序　言

福音派信徒向來深信在基本教育上，對聖經廣泛的認識是不可缺少的一部份。倘若要使青年信徒在信仰上站得穩，需要他從家中或主日學所學習得來的，再用學術的研究予以加强。爲著達到這目的，許多基督教的教育機構都指定聖經爲學生們必修之科目。

聖經概論是研究聖經的基礎。一個學生若要明白聖經的任何一部份或其中的教義，就必須知道聖經整體的教訓。聖經每一卷書都是整體的一部份。神的啓示，從創世記開始，以至啓示錄爲止，猶如一條川流，若要眞正的了解其中任何一卷，必須先明白它與整體的關係。

了解新約信息最好的方法，便是先略知它發源時的世界情況。第一世紀時期的文字、政治、社會經濟及宗教背景，也就是神在基督裏啓示世人的背景。當時衆使徒及其同工們教訓時採用的詞句，都是日常生活的用語；在亞歷山大、安提阿或羅馬街道一般人所熟識的。爲此，現代讀者若能明白這些用語，也就能了解它的信息了。

不過，要明白新約的教訓，不能僅僅依靠古代的知識。它的訓誡之所以有拘束力，並非因爲現代文明跟古代希臘羅馬世代的文化恰巧重覆，而是因人與神之間的關係向來是一樣，而且永生之神對人的態度始終不變。神的話語永有活力，並不是兩個世代的背景偶然重現，而是它永不變的品質，超越了一個地域的空間、時間及社會情形。對聖經的信息有了正確的了解之後，這信息在現代應該也是跟往昔同樣有絕對的效力；因此，我們不能把它當做一個已消失了的文明，陳腐的意見而把它拋棄。神的話對罪人乾渴的心靈仍是照樣傳達出祂强而有力的福音。

本書依據新約每一卷書的背景編排，並且提供了一個大綱，使讀者能以迅速地領悟它重要思想的路綫。本書的宗旨不是以作者之意見來代替學生的發現，乃是扼要地指出基本要點，以幫助讀者自己去解釋聖經。正如衣索比亞（Ethiopian）太監曾求別人指點他如何讀經一般，現代的讀者亦常要人幫助他如何克服面臨的困惑。

本書並未詳盡討論導論及神學方面的學術性問題，因這些問題不屬於概論範圍之內。若要探討這幾方面的事，我們可以在書目中找到合適的著作。由於我們不以本書爲一本註釋，也許省略了解經的細節。註脚

亦僅提出原始資料。由於一般讀者並不是專家，因此盡量減少註脚，以免使他混淆。次要的資料放在書末的目錄中。我們唯一的目的是提供一個普遍而整體的門徑，以增加讀者對新約的了解及喜愛它的心。一個虔誠的信徒看到神的啓示對於第一世紀的人們是多麼適當的時候，自然而然地會發現它對於自己的生活圈內亦同樣的適用。

盼每位教員，在課堂上採用本書時，再以自己的講論補充，好讓書中建議的思想能夠發揮出來。書末的分類書目是爲課外讀物及研究之需。大綱僅僅是一個模型，幫助教師或學生建立創作性的大綱，經文之引用可使自修的人做證實用或伸展書中提出的主題。

作者很感激惠敦學院（Wheaton College）董事會及行政部門的好意，免了一九五二年夏天教書的責任，好讓這本書得以完稿。若沒有這次豁免，本書不可能這麼早出版。

麻省劍橋的哈佛大學出版社亦很慷慨地准許我們引用 George Foot Moore的猶太教（Judaism）一書。引用的詞句在註脚中已有了交待。

作者特別感謝內人海倫（Helen. J. Tenney）在寫作及修改過程中，常給予鼓舞和評議。在這裏，也要感謝惠敦學院的教授麥葛生博士（Dr. A. Berkeley Mickelsen），及伊凡斯教授（Professor Stefania Evans）的校閱，並提出有益的建議。謝謝史愛娜小姐（Miss Edna E. Smallwood）專門性的協助，預備稿件按期出版。多年來學生們的需要亦成爲這本書構成的方針。藉此，一併向他們致謝。

滕慕理識

修正版序

自從本書出版以後，對於新約研究有了不少進展。死海書卷的發現，增加了有關基督時代巴勒斯坦的知識。以往，學者們對新約一些問題的意見也有些改變，並且，書目也增加了。這些現象促成本書修正的原因。此外，一般大衆熱烈的反應亦使本書的內容略有改進，並增多它的篇幅與用處。

在福音書及死海書卷方面，我們多添了新的材料，又增加一章討論有關版本及抄本的問題。新的作品亦包括在書目中了。排版的改變、圖畫的增加，使本書在課堂上更加適用，更爲引人。少數不正確的地方也改正過了。

作者謹此向曾經提供了寶貴的意見予本書兩版之朋友們，表示謝意。

滕慕理識

中譯致謝

校閱譯文時，承蒙中華福音神學院同工及同學，饒孝榛、秦世新梁潔琼三位姐妹及高慶辰長老之協助，謹此一併致謝。

新約綜覽目錄

甲部　新約世界

乙部　福音書：耶穌生平記錄

開端的時期（主前六年至主後廿九年）

丙部　有關早期教會的記錄
擴展的時期（主後廿九年至六十年）

丁部　初期教會的問題
鞏固的時期（主後六十年至一百年）

戊部　新約的正典與經文

圖片目錄

地圖目錄

圖表目錄

甲　部

新約世界

第一章

政治背景

羅馬帝國

新約聖經成書的時候，除了一些當時在遠東不大爲人認識的國家外，整個文明世界，都在羅馬的統治下。它的領土西自大西洋（Atlantic Ocean），東迄幼發拉底河（Euphrates River）及紅海（Red Sea），北起自隆河（Rhone），沿多瑙河（Danube），黑海（Black Sea）而直達高加索山（Caucasus Mts.），南則止於撒哈拉沙漠（Sahara）。這龐大帝國的首領，甚至可說是獨裁者，就是新約聖經所稱「君王」（彼前二17）和「亞古士督」（路二1）的那一位皇帝。

羅馬是因它在意大利的首都而得名。這羅馬城是羅馬國的發源地。羅馬國建於主前七五三年。起初它是由一些小村落聯合組織而成，由一個君王統治。主前五世紀初葉，這個盟邦在一個共和政體的政府統治下，已經是相當穩定的政治組織了。其後，它更與鄰邦結盟，並且經過了一個長時期與北部的伊出斯塔（Etruscans）及南部的其他部族爭戰後，在主前二百六十五年，羅馬已經成了意大利半島的霸主。那些稱臣於羅馬政府的部族，須履行他們簽訂的條約的義務，維持和平，後來也漸次地併入羅馬帝國的版圖。

此後的兩個世紀，羅馬從事與迦太基（Carthage）的大爭鬥之中。迦太基是西地中海的主要海權國。它原是腓尼基（Phoenicia）的殖民地，自從亞歷山大大帝（Alexander）征服了腓尼基後，這殖民地也就被迫獨立。因它仿效腓尼基人的樣式，它成爲一個富强的國家。它的船隻操縱了整個地中海的貿易。它的文化帶有東方色彩。至於它的社會則是採寡頭政治制度，在傭兵的支持下，受到獨裁的統治。羅馬擴張它

的勢力時，即與迦太基帝國的前哨部隊發生衝突。這兩帝國，除了種族及政治觀念不同外，也無法在同一地區相容並存。其中一個必要消滅。這場戰爭，拖遲至主前一百四十六年，羅馬將軍斯比奧阿米尼林斯（Scipio Aemilianus），攻陷並摧毀迦太基城後，才告結束。從此，羅馬的領土便伸展至西班牙及北非一帶了。同時，馬其頓也屈服爲羅馬帝國的一個省份。又於同年（即主前一四六年），哥林多（Corinth）陷落，亞該亞（Achaia）亦屬羅馬所統轄。主前一三三年，別迦摩（Pergamum）的皇帝阿他勒斯三世（Attalus III）逝世，遺言轉讓他的國土給羅馬，於是羅馬在那兒建立了亞細亞省。然而，在小亞細亞的東部，戰事仍然繼續進行，直至龐貝（Pompey）征服了本都（Pontus）和高加索，才告停止。主前六三年，龐貝把叙利亞組成羅馬省份，並且併吞了猶大。主前五十八年至五十七年，該撒在高盧（Gaul）指揮了聞名的戰役，把它歸列入版圖中。所以經過了五百多年來不斷的爭戰，羅馬終於由一個在提伯爾（Tiber）河畔的偏僻村莊，擴展成爲一個統治整個世界的大帝國。

由於領土擴張如此迅速，羅馬人的生活亦發生了劇變。那些將領們體驗到他們的實權時，他們不但開始使用軍隊在國外作戰，更利用軍隊在國內爭取統治權，在迦太基及希臘被征服以至該撒猶流（Julius Caesar）身亡的整個世紀內，國家幾乎無時不在內戰的狀態中。馬流（Marius），蘇拉（Sulla），該撒（Caesar），安東尼（Antony）及奧克他溫（Octavian）——一個接著一個，無不竭力使自己成爲一國之主。最後，奧克他溫，或稱爲亞古士督的（元老院如此稱呼他），在主前三十年，終於成功地除滅了他的政敵，成爲羅馬的第一位皇帝。

亞古士督　主前廿七年至主後十四年

在他的統治下，羅馬帝國的政權（Roman imperium）得以完全的建立。這時，人民都厭倦了戰爭，渴望着昇平的日子。於是亞古士督遂成爲「羅馬第一公民」（princeps）。他智慧適當地統治國家。就政治而言，新的政體是融合了昔日共和政體及該撒猶流所提倡的專制政治。理論上元老院（Senate）是執政的機構。主前廿七年元老院授「軍隊總司令」一職於亞古士督（Augustus）。主前廿三年，他獲得終身護民官的權力。換言之，他已擁有控制「國會」（popular assemblies）的權力；並被任爲人民的永遠代表。此外，他又有特權在元老院中可以首先提出討論議案，並有權召開會議。然而，這一切的權利，都是建立在憲法上而非任何專橫權力上。

在亞古士督執政期內，推行了不少改革。首先，他裁掉了元老院中不少不配的成員。隨後，又大量裁軍，並遣派那些退伍軍人分散在各殖民地或所屬地。又創建了一支正規軍，後來成爲一所爲公民而辦的軍事學校。當他們退伍的時候，可得到退休金，並且分住在各省份中的殖民地。在那兒，過舒適的生活，同時，也成爲盡忠羅馬政府的社會領袖。

亞古士督同時企圖改進國民的風氣，他振興了國教，並且重建了許多廟宇。在各省份中又推行「帝國崇拜」，即敬拜羅馬帝國。雖然他並沒有要求人民敬拜自己，但是在許多地方都尊他爲主爲神（Dominus et

亞古士督雄猶雄撒大帝真克他溫流的彫像，他正向著軍隊演講，此像存於羅馬梵蒂岡博物館。

Deus）。主前十九～十八年猶流律法（Julian laws）中，曾鼓勵人民結婚及建立家庭，以圖恢復家庭式的生活。

爲了使帝國更趨穩固，他舉行了一次全國性的戶口及財產調查，作爲征兵及徵稅的依據。他又征服了西班牙、高盧及「阿爾卑斯」(Alpine)山地區。在邊防方面，雖然他的軍隊在「條頓堡」（Teutoberg）森林爲日耳曼所大敗，但仍加强其防衛力量。在羅馬帝國，他組織了警察及消防部門，並且委任了官員專監督配糧工作。

亞古士督引以自豪的，是把羅馬從磚瓦木石中一手改建成金堆玉砌。在他執政的四十一年間，從混亂中帶來了秩序。他重振了政府的信譽，充實國庫，推行一個效率良好的公共服務機關，和提倡了和平與繁榮。

提庇留　主後十四年至三十七年

亞古士督卒，他的義子提庇留（Tiberius）被選爲他的繼承者。在短暫的期間內，提庇留亦曾享有昔日憲法上給予亞古士督的終身權力。當他登位時，已五十六歲了。因他大半生的時間都效勞於國家，所以他對政治並不感陌生。但不幸的，亞古士督堅持要他與所深愛的妻子離異，改娶亞古士督的女兒，淫蕩的猶莉亞（Julia）爲妻。這痛苦的經歷把他改變成爲一個冷酷、高傲、猜忌和暴躁的人。雖然他的政策精明而又公平，但人們常怕他，不喜歡他，且得不到人民的愛戴。在他統治期內，羅馬軍隊在日

提庇留年老去尼祿的形像，存於羅馬梵蒂岡博物館。

耳曼（Germany）節節敗退，結果他把邊防撤至萊茵河（Rhine）。晚年的時候，內患日益嚴重，主後廿六年他退隱在革比（Capri），並把朝政留下給京城的行政長官去管理。這時，禁衛軍指揮官雅里斯．斯仁尼士（Aelius Sejanus）遂趁機暗謀奪取政權，主後三十一年，他的計劃幾乎實現，但被提庇留及時發覺。於是處決斯仁尼士，這陰謀亦被推翻了。自此以後，提庇留變得更猜忌和殘酷。稍有微言，即遭厄運。所以當他在主後三十七年逝世的時候，元老院也鬆了一口氣。

加利古勒　主後三十七年至四十一年

該猶．加利古勒（Caligula），綽號「小靴」（軍隊如此暱稱）被元老院選爲提庇留的承繼者。在他執政初期有好聲譽，如同提庇留有壞名聲一樣出名。他赦免了政治罪犯，減輕稅收，預備公衆娛樂。而常得平民的愛戴。但不久即呈露神經衰弱的徵狀。他要人民敬拜他爲神，使得與境內猶太人產生不和。當亞基帕希律訪問亞歷山大城時，當地居民當衆以諷刺來侮辱他和他的隨從。並威迫猶太人敬拜「該猶」的偶像。猶太人於是上訴皇帝，他不但不聞不問，反而命令敘利亞的使節（legate），安

放他的彫像在耶路撒冷的聖殿內。所幸那使節機智，故意拖延不行，以免招致武裝革命。主後四十一年加利古勒的逝世，阻止了命令可能產生的危機。有人以爲馬可所述「那行毀壞可憎的」（可十三14），乃是指在耶路撒冷聖殿中立王雕像的威脅。

加利古勒揮霍無度，不久即耗盡了亞古士督及提庇留所努力積聚的貲財。爲了塡補國庫，他借重一些暴政：如沒收私人產業，强定遺囑內容及各式各樣的搾取。他的苛政實令人難以忍受，最後終於被一位皇家護衛隊的護民官所暗殺。

革老丟　主後四十一年至五十四年

加利古勒死後，元老院爭論恢復共和政制，但當禁衛軍推舉了革老丟·革文尼加士（Claudius Germanicus）爲帝時，這問題就很快地解決了。在提庇留及加利古勒執政期內，他還是相當卑微，在羅馬也沒有參加任何政治活動。他早年的疾病也許是小兒痲痺症，使得他相當孱弱。他公開露面時，樣子相當滑稽，步態踉蹌，口中流涎，使他像個愚痴者。然而，他的智力並不差，因爲他不獨是位優秀的學者，而且他表現出是個有相當能力的統治者，超過當時人所期料。

爲了增加這急速擴展帝國之效率，亟需一個新型態政府。因此，在革老丟的領導下，羅馬成爲一個分級政體，由各委員會及各部長來管理，在省份中也有羅馬公民的權利。他的將領亦成功地立足在不列顛，而佔領之地北部達到泰晤士河（Thames）。此時，羅馬盟邦色雷斯（Thrace）的王子卒，因而也歸併成羅馬的省份。

提庇留革老丟杜索尼祿革文尼加士的胸像，存於弗羅倫斯的優費姿美術館中。

尼祿革老丟被撒杜索革文尼加士胸像，存於羅馬梵蒂岡博物館中。

革老丟決心恢復古代羅馬宗教在社會昔日的重要地位。而對外來宗教極表反對。綏屯紐（Suetonius）曾提到：在革老丟統治期內，猶太人在克斯多（Chrestus）的煽動下曾數次暴動（註一），因而被逐出羅馬。我們不能確定究竟綏屯紐是否誤以「基督徒」（Christus）爲克斯多，而這次猶太人的騷動事件是因他們宣揚耶穌爲基督所引起，抑或克斯多確是當時的謀叛者。無論怎樣，這驅逐的命令，可能是亞居拉和百基拉遷離羅馬的原因之一（徒十八 2）。

革老丟在他奴隸出身的自由民保勒士（Pallas）慫恿下，娶了他的外甥女亞基比娜（Agrippina）爲第四任夫人。由於她決意要讓與前夫所生的兒子多米丟（Domitius）承繼王位，因此，多米丟便正式被認養爲革老丟的兒子，並改名爲該撒革老丟尼祿（Nero Claudius Caesar）。主後五十三年，尼祿娶了革老丟的女兒俄克大維亞（Octavia）爲妻。翌年，革老丟卒，尼祿遂登基爲皇。

尼祿　主後五十四年至六十八年

尼祿（Nero）統治起初五年是和平且成功的日子。他以熟練的警衛官阿法尼斯・班勒士（Afranius Burrus），及哲學家兼作家阿尼流・辛尼加（L. Annaeus Seneca）爲顧問，而成功地管理着國家。但其母亞基比娜

想比他有更高的權勢，以致他和顧問們皆感憤恨。在主後五十九年，他謀殺了母親，而完全操握政權。

尼祿有藝術家的氣質，而非行政人才。他對投身於舞台事業的熱心，遠超投身於政治管理。他輕率、奢侈地將國庫浪費盡。他像加利古勒，用壓搾及殘暴的手段來補足國庫。他這種暴行，激起元老們的忿恨，因爲他們害怕隨時尼祿可能下令取他們的命而沒收家財。

主後六十四年，羅馬城發生大火，燒毀了大部份城市。有人懷疑尼祿故意放火，以便有空處在以斯奎尼山（Esquiline）上，建立他那座華麗的宮殿「金屋」。

爲了轉移責難，基督徒被控爲禍首。因爲他們遠離異教徒的態度，以及宣講世界最終結局將爲火所焚毀，都使得這控告似乎是眞實的。很多基督徒受審，受苦致死，依傳統所說，彼得和保羅都在這次迫害中殉教，而這次迫害亦是國家首次執行的迫害。

至於這次迫害所涉範圍究竟有多廣，現在仍缺少證據來斷定。不過，雖然在各省份中的基督徒或許亦遭恫嚇，但很可能這次迫害並沒有影響羅馬以外的地區（試比較彼前四12～19）。

同時尼祿的過份無度，越益使他不得民心。幾次的反叛陰謀都失敗了，而且處決了他的敵人來鎮壓之。最後，高盧及西班牙省以及軍隊的反叛成功了，尼祿逃離羅馬，但他怕被俘擄，遂命他的奴隸出身之自由民結束了他的生命。

提多夫拉維亞維斯帕先胸像

迦勒巴　主後六十八年

軍隊的反叛表明整個帝國其實是在軍人的統率下，因爲他們能提名且封立自己的候選人爲皇而不必送交元老院通過。然而，並非所有軍隊皆一致擁護這位尼祿的繼承者迦勒巴（Galba），所以當他封立路求卡波尼皮棱（Lucius Calpurnius Piso）爲他的繼承人時，那位曾一度支持他而欲藉此取得帝位的俄陀（Otho），便立刻煽惑禁衛軍弑了迦勒巴而擁立他爲皇帝。

俄陀　主後六十九年

俄陀（Otho）執政的時間極短。雖然他的登基獲得元老院一致贊同，但駐守日耳曼的使節威特留（Vitellius）却率領他的軍隊進軍羅馬。結果，俄陀戰死，威特留遂取其位。

威特留　主後六十九年

威特留（Vitellius）亦得到元老院的承認。但他却不能控制軍人以建立一個穩健的政府。而駐守東邊的軍隊又干預國政，並且更擁立他們的將領維斯帕先（Vespasian）爲帝。那時維斯帕先正忙於圍攻耶路撒冷城；於是他讓兒子提多（Titus）主理攻城之事，自己則進軍埃及，控制了這個國家，而斷絕了羅馬的食物供給。他的副將抹士安流（Mucianus）則進軍意大利，雖然遭受威特留部隊勇猛的抵抗，結果仍攻陷，劫掠了羅馬。威特留被殺，維斯帕先遂宣佈爲王。

提多走拉錐亞籃比那維斯帕先胸像。

維斯帕先　主後六十九年至七十九年

維斯帕先（Vespasian）是一個樸實老練的軍人，習慣儉樸，而執政是滿有活力。他鎮壓住巴達維亞（Batavioe）人及高盧人的叛亂，同時其子提多也征服了耶路撒冷。耶路撒冷城完全被毀，而這省亦改由一軍事使節統領。他把附屬的侯國改爲直屬羅馬的省份，以圖增强邊防的實力。藉着嚴格的節約和徵收新稅，財政才漸充裕有償債的能力。他並建造了現今著名的圓劇場（Colosseum）。他死於主後七十九年，政權交給他的兒子攝政王提多。維斯帕先是夫拉維亞王朝（Flavian）的第一任皇帝，除他以外，這王朝還包括他兩個兒子提多及豆米仙（Domitian）。

提多　主後七十九年至八十一年

提多（Titus）的統治時期很短，不容他有任何特殊的建樹，然而，雖然他有此不利條件，他却是羅馬最得衆望的皇帝之一。他主辦了不少壯觀的民衆娛樂，因他的豁達寬大性格，消除了皇帝與元老院間敵對的可能，因元老院懼怕提多會像他父親一樣獨裁。

在他執政期內，維蘇威火山（Vesuvius）爆發，位在那不勒斯海灣的兩個村莊龐沛（Pompeii）及克儒蘭林（Herculaneum）慘遭毀滅。提多

提多夫拉維亞豆米仙彫像，存於羅馬梵蒂岡博物館中。

隨即組織委員會，盡力搶救遇難者，數月後，羅馬城又有嚴重的火災，焚滅了新建的衆神廟（Pantheon）及亞基帕「浴宮」（Agrippa s Baths）。提多甚至賣掉了自己私人傢具好捐獻給大衆之需。他建造了不少新的建築，包括一座宏偉的圓劇場。

豆米仙　主後八十一年至九十六年

提多卒於主後八十一年，元老院因其無嗣繼位，乃轉授君權與其弟豆米仙（Domitian）。豆米仙是位徹底的專制君主。他爲了提高羅馬社會的道德水準，想遏制羅馬歌劇院之腐敗，並禁止公娼。他又重建較古老的神廟，壓制外來的宗教，特別是那些意圖改變他人信仰的宗教。雖然在他執政期內有關反對基督徒的廣泛立法或行動之證據極少，但，基督徒被逼迫却歸因於他。他要求別人崇拜他，並堅要人民高呼他爲「神和主」（Dominus et Deus）。他是一個經濟學家，且精於管理，因此，在他一屬僚的領導下，國事得以有效地管理。

豆米仙的性格頗嚴苛，且猜忌對手，他由於缺少了他的兄弟提多的溫和而樹立不少敵人。當他發現他們的陰謀時，便毫不憐惜地採取報復。在他執政的最後數年，在元老們來說就好像一場惡夢，他們常在被監視被密告的恐怖境況中；甚至他的家人也毫無安全感。最後，他們爲了自衛，終於暗殺了豆米仙。

納雅　主後九十六年至九十八年

納雅（Nerva）被元老院推選爲豆米仙的承繼人。他的年事甚高，舉止柔和。在元老們的眼中，他是一個「安全」的候選人。事實上，他的一般施政相當寬仁，而稍能和緩內部的緊張局面。軍隊對於豆米仙的被殺頗表憤怒，因爲夫拉維亞家族在軍隊的圈子中是極受歡迎的；然而，納雅却很精明地揀選了他雅努（Trajan）爲承繼人；因爲他能控制軍隊聽命，並能以强硬手段來統領政府。

他雅努　主後九十八年至一一七年

納雅卒於主後九十八年，他雅努（Trajan）繼承其位。他生於西班牙，本是一個職業軍人，有進取心且精力充沛。他吞併了多瑙河北岸的大吉亞（Dacia），並在東境擴張領土，征服了亞美尼亞（Armenia），亞述國（Assyria）和美索波達米亞（Mesopotamia）等地。主後一一五年，近東猶太人的叛亂被鎮壓住了。但新的叛亂，相繼在非洲，不列顛及多瑙河沿岸發生，使他必須返回羅馬。主後一一七年，他返回首都的途中，死於基利家（Cilicia）。

在羅馬帝國擴張的環境下，基督教從無名的猶太宗派，發展成一世界性的宗教。耶穌生於亞古土督執政期內（路二１），從祂的公開傳道和被釘死的一段期間，是發生在提庇留的時候（三１）。而福音乃是在革老丟（徒十八２）及尼祿（廿五11，12）執政時普遍地傳開。依傳統所說，啓示錄乃是在豆米仙統治時期寫成的（註二）。從這書所暗示有關帝國之權力及政府的獨裁制度，也許是反映出那時所盛行的情況。

用不着奇怪新約聖經比較少記載當日羅馬帝國的事情，因福音書及大部份使徒行傳的主要重點——即它們主要的歷史事蹟，產生於猶太教背景而非羅馬。再者，新約的信息，乃是著重讀者的內在生命，而非外在環境，强調屬靈和永恒的事而非政治和短暫的事。然而，新約聖經中還是有些地方與第一世紀政治環境有關聯。所以在那有關聯的地方，我們還是要解釋其歷史的重要性。

省政府

在美國，聯邦政府有權統理五十州，而各州政府的體制及組織大致是相同的。然而羅馬帝國與美國不同，它是由各個獨立的城市、邦國及屬地組合而成，而且它們直接歸屬於中央政府。他們中間，有些是自願與羅馬帝國聯盟的，有些却是被征服而吞併的。正當羅馬帝國伸展它的君權於這等盟邦及屬民時，它的政府機能也在各省份中形成。

「省」這字源於希臘文 provincia 原意是指揮戰爭之處，或發命令之場所。當引申此詞至將領的權力時，泛指他權力所及之範圍。因此，他所征服之地，這地就成爲他的 provincia。所以，當羅馬征服了新的領土後，必改組這地方爲它的省份，成爲整個帝國組織之一部份。

羅馬所取得的第一個省份是西西里（ Sicily ），在主前二六四～二四一年，第一次在普尼克戰役（ Punic War ）中從迦太基人手中奪取了西西里島。隨後，他續增併了薩丁尼亞（ Sardinia)（ 主前二三七年 ），西班牙的兩個省份（ 主前一九七年 ），馬其頓（ Macedonia)（ 主前一四六年 ）及非洲（ 主前一四六年)。至於亞西亞，乃是其王於主前一三三年遺贈與羅馬，而非藉武力所得的。而於主前一二九年，將之組成爲羅馬的省份。主前一一八年，並續增併了外阿爾卑斯（ Transalpine ）及南阿爾卑斯（ Cisalpine ）的高盧地區。主前九六年，又有古利奈（ Cyrene ）歸爲羅馬，而庇推尼（ Bithynia ）亦於主前七五年歸附羅馬。主前六七年，龐貝吞併了基利家（ Cilicia ）及革哩底（ Crete ），又於主前六三年，佔領了巴勒斯坦，併敍利亞（ Syria ）省。除了意大利本身外，整個羅馬帝國都在省政府的管理下。

省政府可分爲二類。那些比較太平而又忠於羅馬帝國的，則派遣省長（ proconsul ）管治（ 徒十三 7 ），而他是直轄於羅馬元老院的。至於那些比較常動亂不安的省份，則由皇帝自己統轄。他通常派遣軍隊到那裏駐守，並任命提督（ prefects ），巡撫（ procurators ）或地方長官（ pro-praetors ）管治當地。他們都是直接向皇帝負責的。亞該亞（ Achaia ）屬於前一類的，當保羅來到這地時，迦流（ Gallio ）正當這省的省長（ 聖經譯方伯，徒十八12 ）。在基督的時候，巴勒斯坦乃是直接受皇帝管治的。那時，本丟彼拉多（ Pontius Pilate ）被任命爲巡撫（ 太廿七11，英譯作 governor ）。省長的任期爲一年，通常每年都更換的。至於巡撫或地方長官的任期，則無一定，全賴皇帝的喜好而定。

這些官員所管治的省份仍享有相當的自由。每一個獨立邦國都准予

保留其地方統治權，甚至可以自行鑄造錢幣。羅馬人亦不會干預屬民的宗教自由，故此他們慣常得以保留其固有的宗教。執政時，這些羅馬長官多能接受「省議會」的提議。要是他們剝削百姓，則隨時會遭控告或召回。雖然有些省長及巡撫耽溺於由來已久的貪污享樂中。但大多數都不會只顧貪污而能致力於地方管理，如修築馳道，興建公共大廈等，而商業亦能迅速的發展。爲了使各省份與羅馬母城有緊密的聯繫，各省之戰略要地開始有羅馬人居住區，而羅馬文化漸漸廣傳。以致有些省份反而比羅馬更羅馬化了。在第二世紀，當羅馬仍然採用希臘文爲主要語文時，高盧、西班牙及非洲等地均已用拉丁文爲主了。

「帝國崇拜」被各省份廣泛的接受。在亞古土督時開始崇拜羅馬帝國及羅馬統治者。他曾下令在以弗所和尼西亞（Nicaea）當地的羅馬公民興建神殿以紀念該撒猶流大帝。他又准許全國的國民爲尊崇他而建立廟祠。帝國崇拜由各省份之地方議會來扶育，因爲他們是負責管理各省份崇拜事項的機構。

在使徒行傳十九章三十一節中，我們可以看到地方議會的好例證。那兒提到「亞西亞幾位領袖」，他們是地方官吏，且是省中的負責領袖人物，也可能是主理「帝國崇拜」之大祭司。使徒行傳顯出他們對保羅頗爲友善，因爲他們勸保羅不要冒險到羣衆兇暴的戲園裏去。

在新約聖經中所載的地方省份計有：土班雅（即西班牙；羅十五24），高盧（提後四10，根據某些抄本），以利哩古（羅十五19），馬其頓（徒十六 9），亞該亞（羅十五26），亞西亞（徒廿 4），本都（彼前一 1），庇推尼（徒十六 7），加拉太（加一 2），加帕多家（彼前一 1），基利家（加一21及徒六 9），敍利亞（加一21），猶太（加一22），居比路（徒十三 4），旁非利亞（徒十三13）及呂家（徒廿七 5）。有些省份不只出現過一次；而以利哩古，後來稱爲達馬太（Dalmatia），出現於教牧書信（提後四10）。保羅提到帝國的各地區時通常用省名，而路加同時也用到民族區的名。這些省份通常都包括一個種族以上的人民，如路司得，特庇的呂高尼人（Lycaonians of Lystra & Derbe）（徒十四 6，11）就是隸屬於加拉太省的。

不少羅馬官員都企圖得着省份首長之職，因這些職位入息相當優厚。其中有些統治者過於貪婪，課稅過重，以致地方很快就窮困了。而有些熱心公益者，則善用這些稅收，築馳道、開港口，使得商業興盛，人民生活的經濟水準亦得以改進。羅馬政府把這些省份當做他們有權可利用的地方，一直到君士坦丁的時候，這些地方省份都視爲隸屬進貢中央政府之領土，而並非在聯邦中具有同等地位的州。

希臘帝國

第一世紀的文化風氣之形成，不獨受羅馬的政治組織所影響，亦深受當時瀰漫東西方希臘精神所影響。羅馬帝國先後征服了高盧及西班牙沿海一帶，西西里島及意大利半島南部等希臘殖民地。及至主前一四六

年，羅馬人在掠奪哥林多城後，而征服了亞該亞，該城大量藝術寶物轉運去裝飾他們的別墅。不少比他們主人有學識的希臘奴隸就從此淪爲羅馬人的家奴。他們除了負起家中較卑賤的家務外，還往往担任家庭教師、醫生、會計及農莊和商業的監督等職。此外，在雅典、羅底（Rhodes）、大數（Tarsus），及其他各城的希臘大學中也有不少羅馬年青貴族。他們學習希臘語文的情緒，就好像十九世紀英人研習法文，作爲外交和文化的語言一樣。敗北的希臘人在文化上澈底征服了他們的統治者，以至羅馬本身成爲說希臘語的城市。因此，當時著名的諷刺作家猶文拿里（Juvenal）曾埋怨說：「羅馬的同胞阿，我是不能夠忍受一個完全希臘化的城市！」（註三）

亞歷山大的征討

新約中大部分事蹟都發生在羅馬的東半部；希臘商人把伯羅奔尼沙（Peloponnesus）的貿易推展到各地，也把希臘文明傳到這地區。遠在主前六百年，巴比倫已經有希臘樂器及武器，而希臘雇傭兵也已在古列（Cyrus）的軍隊中服役，正如賈諾芬（Xenophon）著名的「萬人長征」（Anabasis, The March of the Ten Thousand）一書所說的。其後，隨著亞歷山大大帝的征戰，整個東部迅速的趨於希臘化。亞歷山大的父親腓力是馬其頓的皇帝，他訓練馬其頓成爲一個統一的軍國。他把國中壯健的農夫及牧人訓練爲一支極機動性而又堅韌的軍隊。在二十年間，腓力成功地使希臘諸城邦臣服於馬其頓之統領下。當他在主前三三七年去世的時候，他已組成了希臘聯邦，並希望以此聯邦來征服亞西亞。

亞歷山大具有他父親的雄心及軍事天才。但另一方面他又深受希臘文化的薰陶。從小，他便授業於亞里士多德，學習荷馬的「伊里亞特」（Iliad），因此他對希臘的傳統和理想深深的愛慕。主前三三四年，他越過了希尼斯旁（Hellespont），進軍小亞細亞，並於基尼蓋斯河（Granicus River）一役中擊敗了波斯軍隊，使沿岸各希臘化的城得着自由，並繼續揮軍深入內陸。於伊撒斯（Issus）戰役中，他再度擊潰波斯，因而奪取了整個小亞細亞的統領權。隨後，他揮軍南下，沿着敍利亞海岸而入埃及。在埃及，他建了亞歷山大城。征服了敍利亞及埃及後，他續向東移，並於亞伯拉（Arbela），再敗波斯軍隊，獲得最後勝利。他又迅速連續地佔領了巴比倫、波斯的首都、書珊（Susa），及波斯波立（Persepolis）。

在其後的三年中，他致力於鞏固他的新帝國。他一面鼓勵他的士兵與東方女子通婚，另一面以希臘語文教育三萬餘波斯人。其後他續征討印度，並擴張其領土至印度河（Indus River）。他建立了不少殖民地，並探索了一些當時歐洲人士從未見過的地方。當他歸回巴比倫後，便開始籌劃進攻阿拉伯。然而他始終未能成功。雖然他成功地使東方部份希臘化，而他自己也部分東方化了。他漸漸傾向於東方的君主專政的態度，而大大的較前專橫和猜忌。巴比倫的奢華宴樂，導致他的身體轉弱，使得他在主前三二四年染上熱病而去世，時年僅三十二歲。

亞歷山大死後，其帝國無法繼續存在。因他並沒有任何能幹的後嗣

亞歷山大大帝胸像，存於羅馬加比林博物館中。

統管帝國。所以最後他的將領分割全國。多利賈（Ptolemy）佔據了埃及和南敍利亞；安提古納（Antigonus）則據北敍利亞和西巴比倫的大部份的地方；利斯馬勒（Lysimachus）則佔色雷斯（Thrace）及西小亞細亞，而革山大（Cassander）則統治馬其頓及希臘。主前三〇一年，敍里古（Seleucus）一世在以勒士戰役（Battle of Ipsus）中擊敗了安提古納，而奪取其地。

其後利斯馬勒帝國亦爲其所歸併。

由於敍利亞的敍里古與埃及的多利賈處於長期敵對中，巴勒斯坦成爲兩强爭戰之受害地。沙崙海岸的平原成爲兩强國進軍打仗所經的走廊，而巴勒斯坦亦隨戰局之變化，時爲敍里古時爲多利賈統治。

敍利亞的敍利士王朝

在小亞細亞因著境內各族要求獨立而建立他們的國家後，敍利士王朝之領土漸漸縮小。然而，在敍利亞境內，他們仍保有政權，並且對巴勒斯坦的政治發展具有深遠的影響作用。主前二〇一～二〇〇年，敍利亞的大安提阿古三世，在雁尼亞（Panias）戰役中，打敗了埃及將領斯高帕士（Scopas）所率領的軍隊，其地位於巴勒斯坦北部約但河泉源的

附近。其後二年，安提阿古三世控制了整個巴勒斯坦，並且成爲了猶太人新的領主。他企圖使猶太人希臘化，因而引起瑪喀比（Maccabean）反叛，結果重建了猶太國。他們的政權，直至龐貝於主前六三年歸列敍利亞爲羅馬省份，始告結束。

敍利士王朝影響殊巨。其首都安提阿成爲羅馬帝國的第三個都市，而且也是東西方相會的地方。因此，希臘語言和文學在近東一帶得以廣泛地傳開，而且成爲東西文化交流的媒介。在巴勒斯坦中有不少城市，特別是加利利境內，都是採用希臘語及亞蘭語，而他們的宗教亦染有東西方諸神明的色彩。

埃及的多利賈王朝

在埃及的多利賈王朝，其遭遇猶如敍利士王朝一樣；由於他們彼此敵對，以致釀成了不少結果不同的戰爭，直至主前三十年，克利奧帕特（Cleopatra）去世，多利賈王朝才滅亡；而埃及遂爲羅馬所吞併，成爲羅馬人的穀倉。在這時候，亞歷山大城的地位漸趨重要，並且成爲商業和教育的中心。在多利賈的贊助下，建立了一所規模宏大的圖書館，收藏了古代主要的文物寶藏。它的管理員皆是著名的學者，他們開啓了研究希臘文法及原文校勘之風。

從亞歷山大城建立之初就深受猶太的影響。亞歷山大曾劃分了一些區域給猶太人居住，並且准予他們享有一切公民權利。在多利賈非拉鐵弗（Ptolemy Philadelphus）領導下（主前二八五～二四六年），聖經被譯爲希臘文。這譯本稱爲七十士譯本，是當時寄居外邦人中間猶太人所通用的，新約聖經的作者也常使用；當他們引用舊約聖經時，大多是引自七十士譯本。每卷的希臘文素質各不同，有些文辭優美，有些則只是平鋪直譯。但無論怎樣，對於我們現在查考聖經，却是一極具價值的工具，因爲從此譯本中可知譯者如何解釋希伯來聖經。有時，從他們的陳述中，更發覺當時希伯來版本與今日現存的頗有出入。

敍利士和多利賈的長期戰爭，以致國內稅徵劇增，嚴重到國庫也漸耗盡，因爲這些重稅大多是由農民担負。他們每每弄至窮困悲慘之地。再者，自從普尼克戰爭後，埃及的西方市場亦爲羅馬人所摧毀，接著商業就凋落了。於是，社會普遍不安，及至其極就反叛政府；或是拋棄他們那些沒有多大用處的財物，以求減輕稅收。故此，在主前的一個世紀內，這兩個國家的財富顯著的衰退，這或許是羅馬人輕易地征服了他們的原因吧！

文化上的影響

在東方的希臘征服者，他們的政治影響並不長遠。無論是敍利士或是多利賈王朝，皆被當地人視爲外族入主，並不屬於他們。同時，他們雖能獲取當地統治階級的支持，但却不能成功地使他的王國完全有希臘的特點。相反來說，這些君王都使用了東方的專制君權，要求他的朝臣完全服從他。昔日希臘民主政制下之自主友愛精神，甚至馬其頓朝中較正式的政治組織，亦復不見；取而代之的却是反覆無常，自稱爲神的專

制君王。當主耶穌說到外邦人的君王時，稱他們爲「恩主」(路廿二25)，就是指敍利士或多利賈王朝，因爲「恩主」的希臘語euergetes，正是他們的尊稱之一。被統治的人民，都要繳稅給他們，並拜伏在他們的跟前；然而，無論是那一個君主，這些民衆都會同樣照做。

就文化上言，希臘的風俗和禮儀亦隨著敍利士及多利賈而輸入了東方。在市中心住宅區，希臘式的建築物極爲流行。希臘語言亦成爲朝廷中的語言；並且，從一些蒲紙中，我們知道當日的一般平民也用希臘文。情書、帳單、收據、驅邪符、散文、詩歌、傳記、商業書信等，莫不是以希臘文書寫的。在埃及，一般的官衙也是用希臘文，甚至在羅馬統治時代還是照用。統治者企謀將希臘文化與人民的日常生活混成一片。所以，在一些重要城鎮中，無論是他們所敬拜當地的諸神，或是體育場、圓劇場等，莫不是採用了希臘的名字。可以說西方文化的外表廣傳在近東中。在最早福音工作中，希臘文化成爲了當時傳播基督福音的重要媒介。一則他們所傳的是希臘文聖經，一則希臘文也是傳達意思的共通語言；這樣，福音很快地達到了文明世界的各角落。

猶太國

被擄時期　主前五九七年至三二二年

自從巴比倫（Babylon）王尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar）於主前五九七年佔領了猶太，並擄掠了耶路撒冷城後，猶太獨立的王國就終止了。猶太王約雅斤（Jehoiachin）並整個朝廷，以及民間領袖和工匠，都被擄到巴比倫。約雅斤的叔叔瑪探雅（Mattaniah）改名爲西底家（Zedekiah）代替了約雅斤爲王，成爲巴比倫的傀儡（王下廿四10～17）。

自主前五九七年～五八六年，猶太國甘願卑微地存在，成爲巴比倫附庸國。本來，西底家曾發誓服事巴比倫王，但後來受到獨立的誘惑，因而想勾結埃及。當時，甚至在先知團中，也有不同的意見。押朔（Azzur）的兒子哈拿尼雅（Hananiah）再三宣稱說：「神已經折斷巴比倫王的軛，二年之內，必要將巴比倫王尼布甲尼撒從耶和華殿中所奪去的一切（金）器皿，都帶回耶路撒冷。」（耶廿八1～4）。但先知耶利米却指責哈拿尼雅說謊，並預言巴比倫的束縛不會解除。大致上，那些急進派盼望埃及的援助，但耶利米所代表的保守派，却不寄望於這些幻想（耶廿八12～17）。

至主前五九〇年，西底家以爲反叛的時機到了。當時埃及的撒米迪嘉斯二世（Psammetichus II）沿著巴勒斯坦海岸揮軍北進，並侵入了巴比倫的領土。西底家以爲他終於得到了一個支持者，於是便投靠了埃及。

尼布甲尼撒並沒有忽視這挑戰。他趕往推羅防禦，並於主前五八八年圍攻耶路撒冷城。但當埃及軍隊迫近時，巴比倫軍隊暫時不圍攻，可是不久就擊敗他們，逐回埃及，控制了整個戰事，並繼續圍攻聖城。在主前五八六年，攻破了城牆，佔奪了整個城。西底家慌忙逃命，但結果被擒。巴比倫人剜了他的眼睛，用銅鍊鎖著他，帶到巴比倫去。耶和

華殿中的聖皿亦被掠去，甚至聖殿本身，王宮及貴胄的房屋均被焚毀，而耶路撒冷的城牆也被拆毀，城中各百姓也均被擄到巴比倫（耶三十九4～10）。

當時，巴比倫的護衛長尼布撒拉且（Nebuzaradan），爲了保存著組織上的形式，特別委派了基大利（Gedaliah）爲省長。然而，這時候境內剩下的猶太人，彼此意見仍然分歧。結果，亞們王巴利斯（Baalis）煽動叛變，使基大利被殺。隨著，國內產生衝突，這些叛黨也終被打敗；猶太餘民却逃跑到埃及去，並且還擄掠了先知耶利米與他們同往，過著不情願的逃亡生活（耶四十一～四十三章）。

然而，猶太國雖亡，猶太教並沒有就此結束。事實上，正統猶太教的實踐就是在此事件才開始的。許多被擄的人，携帶了律法和先知書，視之爲聖經，珍重它。雖然聖殿的獻祭已經終止了，但他們仍繼續敬拜神。有些虔誠而又富有學識的猶太人，被擄到巴比倫而定居以後，在那裏產生了宗教團體，取代了耶路撒冷的宗教領導地位。

這團體的宗教發展在以西結的提倡下蓬勃起來。以西結是在約雅斤之時被擄去的第一批猶太人。他不僅有異象，而且是位「清教徒」。他的講道有奇怪的比喻，但他的道德觀念却很嚴謹，而屬靈標準也很高。他預言以色列民必能重返故土，並盼望大復興能潔淨他們脫離一切在被擄期內所犯的一切可憎之事（結三十六22～31）。

在巴比倫被擄的七十年中，在猶太人中興起了會堂的崇拜。一羣羣虔誠的猶太人，奉耶和華的名聚集在一起崇拜，並在會衆中教導，尊奉律法。被委派的教師便取代了聖殿中的祭司，成爲當時的宗教領導者。律法的研究，取代了獻祭，而倫理的遵守也代替了宗教儀式。

主前五三八年，巴比倫滅亡。當時，波斯王古列（Cyrus）攻城的戰略是這樣的：他把幼發拉底河改了道，使它不再流經巴比倫城，然後率軍渡過乾涸的河床，從水閘下鑽入城內。因此，波斯人幾乎沒有打仗，便奪取了這城。自此，中東的君權便轉落在瑪代和波斯人手中。

古列王是一位仁慈的君王。他很早就顧及到那些被征服的人民。登位那年，便下詔准許猶太人歸回故土，重建被毀的聖殿。而重建的費用，也由波斯王室國庫支付（拉六1～5）。

在古列王下詔後，並非所有的猶太人都返回巴勒斯坦；事實上，大部份的猶太人都還是甯可留在當地他們的事業和家園中。在這次歸回耶路撒冷者，約有四萬二千人，其中大部份是來自猶太，便雅憫和利未族的。古列王委派了設巴薩（Sheshbazzar）爲省長，他是一位有王室血統的王子；在他的領導下，以色列人在主前五三七年抵達耶路撒冷（一3，5～11）。他們開始重建聖殿（三1～13），但這次建造並沒有完成，因爲當地的居民極力反對重建（四1～5）。此後的十七年中，雖然這些猶太人都重建家園，且漸趨昌盛，而聖殿的重建，却沒有絲毫的進展（該一4）。但經過先知哈該和撒迦利亞的積極勸勉後，終於在主前五二〇年再動工重建聖殿。那時省中官長，顯然忽視古列王的詔令，便出去加以制止。於是，猶太人便向波斯王大利烏（Darius）上訴，大利烏王追查檔案，證實古列王的詔令，便降旨准許重建聖殿。於是，重建聖殿

的工程得以迅速的推行，終於在主前五一六年完工（六 1～15）。他們重守逾越節，而祭司制度亦重新建立。

自主前五一六年至四五八年約六十年期間，並沒有關於居留在巴勒斯坦的猶太人景況的記載。直至主前四五八年，即亞達薛西王（Artaxerxes)第七年（七 7），猶太人在文士以斯拉的領導下第二次從巴比倫歸回故土。以斯拉是希勒家（Hilkiah）的後裔，希勒家乃是約西亞（猶太王）時代的大祭司。與他同行的，還有不少祭司和歌唱者。他也携帶著亞達薛西王的詔告，證明王已經給他恢復聖殿崇拜的特權，而且更可以從地方庫官處得到財政的資助，並將不敬拜神的處以刑罰。

這些新遷回故土的移民，旋即與當地居民混合起來；似乎也沒有改變當時一般的景況。在亞達薛西王第十二年（主前四四六年），從耶路撒冷有帶信使者去見尼希米（尼二 1）。尼希米是猶太人，爲波斯王的酒政。他們告訴尼希米耶路撒冷「城牆拆毀，城門被火焚燒」。城之遭毀荒凉可能離尼希米時代很近。否則使者何必走很遠的路來告訴尼希米一個一百五十年前耶路撒冷城被毀的結果？從尼希米記的暗示中，我們可以下這樣的一個結論：當猶太人在耶路撒冷恢復了他們的政治活動時，即引起當地巴勒斯坦其他居民（特別是撒瑪利亞人）的强烈反對。而哈拿尼（Hanani）所描述的慘災，很可能是一些游擊隊侵襲耶路撒冷，但他們未能好好組織起來抵抗，以致有此結果。

哈拿尼的哀訴，帶來了直接的結果。因爲王准許了尼希米離開波斯返回耶路撒冷，又賜詔書通知管理王園林的亞薩（Asaph），給他木料，來重建城門。於是，尼希米便趕快地起程往耶路撒冷去了。他抵達後的第三晚，便親自察看耶路撒冷的城牆，而決定立即重建。他把城牆分給不同的人建造，使工作進行得很快。但撒瑪利亞省長參巴拉（Sanballat）甚爲惱怒，他用武力來恐嚇，以致他們要衞兵帶武器保護，繼續進行工程。在尼希米精明的領導下，不到兩個月，便完成了全部修補工程（尼六15，16），於是耶路撒冷的城牆便又完整了。

尼希米還推行了經濟和社會改革。那時，在貧困之際，人民往往把他們的土地和動產典押了，換取金錢來購買食物。而那些貸款者要求很高的利息，使他們無法償還，尼希米免去了弟兄間借貸的利息，並命令將產業歸還他們。他又稽核了最新的家譜記錄，好查清被擄歸回猶太人的後裔（七 5）。

此外，他又請了文士以斯拉再講解律法書。很明顯的，他是用希伯來語誦讀，而他的助手替他翻譯成亞蘭語（八 2，7，8）。無疑的，在重建聖殿及戰爭艱苦日子中，他們已經忘記了神的律法。因此，當誦讀的時候，他們大受感動，衆民聽見律法書上的話都哭了（八 9）。他們又舉行住棚節（八13～18），社會的道德亦得以革新。

尼希米很嚴謹地遵守律法的原則。他恢復了聖殿崇拜，並且要求爲聖殿奉獻。他又嚴禁與當地人通婚（十30），及指摘破壞安息日者（十二44），又建立十一奉獻的管理制度。所以，在尼希米執政的十二年後，主要的猶太傳統習慣已經在耶路撒冷的餘民中樹立起來了。

在尼希米治理期內，大祭司的孫瑪拿西（Manasseh）因娶了省長參

巴拉的女兒爲妻，結果，被逐出境。據約西弗（F. Josephus）所載，他逃往撒瑪利亞去，在那兒的基利心山（Mt. Gerizim），建造了一所聖殿，並成立了一個與猶太教競爭的派系；而這地便成了撒瑪利亞人崇拜的中心。

尼希米所推行的改革，影響深遠。此後從波斯時期至瑪喀比時代，在異教强烈的影響之下，雖然許多人，甚至是祭司，向它屈服，仍有一羣猶太人始終堅決不渝，忠於神的律法。

從尼希米時代至主前二世紀的猶太歷史，幾乎是完全空白的。在這段時期內，祭司一直是主要的政治力量。據約西弗所載，亞歷山大大帝征服了推羅，揮軍沿巴勒斯坦直迫埃及之際，猶太大祭司猶都拿（Jaddua）曾去迎接他，他也曾獻祭敬拜眞神（註四）。然而，近代大多數史學家都認爲這只是虛構的故事（註五）。但無論這是虛構的歷史或稗史，它反映出一個觀念：這段相當沉默的歷史期內，祭司在猶太教是擁有統治權力的，大衛王室已不再出現了。從新約聖經所述，我們知道大衛的後裔僅是普通的工匠，如拿撒勒的約瑟。

於波斯及希臘人統治期內，在猶太人的社會中，有兩樣消失了的東西：一是君主政制，一是先知職責。推動獨立運動的領導者，似乎都是集中在祭司身上。自從瑪拉基（Malachi）以來，再沒有先知了。所以，在這段被擄時期內，我們看不到任何有關先知改革或預言的痕跡。

祭司除了保有昔日的權力外，他們的影響力比較君主時代更偏向政治方面。此外，有一兩個新的宗教性重點亦在此時期出現。在猶太人被擄時期，他們開始精深地研究律法，於是產生新領袖階級——文士。由於大量民衆參加聚會，每個聚會需要律法書，所以必需抄寫律法，於是一些專門繕抄律法的文士便開始研究經文，以便準確地抄錄。漸漸的，他們成爲專家。當希律想知道有關彌賽亞的預言時，他便召集了祭司長和文士（太二 4）。由此可見，在宗教的事情上，文士與祭司佔有同等的地位。

另一個新的發展可能是在以斯拉時代開始，那便是「大會堂」的興起。這是由一百二十人組成的議會，目的是執行律法。它亦是耶穌時公會的前身。在主前三世紀初葉，有稱爲「正直的西門」（Simon the Just）者，可能即是那位大祭司西門一世，被認爲是這大會堂的最後一個成員。然而，由於有關「大會堂」的資料，多來自晚期他爾摩文獻（Talmudic literature），而且這些文獻所提到的歷史部份又多不確實，所以這「大會堂」的存在是值得懷疑的。很可能當時某一種的長老管理制度已經存在了，但這個機構本身似乎還不可能正式成立（註六）。

多利賈王朝統治時期　主前三二二年至一九八年

亞歷山大大帝死後，他的帝國隨即崩潰，難免四分五裂。他沒有留下成年或夠强的後嗣，來繼承他的帝位。所以他的帝國便爲他四個將領所瓜分。多利賈割據埃及，而安提古納（Antigonus）則成了敍利亞的統治者。巴勒斯坦從此成了兩國的戰場和爭奪的對象。主前三二〇年，多利賈侵佔了巴勒斯坦，並奪取了耶路撒冷。主前三一五年安提古納奪回了巴勒斯坦，但三年後，在迦薩（Gaza）戰役中又丟掉了它。主前三

○一年，在以勒士（Ipsus）戰役中安提古納陣亡，所以多利賈重申他對巴勒斯坦的主權。而敍里古一世也繼承安提古納爲敍利亞的統治者。

在這段時期內，巴勒斯坦猶太國的景況不大清楚。巴勒斯坦處在敍利亞與埃及兩個敵對強權之間，受到兩國同樣的蹂躪。然而，在另一方面來說，他們的爭執對猶太人是有利的。因爲他們爲了爭取優勢，需要猶太人的支持。結果，每當巴勒斯坦被某一君王統治的時候，支持別個君王的猶太人便遷往他的國中。所以，在多利賈一世的時候，有一羣猶太人被遷往埃及，並留居於亞歷山大城。在那裏，有很好的工作環境，以及經商的機會。於是，有些猶太人亦步其後塵，遷往埃及。幾年間就建立起一個頗大的僑民地。亞歷山大是那時代新興的希臘化城市，猶太人是樸實，勤勞而有幹勁的僑民，所以在這個城市頗受歡迎。

在多利賈王朝下，在巴勒斯坦的猶太人享有不少自治的特權。治理這個自治團體的是大祭司，律法由他負責執行。此外，又有一個由祭司及長老組成的議會來輔助他。聖殿是國民生活的中心。他們更定期的舉行逾越節，收割節、住棚節等，來自世界各地的虔敬猶太人也參加節期。他們仍熱心地精研律法，而且在這段時期內律法細節的解釋也得以發展。

然而，在多利賈執政期間，人民的經濟狀況似乎很差。他們所繳納的稅收極少，但按當時一般君王和稅吏貪心的事實來看，很可能他們實在窮得無法繳交太多的稅捐。不停的爭戰和移民，使當地窮困起來。在多利賈執政的後期，大祭司阿尼亞（Onias）的姪兒約瑟，丟說服多利賈三世猶歐及次（Ptolemy III Euergetes），授權給他收稅。他的交涉非常成功，多利賈還給了他二千名士兵協助收稅。凡拒絕繳稅的，就把他們所有財產充公。結果，多利賈很滿意，而約瑟也愈富有，但國中僅有的一些資源卻逐漸減少了（註七）。在主前三世紀的末葉，可能是人民受不住財政上苛稅的壓迫，才脫離了多利賈五世，效忠敍利亞的安提阿古三世了。

大致上來說，多利賈對待猶太人很好。在多利賈拉古斯（Lagus）的繼承者多利賈非拉鐵弗（Ptolemy Philadelphus）的時期，王室花錢贖回了數千位猶太奴隸。有些更被委任要職。而年青一代的猶太人，漸漸習取了希臘的習俗和言語，所以開始失去他們特有的閃族習慣和思想。

在多利賈非拉鐵弗的執政期內，完成了那稱爲七十士譯本的希臘舊約聖經。據約西弗時流行的傳說，多利賈的圖書館員底米丟（Demetrius）搜集所有當時流存的書籍，收藏於亞歷山大的大圖書館內。當他得悉猶太人存有他們國家的史料時，底米丟便請求多利賈爲他取得正確的繙譯本。多利賈便派人要求當時的猶太大祭司以利亞撒（Eleazar），從每族中選派了六名能夠繙譯的長老做代表，以利亞撒便派了長老並且送了一本律法書。傳說這七十二名長老於七十二天內便完成了這件工作；並且把它讀給猶太人聽，他們也都同意（註八）。雖然，這傳說中若干細節的準確性頗有疑問；但無可否認的，七十士譯本確是產自亞歷山大，而當時主要也是爲了應付說希臘語猶太人的需求才繙譯聖經，到了基督時代，這譯本在地中海一帶寄居地的猶太人當中，已相當流行；且成爲早期教會所採用的聖經。

敘利士王朝統治時期　主前一九八年至一六八年

多利賈王朝在埃及發展的時候，敘利亞敘利士王朝也同時興起。它的國都乃是位於俄隆提斯（Orontes）河的安提阿。這兩帝國間的敵對，釀成了不斷的爭鬥。敘利亞的安提阿古（Antiochus）一世（主前二八〇～二六一年）曾企圖征服巴勒斯坦，但却失敗了。他的兒子安提阿古二世同意娶多利賈的女兒比利尼斯（Berenice，主前二四九年）爲妻，但條件是要從她身上取得聖地的權利。多利賈去世，他便與比利尼斯仳離了，並娶回他的前妻老底嘉（Laodice）。然而，這老底嘉却毒死了他，並殺害了比利尼斯和她的孩子。多利賈三世猶歐及次（主前二四六～二二二年）極想報復，因此進攻並掠奪了敘利亞。這戰爭一直僵持下去，而且互有勝敗，直到安提阿古三世於主前二一七年在拉非亞（Raphia）爲多利賈四世所敗才告一段落。敘利亞人被逐出耶路撒冷，埃及取得了那地。主前一九八年，戰局又告轉變；埃及軍隊慘遭重創，巴勒斯坦遂再落於敘利士王朝的手中。

敘利亞人的出現並沒有受到猶太人一致的歡迎，也是可預料到的事實。有一大部分猶太人在大祭司阿尼亞（Onias）三世的領導下，堅持與埃及結盟。然而，他們的對手「屠比亞派系」（The house of Tobias）對律法的釋義則比較不拘泥，而且傾向於敘利亞。他們產生了衝突，最後，阿尼亞派得勝，而屠比亞及他的跟隨者則被趕逐。那些不甚開心的屠比亞一夥人便迅速地向敘里古四世申訴，並暗示他可以利用聖殿的基金來塡補國庫的空虛。據傳說，敘里古四世後來曾差遣他的庫官希利奧當斯（Heliodorus）到耶路撒冷，沒收聖殿的財產。但是因爲他看見了一個可怕的異象，才沒有這樣作。

敘利古於主前一七五年去世。他的弟弟安提阿古四世繼承其位，他是一個澈頭澈尾的希臘主義者，又是一個精力充沛的君主，但他的性情是非常怪僻多變，很多人都不稱他爲依比芬（Epiphanes）；意即「偉大的神」，這是他正式的尊稱，而稱他爲依比門（Epimanes），意即「瘋子」。安提阿古干涉巴勒斯坦的內政，他以耶孫（Jason）代替了他的哥哥阿尼亞三世爲大祭司。因爲耶孫曾應允：若猶太人能登記爲安提阿公民並將希臘習俗帶入耶路撒冷，他就付出一大筆金錢給國庫。耶孫被委任後，隨即在耶路撒冷聖殿附近築了一所演武場。那些祭司往往離開了他們在聖殿中的事奉，往演武場遊競去。爲了對推羅神（Tyrian god）米嘉本（Melkarth）表敬意，耶孫甚至屈就參加競技，並捐獻禮物。然而，他的使者不屑參與這種褻瀆罪行，拒絕遣送。結果，這些禮物改爲建造敘利亞海軍的費用。

安提阿古漸漸捲入了與埃及競爭的漩渦中。他怕耶孫會對他不忠，於是以另一個希臘化的猶太人米尼老（Menelaus）取代了他，米尼老一向贊成敘利亞的政策。安提阿古進攻埃及的舉動失敗，因爲羅馬的特使逼著他撤退。經過這次失敗後，他的心情很惡劣，回到耶路撒冷後，就遷怒於猶太人身上。有不少耶路撒冷城的居民被賣爲奴；城牆亦遭毀壞。他又掠奪了聖殿的財產，並把它改爲奧林匹克丟斯（Olympian Zeus）的廟宇。在主前一六八年十二月十五日，更在祭壇上安放了偶像；十日後，

爲此偶像獻了一隻牝豬。並且在整個國家各處建立異教的祭壇，又强迫他們遵守異教的節令 。猶太教完全遭禁止。 任何人若擁有或閱讀套拉（律法書Torah），即遭處決。他也嚴禁猶太人遵守安息日，或行割體（註九）。

這種情形，熱愛遵守律法的猶太人實在難以忍受，難免會引起衝突。瑪他提雅（Mattathias）的叛變，如同星星之火燃起了戰爭的火燄。瑪他提雅是蒙典（Modin）村莊的老祭司。當王的使者來到蒙典，强迫他們向異教偶像獻祭時，因瑪他提雅是村中最年長和最受尊敬的人，所以向他提出獎賞條件，要他志願首先順從。瑪他提雅强烈地反對這要求，當一位不甚忠心的猶太人擬上前獻祭時，瑪他提雅甚至把他殺死在祭壇前面。同時，因爲深覺神的律法遭受了褻瀆，他也殺死了王的使者，並毀掉了祭壇。

瑪他提雅及他的兒子們，家人等逃往曠野去。在那裏有好些猶太人跟隨了他們。發生戰爭後，猶太人屢遭敗績。而瑪他提雅不久便去逝了，死後埋葬於蒙典。他的兒子猶大，暱稱爲瑪喀比，「大鐵錘」（執錘者）繼續領導著爭戰。起初，敍利亞人都認爲他們是不值得重視的游擊隊，但當一支强大的敍利亞支隊在伯和崙（Beth-horon）慘遭重創後，安提阿古就開始重視這個叛變。他組織一支强大的軍隊（並且預支他們一年的軍餉），由他的將領呂希亞（Lysias）統領，而他自己則繼續東征。在一場短暫而決定性的戰役中，猶大兩度挫敗了敍利亞人，並把他們逐出了耶路撒冷。於是他們潔淨聖殿，重建新的祭壇。舉行一個再奉獻的崇拜，並且創立了一個新的節期來紀念這事。最後，他再征服約但河以東一帶的地方。於是，整個巴勒斯坦都落在他掌握中了。

當敗訊傳至安提阿古四世時，他大爲震驚，不久就去世了。然而，他的繼承者繼續作戰。猶大瑪喀比曾請求羅馬援助。羅馬的答覆頗爲友善，但並沒有給與他們任何物質上的援助。最後，他在一場戰役中陣亡，他的兄弟約拿單繼承了他。戰爭繼續爭持，一直至主前一四三年，敍利亞的底米丟二世（Demetrius II）爲了爭取王位，便與猶大另一個兄弟西門結盟，而戰爭才告終止。主前一四二年，底米丟給與西門政治上的自由，並免去他們一切現在或將來的稅捐。至此，猶太終於獲取了獨立，而瑪喀比的奮鬥亦告一段落了。

瑪喀比的勝利，終止了敍利士王朝在巴勒斯坦的影響力，並且使猶太國有實際的自主權，直至羅馬人的入侵才結束。然而，敍利士的統治已有極大的影響。有些猶太人，在希臘文化的壓迫下，漸漸地形成了一個反對希臘文化的集團。他們重視自己民族的生活；而且在各國中堅持不與別人混融，這種思想也藉著他們散開來了。

亞斯摩寧的統治　主前一四二年至三七年

猶太人取得自由後，西門被擁立爲終身大祭司。他統治的時間雖然很短，但國中却頗昌盛。他和羅馬商議結盟約， 而於主前一三九年正式訂約，羅馬承認猶太國的獨立主權，並要求它與羅馬屬國和盟邦親善。當時猶太國的經濟情況日漸改善，在法庭中也能施行公義。而猶太人的

宗教生活也再復興。

然而，這快樂的時光却太短暫了。主前一三九年，敍利亞的底米丟二世被帕提亞（ Parthians ）人推翻並被擄。他的兄弟安提阿古七世承繼了他；並且破壞了與西門的友好協定。他强迫猶太國大量進貢，不准採用自由協助的方式。幸而西門的兒子猶大和約拿單領導猶太人擊退了敍利亞人，避免了這外來的危險。

對猶太人來說，眞正的危險其實是彼此間之內鬨。在主前一三五年，西門及他的兩個兒子都被他的女婿多利買（ Ptolemy ）用陰謀暗殺了。但西門僅存的兒子約翰赫迦納（ John Hyrcanus ，主前一三五～一〇四年）比多利買先佔領了耶路撒冷，並圍攻多利買的城堡。最後，多利買逃往埃及。正在這時，敍利亞的安提阿古七世也圍攻耶路撒冷。猶太人被迫投降，向敍利亞王進貢。安提阿古七世去世後，他的繼承者企圖爭奪帝位，結果使敍利亞陷於內戰狀態。赫迦納立即把握良機，佔領了南部的以土買（ Idumea ），北部的撒瑪利亞，並米底巴（ Medeba ）和約但河東附近的城邑。赫迦納成了大祭司和國家的元首，也是亞斯摩寧王朝的創始人。

當他臨死時，把國政交給他的妻子及長子猶大亞里斯多布勒（Judah Aristobulus）管理。但亞里斯多布勒，却監禁了他的母親及其兄弟們，奪取了政權。翌年，他便去世了，他的遺孀撒羅米亞歷山達（ Salome Alexandra ），改嫁了他的另一個存活的弟弟亞歷山大裘諾氏（ Jannaeus ）。他在主前一〇三年～七六年做猶大的國王。他繼續征服巴勒斯坦。然而，在他統治期內，國內亂事四起，幾乎因此而喪掉了他的王位。

撒羅米亞歷山達逝世後，她的兒子亞里斯多布勒二世繼承王位。他廢掉了他兄長赫迦納二世的大祭司職位。這時，巴勒斯坦與敍利亞的普遍混亂引起了羅馬的注意。龐貝派他的副將施嘉勒（ Scaurus ）去調查，並調停那裏的政治糾紛。施嘉勒決定支持亞里斯多布勒，然他却突然反叛，於是，羅馬人便進攻耶路撒冷，要不是赫迦納獻城出降，亞里斯多布勒的跟隨者必會拼死爭戰到底。羅馬人便立赫迦納爲王，並帶了亞里斯多布勒和他的家人及很多俘虜回羅馬，遊行示衆，以增加凱旋隊伍的光彩。

亞里斯多布勒的兒子亞歷山大，在往羅馬途中逃脫了。他意圖推翻赫迦納，但却被羅馬的敍利亞省長鎭服了。這省長將巴勒斯坦併入敍利亞所統管。

在主前四十九年，龐貝與凱撒角逐的內亂中，凱撒因赫迦納幫助他有功，承認了他爲猶太國的元首，並歸還沿岸的城邑。他的大臣安提帕特（ Antipater ）亦被承認爲羅馬公民。這安提帕特是幕後眞正握有實權的人，他委派了他的兒子法賽爾（ Phasael ），任耶路撒冷的行政長官，及另一個兒子希律爲加利利的行政長官。

在羅馬發生內戰的期間，希律很成功的取悅於當時的統治階層。赫迦納也支持希律。安東尼委派希律和法賽爾一同統治猶大。當安東尼在埃及的時候，帕提亞人進攻耶路撒冷，並擄了赫迦納和法賽爾。希律及時逃離耶路撒冷城，得以倖免。安提古納（ 主前四〇年～三十七年 ）被

帕提亞人委任爲統治者後，追趕希律。然而，在羅馬軍隊的支援下，希律終於打敗了安提古納，並將他斬首。隨著安提古納的死，亞斯摩寧王朝便結束了。

希律的統治　主前三十七年至主後六年

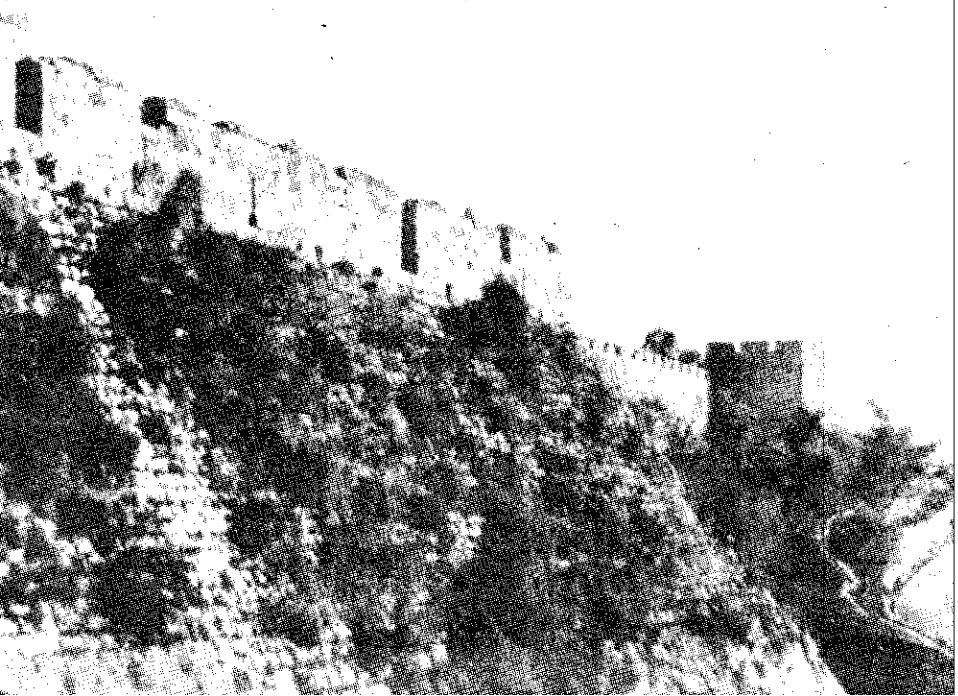
希律王朝始於安提帕特。他的兒子大希律不但承受了他父親外交及統治的才能，並於赫迦納逝世後繼承了空出的猶太王室。發拉爾（Farrar）嘗說：「安提帕特建造了構架，希律安放了牆頂石完成了最後的工作；並將其以土買祖宗所建的帳幕改換成皇宮；而這宮殿在當時是全世界最華麗的皇宮之一。」（註十）

希律大帝　主前三十七年至四年

希律於主前三十七年開始統治猶大，那時，他只有二十二歲。當帕提亞人進攻巴勒斯坦，擁立安提古納赫迦納繼承王位時，他倖免於難，成功地逃離了巴勒斯坦。與他同行的，尚有他母親基保詩（Kypros），姐姐撒羅米（Salome）及他的未婚妻赫迦納的女兒瑪麗娜（Mariamne）。他先把她們安置在死海附近的馬撒大（Masada）城堡中，由他的兄弟約瑟照顧，然後逃往亞歷山大城，再由海路轉往羅馬。

在羅馬，他情詞懇切而有說服力，也可能是藉着秘密陰謀，獲得安

圍繞耶路撒冷的古城牆，可能是希律大帝所建。



東尼及奧克他溫的喜悅，正式被委任爲猶太人的王。他歸回巴勒斯坦，救回他那被圍困的家人，便着手使自己成爲國家之主。他剿滅了騷擾加利利一帶的盜賊。他又與安提古納爭奪耶路撒冷。最後，在羅馬軍隊的支援下，佔領了這城。安提古納被擒，解往安提阿，在那裏被羅馬人處決了。

希律登位後首先做的幾件大事之一便是委任大祭司。因他自己是以土買人，不能任大祭司之職，而他又不想亞斯摩寧家族的人担任此職，因爲這樣很容易引起他們政治的野心。結果，他選了巴比倫的漢蘭尼爾（Hananiel），他可能就是福音書中所述的亞那（Annas）。瑪麗娜的母親亞歷山達，力謀使她的兒子亞里斯多布勒三世出任大祭司之職，因此她便藉着埃及的克利奧帕特，暗地與安東尼合謀，迫希律委任她那尚未成年的兒子爲大祭司。結果，漢蘭尼爾被罷黜，亞里斯多布勒取代其位。亞里斯多布勒在位期間，大得人民的尊敬，因此引起了希律的妒忌。結果，有一次希律王在耶利哥招待他時，趁著他沐浴之際，遣使家奴把他溺斃。

希律被召往埃及，解釋他的罪行。在他起程的時候，將瑪麗娜交給她的叔叔約瑟，並交待：倘若他被判罪，約瑟必需殺掉瑪麗娜及她的母親。後來，希律與安東尼言和，無恙歸來。但却發現了瑪麗娜得悉他所交待的命令。他以爲約瑟不能替他保密，並以此證明瑪麗娜的不忠，於是便立即處決了約瑟。

主前廿九年，羅馬元老院向安東尼及克利奧帕特宣戰。希律被迫作一抉擇：一是背離他的盟友；一是與羅馬打這場不可能勝利的戰爭。正當他進退維谷，無所適從的時候，克利奧帕特恐怕希律與他爲敵，說服安東尼差派希律出征阿剌伯，希律遂因而脫身。他在這次戰役中獲得了勝利。但當他得悉安東尼與克利奧帕特在阿克田（Actium）海戰失敗後，知道他不能再繼續支持他們，於是便解除了令他尷尬的盟約。

希律與那位在阿克田戰勝了的奧克他溫言和，而得以確立他爲猶太王的地位，並成爲羅馬人的盟友。克利奧帕特一直密謀奪取猶太王國，這給予希律不少的麻煩；這次克利奧帕特之死，無形中解除了他主要的威脅。

希律與奧克他溫談判成功歸來，却遭到他所深愛的瑪麗娜冷淡的對待。這是因她得悉希律到羅底會晤奧克他溫的時候，跟以前一樣，曾再三交待：若他一去不返的時候，就把她殺掉。因此，她大感不滿，乃控訴希律謀害了她的祖父赫迦納，（赫迦納當時被控與她的叔父及兄弟謀反而遭殺）。其後，又因希律的母親和姐妹妒忌瑪麗娜，造謠中傷她；她們夫妻間的關係更趨惡化。最後瑪麗娜終於下獄而被處死。

這事以後，希律悔恨不已，導致他的精神和肉體都不健康。亞歷山達以爲他不久將離世，便暗謀擁立希律的兒子，即她的孫子亞歷山大和亞里斯多布勒登位。希律得悉這陰謀後，大爲忿怒，下令把亞歷山達處死。

希律施行了不少惠民的善政。每當飢荒發生的時候，他都及時的援助救濟；他創立了不少公共事業，又加强軍事裝備，且在巴勒斯坦築了不

少防禦工事，免除了外患。因著一些建築工程計劃，大大刺激了商業的蓬勃，經濟情況也大爲改善。和平帶來了繁榮。雖然朝中相繼發生了推翻他的陰謀，但總括來說，他的統治頗爲成功。

然而，他却不能得着猶太人的友情。他是以土買人，在猶太人的眼裏他是一個外人；況且，他又願意奉獻支持異教敬拜，更使猶太人懷疑他是否忠於猶太教。縱然他建了一座宏偉的聖殿，並且偶而敷衍地去參加崇拜，但他確實不是一個眞正虔誠的猶太人。他那種放蕩的私生活，以及隨便利用祭司作爲政治工具的行爲，都引起那些忠於猶太教的虔誠猶太人的憎恨。

主前廿三年，希律娶了另一個妻子，也叫瑪麗娜。她是布法斯（Boethus）的孫女，祭司西門的女兒。爲了博取她的歡心，希律改而委派西門担任大祭司的職位。但西門很快便成爲衆人憎恨的對象。四年後，瑪麗娜一世在羅馬接受教育的兩個兒子被召回時，受到羣衆熱烈的歡迎。人民都認爲他們是亞斯摩甯的子孫，而且明顯地表示希望他倆有一天能解救人民脫離他們父親希律的暴政所造成的苦境。這兩位年青的王子，在羅馬時學上了直言心聲的習慣；以致有點過份暴露他們的感受；因而引起了他們同父異母的兄弟安提帕特的憎恨；他在希律面前控訴他們。經過了一段長時間而又迂迴的控訴及和解，他們至終也難逃一死。

希律的後期充滿了暴力和怨恨。安提帕特爲了想早日繼承父位，不惜設法使父親早日去世。然而，他的命運也與他同父異母的兄弟一樣。當希律請求亞古士督准許他殺安提帕特時，亞古士督曾尖刻地諷刺說：「我情願作希律的豬，也不願作他的兒子。」（註十一）後來，他染上了腸癌和水腫，再加上那些血腥的記憶常縈繞心頭，希律終於在主前四年四月一日離開了人世。

希律這種嫉妒和恣肆的性格，正好解釋他欺騙東方博士以及下令屠殺伯利恆嬰孩的行爲（太二 1～18）。至於歷史沒有記載屠殺嬰孩的原因，可說是很簡單；希律在猶大一個小村莊殺了十九個嬰孩，與他生平所犯的滔天大罪比較起來，自然是不會引起太大的非議。

希律的繼承人

亞基老（Archelaus）依照希律臨終時的遺囑，承繼了王位。爲了保證他的地位，他決定儘快趕赴羅馬。然而，那時猶太人對希律家族的殘暴已經深感憤恨，亞基老不得已在出發前，設法和緩民衆的情緒。但在逾越節時，發生了叛亂。亞基老只好派軍隊鎭壓。

當亞基老前往羅馬時，政權暫由他的兄弟腓力主理。但他的三弟安提帕（Antipas）因希律第二次所立的遺囑曾被委任爲承繼人，亦趕赴羅馬，提出他的要求，亞古士督聽到他們雙方的請願，並沒有立即決定。因爲他們實際上是代表兩個對立的黨派。

這件事尚未獲得解決時，在猶太又爆發了第二次暴亂。希律死後，亞古士督曾差遣了撒比努（Sabinus），爲巴勒斯坦巡撫，暫時統管一切政務，等待希律的繼承問題得到解決。暴亂發生時，撒比努立即包圍耶路撒冷，並劫掠聖殿，但是，他却反而爲反叛份子所包圍，尚幸敍利亞省

長華勞斯（Varus），及時率兵趕至，救他們出險。這時，猶太人也差遣了大使往羅馬，請求亞古士督不再委任希律的家族爲王，而賜他們自治權。腓力亦出現於羅馬的法院，支持亞基老的請願。

當亞古士督再度聆聽他們的請願後，他便確定了希律的遺囑，亞基老獲得了猶太、撒瑪利亞及以土買。他被封爲猶太地的藩王。安提帕則被封爲加利利和比利亞（Perea）的分封王（tetrarch）。腓力則被封爲巴坦尼亞（Batanea）、特拉可尼（Trachonitis）和柯蘭尼斯（Auranitis）、加利利海北部約但河東部的分封王。

亞基老　主前四年至主後六年

亞基老娶了迦帕多家（Cappadocia）王亞基老的女兒基斯拉（Glaphyra）爲妻。基斯拉本是他的同父異母的兄弟亞歷山大的妻子，及至亞歷山大死後，便改嫁了毛熱達尼亞的久巴（Juba of Mauretania）。由於亞基老與自己的妻子離異，而且娶那位已經生了亞歷山大骨肉的女子爲妻，猶太人便輕視他。

一如他的父親，亞基老增置了不少公共建築。然而，人民非常厭惡他的統治。所以他執政九年後，一些猶太和撒瑪利亞領袖們組成代表團，往羅馬提出指控。亞古士督聽取了他們的請願後，便免了亞基老的職，主後六年放逐他至高盧的維也內（Vienne）。

福音書曾偶然提及亞基老的事，奇妙地證實了他統治時期的特徵。談到約瑟和馬利亞從埃及回猶太地時，馬太說：

「只因聽見亞基老接着他父親希律作了猶太王，就怕往那裏去，又在夢中被主指示，便往加利利境內去了。」（太二22）

很明顯的，亞基老妒忌其他可能與他敵對的人，而且常存報復的心。在這兩方面，可說是與他的父親齊名。

分封的王腓力　主前四年至主後三十四年

腓力所統領的土地，包括了巴勒斯坦的東北角。西邊止於加利利海，約但河上游，米倫湖（Lake of Merom）和南利巴嫩（Lebanon）山脈。北則達到大馬色附近的亞比利尼（Abilene）邊境。在東面及東南面則伸展至沙漠，南則止於低加波利（Decapolis）。人口大多數是敍利亞和希臘人；猶太人在這裏的人口，比亞基老所統治的地區少得多。

在希律的家族中，腓力是唯一比較例外的一位。他追隨先例，從事建設，然而，他却能公平嚴正的對待人民。福音書中所提及的該撒利亞腓立比（太十六13；可八27）就是建築在約但河泉源古龐尼亞（Panias）的位置上，而它是取名自亞古士督和腓力本人。在加利利西北的伯賽大猶流亞斯（Bethsaida Julias）亦是隸屬於他的城市。

他娶了希羅底的女兒撒羅米爲妻。約西弗對他只有稱譽（註十二）。主後三十四年，他平靜的去世，他的政權由敍利亞的羅馬統治當局接替。至主後三十七年才由加利古勒讓他的姪兒亞基帕一世統治。

路加福音三章第一節曾提及「腓力作以土利亞（Iturea）和特拉可尼地方分封的王」。然而，除此以外，在新約聖經中都沒有再提到。

希律安提帕　主前四年至主後三十九年

在福音書中，最特出的希律便是加利利和比利亞分封的王希律安提帕了。耶穌曾稱他爲「狐狸」（路十三32）。或者，更正確的繙譯應是「牝狐」。這形容詞，不但說明了他的狡詐，更指出他那詭計多端和報復心重的性格。

在他執政的四十三年內，在加利利海邊建了一座新的國都。名爲提比哩亞（Tiberias），由於這座城是建築在一個古墳場上，那些嚴謹的猶太人不願住在那兒。結果，他只有用武力强迫他們移民此地。它的政府是依照著希臘的政治體系。

在宗教上，希律安提帕是猶太人。當彼拉多在耶路撒冷放置一座外邦的誌恩盾時，希律站在猶太羣衆的一邊反對此事。此外，他又參加在耶路撒冷城所舉行的逾越節筵席（路廿三7）。

根據福音書的記載，希律安提帕是謀殺施洗約翰的兇手，及審問耶穌的那一位（路廿三 7～12）。他的妻子希羅底是他同父異母的兄弟亞里斯多布勒的女兒。她又是希律另一位同父異母的兄弟希律腓力一世的妻子（太十四 3；可六17；路三19）。這位希律腓力就是聖經所記載的那一位腓力，而非分封的王腓力。當安提帕在羅馬的時候，他曾住在希律腓力那裏。希律腓力以普通公民的身份留居羅馬。在這段時間內，安提帕開始迷戀著希羅底。他隨即與他的妻子離異。他的妻子本是阿拉伯王亞哩達（Aretas）的女兒，當她得悉安提帕的企圖後，便逃回她父親那裏，亞哩達隨即向希律宣戰。

希羅底嫁給希律後，便和她的女兒撒羅米一同與希律居留在提比哩亞。很可能在這時候，希律下到比利亞的瑪基勒（Machaerus）城堡去，希望能更清楚的監視施洗約翰的工作。雖然，希律似乎很尊敬這位率直和誠實的先知，他曾勇敢地譴責希律的惡行；然而，希羅底却因約翰的指責而大怒，最後更成功地置他於死地。其實，安提帕也太懦弱和沒有正義感了，所以不能挽回那位忠告他的人的生命（太十四 1～12；可六14～29；路三19）。

安提帕與希羅底這段婚姻，最後竟然使安提帕喪掉了他的王國。當提庇留在主後三十七年去世後，加利古勒登上了羅馬的帝位。他隨即封希羅底的兄弟，亞里斯多布勒的兒子亞基帕一世爲王，統轄昔日分封王腓力的封地。亞基帕的好運，促成希羅底慫恿她的丈夫向加利古勒請願，要求加封他一個王號。當他抵達羅馬，晉見加利古勒時，亞基帕的代表福徒拿都（Fortunatus），控訴他密謀反羅馬。加利古勒立即革除了安提帕，把他放逐至高盧的里昂（Lyons），最後死於該地。而亞基帕則繼承了他對手的分封王位。

希律亞基帕一世　主後三十七年至四十四年

希律亞基帕一世的父親是亞里斯多布勒。他的母親是他父親的表妹比利尼斯（Berenice），她是希律大帝的姐妹，撒羅米的女兒。當他在羅馬完成了學業後，便在主後廿三年回到耶路撒冷。從他的姐夫希律安提帕那兒得着了提比哩亞市場監督之職。後來，他與希律發生了歧見，

便逃往安提阿請求那兒的羅馬巡撫庇護。但他又與這巡撫鬧意見，於是只有回意大利去。在那兒他成爲提庇留孫兒的私人教師，而且也是加利古勒的密友。有一次，他曾對加利古勒提到他可以爲下一任的皇帝。這事給提庇留知道後，便把他下獄。幸虧提庇留不久即去世了，亞基帕乃得到釋放。

加利古勒登位後，便立即給亞基帕一個職位。亞基帕相當同情猶太人，而且對加利古勒也有相當的影響力，所以能阻止加利古勒在耶路撒冷聖殿設置他自己的偶像。要不然，恐怕阻止不了猶太人發生大暴亂。

當加利古勒在主後四十一年被謀殺時，亞基帕仍然在羅馬。他支持革老丟承繼皇位；革老丟爲了感激他，不但確立了加利古勒賜給他的王國，更另賜他猶大及撒瑪利亞等地。因此，亞基帕一世遂統領昔日希律大帝的國土。

他回巴勒斯坦後，便居留在耶路撒冷，並按時的往聖殿敬拜。他按着嚴謹的猶太律法生活，並禁止在會堂舉行異教的典禮，或安放偶像。由於亞基帕如此熱心於猶太教，他成了基督教早期的迫害者。在他執政期內，法利賽黨和新興的基督徒的磨擦加烈。最後，他出面干涉此事，拘捕並殺掉了西庇太的兒子雅各，又將彼得下到獄中，但彼得却被神拯救脫險。亞基帕下令處死看守彼得的兵丁，就下到該撒利亞去了（徒十二11～19）。

希律在主後四十四年突然斃命。約西弗和路加的記載很吻合（註十三）。約西弗記載他在該撒利亞時，穿了一件銀袍，出席一個紀念羅馬君王的競技會。他的銀袍在陽光閃耀下顯得燦爛華麗，所以那些奉承的人稱他爲神。不久，他染上了嚴重痛苦的腸病，五天內便逝世了。

希律亞基帕二世　主後五十年至一百年

希律亞基帕一世共有四個孩子，三女一男。其中的一位女兒土西拉（Drusilla）下嫁了猶大的羅馬巡撫腓力斯（Felix）。亞基帕一世死時，他的兒子亞基帕二世剛在羅馬。主後五十年，他的叔父碩士撒(Chalcis)的希律死後，他便承繼了王位，並且有權委任耶路撒冷聖殿的大祭司。主後五十三年，他放棄了碩士撒的王國，但却獲取了昔日腓力和呂撒聶（Lysanias）分封的地方。當革老丟在主後五十四年逝世之後，尼祿加封了加利利的一部份和比利亞給他。

當非斯都被委派爲猶大巡撫的時候，亞基帕與他的妹妹，也是皇后，百尼基（Bernice）往該撒利亞歡迎他上任。這個時候，在保羅的案件中，亞基帕是非斯都的宗教顧問，因爲非斯都這位羅馬異教徒弄不清楚保羅的身份（徒廿五13～廿六32）。雖然亞基帕對猶太教頗有認識；但對於它較深的內涵，則漠不關心。所以，當他遵守一些儀節時，從不表示眞正深信其中的眞理。

主後六十六年革命爆發的時候，他公然的站在羅馬人那邊。他與維斯帕先聯盟，又聯合提多擊敗自己人。當提多即位後，他的國家再度得以擴張。主後七十五年，他偕同百尼基遷往羅馬居住。其後，百尼基與提多被牽連在一件醜聞中。提多本擬娶她入門，但後來因爲發覺這會引

起公憤，所以沒有這樣做。亞基帕終於在主後一百年逝世。

從祭司的統治至耶路撒冷的淪陷　主後七十年

在猶太人的眼中，一切在巴勒斯坦統治的外國君主，無論是早期的多利買、敍利士或是希律以至羅馬，都是霸佔帝位的人；他們雖然要屈服和容忍在這些外國人的政權下，但他們却從不把他們當做合法的君王，也從不願意眞心的與他們聯盟。眞正控制猶太人心的權勢是祭司。

在以色列人的歷史中，不同形式的民治組織先後在不同的時代中出現過。在摩西的時代，摩西都必定與領袖們，即代表各族的長老們，商議有關的決策。在士師的時代，以色列並沒有中央統治機構；但當時勢所需時，有幹勁的領導者漸次出現，他們得到羣衆的擁護和跟隨，不過始終不能建立一個恆久的制度。在列王的時代，無論是分裂前或分裂後，國王就是國家的元首。然而，無論那一國的政制下，祭司的話依然是具有最終決定性的。因爲他就是神的發言人，在猶太國中，宗教是最高的權威。假若祭司腐敗，政治也就變質；假若他們復興，對耶和華的敬拜就能恢復，民權亦跟着得以加强了。

猶太人被擄期內，隨着聖殿的被毀，祭司階級的作用亦暫告停止了。然而祭司却依然存在。所以，當被擄的猶太人在主前五三六年歸回耶路撒冷的時候，同行當中便有許多利未人和祭司（拉二36～54）。及至聖殿重建後，他們即恢復事奉，除了中間偶而中斷過，敬拜一直繼續著，直至耶路撒冷城被羅馬人所毀爲止。

在這一段長時期內，祭司成了猶太教的控制中心。大祭司的職位是世襲的，而且是終身之職。在國內，他在那時執政的君王下，可以執行他無上的權威。然而，征服猶太地的君王放手給大祭司的實權究竟到甚麼程度則無法確實地知悉。可能只要他不干預納貢及外交政策，則他是可以享有獨立的權利。不論是希臘人或是羅馬人，都給他們的居民相當的自由，讓他們管理自己的國事。

與大祭司有關的，便是由長老們組成的議會了。他們是國內最聰明和最富經驗的人。這當中有的是祭司，也有的是文士和專門研究律法的門生，例如以斯拉；有些則是來自富有而又有學識的地主和商人階層。其實，這種政體就是宗教性的貴族政治；後來被稱爲公會的政治組織，便是這種宗教性貴族政治的代表物。

在波斯統治時祭司的繼承情形，記在尼希米記十二章1～11節，在這段記載中聖經沒有甚麼評語。約西弗則記載大祭司約翰（John）——顯然就是尼十二11的約拿單（Jonathan），有一個兄弟，名叫耶西（Jesus）。他有一個好朋友巴高錫斯（Bagosus），是波斯軍隊的將領，並且答應了耶西爲他謀取大祭司的職位。後來，這兩兄弟在聖殿內爭吵起來，約翰殺死了耶西。這件醜事引起了猶太人和波斯政府的反感（註十四）。

從約西弗所載有關大祭司與亞歷山大談判的記事中，清楚地表明他們是全國領導者。當亞歷山大進迫巴勒斯坦，圍攻推羅的時候；他向大祭司要求所有昔日支持波斯的猶太人，應該轉歸給他。當時，大祭司因爲曾向大利烏（Darius）許下誓言效忠他，現不願食言，便拒絕了亞歷山

大。於是亞歷山大就恐嚇大祭司說：當他完成征霸後，將教訓大祭司應向誰起誓。

據約西弗所載，當亞歷山大迫近耶路撒冷的時候，大祭司猶都拿（Jaddua）出外列隊迎接他，向他說明在猶太的聖經中有關他征霸的預言。亞歷山大深受感動，並向大祭司致敬意。於是，他們便在和洽的氣氛中談判。最後，希臘軍隊離開了巴勒斯坦，讓猶太人有自主管理權（註十五）。

在多利賈王朝中，祭司仍具有相當的勢力，並且政治相當清明。猶都拿的兒子阿尼亞一世（Onias I），並他的孫子正直的西門一世，均得到約西弗的稱許。但隨著時間的消逝，大祭司的職位漸漸的變爲政治的物品，出價高的便獲得職位。此外，倘若他想保持其職位，就必需順從政治者的心意。結果，大祭司便漸漸失去了他的獨立影響性；大都卑屈在王朝之下；這種情形，一直至瑪喀比時代才告轉變。

當瑪喀比發動革命之後，祭司的地位亦告改變了。昔日在敍利士王朝當大祭司的古老一系，現則爲亞斯摩甯一系所取代。這系的始祖是約翰赫迦納，他是瑪喀比的後裔。在敍利士王朝的末期及希律時代，除了希律有時改換大祭司職位而曾終止數次外，祭司在猶太教中一直有相當的權勢。

從希律大帝死後，一直至耶路撒冷淪陷這一段時期，祭司是猶太的主要政治力量。大祭司是羅馬巡撫的顧問，而且常常因大祭司的壓力，以致那些巡撫不得不改變自己政策。因爲藉著他對羣衆的影響，大祭司能夠製造民意，迫使那些頑固的官員順從其意；否則，因著他們未能使屬民有良好乖順的狀態，就可能觸怒了羅馬君王。當彼拉多審問耶穌的時候，羣衆大聲喊着說：「你若釋放這個人，就不是撒該的忠臣。」（約十九12）就是這種詭計的很好例子，因爲在馬可福音十五11記載著：「只是祭司長挑唆衆人。」

祭司們的統治大概可分爲上述的三個時期，直至耶路撒冷被陷，聖殿被毀；祭司才告消散。

從羅馬人的統治至巴克巴叛變　主後一三五年

在猶太的歷史中，我們不可能按著時間劃分各不同王朝的轉替。在多利賈、敍利士或是希律的統治之下，祭司也同時存在；同樣，希律及祭司也在羅馬時代同是支配國家的勢力。自從龐貝在主前六十三年征服了巴勒斯坦後，羅馬便以猶大的保護國自居。並把希律和祭司看爲藩王。但當希律大帝死後，他的兒子亞基老繼承了王位。但他的才幹不及其父，在國內不受人民擁戴，所以羅馬人廢掉他，而另派科坡紐（Coponius）爲猶大的巡撫。自從那時起，除了若干地區例外，整個國家都爲羅馬直接統治，直至主後一三五年最後無效果的革命爲止。

大多數的巡撫都不受猶太人的歡迎，也有許多在任不超過三年。瓦勒留格拉士（Valerius Gratus；主後十五～廿六年），便不受人民歡迎，因爲他干預祭司的繼承，並指派他自己的一個候補者爲大祭司。接替他的是本丟彼拉多（主後廿六～三十六年），可能是最出名的一個巡撫，因爲

他曾審問並釘死耶穌。在他上任之初，因他堅持命令他的部隊，携著鑲有羅馬君王像的旗幟，帶入耶路撒冷，因而不智地開罪了猶太人，使猶太人强烈地抗議這種褻瀆耶路撒冷的事。最後，彼拉多看到若堅持己見，採取行動，必然引起不必要的流血事件，所以只好讓步。後來，他被牽連在一樁與撒瑪利亞人爭論的糾紛事件中，於主後三十六年調職，由馬爾克路（Marcellius）接替。

當加利古勒在主後三十七年登上帝位後，產生了新的危機。他自以爲是神，於是下令在耶路撒冷的聖殿豎立他的影像。當時，負責執行這命令的是敍利亞的使節彼得若紐（Petronius）。他陷入進退兩難之處境中，一是違背皇帝的命令，拒絕豎立他的影像；或是遵守聖旨，却將激起猶太全國發動宗教戰爭。他只有故意拖延執行；幸好加利古勒在主後四十一年便去世了，他所處的困境亦告解決。

在這段期間內，直至主後六十六年爆發猶太戰爭爲止，羅馬官員和猶太人的關係始終猶如箭之在弦的情況，而且常發生地區性的武裝反抗事件。當時奮銳黨更公然的鼓吹與羅馬發動聖戰；他們的勢力，在鄉村一帶及加利利高原的地方較强。羅馬的巡撫常施用鎮壓手段，才能維持秩序。這些猶太亡命之徒不時與羅馬兵士發生小戰，祇會增加猶太人仇視羅馬的心理。所以，每當一個具有當彌賽亞野心的領袖出現時，就能吸引一大羣狂熱的跟隨者。

在後期的巡撫中，安多紐腓力斯（M. Antonius Felix）及波求非斯都（Porcius Festus）均曾在使徒行傳談論保羅時被提及（徒廿三24～廿四27；廿五 1～廿六32）。在腓力斯統治的時候，潛伏在猶太人心底的憤恨已凝變成脫離羅馬人束縛的決心。約西弗曾記載當時發生的一件事：有一個埃及藉的猶太人，集結了一羣支持他的人，他口頭答應要拆毀耶路撒冷的城牆，但腓力斯立即遣派軍隊，驅散他們，並迫使他們的領袖逃亡（註十六）。所以當保羅被解往營樓的時候，那個百夫長問他說：「你莫非是從前作亂，帶領四千兇徒，往曠野去的那埃及人麼？」（徒廿一38）很明顯的，那位百夫長所指的就是這件事。

在腓力斯當巡撫的時期，不知是因他的惡意，抑是因他處理不當，以致常常發生騷亂。當保羅在腓力斯前申訴的時候，帖土羅（Tertullus）和保羅對腓力斯所說的開場白即有强烈的對比。帖土羅諂媚的說：「腓力斯大人，我們因你得以大享太平，而且這一國的弊病，因著你的先見，得以更正了……」（徒廿四 2）但當保羅開始爲自己辯護的時候，說腓力斯是「在猶太國斷事多年」（徒廿四10），這話是千眞萬確的。因爲腓力斯施行强硬的手段，鎮壓在該撒利亞一再發生的騷亂。而且在他的政權下，猶太人受苦極大。最後，終於被召回羅馬，若不是他的兄弟保勒士（Pallas）是尼祿的寵臣，爲他求情，他一定會因著惡劣不法行爲遭受處罰。

他的承繼人非斯都似乎是一位忠實而又負責的施政者。但是，他任職了兩年即告去世，雖然他曾完成了一些討好猶太人的工作，但旋即爲他的繼承者所拆毀了。

自從非斯都去世後，一直至猶太戰爭爆發，猶太的政治局勢急速惡

化。那些祭司長都是貪得無饜而且殘忍，而那些羅馬巡撫也是貪婪而暴虐。在該撒利亞居住的外邦人，又往往過份橫行，以致惹起猶太人的憤怒；此外弗羅如（Florus），又掠奪聖殿的財庫。最後，因著這樣不停的暴虐，猶太人憤而起來反叛。

衝突始於主後六十六年，起初在各城市發生了一連串地區性的暴亂，羅馬的駐軍被猶太叛徒屠殺；但要是羅馬兵力較强而叛亂失敗，則猶太百姓必大受苦難了。當時，敍利亞的使節加勒士（Cestius Gallus），進兵圍攻耶路撒冷，但不知爲了甚麼緣故，他突然解除圍困，毫無秩序的退兵，這種出乎意料的變化使猶太人深信神在幫助他們，於是他們便聯合起來，一致對抗羅馬。

尼祿委派了維斯帕先爲駐守猶太的羅馬軍隊之統帥。在主後六十七年初，他召集六萬士兵，進軍耶路撒冷。在這個時候，奮銳黨的首領約翰傑斯哥拉（John of Gischala），已經進入了耶路撒冷，整個城市都陷入內戰的狀態。維斯帕先體察到耶路撒冷內有紛爭，趁機征服了比利亞、猶大和以土買等地。正要準備再度圍困耶路撒冷的時候，傳來了尼祿的死訊。主後六十九年七月，駐守東方的羅馬軍隊擁立他爲帝。於是，他便交付他的兒子提多，掌管在猶太地的戰事，而自己則啓程經由亞歷山大城，於主後七十年返抵羅馬。

在耶路撒冷，另一個奮銳黨的領袖西門巴知奧勒（Simon Bar-Giora）及他的兒子以利亞撒（Eleazer）與約翰傑斯哥拉聯合。後來，這三個領袖又彼此爭執，所以他們的跟隨者也彼此殘殺。主後七十年的春天，提多加緊圍攻；城內的守軍，因飢餓和互相殘殺而大大削弱了實力，終於在八月淪陷在羅馬人手中。城牆被毀，城門被焚，有些兵士不聽提多命令，縱火焚毀了聖殿；至於那些百姓，不是被屠殺，就是被賣爲奴，整個城市被夷爲平地。

其後的三年，羅馬繼續的征服了喜奧地（Herodium）、瑪基勒（Machaerus）及馬撒大（Masada）等餘下的城堡。他們並沒有遭受猶太人的頑抗。實際上，我們可以說耶路撒冷聖殿被毀時，整個猶太國已告結束了。

當他雅努執政的時候，在埃及和古利奈都發生了猶太人起義事件，但旋即慘遭壓滅。在猶太人獨立運動中，最後一次是發生在主後一三五年的巴克巴（Bar-Cochba）起義，但可惜這一次爲哈德良（Hadrian）所平定。巴克巴一名之意爲「星之子」，因爲律法師以爲他就是巴蘭所預言的那一位「出於雅各的星」（民廿四17）。這次起義的原因，是因哈德良下令禁止行割禮，並在耶路撒冷聖殿舊址改建一所朱彼特（Jupiter）神的廟宇。結果，巴克巴逃離耶路撒冷，最後被捕。從此以後，耶路撒冷便成爲羅馬人的城市，也沒有猶太人敢冒生命危險進入城裏。昔日供人獻祭給耶和華的聖殿，則改建爲朱彼特廟宇。

就政治方面而言，猶太國就此完全滅亡了。但猶太教却沒有消滅。在主後九十年，一位猶太拉比約拿單·班·撒啓（Jonathan Ben Zakkai）在雅麥尼亞（Jamnia）開設了一所專門研究律法的學校。與他一起的，多是守法利賽信條的律法師，他們遵守他們信仰上的節期。雖然，祭司

沒有了，獻祭也終止了，但律法師却依然存在，以行善和研究律法代替設壇獻祭。

〈註〉

1. Suetonius *Claudius* 25, 4.
2. Irenaeus *Against Heresies* V, xxx, 3.
3. Juvenal *Satire* III, 60, 61.
4. Josephus *Antiquities* XI, vii, 4, 5.
5. See R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times* (New York: Harper and Brothers, Publishers, 1949), p. 9, fn. 2.
6. See H. L. Strack, "Synagogue, the Great," *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, XI, 217.
7. Josephus *Antiquities* XII, iv, 2～6, 10.
8. *Ibid*. XII, ii, 4～7, 13.
9. I Maccabees 1: 21～50.
10. F. W. Farrar, *The Herods* (London: Service & Paton, 1898), p. 61.
11. Greek: *hus*-hog; *huios*-son.
12. Josephus *Antiquities* XVIII, v, 4.
13. Cf. Acts 12: 20～23 with Josephus *Antiquities* XVIII, vi, 7.
14. Josephus *Antiquities* XI, vii, 1.
15. *Ibid*. XI, viii, 4, 5.
16. *Ibid*. XX, vii, 6. Cf. Acts 21: 38.

