），距一花園不遠，其園內有石鑿的新墓，乃是屬於亞力馬太人約瑟的（約_{19 41}太_{27 57 60}可_{15 43 46}路_{23 53}）。吾人試舉各各他之幾處地點如左：

(一)弗格森(Ferguson)說，各各他是在摩哩山(創_{22 2})。後來君士但丁在那裏建造一座禮拜堂，但是這種說法，顯然不對。

(二)有人說各各他在城東汲淪谷，距彼拉多的衙署近，兵丁們方便拉囚犯到那裏行刑。但有人答說，往伯大尼的路乃是小路，而福音記主被釘之處乃靠大路，並且那裏也沒有土丘像髑髏一般。

(三)有多數人信今日聖墓的禮拜堂就是各各他地，自君士但丁到十八世紀之間，教會頗信此說。查君士但丁於主後三三五年建築一禮拜堂紀念主死。至於選擇地點果有何憑據，教會歷史家約瑟甫說，耶穌被釘之處早已遺忘，但主賜恩給君士但丁，令他認識其處，這乃是一件大神蹟。五世紀中某歷史家說，尋得其處者非皇帝君士但丁，乃是太后赫勒拿，據他們說，乃是上帝引領她到那裏，不但尋得主墓，也尋得三個十字架，並彼拉多所寫的牌子，從那時候往後，有許多信徒從各國旅行到那裏朝聖，但以前並沒有人去，必是因為他們不曉得那地方，雖然來參觀橄欖山的人甚多，但是都不注意聖墓。現

今在那路撒冷城內有一座禮拜堂，據神甫們說裏邊有聖墓，有主被釘之石，有地震時所裂之口，並有一塊石頭上有三次，為豎立十字架用的，也有主被擗，被釘，和分衣服的地方，此外尚有尼哥底母與約瑟之墓，主顯現於抹大拉的馬利亞處。顯然這乃是一種欺人之談，區區一堂，斷不能包含這麼多的地點在內。並且更難解的，就是來_{13 12}說主受苦在城外，而此堂乃在城之中心，查主被釘時的耶路撒冷遠大於現在的，那末，這堂的地址更不相符了。一七三八年，有一人來參觀聖地，看見這禮拜堂離聖殿的基址很近，所以不能算為城外，古耶路撒冷城只剩下基址，並且多半為土湮埋，近數十年來考古家掘出許多基址，發現此城有牆三道，一在城北，乃主死後十年亞基帕王所建。此牆內尚有二道牆，如此可見各各他如在城外，必在更遠的地方了。

(四)一八四九年，有一個人說，各各他在現今的城北，一座形似髑髏的小土丘，離耶利米洞不遠，並且距大馬色門近，左近也有石墓，從那時候到現在贊成這說的人年多，都說這地方較比城中禮拜堂更確實，因為一切的情形與聖經所記頗相吻合。

(D. MacGillivray)

蛾摩拉

GOMORRAH

創世紀_{19 24 28} 有所多瑪、蛾摩拉二城為硫磺火焚燬。其地緊靠死海，或言在北，或言在南，新約有四處提此二城被焚的事（太_{10 15}羅_{9 29}彼後_{2 6}猶₇）。（可_{6 11}舊英譯有關於二城的話，但無較好

的抄本爲憑，所以新譯刪去了，華文從新譯本。新舊二約常將所多瑪與蛾摩拉二城說在一起，但太11 23，路17 29 啓11，路10 12 只提所多瑪，而未言蛾摩拉。參所多瑪論。

至善

GOOD

耶穌的話裏常有善惡二字，但是當青年財主跑來對他說「良善的夫子，我當作甚麼事，纔可以承受永生？」的時候（可10 17——路18 18 參太10 16），耶穌却不承認自己是良善的，乃說「除了上帝一位之外，再沒有良善的。」或者是人如果不信耶穌爲上帝，就不可對他用這種稱呼；或者是耶穌自謙，不肯受人的稱讚；主明見這個青年所過於注重的，乃是律法之義，故此主願意使他承認上帝爲至善，那末，良善的根源就是上帝，除上帝外，人雖然也能行些微的善，然而却至終不及至善的萬分之一。（孔子所說止於至善，乃是指着至高的品德，並非指着上帝說的。）各國不乏傾心向善的人，如果盡心竭力去作，也能作成幾分，如果告訴他天父乃是至善，如果與天父聯絡，就容易達到道德的目的，如果告訴他應當克己，他必滿心情願（參太18 1——可9 45 47）。按照基督的教訓，尋求至善的必定愛人。柏拉圖亞理斯多德論到真福常說：「人必有財寶，康寧，美貌，天才等，方可算爲有福。」但有此種福者，與無此種福者毫無相關。但基督說，福氣如果不能使人與別人表同情，即不能算爲真福，令人與弟兄相隔如深淵一般的乃是虛僞的福，令人與上帝近的方爲真福，所以應當尋求弟兄之福，就是仇敵

也當如此待之（路9 27）。如果願意知道宗教的價值，當問奉宗教的人們如何對待弟兄。彼得作證說：「他周流四方行善事，醫好凡被魔鬼壓制的人，因爲上帝與他同在。」主管設善撒瑪利亞人的比喻，責備不肯行善的，誇獎幫助人的。施洗約翰差遣門徒問主是當來的基督否？主回答說：「你們去把所聽見所看見的事告訴約翰，就是瞎子看見，癱子行走，長大痲瘋的潔淨，聾子聽見，死人復活，窮人有福音傳給他們。」太25 31。主設審判的比喻也是如此，世界各國的人都會集一處，人子坐在審判台上，不問人的國籍，宗教，乃是問他會憐濟人否？如果未曾憐濟，就是以色列人也不能得救，人如果不幫助社會裏的弟兄，人的宗教就是虛僞的。這種善也能勝惡（羅12 21）。但是人如果打算行這樣的善，必須先重生，心內有了善根，外面方能結出善果（太12 33 35）。這種人天天有上帝的良善灌輸於心，就是至善漸漸的進到他心裏去，如此早晚必達到至善的地位，與上帝完全一樣。

仁德

GOODNESS

佛教的理想乃是寂滅，回教的理想是勇敢，基督教的理想是仁愛。創立基督教的主，乃是完全仁德的，門徒當日看見他的榜樣，深受感動，於是寫福音爲他作見證，雖然福音不過數十篇，如果詳細揣摩，即可看出一個完全的人格來。他在猶太國中周遊各處傳道，他的教訓新奇，體貼人無微不至，並且論及天父有極深奧的意思，一切的性質頗能吸引人，然而尤能吸引人的就是他的仁德。著福音的人們不學無術，

沒有深奧的理解，如果有哲學家問其夫子如何能無罪，他們只知道事實是如此，其他便非所想了。看見主的容貌就覺得是上帝的仁德，取了人的形狀在地上，如從天上有聲音說：『這是我的愛子，我所喜悅的。』(太³17)。聽見主在山寶訓，就覺得講這種道理的，充滿慈悲和仁德，就是連仇敵都愛。他常告訴人們說，有一位愛人的天父降雨給義人，也給不義的人(太⁵45)。赦免悔改的人，如同父親赦免浪子一般(路¹⁵11)。就是尚未悔改的人也肯赦免，如路²³34所載主赦免他的仇敵。主這種思想，乃是從他自己的仁德中流露出來的。主深原諒犯淫的婦女(約⁷53至811)。於法利賽人西門的家中有人誣毀抹大拉的馬利亞，主護庇她(路⁷36)。主讚美善撒瑪利亞人，因為他自己有這種意念(路¹⁰25)。福音記主行神蹟三十七次，其中三十一次乃是表明他的仁德。不拘何時何地遇見受傷的人必安慰他們。這種清潔無罪的人連天地萬物都能管理，尤能支配自己的意志，人們的意志常為善惡所勝，主則不然，撒但試誘主為自己行神蹟，或生驕傲，或貪慕世榮，但是主的仁德勝過這種試誘(太⁴1-11)。

路⁴1可¹12。主不肯與撒但緩和相商，乃是正顏厲色的拒絕他，如果用甘言蜜語就不免被惡迷惑，惡究竟是惡，非用力攻擊不可。主見聖殿中充滿作買賣的，就自然動了義怒，用鞭子將他們逐出去，因為藐視聖殿，就是藐視上帝(太²¹12)。主當年幼的時候，管為父的事聖慮(路²49)，成人後更是如此。自覺他的原動力，乃是模

實，聖潔，無畏的精神，現今一般傳福音的也當具有這種氣概。主說他是生命之糧(約⁶35)。為道路，真理，生命(14)。為世上的光(8)。人聽見都很佩服。總而言之，猶太教注重禮儀，基督教注重仁德，引進一種新能力。舊約時代的先知們多方設法打算喚醒一般人心，可惜沒有大效。當時先知和祭司是截然不同的兩等人，主來將這兩等職任兼在自己一人身上，一方面為先知代上帝宣言，一方面為祭司替世人贖罪，所以在舊宗教裏輸入一種新精神。雖然後來門徒也有半途而廢的，然而大多數都注目基督的仁德，而生愛慕之心，也能漸漸的仿效而行，如果照主的仁德為人，這就是為主作證最好的方法。

福音

GOSPEL

原文 Evangelion 乃是好消息的意思。

(1) 賽⁶¹1。主耶和華的靈在我身上，因為耶和華用膏膏我，叫我傳好消息給謙卑的人。這就是新約裏福音的根源，所說謙卑的人，乃是指着被逐到巴比倫的人們，先有好消息傳給他們，因為上帝就要來拯救他們，脫離仇敵，返回故土。參⁵²7。『那報佳音，傳平安，報好信，傳救恩的……這人的脚登山何等佳美。』保羅曾在羅¹⁰15引用這節說：『報福音傳喜信的人，他們的脚蹤何等佳美。』路⁴18。主在拿撒勒城的會堂裏，選賽⁶¹1為題目講道說，他乃是傳信息給貧窮的人，他不但罪念在巴比倫被擄的，乃是罪念普天之下一切苦惱的人，他們並非受人的轄制，乃是受

罪惡的轄制，對於他們猶太教並沒有何等好消息。路 2:19 說：「大喜的信息，是關乎萬民的。」主很喜歡用福音這個名詞，論到自己降世的意思。在拿撒勒被人厭棄以後，主宣言說要往別城去傳福音（路 4:43）。他所宣傳的內容就是福音。可 1:1 說福音的起頭。14 節說上帝的福音。15 節說當悔改信福音。參太 24:14 20:13 可 8:35 10:29 13:10 路 7:22。主既然常用這名詞，門徒也隨着，故此在使徒行傳和書信裏，福音二字成爲慣詞了。

(二) 以上不過總其大意，如果詳細分解，主除傳福音外，尚有其他種工作，卽如教訓人，醫治疾病，太 4:23：「耶穌走遍加利利，在各會堂裏教訓人，傳天國的福音，醫治百姓各樣的病症。」又參 9:35，路 20:1 教訓人，講福音。9:2 傳道醫病。那末，主傳消息外，尚有許多好教訓，人們不樂意聽受，如太 10:21 12:31 37:19 12:21 33:44 24:24 等。

(三) 福音二字是將好消息宣告於人，勸他們悔改，信這好消息（太 1:15）可 1:14 上帝的福音。太 4:23 9:35 24:14 天國的福音。路 4:43 19:16 上帝國的福音。這幾個說法，略論如下：

(甲) 上帝的福音。此種消息乃是來自上帝，也是論到上帝，故名爲上帝的福音。人有敬虔之心愛慕上帝，自然以上帝的福音爲好消息，從前舊約的時代也有天父的稱呼，但主來將天父之意煥然一新，說天父不只是一族人的，乃是各族萬人的天父（太 9:4 18:19）。並且天父尋找各人，連浪子也歡迎他回家去（路 15:11 22）。對於猶太

人主說天父所要於人們的，就是心靈和誠實去拜他（約 4:23 參太 11:3）。就是不獻祭給他，也肯赦罪。以色列人好久被壓在律法的重轡下，一聽主這樣的話，自然非常歡喜，各國之人都有罪的重擔壓身，聽見這種消息，自然歡天喜地。相信這種天父乃是人們的本分。他甚善待一般子女們（太 9:25 34）。這豈不是好消息嗎？信天父的人必時刻祈禱（路 18:1）。並且應當按照太 6:9 的樣式祈禱，就必脫離兇惡，而得無窮幸福。約類福音裏常有這種好消息，約翰福音裏更有查考約翰更能曉得耶穌與天父的關係，並一般兒女與天父的關係：就是被一個愛字所維繫了。約 1:4 說上帝就是愛，這就是將全福音都包括了。耶穌說愛上帝愛人，就是誠命裏第一最大的（太 22:37 39）。累微爾 (Rush) 說：「上帝愛人，乃是福音的大綱。」

(乙) 天國的福音。這福音與耶穌來要建設的國有關係。主要建設何等的國？(1) 是超乎人所夢想的（太 13:31 41 46）。從前世人所說的福，如與天國之福相比，就算不得甚麼。天國之福乃是屬乎靈的，天國的門時常開着，凡信福音的人都可進去，猶太人可以進入，稅吏和罪人也可進來（太 21:31 可 2:15）。天下各國人都可以來（太 8:11 20:13 可 13:10）。並且進入的規則非常簡易，只要變化氣質像小孩子一樣就可進入，並不是要像財主和學士那種人（太 11:25 18:3 約 3:6）。

(丙) 除以上所說的兩種福音之外，尚有許多說不盡的福音。主耶穌親身降世就是最大的福音，他常說福音和他自己的人格是不

能分開的。他就是彌賽亞(太¹⁶ 16)。主常自稱為人子，表明與人類有密切的關係。主設比喻自稱為上帝之子(路²⁰ 13)是人的王(太²⁵ 13)為新郎(太⁹ 15 25)。這一切名稱都表明他的仁德有特別的價值。主到世上來，乃是表明上帝的愛，可見上帝並未遺忘人類，乃是降下來拯救他們，然而拯救人必須赦免他們的罪，所以主在世的時候，也曾赦免人的罪(可² 10 | 路⁷ 47 約⁵ 14 23)。人們覺得在上帝和他們的靈魂中間的大障礙物就是罪，如果向他們宣告一種免罪之法，這豈不是福音嗎？

(丁)福音的精意乃是耶穌基督贖罪的功勞，耶穌不但是傳報好消息的，他自己就是好消息，乃是救贖人罪的。乃要捨命，作多人的贖價(太²⁰ 28)。是好牧人為羊捨命(約¹⁰ 11)。預先告訴門徒自己必死，並且復活(太¹⁶ 21)。被賣之夜，在樓上把杯遞給他們說：「這是我立約的血，為多人流出來的。」(可¹⁴ 24)。所以主在十字架上受死，就是福音的精華。後來使徒們傳福音以主的受死和復活為大題目(徒² 23 3 14 4 10 x)。保羅以基督的十字架為福音(林前¹ 17)。總而言之，福音有三大部分：(1)上帝為人的天父，是愛人的，(2)對於世人，不分畛域，一視同仁，(3)上帝設立一種免罪救贖之法。

(D. MacGillivray)

福音書

GOSPELS

(1) 何故而有福音。因基督教在各種宗教中有特別事，世人與

基督之人格有關，並非哲學上之報告，或新發生道德上之哲理。雖耶穌訓人有最優之道德，但其本位及所行所死，較之教訓更為重要，耶穌本為上帝之子，降於世上，基督教之倫理由此而來，奈西亞(Nicea)信經謂「光出於光」，而基督之訓誨則出於其自身之人格，約壹¹ 2。「此永生原與父偕而顯著於我傍」，由顯著之永生而發出新命令，爰「自初所有之舊誠」更得新生命，而增加新力量。

以上所言，福音書以耶穌之生及死為最緊要，乃其證明其他大偉人之生死於自然之事，不甚重要，但使徒言耶穌為人所生與由死復活並重(羅¹ 3 提後² 8)。由起始傳基督教必報告其為人行為最重要，人問何以得救，傳道者不述耶穌之訓誨，而言「信主耶穌必得救」(徒¹⁰ 31)。傳道者言耶穌死而復活，必想耶穌為何等人，何故為人所殺。查使徒行傳可知傳道人報告耶穌為應驗舊約，猶太人早已認為彌賽亞之豫言，又有關乎豫言為人早不清楚者，因耶穌受難復活始顯出豫言之真意，又云因耶穌復活證明自己在日所言「再來為審判活人及死人」，如避將來之審判，當悔改信耶穌，使徒行傳中傳道之語不過以上所言之綱目，欲勸人信耶穌，必言其訓誨中有最智慧最優美之德行，如僅言一次者(徒²⁰ 8)，乃保羅對教會長老所言，傳道者對未信主之人或當多言不悔改之禍，少言悔改之福。

(1) 福音先口傳而後筆記。教會之發展必有需用，由路¹ 2

「白始親見而爲道役者，授 *Parochei* 於我儕，而後舉筆作傳。保羅述說耶穌重要行爲亦用授字 *Parochei* 林前 11 23 15 3 *Parochei* 帖後 2 15 3。由何時起筆作書，頗難確定，自五旬節後，猶太境外能有信主者，司提反受難後則確有信徒散之四方（徒 11 19）。因親見者人數不大，選舉使徒時有百二十人聚集（徒 1 15），主顯現時有五百人見之（林前 15 6），但難言其皆能爲道役殷勤宣揚福音，即使果有其數，而教會增進五百人，亦難敷用。可知路加所言之「舉筆作傳」第一目的爲助傳道者，能以所記者爲底本而後發言，原來親見之人更能回憶福音書所記載之事，此第一期信徒逝世後無憑可據，則必以書爲證。有人謂耶穌說話時，或有人用日記抄錄其語，雖難定其確否，但由此可推知在書信時期福音書之底本已具，故可參攷保羅書信。

(三) 保羅何以得知耶穌之始末：多人以爲此事無問題，保羅乃由啓示而得，加 1 12 「非受之於人，乃基督之啓示」，又林前 11 23 「我受於主」，由「受於主」言之，似由奇異之方法得知。但必詳加調查須避去迷信，而又不害於詞，參攷使徒行傳常見聖靈訓人藉先知之口，徒 13 1 2 既曰先知又曰聖靈，又徒 21 11 16 7 「耶穌之靈不許」，因之可知以上所云「受於主」，保羅皆藉人之口而受聖靈之感化。徒 20 14 「以足踢刺難矣」，保羅已稍知耶穌之來歷，不過早日視爲異端，欲蹈之足下。

(四) 保羅所言之福音與常讀之四福音有何關係：不能因未言耶穌在加利利所作一切慈善事業而言其不知，因衆人平日已知耶穌之品格，如羅 15 3 「基督亦非悅己」，林後 8 9 「彼原富爲爾而致貧」，林後 10 1 「以基督之溫柔和平勸爾」，簡單述說可證明弟兄之間早已深知耶穌，而保羅所知耶穌之品格如何與吾人所知者同。但與現在之四福音並非完全相同，林前 15 言基督五次顯現而福音書有兩次未記。現在僅考察在歷史上及文字上之同點，其餘題目可置而不論，如論基督本位與約翰之道相同等，則非吾人所討論者。保羅論耶穌爲大衛之裔，羅 1 3 提後 2 8，記聖餐事與路加相同，林前 10 16 「所祝」與 14 15 之「祝謝」指聖禮時餅酒之祝詞。其論耶穌之死，不多由歷史方面考察，而多由教義方面言之，注意耶穌之死爲甘心，加 1 4 「爲我罪捐己」，同此者凡五次。其論贖罪，提前 2 6 2 14 與耶穌同太 20 28 「捨生爲衆贖」，又 26 28 「血流以贖罪」。西 3 13 「相恕如主恕爾」，同太 18 21。在歷史上觀察清楚者只一事，提前 6 13 「證善承於彼拉多」 *Melchizedek* 參約 18 28 27 「以證真理」 *Melchizedek*。雖約翰作書在保羅時代以後，但其所記錄者早有保羅得知之機會。其論耶穌之訓誨，僅見二次，如保羅所提者（甲）林前 7 10 禁止離婚，不但丈夫不可，即婦人亦不可，「我命之，然非我，乃主也，婦勿去夫」見可 10 12。（乙）林前 9 14 「主命宣福音者以福音而生」見路 10 7 「工得其值，宜也」，提前 5 18 引爲經上所云，可知此語必通。

行於某種書中，或為路加所用之底本。保羅常言末日有基督為審判之主，與耶穌在福音書所設之喻相同，但不敢斷定保羅得耶穌之意而言，因二者之根同出於但，彼時盛行於猶太人之心理中。其中有特點：「角響」帖前 4 16 林前 15 52 即太 24 31 「主之日至如夜間之盜」帖前 5 2，見太 24 43 文字方面相同者。羅 13 7 「所宜與者與之」 Apokb 太 22 21 作「納」原文同。羅 13 9 加 5 14 「一言以蔽之曰，愛隣如己」乃耶穌向律師所言之意，太 23 49 羅 14 14 「凡物原無不潔」同可 7 15 19 「於善則智於惡則愚」羅 16 19 同太 10 16 「當智如蛇，馴如鴿」其愚與「馴」原文則同 Akrotōn 「任已託於我」「忠智之家宰」林前 9 17 路 12 42 「任」宰「兩字原文同 Oikonomian. 「信足以移山」林前 13 2，即太 17 20 21 21 「福音宣於萬人」西 1 23，可 16 15 作「萬民」原文同 Paq. K. tr. i.

(五)福音不能視作基督傳：常有人誤解，因著書必按程序前後行動須分清，而由耶穌十二歲以至於死僅有三種關頭，最為重要，即受洗，在曠野受試，登山變像。而約翰在遠越尙分次序，符類福音所記之行動言語，不能按時間分清。有時耶穌之言語在書中為早發表者，似乎有意見為後來之事而言者。可想耶穌為救人有良好模範慈善行為言語，顯明人神相交之題目，但何者在先，何者在後，無大關係，因之使徒在傳道時未注意其次序，僅能按其一日所作之次序寫之，如可——論彼得棄其一切所有，隨從耶穌，當日所見之事，能銘於

彼得之心。

(六)福音二字作書名之起始：按之保羅所言，僅就其所論之道，或特用之講法，但新約中有兩處能視為作書名用者。可 1 1 「福音之始」似從何 1 2，希臘譯「主言之始」，因福音二字，如指所傳之道，何必僅用口述，既有其書，自然稱之為福音。路加序言中則不用「福音」僅言「作傳」乃依希臘文法避免教會專門名詞。啓 14 6 「使者飛於中天有永存之福音」似乎手中持書而飛，參亞 5 1 「見一飛卷。」

(七)教會何以獨認四福音為經：就以上第三段所言，保羅謂「由主所受」即言傳道人受了主之感動。一方面有傳道人，一方面有教會，在主日聚集，兩者皆聖靈啓發其心而督理其意見。常有人言新約問題似乎無教會，新約數書似偶然合成，某本可以作經，某本不可以作經，無一定理由，查新約來歷不過稽古，與現代用書之價值無關。但吾人必須承認第一世紀時基督教已成會，無論欽佩現代教會與否，必認此乃歷史上之事實，福音書即教會第一代第二代之產品，必考查教會據何種理由選擇此書。此問題與聖靈感動之範圍不相干，有人謂僅作此書者受感動，而教會則否，但必問教會如何能認承書中感動。耶穌云「我遣爾，如父遣我」(約 20 21)耶穌自己向未著書，委門徒為自己作證，雖離開世界而能放心，門徒能實作代表，保羅見教會為基督代表，「教會為其體，乃充乎萬有者之所充也」(弗

23) 又云基督徒爲辨別一切屬靈事而有特別才能，「我儕乃有基督之心」(林前 2 16 又參 14 23 27) 意即主之門徒親目所見親耳所聽能知耶穌言語行事之精神，可以判斷人述說耶穌之真偽。一切文學上之作品能有鑒別之才，如中國之漢學等，假託偽造，一望可知。吾人觀符類福音有如此之形式，因每禮拜教會有人講讀，讀過保羅書信者已知耶穌爲人之大概，必自教會聚集之日，即有人報告耶穌之來歷。逃司聽謂禮拜必讀兩課，即先知與福音，因對教外人報告故未詳言，由他書得知亦有人讀書信，由此可想知符類福音爲訓誨而預備，基督徒有人能記憶其親眼所見之事，不照道義之範圍規定次序。但約翰則不如此。約翰福音似乎經過多年以後，先加以思考而後用筆，對耶穌言行有一定先後之次序，此並非減輕約翰福音之價值，符類福音如日記，而約翰如歷史家，不僅記其事實而加以講義，約翰福音或先在家庭中傳誦三五年，後始傳至教會，因逃司聽引用耶穌言語不多提約翰所云，即現代對教外人引用耶穌言語，亦少用約翰，其筆法雖淺，其道義則頗深，爲力求進步之信徒大有價值。

(八) 馬太福音之原文：猶西筆報告帕皮亞斯(一五〇年)左右云「馬太用希伯來文寫聖語，其後個人盡力講譯」此語是否可信，必加考察。帕氏又云：「主之門徒，有長老約翰云，馬可作彼得譯，記基督一切所言所行，但不按次序。」猶西筆雖述帕氏之言如此，但謂其人才智短淺，所云馬可作彼得譯人或者贊成，而謂馬可不

按次序記載則非是，人如尋求前後來歷，耶穌得治病調人之名譽而仇敵日加反對，則莫如馬可所記之次序爲顯明。再其所論馬太亦疑信參半，耶柔米之見證有希伯來文之福音，當時猶存，現代其書不存，無從考查所記爲何事，但現在所稱之馬太福音，確非均從一本希伯來文譯譯。何以帕氏謂個人盡力講譯，散夢，S. Johnson 謂因長老約翰見馬太馬可所記的有時不同，其故則在講譯，而原文則不能有錯誤。雖馬太著作之事不可知，但必須在教會初立時有希伯來文之福音書，即所稱之亞蘭語，乃當時通行之語，即耶穌之母國語言，馬可福音所記之數字可得證明。路 24 47 「傳道自耶路撒冷始」徒 1 1 「有多數操希伯來音者」可見在最初時傳道必用其文。現今何以無其書存在，因七十年時耶路撒冷城被滅，猶太淪亡，操希伯來語之猶太人漸與大教會同化，其不能同化者則漸次消滅。查現代所存希臘文之福音，亦有亞蘭語之遺跡，路加一二兩章語氣多從亞蘭文，因此有人謂譯自亞蘭語，亦有人謂路加故意做撒母耳書希臘文，僅見於馬太福音，更顯出有亞蘭語爲底本，如參考舊約曲本，有三福音或兩福音者合作，從希臘舊約，而單見於馬太者，不從七十譯文似另行講譯。

外傳福音

GOSPELS
(APOCRYPHAL)

序言：教會所承認之福音書以外，第二世紀

中尚有許多種類，至今尚有存在者，有僅在他書中存數句者，有全部

(J. W. Inghis)

遺失者。考察其用途，可以知教會初立時代各種思潮，及福音書之來歷如何，更足證明真正福音之價值，能辨別其真偽。外傳福音約分三種：(1)與符類福音之作法相同，其中是否可信，乃一問題；(2)出於基督教傍門所特作之書，以表示其對於基督事工之偏見；(3)補充真福音之缺點。(甲)耶穌為嬰兒及馬利亞為嬰兒事；(乙)耶穌受難及復活之事。

第一段

(1)希伯來福音：在猶太最初時必有希伯來文，即亞蘭語之福音，參福音書論第八 (Capp. 8)。四百年耶柔米在該撒利亞見一書為拿撒勒派所用者，即猶太信徒未合於大教會者，謂譯為希臘與拉丁兩國語言，而主後一八零年即有用之者。現代所可考據者為耶柔米猶西筆阿利金三人所引證。其要者如下。約翰來施洗，耶穌之母命其受洗，耶穌曰：「我犯何等罪而受其洗，除非此語出於無知。」又云：「受洗後聖靈降於身上，曰：我兒，在衆先知盼望你來，我能得安息，因你為我長子，執權柄於永遠。」又云：「我母聖靈擊我髮指至他博山，此根伏於結。」「握首髮。」禱告文「我日需之糧。」外傳福音則記為「明日。」太 12 以下，其書記枯手者曰：「我會為石工，請耶穌為我治愈，免得討飯。」太 10 以下，其書記曰：「少者聞之，以手掠髮，頗不滿意，主曰：『你何以言，我嘗守之，但你同胞行將餓斃，何以不周卹之。』」此語似參照拉撒路之比喻而言，路 10 19 x。又云：「主復活後，

將包裹之巾遞於祭司之僕而見雅各，雅各許願，自用聖餐後，不能再食，以至見主復活。耶穌擘餅遞於義人雅各曰：我弟用汝之餅，因人子復活。」此意未分明使徒雅各(太 20 22)及耶穌之弟雅各即猶太人所稱之義者。又太 25 以下之比喻，僅言一人放利，一人藏金於地，一人受責罰，因放恣與嫖妓(參路 15 30)。又云：「汝等永不能快樂，等候用愛心見汝弟兄。」又云：「驚異的人能得國，得國者能得安息。」或問此書與吾人所讀之福音有何關係，不能視作馬太福音之原本，而哈那克 Harnack 等則以為真偽兩福音皆得自口述，故有相同之點。莫如謂此書藉用吾人所讀之福音，多採用馬太，有時亦用路加，此外亦能採集口傳之材料，其中不無偏見。西歷一百年時或能有著此書者，但吾人不能視為有重大之價值，有於真福音外加添者，或為傳道人在宣講時所報告。復活事似欲引教外人作證，但最後所記三語，吾人能認為與基督之精神相合。

(2)「彼得福音」：二百年時，有人言此書為旁門杜西太派 Doctrs. 所用，以耶穌之體為幻身而非真死，阿利金云此書所記耶穌之弟兄為約瑟前婦所生。此書早遺失，一八八六年於埃及古墓中尋得殘篇，其間多論耶穌受難與復活事，大意如下：表顯與猶太人反對之心，謂定耶穌死罪，非彼拉多，乃希律，因單有彼拉多洗手，事成之後，彼拉多謂「上帝之子流血，汝等辦當，不能染吾人之身。」約 10 13

改爲衆民要求耶穌升公座，請曰：「汝爲以色列之王，可以行審判。」此語又見於瑪司，路27:46改爲「我力，爾道吾也，言畢即收回天上。」爲復活事加添許多附會之語，如曰主日晨起，看守者見有三人自幕出，前二人高可頂天，負一位背十字架者，其頭更高於天，聽有聲音自天來云：「汝對睡眠者曾傳道否？」又從十字架答聲云：「是，」最末言衆門徒甚憂愁，各回家，而彼得與安得烈則願歸海捕魚（參約21）。按此書所報告，多從馬可所言，亦有與約翰之文法及精神相同者，有人疑約7:53至8:11淫婦篇與此書同類。

此外，在埃及得盧紙殘篇，言彼得不承認耶穌，又有記耶穌之語者多由馬太選出而無次序。

第二段

(1) 埃及福音：亞力山大克勒門謂爲旁門所用，所記者有三：(甲)撒羅米問耶穌云：「何時無死？」答云：「何時婦人不生？」婦人云：「莫如不生育。」耶穌云：「菜均可食，而苦菜不可食。」(乙)婦人問主云：「所言者何時得知？」答云：「待羞恥之衣服踐踏，待二成，一男女不分。」(丙)主言我來爲廢掉坤道。由此等語言可以發生禁婚之旁門。但(乙)與克勒門二書最相同（一七〇年爲教會中適用之書籍），容易誤會耶穌之正語（太22:30）。

(2) 十二使徒福音：第四世紀伊皮非奴報告含有素食及不

殺生之意見，接馬太與路加而言，但起於約翰施洗。論耶穌云：「有人名耶穌，三十歲時尋找門徒，受洗時有聲音，除福音書所記以外，加添『我今日生爾。』」太3:4言約翰食蝗蟲野蜜，改作炒油餅（參路22:15改爲「我豈願借爾食此節筵之肉。」）又云「我來爲廢獻祭，汝等不離開獻祭，則怒氣亦不離開汝等。」此外，尙有載於他書中之單句，皆出於旁門左道，不必細言。

第三段 論耶穌爲嬰兒事

(1) 雅各福音：先述馬利亞事，言其父爲富人，名約亞敬，因無子女不得在聖殿獻祭，其母名安拿，因禱告而生馬利亞，生六月能前行七步，此事見於佛教本行經：三歲時許願送至聖殿，有天使手喂養，十二歲時有人聘之，大祭司召許多鰥夫來此，以定應聘之人，有鴿降於約瑟頭上，因決定招之爲夫，約瑟以年老有子辭謝，經人勸勉，乃收馬利亞，天使報告馬利亞生子，年十六歲時爲聖殿幃帳而織布，約瑟初時責備，後因天使而受安慰，其後有人告發，謂二人有不潔之事，二人乃飲苦水，表示無罪（民5章有此風，僅爲女人）。言耶穌生於穴中，其時天地戰慄，鳥無聲息，人羊不語，有人見洞中有極大光芒而後有嬰兒喫乳。此書之趨向多爲榮耀馬利亞，表示始終爲童貞女，但言馬利亞幼時許於聖殿，非猶太人風俗，可見著者不知三二二一年以後，羅馬教審查此書爲不經之談，但其書中之題目，其後又見在以下所記。

(2) 偽馬太：加以逃埃及及時有奇事，在路上有龍獅朝拜，標

樹俯首使食其果，在埃及廟中休息，偶像見而叩首。佛教多如此之談，不知言之孰先。

(3) 多馬福音：第三世紀，記耶穌嬰兒所作奇事，顯出不與世人相同，但多非理之事，如所云與他人玩耍，五歲時以泥做雀飛去，水瓶破壞以衣盛水，亦有治病，使死人復活之事，亦有復仇之事，言偶然有小孩撞之而死，有人責被耶穌，耶穌命之失目，初入學時，問字之奧秘，深責先生之不能答。關於此事，另有亞拉伯福音，同教所傳者多從此得之，可知人因好怪而多接納此書，因不思何者為相宜。

(4) 馬利亞長眠：謂馬利亞臨終時，使徒由空中飛至伯利恆而朝見之，其身未死以至於升天，有云凡稱馬利亞之名者，今生來生均得安慰。此書著於四百年，而四百九十六年羅馬教皇審察不可適用，但已譯成五國方言，故奉馬利亞為聖母之風盛行。

(5) 尼哥底母福音：該福音書所論耶穌受審判與復活於人間，其根藉用路加與約翰，此外多注意彼拉多責備猶太人，因其控告耶穌，又在復活以後，有外人作見，又證謂耶穌入衙門時旗杆向之俯首，被告時有許多被醫治之人作證，其後有祭司文士利未三等入來見耶穌升天，官府禁其宣言，令回家，尼哥底母命尋找耶穌，三日無所遇，而尋得亞利馬太人約瑟，言為耶穌預備墳墓，因而下獄，耶穌釋放之，附錄中言有二入由死復活，耶穌入陰間有大光照耀，約瑟一切聖人如以賽亞等聚集見光而後同耶穌升起，二人著書以後交付彼拉

多而記入案內，然後報呈羅馬皇帝。此書在中世紀閱者甚多，影響於美術家，有人由此書得與耶穌同被釘之賊名，中國人之口中亦有此語。

本書之來歷：路 11：「多有舉筆作傳，」現代路加所言者多不存在，但不敢決定經書外未嘗無廢書中之存在者，希伯來福音即如此，但其來歷有兩因：(甲)聖經所未報者，知之未免神經過敏，如耶穌之嬰兒時期及復活以後，但耶穌由幼稚以至傳道時期，一概未言，無材料可以參考，故不敢云云，其他之奇怪事，如以舊約想像之語而作具體之事，詩 148：7 賽 11：海獸蛇穴等事。(乙)尋求憑據以證明其所信之道。有人謂耶穌非真為世人，如有人性則不能作神，皆以書為證據。

與真福音書之關係：常見者以真福音為根，而不敢武斷其是否口傳，因最早時口傳事不能少，其後漸次稀少，因有此書顯出初時代並未斷定四福音為惟一無二者。真福音初時各地教會不能備讀，一五〇年四福音漸得特別地位，一八〇年袁利紐時始確定之。此書之價值，無論何言語不可認為耶穌實在之言，如不合四福音所顯明耶穌之訓誨及人格，現代不納入該書者，因古代教會未採取，但教會之不採納亦有充分理由，如所報之奇事，聖經所記其目的在道德與耶穌本身之人格相合，假奇事顯不出真正之天理，多為利己自私，與耶穌受試探使石變餅相同，乃自私或多顯示怪事，如由聖殿下降

教會視假福音以爲偽託名人，不合於初時代門徒之作。總之外傳福音與真福音比較，更能顯明真偽，如果隨便造作，難免有不經之談，耶穌之生活乃空前絕後之事，人如故意作書以表明其事，則非其能力所可達到。(J. W. Ingis)

巡撫(即今之省長)

GOVERNOR

按羅馬制度
管理各行省

的官員分爲數等，希臘文總名爲 Hegetor 就是總督的意思。即如有皇帝交託議院管理的省分，就是西利馬其頓亞該亞；有爲皇帝直接管理的省分，就是敘利亞猶太埃及巡撫係爲皇帝所封，如有何錯失，由皇帝自行審問，據歷史家說，這些巡撫審問詞訟，多半遵循羅馬法律，秉公判斷，如果民衆登有冤屈，可控於皇帝，或議院，求更公平的判斷。巡撫通常是每年調任，但是皇帝提庇留常留任巡撫於一處數年之久，並且規定他們的俸祿，免得他們吸食人民的膏脂。路²說居里扭作敘利亞巡撫，按別的歷史說，他在主後六至九年爲巡撫，但是在主前三至一年時，也爲該省的巡撫。當時該地有一部落謀反作亂，皇帝遣派此人爲敘利亞特別巡撫。太¹⁰路¹³路²¹說到君王，諸侯，別處譯爲巡撫。所說的王，就是皇帝所分封的，如希律王等，幾乎完全准許他們自由管理所轄的省分，不過凡事須稟呈皇帝。路²¹所說的君王，大約連皇帝也包括在內。

恩典

GRACE

希臘文中有些字，從前的意思本來很好，但是後來基督將這些字意更高抬

起來，即如愛 Agape 恩典 Charis 等字。這二字的本意乃是生自快樂，故此新約以外的希臘文書中說到令人們快樂就用這兩個字，後來變爲加快樂於人的意思，即如皇帝的恩典。新約中恩典二字之意略如左：

(一) 四福音所用的恩典二字意：路² 40 上帝的恩。約¹ 14 16 17 都用恩典二字。路¹ 28 蒙恩。2 63 喜愛。4 23 恩言。也有地方爲謝謝的意思(路⁶ 33 34 17 9)。

(甲) 符類福音只有路加用這兩個字，馬太馬可雖未用，但是記載主的事蹟滿有恩典的意思。路加說上帝的恩典臨到馬利亞(路¹ 28 30)，也說恩典臨到耶穌的身上(2 40)。耶穌在拿撒勒會堂講道，聽衆都稱讚他，並希奇他口中所出的恩言(路⁴ 22)。當時以爲的恩言，大約有兩種意義：(1) 悅耳好聽之言；(2) 論到上帝賜恩給人之言(參徒¹⁴ 3 20 24)。並且耶穌引用賽⁶¹ 2 遺落末句上帝將來要刑罰人的話，故此更可知他所說的是恩言了。路加福音可名爲恩典的福音，記載稅吏在聖殿內祈禱蒙恩(18 10 x)，稅吏撒該蒙恩(10 2)；有罪之婦蒙恩(7 36 x)，主赦免被釘的強盜(23 39 x)；路¹⁵的失落銀錢，迷失的羊，和浪子回家的三大比喻，尤其是發表恩典的。

(乙) 第四福音的小引裏有恩典二字。約翰大約受保羅的影響，

所以用恩典二字有豐富的意思，如 14 說：「充充滿滿的有恩典。」這恩典二字較比舊約所說的憐憫更有價值，故此 17 節說：「律法本是藉着摩西傳的，恩典和真理，都是由耶穌基督來的。」律法注重公義，而福音注重恩典，律法少言功德之意，而福音內言天父白赦人罪，但約翰於別處未用此字，乃是用愛字（3 16 13 1 約）（3 16 x），其實愛就是恩，不過說法不同就是了。

(二)保羅的書信論基督的恩典：查保羅屢次用這兩個字為貴重的意思，如林前 14 上帝在基督耶穌裏所賜的恩。羅 5 21 「恩典也藉着義作王。」他的書信末尾常說願主耶穌基督的恩和你們同在的話樣（羅 16 20 林前 16 23 林後 13 14 加 6 18 x）並且在書信的開始也常用這種字樣（羅 1 7 林前 1 3 林後 1 2 加 1 3 x）或問保羅從何處得知這種恩典的價值？回答說，在往大馬色去的路上看見主的榮光，就立刻曉得從前熱心律法，乃是徒勞無益，從那時候往後，他為一個蒙恩的罪魁，並且被差遣傳恩典的福音與異邦萬民，主向他說：「我的恩典夠你用的。」（林後 12 7 9）保羅論基督之恩有四大意義：(1)基督虛己（林後 8 9 腓 2 5 x 加 2 20）(2)基督之恩白賜與人（羅 3 24）(3)基督之恩幫助人勝罪（羅 5 20；參弗 1 7 羅 3 24 加 2 21 羅 5 17 21）(4)基督所賜人的一切幸福，常用恩典二字包括起來說（弗 1 7 3 羅 5 17 20 林後 4 15 加 1 15 羅 3 24 9 14）至於全部新約論到恩典二字的地方有許多，茲不贅述了。

草

GRASS

舊約內有三希伯來字，俱譯作草，並未分別出來。新約內只有一字譯為草 Chloris。

(D. MacGillivray)

太 6 30 「你們這小信的人哪，野地裏的草，今天還在，明天就丟在爐裏，上帝還給他這樣的妝飾，何況你們呢？」這個草字裏也包含野花在內。現今博士們調查巴力斯坦的草類，有二百四十三種。至於牛羊牲畜等所食之草，有地生，有地不生，如公園內之草更罕見。東方常以山草為柴，可見木柴甚缺（太 6 30）。

桌布

GRAVE-CLOTHES

符類福音記載門徒葬埋主的時候，用桌布包裹主的屍體（太 27 59 路 23 53 可 15 46）此布係亞利馬太的約瑟所備，所說為乾淨的意思，乃是未曾經人用過的，參可 11 2 驢駒是從來沒有人騎過的。安葬的手續，乃是按着猶太和希臘的風俗，先將屍體洗淨，後將香料放在桌布裏裹好屍體，最後用布條捆好（約 11 44 19 40）裹頭遮面的布係另一塊（約 20 7）現今猶太人安葬，僅為死人穿上好衣服而已。

偉大

GREATNESS

(一)基督的偉大：聖經每說及偉大的屬性，是歸於基督，有比較的說，比於舊約名人，與雅各比（約 4 12）與約拿和所羅門比（太 12 41 43）與亞伯拉罕和衆先知比（約 8 53）有絕對的說，言其在上帝而

前爲大(路1:32)。但那穌自己訓誨中，不言大的位置，乃言大的性質，是爲服役於人而捨命(可10:45)。書信中也發明此義說主的偉大由於他捨己(來4:14, 10:21, 13:20)。

有一次主說：「父比我大」(約14:28)，但不因此對於「三位一體」之道有所懷疑，失卻平等之義，神性確是，是確定可信的。

(二)跟從基督的人偉大：主常對門徒說他們將要爲大，因爲他們是屬於天國的，而且主也用力成全他們爲大，越過別人所說的(路7:28)。但在天國爲大，與世界不同，可分言之：(甲)偉大不在名譽，因爲名譽是由於別人的推崇，而偉大卻在於自己的德行。基督勸告門徒，不必要得人的誇美，受辱罵與毀謗，反倒有福了(太5:11, 12, 約15:20)。總之，偉大由於自爲，最不可少的，乃有小子謙卑的心(可9:34, 太18:1-4, 路9:48)，而又遵守誠命(太5:19)。(乙)偉大不在權能。權利乃世上的一種福利，主耶穌不作這樣想(可10:42)。門徒或不免有此，其中有兩個會要求在左在右爲大之權(可10:35, 太20:20)。耶穌的教訓，爲大不在取，乃在予，誰要爲大，誰即作服事人的人(可10:43, 45參看太23:11, 約13:14, 16:16, 腓2:8, 11)。

如果能施行此道，世界的眼光，要改換一新，因爲這個教義，是教人重看服務，無論對於何人何工，都不可輕視。所以主說，誰願意爲大，就必作你們的用人，而以服役人爲榮耀(可10:45, 約10:29)。

希利尼人

GREEKANS (一)希利尼原文，有長短兩名的區別。

(甲)短名 Greek: Hellen 原來指着住在希臘半島北邊，帖撒利的一種小民族。後來擴充其義，包含全希臘的民族。無論住在希臘本國，或屬於希臘的海島，或希臘的藩屬，或殖民地。但在希臘古文的書上，凡用這短名的字法，即是這個廣義。新約上，也這樣用過。比如(徒17:17)，在古卷原文，寫作「衆希利尼人，便揪住所提尼」。又如(羅1:14)上，論到希利尼，便將人類區別爲兩種：一爲希利尼人，一爲非希利尼民族，或說外邦人。林前1:22, 23上，古卷或也附着這個意義。

猶太人用希利尼的名詞，更是廣大其義，乃包含一切非猶太人。即指那些習於希利尼的生活，習於希利尼的語言風俗的人，概目爲希利尼人。新約上，若有這短名的人，與猶太人對舉，即指着他們的宗教不同而言。關於(賽9:12)之七十譯文，有這短名，以指非利士人。這好像是猶太人的用法。參看瑪略比下4:18, 9。

猶太將全人類，分爲兩種。一稱猶太人，一稱希利尼人。這與那把人類分爲猶太人和外邦人的意義相同(參徒14:18, 10, 羅1:16, 2, 9, 10, 3, 9, 12, 林前10:32, 西3:9, 11)。說提多是希利尼人(加2:3)，說提摩太的父也是希利尼人(徒16:3)。教父裏用這短名亦然，比如遮司聽馬忒 Justin Martyr 退細安 Tatian 阿他那書 Athanasius 等。

(乙)長名 Graecian: Hellenicis 原來指着那些效法希利尼

習俗語言的人，惟猶太人用這長名，乃有特別意義。即指着散在各國的猶太人。凡生長巴力斯坦以外，居留外邦環境的一些人，頗忠心於猶太教，只是去國已久，鄉音已非，語言概為通俗的希臘語，即外邦普通生活的語言。在新約上，用這長名，乃是對照希伯來人而言，即與那住在巴力斯坦的猶太人成相對的名詞。參看徒。

(二) 希利尼文化及於巴力斯坦

(甲) 歷史：大亞力山大戰勝亞西諸國，在紀元前三百三十一年，便有多數希臘殖民，分佈其軍威所至之地，部下駐兵，亦多常久住留於敘利亞。其後，繼其職位那些將軍，亦甚歡迎這些人，居留國內。當時的古城，如迦薩、亞實突，俱完全變為希利尼文化。更有些新建設的希利尼城，如息托波力斯、拍拉澤、刺薩，自不待論。在亞力山大氏，生平政見，唯一的即欲其征服地皆受其希臘化。其所企圖，頗有成。就巴力斯坦的人民，傾向希臘化，實不在少。曾幾何時，好像希臘文化，將壓服猶太文化，而出於其上。彼忠心遵守摩西律法諸人，惴惴莫保，將成為民族間寥寥少數。設其時果然成就，恐後來於亞力山大城所表現的希利尼人與猶太人之文化混合，或亦在巴力斯坦早有成就。究竟猶太文化，未曾為希臘化所取勝，蓋賴有大壓迫的仇敵，連其復興耳。紀元前一百七十五至一百六十年間，敘利亞國，即殘暴若狂的安泰奧卡斯伊皮法尼在位，恣其極無聰明的手段，治理國事，於紀元前一百六十八年，安氏威迫猶太全民族，服從希臘化，雷厲風行，禁

絕信仰猶太教的禮節，令猶太人於各城祭拜偶像，違則處以死刑。瑪喀比傳上 1:11 云，結果瑪喀比稱兵，儼然為一新朝之崛起。其間干戈擾攘，轉瞬連年，猶太的國家主義派，恢復了不少權勢。於是希臘化在世界，竟不免於猶太人的賤視。凡說相接受希臘化者，亦不免於猶太人的逼迫。以後猶太人愛國的心，走於極端，遂表現加緊嚴密遵守律法，結果即福音所記，那些猶太人與希利尼人發生完全隔絕的情形。

(乙) 基督同時的希臘化，是如何大影響於巴力斯坦，可分述於下。

(1) 希臘化的區域：基督在世的時候，能多表現猶太化的所在，惟猶太省加利利比利亞，可算是版圖無改，禮教猶存。然在這些地方，距離不甚遠的所在，便有些希臘化，頗佔優勝，如非利士各城，俱有廟宇，偶像森然。約帕、查布涅、兩海口、地中海沿岸，完全屬於希臘化。北迄該撒利亞，腓立比，也就算是配偶的分野。其城內，有著名遊牧神樂的古廟，東有希利尼聯邦的城，名為低加波利，連在巴力斯坦的中部，如撒瑪利亞城，如息托波力斯，都有崇拜偶像的精舍。在那些希臘化的城中，凡希利尼所有的習慣風俗，無不應有盡有，如大規模的運動會，如戲院，如體操場。希利尼通常的遊戲，都搬了來。這樣看來，基督在世的時候，距離他傳道的地方，不過數十里內，便有這些外邦的城，城有廟宇，亦且有希利尼各種社會文化的潛然在人耳目，然而福音

記載，耶穌足跡所經，固曾及巴力斯坦的所在，希臘化的猶太鄉村，却不曾記載耶穌進入何希利尼的城邑。比如耶穌往提比哩亞海鄰近的地方，在福音上常常提及，惟未紀過曾入提比哩亞城。

(2) 猶太化的區域：在巴力斯坦的猶太化區域，也受了希臘化的影響不小，比如戲院，如角鬪場，諸希臘化的建築，原與猶太思想不合。然大希律，即在耶路撒冷京城內，大興土木，建造是等院場。耶利哥城亦有。不但此也，連在希律所建空前絕後的聖殿，其建築法，亦表現希臘化的影響。又不第是，連在猶太色采極盛的地方，往來冠蓋居者行者，每每必有外邦異言異服斷雜其中。其時商業與文化，俱能證明希臘化的影響甚大，即以語言而論，雖普通口音，多為亞蘭士語，然大多數人，頗能辯識希利尼文。在語言上，受了希臘化影響，可略述其表現如下：

(子) 在他某得著作的米希拉書的一部分，有多少希臘語，用希伯來字寫成。

(丑) 耶穌十架上，那寫的名號，用了三樣文字。

(寅) 使徒中，也有希利尼的名字，如腓力安得烈。

(卯) 新約書，概用那通俗的希利尼文，也像其他存在的盧祇上卷子用的普通希臘文一般。又如新約引用一些舊約的話，多半靠七十譯文的文字為藍本。這樣看來，耶穌在世的時候，雖猶太人民，很隆重猶太文化；但他們環境包圍，總免不了外邦思想文化的大影響。

(三) 基督與希利尼人的交際：
福音裏，有兩次明明說耶穌與希利尼人有交際。

(1) 即屬敘利非尼基族的婦人(可 7 25)。此時基督，或在外邦的區域，或距外邦區域不遠，這婦人即其地的土人，說她是希利尼人，無非謂其非猶太人而且屬於配偶派罷了。革勒門教父的講義中，(2 19)有些關於這婦人的故事。

(2) 即央求門徒，要見耶穌的希利尼人(約 12 20)。學界有人看這「幾個希利尼人」是「希利尼猶太人」應用那長名的寫法。但此亦無實在的根據。不如認這名詞，無非指着這幾個是外邦人。看約翰記他們，是來過節禮拜，便可證明其奉過猶太教。

在此兩事外，好像基督，也有與希利尼人的交際，無非福音上未明明寫這名字。

(甲) 耶穌醫好鬼附的人(太 8 28 34 可 5 1 20 路 8 26 29)。耶穌行這事的地名，雖難以實在指定，但看記的所在，顯然必是加利利海的東南。彼處居民，多半為外邦人。馬可 5 20 提到低加波利也足證明。又看那一大羣猪，知其鄰近，必為外邦人無疑。

(乙) 醫好那百夫長的僕人(太 8 13 路 7 1 10)。看路 7 5，便知百夫長非猶太人。

(丙) 醫好耳聾舌結的人，是在希利尼化的低加波利區域(可 7 31 37)。

(四) 基督與希利尼人：猶大人散在各地，大概有兩原因：(1) 或迫於自由的剝奪；(2) 或自由的遷徙。如亞述如巴比倫會將以色列民族，大勝特勝。龐培也曾擄取多人，帶回羅馬。但以色列人自由去國，更屬多數。從大亞力山大時代起，漸漸有猶太殖民，生活在一切大商埠。於是乎亞力山大安提阿地中海岸諸巨城，連在庇推尼本都所在皆有。這些「希利尼化的猶太人」，在外邦人中，表現大熱心為猶太教，便因他們宣傳，得了許多外邦人奉猶太教。

那原文寫法的長名字「希利尼人」，在福音裏原未見過；但既有許多生長在巴力斯坦以外的人，回到猶太過節，也必有許多住在巴力斯坦的人在內，則基督何嘗不與這一類的人，常常遇見。福音也就有一次論到。約 7³⁵ 猶太人彼此對問，耶穌是否「要往散住希利尼中的猶太人那裏去」？或者看耶穌，先在希利尼猶太人中傳教，以後連那實在希利尼民族，一切外邦人，也要去教訓。他們這樣猜疑，也或估量基督後來必如何勝過外邦世界，必如何用這希利尼猶太人，當作橋梁吧。(L. Tomkinson 金東乙)

請安

GREETINGS

在聖經有實字動字兩種用法，然用為請安慶賀的多(可 15¹⁹)，而用為辭別和歡迎者少(徒 20^{1 21 6} 來 11¹³)。

請安為東方人最重視的一個禮節，自古至今，猶謹慎守之，失禮算為失體面的事情。請安的類別很多，最重的為叩首，其次為鞠躬，握

手親嘴，再次則為半跪，點頭。西歐或有親尊者手指，猶太則有俯伏脚前(可 7²⁵ 太 18²⁹ 路 7^{38 48} 太 9²⁰ 路 15²⁰)。所以猶太與耶穌親嘴，用為賣主的標號，是太不近人情，因為是用一敬愛的禮，而行凶狠的事故也。

普通的規矩，是幼卑者先向尊長者舉行，而尊輩也以禮報之。猶太的嘍吡，得超然自處，外人對他必須有致敬大禮，他可傲然受之，置之不報(太 23⁷ 可 12³⁸)。回回教人，進人的家和離去這家，必有請安，猶太也是如此(太 10¹²)。這樣請安的敬禮，東方人多用之，惟獨回回人尤為重視，若為人請安，而對方不予以回答，則視為大不敬，今生來世，不得恕免。亞拉伯的回回，請安的敬禮，至為繁複，不但用一句致敬，反復的重錢，幾乎令人有些不耐。

嘍吡禁止於祈禱中為人請安，即有皇帝臨前，或毒蛇猝至，也不可因而中止禱告。嘍吡又說，在臨近祈禱之前，不可為人請安，以防心受擾亂。耶穌吩咐門徒出去傳道，在路上不要為人請安，與以上說的，有些相同的意思。

增長(或長進)

GROWING

原文是一字有兩個用法，作實字用的兩次(弗 4¹⁶ 西 12¹⁹)。作動字用的，福音中有十二次。在希利尼文中用的意義，為加增物質的高大長進，希伯來文中用此名辭，代表的意義很多。在新約中，有同一的用意，即指稱增長，長

進也。

(一)四福音所提及者：第四福音用有一次，他必「與旺」(約^{3:30})，與旺二字，亦即增長之義。此外，不對耶穌言之，乃是耶穌自己所用的。路加記述耶穌幼年事蹟說「孩子漸漸長大」(路^{2:10})，對施洗約翰，也用此言(路^{1:80})，同時不僅對身體說，也對精神說，然而路加極力反對當時神奇的傳言，所以特意總說一句，耶穌的智慧和年齡，並上帝和人喜愛他的心，都一齊增長(路^{2:52})。

增長的用法，其餘多見於耶穌的教訓和比喻中，如說，百合花長起來，不勞苦，也不織紡(太^{6:28})，語義最注重的，為花的不知不覺，很自然的漸漸增長。在稗子比喻中，說容這兩樣一齊長(太^{13:30})，芥種比喻中說，這種原是最小的，等到長成了，比各樣菜都大(太^{13:32})，是比方教會要在世界上發展擴大。還有一次，耶穌無花果樹說：「從今以後，你永不結果子」(太^{21:19})，是說他不再得天然的生長。

(二)增長中的意義：舊約多藉用物質的增長，比喻精神的增長，不過在新約這種用法不多，只有一次，就是說主耶穌的智慧和年齡一齊增長(路^{2:52})，其餘，多用為比方基督的道，由漸進而發展，如同禾稼由苗而秀，而花，而實。最注意的，盼望一般聽見福音好消息的道，在他們的心田中，一如嘉禾的生長，那是增長的天然方法，用在精神界的生長的比例。

(三)其意義的適用：彼得保羅不用增長為比喻，而用為一個

實際，如保羅說「用愛心說誠實話，凡事漸長，連於元首的基督」(弗^{4:15})，又說，人的心漸漸成為神的居所(弗^{2:21})。他為歌羅西教友祈求恩典，叫他們在一切善事上結果子，又漸漸的多知道上帝(西^{1:10})，又要持定那為元首的，就大得上帝所賜的長進(西^{2:19})。有兩次對哥林多教友說，惟有上帝叫他生長(林前^{3:6})。彼得也發明恩典為助人得道的機關，因此漸長，以致得救(彼前^{2:2})。試考之舊約(賽^{11:1})說：「從耶西的根生的枝子必結果實」這是預言耶穌要在上帝道上進步而結果成實，正如耶穌說：「凡栽種的物，若不是我天父栽種的，必要拔出來」(太^{15:13})。

看守

GUARD

(一)看太^{27:66} 28¹¹ 彼拉多准許猶太長官的請求，派兵看守耶穌的墳墓，可知所派來的，必不是看聖殿的差役，乃是羅馬的兵丁，大概還是前日在十字架前那較兵士，如今來看守墳墓(太^{27:65})。按照看守的規例，大概派四名兵，一人輪流值差，其餘三人在近守護。

(二)希律斯施洗約翰的頭，由護衛兵行刑(可^{6:27})，這護衛兵與看守，在原文用的字有分別。這護兵平日可充當偵探，走卒，刀斧手，等等差役。每隊中必有這樣的人，君王自己也有這樣衛隊，在拉丁文希利尼文上多講他們的事情，所以希律斯用者，即他的護兵作刀斧手也。

客旅

GUESTS

厚待客旅，爲亞洲舊有的一種風俗。對於投門的過客，即素不相識，甚至或是仇敵，也必優爲接待，給以食宿，例不收費。若客人償以金錢，主人則視爲羞辱，所以稱這類過客，爲「上帝的客」。意思表明主人在世，也爲寄居的客，因此對於遊客，視爲同伴，彼此均爲客也。耶穌說：「你們不要爲飲食憂慮，吃甚麼，喝甚麼，你們所需用的，你們的天父早已知道了。」（太₉ 25 34 路₁₂ 22 31）正是指示這個意思。

以上所說，是居住曠野人跡罕到的所在有此習俗。福音多提到城市和鄉村家庭，也有接待客旅的事情。試看耶穌在世時候，往往被留作客吃飯之事，如利未爲主大擺筵席（路₅ 27 x），馬大留下吃飯（路₁₀ 38），撒該很樂意接待耶穌到他家裏吃飯（路₁₀ 1 x），赴加利利迦拿的婚禮（約₂ 1 x），復活以後，由以馬忤斯路上到兩位門徒家裏作客（路₂₄ 30）。雖然法利賽人議論耶穌常和稅吏罪人一同吃喝，然而法利賽人也有留他作客用飯（路₇ 38 11 37 x 14 1 1），由一次耶穌在法利賽人家裏坐席（路₇ 36 x），可以略略知道當時接待客人的禮節。

再是，耶穌向撒瑪利亞的婦人求水，說：「請你給我水喝。」（約₄ 7）。按之習俗，有請就得。婦人所以爲怪異的，不在於請求，乃在於一個猶太人而向一個非猶太人請求也。

耶穌在所用的比喻中，多表現接待客人的事，如說，黑夜爲投門

的客人向隣求餅（路₁₁ 5），娶親筵席，打發僕人召人前來赴席（太₂₂ 1 x）。考之舊約（撒_上 9 13 22），可以知道以色列人待客的優重。耶穌吩咐十二人出門傳道，要住在人家作客，直住到走的時候（太₁₀ 11 14 42），對於差遣七十人出外傳道，也是如此（路₁₀ 5）。耶穌說：「你們中間誰要爲大，誰就要作你們的用人。」（太₂₃ 11），這話乃借用亞洲待客的習慣。天國究竟的福樂，也說從東從西，將有許多人在天國裏與亞伯拉罕以撒雅各一同坐席（太₈ 11）。在大日的審判，定規人能得救，或不得救，也看他是否肯留客住也（太₂₅ 31）。

客室

GUEST-CHAMBER

耶穌曾差遣彼得約翰二人去尋找一間客房，爲吃

逾越節的羔羊，見着主人就問客房何在（可₁₄ 14 路₂₂ 11）。查該處係樓房（可₁₄ 15 路₂₂ 12），主升天之後，門徒等常在一所樓房內聚集（徒₁ 13 9 87 20 8）。有人說這就是主和門徒吃羔羊的樓房，但無確據。當耶穌的時候，客房是重要的地方，或爲擺設筵席，或爲客人住宿。如果房屋矮小，客房便在樓下，房屋高大，客房設於樓上，但院中的人也能望見房內的客。冬日天寒的時節，尚有溫暖的客房，夏天炎熱的時節，客房便在屋頂，至於其中所有的傢具陳設，本乎該家的貧富，而有精粗的分別。當耶穌的時候，猶太宴客的規俗，乃是臥着坐席，棹作口字形，東西南三面有臥榻，客人們頭部靠近棹，腳伸向外，左臂憑倚在一個墊子上，用右手取食物吃。客人們的位次，由主人指定，但法利

人喜佔高位，多自己選揀，故此主責備他們（路¹⁴ 7 x）。民宅的客房以外，尚有公共旅舍，來往行人，如果沒有朋友可投，就可以到這種旅舍去住，也有捨牲畜的棚槽，乃是完全免費的。論到伯利恆的客店（路² 7），有人說是公共的，有人說是私家的，如同善撒瑪利亞將遇難的人所託付的店一般（路¹⁰ 34）。

領路的

GUIDE

太²³ 16 24 有這個名詞，乃是斥責法利賽人為瞎眼領路的，必將別人領

到坑裏。世人每自覺找不到正路，故此偶爾遇見一人說他會領路，人們多半喜歡跟從他。情有許多人不知路而裝作知路，以致多人受了欺騙。上帝憐憫人不曉得正路，故此差遣教主降世，不但自己是道路，並且也是領路的（約¹⁴ 6）。並且升天之後，差遣聖靈來要引導門徒明白各樣真理（約¹⁶ 13）。耶穌是好牧羊的，在前領路，羣羊跟從他，必不至遭遇危害，可惜世間常有鬼火在人眼前閃爍，人如果跟從，必要陷在泥潭裏。基督明說他能引領人走正路，而令人跟從他（路¹⁸ 22）。若有人要跟從耶穌，就當捨己，背起十字架來跟從他（太¹⁰ 24）。人如果服事主，就當跟從主（約¹⁴ 26）。「生命在他裏頭，這生命就是人的光」（約¹ 4）。可見人們不分猶太異邦，都當趁着他的光亮行走，耶穌看見一般百姓沒有領路的，好像羣羊沒有牧人一般，就憐憫他們（太⁹ 36）。人們行走天路，第一當曉得上帝是誰？並上帝何在？所以主於太¹¹ 27 說：「除了父，沒有人知道子，除了子和所願意指示的，沒有

人知道父。」那末，惟有基督明曉人當奔赴的目標，並且主說這種話的態度，極其莊嚴，很能感動聽衆的心，不像文士和教法師們那種淺薄兩可，萎靡不振的樣子，故此門徒不能到他人面前受教，西門彼得曾說：「主阿，你有永生之道，我們還歸從誰呢？」主引領人有兩種妙法：（1）聖經；（2）聖經。人如果走入歧途，咎在自己，因為跟從耶穌，決不至行錯的。

知罪

GUILT

人違犯上帝的律法，如果無法免罪，必定要受刑罰，那末，人在上帝面前的地位就是知罪（Guilt）。中文有罪字，或知罪二字，但是沒有（Guilt）一字，然而罪與 Guilt 雖然稍有不同，却難分別出來。新舊約常將犯罪，知罪，受刑三樣連在一處，所以討論一樣，不如連帶一起的討論討論。

參罪論

起初施洗約翰傳福音，就是上帝的國（太³ 2）。主耶穌也是這樣講（可¹ 15 太⁴ 23 10 7）。「主對尼哥底母也說上帝的國」（約³ 3 5）。凡在上帝國裏的人們，都是已經悔改，已蒙赦罪，已經與上帝復和了。洗禮也是使罪得赦的（可¹ 4 路³ 3 3）。或是豁免欠債的意思（太⁶ 12）。後來基督傳福音，仍是抱這種主義，如路²⁴ 47。並且人要奉他的名傳悔改赦罪的道」（參太²⁸ 19）。後來使徒傳福音時也是如此（徒² 38 5 31 10 43 13 38 26 18）。或有人說，免罪不如洗罪緊要。答語云，主有妙法洗罪，但是必須先赦免人的罪（可² 10）。人從前的過犯，對於上

帝如欠債一般，債如果不得免，人必須償還，只因人無力償還，故此罪仍在人身上，人自覺其罪，所以心中不安，故此太⁶ 12 說：『免我們的債。』¹³ 說：『救我們脫離兇惡。』兇惡就是上帝的仇敵，是我們從前所事奉的主人，脫離了他的權勢，那末，我們的知罪¹⁴ 也消滅了，並且我們如果不饒恕別人的過犯，上帝也不赦免我們的罪，這種道理乃是表明上帝赦罪的緊要（太⁶ 14 15 18 21 35）。

符類福音論到罪，屢次說審判罪的大日（太⁵ 21 22 7 1 2 10 15 11 20 24 12 88 87 41 12 10 27 23 19 23 24 26 26 61 路¹² 53 59）。可見罪有特別的刑罰（可⁹ 43 太²⁵ 41）。連人所說的閒話要句句供出來（太¹² 36），要照着各人的行為報應各人（16 27），要償聖靈的罪永不得赦免（可³ 28 太¹² 81 82）。故此，人子來要捨命，作多人的贖價（可¹⁰ 45 1）。

約翰福音記載施洗約翰稱耶穌為上帝的羔羊，也必含有赦罪的意思（參出¹² 16 申⁹ 12 林前⁵ 7 約⁶ 52）。人信上帝兒子的名，就可免受刑罰（約³ 18 5 24）。耶穌復活之後，將赦罪的權柄交付門徒（20 23 參太¹⁶ 19 18 18）。

保羅屢次說到罪是很有關係的，羅¹ 21 說：『因為他們雖然知道上帝，却不當作上帝榮耀他，也不感謝他，他們的思念變為虛妄，無知的心就昏暗了。』罪的工價就是死（6 23），因為衆人都犯了罪（5 12），連異邦人也包括在內（2 14 15）。

希伯來書也屢次說到罪，如 3 12 4 12 10 31 等處。

髮

HAIR

猶太看髮為身上重要的部分，故此許願有剪髮的規矩（徒¹⁸ 18）。新約的時代，婦女以長髮為榮美，男人以長髮為恥辱（林前¹¹ 14 15）。但是大衛的兒子押沙龍以長髮為美（撒下¹⁴ 26）。現今亞拉伯的男人也以長髮為榮耀，在波蘭的猶太人不准已出嫁的女子留長髮。猶太人喜用香油潤澤頭髮（太⁶ 17）。婦女尤其是這樣（提前² 9 彼前³ 3）。婦女如果披頭髮，就算為莫大的羞辱，馬利亞曾用頭髮擦耶穌的腳（約¹² 3），表明她肯將自己最寶貴的頭髮，作最卑賤的用處。耶穌曾說上帝連人們的髮都顧念（太¹⁰ 30 路¹² 7 21 18）。

讚美

HALLEL

希伯來文「哈利」Hallel 乃是讚美的意思，是「哈利路亞」Halleluia 字的前半。「哈利」在撒但們的書中，乃是詩篇¹¹⁸ 118 一段的總名。又有一「小哈利」就是詩篇¹¹³ 114 兩篇，名為埃及的「哈利」。詩篇¹³⁰ 名為「大哈利」。猶太人每逢大節，如五旬節等，就在會堂裏歌誦這些「哈利」為禮拜的意思。耶穌和門徒在飯後所唱的大約是詩¹¹⁸ 118 諸篇（太²⁶ 30 1 可¹⁴ 26），他們乃是按照猶太的常規而唱。

願你的名為聖

HALLOWED

主禱文的第二句 就是「願你的名為聖」（太⁶ 9 1 路¹¹ 2）。門徒等用這句話，乃是求上帝將他的真性質指示他們，斷不可存異邦人論神的思想，因為異邦人的思想不

論及真神，故此門徒求上帝將他的真性質表示出來，就是極其聖潔，良善的，萬不可用假冒爲善來拜他，乃是用性靈和誠實拜他。

手

HAND

對於「手」的普通的意思，茲不贅論，只將福音書論手的比方略說一二。即如洗手，或

法利賽人在吃飯以前洗手（太¹⁵）或彼拉多在審問耶穌的時候洗手，表明不肯擔任殺主的罪（太²⁷參詩²⁰ 6 73¹³）手扶着犁，乃是說人們當拿定主意，恆心到底（路⁹ 62）舉手乃是表明祝禱或祈禱的意思（路²⁴ 50）歛下手來（太⁵ 30）乃是比方的意思，因爲手雖然是身上寶貴不可缺的肢體，如果使人犯罪，也應當去掉牠。

使女

HANDMAID

希臘文乃女奴的意思，古時哈拿曾有這種口氣（撒^上 1 11）後來

馬利亞也做法她這樣說（路¹ 38）平常的人說這話乃是出於自謙（王^上 1 17 撒^上 25 24 28 31 41）東方人有習慣，每自稱爲神的奴僕（詩¹⁰ 11 13 尼¹ 6 11 x）故此舊約裏有許多人名含有神奴的意思，如俄巴底亞（代^上 8 23）亞伯亮（耶³⁸ 26）押比疊（代^上 5 15）現今巴力斯坦居住的亞拉伯人也多有含這種意思的名字。

幸福

HAPPINESS

（一）異邦的幸福與基督的幸福互相比較：希臘人常討論人生

的幸福究竟是甚麼？亞里斯多德說：「論到幸福，人人願意獲得，但是如果遇見障礙，就退縮不前了。」希臘哲學家有說真正的幸福，就是

知識，或是喜樂，或是道德，或是善行，或是富貴，或是沒有痛苦等。耶穌不用他們所用的字樣，並且未曾討論真幸福自何而來，其實在他的教訓裏却常包含幸福的意義，即如在山寶訓的八福等（太⁵ 3 12）。

柏拉圖亞里斯多德並斯多亞派的書中，雖然不乏美好的意思，但是未曾尋得幸福的源頭，不過空有理想而已。故此斯多亞派的人，因爲生活沒有希望，多有自盡的這乃明認他們不知道得幸福的祕訣，他們依靠自己，故致失敗，基督乃是爲人類大開得幸福的門路，能將生命賜給人。基督的榜樣，超越他人之上，但是他的優點並不在此，乃是在乎有生命。約⁵ 26 說：「因爲父怎樣在自己有生命，就賜給他兒子也照樣在自己有生命。」凡信的人必要得着這種生命，並且得了權柄，能將生命分給別人（約⁶ 7 38）這種生命也在主的話裏（約⁶ 15 3）這種生命裏也包含極大的幸福，使人在受試誘的時候，能抗拒試誘，因爲曉得萬事都與門徒有益（羅⁸ 28）所以一般沒有學識的工人和老婦等，不明白柏拉圖的哲學，却能明白基督的道理，也能獲得他的生命和喜樂。

（二）耶穌的教訓：耶穌所用的福字，不是柏拉圖所用的，乃是

另外一個希臘字 Μακρτοί 聖經譯爲「福」字，如同八福（太⁵ 3 12）在耶穌心目中的福，固然與異邦的福大不相同，在這一段書裏，主說，人成爲何人，就得何等福，如同說清心的人有見上帝的福，這種幸福不必等待死後方得，乃是現在可以得的，人的幸福並不在乎財

產，乃是在乎心境，並且這種幸福不是在感情裏自然發生的，乃是在人的意志活動而遵行上帝旨意時所生的。再者，世人的幸福乃是暫時的，基督的幸福乃是永久無窮的。約 10 24 說門徒的喜樂滿足。

(三) 基督自己是幸福的表現：基督降生就是幸福(路 2 10)。主在迦拿的婚筵上增進人們的快樂(約 2 11)。主自己已有特別的喜樂(約 15 11)並且說最大的賞賜，就是享受他的快樂(太 25 21)。凡信從他的人必要得着這種樂(約 16 24)並且完成門徒的樂(約 15 11 17 13)。基督的快樂有幾種緣故(1) 因為他沒有罪。(2) 因為他拯救人。(3) 因為他愛人(約 15 12)。(4) 因為他自覺為上帝的兒子。他遵行上帝的旨意，比吃飯還重要(約 4 24)。主常心中揣摩天父的愛，故此快樂滿足，不為世事憂慮(太 6 34)。

總之，基督能給人喜樂，因為將他自己給了人，人一有了上帝的兒子，就有生命(約 5 13)。就是受苦難，被逼迫，也不能消滅基督所給的快樂，與上帝相交交通，遠高出世福之上(太 10 39)。柏拉圖說如果能認識上帝，就是真福，可惜他無法令人認識。但是基督說：「認識你獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌基督，這就是永生」(約 17 3)。人藉着基督也能認識上帝，並且因他得蒙赦罪，他能消去人各種憂愁，而將一切好希望賜給人，可見他所賜的幸福與世界的福比較起來，有天壤的分別。(D. MacGillivray)

使心剛硬

HARDENING (一) 聖經內論及血液與 OF HEART 生命的關係，故此貯血

液的心就自然的成爲人生命的中樞了。人的知識，感情，意志和品格都是由心而生，也存在心內，可以得着一種神聖的指導。

(二) 聖經描摹人的心如肉那樣柔軟(王下 22 18)，或如石那樣剛硬(出 8 19 結 11 19)，並非按着通俗仁愛或殘忍的觀念，乃是按着他所得神聖的感動。

(三) 有兩種重要的分別(1) 心硬。此乃人本來境遇中不能避免的缺點。故此對於這等硬心的人，有一種神聖的俯就，正如基督所說，乃是解明舊約許多律法的制定(太 19 8)。福音內提及硬心，如太 18 10 可 16 14 又可 6 53 17 (慈願原文作硬心)。(2) 使心硬。這是一種故意的行動，所以對於此等硬心有一種神聖的定罪(參太 11 20 13 15 23 27 羅 2 5)。

(四) 硬心與悔改相提並論，乃是與恩典並福音接觸的直接結果(太 13 15 約 3 19 9 39 參林後 2 16)。此種行動的原起，其說不一，全憑從甚麼觀點來看。即如(1) 人硬了他的心，這種光景雖然包含在人的責任之內，並且常提在舊約裏(出 9 31 撒下 6 6 代下 36 13)，却不明然地論在新約裏，除了來 3 3 1 詩 55 8。(2) 上帝使人心硬(約 12 40 1 賽 6 10 參羅 9 18)這是常稱爲法庭的使硬，乃是道德結果的無情公律。人如果在起始不肯，則終至成爲不能。爲人的本性設

立這條公律的上帝，在聖經裏說他行事是遵守這條公律，從這條公律收其結果。

(五)在舊約裏，法老乃是種鮮明的例示(出 8 15 p 12)，本仁約翰在天路歷程所說囚於鐵籠裏的人乃是硬心人末後階段的有力的描寫。同時，人如不肯悔改，也常失去了靈性上的感覺(弗 4 18 x)。

娼妓

HARLOT

亘古以來，各國都有娼妓。以色列人寄居埃及的時候，常見埃及人拜神，用娼

妓在廟中招待香客，後來到了迦南，又看見該地的人用淫亂的事拜神，故此很容易受了傳染，因而常惹上帝的震怒，降重災懲罰他們。但是猶太人從巴比倫回來之後，就永遠不再犯拜邪神的罪，也不再用淫亂的事來拜神了。當基督的時候，巴力斯坦地方也有娼妓，查這種惡俗本來是從人們的情慾裏生出來的，但是希臘羅馬的娼妓惡俗也染壞了猶太的社會。希臘有一女神專司愛情，人們拜這女神就用淫亂的事為禮節。(現在印度廟裏也常有這種娼妓與人行淫，膽不知恥。)法利賽人對於娼妓的看法，非常嚴厲，殘暴，毫不假以辭色，但是基督憐恤她們，用愛心感化她們，歡迎她們來聽福音，耶穌曾對法利賽人說，稅吏和娼妓倒比你們先進上帝的國(太 21 31)。路 7 36。5)記載一個淫婦痛悔前非，到主背後痛哭流涕，主就用恩言安慰她，勸她以後勿再犯罪。但是法利賽人的驕傲，無愛，和假冒，在主看來，比娼妓的罪還大。

恨

HATING HATRED

福音書裏論到恨的問題，可分四種：(一)世人恨基督和

他的門徒。(二)論到舊約律法的幾段，並基督恨罪惡。(三)基督吩咐人當恨幾樣事。(四)尚有其他數處言恨。

(一)世人恨基督和他的門徒：世人恨基督，因為他指證他們所作的事是惡的(約 7 7)。世人屬於黑暗，自然要恨光(約 3 20)。基督這樣清潔無罪的人，來到這種污穢的塵世裏，自然要發生衝突，世人既然恨基督，也就是恨天父(約 15 23)。由此看來，門徒如果真正跟從基督，世人自然也要恨他們(約 15 18 20)。主曾說人們必要因為他的緣故而恨他們(太 10 22)——要看這話應驗的證據，參徒 12 3 28 帖前 2 14 15 彼前 2 12 羅馬的歷史家也痛罵基督徒。門徒如果彼此相恨，就與世人的態度相同了(太 24 10 加 5 15)。但是主說門徒遭世人恨，乃是福氣(路 6 22)。學者不能越過先生，先生被恨，學者也不能免，如果不被世人所恨，恐怕不是真正的門徒(約 7 7)。

(二)論到舊約律法的幾段，並基督恨罪惡：太 5 43 44「你們聽見有話說：『當愛你的鄰舍，恨你的仇敵。』只是我告訴你們，要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。」又路 6 27「只是我告訴你們，這聽道的人，你們的仇敵要愛他，恨你們的要待他好。」參利 19 18。如今猶太人說，恨仇敵的話，本來舊約裏沒有，乃是後人所添寫的，他們說舊約裏也有愛仇敵的話，如同牽回仇敵失迷的牲畜，並且幫助仇

敢拾開重賦(出^{23 4, 5})。不向仇敵存幸災樂禍的心(約^{31 26})。不可說人怎樣待我,我也怎樣待他,我必照他所行的報復他(箴^{24 29})。並且舊約裏尚有五處,和新約的精神一樣,就是創^{45 1}、撒^{1 24 7}、王^{6 22}詩^{7 4 35 13}。並且有人說,舊約恨仇敵的話,乃是指着國仇,並非個人的私仇,國仇就是上帝吩咐他們勦滅的迦南民族(出^{23 33} × 申^{7 1 × 23 3 25 17 ×})。但是當耶穌的時候,猶太人恨惡,藐視異邦人,故此恨仇敵就是他們舊律法的意思(參詩¹⁰⁹)。主在太^{5 44}所說要愛你的仇敵,為那逼迫你們的禱告,乃是指着私人的仇敵而言,並且所用的希臘字,乃是 Agitation, 而非 Philon, 第一字乃高尚的愛,第二個字是友誼的愛,好人決不能與壞人作友誼,但是却能幫助壞人往好裏去,並且有願意上帝拯救他的意思。那末,照基督的教訓,惟有罪惡是可恨的,這也合乎他的榜樣,參來^{1 9}、啓^{2 6}。

(三)基督吩咐人當恨幾樣事。耶穌說:「人到這裏來,若不愛我勝過愛自己的父母,妻子,兒女,弟兄,姐妹,和自己的性命,就不能作我的門徒」(路^{14 26})。又說:「愛父母過於愛我的,不配作我的門徒,愛兒女過於愛我的,不配作我的門徒」(太^{10 37})。又說:「愛惜自己生命的,就失喪生命,在這世上恨惡自己生命的,就要保守生命到永生」(約^{12 25})。乍看這三處的話,似乎是主吩咐門徒要厭世,與家人隔絕,其實不然,詳細考察福音,就知道耶穌曾禁止恨人(路^{6 27})。勸人孝敬父母(可^{7 12})。注重夫婦之倫,不可離異(可^{10 19})。對

於母親顯出愛心(約^{19 25 ×})。愛小孩子(可^{10 13})。賜給門徒一條彼此相愛的新命令(約^{13 34})。可見耶穌所說恨父母等語,並非教人恨自己的骨肉,乃是做戒人不可過於愛家人,勝過愛基督,過於愛家人,似乎等於溺愛。現今到異邦各處傳福音,常見有親屬本族攔阻人們信道。耶穌也會說:「你們不要想我來,是叫地上太平,我來,並不是叫地上太平,乃是叫地上動刀兵。因為我來,是叫人與父親生疏,女兒與母親生疏,媳婦與婆婆生疏。人的仇敵,就是自己家裏的人」(太^{10 21 26} 參出^{32 26 × 申 33 9})。基督用這種厲害的恨字,頗有做戒人的口氣。並且福音明說有些事物應當為道割捨(太^{5 29 30})。但是所說的恨字,絕不是損害別人,乃是警醒他們,或者可以令他們得救。斐羅說,利未支派的人,就是因為在聖殿裏服事上帝的緣故,撇下家人父子等,不事生產,正與耶穌所說的相同。

(四)尚有其他數處言恨。耶穌說:「一個人不能事奉兩個主,不是惡這個愛那個,就是重這個輕那個,你們不能又事奉上帝,又事奉瑪門」(太^{6 24} 參路^{16 13})。從來沒有人明說他恨上帝,而愛鬼魔,但是人的本性有善惡兩面,善的方面愛上帝,惡的方面就偏向鬼魔,並且對於上帝,不聽他的命令,就是輕視他,輕視就是等於恨。

(D. MacGillivray)

頭

HEAD

頭乃是全身的主腦,指揮支配全身。猶太人當歡樂的時候,輒用香膏膏頭(太^{26 7})。可

143 路 76, 太 6 17) 主的仇敵把荆棘編作冠戴在他的頭上, 並非羞辱他的頭, 乃是羞辱他的人格。現今巴力斯坦地方, 仍有用搖頭表示詭異的意思; 往後低頭, 表示不贊成的意思; 人在上司面前, 必須低頭表示卑下的意思, 如稅吏祈禱的態度 (路 18 13 參賽 58 5); 將頭慢慢扭到一邊, 也是表示詭異的意思, 將頭一上一下的點動, 乃是自言自語的意思; 又搖頭為諷諷的意思 (太 27 39)。東方人常用頭為比方, 如稱皇帝, 君王等為元首, 含有專制獨尊的意味, 毫無民國平等的主義。當耶穌的時代, 東方人民安於舊制度下, 服從在上掌權的, 但是基督宣言說, 在他國裏最大的, 乃是服事衆人的, 而非受衆人的服事, 像帝王一般的 (太 20 28 x 23 11)。

基督爲元首

HEADSHIP (一) 符類福音有三處
OF CHRIST 包含這種意思, 說基督

乃是教會的元首 (太 21 42 | 可 12 10 | 路 20 17) 主引用詩 118 22 匠人所棄的石頭, 已成了房角的頭塊石頭, 乃是將自己比作房角石。有人說, 在修建聖殿的時候, 確有匠人棄石這件事, 但是無憑可考。賽 28 16 所以主耶和華如此說, 看哪, 我在錫安放一塊石頭, 作為根基。是試驗過的石頭, 是穩固根基, 寶貴的房角石, 信靠的人, 必不着急。主說這話, 乃是指着教會要將猶太異邦合而為一, 可惜猶太人厭棄主, 那末, 猶太的前途好像房屋沒有角石, 早晚必要傾圮。後來彼得在官府面前也用這個比方 (徒 4 11 參彼前 2 4) 保羅也常用這種

比方 (弗 2 20 西 1 18)。

(二) 葡萄樹的比喻 (約 15), 也包含元首的意思, 樹上各枝藉樹聯合為一, 全教會從基督獲得生命。西 2 19 說: 『持定元首, 全身既然靠着牠, 筋節得以相助聯絡, 就因上帝大得長進。』

(三) 主賜門徒權柄, 也是表明他爲元首, 如同君王吩咐臣宰一般: 『我告訴你, 你是彼得, 我要把我的教會建造在這磐石上, 陰間的權柄, 不能勝過他。我要把天國的鑰匙給你, 凡你在地上所捆綁的, 在天上也要捆綁, 凡你在地上所釋放的, 在天上也要釋放。』又說: 『我又告訴你們, 若是你們中間有兩個人在地上, 同心合意的求甚麼事, 我在天上的父, 必爲他們成全。因為無論在那裏, 有兩三個人奉我的名聚會, 那裏就有我在他們中間。』

(四) 保羅的書信裏說基督爲元首的意義, 較比福音裏更爲寬廣, 說基督不但爲教會的元首 (林前 12 27 弗 1 22 4 15 x 5 23 西 1 18 2 19), 也說基督爲人類的元首, 如基督是各人的頭 (林前 11 3)。基督爲第二亞當 (林前 15 22 45 羅 5 13)。創世記所說的亞當, 爲世人的元首, 第二個亞當更是這樣。再進一步說, 基督也爲宇宙的元首, 例如說: 『要照所安排的, 在日期滿足的時候, 使天上地上一切所有的, 都在基督裏面同歸於一。』 (弗 1 10) 又: 『你們在他裏面也得了豐盛。他是各樣執政掌權者的元首。』 (西 2 10) 並且基督是首生的, 在萬物之前, 萬有是藉他而造, 也靠他而立, 至終萬有也歸於他 (西 1 15 16)。

保羅的教訓正與約翰相同，如約 15:1, 2, 3。

心 HEART

著作新約的人，用「心」字代表人的內性，為人機密的中樞，是肺腑和良心的源頭。考

「心」字本係指人的心房而言，後來漸成爲比方的意思。

(一) 符類福音說心字的意思：(1) 思想之才。即如說人在心中揣摩，思想或心中明瞭，或心中記憶。(2) 乃是感情的地位。即如愛上帝(太 22:37 路 10:27)，愛財寶(太 6:19, 21)，心中或快樂，或憂愁，從心裏饒恕弟兄的過犯，心中清潔，謙卑，心中或善，或惡。(3) 乃是意志的根原。如撒但將賣主的意思放在猶大心中。(4) 乃是良心和信仰的機關。如同心中剛硬，不信真理(太 19:8 可 3:5, 16:14)。心中信的遲鈍(路 24:25)。心中篤信不疑(可 11:23)。

(二) 基督注重心：基督一切教訓有特別的性質，因爲他知道人心中所存的是甚麼(約 2:24, 25)，並且看透人們心中所懷的意念(太 9:4, 12:25, 22:18 可 2:8 路 9:47)。(甲) 基督常說一切善惡都是從心裏發出來的，從心中出來的能污穢人(太 15:19, 20)。並且說善人從心發出善來(路 6:45)。(乙) 人的行爲對於宗教上有何價值，是在乎心正直否，如路 10:15 「你們是在人面前自稱爲義的，你們的心，上帝却知道，因爲人所尊貴的，是上帝看爲可憎惡的。」法利賽人西門因爲心中驕傲，反不如一個有罪的弱女蒙恩大路 7:36, 39。心中動淫念就等於犯姦淫(太 5:28)。貧窮寡婦所捐的兩文小錢，較比財主所捐

的千萬金銀更有價值(可 12:41, 44)。稅吏在聖殿祈禱，他的義勝於法利賽人(路 18:13, 14)。在末日審判的時候，心田好的人們必蒙受賞賜(太 25:31, 46)。(丙) 心必須重生。耶穌說，人常悔改，乃是指着人心當改變(太 4:17 9:13 路 13:3)。必須改變氣質像小孩子(太 18:3)。如果不重生，就不能進天國(約 3:3, 7)。

天 HEAVEN

聖經用「天」字，其意有三：(1) 天地之天，乃包括一切日月星辰而言。(2) 上帝與天使的居處，就是天堂。(3) 乃是上帝的代名詞，如路 15:18, 21 所說的得罪了天，就是得罪了上帝，並且常說天國就是上帝的國。

(一) 常說天國必要實現現在地上，那末，在此世界之上必有一個完全的天國，故此福音書有許多比喻論到審判，說必有天堂地獄，如稗麥的比喻(太 13:37, 41)。十個童女的比喻(25:1, 10)。分銀於僕的比喻(25:14, 15)。不義家宰的比喻(路 16:1, 2)。按照猶太人的希望，一切義人必陪亞伯拉罕以撒雅各等人坐在天國裏(太 8:11 路 13:28)。主在何處，其地就是天堂，他是從天上來的(約 3:13, 21 8:38, 41)。他又升回天去(太 16:19 路 24:51 約 20:17)。

(二) 天堂究竟如何？天國之民在地上所行的，必都是道德的事(太 5:20, 7:21)。故此到了天堂也必要如此，這就是約翰所說的永生。或問天堂在何處？回答說，不曉得。不過基督曾說天堂乃是他父的家，那裏有許多住處，那裏非常光榮，信徒所希望的，就是得見這種光榮。

