

本社自此書原出版者取得全球中文本翻譯及發行權，凡未經取得本社書面許可，無論部份或全部均不得轉載或翻印。書評中引用不在此限。

## 死海古卷與聖經

著 作 者：查理·斐華  
譯 者：袁 戊 玉 琴  
發 行 人：E 正 偉  
出 版 者：種籽出版社

香港九龍中央郵局郵箱K -2442號  
電話：3-801925 3-381306

承 印 者：種籽出版社印務組  
封面設計：劉 浩 榮  
一九七八年十一月初版

**\* 版權所有 \***

## THE DEAD SEA SCROLLS AND THE BIBLE

by Charles F. Pfeiffer  
Translated by Esther Jung Yuan  
Copyright © 1969 by Baker Book House  
Chinese Edition published by permission.  
Copyright © 1978 by Seed Press,  
P.O. Box K-2442, Kowloon Central, Hong Kong.  
Tel: 3-809864 3-381306  
Publishing Department of Seed Press  
First Printing November 1978  
Cat. No. 920

ALL RIGHTS RESERVED

## 卷首語

本書是一九五七年首次出版的「死海古卷」一書的增訂版，亦是貝克聖經考古學叢書之一。貝克聖經考古學叢書是為闡明考古學研究對解釋聖經和基督教信仰有何重要意義而寫成的。同時這叢書亦以導論方式，提供一般信徒及聖經學生對過去幾十年來，學者專門研究所得的心血結晶。

本書的讀者若想同時覽閱死海古卷文稿的譯本，米勒·巴魯士 ( Millar Burrows ) 的兩本作品「死海卷軸」及「再談死海卷軸」 ( The Dead sea Scrolls, More Light on the Dead Sea Scrolls, Viking Press )，是最早的英文著作，內中包括有古卷文稿的英譯。丟旁·夏莫 ( A. Dupont-Sommer ) 的「昆蘭的愛色尼作品」 ( The Essene Writings from Qumran, World Mendian Books )，亦有翻譯及解釋。提阿多·加斯德 ( Theodor H. Gaster ) 亦寫了一本書名為「死海經卷」 ( The Dead Sea Scriptures, Anchor Books )，也譯出了古卷文稿，有些是意譯的。這幾本書都表現出譯者個人的觀點，但若慎思明辨地閱讀，亦不失為有用的工具。

筆者幸得良機，能在芝加哥大學與已故的拉法·馬可教授 ( Professor Ralph Marcus ) 用兩次研討班去研究這些古卷。本書不少觀點是那次研討的成果。很多學者在各種雜誌中發表的專論，亦使我獲益良多，這是我應衷心感激的。這些雜誌有「聖經考古學家」，「美國東方學研究院季刊」，「猶太評論季刊」，「聖經評論」 ( Renee Biblique )，「昆蘭評論」 ( Renee de Qumran )，「以色列探測雜誌」，及「聖經文學期刊」。在巴黎出版的「昆蘭評論」，刊有福樂神學院的拉索博士 ( Dr. William S. Lasor ) 所編的精細書目，也是我要一併致謝的。

本書的引句，是取自己出版的昆蘭抄本，並標明其頁數及行數，只有哈巴谷書註釋，是按照聖經的章節來引用。把這些題材安排時，有重覆之處是在所難免。有些問題在以分題方式討論之前，已先在經文的討論中有所提及。

筆者謹向貝克出版社的助理編輯楊哥登先生及編輯部同工洗拉特先生致謝。書中圖片之來源，已在該處聲明致謝。各友好及機構協助提供圖片，筆者亦深深感激。

查理·斐華

一九六九年一月十五日

## 目錄

### 第一章

#### 猶大地古洞之發現 ..... 1

- I 俄利根的研究
- II 提摩太士的記載
- III 昆蘭第一古洞
- IV 其他昆蘭的古洞
- V 摩押伯特河谷
- VI 阿米而得之廢墟

### 第二章

#### 昆蘭廢墟 ..... 11

- I 發掘經過
- II 歷史

### 第三章

#### 經文古卷的年代 ..... 17

- I 古文字學
- II 攷古學
- III 碳元素十四試驗法
- IV 內在的證據

### 第四章

#### 歷史的背景 ..... 29

- I 大亞力山大
- II 亞力山大之承繼人
- III 以色列之反應

- IV 安提阿古·伊皮法紐
- V 瑪喀比的反抗
- VI 哈西典派
- VII 猶太教的教派

#### 第五章

### 教派的卷軸 .....39

- I 訓導手冊
- II 哈巴谷書註釋
- III 戰爭卷軸
- IV 感恩卷軸
- V 聖殿卷軸
- VI 銅卷
- VII 創世記外傳

#### 第六章

### 昆蘭教派之鑑定 .....85

#### 第七章

### 愛色尼人和基督教 .....89

- I 耶穌與愛色尼主義
- II 施洗約翰與愛色尼主義
- III 相似之處有何意義？

#### 第八章

### 古卷與舊約的經文 .....93

- I 經文批判學的材料
- II 猶太的文士
- III 馬素拉
- IV 古代譯本
- V 經文的傳統
- VI 昆蘭的聖經經文

## VII 不同版本異文學例

### 第九章

#### 古卷與聖經的真確性 ..... 103

- I 靈感
- II 正典
- III 批評

### 第十章

#### 昆蘭的聖經解釋法 ..... 109

- I 集合舊約聖經的部份經文
- II 把歷史引用到當時的情況
- III 把一般性記載特殊化
- IV 預備了聖經的意譯
- V 擁有與正典不同的傳統
- VI 依末世論的觀點解釋

### 第十一章

#### 昆蘭的彌賽亞主義 ..... 121

- I 彌賽亞一詞
- II 彌賽亞的期望
- III 公義的教師
- IV 幾個彌賽亞？
- V 結論

### 第十二章

#### 諾斯底主義與昆蘭的文獻 ..... 131

- I 二元論
- II 神秘的知識
- III 評述和結論



## 插 圖 目 錄

昆蘭廢墟 ( 地圖 ) .....	2
昆蘭洞穴所在地區 .....	5
昆蘭洞進口 .....	6
昆蘭廢墟鳥瞰照片 .....	6
耶格·雅丁在研究巴柯巴書信 .....	9
幼書亞·便·格高拉之信 .....	9
昆蘭的廢墟 .....	12
昆蘭的居住房舍 .....	13
修補好的皮卷瓦甕 .....	20
昆蘭的燒窯處 .....	22
昆蘭的陶器 .....	23
訓導手冊的兩欄 .....	41
哈巴谷書註釋的一欄 .....	59
現藏古卷的書龕 .....	69
古卷龕內的禮堂 .....	69
昆蘭的抄寫桌子 .....	70
陳列死海古卷的地方 .....	70
聖經以外的詩篇殘篇 .....	76
銅卷 .....	83
以賽亞卷的一頁 .....	106
洛克菲勒博物院的「研經閣」 .....	112

# 1 猶大地古洞之發現

一九四七年春，在猶大曠野靠近死海西北端的地方，發現了古代的經卷，助使我們重寫了主降前猶太主義的歷史，同時也供給了我們大部份舊約最古老的抄本。

當這些重要的發現首次引起學者們注意時，古卷的年代和來源問題，引起了學者的辯論，因各持己論之故，演成了一場所謂「古卷的爭戰」。爲着要把這些古卷安插在恰當的歷史背景中，學者們記起會有其他「古洞的發現」的報告。他們自我反問，目前這批成千上萬的殘片碎料，經過研究和拼湊，放在耶路撒冷巴勒斯坦博物館內供學者研究的古卷，是否和那個數次被劫的圖書館有關呢。

## I 俄利根的研究

主後第三世紀內一位教會的教父俄利根（主後一八五至二五四年），曾提及在耶利哥地方發現了原是藏在瓦甕中的希臘文及希伯來文手抄經文。俄利根對聖經研究的最大貢獻，是一本出名的著作「六經合璧」（Hexapla），就是將該時代所有的希伯來文及希臘文版本的原稿，對照排印的一本書。該書的第一欄是希伯來文的舊約，第二欄是希臘文的同位字譯文（transliteration），之後相繼是阿奎拉（Aquila），塞馬庫司（Symmachus），七十士譯本（Septuagint）和提奧多森（Theodotion）四種希臘文譯本。在詩篇這卷書那裏，俄利根加上另



死海北部地圖，昆蘭廢墟及周圍環境

外三種希臘文翻譯，內中有一譯本是在耶利哥附近地方發現的。依照俄利根自己的說明，他所用的「第六版是在羅馬皇帝塞弗拉斯（Severus）之子安東尼（Antonius）在位時（A.D. 198—217），與其他希臘文和希伯來文書籍，一同在近耶利哥處發現的。」這是引述教會史家優西比烏的話。

## II 提摩太士（Timotheus）的記載

主後約八百年時，景教之先祖提摩太士致信給在以攔地首府的史吉司（Sergius）教會。信中提及在耶利哥附近一古洞中，發現了大批希伯來文經文抄本。這早期的發現經過與近期的發現經過十分相似。提摩太士在信中說及：起因是一隻貝度因族（Bedouin）的牧犬，因逐羊而走入一古洞。當牧犬不復出時，牧童亦進入該洞，因而發現洞中藏有一大宗經典和普通的書籍。這發現引起耶路撒冷猶太人的興趣。學者們認為，這發現與中世紀猶太教的一支凱瑞特派（Karaites）的神學，有很要緊的關係。凱瑞特派是反對教法師的解經法的。

凱瑞特猶太教派一位作家名叫柯克山（Kirkisani），約在九三七年寫了一本猶太教派的歷史，說及有一種教派叫作「山洞居民」（al-Maghariya）。他說這教派的得名，是因為他們的存書在山洞中被人發現了。當他說這話的時候，那一種教派已不存在了。回教中的作家山拉史坦內（Shahrastani）也說過，這種「山洞居民」興盛的時期，大約是主前一世紀中葉。

## III 昆蘭第一古洞

最近一次在古洞中發現經文抄本，是由一九四七年春天開始的。發現的地區和前述早期的發現相同。發現古卷的故事，有幾種說法，但只是在細節上不同，最多人講的一種說法是：有一個阿拉伯牧童，名叫穆罕默德一愛一德黑（Mahammed-ad-Dhib），意為穆罕默德這狐狸，是在那地區牧羊的。其中一說法是，他的一隻山羊跑進一個洞穴中，他就向山洞投石，那



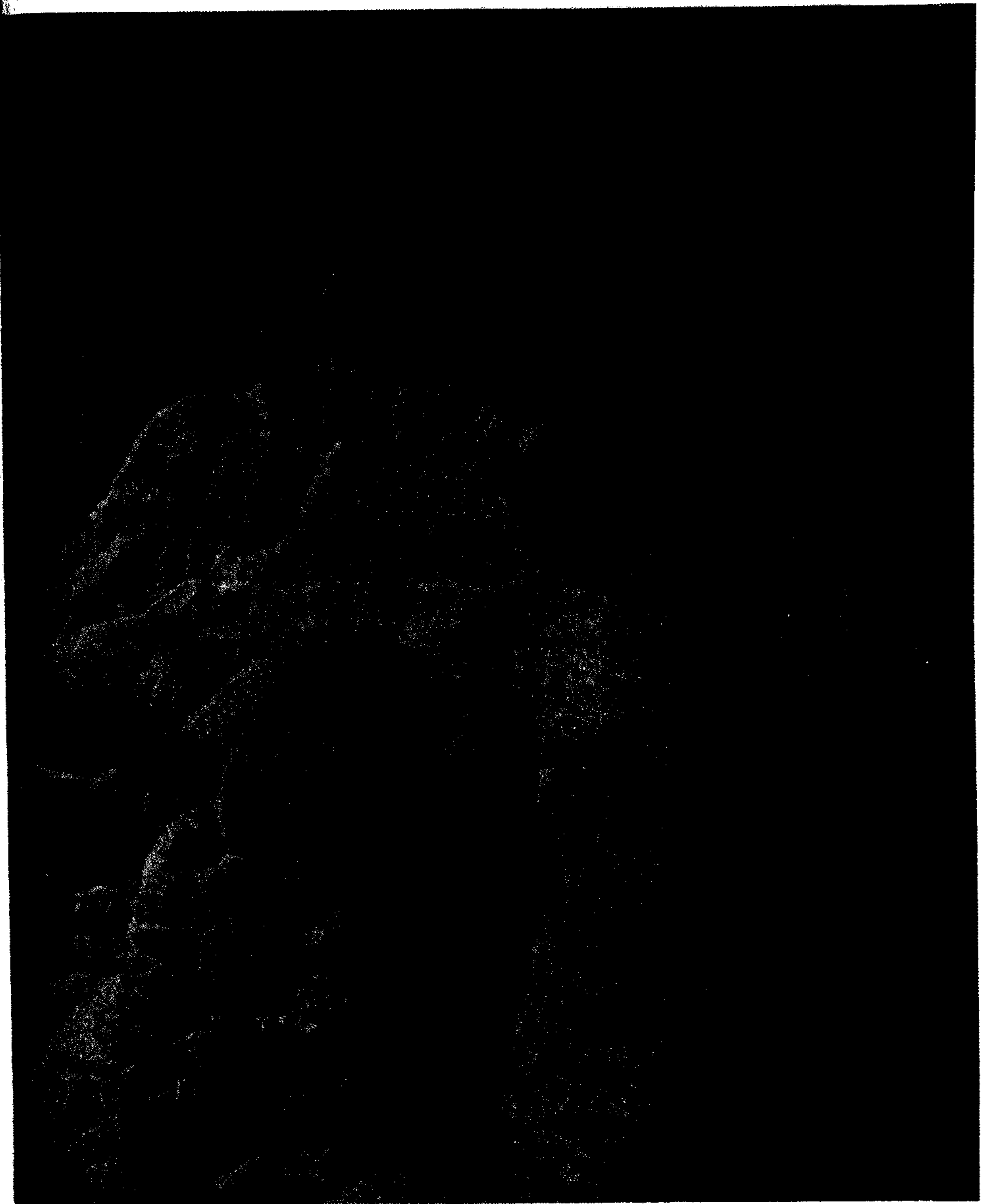
石頭擊破瓦缸的響聲，將他嚇跑了。後來他叫了一個同伴來，進到洞裏，就發現一些文件，也就是後來轟動學術界的死海古卷。另一些傳說是，穆罕麥德和同伴因為私運貨物，想越過約但到伯利恆去，途中為躲避一場雷雨而入到洞中、無意中發現的。假若他們做的是違法的生意，就難怪有許多不同的報導了。後來還有報導說，這些古卷早在一九四五年就已經發現了。

他們把這些古卷帶到伯利恆去，也是最近的一個市場，想將它們賣出去。起初沒有人要買，後來一個敘利亞商人以為古卷是用敘利亞文寫成的，便介紹他們去找敘利亞大主教撒母耳·耶書·阿他那修 ( Athanasius Yeshue Samuel )，正好他在阿拉伯屬下的耶路撒冷聖馬可修道院。

阿拉伯牧童想出賣古卷時，正逢以色列阿拉伯衝突趨於尖銳化的時期。耶路撒冷城分為兩個陣營，兩方面彼此來往幾乎是不可能的。

後來經過很多混亂，錯誤和麻煩，結果這牧童將古卷分開兩份出賣。一份賣給希伯來大學的舒基利教授 ( Prof. E. L. Sukenik )，另一份賣給敘利亞聖馬可正統教修道院的撒母耳大主教。撒母耳大主教雖然知道自己不能得到這手抄本的全套，也就是貝度因人打算要賣給他的，但也是過了許久，他們才知道那些古卷落在誰人的手中。撒母耳大主教帶着他買到的古卷到美國，但却找不到買主。以後，經第三者的介紹，將那些古卷賣了給以色列政府。現在，最初由第一古洞發現的一切古卷，已收集到耶路撒冷希伯來大學旁邊一個聖祠式的大建築物中，叫做「書龕」 ( The Shrine of the Book )。

在第一古洞初期的發現，有包括大部份以賽亞書的古卷，起初稱為「聖馬可以賽亞書」。後來在同區的其他洞穴裏，相繼有別的古卷發現。為明白起見，編了一套稱呼的方法，故此，在第一洞發現的以賽亞書稱為「第一昆賽甲」 ( 1QIsa<sup>a</sup>，意即第一個古洞，昆蘭、以賽亞書甲卷 )。除以賽亞書甲卷外，第一洞還發現哈巴谷書首二章之註釋，及教派的文獻名為「訓誨手冊」 ( Manual of Discipline )，這些書都已在一九五〇年至五

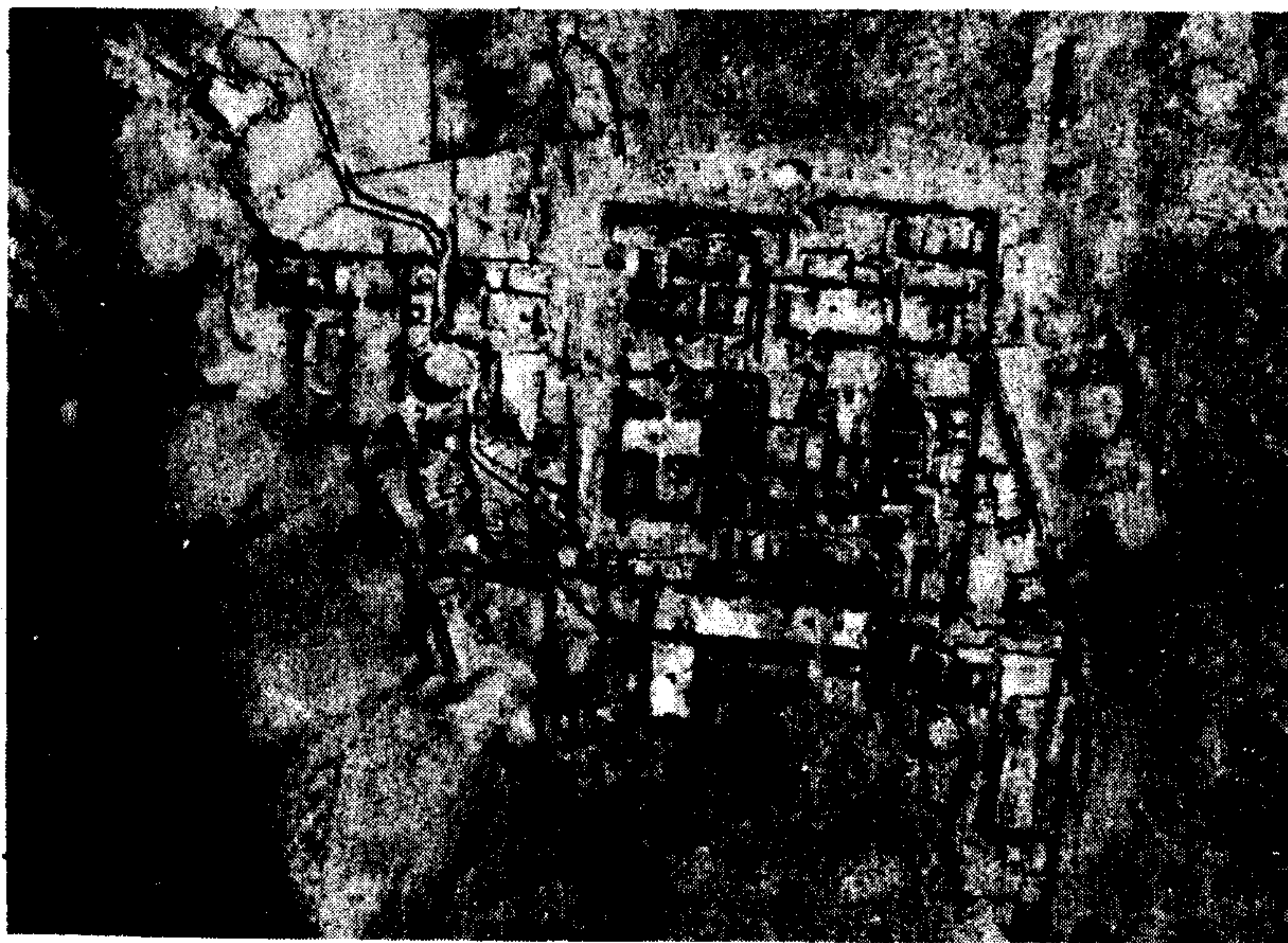


昆蘭洞穴地區，在死海以西約兩哩的猶大曠野





昆蘭其中一洞入口。昆蘭會社的會員住在這些洞中，又在附近的會社中心進行各項活動。



昆蘭廢墟鳥瞰圖，清楚看見居所的藍圖。

一年由美國東方研究學院出版。

美國東方研究學院之學者們曾幫助撒母耳大主教來辨識他由貝度因人手中買來的古卷，並想推測這些古卷的年代。大主教想假若要確定這些古卷的價值，必須靠世界的學者們來研究，因此決意將它們出版和攝影。

在第一洞發現的第二卷以賽亞書 (1Q Isa<sup>b</sup>)，一些感恩詩篇，和另一古卷叫「光明衆子與黑暗衆子的爭戰」(或簡稱「戰爭卷」) (1QM)，在一九四八、五〇及五五年先後由巴里克基金會 (Bialik Foundation) 及希伯來大學聯合出版。有一本名為「拉麥」(Lamech) 的書，起初人以為是次經書卷，後來才認出是創世記的亞蘭文猶太解經集 (midrash)。因這殘缺不全的古卷很難展開研究，故此成為第一洞中最後出版的抄本。出版的年代在一九五六年，名稱是「創世記外傳」(Genesis Apocryphon)。

當這些古卷落在權威的學者手中後，便激起了一個時期的研討和爭論，論及古卷的出處和年代等問題。這種研討也成了考古工作再發掘該地的序曲。早在一九四九年，那時任約旦王國古物部部長的哈定博士 (G. Lankester Harding)，還有法國道明會思高聖經學院的弗克司神父 (Roland de Vaux)，曾來訪並發掘第一古洞。他們的發現，證實了那些古卷的確是在該地發現的。在第一洞中，他們還看見許多抄本的碎片，麻質的包裹布、破甕殘片，羅馬式的燈蓋，以及羅馬式的煮物鍋之破片。這些發現幫助他們重建古洞的歷史。關於附近名叫昆蘭廢墟 (Khirbet Qumran) 的發掘 (考古學家叫廢墟做 Khirbet)，也提供研究古卷的學者很多重要的資料，去重構抄寫古卷的社團的生活方式。

#### IV 其他昆蘭的古洞

此後，為找尋寶藏 (找到古卷會買得一筆可觀的錢) 但毫無考古知識的貝度因人，以及有經驗的考古學家都繼續找尋古卷。他們並沒有失望。在第二洞發現了近一百塊書卷殘片，有



出埃及記，利未記，民數記，申命記，耶利米書，詩篇，和路得記。霉爛、蛀蟲、和老鼠都藏在這些寶貴的抄本中，但學者並不輕視這些碎片殘卷。第三洞中發現了有名的銅卷，上載有藏寶圖說明書，考古學家反而不太重視這記載。銅卷是在英國曼徹斯特大學中，由專家用鋸開成數條銅版，最後將其出版的。

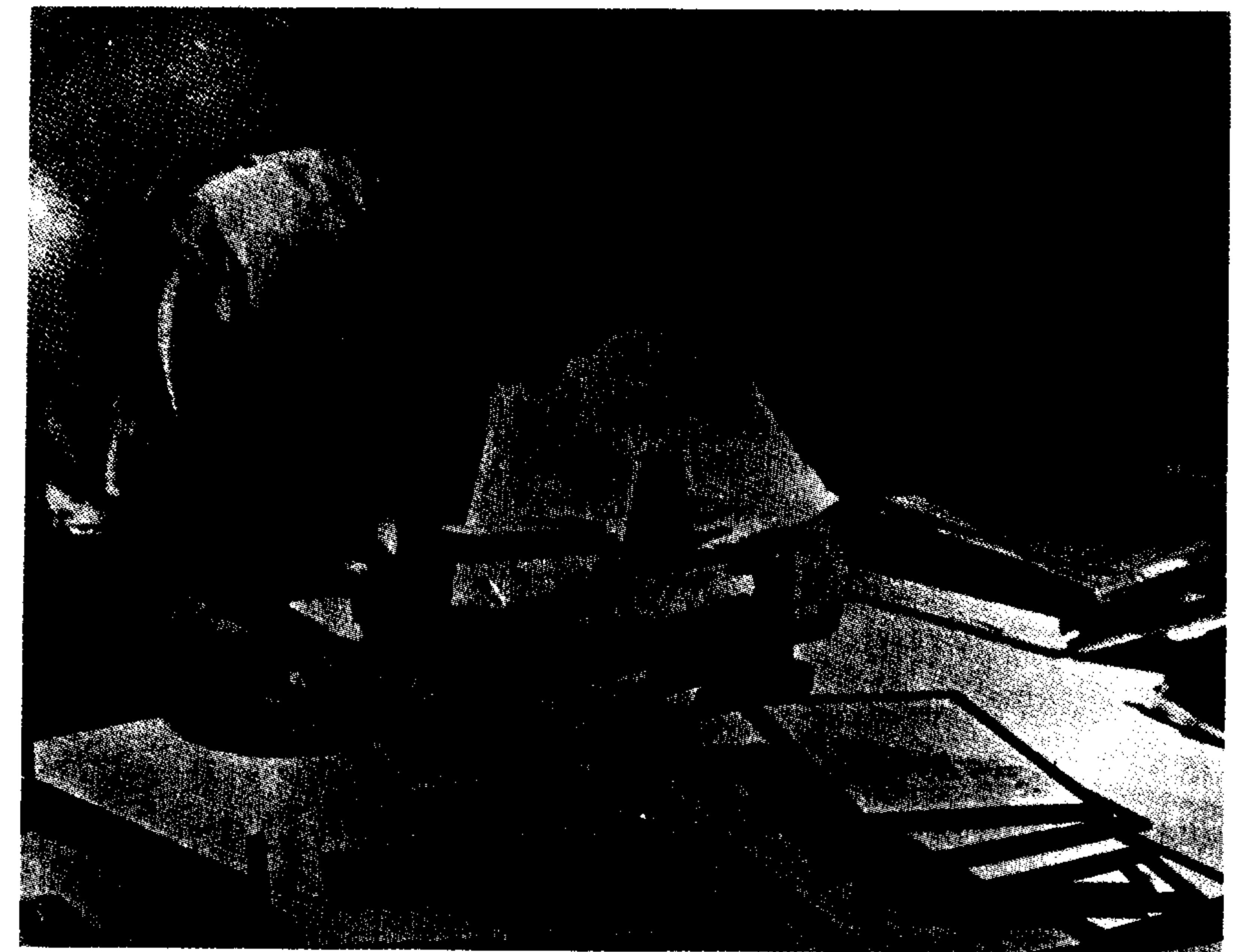
按重要性來說，僅次於第一洞的便是第四洞。第四洞中藏有許多抄本之碎片，說有成萬的抄本碎片也並不誇張。這些發現供給學者們拼湊的材料，一片片的接合起來，正如克羅司教授 ( Frank M. Cross ) 所用的形容詞，簡直是一種「高度困難的砌圖遊戲」。第四洞中能夠辨認的有九十塊聖經經文，都是出自舊約各卷，只是沒有以斯帖記。申命記有十三片抄本，以賽亞有十二塊，詩篇有十塊，還有其他各卷舊約經文的碎片，都已經辨認出來。一份撒母耳記抄本保全得很好，背面裱上了蒲草紙，也是很古老的成品了。此外，第四洞中的次經書卷，舊約註釋卷，天文學及神秘文卷，現在都陸續由牛津大學出版社出版。

攏總有十一個古洞，到目前為止共發掘出至少四百份手抄經文卷。昆蘭地區還有其他發現的報告，不時傳來。使我們大受鼓勵的是細心的學者們，正在花費他們的精力去研讀、辨認、並編定這些經文。

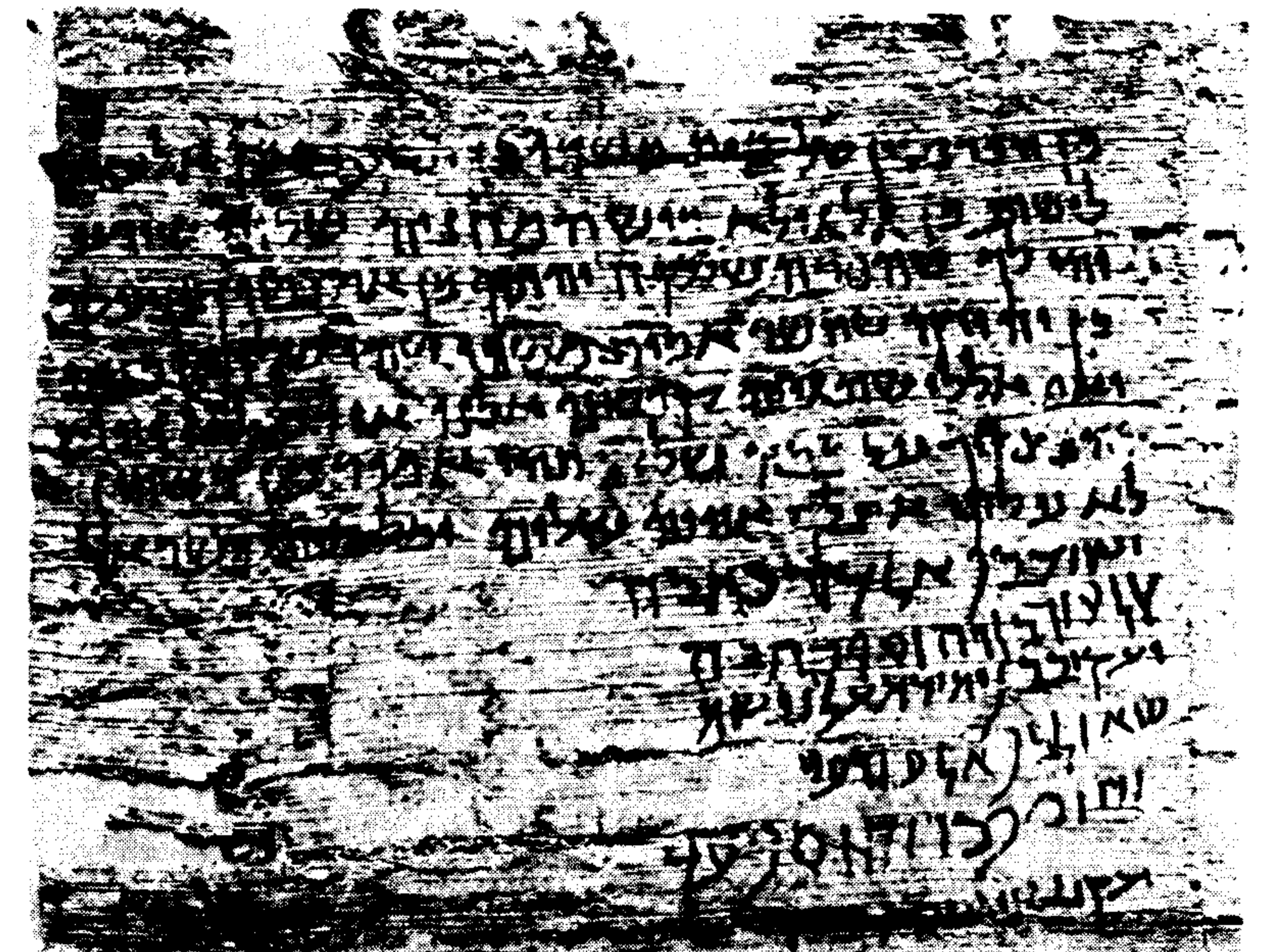
## V 摩押伯特河谷 ( 註 )

我們所討論的死海古卷，着重在昆蘭廢墟及附近的發現。這些小洞提供不少證據，顯明它們是與昆蘭的歷史有關的。由於在昆蘭的洞穴找到古卷，尋索的範圍不斷擴展，其他地區也有人探索。一些與昆蘭無關的資料也發現出來。如果不是因為昆蘭有這樣驚人的發現，其他發現也該眾人皆知了。可是，除了學者們知道以外，它們並沒有公佈。無論如何，我們這裏的討論不能完全忽略它們。

在昆蘭以南約十二里，也就是在伯利恆東南方不遠的地方，四個藏有經文抄本的洞已經發現。和昆蘭洞的發現一樣，



考古學家耶格·雅丁在研究第二次猶太人叛變時代 ( 主後132—135 ) 的巴·柯巴書信。



約書亞·便·格高拉之信，在摩押伯特發現的。他是一位領導猶太人叛亂的領袖。信中透露出在第二次猶太人叛變時 ( 主後132—135 )，羅馬軍隊前來鎮壓。



貝度因人預備賣出的首批發現，引起了欲搜購者的注意。弗克司神父在古物部部長陪同下，得到貝度因人作嚮導，來到這個地區，在一九五二年一、二月間，這些古洞就被正式發掘了。

經過權威學者鑑定，這些由摩押伯特河谷得到的手抄本是主後第二世紀的產物，所發現的是不同種的蒲紙和羊皮卷。有些由西門便可西巴 ( Simeon ben Kosibah ) 寫的信，被認出是猶太人第二次叛變的領袖巴柯巴的信件，這樣就激起了很長的討論。由於所發現的錢幣，證明是第二次猶太人叛變時期的，因此斷定了古卷的年代。在經文的古卷軸中，有一卷小先知書，內容是約珥書至撒迦利亞書，有重要的價值，因為它和傳統的馬素理抄本 ( Masoretic text ) 是十分相近的。另有一些出自四份皮卷的碎片——一份是創世記，兩份出埃及記，另一份是申命記。這些碎片明顯是被人大力撕毀的。或者是當時的羅馬兵，因平定叛變而做出來的。

## VI 阿米而德之廢墟 ( Khirbet al-Mird )

在著名的馬撒巴修道院 ( Mar Saba Monastery ) 之東北方，也就是加得嫩谷 ( Kedron Valley ) 之西南方，隱拿河谷 ( Wadi en-Nar ) 的山洞，貝度因人發現了經文的手抄本材料，學者們斷定是第五到第八世紀的產品。這一地區是一九五三年三月由一隊比利時遠征隊探險而發現的。文件中有阿拉伯文，希臘文和敘利亞的抄本，包括聖經抄本之碎片，全部都是拜占庭 ( Byzantine ) 晚期和阿拉伯早期的成品。這些資料與昆蘭或摩押伯特的發現並無關係，但對研究較後時期的學者，却有所幫助。在阿米而德廢墟發現的經文碎片，是源於基督徒之手的，而昆蘭和摩押伯特之抄本却出自猶太人。

註：摩押伯特河谷 ( Wadi Murabba' at )，Wadi為阿拉伯語之河床，尤指在水乾後之河谷。

## 2 昆蘭廢墟

昆蘭廢墟 ( Khirbet Qumran ) 附近的山洞找到古卷後，昆蘭廢墟不久也被考古學家加以發掘。其實多年來，遊客也注意到這個地方。它座落在昆蘭河谷北面的高崗上，距離死海約一千二百碼。

一八五七年，當梭斯 ( Feleceen de Saulcy ) 形容他在死海區域旅遊所見時，以為昆蘭就是古時的蛾摩拉城。這種說法後來被地理和語言學的證據推翻了。蛾摩拉是在死海南端，而昆蘭則在死海西北角上。從語言學來看，蛾摩拉與昆蘭也無相近的發音。