下頁圖片說明：此廢墟位於雅典亞克羅波利城的進口，在主前四三七年由培里克里斯所建，由建築家納斯柯指導建造。

第二章

社會及經濟世界

社會世界

第一世紀的世界與二十世紀的現代世界很相似。貧與富，有德行的人和罪犯，自由公民和奴隸，都活在一起。當時的社會及經濟狀況，在許多方面都與今日相仿。

猶太社會

在猶太教及異教的社會裏，均有一個富有的貴族階級。在猶太教中，貴族階級是個宗教團體，其中主要的有祭司和著名拉比的家族。從瑪喀比（Maccabees）時代直至希律大帝的時代，亞斯摩甯（Hasmonean）家族統治了巴勒斯坦的社會。在希律大帝和他的子孫統治下，亞斯摩甯系的祭司控制著社會。從福音書中對當時宗教階級的簡短描述中，可看出祭司們實際上是當時猶太國的統治者。他們控制著與聖殿有關的商業交易，而且販賣獻祭的牲口而得着收入，而且，與聖殿稅款有關的銀錢兌換方面得來的收益，他們也都有份。

公會（Sanhedrin）是猶太教的高等議會，其中的會員，如尼哥底母（Nicodemus）和亞利馬太的約瑟（Joseph of Arimathea）都是相當富有的。他們很可能是地主，把農田出租，收回一部份收成取利。

巴勒斯坦的人民大部份是窮苦的，他們當中有農人、工藝匠，也有少數商人。在猶太教中，奴隸制度並不盛行，可能巴勒斯坦的猶太人絕大部份是自由民。其中有些人，例如成了門徒的漁夫，擁有小型的獨立事業，足夠維持他們的生計。

猶太人因爲遵守同一律法，所以多少限制了社會上的階級劃分。如果每個猶太人在上帝面前都要服從律法，那麼，從道德的角度看來，在祂的眼中他們也應該是平等的。雖然猶太人認爲富人特別受上帝的恩待，所以說是義人，然而他們也沒有理由說一般人不能藉善行贏得同樣的恩待。雖然貴族政治制度通常會一直延續下去，但最低限度，這種內在的道德上的平等，能使這些少數的統治者不至過分專橫跋扈。

外邦社會

貴族政治

第一世紀的外邦社會，階級分別較爲分明。羅馬元首政體興起之前所發生的內戰，破壞了國內整個社會生活。以往在意大利擁有土地的自由民消失了。許多早期的元老院家族在黨派鬥爭下滅跡，只有少數家族仍然存在。取而代之的是一個新興的貴族階級，由地主組成，他們憑勢力控制了公地，並用廉價收買那些因戰爭而破產的人之私有地產，或者收買那些無能倚靠一小塊田地過活的家族的地產。那些新征服的屬地也成了新的謀利途徑；投機商人以政府合約商的身份，大大的賺上一筆錢。在這種情形下造成的奢侈狀態削弱了貴族政治之力量，也使低層階級感到沮喪。因爲低層階級發覺他們雖然辛苦勞碌，但隨著歲月的流逝，似乎愈來愈貧窮了。

中產階級

羅馬人以戰俘爲奴隸，設立了奴隸制度；而中產階級因奴隸制度之興起而幾乎在帝國中消失。許多人在戰爭及流放中死亡，另外又有許多人無法與奴工競爭，而且也無法靠小農場和田地餬口而變賣田產。漸漸地，他們成了沒有食物而又無家可歸的低層階級，擁塞著大都市，特別是羅馬，他們惟有依靠國家救濟來混飯吃。這些飢餓閒懶的羣衆，只要任何競選人所允諾的比其他的競選人較悅耳動聽，就會隨意投他一票，這對於國家的社會前途來說，成爲一個難測而危險的因素。

平　　民

羅馬有許多平民，或稱爲窮苦大衆，他們的情形很是可憐。許多人沒有固定的職業，甚至連奴隸也不如，因爲即使是奴隸們也有衣食的最低保障。這些失業的平民，隨時願意跟隨任何人，只要這個人能賑濟一點食物給他們充飢，供給一些娛樂讓他們排遣時辰，所以輕易地成爲各種野心政治家的工具。

奴隸和罪犯

奴隸構成了羅馬帝國人口的大部分。我們沒有準確的數字，但可能自由民沒有羅馬帝國全部人口的一半，而且其中擁有全部權利的公民極爲少數。戰爭、債務、和生育使奴隸的人口劇增。他們並非全都沒有知

識，事實上，其中有很多醫生、會計員、教師和各種的工藝匠。伊比克德（Epictetus）著名的斯多亞（Stoic）派哲學家，就是一位奴隸。在農業區中大多數工作都由他們來作，有些則在家庭中作僕人和在貿易所當書記，而出版家則僱請他們做抄寫員。現代的企業用機器操作，而古代的人則用廉價的勞力。

奴隸制度使社會風氣腐化。主人們因有奴隸而完全倚靠他們的工作和技藝，以致失去自己的創造力和上進心。奴隸絕無道德和自尊可言，因爲專橫的主人的意見，就是他們唯一的法律。奴隸要從上司得到自己想要的，最好的手段便是欺詐、諂媚、詐騙和搖尾乞憐的服從。許多家庭，將孩子們交給這些僕人來照顧，因此，從他們學會了所有的惡習和狡滑的詭計。因此，奴隸階層中流行的腐敗，伸展到他們的主人階級。

無可懷疑的，當時也有許多男女主人善待僕人的事例，正如有許多奴隸，不是爲懼怕而工作，而是爲恩情而工作一樣。其中有些奴隸，把小賬和禮物積蓄成小小財產，便可以贖回他的自由，另外一些，則在主人在世時或死亡時獲得主人的釋放。於是，一羣被釋放的人民，漸漸地加入了國家的行列，本來被戰爭耗盡的下層和中層階級，也增加了一些受過訓練的工人。許多被釋放的人民，如革老丟手下的保勒士，成爲政府要員；這對於官吏政治的成長，是十分重要的。

奴隸制度的存在，可以從新約中常用的名詞「奴隸」〔譯者註，中文聖經翻爲僕人〕一詞看到，新約亦偶而提到擁有奴隸這回事。我們在新約中找不到任何攻擊奴隸制度之處，也找不到任何爲它辯護的地方。按照保羅給亞西亞各教會的書信來看，有些奴隸和擁有奴隸的人都成爲基督徒。奴隸要樂意順從主人，主人則不可惡待他們。不過基督徒團契的能力，終於使奴隸制度漸漸在它的影響下衰殘，甚至消失了。

那些不安定的無業遊民、那些闖進大城市企圖引人上釣的騙子，絕望的人和沒有繼承權的人——他們形成了滋生罪犯的溫床。如果說整個國家充滿了罪惡也許不公平，因爲當時確實有很多正當的公民。然而，由於許多帝王和高級官員都是不道德而且橫行不法，所以，當時的社會充滿著各種罪惡也就不足爲奇。羅馬書一章十八至三十二節中所描述的外邦世界可怕的圖畫，並沒有過份誇張之處。在異教中，並沒有內在的標準足以攔阻道德水準的下墜。

文化上的成就

文　學

亞古士督統治下，羅馬文藝復甦了，詩人威吉爾（Vergil）成爲這個新紀元的先知。他的作品 Aeneid 描寫主角的英雄事蹟，指出羅馬帝國神聖的來源及命運。目的是頌揚亞古士督統治下的羅馬。在他的作品中，反映出作者盼望着黃金時代的來臨。而且，至少有一首田園詩(第四首)似乎表示作者對舊約聖經略有認識。該撒亞古士督時代是羅馬詩壇的黃金時代，因爲上帝賜下了和拉斯（Horace）及俄維丟（Ovid）。和拉斯

用希臘型式寫拉丁文的詩，俄維丟則用希臘和羅馬的神話故事，顯示當時羅馬人民的道德觀念。

亞古士督至尼祿這段時期沒有甚麼重要的作品。辛尼加（Seneca）是一位斯多亞派的道德家，也是尼祿的教師，他寫的是哲學文章和戲劇性的悲劇。彼得若紐（Petronius）是尼祿宮廷中富有社會的仲裁人，他寫過一部小說，時至今日，仍然是幫助我們了解當時生活的最佳資料之一。

一世紀末期，大皮里內（Pliny the Elder）寫成了自然史（Natural History）一書，是最初嘗試用科學來形容自然世界的書籍之一。它的範圍包羅萬有，證實作過相當的資料搜集的工夫。不過，要以現代的標準衡量，它仍不夠充實，而且資料未經適當的審核分辨。昆提連（Quintilian）曾廣泛地研究過文法和修辭學。馬賽爾（Martial）趣味的寓語，至今讀來仍然辛辣尖刻，可算是當時有名的專欄作家。

在尼祿，他雅努和哈德良統治下，文學作品逐漸趨向自我批評。歷史學家塔西圖（Tacitus）和綏屯紐用樸實無華的文詞來敍述該撒帝王們（The Caesars）的歷史。特別是塔西圖，他與昔日的共和貴族政治有關係，所以對帝王們並不十分友善。從他的作品編年史（Annals），和歷史（Histories），可以看出當時輿論表面下反羅馬政府的情緒。著名的諷刺文學家猶文拿里，也在第二世紀的初期發表他的作品。他像馬賽爾一樣，是一位尖刻的批評家，專門批評當時的社會風俗和道德。即使我們認爲他所描繪的諷刺畫有些誇張，它們仍然顯示出羅馬高層社會所存在的腐敗狀況，並且叫我們更肯定了他的前輩馬賽爾所留給我們的印像。

藝術和建築

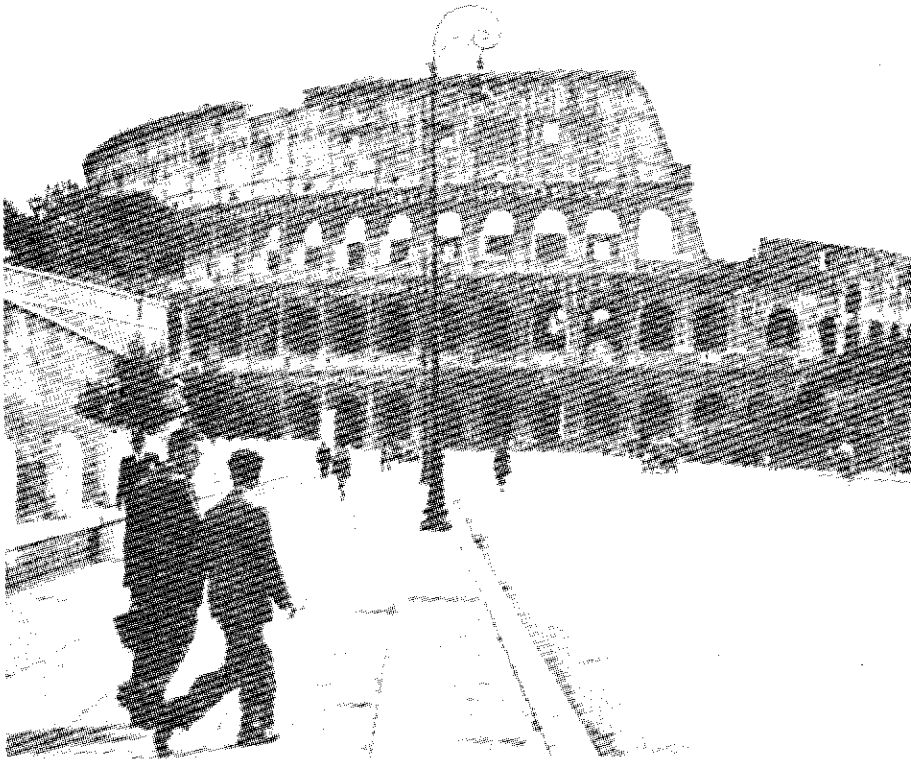
在一世紀的帝王統治下，羅馬在物質上逐漸發展，新的建設也繼續不斷地進行。雖然羅馬人在裝飾美術這方面並沒有特別非凡的創新，他們却擅長製造持久實用的紀念碑。他們所建造的許多橋樑、水渠、劇場和浴池等，都顯示出羅馬人在建築方面澈底嚴格的工夫。他們懂得善用圓拱型的原則，更擅長以磚塊和水泥來建築房屋。

在裝飾藝術和紀念藝術方面，羅馬人創造了大批的雕刻品，這些雕刻，通常代表某人物而不是一些抽象的觀念。尤爲普遍的有墳墓及石棺上的雕刻，當代帝王的半身胸像和騎馬的雕像，還有歷史性的雕刻品如羅馬城市中提多的圓拱門等。

音樂和戲劇

當時的音樂和戲劇，祇用來娛樂一般的庶民，而不是用來啓發知識份子的思想。羅馬劇場的演出迅速退步，並導致人民道德的墮落。早期的荒誕鬧劇和滑稽劇粗陋低級，內容描述最下級的生活，而表現方法淫誨。主後一世紀的戲劇表演與那些偉大的希臘悲劇作家有很大的不同，希臘悲劇作家，如哀斯區羅（Aeschylus），優利披得斯（Euripides），不只是戲劇作家，也是哲學家和神學家。

在帝國內各種音樂很盛行。主要樂器有絃樂器和長笛，有時候也使



羅馬圓劇場在主後八十年由提多皇帝所建，它可容納四萬至五萬的觀衆。

用銅管樂器，風管樂器、鼓和鈸。最流行的樂器是七絃琴和豎琴。宗教的儀仗通常都有音樂伴奏，貴族官吏們則吩咐奴隸在晚宴時奏樂，以娛嘉賓。

鬥技場

圓型劇場爲害羅馬的大衆比劇院爲甚。通常是帝王鼓吹人與獸或人與人互相殘殺的比賽，或者有些企圖討好民衆以獲得政治地位的野心家，也鼓吹這種比賽。參加者多數是受過訓練的鬥士，有的是奴隸、戰俘，有的是判刑的囚犯，或是一些志願者，像現代的拳擊家一樣，想在鬥技場博取名譽。其中有些人贏得嘉許和金錢，可以退隱渡其平靜的私人生活。然而大部份的人都死於鬥技場中。由競鬥表演可看出觀衆慣於觀看流血的場面，甚至刺激他們對它愈感興趣。爲著討好他們的觀衆，這種表演愈來愈複雜，也愈可怕。如果說戲院粗陋的荒誕劇和滑稽劇會導致人們淫穢慾望的話，那麼，競鬥表演則教導了殘忍的行爲。

圓劇場內觀，由於表演台那一層已缺失，所以可以很清楚看到小房及歌廳，野獸及犧牲者安置於此，等待上場表演。

語　言

羅馬社會，所採用的主要語言有四種：拉丁文、希臘文、亞蘭文(Aramaic)，和希伯來文。法院和羅馬的文學作品都用拉丁文。在西方的羅馬社會，尤其是北非、西班牙、高盧、大不列顛和意大利本土大多講拉丁語。它是征服者的語言，再由屬民來學習，而他們很快便能把它的讀音和字彙配合於他們的方言中。希臘文是羅馬帝國的文化語言，知識份子都熟悉它，羅馬以東，大部份的人民，均以希臘文爲共同語言。即使在巴勒斯坦內，希臘語言亦甚流行，可能耶穌和祂的門徒與外邦人交往時，也是用此語言的。亞蘭語是近東最常用的語言。當保羅在安東尼亞堡(Castle of Antonia)的台階上發表他的辯辭時，他對耶路撒冷的人民說亞蘭語(徒二十二 2)，一些耶穌說話的記錄亦表明祂也常常用亞蘭語(約一42；可七34；太廿七46)，亞蘭語亦見於早期教會的宗教修辭學，例如:「阿爸」(Abba，羅八15)，「主必要來」(Maranatha)(林前十六22)，這些都表明早期的信徒說亞蘭語。古典希伯來語與亞蘭

語很相近，但自以斯拉（Ezra）的時代以後不再使用了，只有有學問的拉比們仍然用它作爲神學思想的工具。普通的一般人民，並不明白它。

這三種語言皆廣泛地被使用，這事實可由耶穌被釘十字架上的名號看出來，因爲它是用「希伯來文（即亞蘭文）、拉丁文和希臘文」所寫成的（約十九20）。這三種語言在巴勒斯坦不但通行而且被承認爲正統語言。

在基督教發祥地的中心有語言的交流，足見這些文字所代表的文明和文字所帶來的影響，文字也是基督教能傳播到地極的工具。第一世紀之時，拉丁文和希伯來文在教會歷史中並無重要地位，但亞蘭文和希臘文却很重要。傳統說到最早期耶穌話語的記錄，是用亞蘭文寫成，事實上整本新約聖經，在開始的時候，即使用希臘文，這個事實十分明顯，不必申述了，即使我們承認在第一世紀的中期，有些亞蘭文的耶穌話語記錄仍然存在，但我們必須記得：所有的書信全以希臘文寫成，福音書和使徒行傳亦用希臘語才能流傳至今。

科　學

統治第一世紀整個世界的羅馬人，對於數學和科學探討方面並沒有太大的興趣。大部份人很滿意且停滯於初步的方法上，例如測量土地或計算財務必要的知識。他們所擁有的器械，如航海用的船隻和戰爭用的引擎，已被希臘人發明，而羅馬人只是借用而已。

至基督的年代，有幾方面的學問已被人探求過了。幾何學、測量的科學，也是由巴比倫人和埃及人開始的。根據傳統，米利都的他勒斯（Thales of Miletus），把幾何學帶進希臘。亞歷山大的歐幾里得（Euclid of Alexandria，約主前三百年），把平面幾何學發展得十分完全，一直至今，他的定理幾乎沒有甚麼更改。

敍拉古的阿基米德（Archimedes of Syracuse；主前二八七～二一二年），曾經對物理和機械作過深入的研究，他曾推展槓桿的理論，又發現了測算物體組合成分的原則，方法是算出物體的重量和取代它的水份的體積兩者間的關係。他又發現了計算圓周及直徑之間的比例公式。從此再找出研究微積分的初步程序。在他多種的機械當中，有一些是在敍拉古對付羅馬的戰爭中用過。

在基督教以前的時代，天文學的進展甚速。主前四世紀，有些希臘科學家已經認識地球的圓體，和它依著本身軸心自轉的原理。協巴格士（Hipparchus，約主前一六〇年），發明了平面和球體三角學，又計算出月亮的大小和跟地球的距離。當時最通行的有關地球和行星的運行理論，並不是說地球和行星環繞太陽運行，而是說行星環繞地球運行。亞歷山大的伊拉多士吞（Eratosthenes of Alexandria；主前二七三～一九二年），雖然用簡陋的器具計算地球的圓周，但却有相當驚人的準確性。

當時，包括第一世紀，發展最快的科學便是地理學。亞歷山大的多利賈（Ptolemy of Alexandria；主後一二七～一五一年），曾著了一本天文學書籍，這本書由開始至終成爲研究天文學的標準，直至現代哥白尼（Copernicus）理論的興起，才取而代之。他也創造了世界地圖，包括當

時已知的所有地域。

當時各地的中心地點都有興盛的醫藥學。大數（Tarsus）大學，在希臘藥神（Aesculapius）的聖殿中，設有一所附屬醫院，病人都被送進去接受治療。在亞古士督統治時期，羅馬開設了一所希臘醫學院。克里索（Celsus）是提庇留統治時期的醫師，他寫過一篇外科手術的論文，顯出開刀手術方面廣泛的知識。另一位醫生丟奧斯高達士（Dioscorides），描敍了約六百種植物，及這些植物在醫療方面的用途。迦倫（Galen；主後一二九～二〇〇年）把希臘的醫學常識簡化成一個系統。他繼續作生物學的試驗，並將他的發現記錄爲書本。雖然他也做了不少錯誤的理論，但直至中世紀末期，他仍在醫藥科學方面發生有力的影響。

這些羅馬人所擁有的科學知識，沒有特別的創造力和學術研究的興趣。皮里內（Pliny）的著作自然史共有三十七卷，乃是記錄當時學問的一本百科全書。其中內容包羅萬有，包括農業學和動物學。皮里內常常引用其他作者的作品，也根據他本身的觀察而成書。我們可以稱他爲當時文化的忠實見證人，但他不能分辯事實和寓言的不同，以致結論並不十分可靠。

希伯來人對於理論科學並無特別興趣。第一世紀時，沒有人在數學或自然科學方面有顯著的成就。由猶太教模子興起的教會，對於科學不大有關心，因爲它的主要興趣是在倫理和宗教方面。可是從另一方面來說，教會宣講的道理所根據的啓示，在本質上並不反對科學。保羅提到上帝時，說：「自從造天地以來，神的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物，就可以曉得……。」（羅一20）在神學上研究神的啓示是藉著聖靈，而從科學研究神的啓示則是藉著創造之物，兩者並沒有衝突。新約聖經基本上並非一本科學書籍，也不是接受了現代所謂科學化訓練的人寫成的。當然，新約聖經在內容和精神上，亦不反對科學。

學　校

在羅馬帝國，沒有像現代國家設立免費的義務教育制度來教導一切十六歲以下的兒童。直到維斯帕先的時代，統治者才主動的關心支持公共教育。在普通的羅馬家庭中，兒童的訓練始於啓蒙師傅（paidagogos），這師傅是一位奴隸，負責教導兒童的最初步課程，並且帶他往城裏的私立學校。羅馬的兒童都在他的私人導師管理下學習，直至他長大成人，負起了成年人的責任爲止。

學校裏的氣氛沉悶，它們多設在四圍是市場和商店的樓房或附堂中。老師們缺少對於教育心理的認識和實習，他們的教學法是不斷地重複課文，更有體罰的情形發生。除了少數例外，許多課室都是空洞、寒冷、沉悶，沒有現代學校一般的設備，如黑板、圖表、裝飾和其他器具。

學校的課程主要是實用性的。初級課程的基本科目有閱讀、寫作和數學。當學生進步時，學習希臘和拉丁詩人，及記憶很長的詩節，以正確的表情背誦出來。然後他們可以學習演說的要領：怎樣寫演講詞，怎樣發表演說。有時候那些較富有的青年人會到雅典、羅底、大數或亞歷

山大等地的希臘大學攻讀，或者參加四處旅行的哲學家的演講會。

猶太兒童的教育形式大致與上述相同，只是課程較爲狹窄。他們從舊約聖經學習閱讀和寫作。在那些分散的猶太人中，猶太人會堂學校當然同時使用希臘文和希伯來文。他們也學習先祖的傳統，以及一切猶太教的儀式。有時候也准許閱讀外邦人的文學。如果他有志成爲學者，通常跟隨一些著名的拉比學習，例如保羅就是在迦瑪列門下，按著他們祖宗嚴謹的律法受教（徒廿二３）。有關帝國中每個角落的教育情形，我們並無足夠的資料來作任何結論。顯然地每一個自治市內的人民，都有其自己的教育方式。由蒲紙可證明在埃及的一些窮鄉僻壤，書寫亦十分普遍，這是表明一世紀的人們，在知識方面有一定的水準，甚至下層階級的人民，也練習閱讀和寫作。可能這個早期的帝國，就學率可以與中世紀的社會相比，甚至可以與十八世紀時期的歐洲某些國家作一比較。

道德標準

整個羅馬帝國的道德情形，可能不像歷史學家所描繪的那麼黑暗。向來一個有道德的人，因爲德行好，不受人注意，而罪犯却被人特別的注意。只有犯罪事件才是「新聞」。然而，所有在歷史、文學、戲劇、和美術方面仍然留存它的記錄，表明當時的道德水準，普遍比我們現代的水準差。羅馬書一章十八節至三章二十節對人類提出非常尖銳的控訴，這些話原先的對象是當時的羅馬人，所有現存的見證都可以支持聖經的準確性。

道德的墮落並不代表沒有高尚的人存在，也不是說美德完全被滅絕。而是說社會的普遍的傾向是日趨墮落，放縱肉體，不守法律。人類的生命價值變得很低賤，常有謀殺事件發生。離婚很容易獲得批准，被「社會」所接受。棄嬰事件甚爲普遍，可見於希拉連（Hilarion）給他的妻子亞麗斯（Alis）的著名信件中：「當妳生產時，倘若是男孩子，讓他活著；若是女孩子，就把她丟棄。」（註一）此外迷信及各樣的詭計亦十分盛行。有些道德家如尼祿的教師辛尼加，在他作品中常表揚崇高的理想，說智慧的話語；但他們的抗議，對於當時根深蒂固的罪行，只能產生一點兒的影響而已。他們不能帶給讀者屬靈的力量，使其教訓生效，而且辛尼加等人亦不能成爲自己教訓之楷模。不信的世代毫無能力把自己提升，漸漸地自覺到自我的無能，因此帶來了無法逃避的悲觀和消沉。政治的腐敗、娛樂方面的放蕩、商業上的欺詐、宗教方面的欺騙和迷信，使羅馬的大多數人過著頹喪的生活，也使少數人覺得無法忍受。

經濟世界

第一世紀的基督徒，像今日的基督徒一樣，須要在乏味的世界中謀生。他們對信仰的推展和實行，頗受當時的經濟環境影響，正如現今的

基督教一樣。農業、工業、財務、交通和運輸，這一切都直接影響到福音的傳播。

農　業

在基督和早期教會的時代，羅馬帝國佔領了環繞地中海四週的地土。從現存的城市遺蹟看來，當時的沿海區域比較今日的更肥沃。今天多半是乾旱地甚至大部份是沙漠的北非，當日曾是廣闊的田地，用來放牧牛羣，又遍植水果和蔬菜。意大利的許多廣大土地，地主將之租給佃農和分耕者，他們種植各樣的水果和五穀。在不列顛、高盧和德國的西面省份，農業極發達，其中有些農田，由政府負責灌溉，這些灌溉計劃，是由亞古士督所建立的。

工　業

古代的工業製造不像今日那麼重要，因爲沒有機械工具，一切製作品全靠人工來製造。在許多情形下，工廠只是僱用奴隸的私人事業。小商店很多。某些種類的貨品則在特別的地區出產：黃銅器皿在康班尼亞（Campania）製造；亞麻布和紙來自埃及；質地上佳的陶器來自意大利北部。小的製成品，傢俬和家庭用具通常由本地出產，正如早期的美洲殖民地一樣，這一類的物品均由城市中有靈巧技術的工匠所造成，如木匠及鐵匠等。可能全帝國中的每個小村落，都有工匠製造物品供給本村人的需用。奢侈品由外地輸入。黃金、象牙、和貴重的木料來自非洲和東方；珍珠和珠寶來自印度；皮毛來自亞洲中部和蘇俄，琥珀來自最遠的北方。載運貨物的馬車十分笨重，而且可能遭遇劫匪。雖然國內有許多大路，車輛的運輸交通全靠動物爲動力，因此交通緩慢且費用昂貴。船隻的來往只靠可通航的河道，夏季時則可在海上航行。所以大量出產廉價的貨品，事實上是不可能的，因爲既無機器，亦無交通運輸工具。

經　濟

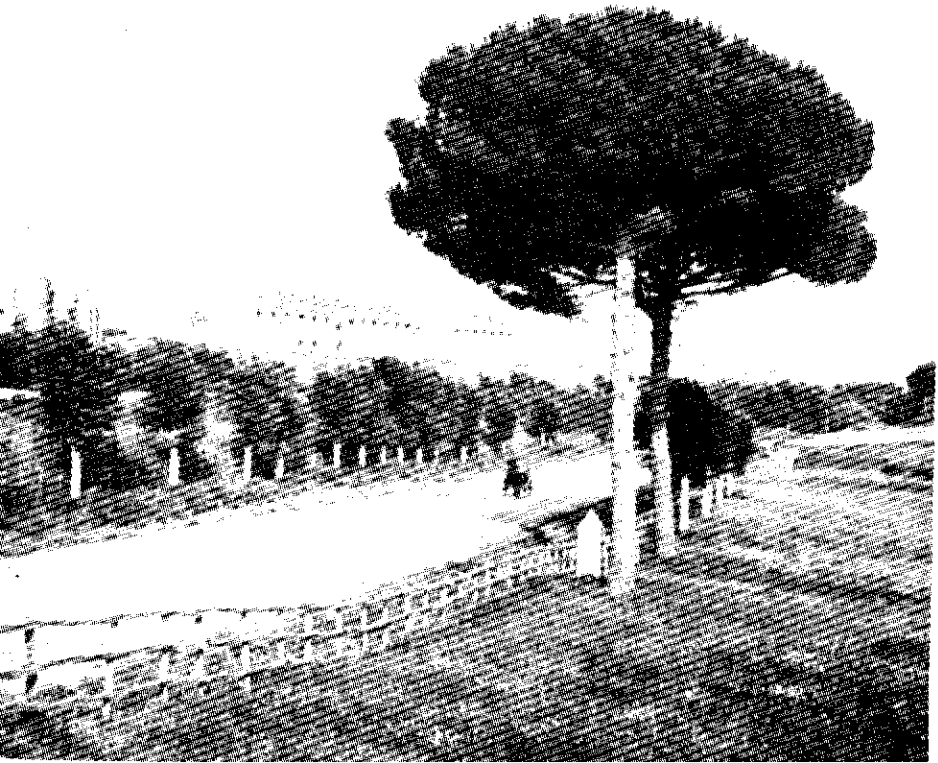
帝國內使用的標準錢幣是「底拿流」（denarius），和金質的「金幣」（aureus）或鎊。一鎊等於四十個 denarii。denarius 在新約中，曾提及數次，有時英譯作「便士」，有時譯作「先令」（中譯爲銀），它的錢幣價值大約等於美金十七分，但它的購買能力超過其幣值。它等於一個東方的工人一天所賺的一般工錢（太廿 2）。帝國中許多城市都有自鑄錢幣的權利，而被征服的國家所用的錢幣仍舊通用，因此同時同地可以運用數種的幣制。兌換銀錢的人跟商旅做買賣，生意興隆，可見諸耶穌潔淨聖殿這段經文（太廿一12）。

銀行業亦普遍流行，但並沒有現代世界這種繁複的財務系統。銀行並無政府補助，通常是由私人公司所組成。有些商業機構與外國有聯絡，便替其顧客融通資金。銀行從事各種借貸，票據貼現和兌換外國錢幣，也發出信用狀。資金通常由個人提供，銀行只是代理人。普通正常的利率是由百分之四至十二不等，不過有些私人經紀人可能索取更多。布魯特斯（Brutus）某次，曾付出一筆貸金的利息是百分之四十八。才幹的比喻（太廿五15）和銀子的比喻（路十九13），表明當日借款給他人是致富的普遍方法。

運輸和交通

羅馬對各省份的統治，實有賴於優良的道路系統；一直到使用機動車輛的近代，這些道路都是冠於全世界的。羅馬人把道路盡量築得十分直，穿越山洞，又築長橋橫跨山谷和河流。建造公路時，他們把上層的土壤挖去，再把路床用三層不同的築路材料填滿，中間的一層成冠狀用來排水，最頂層鋪上碎石。道路很少寬於十五呎，但它們平滑耐用。其

亞比烏大道及革老丟水道橋遺跡。



中有些沿用至今。

這些道路從羅馬向各方的邊境伸展，軍隊和商業用的貨車來往其上。皇室的郵差遞送政府的文件，而私人的事業則僱用自己的信差。

其中有數條道路因其古舊而著名，亞比烏大路（The Appian Way）是溝通羅馬和南意大利的主要路綫，它從羅馬開始，經過加普亞（Capua）直達賓迪斯林（Brundisium）。由賓迪斯林出發，旅行者可向東航行，直至以利哩古（Illyricum）西面的地拉鳩門（Dyrrhachium），這裏有倪尼天林（Egnatian）公路，橫跨以利哩古和馬其頓，直至帖撒羅尼迦，於是再通到拜占庭（Byzantium），即今日的伊斯坦堡（Istanbul）。另外一條途徑是由特羅亞（Troas）開始，下至小亞細亞西岸的以弗所，再向東經過老底嘉和歌羅西至彼西底（Pisidia）的安提阿，然後從這兒南行經過以哥念和特庇至西里西之門（The Cilician Gates），通過這兒便直往大數到達敍利亞的安提阿。由安提阿，道路東行至幼發拉底，便可直往印度的貿易途徑。

菲明尼亞大路（Via Flaminia）由羅馬向北伸展至亞尼米林（Arimi-num）然後至米底奧蘭林（Mediolanum），由此有數條道路向西方分支至高盧，日耳曼（德國）、菲西亞（Rhaetia）和羅尼琴（Noricum）。

羅馬城亞比烏大道的終點，殘留着杜索門及杜索拱門

革老丟亞古士大道（Claudia Augusta），是從主前十五年開始修建，至革老丟時完成，連貫味若那（Verona）和多瑙河兩處的地域。在多瑙河一帶的道路，接連了味若那和拜占庭。

往西行的道路，有奧里利亞大路（Via Aurelia），從羅馬直通熱內亞（Genoa），由此地豆米仙大路（Via Domitia）通往馬賽（Massilia）。由馬賽開始，是另一條亞古士督大路（Via Augusta）經過庇里牛斯山（Pyrenees）往達勒高（Tarraco），再南行至蘇勞河（Sucro River），穿過科爾多巴（Corduba）和協士帕斯（Hispalis）至西班牙的基甸斯（Gades）。

在高盧和在大不列顛，有無數的短路互相連接主要的各城市。

在這些道路上來往的車輛都因其主人的貧富而異，有些人在路上徒步跋涉數十里，有些乘坐驢子，較富有的人家可乘馬匹或騾子，至於政府官員和巨賈則乘坐輕便的馬車。在適當的各站設有旅店，使旅客可以停留下來吃住。很少的旅店有奢華的設備，可能眞正清潔衞生的旅店很少。中層和上層階級的旅客多數靠他們的朋友來接待，免得要受氣於貪心的店主和他們沒良心的僕人。

商業性的運輸，多靠水路而非陸路。地中海有許多良好的港口，一年四季都有許多船隻來往航行。亞歷山大城是重要的港口，因爲它是埃及穀類產品出口地方。

亞歷山大城的商船是當日最龐大而又最好的，其中有些長達二百呎，它們靠風帆推動，但船內設備充足的船槳，以至在意外時水手仍能操縱船隻，根據存有的記錄，其中一隻最大的船除載運貨物外，尙可以載有一千二百位搭客。亞歷山大城的大部份商船都參與玉蜀黍的貿易，把這些穀類供給羅馬。在革老丟統治的時候，船隻保養受到政府的補助，以便能繼續按時供應穀類，供給大衆的需要。保羅在一次船沉時，正乘搭一艘亞歷山大的船（徒廿七6），米利大（馬耳他島，Malta）獲救後，即乘搭另一艘船往意大利（廿八11），船名叫做「丟斯雙子」。

戰船較商船輕巧快捷，通常由在船艙的奴隸搖櫓推進。船隻普通有二、三和五列船槳，有些甚至用十列的船槳。平日巡航多用風帆，但在戰役中，勝敗全在船隻的行動，就必須靠人力的划動，以至能安全而正確地控制船隻。

在內河和運河上使用的是駁船（barges），主要用來載運貨物，很明顯的，它們很少有搭客生意，在新約中亦未曾提及這一類的旅運。

《註》

1. ***P. Oxy***, 744, dated 1 B. C. 'Expose' meant to abandon the child to die.

下頁圖片說明：奧林匹克丟斯廟廢墟，此廟乃古希臘時最大的神廟。

第三章

宗教世界

基督教不是在一個宗教真空裏開始成長的，即不是在一羣毫無成見地等待接受一種信仰的人當中開始的。相反地這個新興的基督教信仰須要披荊斬棘，在數世紀以來根深蒂固的各種宗教信仰中開拓出一條路來，在許多宗教裏，有些已退化成了微弱的迷信與無意義的禮儀，其他較爲新鮮而有活氣的大略可分成五大類。

希羅時代的衆神

泛靈主義就是羅馬共和國早期盛行的原始宗教，那時，小農各自敬拜他們的耕地與爐灶的神祇，這些神祇其實只是他們在日常生活中必須面對的自然力量的化身，計有天神、地神、水神、森林的神、撒種的神和收穫的神等，各有其特定敬拜的地點與節期。這些地方性的節期和禮儀，有些尚在今天希臘和意大利的農村社會中殘存著，例如聖誕節可能是摹倣羅馬在冬至慶祝轉歲的農神節（Saturnalia）。

隨著羅馬軍國的擴展，羅馬人接觸到希臘文化，在希臘衆神的影響支配下，將諸神融和一起。天神朱彼特被認作希臘的丟斯，朱彼特的妻子優娜（Juno），則被認作紇拉（Hera），海神捏普存（Neptune），被認作坡賽頓（Poseidon），冥王普盧托（Pluto）則被認作哈得斯（Hades），諸如此類，所有荷馬式的諸神都被吸收到與它們相似的羅馬諸神裏面。在亞古土督統治下，建立了新的廟宇和新的祭祀制度，但仍然有不少善男信女，信奉並且尊崇羅馬或希臘的舊神。

可是到了基督的時代，希臘的衆神崇拜已經開始衰微了。這些神，本來只是一些普通男女的化身，而他們之間無數敗德的行爲及狹隘小家

的齟齬，受到諷刺家的揶揄與哲學家的輕蔑。在主前三百年的柏拉圖已聲言過要將諸神的神話摒絕在理想國的門外，免得它們的壞榜樣帶壞青年人（註一）。各門派的哲學家在他們的範疇裏，並沒有容納諸神的餘地，不但如此，更公然地對諸神加以嘲弄。敬拜諸神的虔誠男女顯然還是不少，但人數畢竟是逐漸減少了。

這種古老拜神的風俗受到摧毀，還有另外一個因素。到那時候爲止，諸神並未受到所有城市劃一的崇拜，每個城市各自推尊一個神爲其守護神，而崇拜是半政治式的：人之所以崇拜丟斯、紇拉或亞底米（Artemis），是因爲他恰巧住在該神所在的城市裏。每當一個城市向强大的羅馬軍隊投降時，總會有人問：「爲甚麼當地的神不保護他的子民呢？」被征服的人民往往不再信奉那不能給予幫助的既無能又易變的神。

平民尊奉宗教儀式一直維持到主後一世紀以後。這種崇拜，在新約聖經中最顯著的例子，就是以弗所人對亞底米的崇拜，〔這亞底米因它是從天上掉下來的神像而出名（徒十九27，35）〕；在圓劇場裏，擁擠著一羣高聲尖叫的羣衆，大聲喊着：「大哉！以弗所人的亞底米。」（徒十九34）這段話正反映出一個地方性的女神受到的狂熱篤信。

君王崇拜

正當地方性的神仍然受到崇拜時，羅馬帝國的世界意識日漸增强，爲另一種新宗教帝國的崇拜鋪了路。多年以來，希臘化的敍利士王朝和多利賈王朝皆高舉其君王至神的地位，尊他爲「主」（Kyrios），「救主」（Soter）或「顯聖的神」（Epiphanes）。羅馬帝國的中央集權政治，賦予君主極大的權力，史無前例。由於君主能夠善用權力，造福國家，造成一般人對君主多少有點神性的感覺。

君王崇拜並不是任何人强制建立的，而是漸漸地發展起來：一來是由於人民日益尊崇君王有超人之處，二來是由於君王希望人民忠心於他。該撒大帝在去世後，被尊謚爲「超凡的猶流」（Divus Julius）。自亞古士督開始，每一個君王去世後，都通過元老院的投票決定，被推尊爲神，然而，有些君王並不太重視這項榮譽。加利古勒在位時，曾下令在耶路撒冷的聖殿內豎立他的彫像。但這件事並不代表當時王室的一般政策，因爲加利古勒通常被認爲是有點瘋狂的。在主後一世紀來，豆米仙的時代以前，在位的君王未嘗强逼人民向他們膜拜。

基督徒一向堅決反對向人跪拜，於是拒絕參與君王崇拜，因而招來了殘暴的迫害。多神的羅馬人自然可以多拜神，於是視基督徒的拒絕是對他們的君王缺乏應有的尊敬，並且肯定這是不愛國的行爲。在這二種立場之間，毫無妥協的餘地。對帝國或君王敬拜的問題，基督徒的態度在啓示錄反映了出來，這卷書切實地表明基督的要求與君主的要求顯然是敵對的。

君王崇拜對國家無疑極有價值，它將愛國主義與崇拜合而爲一，並使愛國成爲一項宗教上的責任。這是主後一世紀的極權主義。

神秘宗教

無論國教或君王崇拜都不能完全滿足人的需要。這兩種宗教都奉行獻祭儀式；兩者都是受到團體性而不是個人性的支持；而且都是在尋求神的庇護，而不是尋求與神的交往；兩者也都不能在困苦危難時給予安慰與力量。因此當時人們都在尋找一種比較個人性的信仰，希望藉之立刻得到與神接觸；只要能夠滿足這個需求，他們願承受任何經歷。

神秘教滿足了這種渴求，雖然希臘的依流西斯（Eleusinian）神秘教已流行很久了，但神秘教大都起源於東方。例如母神區伯利（Cybele）的崇拜來自亞洲，伊西斯（Isis），以及阿西利斯（Osiris）或色拉皮（Serapis）的崇拜來自埃及，而米特拉教（Mithroism）則起源於波斯。這些神秘教在緣起和細節上並不一樣，但在一般性特徵上却很相同。各教都以一個死而復甦的神爲中心，他們各自有一套宗教儀式，包括不同的術語，和淨化心靈的方法，都用表徵及秘密的戲劇性表演來表達他們對神的體驗；藉著這套儀式，初入教者就被導入了這個神的經驗裏，算是成了一個不朽生命的候選人。這些入教程序多少與現在的秘密結社相似。各教都維持一種友愛關係，在這個關係裏，主與僕，貧與富，尊與卑都以平等地位相待。

神秘教滿足了社會平等及人不死的渴望，而且開了一條國教所未能提供的出路，它使人在宗教上表達出情感，並且使宗教經驗變得特別個人性。新約聖經並沒有直接的提起過神秘教，但有人以爲保羅可能曾經偶而用過它們的詞彙，而且在西二18～19所提到的「敬拜天使」，可能反映出歌羅西曾有過將基督教與折衷派的哲學崇拜混合起來的企圖。

秘術崇拜

與神秘教有很相似的，就是當時的秘術主義。民衆對宇宙間的力量，雖不明白，却能約略的感覺到它的存在，因此產生了迷信的儀式與敬拜。他們以爲世界充滿著靈與鬼，只要能夠知道正確的儀式或術語，就可以召喚或主使他們按命令去行。從當時文學裏所用的典故及從片斷的蒲紙中，皆可以證明，在羅馬的領土裏，曾盛行過法術的信仰。猶太人和外邦人一樣，都接受了這種迷信，而實際上，往往猶太人比外邦人更醉心於這種法術。

在很早以前人們已經開始相信法術，自從羅馬建立之初，他們就曾查看被殺動物的內臟，或是觀察飛鳥的翱翔來占兆或預卜未來。希臘人則熱習神諭，即諸神藉著它們的男女祭司，將旨意向人表明。被擄於巴比倫的時期，許多猶太人接觸到東方的神秘教的知識，而變成了職業性的驅魔師或巫師。亞歷山大的征討，與波斯人開始接觸，東方的神秘主義亦由波斯傳到西方。在提庇留統治時，人們對星座圖的狂熱已達到巔峯。從蒲紙中則表明法術在以後的數世紀裏仍然盛行着。

猶太人對法術的興趣，新約聖經亦有記載，例如在使徒行傳中法利

賽人驅逐惡鬼便是。行邪術的更被形容爲傳道人的仇敵（徒八 9～24，十三 6～11），以弗所的信徒也認識到異教的法術是與基督教爲敵的，所以將符咒的書焚燒掉了，書價共五萬塊錢（徒十九19），無論如何，對於秘術的崇拜，聖經是絕對不容許的。聖經雖也承認魔鬼力量的存在，至於與魔鬼來往，在新約和舊約，都是嚴厲禁止的（利十八10～12，20；彌五12；林前十20～21）。

在蒲紙中有一些法術術語的樣本，是用來控制靈界或求取好運的。其中一段，是摘錄自主後三世紀的大巴黎蒲紙，上面有一個古怪術語，是將基督教、猶太教和異教的語句併成的，作爲一個驅逐惡鬼的法術：

「一個用以驅逐惡鬼的著名的符咒。咒語須在被鬼附者的頭上唸出。將橄欖樹枝放在他面前，然後站到他身後說：『大哉，亞伯拉罕的靈，大哉，以撒的靈，大哉，雅各的靈。耶穌聖者（這裏跟著一連串顯然毫無意義的字）的靈，將鬼從這人身上趕出，直至污鬼撒但要從你面前落荒而逃。鬼啊，不管你是誰，我奉那位神沙巴巴伯迪奧文·沙巴巴伯迪宇文·沙巴巴伯湯力文·沙巴巴伯費爾（Sabarbarbathioth Sabarbarbathiuth Sabarbarbathoneth Sabarbarbaphai）的名向你發命。走出來，鬼啊，不管你是誰，立刻離開某某人，立刻，現在！出來，鬼啊，我要用堅硬的鎖鍊鎖住你，然後將你交與徹底毀滅的黑暗混沌裏。』」（註二）

從上面的術語，可以看出當時的異教世界一方面既尊重基督福音的大能，另一方面却又誤解了這福音。如果基督教沒有能力來剋制異教的惡魔勢力，那麼，根本不會用到亞伯拉罕、以撒、雅各、耶穌的名了，這錯誤觀念，是由於以爲將這些名字加起來，就可以造成另一個驅邪的魔咒，給趕鬼者能隨便運用。使用這個方法的人，就重覆著西門·馬古斯（Simon Magus）的錯誤，以爲神的大能，可以用金錢換取得來。這種信心與迷信的混合，在這些人中是很尋常的，因爲他們雖有濃厚的宗教本質，却始終沒有機會接受正確的教導，更沒有機會接觸到聖經。

主後一世紀時，羅馬帝國亦盛行古星學。占星學起源於巴比倫，那裏有清澈的夜空，可以無阻隔地看到星宿與行星。由於當地的祭司將行星當作是它們諸神的象徵，因此行星的移動，都小心的記錄下來。他們深感受到宇宙的規律性，因而設法將這種規律與人生的運程結合起來。由於亞歷山大的征討而使東西方相接觸，占星學因而傳到了希臘。藉著希臘人以及一些想在西方發財的東方預言家們，占星學遂得以傳入羅馬帝國。占星學的理論建立在一個假設上，即控制著行星與人一生的整個世界統治權勢，也是同時支配著兩者。因此很多時根據某人出生所屬行星的運行，而推知他的一生事業。爲著找出天體所要表達的意思，太陽與行星的軌跡被分成十二宮，造成十二天宮圖；每宮以一個特別的星座標明。只要知道某人出生的正確時間，就可以準確地找出他是在那一宮之下出生的，而各不相同的行星在那時刻的位置也都可以計算出來了。從它們的位置和各行星的潛在性的影響力，就可決定他的一生事業和預測他的未來。也可叫他知道如何趨吉避凶。這些資料排列成表後，就叫做星座圖。

羅馬衆神廟的外觀，它是保存最好的羅馬帝國時期的建築物之一。

隨着哥白尼的天文體系（Copernican system）的興起，他以太陽取代了地球作爲太陽系的中心，占星學漸趨衰微。無論如何，在基督的時代裏，不只下層階層，在貴族階層中，占星學都受到相當的重視。甚至亞古士督也有時用到它，而提庇留則經常求助於它。雖然如此，占星學從未曾滲入到基督教裏，因爲基督徒根本將它棄絕了。

哲　學

宗教日益退化，成了空洞的儀式或無知的迷信，一些有思想的人可能因爲從中找不到眞正的滿足，就將宗教徹底的摒棄了。可是，世界的難題，總得有合理性的答案，這是他們不能規避的。除非人肯甘心像一個傻子，就可以不管這些困擾，否則，宇宙的神秘，是亟待解釋的。

所謂哲學，就是嘗試將現存的宇宙知識連繫成系統，並將人類的經

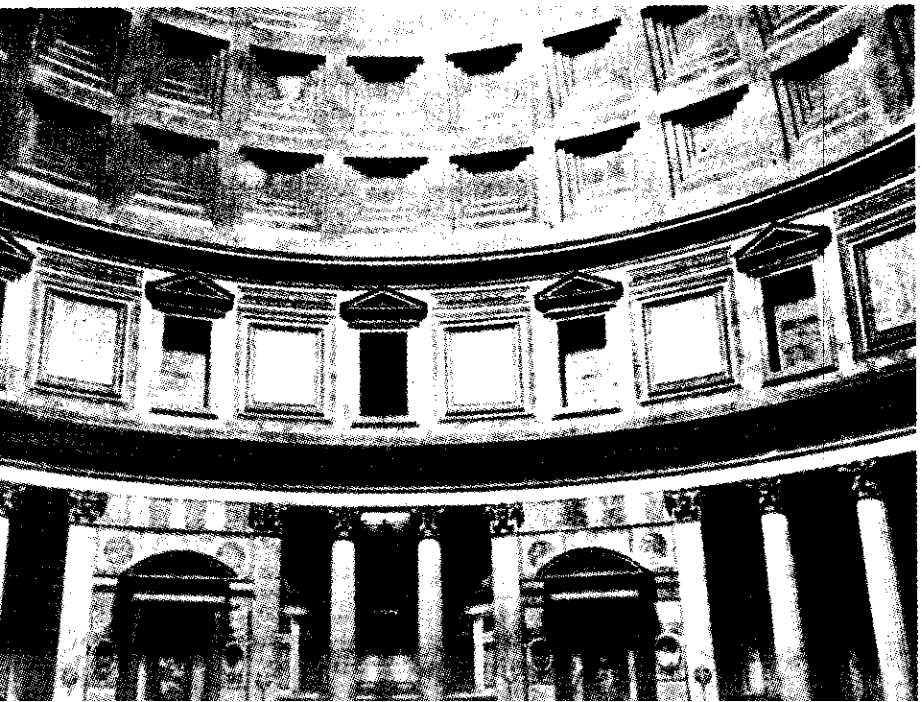
驗與之相調合。這些哲學，或粗略、或質樸、或精微、或深邃，有些承認至高權能或一位有位格的神的存在。其餘的則坦白表明是唯物主義，揚棄了神的觀念，以爲這是無稽或多餘的。無論怎樣，哲學皆不仰賴祂的啓示。它一直假定了人本身已有足夠的潛在能力，可以瞭解他自己的世界，和決定自己的命運。在他作決定時所需要的知識，則可從個人或羣體的經驗中取得。至於將知識明確表達成連貫的系統，則須遵守人類所製定的邏輯規律。藉着不斷擴大的觀察範圍，和他的漸進以至完善的邏輯思維，終有一天，人類應該可以達到一個地步，足以全盤了解包括他自己在內的一切奧秘。

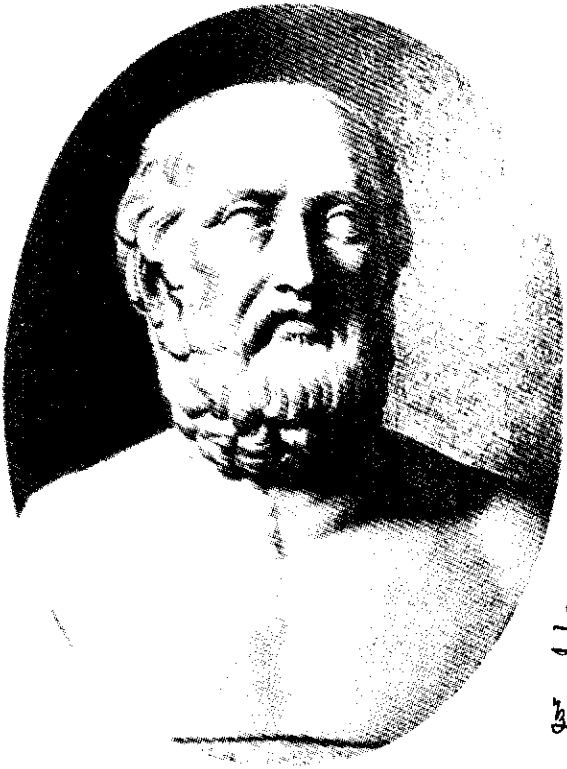
爲求達成這個目的，各不相同的哲學體系先後創立了，並且，哲學所反映的既是人類對生命的基本看法，這些體系可說一直持續到今天，雖然也許不是以原來的名目出現。所有這些哲學的前提，都與基督教的基本原則不同。雖然不少哲學也具有與基督教相似的特徵，甚至日後的教會思想中也吸收了這些相競爭信仰的詞彙和用法，但一般來說，哲學與基督教是相敵對的，它不是形成基督教的元素。爲了要清楚明瞭第一世紀的知識與宗教背景，我們必須對這些哲學有基本的認識。

柏拉圖主義

柏拉圖主義（ Platonism ）是因雅典大哲學家柏拉圖而得名的。柏拉

衆神廟內殿。





柏拉圖像，它是按照他的胸像彫出，存於弗羅倫斯的優費姿美術館中。

圖是生活於主前四世紀的人，也是學院制度的創辦人。他是蘇格拉底（Socrates)的學生及朋友。他從老師那兒承受了質疑的頭腦及思考抽象觀念的習慣。他主張這世界是由無數個別的事物所組成，每一件事物是一個眞實的理念的複本，但這複本或多或少總欠完善。例如，這裏有多種的椅子，但其中無一張是其他椅子共同的起源，那麼，那張眞實的椅子，就不會是任何一張木製的椅子，而是那張在理想中的椅子，木椅不過是它的一個複本而已。

這樣，眞正的世界，乃是理念的世界，而物質世界只不過是它的影兒。把這些理念組成了一個系統，而在這個系統裏最首要的理念，就是「善」(Good)。柏拉圖似乎從未將「善」人格化，也不認爲它是創造物質世界的造物主（Demiurge）或創造者，但柏拉圖認爲理念是客觀存在的，事實上柏拉圖以爲只有理念才是眞正存在的東西，而現今世界只不過是理念的一個微弱不完全的反映而已。這種世界觀難免會發展成二元論。如果眞正的世界是看不見理念的領域，而這變幻莫測人所生活的宇宙只是短暫過渡的地方的話，人就會設法從虛假的世界逃向眞實的世界。於是，反省、默想，甚至修道，都會成爲超脫的門路。知識便是救贖，無知便是罪惡。人可以藉著追求「善」、「終極」和「至高理想」，而得

以從物質世界的束縛中釋放出來而進一步去理解眞正的世界。

柏拉圖主義由於太過抽象，難以引起普通人的思考及重視。而新約聖經裏，也沒有直接提起過這是基督教所碰到的哲學之一。不過，在智慧主義（諾斯底主義 Gnosticism）及新柏拉圖主義（Neo-Platonism）中都反映出柏拉圖的二元論，前者可能是在主後一世紀時興起的，後者則是主後三世紀時由蒲魯泰納斯（Plotinus）所倡導的。

智慧主義

智慧主義（Gnosticism ）的名字，是從希臘文gnosis而來的，意思是知識。由其名可知這是一個用知識成全救贖的系統。智慧派主張：以神的偉大和聖潔，斷不會造出一個充滿卑污與腐敗的物質世界。他們主張至高的神曾經運行過一連串的流露工作，每一次的流露都比不上前一次的，直到最後一次流露——叫做埃昂（aeons）—— 造成了這個世界。因此物質等於是罪惡。如果人要得到救贖，就得撇棄物質世界，去追尋無形的世界。這個論說引出二個互相矛盾的倫理結論。第一是禁慾主義，以爲肉體既屬物質，因此是罪惡的，故須要加以嚴格的約束：肉體的慾望應加以抑制。情感的衝動應加以壓抑與漠視。第二個結論基於一個假設，以爲靈魂是眞實的，肉體是虛假的。如果肉體只是暫存的話，肉體的一切行爲就不重要了。因此，滿足慾望並不會影響到最後的靈魂得救，因爲到末後，只有靈魂才可以仍然存留。

這種學說有可能助長了保羅在歌羅西書所指出的異端。保羅警告他的讀者說：「你們要謹愼，恐怕有人用他的理學（philosophy），和虛空的妄言，不照着基督，乃照人間的遺傳和世上的小學，就把你們擄去。」（西二 8）這個異端公然否認了基督有完全的神性，或者將祂貶爲神微小的流露或顯現。此外，智慧派所助長的數種禁慾主義的形式，可能就是保羅曾嚴厲責備的一些「不可拿，不可嘗，不可摸」（二21）的看法。我們不能說這個錯誤的思想絕對是智慧派，但二者確有相似之處。

新柏拉圖主義

在埃及呂科波里（Lycopolis）的蒲魯泰納斯採納了柏拉圖的學說。蒲氏在羅馬傳授哲學約二十五年；蒲氏受教於亞歷山大的亞蒙尼斯．薩迦士（Ammonius Saccas）。這薩迦士也曾是位基督徒，後來又回到異教去。此外，當蒲氏在羅馬軍隊服役遠征時，接觸了波斯的二元論，思想也受很大的影響。新柏拉圖主義（Neo-Platonism）無疑是一種宗教哲學，以柏拉圖的宇宙理念和個別事物二元論及波斯的光、暗二元論爲基礎。新柏拉圖主義認爲靈魂一定是善的，而肉體天生就是惡的。得救是在乎完全除去肉體的慾望，也就是從倚賴感官的生活裡慢慢地引退，轉而趨向靈性的生活，最後，當人死時，就可以得救了。這樣，肉體的罪惡的影響就會止息，而眞正的屬靈的生命就可以展開起來了。

新柏拉圖主義主張，獲得屬靈的生命的方法，不是知識上的努力，而是與那無限者神秘的合併。在這一點上，它超越了柏拉圖主義。理性既不能澈底明瞭神，就只好通過感覺來建立與神的交往。

在智慧主義及新柏拉圖主義的二元思想裏，眞實與物質之間有一個鴻溝，不僅從形而上學來說，兩者的本質是無法調和的，從道德上來說，善惡也是對立的。因此無論在形而上學及倫理上基督教道成肉身的教義都不能成立。一個貫澈於柏拉圖主義者，對於神與人，神性與肉體的聯合，會認爲是無法想像的。贖罪也顯得是多餘的，因爲在物質世界的一切活動，絲毫不能影響到屬靈的眞實世界。身體復活亦是一個可怕的錯誤，因爲這樣會使罪惡的物質永遠存在，最後一個反對教會的皇帝，那稱爲「叛教者」的朱利安（Julian, "the Apostate"）就是新柏拉圖主義者。

以彼古羅主義

以彼古羅主義（Epicureanism）是因雅典人以彼古羅（Epicurus）而得名。以氏在雅典讀書，並於主前三〇六年左右創立了自己的學派。他的門生，就是主前一世紀的羅馬的物質主義哲學家與詩人路克惹丟（Lucretius）。以氏的學說，最完善的描述便是路克惹丟的著作。他認爲世界是從一陣原子雨中開始的。其中一些原子偶然稍微歪斜了，與其他的原子相撞，就引起了更多原子的互相碰撞。到最後，碰撞所產生的運動，就造成了這個宇宙。以比古羅派的宇宙觀與近代物質進化論相類似。

這樣一個偶然而來的世界，絕不會有任何目的與計劃，也因此不可能有絕對的或最終的善。以氏認爲快樂就是可能有的至善，而快樂的定義就是沒有痛苦。他並不提倡肉慾，他只强調每個人須從各種享樂中加以挑選，以求得個人最完全最長久的滿足；這種思想與當時和今天大衆對享樂主義的觀念是相反的。如果禁戒某些嗜慾比放縱這些嗜慾能予人更大而最終的滿足，則願接受禁慾。以彼古羅主義並不鼓吹縱慾，然而却不能阻止利己主義的發生。

以彼古羅主義在本質上是反宗教的，如果世界是從物質和偶然而來的話，根本就用不着創造者的能力了。如果宇宙中一切事情的結局都由偶然所操縱的話，也無需一位指引而有目的的主腦了。以彼古羅主義者對神的存在並沒有明確地加以否定；他們也談到神，這是可以肯定的。

但他們認爲諸神是在遙遠的快樂天堂裏享受，對於人世瑣事不感興趣。因此享樂主義最多只能算是自然神論，而事實上是一種無神論。因爲這個神既不可親近又不理人事，不如說他不存在更好。

作爲一門哲學，以彼古羅主義是受人歡迎的，因爲它不在抽象的推理上兜圈子；而直接地迎合人情感上的需求，因爲它用哲學來支持「人生以享樂爲目的」——不論有沒有這個論證，大多數人都採取的一種生活方式。由於此派宣稱在現今的世界過程中不會有任何目的或終結，它摒棄了一切罪的觀念和在最後審判要向神有所交代的教訓。由於他們以爲人體只是由原子構成的，人死後就不能繼續存留，因此他們也不承認永生的存在。

以彼古羅主義既有這幾個主要的信條，難怪保羅在亞略巴古（Areopagus）傳講耶穌與復活之「道」時，受到雅典人的譏誚了（徒十七18，32）。

斯多亞主義

在上面所引用的一段新約經文中，與以彼古羅主義並提的就是斯多亞主義。這學派由哲諾（Zeno）所創。哲諾是塞蒲路斯（即居比路）人，可能是閃族之後裔。哲諾不認爲有一位有位格的神，他認爲操縱著宇宙的是一個絕對的理性（Absolute Reason），這「神」是內涵於並遍及於整個宇宙的。因此管理世界過程的並不是機遇而是一個漸進的目的。

因此順從理性就是至善。個人的感覺也就無足輕重，甚至會有害。因爲理性可對人類的問題加以解釋，而人的感覺却往往使這些解釋發生錯亂。斯多亞派的目標，就是完全的自我控制，不受情感因素所動搖，這種態度就是現今斯多亞這名詞的主要的意義。由於這門派的人相信大自然的現狀是本該如此的，而且一切事情的發生都由上天（Providence）所安排，因此這個堅定不移的過程不能被更改或停止下來。宇宙是要我們接受而不是要我們改變它的。這個宿命論的（看法）要求不斷的自我克制，而結果培養出一種頗高水準的道德行爲。這學派正好迎合羅馬人講究守法和嚴謹的頭腦。很多比較賢良的羅馬政治家如西色柔（Cicero）都持守這些信條。

斯多亞主義的信念無論多美善，也不能算是基督教。因爲斯多亞主義並不容許有自由的意志，也不認爲罪是眞實存在的；它認爲一切表面上看是罪惡的，都只是一個較大的善的一部份而已。這種看法排除了一切要將現存事物的秩序加以改革或變動的念頭。人人都有責任遵行美德，使自己能符合他所知道的最高理性，可是他却沒有責任去改變人們的命運，也沒有責任去保護人們不受患難。

斯多亞主義以爲神與人不可能有個別的來往，因爲自然若公平地對待所有人類，也就不會特別恩寵任何人了；況且，若認爲個人與最高理性或宇宙過程有關係，就像對萬有引力定律發生情愫一樣不調和。斯多亞主義所信的神既沒有位格，因此亦無興趣過問人事。而基督教整個福音的概念，就是神差祂獨生子到世上來，爲人類捨身，與罪惡對抗，這對於斯多亞派的人來說是荒謬的。斯多亞主義的倫理學有很多是值得稱讚的，也有些地方與基督教倫理的最高標準相類似；雖然如此，這兩個體系，在基本假設和實踐上却是相去甚遠。

此外，還有兩個比較沒有那麼普遍及具有影響力的體系，雖然如此，仍值得我們注意一下。

犬儒主義

與柏拉圖主義一樣，犬儒主義也是從蘇格拉底的學說中產生的。蘇格拉底認爲在低劣的環境下，有許多慾望的人會遭受完全的挫折，但一個寡慾的人却仍然可以順應地生活下去。因此犬儒主義者們主張以無慾爲最高的德行。若要完全擺脫慾望，就得廢除慾望。故犬儒主義者委棄了一切標準與習俗，而成爲純粹的個人主義者。很多時候，犬儒主義者爲著表示他們「與衆不同」，就故意地在言語和行爲上表現得粗鄙下流。蘇格拉底曾對犬儒主義的創始人安提斯登斯（Antisthenes），作這樣的批評：「透過你外衣的破洞，我可以看出你的驕傲來。」這句評語可說是

對整個犬儒主義運動一個最透澈的分析了。

懷疑主義

伊利斯的比羅（ Pyrrho of Elis;主前三六五～二九五年）是第一個懷疑主義者，他們的論點簡述如下：若知識的基礎是經驗，而經驗又是因人而異，那麼就不可能有確定的標準了。這國家所接受的習俗可能在別的國家中會受到責難。同一件事在不同時間和環境中的當事人會有不同的印象。一切評判的條件都是相對的，比如一個法碼的重量，對某人來說是輕的，但對另外一個人來說，會覺得重。除非能找出立論的確定基點，一切評判的標準都是無效的，更談不上有所謂眞理的存在。依據他們自己的邏輯，懷疑主義者不可能有任何聲明，因爲他們沒有任何可接受的前提來論證任何事物。從邏輯觀點來看懷疑主義只會帶來理智的全盤癱瘓。

犬儒主義與懷疑主義（ Scepticism）都是因這些人放棄一切標準而興起，前者是倫理上的委棄，後者是理智上的委棄。基督教不同於二者的地方，在於主張神爲人類最終的標準。基督教堅持人需要倚靠神，犬儒主義者則主張獨立，故無法跨越到此事實中。基督教堅持神是一切思想的源頭，因此在憑藉經驗去獲得知識時，神給人的啓示就是一個規範的因素。

哲學的評估

無論這些或其他不同的哲學多麼流行，它們都不能使人滿足，因爲它們太過抽象，普通人難以徹底了解其全意，而且它們也沒有確定性，它們推理的結果時常只是個「可能性」，哲學的失敗，正如柏拉圖藉著閃美埃士（ Simmias）的一段說話裏所描述的一樣：

「蘇格拉底呀，我敢說你我都有同一的感受，就是在今世中，我們很難，甚至不可能對這些問題（例如永生）得到任何確切的答案。然而若不全力去證明有關這問題的說法，或者沒有全面性地探討過這問題就先氣餒了，我認爲這樣的人，就是懦夫了。他應當堅持到底，直到達成兩件事情中的一件：一是發現或學到了這問題的眞實情形。二、若是不可能，我希望他能抓住人類最好又最不能反駁的意見，作爲他人生航行中的木筏——然而我必須承認，他若找不到神的話語，能安全可靠地載運他渡此一生，恐怕此行會有危險。」（註三）

因此，正如哲學本身所承認的，它在尋找眞理的事上是失敗的。對於閃美埃士的困難，基督教已有了答案：「道成了肉身，並且住在我們中間，充充滿滿的有恩典有眞理。我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。」（約一14）

《註》

1. Plato *Republic* II, 376; III, 390.
2. George Milligan, *Selections from the Greek Papyri* (Cambridge: The

University Press, 1910), pp. 112—114.

3. Plato *Phaedo* 85. See Benjamin Jowett, *The Dialogues of Plato* (New York: Scribner, Armstrong, & Co., 1873), Vol. I, p. 414

第四章

猶太教

第一世紀，羅馬帝國衆多宗教派別中，猶太教佔有獨特的地位。它是從猶太人開始，有民族特色；但信奉它的却不限於猶太人，其他轉教的外邦人，數以百計。猶太教並不是唯一强調敬奉一個神的宗教，它與別的教派不同的地方，是它絕對的一神論，完全不容許皈依者敬拜別的神，或承認別神的存在。其他宗教有它們的廟宇和祭祀的崇拜，但沒有任何其他信仰像猶太教一樣，在聖殿的聖所中沒有偶像，而能影響或維繫這麼多的信徒。許多哲學體系皆有明確的道德訓條；但猶太教的道德，是它敬拜的一部份，謹嚴的加諸每一信徒身上。當日許多部族信的宗教多建立在習俗或神秘的直覺上。猶太教却是基於神而詳記於律法和先知經典的啓示上。他們認爲神向祂揀選的僕人們講話，而聖經便是神自己向他們講話的複製品。

基督教既由猶太教蛻變而生，研究新約的學者，就不能不對猶太教有點認識。新約各卷書，除去兩卷，皆是猶太人的著作。新約的教訓，如其中有關神、人、罪、救恩、律法、恩典、禱告，及其他許多基督徒生活的基本概念，均可於舊約中尋得其根源。就是新約中反對律法主義的辯論，也是引用舊約的經文。使徒時代的著作，引用舊約的例子，更是隨處可見。基督徒初時被稱爲拿撒勒教黨（徒廿四 5～14），視爲猶太教主流的分支。耶穌本身便是猶太人，在一個猶太家庭中出生（太一16）。

祂又如其他猶太男嬰一樣，接受割禮（路二21）。當孩童的時候，他被帶到耶路撒冷，過逾越節（路二41）。他的一生便是在猶太社會中渡過，且遵守猶太習俗。現今存在於基督教和猶太教中間的罅隙，並不由於兩者不同的歷史及神學淵源，乃由於猶太人對主耶穌的棄絕，正如約翰所說：「祂到自己的地方來，自己的人倒不接待祂。」（約一11）

來 源

第一世紀時所見的猶太教，大致上是在被擄以後形成。以色列人和猶太人在被擄前，對律法只有間歇性的順從。敬拜耶和華雖已是他們正當而且法定的信仰，但猶太人常「違犯多於嚴守」。主前第九世紀時，整個北邦，在亞哈王（Ahab）王后，腓尼基（Phoenician）人耶洗別（Jezebel）的影響下，已完全的轉向巴力（Baal）的崇拜。以利亞（Elijah）雄偉的傳道勳業，將這逆勢改變過來，使以色列人轉向耶和華。同樣的在主前第八世紀時，南邦聖殿的敬拜，在瑪拿西（Manasseh）和亞們（Amon）二王的治權下，已被忽略及廢棄，二王更贊助許多外邦神祉的傳入。約西亞（Josiah），治理有方，曾潔淨聖殿，恢復對耶和華的敬拜。在聖殿重建時被發現的那部律法書，也取得它應有的權威（代下三十四1～33）。只要以色列民是住在巴勒斯坦，受着附近富强而不敬畏耶和華神的鄰邦的影響，他們便會受誘惑去敬拜外邦神祇，而放棄他們列祖的神。這趨勢自曠野流蕩時便開始（民廿五1～3），延續到被擄及放逐的時期（結十四1～5；耶七16～20），先知們的警告也是徒然。

被擄時，猶太人要面臨一個嚴重的抉擇：一是他們完全忠心地去敬拜耶和華獨一的眞神，得以保存民族存在的特徵和目的；一是受到他們被放逐國家中宗教和政治的薰陶和吸收。如果他們選擇前者，他們便要重視律法書上的要求，並設計一些敬拜方式，以代替因聖殿被毀，而停止的敬拜，和後來被解散的祭司制度。律法書還可以帶到新居的地方，但聖殿的敬拜，當時在他們看來，已煙消雲散了。

主前第六世紀時，被擄的南邦民衆中，新約的猶太教在巴比倫已開始蘊釀成形。南方人民曾瘋狂的擁護巴力及其他迦南神祇，但淪陷的慘痛經歷使生還者轉向仰望耶和華。被擄時期發生的這種可喜的屬靈氣氛的轉變，但以理書整個精神便得以證明。書中嚴厲的譴責參與外邦的敬拜者，而且但以理和他的朋友們，在任何代價下也持守他們對耶和華獨一的信念。

獻祭被迫停止後，律法——或稱套拉（Torah）——的研讀，取代了其地位。南北兩邦存在時，個別敬拜者可以藉著參與公開的崇拜，表示他們的信仰：這種表示雖然可能是誠實的，但決不像個人研讀神的告誡那樣來得重要。約西亞的改革中，向百姓頌讀律法（代下三十四29，30）是改革運動的特徵，但在被擄時期，個人研讀律法的趨勢，更爲普遍。文士如以斯拉，研讀和解釋律法，成爲民衆的重要人物，正如祭司們在聖殿未毀前是重要人物一樣（拉七1～6）。耶穌的時代，文士們在猶太教中是有勢力的人物。

新的敬拜中心隨著會堂的發展而成立。被擄人民散居各地，到處飄流，一些地方性的聚集便成爲必要。在聖殿重建後，許多人亦不能出席其中的儀禮。爲著維繫他們便以進行律法的頌讀，任何一處有十個人成爲經常聚會的會衆，於是會堂便在他們居住的區域中成立起來。在這些會堂中，民衆在每週的第七日聚集，祈禱及敬拜。會堂逐漸成爲一種穩固的制度，所以在聖殿重建以後，它們仍然繼續存在。第一世紀時，耶

路撒冷的會堂的活動和聖殿的崇拜，是相輔並行的（徒六９）。雖然舊約的聖經完全未曾提及會堂，會堂却顯然是在被擄以後，基督來臨以前，興起的；因爲會堂於基督時，在巴勒斯坦已十分興盛。

因會堂而發展的宗教生活，可說是修改猶太教的舊儀式和節期，以適應民衆當時的新環境。許多人從巴勒斯坦的畜牧和農業生活進到大城市的繁忙商場活動。鄉村崇拜中一切祭祀的儀式，無法全部遵守。新生活方式引起的難題也要求新的答案。在周圍外邦世界發生的新影響，有力地迫著他們。某種程度的改變已是不可避免的，但是，律法書之定規及先知們所傳講的舊式崇拜的基本原則，大致上仍保留在猶太教中。

神　學

整個猶太教信仰的中心點，是相信耶和華的單一性及超越性。外邦的世界承認衆多的神祇，猶太人却嚴守申命記六章四節撮要的信條：「以色列阿，你要聽，耶和華我們神是獨一的主。」猶太人對耶和華單一的敬拜，從外邦人對待他們的態度，也可得見其梗概。他們通常被外邦人誣衊爲無神論者，原因不是他們不承認任何神的存在，乃是因他們在敬奉耶和華以外，貫徹地拒絕承認任何其他的神。

教師拉比們對神的父性相當重視。主禱文的開首語：「我們在天上的父」並不是新奇的教訓。以賽亞曾如此稱呼神說：「亞伯拉罕雖然不認識我們，以色列也不承認我們，你却是我們的父，耶和華阿，你是我們的父，從萬古以來，你名稱爲我們的救贖主。」（賽六十三16）

拉比阿基巴（Rabbi Akiba）教導以色列人認識他們是神的兒女：「以色列人是神所愛的，他們將稱爲神的兒女：但神給他們知道自己是神的兒女，更顯出他們是神所愛的」（參考申十四１）（註一）。這種以父子關係來表達神與以色列人關係的信仰，主要是巴勒斯坦教師們所强調的。

猶太教中希臘派的腓羅（Philo），對神有一種更爲哲學性的觀念。神是自有永有的，亙古不變、聖潔、自主及完全的。祂既超越萬物，就不能將任何事物與祂比較，來爲祂下定義，因爲定義本身便是一種限制。這種觀念造成的趨勢是使神成爲沒有位格的神，今日猶太教中這種傾向仍存在。如此一來，神雖實在，但祂是一個含糊曖昧的存在，不能用任何肯定的話來談論祂的性格和態度。他們之所以不能確定神的本性，就是因爲不願意因此限制了祂。約翰一章十八節所說：「從來沒有人見過神」這種不肯定的說法，可能就是有這種背景。不過，在這一點，基督教超越了猶太教，因爲基督教所介紹的神，不單是獨一而實在的，更是有位格而可知的。

根據猶太教的神學，人是神所創造的，賦有選擇能力，決定順服或違背神啓示的律法，並因之決定了生命或死亡（申三十11～20）。人生命的主要目的是遵守神的誡命，及持守爲整個民族規定的各項禮節：如割禮、嚴守安息日、各種節期，並會堂中的崇拜。律法總括人全部的責任，也建立了人與神的關係。

對猶太人說來，罪主要是人與神啓示的律法沒有正確的關係。人若不能順從其中任何一項的訓令，不論是嚴重如「你不可殺人」，或輕微如禁止從鳥窩上取走母鳥及雛或蛋，皆視爲罪（申廿二 6～7）。新約中的雅各書也表現了這種猶太人的態度：「因爲凡遵守全律法的，只在一條上跌倒，他就是犯了衆條。」（二10）猶太教對道德性或儀禮性的律法並不加以分別。因兩者與民衆整體的生活都是息息相關的。從選民中被隔離，是對犯規者的刑罰，這樣的刑罰不單是加諸一些犯了滔天大罪或忽略一些基本條例（如割禮）的人身上，即使是一些只是吃了帶血的肉的人，他們所受的刑罰也是一樣的（利十七14）。

在被擄以前，賞賜和責罰，關係到整個國家的命運。如果國家遵守神律法，單單的事奉祂，國家便興盛。反過來，如果國家墮落敬拜偶像，忽視神的律法，它便會遭遇政治和經濟上的厄運。刑罰是按整體不是按個人而施行。當然，如詩篇五十一篇所表現的個人對罪的知覺，也是有的，但猶太教比現代的抗羅宗更看重個人行爲牽累了社會及國家的命運這件事。

被擄時，國家敗落，賞罰與國家盛衰的關係，不復存在，被擄本身是國家所需要忍受的一個教訓，直到神認爲適當的時間，將他們的國家再一次的建立。但在這過渡時期，接續的每一代都需要個別的面對生命和死亡的問題。這也是以西結先知所要面對的問題。當日的宿命論者對他說：「父親吃了酸葡萄，兒子的牙酸倒了。」以西結先知却回答他們，一個人與神的關係，不在乎先祖的罪惡或美德，而決定於他們本身。

「主耶和華說：我指着我的永生起誓，你們在以色列中，必不再有用這俗語的因由。看哪，世人都是屬我的，爲父的怎樣屬我，爲子的也照樣屬我，犯罪的他必死亡。」（結十八 3～4）

這種個人責任的重新肯定，與新約中所顯示的猶太教立場十分符合。那少年長官，雖然認爲已完全遵守律法的道理定規（太十九16～22），但他對自己與神的個別關係，仍十分關切。集體的責任最初是由同一地區的居民負責，後來則轉到神選民的身上。被選的明證，也不在乎他們所居何地，而在乎他們本身有社會性的連帶責任。

賞罰的神學理論，應用到個人身上，便產生生命不朽和來生的問題。對這些問題，舊約的資料甚少。雅各與大衛曾說及陰間是一個暗淡朦朧的死人境界，在那裏他們將會與夭折的兒女相會（創卅七35；撒下十二23）。雖然耶穌曾把神對摩西的宣告：「我是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神。」解釋爲神是活人的神，不是死人的神，早期的記載中沒有一處直接敍述身體復活的事，但有關復活的提示首先出現在詩歌書上，後來在先知書中。公認爲大衛所作的詩篇第十六篇，說道：

「因爲祢必不將我的靈魂撇在陰間，也不叫你的聖者見朽壞，祢必將生命的道路指示我，在你面前有滿足的喜樂，在你右手中有永遠的福樂」（詩十六10～11）。

以賽亞預言神將來的審判及以色列的得救時說：

「死人要復活，屍首要興起。睡在塵埃的阿，要醒起歌唱，因你的甘露好像菜蔬上的甘露，地也要交出死人來」（賽廿六19）。

但以理書也有復活的預言：

「睡在塵埃中的，必有多人復醒，其中有得永生的，有受羞辱永遠被憎惡的」（但十二 2）。

猶太教既是神向人啓示的一部份，所載有關復活或來生等事却是如此稀少，不免使人有點驚訝。不過，啓示是附有教育性的過程，與以色列在巴勒斯坦一地的發展有密切的關連。以色列人所以能夠保有巴勒斯坦一地，在乎他們在今生的表現，而他們整體性的賞賜，也只限於這世上，因爲共通的賞賜和刑罰的配與，很少連續到來生；決定來生的因素是個人的命運。在律法之下，重點還在猶太民族此時此地整體的救恩，而不在於死後個別的救恩。

次經和啓示著作對這些問題，有更明顯的提示。大約主前第二世紀中葉時，一位著述所羅門智慧書住亞歷山大的不知名作者曾說：「正直人的靈魂在神的手中，任何折磨皆不臨到他們……雖他們暫時受到鍛煉，但他們終將得着極大的福份，因神試驗他們，發覺他們配得過祂。」（三 1，5）根據古利奈（Cyrene）人耶孫（Jason）的著述而編纂的瑪喀比後書，對復活的觀念表示得更爲明顯。據瑪喀比後書十二42～44，猶太瑪喀比突襲以土買（Idumea）的總督，哥爾基亞（Gorgias），取回了以前與以土買人一次衝突中死去的猶太人的屍骸。當這些屍骸被移去埋葬時，在他們衣服之內發現一些曾獻與偶像的物品，猶大爲贖死者所犯的罪過，曾這樣做：

「在會衆中集合了二千銀子後，他便把這數目送去耶路撒冷作爲贖罪祭。他這樣謹愼地作，因他記念復活的事。如果他不盼望那些被殺的人會再復活，爲死人禱告，便顯得多餘和徒勞的了」（瑪喀比後書十二43～44）。

陰間被認爲是復活及最後賞賜與懲罰以前的過程階段。據瑪喀比後書六 23，殉道者以利亞撒（Eleazar）說他將到陰間去；而他既是義人，將來必得着上述之復活，他在陰間的停留只是暫時的。次經中亦記載有審判的一天，那時惡人接受他們應得的沉淪，而義人將得伸寃。正直人「只是小小的受鍛煉……將得大賞賜」（所羅門智慧書三 5），而惡人既「無盼望，受試煉的日子中，也得不着安慰」（三18），以斯拉二書及以諾書也有許多對將來毀滅日子的記載，雖然所說的不一定有連貫性。

新舊兩約之間的時期，一般人極爲盼望彌賽亞的來臨，以色列政治上的拯救者。次經以斯拉後書是一部談論彌賽亞特出的啓示書。奧斯連（W. O. Oesterley）認爲此書是主後一百至二百七十年間的一部綜合性的著作（註二）。雖然成書甚晚，這本書可能未受過基督教的影響，因爲其中完全沒有提及基督本人，顯然是猶太人的作品。一些跡像也顯示此書是由希伯來文翻譯的。它預言羅馬統治以後便是上帝國度的來臨；彌賽亞將循律法治理；當祂完成了祂的工作時，祂將逝世，而審判也隨即來到。成書於主前一世紀的所羅門詩篇又描述一位以色列公義統治者的來臨，祂是無罪的，也將治理外邦人（所羅門詩篇十七）。這些著作中，彌賽亞爲人受苦及將自己獻上完成代贖的觀念，無處可尋。後來使徒們詢問耶穌，引起了著名的「橄欖山的演講」（Olivet Discourse），整個

背景是這種彌賽亞的盼望，以及有關彌賽亞的啓示性觀念，這些盼望及觀念在但以理書顯然已存在，後來的書藉更是詳細說明。

聖　殿

主前五八六年，尼布甲尼撒的軍隊劫掠並焚燒耶路撒冷，所羅門王所建的聖殿被毀。第二所聖殿，建於復國後，那時的先知哈該及撒迦利亞都提及。此殿約建於主前五三七年，但經無數次的延阻，終完成於主前五一六年（拉六13～15）。

有關第二所聖殿的歷史，現在所知甚少。主前一六八年，安提阿古依比芬掠奪及褻瀆聖殿，曾於殿內安置奧林匹克丟斯的祭壇，並親自奉獻祭物。三年後，猶大瑪喀比潔淨並重修聖殿。至主前六三年，龐貝佔據耶路撒冷，聖殿仍存。但到了主前五四年，殿中寶物即爲努尙斯（Crassus）所劫掠，當大希律於主前三七年接管耶路撒冷時，聖殿部份的建築物已被毀，但主要的大樓可能並不曾受到嚴重的破壞。

希律在位的第十八年（主前廿～十九年），重建聖殿。在正式的拆除和重建的工作未開始時，希律已搜集材料，而且重建時，工程進行緩慢，以免崇拜受到阻擾。重建工作是由祭司們主理，聖院（The sanctuary）在一年半內就已經完成，但外圍建築及廊門則到主後六十二至六十四年方才竣工。反對耶穌的人說聖殿重建已有四十六年，他們指的是工程仍在進行中（約二20）。

聖殿本身是用白色大理石造成，其中大部份皆貼上黃金，反映太陽的照射，顯得輝煌燦爛。聖殿的院子是長方形，東至西大約是五百八十

安提阿古依比芬之浮彫像，可能是照他那時的硬幣或大獎章而刻在條紋瑪瑙上。

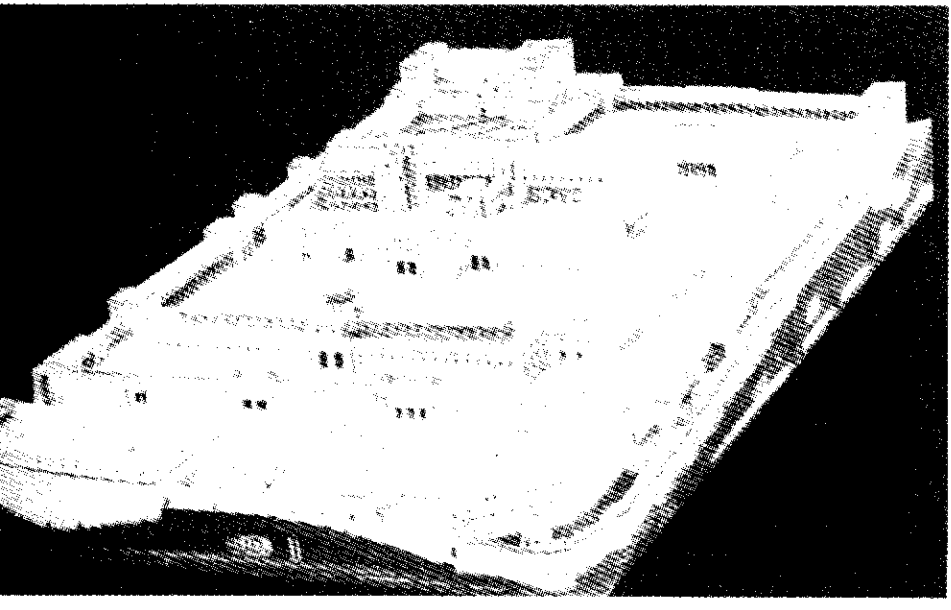
五呎，南至北約六百一十呎。院子圍牆之內是一列的走廊，南面有雙重的柱子。東面的走廊稱爲所羅門的長廊（約十23；徒三11，五12）。因爲傳說這長廊是所羅門的聖殿所存留下來的。辦公的地方設在圍牆旁邊或在門廊之間。

外院通常被稱爲外邦人的院子。任何人皆可進入，因此有時作爲市場。院子的北端，橫著建的，即爲聖殿正身，包括內院及其建築物。內院東面盡處是婦人院，而西面盡處是婦人不得進入的以色列人院。以色列人院的正中即爲祭司院，聖院便在其中。內院的地勢較外院爲高。兩院之間，內院的邊圍有一石板，上面刻著外邦人不許進入第二層，以免受到死亡之刑罰的警告字句。圍牆有九扇門，北面四扇，南面四扇，餘下的一扇在圍牆的盡處，或許就是使徒行傳三章所記的美門。

聖院又較內院爲高，要經過十二級的梯階才可到達。其中的佈置正如會幕一樣，東邊是聖所，約六十呎高，至聖所長度則約有三十呎。聖所之內，北面有陳設餅桌，南面有七叉的金燭台，香壇便在兩者的中間。惟有祭司方許進到聖所。至聖所是空的，約櫃已於所羅門的殿被毀時失去。大祭司只在一年中的贖罪日（Day of Atonement）可進到至聖所內爲着百姓的罪獻上贖罪的血。聖所與至聖所的分界處是一張雙重的幕，免得人窺視至聖所內邊的情況。聖所的外面建有三層旁屋，由一條梯階直達，那裏或作祭司的住所，或用爲儲物室。

聖院的東面祭司院內，是獻祭的燔祭壇，約十八呎正方，十五呎高。

由席克博士製造的希律聖殿及聖殿周圍的模型。



在這壇上，火不停的燃燒著，祭司按著每日的節規獻上牲畜。祭壇的北面有宰殺及預備要祭獻牲畜的地方。

只有祭司可停留在祭司院內，但那些帶牲畜來獻祭的人，因爲牲畜在未宰殺以前，他們要在其頭上按手，所以也可以進入。

羅馬人准許猶太人保有一個警察團，以維持聖殿範圍內的秩序。主管官員被稱爲 strategos，即聖殿的守殿官（徒四1，五24～26）。捉拿耶穌的，或是這警察團的人員，而不是羅馬的兵丁。他們負責去逮捕彼得和約翰，然後可能把他們看守在聖殿內。使徒是爲著講道而被捕。他們日夜的看守聖殿，防止冒失者進入禁止的範圍內。晚上大門緊閉，並有看守者駐站，以防被劫掠。

聖殿是耶路撒冷崇拜的中心。耶穌及祂的門徒皆曾在聖殿的院內教訓及傳道。直到主後五十六年，耶路撒冷教會的人士仍在聖殿中許願（徒廿一23～26），謹守律法的規條。因外邦教會的發展，才使聖殿與基督教的關係斷絕。

會　堂

會堂與猶太教的發展和延續，佔有重要的地位，此點已於上文提及了（註三）。散居的日子中，猶太人在帝國內的每一城內，只要有足夠的猶太人，即創立會堂；在耶路撒冷，外地的猶太人建的會堂很多。在瑪喀比的時代，加利利大多是外邦人（瑪喀比前書五21～23），到了基督時，也有不少會堂，會堂是一個城市內的聚居的猶太人的社交中心，他們每星期見面一次。會堂也是教育的媒介，藉此把律法放在百姓面前，訓導他們的兒女持守祖先傳下來的信仰。百姓因路途及經濟的原故，不能參與聖殿的崇拜，會堂取代之。在會堂中，律法書的研讀替代繁縟的獻祭，文士們代表了祭司，共通的信仰也發展到每個人的生命上去。

每一會堂皆有領導人，稱爲「管會堂的」（可五22），他可能是從長老中選舉出來的。領導人主持會堂的崇拜，在任何議論中，他是訓導者（路十三14），並介紹外來的客人給會衆認識（徒十三15）。會堂的管理員（hazzan），負責保管會堂的財產，及維護會堂建築物以及會堂一切東西。他的責任也包括在星期五下午提醒村人，安息日的開始，以及它的結束。很可能他便是路四20所提及在拿撒勒會堂的執事，他把聖經的卷軸帶來，耶穌便按著它宣讀。當耶穌講頌完畢後，他就把這卷軸放回原來的壁龕。在某些情況下，他也是那間會堂學校的主任。

會堂的建築物多是用堅固的岩石建成，若會衆或贊助的人是富有的，它會有很好的裝設。每一會堂都有一個箱子，律法書的卷軸便放在其中，也有講壇及桌子，每天的經文便在那裏頌讀的，也有照亮會堂的燈及供會衆坐的長櫈或椅子。古代會堂所用的器具，與現代的會堂類似。

會堂的禮拜包括猶太信條，即「謝嗎」（Shema）的朗頌：「以色列阿，你要聽，耶和華我們神是獨一的主，你要盡心、盡性、盡力愛耶和華你的神。」（申六4，5）其中附加讚美神的句語Berakot，因爲每

一句皆以「有福」爲開始。「謝嗎」之後是禱告的儀式，禱告結束時會衆有個別默禱的機會；隨即就是聖經的頌讀，初期是循著聖日的排列而頌讀律法的書的某部份，後來便把全部五經分割，成爲固定的一百五十四課，依照一定的時間內讀完一遍。巴勒斯坦地的猶太人每三年讀畢摩西五經（Pentateuch），而巴比倫地的猶太人則只用一年的時間。先知書也會被使用，耶穌在會堂讀先知書即是其中的例子（路四16），很可能那一次是耶穌自己揀選頌讀的經文。頌讀之後是講道，解釋經文的含意。拿撒勒城裏會堂中講道，與當日通常的程序是相同的。禮拜以祝福作結束，多是由會衆中有祭司身份的人宣頌。若沒有祭司身份的人在其中，祝福便用禱告代替。

第一世紀的教會所採用的儀式受會堂崇拜的性質和程序之影響是非常明顯的。耶穌本身經常參加會堂的崇拜。門徒們也熟識其中的儀文。保羅在他的旅程中，每到陌生的城市，即以這些分散各地的猶太人所設立的會堂爲接觸的起點，在這些會堂中他講道，並與前來聽他的猶太人或改教的外邦人辯論（徒十三5，十五43，十四1，十七1～3，10，17，十八4，8，十九8）。會堂的習俗與教會的有許多相同的地方，無疑是因爲教會吸收或隨從許多會堂的程序。其實，早期一些基督徒的敬拜還是在會堂舉行的。雅各書便有爲這些仍在會堂中敬拜的基督徒而寫的含意（雅二1～2）。因爲猶太人堅決拒絕基督的福音，以致教會與會堂不得不分離。如今這分裂仍然存在，而且在許多方面兩者亦是對立的。不過，對聖經及訓誡或講道的重視，却有密切的關係。

聖　年

猶太人的曆法是以一年分十二個陰月計算，而陰曆與陽曆之相差，則以潤月替補。民事年從第七月開始，約相當於現代曆法的十月，宗教年則從正月開始，在這月內有逾越節，也是猶太人各節中最重要的一個，宗教年的各月次序如下：

月　份	特別節日
尼散月（四月）	十四日—逾越節
	十五日—無酵節
	二十一日—逾越節結束
以珥月（五月）	
西彎月（六月）	六日—五旬節至逾越節後七星期（西乃山律法頒佈的週年紀念）
搭摸斯月（七月）	
埃波月（八月）	
以祿月（九月）	
提斯利月（十月）	一、二日—吹角節（Rosh Hashanah）民事年開始
	十日—贖罪日

十五日至二十一日　住棚節

馬西班月（十一月）

基斯流月（十二月）　二十五日—燭光節（Feast of Lights）

修殿節（Hanukkah）

提別月（一月）

示巴特月（二月）

亞達月（三月）　十四日—普珥節

節期的數目共有七個，即：逾越節、無酵節、七七節、新年及贖罪日、住棚節、修殿節及普珥節。七個節期之中，首五個爲摩西律法的規定，後兩個則源自被擄回國以後。

逾越節

從歷史及宗教上說，逾越節是很重要的。這節日爲記念猶太人從埃及被拯救出來而成爲獨立的民族。猶太人的習俗分「埃及的逾越節」及「永久的逾越節」。前者於尼散月的第十日，血散在門楣上，猶太人也忽忙的在這天吃羔羊。永久的逾越節爲期七天之久，在這段時間內，猶太人吃無酵的餅。兩者在時間上相連而成一節期。

逾越節的公開記念是每年一次的，但舊約所記歷史，只有數次的描述（代下八13，卅15；王下廿三21；拉六19）。無疑的，猶太人經常遵守逾越節，但於宗教低沉時，也許有間歇過。新約時期，這節期有規律的舉行，馬利亞與約瑟於逾越節時携帶耶穌到耶路撒冷，可見他們素常所作的，基督本身亦照樣的守這節期。

到了節期，在耶路撒冷十五里之內的猶太男子，除非他不便旅行，或因禮儀上不潔淨的原故，均須到耶路撒冷過節。女子也可參與崇拜，雖然她不一定需要這樣做。朝拜的隊伍從巴勒斯坦的外圍地區而來，有些甚至遠及其他省份，他們携帶奉獻的禮物，加入節期崇拜的典禮。約西弗說到逾越節，耶路撒冷全城的人口多達三百萬（註四）。其中許多只能在城外搭帳幕居住，城內能住宿的地方皆滿了人。

無酵節時，每天奉獻公牛犢兩隻，公綿羊一隻，一歲的公羊羔七隻，另公山羊一隻作爲贖罪祭（民廿八19～25），第二天奉獻初熟的莊稼一捆作爲搖祭。並一歲大的公羊羔作爲燔祭（利廿三10～14）。

五旬節、或七七節

七七節，或初熟日於西彎月舉行，即逾越節後奉獻初熟麥穗爲搖祭之後七星期。五旬節（Pentecost）一名即指兩節間相距五十天的時間。根據猶太人的傳統，這節日記念摩西在西乃山接受律法。節日的重要形式是從收穫的成熟麥穗中奉獻加酵的麵兩條。雖然此節日在舊約的歷史中沒有提及，於新約中卻有重大的意義。在這天聖靈降臨在耶路撒冷那些照著主耶穌的吩咐而等候的門徒身上。這日成爲教會的開始。

吹角節、或新年

猶太人的民事年於提斯利月的第一日開始。新年的第一天從早到晚，

聖殿不斷傳來吹角及吹號的聲音。這節日並不如逾越節及五旬節一樣，吸引了許多朝拜者到耶路撒冷。他們可在各會堂慶祝，正如在聖殿中一樣。尼希米記記載（尼八 2～12），從被擄回來的民衆，在這天頌讀律法，共同歡欣。

贖罪日

贖罪日是一個禁食的節期，所以新約稱爲禁食的節期（徒廿七 9）。此日的特色除了通常每天的獻祭外，是大祭司一年一次的代贖獻祭。大祭司除下祭禮的袍服，穿上白色的麻衣，進入聖院，手中携著香爐和銅盒。香爐盛的是從壇上取來的炭，銅盆則載著爲贖罪而獻的公羊犢的血，當香煙霧如幔子在祭司與施恩座間昇起來時，祭司把血灑上施恩座。這樣的過程再用贖罪祭的公山羊的血重覆一次，聖所以外的香壇和銅壇也需用血灑過。祭司再獻上一隻活的公山羊，他按手在公山羊的頭上而承認民衆的罪。這隻活的公山羊隨即被帶到曠野釋放，作爲民衆的罪已被永遠除去的表證（利十六23，27～32；民廿九 7～11）。

當這些儀式完畢後，大祭司脫去身上的麻衣，沐浴，重復穿上祭司的袍服，而平常的獻祭繼續進行。希伯來書以贖罪日的象徵與基督互相比較。基督的祭司身份所行的工作，也以舊約的儀禮辭句來描述。

現代猶太教，新年與贖罪日結合而爲悔罪的日子，虔誠的教徒省察內心，尋求過去一年所犯罪孽的赦免，希求能以無罪地進入新的一年。

住棚節

贖罪日五天之後爲住棚節（利廿三34；申十六13）。此節期由那一月的十五日開始，至二十二日止，它記念以色列人在曠野飄流，亦爲收穫結束的感恩節。此節期內，猶太人以樹枝搭造盧棚居住，紀念先祖在曠野流離的日子。這節期內，獻祭數目相當多，到結束時有集會的大日子，就是約翰稱爲「節期的末日，就是最大之日」（約七37），是全年節期的終結。這天的禮儀，包括從一金瓶中灑水壇上，讚美詩（Hallel）的唱頌（詩一百十三～一百十八篇），點燃婦女院中那四枝燈台，及頌唱詩篇選讀。但這些禮儀都是在律法頒佈後才有的。住棚節是受人歡迎的節期，而且在性質上也是歡樂的日子。

被擄歸回以後又加上兩個節期，即燭光節及普珥節。

燭光節

燭光節或稱修殿節共八天，由基斯流月的第廿五天開始。約翰十22便提及此節。主前一六四年，猶大瑪喀比潔淨了安提阿古依比芬所污穢的聖殿，重新奉獻給神。爲著尊崇這節期，每一猶太家庭皆燈火照耀，瑪喀比的事蹟亦歷代相傳。它的時間幾乎與基督教的聖誕節相同。

普珥節

普珥就是「籤」的意思，這節日是在亞達月的第十四、十五天兩日之內。到了第十三天的晚上，各會堂頌讀以斯帖記。這節期包含的宗教

儀式不多，這是國家的節日，就如美國人在七月四日所舉行的慶祝。新約沒有提及，除非約翰五 1 是指這節期。

除此以外，第一世紀的猶太教中還有其他意義不甚重要的小節期及禁食的日子，而新約也沒有記載。

教育制度

散居各地的猶太人中，教育很早便佔重要的地位，因爲他們的生存完全靠着民族信念的延續。他們被驅逐離開本土，在武力上又缺乏抵抗的能力，若要堅立他們的民族意識，非保存他們自己的文化和屬靈生命不可。遠在以斯拉時代，已有律法的頌讀及律法意義的教導。會堂始終不渝的保持了此種成人的教育。

學校隨著會堂而發展。猶太教中從未有如今美國所實行的義務教育，但他們設有一些教導條例，使他們的小孩能閱讀套拉（律法書），書寫及簡單的計算。

基督時代巴勒斯坦地的學校制度，是受一位著名的法利賽人及文士（活動於主前七十五年間）西門·班·沙達殊（Simon ben Shatach）的影響。根據他爾摩書（Talmud）的記載，他下令所有小孩子應接受初級教育。但有關這命令的記載有點含糊，不知是說所有小孩均須進入已設立的學校，或說應爲他們新設學校。不論如何，西門是應當被讚許的，因他的改革，促使國家爲各省來的男童供應教師，並在各鄉鎮開設學校。約書亞·班·姬拿（Joshua ben Gamla）亦在巴勒斯坦地各城中，爲六歲或七歲的男童開設男童公立學校。廿五位男童即有一位教師。若是有學生四十人，教師便可得到一名助手。

講授的課程雖然狹窄，但卻有一套完整的方法。小孩在未進學校時，他們在家中已熟讀「謝嗎」（Shema），即猶太人的信條（申六 4）。這信條，在別人對耶穌的一次詢問中，耶穌曾指出是誡命中最重要的（太廿二35～38）。小孩也曾讀過套拉，也背誦其中一些常爲人所採用的箴言及一些詩篇選讀。他們在學校中，要重覆背誦套拉。授課的情形是，先生在講壇上，學生則成半月形的坐在他面前之地上，正如保羅受教於迦瑪列門下（徒廿二 3）。學生有進步時，先生便講授米示拿（Mishnah）或他爾摩書。如學生表現聰穎，他便會被送到一所文士訓練學校去。

猶太教育雖然狹窄，却甚精確。學生的訓練包括對定義須有明確的分辨，並要能準確的背誦所學習的。這樣學習的，他們便能運用，他們也能從各方面解釋律法。然而創造性的思想和科學性的探討不受鼓勵。耶穌時的拉比能機敏的解釋律法中的細節及闡明詭辯的問題，但像現代學校所重視的自然界的知識，却被忽略了。

猶太教育是整套的，因課程中的每一門皆與神學連合。課程是以律法爲主。在較前進的學校，希臘文及拉丁文的認識是准許的，不過，許多拉比都看不起外邦的學問，因此不願他們的學生沉迷過甚。

職業性的教育是猶太人所稱許的。拉比們有一句話說：「任何人若

不教他們的兒子有一門技能，將使他成爲盜賊。」通常每一個猶太男孩皆有一門手藝，以維持他的生計。根據福音書的記載，主耶穌是一名木匠（可六 3），或可能是石匠，因希臘文的「木匠」，亦可譯爲熟練建築工或石匠的意思（註五）。保羅是織帳棚的（徒十八 3）。這樣對勞力訓練的重視，使猶太人的男性市民皆能自立謀生。體力的操作亦可平衡他理智上的追求，使他得着有益的進展。

女孩多不在會堂中受教育。她們在家中學習家務，使他們能適應婚後的生活。

猶太國淪亡後，散居地區的猶太教便屈服於希臘文化之下。但在巴勒斯坦地的猶太學校則摒除希臘的學問，建立了一個嚴謹的體系的基礎，成爲後來的猶太正統的特徵，直到現代。

猶太人生活的特徵乃是熱心於教育。套拉的誦讀是敬虔的表現，而虔誠的猶太人也花了很多時間去研讀律法。因教育制度是宗教體系的一部份，猶太人所維持的知識水準，不是外邦人所能跟得上的。正如沐爾（Moore）所說：「……爲要盡力將猶太教普及全民，一種獨特的全民教育制度隨之產生，其中不單包括閱讀與書寫，更含有希伯來語言及古代經典著作的講授。教育所蘊藏高度的知識及宗教的意義，深刻在猶太人的思想中，甚且在他們品性的表現上。這種制度直到今天還保存著。」（註六）

文　學

猶太人深受他們律法書的影響。其他的國家也許擁有數量更龐大，更多樣式或更古舊的文學傳統，但沒有一個國家，甚至是皮里格（Periclean Age）全盛時代的希臘，對本國著述的愛護，都比不上猶太人那樣深厚愛慕著自己的律法書。套拉不單是猶太人認爲寶貝的國家文化，更是神的話語。其中的告誡，猶太人是毫無疑問的遵守，而它所顯示最小的含意也視爲神聖的訓令。規條與日常生活完全織成一塊兒。猶太人一切思想也染上了律法基本的有神論的色彩。

猶太人的正典對新約的影響非常明顯，在這裏不需重敍。主耶穌基督及祂的門徒從小便熟習這些經典著作。耶穌毫不猶疑的引述律法書、詩篇及先知書（路廿四44），即猶太聖經的三部份，並引用聖經證明祂自己的身份有啓示性的權威爲根據。在使徒行傳及書信中，寫新約的使徒們也都常引用舊約，顯出他們都熟識舊約，不論他們用的是希伯來文聖經或希臘文的七十士譯本。保羅認爲舊約是「神呼出的」（God-breathed）。（即神所默示的，提後三16）。他向提摩太宣稱舊約聖經「能使人因信基督耶穌有得救的智慧」（三15）。由於初期教會完全把猶太聖經擁爲己有，七十士譯本實際上成了基督徒的讀本，所以猶太人另譯了一部希臘文的舊約聖經，取代七十士譯本。在最初的幾世紀中，起碼有一本新譯文盡量吻合希伯來原文（Hebrew Text），使基督徒較難以採用。

舊約時代以最後一位先知瑪拉基作終結，時約爲主前四百五十年，而隨後在巴勒斯坦的猶太教中，一系列的著作隨而產生，通常被稱爲次經（Apocrypha）。「次經」一詞，源於希臘文，有「隱藏」、「奧妙」、「祕密」等意思，在意義上指某些僅爲入門的少數人得知，而不向普通大衆公佈的事。其後此詞應用來指一些作品，雖有聖經及宗教的意味，但一般人沒有接受其權威。它們可以用在教育或道德上，但不能與權威性的經典相提並論。舊約的次經是七十士譯本的一部份，分插於各經卷中而不是單獨編爲一組，也就是說與通俗拉丁文譯本（Latin Vulgate）及後來的一些英文譯本如一五三九年的大聖經譯本（The Great Bible）及一六一一年英王欽訂譯本初版（K.J.V.）不一樣。次經著作通常排列的次序如下：以斯拉一書（I Esdras），以斯拉二書（II Esdras），托比傳略（Tobit），猶滿傳略（Judith），以斯帖餘卷（The Rest of Esther），所羅門智慧書（The Wisdom of Solomom），智慧書（Ecclesiasticus），巴錄書（Baruch），三童歌（The Song of the Three Holy Children），蘇撒拿傳（The History of Susdnna），比勒與大龍書（Bel and Dragon），瑪拿西禱言（The Prayer of Manasses），瑪喀比一書，瑪喀比二書。

這次序並不按時代之先後編排，雖然無法考證確定的時期，但約略的寫作時期，卻可按奧斯連的考據來審定如下：（註七）

瑪喀比時代之前	
以斯拉一書	主前約 300年
托比傳略	主前約 250年
三童歌	主前約 200年
智慧書	主前約 200年
瑪喀比時代	
三童歌之祈禱	主前約 160年
猶滿傳略	主前約 150年
以斯帖餘卷	主前約 140～130年
比勒與大龍書	主前約 150年
瑪喀比時代之後	
瑪喀比一書	主前約90～70年
瑪喀比二書	主前約50年
蘇撒拿傳	主前約？年
所羅門智慧書	主後40年
巴錄書	主後70？或其後
以斯拉二書	主後 100
瑪拿西禱言	？

其中大部份是在被擄歸回後及耶路撒冷被毀前，當國家處於不安與爭鬪的時期中寫成的。它們反映出猶太人不安寧與不滿足的情緒，以及他們對獨立聯邦的期望。它們的主題指出了猶太人對整個時期的特性—壓迫，不安，和祈望的反應。

上述所列著作中，三種是歷史性的：以斯拉一書，在內容上，與以斯

拉及尼希米有相似的地方；瑪喀比一書簡潔的記述瑪他提亞及他的衆子在主前一六八年的反叛，這次反叛促成敍利亞人的敗亡及亞斯摩甯王國的建立；瑪喀比二書是古利奈人耶孫著作的粗劣文摘，在某種程度上補充了瑪喀比一書的內容。托比傳略、猶滴傳略、以斯帖餘卷及蘇撒拿傳充滿着浪漫色彩的故事，用來證明神對他子民公義的伸寃。比勒與大龍試圖補充但以理書，亦可屬此類。所羅門智慧書是警句式的哲理論調，類似箴言。三童歌及瑪拿西之禱言表示猶太對神的敬虔及對祂應許的期望。以語言和形式而言，這些著作與舊約正典甚爲相近，但除了瑪喀比一書，其中歷史性的引證多有不正確的地方，也不能認定確實的作者。它們對新約作者的影響顯然很微小，雖然亦可找到相似的地方。智慧書四十四章十六節：

「以諾得神喜悅，因而被接去。」

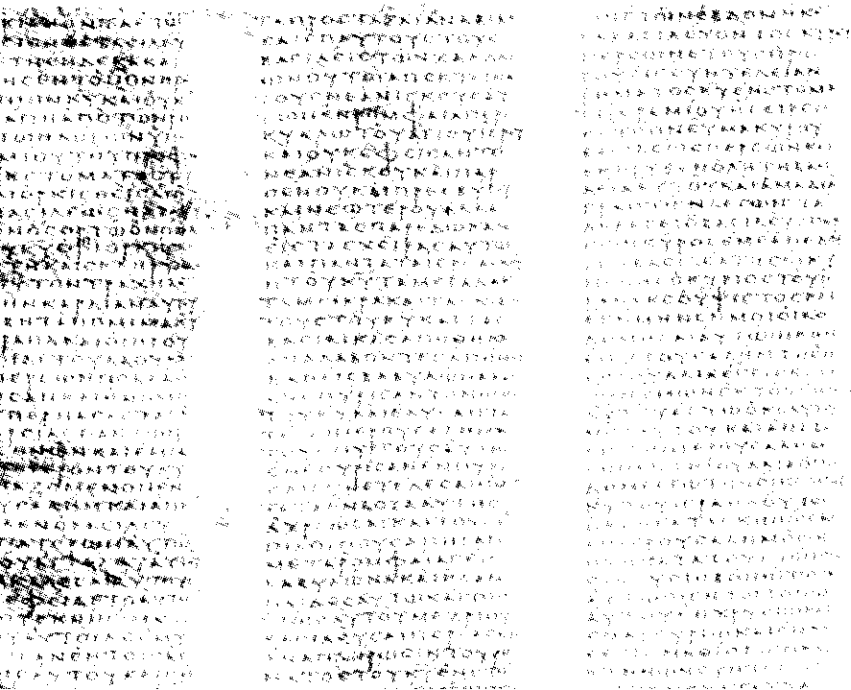
與希伯來書十一章五節十分相近：

「以諾因著信被接去，不至於見死，人也找不着他。因爲神已經把他接去了，只是他被接去以先，已經得了神喜悅他的明證。」

這兩段經文並不是完全的近似，所以不能說希伯來書必然是引用了別的書。兩者可能同是對創世記各做補充。

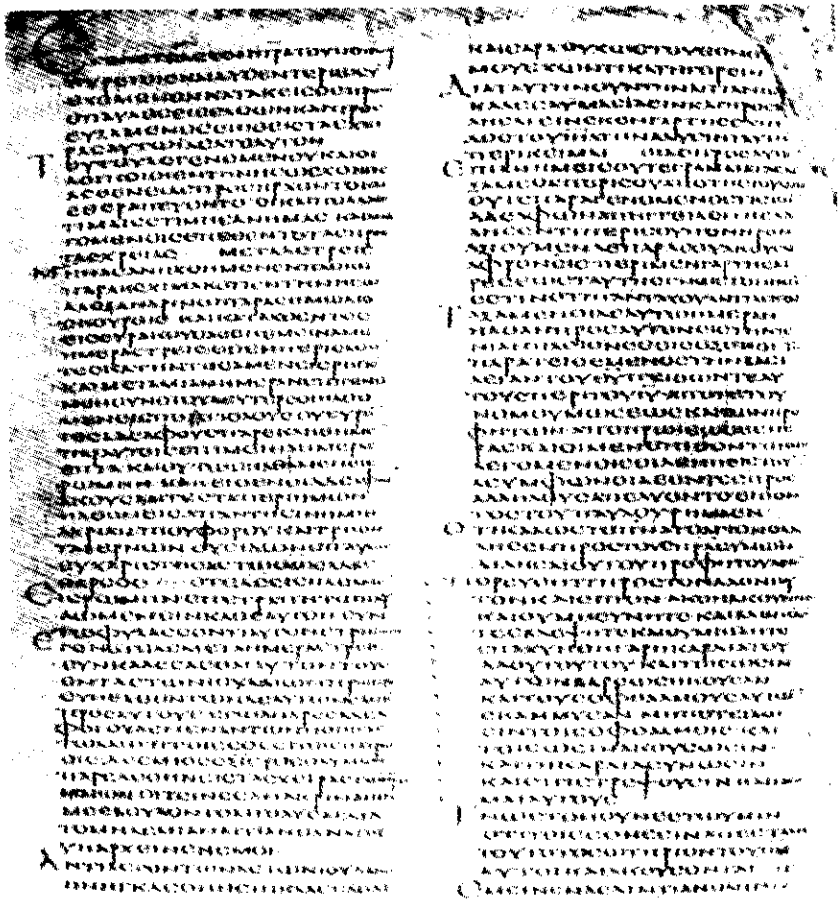
以下所列的第二組著作，無論在猶太教或基督教的經典中，皆未被列入。這些作品不但從未被承認有正典的地位，也不代表任何一個人或某些人的觀點：