(約 17²³) 門徒在天堂所作的事，我人不能盡知；12²⁵ 路 20³⁶ 所載主的話說，聖徒們到了天堂，就像天使一般，天使乃是服事上帝的，門徒也必如此。太 25^{21 23} 說必要把許多事體託付門徒去作，可見聖徒在天上的工作較比地上更為高貴。

籬笆

HEDGE

耶穌在比喻裏常用籬笆，如栽種葡萄園的比喻(太 21³³ 可 12¹)，掘設大庭

席的比喻(路 14²³)。農人種田也常用籬笆保護他的禾稼，故此籬笆為比喻的意思，很是顯而易明的。上帝設法保護猶太人不受異邦的污染，在地理上，西方有地中海，東邊有亞拉伯曠野，這正如同籬笆圍護一般，並且在道德上，為他們興起先知，設立律法，也是保護的作用。詩 70⁸⁰ 說仇敵來攻襲聖地，將籬笆折毀，按這也是比方的意思。一般先知和愛國的志士們，盡心竭力要修整籬笆，免得猶太宗教一敗塗地。但是後來基督降世，要將這些籬笆拆去，使上帝的恩惠可以流通普世，大祭司聽見這種意見，就勃然大怒(太 21⁴⁵)。基督本來並非廢掉律法，乃是成全，但是按照教師們的講法，異邦人沒有希望享受以色列人的利益。基督的愛心宏闊，看見籬笆外邊有許多困苦無靠的人們，就憐憫他們。基督當日曾親眼看見一般貧苦游民靠近籬笆，向陽取暖的情形，故此在比喻裏說，主人打發僕人到籬笆那裏勉強人們來赴席(路 14²³)。

後嗣

HEIR

後嗣與僕人不同，因為後嗣有承受產業的希望，故此太 21^{33 41} 的比喻，園主以為差他的兒子去必被殺斃，「不料園戶們看見他兒子，就彼此說：『這是承受產業的，來罷，我們殺他，佔他的產業。』」上帝的兒子耶穌基督是承受萬有的(來 1²)。上帝將統治全地的權柄交付亞當(創 1²⁸)。又應許亞伯拉罕和他的後裔要得迦南地為業(創 13^{14 15})。這些應許都成就在基督身上。如西 1^{15 17} 說：「愛子是那不能看見之上帝的像，是首生的，在一切被造的以先，因為萬有都是靠他造的，無論是天上的，地上的，能看見的，不能看見的，或是有位的，主治的，執政的，掌權的，一概都是藉着他造的，又是為他造的，他在萬有之先，萬有也靠他而立。」凡信基督的人們，得稱為上帝的兒女，也得後嗣的名分，所承受的產業，不是屬物質的，乃是屬靈性的。羅 8¹⁷ 「既是兒女，便是後嗣，就是上帝的後嗣，和基督同作後嗣，如果我們和他一同受苦，也必和他一同得榮耀。」又參加 4⁷ 多 3⁷。福音裏說有三種人得這種後嗣的特權：(1) 溫柔的人要承受地土(太 5⁵)。(2) 為主撇下房屋，田產……必要得着百倍，並且承受永生(太 10²⁹ 可 10¹⁷ 路 18¹⁸)。(3) 像綿羊的人們，要承受從創世以來為他們所豫備的國(太 25³⁴)。

主下

HELL DESCENT INTO

陰間

十六世紀的教會為耶穌死後下入陰間

的問題，大起爭論，大致不外討論基督到陰間去究竟作甚麼事。

(一) 新約的證據：基督果然死了，三日在墳墓裏，那末，他的靈魂必定有所歸之處。舊約說人們死了靈魂就下到陰間，不分善惡貴賤。但是到新約的時候，就將陰間分別為享福，受苦兩種景況，如同財主和拉撒路的比喻(路 16:19-31)。並且主應許悔改的強盜說：『今日你要同我在樂園裏了』(路 23:43)。彼得在五旬節宣講的時候(徒 2:24-31)，曾引用詩 16:10 的話：『你必不將我的靈魂撇在陰間，也不叫你的聖者見朽壞。』乃是預言耶穌從死裏復活，保羅在羅 10:7 也是這樣說。論到陰間最清楚的，就是彼前 3:18-20：『因為基督也曾一次為罪受苦，就是義的代替不義的，為要引我們到上帝面前，按着肉體說他被治死，按着靈性說他復活了。他藉這靈，曾去傳道給那些在監獄裏的靈聽。就是從前在挪亞豫備方舟，上帝容忍等待的時候，不信的人。』又參 4：『為此，就是死人也曾有福音傳給他們，要叫他們的肉體按着人受審判，他們的靈性却靠上帝活着。』最早的道傳就根據這兩段書說基督到陰間去傳福音給在洪水時淹死的男女眾人，但在陰間尚有許多別的人們，彼得所說基督在陰間的工作乃是有限的，故此發生了難解的問題。有人說基督傳福音給犯罪的天使(彼後 2:4 猶 6)。有人說基督下到陰間是在受死以後，有人說是在臨凡之前。也有人說並非基督至陰間傳福音，乃是以諾去傳，因為以諾是彌賽亞的代表(參以諾書 12:4, 13:8, 14:1, 99:26)。據這幾處說地

獄裏的囚犯因為基督傳的福音，就得被釋放出來。

(二) 早年教會的遺傳：一般教父們多是這樣說，如伊那書查士丁馬忒哀利紐推特連亞力山大的克勒門，並阿利金等。

(三) 教會的信經：最早的信經乃是主後三五九年的，稱為奈西亞信經，和五六零年的君士坦丁堡信經，其中有基督下到陰間一句。後來教會其他信經也有這句，但是路德改教的時候，這種問題又發生出來，羅馬教說彼得書信所言乃是煉獄，而改正教說這不過耶穌忍受死的一切苦楚而已。長老會以為這句信經的真意難解，並且對於教眾沒有益處，故此從他們信經裏刪去這一句。

(四) 近代的意見：英國有兩位主教說，基督用他的聖靈感動挪亞，叫他傳福音給當代的人們。但有別人說，基督下到陰間，是與其中的靈魂有益處，或者使其中好人的靈魂更得幸福，或者給從前未聽福音的人們一個悔改的機會。或問基督在陰間尚作何事？回答說，按聖經的啓示，只知道傳福音這一件事，至於其他則不敢妄為推測。

黑門山 HERMON

此山位於巴力斯坦西北邊界，乃是一帶山脈中最高的山峯，約高二千九百尺，山形如同圓屋頂，幾乎終年被雪遮蓋着，從巴力斯坦任何地方都能望見，耶穌年幼時，在拿撒勒可以望見，後來傳福音在加利利省各處，也能望見。福音書未記此山之名，只說高山(太 17:1)或說山，就是耶穌變像的山(路 9:28)。耶穌與門徒當日所登臨

的，並非山的極峯，不過是山半腰的南面平坡之處而已。太 10:21 上所記主和門徒所說的話，乃是在改變形像以前六天，在該撒利亞那立比的境內，這座城就建於黑門山麓。

希律 HEROD

那繼承哈毛尼安朝而興的希律朝，原創於以上買人安提帕底，成於其次子

大希律之手，但其時正值羅馬統治權高漲於巴力斯坦之秋也。案希律之祖父安提帕會奉哈毛尼安朝亞力山大占泥阿斯命而實授以土買之督撫，但在亞力山大在位時，早繼其父安提帕之位的安提帕底竟乘繼承耶路撒冷王位之法律嗣子赫揆那斯之微弱不振，大肆其擴充疆土之手段，旋得亞拉伯王之助，竟擅立其政治之後補人。雖經赫揆那斯上訴於羅馬將軍，但未生若何效力，其故實因安提帕底大有補助於羅馬政治和武功之處，亦是其所以獲得重要政權之基礎也。及羅馬總軍副培死，該撒授赫揆那斯大祭司職位，並立之為總督。對於安提帕底，予以羅馬國籍權，並授以猶太皇家保管大臣之職。未幾，安提帕底派其長子法色耳為耶路撒冷督撫，並遣其次子希律治理加利利省。此篇只涉及福音所記之希律，餘概不贅。

(一) 大希律 希律治理加利利省時，其着手政績中之一件，乃剿平擾亂其治下和敘利亞一部之羣盜。其斬決濟開亞盜魁和其從犯等，大顯其政治手腕和能力，因而敘利亞之羅馬總督該撒瑟克司都便予以重視，並引其為羅馬之適意同盟人。但此事引起耶路撒冷

領袖之疑忌，遂惠赫揆那斯傳召希律前來議會，欲究其不審問而遠處濟開亞以死刑有違國法之罪。希律謹遵傳召，卻有意率領充足之武裝衛隊隨行。首先，議會之議員見此軍隊，未免心驚膽寒，繼激於法利賽人色米司譏諷斥責之壯語，始買其餘勇，從事於其職務方面之正義工作。但正值議會要判決希律時，赫揆那斯忽奉到該撒瑟克司都所頒一釋放希律，停止會議，須勸告希律退出耶路撒冷之訓令。希律遵命，退回大馬色。當其被該撒瑟克司都派為極利敘利亞之督撫時，即率領大軍，威嚇耶路撒冷，而其烈怒，藉此得着充分之報償，繼依其父安提帕底和其兄法色耳之勸告，乃撤兵回駐原防。

對於該撒被刺與安提帕底中毒之事，赫揆那斯不在贊成和同謀之列，即屬預聞其事，此後希律之運氣降到最低之迴潮。當安多尼在東方時，立希律和法色耳為分封王，但維時未久，安提賊那得帕提亞人之助，佔領耶路撒冷城，捉獲法色耳和赫揆那斯。法色耳自殺，赫揆那斯被帕提亞人割去兩耳，帶到巴比倫。希律與其家人在耶路撒冷乘夜逃脫，在艱困困苦中幾欲自戕，輾轉逃到馬撒大堡壘。遂委托其弟約瑟照護家眷，而已則速赴羅馬。斯時安提賊那自立為耶路撒冷王，其為王時期，總共不過三年而已。

希律在羅馬時得着安多尼之助力和屋大維之同意，不難使元老院相信為照料本身利益起見，立希律為猶太王，廢棄帕提亞人所立之安提賊那王。希律見了元老院立其為王之明令，而其當前之困

難工作，即奪回國土一事，彼即馳回巴力斯坦，招募大軍，依次克服諸地，終至圍攻耶路撒冷。因羅馬兵力不足，廢時三年始達到目的地。於圍攻耶路撒冷時，希律竟拋去前妻和其子女，而在撒瑪利亞大張喜筵，納娶哈毛尼安女馬利安為室。

耶路撒冷被圍攻，三月始下。此城其所以未遭劫掠和焚燬，因子希律以賄賂之故也。羅馬人先容納安提俄那之投降，繼循希律之請，將其斬首於安提阿。希律並殺戮議員至四十五人之多。

希律恢復故土，得羅馬之兵力，苟欲保全之而非墜，自非增進羅馬和其執政者之好感不可。故其在位三十四年，其事羅馬備極周至，此為保全地位之良法。其為政也，不無可探之處，然終難得大多數人民之善意補助或同意。其執政之初，取嚴厲手段以抑制撒都該貴族主義，由其選派大祭司與剝奪議會參加政治之權可見一般矣。猶太之以斯尼隱士派和多數法利賽人均誓不忠愛於希律或羅馬皇帝。又有狂熱國家主義派，他們或結合加利利之匪黨，或安靜地眷念哈毛尼安故朝之法度，亦為其自然和不可解的政敵。更有進者，希律對於王位無自然要求之權利。他原為士瓦苗裔，其治理以下之人民視之為半猶太人，不僅敵人如此，即其同族亦嘲罵其出身微賤。在宗教上，希律不存偏見，竟使希臘化和異教之侵入，大觸猶太人之怒。其救濟荒年，減輕賦稅，以及重建聖殿等等政績，只博得民心暫時之好感，希律雖不得志於耶路撒冷，然得志於羅馬，故能增進國家物質的

利益，又因羅馬之贊助，大擴其疆土。在當其重建聖殿時，為尊崇羅馬人安置金廳於殿門之上，修造橢圓大戲院和跑馬場，表演希臘戲曲，和外邦戲法，並在各處築祠以生祭皇帝亞古士督。又建築全境堡壘，恢復城池，修造壯麗之海港於該撒利亞，由巴比倫運猶太武士以殖民於特拉可尼，並擴充其地域於彼利亞小亞西亞羅得島希臘和馬其頓四境。安多尼姑婁巴亞基帕和亞古士督，均享受其相當敬禮。及其死也，其遺書內，有贈送羅馬皇室友朋之豐富贈品。

希律為王之時間，常分作三期。第一期由紀元前三十七年就職時起，至紀元前二十五年巴比司諸子歿時，即哈毛尼安朝見奪於希律之時止。此時期內之特點，即希律勢力之穩定和發展。其對內，則鋤滅皇族苗裔，以遂其篡竊之志；其對外，則向羅馬權貴，竭力輸誠，接濟軍餉，唯命是聽。及安多尼死，屋大維獨掌大權時，其國土竟能擴充，以其事上多方之故。至其殺妻馬利安與其屠殺前朝子孫，期其族滅，以鞏固其王位，是其不仁之甚者也。

第二期，由紀元前二十五年至紀元前十三年，其特殊之武功，是其國度之擴張，和大建築之經營。此皆勞民傷財，莫或敢叛，其故何也？良以其備兵衆多，偵騎四出，兼施嚴厲的警律，有以維持治安而無虞耳。再者，其用私款賑濟飢民，兩免國稅，鼓勵移民，並予以物質接濟，均能調濟民間之反感。至其民不予以長久之熱愛感情，因其政治上有所傷宗教情緒之故也。

第三期——末期，由紀元前十三年至紀元前四年，是一段家族混亂之歷史。希律有七妻，合家族與內戚為數不少。其往來醜聞，自有爭寵而取憐者，以及倫常之變，亦在所不免。兼之希律年老，性尤猜忌，故其解決之方，或予以法庭審問而施以殘酷刑罰，因而死者多多矣。此其濫用君權之一端。質言之，未始不由混亂而演成慘劇者也。

哈毛尼安朝尚有亞力山大和阿立斯托穆拉二嗣君；其由羅馬學成歸來，即特圖謀報復冀登王位之奢望。未幾，事洩而死。希律之姪安提帕底之赴羅馬，亦謀繼承王位，事敗而被鎗。

希律年愈老，暴戾亦日甚。卒殺其姪安提帕底之後逾五日而歿。享年約七十歲，在位三十七載。遺書以亞基老為王，管理猶太和撒瑪利亞；以安提帕底為分封王，治理加利利和比利亞；以腓力為分封王，轄管巴大尼亞特拉可尼和敖拉尼。

聖馬太和聖路加都指派希律將死的期間乃為耶穌誕生之時。^{(太) 2:1-6} ^{(路) 1:26-28} ^{(太) 1:18}。但其生期不得過紀元前四年之春季。聖路加把此事與皇帝亞古士督連接起來，即提述註册的聖旨，使約瑟和馬利亞從拿撒勒來到伯利恆。而馬太說由東方遠來朝拜的博士，引起了希律之猜忌，旋受博士之愚弄，乃殺伯利恆四境凡年在兩歲以內之男孩。其晚年兇戾性情，就此一事可以表示並非捏造者也。

希律子亞基老之生平，見亞基老傳。

(二) 安提帕：希律之次子，亞基老之同母兄弟也。加利利和比

利亞是其治理之地，此兩地之堡壘，又重新建築，作為屏障。因其姪妻弟腓力之妻希羅底，失歡於其前妻，因而與其丈人亞拉伯王亞哩達發生惡感，戰爭隨起，終至大敗。

福音記述施洗約翰被捕，下監和處死諸事。^{(太) 4:12} ^{(路) 1:14} ^{(可) 1:14} ^{(路) 3:19} ^{(約) 3:24}。這些出處，都論及約翰傳道和施行洗禮。有說約翰被捕，乃政治的動機，但由約翰職務的普及性看來，這或是動機。^{(可) 1:6} ^{(太) 3:5} ^{(路) 3:21} 比較約 5:35，也因其傳道之附著彌賽亞主義。^{(可) 1:9} ^{(太) 3:11} ^{(路) 3:15} 比較約 1:15 ^{(太) 3:28}。然而福音說約翰被捕，乃私人的動機，處死，乃因希羅底之仇恨。^{(可) 6:17} ^{(太) 14:3} ^{(路) 3:19}。案約翰之被鎗，乃因斥責希律之娶希羅底。但希律許其門徒往來監內，亦時聽其講道。旋因希律壽辰，當官吏前向撒羅米起下一誓，撒羅米因母親希羅底之教導，遂請予約翰之頭，而約翰之死乃不免焉。

耶穌之青年時期，與其大半服務人羣之職務，均在亞基帕境界內消磨去了的。希律先未留意於耶穌，直到十二門徒任事之時，始留意之。這由在加利利海邊工作，又以迦伯農為中心，擴大其事業於四境，而未遇着何種干涉，可證明也。耶穌聞聽希律已知其事，即退出加利利往推羅西頓境（羅馬敘利亞省之一部）。耶穌曾一次警告門徒，防備希律的酵。^{(可) 8:15}。又一次，法利賽人在耶穌之安全上表示罕見的興趣，例如送信耶穌說：「希律要謀殺你」。^{(路) 11:8}。耶穌回答

說：「去告訴那個狐狸，」顯見耶穌已知其事。又說：「因為先知不能在耶路撒冷之外喪命，」故不能死於希律之手。耶穌受審訊時，希律意圖一會，這是出於欲看神蹟之心理與好異本能之衝動。及彼拉多知道耶穌為加利利人，遂送給希律審問，因其適在京都故也。

希律聽信希羅底之言，欲與亞基帕爭勝而往羅馬，求加立古拉帝賜以王號。亞基帕趁是時告發其私藏武器，證實後，被徙徙於高盧。其妻希羅底竟拂帝意，從之而去。亞基帕遂承襲其爵位。

腓力：乃大希律娶耶路撒冷之姑婁巴所生之子也。當亞基老之往羅馬取其父遺書之批准時，腓力在耶路撒冷代理其政務。及遺書批准後，乃轄管巴大尼亞、特拉可尼和敖拉尼等地。大希律兩次移民於特拉可尼，頭一次移殖三千以上土賈人，第二次移送巴比倫之猶太武士。但腓力治區內之人民，大半為外邦人。腓力執政時，為承平之時期，身居本地，不過有時周遊各處，辦理民政而已。娶其姪女撒羅米（希羅底和希律腓力之女，為妻。福音記述耶穌由加利利北行，至腓力治區內之該撒利亞腓立比可。8:27, 10:13）。腓力在位三十七年而終。其領土遂歸併於亞基帕。參看希羅底論（夏明如）。

希律黨

HERODIANS

這乃是猶太人中的一個政黨，所以名希律黨的緣故，乃

是因為他們維護希律的朝廷。或者他們希望藉着希律的子孫可以恢復祖國。參太22:16可3:12, 13。

希羅底

HERODIAS

希羅底乃阿力斯托槽拉（大希律與哈毛尼安朝馬利安之子）和百尼基（希律之妹撒羅米之女）之女，加西司王希律和亞基帕第一之妹也。其先與其半叔父希律（大希律同大祭司女馬利安之子）結婚。在可6:17和太14:3內，希羅底之第一偶丈夫，名叫腓力，希律安提帕之兄弟。所以此腓力也許叫「希律」，以區別於分封王腓力（路3:1, 比較太16:13可8:27）；其妻為撒羅米，希律腓力和希羅底之女。希律腓力閒居於羅馬，其兄弟安提帕客於其家，私勸希羅底棄其夫而與之偕老也。此種結合，大觸猶太人之怒，因希羅底之夫尚在，並已產生一小孩故也（比較利18:16申25:5）。施洗約翰斥責安提帕之行，遂大動惡婦之怒，因而失去其生命。希羅底願隨其夫亞基帕，流放異域，不接納皇帝許其家居之盛意，亦可見其倨傲性之一般矣。

大祭司

HIGH PRIEST

猶太國大祭司的職任可

以追溯到被擄之後的時期。當時祭司的著作都將這種權柄歸原於摩西的時候，但在早年的著作裏並沒有這種職任存在的暗示，並且在被擄之前社會的光景也不容這種職任的成立。從巴比倫回來之後，這種職任就成為宗教上的一切屬政治的權柄都握在君王手裏，新國家一方面注重律法和禮節，一方面又希望國家能達到尊嚴、獨立的地位。但是不久明見這種希望不能實現，故此猶太向來所操的俗權便成了大祭司的職

務了。在起初這種位置是終身的，世襲的。但是這種原則常被破壞，這種破壞不是有意識的，乃是因為希臘和羅馬時代的擾亂。並且猶太國內的情形也足以使這種原則不穩定。在瑪略比的世代起事生亂這一家人有大祭司的職權和名號，乃是這次生亂成功的要素。在羅馬掌權時，因為各政黨的互為隆替，致令大祭司永久的職任有歸於消滅的傾向，到基督的時候，大祭司的選立和任期都聽羅馬的旨意。在此種情形之下，就產出大祭司家族的一種階級來，是從大祭司傳下來的這些人們在猶太教裏成了高等貴族，有很大的威權，但是很難指定這種勢力的範圍有多廣。很自然從這些祭司家族裏選立大祭司。福音書裏有許多關於大祭司等級的引證。參祭司長論

就大祭司而論，他在猶太人中佔政治上領袖的威權，即如為公會的主席。約瑟甫說，從希律王到耶路撒冷毀滅的時期有二十八個大祭司。在這些大祭司中，福音書只提第十個，就是亞那，是居里扭所選立（紀元前六年），並第十四個就是約瑟，又名該亞法，他任職時正當耶穌被釘，公會審判的時候，他作主席。在這個審問之前，有一次預審，這種預審是否合法，不得而知，是在該亞法的岳父亞那面前，福音書記載這些事非常翔實，因為有當時猶太的史家的記載為證。亞那的威力在猶太人中繼續不斷。在希律朝的時代，他的家人作大祭司的不下六個。別的大祭司們在任滿之後，或在家，或出國，都有很高的地位，福音書所提的大祭司或祭司長們，或是指着這些退任大祭司

和那現任的大祭司。

大祭司按着名義上說，自然也是祭司組的領袖。雖然歷史上他的首要權利是這樣，但在基督的時候，大祭司的宗教威力遠不如他在政治上的權柄。當時猶太人的宗教是與聖殿中的儀式、禮節迥然不同的，雖然猶太人也常遵守這些禮節，在幾世紀前大祭司們把宗教和政治兩種職務合在一起，就將宗教演到另一種樣式。現在成了文士的宗教。

大祭司只在特別的時候管理獻祭的事。他必須在每年的贖罪日執行職務；在別的節期，即如月朔和安息日等，那就隨他的便了。在福音書裏不提祭司們這些特殊的職務。希伯來書詳細說到這些職任，為的是清楚的描摹耶穌對於人類的工作。舊約的祭司和祭物並非真能贖罪；希伯來的著者以為這是豫表贖罪。在真正的救贖裏，基督與大祭司相同。他為百姓的罪獻上挽回祭（來 2:17）；他是忠誠的，比摩西所受的榮耀大（3:16）；並非自取祭司職任，乃是蒙選如亞倫一般（5:4）；他乃是按照麥基洗德的等次（5:10, 20）；他能與人們表同情（2:18, 4:15）；他有恆久不變的祭司職任，只獻一次祭（7:章）；那祭物就是他自己。他已經升入高天，進入幔帳（4:14）；在一個完全的會幕裏供職。他為人所作的工既然超越大祭司所作的，故此舊日的言語不足以形容耶穌。但他是新約的中保，大祭司，並且自己為祭物。若者並非說死在十架上，是適合舊約中獻祭的組織，也不是

將耶穌置於祭司的組織裏，乃是他的完全人格和他完全的順服，完全無罪，在一種新的事業上，是靈性上的救贖，有了地位。他進入天上的殿，為完成他的職務，在地上的程途不過是一部分而已。

(谷雲階)

障礙 HINDRANCE

人因為是照着上帝的形像造的，故此在生活裏當與上帝有交通，

並且順服他的旨意而求他的榮耀。對於這種目標的一切失敗和偏離，都是內裏或外面障礙的結果。這個世界乃是一切障礙的範圍，充滿絆倒人的種種緣故(太187)。這些障礙是使那引到永生的門是窄的(713)。這些內裏和外面困難的例子從撒種的比喻裏可以看到(131823)，在稗子的比喻裏豫先明說其結局是被焚燬(41節)。

- (一) 以下所提的障礙是特別着重的：(1) 繁華和權柄(太481924路16311823)；(2) 自以為義和停止在次等的標準上(太520625182957路1814)；(3) 家庭的義務和移置的力量(太8211037)；(4) 缺乏信心(太1431172025路2233)；(5) 心眼是逐漸的蒙蔽(甲)無知(太1315路18182331約1725又徒317林前28重說)；(乙)不關心(路732)；(丙)不能分辨，也不覺得(太163237)；(丁)故意對於上帝的國存惡意(太23132718可78路111552參羅132)。
- (二) 關於這些障礙比較有道德價值的(太81011212124142可12144路7471716)祈求挪去這些障礙(太2639林前128)。

(三) 基督的靈對於世界的靈是完全相反的(約10321838)。對於一切障礙的勝利就作成了一個神聖的十字架，為基督徒生活的標識(太1021可833路923)。凡住在基督裏的人們都能得着這種勝過障礙的能力(約157)並且在書信說這種應許在基督徒的經驗裏已經成為事實了(羅83539腓413)。

障礙物，絆脚石(太162318692031路171)。根本的意思乃是說在大道上不應當有這種障礙物的地方，却遇到了這種障礙物。在這種形容裏，就覺得這種罪是最可叱責的，但是在小孩子們完全坦然倚靠的時候，使他們跌倒更是可叱責的(太186)。

十字架使上帝成為犧牲者和懇求者，並且使人向一個不自救的救主有信仰心，即是對於世界上一切智慧和和其一切宗教的遺傳方面為障礙物或絆脚石(羅933林前123彼前28)。

聖 HOLINESS

鄂圖(Otto)的「聖」的觀念：鄂圖闡明「聖」是人類在宗教的經驗上，天然發生的一種特異的感想。世上的宗教雖高低不同，類的智識也深淺各異，但人類都有拜神的心，且對於神有一個直接的感悟；即在神前，沒有不覺得恐懼，敬畏，驚奇，自卑。若欲解明神何以能使人發生這種感想？他的答案是：因為神是聖的。

從此看來，「聖」的概念，與真善美三者的概念相似。人的是非之心，及審美之才，都是受於天的稟賦。我們一見各種物類，就認其美

不美；觀察人的行徑，即知其善不善。這都是人類天然發生的感念；其所以然者，無法解釋，祇可說：上帝造人如此而已。「聖」的感念，也是如此。人見了山水的勝景，自然就讚歎不置的說：「美哉！美哉！」覺得神在的時候，也自然的崇敬跪拜，且口頌心唯的說：「聖哉！聖哉！」（賽 61:3）。

真善美聖的四種概念，雖是在乎直覺，然必須用教育的方法陶冶而發展之。在舊約中，多處記載「聖」的觀念，極幼稚，極簡單，而不健全，較新約中「聖」的觀念，絕不相同。在新約中，「聖」的意義，多半是至善，至潔，毫無瑕疵的意思。「聖」的概念，既已發展到此地步，按此「聖」中所包含的意義，最重要的，固然是至善至潔；然這並非是「聖」的本原的意義，而且那本原的意義，仍有莫大的關係，我們萬不可忽略。

「聖」的最早的概念，按鄂圖所論，不關乎道德問題。原來人對於神的感念，極其駁雜，一面對他有驚奇的態度，一面對他有崇拜的心念；一面因懼怕神而願遠離他，一面又因羨慕神，願神附己身，與之合。神在人心中，發生如此的感想，神之本身，究竟如何人，就以他確乎是「玄之又玄」，「奧妙難測」的，因而驚奇他；以神高高在上，大有權威，因而感動人下拜他；又以神有威嚴可畏，於是就懼怕戰兢而願遠離他；同時又覺得神有莫大的威力，能令人求他，與之合而為一。「聖」的概念，原來所包含的意思，不外乎此四者，舊約中許多記

載，可引為證據。但人類的宗教的思想漸進，越認識上帝的本性，就越能覺悟上帝的「聖」中，必包括着一切的美德。既知道上帝至善至潔，雖為管理萬物的大主宰，也愛及個人，願與個人有密切的相交，因此，「聖」中所包含的意義，隨時有相當的發展。本來的意思，於是受了極大的影響。本來的意思，雖仍然存在，處處却求合乎理性，及道德律的解釋；另外所添的至善，更是為最要的意思。

有人按希伯來的原文，講解「聖」的意義，本有分別出來的說法；但是此意大約是後有的。推其原因，既以「聖」是指著神的本性說的，又有屬乎神的意思，人就覺得神與人的地位，相隔甚遠；因而對於「聖」的觀念，不免有分別出來的講解和用法了。

我們研究新約中「聖」的意義，最要緊的，是按着這「聖」中所包含的概念來研究，不要僅僅的考察關於「聖」的章節為止。研究的次序為：（一）「上帝的聖」；（二）「耶穌的聖」；（三）「人類的聖」。

（一）「上帝的聖」：從來人稱上帝為「聖」，這上帝無非是人所經驗，所覺悟的上帝。這種經驗越徹底，這種「聖」的觀念，也越發展。新約時代的上帝觀，都是根據舊約來的；譬如馬利亞說：「上帝的名為聖」（路 1:49），這「聖」字的意義，實在包含着猶太族歷代關於上帝的本性所得的啓示和經驗。論到「上帝的聖」，含有五個大意。

（1）「指明上帝超越的大能」（賽 57:15） 馬利亞的讚美詩中

所提到的「聖」字(路1:16-17)就是注意這個意思。上帝的名是「聖」的，因為他有大權，能成大事。在他面前，馬利亞自覺卑微，自稱為主的使女(參看路1:26-28)。

(2)「指明上帝威嚴可畏」(參賽6:1-5)。耶穌雖然常講到上帝是憐愛世人的，是我們在天上之父，但他並不教我們，因此就輕忽了上帝，且是再三的做戒人，當敬畏上帝(路12:5)。把新舊約一相比較，新約所講的畏懼上帝，純粹的注重理性與道德方面，說上帝是當怕的，因人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀。約翰說：「愛既完全，就把懼怕除去」(約壹4:18)。但我們的愛，既然尚未完全，仍當知道「落在永生上帝的手裏，真是可怕的」，因為「我們的上帝，乃是烈火」(參來10:31, 12:29)。

(3)「指明上帝神妙，不屬世界」。如保羅所說：「上帝住在人不能靠近的光裏」(提前6:16)。約翰論上帝為「聖」父的要點，就是指不屬世界的意思(約17:11)。耶穌常講的「上帝的國的奧秘」，意思是一個極高超極奧妙的天國，不是世界上的一個改良的社會，與現今的世界絕對不同。上帝就是這天國之主，他在天上(太9:3)；是世人未曾認識的(約17:25)；他比他的國，尤其神妙；且為人類之父，在基督裏，使世人與他自己合一，歸入他的國中。耶穌的祈禱，求使他的門徒成聖，就是附着這個意思(約17:14, 17)。

(4)「指明上帝的吸引力」。在宗教的經驗上，最想不到，就

是人覺得那威嚴可畏的神，同時也是極可愛慕的，是吸引人的。「聖」的概念中，包含着這兩個不相合的意思，在新約以先，是極不易解的。但耶穌的一身，表明了上帝的本心為愛。一方面，除滅了一切作惡的，和一切令人跌倒的(太18:4, 42)；一方面，又憐愛世人，時常吸引世人歸他自己(約3:15, 16, 19, 44)。

(5)「指明上帝的至善」。耶穌降世，為的是將上帝表明出來。上帝為「聖父」，就是公義的父(約17:25)；慈悲的父(路6:38)；完全的父(太5:48)；而且是愛(約壹4:16)。在新約中的「聖」，都受了這要道的影響，所以彼得引用了利未記上的話說：「你們要聖，因為我是聖的。」他解釋了這個「聖」字，只論到道德一方面，說信徒在居心為人上，當效法上帝的美德(彼前1:15, 17)。

在新約中，上帝的靈，常稱為聖靈，此「聖」字有很重要的意思，並不是空空洞洞的。原來靈是很多的(約壹4:1)；信徒之所以認識靈為「聖」靈，即是上帝的靈，因為他的功用極奧妙，能力極大(林前3:5, 6)；以及能使人結出善行的果子，有上帝的種種聖德(加5:22, 23)。

(二)「耶穌的聖」。使徒行傳上詳細的記載，表示使徒首先對於耶穌的感，覺得稱他為「那聖潔公義者」(徒3:14)；又稱他為「上帝的聖僕」(徒1:27, 30)。此「聖」字的要點，並非是指着耶穌的善德而言，乃是指着上帝藉他所施行的異能奇事神蹟等而言(徒2:22)。保羅的斷定，也是如此。他論到耶穌說：「按聖善的靈說，因從死

裏復活，以大能顯明是上帝的兒子」(羅 1:4)。換言之，門徒信仰耶穌爲上帝之子，是因爲先感覺了他的「聖」，且認定了他的復活爲此「聖」的確據。按福音書所記，人對於耶穌之「聖」的感覺，也分五個大意。

(1)「指明大能」耶穌初傳道的時候，人們就感覺到他有非常的權柄(可 1:27)。被鬼附着的人，因這權柄，稱他爲上帝的聖者(可 1:24)。耶穌的大能，常令人在他的面前自卑，如彼得俯伏在耶穌的膝前，說：「主阿，離開我，我是個罪人」(路 5:8, 10 參太 4:9)。

(2)「指明威嚴」人對於耶穌常發生懼怕的心，不僅是因爲他所行的異能(可 5:15, 17)，乃因他本身有一種威嚴，即是門徒亦有時不敢近其前(可 10:32)；兵丁也不敢下手拿他(約 7:45, 46, 18, 6)。

(3)「指明奧妙」耶穌的神蹟，一面令人懼怕，一面令人驚奇(路 5:26)。門徒不但在認明耶穌以前，常發生驚奇的心(可 4:40, 41, 7, 51, 52)，即在認識耶穌爲基督之後，更覺他的生活能力思想三者，與常人有着天地般的懸隔。他們自己不明白，也不敢質問(可 9:9, 10, 9, 31, 32)。

(4)「指明威力」從起初，耶穌的威力動人，令人撇下一切所有的，去跟從他(可 18:20, 24)。門徒雖然會多次的誤解了耶穌的意思，以致自己大失所望，但是仍然受着耶穌的吸引(約 6:67, 68, 11, 16, 可 14:31)。及至耶穌復活以後，這種吸引的力量更大(約 12:32)。

(5)「指明完全道德」門徒對於耶穌的感想，起先注重耶穌

所施行的(徒 2:22)；由他周流四方所行善事異能，證明他爲聖靈所膏(徒 10:38)；及至深思了耶穌本身的美德，無不稱讚他是無瑕無疵(林後 5:21 約壹 5:5)。是有上帝的聖善的(羅 1:4)。因此，就認他是上帝榮耀所發出的光輝，是上帝本體的真像(來 1:3)。

當時的人，在耶穌身上有這幾種感覺，不能不稱他爲聖；衆人因他所作的大事，歸榮耀與上帝，也深詫異上帝的威榮(路 5:26, 9:43)。

(二)「人類的聖」照舊約上說，凡屬神的，不拘是人物，及地點等類，都可稱聖，例如以色列是聖民(出 19:6 參彼前 2:9)；先知是聖的(路 1:70)；聖殿是聖的(徒 6:13)。雖然稱聖，但本來並不關於道德。在舊約中，常稱信徒爲聖徒(林前 1:2)，顯然不是至善至潔的意思，因爲保羅曾嚴厲的責備聖徒，指摘他們很多的毛病。意思就是上帝已經召選信徒，出黑暗入奇妙的光明，作屬上帝的子民(彼前 2:9)。

雖然如此，但既知上帝至善至潔，在他毫無黑暗，此聖字的解釋，自然有相當的演進。如是，凡屬乎善潔神的，不能不善潔，所以彼得說：「那召你們的，既是聖潔，你們在一切所行的事上，也要聖潔」(彼前 1:15)。在消極一方面的意思，是當除去身體靈魂一切的污穢(林後 7:1)，最緊要的，是在積極方面，藉着聖靈運行在心裏，作新人，變成上帝的形像(西 3:10, 12)。所以保羅一方面認一切的教友，已經成聖(林前 6:11)，一方面用這聖的道理，勉勵信徒，勸他們專心求行爲和居心上的成聖(帖前 4:7)。(A. H. J. Murray)

聖者

HOLY ONE

「聖者」或「上帝的聖者」一語，在新約中曾有數次用爲敘述我們的主的語句。祇就字義而論，已極顯著，故其用途，自能令人注意，甚且被人推測而以之爲彌賽亞之一種特徵。設使此種肯定之言論而爲正確之見解，則此語句，務宜探索其來源及其意義。

(一) 此名稱之使用 最先用此名稱者，厥爲汚鬼(可 1:24)給奧門徒一種深刻之印象。吾人已知門徒等最初對於主之見解，至爲朦朧不清，直至汚鬼承認基督爲「上帝之聖者」而後，似給奧門徒對於主之見解之一種啓示。蓋第二次向主使用此名稱，爲主問門徒聖彼得是否彼等捨主而去之問題，在彼得極力思索始得之答語中，用及「聖者」二字，其答語爲「主啊，你有永生之道，我們要歸從誰呢？我們已經信了，又知道你是上帝之聖者」(約 6:69)。

聖彼得在所羅門之廊下，向民衆演說時，以不承認「那聖潔公義者」一詞來攻擊他們(徒 3:14)。聖約翰告訴他的讀者們，說他們從「那聖者受了恩膏。」我們的主在啓 3:7 上向非拉鐵非教會對於自己曾作如是說：「那聖潔的說到這些事情。」

(二) 此名稱對於我們的主所使用的意義 凡熟悉舊約上所用來敘述耶和華的語句如「聖者」與「以色列的聖者」之類，則斷不至於不見到對於耶穌基督使用此語句時，有與耶和華的名稱

發生顯著的關係，凡頭生的男子必「稱聖歸主」(路 2:23)。但是出於聖彼得和汚鬼之口，則必感覺其意義與耶穌在約 10:36 上所隱含之意義有關連，耶穌在約 10:36 上論到自己「爲父分別爲聖，又差到世間來的。」就我們的教主稱上帝爲他的父而論(約 17:11)，乃表示他爲絕對無匹之意，就他稱自己爲基督而論，乃指絕對無匹以及其委身救人之工作而言(例如在羅 12:1 上使用供給上帝犧牲之暗喻以明此意)。基督實是超羣出衆之上帝的聖者，但在新約所用之意，則以爲基督之降生，務使其民仰仗之而委身於上帝，以作聖潔之人民。參看聖潔論

聖靈

HOLY SPIRIT

在新約裏除了約翰二書與三書以外，其他的各卷書都講起

聖靈的。若從廣義方面講，實在可以說要明白聖靈有什麼意思，就是要明白新約與基督教會這兩樣東西並不能站在同等的地位；但是我們只有從牠們相互的關係中得到聖靈在基督徒身上所有適合的見證。在新約的作者與讀者看來，聖靈不是一種學說，乃是一種經驗。他們並不說相信聖靈，却講到他們相信的時候有沒有受了聖靈(徒 10:2)。基督的工作可以總括在「他要用聖靈給你們施洗」這句話裏(可 1:8)。福音的接受與否，却是一個問題，所以加 3:2 裏說「你們受了聖靈是因行律法呢？是因聽信福音呢？」在基督徒的團體中，猶太人與外邦人完全可以平等的見解，是用這些話來做根基

的：「知道人心的上帝也爲他們作了見證，賜聖靈給他們，正如給我們一樣」（徒15）。我們很清楚各種記載聖靈的經驗和方法都是不同的。有些人以爲聖靈是好像一種氣質，別的人却有另外的不同的解釋，還有些人看聖靈如同復活的救主的工作。可是在基督活着的時候，聖靈在他身上也表現過。這篇的目的是要敘述最早的福音書中與後來歷史上所表示出來的聖靈與耶穌基督中間的關係。

(一)最早述及聖靈的話是在施洗約翰的教訓中。約翰終覺得他的能力還是不夠。他以為以色列人真正的救助者無論怎樣，總是一位能力比我更大的。『我是用水給你們施洗，他却要用聖靈給你們施洗』（可1：8）。馬可福音書的作者也許把這些話照他在五旬節以後的經驗來解釋。我們在後來的福音書裏（太3：11路3：16）又尋出這段經文中除了「聖靈」兩個字以外，又加了一個「火」字。但是施洗約翰對於「聖靈」兩個字並沒有明白的解釋。他沒有基督徒的經驗，使他所說的話加深別的意思。他只能從舊約的觀念中了解這兩個字的意思。我們在希伯來人的舊約書中得到一種與聖靈相關的觀念，就是與軟弱相反的權力觀念。約翰的預言一定含着這樣的見解。以賽亞說：「埃及人不過是人，不是神；他們的馬不過是血肉，並不是靈」（賽31）。這是表明埃及沒有能力幫助以色列人。人與血肉比較全能的神與靈都是沒有能力的東西。施洗約翰是一個替上帝作工的人，但是他從來沒有誇稱他自己有聖靈，或是

能夠賜聖靈。不過他的意思就是說等到這位能力更大的人來了，他要用聖靈施洗；因爲他自身也充滿了聖靈。

(二)當耶穌來到約旦河裏受洗的時候，發生了一種希奇的現象。照可1：10耶穌從水裏上來的時候，他看見天裂開了，聖靈彷彿鴿子降在他身上。在最早的福音書的作者看來，這是耶穌獨自的經驗。他看見聖靈下降，並且天上的聲音也是對他說的。後來的福音書作者也許有別種的說法，以爲耶穌所看見的異象與聽見的聲音，在施洗約翰或是那時的觀衆方面也能夠看見聽聞的。但是他們一致的記載耶穌那時受了聖靈，並且證實了他神子的資格和他神聖的事功。

至於這些福音書的作者對於聖靈究竟抱什麼見解，也不能用因果律來回答的。我們必須拿耶穌在他受洗時候所得的大經驗來解答聖靈在他生活中所發生的影響。耶穌在入水受洗時與登山變像時所得的經驗，並不是日常生活中的經驗。他們是屬於氣質方面的。有些人也許說耶穌的潔淨聖殿（可11：15），咒詛無花果樹（可11：14），以及他領他的門徒上耶路撒冷的時候，他們的希奇和害怕（可10：32）都可當作充滿聖靈的舉動。但是這個福音書的作者在這地方並不提及聖靈。他要讓我們自己去從耶穌在聖靈裏面生活中體會出聖靈的性質來。不過我們不妨說，後來的基督徒對於他們受洗的觀念並不是和耶穌受洗的經驗完全沒有關係的。在事實方

面看來，耶穌所受的洗禮使他們相信：(甲)聖靈的洗禮與水的洗禮在平常的時候可以變成一致的；(乙)在洗禮中所受的聖靈特別好像有神子的精神；(丙)這種同樣的聖靈可以使他們獻身給上帝與天國的服務事業。

(三)我們最初從耶穌受試探的故事中可以看出他所受的聖靈有何種的性質。我們知道催他到曠野裏去和惡勢力奮鬥的就是靈。『靈』這個字的意思可以說是一種不能抵抗的神聖的衝動。耶穌受神聖的約束，因為靈常常是神聖的。他從起初的時候就被靈催促着對付他事工方面最後的問題，計劃各種方法來抵制這世界的王。所以最元始的一種聖靈的觀念可以說是神聖的權力。我們看他先在耶穌身上用工夫。他在原則上當然與上帝所認為無價值的東西是反對的。上帝的兒子用聖靈來建設的天國和罪惡是絕對不妥洽的。牠的性質必定是精神的，並不根據於麵包的。牠的方法也是精神的，並不求助於驚人的奇事的。牠的來源又是精神的，並不借助於撒但的勢力的。馬可叫他做『靈』(可 1 10 12)，馬太稱他為『上帝的靈』(太 3 16)。路加說他是『聖靈』(路 3 22 4 1)。總之，他們都以為這是耶穌在受洗後所得着的神聖的能力，並且使他毫不妥洽的和惡魔奮鬥。

(四)路加告訴我們說，耶穌從約但河『滿有聖靈的能力』回到加利利(路 4 14)。在徒 10 38 彼得告訴我們說，耶穌在受洗的時候，

上帝怎樣以『聖靈和能力』膏他。這些福音書的作者看耶穌全部傳道的工作都在這些情形底下完成的。若使他們不提及聖靈，乃是因為他們想他繼續不斷的充滿着聖靈。在他一切的言行方面都帶着神聖的權力，並且使他們對於上帝和他的國度都發生效力。在可 1 35 裏，我們可以看出這種神聖的權力要依照人性的法則活動的。所以他有時也要枯乾，非得再回到上帝那裏去回復他的能力不可。我們在可 3 21 裏可以看出聖靈的工作怎樣影響耶穌的舉動。他好像好像失了常態的樣子；因為他熱心過度，有時也不覺得身體上的缺乏。所以那時有人說他『癡狂』或是『被別西卜附着』。但是從這部福音書中看來，我們找不到他完全失去自制的力量，瘋狂到好像撒 10 23 和林前 14 裏所說的說方言者，却是一種超人的能力包含在他一生的言行中。

(五)在可 3 20 35 這段經文裏，我們可以看出耶穌自己講到聖靈的話。他說：『我實在告訴你們，世人一切的罪和一切褻瀆的話都可得赦免。凡褻瀆聖靈的却永不得赦免，乃要擔當永遠的罪。』耶穌說這句話乃是因為別人說他是被污鬼附着的，這裏所說的聖靈並非與耶穌相反對的，似乎褻瀆了耶穌是可以赦免的，不過褻瀆了聖靈是不得赦免的。但是事實上並非如此。凡是硬心的人惡意的說耶穌被污鬼附着，那便褻瀆了聖靈。神聖的權力在耶穌身上所表現的工作有時要引起不信實者的反抗，甚至侮蔑耶穌的舉動；這就是反

抗聖靈的罪。在原則上看来，這是日常在好的行為中尋找惡的舉動的罪。這種罪就是反抗這種竭力在耶穌身上做工夫的聖靈，並且用最不好的思想來看待基督。因此就說他是「癡狂」或是「被別西卜附着」或是「被污鬼附着」。這裏所說的聖靈適與污鬼相反對。這個「污」字不是含有道德上的意義，却含有一種宗教上的意義。污鬼是從來不能和上帝發生關係的。牠祇能從上帝的面前排擠出來的，好像那些被污鬼附着的人一樣。聖靈特別是屬於上帝的，因為牠能把上帝的權力賜給人，並且就是上帝臨到人們身上的一種記號和真體。這就是耶穌和衆人辯論的理由。他說：「我若靠着上帝的靈趕鬼，這就是上帝的國臨到你們了。」這種超人的能力能夠表示驚人的工作。他不僅是超人的，尤其是神聖的。凡是阻礙上帝拯救的權力，又要惡意對待耶穌而不承認他的能力，實在是一種不可赦免的罪。

(六) 趕走污鬼的能力常被福音書中看為耶穌滿有聖靈的一種主要表現。但是他一切的奇事都要從這種關係中領會出來的。在福音書中都記載耶穌直等到他受了聖靈的洗禮以後才能行種種的奇事。這是聖靈的能力使他行一切的異蹟。耶穌的智慧和這些拿撒勒人所看為神奇的事蹟(可¹³ 34)，當然是認為出於聖靈的。在耶穌差遣十二個門徒出去傳道的時候，能賜給他們權柄制服污鬼的事(可¹³ 67)，也只好當作把他裏面所有神聖的權力分一部份給他的意思。

們。在可⁸ 12裏所提起的耶穌的靈當然是人的心靈。但是若使我們說耶穌的心裏充滿了上帝的靈，那末我們就可當他的歡喜是因為世人的硬心與無道，才使上帝的靈表示悲傷(參看路 11 33 賽 63 10)。我們若使還要辯論耶穌在失了常態或是發了瘋狂的時候，就把自己當作神子，那是很危險的。這部福音書中對於耶穌在這時期的生活中當然也說到他熱烈的情感(可⁸ 33)，並且提及惹起民衆非常注目的見解(可⁹ 12)和行為(可¹⁰ 32)，因為他內心中得了能力，也許可以稱為聖靈的。不過在事實上看来，這個時期中並沒有操到聖靈；或者在耶穌問雅各與約翰能不能受他的洗的時候，含有他在洗禮時所得到的經驗。但是這種聖靈的意思仍然是含蓄在裏面，並不是發表出來的，因為精神的洗禮從起初的時候是與聖靈有關。所以他們對於耶穌所做的驚天動地的事也不必直指為聖靈。在可¹² 38裏耶穌看詩¹¹⁰為大衛被聖靈感動而說的話，也不能真正的看出耶穌對於聖靈的經驗，因為這不過代表猶太人對於經典受靈感的信仰。最要緊的就是在可¹³ 11裏所說的話。這是耶穌為了他死後門徒所受逼迫而講的。他說：「人把你們拉去交官的時候，不要預先思慮說甚麼；到那時候賜給你們甚麼話，你們就說甚麼。因為說話的不是你們，乃是聖靈。」聖靈在這裏是被看做危急時候一種神聖的助力。後來在約翰福音與約翰一書裏所講的「保惠師」也含有這樣的意思。

總括起來說，馬可福音裏所表示的聖靈就是這種神聖的權力，能使耶穌自從受洗以後，在言行方面做了不少的奇事。這一種權力帶着上帝使人成聖的意思，所以褻瀆了他，就是一種最大的罪孽。這一種權力可由耶穌分給他的門徒，並且允許他們在危急的時候可以得到的助力。但是這種權力在耶穌危難的時候，並沒有被福音書的作者指示出來。耶穌的生活可以始終表示聖靈的意義給我們看。所以我們只有藉着他才能明白聖靈的真相。

(七)若使我們從馬可轉向到馬太與路加所共有的傳道的材料，我們尋出加添的東西實在很少。第一福音與第三福音的作者都運用了馬可所有的各種材料。但是我們分別考察馬太與路加的特點，那末就有許多話可說了。現在姑且把他們開始的兩章暫時撇開不講，我們還可以看下面這幾點。

(甲)馬太在記載耶穌在山寶訓的時候，他並不把字句的表面與精神分別清楚。在太7:22裏我們看出耶穌所講的話已經受了五旬節以後信徒所有聖靈的經驗的影響。我們若拿這段經文和路13:25比較一下，我們就可斷定說馬太所記載的不是耶穌的話，乃是耶穌的道。無論如何，他們都以爲聖靈最奇异的恩賜，若使離開了普通的道德，都是沒有用處的。這種觀念在林前13:1裏大大的加以擴充；不過他們把這種觀念一直追溯到耶穌自己的身上了。我們知道道德的品性是很難受聖靈感化的。所以耶穌在太11:21裏所說的話，可以

反設聖靈在他身上所做的工作應該引起人家的悔改，並且使他們得到一種新的道德生活。這個福音書的作者也很有趣味的把他自己對於耶穌和聖靈的關係的觀念拿賽42:1-4的話來說明牠(太12:18-21)。在這段經文裏他非但把耶穌所有的權力(太12:20)是聖靈的作用，而且也把他的方法和性情，如同溫和、忍耐、恆心等等，都是出於聖靈的。不過在馬太福音裏關於宗教上的特權或功能大概都不像後來的人那樣的把牠們看爲出於聖靈的(太16:18, 18:15, 20)。至於在洗禮的方式中所有三位一體的說法，也不能作爲耶穌生活中對於聖靈所有的一種經驗(太28:19)。

(乙)路加對於聖靈的興趣可算原始基督教中最顯明的現象，並且我們在他所寫的福音書裏也很容易看出來的。他敘述耶穌受了洗以後，就被聖靈充滿(路4:1)。他又說聖靈將耶穌引到曠野，似乎他已經爲神聖的熱情所驅使。不過最重要的就是路加把耶穌全部的傳道工作放在聖靈領導之下。所以他說耶穌滿有聖靈的能力回到加利利，作爲後來我們的主一生所行奇事的張本。但是這種能力雖然出於無所不能的上帝，並且也是聖靈的根本觀念，却不是一種沒有定義的權力。路加即刻就說到耶穌藉着聖靈的能力從事他的工作，並且拿耶穌所引證賽61:1裏的話作他解釋的根據。這段經文就是說：「主的靈在我身上，因爲他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人……」(路4:18)。至於那時「他口中所出的恩言」(路4:22)

和他醫病的事都是聖靈的記號，也是這些拿撒勒人聽見他在迦百魯地方所行的奇事。

在路加福音中有一種最有趣味的特點，就是在 10²¹ 裏提起聖靈的話說：『正當那時，耶穌被聖靈感動，就歡喜說：『父啊，天地的主，我感謝你。……』』馬太福音中雖然也有同樣的記載（太 11²⁵），並且帶着約翰福音的意味，可是只有路加特別把耶穌高尚的思想和熱烈的情感表示出來。照上文看來，耶穌那時的心境確是很快樂的（路 10¹⁷）。講到聖靈與快樂的連帶關係實在是新約中最顯著的一種特點（參看路 1⁴ 羅 14¹⁷ 加 5²² 徒 13⁵² 帖前 1⁶）。我們很可希奇的就是路加把耶穌引證詩 110 的時候，並不提及大衛被聖靈感動的話（路 20⁴¹），但是馬太（22⁴³）與馬可（12³⁶）都注重這一點，並且在路 21¹⁵ 裏也把聖靈的允許（參看路 12¹²）改爲一種不能抵抗的權力。在路 24⁴⁹ 所提起的『我父所允許的』以及『從上面來的能力』可說是路加最後提及聖靈的話，所以這種聖靈的觀念及回復到起初所說的神聖的權力。

（八）我們現在要研究馬太與路加記載耶穌誕生的故事。若使馬可福音是包括傳道者最早的遺傳，那末自然要說耶穌成爲神子的資格是起於他受洗的時候。那時他受聖靈並且聽聞天上的聲音說：『你是我的愛子。』但是我們反覆思念起來，耶穌決不會在三十歲的時候忽然覺悟到他神子的使命，而以前却一點沒有知道也沒

有什麼預備。這種信仰可以維持基督誕生的故事。照基督徒的經驗中看來，他必定常常是上帝的兒子。若使聖靈可以使他變成上帝的兒子，那末在他所受的聖靈的洗禮的背後，還有他的誕生一定和聖靈有同樣重要的關係。至於這種聖靈的來源也必須直接發生於上帝的，這就是耶穌人格的發源也就是馬太和路加所要記述的。但是他們都沒有包括上帝的兒子是早已存在的意思。在馬太福音裏耶穌誕生的故事是記得很簡略的。他說：『馬利亞從聖靈懷了孕，』使這個孩子稱爲『以馬內利』的也就是這種聖靈。在路加福音裏這種故事雖然詳細一些，但是聖靈所居的地位和意義是一樣的。這個報信息的天使對馬利亞說：『聖靈要臨到你身上，至高者的能力要隱庇你，因此所要生的聖者也稱爲上帝的兒子』（路 1³⁵）。這裏我們應當注意聖靈與至高者的能力是可以並用的，因爲這兩個名辭恰是相等的。在耶穌的生活與工作裏，這種神聖的能力能夠在倫理方面表示出來。但是在他的生活與工作裏，這種神聖的能力能夠在倫理方面表示出來。但是在他的人格發源的時候，當然是一種赤裸裸的能力。這種聖靈的動作不能看做屬性的，却當認爲創造的。這就是新約的真理與純潔的特點。這種聖靈是至高者的能力，所以不分性別的。因此，上帝的兒子就臨到世間。換句話說，耶穌的成爲上帝的兒子，不是從他受洗的時候起頭的，却是在他降生的時候已經受了聖靈；因爲他非但是上帝的兒子，並且也是上帝的獨生子。

（九）從路 1 和 2 裏看來，非但耶穌的降生與聖靈有關，並且這

時候的情景也有一種聖靈活動的空氣。至於這種聖靈的觀念，一部份從約裏得來的，還有一部份是從原始的基督徒的經驗中得來的。所以在路 1¹⁵裏記載天使講到約翰的話說：「從母腹裏就被聖靈充滿了。」從這句話當中，我們可以想像這個孩子從起初的時候就有一種神聖的能力，或是充實的生命。但是約翰後來所做的工作（路 1¹⁶），可以表明這種神聖的能力是要解決倫理的問題，所以他的本身也屬於倫理的。這種聖靈與彌賽亞的時代是有關係的，並且要預備彌賽亞的臨到。約翰雖有以利亞的精神和能力（路 1¹⁷），但是他這一種先知的精神並不含有舊約中的意義，卻是包含新約裏的意義。其實在約翰的意識中並不以為他受了聖靈，也不以為他能夠賜給聖靈。至於以利沙伯的被聖靈充滿（路 1⁴²）撒迦利亞的被聖靈充滿（路 1⁶⁷），以及西面的有聖靈在他身上，得了聖靈的啓示和受了聖靈的感動（路 2²⁵），都不過表明他們為神聖的能力所驅使罷了，並不是說他們都被聖靈所佔有的。

（七）在符類福音書裏所講起的聖靈，當然處處都是由牠們的作者所熟悉的經驗中來的。但是使徒行傳與保羅的書信中大概都直接的和正式的討論這個題目。至於約翰福音幾乎可以稱為發明聖靈學說的書。在新約中還有別處地方也能看出聖靈在基督徒的思想與生活中的地位。我們不想在這裏詳細的討論這個問題，卻不過要把五旬節以後基督徒對於聖靈的經驗與觀念作成一種大綱，

並且專門注重他們與基督和福音的關係。

（十一）我們討論過路加的福音書以後，為了便當起見，就先往下研究他所做的使徒行傳。這本書最初講到聖靈的話實在是最少看見的。他說：「耶穌藉着聖靈吩咐所揀選的使徒」（徒 1²）。在福音書裏雖然講到耶穌的言行自始至終好像一個被聖靈和能力膏過的人，但總沒有和這句話相等。這似乎自從耶穌復活以後，聖靈就開始分給門徒，並且這些門徒聽見了耶穌新的吩咐，就覺得能與來世的能力接觸（來 9⁵）。這種從死復活的救主那裏得來的能力，在幾天以後，他的門徒就可以看到的（徒 1⁵）。這是父的允許，就是說：「聖靈降臨在你們身上，你們就必得着能力，並要作我的見證」（徒 1⁸）。這種允許在五旬節的時候已經應驗了。那時他們就「都被聖靈充滿，按着聖靈所賜的口才說起別國的話來」（徒 2⁴）。五旬節的奇事不在於這些門徒能說別國方言，卻在於他們都能用火焰一般的舌頭和神聖的權力來說見證耶穌的話。五旬節全部的景象無論好像酒醉一般的熱情（徒 2¹³）和發狂似的快樂都含有見證耶穌的性質。這些全部中心的思想就是在徒 2²³裏說：「他幾被上帝的右手高舉，又從父受了所允許的聖靈，就把你們所看見所聽見的澆灌下來。」五旬節就是在這個世界上耶穌被高舉的證據。新約裏的見解到處都是這樣的。

比說方言更為重要的就是先知的預言。在徒 2²裏所提起的彼

得的話可以作為基督徒預言的一種模式。聖靈能夠使他拿一種基督徒的觀念來領會舊約中詩篇的話，並且使他尋見耶穌和彌賽亞的時代。那些同樣被聖靈感動的人（徒^{9:31}）使教會大大的發展。在安提阿教會裏有五個這樣的人在那裏做工（徒^{13:1}）。在耶路撒冷有七個被聖靈和信心充滿的人為教會揀選出來做執事，腓利的女兒也因為這種聖靈的恩賜都能說預言（徒^{21:9}）。有時預言也含有預知未來之事的性質，如同亞迦布藉着聖靈可以知道未來的飢荒（徒^{11:28}），與保羅在耶路撒冷的危險（徒^{21:11}）。我們應當注意保羅並不以為必須順服這種被聖靈感動人的話。他覺得一個基督徒應該受自己心靈上的指導，去冒各種危險，不必顧到別人所說的預兆（徒^{20:22}）。這時教會與使徒，尤其在危險的時候，常受聖靈的引導，譬如（徒^{8:10}）兩章裏講到教會如何受聖靈的指使，而擴張到猶太人以外的地方。所以全部的故事都有聖靈從中引導；如同在徒^{8:29} 10:19 11:13 裏所講的聖靈都不是好像異教徒所說的預兆，卻是出於專門引導天國發展的聖靈。

在使徒行傳裏講到聖靈與洗禮的關係那一點是很有趣味的。在開始的時候聖靈的本身就是一種洗禮（徒^{1:5}）。在五旬節以後，這種聖靈的洗禮看為和水的洗禮是一致的。所以彼得說：「你們各人要悔改，奉耶穌基督的名受洗，叫你們的罪得赦，就必領受所賜的聖靈。」照路加的意思看來，信道的人受了洗禮，若沒有聖靈降在他

們身上，那就是非常混亂的事，所以應當設法補救（徒^{8:14-17}）。我們應當記得使徒行傳裏所說的洗禮都是施於那些悔改信道的成年人。所以他們在公衆認罪，舉行洗禮的時候，自然要得到一種深切的經驗，發生高超的思想和異常的情緒。古代的教會都以為這是聖靈的恩賜。至於徒^{8:14-17} 或 10:1-7 所提起的門徒為這些受洗禱告按手的事情與現在所說的堅信禮不同；因為在行堅信禮的時候，並不請求聖靈降在受洗者身上，或是使他們說方言或預言。聖靈的恩賜雖然是洗禮的通常結果，可是這兩種次序可以互相倒置的。哥尼流和他全家的人都因為他們已經受了聖靈而後受洗的（徒^{10:44-48}）。更要緊的一件事就是在使徒行傳裏或是新約中別處地方都看接受聖靈是基督教的全部信仰（參看徒^{10:47 11:15 15:8}）。所以猶太人與外邦人的不分差等以及教會的合而為一都是因為聖靈的一致關係。

(十一) 在保羅的書信中提到聖靈的話，幾乎有一百二十次，也可算是新約中最顯著的一點。在一方面我們可以看出保羅對於聖靈的觀念差不多與使徒行傳所講的完全相同；因為保羅全部傳道的工作都是藉着聖靈的能力成功的（羅^{15:13}）。那些接受他福音的人也受了聖靈。聖靈主要的恩賜就是說方言和預言（帖前^{5:19 22} 林前^{12:14}）。保羅自己雖然說方言比哥林多人還多（林前^{14:18}）。但是他並不放縱聖靈，以致發生危險。聖靈高尚的恩賜——就是在

說預言方面——也要有一種節制。所以林前¹⁴ 32裏說：『先知的靈原是順服先知的。』至於先知所講的道也並非絕對沒有錯誤的。所以在兩三個先知講道的時候，其他的人都應該慎思明辯（林前¹⁴ 29）。保羅以為基督徒共同的意思比較任何個人的言語更有靈威。在林前¹² 林前¹² 14弗⁴裏面所討論的聖靈的特殊恩賜，雖然屬於廣泛的聖靈觀念，可也算極其重要的。保羅以為基督徒的生活與受靈感的生活是一樣的東西。基督徒所有各種的恩典都是聖靈的結果（加⁵ 22）。基督徒的上帝就是聖靈的賜給者（加³ 5）。一個人要做基督徒就是要受聖靈（加³ 2）。一個人要實行基督徒的生活，就當順着聖靈（加⁵ 16）。

我們雖然不詳加研究下去，可是對於保羅所有聖靈的觀念與我們在耶穌的生活中所發現的關係，應當略略的說一說（甲）在保羅心目中的聖靈大概是屬於基督的。他所說的聖靈不是上帝自身的能力，却是上帝在基督身上所表示出來的能力或是生活，尤其是在他復活和高舉方面。他稱他為基督的靈（羅⁸ 9），又是基督用永生上帝的靈寫在人們心板上的書信（林後³ 3）。他甚至說主就是靈（林後³ 17），並且凡與主聯合的便是與主成爲一靈（林前⁶ 17）。在耶穌裏面我們可以看出屬靈的言論的標準。所以他說：『被上帝的靈感動的沒有說耶穌是可咒詛的；若不是被聖靈感動的也沒有能說耶穌是主的』（林前¹² 3）。（乙）保羅還有一種關於聖靈的見

解，就是說凡被上帝的靈引導的都是上帝的兒子，並且使人很快樂的呼叫上帝爲「阿爸，父」因爲上帝差他兒子的靈已經進入他們的心裏（羅⁸ 14加⁴ 6）。這不是奴僕的心或是膽怯的心（提後¹ 7），却是一種信託和快樂的心。（丙）這一種兒子的心靈乃是一種自由的心靈（林後³ 17）。自由的意思就是要把基督徒的生活從各種律法裏解放出來。基督徒並不處在律法之下，却是活在恩典當中。無論什麼律法都不能使他得到做基督徒的經驗。當他站在被釘死而復活的基督面前，神聖的能力就降在他的心裏，把他以前所知道的各種律法和遺傳一概取消。從此都要藉着這種靈力活着。（丁）保羅還有一種意思講到聖靈的憑據（林後¹ 22 5弗¹ 14）或是聖靈初結的果子（羅⁸ 23）都可作爲永生的保證；因爲這種聖靈就是能叫基督耶穌從死裏復活的靈（羅⁸ 11），並且使人得到上帝的生命，就是在耶穌身上表現出來的生命。所以耶穌不能被死拘禁（徒² 24）。不過這些理由都是使徒保羅自己推想的話。（戊）保羅還使聖靈的意義和血肉相比較。這種比較雖然和耶穌沒有直接的關係；可是在保羅的書信中很是顯著，尤其在羅⁸與加⁵裏面最容易使我們看出來的。他看血肉含有罪惡的性質，聖靈是一種神聖的能力，能夠使耶穌的信徒做律法所不能做的事，就是要把血肉的事消滅。然而保羅所知道的只有聖靈能夠克服血肉的學說是從耶穌教訓這個富足的少年的話裏得來的（可¹⁰ 13）。

(十三)我們對於新約裏別種受過保羅影響的著作，實在不必分別討論的。希伯來書大概有兩處地方講到聖靈的恩賜(來2:4, 9:14)。其他地方都不過看為舊約的說話者(來3:9, 10:15)。在彼前1:2所說的「藉着聖靈得成聖潔」的話顯係與帖後2:13所說的「被聖靈感動成爲聖潔」的意思相同。這兩處地方所講的話大概都含有洗禮的意思。在彼前1:11所提起的基督的靈大概以信仰基督的先在有關。在彼前1:12裏所提起的聖靈是從天上差下來的，並且幫助傳福音的人在講道方面更有效力。在彼前4:14裏所說的上帝榮耀的靈和保羅所有的觀念有些相同(參看林前2:2弗1:17林後5:5)。在提後1:14所提起的聖靈乃是住在一個人的裏面，使他看守基督所交託的善道。這種意思大概脫胎於林前2:12約18:37。

(十四)在約翰的福音書信與啓示錄裏，聖靈的講解是最顯著的。我們要明白牠們，必須要記得牠們的背景，就是保羅所設立的教會中所有的各種經驗和情勢。

(甲)在啓示錄裏有四處地方講到被聖靈感動的話(啓1:10, 2:17, 3:21)。牠們大概是要敘述著者的一種經驗就是一種能夠看見異象的熱情。牠裏面所講起的上帝寶座前的七靈是看爲一體的，並非確是七種不同的靈(啓1:4, 3:1, 4:5, 5:6)。若說基督得了上帝的七靈，這也不過表明沒有限量的意思(約3:34)。在給七個教會的書信裏，我們可以看出耶穌與聖靈中間的密切的關係，因為書信中這

些話都是復活的主說的。但是在末了，却說是聖靈向教會所說的(啓2:7, 11:17, 29:3, 6:18, 22)。這和聖保羅所說的「主是靈」的話相同。這也表明基督藉着受靈感的先知所講的話。在啓11:11與13:15所說的生氣，實在含有舊約的聖靈觀念。講到聖靈最可注意的一句話，就是在啓10:10。這句話就是說耶穌所有的和所賜的聖靈以他自己爲目標的，因爲各個先知或是受靈感的人都要爲耶穌作見證的(參看約15:26, 16:14, 徒1:8)。

(乙)在約翰福音書裏最初講到聖靈的話也與耶穌的受洗有關。施洗約翰說：「我曾看見聖靈彷彿鴿子從天降下，住在他的身上……我看见了，就證明這是上帝的兒子」(約1:33)。但是其中所說的聖靈都是照福音書的作者所有基督的經驗而言的。

變水爲酒的神蹟(約2:11)，當然是耶穌全部工作的一種記號，就是要把宗教提高到更高的能力，尤其要把水的洗禮提高到聖靈的洗禮。「聖靈」這兩個字雖然在這裏沒有明講出來，可是在第三章裏我們可以得到一種更密切的討論。在約3:5裏說：「人若不是從水和聖靈生的，就不能進上帝的國。」這句話不是耶穌心中的意思，却是福音書的作者照他自己的思想和當時的環境來解釋耶穌的心。

在這福音書中有一種偉大的名辭和意思，就是「生命」。這兩個字。生命有時不過當作上帝的恩賜。耶穌說：「父怎樣叫死人起來，

使他們活着；子也照樣隨自己的意思使人活着。」又說：「父怎樣在
自己已有生命，也賜給他兒子照樣有生命」（約 5:26）。這裏所說的
生命是拿自然界的生命來做比方的。但是我們所要討論的是上帝
永遠的生命（約 壹 1, 2），並且只有上帝能夠把這種生命賦與世人的。
從上帝生的和由聖靈生的是同樣的一件事（約 壹 2:9, 3:9, 5:18）。

耶穌說：「從肉身生的就是肉身；從靈生的就是靈。」他的意思就是
說這種屬靈的生命不是從我們的父母那裏來的，只是從上帝那裏
得來的。這裏所說的靈似乎與基督無關；但是我們不要忘記一個人
在基督的洗禮中可以得到聖靈。照這部福音書的作者的意思看來，
從復活的救主那裏也可得到神聖的生活的泉源。所以他後來記載
耶穌的談話就把水的表象丟棄，只提到聖靈（約 3:8），所以這裏所
說的聖靈是一種賜給生命的能力。重生固然是一件神祕的事；但是
從洗禮方面看來，這不過在洗禮中所得的經驗。從這種經驗中所得
到的生命是屬靈的神聖的生命。至於這種生命也因為基督的死而
更加容易得到。

在約 3:3的末了是講到上帝賜給耶穌的聖靈。這實在含有林前
2:11的意思。耶穌因為得了完全的聖靈，所以能夠說上帝的話。他是
由道而成爲肉身，並且上帝已將萬有交在他手裏（約 3:35, 5:20）。這
是與耶穌滿有聖靈的意思實在相同的。

在約 4:5兩章裏都沒有提及聖靈的話。但是在約 6裏所講吃

糧的事當然與聖靈有關的。那段的話從「生命的糧」講起，大概的
意思是說到信他的人可以在他裏面活着，與聖餐中吃他的肉，喝他
的血的意思可以符合。所以耶穌說：「信的人有永生」（約 6:47）。「吃
我肉的人也要因我活着」（約 6:57）。這種聖餐的觀念在福音書作
者的時代已經在教會裏流行了。不過他後來在約 6:63記載耶穌的
話，並不是反對聖餐，却是要防免聖餐的物質化，因為基督並不是藉
着物質來維持他心靈的生活。

論到聖靈最特別的一段經文就是約 7:37-39。耶穌在住棚節的
末日站在聖殿裏高聲喊着說：「人若渴了，可以到我這裏來喝。這些
話與約 4裏所講的活水有些相像。不過在這裏耶穌進一步說：「信
我的人就如經上所說從他腹中要流出活水的江河來。」這個福音書
的作者也自己解釋道：「耶穌這話是指着信他之人要受着聖靈
說的。那時還沒有賜下聖靈來，因為耶穌尚未得着榮耀。」這些話都
可表明作者從他自己的經驗中寫出來的。因為耶穌從死復活以後，
就穿着榮耀；那些信他的人就此得到他的能力。他們在耶穌活在世
上的時候曾經得了他許多精神上的恩賜，他給他們吃生命的糧，喝
永活的水；不過他死了以後，他更能使他們得到能力，爲他作見證。別
的人也藉着他們得着聖靈。耶穌究竟有沒有這樣的意思，我們固然
不能確定。但是全部的新約都是表現這些事實。五旬節的經驗在福音書
的作者看來，是耶穌受難升天以後的結果。至於門徒的受聖靈

靈就是新時代的一種特性

約翰的著作中論到聖靈的觀念最完全的就是在約14:16章。耶穌與門徒分離時候的談話都是拿聖靈來做大題目的。這些話在第四福音中要算是最難了解的。不過下面這幾點是我們應該注意的。

(1) 我們所得到的第一種暗示就是將來從聖靈中帶來的經驗。在約14:12裏雖沒有明說「聖靈」這兩個字，但是我們可以看出在作者的心裏一定含有這樣的意思。使徒時代驚人的經驗，積極的運動，與禱告的能力都可以作為這些話的背景。這是聖靈的允許，並且在使徒時代已經應驗了。

(2) 在約14:15以後就明明白白的把「聖靈」兩個字提出來了。這段經文裏使我們最可注意的，就是聖靈得了一個新的名字，叫做「保惠師」(約14:16)。至於這種意思並不新的，因為符類福音裏也曾經講起耶穌允許門徒在被送到諸侯君王面前的時候，聖靈就會替他們說見證的話(可13:11路12:12太10:19)。門徒和耶穌同在一起的時候，已經在經驗中得到一位保惠師，就是耶穌自己。不過他死了就有聖靈代替他。這就是所謂另外的一位保惠師。然而在約壹2:1裏看來，耶穌就是保惠師(中保)並且耶穌自己也說：「我必到你們這裏來」(約14:18)。所以將來聖靈的臨到就是耶穌自己要藉着聖靈而來。在聖靈當中耶穌要永遠的住在門徒裏面。這裏並沒有把聖靈對於耶穌或是對於上帝的關係解釋清楚，可是我們不妨說聖靈就

是耶穌的代表。父祇因為子的請求才把聖靈賜下。所以這三位要合而為一的使門徒得救。在這部福音書裏，聖靈與父子屬於相同的地步。我們或者也可以說聖靈是屬於上帝的國，就是未知的世界。

(3) 在約14:26裏所提起的聖靈，在意義方面更要確切。耶穌說：「但保惠師，就是父因我的名所要差來的聖靈，他要將一切的事指教你們，並且要叫你們想起我對你們所說的一切話。」這種聖靈並不是要獨立的教導人，却是要使門徒想起耶穌對他們所說的一切話。這部福音書的作者舉了兩個例子說明在聖靈臨到以後，門徒就記起耶穌所講的話與所作的事。第一個例子就是講到耶穌所說的拆毀聖殿三日內可以再建起來的話(約2:22)。第二個例子就是關於耶穌騎驢進耶路撒冷的事(約12:16)。至於這些回憶不過是門徒後來對於耶穌的了解罷了。

(4) 有許多人在約15:26裏找到許多的意義。這段經文的意思祇說到主要從父那裏差聖靈來。我們若硬要把從父那裏差來的聖靈與父所生的子分別出來，那就難免吉本(Chubb)的譏笑，就是對於玄學的譏笑。其實這裏面最重要的一點在啓10:1裏也已經說過了。基督是聖靈的主體。聖靈之所以稱為真理的聖靈，乃是因為他要為那位能夠說「我就是真理」的作見證(約14:)。這些門徒所要見證的也就是基督裏面的真理，因為他們起初就與他同在(約15:27)。

(5) 耶穌的教訓在約10:7:15裏已經達到極點了。這裏耶穌表

白他離開門徒是於他們有益的，因為他離開以後，保惠師就可來到。這就是說在耶穌死了以後，門徒更加明白他的言行，並且他要差保惠師來，使他們得到能力。聖靈的功用計有兩種：(子)對於世界的罪。這種定罪的方法不是一種即刻的超自然的手段，却要藉着門徒傳道的工夫。世人要被定罪，因為他們不相信基督。世人要受良心上的責備，因為在耶穌裏的義是很有權力的。這世界要受聖靈的審判，因為罪與義是在互相戰爭，並且門徒藉着聖靈的權力可以使世人在基督裏受一種最後的審判。基督與這世界的王也在激烈的戰爭；可是這世界的王已經受了審判(約10:11)罪，與審判都是抽象的觀念，但是藉着聖靈的能力就可把牠們解釋，能與基督發生關係；那就變成具體的意思了。在(丑)方面的大意是講到聖靈的默示。聖靈能夠使門徒了解基督。照保羅看來(參看林後3)，這是做新約的傳道者所必需的條件。從約10:12裏看來，耶穌比他所說的還要偉大。在他離開門徒的時候，還有好些事沒有講過。他所允許給他們真理的聖靈是要把耶穌全部的意義都說出來。不過有一點我們應當注意的，就是這種聖靈不是憑着自己說的，乃是要為歷史上的救主作見證，就是要見證基督是什麼，他說過什麼話，他做過什麼事，他吃過什麼苦，他成功了什麼事業。至於他所說的只是屬於基督的。不過基督說：「凡我所有的都是我的。」所以聖靈所說的，也可以說包括

一切。總之，這段經文中最可引起我們注意的，就是耶穌說：「我還有好些事要告訴你們，但你們現在擔當不了。」並且允許他們將來能夠擔當的時候就可聽聖靈的指示，明白一切的真理。只有使徒也完全知道在耶穌裏面的真理當然要超過他在世界上親口所說的話。不過若使有人要叫他們見證耶穌所說的話只限於耶穌親口說過的，他們就覺得不很真切了。耶穌因為那時環境的關係，不能把他所說的話都說出來。但是他有許多東西要使他自己去理會，却不便自己親口說出來。他們在他的聖靈領導之下能夠把這些東西體驗出來，那末他們當然也是在宣傳基督的真理。這正如聖保羅說：「這是基督在他們裏面說話的證據」(林後13)。他們從前聽見他在世的聲音，現在他們聽見他心裏的聲音。他們對於這兩種聲音是看為沒有區別的。第四福音中大部份的特點就是在於復活的救主藉着聖靈在使徒的心中所說出來的話，正好像他在世界上真正的說出來一樣。

(丙)在約翰一書裏所講起的聖靈，我們不必分別討論的。其中有一段很重要的經文就是說：「凡靈認耶穌基督是成了肉身來的，就是出於上帝的，從此你們可以認出上帝的靈來」(約壹4:2)。還有一段經文是講到聖靈與洗禮的關係(約壹5:6)。至於這段經文的解釋也是和約3:8兩章相同的。

在新約裏對於聖靈的玄學方面是難得講起的。牠當然是上帝

的靈並且是神聖的牠是神聖的因果力當中的一種並且能判斷罪惡的世界，完成救贖的工作。牠是屬於神聖的區域，並不屬於人類的方面。但是在人的裏面有些東西是和牠很接近的，並且上帝藉着牠可以住在人的裏面，使他受着神聖的品性。牠既然是上帝的靈，不能看為真正沒有人格的。然而牠常常被人當作一種神聖的衝動，可以刺激人的思想和情感的東西，就是像聖保羅和聖約翰那樣的作者也有後面這一種代表聖靈的意思。聖靈當然不會被人看做像父或子的一種人。我們從來沒有看見書信¹⁷的問候語中提到聖靈的話；如同羅¹⁷裏說：「願恩惠平安從我們的父上帝並主耶穌基督歸與你們。」我們在禱辭中也沒有看見聖靈與父和子聯合起來，併為一談，如同帖前³ 11裏說：「願上帝我們的父和我們的主耶穌一直引領我們到你們那裏去。」就是在使徒的祝禱語中（林後¹³ 14）所提起的聖靈，究竟是看為和主耶穌基督與上帝有沒有同樣的人格，還是一個疑問。但是在新約和基督教的經驗中都表明上帝是包含父子與聖靈的意義。若使在三位一體中缺少了一位，就不能滿足基督徒對於上帝的觀念。所以我們不妨說，三位一體的道理是我們一種基本的信仰。我們所知道的上帝是一個父子，與聖靈合而為一的救人的上帝。（沈嗣莊）

蜂蜜

HONEY

舊約多提及蜜，如說迦南為「流乳如蜜之地。」可參考二約釋義。但新約不

多說蜜，無有證據證實猶太有養蜂者。所有多為野蜜（代下³¹ 5），而施洗約翰在曠野吃的，也是此物（太³ 4可¹ 6）。亞拉伯人將葡萄與蜜用火煮爛，製為人造之蜜總之，以色列人雖不養蜂，卻是有蜜新約除以上二處記載外（路²⁴ 42），言有「蜜房一塊」，有人言，若取此段言語，與約²¹ 9 13比較，乃知此為路加加添之言。然而經過聖經考據家的研究，不是路加有所加添，乃別的福音，因為按照古例，猶太最禁用蜜（利²⁴ 11），大概因為蜜有發酵性，所以食物中視為禁物。為其如此，後人看「蜜房一塊」一語，不如刪去，尤為適合。

尊榮

HONOUR

關於體面上的尊榮與基督的教訓大相反對（太⁵ 路⁹ 29），也不耐煩於基督那種柔和的精神的教訓（太⁵ 39）和榜樣（太²⁷）。所以雷子們（雅各約翰）要擁護他們夫子的尊榮（路⁹ 54）。基督徒所當尋求的尊榮，乃是從上帝而來，不是從人而來——上帝的榮耀過於人的榮耀（約¹² 43）。世上的尊榮或者是最劇烈的試誘之源（路⁴ 7），因為學生不能大於先生，基督既受這種試誘，門徒也不能免（太¹⁰ 24）。基督徒要得從上帝那裏來的尊榮，乃是「若有人服事我，我父必尊重他」（約¹² 26）。並且被請去赴王子的婚筵，乃是大於世上一切的尊榮（太²²）。但是這種從上帝而來的尊榮和福氣要與羞辱和輕蔑發生對照。兇惡的農夫不尊重葡萄園主的兒子（可¹² 6），他們羞辱他，殺害他（可¹⁵），故此基督徒不可尋求基督所未曾得的尊榮。就是

神聖的尊榮也不是基督徒的正常目標，如雅各約翰所會受的教訓（可¹⁰ 37）非是尊榮，乃是服務，是自己犧牲生活的真正目的——不是受一切人的尊榮，乃是要服事一切人（可¹⁰ 44）。尊榮乃是包含在撇下一切而跟從基督裏邊（太¹⁰ 7），這是值得放棄一切世上的事物，而換真正生命的（太¹⁰ 26）。再進一步說，世人的遺傳要向上帝的命令讓步（可⁷ 8）。恥辱到了時期也必向永生和神聖的尊榮讓步（太¹⁰ 28）。

望

HOPE

論到關於基督和福音的盼望，我們在福音書沒有「望」字的名詞，而「望」字的動詞則有五次，就是在太¹² 21 曾有一次，路加有三次（路²¹ 23，24，21），約有一次（約⁶ 45），並且在這些舉例裏無一處有關於神學上的價值。

不多用這個字乃是最可注意的，我們記得不但是猶太教——（主耶穌和門徒等是在這宗教裏培養出來的）——是一個希望的宗教，耶穌的教訓的結果乃是用基督徒豐富的信仰來擴大，加深這種希望。舊宗教所鼓起的希望固然是大，但比較比那在基督裏為君王，祭司，永不改變，更美的指望，就算為小了（來⁷ 19）。

門徒們全然注意目前而不希望將來。他們被主偉大的人格和深厚的慈愛所繫戀，他們至終覺得他就是以色列復興的希望。如果西面把彌賽亞接到他懷中時，覺得他最大的希望已經實現，那末，這些門徒們已經尋獲基督，則必更受他的吸引，而沒有餘地和需要去

作關於將來的渴望了。

耶穌教訓門徒以信仰的必需性（可¹¹ 22 約³ 16）和愛的卓越性（太²² 40），却為何絕口不說到望呢？這乃是因為教訓他的門徒第一必需的是集中他們的注意在他自己身上，為他們現在的所有物。如果他將末期的實現完全教訓他們，將望作成了他教訓中最明顯的部分，他就分散了他們的注意，從他們所最需要習學的事上轉換了。保羅的教訓說：「基督是我們的盼望」（提前¹ 1）。耶穌卻立了盼望的根基，即是說：「到我這裏來」（太¹¹ 28）。

主雖然在這件事上沒有直接的教訓，然而他卻立了很深厚的根基，在這根基上建設他希望的道理，因為他在允許裏指示他的門徒至終所要享受的福氣。主的復活，他的靈繼續降格，和他末了在榮耀裏降臨的應許，乃是穩妥的根基，教會在這一邊能建設她的道理，並且在這根基上發展書信的教訓。如果基督的死打碎了門徒心中的彌賽亞希望，基督的復活隨着有聖靈的啓示又給他們恢復了一個純潔，屬靈的希望。

我們在研究書信論到盼望的時候，見盼望成為基督徒生活中最重要的部分，我們看見教會把這種盼望和信仰基督復生並得榮耀相聯合。（1）基督的復活被視為基督徒的盼望的根據地，藉着他的復活基督徒們得以重生，而有活潑的盼望，並建立他們在上帝的盼望（彼前¹ 3，21）。（2）所有基督徒的盼望都在他裏面實現。有盼

望價值的幾樣事，卽如得救（帖前 5:8），永生（多 1:2, 3, 7），上帝的榮耀（羅 5:2，西 1:27），死人復活（徒 24:15, 23, 6），但這種種的福氣都在耶穌基督裏總合起來。他們盼望基督，就是盼望這一切，因為人心一切渙散的渴想都凝聚一處而得了滿足。這就是保羅所以稱他是「我們的盼望」（多 2:18）（3）所以教會注目仰望天家，因為她的盼望在那裏。教會「等候所盼望的福，並等候至大的上帝，和我們救主耶穌的榮耀顯現」（多 2:13），因為那時教會必要像基督，因為教會必要看見基督的真像，「凡向他有這指望的，就潔淨自己」（約 1:3, 2）。甚至無生氣的萬物也存着指望服在空虛之下，而嘆息等候基督二次降臨的救贖（羅 8:20）（4）。在基督再降以前，基督徒弟的盼望雖然不能完全實現，但是教會卻先嘗了她至終的福氣。因為基督現今居住教會之內，並在教友們的心中，如此就給了一個至終成就的憑據。基督在教會和個人裏就是榮耀的盼望（西 1:27），所以沒有基督就是沒有盼望（弗 2:12）。（谷雲階）

耶穌的

HOPEFULNESS

希望

CHRISTS

若說耶穌在世人中，有完全的知識，好像就不應當將希望二字歸在他的身上，不過我們當紀念事之有定無定，在希望中並不重要。希望的事常使人失望，這是由於未來物質的希望，並非希望本身有了問題，基督徒的希望所以高尚的，因他注重道德，他是「更美的指望」，因他「又堅固又牢靠」（來 6:19, 7:19）。耶穌因信能

使希望將來的事體，幾乎化成現在的產業這並不攔阻他得那「希望」的經驗。有人想因他是神人，滿有一切便無希望也是錯的。研究這種問題，我們不能先有成見，說上帝的兒子，應當或不應當如何感覺。我們不能確定道成人身，常有甚麼限制。我們應當研究新約，特別是福音，看上帝屈己的真性如何。這樣我們便曉得耶穌不但是上帝的啓示，也更人類最高的啓示。他喜歡自稱人子，要我們從他看出理想的人格，及各種純全的情感（希望是感情之一）。

從來無人像耶穌常提自己，可是他很少露自己的感情，他顯為萬福的根源，叫人因他得救生存，他是毫不自私的。少提己之希望，福音提說他之困，哭泣，快樂，奇異等項，他自己並未提說，不過希望是基督徒常存的恩惠之一，他當然也有希望，福音雖未記載他的信仰，但我們不能不信他從生至死，有信仰作他的伴侶，那長夜的新禱，就是他倚賴上帝的明證，他不但信父的慈愛，也信父與他同在。我們看太 20:23「你想我不能求我父，現在爲我差遣十二營多天使來麼？」這信仰是何等堅固呢！

他自然將希望和信仰提得很高，叫我們看爲好像不是希望與信仰了。不過他將甚麼品格都提得很高，並未改變牠們的性質，反使牠們更顯正當的品質。若是耶穌沒有希望，喜樂，憂愁，祇度那冷靜的生活，斯多亞派便成了我們理想的表率了。

福音書有幾處是間接論希望的：有一處是關於物質的，他餓了，

便就近一棵果樹，以為『或者在樹上可以找着什麼』(可_{11 12 x})。虔敬的解法，說他是伴為尋找，藉以發揮道德。『若是他伴為不知樹上沒有果子，恐怕他的餓也是伴為的了。』我們不如說耶穌是希望得果子，後來因為環境不順，才變化為一個道德的訓誨。我們看撒瑪利亞婦人離開耶穌的時候，他因工作見效，是何等喜樂呢(約_{4 27 33})。他因一人得救便想到全世人得救，他的門徒要與早年耕種的人，一同收穫一同喜樂，他因希望喜樂，甚至連轍都忘記了！全章顯出他很深的感情，其中最要的感情是希望。與此相仿，希望人得救的快樂，可從路₁₅看出來：『我失去的羊已經找着了，你們和我一同快樂歡喜罷』(路_{15 6})。再看他因希望好像成就，見撒但從天上墜落，他便充滿了快樂(路_{10 21})。這是從心裏的快樂，因見工作已經要成。希利尼人求見他的時候，他充滿了快樂，也是因為希望將要實現(約_{12 20 23})。從幾位希利尼人，他便感到普世來朝，因而說：『人子得榮耀的時候到了。』但是他預先曉得未成功以前，仍有他的十字架，所以他才憂喜交加，又祈禱說：『求父救我脫離這時候』(約_{17 節})。