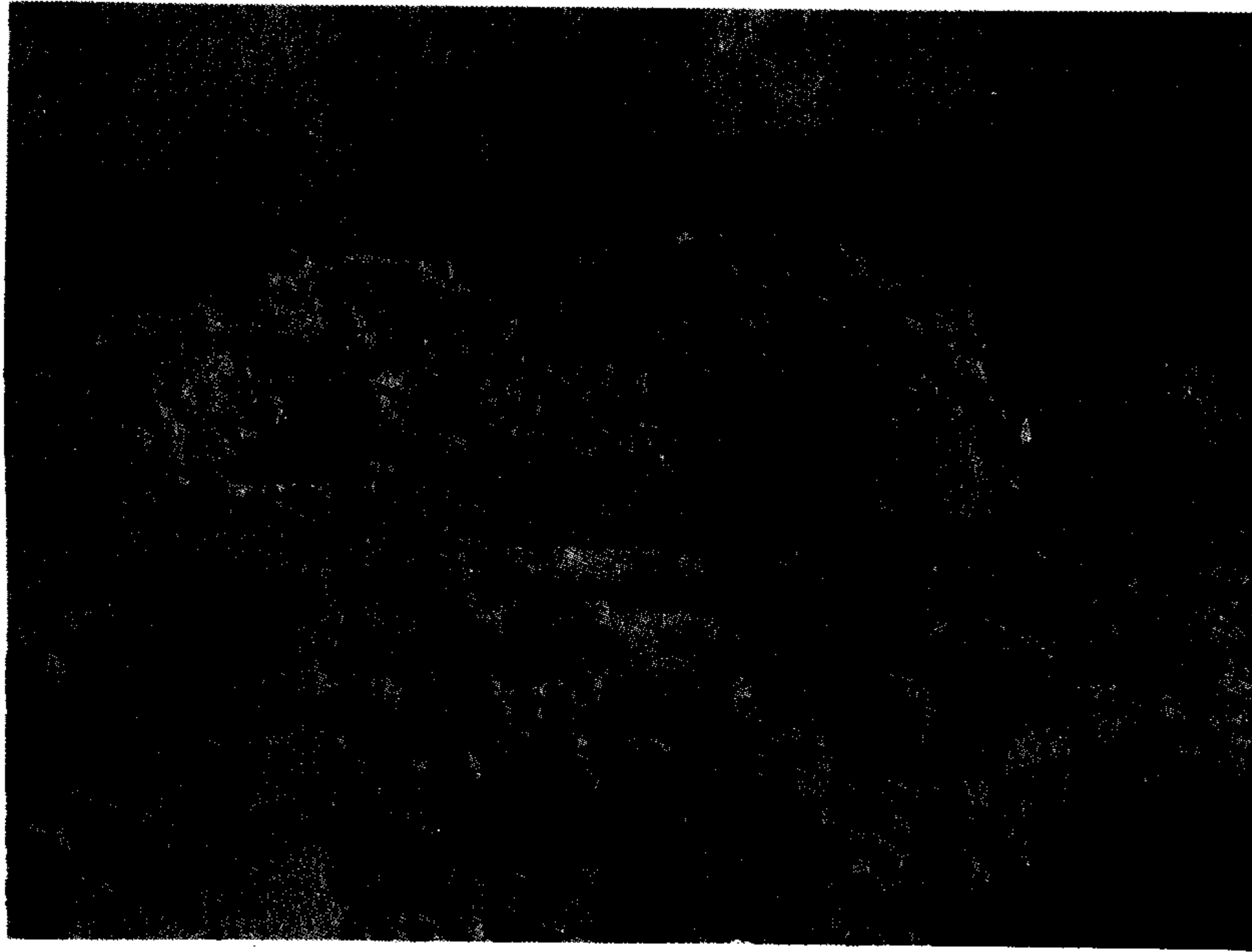
德國的東方學專家達曼 ( Gustav Dalman )，以為昆蘭廢



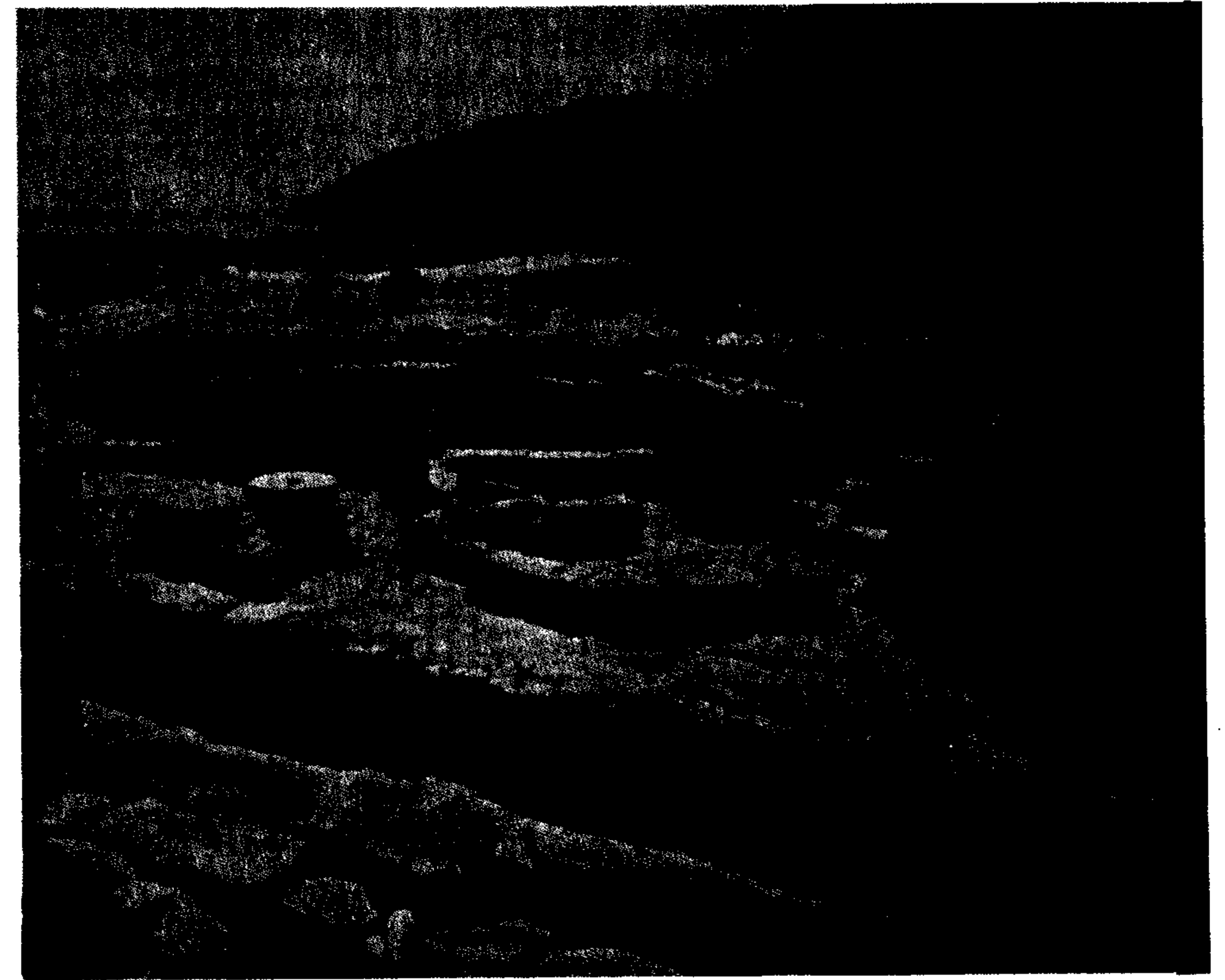
墟由於附近有墳場，必定是羅馬軍隊的哨站。羅馬軍隊的第十軍團確曾在此地駐守過短暫的時間，但這種猜測在細節上也不能符合。

## I 發掘經過

一九四九年哈定博士和弗克司神父曾作初步的考察，但不能有確定的證據。至一九五一年十一月，正規的工作才由約旦古物部，巴勒斯坦考古博物院和思高聖經學會（Ecole Biblique）三個機構主領，正式展開。他們很快就決斷，曾住在這廢墟的居民，也使用過那些山洞，而附近的墳場與廢墟是同時代的。



昆蘭廢墟的遺物，背景是死海和古代摩押（今之約旦）山嶺。



昆蘭會社的居所，圖中有磨穀用的推磨。

一九五三和一九五四年進一步的發掘，使我們可以栩栩如生地重整昆蘭社團的生活概況。這個會社的建築物的核心，是一座長方形的房屋，長三十七公尺，寬三十公尺，用沒有琢磨的大石和泥灰建成的。西北角有一巨塔，是用來作防禦的。塔的東面有廚房和灶頭，西南面有一些集會用或進餐用的房舍。東面的大屋起初令發掘的人大傷腦筋，不知何用。後來考古家將散落的灰泥碎塊拼成桌子和檯子，並且發現兩個墨水壺（一是銅的，一是紅陶土的），才推斷出那是經文室或是抄寫室。一個墨水壺甚至有乾了的墨汁，附近山洞中的古卷，必定大多是在這裏抄寫的了。

主要建築物的東南面有兩口井，也有幾個大水池，並有一

個廁所和一個化糞槽。用水是在山腳下的天然蓄水池中，以石槽作導管成爲水池之輸水道，而達成昆蘭社區中重要的供水職務。水在這社區中不只有通常的用途，同時洗濯的禮節和自潔的儀式都要用水。

一些石階，天井，和幾間倒塌的房室，充份證明這裏曾發生過地震。弗克司神父和其他人覺得昆蘭廢墟這些明顯的裂縫，可測定地震是在主前三十一年發生的。約瑟弗所寫的猶太人古史中，記載在那一年猶大地曾發生地震。

弗克司神父還在墳場不同的地方發掘了二十多個墳墓。死人的骸骨有男有女。珠寶裝飾品却沒有發現，說明了這個會社是過着一種修道院式的簡樸生活，不容許有裝飾品。

## II 歷史

陶器用具和錢幣可以幫助考古家推斷昆蘭廢墟居住的準確年代。最近查明了這基址曾有三個時期有人佔居，其他時間也有被人暫住的跡象。根據考古學的証據，這個區域建造於亞力山大司占尼亞斯時代(Alexander Jannaeus, 主前一百一十年)，直到主前三十一年的大地震，一直有人居住。過後，高塔已倒下，水池也破裂了，整個地區都荒廢了。大約在那個時候，這地區開始被丟棄而荒廢。

亞基老作猶大王時(Archelaus, 主前四年至主後六年)，昆蘭地區再被佔居。社區的中心大加修整和擴大。由找出來的証據顯示，第二次搬進去住的人，也就是地震前曾住在那裏的人。然而，到主後六十八年，這地方就不再有人住了。羅馬軍隊專志於屈服那些胆敢反對他們的猶太人。昆蘭社團這批人將他們寶貴的抄本藏在附近的山洞中，或者想有一日戰爭停息後，他們再回來重慶這修道院式的生活。然而，他們一直都沒有回來。這些山洞有的古時曾被人發現，有的從未被人發現，直到二十世紀中葉。

也有証據證明羅馬軍隊曾佔據過昆蘭廢墟，時間是在主後六十八年之後。他們留下的足跡，對歷史無甚貢獻。

現在可以概括的說：這些山洞，墳場和會社中心（昆蘭廢墟），是互相有關的。這些曾在山洞中住過，又在會社中心進行各樣活動的人們，也就是抄寫經文，又因看見羅馬軍隊快要來毀滅他們而把古卷藏在古洞中的人。



### 3 經文古卷的年代

當第一批古卷的發現街知巷聞之後，美國東方研究學院一羣學者的熱心，激起了所謂「古卷的爭論」。不同學習範圍中有經驗和才幹的學者，對古卷的日期和作者問題，提出了各種各樣彼此矛盾的理論。古卷發現的神秘性，和起初發現的故事傳說紛紜，更替這種爭辯火上加油。

在爭論之中首推奧伯賴特 (W. F. Albright) 博士的熱誠，他原是約翰·霍金斯大學 (Johns Hopkins University) 的教授，也是美國聖經攷古學家前進學者中之一位，對於古卷的發現給了最大的贊助與鼓勵。現在引他寫給美國東方研究學院駐耶路撒冷之代表蔡禾爾 (John C. Trever) 的信，他說道：「我衷

心的祝賀在當今時代如此偉大經文手抄本的發現！在我心中無疑的認為這古卷要較那士蒲草紙( Nash Papyrus )抄本還古老……我贊成把這古卷的年代定在約主前一百年……這是何等使人振奮的發現！且甚喜全世界對這手抄本的真實性沒有絲毫的懷疑。」

然而未幾，便有人發出了疑問！那是發自在美國費城德立西學院( Dropsie College )研究拉比文學的賽特林教授( Solomon Zeitlin )。他認定古卷是出在中世紀的年代，以致認為近代閃族文化的研究已成為一個大騙局的犧牲品，正如皮爾當猿人是人類學這學科的騙局一樣。這種思想學派，是根據許多內在的證據，來向美國東方研究學院的學者的結論挑戰。昆蘭手抄古卷的年代問題，包涵着一連串其他的問題，我們也希望知道在昆蘭發現的聖經以外的文獻是何時寫成的。這些文獻寫成之時，可能比我們的抄本年代還要早。現在這些文獻的內容都經過了詳細的研究，但是學者們將繼續在歷史和語言的問題上努力探討。

目前我們只可以儘可能判定這些聖經和聖經以外的手抄本是幾時抄成的。部份手抄本的實在年代，可能較其他的書早幾百年。有的古卷可能在昆蘭社團創建之初，由別處帶來的。另外的材料可能是在昆蘭的抄寫室中寫成的。研究抄本的字跡，和所用的抄寫材料，可以得一些關於時間的線索。注意古卷是何時及在何種情形下藏入山洞中，也是一種有助於研究的因素。已故的舒基利教授( E. L. Sukenik )主張這些古卷藏埋於山洞中，是由於古卷過於殘舊，不再適合流傳使用，故此埋葬於山洞中。我們知道猶太人放置殘舊經卷的地方叫做「堪泥茲」( Genizeh )。十九世紀末，撒督人之古卷碎片，便是在開羅一個這樣的廢物坑洞中找出來的。這撒督古卷與昆蘭的經卷有非常接近的關係。

然而，多數學者認為昆蘭經卷是由該社團的人收藏在洞中，以躲避主後七十年以前羅馬軍隊的劫掠。那時羅馬軍隊強佔了猶太的不少駐防城，包括耶路撒冷在內。在這問題上，一

如其他問題，攷古學家提供的證據是最具決定性的。

## I 古文字學( Palaeography )

古文字學是研究解釋古代文字的方法，並從其書寫法去決定它們的起源和歷史的時代。昆蘭的經卷並無解釋上的問題(以密碼所寫的一卷書除外)，但經卷上所寫的字母的形狀，却引起學者們的興趣，嘗試去決定它們書寫的時期。

古文字學所研究的現象是很複雜的。因為字體時有改變，由於這些改變的趨向是可以找出來的，因此一個字的寫法如何，就可以決定它是在那一個時期寫的。但是，有人喜歡模仿而寫出古代的字體，這一點必須留意。比如寫英文，帶公式性之文件，我們也會採用古寫法的字體。有時為着吸引注意，我們也會用古老的「爾」( Ye )，來拼寫一個固定的冠詞。

復古的傾向，在古代以色列中的確存在。尤其在瑪喀比時代更為顯著，因為這時以色列人厭惡外國的事物，而強調猶太的事物。昆蘭第一洞中所發現的哈巴谷書註釋，耶和華的聖名，是用古希伯來文的字體寫的。毫無疑問，這種古式字體是由於注重神的名字的神聖而來。

### A 早期希伯來的文字

論到希伯來字母的歷史，學者分別出兩種字形來。「早期希伯來文」(或「古希伯來文」)，是指主前第六世紀猶太人被擄前的書法。早期希伯來文，可以「基色曆法」( Gezer Calendar )為最古的樣本，時間大概是屬於主前第十一世紀，即掃羅或大衛王的時代。「基色曆法」是刻在一塊灰石版上，記載巴勒斯坦地的農夫整年工作活動的曆法。

在撒瑪利亞發現八十多塊陶質碎片( Ostraca )，其上有墨汁刻劃的書法，也是古希伯來書法的樣本，文句是以色列的鄉土話語。此種貝殼在撒瑪利亞是當作錢幣，來向官家交換油和酒用的。上面的日期是主前九世紀中葉。

西羅亞( Siloam )的書法，是刻在輸水道的牆上的。這是



紀念輸水道工程完成，屬於希西家的時代（公元前七百年。）

一九三五年在拉吉城發現大批書信及其他文件的殘餘部份，一九三八年再發現三塊貝殼文。這些信件是尼布甲尼撒時代，該城被毀前不久所寫的，供給我們猶大城邑在主前五三七年的春季時分還擁有自由的最後時刻的寫照。

另有早期希伯來文的書法，是在巴勒斯坦南部丘陵地帶發現的。鍋柄，石印和刻有字體的重量和尺度，提供了不少被擄前文字的樣本。

### B 「方形體」的字母

當以色列人被擄巴比倫時，根據亞蘭文弄出來，又深受早期希伯來字母影響的「方形體」文字，成了當時通用的書法。在約但以士撒（Es-Salt）東南之阿拉克·愛·伊未（Arag el-Emir）一個墓碑的書法，被認為是古希伯來演變到方形體的過渡期書法。奧伯賴特把這些書法定在主前四百年，而米示勒（Meisler）却認為是主前第六世紀末至第五世紀初之產品。

在瑪喀比時代，在巴勒斯坦棄置骸骨的地方（Ossuaries），發現了希伯來的方形字體，少量的墓石和古代會堂的書法，提供了更多這種書法的樣本。

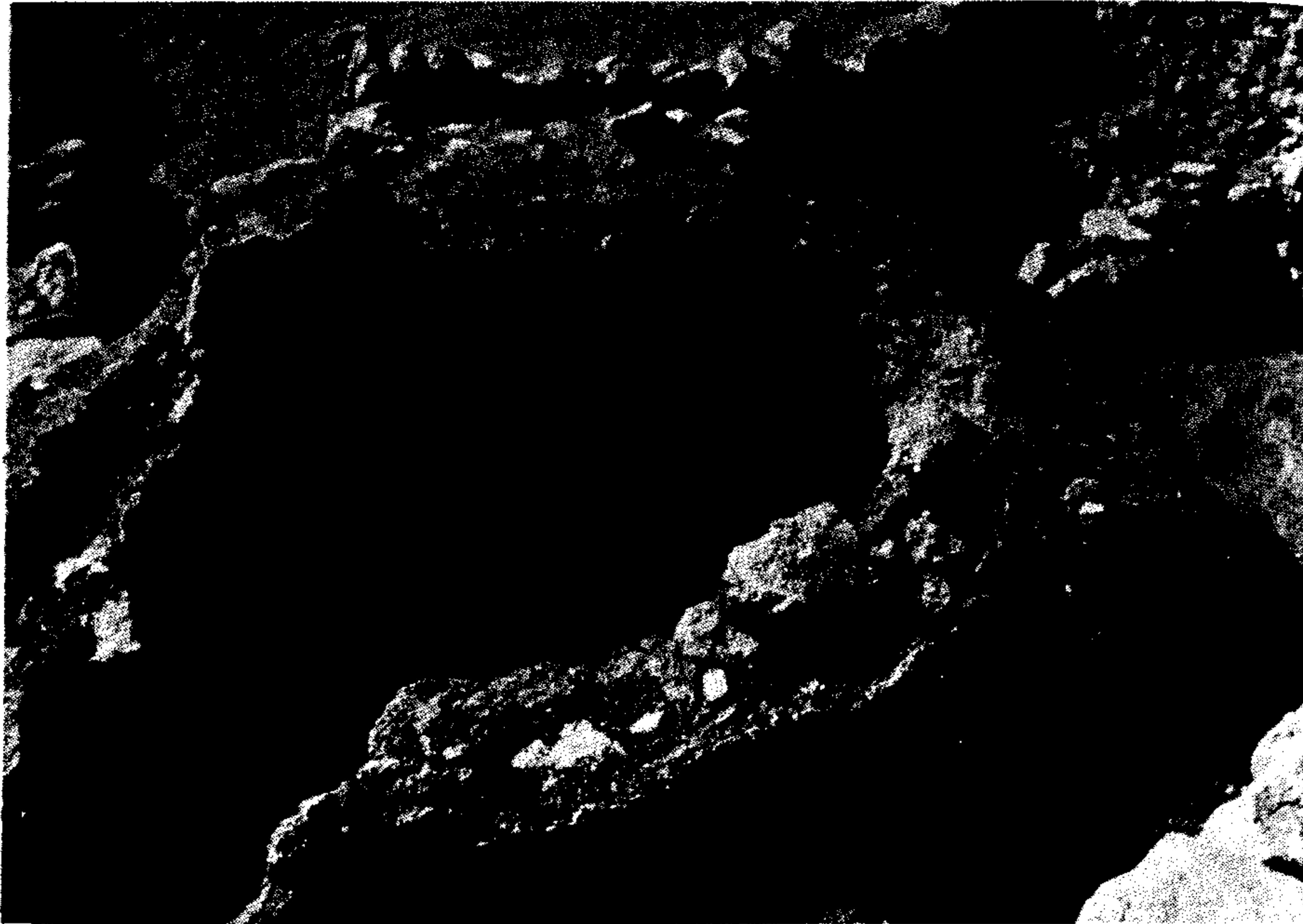
當蔡禾爾首次甄查撒究耳大主教所擁有的古卷時，他將之與那士蒲草紙抄本的書法比較。那士蒲草紙抄本是一些寫有十誡和猶太人的金句（申六1-2）「示瑪」（Shema）的殘片。抄寫時期有不同的估計。貝爾巴（Birnbaum）估計為主前第二世紀初葉，奧伯賴特主張在瑪喀比年間（主前一六五至三七年）。貝克特（F.C.Burkitt）和科克（S.A.Cook）卻分別贊成在主後第一和第二世紀間。米勒·巴魯士的意見是以賽亞卷（1QIsa<sup>a</sup>）；訓誨手冊，和那士蒲紙抄本是屬於同五十年或七十五年內之作品。

研究古文字學，必須同時使用亞蘭文及希伯來文的寫作，因為二者都是以「方體書法」抄寫的。在尼羅河上游以得夫（Edfu）地方發現的主前三世紀亞蘭文蒲紙抄本，所用的方體字



乘載古卷的瓦甕，經過修補而成，旁邊有在昆蘭發現的其他陶器和錢幣。





陶匠的窖坑，昆蘭。

明顯是比昆蘭古卷的字體為早。在亞斯旺（Assuan，即伊里芬田Elephantine）發現的主前五世紀亞蘭文蒲紙抄本，所用的方體字比昆蘭古卷的字便更加古老了。

古文字學的証據，清楚地把大部份昆蘭古卷定在與那士蒲紙抄本相同的時期，而後者已經權威學者鑑定，是屬於主前二百年至主後二百年的產品。我們還需要其他証據，才可以更準確地定出古卷的年代。

有一份以早期希伯來文體寫成的利未記殘卷，特別對古文字學的見解提出挑戰。貝爾巴建議應把這殘卷定在主前第五世紀抄成。這樣，這份利未記殘卷就是我們所有最古老的聖經抄本了。值得注意的是這殘卷的經文與馬素理版本是完全相同的。

不過，所有學者都不同意貝爾巴的看法。有些人建議說，使用古希伯來文字體，不過是裝作古典罷了！這種傾向在瑪喀

比時代的錢幣，以及哈巴谷書註釋中提及耶和華這個字（譯者註：希伯來文的「耶和華」只是四個字母YHWH，學者稱之為Tetragrammaton），都以古希伯來字體寫出，就可見一斑了。巴魯士認為這殘卷必定是主前五世紀至一世紀之間的产品，並且更可能在前半期內。

## II 攷古學

昆蘭古卷之發現籠罩着一種神秘氣氛。有一個很早的報告，指出這古卷曾經存放在敘利亞修道院中有一段時期。撒母耳大主教力圖以高價出售古卷，更使多人意欲澈底明白在死海附近洞中發現的真相。賽特林確定這些古卷是以阿戰爭時由希伯崙一所會堂中拿出來的。



陶器用器，在供應昆蘭會社使用的餐具室中發現。



為爭論古卷年代而起的學術戰，也有它的好處，就是有權威的學者盡量使用每一種方法，來試驗貝度因人發現的故事，和起初檢驗古卷的學者所發表的言論，這種工作是沉悶的，但結果卻是大有所獲的。

當考古學家可以去到發現古卷的第一洞後，對於貝度因人發現古卷這故事的真實性也益為昭彰了。此後，有更多手抄經文殘片發現。陶器碎片，和原本用來包裹手抄卷的布碎片，都成為有用的資料，考古學家藉之來確定發現的報導，及估計手抄經卷的年代。原先認為陶瓦片該是屬於晚希臘文化期之產物，但後來當附近之昆蘭廢墟被發掘，在同一個地層內獲得相同的陶器片，並有一些錢幣，就證明它們是奧古士督統治時期（主前卅一年至主後十四年）至猶太人第一次叛變時（主後六十六年至七十年）的產物。

阿拉伯牧人宣佈在瓦甕中找到古卷，使陶器年代的估計更具有價值。雖然瓦甕和卷軸並不一定是同時期的產物，但瓦甕的年代亦足以提供一點資料，去推測卷軸製成的年代，至少也可以知道兩者藏放於洞中的年代。

用瓦甕來存放卷軸，在聖經中也可找出同樣的例証，那就是先知耶利米，他因相信神應許以色列復興之預言必實現，而以色列人終能由被擄地復歸故土，他就在耶路撒冷城附近的亞拿突地方買了一塊地。地契已經畫押作為買主的憑證，神吩咐他將之密藏於瓦器中，以便保留到後來。（耶三十二14）

三個曾盛載昆蘭軸卷的瓦甕，現存放在美國。最早運來此邦的瓦甕現存放於芝加哥大學的東方學院。其餘的便存放在麻撒諸塞州波士頓市的錫安研究院圖書館，以及瑪利蘭州巴爾的摩市的衛特藝術館中。

雖然古昆蘭會社的人從未回去領取他們隱藏的文件，這經驗在瑪喀比書下冊中却有記述。書中提及猶大瑪喀比將因戰亂散失的文件再收集起來（二章四節）。他更說：「它們現在仍在我們那裏。」自然此處並未提及在瑪喀比戰爭時，有人把卷軸放在瓦器再藏在山洞中的經過；然而，這句却是一個歷史

的見證，顯出每逢爭戰時，重要的書卷都很易失散。昆蘭會社的人為要保全他們的圖書，就秘密地把它們藏入附近的山洞中。

在第一洞中所發現纏裹卷軸而腐壞了的布塊，被通曉古舊纖維質素的專家們加以研究，經過顯微鏡的觀察，認出這是麻質的布料子。同時更證明出這種麻布是巴勒斯坦本地的產品，且很古老，但檢驗之後，却不能推出這種麻布的年代，因此欲知古卷的年代，只得另求其他方面的研究了。

### III 碳元素十四試驗法

以炭元素十四來推定有機物質年代的方法，被譽為「近十年中最驚人的科學成就。」李比（Willard F. Libby）是芝加哥大學的核子化學家，在一九四七昆蘭卷軸發現的同一年，他發表了決定有機物質年代的方法，是度量炭元素因放射所損失的份量而推得的。

炭元素十四是炭分子中一種不穩定（放射性的）重份量炭同位素，它的原子價是十四。普通炭原子很穩定，原子價只有十二。炭十四原子一半的壽命只有五千五百年之久。這就是說比如一安士的炭十四，經五千五百年之後會消滅成半安士，所餘下之半安士要再用五千五百年才消蝕一半，餘者類推。李比先生發現，藉着量度有機物體中的炭十四，便可以決定過去二萬五千年內生存過的生物的年代。

為證實李比的方法在科學上的效用，就用已知其年代的有機物體為材料去加以試驗。比如由埃及一位三千七百年前的法老的船上取下一片木頭，並另一片由杉樹上取下的心材，很清楚看出這樹有二千九百零五圈年輪的，然後用炭十四來試驗以上兩種材料的年代。得出的結果只有百分之五至十的誤差。李比獲得了一九五一年度合作研究會的獎狀，公認「這是對近百年來的考古學最偉大的貢獻。」

炭十四的方法包括要燃燒所試驗的材料，因此不能直接用來試驗古卷。然而，犧牲一些麻布包，以炭十四來研究它的年代，也算是一個聰明的辦法。包裹皮卷的布是由克索（J. Z.



Kelso)教授帶到美國去的，並由克瑞林 ( Carl H. Krealing ) 安排一切以便使李比進行他的測驗，一九五一年一月，李比公佈研究的結果，他寫道：「我們完成了這種死海皮卷包布的測量，就是你在一九五零年十一月十四日所供給我們的。……得出的年代是一九一七加上或減去二百年，或說主後三十三年加上或減去二百年。」按着這個範圍計算，皮卷包布的日期是主前一六八至主後二三三年之間，或者可說是自安提阿古·伊皮法紐 ( Antiochus Epiphanes ) 到教父俄利根的時代。自然麻布包的年代可能較皮卷寫作的年代為早，或為遲也不一定。假若麻布包是特別為包皮卷而製，那末皮卷的年代就要早過麻布了。不論如何，很明顯的是炭十四的試驗與考古學並古文字學的結論是互相脗合的。

#### IV 內在的證據

有少數學者向以古文字學來決定古卷的年代之準確性挑戰。他們的理由是：在主前的時期中沒有足夠書寫的材料，來證實這種辨認的方法是對的，他們認為用炭十四來決定年代的方法，尚在實驗的階段，故此否認此種試驗所斷定的年代。因為古皮卷不是學者在瓦甕中親自找到的，賽特林便堅持：「沒有證據證明古皮卷曾藏過在瓦甕中。」實際上他認為考古學的證據是不切實用的，因此，他主張只憑內在的證據，就可斷定古皮卷的年齡。憑內在的證據，特別是在用字和拼音上，他認為就足以結論性地指出古卷是中古世紀的產品，有關皮卷是否古老的大部份問題，都已得到答案，但是賽特林仍不接受，他很確定的說猶太人在古代並未寫過註釋書，因為希伯來文仍是一種流行的文字，他確言因此寫註釋是沒有必要的。他所說的註釋，如果指的是現代研究聖經的人，為着重構聖經的時代背景，而使用的歷史—文法—批判式的註釋 ( historical-grammatical-critical commentaries )，那他的論點是正確的。因為我們受着語言，時間，地理等的阻隔，我們需要註釋書，而古時住在巴勒斯坦的猶太人却無此需要。

然而，必需說明的是，在昆蘭第一洞中所發現的哈巴谷書註釋，却不是今時代我們所說的註釋書。它是和古猶太的解經文學有關的。那種註釋 ( 希伯來文為 peshar )，是引用一段經文，然後應用到當時某個歷史的情況上去。這好比前一代一些心懷好意的聖經學者，從但以理書和啓示錄的預言部份，看見希特勒和墨索里尼的暴行一般，在哈巴谷註釋中，以為預言已經應驗在「公義教師」和他的仇敵「邪惡的祭司」身上一這兩個人物是誰，對我們是難以領會的，但對於昆蘭會社的人，却是一清二楚的。至少有些事情顯出，昆蘭團體認為這本註釋是有權威的。註釋裏面從未對經文作文法上或歷史上的解釋，彷彿要開導一些與聖經時代的言語—時間和地理上隔得很遠的人那樣。

賽特林的作品中，寫了許多由字彙上引出來的論證。他主張有些詞句，比如「公義教師」的名稱，在中世紀以前根本未曾使用過。這些詞句出現在昆蘭宗派的書籍中，就證實這些古卷是後期的作品了。昆蘭文獻中許多名詞的起源，要特別歸根於凱瑞特猶太教派。

在這種情形下，我們很容易跌落循環論證的謬誤中。正因為有些專門名詞在昆蘭文件中使用，也在凱瑞特教派的文獻中使用，學者們的責任，就是要決定這兩個團體到底有沒有相互的關係，若有的話，又是怎樣的關係。如果沒有其他證據，我們也可能相信這兩個團體是類似的。可是，從其他的證據，可以較有優勢地證明古卷的年代更早。在任何文獻的研究上，我們不能隨意估計某字某詞第一次出現的時間。這種估計常常是暫時性的，一有進一步的資料，如有必需，早期所估計的結果還得更正或補充。

雖然把古卷的年代估計在主前七十年仍有問題，但考古學及古文字學的證據，再加上「炭十四」的測驗成果，就使這早期的年代獲得有力的證據。就是內證也當與這種結論相符，這一點當研究古卷本身時，就可以看出來。



## 4 歷史的背景

以色列人在被擄前，不斷遇到一種試探，就是想採用一種與迦南隣居民族相同的教條和信仰。先知們曾試着阻止巴力教門的傾向，並呼召百姓去敬拜耶和華。然而，拜偶像的傾向已經根深蒂固，一直繼續到南國被擄到巴比倫之時。

以色列人的被擄，雖然看來是神對他們犯罪的懲罰，但果效却是好的。因為被放逐離開聖殿和國土，研究聖經的心變得非常熱切。他們有的在巴比倫落了戶，而且發達起來，另外的人却把握歸回本土的機會，也就是古列王下諭助民歸回。這些流浪客在波斯國年間（主前五四九至三三一年）是一些少數的貧困的人們，但他們的信心堅強，決心保守自己和純潔的信心，

不受外邦人所沾染。為保證猶太人的生活和敬拜的純正，這種態度也是必需的，然而這種態度却激起欲表友好的隣居們，生了敵意。

## I 大亞力山大

然而有一位新的人物突然出現。這就是大亞力山大。塔恩 (W. W. Tam) 曾說：「亞力山大改變了世界，在他以後世界再不會像他之先那樣了。」假若在被擄前拜偶像是以色列人的絆腳石，那末希臘化主義 (Hellenism) 就是被擄後之大試誘。主前第三世紀曾有一位作者概論其果效：「晚近時代，以色列人受波斯人及稍後之馬其頓人之治理 (後者傾覆了前者)，也受了別的民族的影響，而失去了許多傳統的猶太規則。」

亞力山大不僅僅是一位重權如瘋的暴君。他是哲學家亞里斯多德的弟子，十分相信統治世界的力量，乃是希臘文化。當他征服近東直到印度旁遮普 (Punjab) 境內，他決定在王國中每一個國家建立一個新城，作為該國希臘文化之模範城市，就物質的觀點來論，就是建立優良的公共樓宇，大體育場，露天戲院，並一切在希臘城邦中能提高生活的事物。在個人方面，就鼓勵人採用希臘的名字，穿著希臘服裝，講希臘語，簡直被希臘所同化了。

## II 亞力山大之承繼人

亞力山大年方三十有三就卒命於巴比倫。他手下的大將，將國土劃開分地承繼。希臘化主義在增進中，也造成了數年中近東地區動盪的情勢。雖然在埃及的托勒密王朝和敘利亞的西流古王朝互相攻擊，爭權奪地，但他們對於社會及文化之使命，卻完全同意。透過宣揚希臘文化而達致世界的聯合，決不是一個細小的目標。

## III 以色列之反應

有些猶太人準備接受希臘化主張。他們改了希臘之姓名，

在信仰之外再學了希臘之哲學，試將希臘之智慧與以色列之信仰聯結起來。

另一班人恰正相反，他們以抵擋來對付希臘化之主張。比如：哈西典人 (Hasidim) 堅定持守律法的規條與教義，並且更熱心的研究聖經來對抗希臘化主義的挑戰。

## IV 安提阿古·伊皮法紐

安提阿古四世 (伊皮法紐 Antiochus Epiphanes) 坐敘利亞王位時，巴勒斯坦的情形已到了一個破裂的地步。猶太人中有很多人歡迎希臘化主義，並準備接納各種希臘化的「改革」。安提阿古與南部敵對的托勒密王朝有了麻煩，同時他也需要錢來繼續他的戰爭。

在瑪喀比二書說及，有一個人名叫耶孫，他的政治態度是同情敘利亞的，他接替他的親埃及的兄弟安尼亞三世 (Onias III) 成為大祭司的方法，只是藉着簡單權宜之計，出高價買得這個職位。在安提阿古看來，這是一種實用的政策，他不能明白哈西典人為何對出售祭司職位那麼震驚。三年以後，猶太人中的敬虔份子更為震驚，因為一個叫做曼尼老 (Menelaus) 的人，根本不屬於祭司的家族，但由於出價更高，結果他得到了大祭司一職。

耶孫卻不願輕易放棄祭司和政治的職份，為此他不惜一戰。當安提阿古還在忙於應付埃及時，耶孫集合了他的黨人，殺了曼尼老的隨從。安提阿古認為這是反叛。他便回到耶路撒冷，再堅立了曼尼老的職份，並褻瀆和污穢了聖殿，以向猶太人表示他的敵意。

接着便掀起空前的反猶主義，只有近代的反閃族運動可與之相比。安提阿古下令禁止實行摩西的律法，割禮，安息日，獻祭等儀式亦被禁，違者處以死刑。異教祭壇在全國到處建立。聖殿中的至聖所豎起希臘的宙斯神像 (Zeus Olympios)，敬拜以色列的真神算是違法。



## V 瑪喀比的反抗

猶太人對此有不同的反應，有的願意讓步，有的安靜的禱告，盼望神的干涉來到，有的便欲決一死戰。

在伯特利以西十三里之莫丁小村中，有安提阿古之官兵，強人反教，改向他所建的異教祭壇獻祭。該村有一位祭司名馬他提亞，首先被逼，來表示效忠於王。他自然拒絕了，有一個猶太人受了恐嚇而遽然前去獻祭，馬他提亞見狀衝出去，將獻祭的猶太人和官兵一齊殺掉。

年邁的馬他提亞同他五個兒子，聯合了許多祭司家族，逃往耶路撒冷西北的山中，在那裡組織游擊隊，意圖與敘利亞的軍隊火拼。兩年內，四隊敘利亞的軍兵都被他們打敗了。後來馬他提亞死了，由猶大繼為首領。經過三年之久的沾污，聖殿又被潔淨了。每日的祭禮又恢復了（時為主前一六五年十二月廿五日）。猶太人舉行潔殿節筵（Feast of Hanukkah），慶祝猶大潔淨了聖殿。

此後猶大聯同他的弟兄們及承繼人，治理巴勒斯坦地有一百年的光景。獲得宗教自由之後，他們繼續爭取政治完全的獨立。當時的王朝由大祭司的治理而開始，後來有數王繼續，統治猶太人直至羅馬軍隊來征服猶大地的時候。

## VI 哈西典派（Hasidim）

在瑪喀比書上卷二章四十二節那裏，我們讀到有一種「以色列中有能力的人……就如那些自願獻給律法的人」，他們曾與瑪他提亞並他的隨從抗拒安提阿古用武力使猶太人希臘化的行動。這一派人叫做「哈西典」，是來自希伯來文，意思是「虔敬的」。我們的歷史書稱他們為「哈西典人」（虔敬者之意）。

哈西典派致力於尋求以色列人宗教上的自由，却不愛嗜猶太的民族主義。由於猶大瑪喀比不是亞倫的後代，他們便支持愛西馬司（Alcimus，希伯來字 Eliakim）承擔大祭司的職位。但此人後來殘暴的表現，令他們失望了。後來敘利亞人保證讓

他們有宗教上的自由，他們很樂意的接受這種提議，便拒絕與哈斯摩尼世家（Hasmonaeans—猶大馬喀比的繼承人）合作用打仗來取得政治的自由。

雖然哈西典這個名字在瑪喀比爭戰後就消失了，但他們在史乘上一直延綿，直到後期猶太人的生活上，亦有痕跡可尋。他們的信條和理想仍存在法利賽派最優秀的份子中，他們亦被認為是愛色尼人的先驅者，這一派人也是嚴緊的律法遵守者。「法利賽人」這個名字是表示出區別的意思，一位不肯妥協的人。有些學者認為哈西得（Hasid-Hasidim的單數）和「愛色尼」一字都是由一個字得來的，就是「虔敬」的意思。

## VII 猶太教的教派

當馬他提亞的幼子西門的兒子，約翰·許爾幹在位時（主前一三四——一四〇年），我們才是第一次看到一個宗教黨派，在猶太主義歷史上留下的事蹟。約翰·許爾幹本身是一個法利賽人。他爲了要向同黨的法利賽人表示友好，曾大擺筵席款待他們，並表示「他願作討神喜悅和討他們喜悅的一切事」。許爾幹爲證明他的誠意，就申明道：「假若發現他有任何犯法或離開正道的行動，他們都有權來改正他提醒他轉回。」大多數法利賽人都表示很滿意許爾幹的態度，但內中有一人（按約瑟弗記載這事，稱此人爲以利亞撒，而另一種記法則稱他爲猶大）回答說：「你既然切求知道真理，又熱衷於正義的事，你就當放棄大祭司的職份，只以作人民的長官爲滿足。」許爾幹聞言大怒，法利賽人也表示反感。史家約瑟弗說有一個叫做約拿單的撒都該人，趁法利賽人身處窘境，便向許爾幹建議，假若他徵求法利賽人的意見，應如何處罰這出言干犯的人，他就會明白法利賽人真正的態度了。當那羣法利賽人要求的只是「一頓略加懲戒的苔刑，但不致於死」時，許爾幹立刻感到那人的譏諷，不只是個人的事，而是整體法利賽人的意見，他就與他們斷絕了友好的關係。

姑且不論以上一段故事確實到甚麼程度，但它却說明了當



時法利賽人與撒都該人互相仇恨的情形。同時更說明了法利賽人與哈斯摩尼首領間之惡感。亦有人說：那個因直言而激怒許爾幹的法利賽人，可能是個極端份子，後來與該黨決裂，成爲愛色尼派的領袖。