七十士譯本梵蒂岡抄本中的一頁，推定是第四世紀作品，存於梵蒂岡圖書館中。



西乃山抄本中的一頁，推定爲第四世紀作品，存於德國萊比錫大學圖書館中。

禧年書（The Book of Jubilees）　主前 200～150年
十二列祖之遺書（十二族長約書）
（The Testimony of the Twelve Patriarchs）
所羅門詩篇（The Psalms of Solomon）　主前 100～50年
瑪喀比三書（III Maccabees）
瑪喀比四書（IV Maccabees）
摩西升天書（摩西略傳，The Assumption of Moses）主後 1～50年
亞當與夏娃（Adam and Eve）
以賽亞殉道記（The Martyrdom of Isaiah）
以諾書（The Book of Enoch）
巴錄二書（II Baruch）
西卜林神諭記（神諭，The Sibylline Oracles）
在這組著作中，有些可大約的確定其著作年日，其餘則不能考證。



亞歷山大抄本中的一頁，推定是使徒行傳廿八章，鑑定是第五世紀作品，在主後一六二八年康士坦丁堡大主教贈送給英王查理一世，現存於大英博物館中。

如以諾書，很明顯的是由不同時代的幾個片段作品所組成，組合時間約於基督教時代之前。此書所用措辭與新約也有近似的地方，特別是爲人熟識的猶大書14，15兩節，可說是以諾書一章九節的複製：

「亞當的七世孫以諾，曾豫言這些人說：看哪，主帶著他的千萬聖者降臨，要在衆人身上行審判，證實那一切不敬虔的人所妄行一切不敬虔的事，又證實不敬虔之罪人所說頂撞他的剛愎話。」

以諾書、摩西升天書、巴錄二書、以斯拉二書及西卜林神諭記中的一部份，係屬啓示文學一類。啓示文學（apocalyptic literature）是預言將來，多用奇異象徵。而這些象徵本身並沒有一貫意義，共通的特點是，

它們均預言神超自然的干預，罪人將受到悲慘的肉身審判，義人將得着拯救。在預言中天使通常是這些戲劇性的活動主角。許多啓示文學都是匿名的，或假託爲某些著名人物的作品。而這些著名人物却是不可能寫這些作品。例如以諾書附託爲以諾所作，因爲以諾被認爲是一個敬虔而滿有智慧的人。

在風格和象徵上，舊約的以西結書與但以理書亦可編入啓示文學一類，雖然它們不是匿名的作品。新約中的啓示錄也是屬於這類風格的著作。

啓示文學多產生於逼迫的時代中，這時人們的祈望是未來的拯救。它的目的是要鼓勵信徒們對神盡忠，而它所用的象徵則使反對者不能深尋其中的意義。雖然一些正典著作也是啓示文學，我們不能說它們不是默示的作品，因聖經各類的文學作品都是聖靈默示的。

耶路撒冷於主後七十年被攻陷後，猶太教再不是一個獨立的政體，而僅成爲一個宗教團體。聖殿祭祀的終止帶來祭司制度的衰落及拉比制度的興盛。律法的研讀代替了獻祭，而教師也取代了祭司的地位。教師們在解釋律法中，把環繞律法而產生的遺傳編纂起來，作爲成文的著作。法利賽人認爲這些遺傳與寫成的律法地位相同，並且有相等的管束力。撒都該人則完全不贊同這些看法。

無疑的，當律法尚未在西乃山頒佈前，希伯來人也有他們遵守的道德標準。創世記記載著挪亞及亞伯拉罕時代也有些規條與儀式，倘若沒有規定的道德訓條和崇拜形式的話，猶太人在埃及爲奴時，決不能如此穩固的連繫在一起。這些遺傳能否隨以色列人的盛衰，仍然保存到主前第一及第二世紀，就不能確定。但有一點能肯定的，那就是他爾摩書所載衆多的遺傳，許多是早於此書寫成的時代。口傳律法的存在，可以耶穌所說「古人的遺傳」（可七 3）爲證。

這些遺傳收集起來，加上早期拉比們的註釋，即成他爾摩書。他爾摩一詞由動詞 lammid 而來，即「教導」。他爾摩書包括兩部份，即米示拿（Mishna）及革馬拉（Gemara）。米示拿是主後第二世紀以前的口傳律法。革馬拉是巴比倫及耶路撒冷的學者們對口傳律法的解釋，出現於主後第三世紀的早期至第五世紀末之間。這些解釋或討論又可分爲兩種，即：哈拉卡（Halakah）與哈迦達（Haggadah）。哈拉卡的內容是律法的法典，哈迦達則是一般的講道，以及一切不包括在哈拉卡之內的解釋。

哈拉卡列舉須要遵守的規條或法令，亦是當日確定的宗教習俗。司德拉克（Strack）說：「任何事皆可成爲哈拉卡，只要（一）長時期被持守，（二）有被認可的權威担保，（三）得着聖經明證的支持，（四）得到大多數的贊許而成立。上述任何一項或全部均可建立口傳律法中的某項原則。」（註八）由於每條新的律法原則不能是發明出來的，而必需與已存的原則有某種關係才能成立。根據現存之口傳或成文律法推論，找出了他們可能發生的一切事件的答案，就能成爲處理律法的專家。審核這些案件的記錄及處理這些案件的原因便成爲哈拉哥（Halakoth）。

哈迦達是所有不屬於哈拉卡的經典解釋。哈迦達主要是要發展律法

的應用意義，而不在闡釋律法語句的可能意義。耶穌用出埃及記來辯證復活的事，便是依隨哈迦達的程序方式。哈拉卡與哈迦達兩者合在一起，稱爲米拿殊（Midrash），米拿殊源出自希伯來文的動詞「拿殊」（darash）有「尋找」或「進行研究」的意思。因此，對口傳或成文律法意義的研究，成了他爾摩書的一部份。

他爾摩書包括六十三節或短篇，每一部討論律法的某一方面。現存共有兩種他爾摩書，代表巴勒斯坦及巴比倫兩學派的意見。巴勒斯坦學派的他爾摩書篇幅較短，是用西部的亞蘭文寫成，大約是主後第四世紀末期的作品。巴比倫學派的他爾摩書約成於主後第五世紀末，是用東部的亞蘭文語寫成。兩者皆不完整，有的缺少整節或一節中的某段。主後第十三世紀時，他爾摩書受到教會的禁止，流存下來的許多抄本因而受到摧殘或損壞，不過，奇怪的是它仍能存在着。

如今，他爾摩書還是正統猶太教的準則，是信仰及祭典的規範。它定下了律法的解釋，對猶太人的信仰及生活的影響，往往比舊約更有作用。

猶太教的派別

猶太教並不能避免人爲的趨向而有派別之分，雖然在羅馬世界許多宗教中，猶太教是比較團結一致的。猶太教中各派對律法都表示盡忠，但份量之輕重則差別甚大，有自由主義而至理智主義，也有神秘主義而至政治投機主義。

法利賽人

新約時代，最龐大及勢力最大的派別是法利賽人。他們的名字源於Parash，即「分別」的意思。他們是分離者，是猶太教中的清教徒，他們從任何污穢中脫離，追求完全順服口傳或成文律法的每一訓令，瑪喀比時代之後，他們即成爲獨立的一羣，到了主前一三五年，在猶太教中，他們的地位已非常穩固了。

他們的神學思想建立於舊約的全部經典，包括摩西律法，或套拉，先知書及諸寫作。解釋上他們採取寓意解經法，以便應用律法解決新問題時有相當的彈性。他們對口傳的律法或遺傳甚爲重視，且嚴格的遵守。他們相信天使及衆靈的存在及靈魂的不滅以及肉身的復活。他們實行禮儀式的禱告及禁食，並嚴謹的實行十一奉獻（太廿三23；路十一42）。他們十分小心遵守安息日，不許在安息日醫治病人，也不容許人經過麥地時，掐起麥穗來吃（太十二1～2）。

高拿（Kohler）列舉七類極端的法利賽人（註九）。

1. 「肩膀」式的法利賽人，他們表彰自己的好行爲，好像把徽章放在肩膀上。
2. 「請候片刻」的法利賽人，他們行善時會請別人等候片刻。
3. 「盲目」的法利賽人，他們爲著不看女子，閉起眼睛走路，以至撞到牆壁，損傷了自己。

4.「槌兒」式的法利賽人，爲著避免誘惑，他們垂下頭來走路。
5.「不停數算」的法利賽人，他們常常數算自己的好行爲，看看是否多過自己的過失。
6.「敬畏神」的法利賽人，他們是眞正的義人，像約伯一樣。
7.「敬愛神」的法利賽人，好像亞伯拉罕。

雖然許多法利賽人過於注意自己對律法的順服，以致常常顯得過份的自以爲義，但他們中間還是有許多是眞正有德行的義人。他們並不全是假冒爲善的。尼哥底母於基督在世時，曾誠懇的尋求眞理，後來他與亞利馬太的約瑟共同埋葬耶穌，他也是一個法利賽人。大數的保羅曾瘋狂地逼迫教會，他自稱是法利賽人，也是法利賽人的子孫（徒廿三 6），而且就律法上的「義」來說，「他是無可指摘的」（腓三 6）。法利賽主義的道德與屬靈標準雖不免傾向自以爲義，甚而淪於假冒爲善，但與當日一般的道德情況相比，他們還是崇高的。

猶太教的諸派中，只法利賽主義存留到今日。它成爲現代正統的猶太教道德、禮儀和律法的基礎。

撒都該人

根據遺傳，撒都該人一名出自撒督（Zadok）的衆子，撒督是大衛與所羅門時代的大祭司。被擄時，撒督的衆子是當日的祭司團（代下卅一10；結四十46，四十四15，四十八11），這名稱顯然傳流到基督時，成爲祭司集團的名稱。人數上他們雖不及法利賽人多，但他們擁有政治上的權力。希律統治時，他們是統治猶太人民政的教派。

作爲猶太教中的一個派別，撒都該人堅持套拉字句上的解釋，認爲只有套拉才是正經，比先知書及諸寫作有更高的權威。因此，在他們的思想中，法利賽人所喜歡研究的口頭遺傳完全沒有地位。撒都該人崇尚理智而反對超自然主義，他們不承認天使及諸靈的存在（徒廿三 8），也不相信人的不朽。他們的宗教是冷酷的倫理制度，而且採取嚴謹的字面解釋。他們比法利賽主義更容易接受希臘影響。政治上，撒都該人是機會主義者，極願與任何當權勢力聯合——只要他們能保持本身的聲譽和影響力。

耶路撒冷被毀後，他們不像法利賽人一樣生存下去。多數撒都該人是祭司，本來他們也得到羅馬政府的保護，但如今祭司制度的終結，以及羅馬政府的蔽視，使這集團無法存在。

愛色尼派

約西弗在猶太戰記（Wars of the Jews）一書中曾詳盡描述愛色尼派（註十）。現在我們對此派知道得不多。他們名稱的意義也不可確定。有些把它與希臘文中的 hosios 相連，以爲是「聖潔」的意思。

愛色尼派（The Essenes）與法利賽人及撒都該人不同，他們的確是一個禁慾的團體。唯有願意遵守此派所定的規則，並肯接受入派儀式的，方可加入團體。他們禁止婚娶，會員的增加是藉繼承方式或接納皈信者。在他們集團中，產業是公有的，因而沒有貧富的差別。他們靠著

勞動工作，自給自足。吃最簡單的食物，餘閒時，常穿著白色的衣服。

在行動表現上，嚴肅而謹慎，絕不發怒或使用誓言。他們嚴格的遵守安息日，對個人的清潔，尤其重視。冒犯任何一條規條，則受到驅逐的刑罰。

神學理論上，他們正如法利賽人一樣，謹守律法並信仰超自然的存在。他們教導人靈魂是不可捉摸的，不滅的，並束縛在將滅亡的身體內。人死之後，好人到滿有陽光和涼風的地方，而壞人則被貶黜到黑暗而滿是風暴的地域，受永不止息的折磨。

愛色尼派的禁慾傾向，在許多方面與早期基督教的修道主義極為相近。他們有些教訓好像因與外邦思想的接觸而產生，因為在行為上他們很像斯多亞派。但奇怪的是福音書未曾提及他們的名字。有些作者甚至說施洗約翰及耶穌均是愛色尼派，如此基督教便是愛色尼主義的產物。雖然表面上有許多相似的地方，愛色尼派謹守律法主義，與基督教注重恩典的特質相反，不可能有關連。

有關愛色尼派的歷史，因最近在昆蘭（Qumran）的發掘而展開新的一頁。昆蘭在耶利哥以西七里，俯臨死海的高地上。此地有建築物的存在，已許久為人所知，但歷來都被認為是羅馬人外圍堡壘的殘蹟。一九四七年的春天或初夏，一些貝多溫（Bedouin）的牧羊人在鄰近昆蘭的一個洞穴中發現八個載有古代卷軸的大甕，其中三卷卷軸存在耶路撒冷的敘利亞聖馬可正教修道院（St. Mark's Syrian Orthodox Convent），這三卷根據寫作的風格確定為基督之前或後一世紀的產品。其後在附近的探查，發現這個地方藏有更多的古代卷軸，很明顯的，這些卷軸的窖藏

從猶大曠野來看死海及摩押山。

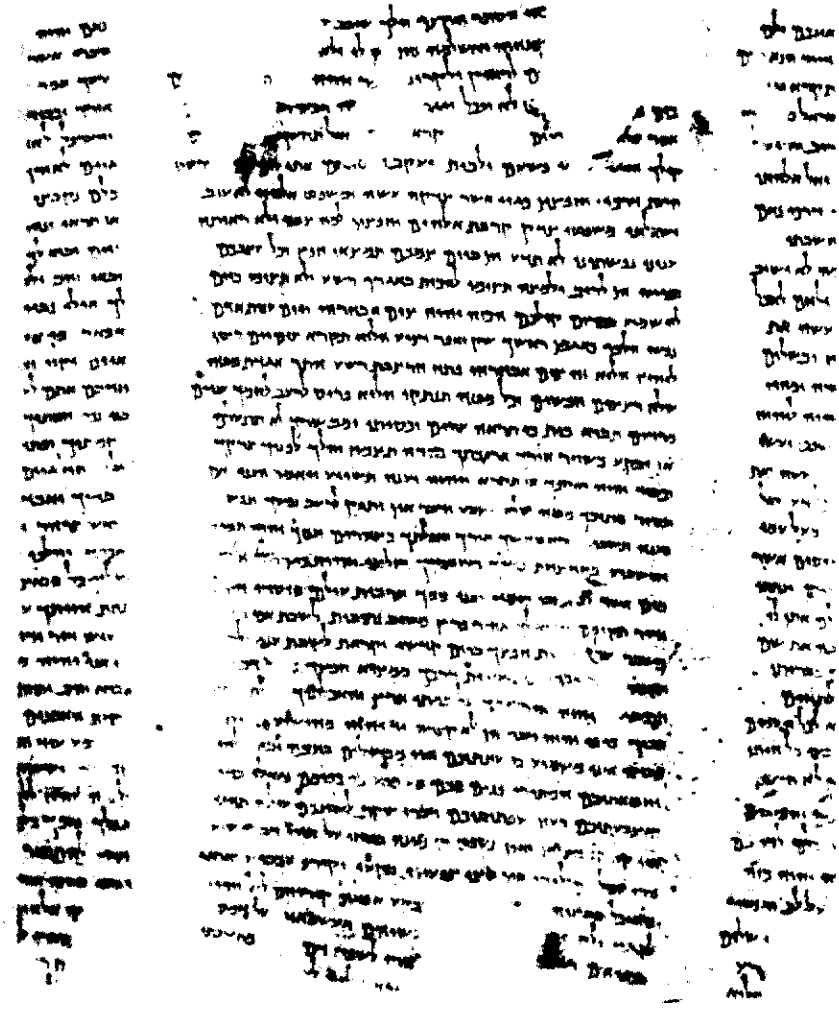
是避免被人擄去而毀掉它們。根據鑑定的日期，這些卷軸是在主後六六至七十年間，亦是猶太第一次革命時，放在這些洞穴中。

一九五一年，昆蘭殘蹟被發掘。結果證明這不是羅馬的堡壘。遺蹟顯示這是一大羣人的住所，包括共用的飯堂、宿舍、水槽及抄寫經卷的地方。殘蹟中所發現的資料證明這個團體在耶路撒冷被毀前，即主後七十年之前，甚爲興盛。跟着的問題是：組成這個團體是那些人呢？

在這些洞穴內，除了舊約經卷外，還有屬於以前居住在這裏的民衆的文件。「團規指南」（The Manual of Discipline）、「大馬色文件」（The Damascus Document）、「感恩詩」（The Thanksgiving Hymn），「戰事規程」（The Order of Warfare），均是這派別的文件，是昆蘭團體的教義與規則。從這些著作中可得知當時他們無論吃、住或工作，皆是集體性的。他們脫離了官方的猶太教，而在曠野中渡過一種修道院式的生活。這個組織是由會衆的主席所管治，他是法律裁判人，也是全團的監督人，並且在戰爭中，他也是軍事的統帥。會衆包括男、女及小童。管理的議會包括祭司及普通教徒。任何志願加入這團體者，必要經過幾個月的檢定時期，然後接受洗禮的潔淨，才成爲會員。在團體內，經常有道德或屬靈的訓導。這團體完全不倚靠外間團體，完全自給自足。律法的研讀可說是這團體的生命線。

昆蘭團體的神學與猶太教幾乎一樣。他們信一位神，即創造者，祂把人放在世上，而人的行動也要向祂負責。祂決定歷史的過程，是全知全能的。由於祂的公義，祂赦免人的罪，人的生命也因祂的憐憫而得存活。

靠近死海西北海岸，一間愛色尼派修道院的遺跡。



死海卷中，以賽亞書的片段

在神之下，有掌管生命的善與惡兩個原則。人在它們的影響之下，分爲「光明之子」與「黑暗之子」。這兩種權勢爭戰之後，形成兩種不同的生活方式，即公義之道，其結局是人的幸福；及罪惡之道，它的結局是羞辱與毀滅。這種道德二元觀念並不是宇宙二元論，因爲罪惡不是永遠的，並且不能與善良等量齊觀。

究竟這個團體是否約西弗所述的愛色尼派，到現在不大清楚。不過，這兩個團體却有許多相近的地方。他們居住的地點幾乎一樣，即死海之西；他們凡物公用，並且不從事貿易；他們持有崇高的道德觀念；追隨

團體崇拜的儀式程序。

可是，愛色尼派團契中沒有女性，而且約西弗說他們禁戒婚嫁，但昆蘭團體包括女性，甚至有些是已婚的。同時愛色尼派不向聖殿獻祭，昆蘭團體則不禁止動物的獻祭。分歧的地方如此的多，所以有些學者不願意把兩者看作一個團體（註十一）。

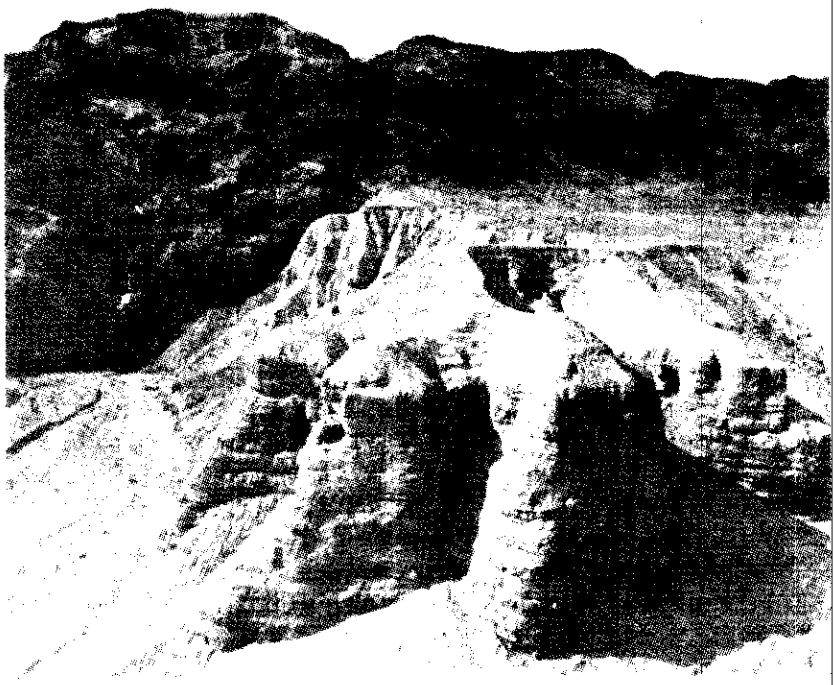
或許愛色尼派是由許多不同信仰與習慣的團體組成，而約西弗是按照他所熟悉的一種愛色尼派代表全體。

昆蘭團體與他所述的愛色尼派，其中類似之處，強烈的表明兩者有關聯，雖然兩者不完全相同。

奮銳黨

奮銳黨並不是一個宗教的團體，如法利賽人或愛色尼派一樣，他們是狂熱的民族主義者，以暴力爲脫離羅馬政權轄管的途徑。提多攻耶路撒冷時，他們是城內反叛團體之一，而他們所造成的紛亂，使耶路撒冷更快的陷落。或許他們與使徒行傳二十一章三十八節所述的「兇徒」，（Assassins）有關。耶穌門徒之一——西門，從他名字看來，是屬於這一派的（路六15；徒一13）。

死海附近發現著名經卷的山洞，從左邊數來第二個洞是第四號洞，在那兒發現愛色尼派的主要圖書館



散居的猶太人

雖然巴勒斯坦是猶太民族的故土，但數目繁多的猶太人却居住在羅馬帝國各地方，在聖地範圍以外。從巴比倫直到羅馬，差不多所有大城市，或其他較小的城邑中，隨著商業或殖民的關係，皆有猶太人聚居，他們被稱爲分散的猶太人（Diaspora）。猶太人分散各地，始自主前七百二十年，當亞述王撒珥根（Sargon）攻陷北國時，隨即把以色列百姓分散到亞述新建立的殖民地。到主前五九七年巴比倫戰勝猶太的南國時，又擄去許多上層人物。此後，更有第二次及第三次的分散，只餘剩一些最貧窮的猶太人留在巴勒斯坦。雖然以斯拉及尼希米的復興，使數千的猶太人返回故土，大部份却寧願留居在他們被擄的地方，因爲他們已經開始在新居留地奠定了基礎，並且興旺起來。

亞歷山大帝在主前第四世紀的征服，造成遷移和聚居的好機會。强大的軍事勢力統轄近東一帶，暫時除去國與國之間的敵視，使旅行得到從未有的方便。隨著商業買賣機會的增加，以及亞歷山大的繼承者，敍里土及多利買鼓勵移民政策，賜予一切遷移到他們領土內的民衆有公民的特權，並且不向他們徵收稅項。許多猶太人利用這些優待條件，在發展中的希臘城邑居住；一些成爲希臘城市的暫時居留者，一些取得公民權利後，便長居下去，建立他們的新家園，進行新的生活。在亞歷山大港，城中一整段全爲猶太人所居住，他們的長官有獨立的權力。當時的人口估計約達二百萬，成爲當日所有城市中，猶太人聚居最稠密的地方。

羅馬帝國中，猶太的移民增加得很快。那些龐貝由巴勒斯坦擄至羅馬做奴隸的被釋後，即聚居於提伯爾河東岸，接近碼頭的地方。主前四年，在羅馬城中約有八千猶太人。該撒及亞古土督統治的時代，他們得着合法的地位。在一些城市中，如哥林多，他們得免除軍役及外邦法庭的管轄。

無疑地，散居各處的猶太人免不了受希臘文化的影響。其中許多失去了他們與其他民族在特質和信仰上歧異的地方。不過，大部份仍保留猶太血統，堅持基於摩西律法的一神信仰，他們並藉著節期的朝聖及每年半舍客勒稅金，保持與耶路撒冷聖殿的連繫。他們也遵守安息日，而且只要有足夠的人數組成一個崇拜的團體，他們即有會堂的禮拜。

散居各處的猶太人，明顯的分爲兩個集團——希伯來派（the Hebraists）及希臘派（the Hellenists）的猶太人。

希伯來派

希伯來派或「希伯來人」一辭，曾爲保羅所提及，而他本人亦爲其中一員。他說他在「第八天受割禮，是以色列族，便雅憫支派的人，是希伯來人所生的希伯來人，就律法上說，我是法利賽人。」（腓三 5）希伯來人，就是那些不但保存猶太教的宗教信仰，且使用希伯來或亞蘭語言，並持守希伯來習俗的猶太人，保羅說他自己是「按著我們祖宗嚴緊的律法受教。」（徒廿二 3），從他所引述的舊約經節，可見他對希伯來文及希臘文譯本聖經都十分熟識。雖然他生於大數，一個希臘的城邑，

並且對他自己羅馬公民權甚爲重視（徒廿一39，廿二25～29），他仍是一個道地的猶太人，並不因少年時環繞他的外邦異教主義而腐化。當然還有許多人和他一樣的。不過，可能大部分希伯來派的人都住在巴勒斯坦本地，在那裏他們的崇拜是以聖殿爲中心。使徒行傳記述，一些散居亞細亞各地的希伯來派猶太人，誣告保羅把外邦人帶進聖殿的潔淨地界內（廿一27～29）。

希臘派

然而，更大數目的猶太人吸收了希臘及羅馬的文化，除了信仰上的事以外，已完全不是猶太人。他們說希臘話，或居留地的語言；他們跟隨鄰居的習俗，在許多情況下，根本分辨不出他們是猶太人。他們的敬拜，也出現了綜合的色彩，例如在幼發拉底河的杜拉歐普斯（Dura-Europos）的一所會堂，牆壁的圖畫與鑲嵌中，便描畫有外邦神話的故事。

上述猶太人中的兩派，在使徒行傳皆有記述，他們中間的分裂危害了教會的合一。顯然希臘派比希伯來派開通一點，也較願意接受舊約聖經廣泛的含意。司提反可能爲希臘派中人。

兩派合起來計算，在羅馬帝國中的猶太人約有四百五十萬人。因爲他們的民族觀念，使他們不願參加公開敬拜外邦神明，他們通常不受別人的歡迎。許多時候他們被稱爲無神者，因爲別人不明白他們怎麼可敬拜一位看不到的神。另一方面，他們的嚴謹、勤勞、及正直的道德，也爲鄰舍所稱許，而不得不承認他們的能幹與誠實。

當他們的宗教信仰受到威脅的時候，猶太人也會作亂的。革老丟的時代，他們因作亂而被逐出羅馬；後來，亞歷山大港的猶太人也曾發動嚴重的暴亂。主後六十六至七十年的猶太戰爭，散居在各地的猶太人並沒有參與，也沒有因耶路撒冷的被圍及陷落而提出任何抗議。被擄到外邦人中間的猶太人對於自己國家地位漠不關心的態度，是幾千年來的矛盾——猶太人——的一部份。

《註》

1. See G. F. Moore, *Judaism* (Cambridge: Harvard University Press, 1927), Vol. II, p. 203, fn. 2.
2. W.O. Oesterley, *An Introduction to the Books of the Apocrypha* (New York: The Macmillan Company, n. d.), pp. 147, 155, 156.
3. Cf. *supra* p. 84.
4. Josephus *Jewish Wars* II, ix 3; II, xiv, 3.
5. Homes in Palestine were built of stone, not wood. Jesus uses numerous figures of speech drawn from masonry, but almost none from the carpenter's trade. See Fritz Otto Busch, *The Five Herods* (London: Robert Hale, Ltd., 1958), pp. 56, 57.
6. George Foot Moore, *Judaism* (Cambridge: Harvard University Press, 1927), Vol. I, p. 322. Quoted by permission.

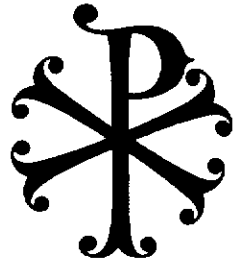
7. W. O. E. Oesterley, *An Introduction to the Books of the Apocrypha* (New York: The Macmillan Company, n. d.), pp. 24, 25.
8. Hermann L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Authorized Translation from the Fifth German Edition. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1945), pp. 5-7.
9. Kaufmann Kohler, "Pharisees," in *Jewish Encyclopedia*, IX; 661-666.
10. Josephus *Wars of the Jews* II, viii, 2-13.
11. See Wm. Sanford LaSor, *The Amazing Dead Sea Scrolls* (Chicago: Moody Press, 1956), pp. 177-189; and Millar Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (New York: Viking Press, 1955), p. 294.

乙　部

福音書：耶穌生平記錄

開端的時期

主前六年至主後廿九年



第五章

新約全書：名稱與內容

名　稱

英文本聖經後半部，取名新約 （ New Testament ），源自拉丁文，Novum Testamentum，乃從希臘文 He Kaine Diatheke （ 照英文寫法 ）而來。希臘原詞通指「最後的遺囑或遺約 」—— 這可從拉丁文譯意中看到——但不能包括它全部的意思。這詞本義是指一方的安排，而另一方可接納或拒受，但不能更改這安排；而一旦這安排被接納時，雙方都被所訂的條件維繫。正因爲遺囑是表達這種契約的最好例子，拉丁文採用 Testamentum 一字，而它的意義存在英文 Testament 一字裏。

新約修正本 Revised Version所用 covenant（ 盟約 ）一詞，是從古法文 covenir（ 意謂「同意 」）演變而來，而 covenir又是從拉丁文 covenire （ 意謂「來到一起 」）而來，指一種涉及雙方面同意的協定，條欵或契約。它不但含有「應許 」的意義，因爲「應許 」只是單方面的責任，而「盟約 」是雙方均要負責的。在這一方面，它近乎現代人所用「合同 」一詞。這就是出埃及記二十四章一至八節，以色列人在西乃山上接受誡命那「約 」的意思。舊約希臘文譯者用 diatheke 一字代替希伯來文「盟約 」的字義，可能表示 diatheke 在某種情況下有「盟約 」的意思。這種用法可見於路加福音廿二 14～20 的一段文字中。在這段經文中，出埃及記廿四 1 ～ 8所說的舊約和耶穌在最後晚餐中與門徒所立新約互相對照，希臘文 diatheke 一字，既加上「新 」「舊 」字樣來對照，可見其本身的大致意義必是一樣的。新約全書是記載神藉着耶穌基督與人一次新交易的性質和規定。神訂下了條件時，人可以接納或拒受，但不能更改，而當人接納這些條件時，他與神雙方都要履行責任。

第一、是「發端」時期，由主前六年至主後二十九年止，包括耶穌在世的日子。四福音都詳盡不一的敍述耶穌生平重要的事蹟，對其他歷史事件僅偶而提及。

第二、從主後二十九年至六十年，爲「擴展」時期，在這時期中，我們看到傳教事工開始發展。一羣羣傳道人在各方羅馬大道上奔波，在各主要城市中心傳播福音和建立新教會。使徒行傳的記載主要是要供給有關保羅向外邦人傳道的情形，而偶爾提及其他使徒及傳道者的活動而已。其間，福音從耶路撒冷傳至羅馬，當然也傳進了許多使徒行傳作者未述及的地區。同時，保羅在傳道期間所作的大部分書信也是在這段時期中寫的。我們可以從其中充份得知外邦教會的增長情況。

從主後六十年至一百年的第三時期，可稱爲「鞏固」時期。從某方面來看，這是神秘的時期，因爲有關這時期的教會的歷史資料很少。它不像前一時期的歷史，有了使徒行傳作連貫性的記載，爲此，我們只能從各方面文字記載的線索，重組一些歷史片斷。這時期的前部份屬於保羅教牧書信與彼得書信的成書時期。路加福音、使徒行傳及馬太福音可能發表於主後六十至七十年間，馬可福音可能更早些作成，但假如傳說是正確的話，它可能直至這時期才廣泛刊行。希伯來書和猶大書或寫在主後七十年以前。約翰的作品（Johannine writings）、第四福音及其書信也許遲至主後八十五年至九十年才出現。啓示錄可能在豆米仙統治期間（主後九十六年）左右寫成。

我們閱覽這些文獻，可知在第一世紀後段三分之一的時期，教會已迅速地結成爲公認的組織。從四處分散一羣一羣獨立的信徒——各懷有自己的難題和標準，開始在社團內和教義上團結，因而被視爲社會上的一個潛在勢力的因素。

福音書以故事說明有關主耶穌的生平事蹟，這種敍述式的講道，終於成爲公認的樣式，更成爲教導信徒的榜樣。記敍基督教會的第一本歷史——使徒行傳——是解釋猶太人和外邦人爲何因基督教信仰的經驗而熔合爲一體。此時期的書信，是針對異端，暗示它們本身已有某種正統信仰的骨架存在。希伯來書及約翰的作品指出教會已被迫面臨律法的要求及一種「革新」信仰的侵入，而其「革新」不過是放棄正確的基督論（Christology）。希伯來書，彼得前書及啓示錄，更反應出教會受迫害的威嚇。教牧書信表明了雖然在保羅傳道工作將近尾聲的時候，許多爭論的問題正在流行，而且靈性生活的衰落，已影響到一些教會了。

要把新約聖經各書依照年日準確地編排是不可能的事。因爲沒有一本是有記下日期而祇有幾本對於寫書時期有些暗示，使我們能猜出它是在主後的某一年。然而學者們對一些作品成書時期的意見，大有分歧。比方說，約翰福音被考究成書在第一世紀五十年代以至第二世紀的中期不等。一般保守的學者大多認爲在主後八十五年左右，雖然可能更早。我們只能把各書排成大致正確的次序；在目前資料未足，要求精確是不可能的。

附表目的在約略指出各書與描寫的年代及成書時期的關係。有關年代先後的問題，在分論各書時將會進一步說明。

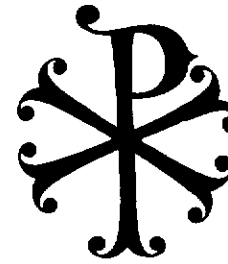
在研究福音書時，三種年代的關係是不可忽視的。第一，是福音書講述的時代及記述中所提及的年代。第二，是資料組合的時期和構成書本以應教會需用的時期。這些作品的資料可能是全用筆錄或口傳，或者各佔一部份。第三，是出版的實際年日，即各福音書的手稿本初次問世，而開始爲一些教會採用做爲權威性文獻的時候。各書信顯然是爲一些特殊時機而作，而在一定的「日期」發表的。除了在書信中某些地方以外，它們原來與傳道的一般內容無關。

新約各書年代先後一覽表

時期	日期	事蹟	歷史	出版物
發端	B.C.6	耶穌降生		
	B.C.4	希律王卒		
B.C.6 ～A.D.29			馬太福音	
			路加福音	
	A.D.26	耶穌受洗	馬可福音	
	A.D.29	耶穌被釘十架	約翰福音	
擴展	A.D.31～33	保羅的悔改		
A.D.29 ～A.D.60				雅各書
	A.D.45		使徒行傳	加拉太書　（馬可福音）
	A.D.49	耶路撒冷會議		
	A.D.52			帖撒羅尼迦前、後書 馬太福音（？）
				哥林多前書
	A.D.54		保羅書信	哥林多後書
	A.D.55			羅馬書
	A.D.56	保羅第一次被囚		歌羅西書、以弗所書 腓利門書
	A.D.60			腓立比書 路加福音—使徒行傳
鞏固				提摩太前書 提多書
				彼得前書
		保羅第二次被囚		提摩太後書 彼得後書
	A.D.68			希伯來書　馬可福音
A.D.60 ～A.D.100	A.D.70	耶路撒冷城毀	一般書信	猶大書
	A.D.85			約翰壹、貳、叁書　約翰福音
	A.D.95		啓示錄	啓示錄

下頁圖片說明：第七世紀林底斯凡福音書（*Lindisfarne Gospels*）的一頁，圖片中是說到馬太福音的開場白：「耶穌基督降生的事，記在下面，他母親馬利亞已經許配了約瑟……」中間穿插在各行間的小字是安格魯-撒克森（*Anglo-Saxon*）文的註解——此乃英國最早的福音書形式。


RADIX LITERALIS
EXPOSITA
IN CONCORDIAM



第六章

福音書的文學性質

若把基督教當作一種的運動，它開始於它的創始人和元首耶穌基督的位格與工作。除了少數零碎片斷的記錄外，有關耶穌生平事蹟的可靠記錄，只能在馬太、馬可、路加、約翰這四卷福音書內找到。這四卷從教會歷史的早期，即被接納爲正典了。雖然還有其他許多福音書，原意想記錄一些四福音沒有記載的有關耶穌生平事蹟，但是都被稱爲次經福音，這次經福音通常較遲才成書，而且可靠性也頗值得懷疑。它們提供的資料，大部分在正典的福音書已有記載，而所補充的材料，則顯然是屬於傳說及虛構之作。此外，所用的文字，更表明多半是爲着支持某些教派的看法而寫，此等教派，並不代表基督教的正統直系，而只是其分支，有些甚或是一種叛逆。

他提安（ Tatian ）是一位生於主後二世紀（ 主後一七〇年 ）的敍利亞基督徒，他從福音書所有的資料，編成第一本的福音書合參。雖然他必定知道其他次經的著作，但他採用的，完全限於四福音。里昂（Lyons）和維也內（Vienne）的主教愛任紐（Irenaeus；約生存於主後一八〇年）。曾發表一項有關福音書的奇異理論：

「福音書現有的數目是最適合不過的，多些不合，少些不成。我們生存的世界裏有四個地區，也有四種主要的風。教會既分佈於全世界，而教會的『柱石和根基』是福音書和聖靈；祂實在適合需要有四根柱石，從每一面吹出不朽的精神，叫人活潑復甦。」（註一）

愛氏相信福音書只有四卷的理由未免過於牽强，但是，即使這些理由沒有科學根據，上下文却顯示在愛氏的時代，已經有人懷疑福音書所記錄的內容，然而他本人却激烈地維護聖經中四卷正典的福音書之眞實性。他强調說：

「但是，只有這幾卷福音書是眞實可靠的，我們不能把這數目有所

增減，這一點，我已用了很多論據證明了。」（註二）

這樣看來，不論是根據內在或外在的證據，四福音無疑是自成一家的。

本書研究四福音之方法，是把它們當作四本獨立的著作，寫於不同的時間，不同的地點，針對不同的讀者。顯然在初次問世的時候，讀者是把它們分開來讀而不是當爲一本完整著作的不同部份研究，而且每卷的作者與讀者皆認爲書上所述的內容，已能完全達到其寫作目的。自教會在五旬節開始，直至第二世紀中葉，還未有基督生平事蹟合參，各福音書似在當時羅馬帝國各地分別獨立的流傳。雖然福音書的運用與傳遞，早期的教父很少特別提到，然而，根據引句的性質與次數，以及從教父著作中僅留的蛛絲馬跡來看，亦可證實這種想法。

福音書本身並未承認完全述盡耶穌的言行。相反地，其中約翰、路加兩本曾明顯地否認這個可能性，而其他兩本亦有同樣的暗示。約翰指出「耶穌在門徒面前，另外行了許多神蹟，沒有記在這書上」(約廿30)；路加也承認「有好些人提筆作書，述說在我們中間所成就的事」（路一1）。馬太指明他所寫的是「耶穌基督的家譜」（太一1），馬可則稱他的作品爲「上帝的兒子，耶穌基督福音的起頭」（可一1）。各福音書皆因作者記敍之目標不同而取捨有異，但就各作者的意圖上來說，可謂完整的達到了。

各福音書雖各有不同，但在次序、內容和詞句上卻非常相似。不少有關基督生平的事蹟，四本福音書均有記載。其實這也是很自然的，它們既然同是描述耶穌的生平事蹟，那麼主要特色的敍述與取材在基本上自然也是相同的了。

符類福音的問題

不過，在內容及表達手法上，前三本福音書有較密切的關係，因此常被稱爲「符類福音書」(Synoptic Gospels)。Synoptic一字從希臘文 syn（意「一起」）及 optanomai（意「看」）二字而來，因爲他們對基督的生平有共通的看法。這種相互關係，構成所謂符類福音書的問題，簡單來說是這樣：

假如這三本福音書的資料來源，及情節發展是絕對獨立無關的話，它們爲甚麼會這樣相似，甚至很多地方在措詞上也如出一轍？反之，若它們在字面上如此雷同，又怎能成爲主耶穌基督言行的三種來源不同的見證？我們不應忽略或隱蔽上列這兩個問題，很需要採用最好、最合理的假設來剖釋事實。然而，當我們仍缺乏更多妥當證據的時候，便不應當以爲自己已得了一個最終的答案，也不應滿意於一種純粹自然主義的答案，以免與福音書的來源，或聖經的其他任何部分的教訓不符合。

有些經文常引起這個問題。如馬太福音八1～4，馬可福音一40～45及路加福音五12～16記載醫治痲瘋病人的事蹟便是一個具體的例子。三處都記載同一件事，其中的情節相同，連對話措詞也幾乎一樣。每卷

都以不同的句子作引言，以配合敍述的上下文，但其中耶穌的話則幾乎一樣。

至於語句上的雷同又怎樣去解釋呢？三人各自寫作，怎能夠在語辭上有這樣精確的吻合？假如兩張考試卷像符類福音書般的互相吻合，老師一定會懷疑考生互相抄襲或有勾通之嫌。那麼福音書的作者是否互相抄襲呢？他們是否採用同一的來源？或是互相合作過呢？

建議的答案

關於這些現象，不少人提出他們的理論作解釋（註三）。這些理論大概可以歸納爲三種：即口頭傳說論、互引論及文件論等。雖然這三個理論不是每個都正確，卻各有某些優點。

三者中，「口頭傳說論」（oral tradition）流傳最早，因爲早期教父們似乎採用這理論。帕皮亞(Papias)曾指出：「馬太起初是以亞蘭文，（希伯來人的一種方言）記錄耶穌的言行，各人按自己的理解力去解釋（註四）。至於當彼得的書記和譯員的馬可，則盡他所能記憶的，準確地寫成馬可福音。不過，他所記敍的言行，並不一定依照原來的次序的。」愛任紐（約主後一七〇年）（註五）亦有相同的看法，他認爲路加是由保羅傳道所敍述的，筆錄下來編成路加福音。同時，他又認爲第四福音（譯者按：即約翰福音）的作者，就是在最後晚餐席上靠着耶穌胸膛那位門徒約翰。

然而，教父們的解釋並非完全無誤的。在耶路撒冷被攻陷至愛氏工作最高峯的一百年間，教會正忙於傳道及維護自身之安全，自然不大注意有關福音書作者的細節問題了。不過，帕皮亞和愛氏都是最早能直接指證福音書作者的人，因此，我們絕不能未經仔細研究，便拒絕他們的證據。

就上述所說，他們都認爲福音書的作者要不是對耶穌的工作和教訓親身的經歷，就是多次從某些使徒聽到福音的內容才照樣記下來的。這理論假設有關耶穌的事蹟，是先經過搜集、整理、再記下來，最後以相當固定的形式口述出來。

有幾個因素使這說法看來似有道理。首先，我們可以肯定：在這福音尚未筆錄之前，早已爲使徒們傳講了。使徒們要向百姓宣揚耶穌一生的重要事實時，必須始終一致，當他們遇見了新聽衆的時候，或要教導信徒的時候，也必須重覆，因此這些故事的形式便逐漸趨向具體化，經過了無數次的反覆申述，有關耶穌的事蹟也就固定不變了。當保羅提到他已「領受」而又「傳講」的信息時（林前十五 3；加一11），他的含意是說基本的核心事實是不能更改的。他並沒有提及使用任何文件。在保羅傳道的期間內，這些文件可能尚未普遍的出現，不過在提後四13他提到的「書」和「皮卷」，也許包括了一些經卷。有關耶穌生平的記述，在尼祿王施行大迫害（主後六十四年）前很可能已經流傳了。

第二是「互相依存」（mutual interdependence），這是認爲其中

兩本福音書乃取材自另一本福音書的說法。如果要用這短短的篇幅來逐一介紹提出過可能的理論，恐會徒勞無功。這理論若被接納的話，那兩本抄自另一本的福音書，就會失去其獨創性。雖然，古時候的人不受版權法律的限制，認爲任何現成的文件都可以隨意引用，可是我們却很難相信，他們會盲從而不加選擇的互相抄襲。

再者，舉例說，馬太如果抄自路加，爲甚麼馬太中的記載，先後次序都大異於路加，又刪去了許多見於後者的資料？對於寫作的次序，或對某現象的解釋，沒有兩個學者能夠完全同意。而這些互相矛盾的理論，足以證明這假說是不可靠的。

目前最流行的理論「文件論」（documentary hypothesis），即推斷馬太與路加同以馬可爲基礎，再加上參照稱爲「Q」的耶穌的語錄。「Q」是代表德文 Quelle 一字，意謂「來源」。研究福音書的學者發現馬太與路加在編排上迥異，而馬可的內容卻幾乎全部被收納於以上兩書中。雖然馬太與馬可有些地方會一致與路加不符，而路加與馬可亦有些地方與馬太不符，然而，馬太與路加却不會一致的在某些地方與馬可不符。假若他們曾經獨立地使用過馬可的話，就可能會有這種現象發生。

馬太及路加均記載了一些演說，如登山寶訓；這些演說在馬可福音並未出現，因此學者們便假設另一種資料，「Q」的存在。支持這「Q」說的理由如下：年代相當早的蒲紙文件中有耶穌的言論集，而且採用這種資料的現象，與所說採用馬可福音的假說一樣。

伯納·斯垂特（Burnett Streeter）（註六），對這理論做了進一步的推理。他認爲資料有四，包括「M」文件——即馬太福音中特有的記載資料及「L」文件（proto-Luke），或「原路加文件」——即路加私人研究的成果。第一、三本福音書（譯者註：即馬太、路加）是出自這四種來源的，而來源之一的馬可福音，則單獨保存了下來。

「文件論」雖有道理，却也有它的一二漏洞。首先，它忽視了福音書在實際寫作期間，作者們有互相接觸的可能性。馬可在耶穌出生時，即已居住在耶路撒冷，直到教會初期，主後四十四年，希律亞基帕一世的時代（徒十二12）。此後，馬可曾探問在敍利亞安提阿的教會，並與保羅和巴拿巴同工，向外邦人傳福音（十三4～5）。他一生經常與教會的傳道者來往。

關於馬太的事工，現在還沒有確實的資料可做根據。當馬可居住在耶路撒冷時，馬太也可能有一段時間在那裏，因爲直到司提反被殺及教會跟著受逼迫之後，使徒們才離開耶路撒冷（八1）。

不過，應注意的是，早期教父引述福音書的地方，與馬太福音最爲符合；可見很早時，馬太福音在安提阿已爲人所熟悉。

稍後，路加與馬可、約翰相識，因二人的名字同在歌羅西書（四10，14）及提摩太後書（四11）被提及。當保羅在羅馬被囚時（約主後六十至六十七年），二人與保羅曾有密切的聯絡。路加自己也可能在安提阿居住過，因他對這城市表示相當濃厚的興趣，而且有一手抄本在使徒行傳十一28用了第一人稱複數代名詞，表示作者（譯註：路加）也是參與行動的人。

以上的事實，雖然不能肯定地證明符類籍福音書的作者在他們所記的事情上，曾事先商議過，却說明了當時可能有一種共同的遺傳，藉着個人的接觸傳予福音書的作者，而且被當爲教會一般的信息傳遞下去。許多符類福音中相同的地方，可能是因爲傳講耶穌的故事時，曾被此交換資料及重覆應用；而作者個人的研究和興趣，却可說明它們相異的原因。再者，新約其他地方亦有傳講基督的證道記錄（林前十五１－11加二２，７）這些偶然提及的經節，也有助於證明當時有共同資料的存在。

至於「Ｑ」語錄的問題，直至現在還未有發現這假設性文件的痕跡。甚至提倡文件論的人也認爲它並不是一本福音書。無疑的，很早的時候已有了耶穌語錄的存在，因爲有些已在蒲紙卷中發現。但直至現在還沒有確據證明這內容不明的書卷獨立的存在。

近年來，學者們企圖在這些文件資料的背後，追溯材料的來源。形式歷史派主張這些資料的來源，是耶穌的軼事，及祂的門徒個別零碎地傳下的耶穌的教訓。這些事蹟可以歸納爲幾類：神蹟，警句，造就性的善行故事，及耶穌晚期受難故事一類的歷史記述。根據這理論，這些傳記式的事件收集之後，被編入作者擬定的構架中，交織而成一篇故事。而這篇故事要不是成爲一種福音書的資料，便是福音書之一。

形式歷史論（Formgeschichte）把我們帶回到口頭傳說論理，但把這種口傳當作是支離破碎的片段，而不是耶穌生平事蹟有系統的陳述。無疑地，很多耶穌生平事蹟與祂教訓的一言半語曾被用爲例證或講道的經文，而一般人也因此不知道其歷史背景，不過與其說這些故事可能是片語零散之回憶偶然地編集在一起，他們也同樣可能是從當時流傳的歷史故事中抽出來的。自從基督教開始講道以來，信徒向人介紹耶穌生平事蹟，敍述時必然有些合理的次序。

以上簡單提起的理論，沒有一種能夠充份解釋福音書的來源。我們還需要更多的證據，才有辦法提出一個完滿的答案來解答一切有關的問題。不過，有些事實似乎是合理的、可靠的：

一、馬太福音代表了馬太替耶穌教訓作成筆錄，而故事的大綱與馬可相似，有些地方一字不改。這相似的原因，可能因爲兩者均根據同一的流傳和生活上的接觸，同樣也可能應用某種著作。

二、馬可福音代表了傳揚耶穌故事之時採取的主要路線。它的作者在基督教會的開始已與衆使徒有交往，而寫書的時候，一些使徒仍然健在。在很早的時候，它本身雖然不一定已經成爲文件發表，但內容已爲人所悉。

三、路加福音代表了保羅的旅伴路加的獨立記載。成書於第一世紀的七十年代，而作者在書中同時採用了使徒信息中故事的大綱及自己研究的結果。路加福音中記載的比喻及神蹟之中，很多與馬太福音不同，而且甚至耶穌教訓的編排也不同。假如路加和馬太均用同一的「Ｑ」語錄，其中一位一定是任意改變「Ｑ」的次序了。也許馬太把「Ｑ」的教訓分類的安排——例如：登山寶訓（馬太五至七章），而路加則隨意把「Ｑ」語錄中的教訓分散在自己所作的福音書中。較合理的假設是：路加也許親自曾與馬太會面，或是他書中耶穌言論的記錄，是直接從親耳聽講的人，

或是傳道的使徒們得來。

這問題的其他方面也有值得商榷的地方。其中一個是寫書的日期與出版日期可能相隔很遠。舉例來說，馬太可能在耶穌在世時收集他的札記，但可能要經過一段很長的時間才編成書本的形式公諸於世。假如是這樣的話，在此期間，他的資料可能被他人所採用，而最後的形式，也不一定與先前的蒐集品相同。

這些不同的個人記錄最後的形式，是受了當時主要的傳統所影響，而且也與作者用這傳統來解決個別的需要有關。爲着用耶穌的教訓來解決當地的需要，以及適應個別的目的，福音書之間便會產生差異。作者們可以將同一個故事放在不同的構架上，也可以正確地用它來應付不同的情況。不過，由於這些文件本身沒有任何嚴重的矛盾，記敍上不吻合之處便也無傷大雅。

我們應當認爲四福音已忠實地試着把耶穌生平事蹟整理出來，以作訓導之用。無疑的，它是使徒們信息的核心，因爲它出現在彼得五旬節的講詞（徒二22～32），以及哥尼流家中的講道中（十36～43），也出現在保羅在彼西底的安提阿的講詞中（十三23～33）。符類福音書的作者們絕不會知道這一種「口傳」；其實，路加福音的序言便暗示了作者通曉「照傳道的人」（路一2）所傳的事。雖然「口頭傳說論」不能解釋整個符類福音的問題，它却是值得我們更多注意的。

最後，應該提一下四福音作者們的目的。儘管他們可能擁有很多相同的資料，他們使用的方法却不同，而且他們也隨着聖靈的引導，把它們組合成不同的構架，作者之間的差異。正好說明它們彼此間互無關係；而相同的地方，則反映出一種共同的資料來源，共同的寫作題材，以及神同樣的默示（註七）。

《註》

1. Irenaeus *Against Heresies* IV, xi, 8. Translation of Alexander Roberts and James Donaldson, *The Ante-Nicene Fathers* (American Reprint. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.,1951), Vol. I, p. 428.
2. *Op. cit*. III, xi, 9.
3. See H. C. Thiessen, *Introduction to the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951), pp. 101～129
4. Eusebius *Historia Ecclesiae* III, 39.
5. *Ibid*. V, 8, ii-iv; II, 1.
6. B. N. Streeter, *The Four Gospels* (New York: The Macmillan Co., 1925～1936).
7. Since a technical discussion of the Synoptic problem does not properly belong in a study in New Testament survey, the foregoing statement deals with the topic only in barest outline. For a fuller statement of the author's viewpoint, see M. C. Tenney, *The Genius*

of the Gospels (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans publishing Co., 1951), pp. 1～119. An excellent small treatise of more general nature is F.F. Bruce, ***Are the New Testament Documents Reliable?*** (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1954), pp. 28～47 The bulk of critical literature on this subject is enormous, of which relatively little has been written from a conservative standpoint.

下頁圖片說明：約但河快流入死海靠近耶利哥的一帶。

第七章

馬太福音

來　源

據傳統說法，第一本福音書出自馬太．利未（Matthew Levi），也就是耶穌所召十二使徒中的稅吏（太九 9～13，十 3）。關乎他的生平，除了他的名字和職業以外，我們幾乎一無所知。使徒行傳把他列入十二使徒的名單之後，除了在一些傳說中提及，他就不在教會史中出現。在馬太福音裏，沒有一處明說他是作者，但早期教會的作者討論該書作者時，均認爲是馬太。

優西比烏（Eusebius）（約在主後三二五年）曾引述帕皮亞（約在主後一〇〇年）的說法，提及馬太曾用亞蘭文把主的啓示寫下，再由後人譯成希臘文（註一）。

早在優西比烏以前約一個半世紀，愛任紐曾說：「馬太也用希伯來人的方言發表了一本福音，在他們中間流傳。其時，彼得和保羅正在羅馬傳道，建立教會的根基。」（註二）

從這些早期對馬太福音來源的記述，我們也許可以得到幾個推論，茲述如下：第一，馬太是作者，是無可異議的。馬太在十二使徒中既是較爲不惹人注目的一員，別人沒有理由利用他爲僞著的作者。所有的僞作者要使自己的贋品成名，多會採用較有名的使徒的名字來發表。

第二，早期作者一致的說法，與所知道的馬太本人的身份相符。馬太身爲稅吏，一定不是文盲，而且因工作所需，慣於筆錄。

第三，傳說馬太福音原用亞蘭文寫成，並未否認作者在其後另外發表一希臘文版的可能性，而這希臘版很快便取代了舊的亞蘭文版作品。

時間與地點

我們不知道馬太福音確實寫於何時。它極不可能是寫在耶路撒冷基督徒首次疏散（徒八 4）之前，因爲耶路撒冷當地的教會大概不會需要一本成文的福音。當時的使徒們都還健在，可以直接答覆疑問和傳授權威性的教訓。如說它是寫於主後七十年後，亦有可疑之處。因爲它在論及耶路撒冷覆亡的預言（太廿四 1～28）中，並未暗示眞的已陷落了。我們剛才提過愛任紐的旁證，他把這福音書放在「保羅和彼得在羅馬時」的尼祿王統治時期中。假如這種說法無誤，它原來可能馬太爲了那些說亞蘭話而不住在巴勒斯坦的信徒而寫；這些人未能與使徒們來往，結果只能從書卷中獲悉有關耶穌的知識。

帕皮亞的證述，常常不被採納，因爲至今毫無亞蘭語原本的踪跡可尋，而馬太福音的文字，亦無痕跡顯出它是一本希臘文譯作。如帕氏所說的雜亂翻譯，決不會釀成現存馬太福音的優美希臘文文字。另一方面，作者鑑於對耶穌生平文字記載的需求，也可能特地爲外邦教會——或特別爲安提阿的教會——編了一希臘文版本。正因爲希臘教會在數量和影響力上很快就超越了亞蘭語教會，亞蘭語的原本可能很早就失傳了。有關馬太福音原文所採用的文字，衆說紛紜。但無論怎樣，現存的希臘文版本是早期的作品，應被視爲一種版本，而不是從亞蘭語譯過來的一種譯本。

馬太福音書，十分適合一個仍與猶太教保持密切關係的教會，雖然它正漸漸脫離猶太教而獨立。馬太福音彌漫著濃厚的彌賽亞主義，但它也有一個給「全世界」的訊息。它保存了亞伯拉罕之約的精義，强調神給與亞伯拉罕及其後裔作選民的恩賜，但卻加上：「地上的萬族都要因你得福。」（創十二 3）

它可能成書在安提阿。早期教父（如帕皮亞及伊格那丟 Ignatius）的作品中有關福音書的引述，與馬太福音的本文非常吻合，這也表示它可能爲敍利亞及猶太教會所樂於採用的。再者安提阿教會的成員，最先有大批的外邦人，他們說的是亞蘭語和希臘語。我們現在雖沒有確據證明這書是源於安提阿，但沒有其他的地點更適合。所以，它大概是在主後五十至七十年間成書，而爲一些在安提阿教會工作或從那裏出來工作的人所採用。

內　容

馬太福音開首的幾句話，道出了全書的主題：「亞伯拉罕的後裔，大衛的子孫，耶穌基督的家譜。」（太一 1）這種語法使我們想及創世記中，用作分段的句例：「……的後代，記在下面。」或「……的後代。」（創二 4，五 1，六 9等）。這種句子每次出現，都標示彌賽亞應許的另一個階段之發展。在神子民的歷史中，一環環的由創世紀傳宗接代，有一環在路得記四18中出現——彌賽亞的家系止於大衛。馬太在

這裏再繼續這家譜，顯出它在耶穌身上完成。

馬太福音的結構，建在一個雙軌的大綱上，而這大綱可從書中屢次出現的句子中追尋。第一個大綱是傳記性的，與馬可及路加福音中所述耶穌生平的結構相仿。我們可察覺兩個分割點：一個是在太四17：「**從那時候**〔按：黑體字乃筆者所標〕耶穌就傳起道來，說，天國近了，你們應當悔改。」另一個在馬太十六21：「**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。」前者表明耶穌傳道生涯的開始，而漸爲世人所認識。後者顯示耶穌漸漸不受歡迎的開端，而朝着十字架前進，達到一生功業的高峯。在馬太福音中，這兩個耶穌生平的焦點清楚地被帶出來，這件事正好指出作者公然承認的本意就是要把耶穌生平從兩個角度表達出來，同時，這也表示他對耶穌生平有一個整體的概念。馬太福音絕不是由零散傳聞和隨手拈來的故事組合而成，它實際上是有條理的組合，表明彌賽亞怎樣履行祂自己降世的使命。

另一種結構是馬太福音所特有的。我們以上所說的大綱。是用傳記方式來詮釋耶穌的生平，而另一個大綱，是話題性的記述。內容可分五大部，而每一部分環繞著一個主題，各以「當耶穌講完（或說完，或吩咐完）……」數語作結。從序言的敍述以至受難的結尾情節，共可分開七段；最後在後記中加以總結，說出耶穌宣稱爲彌賽亞所產生的後果，使讀者不能推卸責任。祭司們接到守墓兵丁報告後採取的行動，與門徒看到復活主的反應，相映成一個强烈的對比，促使讀者自己對兩種態度作一抉擇。他可與猶太領袖們爲伍，否認耶穌，在任何情況之下都不接受祂所宣告的，要不然他自己就必須成爲一個門徒。

他泊山，有些人相信這是耶穌變像的山。

大　綱

馬太福音：彌賽亞的福音

1. 彌賽亞預言的實現	
降臨	一 1～四11
2. 彌賽亞原理的告知	
就職演說	四12～七29
要求人入窄門	七13～14
3. 彌賽亞能力的啓示	
神蹟	八 1～十一 1
要求人跟隨	十34～39
4. 彌賽亞的解釋	
比喻	十一 2～十三53
要求人接受	十一28
要求人瞭解	十三51
5. 彌賽亞目的的宣佈	
十字架的危機	十三54～十九 2
要求作證	十六13～15
6. 彌賽亞難題的呈現	
與敵對者的衝突	十九 3～廿六 2
要求人悔改	廿三37～39
7. 彌賽亞受難的完成	
受死與復活	廿六 3～廿八10
8. 後記	
謠傳與實況	廿八11～20
要求人有所行動	廿八16～20

第一分段使讀者熟識彌賽亞的身世背景。祂的家譜原系於亞伯拉罕（接受神應許的第一人）和大衛（被神揀選猶太皇室的建立者），在第一節就說出，然後又列出來。隨着的是祂怎樣從童女出生、在約但河受洗、和四十天在曠野中受試探，預備祂公開活動。在這三章半的段落中，「是要應驗主藉先知所說的話……」或同樣意思的句子，先後出現不下五次之多。藉此刻畫出舊約聖經所啓示神的旨意，有一部分在耶穌降生前的歷史過程中實現，而全部成就却是在祂降生之時。

第二分段以施洗約翰被囚後，耶穌出現於加利利爲開端。重點在宣佈彌賽亞國度在屬靈上及道德上的原則。耶穌呼召衆人悔改、信靠祂，而且，當祂向他們宣佈自己掌權的國度時，設法指出那國度的性質和進入的方法。「天國」這詞馬太單獨用了三十三次。另有五次他提及「神的國」（六33，十二28，十九24，廿一31，廿一43）。其他符類福音在多處用「神的國」代替馬太所用的「天國」。耶穌除了眞確地指出祂的國終會在物質界呈現（八11，十三40～43），也表明了在目前它在屬靈上也是存在的（四17，十二28）。

這國度的屬靈原則包含在登山寶訓中，而馬太給以最詳盡的記錄。它說明耶穌對律法所採取的立場，因爲祂說自己「來不是要廢掉，乃是要成全」（五17）。祂要求一個超越猶太律法主義標準的公義，因爲它是內在的，不是外表的；自發的，而不是墨守成規的；按一個人衡量，而不是按法規衡量。它最高的標準是神自己：「所以你們要完全，像你們的天父完全一樣。」（五48）在這方面，祂說：「你們聽見有吩咐古人的話……只是我告訴你們」（五21～22），這表示祂超越了律法。登山寶訓直接斷言祂有超越律法的權柄。祂沒有取消律法，但是按祂本身絕對的聖潔，祂已經超越了律法。

登山寶訓公義的標準，不是要求人符合人的理想，而是在認識基督，聽祂的教訓，而且實行出來（七23～24），雖然基督的位格與工作的含意還有待讀者去領會，不過馬太在這裏已有清楚的說明，以基督自己爲祂教訓和一切信徒的中心是必要的。

要向那些可能相信的人證實這些原則，必需有一些證明耶穌能力的證據。馬太福音的第三分段（八1～十一1）首先敍述一連串不同的神蹟，顯出耶穌的能力勝過疾病（大痲瘋八1～4，癱瘓病八5～13，熱病八14～17，癱瘓症九2～8，血漏九20～22，眼疾九27～31，惡鬼八28～34，九32～34，大自然的力量八23～27與死亡九18，23～26）。馬太第十章裏，耶穌差遣十二門徒，可說是把權柄委託他們，並在他們出去行道之先，給他們再三保證。傳講彌賽亞，不單是宣佈一個新的完美準則，而且是顯明一個新能力——使徒行傳所說的概念，成了教會日後的一個事實：「使徒大有能力，見證主耶穌復活；衆人也都蒙大恩。」（徒四33）無論是耶穌基督自己或祂的門徒所行的神蹟，都不是斷續而漫無目的的在施展能力。耶穌是要在教導羣衆，並開始實施祂國度的計劃，而不是要使他們困惑或驚奇。

從第四分段開始，比喻佔了重要的地位。雖然這裏不包括全部的喻言，但十三章是聚合比喻最多的一章。這些自日常生活取材的比喻，刻畫了天國的性質和施政計劃，也特別提到未來。

耶穌表示一切的喻言旨在披露——同時也在隱蔽——眞理。因爲門徒問祂爲甚麼以比喻對衆人講話的時候，他說：

「因爲天國的奧祕，只叫你們知道，不叫他們知道。」（太十三11）耶穌打算讓自己的教訓，對那些樂意接受的人，顯得平易淺白，但對强拗的人，則是晦澀難明。

在十三章中列著八個比喻：

一、地土	十三1～23
二、麥子和稗子	十三24～30，36～43
三、芥菜種	十三31，32
四、麵酵	十三33
五、寶藏	十三44
六、珠子	十三45，46
七、網	十三47～50
八、家主	十三51，52

十三章三十六節提到，耶穌離開衆人，進入屋裏，所以本章的比喻亦由三十六節分爲兩半，四個是向民衆說的，四個是爲門徒的。

因此，前四個比喻是向羣衆介紹天國。它的開始在於播種神的話，它被各種不同的聽衆所接受，眞誠和虛僞的反應的對照猶如麥子和稗子一樣，天國驚人的增長，就如一棵樹由微小的開始成爲大樹，天國的動力好像麵酵——這一切都是耶穌要羣衆知道的事。

後四個比喻針對天國內在的一面：興建它的代價，與它有關的人遭遇到的雙重命運，以及其教訓中新與舊成份的混合。一切的比喻表明了耶穌不僅是以猶太改革者自居，而且是地上的君王，是世上舉足輕重的人物。

在比喻之前的第十一與十二章中，馬太已附加了一些講演談到耶穌使命的性質與重要性。施洗約翰的查問（十一 2～19）；耶穌在加利利各城被拒（十一20～24）；祂握有安息日的權柄（十二 1～ 4）；祂掌管惡魔之權（十二22～37），這一切都幫助我們明白耶穌是以一位超自然者的身份，降世完成一件不尋常的使命。

在馬太福音的另一段（十三54～十九 2），預先討論了這使命的危機。耶穌爲同鄉之人所拒（十三54～58）、希律王殺施洗約翰後構成的威脅（十四 1～12）、門徒的愚鈍（十五 1～16，十六 5～12），却促使耶穌宣佈十架之期逼近，並在登山變像中啓示祂自己的身份（十六21～十七 8）。從這裏開始，十字架的影子越來越明顯，成爲耶穌在地上生涯當前的目標。

耶穌宣佈彌賽亞目的後，衝突便發生。在第十九章三節至二十六章二節之間，馬太形容了彌賽亞面臨的問題以及祂與敵對者在一些事情上的衝突，如與希律黨人、撒都該人及法利賽人的辯論（廿二15～40）。二十三章的斥責和二十四、二十五章耶路撒冷將成廢墟的預言便是這個衝突的結果。

衝突必然引至危機，而在彌賽亞的一生中，那危機就是十字架。馬太福音二十六章三節至二十八章十節，敍述了祂的受難、受死、復活。馬太看重耶穌的死與舊約預言的關係，藉以强調這次死亡含有彌賽亞的特質。耶穌四次引用了舊約來談論祂受苦的事（廿六31，54～56；廿七 9）。在回答大祭司該亞法（Caiaphas）的盤問時，祂也自稱爲「人子」（廿六64）；這個名字在但以理書七章十三、十四節中，指的是一位天上的人物。

本書的後記是整本福音書的撮要，用兩種對耶穌不同的態度來闡明全書的教訓：不信而拒絕，或是接受而敬拜。

書中每一段落都包含一種耶穌對自己門徒的要求，顯然作者的目的是要藉此考驗他的讀者。登山寶訓的教訓部份結束時，耶穌呼召祂的門徒踏上永生道路的第一步（太七13～14）。在證明自己的能力之後，祂委派門徒作見證人，要求他們背起十字架跟隨祂（十34～41）。在解釋祂在世任務的一段，也有一個雙重的要求：一個是針對羣衆，召喚他們到祂那裏得安息（十一28）；一個是向自己門徒而發，查問他們是否明白祂的話（十三51）。祂要使自己的主張確確實實地在門徒身上產生意志

與理智上的反應。在祂生命中的轉捩點，祂預言到十字架的苦難，要求門徒表明立場，說：「你們說我是誰？」（十六15）。此後，由於耶路撒冷不接受祂，祂不得不召喚這反叛的城市悔改（廿三37～39）。在故事的結局，祂的大使命說：「所以你們要去……」，這是整本福音書最後的呼求。因此，讀者看這本福音的時候，書中每一段落都實際地應用於他們的行動上。

重　點

馬太福音的目的是要表明拿撒勒人耶穌怎樣擴充並解釋神在舊約彌賽亞預言裏開始的啓示。雖然它有强烈的猶太色彩，它也是爲外邦人的益處而作，因爲最後的大使命是囑咐十二使徒使「萬民」作門徒（廿八19）。假如它本是爲安提阿教會的利益而寫的話，我們便很容易解釋它這種特點。安提阿是外邦信徒首次大批集結的地方，這些人的猶太同道相信舊約，他們自己也受過舊約的薰陶，馬太的目的，便是在設法應用舊約向他們解釋耶穌傳道工作的意義。

有些事件是馬太福音所特有的。約瑟的異象（一20～24），東方博士的訪問（二1～12），逃亡埃及（二13～15），嬰孩的屠殺（二16），彼拉多妻子的夢兆（廿七19），猶大之死（廿七3～10），聖徒在耶穌釘十字架時復活（廿七52），兵丁受賄賂（廿八12～15），以及施洗的命令（廿八19，20），都不曾在其他福音書中出現。在比喻中，稗子，（十三24～30，36～43），埋着的寶藏（十三44），珠子（十三45，46），拖網（十三47），殘忍的僕人（十八23～35），葡萄園中的工人（廿1～16），兩個兒子（廿一28～32），國王兒子的婚筵（廿二1～13），十個童女（廿五1～13），和銀子（廿五14～30）也是馬太這本書獨有的。

祇有三個神蹟是馬太福音所特有的，就是兩個瞎子（九27～31）、被鬼附的啞吧（九32，33），和魚口中的錢幣（十七24～27）。馬太採用神蹟的原因，似乎著重在證明耶穌的彌賽亞權力，而不僅爲故事的發展，雖然他重複了很多在馬可和路加福音出現過的神蹟。

馬太福音側重在訓導。它有四福音中最大獨立篇幅的講演材料（五、六、七章），也有其他長篇的耶穌的教訓（十、十三、十八、廿三、廿四、廿五等各章）。這些演講佔了整本福音書五分之三，馬太顯然是打算强調耶穌論到祂本人及律法的教訓，以便顯明彌賽亞降世的全部含意。

人　物

在敍事上馬太比其他符類福音作者較不著重個別的人物，他也沒有介紹很多在別處沒有出現過的名字。約瑟（一18～25）、大希律（二1～16）和雅各、約翰的母親（廿20，21），在這裏比在馬可和路加福

音中佔較多的篇幅：但馬可和路加二人比馬太較多人物的素描。

大致上，馬太福音的人物與馬可、路加和約翰記載的一樣。施洗約翰、馬利亞（耶穌的母親）、十二門徒、該亞法、大祭司們、彼拉多、古利奈人西門、亞利馬太人約瑟，和很多次要的人物，都在故事中扮演了不同的角色。但他們都是應教訓所需而被提及的。

特　徵

一、馬太是記載講演的福音書。

如下表裏所示，每一段包括了一長篇的講演。

段　落	講　演
1. 預言的實現（一 1～四11）	約翰的傳道（三 1～12）
2. 原理的告知（四12～七29）	登山寶訓（五 1～七29）
3. 能力的啓示（八 1～十一 1）	差遣門徒（十 1～42）
4. 計劃的解釋（十一 2～十三53）	比喻（十三 1～52）
5. 目的的宣佈（十三54～十九 2）	寬恕眞義（十八 1～35）
6. 難題的呈現（十九 3～廿六 2）	被賣與預言（廿三1～廿五46）
7. 受難的完成（廿六 3～廿八10）	（無講演：只有行動）
8. 後記（廿八11～20）	大使命（廿八18～20）

二、馬太是教會的福音書。

馬太是唯一提及「教會」（十六18；十八17）二字的福音書。這兩處都是由耶穌親自講的話，可見祂認爲教會是一個未來的機構，而且對它有一個明確的看法。由於祂這些話語是收集在馬太福音中，可能指出它是爲了一個需要鼓勵和鍛鍊而在掙扎中的新興教會而作。

三、馬太是耶穌爲王的福音。

不單指天國的教義在馬太中被强調，而且整本福音書中，基督爲王也佔著重要的地位。第一章中的家譜，是循著猶大的王室譜系。希律王之所以被驚動，是因爲耶穌的降生帶來了一位政治上的對手。進入耶路撒冷，强調了以君主身份來臨，安然騎在驢駒上（廿一 5，7）。在論及世界末日的時候，祂預言自己將會坐「在他榮耀的寶座上」(廿五31)。彼拉多在十字架上刻著的是：「這是猶太人的王耶穌。」（廿七37）

《註》

1. Eusebius *Historia Ecclesiae* III, xxxix, 16.
2. Irenaeus *Against Heresies* III, i, 1.

第八章

馬可福音

來　源

比較上說來，有關這卷書作者的資料很少。書中沒有一處提及他的名字；而暗示出他的興趣和性格經文亦不多。當然更談不上他本人的身份。傳說認爲他是約翰．馬可——耶路撒冷一個基督徒家庭的子弟，他是（使徒）保羅或巴拿巴或甚至是彼得的助手和替角。他的出生年月無法知曉，但他可能比使徒們年輕十年，這樣說來，在耶穌被釘十字架時，他約有二十歲。他是馬利亞的兒子，而馬利亞與使徒們相識，使徒行傳十二章曾提及她，爲被囚的彼得所開的祈禱會就在她家中舉行，那裏可能就是耶路撒冷基督徒領袖們的總部。明顯地，彼得出監後就找那地方暫避（使十二12），由此可知他似乎知道當時可在那裏找着同伴。也許耶穌和祂的門徒在這屋子裏的「閣樓」同進最後的晚餐，五旬節前的祈禱會亦在這裏舉行。若此，馬可差不多在基督教運動發端時，已和其中的領袖們認識很深了。

馬可出身富裕之家，他的母親擁有該屋子和蓄養奴隸。希斯(Hayes)認爲他是被「一個有錢的寡婦寵壞了的兒子」（註一）。他的表兄巴拿巴顯然是個有點錢的人，因他變賣了一塊田，「把銀錢拿來，放在使徒脚前」（使四37）。他們可能是原籍居比路；無論如何，巴拿巴是從那裏來的（使四36）。馬可也許就在一個又虔敬又有教養的環境中長大。他是通過表兄巴拿巴的介紹而參加傳道工作。正如使徒行傳（十一30）所述，巴拿巴跟保羅訪問耶路撒冷之後，帶着馬可回到安提阿去（十二25）。當巴拿巴和保羅第一次宣教旅行時，馬可也隨着作幫手或替角（徒十三 5）。當他們在居比路工作時，馬可留在他們身邊，但當他們離開居比路往亞細亞大陸一帶時，他就離開他們，回到耶路撒冷去

（徒十三13）。他離開的原因不明，但這舉動的含意好像是他不覺得這工作對自己有呼召，或是他受着某種情緒的影響。他可能不喜歡保羅；也可能對外邦人傳教不感興趣。總之他沒有跟着他們一同前往。

在回到安提阿和跟着的耶路撒冷會議之後，巴拿巴提議下次旅程要帶約翰馬可。但保羅表示反對，因馬可「不和他們同去作工」（十五37～39）。他們之間意見不合尖銳到彼此分開了。巴拿巴帶着馬可，坐船往居比路去，而保羅帶着一個新的助手，繼續往亞西亞一帶傳道。

從這裏開始（約主後五十年），馬可在新約的記載中消失，有十年沒有出現過，但在歌羅西書中，馬可再度加入保羅在羅馬的行列。而保羅推薦他給歌羅西的教會。稍後的時間，保羅形容他「在傳道的事上於我有益處」（提後四11）。以往的不和大概已經協調了；保羅對馬可不好的評價已收回。很可能在這時候，馬可是與彼得同在一起（彼前五13）。毫無疑問，馬可於開始傳教便在教會中，而他於主後三十至六十五年間，與耶路撒冷至羅馬一帶的教會的積極見證有密切的關係。據優西比烏氏，教會的傳說認爲他創辦了亞歷山大的衆教會（註二）。

時間與地點

最早提及馬可福音的證人們，通常把它與彼得於主後六十年在羅馬的傳道連在一起。

帕皮亞（約主後一一五年）曾說，由優西比烏（主後三七五年）引述（註三）：

「而且長老約翰也這樣說：馬可是彼得的譯員，他所記所寫均極詳實，但因他不曾跟隨基督左右，所以不能依主基督言行的次序而記載。如前所述，他與彼得同行，彼得照着需要教導他，但不曾敍述基督的講演歷史：故此馬可的記錄並無錯誤的地方，他小心詳盡的記下聽來的事，無遺漏之處，也沒在所記之中加入不實之事。」

優西比烏（註四）也引述了亞歷山大的革利免（Clement；約主後一八〇年）的話，說彼得的聽衆教促馬可把彼得口傳的道理記錄下來，而彼得授權讓這卷福音，在衆教會中公開誦讀。革利免的繼承者俄利根（Origen，約主後二二五年），據說曾述及馬可是根據彼得所言而寫這卷福音書的（註五）。愛任紐證實這個傳說，指出「保羅與彼得死後，馬可把彼得所傳的筆錄下來傳給我們。」（註六）

這些傳說的可靠性仍是個問題，因爲它們不是直接從第一世紀而來。但值得注意的是：它們都同意馬可是第二本福音的作者，也把這卷書與彼得的講道相連。有關這卷書與彼得的生平年月關係問題，衆說紛紜。愛任紐的含意是說，馬可福音寫於彼得死後，大概是主後六十五年至六十八年之間，而革利免與俄利根指出它是完成於彼得在世之時。而由他本人授權寫成的。無可懷疑，這卷福音書是一個人的創作，而他熟悉使徒中的人，而且與他們所傳的道有深遠與直接的接觸。

從以上的事實，我們可得以下一些推論：

（一）馬可是在猶太教的宗教氣氛中長大。

（二）他可能是在以他爲名的那卷福音書（馬可福音）中所記一些事實的目擊者。

（三）他是初期教會使徒領袖們的親密伙伴，而完全熟悉他們傳講有關耶穌的道，以及他們傳播的「好信息」。

（四）他本身也曾參加傳道的工作，也親眼看到向外邦人傳福音的開始。

從這個福音的本身，我們可以加上以下幾點：

（一）作者著重事實，而不重視論題。

（二）很可能他是耶穌在園中被捕時目擊者之一。在馬可福音十四51，52提及一個跟隨耶穌的少年人。書中沒有提示他的身份，而在後來也沒有明顯的交代。從敘事的觀點說，若不提及他，也不會影響上下文的連貫性。這裏我們不難想像是作者在回憶一個生動的親身經歷。但這對整個故事發展又無關重要。其他的符類福音書沒有提及這事。假如這眞是指馬可而言，那麼，他是耶穌最後一段生平的目擊者，而且很可能後代的人均賴他的記載，得以知道耶穌那段時期的情形。

（三）再者，馬可福音十五21提到古利奈人西門，「亞力山大和魯孚（Rufus）的父親」。這兩個人與整個故事中無關，只在這裏被提及。爲甚麼呢？可能因爲他們在作者和讀者的心目中，是私人朋友而已。這樣說來，這卷福音書的成書日期一定是在主耶穌被釘十字架的那一代人之時，那怕我們假設這些人在耶穌被釘時還是小孩。

（四）另外一個有趣的事實，可從使徒行傳十34～43彼得的演說和本福音書所載的比較中得來。根據傳說，馬可曾一度爲彼得的助手，這可從彼得前書五13中得到一些證據。值得注意的是：使徒行傳中所記載的講道與馬可福音的內容大綱相近。馬可是否眞像傳統所說的，在他的福音書中筆錄彼得口述的講道呢？

從以上的理由中，可得的結論是：這卷福音書是使徒時代一位後進的傳道者的作品。他對有關耶穌的信息，有充份的認識，據所聞而記錄下來，絲毫不作任何修飾與渲染。他不打算作一個傳記式的敘述；而只是讓事實來替他說話。假若這卷書是寫在他事業的末期，他的經驗也許使他把有關基督的信息表現得更有深度，而且內容更豐富些。

以上有關作者的討論，已涉及大部分現存有關這卷福音書時期的證據。大概成書期不會遲過主後七十年，而很可能在更早的時候——假若所謂「寫作」，是指蒐集和使用資料，而不必包括出版的話。馬太及路加福音與馬可福音有許多相符的地方，而兩者中大部分的資料可在馬可福音中找到，這使很多人相信馬太與路加使用馬可福音作爲資料來源，而馬可福音的文字記錄一定是寫在其他兩卷福音書之先。這樣的一個結論，很令人相信馬可福音是較早的作品，或者說：其他兩卷（馬太，路加）的福音書寫於後。但假若這些福音書是三個不同的筆錄，表達出使徒們被聖靈所感動而傳講的關於救主耶穌基督的信息，而且取材都是根據使徒們及其同事所傳講的內容，那麼，它們很可能是同時寫成的。有關這問題進一步的討論，可參照第六章有關符類福音部分。

馬可福音行文簡潔，清晰而恰到好處，這種風格符合了當時羅馬人的需要。因爲他們對抽象觀念與文縐縐的東西是不耐煩的。在馬可福音中，我們可以找到很多拉丁化語句的例子，像「斗」modius （四21），「稅」census（十二14），「護衛兵」speculator（六27），「百夫長」centurio （十五39，44，45）等。這些字大部分都有希臘文的相對字。但馬可使用拉丁文用語，顯然是因爲它們比較普通或是更熟悉些。書中不大着重猶太律法和風俗。但在提及它們的時候，就比其他符類福音有較詳盡的解釋。馬可福音的內證與外證頗爲吻合，說明了出版的地區可能就是羅馬。無論如何，馬可福音是專爲未聽福音的外行人而設，他們有着一般羅馬人注重實際的心理。

內　容

馬可福音是一個歷史性的敍述，把主耶穌基督本人及祂的工作，作一代表性的描寫。它主要並不是一個傳記，因它沒有敍述其中主角的出身、早年背景、出生、教養或家庭狀況，也沒有想把祂生命中任何一段作出詳細交代。它把一串基督的事蹟，可能是照時間上的先後，緊接的介紹出來，對於祂在世最後一個星期，則有較詳細的報導。它處理的方法幾乎全是客觀性的。作者很少評論；主要讓敍述自己來表白故事的意義。許多人認爲馬可福音最後的十二節不是出自馬可之手，因爲它們不曾出現在馬可福音最古的抄本之中，但假若這十二節經文被刪去的話，整卷福音書便成爲莫名其妙地突然終結了。全書的敍述明潔、生動、簡略、直接了當而有力。像一本專爲貼一個人照片的相簿，馬可福音把耶穌一連串的獨特神態描繪出來，但不曾把它們緊湊地連結起來。然而，若將這些個別的插曲連在一起，得到其整體的印象，我們就不難發現這卷福音書已爲祂的位格和工作，提供出一個滿意的了解。

馬可福音的主題已在頭一節經文中充分地概括出來：「神的兒子，耶穌基督福音的起頭。」（註七）無論這些字眼是古卷的標題，或是由作者親自選用，它們對內容已作了一個適當的介紹。基督本身，在整個敍事過程中佔了主要的地位。祂的事工成了敍述的中心，而祂在耶路撒冷的死亡與復活，把故事帶到一個驚心動魄的高潮。

作者並沒有刻意把祂生命中超自然的成份隱瞞或誇張。祂所行的神蹟，大都與常人需要有關，專爲救急而施行，不是僅爲表演。在耶穌安然地走向祂爲自己所定下的目標上，有一綫冷靜的過程，而有關復活的驚人收場不僅是暗示而已（八31，九31，十34）。在結尾，作者則讓讀者去自己斷定這個被描繪爲人，而超乎人的人物。

大　綱

替馬可福音作一個大綱是不容易的，因爲這卷書有着印象主義的味

道。明顯地，作者爲了影響讀者，比較着重福音書整體的衝擊力，而少靠段落間前後高潮的起伏。不過，以下大綱，大概可作全書結構上一個清楚的指南：

馬可福音：神兒子的福音　可一 1

	話題大綱	地點	
I.	豫備工作		一 2～13
	先驅者	拿撒勒	一 2～ 8
	受洗	至	一 9～11
	受試探	曠　野	一12～13
II.	開始傳道		
	憑據		一14～五43
	導言		
	事工	加利利	一14～二12
	在加利利繼續工作		
	教訓		二13～四34
	進一步的傳道工作		
	權柄	低加波利	四35～五43
III.	全力傳道		
	衝突		六 1～八26
	不信	拿撒勒	六 1～ 6
	政治的危險		六 7～29

拿撒勒城外貌

大家喝采		
（退隱）	曠野	六30～56
墨守傳統		七 1～23
專湊熱鬧		
（退隱）	推羅、西頓	
	低加波利	七24～八26
IV. 末了的傳道		
挑戰		八27～十31
向門徒啓示		
（退隱）	該撒利亞腓立比	八27～九50
向衆人挑戰	猶大及比利亞	十 1～31
V. 最後旅程		
十字架		十32～十三37
教訓門徒	往耶路撒冷路上	十32～45
治病	耶利哥	十46～52
凱旋進城	耶路撒冷	十一 1～11
耶路撒冷城中的事工		十一12～十二44
啓示性的預言		十三 1～37
VI. 受難		
大不幸		十四 1～十五47
陰謀		十四 1，2，10，11
在伯大尼的插曲	伯大尼	十四 3～ 9
最後的晚餐	耶路撒冷	十四12～26
客西馬尼園		十四27～52
在該亞法前受審		十四53～65
彼得不認主		十四66～72
在彼拉多前受審		十五 1～20
釘十字架		十五21～41
埋葬		十五42～47
VII. 復活		
開端		十六 1～ 8
後記		十六 9～20

以上的大綱比馬太的稍微詳盡，目的在把馬可福音結構上的幾個要素聯結起來。馬可福音不像馬太福音那樣主要隨着彌賽亞的主題而作。它着重在以耶穌爲神的兒子（也是神的僕人）的活動情形。基本的大綱是建在祂工作地點的變動上。這本福音書很少談及祂受難前在耶路撒冷的任何事工，雖然，耶穌在最後一次蒞臨那城之前，必曾到過那裏好幾次。他離開加利利和低加波利，是在祂事工上發生危機之後。到推羅和西頓，或到該撒利亞腓立比的行程，都是企圖避開祂傳道工作帶來的騷動和衝突，因而可藉機會獨自思考和祈禱，更可教導門徒一些他們還相當模糊的眞理。

這大綱也顯示出馬可思想上的進展。希臘文 euthus或 eutheos，譯

爲「即刻」（straightway），「馬上」（immediately），「立即」（forthwith），「立刻」（anon）用了四十二次，比新約所有其他部分還多。這給人的一個印象是：無論耶穌的傳道事業怎樣地多彩多姿及詳盡，祂是趕着走往一個祂洞悉的無形目標，這目標不爲當時大部份人所察覺，衆門徒也只能在很少的機會中，從祂一言半語的提示中隱約領悟到。

以上的大綱企圖把馬可福音裏的資料分類。第一段（一2～13）可說是導言，但不如說是有關耶穌爲祂偉大工作作準備的一個縮寫。馬可對耶穌生平中這一時期的記載，比馬太及路加的簡略得多。其中沒有家譜，施洗約翰的傳道祇是粗枝大葉的提及，而耶穌在曠野受試探也沒有詳盡的敍述。全段只涉及耶穌的憑據問題，因爲祂由約翰所贊同，經聖靈膏抹，且在曠野中受試探。

第二段（一14～五43）給人最初的印象不過是一堆代表性的雜亂事件。實際上卻包含一連串有關耶穌權柄的顯示。癱子的神蹟（二1～12），在一大串治病例子之後，說明耶穌有赦罪的權能。與法利賽人論辯在安息日摘麥穗的問題（二23～28），與醫治一個枯乾了一隻手的人（三1～6）互相配合，正好建立耶穌是安息日的主的理論。祂的權柄遠超惡魔之上，曾在幾處經文提及（三11，20～30；五1～20）。加利利湖上的風暴，顯示出祂勝過自然力量的權能（四35～41）。睚魯女兒的復生，表明祂勝過死亡的權能（五21～24，35～43）。除了這一切有關耶穌超越性的證明外，馬可同時記錄很多祂的教訓，但在敍述的開首部分，主要着重於耶穌有權柄以人子及神子的身分說話、行事。

第三段（六1～八26）繼續第二段的教訓及神蹟，但衝突一事佔有更大的地位。祂自己本鄉的人不信（六6）；希律王他殺害了施洗約翰，因之也很可能對耶穌起了懷疑，造成政治上的壓力（六27～29）；民衆擁戴的危險，很容易破壞祂的神聖任務，使它變成了煽動行爲，還有法利賽人的墨守傳統（七1～23）造成了耶穌必須抗拒的壓力。最後，逃避纏擾不休的羣衆的嘗試無效之後（六31～34），祂退隱至推羅、西頓——外邦人的地方——那裏不會有那麼多人認識祂（七24）。就等在那裏，也有人向祂求助。這有關祂全力傳道的一段，顯出了耶穌工作的光明與陰影的兩面。祂對羣衆的憐憫，對貧困隨時的照顧，以及祂答覆問題的智慧，與羣衆無理的貪婪，成了强烈的對照。

第四段（八27～十31）以耶穌退隱至該撒利亞腓立比開始。像其他的符類福音書一樣，馬可福音把這事看作耶穌生平的轉捩點。耶穌考驗衆門徒要個別親自承認相信祂（八27）。祂首次向他們披露自己受死的必要，此後，在改變形像時，向他們顯示出祂自己眞正的榮耀。他不斷（註八）教訓門徒說自己一定要死與復活，但「門徒卻不明白這話，又不敢問他」（九32）。

第五段展開了這轉變時耶穌做事情的影響，提及往十字架的最後一程路。在耶穌給衆門徒的教訓中（十32～40），在巴底買（他是被單獨指名喚出來）的被醫治（十46～52）；以及由羣衆夾道歡迎進入耶路撒冷一事（十一1～10），祂都表白自己對神對人在事奉上的態度。在與各種宗教團體論戰和在橄欖山上向門徒說的預言中，耶穌訂下了思想的

原則及預告未來事情，而更完整地解釋祂使命的結果。祂特別强調人類歷史在神眼中的看法，這歷史在末世祂的再來時達到高潮。馬可沒有把十字架的悲劇縮小；然而，在未細說耶穌受難的事之前，他已指出耶穌會得勝地克服祂所面臨表面上的災難。

耶穌受難的一段（十四 1～十五47），在基本事實方面，與其他福音書所述的沒有多大分別。對耶穌一生最後數天的記述，比他生平其他時間較按時間的先後。無疑的，這段時間是最生動和最重要的。馬可平易的寫實手法，使這段記述生色不少，也使人會問，怎麼一個有這樣巨大權柄的異人，竟會如此早亡。

馬可福音本身對這問題作了兩個答案。一個是耶穌在馬可福音十45的宣告：

因爲人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命，作多人的贖價。

福音書中記述的悲劇是祂服事和救贖人必要的一步。另一答案是記在論及復活的最後一段（十六 1～8，〔20〕）。空墳的發現，證明了在約瑟園中發生的事，不能以任何純粹自然論爲基礎來解釋。天使的明確證詞和婦女們倉卒的驚惶，證明了意外的事已經發生，耶穌是眞的復活了。

在原文研究方面，馬可福音最後的十二節的眞假性，素爲學者所爭辯，因爲幾本最古而又普遍被認爲最可靠的抄本，均完全沒有這部分。現存的有幾個不同的結尾，不過我們所熟悉的那個是最好的一個。無論怎樣，它是一個可推溯至第二世紀的末期的記載，也很切合其他有關復活一事的記載，所以我們有充分理由相信它含有可靠的資料。假若這段是馬可自己寫的，他很可能加上它作爲後記，因爲它以本章開首八節經文的摘要開始。它强調了衆門徒的不信（十六11，13，14，16），好像說：雖然耶穌最有力的表明祂勝過死亡的權柄，很多人仍然不信，需要進一步的勸告才會接受。

重　點

我們已說過，馬可福音是一個充滿動作的福音。除了標題之外，並無開場白。雖然本書舊約的引句和間接引用屢屢可見。但很少用來說舊約預言已應驗。在四福音中七十個比喻和比喻性的話語中，馬可福音只佔十八個，雖然其中有的祇是一句話而已。但從它的篇幅大小看來，馬可福音中有關神蹟的篇幅，比其他福音書所佔的多些；因爲或許是在全部的三十五種神蹟中，馬可就記載了十八種。舉例來說，在九十一頁的希臘原文中，路加福音祇敍述了二十個神蹟，但在馬可五十六頁的原文中，已有了十八個。顯而易見的是：馬可比較注意行動，而不喜歡推測。

馬可福音是「個人反應」的福音。頁頁都記載了不少耶穌聽衆的反應。他們「驚訝」（一27），批評（二 7），懼怕（四41），迷惑（六14），希奇（七37）和極端敵對（十四 1）。最少提到二十三次。這些

故事的教訓是很明顯的，從當時羣衆心中的感想，我們也可以看到現代人對耶穌的評價。除了偶然提到的這些有關羣衆的反應外，也有不少訪問耶穌的記錄，甚至包括祂個人舉動的觀察（三5，五41，七33，八23，九27，十16）。

這種種的筆法，使馬可福音成爲生動的福音書。其中有一百五十一處用到歷史性現在式的動詞，而且又大量使用未完成式，使勾畫出來的動作活像仍在進行中，而不單是過去的事而已。生動的詞句比比皆是，例如：「聖靈把耶穌催到曠野裏去」（一12）；「既拆通了〔房頂〕」（二4）；「污鬼……就俯伏在他面前。」（三11）；「……波浪打入船內，甚至船要滿了水」（四37）；「耶穌吩咐他們叫衆人一幫一幫的，坐在青草地上。」（六39）以上的經節，是隨意抽出來的幾個例子，用作證明馬可清新有力的文筆。而這種風格無疑帶出一個目擊者的口頭證詞，忠實地說出自己親眼所見，直接影響自己及他人的事情。

馬可福音的目的基本上似乎是爲了傳福音。他試看把基督本人及其工作當作一個新的信息——「福音」，傳給大衆，而不假設他們對神學或舊約教訓有太多的認識。其中的簡短插曲，簡練的句子以及對眞理恰當的使用，剛好是一位街頭傳道人向一羣混雜的羣衆會施用的手法。它在風格上不是文縐縐的，但它藉著全書的主人翁使全書成爲整體，而它勾畫出來的基督是實際而無從規避的。

人　物

人物的描寫不是馬可的專長，雖然他筆下的人物往往比馬太來得刻畫入微。在客西馬尼園從兵丁手中逃脫的少年人（十四51～52），亞歷山大和魯孚（十五21）與長大癲瘋的西門（十四3），都被提及爲作者——甚至是讀者們——所認識的人物。特別有趣的是亞歷山大和魯孚的被提及，因它暗示了馬可的讀者認識他們，且又是和他們同時代的人。假若魯孚就是羅馬書十六章十三節所提及的魯孚，則馬可福音的成書日期當在主後五十六至六十六年和成書地點在羅馬的推論，也許可以確定。不過，馬可提及的人物不及路加之多，而且，把書中人物定型的程度又往往不及路加和約翰。馬可好像比較著重整個故事的發展，而不重個別人物的分析。書中提及的人物，表示了這些人可能在馬可福音未成書之前，已在基督教圈子中成了知名的人物了。

《註》

1. Doremus A. Hayes, *The Synoptic Gospels and the Book of Acts* (New York: The Methodist Book Concern, n. d.), p. 105.
2. Eusebius *Historia Ecclesiae* II, 16.
3. *Op. cit.* III, 39.
4. *Op. cit.* II, 15.