耶穌教訓門徒時常說，回到父那裏去(約_{7 33 8 14 16 28})。他說這話，自然是叫他們曉得他的來源，預備他們的心性，可是他心裏也滿了很深的感情。希望他在世受難的日子得以止息，因而他祈禱的時候，說他已經完了他的工作，願與父同享未有世界以先的榮耀(17 節)。也想到所撇下的親友，必要憂傷，所以祈求他所希望的可以實

現，叫他們看見『他在父裏的榮耀』(24節)，將來他必與他們在父的國裏同飲新酒(太_{26 29})。

關於救主希望最顯然的，或者是路_{22 15}這裏滿露出他的感情：『我願意在未受害以先，和你們喝這逾越節的筵席。』這節明說他對於未成的好事，存何等熱烈的希望。

再者，我們看他對個人對社會，都是很抱樂觀的。這事更覺新奇：若我們紀念他見人的短處，比旁人見的格外清楚。他曉得社會的隱惡，外虔敬而內無誠，所以他像耶利米責斥他們，說他們的宗教與國家一同滅亡，但不像耶利米，他看將來滿有希望。他的國度必普及全世界(太₁₃)，他的福音必傳到地極(可_{13 10})。至終萬人必為他所吸引(約_{12 32})。

對於有罪的個人，他是一樣樂觀，從最惡的人裏，他看出善種來，能使稅吏去貪(可_{2 14}路_{19 9})，能領罪婦歸正(路_{7 50}約_{8 11})，從將死的強盜找出善品來，應許與他在樂園一同安息(路_{23 43})。基督的希望也完全包含在他這話裏：『但你們可以放心，我已經勝了世界』(約_{16 33})。這樣我們可以說，救主的希望如同旁的品格，與我們相同，無非他沒有犯罪(來_{4 15})，若我們因希望將來的好處，得以勝過苦難，他也『因那擺在前面的喜樂』勝過羞辱與十字架的痛苦(12 3)。(李榮芳)

角

HORN

在路 1:69 撒迦利亞的歌裏，有「拯救的角」一句話，是指着應許的彌賽亞說的。彌賽亞的能力，就好像一隻公牛的力量，在角上表現出來一般。

在舊約裏，「角」字用在詩歌和比喻的話裏（1）用爲力量的抽象的意思（民 23:23 詩 89:17 21），因此有尊貴的意思（詩 112:9）或狂傲（詩 75:4 x）；（2）具體的意思，表明君王和帝國（但 7:24 8:20 x 亞 1:18 x）。

和散拿

HOSANNA

「和散拿」是希伯來字，如同「阿們」、「哈利路亞」不是

譯牠的意思，是把牠的音直譯，而歸於基督教的經書。這字在三本福音書共載六次（太 23:29 15 可 11:10 約 12:13），全用在耶穌凱旋入京的時候，是指民衆拿棕樹枝在道中，或是孩童在聖殿歡迎的聲音（太 21:15）。這字猶太人又有一個意思，民衆在歡樂的任棚節的時候，把棕樹、柳樹、番石榴樹的枝子拿在手裏，沿街遊行，到了聖殿，把那些樹枝擱在祭壇前，然後再拿起來揮打祭壇，這些樹枝也叫做「和散拿」。

詩篇 118:25 的和散拿，在文和聖經譯「今施拯救」，但在原文之意不是「今」乃是「求」，其總意是「求你拯救。」這樣，在可 11:9 約 12:13 的意思，是向彌賽亞求討他們所盼望的拯救。既有了此意，就可以明白百姓呼喊說：「奉耶和華名來的是應當稱頌的」（詩 118:26 太 21:9 可 11:9），「那將要來的我祖大衛之國是應當稱頌的」（可

11:10），和拿棕樹枝迎接他，並大聲喊叫說：「和散拿，奉主名來的以色列王是應當稱頌的」（約 12:13）。在那天大羣的民衆大概都用這些話來呼喊，以致所記的不能一樣。在此，我們可以看出他們的思想是很接着自然的次序，因爲百姓若思想基督能施拯救，他們自然要求他行使他的權能，並歡歡喜喜的感謝他，因爲他臨到世界。

「和散拿」再有種說法（太 21:9）：「和散拿歸於大衛的子孫，馬太馬可且都載「高高在上和散拿」。有人以爲這樣說法是沒有意思的，是新約中的錯誤。但是在舊約詩篇 38 也有「拯救屬於耶和華的」一語。這句的意思是說，上帝賜給人的拯救能叫高高在上滿滿的歡喜讚美，所以這是沒有錯誤的。在啓示錄 7:10 的思想也是這樣。路加福音，耶穌凱旋入京，只記百姓出聲歡迎，卻未記拿樹枝和喊「和散拿」之事，這是什麼緣故？因爲這本福音書是寫給外邦人，外邦人不明「和散拿」有什麼意思，棕樹枝代表什麼。希臘人以棕樹枝爲自高，得勝的標幟，而希伯來人則以棕樹枝爲安息，解放，家庭快樂的記號。所以聖路加在這裏就略爲改掉那些字。本書 19:33 說：「在天上和平，在至高之處有榮光。」這兩句話是基督作王的目的。所以當他臨世的時候，天使讚美說：「在至高之處，榮耀歸與上帝；在地上平安歸與他所喜悅的人」（路 2:14）。

賓主之禮

HOSPITALITY

在基督時代，巴力斯坦盛行重視賓主之禮，社

會款待賓客之厚誼，主耶穌未特論及，後使徒注視款待旅客之誼為基督徒之本分與善德（羅 12:13 提前 3:2 多 1:8 來 13:2 彼前 4:9）即對於故人亦厚待之（羅 12:20）。耶穌在世時旅館無多，而有一種旅客休息所，所內陳設簡單而不收宿費，主人殷勤招待而得酬勞（路 10:25）。主耶穌自云：「狐狸有洞，惟人子無枕頭之所也」（太 8:20）。耶穌至各處即寄宿友人家（太 20:6 路 5:29 7:36 19:5）入迦伯巽住彼得家（太 8:14）到伯大尼居馬大家（約 11:5）耶路撒冷城每值大節期時，有若干招待所，專招待四方香客（可 14:14）。主耶穌派七十門徒傳道四鄉，囑勿攜資斧，勿杖，勿袋，勿金，勿二衣，入人家，即居之，食其所供，為之祝福（約 13:20）。一次耶穌向耶路撒冷而行，遣使前往至撒瑪利亞一鄉，鄉人拒而弗納，雅各約翰見而怒曰：「主欲我降火以焚滅之」（路 9:52-55）。招待遠旅客，非僅供其飲食，且為濯足（路 13:5）。旅客入門，主人即與之接吻，以表歡迎誠敬之意（路 7:45）。主耶穌重視賓客之友誼，於馬太二十五章內設喻以釋之，云：「人子乘榮判轄下民，使善惡異途，謂其義者曰：蓋我飢餓，爾食我；我渴，爾飲我；我為旅館，我裸爾衣，我病，爾顧我。」

那時

HOUE

(一)關於基督診治之敘述，福音記者有好幾次使用這樣的語句來表示立刻痊癒之意。例如：「那時，他的僕人就好了」（太 8:13 比較 9:22 15:28 17:18 約 4:53）。此語用為時間之分段更多（太 20:8 5:6 12:27 15:46 比較可 15:23 24

路 23:44 約 1:8 4:6 10:14）。普通計算時間之制度由早晨六點至下午六點，又由下午六點至早晨六點。在主歷一世紀中，普通將白天分為十二等分，或十二小時，其長短以時季而略有不同。所謂「第一時」者，則表示日影行至日規十二分之一之標點處。因約 10:4 與可 15:25 兩處對於時間之劃分，略有出入，於是生出一問題，此即望約翰是否在第四福音中另採用由午夜至午日（即每日正午時，復由午日至午夜之記時方法也。禁則教授堅決謂羅馬日歷雖如此計算，却未分成小時制。然第四福音之內證，則又絕對主張此種計算法乃望約翰計算法之一種。如果兩門徒那日與主同宿，則所謂第十點鐘者，大概不是下午四點而是上午十點了。如果我們以約 4:6 之第六點鐘為上午而非下午六時，則與耶穌疲勞休息之際所遇東方婦女取水風俗之時間相符合。東方作者所取時間分配法，雖不能決定，但符類福音與聖約翰福音之論到基督被判決以及受十字架死刑之時間不同。其所以不同者，除歸咎於所用之計算法相異而外，再無別種有意識之解明。至於約 10:14 上所記之第六點而為下午六點，則無所出入之處了。

(二)但耶穌生活，乃以感覺為主而非按照日規之呆板辦法，並且以心靈震動來計算時刻。這樣，對於「時間」二字之意義更為重要。照耶穌看來，日和時乃為道德之對量。那所指定之短距離，對於服從神意方面（比較約 9:4），其作用不獨不微小而且很偉大哩（約

11。「白日不是有十二小時麼？」一直到日落的時候，他明瞭自己沒有畏懼世人仇視的原因。生命乃和義務相終始。而在服務上帝之途程上，決無慘淡縮短之虞（約 11:9）。但是在白日之十二時，他特別以為「我的時候。」在迦拿喜筵上，他母親向他提議，請求援助，他即答云：「母親，我與你有甚麼相干，我的時候還沒有到」（約 2:4）。這或者是給與這種救濟之機會還沒有成熟，或者是施行奇事之機會及顯露頭角之時間尚未達到之意。但是整個之言論，產生了一種印象，即是那種請求，激動了濃厚的感情並生出一種對他吹毛求疵的情形。

但此豈無一種關於他特稱為他的時間的意味——所謂「人子得榮耀的時候到了」（約 12:23 比較 17:1），所謂他被賣到罪人手里裏的時候（太 20:45），所謂天父意旨將他交於黑暗權勢以下的時候麼（路 22:53）？如果耶穌下約但河去參加悔改的洗禮，感覺到彌賽亞的職務為受苦僕人的職務而又須擔負其同胞之罪孽，則他所念念不忘者，即認定他的時間為犧牲時間之一種思想也。他母親之單純提議，使他第一次施行彌賽亞之權能，也使他目前發生受苦深沉的感想，好像他所說「我的時候還沒有到」一語，可見一斑矣。

在耶穌職務行將完畢之時，有希利尼人來求見他（約 12:20）。在這事上發生一種對於上面情緒相同的大感奮。耶穌之答語為「人子得榮耀的時候到了……一粒麥子不落在地裏死了，仍舊是一

粒。」這答語是和釘十字架之期望，很有關係。他知道榮譽是需要鉅大的代價，而這種希望，使他心靈上苦痛異常，並使他喊出「我說甚麼纔好呢？父啊，救我脫離這時候」等語。但他立刻由此苦痛中感覺上帝的用意，於是恢復了心靈的平衡以及無畏的熱忱：「但我原是為這時候來的，父啊，願你榮耀你的名。」

就因為這單簡的言語，他發表他的「死」是他生命的最高點，而完成「死」的時間是操於上帝手中。他不在時機未成熟前去就死地以向世界表現自己（約 7:6），除非他的時間到了，否則他的仇敵沒有攻擊他的權力（約 7:36, 8:20）。但於時間來到後，他很願意去「死」的。這雖是很不幸的時間，這雖是人懷惡意和揣但結合的時間（路 22:53），但是他知道這是他離世歸父的時間（約 13:1），即上帝使其子榮耀的時間（約 17:1）。

當他走近他在世上職務最高點的時期，前途顯現出無窮的領域。上帝的新日發出曙光，在這一天中有一特殊時間——「人子的時候到來」（太 25:13）。對於準確的時間，即他本人亦不知道（太 24:36）。他確曉得一件事，并屢經出人意外的提出警告說：「你們想不到的時候」（太 24:42, 44, 50, 25:13 比較路 12:39, 40, 46）；他極力下「警醒」，「預備」的命令，因此，時候雖忽然到來，或者會發生驚奇而歡欣的神情。

參看日子時候諸論（謝錫如）

房屋

HOUSE

猶太國氣候溫暖，百姓生活多於戶外操作，如作買賣於住宅旁，設帳支帳，

店肆商販，皆啓門陳列貨品，惟房屋建築，舊約並未提及，營屋築屋，悉用土石，蓋因猶太國少森林，木材自然缺乏，如所羅門建築聖殿，木材運自外洋（王上 5 20），和土成磚，曝之烈日，用以築室蓋屋宇（伯 4 19）。若以此法營造房屋，豈能耐久乎？耶穌於登山訓衆時曾言之：「不宜積財於地，因有賊挖窟窿來偷」（太 6 19）。營造堅固房屋，須立基礎於石上，故耶穌云：「聞吾言而行之者，如智人建屋於磐石上」（太 7 24），建房屋於磐石上乃當時之習慣如此。

文化幼稚時代建築房屋於山洞，故後來建築亦如山洞然，頂圓而平，上可供休息（撒下 9 25），屋頂可支搭棚架，以避烈日之蒸晒也（撒下 16 23 尼 8 11）。有的加樓房一層，爲客休息之所（王上 17 19 王下 4 10）。新舊約亦曾言及之，主耶穌守逾越節亦在樓上（可 14 15）。下級社會人家多爲一間，人與牲畜同處，垣墉以土築之，復塗以灰（結 13 10 申 27 4）。屋頂以樹枝作棟樑，上敷以土，須時加修葺（可 2 4）。「有瘋癲者，四人昇之來，以人衆不得近，乃於耶穌所在之上，拆屋頂而穴之，以牀薦癲瘋者，鋪而下之。」屋內佈置簡單，被蓆一捲，夜陳而臥，有桌一方，机數，屋壁然燈，陶器瓦瓶，盂，以備盛水米等。

高社會家庭，陳設華麗珍奇，院宇爲四圍，房舍中有天井，門窗以木製，富豪者壁上塗金（王上 22 89）。偉大建築物如宮殿殿臺大廈

等皆羅馬希臘式，普通人民居所，皆本地式，蓋猶太人泥守古規，不欲同化於羅馬希臘也。

基督的人性

HUMANITY OF CHRIST

福音上均表顯基督爲人，其人格也多與人類同，有幾事可列及之。

(一) 具有人類的身體：此乃可見可摸者。最顯然與人類同處，是降生（太 1 25 2 1 路 2 7），生長（路 2 40），飲食（路 7 34 8 5），睡覺（路 8 23），行走（路 8 1 約 4 4），飢餓困乏（約 4 6），受殘酷的判決而死（約 19 18 20）。這樣，吾人敢說其身體實在與人類相同，因爲體質性格，均與人類同性也。因此也能受試探，希伯來書最注重此義，由此能體諒而作人的救主（來 2 18 4 15）。福音（太 4 1 11）記載其受試探是要敵抗飲食欲，權勢欲，榮譽欲，可見其實在有人性在焉。在客西馬尼園汗如血滴，其中或有肉體受死的恐怖（路 22 43 44 參來 5 7 8），所以希伯來書又說：「我們的大祭司，……凡事受過試探，和我們一樣」（來 4 15），都是表明完全與人類同也。

(二) 具有人類的靈性：耶穌有種人類的靈性感，吾人從主的生活，可以推斷他必然如此。不但外表而內裏智慧亦同（路 2 46 47），對家有順從（路 2 57），身體智慧，一同增長（路 2 52）。智慧二字，可以包括人事一切。在受試探時，能引用經言（太 4 7 10），演講深合論理（約 8 47），高尚智慧的賦予，是很自然的，對舊約經義，是隨意擴展的

(太₅ 17 21) 建起高尚道德的標準，以博愛為適於社會的基礎。(太₂₂ 37 40) 不但口講，也極力實行(約₁₀ 30 17 21 太₁₅ 33 20 31) 這樣，凡事表示是與人相同，如重視禮節(路₇ 40 46) 愛友(約₁₅ 15) 愛家(約₁₀ 28) 愛國(太₂₃ 37 39) 道德的憤怒(路₁₁ 46) 精神的背景，即是喜樂平安(約₁₄ 27) 意志的感觸(約₇ 1 10) 與活動，多與人同，為精神的理想競爭(太₄ 1 11) 保持人生正當的目的(約₁₈ 37) 發展道德的意志與人相同。雖受人攻擊，不該在安息日治病，然仍是辦理(約₅ 16 可₃ 2) 雖看猶太人棄絕他，他仍是傳道(比較約₅ 和以下等章)。

(三) 基督人性所必有者：人若抹煞基督的神性，自然不起人性問題，為其有神性，所以愈顯人性的論題。或有人說，基督自然有人性，因為領袖人羣的人，個個都有人性，此乃必有的一種的道義。人雖是有這樣理說，然而不在此題之內，本題所論，乃另有一種道義。蓋為福音上對此問題有一特點，是說基督「來到世上」所起的論題，為何成了人身而有人性(約₁ 14) 試問使徒於福音中央設立此問題沒有。但在書信中則多有申明，尤其是在希伯來特別說基督來為要獻上自己身體作為祭物(來₁₀ 5 10 參 2 9 14) 他不但無罪，而且藉着人的身體，能得一精神的資格，而作人的大祭司長。這是為了一同沾有人事上的經驗，就可以學習如何體諒人的一切苦難(來₂ 17 18 4 15 16 5 2) 其中包涵一暗示的意義，是約翰福音，尤其注重的，即上帝啓示於人，藉基督為言，具人性而為居間的媒介(約₁ 1 3 11) 所

以約翰追溯到與上帝同在(1) 為世界黑暗，故必需一光(約₁ 9 3 19 8 12) 也為人有罪，故必從信得一救贖，此乃降生的根本之說(約₃ 16) 基督的來世，叫人作上帝兒子(約₁ 12) 並顯現上帝的榮耀(約₁ 14) 榮耀就是恩典與真理。但是救贖的極點，即十字架之功(約₃ 14 10 17 15 13) 十字架之功為受難(約₁₉ 23) 降生與受難，為四福音之中央點，然而還有其他的意思，所以有人性的必要，為要教訓人(約₃ 11 19 31 32) 從教訓可以表彰父(約₁₄ 9 10 15) 所著的威力為人必要的靈魂之糧(約₆ 25 51)。

(四) 基督人性上無匹的要素：基督有人性，使其應付一切，能設作為實際者，正不是一虛幻的顯像，因虛像不能應付人事的。有降生的身體，不論列在本題之下，然為有人類身體，也有時受限制與人相同(太₂₄ 36) 但是有超人的不同，能知道人心裏所存的(約₂ 25 太₉ 4 12 25 路₈ 9 47) 又明瞭天父的意旨和天道的奧秘。從猶太往加利利與人同有行路的困乏(約₄ 4) 然而能平靜海面上的風浪，有超人的能力(太₁₄ 25) 類似這樣的事不少，同是關係基督的人格。此等不屬本題論下，乃屬基督神性論下，或教理論下。總之，本題的要論，從以上的證據，知道基督的人性，是實際而無有疑意者。

(五) 基督意識的統一：就以上所說的，基督是人，而有人性，但此「人」字能否包括福音內他的人格問題，大概言之，他有人格與人相同。因為他有意識，而用「我」字表意，說「我如何」云云，可分

爲兩方面論之。(甲)基督的意識是統一的，雖然有時從天上說到地上，從地上說到天上，其變換極其自然，其意識仍統一。吾等常人讀福音書，細察耶穌基督的行動，也不能不承認他是一個意識，雖在其行動上有時顯異常作爲，然而其意識不會分析，不能說睡在船上是一意識，地上治病，另是一意識，其身體是一個，其意識仍屬統一，決不能分析那一次屬神，那一次屬人也（參看太³ 15 4 10 8 23 27 可⁴ 40 5 30）。

(乙)基督人格的中心，不分別是我，是上帝。所以凡是提說他出世的事，是說上帝說的（可¹⁰ 45），有時說是同行的（約³ 13 10 10）。反言之，有其所不知者，說惟有父知道（太²⁴ 26），但同時以前不久，說人子有大榮耀的降臨（太²⁴ 30），以後有審判世界（太²⁵ 31 45），所以吾人反復的讀過福音，並沒有不自然的矛盾，其意識是統一無分的。

(二)基督人性對於宗教的意義：基督的人性關於人類，就是人類關於救罪，這兩件事同爲信道的問題。信主的人，願意與主有聯絡之誼，如約翰說：「父不審判人，乃將一切的審判交付子」（約⁵ 22），其中包涵的意義，是宣告給罪人，叫他們知道審判的主如人一般，若審判的主爲神，就缺少了體諒之性。而我們的主耶穌，他有人性，知道一切受試探的苦，因爲有神成人身，越發顯明善的宗旨，更加高深。這樣，耶穌有人性與罪人相同，從此，人得了一種信任，又激起祈禱的力量，是爲審判的主，經過人性的難處，在他有人性的存在，不但作吾人的救主，也作吾人完全的模範也。（E. Morgan：周雲路）

基督自降爲卑 OF CHRIST HUMILIATION

(1) 基督化身：我們展

身降凡，然而他從始至終一切的事蹟，有許多爲人不易瞭解的，故此可以說，基督本人就是一件極難解釋的問題。雖然人類生於此世，也有許多難解的問題，但與基督較比，則容易多了。基督的問題裏，首要的思想，就是他自己常說他是從天父而來，並且永遠與天父同在，如他說：「還沒有亞伯拉罕，就有了我」（約⁸ 58）。我們詳細查攷福音，並且觀看從那時候到現在基督如何感化世界，就知道他所成就的功業，迥非世人所能成就的。故此看見基督的效果，更令人容易信他是創世以前存在的。基督屢次說他降凡以前在上帝左右，常聽上帝的話，遵守他的旨意（約³ 13 6 62 8 68 16 28 17 5 21）。保羅的書信裏也常說這種道理（林前⁸ 6 林後⁸ 9 腓² 5 8 西¹ 15 17）。基督降凡以前的榮耀必是極其豐富，但是我們所不能明白的，只讀福音書，就知道基督情願撇下這些榮耀，如腓² 5 8 所說他虛己，取了奴僕的形象，成爲人類最卑賤的本題所論，僅限於基督在世的事，其化身成人一事，不過是他自降爲卑的第一步，基督在世的時候，日日降卑，步步往下，至終被釘十字架，乃是降到最低處。

(2) 基督三十歲以前的狀況：基督誕生的情形非常貧苦，並非在家庭安舒的內室裏，乃是在客中污陋的馬槽裏，以馬槽爲搖籃，臥在裏面。嬰孩耶穌尚未滿週歲時，就遭王的嫉妒，逼迫，被父母攜帶

逃往埃及一路風霜，備歷辛苦，在十二歲時，在聖殿裏顯出一種驚人的智慧，令吡叻們驚奇不置，他這種智慧很能使他得着名譽，地位和權柄，但他却情願回到拿撒勒微賤的家去，十八年如一日，順服雙親，並且操作極勞苦的木工業。

(3) 彌賽亞的工作：基督從開始就曉得彌賽亞的工作，和末後的結局，並非要享受尊榮，乃是要擔負一種重擔。因他要忍受苦難，逼迫，凌辱，至終受死，故此當基督獻身作彌賽亞的時候，天父從天上對他說獎勵安慰的話(可₁ 11 路₃ 22)。後來在緊要的時候，天父仍是這樣獎勵他(可₉ 7 路₉ 35)。福音書裏從來沒有記基督笑，但是兩次記他哭。幾乎從他開始工作時，就遭一般民衆領袖的嫉忌，猜疑，其實他本當受他們的勉勵和幫助。這些人終日窺伺他，在他身上尋找錯失，誤會他的行動，顛倒他的教訓，隨時不住的搔擾他，罵他是犯法，褻瀆的，是騙人，癡狂的，是破鬼附而與鬼王同盟的(路₁₁ 15)。他們同謀要捉拿，殺害他。不但如此，他也漸漸失去早年的衆望，爲百姓所厭棄，他到自己的地方來，自己的人倒不接待他(約₁ 11)。就是拿撒勒人雖然自幼認識他，也反對他，拒絕他，逐他出境，並且要將他推下山崖，置之於死(可₈ 3 路₄ 23)。甚至自己的家人也不明白他的主義和目的(約₇ 3)。就是門徒也常誤會他的意思，並且批評他，曾受彼得的責備(太₁₀ 22)，和他的不承認(太₂₆ 69 74)。又被一個門徒所賣(太₁₄ 16)。末後衆門徒都離棄他(太₂₆ 56 可₁₄ 50)。從本鄉被逐出

來，各處漂流，徒步而行，沒有安身之處。只靠一般人們的供養(路₈ 3)。借友人的房屋來和門徒吃未後的晚餐(路₂₂ 11)。借一個驢駒騎着，凱旋進耶路撒冷(路₁₉ 33 34)。降生時所用的馬槽是借的(路₂ 7)。死後葬埋的墳墓也是借的(太₂₇ 59 60)。

(4) 受審和被釘：基督終身被仇敵追逐，至終在密西馬尼園末次祈禱的時候，被一羣惡徒所攻襲，而自己的——個門徒反爲奸細，引導他們(太₂₆ 47 路₂₂ 47)。他們捉住基督，用繩捆綁(約₁₈ 12)。用繯牽引他如同大盜一般，把他先解到大祭司家。基督深知這些祭司是貪污之輩，却容受他們的審問和定罪(可₁₄ 64)。他們用各種方法凌辱他，如吐面，蒙臉，打頭，叫他猜出打他的是誰等等。又解他到方伯彼拉多處，勉強他定下罪案(可₁₅ 1 太₂₇ 1)。彼拉多不肯負責，故此又解主到希律安提帕那裏，主也深知這個王是貪污的，却仍容受他的審問，也沒有一個人起來爲主辯護。兵丁們凌辱主後，又解回彼拉多處(路₂₃ 7 11)。兵丁鞭打他(可₁₅ 15 太₂₇ 26)。叫他背負自己的十字架，走到刑場，至終釘在十架上，並且爲侮辱他的人格，又釘兩個賊犯在他左右。教主忍受這一切凌辱，苦痛，是爲甚麼緣故？乃是爲救贖世人的罪，至於其中的精意，乃是我們所不能明瞭的。保羅說：「他本有上帝的形像，不以自己與上帝同等爲強奪的，反倒虛己，取了奴僕的形像，成爲人的樣式」(腓₂ 6 7)。形容基督自降爲卑的道理極其恰當。(D. MacGILLIVRAY)

自謙

HUMILITY

舊約歷史中的領袖，如亞伯拉罕，摩西等都具有自謙之德（創18:27）

民12。先知們也以自謙爲人們首要的本分，彌。『世人阿，耶和華已指示你何爲善，他向你所要的是甚麼呢？只要你……存謙卑的心，與你的上帝同行。』上帝自己也謙卑（詩113。——並非像基督那樣處已，乃是肯俯憐卑賤的罪人，）並且謙卑人能與上帝有交通（賽57:15）。由此可見，在舊約裏自謙已經成爲道德的好基礎，到新約的時候又將自謙的意思推廣擴大了，並且基督立了自謙的榜樣，他說：『我心裏柔和謙卑』（太11:29）。保羅也勸一般門徒效法基督的自謙：『你們當以基督耶穌的心爲心……』（腓2:5, x）。

(一)「自謙」二字的用法和意義：希臘文自謙 [Tapinophrosynē] 這個字，從前的意思是最卑劣的，爲奴僕們所當具的性質。在新約裏自謙就成爲最高尚而不可或缺的美德。這種道德根據人的不自高，而實在自覺無用，與胸懷野心的意思正相反，乃是從心裏謙虛，不是像法利賽人外面假裝謙卑，他們乃是謙卑和真宗教的大仇敵。保羅說他自己事奉主的原動力乃是謙卑（徒20:19）。自謙能使門徒彼此相愛避免分爭，並且促進教會弟兄的同力合作（太18:4, 23:12 弗4:2 腓2:3, 西3:12）。保羅曾勸戒門徒防備虛偽的自謙（西2:18, 23）。

(二)希臘倫理與基督倫理的比較：希臘的倫理家看自謙乃是怯懦的表示，人如果有本領，才幹應當心高氣傲，若不這樣，他們便

責備他是沒有志氣的懦夫，亞里斯多德 (Aristotle) 就是這樣主張，他說：『人如果在知識學問，地位上都如你，那末，可以輕視他，看他不是足輕重的人。』他又說：『偉人的行動遲緩，聲音深沉，措辭莊嚴。』後來耶穌所形容的法利賽人，在聖殿裏祈禱，正是這種神氣，但是主嘉獎稅吏的態度，祈禱時不敢舉目望天，乃是捶胸痛悔。自謙，祈禱，和認罪是緊相连接的。教父奧古斯丁說，謙德在基督教的道義上，佔第一，第二，第三，以至一切的位置，這就是基督教對於自謙的理論，和希臘截然不同的地方。希臘哲學家所描摹的偉人的形像消滅了，換上基督所表現的小孩的形像（太18:2）。

(三)基督的榜樣和教訓：(一)基督對於自謙的榜樣：耶穌說：『我心裏柔和謙卑』（太11:29）。人們對於這句話的解法不一，甚至有人批評說：『真正謙卑的人，豈能自稱爲別人的模範呢？』並且自稱爲謙卑未必是真謙卑。回答說，如果批評凡人，這種話或者可以，但是批評上帝的聖子則萬不可的，基督的品格遠超出柔和，謙卑之上，他實在堪爲人類的模範。他的自謙遮蔽了他本體的榮美，在他正說這種謙卑話的時候，同時也站在與上帝同等的地位，如太11:27所言：『一切所有的，都是我父交付我的，除了父，沒有人知道子，除了子和子所願意指示的，沒有人知道父。』又參腓13:3。令我們知道尊嚴和柔和都包含在基督的人格裏，是彼此和諧的。研究福音，就知道基督的謙卑不只是空說，確實表現在地上的生活裏。參本書基督自降爲

卑論。考基督一生無時無事不謙卑，如降生於伯利恆的馬槽裏，願從在拿撒勒的家庭中，受約翰的洗禮，不運用神能為自己的便利，禁止人傳揚他的聲名，屢次退隱到山林靜處，選召卑微的人們作門徒，憐憫異邦的婦女，歡迎小孩子們（可_{10 13 16}），重看微小的供獻和服務（路_{21 1 4}，太_{10 43}），後來忍受各種凌辱以至被釘十字架，謙卑可算達到極點了。（2）基督論自謙的教訓：（甲）對於上帝的關係：使門徒自謙最有力量的動力，就是揣摩上帝的品德。每逢對越上帝的時候，想到上帝無限的尊嚴和慈愛，就自覺卑陋，污穢，罪大惡極，不配蒙恩，並且如果不靠救恩，就沒有得救的希望。因此人們對於上帝萬不能自誇功德，只當說，我們是無用的僕人而已（路_{17 10}）。法利賽人和稅吏在聖殿祈禱的比喻（路_{18 9 14}），耶穌說法利賽人誇功的話，為上帝所憎惡，而稅吏的痛悔認罪，則為上帝所悅納。人們如果不自謙，認罪不拘如何祈禱，俱屬徒然。人們如果願意蒙恩得進天國，有一定的規則，就是自謙（箴_{3 21} 參彼前_{5 3}）。（乙）對於人的關係：對於人的真正自謙，就是在教會裏也罕見。耶穌不只注重對於上帝的關係，也注重對於人的關係。（子）基督以小孩子為自謙的模型（太_{18 1 4}）可_{9 33 37}。門徒不了解主的意思，而心中只想誰將為大，主專心致志注意眼前的十字架，走在他們前頭，往耶路撒冷而行，門徒就在後邊彼此爭論，各不相下。主曉得這種情形，就打算收拾他們這種惡念，便領一個小孩子夾到他們中間，藉着小孩子為榜樣，教訓他們。人們每多

為自己謀求榮耀，而所謀求的，並非真正榮耀，真正的榮耀，乃是愛別人，凡事忍耐，不易發怒，虛心受教，不求高位，那末，門徒須有小孩子的虛心。人非有赤子的心不能認識上帝（太_{11 25}），小孩子實在是人類的至寶，如果世界沒有小孩那末，就成了何等的世界！（丑）基督以僕人為自謙的榜樣（太_{20 20 23 1 12} 可_{10 45} 路_{22 27} 約_{13 1 17}）基督兩次特別將服事人的理想發表出來，第一次係在西庇太的兩個兒子求得高位的時候，第二次在給門徒等洗脚的席上。主曾應許使徒們每人要坐在寶座上（路_{22 29}），故此他們滿心要得高位。當日一般異邦的君王都是受人民的服事，故此主說他的門徒萬不可如此，他的律條乃是何人為大，就當服事衆人，主自己來到世界就是這樣，「正如人子來，不是要受人的服事，乃是要服事人，並且捨命，作多人的贖價」（太_{20 28}）；又說：「是誰為大，是坐席的呢，是服事人的呢？不是坐席的大麼？然而我在你們中間，如同服事人的」（路_{22 27}）。總而言之，在基督臨世以前，世界沒有這種偉人的新理想，有些別的理想雖然好，却不能見諸實行，但基督這種理想，人人可以每日實行，不拘何人都能克己幫助他人，人如果心中常存着這種意念，就於人有極大的幫助。基督將來在審判的日子，不拘何等小事，也不失去報應（太_{25 9}）。（D. MacGillivray）

飢餓

HUNGER

新約裏用「飢餓」二字或是形容個人的痛苦（路_{15 17} 參林後_{11 27}）。

或是指着荒年的大災(參可¹³ 路^{4:51}等)。

要形容耶穌是真人,有人類的經驗,沒有再比用「他餓了」一句話更生動的,符類福音記者曾兩次提到(太^{4:2} 路^{4:2} 太^{10:1} 可^{11:12})。約翰雖然沒有直接的說耶穌飢餓,却間接的包含在「基督自降為卑」的方面裏。耶穌向撒瑪利亞婦人要水喝,就是表明他有肉體上的限制,與符類福音所記耶穌飢餓,是同樣的意思。門徒等很思念主的缺乏,說:「吐此請吃。」足以表明耶穌是因為身體疲乏的緣故,不得不在非旁路事休憩。

我們要注意最有趣味的,就是寫福音的人兩次述說耶穌忍受飢餓的痛苦,都含有肉體和靈性兩方面的教訓。馬太和路加不但都告訴我們說,主禁食四十日後,「就餓了」,並且也都告訴我們說,惡魔就來攻擊主因為飢餓所有的弱點:「你若是上帝的兒子,可以吩咐這些石頭變為食物」(太^{4:4})。這就表明試誘詭譎的性質是一切人類所共同感到的。

再一次記載耶穌飢餓,就是在主工作的末了,和猶太官長最後決鬪的一週裏,在受死以前不多時,從伯大尼出來,覺得餓了,指望從無花果樹上得着果子充飢,竟得不着,就咒詛那樹,樹以後就枯乾了。寫福音的人記這件事注重道德和靈性上的教訓,次重歷史上的事實。馬太馬可二人都是坦白直述主咒詛無花果樹的事,不怕將主的嚴厲和發怒說出來而貶抑了主的道德品格。他們描寫的文筆極其

忠實,見解非常清晰。參無花果樹論

基督曾再三的主張門徒與主聯合,乃是他們更高的生活所不可缺的,這在太^{25:35}一段話裏表示明白。被贖人類的痛苦,就是他的痛苦,給露體的衣穿,給飢餓的飯吃,這種愛心的服務要稱為聖,並非只為基督的天國,乃是因為作在主自己身上(太^{25:35} 參^{10:40})。在這些話裏有更深的意思,不但是與信徒同情,因為他自己曾經驗過劍刺和痛苦,能體恤感受同樣痛苦的人們(來^{4:15})。乃是生動的描寫信徒與基督有緊要的靈性的合一,第四福音的記者對於這種合一曾特別注重(參約^{14:20} 17:21 23:26^x)。

更要緊的,就是這種奇妙的聯合,不但符類福音記者只暗示梗概,約翰立成有統系的組織,並且這種聯合也顯明在符類福音裏所記門徒與主同受缺乏,同享權利,就是主向那跟從他的文士所要求作門徒的要素(路^{9:58} 太^{6:20})。雖然從馬可和路加兩個福音記者的話裏也可以推想而知門徒是飢餓,却只有馬太一人特別把門徒飢餓記載出來(可^{2:23} 太^{12:1} 路^{6:1})。在這時候,耶穌就趁着法利賽人吹毛求疵批評的機會,引用大衛王飢餓的情形來分訴,並且發表他對於安息日的教訓。這三個人描寫耶穌和門徒中間的同情精神非常優美。

我們必不希奇耶穌將肉體飢餓的理論轉移到靈性的生活和經驗裏,因為這種轉移的習慣在主的教訓裏成了一種最能引人最

有力量的特點。在人們肉體的生活裏，飢餓乃是健康的象徵，但是這種飢餓不能滿足，就不好了。故此耶穌稱那些飢渴慕義的人有福，是因為他們的靈性健全，叫他們飢渴慕義，因為感覺這種需要，就要充分的得到，這便是他們的福氣（太⁵ x 參路⁹ 21）。

反而言之，那些靈性胃口不佳的人們，不覺得飢餓，乃是可憐的，因為將來他們必要覺得飢餓，但是這種飢餓的痛苦，永無輕減的希望了（路⁶ 25）。耶穌曾屢次確說他有永久的能力，可以滿足人類靈性上最深的需要（約⁶ 35 參 4¹⁴ 7³⁷）。從這些確說，我們便可以明白馬利亞讚美歌所說「叫飢餓的得飽美食，叫富足的空手回去。」的意義了（路¹ 53）。這兩句話乃是詩人早年經驗的反響（詩¹⁰⁷）。

（谷雲階）

丈夫

HUSBAND

猶太人看定親和結婚是一件事。定

親事的簡單手續是這樣，乃由新郎

或代表在兩位證人前，給新娘或代表一張婚書，或是一塊錢幣，並且說：「你要委身於我。」這不過是婚姻的初步，除非死亡和休棄不能解約。在摩西的律法之下，婚姻的結合較為容易解散，並且休妻的事似乎是很平常的。到晚年先知的世代時，倫理的標準有很大的進步（上帝恨惡休妻的事，瑪² 16）。基督自己全然推翻摩西的律法，只限定淫亂一個緣故可以解散婚約，並且在這件事上，他明然將男女兩性放在一個平面上（可¹⁰ 11 x）。基督憐憫罪人違反性道德的律法，

可從他對待撒瑪利亞婦人（約⁴ 16 18），並被捉的淫婦（約⁸ 4 11），兩件事上優美形容出來了。

在太¹ 16 19 約瑟稱為馬利亞的丈夫，在下文²⁵ 節裏表明在他們中間確實有婚姻的關係。

豆莢

HUSKS

只有路¹⁵ 16 一處提豆莢，這是刺槐上所結的果實。在巴力斯坦到處都有這種樹，是常綠的，高約三丈，有叢密的葉子。葉子發有光澤的深綠色。所結的豆莢長六至十寸，寬一寸。裏邊有很厚而甜的果肉，常用以喂豬，牛，馬等牲畜，因為價廉，故此也常充一般極貧的人的食物。

讚美詩

HYMN

在早年間，讚美詩乃包括一切在基督教禮拜時所吟誦的一切詞章，詩

歌。

（1）猶太的宗教儀式：在聖殿的禮拜自然多誦詩。每天的禮拜按着次序誦詩，篇由一班利未人一面奏樂，一面歌唱。其次序如下：禮拜一誦詩²⁴；禮拜二詩⁴⁸；禮拜三詩⁸²；禮拜四詩⁹⁴；禮拜五詩⁸¹；禮拜六詩⁹³；禮拜日詩⁹²。如遇特別的事則用特別的詩。

（2）福音的頌歌：我們所習知的詩歌就是馬利亞的讚美歌（路¹ 46 35）；撒迦利亞的豫言歌（路¹ 68 79）；西面的救恩歌（路² 23 32）；並天使的歌（路¹ 14）。這都是早年基督教的讚美詩，乃是馬利亞撒迦利亞西面並天使們各自所唱的，或者是原來的儀詞，將早年

可從他對待撒瑪利亞婦人（約⁴ 16 18），並被捉的淫婦（約⁸ 4 11），兩件事上優美形容出來了。

巴力斯坦的猶太基督徒的敬虔和熱誠反射出來，或者也許是從希伯來文翻譯出來的。這種讚美詩明明是按照舊約詩篇的體裁而成，有些是為基督世代說亞蘭話的猶太人所習知的體裁。

(3) 其餘的讚美詩句：(甲)有人說第四福音的小引是「道」(Logos)的讚美詩，獨立在福音的開首。在啓示錄裏也有許多詩歌，或可以視為猶太基督徒的遺傳讚美詩(參 4:11, 5:9, 12:11, 17:15, 3:14)。(乙)「和散那」讚美詩，耶穌末次進耶路撒冷時人們向他這樣的呼喊，福音所記的形式不同。在可 11:9 和約 12:13 所記簡單的形式裏，知道是民衆的呼喊聲。

「和散那」的呼喊(參詩 118:25)及櫻樹枝自然使人聯想到居處節，因為這是禮節上所同用的東西。或者這種舉動是臨時爲他種喜慶的事所預備的，而福音所記的情形正是如此。

偽善

HYPOCRISY

這個名辭，在新約用有數次，作動字用者一次(路 20:20)，言人，馬太有十五次，言事，馬太一次(太 23:28)，馬可一次(可 12:15 參路 12:1)，在別處，或譯爲裝假(加 2:12 提前 4:2 彼前 2:1)。按這名辭根本的意思，是辨別清楚，後來用有新義爲解夢，後用爲辯才，更用爲演劇的辯才，那麼，成爲偽善，因爲他的好話，並不是自己的意思。

偽善由來甚久，不始於耶穌時代，而耶穌時代最爲盛行。所以主時有責斥的話，因爲偽善正是真理的敵對，是用甜蜜的話行其欺騙。

(太 23:16)，穿長衣遊行，喜愛人的尊榮，愛坐會堂的高位(可 12:35)，不過如修飾的墳墓，外面好看，內裏裝着死人骨頭(路 11:44)，所以主耶穌不揭穿其隱私，使人有所共見。

存如此偽善的心，就不能聽受主的話，因爲偽善與真理隔絕了，盡是虛偽的儀文，用遺傳的話，遮蔽正道(太 15)，遵守末節，不行上帝的事(路 11:42)，不能接受真理(約 5:44)，求道，不爲得道，爲藉道與人啓一爭辯(約 9:27, 28)，以自己爲是，以別人爲非(約 9:41)，對這樣偽善的人，不必急於勸以善道，要緊先要除去他的毛病。

再者，罪是真理的非常的敵對，偽善的人特別作說言者的兒子(約 8:44)，因爲偽善不是一次偶起的衝動，乃是一種恆久的積習，所以他對真理，時常發現敵對。在一切事上，信心如手，要捉住真理，偽善在旁好似伸手阻擋，使人不能得。於是，永遠不能與真理同在，而且時常要逼害真理(約 8:47)。耶穌極端責斥法利賽人的偽善(太 23)，因爲他們坐在摩西的位上，然而却不作真理的事情，這樣他受責斥，受攻擊，是罪有應得的。法利賽人自己不進入真理的國，而且也阻擋別人進去，在偽善上時而發現他的熱心。

偽善之害，不是消極的，乃是積極的，直是一活潑的毒，能把全團發動，直至使人類全羣都腐敗了(路 11:18)，所以凡係屬天國的事，他是極端活躍的反對。

對於在山寶訓的教訓，偽善是積極的敵對，在那裏有偽善，那裏

就沒有天國，那裏有真天國，那裏就沒有偽善，偽善是修飾，看顧外面天國的真理，是從內心而定，如經上說：「一生的效果，是由心發出」（箴³ 4²³）。偽善是專意注重禮節，這樣也可以說法利賽人的義，全在於遵守外面的禮文，耶穌却說，靠這些事不能進入天國，偽善是願意人知道，行真理的，只叫上帝天父知道，正如耶穌說：「你們不要吹號筒，故意叫人看見你的好行為；」又說：「你們禱告，不要站在十字街口上，故意叫人看見，應當進你的內屋，關上了門。」就此作一比較，偽善是虛假的，不本於實在，正如耶穌說：「你們外面像羊，裏面正是豺狼的心。」偽善已經腐蝕了猶太教，所以基督教當嚴為防備，免得牠侵入，受其腐蝕也。

信能救人別的弊病，但對於偽善，則難予以解脫，試看主耶穌未嘗深責人偶然衝動所犯的罪，如稅吏和娼妓，他看為迷路的羊，是要盡力去尋找的，因而大開天國的門，使他們可以進去，而偽善則飾貌矜情，有縫即鑽，令人無可防備，為迷惑多人，甚至敢說：「我是基督」（可¹³ 6），正為了其心不善，而假冒為善，所以耶穌最反對這等作為。

主還有一句話說：「永不赦免的罪，是褻瀆聖靈。」（路¹² 27）可滅人信心的靈，耶穌來是發聲許多人的心裏的意念（路² 25），或者在人所不重視的人，他心中仍如飢如渴的尋求真理，或以為心中當有真理的人，而却不如是，只是飾貌色莊，法利賽人有些恨惡真理，以真理有害於他的私意，總而言之，可以說他是褻瀆聖靈（太¹² 22 27）可

³ 20 30 路¹² 1 15），他們實在到一危險可怕的地步，向耶穌求從天上顯一異蹟為標記，而主給他們一異蹟，則又以為是出於別西卜，因為他們過於偏私，看見真理，也不認識。直至以善為惡，以惡為善，此乃褻瀆聖靈，危險沒有再大於此的，在偽善常有不遜的驕態，就是不承認別人有善，而且也漠視上帝的監察，可是自恃自大，所以成為永不赦免的罪。這等行為，在法利賽人中，路加稱之為酵，如同說：「要謹防法利賽人的酵。」意思說他們假冒無實。接着又說：「沒有隱藏的事，不顯露出來。」所以也可以說，偽善的人，僅可暫時隱蓋，日後終要把他的虛偽顯出來，然而已經足為社會的害，就是牠的酵性，能膨脹害及他人故也。此乃一種不善的惡習，要除滅這酵，惟有親近信靠上帝，蓋因為人有了信心，不能常久虛偽，必要認真，盡力正道。反言之，如順服偽善到底，即釀成了褻瀆聖靈，而為永不赦免之罪。

各樣的不善，多少涵有偽善雜在其中，因為犯罪的事，大半是為我主義，自然不免也侵及別人。試看，凡係置身於社會的份子，普通的說，均可算為善人，設若罪大惡極，必不得廁身於社會之中，所以甚至賣人的膽敢發誓說，不會犯法，欺詐人的也假裝正直，行專制的也飾為行愛護主義，這樣都可算是有假冒不實，而有偽善狀態，越行越深，遲早必反背真理，而成為不良的習俗，歸宿就是離開上帝。他們要恢復起來，即是快與上帝復和。因為偽善者的大病，為否認基督一切的功勞。再則為瞞哄詐偽，如亞拿尼亞與撒非喇是。保羅有時責斥巴拿

巴受偽善的誘惑(加^{2, 13})。所以教會的分門別戶的見解，終不免有偽善的色采，於是可以说，凡使人叛經離道的，均屬於偽善一類的作爲(提前^{4, 2})。總而言之，偽善的發源是在於道德不端，不在於智力未及，即以上所論，我們知道偽善真乃一大危險物，可怕的至者。

(E. Morgan, 周雲路)

牛膝草

HYSSOP

這種草曾在新約裏提過兩次，就是在約19²⁹來3¹⁰。沒有別的植物在聖經裏引起像這樣討論的。明然是一種牆上長的草(王上^{4, 3})。猶太人用爲行灑血或灑水的禮。現今很不容易說這種草的真形式，似乎是介於續隨子和一種野薄荷之間的樣式，這兩種草都生在敘利亞的山岩和牆頭上。許多的經學家以爲是野薄荷，從一根長許多棘來，如此就適於灑撒的用途。

人生目標

IDEAL

倫理學最根本的問題，是何爲人生至美的目標 (Summum Bonum)。希臘的哲學家亞里斯多德 (Aristotle) 說：「人皆需求福利，而不知福利之所在。故當效射者，先注定了正鵠，然後或者才能達到目的。」保羅論到自己的生活，也曾說向着標竿直跑(腓^{3, 14})。雖保羅所說的標竿，與亞氏所承認的目標，確乎不同；但有一個根本的要點，是保羅與亞氏所同情的，就是人生極需合宜的目標，且此目標能充分的影響人之一生的存心及作爲。

關於人生的目標，古今各宗教家，哲學家，所主張的種種學說，頗有可討論的價值，現在不詳細論及，祇將基督徒人生目標的對證略爲引用。現將基督徒的目標分三段討論：(甲) 基督在講道上所表示的人生至美之目標。(乙) 基督在本身上所實現的至美之生活。(丙) 信徒因基督的大能所實現的至美之生活。

(甲) 基督在講道上所表示的人生至美之目標：

我們若把基督所講的人生目標，與在他以前以後各國的聖賢學者的主張，比較比較，就覺得其餘的說法，都有偏僻的缺欠；雖也可以解明人道一方面的要素，然却忽略了許多要點。惟基督所講的目標，包含無遺，面面都到，更無畸輕畸重的弊病。試考究下列的幾種意義，便知道基督對於人生至美的目標，確有極徹底極圓滿的解釋。

(1) 基督所立的目标是本身因成德而得福。古今倫理學家，多有所偏，或以享福爲目的，而忽略了本身；或以守盡人道爲目的，而虧負了人類求福的天性。耶穌的在山寶訓上首講八福，表明確乎注重人類享福爲目標；且不贊成各種棄絕福樂的學說。但此福的內容，與各種快樂說法，及便宜主義的主張，相去實同霄壤之隔。基督所論的福，惟獨是溫柔、憐恤、清心、等類的人，才能享受(太^{5, 3, 4})。且耶穌指示那些求福的人，不僅是行人道，更須作完全人，並要以天父的完全，作自己爲人的標準。從此看來，福是人當羨慕追求的，但必須作成德之人，才能得享真福(太^{5, 8})。

(2) 此福是包含肉身及靈性。關於基督所論的福，我們不可持偏狹的見解。屬於靈性的福，固然比肉身方面的貴重；但肉身當然的需求，也不可輕忽。教外的各種避世派，與教內的偏重磨練肉身的，都失了基督圓滿的觀念。基督高舉靈性的生活，也不忽略肉身的需用。他明講八福是根於居心，又說門徒為永生的緣故，須有砍手剜眼的精神（太₅ 29 30 可₉ 43 47）。又說：「人若賺得全世界，賠上自己的性命，便毫無利益」（太₁₆ 26）。同時基督所擺在門徒眼前的福，又不是僅僅的關係靈界。例如在八福上所說：「溫柔的人有福了，因為要承受地土」（太₅ 5）。在主禱文上，他教門徒常為日用的飲食祈禱（太₆ 10 11）。雖然不叫門徒為衣食掛慮，但不是因為輕視衣食，乃是因為當先求上帝的國和他的義，若這樣行，上帝必加給我們肉體所需用的了（太₆ 25 33）。

(3) 基督的目標是因個人得救成全社會。基督的主義，是以社會改造為最後的目標。基督講道時，雖然切切的聲明個人的靈魂是無價之寶（太₁₀ 20 31 16 26 路₄ 10），但他從未允許如近來一部分信徒所提倡的，單以個人得救為事的意見。基督論到人生的目標，常用的名詞，是「上帝的國」。這個名詞，足可以表示他的目標，是深切關係社會。常時猶太人常希望上帝的救恩，他們也有社會觀念，並不是求個人的事。但猶太人的希望，無非是改造本國。耶穌的目標，遠大無邊，願各國人民，盡都歸於上帝的國。他說：「從東，從西，從南，從北，將

有人來在上帝的國裏坐席」（路₁₃ 29）。從此可知基督的目標實在有極普遍的社會觀念。但他常講，若願上帝的國降臨在世上，唯一的方法，就是個人先悔改。再者，常時猶太人對於上帝的救恩，多半是盼望上帝為他們興起一位大勇士，如瑪路比猶大等，用武力高舉以色列為上帝的國。此外，近世有性情躁進的人，腦筋深受了基督社會主義的激刺，而未了解耶穌改造社會的方法，遂即計畫以政治手段成立天國。像這古今的兩種主張，與基督的意思全不相合。基督說上帝的國來到，都在乎個人的心靈重生。他說：「上帝的國來到，不是眼所能見的，因為上帝的國就在你們心裏」（路₁₇ 20 21）。又說：「你們若不同轉，變成小孩子的樣式，斷不能進天國」（太₁₈ 3 約₃ 3）。

(4) 此目標關係今生來生。有人只求眼前的福樂，如保羅所論的那些人，說：「我們吃吃喝喝罷，因為明天要死了」（林前₁₅ 32）。反之，也有人持出世主義，輕視上帝今生的恩賜，放棄今生當盡的責任，專心切望來生的福樂。按基督所講，那至美的福樂，是今生可以實現，至來生要被成全的。基督一面宣告上帝的國已經來到了（太₁₂ 28 可₁ 15）；又說，上帝的國已經成立在個人心裏（路₁₇ 21）；又說，天國的福氣，是國民已經得着的（太₅ 3 11 原文含有此意）；一面他常叫門徒仰望來生的天國，說：在世界末日必吩咐天使，把一切作惡的，從他的國裏挑出來（太₁₃ 41 50 22 13 25 30），惟有忠心的僕人，要進去享受他主人的快樂（太₂₅ 21 23 31）馬可（₉ 44 47）與約翰用「永生」二字

代替上帝的國。原來「永生」二字，不是指着時間的長久說的，乃是注重生命的豐盛。此永生，雖自今日起，然明明的不限於今生。

(乙)基督本身已經達此目標，實現了天國至美的生活：

前段的意思，都是本着基督教訓立論。其實，基督不是僅僅的解釋人生的目標，他也曾親身達到了這個至美的生活。由此可知，基督所講的目標，不同一切的哲學家、倫理學家等所主張的空空洞洞的理想，乃是已經在歷史上，有具體的實現，由基督本身上的事，足可表明，人能成德，便真有福；並證明，人須有極高靈性生活，才能造極大極普遍的幸福。基督的為人，一面有入世的態度，也吃也喝，並以今生種種美好事物，都是從天父而來，世人應存感謝的心而享用之。一面常以遵行天父的旨意，當作自己的食物，較比一切為重要且可羨慕。他教人進窄門，先由自身作則；一面因擺在前面的喜樂，輕看今生的羞辱；一面表明凡忠心的信徒，從今生常有天國的榮光照耀他。

關於基督的至美之生活，可注意的有兩個要點：

(1)耶穌基督極崇高的人格。基督的人格，非同常人僅有幾部分的特長，基督的人格是極圓滿的。古今各國的人，不論男女，莫不感覺得基督是人類所需求的模範人格。自古以來，凡虛心研究耶穌的，不但異口同音的稱讚他的人格為至美；而且覺得他這至美的人格，不同那祇能悅人耳目的一種死的美術品，乃是具有極活潑的精神，和一種創造的能力。連那些不信基督是上帝化身的人，也是一致

的稱讚他那崇高的人格，并承認他為人類道德的標準。

(2)耶穌基督為人類的模範。當年耶穌在世行事為人，不會彰顯為人類所不能及的超然的天德。他曾多次聲明，他所作的是為門徒留榜樣(太¹¹ 29 26 28 路²² 27 約¹³ 15 31 15 12)。門徒也承認他為自己的模範。例如彼得說：「他為我們留下榜樣，叫我們跟隨他的腳蹤行。」(彼前² 21)。保羅說，人類欲作完全人，應當照着基督完全人格的程度(弗⁴ 13)。又說：個人應當時時努力向前，以基督完全的人格為自己一生的標準，纔能得上帝在基督耶穌裏召我們來得的獎賞(腓³ 13 14)。

(丙)信徒因基督的大能所實現的至美之生活：

有人說：基督使我們衰弱無力的人，達到這至美的目標，豈不是戲弄我們？其實，既然吩咐人效法他的榜樣，也必賜給人力量照着去行。基督的功效如同太陽，不但發大光，照亮世界，並有養育萬物的效力，萬物可以靠他生長。福音書中記着，耶穌的威力如何的改造人心。例如那舊耶穌的犯罪的女子(路⁷ 36 50)，那說詐人的稅吏長撒該(路¹⁹ 1 10)，並馬太的事(太⁹ 9)。約翰曾將無數人的經驗，總括起來說：「凡信他名的人，他就賜給他們權柄作上帝的兒女。」(約¹ 12)。保羅在基督裏的經驗極深，他曾用多年的思索，解釋他的經驗。他以為人靈性生活的祕訣，就是基督藉着聖靈的運行，成形在人心裏。所以他說：「基督在你們心裏成了有榮耀的盼望。」(西¹ 27)。又說：「現

在活着的，不再是我，乃是基督在我裏面活着」(加 2:20)。此外，保羅還有一個說法：「上帝豫先定下人成他兒子的模樣，使他兒子在許多弟兄中作長子」(羅 8:29)。保羅的意思，似乎要表明基督與人的關係不僅是作模範，他更是那真我的形狀，兄弟的模樣與性情相似，是自然的理，因為都是一父所生，並不是因弟要勉強仿效其兄。信徒成為基督的模樣，也是如此。所以希伯來書上說：「那使人成聖的，和那些得以成聖的，都是出於一，所以他稱他們為弟兄，也不以為恥」(來 2:11)。(A. H. J. Murray)

觀念(首)

IDEAS (LEADING)

要的)

我主之首要觀念，大抵可分為道德觀念與宗

教觀念二種。此種分法並非牽強，蓋與福音所載耶穌訓人工作之兩時期適相符合。前期多屬倫理性質，如在山寶訓即其最著者；後期則重宗教，多論神人關係。惟此二要素並非截然分開，實互相貫串也。

(壹)道德觀念：(一)上帝國，(二)清心，(三)人靈之無限價值，(四)愛之律，(五)愛之普徧，(六)大模範，(七)克己。

(貳)宗教觀念：(一)上帝之父愛，(二)子，(三)信仰，(四)上帝國之臨格，(五)保惠師。

(壹)道德觀念：

(一)上帝國：此觀念在主耶穌之教訓中居首位，故特先論之。試觀施洗約翰之使命，與耶穌開始之宣言，皆曰：「爾其悔改，天國近

矣」(太 4:17 可 1:15)。考福音中滿有上帝國之觀念，且每指為上帝賜人最高之福。此國，馬太常稱為天國；其他福音則皆稱為上帝國。

上帝國之觀念，並非始於新約。上帝之無上權威實為舊約根本的觀念。我主在世之時代，多數猶太人希望一位偉人，以為選民領袖，而立普世王國，此為一件顯著事實。是當代猶太人固在期望王國之振興也。而施洗約翰與拿撒勒耶穌果相繼至，大聲疾呼：「帝國來臨。」厥後耶穌逐漸使人明白彼所傳之國實迥異於常人所期望者。雖然，此二概念實不能完全無關係。蓋吾主所用之名詞，若與普通觀念絕無關係，恐人不明，彼必不用也。然則耶穌上帝國觀之特點何在？揣其意，蓋指個人心中所得屬靈之照耀也。如云：「上帝國在爾中」是也(路 17:21)。然耶穌此種教訓實非某段某節所能盡顯。耶穌所設譬喻多有闡明上帝國之性質者。如芥種，稗麥，撒網諸喻，似皆以上帝國為有形的團體也。

然則將如何聯合此二觀念乎？其惟視上帝國為上帝政治，無論在個人，抑在社會也歟。然則上帝國為「至善」，即個人或社會所藉以達「自我實現」於其中者矣。非第為現在之福，抑亦為「理想」以指導一切將來的發展也。人與上帝及人類有正當的關係時，上帝國即在此地此時而實現。惟其完全的實現則屬於「大的將來」。是萬類與歷史所共趨歸者也。由是觀之，上帝國之觀念，蓋屬道德的，社會的，宗教的，及未事者也。此諸方面之觀念，在我主教訓中甚為明顯。

且與吾人所持見解相符。今所欲注意者惟道德方面而已。

耶穌之道德教訓最詳備之敘述當推馬太福音所載之在山寶訓。吾人或認之爲整個的談話，或視之爲散語集，均無不可，而其一貫之精神，及其與耶穌其餘之言論相符合處固甚明顯也。此寶訓在耶穌所傳之上帝國福音中所處之位置亦已劃清在山寶訓直爲「上帝國之法律」也。試觀太 5:17有福音的倫理與摩西法律之關係之原則，又5:21-48舉出此新原則實用之例。

但吾人亦須鄭重聲明，在山寶訓並非新的誡命。耶穌固未嘗發出如舊約時代法律之誡命也。耶穌乃設立原則，教門徒如何實用之耳。誡命與原則有重要之分別在焉。誡命將行爲分類，而施禁誡與命令，故難免有衝突與紛亂之象。原則爲普遍的，自無衝突之弊也。耶穌之道德教訓亦有易滋疑惑者（太 5:21-48），然若視之爲原則之舉例而非法律，則煥然冰釋矣。蓋例證必爲個別情形所限制也。在耶穌所立之道德原則，上帝國之原則，尚爲首要無上的原則。其所論佔馬太第六章全章，該章實居馬太福音所載耶穌之道德訓誨之中心位置。此論行爲之動機，首指出普通錯誤之動機，如人之稱譽常壞宗教生活之真誠（2:6-18等節）；貪得，積聚屬地之財寶，常致人不能專事上帝，爲度日之必需品如衣食等慮，實則吾人若有真的生命，諸物自將賜我也（25-34節）。

主耶穌啓示真動機可於末一題目見之，此甚足以顯其特性。彼

沉思常人生活，如何爲其日用之根而勞碌，惟恐生計斷絕。吾主此次之言，含有格外之仁慈與同情。該段經文或爲其教訓中之最優美者；其屬靈之眼光可謂登峯造極矣。「先求上帝之國與其義，則此諸物（生命之必需品）自必加於你也」（33節）。

此最高之教訓竟藉大多數人類日常生活最普通的本分以出之，是亦特別動人心目者也。吾主向全世界勞動者言，勿爲肉體之需而慮。在你日常工作中，求其「最高的」，則生命之需必不缺乏。此「最高的」維何？上帝國與其義也。此言含有兩面真理，屬外的與屬內的，「客觀的目的」及與之相對的「性格」。

欲詳論此最高之客觀目的——所謂上帝國——困難立生，而此困難，吾主在他處亦不明言其定義。彼但提及之，蓋欲人先信其存在，然後多方以申論之，以其太大，非一言可盡也。然有數點頗爲明顯，以下當再逐一研究。參攷上帝國論。

(一) 清心。主云：「清心者福矣，蓋彼將見上帝也。」此「福」所示之觀念爲以福音解釋律法最根本之一。吾主所注重者厥爲一切真善之屬內性。外表的道德幾無價值之可言。此訓亦非嶄新的。舊約之大先知大詩家未嘗不知之（耶 31:33 詩 51:10）。希臘哲學家首重「真如」（Being）而次重「行」。而耶穌則使世界人類皆可得少數人所獨有者。彼證明此理能深刻化通常所受之法律，故彼能改變普通道德理想之觀念。彼謂上帝國中惟一可承認之善，卽爲「心之

善。故彼以爲天國之義，必須勝過文士與法利賽人之義（見太⁵ 22²⁸ 31²⁷ 34⁴⁸ 路⁶ 45）。吾主並不廢掉法律，乃成全之（太⁵ 17）。彼激悟其內義與深理。「善」若斯，「惡」亦若斯，其性質爲屬靈的，出自心中，並不關切於外行（太⁵ 18 20 可⁷ 21 路⁶ 45 參太¹² 34 35）。

或有以「清心」爲除去肉慾者，而吾主於馬太⁵ 27 以下則有明訓。在此之謂清心，蓋指衆善之精也，亦康德之所謂「善意」。近世倫理學之所謂善的動機者也。總而言之，「清心」與「惟精惟一」⁰ 同。實係相同，蓋一以內心之態度，一以外在之目的而追求至善也。

(三) 人靈之絕對價值：此觀念爲吾主訓中甚常表示之一，或明文或暗指，在在皆可見之。見太⁶ 26 × 10 29 × 40 42 12 11 12 16 26 18 5 × 可⁸ 36 37 9 37 42 路⁹ 25 48 10 29 × 12 7 × 24 28 14 5 15 4 × 8 × 11 × 19 10 約³ 16 4 7 × 10 11 ×。凡經文論上帝愛個人底靈魂，或論犧牲能救人靈魂者，皆闡發人靈之絕對價值也。無論何人，如何之貧窮困頓，如何之有罪或卑陋，比之物件尚有絕對之價值也。耶穌之福音蓋向窮人傳者，稅吏與罪人就之，基督無不納之。世無過於窮苦或卑賤之人，而主之憐憫未有不足以施之者。天上之父時時看護男女人類，即其髮亦皆被數。人寧悲慘而死，毋損傷主至微小者之一。上帝關心於罪惡深重之人，正如牧者尋求迷羊，或如婦人尋索失錢。凡一罪人悔改，天上自有莫大喜樂。上帝如慈父，對浪子之回頭，甚爲歡樂。正如約翰³ 16

所云：「上帝以其獨生子賜世，其愛世如此。」

以上訓誨，姑無論其宗教價值，即倫理上之重要亦已無從計算矣。哲學的倫理學謂人應被視爲獨自滿足之一目的，非只爲一手段，其在斯乎。耶穌命門徒往天下萬國招人爲門徒，即隱含有此意（太²⁸ 19）。此原理曾推倒專制，取消奴隸，提倡自由，與人類以幸福。

此訓誨與上帝之父性合，甚足以證明個人之永生。吾主耶穌對此題目有明顯之訓。上帝既自稱爲人之上帝，則人必有來生。蓋「彼非死人之上帝，乃活人之上帝」也（太²² 31 × 可¹² 27 路²⁰ 37 ×）。意謂上帝眷顧世人，彼等在彼眼中皆甚寶貴，故不能讓其沉淪也。天父永不拋棄其兒女。

(四) 愛律：基督教使人思仁愛爲上帝之性質，又爲人生之最高律。此高尚的道蓋出自吾主耶穌也。或以言訓誨，或以身作則，耶穌使門徒知全能者爲其天父。彼雖未嘗忽略上帝之公義，而使其聽衆能感覺神愛爲高超者也。人類亦應有同性質之愛，由上帝之大愛中流出，是即慈愛（太⁵ 44 路²⁷ 35），是即愛敵之愛也。且也，吾主耶穌更以此愛律爲行爲上最高的法律，是蓋包括一切誠命者也（太²² 37 39 可¹² 30）。服務律亦與此律完全符合。最善服務者即爲最偉大之人（太²⁰ 25 × 可¹⁰ 43 × 路²² 24 27 約¹³ 5 17）。人生之試金石無他，即愛心的服務是也。此訓明示耶穌所欲賜之福，不第施諸個人之靈，蓋爲社會之團結也。彼立一由一人之福而至衆人之福之原則，是可稱

爲家庭主義，高舉而爲普世之益。上帝既爲「我等之父」，則世人皆「爲兄弟」矣（太²³），故上帝之國即爲仁愛之國。是乃「至善」，是乃理想的目的，其完全之實現，即將來之大希望；上帝國以榮耀而臨格也。

(五)仁愛之普徧性：愛律在吾人彼此本分上可以「愛鄰如己」一誠表之。但亦可問：此愛之範圍如何？「誰爲吾鄰？」（路¹⁰ 29）。答案乃在上引之一段（太⁵ 43 48）。吾人之愛應如上帝之愛，施諸一切需者，無論善惡，無分義否，不別友敵。在好撒瑪利亞人譬喻（路¹⁰ 30 x），此義尤顯。吾主耶穌特選猶太人所惡恨而賤視之民族之一人，以爲譬喻中之主要人物，蓋有深意欲注重其訓也。彼何不謂猶太人助撒瑪利亞人或異邦人乎？殊不知耶穌所欲鼓動者非其愛國心，乃其人道主義也。如以猶太人而憐撒瑪利亞人，則猶太人或將以其善行爲一種垂顧難人，或分外功行之舉動耳。惟以撒瑪利亞人而善待猶太人，則真善立著矣。愛宜普徧，一切種族上，權利上，宗教上之軫域皆須打破也。

此訓之重要，難以過言。古代文明多建於奴隸制度，或種族階級之制度上。猶太人每以優選民族（選民）自居。吾主力破此種偏見，而立汎愛衆之訓，及自由與慈善之基。

(六)大模範：馬太⁹ 33 耶穌所立之理想有兩面意義，一爲客觀的目的，一爲性格。先求其國與其義，上帝之義，標準也。一方面上帝

國爲人靈之宇宙，以天父之大愛與人類之互愛爲維繫者；一方面各個靈之道德情形——二者有，亦必須有外內之相應也。後者之性質與標準維何？上帝之性格是也。「父」（太⁵ 45）之名稱即隱含有此義也。須爲你父之子，須如上帝。馬太⁵ 48 所云更爲明顯：「你等須完全，如你天父之完全然。」此標準似太高而不實際。然人類善德之實現無非仿效上帝，再現神性耳。凡善皆隨從上帝也。此標準爲絕對的最高理想。吾主不願以較低的暗示吾人。此理想爲基督教之特色。耶穌基督本身即爲此「理想」之化身。在太¹¹ 29 20 25 45 可¹⁰ 42 45 路⁶ 40 22 27 約¹³ 15 34 35 15 12，耶穌以模範自居。夫耶穌人格之力量與其言語皆具有道德上絕大的威力，無疑義者。彼以其「真人格」而提高人類。其言行影響於人類之巨，誠難臆度。彼將前人之性格理想完全推翻。試將亞里斯多德之「大靈人」（Great-souled Man）與吾主耶穌一比較之，則立見矣。「大靈人」之道德雖甚高尚，而其驕傲，自滿，與虛榮則不能免；一與拿撒勒人耶穌並立，則亞氏之所謂大靈人者立顯爲畸形人格矣。偉矣哉耶穌之榜樣，示人以仁愛之理可以運用於人生也。

(七)克己：吾主議論絕對道德之理想時極其甜美；其思想以快樂的信任宿於真理之高峯。至論人靈之奮闘以求上進時，耶穌之語氣則立變矣。其言犧牲之必要也，則其言語想像皆有一種嚴厲之力量。由是可知其對罪惡之態度矣。觀太⁵ 29 30 18 6 9 可⁹ 42 48 10 27 39

可知主對悔改之罪人雖極慈善，而對罪惡則絕不姑息寬貸。吾主雖接納罪人，卻不容納罪惡。太¹⁰ 87 x 16²⁴ 27 可⁸ 34 x 路⁹ 23 x 14²⁵ 35 17³³ 約¹² 25 以及太⁷ 13 14 路¹³ 24 x，以上言克己，固極生動，極嚴密之語也。願克己又非自爲目的，克己方法也，不能免的方法也。克己道路也，非目的地也，欲達目的地所必經之道也。

吾主亦嘗論賞善罰惡矣。報賞維何？天國是也，得之則得一切，失之則失一切。馬^太 25²¹ 謂爲「主之喜樂」，²¹節謂爲「國」，⁴⁶節謂爲「權生」，皆同義也；皆描寫惟一榮耀的目的——至善——神人同享之福也。爲此報賞而生，卽爲善而生，行爲之善惡全在報賞之善惡。求一己之目的者皆非也，惟求最高尚，最普遍的目的者皆正也，是衆善之精也。

(式) 宗教觀念：上言吾主首要之倫理觀念。但道德與宗教實分不開。耶穌訓人之程序，雖由注重道德，而進於注重宗教，而二者於其思想中則互相聯絡。實則宗教方面之真理乃較爲根本的。例如耶穌講論人生日常工作，而言「先求上帝之國」時，彼卽使人明白上帝既爲父，人自當除去一切介慮，而爲較高的目的而生也(太⁶ 26³⁰)。

(二) 上帝之爲父：此觀念爲吾主宗教觀念之首要者。耶穌以言語，以禮貌，以其靈性經驗之表顯，尤其其真人格，同時且以己(自稱)爲神心神旨之啓示(太¹¹ 27²⁵ 31 x 約⁵ 19 x 8¹² x 10²⁵ x 12⁴⁴ x

14¹⁰ 章)，教訓人視上帝爲父，有父德之慈祥者也。於此欲將基督之訓與生活分開實萬不可能。人類認識上帝爲父，皆由基督也。耶穌極覺上帝之同在，及其與上帝之關係，彼以人類經驗中最明晰之眼光，深知上帝之心。彼以完全之認識論上帝，凡人盡能真誠傾聽者，必能信仰其啓示上帝中也滿有確信在焉。其啓示既若斯之偉大，自不能不真矣。人一領會之，則其他之上帝觀皆不足以承認矣。

上帝爲父之觀念在舊約中固亦有之(申¹ 31⁶ 5 32⁶ 詩¹⁰³ 賽⁶³ 16⁶⁴ 耶³ 4¹³ 何¹¹ 1 等) 在異邦思想中亦非無之(徒¹⁷ 23)，獨至耶穌而其意義嶄然一新。其豐富之意義，與其靈性上的價值，皆來自吾主耶穌之訓誨與威力也。

耶穌論上帝爲父，約有三義：(甲) 耶穌以上帝爲「我父」。此名稱爲耶穌所貴重。蓋由其與上帝關係所有之意識而自然湧起者。其意義之特別甚爲明顯。彼爲上帝之子，蓋有獨特之意義在焉。在耶穌言語中「我父」之稱常有(太¹⁰ 23³³ 11²⁷ 路² 49²⁹ 約⁵ 17¹⁰ 29³⁰ 17⁵ 20⁷ 又太⁷ 21¹⁶ 18¹⁹ 35²⁰ 23³¹ 可⁸ 88 路²⁴ 49 約⁵ 20⁴⁵ 6⁸² x 19 x 14¹⁰ 章) 以上諸段完全實現耶穌領洗與登山變化時所聞天上之宣佈(可¹ 11⁹ 7)。(乙) 吾主教門徒自視爲一家，有上帝爲其父。門徒被召與上帝特親，故在特別意義上爲上帝子女。耶穌在山上向門徒講道時，稱上帝爲「你等之父」(太⁵ 16⁴⁵ 48⁰ 1⁸ 14¹⁵ 32⁷ 11) 彼云：「小羣毋懼，你父喜賜爾國」(路¹² 32) 在(主禱文)首句：「我等

之父，蓋指門徒爲上帝家也。吾人雖不敢限制「我等之」之意義，然該禱文固爲門徒自用而傳授者，自必指上帝爲基督教徒家庭之天父明矣。(丙)吾主以上帝爲全人類之父。馬太^{6:45}路加^{6:35}顯將上帝爲父之範圍擴大。失羊，失銀，及浪子之喻更爲明顯(路¹⁵)。好撒瑪利亞人之喻，推愛之範圍，出諸猶太主義之外，使馬太^{6:45}與路加^{6:35}之意義愈益顯明，在人類範圍內，此道與約翰^{3:16}之「上帝愛世如此」甚相應也。

耶穌雖以上帝爲父，同時亦以之爲萬國之君。此父性的君王，其特性爲愛。其愛之廣，乃至及於忘恩負義者，罪惡者，以及離棄父家，抗拒其權利者。此愛爲「拯救」之泉源，基督之使命(約^{3:16})。亦即彼臨世而救失者之生命之理也。是爲神性所自發出者：「一罪人悔改，天上喜樂」(路^{15:7})。此愛既感化罪人，則引之入於神之家庭，亦即上帝之國，於其中人感覺而經驗天父之愛者也。最後，父上帝與耶穌間之密切關係表出上帝爲父之最高度。基督之生之死即因此關係而啓示上帝向人之愛。上帝賜其獨生子，其愛由是而顯。參父道論(二)「子」。吾主訓誨之第二步多關於其自身，與其爲人所作之工。謙遜雖爲耶穌特性之一，而彼所自稱，則無人敢爾，是乃耶穌人格之一大謎也。有時在一語中，謙卑與自尊同時並舉。「凡勞苦負重者當來就我，我必賜你安息。我心中溫柔謙遜，你負我軛而從我學，則爾心神必得安息」(太^{11:28-30})。耶穌之邀請與應許甚誇大，而彼

尙言「我心中溫柔謙遜」其言以其生活而益信。況於上段，耶穌甫言其位之尊，其權之大，「萬物由父子我，父以外，無識子者；子及子願啓示者以外，亦無識父者」(太^{11:27})。若是之言，僅舉其一耳。耶穌屢邀人以心絕對奉獻於彼。蓋人無論如何爲主服務犧牲，終有未逮也。人類最親密之關係，與主之關係一比較，則爲無物矣。耶穌自以爲有權利可得人最忠誠之順服(太^{10:37-39} 16:24-26 18:29 25:31)可^{8:33} 9:37 10:29 13:14 7:9 路^{9:23} 48:57 10:22 12:8 14:26 18:29 約翰福音

自首至末，尤其是 5:17 x 8:12 x 10:30 14:6 x 等處更是如此。

新約中所有，以及歷代教會所持此種言論，其惟一充份之解釋無他，即耶穌是神也。彼爲上帝化身之「道」(約^{1:14})。此種尊稱，以及此尊稱所藉以維持之生活，工作與訓導，並非其他教義所能解釋者。吾主所以未嘗自稱爲神，亦未嘗公然宣佈彼爲彌賽亞者，此非其教授法也。凡能激動民衆之心者，彼皆盡力避免(可^{1:37-38} 43:3 12:42 43:16 8:53 約^{8:15})。彼深知信仰非由名稱，乃由人靈中獨自承認彼爲惟一值得信仰之對象。故彼定意在其日常與從者交接間逐漸啓示自己，而導門徒以自發現彼爲何如人(太^{16:13-20})。觀其所常自稱之名稱則可知彼有意採此方法矣。例如彼常自稱爲「人子」。凡聞者難免覺有疑問，蓋使人聯想於但以理^{7:13}也。而所謂人子，則非確屬「彌賽亞」性質的，故不足以有所自稱。蓋使人疑問曰：「此人子爲誰」(約^{12:34})。人子之稱在福音中約有八十次，每次皆爲吾

主自用者。蓋此名稱正適合其人生觀之特點，非他人所能瞭解者也。其意似欲明指其卑微，頗有數次言其榮耀時，彼亦自稱人子者（太 13 41 19 28 25 31 x 路 21 36 約 5 27 6 62 及其他）。

人子之稱表示吾主之「人性」。是蓋自證彼與人類完全爲兄弟也。是蓋表示彼與人類之弱點深表同情也，故論其救世之大使命時，此名稱用得最親切（太 20 28 路 19 10），蓋稱之爲「理想人」也。或有以爲此與當時思想不符者，殊不知舊約時代固亦有其理想的人物也。亞伯拉罕摩西大衛以利亞皆全民族，或全階級模範的代表也。在第二以賽亞，此種思想竟達至完全的發展。於彼理想的以色列竟成爲「耶和華」之僕。此觀念與該先知之言論而俱進，直至五十三章，該「受難之僕」雖與上帝之民對比，實則同一也。準是以觀，吾主欲自立爲人類代表，或「理想人」，而自稱爲「人子」，實無時代之衝突也。參人子論。

上帝子之名稱（太 27 43 約 5 25 9 35），耶穌自己雖不常用，然有多次隱指彼有此種權利。彼常用「我父」，用時又含有特意（見前）；他人常稱之爲「上帝子」，而彼不辭，從可見其對此問題之態度矣（太 4 3 8 29 14 33 27 50 51 可 3 11 路 4 41 22 70 約 1 34 33 3 18 0 35 11 27 及其他）。故門徒自然利用此名稱，以爲其人格之奧秘最簡單的代表也。此奧秘無他，父子之關係也（太 11 27），而耶穌之「神性」則於此而表顯矣。在宗教生活之實際上，此名稱爲最有用的，如今批評之才可暫擱。

置，靈性之需得以滿足矣。參上帝之子論。

「上帝子」「人子」此二名稱互相解釋。合而言之，爲主自敘其身格之最妙法。彼亦欲藉此使人知其人性與神性，與神人二性連合之異蹟。故吾主對其對神人之意識之態度即隱含「化身」之妙義矣（太 11 27 25 31 x 可 8 34 x 路 10 21 x 約 5 17 x 8 25 29 30 17 1 5 及其他）。吾主且以彼爲門徒彼此聯合之媒介，亦使彼等與上帝聯合（約 14 20 15 1 11 17 23 23）且也，彼亦自以爲神人之中保（約 10 7 14 6），是皆「化身」妙道之種種意義也。

吾主自謂其一生工作乃「拯救」之工作（路 19 9 10 參太 15 24 路 15 1 10）。雖此觀念在福音中自始即甚顯然（太 1 21 路 2 11 約 1 29），而吾主論彼與人之關係時，亦多隱含此意。然此觀念實至其工作之終期始大成熟。當其漸近臨終之時也，此「拯救」之深意忽又大顯。約翰 6 51 x 先則以基督爲生命之糧，繼則爲逾越節羔羊，藉其死與流血而拯民者也。約翰 10 11 x 善牧爲羊捨生，當其最後上耶路撒冷也，吾主對於死之問題頗費籌思（可 10 33 34 又太 20 17 x 路 18 31 83）。前此固亦曾以是預告門徒也（太 16 21 可 8 31 9 81 路 9 22），今則重申其意義與旨趣也。當其答西庇太二子也，吾主默許其同受苦難，遂謂全體門徒曰：「你中凡欲爲大者將爲你役，你中凡欲爲首者將爲衆僕，蓋人子來非以役人，乃役於人，且捨其生以爲衆贖也。」吾主自言其死之宗旨，此爲首次最顯者也。此與約 12 23 27 亦有關係。當其預思

十架之可怖也，遂立犧牲之定律。至其時發時之宣佈則更明顯。新約中有四種記載，其中完全符合者無有也（太^{20 26 28}可^{14 22 24}路^{22 19 20}林前^{11 23 25}），然皆同意吾主實將該禮顯照其「為衆捨生」之觀念也。彼捨身而死，流血而「為衆贖罪」而約翰（^{14 19}）載是夜吾主與門徒講論其愛，及其與父及門徒之關係而言曰：「人為其友捨生，愛未有大有於此者。」

然則在吾主訓誨中，「救贖」乃捨生以贖衆罪也；是為仁愛之事，是為麥落地而朽而結實也。觀主所遇數事及其言論，則此訓之重要益增。試舉其重要者而言：太^{16 22}路^{22 53}約^{12 27 14 30}太^{20 33}可^{14 31}路^{22 41}太^{27 46}可^{15 31}。最動人心目者當推客西馬尼園之掙扎，是乃其餘事之鑰也。

（二）信仰：然吾主生死之宗旨雖至臨終期而大白，而其初隱含之要求，至後始明白表示。彼令人信彼。此「自稱」與吾主之人格之關係已於上文論及，今須言其與信仰之關係焉。耶穌教人必須信仰大的父上帝，亦教人信彼自己。藉其要求，其應許，其賜福，彼使人明彼所求於人之信仰，絕對的信靠也（太^{8 2 3 10 9 2 22 29 15 23}可^{1 40 41 2 5 40 5 31 35 6 5 6 7 29 8 12 17 21 10 53 14 6}路^{5 12 13 20 7 9 50 8 25 49 10 42 17 19 42 19 29 40}）。在約翰福音傳中此種信仰為人接受最高幸福之屬靈的條件（約^{1 12 50 2 11 23 3 16 18 36 4 41 42 50 5 24 6 29 35 40 8 12 9 35 10 9 16 27 11 25 26 12 46 43 14 9 12}及其他）基督本身總括屬靈的

幸福，即以上列諸段，及第四福音傳全本也。彼為永生之源，活水之賜者，生命之糧，世上的光，善牧者，復活與生命，道路，真理，生命云云。此諸意象在受者皆須有一種態度或一種舉動也；即重生，飲活水，食生命之糧，隨從真光是。無論如何，欲得基督所賜之恩，總須有信仰也。參信論。

吾主首先教人，以悔改為入天國之預備（可^{1 15}）。而今觀之，欲使天國實現，主觀上必須加以信仰也，此信仰一發，即為信仰耶穌基督矣。

（四）國之臨格：吾主臨世原欲建設天國，此天國為一屬靈性的，社會的之大組織，基於仁愛原則，以上帝為父，世人互為兄弟者也。其國民必須由悔改與信仰而入新生，而於其中實現一心靈上，生活上之「義」，遠超於文士或法利賽人者也。除非藉吾主之力，此種理想蓋萬不能實現者也。然彼以其死勝天國一切反動勢力，且以其生而建立之。

人靈一與上帝發生正當關係，即為天國實現之時。顧天國雖為一種現在的事實，吾主亦未嘗不表示天國為屬將來的。在主禱文中則有「爾國臨格」之祈求矣。此外尚有多段經文足以顯示此意（太^{8 11 13 41 25 31}可^{8 38 14 25}路^{21 21 22 16}徒^{1 6 7}及其他。最明者厥為生長之喻：如稗，芥子，酵，網，種子暗中生長等。此諸譬喻論天國在歷史上之發展，及天國與世界之關係；將天國為現在的，地上的屬靈事實之

觀念與屬末事的觀念相聯，而視天國為將來之一種完全的情境。吾主固未嘗忘記此大理想之最後大實現也。彼常以將來之眼光觀察現在，而教其門徒憑彼大目標而生活，而工作（路12:77）。

（五）保惠師：第四福音傳載主明許一特恩，門徒藉此得於主去後，獲有能力足以為主工作者。是即在主受難前所談及者（14:16）。「我將求父，彼將賜你另一保惠師，可永與你偕，即真理之神是也」（14:17）。在此大談話中，吾主一再重提此應許，而論聖神工作之種種方面（14:26, 28, 15:26, 16:7, 15）。聖神在，即基督本身在。聖靈將訓聖徒，導之入一切真理，而為基督作證。彼對世界尚有一使命（16:8）。吾主離門徒而去，實為門徒之益，蓋聖靈之來臨全在吾主之去也。然則聖靈實基督徒當天國在世發展時光明與靈力之源也。故聖靈實繼續基督之工作。

論聖靈之工作，符類福音蓋未有如此明確者。然有數段雖不若是確切，實與約翰14:16章所論完全符合。例如太10:20路12:12即暗指聖靈工作與教會之將來之關係也。並見路4:18太12:23可3:29路11:13太28:19。參聖靈論。

在徒1:4，上路加所載之應許，與約翰所載相符。基督命其門徒「勿離耶路撒冷，須候父之應許，」即彼所云：「你所聞於予者。」路24:49僅提及而未嘗作為應許也。

由是觀之，聖靈之工作與天國之擴大及發展甚有關係也。在個

人，在社會，彼皆為屬內之生之化力也。彼為思想運動之師，導人追求一切真理者也。夫思想之運動，原為主要之觀念所制——此種觀念以某大目的為最可愛的，故以一義言之，即理想也。在父之愛，以人心之順服於子，且在聖靈監督之化力下，即所以實現此大理想也。故人之目的須處於獨一最高的目的之下，庶幾最後天國得以完全實現也。（呂振中）

以士買 IDUMEA

這個地名在新約裏只提過一次（可3:8），但也因為是希律及其

家族的本鄉而出名。舊約裏所說的以東地，位置在死海和阿卡巴灣之間。在猶太人被擄的初期，有許多以東人侵略猶太南方，並且當波斯的世代拿巴替安人征服了自己的地土，有許多人加入猶太南方先來的居民中，這地方就稱為以士買。如此看來，當基督的時候，以士買乃是猶太南方的地。在紀元前一百六十四年，瑪喀比猶大與以士買人交戰，頗得勝利，五十五年以後約翰赫揆那斯戰勝此國，強迫居民受割禮。按着申命記23:7的律例，他們第三代可以成為純粹的猶太人，然而希律自己常被罵為半猶太人。雖然以士買人是猶太人的後裔，他們的利益從此完全消沒在猶太人的利益中，並且他們的地土也算為猶太省。當羅馬的世代，以士買算為猶太省十一區之一。

無知 IGNORANCE

聖經裏對於宗教上的無知，看為是道德和靈性的缺乏，並不只是

知識上的缺乏。宗教上的無知常是可罪責的，因為真光「照亮一切生在世上的人」(約 1)。理性和良心的光也照亮在黑暗中的異教人，如果他們不領悟這光，明然是有罪的(約 1)。換而言之，自然宗教的真理也有牠自己的證據，那些敬拜受造之物，而不敬拜造物之主，或那些否認有一位上帝，並且以為善惡之間無緊要分別的人們，是故意對於真理迷蒙(參羅 1 19 20 徒 14 17)。雖然異邦人的罪大，却還小於那些曾受過光亮啓示的人們(太 10 15 12)。主特別責備撒瑪利亞人，因為他們已經接受了律法，却仍然不認識那創作的主(約 4 22)，不在他所指定的地點禮拜他，但是猶太人的罪遠大過撒瑪利亞人的，因為他們以前有宗教的祖先，如君王和先知們(羅 9)。他們承受了應許，並且上帝的聖言交託了他們(羅 3 2 9)。他們對於聖經的真義故意蒙昧(約 5 45)，並對於當時的神蹟也蒙昧(太 10 3)，尤其是對於施洗約翰的見證(約 3 28 33)，並耶穌的言語和事工(太 11 20 約 10 38 14 11 15 24)，他們受懲罰，就是真理對於他們要隱藏在比喻裏(太 13 13)，靈性的知識要昏暗(太 13 15 林後 3 14)。猶太人中最可罪責的是那些領袖們——就是撒都該人，因為他們對於復活和來生的事蒙昧無知，這乃是摩西詳詳教誨的真理(太 22 29)，還有法利賽人和文士，他們是瞎子領瞎子，將來都要掉在坑裏(太 15 14)。法利賽人的景况尤其特別惡劣，因為無知，卻自以為聰明，主責備他們說：「你們若瞎了眼，就沒有罪了，但如今你們說，我們能

看見，所以你們的罪還在」(約 9 41)。

福音書裏看人們對於耶穌的無知和對於上帝的無知是一樣：「你們不認識我，也不認識我的父，若是認識我，也就認識我的父」(約 8 19)。「若不藉着我，沒有人能到父那裏去，你們若認識我，也就認識我的父」(約 14 7)。如果人們在此世界裏不知道基督，基督在來世也不承認他們，叫他們不能享受天堂的福樂(太 25 12 7 23)。然而只有聽見福音的人們在今世有知道基督的本分(可 10 15 16)。

對於基督的無知，為何被視為一種罪，乃是因為在耶穌之中的真理，乃是屬靈的領會(林前 2 14)。愛真理的人們，生活是道德的，聖潔的，自然的接受耶穌的教訓是來自上帝，「凡作惡的便恨光，並不來就光……但行真理的必來就光」(約 3 20)。