### A 法利賽人

約瑟弗引用大馬士革人尼古拉的話，來表明局外人眼中的法利賽人是怎樣的：「…這是一些猶太人，公言自己比別人更熱心宗教，更準確講解律法」（猶太戰史 [Wars of the Jews, I, 五：2]）。

我們認爲法利賽人是嚴緊的正統派，但在有些事上他們却是猶太教的前進份子。法利賽人爲適應新的環境，特將律法重新解釋。律法的折衷和適應部份，就成了後世的「口頭傳下的習俗和信仰」。我們還記得主耶穌曾經將這種態度定罪，那就是將「傳統」和「人的命令」放置與神的命令同等的位置，或超過神的誡命。這種口傳後來便編纂成一本書，叫做米示拿（Mishna）。後來拉比派的猶太教接納這書，但中世紀猶太教的凱端特派却反對它。

會堂之能夠發展和維持其作爲崇拜和教導的中心這功能，是法利賽人的功勞。他們也受到不加入任何教派的猶太人所敬仰。

### B 撒都該人

撒都該人大多是由耶路撒冷中一般上流階級的貴族所組成。這個黨派的成員只限於大祭司和貴族的家族們。歷代以來撒都該人對希臘化的黨派推行的革新，表示支持。政治的利益使他們把宗教的嫌隙也摒諸幕後了。他們雖宣稱相信舊約（或說律法）是有權威的，但他們却不相信靈魂，天使，復活—或口傳的教訓。他們保持與民衆隔離。他們的活動範圍主要是在聖殿和一些禮儀中，他們更把持着大祭司的職位。法利賽人宣稱自己有知識和聖潔的權威，而撒都該人則據有血統和地位上的權威。

### C 撒督人 (Zadokites)

一八九六年，在開羅一個凱瑞特派的會堂的廢物洞中，發掘出一些文卷的碎片，這些材料在一九一〇年以「撒督文獻殘篇」一名發表。因此，一個新的名稱「撒督」（Zadokite），便加入在主前猶太教的研討資料中。雖然這個名詞與撒都該人相似，但他們各有不同的歷史發展。據說有一羣屬靈的祭司們，看見主前二世紀初撒都該主義的傾向，便脫離他們另組一個新派別。至於這種運動是否與另外較早的團體聯合而大爲增強，抑或自己始創新派別，就不得而知了。

據撒督文獻殘篇的作品記載：神的恩慈看待悔改的以色列國，「因爲以色列人誠心尋求神，因此他就興起一位公義教師，引導他們走在神的心意中，並對末後的子孫們說，他要如此在他們中間行事，因爲他們不信。」

公義教師有一個仇敵，因爲「有一個嘲笑的人對以色列講虛假的道理，致使他們在曠野中走入歧途，因今生的驕傲，他們變爲卑下，離開義路，並挪移先祖遺下的特色，以致使神的咒詛臨到他們，使他們落在執行聖約中之刑罰的刀劍之災中。」

學者們都同意撒督文獻，是與昆蘭之卷軸有關係的。文字的風格，用字，並典故等，提供了初步的證據，在昆蘭之第六洞，亦發現撒督文獻之抄本時，就更證明了它們在歷史上的關係。這種關係的性質仍未完全清楚，因爲在細節上有不少歧異。

據撒督文獻上說，有一羣人被強迫移民到大馬士革，作首領的人名叫「明星」（參民廿四17），他們進入一種新的約中（參耶卅一31），並另行組織一個團體，是帶有修道特色的團體。公義教師在這個教派中是一位卓越的領袖，這個名號在昆蘭的哈巴谷書註釋中亦有出現。

撒督文獻中所提到的走向大馬士革的移民，其日期成爲了一個要緊的討論題目。有人主張此事與大祭司安尼亞三世在安提阿古伊皮法紐時被革去職位有關。查理士·福瑞慈（Charles Fitsch）在「昆蘭會社」一書中提出一個較晚的年代。他以爲



大馬士革移民的時間是當大希律王在位期發生的。(主前三七至第四年)，考古學上的證據指明昆蘭修道院，是在那時撤空的，也表現了福瑞慈的說法，是依合理的步驟推論，大馬士革的移民就在那個時期。現在問題是：撒督人離開耶路撒冷到大馬士革之後（主前一七五年），是否又移民到昆蘭？抑是他們先從耶路撒冷到昆蘭，然後再移民到大馬士革？更有一種可能就是所謂大馬士革約團與當時已有的昆蘭約團，彼此聯合在一起。

有一位學者名羅賓衛茲 (Robinowitz) 做更進一步解釋：由猶大退到大馬士革，只是用另一種方法來形容巴比倫被擄者並那些忠信的以色列人學習「在大馬士革以外」的功課。這種說法可能解釋一些歷史上的難題，恰好撒督的文件也是討論到在被擄歸回之後不久，歷史上有人移民到大馬士革去。

無論如何，有證據說明大馬士革約團與昆蘭會社的人是相關連的（即使不說相同）。並且由一羣祭司團，「撒督的子孫們」領導一種亦有平民參加的運動。這運動稱為撒督人之運動，因為強調他們為祭司之合法資格，以對抗耶路撒冷祭司制度（在撒督人眼中他們是敗壞的）。所羅門時代撒督是大祭司，因此他的後代也被看作是合法的大祭司（結四十46）。

#### D 愛色尼人

斐羅，約瑟弗和普林尼 (Pliny) 三位古代的作家，組成了我們研究猶太教的愛色尼派的初步材料。問題是當我們知道愛色尼這個名詞乃形容許多不同團體，而他們都有顯著的不同點時，就覺得很複雜。較老的普林尼 (Pliny the Elder) 告訴我們，愛色尼人逃避女人，拒絕結婚，約瑟弗却說到愛色尼的婚姻規條。

約瑟弗在向希臘語的世界解釋他的宗教時，就說有三種「哲學派別」：法利賽人，撒都該人及愛色尼人。愛色尼這個名詞明顯的是有伸縮性的，它包括一切猶太不同類的社團，是帶有與人隔離的傾向的。

大體上說，古代的作家對愛色尼人都存着同情的態度。這

派人用大部份時間花在靈修和宗教的研究上。他們是很殷勤的。每一個社員必須做粗重的體力勞動工作。他們有共同生活的社區，並過着一種嚴格訓練，順從管理的生活。青年人與老的社員區分得很清楚。那些反對婚姻的團體便要收養男孩子，愈小愈好，為的是培養並教導他們此運動的精神，奴隸和戰爭是受到反對的，愛色尼人不參加聖殿中的崇拜。有的記載說愛色尼人反對祭祀的思想，但是撒督人只是反對耶路撒冷的祭司制度。他們二者都與在聖殿中仍參與事奉的法利賽人不同。雖然執掌事奉者是撒都該人。我們又知道愛色尼人甚至不用油抹身—可能是認為這是對肉體縱容的禮儀。

愛色尼人的數目總不見增加，斐羅說他們總共有四千人。普林尼說他們定居在隱基底（可能是指昆蘭廢墟之地），但我們知道他們也住在別處，而且也承受了猶大地的許多城邑並村莊以及有人煙的地方。他們也很喜歡接待客人的，有說到在一切有愛色尼人住的地區中，團員到處是受歡迎的。

按史記法利賽人及愛色尼人都注重清潔的區別並對個人的聖潔的需要。但是在細節上這兩派的教義就有許多不同的地方，約瑟弗告訴我們，愛色尼人相信生命的不朽，但却反對身體復活的教義。至於愛色尼主義受外界的影響，是一個有趣的問題。不過我們可以看到反對復活的思想，可能是受了希臘哲學觀念的影響，認為屬物質的是惡的（此思想不見於經訓，却在苦修運動中常見到）。假若物質是惡的話，身體是屬於物質的，那末對於復活的反對也是順理成章的了。

法利賽人有條規例，人到十八歲時必須娶親。但愛色尼人不鼓勵甚至在一些團體中禁止婚嫁。法利賽在猶太人的生活中，佔活動的部份，包括聖殿的事奉；但愛色尼人組成隔離的兄弟會社。他們以為自己是惟一清潔的以色列人（也是真正的意思），並拒絕與他們認為是守腐敗教條的人們合作。

#### E 其他教派

在新約中和約瑟弗的記錄中，我們看見有一派叫做奮銳黨



( Zealots )，是「家規」黨的提倡者，他們認為以該撒為王的是不忠於神的人。與法利賽人比較，奮銳黨人是拒絕納稅的，他們擾亂政府並提倡極端主義的論調，以致招惹了主後七十年耶路撒冷的毀滅。

研究猶太教時便知道在主降世前後的世紀中，出現了許多小的教派。有的接受假彌賽亞的宣言。有的主張以武力重建自由的以色列。有的主張和平並苦修等待聖經預言的完成。

## 5 教派的卷軸

有人可能反對「教派」的名稱，來稱呼昆蘭社區的人們。這個名稱依現代的用法含有不大正派的意思在內，但在此却沒有這個意思。這個名稱是用來區別那些特別寫到關於昆蘭會社的文件，或是指與昆蘭山洞聖經抄本有關的團體。

「標準的猶太教」這名詞是我們用來形容那在歷史的傳統上一一直延續不斷的猶太教。這個名詞在新約，在米示拿(Mishna)和他勒目(Talmud)都有出現。當代正統的、保守的和改革的猶太教這區別，可以追溯歷史到「標準的猶太教」。當撒都該黨於聖殿被毀(主後七十年)時不復存在後，標準的猶太教是依照法利賽式的猶太教而傳下去的。



標準的猶太教視舊約中各卷書為神聖的文獻。而次經的文獻（包括學者稱為偽經的作品）就被摒諸外。昆蘭社團和那些有關的團體，在正典的聖經以外，還應用另一些文獻。這些文獻包含著經文的註釋。另外有的載有會社的規章。此類文獻皆冠以「教派性」文獻，以別於昆蘭會社中標準猶太教有關的文獻（即聖經）。在昆蘭洞中所發現的大宗次經作品，顯示出它們在這會社中有高度重要性。這些作品當然也被標準的猶太教所拒絕。

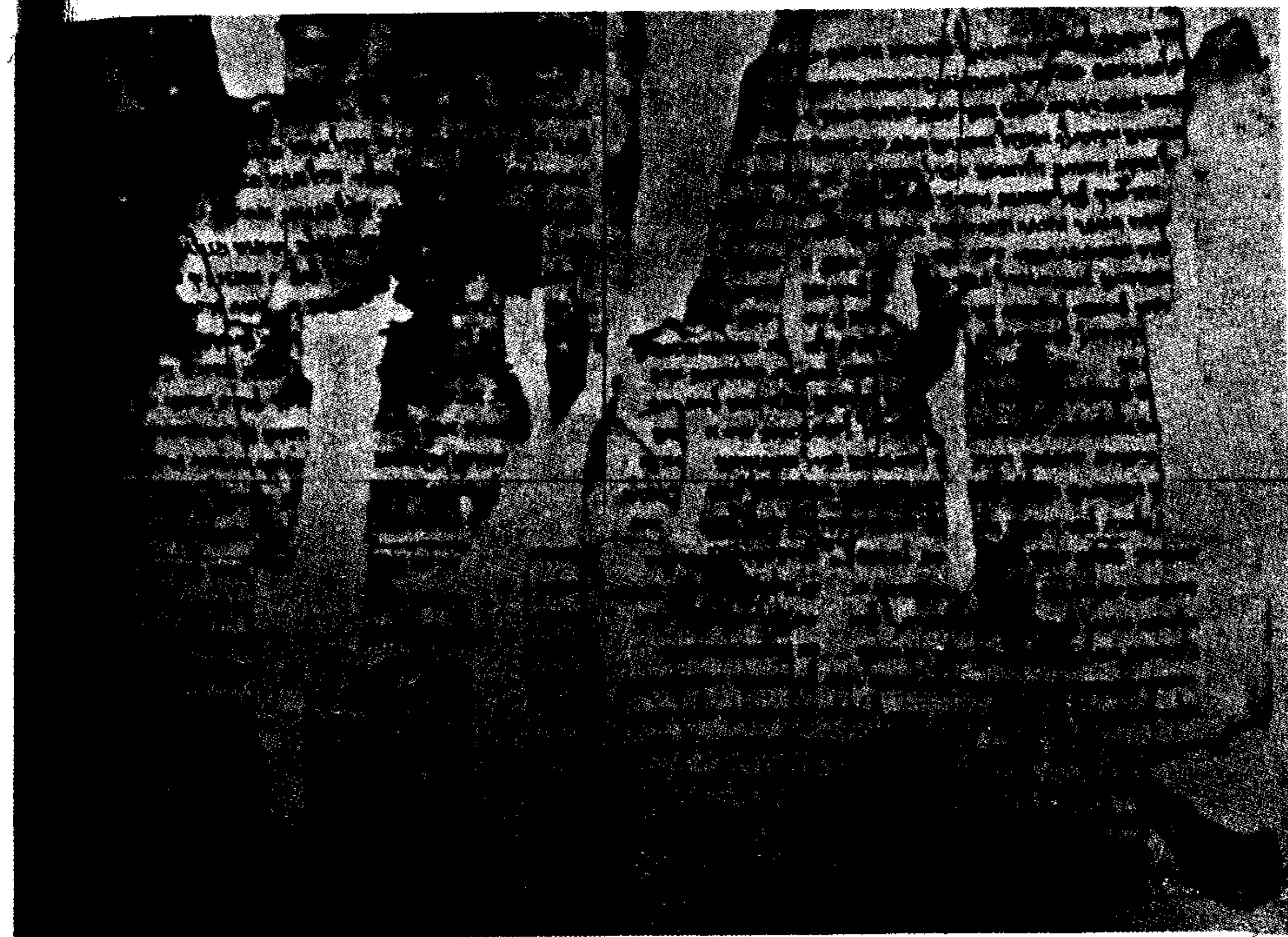
對於教派性卷軸之研究，對研究歷史和語言的學生十分有價值。研究歷史的學生欲知猶太教在主前時代的性質。由於兩約之間的文獻並不充足，次經、約瑟弗以及其他古典作家雖能幫助我們寫出一本兩約之間的歷史。但是在這期間所寫的文獻，却可投下更多的亮光，補滿不少的缺乏。

但是必須說明的是：直到目前為止，研究古卷還未有甚麼「革命性」的發現。誠然，假若我們對昆蘭會社與愛色尼人的關係肯定了的話，我們對愛色尼人的生活和教義就得着一種更生動的描寫，是我們以前所沒有的。非法利賽式的猶太教的重要性也有了新的意義。這些古卷軸使我們補足了主前猶太教的輪廓，但卻不必重新修訂已有的認識。

這些古卷對學術界還有一項重要貢獻，是在研究這些教派古卷的字彙與文法時獲得的。了解他們在當時的情況下如何表達思想，如何選詞用字就幫助了我們對舊約希伯來文字、詞的用法有了新鮮的亮光。這種研究的方式，雖然不會有引人入勝的結果，無論如何，他們卻構成以科學研究的方法去處理舊約的經文。

## I 訓導手冊 (The Manual of Discipline)

我們所得到的訓導手冊皮卷有六呎長，由五小碎片拚成的兩塊皮卷，闊度有九吋半。這一個軸卷中共分十一段的內文，但開頭一段已遺失了。巴勒斯坦博物館稍後發現兩段附屬碎片，料是屬於訓導手冊同一個抄本。這兩塊材料不能很有把握



訓導手冊其中兩欄文字，是在第一洞發現的古卷之一。

的辨明，而且中間脫漏的部份也很多。早發現的十一段落，是由美國東方研究院在一九五一年出版的。其後補上的段落，是由巴多羅米和米力克 (Bartholemy and Milik) 在一本書名「猶大曠野之研究」中出版的，時在一九五五年。我們算它是訓導手冊的附錄。

丟旁·夏莫 (Dupont - Sommer) 形容訓導手冊為：「有禮儀，律法，道德，缺少邏輯性的編輯，不依次序編排之雜文集。」本書之原始及早期歷史則付闕如；但這書似乎是一本記載管理昆蘭會社之原則的書。

被稱為撒督文獻的作品，在一九一〇年由司克特 (Solomon Schechter) 出版。這文獻與昆蘭有關，其中提及要學習「哈古書Hagu及盟約的教訓」(十6)。在訓導手冊的附註上(



一7)；也同樣提及要怎樣學習「哈奇書(Hagi)」。(哈奇可能就是哈古，因為希伯來文中u和i二字在昆蘭卷軸中很難分清楚，u的字劃只是比i較長。)

按司克特說，哈古書是「一本訓練規則的書，專為懺悔和學道用的。」哈古書和訓導手冊的關係也是一個難解的問題，成了學者們所關切的。訓導手冊是否和哈古書同為一本書呢？學者們用來形容這本手冊的詞語，實際上與司克特對哈古書的性質的推測相合，這就很有趣了。假若二者不同的話，很可能訓導手冊的教訓也有些是根據哈古書的。

訓導手冊是研究主前猶太教教派最好的資料。研究過本書的內容之後，可助我們明白昆蘭會社對神忠信的思想，以及在猶太教圈外其他團體的異教思想。訓導手冊中所載有的禮儀，表明了他們怎樣引用舊約的經文，以迎合本派的需要，與後期基督教運用舊約的方法加以對照和比較，可以大有所獲。

### A 昆蘭會社所用的名字

昆蘭會社社員的情形，可以從訓導手冊中用來描述這個派別的不同名字獲得了解。

#### 1 會社(雅哈德Yahad)

這名稱常在手冊中出現，乃希伯來文之「雅哈德」。學者們譯這個字為會社、聯合、和同盟等。此字與動詞「被聯絡」一字有關，也和一這個數目字有關。這種名詞的用法，照我們所知是在昆蘭教派中特別出現的。「雅哈德」這名詞有一次出現在聖經中(代上十二17)，是表示下列之意「我心就與你們相契(leyagad)。」依成語式的講法，此句當為「我的心準備好與你們合一」(布朗、德維來、伯瑞的字典如是譯)。

雅哈德一詞的意思與希臘文「該努尼亞」(Koinonia)很相近，這字在新約中常出現，含有交通，團契之意。其含意有社會性和經濟性的觀念，就是婚姻的締合並商業上的股份聯合兩個意思。

各時代的教派團體，都十分注重「相屬」的觀念。昆蘭會社的成員渡着共同的生活，享有共同的產業。基於聖經並他們的獨特教義的宗教繫聯，特別產生一種兄弟友愛的關係，「雅哈德」這個字實在是他們恰當的描述。

#### 2 黨派，會議('esah)

「伊撒」('eṣah)是聖經中一個普通字眼，有輔導，忠告之意。經過字義上的改變，這個字就變為會議、聚集的意思。在訓導手冊中，依據上下文，這個字有時是指會社中一羣人，有時則與「會社」(Yahad)同義。後者含着在「神輔導下的人」，「神的黨」或「神聖的黨派」的意思。

丟旁·夏莫認為，用「伊撒」這個字來指「黨派」(從最好的意思去理解)，就使我們對愛色尼(Essene)一字的字源獲得一絲線索。愛色尼一字的來源，是學者公認困難的問題。金司本(C. D. Ginsburg)說：「沒有其他字的字源解釋，像這個字帶來那麼多不同的見解。」金司本列出二十個見解，以出於瑪喀比時代之前的哈西典一詞衍生出來的字較為可取。

愛色尼一字的希臘文，essenoi和essaioi二字皆以ess為字根，丟旁·夏莫指出，這是希伯來文'eṣ之正確翻譯。假如接受了這提議，那末愛色尼人在字意上是：「黨派中的人」，而愛色尼人與昆蘭派同屬一類，也可由此證明。此方面的證據雖多，但依目前所知之程度，也不可過於武斷。

#### 3 會衆(埃大'edah)

昆蘭會社認為自己是「神聖的會衆」而聯合一成為一神聖會衆。此詞在舊約中亦常見用。以色列人被稱為：「屬神的會衆」(詩八二1)；「耶和華的會衆」(民廿七17，卅一16；書廿二16-17；詩七四2)。「以色列的會衆」與「百姓的會衆」是常常出現的詞語。在撒督文獻中，這個宗派被稱為：「奉獻為完全聖潔的會衆」。

'edah(埃大)一詞在七十譯本中譯為sunagoge(共有127次)，是說到神的百姓之「集合」。由於昆蘭社團以自己為



真正的以色列人，因此舊約中稱呼神的百姓的詞句，他們都拿來用在自己身上，甚至單單指他們自己。

#### 4 守盟約的人 (berith)

昆蘭社團既然用舊約的名稱來稱自己，也就用了「盟約」這詞。撒督文獻中也說到那些篤信神的人是「進入新盟約之衆人」。訓導手冊形容爲：「忠信之盟約」(一8)。新盟約或新約很易使人認爲是新約聖經的教訓，就是關於基督的工作，但當記得昆蘭社區是在基督之前，他們的用詞只是根據耶利米書(卅一31-33)那裏所說及的新約。

#### 5 其他名字

除了前述四個名詞之外，昆蘭社區還用了其他方法來形容他們自己。在訓導手冊中他們是「光明衆子」(一9)，「正義衆子」(三20)，「真理的衆子」(四6)。然而，訓導手冊中不會使我們以昆蘭社區爲宗教上的自滿自足者。社員們也常感到他們自己在屬靈的方面有不足的地方，他們看自己爲神的百姓，「神的產業」(二2)，以與區外作惡的人相對照。他們是「自告奮勇者」，「奉獻的人們」(五8)，是「永生會議之衆子」(二25)。身爲社員，就是「真道的力行者」(四22)。

#### B 對團體以外的人的稱號

爲相對照之故，他們稱社團之外的人爲「黑暗之衆子」(一10)或「悖逆之衆子」(三21)。他們是「作惡的人們」(二10)，和「地獄之子」(九22)。在「彼列國度管轄之下」(一18)，他們是「彼列的產業」(或作份 二4-5)。

#### C 昆蘭會社之社員制度

訓導手冊中很清楚指出，昆蘭會社成員是由祭司，利未人並猶太社區中的平民而出來的。這些祭司們是由撒都該祭司制度中分出來的，因爲後者日趨世俗化。他們在這團體中繼續保

持一種超越的地位，因此形成有階級的區分。事實上，這一點可將昆蘭與基督徒作一對照。基督教會沒有祭司等級，無論是遺傳的或指定的，而是看一切信徒皆有祭司之職份，並且只在大祭司耶穌基督之下盡自己的職務。

當昆蘭團體集合聚會的時候，記載有說：「各人有自己的位置：祭司們首先坐下，其次是長老，然後是其餘的人」(五2-3)。在會社聚合的時候，「祭司們要按着他們的意旨，一個接一個的首先通過，利未人要跟着通過，其餘一切的人要再次依序通過…」(二19-21)。

祭司有責任宣佈祝福，給「一切屬神的人，在凡事行爲完全的人」(二1-2)。祭司的祝福詞是照民數記六章廿六節意譯的：「願祂用一切慈愛祝福你，保守你脫離諸惡；願祂以生命所給予的睿智光照你，以永遠的知識施恩與你，願祂仰起祂慈愛的臉來，使你有平安」(二2-4)。

當會社的人聚在一起用餐的時候，祭司被請來「伸出他的手，先爲這頭一份的麵包和酒來祝謝」(六5)。有些學者認爲這餐與主的晚餐有關係，昆蘭皮卷中所載的關於餐前祝福或有關的事，與正統的猶太用餐方法並無相異之處。惟一不同的只是猶太教祝謝的是一家的家長，而不是請祭司來做。在某種意義下，說這餐是一個聖禮也無不可，只是要記得在一個猶太家庭中，每一餐飯都是如此被重視就成了。主耶穌在當時也是遵守猶太人的常習，在最後的晚餐時祝福餅和酒。今日正統的猶太人在餐前也有「擘餅」之舉。只是當主耶穌把擘餅和遞杯賦予特殊的意義，才使主餐與平常猶太人用的餐有所不同。

利未人的職責，是對作惡的人宣佈咒詛的話，這正好和祭司宣佈祝福成爲對比。利未人常說的咒語是：「咒詛要因你的一切罪惡和邪僻的事臨到你；神要使你成爲可厭之物，落在那些報仇雪恨的人手中，並在你破敗之後，將你交在那些要你賠償的人手中；照着你所行暗昧的事，你受的咒詛沒有受憐憫的餘地；願你在深地永火的黑暗中忍受忿怒。當你呼求神時，神也不施恩惠與你，也不饒恕你，赦免你的過犯；願祂向你現出



怒容，報復你；凡仇恨你的人都不對你說平安的話」（—21—二5）。

記得主耶穌在馬太五章四十三節那裏說：「你們聽見有話說：『要愛你的鄰居，恨你的仇敵。』」主耶穌對假冒偽善自義的人，也說峻厲的話，但是新約中倫理的觀念就與利未人的咒詛所表示的觀念不同。

除祭司與利未人之外，照估計可能有數百普通會員在昆蘭會社中，包括男、女、兒童，在訓導手冊附錄中第四行記載得很清楚。遺留下女人的骸骨，也在昆蘭廢墟附近的墓中發現。史家約瑟弗也曾提到有一班結過婚的愛色尼人，故此昆蘭有婦女存在，也不能證明昆蘭會社與愛色尼人並不相同。

自願者（Mitnabbim—Volunteers）的名稱即形容了昆蘭會社的會員，他們認為當時的希臘羅馬社會是腐敗的，那班與社會妥協的猶太人是背叛者。他們便走出曠野去「預備主的道路」（八14）。這種使命必須配以嚴格的教導，每個社員必須甘願承擔，才能完成。

#### D 昆蘭會社之入會手續

生於猶太人家中者即為猶太人，但加入昆蘭會社成為會員，所謂「真以色列人」，却是手續困難。自願入會者必須先覲見團中之管理人，接受初步之攷試。假若管理人認為滿意的話，那末他就是一個合格的會員，被錄取「進入盟約中歸向真理，離開罪惡」（六14-15）。

申請入會者在經過一個不宣佈時期的攷驗後，他要再到「多數人的會議中」（就是會社中合法的會眾），接受關於他工作之攷驗，等多數人的會議投票表決之後，便定規了他晉陞或離去（六16）。假若他能通過這一個攷試，他還要經過一個為期一年的試驗期，在這期中他仍在攷驗中，但他不能參加普通餐，亦不能分享財富。這是假定他在試驗期內，尚未將自己的財富，交到會社中。

另有一個攷試，將在年底舉行，假若「多數人」的小組滿

意他的進步，「他們要將財產和所有帶到財產管理人那裏，分別在各人的存款中記錄，但不是為分享財產」（六19-20）。他的財產是分開記錄的，為方便在他不作正式會員時退還給他。甚至在他受試驗的一年中，即使有進步，「也不能飲多數人的酒，直等他在會社中完成第二年的試驗」（六20-21）。

第二個試驗年末就要舉行最後的攷試，假若成功，入會人「始能登記在弟兄中，按着次序入他所指派的位置」（六22）。現在他已成了正式的會員，得盡會社中的義務和享有一切權利。

每一年會社要慎重的聚集來評估去年的進展。他們像戰爭隊伍一樣排列，祭司排在前面，之後利未人隨着，再後是普通會員，各人按着他應得的位置排列：「他們要按次序登記，一個挨一個，是依照他的知識和表現排列；以致每人可以順服鄰舍，年幼的人服從年長的。這樣，他們便有機會來審察他們的靈性和一年中的表現，按他們的知識和好行為獲得升高；按他們差錯的表現而降低……」（五23-24）。

約瑟弗在他的「猶太戰史」一書說，愛色尼人的訓練是很嚴格的。會社中的個別會員受命經常的順服他的監管人：「…他們只遵從管理者的命令；只有兩件事是各人可以按自己的自由意志去作的，就是幫助缺乏的人和表現憐憫的心；他們被准許可按自己的意思救濟那些配受而又有需要的人，賜食物給飢餓的人，但是若沒有管理人的准許，他們卻不能供應親戚任何東西」（II，八6）。

#### E 昆蘭會社之生活

##### 1 水的潔淨禮

昆蘭會社的洗濯禮儀，並不像基督教的浸禮那樣是個入會的儀禮，而是正式會員日常生活之一部份。

約瑟弗形容愛色尼人日常的生活時，告訴我們說：「每日早上第五點鐘，他們聚集在一處，當他們以白布纏身後，便以冷水洗身」（猶太戰史II，八5）。在昆蘭廢墟攷古發現的遺跡



中，說明了會社中心的建築人已經替這種「潔淨禮儀」作好準備。

訓導手冊曾暗指洗濯禮儀是會社生活的一部份，但也警告勿以用水潔淨是一種功德行為。「他（衆人）不能藉補償而免罪，亦不是由洗濯的水得潔淨，更不是藉河水或海水成聖潔，任何的水都不能使罪得洗淨。他甚麼時候輕視神的律法，甚麼時候不順從神的指教，他就是不潔淨的。但在其真實指教人當走之路的聖靈裏，他的罪過卻要得到赦免，使他可以沉思生命之光」（三4-8）。

新約中清楚的記載，洗禮的儀式是猶太教在第一世紀時的特色。當耶穌說到：「……吃飯不洗手並不能污穢人」（太十五20）時，並不在講求個人衛生，而是在潔淨的禮儀。昆蘭團體所行的水潔淨禮，和馬太十五章所說的「洗手禮」差不多，與基督徒的洗禮卻不相似。

## 2 日常飲食

日常聚餐與水的潔淨禮在會社中，必須正式會員才可以參加。約瑟弗形容愛色尼人的潔淨禮的同段記載中，說：「……他們在一個潔淨的情形中，走入飯堂，如同進入聖殿，後來安靜的坐下來：桌上有烤麵包者依次序所擺放的麵餅，還有廚師所放的餐盤，上面有一種簡單的食物，放在坐好的每人面前。先有祭司祝謝，祝謝前任何人不得先嘗食物，吃完之後他便再感謝神。會衆也是如此在飯前飯後都要讚美神，感謝神賜食物給他們。然後脫去他們的白袍，便出去工作直到晚上，以後他們就回來用晚餐，依同一的次序」（猶太戰史II，八5）。

訓導手冊着重這個事實，會社中分享他們晚餐彷彿一體。「他們一同用飯，一同祝福，一同領受教訓」（六2-3）。每餐是以祭司的祝福開始，還有着重的是用膳就是一種聖禮。如同猶太人視每一餐都是一種聖禮一樣。反對者認為，根據初信者如不完成兩年的試驗期，也不准參加這種聚餐，明顯這餐不是合一的記號了。然而，這種餐是「會社」合一的表明；那些新入會的，尚未正式算為會社中正式的成員。主耶穌並未借用愛

色尼人的禮儀。禮儀是應用猶太人擘餅，並因着神的慈愛而感謝，而使用被擘開的餅和杯來代表祂身體和血。

## 3 研讀聖經

訓導手冊中除了以上所說的大衆共餐之外，接着一段就是對於律法的誦讀，研究和講解：「無論何地若有十人在一起，就不可停止有一個人在研讀律法，他必須晝夜勤讀，關切彼此之間應盡的責任。『多數的人』在一年中必須有三分之一的晚上做醒不睡，來讀這「書」，研究律法，並一同崇拜」（六6-8）。

這十人小組叫做「定員」（quorum），是舉行崇拜最起碼的人數，正統的猶太人會堂仍沿用這習慣。在這些小組中，各人按時輪流守夜班。會社的會員有些晚上要勻出來學習律法，和禱告。這是在他們日間疲倦的體力勞動，靈修額外再添上的。大概會員是分成三組，輪流來誦讀律法，註釋律法，並向神獻上他們的頌讚。明顯在白天的時候，一定有些人停止了正常的工作，去進行靈修和讀經，使他們連環的靈修、讀經運動不會中斷。

從別的昆蘭抄本中，我們知道昆蘭會社對聖經重視的態度，無數份的聖經抄本，聖書註釋，引用聖經的典故和摘錄都寫在這教派的文件中，特別是感恩詩篇裏面，証明了昆蘭會社由聖經中領受他們真正的生命。

## F 昆蘭的政府

昆蘭的政府基本上是民主的，設有最高法院或議會，也是最高權柄的行使者。在訓導手冊中有概括的介紹：「依撒督之衆子就是守約的衆祭司的決斷，以及會社中大多數的會員，亦即嚴正守約的人的判斷，可在每一件事上宣佈決策，每一件事即包括與律法、產業，或訴訟之事有關者」（九7）。

祭司有責任去管理每十人會員的單位，「任何地方凡會員達至十人者，必有一祭司主理他們。按祭司之地位，這十人須圍他而坐，詢問他對各項事情之忠告建議」（六3-4）。祭司掌



握特別責任是因為「只有亞倫之衆子才能行使審判或管理財富權；按他們的審判，所出之令可決斷與每一個規條相關之事，也就是關於會社中一切會員之事」（九7）。

最高決定權是由一個十二人（或十五人）的議會所擁有：「在會社中要有十二人之議會，還要有三倍祭司，他們必須在完全熟習整本所啓示的……」（八1-2）。這句話意指議會中可能有十二個成員，其中三位是祭司。要注意的是祭司擁有地位和尊榮，但在議會中普通會員卻在人數上佔優勢，勝過祭司的數目。

另有提及其他領袖，都有特定的責任的。「多數人的財產監管人（mebaqquer）」（六20），是會社中是財貨和賬目的管理人。監督或視察者（pagidd），是預備入會者之監攷人，決定受試者能否成爲試用期會員。此等領袖如何選擇，我們尚未見有提及，是否必爲祭司身份，也沒有記載。不過可當他們是被選的職員。

### G 昆蘭會社之財產

剛剛加入會社成爲正式會員的人，必須完全奉獻所有財物到此運動中。「凡向祂的真理奉獻自己的人，必須將自己整個心思，全部力量和財物都歸獻給神的會社，使他們的心思得到神律例的潔淨，他們的體力受神完美法則的管制，一切的產業得受祂公義決策之處理」（一11-13）。要等到試驗期畢，個人的財產才正式撥歸入「會社的財產」中（七6-7）。

亞力山大之哲學家斐羅，在他Quod Omnis Probus Liber（約主後20年）一書內，有關愛色尼人之記載：「他們有一個貯物房，共同的用度，共同的服裝，在一起吃共同的食物。這是因爲他們實行共濟生活，各人日日所賺的錢都放在公款中，到生病或不能工作時，也受公款濟助」（八五段八六段）。

有一項關乎損害會社財產的規則：「人若有欺詐的行爲而損害了會社之財物，使其遭受損失，他必須全數償還，如不能償還，必受刑罰六十天」（七6-8）。我們奇怪如果人人已將

已有全部獻出，怎能再有錢來償還如此的損失呢？可能這種規定只適用於新入會者，而不適用於正式會員。

### H 昆蘭會社的一些規條

昆蘭會社主張嚴格管教的事實，已如前述。二十世紀中的讀者，讀到他們特別的規條時，可能會發笑。但對於古老會社的會員們，他們是嚴格認真的。

在「多數人」的聚會中，必須一致表示嚴肅，在聚會中，如果有人躺下或睡着了，這人要受罰三十日（七10）。或許有人晚上因讀經或默想經文而缺少睡眠，很可能在「事務會」中打盹一下。在「多數人」的會中吐痰，也會招來三十日的形罰（七13）。若有人擅自離會，他就要冒受懲的險，因「人若三次未經批准而離開一節會議，他要受罰十日」（七10-11）。他們要遵守國會議會的程序，因規則載有：「鄰舍發言中不要插嘴，弟兄說話未完，不要插咀」（六10）。插咀者要受罰十日（七9）。

誹謗也是一件嚴重的事。「人若誹謗他的鄰舍，要被隔離一年，不得共用飯食，並要受罰；如果誹謗多數人時，要被革除會籍，不得再回來」（七16-17）。

在昆蘭會社中亦有引誘使人背叛。「若有人對會社之組織生搖動的心，他就成爲一個背叛者，有悖逆真理的心；他若悔改，也要受罰兩年」（七18-19）。有些會員受試探將產業私自留下幾分，這試探的吸引力的確很大。有一條法律說：「假若發現他們中間，有人故意留下財富，不交出來，他就要停止食分別爲聖的食物一年，同時要減少四分之一的食物供給」（六25）。這使我們想起使徒行傳第五章亞拿尼亞和撒非喇的事件。

### I 昆蘭的神學

#### 1 彌賽亞

「彌賽亞」是希伯來文的音譯字，字意是「受膏者」。希臘文的同義字就是「基督」，在舊約的用法，國王常被稱爲「



主的受膏者」。大祭司亞倫的兒子們同樣是「受膏者」，因他們的祭司職份。彌賽亞的名稱依舊約的用法，可使用在任何君主或祭司身上。甚至波斯的國王古列，也是如此（賽四五1）。

在舊約的先知書中，以色列的注意力集中在將來的世代，就是神的仇敵都要被綑綁，地上要「被主榮耀的知識所充滿，如水充滿洋海一般」（哈二14）。在這將來的世代，有一位「受膏者」或說「彌賽亞」，要以公義治理世界（賽卅二1）。

在古卷中所見「彌賽亞」的時候，要依上下文的脈絡來決定所指的究竟是祭司，君王或所預言的未來彌賽亞。

在訓導手冊中，清楚指着將來彌賽亞的一段說：「他們不會離開律法的忠告，而行在他們一切心性的悖逆中；他們要按着首先的判斷，就是會社中的人開始受訓導的判斷去審判，直到一位先知和以色列及亞倫的彌賽亞來到」（九9-11）。

早期的拉比寫作包括有兩位「彌賽亞」的教義：將來由大衛傳下來的王和由亞倫傳下來的祭司，剛才所引的一段文字，似乎說明會社中的各人要過一個順服的生活，遵守給他們所立的律法，就是「首先的判斷」或「首先的律法」，直到將來有一彌賽亞（或衆多彌賽亞）在末日興起，賜下最末後的啓示。提及未來的先知，可和申命記十八章十八節相對照。

這裏受膏的究竟是一位或多位呢？對於受膏者的觀念，是否在昆蘭會社混亂了呢？當記得新約的作者認為耶穌一人應驗了先知，祭司，和君王三個職份，這都是在舊約中論及彌賽亞時清楚的教訓。耶穌是大衛的後代，這種家系似乎限制了祂為祭司的職份，但希伯來書的作者卻說明了主耶穌是祭司，卻不是按着利未的體系，而是循一個更好更老的等級——麥基洗德的等級。那些在基督降生前攷查舊約聖經的人，對此都會覺得很複雜，甚至會引出不少奇怪的教訓，這是顯而易見的。在第十一章中，我們會再詳細討論昆蘭的彌賽亞觀。