5. *Op. cit.* VI, 25.
6. Irenaeus *Against Heresies* III, i, 1.
7. The words, "the Son of God," which appear in the text of the A. R. V. are omitted from Nestle's Greek text and from that of Westcott and Hort, notwithstanding the united support of manuscripts B and D.
8. Mark 9: 31, *edidaskon*, imperfect tense

第九章

路加福音

來　源

在三本符類福音書中，路加具有最多有關其起緣的資料。這書的作者，雖未作自我介紹，實際卻有篇序言，提及他寫作的目的、方法以及他與當代的福音書作者之間的關係。如果可以將路加與使徒行傳作爲一本書看待的話，則這個序言（路一1～4），不僅是路加全書的鑰匙，更是使徒行傳的鑰匙了。

從這個序言中，可以作出下例的推斷：

一、在作者的時代，有好些記載耶穌生平事蹟的著作，但都祇是片斷的，或甚至是經過竄改的記載。若其中有一本能使作者感到滿意的話，他就不會自行動手去寫一本福音書了。

二、這些記載曾經系統地將可採用的事蹟編排過（「提筆作書、述說」，一1）。

三、這些事實是當時的基督徒所熟悉的，也是他們在這敍述之前已獨立地接受的。這就是路加所說的「在我們中間所成就的事。」（一1）

四、作者覺得他自己的見聞最低限度也可比擬其他作者，而且，他也同樣有單獨負責寫一本記載的能力（「這些事我既從頭都詳細考察了，就定意要按著次序寫給你」）。

五、他的資料都是從夠資格的權威人士得來的。（「是照傳道的人，從起初親眼看見，又傳給我們的」，一2）。

六、從觀察或調查所得的結果，他十分熟諳這些事件的實情，無疑地，在這些事件發生的主要過程中，作者是當代的人，這意思是說，作者與那些曾耳聞目睹過這些事件的人是同時代的。譯成「既從起頭都詳細考察了」（註一）的這句話用意與提後三10～11保羅所用的一樣，保

羅說提摩太「已經服從了」他的「教訓、品行……以及我在安提阿、以哥念、路司得所遭遇的逼迫、苦難。」其中並沒暗示，在保羅所到的城市中的每一個場合裏，提摩太都隨從左右，但却指出了提摩太與保羅是同時代的人，而他擁有這些事情的親身知識。

Anothen 這字曾引起一些爭論，在美國修訂本中，這字譯成「從第一個開始」。但，用在使徒約翰的著作及在雅各書中（一17），它都有「從上頭而來」的意義。路加只用過這字兩次，在此處及使徒行傳（廿六5）各一次。使徒行傳的那段經文是保羅所講的話，不可能解作「從上頭而來」，而只能解作「事先」或「自從前」。諾甯（Knowling）認爲保羅是指着他在耶路撒冷開始接受公共教育時而言的（註二）。在保羅書信中(加四9)這字祇出現過一次。特別得很，這裏的意思是「又回」是指過去的時間而言的。在路一3，這字當然可以譯成「從上頭而來」，但這樣的翻譯並不是上下文所要求的，而且這樣譯法也違反了路加與保羅一貫所用的言語。

翻譯模稜兩可的詞語時，最好的方法就是根據作者對這詞的通常用法；由於美國修訂本的處理正合於這種通常的用法，所以這裏把它保留下來。這樣，作者的用意便可以明白，當他說「這些事我既從起頭都考察了」，他是說這些當代的事，他已經知道了。並不是剛剛聽來的。他對基督的認識，要追溯到好幾年以前，那時，他和一般使徒和目擊者都認識，甚至可能與耶穌的親朋戚友也有聯繫。在聖靈的感動下，他動筆寫書，他所採用的事件和他所用的語言都在聖靈管理之下進行。

七、路加所知道的概括了所有重要的事實。他的福音書收集很多不見於其他福音書的細節，可說能充分表達出基督生平的概況。

八、他自稱是按著邏輯的次序而且準確地寫書的。他所謂按著「次序」，並不一定是指年代的次序，他的意思是按著自己所清楚定下的程序去寫。

九、路加所稱呼的受信人可能是個有地位的人。這裏，路加稱他爲提阿非羅（Theophilus），也許是他領洗時的名字，意思是「愛神者」或「被神愛者」。「大人」這個稱號（註三）通常是用於對官吏或貴族的尊稱。他可能是路加帶領悔改歸主的，也可能是個贊助路加發行其著作的人。

十、這個受信人已經聽過基督的事，也許是在一些講道聚會裏聽到的，但他需要更深的指導，使他得到堅固，並折服於所信的眞理。

十一、明顯地，路加的目的是要將完整的眞理之知識傳給他這個朋友。

從上面的演繹中，可以看出作者是一個具有文字恩賜的人，並且他曉得運用這恩賜將基督的信息表達出來。究竟這個作者是誰呢？

作　者

作者的身份能否肯定，端繫於這本書與使徒行傳的關係。如果路加

與使徒行傳都是出自一人的手筆，則在使徒行傳中所找到有關作者的內在證據，也適用於路加了；反過來也是這樣。在使徒行傳中，無可置疑的，在作者所敍述的許多事件中，他自己也是一個身與其事的人，因爲他經常用「我們」這代名詞。這幾段提及「我們」的話成了很有用的導綫，去確定作者的興趣、性格及可能的身份。

第一個「我們」片斷是在伯撒抄本中（Codex Bezae〔D〕），這是主後六世紀的手抄本，有很多特別的異文，下面便是一個例子，載於徒十一28：

「我們聚集在一起，大大的歡樂，內中有一位名叫亞迦布的說起話來，指明天下將有大飢荒。」

因爲這個異文只見於伯撒抄本，所以一般人都不接受；但如果這是原有的用詞，就證明了作者是早期安提阿教會的一員，時間在掃羅與巴拿巴傳道的期間。

第一段爲衆所接受的經文是從徒十六10開始的；這時正值保羅離開特羅亞，踏上第二次傳道旅行的當兒。作者陪伴他抵達腓立比，在那裏，保羅被囚（十六17，19～34），而「我們」這代名詞亦不再見到。作者也許亦在腓立比，但沒有受到監禁。這種「我們」的話在保羅回到馬其頓時又出現，載於徒二十6以後，迄於書末，雖然其中保羅在該撒利亞被囚的期間，作者似乎未見露面。然而，作者曾陪同保羅從水路前往意大利（徒廿七1以後），並且再沒有離開過他，直到書末。

路加與使徒行傳的關係很密切。二書的受信人同是提阿非羅。使徒行傳的序言這樣說：「我已經作了前書，論到耶穌開頭一切所行所教訓的」（徒一1），這正好與路加的內容吻合。關於「前書」，序言中又特別題到耶穌的復活及其後四十天的教導事工，恰好符合路加廿四章的內容。而對聖靈地位的强調，也正如路加一樣。哈那克（Harnack）曾經指出這二書在風格及用語上都極相近（註四）。哈氏的推理太繁太長，不能在這裏一一列舉，雖然如此，路加與使徒行傳的合一性也可說是已成定論的了。因此，有關使徒行傳作者的事實，也同樣是路加作者的事實了，而這些事實也可以合法地用來確定他的身份。

這樣看來，路加與使徒行傳的作者可能是安提阿的外邦人，後來在安提阿悔改信主的，時間當不會遲過五旬節後十五年。自從在特羅亞與保羅會面後（徒十六10），他就成了保羅的朋友與同工，並陪同保羅踏上他第二次的旅程。

到了腓立比，他留了下來，當了教會的牧者，而保羅卻繼續他的巡迴事奉；首先是在亞該亞，後來，到安提阿一行之後（十八22），就轉到小亞細亞去繼續工作（十九1～41）。當保羅在第三次旅程中回到腓立比，作者又再成爲保羅的伙伴（廿6），並和他一道前往亞洲，又從那裏和他到達耶路撒冷。

保羅被囚四年中並沒有提出作者在這期間的動態，而在這期間結束時，他是陪同保羅前往羅馬接受該撒審訊的。

作者必定是保羅非常親密的同伴，他所寫的日記，對於提供這偉大使徒歷次旅行傳道的資料，是最好不過的。在所知道保羅的旅伴中，只

有路加才合乎這些條件。這個人物的辨認，主要是用剔除的方法，將不適當的人物減去而成立的。作者不會是提摩太，也不會是徒廿 4 ～ 6中提到的任何一人，理由很明顯，作者與保羅並沒有和這些人從腓立比一起前往特羅亞，而是稍後才去的。就西四7 ～17及門23～24的名單來看，亞里達古（ Aristarchus ）可以剔除，因爲他也是徒廿章名單上的人物；馬可在使徒行傳中是第三身份的地位，所以他不是作者 ； 至於以巴弗（ Epaphras ），他的工場不在腓立比，而在小亞細亞各城；底馬則半途棄節而去（ 提後四10 ）；猶士都毫無疑問是猶太人的後裔，而作者並不是猶太人。

至此，剩下來仍有可能是作者的只有路加一人。

這個結論，也有些內證可以支持。作者具有很高的寫作能力，可能是個飽學之士 。 從他所用的語言中 ，可以看出他的思想絕對是希臘式的。例如他用「土人」一詞（ 徒廿八 2 ），並不意味着馬耳他島人是未開化的蠻族，他所以這樣形容米利大人，只因他們不講希臘話罷了。作者的觀察也是很敏銳，他給古代傳下來的古時海運情形作了一個最好的記錄，載於徒廿七章。最後，將可五25～26與路八43比較一下，就可發現路加多少是站在醫生本行的立場來說話的，由此可以確定歌羅西書四14對他的稱號：「所親愛的醫生路加」。

外在的傳說亦支持這個結論，將第三本福音書的作者，認爲就是保羅的醫生朋友路加。主後二世紀的殉道者游斯丁（ Justin Martyr ），曾用過這本福音書（ 註五 ）。 他提安（ Tatian)以此書併入四福音合參（ Diatessaron） 中。馬吉安（ Marcion)在他所編的正典中，也包括了一本路加的修訂本。

自主後二世紀以來，人們普遍地徵引這本福音書，而且一直都稱它爲路加的。僅特土良（ Tertullian ） 一人就徵引過或提起過路加的 經文超過五百次了。

作者的身份既已經合理地確定下來，應該說到他的性格和事業的成就了。

簡括地說，他是說希臘話的外邦人；受過良好的教育和具有相當的智力。他大概是第一次安提阿佈道時信主的。大約主後五十一年左右，與保羅相遇在特羅亞之前，他的生平並無直接的記錄。他陪同保羅從特羅亞赴馬其頓，留在當地，成了腓立比教會的牧者。這個教會以它的熱心及建立教會者的忠心而著名。林後八22所提到的「兄弟」也許就是指路加而言的。在早期與安提阿已有關係的提多（ 加二 3 ）也許就是路加的一個同胞兄弟。林後 八22暗示這位「 兄弟 」在亞該亞是享有盛譽的，而在傳福音上也有盛名。假使這就是指着路加，則他也許一面以腓立比爲總部，一面曾在馬其頓及亞該亞的全境作過保羅的代表。

當保羅在第三次旅程中再來到腓立比時，路加又與他在一起，並一同前往巴勒斯坦。在保羅逗留耶路撒冷及被 囚該撒利亞的期間，並沒有提及路加的地方；雖然如此，他不會離開保羅太遠，因爲保羅從水路往意大利的旅程中，路加是他的旅伴，並且將乘船遇險的情形，記錄下來（ 徒廿七 ）。

在獄中書信裏（西四14，門24），保羅提及路加，將他列入「同工」的名單上。到這裏止，以後的資料都是極爲零碎和懸疑未決的。看來在保羅殉道前最後的囚禁期中（提後四11），路加似乎是與保羅在一起的。

路加決不單是一名旁觀者，從局外看基督教的眞理，反之，他本身也是一名活躍的傳道人和宣教士。他是第一個偉大的教會歷史家和基督教的文字衞道者。因爲他與保羅同工的關係，在他的作品裏，應該會反映出向外邦人傳道時所用的關乎基督的知識。

時間與地點

路加福音寫作的時間，必定是在二個界標之內：其時基督教必定已發展到相當的成熟階段，足以引起外邦人如提阿非羅的興趣；但福音書本身卻又必定是寫在使徒行傳之前。使徒行傳成書的時間可能是在保羅快結束第一次羅馬監禁之前，因爲該書突然終結，表示作者沒有甚麼要說的了。當然，這路加福音也必定是寫在耶穌渡完了地上的日子以後，而此書的序言中也透露了一個事實：當時已有不少人嘗試將基督教圈中一般人所相信的事實撰寫成書。大概主後六十年可以作爲中位數。此時，路加應該已經作了十年以上的基督徒，也應該遊歷過巴勒斯坦，而且可能在那裏認識了很多曾見過耶穌肉身的人物。路加已聽過許多有關耶穌的故事，而且他自己也爲耶穌作了宣教士，因此他可能利用保羅被囚這段時間，來調查他生平的背景。

有人以路加曾徵引馬可爲理由，便說路加福音是較晚寫成的；但這兩本福音書文字上的雷同是可以解釋的：因爲使徒時代的教會，關乎耶穌的佈道性講道都有相同的要點。路加與馬可大概曾在安提阿見過面，就是在約翰馬可首次與保羅及巴拿巴到安提阿的時候。雖然我們不能武斷地肯定主後六十年爲寫書的日期；但比起其他較晚的日期，是一樣令人滿意的。

在該福音書內，找不出寫作地點的線索。它大概是在巴勒斯坦以外的地方寫的，雖然也有可能是在該撒利亞。多數的建議，包括羅馬、該撒利亞、亞該亞、小亞細亞和亞歷山大都只是臆測而已。甚至早期的傳說，對其寫作地點也沒有一個滿意的說法。唯一能夠肯定的便是說，它是在希臘世界的某地，由一個在外邦人中間工作的人寫的。

內　容

大體上，路加福音的結構是依照馬太、馬可二書所述的主要事件的次序，再添上不少獨有的事。重要增補的部份如下：

施洗約翰的出生（一5～25，57～80）

耶穌的誕生及童年（一26～56，二1～52）

耶穌的家譜（三23～38）

在拿撒勒傳道（四16～30）
對彼得特別的呼召（五 8～10）
六個神蹟（五 1～11，七11～17，十三10～17，十四 1～ 6，十七 11～19，廿二49～51）
十九個比喻（七41～43，十30～37，十一 5～ 8，十二13～21，35～40，十二41～48，十三 6～ 9，十四 7～11，16～24，28～30，31，32，十五 8～10，11～32，十六 1～13，19～31，十七 7～10，十八 1～ 8，9～14，十九11～27）
與撒該（Zacchaeus）相遇的事（十九 1～10）
耶穌被希律嘲笑（廿三 8～12）
耶穌復活後在以馬忤斯的路上顯現（廿四13～35）
還有許多路加福音的特徵，由於太過瑣細和繁多，無法一一類舉。

大　綱

路加福音的史料，是繞著一個中心觀念而組織起來的。這個觀念，就是耶穌以人類的一份子，靠着聖靈的能力，活出了人子十全十美而具代表性的生命。這個觀念的發展植根於路二11，耶穌被宣告爲「救主，就是主基督」。「救主」說明了祂的任務，「主」、「基督」則說明了祂的身份，就是猶太教的那位彌賽亞。

耶路撒冷地，近處是橄欖山。

路加：人類救主的福音書

路加在前言中一開始，就聲明作書的動機是要受信人知道，他從口

傳而得的教訓，是有屬靈的確實性的。「傳」這個字（註六），在新約聖經中通常的用法，是指由正式傳授而得到的知識而言，不是指偶然得到的。路加顯然是希望藉着此書給提阿非羅一個可靠的根據，以糾正他所熟知的教訓。

基於上面的假定，可以得到這樣一個結論：路加陳述事實時，曾力求正確，正如他所說的（一 3），而且也將事實組織成爲一些骨架，使讀者有一個完整的印象。

在「預備救主降臨」那一段，有不見於其他福音書的資料。馬太說了耶穌是童貞女所生，但他是站在約瑟的立場說的。而路加則是站在馬利亞的立場說的，至於施洗約翰出生的資料，馬太、馬可皆付闕如。

第三段介紹耶穌的全時間事奉，這一段的開始直接與歷史有關。好像要藉此指出，耶穌並不是一個理想化了的宗教人物，而是曾眞正參與過人類歷史的一份子，可以在時間與空間上確定的。至於祂的家譜，溯自亞當，所着重的不是王位的遞嬗，而是人類的家世。受試探的記載，除了次序不同之外，與馬太是極爲相近的。路加特別提醒讀者注意一個事實，就是撒但「用完了各樣的試探」（四13），好像他希望指出耶穌曾經受過人類每一樣有代表性的試探。

第四段記載救主的職事。路加以拿撒勒的講道來作開始，在這次講道中，耶穌宣佈了自己與聖經預言的關係。他以報告「神悅納人的禧年」爲祂事工的目標。此後有關耶穌生平的資料，大約與其他符類福音書相似，但路加增添了不少個人的點綴。

第五段是路加所特有的。九51到十八30裏面的記載，除了中間一兩段之外，絕少見於其他福音書。耶穌所講的比喻，如好撒馬利亞人（十28～37），無知的財主（十二13～21），不結果的無花果樹（十三 6～9），婚筵的座位（十四 7～14），大筵席（十四15～24），失錢（十五 8～10），浪子（十五11～32），不義的管家（十六 1～13），財主和拉撒路（十六19～31），法利賽人和稅吏（十八 9～14）等，都只是見於路加。雖然，驟看之下，這些只是路加隨意收錄的耶穌的比喻，然而這些比喻都有一個作用，就是要說明耶穌傳道的意義。每個比喻或敘述，都是一個典型的例子，用以說明路加在運用一些基督生平的新資料，向外邦讀者闡明耶穌的重要性。

路加在描述耶穌受難時，大致上跟符類福音書的描述沒有多大的出入。至於最後晚餐的次序（廿二19～23），對西門彼得的安慰（廿二31，32），流汗如血的一幕（廿二43，44），公會受審經過的安排（廿二63～71），耶穌被帶至希律面前（廿三 4～16），耶穌對耶路撒冷女子說的話（廿三27～31），犯人的悔改（廿三39～43），這些敘述給故事加上畫面的色彩，而沒有改變故事的發展與意義。路加描繪了人子如何因順服天父而忍受十字架，藉以强調耶穌肉身所受的痛苦與發自人性的同情心。至於復活的記載則是顯著地迥異與新穎。這些記載的眞確性與其他福音書沒有兩樣，但耶穌在以馬忤斯路上向二人的顯現一節，肯定了這本福音書尋求確據的特點。耶穌受死的事實，門徒的灰暗絕望，耶穌意外而有力地顯現出自己活生生的存在，祂從自己的角度解釋聖經，及祂

和門徒說話時那股震懾著他們的屬靈說服力；這一切都强有力地證明在基督身上，一些新事已經在世上發生了。本福音書的結語將歷史的事實與教義上的眞理連接起來，指出悔改赦罪的道理所依據的，就是藉着基督而來的啓示。

重　點

傳說路加是一個畫家，曾爲初期教會繪很多圖畫。也許他不一定曾在畫布上作過畫，但毫無疑問的，他在語言上是個畫家。在幾本福音書中，他所寫的那本最具文學性。他的故事，不論是耶穌親口講過的，或是他自己述說的，都是修辭上的珍寶。同時他的辭彙豐富而多變化。在他的作品裏，深藏著四首美麗的詩歌，一直留傳至今成爲教會的聖詩：聖母頌（Magnificat；一46～55），是馬利亞前往探視以利沙伯時所唱的歌；有福頌（Benedictus；一67～69），是約翰出生時撒迦利亞所說的；榮歸主頌（Gloria in Excelsis；二14），是耶穌出生時天軍所唱的；西面頌（Nunc Dimittis；二28～32），是嬰孩耶穌奉獻時西面的禱文。

路加福音主要是一本歷史。沒有其他作者好像路加在一5，二1和三1～2幾處將敍事的日期交待得那樣清楚。

雖然路加還是有許多事情沒有詳細記載，不過別人還是不像他那麼完整的勾畫出基督由生至死的事蹟。當他處理基督生平時沒有懷著地方觀念；他乃是以一個世界主義者的眼光去看基督。在他心中，沒有所謂猶太人與外邦人，希臘人與化外人，爲奴的與自主的分別。路加可說是眞正的大公無私。他寫的歷史並非是一個乏味的大事年表，而是由聖靈感動，將一個生動的演義，寫成一部完整的歷史。

威廉·蘭賽爵士（Sir. William Ramsay）如此說：

> 「路加的記載，比其他歷史家的記載更經得起考驗。要是批評家對自己所評判的有所認識，而又不越出科學而公平的規範的話，則路加的記載可以經得起最嚴厲的考查及極刻薄的處理。」(註七)

要判斷蘭賽的稱讚是否言過其實，只要把路加的著作拿來與他當代的作品對比一下，我們就不難發現。在冷靜、深度與準確幾方面，路加是凌駕於他的同儕之上的。路加、使徒行傳二書寫成的目的，是在爲基督教會的興起與發展提供一個屬靈的分析，因此這些分析必須運用歷史的手法去寫。

路加福音强調教義的地位。路加曾與保羅一同遊歷，又做過牧師與傳道人，所以他不可能忽視了傳授教義的重要性。路加雖沒有專題的討論神學，但他的辭彙，卻顯示出他對教義的認識與興趣。那被天使（一35），鬼（四41）與父（九35）所公開承認爲神兒子的基督，在路加的筆下，同時，具有神性與人性的位格。救恩是路加福音一個極重要的教訓：「人子來，爲要尋找拯救失喪的人」（十九10），這是本書一句關鍵句子。有幾個比喻，特別是第十五章那些比喻，把救恩的意義說明了。保羅曾經多次提到「稱義」（註一），這名詞在路加及使徒行傳中出現

過好幾次，雖然不都是神學上的用法。然而有一次談到法利賽人與稅吏時（十八14），「稱義」一詞用得很正確，指着人在神面前的屬靈地位而言。像其他福音書一樣，路加爲神學建立基礎，而沒有將神學當作一門學問來發展。然而，有關基督的位格、悔改、得救、罪、稱義、贖罪等問題的性質與意義，對讀者來說都是很明顯的。

有關聖靈的教義也特別受到重視。事實上，路加提到聖靈的次數比馬太、馬可加起來還要多。書中主要的人物，在他們的工作上，都有聖靈所加給的能力。他們是施洗約翰（一15）、馬利亞（一35）、以利沙伯（一41）、撒迦利亞（一67）、西面（二25，26）與主耶穌自己（四1）。耶穌一生靠聖靈而活。祂從聖靈成孕（一35），受聖靈的洗（三22），受聖靈試驗（四1），爲了完成祂的職事而領受聖靈的能力（四14，18），被聖靈感動而歡樂（十21），祂也預期門徒將在聖靈的能力裏完成祂的工作（廿四49）。理所當然地，使徒行傳把這個主題發揮得更爲盡致，將教會中聖靈的性質及工作陳述出來。

有幾類人物在路加書中特別受到注意。路加有很多提到婦女的話。「婦女」一詞出現過四十三次，而馬太、馬可加起來才不過是四十九次。路加處理耶穌的母親馬利亞的性格時，比馬太處理更爲詳盡。約翰的母親以利沙伯（一5～6，39～45，57），女先知亞拿（二36～38），門徒中間的那羣婦女（八2～3），爲耶穌的受難而哀慟的婦女（廿三27～28）以及那些在十字架與墳墓前出現過的婦女（廿三55～56，廿四1～11）都被路加記錄下來。「兒童」在路加書中也比在其他古代史册受到更大的重視。馬可完全刪去耶穌及約翰的出生及襁褓時期的事蹟；而路加則以三章的篇幅記述。路加三次提起耶穌在一個獨生子身上行神蹟的事（七12，八42，九38）。在路加的記錄中，耶穌儼然是窮人與受欺壓者的戰士。祂的比喻中，有七八個要不是談及貧富的對比，就是强調經濟的需要（七41～43，十一5～8，十二13～21，十五8～10，十六1～13，19～31，十八1～8）。這些比喻，都只是路加所獨有的。在財主與拉撒路及無知的財主二比喻中，對富人的寫照雖沒有敵視的意味，卻沒有一點褒揚之意。路加本人雖屬中上階層，卻自願與下等階層的人士來往，他的書就是爲這些人而寫，爲要給他們介紹基督以解決他們的需要。我們也應談一下路加的寫作技巧。路加所覆述的耶穌的比喻，很多是值得注意的。這不僅是因爲比喻有屬靈教訓，更因爲比喻的修辭優美。第十五章浪子的比喻是古今最佳短篇故事之一，希臘文的用詞更是一朵揉合了簡樸與深意的奇葩。沒有其他題材比路加所述的耶穌降生的故事更爲細緻，更富感情。以馬忤斯路上的一景，將整個復活的題材用一兩段有趣的故事濃縮起來，還把這件事的主要教訓包括在裏面。任何抱著文學批評的眼光讀福音書的人，都會贊成路加是出色的作品。

人　物

路加一書中出現了好幾個新的人物：撒迦利亞與妻子以利沙伯、西

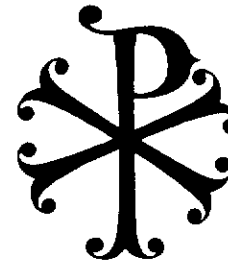
面、亞拿、撒該與革流巴（Cleopas）都沒有在別處提起過。他們每一個人都屬於一種不同的類型。路加的文學性人物也好像他的歷史性人物一樣能引人入勝。誰能忘記第十五章裏那個慈愛而忍耐的父親與他的兩個兒子——一個任性而不負責任，一個傲慢而倔强（十五11～32）？那個爲了救助一個被强盜打傷的陌生猶太人，而不惜生命金錢的撒馬利亞人(十30～37)，那個對著自己的財產而洋洋自得的懶散的財主（十二13～21），被主人解職而乘機搜括一筆的狡滑的管家（十六1～13），以及在聖殿中大聲招搖祈禱的勢利的法利賽人，都是一些眞實生活中的類型。這些人物的類型，很可能是耶穌從自己觀察到的個別情形取材而成，再由路加以生動的敍述爲讀者保留下來。

路加福音累積起來的效果，正與作者說明其宗旨時所表示的一樣。因爲故事非常眞實，表現手法非常出色，所以我們所看到的耶穌不僅是一篇抽象文章中的題材，而且是一個眞實的歷史人物。路十九10：「人子來，爲要尋找拯救失喪的人」，路加福音將這句話充份的說明了。他將耶穌描繪爲人子，寫出祂如何活在人的中間，如何衡量他們，以及爲他們做了甚麼。

《註》

1. Greek: ***parekolouthekoti***.
2. R. J. Knowling in ***Expositor's Greek Testament*** (New York: George H. Doran Co., n. d.), Vol. II, p. 501.
3. Greek: ***kratiste***. See Acts 23:26, 24:3, 26:25.
4. Adolph Harnack, ***Luke the Physician*** (Translated by J. R. Wilkinson. ***Crown Theological Library***. London: Williams and Norgate; New York: G. P. Putnam's Sons, 1907).
5. Cf. Luke 22:44 with Justin Martyr ***Dialogue with Trypho*** ciii.
6. Greek: ***katecheo***.
7. William Ramsay, ***The Bearing of Recent Discoveries on the Trustworthiness of the New Testament*** (Fourth Edition; London: Hodder & Stoughton, Ltd., 1920), p. 89.
8. Greek: ***dikaioo***.

下頁圖片說明：多拉羅薩路，據說耶穌背負十字架經過這路到加略山。



第十章

約翰福音

來　源

約翰福音是聖經正典福音書四重奏中最不同凡响，也許是最有價值的一本。雖然它所處理的事件次序大致上與其他福音書沒有出入，但在結構和風格方面，它却迥異於其他福音。本書沒有一個比喻，神蹟也只有七個，其中五個只是本書才見到的。本書所載耶穌的講道，主要是談及祂的位格而很少談到天國的倫理教訓。耶穌與人個別會面的次數在約翰中增多了，約翰著重祂與人個別的關係，過於與大衆一般的接觸。這本書神學意味很濃，而特別談到二方面：即耶穌位格的性質和相信祂的意義。

由於約翰與符類福音書之間顯著的歧異，有人懷疑到它的眞實性。要回答這個問題，我們得了解此書的緣起與宗旨。據傳統說，約翰福音是使徒中最後去世的，西庇太的兒子——約翰晚年在以弗所寫成的。這見解雖不斷受到抨擊，但它的可能性仍不下於其他任何假設。主後一世紀末基督教教會的一般情況現在知道的甚少，因此要重建約翰福音的結構是極端困難的。

關於約翰福音的存在，最早的證據見於優西比烏所引述帕皮亞的一段文字（註一），這段話提到耶穌的一個門徒約翰，又提到另外一個門徒——與他同時期的一個長老約翰。優西比烏據此推斷這是兩個不同的人，又引述以弗所的兩個墳墓，在他的時代，皆被稱爲約翰的墓。因爲帕皮亞的著錄現已不存，我們對他這個敍述的意義，很難作獨立的判斷。可能優西比烏誤解了他的意思，一個使徒沒有理由不能同時被稱爲長老的。可能帕皮亞只是說：大部份的使徒早就隨著他們的口頭見證逝去，

而只有一兩個，仍舊生存到他的時候，爲耶穌所說過所作過的事親身作見證而已。

以第四本福音書不是使徒約翰所寫而是成於一個叫約翰的長老的這個理論並不能算是成立的。自從愛任紐以後，教父們的見證都主張作者是約翰。亞歷山大的革利免、俄利根、依保利杜（Hippolytus）、特土良、以及穆拉多利殘卷（Muratorian Fragment）都認爲第四本福音書是西庇太的兒子約翰所寫的。

作　者

從福音書本身可以摘出一些關於作者的事實。首先，他是猶太人，習慣於用亞蘭文去思想，雖則他的福音書是用希臘文寫成的。在他的文章中，很少見到從屬的句子，而且不時插入希伯來文與亞蘭文的名詞，而再加以解釋。作者熟習猶太人的傳統。在一19～28中他提到猶太人對彌賽亞的等待。他知道猶太人對撒瑪利亞人的觀感（四 9）以及他們在崇拜上的排他性（四20）。他也認識猶太人的宴會，並向讀者詳加解釋。

其次，他是一個巴勒斯坦的猶太人，對於當地曾有親身的經歷，特別是耶路撒冷及周圍（九 7，十一18，十八 1）。他熟識加利利的各城（一44，二 1）和撒瑪利亞的境域（四 5～ 6，21），他對所描寫的地方，似乎瞭如指掌。

還有，他所記錄的事情，是他親眼看過的。在一14：「我們也見過他的榮光」，和十九35他用第三人稱說：「看見這事的那人就作見證」，他在這二處經文中聲稱他所說的是取材自他所親身經歷的。而散佈在福音書各處的細膩的筆觸，都證實了這個印象。耶穌坐在雅各井旁的時辰（四 6），迦拿婚宴上石缸的數目與大小（二 6），馬利亞用在耶穌身上的香膏的重量和價值（十二3，5）以及耶穌受害時的細節（十八、十九章）等等都對整個敍述無關宏旨，但却顯出觀察者目光的銳利。

誰是作者？確鑿地，他從耶穌一開始工作時就追隨著祂，因爲他曾提到一些事，是在其他福音書所述耶穌開始傳道前發生的。他必定是自己所描述的那羣門徒中的一個。根據最後一章，我們可以看出他就是那「所愛的門徒」，曾是彼得的密友，在最後晚餐（十三23）以及在耶穌受害（十八15～16）和被釘的時候（十九26～27）他都離耶穌很近。耶穌最親密的朋友中只有一個符合這些條件。雅各在教會歷史的初期已經被殺（徒十二 2）。彼得、多馬和腓力屢次在書中以第三人稱出現，不會是作者。雖然作者未有自我介紹，他已經肯定了讀者必會知道他的身份，並且會接受他所寫的事上所具有的權威性。剩下來最有可能的就是西庇太的兒子約翰。下面的結論就是基於這個作者身份的假設而作出的。

約翰的傳記，正如其他聖經上的傳記一樣的零碎。他的父親是加利利漁夫西庇太（可一19～20），他的母親是撒羅米，可能是耶穌母親馬利亞的姐妹（參看太廿七56；可十五40；約十九25）。他是西庇太的兒

子。他在加利利長大成人，並且在捕魚業上是他的兄弟及安得烈和彼得的伙伴。他起初可能是施洗約翰的門徒，又可能是約一40所提及的安得烈的同伴。如果是的話，那麼，他就曾經隨從耶穌第一次周遊加利利（約二2），而稍後與他的伙伴們一同拋下漁網跟隨了耶穌（太四21～22）。

耶穌的生平中，約翰參與的事件，實在多得不勝枚舉，難以逐一討論。在早期於猶太傳道期中約翰與耶穌同在耶路撒冷。也許與尼哥底母會面的地方就是約翰的家。稍後他參與十二門徒傳福音的行列（正如太十1～2所描述的）。他需要耶穌的指導，不下於其他十一人，因爲他與雅各的性情似乎是特別的激烈。耶穌稱他們爲「雷之子」，或者更就字面的意思，就是「激昂之子」（可三17）。馬可沒有提出任何理由解釋他們爲甚麼被取了這名字。但希伯來文凡用到「某某之子」時，通常都是以某某爲形容詞來形容那人的，如「彼列之子」（sons of Belial）意即「毫無可取的人」。

約翰與雅各的偏執與暴戾性情可於兩件事件中看出：對那個沒有與他們一同跟隨耶穌却奉祂名趕鬼的人，他們立刻禁止（路九49）；對那些不接待耶穌的撒瑪利亞村人，他們亟望從天上召下火來燒滅他們（九52，54）。二人都輕率地請母親懇求耶穌在祂的國度中賜給他們首要的位置（太廿20～28）。這些意氣的粗魯行動都遭受到耶穌的嚴斥，雖然他們的動機，可能是出于對祂自己及工作的忠心。

最後晚餐宴上約翰佔了一個特惠，並且是與主親近的位置（約十三23）。耶穌受審時，約翰因認識大祭司一家的緣故，得以進入他的院子（約十八15～16）。也許，約翰曾是他父親漁業公司在耶路撒冷的代表故此得以認識城中所有顯貴的家族。很明顯，他曾親眼看到耶穌的受審與死亡，並接受了耶穌將母親託他照顧的責任（十九26～27）。他與彼得一起渡過了耶穌被埋的黑暗日子，又與他同是最先探視空墓的人。在那裏，當他見到墓中空着的衣服時，「他看見就信了」（廿8）。

福音書的跡中暗示：在基督教時代開始之後，他活了一個很長的歲月。否則，他不需要解釋他的長壽。新約書信指出他在教會中升到有影響力的地位，成爲解說神在基督身上所顯明的愛的權威。他死時大概是主後一世紀的末葉。

從這些零散而交織在基督生平一般敍述中關乎約翰生平的點滴，可以看出他的一些屬靈的經歷。他生性激烈，將自己毫無分割的忠心給予基督，這種性情經常粗魯而輕率地表現出來。自從耶穌馴服了他的熱情，將任性的殘暴除淨之後，約翰就成爲愛的使徒。沒有任何一個新約作者可以超越他的忠誠。他火熱的性情表現在他語言的活力上。耶穌對不信者的嚴斥（八44），約翰以「魔鬼的兒女」（約壹三10）貼切地反映出來。然而同一個約翰却有這樣的說法：「親愛的弟兄阿，我們應當彼此相愛，因爲愛是從神來的，凡有愛心的，都是從神而生，並且認識神。」（約壹四7）。這種表現，在一個具有熱情天性的人來說，並非前後矛盾。約翰的例子，說明了一個可能成爲大罪人的，可以被基督改造成爲偉大的見證人。

時間與地點

第四本福音書寫作的時間，有各種不同的估計，大約從主後四十年到一百四十年或以後，但不會遲過他提安四福音合參。大約二世紀中葉，約翰已被收入這合參裏面。雷蘭（Rylands）殘片中，發現一片約翰十八31～33，37～38抄本得以保存；這顯示出約翰福音可能在二世紀的前半期已經在各地流傳了（註二）。高頓拿夫（Goodenough）認爲約翰早在主後四十年便已著書（註三），但很少學者接受這麼早的一個日期。最好的答案似乎是：約翰福音是第一世紀末葉在小亞細亞——可能就是以弗所——寫成的。那時教會已經達到一定的成熟階段，因而產生一個需要：就是他們需對信仰的本質有更高深的認識。這本書顯然是在外邦環境中寫成的：因爲每逢提到猶太人的習慣與節期時，作者都加以解釋，以方便對這些東西不諳熟的讀者（約二13，四 9，十九31）。

內　容

約翰福音的鑰匙，是作者自己在約廿30～31的聲明：

「耶穌在門徒面前，另外行了許多神蹟，沒有記在這書上。但記這些事，要叫你們信耶穌是基督，是神的兒子，並且叫你們信了祂，就可以因祂的名得生命。」

在這段經文中，有三個突出的詞語：神蹟、信、生命。第一個名詞——「神蹟」——含有一個關於本書結構的提示。這個結構是以一些經過選擇的奇蹟爲中心。這些奇蹟的一般特徵與載於其他符類福音書中的無異，但是在本書有其特別的意義，因此叫作「神蹟」。作者一共提出七個神蹟，是耶穌公開在別人身上施行的，或爲別人的好處而作的。它們分別表現了耶穌權能的各種不同的領域，合而成爲本書中心教義——耶穌的神性——的見證。這些神蹟可以區分如下：

標　題	經　節	權能的領域
變水爲酒	二 1～11	質量
治癒大臣之子	四 46～54	空間
治癒三十八年的病者	五 1～9	時間
使五千人吃飽	六 1～14	數量
行海	六16～21	自然律
開瞎子的眼	九 1～12	災禍
叫拉撒路復活	十一 1～46	死亡

在這七個神蹟所發生的領域裏，那些影響人類生命的規律或條件正是人自己無法改變絲毫的。而在這些領域中，人類所不能的，耶穌證明了祂能，並且藉着祂所作的去證實祂超自然的能力。

第二個用詞——「信」——是本書的一個關鍵性的字，出現過九十八次。習慣上譯作「信」，雖然有時會譯作「信託」或「交託」（參二

24）。通常是指對一個人的要求加以承認而言，不然，就是指一個人向基督的完全獻身而言。「信」一詞包含了整個基督徒生命的全部意義；因爲本段中這個動詞的動態暗示「信」是連續性的過程，並且有進展的含意。約翰對「信主」的定義是：接受祂（一12），讓祂成爲一個人生命中的一部分。相信的人既爲這些神蹟——耶穌本身具有權能的證據——所折服，他們自然會進而擁有堅定的信仰了。

本福音中的第三個鑰字——「生命」，在約翰的言語裏，是指一個信而得救的人在救恩裏所接受的一切東西的總體，是人類所能有的最高經驗。耶穌說：「認識祢獨一的眞神，並且認識祢所差來的耶穌基督，這就是永生。」（十七3）約翰認爲：生命並不僅是動物的生命力，或是人存在的過程；它乃牽涉到一種人性，一種新知覺，與環境發生的交互作用，和穩定的發展。他所介紹的基督是這個生命的典範，是神給基督徒的恩賜，也是神給基督徒的目標。

這三個詞：「神蹟」、「信」、「生命」，給本書一個合乎邏輯的結構。「神蹟」包含了神的啓示；「信」包含了「神蹟」所原定要產生的反應；「生命」包含了「信」所帶來的結果。

大　綱

本福音大綱所發展的中心主題是「信」。

巴勒斯坦的牧羊人和羊羣，他在前頭走，羊也跟着他（約十四4）。

約翰福音：信的福音

約翰福音的結構很清楚，讀者不可能錯過。「信仰」是它的中心主題，自始至終都遵循著。而且，這本書並不想在現存事實之上增加甚麼人爲的組織。作者受默示，挑選了一些插話和教訓，代表上帝在基督裏啓示的特性和過程（一19），並且將它們編排起來，造成一種屬靈的浪潮，使讀者積極地表示相信基督。

序言（一1～18），開始以「道」（註四）來介紹基督的位格。這名稱有別於其他福音書所用的，它沒有任何特別宗教背景的含義。「基督」是猶太人的說法，「主」是外邦人的說法，「耶穌」是人，但「道」（Word or Logos）是哲學的說法。因而約翰書中的主角被寫成一個普世性的人物，是「永恆理性」——就是神，道成了肉身，從神而來，爲要將神啓示出來，正如兒子把父親啓示出來一樣。祂要被那些接待祂的人所認識（一12），而這些接待祂的與那些不接待祂的人之衝突就如光明和黑暗之互不相容。

考慮期（一19～四54）表達出基督道成肉身的位格，祂出現在當代人中間，並且受到他們的接待。首先，藉着祂的先驅施洗約翰的見證以及祂與約翰門徒的交往，祂被宣佈出來。祂的主要任務，是作神的羔羊（一29），而祂吸引那些要跟從祂的人所用的方法是投合他們的需要及欲望，這種任務與方法都與先前的歷史與啓示有關。祂運用約翰所傳的道及舊約的預言建立自己的立場。在祂所作的工作中，祂展示了自己內蘊的能力，足以控制人類及一切事物及制度（二1～22）。隨後的幾次會晤更完全表明了祂的恩典足夠供應全人類。那位飽學而文雅的猶太教師尼哥底母，那位尖嘴而愛嘲笑的撒瑪利亞婦人，以及那位纏擾不休的加利利貴族（可能是外邦人），都受不同的方法和論證的引導而相信耶穌。

自從耶穌公開自我介紹，就引起了爭論，因爲當祂呼召人來信祂時，許多人拒絕了。祂並不要盲目或不講理的相信；他一直都是訴諸事實，並且解釋清楚信與不信的重要性。

爭論期是從耶穌在池邊醫病的事件（五1～六71）開始，因爲這神蹟是在安息日實行的。耶穌指出這事不過是祂的父不斷工作的一個例子而已，因而無形中承認「神性」是祂的特權。隨著，祂接著討論（五19～47）；以五種見證作爲基礎，爭取人來信祂。這五種見證就是：祂自己，先驅施洗約翰，天父，祂所行的事蹟和聖經。約翰認爲第六章所述的神蹟是特意爲門徒行的，爲要喚起他們對耶穌堅强的信心。這些神蹟與以後的論說是緊緊連合着的，因爲後者只不過是將神蹟所含蘊的眞理加以闡揚罷了。在這時期中，耶穌極力要求別人相信祂，彷彿祂迫切盼望在門徒未被激烈的爭論離間以先，能委身於祂。

磨擦期（七1～十一53）上承爭論期的趨勢而發展至必然的危機。正當門徒的信心在遲疑中增長的時候，與此對照的是耶穌的兄弟對祂無情的冷嘲，加上驚奇的民衆對祂猶疑的追隨，以及猶太教勢力陰毒的反對。耶穌自己對於這些磨擦的評估，見於瞎子的故事：祂表示當祂還有機會時，必須作成神的工作；祂又認爲叫拉撒路復活一事是信心的最大考驗，也是祂的能力一個最高峯的證據。在第十章，這兩個神蹟之間有

一段記載，這是耶穌對自己的使命所作最後一次長篇的公開聲明。這裏宣佈祂的死的目的，正如符類福音書中耶穌在該撒利亞腓立比向門徒所說的話那樣清楚。磨擦的結果祂已預言了。祂說：「我將生命捨去，好再取回來」（十17）。

在危機期中（十一54～十二36b），出現了由磨擦而生的種種緊張局面。耶穌退出耶路撒冷及近郊，去到以法蓮，爲的是要避開風暴的中心。至於祂的朋友們對祂的感情，則由伯大尼一家公開宣示出來，他們爲祂舉行了一個宴會（十二1～2）。而那些上耶路撒冷守逾越節的人羣亦熱烈地向祂歡呼（十二20～21）。耶穌體會到大勢已定，於是從人羣中悄然隱退（十二36）。在祂生命中，決定的因素，不是民衆的投票，而是天父的旨意。

到這裏爲止，耶穌的職事都是公開的。但從這裏開始，則轉爲私下的。最後晚餐完畢，耶穌對門徒的臨別訓言以及祂向天父的禱告，構成了討論期（十二36b～十七26）。爲著門徒能夠受得住十字架的震驚，耶穌爲他們作了一番預備的工夫；這加上祂爲已完成的差事向父神所作的報告，就總結了耶穌在地上的職事。

在受苦期（十八1～廿31）中，信與不信者，都將他們之間互相衝突的原則完全實行出來，在賣主與釘死這兩事上，不信者原形畢露。而彼得的軟弱，猶大的背叛，祭司們的嫉妒與毒恨，以及彼拉多的怯懦，正好指出了不信者如何達成他們最終的目的。而另一方面，婦女們與那位所親愛的門徒的堅貞和約瑟及尼哥底母的慷慨行動，却說明了一種不完全而未經訓示的信心，也能在危難與驚駭之中持守忠貞。耶穌的復活，對相信的人來說，自然是一個最後的證據；對於在神子耶穌身上所顯明的啓示，這也是一個末了的表白。

重　點

約翰福音有很多特點，使主題更爲突出。主耶穌的要求可歸納爲下面七大「我是」裏面：

1. 我是生命的糧	六35
2. 我是世界的光	八12～九5
3. 我就是羊的門	十7
4. 我是好牧人	十11～14
5. 我就是復活，就是生命（中文聖經譯作「復活在我，生命也在我」）	十一25
6. 我是道路、眞理、生命	十四6
7. 我是眞葡萄樹	十五1

約翰福音特別强調耶穌與個人的關係。所記錄耶穌與人的會面共廿七次，有長篇的也有簡略的；其中包括了一些可以歸在其他標題下：例如大臣之子的神蹟（四46～54）和彼拉多的審判（十八28～十九16）。在這一類場合裏，最突出的不是那事件的本身，而是耶穌對個人的關心。

在符類福音書中，彼拉多的審判一類的事，只是耶穌的生平在結束前的一個大特寫罷了；而在約翰福音中，耶穌個人對彼拉多的關心，以及祂努力試圖引導彼拉多承認祂的要求，都相當明顯。

約翰的詞彙很特別，只要隨便引用它一兩節經文，就可以看出是屬於約翰福音的。有幾個關鍵性的字眼經常地重視。這並不是由於作者思維的狹窄，而是因爲這福音的主題，像一顆鑽石一樣，須從每一方面來觀看。這類名詞在本福音書中若不是含有比喻性，就是含有特殊專門意義的，好像「生命」、「光」、「黑暗」、「工作」、「世界」、「信」、「肉體」、「時辰」等。其餘有些則含有抽象和帶點哲學性的內容，如「眞理」、「眞」、「恨」、「接待」、「愛」（這有兩個不同的動詞），「挪去」、「差派」、「太初」、「知道」（有兩個不同的動詞），「榮耀」（名詞及動詞），「見證」（名詞及動詞），「遵守」，「父」等。約翰福音的詞彙說明了一件事：那時關於基督徒生命的教訓已經形成了一些具體的觀念，而且以一套固定的措辭表達出來；同時，正如今日一樣，這些觀念，將屬靈眞理整個新模式描繪出來。

約翰福音所强調的，是神子耶穌基督的神性。雖然沒有其他福音比約翰更清楚地描繪出耶穌的人性，可是，也不能比它更直接斷言神的特權：「道就是神」（一1），「我與父原爲一」（十30），「還沒有亞伯拉罕，就有了我」（八58），「人看見了我，就看見了父」（十四9）以及多馬所迸口而出的「我的主，我的神」（廿28）。

此外它也著重到耶穌的人性。耶穌困乏（四6），口渴（四7）、不耐煩（六26）、懸望（六67）、嚴厲（八44）、憂愁（十一35）、感謝（十二7），煩惱（十二27）、愛戀（十三1）、忠義（十八8）、勇敢（十八23）。對當時那些偶然與耶穌相遇的人來說，祂只是「一個人，名叫耶穌」（九11），但對那些曾與祂生活在一起的人來說，祂就成了「神的聖者」（六69）。

宗　旨

前面已經說過，「衞道」是這個福音的宗旨。所有福音書的設計，都是爲了引起讀者或聽者的相信。而本福音書的設計，如序言所說，是爲著那些已經有些偏愛哲學而又正在尋求解答腓力所發的問題的人，這問題就是：「求主將父顯給我們看，我們就知足了」（十四8）。

約翰福音或許特意爲增補當時見於正典符類福音中關於耶穌生平的記載而寫的。沒有人敢斷言約翰曾經聽過並讀過馬太、馬可及路加。雖然如此，有種種跡象顯示作者的用心在於將一些未經記錄的新資料公開，即如耶穌在加利利的職事大都給省略了；比喻幾乎一個也沒有，而神蹟的記載顯然是經過挑選的（廿30），還有就是約翰中的一些歷史資料是與符類福音者互相銜接的。又例如在敍述最後晚餐時，約翰將洗腳的一幕繪出來，闡明耶穌希望以身作則教訓門徒謙卑的功課。除了假定這個功課也許會鼓勵門徒實行謙卑之外，他並沒有確切地說明其理由。反之，

路加却記錄了門徒辯論「他們中誰爲大」的爭執（路廿二24）。因此這兩個記載在含意上交織著，我們也許可以這樣臆測：約翰的描述是他私人對路加那段記載的增補，作用是說明耶穌如何應付路加所敍述的那個爭執的場面。

、人 物

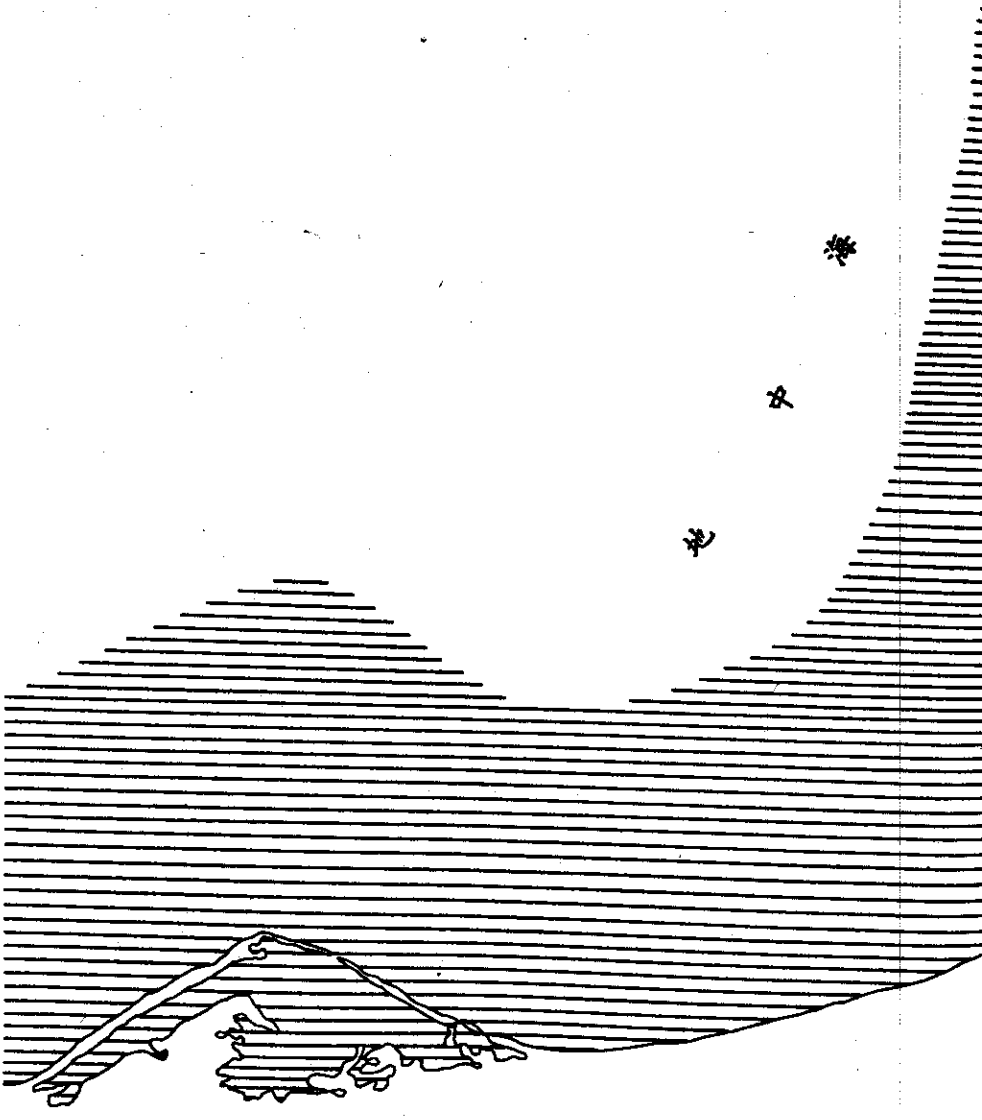
約翰福音的一個特色，就是人物的發展是間斷出現的，而不是一氣呵成的描述。尼哥底母（約三 1～15，七50～52，十九39），腓力（一43～46，六 5～7，十四 8～11），多馬（十一16，十四 5～6，廿24～29），馬大與馬利亞（十一 1～40，十二 2～8），耶穌的母親馬利亞（二 1～5，十九26～27），以及其他，都是順著故事發展的主流而自然、輕巧地帶出的；然而，將這些提到他們的片段併湊起來，就形成了一整套生活照片。在某種程度上，這種手法在其他福音上也用到，然而却只限於少數突出的人物，如彼得及猶大。而約翰福音則同時採用突出的與藉藉無聞的人物，作爲信與不信的例證。

《註》

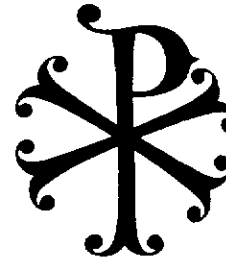
1. Eusebius *Historia Ecclesiae* III, xxxix, 124, 127.
2. Frederick Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (Revised Edition; New York: Harper and Bros., Publishers, 1940), p. 128.
3. Erwin R. Goodenough, "John a Primitive Gospel," *Journal of Biblical Literature*, LXIV (1945), 145～182. Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1945.
4. Greek: *logos*.

下頁圖片說明：各各他山脚下的一座墓園，也許是耶穌埋葬之地。

基督時代的巴勒斯坦




亞比拿
大馬色
西頓
撒勒法
腓尼基
推羅
但
設撒利亞腓立比
基低斯
巴勒
西流基
加利利
伯賽大
拉發拿
多利賈
迦百農
約大帕他
加利利湖
提比哩
加瑪拿
希波
狄安
拿撒勒
拿因
以得來
多珥
加大拉
伯大巴爾
設撒利亞
低加波利
兵撒
撒瑪利亞
波拉
撒瑪利亞
亞馬士
基拉沙
亞波羅尼亞
示劍
敍加
安提帕底
約帕
法西利
亞基利
比利亞
非拉鐵非
基色
耶利哥
猶利亞
希實本
猶大
耶路撒冷
伯大尼
伯利恒
提哥亞
瑪利沙
馬薩耳斯
希伯崙
西弗
隱基底
底本
基拉耳
泌他
迦密
死海
以土賈
馬撒大
別是巴
亞拉伯野



第十一章

基督的生平

由於主耶穌基督的重要性，一般人自然會以爲祂一定受到當時文壇的注意，也會以爲關乎祂生平的記敍一定不少。祂確曾引起羣衆的注意，跟隨祂的人數以百計（林前十五 6），他們的見證至一世紀中葉也仍然很生動。可是，事實上關乎祂的資料却相當少。除了四福音和保羅書信中零碎的暗示以外，當時的歷史對祂簡直幾乎隻字未提。

非宗教性的資料來源

不過，我們還是有些關於基督或基督教的資料可以引用。

在約西弗的古史（Antiquities）（註一）中，有如下的記敍：

「大約在那時候，有稱爲耶穌的智者——如果我們可稱他作人的話，因爲他是行異能的，是喜歡接受眞理者的教師。他招引跟隨他的有許多猶太人，也有許多外邦人。他是『那』基督。當彼拉多接受我們首領的建議，判他釘十字架的時候，所有愛祂的人起先並沒有離棄他；因爲三日後他復活，向他們顯現；正如聖先知曾預言到他的千萬個奇蹟。同時，因他的名被稱爲基督徒的一種人，直至現今仍未滅絕。」

塔西圖是第二世紀的羅馬歷史家，當寫到尼祿執政的時期，也提及到基督的死亡和羅馬的基督徒（註二）：

「不是任何從人而來的援助，不是任何王公賜予的財物，更非任何獻與神明的贖罪祭，能使尼祿避免民衆的非議，相信他沒有下令放火。因此，爲了壓抑謠言，他就捏造罪名，以最劇烈的酷刑，處罰那些通稱爲基督徒的人，他們原是犯了滔天大罪而被衆人憎恨的。

他們的創立人叫基督，在提庇留王朝時代，被猶大巡撫本都彼拉多以罪犯之名處死：但是這種有害的迷信，弭平了一時，就又擴大起來，不僅在發生這毒害的猶大全地，還發展到整個羅馬市……」

綏屯紐（Suetonius）的見證很簡單：（註三）

「基督徒受到尼祿的處分，他們是一班信奉一種新創而有害的迷信的人。」

年青的皮里內（Pliny），是一個曾與他雅努（Trajan）通信的人，在他一封信中，談及自己在亞細亞遇見的基督徒們：（註四）

「但是，他們確信自己僅有的罪，或是錯誤，乃在於他們習慣在固定的某日，天亮之前聚會，用啓應的方式向基督唱詩，好像向神歌唱一樣，更彼此緊守一個嚴謹的誓約——不作詭詐的事，永不欺哄，不偷盜、不姦淫、不作假見證，在被迫時仍不背棄託付……」

路迦諾（Lucian）是第二世紀的諷刺大家，對基督和基督徒都加以輕蔑（註五），將他們與巴勒斯坦猶太人的會堂說成一事，又暗示基督爲：

「……那將這個新宗教傳入世界，以致在巴勒斯坦被釘十字架的人……再者，那第一律法的創始者說服他們，只要他們澈底地廢棄希臘各神，敬拜那被釘的巧辯家，遵守他的律法，大家就是兄弟。」

這些關於基督和基督教的簡單記錄，其筆記人都是不認識這運動的歷史，更敵視其教義的人。然而他們都指出基督教在第二世紀已經廣傳，同時，基督的敵人也承認他曾在歷史中存在過。根據以上資料的性質，可以證實祂被視爲一個無名的狂熱份子，他的宗教比預料的要高明的多。直至尼祿時期，基督教在宮廷圈中，羅馬人對基督教的態度，正如美國人評議輸入日本神道教的態度一樣。

耶穌生平的各時期

由於四福音所供應的資料並不完備，就是說不是所有事蹟都記下來，所以我們不能藉此重寫一完整的耶穌傳。在四福音當中，路加或許是最富有代表性的，但他並沒有提及約翰所說的耶穌早期在猶太的傳道工作。福音書中也沒有人嘗試描寫耶穌本人的樣子，雖然這些作者們必然知道這些事實。關於他的幼年，只有路加給我們隱約的一瞥；祂前三十年的時光，大部份都被省略了。至於事蹟的發生，也只有約翰確實是照時間先後記載，我們可以根據書中耶穌參加節期的提示追尋出來，（雖然有一個節期還是不能確定〔約五 1〕）。福音書的記敍並不一定要依先後次序，因爲每本書都有其自己的目標和資料的編組，爲了效果，而不是爲時間順序。它是一種說明，而非編年史。因此對於基督生平所行事蹟的先後次序，學者意見分歧。以下的表格與大多數的學者意見一致，多着重於福音書的重要事蹟，而非小節問題，因爲細節是屬於專門性研究的範圍。以下所分各時期，皆依照伯爾頓（Burton）和顧斯庇（Good-speed）（註六），赫士（Huck）（註七）和他人習用的排列法。

基督生平合參

	馬太	馬可	路加	約翰
I. 家系與幼年時期	一1～7		三23～38	
家譜			一5～25	
施洗約翰的出生			57～80	
報喜	一18～25		一26～38	
耶穌出生	二1		二1～7	
衆天使			二8～20	
受割禮與奉獻			二21～39	
博士們	二1～12			
逃往埃及	二13～23			
孩童時期與上耶路撒冷			二40～50	
靜默時期			二51～52	
II. 預備工作				
約翰傳道	三1～12	一1～8	三1～20	一19～37
耶穌受浸	三13～17	一9～11	三21～22	
受試探	四1～11	一12～13	四1～13	
III. 加利利初期傳道				
加拿婚宴				二1～12
V. 猶太初期傳道（逾越節）				
潔淨聖殿				二13～25
與尼哥底母會面				三1～21
與施洗約翰競賽				三22～36
退避經過撒馬利亞				四1～42
V. 回加利利				
抵達	四12	一14	四14	四43～45
醫治太臣的兒子				四46～54
約翰下監和耶穌往迦百農	四12～16			
第一次周遊加利利	四17			
呼召頭一批門徒	四18～22	一16～20		
一天的工作	八14～17	一21～34	四31～41	
周遊傳道		一35～39	四42～44	
神蹟與演說	八1～4	一40～三12	五1～六19	
	九1～17			
	十二1～21			
設立十二使徒		三13～19a	六12～16	
登山寶訓	五1～七29		（六20～49）	
百夫長的僕人	八5～13		七1～10	
寡婦的兒子			七11～17	
施洗約翰的詢問	十一2～30		七18～35	
膏抹耶穌			七36～50	
另一次傳道旅程			八1～3	
家人抗議	十二46～50	三31～35	八19～21	
比喻	十三1～53	四1～34	八4～18	
神蹟	八18，23～34	四35～五43	八22～56	
	九18～26			
VI. 第三次旅程：傳道的高峯				
在拿撒勒被拒	十三54～58	六1～6		
差遣十二使徒	九36～十一1	六7～13	九1～6	
約翰之死	十四1～12	六14～29	九7～9	
十二門徒歸來	十四13	六30～32	九10	
五千人吃飽	十四13～21	六33～44	九11～17	六1～14
退休及覆海	十四22～33	六45～52		六15～21
在會堂裏演講	十五1～20	七1～23		

基督生平合參

	馬太	馬可	路加	約翰
VII. 向北撤退				
在推羅和西頓	十五21～28	七24～30		
在低加波利	十五29～31	七31～37		
給四千人吃飽—講演	十五32～十六12	八 1～21		
醫治瞎子		八22～26		
顯示祂的身份	十六13～26	八27～37	九18～25	
變化形像	十六27～十七13	八38～九13	九26～36	
醫治害癲癇的孩子	十七14～21	九14～29	九37～43	
預言受死與復活	十七22～23	九30～32	九43～45	
VIII. 在加利利最後一次傳道	十七24～十八35	九33～50	九46～50	七 1～9
IX. 在猶太後期的傳道				
經撒瑪利亞去耶路撒冷的路上	十九 1～2 八19～22	十 1	九51～62	七10
住棚節				七11～52
犯姦淫的婦人				八 1～11
與法利賽人爭論				八12～59
生來瞎眼的人				九 1～41
論好牧人				十 1～21
差遣七十人			十 1～24	
好撒瑪利亞人的比喻			十25～37	
馬利亞和馬大			十38～42	
主禱文			十一 1～13	
與法利賽人爭執			十一14～54	
公開教訓			十二1～59	
修殿節				十22～39
X. 比利亞的傳道				〔十40～42〕
警告			十三22～35	
與法利賽人進晚餐			十四 1～24	
向羣衆挑戰			十四25～35	
教訓稅吏和罪人			十五 1～32	
教訓門徒			十六1～十七10	
拉撒路復活				十一 1～44
退到以法蓮				十一45～54
XI. 在耶路撒冷的最後旅途				
在撒瑪利亞和加利利傳道			十七11～十八14	
在比利亞傳道				
論休妻	十九 1～12	十 1～12		
論小孩	十九13～15	十13～16	十八15～17	
年青的財主	十九16～廿16	十17～31	十八18～30	
預言受難	廿17～19	十32～34	十八31～34	
雅各和約翰的野心	廿20～28	十35～45		
接近耶路撒冷	廿29～34	十46～52	十八35～十九28	
抵伯大尼				十二55～十二11
XII. 受難週				
星期日				
勝利的進入	廿一 1～9	十一 1～10	十九29～40	十二12～19
耶穌對耶路撒冷的印象	廿一10～11	十一11	十九41～44	
星期一				
咒詛無花果樹	廿一18～19	十一12～14		
潔淨聖殿	廿一12～13	十一15～19	十九45～48	
在聖殿治病	廿一14～17			
星期二				
枯乾了的無花果樹	廿一19～22	十一20～25		
爭執	廿一23～ 廿二46	十一27～ 十二37	廿 1～44	

基督生平合參

	馬太	馬可	路加	約翰
責備法利賽人和文士	廿三 1～39	十二38～40	廿45～47	
耶穌觀察寡婦的行動		十二41～44	廿一 1～4	
希利尼人的探訪				十二20～36
猶太人拒絕耶穌				十二37～50
啓示的演說	廿四，廿五	十三 1～37	廿一 5～38	
預言被釘十架	廿六 1～5	十四 1～2	廿二 1～2	
馬利亞膏抹耶穌	廿六 6～13	十四 3～9		十二 2～8
賣主	廿六14～16	十四10～11	廿二 3～6	
星期三　無記載				
星期四				
逾越節的晚餐	廿六17～29	十四12～25	廿二 7～30	十三 1～38
別離囑咐				十四 1～31
到客西馬尼園路上的講講				十五，十六
好像大祭司的禱告				十七
在客西馬尼園	廿六30，36～46	十四26，32～42	廿二39～46	十八1
出賣和捉拿	廿六47～56	十四43～52	廿二47～53	十八 2～12
在亞那面前受審				十八12～14 19～23
在該亞法面前受審	廿六57，59～68	十四53，55～65	廿二54，63～65	十八24
彼得不認主	廿六58，69～75	十四54，66～72	廿二54～62	十八15～18，25～27
在公會前受審	廿七 1	十五 1	廿二66～71	
猶大之死	廿七 3～10			
星期五				
在彼拉多前受審	廿七 2，	十五 1～5	廿三 1～5	十八28～38
在希律面前受審			廿三 6～12	
轉回彼拉多前			廿三13～25	十八39，十九16
受鞭打[illegible]				
到各方[illegible]			廿三26～32	十九16～17
被釘			廿三33～43	十九18～30
埋葬		40	廿三50～54	十九31～42
星期六				
在墳墓旁的婦女	廿七61	十五47	廿三55～56	
把守墳墓的人	廿七62～66			
XIII. 復活				
星期日				
婦女們來探望	廿八 1～8	十六 1～8	廿四 1～12	廿 1～10
耶穌顯現				
抹大拉的馬利亞		十六9～11		廿11～18
別的婦女	廿八 9～10			
把守墳墓者的報告	廿八11～15			
兩個門徒		十六12～13	廿四13～32	
彼得			廿四33～35	
十個使徒		十六14	廿四36～43	廿19～25
十一個使徒				廿26～31
加利利海濱				廿一 1～14
與彼得對話				廿一15～25
在加利利的門徒	廿八16～20	十六15～18		
十一人在橄欖山			廿四44～49	
大使命與升天	廿八18～20	十六19～20	廿四50～53	

重溫以上的傳記資料，可顯然看出很多重覆的記敍。其中大部份材料由符類（Synoptics）福音重覆三次，間中約翰福音也有記載。有關神蹟和比喻的記敍，符類福音大抵相同。至於特出的事件如受浸、受試探、給五仟人吃飽、變化形像和受難週等，則三者均有敍述。

路加福音和約翰福音的經文，未見於別的福音書者最多。尤其是路九51和十八14的內容爲獨家記載，惟有某些話在馬太福音也有相同內容，但並非文字相同。至於約翰福音的內容多與符類福音有別，雖然在事件的歷史先後上大致相似。

福音書較著重表現一個人物，而非寫一個故事。重要的不是在於完整記載的次序，而在於其是否有意義。各福音書之間的差別，顯示出可以彼此補充，雖然就寫作的人而言，可能並不是故意的。它們在內容方面的符合，足見關乎耶穌的實際知識必是初期教會之一部份固定的教訓，而且都是根據目睹者眞實的見證。

耶穌生平事蹟，前面個別介紹福音書時，已提過不少，這裏不贅。然而不論各書對基督生平有何不同的記載，同樣出現的有以下情形：基督對羣衆的吸引力增加，被領袖反對時的危機，被羣衆摒棄，以及不能彼門徒好好的了解。根據施洗約翰被殺以及十二使徒旅行傳道歸來二事，我們可以見到耶穌的傳道對羣衆的吸引力已達頂點，而祂也慢慢開始有意地走向十字架。以後在北部退休以及後來在猶大和比利亞的傳道越來越充滿了爭執。從耶穌的反應，可看到他對於說服敵人接受自己的信息一事，只抱着微小的希望。不過，祂還是藉這些信息教導一班始終跟隨

伯利恆城景色。

祂的門徒。

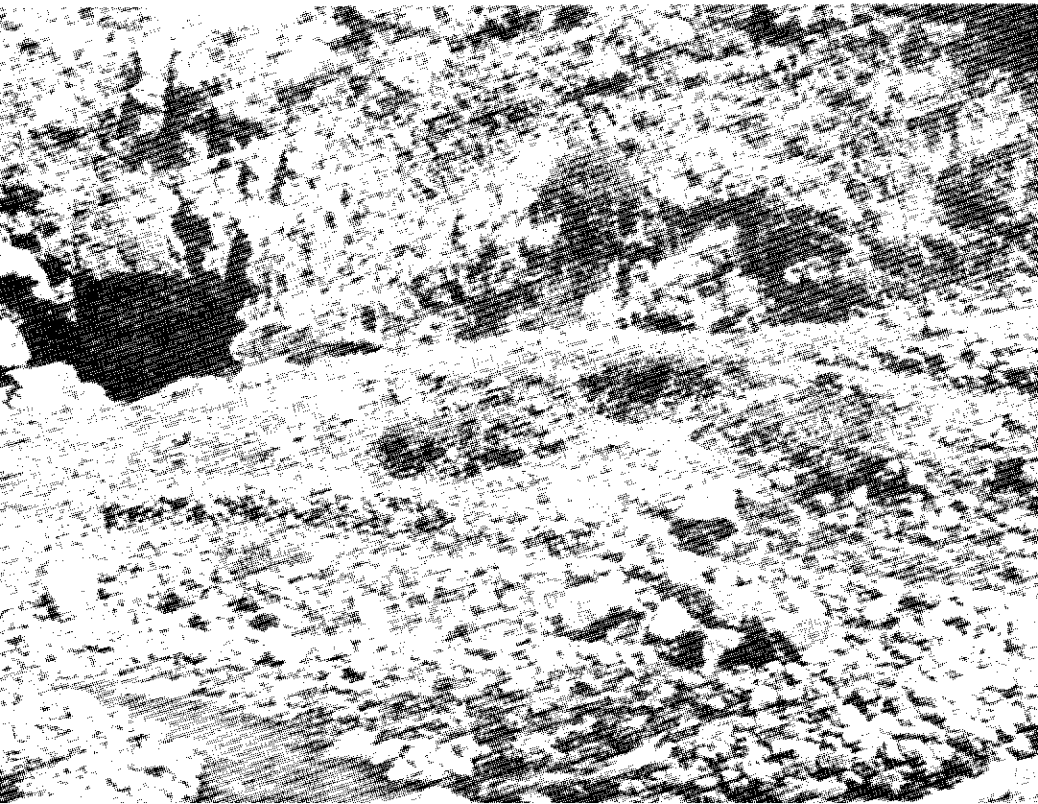
復活爲耶穌生平事蹟的顛峯，祂曾多次預言到這件事。我們實在沒有理由懷疑福音書的眞實性，也不能否認，它們的目的是在宣告耶穌從死裏復活。所有的作者都承認在七日第一日發現墳墓空了，耶穌多次以可見可摸的身軀顯現給門徒看。

各時期都沒有完盡的記載，甚至受難週也是這樣，因爲其中星期三似乎省略了。

耶穌生平的地理環境

主耶穌在世大部份的時間，都消耗在巴勒斯坦一帶，不是一萬方哩之地。嬰孩的時候，爲了逃避希律王的憤怒，約瑟和馬利亞帶了祂去埃及（太二13，14），又在傳道的危險期探訪過推羅和西頓（十五21）；但祂大多數的旅程都花在加利利和耶路撒冷之間的路上。如耶穌到過約但河的東邊，或許在河邊的城市和村莊停留，所以並沒有深入外約但。

黑門山下的洞穴，約但河的源頭。



從空中向北看約但河。

巴勒斯坦處於地中海東端，就作爲它的西海岸。北自利巴嫩山，南至死海，長約一百七十五哩。自海岸至北面的加利利海只有二十八哩；由海岸至南面的死海則約五十四哩。全境由北至南被約但河中分，它發源於黑門山（Mt. Hermon）腳的泉源，向南流經呼勒湖（Lake Huleh），加利利海，再流入死海。

巴勒斯坦地勢可分爲四區：一是海岸平原，由北沿地中海岸沙漠伸展至迦密山；二是丘陵地帶多磐峋而光禿；三是約但河谷，這深谷在死海口時在海平面下一仟二佰七十五呎；四是約但東部的多山高原，其東以沙漠爲界。

以上四種地勢給予巴勒斯坦幾種不同的氣候和物產資源。海岸平原有少數幾個良港，約帕（Joppa；即今日的雅法 Jaffa）和迦密山（Car.

mel）以北的多利買（Ptolemais），都是地中海東部海上貿易來往船隻搭載點。沿着海岸，有路將埃及和東北方諸國相連，爲自古以來的交通綫。沿海的氣候溫和，土壤肥沃，所以農業發達。

丘陵地帶巖石磷峋而瘦瘠，自約書亞時期由以色列人佔領。其中包括兩個重要城市：近死海北端的耶路撒冷和以巴路山（Mt. Ebal）及基利心山（Mt. Gerizim）附近的撒瑪利亞。因爲山高地峻，所以氣候溫和。人民的主要工作包括種葡萄、小麥、畜牧等小型農業。

以斯得倫（Esdraelon）平原自西北向東南伸展，由迦密山沿基順，（Kishon）谷至基利波山（Mt. Gilboa）腳，與約但河谷連接。由於這條通道是海岸和內陸唯一的良好交通綫，有極大的軍事價值，而這平原也就常常成爲南北兩軍爭奪巴勒斯坦的戰場。米吉多（Megiddo）是這地區的重要城市，周圍的山嶺因而稱爲哈米吉多頓（Har-Magedon）或亞米吉多頓（Armageddon），亦即聖經所預言，這世代最後一次大戰的地點（啓十六16）。

巴勒斯坦的居民多聚居於此山陵地區。北面的加利利，是耶穌的故鄉。該地起伏不平，但間有河谷可供農作，加利利湖上則漁業發達。湖東的革尼撒勒（Gennesoret）平原土地肥沃。因環湖商業開發，故而沿岸城市林立。通往東方的商道穿過加利利。拿撒勒就處於這些商道上，是耶穌早期的家。很多羅馬人和希臘人都喜歡沿湖定居，因爲那裏天氣良好，而且作生意容易。耶穌常到的城市有伯賽大（Bethsaida）、哥拉汛（Chorazin）迦百農、馬加丹（Magdala）即馬利亞的家，和提比哩亞。拿撒勒和迦拿（Cana）則離湖遠一點。

加利利之南就是撒瑪利亞，從前北國以色列的中心。地勢崎嶇，可耕種的地方比加利利少。以巴路（Ebal）和基利心雙山對峙、控制全區，自佔領以來，即爲崇拜的中心。從前雅各居住鑿井的地方（約四 5）就在這裏的示劍（Shechem）平原，居民務農爲生。

撒瑪利亞之南是猶大，地形與撒瑪利亞有些類似。近海的低地偶有山上溪水灌溉，以及由地中海吹來的水分。中部多石，不能耕種，東部則全爲荒蕪的沙漠。南部的南地（Negeb）土地肥美而乾旱，類似美國西部。在耶穌的時期，該地根本不能居住，但近年因有水利，已把此地開發耕種。

約但河谷的地質非常特別，是從北面托魯斯山脈（Taurus Mts.）伸展下來的罅谷的一部份，經阿拉伯及紅海東而入非洲。從約但河的起源至沒有出口的死海，約差三千呎。在耶穌的時候，約但河流入一小的呼勒湖，只有三哩闊，位於一個大蘆葦沼澤的中心。然而現今已由巴勒斯坦的猶太移民抽乾成爲農田，該湖已不存在了；現今約但河直接流入加利利海，羅馬人稱之爲提比哩亞湖。該湖長十四哩，最闊處約九哩，在海平面下六佰八十二呎。由於烟窗形的隘道時常有風吹下，所以加利利海會突然波濤洶湧。東面的湖岸峻峭，地境荒涼；西面則爲寬闊可以耕種的平坡，在耶穌時期有許多城鎮在沿岸。

從加利利海開始，約但河道彎曲盤旋而入死海。兩面峽窄，氣候屬熱帶，有兩大支流：自東面由加利利海南四哩處流入的有格木河（Jar-

加利利海邊提比哩亞的景色。

muk），而雅博河（Jabbok）則自東面由死海北約二十哩處流入。該河河床通常約一二佰呎寬，但在雨季時整個內峽谷常爲黃泥水泛濫。古時雖無橋樑，但有少數幾處可涉水而過。

舊約聖經稱死海爲鹽海，或爲阿拉巴海（Sea of Arabah，書三16；王下十四25），由於湖水並無出口，所以實在是一個大蒸發池，所有礦物質及鹽份累積了許多世紀。湖水味道苦澀，集合各種化學品太多，因而人不能下沉。在這平原上與所多瑪（Sodom）、蛾摩拉（Gomorrah）同時被毀的城市，相信是沉在死海南端的海水下。南面與東南面的多石沙漠，即以東（Edom）之所在，存礦產甚多，居民偶有開掘。

約但平原寬闊到可供定居之處，就有些農業生產。由於氣候炎熱，就可以種那些不能在較冷的高原種植的果樹和農作。

約但河谷以東是高原，直伸展至阿拉伯沙漠。向北是安提利巴嫩山脈（Anti-Lebanon），向南是基利山和摩押山，安提利巴嫩的山坡上有大馬士革，爲世界最古不斷有人住之城市。大馬士革以南是巴珊（Bashan）草原，以畜牧著名。在耶穌的時候，這地區的南部因高蘭城（Golan），被稱爲高拉尼提斯（Gaulanitis），北部稱爲以土利亞（Iturea）。基列山由格木河（Jarmuk River）直伸至死海口和摩押山的北端，而處於基列山和亞嫩河（Arnon River）之間者，即爲新約聖經所言之比利亞。

在基督的時期，巴勒斯坦和敍利亞兩地因羅馬統治和殖民的關係，

加利利海邊提比哩亞的全景。

聯絡十分緊密。敍利亞省份包括腓尼基至迦密山一帶，以及約帕以南的海岸平原。它的羅馬統治者對巴勒斯坦的發展監視甚嚴，遇有當地政府或羅馬巡撫處理不當之處，每每干預。

在加利利海東南一帶是低加波利，原是由十個城市所組成的同盟，是講希臘語的移民，大部份爲外國人。他們並不構成一個政治單位，因爲是分由幾個人統治的，有屬敍利亞的，也有屬腓力的。他們將那十分不同於希伯來民族的西方文化帶了來，甚至鄉村人民，必然也熟識希臘習俗和制度。雖然耶穌畢生多生活在加利利，必然也會熟習那些統治巴勒斯坦以外世界的外邦人的言語、風俗、和信仰。

耶穌行走的路綫，探望的地方，很容易在那雙頁的巴勒斯坦的地圖上找到，那在研究各福音時是應一同參考的。耶穌和祂的門徒曾周遊加利利，顯然也到過該區的大多數村莊。祂到過的城市多可查到。伯利恆和拿撒勒仍然非常熱鬧。耶穌公開行第一次神蹟的迦拿（約二1～11），童年時期從事木匠工作的拿撒勒（路四34；可六 3），祂常去講道的哥拉汛和迦百農（太十一21，23），馬加丹是抹大拉的馬利亞的家（太廿七56），拿因（Nain）是耶穌使寡婦的兒子復活的地方，以上各城市彼此相距都在廿五英哩以內。伯賽大的位置無法確定，很可能在約但河東岸加利利湖口。從約翰福音所述，可知它是在湖對岸，與迦百農和提比利哩遙遙相對（約六 1，17，25）。

在加利利海以東，就是格拉森（Gerasa），耶穌曾在那邊醫好了被鬼附的人（路八26，37）。此地可能被誤爲克撒（Kersa）或加大拉（Gergesa），那是位於險峻湖岸邊比較荒野的地點，而格拉森即今日的耶路斯（Jerash），在加利利海東南的低加波利。

在猶大，耶穌的傳道工作只限於耶路撒冷和城外的少數村落。在橄欖山麓，距城東一哩是伯大尼，耶穌曾與馬大和馬利亞在那裏共膳。離曠野不遠有以法蓮（Ephraim），是當敵意太大時祂退去的地方（約十一54），伯法其（Bethphage）或許離伯大尼不遠。以馬忤斯，就是祂復活與兩個門徒同行的地方，大約在耶路撒冷西七哩半，在往約帕的路上。關於位置，多有爭論，然而約西弗曾講述到一稱爲以馬忤斯的地方（註八），距耶路撒冷不到七哩，與路加所述的距離很相符（路廿四13）。

至於耶路撒冷本身，福音書曾多次提及。聖殿、西羅亞池（Siloam）、畢士大池（Bethesda）及門廊（約五2），聖城與橄欖山間的汲淪溪（Kidron）（約十八1），近橄欖山邊的客西馬尼園（路廿二39），各各他或稱髑髏地（路廿三33），都是耶穌及福音書作者們所熟識的。

耶穌的教訓

從馬可的敍述中，共有十四次談及耶穌教訓衆人或是門徒。路加和

伯大尼廢墟，右邊像塔狀的建築物傳說是長大麻瘋的西門家遺跡，中間的建築物傳說是拉撒路的墳墓。

馬太亦經常提到他的教訓工作。教導是祂喜愛的工作。此後祂的門徒能把這些教訓牢記在心，並轉告他人，都證明祂教導有方。

方　法

耶穌教導人的方法並非完全新奇。與祂同時的夫子們，例如：希列（Hillel），都以他們的智慧和善於控制聽衆注意力著名。當然耶穌曉得他們的教授法，而且也用過；然而祂用得比他們更有效。「衆人很希奇他的教訓，因爲他教訓他們，正像有權柄的人，不像文士。」(可一22)，主耶穌基督的教訓非常直接、新鮮、有權柄，較其同時的人有效。他是最傑出的教師，對於教訓那些無知及任性的人，在技巧方面無與倫比。究竟祂的方法是怎樣的呢？

祂最習知的方法就是比喻。比喻就是隱喻的延長，以普通的行動或事物來表明屬靈的眞理。比喻不同於寓意，因爲後者可能純爲虛構，而前者常是用普通，即或是沒有指名的事實。耶穌所用的比喻如新舊酒皮袋（可二22）、撒在不同土壤的種子（四2～8）、鹽（太五13）、好壞果樹（七16～20）、聰明和愚蠢的童女（廿五1～13）、不義的管家（路十六1～8），都是這類比喻絕佳例子。每種情形都是來自日常生活，聽衆十分熟識。每個敍述都甚簡單，細節極少。每個比喻的重點非常清楚，有時在末尾加上一句總括，例如在十個童女的比喻中：「所以你們要儆醒，因爲那日子，那時辰，你們不知道。」（太廿五13）

以比喻作爲教訓的媒介可達到幾個目的。一般聽衆易於明白，因爲

手劍的景色，背景是基列山。

迦百農會堂遺跡，圖近處所見是會堂東邊的台階。

內容與其實際生活甚有關連。耶穌的比喻也可能是取材於時事，所以聽衆認爲知道祂所說的是誰。比喻易於記憶，因爲它既不長又不抽象。其在屬靈上的應用針對聽衆的需要。有時又用連串的比喻來表達同一主題的不同方面，例如馬太十三章論天國和路加十五章有關神對罪人的感化。

耶穌所用的第二種方法是警句——簡潔而尖銳的聲明，緊貼在他聽衆的腦海有如倒鈎箭。這類的句語有八福（太五 3～12）或如：「得着生命的，將要失喪生命；爲我失喪性命的，將要得着生命。」（十39）此類警語多含似非而是的意思，使之更爲動人。

偶然耶穌亦在教訓中運用辯駁；然而祂爭論的根據一定是聖經，而非空泛（和抽象）的假設。因此祂與希臘的哲學家相異，後者嘗用普遍承認的事實，伸展爲格言性的眞理，再用含意發展爲一個體系。在馬太廿二15～45，記載耶穌與法利賽人和撒都該人辯論。每次都是先由對方發問；最後耶穌自己再反問一個問題，論點就是用聖經話語作根據了。耶穌並不爲辯論而辯論。當祂眞要辯駁的時候，他的邏輯就銳不可當。

問答法是主另一種常用的方法。祂的問題總不微小，但常常牽連到

希律大帝所建的石橋，靠近該撒利亞腓立比，在黑門山脚下，靠近約但河的源頭。

人類最深的問題。有時眞驚人：「或說，你的罪赦了，或說，你起來行走，那一樣容易呢？」(太九 5)「人若賺得全世界，賠上自己的生命，有甚麼益處呢？」（十六26）無論是直接或反詰句，都啓人深思。祂的問題經常使聽衆有所選擇，特別有關祂自己的問題，例如「人說我是誰？……你們說我是誰？」（可八27，29）。耶穌更勉勵他的門徒多發問。他的教訓引起自由討論（約十三31～十四24），使門徒發問，祂來解答。

有時候，耶穌又用實際人物作教訓。他抱過小孩子來表明謙卑（太十八 1～6），用寡婦把錢財投在庫裏的行爲，教授施捨的一課（路廿一 1～4），所有的比喻都是用人物做教訓，不過被耶穌用作教材來比較的那個對象並不一定在場。

這些例子指出耶穌的方法之成功和變化。雖然比喻教授法在舊約聖經可找到近似的（士九 7～15；賽五 1～7），那時的夫子亦偶而運用

大致相同的技巧，實際上這方法是耶穌所創造的。他知道如何使眞理簡單而有力；所以祂的比喻仍然傳流至今，而別人的已被遺忘了。

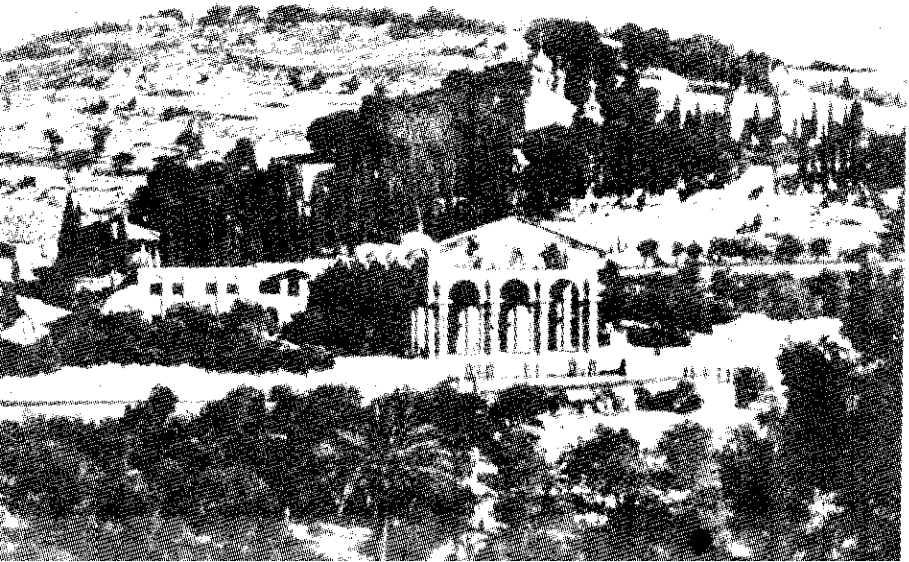
目　的

所有耶穌的教訓，都含有屬靈和道德上的目的，與父神的使命有關。「我對你們所說的話，不是憑著自己說的，乃是住在我裏面的父作他自己的事。」（約十四10），祂認爲自己的教訓，並不僅是良好的勸告，或是對宇宙間原理的推論。對祂來說，它乃是道德上和屬靈上最終的宣告。「所以凡聽見我這話就去行的，好比一個聰明人，把房子蓋在磐石上……」（太七24）。耶穌教訓人的目的，是要將那與世人命運攸關的，有威信的聖言傳給他們。

內　容

耶穌大部份的教訓都散見於四福音書，每一頁都可以見到有教訓性的語句。有些成段。道德教訓集中於登山寶訓（太五、六、七）。天國的比喻集中於馬太十三章；至於末世的教訓，有關末日的，多載於馬太廿四、廿五章及馬可十三章和路加廿一章相似的段落裏。約翰則多爲演說：如有關他本人的（約五19—47）、生命的糧（六32～59）、他本身的性質和使命（八12～59）、牧人與羊（十1～30）、對門徒的道別，準備他們面對自己的死亡（十三31～十六33）。這其中有些，例如最後

客西馬尼園，背景是橄欖山。



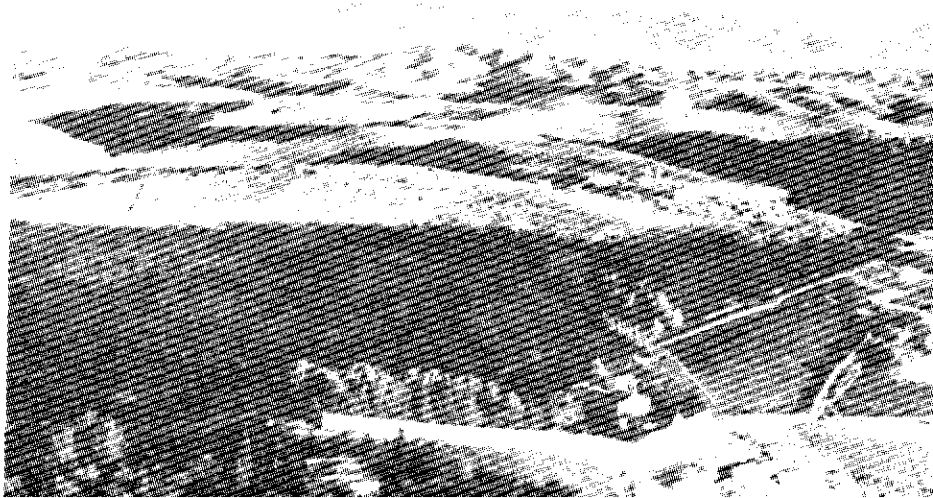
一個，所說只爲那一次；但其餘，如登山寶訓，則可能重覆多次。耶穌周遊講道多次，無疑祂常會在不同的地方，按需要授以比喻或警句。

耶穌所論到的主題繁多。如社會的適應（太五21～26）、性道德，（五27～32）、起誓（五33～37）、對罪的態度（五38～42）、施捨（六1～4）、禱告（六5～15；七7～12）、禁食（六16～18）、經濟生活（六19～34）、婚姻與離異（十九3～12）、與政府的關係（廿二15～22）、神的本質（約四21～24）等，都曾先後討論過。他並非要將這些教訓編纂成律例去遵守，或是整理成堅不可破的邏輯哲學。其實這些教訓並非圍繞著一個制度，而是圍繞著祂自己，它們的價值乃在乎祂本身的身份。在登山寶訓中有很特出的句子：「我實在告訴你們」，充滿了他隨時隨地所擁有的權柄。對於某些人，祂的教訓似乎是雜亂無章，毫無關連的話，但是藉著祂自己的光照，這些話就有了新的意義，成爲一個神聖的人格發光的刻面。

教　義

某些教訓值得特別留意，因爲它們在教義上具有重要性。耶穌所表達的神是天父，這種父親的觀念基本上必須以祂自己和神的關係來解釋。「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。」（太十一27）。在聖經中耶穌從沒有說過「我們的父」，也沒有把祂自己與門徒併起來用第一人稱。相反

從橄欖山看伯法其、伯大尼、死海及摩押山。

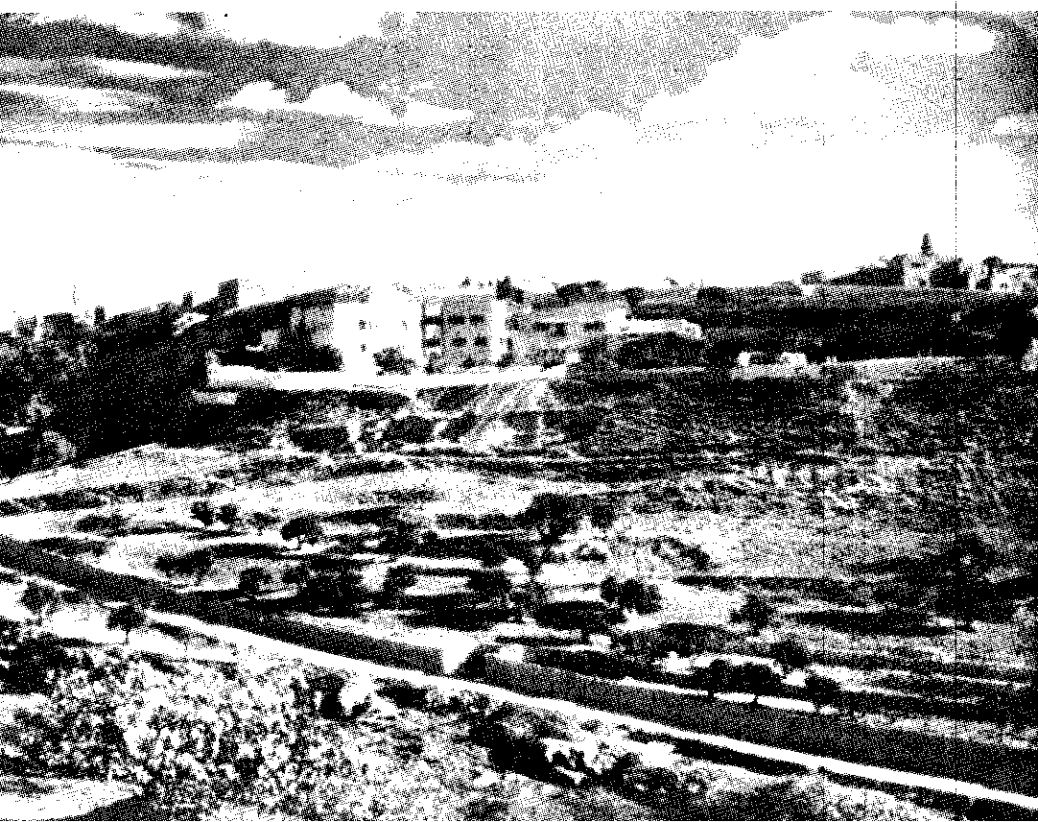


地，在墳墓前祂曾對抹大拉的馬利亞說：「我要升上去，見我的父，也是你們的父，見我的神，也是你們的神」（約廿17）。在祂教訓門徒如何禱告中，要他們稱神爲「我們在天上的父」（太六9），表現人與神在倫理上的關係。這個父字關係在主耶穌身上比它在門徒身上更有意義，因爲在獨特的意義上，只有祂才是神的兒子。他本來就是神的兒子，而門徒則是靠着接受基督，才能成爲神的兒子（約一12）。

不過「天父」一詞也表達了神對人的態度。它包涵了神的愛及神的公義（太五44～45），神對自己創造的興趣和關懷（十29～30）、神的深謀遠慮和目的（廿23）、祂的饒恕（路十五11～32），以及祂對他們命運的最後決定（約十四2），約翰對於耶穌有關「我們的天父」的教訓比別的福音都多，這辭出現了一百多次，也是耶穌通常對神的稱呼。

或許耶穌討論過的題目中，最重要的就是天國了。有關它的確實性質的爭論也特別多。它是否等於在靈裏支配一個人的生命呢？耶穌只是說要恢復獨立的猶太國嗎？這天國是否就是教會？還是千禧年？抑是他要建立的某種革命性的經濟秩序？所有這些問題都有人提過，每一種答案也都有些人認爲是對的。

錫安山及聖城。



除了所有的猜測之外，福音書也記載了某些明顯的事實。它們全部提到天國（太六33；可一15；路四43；約三 3），也都說它是耶穌所傳講的。約翰福音只有兩處提到天國：在耶穌與尼哥底母見面之時（三 3，5）以及在彼拉多面前受審時（十八36）。對耶穌來說，天國就是神統治的整個範圍。無疑它的性質是屬靈的，而非以政治爲主的，不過，直到天國之王親自再來統治以前，它不完全的彰顯出來（太廿五1～31）。

在耶穌的教訓當中，天國和神的國這兩個詞的意義並無很大的差別，只有馬太用「天國」一詞。兩者在耶穌講道中却說是「近了」（三 2；可一15）；比喻中亦提到它們的「奧秘」（太十三11；路八10）；而兩者從施洗約翰的時候就已開始傳講了（太十一12～13；路十六16）；在歡迎小孩子那一段話內，兩者的用法亦無分別（太十九14；可十14）。如要在二者之間找到分別，或許可以說天國是猶太人的用詞，免得每次都提到「神」字，以致觸犯了神，與它有關的教訓是談及國度外表的彰顯。許多段說到這國度的內含的經文，多用「神的國」一詞（路十七20；約三 3，5；路廿二16，18；廿三51）。

天國的教義與舊約聖經有關。在倫理上它呼召人悔改（太四17）、服從律法誡命（五19）、及全心去行神的旨意（七21）。不過這與律法主義不同；因爲最早期的門徒亞利馬太的約瑟被形容爲「盼望神國」（路廿三51）。主耶穌自己則認爲此國度在祂的死及復活後還不會完全臨到（廿二16）。因此這天國是基督再來時，神在地上所要建立的。它的原則要與最高的聖潔的精神一致，記載於啓示出來的律法中，而只有由主基督的工作才能成全；祂是救贖主，也是王。

耶穌論到祂自己的教訓十分重要。在孩童時期，祂就將自己對天父的特別責任告訴了約瑟和馬利亞（二49）。祂探問門徒對祂的信心（太十六15），又接受西門彼得的答案，說祂是「永生神的兒子」（十六16）。在敵人面前，祂講話表示祂先世界而存在而且具有神性（約八42，58；十30～33，36；太廿二41～45）。當信徒敬拜祂的時候，祂並不像保羅一樣（徒十四11～18），表示反對（約九38，廿28～29）。祂的教訓中間接的提示亦同樣有決定性的作用，因爲祂將自己置於律法之上（太五21～22），又自稱有赦罪的權柄（可二 9～11）。假若福音書的記載可靠的話，那麼它們無疑是宣佈耶穌不僅出身是超自然的，而且祂自稱爲神。祂對自己使命的估價也很重要。祂來是宣揚天國福音（路四43），呼召罪人悔改（太九13），去尋找拯救失喪的（路十九10），去服事人，並且捨命作多人的贖價（可十45）。祂是父所差遣的（約廿21），臨死時曾經向父報告祂完成了使命（十七 4）。啓示和救贖都託付給祂，而兩樣祂都完成了。祂曾多次預言自己受死和復活（二19，三14，六51，十二24；太十六21；可十33，34），和再來審判（太廿五31～46）。

主耶穌所宣告關乎屬靈和道德的論點，實在太多，無法在此一一討論。然而祂的演講有一個共同的特色值得注意：它們都是根據同一個假定，就是祂來是爲了宣告神的眞理，祂有全權這樣作，人人也有責任遵行祂的教訓。祂視自己爲神的兒子，而且，既爲神的兒子，祂的話就是決案。

《註》

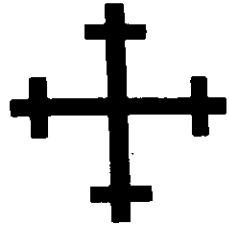
1. Josephus *Antiquities* XVIII, iii, 3. See Philip Schaff, ***History of the Christian Church*** (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1950), Vol. I, pp. 92ff., for an evaluation of this passage. It is considered by many to be a Christian interpolation into the text of Josephus.
2. Tacitus ***Annals*** xv, 44. The Oxford Translation, Revised. (New York: Harper & Bros., Publishers, 1858), p. 423.
3. Suetonius ***The Lives of the Caesars, Nero*** xvi. Loeb Classical Library. English translation by J. C. Rolfe. (London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons), Vol. II, p.111.
4. Pliny ***Letters*** X, xcvi. Loeb Classical Library. English translation by William Melmoth, revised by W. M. L. Hutchinson. (London: William Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1935), Vol. II, p. 403.
5. Lucian ***The Passing of Peregrinus*** 12, 13. Loeb Classical Library. English translation by A. M. Harmon (London: William Heinemann, Ltd.; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936), pp. 13, 15.
6. E. D. Burton and E. J. Goodspeed. ***A Harmony of the Synoptic Gospels*** (New York: Charles Scribner's Sons, n. d.), pp. xv, 279.
7. Albert Huck, ***A Synopsis of the First Three Gospels*** (Ninth edition, revised by Hans Lietzmann, English edition by Frank Leslie Cross. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1936), pp. xx, 213.
8. Josephus ***Wars of the Jews*** VII, vi, 6.

丙　部

有關早期教會的記錄

擴展的時期

主後廿九年至六十年



第十二章

教會的建立
使徒行傳1:1至8:3

自主耶穌基督傳道開始，一直至教會在歷史上確立它的地位爲止，其間相距一段漫長的時間。那些跟隨耶穌的門徒，原來只不過是一些卑微的加利利或猶太人，爲何竟能變成世上顯赫的人物？他們本是軟弱胆小的人，當耶穌被釘十字架的時候，甚至不認祂而遠走高飛；究竟是甚麼力量改變了他們，使他們成爲剛强的人，且能勇敢的爲他們的信仰辯護？爲甚麼這一羣被視爲「沒有學問的小民」（徒四13），竟能大大的影響整個世界？他們所創新的文化，幾乎使整個西方的文化全部改觀。

新約聖經及早期使徒行傳的神學眞理究竟是怎樣來的？聖經中書信的教訓究竟和福音書的教訓有甚麼關係？爲甚麼這個始於猶太人，而又以猶太的彌賽亞爲中心，以猶太經卷爲基礎的宗教運動，今天竟然會成爲大部份非猶太人信奉的宗教？這一切類似的問題，我們都可以從使徒行傳找到答案；因爲這是唯一現存的資料，能將耶穌的工作和教訓及在保羅或其他新約作者的書信中所提及的基督教連貫起來。

有關早期教會的記錄：使徒行傳

使徒行傳本身並不是一本獨立的作品。很明顯的，它是路加福音的續集。作者所說的前書（徒一1）及他提到的收信人提阿非羅，都證明了使徒行傳和對象相同的路加福音有很密切的關係。再者，使徒行傳卷首總述「前書」所說的（一1～2），完全與路加福音的內容相符；而作者繼續講述的故事也是緊接著路加福音的末段。所以我們很難否認路加福音和使徒行傳是同一部書的上下集。作者撰寫這書的目的，是要堅定個人的信心，並且提供一個簡明的歷史記載，說明神怎樣藉著耶穌基

督個人的工作和祂的教會，向世人顯示他自己。無論是從歷史，或是屬靈的角度來看，使徒行傳都能爲這些問題提供一個答案。

大　綱

使徒行傳可以分爲五個主要的段落：

I.	引言	一 1～11
II.	教會的起源：耶路撒冷	一12～八3
III.	過渡時期：撒瑪利亞	八 4～十一18
IV.	向外邦擴展 保羅的差使：安提阿及羅馬帝國	十一19～廿一16
V.	保羅的被囚及他的辯護： 該撒利亞及羅馬	廿一17～廿八31

使徒行傳，是很有條理地順着徒一 8所列出的地理形式而寫的。「你們……要在耶路撒冷、猶太全地，和撒瑪利亞，直到地極，作我的見證。」引言後的一段是敍述耶路撒冷教會的開始。第二段概括的敍述在撒瑪利亞，沿海平原及該撒利亞等地的工作。最後的兩段則是敍述福音怎樣傳到地中海一帶的城市，達到首都羅馬。所以，就地理方面來看，教會的發展就像波浪一般，一波比一波來得高，一波比一波更靠近岸邊。

此外，使徒行傳亦可以根據教會發展的記載來分段。二47；五14；六 7；九31；十二24；十六 5；十九20中都有記載得救的人數增加，及屬靈的素質提高；由此可見，使徒行傳所關心的，是那羣基督徒的進展過程。本書的最後一部分，從十九20至末了，重點則是以實例記載，過於普遍性的敍述。它强調保羅個人的生平事蹟，而不是有組織的教會的事實。

使徒行傳亦可依書中的人物來分段。第一章至第五章的中心人物是彼得；第六章和第七章則是司提反；第八章至第十二章介紹幾個人物：主要的是巴拿巴，腓力和大數的掃羅；而自十三章至末了，保羅是最突出的人物。作者屢次將彼得和保羅比較。他們都是領袖，彼得是猶太人的領袖，保羅則是外邦人的領袖。彼得主要是在耶路撒冷工作，而保羅則是在外邦人的地方工作。二人至少各有一段很長的講道，而使徒行傳均有摘要的記載：彼得是在五旬節那一日（二14～40），而保羅則是在彼西底（Pisidia）的安提阿（十三16～42）。他們都行神蹟：彼得醫治了一個瘸腿的人（三 1～10），保羅也曾醫治這樣的病人（十四 8～10）。彼得迅速刑罰了亞拿尼亞和撒非喇（五 1～11），而保羅亦懲罰以呂馬使其失明（Elymas）（十三 6～11）。彼得從耶路撒冷的監牢中被釋放（五19～21；十二 1～11）；而保羅也因神的干預而從腓立比的監獄被釋放（十六19～30）。他們皆强調聖靈的工作（二38；十九 2～6）。同時，他們均以耶穌的復活爲重要的信息內容（彼得：徒二24～36；三15，26；四 2；五30；十40，41；保羅：十三30～37；十七 3，18，31；廿四15，21；廿五19；廿六 8，23）。彼得是耶路撒冷早期教會的領袖，而保羅是第一所外邦教會的創辦人。然而，書中並沒有暗示他們彼此之間存有敵意，而他們工作的對象也並非局限於某一階層的聽

衆。舉例說，彼得曾經把福音傳給外邦人哥尼流（Cornelius）的一家，而保羅亦抓緊每一個機會向猶太傳福音。

經常有人懷疑使徒行傳的可靠性，但卻從未能成功地駁倒它。假如我們要將使徒行傳的年代與書信的年代對照，我們必然會遇到一些困難的。而且，因爲許多事件都缺乏了所需的旁證，我們也不能證實所有使徒行傳有關歷史的記載。然而，根據現存而又眞確的考古或文獻的資料看來，使徒行傳的眞確性是不足置疑的。雖然約翰諾克斯（John Knox）以爲在使徒行傳裏，「我們有足夠的理由懷疑一些細則」，他也承認：「有足夠的理由相信最後幾章的歷史性。」（註一）

內　容

路加自從寫完了路加福音後，便渴望撰寫另一卷書，來解釋基督教的發展和它的使命。這顯示他對於整個基督教發展的意義，極有見地。他不是一個寫編年史的人，僅求呆板的把一些枯燥的史實寫在紙上。相反的，他極具歷史家的天賦，能照着他喜歡的主題，編排歷史的事實。這主題就是教會的增長，特別是猶太教轉變爲外邦基督教的過程。在這轉變的過程中，他自己曾親自參與過（因爲他用過「我們」這一個代名詞來敍述），所以，他具有足夠的條件，以從事編寫有關這主題的故事。

使徒行傳並沒有說他把早期教會發展中所發生的事情都完全記錄下來。事實上，雖然在敍利亞和埃及必定很早就有了基督徒，使徒行傳却隻字不提，教會在巴勒斯坦以南或以東發展的情況，保羅未歸主之前，大馬色已有基督徒，但那裏教會的進展，也沒有記載。使徒行傳主要是敍述福音怎樣由安提阿傳至北方的小亞細亞，再由小亞細亞傳到馬其頓亞該亞及羅馬。

使徒行傳主題受這種限制的原因，可能有兩方面：一是作者本是熟悉基督教在這一方面的拓展情況，故此他能夠流暢的運用這些事實說明他的主題。其次它的主要目的是指引讀者明白福音的眞確性。他必須表明福音是怎樣由耶穌開始，藉着祂的門徒，一直不斷的傳到他寫書的那一刻。既然保羅是向外邦人傳福音的領袖，他理當獲得最多的注意力。再者，當作者要解釋福音是怎樣由猶太人轉移至外邦人，由律法而至恩典，由巴勒斯坦至整個羅馬帝國時，他無需將當日基督教會的宣教發展，一覽無遺的完全記述下來。路加只需講述這一面的發展，便達到目的了。

使徒行傳所敍述的年代，開始點是基督被釘，約主後廿九年，結束點是保羅被囚於羅馬獄中，即主後六十年。關於使徒行傳中，每一件事情發生的時間，學者們意見不盡相同，下面所提供的，是一個平均數字。古代的作家不是採用日曆的算法來表明時間，而是以官員的上任日期或任期來計算；所以，我們有時不可能確定事情發生的日期。在使徒行傳中，有幾個十分確定的年代值得注意：

一、希律亞帕基一世的逝世	徒十二20～23
二、革老丟年間的飢荒	十一28
三、士求保羅（Sergius Paulus）任省長	十三 7
四、在革老丟時猶太人被逐出羅馬	十八 2

五、迦流任省長　十八12
六、腓力斯任省長　廿三26，廿四27
七、腓力斯的繼承人非斯都上任　廿四27

使徒行傳是根據上述粗略的骨架編成的。而這些事件又都是無意之間提及的，作者好像認爲讀者都熟識這些事情發生的時間，所以沒有加以詳述。以下便是上述事件發生的年代：

希律之死	主後四十四年（春天）
革老丟年間的飢荒	四十四至四十八年
士求保羅任省長	五十一年之前
猶太人被逐出羅馬	可能是四十九年
迦流任省長	可能是五十二至五十三年
腓力斯任省長	五十二至五十六年
非斯都上任	五十七至六十年

上述年代中，最可疑的便是非斯都任職的時間，優西比烏認爲它是在尼祿統治時期，其他現存的資料，也大部份支持這說法（註二）。理由如下：腓力斯曾因他的惡行在羅馬受審，而這事不可能發生在尼祿登基以前；因此，非都斯必定在尼祿統治開始後，才被委任，而他可能是在主後五十七年夏天抵達巴勒斯坦，然後審訊保羅。若將保羅在旅途中所費的時間計算在內，他大約是在主後五十八年夏天抵達羅馬，而使徒行傳的記載則於主後六十年結束。

上述的其他事蹟都能夠幫助我們指出使徒行傳中幾個重要時期。希律之死與外邦教會之興起同時；因爲使徒行傳在敍述安提阿工作的開端之後，便在十二章一節說：「那時，希律王下手苦害教會中幾個人。」此後不久，希律王就去逝了。差不多在同一時期，約主後四十四年至四十八年，革老丟任下的飢荒也發生了。

倘若士求保羅是在主後五十一年當居比路的省長，巴拿巴和掃羅的福音工作可能始於主後五十年之前，必定不會在主後五十年之後。

從迦流任職省長的記載看來，我們可以變準確地指出保羅在哥林多傳道的時間。使徒行傳十八章十二節不但說明保羅被捕及在省長面前受審的日期，似乎更暗示猶太人希望藉迦流新上任的機會，要求獲取一些利益。若是如此，保羅可能在迦流未抵達這城市之前，已開始傳道了。他並沒有立即離開哥林多（十八18），他在那裏住了一年半（十八11），此後在以弗所傳道兩年又三個月（十九 8～10）。若再把他在旅途上所花的時間計算在內，保羅抵達耶路撒冷的時候，應該是主後五十五年或五十六年的夏天了。然後在非斯都任內，他結束了兩年在該撒利亞監禁的生涯。

雖然在新約聖經的作者中，路加是比較注重年代的敍述，但是他主要的興趣絕非在此，而是在敍述猶太教會的漸衰，和基督教在外邦之興起。

門徒向復活之主詢問祂的計劃，第一個問題是：「祢復興以色列國，就在這個時候嗎？」（一 6）。五旬節的聽衆都是猶太人（二 5），而門徒傳福音給他們時，亦稱他們爲「以色列人」（二22），在耶路撒冷

的教會中主要的也是猶太人，但是分爲兩種：一種是巴勒斯坦的希伯來人，另一種是說希臘話的猶太人。他們傳道時，採用的是猶太人的用語，內容是介紹耶穌就是那位彌賽亞，祂已經從死裏復活了。

使徒傳福音的第一段時期，教會在耶路撒冷被建立起來。起初，他們所信的被稱爲「這道」（九2），或是拿撒勒教黨（廿四5），可能與愛色尼派一樣，被人當作猶太教的一支。當司提反起來傳道的時候，引起了猶太教領袖激烈的反對，結果，使徒被迫分散，而教會的領袖亦被逼另尋工場發展。後來，福音便傳到撒瑪利亞、安提阿、並外邦的世界。

路加並沒有詳述這段教會過渡時期（八4～十一18）。他只透露幾個受逼迫而逃難之信徒的工作。但這些已足夠表明向外邦人傳福音的趨勢已經開始，而且果效相當大。衣索比亞（Ethiopia）的太監和哥尼流的皈依，以及腓力在撒瑪利亞傳道所引起的反應，都指出一種新的趨勢——一個無形教會的興起，取代了彌賽亞國度的創立。

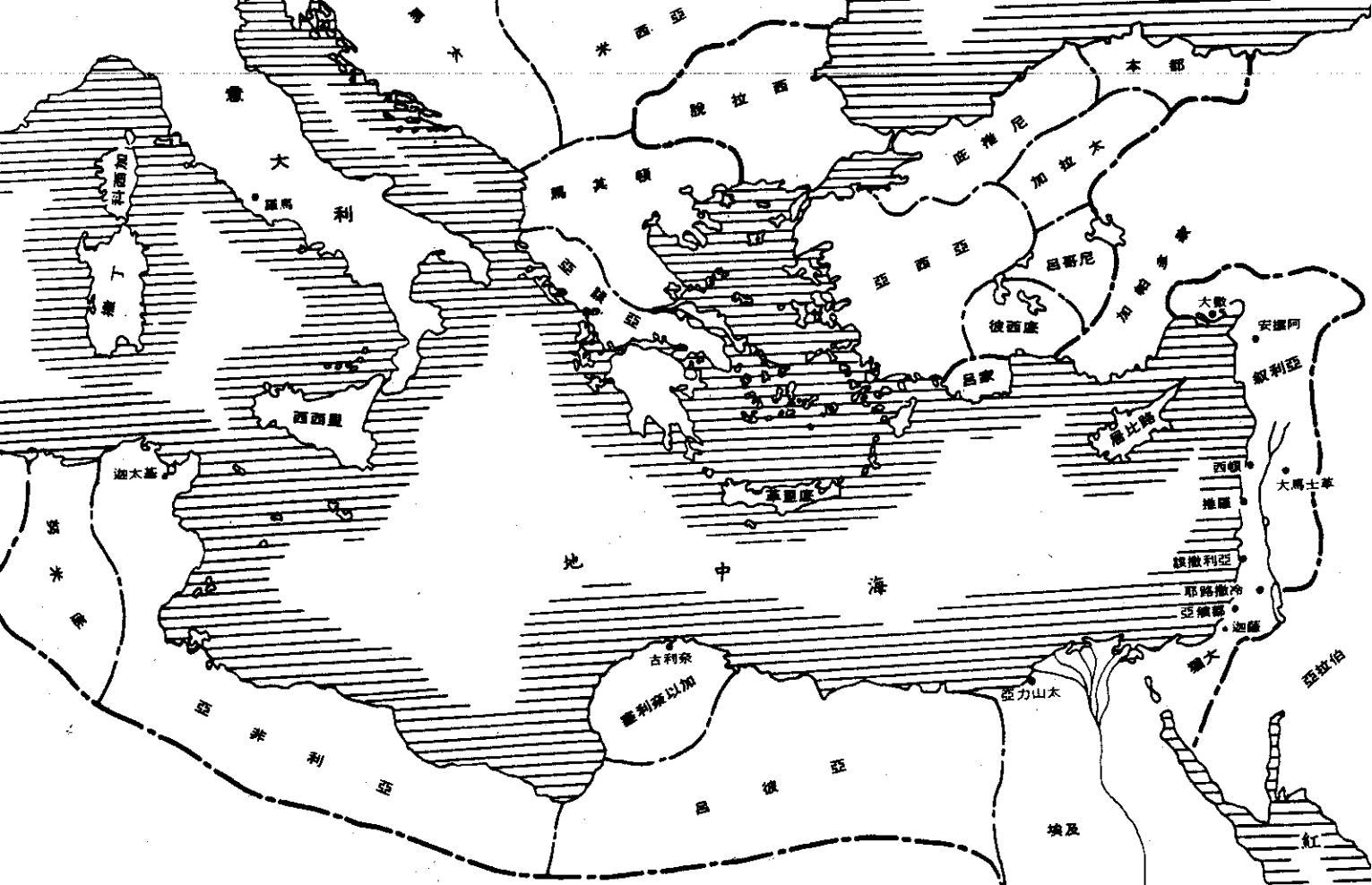
安提阿教會的設立，是向外邦人傳福音的開端（十一19～廿八31）。在那裏，信徒被稱爲基督徒，並且在世界上佔了新的地位。他們不再被視爲猶太教的黨派之一，而是一個持有不同信仰的獨立團體（十一26）。安提阿教會成爲當時教導的中心，並且在此差派一批向外邦人傳道的宣教士。安提阿教會更爲外邦人爭取自由，在耶路撒冷的會議中達成協議，准許外邦信徒不必遵守律法的儀節。

從使徒行傳十五35至廿一14所述保羅的旅程中，我們可以看到教會發展的情況，雖然保羅傳福音的對象，常常「先是猶太人」（羅一16），最熱烈的反應却是來自外邦的轉教者及異教徒，因此，在他宣教初期興起的教會中，信徒有猶太人，也有外邦人。不過，保羅曾多次很清楚的表示把目標漸漸轉移到外邦人身上（徒十三46；十八6；十九9，10；廿一19；廿六20，23；廿八28）。猶太人普遍拒絕接受福音的態度，不但使保羅更深信自己是被派作外邦使徒（廿六16～18），也促使教會脫離會堂而自立，而且迅速的發展，最後，基督教便完全與猶太教分開了。

從上述基督教的發展來看，我們可以知道教會生活的樣式，它的能力、目的、方法、基本組織、紀律及宣教工作的擴展。使徒行傳不是單敍述在那時期的教會歷史，更是基督徒的一本手册。它說明了一個教會以聖靈建立的原則爲基礎時，處置事情的方法及效果。

在另一方面，使徒行傳也有護教的作用。有關基督教和羅馬政府的關係，我們可以從基督教的開端，一直追溯到保羅在羅馬受審的時候。由於作者是保羅的朋友，而且又是保羅最後往羅馬旅途中的同伴，我們難免會問：路加是否企圖向讀者證明基督教並不是政治危機的導火綫，而只是一種屬靈運動？埃仁斯（J. Ironside Still）在聖保羅受審（St. Paul on Trial）（註三）一書中，主張使徒行傳是路加爲保羅在該撒面前辯護而寫的綱要。雖然他的理論並沒有普遍的被接納，他認爲使徒行傳有護教性質這種看法，却是值得注意的。

倘若路加福音和使徒行傳的接信人提阿非羅，對基督教信仰全無疑問，他就不需要別人提供確據了。可能由於猶太人和外邦人都不歡迎這



徒行傳第一章至十一章時期的世界

福音，他也起了懷疑。但無論如何，路加福音和使徒行傳都清楚的表明一種嶄新的超自然的啓示已經踏進了人類歷史。這啓示並不局限於某一國家或某一羣人，也不屬於當時存在的任何信仰。它孕育於猶太教，持守其眞理，但卻也超越了猶太教；因爲它宣告說彌賽亞已經來了。既然它沒有任何政治色彩，就應當准予存在，至少它應與羅馬帝國的其他宗教並列。不過，對提阿非羅來說，使徒行傳的信息當然更爲直接，我們可以用使徒行傳四章十二節的話來表明：

「除祂以外，別無拯救，因爲在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠着得救。」

教會的基礎：使徒行傳1:1至8:3

在早期教會歷史中，第一個時期的特徵便是它的建立。起初，沒有任何跡象顯示信徒要脫離猶太教。五旬節未成爲基督教的週年紀念時，本是猶太人的一個節日。而且使徒的傳道着重於解釋舊約聖經，强調耶穌彌賽亞的職份；並且承認整個猶太國若都悔改，彌賽亞耶穌將會再來（三19～20）。彼得的講道和司提反偉大的呼籲，更都是針對猶太聽衆的。使徒往聖殿敬拜神（三1），司提反亦是在會堂中（六9～10），與寄居在耶路撒冷的猶太人辯論。

然而，教會並不單是猶太教的自然產物，它是一種新的先知性的運動，以加利利人耶穌爲中心。路加在他的福音書中清楚的表明：耶穌的一生，由他的出生直至死亡，都是非常神奇的；祂是以神兒子的身份降臨世上（路一35）。使徒行傳的開始亦這樣說：「……他……將自己活活的顯現給使徒看，四十天之久向他們顯現，講說上帝的事。」在整卷使徒行傳中，耶穌的復活是最重要的，也是一切教義的根基。所以，依路加看來，教會是人類的一件新事物。

自基督之死至司提反被迫害之間大約五年內，教會變成了一個很突出的羣體，有自己特別的組織、信仰和目的。

五旬節

教會誕生於五旬節。那十一位門徒，與耶穌的母親馬利亞，祂的兄弟，一羣曾跟隨過祂的婦女和一大羣不知姓名的信徒，共有一百二十人，聚集在一起，並依從基督的吩咐，懇切禱告。猶大已經死了，職份由馬提亞（Matthias）取代。在五旬節的那一天，當他們聚集在一起的時候，聖靈有聲而又有形有像的降臨在他們身上。他們說起別國的話來，以致那些聽衆聽到自己的鄉談，明白神在基督裏所作的大事（二5～13）。

聖靈的降臨應驗了約翰的預言（路三15，16）和耶穌的應許（廿四49）。彼得宣告說這是應驗了先知約珥（Joel）的預言（徒二16～21），並且證明基督已經復活了（二32～36）。聖靈把所有信徒溶貫在一起，使彼此同心聯結——這是他們以前所沒有的——而且更激勵他們勇敢的面對和忍受一切的迫害（二4，四8，31；六8～15）。

加拉太

庇西底安提阿

以哥念 (14:1-19)

路司得

特庇 14:20

基利家

海非利亞

別加

亞大利

西流基

安提阿

撒拉米

塞比路

帕弗

保羅第一次旅程

(13:1-14:28). 45-47

馬其頓

腓立比 (16:1

暗妃波里

危亞波利

帖撒羅尼迦

底雅亞

亞波羅尼亞

撒摩特喇

庇推尼

希臘亞

海西亞

加拉太

弗呂家

希臘

哥林多

雅典

亞西亞

庇西底安提阿

以哥念 (16:1)

以弗所 19:21

路司得

特庇

基利家

大數

安提阿

革哩底

敘利亞

塞比路

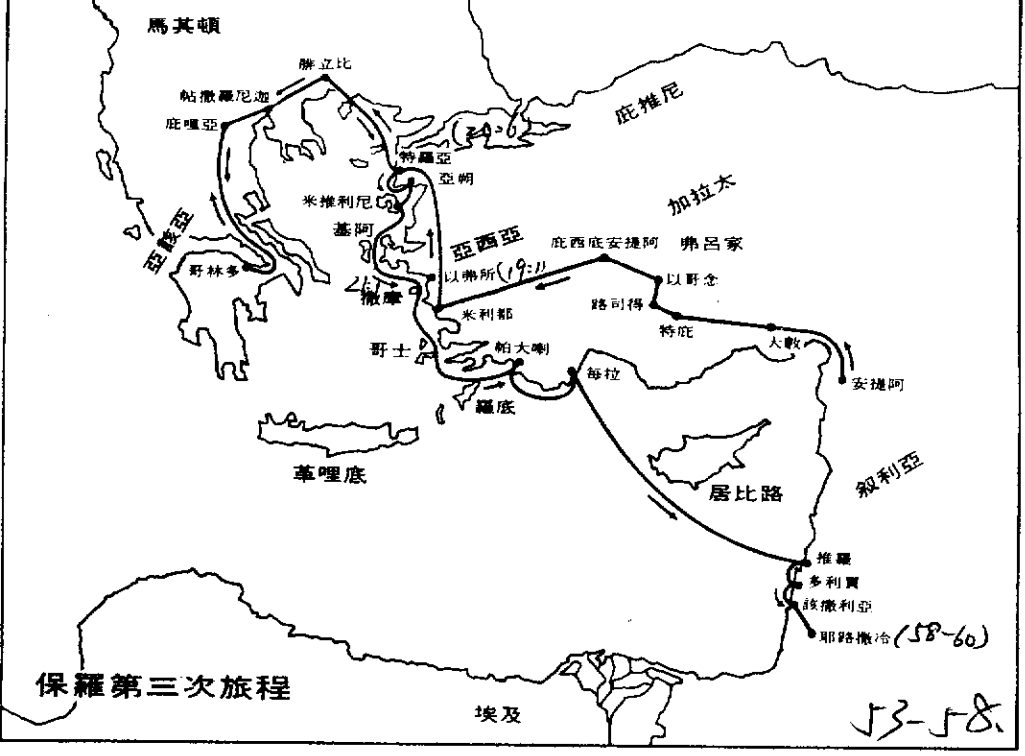
旗撒利亞

耶路撒冷

保羅第二次旅程

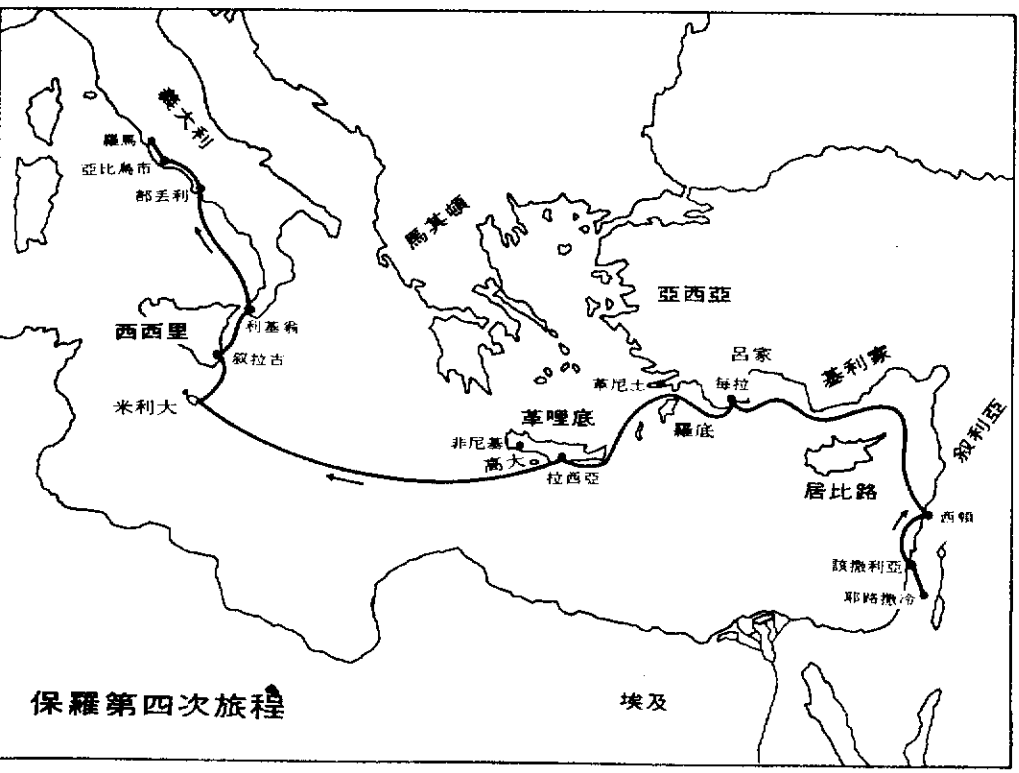
埃及

49-52



保羅第三次旅程

53-58.