在主於十架上所說的七句話裏，有一句是關係這種無知的罪：「父阿，赦免他們，因為他們所作的，他們不曉得」(路 23 34)。他說這話是重新宣布那些在宗教上無知人們的罪狀，因為他暗示那些殺他的人需要父的赦免，他自己的赦免在他的話裏已經顯明了。這句話直接宣布無知的罪不是出乎赦免以外的，即罪大惡極，亦能獲赦；在全知的上帝面前，無知也能為自己辯護而得減輕罪過。(谷雲附)

例證的說明

ILLUSTRATIONS

耶穌的教訓，多用例證，是可注意的。他以比喻和借喻說話，他將普通的原理用比方說明，或用具體

的例陳述。他的目的，可以從他的辦法所實現的效果推想出來。

第一，故事和比喻，具體的事實和例子，都能使人們多所注意。這樣的教訓，也使人不易忘記，而其所表示的真理，使眼睛看着如活的一樣，就留在記憶裏，以作思想的材料。耶穌知道人的心理如何，而且願意他所傳的，為萬人所常用，亦為最樸實的人所保存，於是不得不出於比喻和生動如畫的言語了。

第二，例證的比方，也使抽象的理容易明顯一些。一個故事也許進入凡人的心，使真理顯明，但同時倘用抽象去說真理，也許格格不入，亦未可知。詩人的具體的說法，他所以能看真理與象徵相結合的，以及原理在實事裏成為肉身的，是與平常人的思想和說話的樣式極相類似。這是主要的，思想的抽象，考慮和推原，是附屬的。耶穌對百姓說話，是按着他們的樣式了。

以上所提的用處，是顯然的，但只為浮面的解釋，沒有達到主要的理由。耶穌說「你們中間誰有兒子求餅，反給他石頭呢？求魚，反給他蛇呢？你們雖然不好，尚且知道拿好東西給兒女，何況你們在天上的父，豈不更將好東西給求他的人麼？」的時候（太₇：11），他的目的，不僅要人明白而且要人注意他所說的真理。他說話，是從自己的心傳到別人的心，使他們自覺甚麼最高尚最美好，甚麼屬於良善而為人所認為合理的。他的例示說明是對人心說的。有人說「在神學裏不把比喻當作證據」是種格言；但在信仰範圍裏也許當作證據。

不憐憫僕人的比喻（太₁₈：23），是對於彼得所問「我當饒恕他幾次呢？」的答覆。這沒有對於該問題的直接答覆，意思說，沒有發揮研究難題的理性，却直接說及慷慨性應有的憤怒。那得了寬恕的人而沒有受感化去憐愛別人，則必受天良好的人的反對，是為必然的事。當律法師發出「誰是我的鄰舍？」的問語時（路₁₀：29），耶穌就用好撒瑪利亞人的故事來作答案。那個比喻也沒有直接答覆那問題，只把心的慈善表現出來，打倒了種族和宗教所築起的壁壘，使人們知道「皆兄弟也」的觀念，而能去鑑賞好人的善行。

我們的主教訓人的目的，不是曉諭，使人有清楚的觀念，卻是要創造永不墜的信心。而他教訓的方式——比喻，借喻，具體的例子——乃為達到此目的的方法。然而耶穌比喻中，不但多有例證，而且也有解釋的想像能力，即詩人的啓示眼力。法利賽人和稅吏的比喻（路₁₈：9-14），不但是個例證，而且把謙虛看為在上帝面前有屬靈的價值。牠把宗教階級的重要和隱藏的惡點暴露出來。耶穌與法利賽人的爭執，在這個比喻裏概括起來說，把法利賽派內裏的精神和趨向都表白無遺。這個比喻有種啓示的力量，使整個靈性世界知所取法了。在馬₂₆：6-13章所載關於假冒為善的三個說明，也有同樣的力量，使人能明白靈性的真相。耶穌提到開濟禱告和禁食三者，蓋以為這些是當時流行的宗教上的德行，因而成為假冒為善發動的場合；在宗教裏懷着私意的人，總把德行的本質遺失了；基督的比喻，以內心

為主而把外表的着重子以打倒。屬這樣性質的比喻不少，例如種子暗長，好撒瑪利亞人，不憐恤的僕人，浪子回頭，兩個欠債人等。

在符類福音裏，有話說明耶穌用比喻的理由，殊令人詫異，即是說耶穌對外人用比喻，乃要隱匿自己的意思（太¹³ 10 15 可⁴ 1 12 路⁸ 9）。這些話語不都確實，而且耶穌的目的是要使人明白自己，這是易得證明的事，於是有人反對這種概念，以為毫無歷史性。在福音中只在撒種比喻裏有解明的事，先向外人說，後向門徒解釋。這些話有實在的意義，這比喻的外面並不把意義傳達出來。說這比喻的情景，多半附着諷刺的神氣。耶穌看着衆人，為好奇心 and 別的動機所招聚的，又知道多半的人不留意他向他們所說的真理；因此，他把他的哀憐情緒發表出來。他說這比喻，指出先知的失望，並盼望有些人如羊一樣能識他的聲音。究其實，這比喻是很簡單，然而因為聽者無心，就不大顯明了。而且解釋的裏面也有種隱意。蓋因清楚和直接的說法不為開發人的僅有的來源。一個客觀和間接的故事也許不能強人了解，而不留心的人們，也等於聽猶未聽，但對於接受的人有非常的效力。這在耶穌後來的比喻中表示出來，即如審判的比喻，兩個兒子的比喻，葡萄園主與葡萄園的比喻等。參³ 比喻論

耶穌的比喻中有個大而間接的價值，是不可遺漏的，即證明他的為人和表示他的心腸。（1）他所施教訓的象徵方法把他的心腸如何表示出來。他好像先有種思想，而後用個平常的方法來發表。但

是一個人常用的說法，就表示他思想的形態。我們的主用比喻來理論，乃因為他留意於自然界。他有詩人的心，見到事物的真相，他自己先由他們感覺快樂，故而所說出來的也使後代感覺快樂。（2）他所使用的例證，也顯露他對人生的興趣又簡單又豐富。他留意於平常的生活：田裏撒種的農夫，出外的商人，岸上分魚的漁夫，市上等屋的工人，財主門前被狗銜的乞丐，在不公義的官門前喊冤的寡婦，打掃自己住屋尋找失落銀錢的窮婦，街上遊戲的小孩，佩戴經文在十字路口禱告故意叫人看見的³ 利¹¹ 人，狡詐不義的管家，說去而實不去的兒子，半夜向友求餅的東家等，都顯明耶穌對人生的興趣。他不是僅有思想的思想家，也不是僅有理想的幻想家，乃是滿想到平常生活，平常的人，平常的本分，他的宗教思想就是以後者為其範圍。（3）耶穌對於自然界抱着樂觀，這不在他多提到自然的事，卻在他提及牠們的意思。他提到母鷄把小鷄聚集在自己的翅膀底下，以為他對於耶路撒冷愛護的表象；麻雀，為上帝顧念的對象；華麗的野草和勝過所羅門榮華的百合花，以為上帝對於所創造的持着喜愛的象徵。耶穌又說到麥的生長，以為人的靈發展的象徵；家中父母的照顧，以為天父愛世人的象徵；等候主人的僕役，以為我們對於上帝本分的象徵。綜上所觀，耶穌從自然界和人類的秩序方面，把一種屬神而美麗的秘密昭示吾人了，表示創造而愛世界的天父出來，其中有宗教的美麗和祂的恩慈，又有生活方面屬靈的榮耀。這是何等美滿

快樂的宇宙觀哪！

(D. R. Winkles)

內在

IMMANENCE

「內在」按拉丁文是在內和居住之意。平常說「內在」是指一

物在旁的物質中活動而存在之意。按哲學指創造宇宙及主理宇宙的原理，與宇宙聯合為一，繼續他的工作。按神學是解明上帝在宇宙之間存在和工作。他為宇宙起始的總因，存在的原理。「內在」的意思正與「超越」相反，其含意乃說上帝在宇宙之前，不為宇宙所限，可是宇宙因他起始，因他存在。但「內在」與「超越」的意思，並彼此衝突，互不相容。在正當有神的哲學裏，可以承認二者都有他相當的地位。

本編專重福音書裏的「內在」問題，特別是在基督耶穌教訓之內的符類福音。不如約翰福音那樣注重上帝的「內在」問題。若說符類福音注重超越，約翰福音注重內在，未免太過。可是他們的不同處，實在由於他們解釋上帝與宇宙的連屬上有了區別。

(一)在符類福音中，有上帝在自然中的暗示，與舊約相仿，如太⁵ 45 6 20 可⁶ 8 1 路²¹ 23。這些章節並非完全不容超越的思想。上帝在人心裏，也暗示於以下諸節中，如太⁶ 8 10 20 可¹³ 11 路¹ 67 2 26 11 17。上帝在基督裏，可見於太³ 16 4 1 12 18 27 46 可¹ 12 9 2 路⁴ 1。上帝在他的國民裏，見於太¹⁰ 40 13 33 18 2 28 20 可¹ 15 路¹³ 21。再者，魔鬼附人也不少見於符類福音之中，如太² 28 12 45 可³ 22 9 17 路⁸ 30。

我們不能從上述章節之中，推論說符類福音注重「內在」的思想。很清楚的，不過是上帝與宇宙常有親密的連屬而已。上帝與他的工作不必限於宇宙之中。他為萬物的首因，可是宇宙也有他的次因，與他的效用。宇宙中也清清楚楚的承認上帝的超越。

(二)約翰福音書「內在」的問題更為緊要。有些學子想約翰借用了許多柏拉圖哲學的思想，特別是他的觀念。非羅所代表的就是這派，他將舊約與柏拉圖哲學連為一氣。但約翰的思想與非羅不同。我們不能說約翰借用他的思想，況且他並未涉及斐羅，卻祇能說他的思想是從耶穌直接得來的。

上帝在自然之中，暗示於約 3 8 4 21 11 24。上帝在人裏面，暗示於約 1 1 14 5 12 14 6。在這些章節之中得知上帝活動於自然與人心之內。其最要的是上帝在基督裏面，見於約 1 1 14 5 26 7 33 8 38 43 10 24 45 50 13 32 14 11 16 16 15 23 16 27 28 17 5 21 28。在這些章句中有幾處以「道」代表基督，這裏便寓着「內在」的意思。他看耶穌是永存的大道，是上帝的原理。上帝工作的智能可以藉他在宇宙中顯示出來，發生效用。不過在我們解釋的時候要小心，不要使約翰太染了亞力山大哲學的色彩。

約翰福音也注重上帝在信他人的心裏，使他們作屬靈的國民。參看 3 7 4 14 9 63 7 37 38 11 25 15 1 10 17 8 23。在這些章節之中，描寫基督的人可以與他聯合成爲一體，分取他的生命，他是精神生命的根

源，他是上帝。按深奧的說法，我們可以藉這種的聯合，這種的共享，承認上帝在信他人的裏面。

（這樣，福音與自然神教不同，認上帝與宇宙常有親密的連屬；也與汎神教不同，認上帝超乎宇宙，不爲他所限制。按福音的說法，上帝的內在與上帝的超越，都有他相當的地位。福音書所描寫的，不是形態，乃是這種內在與超越的連屬。書信又發展了這個問題（參羅 1:2 5 5 8 11 林前 1:3 2 10 6 19 8 8 加 1:16 4 19 弗 6:10 腓 2:13 西 1:19 來 1:3 2 16 約壹 3:24 4 15 又徒 17:23）。

（李榮芳）

以馬內利

IMMANUEL

此語在新約裏只見過一次，就是馬太（1:23），取自

以賽亞（7:14）的，在我們討論馬太的思想以前，應當先研究此語起初的用意。

（一）當以賽亞說這話的時候，情況如下：約於紀元前 735 至 734 年，有亞蘭與以色列的聯軍，來攻猶大，想要藉着武力使牠加入聯軍，反抗亞述（賽 7:1-8）。牠們特來攻大衛的朝代，想廢亞哈斯另立他比勒的兒子爲王（6 節）。亞哈斯甚是恐懼，想求救於亞述王提革拉毗列色（王下 16:7）。在亞述帝國與猶大小邦之間，自然談不到聯盟，猶大只好捨棄牠的自主，既爲屬國，征收必然加重，壓迫更要嚴刻，貧民的痛苦更要增多，先知的改良更無希望，因而以賽亞不得不力抗亞哈斯的這種計畫。在他看亞蘭與以色列的聯軍本來算

不了甚麼，牠們不過是冒煙的火把，當時討厭，終無所成。他勸亞哈斯謹慎安靜，上帝必使他們的計畫敗落（賽 7:8-17）。他也警戒亞哈斯說，若他沒有信心，必難穩固（9 節）。或許在這個時候，抑或另一個時候，以賽亞叫他向耶和華求個兆頭，或是顯在天上，或是顯在深淵，因爲亞哈斯的主意已定，他便推却，伴爲不願試探上帝。以賽亞很激烈的反抗他這種行爲，因爲他不但使世人厭煩，也使上帝厭煩。此後以賽亞又繼續說上帝要親自給他一個兆頭，就是童女將要懷孕生子，給他起名叫以馬內利。

以賽亞所用的 *Almah* 不一定譯爲童女，也可譯作少婦，所以我們從原文裏得不出童女生子的奇跡來。我們最自然的解釋，就是一個少婦或已出閣或將出閣，要生一個兒子，給他起名叫以馬內利。

（二）現在我們可以討論馬太用這一段的意思（我們不要在這裏討論童女生基督的問題，或是早年基督徒對此如何解法。）很顯然的，就是他的解法並不受舊約原意的限制，很含一種爭辯的性質，對於一班吹毛求疵的猶太人，記者不得不引用舊約藉以證明耶穌就是基督，所以他們遍尋舊約，看裏面有與耶穌生活相仿的章節，便筆記下來，作爲證道的工具，也許很早的時光，就有了這樣的彙集。馬太福音富於關於彌賽亞的證據，所以很沒有甚麼可奇的，若是記者關於他以爲重要的兩點，童女生子，上帝化身，要引用舊約的預言，來作他的證據，他這樣一作，便給那些相信童女生子，與反對童女生

子的一個很有趣的問題，不過他們接近這個問題，方法不同，相信的人，以事實為起點，記者必須從約裏去找合宜的章節。他們惟一必須討論的問題，就是七十譯文對於賽 7 14所給的暗示。七十譯文將 Almah 譯作 Parthous，比原文更偏於童女的意思，既然七十譯文可以這樣的譯法，馬太怎麼不可以自然而然的也得這個意思呢？很可能的，馬太就是這個看法，因為他的譯辭有與七十譯文不同的地方，以馬內利的名稱可以譯為「上帝與我們同在」，很與解釋上帝化身的道理有關。或許這一段先引起他的注意，後來又從 Parthous 譯辭裏，因為他信童女生子，得到童女生子的暗示。

那些認童女生子為早年基督徒神話的人，要辯論記者為何引用這一段書，也要研究這種信仰，是自以賽亞書發生或許由於七十譯文。他們想若是沒七十譯文的 Parthous 很難從希伯來文得出童女的意思來。還有幾位近代的學子，以為這個說法不妥。他們想七十譯文的譯辭，不足解釋馬太的引證，必是在耶穌未生以前已經有了論彌賽亞的要道，超然的生法不過是其中之一。這種思想畢竟由異邦論神子的事得來，可不是猶太基督徒直接引來的，乃是發生於猶太土地，猶太思想與異邦思想混合，便產生了這種童女生子的思想。這種是先論基督的思想，後來耶穌被認為基督，人便將這種思想移到耶穌身上來了。我們可以引用耳克耳一段，來解明這個說法。他先說，神話的解釋並非起於晚代的異邦基督徒，接着又說：「若

非猶太自己已經早有了這種思想，這是不能有的事體。我們最好假設童女藉靈感而生基督的說法，在耶穌以前已經成了論基督的要道，正如他應當是大衛的子孫，誕生在伯利恆一樣，這種思想，後來便移到耶穌身上，我們現在應當學習的（後來也要顯出來的），就是這種猶太思想，引入於早年的基督徒思想之中，很有些混合的趨勢。」

微因 (Chayno) 在他的「聖經問題」中提出童女生子問題，按歷史眼光去解，是說牠起源於「非猶太」的故事，流通於猶太的社會之中，有的猶太基督徒將牠引來使用。他對童女另有特別的解法，說原來是解明「偉大神奇的天母，不受婚姻的限制」的意思（75頁）。按他的意見，馬太的記載，「是早年的故事，或許得自巴比倫，為猶太基督徒所變化，正如創世紀前幾章為猶太人所變化一樣。」此外還有許多學子以為這種改事的起源，不是由異邦資料，在異邦土地上，也是在異邦基督徒之中。這是烏三納 (Ussner) 斯密特爾蘇桃 (Soltau) 費得爾 (Preiderer) 等的見解。既然本篇只限於討論七十譯文將 Almah 譯為 Parthous，對於童女誕生基督的思想有何關係，我們可以往下不加討論。後來猶太人為抵抗基督徒引用賽亞 7 14 為基督超然誕生的預言，便將 Parthous 「童女」改為 Yours 「少婦」。（李榮芳）

生命不滅

IMMORTALITY

所謂「不滅」有兩個意思：第一是指着

現在的身體講的，第二是指着現在生存之後的生命講的。所以在討論這個問題的時候，我們是應當把這兩點分別而論的。現在的問題是「死」照基督看來，「死」是不是一切事體的結束？

按着許多新約的著者，以及基督自己看來，「不滅」乃是一種快樂的事體，是指着有意識生命的持續說的。這一點乃是在我們沒有開始討論問題之前，所應當預先知道的。

第二點，我們預先應當知道的，就是我們在研究耶穌所說的一切話之後，我們所得到的，乃是積極和消極兩種結果。什麼叫做積極的結果呢？基督對於這個問題，是的確可以給我們一種指導的。什麼叫做消極的結果呢？他對於這個問題的思想，是必定要受着當時人的影響的。因為環境對於一種思想的組織，自然是免不了要有關係的；比如一切適合於雅典哲學思想的人的論調，對於加利利人是不會合適的。所以耶穌在教訓的時候是必定要根基於聽的人的了解力的。因為有許多事體，在於當時的人是不會懂得的；比如約翰^{10 12}上說：「我還有好些事要告訴你們，但你們現在擔當不了。」不錯的話，耶穌的話是超過人的了解力的（約^{9 30 35}）。但是按大體而論，耶穌的教訓，是根基於當代人的智識的；不然，一切重要的教訓，在普通的門徒們，就不會發生效力了。

耶穌的教訓，不是以哲學為出發點的，乃是根基於實際生活的。所以就是有什麼超自然的思想，耶穌也是用自然界的話來發揮的。

這是因為要適應於聽者的緣故。這是在我們研究聖經之後所知道的。聖經中對於來生的道理，有三個意思：第一死後的新生生命。第二現在生命的持久性。第三民族全部的生命。現在我們可以根基於符類福音和第四福音的話來證明。

（甲）至於上面所說的三點中間的第一點，那我們不用多說，因為基督在他的教訓中間，自始至終，是肯定着人在死了之後，還是有生命的。這我們把基督的話一看之後，就可以清楚的。比如他所說的一切話，他的比喻，他對於未來生活的觀察，都證明着這一點。乃是他和那些聽他話的人中間的共同之點。所以他便不必用什麼方法來證明人死了之後生命還是存在的了。因為當時的宗教思想，對於死後有意識的生存這一個問題，是毫無疑義的。對於這一點，他不過是採納當時的信仰，作為教訓的根基就是了。

太^{3 2 4 17 10 7 12 28}可^{1 15}路^{9 27 10 9}等地方所說的天國，太^{10 15 11 22 24}路^{10 14}太^{7 22}裏邊所說的審判的日子，太^{17 9 28 29 32}可^{9 22 10 31}路^{18 33}所說的復活，太^{10 23 16 27}可^{13 26 14 62}所說的人子的降臨，太^{10 23 33}路^{9 26 12 8 9}所說的耶穌在天國中對於相信他的人的承認，都是根基於來生的信仰的。耶穌在太^{6 20}裏面會說：「只要積財寶在天上，天上沒有蟲子咬，不能銹壞的，也沒賊挖窟窿來偷。」至於這些財寶的享用，那是死了以後的事。太^{10 28}路^{22 30}說：門徒們在復興的時候，要坐在十二個寶座上。這「復興」乃是指着來

生說的。太^{20 61}可^{14 62}也是指着來生說的。路^{23 43}強盜的進樂園，是死了以後的事。此外，在一切比喻中間，我們也是可以尋找出這種信仰的，比如太²²娶親的筵席，^{25 11}三個僕人，路¹⁰的拉撒路，從這許多看來，我們就可以知道耶穌的教訓，不單是指着現在說的，而且也是時常假定着人死了以後，還是有生命的。

這意思就是在那些撒都該人中間，也還是有存在的地位的，雖然他們對於這問題是懷疑的（太^{22 23 28}可^{12 18 27}路^{20 27 40}）。其實，他們所不相信的，乃是復活。至於死了以後的生存，那不過他們是懷疑罷了。

(二)最困難的問題，乃是這新生命究竟能夠持續多少時候呢？太^{16 18}說：「我還告訴你，你是彼得，我要把我的教會，建造在這磐石上，陰間的權柄，不能勝過他。」這固然是對於教會的永久的存在說的，但是教會既然可以永久存在的那麼，在教會中間那些人們，也是可以永久存在嗎？

有人說：太^{24 35}可^{13 31}路^{21 33}說：「天地要廢去，耶穌的話却不能廢去」的話，也是指着那些聽他的話的人的生命的持續說的。

有人說：上面所講的，乃是指着民族的生命說的。這是不錯的，但是在旁的地方，我們不也是可以看出牠對於各個人生命的信仰嗎？太^{24 6}可^{13 7}路^{21 9}的「末期」，太^{10 22 24}可^{13 13}的「忍耐到底」，太^{13 40 42 43}的「世界的末了」，並不是指着一切事物的真

的末日說的。因為按着太^{10 22 24 13}可^{13 13}看來，前一個時代的結束，乃是後一個時代的起頭。

至於符類福音對於義人和惡人在死了之後的生活這個問題所具的意見，那我們可以把太^{18 8 25 41 46}可^{3 29}的「永」字來作為根基。不過有一句話我們却是應當預先知道的，就是耶穌所說的一切比喻，比如拉撒路和十個童女，以及娶親的筵席，並不是說義人的賞賜，以及惡人刑罰的時間，是永久的。馬太^{13 39}說：「容這兩樣一齊長，等着收割，當收割的時候，我要對收割的人說，先將稗子薅出來，捆成捆，留着燒，惟有麥子要收在倉裏。」所謂「燒」並不是物質的消滅，却是形式的改變，因此，我們便不能說這話是指着生命的絕對的消滅說的了。馬可^{8 43}說：「在那裏蟲是不死的，火是不滅的。」有許多人說，這難道不是指着永遠的刑罰說的嗎？不是的，這不過是一個比方就是了。

假使我們要在第四福音中去尋找耶穌對於來生的意見，那我們是應當根基於「生命」和「永生」等字眼的。不過有一句話我們是應當預先知道的，就是第四福音是和符類福音一個樣子地承認着生命是持續的。所以在第四福音中，那永遠消滅的意思，也是沒有的。^{6 31 44 11 21 12 48}的「末日」，在符類福音中是從來沒有過的。但這也不是指着永久消滅說的，因為所謂「末日」不過是一個時代的結束就是了。這就是前一個時代的結束，乃是後一個時代的起

頭的意思。照約翰福音看來，審判並不是將來的事，却是現在的事。⁶
²⁹說：「行善的復活得生，作惡的復活定罪。」這似乎是指着將來說的，但是實在說來，在耶穌的思想中，還是沒有什麼永遠消滅這個意思的。因為惡人是要和義人一個樣子地復活過來的。

約翰福音是很注重人死了以後的意義和目的的，假使他們是相信基督的。^{11 26}說：「凡活着信我的人，必永遠不死，你信這話麼？」
^{4 14}說：「人若喝我所賜的水，就永遠不渴，我所賜的水要在他裏頭成爲泉源，直湧到永生。」^{6 35}說：「耶穌說：我就是生命的糧，到我這裏來的，必定不餓，信我的，永遠不渴。」^{14 2}自然不但是指着現世界說的，^{17 11}和²¹所說的合一，以及二十四節所說的「願你所賜給我的人，也同我在那裏，」明明地證明着相信他的人，是可以永遠地和他在一起的。

這樣，在於那些相信他的人們，所謂來生者，乃是享樂的生活的意思。那麼，這是不是說那些得不到享樂的人們，是沒有來生的呢？不是的，因為來生與享樂，乃是兩件東西，却不是互相爲條件的。換一句話說：「永生」和「享樂」並不是兩個相反的名詞。

在希臘原文中間，有一個字是值得我們研究的，這就是「世代」兩個字。這字有時譯爲「後來，」馬太^{13 23}說：「撒在荆棘裏的，就是人聽了道，後來有世上的思慮，錢財的迷惑，把道擠住了，不能結實，」馬可^{4 19}說：「後來有世上的思慮，錢財的迷惑，和別樣的私慾，進來

把道擠住了，就不能結實。」馬太^{12 33}所說的「來世，」或路加^{20 35}所說的「那世界，」都是和「今世」對待的。馬太¹³稗子比喻中間所用「世界的末了，」乃是指着現世的末日說的。這「世界的末了」一句話，在馬太中間用過兩次：一次是²⁴，一次^{28 29}。但是無論那一個地方，都是指着現世界的，沒有一個地方暗示着人格或有意識生命，是要歸於烏有的。有時「世代」這一語，也是指着過去說的，例如路加^{1 70}和約翰^{9 32}。但是在這兩個地方，沒有一個地方是出於耶穌自己的口的。

在希臘原文中，「世代」有時也是作爲「永遠」的，比如路^{1 33}太^{6 13}路^{3 29}約^{4 14}約^{6 51}約^{8 38}約^{10 28}約^{11 26}約^{12 31}約^{13 14}約¹⁶路加^{1 33}說：「你要作雅各家的王，直到永遠，他的國，也沒有窮盡。」五十五節說：「爲要紀念亞伯拉罕和他的後裔，施憐憫，直到永遠，正如從前對我們列祖所說的話。」但是沒有一個地方是含有着世界真的末日的意思的。我們也許再引許多旁的關於「永遠」的地方，但是爲了篇幅的緣故，我們便可止於此了。

在上面許多聖經的章節中，我們可以看得出來，照耶穌看來，一切的事物，都是不會消滅的。不但是現在不會消滅，就是以後也是不會消滅的。耶穌在約翰^{11 26}裏面說：「一切相信他的人是永遠不會死的。此外，比如約翰^{8 35}約^{12 14}也都是和這意思相近的，還有，這永遠的生命，是用不着靠什麼肉體的營養料而存在的。」

符類福音和第四福音的著者，對於「永生」兩個字的應用，是很可以叫我們注意的。照符類福音看來，永生乃是將來的事。馬太¹⁰ 29 說：「凡爲我的名撇下房屋，或是弟兄，姊妹，父親，母親，兒女，田地的，必要得着百倍，並且承受永生。」馬可¹⁰ 29 30 31 說：「沒有不在今世得百倍的，就是房屋，兄弟，姊妹，母親，兒女，田地，並且要受逼迫，在來世必得永生。」這樣，永生不是現世界的事了。但是根據第四福音，永生却是一項現世界的事。那些相信他的人們，就是在現世也是有永生的（約³ 15 16 38 5 24 6 40 47）。不過⁶ 54 却說着：「喫我肉，喝我血的人，就有永生，在末日，我要叫他復活。」這樣，永生便也不單是現世界的一回事了。

假使我們離開了四福音而進入新約其他的書，那我們還是可以找到同樣的意見的。這「永生」兩個字在使徒行傳裏面，用過兩次（¹³ 48 49）。此外，在羅² 7 5 21 加⁶ 8 提前¹ 1 6 6 13 多¹ 2 3 7 約¹ 1 2 25 3 15 5 11 13 20 猶²¹ 裏邊，都是引用過這個字的。總而言之，永生並不是爲時間所限制的。無論在現世界，或是來世界，我們都是可以永生的。

在四福音裏面，「生命」一語，不但是指着肉體的生命講的，也是指着死了以後那個更豐富的生命說的。比如約翰⁴ 10 28 11 25 14 6。約翰⁵ 24 說：「那聽我話，又信差我來者的，就有永生，不至於定罪，是已經出死入生了。」這樣，這生命並不是一項暫時的東西，就是在復

活以後，人也是可以有。倘使我們參考二十九節，那這意思更可顯然了。所以在聖經中，那「生命」和「永生」不過是兩個字異義同的字就是了。

這種沒有時間性的特色，就是在我們討論到救法的時候，也是可以看得出來的。馬太¹⁰ 22 說：「並且你們要爲我的名，被衆人恨惡，惟有忍耐到底的必然得救。」至於所謂「到底」者，乃是指着一個時代的轉機說的，却不是時代的最後的結束。

保羅在帖前四章說：「耶穌是必定親自從天上降臨，使我們這些還沒有死過去的人們，要和他空中相遇，並且要和他永遠同在的。」這「永遠」兩個字，是值得我們注意的。這話縱然不是從耶穌基督直接說出來的，但是根據十五節，這一段話却的確是以耶穌爲權威的。

根據於以上所說的聖經，我們便可以知道，在耶穌看來，生命乃是一件沒有時間性的東西。所謂「死亡」不過是一種改變就是了。而且這種改變，是不會把意識的生命減少了的。至於那些經受過改變的人，那還是可以有一切的機能和感覺的。

那可以叫我們注意的，乃是「世代」一語的應用。原來，這語清清楚楚地是指着一定的時間說的，這時間是有始有終的。換一句話說，這時間是有限制的。但是耶穌在用這「世代」的時候，却完全把這時間性棄掉了。從此，所謂「世代」者，並不是一個有限制的「世代」。

却是一種沒有限制的進步了，這就是「永生」兩個字的意思了。

我們除了上面所記的兩種書以外，我們也許可以用新約中其他的書本來證明這意思。但是因為本信的範圍的緣故，所以我們便不能夠逐條的討論了。不過有一句話我們却是應當知道的，就是無論在什麼地方，所謂「世代」者，也還是沒有時間性的。那些寫書的人，縱然沒有把這意思清清楚楚地說出來，但是我們却仍然可以在他們的字裏行間，把這永生的意思尋找出來的，譬如羅 1 16 9 23 9 5 10 26 林後 4 18 11 31 門 15 來 1 8 7 3 13 8 彼前 5 10 啓 1 18 等處。

(丙)現在我們可以討論上面所舉的第三點了，這就是永生的範圍這個問題。所謂永生者，是對於一切的人說的呢？也還是在惡人與義人中間是有着一種分別的呢？按着福音書，耶穌對於惡人的永生所說的話，比較地很少。那麼，惡人究竟是要消滅的呢？也還是可以有所謂煉獄的呢？我們現在可以用馬可 3 29 來作爲一個例子：「凡褻瀆聖靈的，却永不得赦免，乃要擔當永遠的罪。」照這一節聖經看來，罪的結果是持續的。因為罪的行為，雖然是有時間性的，但是牠的結果，却是沒有時間性的。不過我們在沒有規定這問題之前，我們可以用馬太路加的話來和馬可的話比較一下，馬太 12 32 說：「凡說話干犯人子的，還可得赦免，惟獨說話干犯聖靈的，今世來世，總不得赦免。」路加 12 10 說：「凡說話干犯人子的，還可得赦免，惟獨褻瀆聖靈的，總不得赦免。」最簡單的，要算是路加福音書了，但是牠裏面所含

着的意思，却是和其他福音一個樣子的。因為這三本書都是說着，罪孽是持續的。

現在我們再來看馬太 25 21 中間的比喻吧！從這比喻看來，那被咒詛的人，是要進入那爲魔鬼和他的使者所預備的永火中去的。四十六節說：「這些人要往永刑裏去，那些義人，要往永生裏去。」這樣，無論惡人的刑罰，或義人的生命，都是永遠的了。

約翰 5 29 所說的：「行善的復活得生，作惡的復活定罪。」對於這問題，也是有關係的。在這裏，那寫書的人，縱然沒有清清楚楚地說着，行善的和作惡的所得的報應，都一箇樣子的持續的，但是這句話的含意，却的確告訴了我們，善人和惡人的報應，都是要持續的。還有耶穌的所謂復活，從沒有在復活以後而又要死的意思。反過來說，復活是一箇沒有限制的世代的開幕。

就是根據路加十六章撒路的故事和馬太二十二章娶親筵席的比喻言論，我們也可以看出，無論在亞伯拉罕懷裏的，或是那些不情願赴娶親筵席的，都是可以得到生命的持續的。

現在我們更可以根據底下的幾個字來把這意思申論着：第一馬太 20 說：「門徒看見就很不喜悅，說：『何用這樣枉費呢？』在這裏，門徒所指的，乃是香膏的「枉費」。其實，這「枉費」並不是消滅的意思，却是失掉了原有的功用的意思。在馬太 7 13 裏面說着：「你們要進窄門，因為引到滅亡，那門是寬的，路是大的，進去的人也多。」從

這聖經裏面，我們看不出來：究竟那些已經達到「滅亡」的人們所得的結果是什麼？至於約翰 17 12 所說的「滅亡之子」的最後的結果是什麼？那我們看不出來。大概也並不是完全地消滅吧！

第二是「死」字。這是指着肉體的死說的，因為在這時候，肉體的一切活動都是已經停止的了。路加 16 22 說：「後來那討飯的死了，被天使帶去放在亞伯拉罕的懷裏，財主也死了，並且埋葬了。」拉撒路和財主雖然都是已經死了的，但是他們有意識的活動，却還是存在着的。不過這種活動轉移到了另外的一箇世界中去就是了。路加 16 28 說：「不但這樣，並且在我我之間有深淵限定，以致人要從這邊過到你那邊，是不能的，要從那邊過到我們這裏，也是不能的。」這樣，人是不能夠再死的。所謂「死」，乃不過是暫時的過程，死後仍是要和天使一箇樣子的。這一箇死字，在約翰福音書中，用了二十八次。比如 12 24 所說的「麥子」，從這一節聖經看來，「死」乃是更豐富的生命的第一步。11 25 說：「信我的人雖然死了，也必復活。」所以「死」乃是真的生命的開始。

第三是「死」的另外一箇方式，這大概也是指着肉體的死說的，比如太 4 16 路 1 79 太 20 38 可 14 24。又太 20 13 可 10 33 裏邊的「死」，在於基督，乃是生活的起頭，這也是約 5 24 所說的出死入生的意思。約 8 51 說：「人若遵守我的道，就永遠不見死。」52 節說：「你還說人若遵守我的道，就永遠不嘗死味。」

第四，在聖經中有一箇字，有時是作為「迷失」用的，有時是作「壞」字用的。自然第一箇意思，比較第二箇意思要輕的多。太 15 24 路 15 4 8 9 約 6 11 18 9。至於第二箇意思，那我們可以看太 9 17 裏面所說的「酒」和「皮袋」（可 2 22）。不過酒和皮袋縱然都是壞了，但牠們的本質，却還是存在着的。這等於約翰 6 27 所說的「必須的食物」的意思。太 8 25 說：「門徒來叫醒了他說：『主啊，救我們，我們喪命喇！』在這裏，「喪」字，和以上所說的「壞」字，在原文是一箇樣子的。此外，還可以看可 4 38 路 8 24 15 17 約 15 20。在太 10 18 39 16 25 可 8 35 路 9 24 17 33 9 約 12 22 的「滅」字在原文中還是和上面所用的幾箇字一箇樣子的。在這裏，那「滅」的對象是靈魂。按着路 17 33 看來，這種「毀滅」乃正所以救靈魂。因此，「毀滅」不過是一種改變而已，却不是完全消滅的意思。此外，還有太 2 13 12 14 26 53 可 9 22 路 17 29 所說的「滅亡」，也是指着肉體的滅亡說的。

在還沒有把本篇結束以前，有二點是我們應當知道的：第一，耶穌是從來沒有規定過什麼形而上的哲學來討論死後的問題的。因為這是當時代的普通的情形。第二，對於惡人的遭遇，耶穌沒有詳細的說過。其實，這也是古代世界宗教的特色，比如我們拿印度古代宗教的梨俱吠陀看一看，那我們就可以知道古代印度人所注意的，並不是惡人的刑罰，却是善人的賞賜。不過到後來，在佛教中間那地獄的描寫，就發現了。這也是基督教對於來生的描寫的態度。換一句話

說，古代基督教所注意的，乃是義人的享樂。

在回教中，惡人的刑罰是描寫得很清楚的，這是和普通宗教不同的地方。但這却還不能夠推翻上面的論調，我們應知道穆罕默德在創立回教的時候，在思想方面，是已經很成熟的了。在他宗教的背後，是已經有箇很悠長的歷史，所以他的注重惡人的刑罰，乃是自然的。

以下是本篇的結論：(甲)無論基督自己，或是那些寫四福音的人們都承認着：人在死了之後，還是有意識的生命的。(乙)這種死後的生命，是沒有限制的，聖經中間所用的「世代」等字眼，並不是絕對的，却是新時代的起頭。寫聖經的人，對於來生問題從沒有過什麼哲學的論調，因為這是當代的普通情形。(丙)寫聖經的人並沒有把義人和惡人分別出來，所以以後的所謂全世界的復興，以及最後的滅絕等論調，在耶穌的教訓和四福音中間，是從來沒有過的。

(沈嗣莊)

情詞迫切的求

IMPORTUNITY

這句話見於路11，乃是從一個希臘字譯出來，該字表示不顧臉的意思。這句話裏包含着乞巧的比喻，是不容不允許的，因為是不顧臉的懇求。

從主的比喻裏取出顯著的對照來，就是堅持的請求宜於那些知道上帝永不厭煩祈禱的人們，並且是永無不合時的。對於他斷不至拒絕，並且只有他已經得知有勢力祈禱的祕訣。基督的意思是，如

果不顧臉的堅持請求，能從一個不是朋友的人得到一種恩賜，那末，確知我們祈禱是必定要獲得天父的賜福的。

道成人身

INCARNATION

基督教神學是曾經用許多原則來整理

聖經和經驗中一切材料過的。這些原則，雖然都是有他們的意義和價值的，但最重要的，却要算是「人與上帝合一」。這原則有兩方面：第一，因為上帝是各個人的生命的緣故，所以只有那些按照上帝的思想，意旨，和行為做去的人，才能夠發揮原有的本性。進一層說，只有那些完全發揮原有的本性的人，才能夠在上帝的本性中有分。從此，他們所意識到的，並不是自己，却是上帝了。第二，因為上帝是宇宙的生命緣故，所以基督教神學把原有的上帝觀拋去了。從此，他的上帝，不再是一個袖手旁觀的上帝了，從此，他才採納科學的意見了，從此，他才知道科學雖然可以把什麼思想，理智，生命，能力等等所有的一切行動推算出來，但是他們的性質，却不是科學所能規定的了，從此，他才知道思想等的性質乃是上帝了。換句話說，從此，在物質世界的能力和精神世界的能力中間，我們便得到了一種和諧；因為所謂物質世界和精神世界者，不過是一箇能力的不同的表示而已。茲分論之如左：

(一)人與上帝合一這箇原則，在一切宗教中間都是有着的，而且也就是一切宗教的希望，因為從此，人類的情緒便起來了，人類的

冀望便決定了。比如埃及的半人半獸的多神教，雖然是很粗笨的，但是那和上帝合一的期望，牠却也是有着的。希臘的擬人主義的多神教，雖然是偏重於美學的，但牠却還是以人與上帝合一這箇原則為根據的。在印度的汎神教裏面，這種對於人與上帝合一的要求，更是清楚，更是迫切了。所以此後宗教學的全部，從多鬼教一直到最高尚的道德宗教和大同宗教，都是證明着人類是要和上帝合一的。

(二)就是在哲學思想中間，這原則，也是很重要的。我們所以思想者，是因為我們相信宇宙是合一的緣故。這樣，在表面上，哲學和宗教，雖然是衝突的，但是在實際方面，哲學就是宗教，因為他追求的是一切實體和上帝的和諧。

這就是希臘思想所致力的一點。希臘哲學家追求的是宇宙最後的統一性。有人說，這統一性叫做「善」，有人說，這統一性叫做「思想的思想」。無論如何，但是他們對於統一性的肯定，却是一樣的。總之，人類自我是不會得到安逸的，倘使他沒有走進到宇宙的生命中去。

斯多噶 Stoic 學派的出發點是完全個人主義的。他的目的乃是要使人「反而求諸己」，因為現世界的環境是太壞了。他相信着在各人心中，是有着一種理性的，這理性是和宇宙的生命相符合的。這就是斯多噶派人與上帝合一的意思。不過牠失敗了，因為牠相信沒有人格的。沒有人格的理性怎能夠和宇宙的生命合一呢？這是

斯多噶學派的理性失敗的原因。

現在我們可以看斐羅 Philo。哲學對於這原則的意見，在表面上看來，斐羅的上帝觀是根據於猶太思想的，但是在實際方面，他的上帝觀却根本是希臘的，不過和真的希臘思想，稍微有些不同就是了。所以他的上帝觀，不但超過了舊約的擬人主義，而且也是在希臘哲學之上的。照他看來，上帝是很高尚的，斷不是有限止的人所能仰望和了解的。為了這緣故，所以在上帝和人中間，一定要有一種媒介，這樣，人與上帝才得合一。這媒介就是道。但是斐羅的哲學也失敗了，因為他的道是和斯多噶的理性一箇樣子地沒有人格的。

(三)這原則在以色列宗教裏面得到了牠的成功，因為(a)以色列宗教假定着上帝和人並不是對待的，却是一致的。在一方面，上帝是和人一箇樣子的。所以擬人主義是有着牠的真理的，因為人性乃是上帝本性的反映。人類的道德性，雖然不能完全地把他上帝的一切德性都代表了出來，但我們却不能說所代表的是錯誤的。在另一方面，人也是和上帝一箇樣子的。在舊約中間，上帝和人，形體和物質，是沒有什麼分別的。倘使二者之中，是需要什麼媒介的，那麼這媒介便是人了，因為人是萬物之靈，是包含着自然的。(b)以色列宗教的分析，和希臘宗教的分析，是不同的。以深刻而論，也是在希臘宗教之上的。照以色列宗教看來，上帝和人，在本性方面，原來是一箇樣子的，不過後來人為了行為的緣故，便和上帝處於相對的地位罷了。

因此，上帝和人的合一，並不是形體和物質中間的合一，却不過意志和意志間之合一就是了。而且這合一的工作，即使單有上帝一方面，也是可以成功的了。(c)以色列宗教的目的，乃是要上帝住在人裏面。以色列先知們之所以希望耶和華降臨者，也是爲了這緣故。不過後來這希望却沒有實現。因此，在以色列宗教中間，便夾雜了許多不純潔的成分。

現在我們已經把希臘的哲學和以色列的宗教一箇箇地看過。從此，我們便知道牠們對於人和上帝合一這箇原則，乃是不謀而合的。而且無論希臘哲學或以色列宗教，都沒有達到牠們的目的，因爲希臘哲學的狂喜，乃是暫時的，以色列宗教的希望，乃是不澈底的。在這猶太和希臘思想交錯的時候，基督教便進入了世界。他宣言着：人與上帝合一這件事，不再是夢幻，不再是空想，乃是事實了；而且這事實是已經成功的了。他又宣言着：上帝是已經和一個人合一過了，這個人就是基督就是道。從此，一切人便可在他的裏面，和上帝合一了。這樣，基督教的復和所以能夠成功者，並不是因爲一種單純的思想，却是因爲一箇歷史的人格緣故。這歷史的人格，既是神，又是人，在他的裏面，人和宇宙便合一了。

我們的問題是：耶穌的事實，和我們所希望的，是不是相符合的？這人是不是具有着神人二性的？他果真有神人媒介的資格嗎？這許多問題，都是以下所要討論的。

基督的人格：凡是一切研究基督的人們，都是從基督的人格着手的。這也是一件可以注意的事。希奇的是：我們對於其他宗教家，大概總是以他們的天才或權力爲標準的。換句話說：我們所以崇拜他們者，並不是因爲他們的道德，却是因爲他們的天才或權力的緣故。但這却不是我們估計基督的方法。假使我們證明耶穌是有罪的，那我們對於他的信仰，是未有立刻消散的。因此，一切基督學都是以他的人格爲出發點的。根據四福音，有兩點的確是他人格的特殊的地方：

(一)第一是他的至善。這是積極的。現在我們可以分兩方面來討論：

(甲)根據他和上帝中間的關係，他是至善的。這至善遠不是其他人們所能幾及的。(a)耶穌是全知的，因爲他對於上帝的智識是直接的，是充分的，是深切的。馬太 11²⁷ 說：『除了子和子所願意指示的，沒有人知道父。』就是這意思。他對於上帝的真相，是很清楚的。他是根據於他所看見，所聽見的說的。(約 1¹⁸ 9⁴⁶ 8³⁸ 15¹⁵) (b)耶穌是全仁的，因爲對於上帝的愛，是從來沒有破壞過的。約翰 5³⁰ 說：『我憑着自己，不能作甚麼，我怎麼聽見，就怎麼審判，我的審判，也是公平的，因爲我不求自己的意思，只求那差我來者的意思。』從此，我們便可以知道，耶穌對於上帝的忠實了。其他如 7¹⁶ 14¹⁰ 24 和上面所說的是一箇樣子的。和這意思相近似的，乃是耶穌對於上帝的服從

(路) 24 19 約 4 34 8 18)

(乙) 根據他和人中間的關係，他是至善的。耶穌和人類是深表同情的。他注意的，不但是人類的全部，就是對於各個人，他也是愛的。他知道人類的缺陷，但是他仍然愛他們。他相信着：在他們的面前，是有希望的。因此，他就是犧牲了自己的性命，亦所不顧。

綜起來說，耶穌不僅是許多善人中間的一箇而已。他是空前的，是絕後的。他的人格是絕對的，是一切善的標準。這至善，並不是我們的信條，却是我們的觀察。不過有一點我們却應當知道的，這就是他的神性。所以我們單只從人性來觀察耶穌的人格，是不夠的。這正像福勒斯特 *Fletcher* 在他歷史的基督中所說的一箇樣子的。他說：

「他和人類的關係是絕對的，因此，他不僅是人類的一部份就是了。」

(二) 第二是他的無罪。這是消極的。世界上有許多人，所以稱爲善者，是因爲他們的善是能夠超過過惡的緣故。換言之，他們並不是絕對無罪的。但這却不是耶穌的至善。耶穌是一些兇罪也沒有的。約 1 3 5 說：「你們知道主曾顯現，是要除掉人的罪，在他沒有罪。」這是別人對於耶穌無罪的見證。此外，更有許多其他地方，也證明着：耶穌是沒有過罪的（彼前 1 19 2 22 3 18 約 1 2 1 徒 3 14 7 53 22 14）。但是最重要的，却要算他自己的意識，因爲在耶穌的意識中是從來沒有什麼失敗或缺憾的感覺的。他再次再三地替別人代禱，因爲他們犯了罪。但是他卻從來沒有爲自己這樣禱告過。他說：「一切人都是要重生

的，但是他自己，却從沒有過這種經驗。他不時地和罪人們周旋着，但是他始終是一個沒有罪的人。

耶穌和其他善人是不同的，因爲他不但能夠使人們感覺到他們的罪，而且又能夠使人們得到一種自信心，來作爲他們的安慰，這是其他善人們所以爲難能的。

對於這麼一個絕對無罪的人，我們只有一個地位可以給予他——神。不過同時他也是人。我們愈是研究他，那我們愈是看出他的人性能來。什麼痛苦，憂傷，試探，奮鬥，他沒有不知道的。舉凡一切人類的經驗，他是統統懂得的。

雖然如此，但是他的人性，是正所以表示他的神性。他比人是要多一些，因爲他是上帝的聖者。當他生下來的時候，他原來是一個人，但是他卻不是以生理和人種爲條件的。他進入了人類，但原來他却不是屬於這世界。

這種對於耶穌人格的研究，雖然不能引導我們到信條的路上，但是有一點，我們敢斷言的：(a) 這種研究使基督的人格在基督教中得到了一个重要地位，從此，基督教的立場和證據，都是在耶穌人格的上面了。(b) 這研究使那種完全把耶穌看爲人的說法，達到破產的地步。

耶穌無罪這個問題，是沒有討論的價值的，假使他進入了世界是沒有什麼指定的使命的，這便把我們引導到以下問題上去了。

耶穌的自證。(一) 吡吡——現在我們從四方面來討論這問題：(甲) 耶穌在這地位上的特色：當耶穌時候，在猶太宗教裏面，有許多吡吡。耶穌雖然不是他們中間的一個，但他對於這稱謂，却也是承認的（可¹⁴ 約¹³ 13¹⁴）。其他吡吡們死了之後，是可以把頭銜留給學生們的，惟有耶穌的頭銜，就是那些最忠實的門徒們，也是不能夠承受的。馬太²³ 說：「但你們不要受吡吡的稱呼，因為只有一位是你們的夫子，你們都是弟兄。」就是這意思。因此，他從沒有想要培植起什麼人來接受他的衣鉢過的。因為他的吡吡的地位是絕對的。不錯的，後來在教會中間，果真起來了一些人，他們也是稱為夫子的，比如林前¹² 所說的教師，但是這却不是耶穌之所謂夫子，因為新社會中，除了基督的教訓之外，是沒有別的教訓的（帖前⁴ 約¹ 27）。

(乙) 耶穌教訓的威權：像耶穌那樣一個沒有受過吡吡訓練的人而能夠有這樣的威權，這實在是一件非同小可的事。當衆人在迦百農聽見了他的第一次教訓之後，他們都「很希奇他的教訓，因為他教訓他們，正像有權柄的人，不像文士」（可¹ 22）。究竟他的威權是從那裏來的？這是因為他看到的，沒有一件不是含有着神性的緣故。他說的話並不是辯正學，却是一種和上帝交通的報告（林³ 1）。因此，他的威權乃完全是從他自己來的。他既沒有引用其他吡吡的話過，又沒有借重別人的意見過。還有，就是那些先知所慣用的方

式，他也從沒有應用過。先知們說：「這是主說的。」耶穌說：「我告訴你們。」斯味次⁵ 在他的耶穌教訓的研究裏面，曾寫着：「在說話的時候，他總是感覺到他那種神聖的威權的。就是在他最是無關緊要的話裏面，也是有着一種尊嚴的。對於這一點，那寫得最清楚的，要算是馬可福音書了。」我們也許為自負所麻醉，但人們是很容易把我們的自負揭破的。不過耶穌卻非自負可比，他的威權是他內心的感覺，是坦白的，是真實的，是可靠的。

(丙) 耶穌教訓的創造性：如果我們想耶穌的思想是完全獨立的，是不受任何環境的支配的，是根據於他一個人的幻想的，那是大錯特錯了。但這卻沒有把他的創造性掩沒掉。我們不能說：爲了那些思想是從普通吡吡派中間出來的緣故，所以那些思想便沒有價值了。耶穌也是曾經接受過吡吡派的思想的，不過在這些思想進入了他的頭腦之後，他便在牠們上面蓋上了他威權的印證罷了。至於耶穌的中心教訓，那是完全出乎自己的創造的。比如耶穌說：天國是在人心裏的，這是耶穌特殊的貢獻，還有他的教訓並不是和舊約完全沒有關係的。其實，他的教訓是根據於舊約的。因為他不是破壞律法的，乃是成全律法的，這是在太⁵ 17 裏說的話。

耶穌是時常應用律法和先知的話的，比如太⁷ 11 11 23 25 40。所以耶穌的目的，的確是要把以前上帝對於人的啓示保守着，發展着的。不過他的創造性，却是始終有着的，這就是希伯來書第一章所說

「上帝既在古時，藉着衆先知，多次多方的曉諭列祖，就在這末世，藉着他的兒子，曉諭我們」的意思。

最特殊的地方，就是耶穌是時常說他的教訓是從上帝而來的（約 7 16）。在表面看來，這話告訴我們的，是耶穌對於上帝的依賴心。其實，這正告訴我們，他是有最偉大的創造性的。

（丁）耶穌教訓的承繼者：蘇格拉底死了之後，柏拉圖和亞里斯多德起來整理他的思想，使他的思想，成爲一種學說。但是誰起來使基督的思想成爲一種學說呢？現在的神學，並不是基督的學說。這樣，基督的教訓，對於後世，究竟有什麼關係呢？有一點我們應當知道，就是那繼承耶穌的，既不是彼得，更不是約翰，却是上帝的靈（約 14 13 15），這是基督教的特色。

（二）立法者：耶穌不單是一個吡吡就是了，他的門下也不單是一個學派就是了。在他的面前有着的，是天國。既然是天國，那麼，法制便應當成爲耶穌更重要的任務了。不過耶穌的法制，自有他的特色的。以前先知們，都是站立在天國中間的，所以他們所說的，無論是關於警告的，或是教導的，或是斥責的，都是根據於當時的環境而有的。不過耶穌却是在環境之上的。換一句話說：他和法律是不用發生出什麼關係的，一切人都是在他之下的，因爲他是一個立法者，而且他的法制是根據於他個人的威權的。在山寶訓中，耶穌六次用他自己的話來替代「你們聽見古人說」這句話。不過同時他却是一個單純的革命者而已。他一方面吸取了古代法律的真正的原則，而一方面又把法律從束縛中解放了出來。這是他對於安息日問題的態度（可 2 27 28）。對於誤用法律的人，乃耶穌所十分痛恨的（可 2 18 20 7 5 23）。總之，耶穌是上帝的表現，他和上帝的關係比較普通人對於上帝的關係，更爲親昵。因此，他的法制，是根據於上帝原有的威權的。

（三）彌賽亞：自然，耶穌對於彌賽亞的觀念，和當時一般人對於彌賽亞的觀念，是不同的。何以言之？請看他對於舊約的態度罷（馬）耶穌看舊約是整個的。所以他對於舊約的態度，和一般批評家對於舊約的態度，是不同的。他從沒有說，這書是摩西寫的，或不是摩西寫的，那書是以賽亞寫的，或不是以賽亞寫的，因爲他所注意的，是整個的啓示。（馬）照他看來，舊約的目的是療治的，牠的中心是人和上帝的合一。太 12 29 說：「我若靠着上帝的靈趕鬼，這就是上帝的國臨到你們了。」這乃是指天國中的療治性說的，是和賽 41 1 4 說的相發明的。太 28 28 說：「因爲這是我立約的血，爲多人流出來，使罪得赦。」這話是根據於耶 30 31 的。總之，舊約中之療治性，在耶穌的意識中，佔了極重要的地位。從此，他便知道所謂彌賽亞者是一定要有療治或救贖的能力了。

我們怎能知道耶穌是有着彌賽亞的意識呢？這是從以下數處看出來的。

(甲)耶穌的受洗：自然耶穌的受洗，斷不是普通先知之所謂就贖禮，這是彌賽亞之就贖禮，而且這彌賽亞又不是當代猶太所說的彌賽亞，却是與贖罪之道有關係的。

(乙)在拿撒勒時候的演講：路4:16-30的大意，是耶穌的任務，乃是「傳福音給貧窮的人，差遣我報告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由。」這話是從賽41章引得來的，是指着彌賽亞說的。

(丙)對於施洗約翰的答覆：施洗約翰打發他的門徒問耶穌說：「那將要來的是你嗎？」在太11:5裏面，耶穌不但答覆了約翰，而且又把他的任務敘述了出來，這答覆是脫胎於賽35:6的，也是關於彌賽亞的。

(丁)對於施洗約翰的估計：太11:9-10說：「我告訴你們，是他比先知大多了，經上記着說：『我要差遣我的使者，在你面前豫備道路，』所說的就是這個人。」這是耶穌對於約翰的估計。但這是嗎？31的話，這樣，耶穌便以彌賽亞自居了。還有可9:12-13也證明耶穌自居是彌賽亞末了，可1:23的「聲音」是可使我們回想到賽40:3-5的。但是賽40章却也是彌賽亞聖經哩！

(戊)耶穌召選門徒：對於這問題，我們可以看約1:85-81可1:16-20太4:18-22路5:1-11可3:13-14。但是最清楚的，却要算是約翰福音了。在這裏，彌賽亞的稱謂，雖然不是從他自己口中說出來的，但這

和耶穌也是有關係的。

(己)對於彼得的答覆：在彼得承認了耶穌為基督之後，耶穌便很高興地說：「西門巴約拿，你是有福的，因為這不是屬血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。」(太16:17)但是馬可却又記着：「從此，他教訓他們說：『人子必須受許多苦，被長老、祭司、和文士棄絕，並且被殺，第三天復活。』」這樣，耶穌不但承認自己是彌賽亞，而且又相信着這彌賽亞是一定要受苦的。

(庚)到後來，耶穌對於彌賽亞的自覺，愈是清楚了。耶穌騎驢入京這件故事，清清楚楚地證明着，他是彌賽亞(可11:11)馬可13:6所說的：「將來有好些人冒我的名來說，我是基督，並且要迷惑許多人。」不也是證明他臨難之前，對於彌賽亞的自覺嗎？此外，比如14:61-62所暗示我們的，也是這意思。

(四)救主：(甲)耶穌說：他是可以赦罪的(太9:6)。又說：就是那些為人們所不齒的罪人，他也是可以饒赦的(路7:48-50 10:10)馬太20章所說的新約的血，是為罪人而流出的。不過最大的救法，却不是以上所說的消極方法。耶穌是注重積極方面的。約翰5:26說：他是具有着生命的。又說：「喫我肉的人，也要因我活着。」(約6:57)就是他所說的話，也是以作為生命看的(約6:63)。在約翰7:38裏面，他說着：「信我的人，就如經上所說：從他腹中要流出活水的江河來。」這樣，就是那些相信他的人們，也有付予生命的權柄了。照耶穌看來，

所謂生命者，就是「認識你獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌基督」(約 17:3) 的意思。

(乙)然而我們對於這教法應當有怎樣的反應呢？唯一的方法，就是信。而且這信就是信賴耶穌的意思。是時常把自己作為信的對象的，除了可 9:42 和太 18:6 之外。但是希臘 *Doyonias* 却曾說過：「實在說來，耶穌所說：『你的信救了你，』乃是相信基督的意思。」此外，比如太 10:32 所說的：「在人面前認我，」18:20 所說的：「奉我的名聚會，」11:28 所說的：「學我的樣式，」也是這意思。到了第四福音裏面，這意思便更清楚了(約 11:25 12:46 14:1 16:9)。但是這種自信力是從那裏來的呢？因為他感覺得他和上帝中間是有着一種特殊的關係的。這就是他自信力的來歷。

(五)主：(甲)耶穌召門徒完全是命令的(太 4:19 8:22 9:19 21)。(乙)就是門徒們也是應當有這態度的(太 10:12 15)。(丙)他向人要求的是全部的降服(太 10:37 38 路 9:59 62)。(丁)他對於一切關於精神生活的事，所下的斷語，是堅決的。(戊)他對於門徒們將來的生活，是沒有不顧到的(太 10:16 20 約 14:23)。從以上一切看來，倘使耶穌是沒有過人之處的那是斷斷不會這樣自負的。

(六)行神蹟者：假使我們是相信一元論，或兩元，或平行論，而以精神和物質為兩體沒有關係的東西，那我們斷斷不會相信神蹟是可能的。這樣，耶穌的教法，便也不能成立了，因為他是以神蹟為他

教法的印證的。反過來說：假使我們是相信有神論，以為上帝和宇宙，或精神和物質，是可以互相溝通，互相干與的，那神蹟便是可能的了。不過我們現在的問題是：神蹟是不是需要的？不錯的，在理想的世界中，神蹟的確是用不着的，但這却不是現在世界的情形。所以神蹟便是需要的了。所以神蹟便成功了天國象徵。這就是耶穌施行神蹟的原因。還有，耶穌是一切自然勢力的管理者。這乃是一般人所感到的(可 1:27 路 5:8)。

(七)新以色列的創造者：「教會」這個名詞，在耶穌口上，只用過一次。這就是太 16:18。耶穌向彼得說：「我要把我的教會，建造在這磐石上，陰間的權柄，不能勝過牠。」這句話有兩種意思：第一所謂「教會」，是指着過去的以色列國家說的。第二，這是指着相信者說的。第一個意思告訴我們：耶穌是要使以色列國家恢復過來的。第二個意思告訴我們：在彼得身上，他要建造起現在的教會來。

(八)審判者：在舊約中，上帝自己乃是審判者。在新約中，耶穌却把這意思改變了過來，因為他現在已經把自己置於審判者的地位了(太 7:21 23 13:30 41 16:27 25:11 12:31 路 13:25 27)。

在第四福音裏面，我們又找到了一種審判，這審判是關乎現世界的，是耶穌所主管的(約 3:17 21 12:47 48)。這種審判和末日的審判，是沒有什麼衝突的。其實，後者是以前者為預兆的。

耶穌怎能有着這樣的自信力呢？自然，這是因為他的意識和他特

殊的人格緣故。

(九)人子：這稱謂，耶穌是從那裏得來的舊約和以後的啓示書，也有過這稱謂。所以這稱謂並不是耶穌杜撰出來的。其實，耶穌在用這稱謂的時候，是根據於但7¹³的，是指着彌賽亞說的。

第二個「人子」的來歷是在賽53章裏。我們不敢說耶穌在用「人子」這個稱謂的時候，是完全指着舊約中的「僕人」說的，雖然可9¹²的話是極可以叫我們注意的，但是「人子」和「彌賽亞」難道不是類似的嗎？

(乙)耶穌是怎樣用這稱謂的？照耶穌看來，第一「人子」的工作，是含有着救贖性的，是必須根據於服務和痛苦，是爲着貧窮者而有的。第二，在表面上，這「人子」的地位，是卑微的，但是在實際方面，却是高尚的。這就是可10^{42 47}的意思。

(丙)這稱謂對於耶穌的人格，表示了什麼？耶穌用這稱謂來表示他是和人類一樣的。他是情願擔當起人類的痛苦的，他是根據這痛苦來把人類拯救起來的。所以這稱謂便是耶穌和人類的關係的總和了。他雖然是毫無瑕疵的，但是他却還是和人類表同情的。進一層說：因爲耶穌是毫無瑕疵的緣故，所以他更可以和人類合一了，因爲他對於人類的工作不是普通人們所能做到的。

(十)上帝的兒子：這名詞是脫胎於舊約的出4²²句11¹的。上帝的兒子，是指着以色列民族說的，撒下7¹⁴詩80^{26 27}是指着以上帝的兒子，

以色列君王說的，詩2⁷是指着彌賽亞說的。從以上各地方看來，「上帝的兒子」這個稱謂，是有從民族而慢慢演進到彌賽亞個人的。自然，當耶穌用「上帝的兒子」這稱謂的時候，他的背景，乃是舊約中之彌賽亞。但是爲什麼緣故，耶穌有時要用「上帝的兒子」這個稱謂來代替他的彌賽亞呢？這是有原因的。因爲上帝的兒子這個稱謂是含有着神性的意思的，這種神性是彌賽亞所不能代表出來的。現在我們可以用以下數點來作爲這意思的引伸。

(甲)太4⁶的「上帝的兒子」是撒但用的。從此，我們更可知道耶穌是具有着超人的地位和超人的權力了。

(乙)太20⁶³和可14⁶¹所說的「上帝的兒子基督」和「稱頌者兒子基督」，乃是耶穌的罪狀。其實，「基督」這兩個字，是不會引起什麼了不得的刑罰的，大概是因爲他以「上帝的兒子」或「稱頌者的兒子」的緣故自居吧。路22^{66 71}說：「你若基督，就告訴我們。」耶穌說：「我若告訴你們，你們也不信，我若問你們，你們也不回答，從今以後，人子要坐在上帝權能的右邊。他們都說：這樣你是上帝的兒子麼？耶穌說：你們所說的是。」從此，他們就定了他的死刑。

(丙)在太10¹⁶裏面，彼得認耶穌爲「永生上帝的兒子」。這句話，在馬可和路加兩本書裏，是沒有的。然而他們爲什麼不同呢？這大概是因爲他們取材不同的緣故。按實際說來，馬太所說的，是不錯的，因爲彼得在馬太14³³所有的經驗，實在是可以使他發出十六章的

話的。

(丁)耶穌為什麼自稱為上帝的兒子呢？在符類福音裏面，上帝的兒子這個稱謂，是從來沒有過的。雖然如此，但是我們却不能不注意到可^{13 22 14 36}太^{11 27}三個地方的涵意。第一個地方告訴我們說：『有些事，除了父之外，連人子也是不知道的。』第二個地方告訴我們：『耶穌是十二分服從天父的意思的。』第三個地方告訴我們：『除了父，沒有人知道子，除了子，和子所願意指示的，沒有人知道父。』從這三個地方，我們便可以窺見基督學中間最高的數點了。

第四福音是時常用上帝的兒子這個稱謂的（約^{5 25 9 35 10 36 11 4}）。這便證明耶穌對於上帝的關係的自覺。這自覺就是在^{5 18 10 30 88 14 11 17 21}中間是有着的。

(戊)上帝是曾經證明耶穌是上帝的兒子的。在受洗和登山變形的故事中，上帝很嚴重地證明着耶穌是上帝的兒子。這證明是根據於約^{1 33}詩^{110 3}和以賽亞^{42 1}的。我們不知道，究竟耶穌是怎麼會聽到這聲音。大概這是他的自覺。因為他覺得在他和上帝中間，是有着一種特殊的關係的。

以下是「上帝的兒子」和耶穌人格問題的關係。可^{3 35}說：『凡遵守上帝旨意的人，就是我的弟兄，姊妹，和母親了。』這樣，難道人和耶穌便都是上帝的兒子了嗎？進一層說：難道人和耶穌，不過是程度上的差別嗎？不是的。他一方面雖然是和人類相接近的，但在另一方

面，他却是在人類之上的，是和上帝平等的，這就是猶太人反對他的原因（約^{5 18 8 59 10 31 33}）。耶穌在太^{6 2}和^{10 29}用的是「你們的父」，在^{18 55 20 23}用的是「我父」，其分別是很瞭然的。

這是耶穌的自證。他是神，他的人性是不能夠代表他生命的全部的。他是和上帝同住的，是和上帝平等的。無論他的生，或是他的死，都是出於上帝的。這就是約^{13 3}所說「且知道自己是從上帝出來的，又要歸到上帝那裏去」的意思。人和上帝的關係，並不是作證所能為力的，因為只有耶穌自己是可根據他的經驗來把這關係證明出的，所以耶穌便說：『我雖然為自己作證，我的見證還是真的，因我知道我從那裏來，往那裏去，你們却不知道我從那裏來，往那裏去』（約^{8 14}）。他又說：我們萬一是需要見證的，那麼，這見證便是上帝了：『我為自己作見證，還有差我來的父，也是為我作見證』（約^{8 18}）。總之，根據耶穌的自證，他不單只是一個人就是了，因為像耶穌所造成的那種救贖的工作，只有上帝的兒子是可以做得到的。

使徒們的見證：對於那些隨從耶穌者，我們是不可以學派看待的。其實，他們是一個社會，這社會在耶穌死了之後，便瓦解了。不過後來，他們卻又結合了起來，因為耶穌又向他們顯現了。現在他們結合的根據，不再是以前的耶穌了，卻是復活以後的耶穌了。現在他們便成了一個教會（太^{10 18}），便脫離了罪惡（啓^{1 6}），便得到了生命（約^{17 3}）。這生命是從人和耶穌的交往中得來的，這交往是活的，換

句話說，我們是和耶穌交往，那我們的生命愈是豐富，總而言之，新約所注重的，乃是人和耶穌的交往。而且這交往是一種經驗。這就是約一 13 所說「我們將所看見，所聽見的，傳給你們，使你們與我們相交，我們乃與父，並他兒子耶穌基督相交的。」的意思。

從這經驗，我們得到了三種觀察。這些觀察，是關於新約聖經的：(甲) 在新約聖經中，也許有不同的地方，但是這不同，却是從著者不同的經驗來的。(乙) 以前作品的特色，是復活的耶穌，以後作品的特色，是耶穌對於上帝人類和世界的關係。(丙) 新約各書，也是有他們的統一的，這統一的地方，便是基督，因為著者之經驗，雖然不同，但是他們却是一個樣子地以基督為出發點的。以下是他們對於基督的見證：

(一) 使徒行傳前部對於耶穌的見證：使徒行傳前部的著作問題，雖然引起許多批評家的懷疑，但是其中所有的基督學，却的確是從古代教會中遺傳下來的。我們現在可以先看彼得和他同事者所宣傳之基督學。

(甲) 他們所宣傳的道理，是以基督的人性為根基的。他們很坦白的承認着耶穌是有人性的，因為照他們看來，這問題是沒有什麼智識上的困難的。但同時，他們却也沒有故意地注意到耶穌的人性，或以耶穌的人性為一種信條，因為到那時候，教會中沒有什麼否認耶穌人性的人。總之，他們承認耶穌人性的時候，是很自然的。(22 35)

4 10 33)

(乙) 在他們的宣傳中間，那最重要的要算是復活這個事實了。這事實乃是他們一切信條中之最偉大者。在 2 25 32 中，彼得很清楚的地肯定着，說他們都為復活作見證的。這復活並不單是一件神蹟就是了，却更是上帝的工作，因為從此，我們對於耶穌的使命，和他的自許，便確信無疑了，從此，耶穌便超過了大衛(2 34)，從此，他便坐在上帝的右邊了(5 31 75)。

(丙) 此外，他們又給了耶穌許多別的稱謂，比如主(1 21 2 34 55 10 36)，先知(3 22)，救主(5 31 4 12)，彌賽亞(3 18 20 4 25 28)，君王或元首(5 31 3 15)，僕人(3 13 26 4 27 31)，聖者(2 27 4 27 30 3 14 7 52)，上帝的兒子(0 20)等等。

(丁) 以下是耶穌的功能。2 35 38 說：他把聖靈澆灌下來。2 28 3 19 5 31 說：他是可以赦免我們的罪的。3 16 4 10 說：他的名使認識他的人健壯了。4 12 說：他是救法的根源。

(戊) 據他們說，到後來，耶穌還是要來審判活人和死人的。(3 21 10 42)。

這些使徒們是從來沒有討論過基督的神性的，因為他們所注重的，不過是耶穌的事實就是了。在他們的話裏面，果真是包含着耶穌人格的問題的，但是他們却從沒有把這問題詳細地討論過。(二) 其他基督學：按大體而論，新約其他各卷中所論的基督

這不過是使徒行傳中之基督就是了因為他們所注重的，不過是基督教蹟的功能就是了。至於耶穌的人格問題，他們是不很談到的。

(甲)雅各書：這書對於教義方面，是極其簡單的，但是對於宗教方面，却是很深刻的。照這書看來，上帝絕對是善的（1.5.13.17）。人是照着上帝的形像造的（9.9）。人和世界其他一切東西是迥然不同的（1.27）。人是完全屬於上帝的（1.18）。但是爲了罪的緣故，人和上帝中間的關係，便斷絕了，從此，人便有了死（1.15.15）。至於教法，那是從道來的（1.18.21）。從此，舊的律法，便成功了新的律法（2.8.12）。

雅各和其他基督徒，一個樣子地把耶穌看作主。照他看來，耶穌和耶和華，在地位方面，是一樣的（1.12.11）。二章七節說：「他們不是毀壞你們所敬奉的尊名嗎？」所謂「尊名」者，是指着耶穌說的。這耶穌就是審判的主（5.8.9）。

(乙)彼得前書：這書中所說的一切話，比較使徒行傳中彼得得的演講，要進步些，雖然還沒有像保羅書信和約翰一切作品那樣充滿着關係基督學的問題。這書承認着：耶穌是沒有罪的（1.19.22）。這給了我們一個印象，就是這書已經超過了耶穌人性的地位。這書極其注重基督的犧牲，1.2 所講的立約的血，1.18.25 的贖價，2.20.25 的「擔當了我們的罪」以及 3.18 的「就是義的代替不義的」對於耶穌的死的意義，是有着互相發明的功用的。根據這書，耶穌和主是二而一的（1.3.2.13.15）。還有，從 1.3 所說的「我們的主耶穌基

督的父上帝」看來，我們便可以知道寫這書的人也承認耶穌是上帝的兒子的。此外，什麼復活，升天等問題，在彼得的思想中，也是有相當的地位的（1.21.3.22）。至於 1.11 和 1.20 裏面所說的話，是不是承認耶穌在創世以前，是已經有的了，那我們未敢斷言。不過有一點，却是很清楚的，就是在彼得看來，基督不單是一個人，或一個天使就是了。我們記得彼得乃是極爽直的人，但是在這裏，他却承認着：耶穌和上帝是平等的，這不是一件極可注意的事嗎？

(丙)猶大與彼得後書：這是兩卷很簡單的書。而且從許多地方看來，這兩卷書又是極難研究的。不過無論如何，在這兩卷書裏面，是沒有什麼正式的基督學的。雖然如此，但二者却承認着：基督就是主，而且又承認：他是審判的主。彼後 1.2 所說的「因你們認識上帝和我們主耶穌」是一句極可以令人玩味的話，因為在這裏，那寫書的人，明明地承認耶穌和上帝平等的。

(丁)啓示錄：在 5.11.8.21.14.22 裏面紀着的，是耶穌的生活。不過那寫這書的人的注意力，却不是在這地方，因為他注意的是榮耀的主。這是很自然的，因為當時的教會，正在受逼迫的時候，他所以注重榮耀的主者，是因為要安慰教會的緣故。

那寫書者把耶穌列在聖父，和聖靈的旁邊（1.4.6）。這樣，我們便可以知道他對於耶穌的觀念了。在 1.12.20 裏面，他說：耶穌是「首先的……是末後的，又是存活的……並且拿着死亡和陰間的鑰

匙。」所以在他的眼光中，第一，耶穌的確是一個神，在審判的時候是還要回來的（14 16 22 20）第二，這神是坐在寶座上的（3 21 7 12 21 13）第三，這神是值得我們的崇拜的，因為他是和上帝一個樣的（5 9 12 7 10）第四，他是上帝的兒子（1 6 2 27 3 21）第五，在世界還沒有之前，他是已經有的了，因為他既沒有始，也沒有終（1 17 18 13 21 6 22 13）司各脫 C. A. Scott 說得好：「雖然著者清清楚楚地是一個猶太人中間的猶太人，並且又充滿着希伯來的文學，和希伯來思想的方法，更是一個深信着一神主義的人……但是他却把耶穌……和上帝列在一起。」

(三)保羅的基督學：(a)保羅的基督學是根據於他的經驗的，因為他是看見過復活的基督的最清楚的地方，要算是林前 15 5 9 了。有許多人說：保羅在大馬色路上的經驗，不過是一種精神關係而已，這未免太過了。難道觀客的啓示是不可能的嗎？其實，保羅所看見的基督和其他十個使徒所看見的基督，是一個樣子的，假使保羅看見的不是客觀的異象，那麼，我們能夠解釋他生活的改造呢？從聖經看來，自從他看見了基督以後，他唯一的目的便是腓立比 3 10所說的「使我認識基督。」不過他的認識，是根據於經驗的緣故，所以他的基督學，便不是哲學了。反過來說：他的基督學，不過是一種見證而已。

(b)保羅的基督觀，和古代教會一般人所有的基督觀，並不是

完全不同的。他雖然是有過特殊的經驗，但是按性質而論，他的經驗和古代教會一般人的經驗，卻是沒有什麼不同的。其實，在教會中，有許多人的資格，的確是在保羅之上（羅 10 7）當他還在攻擊教會的時候，在教會中，有許多人是早已認識基督了。三得 Griffith 說：帖前 1 1 所用的名詞，是很熟悉的，而且又是一種神學。總之，在保羅還沒有發表他的基督觀之前，在教會中，早已有許多關於基督的說語和遺傳了。

(c)保羅的基督學是隨着他 and 基督的關係，以及他的傳道工作，而一齊進步着的。不過在他最初寫的書信中間，卻早已有着以後基督學的雛形了。這是一般神學家所認可的一點。以下是保羅基督學的正文。

(甲)基督與上帝的關係：(a)基督是神：保羅是一個相信舊約的人，是絕對不承認多神主義的，所以他是會相信半神半人的說法的。反過來說，他並不是一個希臘的哲學家，所以那些沒有人格的原則，對於他，是沒有什麼意義的。這樣，如果他說：基督是具有着上帝的德性的，那便是基督和上帝平等的意思了。(子)按保羅說來，所謂基督，便是主的意思（林後 4 5）。這字在七十譯文中，是和上帝一個樣子的。在舊約中，羅 10 13 林前 10 22 原來是對上帝說的，但是在這裏，保羅卻把這些句子用在基督身上了。因此，保羅有時也向耶穌禱告（林後 12 8 林前 1 2 羅 10 13）(丑)保羅稱耶穌和相信的人為上

帝的兒子。前者天生是上帝的兒子，後者是變為上帝的兒子，這是耶穌和相信者之不同。但是耶穌為上帝的兒子的證據，是什麼呢？這是他的復活（羅 1:4）。所以保羅的基督學，和古代教會的基督學，是不多有出入的。

(b) 基督和父是一體的：在保羅看來，耶穌和上帝是一體的（帖前 3:11 帖後 2:16 林前 8:6 林後 13:11）。這怎可以呢？不錯的，從抽象說話，這是不可能的，但猶太人卻總是不會有抽象的思想的。舊約的上帝，既不是一種觀念，又不是一種原質，乃是一個非抽象的人格。在抽象的人格和歷史的人格中間，是不會有什麼合一的，但是在兩個非抽象的人格中間，這合一卻是可能的。況且保羅所思想的並不是二者中間的量的平等呢？還有，保羅相信着：耶穌是上帝的兒子，並且更相信着：耶穌是應當服從的（林前 3:23 11:15 21:28）。但這和他所主張的基督和父是一體那箇道理，是沒有什麼矛盾之處的，至少保羅是這樣想着的。

(c) 基督和人類的關係：(a) 基督自降生之前和人類的關係：保羅是不懂得上帝和人類中間的分別的。所以在他看來，在上帝和人類中間，是用不着有什麼半神半人的。只要我們能夠效法耶穌，那我們便可成為上帝的兒子（加 4:4-6 羅 8:20）。所以我們的生活的全部，以及我們將來的地位，是完全依靠在耶穌的身上的（林前 8:6 弗 1:4 2:10）。

就是人與人中間的關係，也是看耶穌和上帝的關係，以及耶穌和人類的關係而定的（林前 11:3 弗 5:22-31）。

末了，是基督和人類救贖的關係。林前 10:4 說：「也都喝了一樣的靈水，所喝的是出於隨着他們的靈磐石，那磐石就是基督。」這話是雙關的，一方面是指着以前基督和人類救贖的關係，一方面又是指着現在基督和人類救贖的關係說的。

(b) 基督在生時候與人類的關係：原來耶穌是一個人，是有思想，是有意志的，他是人類的救贖者，不過他是仁愛的，這就是他的神性。到了相當時機，他就成功了人的身體，無論在生活，或是死的上面，都是和人一樣的，對於這一點，保羅在腓 2:5 林後 8:9 裏面說得很清楚了，在這裏，保羅表示了三種意思：(子) 耶穌是一個人，但同時在他生活中間卻也是有神性的，他是和上帝一個樣子的；(丑) 但是他却犧牲了上帝的形像，取了奴隸的形像，成為人的樣式；(寅) 到後來他從死裏復活過來，又得到了他以前的地位。

在這裏，我們可以討論耶穌的人格問題，譬如他神人二性的關係，他對於上帝和人的智識等等。我們可以注意的一點，就是保羅雖然沒有詳細的討論這一問題，但是他對於基督的人格，却是非尋常的尊重的。他一生的目的，乃就是得到耶穌復活的能力和耶穌同甘苦，並且如同腓 3:10 上所說：「效法他的死。」雖然如此，但是在保羅的思想中，他却從沒有把耶穌的神性，和他的人性分別出來的。或

者說：保羅是相信二元論的，那恐怕是不會的吧！因為在保羅看來，一切的事體，都是總合的，所以保羅所思想到的，並不是合乎邏輯的二元論，却是人格的合一，這就是說在上帝和人類中間是有着一種道德上的相同之處的，在父與子中間，是有着一種生活上的連合和互相交通的可能性的；在耶穌還沒有生下來之前，與已生下來之後的中間，是有着一種持續的；在基督和他所救贖的人中間，是有着一種統一的地方的；這就是保羅對於耶穌道成肉身的意見。

(o) 基督死了之後和人類的關係：基督既然已經成功了人，那麼，他就是在以後也還是保持着他的人性的。在上帝和人類中間，他是一箇媒介者，而且他又是一個人（提前² 5），從此，那生命便可以灌入一切人的裏面（西¹ 18 林前¹² 27 弗⁴ 12 13），在他裏面，我們得到了豐盛（林前² 10），並且又可以達到人性最高的地步，使人類與上帝中間，沒有甚麼隔閡（西³ 11 加³ 28）。至於羅⁵ 12 21 以及林前¹⁵ 45 47 裏面所講的第一個亞當與第二亞當中間的比較，就是這箇意思。照這兩箇地方說來，在一方面，亞當固然是人類的教主，但是在另一方面，他却又是和復活的耶穌一個樣子的。這就是保羅經驗的中心，亦就是他的基督學。照保羅看來，基督在創世以前是已經有的了。還有，他固然是知道那歷史的基督的，但是他所崇拜的却是復活的基督。因此，在那活的基督和他中間，就有了一種密切的關係，這關係不是人的話所可以能夠形容的，這就是加² 20 林後³ 18 腓³

²¹ 中間所說的基督在人裏面活着的意見。

(丙) 基督和世界的關係：當耶穌的時候，人們都是根據於抽象的理論來思想上帝和世界的關係的，希臘哲學所相信的乃是二元論。這樣，在上帝和宇宙中間，便發生了一道鴻溝。在猶太的神話中間，把這鴻溝填滿的，便是天使的工作；在希臘神話中，他們却把這工作歸在所謂能力的抽象的字眼身上了。不錯的，在猶太和希臘神話中是有着分別的，但是牠們却都是證明着宗教的思想和宗教的經驗是必需的。或者說：創造的問題和救贖的問題是不能夠分立的，因為在創造意志中間是必定要包含救贖的意思的，在救贖中間是必定要包含救贖和宇宙的關係的。不過，人因為犯罪的緣故，這創造便必定要到了人類成功了上帝的兒子之後才可以達到牠完全的地步。所以基督就成了宇宙的主。以前所說的是天使，或人的能力，但是現在我們所有的，却是耶穌的人格了，因為照西¹ 15 17 看來，基督在創造和救贖中間，乃是上帝的代表。這個復活的基督，也就是教會的領袖，和人類和上帝復和中間的媒介（西¹ 18 20）。總而言之，只有那創造世界的人，是可以救贖這世界的，而且這救贖者，是必須和上帝一樣的，不然，在人與上帝中間就必定要有一種媒介了。

上面所說的，是保羅對於基督人格的見證。這見證和耶穌的自證是沒有什麼衝突的。在這見證中間是沒有猶太和希利尼的成份存在着的，因為這見證乃是保羅經驗的產品。

(四) 希伯來人書：這書最大的目的，乃是要證明耶穌是救贖主，而且又證明其他代表上帝的人，縱然是很偉大的，但是和基督比較起來却是很微小的，因為他是救世主。本書稱基督為主（2:3, 7, 14, 13:20）。不過本書對於他特別的稱呼，却是「兒子」兩個字（1:13, 7:28, 5:3, 1:8, 6:7, 3, 10:29, 4:14）。從這名字，我們便可知那寫希伯來人書的人的耶穌，是具有着神性和永久的生活的。現在我們可以分三箇時代來討論這箇問題：

(甲) 耶穌在沒有生下時候的情形：本書對於這一點是講得很少的。¹³說：「他是上帝榮耀所發的光輝，是上帝本體的真像。」這樣，在耶穌和上帝中間，就沒有什麼分別了，並且又是用不着媒介的。這一節下半段說：「常用他權能的命令，托住萬有，」這樣，一切宇宙中間所有的，都是在他的權力之內了。

(乙) 耶穌降生時候的生活：本書的著者是和保羅一個樣子的。因為他對於神人二性問題，也是不很討論的。他所注意的，就是耶穌的降生，以及他的神性人性（2:9, 14, 10:5）。照寫這書的人看來，耶穌的人性是一件很希奇的事體，而且也是一件很有光輝的記載，因為上帝已經成功了人，而且又已經進入了人類的經驗。除了罪孽之外，在耶穌中間沒有一項事不是和人類一個樣子的，比如試探痛苦，死亡，他都是經過的。但是他為什麼緣故要經過這種經驗呢？這是因為他要救贖人類的緣故。他對於一切的痛苦是一點不害怕的，因為這

是他救贖中間所必須的一點（2:10, 5:8）。這是和保羅在腓 2:6, 11 所說的一個樣子的。

(丙) 耶穌在受榮耀之後的情形：(a) 這種榮耀，是可能的，因為在他裏面原來是有着這種榮耀的，就是在他還沒有得到人的經驗之前，他也已經有了這種榮耀了。¹²說：「又早已立他為承受萬有的，也會藉着他創造諸世界。」此後，他就住在高天至大者的右邊，因為他原來是有着上帝的榮耀，而且又是有着上帝的本質的。(b) 他所以能夠得到這種榮耀，是因為他可以成功救贖的工作的緣故。這樣，他的榮耀，便成功了他工作的酬報了。

(五) 第四福音：約翰的基督學，和保羅的基督學是一個樣子。根據於經驗的。在 20:31，他把他敘述耶穌一生的目的清清楚楚講了出來。不錯的，他是有許許多多的材料的，但是他却選了些關於耶穌為上帝的兒子的話，因為約翰對於這一箇問題，是時常在那裏思想的。第四福音著者對於耶穌的觀念，是在他的序言中的（1:1, 13）。以後，便是他對於耶穌的記載了。照這幾節看來，耶穌在還沒有降生之前，是早已和上帝同在的了，是早已和上帝一個樣生活過的了。不過到了一個相當的時候，他就進入了人類，把這看不見的上帝的本性表示了出來。這本書的序言最特殊的一點，乃是著者對於「道」這箇字的應用的方法。雖然這箇道字，在記載中間是不很用的，但是在約翰第一書裏面，我們却又有這箇字了。這箇字自然不是從斐

羅那邊抄襲來的，那著者並不是要用這箇字來創造出一種新的宗教哲學來，那麼爲什麼緣故要用這箇字呢？這大概是當時哲學上習慣的緣故吧？因爲在這時候，上帝和人類關係的問題已經達到了很緊張的地步，所以那寫書的人就用了道字來應付當時人民的需要。不錯的，基督教最大的問題，乃是贖罪的問題，但是這問題却是不能夠離開上帝和人類關係而獨立的，這又是約翰引用道字的原因。

照約翰看來，這個道字是和基督一樣的。這道在創造中是上帝的代表，只有他是可以救贖人類的。不過這個字是序言中用的，在序言之後，那著者就不再用這個字了！

以下是第四福音序言的大意：(一)道的永久性(1:2)，(丑)道和上帝的關係(1:18)，(寅)道的神性(卯)道創造的功能(1:3, 10)，(辰)道啓示的功能(1:4, 6)，(巳)道在歷史上的表顯(1:6, 13)，(午)道成功了人性(1:14, 18)。

從基督教的開始，一直到第四福音的序言，其中是有着一個悠長的運動的，這個運動和當時的一切事實，並不是相背而行的。反過來說，這運動却是一切事實中間的深奧的，精神的，普遍的，和永久的意義，表現出來的。

結論：在耶穌的人格和自證的中間，不能不使我們想到他是有絕對的人性，但是他的人性構造方法，却是和人的構造方法不同的。至於耶穌的真相，只有那些知道他的人是知道的。除了這個

方法，我們沒有別的方法可以知道基督的了。假使基督學乃是一種智識上的東西，是根基於思想和邏輯的，那麼，這種基督學就不能和基督徒的經驗相和合了。現在我們根據於以下的幾點來討論吧！

(一)現在世界的問題，乃是人與上帝的合一。這種合一根本，乃是上帝和人中間個人的合一，從這合一中間，上帝可以把他自己的人格表示出來，而且又可使人在他的人格中間有份。不過在另一方面，這合一却也是有着普遍的意思的，這就是說：因爲上帝和人復和的緣故，所以上帝就和一切世界的東西復和了。雖然如此，但因這一種合一根本是屬於個人的緣故，所以基督教所宣傳的，就是個人的基督了。這個個人的基督，既是上帝的兒子，又是人的兒子，從他，人類並可以完全全的知道上帝了。所以耶穌便是人與上帝復和時候所用的方法了。進一層說：認識基督，就是和上帝合一的意思，也就是和人類合一的意思，所以基督教就是宗教和道德的結晶了。

(二)因此，耶穌道成肉身的這個問題，便成功了教會的信條。不過最緊要的，就是這問題乃是活的教會的信條，因爲這問題並不是從傳統中來的。這是宗教改革前後文士主義最大的錯誤。他以爲人的信仰，乃是可以根基於死的方式的，其實這是不對的。這一種方法，是不能夠叫我們瞭解基督學的。宗教改革就是反對這方法的一種嘗試。立特士爾主義 *Leitsaerband* 的構造，縱然是很不完全的，但是他對於反對這種形式主義這回事，却是有功效的。

我們是可以知道耶穌的，但是我們怎樣可以知道耶穌呢？第一是和耶穌交通，第二是成全耶穌的使命。這樣，我們才可以知道耶穌。雖然如此，但是這却不是個個人都可以知道耶穌的意思，因為人格是一件最深邃的東西。所以倘使我們要知道耶穌，那麼，我們知道的方法是必須含有着進步性的。爲了這個緣故，所以只有那些和耶穌有個人關係的人，才可以知道他。換一句話說，除了我們經驗之外，我們不能夠再用旁的方法來知道他了。現在基督學的工作，乃是要根於我們的宗教經驗來證明以下兩項的知識。