## 2 律法

根據昆蘭研究聖經的思想和習慣，我們會預期他們是以新約中所描述的那種法利賽人的態度去看舊約的規律。但實情卻

不是這樣。

欲加入會的應考生，要經過攷核他「對律法的明白程度和實踐的情況」（五21）。被接納入會後，這會員「要以自我約束的誓言，來轉向摩西的律法，按着他所吩咐的一切，盡心，盡力的遵守；又要聽從律法所顯明的教訓，就是給遵守盟約並尋求神旨意的祭司撒督的子孫的教訓（五8-9）。

此外還有證據指出，昆蘭對律法的解釋與法利賽派之猶太教不同，前面曾提及會社的人要遵行「首先的判斷」（九9），意思似乎是攻擊革新派。或者昆蘭也反對主耶穌所批評的「口頭的傳統」，正如中世紀的凱瑞特派猶太教也反對一樣。昆蘭會社雖然實行潔淨的禮節，據我們所知他們更注重內心，和屬靈方面赦免的要求，「他們被水潔淨之先，當先離開自己的惡行」（五13-14）。

在訓導手冊中沒有提到以動物獻祭。昆蘭會社認為，獻祭的屬靈的原則其實是「一種為過犯和為不誠實之罪的代贖。」「為地土所作的代價，更有效過用燔祭全牲的肉和脂油。嘴唇的祭物要公道，有正義的質素，完全的行爲，就像一個甘心的蒙悅納祭中的禮物一樣」（九3-5）。

約瑟弗在討論愛色尼人時說：「…他們並不獻祭，因為他們有自己更純潔的潔淨禮。」（猶太古史xviii—5）。斐羅說：「他們並不獻動物的祭，敬畏的心是唯一的真祭。」

另一方面撒督文獻說明產生這些文獻的一派，仍然認為耶路撒冷是聖所之地，同時在那裏擔任祭物供奉之事（十三27）。假若撒督人是一羣祭司，與耶路撒冷物質主義的祭司班分開了，正如我們有理由推斷的，他們的思想發展似乎是趨向於自立了。首先他們主張在耶路撒冷聖殿是獻祭的地方，必須照他們自己的規律所訂的才算正當（撒督文獻八12-20），後來他們就發展到完全否定了獻祭的價值，他們認定祭司班是背道的，故此也拒絕承認耶路撒冷獻祭的功效。

這自然也是主耶穌及隨從與愛色尼人許多不同點之一，主耶穌雖然批評那些人將祂父的殿變成了賊窩（路十九46），同



時也嚴厲的批評法利賽人，撒都該人和文士們，耶穌卻仍然遵守猶太人的神聖節令，又在逾越節時被釘十字架，並且當猶太人由古代的天下各方回耶路撒冷去慶祝五旬節時，差聖靈降下。要記得在使徒行傳第三章中，彼得約翰在禱告的時辰進到耶路撒冷的聖殿去。

### 3 揀選

昆蘭會社中的人堅信神揀選的教義。約瑟弗在形容猶太各教門神學上之不同處；他提到愛色尼人這一個特點：「此時猶太人中有三個教門，他們對於人類的行動有不同的觀念，一派叫做法利賽人，一派叫做撒都該人，另一派叫做愛色尼人。法利賽人認為人類有些行動，是受命運支配的，但不是全部行動。另一些是在乎人自己能力的管理。他們應該負命運的責任，但不受命運支配。但是在愛色尼教派中便堅說命運支配萬事，若不是命運就沒有什麼事可以臨到人身上。撒都該人則完全不信命運這回事。他們將命運拋開，認為人類一切事的際遇，並不是依命運之處分，乃在乎己力的維持。因此，人自己便是一切好事的原因，並由自己的愚昧帶來各種惡果」（猶太古史Ⅷ五9）。由此看出思想世俗化的人羣（比如撒都該人），特別著重人類的自由，而注重來世思想的人（愛色尼人），則特別著重神的主權。約瑟弗使用「命運」一字，是欲使外邦讀者亦能明白而已。

在訓導手冊中一個常出現的字（有十四次）便是「份」（希伯來字garal）。此字有兩種相關的意義。在某些地方，此字是指生命中「個人的份」，也就是神派定給每個人的命運。在另外的地方是說到兩類人。義人是「神的份內的人」，惡人是「巴力份中的人」。

下面一段話便很清楚說明神的主權：「一切現世的事物和過去的事物，都是由全知的神那裏來的。在它們未存在之前，神就安排設計了它們。當它們產生之後，便依照神給它們定的計劃，完成它們的使命，沒有甚麼能更改這決定」（三15-17）。

揀選也清楚的提及：「對於神所揀選的人，神已經給了他

們永遠的產業，祂給他們承受聖者的份，並使他們與天上衆子契合，組合成一個會衆，在一座永遠堅立的神聖建築物過團契相通的生活」（十一7-8）。

昆蘭會社中的社員的信心和保證也很注意：「我的神啊！讚美你！你開了你僕人的心，使他得到知識，求你在公義中指揮他的一切工作，並建立你使女的兒子，正如你接納人類中蒙揀選的人，侍立在你面前，直到永遠。因為沒有了你，人的行為不能完全；離了你，任何事都不能成就。一切知識是你所指教的，凡事都是藉你的旨意而成」（十一15-18）。

獲得神真正的啓示，因而就是神的真正子民這保證，同時也帶來對罪高度的敏感。人「是由塵土揉造的，將要成為蛆虫的食物，他是一口唾沫，是一片切離了的泥土，他所盼望的也要歸回塵土」（十一21）。只是「因神的憐憫，我們不致於消滅」（哀歌三22）。由於人的軟弱，要完全依賴神，人又有甚麼驕傲的餘地呢！

### 4 責任

昆蘭和基督教的神學中，卻沒有因注重神的主權和揀選，而否認人類責任的教義。會社中的會員發誓「要與行錯事的，且走在惡人路上的人分離。因為這樣的人是神的盟約所不認可的。他們不尋找或追求神的典章，他們要知道穩秘的事情，就是使他們走入邪路的事情，招引罪惡，但對神所啓示的真理，他們卻傲慢地違背不行，激惹神的忿怒而致於審判…」（五11-12）。

昆蘭會社之會員在神的面前很注意這一件事實，就是唯獨是由於神的主權的施恩，他才得以在選民之中。但是當他思想到邪惡的人時，他知道是他們的罪惹神不喜悅。

我們在舊約中也看見同樣的神學和同樣的道德律。約瑟在埃及時曾對他的弟兄們說：「雖然是你們將我送到這裏，但神的意思原是好的。」他這裏表達出比饒恕的心更高的態度。一方面，兄長們因犯罪當受苦，但另一方面，是神差約瑟去了埃及，「來保全一家性命」（創四十五4、8）。雖然人的頭腦



不能明白，但是人的責任與神的主權是互相効力，而不是互相衝突的。這種教義在舊約、新約和昆蘭的經文都有。

### 5 日曆

對於昆蘭會社的人員來說，完全遵守神的律法包括必須遵守依準確的曆法上所記的聖日。他們發誓說：「不可違犯神所有話語的任何一句有關指定的時間，不可把指定的時間提前或延擱，不可轉去不聽神真理的所有規章，偏左或偏右」（一13—15）。採用不同曆書的人，會在不同的時日慶祝他們的節期，聖誕節日便是東方教會與西方教會的神學家所常爭論的問題之一。安息日派反對近代的日曆改革運動，因為這樣他們便要使用一個按着宗教日曆的需要來劃分時間的日曆了。

「禧年書」是古猶太作品彙集其中的一本，更正教的作家稱這彙集為「偽經」(Pseudepigrapha)，天主教則稱之為「次經」(Apocrypha)。它提及一種曆法，以三六四日算一年，一年分為四季，每三個月一季，每季十三個禮拜，每月分三十日，在季與季之間再插入一日。這樣，剛好一年有五十二個禮拜，因此每年的節期剛好都在同一日。

「以諾書」敘述天使烏爾列(Uriel)把這曆法啓示給以諾，由他傳給瑪土撒拉。

巴塞利米(Barthelemy)指出這曆法是希臘化時代前期普遍通用的曆法，而朱利安·摩根斯特(J. Morgenstern)認為此曆法乃源出於亞摩利人或迦南人。後為中世紀之凱瑞特派使用。拉比的、「正規的」猶太教卻用一種陰曆，每年有十三個月，每月二十八日，每八年有三次插入一個月(閏月)。這就是以前在巴比倫所用的日曆。

好幾份禧年書和以諾書的抄本，都曾在昆蘭有所發現。有些人主張昆蘭會社，或他們屬靈的先祖，即是哈西典人，是這些書的生產者。無論如何，昆蘭會社使用正規的曆書，就成為他們是正統的記號了。

### 6 二元論

訓導手冊的一大段(三13—四26)以及整個「戰卷」，都

在討論善與惡，光明與黑暗的對比，這些名詞與新約用詞相同，當我們研究「戰卷」時，會更詳細討論。無論如何此處當注意的是：把光明(正義)的力量與黑暗(罪惡)的勢力的爭戰這觀念，源於從波斯而來的影響，是過於簡化的一種推測。波斯人面對邪惡存在於世界的問題，因而發展以為善惡之實力相匹的一套二元論，是真的。在蘇默人和巴比倫人遠古的近東歷史中，有討論到他們的神祇間的戰爭，也是真確的。在所有文化環境中，有思想的人都有思考到邪惡存在的問題。

聖經中的撒但教義，也是處理同一個問題，但卻是以不同的立場。假若米索不達米亞的古代居民，(及其他許多人民)幻想着有千千萬萬個善與惡的神祇，又假若波斯人將這滿天神佛減少到只有兩個，那聖經則說只有一位神，萬物都由祂而造。依照聖經的神學，撒但是造物中的一個背叛者，神准牠在詭詐的智慧中持有有限度的自由和能力(參伯一)，直到神對全世界的旨意完成。這種觀念一方面維護神是獨一的，並且也解決了邪惡存在於世界的問題。

證明昆蘭會社之正統性並非我們的責任—在有些方面還必須將他們異於正統的地方標明出來，但令人歡喜的是，他們對於人裡面有兩個靈的形容，跟聖經的陳述正相同。「一切現在的和過去的都是由那知識的神而來」(三15)，這句話很清楚的說明神是獨一的。提及邪惡時，邪惡也是存在一個臣服於造物主的世界中的。「祂造人來管理這世界，並賜給他有兩個靈，他可依照它們而行事，直到他回來的時候；它們就是真理和錯謬的靈」(三17-18)。我們也看到指明這兩種靈的話說：「在『眾光的王子』手中，管理着所有正義之子，他們行在光明的道路中。在黑暗使者的手中，管理着錯誤的眾子，他們行在黑暗中。同時所有走入邪路的正義之子，都是由黑暗使者的引誘。他們一切的罪惡，他們的過犯，他們的罪行，還有他們工作的惡行，皆是因黑暗之子管制的結果，按神的奧秘，直等到神所指定之時間。他們一切的痛苦，並指定時間中的痛苦，都是由於他被仇恨所支配。凡在他份內的靈試着使光明眾子絆跌；但以色列



的神和祂真理的使者，卻幫助光明的衆子……」(三20—25)。

昆蘭會社對人心靈裏面進行着戰爭的看法，差不多與保羅在加拉太書五章十七節中所論相似：「因為肉體與靈相爭，靈與肉體相爭：他們是彼此相敵……」所有人都在這兩個靈其中之一的管轄之下，它們爭着要制服人，直到「指定眷顧的時間」，神要毀滅惡者，並要「使正直的人看見至高的知識，和天上衆子的智慧。」

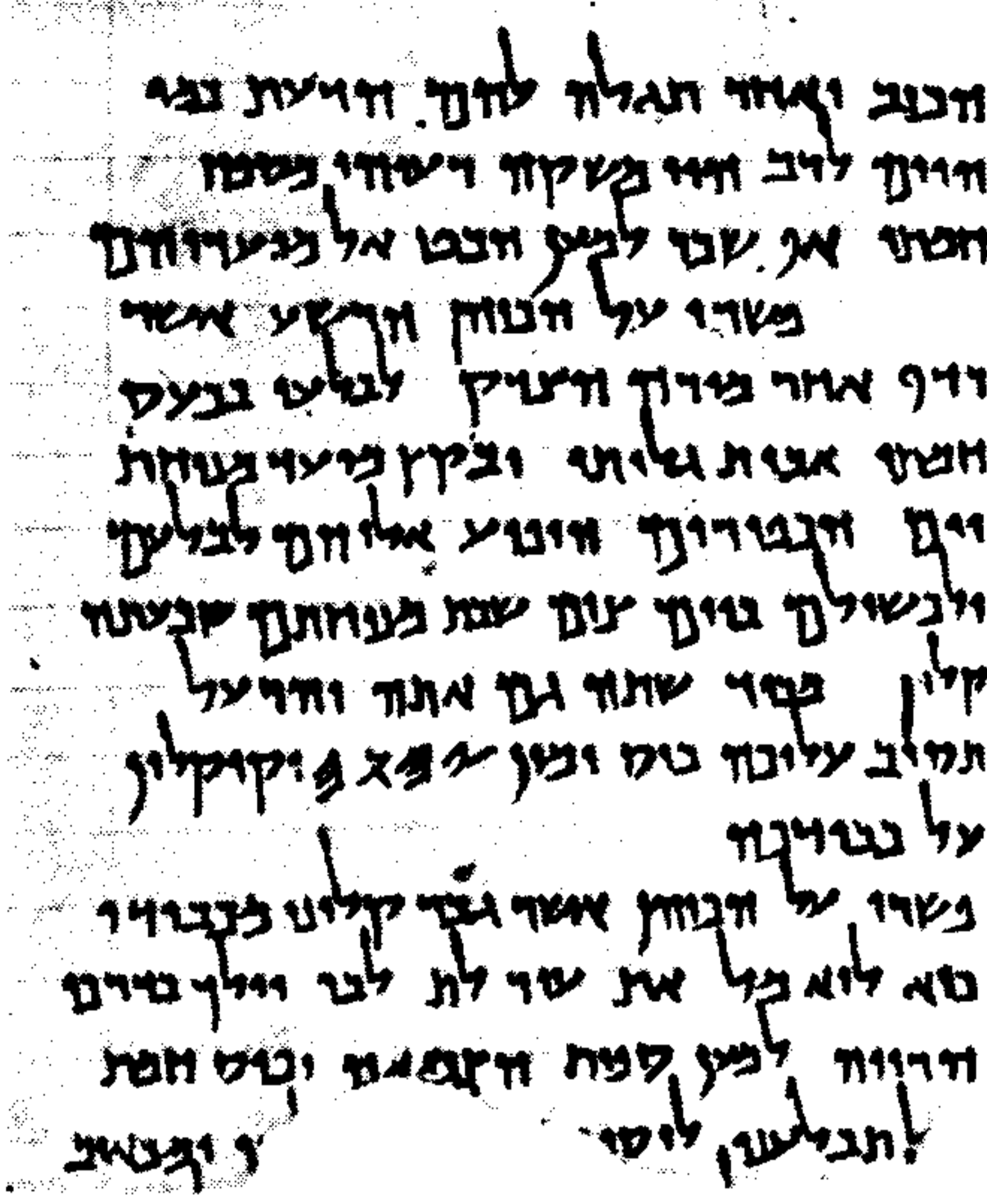
正如米勒·巴魯士所指出的；這裡所討論的是善與惡的二元論，不是靈與物質的二元論。正因這緣故，他反對昆蘭會社曾受過諾斯底主義影響的說法。

## II 哈巴谷書註釋

從昆蘭第一洞挖出來的哈巴谷書註釋，包括有十三欄經文，寫在用麻繩縫合兩條軟皮而製成的古卷上，書法是寫在有毛的一面，這方面經小心地修飾，摸起來也覺得光滑。這書卷的起頭，顯然有一欄經文是遺失了。在皮卷下方，每一欄都有幾行是遺失了。右手邊一欄的空白處，已經腐爛而遺失了。古卷自然是由右向左讀的。第二欄的中間也遺失了。現時情狀的古卷有五尺長，最高處有五吋半高。一九五〇年由美國東方研究學院連同聖馬可修道院的以賽亞卷(1QIsa<sup>a</sup>)一起發表。

站在解釋聖經的立場，哈巴谷註釋可說沒有甚麼價值。它不能對聖經任何一段投下亮光。但從研究昆蘭的歷史這立場，以及猶太教怎樣運用正典聖經的立場，這古卷就有莫大的價值。

「米大示」(Midrash)一詞是古猶太註釋的總稱，是以軼事和傳奇來解釋聖經。哈巴谷註釋不是這類的米大示，但它使用米大示式的解經原則。這古代的註釋家先引用一段哈巴谷書，然後寫下一個意思是「它的解釋」的希伯來字，接着便把哈巴谷書(這預言成書於主前六世紀)和那註釋寫成時(約主前第一世紀)的政治和宗教的情況串連在一起。「解釋」一詞的希伯來文是Peshar，今日的學者們就用這個字來指這一類的註釋。哈巴谷書註釋的符號是1QpHab—第一洞，昆蘭哈巴谷註



哈巴谷書註釋其中一欄文字，在第一洞發現。

釋。

註釋只包括哈巴谷書的頭兩章，而不包括詩體的第三章。大概是只有該書的預言部份才符合那註解者的目的吧。

在一切已發表的古抄本中，哈巴谷註釋的書法算是最清楚的了。有幾處逢到神名字的四個字音字，是以古希伯來文的書法，而不是當時軸卷時期所用的方塊字，像今日的樣子。

昆蘭會社的歷史及卷軸的年代，兩者都是重要的討論題目，在哈巴谷書註釋中便含有歷史方面的暗示。有一個例外，是沒有歷史上的人名出現，對於會社中的人士來說，這種引用該是明顯的；但對於外面的人士說，他們可能故意的隱瞞——或為避免受逼迫。結果，這樣一來便變成了一個謎，使學者們絞盡腦汁作各種可能的假設。現在古卷已拚湊完畢，放置在巴勒斯坦的博物院內，且已出版，我們許多的問題也可獲得答案。



### A 哈巴谷書註釋中以色列的仇敵—基提人

哈巴谷書一章六節註釋如下：「我必興起迦勒底人，就是那殘暴暴躁之民。」註釋者說：「意思是指基提，他們在戰爭中是迅速有力的，將君王傾覆，並征服他們在基提管制之下……」

基提人分明是外國的侵略者或征服者。希伯來聖經中也有這個名「基提」出現。在列國的名單中（創十）基提人在雅各衆子中出現（愛奧尼亞人；希臘人），在其他地方提及基提人，分明是居比路島的居民（賽廿三1，12；耶二10；結廿七6），在但以理十一章卅節論到與羅馬人有關地方，說：「基提的船隻要來反對他」，「他」是指安提阿古·伊皮法紐。七十士譯本作：「羅馬人之船隻」。在次經瑪喀比前書裏，大亞力山大被稱爲是由基提島來的（一1）。在禧年書也說馬其頓人就是基提人（廿四28）。

外在的證據尚未確定指明基提人是何人。居比路人，希臘人（馬其頓人）或者羅馬人也曾這樣被稱。要得到確定的辨認，就必須求諸於哈巴谷書註釋或其他有關文件的內在證據。我們知道他們是有能力的人。註釋中所有的描寫可適合任何侵略的團體。他們在戰爭中是「迅速而有能力的。」他們「不相信以色列神的法度。」他們計劃惡事，並且施出他們的計劃，「乃以殘忍和欺詐達成」。他們「譏笑偉大的人，輕看尊貴的人；卻將君王和王子戲弄。」他們殘忍地向前推進，「以刀劍使多人敗亡——青年人，中年人及老年人；婦女們及孩童——他們對孕婦毫不顧惜。」

內中提及基提人「以馬匹牲畜踐踏地面」，這句話曾經被人用來證明基提人是馬其頓人。接納這種解釋的人說：「牲畜」就是西流基王帝作戰用的象羣，從他們的錢幣上可以看見。不過，把「牲畜」此字解在軍隊中相隨負重的牲畜就更覺得自然。假若作者意欲指明牲畜就是象，他是可以用適當的希伯來文字眼的。

有一行難解的話：「他們獻祭給他們的軍旗，戰爭的武器

也就是敬拜的對象。」這使許多學者指出書中的基提人就是羅馬人。一般的歷史告訴我們，羅馬軍隊習慣對他們的軍旗行尊敬禮。約瑟弗說攻打耶路撒冷聖殿（主後七十年）的羅馬軍隊，曾在聖殿東門向軍旗獻禮，另一方面亦有人爭論說，安提阿古·伊皮法紐以爲自己是宙斯（希臘的天神—Zeus）的化身，並且他的軍旅的旌旗，可能把王描繪得像宙斯一樣。

米勒·巴魯士承認基提，這個名詞可以應用到任何國家，這爭論是無法絕對平息的，但他却總結說：雖然其他的證據都差不多，但對軍旗的敬拜這特色，却特別適合指羅馬人。哈巴谷註釋和戰爭軸卷二者顯然都是寫於羅馬佔據猶大的早期（主前六十三年），這事實更吻合於指定基提人爲羅馬人。

### B 哈巴谷註釋中重要的角色

#### 1 公義的教師

哈巴谷註釋所討論的人物之中，公義的教師是最膾炙人口的名字，這不是一個聖經的名詞，但可能與虛謊的師傅這個名詞相對（賽九14-15，哈二18）。在撒督文獻中，此名亦出現過。

有些學者認爲公義的教師是昆蘭會社的創始人。不論此說正確與否，但公義的教師總是此會社之榮譽領袖。在哈巴谷註釋中雖未指出他的姓名，但很清楚的他是一位祭司（一5）。他是神啓示的領受人和中間人；因爲「神使他知道他僕人就是先知們話語中的一切奧秘」，並且「神將他安排在猶大家中，來解釋祂的僕人衆先知一切的話語」（註釋二2及一5）。公義教師並非以權威式的「我告訴你們」這種態度而來，而是像基督教科學會的教派那樣，作爲「了解聖經之鑰匙」。在此當力言的是公義教師是以前的啓示的解釋者，他自己並不是一位獨立的先知。

將公義教師的身份正面的指出來雖是一件難事，接近於不可能，但他的特色却是清楚易知的。他的一生是嚴格的禁慾者，他很有學問，也能吸引頗多的跟隨者。他對先知的解說，和對律法的詮釋，被他的跟隨者（徒弟）奉爲金科玉律。哈巴谷書



二章四節：「義人必因信得生。」一話的解說是：「這句話的意思是：所有在猶大家中實行律法的人，神要將他們從審判的家解救出來，因為他們的工作和信心是放在公義教師的身上。」這並不是基督教所說贖罪式的信心，而是對一位律法的大教師的信靠。

哈巴谷註釋中注解哈巴谷書一章十三節的話說，「神要把審判之權交與所選之人手中，去審判列國…」丟旁一夏莫堅持認為，「揀選」一詞意指公義的教師。他是註解者眼中執行審判列國和以色列的神的代理者，然而，巴魯士却指出「揀選」可能是多數之意（雖然文法是單數），乃指着「神的選民」，或者是跟隨公義教師的人。因此整段說明列國（異教的外邦人）不會毀滅神的百姓，反而神的百姓，祂所揀選的，倒成為神的工具用來毀滅惡人。

## 2 邪惡的祭司

和公義教師相對的是「說謊言的」，或者叫做邪惡的祭司，或「背叛的祭司」。哈巴谷所說的人：「禍哉，你增添不屬自己的財物，」（二6）這一段註釋者認為：「邪惡的祭司以愛好真理之名起家，那時他剛就祭司之職，但當他開始治理以色列時，他就心驕氣揚，離棄神，背叛神的律法，以求財富。他搶掠財物並聚集財寶，彷彿那些反叛神的強暴之人一樣，他得了百姓的財寶，加增了自己的罪惡刑罰。他在一切污穢和不潔的事上褻瀆神。」

這些話並不曾給我們確實的線索，去辨認邪惡祭司的身份，因為這種描述也適合許多歷史上其他的人物。明顯地，他初起時是好的，後來變成驕傲，離棄神的律法，以不法的手段得財以後變成邪惡。

丟旁·夏莫認為公義教師是基督的預表，並將第八欄最末一行所失落的，作了一個修補（解釋哈二8）。在此他認為原文是公義教師「被他所殺」（他即邪惡祭司），是由於他「邪惡的審判」（就是邪惡祭司的審判）。我們不敢肯定這樣修補是否恰當，假若能証實的話也不必驚奇。宗教的歷史的特點是

殉道，這不過是一連串殉道事蹟中的一件。然而更可能的是，那裏所描述的是神對邪惡祭司的邪惡所施的審判。這位祭司驕傲的反對神，和祂的律法，後來受了神施行的審判而大大降卑。

## C 辨認的問題

嘗試在歷史中辨認出誰是公義教師和他的對手邪惡祭司，曾經是許多學者爭論的題目。學者提出不少可能的理論，但是肯定的辨認仍不可能。主要的觀點集中在瑪喀比叛變前的事蹟，以及在羅馬元帥龐貝佔據耶路撒冷前的事蹟。到底基提人是希臘人抑或是羅馬人，對辨認公義教師和邪惡祭司是最重要的關鍵。

### 1 前瑪喀比時期

約瑟弗和瑪喀比二書指出，大祭司安尼亞三世，他是一個敬畏神的模範，他是政治和陰謀的犧牲者，先被他的兄弟耶孫所篡代，後又被兄弟的繼承者曼尼老（Menelaus）所刺殺。安尼亞死在主前一七一年。關於曼尼老據說，「他來到耶路撒冷，沒有帶來一點有價值的事，值得他担任大祭司一職，有的只是暴虐專制者的衝動，賤奴野獸的憤怒。」

耶孫和曼尼老與敘利亞之君西流基王合作，用武力強迫猶太人接受希臘的風格和宗教。在主前一六八年或一六七年，曼尼老更與安提阿古·伊皮法紐合作，去褻瀆聖殿。哈巴谷書註釋中二章十七節的註釋也提及此事，「意指耶路撒冷城有邪惡的祭司行褻瀆的事，沾污了聖所。」

當耶孫被指定代替安尼亞三世的職位時，正統的猶太人大感震驚，因為聖職竟然淪為價高者得的商業化交易。然而當耶孫讓位與曼尼老時，就更惹起正統派猶太人的怒氣，原因不僅是以聖職作為商品交易，並且上溯至所羅門的祭司系統——撒督人竟被棄置，在哈巴谷註釋十分強調「撒督衆子」，被認為是敘述這教派的源始，與安尼亞被革職一事有關。

安提阿古·伊皮法紐所引起的逼迫時期中，「許多尋求公理正義的人，便下到曠野定居起來，同時還攜眷帶着牲口財富逃



去，因為難以忍受這些逼迫。」（瑪喀比一書二29-30）。在訓導手冊中說到昆蘭會社的人，要「從行不義的人中分別出來，走到曠野為耶和華預備道路」（八13）。因此，有一派學者推論：公義教師和邪惡的祭司是生在瑪喀比時代的人物。盧立（H. H. Rowley）讚同這種說法，認為安尼亞三世即公義教師，而曼尼老則為邪惡祭司。

## 2 約翰·許爾幹

當記得在約翰·許爾幹執政時（主前 134—104），法利賽派有一次內部分裂，因為一個名叫以利亞撒或猶大的人，要求許爾幹「放棄大祭司的職位」。由此推測，這位法利賽人中的激進份子，可能成為愛色尼人的領袖。

在約瑟弗的作品中形容一個名叫猶大的愛色尼人，與在古卷軸中所描寫的公義教師，互相媲美，兩位都是教師，都吸引了一班忠實的門徒。猶大教導先知的預言，而公義教師也被視為一個教導預言的老師。他的觀點是跟隨者奉為金科玉律的。猶大這愛色尼人對耶路撒冷官方的祭司職份存着敵意，而公義教師也是如此。攻擊公義教師的邪惡祭司，可能的確曾在聖殿地區內這樣做。

## 3 阿利斯多布一世(Aristobolus I)

在哈巴谷書第二章七至八節的註釋中，論及擾害和強暴時指出邪惡祭司要遭受「可怕的病痛」，和「肉體上的報應。」約翰·許爾幹是平安地死去的。但是他的承繼人，阿利斯多布一世却在一年執政之後，死於恐怖的哀痛之中。有一種理論是說，邪惡祭司不止一位，而是多位：是虛偽祭司制度對抗真正祭司制度。在這種觀點下，阿利斯多布一世該是一連串「邪惡祭司」之一。

## 4 亞力山大·占尼亞司

哈巴谷書二章八節之註釋末段說：因為邪惡祭司對公義教師的惡待，神就把他交於「他仇敵的手中，以毀滅性的懲罰使他受痛苦，靈魂也受着煎熬，這都因他惡待神所揀選的人。」約瑟弗在猶太古史中形容亞力山大·占尼亞司（主前 103-76

）道：當他與阿拉伯王歐比狄（Obedas）打仗時，曾被推進一個深谷中，幾乎喪命（猶太古史xiii, 三5）。有幾位作家認為哈巴谷此段註釋是關係到那件事蹟。

亞力山大·占尼亞司被百姓所恨惡。約瑟弗記載一段發生在住棚節中的插曲。當亞力山大在祭壇旁要行祭禮時，那些守節的百姓一致鼓動起來，以他們帶來過節的枸椽枝和棕樹枝來投擲他。他們大聲疾呼攻擊他，占尼亞司下令屠殺百姓。直到他死時，他和法利賽人仍然積怒極深。

有幾乎相同的事記載在哈巴谷註釋中（二15）。邪惡的祭司「逼迫公義教師，表現兇暴的怒氣，以圖傾覆他，盼望逐除他。當他們守贖罪日的安息日時，他出現在人羣中，來混亂攪擾他們禁食的規例和安息日的休息。」

約瑟弗所提及在住棚節的攻擊事件，帶來對法利賽人的一場逼害。哈巴谷註釋中提到贖罪日羣衆受攻擊之事，明顯的對象中有公義教師和他許多的隨從者。這兩次的鬧事雖沒有關連，但是可想像出他們兩者都與同一個人相關。

## 5 亞利斯多布二世和許爾幹二世

在哈巴谷二章七至八節的註釋中，記載關於「耶路撒冷最後的祭司們，他們藉着搶掠百姓去收集財富，但是到了後來，他們所搶奪的財富要被交在基提的軍隊手中……。」如果按照約瑟弗一樣，認為基提人是羅馬人；約瑟弗還告訴我們：亞利斯多布二世在主前六十五年向在大馬色的羅馬將軍史可拉（Scawrus）交付貢銀，並且也向他的承繼人龐貝交納貢銀。當耶路撒冷被征服後（主前六十三年），向人民徵稅一萬他連得銀子，可能大多數是由撒都該祭司們付出的。主前五十四年，喀拉蘇（Crassus）從聖殿中偷取二千他連得銀子。雖然「最後的耶路撒冷祭司們」可能與邪惡祭司不同，他們都有助於我們將註釋中所討論的時代重新整理出來。

## 6 羅馬早期—「押沙龍之家」(The House of Absalom)

哈巴谷書一章三節下是：「你為何眼看着無信之人，又在邪惡的人吞吃了比他更公義的人時，你也閉口不言呢？」註釋



解釋道：「此處意指押沙龍之家並他們黨派中的人，當公義教師被加罪時，卻閉口不言，沒有幫助他抵擋人的誣告，其實那人在整個會中是違背律法的。」

對於丟旁·夏莫來說，提及押沙龍這件事成了他討論歷史時期的鑰匙。他認為此押沙龍是確有其人，並且將此名字與主前六十三年耶路撒冷城陷落時，在被羅馬人俘擄的人中一個同名的人看成是一個人。此人是亞里斯多布二世的叔叔又是岳父。依丟旁·夏莫之意，註釋者責備的是他，因為雖然他的家族與皇室家族有密切關係，但他竟不嘗試去釋放公義教師。

有許多學者雖然不同意丟旁·夏莫對押沙龍的身份的辨認，亦仍認為哈巴谷註釋中所描述的猶太人歷史，是剛好在耶路撒冷陷於羅馬軍手中，發生之前即在主前六十三年以前。因此那時間就是在羅馬的早期了。

### 7 伊便尼派

哈巴谷註釋形容昆蘭會社的成員是貧窮的人（希伯來文：'ebionim）猶太的基督徒有一派叫做「伊便尼派」（Ebionite）。劍橋大學的提啻教授（J.L. Teicher）認為這是識別昆蘭會社的一個線索。

伊便尼人接受耶穌作他們的彌賽亞，但他們仍然遵守摩西的律法誡命：割禮，食物規條，禁食和守節期。基本上他們是承認耶穌為彌賽亞的一個猶太教派。耶柔米批評說：「他們既想做猶太人又想做基督徒，結果兩者都不是。」在某種程度是正確的。

對於提啻來說，昆蘭的文件是猶太——基督徒的文件。公義教師就是耶穌。邪惡祭司，按提啻的看法，是使徒保羅！伊便尼派認為保羅是假冒的使徒和福音的叛徒，因為他將福音傳到外邦人中間，並且不要求外邦悔改的人遵守猶太律法。

文獻中除了缺少直接提及基督教或耶穌的位格與工作的記載之外，考古學的證據亦足以駁斥這種說法。依考古學的證據，昆蘭會社的歷史是在耶路撒冷被毀（主後七十年）很短的時間之前結束了的。那時，伊便尼派由耶路撒冷逃到約但河東

的皮拉（Pella）那裏。昆蘭會社中逃跑的成員，可能有影響到像伊便尼派的團體，但古卷的性質和他們較早的年代與提啻的看法是互相衝突的。

### D 公義教師與耶穌

穩健派的學者向丟旁·夏莫之言論挑戰，他說：「加利利的夫子……在多方面表現彷彿是公義教師可驚奇的化身。」阿來格柔（Allegro）更確定說：公義教師已由亞力山大·占尼亞司交與外邦僱傭兵，釘死在十字架上，但從抄本上卻找不出這樣的證據。假若是有的話，這該是一個殉道者的榜樣。基督教是由於基督這個人才得以建立的，離開基督，根本就沒有基督教。我們有充足的證據，知道昆蘭會社對公義教師表示尊敬。但是斐羅，約瑟弗和普林尼，卻可以不必提及公義教師，也能夠相當詳細地寫出關於愛色尼人的情況。

值得一提的是在丟旁·夏莫的第二套古卷研究中，「昆蘭的猶太教派與愛色尼人」（一六一至一六二頁），他指出了耶穌與公義教師之間亦有不同的地方。原來公義教師是利未支派的祭司，耶穌卻是大衛的子孫。公義教師可能一生大多住在猶大地，但耶穌一生中大多住在加利利。按着昆蘭會社的規條來判斷，公義教師是一個嚴格的苦修主義者。但耶穌和人羣自由混在一起，並被稱為「貪食好酒」的人，因為祂與「稅吏和罪人」交往。

此外亦有相同之處。所有教人為善棄惡的人都大同小異。所有以聖經為背景去施教的人也有共通之處。所有生在同時代的人（耶穌和公義教師在時間上，大約分開有一百年），用的言語和引述的事物也不會差得太遠。有人把耶穌的教訓和古代拉比的言語互相比較。耶穌的言論大多從猶太人的背景而來，而基督教的教會也一向將新舊約同樣視為神的話。

### III 戰爭卷軸

在昆蘭第一洞掘出的物品中，被舒基利替希伯來大學賣去



的部份中，有一份保存得很好的軸卷，是描寫一次不知是真或假的戰爭記載，是善與惡之間的戰爭。根據抄本第一行的字句，舒基利稱此卷為「光明衆子與黑暗衆子的爭戰」。學者將它編寫為QM（即Cave 1, Qumran, Milhamah。Milhamah是「戰爭」的希伯來文）。一般的簡稱是戰爭卷軸。卷長九呎半，寬六又四分一吋，內文分十九欄抄寫。這個古卷保存得還算好，只有底邊有蠶蝕和腐壞的痕跡。

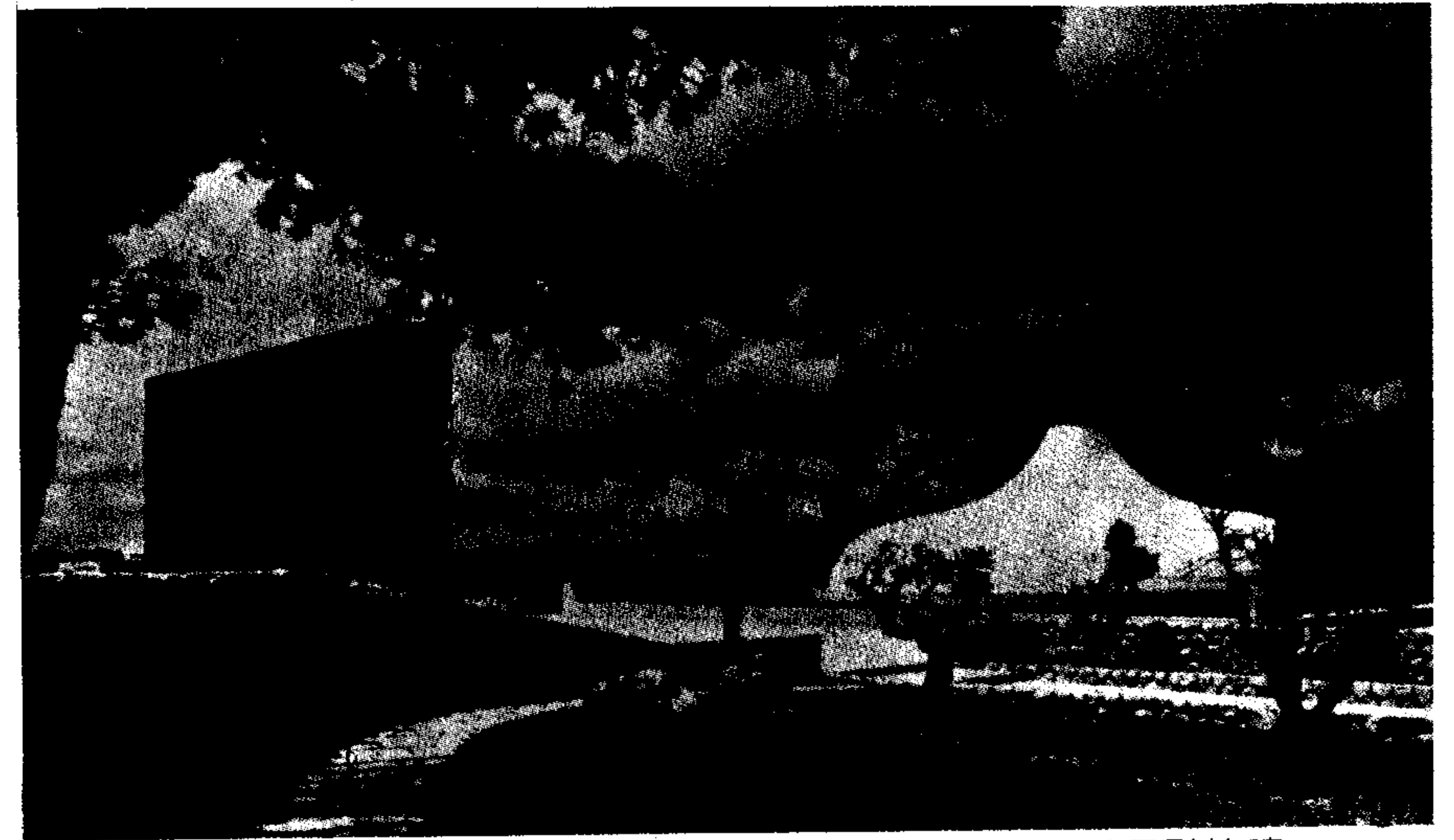
學者們曾企圖把戰爭軸卷中所描述的戰場，在古代歷史中找出它的位置。有些人認為是瑪喀比的幾次戰爭，另有人看作是在亞歷山大·占士亞司的時代，更有人以為是主前第一世紀中的事件。大多數學者認為這場戰爭不是論到與昆蘭會社同時代的仇敵，而是預示在末世彌賽亞國度建立之前，那逼迫神百姓的仇敵。對於昆蘭會社本身的人來說，這場戰爭好像是普遍存在的一樣。

