

聖經通識叢書

# 聖經通識

手冊

羅慶才、黃錫木

BSOP LIBRARY



00031890



聖經通識叢書

# 聖經通識

手冊

羅慶才、黃錫木主編

新約善書  
 學義活泉百益的  
 示的(和標示的聖)  
 因言基督耶穌  
 耶穌學的, 並且  
 且以首的長  
 救恩人的, 必  
 基督耶穌裏  
 苦難中, 主  
 聖的靈, 苦  
 愛心, 必



C-16966

# 序言

教會(或信徒)和聖經研究學者對研讀和應用聖經，各自有自己的出發點和關注點，兩者之間存在著張力是可以理解的。

教會既高舉聖經的神聖權威，必然認為聖經的信息是劃時代性的，而聖經既然「於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的」(提後三16)，教會就必然會從實用性角度來看聖經，認為聖經可以處理信徒生活處境中的每一個大小問題。無論是同性戀、死刑、民主精神、商業倫理，甚至是生兒育女或瘦身美容等問題，信徒都期望聖經能給予指引和答案。

聖經學者既以客觀研究(或科學性)的角度研究聖經，未必能夠回答信眾在生活細節上的實用性問題。首先，幾百年的學術研究歷史，已經為聖經研究建立了一個有規範性和嚴謹的研究學統，亦對每位從事這門研究的學人有一定的要求。就如很多科學研究的結果未必能即時發展出商業製成品，但卻往往成為有突破性新產品的理論基礎，同樣，諸如對古代歷史、宗教、文化和語言的研究，都未必能直接服事教會或回應信徒的需要，但對深入理解聖經，卻是不可或缺的。

其次，科學研究的精神是強調研究的說服力和過程中的可追溯性，至於是否能找出一個絕對的答案，反而不是最重要。本聖經手冊所介紹的各種聖經研究方法，各有利弊長短，採用任何一種方法的學者都不會說，他(她)對聖經的解釋是必然絕對正確的。一般聖經學者都會強調，聖經是一部歷史文獻，必須從聖經原作者的原意(或原讀者所領受的意思)入手，然後再從中歸納出重要的原則處理時代性問題。在這個過程中，不同的學者很明顯會受其背景影響，以致各人處理數據的假設和方法各有不同。因此，要對某些時代性問題提供具體指引，雖然，我們必須從聖經角度來看，但也必須配合其他學科(如心理學、社會學、人類文化學、自然科學等)的研究結果。

聖經通識叢書

## 聖經通識手冊

A Concise Bible Handbook

主編

羅慶才 Lo, Hing-Choi、黃錫木 Wong, Simon S.M.

系列編委

張達民、張略、孫寶玲、黃錫木

研究編輯

蔡寶琪、許寶瑩

執行編輯

羅慧琪

裝幀設計

郭曉勤

出版/發行  
基道出版社

香港沙田火炭坳背灣街26號富騰工業中心1011室

LOGOS PUBLISHERS

Unit 1011, Fo Tan Ind. Centre, 26 Au Pui Wan St., Shatin, Hong Kong

電話：(852)2687-0331 傳真：(852) 2687-0281

網址：<http://www.logos.com.hk>

承印

海洋印務有限公司

版權所有•請勿翻印

© 基道出版社有限公司

1/2005初版 11/2005二版

Cat. No. LP156-2

ISBN-10: 962-457-269-0

ISBN-13: 978-962-457-269-8

© 2005 by Logos Publishers Ltd.

**ALL RIGHTS RESERVED**

Printed in Hong Kong

頁12、188、189、269、281、289、291、308、309、376和377的圖片取自Todd Bolen的www.BiblePlace.com，並蒙允許使用。  
頁4、199、205、207、229、249、283和311的圖片取自Dr. Carl Rasmussen的www.holylandphotos.org，並蒙允許使用。  
除特別標示外，所有地圖取自《實用聖經地圖集》，並蒙丹麥聖經公會允許使用。

在對任何課題的深入研究中，都會發現很多課題的結論都是模稜兩可；學者的訓練是擅長處理這種掙扎、不穩定的心境，而這亦是每一個成長中的信徒必須學習的。很多與信仰有關的課題，可能根本沒有所謂清晰無誤的「答案」。父母對年幼子女的指示都是一清二楚的，但子女漸漸成長，就會知道從前以為是黑白分明的事情，其實不少都是模稜兩可的。這並非說，父母從前錯了，只是在不同階段，教授者的教導方式和受教者的領受均有不同而已。同樣，教會對信徒亦不能只提供單一式的教導，或單純地為捍衛某傳統版本而教導，反而要協助信徒在不同的信仰歷程中，尋索和開闊視野，在多元化的答案中仰望真理的主的帶領。

在神學研究領域中，教會對聖經研究的期望最大，這是可理解的。因此，聖經學者確實責無旁貸，應該以平信徒可明白的語言，深入淺出地表達，以提高信徒對聖經的認知。而本書的起源正好見證著學者對教會的服事。

本書是第一部華文原創，具有學術價值又可讀性高的聖經手冊；內容精簡易明，既適合一般信徒使用，亦可作為教會領袖、傳道同工和神學生的參考書。在編排上，本書有別於傳統的聖經手冊。現時一般（英語）聖經手冊都是以聖經書卷為編排主線，然後在不同書卷的介紹中，插入有關的主題。為方便讀者尋找個別主題，本書把全部內容，共286個條目，按主題分為四類，分別是認識聖經書卷、認識聖經歷史和背景、認識聖經（研究）主題和認識綜合性主題，另附多幅精美圖表、圖片和地圖。此書的特色在於以精簡的表達方式——每條不多於1,000字——深入淺出地從聖經研究的學術角度介紹各個主題的重點。

筆者衷心多謝有份參與撰寫本書的學者，包括張略博士、張達民博士、馮耀榮博士、郭鴻標博士、盧龍光博士、羅慶才博士、吳慧儀博士、孫寶玲博士和鄧紹光博士。他們原來為服事一

間教會而付出勞苦，在上帝的旨意裏，其實是要用來服事整個普世華人教會的。多謝羅慶才博士願意與筆者一同參與本書的主編工作，能與這位學長同工，是人生一大快事。

多謝本書的兩位研究編輯許寶瑩姊妹和蔡寶琪姊妹的參與；許寶瑩姊妹協助筆者和羅慶才博士編寫本書「認識聖經歷史和背景」部分中主要的地方條目，而蔡寶琪姊妹則負責審稿和校對全書的工作。多謝基道出版社的編輯和製作部同工的參與，特別多謝編輯主任蔡錦圖先生的統籌和支持。

### 教會的「聖經(主題)匯通」

筆者在2002年起於香港鑽石山浸信會當上義務傳道時，為提高信徒對聖經和信仰的認識，計劃撰寫短文，附加在周日的崇拜程序中（隨後出版為《聖經導讀卡》），在一年內逐一介紹聖經各書卷，並且在崇拜中的「聖經(主題)匯通」時段，花3分鐘時間把內容朗讀一遍，讓崇拜成為學習的場合。會眾對這種點滴式的教導模式，十分歡迎，因此翌年（即2003年）延伸至介紹聖經主題，並邀得幾位好友學者拔刀相助，在百忙中抽空為教會撰寫有關的主題。

聖經和基督信仰中的主題之豐富，當然不是52張卡可以完整地介紹完畢的，因此今年繼續介紹主題，由筆者與剛履新的堂主任羅慶才牧師一同編訂。在此刻，我們深覺這3個年度所提及的內容確實十分豐富和實用，而今天的華人基督教讀物中，還未能找到類似的作品。因此，我們便決定把原來只為一間教會提供的點滴教導，結集成書，與華人教會和所有信徒分享。為使本書的內容更豐富和實用，我們把原來156個條目，增至今天的286個。

讀者眼前的這本聖經伴讀，就是源自這樣一個不經意的念頭，而在上帝的恩典帶領之下成就出來的。鑽石山浸信會的弟兄姊妹在這3年來所經歷到的，不只是學會了156個條目的內容，而

是體驗到上帝藉著這些條目對他們的信仰生命的啟迪。

本書中所包括的條目，可能不是每一個都適合於崇拜使用，但可用的條目(如聖經書卷、聖經神學、人物、基督徒生活的條目)確實不少。有意在教會採用本書中條目的，可聯絡基道出版社。

黃錫木(代序)

2004年10月1日

\* 除特別標示外，本書的經文均引自《新標點和合本》；其他專有名詞則以《基督教聖經與神學詞典》(香港：漢語聖經協會·2003)為依據。

\* 文中[\*]符號表示之前的詞語為本書的條目之一。

## 再版序言

感謝上帝，《聖經通識手冊》能在一年內再版，並且獲得基督教出版聯會主辦的第二屆金書獎金獎暨原創神學研經工具書類金獎，這算是上帝給我們10位學者最大的讚賞，亦可反映本書內容對華人教會的適切性。

除了修訂第一版內容上的瑕疵之外，再版還特別重寫了幾個條目：「聖經神學」、「聖經的文學特色」和「舊約歷史書的符類問題」(現改名為「舊約的符類問題」)。在這裏要特別多謝吳慧儀博士和羅慶才博士的辛勞，以及他們那種精益求精的精神。

黃錫木

2005年9月30日·香港

# 目錄

序言	V
----	---

## 卷一 認識聖經書卷

羅慶才、黃錫木

聖經	2
舊約	4
五經	5
創世記	7
出埃及記	9
利未記	11
民數記	13
申命記	15
舊約歷史書	17
約書亞記	19
士師記	21
路得記	25
撒母耳記上下	27
列王紀上下	29
歷代志上下	31
以斯拉記	37
尼希米記	39

以斯帖記.....	41
<b>詩歌智慧書</b> .....	43
約伯記.....	45
詩篇.....	47
箴言.....	50
傳道書.....	52
雅歌.....	54
<b>先知書</b> .....	56
以賽亞書.....	58
耶利米書、耶利米哀歌.....	60
以西結書.....	62
但以理書.....	64
<b>十二小先知書</b> .....	66
何西阿書.....	68
約珥書、阿摩司書.....	70
俄巴底亞書、約拿書.....	72
彌迦書、那鴻書.....	74
哈巴谷書、西番雅書.....	76
哈該書、撒迦利亞書.....	78
瑪拉基書.....	80
<b>次經書卷</b> .....	82
《多比傳》.....	83
《猶滴傳》.....	84
《以斯帖記補篇》.....	85
《所羅門智訓》.....	86
《便西拉智訓》.....	87
《巴錄書》.....	88

《耶利米書信》.....	89
《亞撒利雅禱詞與三青年之歌》.....	90
《蘇撒拿傳》.....	91
《彼勒與大龍書》.....	92
《馬加比一書》.....	93
《馬加比二書》.....	94
《馬加比三書》.....	95
《以斯拉三書》.....	96
《以斯拉四書》.....	97
《瑪拿西禱言》.....	98
《詩篇一百五十一篇》.....	99
《所羅門頌詩》.....	100
《所羅門詩篇》.....	101
《馬加比四書》.....	102
<b>新約</b> .....	103
<b>新約歷史書</b> .....	103
馬太福音.....	108
馬可福音.....	110
路加福音.....	112
約翰福音.....	114
使徒行傳.....	116
<b>新約書信</b> .....	120
羅馬書.....	122
哥林多前後書.....	124
加拉太書、以弗所書.....	126
腓立比書、歌羅西書、腓利門書.....	128
帖撒羅尼迦前後書.....	130

提摩太前後書、提多書 .....	132
希伯來書 .....	136
雅各書 .....	138
彼得前後書、猶大書 .....	140
約翰一二三書 .....	142
啟示錄 .....	144

## 卷二 認識聖經歷史和背景

張略、羅慶才、孫寶玲、黃錫木

<b>舊約歷史簡述</b> .....	148
族長時期 .....	150
出埃及時期 .....	152
入迦南時期 .....	155
統一王國時期 .....	157
王國分裂時期 .....	159
被擄及回歸時期 .....	162
<b>兩約之間歷史簡述</b> .....	167
馬加比家族 .....	167
猶太散居地 .....	171
<b>新約歷史簡述</b> .....	174
大希律的統治 .....	175
希律的家族 .....	178
耶穌生平 .....	181
初代教會的發展 .....	185

第一次猶太人叛亂 .....	187
----------------	-----

<b>古代民族和帝國</b> .....	192
非利士人 .....	192
迦南人 .....	194
埃及 .....	196
亞述 .....	198
巴比倫 .....	200
波斯 .....	202
希臘(馬其頓) .....	204
羅馬 .....	206

<b>人物、社羣</b> .....	208
約瑟夫 .....	208
斐羅 .....	210
哈西典人 .....	212
法利賽人 .....	214
撒都該人 .....	216
愛色尼人 .....	218
奮銳黨和其他激進黨派 .....	220
撒馬利亞人 .....	222
祭司和利未人 .....	224
文士 .....	226

<b>宗教、哲學思想</b> .....	228
古代近東的諸神 .....	228
希羅哲學教派 .....	230
伊壁鳩魯派 .....	231

斯多亞派.....	233	拉吉.....	268
犬儒派.....	235	紅海.....	270
諾斯底主義.....	237	耶利哥.....	271
<b>聖經語言、古代譯本和文獻.....</b>	<b>239</b>	耶斯列.....	272
希伯來文和亞蘭文.....	239	耶路撒冷.....	273
拉丁文和希臘文.....	241	哥林多.....	276
《七十士譯本》.....	243	夏瑣.....	277
他爾根.....	245	拿撒勒.....	278
死海古卷.....	247	基列.....	279
拉比文獻.....	250	基遍.....	280
<b>地理、地方.....</b>	<b>252</b>	凱撒利亞.....	282
巴勒斯坦地理.....	252	腓立比.....	284
低加坡里(又稱十邑城).....	254	雅典.....	285
巴珊.....	255	歌羅西.....	286
以法蓮.....	256	瑪撒大.....	287
加利利.....	257	撒馬利亞.....	288
加拉太.....	258	羅馬.....	290
示羅.....	259	<b>其他.....</b>	<b>292</b>
米吉多.....	260	年份、日期.....	292
西奈.....	261	猶太人的曆法和節期.....	293
但.....	262	吹號節.....	296
伯利恆.....	263	逾越節和除酵節.....	297
伯特利.....	264	住棚節.....	298
別是巴.....	265	收穫節(五旬節).....	299
希伯崙.....	266	月朔.....	300
帖撒羅尼迦城.....	267	贖罪日.....	301
		普珥日.....	302



修殿節(燈節) .....	303
聖殿 .....	307
會堂 .....	310

### 卷三 認識聖經(研究)主題

張略、張達民、馮耀榮、郭鴻標、羅慶才、吳慧儀、  
孫寶玲、鄧紹光、黃錫木

<b>解釋聖經</b> .....	314
聖經的文學特色 .....	314
(解釋)律法文體 .....	316
(解釋)敘述文體 .....	318
(解釋)先知文體 .....	320
(解釋)詩歌智慧文體 .....	322
(解釋)書信文體 .....	324
(解釋)天啟文體 .....	326
新約引用舊約 .....	328
早期教會的釋經方法 .....	330
現代聖經研究的興起 .....	332
聖經鑒別學 .....	334
經文鑒別學 .....	336
口述流傳 .....	338
形式鑒別學 .....	340
來源鑒別學 .....	342
編修鑒別學 .....	344
修辭鑒別學 .....	346
正典鑒別學 .....	348

社會科學鑒別學 .....	350
敘事釋經法 .....	352
受眾回應理論 .....	354
解構主義詮釋 .....	356
意識形態與聖經詮釋 .....	358
詮釋循環 .....	360
舊約的符類問題 .....	362
新約符類福音書問題 .....	364
聖經書卷的作者問題 .....	366
聖經書卷的成書日期問題 .....	368
考古學與聖經(研究) .....	370
神話 .....	378
聖經中的數字 .....	380
潔淨與不潔淨 .....	382
割禮 .....	384
出埃及 .....	386
比喻 .....	388
<b>聖經神學</b> .....	390
上帝的名字 .....	390
三位一體的上帝 .....	392
聖靈 .....	394
彌賽亞、基督 .....	396
天使 .....	398
撒但、魔鬼 .....	400
啟示 .....	402
舊約正典 .....	404
新約正典 .....	406

舊約次經 .....	408
舊約偽經 .....	410
新約次經 .....	412
聖經翻譯 .....	414
聖經的權威 .....	416
聖約 .....	418
舊約的獻祭 .....	420
血 .....	422
神蹟 .....	424
天國 .....	426
教會 .....	428
聖禮：水禮和聖餐 .....	430
創造 .....	432
上帝的預定 .....	434
上帝的照管 .....	436
上帝的旨意 .....	438
人的自由意志 .....	440
上帝的愛 .....	442
上帝的兒女 .....	444
救恩 .....	446
罪 .....	448
因信稱義 .....	450
成聖 .....	452
聖經倫理觀 .....	454
審判和地獄 .....	456
天堂和獎賞 .....	458
永生 .....	460
復活 .....	462

末世與主再來 .....	464
--------------	-----

<b>人物</b> .....	466
亞伯拉罕 .....	466
摩西 .....	468
大衛 .....	470
以利亞 .....	472
以賽亞 .....	474
耶利米 .....	476
以西結 .....	478
馬利亞 .....	480
施洗約翰 .....	482
彼得 .....	484
保羅 .....	486
約翰 .....	488

<b>基督徒生活</b> .....	490
主日與安息日 .....	490
崇拜(禮儀) .....	492
宣講 .....	494
經課(禮儀年曆) .....	496
牧職 .....	498
事奉 .....	500
恩賜 .....	502
婚姻、離婚 .....	504
信徒相交(團契) .....	506
靈修生活 .....	508
祈禱 .....	510

讀經 .....	512
研經參考書 .....	514
傳福音、宣教 .....	516
苦難 .....	518
疾病與醫治 .....	520
舊約律法與基督徒生活 .....	522
基督徒生活、娛樂 .....	524
財富 .....	526
基督徒的社會責任 .....	528
基督徒與自然生態(生態神學) .....	530

## 卷四 認識綜合性主題

郭鴻標、盧龍光、吳慧儀、孫寶玲、鄧紹光、黃錫木

改革運動 .....	534
自由主義 .....	536
敬虔主義 .....	538
靈恩運動 .....	540
後現代主義 .....	542
聖經神學 .....	544
系統神學 .....	546
解放神學 .....	548
婦女神學 .....	550
《摩門經》 .....	552
《古蘭經》 .....	554
聖經與信經 .....	556
聖經與科學 .....	558
聖經與教會傳統 .....	560

聖經與神學教育 .....	562
詞彙索引 .....	565
名詞對照表 .....	573
作者簡介 .....	579

# 地圖及圖表目錄

士師年代表 .....	23
列王年代表 .....	33
先知年代表 .....	34
以色列王和先知對照表 .....	35
詩篇的分類 .....	49
《瑪拿西禱言》與歷代志下三十三章比較 .....	98
耶穌神蹟一覽 .....	104
耶穌比喻一覽 .....	106
保羅傳道旅程路線圖 .....	117
保羅生平年表 .....	134
舊約大事年表 .....	148
以色列人出埃及 .....	154
王國分裂時期版圖 .....	161
亞述帝國版圖(公元前7世紀初) .....	164
巴比倫帝國版圖(公元前6世紀中期) .....	164
波斯帝國版圖(公元前5世紀末) .....	165
馬其頓帝國版圖 .....	166
希臘化時代的埃及與敘利亞(公元前2世紀末) .....	169
哈斯摩尼王朝年代表 .....	170
散居的猶太僑民(公元前1世紀末) .....	173
羅馬帝國版圖(公元1世紀末) .....	174
耶穌時期的巴勒斯坦地 .....	177
希律的家族 .....	180
耶穌生平年表 .....	183

新約大事年表.....	190
羅馬帝國王帝和任期(至公元2世紀初).....	191
今日的耶路撒冷舊城.....	274
耶穌時期耶路撒冷的重構圖.....	275
猶太曆法.....	295
聖經時代的度量衡.....	304
考古發現的重點地區.....	371
與舊約相關的古代文本.....	372

# 卷一

## 認識聖經書卷

羅慶才<sup>1</sup>、黃錫木

<sup>1</sup> 此部分「約伯記」和「十二小先知書」兩個條目均由羅慶才博士撰寫。

# 聖經

聖經 (*Bible*) 是基督教信仰的中心，亦是信徒信仰生活的指標。整本聖經接近1,500頁，約100萬字，是一本由66卷書組成的古籍文獻集，由30多位來自不同背景、不同年代的作者，歷時1,000至1,500年才寫成。從第一卷書面世至今，可能已有3,000年時間，而最後一卷寫成的書亦距今接近2,000年。

聖經分為「舊約」(Old Testament) 和「新約」(New Testament) 兩個部分。舊約聖經有39卷書(有些版本更包括次經<sup>\*</sup>，合共51卷)，主要以希伯來文<sup>\*</sup>寫成，亦有少數章節是以亞蘭文<sup>\*</sup>寫成；而新約聖經則有27卷書，以希臘文<sup>\*</sup>寫成。