(甲)在於那些具有着宗教經驗的人民，基督就是上帝。但是這樣一來，那我們就發生了基督和天父的關係這個問題了。對於這個問題，我們是不能夠根基於希臘的二元論來解決的。因爲如果我們把基督和上帝的關係看爲一種抽象的合一，那麼，基督神性這個道理就沒有存在的餘地了。體質和人格乃是兩項不同的東西。假使我們說上帝和耶穌乃是同體的，那是一件很危險的事。所以我們只能夠用有機生活這一個名詞來解釋耶穌和天父的關係。這就是奈西恩(Nicene)信條所主張的。不過可惜的，就是不能夠完完全全地。把這意思表示出來就是了。

(乙)耶穌是人。我們都相信耶穌乃是道成肉身的，乃是一個進入人類的範圍之內，完全經過人類經驗和具有着神性的人格。這樣，我們就不能夠在人類和基督的中間，發現出什麼隔閡來了。以下是

這問題的分析。(c)但是耶穌現世界的生活，是從那裏來的呢？他不能和其他人一個樣子地爲父母所生呢？照馬太和路加看來，他並不是從血肉的父母所生的，却是從聖靈生的。對於這一點有許多人是批評過的。假使我們根據於新約的一切記載，譬如耶穌的人格，他的自證，以及門徒們對於他的一切見證，那我們就可以知道在這一記載中間，是含有着一種純潔的成份的。因此，我們就不能夠不承認耶穌道成肉身那句說語了。總而言之，耶穌並不是人類自然演進中的一種產品，却是一個含有着神性的人格。不過這人格是已經進到人類經驗中去罷了。

我們是不能夠根據耶穌降生時候所有的那一種超自然的情形來相信耶穌的神性，和他無辜的人格。反過來說，我們所以相信他降生時候那種超自然的情形者，是因爲他是有神性，和沒有罪的緣故。(d)在研究耶穌生活的時候，我們便發現了幾個關於耶穌人格中間的神性，和人性問題。他的人格是不是可以離開普通人的原則而獨立的？這樣，我們怎樣能夠解釋耶穌在生時候的許多事情呢？因爲他是的確憂愁過的。對於有許多問題，也是和我們一個樣子的不知道的。

最要緊的，就是我們對於神性和人性中間關係的意見。因爲根據二元論，神性和人性乃是兩項絕對不同的東西。歷來一切研究基督學的人們的目的，就是要把神人二性連合起來。故替歧派(異端)。

Orthodox 以爲這神人二性，乃是混合的。聶斯托稱派 Nestorianism 以爲這二性，乃是完全不同的，是兩個獨立的人格。加爾西頓 Chalcedon 會議所定規的信條，不過是一種論調而已。路得派的基督學的目的，乃是要證明耶穌的人性到後來是已經變了神性；這樣，他就可以減少神人二性中間的二元論了。此外，還有近代的所謂「虛己論」。這「虛己」兩個字，是脫胎於腓立比 2:7 的。這論調的目的，也是要使得神人二性達到合一的地步。

以上所說各種論調，在智識一方面，固然是一種有價值的努力，但是他們却不知不覺地進入了三種的錯誤：(1) 他們都是爲形而上的思想所支配着的。這種思想是和聖經完全衝突的。因爲聖經的思想，是總合的，不是分析的。(2) 這種論調和我們對於基督的智識，是不相符合的，因爲我們所知道的，乃是基督的人格。從人格說來，神人二性是可以合一的。所以上面的論調，縱然想要把二性連合起來，但是這連合却是做作的，是沒有生命的。(3) 這些論調是不能夠代替四福音中耶穌實在的情形的。就是加爾西頓的信條，也是有這缺欠的。

因此，在基督教的思想中，是不能夠有二元論了。在神與人中間，縱然有一種分別，但是我們却不能夠故意地注重着這分別。

在近代文學中，心理學對於基督學的影響，是很清楚的心理學是不承認二性的，他所主張的是所謂兩種不同的意識。這就是說，耶

穌縱然成功了人，但同時他却還保留着他道的資格，這樣，他就有兩種意識了。據心理學說來，在下意識中間，是有着更偉大的生命的。不錯的，我們對於這一種心理學的解释，是不能夠完全否認的。不過這種心理學解释和形而上學一個樣子的不能夠解釋道成肉身這問題的。我們是不能夠把耶穌的精神，放在解剖室裏面的。因爲這種意識論和四福音裏面所講的恐怕是不同的吧！在耶穌生活中間，我們能不能找到一個可以證明他的活動，是在意識範圍和下意識的中間呢？他和上帝的交通，難道不是有意識的嗎？這樣，那下意識論的危險，就和二性的危險一個樣子了。

以下是最後的結論：(天) 一箇含有着神性的人格，是可以得到真實的人的經驗的，因爲無論從神性或人性看來，這是可以的。在聖經中，我們找不出什麼地方是有着神人的分別的。不錯的，這道成肉身的時候，的確可以叫我們驚嘆的，但是我們却不應當使抽象的困難，來把我們思想拘束着才行。在一方面看來，無論是耶穌的生或死，都證實他是一個人，是有着人的經驗的。不過他神的意識，是可以把這些經驗修正就是了。雖然如此，但是他神的意識，却是斷不會改變他的人性。總之，與其說耶穌是有神人二性的，還不如說耶穌的人性，是因爲他的神性的緣故而有的好些。

(地) 這樣的經驗，是可以表顯出上帝的榮耀的。換一句話說，上帝是可以藉着耶穌的思想，感覺，行爲，痛苦來表顯他創造和救贖的

功能的。所以我們不當在他的入性之外，去尋找他的神性。他爲人的經驗，但不會使我們對於耶穌的神性發生什麼懷疑，而且也可以證明出他的神性來的。因此，我們對於耶穌的智識，應當以他的人格爲出發點。換一句話說，我們的智識應當總合的，應當具體的。這樣，我們才能夠知道耶穌的話。只有用這一種方法，我們才可以用耶穌來應付現在的需要，這需要就是神人的合一。（沈嗣莊）

香 INCENSE

在聖殿中禮拜時用香。做這種香必須格外留心（出30³⁵）舊約有幾處指明

以色列人只看香的本身（如同別的禮節），而不注意屬靈的意義。卽如諸先知所斥責的話（賽1¹³）在新約裏只與每日殿中的禮拜同提（路1），並且是啓示錄所說天上的禮拜的一部分。在啓5⁸和8³乃是和聖徒的祈禱在一起，在5⁸明說香就是祈禱，在8³是附加於祈禱的，好像爲使祈禱得蒙悅納。香是禮拜普通的表號，就如同烟從地面升到天上去。詩141²說祈禱就是好似香一般。

個人

INDIVIDUAL

辯護家貫於說的，就是基督教是首先承認個人的重要者。古代沒有人想到個人可以因責任或真理，與國家處於相抗的地位。古文化多半根據蓄奴制度，不承認國內多人的平等與自由。不過基督教個人思想，也並非沒有他的先聲。蘇格拉底教人知己，淡泊主義說人貴於事，貪樂主義說樂在內心，都是注重個人，使個人漸得他的權

利。

但外邦的文化不能看爲基督教的先鋒，真正預備道路的還是舊約。特特的是先知，不過神學的思想，仍是主持舊約與新約不同，他不注重個人，禮拜是社交的，是公民的，上帝是祖宗的，民族的，連先知也不多提個人的虔敬，乃注重君王與國家，甚至很關個人的詩篇，也是涉及國家的事，再者，個人不滅的思想在古書裏很不清楚，更使個人的地位，不易顯然。

不過關於性靈方面，沒有旁的書籍，像舊約那樣寫個人的勇敢，他可以與社會相抗，他主持個人的責任，個人與上帝發生關係。先知的希望雖是一國的，可是以個人爲基礎。他們並非要改良組織，或是更新法律，乃是要改良個人的行爲，他們要人聽從的法律，是上帝的法律。這裏個人最重要的事——他個人蒙召，是要聽上帝的法律，就是與國家與市民相反對，他也不顧。首先領會這種態度全部意思的，也許是以西結，可首先施行的，並非是他。關於每個先知都可以說：「看哪，我使你的臉硬過他們的臉，使你的額硬過他們的額」（結3⁸）。每一個先知，上帝的靈都幫助他爲人真實，每一個先知，在未說話以前，都要站起（2²）。先知的特號，是聽神的命令，並非人的聲音，是忠於個人的特性，並非依附四圍的環境，那種存心私己，奉迎權貴的是假先知（耶20）。

具這種自主的態度，乃因個人感覺在上帝面前的重要。耶利米

的生活，雖然是孤獨，我們也不能因此小看他地位。他所以孤獨的緣故，是因他爲民生活，他們負恩將他丟棄，以西結承繼他的教訓說：「其中雖有挪亞但以理約伯這三人，他們只能因他們的義，救自己的性命」（14 15）。上帝待所有的人都是一樣，他是因事論事，不顧祖先的良惡，已往的善惡（18 23 30），「犯罪的他必死亡」（4 節）。

至於旁的舊約書，最要的是詩篇與約伯記，牠們有時是注意國家，不過也是出於個人的虔敬。現在多人珍視牠們，因注重個人與神交往的經驗，約伯完全論個人問題，沒有旁的書寫個人的權利像他那樣清切，人不但應得人類，也更應得上帝的善遇。

舊約關於神人交往的思想，延及將來，成了永生的希望，這種希望也是個人正當的要求，因爲人是不願時間要求永遠生存的。

救主承繼這種思想，認定個人的價值，根據舊約的思想，說他是活人（太 22 32 可 12 27 路 20 38）。聽這說法：「人就是賺得全世界，賠上自己的生命，有甚麼益處呢？」（可 8 36），是何等注重個人的價值！再聽「人比羊是何等貴重呢！」（太 12 12），都是珍視個人。不過他最要關於個人思想，還在他給人的信仰與人的責任。

關於信仰方面，父是中心。因子的啓示，我們知道上帝爲父，以個別的待人，不像王以團體待人。而子並以上帝對於人的愛護，是無限的。在上帝的眼裏沒有甚麼可換生命。在上帝的愛裏人可以安然無慮的生活，不但無險可怕，而且全有益處。這種不顧世事的態度，並非

因心硬而有，乃因信賴上帝必看顧他子女的安全遠超物質，他也必使這些作他們的奴僕。這是因他高看個人，並非因他小看世界。

以此爲背景，所以耶穌注重平民個人的價值。在那些硬心的宗教家眼裏，以這些百姓是「可咒詛的」（約 7 49）。但耶穌不咒詛人，也警戒他的門徒不可稱人爲「拉加」（太 5 22），他用失喪二字很表上帝的慈心。迷羊失錢與敗子的比喻（路 15），都顯上帝寶愛個人，不願他淪亡的意思。小孩子是最大的榜樣（太 18 12），「你可以自己死亡，也不可使最弱的弟兄跌倒，因他有天使在上面照顧」（18 10）。

這種的看法，也適合於論責任的章節。人不詎何等卑下，應當完全像天父完全一樣（太 5 48）。當可丟掉隻手，剜去隻眼，不去貪戀旁人的（5 27 36）。更清楚的是寬宥的責任。耶穌曉得這種難處，必須操高思想，到上帝的地位，才能像他那樣好待惡人，上帝珍視品格，見人作惡，心中難過，不過由於愛他，也可以寬宥惡人，這樣上帝與人所以能寬宥的緣故，都是因爲個人的緊要。

神人的連屬很大，好像連個人的重要都減輕了，個人所以這樣重要的緣故，不是因爲自己，乃是因爲上帝。「人若不常在我裏面，就像枝子丟在外面枯乾」（約 15 6）。這好像否認個人，只認他爲神的表顯。不過福音的奧密就在這裏，牠使人尋見上帝，也尋見自己，他所往來的並非物質，乃是天父，他有了個性，並非有了限制，乃是他偉大的條件，必須如此，他才能以愛工作，以愛工作勝於以力工作，這樣尊

改，不但是轉向上帝，也是尋見個人（路¹⁵ 17），人可以遠離上帝，上帝並不干涉。因為人是個人，我們就不能說將來沒有失喪的，人神的連屬在那耶穌看，是愛的連屬，人若閉門，上帝都不能進去。人可以作上帝的兒子，也可以作魔鬼的兒子（太¹³ 38），無論與上帝如何親密，也不能失去人的個性，無論公共禮拜用甚麼禮文，最緊要的還是進內屋關上門禱告在暗中的父（太⁶ 6），個人聽聞，個人答覆，神人收授之間，很重要的是一個人，不詎我們的容量怎樣，棄絕上帝的生活孤苦，捨棄自己的得着生命。我們必須保存個性，才有相當的連屬，正如必須在外人裏尋得我們的快樂，父化身在子裏面，便脫去人為神吞的意見。

教主的感力生自愛與智。他尊重人的個性，叫人聽得對已對神，他的人格是何等重要。他看個人選擇超過一切，無論何時，他都願意離開羣衆，就到個人（可¹ 27 路⁴ 42 約⁶ 15）。他在羣衆前行一個奇事，就是要遣散人，與個人親近（約⁶ 27）。他對羣衆所講的，也是關於個人的道理，他是以個人對待個人，叫個人悔改，個人聽命。

個人也不受社會的壓迫。教會與世界所不同的，就是因為注重個人，他的國是天國，是上帝的國。耶穌所主持的，並非來世主義，那種從自私的眼光尋求一切，本上帝的旨意求永安的人，並未得着基督最高的思想。反而言之，若我們說個人是要過去，天國必要留存，每人可以寄居在旁人的生活裏，天國是重要的，人不算甚麼。這種思想也

不能將我們提高，因為這種天國是很浮淺的。若是個人不能存在，社會至終也不能存在，天國必須涉及永遠的，更必須是個人的，牠是出於上帝，並非出於世人，因為牠尊重個人——個人的選擇，個人的平安，個人的自由。牠是一個因愛與智合成的團體，不受外面的壓迫。耶穌所說的社會，就是一個團契，在裏面每人都要發現上帝兒子的榮光，若是教會只重組織與世權，而不注重人生，基督所主持的，人同時可以保全個人的權利自由，也可以為天國生活，這個大問題，就不能解決了。

還有一個問題，就是遠離上帝已經隔絕的人，是否還進那永不滅的團體。按正宗的思想，個人是固定的，裏面包含甚麼就是甚麼，不得更改。立特士爾（Luther）主持世人與上帝隔離，到最高尚的愛都不能感化他的地步，此種生活就等於滅亡。至於那種思想以為一個實體，是永不滅沒的，而牠的顯示又是必須滅沒的，他思想是受柏拉圖論魂的影響。我們不能說福音書裏含甚麼個人不滅的柏拉圖哲學，聖經的希望不在個人，而在上帝的品格，我們不能說上帝必須保留罪惡。反而言之，像立特士爾所主持的，若是神格與人格是個人的，宇宙神的思想又完全放棄宗教問題（要藉着信仰管理世界的權力，保存人的靈格，與屬物質的全宇宙相抗），就另生一個問題，是否罪惡有能力替上帝將個人消滅。

（李榮芳）

基督嬰兒期 或

INFANCY

福音內論及耶

耶穌的幼稚時代

OF CHRIST

耶穌幼稚的事，乃

路²與太²，除却誕生的事蹟外，尚有其他連續之事，即如：受割禮，獻與主，博士來朝，逃往埃及，屠殺幼孩，自埃及回來卜居拿撒勒，如果要將這些記事編聯起來，成爲一致和諧，則其不能勝的困難爲一般人所公認。考異同之著者，對於各事的先後時期次序也不能一致。

耶穌幼稚的事包括兩種：

(A) 依法的形式：受割禮，獻於主（馬利亞的潔淨禮與頭生子的贖回。）

(B) 特別的形式：博士來朝，及其他相聯而發生的事。

(A) 我們當注意這些特別的事，只有路²加記載。對於希伯來誕生之孩所當行之禮，都按規矩遵守了。行割禮是在誕生以後第八日（路² 21），這乃是古時律法和習慣所規定的（利¹² 3），並且又過了

一定的時候之後，馬利亞在聖殿裏行正式的潔淨之禮（路² 22）。

所獻的祭物乃是貧苦的人們所規定的（利¹² 8），雖然路² 24 如此引述，却未明白地彰示出來。嬰孩耶穌的被獻同時也是古人贖回頭生子的禮節，見於出¹³ 2 15。當耶穌的時候，吡吡們在摩西的律法之外，又加上一些規條，就是凡這樣獻上並贖回的嬰孩，須肉體上毫無缺點損傷。

與猶太嬰孩中平常之事件相聯的，我們可以見到一種非常的，

雖然預先指出偉大的命運，就其本身而言，並非不可信的當行割禮的時候，起名叫耶穌（路² 21），乃是遵照天使預先向馬利亞所宣告的（1 31），當注意此事與太¹ 18 25 之記述相對照。在獻與主的時候，西面和亞拿二人所作的事乃是一種非常的舉動與供獻的儀式相伴，奇異地插入接着慣例行事的事中（參 24 39 節）。在收尾的話與施洗約翰降生的故事，不能予以忽視。參路¹ 13 31 59 63 2 21，又 1 65 70 與 2 27 33。此種記事的事實，令我們曉得我們所得的，乃是從遺傳的猶太基督徒對於耶穌的看法。

(B) 更特別的形状是記於太² 章內。這些事蹟無庸述其概略，然而必須注意的，就是從這些事裏所發生的重要問題。這些事從最初即是成爲馬太福音的全體部分嗎？查攷其語法與結構似乎是他人所記而非著者所記，所以這些事不能因爲沒有歷史的根據就丟棄了，也不能將這些事武斷地認爲不可信。但是我們不能不理會這種敘述的顯著形状，因爲這種形状令我們對於敘述的性質發生問題。即如夢中指示的作用（2 12 18 19 23），星的特別引導狀態，「在東方所看見的那星，忽然在他們前頭行，直行到小孩子的地方，就在上頭停住了。」三種禮物所表示的性質（11 節），末後最有興趣的，就是每一件事都是應驗先知的預言（6 15 17 23 諸節），其預言之關係已經遙遠而模糊了。我們現在描寫三個博士爲東方三個王，給他們起名，將他們巧放在歷史中，並謂牛驢不住地敬拜嬰孩耶穌，但是在馬太

中所記的故事是完全沒有這種相同的情形嗎？其敘述是如此純正，倘要打算證明一些天文上的現象，即如幾個星體的聯合，真實地講明那星的由來似乎出乎範圍之外。

至於屠殺嬰孩之事，不能說是未必有的事實。希律那個人對於這種殘暴的事是行得出來的。如果研究一切情形，雖然沒有歷史上為證據的引證也講得下去。常有人提說所殺的嬰孩數目並不甚大，但是却不能消滅主幼稚時悲慘的情形，並且考查一切情形，似乎令我們看出彌賽亞的蒙救與摩西的蒙救遙遙相對，其相對之差別和證明並非捏造，並且亦難想一切事實的原因缺乏。

並且從「埃及的休息」裏，可以看出一種暗示，就是不過一種型的記號，表明耶穌為以色列的葡萄，從埃及被移出來，却不能完全辯服令人滿意。同時，留意馬太第二章的記事，我們就承認自己的知識不足以解決所發生的困難，在與路加的記事相比較的時候，特別，即如約瑟與馬利亞繼續住在伯利恆，等到耶穌長到將近兩歲的時候，有說他們到拿撒勒去居住，乃在他們從埃及回來之後。

這些關於耶穌幼稚記述的來源，仍然是一個爭論的題目。其最重要者，乃是將這些記述和外傳相比所發現的事件。特別的是雅各福音多馬福音和亞拉伯福音。可以說正在此點，外傳福音與正傳福音有令人注意的接觸，而對於耶穌的服務與教訓却距正傳甚遠。如果在表面上比較，立刻看出外傳福音有許多奇怪的事，然而仍有

些相同的事，亦間有些極相關的事。在亞拉伯福音裏，將博士的故事編入其中，與馬太²¹幾乎字面上相似，並且也敬拜獻上三種禮物，但在同時有奇異的差別現出來。我們所有的記述決不能直接借自這些外傳福音，後來在正傳福音中聯合起來，也不能特別地用我們的福音而產生任何外傳，就是用馬太¹²章和路加¹²章加以擴展而成爲非常若干奇異的事，就是外傳福音所造成的。爲何正傳福音和外傳福音不可以原始早年普通遺傳裏相同，雖然他們後來却相差很遠呢？須要懂得那些宣傳和接收外傳福音的人們，誠實地自認爲基督徒。多馬確實地公然承認被基督的愛所激勵而寫那卷滿有奇異事的主耶穌幼年的生活。我們的記述，如果與他那種的記述比較起來，就有一種奇異的樸直與限制來。他們自謂較事實尤爲切近也。但是外傳的一個來源乃是猶太人喜好傳奇的嗜欲，這種傳奇的一種要點就是與舊約的預言相聯合。這種問題本身暗示出外傳的材料是否未曾引入我們簡短的正傳福音內。如果未曾引入，便不能毀壞基督在福音中肖像最高的價值。（谷雲附）

感化力

INFLUENCE

(一) 基督在世的感化力：

力就非常偉大。那次，施洗約翰指着基督說：「他是上帝的羔羊。」約翰安得烈兩人就跟他去，雖住了不久，他們倆即受感化，安得烈遂去找他的哥哥，報告好消息：「我們遇見彌賽亞了！」（約^{1:37}）門徒當

初雖然容易領會靈界上之事，可是他們看見這彌賽亞是一個貧窮的人，從加利利沒有名聲的鄉村出來，不免有些懷疑；但馬上就受他的感化力所動。一夜的談論，就叫他們覺悟耶穌是他們的王。假使巴多羅買與拿但業是同一人，他也是即刻認耶穌作主的一位；他起先雖有些懷疑，及到耶穌的跟向，懷疑就消散了。以上諸人的受感化，不是因為耶穌行何異蹟，乃是耶穌自己的人格和言語感化他們。那個時候，尚無「非基」的運動，所以門徒想全國人民都會受感化，適合他們的願望。到了那次耶穌潔淨聖殿被人詰問他藉何權而做此事，門徒纔明白不是人人都會受感化。

自從這次以後，他的仇敵盡力進行非基運動，想要除滅耶穌的感化力；他們愈作愈兇，他們常提起他生在拿撒勒，他的父母是卑賤的，他沒有受過高等的教育……以譏誚他（約 7 15）。因此門徒不免起了疑惑。耶穌說：他是生命的餅，世上的光……（約 8 35 48 9 12 9 5）。因這些大話，那時就發生了大的反感，失掉好些朋友。但是過了十八個月的譏誚和輕視之後，耶穌問門徒說：「我是誰？」彼得馬上代表衆門徒回答說：「你是基督，永活上帝的兒子」（太 16 16）。他們從起頭就有這樣信仰，雖尚未經過試驗，和遇見多人的否認，但這些門徒非盲從狂信之輩。他們對於本國宗教的觀念，並不是漠不關心；他們在各地，看見衆人反對他們之信仰耶穌，可是他們仍然是堅持他們的信仰。過了不久的時間，全國的會堂都拒絕耶穌，因此累了他的朋

友（約 9 23）。雖是如此，除猶大之外，他們的忠心全無搖動。在耶穌被逮捕之後，門徒是經過最大的試探，他們的主，他們的彌賽亞，被賣給外邦人，並且衆人都要求把他處死，這個試探是最難擔當的。耶穌若不復活，他的感化力自然有仍舊存在的價值，不過是一個聖人的好榜樣而已。因為有復活，所以耶穌常常與他們同在，以前的疑惑就一概消除了。

（乙）對人民：這是和上面的事一樣的奇異，他們很喜歡他的話（可 12 37），並起來強迫他爲王（約 6 15），攔阻了他們領袖逼害他的計謀（路 20 19 22 2）。他們雖然不能決定耶穌是誰，但是他們想他決不是一個平常的人，因為有的說他是以利亞，是耶利米，或是先知中的一位，或者是施洗約翰的復活（太 16 14）。到末了，他們的思想變遷，一方面是因爲法利賽黨的唆弄，一方面是因爲那天耶穌進耶路撒冷受羣衆的歡迎，而沒有達到他們所盼望的目的。

（丙）對仇敵：我們研究耶穌的歷史，不免要詫異耶穌遭了反對的事，因為他全不害人，而且到處行善，不干預政治，常常守節期以及會堂和聖殿的禮拜。他到底因何惹了人家的反對與憤怒呢？他不像平常的社會改造家，他不喜歡熱鬧，不愛住城市，又不愛行神蹟奇事招集衆百姓圍着他。他所教訓的是願意成全，不是破壞。他沒有斥責異邦人像保羅那樣。他是憤恨當時的惡風敗俗，用很嚴重的言語斥責法利賽人與文士。但是在這事以前，人家已經反對他了。這個問

題，只有一句話可以解釋，就是惡人怨恨好人而已。

(丁)對個人：(1)尼哥底母：尼哥底母來找耶穌，就是顯明耶穌的感化力，因為尼哥底母是一位擔負重大責任的人，而耶穌是一個貧家子。他對於耶穌的態度，好像向一個由上帝那裏差來的人一樣，是要得着教訓(約 3:2)。從那夜的談論，後來就結果子。(2)彼拉多：彼拉多素來輕視猶太人，若不是耶穌的威嚴，和他簡切的言語，叫彼拉多不敢隨便審判，則諸議員的控告，那就可隨意擬罪了。猶太人告訴彼拉多，這個罪犯自稱是上帝的兒子，彼拉多很為害怕；及他詳細詢問耶穌，看耶穌沒有回答，就越發害怕(約 19:8)。(3)該亞法：該亞法是祭司長，他不願意尊敬耶穌，但是也不得不尊敬他；耶穌不開口之時，這個祭司長就作了他不平常稀為的事：即叫耶穌在上帝面前發誓：他是不是基督(太 26:63)。(4)罪人：耶穌的吸引罪人，正像磁石之吸引；他是他們的朋友，他們可以把自己所有的事告訴他(太 11:19)，並且可以放棄一切來跟從他。馬太撒該抹大拉的馬利亞和那些不好的婦人，他們是代表很多的男女罪人來親近耶穌，因為他們曉得他的愛，承認他有權柄可以赦免他們的罪。

(二)基督感化力的祕訣：(甲)不是因為他是居在上帝兒子中的地位；我們若想耶穌是上帝的兒子，或者我們要詫異，因為他始終沒有藉着他的地位感動人。當他受試的時候，決不肯用神蹟招集眾人(太 4:5)；假若他要，他就可以招了十二營多的天使(太 26:53)。他

可以說：他就是萬能的上帝；人若不信他，他就毀壞他們的城鄉(路 9:52)。他得藉着他的地位強人承認，但是他每遇着這樣的試探，就把這試探驅逐出去。猶太人喜看神蹟(太 12:38)，但耶穌不答應他們的請求。他說……若是死人復活，起來傳道，也是不能改變人的品行(路 10:41)。

(乙)不是因為得着民心：耶穌的感化力，不是得衆人歡悅，也不是趨承權貴，他是用他的愛和他的品格吸引衆人親近他，因為沒有人可以比他善於體恤人，明白別人的缺欠。世上好多居高位的名人，他們都是善於順從人意，然而這樣的試探不能誘惑耶穌(太 4:7)。我們聽見法利賽人，希律黨，那樣巴結人的話，就可以證明了：「夫子，我們知道你是誠實人，並且誠實實傳上帝的道，甚麼人你都不徇情面，因為你不看人的外貌」(太 22:16)。

(丙)是由他的人格：基督感化人的心，不是因為他的地位，或他所行的神蹟，就是在他的人格。他的人格，比較他所言所行的，更為重要。他在世之時，他的門徒慢慢的覺悟他是甚麼人。他們喜歡接受他的教訓，知道他是比他們自己的弟兄姊妹還親(太 10:37)。他們迎納他是道路、真理、生命。不是他指明那一條的道路，乃是說：他自己就是道路……當時，他們若聽見有人說這句話，他們必忍不住，要起來詰責；但是耶穌所說的，他們完全接受(太 7:29)。他的教授法與文士常引用他人的話迥異，他的威權，不是倚靠別人，乃是在他的人格；所

以衆人希奇他的教訓。他所說的是從他自己所經驗的說出來：「我們所說的是我們知道的；我們所見證的，是我們見過的。」（約 3:11）有的時候，他的人格之感化力非常的偉大。那次，拿撒勒人要把他從山崖上推下去，但是他卻從他們中間直行過去（路 4:29）；耶路撒冷人拿石頭要打他，他就躲避他們，從殿裏出去（約 8:59）；法利賽人的差役要拿他，他說：「我就是！他們就退後，倒在地上。」（約 18:6）。

（丁）是由聖靈的能力。他受洗的時候，有得着聖靈的能力。有人問施洗約翰說，耶穌的感化力從何而來？約翰答道：「若不是天上賜的，他就不能作甚麼？因為上帝所差來的，就說上帝的話，上帝賜聖靈給他，他是無限量的。」（約 3:27, 34）我們按着我們的力量，可以承受聖靈；但耶穌得着聖靈是無限量的，他藉着聖靈作工（路 4:18），靠着上帝的能力趕鬼（路 11:20）。他也教訓門徒要藉着聖靈的能力纔能感動人。

（三）門徒的感化力：耶穌的門徒，各人都要有感化力。「聖靈降臨在你們身上，你們就必得着能力。」（徒 1:8）這句話大概是耶穌對一百二十個門徒說的，想必也有婦女在其間。他嘗告訴他們說：「遇見困苦的時候，不要思慮怎樣說話，因為不是你們自己說的，乃是聖靈在你們裏頭說的。」（太 10:20）這樣，門徒也當感化世人，但非由他們的智慧，和他們奧秘的行爲，乃是由他們的人格。因為只有有靈能感動靈；人格能感動人格。五旬節的時候，聖靈有感動他們到心

坎的裏頭去。不是在外表。在新約書上，我們可以找出這些門徒人格的發展。西門成爲彼得，利未成爲馬太，巴多羅買成爲拿但業，約瑟成爲巴拿巴，掃羅成爲保羅，不但他們的品格較爲健全，也是更爲宏大，所以他們建設了教會，而且改變了他們所在的地方。耶穌從沒有想門徒要從教育、文化、或是特別的恩賜來成功，得着效果。他說：「人若離了我，你們就不能作甚麼。」（約 15:5）他所應許的，就作了門徒的幫助；不像教員替學生作那些難題，因為解釋給學生明白，是比自己做還難；他乃是叫他的門徒有能力有智慧可以自己解決所遇見的困難。從他們的信，得着基督住在他們心中，他們該作的各樣苦工，基督就在他們的心中運行。（L. Gordon Phillips）

無罪

INNOCENCE

「無罪」一語，按嚴格的說法，乃是指明一個人完全無罪。但是在這話的本義上，我們沒有個人的經驗，也沒有別人的經驗。「因為世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀。」（羅 3:23）故此，我們不曉得這種品格在人類性質裏有如何的果效，在人間只有基督具有這種品德，「他也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是他沒有犯罪。」（來 4:15）「他不知罪」（林後 5:21）；他能向那些瘦伺他的仇敵們說：「你們中間誰能指證我有罪呢？」（約 8:46）人必先曉得罪的性質和其無限的敗壞並效果，方能實覺在無罪與人們犯罪的境况之間的鴻溝了。

雖然人是已經墮落的了，但是按着比較的說法，也可以說某人在某種特別的罪上是無罪的，或是他受一種特別的教養，或蒙上帝的特恩而沒有罪的知識。施洗約翰就是這樣的一個人：「那孩子漸漸長大，心靈強健，住在曠野，直到他顯明在以色列人面前的日子」（路₁ 80）。有人說只有兩條路向那些願意事奉上帝的人們開放。一條就是無罪，一條就是悔改。施洗約翰是屬第一種，西門彼得是屬第二種，但不可想無罪包含着無知和軟弱。施洗約翰終身未曾墮落，他終身事奉上帝沒有間斷，是一個無罪的樣子，是一個超拔嚴正的男子品格，並且他顯出對於人們有極大的知識，並且有能力對付兵丁，稅吏，和教法師們各種的試誘。

試誘特別向無罪的人所陳列的，是對於惡的知識和對於善的一樣（創₃ ）。但是惡經驗遺下一種不可挽救的損失給無罪的人。按着真意說來並非智慧。即如猶太古經說：「邪惡的知識並非智慧。」無罪的人對於是非有一種直覺的領悟，在小孩中可以觀察出來，後來因為沈溺在罪裏就遲鈍了，並且有一種力量，人一墮落就丟失了。人從無罪的地步屢次有過誤，以至令人在那特別的方向軟弱，遂致墮落。

洞見

INSIGHT

「洞見」二字，按尋常用法，是指對於一個物體，或一件事實的來源及經過，有一種深刻的了解。此種了解與普通的認識不同，譬如吾人對

於汽機的運用，有了洞見，意即對於工程學原理，亦有把握；又如吾人對於政局的緊湊，有了洞見，意即對於政治家的動機與心理，亦有切實的明瞭。洞見者係鑒察事物內容之本能。一個有洞見的人，在日常生活經驗中，對於事物的原理，有最敏銳的覺察。一個在政治上有洞見的人，關於民衆在各種情形之下，所懷抱的思想與欲求，皆有自然的了解。

在思想界內，洞見亦有雙方面的意義：一是對於真理的重要關係，有切實的了解；二是了解此項關係的本能。哥德 Goethe 有言曰：「有人把知識當作洞見。」此處「洞見」二字，即指了解真理而言。紐盟云：「禁用喻詞，並非證明洞見之深。」此處「洞見」二字，即指了解本能而言。至於洞見本能的界限，與牠的真性，向來未聞有相當之界說，洞見有時指及邏輯式的精巧思想而言，亦有時指神秘家認識超絕神靈的專才。

按普通宗教的意義而言，洞見即對於物象以外的靈界區域所有的直覺，或直覺的本能。普通的觀察只限於能見的及有形體的，洞見關於不能見的，無形體的，以此定義而論，洞見所代表之學說，即謂宇宙間有一靈界區域，人亦其中之一份子。無形體者則為真實，對於無形體的認識，亦為實在知識。此種知識，可為動作之妥實導引。由是觀之，此說不能以尋常的理論證實，蓋用此種見識，只對於個人發生效力，視覺可以自行證明，洞見何獨不然。由洞見而得來的真理，及對

於此種真理的確信，當然於其斟酌事實及解決人生問題的經驗中，可以證明。故經驗為真體的最後試驗，洞見的真理，為經驗的假定，此假定與真體相合，蓋因其能使經驗理智化。

耶穌之特色，即認視覺為洞見，他的靈性覺悟，既然如此清明，無須再以其他名詞，表示此種本能。耶穌為父懷之獨生子（約 1:18），亦即與上帝同化之道（約 1:1）。耶穌之見上帝，為常人之所不能，蓋人對於上帝之觀察，只能藉榮光的照耀（約 1:18），因為耶穌與最後的靈性真體，有特殊的關係，所以他對於上帝的洞見，是清楚瞭亮的，他與上帝秘密結合的自述，乃是個人覺悟中的結果，此種覺悟，與吾人對於自己的確認一樣。耶穌言：「我與父一也」（約 10:30），與吾人言「我即我」為同樣確實，蓋耶穌所在之處，其覺悟之對象，不能為知覺的幻想，與情感的附會，所降低屈折，其靈力觀察事物，絲毫無差，其所處之世界，具有純粹的真體，其所見者為實在的，非為假設的。耶穌既處於超絕久遠的境界之中，觀察人類的的生活，與歷史的程序，俱由精神的立腳點入手，在人類演進中能感其意識者，唯有人的生命運動中的潛勢運動，以耶穌觀之，此種事實，不過為一表號而已。此表號既如此顯然，所以他的觀察，永遠是屬於靈性的，勃勞寧（Browning）在其卡庫希書信（*Epistle of Karsish*）中（哥西為亞拉伯醫士），亦載有類似耶穌之意識，設想一人如何與上天的環境相同化，假使此人能返回世界，亦可按其靈性經驗，覺悟生活之道，其經驗有如天空

展開，與人之生靈互相往來然。

拉撒路為靈魂有限的人，故不能於異處環境中，尋找其相當功用，耶穌靈性意識是完全的，故能統治他的環境，並且處之泰然，指明他在宇宙間的地位，解說他一切動作的意義。故耶穌的教訓，為生活的秘訣，因為他能洞見人生的精微及超乎表面的潛勢行動。自他的本性看來，耶穌洞見人的靈魂，亦決無差謬。他觀察人的靈魂，有如按閱書籍：「無需人證乎人，自知其內蘊矣」（約 2:25）。他深明曉他的教訓，如何運行在他的門人心中，如何與他們故有的宗教思想調和（約 6:61）。他亦深明法利賽人，聽見他的訓言之後，如何起一種反感（路 6:8；太 12:25）。他更了解罪人的靈性覺悟，如何的誠懇自然（路 7:47）。反之，他對於無誠意跟隨者，亦莫不頭力拒絕（路 9:57）。耶穌因有洞見人性的靈能，故於其生平中善於治人。攻此種本能，在普通人中亦或有之，惟多寡不同而已。至於此種本能的精微與效率，全在乎人性的豐富與否，及對於人情的了解與同情心何如。許多有洞見的人，皆具有人格的感化力，惟人之洞見，有時為偏見及情感所迷障，故不能察及人心之底蘊，亦有時受了欺騙，雖然洞見力最高的人，有時於其觀察中亦發生錯誤。但耶穌之性全備，故其同情心豐滿，善於感動人心，其觀察人生時係以永久之眼光，故其結果無誤，在他觀察之先，即有靈性覺悟，所以他對於人心的認識毫無錯誤，對於各類人情皆有相當應付的妙訣。

吾人研究耶穌訓言時，對於其意謂，亦當注意。他的意識在靈性界內自由行動，對於上帝，人類的將來，及個人的靈魂，皆有深切永遠的觀察，所以他對於靈性的作用，如何符合人類的需要及欲望，遂有特殊啓示的啓示，他認為有價值者，乃行爲的真義，且衡量價值的標準，唯在其靈力之大小。耶穌對於價值之估定，與世相反，常人皆以物體爲標準，但耶穌云：「欲爲首者須爲衆役」(可¹⁰ 45)。寡婦的兩文小錢，投入殿庫中，較法利賽人的貴重禮品，尤爲隆厚，蓋以其所代表之犧牲精神較大故也(可¹² 43-44)。馬利亞澆在耶穌頭上的真馨唾香膏，爲歷史上永久的紀念，蓋因其代表吾主在危急時所常享受之酬勞(可¹⁴ 3; 約¹² 3)。耶穌許以盜犯樂園生活，蓋因其悔改爲成聖之初階(路²³ 43)。以此理推之，吾人對於耶穌教言的難題，當早已解決，尤其關於來世的訓令，向來經學家恆以物質的眼光來解釋靈性的問題，豈知語言之功用，惟在指明由感覺所發表的物象，解釋靈性問題時，其所代表之意義，須勿爲語言所限制，否則易招誤會。耶穌居於靈界，凡其所見者，只能藉諸語言以授聽衆，但語言所代表之意義，與耶穌原來的觀念則大有不同。拿但業被耶穌在樹下望見時，遂呼耶穌爲上帝之子，耶穌答曰：「因我言於無花果樹下見爾，爾即信乎，爾將見……天開，上帝之使，降降於人子矣。」譯者以爲拿但業將見奇事，自天下降，其實耶穌的意義，係指上帝下降於其心靈中，表明人神之間，有長久的聯絡交通。

耶穌對於死亡、審判、再來、永生、等的訓言，皆可按意解釋，不過靈性的觀念，亦可以物質的名詞來形容，名詞皆非比喻，蓋比喻不能發明其真意義。耶穌處於靈界中，故其思想皆屬靈性問題，其傳授真理時，惟藉語言，語言之價值，唯在其能代表意義，至於反抗其說者，當然不能領會其意義與價值，但有遠見者，可以察覺上帝之奧秘，致其教言十分之九，雖含比喻性質，然皆無失實過當之處。

以上所言，與啓示之道亦有頗大關係，啓示者乃最深之洞見也，舊約中先知所得的啓示，即是關於上帝作爲的意義，及人類進展的程序，所有的洞見，使徒所得的啓示，亦即真理的榮光所有的一種反射，耶穌啓示，因爲他是世界之光，他不以辯論爲主，在其發表真理時，亦不採用辯論法，他自己所見的亦欲他人見之，他人能見時，遂與彼等祝福(約¹² 44-46)。由是觀之，啓示是關於個人的，不能傳授與他人，除了上帝，無人能將靈性的奧秘啓示出來，成文的啓示，是絕端不能的，聖經非啓示，不過是啓示的紀載，授與有洞見的人，聖經的目的，不在啓示，乃在對於別人所見者，有種觀望的態度，唯聖靈方可喚醒人的心靈，並把洞見真理的才能，指示與人，此乃關於聖經的要義，並在韋斯敏斯德信經中詳細載明。

耶穌屢言欲測神奧，須有靈性態度，否則不能成功，「唯清心者方能見上帝」(太⁵ 8)，能遵行上帝意旨者方能評判其道之實在(約⁷ 17)。法利賽人之過惡，即在其瞎眼，而自以爲能見(約⁹ 41)。

光無論如何照耀，假使靈眼昏迷，則靈界之奇妙，一無所得（約 1:12）。保羅云：「夫人之情，非在其內之靈，誰知之乎，如是上帝之情，非上帝之神亦無知之者」（林前 2:11）。人內的靈性，須與宇宙間的靈性結合，方能達到準確的啓示。

以靈性的意義而言，洞見與靈靈之道，亦有密切關係。洞見者乃啓示之光，凡人皆有之，但其高低程度不同，並受各種環境的限制，其所觀察者，未必永遠準確，蓋以其觀察時，為情感偏見所述蒙也，但於其實地洞見事物時，其所發表之真理，當為終身之所依歸者也。

（誠實怡）

靈感

INSPIRATION

靈感二字，係指神靈對於聖經著者之動作，以字義而言，有吸入之意，或吸入神靈至心中，藉以表示上帝對於聖經著者之影響。以普通而論，靈感即一人對他人之威力；以宗教而論，即神對人之威力。

聖經中靈感之意義，見於何 9:7 彼後 1:21 等處。在非基督教的文學中，亦有靈感之說，惟其用意不同而已。至於聖經中靈感之說，或原於提後 3:16 所載「聖經盡為上帝所感」數字。李氏對於靈感二字，曾作過以下之定義：「靈感者，即上帝所選之人，藉聖靈之力，正式宣布上帝之意旨，或由於口傳，或藉之筆墨，遂成聖經。」三德云：「即如某族中之一派，被選承受神旨，該派亦可有數人，特別承受靈感，將神性及神人之關係，編纂成書，為他文字中之所不能多見者，此種威力，既

皆原於聖靈，故吾人稱之為靈感。」換言之，吾人亦可云：「上帝啓示自己，於其創造之間，及其被選之民族歷史中，並基督人格內，且授吾人發表此種啓示之才，此才即為靈感。」

靈感之說，不但見於基督教經典，其他教經亦有之，如印度、羅門教之經典，波斯教及佛教之經典，回教之可蘭經亦皆稱為神感。甚至未開化民族毫無經典可言者，亦信神旨傳於夢幻、神傳，或個人經驗中，且謂上帝之威力為神感，使受感之人所得，猶呼吸然。至於舊約中除歷史的啓示之外，尚有所謂特承神旨者，如亞比米勒法老和巴蘭諸人。在普通經典中，雖有許多迷信邪說，然其間亦有人對於神

渴望之表示，及神之應付。至於完全靈感，當於歷代承受神旨，而歸納於基督者見之，然同時對於他教之蒙神指導者，吾人亦不可厚非焉。

（一）聖經中的靈感 舊約為神所感，此新約及當代猶太著作家之所共認者也。斯時雖有數本未列入正經，然概括言之，舊約已完全列入神聖經典，此無可諱言者也，試舉數例以證明之。

（甲）吾主管引舊約為具有最後權衡（太 10:4 約 5:46），其間所載者，竟實地應驗（路 24:44 約 10:35），其引詩篇一百十篇時，則顯然云：「大衛感於聖靈自言曰」（可 12:26），當其分辨上帝律法，與古人遺傳時，則顯然引「上帝云」（太 15:4），於其受試時，則以聖經為其後盾（太 4:7 10），於其宣教時，亦以讀經為首（路 4:17 21），彼亦承認舊約為以色列民族歷史之發展，而歸納於基督自身，且於其中得見

神靈滿佈焉。

(乙)耶穌之門人對於經典亦採取同樣的態度。馬太的著者有「以應主藉先知所言曰」一語(太¹ 1²²)，使徒首次會集時，亟欲體驗「聖靈藉大衛之口所豫言者」(徒¹ 16²⁸ 25)，保羅彼得皆以舊約所載爲「上帝之言」(羅³ 2 彼前⁴ 11)。「經云」二字，有最後威權，且聖經與上帝有時打成一片，譬如保羅曰：「經論法老云」(羅⁹ 17)，上帝藉先知所言者(羅⁹ 25)。希伯來書中，亦有同樣見解，引句前皆標明「聖靈言」數字，並認基督之啓示爲舊約啓示之完成，上帝藉著先知有言曰(來¹ 1)，即以舊約經典之標題而論，其爲神靈所感，亦自可證明矣。

(丙)當代的猶太人思想，可以斐羅約瑟甫二人來作代表。斐羅明然的承認摩西的靈感，謂其稟受律法與先知的才能，負有神靈的智慧和，並謂以賽亞耶利米二位先知，亦被靈所感。至於約瑟甫尊重舊約的程度，與斐羅相等，並謂舊約著作家，皆爲神靈所感，而成其書。至於後代猶太教對於舊約靈感的承認，則毫無疑義。韋柏氏 Weber 曾引古書云：「凡否認五經之由天啓示者，則於來世無其位置。」德國神學家布色爾 Bousset 亦有言曰：「聖經爲猶太民族的靈感要訓。」舊約的靈感信仰，乃爲研究之自然結果，非如詩家之思索想像，以摩西與上帝直接交談，並承受其律法。先知每於其演講之前，必曰：「主如此云。」在結⁴ 10¹³ 賽⁵⁰ 21 耶¹ 7，皆有「將吾言放爾口

中」等語。由是觀之，而律法與先知書等，爲靈所感，當然無訛。三德教授云：「先知的靈感，爲諸靈感之模型，亦或經典中靈感之最顯著者。」在猶太人的思想中，律法書之受靈感，較先知在先，甚至有人言，假使以色列人中有配承接律法者，則無需再有其他啓示。律法的啓示，既已完全，先知及詩文的啓示，則非當務之急者也。天良對於律法的應付，足可證明其爲靈感無疑也。不但如此，新約中每引先知及詩篇時，亦以律法稱之(約¹⁰ 31 15 25 林前³ 19 14 21)，由是可見律法之所包含者廣矣。

新約的靈感，比舊約稍有不同。而靈感之最顯著者，即吾主自身(路⁴ 17 21)，且爲其門人中之靈感來源。當其受洗時，耶穌即被召服務，並且充滿聖靈，在聖靈威力之下，耶穌成其救功，施其訓誨。「上帝所遣者，言上帝之言，蓋上帝賜聖靈無限量也」(約³ 34)。「我之訓非由己，乃由遣我者也」(約⁷ 15)。「我乃依父訓我者言之耳」(約⁸ 28)，其由靈感所發之訓言，遂成新約中之基本思想，且爲正經中之首先列入者，其他列入正經時，屢遭困難，惟吾主之言，自始至終，信徒認認爲靈感也。

耶穌所選之門人，而爲之宣傳其使命者，亦須先受靈感，且屢次允許之，不但於緊急時，許以靈感，如在官長面前(可¹³ 11 太¹⁰ 20 路¹² 11)，且以神靈爲基督之代表，「父遣之聖靈必以萬事訓爾，且令爾悉憶我所語爾者」(約¹² 26 16 13)，此種允許非謂凡主所言者，其門

人皆能一字不忘，但約翰之意，謂「惟爾自主所受之符，恆在爾衷，則不須人訓爾，彼之符卽以諸事訓爾」(約一 27)，其意乃在鼓勵門人相信接收聖靈，則可記憶明曉其主之訓誨也。

此應許已實然應驗，查耶穌升天後，其與教會及使徒之關係，如何輔助他們成就他的意旨，凡此皆可證明創立教會者，莫不受有靈感，且宣傳福音者，「賴自天所遺之聖靈」(彼前 1 12)，於五旬節時，亟爲顯著，教會之發展，惟賴聖靈之引導(徒 13 2, 15 28)。保羅致書於加拉太時，曾謂受主之訓誨，又於林後 13 亦云：「基督由我而言之據。」雖於無關重要之事，而其判決亦賴神之導引(林前 7 40)，在其陳述靈能之功效時，經典著作並不在內，而且福音著者亦未自稱受有靈感，但所謂明智之言，教師天資，亦可指經典而言。

(二) 靈感之意義及其影響：關於靈感之學說，約有數端，欲肯定何爲較實，吾人不常以主觀所認爲的結果來作根據，當以聖經中曾受靈感者的著作去作標準。布恩氏云：「欲知靈感之意義，須查其效果……吾人不當以靈感之說，來斷定書之性質，但由書中斷定靈感之性質。」今試舉靈感之說如下：

(一) 口傳說：此說謂著者於其成書時，完全演述神的話語，所以聖經中逐字代表上帝由口授中所發表的意旨，諸如事實，理論，觀念，歷史考據，文學引證，科學隱語，先知豫言，日常生活等，皆非人的著作，乃是神的傳授，其由人手所作者，不過以紙筆墨描寫神言而已。以

此說推之，靈感當然絲毫無錯，而持此說者有言曰：「上帝藉人書其意旨，人爲被動，上帝實其著者，故凡認爲聖經有誤者，實謂上帝有誤也。」(坎內德 *Knolly* 靈感要道第六頁。簡言之，著者乃爲工具，而非主腦，其所書就者，非其本人之思想經驗，實上帝之思想經驗也。

此說於古代頗有勢力，蓋文化未開時，即有神附之說，或藉吞烟吐氣，或藉暴動舞蹈，於此時其所發之言語，卽信爲神語，此說亦以介紹知名，如柏拉圖謂受靈感者皆爲神所附，故其語言思想皆非自己的，當其接收神語時，其智力或爲睡眠所縛，或昏迷不省人事，且神人之關係，可以衡量之，譬如神入體時，人須讓位，此說藉斐羅氏而傳於教會中，斐羅云：「先知已無所言，其語語，不過由傳譯而來，在其受靈感時，便失知覺，其理智亦移其位置，該時神靈入居其頭腦，啓發其聲音，使其所預言者，達於聽衆。」又云：「吾人自居主人翁時，無附體之說，但心靈工作停止時，靈感及瘋狂乃及於身。當神靈入體時，知覺已失，但神靈退出時，知覺乃又復原，蓋以能朽者與不能朽者決不可同在也。」此說或同類論調，在古代教會中甚佔勢力。

新約中亦有數段，初觀之，似與本說相合，卽如馬太 5 16 有言曰：「我誠語汝，天地已廢律之一點一畫，必不廢，迨皆成焉。」以本段前後意義而言，吾主所言者，係指律法先知將於己身成就焉，言此之後，彼卽言將欲廢除律法，而以己之原則代替之，由是可見，其所指者非聖經也。此外，尙有一段，亦似與本說相符，卽林前 2 1 16，保羅論人之

智慧與上帝智慧之分別，在其言靈靈所啓示之事之後，即曰：「我儕言之，非以人智所調，乃聖神所調」（13節）。但細察此段意義，保羅乃指其演講之儀式，須與其題旨符合，并且上帝之奧妙，無須以人之智慧口才，來做粉飾，但求言簡意該，聖靈指導而已，其所比較之兩種方法或儀式，一爲屬世的，一爲屬靈的，彼所取擇者，係屬靈者也。由是可見，彼所言者非指聖經字句無誤也明矣。

此口傳說或機械論，仍有問題在焉。(甲)靈感與口傳實屬二事，二者猶如水火之不相容，口傳阻進靈感，使神靈無影響之餘地，靈感亦阻進口傳，蓋既有神靈交通則無需言詞之介紹。(乙)此說與經中所載者，實不相符，蓋著者不爲接受知識意見情感之人，而反成爲主動的，任意說進。歷史著者所選擇之史料，皆由書籍而來，或由與可靠之見證人追求而來，如第三福音然。彼等未言其所載者，皆由神意傳授而來，但彼等或曾親見其所載事實，抑或由可靠史料調查而得，使徒即受靈感而爲基督之見證，並且宣佈其所見聞者。假使超人知識爲更可靠，何以使徒皆由耶穌宣教時之伴侶中選擇呢？假使彼等所紀之事實或演講，非屬確實，則彼等恐爲僞見證人矣。假使彼等所載者只藉口傳而來，則彼得對猶太人會議所言者：「吾人不得不述說所見聞者」，須改爲「吾人不得不述說聖靈所傳受吾人者」。假使詩篇及保羅書信中所描寫的情感，非由於人情經驗，則將成虛假粉飾之詞而已。保羅云：「此言非主命也，乃若愚者自信而誇」(林後

11, 17) 如口受靈感者發言則易了解，但謂此乃上帝發言則恐難明矣。上帝之靈，可以見之於語言，但吾人所接觸者，非神靈之本身也。(丙)聖經中仍有與本說不合之處，假使上帝爲其全權著者，則經中之文法錯誤，體裁欠妥，自相矛盾處，又將何以解釋。吾注之言，載於福音書中者，則各有不同，甚至主禱文皆有出入之處。至於使徒行傳與聖保羅書信之不合處，更無從化除。關於保羅與彼得在安提阿之紛爭，記載此事者，雖皆謂受靈感，然彼此之意見，亦頗不相同。以此情形而論，如謂靈感即爲文字之完全，則實有不能者矣。(丁)新約著者之引述舊約時，雖信舊約具有靈感，但並未承認逐字逐句皆無錯誤。在新約中之二百七十五處舊約引言中，只有五十三處與希伯來原文，七十譯文及新約著者之互相符合，此外有九十九處爲新約與原文或七十譯文，彼此不合處，其餘尚有七十六處引言，竟將七十譯文之語句刪改，無怪保羅之引舊約時，欲用單數，不用多數，蓋以單數連合其意故也。(加 3, 16) 由是觀之，靈感之意，非謂聖經字句毫無錯誤也。

(2)口傳問題，既難予以解決，故他說相繼而起。猶太人本聖經各書之價值，提倡三級靈感說。此三級符合舊約之三部分段，猶太拉比文士及近代著者，亦有四級靈感說，即暗示，指導，監督，提高。威爾遜主教 Richard Wilson 遂有以下之定義：「暗示之靈感，即謂聖靈將真理詳細暗示，或口傳於著書人。指導之靈感，意即使著者自行描寫所得之啓示，而同時指導其思想才能。提高之靈感，即所加之能力，使

著者所達到的程度，較其他方法尤有過者。監督之靈感，意即嚴查其所載者，不至與原來的啓示有所毀損。此分級靈感說，當然有可批評之處。靈感之等級，固然不同，然此等分法，未必完全。此說內或有一部分真理，然實非完全者也。

(3) 主動靈感說，與真理較為接近，然亦有其缺點。此說適與口傳說相反，其要點，在承認著者非完全為神所驅使，不過精神而獲得能力，清潔無疵而已。正如奧古斯丁所言：「靈感本諸天然律例運行於人之才能中。」神選適當之媒介，傳授其意旨，「不於笛上奏七絃樂，不於角上彈鼓瑟琴。」經中之謬誤弱點，係人所致，而其真理，則傳之神意耳。此說為伊拉斯莫斯 Erasmus 格老秀斯 Grotius 巴克斯 Baxa 佩力 Peck 及他近代著者所承認，其要意概謂聖經著者，因受靈感，而於教義操作之紀載，完全無誤，但對於不關重要之點，則不強釋無誤，故此說亦有時謂之「節要說」。

此說雖將聖經之實情解釋清白，然對於靈感之真義，尙未說明，即如著者如何於某句附有超絕知識，而於下句反不若從前，其原因并未說明。至於靈感之心理，究竟如何，為何於教義上紀載無誤，而於事實上，反生枝節，而且對於神人間之關係，及其結果，亦未分晰清明。再者，吾人如何把緊要的與不緊要的分別出來，使之彼此不相混合，此說亦未指明。

(4) 由聖經中的事實，吾人可得以下之結論：(甲) 受靈感者乃

著作人而非著作品也，「蓋豫言非由人意而來，乃感於聖靈者，由上帝而言也。」(彼後 1:21) 靈感之意，非謂靈感思想神奧的傳授與人，使之宣布，而與題之前文，及著者心理毫無關係。在其書寫之時，心境與其平日生活，毫無分別，其著作品，亦非由於一種超絕的心境所產生的奇特反常結果。反之，其著作品乃由其經驗思想中自然的流溢，其已往的訓練與知識，對於服從基督精神之奮鬥，與其著作皆有密切關係。(乙) 吾人言某著者附有靈感，意即在其著作時，降於聖靈感力之下，凡基督徒皆有此靈，且藉此靈之引導，得有對於真理的完全知識，及對於基督所啓示之上帝認識，至於特受靈感之人，其與衆不同之處，乃在其能明瞭基督所啓示上帝之意義，且能將此意義宣示於人。(丙) 靈感原為一種神靈的特才，至其心理作用，究屬在次，人心中可有上帝之靈居住，而未必因此即於宗教上毫無謬誤見解，保羅於帖前 4:9 謂其門人「受上帝之教」，其意蓋指神靈之教，而非理智之教也，吾主對於崇拜彼者，謂之「將蒙上帝之訓」(約 6:45)，但此說非指知識完全也，吾人不可統論凡有上帝居住其心者，必有全知之能，靈感之運行，及其他情感，如慈母之愛心然，其意，非使人脫離缺點，乃使人才提高，雅化，趨向唯一目的，其動人之情感如熱誠然，激刺之，提高之，其增加人之記憶，如愛情然，使之對於一個特象有專心的興趣，易於接收印象，其啓發人之智慧，猶如高上志願，純潔理想之影響人生然，其使人與神之意旨深表同情，見他人之所不能

見者，並將神之啓示用靈言加以解釋而已。(誠實信)

作亂

INSURRECTION

在可 15 7 路 23 19 25 幾節裏

顯明巴拉巴不是一個強

盜(約 18 40)並且是一個很兇惡的暴動領袖，是在猶太國末後幾年所常見的，特別是從希律王登位時。約瑟甫提了幾個著名的領袖，即如希西家(Helkai)，他的兒子猶大，和他的四個孫子，都被處死刑(參徒 5 36 21 23)。約瑟甫說末後的國難用奮銳黨和強盜兩個名詞，幾乎是同一意義的。巴拉巴在起初或者是被愛國的思想所激發，但是一經受壓迫，他就變成了一個不法和著名的強盜；或者他是假借渴望自由爲名，而行其掠奪之實。他和作亂的人一同捆綁(可 15 7)，或者那兩個被釘的強盜也在其中，第三個十字架或者是爲巴拉巴預備的。這種人很能得公衆的同情，從衆人極力要求釋放他可以看出来，祭司們雖然裝作聖潔，却對於巴拉巴的事頗有興趣。但是顯露他們對於該撒新發的熱誠是空虛的，看見巴拉巴已經被定了罪，就援引這種罪案來反對耶穌。參巴拉巴論

代禱

INTERCESSION

代禱者，即代他人祈求上帝之謂也。此字在新約中只見

於提前 2 1 4 5 但與吾人所謂代禱之意不同。該處之字，有與上帝在自由祈禱中親近之義，蓋繙譯此字之時，尚無代禱之說耳。

向來崇信基督者皆認代禱爲一種特殊之義務及權利。代禱乃

基督之慈惠，願念羣生之幸福，代爲普世祈禱。故自教會成立之初，代禱即爲團體或個人之特別任務。案此習慣首倡於基督，彼管以身作则，即如祈禱爲信徒生活之急需，代禱亦爲祈禱中之主要部分。基督在世時，即爲其門人所禱，且現仍繼續進行。然基督之代禱，不只限於祈求一事而已。米利根氏 Milligan 對於此點在其書中盡力說明，在下文中當詳細解明。此刻吾人所當注意者，即信徒之代禱，既須根據基督之代禱，故在信徒之代禱中，其意義亦不當限於在上帝前代人祈求而已，如提前 2 1 所言，須爲衆人代禱與感謝；普通禱告既不限於祈求，故代禱亦不限於代人求恩之意。代禱所包含者，不但求恩而且謝恩。吾人誠懇爲人祈求時，將己之所有獻於上帝足前，希其恩惠降於吾人，所爲代求者。由是觀之，代禱亦有獻身之意，關於吾王對於此題之訓誨，吾人可申述如下：

(一)代禱之義務：基督於福音中，曾將代禱之義務屢次說明。恆有人言耶穌於其教訓中，少有明令勸其門人所禱，即使門人之祈禱出於自由行動，而耶穌之所教者，惟祈禱之方式，要點，特色，及條件而已(太 6 9 可 11 24 25 路 18 1)。基督教乃一社會宗教，故代禱當然爲其靈修生活之特點及要素，此固無庸贅言。假使耶穌對於代禱而未有明訓，則奇異鮮有過之者也。但耶穌之訓言亦非創始之說，在舊約中選民即有享受代禱之權利，且代禱之風氣盛於一時。詳言之，先知以其職務而論，即爲代禱者。其理由有二：(甲)先知爲特選者；(乙)

先知賦有禱靈，藉此不但將神之旨傳與人，亦可將人之意旨上達於神。但福音中，代禱之義務及權利尤有較深之意義在焉。即以基督訓言而論，代禱範圍之廣，立義之高，實超乎舊約之上，蓋其教恩係為普世者也。猶太人之祈禱或代禱皆獻於「以色列的主上帝」或「吾人始祖之上帝」。但於耶穌之禱文中，或其教訓中，凡人皆可呼上帝為父，視人類如弟兄。在其門人詢以祈禱方式時，彼所答者與施洗約翰所教者，大有不同。蓋於其禱文之中，並無一字專為「以色列人求福。試觀普通猶太人之祈禱中，以耶穌之眼光觀之，幾乎全部分皆為己求福也。

自基督降世以來，代禱遂有新的動機與能力。凡在基督內者，不再獨立孤存，而反成基督肢體中之一份子；其禱告亦如基督之為普世然。上帝既因基督愛及彼身，彼亦藉其愛之能力，為衆生祈禱。

當吾人研究吾主講論代禱時，必先注意其教門徒之主禱文。在此禱文之中，代禱不但居於首要地位，且全文中皆滿有代禱之精神。此禱文時為信徒所通用，並能為分辨信徒之準則（蓋於最初教會中，未受洗者不能教以主禱文，惟於其受洗時，方可教之。）查此禱文之詞「我父在天，願爾名聖，爾國臨格，爾旨得成，在地若天。」門徒於此所禱者，惟願衆生皆可入天國，尊崇神名，履行神旨，投順神權。此文已超乎空間時間之界限；凡用此文者，不但為衆生，且為來世禱也。故於耶穌之教訓中，代禱實居禱告中之首要地位，此決非言過其實。

且此禱文與耶穌之普通教訓及宗教精神完全符合。耶穌於其生平中永遠為人設想，且於其被釘十字架時，首先為其謀害者代禱（路23:34）。此後按路11:5-13上之紀載，於講論主禱文後，遂設中夜朋友之喻，藉此證明切求之急需，及朋友相處之要道，故信徒不但當實行代禱，而且當懇切的實行之，如此方可合乎吾主之要訓也。

（二）基督之模範：除約翰十七章所載之代禱以外，福音中尚有數處紀載吾主個人對於代禱所立之模範。當其遣使十二門徒出外宣教時，曾於全夜間代禱（路6:12）。耶穌曾為彼得代禱（路22:32）。在十字架上的第一句話，即為其仇人代禱。此外，尚有馬太（11:22-27）約翰（11:41）所記耶穌在墓前為撒撒路祈禱事；凡此皆有代禱之性質。

基督既為神人間之中保，故代禱須由基督而達之於上帝。基督為代禱者，則吾人之禱告，必須由彼轉達於上帝，方能見效。基督為其門人及普通信衆祈禱，現仍在暗中繼續進行，此點在其代禱文中即可見得（約17章）。此禱文亦有時稱為「大祭司禱文」，由聖約翰福音中即可見其語意。有已升天享榮，回顧已往之勢。在其希望之得勝中，獻身自己並求天父意旨成全。耶穌在世為人代禱，在天亦繼續如此。故吾人之代禱，亦仍須由其介紹；同時，耶穌之代禱，即為吾人代禱之嚮導，並示以祈禱之目的，須為召人進入天國，為教會統一，為信徒忍耐成聖；凡此皆為教中服務者所當注意。

(三)代禱之範圍：吾主曾教其門人爲仇敵代禱(太⁵ 44)，其意在提醒門人爲思想所不及之人與他人當一律看待。故其直接間接教言，皆有代禱須圓滿普及之意。此外尚有特別指明者，卽爲天國勞工者代禱(太⁹ 38 路¹⁰ 2)。耶穌對於代禱之範圍，所指教者如此。至於如何推廣此意，仍須待之時間與經驗。代禱之範圍，須永久擴充，當與教會之發展及需要同時並進。社會之組織，漸趨繁雜，新的等級對象，日益加多。故代禱亦須發展……在個人生活中，代禱之範圍，亦須擴充。生活之興趣經驗愈廣，代禱之範圍當然愈大。

(四)代禱之條件：基督對於代禱有兩清明更亟易混合的兩個條件：(1)在可¹¹ 25 上耶穌以寬恕精神爲代禱之前提。凡靠基督之名祈禱者須有基督之精神。(2)在太⁵ 23 24 上耶穌告其門人，欲收有效之祈禱，須先與失和之弟兄和好。對於非理待己者，須先解除怨恨並加以寬赦。由是觀之，平和友善實爲代禱之急需也。

(誠實信)

利率

INTEREST

福音書裏有兩次提到「利」字(太²⁵ 27 路¹⁰ 23)。在新約裏用「利」字表明是銀業家對於存款所付的息金。當羅馬統轄天下的世代，有許多銀號散立在各國，有些稱爲「公家銀號」，有些是私人的商號。對於古代銀號存款的部分，不知其詳。在羅馬銀號所存儲的款額一定是很大的。對於存款者所付的利是很小，甚或至於無。當時在羅馬國借

債，普通的利，是月利一分，或年利一分二。對於存款的利就很小了。這種大的銀業也在古代的神廟裏舉行。卽如古巴比倫和希臘世代是在以弗所亞底米女神廟裏。並且約瑟甫也明明說耶路撒冷的聖殿也當作這種用處。至於其中一切銀業的處理，則不得而知。主所驅逐的或者是本地兌換銀錢的人，以東方的貨幣換羅馬的銀錢。參銀行論。

召請

INVITATION

主耶穌講道訓人，多用口說，不用文字宣傳。每當和人往來，交際，說話上發生的威力很多，所宣講的，尤其多借用人事爲比喻，如「請客」。希伯來人素有宴請徵逐的習尚，看待客人，爲人事重要之一(創¹⁸ 3 來¹³ 2 撒¹ 25 利¹⁹ 33 申¹⁴ 23)。至於社交宴會，宗教宴會，在各樣禮節上每存有請客宴會的意思。而主耶穌也常藉宴會爲機會，和人講道，如赴朋友的家，往往如此(路¹⁰ 39 39)。耶穌可算爲社會交際的人，甚至令人說他爲稅吏罪人的朋友(路¹⁹ 7)。但實際說，耶穌不是一社交家，乃是此以爲講道的機宜(太⁹ 13 路⁷ 41 50)。所以無論對友，對敵，對大眾，都向他們有說教的表示(路⁷ 36 10 41 42 約¹² 等)。

耶穌每藉人家請他坐席的時機，藉以傳播上帝常設筵席，召請人前來得恩。聽見這話的人，大半樂意接受，因爲都歡喜應付上帝的召請。說到召請，而於比喻中又有普及的關係，更能震動人心，想到靈

性上的生活。這樣，就實際的說去，福音彷彿成爲一種召請的工具，可分幾樣論之。

(一)要注意宗教是可樂的。人常想宗教是嚴威的，就罪孽上說，要人猛醒悔改，那是不錯，但僅是一部。然而而不要忘記宗教有快愉的精神。試看在耶穌教訓的範圍中，有不少滿意福樂的樣子，此等比喻很多，如言上帝眷顧人，好像父親眷顧兒子，以及爲兒子設娶親筵席，使人聽見何等可樂。

(二)提出福音乃上帝予人的一種召請，是白白的恩賜。如以賽亞所言『不用錢，無代價。』所以耶穌在恩典比喻教訓中，說上帝予人一無價之寶，爲一賞物，不是向人要甚麼交易，乃是與人和好，試看在召請比喻中，多表明以上請下(太²² 2¹⁴ 路¹⁴ 15²¹)，更有父親接待浪子回家等，如此，真不愧爲恩典的福音。

(三)兩方均出於自然，毫無勉強。客如不赴召請，自然席上也沒有他的地位。如此看來，宗教上無有精神強迫之義的存在，召請是白白的，赴請也是白白的，各人的意志，大可保持自由，不受甚麼拘束。

(四)召請包括對方對請(或曰被召)者的感應，這也是在比喻中屢有表示的。譬如說出幾個不赴請的態度，有的侮慢不肯來，有的輕視看爲不當事，有的忙於自己工作，這三種態度，耶穌在比喻中都發現出來(太²² 3^x)。此外，則有批評法利賽人不赴召的話語，如在大筵席比喻，衆人一口同音的推辭，或買田，或買牛，或娶妻，推諉多端，

不肯赴召。而來者有的不穿禮服，均表明到底不知召請有何重大關係，而視爲無足輕重的細事。所以耶穌再三勸人，被召爲靈性方面重要事，如同上帝賜人一至寶，人當誠心接受而回復也(太²² 7¹³ 路¹⁴ 21¹⁴)。

基督不但如此教訓，也如此施行，他在凡事上代替上帝傳達善意。如勸人對上帝存感恩報恩的心，若能這樣行，他應許人有大大的賞賜(太¹⁰ 27³⁰)。人若負恩不肯赴召，表示天父有多大的憂愁(太²³ 37³⁸)，所以人如到底輕看這恩召，不能不受重大的影響。主耶穌有最懇切的召請，就是說『凡勞苦擔重擔的人，可以到這裏來，我就使你們得平安』(太¹¹ 28²⁸) (E. Morgan; 周雲路)

以撒

ISAAC

「以撒」一名，提出來的地方如下：(一) 在主的家譜裏面(太¹ 2² 路³ 34³⁴)；(二)

在引用的裏面，如『與亞伯拉罕以撒雅各一同坐席』(太⁸ 11¹¹)，『看見……以撒雅各』(路¹³ 28²⁸)，『亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝……上帝』(太²² 32³² 可¹² 26²⁶ 路²⁰ 37³⁷)。基督徒的著作家，早就說了以撒的犧牲，爲十字架犧牲之一種。這樣的思想，隱伏在羅 8³² 『上帝不愛惜他的兒子』的裏面，是很可能的。

以賽亞

ISAIAH

耶穌引用以賽亞的預言，在福音書內記載的有七處，此外，耶穌的言語，在許多地方，帶着追想這書的明瞭表示。那最顯著的兩段是：(一)耶

穌引用流放的先知對於耶和華的僕人所用的名詞，適應在他的身上(路4:16)。耶穌在此處念出賽61:2的話，並解釋之；(二)在路22:37，他擇取賽53:12的語句，是預指他自己的經歷。更普通的，向着他同時的人民(太13:14)可4:12路8:10，是賽9:10；他向着法利賽人和文士(太15:7)可7:6-7，也用賽29:13。符類福音記者，都引用耶穌斥責殿裏貿易人(太21:18)的經段(賽56:7)。約翰有一個普通性質的單獨引用，是由賽54:13(約6:45)，而馬可引來的，是清清白白的由賽66:2(可9:48)。七處中有三處，只提了以賽亞的名，但出自何所，無從稽考。

在這些直接引用之外，還有耶穌追用以賽亞的言語之表示，如太5:24-35是追想賽60:1，太21:33-35是提到賽5:1-2。總之，以賽亞書在耶穌的教訓裏，滿得了承認和充足的引用。

傳道者也有這樣的傾向。四福音論到施洗約翰的職務，都引用了賽40:3；馬太引用在耶穌的職位——他降世和職務——賽7:14(太1:23)9:12(太4:14-16)53:1(太8:17)42:14(太12:18-21)。約翰引用在人民離棄基督，賽6:10 53:1(約12:38-41)。符類福音記者，都記載「施洗」和「髮形」所聽見的聲音，語句的口氣，是用賽42:1上的話。照上面看起來，以賽亞是該書的著作人，這自無疑慮的了。

以色列

ISRAEL ISRAELITE

(一)以色列這名詞，在福音上寫

了三十一次。其中却有幾樣的不同。有單純的稱為「以色列」，有附帶其他的名詞，稱為「以色列民」「以色列家」等等。茲列舉於下：

稱「以色列」如太8:10 9:33可12:29路1:54 50:2 25:35 4:25 27:7。

稱「以色列民」如太2:6 路2:23 24:21。

稱「以色列家」如太10:6 15:24。

稱「以色列人」如太27:9 路1:16 約1:31 3:10。雖原文在約1:37

另有一個字，但在華譯和合本仍作「以色列人」。

稱以色列支派，太19:28 路22:30。

稱以色列地，太2:20。

稱以色列的上帝，太15:31 路1:68。

稱以色列王，太27:42 可15:32 約1:49 12:13。

若欲明白這名詞的根本意思，不如比較新約上用的兩個別名，即猶太與希伯來。有時稱希伯來人，即是指着說亞蘭土語的人。如徒6:1，又參看路23:38 約19:12 20。稱猶太人，是含着民族的意思。原來指着猶太支派的一類，即生長在猶大轄地的人。後來猶民從巴比倫釋歸，這猶太人名詞，遂擴大範圍，成了一切希伯來民族的通稱。惟以色列的稱呼，較那兩個別名是有特別用法。意蓋含有宗教意味，即指着上帝所給他們種族祖宗雅各的特別地位。創32:28 35:10。大概用這名詞，多少總含些選民特別的身分，有上帝與以色列訂約的意思，頗表現在下面的幾段：太2:6 路1:54 58:2 25:32 24:21 徒1:6。這幾段，都表現

猶太人信彌賽亞來，必特別爲以色列的福利，上帝特別注重愛護以色列人。但亦有與此正相反的幾段，表現選民，毫無成就，違反上帝所以揀選他們的宗旨。比如迦百農的羅馬百夫長，那麼大的信心，在選民內，沒有遇見（太⁸ 10 路⁷ 9）。差遣門徒，往以色列家失羣的羊那裏去（太¹⁰ 6 15 24）。他們的需要，是在乎能使他們回轉，歸於主他們的上帝（路¹ 16）。以色列國，一個尊貴有職分的先生，也表現連靈性生活根本的意義，不甚明白（約³ 10）。也有援引舊約歷史，證明外邦人領受上帝的憐憫，享受上帝的特恩，並爲以色列選民所未曾有過（路⁴ 25 27）。又有奧妙的教訓，論到基督教會，後來必如何得有領袖以色列的地位（太¹⁹ 28 路²² 30）。又表現真以色列人，非在乎外面有何位分，乃在真實的內心（約¹ 47，參拿但業論）。福音也曾包含聖保羅所明講的這樣意思：

（甲）全以色列的民族，不盡在真以色列以內（羅⁹ 。

（乙）以色列民的特別位分，基督徒當然可以接受，因其爲上帝的以色列民（加⁶ 16 參弗² 11 19 。

（丙）基督徒接受以色列民的位分，意思是要把以色列與上帝靈性上的交際予以恢復，於是令以色列民得救（羅⁹ 11 章）。

（二）基督徒須接受選民在上帝前的地位。但此非說基督教，要爲猶太教的替代。基督教原非憑空杜撰，非完全新創造，忽然從天而至，乃由以色列宗教內，以孕以生，以至漸漸成長，及其成長的表現，

必較大於所從出的宗教。正如一株巨椽，必大逾於原椽種一樣。但新起的宗教中，有些舊的原素在內，爲要估計福音，尤其是基督教訓之與以色列的關係，則必將新舊成份予以仔細分析，茲述於下：

（甲）一神主義：此爲猶太教的大槩，即以色列民特別的精神，表現在其宗教上的特點。他們能覺得上帝是唯一的，是萬物的主宰，所以猶太國開先一步，即敬拜一神。但其始，自己敬拜一神的時候，他們也能承認別的民族，別的國度，被別的神所保護（士¹¹ 24 撒²⁰ 19）。此後不久，希伯來先知，便普通說明耶和華，是世界各民族的上帝，是靈性者，是全人類所必事奉。但事奉上帝，根據上，也不在乎甚麼禮節和物品，乃在乎其人的道德。如是之真理，在基督教亦以之爲其根。蓋基督教徒，必爲一神教徒。耶穌說：『第一要緊，就是說：主我們上帝，是獨一的主』（可¹² 29 30）。但連在舊約上，也有些話，指着這一位真神，好像也有分別。比如稱耶和華的使者，或上帝的使者，好像上帝顯現在外貌的作爲（出³ 2 14 19 23 24），如稱耶和華軍隊的元帥，又稱耶和華（書⁵ 14 6 2），又有稱主的聖靈，耶和華的靈（賽⁶³ 10 15 。

據福音所記，耶穌在教訓間，明明講上帝是唯一的，未曾明說過三位一體的意思，但我們合觀其全教訓，就有些包含這理。近代神學家說：三位一體的由來，因門徒與耶穌有密切的交際，自然而然，關於上帝的默想，便擴大範圍，漸漸日深一日，遂包含了聖父、聖子、聖靈的觀念。其實這觀念，已隱寓於耶穌在受難之先那樓房中晚餐的演講

中(約14至17章)。

(乙)上帝的約：以色列人在看明那一神主義之先，只知專一敬拜這一神，遂自然而生耶和華與其顯然立約的思想。但認上帝爲他們一民族的保護者，他們也有服事上帝的本分。這樣觀念，何時發生，却難考定。在何8:1或9:7以外，那早年先知，並沒有說到甚麼定約，惟都常說明耶和華所要求於其民者，只道德上的事奉。用耶和華名詞的原本，顯明與上帝立約的關係，在以色列宗教的思想，原有甚深的根基。起點是上帝與亞伯拉罕立約(創15:18)，其後，在西乃山上的約(出24:1-11, 34:10-28)。此約，係以色列歷史第二部的開始。此外，又論到一個立約的根基，即申上的律法，是在摩押境內所定立(申29:1, 9, 12, 14, 21, 參29:16, 19, 王下23:2, 21)。但以以色列民，被擄到巴比倫的時候，那舊約算是告一段落。因以色列的罪孽，約便中斷。耶利米所以論到另立一個新約(耶31:31)。這新約包含赦罪，仁義，和平，快樂。在何西阿書開首，即述其本身歷史，必已有表現這意在內。所有這些新立的約，一切先知所夢想，所慾望，都必成就。於是乎關於這新約的話，成了舊約的書，也就漸漸成了基督化的精神。受了感化的以西結和以賽亞諸人，有此思想。但這約的觀念，殊屬重要。在以色列歷史上，又有兩個其他危急的時候，上帝立了約，一即應許利未人，在其支派內，必永遠繼承祭司之職(申33:8, 耶33:18, 21, 瑪2:4, 6)，一即應許大衛，其子孫必永久坐其位上(撒下23:5, 詩89:34, 耶33:17, 21)。於是，有幾種

要素，構成基督教完備的約。路1:72曾提到上帝與亞伯拉罕所立的約，此外在福音上，提到約字，只在耶穌被賣的那夜，奧門徒喫筵席所說的那句話內(太26:28, 可14:24, 路22:20)。耶穌用耶利米那名詞做來源，就立了新約。但同時說「我立約的血」，好像用西乃山「灑血」那句做來源。大概耶穌說這約字的意思，即指着己身與其己身的工作。此即以後使徒們著書紀載，所爲鄭重申述此意之起點也。至於推廣上帝與亞伯拉罕立約的那比喻，多半發於保羅(羅4:13, 希伯來書)論到關於王位(參來1:22, 4:14)，也論到關於祭司的約(來7:10, 15, 18)。

(丙)律法：研究福音裏，論到摩西的律法幾段，實在堪以顯明基督教訓，與以色列教，有何關係。一面耶穌雖不重看法利賽人和文士所解釋律法的眼光，不佩服其外貌的義，但仍然看重律法的真意，認律法實在的精神，乃從上帝而來，永無可廢(太5:17, 20, 12:5, 19:17, 23:2, 路10:17)。一面耶穌因欲成全律法，也必須表現些批評態度。意以爲律法先知，已成了過去。現在當然有天國，有恩典，替代那制度(大11:12, 路16:17, 約1:17, 參太9:17, 2:21, 路5:37)。不但此也，連律法和先知，也有更深的意義，從前未有人能明瞭及此(太7:12, 22:34, 40)。如此之深意，乃包含在耶穌賜給門徒的一條新命令裏(約13:34)。從前看律法的眼光，無非關於人生諸事，一些規定的大綱目罷了。但在耶穌講論，

律法上尤其重要的，乃公義、憐憫、信實（太²³路¹¹）。此外，耶穌有些批評律法的特別條目（太⁵太²¹約¹⁰）。關於離婚律，又有關於安息日的批評（太¹²路¹³約¹³約¹⁴約¹⁵約¹⁶約¹⁷約¹⁹章）。惟耶穌一面甚小心慎重，不令人跌倒（太¹⁸），一面也表現不能被那樣禮節捆绑，即指不包含道德和枯燥的禮節所捆绑，如聖殿納稅（太¹⁷）；耶穌如何一面伸手摸那大痲瘋的病人，一面也吩咐他，去獻上摩西規定的禮物（太⁸太¹⁴）。惟有一事，在耶穌的教訓，毫不重看摩西律法，即那潔不潔的飲食，和那禮節上的洗滌（太¹⁵可⁷路¹⁰路¹¹路¹³路¹⁴）。

(丁) 獻祭：猶太教關於獻祭的禮節，算是律法一部分，與那約的觀念有密切關係。所以我們討論這題目，因與上面兩題相連，就免不了有些重複。耶穌對於獻祭的態度，也像他承認律法的大意一般，似乎看猶太人，是應該遵守。醫好了痲瘋病人，就令其去獻祭（太⁸）。他以為聽衆也常這樣去獻祭物（太⁵）。惟看此段教訓，便知耶穌視獻祭的禮節，較那道德上的本分爲輕。他也兩次引用何西阿書的話：「我喜愛憐恤，不喜愛祭祀」（太⁹太¹³太¹²）。至於耶穌用了自己的血以立新約，那猶太的制度，就算閉幕，因新約超過舊約，而其中也包含獻祭的意義（太²⁰可¹⁰）。耶穌捨命做贖價，即爲人得救，或得釋放的方法。這贖罪的名詞，我們跟着七十譯文的本子沿用下來。在希伯來原文該語有遮蔽的意思。民³⁵表明這語，也未必含

有犧牲生命的意思。如若因耶穌捨命做贖價的比方，就牽強附會，證明人與上帝和好，是要耶穌的血做中保，亦未免太無理由。約¹⁰指着逾越節羔羊，在¹或也有此意。但不如看施洗約翰所引賽⁵³便益明瞭，因以賽亞所記耶和華的僕人，受難受死，「除去衆人罪孽」，就有些替人獻身的意思。此即爲贖罪日當中所用的贖罪祭的公山羊所象徵過來的。我們在上面說過，耶穌被賣那夜，在席間，說立新約的血，即以後使徒著書，發揮許多教訓的起點，蓋在以色列所貢獻於基督教之中，最重要的即此獻牲的觀念。保羅書信，論到此事的地方不多，但也有足以證明保羅意旨，是看耶穌捨命，包含犧牲爲最重要的宗旨。彼得前書也有句指着犧牲獻祭的道理（¹），又指着何烈山上立約的祭（¹⁹），指着逾越節的羔羊，論到免罪的祭（²⁴）。在希伯來書獻祭可算個大題目，著書的着眼，是要說明猶太的祭祀典禮，和利未支派祭司的職分，可看當基督獻身，親自爲大祭司的一個比方。但這比方，只能算燭太陽而已。

(戊) 彌賽亞的思想：（一）耶穌在世的時候，以色列民族全體都有一個思想，即有一位來拯救國家的。這思想，由來久遠，其根基已在上帝應許亞伯拉罕的話上。但他們希望一位國王，是因上帝應許大衛，其子孫永遠坐有其位。希望這國王在位，國家得慶昇平，而享光榮。若查考舊約，在以賽亞、彌迦兩先知的時候，這希望已到了極點。但以色列民被擄時，好像希望受了大動搖，所以舊約，在此後所成的書

幾乎無如之思想。惟聖經外傳字裏行間，時有多少的流露。在那預言末世的篇中，有不少這樣的表現。雖然西比林術語，在先出的兩部分，即埃提阿伯的以諾書，所羅門詩篇當中，未曾明用這彌賽亞的名詞，究亦有表現這希望的詞氣。基督教信仰耶穌是彌賽亞，門徒中也早有猜及之者（約 1:41）。實在的由來，出於耶穌自己的話。不過等到受難將臨的時候，他纔肯明說。耶穌說西門彼得得有福，因為受上帝這真理的指示（太 16:16）。在彼拉多前，也自認是王（太 27:11 可 15:2 路 23:3 約 18:36）。但耶穌雖自認是王，却也將其關於王位，關於國家的思想提高，說明「我國不屬這世界，我國若屬這世界，我的臣僕，必要爭戰，只是我國不屬這世界。」與十二門徒談話，論到彌賽亞職分的事，便接連明明說他將受的痛苦（可 8:27 31 參太 20:20 28）。

(2) 彌賽亞為王，這是猶太人關於彌賽亞的唯一觀念。但聖經辭典說得不錯，那早年的基督徒，思想到耶穌釘十字架與復活，又想到他們自己在五旬節的經驗以及耶穌的性格，工作，教訓，與其生平一切所表示，都在他們心裏，反覆思念而不能置。於是乎關於猶太人所有彌賽亞的舊觀念，遂受了重大的改變。他們用這些改變而來的眼光，去研究舊約，東鱗西爪，或此或彼，看出一些意思，歸納融會，便成了個比較的完備理想。覺得如是之理想，完全在耶穌身上成就。他們親見耶穌生活的情形，追思耶穌的教訓，自然而然想及舊約上應許將來興起一位真先知的話（申 18:15 徒 3:22 x 7:37）。耶穌行的那些神蹟，

也必令他們想起舊約那些先知的表現。當時人民的心理，關於彌賽亞的觀念，也包含神蹟的意味。可看施洗約翰的問話，和信耶穌的猶太人辯論，足以證明（太 11:2 約 7:31）。撒瑪利亞婦人的話，也是表現當時人的思想，以為彌賽亞來到，又有一樣先知的職務，即默示那從來無人能知的真理（約 4:25）。在早年希望的彌賽亞，尚未包含此意，但民族間已希望後來，必有一位真先知興起（瑪 3:1 上 14:41）。與耶穌同時的人，希望古先知一位回來，極其普遍（可 6:15 8:27），或看為那當要來的先知（約 1:25 27 6:14）。但這些人亦只說到先知，若說他們把這先知看為彌賽亞，却無憑據。

(3) 門徒越發感覺耶穌釘十字架，是與免罪和令人與上帝和好有關，便越發感覺基督是那利未祭司制度所暗示極其完善的理想祭司。我們在上面引的耶穌那些話，為人捨命，為罪人贖價，俱來自後代擬附耶穌大祭司頭銜的思想。那樣思想，一面看基督為祭物，一面看基督為祭司，在希伯來書有所詳說，而這是詩 110:4 為根據。

(4) 舊約上有好幾段說明上帝的旨意，必有義人受痛苦，方能成就。以賽亞書末後數章，討論一位稱為耶和華的僕人，因其講論，不但亮光照在全以色列人，也光及外邦人。這樣的僕人身受痛苦，必有替代衆人的價值。但這僕人的指稱，開先雖指着民族間那善義的一部分，末了好像漸漸改變觀念，直指民族間興起的一位。在後代猶太教徒關於彌賽亞的思想，似乎未曾從以賽亞的教訓受若何影響。施

洗約翰被聖靈感化，所指稱耶穌的話，實在包含這真理（約 1:29-35），惜當時聽話的人，好像未能明白此意。耶穌受難之先，門徒未能覺得基督受痛苦的需要，直到果然受死，他們纔能恍然有悟（太 12:18-21 徒 3:13-26 4:27-30）。有人提到路 14:16 論到僕人的比喻，以為這僕人的名詞，即指着以賽亞書那受苦的僕人。

(二) 末世之說：猶太教和基督教所有關於彌賽亞的信仰，都與那些「末世」思想有密切關係。在舊約上關於來生，尚無何明晰的教訓；無非有些先哲，懷了一種希望，因為認識善義，必是永遠，上帝權能，必是無限罷了。雖然有人感覺整個的人生，必不僅僅包含這樣草草的今生。像這各樣不平等的和無理性的今生，何能算為人生的全體一面？也有那通常的思想，人都以為今生過去，必常存於示阿勒（Sheol），和合聖經譯作陰間或墳墓。但到了示阿勒的存在，也只像影子一般，無何意旨，無何實在的人格。此在希伯來人與巴比倫人，以及其他的閃族，大概同有這種觀念。後來聖經外傳那些論到末世的篇章，思想便有些進步。其間有些詳說末世的話，彼此說法，天花亂墜，各有不同，有的過偏於肉體，有的表現猶太那狹隘的隔絕的心性，有的也有些靈心的發覺，並無隔絕情思，有的論彌賽亞將在這世上立國。有的論天地俱將變遷，有的論到以色列的仇敵必如何死後受刑，難免示阿勒和黑獄（Gehenna）的譴罰（這樣陰間等於後代稱的地獄）。同時也必論到義人（全以色列族）將如何復活。論到復活的，又有書