#### A 光明衆子

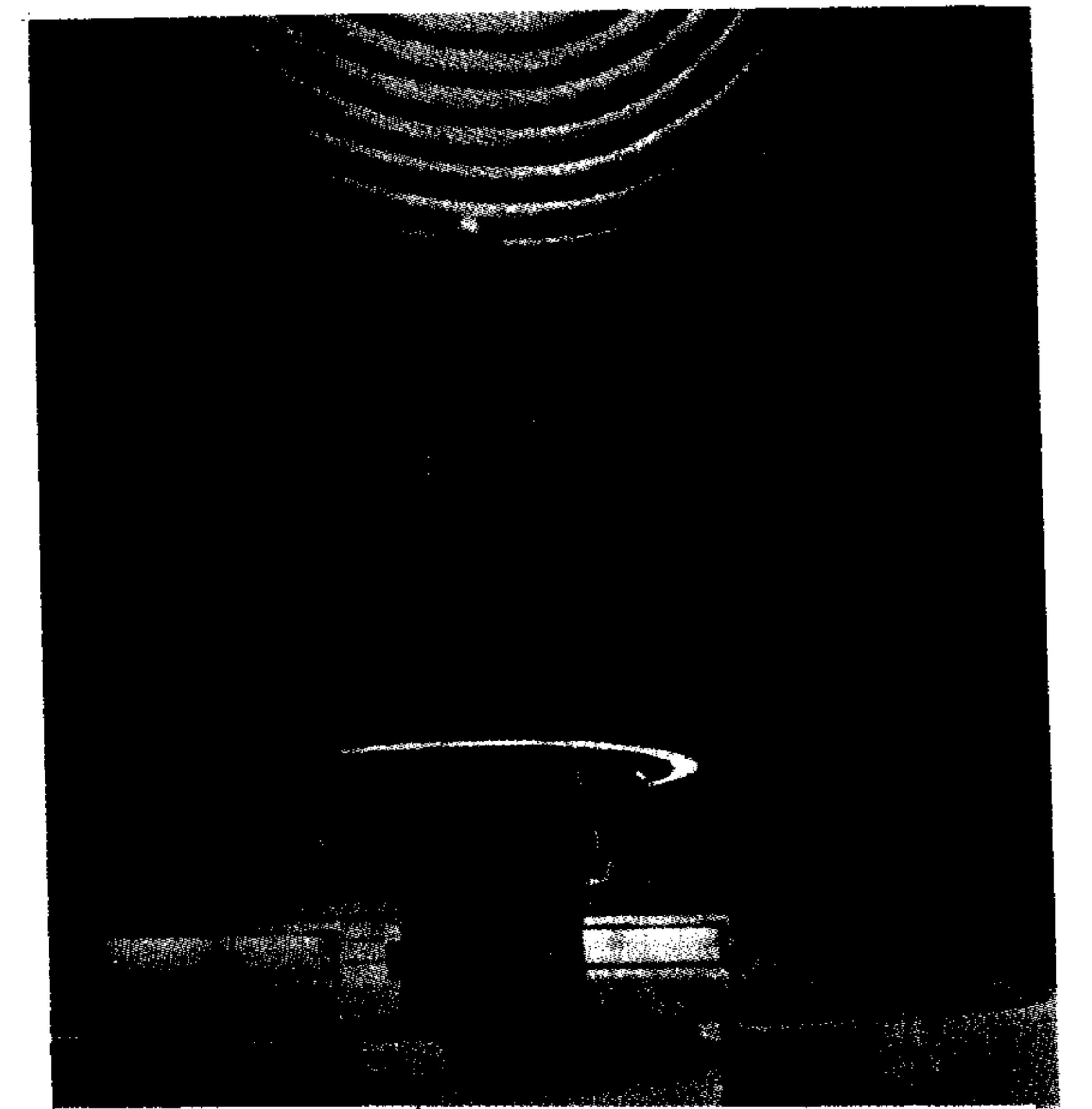
卷軸指出光明衆子是利未，猶大和便雅憫三支派的猶太人，提到利未支派，表示敬重昆蘭會社中有祭司職份的會員，這事實在別的教派卷軸中也很清楚的提及。猶大和便雅憫是南國的兩支派，仍然向大衛王系效忠的，他們也曾比北方的弟兄們更有效地抵制了偶像崇拜的入侵。昆蘭會社明顯地認為自己是真以色列人，並且輕視那些較不正統而自稱為猶太人的弟兄。

#### B 黑暗衆子

另一方面黑暗衆子被指為是「以摩押和亞捫的軍隊：……非利士人並亞述的基提人的軍隊」（一 1-2）誰是亞述的基提人呢？學者們並不覺得需要把「戰爭卷軸」中的基提人與哈巴谷書註釋的基提認為是同一種人。在兩本書中他們都是以色列的敵人，但用在不同的上下文裏面，他們可能是不同的人。在「戰爭卷軸」中提到「埃及的基提人」及「亞述的基提人」。假若以色列人的這兩大羣仇敵，就是大亞力山大的承繼者，那麼「亞述」一詞應為「敘利亞」（按：英文字Assyria與Syria只差前面兩個字）。繼續亞力山大的是敘利亞的西流基王朝及埃及的托勒密王朝。

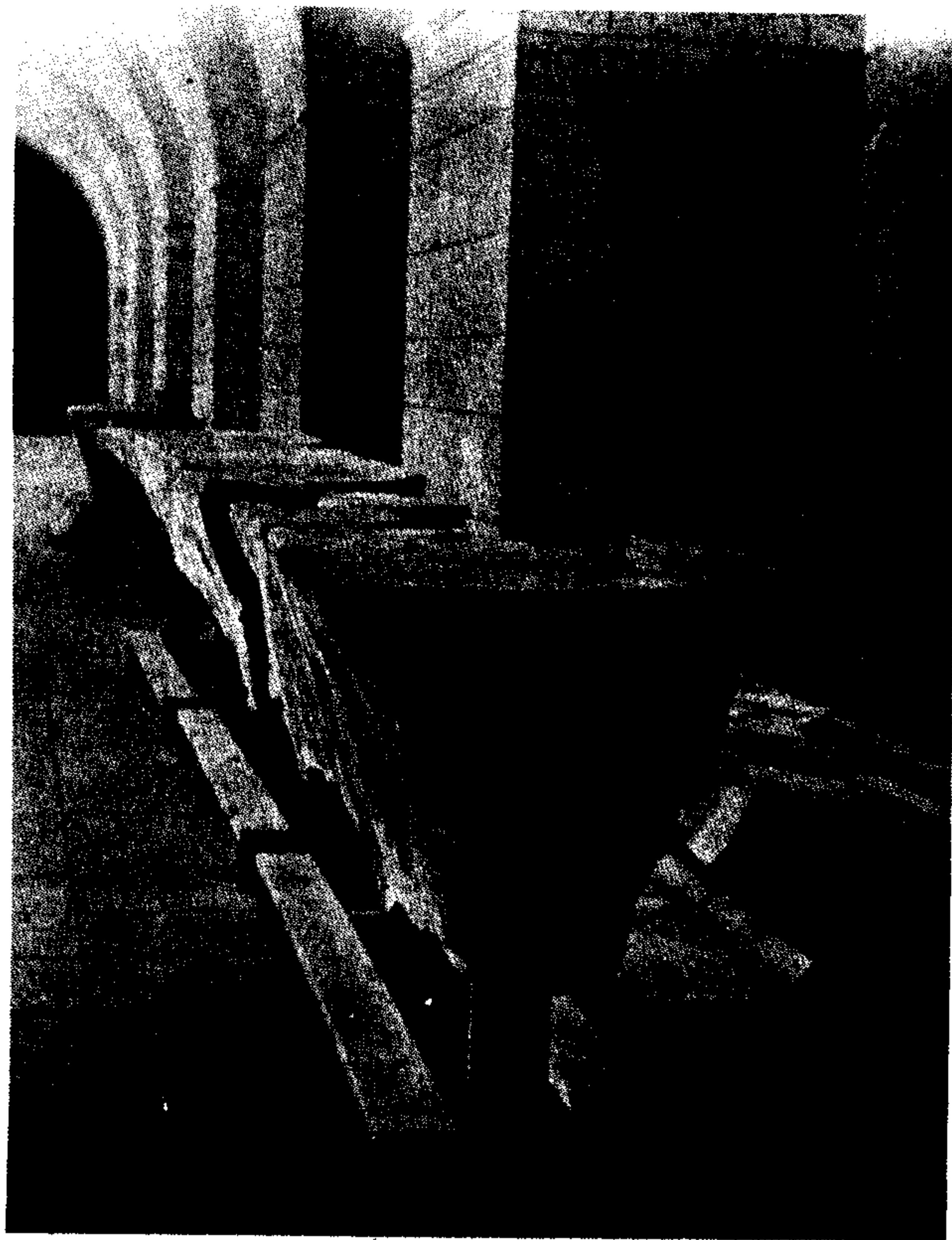


現今收藏古卷的神龕，在希伯來大學校園內。白色圓頂形的建築物和黑色玄武巖石牆代表着戰爭卷軸所記載光明衆子與黑暗衆子的戰爭。戰爭卷軸亦是藏於此神龕內的一份古卷。



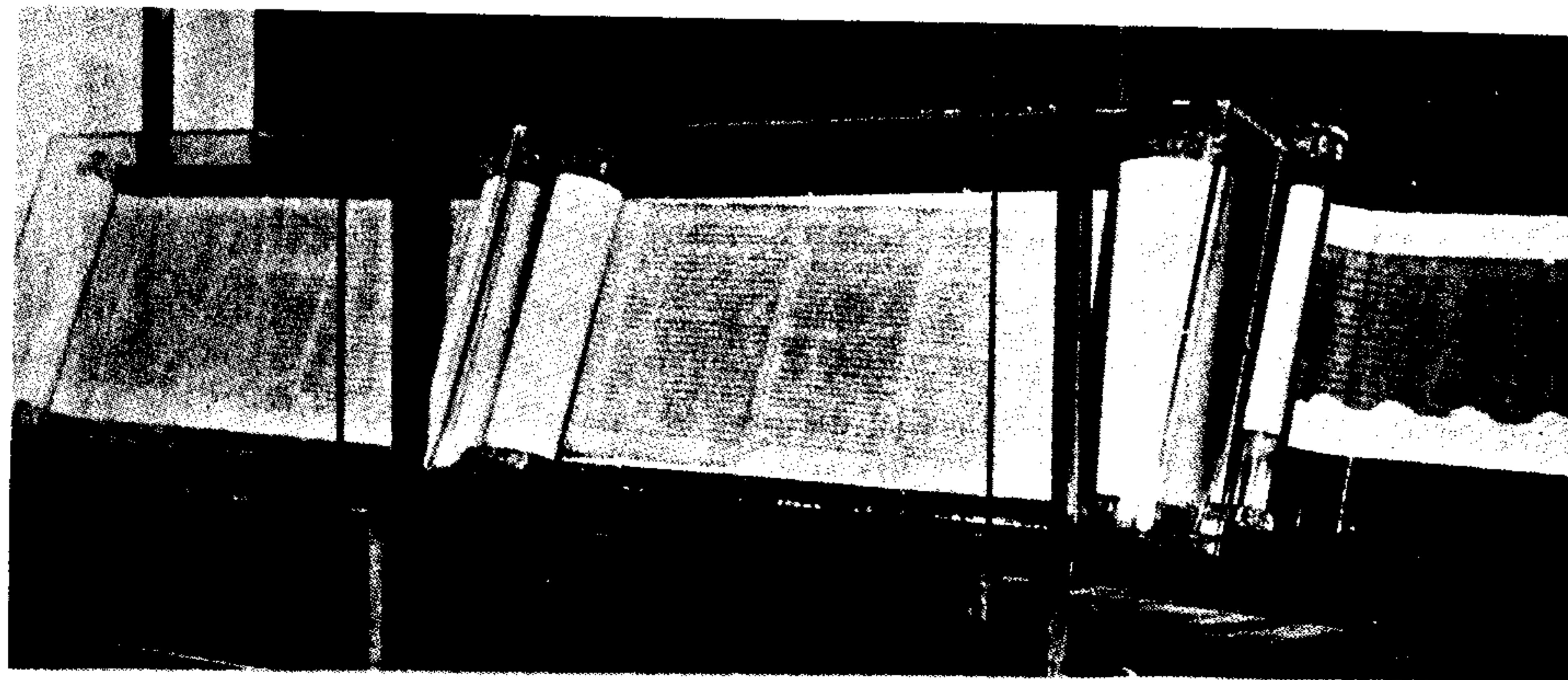
古卷的神龕，圓柱形的箱內藏着昆蘭第一洞的以賽亞書。





由昆蘭廢墟找出來的抄寫桌。

死海古卷陳列在希伯來大學的書龕內。



從古代的寫作中，把亞述解釋為敘利亞是有可能的。「禧年書」說：「亞伯蘭從哈蘭遷來，並攜帶妻子撒萊及侄兒羅得（哈蘭之子），到迦南地去。他來到了亞述（Assyria），再前進到示劍，住在一棵高大的橡樹旁邊」（十三1）。正如米勒·巴魯士指出：在該段經文中，「亞述」是位於哈蘭和迦南之間，可能就是指敘利亞。除非我們當「亞述的基提」是一種隱喻，論到昆蘭會社所知的某種軍力，卻在戰爭卷軸故意隱藏，否則把「亞述的基提」指為敘利亞人會更合宜。這樣，希臘化就是他們所指的敏人，而這敵人在安提阿古·伊皮法紐身上徹底的應驗了。邪惡的勢力得到彼列，還有黑暗和罪惡的力量的幫助。

近代學者的研究，認為「戰爭卷軸」是羅馬入侵猶大後早期的作品。替希伯來大學編纂戰爭卷軸的雅丁（Yadin），宣稱在卷中找到有模彷彿羅馬軍隊戰略的地方，依此見解，則羅馬在敘利亞之行政，及在埃及之軍隊，就分別是亞述的基提，和埃及的基提了。

### C 確定的勝利

古卷開頭就宣佈了戰勝的必然性，這裏沒有戰果不詳的戰爭描述，相反，這次戰爭必定「成為神的子民獲得救恩的時候，也是神份內的所有人民掌權的時候，但所有屬於彼列份內的人，都要永遠滅亡」（一5）。戰書上又說，戰爭一定要打，就是「當被擄的光明衆子從外邦人的曠野回來，安營在耶路撒冷曠野之時」（一3）。「光明衆子」的勝利是完全的，「黑暗衆子必無一幸免，都要被滅絕」（一7）。

勝利雖然確定，但並不減低爭鬥的激烈。書上說，光明衆子勝了三仗之後，黑暗衆子也要勝回三仗，邪惡得勝的觀念，在實際生活中無疑是真實的，惡者常常有一段時期高奏凱旋。但在文字的技巧上，這也是形容戰爭猛烈的一種手法。雙方軍力可謂旗鼓相當，連旁觀者也會暗自猜測，勝利究屬何方？

在「決定命運的第七回合」，神插手入戰爭中，以致光明衆子大獲全勝。這很可能就發生在彌賽亞的時代中。



**D 戰事的部署**

「光明衆子」從事的雖是屬靈的戰爭，但一如與人間的仇敵戰爭一樣，對於擺陣之技術和禮儀等技術細節，也非常重視。他們把軍隊分爲由一千人，一百人，五十人和十人組成的小隊，每隊都有指揮官，這種組織看來很像舊約以色列人的組織。這樣大的數目，與昆蘭會社那樣少的人數對比起來，顯出這個作戰的計劃是理想的，也是末世才有的。

軍隊是依照年齡而編排的：騎兵（三十至四十歲）；官長（四十至五十歲）；指揮官（五十至六十歲）；普通兵由青年人組成（廿五至三十歲）（七1-15）。

**E 號筒**

號筒是刻有不同的稱號的，例如：「神的衆王子」，「神的命令」，「神所呼召的」，和「會衆父老的主腦」。「攻營的號筒」刻着下面的話：「神的大力要分散仇敵，使恨惡公義的人四散逃命，向恨惡神的人收回祂的慈愛。」「追逐的號筒」有下列的話：「神要殺戮所有黑暗之子—祂的怒氣要在他們都被毀滅時才止息。」「由戰場歸來」的號筒有下面的話：「平安歸來，充滿神的喜樂」（三1-11）。

**F 軍旗**

軍旗上亦寫上話語，以鼓勵自己人忠勇，打擊仇敵之心令其恐懼。有一面旗的話是：「神的怒氣和復仇向彼列發作，凡屬祂之人也不會被留下。」另一幅曰：「惡人的地位要被神的大力所廢止。」（四1-14）。

「光明衆子」在出征時拿着的軍旗，上面寫着：「神的真理」，「神的正直」，「神的榮耀」，「神的公義」。每一隊在每場戰爭中都有它適當的旗語。在戰爭最激烈之處，有隊人馬打出一面旗，旗上寫着：「神的毀滅要臨到一切虛謊的國家」。在戰勝歸來，軍旗上就有「神的拯救」，「神的勝利」，「神的平安」等說話（四1-14）。

**G 祭司們的禱告**

祭司們的禱告是在戰場上獲勝的重要工具。在出征前，祭司禱告說：

戰士啊，起來！光榮的人，帶着你的俘虜！  
行大事的人啊，奪取你的戰利品！  
你的手緊握仇敵的頸項，  
你的腳踏在死亡枕藉的屍體上；  
殺戮你敵人的國家；  
願你的劍吞滅犯罪的屍身！  
用光榮充滿你的地土，  
以祝福充滿你的承繼人！  
願你的田地堆滿產業，  
你的殿中滿載金、銀、寶石。  
錫安啊，要大大歡喜；  
耶路撒冷啊，要發出快樂歡呼；  
猶大諸城啊，要高興歡欣！  
讓你的城門繼續敞開，  
萬國的財寶都帶來歸你，  
讓他們的君王服侍你，  
一切欺壓你的都向你下拜，  
舐你腳下的塵土，  
我民的女子啊，要高聲歡呼，唱喜樂歌；  
以榮美的飾物來妝飾自己。（十二10-15）

在勝利之後，祭司唱出感恩的詩章，說：  
以色列的神是應當稱頌的，  
祂忠於祂的約  
實現救恩的見證，  
爲了祂所救贖的百姓。

× × ×



因我們是你的百姓  
因你信實的工作，我們讚美你的名，  
並因你大能的作為，我們稱頌你。

× × ×

萬神之神，當受至高的頌揚，  
在你的忿怒中也要被高舉。(十四4-16)

## H 二元論

研究「戰爭卷軸」時，一種有趣的副產品是使人再次對研究二元論這神學及歷史的概念發生興趣。我們都很熟識約翰福音裏面提到黑暗與光明，真理與錯誤的對敵。一般學者都把這些觀念歸源於希臘哲學思想對早期基督教的影響。這種看法為多人所接受，並且作為證據，指出約翰福音是後來的作品，在神學的立場上是非猶太教的。

這種倫理的二元論，曾經被認為是早期教會思想中非猶太教的輸入品，現在卻弄清楚是主前的猶太思想了。現在我們知道，約翰用的詞彙是與新約寫成之前猶太人所用的詞彙相似。盧立提議「戰爭卷軸」是在瑪喀比時期寫成的。雅丁則把它定在羅馬早期。明顯，這本書是在以色列的存在受到嚴重的反對勢力威脅時的作品。雖然我們認為這戰卷中所描寫的戰爭，是屬於末世的，它們卻有一個歷史的脈絡。戰爭卷軸提供了無可辯駁的證據，指出倫理之二元論在基督教時代以前已經進入了希伯來文的字彙中。主耶穌也曾用過這些字彙來討論屬靈的真理，在新約的福音書中，特別是約翰福音已有證據。

許多作者認為波斯人對昆蘭會社的影響是很大的。自瑣羅亞斯德教提出了亞胡拉馬慈達 (Ahura Mazda—即光明、真理和良善的神) 與阿利曼 (Ahriman—即黑暗、錯誤、和邪惡的神) 互相對立相爭的說法，這說法就成為解釋戰爭軸卷的神學的現成理論。當然，猶太人曾定居在波斯王國中有相當長的一段時期；當古列王下令時，其中有的已歸回耶路撒冷，但仍有許多留在東方。

我們雖然承認猶太人的思想曾受波斯的影響，及其他曾接觸過的國家影響，但我們也注意到，二元論在很多比瑣羅亞斯德時代更早的古代近東思想中已有出現。在聖經中，摩西與埃及的術士對抗，先知以利亞與拜巴力的假先知對抗，都表現了真正的倫理二元論。不過，聖經却更確定耶和華是全能者。雖然祂准許邪惡的勢力暫時得勝（這其中的原因，古時的以色列人不懂，我們也是一樣），最後，祂的國度必定要建立，每一個仇敵都要敗亡，這是「戰爭卷軸」中的道理，也是正典聖經經卷的信息。

我們還當避免另一個錯誤，就是以為基督教是不加批判地全盤接受了愛色尼主義的思想，或昆蘭會社的思想。我們固然可以把約翰福音和戰爭卷軸比較，但也可以把它們互相比較。我們在戰爭卷軸中找到對祭司職位之看重，禮儀及儀式之繁多，但在約翰福音中却盡付闕如。昆蘭會社的特點是注重律法式的義，但約翰福音却着重神在基督裏所施的恩典，是人類失喪唯一的救法。昆蘭以公義教師而驕傲，而約翰却寫出一位救人離罪的救主。

## IV 感恩卷軸 (The Thanksgiving Scroll)

感恩卷軸(希伯來文是Hodayoth)分兩部份。首先展開的部份有三塊皮卷，每塊都有四欄文字。每欄高約十三吋，最多可抄寫三十九行字。第二部份大約有七十張碎片，是破碎不堪的一堆。最初落在舒基利和其他希伯來大學的教授手中時，就是這個樣子。軸卷的皮質已是深咖啡色，有的由於留在荒廢塚內期間過長，已變成黑色。利用紅外線攝影技術，使學者能研讀以前看不分明的片段文字。

由卷軸及碎片中，可認出是由兩個人不同的手筆抄寫的。由這個事實可以推斷：古卷中間部份保存得較完好，而一頭一尾却損壞成碎片。

感恩卷軸實在是一本詩篇集，代表一個與昆蘭會社可能有交往的以色列人的看法和感受。文體是摹倣聖經中的詩篇。很



多篇都是以下列的短句開始：「神，我感謝你，」這也是舒基利博士—這些古卷的第一位編者，何以稱此卷為「感恩古卷」的原因。大約有三十五篇完整或殘缺的感恩詩篇得以保留。

這些詩篇都是極之個人性的。第七篇詩篇（四8-37）表現出作者由神那裏得到特別的啓示。

他有着苦毒的仇敵：

「他們都變為對他們自己厭煩，  
雖然你曾藉我彰顯你的權利，但他們並不尊敬我；  
他們將我趕逐出去，像鳥離巢，  
我的良朋密友都被逐遠離我。  
他們看我如同破壞的器皿，  
但他們卻是說謊的傳道者，欺騙人的先知。  
他們圖謀惡計對付我，  
他們變更你刻在我心中的律法，  
代之以對你百姓不利的事。

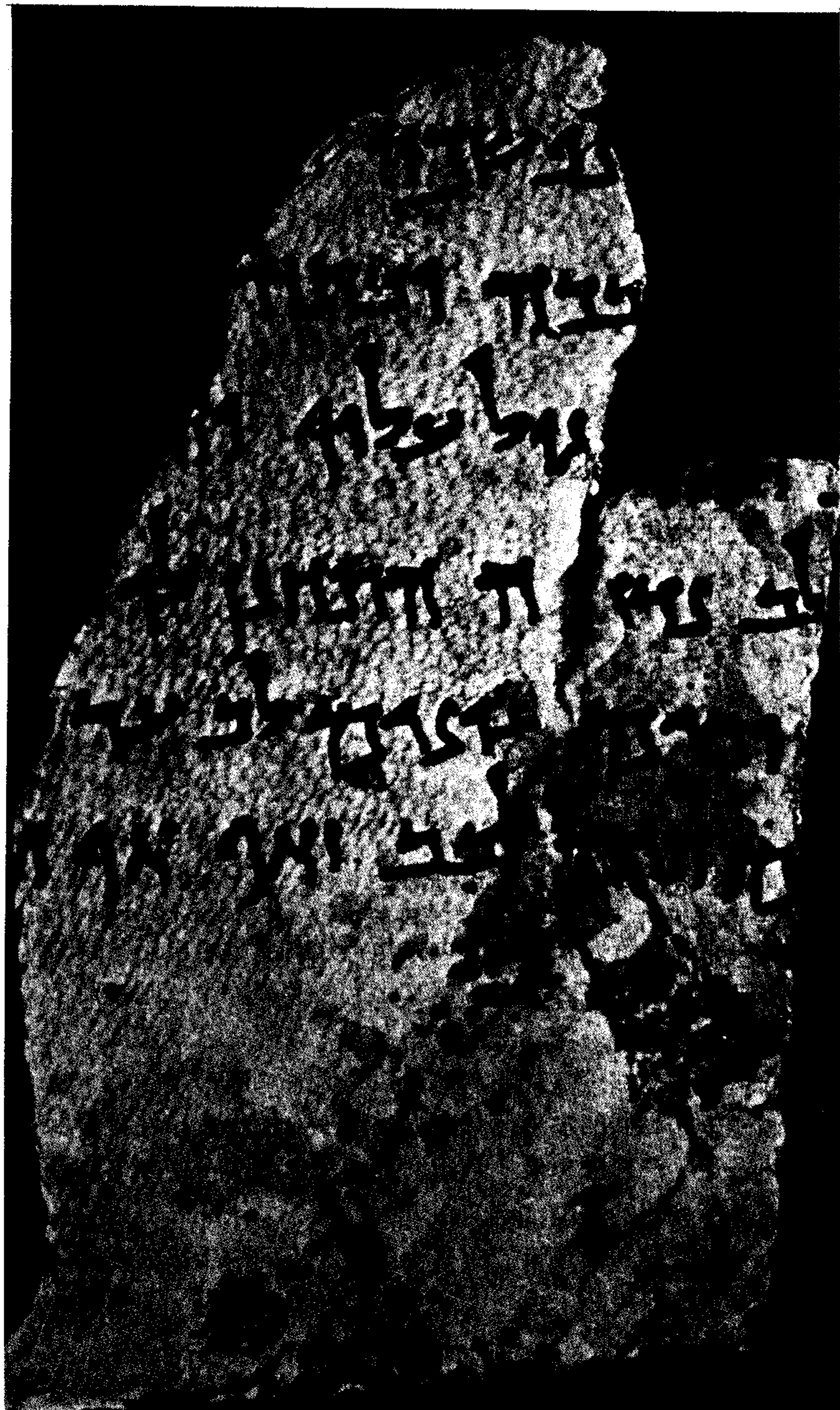
詩人確信神要審判那些抵擋神的使者和神的話語的人：  
神啊，但你要答覆他們，  
以大能審判他們

.....

你要在審判中斬除所有虛謊之人，  
錯謬的先知將不再出現.....

此外，神還到為祂的僕人報仇，賜給他衆多追隨者和廣大的事奉：

你曾經藉着我使多人的臉得到光照  
並且曾多次藉着我表彰你的大能，  
你曾使我知道你奇妙的奧秘，  
在你奇妙的同在中你彰顯了你的能力，  
為你榮耀的緣故，  
你曾在多人面前行奇妙的事.....



羊皮卷殘篇，屬於由昆蘭發現的一卷聖經之外的詩篇古卷。



這裏提及：「他們趕逐我離開本地，好像雀鳥離開其巢」。與哈巴谷書註釋提及邪惡的祭司趕逐公義教師的記述相同。這件事實，加上詩篇的作者好像是一個受逼迫的教師，卻有許多聆聽他教導的徒弟們的推斷，使舒基利及其他人判斷公義教師便是這篇的作者，或許也是其他詩篇的作者。丟旁·夏莫卻認為可能有一位熱心的門徒，秘密地假借他來寫出一首推崇公義教師的詩篇。

## V 聖殿卷軸

一九六七年六月的六日戰爭中，希伯來大學的耶格·雅丁（Yigael Yadin）獲得一份引人注意的古卷，暫時命名為聖殿卷軸。一九六〇年代，已聞得此古卷之存在，但是那些阿拉伯的物主卻不願意出讓。他們明知這種資料價值不菲，正在特意等待有人出高價購買。可是那時古卷已經開始損壞，雅丁覺得他需要即刻採取行動，為學術界的緣故將古卷保存起來。他怎樣取得古卷的實情就不得而知。雅丁的意思是要把這方法保持秘密，免得削減日後再要獲得其他資料的可能性。

戰爭過後兩個禮拜，雅丁邀請了山哈夫（J. Shenhav），來幫助他一同揭開古卷，山哈夫是夏鎖（Hazor）和馬沙大（Masada）兩處考古發掘工作的主要技術顧問。由於古卷年代久遠，並且日益變壞，開卷的工作成了高度技巧的工作。

這個古卷捲得很緊，有許多碎片都已剝蝕和脫落。卷軸上部已損壞不堪，它那深咖啡的顏色，使雅丁聯想到融化了的朱古力。皮卷的下部尚稱完好，顯出是捲成許多層，最小的直徑大約有二吋闊。

學者們的目的是想盡量不使古卷受損害的把它打開。他們決定先將卷軸放在濕度很高的地方，然後再冷凍幾分鐘。如此冷凍可使表面皮質凍結，但皮卷卻夠柔軟可以展開，又因皮卷捲得太緊，有時濕氣會使卷上之希伯來文書寫墨色印在所附的羊皮卷背後。解決的方法是用攝影機把這些印過皮卷背面的字跡拍照，然後將底片反過來沖印便成。由古卷上散落之碎片，就只有用紅外線，紫外線，x光的照像法，將經文再重新盡力

組好。

當這費力的工作完成後，雅丁就有了全部的經文，有原來皮卷大小尺寸的攝影沖印本。他將這些照片釘在一起，編成了一卷連接的古卷，並可捲起像原來的古卷一樣。這份古卷複製品伸開共長二十八呎，包括六十六欄經文，其中有大約半數是非常清晰的。每一欄排滿時有二十行字。第一張皮卷有部份是遺失了，最早的段落受的損壞最厲害。這古卷中的文字，大約有三分之二是希伯來學者可以輕易地讀出來。

雅丁毫不懷疑的認為這古卷是出於昆蘭地區。古文字學一研究字母體式一顯出此古卷是寫於希律王朝時代（即在主前一世紀中葉到主後一世紀中葉）。它不可能遲過主後七十年，因為那時羅馬十營大軍佔據了昆蘭地區。

聖殿古卷所用的日曆，就是昆蘭教派會社及猶太會社中的其他注重末世的團體所使用的曆法。日曆把一年分為十二個月，每月有三十日，每三個月之後加多一日，湊成共有三百六十四日。這樣一年剛好有五十二個禮拜。每年第一個月之第一天必定是禮拜三。

由古卷之用字方面推測，古卷寫成的時間也是第二聖殿期之末後時分，即在耶路撒冷被毀於提多大軍（主後七十年）毀滅的那一個世紀內。這些舊約聖經寫成後的希伯來文字和米示拿（Mishna）的用字甚多相同。

卷軸的文體是神自己將律法曉諭給摩西的方式，明顯地這古卷是要與聖經一樣具有同樣的地位，神說話，是用第一身「我」的口氣，祂的律法（希伯來文為妥拉—Torah）是人人都必須遵守的。神的聖名（四個大寫字母—YHWH）是用古卷其他文字同樣的字體寫成的，正像昆蘭的聖經抄本一樣。在聖經以外的抄本中，神的聖名就會用一種古代的書法，叫做古希伯來文字書寫的。

### A 列王的法度

古卷的大部份是用來記述實際防禦的事項。它不似戰爭卷軸描寫一種理想式的末世戰爭，表明耶和華的能力必定勝過邪



惡的勢力，聖殿卷軸卻是貢獻一些謀略，去準備抵擋那些在歷史時代中曾以滅絕來威嚇以色列人的仇敵。君王的近身侍衛要整裝保護君王和王后，不論日夜保護他們，「免得他們落在外邦人的手中。」近身侍衛有一萬二千名士兵，十二支派中每支派有一千人，必須是「誠實無妄」，「敬畏神」，「恨不義之財」的人。

當國王聽見有威嚇的事臨到國家，他應該動員人民的十分之一。假若仇敵衆多而強，便得召集五分之一的百姓。假若仇敵以大量馬匹及戰車進攻，國王就要動員百姓三分之一準備迎戰，留下三分之二在家中保護邊境據點和城市。

當戰爭真正開始時，全國人民要分爲兩半，一半出征，一半在家守衛城池。如有何人胆敢向敵人通報消息，必定以叛國的罪名殺死，至於君王受賞或受罰，全在乎他們是否遵守神的律法，此律法也就是在聖殿卷軸上所記「我的律法」。

## B 獻祭與守節

古卷上很詳細的描寫如何遵守住棚節，逾越節和贖罪日。跟着是描述五旬節，在逾越節後五十日，那時人要獻上初熟的果子（出廿三16），五旬節之後五十日是「新酒節」，再過五十日便是「新油節」。這些節日是根據猶太教中注重末世的團體所用的教派日曆而施行的。古卷中也記載獻祭和守節的技巧。這些條例比較後來米示拿（猶太律法）所開列的更嚴格，聖殿卷軸的作者，和那些接受它當作神的話的人，認爲獻祭與聖殿都應當存在，但是稍爲帶有教派色彩的教導。

## 宗教的法律

有關處理不潔淨的人的潔淨禮儀中，有些是與米示拿的記載相同的。另一些則比米示拿更爲嚴格。關於女人懷孕，胎兒死於腹中，在聖殿軸卷中說：「死胎在腹中多久，她就是不潔的，彷彿一個墳墓。」那女人之所以不潔如墳墓，是因爲她腹中有一個死人。在另一方面，米示拿說明：「直到孩子出來之前，母親仍是潔淨的。」母親成爲不潔，只是當她的身體排斥

這死了的胎兒—以後她自然可以按禮儀來潔淨自己。

我們也發現聖殿卷軸的律法，有些既不載於聖經，又不見於米示拿的。例如：死人不能葬在房子中，只能葬在城外特別劃分出的墳場。爲着節省空地起見，故有規例說四個城要合用一個墳地：「你不可效法外邦人的律法，將死人埋在房子中；你們要爲每四個城劃出一塊特別的地方，來埋葬他們的死人。」

現代學者對於聖殿卷軸最主要的興趣，是在於研究聖經的五經都沒有的資料。這種教派的，爭論性的特質，使我們對在基督時代的猶太人會社有更多的了解。

## C 聖殿

古卷中大概有一半的內容，是詳細地指導怎樣建造和裝飾聖殿，與聖經描寫會幕的記載相似（出卅五一—四十）。相信寫這些的理由，是爲着補充有關建築聖殿的律法的遺缺。在歷代志上廿八章十九節，我們讀到大衛指示他的兒子所羅門怎樣建築聖殿，並說明：「是神用手親自劃出來的工作樣式，一切工作皆須照計劃行事。」聖殿卷軸的作者留意到建造會幕是出於神靈感的指導，也深信聖殿是神聖的，故此就寫出他以爲是神提及有關建造一個完全的聖殿的話。

這裏的描寫並不仿照所羅門的殿的計劃，也不同於所羅巴伯在被擄歸回時所建的聖殿，或是寫書時已在興建中希律的聖殿。作者相信這是神自己在將來要建造的末世的聖殿，他同時也相信人應該現在就按照神所顯示的計劃，去建造這樣一個理想的聖殿。

歷史上的聖殿，像它以前的會幕一樣，都有兩個院子：即外院和內院。聖殿古卷卻加上一個中院，成了三個院子，每一個院子都是四方的，並且安排成共有一個中心。內院有二百五十肘見方，中院有五百肘見方，外院有一千六百肘見方，旁邊有爲祭司和利未人預備的房室。

我們在這裏第一次看見在住棚節的時候，在聖殿中也搭起了許多小屋。古卷說這些小屋是爲以色列支派中之首長設立的。



聖殿四週共有十二個殿門，每邊三個，可以通往中院和外院。每個門上刻有一個支派的名稱。聖經中的啓示錄說到聖城有十二道門，每個門上亦分別刻有一個支派的名字（啓廿一12）。