保羅第四次旅程

早期所傳的道

初期教會傳道的中心是耶穌的生平和位格。這與今天的傳道不同，因爲今天大多是有條理的引伸某一個專題，或是闡釋和發揮某一段經文。但使徒的信息，則是着重述說耶穌的生平和工作，辯證祂的復活，隨後便呼召人悔改，信靠祂的名。彼得和司提反的信息都記載在使徒行傳裏，它們都有護教的性質，爲要答覆那些好奇而又敵對的聽衆的疑難。

使徒所傳的，內容極合乎聖經。那時，新約聖經還沒有寫成，但他們的信息却滿是舊約聖經的引證和預言。彼得在五旬節傳道時，引用約珥書的一大段；他又引用詩篇一大段來表明彌賽亞復活的應許。司提反所傳的則是陳述他們國家不信的歷史，以他們棄絕耶穌爲歷來不信的頂點。因此，聖經的教訓和前例便成了使徒信息的基礎。

這種信息的重點，是要說明人必需相信復活的彌賽亞，個人以及整個國家都要悔改，並要接受聖靈（二38）。此外，講道之外還輔以教導，所以當信主的人數日增之時，他們都能維繫在同一教訓及行動之中（二42）。

組織和領袖

耶路撒冷的第一間教會，並不是一個組織嚴密的團體，也沒有財產和能力維持一個健全的教會組織。使徒們因爲負起傳福音和教導的工作，自然的便成爲當時的領袖，但基本上教會的行政是民主制度。說希臘話的猶太人埋怨在天天的供給上忽略了他們的寡婦的時候，使徒們便提議委派些合適的人，管理這一部份的教會活動。這些人選是由「大衆」決定的，而新的職員也順利地被委任。

有不少人論及早期的教會的所謂「共產制度」，因爲他們爲了貧窮的弟兄姐妹，願意捐出他們的財物，然後再平均分配（二45，四34，35）。衆人的確是「凡物公用」，但這是出於自願，而非被迫的；而且很明顯的，當時只是爲了應付耶路撒冷的急需，因爲在聖徒中有不少窮人（羅十五26）。在其他的教會，雖然亦有捐贈窮人的實施，但却找不到類似制度的記錄。

他們的聚會，有時在聖殿裏，也有時在私人住宅裏（徒二46）。聚會中有教導，也有擘餅和禱告（二42）。

早期的領袖是彼得、約翰和司提反。三人之中約翰最不顯著，路加僅提及他與彼得在一起。彼得是當時最突出的傳道人。在五旬節那天，他站起來講道。當他與約翰被控的時候，也在公會面前衛護基督徒的立場（四5～8）。彼得的勇敢和屬靈的力量，與他以前否認耶穌那種優柔寡斷的態度，成了一個很奇妙的對比。

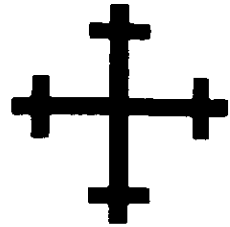
司提反不是十二門徒的一位，他是被委任負責救濟工作七位中的一位，後來成爲了早期教會一位突出的護教者。他的名字與他的背景有關，因他是一位說希臘話的猶太人，可能他是一個來耶路撒冷的朝聖者，他信主之後，便逗留在教會內。他在外地會堂辯論眞道，沒有人能駁倒他（六9～10）。他並不把自己局限在社會工作上，他更是一位護教者、佈道家，也是教會中的第一位殉道者。

教會第一次分散

因爲司提反之死，並因猶太領袖們爲了摧毀這個新運動而採取的强硬的壓制行動，大部分在耶路撒冷的基督徒便分散至猶大及撒瑪利亞等地。自此以後，一直至使徒行傳末，便很少提及耶路撒冷的教會。然而，它仍是猶太化的教會，並且還遵守若干律法，這可以從後來的爭辯中看出（十五 1，廿一 17～26）。但那些分散了的使徒，卻能展開許多福音工作；其中有些在下一段過渡時期中將有所敍述（八 4～十一 18）。

〈註〉

1. John Knox, ***Chapters in a Life of Paul*** (New York: Abingdon Cokesbury Press, n. d.), p. 43.
2. Eusebius ***Historia Ecclesiae*** II, xxii, 1.
3. J. Ironside Still, ***St. Paul on Trial*** (New York: G. H. Doran Co., n. d.).



第十三章

過渡時期
使徒行傳8:4至11:18

突來的逼迫，從司提反殉道開始，如暴風雨般臨到教會，這是教會史上一個銳變的開始。在此以前，信徒還爲一般人容忍，即使有人被逮捕、盤問或監禁，也是零星的事件。這時候使徒確實行過神蹟（四15～16），信徒也受一般人擁戴（二47），因此阻止了當權的祭司對教會過渡的逼害。然因司提反控告百姓拒絕基督的信息，使他們勃然大怒，以至不遵循法律程序，便就地用石頭將他打死（七54～60）。要不是神親自介入，這位領袖的喪亡及猶太官員的敵意，將會導致教會的解散。

撒瑪利亞的宣教

那七位被任派看顧耶路撒冷教會之寡婦的信徒，顯然不以管理飯食而自滿自足。司提反後來成了護教者，腓利則成爲傳道者。被逼離開耶路撒冷後，腓利邁向撒瑪利亞，展開傳福音的運動。

撒瑪利亞是人種混雜之地。主前七二一年，北方的以色列王國敗於亞述。大批以色列人被遷到亞述地，而外族則遷入代替他們，產生了人種的混雜，也因此影響到猶太人的血統和宗教。撒瑪利亞人有一半外邦血統，他們雖然依靠耶和華（王下十七24～33），卻保守了外邦人偶像崇拜的某些特徵。在以斯拉和尼希米復國時期，他們自成一國（尼四1，2，7，8），是猶太地人民的仇敵。他們保留着基利心山上的聖殿，猶太人則視之爲分裂宗教的象徵（約四20，22）。這兩族人敵恨甚深，以致來往猶太地和加利利地的猶太人，通常避開撒瑪利亞，渡過約但河，沿河東的道路而行。

因此腓利在撒瑪利亞傳福音，是一種令猶太人詫異的行動。可見他

有一個異象，相信除本族人外，他的信息對外邦人也有果效。他們的反應出乎意料之外，撒瑪利亞人竟然摒棄迷信，歸信基督。

彼得和約翰的訪問，加强了腓利傳道事工的實力。二人到撒瑪利亞爲的是調查成果，並使那裏的人確實接受聖靈。使徒行傳有四處記載聖靈以特別的方式降臨在人身上：五旬節門徒（二1～4）、撒瑪利亞人（八17）、哥尼流家裏的外邦人（十44～46）、和施洗約翰在以弗所的門徒（十九6）。這些事實個別地說明聖靈曾向不同階層的人顯現；整體上則表明在教會的紀元，聖靈開始在個別信徒生命中工作。聖靈這個恩賜，是歸依的明證（羅八9），也是神悅納使徒的工作之印證。

衣索比亞的太監

這太監是衣索比亞宮廷的官員，可能是一個轉教者，剛從耶路撒冷朝聖回鄉。腓利與他的接觸，說明了初期教會增長的幾個原則。它與撒瑪利亞人的悔改一樣，顯示了種族的背景與歧視被消除，而且在神眼中，個人佈道與羣衆復興是同樣重要；再者，這件事也是根據舊約傳揚耶穌這種傳道方法的實例。使徒行傳沒有提及腓利與太監會面後的結果，更無暗示福音在衣索比亞的果效。它卻指出基督教從耶路撒冷這個中心，轉移到外邦國家中的過渡時期，其間經過多方面的接觸，也指出福音向各方面傳播了出去。

保羅的歸依

腓利的傳道說明教會向新地區和新團體發展；而大數人掃羅的歸依則產生了一個新的領袖。除了耶穌基督在世的工作以外，保羅信主，可算爲基督教會史中最重要的事實了。因爲它不單消除了一個福音的勁敵，更改變他成爲最偉大的傳道者之一。

大數的掃羅起初以青年人的身份出現在使徒行傳，替那些用石頭打司提反的人看管衣裳，更爲司提反的被害而高興（七60）。關於掃羅的歸依，使徒行傳有三處不同的記載：一處是路加的記載，在第九章，作爲歷史背景中重要的一段，另兩段是保羅的自述（廿二1～21；廿六2～23）。每一段都有不同的重心。第一段比較歷史化，屬教會動態的一部份；後兩段比較個人化，是保羅在敵對與懷疑的聽衆前，爲自己的生命和信仰辯護。再加上保羅書信的某些段落（註一），我們就有了關乎保羅生平這件重要轉機一切所得到的資料了。

掃羅或稱保羅（後者比較普遍使用），約於主後第一世紀初出生於一個嚴謹的希伯來家庭。他的故鄉大數，是基利家的繁華市鎮，位於地中海的東北岸。自大數有陸路通過基利家的山峽，直通北部與西部，城中的船塢是船業中心。大數大學以哲學和醫學著名，希臘藥神（Aesculapius）的廟堂成了醫科學生的醫院與診所。我們不能證實保羅有否接受

大學教育，然而他難免受這城市的思想與生活方式影響。

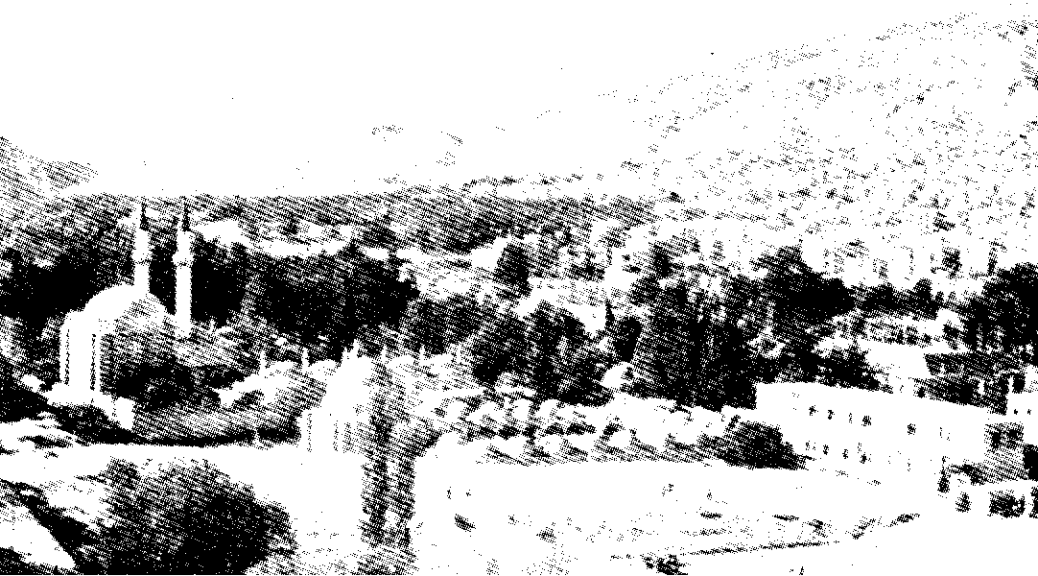
他接受的教育純粹是標準的猶太式教育，通曉希伯來文和聖經，以及製造帳棚的生意（十八3）。他熟悉亞蘭文和希臘文，前者可能是他在家中用的語言，後者則是大數通用的；他可能也稍懂拉丁文，不過沒有明證。

十二歲時，他就被送往耶路撒冷，跟迦瑪列（Gamaliel）學習（廿二3），根據保羅自己的見證，他的學習甚有進步（加一14）。按信仰他是法利賽人，而且他逼害教會的程度（徒廿六9～11），也反應出他的熱心。在他成年時，已成爲猶太教的領袖了。從字面看來，使徒行傳廿六章十節一句「……我也投票反對他們」〔譯者按：英文直譯〕，暗示了保羅也是公會的會員。因此他在司提反被害時大約三十歲，因爲成年男子始能被接納作會員。

保羅信主以前的道德情況，可見於羅馬書第七章保羅內心生活的自白。律法使他對罪非常敏感，以至他發覺他願意作的善他並不作，他所恨惡的，他倒去作（羅七19）。羅馬書七章所指的是已信主者還是未信主者的情況，成爲神學家長久辯論的題目。不過它一定是指保羅這一類在法律之下的人。當然，在福音以外，律法仍然可以使人產生罪感。保羅當時對逼害信徒的熱忱，可能就是一種錯誤的觀念，以爲可以藉此事奉神，彌補他心靈中的罪惡感。

司提反的死在他腦海中猶如一根刺。按保羅起初的想法，司提反是

大馬士革的景色，它是世界上一直有人居住的最古城市，近處是古老區，遠處是新興區。



大馬士革的「直街」

褻瀆者，爲律法所咒詛。然而司提反的論點理由充份，無瑕可擊。況且，司提反提及復活的主曾向他顯現，以及在他臨死時呈現臉上喜樂的榮光，都指出他生命的眞實性，是主張遵守律法的保羅所不能動搖的。他在安東尼亞堡的見證（徒廿二19，20）也曾提到這難忘的經歷。這經歷不一定是他信主的原因，卻是此後大馬色路上之改變一部份的基礎。

改變的本身，主要是一種超自然的啓示，是復活的主向這滿懷仇恨之逼害者的顯現。保羅認爲這是耶穌復活後最後一次的顯現（林前十五8）。它不能說是疾病或幻覺的結果。路加認爲此事發生於大馬色附近的某地（徒九3）；同時還有大光（九3），保羅說比正午的太陽還亮（廿六13）；有聲音向保羅說話，同行的人也聽到聲音（九7），雖然他們不明白其中的意思（廿二9）。保羅在身體上也受到影響（九8），這是同行者也觀察到的。保羅歸主的客觀性是毫無疑問的。

主觀的因素也需要稍微注意。當他聽到那陌生的聲音，從天上榮耀的光輝發出來時，保羅很自然的問：「你是誰？」（九5）要是保羅不是因司提反事件預備好了，「我是基督」這個答案，對他來說會是全不可信的。在一刹那間，他明白司提反是對的，而所有針對司提反和門徒的猶太教理論都是錯的。在他面前展開了啓示的新頁。正當他的神學思

想有所轉變時，他被呼召去向外邦人傳道，他接受這呼召，被聖靈充滿，面對新的工作（九10～19）。

保羅的傳道工作，立刻從大馬色開始。加拉太書還提及他曾往阿拉伯（加一17），此事可能發生於他首次在會堂作見證（徒九22）及最後離開大馬色那段時間之內（九23～25）。因爲他在思想上遭遇了大衝擊，所以需要暫時隱退，使他固有的信仰與從基督而來的新亮光有所協調。保羅在立場上的突變，是他自己及他的朋友都覺得困惑的。

保羅承認耶穌爲彌賽亞的新信心，直接與他在大馬色的猶太朋友發生衝突（九23）。爲了安全，被逼逃離該城。在耶路撒冷，門徒又以冷眼相待，自然地視他爲披了羊皮的狼，要吞噬羣羊。在巴拿巴的保證下，他被接納在使徒的圈子內（九27）。他有一個充實的傳道計劃。特別對希臘化的猶太人，他繼續類似司提反的工作。由於他特別的成功，引起反對者對他的强烈的反感，以至教會要差他回到大數（九30），以避免反對者所帶來的危機。

據聖經所記（九15，廿二21，廿六17；羅十五16；加一16，二7，8；弗三1～7），保羅是神所揀選向外邦人傳道的使徒。他信主的經歷，是從耶路撒冷以猶太爲中心的教會，轉向羅馬帝國的外邦教會的過程中之一部分。

彼得的傳道

保羅的信主，帶給教會一個新人物，他成了被召特派向外邦人傳道的使徒。但是神的靈，同時感動教會內其他的人，其中最重要的是彼得。在這過渡時期的初期，他開始擴大傳道範圍，在沙崙平原一帶工作，特別集中於呂大（Lydda）和約帕（徒九32～43）。

這時期所發生的要事是哥尼流悔改歸主，他是羅馬百夫長，管理在該撒利亞的支隊。明顯地他對猶太教早已感興趣，因爲「他是個虔誠人，他和全家都敬畏上帝」（十2）。大概他是猶太教的依附者，雖然並未正式轉教，却相信耶和華是獨一的神，他也經常參加會堂的聚會。他可作爲當時許多外邦人的典型，厭惡異教不合理和縱慾之風，決意另尋眞理。從猶太教中，他找到一套高超的神學及純眞的倫理思想。是前所未遇的，所以他熱烈的接受。

神引導彼得到哥尼流的家，是使徒行傳重要的史實。原因如下：第一，它指出神所預備的救恩，並不局限於某種族或人民，雖然哥尼流是羅馬外邦人，却與巴勒斯坦會堂內的猶太人一樣，有聽基督福音的權利。

第二，哥尼流信主開了外邦人進入教會之門，起初彼得對這個神聖的命令加以拒絕，表示不願意沾染不潔之物（十14，十一7～12）。然而，在神的命令下，他終於去到外邦人的家，向他們傳道，更在那裏住了幾天（十48），這些外邦人的悔改非常眞誠，彼得提議爲他們施洗，接納他們（十44～48）。

由於接納了這些外邦人，教會產生了一個爭辯的問題：猶太基督徒

應否與這些未受割禮，不守律法的外邦人同席呢？要是外邦人成爲信徒，應遵守律法到甚麼地步？遵守律法應否成爲決定一個人稱義或與神恢復正常關係的標準？這些問題，當然並非在哥尼流信主後便立刻出現，然而從外邦人加入後，律法和恩典便成爲教會討論上兩大相對的原則。後期的傳道工作使這個問題更爲顯著。

彼得當時的答案，說明使徒行傳的歷史所要教導的要點。從律法至恩典的過渡時期並非自然進化的潮流，也不是權宜之計，更非少數領導者一時興緻的產品；它從聖靈感動而生（十19），藉聖靈帶領所講的道說明出來（十43），更有聖靈降臨在外邦信徒爲確證（十44，十一15～18），「神也賜恩給外邦人，叫他們悔改得生命。」

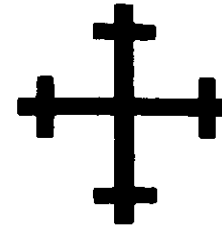
彼得在哥尼流家中的信息，是使徒時期佈道性講道最好的例子。它實在是基督生平的簡史，特別强調祂的死、祂的復活，和祂再來審判世人。一般地說，它就是福音故事的大綱。它特別的因素是它的普世性：「凡信他的人，必因他的名，得蒙赦罪。」（十43）在此以前，彼得傳道的對象一向是「以色列人」（二22），亞伯拉罕、以撒和雅各的後裔（三13，25），「治民的官府和長老」（四9）。但從那時開始，他要使自己的信息，適應一般沒有與神立約，也沒有接受過律法的人，他說福音是針對每個相信的人而講的。這信息的含義，後來保羅更詳細地解釋，但恩典之法則及因信稱義之道理，卻確實隱含在彼得的講章內。

因此，過渡時期的特徵，便是地理環境上的轉變，工作地區從耶路撒冷擴展至整個巴勒斯坦，包括撒瑪利亞，進而伸至敍利亞和大馬色。其次，也有一個成員的改變，因爲信徒包括了撒瑪利亞人、衣索比亞人，甚至外邦羅馬人。神對外邦人的旨意越發明顯後，福音的信息也越發擴大。它的中心思想，從天國復興轉移爲罪的赦免。教會開始要面對律法的問題——究竟外邦人需要遵守律法嗎？由於信徒被逼害的結果，神爲宣教事工預備了新的領袖，這宣教事工也因當時對福音信息的反應加速進展。教會增長開始了一個新階段，而過渡時期便是爲此階段舖路。

《註》

1. For full data see Frank J. Goodwin, ***A Harmony of the Life of Paul*** (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, n. d.), pp. 19～25.

下頁圖片說明：安提阿，信徒最先被稱爲基督徒的城市。



第十四章

外邦教會與保羅的宣教事工
使徒行傳11:19至15:35

使徒行傳所描述的向外邦人傳福音的運動，是以安提阿教會在敘利亞成立作爲開始。教會的成立，是擴展運動的一部份，而這擴展運動是在過渡時期突然興起的。在徒八 4與十一19之間有一個很明顯的聯繫，因爲十一19有這樣的記述：

「那些因司提反的事遭患難四散的門徒，直走到腓尼基和居比路，並安提阿，他們不向別人講道，只向猶太人講。但內中有居比路和古利奈人，他們到了安提阿，也向希利尼人傳講主耶穌。」(徒十一19，20)

在安提阿傳福音的古利奈和居比路的信徒，放棄他們的同儕所採取專顧猶太人的做法，轉向希臘（希利尼）的外邦人傳道。路加在這裏的評論顯示出他描述過渡時期時所强調的是些例外的事實，不是傳道的概況。在這時期中，福音傳到了安提阿，而安提阿竟異常破例地成爲一個全新的宣教事業的發源地。

安提阿教會

主前三百年敘里古尼卡特（Seleucus Nicator）建設了安提阿城。在早期的敘利士王朝統治下，安提阿迅速擴展。最初居民全是希臘人，其後有敘利亞人定居城牆外，後來隨着城市的擴展住進城內。第三種份子是猶太人，他們多是巴比倫遷徙來的殖民之後裔。他們與希臘人擁有同等權利，並且可以繼續他們會堂的崇拜。在羅馬統轄之下，安提阿繁榮起來，因爲它在軍事與商業上是通往東方的必經之路。其面積僅次於羅馬與亞歷山大。

安提阿教會成立的年份並無記載。但很明顯是在司提反死後不久，約主後三十三至四十年之間。安提阿教會的規模與特色，能吸引耶路撒冷教會注目，必定已經過一段時間（十一22）。他們差派巴拿巴前往視察，他在那裏服務了一個時期（不能確定多久），然後轉往大數請保羅作他的副手（十一22～26）。在亞迦布（Agabus）預言革老丟年間有飢荒之前（十一28），他們同工至少一年的時間（十一26）。因爲革老丟在主後四十一年就任，而此段經文暗示預言是在他就任前發出的。關於年代的推斷還有一個綫索，就是十二1提到希律亞基帕一世，他是主後四十四年去世的。安提阿的工作大概始於主後三十三至三十五年之間。如果飢荒救濟工作是在主後四十四年進行，則巴拿巴有可能是在主後四十一年左右開始與安提阿有接觸，這就是說，保羅最初露面時是在主後四十二年了。

這個年表雖未能作最後的定案，但與我們所知道關於保羅的活動却十分配合。若他在主後三十一年或甚至三十二年得救，又在大馬色地區活動了三年（加一18），則很可能在主後三十五年之前就已回到耶路撒冷。若他在耶路撒冷逗留了一年或兩年然後回到大數（徒九28～30），則可能在巴拿巴說服保羅與他一同從事他的新事業以前，保羅已經在大數與基利家傳道五年了。這似乎是一段很長的沉默，然而路加在處理其他同樣引人注意的事件上也保持同樣沉默；這樣看來，這段沉默的時間就不是例外的了。

安提阿教會的重要性，在於它有幾個特點。第一，它是所有外邦教會之母。哥尼流的家只是家庭的聚集，而非普通會衆的聚集，所以不能與安提阿教會相提並論。從安提阿教會，第一隊被認可的宣教隊伍被差到沒有福音之地傳福音。第一次有關外邦基督徒的地位之爭論也是在安提阿發生的。它也是教會領袖們會面的中心。彼得、巴拿巴、提多、約翰馬可、猶大巴撒巴（Judas Barsabbas）、西拉以及使徒行傳的作者本身（若西方的版本〔註一〕準確的話），都先後與這間教會有交往。特別值得一提的是這些人物都曾參與向外邦人宣教的事工，他們的名字都在保羅的書信及使徒行傳裏被提及。

福音書可能是源於安提阿。馬可與路加二人有來往的可能性，再加上稍後他們在羅馬有聯繫的事實，也許會對討論已久的符類福音問題有幫助。第一世紀末葉的安提阿主教伊格那丟提到福音書的時候，似乎專引用馬太，好像馬太是他所知道的唯一的符類福音書。斯特里特(註二)不厭其煩的辯論，認爲馬太源起於安提阿，他所持的論據是基於伊格那丟，和十二使徒遺訓(Didache)，曾引用馬太，他認爲這兩者都是敘利亞的文件。若這三本福音書都是以安提阿教會當時口頭教導爲根據，則福音書對世界的貢獻，可以說是這間教會留給過去和今日外邦信徒的產業。

安提阿教會亦以教師聞名於世。徒十三1所提到的人物中，雖然只有巴拿巴與保羅，在以後的篇幅中出現，然而這些教師們的工作，一定使安提阿教會成爲著名的教導中心。安提阿實際上已超越了耶路撒冷，成爲基督教傳道的家鄉及福音性的宣教總部。

安提阿高昇也許受到主後四十四年希律的逼害的刺激而加速。耶路撒冷的教會有許多窮乏的會友需要援助，因此經濟力量向來薄弱。此外，飢荒發生時，雖然曾受安提阿的救濟，經濟更加微弱（徒十一28～30）。由於希律的逼害，西庇太的兒子雅各因而殉道（十二2），而彼得亦僅以身免（十二17）。從徒十二1～24的插曲中，耶路撒冷當時的情景我們可以略窺一二，但見到的是一間虔誠的教會在極度的壓力下掙扎求存的情景。安提阿教會最出色的就是它的見證。「門徒稱爲基督徒，是從安提阿起首」（十一26）。在此以前，基督的信徒只被人看爲猶太人中的一黨而已，然而，隨着外邦信徒的加入，以及一套與摩西律法有別的教義漸漸的建立，世人開始看出相異處，因而，稱他們爲基督徒。「基督徒」的意思是「屬於基督的」，正如「希律黨」（Herodian）是指「屬於希律的」一樣。這樣的稱呼，可能是出於嘲弄，然而門徒的品格及見證使這個稱呼蒙上一個褒揚的意義。

向外邦人宣教

在主後四十六年左右，安提阿教會已長成爲一個穩固而活躍的團體。由於他們曾經接受的教導，使他們的名聲在當地樹立起來，以致被人以「基督徒」的稱呼區別出來。他們又曾派遣救援隊到耶路撒冷，將一些捐獻帶給那些在飢饉中受苦的人們。正當他們在例行崇拜時，有一個呼召臨到他們，　要分派保羅和巴拿巴　（十三2）去作一件特別的工作。他們順從了聖靈的帶領，按立兩人，差派他們出來負起這件新的事工。

居比路

第一個活動的範圍是居比路，巴拿巴的出生地（四36）。安提阿教會在此地也許有一些關係，因爲在安提阿最初的那一羣傳道人中，也包括了「居比路人」（十一20）。巴拿巴與掃羅連同助手約翰馬可，到各會堂傳揚那新的信息。爲了爭取省長的注意，保羅在與以呂馬的衝突中，挺身而出。保羅認清以呂馬所用的法術是邪僻的，因此在衆人面前斥責他並宣判他的刑罰。省長看見懲罰頃刻之間臨到以呂馬身上，在驚訝中「相信了」（十三12）。

居比路佈道的成績，雖然沒有留下統計數字，却引起了一個極重要的改變。在徒十三2裏，這福音隊被稱爲「巴拿巴與掃羅」，巴拿巴佔了顯要的地位，儼然是個老資格的宣教師，而保羅只被人以他的猶太名字稱呼。在徒十三13裏，措辭已變成「保羅和他的同人」，採用了保羅的外邦名字。從這個敍述上的轉變可以看出，保羅已躍居顯要的地位。在居比路的職事中保羅作領袖的恩賜已被發現，使他能在一致擁護下領導宣教的工作。

在這期間，發生了另外兩件事情。保羅離開居比路前往小亞細亞，而約翰馬可則和他們拆夥回到耶路撒冷去了。對保羅來說，這開始了他的世界性傳福音的計劃，將福音帶到腳掌未踏過之地。對於馬可，這似

乎是一個未經許可而改變原定計劃的舉動。至於馬可這樣做是否因其親戚巴拿巴被降至次席而感到嫉妒，或是害怕進入小亞細亞中部的蠻荒地帶，或是他與保羅在教義上有所分歧，這些都未有提及。無論如何，他拒絕繼續前進而回頭走了。

彼西底的安提阿

路加詳細的記錄保羅在彼西底的安提阿會堂裏的講詞（徒十三16～43），大致上，這講詞的風格與司提反相似，他們都是以歷史評論的方法，看神在以色列民中的作爲。講詞的中心思想在23節中說明了：「從這人的後裔中，神已經照着所應許的，爲以色列人立了一位救主，就是耶穌。」這個中心思想的發展與載於使徒行傳開首幾章使徒們的講道無大分別，但到了講辭的高潮時，保羅提出了一樣新的要素：

「所以弟兄們你們當曉得，赦罪的道是由這人傳給你們的，你們靠摩西的律法，在一切不得稱義的事上，信靠這人，就都得稱義了。」（徒十三38～39）

雖然彼得已經宣講過耶穌復活和赦罪的道理（二32，36，38；三15 19；五30，31；十40，43），但在此以前，無人像保羅這樣明白地傳講過：人可以個別地在神面前單憑信心而稱義。稱義的意思，是被公開宣佈爲義，或是在律法上被看爲義的。一個人既然能夠憑信心取得與神和好的地位以致得着救恩的確據，表明守律法是無作用而多餘的。這是基督的眞理一個嶄新而勇敢的邁進。

隨即所引起的結果有二。保羅的講道引起了極大的反應，「到下安息日，合城的人，幾乎都來聚，集要聽神的道」（十三44）。另一方面，猶太人的反對變得更爲惡毒，進而引致嫉妒與毀謗（十三45）。終於保羅宣佈他要轉向外邦人，其中有不少人信主（十三48）。因此外邦人，而不是猶太人，成爲彼西底的安提阿教會中的新核心。

以哥念、路司得與特庇

同樣的情形，重新出現於安提阿東南面的以哥念城，在那裏的會堂中成立了一間蓬勃的教會，但是由於意見的極度分歧，傳道人被逼離開而避居到兩個在外圍的路司得城和特庇城。

保羅在路司得與異教相遇。城外丟斯廟的祭司（十四13），看見保羅醫好生來瘸腿的，就以爲他與巴拿巴是從天而降的神，因而向他們獻祭。保羅針對這錯謬而發的震懾人心的駁斥，使我們得以領會他如何應付對舊約毫無認識的異教思想。他與巴拿巴向他們訴說那位「從天降雨，賞賜豐年」（十四17）的神，這就與那些簡樸的農民建立起一個接觸點，無論他們是否有正式的神學知識，他們都可以明白保羅所說的神是怎樣的。

然而，由於猶太人從彼西底的安提阿及以哥念前來搗亂，向那些無知及淺薄的民衆遊說，指出保羅是個危險的傳教者，所以他離開了路司得。保羅被人用石頭打得半死，然後被拖出城外。他恢復知覺之後，就轉到特庇去傳道。在那裏召集一羣信徒之後，保羅與巴拿巴折返原路，堅固和組織他們所成立了的各教會，他們回到敍利亞的安提阿，報告神

與他們同工的事，並且指示「神怎樣爲外邦人開了信道的門。」(十四27)

這次旅行傳道的重要性一點也用不着誇張，保羅因此成爲一個矚目的教會領袖，並且在地位上與使徒同等（參加二7～9）。至於約翰馬可，雖然他似乎已明顯的失敗了，却是增進他知識的機會。可能保羅也是在這次旅程中認識與接觸到提摩太；因爲多年後，保羅寫信給提摩太時，提及他在這地區的經歷（提後三11），最重要的是，在教會的神學思想上，劃出了一個新的方向，因爲從這次旅程的事件中，產生了保羅「因信稱義」的教義。

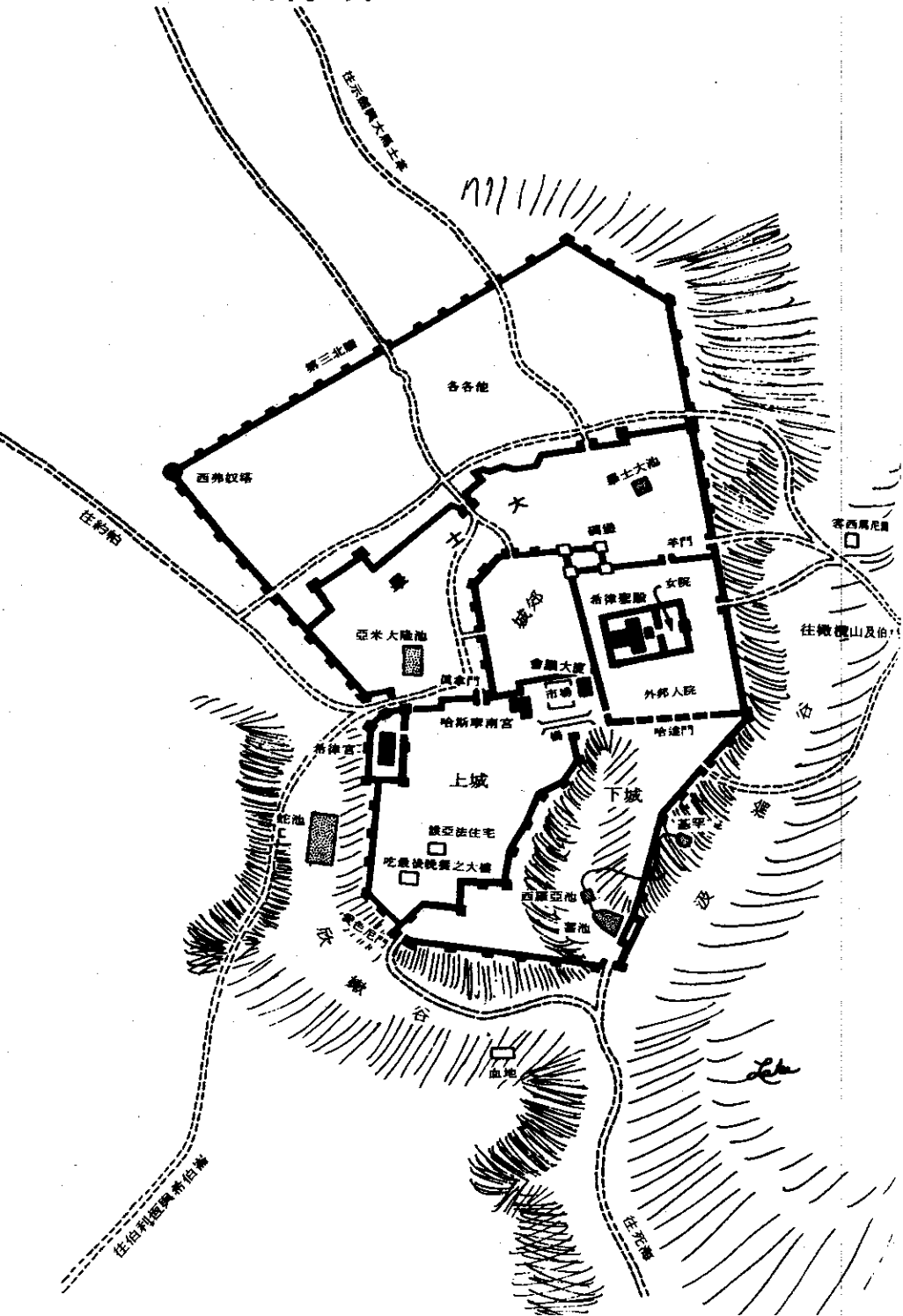
耶路撒冷會議

由于保羅與巴拿巴的宣教工作，使外邦教會迅速發展，因而形成了一個新的難題。外邦人既然相信耶穌是彌賽亞，並且也接受祂爲主和救主，那麼，對於律法的條例他們應該遵守至何種程度？主耶穌基督已將祂自己和祂的教訓置於律法之上，並且指明祂是高過摩西和一切先知的，正如在一個家庭裏，兒子是高過衆僕人一樣。祂話語中的精義沒有立刻被體驗，但在聖靈引導之下的基督教運動，則慢慢的脫離了規條主義而趨向信心。由於外邦人對於律法一無所知，他們得以進入基督徒的團契單純是由於信心，因此隨着向外邦人傳道而在教會內引起的意見分歧愈益尖銳。彼得探訪哥尼流家之後，在耶路撒冷與猶太基督徒的辯論是這個緊張局面的預兆。直到他報告聖靈怎樣在五旬節降臨在猶太基督徒身上時，也照樣的臨到外邦人的身上，那些猶太基督徒才肯承認外邦人也可以得救（徒十一18）。然而，耶路撒冷的教會仍然有主張保存律法的份子。保羅與巴拿巴返回安提阿並提出此行傳道成功的報告之後，「有幾個人從猶太下來，教訓弟兄們說，你們若不按摩西的規條受割禮，不能得救」(十五1)。對外邦人來說，這種教訓一定令他們驚駭不已，他們並不是在律法之下長大，而從他們得救開始，他們屬靈的經歷雖然沒有遵守過任何禮儀，一直都顯得很滿意。況且，他們在基督裏，已經得以從他們自己宗教的規條主義和禮儀主義中釋放出來，現在爲何要將自己再置於另一種束縛之下？

在另外一方面，猶太派(Judaizers)的信徒極力爭辯，說割禮在摩西時已經設立，象徵神的契約(出十二48)，並且神的旨意堅持這樣作法。其實，割禮是先於摩西律法，當神與亞伯拉罕立約時，神要他行割禮，作爲立約的記號（創十七9～14）。就是在律法時代，這種儀式的外在意義，也應用到內心的生活上，即是內心的割禮（除去內心的污穢），（申十12～16），不過在實際的執行上，大概割禮已成爲一種例行的儀式。

這事的爭論愈來愈激烈，以致安提阿教會決定派代表往耶路撒冷與使徒及長老們商討。保羅、巴拿巴及一些其他的人同赴耶路撒冷，受到當地教會的歡迎，他們就提出了一個完整的報告談及在外邦人中的成就。很自然的有一羣法利賽人，表示反對他們極力堅持要嚴格地遵守律法。

新約時代的耶路撒冷


第三北城
各各他
西弗叔塔
往約帕
大
士
城
亞米大陸池
猶大
羊門
女院
希律聖殿
外邦人院
哈斯摩南宮
上城
下城
哈達門
西羅亞池
血地
往伯利恆與希伯崙
往死海

他們隨即展開自由的討論，雙方都有參與。路加將其中三個具決定性的建議記錄下來。彼得的講詞極有份量，他以耶路撒冷教會元老的身份說話，並且他對這問題的實際的含意也有親身的經歷。他指出：（一）外邦人得以聽到基督的信息是出自神的揀選（徒十五 7）；（二）他們也同樣地接受了聖靈，並沒有受到甚麼歧視（十五 8）；（三）儀式上的規條對猶太人本身來說已是一個不勝負荷的重軛（十五10）；及（四）猶太人和外邦人的得救，都是本於恩典的（十五11）。彼得根據教會經歷立論，將當前的情況也引用到這問題上討論。

保羅與巴拿巴報告在外邦人中的工作，特別着重神藉他們所行的「神蹟奇事」（十五12）。他們這個論點暗示：神若不認可他們的方法，就不會使他們的宣教工作那麼興盛了。這是實用主義的申訴方法。

最後一個說話的是雅各，一般都認爲他是嚴守律法者的領袖（加二12）；他從聖經的論證指出神曾經立意要拯救那些願意尋找神的外邦人，雅各並且建議外邦人不必遵守全部的規條，只要求他們禁誡一些他們的猶太弟兄特別厭惡的行爲，就是：（一）拜偶像，（二）姦淫，（三）吃勒死的牲畜，和（四）食血。雖然前面兩條有關道德的問題，就是沒有猶太律法也一樣是要面對的，他之所以提供這些規條，是爲要建立團契的基礎，不是作爲倫理的綱領。

在一些使徒行傳的抄本中，第三個片語「並勒死的……」被刪掉（註三）。若這些抄本是正確的，則「……和血」可以解成流血事件或謀害。那麼，這三個要求就都會是倫理上的或道德上的，而這些規條則可能是給外邦人的一些標準，用以衡量他們必須具有的道德上的品格。

雅各更指出一個事實：若外邦人眞的要接受猶太教，則歷代以來帝國的每一個大城市裏都設有會堂；在那裏要肯定律法的意義並非難事。雅各的建議，鼓勵我們作這樣的假設：基督教的信息雖然多處與會堂的信息相似，但它却有自己新的與獨特的面貌。雅各這種說法，把他自己從猶太派信徒中分別出來。那些教徒原是希望藉着雅各的權威來堅持割禮的必須性。討論的結果是決定採納雅各的建議，不僅是「董事會」同意，整個教會也同意派遣代表與保羅及巴拿巴回到安提阿，並將一份會議的記錄交託他們一同帶去（十五22～23）。這函件包括了幾項重要的規定：（一）棄絕那羣促成猶太派爭論的教徒（十五24）；（二）對保羅及巴拿巴予以嘉許（十五25）；（三）委派猶大和西拉爲代表（十五27）；及（四）「聖靈和我們」決定堅持「必須」禁戒拜偶像，姦淫，被勒死的牲畜及血。

這個決定在安提阿教會很順利的被接納了。猶大和西拉在安提阿逗留了一個短暫的時間，參與那裏的工作（十五32～33），然後返回耶路撒冷。保羅與巴拿巴再負起教導的工作，而教會也得享和平。

抗議的作品

外邦人應否受割禮的爭論不是茶杯中的風暴而已，這爭論也不僅影

書耶路撒冷和安提阿各教會表面上的平靜而已，解決的方法更不是對猶太人的偏見作一些讓步。受到牽涉的還有幾個較深入的問題：在神的計劃中，律法所佔的地位怎樣？若要得救，除了相信基督之外，是否仍需加上遵守的律法？若外邦人不必遵守律法，則因信得救與倫理的行爲究竟有甚麼關係？信心與行爲有何關連？在主後五十與六十年之間所成的新約書卷，大都提出或反映這一類的難題。其中有兩卷書很清楚地處理這個問題，因而被稱爲「抗議的作品」。

這兩本書的寫作日期是一個爭論的題目。一派解經家引用來證明兩書是早期著作的證據，同樣也可以被另一派的人用來證明二書是後期的作品。雖然對這個問題作完整的探討不在本書範圍內，然而在分別處理這兩封書信時，本書將會舉出認爲是早期寫成的理由。無論如何，二書所代表的思想潮流，是與以耶路撒冷會議爲中心的時期緊密聯繫着的。

雅各書

根據傳統雅各書的作者是耶穌的兄弟雅各，就是耶路撒冷會議的主席。作者的名字在問候語中出現；而他向散居的十二支派問安時更表明了他對猶太人的關懷。整卷書信很少提及系統性的基督教教義。耶穌基督的名字只出現兩次（一1，二1）而五8也有可能是指耶穌而言的。會堂，不是教會，是他們聚集的地方（二2）。例證則多取材於舊約，否則，就是取材於鄉村的生活。在風格和內容上，雅各書與耶穌的教訓極爲酷肖，特別以登山寶訓爲然：那種說明眞理的諺語式警句，那種從鄉村日常生活套取出來的樸質辭藻，那種率直的言語，以及那些討論的題目都可在雅各書中發現。雅各很少涉及基督論，而非常著重倫理，而且，他的教導與耶穌的教訓並行，這些現象似乎暗示書信寫成的時候，教會還停留在猶太教的圈子裏，還未成爲一個獨立的宗教運動。

若有人認爲散居的猶太人不會這麼早就悔改，因此雅各書不可能是寫給他們，他只要回想早在司提反的時候（徒六9），耶路撒冷就已有會堂的設立，代表著散居各地的猶太人；同時，雅各廣泛地認識每年從世界各地來守節的朝聖者（廿一20～21）。雖然我們不能斷然證實雅各書是早在主後四十五年至五十年間就已經寫成，但書信的內容卻與那個時代非常吻合。

作　者

如果這雅各是福音書所說的耶穌的兄弟（可六3），他們之間正確的關係仍有待說明。雅各是約瑟前妻所生的嗎？若然，他們就眞是異母兄弟了；抑或他是約瑟與馬利亞之子，是耶穌的異父兄弟？抑或「兄弟」一詞只是廣義地指「表兄弟」？這三個理論分別在不同的時期被提出來，而通常維護第一與第三個理論的，就是那些堅持馬利亞一生保持童貞的人。第三個理論似乎最難於接受，因爲經文提到耶穌的兄弟姐妹時（可六3；太十三55；約二12；七3，10）總是暗示耶穌與他們的接觸是在那

個直系的家屬之內，而不是直系以外的人。如果他們都比耶穌年長，又都不是馬利亞所生的，則他們向耶穌所懷的那種不信和倨傲的態度（約七3～5）就容易解釋了。而耶穌臨終前將母親交託給約翰而不交託給他的兄弟，這一個事實，可以這樣解釋：他們對繼母的關心不足以使他們願意負起這個責任。可是，另一方面，當耶穌傳道的時候，他們和馬利亞同去規勸祂（太十二46～50），這事實也許正表示他們是馬利亞的兒子（註四）。

無論如何，雅各和耶穌是在同樣的環境下一塊兒長大的，並且在耶穌出來傳道以前的那些日子裏他們一直有着非常密切的關係。他的背景實際上與耶穌的完全無異。作爲一個解釋眞理的人，他會比別人更透澈了解眞理的歷史地理背景。雅各在耶穌生前並沒有相信祂（約七2～8），但當耶穌復活的時候，他却是一個見證人（林前十五7），而且他也是等待五旬節之聖靈的其中一位（徒一14）。彼得退出巴勒斯坦之後，（十二17），他肩負起領導耶路撒冷教會的責任。他以謹守律法著名（加二12）；更是後來對保羅的聲譽感到不安之猶太人的首領（徒廿一17～26）。說他是反對保羅的，未免太過偏激；但比起保羅在外邦人中的立場，雅各所持守的——律法在基督徒生活上的應用——是更爲嚴格的。

沒有任何跡象顯示出雅各在基督原則上反對保羅的教導。照加拉太書（二9～10）所記，他與保羅右手行相交之禮；又在使徒行傳中，他的態度絕對不是與保羅爲敵的。其實爲著猶太人誤會了保羅眞誠的態度，他耿耿於懷，切望加以澄清。但在另一方面，他也許會懼怕：一旦律法的制度解放了，隨之而起的會是懶散與放任不羈的行爲，使基督徒的名字蒙受虧損。因此，雅各寫信提倡實際的倫理生活，與保羅書信中有關實踐方面的教訓和動機都是一樣的。

大　綱

雅各書的綱要很難分析，因爲討論的題目繁多而無規則。然而，雅各書仍有一個基本的結構，大致與下面列舉的吻合。

雅各書：生活的眞正標準

I. 問安	一1
II. 眞宗教的本質	一2～27
穩定性	一2～11
恆久性	一12～18
行動	一19～27
III. 眞信心的本質	二1～三12
避免歧視	二1～13
避免沒有行爲的信心	二14～26
避免舌頭的是非	三1～12
IV. 眞智慧的本質	三13～五18
智慧的定義	三13～18
屬靈生活上的智慧	四1～10

律法關係上的智慧	四11～12
商業計劃上的智慧	四13～17
工人問題上的智慧	五 1～ 6
等候主來的智慧	五 7～11
說話的智慧	五12
患難中的智慧	五13～18
V. 結論：智慧的目的	
作個有效的見證	五19～20

雅各書與舊約的箴言一樣，將眞理實際地應用到日常生活上，以簡樸的文字將基督徒生活的倫理標準陳述出來。

困　難

雅各書第二章說：「人稱義是因著行爲，不單因著信」（二24），這節經文使很多人感到大惑不解。馬丁路德認爲它與羅馬書、加拉太書因信稱義的道理相違，因而稱之爲「禾楷的書信」。雅各並非眞的要攻擊信心，只是就那些假裝有信心而沒有行動的虛僞行爲提出抗議罷了。「你將你沒有行爲的信心指給我看，我便藉著我的行爲，將我的信心指給你看」（二18）。每一眞理都會受到曲解，而因信得救的教義也會傾向於只接受信條而忽略聖潔生活的地步。雅各並沒有否定信心的必須性；他只堅持信心要產生果效而已。和保羅一樣，他所引用的例證，是猶太民族之父及神與人立約的第一個受惠人——亞伯拉罕。保羅套用了亞伯拉罕對神應許的反應來證明得救是因著信心，不是因著行爲（羅四）。雅各則用亞伯拉罕獻以撒一事來說明信心藉着行爲顯得更眞實（雅二21～24）。這兩個例證並無互相矛盾之處，亞伯拉罕首先要運用信心進入與神的關係中，然後以順服神的命令來表明他的信心。這是兩個互相補充的原則，並非互相矛盾的。

加拉太書

因爭論律法的問題而產生的第二本著作就是保羅達加拉太人的書信。雅各書的觀點是一個嚴謹的猶太人爲了防止在運用倫理的自由——「全備使人自由之律法」(雅一25)時，發生任何類似鬆懈及濫用的情形，因此寫成這書；同樣，加拉太書的立場，是一個主張自由的首領，因清楚知道，猶太人與外邦人都不能因個人的努力，守持一套倫理的原則而得以赦罪，於是寫成此書。加拉太書因而被稱爲「屬靈解放的大憲章」，（The Magna Charta of spiritual emancipation）（註五）；因它宣告說：「基督既爲我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛……使我們因信得着所應許的聖靈」（加三13～14）（註六）。

目的地

加拉太這名稱原來所指的地域是小亞細亞的中北部。主前三世紀時

高盧人盤據此地，建立獨立王國。高盧族漸漸被當地的人民同化；經過數次政治變遷後，在主前廿五年，這個地域被併入羅馬的版圖。羅馬政府將這塊北部的土地與另一塊較大的土地合併成爲一省，而稱之爲加拉太。因此在羅馬政權之下的加拉太，可以是指高盧人所建立的加拉太本土；也可以是指整個省份，包括了南部的城市：安提阿、以哥念、特庇及路司得。

保羅這封給加拉太教會的書信究竟是寫給那一個地方的呢？（加一2）新約曾七次提到這個名字。保羅在加一2及三1用以稱呼這教會的人士，但除此以外，沒有提到他們的所在。林前十六1，保羅提起他曾請求「加拉太的衆教會」賙濟耶路撒冷的貧民。在同一段經文中，他又提到馬其頓（十六5），亞該亞（十六15）及亞西亞（十六19）。由于後面三個地名所指的都是羅馬的省份，因此，加拉太在同一段經文中似乎也應該是指著整個省份而言的。

另外在使徒行傳中還有兩處經文提及加拉太。第一處是在十六6：「他們就經過弗呂家（Phrygia）加拉太的一帶地方」這句子很奇特，如譯作「弗呂家與加拉太一帶」或「弗呂家——加拉太地方」更好。由於保羅與他的同伴是向西而行的，這個地方一定是在亞西亞及每西亞（Mysia）的毗鄰，而且是禁止他們通過的。第二處經文是在十八23「挨次經過加拉太和弗呂家地方」。這裏所用的是同樣的名詞，只是次序上的顚倒而已。也許，這兩處經文同是指著加拉太邊境的山區地帶，原屬弗呂家。姑勿論路加與保羅所採用的這些名詞含意是否一致，他們所指的範圍大致上都是包括在羅馬省份的加拉太內。問題是：加拉太書是寫給該省南部的教會（保羅與巴拿巴第一次旅行傳道時所到過的地方）或是寫給在第二、三次旅程時在加拉太本部所成立的教會。

這兩個觀點，後者是古老的講法，受到萊特佛特（J. B. Lightfoot）（註七），及其他幾位學者的支持。他們的假設是這樣：保羅首次到加拉太本土是在他第二次旅程之時，當時他離開了南部的特庇、路司得與以哥念而繼續經過「弗呂家及加拉太一帶」，這事記於徒十六6。根據這個看法，則保羅曾橫過舊加拉太的土地，包括幾個城市——庇斯勒士（Pessinus）、安該拉（Ancyra）及達法林（Tavium），最後抵達特羅亞。徒十八23有關第三次行程的記載亦相似。

第二個觀點稱爲南加拉太說，主張此說的主要人物，是威廉賽爵士（註八）。他認爲「加拉太的衆教會」就是指彼西底的安提阿、以哥念、特庇及路司得等教會，是保羅在他第一次旅程時所建立的。在以後的旅程中，保羅再探望他們（徒十六1～6，十八23）。第二次探訪這些南部的教會並不完全妨礙他最後北上的行程，正如徒十六2，4，6所指出：保羅遊遍特庇與路司得周圍的地方，然後沿著弗呂家——加拉太的邊疆前往每西亞及庇推尼，從庇推尼向西至特羅亞。

這兩個見解相異之處的重要性是：南加拉太說提供一個較早的成書日期，因而對它的歷史背景提供一個較妥善的解釋。如果加拉太書寫成的時候是在第二、三次旅行加拉太境之後，亦即在耶路撒冷會議舉行很久以後，則我們很難解釋爲何保羅不引證耶路撒冷會議的決定來解決這

律法與恩典的糾紛。不論我們認爲耶路撒冷會議的決定是猶太教會對外邦人的讓步，使他們自行解決問題，或者當它是一種權威性教條的表徵，他都可以有效地用以說服加拉太人，證明猶太派的理論不能成立。但是，這個會議的行動本書却完全沒有提過，這很可能表示寫信的時候，耶路撒冷會議尚未舉行。

加拉太書的內證支持這個結論。書中保羅回顧自己的生平，直到他寫書的時候爲止。他說及自己得救及蒙召的經過（一15～16），在大馬色的逗留（一17），首次到耶路撒冷的探訪（一18），在敍利亞和基利家的職事（一21）以及和巴拿巴到耶路撒冷的探訪（二1～10）。很多人認爲與巴拿巴到耶路撒冷的探訪是徒十一30的「飢饉中的探訪」，但也有人認爲是徒十五所提到的會議事件。若是後者，則加拉太書對許多重要事件的沉默是值得驚奇的，因爲這些事件對本書所牽涉的辯論有關。若加拉太書二章所提及的是「飢饉中的探訪」，則我們可以解釋爲何保羅與巴拿巴在安提阿能夠如此自由行事；同時也解釋了爲何保羅在他隨後的宣教工作裏也包括了救濟的工作。若書信是在會議之前寫成的，則彼得被責的插曲（加二11）就更容易解釋了：因爲當時會議已作了決定並以函件通知外邦教會，這事件所引起的混亂及議論，根本就不會發生。

日　期

這就是說，若果南加拉太說成立，保羅與巴拿巴第一次旅行時，曾在南加拉太的各城佈道，於回程時，將歸信的人組織成爲教會（徒十四21～23），而於主後四十八年結束了他們的事工。他們返抵安提阿之後，彼得前往探訪該城，並公開與外邦的信徒行相交之禮。繼彼得而來的，是一羣從耶路撒冷下來的人，自稱效法雅各嚴守律法，並且堅持外邦人必須受割禮，否則不能得救（十五1）。彼得懾於他們的態度，不再與外邦人同席。同時，加拉太又發生同樣的爭執，大概是由當地具有相當影響力的猶太人所攪起的（十四2）。因此保羅在會議舉行的前夕寫此信給加拉太教會，希望藉書信來解決這個問題，同時他也打算在耶路撒冷的集會上提出辯論。我們比較彼得在徒十五7～11的演辭與加拉太書整體的結構時，可以確立這個結論。彼得所强調的個人的蒙召及經歷，神學上的辯論及恩典在實際上的發展恰與加拉太書的梗概相平衡；把記於加拉太書二章保羅與他的對話反映出來。如果加拉太書與上述情況相符，則它一定是在安提阿寫成的，時間僅在會議之前，大概是主後四十八、四十九年之間。

這個結論，並非所有學者都接受，誠然，它也有一些難以解決的困難。年代的問題最複雜。如果加二1～10中所述的「飢饉中的探訪」是發生於保羅首次前往耶路撒冷之後十四年，又如果他的得救是在首次上耶路撒冷之前三年，則他的得救日期一定是主後三十一年左右。賙濟耶路撒冷的旅行一定不會在主後四十六年後。即使將不足一年的年份也計算在內，這次賙濟之行距他得救時最少也有十五年。若是如此，他得救日期大約於耶穌死後三年。如果把加二1～10的記載當作是會議中私底下交涉的一面來解釋的話，則年代上與心理學上的困難就更顯尖銳。下

面的圖表提供一個相當令人滿意的年代。

保羅早期的大事年表

事　件	經　文	時　間
復活：五旬節	徒一 3，5，二 1	主後29年
保羅在大馬色的皈依	徒九 1～18	主後31年
往阿拉伯	加一17	
回大馬色		
保羅首次訪問耶路撒冷	一18	主後33年
與磯法會晤		
在城中住了十五日		
離敍利亞往基利家	一21	
早期在安提阿的事工		
第二次訪問耶路撒冷	二 1～10	主後46年
由巴拿巴及提多隨從		
由啓示所策動		
私人的會晤		
抱怨「假弟兄」		
與雅各、磯法及約翰的協定	在書中找不到各事件相隔的時間	
第一次宣教行程		
回安提阿	二11以後	
磯法來訪		
爭論		
寫成加拉太書		
耶路撒冷會議	徒十五 1～35	主後48～49年

內　容

加拉太書不是一篇當代歷史的文章。它是爲抗議基督的福音受到歪曲而寫的。因爲猶太派教徒堅持信徒在神面前要成爲完全，必須遵守律法，這個理論使稱義是因信心而非因守律法這個眞理顯得迷糊了。當保羅知道這種主張已經滲入加拉太的教會，並且使他們開始離棄他們向來所享受的自由時，他就慷慨陳詞，作成此書。

書信的語氣充滿火藥味，相當劇烈地爆出憤慨的聲響，當然這不是個人的洩憤，而是在乎維護屬靈的原則。保羅責備加拉太人接受規條主義者的錯誤，他大聲疾呼地說：「但無論是我們，是天上來的使者，若傳福音給你們，與我們所傳給你們的不同，他就應當被咒詛」(一 8)。

大　綱

加拉太書的結構是對稱的和合邏輯的。它的大綱列舉如下：

加拉太書：基督徒自由的辯護

引　言　　一 1～9

問安：自由的根基	一 1～5
近因：自由受到挑戰	一 6～9
Ⅰ. 由個人歷史立論：一個獨立的啓示	一10～二21
不受人類思想的影響	一10～17
不受猶太教會的影響	一18～24
不受猶太派弟兄的影響	二 1～10
不受使徒壓力的影響	二11～18
不受私意的影響	二19～21
Ⅱ. 由神學立論：規條主義的失敗	三 1～四31
根據個人的經驗	三 1～5
根據舊約的教訓	三 6～14
根據應許的特點	三15～22
根據成熟信心的優越性	三23～四 7
根據排拒的危險	四 8～11
根據動機的對比	四12～20
根據束縛與自由的對比	四21～31
Ⅲ. 由實踐立論：自由的效果	五 1～六10
引言	五 1
規條主義的後果	五 2～12
自由的定義	五13～15
個人行爲	五16～24
社會行爲	五25～六10
結　論	六11～18
自由的動機：十字架	六11～16
自由的代價：受苦	六17
自由的祝福	六18

評　估

若早期成書的說法是對的話，則加拉太書就是現存保羅最早的作品。這書扼要地說明了他「在外邦人中所傳的福音」的重心（加二 2）。其中指示人類主要的問題是尋求在神面前有正當的地位。人靠自己不能建立這地位，因爲「人稱義不是因行律法」（二16），所以他須要外來的幫助。基督已經給人這種地位，因爲祂「爲我們的罪捨己，要救我們脫離這罪惡的世代」（一 4），祂的幫助，是每個願意完全相信祂的人都可以承受的，因爲「所應許的福，因信耶穌基督，歸給那信的人」（三22）。這種地位並不單是一種律法上虛構的事，只適用在外表或儀式上，它更透過與基督的聯合，成爲內在生命的一部分。「我已經與基督同釘十字架，現在活着的，不再是我，乃是基督在我裏面活著，並且我如今在肉身活著，是因信神的兒子而活。祂是愛我，爲我捨已」（二20）。因此，救恩不僅是應用一個新生命，更是指神施予這個生命。

因此，雅各書及加拉太書說明了基督教教義的兩方面，雖然這兩方面從開始就似乎是互相矛盾的，事實上它們是相輔而行的。在雅各書中，

雅各極嚴厲地堅持基督的倫理，他要求信心要藉果子證明它的存在。然而，雅各也和保羅一樣，强調個人須要靠神的恩典來改變他的生命，他說：「他按自己的旨意，用眞道生了我們，叫我們在他所造的萬物中，好像初熟的果子。」（雅一18）加拉太書則强調產生這些倫理之福音的大能。「基督既爲我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛……這便叫亞伯拉罕的福，因基督耶穌可以臨到外邦人，使我們因信得着所應許的聖靈」（加三13～14）。保羅也不是比雅各較輕視道德的生活，他說：「只是不可將你們的自由當作放縱情慾的機會，總要用愛心互相服事」（五13）。正如一個錢幣的兩面，基督教眞理的這兩方面一定要時常相提並論。

因此，隨着向外邦人傳道的擴展，基督的眞理跟着擴大了。脫離律法，因信稱義的教義，爲教會所承認並接受了，而基督教也已經預備好進入另一個新的發展時代。

〈註〉

1. Acts 11:28, Codex D: *sunestrammenon de hemon ephe heis ex auton*, translated, "....and when we were gathered together, one of them said...." According to this text, the writer of Acts included himself among the Antiochenes.
2. Burnett H. Streeter, ***The Four Gospels*** (New York: The Macmillan Company, 1925), pp. 12, 500～523.
3. Omitted by D, gig, Irenaeus lat., Ephraem Syrus.
4. A very satisfactory brief treatment of this subject may be found in A. T. Robertson, ***Practical and Social Aspects of Christianity*** (Second Edition; New York: Geo. H. Doran Co., n. d.), pp. 16～18.
5. See F. W. Farrar, ***Messages of the Books of the Bible*** (London: Macmillan & Co., Ltd., 1909), Vol. I, p. 258.
6. For a full discussion of Galatians and its antecedents, see the author's book on ***Galatians: The Charter of Christian Liberty*** (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957), p. 216.
7. J. B. Lightfoot, ***St. Paul's Epistle to the Galatians*** (Tenth Edition; London: Macmillan & Co., 1890), pp. 18～35.
8. William M. Ramsay, ***A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*** (New York: G. P. Putnam's Sons, 1900), pp. xi, 478.

下頁圖片說明：羅馬的提多拱門，背景是部份圓劇場。門上的字說到此拱門是由於教皇庇護七世在一九二一年重修建的。

第十五章

保羅的旅程
使徒行傳15:36至21:16

耶路撒冷會議結束後，保羅與巴拿巴回到安提阿，用了些時間教訓人和傳主的道（十五35）。那時割禮方面的爭辯可能已在教會內形成理智上的混亂，需要很小心的教導始能調解。然而，傳福音的熱誠並未被遺忘，而且不久又有新的發展了。

若將徒十五36與十三1，2比較，就可看出這次新的傳福音計劃是保羅的建議，而以前到居比路傳福音則是整個教會提議的。在第一次旅程的中途，保羅已經站在領導地位（十三13），這次旅程他的領導更是奠定了的事實。再者，保羅這個新建議，揭開了他傳福音政策上重要的一頁：

「我們可以回到從前宣傳主道的各城，看望弟兄們景況如何。」

隨佈道之後，應引導和組織新信主的，藉以加強他們的信心。

很可惜巴拿巴和保羅起了爭論，使他們暫時拆伙。因爲巴拿巴有意要帶稱呼馬可的約翰同去傳道，馬可從前的表現非常不佳，但巴拿巴本人無疑是希望馬可有第二次機會；然而基於計劃中工作的嚴重性，保羅認爲帶著馬可同去過於冒險，因此反對與他同工。其實兩人的決定都相當正確。馬可是個可貴的助手，因一時的錯誤而被棄置，實在可惜；同時，幼弱的教會的生命也不能因一個大意而不可靠的人而受虧損。他們所達成的協議，相信是當時唯一最理想的結論。後來巴拿巴帶著馬可往自己的故鄉居比路，即使馬可未能盡職，亦無大礙，而且，對馬可來說，總比到亞細亞作開荒工作，減少了一點緊張和壓力。保羅則揀選曾經出席安提阿會議的西拉，向北經過敍利亞、基利家，直達小亞細亞邊境。

從此，巴拿巴自使徒行傳的敍述中消失了。當然，保羅並沒有完全與他斷絕來往，因爲保羅後來提到巴拿巴（林前九6）仍然繼續事奉主，而且他寫哥林多前書時，巴拿巴也與他圈子內的人有來往。他們的紛爭，

證明朋友在重要事情上可以各持己見，且兩者都可能正確。馬可後來靈性大有長進，證明巴拿巴的揀選是對的。保羅對開拓的熱誠，提拔了許多新的工人。因而可能避免類似馬可退出別加（Perga）的情形，免受第二次失望的打擊。

第二次到小亞細亞宣教

在安提阿教訓人後，第二次宣教旅行就開始了。時間是主後四十九年。他們從陸路「走遍敍利亞、基利家，堅固衆教會」（十五41），這樣他們兩隊分別再次探訪從前建立的教會，因爲在保羅被召到安提阿以先，曾經長期在這些地方工作。他們繼續向北行，自大數經基利家海峽，再向西沿著加拉太南部的通商道路前進。當他們離開平原，穿過山野，向內路推進時，大概正是春暮夏初的季節。最後，他們來到特庇和路司得——第一次旅程的終站。在那裏發生了一件不尋常的事。保羅發現了年青的提摩太，他的父親是希臘人（母親是猶太人），相信是保羅第一次來此地時信主的，由於提摩太的外祖母和母親的訓練，他對舊約聖經非常熟識（提後一 5，三14～15），備受當地基督徒的讚賞。保羅認爲提摩太是有潛力的領導者，在當地可助一臂之力，終於決定與他同工。

提摩太的地位帶給保羅新的問題。作爲外邦人的兒子，加以未受割禮，提摩太可能被猶太人拒絕。這是他們對保羅和他的信息的態度。在另一方面，要是提摩太接受割禮，保羅豈不是向攪動加拉太的猶太派讓步？而保羅又曾在自己的書信中攻擊這些人！保羅的第二次旅程，一直是宣傳着耶路撒冷會議的決案（徒十六 4），若提摩太接受割禮，似乎與保羅所主張的互相矛盾。不過保羅終於要提摩太接受了割禮。他雖只有一半猶太血統，却接受了全部的猶太訓練。此舉並非與外邦人不用遵守律法的原則相衝突，因爲提摩太並不屬外邦人，他接受割禮只屬個人的信念，不違反原則，反而除去將來在猶太人當中事奉的攔阻。至於外邦的基督徒，也不會大受影響，因爲他們根本看提摩太爲猶太人，而自己亦沒有被接受割禮。

保羅的書信和親自的探訪，將平安帶給了加拉太的教會，使徒行傳對於此行並無詳細記載，只說「衆教會信心越發堅固，人數天天加增」（十六 5）。加拉太探訪完畢後，保羅尋找新的工場。在他邁向亞細亞的路上（十六 6），他沿着加拉太的西部邊境傳道，那些人國籍原屬弗呂家（即弗呂家、加拉太地區 Phrygio-Galatic region）。聖靈既然禁止他們在亞西亞講道，他們就向北往每西亞和庇推尼，但聖靈仍然不許。在困惑中，他們向亞細亞極西部的特羅亞前行，期待著下一步的帶領。

往馬其頓宣教

在特羅亞發生了兩件重要事件：第一，在夜間有異象現與保羅，有

一個馬其頓人，站著求他說：「請你過到馬其頓來幫助我們。」（十六9）保羅立刻接受了這異象，認爲是自己期待着的答案，又相信是從神來的呼召，這是一個非常重要的決定。要是保羅轉向東行，那麼現今的西方世界，可能反要從東方人接受福音了。歐洲的接受福音及福音對西方文化的影響，完全是因爲保羅接受了馬其頓的呼聲。

再者，在特羅亞，保羅與路加滙合，他是寫宣教日記的人，也是路加福音和使徒行傳的作者。使徒行傳十六章第十節，有突然的改變，表明作者在此成爲傳道的一員。「保羅既看見這異象，我們隨即想要往馬其頓去……」（十六10），雖然在描述當中，作者並沒有提到自己的名字，然而由於他用的是第一人稱複數，所以很容易表露身份，使讀者聯想到作者和當時所發生之事件的關係。

腓立比

約在八月，保羅和他的同伴離開了特羅亞，橫過愛琴海，抵達腓立比的海港——馬其頓的尼亞波利（Neapolis）。腓立比位於干注提河(Gangites River）旁離海岸十至十二哩，因亞歷山大大帝之父親而立名，他使腓立比附近成爲金銀鑛的中心，尼亞波利和西部亞德里亞(Adriatic Sea)海港地拉鳩門的貿易都沿著倪尼天林大道經過腓立比。

腓立比是該區的重要城市，也是羅馬殖民地（十六12），據殖民地條例，居民皆屬羅馬公民，有權在羅馬競選中投票和擁有羅馬式的政府。這些城市通常嚴緊地守衛自己的政府權益，盡量避免與羅馬政府衝突以致失寵。在這種氣氛下，保羅寫信給腓立比的人說：「我們却是天上的國民。」或如摩法特（Moffatt）的翻譯：「你們是天國的僑民。」（腓三20）好像指出靈意上來說，是它們屬於那永恆的城邑，正如在政治上屬於羅馬一樣。

腓立比的猶太集團不大，也沒有會堂，因此保羅沒有地方講道。城外河邊的一個祈禱處是唯一的中心地，他決定從那裏開始。推雅推喇（Thyatira）的呂底亞（Lydia），是販賣染料和紡織品的商人，也是加入猶太教的外邦人，她將自己的家開放讓保羅作爲總處。

他在這城傳道時，曾從一個使女身上趕出污鬼，這個使女是她主人得利的途徑。他們因爲生意受虧損，便遷怒保羅、西拉，說他們的教訓是「傳我們羅馬人所不可受，不可行的規矩。」（徒十六21）這政治性的指控使保羅、西拉被下在監裏，遭受棍打，後來因地大震動而被釋放。因他們是羅馬公民，故免受更重的處分，然而腓立比的傳道事工必需結束，往別處去。自此「我們」的字眼再沒有出現了，我們可以推斷作者仍留在腓立比。由於他對這城市的興趣，引以自豪，了解詳細，而且後來保羅重回腓立比時，「我們」的字眼再次出現等事情，可證實他仍留在新的教會中作牧者，或是在馬其頓傳道。

帖撒羅尼迦

自腓立比經倪尼天林大道後，保羅和他的同伴來到暗妃波里和亞波羅尼亞（Apollonia），最後來到帖撒羅尼迦，即現今的薩羅尼迦（Salonika）。

這城市建於主前三一五年，革山大（Cassander）因他的妻子——亞歷山大大帝同父異母的姐妹而命名。這是一個自由港，海港和貿易中心，有官員稱爲「地方官」（politarchs）（十七 6）。

在帖撒羅尼迦的猶太人擁有會堂，保羅在那裏講道三星期。保羅對這些擁有猶太背景的人的講道，路加有簡明而仔細的說明。大前題是聖經中的彌賽亞必需死亡而後復活——對猶太人來說這是個全新的思想，他們祇認爲彌賽亞是王；小前題則是拿撒勒人耶穌與預言的描述吻合，應以彌賽亞待之（十七 3）；保羅並無說明結論，但是內容非常明顯：如果拿撒勒人耶穌就是預言的彌賽亞，每個眞正的猶太人必需立刻接受祂。

聽衆的意見差別極大，部分的猶太人接受耶穌基督是彌賽亞，轉教的希臘人反應特別良好。因此，保羅在寫給這教會的第一封信內說這些領受福音的人「不可以爲是人的道，乃以爲是神的道」（帖前二13），以及「離棄偶像歸向神，要服事那又眞又活的神」（一 9）。在帖撒羅尼迦書信中，保羅屢次提到信主者與反對福音的猶太人之間的緊張狀態，對充滿嫉恨又阻礙他向外邦人傳基督福音的，他表示憤怒(二15，16)。後來反對的人變得非常激烈，以致於這些傳道人再不能留在城市裏。於是在夜間逃到庇哩亞（Beroea），在會堂裏繼續傳道。

庇哩亞

在庇哩亞的探訪比帖撒羅尼迦來得平靜。那裏的猶太人接受保羅的信息，天天查考聖經，要曉得他說的是與不是。或許在接受眞道方面，他們並不勝於帖撒羅尼迦信仰相同的教徒（徒十七11），但在態度方面，他們却比較率直。正當信徒日增的時候，帖撒羅尼迦的人就往那裏去開始攻擊保羅。在愛莫能助之下，信徒打發保羅往海邊去以便乘船，但保羅並非向海港前進，他向南轉往雅典，因爲此地不受猶太人的控制。

雖然帖撒羅尼迦教會在壓迫之下，但正如保羅書信所顯示的，它大大興旺起來。保羅離開庇哩亞後，西拉和提摩太仍然留下完成保羅所開始的工作。後來提摩太在雅典與保羅會晤，提到馬其頓的混亂情形，教會遭受到的痛苦和試探。保羅立刻打發提摩太回去堅固教會，好回來報告他們如何渡過試探（帖前三 1～5）。西拉則可能回到馬其頓，或許是腓立比。無論如何，保羅必定是獨自一人留在雅典，直到他抵哥林多再與助手們相遇（徒十八 5）。

帖撒羅尼迦書信

帖撒羅尼迦前書

內　容

按年代來說，此信應爲保羅留在哥林多時所寫的，約於主後五十一年末，但是因爲與帖撒羅尼迦教會有關，所以在此處討論。這兩本書信

成書於保羅在亞該亞傳道之時，前後相隔僅僅幾個月而已。前書寫於提摩太將有關報告帶返哥林多之後，所以附有提摩太和西拉的問安。內容分兩方面：讚許帖撒羅尼迦人在猶太人壓迫下的信心，又糾正他們當中的錯處和誤會。其中最重要的教義是基督再來的信息。在加拉太書，除了保羅暗示要等候所盼望的義之外，簡直沒有提及這教義（加五 5）。不過在使徒的信息中，它倒不是新奇的教訓，因爲彼得曾宣稱耶穌基督已被接升天，直等到先知所講的萬物復興的日子（徒三21）。保羅自己對雅典人的談話亦提及基督是世界的審判官（十七31）。雅各也提到主的再來（雅五 7～8）。雖然如此，帖撒羅尼迦書信還是最先而詳盡地討論這眞理的基督教文字。

大　綱

帖撒羅尼迦前書：一個新教會的成長

I.	問安	一 1
II.	教會狀況	一 2～10
	教會的性質	一 3
	教會蒙揀選	一 4～7
	教會的聲譽	一 8～10
III.	使徒與教會的關係	二 1～三13
	保羅對待教會的行動	二 1～12
	帖撒羅尼迦人對保羅的接待	二13～16
	保羅對教會的關懷	二17～三10
	保羅爲教會的禱告	三11～13
IV.	教會的困難	四 1～五11
	論性道德	四 1～8
	論社會行爲	四 9～12
	論死後的情況	四13～18
	論時候與日期	五 1～11
V.	結束勸勉與問安	五12～28

評　估

本書信中的問題，與加拉太書大不相同。概括來說，它們反映出外邦皈依者——而非猶太信徒——的種種難題。通姦及閒散的問題，在猶太圈子中較罕見。從小就灌輸在猶太小孩心靈裏的律法，早已解決了這些問題。外邦人却沒有這種背景。他們的性關係主要視興趣及環境利便與否而定；雖然他們的道德家已立下了一些界限對付放縱，卻沒有如「耶和華如是說」的權威口吻。猶太人通過家庭關係及對以色列聯邦効忠可以成爲整個社會的一份子，但初信的外邦人却因信奉基督而被拒於外邦人的社會連繫之外。爲了發動一種兄弟關係及互相協助的責任感，保羅督促帖撒羅尼迦人努力作工並「向外人」（帖前四12）行事謹愼。

主再來的教訓並非全是新的，因爲保羅稍後說他還在他們那裏的時

候，曾把這些事告訴他們（帖後二 5）。他可能知道一些耶穌在這方面的教訓，因他說：「我們現在照主的話告訴你們一件事……」（帖前四 15），他用夜盜的比喻（五 4），耶穌也曾用過(太廿四43; 路十二39, 40)。前部份的討論，關乎生存者的轉變及死者的復活(帖前四13～18)，顯然是由於帖撒羅尼迦人對那些死了的人，極表關切而引起。他們相信主會再來，但祂再來以前已死去了的人怎麼辦？討論的第二部分（五 1～11），是因渴望知道主來的日子而觸發的。保羅說，答案就在屬靈覺悟上，而不是在純理論的計算中。若他們覺醒，積極作工，熱切地期待主的再臨，神的怒氣不會臨到他們，而且，他們也不用驚怕。

帖撒羅尼迦後書

內　容

致帖撒羅尼迦人的第二封信，目的在摒除「主的日子現在就到了」（帖後二 2）的誤解。大概保羅傳講這教義時激烈的態度，引起人們對他的信息或第一封信中的暗示有所誤會。也有可能是他們從一種不可靠的來源得到一些道理，故保羅敎促他們不要因「有靈，有言語，有冒我名的書信」（二 2），而「輕易動心」，這節聖經可能是表示他在否認別人冒充他的名字傳講的道。無論如何，他告訴他們辨認「主的日子」臨近的準則。

可惜得很，這些準則對保羅和帖撒羅尼迦人很易理解，但在今日則不然。「那攔阻他的」（二 6，7）此含混語句，很是費解。顯然地，主再來的預兆主要有三件事：（1）離道反教的事突然要變本加厲（二 3）。（2）一些阻力的移去（二 6～7）。（3）撒但的化身原形畢露，抵擋主，高抬自己，超過一切稱爲神的（二 4～9）。

在保羅其他的書信中，有關末日論這方面的獨特教導，未見提及。不過，這種教訓却是保羅當時教訓不可少的，也是他在教會中傳講的。這段經文指出：不法者的奧秘與基督的奧秘，在世並立而生，而且最終一定產生不可避免的衝突，基督將會而且必然得勝。勝利的本身，將是祂親自重臨世上，消滅敵基督，獎勵祂的聖民。

第三章的規勸，是帖撒羅尼迦前書中囑咐的引伸，勸他們「……立志作安靜人，辦自己的事，親手作工」（帖前四11）。部份的帖撒羅尼迦人，已沉迷於主再來的觀念，以爲祂的再來，可以幫助他們擺脫世上的罪惡和壓力，以致放棄工作，等待拯救主的活現。他們與教會其他的份子脫了節，而依賴他人供養（帖後三 6～11）。於是保羅督促他們自食其力，辦自己的事。

大　綱

帖撒羅尼迦後書：教會的盼望

1. 問安語　　一 1～2

II. 在逼迫中的盼望	一 3～12
爲成長而感恩	一 3～4
說明寫信目的	一 5
所期待的後果	一 6～10
禱告	一11～12
III. 事件的解釋	二 1～17
平息驚恐	二 1～2
預料離道反教的事	二 3～7
敵基督的顯露	二 8～12
鼓勵持守信仰	二13～17
IV. 奉勸作好準備	三 1～15
禱告	三 1～5
勤勉	三 6～15
V. 祝福和問安	三16～18

評　估

帖撒羅尼迦前後書是在保羅最早寫成的書信之列，它證實保羅傳講的信息，並非虛構的話，而是確定已久的信仰。保羅指出他口傳的教訓（帖後二15），與信上寫的一樣，證實他的信仰具有完整系統，他所用「教訓」（二15，三6）一詞可充分表明這點。對保羅來說，「教訓」並非來歷不明，耳濡目染的傳說，雖然可能是口傳的，但是經過小心的保存和仔細整理的。他用同一字眼的動詞「傳給」來表達福音的內容，基督生平事蹟的傳遞（林前十五3：「傳給」）；路加也用同樣的動詞，形容見證人所講的基督生平事蹟（路一2）。這「傳統」一定包括了倫理的訓言，因爲他的含意是說，弟兄們可遵守的是一種行爲的準則（帖後三6）。

再者，這教訓不單祇可信，而且具有權威。在加拉太書，保羅說他的福音是唯一的眞理，不能以他物取代。在帖撒羅尼迦後書三14他說：

「若有人不聽從我們這信上的話，要記下他，不和他交往，叫他自覺羞愧。」

要是他單純在乎個人的權威，當然逃不脫宗教自大者和專制者的稱號。不過，若是他眞的從神得到這訊息，以致他所說的，是透過聖靈而來神的話語（帖前二13），他就有絕對的權威。

幾乎每個信仰教義，都記載在這兩封短短的書信中。雖然它們並非教義論文，主要亦不是申述作者的神學觀點，但却包含了一套完整的神學教訓。

保羅和所有讀他書信的人，都相信一位活的神（帖前一9），即聖父（帖後一2）。祂愛人類，又揀選了人類享受祂的救恩（帖後二16，帖前一4）。祂藉兒子耶穌基督（帖前一10），把人從忿怒中拯救出來，又藉着福音的信息表明這拯救（帖前一5，二9，帖後二14）。這訊息也藉聖靈的能力得以確定和實現（帖前一5，四8）。福音是談到主耶穌基督，祂爲猶太人所殺（帖前二15），死後復活（帖前一10，四14，

五10），現今在天上（帖前一10），將會再來(帖前二19，四15，五23，帖後二1）。祂有神性，因爲祂被稱爲主（帖前一6）。被稱爲神的兒子（帖前一10）和主耶穌基督（帖前一1，3，五28，帖後一1）。相信的人：（1)接受神的話語（帖前一6）。（2）離棄偶像，事奉神，等候基督再來（帖前一9～10），他們正常的生長在乎聖潔（帖前四3，7，帖後二13）。在個人生活方面，他們需要聖潔（帖前四4～6），殷勤（帖前四11～12），不住的禱告（帖前五17）和常常喜樂（帖前五16）。無論在理論上或實際上，帖撒羅尼迦前後書包含了基要的基督教眞理。

往亞該亞宣教

雅　典

雅典城是古代的名勝之一。主前五世紀是它的黃金時代，雅典所擁有的文學奇才、哲學賢達和宏偉的建築物，比別的古代城市還要多。保羅的時候，雅典的政治和商業重要性已大爲削減，不過仍保留了知識和文化的遺容。雅典人常以他們的傳統自豪，爲以往感覺驕傲，很多雅典盛年最宏偉的建築物如雅典鎭守神廟（Erectheum)和巴特農神殿（Parthenon）仍然保存著。城市的知識氣氛保留了哲學的傳統，到此處門廊和街道留連的老師們，或許缺乏柏拉圖和亞理士多德創造性的天才，不

雅典亞克羅波利著名的巴特農神廟。

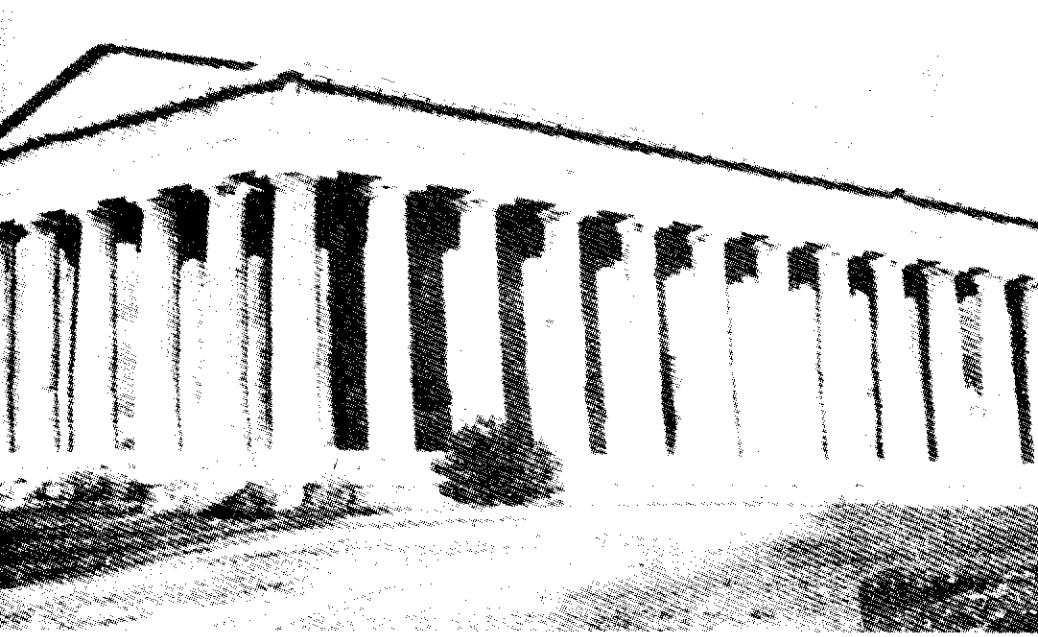
過最低限度還會賞識別處絕無僅有的古代思想家。

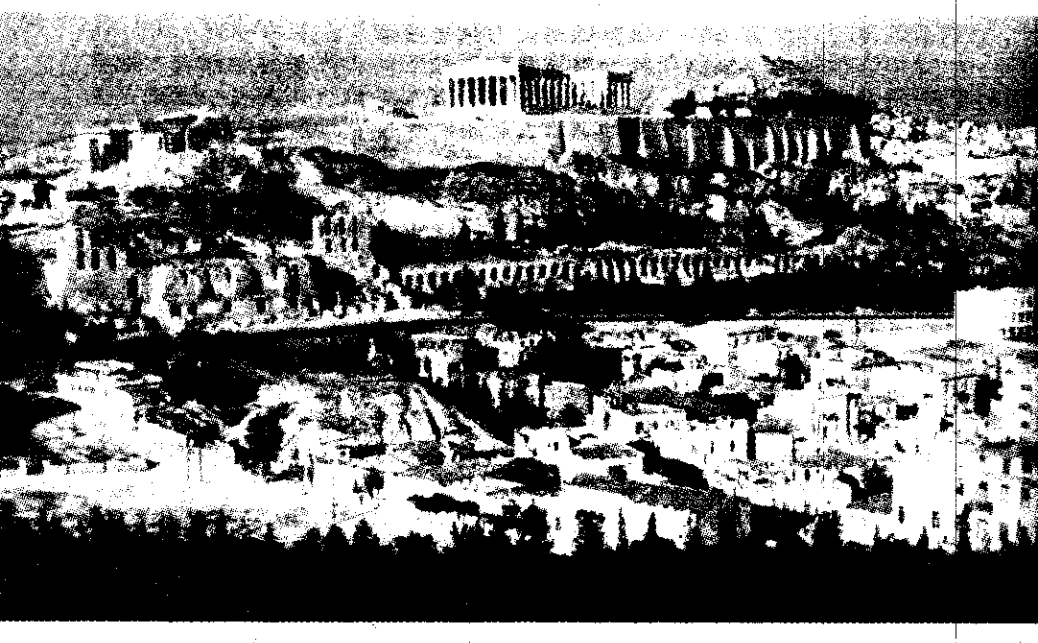
保羅在雅典等候西拉和提摩太從馬其頓來時，照樣傳講福音，那裏他有兩處工作的地方：一是猶太人和轉教者通常聚會的會堂；其次是異教思想家聚集的市場，那裏他遇到新的勁敵，就是一班受過教育而又好嘲笑的異教徒，他們只抱有聆聽而不願意接受的態度。路加用了不少篇幅記載保羅，一個猶太基督徒與他們鮮有的衝突，他憤恨偶像的態度，與異教者懷疑容忍之風互相抵觸，他們對待自己的神態度並不嚴謹，對保羅的信息亦同樣的隨便。

保羅的講道引起他們好奇，於是他們帶保羅去到亞略巴古（Areopagus）聆聽一番。字面上亞略巴古即火神山（Mars' Hill），是雅典城一個小小的岩石高地，那裏有一塊地方剛好容納公開的聚會。蘭賽頗有理由地指出亞略巴古（Areopagus）不僅是個地名，更是指因此地而得名的一個團體，即統治雅典城的議會，這議會控制了教育政策，外籍教師的許可證也是他們批准的（註一）。我們沒有證據說當時保羅是被人控告而受審問，他不過是官式地陳明他教訓的主要教義罷了。

演講詞本身（十七22～31）是一篇傑出的摘要，開始的接觸點是城市琳瑯滿目的建築物和偶像（大部份是記念居民所敬拜的神），保羅呼籲他們敬拜那創造天地，掌管人類命運的獨一眞神。他談及眞神的無所不在，針對享樂主義的虛無、空泛而不過問世事的神；保羅强調神的個性和悔改的重要，針對斯多亞主義的泛神論的「道」（Logos），正與

希臘廟，在市場的西邊，它是世界上保存最好的希臘神廟。





雅典亞克羅波利的全景。

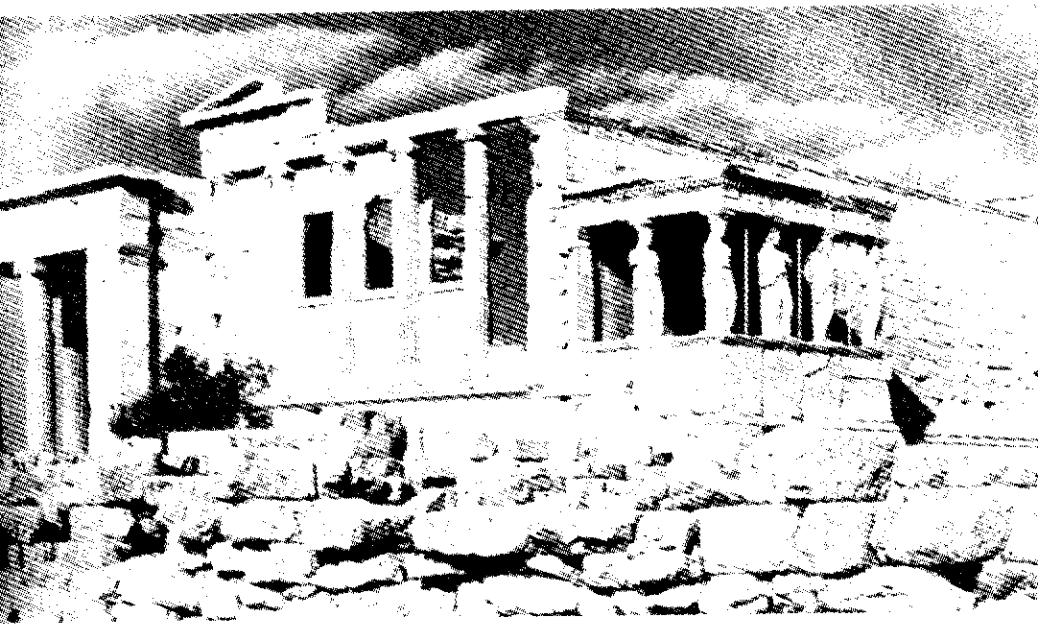
斯多亞主義者的宿命論對立（註二）。後來羣衆的譏誚，阻止保羅更詳盡地解明基督教的啓示，所以演說並未完成，不過信主者仍有幾個。

顯然雅典的工作使保羅感覺失望，他沒有擾動當地的會堂，異教者更是一笑置之。保羅已習慣被趕出城外，却未受過如此冷淡的鄙視。這顯然給他留下很深的印象，因爲他離開雅典到哥林多時，寫信給當地人說：「我在你們那裏，又軟弱、又懼怕、又甚戰兢。」（林前二 3）可能這個恐懼有其身體上的原因，不過雅典人不尋常的拒絕，可能使他失去勇氣，而且重新考慮自己護教的方法。

哥林多

保羅從雅典到了哥林多，一個全然不同的城市。主前一百四十六年它遭到羅馬兵劫掠和焚燒。主前四十六年，由該撒猶流大帝重建，繼而成爲亞該亞議會轄省公認的政治首府，使徒行傳十八章十二節提及地方省長的官邸，即是在哥林多。

哥林多是貿易中心，因它位於伯羅奔尼沙（Peloponnesus）和大陸間的地峽，西面是利嘉林灣（Gulf of Lechaeum），東面是愛琴海，所以很多船主寧願取道哥林多泊岸，將貨物轉運至西部的利嘉林，以至意大利亞德里亞的海港，也不取道伯羅奔尼沙南端的馬利亞角（Cape Malea），因爲那裏航行十分危險。哥林多擁有西部的利嘉林和東部的堅革哩（Cenchrea）兩個海港，所以完全獨佔那地區的貿易，很快就富庶起



亞克羅波利的雅典守神廟，以及其著名的少女廊。

來。

在政府方面，它是羅馬殖民地，與腓立比一樣。人口從世界各地而來。當這城市第一次被毀滅時，當地人遭殺戮和變動，重建之後，又有新的居民聚居。猶太人爲了經商而來，羅馬人則因官方事務而來，有些可能是該處殖民的後裔，希臘人自鄉村被吸引進來，而貿易則帶來了各處的海員、商人、銀行家和地中海各地的人。

哥林多迅速的繁盛形成了一個虛浮的文化，它是「新興城市」，追求歡樂、奢華、淫慾和娛樂。在道德方面，哥林多人比異教的標準更爲放縱，出現羅馬戲台上的哥林多人皆縱酒之徒，「如哥林多人般過活」是比喻最不羈的生活，該地的亞福羅底德（Aphrodite）神廟曾住過一千個女祭司，這些祭司都是職業娼妓，因往來遊歷和經商帶來大量流動人口，包括地中海最低賤的人，因此哥林多混雜了富裕和極度貧窮、美麗和卑劣，文化和汚穢。

保羅在雅典逗留不久，他抵達哥林多的時候可能就是離開馬其頓同年的秋天。迦流當政自主後五十二年七月始，保羅就是在他面前受審。保羅在哥林多逗留了一年半（十八11），不過這段時期有多久是在受審前或受審後就未能核考，路加說迦流判案完畢後，保羅仍在城市「住了多日」（十八18），或許保羅到達哥林多最可靠的時期是主後五十一年秋天，直至主後五十三年初春才離開。

我們剛說過，保羅因雅典人對福音的藐視，帶着悵惘的心情來到哥

希臘古城哥林多之古老市場遺跡。

林多，同伴們仍未從馬其頓趕到，而經費亦已耗盡了。保羅到了哥林多，與百基拉和亞居拉以織帳棚爲生，後二人因革老丟的勅令被逐出羅馬，至於他們是否抵哥林多前就歸主信基督，還是與保羅接觸之後才信，就無從查考了。總之，保羅在那裏找到居處，職業和弟兄姐妹們的交通。

西拉和提摩太很快就從馬其頓趕到，帶來當地教會長進的消息，可能也同時帶來保羅的經費，因爲他在腓立比書說：

「……離了馬其頓的時候，論到授受的事，除了你們以外，並沒有別的教會供給我，就是我在帖撒羅尼迦，你們也一次兩次的，打發人供給我的需用。」（腓四15，16）

這消息指出在保羅離開後，馬其頓人的奉獻更爲慷慨。保羅因這好消息大爲鼓舞，又因從馬其頓來的支持，他傳道更爲熱烈，更加確信耶穌就是彌賽亞（徒十八 5）。

在會堂內所得的反應使保羅決定任由他們不信，自己轉向外邦人傳道。於是他離開會堂，遷到鄰近轉教者提多猶士都（Titus Justus）處作

爲根據地，管會堂的信了基督，又有其他哥林多人信主和受浸。

保羅在哥林多的事工，似乎相當吃力。他重新整理宣教的方法，所以在哥林多前書說：「我到你們那裏去，並沒有用高言大智……宣傳神的奧秘。」（林前二1）他記不清給別人施洗的人數。在這腐敗而又崇拜偶像的城市，十八個月的開荒工作，在體力和精神上一定是個沉重的負担。他從亞該亞回到巴勒斯坦，可能是因生病，雖然路加並沒有提及。

保羅與亞居拉和百基拉一同離開哥林多向東行，沿途在以弗所停留，亞居拉和百基拉在那裏開創了新的根據地，開始工作。保羅則在會堂內傳道。不過，由於他急於前往巴勒斯坦，他工作的時間不長。

有關他的旅程並無詳細記述，只略提他抵達了目的地。他在該撒利亞登岸，又向「教會」問安（徒十八22），這裏的「教會」是指該撒利亞還是耶路撒冷則不清楚——最後向安提阿進發。這是他最後一次的訪問最初差派他的教會。保羅在東部的旅程，可能佔了夏天大部分的時間，所以主後五十三年秋天，他才再次向西進發（十八22～23）。

夏末秋初的時候，保羅可能在加拉太和弗呂家一帶，加拉太教會自從耶路撒冷會議時期（主後四十八或四十九年）所引起的動亂，至今可能仍未完全平息，所以保羅要「堅固」衆門徒。秋末的時候，保羅又回到以弗所，開始在亞細亞傳道，這段事工是保羅一生最漫長和最驚險的經歷。

往亞西亞宣教

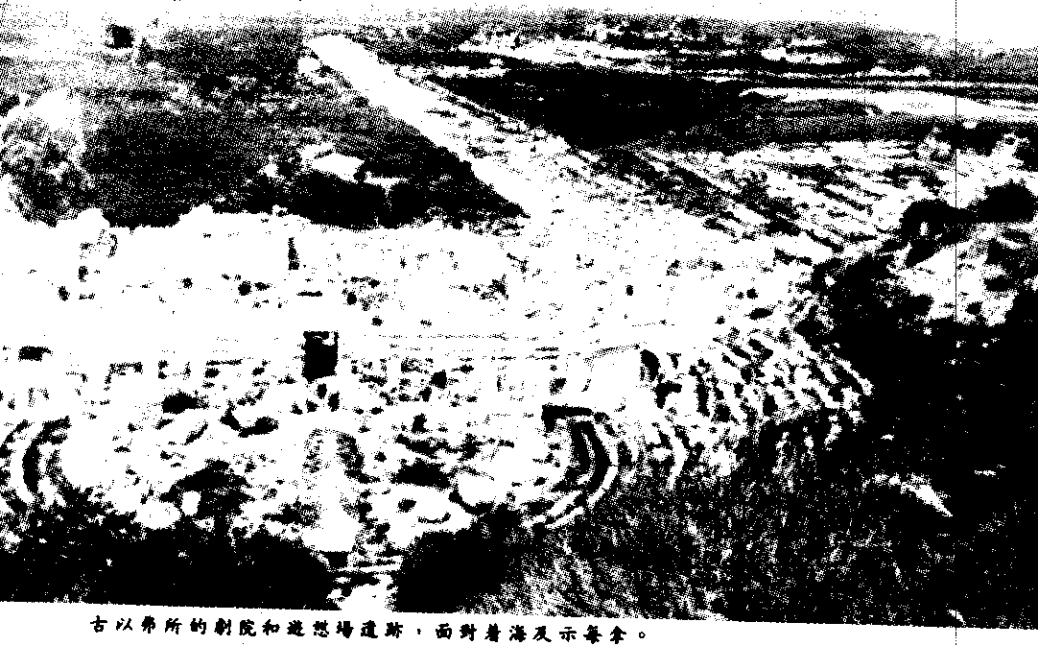
以弗所

以弗所位於小亞細亞西岸，是該地最古舊的城市之一，也是羅馬在亞西亞的主要城市。它的淵源雖然古舊，不過在主前八世紀時已經著名，而且很早便被希臘人佔領。以弗所距奇斯旦河（Cayster River）河口約三哩，這河流當時即可航行，所以以弗所也是一個海港。奇斯旦谷伸展至內陸，形成東行的經商路綫。以弗所的道路通達省內其他各大城市，又與東部和北部的通商路綫銜接。由於以弗所的工人能與整個亞細亞內陸地帶聯絡，所以它成爲傳福音的戰略據點。