說復活是全人類都復活，是要預備受靈心上的審判。猶太書籍大概是。基督教的道理不但多少本原於舊約，也有些從這後代猶太書籍而來。惟在基督教的範圍以內，這類的思想，頗有變遷，較有清明的發見。蓋即靈心上的意思，多多加增；那些物質上的怪異不經的說法，思想，概為屏棄。在基督本身，關於默示的中心，即上帝的國。從這要點上，看其教訓，頗與舊約相同。不傾向於理論，或哲理的，或玄理幻想的事；惟論到一切與道德有關的。聖經辭典說得不錯，說耶穌教訓，其於舊約之信仰，之希望，之上帝的國，是如何的漸漸引伸其義，發展其妙旨真諦。一面顯明天國即在當時，因着耶穌本身而始有一面說明天國在將來，歷史上必常有多少不完備的應驗，直到末了，便忽然完備成就。雖無聲無臭，漸漸發展，為人所易忽而不能看出；但末了必有一種偉大的結局。

據符類福音記載，耶穌講過長篇大論，關於他再降臨的事。講論這些事，完全是客觀的態度。說「那日子，那時辰，沒有人知道，連聖子也不知。」這符類福音內，有幾段論到耶穌降臨，實與歷史實事有相連的關係——即耶路撒冷被滅亡（太 24 可 13 參 太 10:23 16:27 可 8:38 9:1 路 9:26 x 21:33）。

與耶穌降臨的題目有相連的關係，即末了審判。審判必在末世成就。審判官，必為「人子基督本身」。受審判的當事者，即各個人，但全人類，也包含在其範圍。第四福音關於審判的題目，雖不能謂為完全未

提及(12⁴³)，但約翰所注重的，非後時的科罪，乃即時的審判，即人的性格，每每自爲其指摘(參約3¹⁷×12⁴⁷×)。

與耶穌降臨和耶穌審判的教訓有相連的關係，即復活的問題。舊約關於復活，無何特別論述，只有少數大思想的人，覺得人們能從「示阿勒」得釋放，能有勝過死亡的一種生命。等到後代，漸漸始有較爲清楚的觀念。起初這樣觀念，無非盼望以色列全民族復活，復興以色列國；惟以賽亞好像含有個人復活的意思(26¹⁹)。最明白的講述，無如但以理書12²×，這也算是舊約關於復活的問題最後有的一句。

舊約裏，未曾說過以色列人以外，更何人可復活。然全體人類必復活的道理，已於是漸漸發生。及耶穌降生時，法利賽人與普通猶太人，都能承認這復活。惟撒都該人，因受了他們的衣鉢，無論何理，若非舊約所已有，而爲後代遺傳的加增，彼等概不肯承認。所以對於復活，也是在所牽絕。耶穌教訓，對於這兩黨各持極端的見解，持着折衷的態度。根基固是舊約的大意，但關於後代的末世思想，也有多少揀選。惟棄絕那些怪異繆戾的浮言。可看太22²³×可12¹⁸×路20²⁷×40。又太8¹¹路13²³×又太10²⁸路14¹⁴約5²⁵×11²¹×26等。

(庚)天使：新約表現天使的觀念，完全從後代猶太教而來。如說天使是無數的(太26⁵³路2¹³)，天使有榮光的外貌(太26³路2⁹)，天使是服務上帝的子民(太2¹³×4¹¹路22⁴³)，天使又接引死

人，帶到樂園裏去(路16²²)，又如人子再降臨，必有衆天使同來，正如舊約耶和華被天使圍繞(太10²⁷×25³¹)，天使有些職務，頗與末日有關(太13⁴⁰×41²³×31)；天使的名，在舊約新約兩書，都只有兩個名稱：「加百列」(「米迦勒」(但8¹⁶×9²¹×10¹³×21)猶9⁹啓12⁷路1¹⁹×26)撒但也像有人的人格(可1¹³路10¹⁸)。基督教又有些觀念，較猶太教有些進步。但以理書上，好像天使是特別有護國的職分(10¹³×20×21×12¹)。馬太所記，好像天使保護個人，尤其特護小孩(太18¹⁰)。撒但好像有大羣惡天使，供其指使(太25⁴¹啓12⁷)。像這些觀念，在先代的書從來未有。天使是個靈心者(來1¹⁵)。基督與基督合而爲一的人，更好過天使(來2⁵林前6³)。

(辛)經文：我們不將這重要問題，提議在前，乃殿置末後，是欲於此說明緣因。假令一切猶太書籍早經毀滅，而基督教之出自以色列宗教仍爲事實。蓋新約明明直接引用舊約，頗不在少。此外，仍有許多間接直接，指着舊約的事。若不先明白舊約或舊約所論的話，那末，也不能明白新約的來歷。參舊約和援引諸論。(金東乙)

以士利亞

ИЗРАЕЛ

以士利亞是一地區之名。路加三章一節詳細記載管理

這地的長官名字。爲要證實施洗約翰出世工作的起點，此外，這地名用的很少。然而常提出有這名字的一種居民。希利尼文首先把這名字說出來。就路3¹上而論，以士利亞人原爲游牧族，爲以實馬利

的後裔(創^{25 15}代上^{1 31})。原本居於巴力斯坦的東南部，以後則遷徙到了北部。在以色列人被擄時代以前，他們仍住約但河東邊。到紀元前二世紀，阿立斯托博拉第一戰勝了加利利的幾族時，勉強他們受割禮，不然，必須出境。以色列人不願受命，因而北遷。再過一百年，以色列人佔領利巴嫩山一帶之地，即埃及王多利買轄境。按歷史家斯特里波夫的記載，這族人「不喜守法，所到之處，時有劫掠之事發生。」

多利買去世，其子呂散利亞接續父親王位，不知為何稱他為以士利亞王。至羅馬皇帝安多尼於紀元前三十四年被賜死，由另一會長向羅馬租借此地而治之。至紀元前二十年，亞古士督把這地的一部歸於希律。以後則分封於希律的四子，腓力得有一份。此乃歷史家約瑟甫的話。以後，此地歸於蘇伊程轄管，也稱以士利亞王。此王死後，此地即歸併於敘利亞轄區。

但是按照路加用這個名辭，就發生兩個問題：(一)他用以士利亞名字，或是一實字，或是一形容字。若用為實字，不合於當時的文法。(二)由文字問題，起了歷史問題。路加言此地為腓力的分封地，亦是一錯事。符合有位批評家說路加記以士利亞為腓力的分封地，亦是一錯誤。因為按照約瑟甫的記載，絕未提以士利亞為腓力的分封地，而只說腓力的轄地有特拉可尼等等。以後猶西筆則說特拉可尼與以士利亞本是一地，而有二名。教會以後，大半接受此說為是。不過有人又

說是二地。總之，是大牙相錯，交互的一段地域耳。

雅各 JACOB

(一)按馬太的家譜，雅各是馬利亞的丈夫約瑟的父親(太^{1 15 16})。

(二)雅各是猶太民族遠祖之一。除了雅各井的提及(約^{4 6})，和他在馬太和路加家譜(太^{1 2}路^{3 31})的地位以外，在福音書內，只說他是三族長之一(太^{8 11})。從東從西，將有許多人來，與亞伯拉罕以撒雅各一同坐席(比較路^{13 29}太^{22 32}可^{12 26}路^{20 37})。我是亞伯拉罕……雅各的上帝。(三)這三個人，從古時就列在一起(出^{24 3 6 15 16}利^{26 43}王上^{18 28}王下^{13 23}耶^{33 26}代上^{29 18}代下^{30 6})。佔了猶太人思想中的特殊部位。一個猶太人，以為是他們的子孫，就取得貴族的門弟和與上帝的特殊關係。這種權利是以出^{32 13}為根據。但對這種成見，施洗約翰宣布滿期(比較太^{3 9}路^{3 8})，而耶穌與法利賽人的衝突，也緣此而起(比較約^{8 33 37})。在啾啾的文學中，雅各被認為三人中之最重要的(比較利^{26 42})。他較力，勝了上帝(創^{32 28})。他立了石頭柱子以為上帝的殿(創^{28 22})。

雅各井 JACOBS WELL

當施洗約翰被希律安提帕下在監裏的時候，

耶穌和他的門徒離了猶太回到加利利(可^{1 16})。他走那條北方的大路經過撒瑪利亞。正在兩路交岔的地方有雅各井，耶穌因為行路疲乏，就坐在井旁休息，那時約在晌午(約^{4 6})。

約^{4 5} 說這井隣近撒瑪利亞的一座城，名叫加，靠近雅各給他兒子約瑟的那塊地。這塊地明明是創^{33 18 19}所說的地，在示劍的東邊，是雅各從示劍本地人用手用一百塊銀子買的。約瑟的骸骨後來就埋在這塊地界之內（書^{24 32}參徒^{7 16}）。這地方成爲以色列國的聖地，正像麥比拉是猶大國的聖地一般。舊約沒有記載雅各在此地掘過一口井，但是在耶穌的時候人都認是雅各的井，並沒有人對於這口井有甚麼疑惑的問題。雅各井和雅各墓的遺傳的位置（稍往北），是猶太人、撒瑪利亞人、基督教人，並回回所共同知道的。參敘加論。

約^{4 6} 名爲泉源；^{4 11}婦人說這井。婦人的話，形容的非常恰當，這並非是一個活水的泉，不過是一貯水的池。或者多半存貯的是雨水，多半是從周圍地層浸入的。

婦人在晌午的時候到井旁打水，或者是爲田間的工人們喝，不是爲家裏用。

睚魯

JAIRUS

「睚魯」一名，在可^{5 23}路^{8 41}兩處遇見的，但在太^{9 18}裏面，不會碰着。他是一個管會堂的人，在幼稚的傳說裏，人信他的女兒是從死復活了。這個故事，統看起來，是滿有恩惠和美德。

雅各

JAMES

這個名字，在舊約裏，除了族長事件以外，沒有見過的，但在新約時期，變爲平

常，在福音書內有幾個人有這名。羅馬太的家譜，童女馬利亞的丈夫約瑟的父親名叫雅各。此外有：

(一) 猶大的父親雅各（路^{6 16}）。

(二) 約翰的兄弟雅各（太^{10 2} 可^{3 17} 路^{6 14} 徒^{1 13}），一個小康的加利利漁夫——大概是迦伯農土著——西庇太之長子。他被召爲使徒，載在太^{4 21 22} 可^{1 19 20} 和（或）路^{5 10} 等處。西庇太的兩個兒子，在漁業上，似乎是彼得的夥伴。他們的母親，是撒羅米——大概是童女馬利亞的姐姐。這兩弟兄得了主所賜的半尼其（雷子）名，或是因爲他們在主的尊敬上發了激烈的熱忱而得的；這熱忱，是在偶然的事上發現出來的，即如要求天上降火下來，燒燬不許耶穌經過的撒瑪利亞人（路^{9 54}；比較可^{9 38} 路^{9 49 50}）。雅各特被提過的地方，就是在醫治彼得的岳母（太^{1 29}），在叫睚魯的女兒復活（可^{5 37}），在改變形像（可^{9 2}），在橄欖山討論末日（可^{13 3}），和在客西馬尼園內痛苦爭競中（可^{14 33}），因爲他都在跟前。在這些時機中，有兩次——第一同第四——安得烈和彼得、雅各、約翰三個人一路；但是其餘的次數，只有他們三人和基督一路。給予這兩弟兄特殊的待遇（他們或是耶穌的親屬），遂生出了撒羅米的野心請求，求她的兒子在他的國裏充當他的左丞右相（可^{10 35 40} 太^{20 20 21}）。雅各在衆使徒隊中，首嘗苦難杯（可^{10 38 39}），因他在主歷四十四年，被希律亞基帕第一所屠殺（徒^{12 2}）。

(三)亞勒腓的兒子雅各，十二門徒之一(太¹⁰ 3 可³ 18 路⁶ 15 徒¹ 2)。在每個名冊內，他是第三組的第一名——在路上，與奮銳黨的西門一路；在太和可上，與達太一路；並與以色加略猶大一路。福音書對於他，沒有告訴我們別的事，但是他很像是馬太的一個弟兄，因為馬太也是亞勒腓的一個兒子(比較太⁹ 和可² 14)。

(四)小雅各是一個馬利亞的兒子，她大概是革羅罷的妻子，親見釘十字架的四個婦人中的一個。

(五)主的兄弟雅各，他的名字，在福音書內提過兩次(太¹³ 55 可³ 13)。他在雅各約瑟猶大和西門(西門和猶大太¹³ 55)四弟兄中，是個老大。提及主的弟兄的其他地方在太¹² 45 50 可³ 31 85 路⁸ 19 21 約⁷ 3 5 等處。這些弟兄，以為主是瘋了，反對他的工作，並不信仰他。

福音書外，與雅各有關的段落，是林前¹⁵ 7 徒¹ 13 12 17 15 21 19 25 加¹ 18 19 2 1 10 以及猶西筆耶柔米等的著作。由這些地方看來，他變為絕對地承認基督(大概因為復活)，他看見主特為他顯現，他做了耶路撒冷教會的領袖，他被猶太人處死，或剛在圍城之前，或在此前十年的時候，他的同胞稱他為「公正」，他很得耶路撒冷各界的敬仰。

那冠着他的名字的雅各書信，人以為是主的兄弟所著的，很能給與福音書學者無窮的興趣，比較的說來，沒有書信比這本小書還

多包含着暗射福音書內的基督教訓，最顯著的：太⁵ 3 7 9 11 22 54 37 等於雅² 5 13 3 18 1 3 19 5 12 太⁶ 19 24 等於雅⁵ 2 4 5 太⁷ 1 7 18 12 16 24 等於雅⁴ 11 12 1 5 22 2 8 3 11 12 (這出於在山寶訓)也比較太¹² 36 與雅³ 1 2 太¹⁸ 4 與雅⁴ 6 路⁶ 24 等於雅⁵ 1 路¹² 16 21 等於雅⁴ 14 路⁸ 15 21 19 等於雅¹ 3 4 5 11 約³ 3 等於雅¹ 17 約⁸ 31 33 等於雅¹ 25 約¹³ 17 等於雅⁴ 17。在這些段落上，可注意的(甲)有的是暗合的事，有的是追想耶穌的話(乙)有累積的證據，而含有教訓(例如錢財、禮儀、祈禱)和語言的往來詢問(丙)最動人的類似段落，是與馬太福音相合，致使人想到他聽過主的道理，因他特別熟悉馬太的原起。

第二個注意點，是雅各的書信，顯露着一個嚴守法律訓練的人之工作，而同時他抱着向法律的服從，是出自熱烈之愛的服從，又能儘力去規避主所遺棄的「利賽」之禮儀(雅¹ 23 27 2 8 12 4 5 7 5 10 2)。這種關於雅各訓練的看法，在福音書內證實無訛。他的父母，在主的事业上，謹守法律(路² 23 24 29 41 42)。(夏明如)

耶利哥 JERICHO

耶利哥在約但谷中，距河西約五英里，去死海之北約六英里，離耶路撒冷約十七英里。四週泉源甚多，土壤肥美(王下² 19)。約申命記³⁴ 代下²⁸ 15 稱牠為「棕樹城」。在耶穌的時候，耶利哥是一個很重要的城。羅馬元首安多尼(Antonius)曾把這城的賦稅送給埃

及女王姑裴巴 (Queen) 後來這女王就把稅權賣給大希律。到羅馬皇帝與古斯丁則把這城分給希律。希律在城後山上蓋造營壘在城中大興土木，建築宮室；以後他也是死在這裏。到了希律亞基老被職時，這城就歸羅馬巡撫管理，徵稅之事，便交與包捐的稅吏承辦。照遺傳方面，耶利哥的附近處，是耶穌領洗和受試探的地方。但約翰施洗的地點，難以確定。聖經說在曠野受試探 (太 4)，也是沒有指定的所在，所以這遺傳是不可靠的。

自耶利哥到耶路撒冷有三條道路，居中最直最近的，許多從加利利上耶路撒冷的香客乃走這路，免得經過撒瑪利亞地。可是道途崎嶇，盜賊隱匿，以致時有匪患，我們看耶穌所設那好撒瑪利亞人的比喻 (路 30)，就可知道了。耶穌末次上耶路撒冷也是走這條路。耶路撒冷的祭司有很多是住在耶利哥。參巴底買撒該論。

耶路撒冷

JERUSALEM

(一)名稱：耶路撒冷

這名稱，在泰西各國並亞拉伯都是常用的。然得此名稱，是由希利尼文而得，並非得於希伯來文的原名。在太 4:27 有「聖城」之說，舊約亦有此稱。西國人也熟悉此名稱，回教人因特殊關係也稱他為聖城。這城在東方又稱為木坎大司 (al-Mukaddas) 意即避難所，或聖地。

(二)天然地勢：按地理學說，今日的耶路撒冷，是在北緯三一度四六分四五秒，經度在格林維基 (Greenwich) 東三一度一一分一

五秒，並高出地中海面約二三〇至二五〇丈之間。其東北南三面地勢稍高，西面方能遠眺；在東南有一小山口，露出海那邊的佳美的摩押山，然死海的水面却看不見，因地形極低窪的緣故。雖此城之地址在歷史上時有變遷，然據地勢之險要，作成堅固的城，故為歷來唯一的避難所，至今也能看出來的。可是他的位置，是建築在山巔的特別光地上，並且缺乏之河水，又離天然交通路遙遠，雖是那樣，因有其他的利益以補助他的缺乏，所以仍能享受長而且盛的歷史的美稱。

巴力斯坦當中有一帶山如脊骨，耶路撒冷的基址，正位於這脊骨的東邊的西北，東南的舌形山上。這舌形山是三個內居中的一個支脈，東北的一個名橄欖山。這羣山與西北和正南的山有一個深澗隔開，東邊和東南也有幾條深谷，直抵約但河與死海。在城的南面有條古路，從希伯崙城和南方地而達耶路撒冷，再往北通撒瑪利亞加利利二省。沿此路在城之南北各有淺山溝將羣山與脊山隔開一些。耶路撒冷佔的那舌形山概狀似長方形，在城北和西北與高山相連接。城的地基北面高於南面，而東面稍斜，因為地層是向東和東南低下的。這一帶地方的石層是灰色的礫灰石，一層一層的堅礫不同。橄欖山頂仍存有那種最軟的灰石，然在耶路撒冷所據之地，此類礫石都被沖蝕，地皮只留下最堅硬的灰石，其中帶有火石層。這類石頭，最宜建築房屋，而雕琢較難。此層下則有數層無石紋的礫石。這較硬的石層在此城的歷史上是很有關係，因為在其中挖掘許多的洞與

水井和坟墓，並且在古時亦多用此種礮石修築房屋，有多處是容易挖掘，然一見風則變堅硬。可是用此類石頭建築房屋，很不如硬灰石垂久，故爾留到今日的古蹟不多。礮石底下又有一層白雲石，這白雲石在城南的山谷間都露出地面，這層石的好處是不能浸透水分的，所有上層漏下來的水，都得滲入獨一的童女泉。

因為許多廢物集堆在這古城基址上面，叫人難想像古時的景况。近五十年來在耶路撒冷並巴力斯坦許多相仿的地方，有很寬廣的調查，叫我們決定人在沒有房屋以前，這一帶都是多石地面，參差不齊，並有數個小淺山谷，獨這小山谷有土可供栽植植物。近今這石面有四至七丈深的廢物所掩蓋。惟獨人明白這許多廢物如何掩蓋這天然的地基，才能覺乎耶路撒冷地勢的最必要最元素的問題如何難解。

那仍存有的最寬大的景緻的特色，就是上文所提的吉形山與其左右的兩個大谷。東邊山谷的源頭，就是離城牆北三里稍窪之地，去約帕道過分水嶺的地點稍北不遠。從源頭往東南，此谷是淺而寬，通名幼資谷。在折向正南便成很深狹的山溝，回教人稱為米利階谷，基督徒從主後四百年稱為約沙法谷。這谷到西完村北，又轉向西南，與西邊的谷相連接，靠愛幼井。在古時這一段米利階谷，因他是直接，所以很能護衛城的東與東南面。在新約裏稱這谷為汲淪溪（約18）。此谷幾乎全年是乾涸的，惟下大雨後，谷的中心就暴水漲發下來。

作本論的人有時路過此谷的下游，在雨後水竟沒乾。

西谷近今名為瑞巴比谷，比東溝短而彎曲。源頭在約帕路南邊馬米拉水泉北邊，被回教的大坎地佔據，往東直向約帕門（此段近來為廢物填滿。）再灣向南九十丈，藉導水漕石橋橫過，此橋現在也多被廢物掩蓋。再稍往南，有橫堤將此谷變作大水渠，名帝王池，池下深而且灣向東南，至愛幼井與汲淪溪相會，就成了一個新谷，稱為火谷，下流入死海，有許多人承認瑞巴比谷就是聖經所提的欣嫩谷，可是有些名家反對這話，然我們現下却不辯論，暫時認可以先的說法。雖然這谷不像東谷的坡直，然古時對城的護衛力却較現在形勢大得多。耶穌在世的時候，因此谷的原故，城的西和西南也不至受敵人的攻擊。

那長方形的高平原原有里半寬，面積共有六千畝，四圍有山谷，並且被幾個天然溝分成幾段。然天然溝近今只能看出一個來，名瓦德溝。這溝的源頭靠近大馬色門，往南稍灣一點，將近代的城分成不平均的兩半，出了城，靠近蓋門，就會合汲淪溪在西羅亞池。雖然有地方多填滿廢物，然站在大馬色一帶的門高處，仍能看得清楚。近今城內的兩條馬路，有一條是橫過此谷。雖大馬色門有數里遠，有走路路橫過其間，在那地方有人探尋着威爾遜弓形門，再往南不遠，在猶太人哀哭亡國之處，此谷又顯露出來，然此谷的多段盡成荒寒之地。在哀哭亡國之處靠西邊的山，仍是硬坡，然東邊的坡多被哈壇的一角

所佔據。此谷顯然是所稱爲台肉片或買奶餅者的谷，並且這谷把耶路撒冷天然地址分爲東山西山。

其寬而又高的西山，確是約瑟甫所稱爲上市或上城，並且是從主後四百年後所稱爲錫安的。約瑟甫說在當時稱爲大衛的堅壘，現在也變爲傳言，而仍有靠近約帕門的堅壘，稱爲大衛樓。現在不必辯論古時錫安的所在問題，祇可說多半人否認以上的傳言，而認大衛堅壘和錫安非在西山而在東山的聖殿南邊。約瑟甫說明西山較比對面的山高而且直。西山上的房屋，向南蓋至欣嫩谷。然此山的北界有一個橫谷是從約帕門向東直會合台肉片谷，適對聖殿西牆之下。此谷現下多半填滿，若看大衛街尙能辨其方向。耶路撒冷首先的城牆，是沿着此谷的南坡，日後在北關外又修築第二個城牆。

論東山一部份的名字更多有辯論。約瑟甫提到「那個別的山名阿克拉的，擎托着下城。此山是月形，對面又有第三山。」（按其說，此山明然是擎托聖殿的山。）「此山自然比阿克拉山矮下，並有深溝把牠隔開。」他又述說瑪喀比家西門攻得此堅壘以後，用他的軍兵晝夜三年之久，消平此山，使牠不能再擎托堅壘，下窺聖殿。這工程的結果，使山和聖殿中間的谷得以填滿。據上文所論，必確定這瑪喀比人所謂大衛城的這座山，到約瑟甫時就與聖殿的山相合併，並且此山與上城所佔的西山相隔開，其間的谷亦通至西羅亞池。這一切證明東山在聖殿南邊，就是阿克拉山乃下城的基址。阿克拉山不能

在聖殿北，因爲有安多尼亞堅壘，決不是阿克拉山，迤北又有新城。有許多證據證實阿克拉山在聖殿南邊。阿克拉堅壘建造在大衛城，大衛城也是與耶布斯人的錫安是同一地址。近今的著作家，其他的證據，也證明錫安就在此山，並也有書籍說明攻擊耶路撒冷的戰事，其中把阿克拉童貞女泉與西羅亞池一同提說。並且下城這稱呼，與其地勢相宜，同上城所稱爲高過聖殿的地勢而稱上城一樣。假若這耶路撒冷最古的部份，不是約瑟甫所提的阿克拉並下城，究竟因何而有是名這下城，必是有許多平民的住房，在約瑟甫時候俄斐勒只是聖殿東南角的一小山堆。

假若有歷史的觀念，地勢的難題不算不能解決。大約有一谷或是在現今的聖殿之南或是垣圍之內。這名字雖然當約瑟甫時候，聖殿的牆垣，也許佔了此山的一部份，一直到堅壘基址的一部份，也許這名字仍然是指着山的最高處說的。下城是順着台肉片谷往北至少到頭一個城牆，所以約瑟甫所說從聖殿的一個西門下台階到下城，與我們所提阿克拉位置沒有相反。

早已有魯濱孫 Robinson、窩枝 Warren、康德爾 Condar 和其他均以阿克拉山是在現今聖墓教堂的地方，在台肉片谷西城的北邊。這論有許多難題。這一帶地有第二城牆圍繞，約瑟甫稱此地並非下城，乃「城之北段」。再者，這山和這谷的景况，一點不合乎約瑟甫的述說，並且在他那時，這山與聖殿中間隔開的谷比現下更深。約瑟甫

甫說這山古時比聖殿尚高，並有深谷與之隔開，這是傳言，較比他說親眼所見的——此山低於聖殿，谷被填滿，是為事實——容易有錯。

(三)天氣和病症：耶路撒冷的天氣，大概與普通地方相仿，然有數種特點，和約但河以及其他耶穌工作的窪下之地不同。我們很信普通的天氣，古今一樣。總之，耶路撒冷的天氣很適宜人的康健，並所有的一切病症的原因，都是能夠去掉的。四季的天氣大不相同，空氣清爽，也常有風的起揚，也在炎暑的夜間甚為涼爽，這一特點，較之巴力斯坦諸窪下地好得多。冬季不甚寒冷，近二十年來按華氏寒暑表計之，最冷不下二十五度。大概每年只有六七夜間是寒結成冰的。正月二月臘月，按這次序是最冷而多雨的時期，然亦有最冷的日期是在三月裏，並且有一次五月底竟降至四十度（參約^{18, 18}）。有時多見雪，即是在格外寒冷的冬季。平均每年下二十六寸雨量，這個還比不上希伯崙，雖然較比平原和約但河谷則多。最大雨量在一八四七年，計有四十一寸之多，最少的時候，是一八七〇年只有十三寸而已。這樣雨量少，若在去年也是少雨，叫人到夏天的乾季非常難受。夏天總不下雨，並且寒暑的均度，到八月日高一日，到七十三度六，有時也過一百度，直至九月間也是如此。然而不是最冷最熱叫人生病，乃是其間的春秋二季，多數人生病，以五月十月為最甚，這多半是風的原因。最特別的風，是東南名叫希肉扣——熱——風，這風在冬季很冷，在春秋二季（但是夏季沒有）極熱，並且悶人。平常帶起沙漠的土來。

隨這風的日子，一切天然物都受害。凡植物都蕩然垂下人不但覺乎憂悶，缺乏精神，並多易致病，以熱病眼病為最多。西北風冷而涼爽，夏季的晚間從高山聳下來，將熱氣消退。西南從海面帶着水汽颶來，在夏季的下半季多帶來美麗的雲彩，並滋潤的露水。在九月十月黎明時候，有稠密的霧下來，填滿山谷，直到日出方才消散。十月底才見下雨，那時也常有閃電的暴雨，忽然注下，將七個月乾旱的山谷為之填滿，以至沖壞許多地面房屋。有時雨量一天落至四寸。

耶路撒冷的病症，若有好衛生的法子，是很容易防備的，最容易成災的病，是瘧熱，眼炎，流行的天花。流行病又有腸熱症，斑疹，傷寒，麻疹，猩紅熱，霍亂（次數較少）等症。也常有結節形的病，風濕病，丹毒，腸子蟲病，和皮膚病。

(四)水源：耶路撒冷自有歷史以來對於水源的問題是很緊要的，因為城的高處多有關於水的建築物，直存到現在成了古蹟的問題，所以須特為論及。這城在被困的時候，對水的問題，倒沒受什麼影響。耶路撒冷得水最充足的時候，是在羅馬掌權時，所以耶穌來的時候，耶路撒冷引水的工程大半完竣。

論泉源，今日只知有一個，也無法證明古今有第二個。這泉源，基督徒稱馬利亞和童貞女泉，因為有傳言說童貞女將小孩耶穌的衣服在那裏洗過，回回說是一「台階上母親的泉」。西方猶太人稱之為亞倫（或祭司）的沐浴池。泉源的水，是起於地底下二丈五尺的小

洞，有三十層的台階，正在聖殿南邊，並在汲倫溪之中間。雖然今日如此之深，很有憑據證明洞的口開於坡的半腰，水向下流，而目今業被廢物埋沒，洞的深處離口有三丈，有很出名的希臘亞隊道道口（參西羅亞池論）。水流間歇，平均每日二三丈。耶利米也述說這事實，多有著作家以此話為證明，而承認此泉為希伯來話的畢士大池（約5:2；參畢士大論）。這水有點鹹味，按化學試驗，證明今日被污水所染污。現在不可當作喝的水，傍邊西完村的人多用此水為澆灌田園之用。

順谷往下走，到會合欣嫩谷之處有一口井，十二丈五尺深，為約伯井（愛幼井）。這井是十字軍的軍隊重復探得的，大約是古時的井，或許舊約聖經所提的隱羅結（王上1:1）。從這井終年打水，裝於皮袋，賣到耶路撒冷，然這水毫不勝於童貞女泉的水，若下了數目的大雨，井內的水即如湧泉一般，並從井的口下水衝出流到火谷內。這樣的流水也能延長數日，也很惹動耶路撒冷的人齊來觀看這「汲倫溪流水」的熱鬧，坐於水邊清爽清爽。主後一九〇四——五年的冬季，汲倫溪這樣流水共有四次，因那年大雨非常的原因。再順谷稍往下走，同時也有似乎是泉源的泉源，其實是約伯井的水流至古時鑿石而成的隧道，衝破地皮而出的。

哈壇地面西牆外的下邊，有一個設法池，名沐浴醫病池。也多有入以為是古時的泉源。現下是深八丈六尺，最下有一容水的大穴。或

者北面少有人居住，井在城外的時候，水是可吃的，然現下其水很很污濁，帶有臭氣，大概由上邊多有了人住，即用這水來作薰蒸的沐浴（土耳其沐浴）也覺得不適宜的。

較比這泉源和水井更是緊要的，乃那許多的旱井，從古至今，這旱井在耶路撒冷的山上多如蜂房。已經說明此地的雨水充足，並且從乾淨的房頂上得來的雨水，儲於旱井之內，可供各種用途，差不多各家的房底下，有私用的旱井，以外也有幾個公用的大水池。在哈壇地面，就是古聖殿的地址，已經找出三十七個乾井，但這些井中有一個「大海」能容二百萬加倫。

他處有最緊要的旱井，是馬拉池，哈馬米池，以色列池，帝王池，雙生池，畢士大池，兩個西羅亞池等旱井。但畢士大池和兩個西羅亞池則另有單論。帝王池在欣嫩谷內，約在主後第十二世紀被德國勇士所建造，上帝蘇利曼在第十六世紀重修一次。雙生池是在主後七十年毀滅耶路撒冷後建造在安多尼亞堅壁城角下，所以這二個不必多論，其餘三個却要多述。馬拉池旱井，錯名為基訓池，是在欣嫩谷的發源處，在約帕門的西北二百十丈遠，從前四圍更高地面的水均聚於此池內，近來四圍被回教攻地的牆垣所遮圍，所以水多不得灌入，從前偶有數日的大雨，就水滿外溢。此池是二十八丈長，十八丈寬，十八尺深。約瑟甫所提的蛇池，似乎就是這個。此池東面有一個出水口，引入一個石頭鑿成的水溝，此溝離約帕門不遠，穿入城內哈

馬米水池，也稱為希西家池，此池長二十三丈，寬十四丈，多是從石中鑿出，並是橫過台肉片谷的西支，也有痕跡證明以前較比現在向北延長一些，因為約瑟甫提這池子，是當敵人攻打第二個城的時候說的，所以我們確定這池子是在第二城內。

為耶路撒冷多得水起見，在城西南二十里，修了三個大池，名所羅門池，橫列在柏如克溝中。每一池最深處自然在池子東頭，西邊池最小，中間漸大，而東邊者為尤大。最底下者有六十丈長，十八丈寬，五丈深，現今此池歸於無用，然在昔時常有人修理，注意牠的清潔，最有用地方，用以保存四週山上來的雨水與溝內的泉水。論到此池建於何時，人的見識很不相同。雖名為所羅門池，然大概非所羅門所造，因在西亞多有大建築，美名曰所羅門。大約這工程也絕非在羅馬衰敗時而起的。

自水池引水入城的一切水道的構造，非常有趣味，有兩個出名的，名叫高水道，底水道，特為引入柏如克谷四個泉源的水到城裏，並有兩個為供給的補充高水道到了耶路撒冷，與約帕門相平，也許灌水於馬米拉池。這高水道很出奇的，是當牠過過伯利恆路的山溝時，有反虹吸管（俗名過山龍）引水自谷下穿過，這大石水管現在仍存有幾段，灰石塊上的刻字，說明建造或重修是在羅馬興盛時，有人亦說至遲在主後一九五〇年。設若所說關於希律王宮的話，不為太過，則此池即在希律王時使用來澆灌他的花園的。底水道大半現在還

在使用，這水道是三十三里長，雖能使用者不過數段，然全道的古蹟仍是顯然供人的觀看。此道自泉源引水至聖殿內，大約為羅馬歷史家塔西佗所提及的聖殿內湧流的泉源，就是這水道所引入的。所提的那兩個補充者，有一個與底水道是一樣作法，彎彎曲曲的有八十四里長，約有自耶路撒冷南至希伯崙距離之三分之二。其他則做法大不相同，從十三里長沿道的井中引水入底水道，而所用的法子，是敘利亞北方人所常仿效波斯國的引水法。有英國男爵威爾遜君說：「此為巴力斯坦最出奇的工程之一。」大約建築較晚，用來補充底水道來引水的。

這底水道共百二十里長，最使人關心的，就是因為這水道發生問題，即有人控告彼拉多，使羅馬政府就將他撤差。約瑟甫說：「彼拉多要將水引七十八里到城裏，想用聖殿的聖錢，」百姓因而起了暴動，多有被殺的，或者路加^{13 12}即指此。設若約瑟甫說的七十八里的數是對的，必是指的底水道的補充者，反正不能算全工程是彼拉多的創造，因為這工程沒有刻字來證明是羅馬興盛時建築的，所以確是在羅馬以前。假若我們承認高水道在大希律王時就有，這下水道必是更早幾百年了。

(五) 耶穌在世時這城的地勢：城牆：耶穌在世的時候，耶路撒冷有兩道牆，是奉該撒猶流之命而重修的。在主後四十三年亞基帕王動工修第三道很偉大的牆，可是沒有成功。

(1) 第一道牆有六十座樓，圍繞聖殿以外最古最緊要的房子，雖然有小節目不甚清楚，這道牆大概的方向是很明白的。這牆的起頭，在希律王所蓋的偉大樓房黑皮庫，離現今所稱之大衛樓相近，也許大衛樓佔了牠一部份的根基。從此沿台肉片西谷的南坡往東，路過西四土的北面，通到議院，直到西修隱院為止。大約橫過台肉片谷的地方，就是近今的一個堤路，通到哈壇牆。西面的牆，也從黑皮庫樓往南，至西南角大樓，與現今的相同，這西南角樓，現今在英國聖公會之男學校園內。從此向東南至以斯尼 *Isis* 門，順欣嫩谷硬坡上往南至西羅亞池，將牠的東、西、北三面圍繞，可是未曾套進去，以後修城牆，纔把這池圍在裏邊。從此順石硬坡往東過童貞女泉（乃是約瑟甫所稱爲的所羅門池），直連到聖殿名俄斐勒的東牆。

這牆有大多段被人掘出來，西南大角樓，在一八七四年，有摩咨力調查出本地磐石造成的二丈高見方的台階來，從牆根的陡坡凸出四丈五尺，這是很大的工程，也是最險要的一段。再往東不遠，又有一個大陸坡，在這個陡坡上，有人名叫白黎斯（*Bliss*），他起頭掘出南牆來，又找出一個門，大約是以斯尼門。往西羅亞池的路綫上，就掘出兩個時代的古蹟，他幾乎這最高的古蹟，是希律王和提多將軍之間修的。西羅亞池西邊不遠，有很偉大的大門，按門坎高低的三層，證明是經過三個時代，並有石頭鑿的一個洩水的暗溝，大約是羅馬的工程。他又順着台肉片西坡往北探探很遠，快到聖殿，就找出溝上的

一條石路，這石路也是往聖殿修的。西羅亞池的東面祇留下光面的石坡，城牆的根基幾乎不能看出。論這南牆的東段，有男爵窩樓在一八七五年從聖殿的東南角往西南掘出此城牆七十九丈來，有地方是一丈四尺五寸厚，七丈高。離南頭二十丈遠，掘出面積很大的一個樓臺，六丈六尺高，根基在磐石上，然而左右的牆是修在土地上，這樣約瑟甫所說南牆的方向，近今古蹟學家證明確實。

(2) 論第二城牆，模糊不清。耶路撒冷地勢問題的辯論，少有此這個更甚的。這第二城似乎猶太末幾代的王修的，而後尼希米重修，也是這個城牆，而後哈毛尼安族也是使用牠。約瑟甫祇有幾句論之：「從第一城的哥那特門起，直包括城的北段，到安多尼亞樓。其上有四十座高樓，這哥那特門的古蹟目今尚找不着，然必是離約帕門東邊不遠，因那裏的地勢才適宜修築城牆。在此地有一個狹窄的高崗，再往東，地勢忽然低下，直到台肉片西谷內。在一八八六年要於此地修蓋大飯店，掘根基草的時候，在街面下去一丈五尺深，就露出九丈長的城牆根基，有麥利爾 *Merrill* 和希克 *Sehick* 二位古蹟調查家，以爲是第二城牆的西頭，因爲顯露的太少，所以不能確定。其他古蹟家所掘出的，更不能證明牠的實在。在母瑞斯壇的北段，德國教堂的地方，希克找出一段一丈二尺厚的城牆根基，他確信是第二城牆的根基。這古蹟與魯濱孫在希西家池北所找的一段根基是一律，就是在科普替克修隱院之地。又在德國教堂北和聖墓教堂東找出

許多的破壞牆垣來。俄國教堂的領袖，確信聖墓是在古城牆外邊。著者不敢說確是城牆，大半是哥士坦丁皇帝所起造的大建築。

這樣看來，這第二城牆的問題，仍未能解決，軍界的人所說城牆，不能在聖墓教堂南邊，因地勢不適於保守，然著者以爲此證據，不算可靠，因為按威爾遜男爵所言：「在小亞細亞有幾個希利尼城牆，按新近的看法，狠不適於軍備的防守，在古時的城最注意的是中心堅壘，其外如城牆並不算重要的保障。」也可說因第二城牆有這樣的弱點，所以亞基帕王又在更堅固的地勢上修建新城。

(3) 第二城牆的問題的解決，要根據亞基帕第一的第三城牆。多有人信第三城牆與目今所存的北面大半是一樣，起首修城的計劃是很大的規模，可是至終沒有照原來計劃成功，因亞基帕王怕革老丟皇帝說他有謀叛的嫌疑。雖然如此，當羅馬圍困耶路撒冷城的時候，這一丈八尺寬，四丈高的城牆上有九十座寬大的戰臺。這城牆起首在黑皮庫的戰臺，往西北角有一個大八方樓，十三丈五尺高，能望看全城（此樓也許是在亞基帕王以後所修的）。在太陽初起時，並能向東望見亞拉伯之摩押地，向西望見希伯來靠海極遠的邊界。這樓的根基，人以爲是現在哥利亞的宅子，在現在的城西北角裏。從此往東北，直到亞拉伯小國赫勒拿王后的碑。這話也得參考約瑟甫的話：「這墳墓是在城外約一里之地。」現在所稱諸王的墳墓，人大都以爲赫勒拿王后的墳墓也在其內。這墓也離大馬色門三里地，狠

與約瑟甫所提相符。約瑟甫又說：「此城牆往西狠遠，經過洞內的諸王墓。」這洞也很寬廣，即現在所稱爲所羅門的石礦的城牆到東北角的白鵝樓，與老城相連合於汲淪溪谷，大約離現在所稱的聖司提反門相近。從東北角往東南的準古蹟，是指不出來，但所述的話，與現在的北牆相合。狠有憑據，從羅馬到現在，大馬色門老在此處。有人以爲這是第二城牆，往北還有一道城牆的古蹟，然細調查起來，這還不算確是城牆古蹟，因爲經近人的調查，接近赫勒拿墳墓有一塊顯明的古蹟，是天然的磐石，並非經人工所造成。

按着歷史書所言，當羅馬攻得此城的時候，雖然不狠堅固，但定有第三道牆，順台肉片谷的西坡，並且是護圍上城的，大約在台肉片谷的東面，也得有一道牆。

樓：在大樓中希律王所造的三座，仍未說明，依約瑟甫言過其實的習慣有這樣的話：「論寬大，佳美，與堅固三者，這三樓是天下第一。」這三座樓中一座是希律王用以紀念他的朋友黑皮庫而命名，一個記念他的弟兄法西耳而命名，又一個是紀念被他所殺的妻子瑪麗安尼而命名。每樓的基底是完全用條石作的。黑皮庫樓的基底四丈四尺見方，高五丈，上有水池，有幾間房子，再往上有城探，並有角塔，共合十四丈高。法西耳樓的基底七丈見方，約十六丈高，傳說：「若是拿他來作王宮，這規模也不缺少什麼。」瑪麗安尼樓則較小矮，然其上段則修得更壯觀瞻。按這三樓的情勢，人多以爲大衛樓藏着法

西耳的屍首，並有十字軍和薩拉森軍所另添的建築。黑皮庫樓也相離不遠，或者在約帕門的地方，媯婁安尼樓乃在約帕門東更高之地。按傳說的話，這三座樓都「在城牆之北面」，若從遠處看，都一般高。這三座樓所佔的城牆的西北，少有天然保障。但這三樓對王宮地勢的關係，正與安多尼亞堅壘對聖殿一樣。

除了聖殿以外，當時其餘的大建築的工程，少有說明的文字，至仍存的古蹟，較文字也更少，可參看聖殿論。

希律王的大王宮，築在哈毛尼安族王宮地址上，希律王宮明然是連接上文所提的三個大樓的南邊，其地現在有英國教堂與學校和亞美尼亞人的住所。大約這王宮也通到大主教的住所和花園，而所佔的面積，自南牆的西安門的西邊全部，往北直達大衛街，即第一道城牆的根基。大約現在的南面城牆，是藉着王宮的南牆而定的，方向和起首建築的根基。從這城牆上能看很寬廣之地面，以後亞基帕王第二狠得罪人民，因為他在城牆上蓋造很高的飯廳，用飯時能看聖殿院內的一切。爲要防備他的窺視，猶太人就在「聖殿院內西廂房最高處」又壘了一道高牆。這樣作，不但難爲亞基帕王。連巡撫非斯都也大怒，派人拆毀之。猶太人上告於尼祿皇帝而得勝利。王宮的牆有些地方高過五丈，並有許多城樓，宮內也非常奢華，四圍有遊廊，並有很奇怪柱子隱在樹林內，又有澆灌便利的花園，也有經綽像而向外流之水。

王宮和聖殿當中有體育場，名叫西四土，四圍有柱子，以便舉行希利尼的遊戲。聖殿的西牆和對面西山的上城，有橋相連接。主前六十五年廟塔將軍圍困聖殿的時候，就把這橋拆毀，而後又有人重修。這橋的一個凸出來的弓形門，是經魯濱孫先生認明。而後又掘出一根中心柱子，並且在羅馬石路底下當橋被拆時掉在水溝內的一塊也找出來了，可是在橋西頭沒有找出什麼古蹟。

在橋的南邊靠近台肉片谷和現今夢門有跑馬場，大約這就是瑪喀比二書⁴所提的體育場，並且述說是在堅壘的下邊，狠合本篇所證明大堅壘的所在。希律王的戲臺所在，尚未曾找着。

除了聖殿以外，耶路撒冷最出名的建築，是安多尼亞樓，乃是保守聖殿的大堅壘，全城的中心點。塔西佗歷史家也說明這高堅壘是城裏最高最顯然的建築。至所以名之爲安多尼亞者，是因希律王記念安多尼馬可而起的，然在哈毛尼安族興盛時，名爲巴瑞斯 Baris。尼希米²提到一個屬聖殿的營樓，就在聖殿的北面，大祭司赫提那斯把這營樓作了他的居所。現在這地方也被土耳其軍隊所佔據，爲營樓，倒是合乎此地先時武備的形勝。有一塊大磐石是古時堅壘所佔之一部份，現在仍然突出，從聖殿處看的很明，並且在北面的護城池裏仍有雙池子在內。此堅壘是在聖殿圍圍的西北角，約瑟甫也說是修造在高八丈七尺的大直磐石上，這磐石上滿蓋條石，在這石座上有房子七丈高，修理的非常壯麗。在四角有四個樓臺，三個是八

丈七尺高，惟東南者高十二丈，雖離聖殿稍遠，仍能見其全部。在西邊角上有過道，可入北和西修隱院，借此過道，可以使看護聖殿之軍隊容易進去。西牆大約與現下聖殿的西牆相連，北牆外的池子也經查出，然東和南二面的界綫無法看出來。地面必然寬闊，因為能容很多的羅馬軍隊，並且按歷史也就知道是很堅固的堆壘。希律王尚未擴充這塔以前，安提俄那先攻破全城和聖殿，以後才能攻破此塔，並且在主後七十年，羅馬攻破此塔時，按歷史算是頂劇烈的戰爭。人多半看可^{15 16}所提的「衙門院」是安多尼亞樓的一部份，因為羅馬駐兵必是在這營樓（街^{21 24}）。參衙門院論。

靠近聖殿的西牆，現今有土耳其的公所，古時也是一樣的當作公所，或者大祭司也在此作審判廳。

阿狄阿俾泥王和他母親赫勒拿皇太后的兩個王宮，大約在這東山的南坡，前者大約在西羅亞池的正東。

耶路撒冷四圍許多的墳墓，大半出名的，是在耶穌以後修建的。赫勒拿皇太后的碑，稱為諸王墳墓，並且山谷中的一切墳墓，士師的墳墓也在內，都是在耶穌死後不久修建的。大約聖殿東南角狠出名的一些墳墓，即是所稱押沙龍的柱子和約沙法的墳墓以及聖雅各的洞，並撒迦利亞的金字塔，也都是那時修建的。耶穌在^{太 23 27 35}所說的話，正在這地方，教人想到是指着這些修飾的墳墓說的。設若如此，在耶穌死後所修的，多半是重修希律諸王所修的墳墓，近稱為亞

利馬太的約瑟的墳墓，和尼哥底母的墳墓，雖然後來才有了此名，然仍是狠古的墳墓，比耶穌還早，都是在聖墓的西邊。傳言所稱為耶穌的墳墓，另有單論。參各各他論。

當耶穌從橄欖山的高處下視全城，狠能惹起人的感想。在近處有大聖殿，比古時還高大華麗，裏面老是充滿從天下各方來的崇拜上帝的人。在其北面有安多尼亞聖壘和四座高樓，來護圍全城與聖殿，在後而有上城，最上處是希律王宮的聖壘和花園並大樹林。右邊有黑皮庫法色耳和媽婢安尼三座大樓。在此和聖殿當中有中央谷，裏面有多柱的體育場，谷上有高大橋樑，又南邊有大跑馬場。從谷底經過層層往上的「狐形泥房」中間，有希律王的戲台，直對遙遠的摩押山，從此往南，有彌漫的民房滿蓋山谷左右，在民房中有突出的王宮，就像阿狄阿俾泥和赫勒拿皇太后的宮。一切都被城牆和聖殿的牆圍繞着，即城牆也有一百座樓，其中有的從深谷直坡上矗起，顯出極其壯麗穩固。城北面有新城，而無城牆，有許多花園深林，蔚綠可觀。

太 4:8 「魔鬼又帶他上了一座最高的山，將世上的萬國，與萬國的榮華，都指給他看。」難道說這希利尼羅馬希伯來三國的榮耀，不都是在聖城內排在才從素潔曠野來的耶穌的眼下嗎？

人子所哭的這城（路 19:41），雖然是一個狹窄的地面，可是較比天下其他的城更繁華，有懇切熱心的宗教，同時也有狠深的唯物主義。

相對照，在羅馬嚴厲制度之下，而有澎湃鼎沸的革命，並有東方西方的文化，以及狂妄嫉恨殺害等的種子，在這城裏湊集的元素，自稱為小世界，並且也是快要滅亡的世界。

合城的居民，為數也不能很多，約瑟甫和塔希佗二位歷史家所言的，顯然是太過。近今の耶路撒冷比耶穌在世時很是寬大，恆常的居民約有六萬五千人，不拘人烟如何稠密，古時人民決不能超過現在的人數，並多人逆料說耶穌時比現在是少一半。在逾越節多有人來，在橄欖山與他處搭臥棚暫住，那時候的人數可信比現在多得多吧。

(二)在福音期的歷史：耶穌降生以前幾年，耶路撒冷享受物質的非常發達，在這時大希律王的大工程就告成了。照東方尋常的事，就是利用苦工才能告成此種工程，所以大希律雖留下極大的記念碑，同時留在平民心中的憎惡，也是極大。耶穌生前二十年，希律王將王宮裝飾完畢。三座大樓，一座戲臺，體育場，跑馬場（以上末二個，若不是希律王所創立，就是他裝飾的）都是希律頭幾年年在位時而造成的。有幾年（主前11至19年）盡用為裝飾擴充聖殿的圍圈，此工一直到主在世的時候，仍未告竣（約2:20），這時聖殿比以前更為威嚴美麗。雖然如此，在希律末幾年，仍有醞釀劇烈的革命。希律臨危時，有暴民起來拆毀希律在聖殿門上製作的金鵝，希律為報復此事，把四十人用火活活燒死，其他的人也有用平常刑法治死的，希

律自知快要死了，就把頂出名的猶太人鎖押在跑馬場內，預先發下命令，等他一死，就將他們處死，意思是城內人民，雖然不為他的死而發出憂愁，然而借此也就有些哀聲了。

希律王死於主前四年，乃是耶穌降生的那年，他死後，各方的反動派，就散佈起了暴動，嗣其位者是亞基老，大臣們特意把黃金寶座置於聖殿的高處，繼位後有意想得民心，應許一切進拜者以充份的利益。雖然如此，仍不能抑止一切暴動，因為他們的要求非常嚴苛，蓋由於希律在世時，給他們的暴虐的觸感太深的原故。當逾越節暴民反動的時候，因彈壓而被殺害者，約有三千人，多半係住在聖殿外破棚的赴節之外客。正當城內這樣亂時，亞基老就急赴羅馬，要求命令他嗣位。在登船起身的時候，羅馬巡撫撒比祿斯（Caius）快到城裏，將兵丁散佈王宮內與一切所得的堅壘上，並搶奪一切所能找得的寶物。他也盡力奪取亞基老的權柄，所以立刻送信到羅馬該撒前來控告他。到五旬節時有許多加利利士賈以及約但河外的猶太人來聯合耶路撒冷的暴民，明明的反叛圍困撒比祿斯在王宮內，又有一支亂民聚合在聖殿西牆自東向西進攻，又有一支往南攻跑馬場，第三支則於西城牆外直向東攻。撒比祿斯是膽怯的人，立刻求敘利亞的巡撫未刺斯（Varius）來幫助，自己藏在法色耳樓台內。從樓台上發下號令，教軍隊撲擊暴民。起首在城內，而後在台內片谷，羅馬軍隊從谷底用箭射聖殿院內的暴民，兵丁覺上攻不便，不得已就把

聖殿的隱院用火焚燒，一切暴民有被擠在房頂上焚死者，也有將逃而被趕上殺死者。有些兵追趕逃亡者時，穿過火焰而入殿內搶奪寶物。有人說撒比祿斯所得的有四百個「塔運特」之多。看這光景，有別的暴民非常動怒，攻打王宮，想要放火。先讓投降者出來，希律王的兵丁也多有附合猶太人的，然而有魯拿格利特帶馬隊和兵丁三千人投降了羅馬。撒比祿斯仍被困於王宮，正在暴民挖掘牆根的時候，就有敘利亞巡撫的救兵來到，撒比祿斯才得竄逃海邊。本城的猶太人在巡撫前就推諉此禍是外來猶太人惹的。末刺斯彈壓下這變亂，是用極殘忍的手段，把二千猶太人釘死十字架，而後留一萬軍隊，在城內維持秩序，他就回安提阿城去了。亞基老過了幾個月蒙羅馬封為王位，他在位十年，直到得了壓迫太甚的控告時就被罰到儉恩去了。

主後六至十年，在繼續撒比祿斯的巡撫哥撲留斯時又有一個逾越節的變亂。這亂的起源，是因有一黨撒瑪利亞人，在半夜將死屍擲在聖殿修隱院，這是非常大膽的舉動，以致猶太人與撒瑪利亞人之間的隱恨更深（約⁴）。後來繼位者有三個巡撫，自十一年至二十五年，倒沒有意外之事發生，祇有多次更換大祭司的事。以後二十六年至三十七年，有本丟彼拉多在位。他的人格狠能影響那時的歷史，因為他起首很彰顯他的威權，使耶路撒冷做一切軍備的總機關，又在城裏多處把該撒的像立上，然經過很熱烈的猶太人反對之後，

他就改變了政策。當反對時，許多猶太人聚集體育場，大有寧斷頭顱，絕不撤回條件之勢。我們提到過彼拉多引水入城而花了聖殿的聖錢以起民亂的事。彼拉多勸告無效，以致命許多穿便衣的軍人機合民衆內用暗號殺傷了不少的人民。

約瑟甫的世俗歷史，狠說明猶太人當時的容易激動，在宗教節期，多有外來人，較為更甚。在這樣的城內，耶穌兩次幾乎被人用石砸死，也不算為奇異的事（約⁸ 10 31）。彼拉多知道前次聖城逾越節的歷史，所以當捉拿耶穌時，見百姓的舉動，就狠懷疑，恐因此而起亂事。猶太人因為已經在立該撒像問題上制服了彼拉多，所以他們以為若是再用啊嚇的手段來要挾，必能使其屈從，如此，就能將耶穌置於死地。

（七）在福音期內的耶路撒冷：福音書內關於聖城最早的事

就是在聖殿對撒迦利亞預言施洗約翰降生（路¹ 5 23）。第二件事是東方博士來耶路撒冷訪問猶太人的王生於何處（太² 1 10）。隨後有童貞女馬利亞在聖殿內行潔淨的禮，並將耶穌獻與主。約十二年後，或是耶穌第一次在聖城內守逾越節時，耶穌在聖殿中與博士討論聖經的問題（路² 41 49）。此後，除耶穌受試探一事（太⁴ 1 5）以外，符類福音不再提聖城的事，直到耶穌末七天的時候。顯然耶穌有一點避開聖城，而聖城的人也是反對他，祇因耶路撒冷是猶太宗教的策源地，所以逢節期才肯進入聖城。他除去在華士大池所行的事

以外，一直到末七天都是行於聖殿內。第四福音內提到有一個逾越節，耶穌潔淨聖殿而後與尼哥底母談話（約 2 13 14 21）。再過一年半，耶穌赴住棚節時，有淫婦被拿和生來瞎眼的兩件事（約 7 28 37 9 等），惹起人想用石頭砸他並捉拿他。當年內在修殿節時，他又到聖殿，又遇見被石頭砸的危險（約 10 22 23）。在伯大尼叫拉撒路復活後，耶穌故意不進城，然未幾又定意想去耶路撒冷，自覺必要受苦受死（可 10 32 34）。

至終，耶穌果然到了京城，騎着驢進去的（太 21 1 11 可 11 1 10 路 19 29 44 約 12 12 13）。第一次潔淨聖殿以後（太 21 12 16 可 11 11 路 19 45），耶穌每夜喜歡離開京城的繁華，退往伯大尼度潔淨鄉村的生沽，從這裏就看不見祇叫他憂傷哀哭的城（路 19 41 44）。被捉拿的那一夜，那是頭一次較城最近的住宿。未幾幾天內，有無花果樹的奇事和教訓（太 21 20 21 可 11 20 25），惡佃戶，十個童女，以及綿羊山羊的比喻和預言，這都是說明這城和這國受審判的日子到了。這城的惡劣和假冒，叫耶穌嚴厲的咒詛文士和法利賽人。因為他看他們的結局已經決定。太 23 章祇有算婦捐二分錢（可 12 41 44 路 21 1 4），和希利尼人來見耶穌（約 12 20 23）。這兩件事好像消滅了不幸的災難。法利賽人撒都該人和律法師都盡力設法想叫他在政治上跌倒，並設法將他陷於邪道，可是耶穌都有防備，至終猶太人的領袖與奸細猶大訂了可憎惡的合同。

除酵節第一天快到了，耶穌派門徒進城給他預備逾越節的筵席，現今「這間大樓」按傳言離耶路撒冷不遠。按厄皮非尼阿（Epiphanius）的傳言說，提多將軍毀壞城的時候，祇留幾間房，其中就有這間樓，在主後第四世紀，耶路撒冷城的主教西耳勒提到衆門徒在五旬節集聚時准是在這地方，可不敢說准是這屋子。在主後大約六八五年阿克佛（Araf）是頭一人指出此屋是吃末次晚餐的屋子。從一五六一年後，這座房和接近的被傳言所稱為大衛的墳墓都是在回回手內。

晚餐後，耶穌和門徒退到客西馬尼園，因為又說他們過了汲淪溪，所以我們可以推想這客西馬尼園是在橄欖山的下坡，自從主後第四世紀，有遺傳指出一個花園是法蘭西斯黨所保存的，設若這吃晚餐的樓是對的，則大約耶穌走到客西馬尼園，是由聖殿南邊的門出城，就順城南牆而到那裏，至今仍有小道在。

在客西馬尼園被拿以後，耶穌被兵丁送到大祭司的宮內，也是在聖殿的圍牆內。大約他們走的是現在從客西馬尼到聖司提反門的路上，可有點證據，表明那道在古時比現下還直。清早把他送到彼拉多衙門，在彼拉多面前被審，而後又被彼拉多送到加利利省分封的王西律安提帕那裏，因當時他偶而在京城內的緣故。希律自然就住在他父親的西山宮內，有人想衙門也在這宮內，並說彼拉多如見街上有許多的加利利人行走的時候，絕不敢將耶穌由此道送去

送來。

定罪以後，他們將耶穌遊街，直到各他傳言所指出來的「憂愁」的道路，沒有的確的證據，並且沿路的一切「十字架站」時常改變，連第一站乃是彼拉多的衙門，也有人指出幾處不同的地點。主後四百年，決定挨近今日的克大林 *Katania* 門，又後二百年決定在聖安非亞 *Sanza* 墳堂。十字軍的時候，決定牠在西山，其意以為彼拉多必住在王宮，衙門也必相近，現今有些古蹟家也承認這話不錯。以後又有古蹟家，說土耳其的營盤，乃安多尼亞堅壘的一部份，他們說這更是可靠。「憂愁」道路的起點，既是如此隨意規定，自然一切的十字架站亦必是更靠不住。第二站就是耶穌背起十字架的地方，是在營盤台階下。離第二站不遠有「試觀斯人」的拱門，乃是主後二百年修建的。緊挨這拱門有郇城姊妹學校，其中有一大塊羅馬時所鋪的石頭地，就是天主教的權威所說的「鋪華石處」(約 19 13)，在耶穌死時可能有那塊鋪華石，並且街道站了牠的一部份。第三站有折斷臥着的大柱子為記號，正在離營盤的米利暗門的道上，和大馬色門的馬路沿台肉片而來的交界處。在此，耶穌因背不住十字架而躺下。再順馬路往下幾步，右邊就有第四站，乃耶穌遇見他母親之處，再往下向右是第五站，乃古利奈人西門替耶穌背起十字架之地。若在這街道往上走，順走幾個台階即是第六站，就是那聖味輪尼下 *St. Veronica* 用自己手巾擦耶穌的臉，而得耶穌的像印在手巾上

的地方，此不過是一種傳言，挨近此地就變作拱道。在此中街交界處，就出離城牆，即是第七站。第八站就是耶穌勸婦人不要為他哭，當為自己哭的地方(路 23 27)。這就往上走快到聖墓堂的地方，第九站就是第二次耶穌背不起十字架的地方，也正在科普替克修隱院的前面。餘下五個站，都在聖墓內。參各他論。

福音末次提及耶路撒冷，就是在耶穌吩咐門徒從那裏起去傳福音的段落內(路 24 47)。我們看當日耶路撒冷城，在耶穌的心內，是何等重要，他時常赴聖殿聚會，並守一切節禮；又深深的可憐人民將來的結局；人民如何對於他的教訓和地位持仇視的態度；以及耶路撒冷是各宗教黨派聚集的中心等事，方可覺乎耶穌那吩咐的內容力量和門徒受此吩咐之必需了。(G. D. Willden)

猶太人

JEWS

這個名詞或者是起初專用於猶太支派的人。福音書裏用「猶太人」有

兩種意義：(1) 與入猶太教的異邦人，或撒瑪利亞人以相對照(可 7 3 約 2 6 13 4 9 22 5 1 6 4 7 4 19 40 42)。(2) 特別稱反對主的猶太人，這乃是約翰的習用特點，以別於符類福音記者(太 28 15 約 6 41 8 48 9 18 10 19 11 19 31 33 26 12 9 11)。「猶太人」在這裏的意義，乃是指法利賽人的盲從信徒，和與基督誓不兩立的仇敵。他們進行許多古人道傳的禮節，即如洗手，杯盤和銅器，以及安息日的儀式等(可 7 3 4 約 15 10 等)。他們丟棄了列祖所行的路，和上帝吩咐的事。因為懼

怕「猶太人」一般人遲疑着承認基督（約 7 13 9 22）。欲詳知猶太人的習俗，須參社會生活，以色列和耶路撒冷諸論。

約亞拿

JOANNA

她是希律安提帕的家宰苦撒的妻子。在路 8 13，她像是醫治好了的婦人中的一個，抱着感恩的思想而來服事耶穌和他的門徒。念這一段，就好像她自己直接由耶穌受了身體上的益處。她又再在路 24 10 上提過了，像是到墳前用香膏塗耶穌身體的婦人中的一個。她大概一定與路 8 3 所說的是一個人，雖然後面一段，沒有她丈夫的名字。參苦撒論

了，於是到墳前用香膏塗耶穌身體的婦人中的一個。她大概一定與路 8 3 所說的是一個人，雖然後面一段，沒有她丈夫的名字。參苦撒論

約翰

JOHN

約翰，西門彼得之父也（約 1 42 21 15 17）。參彼得論

施洗約翰

JOHN THE BAPTIST

（壹）約翰的重要和其歷史的

源流：施洗約翰之關於基督教歷史方面的重要性，可由四福音記者所予他在福音內的地位上表明出來。聖馬可在引語內最先用爲彼說約翰職務的語句，即「上帝的兒子，耶穌基督福音的起頭」（可 1 1）。聖路加寫約翰誕生的故事，成爲伯利恆高貴誕生的奇特傳記之背景（路 1 5 7）。符類福音記者，都同意地發表他的職務，乃依着舊約的預言，爲着基督的顯現，是必須的準備（可 1 2 3 太 3 3 路 3 4 7），而諸福音記者，都以約翰給耶穌施洗，是給予主的聖靈設備而

去就彌賽亞職（可 1 9 11 太 3 16 17 路 3 21 22，比較約 1 32 31）。第四福音記者，在序言內，說約翰是「一個人，由上帝差來的，爲要作見證，就是爲光作見證，叫衆人因他（耶穌）可以信」（約 1 6 7）。這樣看來，福音書給約翰特殊的地位，正是表明他對於基督和基督教有很重要的關係。不錯，路加曾單獨地說到約翰離開曠野，開始在約但河傳悔改洗禮以前的事，可是在第四福音方面，不易把該福音記者的敘述判別出來，或說牠是由歷史家的眼光而有，抑或是由個人主觀的闡明而起。但是當我們把關於約翰職位，歷史，和品性的參考集合起來，不論是歷史的格式，或由耶穌口說的證據，或由福音記者的態度，再加上我們另由使徒傳取一兩個側面的事實，我們就待着關於約翰的職務，品性，他與耶穌基督的關係，以及他在舊約新約歷史內的地位等的學識，也不見得缺少豐富的消息和可靠的源流了。

（貳）誕生，青年時期，和未從事先知的的生活：照路加福音，約翰是亞比雅班裏一個祭司撒迦利亞的兒子，他的母親以利沙伯，屬亞拉巴族（路 1 5 7）。以利沙伯是童女馬利亞的親戚（路 1 36），而馬利亞在約翰誕生之先，到以利沙伯家住了三個半月（路 1 56 比較路 1 36 39 40）。約翰比耶穌大六個月（路 1 35 57 比較路 2 6）。「約翰」這個名字，是他的父母遵照神的指導取的（路 1 13），是反對了鄰舍和親戚的提議而有的（路 1 58 63）。

對於約翰幼稚和青年時期的表面事情，路加沒有說甚麼。他所

告訴我們的，就是他的心靈發展。照加百列的宣言，他從「母腹裏就被聖靈充滿了」(路₁ 15)；從起先，他蒙了特別的神佑：「有主與他同在」(路₁ 16)；他得了神靈助其品性發育，看記者說：「那孩漸漸長大，心靈強健」(路₁ 80)，可證實矣。

但是約翰生長在猶大山間的一個祭司家裏，無論情形如何，其能毅然地拋棄習慣了的生活，真是一件不容易的事。再者，照猶太的遺傳，祭司的兒子，能繼承祭司職位，享受尊榮和安舒——生來的權利；只因在這青年——祭司之子——的心裏，靈性的本能和活動力的不時蠕動着，他就往曠野去，過那淡泊寂靜的生活，逐漸養成一個——比以利亞或以賽亞的力量還大些的——先知，對於使他離開人類的衝動本性，他在曠野住了多久，和在那裏的生活方式如何，福音記者都沒有告訴我們甚麼。

他到曠野去住(路₁ 80)，不是想過隱士的生活，乃是感覺到承受先知的職位(比較路₁ 14 76 78)與負着——和以利亞負着的——改革以色列民的重大使命，如不脫離塵囂，那就無補於事。他吃的是蝗蟲野蜜，穿的是駱駝毛衣，束腰的是皮帶(太₃ 4 可₁ 6；比較王下₁ 8)，也就不介他的意了。

我們雖不知道他是怎樣達到先知的地位，作彌賽亞的先鋒，但聖靈不時在他裏面工作，他自己又恆心考察古代先知的教言(約₁ 13 比較太₃ 3)，就使他明瞭先知職務內的學識真相，以及何時為

任事的時機。這是其後來見知於以色列民之唯一原因(路₁ 80)。

(叁)公職：該撒提庇留在位第十五，約翰在曠野裏得着上帝的啓示，命他開始擔任先知的「工作」(路₃ 12)。他立刻服從命令(路₃ 3)。他就職的舞臺，照馬可說是在曠野(可₁ 4)，照馬太說是在猶太的曠野(太₃ 1)。照路加說是在約但河一帶的地方(路₃ 3)。大概他的家，依然在猶太的曠野——那塊野地，是從死海和約但河向西展進，直達巴力斯坦中央高原的邊境，但是在他宣道時，不能離人們常到的地方太遠，也因為常施洗禮(大概是把人浸在水裏)，故而約但河自成爲他的活動之中心(太₃ 6 13 16 可₁ 5 9)。

(二)約翰的宣道：照馬太福音約翰宣道的要素——說教的題目——是「天國近了，你們應當悔改」(太₃ 2)。在此題內，重要的是第一句。牠表出約翰滿覺得「望眼將穿」的彌賽亞時代，快要發出牠的曙光，而宣傳此事，是爲他的職務。他用「大聲疾呼」的宣傳法，不但使全國聽着驚心，並且吸引一般民衆到曠野去聽道(太₃ 路₃ 7)——有從耶路撒冷和加利利來的人(約₁ 19 35 37)，有平民和士兵(路₃ 10 14)，有法利賽人和稅吏(太₃ 7 路₃ 12)。

但是宣道者的重要使命，雖是宣告彌賽亞之國將至，然在此大好信息中，卻附着一個悔改的命令。他說悔改——心靈的改變——是人們必須的一種準備，以爲獲取新社會權利之地步。這種通告，非猶太人心目中所渴望的，自不受人歡迎；但約翰慎重地說道此事，是

其做光知的一種特點。照普通信仰，凡以色列民，自能得着彌賽亞時代的一分福樂，因他們是亞伯拉罕的子孫。他們也公認判斷是與耶穌一同來的，但判斷是歸到異邦人，而亞伯拉罕的子孫，在主的日子，是無憂無懼的。約翰說，不然，他以悔改為進天國的人所必具的要素。亞伯拉罕的後裔，算不得甚麼（太³ 9）。「凡不結好果子的樹，要砍下來，丟在火裏」（太³ 10）。就是自命為國家的領袖——法利賽人，撒都該人——若想逃脫將來的震怒，必須結出果子來，與悔改的心相稱（太³ 7）。

(二) 約翰的洗禮：在「約翰」字旁，有種表示他的職務的鮮明象徵，即「施洗人」的名稱，亦由此象徵而產生。他不只來傳道並施行洗禮，或說他傳悔改的洗禮（可¹ 4 路³ 3）。要懂得約翰的洗禮主義，是必須探索此禮的歷史淵源。他雖已闡明此禮的一些精義，發表了以色列人前所未發表的，但他利用他們對於此禮已具的觀念，也是顯明的事實。福音書記載約翰的洗禮，包括着以色列宗教歷史之三個重要點。

(甲) 猶太人的宗教潔淨禮（利¹¹ 15 民¹⁹）：在儀式律上的各種潔淨禮內，隱伏着宗教的旨趣（比較利¹⁴ 22 15 13 可¹ 4 路² 22 5 14 約² 6），但到了約翰施洗的時期，「洗禮」已成爲普通的名詞，無論是儀式上的潔淨禮，或先鋒的彌賽亞式之洗禮，都可用得。約翰的洗禮，雖在利未族的潔淨禮方面尋着上古歷史的根源，然尚不足用爲

他的完全的解釋。這是個重要道德的典禮，與平常的儀禮大不相同。牠給遵守的人，除外表的好處外，還補給心地上的道德。所以凡到約翰去的人，他向他們堅持地說道：悔改；他們因而認罪，在約旦河受他的洗（太³ 2 6）。

(乙) 先知預說了彌賽亞的洗罪禮：在約翰以前，以色列的先知早見到，要真實地洗淨全國民衆，只盼望彌賽亞的日子，在那時，因為罪惡和不潔，上帝定必開放潔泉，滿溢其民，並將新心和新靈放在他們裏面（耶³³ 8 結³⁶ 25 亞¹³ 1）。約翰的職務，是宣傳那些重要的應許，要在彌賽亞的手中，得着完成。約翰的洗禮，是預備進天國的一種洗禮，其預備的方法，是悔改和認罪。但比這種預備的洗禮還好的，即是一種應許的洗禮——一個完全潔淨心靈的象徵——彌賽亞要親自施與的（太³ 11）。

(丙) 猶太教會的新入教的洗禮：這種洗禮，在新約時代以前早有的，他能幫助人們明白約翰的洗禮。凡異邦人皈依受洗時，須絕對地宣告拋棄已往的一切，正如約翰向求洗的人說，必須悔改。所以無論何人想逃脫將來的震怒，不是倚賴祖宗的權利，乃是拋棄已往的一切，結出悔改的果子來（太³ 7 8 路³ 7 8）。因為那要來者所給的洗禮，是一種判斷的洗禮，收取好的，燒滅壞的（太³ 12 路³ 17）。參洗禮論。

(肆) 約翰給耶穌施洗，和論及他的見證：(一) 符類福音書都

記載了約翰給耶穌施洗(太3:13-15)可1:9-10路3:21)只有第四卷福音沒有。雖然如此,而他的著作人卻引用了施洗約翰看見聖靈彷彿鴿子降在耶穌身上(約1:32-34)為彌賽亞的真實記號;其餘的三人,說此事是在受洗以後即刻有的,並隨着有天上來的聲音(太3:15可1:10-11路3:22)。

耶穌從加利利來的時候,遇着約翰,要受他的洗(太3:13)。首先約翰不肯給這樣的一個求洗的人施洗,但是耶穌堅持,並說我們理當這樣盡諸般的義(太3:15)。他承認約翰的洗禮,是神義的設備,予以接受,理之當然。此外,耶穌覺得此禮,是一個時機,可以公開地表明他擔任彌賽亞的國度和他的工作。但是約翰攔阻他,是因他無過錯可悔或承認;他是「上帝的羔羊」,開始在心裏擔當世人的罪惡,將有一日,他要「在身上」擔當的(彼前2:24)。

(二)約翰與耶穌會晤的事,第四卷福音所記的,與符類福音所記的大不相同。這個不同,可用平常眼光解明,就是符類福音說,他們在主受洗的時間相遇,而第四卷福音記者,只涉及約翰此後為彌賽亞所作的見證(約1:7-8)。看第四卷福音說「我不認識他」(約1:31);與馬太說「當拿撒勒人耶穌來到約但河求洗的時候,約翰起先不肯給他施洗,因為他比較的不配」(太3:13-14),也沒有實在相違之處。即使他們因親戚的關係,和母親的友誼,從前沒有會見過,但約翰的洗禮,不過是悔改認罪,一旦與耶穌會晤,聆其言論——施洗

之前,應有的步驟,——大有啓發其內心之羨慕敬仰,而知其高超。再者,「我不認識他」,意即約翰不曉得耶穌是彌賽亞,直到他接受了應許的表象(約1:32-33)。

在第四福音內,約翰是在約但河旁為耶穌作見證(約1:15-26),其他的福音沒有同樣的記載,是不錯的;但是考察主的生平年代學,——第四卷的記載,是在四十天試探之後有的,所以約翰不只有真實的表象,並默想耶穌的人格,和彌賽亞應許的成就,——無怪後來他的見證,是完備而簡明的。但是他所用為代表耶穌的名稱,是「上帝的羔羊」(約1:29-36),尤其是「除去世人罪孽的」,正表現救主彌賽亞職務重要的觀念。

第四卷福音記者,又記載約翰論到耶穌,向其門徒作見證,此是約翰在靠近耶路撒冷的哀嫩施洗時之事(約3:22-24)。他說:「娶新婦的,就是新郎」,新郎的朋友,樂他人之樂(約3:29);又說:「他必與我,我必衰微」(約3:30);這是表明他和彌賽亞的關係。

(五)約翰的下監和死(太14:3-12可6:17-29路3:19-20)。照符類福音記者,約翰被捉與受死刑的處分,是由希羅底的痛恨,因約翰斥責希律娶她為妻,大犯以色列的律法(利19:16-20:21)。約瑟甫說,希律看見他的感化力偉大,又得民衆的信仰,怕他組織革命軍,故害死他。但究其實在,約翰之死,本因希羅底的仇恨,然此事只關個人,不足為處死的原故,希律遂誣約翰為政治上危險的分子,執而殺之。

在此事上，福音的記載，有矛盾的地方。即如馬太說：「希律本想殺約翰，只是怕百姓」（太₁₄⁵），而馬可乃說：希律怕約翰，「因為希律知道約翰是義人，是聖人，保護他……樂意聽他」（可₆²⁰）。但這種矛盾，其容不在記者見證的方面，而在希律品性的方面，只看希律底告訴撒羅米去向希律請求約翰的頭，他那種抗拒不安的態度，活現出他道德缺乏的弱點（太₁₄⁶，可₆²²，再，希律不以約翰為政治犯，可在他待遇約翰的地方表現出來：例如，他聽約翰講道，許他與他的門徒交接（太₁₁²，路₇¹⁸，19），以及准許他的門徒與耶穌互通聲氣等（太₁₁²，路₇¹⁹，23）。

約翰送給耶穌的信息，人都以為很奇怪，因為他是很努力見證「耶穌是基督」的一個人，何以送這樣的信，這並不是他的信心有動搖的趨勢，乃是為門徒的原故，想借着耶穌自認為彌賽亞的證據，還有一個依人性的淺近解釋：約翰過慣了野地的自由生活，自難得忍受監獄的沮喪壓抑，加之耶穌遲不顯示以色列關於基督的權能，殊覺失望，因此，大先知的心靈，暫有黑幕籠罩着，遂生了他究竟是或鑄成了一大錯的思想。他雖有疑惑，然信仰耶穌的心，未常失墜，因他是請耶穌解其疑惑，直到得着鼓勵安慰的答覆「凡不因我跌倒的，就有福了」（太₁₁⁶，路₇²³），就坦然了。

（陸）約翰和其門徒：除了到約翰來受洗的羣衆，他像是吸收了幾個接近的學生，第四福音稱他們為他的「門徒」（太₉¹⁴）

可₂¹⁸，路₅³³，太₁₁⁷，路₇¹⁸，19，可₆¹⁹，路₁₁¹，約₁³⁵，27，35，41，比較徒₁₃¹⁵，19，1，x。他不像耶穌，他同門徒一路按時禁食，教導他們禱告（路₁₁¹），訓練他們用禱文的習慣（路₅³³）。他用他們幫助施洗，因為他的運動達到高度時，他一個人應接不來，只有此辦法為合宜。耶穌的門徒，是由約翰門徒中吸收來的（約₁²⁸，25），這不只得了約翰的許可，並是由他自己的公開——耶穌的高超，他不過報信和作先鋒的事（約₁¹⁹，29，x），——和私有（約₁³⁵，36）的見證所贊成的。當他的門徒看見耶穌所受大眾的推崇，日漸膨脹，心實不甘的時候，遂向約翰作不平之鳴，他即說道：「他必興旺，我必衰微。」並提醒他們，說他如何從起頭說過他不是基督，但是在他以先差來的（約₃²⁸，比較太₃¹¹）。

約翰的門徒，對於先生的忠誠，在他們的團結上；在約翰下監之後，繼續地遵守他的規定上（比較太₄¹²，9¹⁵），在約翰坐監時期內，聽從他的吩咐上（太₁₁²，4，路₇¹⁸，21），並在他們收葬他的身體所表現的愛敬上（可₆²⁹），都可以彰顯出來。約翰悔改的洗禮，予人們的印象，雖到二十年後，還未消滅，其感人之力量，偉矣大矣（徒₁₉¹，比較徒₁₈²¹，27）。

（葉）約翰所得的耶穌評論：耶穌在言論裏，多贊許施洗約翰的品格和活動。他贊許他，例如說：「點着的明燈」（約₅³⁵），「比先知大多了」（太₁₁⁹，路₇²⁶），「要復興萬事」（太₁₁¹⁴，17，10，12，可₉

11¹³)「凡婦人所生的，沒有一個與起來，大過施洗約翰的」(太¹¹ 11 比較路⁷ 24²⁶)。他也明白地指出約翰的短處(可² 18²⁵)，但他不是指個人的短處，乃是指他在預備時期中，站立在實現上帝國度的外邊而負指定的責任(太¹¹ 11 路⁷ 23)。

耶穌屢次彰顯那與約翰洗禮有關的屬神價值。他表明此點：就是他堅持要受洗(太³ 15)；他問人：「約翰的洗禮，是從那裏來的？是從天上來的呢？是從人間來的呢？」(太²¹ 25)——路加的答語，是路⁷ 29³⁰；他又說：「水和聖靈」生的必要來(約³ 5)。耶穌在職的日子，不斷地想到先鋒的事業，並識別有關於他的職務和世界上運命的教訓(太⁹ 15 17 11 12 14 18 17 9 11 21 32 路¹⁶ 16)。耶穌受了約翰預備的洗禮，而做約翰的工作——予人們天國的洗禮(太²⁸ 19)。約翰設立了預備彌賽亞來的活動和幹路的典禮。耶穌把他改為教會的聖餐禮。(夏明如)

使徒約翰

JOHN THE APOSTLE

福音書載耶穌事，自不甚完備。

以故對於使徒之歷史亦僅略記之耳，如記彼得雅各約翰多馬等人較其他使徒為多。並且福音外，教會尚有若許遺傳，但未盡真。故吾等於此等問題，可分二端以研究之：(一)聖經之證；(二)遺傳之證。

一 聖經：

教會自古即以約翰福音係使徒約翰所寫(有某博士言非約

翰乃一耶路撒冷之尊貴人，較伊年輕者所寫。亦有主張他說者，現均不論。)吾人初知約翰時乃為施洗約翰之徒(約¹ 35)，但從施洗約翰遊，有幾何歲月，吾人無從而知。僅知伊不過於其時預備將來尤大之職務耳。耶穌受試後返約但河時始遇約翰雅各安得烈主選伊等蒞其寓所，時當午後四時(約¹ 38⁴⁰)。約翰居於加利利，父名西庇太，稍有家產，在湖上業漁，母名撒羅米。遇主後即隨主至加利利，同赴迦拿之婚筵。自其處又至迦百農，後耶穌居猶太七閱月之久，約翰偕之。再，後暫時離主歸家而為漁夫。但主二次召選，即長久隨主，被封立為使徒之一。主名伊兄弟為雷子。自此約翰常聆主之言論，睹其神蹟，與其他使徒有同一之經驗。閱四福音即可知伊乃最重要之使徒，蒙主特愛，伊與彼得雅各同見睡魯之女復甦，並主在山上變像事。然對於伊之錯誤，福音亦直書無隱，如其母為其弟兄二人求高位置，伊請求主效先知以利亞故事，自天降火焚撒瑪利亞人，伊與其他使徒在客西馬尼園內困睡，於主被捉時逃去等。主受審時伊在旁聽。主復活之晨同彼得跑至墓。且於加利利見主顯現，主示伊極寶貴之道端。除福音外，約翰尠言約翰事，然使徒行傳二次言伊偕彼得，一於聖殿美門醫治癱者，一偕彼得至撒瑪利亞為人施洗(徒⁸ 14¹⁵)。主後五年伊卜居於耶路撒冷，保羅往會之，與伊磋商在異邦佈道事(加² 19)。其末次被提及，乃在啓示錄中(啓¹ 4)。

二 遺傳：

(1) 約翰居以弗所：自約翰於耶路撒冷會保羅後，至伊年遷居以弗所，其間之事，吾人無從而知。奈塞福刺斯 Nicodemus 言主升天後，馬利亞同約翰居耶路撒冷十一年之久，但約翰 19:27 言約翰之家或於加利利而非耶路撒冷也。或者不過保羅首次晉京時（加 1:18, 19）約翰未在其處，似離京他往。並且其時有耶路撒冷將滅之預兆，令所有信徒離京城，躲至附近一小城名拍拉 Pella 者，約主後六十八年間事也。約翰因何至以弗所，其故有二：一因以弗所為重要之城，堪為佈道之中樞；二為擴充保羅於該城已有之工作。教會初創時，以耶路撒冷為中心，繼則移以至以弗所，終則以羅馬城為中心焉。以弗所城內信徒甚多，且城外鄉間，小亞細亞一帶亦有若許小教會，使徒等頗用心牧養，免至入於迷途，如啓示錄之七信達於七教會（以弗所士每拿別迦摩推雅撒拉非拉鐵非老底嘉）那末，於此一帶之工作有如大聲呼約翰之助，故伊應聲而往焉。但有人言約翰並未會至以弗所，然有存留至今之三卷古書證實約翰至其處，即哀利紐 Irenaeus，以弗所之主教白理卡拉特 (Polycarpus) 和亞力山大之克勒門等之著作是也。

(甲) 哀利紐之書屢載約翰蒞以弗所事，如言：「靠主修之門徒約翰，居以弗所時，編一福音。白理略係約翰親炙之徒（其他教父亦證約翰立白理略為主教），以弗所教會係保羅創立，約翰居以弗所至羅馬皇圖拉真 Trajan 時（主後九八年至一一七年。）此教會

頗能為使徒之教訓作證。」以上哀利紐之證乃有價值者，白理略八十六歲時為主殉難（主後一五五年。）約翰苟活至圖拉真時，二人必彼此相識。且哀利紐年幼時，常聆白理略講道。此三人之名，有百餘年之歷史為證。

(乙) 白理卡拉特之證，見於伊達羅馬主教之一信內，其時教會發生一問題，即何時守逾越節，有人言於第十四日，有人言為別日，莫衷一是。白理卡拉特言約翰守第十四日，亦長眠於以弗所云。

(丙) 克勒門之證，有一書言約翰居亞西亞。伊將彼得雅各約翰諸使徒所傳之道記於書冊，免至遺忘，可見其證頗為堅確。

(2) 論及約翰流放於拔摩島：除啓示錄外，教父等之書中亦常言及此事，如亞力山大之克勒門、耶柔米、推特連、阿利金、猶西筆、伊皮非奴等，至於其時，則言論殊不一致。伊皮非奴言於羅馬皇革老丟時（主後四一年至五四年），而克勒門猶西筆耶柔米等教父則言係杜密善時（八一年至九六年）。

(3) 論約翰之死：哀利紐言約翰居亞西亞至羅馬皇圖拉真時，苟如此，則伊必享耄年而逝。然有數博士方獲得一冊九世紀之書，內言約翰為猶太人所殺，苟如此，則以弗所之約翰係另一人，乃長老約翰，而非使徒約翰也。但第九世紀之書不如諸教父之證為可靠也。除以上所言之遺傳外，尚有若許不甚可信者，如言約翰於以弗所城內某浴池，遇一人名西林徒者，為著名之異端，約翰亟走避之，或問其

故，答曰：吾恐與之同被壓斃於房下也；又約翰屆年邁時，被人抬至會堂，揮手而言曰：『小子乎，當相愛。』或問為何輒言此一語？答曰：倘能實行此一語即足，無須多言也。又言伊曾感化一青年之強盜；並言仇敵置伊於油籠內，將烹之，忽天降大雨，將火熄滅，伊得不死。此等傳言內或含有幾分事實，俱係表明約翰優越之人格，或為解釋約翰福音第二十一章所發關於其在世運命之預言耳。

三 約翰之品性：

教會通常以約翰為性情溫文，而好默想道理，以故歐洲中世代時，有某名畫家，繪約翰有如婦人女子的狀貌。究之，伊揣摩道理頗深，遂固甚，是有伊所著福音為證，伊多日揣摩主之品行與工作，以至參悟透徹。但吾人攷符類福音，如馬太²⁰路加⁹等，即可知伊少年時與上文所言大不相同，乃性情暴躁，無容量，並且野心勃勃。年深日久受主聖靈之感化，將火性消去，但至終對於真理頗為嚴正，對於罪惡毫不讓步，伊既熱切愛主，自必恨惡反背主教訓之事也。伊寫書不似保羅，慣用理性辯論，乃如直接參悟真理者。於福音書¹上自言伊見天父獨生子之榮，乃親眼見，非如保羅之見於異象中也。其忠心大，故其膽量亦大，其愛心與同情，令伊有憐恤人之心腸。總而言之，伊之品格乃被聖靈所潔淨，故而達到最高尚和健全之人格也。

(D. MacGillivray)

約翰福音之研究

JOHN GOSPEL OF (CRITICAL)

引言：吾人所當注意

督之國已建設矣。福音並非創作天國，不過發表此國之建設如何耳。約翰乃四福音最末之著，在其著成之前，保羅已完成其佈道於異邦之職務；並且於著此福音之以弗所城，基督之道頗為興旺。如言第四福音，苟非約翰所寫，則耶穌之人格與事功亦被推翻，乃無稽之談。蓋先有基督，後方有福音也。所以評論者無論如何評論，而吾人之信仰有尤深之基礎焉。

第四福音為何人所著之問題，與符類福音不同。符類福音內未提著者之名，然第四福音則明言為使徒約翰所著（約²⁰）並且其內容與著者之品格有密切之關係。著者不露己名，輒言主所愛之門徒，吾人知其所寫乃親眼目睹者。伊所敘述耶穌之言行，較符類福音有特別之性質，然無一處與之有何衝突。伊將歷史之事實與理想之觀念混合一處，如此寫來，亦不覺與主道有何相背。其福音表明基督之人格，的確係與上帝同體。因為寫書之年代甚晚，教會已經發達，與主在世時不同。並且教會對於神學之思想亦較昔時有進步，故其福音不能不受環境之感化，究之其感化與福音所記之事實亦相同。有過激之批評家言約翰福音內，不過有一部份事實，一部份係後人之遺傳。並且有人言此福音有二著者，此等批評，譯者頗不贊同。吾確信著者乃主之愛徒約翰，係親眼目睹，因之頗通達耶穌機密之思想。

焉。吾人讀約翰福音第一章之引端，即覺寫此言者不惟明瞭當日神學所討論之問題，並且是與拿撒勒人耶穌歷史事實之覺悟相接近也。或言其引端與其他福音者不同，但吾覺其無何差別。於此引端內有歷史上之施洗約翰，可見著者不覺此無時間之道 *Logos* 與一歷史上之施洗者之見證有何抵觸。伊之經驗自其時直抵落筆著書時乃一氣貫通者。

I 福音著者之外證

最早德國博士包爾 (Baur) (一七九二年至一八六〇年) 創立一派於大學內，批評新約。此人評論約翰福音甚為激烈。但自其時至今，研究約翰福音者與包爾大異矣。數十年前，英之神學家來夫他 (Lichtfoot) 言：「倘有評論家言約翰福音係著於一世紀末或二世紀初之後者，則其他博士必言其人之學識膚淺不足靠也。」此言果然應驗。以故現今之學者每論及寫福音之時期，似已不成問題，並且有許博士贊成一世紀末書寫之說。第二世紀紀了阿羅該派 (Alogoi) 即反「道」派外，無人疑非約翰所寫。並且其時教會所討論者，乃道端之真偽，而非此種問題也。從未有入覺此福音與符類福音有何衝突。(首用福音名之教父乃查士丁烈士)。最早言約翰者稱伊為門徒，而非使徒。此乃依照第四福音所寫，該福音只一次用使徒之稱，參約 13:16。(原文有使徒字樣，但非專指約翰一人言。)