#### D 潔淨的規則

與個人及公共衛生有關的事，包括男女的性事在內，在卷軸中均有提及。長大麻瘋的和跛脚的，被限定在城四圍的一些建築物內居住。他們不得接近聖殿地區。

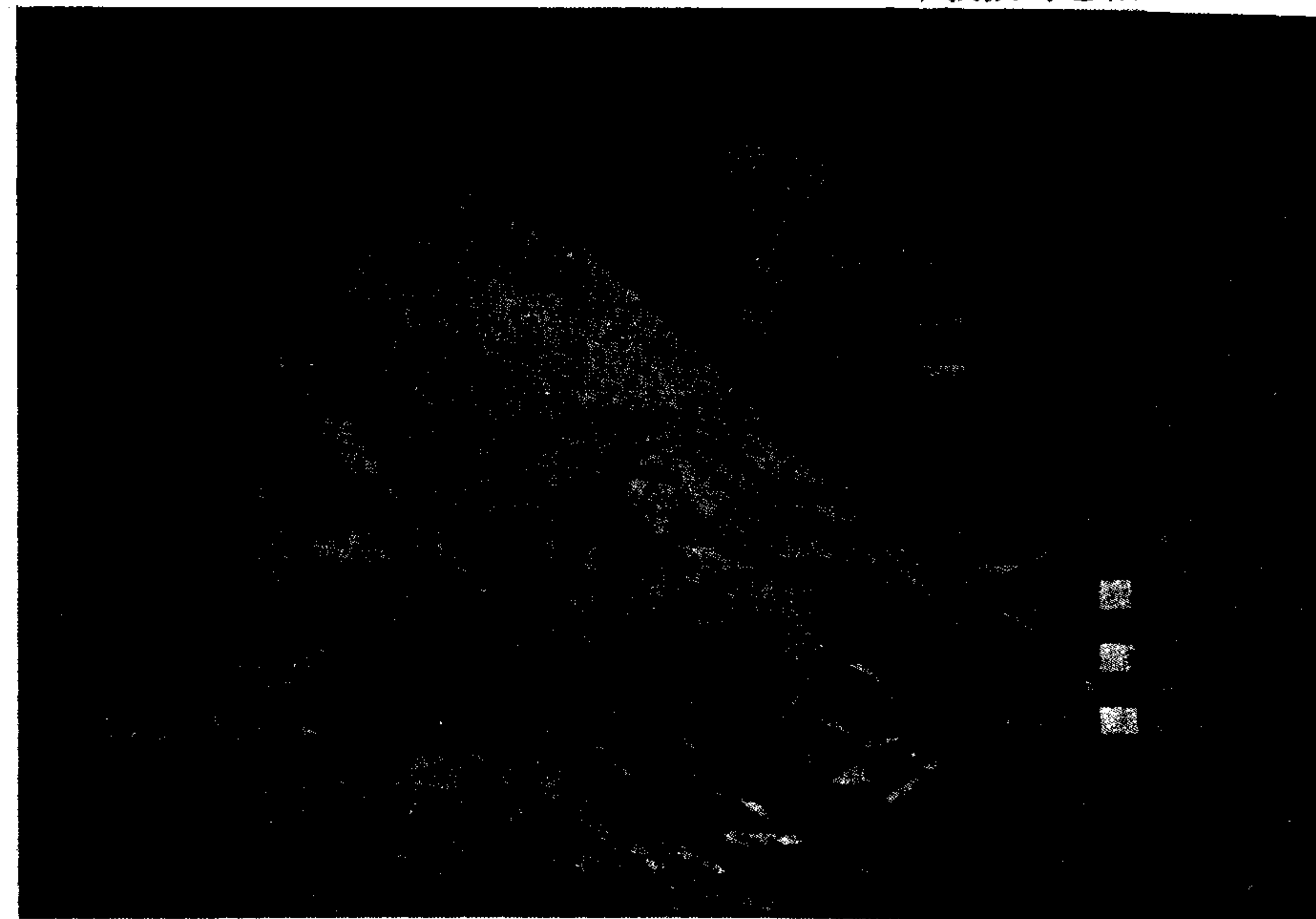
公共廁所要建在聖殿西北約有一千五百碼遠的地方，靠近現在美國東方研究學院的基址，這是根據地理上的理由：殿東是橄欖山，是神聖的地方，且高於聖殿，易於看到。殿西是經常有風吹來的方向，不適合建廁所。南方的山丘由聖殿可以看見，故此西北方是最理想的地方，由聖殿地方也望不到。

研究聖殿卷軸的功夫已經開始，無論如何，耶格·雅丁的初步報告，顯明這份重要的卷軸要在未來多年間，成爲閃族研究的挑戰。本卷正如訓導手冊一樣，將在基督時代及基督教初期的一個重要猶太會社的信仰，作出深入的介紹。

#### VI 銅卷

銅質的卷軸共有兩卷，是一九五二年三月在昆蘭地區第三古洞中發現的。當初步的報告發出後，引起了頗大的注意和興趣。這銅卷起初只是一卷，明顯是因爲意外而把它斷開成爲兩卷。

一份出名的新聞週報從銅卷上摘下一段話，刊登出來：「在東邊的堡壘下面的水池中，在一處由岩石鑿出來的洞穴中；有六百條銀條…附近，在撒督的墳墓門廊的南角下面，在墓室內壁柱的下方，有松木器皿盛滿了香，另有一桂木器皿也盛着香…靠近墓地向北方有一個洞，洞口朝北，那裡有這本書的一個抄本，內載有解釋說明，度量尺寸，並一切細節」（時代，一九五六年六月十一日）。



銅卷，在第三洞發現時放置的樣子。

令人不解的是：爲何一個拋棄世界財物進入曠野，並爲主預備道路的團體，竟會關心這些世務呢。解開銅卷記載之謎的故事，以及它的內容，已登載在約翰·馬可·阿來格柔的書中，書名叫做「銅卷的寶藏」（The Treasure of the Copper Scroll — 一九六〇在倫敦出版）。

#### VII 創世記外傳

由於這名爲「拉麥古卷」的卷軸保存欠佳，並且一直找不到賣主，故此直到一九五六年二月，這古卷對學術界仍然是本關閉的書。後來以色列政府將它買下，才費了很大力量去把它展開。在希伯來大學的兩名教授納哈曼·阿危格（Nachman Avigad）及耶格·雅丁監管下，一名德國專家詹姆·貝伯高（James Bibarkraut）教授成功地把它展開。

學者發現這古卷並沒有包含遺失了的拉麥書，正如學者最初的估計，而是創世記五章到十五章的亞蘭文意譯本，加入了



不少在古代猶太人中流傳的傳奇在裏面。研究這本書可以提供不少亮光，去了解這些古代愛慕聖經的人，到底怎樣去了解，解釋和美化聖經創世記的記載。

這卷軸原來約有九呎長，共十八頁手抄本。抄本的首、尾部份都已遺失。有三頁是完整無缺的，有三十四行內文。有一頁只有些少破損，還有五頁保持原來大部份的文字。其餘的便是只剩下數行文字或幾個字而已，字體與「戰爭卷軸」的字相似。

文章的體裁，叫人想起「禧年書」那種的格式，作者在討論埃及法老欲娶撒拉一段時，將撒拉之美貌作了有趣的描寫（創十二）。在講論羅得與亞伯蘭分離時（創十三），在該章十四至十八節中加插了對當地地形豐富而直接的資料。在創世記十四章那裏，則放上了很多人名與地名；是與現有的版本不同的。納哈曼·阿危格和耶格·雅丁是創世記外傳的編輯者（一九五六年耶路撒冷孟尼斯出版社出版）。

## 6 昆蘭教派之鑑定

昆蘭古卷發現後不久，學者們開始注意到約瑟弗，斐羅及普林尼所描寫之愛色尼人，與古卷會社的相似之處。大多數學者將昆蘭會社和愛色尼人列為相同或相近。其他學者亦指出他們與法利賽人，撒都該人，奮銳黨，伊便尼派和其他教派等相近之處。

昆蘭教派和愛色尼人都將自己與「正宗的」猶太教分別出來，連聖殿的事奉也不參與。兩個團體都有訓導的規則，都有一個監督負責督導團內之會員。財產歸公，也是兩個團體都如此。新入會者須經過一段試驗期，未正式入會者不得參加共食，兩個團體都是一樣。他們也同樣實行洗濯的禮節。



但另一方面，約瑟弗，斐羅和普林尼所描寫的愛色尼人，亦有不同於昆蘭的習慣的地方。例如：愛色尼人獻香到聖殿，當作獻禮物，不過他們拒絕獻牲畜作為祭禮。而昆蘭的態度是，連耶路撒冷的祭司制度也反對，在有關愛色尼人的描寫裏，看不見祭司的特殊重要性，不像祭司在昆蘭的寫作中佔有特殊地位。在愛色尼人裏面不見有公義教師。

還有其他方面，尚未有證據來確定或否定他們是否有關連，斐羅說愛色尼人是鄙棄奴隸制度的。在昆蘭文獻中未曾提過奴隸。愛色尼人習慣穿著白衣，但我們沒有記錄說明昆蘭會社的服裝是怎樣的。

有關資料指出愛色尼人是一個禁止結婚的團體，斐羅很清楚的說：「愛色尼人無人娶妻，因為女人是一種自私而又極度嫉妬的被造物，具有毀滅男人道德的巨大力量，並且不斷用詭計引人入錯路；因為她用計說諂媚的話語，和其他種種虛偽的舉止，如同演戲一般；蠢惑人的眼睛和耳朵；當她們被征服時，便將事情是非顛倒，使管理者的智慧也大受虧損。當她有了孩子時，女人就變得驕傲和妄自尊大，大胆的說出她以前僅夠胆欺騙假裝地進行的事，並且毫無羞恥的勉強他人來敵對手足之情；因為男人若是被女人的諂媚所束縛，或者出於天性的必需去看顧兒童，他就不再是以前那個人，而是澈底地改變了，因為他不知不覺中已經成為了一個奴隸，而不是一個自由人了」（「為猶太人而辯護」，由優西比烏保存，在其Praep Evang; viii 11中；引自京士本著（C.D.Ginsburg.）「愛色尼人」）。

另一方面，約瑟弗寫道，「此外，有另一派愛色尼人，在生活的方 式、習慣、和法律上，與其他愛色尼人完全相同，唯一不同的是他們的婚姻觀念。他們認為不結婚就等於和人類生活中重要的一部份割裂了，因為婚姻是傳宗接代的方法。不結婚是不對的，因為如果所有人都抱不婚的觀念，人類豈不是面臨絕種。然而，他們結婚之前，要試驗配偶三年，假若他們發現配偶有自然的洗罪三次，並且有懷孕生養的希望，才正式與

她們結婚。但當妻子有了小孩子時，他們並不習慣陪伴他們。這樣做是表明他們並不是為尋歡作樂而結婚，而是為着傳留後代。女人去洗澡時，身上須穿些衣服，男人洗澡時，也要用布遮蓋自己，這就是這一派愛色尼人的風俗」（猶太戰史II, 八13）。

以上兩段摘引說明，在婚姻這個基本的問題上，那些稱自己為愛色尼人的也抱有不同的態度。在昆蘭卷軸中，也可以指出他們的前後不同來。這些相異之處可能是由於本派歷史的發展，所以產生不同。也可能是它們正反映出在相關連的教派中，所具有的不同態度和習慣。明顯愛色尼派這個名稱，是很廣泛的包括帶有修道院或半修道院性質的不同團體，各自有細節上的不同。約瑟弗將他的同胞的宗教生活，列為三大「哲學派別」——法利賽人，撒都該人，和愛色尼人。假若接納了這個分類，那昆蘭會社似乎應屬第三派。不過，約瑟弗似乎把他那時代複雜的宗教環境過份簡化。

在老普林尼（Pliny the Elder）的寫作中（Historica Naturalis 五17）講到愛色尼人之地理位置，是一個很有力的證明，指出他們與昆蘭會社是一體的，普林尼說他們住在死海西邊離岸不遠的地方，「他們南邊便是隱基底，一個在富裕和棕林的生長上，曾一度僅次於耶路撒冷的城。」然而，由於普林尼堅持愛色尼人是守獨身的這一點上，有人提出了反對。因為訓導手冊的附錄，和昆蘭的墓地都指明這個會社是有結婚的愛色尼人。但由於地理的情勢只適合於昆蘭，解決這困難的最佳方法，莫過於承認昆蘭會社有改變之可能，並且承認普林尼對愛色尼人之報導，可能是根據外面得來的資料，故此忽略了愛色尼人也有一派是結婚的。

前面曾說過，學者們對於昆蘭會社為愛色尼人的意見，尚不一致。李伯曼（Saul Lieberman）曾指出昆蘭會社與法利賽人的一些會社相同之處，就是會員要保證嚴格遵守律法中潔淨的禮儀。格司延（M.H.Gottstien）曾建議在昆蘭的卷軸中，有一種「反對愛色尼人的辯論」。他對照出昆蘭會社着重順服



律法，而愛色尼人則注重潔淨的禮儀。不過，古代的作家都異口同聲地讚揚愛色尼人高超的道德。如果只是當他們為虛偽的禮儀主義者，又似乎是不公道的。

提查的看法，認為昆蘭會社就是早期教會歷史中的伊便尼派，已經被考古學的證據所否決了。古卷的年代和內容表明了它們是屬於基督降生以前的物品。

凡事謹慎從事是智慧的做法，但充份的證據已經說明昆蘭會社是一種結婚的愛色尼人。

## 7 愛色尼人和基督教

自從勒楠（譯者註：Renan 1823—92；法國之歷史家及論說家）稱基督教為「大規模的愛色尼主義繼承者」之後，學者們便被愛色尼主義對基督，施洗約翰和整個基督教的影響這思想所吸引和困惑。常有人指出愛色尼團體與早期教會生活的相同點。不過，要是忽略了他們之間不同之處，便危險了。其實，二者相異之處似乎較相同之處更為突出。

### I 耶穌與愛色尼主義

我們必須注意的是，假使基督與祂的門徒有愛色尼的背景，這對基督的位格也不會有任何損害。聖經清楚說主耶穌的母親是個猶太女人，而耶穌也是在一個猶太的環境中道成肉



身。假若這環境證明出是有愛色尼色彩的，基督教的神學並不因此而有任何損失，主耶穌的獨特性也不會減損，就像說耶穌的肉身是猶太人一樣，對祂也是毫無影響。京士本博士大胆地宣告：所有在耶穌時代的猶太人，若不是法利賽人，就是撒都該人，或是愛色尼人。但耶穌很明顯地不與前兩派人一樣，那末，他就是第三派中的人了。不過，証實這種言論的証據卻不存在。如要將耶穌列在愛色尼人中，就必須有更好的証據。

事實上，耶穌的生活和教訓與我們所知道的愛色尼主義有明顯的差異。愛色尼人是一些澈底遵守律法的人，依約瑟弗的記載，「他們對遵守安息日的條例，比任何猶太人更加仔細」。耶穌是順服律法的，但祂卻清楚教導說：「在安息日作善事是可以的」（太十二1-12）。

撒督文獻寫出了一些守安息日規條的極品。在各種禁例中有下列一條：「在安息日有牲畜生產，不可幫助牠，甚至那初生的牲畜掉在池中或坑中，也不要幫助牠，使牠存活」（十四36）。這些禁例恰與主耶穌的教訓相反：「你們中間誰有一隻羊，當安息日掉在坑裏，不把牠抓住拉上來呢？」（太十二11）

耶穌不是一個禁慾者，諾斯底主義思想中認物質是惡的觀念，在耶穌的話中沒有半點呼應，耶穌自己說，祂來了，「又吃又喝」，那些窺探祂的人說：「你看，這人貪食好酒，與稅吏和罪人為友」（太十一19）。然而愛色尼人「反對享樂，當作是惡事一樣。」「他們認為油是一種能把人玷污的東西，假若有人被油膏而沒有自己的認可，他要從身上抹掉膏油；因為他們認為流汗是好的，正如他們認為穿白衣是好的一樣」（約瑟弗，猶太戰史，II，八2-3）。主耶穌說：「你禁食的時候，要梳頭洗面（「梳頭」直譯是「頭上要抹油」）」（太六17）。

在愛色尼人的思想中，潔淨禮儀是最基本的。每日在吃飯之前都要進行沐浴禮（約瑟弗，同前書II，八5）。新入會者或幼輩會員被視為不潔淨者，「假若長輩會員被幼輩觸摸，必須洗滌自己好像自己曾與外人接觸過一般」（約瑟弗，同前書II，八10）。這點亦可與主耶穌的話相比對：「進到口裏的不能使

人污穢，從口裏出來的，才能使人污穢」（太十五11）

約瑟弗說愛色尼人把奉獻送到聖殿去，但他們卻不以牲畜獻祭（古史xviii—5）。斐羅也說他們「敬拜神，但不獻牲畜為祭，認為只有敬虔的心才是唯一真正的祭物」（*Quod Omnis Probus Liber*）。這種態度是不是在愛色尼人與耶路撒冷的祭司決裂後，才有這樣的發展，現時還不能分曉。愛色尼人不參與聖殿的獻祭，卻是確定的。但耶穌在孩童時代開始便經常到聖殿去。這也是祂教訓和行神蹟的場所。祂吩咐那個被潔淨了的痲瘋病人去找祭司檢查，並且按着律法的要求去獻祭禮（太八4，參利十四57）。祂毫不猶疑的責罵法利賽人和撒都該人的假冒為善，但是祂從來沒有指獻祭和奉獻為不當。祂自己的見証是，祂來不是要廢掉律法，而是要成全律法（太五17）。

據約瑟弗記載，愛色尼人否定身體復活的道理。「因為他們的教理是：身體是必朽壞的，構成身體的物質也不是永久的；只有靈魂是不死的，且永遠存在；靈魂是從最精巧的氣而來，經過某種自然的吸引，便與他們的身體聯合起來，如同被監牢困住；但當他們從身體的網綁中被釋放時，就像出了監牢一樣自由自在，歡欣喜樂，並升到上面」（約瑟弗，猶太戰史II，八11）。但使徒傳道信息的基石，卻是復活了的基督。

基督教與愛色尼彼此有關的見解，大部份是基於沉默的論證（*argument from silence*）。耶穌並未曾批評愛色尼人，但卻嚴厲地批評法利賽人和撒都該人。因此，學者便對我們說，耶穌一定是對愛色尼人存着友善的態度。其實愛色尼運動規模不大，並且傾向於把自己從猶太生活的中心分隔出來，就可以解釋了為甚麼耶穌在講道中並未提到他們。而且不單新約沒有提及愛色尼人，連猶太的他勒目（*Talmud*）也沒有提及他們。

## II 施洗約翰與愛色尼主義

施洗約翰在猶太的曠野傳道（太三1）這件事實，曾引起一些人說他是個愛色尼人，並且說他曾經是昆蘭會社的成員。這種言論其實是無法加以肯定或否定的。約翰與愛色尼人相認



識，當然是可能的事。耶穌曾指證約翰是一個禁慾的人（太十一18）。約翰稱法利賽人和撒都該人為「毒蛇的種類」（太三7-9），同愛色尼人對他們的看法可能很相似。但是約翰與愛色尼人是有分別的。愛色尼人是一個特別與世人分開的團體，他們從來不向那些被看為受到「錯謬的靈」操縱的人傳道。約翰卻成了一個激烈的傳福音者。愛色尼的潔淨禮儀只是為着那些正式的會員而舉行。約翰的洗禮是為悔改的心靈，與靈性的任何成就無關。約翰是第一個認識耶穌是所應許的彌賽亞的人。昆蘭會社，或愛色尼主義者，據我們所知，從未認為耶穌就是先知們所預言的彌賽亞。假若約翰是一個愛色尼會社的成員的話，在福音書裏說到他出來傳道之前，一定已脫離了該會社。

### III 相似之處有何意義？

從耶穌和愛色尼人教訓中，可以找出一些相似的地方來。兩者皆主張人的話語不需要加上誓言使其更真實。兩者皆教人要謙卑和敬虔。兩者皆看輕財富的重要性，並教導弟兄相愛的要道。然而，在愛色尼主義中，弟兄相愛只實行於已入會的正式成員之間，亦即他們已按着會社的要求，在靈性上達到某種程度的完美。在基督看來，弟兄相愛卻包括了「稅吏和罪人」，他們的罪曾得赦免，靠神的恩典被接納在神的家中。

愛色尼主義和基督教都由同一個地方發源——舊約聖經。因此兩者有許多地方相似，或者是基於這個原因。

愛色尼人所有的一些觀點，在初期教會的歷史中也有出現。對於身體（與一切物質相同）認為是惡的觀念，是諾斯底主義最基本的看法。因禁慾主義而引進的修道主義，是初期教會歷史上另一種現象，這現象也可以與這個教派一起進行研究。然而，我們的旨趣却是基督教的起源。愛色尼派對基督教的起源有所影響，是沒有證據的說法，相反，却有很多證據指出，耶穌與愛色尼派，無論在生活 and 教訓上，都有許多不同之處。

## 8 古卷與舊約的經文

長久以來，學者們一直懷疑到底能否找到舊約書卷的古代抄本。肯揚爵士（Sir Frederick Kenyon）在他出色的「我們的聖經和古抄本」（Our Book and the Ancient Manuscripts）第一九四八年版中，寫了下面的話說：「誠然，我們再沒有可能找到希伯來經文的古抄本，是比較我們所稱為馬素理版本（Masoretic）形成時更古老的版本了。我們只能夠藉着研究，從這些古抄本最早翻譯出來的譯本，去獲得一點點的概念…」就在同一時間，當印刷機正在一本本地印出這書的時候，最新發現到的資料公佈了，使這種意念在將來再不可能有人敢隨意斷言。



學者們習慣了藉着能以巴比倫的泥版和埃及的蒲草紙去幫助他們明白聖經背景這種成就，來加以自我安慰。他們也有充份的理由來支持這種思想，因為在廿世紀，嚴肅的聖經學者看見了蘇默、巴比倫、亞述、赫人、迦南人、和埃及人的世界，他們的生活及文化，大大的開展在他們眼前。這一切資料多得任何人窮畢生努力也不能全數吸收研究。聖經古抄本的熱潮，老早已經過去了，因此他不得不將精力向另外的方向發展，他這樣想。但是到了一九四七年，當昆蘭第一洞發現了兩卷以賽亞之古手抄本，以及其他古卷時，這種想法就無疾而終了。研究聖經的學生仍然有責任去學習一切與古代以色列有關的人的所有文字的或非文字的遺物。不過，除了這些攷古學者用了近一百五十年的勞苦所帶給我們的寶貴資料外，我們今天還有了真真正正的舊約各卷的現成手抄本，是屬於基督教之前的物品一比以前所知的經文抄本早一千年之久，供我們研究。

## I 經文批判學的材料

為要鑑識這些發現的重要性，我們要對研究新舊約聖經的學生所用的第一手資料稍有認識。新約經文的研究者有比較多的原始資料來研究，而他們的同行舊約研究者材料則較少，提及他們工作的辛勞也是應該的。

### A 新約

由新約全書手抄本的原稿寫作起到印刷術之發明，有十五個世紀之久，在這段期間內，新約各卷與其他值得複製的書，都是用手仔細抄成的。抄寫經文的人通常都是由虔敬的修道士擔任，他們小心奕奕的在這些神聖的經卷上工作，在較早的時期，書寫是用大寫的字母（Uncials），每一字都是分開書寫。到第九世紀中，有一款新的希臘文書寫格式流行起來，把字體稍加改變，抄寫時可以連續書寫，不必每個字都要停筆。這種新式的書寫（小草，minuscules）可抄寫更快，因此直到印刷術發明代替了抄寫工作時，新約經文抄本已有數千之譜。

印刷者必須從幾千份手抄本中挑選，決定那一本是最好

的。「最好的」意思就是最接近原稿的，雖然抄寫的人極度小心，但細微的錯誤還是免不了的一拼錯了字，遺漏，重複，移了位置，把邊註放到正文之間—這些錯誤雖不足以影響聖經的神學，但是謹慎的研究者還是希望可以找出來，加以清除的。

第一本印刷成的希臘文聖經是由荷蘭的人本主義者伊拉斯穆（Erasmus）編成的。伊拉斯穆所編的第一版是根據六本手抄本作參攷的，內中只有一本算是比較古老，並無一本是完整的。據說，由於某些經文在六個抄本中都找不到，伊拉斯穆只得把部份啓示錄的經文，從拉丁文重譯回希臘文，而伊拉斯穆重譯時的部份字句，到現在仍然保留在「被接受的版本」內（Textus Receptus）。這部「被接納的版本」，直到十九世紀，一直是希臘文聖經印刷本的依據。

自十五世紀至今日，新約學者的工作裝備，已大有增加。與死海古卷差不多那樣出人意表的發現，使學者獲得大量可比較研究的材料。「被接納的版本」的經文所基於的手抄本不是早期的，但現在學者們却擁有一些手抄本，像西乃古卷（Codex Sinaiticus），是由康士但丁·提申多夫自西乃山脚聖喀他琳修道院中的廢紙筐中發現的！資深的學者斷定這手抄本是寫於主後三百四十年左右。另有其他古抄本包括梵蒂崗古卷（Vaticanus-A.D.350），亞力山大古卷（Alexandrinus-A.D.450），以法蓮古卷（Ephraem-A.D.450），比薩古卷（Beza-A.D.550），克拉羅孟他奴古卷（Claromontanus-A.D.550），華盛頓古卷（Washingtoniensis—主後四至五世紀）。查斯特·比蒂蒲紙抄本，在一九三一年初步引起學者注意，內中有部份新約。其中有一些被估定日期約在三世紀。

學者們如威士葛（Westcott），何特（Hort），蘇德（Souter），尼蘇（Nestle）等，經過對教父作品中引用的希臘文新約經文，新約現存的手抄本，及由希臘文譯成其他古代語文的聖經譯本等加以仔細研究比對之後，編成了我們現有的希臘文聖經，這本希臘文聖經比較十九世紀時所通行的希臘文版本，實在是更加接近本來的原稿了。



## B 舊約

舊約經文校勘的研究，也同時有所進展。新約有「被接受的經文版本」，舊約則有「馬素拉經文版本」(Masoretic text)。明顯這兩個版本距離聖經的原稿已經有很多個世紀。在新約的範圍內，因為一連串的發展，使學者們能再編輯出一個版本，我們有足夠理由相信這版本比現存的其他任何抄本更接近原稿的。在舊約方面，在昆蘭古卷的發現之前，我們並沒有古抄本。除那示蒲紙抄本(Nash Papyrus)，上錄有十條誡命和「示瑪」(申六4)的一小塊碎片，這最古的舊約抄本(約主後九一六年)以外，就只有列寧格勒(Leningard)先知書的抄本了。

舊約的經卷研究受了手抄本年代太遲之限制，而且它們只反映單獨的一種經文抄本傳統，就是所謂馬素拉(Masoretic，即傳統的)抄本。根據傳統說：當耶路撒冷淪陷之後，阿克巴拉比(Rabbi Akiba)和他的同僚集合在耶路撒冷以西，近地中海附近的央尼亞(Jamnia)，去確立法定的希伯來舊約經文。據說他們提出了三種抄本互相對照，在彼此之間有不同的地方，就以二對一的多數來決定那一個是「正確的」版本。有些學者認為，其他的經卷抄本若與這個公認的版本不同時，就被毀掉了。無論如何，經過猶太人的第二次叛變(主後一三二—一三五)，羅馬人大獲全勝，舊約手抄本之數目便更為減少，前述的法定版本很自然的佔了優勢。法蘭·克魯斯教授(Professor Frank Cross)留意到一個事實，就是從摩押伯特找出來的經卷，非常的接近這個馬素拉版本。他建議說製定一個權威版本的過程，在第二次叛變之時已經在巴勒斯坦完成了，他並且說：「…由阿克巴拉比和阿奎拉(Aquila)領導的解釋聖經運動，是在製定法定版本過程的末期——而不是在它正爭取主要地位的開始時期。」

克樂教授(Paul Kahle)在研究昆蘭第一個洞的以賽亞古卷時，認為由於它們與馬素拉版本不同，故此便被禁止。不

許再流行民間，而被藏入洞中的。在昆蘭其後的發現，有代表不同傳統的經卷抄本，並且加上考古學的證據，都反對這種說法。製定經卷的過程，似乎是介於昆蘭經卷與摩押伯特水坑的經卷寫作期之間。

## II 猶太的文士(Sopherim)

猶太人的律法書(他勒目)和早期的猶太拉比著作描寫到一班名為「索非廉」的人的工作。「索非廉」(Sopherim)就是第二、三世紀時的猶太拉比的稱呼，他們承担了研究聖經經文的責任，他們試圖固定某些單字的發音，又從經文中刪除一切多餘的連詞(particles)。他們還用一種系統的邊註方式，表示出有些字寫是那樣寫出來，但讀出來却應讀另外的字；以及一些雖未寫出，却該讀出的字。在那些他們認為是後加或偽造的字母或字以上，他們也以點標示出來。學者們雖然不一定完全同意他們的裁決，但是他們所保存的傳統，在經文版本難題的討論中却可供參攷。

## III 馬素拉(Masoretes)

一直以來與阿克巴和「索非廉」有關的經卷研究工作，到第五世紀左右便由稱為「馬素拉」的另一批文士承繼過來，並且一直延續直至第十世紀。他們試圖保護傳遞到他們手中的經卷，便「建了一道籬笆」來護衛它。傳統的發音方法，是以一套母音(Vowels)和重音(accents)的系統表示出來的。希伯來文和其他閃族文字一樣，所寫出來的只是子音字母(Consonantal alphabet)，馬素拉文士們為着保證經卷的純正，便將經節、單字、甚至舊約各卷的字母的數目都數算清楚。他們能說出一個單字在節首、節中、及節末出現的次數。他們又能指出每一卷書中間的一節，中間的一個字，及中間的一個字母是那一個。「索非廉」所提出的改正小心地註在卷邊上，但經文本身的完整，却從不去妄加以修改。我們多虧有這班謹慎認真的馬素拉文士們，小心地保存了傳統的馬素拉經卷，有許多個世紀之久。



#### IV 古代譯本

然而舊約的學者，並不能停止在對馬素拉版本的研究那裏。如果他不像新約學者那樣擁有古代的抄本可供研究，至少他也有一些比馬素拉版本為早的其他資料，在一些地方是與馬素拉版本不同，可供比較研究的。比如：撒瑪利亞的五經，現在僅存的雖是後期的抄本，但它本來是比馬素拉版本為早的（主前四三〇年），因此它可以代表一個獨立的經典傳統。同樣，希臘文的七十譯本（主前三至二世紀間），以及所謂的次要的希臘譯本（早期教會時代），也是馬素拉以前的，雖然現存的抄本都是很遲，但仍有價值。他爾甘（Targums—亞蘭文的舊約譯本），亦可以為原本的經文作見證，就如新約所引用的舊約經文，他勒目（Talmud—猶太宗教法典），以及猶太拉比的聖經註釋（Midrashic literature），都可以用來與舊約經文作比較。

#### V 經文的傳統（Textual traditions）

基於在這些範圍中的研究，一般的學生們都知道舊約事實上有不同的經文傳統存在。前文已提及過，馬素拉版本的旁註，已經指出這不同傳統的事實。學者們的討論集中在這些差異的性質和範圍上，並且攷查七十譯本到底是否足以作為核對聖經原文的另一版本。很多學識豐富的學者都相信，在亞歷山大的七十士譯本繙譯者，在繙譯的時候都把他們自己的神學觀念，注入譯本當中，因此七十譯本的價值便規限在釋經史的範圍之內了。要想從研究七十士譯本中去重組一份早於馬素拉版本的努力，都被加以否定。今日，當我們要估定七十士譯本的價值時，仍然需要顧慮到其中所含主觀的因素，不過，藉死海古卷的幫助，七十士譯本在經文版本考証上的價值，已經比過去所承認的大大有所增加了。

#### VI 昆蘭的聖經經文

發現在主後七十年以前，用希伯來文和亞蘭文抄寫的古代

聖經抄本，必然會引起舊約原文研究革命性的改變。從一九四七年在昆蘭第一洞中發現舊約古抄本開始，舊約的每一卷書，除了以斯帖記以外，都可以從古卷中辨認出來。昆蘭地區共有十一個洞穴，都藏有古抄本，雖然有不少只剩下碎片，不過亦有些是整份古抄本都保留下來。這些抄本中有的似乎與馬素拉版本是同一個傳統，另有一些則與七十士譯本或撒瑪利亞五經的傳統相近。還有一些是與上面三個傳統都無關的。這裏不妨提及的，就是新約引用舊約經文的時候，有時是把傳統的希伯來文直接譯成希臘文，有時似乎是引用七十士譯本的經文，更有些時候繙譯的與兩者都不同。

雖然昆蘭的聖經經卷尚未整理完備供學生使用，但是根據現有的資料，已經使我們必須重新再思考，七十士譯本與傳統的馬素拉版本之間的關係了。有經驗和資格的學者們表明他們的意見，認為七十士譯本是古代希伯來原文抄本的直譯，因此有的地方與現行的傳統經文不同。這並非否認七十譯本（像歷代以來的譯本）在有些地方將譯者自己的神學觀點表現了出來，但這看法却強調了七十譯本是舊約古代經文抄本的一個見證。

還應該注意的是，我們用的這個「不同」的詞，勝過用「更好」一詞來討論舊約不同的經文傳統。因為我們沒有舊約任何書卷的原稿，（或者說任何古籍的原稿），故此切求能得到原始材料的學者，必須比較和對照所有現存的抄本，依照版本校勘學的原則，把一切証據經過攷查之後，去決定一份他認為最貼近原稿，最好的版本。除了現有的馬素拉版本，七十士譯本，撒瑪利亞五經，他爾甘，和古代的譯本之外，現時學者在研究經文抄本的問題時，必須也考慮昆蘭古卷的証據。

經過編輯的版本中所造成的修改範圍，很易被過度誇張。雖然學者們新編的近代希臘文聖經，比舊的「被接受的版本」有很大的改進，但要記得這些改動並不是有關教義的改正。本特立（Bentley）是一位上一代的學者，他說：「現有的聖經經文，雖非絕對無瑕的正確，但無論你怎樣特意從一堆不同的抄



本中，選取那些最怪異的字句( readings )，都不是偏歪或抹煞聖經任何一項信仰，或任何一條道德律例。」保守派的學者對一些新近的聖經譯本的批評，例如標準修訂譯本( Revised Standard Version )，針對的只有很少是涉及原文。他們最關心的是某些字句最好的繙譯。而這些字詞的確切意義，已經是多年研究，甚至爭辯不休的課題了。

## VII 不同版本異文舉例 ( Variant readings )

現時已備好，可供舊約研究的資料，包括兩卷以賽亞古卷，哈巴谷註釋的首兩章哈巴谷書，教派文獻中引述或暗指聖經的經文，以及已發表的報告，通常是以古卷內容的摘要及部份經文樣本的形式印行。這些報告多數是關於第一洞之後的其他發現。第四洞的經文材料最多。一九六八年，牛津克拉敦出版社( Clarendon Press, )出版了計劃中第四洞的第一本古卷。

米勒·巴魯士在他的死海卷軸一書中，提及翻譯標準修訂本聖經( R.S.V. )的委員會，參用了「聖馬可的以賽亞書古卷」( 1QIsa<sup>a</sup> )。巴魯士博士說出他們最後採納了這古卷與傳統經文有歧異的十三處地方。他很坦白歡喜地說：「再簡略回顧一下，即使在這十三處不同的地方，古卷的經文是否必然優勝過傳統經文，也不是絕對確定的。在我自己來說，我必須承認有些地方我曾投票贊成採納古卷的經文，但現在我卻深信我們那時的決定是一個錯誤。馬素拉版本的經文是應該保留下來的。」他更進一步的說，這十三處經文中，有八處在古代譯本中可以找到一些支持的證據。

舉些例証，可助我們明白死海古卷怎樣幫助了我們對聖經經文的了解，及它帶來的變更是怎樣的。例如，以賽亞書三十三章八節內有這樣的字句( 標準修訂本 )：「聖約被破壞，見證被輕視。」

馬素拉版本中有一個字繙出來是「城邑」的意思，而標準修訂本的委員會則繙為「見證」。希伯來文的差異只是一個字母的形狀。希伯來文「d」和「r」不同之處，僅在一個拐

角：「d」字是方形的拐角，而「r」是彎的拐角。在馬素拉版本中，同樣兩個字的混淆，在歷代志上一章七節中也可看到。那裏提及雅完的子孫其中之一叫「羅單」( Rodanim )，但在創世記十章十四節叫做「多單」( Dodanim )。兩處經文可能都是提及地中海羅得島的居民。

以賽亞書六十章十九節在標準修訂本中譯為：「太陽白日必不再做你的光，月亮夜間也不再照耀你了。」

馬素拉版本略去「在夜間」等字句。然而在七十士譯本，古拉丁譯本，及亞蘭文譯本和聖馬可古卷中，都有「在夜間」這字。

在以賽亞書五十二章十四節那裏，在欽定本和標準修訂本都譯作「憔悴」的那個希伯來字加上一個「i」字，這個字就可譯為「我所膏的」( Brownlee 就是這樣譯)。「他的面貌比別人憔悴」可繙作「我膏了他的面容」。這一種讀法並未被任何標準譯本所接受，但這可能是昆蘭會社注重彌賽亞思想的一個証據。約瑟·韋得( Joseph Rider )反對這種看法，認為所加上的字母是「由於抄寫者歡喜母音字母」。

任何使我們對希伯來字彙加添知識的東西，也照樣加添我們對舊約聖經的知識。在這種意義下，昆蘭的教派卷軸，在聖經的字彙學中也擔任一個重要角色。阿摩司書二章六節論到以色列人的罪惡，說：「……他們為銀子賣了義人，為一雙鞋賣了窮人。」

雖然這樣的譯文意思已經可以明白，但曾有人指出譯為「一雙鞋」的這個字( 在希伯來文中是一個字 )，也可繙作「賄賂」。這種類形的提議，必須小心衡量，但是教派卷軸所用的字彙，的確能幫助我們明白聖經的原文，這是認真的學生所歡迎的。蒲紙古卷對新約字彙的知識有很大幫助。照樣，古卷對舊約字句的研究，也可能同樣有幫助。

希伯來文聖經的原文基本上是子音字母寫成的。我們也提過，抄寫「傳統經卷」的馬素拉文士按着聖經傳統的解釋，發展出一套發音系統。學者們覺得他們可以較自由的修改馬素拉



版本的發音，但只有子音的經卷就不敢隨意改動了。

以賽亞書四十九章十二節以這些話作結：「…這些從秦國來〔秦原文作希尼（Sinim）〕。」

有人認為「希尼」就是中國人（和合本的譯者譯為「秦」即是。）這字在聖馬可以賽亞古卷的母音，應該讀為「西安尼之地」（the land of Syene），亦即在埃及南部的葉伯（Yeb）。

很多人以為這種繙譯的細節，可能用處不大，但要知道學者認為凡對他們所研究的題目有關係的任何資料，沒有一件是不重要的。對於舊約的學者而言，他主要的任務是研究聖經的原文。他並沒有摩西，以賽亞，或以西結，或任何其他為神所用，得神啓示的人親筆寫成的聖經。他會為着現在他所有的新約和舊約經卷，都是原來受靈感作者的信息可靠的抄本而衷心歡喜。他們承認因人的偏誤，可能把一些微小的錯誤和誤解混進聖經卷中，故此他要盡力運用他得到的各種方法，去確立一份盡量無瑕無疵的經文版本。這些由阿拉伯之貝度因人在靠近昆蘭廢墟發現的古卷，一方面見証了聖經抄本的古遠性，另一方面也成為他們精細研究的好工具。