「約」一詞指「協定」或「盟約」。盟約是雙方面的協議，聖經作者以這概念來表達上帝與人之間的關係。

「舊約」實為上帝與人類訂立的「首份盟約」，主動立約的一方是上帝，而受惠者主要是以色列人。舊約聖經就是這份盟約的記錄，指出以色列人必須遵照上帝所訂下的律法典章，上帝才與他們同在。然而，以色列人一而再地背約，證明了上帝的子民不能單憑自己的能力守約，所以上帝要為他們另立新的約。惟有靠賴上帝給予屬祂的人一顆順從祂的心，子民方能守約(耶三十一31~34；來八8~12)。

上帝的兒子耶穌基督<sup>\*</sup>的降世帶來了「新約」，主動立約的一方仍是上帝，但受惠的人已不單是以色列人，而是全人類。新約聖經就是記載這新約的內容。耶穌基督降世，又死在十架上，為

世人立下作為上帝子民的榜樣。他不單為每個守舊約而失敗的人(如以色列人) 付上代價，同時亦為那些未有機會享受舊約權利的人，付上同等代價，可見這約是惠及全人類的。所有相信耶穌的人——相信耶穌是上帝的兒子，為眾人的罪<sup>\*</sup>死在十字架上，且從死裏復活<sup>\*</sup>，並賜給人新生命的——都得以受惠於上帝所訂立的新約。

整體而言，基督新教(更正教) 聖經的書卷排列次序，主要是按體裁分類。舊約聖經書卷可分為4大類：五經<sup>\*</sup>、歷史書<sup>\*</sup>、詩歌智慧書<sup>\*</sup>和先知書<sup>\*</sup>。這種劃分方法反映了英文聖經(亦是拉丁文<sup>\*</sup>聖經) 的傳統，可追溯至早期教會所使用的舊約聖經的希臘文版本，即《七十士譯本<sup>\*</sup>》。新約聖經書卷則可分為兩大類：歷史書卷<sup>\*</sup>和書信<sup>\*</sup>(包括啟示錄<sup>\*</sup>)。

聖經不僅是人類的書，更是上帝的書。基督徒相信聖經是上帝給人類全備的啟示<sup>\*</sup>，因此，聖經作者在選材或編寫的過程中，都有聖靈<sup>\*</sup>的保守。保羅<sup>\*</sup>寫信給年輕的傳道人提摩太時，特別提及當時的聖經(即舊約聖經) 的權威和效用；他的話不僅指向舊約聖經，實際上也適用於新約聖經。

聖經都是上帝所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的，叫屬上帝的人得以完全，預備行各樣的善事。(提後三16~17)



# 五經

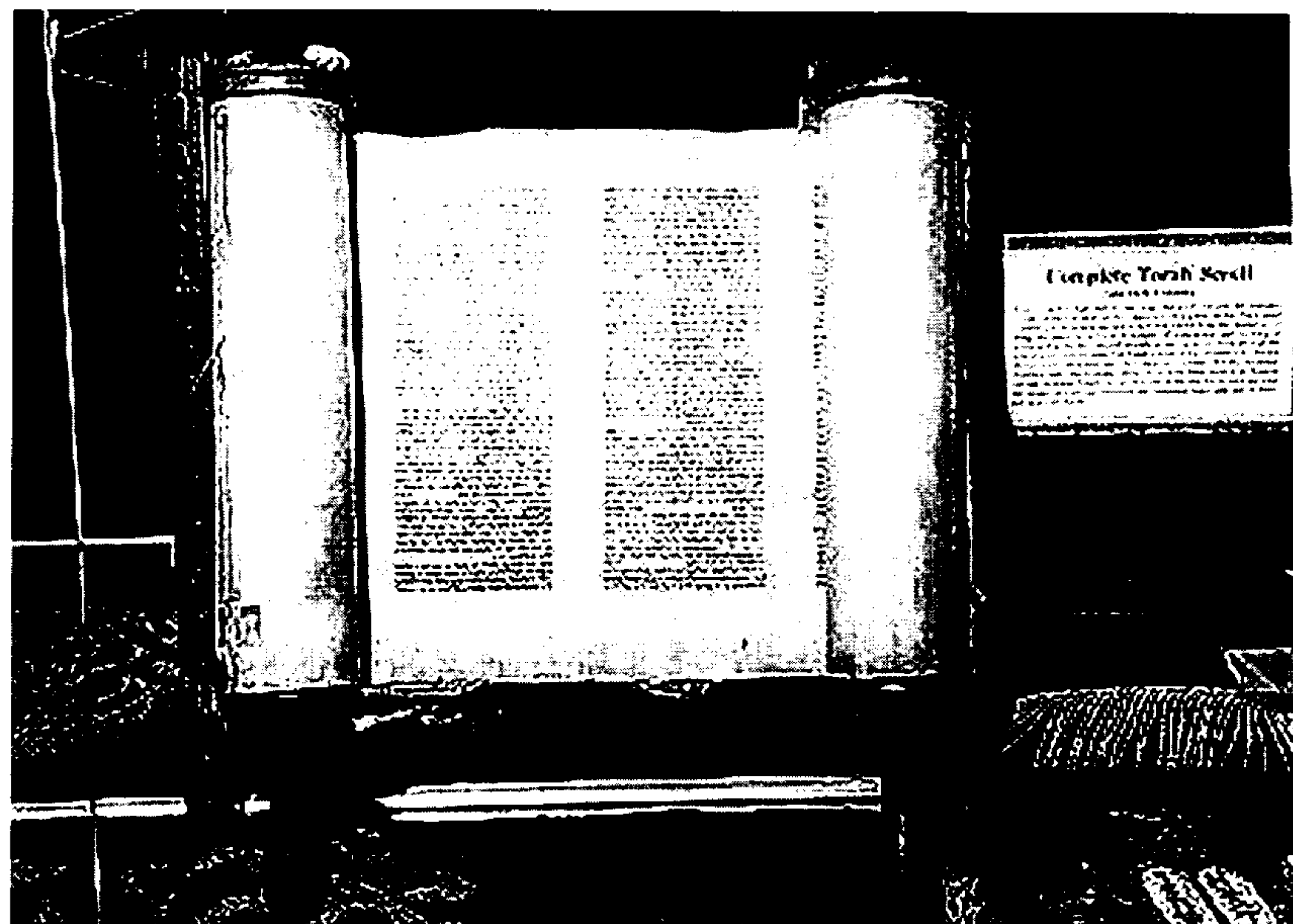
在舊約書卷的分類上，雖然基督新教(更正教)聖經與猶太人聖經有所不同，但兩者的第一類書卷都是「五經」，包括創世記\*、出埃及記\*、利未記\*、民數記\*和申命記\*，可見這5卷書在舊約聖經中的重要性。對於猶太教而言，五經更可謂是「經中之經」。

「五經」意即「一書五卷」(英文Pentateuch一詞就有這個意思)，因為在古時的抄傳過程中，這5卷書經常被編列在一起。猶太人傳統稱之為「妥拉」(Torah)，這希伯來文字\*的意思是「教訓」或「指令」，因為五經是上帝對祂子民的生活指引。

在聖經中，五經又常被稱為「摩西\*律法書」(參王下十四6；路二十四44)；在今天，有時會被稱為「摩西五經」，因為摩西是當中的核心人物，而律例的闡述則是書中非常重要的部分，這些律例是由摩西闡述的。然而，5卷書的結集大概是相當後期的事(約公元前7世紀)。無論五經是否全出自摩西的手筆，都不影響它在舊約聖經的地位。

五經所涉及的體裁和內容很多元化。除了家譜和詩歌外，還有現代人印象最深刻的律例闡述，以及與這律法部分緊扣在一起的敘述性故事(申六20~24)。這些故事的主要內容是記述從創世以來直至摩西離世時，上帝在祂所揀選的以色列民族中所施行的事迹，更重要的是描寫上帝(即耶和華)與以色列人的列祖，如挪亞、亞伯拉罕\*、雅各(上帝賜名為「以色列」)、摩西等人所立的約。隨著這一連串敘述性故事發展出來的高潮，就是古以色列民

# 舊約



• 這是一份13世紀於法國斯達拉斯堡抄寫的妥拉，用了上等的羊皮抄成，現屬美國加州 Gene Scott 博士的個人收藏。

# 創世記

記述世界的被造、伊甸園中人類的墮落、挪亞方舟和洪水的故事，以及族長亞伯拉罕、以撒、雅各和約瑟等人的事迹，從而帶出上帝所開展的救贖計劃。(作者：摩西及後人；公元前12~7世紀期間)

「創世記」這名稱反映現代人對這書最深刻的印象，然而，原本希伯來文\*的書名則取自該書的第一個字 *bereshith*，意即「起初」。

在希伯來文聖經中，創世記裏經常出現一個鑰字：*toledot*，意即「記載」或「來歷」。按此鑰字，全書分成10個段落，並以一章1節至二章3節有關天地萬物的創造\*作為全書的引言。這10個「記載」的段落主題分別是：

1. 對天地的記載 (二4~四26)
2. 對亞當的記載 (五1~六8)
3. 對挪亞的記載 (六9~九29)
4. 對閃、含、雅弗的記載 (十1~十一9)
5. 對閃的記載 (十一10~26)
6. 對他拉 (或亞伯拉罕\*) 的記載 (十一27~二十五11)
7. 對以實瑪利的記載 (二十五12~18)
8. 對以撒的記載 (二十五19~三十五29)
9. 對以掃的記載 (三十六1~三十七1；留意三十六章9節再次出現 *toledot*)
10. 對雅各的記載 (三十七2~五十26)

出埃及\*的故事，以及上帝藉摩西所頒布的十誡。

在書卷次序的編排上，五經是以創世記開始的，藉其敘述性質的故事形式作為其餘4卷書的引子，記述以色列人入埃及的經過及原因 (參創五十26)。五經以申命記為終，藉宣告性文體來總結並重申摩西律法及典章，讓以色列人在進入迦南\*之前 (或接著的日子)，確實知道要怎樣堅守上帝與他們所立的約。

十誡固然是猶太人律法的核心，但絕非律法的全部；律法還包括各種禮儀\*和詳細的執行規條。傳統猶太教認為，猶太人律法共有613條，而這些規條均可歸納於以十誡為代表的規則裏。對猶太人而言，這些律例旨在使以色列人在地上過著和平敬虔的生活。除了這些以文字記錄的「文載律法／妥拉」(Written Law/*Torah*) 外，猶太人亦同樣重視「口傳律法／妥拉」(Oral Law/*Torah*)。所謂「口傳律法」，就是指歷代拉比 (即老師) 對「文載律法」的解釋；這些口傳律法已於公元2世紀陸續被編寫下來。

值得注意的是，在希伯來文聖經中，五經最後的一個字 (即申三十四12) 是「以色列」，這也許可以表明五經對以色列民族的獨特意義。





在這結構中，首11章是有關遠古時期的故事，藉著一些具代表性(或象徵性)的人物和事件，向古時讀者解釋有關人類基本元素的起源，包括世界的出現(創造的故事)、罪\*和苦毒的出現(亞當和夏娃、該隱和亞伯的故事)、上帝的懲罰(洪水的故事)和人類不同語言(巴別塔的故事)的出現。這些故事的主旨是要顯出人類對知識和權力的追求，如何帶來人與人之間和人與上帝之間的衝突，然而，在這一切衝突之中，全能的上帝仍掌管一切，並開展祂的救贖計劃。

這書亦提到兩個很重要的約，是上帝與以色列列祖所立的。一個是在洪水之後上帝與挪亞所立的約，以彩虹為記號，上帝承諾不再用洪水來懲罰人類(參九1~17)；另一個是上帝與亞伯拉罕所立的約，以割禮\*為記號，上帝應許作亞伯拉罕和他後裔的上帝，又將迦南地賜給他和他的後裔，並承諾他的後裔將會成為大國(參十七1~22)。

全書的重心在其餘部分(即十二章~五十26)，目的是要藉著亞伯拉罕、以撒、雅各等人物的故事，帶出以色列——上帝賜予雅各的名字——家族(民族)的誕生，並藉著約瑟的遭遇，解釋這個家族如何從迦南的應許之地遷徙到埃及\*。在希伯來文聖經中，創世記的最後一個字是「在埃及」。

在這些兜兜轉轉的人事變遷中，上帝依然掌管著歷史的發展；昔日上帝對以色列列祖的承諾，並未因為這些變遷而改變。上帝不單創造宇宙萬物，祂更掌管一切。

從前你們的意思是要害我，但上帝的意思原是好的，要保全許多人的性命，成就今日的光景。(五十20)



## 出埃及記

記述摩西帶領以色列人出埃及的始末，以及他們在曠野生活的歷史，強調上帝與以色列人所立的約，並所賜下的律法規條。(作者：摩西及後人；公元前12~7世紀期間)

「出埃及記」這名稱反映了這書的主題；原本的希伯來文\*書名是「這些名字」(或譯作「以下是他們的名字」)，乃源自創世記\*四十六章8至27節有關以色列民族家譜的記載。承接創世記對幾位以色列祖先事迹的記載，並交代這個家族如何遷到埃及，出埃及記記述這個家族如何在埃及演變成一個民族，以及後來離開埃及的經過。

出埃及記中強調耶和華如何啟示\*自己，藉著出埃及的經歷，讓以色列人和埃及人認識祂，又藉著律法規條讓人得以親近祂。全書分為兩部分，第一部分(一~十八章)縷述以色列人出埃及的來龍去脈。新一代的法老王並不記念以色列人祖先約瑟對埃及\*所作的貢獻，反而擔心他們的人數激增會危害國家的利益；原本可能只是人口控制的措施，最後演變成種族清洗行動。上帝為要堅守昔日與以色列列祖所立的盟約，就差遣摩西\*拯救以色列人離開埃及，並用祂大能的手(施行了很多神蹟\*)把他們帶到西奈\*山領受律法。

第二部分(十九~四十章)詳述上帝在西奈山給以色列人頒布的律法。耶和華與以色列人立約(二十四1~8)，耶和華——而非法老王——成為他們的新主人(參利二十五42、55)。律法就是約

# 利未記

的條款，以色列人必須遵守律法才得以與上帝維持這新的「主僕」關係。全書的高潮當然是摩西代表以色列人在山上領受十誡（二十一～21）。在十誡頒布後，作者用了隨後約10章的篇幅，闡述這十誡所引申出來的規條。

這兩部分的內容更申述了上帝如何建立一個新的以色列民族。這民離開埃及時，並沒有軍旅、憲法、政制，而是由耶和華親自作他們的元帥，以雲柱火柱率領他們進入曠野，以神蹟（過紅海\*）擊敗敵人，又以在西奈頒布的律法典章來管治他們。

「出埃及」本應是以色列民族的一個新開始，亦是他們信仰生活的高潮，以色列人的屬靈生命卻在這時候陷於破產的地步！因為當耶和華在山上向摩西顯現時，以色列人卻在山下敬拜金牛犢（三十二章）。這顯出他們仍未脫離舊有的宗教觀念，也沒有因為經歷上帝的拯救而尊祂為上帝；這迫使上帝與以色列人重新立約（就是餘下篇幅的內容）。

上帝與以色列人那種「愛與叛逆」的關係在這書表露無遺，而我們也彷彿從以色列人身上看到自己的影子。

耶和華說：「我的百姓在埃及所受的困苦，我實在看見了；他們因受督工的轄制所發的哀聲，我也聽見了。我原知道他們的痛苦，我下來是要救他們……」（三7～8）



藉著記述獻祭的內容，教導祭司和百姓如何敬拜上帝；並藉著律法和典章，教導以色列人如何從其他邦國中分別出來，過聖潔的生活。（作者：摩西及後人；公元前12～7世紀期間）

「利未記」這名稱源於書中對祭司\*工作的重視——只有利未支派才能當祭司。這書是出埃及記\*立約的延續，留意最後兩章細說上帝對守約者的祝福和對不守約者的咒詛（二十六～二十七章），可謂完成了上帝與以色列民所立的約。因此，這書原來的希伯來文\*書名是「然後祂呼叫」，暗示這書是出埃及記的延續。

利未記中最強調以色列民族作為盟約受惠者的聖潔身分，因此，書中對除去污穢和保持聖潔方面的規則均有詳細的記錄。這些律例和宗教儀式的惟一目的，就是要使以色列人在道德和禮儀\*上保持聖潔，因為耶和華是聖潔的；在利未記中，聖潔就是與耶和華的本性相容。

全書可分為兩部分。第一部分是一至十六章，內容詳述獻祭\*和潔淨\*之禮的條例；開首介紹的5種祭禮是悔改順服上帝的積極表現（一～七章），然後是按立祭司和詳述他們的工作（八～十章），對潔淨與不潔淨之食物的界定（十一～十六章）。第二部分是十七至二十七章，一般稱為「聖潔典章」，主要是對以色列人的日常生活作出指引，其中包括家庭責任、性生活、人際關係等（十七章～二十20），還有對祭司和有關宗教節期\*的指引（二十一～二十五章）；在最後兩章，以色列人與耶和華再次立約，承諾遵守

# 民數記

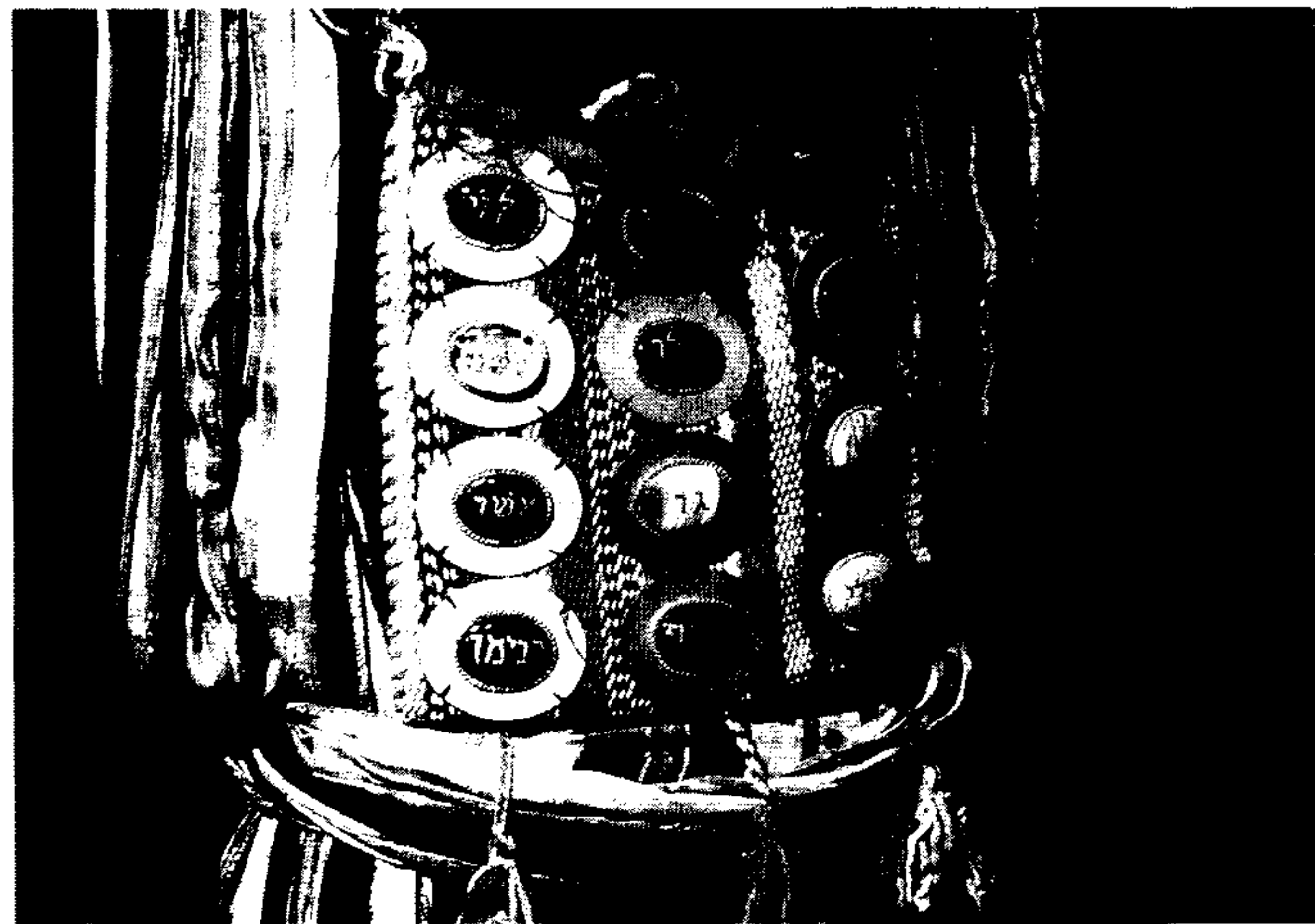
這一切誠命(二十六~二十七章)。

此書提及的5種祭禮及7個節期，對以色列人都有特別的意義。這5種祭禮有兩個主要目的，其一是獻祭者藉此表達對上帝的讚美、感謝與敬畏；其二是藉著祭禮祈求上帝赦免，除去獻祭者的罪行\*與由罪所來的歉疚，所獻的祭牲則代替獻祭者的生命。至於那7個節期，則與以色列人的宗教及民族生活有密切關係。這些節期不但使以色列人記起上帝與以色列人的關係，更讓以色列人按時慶賀上帝對他們的恩慈(包括屬靈及物質上的恩惠)。