以弗所的特式有亞底米（Artemis）神廟，亞底米是當地之女神，後來與希臘的亞底米神和羅馬的戴安娜（Diana）神同被稱爲一位。她形像有女子之臉面，多胸，腳部沒有腿而是一塊大石。第一座廟宇自主前六世紀開始建造，直至主前四百年才完成。但在主前三五六年遭焚燒，後因來自亞細亞各地的資助，得重建一更新更大的建築，共四百二十五呎長，二百二十呎寬，成爲世界的奇觀之一，對那些來這廟宇敬拜的朝聖者是一個出色的中心。

以弗所的廟宇不只是宗教的崇拜中心，建築物的本身和地域都被認爲是神聖不可侵犯的，它也成爲被欺壓者的避難所和資金保管處。

以弗所銀幣上，粗略地雕刻了亞底米神廟的樣式，圖中有尼奧高羅



古以弗所的劇院和遊憩場遺跡，面對着海及示每拿。

（Neokoros）這名字即「看守」大亞底米的廟之意（十九35），使徒行傳便是用這名字稱呼以弗所。亞西亞人，特別是以弗所人民，對亞底米的崇拜，與古代一般國教不一樣，他們幾乎達到瘋狂的地步，羣衆在戲園內，高呼「大哉以弗所的亞底米」達兩小時之久（十九34），便反映出這種熱誠。

以弗所是自由城市，有自己的政府，最高權威在於羣衆的常例議會（十九39），城中的領袖或議會則是中央立法機構。秘書或「城裏的書記」負責記錄以及向羣衆宣佈討論事宜（十九35）。當地工人的勢力頗大，因爲製造亞底米神龕的銀匠，曾抗議保羅的傳福音工作，影響他們製造宗教紀念品的生意。

保羅在當地遭遇幾個嚴重的問題，首先是施洗約翰的教訓仍然存在，他的門徒在約翰去世後仍十分活躍。亞波羅（Apollos）——一個有學問亞歷山大的猶太人，已在以弗所講論耶穌的事，但「單曉得約翰的洗禮」（十八24，25）。當然他明白彌賽亞會來臨，是受膏事奉神的，而且爲祂工作所作準備必需包括悔改和信心。亞波羅的這種認識，並非錯誤而是片面，他還不夠澈底。他在會堂傳道，顯然也頗有果效。

在百基拉和亞居拉引導之下，亞波羅的認識加深了。有一句對比的話很有意思：路加說他「已經在主的道上受了教訓」（十八25），但「百基拉和亞居拉……將神的道給他講解更加詳細」（十八26）。帶着以弗所信徒的介紹，亞波羅離開了以弗所，往亞該亞去，成爲基督教有力的護教者——特別是對猶太人（十八28）。後來更成了保羅所信任的朋友和同工（林前十六12，多三13）。

保羅抵以弗所時，亞波羅已經離開，不過仍有其他類似的人還在以

弗所，這些人都是施洗約翰的門徒，他們缺乏個人屬靈的經歷。所以保羅跟他們接觸後，自然就問及他們信主時有否接受聖靈。他們的答覆顯出對聖靈來臨的問題一竅不通。由於約翰也曾預言耶穌以聖靈施洗，他們却全然不懂，實難以置信；不過他們可能從未聽過五旬節時應許的實現。因此，保羅的答覆證實了約翰的施洗不能產生全面性基督徒的經歷，因爲基督徒不止需認罪悔改，更需要聖靈充滿。所以保羅在以弗所第一個問題，便要幫助那些誠懇但未成熟的信徒，進入完全的眞理。

亞西亞傳道旅程中第二個重要的問題是鬼魔術，猶太的驅魔師，以士基瓦（Sceva）的七個兒子爲代表，以及數以百計焚燒邪術書籍的無名氏，都證明當時迷信和鬼魔學之大行其道。這問題有兩個解決方法。在積極方面，基督的權柄勝過驅魔者和鬼魔邪教，患病的得醫治，被捆綁的得釋放，平素行邪術的人都承認自己的罪惡，自動焚燒一向依賴慣的邪術書籍（徒十九19）。在消極方面，福音的排他性在此證明了出來，基督徒不是在其他宗教之外加上基督教，而是廢棄其他宗教。基督教基本上是不能容許其他宗教立足的，以弗所是最好的例子。

保羅在以弗所的事工效果極大。在兩年多時間（十九 8，10），他傳道未受到攔阻，先在會堂，後往推喇奴的學房（十九 9）。他行了些非常的奇事（十九11）。比起其他地方，他更徹底地接觸以弗所和該省的百姓。路加記述「一切住在亞西亞的，無論是猶太人，　是希利尼人，都聽見主的道」（十九10），而且信的人數多到使偶像敬拜受到經濟損失（十九26～27），以弗所教會變成一個宣教中心，也是以後幾世紀基督教在小亞細亞的一個要塞。

哥林多書信

背　景

保羅在以弗所居留期間，仍然與第二次旅程所創立的亞該亞教會保持聯絡。哥林多的教會並不堅固，這是保羅一大煩惱。那裏大部份都是外邦信徒，對舊約聖經缺乏認識，他們以前的宗教和道德背景又與基督教原則相反，所以需要多方教導始能帶領他們進到屬靈成熟的地步（林前三 1～3）。

亞波羅在他們中間的工作於多方面都生效，他的學識和文雅的眞理表達方式，吸引了不少哥林多人；又因他熟識舊約聖經，又能公開有力的辯論（徒十八27～28），所以向猶太人傳道特別有效，因此保羅欣賞他的工作，而且嘉許他（林前十六12）。

彼得可能也曾訪問過哥林多，雖然對他的工作並無詳細的記錄。保羅提到哥林多人也認識彼得（一12），暗示他也是巡迴式的傳道者（九 5），若非當時與彼得有個人接觸，哥林多教會結黨的人不大可能會尊他爲領袖。

遺失了的書信

當亞波羅，甚至可能磯法，在哥林多傳道的時候，保羅正朝着巴勒斯坦東返，經過了以弗所。在這段短期間內，可能是保羅抵以弗所後，他寫了一封信，哥林多前書五章九節提到此信說：「我先前寫信給你們說，不可與淫亂的人相交……」，依當時哥林多的道德狀況，教會實在需要與罪惡完全隔絕，始能生存。上述的教訓可能導致一點誤會，因爲在哥林多前書，他再解釋並非要信徒脫離世界，而是要信徒離開那些自稱爲基督徒，但又浸在罪惡中的人。

由於這書信已遺失了，全部內容未能核考。有人巧妙的假設，認爲部份的內容仍保留在哥林多的文獻中，他們主張哥林多前書六12～20和哥林多後書六14至七1原屬此書信，後來才被插入現有書信中(註三)。這假設純粹是根據主觀的意見，不論它外表看來多麼可能，都缺乏有力的外證支持。

不過道德上的聖潔確是哥林多的大難題，也是整個外邦社會的問題，亦爲保羅首先要處理的困難。

哥林多前書

日　期

哥林多人對第一封書信的反應並不令人滿意。當時亞波羅和磯法已另往他處，教會失去了領導者，便呈混亂狀態。有哥林多基督徒家中的奴隸到以弗所經商，他們將這動盪的消息帶到以弗所，最後，有三個信徒——司提反（Stephanas）、福徒拿都和亞該古（Achaicus）將奉獻帶給保羅他們，同時帶了一封信，信中提及哥林多人要澄清的幾個問題。於是保羅寫了哥林多前書回覆他們。他執筆之時即將離開以弗所，因爲他已擬定計劃，要離開亞細亞，探訪馬其頓和亞該亞等地（林前十六5～7）。這封書信寫成時，一定是當年冬天或秋天的時候；因爲保羅提及以弗所的傳道工作非常成功，所以，要留在那裏直等到五旬節（十六8）。

當時保羅正在爲賙濟耶路撒冷貧苦人而努力，在這最後行程中，他是帶着捐項到以弗所的（徒廿四17），以便在不久的將來回巴勒斯坦。所以哥林多前書大概是在主後五十五年冬天寫成的。那時正是以弗所的工作達到高潮的時候。

內　容

哥林多前書在內容和風格上的變化，比其他保羅書信還多，所討論的題目自門派以至經濟，自教會儀式以至復活，各種文學筆法都被應用於字裏行間：如邏輯、諷刺、懇求、責罵、詩歌、描述、解釋等——總之，其風格一如保羅與哥林多長老們當面談話一般，手法極其輕鬆，別於一般神學論文的格式。

不過，本書有其中心思想，梵里（Findlay）稱它爲「應用於社會方

面的十架眞理」（註四）。它反映出基督徒的經歷和理想的行爲與異教社會的原則和習慣之衝突，所討論的問題絕非不適合現今的時代；它們也是現今基督徒在異教文化中，隨時遭遇到的問題。

大　綱

哥林多前書：哥林多的問題

I. 問安	一 1～9
II. 答覆「革來氏家」的報告	一10～六20
結黨紛爭	一10～三23
爲保羅的傳道事工辯護	四 1～21
批評淫亂	五 1～13
批評打官司	六 1～11
答覆放縱主義	六12～20
III. 答覆來信的問題	七 1～十六 9
婚姻	七 1～24
守童身	七25～40
祭偶像之物	八 1～十一 1
根據偶像而評估	八 1～13
根據自由評估	九 1～27
根據與神的關係評估	十 1～22
根據與別人的關係評估	十23～十一 1
崇拜的問題	十一 2～34
蒙頭	十一 2～16
聖餐	十一17～34
屬靈的恩賜	十二 1～十四40
身體復活	十五 1～58
捐項	十六 1～9
IV. 結束問安	十六10～24

哥林多前書的結構是根據問題的先後，這些問題是由探望或寫信給保羅的哥林多人帶來的。信中沒有提到亞波羅和帶奉獻來的三個教友提供了多少消息。然而保羅却直接提到「革來氏（Chloe）家裏的人」（一11），他們說到哥林多教會結黨的情形和影響安寧的不道德及訴訟之事。以上問題保羅用前幾章詳細討論。自第七章始，是另一新段落：「論到你們信上所題的事……」（七 1），這類重覆的句子（七25，八 1，十一 2，十二 1，十五 1，十六 1），將他的回信再分成小段。

評　估

對於新成立之教會所遭遇的問題，哥林多前書比其他新約書卷使我們看得更清楚。每個困難皆以屬靈的原則應付，不是權宜處理了事。對付紛爭的藥方是屬靈的成熟（三 1～9）；對付淫亂，教會需懲戒犯罪者，

直至這些人悔改得贖（五1～5）；對付訴訟的事，教會需要有人仲裁（六1～6）；至於信與不信結婚後的問題，已信者應關懷未信者的得救，不應將他或她孤立（七16）；未出嫁的女子，應約束己身或合法結婚（七36～37）；至於祭物和崇拜等疑難，應根據個人與神的關係而決定（十31，十一13，32）；同樣各種恩賜也是神在教會中設立的（十二28）。

哥林多前書有一些教會生活和習慣的問題，使現今的基督徒感到困惑。第七章提到「童女」的身份，所用「女兒」本非原文所有；在教會紀律方面，有「交給撒但」（五5）和爲死人受洗（十五29）的字眼，這些都沒有加以解釋，雖然保羅和讀者們都清楚知道它的意思。保羅提到這些事，並非表示當時已是普遍之風俗；爲死人受洗可能是哥林多教會當地的習俗，不需徵求許可，保羅只是借用它作爲支持復活的證據。

哥林多前書是由提摩太帶到哥林多（十六10），其實保羅曾慫恿亞波羅前往，藉他解決教會的疑難，但是亞波羅拒絕了，或許他認爲自己的出現只會增加信徒分黨的傾向。保羅似乎有點担心提摩太的努力得不到果效，所以吩咐哥林多人不可恐嚇他或藐視他（十六10，11）。

提摩太任務的結果，後來沒有記載，但他似乎是失敗了。在哥林多後書，保羅兩次提到自己的計劃，說：「如今我打算第三次到你們那裏去」（林後十二14，十三1）。保羅第一次到哥林多是建立教會，而他寫這封信時已離開以弗所在馬其頓，準備到哥林多，所以在提摩太抵哥林多和保羅離開亞細亞之間，一定有一次未記載的訪問，由於以弗所與哥林多之間來往便利，這次訪問並不須要費很長的時間。雖然路加在使徒行傳並沒有記載這一次旅程，但是許多同樣重要或有趣的事件他也不加描述。綜覽哥林多後書，我們可看到保羅確實到過哥林多，要完成提摩太沒有完成的工作，不過他却遭受侮辱，他的建議也被拒絕。有些與保羅敵對而且自稱爲「使徒」的人，得到教會的支持。他們以自己的猶太血統及基督的使者身份和所作的工作而誇口，侵入了哥林多，又在教會面前貶責保羅（林後十，十一章）。再加上教會犯罪的人決意不肯悔改（十二21），情勢更形緊張。

最後保羅決定不再前往哥林多，直至教會改變態度爲止（一23）。他原希望在亞該亞籌募部分捐欵給耶路撒冷，爲了照原定計劃到馬其頓和亞該亞作最後一次訪問，保羅先差提多去處理哥林多教會。他自己則結束了以弗所的工作，向西行往特羅亞去。

或許保羅就在那時候再寫信給哥林多，所以有人懷疑哥林多後書可能是兩封信。在哥林多後書二4，保羅提到先前「多多的流淚」寫信，乃要叫哥林多人知道他如何疼愛他們。哥林多前書似乎與以上的敍述並不吻合，而後書又確是後來才寫成。因此有些學者認爲哥林多後書第十章至第十三章可能是第三封書信，在哥林多前書和後書一至九章之間所寫，用來替自己辯護，由提多帶給教會（林後七8～13）（註五）。另有人認爲中間這封比較嚴厲的書信已經遺失（註六），正如第一封書信的情形一樣。我們沒有外證足以滿意的證明哥林多後書是兩封書信，所有保羅書信的抄本都與現有的情形一樣，所以我們不能根據抄本的不同

來否認它的確實性。如果第十至十三章是第三封書信，而第一至第九章又是第四封書信，原文抄本並沒有分開的跡象。

保羅離開以弗所到了特羅亞以後，他熱切的等候提多，但提多却沒有出現（二12～13），保羅担心他在哥林多發生意外，所以往馬其頓去，但是他的煩惱却有增無減（七5）。正當他在馬其頓教會忙碌並與馬其頓教會安排處理給耶路撒冷的捐欵時，提多突然抵達，帶來哥林多教會復興的好消息，報告他們已經一改以往頑梗無理的作風，立志悔改。於是保羅很高興地寫哥林多後書，準備作第三次探訪，希望獲得更美好的成績。如果整本後書都在此時完成，他寫了一大段爲他的事工辯護（二14～七4），也要求哥林多和亞該亞的同工，像馬其頓一樣爲耶路撒冷捐獻（八、九章）。

哥林多後書

內　容

哥林多後書的內容已約略討論過，它着重個人問題，不像前書論到教義的事和教會規則。保羅的性情在這書信中完全顯露出來：他的感覺、慾望、厭惡、野心和責任，都在讀者面前表露無遺。後書比前書多記載個人的感受，少有系統化的教導，結構亦比不上前書分明。

大　綱

哥林多後書：保羅傳道的書信

I. 問安	一1～2
II. 解釋個人行動	一3～二13
III. 爲傳道事工辯護	二14～七4
事工的性質	二14～三18
事工中的眞誠	四1～6
事工中的恆忍	四7～15
事工的展望	四16～五10
事工的認可	五11～19
事工的實例	五20～六10
事工所發的呼籲	六11～七4
IV. 關於書信果效的意見	七5～16
V. 樂捐的厚恩	八1～九15
VI. 個人的辯護	十1～十二13
VII. 準備探訪	十二14～十三10
VIII. 結束問安	十三11～14

評　估

哥林多後書比其他書信更能幫助我們了解保羅的事蹟。這封書信不

單是針對某些哥林多教會的攻擊而辯護，更是答覆了敵人在他傳道的各地所提出的毀謗與攻擊。始於加拉太的爭端已形成了一羣强大的猶太派反對者，這些人不擇手段，要使保羅信譽掃地。保羅不僅要對抗屬靈的惰性及異教傳統上的罪惡，也要面臨教會領袖積極性的敵意；這些人心中滿了嫉妒與偏見，是掛名的基督徒。

那些敵對者的指控極多。有人指責他「憑著血氣行事」（十２），又有人稱他是懦夫，因爲他寫信時聲如雷鳴，見面時胆小如鼠(十10)。他們又指責保羅沒有倚賴教會的支持來維持尊嚴，反而從事勞動以致貶低自己的身份（十一７）。敵對者又聲稱保羅不是耶穌的使徒之一，所以沒有資格教訓人（十一５，十二11～12），也沒有辦法提出身份證明（三１）；他們又從事人身攻擊，說他屬血氣（十２），自誇（十８，15）、詭詐（十二16），又侵吞捐欵（八20～23）。

這些敵對者顯然是猶太人（十一22），是「基督的僕人」（十一23）。他們巧妙地利用別的教會的推薦信（三１），進入了保羅的教會。對於哥林多出現黨派一事，他們顯然也應負部分責任。他們高傲跋扈（十一19，20），又不願作開荒工作或爲主受苦（十一23以下），換言之，他們是「假兄弟」。從保羅筆下這一幅圖畫，可以看到使徒時代的教會有它的掙扎和罪惡。值得驚奇的不是教會有缺陷，而是它竟然能繼續存在。只有屬天的能力始能不斷地把生命的活力供應這麼一個軟弱而屬血氣的哥林多教會。

書信中正面談及的教訓，也使本書信成爲新約最有價值的書信之一；特出的教訓有傳道事工的性質，死後的盼望（五章）和關乎施予的教訓（八、九章）。

最後一次探訪哥林多

提多從馬其頓帶來哥林多教會改變態度的消息（林後七６～16），使保羅毫無畏懼地進發。路加只略述他在亞該亞逗留了三個月，而沒有詳細記述。在主後五十六年春天，他聽到猶太人設計要害他，便計劃將捐項帶到耶路撒冷（徒廿３）。他知道在船上很容易遇害，所以便差他的同伴先往特羅亞，自己則與路加從陸路往北行到腓立比，過了逾越節後的除酵節（註七），再乘船往特羅亞。

由於使徒行傳這一段又用「我們」的方式敍述（徒廿５～６），我們知道路加與保羅一同在亞該亞旅行。羅拔遜（Robertson）根據傳統的說法推論（註八），認爲路加就是那「一位兄弟……這人在福音上得了衆教會的稱讚……也被衆教會挑選，和我們同行，把所託與我們的這捐賞送到……」（林後八18，19）。由於保羅並沒有提到那人的名字，這個無名氏可以是使徒行傳第廿章第四節保羅所提到的任何一位同伴；在另一方面，希臘文可用冠詞代替所有代名詞，表示所指的是家中的一份子，如果提多和路加是兄弟的話，我們便很容易解釋爲何早期傳說認爲他們都出自安提阿，以及使徒行傳鮮有提及這二人的原因。無論如何，

路加是保羅在馬其頓至亞該亞這一段路程中最活躍的助手，也是保羅後來被監禁時最親密的副手。

宣教計劃

保羅回到耶路撒冷之舉，只是一個大規模宣教計劃的插曲。其實他的眼睛已經轉向一個比以前傳道所去過的更宏大的目標——羅馬。因爲他自己是羅馬公民。要是能到羅馬傳福音，福音就可以散佈到帝國各地，因爲羅馬是一個四通八達的城市。

保羅有眞正的宣道才能，他設計了一個行動的計劃。路加說：「這些事（在以弗所傳道）完了，保羅心裏定意，經過了馬其頓、亞該亞，就往耶路撒冷去，又說，我到了那裏以後，也必須往羅馬去看看。」（徒十九21）

羅馬書

背　景

爲著下一步宣道計劃舖路，保羅寫了給羅馬人的書信，傳統的意見都認爲這信是從哥林多寄出，也有人認爲是在乘船往特羅亞之前從腓立比寄出（註九）。因爲保羅在最後幾章提到傳福音至以利哩古（羅十五19），又帶了馬其頓和亞該亞教會捐給耶路撒冷貧窮人的款項（十五26），而且寫信時間是在出發把捐款送耶路撒冷之前夕（十五25）。他預計在猶太地，某些人不會歡迎他，但計劃在短期內離開到羅馬去，甚至到西班牙（十五24，28，32）。假如羅馬書第十六章也是本書信的一部份，那麼送信人便是非比（Phoebe），她是堅革理教會的女執事，正要向羅馬出發（十六1）。

保羅在羅馬有很多朋友。他曾多次想探訪他們，但每次都受到攔阻（十五22，一13）。當地的教會不會是大教會，可能大部份是外邦人，因爲保羅稱呼他們作外邦人（一13），而且後來使徒行傳講述保羅探訪羅馬時，也提到那裏的猶太人不懂基督教眞理，他們曾聽到這運動，不過並沒有查究，別人也沒有給他們解釋（徒廿八21）。羅馬教會只有小部份猶太人；那些在革老丟趕逐後遷來的猶太人，並沒有與教會中的猶太人來往。

羅馬教會的來源不詳。五旬節那天在耶路撒冷有「從羅馬來的客旅」（二10），可能他們帶著基督的福音回去。百基拉和亞居拉原是從羅馬來的，根據羅馬書十六3，他們當時也回去了。新約聖經中完全沒有暗示彼得與羅馬教會的建立有關；事實上，教會的產生似乎是信徒聚集的一個自然結果，其中大部份信徒可能是由世界各地移居羅馬的。

保羅對羅馬教會感興趣的原因有幾方面。一方面他希望看看這個帝國的首都，另一方面當地的信徒也需要教導，他更希望預先在這一個有

潛力的團體阻擋猶太派的活動，也希望他們支持他往西班牙的旅程（羅十五24），以上皆是保羅願意到羅馬的理由。

羅馬書乃是用來代替當時的個人接觸，並且用來預備使羅馬教會將來成爲宣教中心，就像保羅工作過的城市安提阿、以弗所、腓立比一樣。因此羅馬書與哥林多前後書不同，前者着重眞理的教導，後者則著重糾正錯誤。雖然它並不包含基督思想的各方面——明顯地它缺乏的是末世論——然而除了以弗所書外，羅馬書比其他書信具有更完滿和更有系統的基督教道理的核心。保羅書信的性質，大部分是爭論式或糾正式的，羅馬人書却是教導式的。

內　容

羅馬書的中心思想，是說到神向人類啓示了祂的公義，並針對人類屬靈的需要討論這啓示的應用。它的主題是所有基督徒經歷的基礎，因爲惟有建立一個正確的入門方法，人才能與神來往。這書信是特別寫給外邦人的。保羅自稱爲外邦人的使徒（一 5），他認爲外邦人的宗教歷史是神啓示的前奏（一18～32），神的救恩也是「爲外邦人的」（三29），同時猶太人和希臘人在信心的路上並「無分別」，羅馬書主張救恩的範圍是世界性的。

從以下的大綱我們可看到神的公義這中心思想的發展。

大　綱

羅馬書：神公義的福音

I. 引言	一 1～17
問安	一 1～ 7
作者	一 1～ 5
目的地	一 6～7a
問安	一7b
緣由	一 8～15
主題	一16～17
II. 神公義的需要	一18～三20
外邦社會的衰落	一18～32
論斷者的收場	二 1～16
猶太人的矛盾	二17～三 8
全世界的人受定罪	三 9～20
III. 神公義的彰顯	三21～八39
公義的媒介：信心	三21～31
公義的根基：應許	四 1～25
公義的獲得	五 1～21
實行公義的各方面	六 1～七25
公義的結果：聖靈裏的生命	八 1～39
IV. 公義與猶太人的關係	九 1～十一36

以色列人蒙揀選	九 1～33
以色列人蒙拯救	十 1～21
以色列人的失敗	十一 1～36
V. 應用公義於教會生活	十二 1～十五13
獻身的呼召	十二 1～ 2
恩賜的運用	十二 3～ 8
個人關係	十二 9～21
政治關係	十三 1～ 7
公共關係	十三 8～14
弟兄的關係	十四 1～十五13
VI. 結論	十五14～33
個人的計劃	十五14～29
要求代禱	十五30～33
VII. 後記	十六 1～27
問安	十六 1～24
祝福	十六25～27

評　估

羅馬書是歷代基督教神學的主幹，大部份的專用名詞如稱義（justification）、歸與（imputation）、後嗣（adoption）和成聖（sanctification）多取自本書，同時它辯論的結構也成爲基督教思想的骨幹。它用邏輯的方法，首先說明中心思想：「……這福音本是神的大能，要救一切相信的」（一16），因著社會的墮落，所以「沒有義人，連一個也沒有」（三10），無論猶太人或外邦人，都需要這大能。倘若人人都不能自救，人人都有罪，他們便需要外來的拯救，給予法律上和個人性的公義，這種公義在基督裏可找到，「神設立耶穌作挽回祭，是憑著耶穌的血，藉着人的信，要顯明神的義，因爲他用忍耐的心，寬容人先時所犯的罪」（三25），由於罪人不能賺取拯救，這公義一定要用信心接受，不論是個人或種族。人類都是藉着耶穌基督的恩典得以恢復在神面前的地位。

第六章至第八章論及這新的屬靈關係所引起的個人方面問題，「我們可以仍在罪中，叫恩典顯多麼？」（六1）「我們在恩典之下，不在律法之下就可以犯罪麼？」（六15）「律法是罪麼？」（七7）「誰能救我脫離這取死的身體呢？」（七24）在第八章描述有關個人在聖靈裏生活的情形時，保羅解答了以上的問題。

第九章至十一章論及比較廣闊的問題。神設立的救恩，因信而臨到所有的人，這究竟有否使神與以色列在律法以下所定的約失效呢？保羅指出神之揀選雅各而非以掃的原意與揀選外邦人原則上是一致的。神揀選外邦人，使他們得救，與祂揀選以色列人作啓示的工具，都無不當之處，祂的旨意就是最終的旨意，無人能挽回。同時，以色列人不信，已放棄自己的權利，所以外邦人在神面前有一個機會。有一天外邦人的機會也可能終結（十一25），以色列中相信的人就可以享受他們的基業。現今神對待外邦人的舉動，並非毫不講理，更非意外，而是與祂的計劃

完全一致。

羅馬書有關實踐的部分，盡量將前十一章的救恩論應用在倫理上。得贖的人應過公義的生活：「我們或活或死，總是主的人，因此基督死了，又活了，爲要做死人並活人的主。」（十四 8～9）結尾的時候，保羅表達自己對基督負了傳福音的債，「不在基督的名被稱過的地方傳福音」（十五20），他對這公義福音當盡的責任，是以宣教工作表達了出來。

羅馬書是教義與宣教協調的好例子，倘若保羅不相信人的失喪和神爲人預備的義，他不會作宣教師；若保羅不是活躍的宣教師，他也不能整理如羅馬書如此系統化的眞理。這書信說明了他如何「堅固」教會中的信徒（註十）。

結束宣教工作

往巴勒斯坦時，保羅在兩個地方略作逗留，路加在使徒行傳第廿章記敍頗詳細。第一次保羅在特羅亞傳道，它也是現存有關基督徒崇拜的最早記載之一。聚會日期在那星期第一天的晚上，門徒聚集擘餅，可能是愛筵(Agape)。以哥林多前書十一17～26主的晚餐爲結束。講道或演講是當時聚會的一部份，保羅因爲第二天便要離去，可能不再回來，所以整夜講道和教訓人。

第二次是在米利都（Miletus）逗留，這是亞洲西岸頗大的港口。保羅是乘了一隻快船，不在以弗所停留，希望五旬節時可抵耶路撒冷。船到米利都時，保羅召集以弗所教會的長老，臨別贈言。路加以這演詞作爲保羅的宣道策略和當時工作成就的摘要。這講章是一個偉人的話，他將一生毫無保留地獻給基督，他的工作全在聖靈指引之下。他透露了他知道在耶路撒冷有困難等著他（徒廿22～23），同時他在亞細亞的工作也告一段落（廿25），因爲他預備下一次是往西行。或許他也知道自己年紀開始老邁，時間也不容許他像以往一樣沿途的堅固信徒。於是親切一番之後他們分了手（廿36～38）。

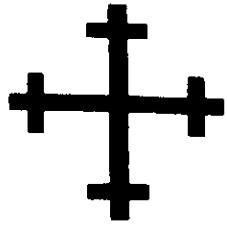
以後的旅程，沒有甚麼事情發生，只有人不斷的勸保羅勿往耶路撒冷（廿一 4，10～11），雖然朋友們諸般勸告，保羅堅持原有的計劃，其他人只好無可奈何地說：「願主的旨意成就便了」（廿一14）。

這次耶路撒冷的訪問，結束了保羅最活躍的宣教事業，不到十年之內，保羅爲外邦信徒贏得了自由，使他們脫離律法的枷鎖；自敍利亞的安提阿、基利家的大數直至小亞細亞南部、以弗所和特羅亞，再到馬其頓、亞該亞和以利哩古，保羅建立了一連串堅固的教會。他挑選又訓練了好幾個同伴，如路加、提摩太、西拉、亞里達古、提多等，不論保羅同在與否，他們都足以繼續以往的工作。他創始的書信文學，已被視爲信心和行爲的標準。他的講道又爲將來的基督教神學和護教學奠下基石。按著他的計劃，他以政治家般的風度從事福音工作。他到羅馬和西班牙的計劃，表示他要使那至尊的信仰像帝國一樣遍及全地。雖然周圍都是

活躍而惡毒的敵人，他將外邦教會建立於堅固的基礎上，更在聖靈啓示之下寫下了基督教神學的要素。

〈註〉

1. William Ramsay, ***St. Paul, the Traveler and the Roman Citizen*** (New York: G. P. Putnam's Sons, 1909), pp. 243～248.
2. For a description of Epicureanism and Stoicism, see ***supra***, pp. 76～78.
3. See David Smith, ***Life and Letters of St. Paul*** (New York: George H. Doran Co., n. d.), Appendix I, p. 654.
4. G. G. Findlay, ***The First Epistle of Paul to the Corinthians*** in ***The Expositor's Bible*** (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., repr. 1947), Vol. II, p. 739.
5. For a full exposition of this view, see David Smith, ***The Life and Letters of St. Paul*** (New York: George H. Doran Co., n. d.), pp. 325～371. Compare also James Moffatt, ***Introduction to the Literature of the New Testament*** (New York: Charles Scribner's Sons, 1911), pp. 119～123.
6. See H. C. Thiessen, ***Introduction to the New Testament*** (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951), pp. 209, 210.
7. ***Supra***, p. 96.
8. A. T. Robertson, ***Luke, the Historian in the Light of Research*** (New York: Charles Scribner's Sons, 1923), p. 21.
9. See Theophilus M. Taylor, "The Place of Origin of Romans," in ***Journal of Biblical Literature,*** LXVII (1948), 281～295.
10. Compare the language of Rom. 1: 11 and Acts 18: 23. Apparently the word "establish" (Greek: ***sterizo***) had the connotation of "instruction."



第十六章

保羅的被囚
使徒行傳21:17至28:31

使徒行傳的末段，主要是敍述保羅的被囚，受審和往羅馬的旅程，這記載好像是「低潮」。差不多全書的四分之一，都是記載這些似乎與教會的教義和宣教發展無關的事情。它並沒有說明教會怎樣擴展至羅馬和西班牙，只述及保羅被囚在他自己租的房子裏；而且也沒有提及他在皇帝面前受審的經過，或是被判無罪釋放後的宣教情況。這故事結束得很突然，一般來說，這樣的結局是很令人不滿意的。

關於這一點的解釋，我們可以假設作者是就他所知而寫的。若果他企圖使提阿非羅了解最近的情況，他當然希望儘快的通知他；同時，當他說完了保羅工作的最近發展情況，他實在再也沒有甚麼可說的了。路加特別着重敍述保羅被囚的經過，這可能表示他親眼目睹這一切事情的發生，故能很自由又很完整的記載下來。但可能還有一個更充分的理由。基督教已經漸漸的脫離猶太教，在民衆銳利的眼光中，它的獨立性漸趨明顯。而羅馬政府對它的看法足以影響它的將來，因爲若羅馬政府視之爲一個危險的革命運動，則會立即採取鎮壓手段。這封信是寫給提阿非羅的，他可能是羅馬的官員；而路加則希望向他表明基督教並沒有甚麼政治色彩，而它與羅馬執政者的關係一向都是很友善的。一切的迫害都是來自猶太人，他們迫害基督徒的理由，是宗教性而非政治性的。譬如他們在腓立比控告基督教是摧毀羅馬政權（徒十六20～21）。這完全是虛構的。此外，使徒行傳這幾章是具有極大的傳記性和神學性的價值，因它較使徒行傳的其他部分更能透露保羅的內心思想和他的教訓。

耶路撒冷

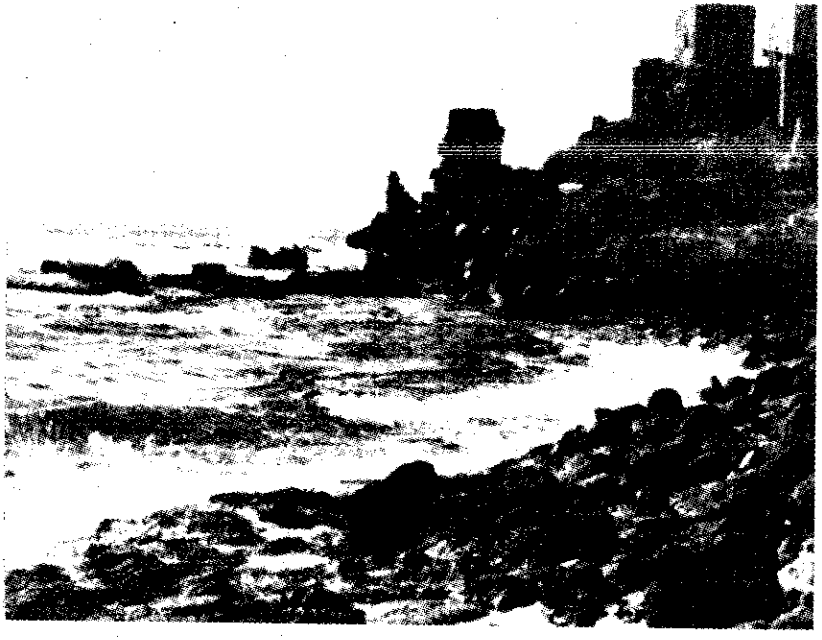
保羅抵達耶路撒冷後，立即在耶路撒冷的教會內引起衝突，無論他

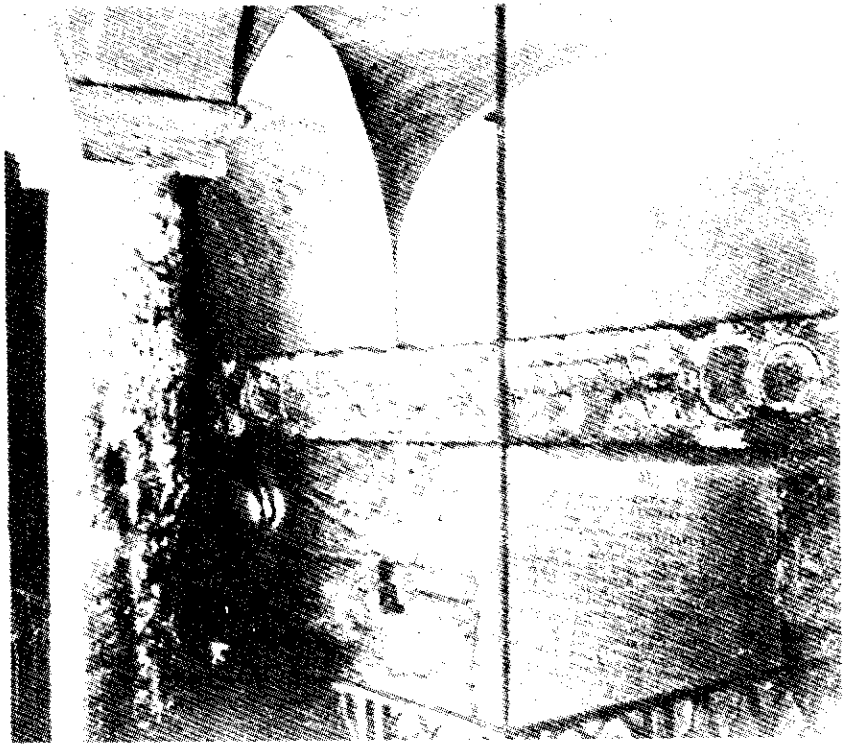
怎樣努力緩和終也無效。本來，保羅是遵從雅各的提議負起經濟上的責任，幫助一些猶太基督徒，清還他們許下的拿細耳願（廿一23～24）。（註一）保羅自己先前曾許下這願（十八18），同時，雅各以爲保羅這樣做，是一個好機會表明他並不反對人志願遵從律法。這樣，便可以遏止一切中傷他的謠言，因爲有人傳說他教訓一切散居在外邦的猶太人，不要給孩子行割禮，也不要遵行條規（廿一21）。

正當這計劃順利進行時，突然一個不可避免的衝突發生了。來自亞西亞的猶太人，就是那些在以弗所等地的死對頭，這次以爲他携同他的外邦朋友進入聖殿的禁地，便公開的指控他並聚衆侮辱他。隨而引起的暴動漸漸擴大，以致羅馬千夫長不得不携同他的武裝兵丁加以干涉。他們搶救了保羅脫離那些憤怒的羣衆，並送他往安東尼亞堡，以便進行審訊。

保羅得了千夫長的許可，站在台階前向羣衆說話，以亞蘭語爲自己辯護。當他陳述信主的經過時，羣衆都能尊敬的聆聽。當他說及令他瞎眼的大光時，羣衆也沒有提出反對，因爲在一個猶太人的心裏，這光指的是上帝同在（Shekinah）的榮耀（註二）。講到耶穌得榮耀，以及受浸和悔改的觀念，他們也不反對。但當保羅提及向外邦人傳福音的呼召時，羣衆的憎恨心理才像火藥般的爆炸開來；最後，千夫長爲了保護他的安全，只好將他押離帶到堡中。

古敍利亞濱海區，保羅在此搭船往羅馬。

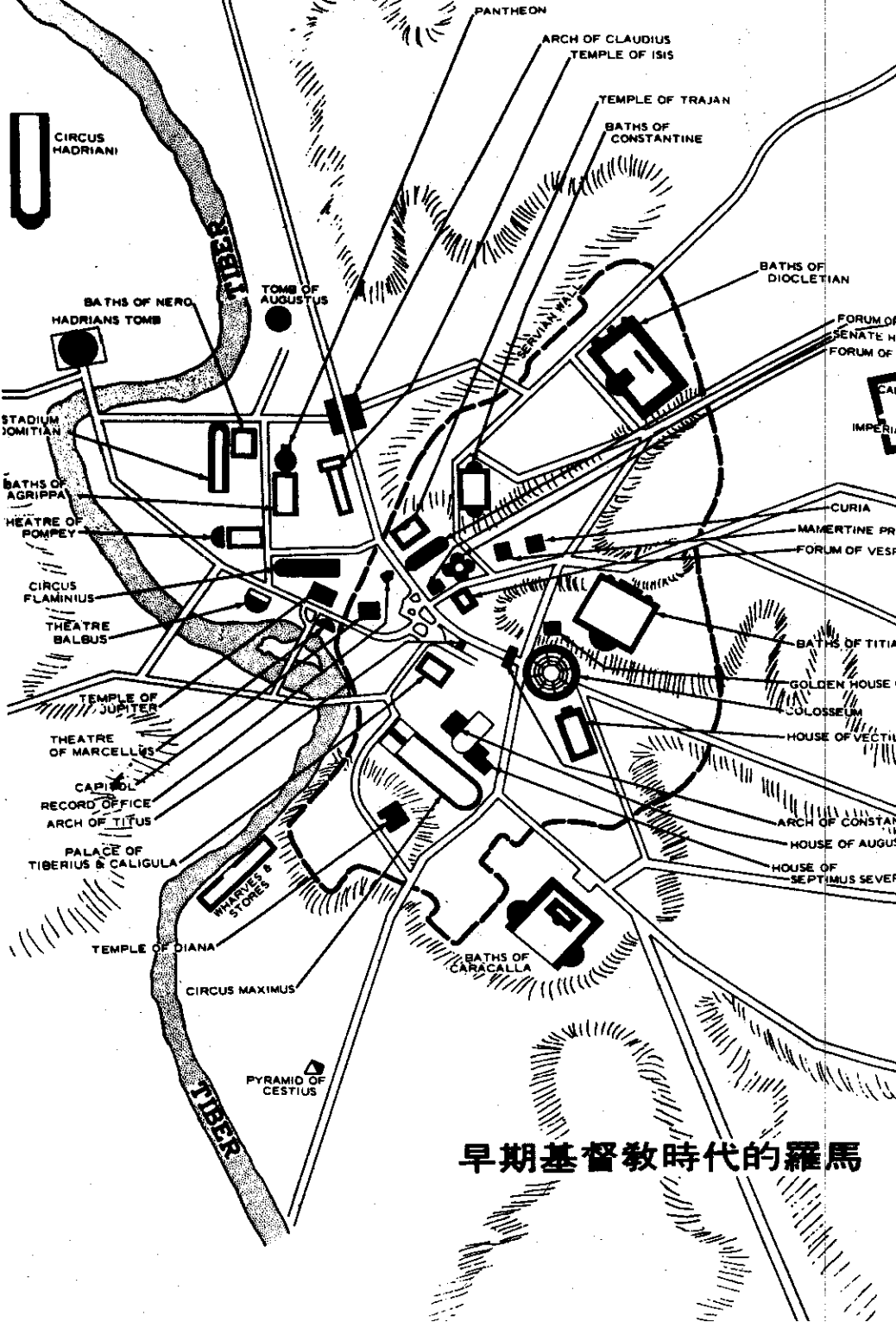




主後二十二年就有羅馬馬摩丁監牢，壁上刻字說到彼得和保羅關在此地。

在隨後的審訊中，有兩件事實頗爲突出：一是保羅在政治上及刑事上都是無辜的。二是保羅是羅馬的公民。他被羈留了四年。起初的兩年是在該撒利亞，因爲腓力斯指望從保羅索取賄賂才把他釋放（廿四26）。當他任滿以後，他仍然沒有釋放保羅，因爲他以爲這樣做可以討猶太人的喜歡（廿四27）。非斯都上任後，保羅看出猶太人的憎恨絕對不會就此緩和下來，也不會收回他們的控訴，所以怕非斯都聽從他們，無限期的把他監禁在獄中。他爲了不想自己落在非斯都手中，便向該撒上訴（廿五10～12）。非斯都既得悉保羅是羅馬公民，遂有責任依他請求而行；並遣送他往羅馬受審。他等候審訊足足有兩年之久（廿八30）。究竟後來保羅之被釋，是因爲在限定的期間內未能提堂審訊，抑或被判無罪釋放，則沒有說明。

在這段期間內，雖然保羅的行動受到限制，卻絕非毫無功效。甚至在耶路撒冷的時候，他也沒有被禁止與外界接觸（廿三16），在羅馬，他住在自己租來的屋子裏，向所有探問他的人繼續福音事工（廿八30，31）。他雖然不能夠外遊，但却能夠自由的在他自己的斗室中教導和寫作。


PANTHEON
ARCH OF CLAUDIUS
TEMPLE OF ISIS
TEMPLE OF TRAJAN
BATHS OF CONSTANTINE
CIRCUS HADRIANI
TIBER
BATHS OF DIOCLETIAN
TOMB OF AUGUSTUS
BATHS OF NERO
HADRIANS TOMB
SERVIAN WALL
STADIUM DOMITIAN
BATHS OF AGRIPPA
THEATRE OF POMPEY
CURIA
CIRCUS FLAMINIUS
THEATRE BALBUS
BATHS OF TITIA
GOLDEN HOUSE
COLOSSEUM
TEMPLE OF JUPITER
THEATRE OF MARCELLUS
CAPITOL
RECORD OFFICE
ARCH OF TITUS
ARCH OF CONSTAN
HOUSE OF AUGUS
PALACE OF TIBERIUS & CALIGULA
HOUSE OF SEPTIMUS SEVER
WHARVES & STORES
TEMPLE OF DIANA
BATHS OF CARACALLA
CIRCUS MAXIMUS
PYRAMID OF CESTIUS
TIBER

早期基督教時代的羅馬

保羅在這時期所寫成的書信，證明教會的發展並沒有因他的被囚而受到了攔阻；這些書信較他早期的作品更充實、更具教導性（可能羅馬書例外）。這些監獄書信一般而言比較着重普遍性的教導，而較少像稍早的旅行書信般的着重個別問題。從這組書信裏，我們可以看到教會不只是一羣信徒開始聚集在一起，熱心但卻不肯定，面對着困難感到疑惑，或在組織上極爲散漫，而是迅速的在成長中。書信有些跡象好像顯示出第二代基督徒已開始出現，而他們的問題是在於自滿，而非混亂。他們已經學習了信仰的基本要素，但却需要接受更深的教導，藉此得以啓迪和堅固。保羅雖然因被囚而改變了他的計劃，但他的使命感並沒有改變，同時也相信神的目的是要差遣他到羅馬。當保羅在耶路撒冷，剛在公會面前受盤問後，有異象對他說：「放心吧，你怎樣在耶路撒冷爲我作見證，也必怎樣在羅馬爲我作見證。」（廿三11）這應許後來在他沉船遇難期間再次向他顯明。當時，神的天使對他說：「保羅，不要害怕，你必定站在該撒面前。」（廿七24）保羅的答覆正好表明他的特性：「我信神。」（廿七25）所以，在這整段期間裏都顯明了神怎樣在保羅的福音事工上慢慢的但却明確的引領着他。

在申辯中，保羅屢次提及基督的復活，因此我們亦能看出保羅所傳的信息的發展情況。雖然在這一段保羅所講的是比較屬於護教性質，而非教導性，我們還是可以看到，在保羅的思想中，復活的道理已佔最中心的地位了。他在公會面前辯護的時候，他說：「弟兄們，我是法利賽人，也是法利賽人的子孫，我現在受審問，是爲盼望死人復活。」（廿三6）他在腓斯都面前受審，說到他所屬的「宗派」之信仰時，他說「盼望死人，無論善惡，都要復活。」(廿四15)雖然羅馬省長非斯都稱不上有神學頭腦，但他介紹保羅給亞基帕時，也宣稱猶太人「有幾樣辯論爲他們自己敬鬼神的事，又爲一個名叫耶穌，是已經死了，保羅却說他是活着的」（廿五19）。亞基帕請保羅爲自己申辯，他答覆說：「神叫死人復活，你們爲甚麼看作不可信的呢？」（廿六8）隨後便敍述他自己信主的經過，證明這是那復活基督的作爲，保羅更公開宣告說他的信息是根據先知所預言的：「就是基督必須受害，並且因從死裏復活，要首先把光明的道，傳給百姓和外邦人」（廿六23）。

當然，在保羅所有的書信中，從開始就非常着重復活的信息（加一1；帖前一10，四14；林前十五1～8；林後五15；羅一4）。在羅馬書第七和第八章，他開始引伸這復活的信息對信徒的意義。但復活在一個基督徒的道德和屬靈生命上的意義和要求，則至歌羅西書和以弗所書才加以清楚說明。可能保羅在被囚的期間內，因被迫退隱，以致能夠更深入的默想這個已經頗爲熟悉的眞理，並且有系統地詳述復活在基督徒生命中的效果。

監獄書信

腓立比書，歌羅西書、以弗所書和腓利門書這四封監獄書信是主後

五十六或五十七年至主後六十至六十一年這段期間的作品。這些書信有幾個問題需要鑑定。譬如：它們是在該撒利亞寫成，抑或是在羅馬寫成的？它們是否完全出於保羅手筆？它們又是寄往何處？

它們無疑都是保羅被囚禁這段期間寫成的，因爲所有這四封書信都提及保羅的捆鎖(腓一12～13；弗三 1，四 1，六20；西一24；門 1)。依傳統所說，這些作品都是在羅馬寫成的，這說法可能正確。因爲文中有提及該撒的家（腓四22）和御營軍（一13）。這些都可能是指羅馬而言，而非指該撒利亞。此外，那時他似乎是住在交通中樞地，以致他的朋友能隨時往來，毫無阻隔。這些也似乎是羅馬城的特徵，而非該撒利亞。

最近幾年，有人提出以弗所書的眞僞問題。顧斯庇及其他人都以爲作者便是蒐集和編輯保羅書信的人，他編集後寫以弗所書爲序言。然而，這封信是署上保羅的名字，而且信中所提及的個人資料都是與保羅生平所知的事實相符。此外，它與歌羅西書極其相似，這可能是因爲兩封書信是先後同時寫成的，因此中心思想也比較相近。就外證方面而言，實在缺乏有力的證據，證明以弗所書並非保羅寫的；至於顧斯庇所引用的內證（註三），是可以有幾個解釋的。很可能以弗所書是一封普遍傳閱的信，並不單是寫給以弗所教會，而是寫給亞西亞一帶的教會；這是保羅在未囚禁前最後傳道的工場。在一些古卷裏，並沒有一章一節「在以弗所」等字(註四)。我們會奇怪爲甚麼保羅寫信給他那曾服事了三年的教會，竟然在信中沒有向甚麼人問安；除非是因爲他想普遍地寫給衆教會。此外，信中並沒有涉及一個地方教會的特別問題，而只注重廣泛的教導。更證實這種想法。若果這是一封寫給亞西亞衆教會的傳遞書信，無疑的其中一份必會寄至以弗所。由於以弗所是該省最大的教會，它所擁有的一份自然是比較容易得到，也是最常複寫的。至於其他監獄書信所寄發的目的地，在信中已經清楚的說明，同時也從來沒有成爲辯論的題目。

腓利門書

背　景

腓利門書與歌羅西書、以弗所書是同時和同一環境下寫成的。阿尼西母（Onesimus），是腓利門的奴僕；腓利門是歌羅西的一個商人。阿尼西母盜取了他主人的財富潛逃，後來到了羅馬，混在此大城市的人堆中。他偶然遇上了保羅，並且歸信了主（門10）。

保羅深覺需要糾正阿尼西母的過犯，於是便寫了這封簡短的書函給他的主人，請他再接納和赦免阿尼西母。保羅還願意償還阿尼西母所虧負的(18～19)。他還說希望能很快便被釋放，然後計劃再探訪各教會。

內容及大綱

雖然這封信是很私人性，而不是神學性，但在整本新約聖經裏，它

是一幀有關饒恕的最美麗圖畫。以下的綱要已能充分地說明其內容：

腓利門書：一幅基督徒饒恕的圖畫

Ⅰ. 問安：家庭	1～3
Ⅱ. 團契	4～7
Ⅲ. 恩惠	8～20
Ⅳ. 告別	21～25

評　估

從這封信裏，我們可以找到赦免（饒恕）的所有要素：罪咎（11，18）、憐憫（10）、代求（10，18～19），代替（18，19）、重得歡心（15），擢升至一種新的關係（16）。保羅代阿尼西母求赦免，正是神赦罪的各種寫照。這是一課禱告的實際教訓，「免我們的債，如同我們免了別人的債。」

以弗所書

背　景

保羅既寫信回亞西亞給腓利門，便藉此機會把其他的書信也一併送去。送往以弗所教會並由此傳遞至各地的以弗所書和直接寫給歌羅西教會的歌羅西書，都是在主後六十至六十一年寫成的。負責傳遞這些書信的是推基古（Tychicus），並有阿尼西母隨行（弗六21；西四7～9）。當時，與保羅在一起的有他曾被差往耶路撒冷的亞里達古（徒廿4），亞西亞人以巴弗（Epaphras），親愛的醫生路加和底馬。馬可在這時候也到了保羅那裏，而且顯然是準備往亞西亞去（西四10），因爲保羅吩咐他往歌羅西去。此外，還有一位猶太同工耶數（Jesus），又稱爲猶士都（Jesus Justus）的，但他的身份不明。歌羅西書和腓利門書都提及這些人，證明兩封信約同時寫成。

在許多教會創立，保羅有機會默想這剛產生的新組織之意義後，以弗所書才寫成。新約聖經中，惟有以弗所書所說的「教會」是指普世的教會而非地方教會。保羅寫這封書信，目的是通知外邦人他們新的呼召；並揭露在基督奧秘的身體裏，並不分猶太人和外邦人，被捆鎖的或自由的。

內　容

整卷以弗所書只有一個主題，就是教會。這封書信並不是寫給那些剛接受基督信仰的信徒，而是寫給那些在屬靈經驗上稍有成長，而又希望繼續得着更豐盛的知識和生命的信徒。有些主題屢次重現在這卷書中。神創立教會至上的目的，遍佈書信的前半段（一4，5，9，11，13，20；二4，6，10；三11）。在其中，保羅深入的解釋神救贖的計劃。在後半段述及信徒的行爲時，保羅特別注重「行」這個字（四1，

17；五 1，8，15），用以描寫一個信徒行爲的典範，並以此對照他從前屬世的行爲（二 1）。基督徒活動的範圍是在天上（一 3，10，20；二 6；三10；六12），這是指屬靈方面，而非指地理上的位置。教會生命的動力是聖靈，祂是那些已接受基督者的印記（一13），是與神相交的工具（二18），是眞理啓示的源頭（三 5），是普世能力的奧秘（三16），是合一的力量（四 3～4），是思想和言語的領導者（四30），是喜樂的源頭，並爭戰的軍裝（六17）。下列以弗所書的分段，是順序而有系統的。它帶領一個基督徒，先認識他的蒙救贖是在乎那三位一體的神的思想和工作，然後論到如何將救恩實際的應用在日常生活中。

大　綱

以弗所書：致教會的一封信

I. 引言	一 1～2
II. 教會的成立	一 3～14
由於聖父	一 3～6
在聖子裏	一 6～12
藉著聖靈	一13～14
III. 教會的意識：一個禱告	一15～23
被召的指望	
在聖徒中得基業	
浩大的能力	
基督的領導	
IV. 教會的創造	二 1～10
材料：從悖逆之子而來	
方法：藉著恩典	
目的：作善工	
V. 教會的和諧	二11～22
猶太人和外邦人在基督裏聯合	
VI. 教會的呼召	三 1～21
啓示神的智慧	三 1～13
經歷神的豐盛：一個禱告	三14～21
VII. 教會的行爲	四 1～六 9
它的事工：在合一裏分工	四 1～16
它的道德標準	四17～五14
它對世界共同的行爲	五15～21
它的家庭標準	五22～六 9
VIII. 教會的爭戰	六10～20
IX. 結論	六21～24

評　估

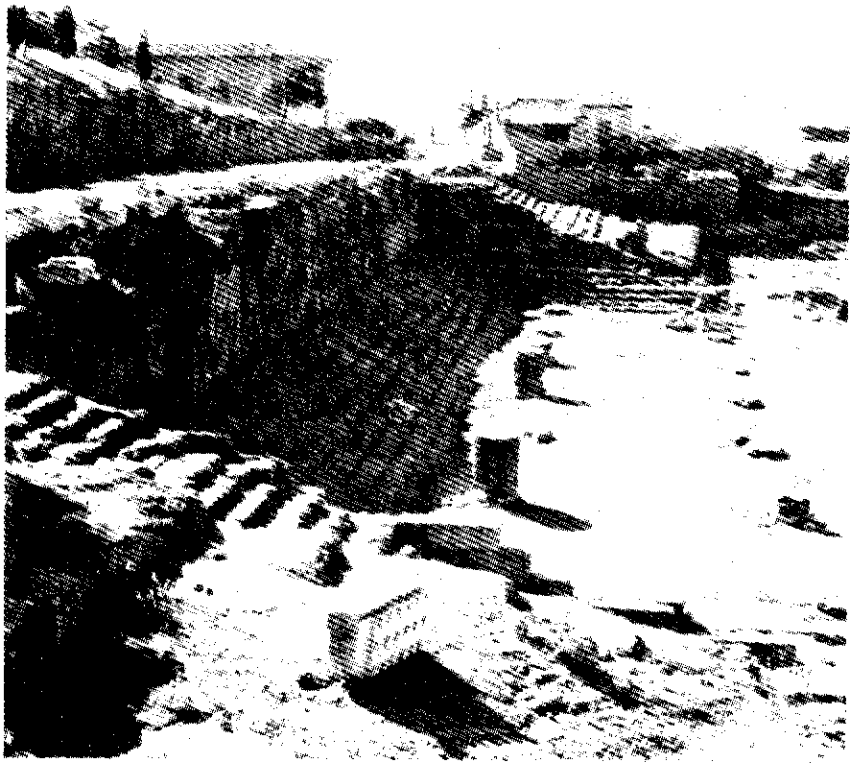
若說羅馬書是保羅在第一次探訪衆教會時的典型教導，以弗所書便

可說是表現出他「研經聚會之技巧」。它大部份的資料都出現在其他書信裏，以弗所書的神學或倫理思想少有新奇之處。然而，他卻能把這些複雜的思想組合成一幀新的圖畫——教會；這教會是猶太人和外邦人所組成的有機體，它擁有自己各樣的標準，並參與屬靈的爭戰。它的目標是：「在眞道上同歸於一……認識神的兒子，得以長大成人，滿有基督長成的身量。」（四13）

歌羅西書

背　景

歌羅西書與以弗所書是極相似的。甚至有些懷疑以弗所書是出於保羅手筆的人，更斷言以弗所書只是歌羅西書的抄本加上附註而已。歌羅西位於亞西亞內陸的一條山脊上，眺望着利銳河（Lycus River）河谷，距離希拉波立（Hierapolis）和老底嘉（Laodicea）二城不遠。主前五世紀的波希戰爭中，歌羅西的地位頗爲重要；但隨著希拉波立和老底嘉的興起，它的貿易情況日漸衰落。歌羅西山麓的牧羊人所產的光澤黑色羊毛，



曾一度極享盛名。在保羅時代，雖然仍是一個頗大的城市，但已是相當衰微了。

保羅可能沒有訪問過歌羅西或是鄰近的城市，因爲他說他們並沒有親眼見過他的面（西二1）。相信必是在保羅逗留亞西亞期間，提摩太和以巴弗（一7）把福音傳到那裏；因爲當保羅在以弗所傳道的時候，他們正巡迴各地傳道。

保羅寫這封信，是針對歌羅西教會的異端。異端的興起，與這城市的特殊位置極有關係。歌羅西是位於往東方的貿易路綫上，沿着這通路，有不少東方商品和東方宗教輸入羅馬。而那些歌羅西人都是弗呂家的外邦人（一27），他們先前信奉的宗教是極神秘而又感情化的。他們追求得着神的豐盛；有人在他們中間教導一種哲學，應許給他們關於神奧秘的知識，他們便爲之而顚倒。在他們的教義中，有「自表謙卑，苦待己身」（二18，20～23）；敬拜天使，以爲他們是神與人之間的中保（二18），禁戒某種食物或飲料，並且遵守月朔或節期（二16）。很可能在這些教訓中，還有着一些猶太律法主義的格調；這是由於他們與居住在小亞細亞的猶太人接觸所致。保羅提到禮儀主義（二11），並說明這些禮儀和節期只不過是後事的影兒（二17），這些論調似乎是針對猶太教，而不是針對異教的。因此，歌羅西的異端與加拉太的異端同出一轍。其分別是前者針對基督本身，而非辯論藉恩典得救抑或藉善工得救的問題。

保羅並沒有以長篇大論駁倒此異端，他只是積極地把基督這個人表現出來。保羅指出所有的哲學，屬靈的能力，遵守儀節或是規條，都不能與那超越的基督相比。

內　容

歌羅西書一14～22是全書最突出的一段，這是保羅的基督論。奇怪的是它並非獨立的一段，而是保羅在一9開始之禱告的一部分。他首先解釋了「他愛子」這一句（一13），然後繼續描述基督的神性，最後便以「神本性一切的豐盛都有形有體的居住在基督裏面」這一句總結一切（二9）。無論是創造，救贖，在教會中，和在個人的生命中，基督必定是居首位。

歌羅西書多論及救贖。在基督裏罪得赦免（一14），藉著基督的血，人得以與神和好（一20～22）。十字架更除掉了從律法而來的捆綁（二14）。

此外，歌羅西書還教導我們，如何把基督的死和復活應用在自己身上。「你們若是與基督同死，爲甚麼還服從那……規條呢？……你們若眞與基督一同復活，就當求在上面的事，那裏有基督坐在神的右邊。」（二20，三1）

大　綱

歌羅西書：「超越」的基督

1．問安　　一1～2

評　估

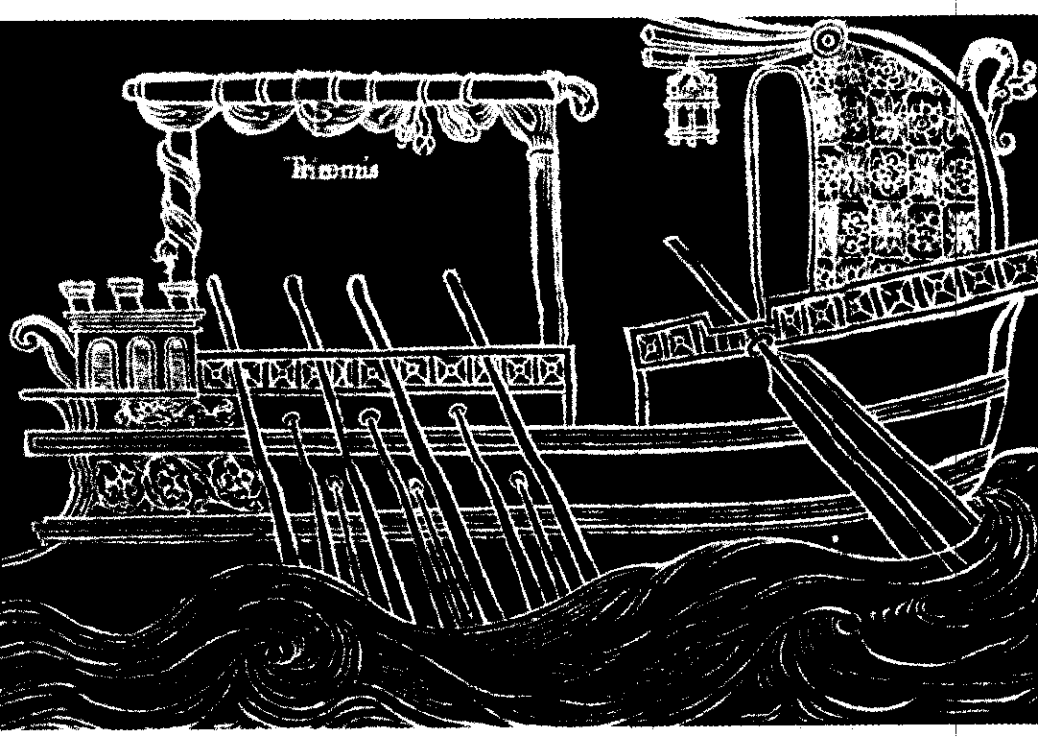
歌羅西書的寫成，是在於針對那些高舉奧秘、秘密知識和智慧的「厭世」理智主義者，因他們以一些虛假的哲學，取代基督的地位。保羅表明在基督裏神已經完全被彰顯了（一15），神一切的豐盛都在祂裏面（一19），並且還隱藏一切知識和智慧的寶藏（二 3）。此外，保羅還强調基督徒的理智標準是與他生活上道德要求有密切關係的。「你們要思念上面的事，不要思念地上的事。」（三 2）保羅用「所以」這連接詞繼續講述本書的實踐部分（三 5～四 6），說知識和行爲關係密切。保羅並非只知講一些空泛的理論。在他看來，福音能帶來明顯的倫理果效。

腓立比書

背　景

在保羅的書信中，除了寫給個人的書信外，腓立比書可以說是最個人性的了。在聖經中，腓立比書只佔了四章，但卻出現了不下於一百次「我」這個代名詞。保羅並非要誇耀自己，也不是如哥林多後書一樣爲自己的事辯護。腓立比教會一向都是忠於保羅的，因此他便不拘束地訴說他自己的苦難及屬靈的野心。

實際上寫信的日期與保羅、西拉和路加第一次進入腓立比時，已經相隔十年了。一開始，他們就對保羅的信息起了反應。這個教會有很多婦女，她們可能都是呂底亞的朋友，呂底亞曾與保羅在福音工作上同工（腓四 3）。但是，也有友阿爹（Euodia）和循都基（Syntyche）等，彼此並不能同心（四 2）。當保羅開始在馬其頓傳道的時候，教會是支持他的；但當保羅離開較遠後，他們對保羅就沒有多大幫助。保羅在耶路撒冷遭受到的困境，並後來在羅馬被囚禁的消息，激起了他們對保羅



古羅馬船圖。

的關心與同情（四10～14），並且再次供給他的需要。他們的使者以巴弗提（Epaphroditus）帶了他們的禮物給保羅；但後來却病倒了。保羅認爲他病癒是因神答應了他的禱告（二25～27），並且遣派他携同他所寫的信回腓立比（二28～29）。他還說以巴弗提是冒着生命的危險帶禮物給他；但却沒有說明究竟這危險是甚麼。或許他是在旅途中染上了傳染病症；也可能是因爲他與一個政治嫌疑犯接觸而引起別人懷疑。

腓立比書的日期尚未能確定，但我們可以合理地相信是保羅在羅馬兩年間之末期寫成的。萊特佛特以爲本書比寫給亞西亞教會的書信更早，因爲它的文字接近昔日在旅途中所寫的(註五)。然而，單從文字的相似來斷定寫作日期，是不足夠的。因爲任何一位作者並不只會爲了年事之增長而改變風格和字彙，亦可以隨着環境的需要而改變風格。但正如萊特佛特指出，腓立比書無論在用字或是在風格方面，的確是比較接近羅馬書，而不是與以弗所書或歌羅西書相近。因爲腓立比教會是比較歐洲化，故沒有像歌羅西教會一樣，受到亞西亞流行的神秘主義和律法主義的影響。

此外，幾點關乎背景的因素值得注意的是：保羅抵達羅馬的消息必在稍後時間才傳到腓立比；而腓立比教會又差遣以巴弗提携帶禮物給保羅，這是需要一段時間的。況且，保羅在御營樓建立聲望（一13），並

把福音傳到了該撒的家，也須費相當的時日（四22）。此外，傳道人中間彼此分黨派，有些妒妬和憎恨保羅，有些則擁護保羅（一15～16），這種情況也不是一夜之間作成的。還有，保羅並不能肯定受審的結果，但他決定無論怎樣都願意忍受。他似乎很有信心將會被釋，繼續他的事奉（一23～26；二17～24）。

腓立比教會內部似乎沒有特別的分黨或異端足以使保羅採取管教的行動。三章二節所提到的「犬類」，只是表明這教會有潛在的危險，而不是說它已有此危機。保羅的語調雖然激烈，但他主要的目的不在責備他們的錯處，而是鼓勵他們行事爲人，應與天上國民的身份相稱（三17～21）。

內　容

腓立比書中一一有兩個主題很突出。第一個是「福音」，保羅共提了九次。他說及「在福音裏相交」（一5希臘文本），福音的辨明與證實（一7），福音的興旺（一12），福音的辨明（一16），與福音相稱（一27），爲福音齊心努力（一27），在福音裏一同事奉（二22希臘文本），在福音上勞苦（四3），福音工作的開始（四15）。保羅所謂的「福音」是表示一個信仰的體系，一個信息，和一切與傳道有關的活動。腓立比書並沒有給「福音」下定義，但福音的中心卻包含在二個

這些建築物曾是古羅馬的集會場。

片語中，它們分別說明了福音的歷史性與個人性：「存心順服，以至於死，且死在十字架上。」（二8）並「有信基督的義」（三9）。前一句乃說明基督爲人受死的好信息，後一句則保證人可以在神面前擁有祂的義。這是福音的兩方面。

保羅在腓立比書中所强調的第二個主題是「喜樂」。保羅在羅馬的光景的確非常黯淡，因爲他的敵人正暗中破壞他的工作，而他本身也隨時面臨處決。但腓立比書卻沒有半點悲觀的思想。保羅每逢想念腓立比的信徒時，便感到非常高興，因爲無論是假意的，或是眞心的，基督已被傳開了（一18），又爲他們謙卑長進而歡喜（二2），也爲他能獻身給基督，和他的朋友們對他的關懷和餽贈而感到高興（四10）。在整卷書信中，都充滿着信心的大喜樂，恰與那惡劣的環境和所面臨的災禍等灰暗背景，成强烈對比。

大　綱

腓立比書：一封個人性的書信

I. 問安	一 1～2
II. 因個人的團契而感恩	一 3～11
感恩	
信心	
禱告	
III. 由個人的遭遇而發出勉勵	一12～二18
保羅個人的勇敢	一12～26
保羅對腓立比教會的勉勵	一27～30
基督——事奉的模範	二 1～11
事奉的目標	二12～18
VI. 個人與送信者的關係	二19～30
V. 個人對律法主義的警告	三 1～四 1
個人的例子	三 1～16
對腓立比教會的勸勉	三17～四 1
VI. 結論——勸勉和問安	四 2～23
合一	四 2～3
喜樂	四 4～7
思想	四 8～9
感恩	四10～20
問安	四21～23

評　估

腓立比書是保羅領受了恩惠而謝恩的書信，而且他還藉此講述他自己個人的基督徒生活。二章五至十一節及三章二至十五節是本書最突出的兩段，分別說明了基督對神旨意的絕對順服，及祂的僕人保羅熱忱地完成基督所託付給他的工作。前一段要强調的並非基督論，而是保羅勸

羅馬卡拉可拉浴池，包括一千六百個大理石浴室，可容納一千六百人以上。

勉腓立比教會要謙卑的例子。事實上保羅不加考慮地引用，反而確定了其中所蘊涵神學眞理。信仰上的共同點常被認爲是理所當然的事，但若有值得討論的差別時，辯論便發生了。

「虛己」（二7）的意義，引起了不少的討論。基督降世爲人的時候，究竟把祂神性的特權拋棄到了一個甚麼樣的程度呢？主耶穌基督自願除去那能目睹的榮耀，以便穿上屬人的衣服，並以人的身份來承担世人的罪，然而祂卻沒有失落祂的神性。這段與歌羅西書一章，希伯來書一章、二章和約翰福音一章等都是敍述有關「道成肉身」的教義最突出的數段。

此外，腓立比書第三章揭露了保羅生命中的推動力。他那令人驚訝的「虔誠」和不止息的熱忱，使他成爲歷史上偉大領袖之一，他們都是完全委身於他們所深信的。對保羅來說，他整個生命都「總括」在基督裏，他一生的注意力集中在「得着」祂，「認識」祂，「讓祂找着」和達成在基督裏的目標。腓立比書描寫了一個在基督裏完全獻身者的生活。

保羅被囚禁的結果

雖然保羅是否曾被釋放仍是一個疑難，但有關被囚這段時期所產生

的後果其功效是難以估計的。雖然他被囚在該撒利亞和羅馬，但他的福音工作並沒有因此而終結。透過他在書信間安中所提及的助手和朋友，他經常保持與教會聯絡。也因着在這段被迫隱退的時期裏，使他有更多的時間禱告和默想，以致於有這無價之寶的「監獄書信」出現，更因他向該撒上訴，以致能夠直接把基督教帶到羅馬政府中，而引起他們的注意，並且迫使當局通過使它合法化。若它被批准爲合法的宗教（religio licita），一切對它的迫害便是非法的了，它的安全也就得到保證。但若果它是被判爲不合法的宗教，則繼之而來的迫害只會把它宣揚出去，並且給予它一個機會彰顯它的能力。自主後四十六至五十六年間向外邦人傳道這十年內，及在保羅被囚的這四年內，教會從猶太教的旗幟下分別出來，自成一個獨立的「運動」。現今，外邦人的教會已經準備好在宣教工作上有更大的進展。

《註》

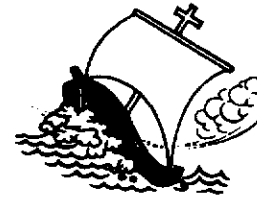
1. For the nature of the vow, see Num. 6:1～20.
2. The Shekinah was the brilliant glory that accompanied the manifest presence of God. See Exod. 3: 1～5, II Chron. 7: 1～3, Isa. 6.
3. The strongest case for the non-Pauline authorship of Ephesians has been proposed by Edgar J. Goodspeed in his ***An Introduction to the New Testament***, (Chicago: The University of Chicago Press, n. d.), pp. 222～239. His argument, however, is based almost wholly on internal evidence.
4. ***En Epheso*** does not appear in P46, B*, or Aleph.
5. J. B. Lightfoot, ***St. Paul's Epistle to the Philippians*** (Eighth Edition; London: Macmillan and Co., 1888), pp. 30～46.

丁　部

初期教會的問題

鞏固的時期

主後六十年至一百年



第十七章

有組織的教會：教牧書信

背　景

由使徒行傳的結束，直到第一世紀的末期。其間有關教會的命運，缺漏連續性的歷史記載。有關這時期的情形，我們除了從早期教父的著作得以略窺一二之外，只有正典中個別的書卷提供了一些資料。然而，由於這些作品的寫作日期和地點難以確定，使問題更加困難，我們幾乎無法得到這時期的一幅完整圖畫。

保羅被囚以後，一般的情形有一個很明顯的轉變。保羅本身便有了變化，因爲，正如腓立比書所指出的（腓三12），保羅雖然極不願放棄他蒙召的工作，時間卻不容許他繼續做下去。在腓利門書中，他不但稱自己爲「我這有年紀的保羅」（門9），而且又暗示自己離死期並不遠（腓一20～21）。他漸漸地須要依靠較年青同工們的幫助；因爲仍有自由，也比他容易繼續傳道的工作。

提摩太前書、提多書、和提摩太後書。通常稱爲教牧書信，是保羅這時期的作品。有人曾懷疑這幾卷書信是否出自保羅的手筆，因爲他們在用詞、風格和內容上，均與保羅其他的作品有很多的分別。可是這幾卷書至今仍沿用保羅之名，而且它們與目前所知的保羅生平有相當深的關係，足以使我們接受它們的眞確性。保羅的用詞和風格，是可以隨着年紀和環境而改變的。其實，在他的監獄書信和旅行書信之間，也有很明顯的差異，故教牧書信與其他書信之間若有所不同也是不足爲奇的。

這些書信所提有關保羅傳記的資料，似乎表示保羅在君王前第一次受審後被釋放，而且在一段短時間裏，他還可以自由傳道。他原計劃把外邦教會的奉獻留在耶路撒冷，趕往西方去堅立羅馬的教會，再往西班牙。但是，由於他被囚禁了，至少有四年之久他不能依計劃行事。最後

他還是被釋放了。牧牧書信提及保羅的行動之處，與使徒行傳中的記載無關聯，兩者甚至在某些細節上並不相符。我們由此得到了一個無可避免的推論，即這三卷書信是後來保羅再度旅行之時所寫的。

至於牧牧書信與監獄書信在時間上的關係，可以從它們所提保羅的同伴的名單中清楚得知。牧牧書信所提到的人，許多與監獄書信所提到的完全相同，但根據他們活動的地方推測，可看出他們已不在保羅的身邊了。例如：根據牧牧書信，保羅去馬其頓時，提摩太留在以弗所（提前一 3）；但是根據使徒行傳保羅最後一次是從馬其頓往亞西亞時途經以弗所（徒廿 4～6），而且提摩太也沒有留在那裏。其後，底馬離開了保羅（提後四10）；而監獄書信却把它包括在羅馬的同伴之中（門24）。再者，提多被留在革哩底（多一 5），然後往達馬太（提後四10）；但，在使徒行傳所記載的旅程中，保羅並沒有去過革哩底，而後來他往羅馬而途經該地時，也沒有帶提多同行。此外，馬可已經在亞西亞（提後四11），而保羅在一封亞西亞書信中卻推薦他（西四10）。同時，根據牧牧書信路加仍與保羅在一起（提後四11）。推基古被打發往以弗所（四12）。保羅自己也去過以弗所（提前一 3）、革哩底（多一 5）、尼哥波立（三12）、哥林多（提後四20）、米利都（四20）、和特羅亞（四13），後居於羅馬（一17）。當時他被下在監裏（一16），知道離世之期不遠（四 6～7）。總之，整個的情勢，已大異於監獄書信中所描述的。

牧牧書信本身所提的事，似乎也有時間上的差距。根據提摩太前書的描寫，保羅正在旅程中，且十分活躍，不斷地教導他年青的副官，有關牧養的職責。提多書所描繪的情形亦大致相同。然而，提摩太後書却顯然是個終點，因保羅確信他活不過冬天了（提後四21）。他初次受審時，在無人爲其申辯下，順利結束（四17），然而，控告他的人却愈來愈兇狠（四14），被定罪和死刑不過是遲早的問題。尼祿（Nero）的性情極難捉摸，由他獲恩的機會實在微乎其微。

牧牧書信自成一格，倘若用詞和風格能作爲估計其間關係的標準，那麼，這幾卷書信一定是出於同一作者之手筆，且是在大致相同的環境下寫成的。因此，這些書信可用來判斷基督教紀元中，七十年代之教會的情況。

提摩太前書

保羅向羅馬皇帝上訴後，於主後六十或六十一年被釋放，他又繼續傳起道來。他被釋後有機會再次探訪亞西亞各教會，這與他原先計劃相違（徒廿38）。那時教會中有些叛教的事，因爲保羅教導提摩太囑咐那幾個人，不可傳異教，也不可聽從荒謬無憑的話語，和無窮的家譜……（提前一 3～4）。那些人想要作教法師，却對律法的奧秘一無經歷，也未受過教導（一 7）。除了這些在知識上混亂的人，還有一些道德敗壞的人，例如許米乃（Hymenaeus）及和亞歷山大（一20），他們都受

了嚴厲的責罰。虛浮無益的辯論（一6），和屬靈生命的崩潰亦接踵而來。

這時教會的組織較前繁複。聖職已固定了下來，而且有些人尋求聖職是爲了求名，所以聖職的主要目的成爲威望的建立，而非實際的作用。再者，監督、執事、長老等名稱都被提及，也許其中第一類和第三類屬於同職（註一）。此外，教會支持的寡婦都「記在册子上」，他們負担起社會服務的一些責任（五9）。而且，教會的聚會已有些固定的形式：舉起手來禱告（二8）、婦女們的沉靜順服（二11）、宣讀、勸勉、教導（四13），藉按手而賜恩賜（四14）。當教會中有了第二代和第三代信徒時，教會的神學漸漸地被視爲當然，而不以爲重要了。許多人爲了不同的看法而紛爭辯論；異端的危險亦逐漸迫切。

提摩太的生平

提摩太這個人是十分有趣的研究對象。他生於路司得，父親是希臘人，母親是猶太人。他在猶太教信仰中長大，自幼便學習聖經。保羅在第二次旅程中揀選他爲隨員（徒十六1～3），從此提摩太便追隨左右。在馬其頓和亞該亞的傳福音工作上，他都有份。他也幫助保羅在以弗所三年的傳道，因此，他對以弗所十分熟悉，亦深知該地教會的需要。他是被差往耶路撒冷的一員（廿4），可能一路與保羅同行。保羅第一次被囚時，提摩太也在羅馬，因爲他的名字在歌羅西書（一1）和腓利門（門1）的卷首語中出現。保羅被釋以後，他與保羅同行。然後留在以弗所，以處理該處的紛爭，保羅則繼續探訪馬其頓的各教會。保羅晚年時，提摩太到羅馬與他相會（提後四11～21），他本人亦受囹圄之苦（來十三23），後來被釋放了。提摩太很可靠但缺乏衝勁。他給人一個不大成熟的印象，雖然保羅指派他任以弗所的牧者時，他至少已有三十歲了（提前四12）。他生性胆怯（提後一6～7），並有胃疾（提前五23）。

那些寫給提摩太的書信，目的是要鼓勵他並堅固他的信心，使他能肩負起保羅遺下的艱巨的使命。

大　綱

提摩太前書：給一位青年傳道者的勸告

Ⅰ. 問安	一1～2
Ⅱ. 引言	一3～17
以弗所的緊急狀況	一3～11
保羅的經歷	一12～17
Ⅲ. 工作的交託	一18～四5
交託的目的	一18～20
禱告	二1～8
婦女的崇拜	二9～15
監督的職份	三1～7

內　容

要爲這卷書寫出完整的大綱相當困難，因它的文體是語體式，且語氣十分個人化。其中有些句子，似乎與上下文無關，例如五23所插入的「再不要照常喝水」這句話。這好像我們平日閒談中所用的話，想到便說出來，並未打算落筆成文。引言（一 3～17）略述保羅之所以留提摩太在以弗所的緊急情況。他以自己的經歷提醒提摩太，當做蒙召作傳道的一種型態。他多次提醒提摩太這呼召的責任（一18；四 6，12，16；五21；六11～20），好像是要使提摩太不致逃避這艱巨的使命。在交託工作一段，保羅以「我將這命令交託你……」（一18）開始，提到教會內重要的組織問題。整體的屬靈生活、聖職、教義上等問題都一一提及，也提出教牧行政措施的綱領。在個人的勸告一項中（四 6～六19），保保列出傳道人與他傳道事工的關係，以及傳道人與會衆中各種人的關係，指點提摩太該如何對待每一種人。保羅最後要提摩太做「屬神的人」，這呼籲本身是一個傑作；而保羅所用的四個命令語氣的動詞——「逃避」、「追求」、「打仗」和「持守」（六11，12，14），也描繪出傳道人私人生活的特質。

提多書

背　景

按時間而言，提多書寫於提摩太前書之後。保羅離開了以弗所以後，便往馬其頓，也許從那裏就直接到了革哩底。從前他往羅馬時曾經過此地，這一次，他逗留了一段時間，然後把提多留下，來完成建立教會的使命，以及糾正教會中的錯誤。我們不清楚保羅是否感到他離世的日子近了，也不知道他是否想回到以弗所，因爲他說打算要差推基古往革哩

底（多三12）。他最終的目的地是尼哥波立（可能在猶佩路斯 Epirus），他預備在該處過冬。

革哩底的情形令人氣餒。教會沒有組織，信徒在行爲上又相當輕率。倘若第二章的告誡表明了他們的需要，則可見該處的男子放縱而輕率，老年婦女好說讒言，又嗜酒如命，少年婦人則怠惰、又欠謹守。也許革哩底人對恩典的福音有了錯誤的印象，以爲因信得救與勤勞及倫理生活無關。

在這卷短信中，勉勵信徒有好行爲的話竟達六次之多（一16；二7，14；三1，8，14）。雖然保羅說明我們不能因所行的義而得救恩（三5），但是他亦同時强調信徒應當竭力行善。

革哩底人因順着情慾行事，引致一連串道德上的鬆弛，終而造成混亂（一12，13）。另一個引起混亂的因素，是爲了猶太寓言及誡命而引起的爭論，鼓吹這種寓言及誡命的是猶太派的人（一10），他們行事與神相背（一16）、不服約束（一10）、敗壞人（一11）、而且貪不義之財（一11）。這些教師與攪亂加拉太的人不同，加拉太人的錯誤是在於過份重視嚴謹的律法，這些人却錯在道德上的悖謬。兩種人在這卷書中都受到責備。

提摩太前書和提多書都是爲協助教會的新手處理棘手的教會問題而寫的。提多書的收信人是提多，他與保羅認識已有十五年以上，他是安提阿教會早期的外邦信徒，可是他的見證非常有力，因此保羅和巴拿巴同上耶路撒冷開會時，曾帶了提多同去，作爲未受割禮的外邦信徒的見證（加二1，3）。保羅第三次旅程中必定有提多同行，因爲在哥林多教會叛變的困苦日子中，提多做了保羅的特使，並且成功的把他們帶回到悔改和忠心的道路之中（林後七6～16）。他在馬其頓各處旅行，幫助保羅收集捐貲，並得到衷心的稱讚（八16，19，23）。使徒行傳廿5中的我們可能包括了提多，不過，他的名字再沒有在使徒行傳出現。新約中最後一次提及他時是說他已往達馬太（提後四10）。提多似乎比提摩太有較强的性格，且較善於應付反對的人。

大　綱

提多書：純正的教訓

I. 問安：純正教訓的來源	一1～4
II. 以純正的教訓治理	一5～16
長老的設立	一5～9
傳異教者的揭發	一10～16
III. 傳揚純正的教訓	二1～15
應用	二1～10
對老年人	
對老年婦人	
對少年婦人	
對少年人	

對自己本身
對僕人
原則　二11～15
Ⅳ．以純正的教訓勸導人　三1～11
Ⅴ．結語　三12～15

內　容

提多書的內容大致與提摩太相近，唯一不同點即在於它强調信條的成形，其中有兩段，是整本新約聖經中保羅講得最近乎信條的話（二11～14；三4～7）。現在將這兩段的要點分別列於下：

1. 神的位格（二11，三6）
2. 祂的慈愛以及恩典的特質（二11，三4）
3. 救主之稱（一10，三4）
4. 基督的拯救（二13，三6）
5. 聖靈（三5）
6. 含有神三位一體教義的暗示（三5～6）
7. 基督的神性（二13）
8. 基督的代贖（二14）
9. 救恩的普及性（二11）
10. 靠恩典得救，不是靠行爲（三5）
11. 聖靈的進入（三5）
12. 因信稱義（三7）
13. 祂的子民得以成聖或潔靜（二14）
14. 離棄罪惡（二12）
15. 承受永生（三7）
16. 基督再臨（二13）

上述各點是新約聖經神學的摘要。

當教會逐漸進入有組織的階段時，提多書把教會中有關教義的教訓做了一個很好的歸納，雖然該信是寫給一位宣教的開路先鋒，但他所代表的教會已經過了開拓時期，且有了固定的行政及信仰。「純正」一詞暗示已有一套衆人公認的教條爲標準，而正確的生活及教導必須與它一致。

提摩太後書

背　景

保羅是否如願去了西班牙，我們無從知曉。羅馬的革利免（主後九十五年），在他的信中提及保羅「……向全世界傳揚公義。當他到達西方的邊界時，又在衆王之前做見證……」（註二）。如果當時革利免是在羅馬寫這信，那他把羅馬當作是「西方的邊界」則是一件怪事，正如一個居住在芝加哥的人把那城當作是美國西方邊界般的不合理。革利免

並沒有提到西班牙，可能這只是他按照保羅的意願而推測保羅已如願以償了。能知道保羅是否眞在該處傳過教是很有趣的，而北非和不列顚早期的教會，是否也是由他所領歸主的信徒所建立的，也是同樣有趣的故事。

因此，保羅在這時期往西班牙之事純粹是猜測的，而西班牙在保羅行程的地圖上出現最多也只是個可能性而已。如果保羅的旅程果眞按照教牧書信所示的路綫而走，那麼他就曾在哥林多停留過（四20），且在以拉都（Erastus）那兒停了下來，然後他又往米利都，特羅非摩（Trophimus），因在那兒病了，所以也留了下來，然後他又在特羅亞停留（四13）。文中並沒有詳述他的行程。以弗所他沒有去過，只打發了推基古前往。

保羅一定是突然被捕而被解往羅馬，以至他的計劃未能完成。他留在特羅亞的書卷原來可能打算以後才拿的，但他再沒有這樣的機會。我們不能肯定，他被捕的地點，可能是特羅亞，亦可能是尼哥波立。

保羅被捕的原因亦不能確定。倘若提後四14所提的銅匠亞歷山大與徒十九33之亞歷山大同屬一人，我們可以推想他是一位猶太的冶金匠，而他與保羅不和是基於兩個原因：那就是保羅傳講外邦人可獲得自由的恩典，以及保羅强烈的攻擊異教，以至以弗所製造神位的生意一落千丈。以弗所的情勢一度曾相當嚴重。保羅在林後一 8中說到「我們從前在亞西亞遭遇苦難，被壓太重，力不能勝，甚至連活命的指望都絕了。」在徒廿19他又提到那兒有「猶太人的謀害」。可能亞力山大是因爲保羅逃離了以弗所，又因他和同僚的生意大受影響，以至使他懷恨在心，把保羅交給羅馬的首長，甚至判了罪。提摩太也是認識亞歷山大的，而保羅勸告提摩太防備他，暗示他也在提摩太居住的地方工作，可能那個地方就是以弗所。

從教牧書信整個的語氣看來，當時的教會是一個奮力爲生命而搏鬥的教會，他們所遭受的抵擋，是來自挫敗中之猶太教的毒害與嫉妒，和衰落中之異教的腐敗與漠不關心。保羅代表了先一代的傳教先鋒，將責任委託給年輕而有活力的助手，其中一些是配作承繼人的，如提多和提摩太；另外一些則是怯懦的，如底馬（提後四10）。提摩太後書是保羅離世前，給他的助手和朋友們的最後一個音訊。

大　綱

提摩太後書：告別的信息

Ⅰ. 問安	一 1～2
Ⅱ. 牧者的榜樣	一 3～三17
過去的先例	一 3～18
現在的問題	二 1～26
個人的生活	二 1～13
公共關係	二14～26
將來的指望	三 1～17

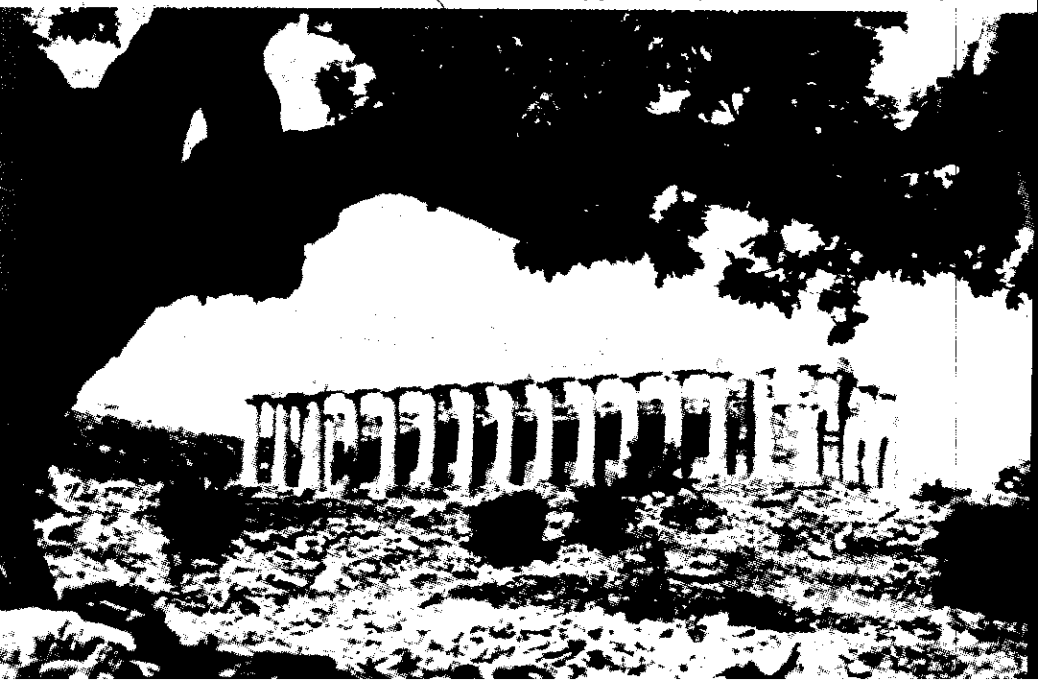
背道的危險	三 1～9
信心的保守	三10～17
Ⅲ. 最後的囑咐	四 1～8
Ⅳ. 結語	四 9～22

這最後一卷書信，交織著個人的感情與行政之策略、回憶與教訓，也交織着憂愁與信心，該信的主要目的是堅固提摩太，使他能肩負保羅快要放手的艱巨工作。他爲提摩太立下牧者的榜樣，方法是先提醒提摩太他自己個人的經歷，再把提摩太包括在裏面：「神救了我們，以聖召召我們……乃是按着他的旨意和恩典。」（提後一 9）既有這樣的呼召，保羅更勸告提摩太以一個赴戰兵士的心志來處理自己的問題（二 3），應當信靠他的將軍會爲他計劃戰事，又要在崗位上全心全意，毫無怨言地隨時盡忠效勞。無論在個人的生活或是公共關係上，他都應當是主的僕人，不要爭論，而要常常準備。幫助所有的人認識上帝的眞理。

有關末世的圖畫，正如提前四 1～3所記載的，是一段預言，論述教會所會遇到的情形。保羅爲此邪惡的侵入所開的解毒藥方，是聖經的知識，「這聖經能使你因信基督耶穌有得救的智慧」（提後三15）。

最後的囑咐（四 1～6）是上佳的句子，每位有心事奉主的人都應當仔細的研讀。

阿波羅神廟，那地原是個相當大的城市，稱爲貝色，當近希臘的非加利亞。



評　估

欲了解開拓時期至伊格那丟書信中所描繪之有組織的教會之間那一段過渡時期的教會生活，教牧書信是現存最有價值的資料。其中所記載的兩種趨勢特別值得我們留意。

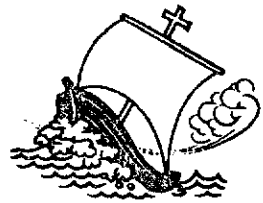
其一，異端的增長較爲明顯。從保羅所有的書信中，都可看到違反眞理和悖逆教義之事。加拉太書攻擊律法，哥林多前書提出有些人不相信身體的復活，歌羅西書則反映出某些哲學風氣的侵入。不過，這些都是個別事件，且限於局部地區；猶太派的趨勢雖可能是例外，然而它的性質及强度亦因地域之差別而有所不同。教牧書信中這些錯誤也同樣的出現，但他們比以前更利害，成爲年青一輩的傳道人必需面對的威脅。

由於這種威脅的存在，教牧書信比其他早期的作品更加强調定型的教義。提多書中特別的教義套語，是叫人「常常守着」「純正話語的規模」之教訓（提後一13），以及常常出現教條形式的句子（提前一15，二3～5，三16，四10；提後一10，二8，三16），這些都使讀者感到教牧書信，是寫給一個正開始試用明確字彙來表達信仰的教會。這類教條式的語句極爲普遍，因爲「這話是可信的」一語常用來引介教條式的語句，是教會中宣道時常用的口語（提前一15；三1，四9；提後二11；多三8）。此外，「純正的道理」一詞亦出現多次（提前一10，六3；提後一13，四3；多一9，二1，二8）。「純正」一辭意即「健康的」，它不但指正確的原則，也指正確的行爲。聖經中的信條與生活總是不能分離的。

雖然教會開始自覺應有所組織（提前三15），但它並未成爲一個層次固定，或機械化的組織。屬靈的活力和行爲較諸儀式和政策來得更重要，同時宣教的動機仍然熾烈。雖然逼迫和異端已漸萌芽，然而教會仍然快速地增長。

《註》

1. Cf. Acts 20:17 and 28. The persons mentioned belonged to Ephesus.
2. I Clement V, 7. See Kirsopp Lake, *The Apostolic Fathers* (London: William Heinemann, 1919), Vol. 1, p.17.



第十八章

受苦的教會：彼得前書

背　景

至此爲止，新約聖經中甚少提及基督教與羅馬政府的關係。四福音中論到政治的幾處經文，幾乎全是指希律王地方性的統治，而不是談到帝國的政體，其中只有一處例外，即耶穌的名言：「……這樣，該撒的物當歸給該撒，神的物當歸給神。」（太二十二21）使徒行傳始終表示基督教與羅馬官長們有很好的諒解，但由書中看來。他們彼此間的接觸並不多。保羅書信並無討論政治理論，只是囑咐信徒們順服在上有權柄的，因那是神所命令的（羅十三 1～6）。

在極權政府的統治下，政治關係是不可能不重要的，因此，這一種相形下的緘默，我們可以從幾方面來解釋。首先，基督教基本上是屬靈的，而非政治性的。「我的國不屬這世界」，這是耶穌對彼拉多說的：「我的國若屬這世界，我的臣僕必要爭戰……」（約十八36）。耶穌的教訓若付諸實行，必定會帶來政治上的影響，但祂自己和祂的門徒既非革命家、亦非攪亂天下者。

其次，我們曾經提過，基督教是在猶太教的環境中長大的，而猶太教本身則是個合法的宗教，是國家所允許並保護的宗教。只要宗教活動與國家的權利無衝突，羅馬政府便採取容忍政策。只要基督徒不製造混亂，他們也就不被重視。

在第一世紀的早期，那些與羅馬接觸過的基督徒，都給羅馬的當權人物留下良好的印象。保羅至少有兩次表明自己是羅馬人的身份，並要求別人承認其權益（徒十六36～39，廿二24～29），但他亦說明自己並未曾與人辯論，亦未有聳動衆人的行爲（廿四12）。教會的政策是，將基督的信息以和平的方法滲入社會內。

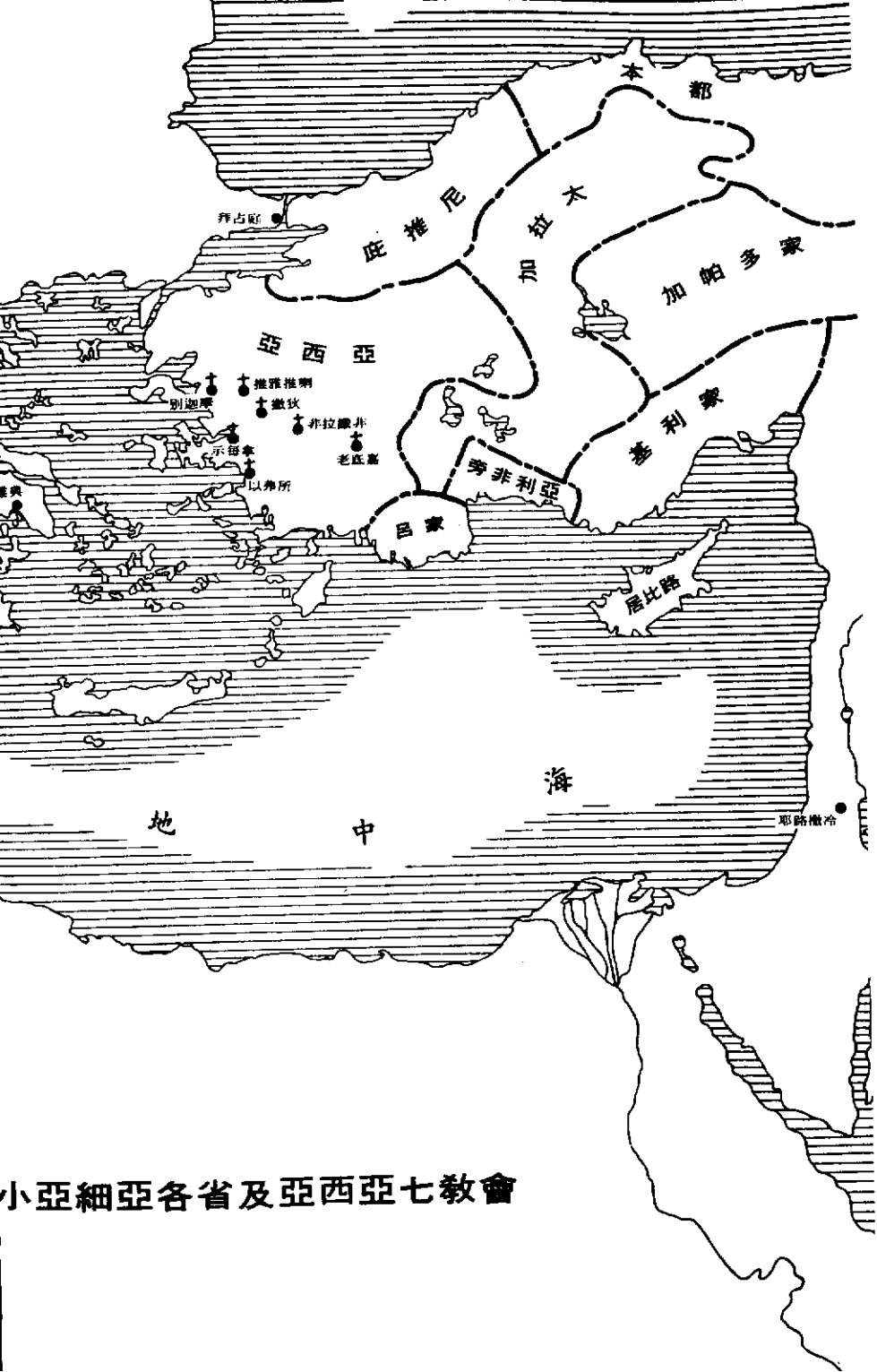
當第六十年代將結束時，情勢開始改變了。基督徒脫離了猶太教，

且被看爲另外的一羣。他們對不能眼見的神，以及復活的基督，那種堅定的信仰，引致大家的懷疑和卑視；同時，他們所談將來的審判和現存世界的廢除，亦造成誤會和惱恨。這種羣衆的不滿，在尼祿惡毒控訴的煽動下，便造成他們在羅馬被攻擊的事實，教牧書信的結尾顯明，保羅的死亡標示了政府政策的轉變，已由寬容轉爲敵視的批評。

當教會開始認明這個態度上的轉變時，他們也知道將有甚麼事會發生。他們不能夠組織反抗的力量，因爲這樣做會破壞了他們的和平服從政府的原則，而且只會帶來更多不利的控訴。他們是否會面臨被滅絕的危險呢？將來將如何呢？尼祿的暴行是否會在各省中變本加厲呢？於是，他們請求他們的領袖來解答這些問題。

彼得前書就是對這種情勢的一個回答，這種情勢影響到北小亞細亞的教會，就是在本都、加拉太、加帕多家、亞西亞和庇推尼各省的教會。使徒行傳中所提到保羅傳過福音的省份，並未包括本都和加帕多家。至於庇推尼，他曾欲前往，但被禁止了（徒十六 7）。他確曾傳福音至加拉太和亞西亞，但從彼得排列收信者的次序來看，似乎彼得只是寫給這兩省北部的基督徒。

這些教會的起源和組織成份子，我們不大清楚。五旬節時，有來自



小亞細亞各省及亞西亞七教會

加帕多家和本都的人（徒二 9），他們可能帶着彌賽亞要再來和聖靈降臨的信息，返回家鄉。也可能彼得曾在這些地區傳道，因爲他曾在安提阿教會作工（加二11）。當保羅在歐洲一帶傳道時（林前九 5），彼得亦曾在地中海一帶旅行。雖然並無任何記錄寫明這些教會是彼得建立的，甚至也被記載他曾探訪過這些教會，但我們無任何證據可以抹煞這個可能性。可能保羅不願在這些省份傳道，是因他知道已有別人去過了。

這卷書信是寫給被揀選、分散在各地、寄居的……（彼前一 1，2）。這樣的稱呼，以及另外幾處提到外邦人的經文（二12，四 3），所給人的印象是：「被揀選的」就是那散居在各地的信徒，而且這等人主要是猶太人。我們要問，到底這些名詞只有字面意義，或有隱寓。「外邦人」一詞不單只有非猶太人這種種族上的含意，同時亦有屬靈方面之意義。對一個猶太人來說，外邦人就是不認識眞神的人。當基督徒接收了猶太人的用語時，「外邦人」也就等於現今所謂的「異教徒」了。彼得前書中有一兩處經文可以證明這種用法。彼前一14吩咐聽者將盼望寄於基督，「作順命的兒女，就不要效法從前蒙昧無知的時候，那放縱私慾的樣子。」那些在猶太人環境中長大，受聖經教育的人，實在不可能說是「蒙昧無知」。彼得又提到「你們祖宗所傳流虛妄的行爲」（一18），也說他們已經被「召……出黑暗」（二 9），而且第二次提到外邦人時，他告訴他們說：「因爲往日隨從外邦人的心意，行邪淫、惡慾、醉酒、荒宴、羣飲、並可惡拜偶像的事，時候已經夠了。」(四3) 這些教會，正如保羅所建立的教會一樣，很可能擁有數目衆多散居在各地的猶太人及轉教者，但似乎毫無疑問的，也包括了外邦人。彼得所用的語句，大部分都可適用於兩者，「但可惡拜偶像的事」這句話，却暗示了外邦人的背景。

這卷書是在不祥的逼迫陰影下所寫成的。「受苦」是這書信的要點之一，出現不下十六次之多。教會「在百般的試煉中憂愁」（一 6）；其中有些人「忍受寃屈的苦楚」(二19)；他們可能是「爲義受苦」（三14），甚至是「因行善受苦」（三17）。但是，更黑暗的日子還要來臨，因爲「火煉的試驗」就要臨到他們身上了；他們將與殺人者、偷竊犯、作惡的，同列在一起。彼得鼓勵他們，若是「爲作基督徒受苦」，則不要羞恥（四12～16）。然而，不幸受苦的不僅僅是他們而已，全世界的基督徒也要經歷同樣的苦難（五 9）。所以每個人都得勇勇敢敢的忍受這些試煉。這卷書信可以說是爲着應付將來臨的緊急事件而發出的警告及勸勉。

作　者

西門彼得是這卷書的作者，他是基督使徒中最著名的。他與多數的同伴一樣，也是加利利人，原靠捕魚爲生，當耶穌開始出來傳道時，他就被領到耶穌跟前（約一41，42）。西門是他本來的名字；彼得（磐石）是耶穌爲他取的別名，用以預言他衝動、優柔寡斷的性格，將會變成磐

石般的穩定可靠。當耶穌出來傳道時，西門就撇下了他的漁船（可一16～20），加入在加利利遊行的行列。他有領袖之才（十28），且總是十二門徒中的發言人（八29；約六67，68；太十九27）。耶穌最親密的幾個門徒中有他的份兒（可五37；九2；十四33），有幾次耶穌也對他特別注意（路五10；太十六17；路廿二31，32；約十三 6～10）。他性情衝動、優柔寡斷、自私、動作快、後悔也快。他否認耶穌，並非出於惡謀，而是突然的驚惶所致，以致使他後來爲此痛悔憂傷不已（太廿六69～75）。無論如何，在他底靈魂的深處，有着一股很深的，忠心的潮流（約十三36～38，十八10，15）。他極爲關心墳墓中耶穌身體不見之事（約廿2～6），及至見了復活的主時，他又歡欣雀躍（廿一 7，15～21）。

五旬節那天，彼得與其他參加禱告會的人，都被聖靈充滿。他立刻成爲那羣人的領袖。他的講道指出了新工作的重點，而使徒行傳的頭五章，主要是記載他的傳道、醫病、和教導。公會開始逼迫基督徒之後，他便進入巴勒斯坦的沿海平原，也到了撒瑪利亞和安提阿。隨着年代的變遷，他到處旅行，做巡迴傳道的工作，與保羅一樣。據傳統，彼得是在尼祿逼迫時期中，在羅馬被倒釘十字架而死。這不會遲於主後六十八年。

彼得前書說是寫自巴比倫（五13）。關於其位置有三種可能的解釋：（一）歷史上位於美索不達米亞的巴比倫。有一部分猶太人，直至基督紀元後相當久，還住在那裏。很可能彼得在此建立了一處教會；（二）埃及的一座城；或（三）羅馬的神秘代號。一提到它，基督徒就會聯想到歷史上位於幼發拉底河的巴比倫，以及它所充滿的一切罪惡；基督徒用它來表達他們心中對羅馬城的觀感，而避免被人發覺。

彼得是否到過埃及之巴比倫，無稽可考，而該地亦非重要得足以引起他的注意。幼發拉底河的巴比倫的可能性較大，因爲自從猶太人被擄至他爾摩（Talmud）時代爲止，此地一直是許多猶太人的家鄉。然而，我們也沒有證據證明彼得到過這地方。雖然有一部分註釋家主張他曾住過巴比倫，但他們所提的理由不夠充份。

有幾個事實，似乎支持巴比倫即是羅馬的說法。彼得寫這書信時，約翰馬可與他同在一起，而保羅坐監時，約翰馬可也正在羅馬（西四10）。同時，信中所提各省名字的順序，暗示帶信者巡迴轉送的終點是在西方，而非東方。如果他要轉回發信的地點，按邏輯來說，該回到羅馬而非巴比倫。此外，教父作品也一致證明彼得死於羅馬，綜合以上各項理由，似乎最明智之舉是說該書信寫於羅馬。

即使這個結論正確，亦不表示彼得建立了羅馬教會，或是說他曾在那裏長期的傳道。使徒行傳和羅馬書均未暗示，彼得曾在主後六十年之前到過羅馬。假如他眞的是在羅馬寫這封信，也很可能是路過羅馬而已，就像早些時候他探訪哥林多一樣（註一）。

一般說來，彼得前書的風格與保羅書信極爲相似，其語法和結構則類似羅馬書和以弗所書，保羅對彼得有些影響是不足奇的，因爲他們二人相識多年，而且從加二11～21也可看出保羅在思想上對彼得的影響。彼得也很熟悉保羅寫的書信（彼後三15～16）。此外，如果彼得的書信

記西拉（彼前五12），與保羅的同工和助手西拉同屬一人，則彼得極可能從他學習很多保羅的教訓。

這卷書除了瀰漫着受苦的主題外，另一個佔相當份量的副主題是「神的眞恩」（五12），每個人都當靠着恩典迎見苦難，而受苦更能叫恩典增多。這名詞出現於問安語（一2），是衆先知的信息之總歸（一10），是將來的盼望（一13），是在受寃屈時行爲的樣式（二19～20，希臘原文），是隨禱告蒙答允而來的全備祝福（三7），是屬靈事奉的裝備（四10），也是謙卑等候神的人所領受的恩惠（五5）。

大　綱

彼得前書：從受苦而得的救恩

I. 引言	一1～2
II. 救恩的本質：保存	一3～12
III. 救恩的要求：聖潔	一13～二10
個人方面：「你們的心」	一13～21
社交方面：「弟兄」	一22～25
教會方面：「靈宮」	二1～10
IV. 得救者的行爲	二11～三12
對世界	二11～12
對國家	二13～17
對家屬	二18～三7
總結	三8～12
V. 得救者的信心	三13～四11
防衛的信心	三12～22
行爲的信心	四1～6
職事的信心	四7～11
VI. 對得救者的忠告	
（面對苦難的方法.）	四12～五11
忍受苦難	四12～19
苦難中的事奉	五1～11
VII. 結語	五12～14

內　容

彼得寫這卷書信，是給那些爲迫近之逼迫所危害的朋友。書中反映出他個人對基督的體驗。當他了解耶穌已逝世時，他曾經歷過一種無助感，但耶穌復活後他的盼望便活了起來（一3）。他提到對基督的愛（一8），使我們記起耶穌對他的挑戰：「你愛我比這些更深麼？」（約

在蘭羅那早期基督徒的古墳地，是在現今的南斯拉夫境內。

廿一15以後），他勸人「牧養神的羊羣」（彼前五 2），也正是耶穌吩咐他如此去做的一個響應（約廿一15～17）。「要以謙卑束腰」的命令（彼前五 5），意即「穿上奴僕的圍裙」，使我們想起耶穌自己用手巾來束腰，爲門徒洗腳之事（約十三 4）。他五次提到基督的受苦（彼前二23，三18，四 1，13，五 1），好像客西馬尼園的一幕和基督的釘十字架，已在他腦海裡留下了不可磨滅的印象。

這卷書信結構上的一個特徵，便是使用命令語句。以謝恩爲開場白後，從一13開始，便是一連串的命令，直至書信的結束。

1.	要謹愼自守	一13
2.	盼望……的恩	一13
3.	要聖潔	一15
4.	存敬畏的心度日子	一17
5.	彼此相愛	一23
6.	愛慕靈奶	二 2
7.	要順服人的一切制度	二13
8.	要尊敬衆人	二17
9.	親愛弟兄	二17
10.	敬畏神	二17
11.	尊敬君王	二17

12.	作僕人的要順服	二18
13.	作妻子的要順服	三 1
14.	你們作丈夫的，要和妻子同住 ……	三 7
15.	總而言之，你們都要 ……	三 8
16.	不要怕	三14
17.	也不要驚慌	三14
18.	要心裏尊 …… 爲聖	三15
19.	當將 …… 作爲兵器	四 1
20.	要儆醒	四 7
21.	要謹愼自守	四 7
22.	不要以爲奇怪	四12
23.	要歡喜	四13
24.	你們中間卻不可有人…… 受苦	四15
25.	不要羞恥	四16
26.	要歸榮耀給神	四16
27.	要將自己靈魂交與 ……	四19
28.	要牧養神的羊羣	五 2
29.	要順服年長的	五 5
30.	要以謙卑束腰	五 5
31.	要自卑	五 6
32.	務要謹守	五 8
33.	儆醒	五 8
34.	要抵擋魔鬼	五 9

這許多的命令語句，帶給本書一種直接而通俗的氣氛，好像講道一樣。彼得是從他心靈深處說出這一番話來，而不是寫一篇正式的文章。他本性中所有的剛毅處及優點都從這信中流露出來，那是藉「耶穌基督從死裏復活，重生了我們，叫我們有活潑的盼望」(一 3)所得的結果。這是重生後的彼得的最高表現。

評　估

本卷書信最主要的價值是在於告訴基督徒們該如何在這個充滿敵意的世界中，把他們蒙救贖的生命表揚出來。救恩可能帶來痛苦，但是當神的恩典在個人生命中擴展之時，它也帶來盼望。

三18～21這一段極難解釋。這段的意思是說，基督在祂死亡與復活的期間，曾向我們不能眼見的靈界傳道嗎？如果是的話，祂是否給予他們「第二次機會」，抑是祂只不過向他們宣告祂的受難呢？這一段又是否說明，那些「監獄裏的靈」，就是洪水災中死去的人呢？它是否說，洗禮本身能帶來救恩？這段經文滿了各樣的問題，也引出來數不盡的答案。每一個註釋家都有他自己的解答。

其實該段的文句中，並無隱含「第二次機會」的教義。「傳道」一

詞直譯爲「宣告」，並無傳講福音，邀請人到神前之意。如果基督曾到過肉眼不能見的靈界領域，祂只不過是要在那兒宣告祂的受難而已。至於洗禮一事，挪亞和他的兒女們並不是「因」（because）着水得救，乃是「藉」（through）着水得救。水本身是他們的大禍害，但他們因着順服神，得以安然渡過水患。洗禮的水本身並不能救人，信的人乃是經過象徵死亡和復活的水，得以進入榮耀的生命。正如彼得在二24所述的，洗禮使我們想到基督的代罪，「他被掛在木頭上親身担當了我們的罪，使我們既然在罪上死，就得以在義上活。」這段經文與保羅在羅馬書第六章所描述的互相符合。

《註》

1. For a thorough discussion of this question, see Paton J. Gloag, *Introduction to the Catholic Epistles* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1887) pp. 144～160, and Elmer T. Merrill, *Essays in Early Christian History* (London: Macmillan & Co., Ltd., 1924), pp. 275～353.