## 9 古卷與聖經的真實性

福音派基督教的友人與敵人都曾就古卷本身的信息，發表了各種不同的看法。有些人認為古卷證明基督教只是基督教以前以色列國週圍的宗教觀念的自然發展。比如威爾遜和達維司（Edmund Wilson & A. Powell Davies）就確信我們現在所認識的基督教，不久的將來將成為歷史的陳跡。

另一方面，有些福音派的作家就主張聖經的靈感，現在就能夠客觀地證明出來了。他們認為昆蘭的發現已經「證明」了聖經的可靠性，其肯定的態度一如他們的敵手那樣，認為昆蘭古卷「否定」了聖經。



## I 靈感

有人所發關於聖經的一些問題，是不能基於攷古的發現來加以回答的。例如，「靈感」(Inspiration)是屬於神學的範疇的，一切發現都不能證明或推翻這一類神學性的教理。

然而，攷查神學教理的歷史根據，却是適當而且必須的。基督教的神學是基於客觀的事實的，故此忽略事實，或對事實無知，無論這是那一種範圍內的事實，都不算得完滿。當攷古學家發現了西拿基立在希西家時代攻佔了耶路撒冷的証據，他並不因此而証明了聖經的靈感，但他提出了証據，表明聖經所記載的歷史是可靠的。因此，相信聖經是由神靈感的，也並非不合情理。

死海古卷並不能證明靈感，也不能推翻靈感，它們只是清楚的指明，在一千九百多年前，有一個猶太會社擁有一大批神聖的書籍，這些書籍大體上和我們現時所尊為權威的聖經是一樣的。他們也有我們稱為次經(apocryphal)的書卷，以及他們教派獨有的書籍。不過，他們認為舊約聖經是最崇高的。他們替舊約的書卷寫註釋書。研究過這些手抄本的學者說，抄寫聖經古卷所用的字體是與別不同的一彷彿要特別標明出來，要特別重視一樣。那些相信聖經是聖靈感動而寫的人，看了昆蘭的古卷之後，得到很大的鼓勵。

## II 正典

正典就是那些被接納為真確與靈感的聖經經卷的集合。猶太教會堂和更正教教堂所有的舊約聖經正典是相同的。羅馬天主教接納正典的三十九卷書為靈感的作品，但也接納一些次經的書卷，作為天主教聖經的一部份。

我們很希望能知道什麼經卷是昆蘭會社認為的正典。這不是一兩句話可以交待清楚的，因為古代書寫所用的材料的特性，不能輕便地把幾十卷書放在一起，必須每卷獨立存在。由於沒有合訂本——像我們的聖經一樣——便不可以便捷地說：「這些就是我們的聖書了。」昆蘭會社的領袖當然可以告訴我們，

那些書是靈感的經典，但是沒有這樣的名單傳下來給我們。在某種意義下，所有保存在昆蘭圖書館的文件，都算是有權威的——甚至是註釋書——但是忠於先祖風俗習慣的猶太人，就更特別尊崇律法了。律法或稱「妥拉」(Torah)。正如基督徒亦遵從那些信條，信經，並其他寫作，只要它們是真正推崇聖經為神的話，有超然無匹的地位。

我們所有的舊約在昆蘭會社被尊為聖的証據，是古卷中包括了所有的舊約書卷，只是沒有以斯帖記。其他的書雖不全是完整的，至少也有碎片發現。在編定撒督文獻時，秦·拉賓(Chain Rabin)注意到舊約所有書卷，除了約書亞記，約珥書，約拿書，哈該書，路得記及耶利米哀歌之外，都有在這些文獻中或明或暗的提及。由於撒督文獻與昆蘭會社是有關連的，這些書的抄本也在昆蘭發現，故此更給予聖經的正典一個附加的証據。如此說來，舊約每一卷書都在昆蘭的文獻中找到，或是直接抄寫，或是引用，或是暗指。關於以斯帖記未列在昆蘭的圖書館中之原因，可能是這本書不是在巴勒斯坦的猶太人所寫的。該書所記的是在波斯發生的事，故此昆蘭的人就對它並不熟悉。新約也沒有引用過這書。

雖然有不少次經作品在昆蘭的文獻中發現，但值得注意的是，到目前為止能辨認出來的註釋，都只是聖經正典書卷的註釋。除了在第一洞所發現的哈巴谷書註釋外，也有其他書的註釋碎片發現。例如創世記四十九章，詩篇卅七，四十五，五十七，六十八等篇；以賽亞書(一在第三洞，一在第四洞)，何西阿書，彌迦書，那鴻書，及西番雅書。這似乎說明一件事：只有正典的書卷才受到注重，值得替它們寫作注解。

## III 批評

由昆蘭得來的古卷，與他們的原稿已經相距了數百年，因為按着傳統的看法，這些古卷的原稿是在好幾百年之前寫成的(例如：以賽亞是主前八世紀的人，但以理是主前六世紀的人)。因此這些古卷並不能直接解答那些批評學者所提出的問題(例



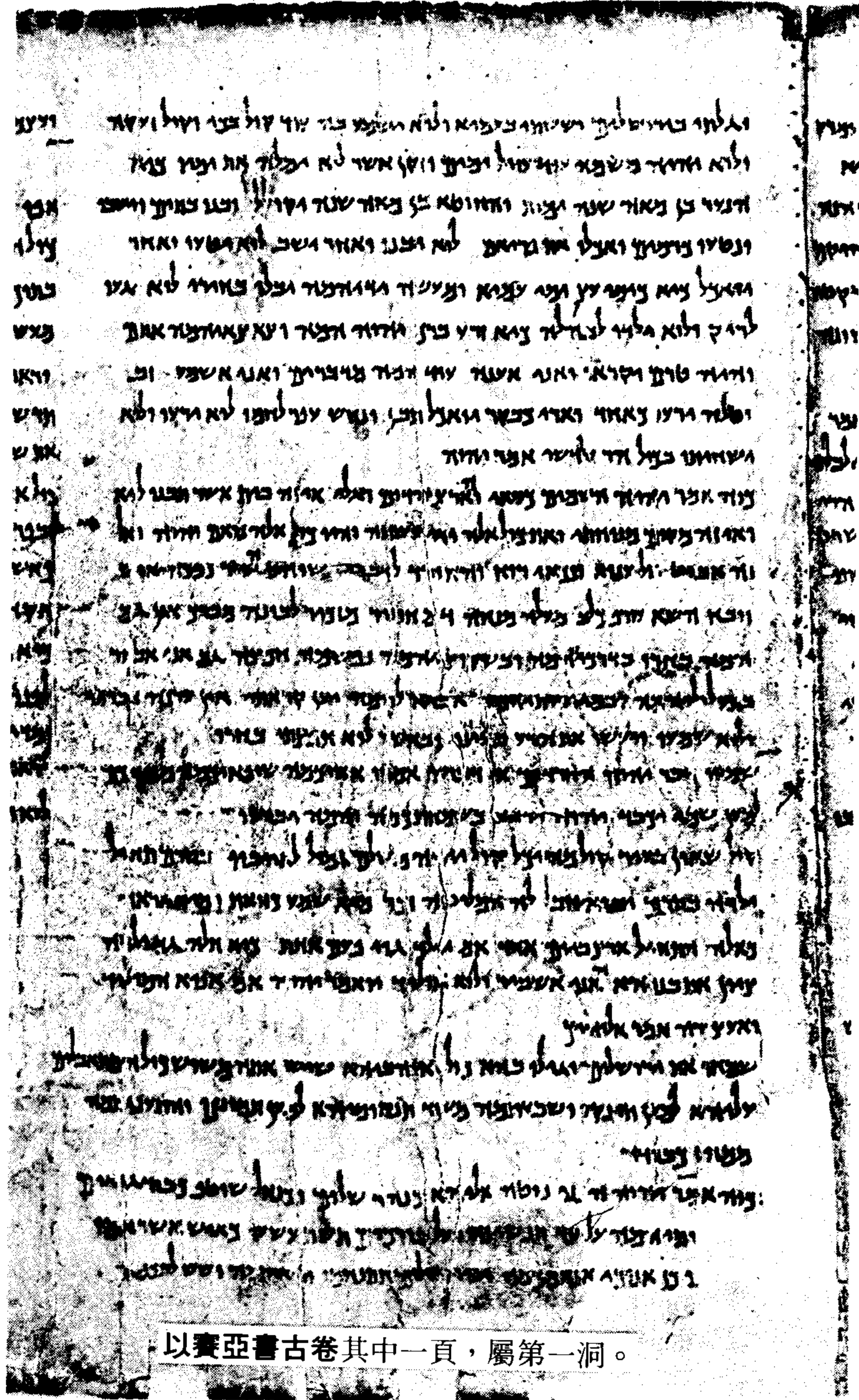
如：以賽亞是否全部以賽亞書之作者？但以理書是否瑪喀比時代的偽經作品〔Pseudepigraphical〕呢？）

然而，它們卻指出，聖經原稿的寫作年代應遠較有些學者所願接受的為早。我們所保有的手抄本不只是主前第二世紀的產物，而且這些手抄本更顯出在它們之前已經有很長一段的版本歷史（textual history）。不同的版本和不同家系的版本本身，已經清楚證明它們源流的古老。這樣的證據雖然不能指出原稿確定的日期，但是原稿的古遠性，卻是無庸爭辯的事實。

兩卷以賽亞古卷是最早發現的聖經古卷，也是最早受到仔細研究的經卷。在這兩卷中，沒有任何線索說到「第二」（deutero）以賽亞或「第三」（trito）以賽亞，套用現代學者慣用的說法。倡議兩個或三個「以賽亞」的學者，或許會建議說，在昆蘭抄本抄寫之前不久，以賽亞書即被編成今日的樣式。這只屬於一種推測。有事實為証的，卻是這些最古老的主前手抄本，見證了以賽亞書的經文和我們現在所印行的希伯來文聖經，是一模一樣的。

哈巴谷書註釋卻只有正典書卷的首兩章。卷軸末頁之空白証明了註釋書就終止在那裏。哈巴谷第三章是先知用詩歌體裁所寫的。或許那註釋者認為不必將第三章的詩歌包括在他的註釋裏面，因為他所註釋的只是哈巴谷書前兩章，他能按自己教派的歷史加以解釋。這些註釋書通常只是討論書中的一部份，而不是討論全卷書的。還有一個可能，就是我們今日稱為哈巴谷書第三章的這篇詩歌，本來是分開單獨流行的，後來才拚入哈巴谷書的預言部份，成為一本書。

但以理書在昆蘭古卷中出現，使一些人雀躍地認為這是以但以理書寫作日期在主前六世紀的證據。假定我們接納主後六十八年是公認的昂蘭手抄本抄竣的日期（假定許多古卷是因羅馬軍隊討伐而藏起來的），要從這樣的古卷去搜求「證據」，證明但以理書是早期的寫作，是不智之舉。在七十士譯本中有但以理書，新約也引用了它。此書在昆蘭的古卷中發現出來，證明也是他們經常讀的書。當然這些證據都和傳統所說的其寫作



以賽亞書古卷其中一頁，屬第一洞。



日期為主前第六世紀相脗合。若是在瑪喀比時期才寫成，便不可能有充份時間使這卷書被納入正典，列在七十士譯本中，在新約中，並且在昆蘭的古卷中。

要注意的是，雖然對昆蘭卷軸的研究，並不能完全消解破壞性高等批判對聖經的看法，但昆蘭卷軸亦沒有提出甚麼證據，逼使我們要對聖經著作的來源的傳統觀點，作出任何修正。從昆蘭找到的舊約書卷，亦即我們現有的聖經的書卷。輕微的經文差異，是所有靠手抄來保存及留傳的古代文獻都共有的，大體而言，聖經的經文實在是真實可靠的。

## 10 昆蘭的聖經解釋法

昆蘭教派，一如每個時代正統的猶太人及基督徒一樣，都深深尊崇聖經為神自己的話。在昆蘭會社的人，把自己從猶太人生活的主流中分別出來，藉着研究神的律法而「為主預備道路」。訓導手冊中清楚命令：「不分晝夜，必不可停止有人研究律法」（六7）。會社中心把各人的生活加以安排，以致每天二十四小時必定不間斷地有人輪流用功於研究聖經。

研究律法是有實際的目的的。聖經被他們視為日常生活行為的指導，「直到那先知和亞倫的彌賽亞及以色列的彌賽亞來到」（九11）。這教派的人認為自己是真以色列人，並且當他們一直等待歷史的終結，以及聖經明白的教訓得以証實之時，



專心以研究解釋聖經為事。

雖然撒都該人只認為五經才是他們的正典，但昆蘭會社對先知書也同樣高度尊敬。到底他們是否像別的猶太人一樣，認為先知書受的靈感較摩西五經低一點，我們無從得知。實際上，他們對於先知書的註解也相當着重，現存的許多註釋書可作為證明。

昆蘭會社許多的情形，早已被人忘記。然而，我們有許多碎片，都是一些註釋書的殘餘，這些註釋或許是昆蘭的人寫的，至少也是他們所研究的。除了第一洞的哈巴谷書註釋（參前文第五章II）之外，我們也有彌迦書，西番雅書註釋的殘篇（第一洞）；何西阿書和那鴻書註釋的殘篇（第四洞）；以賽亞書註釋殘篇（第三及第四洞）；創世記四十九章和詩篇註釋的殘篇（第一及第四洞）。米力克神甫（Father J.T.Milik）和克魯斯博士這兩位學者，認為這些昆蘭文獻是他們寫作的原稿。不論是與非，這些註釋書足以說明昆蘭會社對聖經及其解釋的態度。

米力克從這些註釋書中注意到聖經解釋的三方面。（1）有些註釋主要是與本教派的生活有關的，就是把聖經的預言解釋為對他們會社的歷史，以及臨到他們眾領袖的試煉的預告。哈巴谷書，彌迦書和詩篇的註釋，就是屬於這個範圍。（2）米力克又注意到另有些註釋，是把聖經應用到與昆蘭教派同時代的其他民族團體中。那鴻書的註釋中提到「希臘的王，底米特」就是這一類的例子。（3）還有一些註釋是以末世論作為主題的。以賽亞書十至十一章的註釋，論到「末後的日子要來」，就歸入這一類。這是試圖把每一份註釋書區分範圍，有時不免過於呆板，因為在一卷較大的著作中，例如哈巴谷書註釋，這三方面的性質都包括在內。無論如何，米力克使我們注意到這些因素，是我們可以在昆蘭的註釋書中找到的。

從反面來看，我們必須說，昆蘭教派並不是按着舊約聖經的歷史背景或者先知寫作所談及的當時情況來解釋聖經。他們感覺到聖經是設計好來照明他們自己的歷史，並且是適切他們

所處的那個時代——就是他們認為是末世的時代。聖經中的先知雖然多次提到列國如亞述、巴比倫，就是攻陷和擄去以色列及猶大國的外邦勢力，但在昆蘭的註釋中從未提及這些事，原因很簡單，就是當這些註釋寫作時，那些國家已經不復存在了。

因此，我們不能期望這些註釋書能夠對舊約寫作本身的意義投下甚麼亮光。它們只能幫助我們明白在基督教之前一個猶太教派對聖經的態度，因此這些註釋對有興趣研究新約背景的歷史家和聖經學者，是甚有價值的。在昆蘭的註釋書中所應用的解經原則，可以和新約引用舊約時的方式加以比較。

### I 昆蘭的註釋書集合了不少舊約聖經的部份經文

在第四洞有一份重要的文獻，叫做「見證集」(Testimonia)——引用申命記五章廿八至廿九節及十八章十八節，把它們放在一起，來表明同一的意義，而根本不理會中間相隔開的篇章。這段經文於是成為：

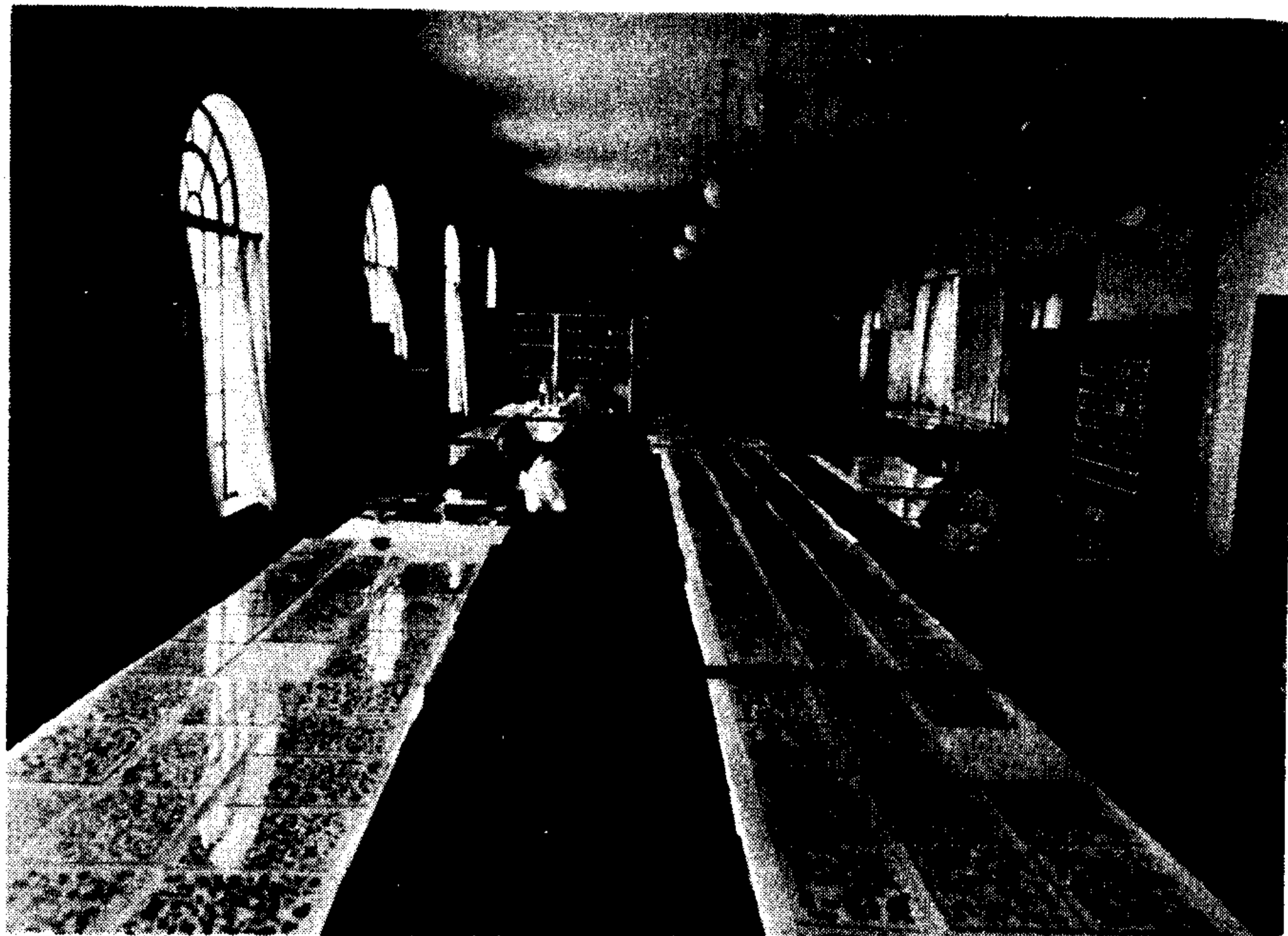
這百姓的話我聽見了，他們所說的，都是。惟願他們存這樣的心，敬畏我，常遵守我的一切誠命，使他們和他們的子孫，永遠得福。我必在他們弟兄中間，給他們興起一位先知像你，我要將當說的話傳給他，他要我將一切所吩咐的，都傳給他們。

這「見證集」繼續引用民數記廿四章十五至十七節，申命記卅三章八至十一節並從一份次經書卷名為「約書亞的詩篇」中選出一些經節來。這卷次經的碎片從同一個洞中亦有所發現。

還有一卷稱為「文集」(Florilegium)的，內有從出埃及記，撒母耳記下，詩篇，以賽亞書並阿摩司書選出來的經文，是昆蘭會社解釋為彌賽亞性的經節。拿單先知對大衛的預言（撒下七11—14），被拿來加以發揮，去描寫在末後的日子要與一位「律法的教師」一同顯現的大衛家的彌賽亞。

新約學生會有興趣知道的，是「我要作他的父，他要作我的子」（撒下七14）這句話，在希伯來書一章五節引用說已應





「古卷室」，在耶路撒冷洛克勒菲博物館內，一羣國際性的學者，聚集於此重整並研究從昆蘭圖書館發現的古卷殘篇。

驗在耶穌身上，同樣在「文集」中也被解釋為與彌賽亞有關的預言。同樣，阿摩司書九章十一節：「我必建立大衛倒塌的帳幕」。在「文集」與新約（徒十五16）有引用。在「文集」中有這樣的評語：「這是大衛倒塌了的帳幕，但後來他要興起來拯救以色列。」

使徒行傳提到撒母耳記下七章十二至十四節，證明神曾向大衛發誓「他要從他的後裔中，立一位坐在他的寶座上」（徒二30）。雅各為着要替彼得向外邦人傳福音的事作証，也引用阿摩司書九章十一至十二節，說：「我要重新修造大衛倒塌的帳幕」（徒十五16）。

昆蘭的「見證集」和「文集」發現之後，使新約學者所作的提議，就是早期的教會在他們的教導中使用舊約經文選集的说法，頗為確實。在新約裏面，那些彌賽亞性的舊約經文，並且應驗在基督的位格和工作上的，其收集與引述的方式，與昆蘭的「見證集」十分相似。

馬太福音中引述這類的舊約經文時，經常以一種方式開始：「這一切的事成就，是要應驗主藉先知所說的話……」或者稍有不同的方式（參一22，二17，三3）。有這個方式來引入的經節，通常都較為接近希伯來舊約的原文，但若不加上這句公式的，却多數與希臘文的七十士譯本相同。阿來格柔（? Allegro）曾經提議過，當馬太沒有用引用方式來引用舊約時，是參照一份早於馬素拉經文傳統，而與七十士譯本所用的原文相同的古卷。這一種經文傳統從別的昆蘭古卷中亦已得知，特別是第四洞的「撒母耳卷軸」。

如果新約的作者真的使用「見證集」，就可以解釋為甚麼會有像馬太福音二十一章第五節那樣的複式引語（Composite quotation）。

要對錫安的居民說：

看哪，你的王來到你這裡，

是溫柔的，又騎着驢，

就是騎着驢駒子。

這些句子似乎是集合了以賽亞書六十二章十一節：

對錫安的居民說：

看，你的救恩來到……

和撒迦利亞書九章九節：

錫安的居民哪！應當大大喜樂！

耶路撒冷的居民哪！應當大聲歡呼！

看哪，你的王來到你這裡；

他是凱旋勝利的，（譯註：和合本作「他是公義的，並且施行拯救」）



謙謙和和的騎着驢，  
就是騎着驢的駒子。

「見證集」把聖經中不同的部份抽出來，集合並整理成實際上新的文件。這也就是為甚麼馬太福音廿七章九節把引述的經文稱為是耶利米所說的話。實際上，他是意譯撒迦利亞書十一章十三節，但這經文和耶利米書十八章二至三節及卅二章六至十五節提及「窖所」和「買地」的事很近似。或許見證集中引述了這兩段經文，但只列出耶利米的名字，而馬太直接引用的是「見證集」，而不是原來的撒迦利亞書，故此便稱此段註文為耶利米的話了。

## II 昆蘭會社把聖經的歷史事件引用到當時的情況去

那鴻書註釋對「公獅……遊行……之地在那裏呢」(那鴻二11)一句加以解釋，認為獅子就是「希臘王底米特(Demetrius)」。書上說，底米特「是依尋找順利事者的建議，來到耶路撒冷。」「尋找順利事者」按這一教派的看法，是指那些在猶太教的基本信念上妥協，以求安逸生活的人。

那鴻註釋中的底米特可能是指底米特三世(Demetrius III)，就是在主前約八十八年亞力山大·占尼亞司管理猶太地時，攻佔猶太的希臘王。那些反對占尼亞司的法利賽人，鼓勵底米特進攻耶路撒冷，他們可能就是那些「尋找順利事情」的人。

那鴻註釋另外提及了一個人，就是「發怒的獅子」，他要向「尋求順利事情的人報仇，為此他曾將他們活生生的吊起來，這在以色列(是前所未有的)，關於把人掛在樹上，聖經說過……。」這個「發怒的獅子」可能就是亞力山大·占尼亞司。按約瑟弗說：他曾將八百個反叛他的猶太人釘在十字架上(古史 XIII 376)。

有一份文件叫做「約書亞的詩篇」，在第四洞的碎片中，及「見證集」的一段引句中保存下來。按米力克把它重新組織起來，經文的文句是這樣：

當約書亞讚美感恩完畢的時候，他說：「凡要重建此城的，必受咒詛，他安城基時，咒詛要臨到他的長子，裝城門時，必喪幼子。看哪，咒詛要臨到屬彼列的人，因他設捕鳥人的網羅，捕捉他的百姓，毀滅他一切的鄰舍。他使他的兒子們作官長，又一同成為殘忍的器具，他們再建此城，並且建造城牆和許多塔，作為惡人的避難所，這在以色列(地上是極大的羞恥)，在以法蓮和猶大是可怖的預兆……他們在地上作出背道的事，在雅各衆子中是極大的羞恥。他們在錫安的居民的保障中流人血如倒水，在耶路撒冷的城池中也是如此。

本段的作者似乎是引用約書亞原來論及耶利哥的話語，應用在耶路撒冷身上，有一個沒提名的官長立他的兩個兒子作這城的官長，在「見證集」的作者眼中，他們是「殘忍的器具」，這句話在創世記四十九章第五節曾用在利未和西緬身上。這兩個兒子建了城並「城牆和許多塔」，使城成為「惡人的避難所」。見證集的作者極力反對這個父親和他兩個兒子，要辨認這些人物很不容易，也沒有一個答案可以解決所有問題。米力克鑑定這兩個重建耶路撒冷的兒子為約拿單及亞門，他們在主前一五二至一四二年重建耶路撒冷。這種辨認使莫丁的祭司，敬畏神的馬他提亞成為「屬彼列的人」。不過，米力克提醒我們，昆蘭會社有可能因為反對後期的哈斯摩尼王朝，故此便忽略了馬他提亞和猶大的成就，抹煞了他們在領導猶太人對抗安提阿古·伊皮法紐並他的支持者的功勞。

## III 昆蘭會社把聖經一般性的記載加以特殊化

昆蘭的註釋者認為聖經每一個字都帶有特別的意思，但這意義卻不必與聖經本身歷史的背景有任何關連。在詩篇卅七篇二十三節我們讀到：「義人的脚步，被耶和華立定。他的道路，耶和華也喜愛。」詩篇卅七篇的註釋說：「這是論到祭司，〔公義的〕教師，神已經選立他為神帶領會衆。」結尾時註釋中又引述詩篇卅七篇卅二節：「惡人窺探義人，想要殺他。」並



且附上，「這是論邪惡的〔祭司〕，他…要殺他…」詩篇卅七篇一般性的話却在會社本身歷史的亮光中，加以特殊化的解釋。

哈巴谷書註釋在論述「義人必因信得生」（哈二4）這句話時，加上了這個註解：「這是指所有在猶大家中守律法的人，神要因他們的勞苦和對公義教師的信心，解救他們脫離審判之家。」對昆蘭的註釋者而言，哈巴谷的話可加以特殊化，來應用到他們自己的老師身上去。

#### IV 昆蘭會社預備了聖經的意譯

在昆蘭的古抄本中，我們找到一段很長的意譯經文：亞蘭文的創世記外傳（前文第83頁曾提及）。在第四洞中發現的「見証集」和「文集」，本質上也是意譯的。此外，該洞還發現了創世記，出埃及記，撒母耳記上、下的意譯本。

亞蘭文的創世記註解是由阿危格並雅丁所編，並且在一九五六年用「創世記外傳」一名，由耶路撒冷希伯來大學的麥格尼出版社印行。雖然經文保存得不好，但也包括由挪亞至亞伯拉罕記述的意譯。這本書是一個例子，表明在主前部份猶太教人士對創世記的解釋。它可以拿來與巴比倫較直譯的聖經譯本（Babylonian Targum）相比較，據稱其五經部份是由昂克洛司（Onkelos）在主後三世紀根據較早的意譯本而譯成的。

昆蘭的創世記外傳是用第一身的敘述體裁。亞伯拉罕得神應許給他廣大的地土之後（創十三17），這書便記述他親自走去看那地：

我，亞伯蘭因此巡遊去看那地土。我由基訓河開始旅行，我沿海邊而走，直到半山；然後從這大鹽海邊起程，沿着半山旁邊往東行，穿過那塊地直至我到達幼發拉底河。我沿着幼發拉底河走到了東面的紅海。我來到紅海邊，一直走到了蘆葦海的尖端，就是從紅海流出來的。我向南走直等我到了基訓河，以後我平安的回到家中，看見家人都安

好。

有一段形容撒拉美色的經文，幫助我們明白法老為何明知她一大把年紀，仍對她有意。

她的眼目何等可愛，鼻子多麼俊俏，還有她的臉龐如花姣美……胸部何等豐潤可愛，她是多麼美麗白皙；她的臂腕多麼美麗；她的兩手多麼完全……她的手掌何等可愛，她的手指修長柔順；她的脚何等美麗，她的雙腿多麼圓滑。所有進入新房中的童女和新婦，沒有一個及得上她美麗，她的美貌遠超過她們；除了美麗之外，她還有很高的智慧……

#### V 昆蘭會社擁有一些與正典聖經不同的傳統

第四洞中藏着一份有趣的文件碎片，是拿波尼度的禱告。從世界歷史的記載得知，拿波尼度乃是新巴比倫帝國最後一位王伯沙撒的父親。伯沙撒與其父是聯合執政的。當時其父曾離開巴比倫，住在阿拉伯的提瑪有七年之久。昆蘭的文件碎片說，拿波尼度受到一種嚴重熱病的擊打，以致「被放逐離開人羣」，當拿波尼度承認他的罪時，神就差先知見他，那先知是「被擄於巴比倫的一個猶太人」。先知提醒他「應當將尊貴與極大的榮耀歸給至高的上帝」。拿波尼度受苦的原因，是因他「向金、銀、銅、鐵、木、石、泥所作的假神」祈禱。

學者們注意到拿波尼度的歷史與尼布甲尼撒的經驗非常相似（但四），米力克的意見是但以理書的作者，從拿波尼度的禱告中，找到尼布甲尼撒降卑記錄的模型。米力克認為作者把較不為人熟悉的拿波尼度這名字，改成了尼布甲尼撒，故事發生的地點則由提瑪移到巴比倫。

早在拿波尼度的禱告被發現之前，許多學者已經從有關拿波尼度的楔形文字記錄中，看出他和尼布甲尼撒的降卑有相似之處。司丁莫勒（Steinmuller）在天主教聖經百科全書中，便認為但以理書第四章記載尼布甲尼撒的事件，其實是文士抄寫上的錯誤：



由於聖經在稍後的事件中（但四），說到王的瘋癲（但四28—30），而楔形文字（碑文）也告訴我們，伯他撒（Baltassal）之父尼布勒（Nabunaid）亦患上這種疾病，極有可能這是由於一個文士將聞名的尼布哥多洛撒（Nabuchodonosor，即尼布甲尼撒）的名字，代替了較不出名的尼布勒或拿波尼度。（天主教聖經百科全書第七五三頁）這種說法的可能性甚為可信的另一理由，就是即使但以理第四章實際上是形容拿波尼度的事件，也不會跟但以理的年代有衝突。按年代的次序，拿波尼度的確該排在尼布甲尼撒和伯沙撒之間（但五），雖然拿波尼度並不是緊接尼布甲尼撒的繼承者。

自然另一個可能是，尼布甲尼撒和拿波尼度二人都因為驕傲和拜偶像的緣故而受了神的審判。但以理書記載的是其中之一的審判，拿波尼度的禱告則記載另一次。在這兩種著作之間，似乎沒有任何文學上直接的關係。假若他們提到的是同一件事，則他們就是獨立地表現了以不同形式進入猶太傳統的同件史實了。

## VI 昆蘭會社是依照他們末世論的觀點來解釋聖經的

昆蘭會社堅信他是活在時代的末了。在他們看來，聖經最重要的衝激是其末世論的信息，故此他們試圖從聖經找出他們先知式教訓的細節。詩篇卅七篇十節說：「還有片時，惡人要歸於無有。」註釋者便加上，「這是論到惡者在四十年的盡頭，當他們到結局，在地上就不會再見到惡人。」

公義教師死後的四十年之內，昆蘭會社的人一直盼望現世局面的結束，惡者受刑罰，義者獲得辯屈。撒督文獻（參前文第35頁）說明神要興起一位真正的教師，來引導他的百姓「行在合祂心意的路上，使末時代的人知道，神在末世要怎樣對付那些不信的會眾」（一10—15）。昆蘭會社感到他們自己也是「末時代」的一份子，他們更期待「末世」來臨，這末世就是最

後的四十年。「戰爭卷軸」中所形容末世的戰爭（見前文68頁）亦有四十年之久。戰爭的結束（二6—10）就是「光明衆子」戰勝了「黑暗衆子」。

昆蘭的註釋者相信神已將末世的秘密啓示在聖經的先知書中，他們同時認定他們的公義教師，是神所興起來對他們正確地解釋那些預言的。巴蘭的預言說：「有星要出於雅各，並且有杖要興於以色列」（民廿四17），這句話在撒督文獻中被解釋為是論到兩個末世的人物：「星是尋查律法的人；杖是全會衆之王子……」（五19—20）。

第四洞內以賽亞書第十，十一章註釋之文件碎片，提到對一位大衛支派的彌賽亞的盼望。他的「劍要在所有的百姓身上施行審判」。在同一個洞中的創世記四十九章十節的註釋中，也很清楚的說：

因為這杖就是作王的約，千萬的以色列是脚，直到公義的彌賽亞來到。這彌賽亞是大衛的枝條，因為神賜給他和他的後裔這作王的約，叫他作百姓的王，直到永遠。

「文集」中說到大衛支派的彌賽亞，「他是大衛的枝子，要與律法的解釋者一同興起來。」雖然我們找不到正面的證據，說昆蘭會社沒有受苦的彌賽亞這觀念，但明顯大衛支派的彌賽亞並不是唯一的末世的人物。根據以色列的傳統，政治和宗教的領袖是分別落在不同的人身上的：摩西和亞倫；所羅門和撒督；所羅巴伯和耶書亞。故此，昆蘭會社亦期待在將來的時候，將要有「由亞倫家出來的受膏者」，就是祭司職份的彌賽亞，「並從以色列出來的受膏者」，就是大衛家的彌賽亞（訓導手冊九10—11）。

在昆蘭的典籍中，出現了三個末世的人物：一位先知，一位受膏者或亞倫家的彌賽亞，和一位以色列的彌賽亞。那位先知和另外兩位「彌賽亞」之間的關係並不很清楚。克魯斯提議說，按照昆蘭教派的思想，公義教師可能以祭司職的彌賽亞身份回來。猶太人有這樣的傳統說，歷史上正義的人，在彌賽時代中要重回地上來。在巴里達他勒目（Talmudic Baraita）上說：



「在要來的世代中，大衛的兒子(即彌賽亞)要在中間他右邊有亞當，塞特，和瑪土撒拉；左邊有亞伯拉罕，摩西，和雅各。」

在變像山上，摩西和以利亞出現(太十七3)，也指出在基督教的背境中，亦有這種盼望。還有一個可作比較的例子，就是西庇太的衆子之母親，在向耶穌的請求中也表達這種盼望：

願你叫我這兩個兒子在你國裏，一個坐在你右邊，一個坐在你左邊。

早期的教會很重視這王家的彌賽亞和祭司職的彌賽亞這些觀念，但卻堅持認為他們兩者其實只是同一個人。福音書追溯耶穌的家譜，指出祂是大衛的子孫，藉此表明他就是那王族的彌賽亞。此外，希伯來書更進一步，指出耶穌也就是祭司職的彌賽亞，但不是按亞倫的祭司系統，像昆蘭會社所盼望的，而是按更古遠更尊貴的麥基洗德的祭司系統(來七)。教會也認定耶穌是有先知職份的。故此，昆蘭所盼望的那個末世的先知，亞倫家的彌賽亞和以色列家的彌賽亞，就可以在基督教的教導中完完全全的應驗了。所有這些職任，甚至所有神的應許，都在這位歷史上的耶穌身上得到實現，祂這個人就是完全的先知、祭司、和君王，並且當之無愧。

## 11 昆蘭的彌賽亞主義

### I 彌賽亞一詞

「彌賽亞」的觀念，當然較「彌賽亞」這個字本身的意義更廣闊。然而，這詞在彌賽亞觀念的發展上，擔任一個很特別的重要角色，這種情形在希伯來文Mashiach和希臘文Christos同樣都是實在的，希臘文的Christos起初只是一個稱呼，後來却發展成爲耶穌的一個名字，就是「基督」。而「耶穌基督」的希伯來文Jeshuah ham-mashiach，就是耶穌這位彌賽亞的意思。

希伯來動詞「瑪示哈」(mashach)起初有「玷污，抹拭，



以手擊打之意」。在聖經中的用法，有時是用來形容世俗的追求。此字在耶利米書廿二章十四節說到油漆一間房子，亦即加上色彩。盾牌通常是抹上油的，或說用油塗污（賽廿一5，撒下一21）。

用油塗抹這件事在聖地溫和的氣候中，是身體的一種享受。主人在招待客人時，常用貴重的軟膏作為慷慨好客的表示（參路七46）。有錢人家的婦女更愛用貴重的油膏抹她們的身體（摩六6，斯二12）。

膏油在早期被看為一種適當的宗教禮節。雅各澆油在石頭上，就是他夢見天梯的那塊石頭（創廿八18；參出卅26-29，四十9-11；利八11）。摩西被看作是西乃律法的中間人，就膏抹了亞倫並他的兒子們承受祭司職份（出廿八41；卅30；利八12）。膏油是特製的，專用為膏聖職的人，是由橄欖油，沒藥，桂皮，香菖蒲，並肉桂作成（出卅22-23）。根據合理的推斷，所有舊約的大祭司，都是很莊嚴的在奉獻的禮儀中，被油膏抹。