(甲) 第二世紀末二十五年之著作家：此等著作家雖散居各

處，而其見證却不約而同，故尤為可信也。

(1) 哀利紐 Irenaeus：哀利紐係法國高盧里昂城之主教，

曾著一書名關異端者，且猶西筆之著作中引有哀利紐之言皆存留至今。伊寫書之時期係主後一七三年至一九〇年。伊言第四福音乃使徒約翰所寫，並將此書與符類福音放在一起，亦言四福音俱係被聖靈感化而寫，如言：「福音者乃人生活之神聖氣息也；地上主要之風有四，故福音之數亦如之。」又有其他類似之比喻，俱係表明此四福音為教會早年所切實相信者。主後一七七年小亞西亞之教會受逼迫，法之二教會(里昂為其一)致信慰其處受逼迫之弟兄，信內亦言此四福音為當時教會所重視，此信亦存留至今。

(2) 亞力山大之克勒門：約自主後一八九年伊為亞力山大城教會著名學院之院長，係接潘泰羅 Pantaenus 之任。伊遊希臘小亞西亞敘利亞並東方一帶，特為尋求使徒等之遺傳。伊著之書存留至今者甚夥，其中多有引用四福音之言。並且極力證明四福音如何與當時自命為福音者不同。並且猶西筆在其教會歷史內亦載克勒門緊要之言如下：「吾等長老自起初所傳者，謂約翰曾讀過符類福音，以其所載乃關於肉身之事，故伊自己因友人勸告，並聖靈感化，乃著一關於靈性之福音也。」此種證據頗為重要。

(3) 推特連 Tertullian：伊為西教會著名之神學家，生於北非洲 (主後一六〇年)。其著作存至今者甚多，表明其學識甚富。教父

耶柔米 Jerome 言伊莫性急燥，剛強，與克勒門大不相同。伊之書內屢言第四福音係使徒約翰所寫，毫無疑義。伊與非洲羅馬之教士，主教等多有交往，故深悉教會對於福音之意見。有伊答覆異端馬細安 (Marion) 之言，表明教會之道理實為使徒所遺傳者。伊令使徒所創立之教會作證，其中有以弗所，乃約翰著書之處。伊幼年時曾習法律，故伊謂福音恰如四人對質，絲毫不差。後伊詳細查攷路加原文，表明馬細安所著之福音乃缺殘不完者。

(4) 謀拉透然 Maritor 論聖經之一篇。此篇中有最早聖經之目錄，其名乃起自一意大利之博士，蓋於一七四〇年伊於米蘭城之古藏書棧內尋得也。英國博士詳攷此篇，乃言為最早之著，有言係一五〇年至一七五十年之間所著，亦有言為二百年時著。此篇言第四福音係約翰所著，並謂除福音外，約翰亦寫二書信。著者之目的，乃要辨明何書當入正經，何書不當列入。如當時教會有一書名赫馬斯牧者 (Shepherd of Hermas)，雖然人閱之亦無不可，却斥於正經之外。論及規定新約當有何書列入，則必先詢該書係何人所著，苟為使徒所著，則當列入，此外，亦當攷其內容與教會所信之道相合否。散夢 (Salmo) 言寫謀拉透然之意，乃為抵制當日之異端，或言為反對阿羅該派者。其中亦載有約翰所說「吾儕親眼所見，親耳所聞，親手所捫」等語。

(5) 提阿非羅 乃安提阿之主教。主後一八〇年，伊對其友

人著一護教之書，其書引約翰 1:13，謂為約翰所寫，亦言聖經和受靈感者（約翰亦在其內）之教訓吾儕，隨後亦將約翰小引之言引至其書中。

(乙) 查士丁烈士 伊生於巴力斯坦，後為主殉難（主後一六五年），先為柏拉圖派之徒，後飯主為信徒。伊曾著三書，二為護教者，一為與一猶太人論道者，此三書約為一四〇年至一六一一年之間所著。書內言使徒等以及後人編輯記念基督之書，此即指四福音而言。

(1) 護教書論洗禮有言：「要受洗禮者，吾人引伊等至有水處，伊等重生，正如吾等重生矣，奉天父上帝萬有之主，吾之教主耶穌基督，並聖靈之名，伊等受水之洗。因基督曾言：「爾等苟非重生，則不能入天國。但已生之人不能再入母腹，此乃顯而易見者。」此一段明顯係指約 3:5 而言，若非來自約翰福音，係自何而來耶？存至今日之其他書冊俱無此言，且符類福音亦無之。最奇異者，即再入母腹之言，故知其來自約翰，毫無疑義。查士丁書中亦有他言與第四福音同者，如言耶穌為獨生子，為童貞女所生，又言此二道端係得自記念書者，即指約翰及符類福音。伊亦頗引用約翰一章 14:6 之意，如護教書，而其中並有約翰慣用之光字，肉字等。（一八九二年歐洲尋護彼得福音之零頁，有博士言其中材料必有得自第四福音者，或謂其福音係一〇年至一三〇年所編，苟如此，則見證約翰福音者，以該頁為最早也。）(2) 查士丁如何用第四福音。有人言伊少用約翰，而多用符類

福音，是蓋因護教書乃達於羅馬皇帝，議院，並百姓者，而非對於教友故多引約翰之言則不相宜也。無論如何，此乃無關緊要之問題，查士丁已逝，吾人不能詢其究竟也。(3)使徒約翰寫此福音之證據，查士丁之書內未明言爲使徒約翰所寫，但云記念書中却含有此意，爾荷謂查士丁如未記其名，則不必信，吾將答曰，護教書對於外人不便提教中人名，因伊等不以教中人名有何價值，且查氏書內未提保羅名，却引用其四封書信焉。

(丙)退細安 (Tatian)：伊乃敘利亞人，亦似查士丁爲哲學家，遊歷各處，於羅馬城皈主(主後一五〇年)，爲查士丁之弟子。一五三年伊著一講演集，其中明然引用約翰福音之言。又著一書名四福音合參 (Diatessaron)，其中之材料係根據四福音，亦有採自外傳福音者。此書係古時敘利亞教會所常用者。主後四五三年自他處來一主教，於此教區內搜出二百餘冊四福音合參，伊以爲此書不如四福音，故以四福音代替此書焉。該書有第四福音在內，惟缺一章六節，第二章二十三節之前半，八章一至十一節，並符類福音之數處，但明言第四福音與符類福音有同一之價值，約翰福音既爲查士丁常用之書，其徒自亦必深悉之也。

(丁)使徒教父：(1)帕皮亞 (Papias) 係弗呂家之主教，生於主後七〇年，死於一六三年。哀利紐言伊常吟使徒約翰講道，並與白理略爲同伴。其著作惜多遺失，惟有一二頁爲猶西筆所保存至今日。

猶西筆言伊曾讀帕皮亞所著之書五册名「主之神蹟」者，此書至今無存，其內必係耶穌言行之類。猶西筆書內言帕皮亞亦引用約翰一書彼得前書及希伯來。(一)猶西筆書內引帕皮亞署名之一頁言：「吾前用工學習，聆長老等述而記憶於心者，吾亦筆之於書，令爾咸知，且加以解釋，此等事吾能保證係真實者。吾不喜教會內之多言者，乃喜說真理者亦不贊成彼隨己意而杜撰不合主心之新誠命者，乃贊成主自己所給予教會，本乎真理之道。並且吾苟見有侍侍長老等之人，吾輒詢伊長老有何言，如安得烈彼得腓力多馬雅各約翰馬太，並主其他之使徒曾有何言，並且詢阿立斯欣 Ariston 或長老約翰曾有何言。因吾以爲活人之見證，較書寫者尤爲可信也。」此段言內有數處不甚清楚，極待討論。(a)所提及之長老等係指何人？顯然有使徒等在內。且帕皮亞聆自使徒等之友人而寫其書，該友人等，即指實在追隨使徒而親聆其言論者而言。但於使徒等外，又提二人，一爲阿立斯欣，一爲非使徒之約翰，故以長老稱之。但所有一切人，伊稱之爲主之門徒，似乎伊所稱之長老，即起初教會之份子，不論其會親炙主否。哀利紐謂帕皮亞乃聆使徒約翰言論者，但照上文猶西筆言帕皮亞並非直接得自使徒，乃自他人間接而得者，吾意帕皮亞頗用心研究此種證據焉。(b)帕皮亞之著作有何性質，與目的？上文言伊不贊成多言者，並杜撰新誠命者，如詢此係指何人言來？夫他 Irenaeus 謂係指當日數異端而言，如智慧派 Gnostics 內有巴西來低

parties. (c) 依據帕皮亞之觀念，長老約翰果係何人當注意即伊提使徒時乃用已往的說法，提長老約翰並阿立斯欣乃現今的說法，似伊著作時該二人尚生存。但不能確言伊手內有約翰福音，然伊乃注重口傳之見證，以為此二人尚存在，則凡想證實伊之解釋者可以隨時詢問，得其實情。無論如何，帕皮亞之見證表明另有一約翰。今之批評家每討論此長老約翰與約翰福音有何關係有人根據猶西筆之言謂寫福音者乃第二約翰。究之猶西所言乃指示錄係第二約翰著也。至伊因何言示錄係長老約翰所著乃因帕皮亞論千禧年有奇異之端，為猶西筆所不贊成者，故不肯將此千禧年之說，歸咎於使徒約翰，而歸諸他人也。帕皮亞提使徒之名單內，將約翰列於最後，似此非使徒約翰也。(二)於帕皮亞之著作內，是否有曾引用約翰福音之證據於約翰 14² 吾主曾言：「在吾父家多第宅。」帕皮亞引此言，可知其福音乃甚早者。且帕皮亞書內之序，頗有被約翰福音染透之據，如言基督為真理，且提安德烈彼得腓力三人名，係按約翰一章所言之次序。其名單內亦有腓力多馬，此二人最要之舉，係記於第四福音，而不在符類福音中。(三)帕皮亞證明約翰福音之著者，究之，亦不過泛言之耳。第九世紀中於教皇之藏書樓內尋得一頁拉丁文，內言福音係約翰口述，而帕皮亞筆記者。然未必如此，因猶西筆所引帕氏之言內，並無此意。

(2) 伊那書 (Ignatius) 伊為敘利亞安提阿之主教，有若許

帶有伊名之書信存至今日，然只有七信確為伊所寫者。伊寫信時，適值伊被定罪，自安提阿解至羅馬處死之時。羅馬皇圖拉真末年（主後一〇一年至一一七年）於伊達羅馬教會書七章二節言：「在吾內並無骨肉體之火，乃在吾內之活水有言曰：『就天父來。』」此等言論，可參約 4¹⁰ 14²³，可見撒瑪利亞婦人之事，安想伊於患難中也。又於達非拉鐵非書七章一節言：「聖靈既來自上帝則不能被欺，因為靈知其何來何往，並且洞悉隱事。」（參約 3⁶ 8¹⁴ 約 1²¹）除此二處外，伊之意見頗與使徒約翰有相同之點。三得 (Sardar) 謂教父之著作內無他書較伊那書之著作尤近於福音也。

(3) 白理略 (Polycarp) 係士每拿之主教，八十六歲時為主殉道（主後一五五年）伊之著作存至今者，只有一達屈立比之書。此書內有似約 4²³ 「凡不認耶穌基督者，乃敵基督者。」又一段言：「令主由死復活者必令吾人復活，但必須遵其旨意而守其誠命，並愛伊所愛者。」參約 7¹⁷ 14¹⁵ 約 1²⁶ 17⁵ 1¹²。又一處有「伊應許令吾人由死復生。」此等應許獨約 11² 記之。由此可見白理略頗習知約翰之思想。

(4) 除以上所言之教父外，尚有數人係與使徒等同時，伊等之書存至今日者，雖未特引福音之言，然却明顯受約翰特別之道之感化焉，如（一）巴拿巴之書信乃寫於埃及（時為主後七九年至一三二年）其書內言「銅蛇」與「永生」並「食生命之糧」表明其

受約翰福音感化。(二)羅馬之克勒門以其名所作之書信，係屬真實，乃自羅馬寫給哥林多教會者。此信內有言似約 14 15 23 約 1 5 1 3 等處。(三)有一書早名十二使徒之訓誨 (Didache)，其第十章三節有論聖餐之祈禱與約翰六章之言相同。(四)赫馬斯牧者書之內容明受約翰福音之渲染(主後一〇〇年或言爲一四五年)。

(戊)反對教會者之見證(第二世紀)

(1)克勒門之講台：克勒門乃一猶太之基督徒，惟反對當時教會所信之數條。其書之第十九章二十二節乃引用約翰 9 2 上之言論，於一八三七年方始發見，亦有他處與福音相同。(2)智慧派 Gnostics 中有一人著第四福音之註釋，但其道理異於約翰者，伊等於約翰福音內尋找合於伊等之道端。(3)馬細安 (Marcion) 係屬二世紀中之智慧派，伊見新約書有何道端與伊不合，即謂此非使徒所寫。因而伊自定一聖經，包括有保羅書信及路加福音，伊以此福音受保羅之感化，然將福音多處任意刪改，伊之著作內不言約翰，其拒絕此福音之故，乃因係使徒約翰所寫，與伊不合。(十九世紀研究批評聖經之博士頗用工夫研究馬細安之聖經)

(己)七月十四日守節之問題爲證。

稱二世紀內有數亞西亞之門徒與羅馬教會分爭，發生一種意見，謂符類福音記耶穌受死乃十五日，但約翰福音記爲十四日，伊等贊成約翰之記載。於約翰福音內食逾越節羔羊乃十三日晚，次日主

受難，故伊等主張復活節與羅馬教會相差一日。然有人言早年之門徒守逾越節，亦守主死日之二者俱視爲紀念日。有批評家謂約翰記逾越節日與符類福音不同，並謂約翰編此福音，爲表明耶穌係真羔羊，必將其受死之日與逾越節之日相同也。究之，伊等如此分爭，不能謂係反對第四福音爲約翰所寫。然小亞西亞之門徒以主死乃十四日，因爲羔羊乃預表基督獻身爲祭。(關於何日守復活節之問題於教會內，至五世紀尙有人辯論，然一至六世紀則此派即泯滅矣。)

(庚)阿羅該派 (Alogi)：此派出現於小亞西亞(主後一八〇年)，謂第四福音及啓示錄非使徒約翰所寫。伊等之名，乃教父伊皮非奴譏笑伊等拒絕約翰福音中 1 3 5 之故而存。伊等謂該福音係異端西林瑟所著，並言著該福音之時期與符類福音異。哀利紐謂伊等乃敵拒聖靈之恩賜者。不久此派亦滅，但伊等謂此福音係西林瑟所寫，乃爲寫此福音之時期作證也。

II 福音著者之內證

約翰福音一切之羊皮古卷，無一卷缺少二十一章二十四節，並無一卷謂本書乃使徒約翰所寫。或者此章乃其友人代書，其目的特爲反對教會對於約翰不死的傳言。此章內亦頗注重彼得，表明約翰無妨嫉彼得之意，亦無藐視注重彼得之符類福音意。可見二十一章二十四節論此問題，乃教會中最早之意見，但其書之內容尙待討論如下。

(甲) 著者係猶太人。

(1) 查攷福音即知著者頗注重舊約，蓋能助其信仰，也知伊熟悉舊約之言，故喜引用之。如福音一章起首之言頗似創世記一章一節語，而三章十三節又使人回憶到申命記三十章十二節。一章十一節言「屬己者」，表明寫此言者為猶太人，嘆息選民之厭棄基督。並且十章三十五節「聖經不能廢」之言，必為猶太人重視聖經之鐵證。伊每見耶穌之行事，輒憶及舊約，如猶大賈主之事，伊二次引用舊約之言以解釋之（約 13¹⁸ 17¹²）。見主之衣為相稱兵士所分，即憶起舊約之預言（19²⁴）。耶穌於十架上渴了，乃應驗舊約之預言（19²⁸）。多數猶太人不信之故，伊尋獲於舊約內（12³⁷）。槍刺主脅，亦係帝旨（19³⁶ 37）。以上俱係約翰個人之言，而非主之言，俱約翰不提舊約歷史之事，蓋其福音乃對於異邦人編輯者。(2) 在攷福音即知著者頗習知猶太人對於彌賽亞希望之限量。如於加利利之希望（1¹⁴ 46 49 6¹⁵ 23 30 31），於撒瑪利亞（4²⁵ 29 43），於猶太（5³⁹ 45 46 7²⁶ 27 40 43 8 30 10²⁴）。此種希望不但於朋友內，即仇敵內亦談論之。約 20³¹ 言伊之目的，乃令人信耶穌為基督，乃猶太人所希望者。不特此也，即百姓希望之缺憾與謬誤，伊亦深知，如 1²¹ 以利亞與彼先知尙未至；6¹⁴ 15 猶太人之觀念乃屬肉體而非屬靈者；6⁶⁰ 12 34 彌賽亞永不死；7²⁴ 43 耶穌不能滿足伊等之期望。(3) 著者熟悉猶太之觀念與習俗，如以下的描寫，有形容盡致之概：2¹ 10 猶太婚禮；10¹ 14 猶太牧者之生活；

11³³ 34 19 40 猶太殮葬之規；4²⁷ 猶太人輕視婦女；7³⁵ 京內人藐視鄉間散處者；9² 猶太人以爲苦難與罪惡相連。猶太一切宗教之禮節，伊頗熟知，聖殿內之儀式，伊亦深悉。18²⁰ 言會堂與聖殿爲多人常至之處；10²³ 言聖殿爲避冷之處；2²⁰ 言建殿需四十六年；8²⁰ 言庫房拂塵節及重修殿節亦深知。查 5¹⁰ 7²² 21 伊亦深悉猶太人守安息日之狹窄觀念，並知受割禮如值安息日亦許可也。(4) 約翰每提及猶太人好似一外國人說話之論調。2¹⁹ 5¹⁰ x 6⁴¹ 7¹¹ x 8²² x 10²⁴ x 11³⁶ 13³³ 20¹⁹ 等謂伊等係耶穌之仇敵。或云非約翰之口氣，但耶穌如此論國人，亦僅言其事實，而非因其怨惡同胞，乃如保羅一樣憐恤伊等也。故 1¹¹ 稱猶太人爲屬己者；4⁹ 言主亦係一猶太人；4¹² 言救恩出自猶太人；1⁴⁷ 謂拿但業爲一真以色列人；8³¹ x 言猶太人之信主者；10² 之言，惟約翰記之，似爲原諒猶太人之言，謂後來要逼迫教會，因不識父與子也。並且符類福音斥責猶太人之言較約翰尤爲沉重。

(乙) 著者乃巴力斯坦之猶太人。

以上所言，似亦示其爲該地之猶太人，現詳言之。(1) 地理甚熟。4¹¹ 知雅各井深；4²⁰ 21 35 言山地與麥田如親眼目睹；5⁴⁷ 知迦拿地勢高，而加利利低，故言下至其處。六章亦詳言其地。1¹⁴ 12 21 伯賽大 11¹ 伯大尼，非空言其地，乃將地名與友人連於一處。伊分別 11¹⁸ 之伯大尼與 1²⁸ 之伯大尼不同，言拿撒勒爲主家鄉，並言拿但業知其

處僻小不能產出偉人(146)。詳言敘加(45)哀嫩(323)以法達(115)耶路撒冷一帶亦熟悉(52181)汲倫溪檉橙山鋪華石處(1013)各各他(1017)檉橙山之棕樹(1213)等皆爲所知。(2)早年博士等謂約翰福音雖爲希臘文，卻帶有希伯來之語氣，謂此即表明寫者爲猶太人，但方自沙中尋獲之草紙，將其文中與新約之文相比較，亦顯明係普通之語，故他人可用之口氣，約翰亦可用也。然約翰引舊約言，亦可見伊知希伯來文舊約，亦知七十譯文之舊約(2171032281924)但1238317281928等，以及84513191987三處，約翰將七十譯文改良之。(3)約翰福音之 Logos 主義，或云係得自亞力山大之學派，非原來希伯來人之思想，究之猶太人講此道亦無不可。一章言 Logos，但福音他處亦有此意，惟不顯然，只合其 Logos 主義於背景內耳。如31113言耶穌爲預先存在者。基督自言伊前見於父者(845838參118)謂其教訓非伊自己者(71417)又言與天父同體(14711)以上所言，俱爲 Logos 之感覺。但有人言約翰係借自斐羅(Philo)或亦係如此。然斐羅之 Logos 亦含有「理」字之意，而第四福音則全無此意，況且福音言 Logos 與彌賽亞同，而斐羅則不然。且斐羅之 Logos 有人格否，尚不敢言，伊亦未想到其 Logos 能化身成人。(斐羅之書與第四福音有表而上之同點，如言第二上帝，道 Logos 即上帝，並爲上帝之子，道乃創造萬有之機關，道爲光，爲生命，而居天家，表顯上帝之命，有超越人上之知識與權能，時常工作，乃永

存者，乃無罪者，常訓誨人，居人之靈內，爲人類之大祭司，是喜樂和平，統一之根原，賜永生與人，爲新郎，爲父，爲導引者，掌舵者，爲牧人，爲良醫，能降嗎哪養育人之靈性等。但此等口氣與約翰福音之道 Logos 意義恐不相同。並且舊約數處亦有 Logos 之言，約翰似不必借自斐羅，引自舊約即已足矣。且約翰久居以弗所城，頗易聆希臘之哲論，以故伊編福音時不能忘卻將來有希臘人閱其書。且於使徒保羅之書信及希伯來書內，亦有與非斐相合之言。

(丙)作者乃與福音之人物和事實同時者：此福音並非他人

所能編輯者。(1)著者對於當時猶太人並猶太教之感想非常熟悉。如京中長官遣人至施洗約翰處，其中有祭司及侍者利未人(119x)。但約翰將二十四節插入，言遣派之團體內亦有法利賽人。並且伊等所詢者，表明其注重禮儀，並遵守律法等事。此即法利賽人之態度，而非撒都該人者也。撒都該人對於舊宗教，持唯理論之主義，並且論死後，自由，預定等道端與法利賽人不同。約翰不言撒都該人與法利賽人，乃言大祭司與法利賽人，表明伊知其時之大祭司係撒都該人。11473表明著者通達猶太教會之觀念，此段明見法利賽人如何，撒都該人如何。如法利賽人深知人民之意(1146)擺百姓生亂，蓋衛生亂，則一方面惹怒羅馬，一方面推翻自己之地位。但撒都該人該亞法答覆伊等之言內，帶有撒都該人之表記，不問神蹟，並稱伊等不必詢事之對否，只趁一好時機殺之而已。並且伊於不知不覺之中而爲先知，

亦背乎撒該人之道。7⁴⁵ 53 表明著者通達教會內之意見。以上所提，與 18¹⁵ 乃素為大祭司所識者之言相符。只有約翰福音告訴吾人說大祭司之僕彼得得削去其者，名馬勒古，並且著者亦頗識法利賽黨之二人，即尼哥底母與亞利利馬太人約瑟。(2) 著者頗通曉百姓之意念，如知百姓如何論基督——有贊成者，有反對者(7¹¹ 13)；耶穌放膽宣道而不被害，耶路撒冷人頗驚異(7²⁵ 27)；百姓所信者(7⁸¹ 參 7⁴⁹)；百姓之遲疑不定(7⁴⁰ 41)；耶穌來守節否並聖會論人來告密，及百姓之心理如何，描寫如生(11⁵⁶ 57)。形容百姓贊成耶穌達於極點(12¹² 19)。著者於其書內對於男女之口氣表明係非常熟悉。如尼哥底母(此人必係歷史上之人而非比方也)。撒瑪利亞之婦人，伊來至雅各井汲水，其處一面有高山，一面有麥田，烈日當空，心燥口渴，並描寫其態度與說話，歷歷如繪，表明乃記事實而非比方也。福音之末提該亞法與彼拉多，亦描寫如生，與其人之歷史適合，苟非同時他人不能捏造也，如形容彼拉多之惡態，與當日之羅馬官吏正相符，伊從從前為壓迫民衆，故屆此時，怕人控於該撒，乃討民之喜悅也(10¹²)。

(丁) 著者與耶穌及使徒之關係。著者能表顯耶穌心中之思想，較他人尤為完全，如主之感情，思想，及目的，俱寫出(2²⁴ 4 1 8 6 15 11 13 13 1 21 18 4)。能如此描寫，必係主所愛之徒，如約 21²⁰ 24 所言，難道此人不過為比方耶否，決不然也。(或問伊為何不書己名，只云

為主所愛者耶。必係自謙之意。) 伊與使徒團體亦熟悉，論及使徒之言，表明深悉伊等為何人，如言腓力(1⁴⁶ 6 6 14 8)。安得烈(1⁴¹ 6 8 9 12 22)。多馬(11¹⁶ 14 5 20 24 27 28)。彼得(13⁶ 6 18 10 16 36 X)。十二人中有一猶大，各皆感愧，交相問明(12⁴ 6 13 2 26 30 18 2)。伊知使徒等常至之處(11⁵⁴ 18 2 20 19)，亦知於緊要時使徒等之意念(2¹¹ 17 22 4 27 6 19 60 12 15 13 22 28 20 9)。

(戊) 約翰福音著者為使徒約翰。此無名之門徒，乃最早被召之一，連被召之時辰伊亦記憶(1⁶⁹)。於主被難時借彼得得在一處。約翰福音告訴吾人說彼得與西庇太之二子有密切之關係。從無人倡言此福音係彼得得寫，而雅各則逝世甚早，只餘約翰一人焉。加拉太 2 9 言有使徒為教會柱石，約翰亦在內。伊如此慎重而不書己名，亦為一種問題，除自謙外，尚有他故。(a) 1 1 所言「我儕見」究係何意是見之於屬靈之異象中耶抑為肉眼所見耶如參約 1 1 言「目睹，耳聞，手捫」等言，則知 1 1 乃肉眼所見。伊言「我儕」內有著者，即約翰也。亞力山大之克勒門與該撒拉透然書之證，上文已詳之。但他人所眼見者助約翰編其福音，亦為可能之事。編福音之目的，乃助凡未曾目睹者之信心。其時有人嘆息未能親眼目睹，但約翰 20 29 言，未見而信者較見而信者尤為有福。(b) 10 35 57 言「見者證之，其證乃真，自知其言真，俾爾亦信也。斯事悉成，以應經言，其骨無一見折也。」又一經言：「衆將視其所刺者。」於此段內著福音者將己名與他人分

別之，似其團體中之立於十架旁者只伊一人（10²⁶）言耶穌見其母及所愛之徒立於旁，並未言他人。論及血與水流自主身事，伊謂其見證乃真者，意即謂10¹⁷所載，真理之聖靈照主之應許助伊作證。又謂有一位曉得其證乃真者，此即指基督言（參1¹⁸約一3¹⁶4¹⁷）。又言聖經助其作證，即上帝自己之見證（10³⁷）當日有異端倡言耶穌臨世，並非真實肉身，乃幻像耳，故約翰加記此事，表明主確真有肉體。總之，第四福音必為使徒約翰寫於以弗所城。但其見證，非只為彼一人者，亦為使徒團體者，故無伊名，伊以為無關緊要也。

有人反對約翰為該福音之著者，發二問題：（一）加利利之漁夫能否著此福音徒？4¹³，聖會以彼得約翰二人為無學無識之氓，此不過伊等藐視使徒未臻伊等之階級耳，其實有身為咄咄而以手作工者，且其父西庇太有自己之漁舟，其母為二子求高位置，表明其在社會中自負之心頗不低微。大祭司亦識約翰。況且約翰三年被主薰陶感化，令伊前後判若兩人，乃入於一新世界，有一新觀念，並且主曾應許有聖靈特別之助，令伊憶起往事，並引伊明曉各種真理，那末，無學識之漁夫約翰亦能著此福音。（二）加拉太2²，稱為教會柱石之約翰，與贊助割禮之彼得雅各同列，伊能否寫一反對猶太教之福音但加拉太2²，亦言約翰頗贊許保羅異邦佈道之舉，並且其福音內常有嘆息口氣，因同胞厭棄基督，令伊心中憂傷，豈非表明伊為愛國者歟？耶路撒冷被燬之事必深感其心，令伊覺同胞受極刑等四福音較

符類福音尤注重歷史事實之教訓。且於以弗所城內，伊必受保羅福音之威力，其福音內充滿上帝主治，賞罰俱備操諸伊手，並上帝恩待萬國之意，雖猶太人，不信，如保羅於羅馬九，十一章所言，主暫時棄以色列，而將其福音傳佈天下，異邦人所得之恩，伊同胞卻不克得，令約翰心焉憤之。

III 約翰與符類福音不同處：

著第四福音者，知閱其書者已習知符類福音，並且伊自己亦悉該三書之內容，其相同處不論，姑論其不同之點。（一）對於基督服務之感覺。約翰福音記主之強半工作於耶路撒冷加利利之運動亦稍記之（2¹² 6¹ 5⁷ 1²¹ 1¹）路加4⁴⁴似亦設想猶太之佈道工作。路加5¹⁷馬可3²² 7¹言主於加利利時，有律師及法利賽人自猶太來聆其講演焉。以色列之猶太人，猶太之土著，或主於猶太時召之。主與亞利馬太之約瑟為友，伊必係居耶路撒冷城內，屢次至伯大尼，寓於馬大馬利亞姊妹家中，主苟不至京城則何能與伊等為友耶？馬太23³⁷路加13²² 33³⁴耶穌哀耶路撒冷，言吾屢欲爾等得救，此乃表明非一次乃多次傳道於該處。主升天後使徒等以京城為伊等運動之中心。如謂約翰福音論猶太之運動不對，則何以解說聖會之態度，並主於友人家吃晚餐事？符類福音只記耶穌一次逾越節，似主亦守其他逾越節如約翰所記者。（二）符類福音有數緊要事，約翰無之，如主於曠野受試。然約翰福音卻屢言耶穌如何拒絕魔誘，如拒絕為王之

誘。符類福音言主拒絕試誘之精意，乃不肯利用神權爲便己之私圖，此意常見於約翰福音內。並且主有行事自由權，尤特別有自由權對於其死，亦於第四福音中重言之（參約 10 17 18）。符類福音記主登山變像事，約翰未載，然約翰詳言耶穌之榮較肉體變形之榮尤大，因其能將生命及光賜諸人也（1 4）。約翰亦不記設立晚餐事，因係教會所熟知者，故約翰不重敘焉。且 6 13 17 三章係講聖餐之奧意，即常居基督內，再者，主捨命贖罪之道，福音他處已詳言之，或寫書時教會對於聖餐有迷信觀念，謂食其物有奧妙之益，故約翰不記主如何設立此禮。餅與酒不過二物質耳，毫無何種靈驗，最要者乃其中所表明屬靈之意義也。約翰福音未記主於客西馬尼園內痛苦之事，然 12 27 28 「今我心憂忡，將何言乎？父歎，拯我免於斯時，然我爲此而至斯時也。父歎，願爾榮爾名，時，自有聲云，我既榮之，將再榮焉。」並 18 11 「父子我之杯，我不飲乎？」此等語即主於園內言者，或云園中痛苦情形與約翰之道「28」之體統不合，故約翰不記，其實不然。蓋約翰亦記主疲坐於井畔（4 6），哭於墓前（11 35），渴於十架上（19 28），約翰係將基督爲人爲神二性合而言之，不覺有何抵觸（參 6 11 5 6 11 13 12 29）。約翰記一緊要之事爲符類福音所未記者，即拉撒路復活事。符類福音係根據一原來之稿，頗近於今之馬可福音。此稿內材料半爲彼得傳福音之記載，或彼得當時缺席，有多馬代替發言。並且符類福音亦記別人復活事僅二次，即拿因娶婦之子，及睪得之女。定尙有他

人復活事，伊等未記，故不記拉撒路事，亦無足怪，不過約翰謂其神蹟之關係甚大，使彼等宜福音時，因有多人根拉撒路（12 10），故不述其事，以故符類福音亦未記載之。苟無此事，約翰何能言之若是詳細耶？（3）聖餐之日期。符類福音一致言爲除酵節首日（太 26 17 20 可 14 12 17 路 22 7 14）。按此推計，則主死乃逾越節，或尼散月（2）之十五日，但約翰福音（19 14 31 42）言主釘十字架亦僅爲預備逾越節日。16 28 謂祭司等恐沾污，不克食羔，故不入衙。按約翰 13 1 聖餐乃在逾越節前，有若許博士費神欲尋一合解之法，迄今尙未獲得，伊等所言之法俱不妥，必有數事爲吾人所不知者，苟能盡知，即可解說其分別矣。但四本福音俱謂主受難爲禮拜五日，主復活爲今之主日。總之，符類福音所記準確，抑約翰福音準確，閱者可自由判定。（4）對於神蹟之觀念。據第四福音所記，主神蹟之重要意義，乃彰顯基督之榮，令人相信。而符類福音內，乃表明耶穌之慈悲。約翰固以神蹟爲重要之證據，然亦不能謂伊忽略慈愛爲其動機。如主見迦拿之喜筵有困難，即爲變酒以濟之（2 1 11）。見撒喇待哺之羣衆則詢自何購餅以食之，其仁愛之情溢於言表（6 15）。耶穌遇畢士大之病者，及生而替者，不待伊等之求即醫愈之（5 14 9 35）。見人被逐出教會，即設善牧之喻，發表其慈悲（10 1 18）。主開拉撒路病，而遲延二日，約翰恐人以主對友人愛有缺，特預防之（11 5）。於門徒憂愁時，約翰福音多記主安慰之語（參 5 40 9 27 10 9 太 11 25 30 路 10 21 22）。符類福音言神蹟爲表彰，亦

爲榮耀然僅約翰福音明言神蹟乃次等之證據而非重要者(14 10 14 參 2 23 25) (5) 對於施洗約翰之光景或謂第四福音描寫施洗約翰與符類福音不同其實不然不過第四福音注重施洗約翰爲基督作證或謂著此福音之意乃爲反對一小亞西亞之高舉施洗約翰超過基督之派使徒行傳 18 24 至 19 7 記一派人只知約翰之洗而不知聖靈之洗第四福音序言內論約翰之言與論 28 29 不同第四福音言施洗約翰指示其徒令之就耶穌(1 36)乃令人曉基督係居前而約翰乃列後者(6)或謂第四福音缺乏發展耶穌之權利但約翰福音在起始即稱之爲彌賽亞(1 40 45)爲上帝之子(1 34 49)主向撒瑪利亞婦自言爲彌賽亞(4 26)符類福音所載乃將主爲彌賽亞事逐漸發表門徒之信心亦逐漸增高但詳查第四福音可知門徒之信心亦係逐漸增大起初所不明者後乃明焉與符類福音同(約 2 22)總之符類福音多記主教訓加利利人之言第四福音多記個人之經驗如尼哥底母撒瑪利亞之婦並使徒內部之團體及京中長官對於基督之使命抱何種態度此一切俱爲符類福音所無者以故約翰福音自與其他三書有不同處。

IV 福音爲真確歷史

亞力山大之克勒門曾謂符類福音乃記肉體者約翰福音則爲記靈性者其意表明第四福音必有歷史之事實與屬靈之道理參序言即知甚而有時雙方界限頗不易分(一)其記述事體(1)著者常

表明所記之事與一己有密切關係如親眼目睹(1 14)示吾人定確之時期(1 29 2 1 4 5 6 23 7 14 11 6 12 1 19 31 20 1)言其日之時刻(1 39 4 6 19 14)並記正確之數目(1 35 2 6 4 18 6 9 10 19 19 23 39)伊能如此乘筆直書必係親身經歷決非道聽途說者流乃如一真歷史家再者注意敘述使徒團體之信心如何升高(1 至 2 11)主苦難週記之亦詳(18 20 章)惟約翰言主變之餅係大麥餅(6 9 13)言馬利亞伏於主足下(11 32)言屋內滿有舊之香味(12 3)並注意其個人之印象(13 21 18 19 5)著者非記事之全體僅擇數事而錄之(20 30 31)而符類福音記之甚詳約翰則略涉其意(1 32 33 3 24 7 42)耶穌於該亞法前受審事因符類福音已記故約翰從略惟言巴拉巴係強盜一語內隱有無限意義(18 40)符類福音所記之二神蹟伊亦記之(6 1 21)參主受符(12 章)主凱旋式之入京(12 12 15)主受審被釘事約翰與符類福音同施洗約翰之言(3 29)爲馬太 9 15 所證實 10 40 41 包含施洗約翰之服務(2)著者謂伊非作傳記者乃作見證者伊亦令他入作證 21 24 言作證較寫書尤爲重要著者主要之觀念乃是真理並且於歷史之事實內含有仁愛與犧牲之意神蹟內亦含有其他奧意如西羅亞池乃表明基督爲上帝所遣者(9 7)賣主之猶大自光明之樓上下至黑暗之夜中(18 30)重修聖殿節約翰言爲冬天內隱有仇敵對於主之熱愛有冷嘲冷眼之態度(10 23) 19 35 有血與水流自主者約翰以爲其中含有奧意福音常用「因此」或「爲此」

等語表明其多有揣摩之工。屢言所記之歷史有尤高之主意(如 11.6 又參「時刻」2.4 x 3.27.19)。上帝爲主宰治理世界之觀念於使徒保羅書信內亦有。約翰亦坦白承認門徒當時不明主之言，惟聖靈能將奧意顯示出來(參 2.23.12.14.26)。人荷欲明約翰編歷史之觀念，必須憶有真理之聖靈助伊寫之(14.17.19.25)。故伊之歷史與世之記歷史者不同(15.24.27)。頗足助吾人明曉伊記歷史之目的與情形。伊寫書時適教會受迫，悉應主之預言(14.29.10.4)。有時上下文如何接聯，亦頗難言。或有數頁雜亂，係寫福音後抄錄羊皮卷者偶不經心，將前後倒置，苟如此則上下文即通。(一)其記述言論符類福音所記與第四福音不同，係筆法之不同，或謂約翰每書己意而非主之意，吾不謂然。且約翰亦曾用符類福音者，如一簡單之語句(1.43.5.8.6.20.13.28.20.19)。且約翰 5.19.27 與馬太 11.2.19 同者甚多。維恩叩(V. V. V. V. V.) 書八十一頁言符類福音與約翰相同者有十一大事：(1)約翰之洗禮；(2)五千人食飽；(3)行於水面；(4)受膏於伯大尼；(5)凱旋入京；(6)聖餐；(7)被賣；(8)受審；(9)釘十字架；(10)葬埋；(11)復活。但約翰並未借符類福音之見證，因伊自己亦能作此類見證。或謂約翰所記之言論過長，其實伊以一二語亦能將緊要之道簡而賅之，並且符類福音亦有尤長之言論。約翰之筆記與主之口氣亦相同，因之甚至不能辨何言爲主者，何言爲約翰者。但主所用係亞蘭方言，約翰譯爲希臘文，故其語調致有差別。但詳查福音則知約翰甚謹防其言與主言相

混亂，如小引 1.8.22 之言，乃伊自己之言，而非主之言也。並有數處解說基督之言(2.19.21.7.39.12.33)。於約翰 12.44.50 有自己之意，而內包含本書他處記主之言。英博士亞博 Adolph (伊終身研究符類福音原文，著有多書論之)謂何處原文有 Gen 字其後之言即約翰自己之意，明原文者，可參 3.15.4.9.5.21.23.26.27。但此種問題，博士等尚未能解決，伊等用非常心神，尚在研求，似此福音無他古書可與比肩。約翰福音與新約中尤早者同(彼前 5.2.4 參約 10.1；彼前 2.25 參約 10.16；彼前 1.8.23 羅 6.16 參約 8.31；加 5.17 參 5.26；弗 2.13 x 參約 10.16；腓 2.6 參約 4.17)。此福音注重與猶太人之辯論，輒口述而後筆記，故而所錄者與口述者未免有不同處，或擴充之，或簡短之(參在山寶訓之問題，或係一時之言，或係數時之言，而馬太合而記之)。但約翰詢其福音，實足令人信靠，伊較其他使徒尤暱近主，且能揣主心中之意，因之歷代教會俱仰望伊及其福音爲無價之寶，而其福音恰似主所服無縫之衣，吾人亦效兵丁之不可撕裂也。

(D. MacGillivray, 谷德屏)

約翰福音 JOHN, GOSPEL OF (一)福音之性質
之內容 (CONTENTS) 上論已言猶西

筆謂約翰福音乃因證者，後阿利金論約翰 2.12 之註釋言，如果四福音俱可信者，則真理並非存於其有形之字樣內，乃在其屬靈之意義也。阿利金頗注重比喻，因之伊於註釋內言某事不必定有，不過表明

一屬靈之意耳。恐阿利金用比方解釋其意未免太過。伊皮非奴論約翰福音亦謂約翰所記多為屬靈事，因屬肉體事已記於符類福音中矣。根據以上教父等之言，則知二世紀末，三世紀開始之際，教父等如何講解約翰福音（斐羅亦輒以此法講解舊約。伊視字面之意，不關緊要，某項特別事體，必有一種普通之意義，教訓人，建立人之品德，不在乎歷史，乃在乎其中之精意。）二世紀之教父如此論第四福音，吾人亦不能斷其對否，吾人必須先詳細研究其比喻，後方能言其與歷史之關係。但著福音者明然非令人以其福音為模直之歷史，其福音有尤高之目的，即解釋主之人格與工作。令人對於主之人格有一種確定之印象，此種印象乃歷史上之基督之真解釋，非似後人所著之提雅那之阿坡羅尼阿斯傳 *Lito of Apollonius of Tyana*（後被人視為福音）約翰寫其書並非出於幻想，有伊福音之數處為證。且約翰一書與其福音頗有開切，該書信明言係目睹手捫之實事而非幻想，伊之歷史乃為信史，與古之史家相同，非似今之史家。古時教外之史家，常借某臣之口氣說話，但不必是其人果有此言，乃史家個人之言，然如描寫，亦不能謂係錯誤。^{20 31} 將其編福音之目的大書特書，該二節本為福音之末尾，故可見其言何等緊要，二十一章係他人後加者。人欲研究此福音，必以此二節為指南針，庶不至入於歧途，福音自首至末，一意貫通，約翰始終不忘其著書之目的，新約中再無別卷似此福音者，即如化身之神學，以歷史的方式敘述，下面却有比喻

和表明之意，伊選揀其所欲記之事，悉依此例。至此福音係對於何等入寫，博士等意見紛歧，莫衷一是。法之累微耳 *Reville* 言：「散處四方之猶太人有一種寬大，哲理之觀念，約翰係為伊等編其福音，此等謂約翰內有 *logos* 之道，約翰不過令伊等知 *logos* 即主基督。」其實，此福音內有若許惹猶太人發怒之言，可見非為伊等而寫，乃為遠立，教誨已皈依救主者。約翰亦非講解神學之問題，乃欲引門徒愈明基督係道成肉身，是靈性重生之原理，是永生之滋養。並尋不出有何反對異端之意。本書既為基督徒寫，係為何等基督徒耶？有時博士謂約翰係講一種宗教之哲學，言耶穌基督為猶太人應許之彌賽亞，是上帝化身之 *Logos*，然此意頗不對。查攷福音內並無一有統系之哲學，即小引內亦無之，並且保羅之書信及希伯來書內已有 *Logos* 之道，故於此福音內亦不為新奇。吾以為亞力山大之亞波羅傳福音時，亦常用 *Logos* 之道，頗能感人，蓋其時一般學子俱曉 *Logos* 之說，如近代人之知進化論然。或問其時教會內分二派耶？約翰福音係為調解該二派而寫耶？此二派即正教與智識派。二世紀之末，此二派已於教會內有激烈之分爭，正教亦頗畏其鋒。但約翰福音恰似保羅之對猶太人及希臘人描寫一上帝之能力與智慧之基督（林前 1:22-24）。猶太注重哲學，約翰却不從伊等之潮流。詳查福音合參，可見其同及不同之處，約翰不同之處甚多（上論已言其同處。）即事同而約翰之用法亦異，伊言主遇難日與符類福音不同。符類福音太 16:13 耶穌

詢其徒對於自己之觀念，伊等回答之言甚為清楚，必係伊等早前所不明者，至晚年方豁然貫通焉。但約翰之記錄於起始即明言主與父同體，即令仇敵聞之，亦不在意（2 19 48 48 x）。符類福音中基督講道多用比喻，以便平民，常用短句，易明亦易記。此等講論乃引人來就天父，並結善果，並非討論主之人格。有時言摩西之律乃不可廢者。約翰却否，伊記耶穌與猶太人有冗長之辯論而無比喻，僅有比喻之言辭，且其一切教訓，俱以耶穌自己為中心。含有深意之「我」字，用於馬太內有十五次，而約翰內有一百十七次。符類福音中無約翰所詳細記載者，如迦拿之喜筵，撒瑪利亞之婦，畢士大池畔之病者，拉撒路復活，瀆門徒之足，主與彼拉多之談話，馬利亞及約翰立於十字架旁，主復活後多馬之事等。另一方面，約翰不記主之家譜，及童貞馬利亞產生之事，以為「主」主義，較馬利亞產生有尤高之意，故亦不注重主為大衛王之裔（但不可謂伊反對此意）。伊亦不記主受洗與受試，不記變得榮事，因伊謂主現其榮於一切之事中。但約翰不記何事，非因伊反對，亦非伊不曉其事，乃因當日教會已熟知此類事，如主之生於伯利恆，受洗升天等。約翰之知識較符類福音者尤為深遠，伊編福音時，年事已長，揣摩之工夫深長，故所記之事有較符類福音勝一籌者，如伊不記符類福音之所謂主禱文，而於十七章却記有吾等大祭司之祈禱，該祈禱語只有一句不同，即救吾人脫離惡者之言。約翰記對尼哥底母及撒瑪利亞婦之言，即係表明洗禮之意，六章食

餅之言即表明聖餐之意。約翰所記之神蹟較符類福音為少，伊僅擇數緊要者而詳言之，並其內所含之意。吾以為其福音內亦有數比喻，而約翰未言明，致令讀者多不留心。如 1 29，施洗約翰稱基督為上帝之羔羊，此即暗示逾越節之羔羊，約翰雖未明言，然述說主受難事，常有逾越節之意味，甚至將受難之日與羔羊被宰之日列為一焉。符類福音用一草，而約翰則言為牛膝草，以符當時禮節（利 14 章），且其福音內亦有若許如謎語之言。2 10 云：「凡人先設旨酒，至客離方進次者，惟爾留旨酒至今矣。」11 云：「獨不思一人為衆死，俾眾國弗亡，乃爾曹之益也。」13 云：「猶大受片食而出，時已夜矣。」此種言內，顯然含有兩重意義。約翰言聖殿含有三意：（1）希律之聖殿；（2）主之身體；（3）教會（或謂約翰福音頗注重數目，此乃因受斐羅之影響，因伊之著作內常以數目表明比喻之意。印紀 1 5）。頗多研究斐羅之書，因而贊成約翰係用斐羅之法。如「七」耶穌之神蹟有七（約翰福音記者）主重要之言「我是」共七次，王臣之子病瘳之時辰係第七，醫癱者亦係第七日。「三」在約翰福音內亦為緊要之數，如言魚有一百五十三尾，但此等講解近於穿鑿，本福音原無此意，讀者自亦不覺有何奧意。約翰係對於兩種人寫其福音，一為平民，伊等對於其淺近之敘述頗覺滿意。一對於靈界有知識者，伊等讀其福音或能領會尤高之意義。然約翰時常將管鑰放於鎖鑰上，令人自明其意，如「我即生命之糧」、「我乃世之光」、「我為復活與生命」

等語。於 10。約翰不用符類福音之比喻字 *Parabole*，乃用 *Paroimia* 字，指善牧者等，華文將此二字俱譯為比喻。約翰用此字而不用彼字，乃表明其意與符類福音之比喻微有不同。符類福音之比喻乃詳言一故事，為表明一宗教並道德之意，但約翰並不詳言一故事，乃言一含有二重意義之事，於約翰福音內基督訓人，常開口說一宗教之真理，但真理合於比喻內，聽者輒易誤會其意，故耶穌趁機將其意發揮盡致。約翰福音之基督喜用希臘含有二意之字，如 *Archean* 字，含有自上而生及重生二意。又 *Propheta* 字，含有靈與風之意。又 *Logos* 字，含有道與言之二意（10 31 33）。主對猶太人辯論亦用第二喻字。約翰福音內又有一難題，即在幾處增添解說，如 2 21 6 64 65 7 39 8 27 12 33 18，但其解說似甚淺薄，甚至有博士言約翰福音必分為二部份，一為主之言論，一為約翰個人之言論，其實，此區分之法頗不易，以無確實之據也。吾以為約翰所增添之解釋，乃對於無學識者，而非對於博學者。第四福音之筆法與符類福音亦不同，符類福音各事俱記，約翰僅擇數緊要之意，反復言之，因此，其福音頗能感人，與其他屬靈之著作同。有讀者或以重複為厭，但餘人則不以為然。約翰記主之言論，恰似古寺晚鐘，聲聲入耳，令人人生無限感慨，亦有一種無限之尊嚴與宏大之意味。總之，其筆法與符類福音大不相同。

(二) 福音之神學：首先之問題，即小引與福音之關係。哈那克 (Harnack) 頗反對 *Logos* 神學，伊謂小引係約翰特為誘引希臘人

贊成其道而寫。但法之累微耳 *Revisio* 頗反對此意。其故維何？蓋因小引之道與約翰福音之本體，有若許相同之道在。如小引言「道」*Logos* 之預先存在，與上帝偕在，即是上帝，參 6 62 8 58 14 10 17 5 24 等處。(小引謂「道」*Logos* 為創造萬有之機，且為賜生命者) 參 5 26 8 12 9 5 等處。(小引謂主化身之前，有道「*Logos*」發現，此意亦見於 8 56 9 5，由此可見小引之道與本福音同。主並未自稱已為道 *Logos*，但此種高尚意義，貫徹於全福音內。著者不似哲學家，伊等苟寫一福音，必參加若許哲學之名辭，約翰則否，伊乃維持歷史上之基督，並其確實之教訓。此等問題係泰西神學家所喜討論者，他人讀此福音，並不覺有何難，定然相信約翰之耶穌，與符類福音之耶穌乃相同者。參本辭典道「*Logos*」論(1)上帝為父之道。約翰言上帝永遠藉「道」*Logos* 表顯自己，從未有入見聞上帝(1 18 5 37 6 46)。斐羅言上帝超乎萬有之上，是人不能知者，故此上帝不能與世界有何交往。然約翰之意却與斐羅不同，伊謂上帝是可識者，上帝是靈(4 24)。按消極方面言之，上帝非物質者，非人之感覺所能覺者，無空間與時間。但伊乃光，既為光便能發射光輝。約翰更言上帝為愛，伊愛世界(3 16)。將人引至自己，言天父是直接行事(5 17 21 29)。由此可見與斐羅之意不同。(2) 聖靈之道。約翰 3 章內對尼哥底母言有肉體與靈性之分，肉體生肉體，靈性生靈性，重生入者乃聖靈也。1 13 言「其生也，非由血氣，非由情欲，非由人意，乃由上帝也。」靈性之界與肉體之界，正立於

相反地位，靈界有上帝，上帝自己已有生命，亦將生命賜與子，子亦能賜生命與世人，此種恩賜即自天降之糧，乃活水（此二比方係指洗禮與聖餐）。聖靈亦為光與真理，故 17 識上帝與基督即為永生也。真理能解放人，以上所言俱係靈界。與此相對，約翰亦言一世界（*One World*）表面上是生活者，人自其中得贖者，乃出死入生（5 21），即離世界而入於靈界也。此世界之王即魔鬼，然由世界達於靈界之門路開放，人可由此達彼（3 17 章）。耶穌基督充滿聖靈，伊降世特為援拔人出世界而入靈界，耶穌終必勝過世界。約翰不喜神學之問題，故伊不問聖靈與「道」有何相關，並且不注意三一之問題，或聖靈與主有何關，僅言必遺之來為感化人，並用聖靈與信者施洗（參 1 33 14 16 23 26 16 18 16 23）。聖靈與基督之關係，正如基督與天父之關係（參 5 30 8 38）。但自基督離世後，即為聖靈在世特別職務之開始也。按保羅之神學，基督之死乃下降之意。按約翰之神學，則適與此相反，乃上升之意，主死非其工作之終了，其死果然是脫離肉體，基督受死救贖之要素，並非在其痛苦內，乃在其榮耀中。然吾人不可忘却犧牲之意，即約翰福音內屢有基督乃逾越節之羔羊。參施洗約翰之證（1 29 36）和主之祈禱（17 19）「我為彼而聖，使彼亦以真理而聖。」內含有犧牲之意。當日教會內一定相信基督為人之罪而死。然而約翰注重「以我生，爾亦必生。」之言（14 19）。伊等內之生命即聖靈也。聖靈必保護伊等免受仇敵侵害，亦必安慰伊等之心，俾憂愁變為喜

樂；尤必引導伊等明瞭各種真理；至於世界，聖靈必令之自責（16 18）。參聖靈論。

（二）福音之大綱：小引之後第一段名「證據」。首為施洗約翰之證，繼則門徒暨神蹟之證。此後約翰言主如何於猶太撒瑪利亞及加利利顯示自己。此數章內有一線索，可分為三段。第一段即水之道；

（一）律法之水變成福音之水；（二）對尼哥底母講潔淨之水；（三）對撒瑪利亞婦人講生命之水。第五章即福音之第二段名「分爭」。耶穌行二神蹟，並與猶太人有冗長之辯論，祭司等愈反對基督，以致最末迫逐乃不能避免者。於拉撒路復活後，耶穌公然之服務即終了。於此數章內亦有一線索可分三條：（一）餅之道（8 章）；（二）光之道（9 章）；（三）生命之道。第三段乃「主受祭」。眾人已離主（12 34），故主對門徒有若許機密之言，以預備伊將離開伊等，最末殿以大祭司之祈禱（17 章）以後記述主如何遇難，係伊自己情甘為羊捨生。其虛己犧牲之祭曾不少減於勝死凱旋之祭也。末後顯與多馬並祝福。二十一章乃附錄。

（四）福音之特辭：

（1）生命。小引之第三節有二讀法，一種讀法在 *ἐν* 字後有句點，一種為無句點者，二種讀法頗有不同意義。吾贊成有句點者，如此譯為「萬有俱為伊造（如工具然），無伊則無物，一切所有者在伊內即為生命。」世界凡有生命者乃自「道」*ἐν* 而得，現在一切所有之生命，從前永遠存於「道」*ἐν* 內，後萬有

被造，永生無時間之生命，自道入於萬有，那末，如果無道，即無萬有也。如此之主義猶太人頗習知之。伊等謂萬有先於上帝之心內，後則世世代代展開如卷軸然。但約翰之道頗有希臘化。○ 32 56 基督自謂係上帝之精，自天而降，賜生命與世界者，食其肉，飲其血，即有永生。凡與主親近者，即得基督為其生命。17 3 言「識上帝與其子，此即永生。」此種知識自何而得耶？乃自居人內生命之基督得來也。參 11 25 14 6。因之所言之生命，乃現在之產業，而非將來之希望。屢言有永生（3 26 5 24）參生命論（2）真理。此字於符類福音中不經見（僅為實在之意），但於雅各彼得保羅之書信內則常見。約翰 1 17 「恩寵與真理，則由耶穌基督而來。」8 33 「真理將釋爾。」14 6 「我即真理。」16 13 「真理之靈至，將導爾悉明真理。」17 17 「爾道乃真理也。」18 37 「為此臨世，以證真理。」由此可見，主化身前，真理必已於世界之中矣。根據以上所言，真理究竟為何？不僅指教會之真道，不論何界內凡真實有者，即為真理，故耶穌為「道」Johannes 自稱為真理。（3）見證。編福音時，約翰心中常存此意。所有歷史上之事實，各種之經驗，俱有為真理作證之價值。基督為中心，萬事俱集中基督而為之證。聖靈為主作證（15 25 參約一 8 6）；天父亦為之作證（5 31）；施洗約翰及門徒為之作證（1 7 15 27）；使徒約翰為之作證（19 35 21 24）；約為之作證（5 39 40）；基督之工作證（4 25 14 11）如此，其見證乃係對於吾人之心，真理不拘何道路能達吾心，其一切功用即為主作證也。（4）光。約翰

一書 1 5 言上帝為光，此即約翰福音之道，如以近代之言語，必言上帝之性質自然將自己給人，但必須假藉道 Jōhannes 1 4 言「生命為人之光，普照凡入世者。」9 5 言「我乃世之光。」（5）榮耀。光聚於一點，即燦爛輝煌，是即榮耀。世界之前，基督已偕父於榮耀內（17 5）聖靈亦榮耀伊（16 14）或謂於約翰福音內「道」Johannes 以宇宙萬有為詩，以榮耀天父。（6）審判。上帝創萬有時，判別光暗，故化身之基督臨世亦如此分別人類，判決不接納光者之罪，此即 3 19 節所言之審判。論及基督為審判者之職務，有數處言屬伊所管（5 22 27 30 9 39），亦有數處言乃天父之職務（3 17 12 47 48），此二方面似互相抵觸，其實則不然。基督臨世並未定尤嚴苛之律法，伊僅顯示善惡中間有深淵相隔，一方面有上帝及聖徒，一方面有惡魔及其差役。8 50 言「有一求我榮者且行鞠焉。」上帝是公義永生之權衡，觀摩西之律法即可知矣（5 45）福音亦顯明之（12 48 49）。但此審判交付基督，因伊為人子（5 27）基督雖為至善完全之人，然而人受審，却按照人類之準則焉。（7）世界 Cosmos（指世界之美麗）符類福音所用者係 κόσμος。第一字乃希臘者，第二字乃猶太者。希臘人按照空間之形式描寫世界，猶太人係按照時間。世界，即除却靈界外，地上一切所有者屬之。8 23 言屬下之物反對屬上之物。基督化身，乃伊在此世內，直至其受死得於伊所禱非令門徒離世，乃求天父保之脫惡（17 15）但尚有一意，即世界內人類之社會，係離上帝而自己組成者。約翰頗嚴重詰責此種

世界，謂舉世俱附於惡者（約¹ 5 19）。此世界即外面者，暫時者，腐敗者。約翰並未隨從哲學家言此世界非實在者，伊謂世界與其中之萬有俱為實在者而非幻象也。（8）相信。符類福音內乃言信某特別之神蹟而得其益。約翰福音內之信，乃信耶穌基督為教主，人如此相信即是永生（1 12 50）。（9）愛。此乃新誡命（13 34）。愛令父與子聯合，子與門徒聯合，亦令門徒互相聯合。15 9。『如父愛我，我亦愛爾，爾宜恆在我之愛中。』此愛非無定之感情，乃是以行動而表顯之。14 21 23。『有我誠而守之者，即愛我者。』愛非截然與信分別，乃彼此有密切之關係焉。信為其開始，而愛為其冠冕。於17章內論愛之意，可謂登峯造極。伊對門徒宣示天父之名即為愛也。

（五）福音之神蹟：約翰福音用神蹟之字，乃 *Signa*，表明神蹟內含有屬靈之意義，亦不分別自然與超然之行動，蓋此二者俱括於主之一工作內也。約翰福音內之基督不欲人依賴神蹟而信伊，然伊亦認為堅固懦弱信心之正當方法。14 11 言：因其言之故而信較因其行而信尤美。並於20 29 末後之祝福內言，未見而信者，較見而始信者尤為有福。（1）迦拿之神蹟（2 1 1）：基督於婚筵開始其公衆之服務。伊不似以斯尼派（猶太之隱者），亦不似施洗約翰，伊非隱士，亦飲亦食，此婚筵於其工作開始頗相宜，因伊與門徒歡聚一處，正似娶親者（太 9 15）。此神蹟必行於婚禮之第七日，此事予基督以機會，令其確言伊之工作較對家人之本分尤高，並指明伊將以福音之酒而

代替律法之水焉。（2）醫官長之子（4 46 5）：此神蹟與符類福音者同，內並無比方之意。（3）畢士大池畔之病者（5 1 7）：乍讀此神蹟似與上神蹟同，且符類福音內亦常有律師因安息日之故而與主爭辯。但約翰有尤深之教訓，即指示一守安息日之新法。5 17 言：『我父至今行事，我亦行之。』此即謂上帝之安息乃不止之活動，此乃休息之真正觀念，勝於消極之怠惰多矣。（4）飽五千之衆（6 5 13）：符類福音亦記此神蹟，但約翰記之另有用意。奧古斯丁曰：『吾人必詢神蹟指示吾人有何論及基督之道，此等神蹟，倘能明曉，則神蹟亦如有口舌者然，基督自稱為上帝之言，言之本分，即對吾人說話也。』6 20 猶太人問主行何神蹟，主之回答不言方行之神蹟，乃言：『我父以自天之真餅賜爾。』非只一次之奇蹟，乃恆久者。35 節言：『我乃維生之餅。』總之，此神蹟暗示聖餐之意。（5）行於海面（6 16 7）：此神蹟亦無比方之意，僅表明主不但有權管理餅與魚，即風與海亦在其掌握中。（6）醫生而瞽者（9 章）：此為門徒所視為生活中之難題。此醫者究因何而致耶？或因伊之罪——前生所犯，或將來要犯者——而受刑耶？抑伊之父母有罪致伊食其惡果耶？耶穌乃答以人所言之故，俱非，乃於此人之身而彰上帝之恩與能也。瞽者乃喻人類，基督臨世，令伊等出黑暗而獲見光明。然猶太人却真為瞽者。（7）拉撒路復活（11 章）：此末後之神蹟含有若許大教訓。大意係謂基督乃復生與生命。並且基督獲生命之秘訣，乃先死而後生也。爾如懋死者之戚屬，亦

必告以將來有再見之希望，乃指點至基督之本身，有基督則萬事俱備矣。總之，第四福音示吾人基督爲誰，與符類福音大同小異，並無矛盾之處。約 1:34 1:3 節：「維生之道，元始而有我儕所聞所見，所目睹而手捫者。此生顯著，我儕曾見之而爲證，且以語爾，卽永生也，乃原與父偕，而顯著於我儕者。夫我儕以所見所聞者語爾，使爾心交於我儕，我儕亦心交於父，及其子耶穌基督。」又「愛友乎，勿凡靈是信，當驗其靈由上帝否，蓋僞先知多出於世也，凡靈之認耶穌基督成人身而臨者乃由上帝，於此可知上帝之神矣。凡靈之不認耶穌者，非由上帝，乃敵基督者也，爾曾聞其將至今已在世矣。」以上二段經文與約翰福音同。故世代教會頗重視之，用工研究其書，爾苟欲做約翰之人格，則舍讀其福音外，無尤善之法也。

(D. MacGillivray, 谷德屏)

約拿

JONAH

約拿是一個先知。他奉差遣往尼尼微去的故事，記在約拿書上。人以他是王下 (14:25) 所提過的約拿。主在福音書內，至少也引過他兩次 (太 12:39 41 路 11:29 32 和太 16:4)。

有些文士和法利賽人，不滿意於主的異蹟 (比較約 12:37)，因異蹟中有些是像他們的「子弟」所行的 (太 12:27 路 11:19)，故要求他顯一個特別的異蹟——大概是從天上顯個神蹟 (太 16:1 可 8:11)，蓋這樣的異蹟，能立刻證明他的神聖職務 (比較約 6:20 8:22)。耶穌回

答說：「一個邪惡淫亂的世代，求看神蹟，除了先知約拿的神蹟以外，沒有神蹟給你們看。」 (太 12:39 41)。在路加內的同樣記錄，似是馬太的撮要，顯出不同的要點。路加沒有引用三天，只留意約拿的宣教，再論到尼尼微人在審判內起來的一節，緊接着南方女王的後面，不像馬太是在前面。太 16:4，是清清白白的另一次引用約拿的，那裏只提到話語，沒有別事。

論到約拿書的歷史，是否屬實，有兩樣的主張。一派說主引用約拿與書中的事實，就如同主引用亞伯拉罕和別的歷史重要人物，及其事實一般。一派說約拿書無歷史的根據，不過是一部幻想的故事，含有教訓的作用，主用此書，予人們好多重大的困難。在未研究這些事之先，有一入手的要點，應當考慮一下。

有人堅持太 12:40，不是主原來說的，或是福音記者增加的 (比較路 11:30 太 16:4)，或是很早就插入了的。反對此節的原故：(一) 遠反福音的歷史，因耶穌此時已行了許多神蹟，不能說「沒有神蹟給他們看。」(二) 復活，不是給與那世代人們看的神蹟 (比較徒 10:41)。(三) 這句，不是必要的，沒有牠，在太 12:41 42 路 11:31 32 上的文氣，得着均平的論調，因爲約拿的宣道，尼尼微人纔得悔改，比之耶穌的宣道，當代的人們，聽之若無聞，耶穌故暗示此旨；耶穌的話語，不要此節 (40 節)，正是他們要求神蹟的完美答案。悔改宣道的約拿，是一個神蹟，使尼尼微人得知上帝的憐恤，悔改宣道的拿撒勒人耶穌，是一個

神蹟——雖是一個大些的神蹟——使猶太人得知上帝的恩惠，（四）加上（三），正與路^{11 30}的意義相和，此想是原有的，而太^{12 40}是由原有的演進而來的。（五）在主復活的事上，如何計算三日三夜，是不容易的。

對於這些反對的論調，可以答覆如下：（一）福音書的故事，沒有矛盾，因文士和法利賽人，明明要求一個比他們看見過和性質不同的神蹟。（二）復活是一個神蹟，因使徒們宣布了牠（徒¹和書信），並立牠為他們宣傳基督的基礎。（三）⁴⁰節，不是必要的，只能根據無理由的假定，就是以約拿的宣道，是獨一的方法，在此方法內，他是一個神蹟，給基督時代的人們看的，在⁴⁰節內，另有一種介紹，就是說他是一個神蹟，並沒有減輕或抵觸主論到先知的宣道。（四）路^{11 30}，不是原有的，可算是太^{12 40}的撮要（見前述，——看路¹¹加論及約拿一段的結構和品質亦是可有的解釋。（五）如所說的難處，正是幫助並不是反對這節的可靠性（見後述，還可以加添幾個答案：（六）有點理由的假定，就是主在另一個時機，給此暗示，也是保羅論到約拿在大魚裏面，三天之後被救，為復活的預兆（路^{24 46}林前^{15 4}），這自不是引用例²或創^{22 4}；由此看來，有加增主說過了在⁴⁰節內的話語的可能（比較太^{27 63}可^{8 31}約^{2 19}）。（七）沒有原著的人，令取消此節，總之，此節是主原來言論中實有的一分，已絕對地表示無訛。

我們現在要大概地考慮關於主用約拿故事的難處，就是說使

這書不是歷史的，只是一個有教訓作用的幻想傳記。（一）主述說約拿故事的内容，有如事實，因他想他們是事實麼？答案若在正面，就是承認主不是全智，並在文字學識上，他是能有錯的。由太^{24 26}可^{13 32}路^{2 40}腓^{2 7}上看起來，不只主的人類學識，是逐漸增長的，就是主的神性的學識，也有隱微的限制，雖然，人神合一，不易領會，但切不要忘記他是「完人」。（二）但是主知道約拿的故事，是一部小說，而還引述牠的内容，視為事實，使聽他的人想到是如此麼？這裏，又可以作正面的答覆：主是一個道德宗教的先生，他發表演論，是照着聽的人的信仰，如同各代許多別的先生所行的一樣。例如他在「富人」和拉撒路的比喻裏，說出幽冥和亞伯拉罕的胸懷，其意是警戒與發揮真理，並是照着聽的人和時代的信仰說的，無證明此信仰真實的必要。（三）或是主和聽的人，文士和法利賽人，都以約拿的故事為比喻，或幻想的傳記，如同約拿裏的書一樣，而他照這意思引述的隱主談論此事，帶着這種思想，我們承認，但聽的人，以此書為幻想的，恐怕未必。因為一個先生，只要無礙於正常的教學，為嚴重的警戒或道德的真理，可述引「喻炙人口」的小說（天路歷程沙士比亞等）以為佐證，而主是抱着此意做了的。對這種解釋，又有一個有力的攻擊：就是，主自然不說故事裏記的悔改的人，在審判時，要復活起來；也不得在故事裏面，插入類似的實事——示巴女王朝見所羅門。

綜觀前段的假定，雖不能判定誰去誰從，但可以說（三）比較

(一)或(二)包含着多的難處；(二)的吸引力比較大些，而(一)自不損主的神性或取銷主爲道德宗教家的職權，也並沒有因主引用約拿的故事去教化和警戒當時的民衆，以致在後代人身上減少了教訓的效力。

末後的難處，是察看三日和三夜的計算法。這樣的時間，一定不是指「主葬」與「主復活」的中間時期，——若照語義的看法，是指着如此——是以「分」爲「全」的計算法，所以普通的說法，是主有「三日夜」的期間（參看創¹⁵⁸，利²³³²，撒³⁰¹²，代¹⁰⁵¹²，但⁸¹⁴）。在「地心」裏這樣的解釋，似乎了無節有力的保存，並無反對的餘地。總之，難處是有的，但難處適爲輔助此節真實的證據，即使此節是禱告記者加添的或插入的，他們不易使主說的預言，在一種形質內，不與福音記的復活事實有語義的和明晰的符合。

起初的基督徒在約拿的故事上，具有特別的興趣；海怪吐出約拿的事，在羅馬墳墓旁邊的廊柱上，常常描寫的，作爲預示復活的意（夏明如）思。

約但河

JORDAN

(一)名字：就字義上看來，與「下降」有自然的連合，並且一般人的意見也是這樣看。按着這種意思，約但乃是下降，並且流動這種名詞，自然對於任何河流都是適宜的。但是對於約但，我們或更可以說是一個地方，人下到那裏去飲水，因其處乃取水之處也。

(2)普通的地理與地質：約但河流，自發源起，至入死海止，其

長一百二十英里。從北到南，成一直線。起首在利巴嫩的山谷間。出了米倫湖——此湖高於地中海七尺——立刻就下降低於海面，到了比哩亞湖低於海面六八二尺，死海低於海面一二九二尺。在世界上除了被海所覆的區域外，再沒有像約但河這樣的撒哈拉沙漠比海面低三百尺，乃是最大的，而死海深一千三百尺，加低於海面一千二百九十二尺，一共幾有二千六百尺之深。某人說：「在世界所有的河流中，約但河是無匹的，有性質和歷史上的兩種特點……：尼羅河與約但河，在別樣事上差別，而於此則相同，在物質的組成後都有一種歷史上的奇異……：人們都曉得尼羅河的無匹……：約但河頗有自然的力量。在別的地球上或有可與約但河谷比擬的，但在這個地球上却沒有。」

古人完全不曉得約但河流的底是低於地中海面。當時也不知在死海和阿卡巴灣之間的下降被一種天然的界限所切斷，做成兩個斜坡，並一道分水線。在一八三六至三七年，有兩位德國學士，同時也有兩個英國人發見約但河流是在水平線下。約但河流有兩次被遮斷，一次是被米倫湖，一次是被比哩亞湖，或加利利海。這些遮斷自然令我們將本題的下一段分爲三則：(甲)約但河的源頭；(乙)約但河的高處，直到比哩亞湖；(丙)約但河的低處，自比哩亞湖到死海。

(3) 約但河的源頭：其源頭的最北段高於海面一八四六尺，起於黑門山麓，並有一個支流加入，是約但河四個源頭中最小的。其他兩個，一個是從忒爾加底 Tull of Kadi 流出來的，一個是從巴尼亞洞流出來的。巴尼亞河發源處是高於海面一千二百尺的洞，是古閃族人設窟的所在，後來改祀希臘——羅馬的神，在周圍建築了一座城名叫該撒利亞斯力比和潘尼亞 (Panaia)，現今名為巴尼亞 (Banaia) 是潘尼亞的訛音。

(4) 約但河的高部：從上文所說的匯合之處到入提比哩亞這一段約但河，在歷史上並無重要的價值。聖經中不提，晚年的著作家也少言及。最有趣味的是在匯合十英里外成了二個小湖，名叫米倫，是三角形，比地中海高七尺，產草紙甚夥。這片水的體積，按着節令，大小不同。有時是極澄清的水，有時是一大片沼澤。傳言說其水與米倫同(書11⁵⁷)，必須加以小心。約但河水一出胡來(卽米倫之今名)就下流低於海面，在十英里外幾乎落下七百尺。

(5) 約但河的低部：約但河流出提比哩亞湖後，就成了無數的灣，從提比哩亞湖到死海筆直的河身有六十五英里，但是得曲的河身，總共有二百英里。約但河流一段名為高耳者，意卽「低下」，「山谷」(舊約(書13²⁷))也稱為山谷，為與鄰近高處相對。但在舊約裏常用的名字，是阿拉巴，是包括從北邊山谷直到死海之南。現今阿拉巴這名詞只應用在死海以南的山谷。高山兩邊都被高山所限，山的

高度不等，有高千五百尺至千八百尺的，兩坡都十分陡，但並非不能攀登。谷內土脈肥沃，尤其是在北部和中部。其所循之河底為自己所流成，並且寬窄不同，常改其道。河之兩岸叢生灌木。這就證明耶¹² 49 50 44 亞¹¹ 所說的話。此一帶的氣候很熱，乃是因為兩岸有高岩所蔽，低於海面自六八二至一二九二尺。華氏表日七十七度至一百三十度不等。為此，於沿岸並無城池建立。還有一個緣故，就是這一帶地方不易堅守而拒敵人之侵。高耳少數城池一時居民頗多，如法西耳和耶利哥，乃是在距河較遠之高處，近於防守之山，其餘不過小村而已。約但河有許多急流，除去旋渦外約有三十處，並有許多淺灘。大多數是在北部，少數在南部。約但河流為狹平原，河水就流在最低的平原上。從山到河並無相等的斜坡，乃有平台和陡岸，皆灰泥質，易被沖壞，甚至沖塌。約但河時常氾濫，溢出兩岸。約但河為許多小支流所匯聚而成。最重要者是在左岸，一道是由提比哩亞湖東高原流來，高耳北段土脈肥美，至臨近耶利哥則大異，耶利哥乃為沙漠中之沃田。其他處所，則不若是之肥，土內含有鹽質，令人憶起臨近的死海來。

(6) 歷史上和政治上的價值：通常說約但河將巴力斯坦分為東西兩部。人們常過於看重這種分隔。稱約但河為「大分隔物」，誠非虛語。這種分隔，誠然是有，但却不如人們想的那末大。並且如果有這種分隔，也不是因為河的本身——平均有時寬四十五至九十尺，有的地方寬一百八十尺(?)，並其一切淺灘——乃是因為河流

和其難忍的熱度與缺乏安全，其河流甚小，頗易涉過。

(7) 舊約裏關於約但河的事，常言說得好，「在聖經裏對於約但河並無順序的敘述，不過有些散而無定的論及而已。」在舊約裏關於約但河的事共有一百七十六件，其中最重要的，就是(甲)以色列人渡約但河(書3:4 參詩114:3-6)。(乙)在以勿刺殺伊磯倫後把守約但河的渡口(士3:28)。(丙)基甸出征，抵拒米甸人(士7:6)。(丁)耶弗他反對以法蓮人(士12章)。(戊)大衛與押沙龍之戰，並大衛返耶路撒冷(撒後17:22 24 19:16 43)。(己)以利亞和以利沙渡約但河，並以以利沙獨自回來(王下2章)。(庚)關於以利沙的兩件事，乃纓(王下5:10)和斧頭沉水上浮(王下6:6)。

(8) 新約裏關於約但河的事，有數次提到在約但河外(太4:15 25 19:1 可3:10)其餘福音書論及約但河的地方，都是關於施洗約翰的工作，和耶穌的洗禮，或是回想到那些事。太3:5 可1:6 路3:3 述說約翰工作，講道，施洗。又太3:13 可1:9 說耶穌在約但河裏受洗，以後離開河岸(路4:1)為要到曠野去。只有約翰福音確說約翰施洗和耶穌受洗的地方。約1:28 說「這是在約但河外，伯大尼約翰施洗的地方」又29「從前同你在約但河外」並10「耶穌又往約但河外去，到了約翰起初施洗的地方。」(谷德屏)

約瑟

JOSEPH

(一) 族長，只在耶穌經過敘加的敘述內提過的(約4:5)。(二)(三)在路加

的耶穌家譜內，記着約瑟是瑪他提亞的兒子，又約瑟是約南的兒子(路3:23)。(四)主的一個兄弟(太13:65)參看約西論。

(五) 約瑟，馬利亞的丈夫，耶穌名義上的父(路3:23)在馬可裏沒有說過，在約翰裏是間接提過的(約1:45 6:42)約瑟是大衛的後裔，馬太與路加雖然在家譜的內容裏有不同之處，但都把耶穌派到約瑟一系，乃由約瑟始歸入大衛系(太1:1-3 路3:23-25)約瑟是一個木匠(太13:55)家貧，由他在聖殿所獻的祭物(路2:24)可得而知住在拿撒勒(路2:4)聘定同城的馬利亞為妻(路1:26)既定婚，就發生了一種關係——雖不是完全結婚——只有死或離婚，纔能解除。還沒有迎娶，馬利亞「從聖靈懷了孕」但是天使告訴她，只是沒有使約瑟知道，他是一個義人(太1:19)護守律法的，這條律法嚴厲(申22:23-24)但已減輕，不處死刑，予以離婚。離婚可公開地宣布，俾大眾知道女子的不貞潔，或私地處置，就是當兩個證人面前，交付女子離婚書一紙。約瑟不願公開地處辦馬利亞，想暗暗地休她(太1:19)雖是如此，但天使在夢中向他顯現，告訴他，不要怕妾她，因她懷的孕，是由聖靈來的，她將要生一個兒子，給他起名叫耶穌(太1:20-21)他把這夢當作啓示，當作神靈的象徵，就娶了馬利亞為妻，但沒有與她同房，直到她生了頭個兒子(太1:24-25)。

基督未生之前，有聖旨下來，命天下人民註冊，約瑟原屬大衛族，遂帶着馬利亞離開拿撒勒到伯利恆去註冊。耶穌生在伯利恆，牧羊

的人，聽着天使宣告救主降生，即尋見馬利亞約瑟和臥在馬槽裏的那嬰孩（路² 16）。滿了八天，就給孩子行割禮，約瑟吩咐給他起名叫耶穌。當馬利亞潔淨的日子滿了（比較路¹² 33），她同約瑟把耶穌帶到耶路撒冷聖殿（路² 22），將他獻給主，並遵照律法的規定，獻上祭品（出¹³ 2 利¹² 8）。約瑟完成律法的手續，好像他是耶穌的父親一般。有東方的博士來到伯利恆朝拜耶穌。因為希律王要謀害他（太² 13）。約瑟和馬利亞得天使的啓示，逃往埃及（太² 14）。他們在那裏約住了兩三年，直到希律死了，遂回到拿撒勒居住（太² 14 23）。

約瑟和馬利亞每年到耶路撒冷過逾越節，耶穌十二歲時，遂跟他們一路去。這次他逗留京耶路撒冷三日後，因父母往返找尋，乃同歸拿撒勒，「服從他們」（路² 41 51）。由耶穌服從約瑟和馬利亞的記錄與馬利亞的口吻，可知約瑟是站在耶穌世上父親的地位。此種關係的時期長短，不得而知，但當主耶穌擔任公職時，約瑟一定謝世去了，因他並未和耶穌母親、兄弟姊妹一同——無論是間接或直接地——提過的（可³ 31 63）。

（一）亞利馬太的約瑟，是個富而虔敬的以色列人（太²⁷ 57），猶太議會的議員（可¹⁵ 43），因怕猶太人，暗中為耶穌的門徒（約¹⁹ 38）。他不贊成判耶穌的死罪（路²³ 51），所以不能出席會議，因那裏的人都判斷他犯了該死的罪（可¹⁴ 64）。因他膽小，沒有公然承認為耶穌的門徒，也或者沒有在議會裏為耶穌抗議，但當他目擊主死的凄慘，

膽識就雄壯起來了。照猶太律法的規定，死人不可掛在樹上過夜，應該隨便埋他（申²¹ 23）。但這律不能約束羅馬的權貴，而羅馬帝國的習慣法，是讓身體在十字架上朽腐。對於耶穌和兩個犯人釘在十字架上，猶太人很以為他們的身體在安息日不應留在上面，遂請求彼拉多打斷被釘的人的腿子，以速其死，然後好把他們取下來（約¹⁹ 31）。照羅馬律法，親戚能領取死人的屍體。但耶穌的親戚，那個在耶路撒冷有葬埋他約瑟不願草率的葬埋（比較書⁸ 29），要照着本種族最虔敬的風俗辦理，乃去會彼拉多，求取屍體。約瑟不是耶穌骨肉親戚，自要承認是他的門徒，這樣必生了猶太人的注意，沒有勇氣，安能出此（可¹⁵ 43）。彼拉多為避免議員的攻擊，查明死者是實，就把身體給他領去。約瑟公然地收殮耶穌，不怕猶太人，並買細麻布將他裹好（可¹⁵ 46）。尼哥底母也帶了大宗沒藥和沉香（約¹⁹ 40），來幫他的忙。約瑟把耶穌埋在他自己新鑿的石墓裏，並轉移大石抵着墓門，後就去了（太²⁷ 60 約¹⁹ 41）。（夏明如）

約西 JOSEPH

（一）耶穌的一個兄弟（可³ 63）。除了太²⁷ 56 以外，在別處沒有提過他的。

（二）小雅各的兄弟（太²⁷ 56 可¹⁵ 40 47）。父親是革羅巴（約¹⁹ 25），但是父子二人的事，都不的確曉得。他們必定與早先基督社會的會員是相知有素的。

歡喜

JOY

新約裏希臘文有兩個字，用以發表「歡喜」的意思。其中的一個字是傳達一種狂大或

豐富的喜樂，是路加最喜用的。在他的福音裏，我們看到他常說到歡喜的光景，是從事宣告或接受福音的信息，並且他的書的全性質是彰顯主在與自己的門徒或世界可喜的連屬裏。希臘文裏福音的意思乃是喜信，或是在路²¹⁰天使向牧羊人所說的「大喜的信息。」向撒迦利亞報信的天使，將這兩個字合在一起，道賀說：「你必歡喜快樂」(路¹¹⁴)。再一個奇異的歡喜就是在主降生之前，以利沙伯在馬利亞來看望她的時候高聲喊着說：「因為你問安的聲音，一入我耳，我腹裏的胎，就歡喜跳動」(路¹⁴⁴)。隨後就有馬利亞的感謝歌，充滿喜樂的精神，在開始就有樂字(47節)。

我們再看起首宣傳福音的時候，施洗約翰宣告那比他大的一位要來，說：「娶新婦的，就是新郎；新郎的朋友站着聽見新郎的聲音，就甚喜樂，故此我這喜樂滿足了」(約³²⁹)。

在主發明天國奧秘的比喻裏，我們屢次見到歡喜的字樣。在撒種比喻的解釋裏說：「撒在石頭地上的，就是人聽了道，當下歡喜領受」(太¹³²⁰)。他們有一種厭故喜新的態度，見異思遷。主在別處形容這種態度，就是在論到他的先鋒者的工作說：「約翰是點着的明燈，你們暫時情願喜歡他的光」(約⁵³⁵)。更深重，永久的歡喜乃是那個發見地中藏寶的人，就「歡歡喜喜的變賣一切所有的，買這塊

地」(太¹³⁴⁴)。這乃是真正接受福音信息的氣概，在路¹⁵章裏，歡喜有更高的位置，並且更有靈性上的意味。上帝歡喜的心顯明在牧人對於迷羊，婦人對於失落之錢，和父親對於回家的兒子的描摹上。在前兩種情況裏，主說這種歡喜充滿天上，甚至天使也歡喜，和他們的王表同情。在浪子回家家人的歡喜裏，對於神聖的天父，更有一種仁愛動人的形容。在分銀子的比喻裏，對於忠心僕人所應許的報酬，乃是說：「可以進來享受你主人的快樂」(太²⁵²¹)。這意思明明是說僕人可以同享他主人豐富的快樂，這種快樂乃是由於能盡更高的責任，並且能行使有用的機會。

在路¹⁰¹⁷記載七十人在加利利省傳道回來：「那七十個人歡歡喜喜的回來，說：『主阿，因你的名，就是鬼也服了我們。』」主看這種歡喜能夠損害他願意他們心中所充滿的更莊重的思想，於是主在20節回答他們說：「然而不要因為鬼服了你們就歡喜，要因你們的名記錄在天上歡喜。」如此令門徒的歡喜有了主旨，就是確知他們是屬於上帝國的。

在路加記載山上八福的章節裏，對於為義受苦的人的福特別加重，他說：「當那日你們要歡喜跳躍，因為你們在天上的賞賜是大的」(路⁶²³)。

在約翰福音裏歡喜二字有顯著的用處(856)，就是主和猶太辯論的時候，向他們說：「你們的祖宗亞伯拉罕歡歡喜喜的仰望我

的日子，既看見了，就快樂。」在希臘文裏包含着「一種意思，就是說亞伯拉罕對於應許他的事歡喜，但是主說他果真看見了，這不啻確說亞伯拉罕是仍然活着與上帝同在，也不啻基督用那習見的句子，即『我是亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝』來說明復活道理是真確的。

我們又見到有些章節的着重主自己的喜樂和門徒的與之同樂方面。清楚宣告他的命令，為使他們在他順服的喜樂中有分，並且保守他們永久，完全地樂遵帝旨（約15:11）。再者，因為主在離別時所生的當然憂愁，正如婦人臨盆時的憂愁，並且隨後的歡喜，不但能令其忘記從前的痛苦，並且繼續存留，同時那苦痛不過是逝去而比較不重要的經驗而已（16:20-24）。

最末，在約17章主的代禱裏，主惟願門徒等心中充滿了他自己特別的喜樂（18節）。寫福音者理會門徒在主復活之後有了這種喜樂。從太28:可知那些婦女離了墳墓，又害怕，又大大的歡喜。『同時路加注意歡喜的結果，乃是懷疑的根據（路24:41）。這種喜樂，不但是暫時有，並且是早年教會所長久有的，如使徒行傳所證實的；並且在保羅的書信裏多處說喜樂乃是居住內心聖靈的一種真正果子（參徒13:52和加5:22）。

詳考以上的章節，知道在福音裏用歡喜，快樂兩句話的例子，此外尚有許多章節雖然沒有明說，而裏面的意思却是顯著的，即如主

說他自己好像新郎，顯明他如何看他的使命和工作（可2:18-22）。許多比喻顯明承受天國的喜樂，即如娶親的筵席，並十個童女之喻。主的晚餐也是一個喜樂的宴會，因為按着路22:15所記，主說：『我很願意在受害以先，和你們吃這逾越節的筵席。』這就表明他很切望歡喜的豫先為之；以後他又說在喜樂中稍有停頓，而在另一境况裏復原而加增。他繼續着說：『我不再喝這葡萄酒，直等到上帝的國來到。』或如太20:29所記：『直到我在我父的國裏，同你們喝新的那日子。』

基督與一般人們交往，令他們覺得他是他們喜樂的助者，並非是限制他們快樂的。即如他乃婚筵上的佳賓（約2:1），並且也在一切社交的宴會上是如此（參路14:1，約12:2）；他定意要住在撒該的家裏時，我們知道撒該歡歡喜喜的接待他。在他凱旋入耶路撒冷時，一般人民歡迎他（路19:37），並且小孩子們歡喜的在殿中高喊着說：『和散那，歸於大衛的子孫』（太21:15）。

從主所流露出來的喜樂的，確是一大部分的能力。他的態度如此清明，與周圍宗教人們的性質相反，一般旁觀的人必覺得出來；但是事實上更有加者，就是他論及天國的全教訓，乃是一種快樂的天國。在這點上與先知們所預言上帝國的特性相同，並且也與猶太的啓示所說彌賽亞來臨的結果相同。有一種偏於地上觀念的喜樂，充滿了若干門徒的心，那是無庸置辯的，但是主的教訓的大部分乃是令他們的希望靈性化，並且使他們對於屬靈歡喜的真性質上有更

深的觀察。(谷德屏)

猶太 JUDAEA

(一)「猶太」一詞之最初意義，乃指一個有限制的地域而言，其中心地點爲耶路撒冷城，其居民爲古列王下諭後自巴比倫釋放歸來者。這些劫後餘生的以色列人民，雖不能代表其全體，但能利用此種機會代表少數支派與猶大人聯合去重修聖殿與城堡；自時厥後，除宗譜與各族記載之名冊外，他們與猶大人已無甚區別。因此，根據約瑟甫的紀載，猶大支派係先到那些地方，爲那些居民與地域名稱之起源，前者稱爲猶太人 (Judea)，而後者遂稱爲猶太地 (Judaea)。其後此兩名詞之使用，較爲寬泛，包括所有被釋歸來之以色列人及他們在附近移植的地域。在波斯統治之下，猶大地方被改爲波斯帝國之行省，設總督以統制，此總督即駐節於耶路撒冷者 (斯 5: 14 尼 11: 3 該 1: 14)。當羅馬佔領之時，「猶太」一名，有時用爲指巴力斯坦全地的普通名詞，而且好似包括汎約但河外地域之一部 (太 19: 1 可 10: 1)。除此特殊用途以外，此名稱 (如新約與約瑟甫著作中所見者)，乃指加利利撒瑪利亞猶大三省中最南的一省而言，在基督時代，西巴力斯坦是這樣分開的。北部和西部之疆域在各時代的分法名稱各有不同，而猶太所佔有的地域，爲唯底伊夏河 (Wady Ishtar) 與亞克拉伯村 (Akrahob) 的南端，從地中海至約但河與死海一帶之地皆是。據約瑟甫的紀載，猶太的疆域由北部阿奴特村 (Anath)

或白克司村 (Barkos) 起，直至南部與曠野接壤的亞大司 (Adasa) 爲止。至其寬度，大概由約但河起至約帕爲止。換言之，當最擴充時期之猶太面積與猶大王國面積相同。照這樣解釋看來，她包含西面猶大便雅憫但諸民族，及以法蓮族之一部。