利未記所載的全屬指引性的教導，所以猶太教傳統稱這書為「祭司手冊」，是宗教領袖(即祭司)指導人民過聖潔生活必備的依據。猶太人從五經\*中歸納的613條律例，其中接近一半是來自這書的。在傳統的猶太人社會中，利未記是每一個猶太兒童首要熟讀的聖經書卷。

對於今天的基督徒來說，利未記所載的規則可能並不適用於現今社會，但這些規則背後的精神，以及其中對聖潔生活的重視、追求聖潔生活的理想，卻是每個時代的信徒都要緊記的。

你們要聖潔，因為我耶和華——你們的上帝是聖潔的。(十九2)



• 大祭司的胸牌

記述以色列人數點民眾，以及他們在進入應許之地前，如何因犯罪而被上帝懲罰，以致要在曠野飄流40年之久，才可進入應許之地。(作者：摩西及後人；公元前12~7世紀期間)

「民數記」這名稱源於書中記載的兩次人口統計，但原來的希伯來文\*書名是「在曠野」的意思。這書主要記載以色列人進入應許之地前飄流曠野40年的景況，內容盡是以色列人對他們的領袖和上帝的背叛。

全書可分為3個段落。第一段落描述以色列人第一次預備進入迦南\*的情況(一~九章)。這是以色列人離開埃及\*後的第十三個月(一1)，還有19天他們就要起行進入迦南地(十11~12)。上帝指示摩西\*，統計那些能參與征服迦南地的成年男子(20歲以上)的人數；全體數目之大，已表明以色列人是有能力征服迦南的。為準備他們在迦南地生活，耶和華特地給他們嚴格的指引，使他們從鄰近各族中分別出來，過聖潔的生活(五~八章)。

第二段落主要記述以色列人在曠野飄流40年的情況(十~二十一章)。第一段落的經文描述以色列人的理想生活，而隨後的11章卻徹底暴露了以色列人的叛逆行為。雖然初次入迦南地的探子均認為迦南土地肥沃，是上帝所厚賜的，但除了約書亞和迦勒外，所有探子和以色列人都認為他們是不可能敵過迦南人\*的(十~十四章)。以色列人既對上帝沒有信心，上帝就不准許他們進入迦南，由此展開了以色列人在曠野飄流的日子。然而，40年

來的飄流中，以色列人似乎仍未學會信靠和順服上帝，他們多次埋怨上帝，又與外邦女子行淫(二十五章)；不僅百姓和亞倫如此，即使摩西到最後也曾違背上帝的命令(二十一~十三；另參二十七14)！

第三段落描述第二次預備進入迦南的情況(二十二~三十六章)。以色列人在摩押平原，為第二次進入迦南地做好各種準備，這包括第二次的人口統計，因為那背叛的一代都去世了，其中只有約書亞和迦勒能與新一代的以色列人進入迦南地。此外，上帝亦在此頒布其餘的律例(二十六~三十章)。

雖然學者未能確定以色列人在曠野飄流40年的路線，但可以肯定的是，在這段日子中，上帝一直都與以色列民同在，以雲柱火柱引導他們(尼九19)。上帝又供應他們每日的需用；在這40年來，祂沒有停止降下嗎哪，直至他們進入迦南地，嘗到當地的出產後，嗎哪才止住(書五10~12)。可見上帝對百姓的忍耐是不容置疑的。

這些人雖看見我的榮耀和我在埃及與曠野所行的神蹟，仍然試探我這十次，不聽從我的話，他們斷不得看見我向他們的祖宗所起誓應許之地。凡藐視我的，一個也不得看見。(十四22~23)



## 申命記

記述摩西在離世前向以色列民重申他們與上帝所立的約，以及上帝在西奈山所賜的律法典章。(作者：摩西及後人；公元前12~7世紀期間)

「申命記」(即「重申誠命」)這中文譯名，恰當地將這書的信息表達出來。相反，英文譯名Deuteronomy(意即「第二律法」)卻反映傳統對這書的錯誤理解：「律法書的抄錄本」(十七18)。這書的希伯來文\*名稱取自書卷開首的一個詞語，意即：「以下所記的話」，表示「以下記載了摩西\*在摩押平原所說的話」，這些話特別是向將要進入應許之地的新一代以色列人說的，這一代人就是那曾對上帝沒有信心而死在曠野的一代的後裔。

據此，這書可按摩西的講話分為4個段落：

1. 第一次講話：重溫上帝在西奈\*山至摩押平原(準備進入迦南地\*)如何保護以色列人(一~四章)；
2. 第二次講話：重申上帝與以色列人的盟約和誠命(五~二十八章)；
3. 第三次講話：重新呼籲以色列人委身，要在生死禍福中揀選生命(二十九~三十章)；
4. 最後的話：委任新的領袖；摩西之歌和他的逝世(三十一~三十四章)。

第二個段落(即第二次講話)是全書的核心，展示古代近東社會裏君(即耶和華)臣(即以色列人)立約的特別形式。摩西以中介

# 舊約歷史書

者的身分呼籲以色列人，若要得到耶和華的保守，就必須一心遵守祂在何烈山（即西奈山）上頒布的律法。作者先闡述十誡（五～十章），然後闡釋其他從十誡引申出來的律例和規則（十一～二十六章），最後是警告，把禍福擺在以色列人面前（二十七～二十八章）。「遵守上帝律法的蒙福，不遵守的招禍」成為「申命記神學」的核心。

律法不是要帶出上帝這位君王的獨裁，而是要顯出上帝對以色列人的容忍，過於祂對以色列人的懲罰。這約亦表明祂要實踐對以色列列祖的承諾，而另一方面，上帝亦期望以色列人以愛及忠誠回應祂的信實與恩慈。

在舊約聖經，申命記有著承上啟下的作用。這書要以色列人記念過去他們出埃及\*和在曠野飄流40年的日子，並要他們以上帝的律法為未來生活的基礎。因此，這書可謂重申上帝與以色列民的盟約，亦總結了五經\*的教訓。

另一方面，申命記所記載的教訓，將會成為隨後的歷史書\*（約書亞記\*、士師記\*、撒母耳記上下\*和列王紀上下\*；統稱為「申命記歷史」）的導引：以色列歷史的興衰、人民的「生死禍福」，就要視乎他們能否遵守這書中的教訓。

在這「生死禍福」的選擇中，你是否也揀選了生命呢？

我今日呼天喚地向你作見證；我將生死禍福陳明在你面前，所以你要揀選生命，使你和你的後裔都得存活。（三十19）



基督新教（更正教）舊約聖經的歷史書共有12卷之多，按次序是由約書亞記\*至以斯拉記\*，記載發生在迦南地的連貫歷史：以色列民族進入應許之地（迦南地）後，逐步發展成一個擁有君王的國家，繼而分裂為以色列北國和猶大南國，最後經歷亡國、被擄和回歸等；整個過程歷時超過800年（即公元前1250～430年）。按這歷史進程，舊約歷史書卷又可按不同時期分為3類：

1. 神治時期：包括約書亞記\*、士師記\*和路得記\*；
2. 帝王時期：包括撒母耳記上下\*、列王紀上下\*和歷代志上下\*；
3. 被擄及回歸時期\*：包括以斯拉記\*、尼希米記\*和以斯拉記\*。

天主教舊約聖經的歷史書更把這段歷史延伸至馬加比家族\*起義為止，因此也包括4本舊約次經\*，分別是《多比傳\*》、《猶滴傳\*》、《以斯拉記補篇\*》、《馬加比一、二書\*》。

猶太人聖經並沒有「歷史書」這類別，他們把前6卷最重要的歷史書（約書亞記、士師記、撒母耳記上下和列王紀上下）歸入「前先知書\*」類，後6卷（路得記、歷代志上下、以斯拉記、尼希米記和以斯拉記）則歸入「聖卷」類。

一般學者稱展示在前先知書中的歷史書的歷史為「申命記\*歷史」，因為作者是以先知（就是上帝的代言人）的立場，指出五經\*所闡述的上帝與以色列人的聖約\*關係，如何在列王的歷史中展現。其中尤以申命記（特別是二十八章）的教訓來詮釋以色列歷史的興衰——順命者昌，叛逆者亡。對古以色列人而言，「歷史」不

僅僅是指在一段時期內發生的事件，更是上帝藉以傳達信息的媒介，是上帝披露祂在子民身上的作為的場地。

與古以色列人的「歷史」觀念十分相近，基督徒視舊約歷史書所闡述的為「救恩\*歷史」。聖經作者並不是要巨細無遺地記述所有事迹，而是選擇性地記載某些富有「意義」的事件，這些事件是由上帝特別主導而發生的，顯出上帝堅守祂與以色列人的列祖所立的約，實踐祂對以色列民的救贖計劃。由於聖經所展示的歷史都以上帝的拯救為中心，因此，「救恩歷史」在很大程度上也就是聖經中所展示的歷史。

既然撰寫歷史書的出發點是要藉歷史來表述信仰，我們就不能單從「史實性」的角度來閱讀聖經中的歷史材料。況且，聖經所載的事迹也不一定是按時序來編排的，而往往是按主題綜合歸納，且或會加上個別作者的詮釋。這一切的編修工作都是在上帝的默示下運作的。

聖經中的歷史為要教導人認識上帝，在你的人生歷史中，你能否看到上帝的作為，且讓人從中認識救贖主呢？



## 約書亞記

記述以色列民踏入迦南地、攻佔此地的過程，以及他們各支派分配土地的情況。(作者不詳；公元前7世紀末)

摩西\*去世後，上帝揀選了約書亞，命令他帶領以色列民從摩押曠野進入迦南地\*，結束40年的飄流生涯，開展一個神治的定居社羣。在這個時候，他們沒有國家，亦沒有君王，他們本著上帝的訓誡過活。約書亞記可分為4個段落：

1. 約書亞繼承摩西的使命，帶領以色列民過約旦河，並為進入應許之地作好準備(一~五章)
2. 佔領迦南地的經過(六~十二章)
3. 將有待佔領的地分配給十二支派(十三~二十二章)
4. 約書亞的最後囑咐(二十三~二十四章)

本書的主旨並不是記載以色列民在迦南戰役的每一個細節，而是講述以色列民如何以他們對上帝的忠誠和順服，來換取安居樂業。以色列民在迦南地的生活是禍是福，直接與他們順命與否緊扣相連。例如：耶利哥\*城奇迹地傾覆，顯明以色列民要依賴的是上帝，而非軍事謀略或武力(六章)；又或儘管只有一個以色列人犯罪，也使他們攻取艾城失敗，顯明戰爭的勝利歸根於以色列全民對上帝的順服(七章)。

在本書中，「直到今日」一詞共出現了12次之多，作者似乎要不斷強調所記載的事件、事物或地點，到了寫作成書時依然存在；這暗示本書的成書年期與所載事件發生的時期相距一段日

## 士師記

子。約書亞記大有可能是寫於以色列人被擄之後，作者藉著詳述古以色列人進入迦南地的經過，鼓勵回歸的以色列人持守對耶和華的忠誠。

在征服迦南地方面，雖然尚有許多「未得之地」（十三～二十二章），但書中卻往往以「奪了」、「得了」等字眼來表達一個圓滿的結局（十40～43，十一16～23，二十一43～45），可見作者要闡明「若要得地，必先爭戰」的原則。這結局反映了作者著意描繪一種理想神治社會的生活模式：當以色列人過著順服上帝的生活，上帝就會不斷賜福他們，使他們居住的地方成為真正的樂土。另一方面，書中所載那些殘酷無情的征服手法，正要表明上帝會徹底消滅所有企圖攔阻或破壞上帝和其子民關係的勢力。

攻打迦南前，耶和華軍隊的元帥向約書亞顯現（五13～15），堅固約書亞，讓他知道真正統領以色列人的是上帝。從攻入耶利哥城及艾城的戰略中，都顯出耶和華是全權策劃整個戰爭的元帥。約書亞亦是一個優秀的領袖，其超凡之處，見於他對上帝的信心及面對敵人的勇氣；他亦是一個願意接受上帝勸誡的領袖。

現在你們要敬畏耶和華，誠心實意地事奉他……若是你們以事奉耶和華為不好，今日就可以選擇所要事奉的……至於我和我家，我們必定事奉耶和華。（二十四14～15）



記述以色列人如何違背上帝，以致受敵人欺壓，後來悔改，並在士師領導之下得釋放。書中亦闡述了以色列人在道德上敗壞的情況。（作者不詳；公元前6世紀末）

中文「士師」這名稱似乎只表達了這些領袖在軍事上的職任，但這些軍事領袖原來也是「審判者」（如英文譯名Judges），在百姓間的糾紛之中，扮演仲裁者的角色。從屬靈的角度而言，士師所仲裁的更是上帝與以色列人之間的聖約\*關係。

若說約書亞記\*描述的是一個理想的神治社會，士師記所描述的就是一個現實的處境：征服迦南地並非表示一切都圓滿結束（參書十40～43，二十一43～45）。本書以以色列民定居迦南地為背景，記述迦南各族對這些企圖在巴勒斯坦\*中部定居的以色列民充滿敵意，並施加種種壓力；上帝本著憐憫的心和祂對聖約的忠誠，多次興起領袖，稱為「士師」，拯救以色列人脫離仇敵的管治。士師記可分為3個段落：

1. 約書亞死後以色列人的光景（一1～三6）
2. 12位士師的事迹，其中5位是全民族的士師（如陀拉、睚珥、以比讚、以倫、押頓），另外7位（俄陀聶、以笏、珊迦、底波拉、基甸、耶弗他、參孫）似乎是個別支派的領袖（三7～十六31）
3. 以色列人在道德上的敗壞（十七～二十一章）

士師時期所發生的事情，可以簡單歸納為「以色列人犯罪\*——上帝使他們受敵人壓迫——以色列人呼求、悔改歸向上帝

——上帝差士師使他們得到解脫——以色列人享受一段太平時期」的循環模式(二6~三6，對這循環模式有很詳細的描述)，在這個模式中亦有一種傾向，就是士師的素質每況愈下(試比較基甸與參孫兩人)。這種循環模式反映了「申命記\*神學」的觀念，這亦是舊約先知所倡導的：上帝是歷史的主宰，祂會對以色列人的行為表現作出適當的回應，所以應許之地境內和平與否，在於以色列百姓是否遵行上帝的命令；若以色列民不悔改，不轉回敬拜上帝，咒詛與苦難\*必臨到他們身上(申二十八章)。

士師記曾7次提到「沒有趕出」這詞，這顯出以色列人從未遵照上帝的旨意\*，完全趕走原居於迦南地的民族。這些留下來的民族成了以色列人的枷鎖，當以色列人沒有士師管治時，他們就被這些民族引誘。結果，以色列人與他們妥協，依隨他們的生活習俗及宗教信仰，偏離上帝；但這些民族最後也成為上帝懲罰以色列人的工具。

士師記的作者把一些原本可能只是口述流傳\*的古代英雄事迹，重新整理和編寫下來，為要向一羣被擄的以色列民提出警告，勸勉他們不要重蹈覆轍，要以史為鑒；這也是士師記給每一代讀者的信息。

那時以色列中沒有王，各人任意而行。(十七6)



## 士師年代表

(年份均以約計)

公元前1400年

### 壓迫者

美索不達米亞人

公元前1350年

俄陀聶  
(猶大人；管治40年)

摩押人

公元前1300年

以笏  
(便雅憫人；管治80年)

公元前1250年

非利士人

珊迦  
(出處/管治年份不詳)

迦南人

公元前1200年

底波拉  
(以法蓮人；管治40年)

米甸人/亞瑪力人

公元前1150年

基甸  
(瑪拿西人；管治40年)

亞比米勒

陀拉  
(以薩迦人；管治23年)

睚珥  
(基列人；管治22年)

公元前1100年

亞捫人

以利  
(利未人；管治40年)

耶弗他  
(基列人；管治6年)

公元前1050年

非利士人

以比讚  
(伯利恆人；管治7年)

以倫  
(西布倫人；管治10年)

參孫  
(但人；管治20年)

公元前1000年

押頓  
(以法蓮人；管治8年)

撒母耳  
(利未人；管治年份不詳)



## 士師年代表

士師時期所發生的事情，可以簡單歸納為「以色列人犯罪——上帝使他們受敵人壓迫——以色列人呼求、悔改歸向上帝——上帝差士師使他們得到解脫——以色列人享受一段太平時期」的循環模式。下表簡略地列出士師管治時期的資料，每一個士師代表一個循環。

士師名稱(支派或所屬地)	管治年期	敵人	經文(士師記)
俄陀聶(猶大)	40	美索不達米亞人	三5~11
以笏(便雅憫)	80	摩押人	三12~30
珊迦(不詳)	不詳	非利士人	三31
底波拉(以法蓮)	40	迦南人	四1~五31
基甸(瑪拿西)	40	米甸人	六11~八35
陀拉(以薩迦)	23	不詳	十1~2
睚珥(基列)	22	不詳	十3~5
耶弗他(基列)	6	亞捫人	十6~十二7
以比讚(伯利恆)	7	不詳	十二8~10
以倫(西布倫)	10	不詳	十二11~12
押頓(以法蓮)	8	不詳	十二13~15
參孫(但)	20	非利士人	十三1~十六31

## 路得記

記述拿俄米與路得兩婆媳相依為命的故事，後來路得更成為大衛和耶穌的祖先。(作者不詳；公元前11世紀~6世紀末期間)

書中的故事發生在士師秉政的時期(一1)。一個以色列人為避饑荒，舉家遷往摩押，後來他與兩個兒子相繼客死異鄉，剩下寡婦拿俄米和兩名摩押裔媳婦相依為命。

因為以色列地的饑荒過去了，於是拿俄米返回家鄉。在起程回鄉時，拿俄米曾勸說兩位兒媳離去，但是其中一位兒媳路得堅持一生伴隨拿俄米，甚為感人，可見她對婆婆的「恩待」(一8)；「恩待」是愛與忠誠的意思。這事帶出了本書的主旨：人與人之間彼此以「恩」(一8)相待，就能造就上帝對落難之人的拯救，尤其突出的是這拯救是透過一名外邦女子而成就的(留意作者經常強調路得是摩押女子，參一4、22，二2、6等)。從波阿斯與路得的關係，亦顯出上帝的「恩」乃是透過人與人之間相互的「恩」而彰顯出來的(二20，三10)。

在摩西\*的律法中，曾提及無子女的寡婦應得到亡夫兄弟或近親的照顧，甚至與她結婚，生下的長子則歸到亡夫的名下(這制度稱為「叔娶寡嫂」之例，參申二十五5~10)。拿俄米因為年紀老邁，所以為亡夫留後的責任就落在路得身上。由於拿俄米沒有兒子可以履行此任務，所以只能寄望親族中人，波阿斯正是拿俄米亡夫「至近的親屬」(二20)，路得孤苦伶仃的一生因而露出一線曙光。因此，路得主動向波阿斯表示愛意，她如此行並非為自己

## 撒母耳記上下

記述以利與撒母耳、撒母耳與掃羅，以及掃羅與大衛之間的事跡，並交代以色列人立國的起源，以及大衛統治以色列國的事跡和其成敗功過。(作者不詳；公元前6世紀末)

撒母耳記上下記述以色列民如何從一個由士師治理、組織鬆散的羣體，過渡成一個由君王治理、具國家雛型的羣體。就如鄰近的國家或民族一樣，在君王的領導下，以色列國也逐漸強大起來。

除了歷史的記錄，撒母耳記還從「申命記\*神學」的角度就君主政體向以色列民予以警惕：忠誠地對待上帝才得以成功與興旺，不順服上帝則帶來災難。所以以色列君王與民族的命運如何，皆有賴以色列全民能否忠誠地恪守上帝的聖約\*(參申二十八章；士二11~23)。

以色列人對「沒有王」的日子感到極不安全，他們以為設立國君便可解決種種問題(撒上八19~20)，撒母耳起初拒絕立國君的要求，但結果也勉強答允了。這反映在君主體制設立的初期，以色列人仍感矛盾：儘管大部分人都認同君主體制是上帝准許的，但例如本書作者仍要強調世上沒有一個完美的君王(包括大衛\*)。世上的權力和榮辱是敬畏上帝的人最大的引誘，但這些都是上帝所賜的，無論是君王抑或百姓，都要臣服在大能者的主權下(撒上二7~10)。

兩卷書的內容大概可分為5個段落：

打算，而是為夫家留後，而波阿斯亦不計較因要照顧路得而帶來的經濟負擔(參四6)，毅然答應娶路得為妻，成就了這件美事，使一個破碎的家庭轉危為安。更奇妙的是，這對仁義的夫婦竟然成了以色列最偉大的君王大衛\*的祖先之一(四17)；上帝藉著他們「恩待」以色列全家，而他們的名字亦得以出現在主耶穌的家譜裏(太一5)。

猶太人聖經把路得記列在「聖卷」類，作為「五小卷」(Megillot)的節日書卷之首(其他4卷是雅歌\*、傳道書\*、耶利米哀歌\*和以斯帖記\*)，猶太人經常在五旬節\*、收割節\*等節期誦讀此書。我們雖未能確定本書的作者，但本書的寫作動機，除了可能是為大衛家譜中出現外邦祖先辯護外，更指出以色列人實在不應該鄙視外邦人，因為上帝亦會藉外邦人施行救贖。