下頁圖片說明：迦百農會堂的一些斷片，其中一個哥林多柱頭上刻有七枝狀的燈台。

第十九章

脫離猶太教：希伯來書

背　景

外邦的教會在傳統及信念上都是獨立的，它們的迅速長大，只能帶來一個後果：就是明確而澈底的與猶太教分離。猶太教會中的信徒雖然把救恩的盼望寄託在耶穌，即彌賽亞的身上，他們仍持守律法的條例。基督教歷史頭三十年，猶太人與外邦人之間的緊張局面即已存在，後來教會信徒人數日增，且在世界各地亦不斷發展，以致勝過猶太教的會堂，這緊張局面更益形嚴重。猶太人不斷拒絕基督教的信息，終於使保羅也放棄了全國悔改的希望。雖然保羅曾說：「爲我弟兄，我骨肉之親，就是自己被咒詛，與基督分離，我也願意……」（羅九 3）但他終於放棄了他們，宣告說：「所以你們當知道，神這救恩，如今傳給外邦人，他們也必聽受。」（徒廿八28）

還有另外兩個因素使這個裂痕愈來愈深。最早的時候，彼得曾對耶路撒冷的猶太會衆說：「因爲這應許是給你們(猶太人)，和你們的兒女，並一切在遠方的人，就是主我們神所召來的。」（徒二39）這話已宣告了福音的普世性。猶太人是排外的，要他們與外邦人聯合成立一個共同的團契，而不要求外邦人成爲完全的猶太人，這着實叫他們十分不快。另一個助長裂痕的因素是主後七十年耶路撒冷的淪陷。猶太教是個宗教，也是個政治組織，當政治組織解體，以致猶太人失去了家鄉、聖殿，也不再有自己的政府時，它也就失去了大部分的基本體制。當猶太教被迫放棄這外在的表達方式時，它只能透過律法的研究來敬拜神，律法主義也就因而較前加强了。

對那些猶太基督徒來說，這個情勢緊張的局面，引起了一些不尋常

的問題，所有的基督徒都相信舊約聖經有它神聖的權威，並且把它當作他們信仰與行爲的根據。那麼，他們該如何詮釋舊約聖經呢？他們是否該跟從拉比，作靜態的解釋，抑是他們作爲基督徒，應該按照彌賽亞耶穌的新啓示，來看舊約全書？

就國家情勢而言，他們又該採取甚麼立場呢？如果他們接受耶穌在橄欖山所說的話，相信耶路撒冷的石頭沒有一塊留在石頭上不被拆毀（太廿四 2；路十九41～44），那麼他們便只能認爲該城的覆滅，是神對拒絕基督爲王的人，施行的無可避免的審判。可是，倘若他們從律法轉向恩典，不再以耶路撒冷爲崇拜的聖地而轉向自己的教會，他們就會被那些忠於律法的國人視爲賣國賊了。但是，如果他們回到律法主義之中，那便是放棄基督，且會失去祂所帶給他們的一切。

這個決定很難作。許多猶太人，不論在巴勒斯坦或散居各地的，都把持不定自己的主意。但他們的決定卻是有重要性的，因爲它會直接影響教會的命運。大致而言，猶太基督徒原來已熟悉聖經，因此所受的訓練比外邦基督徒踏實，也因之具有更理智的信仰。他們的忠心或背叛，都會嚴重的影響宣教事工的效果。不論是爲了自己抑是生長中的教會，他們都必需明白神要做一件新事，也必需憑着信心與神一起前進，不能裹足不前。

希伯來書正是爲應付這個困境而寫的。我們不知它確切的對象，因爲信中無正式的祝語，而在最古老的抄本中，它的標題也只是簡單的一句話：「寫給希伯來人」。這卷書是寫給那些懂得舊約聖經及獻祭禮儀的人。他們不但認識福音，也聽過那些爲祂生平做見證而且有聖靈恩賜的人傳揚這福音（來二 3～4）。他們自己原是忠誠堅定的信徒，曾經爲着他們的新信仰，忍受了感情和肉體上的逼迫（十32～34）。他們並非新教友。

本書的地理位置是一個爭論點，主要要看我們如何解釋十三章的一句話：「從意大利來的人也問你們安」（十三24）。這是否指作者本人在意大利，問候那些住在他處的希伯來基督徒？還是指收信者住在意大利，而那些遠「離」意大利，出外旅行或旅居外地的朋友，向家鄉的人問安呢？原文中 apo 此一介詞若譯爲「離」則支持了後一說法。

根據這個微弱的證據，加上最早引用這本書信的，是在羅馬寫成的革利免一書（I Clement），所以許多學者認爲這卷書信的對象是在羅馬的基督徒，這些人不知道是應該堅持基督的信仰，或是應該回到會堂。（註一）但較早的看法則認爲，此書信是因着同樣的原因，而寫給巴勒斯坦的猶太基督徒的。（註二）

作　者

作者的身份是個更大的疑問。寫信的人並未提及自己的名字，也沒有提到任何足以確定他的身份的情況或連帶關係。我們讀了這卷書之後會發現：作者文學修養極高，其文體較新約其他作品更接近古典希臘文。

他不是基督最接近的門徒（來二 3）。他十分熟悉舊約聖經，常引用七十士譯本的經文。他可能是猶太人，因爲他對收信的猶太人講話時，常用第一人稱複數的代名詞。他是提摩太的朋友，很可能屬於保羅那一個圈子的（十三23）。他引用哈二 4的句子：「惟義人因信得生」，這與保羅在羅一17及加三11的用法極爲吻合。

有關作者的身份，曾有不少的假設，但沒有一個獲得一致的贊同，不像第三福音書和使徒行傳，人人都一致認爲作者是路加。東方的教會自早期即已認定該書信爲保羅的作品，但可能不是由他直接寫成。優西比烏說，亞力山大的革利免認爲，保羅先以希伯來文寫成，再由路加翻譯爲希臘文。（註三）俄利根時常引之爲保羅的作品，也承認一般人都這麼相信，但談到他自己的觀點時，他說：「如果有任何教會認爲這是保羅的作品，就由他吧，因爲古人這樣定論，也不會毫無根據的。但究竟是誰寫這卷書信，那只有神才知道。」（註四）該書信一般的論點、風格和用字，都不像是出自保羅的手筆。

還有一些人被認爲該書信的作者，其中主要有特土良（Tertullian）所提出的巴拿巴（註五），還有馬丁路得所猜想的亞波羅。贊同巴拿巴爲作者乃根據以下幾個事實：他是猶太人，是利未人，也是保羅的朋友，所以他的教訓極可能與保羅的十分相近，而且他又能對猶太人傳道，又能對外邦人傳道。既然他有這麼豐富的教導經驗；便很可能寫出希伯來書那樣充滿訓誨的書信來。至於亞波羅，則沒有早期傳統可考。他也是猶太人，亞歷山大人，他熟讀聖經，在猶太人中傳福音有很優異的成果。他是保羅的朋友，直至保羅生命將終結時，他的傳道事工仍十分活躍。

沒有一個假設獲得最終的證明。只有一件事是肯定的，正如希斯，（Hayes）所說：「即使這卷書信的作者未能確定，但它是出於默示確是無可置疑的。」（註六）

日　期

該書信寫於第二代基督徒時期（來二 1～4），而且是收信人悔改信主後一段相當時間才寫成的（五12）。他們已經忘記了「往日」（十32），領導他們的人也已經死了（十三 7）。提摩太曾被下在監裏（十三23），但那時仍然活着，且已被釋放了。祭司的引述，暗示聖殿仍然存在，但猶太制度的被廢除，已瞭望可及（十二27）。逼迫已在眼前（十32～36；十二 4）。該信十分配合六十年代的情形，當時羅馬的教會正面臨逼害的恐慌，而猶太聯邦也行將沒落。

大　綱

該書信整個的主題建立於「更好」這一詞上。這一詞用於一連串的比較，以說明，神在基督裏的啓示，超越了從律法——特別是藉利未支

派的祭司執行的規條——的啓示。信中並未否定律法在當代的啓示性及有效性；事實上，希伯來書有許多論點都是根據舊約聖經。但是基督裏的新啓示已取代了舊的；本體的來到，就廢棄了影像。

該書信是由以上一連串的比較爲構架，而每個比較之後，就是一段警告和勸勉，通常是放在插句中。全書就像一篇演講詞，由作者先提出一個論點，針對讀者的需要間歇地予以應用，最後以一極强烈的高潮結束。除了第十三章外，它的文體全不像是書信，不如稱之爲演說。

希伯來書：更美之事的書信

I. 更美的信息：神的兒子	一 1～二18
資格	一 1～ 3
超過天使	一 4～14
插句：忽略的危險	二 1～ 4
道成肉身	三 5～18
II. 更美的使徒	三 1～四13
超過摩西	三 1～ 6
插句：不信的危險	三 7～19
超越的安息	四 1～10
插句：不信從的危險	四11～13
III. 更美的祭司	四14～七28
與亞倫之比較	四14～五 4
麥基洗德的等次	五 5～七25
被立	五 5～ 6
得救的根源	五 7～10
插句：不成熟的危險	五11～六12
先鋒	六13～20
長遠的祭司	七 1～17
起誓立的	七18～25
與獻祭的關係	七26～28
IV. 更美之約	八 1～九28
約的建立	八 1～13
前約的內容	九 1～10
基督與新約	九11～28
V. 更美的獻祭	十 1～31
律法的無能	十 1～ 4
基督的獻祭	十 5～18
插句：拒絕的危險	十19～31
VI. 更美的道路：信心	十32～十二29
信心的需要	十32～39
信心的例證	十一 1～40
信心的訓練	十二 1～17
信心的目標	十二18～24

插句：棄絕的危險	十二25～29
Ⅶ. 結論：信心的實行	十三 1～25
在社交關係中	十三 1～6
在屬靈關係中	十三 7～17
個人的祝語	十三18～25

內　容

全書信的討論，旨在鼓勵一班打算放棄他們信仰的人。因他們深受逼害之苦，又因他們拘泥律法的舊啓示。作者向他們指出，那曾藉天使的手把律法交付摩西的神，也已經在歷史中藉着祂的兒子曉諭我們，神的兒子暫時比天使微小一點，爲要成爲血肉之體，完全地投入人的領域（二9，10，14～18）。因爲祂既爲神，又爲人，所以能成爲大祭司，在祭司的職分上，比亞倫的祭司職份更偉榮。死亡不能終止祂的職任（七24），祂是在屬天的至聖所獻祭，直接面對神（九11～12）。還有，祂獻祭的事不須要重覆。祂自己既是祭司，又是祭物，完全爲神所接納，能在律法和恩典下，有效的除去人的過犯和罪愆（九15，十10，19）。他所成就永遠的救恩要以信心來得着，這也是舊約中歷代的屬靈領袖所運用的同一信心。讀者們若能在他們的環境中使用這信心，就必能帶來確信、忍耐、並至終得入那不能震動的國。

包圍着信徒的危險，一項項的被列出，所提出的警告也愈來愈嚴肅。愈後面愈危險，離眞道愈遠。首先是忽略的危險，從「隨流失去」一詞可見一般（二1）。它指的不是抗拒，而是漠不關心的態度。接着提到不信的危險引用詩篇九十五篇的一段作總論，這段經文是形容以色列人對於神應許他們進入巴勒斯坦的態度。他們誇大面前的壓迫，又忽略神在以往的經歷中向他們彰顯的能力，以至他們不能承受那合法的產業，也失落了神爲他們預備的祝福。與不信同時存在的是，不信從的危險。兩者實際上異名同義，不肯服從新的啓示，是屬靈長進的致命傷。

不成熟的危險和拒絕的危險很相近，兩者皆引起某些神學上的爭論。這些警告似乎指出，當人拒絕順服，或背棄了他在信仰上的立場時，他就再不能回頭了（六6，十26）。這兩段經文指的都是計劃好的而故意的拒絕基督，存心要背棄眞道，而不是偶然的，令當事人十分懊悔的失足或過錯。這並非要抹煞不謹愼的危險，但這種警告，是關係到主動的離教，而非不自覺的失敗。最後的危險達到了最高峯，那就是乾脆拒絕聽從神藉祂的兒子而來的啓示。「不可棄絕那向你們說話的」（十二25）。論到耶穌的血，有話說，「這血所說的比亞伯的血所說的更美」（十二24），因爲它帶來救恩，不是招致懲罰。有誰棄絕這個聲音，死亡一定臨到他。

勸勉伴隨著經文中不時出現的警告，這給全篇的論說，加添了積極的色彩。在希臘原文中，可以清楚見到，這些句子是用第一人稱複數勸勉的祈使語氣（譯者註：在中文中常譯爲「當」），由下列附表，可

見這些勸勉是如何分佈於全書。

1.	就當畏懼……	四 1
2.	所以我們務必竭力進入	四11
3.	便當持定所承認的道	四14
4.	我們只管……來到施恩的寶座前	四16
5.	我們當竭力進到完全的地步	六 1
6.	就當來到神面前	十22
7.	也要堅守我們所承認的指望	十23
8.	又要彼此相顧	十24
9.	就當放下各樣的重担	十二 1
10.	奔那擺在我們前頭的路程	十二 1
11.	就當感恩	十二28
12.	我們也當出到營外就了他去	十三13
13.	我們應當常常以頌讚爲祭	十三15

除了第一處要我們畏懼是一種消極的態度，其餘的勸勉，都要求信徒進入屬靈的完美的更高境界。至終達到「這樣，我們也當出到營外就了他去，忍受他所受的凌辱」，那是忠於基督和祂的十字架的最終考驗。十三個勸勉中有八處出於最後的三章；以勸勉作爲此論述的結論，應用的效果就加强了。其餘五處，均連於嚴厲的警誡之後，以作爲鼓勵，免得徒有消極的禁戒。

評　估

希伯來書最獨特的價值是，它對基督現今的工作及祂祭司職份的教訓。新約聖經中有許多經文提及祂的升天和祂在父神的右邊，但除了羅八34外，沒有一處解釋他現今所作的是甚麼。希伯來書對詩一百一十4有關彌賽亞經文的解釋，使相信基督的人，獲得一個全新的確據，該段經文說：「耶和華起了誓，決不後悔，說，你是照着麥基洗德的等次，永遠爲祭司。」亞倫祭司的職份是，藉着獻祭和代求，幫助舊約時代服從律法的信徒，同樣地，基督以更完全的，雖是肉眼不得見的祭物和祈求，幫助那些在恩典之下的人。那些看到猶太祭司職份成爲過去的人，以及那些感到神所設立的救恩制度亦隨之消失的人，一定會因來七24所說「他祭司的職任，就長久不更換」，而重新獲得信心。

希伯來書是早期教會教訓的極佳範本。它不像保羅的一些書信，它沒有提出一連串互不相關的問題，也不是面對複雜羣衆的一篇福音性講章。它針對着一個題目——神的新啓示——仔細的闡述舊約中隱含這眞理的經文，有系統地以演說方式發揮，層次分明，直達高潮。本書對於聖經的運用，使我們了解第一世紀基督教徒教師怎樣引用經文，也看到他們解經的方法。

希伯來書在教義上與保羅書信甚爲吻合，但措詞的方式却並不一樣。它的主題與羅馬書及加拉太書一樣：信靠基督的犧牲而得救。希伯

來書中亞伯拉罕信心的例證，要比其他的例證佔的篇幅多，這與保羅的用法相當。有幾處偶而提及基督在世生活的經文，與路加福音所載的很相似（二3；路一2，二18；路四13，五7；路廿二44，十二2；路九51，十二24；路廿二20），不過，相近的程度，還不能使我們證實有關作者的問題。從希伯來書我們實在看到外邦教會逐漸獨立，而那藉基督而來的普世啓示，也不斷擴大。

有關基督論，希伯來書特別强調贖罪的教義。它是從舊約的關係來看此教義。本書對新約的解釋，較它所引用的耶利米書所解釋的更爲完備（來八8～12；耶三十一31～34），也比耶穌自己的解釋清楚。希伯來書又把道成肉身和贖罪兩事牽上關係（來二14～17）。

若要研讀舊約，希伯來書對其中預表的意義，是極佳的指引，它也有助於瞭解利未記所載儀式的永恆價值。它本意並非要詳細的解說祭物及節期的每一細節，但它肯定這些祭物及節期有預言的作用，均指向基督，這確實是打開舊約寶藏之鑰。本書是這些問題的最佳註釋。

希伯來書中最爲人熟悉的經文，必然是第十一章所引用舊約的例證，描繪出信心的長進。羅馬書採用哈巴谷書的經文，來解釋「義」的意義，並說明誰能稱義和他如何稱義。加拉太書指出在恩典之下的生活意義該如何，談到屬靈自由的運用，從而闡述了「生活」的意義。希伯來書闡明了「信心」的意義和長進。它藉着警告、勸勉、和一長串的例證，告訴我們信心究竟是甚麼？它如何工作，和它帶來甚麼結果。這三卷書：羅馬書、加拉太書、希伯來書，合成了三部曲，解釋了基督徒信心生活的要旨和精義。

《註》

1. Edgar J. Goodspeed, ***An Introduction to the New Testament*** (Chicago: University of Chicago Press., n. d.), pp. 253-259; James Moffatt, ***Introduction to the Literature of the New Testament*** (New York: Charles Scribner's Sons, 1910), pp. 446, 447.
2. B. F. Westcott, ***The Epistle to the Hebrews***, Second Edition (London: Macmillan & Co., 1892), p. xli.
3. Eusebius ***Historia Ecclesiae*** VI, 14, quoting Clement's ***Hypotyposes***.
4. Quoted from Origen by Eusebius ***op. cit***. VI, 25.
5. Tertullian ***De Pudicitia*** XX.
6. D. A. Hayes, ***The New Testament Epistles*** (New York: The Methodist Book Concern, n. d.), p. 76.

第二十章

異端造成的危機
彼得後書；約翰壹、貳、叁書

背　景

第一世紀末四十年存留下來的證據，顯示當時教會不但「有時內部起紛爭」，也「被異端擾亂」。到處都有偏離眞道的事情，以致基督徒若要保持純一的信仰，必須不斷警覺。

乖謬道理的產生，其實並不新鮮，也不希奇。首先在安提阿發難，繼而困擾了保羅一生事工的猶太派爭辯，開啓了此後教會中諸多謬誤的先端。哥林多教會有些信徒說沒有死人復活的事（林前十五12）。也許這些犯錯誤的人依然自稱爲基督徒，而認爲否認肉身復活一事，無關緊要。然而，保羅却表示這擊中了基督教信仰的要害。當他在米利都與以弗所長老道別時，對他們說，他去了之後，必有兇暴的豺狼，進入他們中間，不愛惜羊羣；他們中間，也必有人起來，說悖謬的話，要引誘門徒跟從他們（徒廿29～30）。保羅在提摩太及提多書信中，强調道理純正的重要，他預言日後必有人離棄眞道，聽從那引誘人的邪靈，和魔鬼的道理（提前四 1）。他甚至預言，教會將墮落至掩耳不聽正道，偏向荒渺的言語之地步（提後四 4），雖然這趨向要到這世代的末了方達最高潮，然而，就是第一世紀，這動向已十分明顯了。

彼得後書、猶大書、約翰壹書、貳書、叁書，這五卷篇幅簡短的書信，是針對教會趨向乖謬道理而寫的。爭辯並不是這些書信的唯一目的，其主題也非全爲攻擊異端。從它們的大綱可看出，它們採用的方式是積極的，而非消極的。不過，它們都充份的反映出當日的危機，當時異教在

思想上巧妙的滲透，與外來正面的逼迫，同樣構成了教會的威脅。

這些書信所要爭辯的錯誤，是否與早期教父著作中提及的相同，這還是一個問題。例如，有些人看出，約翰著作中，有評論幻影說（Docetism）的跡象，這異端認爲基督並非歷史上眞實的人物，祂只不過是個以人的外貌出現的幻影，然後消逝無踪。或許第二世紀形成的異端，與新約最後幾卷書所暗示的，不盡相同；但其趨向是一樣的，基本的錯誤也是一致的。錯謬，正如人的本性，並不因時代的變遷而有極大的差異。商標雖換，謬見仍存。

因此，每卷書均需循其個別的背景來研究。它們成書的日期雖然不能確定，但毫無疑問的，它們都是主後六十年以後的作品。

彼得後書

背　景

彼得後書有關作者的外證，要比新約其他各卷的來得少。古教父中沒有一位曾確切地引用過這卷書信。只有黑馬牧人書（The Shepherd of Hermas），革利免壹書（I Clement）、僞革利免貳書（pseudo-II Clement）與十二使徒遺訓（Didache）中，間亦有與之相似之處。優西比烏引俄利根（約主後二百二十年）的話說：「彼得……留下一卷書信，無人懷疑其作者爲彼得。可能第二卷也是他所留下來的，但對這一點，則有待考證之處。」（註一）無可懷疑的，俄利根肯定這卷書信的存在，而他的言論，不一定暗示他否認這卷書的眞實性。從他的言論可獲致一個合理的結論，即彼得後書尚未被所有的教會所接納。

然而這種情況，並非彼得後書所獨有。在俄利根所寫同一文中亦指出，約翰貳書及叁書，也未被全部教會所接受，但他以爲這問題不值得爭辯，因而未加討論，因這幾卷書信均極簡短。由於其內容簡短，收信地點又不確定，使得這幾卷書信最初未能廣傳。後來當它們公諸於世，有些教會就因而懷疑其確實性。

彼得後書實在並非一封匿名信，書中有關作者本身的描繪，也與彼得的生平相符。他富有情感的說，他舊日的罪已經得了潔淨（一9）；也明顯的提及他已接近死亡（一13），正如基督自己所預言的（一14；參約廿一18～19）。書中亦述及改變形像一事，它成了作者及其同伴生命中劃時代的事（彼後一16～18）。彼後第三章中明言作者曾寫了前信至同一地點。受信的人也收過保羅的書信，彼得說其中有難明的地方，但他認爲這些書信是經書（三15～16）。從最後一點看來，彼得後書似乎是較晚寫成，因信中提到保羅的書信及其流傳。但作者又稱「親愛的弟兄保羅」，他與保羅同時，且以保羅爲他所尊敬的同輩，而非已作古的聖人。

彼得前後書，在用字與風格上，有顯著的差異。彼得後書用的是一種較不流暢又欠優美的希臘文。或許寫後書時彼得換請另一位抄寫者，也有可能是彼得親自執筆的。

彼得後書眞實性的外證，雖不如新約其他各書的外證來得清楚而令

人信服，可是，依內證却可推斷出此書的眞實性。書信中未含異端之跡；也沒有甚麼記載是彼得不可能寫的；文中有關自述的部份，也不像許多僞經那樣，多有出於臆測的潤飾。由於它屬僞作的證據不足，還是讓我們接受它的眞實性吧！

若此書信確爲彼得所寫，內中提他的事，與他的生平背景亦十分符合。這是他臨死前，致送教會的最後一封信；他曾寫前信與他們聯絡過。逼迫似乎已經過去，因信中絲毫未提到基督徒受苦之事。如果這封信是主後六十五至六十七年間從羅馬送出，彼得那時已看出，威脅各省的動亂，已被證明爲地域性而已。教會必需注意新問題的產生；其時教會來自內部的危機多於外來的。

教會中自稱爲領袖的人，傳講錯謬的教訓，所引起的懷疑和錯誤，直接危害了教會。「將來在你們中間，也必有假師傅，私自引進陷害人的異端，連買他們的主他們也不承認。」（二1）他們如何偏離信仰的規範，書中沒有完全說明，似乎包括了對基督的救贖與主權的否認（二1），同時，緊隨着屬靈的無知，他們對一切道德標準全盤放棄，胆大任性（二10～12）。

雖然那時彼得已經見到存在教會會友思想中，那無知與半信半疑所帶來的危機，但那一種囂張的情形，到彼得以後才會顯露。他兩次提醒他們要記得他所傳給他們的眞理（一12；三1～2）。第一，經上所有的預言，不是出於人意，乃是聖靈權威的啓示（一19～21）；第二，主的來臨，雖似乎渺茫而遙不可及，卻要「像賊」來到一樣（三10）。彼得後書的用意，爲要激起忠誠的信心，並鼓勵基督徒，不要以爲主無由的就延祂的再來，而失去盼望。

內　容

彼得前書的主題是「受苦」，後書則是「知識」。若犯錯誤的人誇張他們的知識，當作他們比人優超的基礎，彼得便要指出，對錯誤知識的答案是眞知識。「知道」與「知識」這兩詞出現了有十六次之多，其中有六次是論到基督的知識。這個重覆出現的主題，把全書貫串起來，層層發展它的思想。

如下列大綱所示，全書可分三大段。第一段討論眞知識的本質。眞知識是神藉祂的大能與應許所賜與人的恩賜（一3～4）。這使信徒得以與神的性情有份，因而生命增長，以備更完全地經歷將要來的天國。這知識的基礎在於那些認識基督之人個人的見證。以及直接在聖靈傳授與控制之下寫出之聖經的啓示。

第二段預言教會中將出現犯錯誤的人，並予以警告。他們一個共通的造成分裂的錯誤，是否認基督救贖工作及主權，因而引進道德上的鬆懈。作者引證歷史上的事實，以說明神在過去，如何處分這種偏離眞道的事。二章十節下半節至十九節以生動的語句，刻劃他們的活動及錯誤的前提。他們最後的結局，正如二21所說：「他們曉得義路，竟背棄了傳給他們的聖命，倒不如不曉得爲妙。」這話使人想起主耶穌論到猶大的話說：「那人不生在世上倒好。」（太廿六24）

彼得後書對末世的事，有出衆的記載，尤以最後一章最顯然。從第一章提到死亡，我們可見彼得有永生的眼光。豫言的引用(彼後一21)，也暗示與將來有關。第二部分明白說到錯誤及偏差將要來臨。第三章指明將來唯一的希望，在乎眞正認識神的計劃，並忍耐等候它的實現。譏諷者將拒絕先知及使徒們——作者亦將自己列入其行列（一1）——所確定的眞理，即主的再來。過去的歷史已經證明，自然界全然不變性並非不能克服，大災難式的審判也曾發生過。同樣的，主的日子會如同夜間的賊一般的來到——保羅也用過同樣的措詞（帖前五2）——現存制度瓦解後，隨之而來的是：「新天新地，有義居在其中。」（彼後三13）

大　綱

彼得後書：對神眞正的認識

I. 問安	一1
II. 眞知識的性質	一2～21
神的恩賜	一2～4
在經驗中成長	一5～11
確據的基礎	一12～21
III. 離棄知識的危險	二1～22
異端的滲透	二1～3
異端的例證	二4～10上
異端的活動	二10下～19
異端的危險	二20～22
IV. 眞知識中的盼望	三1～18
過去的前例	三1～7
將來的應許	三8～13
盼望的持續	三14～18

評　估

彼得後書對新約道理的主要貢獻，在於那句有關聖經的宣言：「經上所有的豫言，沒有可隨私意解說的。因爲豫言從來沒有出於人意的，乃是人被聖靈感動說出神的話來。」（一20～21）。這段經文中最主要的詞是「私意」、「解釋」、「感動」。「私意」（idias）可譯爲「它自己」，「特屬它自己」。「解釋」（epiluseos）有說明或照明的意思。這不是說個人不可嘗試去解釋聖經，但警告，沒有一段單獨的經文可獨立存在，也不能無視於其屬靈的上下文，因爲聖靈是眞正的作者，只有祂是至終的解釋者。「感動」（pheromenoi）一詞意爲「帶動」，如一隻船，隨海浪飄蕩，它整個的推動力，融合於那更廣大的不能抵抗之浪潮的領域中。三章十六節稱保羅的書信爲「聖經」，顯示了新約正典已在醞釀中；彼得對保羅書信的評價，並未高於保羅所自認的（帖前二13）。彼後與提後二15，三16同證，舊約成文的啓示，顯明了神的心意。在那樣一個神學爭辯與道德淪落的時代中，這是信仰與生活公認的準則。

猶大書

背　景

猶大書與彼得後書，在字裏行間的相關性，是決定其背景的重要因素。無疑的，這是兩卷不同的書信，但其寫信之因由、思想與措詞的相似，又不能說是巧合。只要把猶大書與彼得後書第二章放在一起比較，無論是讀英譯本或希臘本，都會深信兩者間定有一些關連。兩者相關的地方在那裏呢？

這問題有四個不同的答案：

1. 彼後與猶大書並不相關，只是寫信的對象都面臨同樣的問題。這看法不能完滿的說明，兩者文句上細微的相似性。

2. 彼後與猶大書都是根據同一來源而加以改寫。這一說極爲不可能，因兩作者都有獨立寫作的能力，提出第三卷不知名的書信，只有徒增混淆而已。

3. 彼後採用許多猶大書中的資料。猶大書對歷史的引述較準確及詳盡，組織也較清晰。但一般說來，短的書信被長的引用，這現象要多於將長的濃縮爲短的。

4. 猶大因看了彼得的書信後，而生寫作的意念，但他獨立的編寫自己的書信。

最後一個看法較合理，也得到查恩（Zahn）有力的支持（註二）。書信中清楚的表示，原想寫給區內的信徒，論到有關「我們」同得的救恩，但他的目的，突然因一些新的事物而轉移了，使他從神學及培靈性的討論轉向護教方面（3節）。其次他說有人已講過「有些人偷着進來」，又說他們在教會中十分猖獗。而且在十七及十八節逐字的引用彼後三3，並視之爲「主耶穌基督之使徒所說的」。由此可推論出，彼後曾落入猶大手中，他於是寫給他的讀者們，論到彼得所預見而在教會開始出現的叛教情況。

本書中談及異端所用的話比彼後直爽，結構上亦較嚴密，這兩種現象即是猶大自身的風格。

無疑的，作者是雅各的弟兄，雅各是耶路撒冷教會議會的主席，也是可六3所提到的耶穌同母異父的兄弟。猶大一如雅各，必然在耶穌復活後相信祂就是那位彌賽亞，也是五旬節那天等候聖靈降臨那一羣人中的一個。在使徒教會中，他似乎並沒有佔重要的地位。在風格及措詞上，猶大書與雅各書也有些相似。兩者在表達上，均簡明而刻劃深刻。且均喜用戶外生活中之事物爲喻象。倫理嚴謹爲兩者共有的特性。作者並未把自己列入使徒之中（17節）。

地點與日期

書信中未明言它著於何地、何時。假如猶大的目的是造就巴勒斯坦的猶太人教會，那麼，它可能是在耶路撒冷城淪陷前送出的。我們可以猜想，彼得寫信時，所預見將要臨到教會的危機，已開始在猶大所負責

的教會中出現了。如果彼得書信剛開始流傳，則猶大成書的日子約爲主後六十七至六十八年間。但，從另一方面來想，假如猶大是在喚醒人們的記憶（17節），則表示彼後已流傳許久了，如此，則顯然猶大書是遲至主後八十年才完成的。倘若這麼晚才成書，耶路撒冷必不可能是收信地點。

內　容

猶大聲明說，他的目的是鼓勵讀者們「爲從前一次交付聖徒的眞道爭辯」（3節）。他必須有此緊急行動的原因，乃是有人混入基督徒中，這些人是「將我們神的恩變作放縱情慾的機會，並且不認獨一的主宰我們主耶穌基督」（4節）。爲異端下定義所用的措詞，與彼得的相合，但更爲具體。這異端似乎是一種反律法主義，以自由爲名而任意放縱，並否認基督的主權。它與律法主義截然不同，走的是另一極端，它不接受任何規限，也沒有任何道德準則。這是一種愚昧的理智上的推想，以虛幻的雄辯爲陪伴，責任感蕩然無存。

猶大書討論的程序是依循彼後的，但它的描述更爲繪影繪形。他引用了歷史上三個審判事例：不信的人從埃及出來，却不願進入迦南地，因此遭了毀滅，「不守本位」的天使；以及所多瑪、蛾摩拉的城邑。每次神不能撤消的審判都臨到那些無理喧鬧，又犯了無可原諒之罪的罪人。這三類大罪人被喻爲叛教者，猶大以「這些人」一代名詞稱之。他們的不敬虔、愚昧、叛逆、虛空無實、以及自我主義，在猶大有力的筆調下，被嘲笑了一番。作者又以摩西五經中三個最大的反叛，來描寫他們錯誤的性質：無血的獻祭——該隱的方法；認爲神是供人使喚的使者，而非人命運的主宰——巴蘭的錯誤；自創的信仰——可拉的自大。

猶大書中最後一段，代名詞由「這些人」轉換爲「你們」，並向讀者闡明如何應付叛教的事。第一，「記念」使徒們所傳基督的話。這是彼得之感覺——應「提醒他們想起」他所持守的眞理——的回應。第二，猶大囑咐他們藉着禱告，及建設性的行動，「保守」自己在神的愛中（20，21節）。最後，保守自己不受叛教的影響，包括把人從錯誤的環境中拯救過來，以免他們的懷疑至終引他們進入滅亡（22～23節）。

大　綱

猶大書：對叛教的警告

1.	問安	1～2
2.	宣佈緊急的情況	3～4
3.	引證歷史先例	5～7
4.	對叛逆教師的咨詢	8～16
5.	對信徒的勸告	17～23
6.	結語、祝福	24～25

評　估

這簡短書信中有趣的一點，是它偏好三個思想一組的用法。全書可

分六段，而以三對組成：第一對介紹全書思想，第二對討論叛教的事，最後一對爲結論。作者從三方面來自我介紹：他的名字猶大；他的職份，作耶穌基督的僕人；他與基督徒團契的關係——雅各的兄弟。他稱呼讀者爲「被召的」、「所愛的」、「神保守的」，間安中願他們得憐恤，平安及慈愛。作者在其他方面也用了許多的「三」，讀者可自己尋找。這也許並沒有甚麼特別意義，只不過由此可看出作者思維的特性。

書中引用次經文學，使人對此書信產生疑問。十四節中引述以諾與以諾書中的一段符合。信中所引述米迦勒與魔鬼爲摩西的屍首爭辯的一段，與摩西升天書（The Assumption of Moses）的記載相同，這兩卷次經，於第一世紀初期出現，作者皆爲猶太人，他們借用舊約領袖爲權威，以提高他們黨派的教訓。這些引用很叫人作難，假如猶大是受聖靈感動而作，他所引用的書本是否也擁有相同的權威？另一方面，若這不過是信手拈來的，並不表示它的權威性，猶大又何必引用呢？這種情況，可與保羅在雅典的講道相比，他也引用希臘詩人亞拉突（徒十七28)的話，來支持他的論點，因爲他知道對聽衆來說，這可增加他言論的份量，但這並不表示他承認希臘詩人在神學領域中，是受默感或有權威性。同樣的，次經文學有時亦爲了看重次經的人而用來說明某些原則。早期教會中，一些次經受到相當的重視，並認爲閱讀有益。猶大的讀者必定對這類書籍十分熟悉，猶大除了特別引用外，亦有廣泛性的論及（註三）。

根據此書信看來，在成書之時（不會遲於主後八十五年），教會已有一套稱之爲基督教的信仰存在了。教義的成形是一個漫長的過程。過去一千九百多年的基督教歷史，是教義規格與强調點的興衰史。其中有些論調太偏激、有些犯了錯誤，但全部都屬於那稱之爲基督思想的洪流中。若非新約已訂下一些嚴謹的教義標準，或許有人會以爲這些差異無關緊要。因着人的無知，以及智慧和屬靈上的有限，某些限度上的偏差是容許的，因「我們對着鏡子觀看，模糊不清」，「我們所知道的有限，先知講的也有限」（林前十三 9，12）。但是，這些書信是寫於錯誤叢生、爭辯方興之時，「純正眞道的模範」已被公然提出，猶大亦斷言「一次交付聖徒的眞道」（猶 3）是不可違反的準則。

猶大書中也提到，應如何對待那些偏離這準則的人。新約從未表示，信徒應逼迫或焚燒對異端的人。這些傳異端的人是自己劃了界限，猶大說：「這就是那些引人結黨……」(19節)。這書信反倒建議，應以恩慈相待，試着把這些被引入錯誤受迷惑的人拯救出來；當然對於錯誤本身，不該有任何的容忍。

此書的結尾屬新約中偉大的祝福之一。它着重基督的主權，以及保守祂僕人不致陷入錯誤的能力，這與猶大書的主題，異常配合。

約翰壹、貳、叁書

背　景

如果按一本書的措詞與風格，足以斷定它的作者，這三封簡短的

書信的作者，便一定與第四福音書的作者同爲一人。這四部著作大約是同時在同一地點完成的。約翰壹書以一個總歸納爲開始，「論到起初原有的生命之道，就是我們所聽見所看見，親眼看過，親手摸過的」（約壹一1），成爲其眞理應有的基礎。這個總結，無論在內容及措詞上，均假定了第四福音書的先存性，而從書信中也處處可看到相似之處。壹書中言明其目的：「我將這些話寫給你們……要叫你們知道自己有永生。」（五13）　這可說把讀者從福音書帶進更深的一步，「但記這些事，要叫你們信耶穌是基督，是神的兒子，並叫你們信了祂，就可以因祂的名得生命。」（約廿31）福音書的寫作是要喚起信心，壹書的寫作是要建立確據。

顧斯庇認爲，貳書、叁書是「說明信」，貳書寫給「蒙揀選的太太」（1節），實指教會；叁書的受信人是牧者該猶（1節）。（註四）這兩卷皆是勸勉和問候的私人短簡，主要教導的內容寫在福音書及一書裏面。

寫作的確定時間與地點不能確定，但較爲人接納的意見是，這些文件是約翰在第一世紀末三十年間爲亞西亞教會所寫的。那時，教會與會堂已完全分開了。因信稱義或因行爲稱義的爭辯，已大致消逝；外邦人帶着他們所承襲的哲學思想加入教會，而開始影響了教義上的教導。他們對基督的位格甚感興趣。祂是誰？若祂是神，祂怎能死？若祂眞死了，祂又怎能是神？對這左右爲難的問題，自有不少的看法。有關基督屬性的討論，佔據了教會領袖的思想，直到第五世紀的會議。其實，這個討論直到今日，尙未完結。

約翰壹書所欲對付的特別錯誤，似乎是智慧主義（Gnosticism）的一種雛型。智慧主義是第二世紀前，教會所面臨最危險的敵人。它不是一種單純的思想系統，而是一種宗教哲學。它的大前提是——靈爲善，物質爲惡，兩者不可能有永久的關係。救恩在乎，脫離物質的領域，而進入屬靈的境界；而逃脫的方法有許多。最主要的一種即爲知識，藉此，人便可超越綑綁他的物質，進入對眞理屬天的領悟。這知識希臘文是「智慧」，音譯爲「諾西斯」，所以這派稱爲「諾斯底派」或「智慧派」。根據此派學說，若有人要得着這知識，必須進這團體的隱秘中。智慧派的教訓，目的在形成一個無組織但團結一致的派別，藉共同的儀式及思想，而不藉社團或職位，將羣體維繫起來。

此派哲學與基督教爭辯。最激烈之點爲，基督的位格。智慧派的人會問：無限及純靈的神，怎能與一個物質的身體發生關連？這種完全的結合，按着他們的大前題來看，簡直不可想像。他們提出兩個解決的方案：基督不是眞正的一個人，只不過有人的外表而已；或說，基督的靈在他受洗之時才眞正居住在耶穌這個人裏面，而在祂被釘十字架前，又離開了祂。前者稱之爲幻影說（Docetism）由 dokeo 一動詞而來，意爲「看來如此」；後者稱爲克林妥主義（Cerinthianism），這名詞來自第一世紀時，鼓吹這理論的人爲克林薩斯（Cerinthus）。

上述兩種理論，其中任何一種，若成爲基督教的標準解釋，都會成爲福音的致命傷。幻影說使耶穌這個人成了一個靈體，在人眼中的幻象，並沒有眞實的存在。克林妥主義使耶穌的人格產生怪異的矛盾性：我們

不曉得到底是人性的耶穌或是神性的屬靈基督在說話或行動。按克林妥主義之說，基督這個人好像是一個雙重人格者（Dr. Jekyll & Mr. Hyde）。很可能，在約翰的時候，此兩種看法都未完全成形及闡釋；不過，由壹書的語氣看來，約翰寫書信時，類似智慧主義的一種學說已在流傳中。

約翰堅持說，他所傳的基督是聽得到，看得見及摸得着的（約壹一1）。他說，任何不認父及子的都是敵基督的（二22），他又宣稱「凡靈不認耶穌（祂的道成肉身），就不是出於上帝。」（約壹四2，3）很明顯的，他的對立者所持的立場，十分近似幻影派的智慧主義。

另兩卷篇幅較短的書信，處理同一問題，但是從教會的策略和訓練來講，約壹所說的「他們」，是指耶穌那些附和錯誤道理的人，「從我們中間出去，卻不是屬我們的，若是屬我們的，就必仍舊與我們同在」（二19）。某些教會中，產生這種分裂，從其中出去，組成他們自己的團體。其中有些成爲巡迴教師，希圖進入一些不成熟而軟弱的教會中。約翰貳書對這種人有所警告：

「因爲世上有許多迷惑人的出來，他們不認耶穌基督是成了肉身來的。」（約貳7）

約翰警告教會不可接待這些教師，「因爲問他安的，就在他的惡行上有分」（約貳10～11）。

叁書提及當日教會生活中，一兩項有趣的資料。顯然，那時牧會的工作，是由一些巡迴的傳道人負責，他們週期性的巡迴，在每個團體停留一段時間，在私人家中主領「冗長的聚會」。這種情況，當然很容易給一些宗教敗類有機可乘，他們會用自己的特權，搾取生活費用。約翰讚許該猶善意的款待牧者，因爲他們對所牧養的外邦人一無所取（約叁5～8）。

論及丟特腓（Diotrephes）一事，顯示當時已有「教會獨裁者」、「教會暴君」、「教會紂桀」出現。他不願接待任何客人，別人接待，他就把他們從教會中趕出去。約翰對這事加以反對，並應許他來的時候，要試驗丟特腓的權力，可見就在第一世紀中，教會已出現了管理上的困難。

概言之，約翰書信是寫給一個面臨新的哲學問題的教會，這種哲學理論想吸收征服基督教，基督教爲保持獨特的信息，反抗錯誤的曲解，不得不進行奮鬥

約翰壹書

內　容

約翰獨特的筆法，在約翰壹書中，表現得最爲明顯，因這書篇幅較短，較易看出它的結構形態。約翰壹書的整個構思，如一曲交響樂，而非邏輯性申論；它的結構，猶如一首樂曲，而不似辯論用的綱要。它不像保羅所寫的羅馬書，一步循一步地去說明一個主題；約翰是爲整本書選擇一個貫徹的主題，根據這主要的思想，又發展出一系列的變化，而

其中任何一個變化又可自成爲另一主題。因此，讀者很難尋出福音書及書信中單軌的思想，要整理出其漸次發展的大綱，則更爲困難。

再者壹書是以各人的經歷爲主。它一再重述，得着永生是可以確知的（五13），並提出幾種方法，以驗明是否眞有了永生。「我們知道」一詞，譯自兩個不同的希臘文（oidamen及ginoskomen）書中共用了十三次，意在表明藉經驗可確知，這確知也是屬靈悟性的一部分（二3，5，29；三14，16，19，24；四13，16；五15，18，19，20）。

「光」與「愛」，是約翰特別喜用的兩個字眼，在這書信中也十分突出。兩者皆用來描述神性（一5，四8），而這兩個主題的發展，佔據了書信的大部分。這兩個出現於福音書中的抽象觀念，在此書信中被詳加闡釋，而成爲各人實際上的應用。

大　綱

約翰壹書：永生的確知

I. 引言：生命在歷史上的顯現	一1～4
II. 藉行在光中而有的確知	一5～二29
個人屬靈的行爲	一5～二6
社會關係	二7～11
從世界分別出	二12～17
固守眞理	二18～29
III. 藉住在愛中而有的確知	三1～四21
在倫理上證明愛	三1～12
在社會關係上證明愛	三13～24
在神學上證明愛	四1～6
在感情上證明愛	四7～21
IV. 藉信心的運用而有的確知	五1～12
V. 結論：確知永生的結果	五13～21

約翰貳書

背　景

貳書與壹書的背景十分相近。此書信較具親切感，因它是直接寫給「蒙揀選的太太和她的兒女」。這稱呼要譯出來很不容易，因它可譯作「太太以利達」（the lady Electa），「蒙揀選的古利亞」（the elect Cyria），或通常所譯的「蒙揀選的太太」（the elect lady），這在於此稱呼，是否被認爲是一個專有人名而定。這稱呼的解釋要比翻譯更叫人混淆不清。這封信是寫給個人的？或「太太」一詞是指教會，而會衆是她的「兒女」？若是寫給個人的，是否他家中有一羣信徒聚集，他們被稱爲她的「兒女」？猶太人對錫安的感覺可作一比較，保羅稱之爲「我們的母」（加四26）。魏斯科（Westcott）認爲，「以我們現有的知識來說，這稱呼的問題是無以解決的」（註五）。近代的註釋學者對這

問題，也不能提供更多的資料。其重點在於受信的那羣人，正受到假教師們的危害，這書信是爲着他們的益處而寫。約翰期望他們生發警惕之心，免得受了迷惑。

內容及大綱

其教義內容，與壹書沒有差別。作者再次提醒讀者，忽視基督人性的危險，而信徒必須住在眞理之中。

約翰貳書：基督徒的忠誠

Ⅰ. 問安	1～3
Ⅱ. 命令	4～11
要相愛	
要順服	
要警惕	
要拒絕錯誤	
Ⅲ. 結論	12～13

約翰叁書

內容及大綱

主要是寫給該猶，一位教會的領袖或牧者，它比前兩卷更少論及神學眞理問題，而更多涉及行政事項。它討論到宣教弟兄的款待，當他們爲着工作經過各教會時，應受到款待及鼓勵，而丟特腓那不友善的態度，應受斥責。

約翰叁書：眞理的實行

Ⅰ. 引言	1～4
Ⅱ. 鼓勵爲眞理工作的工人	5～8
Ⅲ. 斥責反對眞理的人	9～11
Ⅳ. 讚許眞理的見證	12
Ⅴ. 結論	13～14

評　估

約翰書信，特別是壹書，對個人屬靈的長進來說，是寶貴的指南。文中充滿宣示及鼓勵，闡釋或神學上的辯論幾乎付諸闕如。福音書中所包含歷史的眞理，約翰壹書將之應用到每一個信徒身上，得着永生的證明，也逐項清楚的列出，因此，他能確知自己是否已眞相信。教導中用語溫和，不能與信仰不清或神學眞理不定，混爲一談。這三卷書信對眞理與錯謬、公義與邪惡、光明與黑暗、愛與恨，界綫分明。並呼籲基督徒不是站在綫的這一邊，就是站在那一邊。「人有了上帝的兒子就有生命，沒有上帝的兒子就沒有生命」（約壹五12）。這幾卷書有個先存觀

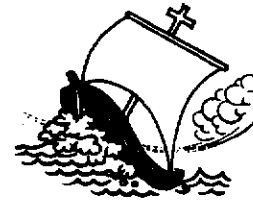
念，即在基督裏得永生已清楚而完備的啓示了出來，這是眞理的標準，人必需接受或拒絕。接受的責任及後果刻劃清楚，以至信徒能確切的說：「我們已出死入生了。」

面對異端及錯謬的產生，這幾卷時代較晚的書信展示了當時整個的狀況。它們不只是解惑，也是建設性的把福音的教訓教導信徒。其目的是要信徒達至思想上的成熟及生命上的聖潔，而不只是在維護一種傳統而已。它們並非爲贏得一場爭辯而寫，乃爲幫助基督徒長進，以至他能保守自己，不讓惡者害他（約壹五18）。

《註》

1. Eusebius *Historia Ecclesiae* VI, xxv, 8.
2. Theodor Zahn, ***Introduction to the New Testament*** (Translated from the third German edition; New York: Charles Scribner's Sons, 1909), Vol. II, pp. 262-270.
3. For a good disscussion of the quotations and allusions, see M. R. James, ***The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude,*** in ***Cambridge Greek Testament*** (Cambridge: University Press, 1912), pp. xl-xlviii.
4. Edgar J. Goodspeed, ***An Introduction to the New Testament*** (Chicago: University of Chicago Press, n. d.), pp. 319, 320.
5. B. F. Westcott, ***The Epistle of John*** (Second Editiion, Cambridge & London: Macmillan & Co., 1886), p. 224.

下頁圖片說明：荷蘭烏特勒克地的天主堂詩班席位，從十三世紀就開始。



第二十一章

期望中的教會：啓示錄

背　景

啓示錄結束了正典和新約的歷史。不論它在寫作次序上是否最後完成，在思想上它是有決定性的，因它具體的說出教會的期望。這教會曾以組織的形式，投身於這世界中，正熱切的期待着其使命的完成。

啓示錄獨特的地方很多。它是新約中唯一專講預言的書卷。它所引用的喻象幾乎全部與舊約先知書中所採用的有關，而且它大部分的內容，是預言性，涉及未來，作者清楚表明帶給他最後異象的使者是來自「主，就是衆先知被感之靈的神，差遣祂的使者，將那必要快成的事指示他僕人」(啓廿二 6)，跟着在下一節，他就說到「這書上的豫言」。

啓示錄屬於啓示文學。啓示文學通常產生於迫害和壓制時期，用以鼓勵因信仰而受苦的一羣人。它的特質是：（1）對現況極度的絕望，而對神未來的干預存極大的盼望；（2）使用象徵性的字彙，夢兆和異象；（3）採用屬天的及惡魔的權勢，認爲他們是神計劃進展的使者和工具；（4）預言惡人面臨大災難的審判，及義人得到超自然的拯救；（5）常以聖經歷史上的著名人物爲筆名，如以斯拉（以斯拉後書）或以諾（以諾書）。這些特質大部分都出現於啓示錄中，不同的是作者明記自己的名字，假定自己爲人所知，不是已作古之名人，而是與讀者同時代的人。

研究了本書的內容，則可推斷這書是在甚麼情況下寫成的。它是寫給亞西亞的七個教會，它們已成立了相當的時候，其間有屬靈上的發展與衰落，寫給這些教會的信中暗示，逼迫即將來臨，甚或已經開始了。士每拿的教會「將要受苦」並「受患難十日」（二10）。安提帕在別迦

摩殉道（二13）。非拉鉄非可免去「試煉的時候」（三10）。就算這一切被解釋爲未來的事，啓示錄還是滿了敵意與逼迫的氣氛。書中主要部份所提及的飢荒、戰爭、瘟疫、經濟壓力與逼害，都被看爲當時時代背景中常見的現象。

無疑地，那時的羅馬帝國成了國家權力的楷模。這種權力被啓示錄形容爲基督教的仇敵。那有「權柄……制服各族各民各方各國」的獸（十三7），極似在該撒手下統治世界的羅馬政權。衆人因要作買賣，而被迫接受的「印記」（十三16～17），是指蓋在遺囑、契約、賬單和其他文件上的皇璽，使人在法律上獲立腳之處（註一）。那稱爲「大巴比倫」的淫婦，喝醉了聖徒和殉道者的血，坐在七座山上（十七9），正是羅馬城山峯的數目。無論啓示錄最終是否指羅馬而言，當時讀這書的基督徒，一定把它應用在羅馬身上。

關於本書寫作的時間及週遭環境，有兩派的意見。一派認爲是尼祿的時代，羅馬的大火所引起的基督徒受逼害的事。支持這看法的主要有兩點。第一，假如西庇太的兒子約翰是約翰福音及某幾本書信的作者，又是啓示錄的作者，則兩者在字彙和文體上基本的分別，可以作如下的解釋：啓示錄是早期的作品，當時約翰對希臘文的造詣並不深；而約翰福音及各書信是稍後的作品，那時他已頗爲精通希臘文。再者，有人提出：那神秘的數目六百六十六（十三18）是 Neron Kesar 這一名字，希伯來文字母數值上的總和，所以在文中提及的人一定是尼祿。這種推論似乎太膚淺，不能下斷言，同時此說又沒有外在傳說的支持。

第二派推測，啓示錄可能成書於第一世紀末，豆米仙統治的時期，在主後八十一至九十六年，這一看法最少有明確的外證爲憑。愛任紐說：約翰見到異象，「距現今不遠，幾乎就在我們這一時代，接近豆米仙統治的末期。」（註二）豆米仙統治時期可能沒有繼續的迫害，但他堅持要被看作神一般地給人崇拜和他日漸暴虐的獨裁政治，使他與基督教的擴展對立，成了啓示錄所預言的社會、經濟、宗教各方面的發展的預兆。

這就是說，啓示錄說出了教會與羅馬帝國之間漸長的敵意。這並不是說當時羅馬已採了一種全國性逼迫基督徒的政策，但它很明顯的表明異教國家與基督教會是無法妥協的。異教必然的發展便是極權主義，這包括對統治者的崇拜，這種統治者控制一切政治活動、經濟資源、宗教儀式及個人信仰。羅馬政府對早期教會的寬容，由於保羅及其他基督教的傳道人受猶太領袖的控告，漸漸變成猜疑，後來，猜疑日漸加深，演變成輕蔑與仇視。一世紀末期，基督徒到處被人攻擊。他們體驗到耶穌的話的實在：「你們若屬世界，世界必愛屬自己的；只因你們不屬世界，乃是我從世界中揀選了你們，所以世界就恨你們。」（約十五19）

啓示錄之撰寫，一方面是要鼓勵一些深感此種敵意日漸加增的教會，另一方面警告大意和疏懶的基督徒，因他們已被引誘，輕易地去附從世界。它是世紀末最後的呼聲。

據作者自己的見證，他名叫約翰，是他所見事物的目擊者（啓一1，2）。他住在拔摩——希臘沿海附近的一個岩石磷峋的海島，爲了信仰而被囚禁在該地（一9）。在那裏，他得着書中所描述的異象，且受命

拔摩海島，是從修道院望出去。

把它傳給他熟悉的亞西亞七個教會（一10）。

啓示錄的一些希臘文，似乎不大通順，甚至不合文法。不過，我們不要忘記，作者是在設法用人的言語去表達一般用語所不能描寫的情景，因此他的文法和詞彙便顯得不適當。同時，他可能是說亞蘭語的，很難流暢地用希臘文來表達自己的意思。如果在他寫福音書和其他書信的時候，有一個熟練的書記幫助他，而啓示錄是獨自一人所寫，其間的一些差別所引起的困惑便迎刃而解了。

啓示錄是解釋性的。它引用舊約，不下四百次之多，雖然找到的並不是直接的引用。它的象喻與排列和舊約的預言相關，其意義又與新時代的趨勢銜接。啓示錄透過亞西亞七個教會的審判，爲教會生活的屬靈氣質下了一個評價。跟着一連串的異象，不論我們跟隨那一派的解釋，都是描寫神的目標最後完成。它所用的象徵雖是相當奇特，然而它却是新約中唯一針對未來而作整體性預言的一卷書。

解　釋

現代解經學者中，對啓示錄一書的解釋，有四大主要的派別：

過去派

過去派認爲，啓示錄中的象徵只談到寫作期間的事情。一切印、號、

碗等的象喻，皆與未來無關。作者提及將來的審判，祇不過是表示他對當時的邪惡感到道德上的憤慨。大部分的自由派學者，如查理士（R. H. Charles）及托利（C. C. Torrey），皆採此說。此說優點在於，把啓示錄與寫作期間的思想及歷史事件銜接，但卻否定了任何預言性的成分。

理想派

理想派的觀點，常與過去派有密切連繫，認爲啓示錄祇是一幅象徵性的圖畫，描寫善與惡、基督教與異教無止盡的爭戰。它以爲，不應將其中的象徵與以往或未來的歷史事件混爲一談，它們祇不過是一種趨勢或理想而已。所以嘉堅士（Raymond Calkins）說：

「我們現在明白『啓示』一詞的意思了。它並不是指世界末日、千禧年、或審判日等未來奧秘的啓示。它主要也不是指天堂榮耀或被贖者得福的啓示。倒不如說它是啓示那位無窮的神，以及祂拯救的大能；爲着安慰及鼓舞神的子民，它也揭示了無所不能之救主，那全勝的力量……。」（註三）

理想派之解釋的可取處在於，使讀者集中注意於啓示錄中倫理與屬靈的眞理，而非見仁見智的象徵的解釋。反過來說，它低估了以象徵傳達預言的價值。它的「靈意解經法」，把啓示錄中所有預言的價值都奪去了，並認爲它與實際的歷史結局無關。根據這理論，當一個道德上的大問題得以決定的時候，審判日就來臨了；超自然的基督在可見的寶座上登基，在這理論中並不是一個最終的高潮。

歷史派

歷史派者認爲，啓示錄用象徵的形式，鈎劃了教會歷史的整個過程，從五旬節一直到耶穌降臨。書中一切的象徵陸續地描繪已發生過的大事，例如七印是羅馬帝國的覆亡，蝗虫在無底坑中飛出來，是回教入侵的一幅圖畫等等（註四）。在基督教歷史中的每一件大事都是這樣有粗略的預兆，因此啓示錄就成了預先寫出的大事記。大多數的改教者討論啓示錄的時候，以及大部分老一代的聖經註釋，和許多現代福音派的傳道人，如哥登（A. J. Gordon）及宣信（A. B. Simpson），皆持此說。本書四章一節至少可成爲表面上的證據：「你上到這裏來，我要將以後必成的事指示你。」歷史派的見解，比理想派的更按字面解經，但他們在解釋個別的象徵時，則未曾有一致的看法。甚至在歷史派之中，也是衆說紛紜，每個註釋家都有一己的看法。他們也不見得都對；既然他們的分歧如是之大，最少有一個可能性，就是其方法弄錯了。

未來派

未來派學者認爲，啓示錄前三章要不是指寫書時的狀況，亞西亞的七個教會便是代表教會歷史中的七個時期，跨越使徒時代至基督再來的整個時期。在這方面，未來派無異於歷史派。不過，從四1「……以後必成的事……」起，他們堅決主張餘下的部份是談論「大災難」的時期所要發生的事，而這時期是在基督再來之前，約三年半至七年，其時間

長短因各說法而不一。這時期書中所有的啓示事件，均盡可能的按字面解釋，因此，對現今的時代來說，它全是指未來的事。像斯應士（J. A. Seiss）、司可福（C. I. Scofield）、嘉比齡（A. C. Gaebelein）、艾朗西（H. A. Ironside）一類的解經家，都是未來派。

千禧年觀

若不從歷史的角度，而從末世論的角度來看啓示錄，又可分爲三說，這全看釋經者如何解釋第二十章。而其解釋的關鍵，又在於如何解釋那「一千年」；它到底是字面的意思，還是象喻的說法？它到底是在基督再來之前或之後？

後千禧年派（postmillennial）認爲，一千年可能是喻指基督再來之前一段漫長的時間。此時期之初，福音在各國廣傳，引入和平之治，直到基督再來，作最後審判。

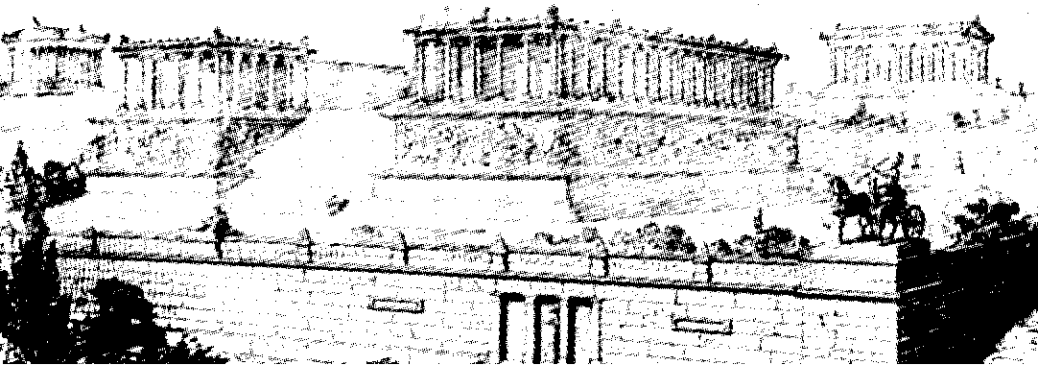
無千禧年派（amillennial）則認爲，千禧年並非確實地存在，它可能代表死去的人所面臨的一種過渡情況。

基督隨時會來，審判世界，引領義人進入永恆極樂的國度，就是新天新地。

前千禧年派（premillennial）認爲，基督會親自回來，創立祂的國度；死了的義人將復活；他們將親自與祂在地上統治一千年；祂統治之後，將有一次最後的叛變，但這叛變立刻會被制止，此後死去的惡人將受審判，而永恆的國度開始。

這些見解與前面所提按年代的解釋不一定彼此有關係。大致來說，祇有歷史派和未來派才重視千禧年問題，因爲過去派與理想派只不過把「千年」當作另一象徵而已。附表將說明各種不同的解釋。

在別迦摩的丟斯祭壇模型，由波思仿造，遠處背景是雅那波里阿斯及亞古士督神廟。



啓示錄的解說

啓示錄	1～3章	4～19章	20～22章
過去派	歷史上的教會	現世情況的象徵	天國與得勝的象徵
理想派	歷史上的教會	善惡爭戰的象徵	善的得勝
歷史派	歷史上眞正的教會	歷史大事的象徵： 羅馬覆亡，回教， 教皇政治宗教改革	最後審判 千禧年（？） 永遠的國度
未來派	教會歷史的七個階段	未來的災難 背叛的教會和敵基督者受集中式審判 基督再降	千禧年國度 已死的惡人受審判 永遠的國度
後千禧年派	歷史上的教會	大致上屬歷史派	基督教戰勝世界
無千禧年派	歷史上的教會	大致上屬歷史派	基督再來 審判 永遠的國度
前千禧年派	歷史上的教會 代表歷史的七階段	大致上屬未來派	眞正的千禧年統治 白色大寶座的審判 新耶路撒冷

內　容

以上任何一種理論，無論它有多大的可取性，都不是解釋啓示錄的眞正鑰匙。眞正的鑰匙是本書爲何藉文字結構介紹基督自己。本書的標題：「耶穌基督的啓示，就是神賜給他，叫他將必要快成的事指示他的衆僕人……」，指出中心要旨是基督如何在啓示未來的事上彰顯自己。至於「耶穌基督的啓示」這話，到底指的是關乎祂本身位格的啓示，或從祂而來，由祂授予的啓示，仍是一個問題。假如是前者，那麼啓示錄便披露基督本身與將來之關係。如屬後者，主要的題目是神藉着基督對未來的安排。

兩者在文法上均說得過去（註五），而均以基督爲書中主要人物。假使解經者從文學結構這個中立的立場處理啓示錄這本書，根據基督論（Christology）來解釋末世論，他們將可避免許多爭辯。

另一個瞭解本書內容的綫索，是本書的形式，這形式是根據作者本身的經驗而形成的。全書顯然是由一連串的異象所組成，而每組異象又各自成一單元。書中雖然有很多小單元以「我看見……。」（五1，11；六1，9等）開始，另有四個主要的部分以「被聖靈感動」（一10；四2；十七1～3；廿一9，10）開始。這八個部分內容不同，長短亦不一，但對本書的組織來說，是一體的。加上開場白和結尾語，啓示錄便可分成六個段落。

全卷書出現了幾個連串的「七」。如七個教會（二1，8，12，18；三1，7，14），神的七靈（四5），七印（六1，3，5，7，9，12；八1），七枝號（八6，7，8，10，12；九1，13；十一15），七雷（十3），七碗（十六1，2，4，8，10，12，17），七個主要的人物（十二1，3，5，7；十三1，11；十四1）和七福（一3；十四13；十六15；十九9；廿6；廿二7，14）。其中有些是本書文學結構中的一部分，被密集排列在一起，有些並不如此。從啓示錄中數字「七」的運用，可知它在思想上是有組織的，並非由一大堆不可思議的象徵，漫無目的地組合而成。

其他數字上的組合或排列，也不時出現。如廿四位長老（四4），四活物（四6），四騎士（六1～8），四使者（九14），十四萬四千受印者（七4；十四1），聖城十二門（廿一12），十二根基（廿一14 14），生命樹上十二樣果子（廿二2）等等。

值得一提的是四5；八5；十一19和十六18中所提到的「有閃電、聲音、雷轟」。最後三次分別在一連串審判終點出現。它們是否重覆？或是暗示三個審判連續着出現，且一次比一次加劇？

大　綱

按著書中本身的綫索，我們可提出以下的大綱：

耶穌基督在「必要快成的事」中的啓示

VI. 結語：向人挑戰的基督	廿二 6～21
意志上——順服	廿二 6～9
理智上——報賞	廿二10～15
情感上——團契	廿二16～20
祝福	廿二21

評　估

要給啓示錄作一個總結性的解釋，不在本書之列，但有幾個觀察，或者對學者稍有幫助。

啓示錄是以啓示文學的體裁所寫的，但與一般啓示文學有很大的分別，因它有一個確實可考的作者，自道姓名，且有一固定的收信對象。他主要的目的，不在預先推測教會歷史中一切的細節，而是指出現今世代的大致趨勢，而以基督親自再來爲一切的高峯。結語中三重的宣佈與挑戰：「我必快來」（廿二 7，12，20），重述了祂給教會的應許（二16，三11），使整本書成爲向世界的一個警告，向神子民的一種鼓舞。

全書有相當的一致性。基督高居所有之上，首先以榮耀的形像出現，面貌如火焰，身穿白衣，審察、責備並忠告教會。由於祂的救贖工作，祂以羔羊的身份（五 4～7），得到密封的書卷所授予的權柄，有權施行審判。在執行審判時，祂是勝利者，騎着白馬，像巡行中的羅馬將領（十九11），祂的頭銜是「萬王之王，萬主之主」（十九16）。當一切事物終結時，祂是衆子民的新郎（十九 7，廿一 9），因着祂救贖工作，又再次被稱爲羔羊。

關於啓示錄中年代的先後，則衆說紛紜。歷史派把它看作是從寫作時至基督再來之間的大事記；未來派則把書中的大部分當爲主再來前七年的情形；而過去派及理想派則認爲其中所記，與一切年代無關。但無論如何，某些事實是顯而易見的。書信的頭三章是直接寫給當時亞西亞各城的教會，所以這段與作者同時。第四章異象的開始，是「以後必成的事」（四 1），是從作者時代始，無限地延展下去。書中最末的兩個

提庇留時代的銀錢，在新約時代這是普通的硬幣，譯爲「錢」（路廿 24）。

異象，還未完成，與未來的末世有關。故此，啓示錄部分屬過去，部分屬現在，部分屬將來。

啓示錄最後的兩段是互相平行的。前者十七1至廿一8，是有關邪惡世界組織的厄運，以大淫婦巴比倫代表。後者，廿一9至廿二5，描寫基督的新婦——新耶路撒冷——最終的面貌。這平行的兩段，包含了相似和對比之處。兩者都是以「拿着七碗的七位天使」中之一位引入正題。天使邀請觀看的人，都是用「你到這裏來」的字眼。它們各自代表一個目標的終結：一個是背棄神趨勢的終結；另一個則是救贖的終止。

兩段的對比也是一樣的清楚。前段介紹一個淫婦；後者介紹一個新婦。前者之背景在曠野（十七3），後者在高山（廿一10）。前者說淫婦遍體有褻瀆的名號（十七3）；後者提及以色列十二支派的名字與十二使徒的名字寫在聖城上（廿一12，14）。前者介紹巴比倫，腐敗和審判之城；後者描述從天而降的新耶路撒冷，純淨而貞潔（廿一10）。前者在可怕的審判中滅亡；後者在永恆的光輝中持續不朽。前者被咒詛，後者蒙祝福。

啓示錄帶我們從神的眼光來看歷史，不論我們如何解釋它各種象徵的細節，它整體的透視是那神聖者的看法，它看到了衆教會的美德與短處，及世界的厄運與希望。致衆教會的信息，是由在金燈台中間行走的人物寄出的；施行審判的現場，是以神的寶座爲中心（四2～十九5）；而最後的審判也是從同一的寶座中宣佈出來（廿11）。在描述新天新地時，那寶座仍是中心（廿二1），是生命之河的源頭。對寶座的强調，明確地表示，啓示錄中神掌權的觀念，以及祂在人事中永掌主權的概念。

本書顯著的樂觀主義與邪惡昭彰的圖畫相映成趣。它並沒有暗示，大千世界會隨時世轉移而變好，也沒有說，末世時所有世人會悔改，相信而歸向神。它描繪末世文明的高度繁榮及文化的前進發達，但人心却全然無神（十八1～5）。人類最後一次有組織的行動，是用武力反叛神和祂的基督（廿7～10）。聖經中除了耶穌所說的話，沒有其他一卷書，比啓示錄把罪惡最後的厄運描繪得更爲可怕（廿15）。

啓示錄中神秘的成分，對廿世紀中期的現代人來說，似乎要比對他們的父親或祖父輩來得少些。因爲其中很多神秘的預示，在現世已不再是絕無可能了，如會說話的肖像（十三15）；使火從天而降（十三13）；在經濟上控制大量人口（十三16，17）；强迫順服一種人造宗教（十三14）；由於海水成分的改變及太陽熱力的物理變化，所引起的地球全面性的毀壞（十六3，8）；全球君主被召作戰（十六14）；各國統領權加在一兩個人身上（十九19，20）；文明的中心在「一時之間」完全傾覆（十八18～20）。從許多角度來看，啓示錄都是現存最現代化的一本書。

「我必快來」——新約聖經就在這最後的應許中結束。神藉着律法和先知向人說話；也藉着祂那「在這末世顯現一次，把自己獻爲祭，好除掉罪」（來九26）的兒子耶穌基督說話。一個更大的啓示即將來臨，祂「將來要向那等候他的人第二次顯現，並與罪無關，乃是爲拯救他們」（來九28）。啓示錄便是將這啓示與勝利指示世人。

《註》

1. G. A. Deissmann, ***Bible Studies***. Authorized Translation by Alexander Grieve (Edinburgh: T. & T. Clark, 1901), pp. 240—247.
2. Irenaeus ***Against Heresies*** V, xxx, 3.
3. Raymond Calkins, ***The Social Message of the Book of Revelation*** (New York: The Woman's Press, n. d.), p. 13.
4. See the collected comments quoted in John Peter Lange, ***The Revelation of John*** (Translated from the German by Evalina Moore; enlarged and edited by E. R. Craven; New York: Scribner, Armstrong & Co., 1874), pp. 2, 7, 215.
5. The former interprets ***he apokalupsis tou Iesou Christou*** as an objective genitive; the latter, as a subjective genitive.

戊　部

新約的正典與經文

第二十二章

新約正典

到了第一世紀末年，新約各卷已經寫成。最初，並非每一個基督徒都認識新約的每一卷；事實上，很可能在第一世紀結束之前好些基督徒沒有看過全套的福音書，全套的保羅書信，或者全套的其他書信。再者，到了第二世紀，許多的僞福音書、僞行傳及僞書信流傳，甚至被某些團體所接受（否則它們不會存留至今日）。憑甚麼標準承認其中一部份，卻拒絕另一部份呢？憑甚麼原則，核定四福音、使徒行傳、保羅的十三封書信、一般書信及啓示錄爲新約，而另一些同時代的作品又被除外呢？這都是新約正典的問題。

定　義

正典（Canon）一詞從希臘文的 kanon 而來，意即「蘆葦」，引伸爲「杖」或「棒」之意，因這些皆用以量度物件，故隱喻爲「標準」之意。用於文法，指先後的次序；用於年代，則指年代表；用於文學，則指確屬某作者所著之一系列的著作。這樣，當我們提到「柏拉圖正典」時，則表明確爲他所著之一系列之論文。

文學正典十分重要，因爲惟有確屬某作者所著之作品，方能顯示這位作者的思想，如果在他所著之書目中，包含僞造的作品，便會歪曲或誤解他企圖提出的原則。同樣的，若是我們不能相當準確的確定新約正典，它的權威就成了問題，而信仰與生活也就無從獲得一固定的標準。

確定新約正典的方法，與測定一般作品的原則不同，不能單以作者的眞僞來斷定它正典的地位。新約是由九位作者寫成。爲甚麼只有這九位，則沒有特別的理由可作解釋。譬如說，我們沒有合理的根據，足以

解說爲何受感動寫福音書的是馬太而非腓力。因此，鑑定新約正典的標準，不能以作者爲準則。不過，新約中任何一卷，若被證明其作者實非書中所說之人，這卷書的正典地位便會受到搖動。

正典也不可完全由教會接受與否來取決。某些書卷迅速得到廣泛的承認；有少數幾卷，部分教會經過考慮後才接受，但有些教會根本不接受；有一些是到了較後期方爲人提起，還有一些經辯論後才編入正典。地方性的偏見及個人的喜好均能影響當時教會及古代作者們的裁決。不過，教會中的某人或某部份的人所拒絕的，另一人或另一部份人却接納，而且那些判斷的人也不是完全沒有經過分辯，只憑一己的愛好，而不顧其內在的價值。古時學者的判斷能力，並不差於現代的。反之，他們是根據已失傳的記錄或傳統來審核。他們的見證不能因不屬於廿世紀的，而被抹煞。教會對正典的承認雖不是決定性的，但可作輔助性的證據。

若上述的標準仍嫌不足，還有甚麼可作爲準則？正典眞正的準標是默示。「聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義，都是有益的，叫屬神的人得以完全，預備行各種的善事。」（提後三16，17）換句話說，若「聖經」是指神有權威的話語的成文記錄，那麼，任何出於神的默示，便是聖經，任何不是從神默示而來的，便不是聖經。

若默示是至終的標準，隨着的問題便是：「默示又如何被證明呢？」新約各卷並非卷卷開頭便說，它們是神所默示的。其中有幾卷書所談論的是十分普通的事；也有的論及歷史、文學或神學上不容易解決的疑難。它們的默示性，如何滿意地被證實呢？

要解答這問題，可分三方面來說。第一，這些書卷的默示性，可由其本身的內容來支持。第二，其默示性可憑其道德果效，作爲驗證，最後，雖然教會並不能「使」這些書卷成爲有默示性的書或正典，歷代基督教會的見證，却可證明這些書卷的價值。

說到各書卷本身的內容，它們的主題，均以耶穌基督本人及其工作爲中心。福音書是傳記；使徒行傳記載祂在歷史上所產生的影響；書信是論及從思考耶穌本人而產生的神學，及實際生活的教訓；啓示錄則是預言祂與未來的關係。有人反對我們的說法，認爲任何一位古代的著名人物，都能因一系列的文學作品，而永存不朽。但是這種異議不能成立。因爲，除新約以外，沒有作品提到，耶穌在當日的領袖或教師們眼中是重要的人物；爲何關乎祂的著作能留存於羅馬世界中，我們也找不出合理的解釋。新約承認，有關基督的信息，「在猶太人爲絆腳石，在外邦人爲愚拙」（林前一23）。在當日的人眼中，祂也不過是許多被政府壓迫，有彌賽亞抱負的一位，若關乎祂的著作能存留，且影響力逐漸加增，那麼，這些著作必然有些東西，才能產生這種果效。

有關基督本人的信息是獨特的。在第一世紀，以個人爲中心而成爲一個教派的例子不是沒有，但他們多數是神話性的人物，若是歷史上的人物，則也不能常久受人敬拜。這獨特的信息，是稱爲「正典」之書卷的中心。僞福音書及僞使徒行傳着重神蹟的引述，而不重教訓；幾卷僞書信，則是由正典的片斷，蒐集而成。在記敍的準確性，教訓的深度及對基督本人注意的程度這幾方面，正典與正典外的著作有很明顯的區別。

正典對倫理及屬靈所產生的影響，與別的作品有顯著分別。任何文學作品都可以記載人的思想，有些也會深刻的影響人的思想，新約卻是改變人的思想 。 其影響力足以證明其默示性。雖然這種試驗是根據人對聖經的反應，十分主觀，但它仍是有效的方法。新約不但開卷有益，它也有潛在的原動力。

新約在基督教會內所產生的力量，是其道德效用的明證。雖然早期教會不是每一份子都擁有新約的袖珍本，以便勤於研讀，但領袖們顯然通曉它並應用它。它的信息在何處被傳揚並接受，何處的教會便會得到發展，並連帶潔淨了社會上的道德。這不是說，從第一世紀開始，所有稱爲基督徒的在品格上都潔白如百合花，也不是說教會不會沾染污穢。可是，異教的道德標準與新約教會的道德標準，仍有天淵之別。在外邦人中少見的道德觀念，如愛心、純潔、溫順、眞理及其他美德，皆重新勃興起來。雖然基督徒追隨他們所擁有之理想的光景可能相當可憐，他們與四週的外邦人仍有明顯的差別，這主要是新約眞理的力量所造成。

審核這些書是否出於神的信息，是否有道德力量，決非某一人在某一時地的定奪。否則必有人會說，正典的效用不過是暫時的，是在偶然的時間中產生的機遇性結果。當作品本身的內證和我們所知的外證，同時證明它們是出於神的時候，正典的標準便更爲確定。

內　證

仔細觀察書中的內證，就會知道，作者都假定了某種程度的正典權威。首先，某些流傳下來有關基督的資料和信息，都被認爲是神的話語。保羅在加拉太書中堅稱，他們所傳的福音「不是出於人的意思。因爲我不是從人領受的，也不是人教導我的，乃是從耶穌基督啓示『來』的」（加一11，12）。林前十五 3～4，保羅說他傳的福音是：「我當日所領受……的，就是基督照聖經所說，爲我們的罪死了，而且埋葬了；又照聖經所說，第三天復活了。」保羅不認爲是自己創立這信息，他乃是「領受」的人。帖前是他早期所完成的書信之一，信中他說：「我們……傳神的福音給你們」（帖前二 9），這福音無疑的就是林前所說的。保羅又說：「你們聽見我們所傳神的道，就領受了，不以爲是人的道，乃以爲『是神的道』，這道實在是神的，並且運行在你們信主的人心中」（二13）。這是新約本身的一個宣佈：（1）這福音是神的道；（2）它在信的人身上產生果效。保羅因深信這福音的權能，所以在帖後加上一句：「若有人不聽從我們這信上的話，要記下他，不和他交往，叫他自覺羞愧」（帖後三14）。保羅在一開始寫作時，就這樣的認爲他的著作，是神有權威的話語。

保羅的書信很早便被認爲是正典了，因彼後三15～16暗示，這一套著作要如「別的經書」一樣被接受。「無學問不堅固的人强解」這句話也說明一件事實，即這些作品若沒有權威，便不會如此被重視。由此可見，這些書信很早便擁有了正典的特質。

並非全部新約的著作都有同樣的暗示，但它們都有一種自證爲上帝的話的特質。福音書幾乎全係耶穌的言論，及祂作爲的記載。它們以冷靜的態度記載神蹟，若與僞福音書一些無聊、甚且無意義的段落相較，其爲正典的呼聲將更爲高漲。

外　證

我們已說過，正典問題最後的決定，不能憑某一人或某一地區的人任何鑑別。正典與非正典作品得以區別出來，是屬靈感覺逐漸增長的結果。無論如何，區別的分界綫很早就劃出了，而且這些分界綫也非無理的個人偏見或喜好的產品。教會並未「決定」正典，它只是「認出」正典。說得明白些，如果正典的最基本性質是默示，那麼任何教會會議都不能創造正典，因爲沒有任何一個團體或一個會議能把默示性放進存在的作品中。會議所能做到的是，對正典的地位表示意見，而讓歷史來證實或推翻他們的裁決。

新約正典存在的外證，可分非正式與正式兩方面來說。非正式的外證包括，早期教父有時對新約書卷的引用。他們的引用可證明這些書信的存在及權威性，因不存在的書，不可能被引用，而他們引用的態度，也可暗示所引之著作是有權威性，或是隨意引用罷了。正式的外證，包括刻意編纂出來的有權威性的正典目錄，以及討論此問題的會議記錄。

當然，以引句爲憑會引起一些爭論，因爲它可能是引用相當間接的引用，很難確定出處。不過，雖然有時引句不正確，我們還是可以根據用詞及內容，鑑定它是屬於引用者必定熟識及使用過的某些書籍。所以，這個鑑定方法實際上還是行得通的。

非正式的外證

引用新約書卷最早的文獻，可能是革利免壹書。某些基督徒曾經認爲它是正典的一部份。亞歷山大抄本（Codex Alexandrinus）便把革利免壹書包括在新約之內。此卷書信於主後九十五年寫自羅馬，目的地是哥林多教會。書信中，顯然間接提及希伯來書、哥林多前書、羅馬書及馬太福音。

敍利亞安提阿的伊格那丟（約主後一一六年）知道全部的保羅書信，並曾引用馬太福音，可能也間接提及約翰福音中的話。

士每拿的波利卡普（Polycarp約主後一五〇年）對保羅書信及馬太福音亦十分熟悉。他曾引用彼得前書及約翰壹書，可能也知道使徒行傳這卷書。

第二世紀前期作成的十二使徒遺訓亦曾引用馬太、路加及其他許多新約書卷。

巴拿巴書信（Epistle of Barnabas，約主後一三〇年）引用馬太福音，引用時，以「經上記着說」爲開始。

第二世紀初期所寫的寓言，黑馬牧人書（Shepherd of Hermas），曾

間接提及雅各書。

敍利亞的希臘人，殉道者游斯丁（Justin Martyr 約主後一〇〇年～一六五年）是一位哲學家，他曾提及馬太、馬可、路加、約翰、使徒行傳及保羅書信的大部分。他說有稱爲福音書的「使徒回憶錄」，在每主日崇拜中，與舊約同被宣讀。他的學生，他提安編成第一部福音合參，有一段很長的時間教會曾經以它爲合參的標準本。

到了愛任紐時代（約主後一七〇年間，他極享盛名），新約書卷的權威性已毫無問題了。智慧主義及其他類似的錯謬的滋長，使護教文學一直到俄利根的時代（主後二五〇年），多如雨後春筍。爲着辯護，護教者需要一個權威性的基礎，因此很自然的依賴使徒們的著作。愛任紐曾大量的使用及引用四福音、使徒行傳、保羅書信，大部份的一般書信及啓示錄。他認爲福音書只能有四本，任何增加或減少的嘗試都是異端。他引用保羅書信爲數多於兩百次。當時馬吉安認爲只有路加及保羅書信才是眞實的，愛任紐曾在一段文章批評這種說法，由此可知，他不但接受馬吉安所認可的作品，也接納其他的作品的權威。除了腓利門及約翰叁書外，新約各書卷都曾被他引用過。

迦太基的特土良（約主後二〇〇年）亦曾引用新約全部書卷，除了腓利門、雅各書、約翰貳書及叁書。如愛任紐一樣，他不僅是用它們爲例證，更當它們是眞理的憑證。

與特土良同時的偉大的亞力山大教父俄利根（約主後一八五年～二五〇年），不但對他本地的教會十分熟識，並曾廣遊羅馬、安提阿、該撒利亞及耶路撒冷。他把聖書分爲兩類，一類稱 homologoumena，包括那些毫無疑問、眞實的，而且被各教會所接納的書卷；另一類稱「爭論的」(antilegomena)，包括那些有疑問，且未被全部教會所接納的書信。前者有四福音，保羅的十三卷書信、彼得前書、約翰壹書、使徒行傳及啓示錄；後者有希伯來書、彼得後書、約翰貳書、叁書、雅各書及猶大書。他把巴拿巴書、黑馬牧人書、十二使徒遺訓及希伯來福音也放在後一類中。有時，他也把這些書卷當作聖經來引用，可知他對正典的劃分，並不如日後的那樣精密。

在尼西亞（Nicene）時代，該撒利亞的優西比烏（約主後二六五～三四一年）遵循俄利根的路綫，把四福音、保羅的十四卷書信（加上希伯來書）、彼得前書、使徒行傳、約翰壹書及啓示錄，放在被接受的一類書中。有商榷餘地的書包括，雅各書、猶大書、彼得後書、約翰貳書及叁書。他明確的拒絕保羅行傳、彼得啓示錄、黑馬牧人書及其他的書。他在正典與次經間劃分清楚的界綫。這些人都是教會的領袖，還有許多未能在此評述，他們僅是代表本身說話。他們的判斷雖不可能完全無誤；但他們決不會對毫無根據的傳說，盲目的接受。他們對新約正典所應包括的書卷意見雖不能一致，但他們也清楚的表示，當時正典正在醞釀中，某些書卷毫無猶疑的被接納，另一些卻被人打了個問號。

正式的書目或正典

從古教父著作中出現的引語及陳述，可推測出當時爲個別教會或領

祂們所接受的新約書卷有那些。這個書目當然是非官方性的，僅代表各人的喜好或意見而已。有時這書目反映普遍的情況，但許多時候，他們只反映出某地域、某教會，甚或某個人所定的正典罷了。

馬吉安正典，是首次由一批人在一起所編出的正典書目，約在主後一四〇年出現。馬吉安是本都斯路庇人，他父親是當地的監督。他非常反對猶太教，因而拒絕全部舊約聖經，他立意建立一套不含猶太意味的新約正典。福音書中，他選了路加福音，但刪掉了記載童女生子的前兩章；他也採用保羅十封書信，教牧書信及希伯來書未在其內。他的書目以加拉太書開始，隨後是哥林多前書、後書、羅馬書、帖撒羅尼迦前書、後書，以弗所書（他稱爲老底嘉書）、歌羅西書、腓立比書及腓利門書。

馬吉安正典的出現，在教會中引起一個大騷動。這件事表明了他所拒絕的某些書，當日被視爲權威的作品，因此反對他的人便羣起辯護。愛任紐批評他，特土良著了五卷書來反駁他。馬吉安任意的編纂正典書目，說明如下兩件事：（１）他所接受的書卷，無疑被認爲是眞實的；（２）他所拒絕的書卷，却爲大多數人接受爲正典。

第二份重要的正典書目是穆拉多利正典（Muratorian Canon）。穆拉多利是意大利歷史家兼圖書館管理員，他首先在米蘭的安波羅修圖書館（Ambrosian Library）發現這正典的書目。此抄本抄寫的時間不會早於主後七世紀，但內容可能屬於第二世紀後期，約主後一七〇年。這抄本只是一份大著作的殘片，並不是完整的。所發現的抄本，始於句子的後一半，所提到的第一卷書是路加福音，殘片中稱爲第三福音書。在路加前必定是馬太、馬可；接下來是約翰福音、使徒行傳、哥林多前書、後書、以弗所書、腓立比書、歌羅西書、加拉太書、帖撒羅尼迦前書、後書、羅馬書、腓利門書、提多書、提摩太前書、後書、猶大書、約翰貳書、叁書及啓示錄均包括在內。穆拉多利殘片的作者拒絕了保羅的老底嘉書及亞力山大書；他雖然把彼得的啓示錄與約翰的啓示錄同放在「公認的」這一類中，但他對此書有點懷疑，他說：「有些人不以爲此書應在教會中公開宣讀。」他沒有提及雅各書、希伯來書及彼得書信，或許他不知道這幾卷書；但他不可能忽略希伯來書，因爲羅馬的革利免經常引用此書。

第四世紀（約主後三六〇年）有一種書目在非洲出現，由一位不知名的人士所編。其中包括了四福音、保羅的十三卷書信、使徒行傳、啓示錄、約翰的三卷書信（作者只承認其中的一卷）、及彼得的二卷（作者認爲只有一卷是眞實的）。

亞他那修（Athanasius）的「節日之信」（Festal Letter 主後三六七年），嚴格的分別「那些從起初便是這話語的見證人及僕人，所存留給我們列祖的，神所啓示的聖經」，及異端所傳「所謂神秘的著作」。亞他那修的書目包括四福音、使徒行傳、雅各書、彼得前書、後書、約翰壹書、貳書、叁書、猶大書、羅馬書、哥林多前書、後書、加拉太書、以弗所書、腓立比書、歌羅西書、帖撒羅尼迦前書、後書、希伯來書、提摩太前書、後書、提多書、腓利門書、啓示錄。亞他那修說：「這些書卷是救恩之泉，任何人不可從其中加增或減少。」

對於新約著作的眞實性及可靠性，參與辯論的教父們所採的態度，較那些僅僅爲了啓迪信徒而引用新約的教父們積極得多；因後者僅接受而不加疑問，但異教徒及傳異端者，則不持此態度。到了第四世紀末，一般的意見大致上均同意這些書卷的可靠性及眞實性。

會　議

直到四世紀末，教會代表們才在正式的會議上，討論正典的問題。第一個討論這問題的會議，是於主後三六三年舉行的老底嘉會議。這顯然不是一個衆教會參與的會議，只能代表弗呂家一帶教會的意見。此會議所定宣言中的第五十九條指明，只有新約正典中的書，方可在教會崇拜中宣讀；但所謂第六十條，有關著正典的書目的宣言，極可能並不眞實，因此不能視爲此會議實際的決定。

主後三九七年所舉行的迦太基第三次大會，也產生了與老底嘉類似的宣言，修定的新約書目與現在所見的新約二十七卷相同。

主後四一九年的希坡會議（ The Council of Hippo ）亦作了同樣的決定，並擬出同樣的書目。

結　論

由以上所提供的資料可知，現在所用的新約二十七卷，在基督教時代的頭四個世紀，並非全部被東方及西方全部的教會認知和接受。某些書卷，如福音書，極早期就爲人所知；另一些，如希伯來書，雖爲人所知，但因不能確定作者而對之產生疑問；還有一些，如彼得後書及約翰貳書、叁書，要不是跟本未被人提及，便是在正典中的地位仍被爭論。教會之接受任何一卷書，不是因宗教組織所加諸的壓力。其實首次討論正典的會議是在第四世紀才舉行，那時，新約已成爲教會的聖經了。

像雅各書、約翰貳書、叁書及猶大書一類的書卷，表面上看來似乎遲遲才被接受，但並不表示他們不眞實。腓利門書、約翰貳書、叁書及猶大書，均極簡短，也很少被引用，況且受信者是個人，收信地點又未寫清楚。它們不像一些篇幅較長的書信，受信者是頗具規模的教會，並且得以在各省流傳；這些篇幅較短的書信，除非有人需要用到它們，或是持有這些書信的人或團體。把它們公開的發表，當然得不到一般人的注意。

正典的變動，全視各地的情況和喜好而定。雖然一般人均喜好神蹟與迷信，但教會和教會的領袖們，並未盲目的接受任何寫上使徒名字的作品，或自稱記載前所未聞的歷史和教訓的著作。現有的正典，是從一大堆口頭或成文的遺傳及猜測中脫穎而出的，而它逐漸獲得教會的承認，是因它有內在的眞確性及强烈的能力。

正典早期的發展，可分爲三個階段。第一期，這些著作被一些作者個別的引用，他們認爲這些著作的見證，毫無疑問是有力的，而沒有想到要製造爭論。第二期，愛任紐與俄利根等作者，在進行爭論時，感到

確定權威的必要，但並未訴諸於任何教會以作決定。最後，才是會議的正名，根據以前和當時領袖們的判斷，把正典與次經作一正式的區分。

諸教會所採用的譯本和抄本，對正典與次經均有區分。重要的抄本，如四世紀時的西乃抄本（Sinaiticus〔Aleph〕）及梵蒂崗抄本（Vaticanus〔B〕）從起初便包括全部的新約。敍利亞譯本不承認約翰貳書、叁書、彼得後書、猶大書及啓示錄爲正典的一部分，直到第六世紀，才把這些書收入正典。

若將主後前四世紀被引用過的書卷、書目及正典加以研究，便可知最爲人爭論及排除的是雅各書、猶大書、彼得後書、約翰貳書、叁書及腓利門書。這些作品所以被忽略有下列幾個原因：雅各書是寫給散居各地的猶太人，對好思索的希臘基督徒的頭腦來說，較缺乏教義性。猶大書、約翰貳書、叁書及腓利門書因內容簡短，也得不到大衆的留意。後三卷的內容也是私人或半私人性質的，所以不像他們其他大篇幅的著作流傳得快。彼得後書一直到優西比烏的時代都有爭論。它較少被引用，也是新約中，早期教父討論最多的一卷。耶柔米（Jerome）說，教父們所以不立刻接受這卷書，是因爲它的文體與彼得前書的差別太大。我們也許永不能確定，究竟彼得前書與後書表面上的差異，是否完全因爲他用了不同的書記。不過，彼後原是爲了應付緊急事件而寫給一些住在偏僻的邊境地區的人，這個事實也許能解釋早期教會之所以對它不熟悉，以及它之所以在最初三世紀沒有穩定的地位。

從第四世紀開始，公認的正典便沒有甚麼實質上的改變。不過，從宗教改革時期直到今天，仍有不少人表示他們個別的意見。路德根本拒絕雅各書，主要是此書似乎與因信稱義的道理不合。加爾文不肯定接受彼得後書。近代，研究歷史批判學的學者，完全粉碎了正典的觀念，認爲新約正典與次經，甚或早期教父們的著作，分別只不過是時間上的遲早，在種類及本質上並無分別。這種結論會使新約失去一切客觀的權威性，也使聖經眞理普遍的應用成爲了不可能的事。

因此，正典不是任何人恣意判斷的產品，也不是任何議會投票決定的。它的產生，是由於不同的作品在使用時藉着內蘊的力量，證明了本身的價值及統一性。有些書卷比別的較晚獲得公認，有種種的原因：篇幅簡短，收信地點偏僻，原是私人信件，作者隱名埋姓，或似乎不適合當時教會的需要等等。不過，上述任何的理由，都不能減輕任何一卷書啓示的成分，或是它在神權威的話語中應有的地位。

〈註〉

1. For examples of the stories of the miracles which Jesus is said to have performed as a child, see J. De Q. Donehoo, ***The Apocryphal and Legendary Life of Christ*** (New York: The Macmillan Company, 1903), pp. 122-138.
2. ***Epistle of Barnabas*** IV, 14.
3. Justin Martyr ***Apology*** I, 66, 67.

4. Irenaeus ***Against Heresies*** III, xii, 12.
5. Eusebius ***Historia Ecclesiae*** III, iii, 25.
6. For a full discussion of the Muratorian Canon, see C. R. Gregory, ***Canon and Text of the New Testament*** (New York: Charles Scribner's Sons, 1912), pp. 129-133. The Latin text is given in A. Souter's ***Text and Canon of the New Testament*** (New York: Charles Scribner's Sons, 1923), pp. 208-211.
7. A. Souter, ***op. cit.***, pp. 213-217.
8. Jerome ***Epistle to Hedibia*** 120, Quaest. xi.