惟應注意者，「猶太」一名詞在猶太人與羅馬人之意，各不相同。前者以爲「猶太」二字，僅指猶太人的地域，所有希臘或外邦鎮市，均不在內；後者以爲「猶太」二字，係指政治分區而言，包括迦密山南部諸城，但當基督時代，最著名者如該撒里斯亦在其內，羅馬州長即駐節於此。一方面其北部以沙倫平原中之安拔帕底 (Aidipata) 城爲界，他方面則擴充至迦密山北端之亞柯 (Akko) 即多利亞城。猶太之東南部有時指以土買 (Tarnus) 之單獨地段，不過這名詞所指乃猶太中以東人之居留地而非一單獨地段。據約瑟甫所記，以東乃十一個小邦 (Tetrarchies) 之一，在羅馬統治之下，因爲行政關係，也把猶太本部劃分在內。參看以土買論

(二)當我們的主降生時，猶太爲大希律國土之一部，故福音記者稱希律爲猶太王 (路 1: 21)。迨希律逝世，羅馬皇帝爲實行職權以圖解決希律嗣子對於國土紛爭起見，特下諭將猶太和撒瑪利亞置於亞基老管轄之下。在取銷希律後嗣稱「王」之後，羅馬國權此時愈形鞏固。當亞基老被黜時 (紀元後六年)，他所管轄的地段，附屬於敘利亞省。因此，這地始附屬於羅馬帝國，直接歸騎士

階級所選出的總督或方伯節制，終耶穌之一生，此地共爲五方伯所治理，即柯何伯扭 (Copontus) (主後六——九年)，馬克司安皮弗 (Marcus Ambrius) (主後九——十二年)，安扭羅弗司 (Annus Rufus) (主後十二——十五年)，法利流格爾多 (Valerius Gratus) (主後十五——廿五年) 以及彼拉多 (Pilate) (主後廿六——卅六年)。在彼拉多統治時，上帝的言語來到曠野的施洗約翰，其後數年，彼拉多名譽掃地，因彼既說耶穌無罪而又令其受十字架之酷刑也。

(三) 猶太的地形特點，有尖銳輪廓與特殊形狀。其顯著特點，據舊約作者之擬定，可依天然劃分爲五區域：即沿海平原區域，低山區，高山區域，乾燥區域及曠野區域。

沿海平原多爲平地，至山麓則漸高。上段(沙倫)以牧場豐富著名，下段以廣大穀田見稱。因有四千年來由高山沖積下之土壤，故種植不須肥料。沿海岸線之公行大道，爲世界上最古結隊商人與行軍大路之一。平原一帶之大半名城皆附於此大路。耶穌行蹤雖未曾蒞此，但使徒行傳中曾提及使徒或其同工曾到此地(徒 8:10 章與 18:21 章)。

低山區與平原極相類似，其間有綿互不斷之低地。著名之山谷中，有通猶太要塞的小路。使徒和福音記者以及被壓迫的基督徒先後遁於此處以避難。

高山區域介於約但河與大海間，現爲利巴嫩山之一脈，不宜農事，祇宜牧畜。至希布侖之南，地勢漸平，即所謂乾燥區域也。

曠野區域在山脈之東坡。赤地千里，不宜耕種。但山景絕幽，閒靜無比。施洗約翰曾藏修於此，預備充當彌賽亞之工作。耶穌亦在此受撒但試探四十晝夜，而後「有天使來伺候他」(太 4:1-11 | 可 1:12,13)。

(四) 與此山地有關係之勝事，實更僕難書。伊古以來，猶太高原之大道上，不知有多少族長，先覺，祭司與君王之足跡。又不知錫安爲耶和華之居所，已歷幾世幾年。其最希奇之歷史，則爲上帝兒子世界救主的道成人身，克己的職務，痛苦，死亡，復活以及升天等勝事。

(謝賜如)

猶大

JUDAS

(壹) 雅各的兒子猶大，在使徒表裏，列在第十一(路 3:16 徒 1:13)。在馬太和馬可的使徒表裏，又沒有他的名字(太 10:4 可 3:18)。其餘別的名字，在四處表冊裏都是有的。在太可裏，猶大是十二門徒的一個。大概可說雅各的兒子猶大，有第二個名字「達太」。

在福音書內，提到這個曖昧不明的使徒，只有一次，就是說：「猶大，不是以色列人猶大」(約 14:22)。我們知道他，是因他問了一個問題：「主阿，爲甚麼要向我们顯現，不向世人顯現呢？」他不懂得天國是怎樣降臨，若非彌賽亞顯然地表示他的榮耀。耶穌的答覆，解明

不能向着不愛和不順從的心靈表現他的榮耀，但是猶大的問題，不
只表示別的使命，也是表示一般信基督者之思想。而主之語義，亦
含着門徒的不忍耐性，是沾染了世界化的明證。保羅說得很好，要有
「基督的心」，因為屬血氣的人，非但不能領會屬靈的事，並缺乏解
剖和判別牠們的能力（比較林前 1 13 16）。

（貳）猶各的兄弟猶大：兩卷福音（太 13 55 可 6 3）均以雅各
約瑟西門和猶大為耶穌的兄弟。著猶大書的人猶大，是雅各的兄弟。
故用「雅各的兄弟」猶大——亦即耶穌的兄弟猶大——以便與
「使徒猶大」易於區分。

雅各的兄弟猶大，在個人方面，雖不知道甚麼，然在主的弟兄合
論之一方面，不能無所記述。他大約是約瑟和馬利亞之子，耶穌之弟
他懂籍了耶穌之合衆性（太 12 48 49），故估計其為一愚魯狂熱之人
（可 3 21）；在耶穌復活之先，他否認其兄為彌賽亞（約 7 3 5），但在
復活以後，他上樓房祈禱（徒 1 14）；他的疑惑，正與其兄雅各相同，只
見了主的顯現，即化為烏有（林前 15 7）。在十一人之後，清白地提出耶
穌之衆兄弟（徒 1 14），又有拋棄「雅各的兄弟猶大，是使徒猶大」
之主張也。

以色列 以色加 略猶大

JUDAS ISCARIOT

(一) 新約之出處：對於猶大人格之困

難問題，想求個美滿解決之基礎，只有研究耶穌之言語，與福音記者

之紀錄，在猶大生活和品格內所具之興趣，已不合理地犧牲於專斷
討論——歸之運命，自由的意志，和絕對的預定——之前，但贊成心
理方法研究之反動，亦越過其正當之鵠。結果，應用這些方法，總不能
與福音供給歷史的材料常有一致的符合。再者，在心理和神學的探
討內，用臆度的導領法，殊欠妥當；至少，導領前進之路線，總要根據於
確證——消息之主要來源。由慎重地比較敘述，用歸納法所形成的
理論，可稱為解決難題之嘗試，但由刪去和臆度地修改福音與使徒
行傳之原文所產出的理論，是解決難題的斬釘截鐵辦法。坦白地承
認現有不能解說的困難，欲革除之，僅有採取如此的劇烈方法。為探
討此問題複雜現象之新約材料，可見於下列諸段內：

(1) 使徒表：可 3 16 18 太 10 2 4 路 6 13 15。

(2) 對於猶大的早先暗示：約 6 61 62 12 4 6 17 12 路 22 3 (比
較可 14 4 5 太 26 8 9)。

(3) 賣耶穌的敘述：可 14 10 11 太 26 1 16 路 22 4 6 約 13 2 4
可 14 18 20 太 26 21 23 路 22 21 23 約 13 21 23 可 14 43 45 太 26 47 49 路 22 47
48 約 18 2 4。

(4) 猶大死之記載：太 27 3 5 徒 1 16 18。

由這個分派法，可見得只除了路 22 3 之外，福音記者對於賣耶
穌之先，沒有說猶大甚麼；他們記載賣耶穌之事，在內容裏有許多與
第四卷福音記的不同，有些分歧的傳述，是不易調和的，也或呈出調

和之不可能的現象；假定此人是有意改變他人之一部分，抑或他們是互持異議的，須留意考察；以爲他們是添補遺漏，或互助地解明，須平允考慮。第四卷福音之言論，表彰約翰持有反對猶大的偏見，亦屆時加以研究。

(二) 名字和意義：(甲) 猶大，在十二使徒諸表內，列在最末了的。又有一使徒用此普通的猶大名字，但「猶大」現在的意義，是「賣耶穌者。」他的罪，給此字這樣惡意的標示，是以凡屬不忠的朋友，人咸予以此名，或說：「他們不比猶大強些。」

(乙) 加略人猶大：猶大乃加略的本地人。其父西門，稱爲加略人（約 6:71, 13:26）。只在約 13:2 見此說法：「西門的兒子，加略人猶大。」

(丙) 十二門徒之一：在符類福音內，此語句只在論及賣耶穌的言論裏尋着，也只用指猶大的。福音記者，以選擇的隊伍中，有此賣耶穌的敗類，不勝其愁苦憤恨之交流。聖路加（22:3）一次改此例語，加添了「他本是十二門徒裏的一個」——其意是算他爲耶穌的朋友，但他將變爲耶穌仇敵的夥伴，因其心實非他主人的了（比較太 26:14, 47 可 14:10, 20, 43 路 22:3, 47）。在第四卷福音內，此語句，除用指猶大之外，另用過一次，像一個感嘆語，就是當復活的救主向門徒顯現時，使徒隊中之多馬，適逢外出，遂用之，表示驚異也（約 20:24）。

在猶大歷史所引出之問題即他是「十二門徒中之一」，成爲

一個重要的要素。那裏面隱含着耶穌看他有造成使徒之材料；又含着猶大由自由的意志以選擇跟隨耶穌，並當與他一路；更隱含着猶大由主的言語中，聽過對於其罪惡沉淪所給予的慈祥警告。另一方面，猶大是「十二門徒中之一」，不含着耶穌選此使徒，託其管理公共錢囊時，預知其賣自己之事，也不含着猶大在最聖的環境內，除掉了心律的行動，即如惡事——從人裏面出來的，能污穢人的——偷盜……貪婪……詭詐等（可 7:22, 23），更不含着猶大做耶穌門徒時，其心中沒有好的動機。

(丁) 賊：「猶大是個賊」（約 12:6）的這種論調，意思是很清楚的。「他帶着錢囊，常取其中所存的。」或說，他有了竊取之習慣；也有人想到約翰察出了貪得的猶大竊取之事，或隱射猶大有竊取之傾向。

(戊) 賣耶穌的：在路加的使徒表內（路 6:16），論及猶大之語句，比之別處，有差異之點：在原文方面，不是說猶大賣耶穌，乃說猶大變爲賣主的。

在衡評論理，爲猶大歷史的材料內，應牢記他「變爲賣主」的言論；此語證實（丙）段內論到此問題所說的一切。由此看來，福音書內所用之各種語句，應加以詳細的識別；最常見的，是把悲慘的事當作一件歷史的事實——「賣他的」（可 3:19）；但也有一個預言，「人子將要交在人手裏」（太 17:22），當時期已近，事已着手，說：「人

子將要被交給人」(太²⁰)類似的，是說猶大「要賣他」(約⁶)，「賣我的人」(太²⁰)，「賣耶穌的」(太²⁷)。在這關連之內，應特注意約⁶：「耶穌從起頭就知道……誰要賣他。」由「從起頭」一語裏，發生許多無味的難處，就是以為猶大未蒙召以前之時期，究其義意，好像是耶穌「從起頭」與猶大會晤時就看出他的心思了。所以，將此言論歸之於運命的解釋，是不對的。這種述說：「耶穌知道了誰要賣他，」不免暗示着耶穌看出不信實使徒之思想和旨趣，並知道「賣耶穌的嫩芽，已根生於猶大之心了。」

(己)一個魔鬼：在約⁶內，表示一種對照，即耶穌揀選十二個門徒時之盼望與現在關於一個本性屬魔鬼而在道德上退化了的憂慮間的異點。主向衆人所說的謊言，使聽的人都散開走了，並搖動了那些急切想得地上國之榮耀的人的盼望。在使徒的隊中，那種教訓生出了媾奸的效果，彼得雖不明白(約⁶)，而耶穌明白猶大是個內心背棄者，——表同情於那些「退去的，不再和他同行」的人。耶穌在猶大裏面，發覺一個惡魔作用的驟然結晶體，使其從友誼的方面，變居敵人的地位。但是敵人，不是不能和解的仇人，其意是附帶和解和警告的使命。這與猶大在十二門徒中之地位，毫不發生若何問題，因未提出其名故也；而主之愛輝，絕不因此而施放，意藉此以掃除其所選「與同在」者之心的魔障。總之，賣耶穌的使徒，性近魔鬼，比之任何人，有過無不及之趨勢。

(庚)滅亡之子：「滅亡」(約¹⁷)，即失掉之意。猶大不知神的感化力，又不反應神的訓練，其賣耶穌，自是意中事，亦是本性之天然趨向。呼以「滅亡之子」，雖曰不宜「比較帖後²」。也許耶穌聽其以香膏為浪費之說(太²⁶可¹⁴)，故將「失掉——浪費——之子」之名予之。

(二)新約論到猶大之別稱參考：

(甲)在賣耶穌以前：品評猶大性質之困難，大半在不知其先時的歷史如何。但在第四卷福音書內，間有暗示其在賣耶穌以前的事，即以其為十二門徒之一，而變為賣耶穌者是也。聖路加特用「撒但」入了猶大的心」(路²²)，以作賣耶穌事之解釋。在約¹³，也有「撒但」入了猶大的心」之句，但先前說過「魔鬼已將賣耶穌的意思，放在猶大……心裏」(約¹³)。聖約翰用「已」字，表示在晚餐之前，猶大已入魔境，斯時之魔力，非不可以抵禦，惜舍此不圖，是則猶大甘心依其提示，而決意出此一着耳。

第四卷福音書也提出伯大尼膏膏之事(約¹²)，是「化猶大為魔」之一個入手的舞臺，但較好的說法，是他給魔鬼留了地步(弗⁴)。聖路加未提及馬利亞膏膏之事。聖馬太和聖馬可均詳記之，但未提猶大之名；然馬太和馬可於此事之後，緊接以猶大向大祭司磋商賣耶穌之價目，這樣，是明白地承認兩事有密切的關係。聖約翰詳明此事的因果，加了潤色的材料，就是猶大默怨馬利亞耗費油

齊，適爲其實耶穌心理之引線。主辯護馬利亞所作，爲美好的事，隱含斥責猶大之意，與揭破其假面具；更有進者，主明說其臨近之死，隱示其有野心之使徒以擺脫幻象之深意。

(乙) 述論賣耶穌之經過：在關於主「苦痛」的敘述內，諸福音均說主感識其臨近被賣之事，均錄記主在「晚餐」的開始時常着賣自己的人面前，所發佈的宣言，也均提及此宣言，產生了使徒們之惶駭和自問(可^{14 18-20} 太^{20 21 23} 路^{22 21 23} 約^{13 21 23})。若一定說主的話「同我離手在盤子裏的，就是他賣我」(太^{20 23})，是指着猶大的，不見得有何原故。羔羊未放在棹上之先，每客將麵包蘸入苦醬而食之。不過第四卷福音書，說耶穌蘸了一點餅給猶大(約^{13 26})——在東方席上，是標示特別的注意。聖馬太單獨地錄記猶大的問話，說：「吶吶，是我麼？」耶穌回答說：「你說的是」(太^{20 25})。猶大是否吃了逾越節的筵席？我們只知道猶大雖然吃了耶穌所給的那點餅，但是他在耶穌未把餅和酒分給門徒之時，已乘黑夜出去了(約^{13 30})。馬太雖未說猶大離開筵席，但暗示其出去了(太^{20 47})。符類福音記者，對於實在賣主之紀錄，說猶大預先以親嘴爲捕捉耶穌之暗號(可^{14 45} 太^{20 49} 比較路^{22 47})。在第四卷福音內，沒有說親嘴，只描寫主陡向仇敵宣布他是他們所找之拿撒勒人(約^{18 4 6})。聖約翰之緘默，不是說沒有親嘴的事，也不是說親嘴，是多餘的事。耶穌向衆人顯露自己，而不隱匿其動機，是「讓這些人去罷」(約

18)；無論猶大之親嘴，是在耶穌問題「你們找誰？」之前或後，這樣的請求，是適宜的。若在以前，主乃補足賣耶穌的暗號，因威儀似的士兵，瑟縮地不敢捕捉他。若在以後，乃猶大因耶穌之動作，情緒紊亂，未遑出此；及至勇氣恢復，表其虛偽的愛慕，而猶豫地向其主行親嘴之禮。主看出此種不良的作用，在其問話「猶大，你用親嘴的暗號賣人子麼？」中表示出來(路^{22 49})。在太^{20 40}內，耶穌還說：「朋友，你要來作的事，就作罷。」

(丙) 在賣耶穌以後：在馬可路加約三卷福音內，耶穌被捕之後，未提賣耶穌者之事，只有太^{27 3 6}。述說猶大在賣耶穌以後之歷史與運命，爲成全預言之意。將亞^{11 13}之語，指歸耶利米，大概是記憶之缺點；此段係自由地引出，而有含着追想耶利米言語之可能性(比較耶^{18 2 4 10 1 3 32 6 8})。其顯著之事，綜合起來，是(1) 猶大懊悔，退還所受之錢(2) 他因失望而自弔死(3) 祭司用此錢，買田一塊，叫作「密戶之田」，後名「血田」(4) 此田，作爲外鄉人之義塚地。事實和預言關連之點，就是錢數，恰恰相同。但三十塊錢，原爲買奴隸之價目(出^{21 23})，祭司竟給此數，深伏輕蔑發瀆之意。

在徒^{1 18 19}內所記猶大之死，迥乎不同，或因時期較遠，故其說去真實亦較遠也。但帕皮亞(Papias)對此，深不以爲然。他以路加離猶大傳記之起源，較近於馬太。在此假設中，生出兩種困難：(1) 以馬太之敘述，不過是一種「替代的刊物」(2) 嚴斷徒所記的「肚腹

崩裂」是原來的語句，推其原因，大概是帕皮亞收集了野乘的新材料，而徒疏忽了主要的細節。

(四) 猶大之本性：(甲) 好動機的理想：有許多人勉力地解釋猶大之主動，非起於賣主和貪婪，乃起於一片忠實的嘗試，去激起耶穌之動作而促成其彌賽亞的凱旋。其理論是：(1) 耶穌具出類拔萃之才，而用於考慮沉思之途，惜未賦有同等應世之能力；(2) 猶大見到由耶穌不健全的氣質所要發生之危險，推其出此一舉，非由賣主之惡意，乃由卓絕之識見——若要在世建立基督的國度，應在其疑慮養成之前，予以決然的整理。此種理論，隱含猶大之決斷不當，但無何種之惡作用；惜在福音歷史內，尋不出此種擁護的論調，只見着主嚴厲地宣判其罪狀而已。

(乙) 撒但附體的理論：對於猶大賣主之事，古今的評論，一致的斷定其賣恩主之罪，墮落至地獄的底層。他是生而有撒但附體而作其代表。換言之，稟性惡劣，不義不忠。在福音內，他受了撒但的探誘，而為貪婪性的俘虜。其離棄真光，甘居黑暗，與自絕生路（比較約一18.19）實屬可惜。

(丙) 混和動機的理想：對於猶大本性之複雜問題，不易尋覓其關鍵處。很想整理其動機，至簡單的地步：不是一方面趨於免除其罪之嘗試，即是他方面論斷其有附體之撒但。揆其真理，乃介於兩種端言論之間；在猶大本身，好的可能性，因其「向惡魔讓步」，未曾實

現，若置此動機與彼動機於對峙的地位，好像說賦有貪婪氣質者也許不是野心勃勃的，而野心勃勃者，也許不是猜忌成性的，那就有錯了。在福音內，記載猶大之談論，此篇曾予以注意，由各種議論所供給之原故，可決然地說，猶大受此三種動機之指揮，而乏拒絕之意志，但動機之能力，不過有互相消長與反應強弱之分。換言之，野心有時制止貪婪，而於失望間，其活動復又顯露；順次，猜忌和貪婪，亦有時貶抑野心。

(1) 貪得無厭的猶大：在指揮猶大之動機內，單揀出貪婪而論，福音記者不無強烈的攻擊。其貪婪性，或在其自動地為耶穌之門徒上，或在其信託之位置上，或在其賣主結果之懊悔上，均有一致的暴露。甲) 耶穌召之為徒，應激起其一種新愛慕，而驅除自利的貪念於一時，乃猶大如別的門徒，私心自慰地奢望在彌賽亞國度內獲居顯職。乙) 耶穌選派其居信託之位置，非證實其不愛財，良以其精明強幹，遂委託管理錢箱，預備其得顯職之機會，而亦可以為其墮落之動因；果然沿着長於理財之通路，來了試探猶大之自利工作。(丙) 持異議的，以猶大之懊悔，可能消滅人們指其貪財賣主之觀念，但其發生效力，只當以貪婪為賣主之唯一動機時則可。我們知道猶大大事業終局的行為，只暗示貪婪動機——耶穌十二分誠懇地警告門徒所應反對的罪惡——在諸動機中，又佔了一次的優勢而已。

(2) 野心勃勃的猶大：說猶大是野心勃勃的，不是特異地表

別其與他使徒不同。其與他使徒之差別性，當其同領耶穌之靈性教訓時，逐漸顯露；此差別性，當約翰首先論及猶大時，特被指出（約 7）。及至到了危險的時期，使徒們受了嚴厲地檢驗：（甲）耶穌不容納加利利羣衆之擁戴，推其擁戴爲王之因，是深受了神蹟印像之自然趨勢；（乙）當主和門徒，睹多人離去，抱不快感想之時，主向十二門徒發了燭奸之問：「你們也要去麼？」（約 6:67）彼得承認信仰，以爲代表「十二個」；但中有一人，在基督裏，未尋獲其營謀的一切。耶穌見到猶大，早已在靈性內是一離棄者。直到賣主之事顯露時，聖約翰不僅明白猶大是耶穌所未題名而說的不忠使徒，並也領悟耶穌語言的表示：「你們中間有一個是魔鬼」（約 6:70）。先後遭遇諸事，顯示耶穌言語和動作，予了猶大擺脫幻象之實據；當其爲耶穌之徒也，冀其所得，超過「永生之言」；徒然奮鬪之野心，是一種動機，使其行賣主之惡魔工作。

（3）猜忌成性的猶大：猜忌，是引誘猶大變爲賣主之一動機，其原因，已在前面述說過來（比較二丙）；凡野心勃勃的人，尤易感受此種試探。這使猶大明顯其地位錯誤，因其錯誤基督之目標，其在將來國內的升遷之機會，有低降的可能，而其弟兄中總有獲得比他高貴的位置等，是一件痛苦的事。在基督之估價內，其身價，若比之其他使徒低下，則其私心自慰的奢望，必頓呈枯萎之色。總之，以位置高低，利益大小，介於懷者，欲其不忌不欺，不可能也。

猶大賣耶穌之主要動機，究竟是貪婪野心，或猜忌，是不易或不能說的。大約是由敗挫的野心，惹起了惱羞成怒的熱憤，復經惡毒的猜忌，與在全無指望中之卑污——攫取些小利益——的欲念所煽動而結之果。三十塊錢，使猶大感受痛苦，並未證實銀錢從未勾動其心，也並未證實其深受了懊悔之痛苦，有使其惡事或惡動機變到好的地步。（夏明如）

被人論斷

JUDGING BY MEN

（1）被人許可和評論的論斷：在

一切人們的理論和道德的鑑別裏都含有一種能力，可以論斷人在行爲上所表現的動作與特性。如果在我們與別人的交際上有最慎重智慧的動作，這是與雙方的裨益的，即是說我們對於行爲的性質和有這樣行爲的人應有自己的判斷。保羅承認就是在異邦人的心中也有這種道德的識別力（羅 2:15-16）。真理和正當行爲都以這種識別力（良心）去分辨是非（林後 4:2）。他評論那些在一切道德問題上運用這種識別力的，持字識別力以爲美的，而不行識別力以爲惡的事的人們（帖前 5:22）。一切真教訓，宣傳也要以這種道德的識別力爲緊要。主耶穌假定一切人都「得人們外面的性質，故設下一種公律，就是人的性質和他的行爲是相符合的」（太 7:15-19），所以在人們生活的果實成熟時，無論他們如何打算隱蔽，裝假，我們能對他們下正確的論斷。主耶穌對於這種論斷的大公律常在辯論中

向法利賽人分訴。這些領袖們屬撒但的行爲，證明他們是惡魔的兒女——就有他的性質而言（約 8:28, 44）；同時耶穌的事功證明他是來自上帝（約 5:30, 10:25等）。就是在太 7:15，主雖然重重責備論斷人的，但在太 25兩節裏包含着人們自己如果完全沒有過錯，也可以論斷人的過錯，而幫助改正他們的毛病。

(2) 定罪的論斷有兩種：(甲) 爲一種不好的意氣所鼓動的是主在太 7:15所禁止的。這是被一種好批評和好非難的意氣的鼓動的人有這種性質，就好在別人身上吹毛求疵。發見最小的缺點就十分注意，而忘卻自家的大錯，和忘卻人家與小疵同在的大德一樣。那些批評別人的，爲要在人們身上找出可叱責的事來，卻不肯批評自己，爲的好能幫助人們，這樣的人必要從上帝並人得到一種定罪，就是他們所預備要度量別人的自己要被度量（參路 6:37）。(乙) 用虛假或不正確的標準論斷人。在約 7:23, 24參5:8，主責備憑外貌論斷的人——只在字面上遵從外面的規則。猶太人如果看清了安息日律法的深意，他們就不定主在安息日治好一個病人爲有罪了。這種論斷是按着外面的標準，根據字面和法律勝於基本的原理，是按着肉體論斷，而不按着靈性論斷。只有按着靈性論斷乃是公義而可稱爲評論的（約 8:15）。故此屬血氣的人不能領受聖靈的事，惟有屬靈的人方能論斷一切事（林前 2:14）。一種人在他們的本性裏所有的，只可向外面形式分訴——另一種人內裏所有的與更深的生

活，動作的原理相感應，這種人藉着這種本性對於真理敏銳的感應，能對於其性質下一個嚴正的論斷。

審判

JUDGMENT

符類福音與約、翰福音，論審判的意見，很有不同。符類福音提出許

多表面的試驗，說人在今世就要繼續受審。一個人的行爲，便是景他對於基督態度的一個準則。約、翰福音更注意內裏無形的審判，繼續表現於人的心內，少注意於感覺，與外面的狀態。但所有的福音都暗示一種末日的審判。

(一) 耶穌爲審判官：四福音都是這樣看法。父將一切審判全交與子（約 5:22, 27）；耶穌臨凡，爲行審判（9:39）；他按品格，將人分開（約 25:31, 46參7:23）。他審判法利賽人（22:15-46），他審判撒但（16:23）。將審判權授與別人（16:19參徒 10:42, 羅 14:10, 林後 5:10, 提後 4:1）。他坐榮耀的寶座（太 25:31）。這是他於創世以來最高的救贖工作。這個審判是榮耀的，因聖潔必要升高，罪惡必要降低，十二使徒要與他一同審判以色列十二支派（太 19:28, 路 22:30參林前 6:23）。這正表明義人與基督親密的連屬。他的門徒已得一種新的生命，使他們得以本同樣的原理，施行審判。他既然爲創造保存救贖三者的中間人物，最好也宣布他對於這些事的態度。一切審判都以對耶穌的態度爲定。人當效法他的生活，有正常的思想，以及正當的行爲。

(二) 審判：耶穌於福音提出多數的試驗，叫人在今生藉以自

審。他們的行為必被察驗（太16:27, 25:31, 參羅2:6, 啓20:12）。每件好事都要賞賜（可9:41, 太10:42）。使人失足的必受懲罰（路17:2）。耶穌以自己為最高最切的試驗。人對於基督的態度怎樣，全看他的行為如何。這種審判在今世是繼續的，是累積的，到了末日便總起來。每人應當天天繼續用這些試驗考驗自己的品格。教主對律法師所宣佈的兩條首要法律（太22:37-39），也含有審判的性質，因為世人曉得這些法律是否遵守。在道德的生活中，審判也是繼續的，有良心永久將牠證實。在宗教的生活中，更是如此。牠們所根據的原理，就在基督的言語和行為之中。耶穌常將自己提出：『我就是道路真理生命』（約14:6）。作人生最高的標準，他叫他們與他親近，使他們曉得是否像他的樣式。他所差來的聖靈（約16:7），要使人為罪為義為審判，自己責備自己。他所以能這樣的原故，是因為使他們看出自己的行為不像基督。這樣，耶穌的品格便成了人類考驗自己繼續的準則。在所有的福音裏，審判都是按距耶穌的遠近而定。福音也主持這種繼續的審判，至終必要達到一個末日的審判。這種審判，按永久公平的原理，似乎是必須的，因為生前的賞罰有許多未盡的地方。財主與拉撒路的比喻（路16:20-25），就是表顯這末日的審判。拉撒路窮困，財主奢華，今世的賞罰未當，到死後才得均平。這是最後的審判，最後的賞罰。

（三）末日審判的時期，符類福音將牠定在『世界的末了』（太13:39）。有人想這裏所指的是個人一生，不過更顯然的是萬物的末

了。『時候』（太8:29）與『那時』（10:27, 25:1），全指耶穌復活後與天使顯榮耀的時候。『那日子那時辰』（24:36）『復活得生』與『復活定罪』（約5:29），都是指復活以後所受不同的賞罰，一人進入永生，一人進入審判。福音書未提審判是否緊跟着復活。所得的印象可是如此，但若有人想當中有些時間隔離，也不算誤解耶穌的教訓。

（四）人和鬼一同受審。太（26:32）上說『萬民』（約5:29）上說『凡人』，都要受審（參羅14:10, 林後5:10, 啓20:12, 15）。太（8:29）上暗示連鬼也必要受審，但天使不在此列。他們是隨從人子作他的使者（太16:27, 25:31）。人若不是因罪用不着審判。凡用救贖的地方，都得有末日的審判。

（五）幾種特性：耶穌是榮顯的審判官（太16:27, 19:23, 可8:38, 路9:26）；他坐榮耀的寶座（太25:31）；有聖天使為他服役（參太13:41）；人鬼一同聚在他的面前，等候審判；善惡要嚴格的分開；萬事顯明，人心破露；判斷確定，不能挽回（太25:46）。這些與善人惡人不同的感覺，很表顯一種莊嚴宏大有趣的景色。於福音書裏，審判是人生一種天然的結束，從創世起，人生就有救贖的啟示與目的，至終應有審判作牠相當的結束。（李榮芳）

稱義

JUSTIFICATION

（一）聖經上的教理：（1）舊約與法利賽人的教理：按『因信稱義』之說，乃由保羅發明的，其原因，一則借用猶太的教義，

一則感受基督的經驗。保羅多讀吡吡之書，而吡吡理說則以舊約爲本。在上帝面前，人算爲義的意義，由士師記到先知書，一步一步的發達，耶和華要人有完全的義，不但對一國如此，對個人也是如此，如以西結和耶利米時代，很明顯的有這種語意（耶 20 12 哈 1 4 13 2 4 結 3 20 21 18 19 x 33 12 x）。此時律法也發達，願想把耶和華的目的，現於實行。人當完全盡律法的義（申 9 26），其中的一條也當遵守（申 24 18）。至被擄回國以後，此意更爲發達，明明說上帝爲公義之主（詩 9 7 8 50 6 9 2 96 10 13），因爲主要是公義，對罪人就必有刑罰（詩 1 5 6 9 16 11 5 6）等等。也稱道義人的義，然而都是依賴上帝的恩（詩 62 12），若罪人的根本爲義，必蒙上帝悅納，稱他爲義（伯 33 26），但罪人不能稱爲義（詩 69 27），義有外面歡樂，不義也有外面的災禍（賽 65 13 14 瑪 4 2 3 詩 37 19 20 等等）。此種語意，散見於回國後的文字中，善惡的報應，似不多言，然而發現一種新意義，說善惡的賞罰，乃在死後（伯 19 25 26 但 12 3）。

對於上帝的交際，按法利賽人的概念，都本於法定之說，這全由於上帝與人有約而起的。至於恩典之意，是屬於後起者，本不視爲重要。他們所主張的教理，說神對人的要求，是要人守全律法，圓滿便可得一獎賞，這是他們認爲稱爲的教理。無論爲善爲惡，都紀錄在生命冊上，在人最末後的死期，比較其人善惡的多寡，而判定其人的結局。照此種意義看來，帶有法庭的觀念，公義和稱義，也屬法律的名

辭，這些說法，滿了吡吡的神學中，於是公義，神恩，人功，均入了宗教主義，彷彿人求公義，可說本不是爲公義，乃爲要求得一功，令上帝喜悅。在今世來世得有幸福。這說法在舊約中多藉用之，而爲緊要問題。換一說法，爲得「上帝悅納」。由此，保羅舊約上因信稱義的概念，是用法利賽人神學上悅納之義，由基督經驗上得一答覆。

(2) 保羅的教理：也有一些法庭觀念和法利賽人相同。其根本的理論，詳載於羅 3 19 x（參 10 20），滿有了法庭的語義，如稱罪人爲義，就算爲義（羅 4 5），「算爲」二字，也本於法律之說。所以保羅雖有法利賽人的意義，然而他的洞察，比較的高深的多。因爲按照其天良，否認善惡多寡比較的主張，他說，要因律法稱義，當遵守全律法的義，但是此乃人所不能的，因爲衆人都犯了罪（羅 3 23），所以保羅有切實的決定，無有一個因行律法得在上帝面前稱義（羅 3 20）。

說到此點，保羅即提出他自己的教理，也由於他自有的經驗，就是一種新方法的稱義（羅 3 21 x）。從上帝一方面說，其作用即白白的恩典而稱義（羅 3 24），就人的一方面說，這義是本於信（羅 1 17 4 5）。雙方合併言之，賴恩因信而稱義，不算由於工作（羅 4 4）。這樣，人得稱爲義，舊說，是從自己行爲而來，如今的新說，信者稱義，全由上帝而來，亦成爲恩物（羅 5 17 10 3 腓 3 9）。如此，信的概念，彷彿一大光，越發照明白救贖之義。就主觀的說，信是將上帝恩典引爲己有的一種方法。如保羅說，信爲一般的順服（羅 1 5）。然而對於上帝的

恩與愛相聯的說，信爲心理上一個依賴，爲要信乎上帝（羅 4 4）。

按保羅之說，上帝開啓人的信心，都由恩典而來，此恩典集中於基督的人格，就是他的工作，特別是死與復活（林後 5 19）。說到基督之死，何以也算爲上帝之恩？因爲先義人死作爲罪人的挽回，這樣算一個罪人爲義，也不是輕視乎罪，更不悖天然的律法（羅 3 25 8），一樣基督的復活，也要算爲恩典，如說是爲罪人的過犯，使他們稱義（羅 4 25 8 10 9 林前 15 17）。保羅雖不十分定意說明復活對於稱義估如何地位，然而切實的在稱義上有必需的位置，如同說，稱義的就是信主耶穌從死復活的人（羅 4 24 10 9）。

要完全解釋稱義之意，恩與信二者都當加算其中。按保羅的見解，恩與信十分切近相聯，由於信把上帝公義顯明出來（羅 1 17 3 22），因此，將以上三者聯於稱義而爲一個意思。尋常人把稱義切近於信，如說，因信而稱義，此爲主觀的說（羅 3 26 5 1），但林後 5 19 與羅 5 16 也有客觀的說法，是說上帝不把罪歸到罪人身上而稱他們爲義。

要明保羅所聲明稱義的意義，可考其說法的形式。形式上有些舊日咄咄的色采，然而絕沒有舊日的意思，如說，上帝之義在「律法之外」（羅 3 21）。律法是屬於法庭的，如說：「行乎此的，就因此得活」（加 3 12）。因爲律法不是屬於信，乃屬於行。然而上帝稱罪人爲義，是因乎信，乃律法以外之事。如此看來，恩典超越過律法。但保羅明言信也不是功，不要錯誤入了這一歧途。

那麼，保羅的表示，稱義之說，有甚麼法庭的色采，用哲學的答覆，他說稱義是一組合的，不是本於信者有甚麼，全由於外加的，從上帝而來，如說上帝稱罪人爲義（羅 4 5 參出 23 7 申 25 1 賽 53 1），彷彿說上帝稱人爲義，不算罪人有甚麼功，反而是加給信者一個屬性，正在他作罪人的時候算爲義，正是一種奇論（羅 3 8 9 1）。爲此奇論，歷代所生辯論不少，但絕未受推倒，仍是正確，因稱義不是屬倫理，乃是屬於宗教之義，保羅這樣反覆的說明，而用一句總括起來，就是說上帝接待罪人，本乎恩，也因着信，並不是因爲人有甚麼功（加 4 5 ），所說的嗣子，乃是藉用法律上的一種司法的作爲。

畢竟還有可以輔助吾人明透保羅所說「稱義」之義的，就是羅（4 7）所說的，乃藉用舊約的語意與赦罪相同（參弗 1 7）。這種說法，可聯貫於基督所說天父赦免人罪的話。或者有人說，赦罪是消極的，稱義是積極的，此仍未得到稱義的真諦。

由以上看來，稱義是由上帝的行動，如今要看在稱義上罪人與上帝交通，實際上有甚麼效果。其大義仍不外一信，但不爲恩典之信，乃依賴之信，在依賴信上所表現的關係，有幾方面，一則令人心覺有平安，得與上帝相和（羅 5 1）。但保羅所言平安，與法利賽人大不相同，他們把平安推到死際方能得之，在生活中有遵法的時候，時時倚着願意，怕守法有所不盡，不完。一則令人忍受苦難（羅 5 2 3 5），而信認苦難爲上帝的安排，於人有益（羅 8 28），在其中有上帝的保護。

(羅 5 5 8 35 38) 這種觀念與舊約上也有分別。舊約認苦難為上帝不喜悅所給的刑罰。保羅在羅 8 36 引用詩 44 23 的話，話語雖同，而用意相去懸遠，一則憂悶，一則快樂。保羅說受逼迫不能叫我離棄上帝之愛，猶視受逼迫乃為上帝所棄之人。還有一關係是脫離罪的判斷(羅 5 9)，也希望有究竟的救贖(羅 8 30 33 39)。保羅用一句話概括包括起來說：『如今那些在基督裏的，就再不被定罪了』(羅 8 1)；也可以說：『人在恩典之下，不在律法之下』(羅 6 15)；又說：基督之功，是令人脫離律法的咒詛(加 3 13)。所以保羅的基督教論，不是屬法律的，乃是屬乎恩典的，而以信得稱為上帝的嗣子，稱上帝為阿爸，就是父。

(二) 歷史上的觀念：(1) 羅馬教的教理：稱義之道，在幾百年中，成為灰色的不見諸實施，直到更正時代，才有一大復興。在使徒時代，曾略略講論及之。及到了羅馬教範圍之下，幾乎完全不現，他們乃歸到法利賽的舊說，這樣就正反對了聖保羅之意。教皇大格列高里(Gregory, The Great)贊成人時常懷一敬畏的心，如此把保羅的意義完全失了將依賴的信，變為心智上一個承認教理。恩典觀念，也改變一些。在始初說恩典為白白的恩賜，如今說恩為聖神，由禮節進入人心，這樣成了一個參合的恩典。到了聖奧古斯丁加添了不少他自己的見解，在他的神學上，解釋稱義，不是宣判人為義，乃是改造人為義，且把稱義與參合恩典聯在一起，而教訓人說參合恩典能復興人

的性，因而被稱為義。這樣，用以符合保羅之說，看義是一贈物，不是由人功得來，更不本於法庭上得來，乃屬於固有的天然的公義。但是他很缺欠了保羅所說的直接由基督稱義的實在。奧氏看救罪為蒙恩的關鍵，與復興人性二者並行，但也缺少信的作用。因為在奧氏看信不過為救贖上的假定，要實際成就，必然有愛和望。二者以相聯絡，才能成爲一個教信。這樣，奧古斯丁比較保羅相去懸遠，雖然他常引用保羅因信稱義的話，而他卻加添了功在內，要二者同時並行。

在西歐的羅馬教，直到如今，還承守聖奧古斯丁的主義。在德林特大會，有正式陳述的教理，用爲反對攻擊改正教而作。自此以後，他們將功的意義，加入的更多更深。因此，或有人說，羅馬教稱義的教理，與保羅大有不同，但以奧氏從重生與聖潔上立論，與保羅幾乎無有大別。其實，究竟的話，二人在稱義上的見解，不能相合。保羅說稱義即是上帝悅納罪人，給一永生的保證(羅 5 10 6 23 8 30 33 39)。羅馬教的教理，都包括在「望」之下，那也是由他們的神學由漸而起的。

(2) 耶穌教的教理：改正主義編起，復復興保羅因信稱義之道，路得看得最爲重要，以爲有此則教會可存，否則必敗。但耶穌教以後加有特出的鋒芒，就是說唯一之信，可以稱義，不需乎其他。

如此，路得復興了保羅的恩，信，稱義，三者之說，但在始初的時候，仍不免略微帶有法庭語意，此乃因其未脫盡他從羅馬教染有的束縛。話是如此，實在的說，在稱義說上路得與保羅十分符合，以後經梅

蘭克吞的修正，將此種語味，完全掃除了。

耶穌教的神學所注重的，是上帝的恩典啓示，以基督與其功以救罪人。但對於此義，於中世紀時代亦有點發達，這乃就出於安瑟倫（Anselm）的觀念，他說，基督之死，首要的是滿足了上帝的尊名，這（Satis）的觀念，其次，是基督的順服之功，能分給於相信之人。耶穌教的神學，也接受此義，不過又加以修正。說基督之死為滿意上帝之尊名，是圓滿了律法的要求，而且他自身也服從於律法之下。所以總括的說，在於基督，無論為主動被動，其服從與功勞均為上帝賜予罪人的一種稱義方法。將此二方面歸到罪人身上，用信作一條條件。這樣，罪人在律法下不但無罪，且付滿了律法上的一切要求。此乃路得會與改正教的觀念，然而這不是一次成就的，乃由漸修正而得的。

現在觀察耶穌教與羅馬教在稱義上的異點何在。羅馬教所說的稱義，耶穌教稱為重生。按論理上說，重生自然貫徹於稱義，同時並行，這樣，就上帝方面看，為給人聖神，就人的方面看，為有信心與善行。改正教與路得會，在稱義問題也有分別。如在「確證」之說，路得會言，信徒覺有稱義，就是「確證」的實在，此乃由聖神行作而來的。如果有人自己起疑惑，可以考查聖經和禮節，因為聖神能藉此二者予人一確證。在改正教的神學說，稱義實在的「確證」，乃在於上帝永遠的預定，而發現於人之得救。按主觀的說，恆久的堅忍，也在恩典範圍之下。如此看來，稱義的確證，不能僅是從信而受得的，也必由人

所結的善果。

還有第二個分別，路得會論稱義時際有效，就是人起一「得救之信」。改正教言，稱義的成就，在於基督的復活，自那時候，已經為全教會辦成了。但對於各信徒的稱義，乃由於上帝永有的命定與其永有的預選並行，而其實現，在於各信徒所發的得救之信。換言之，稱義乃眾聖徒成全基督的復活，其始終都包括於靈體中，就是教會。如此說來，稱義不憑重生，乃由基督的復活，他自己為信徒的功，一次都圓滿了，而算為罪人的義，如此，眾聖徒都在理想稱義之中。

再有一分別，即論「堅忍」的教理。路得會說，人有背信背恩的可能，然而若是悔改，也能復興一切。改正教不然，說信徒為基督的肢體，決不能墮落，必有「堅忍」到底。因為那一體不能堅忍的信，不能算一實在的信。不實在的信，其稱義也不得算為實在。

對此問題，還有幾個觀念，如歐即安對 Osiander 之說，他願將稱義講到「追根究底」，雖多引用路得之說，然而卻掃除路得所沾染羅馬教的束縛，他說，稱義的根本之義，不在外面的傳襲，乃在實際分受基督之義，但信者所得的義，不是屬於本人的，乃是得於基督的。更有更賽訥（Osiander）教派，也有其特說，他們將稱義上關於法庭的字義，完全掃除了，只存留保羅的因信稱義之義。概而言之，是說稱義不但依賴上帝在於基督之表示，更常服從其旨意。這樣，非信積這功，不能算為稱義。反言之，功在於信的人而現，而且功也作的圓滿。

完全，這樣他們也說稱義由於信而來，不是由於自己的功而來，因為是上帝把功歸於信徒也。換言之，把信看為一個行作的義，如是稱義的教理，是上帝稱人為義，不按照外面之功，而按照人內心的趨向。

(3) 近世的理論。由康德之說，稱義乃屬於倫理宗教問題，就是一人認為有罪，如何而可以得一個新生之謂也。其解釋此義，乃謂用信的概念，作一個理想，這樣人心中有作善的種子，有被上帝接待的希望，因上帝看待人悉按其心內的理想，不在於人成功否也。那麼，康德派的觀念，由心理學眼光，實行神之恩典，方有心內之平安。但是康德派的缺點，按基督上的宗教言之，他沒有一定聯屬耶穌基督歷史上啓示的上帝。

更有士來厄馬赫，對於稱義很與別的神學家相近，不過他有加增的要點，就是贊成神的一切行作，必證實於信徒的經驗。

按士君的大意，說稱義是上帝的作為，藉着基督成就的，由秩序而現實於信徒。換言之，稱義，先由上帝永命而定的，由基督之功而現實，施行於信者的經驗，在於末日顯明出來。士君對於此道與保羅有一樣趨向，即將主觀與客觀二者聯絡為一，但是能以聯絡，必由上帝繼續的行作和人的經驗，此為稱義根基之道。

人對於士君的稱義說，在解釋上有兩個看法。有多數的神學家看稱義是令人實在聯於基督，但有一種學家立特士爾獨立一說，看稱義是出於理想的。從此二說，稱義趨向於兩個方面，若說憑於信徒

實在聯於基督，這樣重生與稱義，沒有甚麼大分別，照此看去，信在稱義上不過作受恩的一個反應，包容基督的精神與聖神的恩賜，此即作基督上倫理生活的根基，這樣可說稱義是屬於倫理上的，此種觀察與法庭觀念合併起來，也符合於上帝由永命而定人事的理想。

如此，士君意見與歐即安對不十分符合，然而與保羅所說寬容之信，有些彷彿（林前 12⁹ × 10¹³ 羅 8¹⁷ 加 2¹⁷ 林前 4⁵ 9²¹ 27 腓 3¹⁰ 14）。但仍未將保羅對稱義的要旨說的透徹，因其還沒完全脫盡羅馬教的觀念，未能將稱義乃本於基督而現實於信徒之義，說到圓滿，而仍依賴一些理想的說，如此仍與羅馬教相同。所以士君缺少宗教的需要，就是一鞏固的根基。

因此缺點，立特士爾另立一說而申明之，不十分贊同士君實在聯於基督之義。他說，稱義由上帝恩賜啓示於信徒，信為啓示中的一部，不能分析，但實現於人類的生活。如此，稱義初步，是人由恩而信上帝為父，稱為義是上帝的作為也。稱義先給於基督所造的社會，各信徒因信福音而聯屬於大團，信不過順服上帝，而依賴他所啓示的恩典聯於基督，此中關於確信，又關乎人的善行。

(二) 組合上的論說：近世對於稱義的解釋，依我個人見解，其解釋保羅的觀念，仍屬第二說，即理想的。所以現在把理想的組合而成的稱義之道，也就不免把別的神學家之言包括在其中。

在開首暫且不講稱義，先說救罪是甚意義。保羅所稱的恩典，

換言之，即基督因為上帝為父之愛而救罪。

如此，赦罪為聖神的一個作為，按保羅對於赦罪的分析，從上帝方面言之，算為一啓示，從人方面言之，就為一信，信即是人應用神的啓示，各人自己得以實現赦罪的啓示，乃在於基督之工作，然而不但在於他的死與復活，也在於福音所表彰的，即是他一生的工作，一切的言行動與苦難，赦免就充充滿滿把上帝表彰出來，那樣，他的啓示是無匹的，完全與父的旨意相同，所以在一切言行動作，無一不是上帝的顯著，他藉上帝的意旨，能盡他自己的工作。

耶穌所表彰的上帝為父的赦免，不是任意的，乃是實情的，因為父是聖，是公義（約 17^{11, 25}）。那麼，其赦免也必是聖是公義的，上帝本來恨惡罪，所以對罪不能輕易放過，耶穌把人的罪置在他心內引為自己的憂苦，他的憂苦，流露於為耶路撒冷淚下，和客西馬尼的慘坦，十字架上的呼籲：這都是表明他受罪的壓抑（可 14^{36, 35}）。主耶穌把自己完全置於罪中，用以拯救罪人，也是表彰上帝對於世界的人的大愛，這也為他一生的工作，到盡頭處，即是十字架上的慘死，完全是為人作的，為要叫人知道父圓滿的赦免。

以上是申明保羅的教理，對於基督如何啓示上帝的恩典，也是符合福音。但為圓滿其義，須加上復活的作用，即可叫歷史上的啓示作永久的。其方法，即立基督在人心，作信者之目標，如是由信的道理，可以適用自己所得的啓示。按保羅所說的，人的意志，願從上帝

旨意，就是信的根本之義，按耶穌的教訓，赦免主觀的原則，是人悔改，但要適用此主觀的，使其符合客觀的啓示，這樣，信不僅限制於依賴，也必包括有悔改，用此二者可以符合赦免之愛與聖潔，此乃申明之說也。

現在從人的經驗上，和藉用保羅的見解，看赦免是如何看法。稱義第一個實際效果，是在於上帝，人有平安，覺罪已消除，對良心也覺無虧，因為人也覺罪是可惡，當受責斥，赦免即實現了饒恕罪之刑罰。罪的主刑是永死，即永久離開上帝，赦免則恢復了與上帝的交誼。雖然肉體的我，赦免後身上仍有罪的痕跡，然在信徒的自視，不覺為上帝罰我，不喜悅我，乃看為教訓，用為紀念從前的不善。究竟的福利，是能作上帝的子女，和永生的賞賜。總之，基督的宗教，不是理法的，乃是恩典的，因信稱義，乃其唯一的要義。

欲完備此道，還有一二事要提，一則，上帝在於何時，將此義實施於人。那不過為遲早的辯論。由赦免則顯示於基督，而實現於人心。在於上帝一方的作為，最後的工作，就是十字架上的受難。或有人說，人心在甚麼時候醒悟起來，上帝就在甚麼時候告訴他的心，給以平安，可以說稱義的第一步是主動的，第二步是被動的，不過是各一個進行的觀念。

再是「確信」之道，力普格烏（Luther）說的尤其合理，或有人自己懷疑，不能成功，不如歸到恩典的福音，可以恢復他的確信，從此

足徹腐敗於內心的，從福音能以復興起來。還有神學上幾個最難的問題，即稱義、重生，在於基督的生活，三者彼此的相關，最難解釋。

還有一題，是神學中主題，最難解釋的，即是稱義和重生與基督生活上彼此如何相關的問題。保羅對於斯義的答覆，以上已得其大概，就是說，上帝恩典的啓示，在於基督所發現的，尤其表示赦免，亦作一種倫理表示，乃作人精神（或曰靈性）有力的助勢，此仍為順從上帝的作為。即其次的方面言之，順從作為應付基督上的理想。換言之，乃接受基督聖神在我心內，作我生活的原則。如此說來，啓示有兩狀態，而同為一個啓示，而用一個信心接受，於是稱義與重生根本有相聯之點，所以經過此一個，不能不經過那一個。雖然如此，基督教神學，不合並論之，多屬分講。基督的啓示是一問題，信徒的信，又是一問題。對於稱義單簡的說，「本乎恩」自是確合，而信的顯露，不是對於基督生活圓滿之謂，乃是說信為反應上帝聖神赦罪之啓示也。

(E. Morgan, 周雲路)

虛己

KENOSIS

此字於新約書中不見，其動字則見於腓² 7，譯為「虛己」。神學家對於神子棄權的範圍，意見不同。我們本篇既是敘福音書中關於道成人身的證據，所以不必去討論神學家意見之同異，不過有兩點，我們要先簡略陳述：

(一) 我們先看使徒論上帝兒子虛己的章節。在腓² 6-8)上，

一面注重他捨棄上帝的形像等級，一面注重他取了奴僕的形像式樣。「自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。」於林後⁸，

上，保羅說，他捨棄富足，而就窮困。有四段簡版的文字，形容虛己的關係：「上帝就差遣自己的兒子，成為罪身的形狀（他有身而無罪），在肉體中定了罪案」（羅⁸ 3）；「上帝就差遣他的兒子為女子所生，且生在律法以下」（加⁴ 4）；「上帝使那無罪的，替我們成為罪」（無罪的為有罪的受了罪刑）（林後⁵ 21）；「基督既為我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛」（基督像祭牲，被看為罪與咒詛一般）（加³ 13）。希伯來記者注意上帝的兒子同有血肉，好有死的可能（2¹⁴）。他自己受試探而受苦，好搭救受試探的人（2¹⁸ 4 15）。同受苦難，學了順服（5 8）。約翰福音形容虛己說：「道成人身」（1 14）。這一切的章節，都完全證實耶穌的人格。

(二) 我們再看「虛己」的學說，如何解釋「道成人身」的程序：「他們要將耶穌的人格證實說，『道』將自己收斂於人體之中以成人身。」立特士爾 (Luther) 論這種本理論解釋化身的說：「神道虛己的學說，不過就是神祇學。」對於這種判定，記者不加可否，可以引自己所寫的一段，作為參考：「虛己的學說，是可稱許的。因牠一面承認教會的要道，一面保留耶穌的歷史人格，但是不穩妥的，因牠以新約為課本，勉強從中尋求要道，解釋神格的組合。此種高尚的事工，絕非我們的智力所能達到。」研究耶穌生活，都可以確定虛己，不

過這些學說，都不能令人滿意，有我們所不能達到之處，如神的內部，我們現在只限於福音書內的資料。

虛己的學說，特論上帝三種形而上的品性，即全在，全能，全知。福音書裏的耶穌，並無此種特性。他限於一體（約 1:14；住在我們中間）從一處移到一處作他的事工。醫大子之事（約 4:60），並不證他全在，乃是因他信仰上帝。他離開門徒，他們便覺無靠（可 9:19），他轉回來，他們的信便回復，他臨別時應許將來常與他們同在（約 14:18）。他復活以後，這應許才見完成（太 28:20）。他的奇事，並不證明他的全能，因他藉着祈禱，更是倚靠上帝（可 9:29；約 11:42）。因人不信，很受阻礙（太 13:58），似乎覺得費力（可 5:30），有時也藉着療方（可 7:33）。耶穌永沒有自認全知。他說無人像他那樣認識天父（太 11:27）。但再來的時候，他不曉得（太 24:26；可 13:32）。父子的知識既如此顯然不同，我們不能說，他完全曉得父，便曉得一切父所曉得的。他所曉得的是父的品格意旨與動作。他自認不曉得這樣很切己的一件事。我們要說他洞悉舊約的記者，時期，疾病的來源，將來的變化，不為特恭。要根據福音說他的知識有限，也不為不敬。關於無花果樹，他錯過一次（可 11:13）。他有時驚異，失望（太 8:10；20:40；1:45；2:12；6:7；24:25；26:8；12；路 2:49）。消息傳到他由尋常的機關（太 4:12；17；14；13；可 1:37；8:2；17；約 4:13）。他求消息也是如此（約 1:83；2:35；可 5:30；路 4:1）。他問問要求答復（太 10:13；路 8:30；約 11:34）。他的智慧發展（路 2:52），見

識進步（約 2:24）。他祈求導引（路 5:16；6:12；9:18；20；10:21）。父叫他喝的那杯，起初並不清楚（太 20:39）。了解後，並不曉得力量怎樣（22節）。他臨危的呼喊，固然因他的苦難達到極點，也是因他一時對於父的了解不明。關於他超然的知識，福音也有記載，如拿撒（太 21:2）；筵所（20:17；19）；魚口尋錢（17:27）等，也都另有解釋。撒瑪利亞婦人丈夫的數目，有些難解（約 4:17；19），但這話既由她回報，或由於天良發現說的格外正確，正如她述說耶穌的話言過其實一樣（29節）。他吩咐下網（路 5:5）；斥責風浪（可 4:39），或因他對父的信仰。其餘的事可分兩類，先知的預料，性靈的識別。也有時顯出奇能特識，可不必說是全能全知。

我們不能將知識的生活與道德的生活分開。道德的發展，便含着知識的有限。要是全知，就不能說凡事與我們一樣受試，也不能有那像小孩子的信仰。否認耶穌的知識有限，便是否認他道德與宗教經練的確實。他受過試探是無疑的，他所以能在曠野受試的緣故，就是因他必須學習奇能的用途，與成功的方法。他的本性無疵，但當代對於彌賽亞的觀念與希望，就成了他的試探。他看自己的犧牲，並不一定有把握，能不受想逃避的試探。他曉得必經一種道德的訓練，所以他叫人稱他為「良善的」（可 10:18）。可注意的是，他雖受道德的訓練，但無悔罪的感覺。我們可以說他受試與我們一樣，就是沒有罪。若沒有受試的傾向與知識的限制，那種完全只是種道德的虛設了。

作上帝的兒子，他生活倚靠上帝（太¹¹ 27），聽從上帝（太¹¹ 26 26 39）。約翰更着重這層（約³ 34 5 19 20 8 15 15 17 1 8）。子傳父的意旨，作父的事業。因他臨世與父隔離，他與門徒都感不快（約¹⁴ 28）。希望恢復先前的狀況（17 5）。回父那裏更享好處（14 19 20）。耶穌也有世人的情感，如他悲歎（約¹¹ 33 38），歎息（7 34 8 12），爲拉撒路（11 35）與耶路撒冷哭泣（路¹³ 34 19 41 23 37），他窮困（太⁸ 20 路⁹ 58），作工（可⁶ 8），困乏（約⁴ 6 太²¹ 7），軟弱（太¹⁷ 33），他飢（太⁴ 2 12 18），他渴（約⁴ 7 19 23），他痛（太²⁷ 34 35），他死（太²⁷ 50 約¹⁹ 30）等類。這種虛己並不忽略他道德的洞悉，靈性的見識，不含有道德的缺欠，宗教的懷疑，不減輕他的恩愛，降低他的威權，也不縮小他對神的啓示，對人的救贖。反而言之，必須有人的境遇，受人的限制，他才能成就使命，傳佈消息，獻身捨己，施行拯救。要得萬名之上的名，稱爲救主，他就不得不得虛己。（李榮芳）

鑰匙

KEYS

這個名詞在新約裏共有六次，兩次在符類福音四次在啓示錄。在路¹¹ 22 耶¹⁷ 24 比責那些律法師，因爲「他們把知識的鑰匙奪去了，」就是奪去了開啓知識門戶的器具，以致攔阻人們不能獲得他們所應得的權利。他們卻用一種對於謬知識的僞信任來代替，結果，真的知識被置諸度外而遺忘了。人們所不得進入的知識，乃是「得救的門路，」或者更深的說法，乃是對於主的知識，缺乏這種知識「民就滅亡」（何⁴

6），先知們激勵人尋求這種知識（參約¹⁷ 3）。

這個名詞又在太¹⁶ 19 「我要把天國的鑰匙給你」的語句中提出來，乃是比方的意思，將鑰匙交託彼得，好像交託一個管家似的（並且也同樣的交託一般使徒們，他們有開門，開門的權柄，但是沒有決定誰是屬於這家，或不屬於這家的權柄。這種應許的義意必完全實現，即在信的人們藉着使徒得聽福音而進入天國時。參該撒利亞¹ 18 比和彼得¹ 諸論

在啓¹ 18 約翰所見人子的異象說：「我有死亡和陰間的鑰匙。」那就是說，掌管進入死境的門戶。說死的形式如同一種疆域而有門戶的話，乃是從詩篇上來的（詩¹³ 13），並在吡吡們的書內隨意發揮了。「死亡的鑰匙」乃傳說是上帝所獨掌的三四把鑰匙之一也。

在啓³ 主張彌賽亞的體統說：「他拿着大衛的鑰匙。」這種暗示在賽²² 22 的應許裏非常清楚，說：「我必將大衛家的鑰匙放在他（以利亞敬）的肩頭上。」猶太註解家通常說這是指着彌賽亞說的。又在兩處用這個名詞，就是啓⁹ 1 20 1 「無底坑的鑰匙。」這種說法乃是根據猶太人所習知的開天關地論，就是在上下世界中間有深坑相隔，坑口有門，可以開關，按着吡吡們的遺傳，這個坑口適在聖殿的根基下邊。

汲淪溪

KIDRON

在耶路撒冷城東和橄欖山當中有一道深谷名叫汲淪谷，在谷底

上有一道小河，其中的水是以每年季候為轉移，有時候是很急的瀉流，有時候是少量的淺水。這河就名為汲淪溪。約裏曾屢次提到牠（撒_上 15₂₃ 王_上 2₃₇ 耶_上 31₄₀）。耶穌每逢從耶路撒冷上橄欖山去，必要渡過這個小溪。

親屬 KINDRED

古來對於親屬的觀念，乃是血統上的關係，從父母傳到子女身上，並且流通每個家人的脈管裏。看一家或一族的聯合為肉體上的聯合，故此同有一樣的血，所以就有一樣的生命，是從一個祖宗傳下來的。要形容一族有他自己的生命，每個人的生命不過是一部分，最清楚的比方是用樹，祖宗好比樹根，子孫好比樹枝。但是基督的意思是按着另一種聯合的基礎來組織社會。他使人們為親屬，不靠着肉體，乃靠着靈性上的關係（太_上 12₄₈ x）。並且在希伯來靈性的宗教裏，已經將神聖的父和生身的父的基本思想完全分開了。人是照着上帝的像造的，並非是上帝生的；作上帝的兒子並非本性的事，乃是出於恩典。猶太宗教注重一國為上帝的兒子；在基督的教訓裏注重個人與基督的聯屬。作上帝的兒女憑靠個人的信仰（約_上 1₁₂）。作兒女的證據乃是個人服從上帝的旨意（太_上 12₄₈ x）。在耶穌所用的葡萄樹的比喻裏（約_上 15₁）——實在是採用平常的說法——他把自己比作樹幹或樹根，但是枝子若要同享生命，只得常有信仰（參保羅橄欖樹的比方，羅_上 11₁₇ x）。古來血統的親屬，有狹窄肉體上的界限，在新約裏

換上一個信仰的親情，是對於一切人類的。

王 KING

古代教會以自己是被基督所宰治，基督是他的主，是他的王。因從上帝的恩賜叫教會屬於基督（西_上 1₁₃）。照着當時的信仰，耶穌為王，是由他的復活。復活這事，是上帝立他作主作基督的憑據（徒_上 2₃₆），並應驗詩篇_上 2₇ 的預言：「你是我的兒子，我今日生你」（參徒_上 13₃₃）。也是再應驗另一預言：「坐在我的右邊」（詩_上 110₁ 徒_上 2₃₄ 啓_上 3₂₁）。他們看耶穌的做王是暫時的，到了上帝滅掉仇敵之後，基督做王的事就完了，他把國交與父上帝（林_前 15₂₇ 28）。最早的基督徒相信彌賽亞之國建立在地上的預言，不論是長久的（路_上 1₃₃），短期的（啓_上 20₆ x），皆在他的教會方面應驗了，因為教會就是坐在高位的王所宰治的。

本篇所要討論的問題，就是耶穌在世的時候，他自己有沒有說他是王？是彌賽亞？這個問題是今時代許多經學家所竭力辯論的。著名經學家，如味爾豪生（Vollhausen）和甫列得（Wrede）等，他們不承認耶穌有把他自己擬作彌賽亞。也有人確說，耶穌心中確懷抱一種他，就是彌賽亞的觀念。因此，他們的問題，就是耶穌的希望和他的意願，到底是什麼？限於篇幅，不能詳說，只不過提到耶穌自稱為王的意思而已。

天使迦伯列的預言：「他要為大，稱為至高者的兒子；主上帝要把他祖大衛的位給他；他要像雅各家的王，直到永遠；他的國也沒有

窮盡」(路¹ 12²⁰)。這預言，耶穌在世時，沒有應驗。但是書寫耶穌孩童時代情形的路加著者，他若不盼望這預言不久要應驗，那他就不能寫了。在最早的猶太基督教徒實實在在相信耶穌要再來作榮耀的王(路²³ 42)從這信仰，可以看出古代教會重視耶穌是作大衛之裔(羅¹ 3)，他們預備耶穌的家譜，證明他是大衛的子孫(太¹ 1-16 路³ 23-38)論這家譜不關於神學問題，只為幫助他們，和不信基督的猶太人來證實耶穌是以色列王。在四福音傳裏頭，實在沒有說明耶穌是王。當耶穌凱旋進耶路撒冷城，那些百姓呼喊說：「和散拿歸與大衛的子孫(太²¹ 9)。」那將要來的我祖大衛之國是應當稱頌的(可¹¹ 10)這不過是盼望將來的事。用荊棘作冠冕，乃兵丁之戲弄，他們不知道那真實的意思(可¹⁵ 17)十字架上所安的名號，係彼拉多對付猶太人的要求而寫的，但他也不知道他所作的是怎樣(約¹⁹ 19)。在四福音書中，我們可以明明曉得耶穌不要人稱他爲王，並且否認自己爲王；他若想做王，那是在於將來，並非現在的事。

彼拉多問：「你是猶太人的王麼？」(照馬¹⁵ 2)所記，耶穌的答覆，不說是，也不說不是；只說：「你說的是。」按馬可的意思是耶穌有承認的意思(可¹⁴ 63)但再看路加所記，彼拉多不看作承認了，他若想耶穌自稱爲王，他決不能說：「我查不出這人有什麼罪來。」(路²³ 4)耶穌若當真說要作王，彼拉多必定他的罪名，據約翰的記載，耶穌先是含糊的答覆(約¹⁸ 33-35)到了以後，就放膽說，他是王，「只是

他的國不屬這世界」(約¹⁸ 36)約翰的目的，表明耶穌非爲爭權，亦不計劃藉武力以拯救他的百姓脫離羅馬而恢復大衛的王朝。

耶穌實在沒有存着要恢復大衛的王位，他不讚成強有力的人用武力得國(太¹¹ 12)我們看他給五千人喫飽之後，羣衆要強逼他作王，他就躲到別的地方，就可想而知了(約⁶ 15)但是看這書的人要問：「那天耶穌凱旋進耶路撒冷豈不是有叫百姓歡迎他的詳細計劃麼？」我們要明白馬可書的記載是沒有照着歷史寫的(可¹¹ 11)看約翰福音書¹² 12 所記，非百姓之歡迎，乃跟從他的人之作爲，不過耶穌沒有阻止他們。若凱旋進耶路撒冷之事，是照着馬可書所形容那樣特別的聲勢，耶路撒冷當局，自必設法取締他們(參進入耶路撒冷論)。

在耶穌的講論中有積極和消極的憑據，可證明他未曾說他自己已彌賽亞王。設若耶穌信他是大衛之裔，他也不以此爲重要；他反給文士明白彌賽亞作大衛之裔，這思想是錯誤的(可¹² 36-37)他願意愛他的人除掉普通人彌賽亞信仰的觀念。耶穌用「人子」代替但以理書⁷ 13 所預言的「人」在世界的末日駕着天雲而來，這一個「人子」不是世上的王，他是屬神的，要從天上下來，不用革命的方式來高坐王位，反倒自天降世。耶穌存這種的慘抱，以致在他的信仰中沒有地方容納那彌賽亞王的觀念，所以他不是講上帝要差遣大衛的子孫彌賽亞來，也不是說大衛的國近了。耶穌報告世界末日

的奇象說有一個新的世界，在那裏撒但的權勢毫無所有，惟上帝掌握全權。這種論調是不合乎彌賽亞王和至高者並立的觀念。我們若明白但以理書的預言，就知道書中沒有彌賽亞的觀念。耶穌每次所說的王都是指上帝，這並非偶然而說，就如他常提耶路撒冷是大君的京城（太 5:85），和不憐恤人的僕人比喻中的王等（太 18:23）。只在馬太 25:31 × 預言那末日從事審判的人子是作王；可是在 24:40 兩節間，忽然就再換了口氣，恐怕在這段比喻有弄雜了其他比喻的踪跡。因為在這比喻所論的王，和彌賽亞沒有相干。考四福音書的記載，耶穌只一次說他是王，且是指將來的事（路 22:29, 30）；因照路加書所記，這句話是在最後的晚餐時說的。所以我們可以推想耶穌在世之時，沒有把一己自擬爲王。他所瞻望的，就是他後來可參與上帝的管理和凡接納他的人也可享這權利。他實在自信他要在信他的人中同坐寶座，不過他的席次屬於尊位；言他的人坐在他的左邊右邊（太 20:21）。平常人所存之彌賽亞的觀念，耶穌確實沒有挺身自擬。耶穌若把他自己當作彌賽亞王，那麼，彌賽亞的職任就和王不相同了。參彌賽亞論 (L. Gordon Phillips)

上帝國或

KINGDOM OF GOD

耶穌常用「天

天國

(OR HEAVEN)

國」或「上帝

的國」這個名詞，我們若想查出耶穌表現何意，得個根本解釋，不如以經解經，解釋耶穌的言語，必仍靠耶穌自己的言語。耶穌這句常談，

原是當時社會通用的名稱。在猶太經典中，這樣相似的名詞，數見不鮮，即如代上 28:5 申 2:4, 3 等處。

我們不是說，要人明白耶穌當時的這個通用名詞，有何觀念，或要研究舊約，纔能知耶穌用這常談有何意義。雖然耶穌沿用當時用的語句，究竟深人無淺語，他用來自然含有新義，更有高尚精微的旨趣。耶穌本是位天資聰明的夫子，他想要在思想上幫助人，必將那人們已有的信仰，已有的慾望，爲其施教的根基。他的宗旨，原來在成全，不在廢掉。所以沿用舊語言，包含新義蘊，是事所必有。不但此也，耶穌關於天國的思想，較當時其他的猶太人關於這樣問題更多有所表現。既然這樣，若還要由舊約，或由那些咄咄的語法上，曲折去研究這名稱，未免太無所謂，故不如直接靠住大根源，求解釋。即欲知耶穌思想，須查考耶穌自己的言語，若更能從此外獲些參考，當然也可利用。

(一) 查考原由：

馬可 1:15 太 4:17 受死前一夕，最末一次，與門徒聚集，國或天國近了（可 1:15 太 4:17）。受死前一夕，最末一次，與門徒聚集，還提到這國。說如何希望喝新，再相見。在這首末兩事之間，每每於公眾前，或私下在門徒面前，這句名詞，總是耶穌雅言，不絕於口。馬可記耶穌用這名有十三次。路加記有三十四次。馬太記有四十八次。

耶穌在教訓中，如是之習用這名詞，也是表現耶穌對於這名詞

的意思，視為多麼重要。比如耶穌稱福音為「天國的福音」(太^{9:35})。耶穌差遣十二門徒，差遣七十門徒，宗旨是在報告「天國近了」(太^{10:7}路^{10:9})。耶穌講的一些譬喻，約在三分之一以上，明明述說「上帝的國」的妙諦。教門徒禱告，也教他們求「上帝國降臨」(太^{6:10})。耶穌也說明，宣傳了天國，而律法先知到此時為止(太^{11:13}路^{16:16})。也有顯明上帝的國，是理想的至善(太^{13:44})。將來最要緊的實事，也是天國(太^{25:31})。以上數段，可表明耶穌在教訓中，視上帝國何等重要。但這名詞的意思，各段有些不同，也是顯而易見。比如耶穌有時說：上帝國是現在的。那當時聽他教訓的，必立刻進入(太^{7:13})。有時又說：上帝國是將來的。久子將來，在他榮耀降臨的時候，義人方能進入(太^{25:31})。有一次耶穌對法利賽人說：「上帝國就在你們中間」(路^{17:21})。又一次說：上帝國，是亞伯拉罕以撒雅各和衆先知享福的所在(路^{13:23})。耶穌講過這國可能從猶太人中奪去，賜給外邦人(太^{21:43})。耶穌又講天國，教門徒必求上帝降臨，一面好像這國，是人所能尋求得到(太^{6:33})。一面好像靈界漸漸發展(可^{4:28}路^{17:21})。又一面好像是將來的實事，因上帝的權能，必忽然成就(可^{9:33}路^{17:21})。我們這樣查考，必看清耶穌用「天國」或「上帝的國」這名詞，是個不着色相的形容，是個伸縮的妙語，卻非表現甚麼一定不可活動的觀念。

(二)查考這兩個名詞，究竟那一句是原語？

馬^太有兩段，只說國，並未附加何字樣(太^{8:13}路^{13:28})和合譯本，雖有天國字樣，但原文無之。福音裏又有三段，耶穌提到那將來的國，只說「他國」或「我國」(太^{13:41}路^{10:23}路^{22:30})。以上五段外，有時說「天國」，有時說「上帝的國」。馬^太用「天國」較多，馬^可路^加完全用「上帝的國」。據我們看法，耶穌雅言，必用「天國」，可說有幾個原因如下：

(1)在馬^太依據的那耶穌語言原本(Septuagint)，多半用天國的字樣。耶穌語言乃直接由使徒而來，馬^可路^加或未必然。(2)耶穌用的名詞，必是當時社會習用的語調。「天國」，便像些猶太人的口吻。「上帝國」便不是。天國的「天」字，據希臘文的平常寫法，不應從複體，惟希伯來文從之。福音上天國原文，均係複體「天」字，此即因希伯來文的原故。普通的猶太人，均相信彌賽亞國，必從上降臨，天國的說法，也與這樣思想相接近。(3)第二第三福音，均為外邦人寫成。依據耶穌語言，那第一部福音，乃為猶太人寫成，所以未便改耶穌的國語，但其他兩福音，則不妨。

我們這樣推測耶穌雅言，並非說，耶穌用「天國」這名詞，有個迷信神權的原故，不肯明明稱上帝的聖名。耶穌的上帝觀，是稱上帝為父，覺得上帝常常與他同在，也教門徒覺得上帝與他們相親近，教他們信上帝，是如何的看重他們，也教門徒明白能直接到上帝的面前，不須什麼祭司和祭物。耶穌既然這樣，何至有迷信，怕說聖名！

據我們以上所說，耶穌用的語法是「天國」，其唯一的緣因，即沿用當時聽衆的通用名詞。

(三) 查考這名詞根本的意義：

若欲知耶穌用天國的名詞，究有何根本的意義，不如去查看主禱文中第二第三的祈求，已足表現其普通的大意：「願你的國降臨，願你的旨意行在地上，如同行在天上。」這第二句，好像仍是解釋第一句（太⁶10），意思說，何處實行上帝旨意，即上帝的國降臨在何處。細想耶穌這句意義，儼然上帝旨意，現已完備實行在天，若在地上，也這樣行出來，就算是天國的實現。看這一段，我們必想到「天國」根本的意思，即形容上帝的管轄。

福音裏又有一段，雖未明明用這名詞，好像也是表現耶穌這樣觀念。即耶穌在教訓人的時候，那坐着周圍的人，告訴他說：「你母親和你弟兄，在外邊找你」（可³31-35）。耶穌回答說：「凡遵行上帝旨意的，就是我的弟兄姐妹和母親了。」若耶穌承認那坐着周圍的人聽他的話，便能算是本家，我們也可準是以推，凡怎樣取得他的本家的資格的，也就是怎樣取得他的國民的資格的所以然。他們與耶穌相親的關係，即在實行上帝的旨意。關於天國，耶穌仍有好多重要的話，也與上面兩段的意思相髣髴。比如在山寶訓內有耶穌教訓聽衆：「要先求父的國和他的義」（太⁶33）。此段絕似主禱文。這樣的國，應爲人們所必願望，所必祈求，乃與外邦人祈求的飲食服用一切成

反比例，好像純爲心理上靈性上的樂土，甸內的「義」字，儼然表現是國的特色。又有一段，記那青年文士，如何有智慧回答耶穌，意思也與此頗同（可¹²34）。耶穌對那文士說：「你離上帝的國不遠了。」玩味耶穌這句語趣，顯然是指那青年道德上，靈性上所已臻的境詣。這樣看來，「國」的意思，必包含道德與靈性。又有比喻，說自然生長五穀的地，意思也必相同（可⁴28-29）。落在地內的種子，其進化爲地的職責，同一理由，天國發展，當然也是人心的職責。此即顯明國的意義，乃人心應領受的靈性上的理。

又有一段，耶穌自己表明這名詞有何意義。即耶穌回答法利賽人所問「上帝的國幾時來到？」說：「說：上帝在你們中間」（加¹⁷21）。這即是說，天國是當時有的，是現現成成的事實。雖無外見，表示，無聲無臭，但已是靜悄悄地自然來到了。有人說，這話是指將來，意思無非說：「天國降臨，必在人無指望的日子，忽然來到。」但這樣看法，是因未將天國降臨，和人子降臨，兩個意思分辨清楚。這兩事，實在不能看爲一事。人子降臨的日子，必有些顯現的表示。耶穌在此未明明說那些外表。試看可¹³24-29。這樣看來，耶穌回答法利賽人這句話，只能有一個意義，必指着當時而言。耶穌言必有物，他覺得這句話，可說必有他的經驗，他覺得這國，已經現現成成，在他心裏，也在他們徒心裏，已有漸漸的成就。所以路加這一段，與上面那幾段，表現天國的意義，根本上是指着內心靈性，乃上帝在人心的管轄，彼此均甚相合。

我們剛纔提了這幾段表現天國的觀念，當是耶穌必有的意思，而且這樣觀念，也必是耶穌用這名詞的中心點。查看福音上幾樣的事，便益明白天國的根本意義即是如此，試述於下：

(甲) 有好幾段福音，耶穌自己表明有像這樣的解釋。

(乙) 這樣解釋天國，與耶穌其他的教訓，完全相合，比如在山寶訓，即指着內心靈性，視天國為上帝的管轄人心，亦莫不然。

(丙) 除 3:5 19:26 兩段以外，第四福音便不用「天國」的字樣。遇着有些地方，在符類福音該用天國的名詞，而第四福音卻另有個替代名詞，意思是與「上帝的管轄」相等，這名詞即永生。在符類福音上理想上至善之處，即「天國」。在約翰福音算是「永生」。這永生，正像天國，是與耶穌的人格，與耶穌來到世上的宗旨，有相連的關係。約 4:13 5:25 6:40 10:28，正像符類福音所講的上帝管轄。所以據我們意見，約翰福音可算是最早的一個解釋福音的解釋法，也可證明我們看耶穌用天國名詞的根本觀念，與上帝的管轄也無不合。

(丁) 又有一樣證明，這樣看法也不錯。即符類福音，雖然同一用「天國」字樣，但有的時候，也有些別的意思。這些意思，都從上帝管轄那根本意義所推想而來，我們要說明於下：

(四) 天國這名詞，有幾處特別用法：

(甲) 福音內，有好幾段說明天國，好像是顯明一個團體的意思。耶穌說，「天國裏最小的，比施洗約翰還大」(太 11:11)。在撒種子的

比喻，在撒網的比喻，大意必也是這樣(太 13:24-30 47-50)。稗子即惡者之子，在未世，必從天國湧出來。這即表現直到那時候，天國之子，必在天國之內。那從天國湧出來的，是必要與天國之子分別出來。這比喻的教訓中心，是這兩樣的人。一面為天國之子，一面為那惡者之子。雖然雜居在一起，直到世界末日，那一切叫人跌倒的，便要從國內湧出來，不能居同一的團契內。所以這樣的國，必指着那團契一般的人的內心同一。但若問：「甚麼樣的人，方合乎這幾段內所說國的大意？」那回答必用「上帝的管轄」，纔能說明。因其人正即在上帝的管轄，或其人亦自稱為上帝管轄的國民。

(乙) 第二個特別用法，如表現葡萄園那惡園戶的比喻。耶穌講完這比喻，對猶太人說：「所以我告訴你們，上帝的國，必從你們奪去，賜給那能結果子的百姓」(太 21:43)。這段的名詞，是個特別意義，不能解釋為上帝的管轄。因這些猶太人，外面反對這樣管轄，當然不能指着被上帝的管轄者。所以我們推想這名詞，意思是指着猶太人觀念中自己的身分。他們總是自居為上帝的特別選民。選民所享有特別的地位，則所負亦自有特別的責任。耶穌福音，要傳給外邦人，所謂「從猶太人奪去」，即此。又有一個與此相類的意思，即八福的頭一個福：「虛心的人有福了，因為天國是他們的」(太 5:3)。在此說天國，好像當時即為他們所有。因他們虛心，所以自然而然享有這福。若

一理由，那飢渴慕義的，必亦立地有所得。他們的慾望，不必等待好遠的將來，方能有效。此八福中，又有一事，像這類的意思。因耶穌是清心的，所以連他在世的時候，也必得見上帝。同一理由，他所應許的清心的人有福，總非完全必等待將來，纔能享受，也必當時多少有所能得。

(丙) 天國名詞，又有一種特別用法，也是從那根本的意思推想出來。福音內，有好幾段，都包含這用法。比如耶穌說：「你只有一隻眼，進入上帝的國，強如有兩隻眼被丟在地獄裏。」(可 9:47)。在這段，地獄與上帝的國對照。故知上帝國，必指着義人死後必到的所在。福音又記耶穌說：「凡稱呼我主阿爸的人，不能都進天國，惟遵行我父旨意的人纔能進去。」(太 7:21)。看下節「當那日」，必知耶穌意念中，是指着時代的末了。所以此段所說的天國，必是來生享福的所在。耶穌又有一次說：「從東從西，將有許多的人來，在天國裏，與亞伯拉罕以撒雅各一同坐席。」(太 8:11)。可知天國，也必有這樣光榮的意思。更加撒稗子比喻，說作惡的受了審判以後，「那時義人在他們父的國裏，要發出光來，像太陽一樣。」(太 13:43)。

我們以上引的幾段，可見天國大意，非指着上帝管轄的事權，乃屬於上帝管轄的那些人之所在。據這樣指的意思，天國即完全是將來的來生的。惟在上面這幾段所說明的國，和那猶太經典上所稱的那希奇的彌賽亞國，很有些不同。因耶穌所說的國度，非止於猶太人能進入，乃外邦人都可會同燕饗。也非屬於這世界上的封土，乃國父

當時享福的所在。

耶穌用天國名詞，有這些特別用法。其特法內，並無一樣可以串貫一切，做個總綱領。道無定名，理固如此。所為差措貫領一切的意義，惟「上帝管轄」這根本的意思，較為近之。

(五) 查看耶穌理想的觀念，與文士理想的觀念，則見耶穌關於天國的觀念，非從文士之舊觀念而成長。因此兩觀念正相反。耶穌受試探的故事，即表明耶穌如何毅然決然，明明地棄絕那當時通弊的觀念。耶穌所視為根本錯誤，應行拒絕的，即關於彌賽亞的職務。若非其民族中普通理想之流弊，彼試探又何至無因而生。蓋耶穌的觀念，出其已心，經驗上帝的管轄而感發。所以在耶穌的理想，天國的根本意義，乃指着人心逐漸依着靈性的作為而成。文士觀念，蓋正反乎此。其所希冀，乃從外表令人驚奇，用形而上的方法去成就的一個國度。看福音裏幾段，便即顯明。比如耶穌騎驢進耶京的時候，民衆喊叫「和散那」，門徒就以爲現在的時候到了，耶穌必將於人前，掛起彌賽亞的旗幟，所以他們呼嘯歡迎，說：「那將要來的，我祖大衛之國。」(可 11:10)。在他門徒思想上，建立這樣國度，勢必於外表，有極大的尊榮光輝。即在耶穌復活之後，好像門徒們，仍又爲這國，必用甚麼希奇神蹟，方能建立，尙未料及天國乃由他們而成就。在猶太別的書上，關於這樣的思想，也常有表現。比如所羅門詩篇有說：「彌賽亞必用他口裏的氣，毀滅一切不拜上帝的民族。完全靠自己的力，必建設他的

國。」所羅門詩篇^{17:25}（他其得）也有這樣的設論，彌賽亞拯救以色列，必與摩西拯救以色列一樣，同是在外貌可見，有神蹟可觀，並非隱於內心。在彌賽亞來到的時候，凡世上活着的猶太人，也像從死裏復活而享天國幸福的猶太人，同於設立這國的工作，不能有分。

再說：耶穌當時的猶太人，關於天國的普通觀念，完全屬於政治，屬於國家。試查福音便證明。惟因猶太人向來看這國為政治的機關，所以始有那第三試探。耶穌在當時，僅一葦爾小城的木工，既寡且貧，子然一身，又無徒侶。若非當時之彌賽亞的流俗思潮，有與全世界之政治權相關，那末，據心理學的眼光，耶穌便不能對於世上萬國，與萬國的榮華發生感想。不但這樣，若彌賽亞的思想，非深根固蒂在猶太人心，或外面亦無何堅牢根基在舊約，那末，像這樣試探，亦不能有何影響於耶穌心坎。

第四福音記載耶穌給五千人吃飽之後，衆人要來，強逼他作王（約^{6:15}）。看這個「王」字，便有政治上的意思，即是表明加利利人觀念，關於天國是視為政治的，可看撒羅米和他兩個兒子雅各約翰所祈求耶穌的（可^{10:47}），又看門徒，於耶穌復活後，怎樣問基督：「復與以色列國，就在這時候嗎？」（徒^{1:6}）等，則見當時普通的眼光，與耶穌的眼光適成反比例。耶穌根本的觀念，自始即非屬於政治，乃包含乎全世界。所希望的管轄權能，根本上乃上帝於人心之管轄。據其意思，這管轄既係於人心，當然更改變其外貌生活，或社會上的，或政

治上的，都須令其能合乎上帝的管轄，但關於這管轄內心之結果未曾發表甚麼顯明教訓。唯一注重的，無非那根本上，靈性上的事。雖有時用這上帝管轄的名詞，指着被上帝管轄的團體而言，究未曾提到政治上甚麼組織法。在先那幾段，耶穌用天國，暗指將來的時代。他理想的觀念，是如何的完備成就，而其觀念仍顯然是宗教的，為無限的範圍。進入天國，有從東從西，而表現過耶穌精神的，而其所承受的即為永生（太^{11:12, 26, 31}）。

這樣看來，耶穌的上帝觀念，是從其親自經驗而來。同一理由，耶穌關於天國的意義，也從其親自經驗上帝管轄而發為教訓。這個教訓，在那些大先知靈心上的眼光，或相近似，但與當時的文士，完全根本不同。（L. Toulson, 金東）

接吻禮

KISSING

接吻，本來由於親愛而起，如家中父母之於兒女，以後成人也或有公然行之，以為敬禮的，例如俄羅斯有這樣行的。

（一）吻手禮 此乃位卑者對於尊長的一種恭敬表示。在西亞西一帶，有客到門，孩子須歡迎而吻其手。有時，孩兒吻母親的手，而後吻母親的腮，時而兩個長輩相見，彼此吻腮表示敬意。此禮發達漸廣，遂有位卑者吻尊長手的習尚。

論猶大吻耶穌（路^{22:47, 48}），按之尋常，似表示一種恭敬，不過他這一次，卻為一暗號。或者其中也有些敬禮。至於浪子回家，必先吻父

親的手，而後父親伸手抱他(路15 20)。

(二)同年有時彼此吻腮。若親戚男女，別後重逢時，如不互吻，以為敬禮，似非出於自然(路15 20)。大概的說，吻禮的初行，本來沒有上下的分別(徒20 37)。在始初教會，吻禮最是盛行，為表示親愛，成為弟兄，有如父子家人的交誼(羅10 16)。更表現有聖潔的愛，存乎其中(彼前5 14)。總之，均為表彰蒙有上帝的愛，而才起有此交誼也。

跪拜禮

KNEELING

跪拜，不但屈膝，也有俯伏在地(甲)跪下，言有人跪在基督

之前(可10 17 路5 8)。但是，有人用此表示恭敬，也有人用此為戲弄(太27 24)。然而沒有一次記載耶穌對人行此敬禮。(乙)跪下，有乞求情形(太17 14 可1 14)。(丙)跪下，有祈禱形式。言耶穌跪下禱告(路22 41)。按猶太平素祈禱的習尚，是站立，不是跪下(太6 5 可11 25 路9 28 22 18 11 x 22 46)。在舊約記有兩次跪下禱告(列上8 54 代下9 13 拉9 6)，不過舊約不言跪禱之禮，以後基督教會多用之，五旬節以後，

最為盛行(徒7 60 9 20 28 21 5)。或者此禮乃受了外邦希利尼的影響，而且路加所提及的教會，多屬外邦人所立者，他們有素來的習尚，所以多行跪禱的禮。然而從此有一現象，即教會是屬於普世的，非僅為猶太的。

叩門

KNOCKING

對家門和城門的衛護，西亞細亞視為重要的事。若一生客，不先

叩門，即直入人的家，總算一番非不善的舉動。若為一支搭的帳幕，騎馬從後面而來，為不近人情，須由帳幕前面而來。蓋家為人們的獨居的所在，不當冒然而入，所以要入一家，當先叩門，白日如此，在黑夜尤為慎重，人家已入睡鄉，即叩門也許一時或難聽明，自然當有忍耐等候工夫，等待開門，因此，往往要『不住的敲門』(徒12 16)。這樣說來，進入人家，須有幾件留意的事項，基督也嘗藉叩門為比喻(太7 7 參啓3 20)。



中華民國二十二年十二月出版

四福音大辭典 卷上

每册定價大洋三元五角
(郵費另加)

原編者 英國海丁氏

編譯者 夏林明輔 如華

校閱者 胡昌言

發出者兼 廣一學會
上海博物院路
一二八號

印刷者 華文印刷局

▲版權所有▼

A DICTIONARY
of
CHRIST AND THE GOSPELS

VOL. I

By
Rev. James Hastings, D.D.

Edited by
C. W. Allan and M. Y. Hsia.



Price: \$3.50

Postage Extra

CHRISTIAN LITERATURE SOCIETY
128 MUSEUM ROAD
SHANGHAI
1933