在這個「各人任意而行」的時代，一名摩押女子以恩慈的行為，為一名以色列寡婦帶來新希望，確實是妙絕人間的故事。

路得說：「不要催我回去不跟隨你。你往哪裏去，我也往那裏去；你在哪裏住宿，我也在那裏住宿；你的國就是我的國，你的上帝就是我的上帝。」(一16)



1. 士師晚期；最後一位士師撒母耳興起(撒上一～七章)
2. 掃羅受膏和執政(撒上八～十五章)
3. 大衛受膏和掃羅被廢(撒上十六～三十一章)
4. 大衛的統治(撒下一～十章)
5. 大衛的道德和政治衰落(撒下十一～二十四章)

作者把掃羅和大衛描寫成正反的對立面：掃羅是上帝所厭棄的(撒上十五26)，而大衛則是上帝所揀選的(撒上十六1)；掃羅的屬靈生命不斷向下滑，到最後甚至要藉交鬼來探知上帝的旨意\*(撒上二十八6~7)，但大衛的屬靈生命則穩步上升，最後更成為以色列全國的君王(撒下五1~5)。這樣的鋪排反映出作者的旨趣：怎樣的人才能作王統治上帝的百姓？

此外，作者在陳述大衛作王的過程時，說明大衛對王位並沒有野心，是上帝把王位賜給他的。這點可從大衛娶掃羅的女兒米甲的經過(撒上十八17~28)，以及掃羅的兒子約拿單如何暗示他承認大衛的身分(撒上二十12~17，二十三15~18)中可見一斑。另一方面，雖然掃羅多次追殺大衛，大衛卻在有機可乘的時候拒絕殺死掃羅(撒上二十四1~15，二十六1~25)。由此可見，在作者心目中，大衛作王完全是上帝的揀選。

選立一位肉眼看得見的領袖並不是壞事，但更重要的，是要在沒有王的日子裏，學習尊那位看不見的上帝為王。

因為尊重我的，我必重看他；藐視我的，他必被輕視。(撒上二30)



## 列王紀上下

由大衛王統治的最後時期，所羅門王登基執政開始，直至公元前561年猶大國最後一位王約雅斤在巴比倫獲釋為止，按這段時期列王的次序，記述北國(以色列)及南國(猶大)諸王的事迹。(作者不詳；公元前6世紀末)

列王紀上下原屬一卷書，稱為列王紀，最先將它分割成兩卷書的是《七十士譯本\*》，後人亦依此把書分成兩卷。列王紀記載了以色列一段持續約400年的王國歷史\*，書中更為這段歷史提供神學上的解說。

全書以年老的大衛\*作為敘述的起點，逐漸過渡到所羅門王朝，由所羅門登基，直至他做出治績(包括建造聖殿\*)的鼎盛時期，然後因與外邦聯盟而使他在管治上遭遇諸多挫敗(王上一1~十一章)。隨著所羅門的去世，王國旋即分裂：北國以色列由耶羅波安管轄，而羅波安則統治較小的南國猶大(王上十二~十六章)。

北國在亞述\*與埃及\*兩大強國權勢的威脅下，加上國中持續不斷的背叛與政變，兼而君王多行上帝眼中看為惡的事(參王上十五16；王下八27)，所以國祚只有約200年，後為亞述帝國所滅(王下十四~十七章)。猶大國則一直延續大衛的家系，災難較少，國祚亦較長(約300年)，但後期的君王多有不按上帝旨意\*管治國家的，至終亦被巴比倫帝國\*所滅(王下十八~二十五章)。列王紀如此鋪排，意在表明南國的和平在很大程度上是歸因於國中

還有敬畏上帝的君王，這亦因為上帝持守對他們祖先大衛之應許（撒下七12~16）。

此外，先知在列王紀時期佔有相當重要的地位，他們要向百姓宣講\*上帝審判\*的信息；其中尤以以利亞\*和以利沙的故事最為突出（王上十七章~王下十三章）。列王紀的歷史並非一片暗淡，書末記載被擄到巴比倫去的約雅斤王終於獲釋（王下二十五27~30）。這事正象徵上帝並沒有忘記祂對大衛的應許（撒下七15）。

列王紀的作者所撰寫的歷史，並不是從社會和政治上著手，而是從神學的角度出發，解釋南北兩國相繼傾覆的原因。作者對每位君王的功過評價，亦一概按照他們對信仰的忠誠、對律法的執著，以及對聖約\*的注重程度來衡量。

事實上，這種闡述的角度亦見於約書亞記\*、士師記\*和撒母耳記上下\*，這些書卷均反映申命記\*的教訓：個人的禍患或國家的衰亡皆繫於其自身所犯的過錯，並非因上帝的怨憤或無力保護所致（王下十七7~23）。上帝既是我們惟一的主宰（申六4），我們的禍福就與我們的信仰生活息息相關。

你若效法你父大衛，存誠實正直的心行在我面前，遵行我一切所吩咐你的，謹守我的律例典章，我就必堅固你的國位在以色列中，直到永遠……（王上九4~5）



## 歷代志上下

記述大衛和所羅門治國時以色列人的宗教生活，以及以色列國分裂之後南北兩國的宗教生活。（作者不詳；公元前5世紀）

本書書名在《七十士譯本\*》裏的意思是「歷史補篇」，這可能與本書的大部分內容與其他（早期）歷史書卷有許多共通點有關。歷代志上下原屬一卷書，後來才被分拆成兩卷。這書以撒母耳記\*與列王紀\*為藍本，針對那些遭受亡國之痛的猶太人而寫，藉著對人類歷史的闡釋，提醒他們自己的民族仍深得上帝的愛護與眷顧。

全書分為以下4個段落：

1. 以色列人的家譜：以家譜的形式綜覽創世至被擄回歸\*後的歷史。對當時的讀者來說，這家譜大大幫助他們確立自身在以色列史上的地位（代上一~九章）；
2. 大衛\*的統治：著重記述大衛為聖殿\*選址與準備材料等事件（代上十~二十九章）；
3. 所羅門的統治：集中記述聖殿竣工及向上帝獻殿（代下一~九章）；
4. 列王的統治：記述猶大國在所羅門王統治之後至亡國前的一段歷史（代下十~三十六章），其中附加了一段波斯\*王統治的記述（代下三十六20~23），藉此暗示以色列民族流亡生涯的結束。

歷代志的作者用了9章的篇幅重提以色列十二支派、祭司\*（即亞倫和利未支派）及君王的族譜（代上一~九章），又記錄跟隨大衛的將領名單（代上十一10~十二章），目的是要讓被擄歸回的

猶太人知道，他們是源自相同的人類祖先亞當；源自同一個民族——即亞伯拉罕\*的家族；源自同一個國——即大衛的國。這國是建基於上帝與他們的列祖所立的聖約\*上，所以上帝必因著約的承諾，重新建立這國。

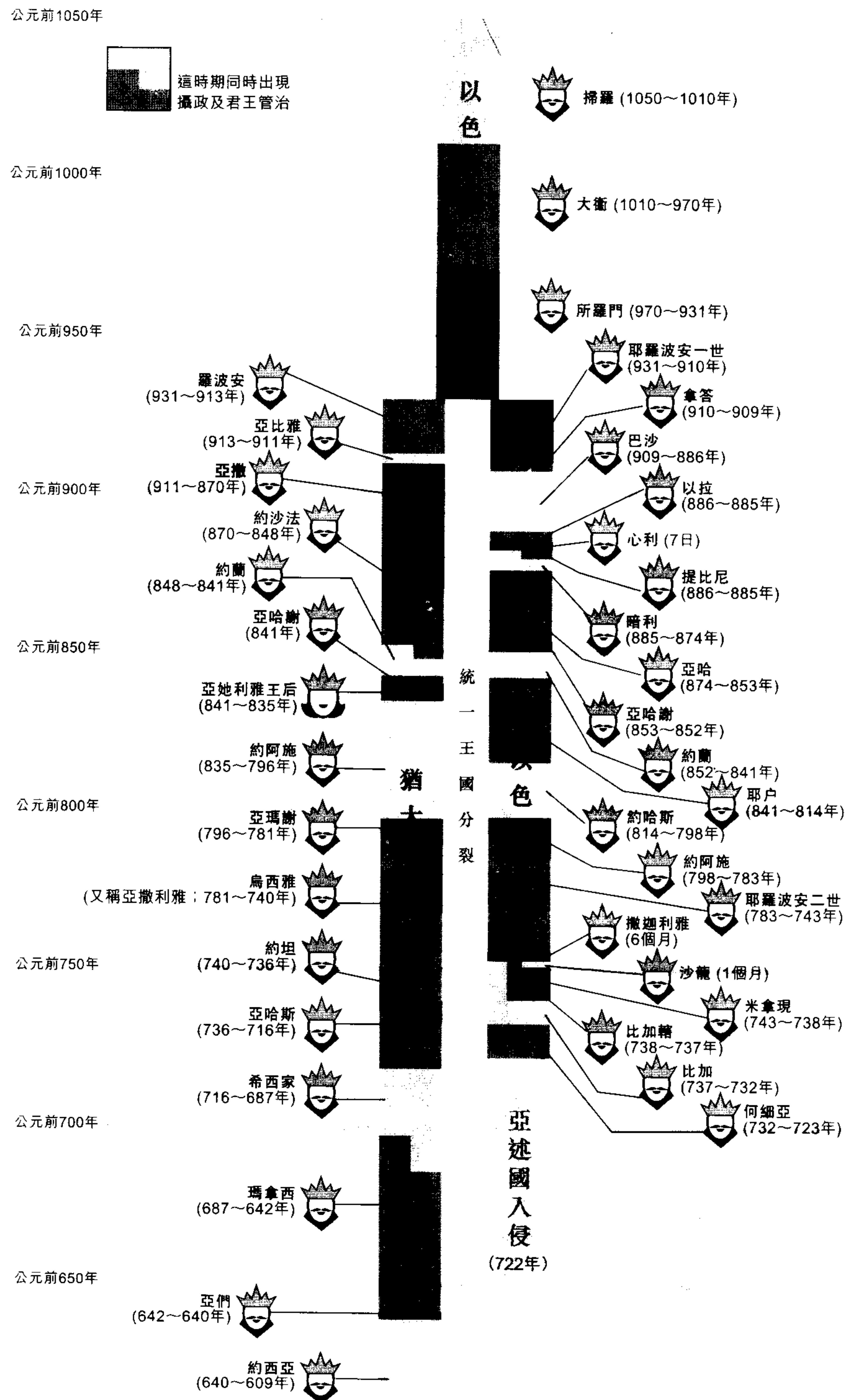
承接申命記\*的神學觀，歷代志同樣表明人對上帝的態度是決定民族興衰的關鍵，並進一步向當時亡國的猶太人重申上帝從未放棄聖約，祂要藉著猶大餘民繼續實行祂的旨意。作者的焦點放在大衛與所羅門這兩位以色列國非常重要和理想的君王身上。為要維護這兩位君王的理想形像，作者甚至隻字不提大衛謀殺情人的丈夫(烏利亞)這滔天大罪\*；至於大衛下令統計人口，為國家帶來災難，作者卻解釋為「撒但\*」的惡謀(代上二十一1)。

回歸後的猶太人不再由君王管治，而是由祭司帶領。事實上，猶太人也將民族的存亡寄望在宗教文化的重整之上，如重建耶路撒冷\*聖殿和恢復在聖殿中的崇拜\*等(歷代志在這方面所展示的，與以斯拉記\*和尼希米記\*有密切關係)。這可解釋為何本書如此強調大衛和所羅門在建造聖殿上的角色，以及交代祭司和利未人職任班次的制定等。

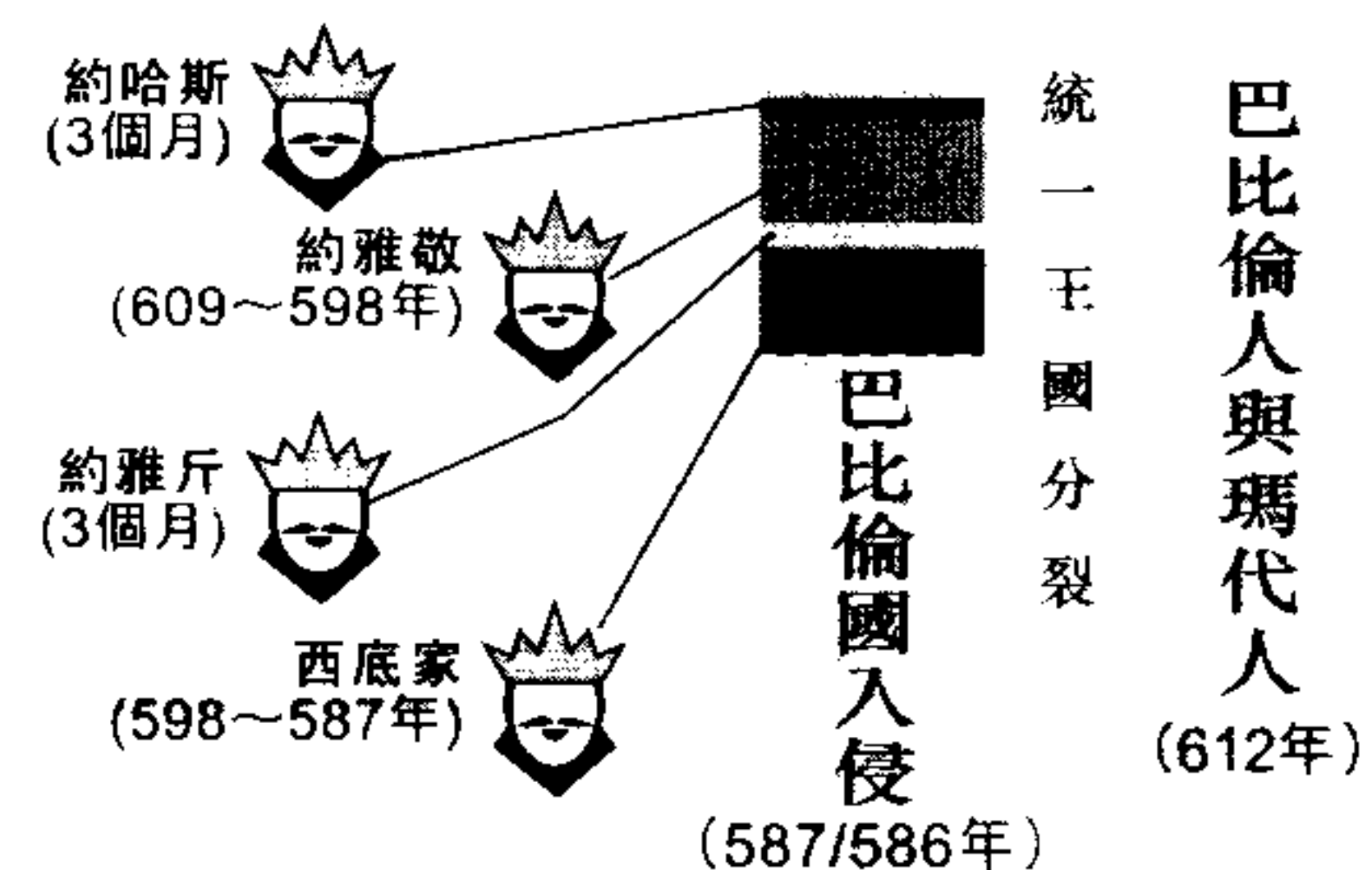
這稱為我名下的子民，若是自卑、禱告，尋求我的面，轉離他們的惡行，我必從天上垂聽，赦免他們的罪，醫治他們的地。(代下七14)



### 列王年代表



公元前600年



公元前550年

公元前500年

波斯打敗巴比倫 (約535年)

公元前450年

### 先知年代表

公元前900年

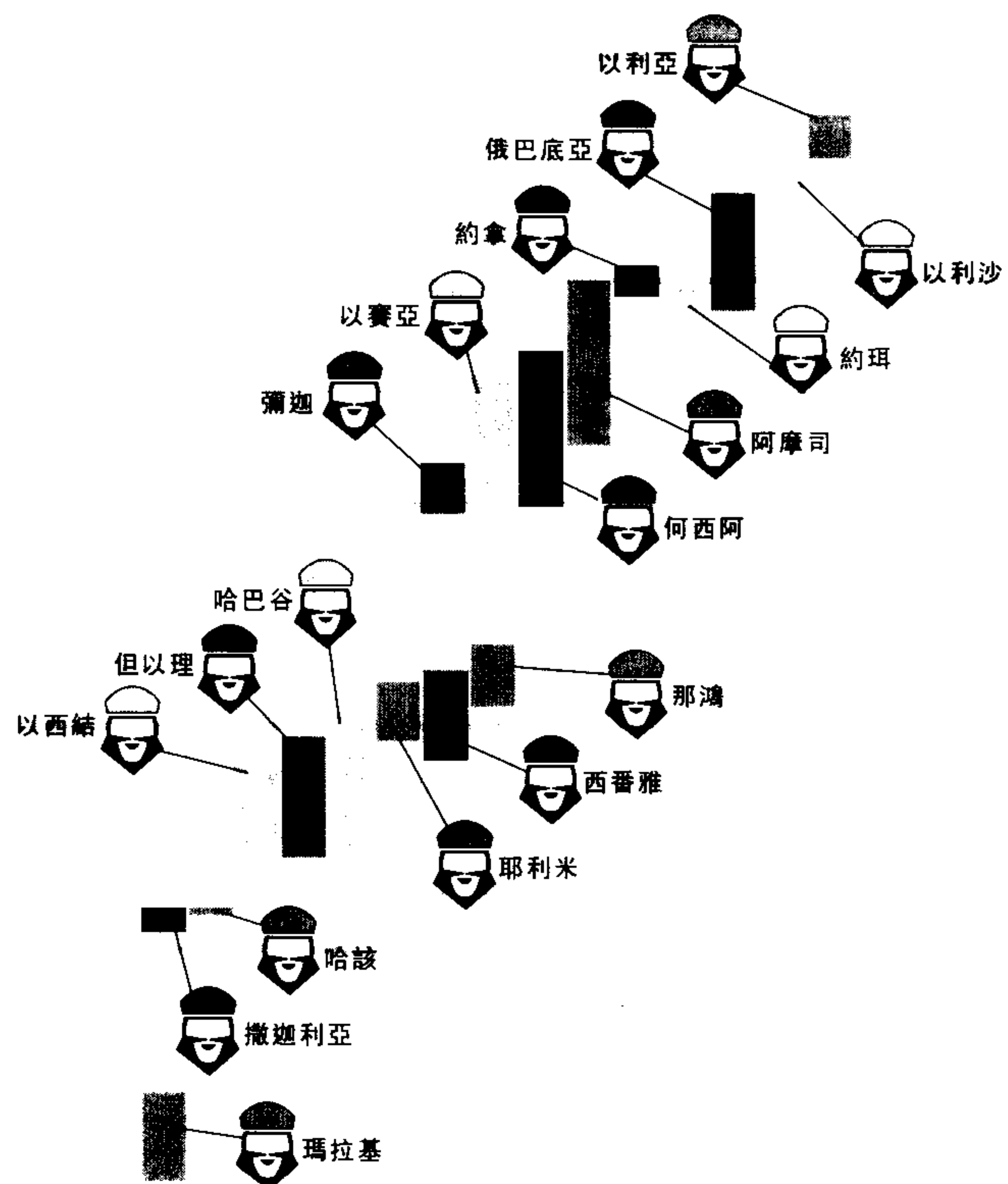
公元前800年

公元前700年

公元前600年

公元前500年

公元前400年



### 以色列王和先知對照表

有關列王時期帝王的年歷表，學者的意見不一。除了少許修訂之外，以下的表列主要依據 *The Learning Bible* (NY: American Bible Society, 2000), p.911；另參 *The HarperCollins Study Bible: a new annotated edition by the Society of Biblical Literature* (NY: HarperCollins, 1993), p.537。(以下所列的年份均為公元前的年份；另\*表示朝代更易)

#### 以色列國君王 ◆ 公元前(年份) ◆ 先知

- 掃羅 ◆ 1050~1010 ◆ 撒母耳
- 大衛 ◆ 1010~970 ◆ 撒母耳、拿單
- 所羅門 ◆ 970~931 ◆ (不詳)

猶大國君王 ◆ 年份	猶大國先知 ◆ 以色列國先知	以色列國君王 ◆ 年份
羅波安 ◆ 931~913	示馬雅 ◆ 亞希雅、易多	耶羅波安一世* ◆ 931~910
亞比雅 ◆ 913~911	示馬雅	拿答 ◆ 910~909
亞撒 ◆ 911~870	示馬雅、亞撒利雅、哈拿尼 ◆ 亞希雅、易多	巴沙* ◆ 909~886
	易多 (不詳)	以拉 ◆ 886~885
	耶戶	心利亞* ◆ 7日
	耶戶、以利亞	暗利* ◆ 885~874
約沙法 ◆ 870~848	哈拿尼、雅哈悉 ◆ 以利亞	亞哈 ◆ 874~853
	以利亞	亞哈謝 ◆ 853~852
約蘭 ◆ 848~841	雅哈悉 ◆ 以利沙	約蘭 ◆ 852~841
亞哈謝 ◆ 841	雅哈悉	耶戶* ◆ 841~814
亞她利雅王后 ◆ 841~835	俄巴底亞 ◆ 以利沙	
約阿施 ◆ 835~796	俄巴底亞、約珥	約哈斯 ◆ 814~798
	以利沙	約阿斯 ◆ 798~783
亞瑪謝 ◆ 796~781	約珥 ◆ 以利沙	耶羅波安二世 ◆ 783~743
烏西雅 ◆ 781~740	約珥 ◆ 約拿、阿摩司	撒迦利雅 ◆ 6個月
	約拿、阿摩司、何西阿	沙龍* ◆ 1個月
	阿摩司、何西阿	