下頁圖片說明：西乃抄本中的馬福音（十5後半段至21前半段）的片段。

ΛΛΟΤΡΙΟΝΤΗΝ
ΩΝΕΙΝΤΑΥΤΗΝ
ΗΝΠΑΡΟΙΜΙΑΝ
ΙΤΙΟΝΑΥΤΟΙΣΟΙΣΚΙΝΩ
ΑΙΟΥΚΕΙΝΩΣΟΝ
ΗΝΑΛΙΝΑΣΕΛΑΝΙ
ΤΟΙΣΕΙΠΕΝΟΦΩΝ
ΟΙΣΠΑΛΙΝΟΙΣΑΜΙΓ
ΜΙΝΑΣΕΠΟΥΜΙΝ
ΠΕΙΩΣΙΜΗΟΥ
ΑΙΩΝΠΡΟΒΑΙΩΝ
ΑΝΤΕΣΟΣΟΙΗΑ
ΑΕΙΠΑΙΕΙΣΙΝΚΑ
ΗΣΠΑΙΑΛΛΟΥΚΗ
ΟΥΣΑΝΑΥΤΩΝ
ΑΠΡΟΒΑΙΑΕΓΩΗ
ΙΜΙΗΟΥΡΑΛΙΕΜ
ΑΝΠΙΣΕΙΣΕΛΘΗ
ΩΘΗΣΕΤΑΙΚΑΙ
ΕΛΕΥΣΕΤΑΙΚΑΙ
ΕΛΕΥΣΕΤΑΙΚΑΙ
ΙΟΜΗΝΕΥΡΙΣΟΝ
ΚΛΕΙΤΗΣΟΥΚΕΙ
ΕΤΑΙΕΙΜΗΙΝΑ
ΛΕΥΗΚΑΙΟΥΣΗ
ΑΙΑΠΟΛΕΣΗΕΙ
ΛΘΟΝΙΝΑΖΩΙΓ
ΙΩΝΙΟΝΕΧΩΜΙ
ΑΙΠΕΡΙΣΣΟΝΕ
ΔΣΙΝΕΓΩΕΙΜΙ
ΟΙΜΗΝΟΚΑΛΟ
ΠΟΙΜΗΝΟΚΑΛ
ΗΝΨΥΧΗΝΑΥΤΩ
ΔΩΣΙΝΠΕΡΙΤΩ
ΠΡΟΒΑΙΩΝΟΛΕΜΙ
ΩΝΟΣΚΑΙΟΥΚ
ΟΙΜΗΝΟΥΟΥΚ
ΗΝΤΑΙΠΡΟΒΑΙΝ
ΛΘΕΩΡΕΙΟΝΤΑ
ΟΝΕΡΧΟΜΕΝΟΝ
ΙΑΡΙΗΩΝΤΑΙΠΡ
ΑΤΑΚΑΙΦΕΥΓΕΙ
ΙΟΛΥΚΟΣΑΡΠΑ
ΕΙΑΥΤΑΚΑΙΣΚΥ
ΖΕΙΟΙΜΙΣΩ

ΕΓΩΕΙΜΙΟΠΟΙΜΗ
ΟΚΑΛΟΣΚΑΙΓΙΝ
ΩΣΚΩΤΑΕΜΑΚΑ
ΓΕΙΝΩΣΚΟΥΣΙΜ
ΤΑΕΜΑΚΑΘΩΣΕΙ
ΝΩΣΚΙΜΕΟΠΑΤΗΡ
ΚΑΓΩΓΙΝΩΣΚΩ
ΤΟΝΠΑΤΕΡΑΚΑΙΤΗΝ
ΨΥΧΗΝΜΟΥΤΙΘΗ
ΜΙΥΠΕΡΤΩΝΠΡΟ
ΒΑΤΩΝΚΑΙΑΛΛΑ
ΠΡΟΒΑΤΑΕΧΩΑ
ΟΥΚΕΣΤΙΝΕΚΤΗ
ΑΥΛΗΣΤΑΥΤΗΣΚΑ
ΚΕΙΝΑΔΕΙΜΕΝΑ
ΓΙΝΚΑΙΤΗΣΦΩ
ΝΗΣΜΟΥΑΚΟΥΣ
ΣΙΝΚΑΙΓΕΝΗΣΕΤ
ΑΙΜΙΑΠΟΙΜΝΗ
ΕΙΣΠΟΙΜΗΝΑΙΑ
ΤΟΥΤΟΜΕΟΠΑΤΗΡ
ΜΑΠΑΟΤΙΕΓΩΤΙ
ΟΙΗΜΙΤΗΝΨΥΧΗΝ
ΜΟΥΙΝΑΠΑΛΙΝ
ΛΑΒΩΑΥΤΗΝΟΥ
ΛΙΣΩΡΕΜΑΥΤΗΝ
ΑΠΕΜΟΥΑΛΛΕΓ
ΠΟΙΗΜΙΑΥΤΗΝΑ
ΠΕΜΑΥΤΟΥΕΣΟΙ
ΣΙΑΝΕΧΩΘΕΙΝΑ
ΥΤΗΝΚΑΙΕΣΟΥΣ
ΑΝΕΧΩΠΑΛΙΝΑΛ
ΒΙΝΑΥΤΗΝΤΑΥΙΗ
ΙΗΝΕΝΤΟΛΗΝΕΜ
ΚΟΝΠΑΡΑΤΟΥΠΑ
ΤΡΟΣΜΟΥΣΧΙΣΜΑ
ΠΑΛΙΝΕΓΕΝΕΤΟ
ΕΝΤΟΙΣΙΟΥΔΑΙΟΙ
ΑΙΑΙΟΥΣΛΟΓΟΥΣ
ΟΥΣΕΛΕΓΑΝΟΥΝ
ΠΟΛΛΟΙΕΣΑΥΤΩ
ΔΑΙΜΟΝΙΟΝΕΧΕ
ΚΑΙΜΑΙΝΕΤΑΙΤΙ
ΑΥΤΟΥΑΚΟΥΕΤΑΙ

第二十三章

新約的經文及流傳

聖經各卷的蒐集，過程十分緩慢，詳情已不可稽考。福音書和書信，是在不同的時間和地點寫成，投遞至相隔遙遠的目的地。原稿可能是用蒲紙寫成，這種紙是由生長在埃及和中東沼澤地的蘆葦造成的一種薄而脆的紙片。書寫的工具是筆和墨（約叁13），完成的書卷由使者送到受信的人或教會去（羅十六 1；弗六21～22；西 7～9，16）。

新約合訂本何時首次出現，現已無從查考。福音書和書信的複製本必定早已流傳各地。由保羅著作中，可尋見耶穌言論的踪跡，雖然保羅資料的來源可能是由口頭的遺傳，而不是成文的記載。在第一世紀末葉以前，彼得後書已提及一切保羅的信（三15～16）；由於這些保羅書信不是以單卷的手稿出現，它們必定是成組的被複製了。到了第二世紀中期，路加福音便與使徒行傳分開成兩卷，而與馬太、馬可、約翰合成一套，成爲耶穌生平四個角度的記載。殉道者游斯丁（約主後一四〇年）曾提及「使徒們的回憶」（註一），愛任紐（約主後一八〇年）也提及四卷福音書的名稱（註二）。他提安（約主後一七〇年）把這四卷編成一種合參本，稱四福音合參，在東方教會中盛行一時，直到第五世紀初還常用作公開宣讀的材料。新約的其他書卷，通常稱爲一般書信和啓示錄，初期並未成爲一組，因爲在早期教父們的著作中，未見劃一的排列次序。但漸漸地，它們與其他的書卷合成較大的一套，到了第三世紀初期，現在所見的新約便成形了。

經文的流傳

新約書卷的複製，最初是個人爲自用而抄寫，或由職業性文士，爲

教會及修道院抄寫。通常一次只能抄出一份稿本，但需求增加時，很可能受過訓練的奴隸們，便根據口述，同時抄寫多本。在抄寫的過程中，不免有錯，以後的抄寫者也就跟着錯下去了，因此複製本彼此間便有了出入。複製本增多，出入也就隨之而大；但複製品愈多，經文得以保存下來的可能性也就愈大——因爲至少有一部份是無誤的。

從第二世紀開始到第三世紀末，教會不斷遭受羅馬政府的逼迫。基督徒被逮捕，在地方法官面前受審，甚至被判處死刑。他們的聖經常被沒收，抄本因而被損，甚或被毀，以致很難保存。第五世紀時，一本福音書的抄本，稱之爲華盛頓古抄本（Codex Washingtoniensis）似乎是根據幾種來源而抄錄得來的，這些來源很可能是丟克理田（Diocletian主後三〇二年～三一一年）逼迫時期，從毀壞中所拾回的早期殘片。這時期，抄本的複製必然是不規律的，其中許多複製本，很可能是由一些不太有學問，或缺乏抄寫技巧的人所完成。新約經文中主要的分歧處，在君士坦丁之前已經存在了，這反映出當時基督徒圈子中，面臨了何等的壓力及混淆。

君士坦丁勝利之後，逼迫隨即停止；基督教於主後三一三年眞正成爲國教，基督徒亦開始預備經文以備公讀之用。君士坦丁本人命令複製五十部聖經，分發到帝國中各大城市的主要教會去。這些「欽定本」毫無疑問成爲其他手稿的原本，而另一些可能是更早的抄本，則在修道院或組織較小的團體中被複製。從第四世紀到第十二世紀，新約均一部分一部分的出版，如福音書、保羅書信，有時，亦出版完整的全套，稱爲「全書」（pandects）。

在這過程中，開始應用新的製作材料。蒲紙太脆弱，不適於公開崇拜之用，亦不適放置在修道院的圖書館中。文士們通常使用「皮紙」（vellum），即一種薄的牛皮，或一種由羊皮製成的羊皮紙（parchment）。從君士坦丁到印刷術時代，這些材料甚爲普遍；紙張到相當晚期，才爲人所知。

雖然許多文士的才智中庸而有限，但他們所抄寫的經文却是驚人的準確。抄寫所根據的抄本難免有錯誤。有時因著文士的粗心與偏見，會影響他的判斷，而改變或「修正」原本。但另一方面，某些文士則十分準確，從他們的簽名可得知他們的名字。他們根用心地逐字敬錄，可見他們是力求忠於原本。雖然沒有一個人達到百分之百的正確，但沒有一位是故意改變或歪曲原文。

經文的來源

新約雖不免有各種錯誤的可能性，但仍是古代流傳下來最可靠的一部著作。若要重組原文，新約比古代任何文件，有更多的來源可資憑藉。其中一種稱爲約翰福音雷蘭殘卷（Rylands Fragment）的小片蒲紙，可能於著作時期的五十年後完成，比提蒲紙本（Chester Beatty papyri），原稿包括大部分新約，約於主後二五〇年製成。比較之下，柏拉圖的對

話錄，希臘戲劇家的著作及威吉爾（Virgil）的詩，流傳下來的複製本不但數量少，抄寫年代與原作亦相距了有一四〇〇年之久。第一世紀時所抄寫的福音書或書信的蒲紙本很可能將會被發現，這樣，它們的製作時代便可追溯到第二代的教會了。

爲著重建新約經文，五種不同的來源可供使用。第一種，亦是最重要的，包括那些從遠古保存到今日，以希臘文完成的抄本——上文所提到的雷蘭殘卷，寫於一吋半見方、細小單一的蒲紙上。比提蒲紙本，包括福音書，使徒行傳、保羅書信及啓示錄；約翰福音波得馬蒲紙本(Bodmer Papyrus）均屬於第三世紀或更早的時候。古代最廣泛流傳的抄本有亞勒夫抄本（Aleph），即西乃山抄本，現存於大英博物館；「B」抄本即梵蒂崗抄本，是羅馬梵蒂崗圖書館珍藏。這兩部均寫成於第四世紀，很可能是君士坦丁下令，爲各教會而製作的複製本之一。兩部原先皆包括全部新約，不過現在皆有些缺頁。

上述所說的抄本，屬於「正楷書」一類，這樣稱呼是因這些抄本是用大字寫的，字體好像一吋高。這些抄本顯然是爲公讀之用，製作也甚仔細。因此，這類正楷書的經文，一般說來算是最可靠的。

第二類稱爲「草楷書」的經文，是用草書寫成。每個字母相連，不像正楷書抄本，每個字母分開抄寫。大半草書抄本是爲著個人之用途；其餘的則是爲著公讀。通常它們的年代比正楷書晚，約始於第十世紀，但到了第十五世紀印刷術傳入歐洲後，便不再製造了。從某幾處看來，它們似乎是根據正楷書抄本的經文；但大部分來自拜占庭教會的通行經文。

另一種來源是，教會在向外擴張時，逐漸完成的各類譯本。當福音向西傳到羅馬帝國中的拉丁語系區域，或向東傳到中東亞蘭語系區域，聖經便翻譯成拉丁文或敘利亞文。這兩類譯本可能早在第二世紀後半期時已經譯出，所根據的希臘文古卷是早於現在所能見的。譯本雖不能用以確定原來著作的用辭，但它對於經文大略的次序及內容，却可提供相當準確的資料。

從第四世紀到第七世紀或更後的時期，古拉丁抄本爲數甚多。它們中間缺乏統一性；譯本之數目幾乎等於抄本之數目。這現象可能是因它們是單獨完成的，也有可能是最初的譯本受到隨意的修改及不經意的轉抄，以至分異的地方迅速的增加。在這兩種可能性中，第一個可能性較大，因爲西方教會初期的領袖，通曉拉丁文和希臘文，在研究和教授時，也常用希臘文的新約。早期的一些古卷，如第五世紀的「D」抄本（Bezae），便同時抄下兩種語言；可見使用這些抄本的人，對拉丁文可能比希臘文更爲熟悉。

拉丁文譯本的增加，造成混亂的情況，因此教皇大馬碩士（Damasus）於主後三八四年，委任耶柔米制定拉丁文的新標準本。他用所能找著最早的希臘文古抄本，修定了武加大譯本（通俗本）。直到現在，此譯本仍是羅馬教會的標準本聖經。

古敘利亞文譯本，可由兩種福音書的古抄本作爲代表：其一爲庫熱頓敘利亞文譯本（Curetonian Syriac），爲大英博物館從埃及尼重安沙漠

（Nitrian desert）的修道院所購得，後爲威廉卓熱頓（William Cureton）所發現；另一爲西乃敘利亞文譯本（Sinaitic Syriac），爲兩位姐妹，路易斯太太（Mrs. Agnes Lewis）及吉布孫太太（Mrs. Margaret Gibson）於一八九二年，在西乃山的聖加他林（St. Catherine）修道院所發現的。後者是一種重寫的羊皮紙，曾受到部份的修改與重寫。上述兩種抄本約完成於第五世紀，它們的異文與古拉丁文譯本甚爲相近。

在此也須提及第二世紀末葉，他提安所完成的四福音合參，這是首次嘗試合編四福音。最近發現的殘片顯示它有希臘文本及敘利亞文本兩種，而敘利亞文的合參是希臘文本的翻譯。東方教會喜用這譯本。到了第五世紀初（主後四一一年），伊得撒的主教拉布拉（Rabbula, bishop of Edessa）頒令各教會須使用四部福音書的「單行本」。他發起別西大本（Peshitta），即敘利亞通俗譯本（Syriac Vulgate），成了現在敘利亞教會公認的聖經譯本。

以後的世紀，其他譯本陸續出現，有些直接由希臘本翻譯過來，有些根據拉丁本及敘利亞本。古亞米尼亞文（偶見於新亞米尼亞文譯本），外高加索文、古埃及文、衣索匹亞文及哥德文等譯本均成於第七世紀初葉之前，這些譯本可提供古經文早期的佐證，但以研究目的來說，它們沒有拉丁文及敘利亞文譯本那樣富有價值。直至今日，約有一千餘種新約或部分新約的譯本，但它們並不影響經文的基本性質，因原有經文早已確定了。

第三種確定原有經文的重要來源是，前六個世紀基督教中的古教父、領袖及教師們的著作，他們在講道及著作間，大量的運用新約的話。有時只不過是間接引用，泰半引句似乎都不甚準確，但出處尚能確定；有時引述一大段經文，所以很容易找到原文的出處。雖然許多「引句」不太精確，但教父著作中所引過的新約經文，如是之多，倘若失去了新約，我們還可根據這些古代著作重新把全部新約組織起來；所缺的只是少數經節而已。把他們的引文與各種古抄本經文相證，便可提供有關這些古抄本的年代、地點及經文類別等寶貴資料。

舉例來說，約主後二五〇年，有一位北非洲的基督教傳教師居普良（Cyprian），曾廣泛的引用一種拉丁文譯本。所引用的經文與第四或第五世紀時，一種稱爲「k」的古拉丁文譯本，甚爲相似。由其相似性看來，這「k」古卷必是源於一種第三世紀中期，流行於北非洲的版本，這樣，便早於耶柔米的通俗譯本了。

教會崇拜時用的聖句集(lectionary)，保存了福音書及書信中的部分經節，它們的重要性，比不上前面所提的；因爲它們並不完整，且是第九世紀或更後的時期產生的。不過，由於它是用於公讀，故十分重視其統一性，因此我們可用以考證中世紀教會所鑑定之經文的類型。

有些零散的經文亦可於破碎的陶片上找到，這種陶片(ostraca)是窮人用來作備忘錄的材料。因爲性質的關係，刻在陶片上的字句不能過多，也絕無人會把全卷福音書或書信繪於此類陶片上，更不要說到整部新約了。不過，我們可以從這些片斷看到當日一般人如何引用聖經；與審慎完成的古抄本比較起來，它們雖然免不了有更多的錯誤，但有時它們也

保存了當日經文的眞實字句。

最初十四個世紀，新約的流傳，純藉抄本。這些文件多爲重要的教會、修道院、或有錢人的圖書館所擁有，有時個人也可得到福音書或書信的複製品。到了十五世紀時，兩件事情大大的影響了新約的流傳：一是一四三七年，古騰堡（Johann Gutenberg）發明的印刷術；二是於一四五三年，土耳其人攻陷了君士坦丁堡。

君士坦丁堡的淪陷促成拜占庭帝國的支離，亦即希羅文化最後嫡傳的消滅。它的官庭是研習希臘文化的中心，它的圖書館藏有當時文明社會中所存最優良的古典及聖經抄本。其中許多已失落；大部份轉存於分散在小亞細亞的名修道院中；其餘的被逃往西方的學者携至歐洲，在那裏，他們把希臘文化的研究，介紹給西方教會的各學派。結果引起對古希臘文化興趣的復燃，原來完全靠拉丁文譯本的西方，也對希臘文新約有了重新認識。學者開始蒐集並研究已被遺忘多年的古抄本，討論其中的優異處。

古騰堡在德國梅因斯（Mainz）出版社印行的第一本書，即是現今著名的馬薩林（Mazarin）或古騰堡拉丁文聖經，是年爲一四五六年。機器印刷保證產品的統一，不但可減少錯誤四散的可能性，也可減低成本，以致一般人士都有購買聖經的能力。早期希臘經文的抄本，只可能在少數人當中傳流，印刷本則可供數以百計的人閱讀，聖經得以廣傳，引起研讀的新興趣，因而促成第十六世紀，由路德、加爾文及其他有關人士所領導的宗教改革。路德的德文聖經是喚醒及光照其國人的有力武器。

近代譯本

英文聖經的翻譯工作，早於宗教革命。約翰威克里夫（John Wycliffe）於一三八二年，以拉丁文版本爲主，出版了一部英文聖經。舊約大部份是他的朋友海爾福特的尼古拉（Nicholas of Hereford）的作品，新約則是威克里夫譯的。他死後，約翰勃威（John Purvey）重新修定，而於一三八八年出版，因此譯本是以抄卷型式出版，自然不及後來所印之版本流傳廣泛。

約翰丁達爾（John Tyndale），牛津畢業生，可能曾見過於一五一六年出版的伊拉斯母（Erasmus）的希臘文聖經。他明白，除非一般信徒能擁有本國語言的聖經，否則信仰不會堅立，於是他從事翻譯工作。他在倫敦開始這項事工，但因受到極大的反對，而轉移至歐洲大陸，在那裏完成了他的作品。

一五二五年這本新約譯本首版於沃姆斯（Worms）。當送到英國時，主教們把全部印製本充公，並公開的將之燒毀。他們做得相當徹底，只有兩三本得以存留。到了一五三四年又出了本修定本，得到廣泛的流傳。一五三六年丁達爾被控傳異端而被燒死，但他的影響至今仍存。其後的英譯本皆感染他措辭的色彩。以後，一連串的英譯本如雨後春筍。可弗達爾本（Coverdale），是根據拉丁文通俗本，但參考了丁達爾的譯本及

路德的德文聖經。「馬太聖經」（一五三七年）是約翰羅吉氏（John Rogers）的譯本，羅吉氏是丁達爾的朋友，他參考丁達爾及可弗達爾的譯本。這譯本甚流行，很快便發行了第五版，一五三九年，理查塔弗那（Richard Taverner）加以修定。

可弗達爾的聖經亦稱爲「大聖經」，於一五三六年開始翻譯，而由法國印刷商雷氏（Regnault）於一五三八年開始印刷，異端裁判所欲將印好的紙張充公，但大部份均得以保存，所以於一五三九年在倫敦完全印妥。這譯本在各教會中被使用，受到狂熱的歡迎，以至三年之內，再版了六次。聖公會祈禱文書所包含的詩篇，便是根據可弗達爾譯本。

一五六〇年出版的日內瓦聖經，是英國新教徒努力的結果，他們爲此離開本土，以避免嚴重的迫害。這譯本成爲清教徒的聖經，英國民衆也因著它，開始明白聖經教義的意義。

第一本直至現今仍被使用的譯本，是英王欽定本，如此稱呼，是因它成於英王詹姆士一世統治時期。牛津及劍橋的一批學者，根據已存的英譯本，而完成新譯本。一六一一年，這新譯本公開發表，半世紀內成爲英國的標準聖經。三百年內它成爲英譯本中最流行的一種。

由希臘文抄本以至英王欽定本、修定本、美國修定本及今日的修定標準本，形成一條連續的環。聖經在流傳中，不免有錯誤及模糊之處。但還不足以使經文受到大規模的破壞，也不能說今日的新約已與初期教會的新約大大不同。衆多的抄本可使錯誤得到修正，而從無數譯本的譜系，可看出它們來自同一源頭。使徒教訓將福音的要旨，首次以成文的形式表達出來，現代英文聖經則很忠實的把使徒教訓重譯了出來。

十九世紀中葉，古抄本的發現影響了新約的希臘經文；而英國語文，自伊利沙白時代以來，也不斷在轉變中，英王欽定本的重新修定，成爲刻不容緩之事。一八七〇年，聖公會組織了一個委員會，成員包括當日大部分的不列顛聖經學者，及許多美國的學者，這些美、英的英文聖經修定者，共同合作，他們中間不時會有分歧的意見。英國修定本於一八八一年出版，美國修定本則遲至一九〇一年。兩者的分別，首要在美國修定本以「耶和華」代替「主」，並除去了一些在美國人耳中會覺奇怪的聖公會色彩。基本上，兩者十分相似，都盡量直譯所根據的經文。許多古措辭，只要按修定者看來，能爲一般讀者明白的，都有意的被保留下來。美國本對古語的保留，不及英國本來得多，但是兩者皆試圖「給現代（一八八五年）讀者一種忠於原來經文的翻譯。」（註三）

第廿世紀又增加了兩種新譯本，目的在於修定英王欽定本；使之符合時代。其中之一即修定標準本，始於一九三七年，由國際宗教教育會議發起（註四），這會議包括四十個美國及加拿大的宗教團體。這譯本爲使美國修定本更普及，提供了一本公私崇拜時均合用的聖經，既保存了英王欽定本文學上的價值，又表現了自一九〇〇年以後，學術上的進步。修定標準本的新約於一九四六年出版；一九五二年全部聖經完成。此譯本並未全部被信徒接納；有極少的幾處，它所採取的似乎是絕對錯誤的希臘經文。這譯本用意是修定美國標準本，所以，仍保存了從前譯本許多的措辭用語。

第二種即新英文聖經，由不列顛羣島各大宗派的代表計劃及執行，一九六一年由牛津及劍橋出版社共同發行新約。這譯本並不是一種修定本，而是用現代英文表達的新產品。由於這委員會的工作，我們得到一本可讀性極高的聖經，雖然它不完全是直譯，有些地方甚至類似意譯，但大致說來，它是忠於原文的。若要研究聖經或討論神學問題，這譯本則不及其他較直譯的標準本可靠。

《註》

1. Justin Martyr *I Apology* LXVII.
2. Irenaeus *Against Heresies* III, xi, 7.
3. ***Revised Version***; Preface to the Edition of 1885.
4. Now known as The Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America.

附　錄

主後第一世紀的羅馬皇帝

年　代	名　稱	事　件	參考經文
主前卅年～主後十四年	亞古士督	基督誕生	路二 1
主後十四年～卅七年	提庇留	耶穌傳道工作及被釘	路三 1
主後卅七年～四十一年	加利古勒		
主後四十一年～五十四年	革老丟	飢荒	徒十一28
		將猶太人驅逐出羅馬	徒十八 2
主後五十四年～六十八年	尼祿	保羅受審	徒廿五10～12；徒廿七24
		在羅馬有逼迫	提後四16～17
主後六十八年	迦勒巴		
主後六十九年	奧佗		
主後六十九年	威特留		
主後六十九年～七十九年	維斯帕先	耶路撒冷被毀	
主後七十九年～八十一年	提多		
主後八十一年～九十六年	豆米仙	逼迫（？）	
主後九十六年～九十八年	納雅		
主後九十八年～一一七年	他雅努		

猶太地的羅馬巡撫

年　　代	巡　　撫	與新約有關事件
主後六～十年	科坡紐（Coponius）	
主後十～十三年	安比威（M.Ambivius）	
主後十三～十五年	安紐斯魯孚（Annius Refus）	
主後十五～二六年	瓦勒留革拉士（Valerius Gratus）	
主後二六～三六年	本丟彼拉多（Pontius Pilate）	耶穌被釘
主後三六～三八年	馬爾克路（Marcellus）	
主後三八～四四年	馬利勒（Maryllus）	
主後四四～四六年	庫斯皮烏法都（Cuspius Fadus）	
主後四六～四八年	提庇留亞歷山大（Tiberius Alexander）	
主後四八～五二年	文提丟庫馬納（Ventidius Cumanus）	
主後五二～五九年	安多紐腓力斯（M.Antonius Felix）	保羅受審　徒廿三，廿四
主後五九～六一年	波求腓斯都（Porcius Festus）	保羅受審　徒廿五，廿六
主後六一～六五年	亞勒比努（Albinus）	
主後六五～七〇年	革修弗羅如（Gessius Florus）	
主後七〇年	攻陷耶路撒冷	
主後七〇～七五年	威特勒留色瑞理（Vettulenus Cerialis）	
	路吉流巴蘇（Lucilius Bassus）	
主後七五～八五年	撒威勒（M.Salvienus）	
	費威西納（Flavius Silva）	
主後八六年	龐培朗基努斯（Pompeius Longinus）	

希律家系

第一代

希律大帝
猶太王
主前37～4年
太二1～19
路一5

第二代

桃樂絲的兒子
安提帕特

瑪麗娜的兒子
亞里斯多布勒
亞歷山大

西門瑪麗娜的兒子
希律腓力
（即希羅底的第一
任丈夫—可六17）

瑪莎絲的兒子
希律安提帕
加利利分封王
主前4～主後39年
路三1；可六14以下
路十三31以下，廿三7～12

亞基老
猶太藩王
主前4～主後6年
太二22

克里奧帕特的兒子
希律腓力
以土利亞和特拉可尼的
分封王
主前4～主後34年
路三1

第三代

希律碩士撒

希律亞基帕一世
猶太王
主後37～44年
徒十二1～24

希羅底
希律安提帕的王后
可六17

第四代

百尼基
希律亞基帕二世的王后
徒廿五13

希律亞基帕二世
碩士撒和北部的分封王
主後48～70年
徒廿五13～廿六32

土西拉
嫁給猶太地的巡撫腓力斯
主後52？～59年？

撒羅米
太十四6～11

註：楷書的人名曾做過王

主後第四世紀前的正典

	年代	根據	太	可	路	約	徒	羅	林前	林後	加	弗	腓	西	帖前	帖後	提前	提後	多	門	來	雅	彼前	彼後	約壹	約貳	約叁	猶	啓
個人	主後95年	革利免（羅馬）	○					○	×												○								
	150年	波利卡普	○					○	○	○	○	○	○	○	○	○							○		○				
	150年？	十二使徒遺訓	○		○																								
	約130年	巴拿巴書信	○																		○								
	約140年	黑馬牧人書																				○							
	約140年	殉道者游斯丁	○	○	○	×	○	○	○	○	○	○		○	○	○							○						○
	約170年	愛任紐	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	○	○	○				○		×		×	○		○	×
	約200年	革利免（亞歷山大）	○	○	○	○	○	×	×	×	×	○	×	×	○	○	×			×	×		×		×			×	×
	約200年	特土良	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○			○		○		○			○	○
	約250年	俄利根	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○				？		×	？		？	？		×
	約315年	優西比烏	○	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×			×	？	×	？	×	？	？	？	×
正典	約140年	馬吉安				×		×	×	×	×	×	×	×	×					×									
	約170年	穆拉多利	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×						×	×	×	×
	約360年	查丁漢	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×				×	？	×	？	？	×
	367年	亞他那修	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
議會	397年	迦太基	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
	419年	希坡	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×

記號：○是指「引用」或「間接提到」；？是指曾提到此書值得懷疑；×是指曾提到其名，並認爲可靠的。

新約聖經的英譯本

譯本或編譯者	年　代	備　考
威克里夫和勃威	一三八二～八八	一八四八年出版
丁達爾	一五二五	
可弗達爾	一五三五	
馬太聖經	一五三七	
塔弗那聖經	一五三九	「馬太聖經」之修訂本
克藍麥可弗達爾	一五三九	「大聖經」
「日內瓦聖經」	一五五七	清教徒使用
「主教聖經」	一五六八	「大聖經」的修訂本
杜埃或理姆斯 (Douay or Rheims)	一五八二	天主教翻譯
英王欽定聖經譯本	一六一一	有時稱爲「欽定本」由委員會編寫成
英王修定本	一七六九	
懷頓 (Whitton)	一七四五	
衞斯理	一七五五	新約聖經加上註解
紐康 (Newcome)	一七九六	
李蘭 (Kneeland)	一八二三	
帕弗瑞 (Palfrey)	一八三〇	
亞勒弗 (Alford)	一八七〇	由一位英國著名學者私人修定欽定本
修定本聖經	一八八一～八五	由英美學者集體修定欽定本
斯賓賽 (Spencer)	一八九八	天主教
栢令汀 (Ballentine)	一八九九	美國白話聖經
二十世紀	一八九九～一九〇〇	約二十位隱名學者翻譯此書
美國修定本	一九〇一	與一八八一年英國修定本差不多，略有不同的地方，是美國委員會有不同的見解
韋慕特 (Weymouth)	一九〇三	
摩法特 (Moffatt)	一九一三	
巴蘭庭 (Ballantyne)	一九二三	「河邊新約聖經」
顧斯庇 (Goodspeed)	一九二三	「美國翻譯本」的一部份
蒙特哥美利 (Montgomery)	一九二三	「百年紀念譯本」
褘氏 (Way)	一九二六	保羅書信及希伯來書的翻譯本第六版

芳頓（Fenton）非拉爾（Ferrar）	一八九五	
查龍勒一理姆斯（Challoner-Rheims）	一九四一	「杜埃本」之修定本
弗基（Verkuyl）	一九四五	白克利聖經
悟斯特（Wuest）—— 希臘新約聖經詳譯本	一九五六～五九	意譯解釋
修定標準本	一九四六	由委員會編成
維廉譯本（Williams）	一九五〇	
增廣英文新約譯本	一九五八	意譯解釋
腓力（Phillips）—— 現代英語新約聖經	一九五八	自由意譯
新英文聖經	一九六一	聯合委員會新出的翻譯本

英漢名稱對照表

Ab	埃波月
Abilene	亞比利尼
Achaia	亞該亞
Achaicus	亞該古
Acre	亞柯
Acropolis	亞克羅玻利
Actium	阿克田
Adam and Eve	亞當與夏娃
Adar	亞達月
adoption	後嗣
Adriatic Sea	亞德里亞海
Aemilianus Scipio	斯比奧・阿米尼林斯
aeons	埃昂
Aeschylus	哀斯區羅
Aesculapius	希臘藥神
Agabus	亞迦布
Agape	愛筵
Agrippa's Baths	亞基帕浴宮
Agrippina	亞基比娜
Akiba, Rabbi	亞及巴
Alis	亞麗斯
allusion	間接引用
Alpine	阿爾卑斯山的
Ambrosian Library	安波羅修圖書館
amillennia	無千禧年派
Amon	亞們
Amoraim	學派
Amphipolis	暗妃波里
ancestry	譜系（家系）
Ancyra	安該拉
Anglo-Saxon	安格魯——撒克森文
Annals	編年史
Annas	亞那
Antigonus	安提古納
Antioch	安提阿
Antiochus III	安提阿古三世
Antiochus Epiphanes	安提阿古・依比芬
Antipas	安提帕

Antipater	安提帕特
Antiquities	猶太古史
Antisthenes	安提斯登斯
Antony	安東尼
Aphrodite	亞福羅底德神
Apocalypse	啓示錄
Apocrypha	次經
Apollonia	亞波羅尼亞
Apollos	阿波羅神
Apostolic preaching	使徒信息
Appian Way	亞比烏大路
Aramaic	亞蘭語（文）
Aratus	亞拉突
Arbela	亞伯拉
Archelaus	亞基老
Archimedes	亞基米德
Areopagus	亞略巴古
Aretas	亞哩達
Arimathea	亞利馬太
Ariminum	亞尼米林
Aristarchus	亞里達古
Aristobulus, Judah	亞里斯多布勒
Armageddon	亞米吉多頓
Armenia	亞美尼亞
Arnon River	亞巘河
Artaxerxes	亞達薛西王
Artemis	亞底米
Asaph	亞薩
Asia	亞西亞
Assumption of Moses	摩西升天書
Assyria	亞述
Athanasius	亞他那修
Athena Polias	雅那波里阿斯廟
Attalus III	阿他勒斯
Augustus	亞古士督
Auranitis	柯蘭尼斯
aureus	金幣
Azzur	押朔（哈拿尼雅之文）
Baalis	巴利斯
background	背景
Bagosus	巴高錫斯

Balaam	巴蘭
Bar-Cochba, revolt of	巴克巴（叛變）
Bar-Giora, Simon	西門巴知奧勒
Barsabbas, Judas	猶大巴撒巴
Baruch	巴錄（書）
Bashan	巴珊
Bassae	貝色
Batanea	巴坦尼亞
Bataviae	巴達維亞人
Baths of Caracalla	卡拉可拉浴池
Bedouin	貝多溫
being	存在，本體
Bel	拜爾神
Bel the Dragon	比勒與大龍書
Benedictus	有福頌
Berenice	比利尼斯
Bernice	百尼基
Beroea	庇哩亞
Bethesda	畢士大
Beth-horon	伯和崙
Bethphage	伯法其
Bethsaida Julias	伯賽大猶流亞斯
Bithynia	庇推尼
Boethus	布法斯
Bodmer Papyrus	波得馬蒲紙本
British Museum	大英博物館
Brundisium	賓迪斯林
Brutus	布魯特斯
Burrus, Afranius	阿法尼斯·班勒士
Burton, E. D.	伯爾頓
Byzantium	拜占庭
Caesar	該撒
Caiaphas	該亞法
Caligula Gaius	加利古勒該猶
Calkins, Raymond	嘉堅士里尼
Campania	康班尼亞
Cana	迦拿
Canon	正典
Cape Malea	馬利亞角
Capitol	羅馬天神廟
Capitoline Museum	加比多林博物館

Cappadocia (n)	加帕多家
Capri	革比
Capua	加菩亞
Carmel	迦密山
Cassander	革山大
Carthage	迦太基
Castle of Antonia	安東尼亞堡
St. Catherine Convent	聖加他林修道院
Cayster River	奇斯且河
Celsus	克里索
Cenchrea	堅革哩
Cerinthianism	克林妥主義
Cerinthus	克林薩斯
Chalcis	碩士撒
challenge	要求
character	人物、特徵、色彩
Charles, R. H.	查理士
Chester Beatty Papyri	比提蒲紙本
Chloe	革來
Chrestus	克斯多
Christology	基督論
Chorazin	哥拉汛
Cicero	西色柔
Cilicia	基利家
Ciliciam Gates	西里西之門
Cisalpine Gaul	南阿爾卑斯的高盧
Cleopas	革流巴
Cleopatra	克利奧帕特
Clement of Alexandria	亞歷山大的革利免
Codex Alexandrinus	亞歷山大抄本
Codex Bezae (D)	伯撒抄本
Codex Washingtoniensis	華盛頓抄本
Colosse	歌羅西
Colosseum	圓劇場
content	內容
conversion	皈依
Copernican	哥白尼之說
Coponius	科坡紐
Corduba	科爾多巴
Cornelius	哥尼流
Coverdale's	可弗達爾本
Crassus	努尚斯

Crete	革哩底
Cureton, William	威廉庫熱頓
Curetonian Syriac	庫熱頓敍利亞文譯本
Cybele	區伯利神
Cynicism	犬儒主義
Cyria, the elect	蒙揀選的太太古利亞
Cyprian	居普良
Cyprus	居比路（塞浦路斯）
Cyrene	古利奈
Cyrus	古列
Dacia	大吉亞
Dalmatia	達馬太
Darius	大利烏
Damascus	大馬色（大馬士革）
Damascus Document	大馬色文件
Damasus	大馬碩士教皇
Decapolis	低加波利
Demas	底馬
Demetrius	底米丟
Demiurge	造物主
denarius	底拿流
Derbe	特庇
Diaspora	分散的猶太人
Diatessaron	四福音合參
Didache	十二使徒遺訓
Diocletian	丟克理田
Dioscorides	丟奧斯高達士
Diotrephes	丟特腓
discourse	講演
Dispersion of the Jews	猶太人分散各處
Docetism	幻影說
Dominus et Deus	主，神
Domitian	豆米仙
Domitius	多米丟
Drusilla	土西拉
Dura-Europos	杜拉歐普斯
Dyrrhachium	地拉鳩門
Ecclesiasticus	智慧書
ecclesiastical order	教會規則
Eclogue(s)	田園詩

Edessa, bishop of	伊得撒主教
Edom	以東
Egnatian highway	倪尼天林大道
Eleazar	以利亞撒
Electa, the lady	蒙揀選的太太以利達
Eleusinian (mysteries)	依流西斯的（神秘教）
Elul	以祿月
Elymas	以呂馬
emphasis	重點
Enoch	以諾
Enoch, The Book of	以諾書
Epaphras	以巴弗
Epaphroditus	以巴弗提
Ephraim	以法達
Epictetus	伊比克德
Epicureanism	享樂主義
Epicurus	以彼古羅
Epidauros	以彼都羅
epilogue	後記
Epimanes	以比門
Epiphanes	依比芬
Epirus	客佩斯
Erasmus	伊拉斯母
Erastus	以拉都
Eratosthenes	伊拉多士吞
Erectheum	鎮守神廟
Esdraelon	以斯德倫平原
Esdras, II	以斯拉二書
Esquiline Hill	以斯奎尼山
Essenes	愛色尼派
Ethiopian	衣索比亞
Ethnarch	藩王
Etruscan (s)	伊出斯塔人
Euclid of Alexandria	亞歷山大的歐幾里得
Euergetes Ptolemy III	多利賈三世猶歐及次
Euodia	友阿爹
Euphrates River	幼發拉底河
Euripides	優利披得斯
Eusebius, Pamphili	優西比烏
evaluation	評估
Farrar, F. W.	發拉爾

Felix, Antonius	腓力斯
Festus, Porcius	非斯都・波求
Findlay	梵里
Flavian	夫拉維亞王朝
Florus	弗羅如
Formgeschichte	形式歷史派
Fortunatus	福徒拿都
fragment	殘片（卷）
framework	骨架、大綱
Futurist School	未來派
Gades	基甸斯
Gaebelein, A. C.	嘉比齡
Gaius	該猶
Galba	迦勒巴
Galen	迦倫
Gallio	迦流
Gallus, Cestius	加勒氏
Gamla, Joshua ben	約書亞・班・姬拿
Gamaliel	迦瑪列
Gangites River	干注提河
Gaul	高盧
Gaulanitis	高拉尼提斯
Gedaliah	基大利
Gemara	革馬拉
general epistle	一般書信
Gennesaret	革尼撒勒
Genoa	熱那亞
Gerasa	格拉森
Gadara	加大拉
Germanicus	革文尼加士
Germanicus, T. Claudius	革老丟
Gloria in Excelsis	榮歸主頌
Gischala, John of	約翰傑斯哥拉
Glaphyra	基斯拉
Gnosticism	智慧主義
Golan	高蘭
Gomorrah	蛾摩拉
Goodenough, Erwin R.	高頓拿夫
Goodspeed, E. J.	顧斯庇
Gordon, J. A.	哥登
Gorgias	哥爾基亞

Granicus	基尼蓋斯
Gratus, Valerius	瓦勒留革拉士
Great Bible	大聖經譯本
Gulf of Lechaeum	利嘉林灣
Gutenberg, Johann	古騰堡
Hades	陰間
Hadrian	哈德良
Haggadah	哈迦達
Haggai	哈該（書）
Halakah	哈拉卡
Halakoth	哈拉哥
Hallel (Psalms)	讚美詩
Hanani	哈拿尼
Hananiah	哈拿尼雅
Hananiel of Babylon	漢蘭尼爾
Har-Magedon	哈米吉多頓
Harnack, Adolf Von	哈那克
Hasmonean Dynasty	亞斯摩甯王朝
hazzan	管理員
Hayes	希斯
Heavenly being	屬天的存有
Hebraist (s)	希伯來派的人
Heliodorus	希利奧當斯
Hellenic	希臘的
Hellespont	希尼斯旁
Hera	紇拉神
Herculaneum	克橘蘭林
Hermas (The Shepherd of)	黑馬牧人書
Herodias	希羅底
Herodium	喜奧地
Hierapolis	希拉波立
Hilarion	希拉連
Hilkiah	希勒家
Hillel	希列
Hipparchus	協巴格士
Hippo	希坡
Hippolytus	依保利杜
Hispalis	協士帕利斯
Historicist School	歷史派
Histories	歷史
Horace	和拉斯

Huck, Albert	赫士
Hymenaeus	許米乃
Hyrcanus, John	赫迦納・約翰
Iconium	以哥念
Idealist School	理想主義派
Idumea	以土買
Ignatius	伊格那丟
Illyricum	以利哩古
imperium	帝國的勢力
imputation	歸與
Ipsus, battle of	以勒士戰役
Irenaeus	愛任紐
Ironside	艾朗西
Isis	伊西斯神
Issus, battle of	伊撒斯戰役
Istanbul	伊斯坦堡
Iturea	以土利亞
Iyar	以珥月
Jabbok	雅博河
Jaddua	猶都拿
Jamnia	雅麥尼亞
Jannaeus, Alexander	裘諾氏
Jarmuk	格木河
Jason	耶孫
Jehoiachin	約雅斤
Jerash	耶路斯
Jerkyll, Dr. & Mr. Hyde	雙重人格者
Jerome	耶柔米
Jesus' ministry	耶穌的傳道工作
Joel	約珥
Johannine	約翰的作品
Joppa	約帕
Josephus, Flavius	約西弗
Josiah (or Josian)	約西亞
Juba of Mauretania	毛熱達尼亞的久巴
Jubilees, The Book of	禧年書
Judaizer	猶太派基督徒（信徒）
Judaizing opponents	猶太派的反對者
Judith, Book of	猶滴傳略
Julia	猶莉亞

Julian, "the Apostate"	叛教者的朱利安
Juno	優娜神
justification	稱義
Justus, Titus	猶士都提多
Juvenal	猶文拿里
Kersa	克撒
Kidron	汲淪溪
Kishon	基順
Kislev	基斯流月
Knowling	諾甯
Knox, John	約翰諾克斯
Kohler, Kaufmann	高拿
Korah	可拉
Kypros	基保詩
Lagus, Ptolemy	拉古斯多利賈
Lake Huleh	呼勒湖
Lake of Merom	米倫湖
Laodicea	老底嘉
Latin Vulgate	通俗拉丁文譯本
Lebanon	利巴嫩
legate	使節
Lightfoot, J. B.	萊特佛特
Lindisfarne Gospel	林底斯凡福音書
lingua franca	大衆語文
Logos	道
Lucian	路迦諾
Lucretius	路克慈丟
Lycaonians	呂高尼人
Lycia	呂家
Lycopolis	呂科波里
Lycus River	利銳河
Lydda	呂大
Lyons	里昂
Lysanias	呂撒爲
Lysias	呂西亞
Lysimachus	利斯馬勒
Lystra	路司得
Macabean (revolt)	瑪喀比（叛變）
Maccabeus	瑪喀比

Maccabeus, The Hammer	大鐵錘（執錘者）瑪喀比
Macedonia	馬其頓
Machaerus	瑪基勒
Magdala	馬加丹
Magi	博士
Magna Charta	大憲章
Magnificat	聖母頌
Magus, Simon	馬古斯
Mainz	梅因斯
Malachi	瑪拉基
Malta	馬耳他島（米利大）
Mamertine Prison	馬摩丁監牢
Manasseh	瑪拿西
Manasses, Prayer of	瑪拿西禱言
Manual of Discipline	團規指南
manuscript	抄本
Marcellus	馬爾克路
Marchesvan	馬西班月
Marcion	馬吉安
Mariamne	瑪麗娜
Marius, Gaius	馬流
Mars' Hill	火神山
Martial	馬賽爾
Martyr, Justin	殉道者游斯丁
Martyrdom of Isaiah	以賽亞殉道記
Masada, fortress of	馬撒大
Massilia	馬賽
Matthaean	馬太的
Mattaniah	瑪探雅
Mattathias	瑪他提亞
Matthias	馬提亞
Mazarin	馬薩林
Medeba	米底巴
Medio lanum	米底奧蘭尼
Megiddo	米吉多
Melchizedek	麥基洗德
Melkarth	米嘉本
Menelaus	米尼老
Mesopotamia	美索不達米亞
Messianism	彌賽亞主義
Midrash	米拿殊
Millennium	千禧年

Miletus	米利都
ministry	事工
Mishna	米示拿（猶太人關於律法的遺傳集）
Missionary Journey	宣教旅行
Mithraism	米特拉教
Mnesicles	納斯柯
Modin	蒙典
Moffatt, James	摩法特
Moore	沐爾
Mosaic Law	摩西的律法
Mt. Ebal	以巴路山
Mt. Gilead	基列山
Mt. Gerizim	基利心山
Mt. Gilboa	基利波山
Mt. Hermon	黑門山
Mt. of Moab	摩押山
Mt. of Tabor	他泊山
Mucianus	抹士安流
Muratorian Fragment	穆拉多利正典
Mysia	每西亞
Nain	拿因
narrative	敍事，敍述
Natural History	自然史
Nazarene	拿撒勒人
Nazarenes	拿撒勒教黨
Neapolis	尼亞波利
Nebuchadnezzar	尼布甲尼撒王
Nebuzaradan	尼布撒拉且
Negeb	南地
Nehemiah	尼希米
Neokoros	尼奧高羅
Neptune	海神捏普谷
Nero	尼祿
Nerva	納雅
Nicaea	尼西亞
Nicator, Seleucus	敍里古尼卡特
Nicene	尼西亞的
Nicholas of Hereford	海爾福特的尼古拉
Nicopolis	尼哥波立
Nisan	尼散月
Nitrian Desert	尼垂安沙漠

Noricum	羅尼琴
Nune Dimittis	西面頌
occasion	緣由（大綱中用語）
occult	秘術
Octavian	奧克他溫
Oesterley, W. O.	奧斯連
Olivet Discourse	橄欖山的演講
Onesimus	阿尼西母
Onias	阿尼亞
Order of Warfare	戰事規程
Origen	俄利根
origin	來源
Orontes River	俄隆提斯河
Osiris	阿西利斯神
ostraca	陶片
Otho	俄佗
outline	大綱
Ovid	俄維丟
paidagogos	啓蒙師傅
Pallas	保勒士
Pamphylia	旁非利亞
pandects	全書
Panias, battle of	龐尼亞戰役
Pantheon	衆神廟
Papias	帕皮亞
papyrus	蒲紙
parchment	羊皮紙
Parthenon	巴特農神殿
Parthians	帕提亞人
Passion	受苦節期
Pastorals	教牧書信
Pastoral Ministry	教牧工作
Patmos	拔摩島
Patriach of Constantinople	康士坦丁堡大主教
Paulus, Sergius	士求
Peloponnesus	伯羅奔尼沙（希臘南半島）
Pentateuch	摩西五經
Perea	比利亞
Perga	別加
Pergamum	別迦摩

Periclean Age	皮里格時代
Pericles	培里克里斯
Persepolis	波斯波立
Person & Work of Christ	基督的位格及其工作
Peshitta	別西大本
Pessinus	庇斯勒士
Petrine Writings	彼得的作品
Petronius	彼得若紐
Phasael	法賽爾
Phigalia	非加利亞
Philo	腓羅
Phoebe	非比
Phoenicia	腓尼基人
Phrygia	弗呂家
Pontius Pilate	本丟彼拉多
Pisidia	彼西底
Piso, Lucius Calpurnius	路求卡波尼皮梭
Platonism	柏拉圖主義
Phiny, the Elder	大皮里內
Plotinus	蒲魯泰納斯
Pluto	普盧托神
Polycary of Smyrna	波利卡普
Pompeii	龐沛
Pompey	龐貝
Pontus	本都
Pope Pius VII	教皇庇護七世
Poseidon	坡賽頓神
postcripts	後記
postmillennial	後千禧年派
prefect	提督
premillennial	前千禧年派
Preterist School	過去派
princepts	羅馬第一公民
Prison Epistles	監獄書信
proconsul	省長
procurator	巡撫
propraetars	地方長官
Propylaea	波比利亞
proselyles	轉教者
Providence	上天
Psalms of Solomon	所羅門詩篇
Psammetichus II	撒米迪嘉斯二世

Ptolemais	多利賈
Ptolemy Philadelphus	多利賈非拉鐵弗
Ptolemy (Soter)	多利賈
Punic War	普尼克之役
Pyrenees	庇里牛斯山
Pyrrho of Elis	伊利斯的比羅
Quintilian	崑提連
Qumran	崑蘭
quotation	引句
Rabbula	拉布拉
Ramsay, Sir William	威廉蘭賽
Raphia	拉非亞
reading (textual)	異文
religio licita	合法化的教派
Rhaetia	菲西亞
Rhodes	羅底
Rhone	隆河
Robertson	羅拔遜
Rogers, John	約翰羅吉氏
Rufus	魯孚
Rylands fragment	雷蘭殘片
Sabinus	撒比努
Saccas, Amonius	亞蒙尼斯薩迦士
Salome	撒羅米
Salonika	薩羅尼加
Salona	薩羅那
Sanballat	參巴拉
sanctification	成聖
sanctuary	聖院
Sanhedrin	公會
Sardinia	薩丁尼亞
Sardis	撒狄
Sargon (of Assyria)	撒珥根
Saturnalia, Roman	農神節（羅馬）
Scaurus	施嘉勒
scepticism	懷疑主義
Sceva	士基瓦
Schick, Dr.	席克博士
Scofield, C. I.	司可福

Scopas	斯高帕士
Sea of the Arabah	阿拉巴海
Seiss, J. A.	斯應士
Sejanus, Aelius	雅里斯・斯仁尼士
Seleucid (kings)	敍利士諸王
Seleucidae	敍利士王朝
Seleucus I	敍里古一世
Senate	元老院（古羅馬）
Seneca, L. Annaeus	辛尼加・阿尼流
Semitic	閃族的
Septuagint	七十士譯本
Serapis (or Apis)	色拉皮神
Sharon, plain of	沙崙平原
Shatach, Simon ben	西門・班・沙達殊
Shebet	示巴特月
Shechem	示劍
Shekinah glory	舍吉拿（上帝的榮耀）
Shema	謝瑪
Sheol	陰間
Sheshbazzar	設巴薩
Sibylline Oracles	西卜林神諭記
Sicily	西西里
Siloam	西羅亞
Silvanus	西拉
Simmias	閃美埃士
Simon the Just	正直的西門
Simpson, A. B.	宣信
Sinaiticus	西乃聖經抄本
Sinaitic Syriac	西乃敍利亞文譯本
Sinope	斯路庇
Sivan	西彎月
Smyrna	示每拿
Sodom	所多瑪
Song of the Three Holy Children	三童歌
Sons of Belial	彼列之子
Soter	救主
Stephanas	司提反
Still, J. Ironside	埃仁斯
Stoicism	斯多亞主義
Strack	司德拉克
strategos	守殿官
Streeter Burnett H.	伯納斯垂特

style	風格
Sucro River	蘇勞河
Suetonius, Tranquillus	綏屯紐
Sulla	蘇拉
summary	撮要
Susa	書珊
Susanna, History of	蘇撒拿傳
Synoptic	符類福音（頭三卷福音書）
Syntyche	循都基
Syracuse	敍拉古
Syria	敍利亞
Syrian Vulgate	敍利亞通俗譯本
Tacitus	塔西圖
Talmudic	他爾摩
Tammuz	搭模斯月
Tarraco	達勒高
Tarsus	大數
Tatian, or Tatianus	他提安
Taurus Mts.	托魯斯山脈
Taverner, Richard	理查塔弗那
Tavium	達法林
Tebeth	提別月
Temple of Telesterion	特拉斯特瑞廟
Tertullian	特土良
Tertullus	帖土羅
Testimony of the Twelve Patriarchs	十二列祖之遺書
Tetrarch	分封王
Teutoberg forest	條頓堡
Thales of Miletus	米利都的他勒斯
Thames River	泰晤士河
Thanksgiving Hymn	感恩詩
Theophilus	提阿非羅
Theseum	希森廟
Thrace	色雷斯
Thyatira (n)	屬推雅推拉的
Tiber River	提伯爾河
Tiberias	提比哩亞
Tiberius	提庇留
Tishri	提斯利月
Titus	提多
Tobias	屠比亞

Tobit, Book of	托比傳略
Torah	律法書
Torrey, C. C.	托利
Trachonitis	特拉可尼
tradition	傳說，傳統
Trajan	他雅努
Transalpine	外阿爾卑斯
Travel Epistles	旅行書信
Troas	特羅亞
Trophimus	特羅菲摩
Tychicus	推基古
Tyndale, John	約翰丁達爾
Tyrannus	推喇奴
Tyre	推羅
Uffizi Gallery	優費姿美術館
Upper room	閣樓
Utrech	烏特勒克城
Varus	華勞斯
Vaticanus	梵蒂岡抄本
vellum	皮紙
Vergil	威吉爾
Verona	味若那
Vespasian	維斯帕先
Vesuvius	維蘇威火山
Via Aurelia	奧里利亞大路
Via Dolorosa	多拉羅薩路
Via Domitia	豆米仙大路
Via Flaminia	菲明尼亞大路
Vienne	維也內
Vitellius	威特留
Wars of the Jews	猶太戰記
Westcott, B. F.	魏斯科
Wisdom of Solomon	所羅門智慧書
Worms	沃姆斯
Wycliffe, John	約翰威克里夫
Xenophon	賢諾芬
Zacchaeus	撒該

Zacharias	撒迦利亞
Zadok	撒督
Zahn, Theodor	提阿多查恩
Zakkai, Jonathan Ben	約拿單・班・撒啓
Zedekiah	西底家
Zeno	哲諾
Zeus, Olympian	丟斯神

參考書目

工具書

聖 經

THE HOLY BIBLE Containing the Old and New Testaments. American Standard Version. New York: Thomas Nelson and Sons, 1901.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE cum apparatu critico curavit D. Eberhard Nestle, novis curis elaboravit D. Erwin Nestle. Vicesima tertia ed. Stuttgart: Priviligierte Württembergische Bibelanstalt, 1957. The most inexpensive and practical Greek text.

Burton, E. D. and Goodspeed, E. J. *A Harmony of the Synoptic Gospels.* New York, etc.: Charles Scribner's Sons, n.d. Pp. xv, 279. Uses text of the American Standard Version.

———— *A Harmony of the Synoptic Gospels in Greek.* Chicago: University of Chicago Press, 1920.

Burton, E. D. and Stevens, W. A. *A Harmony of the Gospels for Historical Study.* Third Edition, Revised. New York: Charles Scribner's Sons, 1904. Pp. xv, 275.

Gospel Parallels: A Synopsis of the First Three Gospels. Burton H. Throckmorton, Jr., Editor. New York: Thomas Nelson and Sons, 1949.

Huck, Albert. *A Synopsis of the First Three Gospels.* Ninth Edition. Ed. by Hans Lietzmann. English Edition by Frank Leslie Cross. New York: American Bible Society, 1954.

Robertson, A. T. *A Harmony of the Gospels for Students of the Life of Christ.* New York: Harper & Brothers, Publishers, 1922. Pp. xxxvii, 305.

Wieand, Albert Cassel. *A New Harmony of the Gospels — The Gospel Records of the Message and Mission of Jesus Christ.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1953. Pp. 268. Text of Revised Standard Version. Contains many useful diagrams and maps.

釋經書

*Alford, Henry. *The Greek New Testament.* New Edition. Four volumes. Boston: Lee & Shepard, 1878.

**An American Commentary on the New Testament.* Alvah Hovey, Editor. Philadelphia: American Baptist Publications Society, 1881-1890. Complete on the New Testament. Broadus on *Matthew* is exceptionally good.

The Cambridge Bible for Schools and Colleges. J. J. S. Perowne, General Editor. Cambridge: University Press, 1886 —

The Cambridge Greek Testament. J. J. S. Perowne, General Editor. Cambridge: University Press, 1894-1927. Passed through several editors after Perowne; some volumes rewritten.

Ellicott's Commentary on the Whole Bible. Ellicott, Charles J., Editor. Twelve volumes. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House. For New Testament see vols. VI-VIII.

The Expositor's Greek Testament. W. Robertson Nicoll, Editor. Five volumes. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1952.

**The Evangelical Bible Commentary.* George Allen Turner, Chairman of the Editorial Board. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1957. Now in process of publication.

†*The International Critical Commentary.* Edited by C. A. Briggs, S. R. Driver, A. Plummer. New York: Charles Scribner's Sons, 1896-1929. Covers all of N. T. except Acts. Based on Greek text; critical and grammatical. Theological and critical viewpoints vary.

The Interpreter's Bible. Editors: G. A. Buttrick, W. R. Bowie, John Knox, Paul Scherer, Samuel Terrien, Nolan B. Harmon. Twelve volumes. New York and Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1951. For New Testament see vols. VII-XII. Now fully published. An extensive recent commentary. Viewpoint of neo-orthodox theology.

*Lenski, Richard Charles Henry. *Interpretation of St. Matthew's Gospel* [and the other books of the New Testament]. Columbus, Ohio: Lutheran Book Concern, 1932-1946. Lutheran viewpoint; strongly conservative.

Meyer, H. A. W. *Critical and Exegetical Commentary on the New Testament.* Translation Revised and Edited by Wm. P. Dickson and Frederick Crombie. Edinburgh: T. & T. Clark, 1877. Detailed comment on Greek text; exhaustive in scope.

**The New Bible Commentary.* Francis Davidson, Editor. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1953. Pp. 1199. For New Testament see pp. 771-1189.

**The New International Commentary on the New Testament.* Ned B. Stonehouse, General Editor. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951. Now in process of publication. An expository commentary; viewpoint of conservative theology.

*Robertson, A. T. *Word Pictures in the New Testament.* Six volumes. New York: Harper & Brothers, Publishers, 1933.

Smith, David. *The Disciple's Commentary on the New Testament.* Five volumes. London: Hodder & Stoughton, Ltd., 1928-32.

**The Tyndale New Testament Commentaries.* R. V. G. Tasker, General Editor. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1956 —. Now in process of publication.

Vincent, Marvin R. *Word Studies in the New Testament.* Second Edition. Four volumes. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1918, 1919. Old, but still useful. Does not include discoveries in the papyri.

經文索引

Englishman's Greek Concordance of the New Testament. Ninth Edition. London: Samuel Bagster and Sons, Ltd., 1903. Pp. 1020, 14, 71.

Moulton, W. F. and Geden, A. S. *A Concordance to the Greek New Testament.* Second Edition. Edinburgh: T. & T. Clark, 1899. Pp. xi, 1033.

Strong, James. *The Exhaustive Concordance of the Bible.* New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1947.

Walker, J. B. R. *The Comprehensive Concordance to the Holy Scriptures.* New York: The Macmillan Company, 1948. Pp. vi, 957. The best English concordance for general use with the King James Version.

Young, Robert. *Analytical Concordance to the Bible.* Twenty-first American Edition. Ed. by Wm. B. Stevenson. New York: Funk and Wagnalls, n.d. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951.

辭　典

Dictionary of the Bible. James Hastings, Editor. Five volumes. New York: Charles Scribner's Sons, 1902. Complete and scholarly.

Dictionary of Christ and the Gospels. James Hastings, Editor. Two volumes. New York: Charles Scribner's Sons, 1908.

Dictionary of the Apostolic Church. James Hastings, Editor. Two volumes. New York: Charles Scribner's Sons, 1915.

•*The International Standard Bible Encyclopedia.* James Orr, General Editor; John L. Nuelsen, Edgar Y. Mullins, Assistant Editors; Morris O. Evans, Managing Editor; Melvin Grove Kyle, Revising Editor. Five volumes. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1952. Predominantly conservative.

•*Unger's Bible Dictionary.* Merrill F. Unger, Editor. Chicago: Moody Press, 1957.

†*The Westminster Dictionary of the Bible.* John D. Davis, Editor. Fifth Edition Revised and Rewritten by Henry S. Gehman. Philadelphia: The Westminster Press, 1944. Inclines toward liberal critical views of authorship of O. T.

聖經手册

•Arnold, Arthur O. and Hall, G. F. *A New Testament Handbook.* St. Peter, Minn.: Gustavus Adolphus College Press, 1948. Pp. 208.

Heim, Ralph D. *Workbook for New Testament Study.* New York: The Ronald Press, 1948. Pp. 124.

•Manley, G. T. *The New Bible Handbook.* London: Inter-Varsity Fellowship, 1948. Pp. xii, 433. For New Testament, see pp. 300-433.

Manson, T. W. *A Companion to the Bible.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1942. Pp. xii, 515.

Robertson, A. T. *Syllabus for New Testament Study.* Fourth Revised and Enlarged Edition. Louisville, Ky.: Baptist World Publishing Co., 1923. Pp. 207. Contains full bibliography.

•Scroggie, W. Graham. *Know Your Bible.* Vol. II: Analytical. *The New Testament.* London: Pickering & Inglis, Ltd., n.d. A systematic study of the New Testament with excellent analytical outlines.

———— *The Unfolding Drama of Redemption.* Vols. II, III: Synthetic. London: Pickering and Inglis, Ltd., n.d. Pp. 494. Covers the Inter-Testamental Period, the Gospels, and Acts.

†Wade, G. W. *New Testament History.* Second Edition, Revised. London:

Methuen & Co., Ltd., 1932. Pp. xi, 690. Liberal in viewpoint; contains large bulk of critical material. Good treatment of historical backgrounds. See pp. 1-105.

考古學及導論

*Blaiklock, E. M. *Out of the Earth.* Revised and Enlarged Edition. Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1961. Pp. 92.

Cobern, Camden A. *The New Archaeological Discoveries and Their Bearing upon the New Testament and upon the Life and Times of the Primitive Church.* Ninth Edition. New York: Funk and Wagnalls Co., 1929. Pp. xxxiv, 748.

*Free, J. P. *Archaeology and Bible History.* Fifth Edition Revised. Wheaton, Ill.: Scripture Press, 1956. Pp. xviii, 398.

†Goodspeed, Edgar J. *An Introduction to the New Testament.* Chicago: The University of Chicago Press, 1937. Pp. xiii, 362. Modern critical viewpoint.

Lake, Kirsopp and Silva. *An Introduction to the New Testament.* New York and London: Harper & Brothers, Publishers, 1937. Pp. x, 302.

*Miller, H. S. *General Biblical Introduction.* Houghton, N. Y.: The Word-Bearer Press, 1937. Excellent thorough treatment of the origins of the Bible.

Milligan, George. *The New Testament Documents: Their Origin and Early History.* London: Macmillan & Co., Ltd., 1913. Pp. xvi, 322.

Pullan, Leighton. *The Books of the New Testament.* London: Rivingtons, 1901. Pp. 300.

*Salmon, George. *A Historical Introduction to the Books of the New Testament.* Ninth Edition. London: J. Murray, 1899. Pp. xxxi, 643.

Scott, Ernest Findlay. *The Literature of the New Testament.* New York: Columbia University Press, 1932. Pp. xiii, 312. A liberal introduction to the N. T.

*Thiessen, Henry C. *Introduction to the New Testament.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951. Pp. xx, 347. A consistently conservative introduction.

*Thompson, J. A. *Archaeology and the Pre-Christian Centuries.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1958. Pp. 139.

———— *Archaeology and the New Testament.* Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960. Pp. 151.

Twilley, L. D. *The Origin and Transmission of the New Testament.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957. Pp. 69. Excellent brief survey of development and transmission of text.

*Zahn, Theodor B. *Introduction to the New Testament.* Translated from the third German edition, ed. by J. M. Trout, W. A. Mather, and others. Three volumes. Edinburgh: T. & T. Clark, 1909. Grand Rapids: Kregel Publications, 1953. The best advanced conservative introduction.

地　理

Smith, George Adam. *The Historical Geography of the Holy Land.* New York: Armstrong, 1895. Pp. xxv, 692. Still a standard work.

†Wright, G. E. and Filson, F. V. *The Westminster Historical Atlas to the Bible,* Philadelphia: The Westminster Press. Revised Edition 1956. Pp. 114. Archaeological and geographical data fully up to date. For N. T. see pp. 79-117. Follows liberal critical position.

甲部　新約世界

第一章　政治背景

Angus, Samuel. "Roman Empire, and Christianity," in *International Standard Bible Encyclopedia*, IV, 2598-2611. Broad general article, covering whole period.

†Boak, A. E. R. *A History of Rome to 565 A.D.* New York: The Macmillan Company, 1921. Pp. xvi, 444. A college textbook on Roman history.

Busch, Fritz-Otto. *The Five Herods.* Translated from the German by E. W. Dickes. London: Robert Hale, Ltd., 1958. Pp. 192.

†CAMBRIDGE ANCIENT HISTORY. Editors, S. A. Cook, F. E. Adcock, M. P. Charlesworth. Vol. X: *The Augustan Empire* 44 B.C.-A.D. 70. New York: The Macmillan Company, 1934. Pp. xxxii, 1058. An exhaustive discussion of the period.

Duckworth, H. T. F. "The Roman Provincial System" in *Beginnings of Christianity*, Part I, Vol. I, pp. 171-207. Editors, F. J. Foakes-Jackson and Kirsopp Lake. London: Macmillan & Co., Ltd., 1920. A thorough discussion of the Roman provincial system.

Hammond, Mason. *The Augustan Principate.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933. Pp. 341. Very full bibliography. Deals with aspects of the Principate, such as the Senate, the army, etc.

Marsh, Frank Burr. *The Reign of Tiberius.* Oxford: University Press, 1931. Pp. vii, 335. For last days of Tiberius, see pp. 160-229.

Mattingly, Harold. *Roman Imperial Civilization.* London: Edwin Arnold (Publishers) Ltd., 1957. Historical and cultural background of Rome.

Perowne, Stewart. *The Life and Times of Herod the Great.* London: Hodder & Stoughton, 1956. Pp. 186.

———— *The Later Herods.* London: Hodder & Stoughton, Ltd., 1958. Pp. xiv, 216.

Ramsay, W. M. *The Church in the Roman Empire Before A.D.* 170. New York and London: G. P. Putnam's Sons, n. d. Pp. xv, 494.

†Rostovtzeff, M. *A History of the Ancient World.* Vol. II: *Rome.* Translated from the Russian by J. D. Duff. Oxford: Clarendon Press, 1928. Pp. 387. Thorough and well illustrated.

†————*The Social and Economic History of the Hellenistic World.* Three volumes. Oxford: Clarendon Press, 1941. Pp. 602, 1312, 1779. See esp. vol. I, chap. III, pp. 126-187 for economic and social conditions; vol. II, chap. VIII, pp. 1032-1098 for a good general estimate of Hellenism.

Salmon, Edward T. *A History of the Roman World from 30 B.C. to A.D.* 138. New York: The Macmillan Company, 1944. Pp. 363. Brief, clear, comprehensive.

Tarn, W. W. *Alexander the Great.* Vol. I: *Narrative.* Cambridge: University Press, 1948. Pp. xi, 161. A condensed account of Alexander's campaigns. See pp. 121-148 for discussion of his personality and aims.

猶太史

Finkelstein, Louis, Editor. *The Jews: Their History, Culture, and Religion.* Two volumes. New York: Harper & Brothers, Publishers, 1949. Pp. xxxiii, 744, vi, 1431. For Post-Biblical Literature and the Talmud, see pp. 70-114, 115-215. See also "Hellenistic Jewish Literature" by Ralph Marcus, pp. 745-783.

Graetz, H. *Popular History of the Jews.* Translated by Rabbi A. B. Rhine.

Six volumes. Fifth Edition. New York: Hebrew Publishing Co., 1937. See vol. II, pp. 1-232. Contains Jewish estimate of John the Baptist and Jesus.

Josephus, Flavius. *Antiquities of the Jews* and *Wars of the Jews*. English Translation by H. St. John Thackeray and Ralph Marcus. *Loeb Library Translation*. Eight volumes. London: William Heinemann, 1926—

Kent, Charles Foster. *A History of the Jewish People During the Babylonian, Persian, and Greek Periods*. Fifth Edition. New York: Charles Scribner's Sons, 1902. Pp. xxii, 380. For Greek period, see pp. 271-340. Useful maps and charts. Written on basis of liberal critical view.

Latimer, Elizabeth W. *Judea from Cyrus to Titus, 537 B.C.-70 A.D.* Chicago: A. C. McClurg & Co., 1899. Pp. 382. Elementary, but full and helpful.

†Oesterley, W. O. E. *A History of Israel*. Vol. II: *From the Fall of Jerusalem to the Bar-Kokhba Revolt, A.D. 135*. Oxford: The Clarendon Press, 1939.

Riggs, James Stevenson. *A History of the Jewish People During the Maccabean and Roman Periods*. New York: Charles Scribner's Sons, 1908. Pp. xxi, 320. Contains maps and numerous charts.

Sachar, Abram Leon. *A History of the Jews*. Second Edition, revised to 1940. New York: Alfred A. Knopf, 1940. Pp. xv, 397, xvi.

第二章　社會及經濟世界

†Angus, Samuel. *The Environment of Early Christianity*. New York: Charles Scribner's Sons, 1920. Pp. xi, 240. See esp. pp. 30-67.

Bailey, Cyril, Editor. *The Legacy of Rome*. Oxford: The Clarendon Press, 1924. Pp. xii, 512. Science, pp. 265-325; Agriculture, pp. 475-512.

†Couch, Herbert N. and Geer, Russell M. *Classical Civilization: Rome*. Russell M. Geer. Second Edition. New York: Prentice-Hall, Inc., 1950. Pp. xxiv, 482. Treats cultural and social life of Rome very satisfactorily.

Dampier-Whetham, William C. D. *A History of Science*. New York: The Macmillan Company, 1929. Pp. xxi, 514.

Frank, Tenney. *Rome and Italy of the Republic*. Vol. I: *An Economic Survey of Ancient Rome*. Baltimore. Johns Hopkins Press, 1933. See chap. VII, Agriculture, pp. 358-368, and chap. V, Money and Banking, pp. 347-352.

McGregor, G. H. C. *Jew and Greek: Tutors unto Christ. The Jewish and Hellenistic Background of the New Testament*. New York: Charles Scribner's Sons, 1936. Pp. x, 11-366.

Metzger, Bruce M. "The Language of the New Testament" in *The Interpreter's Bible*. Vol. VII, pp. 43-59. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1951.

Moulton, James H. *A Grammar of New Testament Greek*. Vol. I: *Prolegomena*. Third Edition. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908. Pp. xxiv, 293. See chap. I, "General Characteristics," pp. 1-21.

Reymond, Arnold. *History of the Sciences in Greco-Roman Antiquity*. Translated by Ruth Gheury DeBray. London: Methuen & Co., Ltd., 1927. Pp. x, 245. Bibliography in French. See esp. pp. 92-112.

Skeel, C. A. J. *Travel in the First Century*. Cambridge: University Press, 1901. Pp. x, 159. Excellent essay on transportation and travel in the time of Christ.

Tucker, T. G. *Life in the Roman World of Nero and St. Paul*. New York: The Macmillan Company, 1924. Pp. xix, 453.

第三章　宗教世界

†Angus, S. *The Environment of Early Christianity*. New York: Charles Scribner's Sons, 1920. See chap. IV, "Religious Conditions of the Graeco-Roman Period," pp. 68-139.

Bailey, Cyril. "Religion and Philosophy" in *The Legacy of Rome*, pp. 237-264.

David, M. and Van Groningen, B. A. *Papyrological Primer*. Second (English) Edition. Leyden: E. J. Brill, 1946. Pp. IX, 167. See No. 72, pp. 138-146, "Two Magical Texts."

Friedlander, L. *Roman Life and Manners Under the Early Empire*. Four volumes. Authorized Translation of the 7th enlarged and revised edition of the *Sittengeschichte Roms* by L. A. Magnus. Second Edition. New York: Dutton, n.d. See vols. I, II.

Glover, Terriot Reavely. *The Conflict of Religions Within the Roman Empire*. Seventh Edition. London: Methuen & Co., Ltd., 1918. Humanistic view of Jesus. Good sketch of Roman religion.

Hyde, Walter Woodburn. *Paganism to Christianity in the Roman Empire*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1946. Pp. 296. For a lucid account of pagan religions, see pp. 9-76. Book is strongly anti-Christian in its bias.

Hyde, William DeWitt. *The Five Great Philosophies of Life*. New York: The Macmillan Company, 1923. Pp. x, 296. Read pp. 1-106 for material on Epicureans and Stoics.

Kennedy, H. A. A. *St. Paul and the Mystery Religions*. London: Hodder & Stoughton, 1913. Pp. 311.

*Machen, J. Gresham. *The Origin of Paul's Religion*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1947. Pp. 329.

Rogers, Arthur Kenyon. *A Student's History of Philosophy*. New Edition, Revised. New York: The Macmillan Company, 1907. See pp. 174-184.

Rose, Herbert J. *Ancient Roman Religion*. London: Hutchinson's University Library, n.d. Pp. 164.

*Uhlhorn, Gerhard. *The Conflict of Christianity and Heathenism*. Edited and translated from the Third German Edition by Egbert C. Smyth and C. J. H. Ropes, Revised Edition. New York: Charles Scribner's Sons, 1901. Pp. 508. Unusually good bibliography.

第四章　猶太教

Bacher, Wilhelm. "Synagogue" in *Jewish Encyclopaedia*, Vol. XI, 619-628. New York: Funk and Wagnalls, 1912.

Baron, Salo Untermeyer. *A Social and Religious History of the Jews*. Second Edition. Revised and Enlarged. Two volumes. New York: Columbia University Press, 1952. Good reference work. Written from standpoint of liberal Judaism.

Caldecott, W. S. and Orr, James. "Temple" in *International Standard Bible Encyclopaedia*, 2930-2940a. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1949. See especially pp. 2937-2940a for the Temple of Herod.

Charles, R. H. *The Testaments of the Twelve Patriarchs*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1925. Pp. xxiii, 108.

Davies, T. W. "Temple" in Hastings' *Dictionary of the Bible*, Vol. IV, 695-716. New York: Charles Scribner's Sons, 1902. Lucid and well documented.

Donald, James. "Diaspora" in Hastings' *Dictionary of the Apostolic Church*, Vol. I, 304-306. New York: Charles Scribner's Sons, 1922.

*Edersheim, Alfred. *In the Days of Christ.* Chicago: Fleming H. Revell Co., n.d. Pp. vii, 342.

———— *The Temple: Its Ministry and Services.* New Edition, Revised. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1950 Pp. xiv, 368.

Emmet, C. W. *Third and Fourth Books of Maccabees* in *Translations of Early Documents,* Series II, Hellenistic-Jewish Texts. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1918. Pp. xiv, 45; xxv, 75. Two books bound together.

Ferrar, William J. *The Uncanonical Jewish Books.* A short introduction to the Apocrypha and other Jewish writings, 200 B.C.-100 A.D. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1925. Pp. x, 112.

Finkelstein, Louis. *The Pharisees.* Two volumes. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1938. Pp. xxviii, 442, 793.

Levison, Nahum. *The Jewish Background of Christianity.* A Manual of the political, social, and literary life of the Jews from 586 B.C. to A.D. 1. Edinburgh: T. & T. Clark, 1932. Pp. xi, 205.

Metzger, Bruce M. *An Introduction to the Apocrypha.* New York: Oxford University Press, 1957. Pp. 274.

†Moore, George Foot. *Judaism.* Two volumes. Cambridge: Harvard University Press, 1927.

Oesterley, W. O. *An Introduction to the Books of the Apocrypha.* New York: The Macmillan Company, 1935. Pp. x, 345.

†———— *A History of Israel.* Vol. II: *From the Fall of Jerusalem 586 B.C. to the Bar-Kokhba Revolt, A.D. 135.* Oxford: Clarendon Press, 1939. Pp. xvi, 500. Most thorough recent work. Contains full treatment of the Herods, the Diaspora, social and religious usages.

†Pfeiffer, Robert H. *History of New Testament Times.* New York: Harper & Brothers, Publishers, 1949. Pp. xii, 561.

*Robertson, A. T. *The Pharisees and Jesus.* New York: Charles Scribner's Sons, 1920. Pp. xii, 189.

Rosenau, William. *Jewish Ceremonial Institutions and Customs.* New York: Bloch Publishing Company, Inc., 1929. Pp. 190. Authoritative explanation of historical and modern Jewish usages.

Strack, Hermann L. *Introduction to the Talmud and Midrash.* Fifth Edition: Authorized Translation. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1945. An authoritative work on the Talmud.

Torrey, C. C. *The Apocryphal Literature.* New Haven: Yale University Press, 1945. Pp. x, 151.

乙部　福音書：耶穌生平記錄

第五章　新約全書：名稱與內容

For reference material on this chapter, see the handbooks and articles in the Bible dictionaries on "The New Testament."

第六章　福音書的文學性質

For tools, see the Harmonies of the Gospels listed previously. The introductions will supply the general approach to the Gospels. The bibliography on the Synoptic problem is immense in scope. Because the question belongs to biblical criticism rather than to survey, only selected readings are given. Conservative

literature on this subject is scarce. The following works will be especially useful:
*Bruce, F. F. *Are the New Testament Documents Reliable?* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1954. Pp. 28-47.
†Burton, Ernest DeWitt. *A Short Introduction to the Gospels.* Chicago: University of Chicago Press, n.d. See particularly pp. 84-98.
Hayes, Doremus A. *The Synoptic Gospels and the Book of Acts.* New York: The Methodist Book Concern, n.d. Pp. 1-354. Comprehensive coverage of the characteristic peculiarities of the Synoptic Gospels.
Holdsworth, W. W. *Gospel Origins.* New York: Charles Scribner's Sons, 1913. Pp. 1-211. Old, but useful for general information.
Jackson, Henry L. "The Present State of the Synoptic Problem" in *Cambridge Biblical Essays,* H. B. Swete, Ed. London: Macmillan & Co., Ltd., 1909.
Jones, Maurice. *The Four Gospels.* London: The Society for Promoting Christian Knowledge, 1921. For argument for Two-Document Theory, see pp. 10-19.
*McIntyre, D. M. *Some Notes on the Gospels.* Ed. by F. F. Bruce. London: Inter-Varsity Fellowship, 1943. Pp. 51.
*Moorehead, William G. *Studies in the Four Gospels. Westminster Handbooks.* Philadelphia: The Westminster Press, 1900. Pp. 230.
Pullan, Leighton. *The Gospels.* London: Longmans, Green, & Co., 1912. See particularly pp. 133-275.
*Scroggie, W. Graham. *A Guide to the Gospels.* London: Pickering & Inglis, 1948. Pp. 664. By far the best modern introduction to the content of the Gospels.
†Streeter, Burnett H. *The Four Gospels.* New York: The Macmillan Company, 1925. Pp. 621.
*Tenney, Merrill C. *The Genius of the Gospels.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951. Pp. 124.
*Thiessen, Henry C. *Introduction to the New Testament.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951. Pp. xx, 347. Pp. 101-129 give a good brief conservative treatment of this subject.
*Westcott, B. F. *Introduction to the Study of the Gospels.* Seventh Edition. London: Macmillan & Co., 1888. Old, but still the best defense of the oral tradition theory. See pp. 164-212.

第七章　馬太福音

*Broadus, John A. *Commentary on the Gospel of Matthew* in *The American Commentary.* Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1886. Pp. li, 610. Good popular commentary.
*Lange, John Peter. *The Gospel According to Matthew.* Translated from the Third German Edition by Philip Schaff. Sixth Edition. Vol. I in *The Commentary on the Holy Scriptures.* New York: Charles Scribner & Co., 1867. Pp. xxii, 568. Very thorough.
Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. Matthew's Gospel.* Columbus, Ohio: The Wartburg Press, 1943. Pp. 1161.
†McNeile, A. H. *Commentary on the Gospel According to Matthew.* New York: The Macmillan Company, 1915. Pp. 448.
*Morgan, G. Campbell. *The Gospel According to Matthew.* New York: Fleming H. Revell Co., 1929. Pp. 321. Expository and doctrinal.
Plummer, Alfred. *An Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1953. Pp. xlvi, 451.

*Robertson, A. T. *Commentary on the Gospel According to Matthew*. New York: The Macmillan Company, 1911. Pp. 294. Brief, and good for quick reference.

第八章　馬可福音

*Earle, Ralph. *The Gospel According to Mark* in *The Evangelical Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1957. Pp. 192.

*Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. Mark*. Columbus, Ohio: The Wartburg Press, 1946. Pp. 775.

Lindsay, Thomas M. *The Gospel According to St. Mark* in *Handbooks for Bible Classes*. Edinburgh: T. & T. Clark, n.d. Pp. 1-272. Good brief handbook, now somewhat out of date.

*Morgan, G. Campbell. *The Gospel According to Mark*. New York: Fleming H. Revell Co., 1927. Pp. 350.

*Robertson, A. T. *Making Good in the Ministry*. New York: Fleming H. Revell Co., n. d. Pp. 1-174. Deals with Mark's biography.

———— *Studies in Mark's Gospel*. New York: The Macmillan Company, 1919. Pp. 146. A series of lectures on special aspects of Mark.

Swete, H. B. *The Gospel According to St. Mark*. Third Edition. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951. Pp. cxix, 434. Probably the best technical commentary on Mark. Greek text.

Taylor, Vincent. *The Gospel According to St. Mark*. London: Macmillan & Co., Ltd., 1952. Pp. xx, 696.

第九章　路加福音

科技及歷史研究

Harnack, Adolph. *Luke the Physician*. Translated by J. R. Wilkinson. Crown Theological Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1907. Pp. xi, 231. Technical treatment of authorship for advanced students.

Hobart, William K. *The Medical Language of St. Luke*. London: Longmans, Green & Co., 1882. Pp. xxxvi, 305. Attempts to show that Luke's language is that of a physician.

*Lenski, Richard Charles. *The Interpretation of St. Luke's Gospel*. Columbus, Ohio: The Wartburg Press, 1946. Pp. 1212.

MacLachlan, H. *St. Luke, the Man and His Work*. London: Longmans, Green, and Co., 1920. See pp. 1-223. Written from a liberal viewpoint. The book contains a mine of information on Luke's biographical and literary background.

Ramsay, William. *The Bearing of Recent Discoveries on the Trustworthiness of the New Testament*. Fourth Edition. London: Hodder and Stoughton, Ltd., 1920. Read pp. 222-300.

*———— *Was Christ Born at Bethlehem?* New York: G. P. Putnam's Sons, 1898. Pp. 1-280. A technical presentation of the historical material concerning the birth of Christ.

*Robertson, A. T. *Luke the Historian in the Light of Research*. New York: Charles Scribner's Sons, 1923. Pp. 1-257.

*Stonehouse, N. B. *The Witness of Luke to Christ*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951. Pp. 184. Conservative critical discussion of the content of Luke's account of the life of Christ.

釋經書

Creed, J. M. *The Gospel According to St. Luke.* London: Macmillan & Co., Ltd., 1942. Pp. xxix, 340.

*Geldenhuys, Norval. *Commentary on the Gospel of Luke* in *The New International Commentary on the New Testament.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951. Pp. 685. The best modern commentary on Luke. Excellent introduction (pp. 1-50); up-to-date bibliography.

*Godet, F. *A Commentary on the Gospel of Luke.* Translated from the Second French Edition by E. W. Shalders and M. D. Cusin. Third Edition. New York: Funk and Wagnalls, Publishers, 1887. Pp. x, 574. Very thorough, and quite satisfactory, though old.

Lindsay, Thomas M. *The Gospel According to St. Luke.* In *Handbooks for Bible Classes.* Two volumes. Edinburgh: T. & T. Clark, n.d. Pp. 268.

*Morgan, G. Campbell. *The Gospel According to St. Luke.* New York: Fleming H. Revell Co., 1931. Pp. 284.

Plumptre, E. H. *The Gospel According to Luke* in *The Handy Commentary.* New York: Cassell, Potter, Galpin, and Co., n.d. Pp. xx, 232.

Ragg, Lonsdale. *St. Luke* in *Westminster Commentary Series.* London: Methuen & Co., 1922.

第十章　約翰福音

歷史及分析

*Gloag, Paton J. *Introduction to the Johannine Writings.* London: James Nisbet & Co., 1891. Pp. xiii, 440.

Hayes, Doremus A. *John and His Writings.* New York: Methodist Book Concern, 1917. Pp. 328.

Howard, W. F., Edited by A. W. Harrison. *Christianity According to St. John.* London: Duckworth, 1943. Pp. 221.

———— *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation.* London: The Epworth Press, 1931. Pp. 292.

Iverach, James. "John, Gospel of" in *International Standard Bible Encyclopaedia,* Vol. III, 1720-1727. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1949.

*McIntyre, D. M. *Some Notes on the Gospels.* Edited for the Press by F. F. Bruce. London: The Inter-Varsity Fellowship, 1943. Pp. 51. Pp. 35-51 contain a succinct statement of the conservative side of Johannine criticism.

*Nunn, H. P. V. *The Son of Zebedee and the Fourth Gospel.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1927. Pp. x, 150. Good conservative treatment.

*Robertson, A. T. *Epochs in the Life of the Apostle John.* New York: Fleming H. Revell Co., 1935. Pp. 253.

Stanton, Vincent H. *The Gospels as Historical Documents.* Cambridge: University Press, 1920. Part III: The Fourth Gospel.

*Tenney, Merrill C. *John: The Gospel of Belief.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951. Pp. 321. An aid to analytic study.

Thomas, W. H. Griffith. *The Apostle John: His Life and Writings.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1948. Pp. 373.

White, W. W. *Studies in the Gospel by John.* New York: Fleming H. Revell Co., 1895. Pp. 130. Small handbook for study by inductive method.

釋經書

Bailey, R. F. *The Gospel of John: An Introductory Commentary*. London: Student Christian Movement, 1940. Pp. viii, 248.

*Godet, F. *Commentary on the Gospel of John*. Translated from the Second French Edition by Francis Crombie and M. D. Cusin. Four volumes. Edinburgh: T. & T. Clark, 1876.

*Hendriksen, William. *Gospel of John* in *The New Testament Commentary*. Two volumes. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1953. Pp. 776.

*Lange, John Peter. *The Gospel According to John*. Translated from the German by Edward D. Yeomans and Evalina Moore. Edited by Philip Schaff. New York: Scribner, Armstrong & Co., 1872. Pp. xiv, 654.

*Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. John's Gospel*. Columbus, Ohio: Wartburg Press, 1942. Pp. 1444.

*Morgan, G. Campbell. *The Gospel According to John*. New York: Fleming H. Revell Co., n.d. Pp. 333.

Moulton, Wm. F. and Milligan, Wm. *The Gospel According to John*. International Revision Commentary, Vol. IV. New York: Charles Scribner's Sons, 1883. Pp. xxxiii, 443.

Reith, George. *St. John's Gospel with Introduction and Notes*. Two volumes. Edinburgh: T. & T. Clark, 1926.

*Scroggie, W. Graham. *St. John: Introduction and Notes*. New York & London: Harper and Brothers, Publishers, 1931. Pp. 132. A devotional study with superb outlines.

*Westcott, B. F. *Commentary on John*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951. Probably the best commentary in English.

*———— *The Gospel According to John*. Two volumes in one. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1954. Pp. cxcv, 677.

第十一章　基督的生平

*Andrews, Samuel J. *The Life of Our Lord upon Earth*. New and Revised Edition. New York: Charles Scribner's Sons, 1893. Pp. 651. Especially good on chronology.

Donehoo, James DeQ. *The Apocryphal and Legendary Life of Christ*. New York: The Macmillan Company, 1903. Pp. 531.

*Edersheim, Alfred. *The Life and Times of Jesus the Messiah*. Eighth Edition, Revised. Two volumes. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1953. Pp. xlvii, 1523.

Ogg, George. *The Chronology of the Public Ministry of Jesus*. London: Longmans, Green, & Co., 1931. Pp. 407.

*Robertson, A. T. *Epochs in the Life of Jesus*. New York: Charles Scribner's Sons, 1907. Pp. xi, 192. Good brief study.

Smith, David. *In the Days of His Flesh; The Earthly Life of Our Lord and Saviour*. Twelfth Edition. London: Hodder & Stoughton, 1917. Pp. 549.

基督的出生

*Machen, J. Gresham. *The Virgin Birth of Christ*. Second Edition. New York: Harper and Brothers, Publishers, 1932. Pp. 415.

*Orr, James. *The Virgin Birth of Christ*. New York: Charles Scribner's Sons. 1907. Pp. 301.

基督的復活

*Hayes, Doremus A. *The Resurrection Fact*. Nashville: Cokesbury Press, 1932. Pp. 355.

*Latham, Henry. *The Risen Master*. Cambridge: Deighton Bell and Co., 1901. Pp. xvi, 488.
*Milligan, William. *The Resurrection of Our Lord*. London: Macmillan & Co., 1881. Pp. xiii, 304.
Morison, Frank. *Who Moved the Stone?* London: Faber & Faber, 1930. Pp. 304.
*Orr, James. *The Resurrection of Jesus*. Cincinnati: Jennings & Graham, 1909. Pp. 292
*Sloan, Harold P. *He Is Risen*. New York and Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1942. Pp. 186.
*Sparrow-Simpson, W. J. *Our Lord's Resurrection*. London: Longmans, Green, & Co., 1905. Pp. 320.
*———— *The Resurrection and Modern Thought*. London: Longmans, Green, & Co., 1911. Pp. ix, 464.

丙部　有關早期教會的記錄

For bibliographical purposes, chapters XII through XVI under Part III will not be listed separately since their subject matter is covered generally by books on Acts and on Paul. Groupings will be arranged by topics rather than by chapters.

工具書

Burton, Ernest D. *The Records and Letters of the Apostolic Age*. New York: Charles Scribner's Sons, 1923. Pp. viii, 238.
Clark, George W. *Harmony of the Acts of the Apostles*. A New and Revised Edition. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1897. Pp. 408.
Goodwin, Frank J. *A Harmony of the Life of St. Paul*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1950. Pp. 240.

使徒時代

Bartlet, James Vernon. *The Apostolic Age* in *Ten Epochs of Church History*. Vol. I. New York: Charles Scribner's Sons, 1900. Pp. xvi, 542.
*Bruce, F. F. *The Spreading Flame: The Rise and Progress of Christianity*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1955.
†Foakes-Jackson, F. J. and Lake, Kirsopp, Editors. *The Beginnings of Christianity*. Five volumes. London: Macmillan & Co., Ltd., 1920-1933. Thorough treatment of background and text.
*Purves, George T. *The Apostolic Age*. New York: Charles Scribner's Sons, 1900. Pp. xx, 343.
Ropes, James Hardy. *The Apostolic Age*. New York: Charles Scribner's Sons, 1921. Pp. xi, 327. Liberal viewpoint.

保羅的生平

*Conybeare, W. J. and Howson, J. S. *The Life and Epistles of St. Paul*. New Edition. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1949. Pp. xxii, 850.
Hayes, Doremus A. *Paul and His Epistles*. New York and Cincinnati: The Methodist Book Concern, c. 1915. Pp. 508. Contains bibliography.
*Moe, Olaf. *The Apostle Paul*. Translated by L. A. Vigness. Minneapolis, Minn.: Augsburg Publishing House, c. 1950. Pp. 578.
Ramsay, William. *St. Paul, the Traveller and the Roman Citizen*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1909. Pp. xvi, 394.

*Robertson, A. T. *Epochs in the Life of Paul.* New York: Charles Scribner's Sons, 1909. Pp. xi, 337.
*———— *Paul, the Interpreter of Christ.* New York: G. H. Doran Co., c. 1921. Pp. 155.
Smith, David. *The Life and Letters of St. Paul.* New York: G. H. Doran Co., 1920. Pp. xv, 704.
*Stalker, James. *The Life of St. Paul.* New Edition. Edinburgh: T. & T. Clark, 1885. Pp. xi, 240. Elementary handbook.
Wood, C. T. *The Life, Letters, and Religion of St. Paul.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1946. Pp. xv, 418.

編年資料

Knox, John. *Chapters in a Life of Paul.* New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1950. Pp. 168. See chaps. III, IV, V for the chronology of Paul's life. Knox regards the book of Acts as of secondary authority, and not wholly reliable in its chronology of Paul's life.
Lightfoot, J. B. *Biblical Essays.* New York: Macmillan & Co., 1893. "The Chronology of St. Paul's Life and Epistles," pp. 215-233.
Ramsay, William. *Pauline and Other Studies.* New York: A. C. Armstrong and Sons, 1906. See "The Pauline Chronology," pp. 345-365.

導　論

Fairweather, Wm. *The Background of the Epistles.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1935. Pp. xxiii, 399.
*Gloag, Paton J. *Introduction to the Pauline Epistles.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1874. Pp. xvi, 480.
Guthrie, Donald. *Introduction to The Pauline Epistles.* Chicago: Inter-Varsity Press, 1961. Pp. 319.

釋經書

*Blaiklock, E. M. *The Acts of the Apostles* in *The Tyndale New Testament Commentaries.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1959. Pp. 197.
*Bruce, F. F. *The Acts of the Apostles.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1952. Pp. viii, 491. Greek text.
*———— *Commentary on the Book of the Acts* in *The New International Commentary on the New Testament.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1956. Pp. 555.
*Carter, Charles W. and Earle, Ralph. *The Acts of the Apostles* in *The Evangelical Commentary.* Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1959. Pp. 434.
Foakes-Jackson, F. J. *The Acts of the Apostles* in *The Moffatt N. T. Commentary.* New York: Harper & Brothers, Publishers, 1931. Pp. xx, 236.
*Lenski, R. C. H. *The Interpretation of the Acts of the Apostles.* Columbus, Ohio: The Wartburg Press, 1944. Pp. 1126.
*Morgan, G. Campbell. *The Acts of the Apostles.* New York: Fleming H. Revell Co., 1924. Pp. 547. Excellent analytical and devotional commentary.
*Rackham, Richard B. *The Acts of the Apostles.* Twelfth Edition. London: Methuen & Co., Ltd., 1939. Pp. cxv, 524. One of the best commentaries on Acts.
*Stifler, J. M. *An Introduction to the Study of the Acts of the Apostles.* New York: Fleming H. Revell Co., n. d. Pp. 287.
*Scroggie, W. Graham. *The Acts of the Apostles.* New York and London: Harper & Brothers, Publishers. n.d. Pp. 186. Devotional studies. Unusually good outline.

*Thomas, W. H. Griffith. *The Acts of the Apostles.* London: Marshall Brothers, Ltd., n. d. Pp. 110. A series of studies.

雅各書

Knowling, R. J. *The Epistle of St. James.* Second Edition. *Westminster Commentaries.* London: Methuen & Co., Ltd.. 1910. Pp. lxx, 160.

Mayor, J. B. "James, The General Epistle of" in Hastings' *Dictionary of the Bible,* II, 543a-548. New York: Charles Scribner's Sons, 1901.

———— *The Epistle of St. James.* Second Edition. London: Macmillan & Co., Ltd., 1897. Pp. cclx, 255. An advanced commentary with Greek text.

Patrick, W. *James, the Lord's Brother.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1906. Pp. xii, 369.

*Robertson, A. T. *Practical and Social Aspects of Christianity.* Second Edition. New York: George H. Doran Co., n.d. Pp. ix, 271.

Ross, Alexander. *Commentary on the Epistles of James and John* in *The New International Commentary on the New Testament.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1954. Pp. 249.

Tasker, R. V. G. *The General Epistle of James* in *The Tyndale New Testament Commentaries.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957. Pp. 144.

保羅書信

*Moorehead, Wm. G. *Outline Studies in Acts-Ephesians.* Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, repr. 1953. Pp. 247.

*———— *Outline Studies in the New Testament: Philippians to Hebrews.* New York and Chicago: Fleming H. Revell, (1905). Pp. 249.

加拉太書

Beet, J. A. *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians.* Fifth Edition. London: Hodder & Stoughton, 1885. Pp. xxiv, 232.

Brown, John. *An Exposition of the Epistle to the Galatians.* Evansville, Ind.: The Sovereign Grace Book Club, 1957. Pp. 427.

Findlay, George G. *The Epistle to the Galatians. The Expositor's Bible.* New York: Armstrong and Co., n. d. Pp. 461.

Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians, and to the Philippians.* Columbus, Ohio: The Wartburg Press, 1937. Pp. 911.

*Lightfoot, J. B. *St. Paul's Epistle to the Galatians.* London: Macmillan & Co., Ltd., 1921. Pp. 384. Greek text; very reliable.

*Luther, Martin. *Commentary on Galatians.* A New Edition, corrected and revised by Erasmus Middleton. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1930. Pp. 536.

*Machen, J. Gresham. *The Origin of Paul's Religion.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1947. Pp. 329. Relation between Galatians and Acts discussed in Chapter III, pp. 71-113.

Ramsay, William. *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians.* New York: G. P. Putnam's Sons, 1900. Pp. xi, 477.

*Ridderbos, Herman N. *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* in *The New International Commentary on The New Testament.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1953. Pp. 238.

*Tenney, Merrill C. *Galatians: The Charter of Christian Liberty.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951. Pp. 200. A manual covering ten different methods of book study, using Galatians as an example.

帖撒羅尼加前後書

Ellicott, Charles J. *Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians* in *Classic Commentary Library*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1957. Pp. 167.

Hendriksen, William. *I and II Thessalonians* in *The New Testament Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1955. Pp. 214.

*Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon*. Columbus, Ohio: The Wartburg Press, 1937. Pp. 986.

Milligan, George. *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1952. Pp. cix. 195. Based on Greek text; very thorough.

Morris, Leon. *The First and Second Epistles to the Thessalonians* in *The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1959. Pp. 274.

Plummer, Alfred. *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Thessalonians*. London: R. Scott, 1918. Pp. xxviii, 116.

——— *A Commentary on St. Paul's Second Epistle to the Thessalonians*. London: R. Scott, 1918. Pp. xxiii, 118.

羅馬書

*Forrester, E. J. *A Righteousness of God for Unrighteous Men*. New York: G. H. Doran Co., 1926. Pp. xiii, 296. Popular presentation.

Gifford, Edwin Hamilton. *The Epistle of St. Paul to the Romans*. London: John Murray, 1886. Pp. 238.

*Godet, F. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. Translated from the French by Rev. A. Cusin. Translated, Revised and Edited by T. W. Chambers. Second Edition. New York: Funk & Wagnalls, 1885.

*Hodge, Charles. *Commentary on the Epistle to the Romans*. New Edition: Revised and in Great Measure Rewritten. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951. Pp. 716. A theological commentary.

*Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans*. Columbus, Ohio: The Wartburg Press, 1945. Pp. 933.

*Liddon, Henry P. *Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans*. London: Longmans, Green & Co., 1893. Pp. vi, 509.

*McQuilkin, Robert C. *The Message of Romans*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1947. Pp. 178.

*Moule, Handley C. G. *The Epistle of St. Paul to the Romans. The Expositor's Bible*. New York: A. C. Armstrong & Son, 1894. Pp. xvi, 437.

*Newell, William R. *Romans Verse by Verse*. Chicago: Moody Press, n.d. Pp. 577.

*Stifler, James M. *The Epistle to the Romans*. New York: Fleming H. Revell Co., 1897. Pp. 275.

*Thomas, W. H. Griffith. *Romans I-XVI: A Devotional Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1953. Unusually good teaching outlines.

哥林多前後書

Edwards, T. C. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Fourth Edition. London: Hodder & Stoughton, 1903. Pp. 491

Godet, F. *Commentary on St. Paul's First Epistle to the Corinthians*. Translated from the French by A. Cusin. Two volumes. Edinburgh: T. & T. Clark, 1889. Pp. vii, 428, vii, 493. Very thorough.

*Grosheide, F. W. *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* in *The*

New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1953. Pp. 415.

Hodge, Charles. *Commentary on First Corinthians.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1959. Pp. 373.

———— *Commentary on Second Corinthians.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., n.d. Pp. 314.

Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistle to the Corinthians.* Columbus, Ohio: The Wartburg Press, 1935. Pp. 1383.

McFadyen, John E. *The Epistles to the Corinthians.* London, etc.: Hodder & Stoughton, 1911. Pp. 428.

Menzies, Allan. *The Second Epistle of the Apostle Paul to the Corinthians.* London: Macmillan & Co., Ltd., 1912. Pp. lvii, 111.

*Morgan, G. Campbell. *The Corinthian Letters of Paul.* New York. Fleming H. Revell Co., c. 1946. Pp. 275. A popular commentary in lecture style.

Morris, Leon. *The First Epistle of Paul to the Corinthians* in *The Tyndale New Testament Commentaries.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1958. Pp. 249.

Tasker, R. V. G. *The Second Epistle of Paul to the Corinthians* in *The Tyndale New Testament Commentaries.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1958. Pp. 192.

以弗所書

*Cable, John H. *The Fulness of God.* Chicago: The Moody Press, 1945. Pp. 160. Helpful in Bible class work.

*Findlay, G. C. *The Epistle to the Ephesians. The Expositor's Bible.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1947. Pp. xii, 440.

*Hodge, Charles. *Commentary on the Epistle to the Ephesians.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1950. Pp. 398.

*Miller, H. S. *The Book of Ephesians.* Houghton, N. Y.: The Word-Bearer Press, 1931. Pp. 250. A mine of information on Ephesians.

*Moule, H. C. G. *Ephesian Studies.* London: Hodder & Stoughton Co., 1900.

*Paxson, Ruth. *The Wealth, Walk, and Warfare of the Christian.* New York: Fleming H. Revell and Co., 1939. Pp. 223.

Robinson, J. Armitage. *St. Paul's Epistle to the Ephesians.* Second Edition. London: Macmillan & Co., Ltd., 1909. Pp. ix, 314. Greek text.

Simpson, E. K. and Bruce, F. F. *Commentary on the Epistles to the Ephesians and Colossians* in *The New International Commentary on the New Testament.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957. Pp. 328.

Westcott, B. F. *St. Paul's Epistle to the Ephesians.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1952. Pp. lxviii, 212. Greek text.

歌羅西書、腓利門書

Garrod, G. W. *The Epistle to the Colossians.* London: Macmillan & Co., Ltd., 1898. Pp. 176.

Jones, Maurice. *The Epistle of St. Paul to the Colossians.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1923. Pp. 119.

*Lightfoot, J. B. *The Epistles of St. Paul: Colossians and Philemon.* London: Macmillan & Co., 1892. Pp. viii, 428. Greek text.

*Moule, H. C. G. *Colossian Studies.* New York: George H. Doran Co., n. d. Devotional commentary.

*Robertson, A. T. *Paul and the Intellectuals.* New York: Doubleday, Doran, & Co., 1928. Pp. 217.

*Westcott, B. F. *A Letter to Asia.* London: Macmillan & Co., Ltd., 1914. Pp. vi, 263.

腓立比書

*Lightfoot, J. B. *St. Paul's Epistle to the Philippians*. Eighth Edition. London: Macmillan & Co., 1888. Pp. xii, 350. Greek text.

*Moule, H. C. G. *Philippian Studies*. Fifth Edition. London: Hodder & Stoughton, 1904. Pp. xii, 265.

Muller, Jac. J. *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon* in *The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1955. Pp. 200.

Plummer, Alfred. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Philippians*. London: R. Scott, 1919. Pp. xxiii, 115.

*Robertson, A. T. *Paul's Joy in Christ*. New York: Fleming H. Revell Co., 1917. Pp. 267.

Tenney, Merrill C. *Philippians: The Gospel at Work*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1956. Pp. 102.

丁部　初期教會的問題

The historical background for this period may be found in the later chapters of the biographies of Paul and in the general reference works listed under the chapter headings. In this section the classification by chapters is resumed.

第十七章　有組織的教會：教牧書信

Falconer, Sir Robert. *The Pastoral Epistles*. Introduction, Translation, and Notes. Oxford: The Clarendon Press, 1937. Pp. viii, 164.

Guthrie, Donald. *The Pastoral Epistles* in *The Tyndale New Testament Commentaries*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957. Pp. 228.

Hendriksen, William. *Timothy and Titus* in *The New Testament Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1957. Pp. 412.

Hillard, A. E. *The Pastoral Epistles of St. Paul*. The Greek Text with Commentary. London: Rivingtons, 1910. Pp. 147.

James, J. D. *The Genuineness and Authorship of the Pastoral Epistles*. London: Longmans, Green, & Co., 1906. Pp. 165.

*Liddon, H. P. *Explanatory Analysis of St. Paul's First Epistle to Timothy*. London: Longmans, Green, & Co., Ltd., 1897. Pp. 93.

Parry, R. St. John. *The Pastoral Epistles, with Introduction, Text and Commentary*. Cambridge: The University Press, 1920. Pp. clxviii, 104.

Shaw, R. D. *The Pauline Epistles*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1903. Pp. xi, 508. See pp. 422-495.

Simpson, E. K. *The Pastoral Epistles*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1954. Pp. 174.

第十八章　受苦的教會：彼得前書

*Gloag, Paton J. *Introduction to the Catholic Epistles*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1887. Pp. xvi, 416.

Hayes, Doremus A. *New Testament Epistles*. New York and Cincinnati: The Methodist Book Concern, n. d. Pp. 266. This book covers all of the general epistles. For I Peter, see pp. 121-183. Hayes does not accept the Petrine authorship of II Peter.

*Robertson, A. T. *Epochs in the Life of Simon Peter.* New York: Charles Scribner's Sons, 1933. Pp. xvi, 342. A plain but thorough study of Peter.
Selwyn, E. G. *The First Epistle of Peter.* London: Macmillan & Co., Ltd., 1946. Pp. 517. Thorough Greek commentary.
Stibbs, A. M. *The First Epistle General of Peter* in *The Tyndale New Testament Commentaries.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1959. Pp. 192.
*Thomas, W. H. Griffith. *The Apostle Peter.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1946. Pp. 296. Splendid outlines.

第十九章　脫離猶太教：希伯來書

Davidson, A. B. *Hebrews.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1950. Pp. 260.
Delitzsch, Franz. *Commentary on The Epistle to the Hebrews.* Two volumes. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1952. Pp. xii, 893.
Lenski, R. C. H. *The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and of the Epistle of James.* Columbus, Ohio: The Wartburg Press, 1956. Pp. 673.
Moule, H. C. G. *Messages from the Epistle to the Hebrews.* London: Chas. J. Thynne & Jarvis, Ltd., 1930. Pp. 120.
*Murray, Andrew. *The Holiest of All.* New York: A. D. F. Randolph & Co., Inc., n. d. Pp. xv, 552. Unusually helpful outlining of Hebrews, with commentary of high spiritual quality.
*Thomas, W. H. Griffith. *Hebrews.* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., reprint 1961. Pp. 186. Bibliography.
*Westcott, B. F. *The Epistle to the Hebrews.* Second Edition. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1950. Pp. lxxxiv, 504. Greek text. The best commentary on Hebrews.

第二十章　異端造成的危機：彼得後書；約翰壹、貳、叁書

彼得後書及猶大書

See the literature under I Peter.

Mayor, Joseph B. *The Epistle of Jude and the Second Epistle of Peter.* London: Macmillan & Co., Ltd., 1907. Pp. 239.
Wand, John W. C. *The General Epistles of St. Peter and St. Jude.* London: Methuen & Co., 1934. Pp. 234.

約翰壹、貳、叁書

There are very few separate commentaries on the Johannine Epistles. Consult the volumes in the standard sets that deal with these epistles, and also the general works on John such as those of A. T. Robertson and W. H. Griffith Thomas.

Candlish, R. S. *The First Epistle of John.* Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1952. Pp. 577.
*Westcott, B. F. *The Epistles of John.* Third Edition. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1950. Pp. lvi, 378. Greek text.

第二十一章　期望中的教會：啟示錄

導　論

Moffatt, James. *The Historical New Testament.* New York: Charles Scribner's Sons, 1901. Pp. xxvii, 726. See pp. 459-465.

*Orr, James. "Revelation of John," in *International Standard Bible Encyclopedia*, IV, 2582b-2587a. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1949.

釋經書

*Blanchard, Charles A. *Light on the Last Days*. Chicago: Bible Institute Colportage Association, 1913. Pp. 149. Simple and clear.

Beckwith, Isbon T. *The Apocalypse of John*. New York: The Macmillan Co., 1919. Pp. xv, 794. Greek text; thorough discussions.

Dean, J. T. *The Book of the Revelation*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1915. Pp. 191.

*Hengstenberg, Ernest W. *The Revelation of St. John*. Translated by Patrick Fairbairn. Two volumes. Edinburgh: T. & T. Clark, 1851.

*Lang, G. H. *The Revelation of Jesus Christ: Select Studies*. London: Oliphants, Ltd., 1945. Pp. 420.

*Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. John's Revelation*. Columbus, Ohio: The Wartburg Press, 1935. Pp. 686.

*Moorehead, Wm. G. *Studies in the Book of Revelation*. New York: Fleming H. Revell Co., 1908. Pp. 153.

*Newell, Wm. R. *The Book of the Revelation*. Chicago: Moody Press, n.d. Pp. 404.

*Seiss, J. A. *Lectures on the Apocalypse*. Tenth Edition. One volume. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1951. The best-known early popular premillennial presentation.

Swete, Henry B. *The Apocalypse of St. John*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951. Pp. 338. Advanced commentary with Greek text.

*Tenney, Merrill C. *Interpreting Revelation*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957. Pp. 220.

七教會

*Crosby, Howard. *The Seven Churches of Asia*. New York: Funk and Wagnalls Co., 1890. Pp. 168. Popular devotional work.

*Morgan, G. Campbell. *A First Century Message to Twentieth Century Christians*. Third Edition. New York: Fleming H. Revell Co., 1902. Pp. 217.

Ramsay, William. *The Letters to the Seven Churches of Asia and Their Place in the Plan of the Apocalypse*. New York: George H. Doran Co., 1905. Pp. 446. Unexcelled for historical and archaeological background of the seven churches.

*Trench, Richard C. *Commentary on the Epistles to the Seven Churches in Asia*. Fourth Edition, Revised. London: Kegan Paul, Trench, & Co., 1886. Pp. 249.

千禧年

The following works represent widely differing viewpoints, and are labeled accordingly.

*Boettner, Loraine. *The Millennium*. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1958. Pp. 380. Postmillennial position.

Case, Shirley J. *The Millennial Hope*. Chicago: University of Chicago Press, 1918. Pp. ix, 253. Utterly rationalistic; dismisses any possibility of a millennium.

*Feinberg, Charles. *Premillennialism or Amillennialism?* Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1936. Pp. 250. Premillennial and dispensational.

*Hamilton, Floyd E. *The Basis of Millennial Faith*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1942. Pp. 160. Amillennial.
*Kellogg, Samuel H. *Are Premillennialists Right?* New Edition. New York: Fleming H. Revell Co., 1903. Pp. 128. Premillennial.
*Kromminga, D. H. *The Millennium in the Church*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1945. Pp. 359. Historical survey.
*———— *The Millennium*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1948. Pp. 121. Covenantal Premillenarianism.
*Walvoord, John F. *The Millennial Kingdom*. Findlay, Ohio: Dunham Publishing Co., 1959. Pp. 373. Premillennial, dispensational.

戊部　新約的正典與經文

第二十二章　新約正典

Gregory, Caspar R. *Canon and Text of the New Testament* in *International Theological Library*. New York: Charles Scribner's Sons, 1907. Pp. vii, 509.
Riggs, J. S. "The Canon of the New Testament" in *International Standard Bible Encyclopaedia*, I, 563a-566a. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1949.
Souter, Alexander. *The Text and Canon of the New Testament*. New York: Charles Scribner's Sons, 1923. Pp. x, 254. For the canon, see pp. 146-254. Bibliography.
Stanton, V. H. "New Testament Canon" in Hastings' *Dictionary of the Bible*, III, 529b-542b. New York: Charles Scribner's Sons, 1902. Good bibliography.
Westcott, B. F. *General Survey of the History of the Canon of the New Testament*. Seventh Edition. London: Macmillan & Co., Ltd., 1896. Pp. lvi, 605.

第二十三章　新約的經文及流傳

Lake, Kirsopp. *The Text of the New Testament*. Sixth Edition, revised by Silva New, A. B. London: Rivingtons, 1933. Pp. 104.
See also the works of Gregory and Souter listed under Chapter XXII.

以上所列書目並非都是代表保守派的觀點，書名前有＊號者，爲代表這觀點而特別有參考價值者，有†號者爲特別有參考價值，但非這觀點的作品。

書籍介紹

人人聖經注釋　　宣道出版社

研讀聖經正確的步驟，須先對該卷書有全面的了解，進而曉得其義理教訓、中心思想，並重要問題所在，然後才按章、分段，深入地去鑽研書中每一部分。本套注釋書是當代著名聖經學者研究聖經的心得。編寫的方針，就是循着這條途徑，注重聖經的整體性，將重要環節點出，遇到難解經文，便徵引原文，考據歷史，詳細詮釋。這是一套文字淺白易讀的注釋，能幫助有志研經者透徹明白每卷的要義，適合傳道人、信徒作個人研經的參考資料。

它的特點是：

1. 是十多位福音派聖經學者研究的心得。
2. 解釋經卷的主題和義理，精簡扼要，沒有繁瑣的考證。
3. 除解釋經文意思，也着重分析其背後的教訓。
4. 著作態度嚴謹，不隨意加插個人思想。
5. 通俗而不膚淺，適合一般信徒閱讀，對傳道人也很有參考的價值。

4230　約書亞記　　詹遜著
4257　士師記／路得記　　路易斯著
4229　以賽亞書　　馬艾弗著
4255　耶利米書／耶利米哀歌　　詹遜著
4256　以西結書　　賴爾夫著
4281　約拿書／那鴻書　　班克斯　弗里曼著
4260　哈該書／瑪拉基書　　沃爾夫著

「人人聖經注釋」——幫助你有效地研讀聖經，明白眞理！