君王亦受油的膏抹。由大祭司或一位先知（例如撒母耳），從一個盛油的角或瓶中將油倒在君王的頭上，此後他就被視為「耶和華的受膏者」——耶和華的彌賽亞（Mashiach Yah-weh）。

眾先知雖然是恩賜式的領袖，但我們知道連他們也有些是受膏的，以利亞在其先知工作將完之前，特別膏以利沙作他的繼承人（王上十九16）。

「彌賽亞」一詞在被擄之後的猶太教和基督教會的使用法，主要是指一個或多個末世的人物，他們是神的器皿，用來拯救百姓脫離仇敵，並在地上建立神的國。新約的彌賽亞或說基督，是「大衛之子」，他洽當地來治理他的百姓，引進末世，就是彌賽亞的世代。

對這位彌賽亞的盼望，可以在舊約聖經中隨處找出來。在所羅門王國分裂之後，南國單獨忠於大衛的系統（王下十七18）。由於外有仇敵的恐嚇（亞述，巴比倫），內有靈性的衰落（參

賽一），猶大中敬畏神的人用信心仰望神賜一拯救者，是大衛家中一位公義的後代，以公義治國，並且拯救以色列脫離外面的仇敵。耶利米描述到：有一日耶和華要另立新約，且寫在百姓的心版上（耶卅二31-34）。以賽亞看見「耶和華的僕人」，他要受苦（五二13-五三12），由此指出一條路，引至真的「亞伯拉罕的後裔」，使救恩臨到全世界的人，雖然這些經節不是直接說到彌賽亞，但表示一種盼望的期待——並真正的內心自省——就是當以色列人思想到將要成就的事時的態度。舊約和後來猶太的神學都沒有交待一個完善的彌賽亞觀念。這個字有時只簡單代表「受膏者」。然而，隨着時間的過去，一個或幾個在急難的時候能拯救以色列的彌賽亞，就逐漸更受人注重了。

## II 彌賽亞的期望

主前的兩個世紀是彌賽亞的思想醞釀最烈的時期。猶太的啓示文學作品一再宣告神快要插手干涉這個世界。但以理把猶太人被擄的七十年解釋為七十個「七」的預兆——就是在彌賽亞建立國度之前有四百九十年（但九24-27），約瑟弗論及他說：「但以理不只說預言論將來的事，正如其他先知一樣，他更指出預言成就的時間」（古史X十一7）。

一般推算被擄歸回的時間是主前五三六年。相距四百九十年，則七十個七應停止在主前四十六年。假若把被擄的七十年由主前五八六年中減去，剩下為主前五一六年，作為歸回的年份，再減去但以理的七十個七，就帶我們到主前二十六年了。

新約也提出了猶太人期望彌賽亞的証據，在東方的博士們觀察星兆。西面相信在他死以前要看見所應許的彌賽亞（路二26）。施洗約翰說自己一像昆蘭的人一樣——是曠野的呼聲，要預備主的道路，耶穌自己亦說天國近了。

## III 公義的教師

昆蘭的早期歷史是充滿神秘的，似乎是一羣哈西典（敬虔者），由於反對巴勒斯坦地日益利害的希臘化影響，便將自己



與猶太教的主體分別出來。按大馬士革的撒督文獻記載，他們移民到大馬士革，在那裏組織一種修道團體。其創辦人，或許是他們一位主要首領，就稱為公義的教師或說教導公義的老師。這位領袖落在「邪惡祭司」的手中而殉道了。

許多大馬士革立約的修士們，違背初衷，不再過「新聖約」生活的會員，大馬士革文獻指責他們說：

所有進入大馬士革地過新聖約生活，但卻轉背行詭詐，而遠離生命的水泉的人，都是這樣。他們必不被會衆的大會承認。在登記冊上，從獨特的教師蒙主寵召的那一日起，他們的名字也要被除去（獨特的教師即公義教師），直等到亞倫和以色列興起彌賽亞的時候。

這一段記載的特點是它指出了一段時間一由公義教師的死至彌賽亞之顯現。在這一段時間內，這個新聖約會社是一個有意義的團體，以「真以色列」的身份存在於曠野，從事一項特別的職事，就是為主預備道路。

論及他們的仇敵，大馬士革文獻上說：「……當國土毀滅之時，趁時興起一些人來，他們除去了國家的特色，引以色列人走人邪途。地土變為荒涼，因為他們說背叛的話反對神的誠命，就是藉着摩西並藉着祂聖潔的彌賽亞所盼佈的。他們又說謊言，將以色列人引離神」（VII 1—11）。

這裏的「彌賽亞」似乎是論到一位歷史人物。話裏的含意是，神籍着摩西並其後的一位「彌賽亞」一或「受膏者」傳出某些誠命。雖然這個名詞可引用到許多個人身上，但因為本派對公義教師的尊敬之故，使人懷疑這裏所說的彌賽亞可能就是祂，昆蘭的哈巴谷書註釋指出「義人」必因「信」得生，就是「那些相信公義教師的人」。雖然沒有指定他就是彌賽亞，但他擁有一些彌賽亞的特徵。

在大馬士革文獻乙種之內，有一句話將邪惡的人與正義的人作出對照：

那些聽從祂的話的人，都是羊羣中微少的一羣！當從亞倫和以色列的彌賽亞來到時，他們可以逃過這審判的日子，

但是其餘的都要被交於刀劍」（乙IX 10）。

還有一份大馬士革文獻提到彌賽亞將來的任務：

藉着祂的彌賽亞，他要使他們（就是義人）知道祂的聖靈，並且祂是真實的，祂名字的解釋也就是他們的名字（甲II 9—10）。

擺在我們面前其中一個有趣的難題，便是彌賽亞與公義教師是否有關係，有的話又是甚麼關係。公義教師的殉道，的確在會社中留下很深的記號，他是個彌賽亞人物嗎？

因着紀念公義教師之事蹟，無疑的幫助了哈西典會社，形成他們的彌賽亞教義。那受苦的義者的觀念，在公義教師的身上有一個活生生的例証。

司康夫（Schonfeld）建議大馬士革的立約者相信有兩個教師一就是歷史性的公義的教師，他死於主前第二世紀中葉，以及第二個公義的教師，就是被認為是彌賽亞的那一位。第二位教師是第一位教師傳奇性生活和死亡的反映和應驗。司康夫再進而聯想到這第二位彌賽亞的人物，在哈巴谷書註釋和大馬士革文獻的記載，已經暗中提及他藉某一個人物來過了。

另有一些學者提出，殉道的公義教師盼望自己在末日要返回地上，成為彌賽亞式的人物。我們對此論並無特別的証據，但很清楚的是，他們非常期望一位彌賽亞式的公義教師要引進末世，並且為以色列人向他們的敵人復仇。

大馬士革的立約者及繼續他們的昆蘭立約者是否相信另有一位彌賽亞一類似公義教師再現的思想？証據顯出似乎不然。

## VI 幾個彌賽亞？

大馬士革文獻上有三次提到：「亞倫和以色列的彌賽亞」（XII23，XIV19，XIX10）。然而在訓導手冊中說到：「以色列和亞倫的受膏者（衆數）並先知的到來」（1QS IX10—11）。大馬士革文獻似乎說只有一個彌賽亞，而訓導手冊說有三個。

在研究昆蘭的證據之先，首先讓我們看看其他猶太的資料也是好的，這些材料的時間大約是主後初期。猶太教師的聖經



註釋 (Midrash — Tehill四十三 6) 公認是主後的作品，但它似乎保留了一個古老的傳統，內容如下：

對那一代〔在埃及〕的人，你曾藉兩個救贖者賜下拯救，正如經上說(詩一〇五26)，「祂差遣摩西，祂的僕人，和亞倫就是他所揀選的」。並且為這一代〔在彌賽亞時代〕，他也差遣兩個與前兩個相關連的人，「傳出你的光並你的真理」(詩四三 3)。「你的光」是指先知以利亞，是屬亞倫家的，對他曾有經言(民八 2)「這七燈要將它們的光照於燈座之前。」並且「你的真理」，就是彌賽亞大衛之子，如經上說(詩一三二11)，「主已經在真理中向大衛起誓，他必不會轉離」。照樣，還有一處(賽四二 1)說：「看哪你的僕人是我所扶持的」。

另一段猶太教師之聖經註釋(民R.14)說到有四個末世的人物：以利亞，瑪拿西的彌賽亞和以法連的彌賽亞(戰爭的受膏者)，並大衛譜系的偉大救贖者。

兩個(或多個)彌賽亞觀念由何而來？我們曾看到祭司，君王，並(有時是)先知，可以被稱為「受膏者」，但我們必須小心，免得常把「彌賽亞」這詞作末世的人物。不過，有一個以上的末世人物，這些文獻却講得很清楚的。

在以色列全部歷史中，政治與宗教的利益常有衝突。最初，撒母耳與掃羅就已為利益的衝突而起磨擦。這種情形一直有增無已，直到國家被擄時。在某種意義下，被擄之所以會發生，是因為政治領袖反對那些先知的謀略而引起的。

以色列人從被擄的巴比倫歸回時，政治的和宗教的領袖彼此非常親切和諧。所羅巴伯和耶書亞分別是猶太人民政的與宗教的代表。同樣，尼希米和以斯拉亦分別代表政府和祭司。在兩者之間並沒有甚麼衝突，彼此對對方在國家的命運上所擔任的角色，都認可和尊重。

在撒迦利亞書第四章中，先知形容有兩棵「橄欖樹」，他們是在兩個流出金色油的金咀旁邊(12節)。撒迦利亞還指出他們的身份說：「這是兩個受清油膏的兒子，站在普天下之王

的旁邊」(四14)。他似乎在暗指亞倫的祭司和大衛的王子(所羅巴伯)，他們兩人都是受油膏的。

在都撒他勒目(Talmud R. Dosa, 主後250年)中，提到有兩個彌賽亞的傳統：約瑟之子的彌賽亞和大衛之子的彌賽亞。約瑟之子的彌賽亞是命定在與以色列仇敵對峙的爭戰中傾敗，他被彼列的差役所殺，彼列後人指其為阿米拉(Armilus, 即羅馬Romulus)。

約瑟之子是誰是引起一輪爭論的題目。有人建議他是一個以法蓮人的彌賽亞，亦即由約瑟支派出來的，有的人則認為這名字是借自基督教的，因為耶穌父親的名字是約瑟。還有一個較古老的傳說，是記載在後期的「便雅憫遺訓」第三章中，說到族長約瑟是一個預表，代表一個義人被無神的人所殺。「西緬遺訓」有如下的記載：

現在我的孩子們，要順從利未和猶大的話，不要驕傲抵擋這兩個支派，因要從他們給你們興起神的救恩。因為主要從利未家興起一個大祭司，從猶大家興起一位君王：他要拯救以色列全族(西緬七1—2)。

兩個彌賽亞的觀念遲到第二次猶太人叛變(主後132—135)仍然存在。有一個日期是在巴可巴時代的錢幣上寫着：「大祭司以利亞撒」並「西門巴·柯其巴，王子」(Shimon Bar Kochabah, Prince)。

大衛家的彌賽亞的觀念與神和祂的子民要勝過他們共同的敵人相連。昆蘭的戰爭卷軸認為神的子民完全的勝利乃是藉戰爭——一連串的末世戰爭，而於最後一戰就帶進了末世。

拉賓(Chaim Rabin)在他的「昆蘭研究」中，提到在回教的神學中一些有趣的平行記載：

有關彌賽亞的事的一般性回教名稱，叫做米哈瑪，「戰爭」(Milhamah)；在猶太拉比的著作中，稱這些事件為「彌賽亞生產之痛苦」(hevle hammashiach)。以我的知識，唯一一處米哈瑪是此種意義出現的地方，是在一份找到彌賽亞古卷(B. T. San. 97 b)的報告中。在DSW(譯者註：死



海卷軸之戰爭卷)，這個字出現在含有彌賽亞意味的標明並在「戰爭時代在你的手中」(十一8)一句之中。按拉比的末世論中，彌賽亞的戰爭是由外邦異國打的，在DSW中之戰爭，是由以色列打的。開始時是在「耶路撒冷之曠野」，四十年後以攻佔含與雅弗之地作結。回教徒的戰爭開始在麥地那，並且以羅馬(君士坦丁堡)之滅亡作結，按着一種繙譯，有七萬個「以撒的子孫」參戰。可能猶太教派的戰爭，最後一役也是征服羅馬(118—119頁)。

這位「戰爭者」彌賽亞，有作祭司的彌賽亞所補足。愛色尼人認為，作祭司的彌賽亞優異過作王的彌賽亞。這觀念在「會衆的次序」(Serek ha-edah)一書中特別顯著，這書是描寫末世的以色列用餐之情形。次序如下：

任何人在祭司之前皆「不準觸摸」麵包的頭一部份，(酒也是同此)。因為〔他〕要祝福頭一部份的麵包和酒，並在他們面前〔觸摸〕麵包。此後以色列的彌賽亞才能取麵包，〔以後以色列全會衆說祝福〕的話，每〔個人都按着〕他的等次(1QSa ii. 18ff. 文中有方括號者乃學者將遺落之字補上去的——譯者按)。

在這裏，以色列的彌賽亞是「祭司」以下的第二等級。「祭司」亦即為首的祭司或大祭司。他必定是「亞倫和以色列的彌賽亞」，這公式中的「亞倫的彌賽亞」。

在「會衆的次序」中，在這一段摘引的文字以上，有一段的話，清楚說明在昆蘭會社中對於等級和次序的嚴格觀念：

〔並且祭司〕，那受膏者，要和他們回來，因〔為他是〕全以色列會衆之首；〔並在他面前坐有〕亞倫的〔衆子〕，衆祭司；並會衆的〔立約者〕〔?〕，受尊重的人，他們要坐在〔他面前，各人〕按他們的等級。然後以色列的彌〔賽亞要來〕；〔各支派的〕首領要坐在他面前，〔各人〕按他們尊貴的地位，按着〔他們…〕在他們的「帳棚」中，並他們進行時的隊型，並且〔會衆各家〕所有的首領，以及〔以色列的智〕慧人要坐在他們面前，各人都按着他們等次的恰當地位(

1QSa ii. 12—17)。

## V 結論

昆蘭的「次序」(Serek)卷說及三個末世的人物：一是先知，另有亞倫的彌賽亞，更有以色列的彌賽亞。有可能這個團體在某個時期只期望一個彌賽亞人物，正如大馬士革文件中所述的，但當「次序」卷寫成時，他們就有多數的彌賽亞觀念了。公義的教師與末世的人物的關係並不清楚，雖然有證據指出，末世會有一位公義的教師。克魯斯和司特道提議，公義教師要回來並陪伴彌賽亞的人物。有傳統說，亞伯拉罕，摩西，和其他已經過去的正義的人，都要如此——這種思想在福音書記載耶穌的登山變像中，也找到相似的說法。

初期教會對昆蘭及其他猶太會社所提及的祭司及作王的彌賽亞觀念，非常重視。福音書中追溯耶穌的家譜，直到大衛，並且清楚指明祂就是皇族的彌賽亞。希伯來書則試着表明耶穌也是祭司的彌賽亞，但不是按亞倫的等次，乃是按麥基洗德的體系，這體系較亞倫更古遠，更尊貴。教會認定基督有先知的職份。教會歷史上稱主耶穌為「先知，祭司，君王」，這和昆蘭末世的先知，亞倫的彌賽亞、和以色列的彌賽亞的觀念是完全平行的。



## 12 諾斯底主義 與昆蘭的文獻

諾斯底主義（Gnosticism，或譯神哲主義）是很難加以介定的運動。這運動在紀元後二、三世紀最流行。它融合了許多以前不同的獨立信仰及風俗。希臘化的時代是一個諸教混合的時代，希臘的宙斯神在埃及變為宙斯—阿孟—瑞，在敘利亞是宙斯巴力—撒瑪寅。希臘的神祇和羅馬神祇彼此相認同，並且從帝國遠方傳來的各教禮儀都被採用或改用。

說得公道一點，諾斯底主義在主後第二世紀之前，尚不能為人辨識，直到第三、四世紀，它才達到盛極一時的時代。不



過，它的前身却可以追溯到最遠的古代。埃及，米索不達米亞，甚至印度的思想，似乎都有存在於諾斯底主義之中。例如諾斯底主義認為人的靈魂，在剝掉了所有外在的附屬物時，最後會進到神的面前，這種思想與印度教教義中的涅槃(Nirvana)很相似。

希臘的神話和哲學以及希伯來—基督教的聖經，加上主降前後年間寫成的次經及偽經作品，都是諾斯底主義思想較近期的背景。昆蘭的文件則與次經偽經同時期。

希臘化時代的猶大—基督教文學作品，本身也是傾向於諸教混合主義的產品，導致昆蘭文獻產生的愛色尼人，雖然一般公認是最正統的猶太教團體，也採用了與埃及和波斯的思想有關的風俗。禱告時面向太陽的習慣，並不是源於聖經的，這似乎是反映出一種埃及人的習慣。

另一方面，有些諾斯底主義的形式，却是反對舊約的，例如它把舊約的神等同於「得繆哥(Demiurge)」——就是創造物質的次等神。馬西安(Marcion)的聖經正典將一切有關舊約的神和猶太教的地方，故意刪去。

當然，我們不能期望在昆蘭的文獻中找到產生第三世紀完整的諾斯底主義的所有思想。我們最多只能找到它們所表露的一些趨向；而這些趨勢再加上其他由別處得來的趨向，就構成了眾所熟悉的諾斯底主義，就是由華倫提努和巴西理得(Valentinus, Basilides)並他們的學派所宣揚的。

## I 二元論

二元論雖不只限於諾斯底派，但却是他們思想中重要的元素。在不同的文化中有思想的人士，常常被精神與物質，好與壞，彼此間的關係所困擾。宇宙的二元論處理精神與物質間的關係。對於善與惡的關係，則屬於倫理的二元論的範圍。這些範圍可以互相關連，像諾斯底主義把邪惡與物質相等，善德則與精神相等。然而，這些等式不是必須的。

物質即是邪惡這等式引起重要的問題。例如神怎能是靈，

是完善的，但是所造的世界都是物質的，又是邪惡的呢？諾斯底派為解決這問題，就假定由神聖的靈那裡，有一連串的發射物體分出來。這些分射出的東西組成了「得繆哥」，他是負責創造這物質宇宙的，因此諾斯底派已經盡了他們的系統所容許的，將宇宙從神那裡移開到極遠之處。

自認為基督徒的諾斯底主義者，還要進一步解決耶穌道成肉身和復活的問題。一位神聖、無罪的基督怎能住在一個物質的，因此也是邪惡的身體之中？他們的答案是以幻影主義(Docetism)的形式出現—基督並未真的擁有人的身體。他「似乎」曾住在血肉之體中，但那只是一種現形而已。正統的教理很恰當地反對這種幻影說，並堅持基督是有真的人性和真的神性。

二元論常被追溯到波斯的瑣羅亞斯德主義。摩尼(Mani)曾企圖將瑣羅亞斯德主義，佛教，和基督教化合在一起，他說「在世界之初有二種東西存在：一是光，另一是暗。」這種由波斯宗教所發展的自覺的二元論，對希臘—羅馬的世界有很大的衝激，但這却不能算是波斯本土的宗教。善惡衝突這主題，在巴比倫的創造史詩Enuma Elish中已經出現，馬爾杜克神(Marduk)勝過巨獸查馬特(Tiamat)，從她裂開的身體做成天和地。雖然彼此間毫無歷史關係，但這神話可以與諾斯底派的阿克瑪(Achamoth)觀念相比較，阿克瑪本是智慧(Sophia)一種無形體的被造物，後來獲得形體，成為宇宙的基本元素。

倫理式的二元論在約翰福音、約翰書信，十二使徒遺訓，昆蘭的「次序卷」和戰爭卷軸中都十分普遍。許多新約學者現在認為約翰的寫作，是主前猶太教思想的反映，而非主前希臘觀念的反映。這並非否認希臘的影響，而是將其向前推到較早的一段時期中。陸西達·毛偉(Lucetta Mowry)在「聖經攷古學者」雜誌中，評論道：「很可能約翰在書寫時，是受到愛色尼文獻中的倫理二元論的衝激，因此當我們將他的福音書與上述書籍並列在一起研究時，就替他的系統找到恰當的位置了。」

十二使徒遺訓開頭用了六章篇幅討論「兩條道路」。依格



蘭特 ( Robert M. Grant ) 的看法，這些材料「無疑地是從猶太的傳統或基督教化的猶太傳統得來的」。雖然它們屬於正統派，而非諾斯底派（有些學者則認為是屬孟他奴派的），十二使徒遺訓開頭表現的倫理二元論的概念，是在希臘—羅馬時代中重覆出現的，「有兩條路，一屬生命，一是死亡，在兩者之間有很大的差別。」昆蘭的「次序卷」要求那些「進入約的人」，要「愛一切光明的衆子」，又「恨所有黑暗的衆子」。該書在討論過真理的靈和謬誤的靈之後，又說：「祂在這兩個範疇內設置了永遠的敵對。」然而，書中又保證「真理的靈」終要獲得勝利，而「謬誤的靈就不再有了，一切欺騙的工作也都要受羞恥。」

昆蘭的戰爭卷，前文 67 頁至 75 頁已提過，形容一連串的戰爭，叫做「光明衆子與黑暗衆子的爭戰」，「黑暗衆子」有能力，可打勝仗，但戰爭的結果也已確定。「光明衆子」將要獲得最後勝利。

昆蘭的寫作雖然承認邪惡的存在，但是却從未嘗試提出哲學的，或神學的解釋，來解釋它的始源。「次序卷」說道：「真理的始源是在光明的泉源中，但是謬妄的始源則在黑暗的水泉中」（三19）。

換言之，昆蘭或猶太的二元論並不追隨波斯的二元論，認為有兩個相反的勢力是永遠存在的。昆蘭會社的人並不關心會涉及的道德問題，而大胆的說：「神創造了光明與黑暗的兩個靈，並且使它們作為每一個動作的基礎，每一件事情之發動者，每一個思想的指導者」（三25—26）。因此，他們保持了嚴正的一元論。這世界可以被區分成惡與善，但神是這兩者的創造者。在耶穌的比喻中也說，邪惡可以獲准存在，直到末世的審判，那時獨有義者才能存在並繼續。

約瑟弗說到與昆蘭的人有關的愛色尼人時，說：「這些愛色尼人反對享樂，認為是邪惡的，他們着重禁慾，制服情感，那就是一種美德。他們忽略婚姻的關係，但是選出別人的孩子，當他們年幼可教時；並且看重他們作自己的同胞，又造成他們

成為自己的模樣」（II,2—14）。並不是一切愛色尼人都強人獨身，在昆蘭會社附近的墳墓中，埋有女人和孩子就足以為證。然而，愛色尼人的生活清楚是傾向於苦修主義的。苦修派的人認為肉體方面的生活是罪惡的，至少與靈性相比處於較低的層面的。苦修主義並不限於諾斯底派，羅馬天主教神甫的守獨身，亦證明從二元論衍生出來的苦修主義，亦影響到傳統的天主教主義。若對亞伯拉罕說，守獨身比較結婚更好，必然被視為天大的笑話。

愛色尼的不朽觀念清楚是出於宇宙的二元論：「因為這教義是這樣：身體是可朽壞的，造成身體的物質是暫時的；但是靈魂却是不死的，將要延續到永遠，因為靈魂是由最舒適的空中出來，與身體相連合就像進入了監獄一樣，其所以會進入是因為受了一種自然的引誘吸力；但是當他們由肉體的捆綁中被釋放時，就像從一個長久的牢獄中出來，歡欣喜悅並高升到上面」（約瑟弗）。約瑟弗承認這種看法與希臘人的看法相同。由於二元論的觀念，就發展了一種從肉體中得釋放的教義，這是一種使靈魂由牢房中得自由，並且回到「最適宜的空中」的「救恩」，那裏是人非物質部份最適宜的居所。我們要看到諾斯底主義採用了這種思想，成為他們教義體系的主要部份。

在第二、三世紀中，當諾斯底主義發展時，二元論是一種很普通的觀念。早在遠古的歷史中，在近東的國家內它已經孕育着。在波斯瑣羅亞斯德教中，它逐漸有更大的勢力。在昆蘭的猶太人，在一神主義的框框中使用這種觀念。約翰的寫作中亦說到「黑暗」與「光明」，是基督徒必定遇到的道德勢力（參約一5；三19；十二35；約壹一5；二8）。保羅也說到肉體與靈魂爭戰（加五17）。諾斯底主義的二元論，必須追溯到這樣的背景上去。

## II 神秘的知識

在諾斯底主義這個字上已經包涵了知識的觀念。不過，他們認為真知（gnosis），是隱藏，神秘的，只有受到啓迪者才



能知道。人若藉着這種特別的知識，就能成爲屬靈的，因此也是善的。這都是諾斯底派的思想。他們認爲靈魂藉着一層一層的超升，達到靈的至上境界，而不斷地由物質的監牢中釋放出來。受到啓迪的人，便獲得這顯示的知識，或使用一個名字，或一種有能力的公式，達成這種自我釋放。

諾斯底派所說的眞知，必須以唯智主義的觀點去理解。他們不斷嘗試去使基督教適合於他們那時代的知識份子，但所用的方法却不像近代的唯智主義，眞知是啓示性的，而不是靠人不假外求的智能去獲得的。

明顯這種意念是屬於聖經的，因爲聖經強調重生的教義。聖經對於後期諾斯底主義的實踐觀念（*praxis*），是絲毫無關的，因爲聖經強調有一種知識，是「這世上有權有位的人沒有一個知道的，因爲他們若知道，就不會把榮耀的主釘在十字架上了」（林前二8）。對基督徒來說，基督是藏有一切智慧和知識的寶藏（西二3）。

昆蘭的文件有許多論知識之處，但是它的內容更近於聖經的觀念，而不似晚期的諾斯底主義。他們稱神爲「知識的神」（訓導手冊三15），又是「知識之源」（十12）。「萬物都是藉着祂的知識而存在的」（十一11）。

在公義教師這個人物身上，我們見到有些觀念是與諾斯底主義相同的。哈巴谷書註釋形容他是一位「神便他知道祂僕人衆先知話語的一切奧秘」的人（七5）。他似乎被認爲是一位不能錯誤的解經家，並且這教派珍視他的解釋，認爲是具有某種「眞知」的。

昆蘭文件的字彙中，有幾個字似乎有神秘的含義。例如「秘密」（*sod*）一字或「謀略」（*counsel*），出現的上下文是指一個總管必須是「知道人的每一個秘密」（撒督文獻十四9-10）。又如常出現的「奧秘」（*razim*），在但以理書的亞蘭文部份出現九次。七十士譯本也將此字譯爲「奧秘」（*musterion*）。

另外在諾斯底主義的討論中有特點的字是：「隱藏的事物」（*hatar*），特別以「隱秘的事」（*nistarot*），「明白」（*biñ*），

以及「頓悟」（*insight, sekel*）的形式出現。

一個諾斯底主義很普通思想是：靈魂在離開身體之後，向升天之路去時，會受到在天上較低境界中的衆神祇和鬼魔的攔阻。必須知道了這些鬼魔的名字，或者趕逐牠們的咒語公式，這個人才能找到他上天之路，回到他應到的天家。有人認爲這些鬼魔名稱的知識，就是諾斯底主義最主要的教義。

聖經只提及兩位天使之名，加百列和米迦勒。次經和僞經文學中發展了一套複雜的天使學，有些猶太人和後期的基督教思想中亦採用了它們。約瑟弗在形容愛色尼教派的會員莊重的發誓時，說：「……他發誓決不將他們的教義傳給任何人，只是自己獨個兒領受；他要禁止偷竊，並要平等地保護本派的書籍以及天使的名字。這些誓詞，是他們用以保障新入會者要效忠於他們的」（II八2-14）。

這唯一一處關於天使名稱的記載，沒有告訴我們很多關於愛色尼人天使學的情形。甚至這些「天使」也很可能只是人類使者而已，因爲 *angelos* 這個字可以譯爲「天使」或「使者」。然而在昆蘭的文件中，在人的心中和宇宙中彼此交戰的光明與黑暗的靈，有時也被稱爲天使。蒙揀選者被形容爲可分享天使福份的。天使也會在地上與光明之子們並肩作戰。福音書有多處記載天使是啓示的工具。在馬太福音十八章十節，耶穌論到他的「小子們」，他們「有天使常顯在天父面前」。

猶太會堂和早期的教會都反對高舉天使到半神地位的傾向。保羅警告歌羅西教會，當反對敬拜天使（西二18）。啓示錄也反對天使受人敬拜之風俗（啓廿二8-10）。天使只是服役的靈（來一14），不可以侵奪神的特權。

然而，正統的教會很早就採取了尊崇善天使軍隊的習慣。殉道者游斯丁（Justin Martyr）在第二世紀曾提到這種風俗。後來到中世紀，更成了教會生活的重點。

使用魔術的咒語來達成願望，在原始民族中差不多是普遍的文化特徵。即使宗教信仰發展得更爲高級，甚至迷信，魔術等雖然已被正式否定，但它們仍會留在大衆的生活方式中。像其



有一個禱告文是用押韻而無意義的對聯句，亦即「唸咒」「劃符」。這種用在邪術上無意義的字句，可能曾經是有意義的，後來原先的意義已被遺忘，現在用起來就成為毫無意義的「鬼劃符」了。

這種以「符咒文件」為代表的不正常，非正規的猶太教，無疑影響了諾斯底主義。愛任紐在他的「反駁異端」一書中，曾如此說，「有的人禱告，應用一些希伯來名字，為的是要使得秘傳者有更深的印象。例如：「Basema chamosse baaiabora, mistadia ruadu kousta babophor calachthel」。」

雖然這些字清楚是源於希伯來文的，但都已經失去它們本身的意義，當諾斯底派使用它們時，只當作是與他們的「真知」有關的巫術公式語。似乎威脅着想將正統基督教的地位取而代之的諾斯底主義，與這種巫術式的符咒思想是十分不同的，但是無論如何，它們兩者之間明顯是有關係的。

### III 評述和結論

我們所知的猶太教，是由法利賽人開始的，在主後七十年聖殿被毀之前，法利賽人是巴勒斯坦猶太教中最有勢力的黨派。在羅馬滅了耶路撒冷之後，他們仍存在着，並且在他們的他勒目學校中，發展出一套猶太教的精髓，使猶太人在這十九個世紀之中保持了民族的特性和團結。法利賽式的猶太教可說是標準的猶太教。他們強調要研究律法，並且發展或為複雜的律法主義。

這種標準的猶太教在其會員之外，並無甚麼影響力。由於他們失去政治的自由，又常是宗教的少數份子，他們只有把自己的力量，發揮於發展並保守他們自己的傳統，並力求會員忠於猶太教。像初期教會的情形，逼迫並未消滅猶太人的盼望，反而將它煉淨，使它燃點得更明亮。

然而就歷史的觀點來看，標準的，法利賽的猶太教並不是唯一的形式，無論在主後七十年之前或後，都是這樣。對外面世界的影響，似乎更多是由於非正規的猶太教各教派，其理由

十分充份。

分散後的猶太人，被居留在本土的猶太人用懷疑的眼光看待。他們居留在外地，又說外邦語言，大多數是說希臘語，使他們和揀選仍住在巴勒斯坦的同胞比較之下，顯得不夠猶太化。他們身居外國，難免受環境之感染。然而，這情形的另一方面也同樣真實。外邦的環境，也因此而受到猶太教的衝激，主前第三世紀之後，猶太人的聖經已經有了希臘文譯本。不論自覺的或不自覺的，分散的猶太人都成為了猶太教的傳教士。

在非正規的猶太教圈子中，產生了我們所稱為次經及偽經的文學作品，並且普遍流行起來。這些書為正統派所反對，故此首先是在非正規的猶太人圈子中保存下來，後來流傳到教會，再由教會保存下去。同樣，昆蘭的文獻，在地理方面是靠近巴勒斯坦的猶太教，其實是一個反對耶路撒冷猶太領袖之邪惡的連續性運動，並且擁有自己教派的文學。愛色尼人雖然深被猶太史家約瑟弗及其他作家所重視，但是猶太的他勒目，却從來沒有提到他們。他們被視為一個走極端的教派，其他非正統的教派和團體，也有同樣的歷史。

但事實顯出，這些非正統的猶太人反倒對他們四週的人發揮了強大的影響——這種影響直到現在才為人所覺察並欣賞。在穆罕默德的時候，非正統的猶太教也施出他們的影響力。穆罕默德對猶太教及基督教的認識，就表現出不是出於猶太教和基督教的正統派，而是由於這些非正統派。

在基督教的架構之內，伊便尼運動構成了一項有挑戰性的歷史問題。我們雖然不認真看重提啻的建議，認為昆蘭的卷軸是出自伊便尼派的說法，但昆蘭的愛色尼人與猶太—基督徒的伊便尼派，可能有歷史上的關係。最多我們只能說：當耶路撒冷被毀之後，部份愛色尼團體接受了伊便尼派的基督教。不過這也僅僅是猜測而已。

和諾斯底主義較為接近的，是馬西安對舊約的態度，他表現出一種徹底的反猶太偏向。然而這種偏見似乎是直接針對律法主義型的猶太教，就是我們所說的法利賽式的或標準的猶太



教。這却並不表示，馬西安或整體的諾斯底主義絲毫沒有受到非正規化的猶太教影響。

非正規的猶太教團體後來怎麼樣呢？答案是多方面的，有一些確實歸回了猶太人生活的主流。另外明顯有一大羣成爲了基督徒，並且他們的傳統習俗也併入了教會中。其餘的也化入了希臘，羅馬世界不同的宗教或文化的模式裏去。猶太教中的教派主義並沒有完全消滅。中世紀的凱瑞特人（Karaites），強調要忠於聖經，反對猶太拉比的權威，就代表着一種與昆蘭文獻的生活方式相同的教派，獲得復興。

這與諾斯底教派有何關係呢？以昆蘭會社爲代表的非正統猶太教，代表了這樣的一種趨向，終於在諾斯底主義身上完全成熟。昆蘭的卷軸並沒有絲毫提及「真知」（Gnosis）的道理，就是使人的靈魂脫離物質世界的牢獄的知識。然而，它們却詳細地闡明了一套倫理的二元論，並有一套字彙，指示出在猶太教中正有一些傾向，是向着諾斯底主義那個方向移動的。

這事實對新約研究有極重要的意義，因爲學者已經覺察，希臘化的思想模式，在基督以前的兩個世紀，已經被一些自稱爲過激正統派（ultra-orthodox）的猶太教所採用。那些帶有諾斯底主義色彩，故此一向被視爲晚期才輸入基督教會中的觀念，現在必須要在它們的猶太背景的亮光中，去加以研究了。

假若我們重組的這個系統是正確的，我們就描寫出希臘化的猶太主義，包括昆蘭會社在內，其實是一個受到許多不同方面影響的主體。雖然它們對外來的影響力有自然的抗拒，但無疑已接受了部份影響。因此像愛色尼這個教派，在自己的眼中是極端的正統，其實也是用主前兩個世紀間流行的語言及思想模式，去表達他們歷史性的信仰罷了。

這些愛色尼人，以及類似的團體，同樣也提供了一個背景，作爲後世思想模式建立時的基礎。從這個時代開始，諾斯底主義就開始萌芽，起先是表現在使徒時代晚期，之後成熟結果，最後才被正統的基督教攻擊而完全的被征服。

## 附 錄 年 代 表

	主前
耶路撒冷失陷於尼布甲尼撒.....	587
古列下諭準許猶太人回國.....	538
第二聖殿重建完成.....	515
亞歷山大大帝征服.....	334—323
敘利亞征服巴勒斯坦.....	200
大祭司安尼亞第三被安提阿古革職， 耶孫作大祭司.....	175
安提阿古·伊皮法紐強逼猶太人希臘化 聖殿被污穢.....	168
馬他提亞殺死背道的猶太人及希臘軍官 馬喀比戰爭開始，哈西典人聯手.....	167
猶大·馬喀比領導游擊戰.....	166—165
潔淨聖殿..... (十二月廿五) ...	165
哈西典滿足於宗教的自由	
安提阿古·伊皮法紐死.....	163
約拿單承繼其兄弟猶大.....	160—142
五兄弟中最後一位，西門替猶太人取得 政治獨立。西門的後人成爲統治的 大祭司，哈斯摩尼王朝建立.....	142—134
西門及其二子被他的女婿多利買謀殺.....	134
約翰·許爾幹，西門的第三子.....	134—104
與法利賽人決裂 昆蘭的建築物興建	



許爾幹之子亞里斯多布一世.....104—103  
 殺死母親和兄弟  
 把三個兄弟下監  
 取得「王」的稱號

亞力山大·占尼亞司.....103—76  
 亞里斯多布之兄弟  
 被亞里斯多布之寡婦亞力山打從獄  
 中釋放出來，並與之結婚  
 法利賽人激烈的敵意  
 內戰，主前94—89

亞力山打..... 76—67  
 亞里斯多布和占尼亞司之寡婦  
 其子許爾幹二世成爲大祭司  
 同情法利賽人  
 教育上的改革

亞里斯多布二世..... 66—63  
 亞力山打之子  
 與許爾幹二世彼此爭鬥  
 羅馬，在龐培領導之下，干預並  
 結束猶太國的獨立.....63

許爾幹二世.....63—40  
 在羅馬帝國下作大祭司  
 亞里斯多布二世被帶到羅馬

安提岡二世.....40—37  
 亞里斯多布二世最後一子  
 被羅馬的敵人帕提人封立爲王  
 馬可·安東尼下令把他處決

大希律.....37—4  
 地震，主前31  
 昆蘭被放棄

希律阿基老.....主前4—主後6  
 昆蘭會社重新組織

羅馬總督管轄.....主後6—41  
 本丟·彼拉多(主後26—36)

希律阿基帕一世.....41—44  
 迦利高拿任命他爲王  
 主後37年起管理部份巴勒斯坦

羅馬總督重回.....44—66  
 希律阿基帕二世，作王管理加和利  
 及比利迦(主後59—93)

猶太人反叛羅馬.....66—70  
 主後68年，非斯培仙毀壞昆蘭  
 主後70年，提多毀滅耶路撒冷

昆蘭被羅馬軍隊佔居.....約 68—100

第二次猶太人叛變(巴·柯巴).....132—135  
 猶太軍隊佔據昆蘭  
 羅馬權勢重新確立  
 耶路撒冷重建爲羅馬殖民地，但不  
 準猶太人居住