## 以斯拉記

約坦◆740~736	以賽亞◆何西阿	米拿現*◆743~738
亞哈斯◆736~716	以賽亞、彌迦◆何西阿	比加轄◆738~737
	何西阿	比加*◆737~732
	何西阿	何細亞*◆732~723
希西家◆716~687	以賽亞、彌迦	以色列國亡◆722
瑪拿西◆687~642	以賽亞、那鴻	
亞們◆642~640	那鴻、西番雅	
約西亞◆640~609	那鴻、西番雅、哈巴谷、 耶利米、戶勒大	
約哈斯◆3個月	哈巴谷、耶利米	
約雅敬◆609~598	哈巴谷、耶利米、但以理	
約雅斤◆3個月	耶利米、但以理、以西結	
西底家◆598~587	耶利米、但以理、以西結	
猶大國亡◆587/586	但以理	

## 回歸後猶太人領袖◆年份◆先知

所羅巴伯◆539~515◆哈該、撒迦利亞

以斯拉◆458~457◆哈該、撒迦利亞

尼希米◆445~430◆瑪拉基

記述所羅巴伯和以斯拉兩人，帶領被擄至巴比倫的猶太人回歸和重建聖殿的事迹，並以斯拉如何反對猶太人與外族人通婚。  
(作者不詳，可能是以斯拉；公元前5世紀末)

以斯拉記和尼希米記\*可能原是一卷書；最早將此書拆分為兩卷的，見於4世紀的拉丁文\*聖經，分別稱之為以斯拉一、二書，後來則以個別書卷的主角命名。不少學者認為這兩卷書的作者與歷代志\*的作者是同一人。以斯拉記主要以希伯來文\*寫成，但其中有部分章節是以亞蘭文\*記述的(四8~六18，七12~26)；因為在猶大國亡國前後的日子，亞蘭文已成為非常通行的語言。以斯拉記的大綱如下：

1. 一至六章：重返故鄉與重建聖殿\*
  - i. 記述波斯\*王塞魯士(或古列)下詔重建聖殿；並列出與所羅巴伯一同回歸耶路撒冷\*者的名單(一~二章)
  - ii. 記述恢復敬拜，並始立聖殿的根基(三章)
  - iii. 記述重建聖殿的工程遇阻(四章)，但最終重獲認可，並得以竣工(五~六章)
2. 七至十章：以斯拉作為文士\*(負責猶太事務的高級文官)的工作
  - i. 記述以斯拉奉波斯王亞達薛西之諭旨返回耶路撒冷；並記錄同行者的名單(七~八章)
  - ii. 記述猶太百姓娶外邦女子為妻的罪行(九~十章)

這書明顯以回歸後猶太人羣體的生活為背景，但目的不是要

敘述這段日子的歷史，而是指出人民要藉著重拾和重整昔日的傳統，恢復他們的信仰和敬拜生活。這對他們有重大意義，因為重建聖殿奠定了猶太人日後的信仰基礎，他們從此不再拜偶像。在整個過程中，上帝就是掌管歷史的主宰，祂感動當時執政的君王（塞魯士、大流士和亞達薛西王）支援猶太人重返家園，這說明上帝履行了聖約\*的承諾；而聖殿的重建，亦說明餘民仍舊繼承他們列祖的身分，作上帝的選民。此外，作者亦強調「聖潔生活」對重建以色列社會的重要性，因而不斷重申：罪\*是導致以色列民被擄的真正原因。

當猶太人重建聖殿時，曾遭受敵人的阻擋。這些敵人上奏波斯王，使波斯王向猶太人施壓力，猶太人被迫停工；這樣的攔阻對猶太人而言，無疑是一種試煉，但他們沒有放棄，並在6年後復工，在復工的過程中「上帝的眼目看顧」（五5）他們。

儘管本書沒有強調律法，但以斯拉卻頗得律法之精意（七6～10）。猶太傳統認為，以斯拉最重要的貢獻是將妥拉（*Torah*；即律法）重建於猶太百姓的生活中（尼八～十章）；他亦開設了若干學堂，供猶太百姓學習與辯論妥拉。

現在耶和華——我們的上帝暫且施恩與我們，給我們留些逃脫的人，使我們安穩如釘子釘在他的聖所，我們的上帝好光照我們的眼目，使我們在受轄制之中稍微復興。（九8）



## 尼希米記

記述尼希米返回耶路撒冷重建城牆及管治猶太人的情形，並向猶太人（或以色列人）重申他們與上帝所立的約。（作者不詳，可能是以斯拉；公元前5～4世紀期間）

以色列人共有3次歸回行動，首次由所羅巴伯帶領，第二次由以斯拉帶領，第三次由尼希米帶領。在波斯\*王亞達薛西一世年間任酒政的尼希米，當聽聞回歸之民在猶太地面臨的困境，以及耶路撒冷\*城牆、城門為大火焚毀等消息後，就懇切祈求上帝讓他回鄉，結果得到波斯王恩准，回鄉重建耶路撒冷的城牆和城門，並出任猶大省長（或總督），為期12年之久（公元前445～433年）。

尼希米回到耶路撒冷後，立刻作實地視察，並招聚同胞（即所羅巴伯帶領回歸的餘民）協力修葺城牆。儘管猶太人面對內憂外患（四～五章），工程亦因而受到諸多阻撓，但在尼希米堅毅的領導下，耶路撒冷城牆的工程仍能於52日內迅速竣工。城牆的建造，不單為保護家園，也意味著猶太羣體開始形成與主權重建。自此猶太人不但有了象徵信仰的殿，也有象徵政權的城。留意書中主要部分都是以第一人稱的方式敘述（一～七章，十一～十三章），表示作者報導的事情是其親身經歷的。全書大綱如下：

1. 尼希米從波斯的書珊城返回耶路撒冷（一～二章）
2. 建造城牆的經過，並列出回國重建城牆者的名單（三～七章）
3. 以斯拉在「水門廣場」向百姓宣讀律法書，以色列百姓在上帝面前重新立志堅守律法（八～十章）



#### 4. 尼希米其餘的工作，並在出任猶大省長期間，大舉進行宗教改革(十一～十三章)

以斯拉記\*和尼希米記可能原是一卷書。雖然這兩卷書都是記載回歸後的歷史，但所記載的事迹並非順序排列，而是按主題編排的。尼希米記所記載的事迹，在時間上大部分都晚於以斯拉記(聖殿\*於公元前515年完工，而耶城城牆卻於公元前445年重建)，但尼希米記所記載有關以斯拉的復興運動(八～十章)卻顯然在重建城牆完工之前發生的(公元前458年)。

這復興運動亦成為本書很重要的主題。以斯拉記的記述中心是聖殿，但尼希米記則強調妥拉(*Torah*；即律法)在以色列民族中的實用性。對妥拉的注重是猶太人靈性生活得以重整的里程碑；自此，猶太人對上帝的認識並不全賴祭司\*，而是強調個人對律法的學習、解釋和恪守。在這復興運動中，惟一沒有恢復的就是他們自己的君王。他們仍受外邦人的統治，以致宗教活動依然受到限制，但這也加深了他們對彌賽亞\*來臨的盼望。

**【指猶太人領袖】**使百姓明白律法；百姓都站在自己的地方。他們清清楚楚地念上帝的律法書，講明意思，使百姓明白所念的。(八7～8)



## 以斯帖記

記述一名猶太女子以斯帖被立為波斯王后的經過，後來更透過她挽救了整個猶太民族。(作者及成書日期不詳)

本書與路得記\*是聖經中僅有以婦女名字作書名的書卷。內容記載波斯皇后瓦實提因違反亞哈隨魯王(又稱薛西斯一世，公元前486～465年)的命令而被廢黜。王室為挑選新王后，走遍通國，物色天姿國色的處女。猶太人(《和合本》譯作「猶大人」)末底改的養女(堂妹)以斯帖被選入宮，並且豔壓羣芳，被封為后；只是她一直隱瞞其猶太人的身分(一～二章)。

宰相哈曼覺得末底改有意與他作對，一怒之下，竟說服王頒發敕令，殺盡所有猶太人。末底改說服以斯帖營救自己的民族(三～四章)。以斯帖蒙王恩待，接連兩度宴請大王和哈曼，並計劃在宴會中向大王伸冤。就在兩次宴會之間，哈曼意氣風發，竟為謀害末底改而預造了一座絞刑架。正當那夜，波斯王夜不成眠，命人念讀史書，才發現末底改曾揭發弒君陰謀，功未獲酬。於是，哈曼不但謀害末底改不成，卻反在誤會裏造就了末底改獲得重賞和殊榮(五～六章)。

正當哈曼悔恨不已之際，又要再度趕赴王后的宴會。在宴會中，以斯帖表明自己的猶太人身分，並揭發哈曼的惡毒計謀，又請求王恩恤她的同胞。王對哈曼的所作所為感到十分震怒，立即下令把哈曼掛在他為末底改預備的刑架上(七章)。最後，末底改獲封為宰相，而猶太人在全國各地均獲保護(八～十章)。

為使後人不忘記這件事，末底改確立亞達月（即公曆2~3月間）14日和15日為普珥節\*，囑咐猶太人每年都要記念這節日（九20~28）；普珥（*pur*）意即「掣籤」，因為哈曼是用掣籤來選定殲滅猶太人的日子。自此，以斯帖記亦成為普珥節所誦讀的節日書卷。此外，這書對於那些寧願留在異鄉，而不願意回歸巴勒斯坦地\*居住的猶太人，是何等安慰的信息。上帝眷顧所有猶太人，不管他們身處何地，上帝依然堅守與他們列祖所立的約。

雖然全書帶有濃厚的歷史色彩，但作者似乎採用了智慧文學\*的手法，並沒有直接提及上帝的作為（留意這書並沒有直接提說上帝的名字），卻清楚顯露事件背後的上帝之手：任何邪惡勢力都不能傷害上帝的子民，因為祂會親自保守他們，連外邦人也明白此事，正如哈曼的妻子對哈曼所言：「你在末底改面前始而敗落，他如果是猶大人，你必不能勝他，終必在他面前敗落。」（六13）

此時你【指以斯帖】若閉口不言，猶大人必從別處得解脫，蒙拯救；你和你父家必致滅亡。焉知你得了王后的位分不是為現今的機會嗎？（四14）



## 詩歌智慧書

在敘述性的歷史書\*之後，就是「詩歌智慧書」，我們一般將約伯記\*、詩篇\*、箴言\*、傳道書\*和雅歌\*這5卷書歸入這類別。然而，這名稱其實包含兩種體裁：「智慧書」類包括約伯記、箴言和傳道書這3卷書，而「詩歌書」類則包括詩篇、雅歌兩卷書。不過《七十士譯本\*》將智慧書與詩歌書合併排列，因此，後人就將這5卷書統稱為「詩歌智慧書」。這些書卷都是來自古以色列和其他族羣的智者，展現出古以色列人和敬畏上帝的人對上帝的敬虔信仰，以及在人生中面對信仰的掙扎實況。

在猶太人聖經中，這些書卷均被納入「聖卷」類，屬於較後期（如被擄巴比倫\*之後）的作品，不過，部分內容卻源自相當早期的傳統。

詩歌體並不局限於詩歌智慧書一類的書卷，其實，大多數舊約書卷的部分內容都有採用詩歌形式表達，而先知書\*更是以詩歌體為主。整本舊約聖經就有三分之一的篇幅是以希伯來詩歌的形式寫成。現存收錄在舊約聖經裏的詩體作品只是希伯來詩歌中少數的作品，如民數記\*二十一章14至15節、17至18節是出於《耶和華的戰記》，相信這是一本古代的詩歌集；另外，約書亞記\*十章12至13節的內容是引述《雅煞珥書》，相信它亦屬詩歌集類。這些詩歌集至今已散失，只在舊約中保留零星的痕迹。傳統的希伯來詩歌以平行句為主要特色，並沒有如中國詩詞般的平仄韻律，再加上抄寫時並沒有特別的詩歌格式或斷句，故讀起來與散文體

頗為相近，一般讀者並不容易辨認兩者的分別。

在古代近東，智慧文學一般以兩種形式表達，分別是以箴言為代表的「格言性智慧文學」，以及以約伯記和傳道書為代表的「推理性智慧文學」。前者一般以短小而精煉的詩歌或箴言來表達，並常以上下兩句對稱的句子互相呼應，指出人生處世的智慧。後者亦會使用格言，但較多採用獨白(傳道書)和對話(約伯記)形式；在這種文學作品中，古代哲人思考到人類生存的複雜性和不確定性，因而更進一步思索上帝與人生的關係。然而，古代哲人有別於今天的哲學家，他們所提出的問題總是相當具體的，與人類經歷的各種處境密切相關。

閱讀詩歌智慧書類的作品，你會領略到聖經文學的美妙。聖經不僅是長篇累牘的歷史記載，也是上古信徒在面對人生痛苦不平(約伯記)、巔峯低谷(詩篇)、男女情愛(雅歌)，以至解說人生奧祕(傳道書和箴言)時，用心靈錘鍊而成的文學作品。

我們的聖經並非只是由冷冰冰的教理所組成，反之，最扣人心弦的地方，是上帝如何透過人平凡的一生來演繹祂的慈愛和真理。



## 約伯記

藉約伯與3位朋友的對話，帶出上帝主權的主題；最後上帝的解說，讓約伯以謙卑和敬畏的心學習順服。(作者及成書日期不詳)

約伯記的結構頗為特別，亦是學者討論的重要課題。整卷書包含了兩種體裁：敘事(一~二章，四十二7~17)及詩歌(三章~四十二6)。內容方面，描述起初撒但\*對約伯的虔誠表示懷疑，認為若上帝撤回祂的保護，約伯必然會「棄掉」祂(一10~11)。結果，當約伯先後失去財產和兒女(一13~19)，又全身長滿了毒瘡後(二7)，約伯依然拒絕「棄掉」上帝(一20~21，二9~10)。

然而，作者筆鋒一轉，講述約伯在3位到訪的朋友面前，開口咒詛自己的生日(三章)，直指上帝是他的苦難\*的源頭，把這書的內容引向另一高潮。其後，約伯和朋友間展開的三輪對話，構成這書的骨幹。朋友先是溫和地勸導，然後逐步變成強硬地譴責，直指約伯經歷苦況，根源是他有隱而未現之罪\*，他所遭的災禍，既是他犯罪的結果，也是有罪的明證，只要他願意坦承自己的罪，上帝必會使他復興過來。然而，約伯十分肯定自己的清白無辜，拒絕就沒有犯的罪悔改，把箭頭直指耶和華，堅持祂才是其禍患之根源，並質疑和挑戰上帝的公義，向上帝擲下「戰書」，要求祂親自「出庭」提出約伯犯罪的證據(二十九~三十一章)。

至此，約伯記的主題已經清楚呈現出來——「上帝如何治理世界？」，若如約伯般的義人尚且無辜地受苦，又如何令人信服

上帝的公義和主權？約伯的朋友反復提出傳統的答案，並不能解決約伯的疑問，反被約伯譏諷為「無用的醫生」(十三4)。書中的高潮，就是耶和華在旋風中向約伯顯現，親自提問祂的挑戰者(三十八~四十一章)。約伯在質問上帝時，似乎自認為有智慧，能測透上帝治理宇宙的法則，但他真的知道宇宙的奧秘嗎？耶和華用了「河馬」和「鱷魚」作為例證(四十15~24，四十一1~34)，「河馬」和「鱷魚」乃代表抗拒耶和華的邪惡勢力，但兩者都完全馴服於上帝的權柄以下，上帝以此回應了約伯的提問。其實，在上帝的世界中，人類並非祂要看顧的惟一生物，還有其他動物需要耶和華的看顧，人不能以自己的需要來衡量耶和華的治理方式。

耶和華的話的目的並不是要約伯盲目地順服祂，而是要他帶著謙卑和敬畏的心接受祂的治理。這正是約伯最後學到的功課，當他「親眼」看見上帝後(四十二5)，就撤回向上帝提出的挑戰(四十二6)，而上帝亦在他朋友面前肯定約伯是義人(四十二7)。

我赤身出於母胎，也必赤身歸回；賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華。耶和華的名是應當稱頌的。(一21)



## 詩篇

展現詩人怎樣藉著詩歌、祈禱和讚美之辭，向上帝表達個人的感情。(作者：大衛及後人；於公元前4世紀結集)

猶太人稱詩篇為「讚美之書」，共150篇，由多組詩集組成；其中最重要的是大衛\*的詩(共73篇)，還有不同詩人的詩集，如可拉的詩(四十二~四十九篇)及主題式詩集(如讚美詩集，一一二~一一八篇，一四六~一五〇篇)。這些詩集後經編輯分成5卷，與五經\*的組合相呼應；每卷都以簡短頌揚上帝的詩歌作結(四十一13，七十二18~19，八十九52，一〇六48，一五〇1~6)。

這部詩集的作品基本上是來自古以色列的崇拜\*，反映了古以色列中個人或集體崇拜的宗教情操。個人詩歌的內容，有表達作者身處聖殿\*中的喜悅(八十四篇)、從大自然領略上帝的威榮(十九篇)、對生活抱不平的怨憤(七十三篇)、因自身罪惡產生的痛悔(五十一篇)，以及平常生活中抒發的種種個人情懷(八十四篇)。而集體崇拜詩歌的內容，有表達對上帝律法的忠誠之情(一一九篇)、遭挫敗時的謙卑(六十篇)、隨勝利而來的歡欣(一二四篇)及感謝上帝在以色列歷史中賜下恩惠(一三六篇)等等。綜合這些內容，可分為以下不同類別：

- 哀歌：佔大部分詩篇內容，可分個人性(如十三篇，二十二篇，四十二~四十三篇等)和羣體性(如八十篇，九十篇，一三七篇等)，以呼求、申訴、祈求、許願和信心的宣認為主要內容；
- 讚美詩：以歌頌上帝的屬性為主(八篇，一〇〇篇)；

- 感謝詩：以述說上帝的工作為主(十八篇，一一六篇)；
- 錫安詩：以錫安城為主題(四十六篇，四十八篇)；
- 智慧詩：以教導為主，有以「神義論」(三十七篇，四十九篇等)和律法(一篇，十九篇)為主題的；
- 主題式詩集：有述說救恩\*歷史的題材(七十八篇，一〇七篇)；與皇室有關的主題，如加冕(二篇)、婚姻\*(四十五篇)及大衛的約(八十九篇等)；亦有反映聖殿禮儀的(十五篇)。

希伯來詩歌之精髓乃在於詩歌的內容，而非表達形式，因此，大多數詩篇並非屬於韻律和句式嚴謹的詩歌(字母詩除外)，即便在譯文中，舊約的詩篇可謂仍未失其精髓。「對應(或平行)」的句式是希伯來詩歌最顯著的特點，就是兩個或更多的段落彼此呼應、強化和補充。

現代讀者都不太在乎每章詩篇於面世時的獨特處境，而是借助這些抒發感恩或悲傷情緒的詩歌語言，來宣洩信仰人生中的種種情懷。事實上，詩篇之所以歷久不衰，除了在於其意境的感染力外，更是因為它們具備了一定的屬靈廣度與深度，在歷代信徒中不斷產生共鳴。

凡有氣息的都要讚美耶和華！你們要讚美耶和華！（一五〇6）



## 詩篇的分類

類型	篇章
哀歌(羣體性)	八十，九十，一三七
哀歌(個人性)	十三，二十二，四十二~四十三
哀歌(認罪詩)	五十一，一三〇
稱謝詩(羣體性)	六十五，一二四，一三六
稱謝詩(個人性)	十八，二十一，一〇三
讚美詩	八，一〇〇，一五〇
加冕慶典	二，一〇一，一一〇
慶祝耶和華作王	九十三，九十五~九十九
錫安詩	四十六，四十八，八十四
信靠詩	二十三，九十一，一二一
智慧詩	三十七，四十九，七十三
律法詩	一，十九7~14，一一九
禮儀詩	十五，二十四，六十八

參Bernhard W. Anderson & Steven Bishop, *Out of the Depths: The Psalms Speaks for Us Today*. 3rd ed. (Louisville: Westminster John Knox, 2000), pp. 213~217。

我... 讚謝你

# 箴言

教導人明白處世為人的原則和生活的智慧，並在日常生活中實踐出來。(作者：所羅門及其他人；於公元前6世紀結集)

敬畏上帝的人或許會問：「我應如何在每天的生活中討上帝的喜悅？」箴言正是為此提供切實可行的指引。這書可謂是一部實用的信仰生活手冊，幫助那些敬畏上帝的人，特別是少年人(一4)，確定甚麼是智慧的行為，甚麼是愚昧的行為。

雖然書中明言作者是所羅門(一1)，但明顯也包括其他智者，其中有些是外邦人；一般認為，「所羅門」只是「智者」的一個代稱(王上四29~34)。這些「智者」較關注生活實踐方面的教導，他們常抱積極的態度面對人生，認為人經過某種努力後，就可獲得快樂平安的生活，此種思想浮現在整卷書中。本書可能是希西家王年間(二十五1；公元前716~687年)或之後的作品，是一部由一羣教導智慧的學者，收集以色列民族不同時期的智慧言訓，並輯錄而成的格言集。全書可分為3部分：

1. 全書格言的神學基礎：對智慧的教導和稱頌(一~九章)；
2. 格言匯集：包括所羅門對財富\*與貧窮的勸誡、智慧與愚昧行為的勸誡(十1~二十二16，共405句；二十五~二十九章，共130句)，以及與埃及\*智慧文學\*相類的智慧格言(二十二17~二十四22，共30句)，還有其他人的格言(二十四23~34，共4句)；
3. 格言補篇(三十~三十一章)。

箴言中大多數的格言沒有明顯的以色列信仰背景，所談論的

都是人類普遍的共同經驗，所以在解釋這些格言時，並沒有文化或歷史的規範。基本上，這類箴言都是在家族中流傳，經歷時代和生活的考驗後，才被記錄成為文字的。表達上的特色是簡短精煉，運用平行句式和多種修辭技巧，其中最突出的例子是三十一章10至31節所展示的「字母詩式」排列，這22節經文開首的字詞的首個字母，乃是按著希伯來文\*的22個字母順序排列。三十章亦有多段經文以數字遞進的形式為架構(11~16、18~31節)。

這書的格言是從人類的經驗出發，觀照整個世界。寫作的人對生活以及生活中所面對的問題和矛盾，都有很廣泛的體驗。在這些人生經歷中，「智慧」被視為上帝與人生之間的樞紐，是獲得知識的途徑，而尊崇「智慧」才能得著生命與平安(二十二4)。作者更將「智慧」擬人化，在他的筆下，「智慧」是上帝一位很親密的代言人(參一20~33，八~九章)，甚至被描述為祂的同伴。

人生就像一條道路，沿途不斷要作出選擇；然而，可以肯定的是，透過實際的經歷，智慧的人可以洞察並指示出，甚麼樣的行為才是通向幸福和蒙上帝喜悅的道路。

敬畏耶和華是知識的開端；愚妄人藐視智慧和訓誨。(一7)



生，亦要在年幼之時多思念主。

5. 十二9~14：記念上帝。人生皆是過眼雲煙，但上帝把我們放置在現今的光景，不管我們周遭的環境如何，總要學習敬畏祂。

傳道書中的「虛空」(一2)一詞常給人一種消極的感覺，但原來其希伯來文\**hebel*乃指蒸氣或陽光下蒸發的霧氣。據此，這書開首只是陳述一個事實，亦是本書其中一個要旨：人的生命不過是一口氣而已，而人所追求的，有如捕風，沒有永恆的意義和價值。傳道書以人在生命中所能夠得到的一切來看人生：人的一生活可以充滿各種欣喜和歡愉的經歷，但人在其中所能炫耀的成就和地位，都只如晨曦的薄霧一般，轉瞬即逝。

作者探索人生所發生的一切事物後，仍覺得人應抱著兩種生活態度，首先是要敬畏上帝(十二13)，其次是要在有生之年享受勞碌所得來的好處(二24，九7~9等)：在享受之中並不縱欲，而是活得知足，但在知足之前，必須先認識上帝，否則一切都會變成虛空。人若認識上帝，以祂為人生的依歸，那麼人生即使短暫虛空，仍能享受其中的美好。所以傳道書不僅指出人生的虛幻，它的另一個要旨是要人以敬畏上帝的心而活。

後來，我察看我手所經營的一切事和我勞碌所成的功，誰知都是虛空，都是捕風；在日光之下毫無益處。(二11)



## 傳道書

作者從不同角度，並以人生中的不同事例，說明人生命中的一切，包括智慧在內，都沒有終極的價值。最重要的只有敬畏上帝、謹守祂的誠命、領受祂所賜的，並克盡人的本分。(作者不詳；約公元前3世紀)

作者自稱是「傳道者」(*Koheleth*)，其意思可以是講道者、教師或辯論者，甚至是集會的負責人(一1)。雖然書中有些內容可能源自所羅門王，但今天的學者都認為，由於這書反映公元前3世紀時期的用語，因此，成書年期當較所羅門為晚。

作者以一個非常誠實的真理追求者的姿態來探索人生。儘管他並不明白人生，但卻竭力地問個究竟；哪怕人生充滿矛盾，又或與傳統教導不相符合，這又如何？這書是結集了有關人生哲理的小品，並非系統性的論述。以下的大綱只供參考：

1. 一1~11：緒言
2. 一12~二26：對生命的探索。作者探索生命的意義，然而人生無常，智慧無益，享樂也是虛空，世人都難逃死亡。
3. 三1~十一6：生命是個謎。作者通過個人經歷，觀察世上所有的活動，繼續探索人生；但生命中種種的矛盾，例如生活中的不公平、無辜人受苦和惡人昌盛等現象，都令他感到迷惘，於是，作者認為面對人生的最好方法就是停止尋索，安分地享受上帝所賜的生活。
4. 十一7~十二8：人生無常，應趁年老日子來到之前，享受人

# 雅歌

描繪男女之間由求愛到進入婚姻的過程；很多早期教會的人都認為此書乃象徵基督與教會之間，或上帝與人之間的愛的關係。（作者不詳；公元前10～5世紀期間）

「雅歌」原來的希伯來文\*名字是「歌中之歌」，意即「最美的詩歌」。這並非空洞的誇張之辭，因為全書都是精緻的詩歌，用盡了一個希伯來詩人所能運用的文學手法。在某程度上，這是一篇關於男女間思念之情和男女情愛的狂想曲，訴說一個年輕的鄉村姑娘和她的愛人（一5～7）共赴愛情巔峯的旅程。姑娘把她的愛人比作尊貴榮耀的「所羅門」。

本書沒有情節可言，因為它不是戲劇，而是詩歌，由不同的詩歌結集而成。詩章的數目很難斷定，但主要有6首：一1～二7、二8～三5、三6～五1、五2～六3、六4～八4和八5～14；它們之間有共同的主題，並以標誌性的短句和重疊句連結起來。本書借用了許多自然界的事物來形容主角的美貌及他們的情愛，例如：駿馬（一9）、沒藥（一13）、電光（八6）及眾水（八7），表達互相欣賞及讚揚這崇高的愛。在彼此傾慕、渴望親密、害怕失去、別離苦思和相愛相悅的感情發展中，詩歌3次重複同一詩句（二7，三5，八4），重複這詩句使詩歌產生一種節奏感，並展現了兩人關係穩定，進深至巔峯的歷程。

在19世紀之前，雅歌主要被看作為一篇寓言，其真正的屬靈意義在於說明上帝與以色列民之間，或基督\*對教會\*信徒之間的

愛的關係。這主要是因為解經家對雅歌細緻地描寫性愛而感到不安。直至近代，愈來愈多人認為，這書基本上是頌揚那按上帝形像受造的年輕愛侶的情愛。他們享受彼此的美貌，又互相在身體上滿足對方。男女雙方以互相尊重和忠誠的態度追求愛情，這是奧妙和偉大的事情。這愛豈能以千言萬語說得盡？書中的愛，名副其實有「性」、有「欲」，但並非如現代人般以情欲代替真愛，而是以欣悅而崇高的態度來追求和享受愛情之樂。

有猶太拉比認為，所羅門在年輕氣盛的時候寫出雅歌（一1），在中年的時候寫下箴言\*，而傳道書\*則是他年老厭世時的作品；但也有另一種觀點剛好相反，認為傳道書是年輕有為而憤世嫉俗的所羅門所寫的，箴言是他中年的作品，而雅歌則是他晚年之作。今天，絕大多數的學者均認為，在這3卷書中只有部分內容源自所羅門，其餘的則由後人結集。研讀雅歌有助我們了解人間愛的美善，亦能認識它背後神聖的根源——上帝。

耶路撒冷的眾女子啊，我囑咐你們：不要驚動、不要叫醒我所親愛的，等他自己情願。（八4；參二7，三5）





# 先知書

作為上帝的代言人，先知可謂是上帝與祂子民之間的橋梁，因此，他們的諭令通常會以「耶和華如此說……」開首。以色列先知傳達的信息內容極為廣泛，從社會現況、國家大事，到子民的屬靈光景，以至整個民族的命運，各方面都有觸及。

舊約先知書均取名自先知的名字，但這並不表示全書的內容都是出自同一人的手筆；事實上，部分先知書的內容極可能是由先知的門徒或後人補添和編輯而成，以致先知書的整體信息更豐富和更適切於時代的需要。

猶太人聖經所編排的「先知書」類緊隨「五經<sup>\*</sup>」之後，分為「前先知書」和「後先知書」，而基督教聖經則視「前先知書」類的幾卷書為歷史書<sup>\*</sup>；對古以色列人而言，「歷史」不僅是指在一段時期內所發生的事件，更是上帝藉以傳達其信息的媒介。至於「後先知書」類，一般等同基督教聖經的「先知書」類，只是不包括但以理書<sup>\*</sup>和耶利米哀歌<sup>\*</sup>。

按基督教聖經的編排，先知書是舊約聖經的最後一部分，共有17卷書，其中較長的5卷稱為「大先知書」，計有以賽亞書<sup>\*</sup>、耶利米書<sup>\*</sup>、耶利米哀歌（篇幅並非較長）、以西結書<sup>\*</sup>和但以理書，而較短的12卷則稱為「小先知書<sup>\*</sup>」，包括何西阿書<sup>\*</sup>、約珥書<sup>\*</sup>、阿摩司書<sup>\*</sup>、俄巴底亞書<sup>\*</sup>、約拿書<sup>\*</sup>、彌迦書<sup>\*</sup>、那鴻書<sup>\*</sup>、哈巴谷書<sup>\*</sup>、西番雅書<sup>\*</sup>、哈該書<sup>\*</sup>、撒迦利亞書<sup>\*</sup>和瑪拉基書<sup>\*</sup>；此外，天主教的舊約先知書還包括舊約次經<sup>\*</sup>《巴錄書<sup>\*</sup>》在內。

在舊約先知書中，除了兩卷（結、但）以被擄時期<sup>\*</sup>為背景和3卷（該、亞、瑪）以回歸時期<sup>\*</sup>為背景外，其餘的12卷均在國家面臨亡國和被擄的威脅下寫成的。

先知書的內容包括異象的描述（如骸骨的異象，結三十七1~14）、先知的生平（如耶利米<sup>\*</sup>，耶三十七~三十八章）、先知的禱文（賽三十三2~9），以及先知愛國情懷的表述（哀三1~22），但其中篇幅最多的是先知的宣講<sup>\*</sup>，所講論的內容主要包括以下5方面：

1. 指責以色列人或列國人民的罪<sup>\*</sup>行；
2. 宣告上帝必定施行審判<sup>\*</sup>和懲罰；
3. 呼召以色列人歸向上帝；
4. 應許以色列的復興；
5. 宣告彌賽亞<sup>\*</sup>即將來臨。

這些宣講的內容以指責以色列的罪及呼喚他們歸向上帝為主，其中不乏宣告列國的罪，這些列國與以色列在政治上有密切關係。在上帝面前，列國所犯的罪是驕傲與欺壓（參賽十三~二十三章）。上帝懲罰列國，為要顯出祂的公義，並要讓祂的子民知道列國的無能，與他們結盟企圖鞏固國力，實在是一件荒謬的事。

在舊約時代，先知並非建制中的神職人員，卻勇於指責當時社會的流弊；同樣，今天教會<sup>\*</sup>的信徒亦能扮演先知的角色，本著上帝的話語，對種種積習（包括教會的積弊）予以嚴正的督責。



# 以賽亞書

責備以色列人和列國敬拜偶像及叛逆上帝；並預言猶大國的國運、上帝救贖人類的信息和彌賽亞所帶來的盼望。(作者：以賽亞及後人；公元前8~6世紀期間)

「以賽亞」這名字(一1)在希伯來文\*的意思是「耶和華是幫助者(或救主)」，這名字正切合此書的主題，就是上帝施行救恩\*。

以賽亞\*是猶大國的先知，其事奉\*生涯始於烏西雅王駕崩的那一年(公元前742年)，這一年正標誌著國家繁榮穩定的時代結束。隨著亞述帝國\*日漸擴張，威脅亦愈益迫近。正當所有人都認為，國家的命運是取決於武器裝備和訓練有素的軍隊時，以賽亞卻宣稱，只有信靠上帝才能換來真正的和平。

全書可分為3大部分。第一部分(一~三十九章)宣判以色列並列國的罪\*行。作者指責當時的富人剝削貧窮人，祭司\*和先知虛有其表的宗教，政治家和權貴道德腐敗；他又指斥猶大國在面對國家威脅時，不依靠上帝，反而依靠軍事聯盟。此外，先知亦嚴厲譴責那些肆意欺壓猶大國的列邦，並宣告他們至終會遭受上帝的懲罰。

第二部分(四十~五十五章)可能以被擄\*後的政治處境為背景，作者向被擄的以色列民傳講安慰的信息，尤其強調：

- 上帝是以色列的聖者：祂審判\*罪惡以後，必洗淨祂子民的罪，並要使復興後的耶路撒冷\*得到真正的和平；
- 上帝是至高的統治者：上帝超越一切，定必有能力扭轉以色列

民族的命運，治理萬邦。

第三部分(五十六~六十六章)宣告復興後的猶大要興起發光，行公義，離開偶像，摒棄表面的獻祭\*，吸引萬國歸向上帝。並預言彌賽亞\*國度終必來臨，耶路撒冷要重新被建立，萬物也得到更新和救贖，上帝必成為萬國的神。

此書採用了多元的文體及豐富的寫作技巧，如詩歌體(葡萄園的情歌〔五章〕及義僕的哀歌〔五十三章〕等)、擬人法(月亮會蒙羞〔二十四23〕及樹木會拍掌〔五十五12〕)，以及比喻\*(花比喻美容〔四十6〕及羊比喻義僕〔五十三7〕)等來表達宣講\*的信息。這些寫作技巧，使嚴肅的信息添上動感及更見優雅細緻。

很多學者都認為，以賽亞原先只撰寫首39章(約於公元前700年成書)，後來的人為要豐富以賽亞書的信息，使這書能適切於不同時代(特別是被擄後)的人，因而按以賽亞先知的宣講信息傳統，把原有的篇幅擴充至66章。

以賽亞書不單給我們安慰的信息，更讓我們瞥見一位堅強無畏的僕人的事奉，他堅定而懇切的言辭，令我們不得不重新反思個人的信仰生活。

你們要向天舉目，觀看下地；因為天必像煙雲消散，地必如衣服漸漸舊了；……惟有我的救恩永遠長存；我的公義也不廢掉。(五十一6)



# 耶利米書、耶利米哀歌

耶利米書：指出步向亡國階段的猶大國的罪行，預言猶大國的沒落，並指出若他們願意悔改，終能勝過敵人。(作者：耶利米及後人；公元前6世紀)

耶利米哀歌：以哀歌的方式表達對耶路撒冷城被攻破、聖殿被焚毀的悲痛心情，且是向上帝求赦罪之恩的禱文。(作者：耶利米及後人；公元前598～538年間)

耶利米\*是南國猶大國的先知。他於公元前627年前後開始傳道，事奉\*年日長達40年之久，目睹5個末代猶大王相繼沒落。公元前587/586年巴比倫\*攻陷猶大，耶利米被逃亡的猶大居民帶到埃及\*，傳統認為他死在埃及。

耶利米書是先知書\*中最長的一卷書，所記載的宣講\*內容並非按時序編排，而是按主題編集而成。全書可分成3大部分，每部分均以歷史傳記式的插段作結：

1. 審判\*的神諭(一～二十五章)：詳列猶大的罪惡\*，並描述從北方(即巴比倫\*)而來、對以色列施行審判的勢力
  - 插入傳記(二十六～二十九章)：記載耶利米被控叛國罪而遭受人民的審判
2. 安慰的書卷(三十～三十一章)：由詩歌組成，描述猶大得復興
  - 插入傳記(三十二～四十五章)：詳細描繪先知在耶路撒冷\*被圍困及陷落時的遭遇
3. 耶利米宣告列國受罰的神諭(四十六～五十一章)

→ 歷史附錄(五十二章)：細緻地描述巴比倫圍困並攻陷耶路撒冷的情況

審判神諭佔了耶利米書大部分的篇幅。上帝要以審判呼喚祂的子民歸回，接受祂的拯救和再次與祂立約(三十一-31)。此書亦是舊約先知書中，以最多篇幅記載審判列國的書，目的是要勸諭以色列人摒棄倚靠列邦，歸回上帝。耶利米堪稱為「審判列國」的先知。

耶利米亦有「落淚的先知」的稱號，這不但反映他一生面對的苦難\*很多，更因為他在宣講上帝信息時所面對的挫敗甚大——甚至連同儕哈拿尼雅先知也與他敵對——使他處處受敵，苦不堪言。就如每位傳道人一樣，耶利米的眼淚是為所牧養的人羣而向上帝流的！

耶利米哀歌毫無疑問是文筆最優美的先知書，由5首詩組成，前4首是字母詩，以希伯來文\*字母順序作為每一節的開頭。作者用詩的意境，使讀者一同哀悼耶路撒冷所面對的大災難。作者在書中更指斥一切宗教領袖(包括假先知和祭司\*)竟對以色列民的偶像崇拜和不道德行為視若無睹。

第三首哀歌的內容與眾不同，亦是最長的一首。這歌表達作者對受難的民族仍心存盼望，並深信上帝必會重新記念祂的子民；可見在哀悼國難的同時，人仍能因仰望上帝而帶著盼望。

你離棄耶和華——你的上帝，不存敬畏我的心，乃為惡事，為苦事。這是主——萬軍之耶和華說的。(耶二19)

主雖使人憂愁，還要照他諸般的慈愛發憐憫。(哀三32)



# 以西結書

對亡國前被擄到巴比倫的猶太人宣告耶路撒冷因罪為上帝所棄，他們必須痛悔，然後上帝才會復興以色列。(作者：以西結等人；公元前6世紀)

以西結\*生於祭司\*家庭，與耶利米\*是同時代的人，但較為年輕；當耶利米還在猶大傳道時，他卻與猶大王約雅斤並其他人一同被擄到巴比倫\*去(公元前597年)。5年後，以西結蒙召向被擄的以色列人宣講\*信息和說預言；在書中，以西結憶述他所宣講的內容，並清楚註明日期，以表示內容的真實性。

以西結書的兩個焦點信息——審判\*和復興，剛好把全書分為兩部分，這兩部分亦配合當時歷史處境的改變。

公元前593年，在耶路撒冷\*城被毀之前，以西結的宣講集中在罪\*和懲罰兩方面，並以嚴厲之辭表達審判來臨的必然性(三~二十四章)。以色列民族的罪孽已達到不可挽救的程度，他們背信棄義，違抗上帝的命令，肆意猖獗地拜偶像及玷污聖殿\*。因此，聖潔的上帝以毀滅和驅逐來管教他們，也以此拯救他們。

但在公元前587/6年耶路撒冷被毀以後，以西結的信息轉而安慰上帝的子民(三十三~四十八章)。他先向四周敵人(如亞捫、摩押等7個民族)宣告審判(二十五~三十二章)，然後向猶太人應許苦難必有盡頭，他們只需捱過70年的被擄日子\*，便可重歸故土。上帝又賜他們一個新心，並將新靈放在他們裏面，使他們遵守誠命(三十六26~28)。最後，書中記錄一個偉大的異象，

就是被擄結束以後，聖殿將被重建，以色列得以復國(四十~四十八章)。

「就知道我是耶和華」這短語在以西結書中共出現49次(《和合本》)，是全本聖經出現這短語最多的一卷書，這短語通常在耶和華作了某些事情之後出現。這反映猶太人(或列國)不知道或故意忽略上帝的存在，而上帝所行的一切，目的是要讓人知道祂是歷史的主宰及獨一的真神。

以西結的宣講方式很特別，他常用具體的象徵性舉動來闡釋他的信息，例如側臥390天，每天只吃用牛糞烤的食物，剃去鬍鬚和頭髮，妻子去世時不舉哀等。他服從上帝、忠實地宣講祂的道。

以西結書清楚肯定聖殿和聖殿崇拜\*的價值；以色列人的平安全賴上帝是否仍在聖殿中與他們同在。此外，上帝的聖潔是全書神學的中心思想，而書中的審判和復興亦以此為大前提。這復興完全是上帝的恩典，因為新心和新靈都是上帝所賜的。上帝復興以色列的根本動機，不是因為他們有甚麼可取之處，而是出於祂聖潔的本性。

同樣，今天我們在上帝面前蒙福，不要沾沾自喜，因為一切都是上帝的恩典。

以色列家啊，我行這事不是為你們，乃是為我的聖名，就是在你們到的列國中所褻瀆的。(三十六22)



# 但以理書

記述被擄的猶太人在巴比倫的遭遇，帶出列邦國度的興衰和預言上帝國度的建立。(作者：但以理及後人；公元前6~2世紀期間)

在耶路撒冷<sup>\*</sup>淪陷後，但以理與其他貴冑以戰俘的身分被擄至巴比倫<sup>\*</sup>；其後，但以理得以進入王宮任職，經歷4個帝王的統治時期和兩個王朝的興衰(公元前605~536年)；但以理這名字的意思是「上帝是我的審判<sup>\*</sup>」。

此書在希伯來聖經中列入「聖卷」類，因它的寫作手法與舊約先知書<sup>\*</sup>不同，它沒有先知式的宣告與講論。任何人閱讀但以理書，即會意識到這書明顯分為兩大部分：敘事和異象。這兩部分整合了一個明顯的中心信息，就是「至高者在人的國中掌權」(參四17、25、32，五21)。上帝的權能仍彰顯在被擄的子民中間(三25~26)，上帝至終還要與祂的子民同享由祂建立的永恆國度(參二44，七18，十二13)。

此書的第一部分(一~六章)是按年代順序記載但以理及其3位好友在被擄到巴比倫<sup>\*</sup>的時期的經歷，包括但以理解釋尼布甲尼撒所夢見的4個帝國(二章；一般認為是指巴比倫、瑪代、波斯<sup>\*</sup>和希臘<sup>\*</sup>)；但以理的3位好友拒絕敬拜尼布甲尼撒像，並從火窯中獲救(三章)；但以理預言巴比倫將被瑪代和波斯國所滅，不久果真應驗了(五章)；並他因持守向上帝禱告<sup>\*</sup>而遭投入獅子坑，卻不為所傷(六章)。

第二部分(七~十二章)記述但以理晚年時期所目睹的4個天啟異象，藉著意象和數字<sup>\*</sup>預表各項具有重大意義的事件。但以理書的天啟式世界觀在這部分表露無遺。

這種世界觀認為，創造<sup>\*</sup>並支撐整個世界的上帝掌管著歷史上所發生的一切事情，並要將其導向至祂所命定的結局：賞善罰惡。但以理就以這世界觀向猶太人表明，再強大的統治者和民族也有衰落的一天，其興衰全在上帝掌握之中，歷史正逐步按著祂的旨意走向終結。義人雖暫時受壓迫，但時候滿足，他們的冤屈將得到伸張。這正是聖經中天啟文學<sup>\*</sup>(包括新約的啟示錄<sup>\*</sup>)的中心思想。

這部分的寫作日期極受爭議。傳統認為這些異象是預言性的，所以把全書定為公元前6世紀的作品。然而，不少學者認為，異象部分可能是寫於公元前2世紀，即外邦君主安提阿古四世逼迫猶太人期間，寫作目的是為當時受盡欺壓的猶太人帶來盼望和鼓勵。作者並不像馬加比<sup>\*</sup>家族鼓吹武裝抵抗，反而提倡接納現況和信任上帝的帶領。雖然但以理主張順服外邦的政權，不過，但以理書的天啟信息卻始終清晰不變：上帝是得勝及至高的掌權者。

這是守望者所發的命，聖者所出的令，好叫世人知道至高者在人的國中掌權，要將國賜與誰就賜與誰，或立極卑微的人執掌國權。(四17)



# 十二小先知書

聖經共有12卷「小先知書」，主要是因其篇幅長度而命名，並非指這些書卷的重要性次於其他主要先知書。猶太教傳統則把這12卷書組合成為1卷書。

十二小先知書包括：何西阿書\*、約珥書\*、阿摩司書\*、俄巴底亞書\*、約拿書\*、彌迦書\*、那鴻書\*、哈巴谷書\*、西番雅書\*、哈該書\*、撒迦利亞書\*和瑪拉基書\*。現時十二小先知書在中英文聖經中的排列次序，是按照希伯來文\*聖經的次序的。但這次序卻有別於希臘文\*舊約聖經(即《七十士譯本\*》)的次序：其次序是何西阿書、阿摩司書、彌迦書、約珥書、俄巴底亞書、約拿書、那鴻書……等。

不少學者認為，這不同的排列次序可能反映了正典\*的形成過程。約珥書、俄巴底亞書和約拿書可能是後期才加入的，並且可能是先知書卷\*中成書最晚的書卷。至於其餘的「九先知書」，可按成書年代先後分成3組：

1. 公元前8世紀：何西阿書、阿摩司書和彌迦書；
2. 公元前7世紀末至6世紀：那鴻書、哈巴谷書和西番雅書；
3. 公元前539年以後(回歸期\*)：哈該書、撒迦利亞書和瑪拉基書。

在希伯來文聖經中，這12卷書組合成1卷書；因此，有猶太傳統稱這些書卷為「十二書」(the Twelve)，屬「後先知書」類別，並列在以西結書\*之後，因主要是按書卷篇幅的長短排序的(若把

12卷書的篇幅加起來，其篇幅相當於以西結書的長度)。

這12卷書的內容、長短和風格都各有不同，各具特色。先知何西阿是惟一來自北國以色列的先知，何西阿書多反映北國內部的政治轉變，是不可多得的一卷書。先知阿摩司的形像則最鮮明，其道德勇氣給信徒留下極深刻的印象。約拿書是眾先知書中惟一以故事形式表達的書卷。彌迦書的「彌賽亞\*預言」對基督教有特殊意義。哈巴谷書因著「惟義人因信得生」(二4)這話，深受信徒重視。

雖然這些書卷的內容及風格各有不同，但彼此間亦有一個重要的共通點，就是「耶和華的日子」這觀念。在以色列早期的神學思想中，「耶和華的日子」代表耶和華勝過祂的仇敵，為選民帶來拯救，但在「十二小先知書」中，它則代表審判\*的信息。先知阿摩司形容這日是「黑暗沒有光明」的(摩五18)，西番雅書指出這日是「耶和華獻祭的日子」(番一8)，而所獻的「祭」就是所有參與外邦敬拜的以色列人，其可怕之處叫人聞風喪膽(番一14~16)。約珥則宣告選民若能及時回轉悔改，則這日就是他們見證上帝救贖的日子(二12~14)。到回歸期，先知們強調百姓若能齊心合力重建聖殿\*，且以敬虔度日，那麼「耶和華的日子」所應許的復興，則指日可待。



# 何西阿書

透過何西阿不忠的妻子反映以色列人對上帝的叛逆；又藉著何西阿對不忠妻子的接納，表明上帝對以色列人的眷愛。（作者：何西阿；公元前750～720年間）

何西阿是北國以色列國的先知，他的宣講<sup>\*</sup>職事始於國家尚算繁榮穩定的時期。然而，自耶羅波安二世去世後（公元前743年），北國遭遇一連串政變，在短短20年間，先後轉換了6位君王執政，導致政局動盪、國力衰弱；以色列國很快就成為當時逐漸崛起的亞述國<sup>\*</sup>的囊中之物。以色列在投降和反抗之間徘徊猶豫，但始終難逃亞述的侵略。何西阿認為，這災難正是以色列人背棄上帝的後果。

何西阿藉著自己與妓女歌篋（可能是外邦的廟妓）結婚的事，傳達忠信和背叛的信息。前部分（一～三章）描述何西阿與歌篋的婚姻<sup>\*</sup>及其3個子女的出生。歌篋後來不貞，回復過往放蕩的生活方式，落得一身貧窮，但何西阿卻將她從貧窮可憐的生活中解救出來。後半部分（四～十四章）則詳細闡述何西阿的婚姻如何比喻<sup>\*</sup>為上帝與以色列人的關係。首先，何西阿將以色列人喻作妓女，譴責人民竟然藉拜當地的神明來保障經濟繁榮和五穀豐收（四～五章）；何西阿更把矛頭直指那些掌權者、祭司<sup>\*</sup>和商人，因他們沒有盡忠職守，帶領人民，以致造成這個墮落的局面。何西阿更宣告以色列將受罰被擄（六～十章）。

本書展示了一幅感人的圖畫，繪畫出以色列人的頑梗悖逆，

亦流露出上帝對他們固執的愛<sup>\*</sup>（十一～十四章）。上帝就像一個愛妻深切的丈夫，祂的體貼和忠誠，以及徘徊於憤怒和慈愛之間的矛盾，在此表露無遺；這丈夫沒有計較妻子的過去，再接納她為自己的妻子。以色列民崇拜偶像、投靠外邦，以至毀了與上帝所立的約，上帝要懲罰他們；但上帝依然愛他們，只是暫時離開他們，若他們悔改，就醫治<sup>\*</sup>他們（五15～六2）。

上帝又用父子關係形容祂與以色列人的關係，祂帶領祂的子民離開埃及<sup>\*</sup>，以慈繩愛索牽引他們（十一1～4），他們卻執意離棄祂，但上帝仍等候他們，這份堅持的愛，為要叫以色列回心轉意（十四4～8）。

或許以色列人會認為上帝以娶淫婦為妻這不道德的事情，來比喻上帝與他們的關係是不合情理的。何西阿卻在全書結束前回應：「誰是智慧人，可以明白這些事；誰是通達人，可以知道這一切。因為，耶和華的道是正直的；義人必在其中行走，罪人卻在其上跌倒」（十四9），可見不明白上帝心意的人就在這事上絆跌！

耶和華對我說：「你再去愛一個淫婦，就是她情人所愛的；好像以色列人，雖然偏向別神，喜愛葡萄餅，耶和華還是愛他們。」（三1）



# 約珥書、阿摩司書

約珥書：以蝗災、旱災指出上帝審判的日子即將來臨，勸喻猶大居民要悔改歸向上帝，才能得到上帝的賜福。(作者：約珥；公元前8~6世紀期間)

阿摩司書：以色列民因拜偶像、欺壓窮人和任意妄為而遭受上帝的審判。(作者：阿摩司；約公元前750年)

約珥書全書以詩歌形式寫成，內容可分為兩個主要部分。第一部分(一1~二17)描述蝗災(暗指入侵的外邦軍隊)和全國性的旱災如何橫掃南國猶大；這顯明上帝對祂的子民的審判\*，亦是「耶和華的日子」的徵兆。第二部分的語調則從威嚇轉為安慰(二18~三21)。先知進一步讓讀者知道末後耶和華日子來臨的情景。上帝必賜福給祂的子民和他們的地，上帝亦會在這日子懲罰那些曾惡待祂子民的列邦，他們的情況比以色列人現時的處境更差。到了末後的日子，萬民都要敬拜上帝，祂要將自己的靈澆灌在凡有血氣的人身上(二28~32)，那與猶大為敵的都要被上帝剪除(三章)。約珥書描繪一位滿有恩典慈愛的上帝，祂會因百姓的痛悔而不滅絕他們。

與先知約珥相比，我們對阿摩司有較多認識。阿摩司來自猶大(南國)，以牧羊和種植桑樹為業，但蒙召作先知後，便只向以色列(北國)宣講\*信息。他的信息強調伸張社會公義是遵守上帝律法的具體表現。

在耶羅波安二世的帶領下，以色列社會極為繁榮(公元前750

年之前)，但在阿摩司眼中，富有人的奢華是來自他們一直以來對窮人的剝削。他們不僅行為不當，更失去是非之心；他們樂見鄰邦因犯罪受罰(一3~二5)，卻不見自己所犯的罪\*比他們的更甚，因他們剝削自己的同胞(二6~16)。

最可悲的是，他們還以為自身的豐足正是上帝祝福的印證，且以為可以透過獻祭\*來取悅上帝，至於上帝所要求的公義準繩在社會中則蕩然無存。因此，阿摩司用驚嚇嚴厲的話喚醒那些沉醉在驕傲中的人(三~六章)，並以5個異象闡述以色列人將要遭受的審判(七~九章)。儘管阿摩司書的信息是嚴厲、徹底和絕對的，但這書仍以正直的餘民將得復興的應許作結(九7~15)。

阿摩司認為上帝是宇宙的創造\*者及管理者(四13)，祂叫這地饑荒(四6)、那地飽足(九13)。阿摩司比其他先知更強調人類的命運是由上帝安排，祂能興起這國(六14)、除滅那國(二9)，更握有審判大權(一3~二3)，以公義裁定我們的行為。本書對上帝神性聖潔公義的一面，有頗深刻的描述。

你們要撕裂心腸，不撕裂衣服。歸向耶和華——你們的上帝；因為祂有恩典，有憐憫，不輕易發怒，有豐盛的慈愛，並且後悔不降所說的災。(珥二13)

惟願公平如大水滾滾，使公義如江河滔滔。(摩五24)





# 俄巴底亞書、約拿書

俄巴底亞書：指責以東不念手足之情，欺壓猶大國。預言以東將來必招致上帝的懲罰，而耶路撒冷必獲救贖。(作者：俄巴底亞；公元前6世紀末)

約拿書：記述先知約拿的故事，也表達上帝對列國中那些願意悔改的人民充滿關愛和憐憫。(作者不詳，公元前6~5世紀期間)

俄巴底亞書是舊約聖經中最短的書卷，全書只有21節經文。

首16節是上帝審判\*以東人的諭令。隨著聖殿\*被毀和耶路撒冷\*於公元前587/6年淪陷，巴比倫的侵略可謂到達高峯。以東既為以色列的鄰國之一，又同是亞伯拉罕\*的後裔(傳統認為「以東」是雅各的哥哥以掃的別名)，眼見猶大在生死存亡之際，竟漠不關心，反而倒戈相向，因而招致先知嚴厲的抨擊。第二段經文(17~21節)則以對以東的審判作為「耶和華的日子」臨到的前奏，聲明上帝要審判所有反抗祂的民族，這些民族的勢力雖強大，最終仍會被上帝所消滅。上帝重申自己為以色列人的王，「國度就歸耶和華了」(21節)。

約拿書是一卷沒有預言和聖諭的先知書；作者用一個生動的故事，描述上帝的憐憫與慈愛。

上帝呼召約拿往以色列的敵國，就是亞述\*的尼尼微城宣告滅亡的預言，約拿不從，企圖從水路逃走，在海上遇到大風浪，結果，被同船的人扔進海裏，風浪才得以平息。上帝又安排一條大魚把約拿吞掉(一章)。約拿在魚腹中作了一首感恩的詩獻給上

帝；3天後上帝吩咐大魚把他吐出來(二章)。上帝再次指派約拿往尼尼微去宣告審判的信息，那時全城的居民在王的帶領下徹底悔改，上帝因而收回祂的懲罰(三章)。約拿非常不滿上帝的做法，竟向上帝求死。最後，上帝藉著一棵蓖麻教導約拿，既然約拿能為一棵植物的死而感到可惜，他更應憐憫尼尼微人(四章)。

約拿書揭露了部分以色列人狹隘的民族主義思想。他們認為凡犯罪\*的人都是該死的，更何況是他們國家的強敵？但上帝所想的卻不然，祂要拯救所有悔改的人，甚至包括以色列人所痛恨的侵略者尼尼微人；這無疑改變了以色列人頭腦上對「正義的選民」和「罪惡的外人」的二分觀念。

俄巴底亞書與約拿書兩卷書形成了強烈的對比：約拿書所表達的是上帝願意拯救任何人，但俄巴底亞書所反映的是上帝不會放過不肯悔改兼且幸災樂禍的人。當我們整合兩卷書的中心思想時，就會發現無論是以色列人抑或外邦人，都可蒙上帝拯救這觀念，早在舊約時代已經萌芽了。

耶和華降罰的日子臨近萬國。你怎樣行，他也必照樣向你行；你的報應必歸到你頭上。(俄15節)

何況這尼尼微大城，其中不能分辨左手右手的有十二萬多人，並有許多牲畜，我豈能不愛惜呢？(拿四11)



# 彌迦書、那鴻書

彌迦書：宣布以色列國和猶大國將面臨審判，預言以色列民族將會復國，彌賽亞必掌權。(作者：彌迦；公元前8世紀)

那鴻書：宣布亞述的罪行和預言上帝對這國的審判，藉此安慰猶大國。(作者不詳；公元前7世紀)

彌迦來自一個小城鎮，在猶大王約坦、亞哈斯和希西家等王(公元前716~687年)執政時期說預言，服事的對象包括猶大國和以色列國，他與以賽亞\*、何西阿和阿摩司是同期的先知。他看見當時的社會危機四伏，道德腐敗侵蝕著整個社會，富豪剝削貧民，領袖貪贓枉法，甚至祭司\*也同流合污。至於那些由國家委任的先知亦如同紙老虎一般，對供養他們的當權者的惡行視而不見。

彌迦書可劃分成3大段落，每個段落均以命令語氣的動詞「請聽」開首，然後力陳以色列民的種種罪\*行，遣詞用句儼如天國\*的法庭一樣，描寫以色列人在上帝面前接受控告，但結尾的宣判則是充滿希望的預言。作者特別預言將有一位來自伯利恆\*的新掌權者出現(五2~4)。以下是彌迦書的3大段落：

1. 被擄和復興(一2~二11，二12~13)
2. 猶大的陷落和復興(三1~12，四~五章)
3. 最後的譴責、哀慟和應許(六1~七6，七7~20)

雖然彌迦的信息重點是宣告上帝對猶大的審判\*，而不是呼召人悔改，但他也提到將來的拯救：錫安最後必被高舉，它的君

王要尊大直到地極(五章)。上帝願見他們真心的順從，不願接納假意的獻祭\*，因此，以色列人在宗教上的毒瘤，只有藉著上帝的審判(被擄到巴比倫\*)，才得以切除根治。

與彌迦書的宣講對象剛好相反，先知那鴻表示對外族壓迫者(亞述人)的仇恨和報復，同時宣告上帝應許要安慰祂的子民。

然而，那鴻書的信息並非本著狹隘的愛國主義思想來仇視外族，而是極具神學和屬靈的意義。書首的詩歌(一2~8)描述耶和華作為創造\*者，能夠從混沌中創造出這世界，也能使它歸回混沌中去，這表明耶和華獨一至高的主權。先知定尼尼微城(亞述的首都)的罪，有其屬靈的原因：他們傲慢地挑戰上帝(一9)、崇拜偶像(一14)、殘酷地壓迫祂的百姓(二8~12)。尼尼微這「流人血的城」標誌著所有暴政的勢力(三1)，但罪惡無論在何處，一旦被發現，就必被滅絕(三5~19)。本書除了宣告審判外，亦藉此安慰那些正受亞述人欺壓的猶太人，讓他們知道上帝掌管一切，又會為他們爭戰。

世人哪，耶和華已指示你何為善。他向你所要的是甚麼呢？只要你行公義，好憐憫，存謙卑的心，與你的上帝同行。(彌六8)

耶和華不輕易發怒，大有能力，萬不以有罪的為無罪。他乘旋風和暴風而來，雲彩為他腳下的塵土。(鴻一3)



# 哈巴谷書、西番雅書

哈巴谷書：預言迦勒底人必入侵猶大國，藉此懲罰猶大國的叛逆，但最終迦勒底人亦被毀滅，上帝的子民定會回歸。(作者：哈巴谷；公元前7世紀末)

西番雅書：預言猶大國(南國)因拜偶像、驕傲和縱欲而遭受審判，並以色列民族將會得救贖和復興。(作者：西番雅；公元前7世紀末)

先知哈巴谷在書首被冠以「先知」的稱號，這在舊約聖經中是非常罕見的，表示了哈巴谷是一位職業先知，在聖殿\*或宮廷裏以說預言為生。

哈巴谷書首兩章是哈巴谷對上帝的提問。他首先抱怨上帝不干預當時猶大社會不公義的情況(一2~4)，然後再質問上帝為何以更邪惡的巴比倫人來懲罰猶大，這是他所不能接受的(一12~17)；結果上帝給他一個令他順服的答案(二1~5)。接著，哈巴谷就宣告5個「禍哉」的預言，並指出上帝應許最終與以色列人同在，全地的人都要尊上帝為聖(二6~20)。第三章則以詩歌重述上帝一直以來在以色列歷史中的偉大作為，結尾段更指出，即使發生的一切都不如哈巴谷所期望的，他仍以上帝為力量，這顯出其信心的得勝(三18~19)。究竟甚麼原因使這位先知由質問變成讚美？轉捩點就在二章2至4節，上帝要哈巴谷明白何謂真正的公義。哈巴谷只從他同胞所受的苦來判斷上帝的公義；而上帝的公義是一致的，無論何人，凡犯罪的必受審判，凡行義的必因祂得

生。上帝還要哈巴谷知道祂在施行公義時，仍在以色列人中間(二20上)。

西番雅執行先知職務的時間是在猶大王約西亞進行宗教改革之前(公元前622年)；那時，猶大的百姓依然沉溺於偶像崇拜的種種罪\*行中。西番雅宣布上帝將要施行懲罰，並要賞善罰惡。

西番雅書主要由兩部分組成。第一部分的內容主要斥責猶大及其鄰國，並預言上帝的審判將要臨到萬民(一~二章)，先知稱這審判的日子為「耶和華的日子」(一7)。不同的先知書對這日子的期望亦有所不同，但在這書中，「耶和華的日子」不僅指上帝要審判外邦人，也要審判以色列人，因為他們信奉外邦宗教，又容讓有權勢的人肆無忌憚地欺壓弱者與窮人。這日子很快就要臨近(一14~18)，上帝快將除盡受造之物的所有邪惡。

第二部分(三章)的內容是關於猶大及列國蒙拯救的應許。上帝指出祂只「潔淨\*」謙卑的人，使他們彰顯祂的公義，並顯出這位將在耶路撒冷\*統治全地的上帝的屬性。

耶和華啊，我聽見你的名聲就懼怕。耶和華啊，求你在這些年間復興你的作為，在這些年間顯明出來；在發怒的時候以憐憫為念。(哈三2)

世上遵守耶和華典章的謙卑人哪，你們都當尋求耶和華！當尋求公義謙卑，或者在耶和華發怒的日子可以隱藏起來。(番二3)



# 哈該書、撒迦利亞書

哈該書：鼓勵回歸的猶太人完成重建聖殿的工程，並預言聖殿的重建。(作者：哈該；公元前6世紀末)

撒迦利亞書：透過預言聖殿的重建、彌賽亞的來臨和上帝國度的得勝，安慰回歸的猶太人。(作者：撒迦利亞及後人；公元前6世紀末)

在舊約聖經中，哈該與撒迦利亞兩位先知的名字經常一起出現(拉五1，六14)。兩卷書都是寫於猶大百姓被擄歸回\*前後的一段日子，那時，耶路撒冷\*城歸波斯人管理(該一1；亞一1)。

「哈該」這名字含有「節期」之意。哈該書主要關注繼續重建聖殿\*之事。第一章描述雖然波斯王已授權猶大百姓建造聖殿，但百姓的價值觀已改變了，他們關心自己的事過於遵行上帝的旨意\*，以致聖殿重建工作毫無進展(一4)。先知認為，只有完成重建聖殿，猶大百姓當前的苦難\*才會結束，百姓才會復得上帝的恩惠，因為聖殿正標誌上帝與以色列人同在，這殿將來要充滿上帝的榮耀(二7、9)。第二章述說猶大省長所羅巴伯終於完成這使命，並得到耶和華的賜福。書中用了兩次「省察」及「追想」(一5、7，二15、18)，先知提醒百姓要反省自己的行為，不要只顧自己的事；也要回想過往的日子，叫他們知道如今的景況不比過往的差。

撒迦利亞書同樣關注聖殿重建一事，不但具體地描述城牆的重建，更以驚心動魄的天啟意象，詳述新國度的來臨。

全書可分為兩大部分。一至八章主要論及當時較急切的需要和問題(包括聖殿重建，一~二章)，其中包括8個異象。作者用天啟文體\*的表達方式，表明耶路撒冷的未來景象、祭司\*約書亞的職分，以及有關祭祀禮儀\*的問題(一~六章)；另外，他清楚闡述了上帝對耶路撒冷眾百姓的命令(七~八章)。

九至十四章則帶有強烈的審判\*意味。先知提醒百姓，在彌賽亞\*國度來臨之先，列國會受審判(九~十一章)。審判之後將會是「耶和華的日子」；作者又以天啟文體的表達方式，指出上帝必從列國中拯救耶路撒冷，並潔淨\*聖殿。

在結構上，撒迦利亞書明顯較為複雜，包括很多異象；這些異象似乎反映猶太社會內部某些分裂情形，但亦使人們對未來有更美好的憧憬。其中提及聖靈\*的工作，如「七眼」(三9；參啟五6)、「靈」(七12，十二10)。與哈該書相比，撒迦利亞書更注重祭司帶領耶路撒冷的猶太百姓的職分。

我必震動萬國；萬國的珍寶必都運來，我就使這殿滿了榮耀。這是萬軍之耶和華說的。(該二7)

看哪，你的王來到你這裏！他是公義的，並且施行拯救，謙謙和和地騎着驢，就是騎着驢的駒子。(亞九9)



# 瑪拉基書

責備回歸的猶太人在宗教上和道德上的敗壞，勸他們與上帝重建良好的關係；並預言彌賽亞的來臨。(作者不詳；公元前5世紀中葉)

對於先知瑪拉基，我們幾乎沒有關於他的任何資料；有聖經學者甚至認為，這位瑪拉基——其名字的意思為「我的使者」——可能只是一個代號，並非確有其人。

瑪拉基書的信息是對回歸後(約公元前5世紀中葉)的以色列民和眾祭司\*發出的，呼召他們遵行上帝的命令。在重建聖殿\*與恢復獻祭\*已經有兩、三代的日子，猶太人遵行上帝旨意\*的熱情已日趨冷淡。以色列民正在重蹈覆轍，墮落到他們從前的罪惡\*生活中，百姓與異教徒結婚，對什一奉獻不忠心，而且祭司對於負責的獻祭也愈來愈敷衍了事。先知瑪拉基針對這種信仰上的冷淡而開始宣講\*。

全書的信息以「六問六答」的獨特對話形式鋪排，仿如在法庭中審問猶太人。先知瑪拉基論及的主題有：上帝質疑以色列的愛(一1~5)、祭司的不敬虔及獻上次等的祭物(一6~二9)、休妻另娶異教女子的風氣(二10~16)、對上帝公義的誤解(二17~三5)、什一奉獻的廢弛(三6~12)，以及輕視上帝的應許與憐憫(三13~四3)。此外，瑪拉基3次提到「主的日子」，這日子必有使者來臨煉淨事奉\*祂的人，使他們所獻上的得蒙悅納(三1~4)；這日子是上帝憐憫人的日子，使屬上帝的子民歸回祂的國土(三16~

18)；這日子是惡人被踐踏的日子，而敬畏祂的人必蒙醫治\*(四1~3)。

猶太人聖經以歷代志\*作結，基督教舊約聖經的最後一卷書則是瑪拉基書，全書以記錄律法和具代表性的先知作結。

先知呼喚眾百姓要遵行摩西\*律法：「你們當記念我僕人摩西的律法，就是我在何烈山為以色列眾人所吩咐他的律例典章」(四4)；這呼召把先知書\*與律法書連繫起來，並使兩者在聖經正典\*中有著同等重要的地位。另外，這結語也特別提及一個應許，就是上帝將差遣一位像以利亞\*的先知降臨(四5)，重申先知的承傳：「他必使父親的心轉向兒女，兒女的心轉向父親，免得我來咒詛遍地。」(四6)從早期基督教會\*的角度看，這位以利亞就是施洗約翰\*，他來是為我們的主耶穌基督\*預備道路的。

全書以「咒詛遍地」這短語結束，亦是舊約全書最後的話。這彷彿是上帝留下的一個引子，讓我們思想：若信仰只止於舊約，便未能消除上帝因世人的罪而降下的咒詛；人類仍需繼續尋找那使者(以利亞)的主——彌賽亞\*，祂才是人類真正的祝福。

萬軍之耶和華說：「那日臨近，勢如燒着的火爐。……但向你們敬畏我名的人必有公義的日頭出現，其光線有醫治之能。你們必出來跳躍如圈裏的肥犢。」(四1~2)



# 次經書卷

下表列出 (1) 天主教 (以拉丁文\*聖經為準)、(2) 希臘正教和 (3) 聖公宗的官方聖經所包括的「次經」書卷 (◆號表示該書卷包括在正文中；而 + 號則表示該書卷只見於附錄)。一般來說，那些不被某些教派視為舊約次經的書卷，一般稱為舊約偽經\*。參本書卷三之「聖經神學」中的「舊約次經」。

書名(英文名稱)	(1)	(2)	(3)
多比傳 (Tobit)	◆	◆	◆
猶滴傳 (Judith)	◆	◆	◆
以斯帖記補篇 (Additions to Esther)	◆	◆	◆
所羅門智訓 (Wisdom of Solomon)	◆	◆	◆
便西拉智訓 (Wisdom of ben Sirach/Ecclesiasticus)	◆	◆	◆
巴錄書 (Baruch)	◆	◆	◆
耶利米書信 (Letter of Jeremiah) · 即巴錄書第6章	◆	◆	◆
亞撒利雅禱詞與三青年之歌 (Prayer of Azariah and Songs of the Three Young Men)	◆	◆	◆
蘇撒拿傳 (Susanna)	◆	◆	◆
彼勒與大龍書 (Bel and the Dragon)	◆	◆	◆
馬加比一書 (1 Maccabees)	◆	◆	◆
馬加比二書 (2 Maccabees)	◆	◆	◆
馬加比三書 (3 Maccabees)		◆	
以斯拉三書 (3 Ezra/1 Esdrae/Esdrae I)	+	◆	◆
以斯拉四書 (4 Ezra/2 Esdrae)	+		◆
瑪拿西禱言 (Prayer of Manasseh)	+		◆
詩篇一百五十一篇 (Psalms 151)	+	◆	
所羅門頌詩 (Odes of Solomon)		◆	
所羅門詩篇 (Psalms of Solomon)		◆	
馬加比四書 (4 Maccabees)		+	

# 《多比傳》

舊約次經\*之一。原書大概於公元前2世紀以亞蘭文\*或希伯來文\*寫成，後來被譯成希臘文\*。

多比是被擄到尼尼微的一位義人，他的眼被弄瞎，不能工作；最後，他向上帝禱告\*求死。在這個時候，瑪代有一位年輕女子撒拉也向上帝求死，因為惡魔阿斯莫得 (Asmodeus) 殺死了她的幾位前夫，並且都是在新婚之夜。一天，多比打發他的兒子多比雅斯 (Tobias) 到瑪代辦事，多比雅斯得到喬裝成亞撒利雅 (Azariah) 的天使\*拉斐爾 (Raphael) 的幫助，不單把事情辦好，更娶了撒拉，打敗了阿斯莫得，並得著能醫治\*他父親眼睛的藥膏。多比的眼睛重見光明，成為富人，從此過著快樂的日子，壽足而終。在書的結尾，多比預言尼尼微的毀滅，以及耶路撒冷\*的重建。



我對你  
的行為  
稱謝你。

## 《猶滴傳》

舊約次經\*之一。原書於公元前2世紀以希伯來文\*寫成。留存下來的有希臘文\*、拉丁文\*、敘利亞文譯本和較後期的希伯來文編修本。

亞述\*王尼布甲尼撒王打敗了瑪代人，派將軍荷羅斐納(Holofernes)去懲罰以色列人，因為他們沒有支持他。將軍包圍一個名叫彼土利(Bethulia)的城鎮，其中有一位居民名叫猶滴，是虔誠的寡婦。她出了城，進入敵營，假稱要幫助荷羅斐納擊敗以色列人。荷羅斐納被猶滴的美色所吸引，於是請她單獨與他用餐。當他喝醉的時候，猶滴便將他的頭砍下來帶回以色列營中。以色列人因而士氣大振，將亞述人趕走。

這卷書在多方面都繼承了士師記\*(參四4~22)的英雄傳統，亦反映了現實中，馬加比\*時代的掙扎、張力和惶恐。雖然現存的《猶滴傳》，在一些細節(如記載統治者和地方的名字)上有不少錯誤，這使學者質疑這書提供的歷史資料的可靠性，但書中描述上帝如何在一個男權主導的社會，使用這位巾幗不讓鬚眉、勇敢過人的女子猶滴，對認識上帝全然的信靠，確實是非常寶貴。



## 《以斯帖記補篇》

舊約次經\*之一。這是在原本的以斯帖記\*版本上附加的6個希臘文\*補篇，共有107節。添上了補篇的以斯帖記被收錄在《七十士譯本\*》裏；當耶柔米翻譯希伯來文\*聖經(即《武加大聖經》)時，顯然也包括這些只見於《七十士譯本》的補篇，但他卻將之一併放在原書的末章，是為十章4節至十六章24節；此舉當然會大大擾亂了記載事件的先後次序，因為補篇的內容原是加插在書中不同的地方。

這些補篇的目的，是要藉著述說這位猶太女英雄擊敗猶太敵人的故事，給原來的以斯帖記加添宗教色彩，明顯是要在一部隻字不提「上帝」名字的作品中，重新注入「上帝」的名稱和宗教信仰的元素。






## 《所羅門智訓》

舊約次經\*之一。原書約於公元前1世紀的亞歷山太城完成，以希臘文\*寫成。雖然這書沒有提及「所羅門」的名字，但作者既宣稱自己是以色列尊貴的君王（參7.1~14；8.17~9.18；比較王上三6~9；代下一8~10），其含義是明顯的。與《便西拉智訓\*》相似，這是屬後期智慧文學傳統的作品，並且深受希羅文化影響。

本書可分為3個段落。第一段（1.1~6.11）鼓勵讀者尋求上帝不朽的公義。其中非常強調不朽與義人最後的獎賞\*（「義人的靈魂在上帝的手中，他們永不受痛苦。……雖然在人眼中，他們似被刑罰，但他們的盼望是不朽的」；另參3.1~4）。第6章的開首，是向世上君王發出呼籲，要他們承認自己的能力與權柄是源於上帝，並要他們明白，必須按從上帝而來的智慧來治理國家。第二個段落（6.12~9.18）是一系列慶賀的話，彷彿智慧是位極美的新娘，值得鏗而不捨的追求：「她比太陽更美，超越所有的星星」（7.29）；有些學者聲稱，其中有一部分是引用埃及人對伊西斯神（Isis）的稱頌。第三部分（10.1~19.21）講述智慧與上帝如何在以色列的歷史中工作；接下來講到拜偶像的愚昧和刑罰，並以色列民在曠野所經歷的事：嗎哪、埃及人的恐懼和埃及人頭生子的死。第19章講到以色列的拯救和萬物的更新。




## 《便西拉智訓》

舊約次經\*之一，又稱為《西拉之子耶穌／約書亞的智慧》（*Wisdom of Jesus/Joshua ben Sirah*），在拉丁文\*的傳統中，則稱它為*Ecclesiasticus*（意即「教會\*之書」，譯作《傳道經》或《德訓篇》）。原書約於公元前200至170年間由西拉之子約書亞以希伯來文\*寫成，後來約於公元前132年，由他的孫兒翻譯成希臘文\*，並加上序言，但至今只有希伯來文版本的斷片存留下來。作者有可能計劃寫兩冊，第一冊由1至23章，第二冊則由24章開始，但現存只有24和25兩章；每一冊都以頌讚智慧之辭為開端（參1.1~10；24.1~34）。

開首（1~24章）是一系列與敬虔生活相關的觀念與格言，包括對父母、窮人、朋友的正確態度，及一般的人際關係。另外還有一些題目，如驕傲和謙卑的必要、富人和窮人的關係、話語須有節制，以及如何與人相處（18.30~20.20）。這一段的結束是智慧親身的演說（24.3~25.2）。接下來的一段，是講論社會行為、商業行為、家庭生活和上帝的榮耀（25.3~43.33）。最後幾章（44.1~50.26）提到以色列的名人、列祖、先知和君王的故事，作者從其中尋找敬虔和智慧的榜樣和典範。這卷書以自傳形式作結，再度稱頌智慧（50.27~51.30）。

與《所羅門智訓\*》不同，《便西拉智訓》沒有揣測死後的生命，只讚許追求智慧和服事上帝本身的賞賜。因此，本書的觀點與申命記\*的觀點相同。



## 《巴錄書》

舊約次經\*之一，又稱為《巴錄一書》。原書以希伯來文\*寫成，現存有希臘文\*、拉丁文\*、敘利亞文等譯本。據稱原著乃出自巴錄的手筆，巴錄是先知耶利米\*的朋友，又是他的文書(參耶三十二12~13，三十六4)。這書似乎由兩部分組成，可能約在公元前100年才拼合成1本書。

第一部分是散文(1.1~3.8)。首幾節經文描述耶利米時代的歷史情景，以及這卷書成形的過程和使用須知；然後(1.15~3.8)作者以向上帝的祈禱\*來講述百姓的罪\*。第二部分則是以智慧文學\*形式所寫的一首詩(3.9~5.9)，講到智慧屬於以色列(3.22：「迦南地沒有聽過她」)。智慧與「上帝的誠命之書，就是永存的律法」同等(4.1)，以色列受到責備，因為他們棄絕了智慧(4.7~9)。這書的最後幾節(4.5~5.9)，是對被擄之人的安慰與鼓勵。

另參《耶利米書信\*》。



## 《耶利米書信》

舊約次經\*之一。原書可能早於公元前300年左右以希臘文\*寫成。在《七十士譯本\*》和《武加大聖經》內，這書歸入《巴錄書\*》的第6章(只見於天主教譯本)。這文獻據稱是先知耶利米\*的一封信，但其實是以耶利米的名義撰寫的一篇激烈演辭。作者可能是受感於耶利米書\*十章11節(「不是那創造\*天地的上帝，必從地上從天下被除滅！」)而寫的。文中主要告誡流放海外的猶太人要遠離偶像，不要受身處的主流異邦文化所影響，必須盡力保存他們獨特的信仰。



「這世代的行為呢？」

「我救出來了。稱謝你。」

## 《蘇撒拿傳》

舊約次經\*之一。原書於公元前2或1世紀以希臘文\*（亦有認為是以亞蘭文\*或希伯來文\*）寫成。在《武加大譯本》中，《蘇撒拿傳》歸入但以理書\*十三章，而在《七十士譯本\*》中，這書卻置於但以理書之後。

蘇撒拿是一位「極其聰敏，又容貌俊美的婦人」。有一天，兩名頗受敬重的長老在花園中被她的美貌所吸引。這兩名長老心裏其實十分邪惡，想要侵犯這名美麗又貞潔的女子。蘇撒拿拒絕他們，卻被反控犯了姦淫，帶到眾人面前受審，根據偽證，她被判死刑。不過，但以理的介入，證明所提的證據是假的，揭穿了長老的謊言。結果，蘇撒拿冤屈得伸，長老亦被處死。蘇撒拿的經歷正好教導我們：道德和信心到最後總會得勝。

蘇撒拿的故事最先以希臘文流傳，有兩個版本，一個是《七十士譯本》的版本，篇幅較短，教訓的重點為年輕人是蒙眷愛的；而另一個是較後期的《七十士譯本》修訂版，篇幅較長，強調但以理的名聲。

## 《亞撒利雅禱詞與三青年之歌》

舊約次經\*之一。原書於公元前2世紀以希伯來文\*寫成。這書是加插在但以理書\*三章23節和24節之間的補篇，共有68節。

承接但以理書三章23節記載尼布甲尼撒王將但以理的3個朋友投入火窯，這插段記載這3人在火窯中的禱告\*和頌讚。文中記載的哈拿尼雅、米沙利和亞撒利雅，就是這3人原來的名字（但一6~7）。除了中間一段簡短的敘述（23~27節）外，整個插段分別記載了亞撒利雅的禱詞（1~22節）和其餘兩人的頌讚（28~68節）。因此，這可能原是兩篇個別的作品，之後同被加插在但以理書中。

亞撒利雅禱詞的內容結構和其餘兩人的頌讚相似，主要為以色列所犯的罪\*懺悔，並祈求上帝叫以色列的敵人蒙羞；隨後接著一首讚頌之歌，囑咐人要讚美上帝。因此，加插這段內容的原因，主要是要突顯後來上帝對他們的救拔，以及以色列人悔罪之心。



## 《彼勒與大龍書》

舊約次經\*之一。這書於公元前2世紀或1世紀以希伯來文\*寫成。在《七十士譯本\*》中，這書置於但以理書\*之前，但在《武加大譯本》中，《彼勒與大龍書》卻歸入但以理書十四章(即置於《蘇撒拿傳\*》之後)。

但以理嘲諷波斯\*王的偶像「彼勒」毫無生命。王反駁說，彼勒是活神，每天晚上都會來吞吃祭物，可是但以理告訴他，他被騙了，實情是祭司們把食物吃了。王召來彼勒的祭司，告訴他們，如果他們能證明食物是彼勒吃的，但以理就要死(因為他說了褻瀆的話)，不然，他們就要死(因為他們欺騙了王)。那天晚上，但以理將灰灑在彼勒廟的地板上。第二天早上，從灰上的腳印證明了彼勒的祭司及其家人曾經進廟吃掉貢物。結果，王非常憤怒，將祭司殺死。但以理亦把偶像毀掉了。

後來在巴比倫\*的王宮中，但以理又禁止眾人敬拜一條活的龍，用腐壞的糕餅殺了牠。巴比倫人因此將但以理扔進獅子坑。但有天使\*保護他，差先知哈巴谷送食物給但以理，因此他沒有受到傷害。最後尼布甲尼撒把他釋放了，並把他的敵人丟入獅子坑，他們馬上被吞噬了。

彼勒與龍的故事，顯明上帝的能力勝過外邦神祇，高舉但以理為獨一真神的先知，亦說明拜偶像是何等愚昧的事，並強調異教祭司的虛假，藉此鼓勵上帝的子民只要持守信心忍耐到底，終必得勝。這卷書和《蘇撒拿傳》一樣，有兩種希臘文\*版本。

## 《馬加比一書》

舊約次經\*之一。原書於公元前2世紀末以希伯來文\*寫成。

這書主要敘述猶太人起來反抗安提阿古四世伊皮法尼(Antiochus IV Epiphanes)的經過和革命的開始(1~2章)，以及哈斯摩尼(馬加比\*人的族名，也是他們作王時猶大王朝的國號)各個王的戰役，分別是猶大馬加比(3~9章)、約拿單馬加比(10~12章)和西門馬加比(13~16章)的戰役。他們的成功，是因為整個家族不肯棄絕妥拉(*Torah*；即律法)與聖約\*而抵抗西流基人，以及他們拒絕把希臘思想與做法帶進猶太人社會裏。

由於以色列人復國後不到數年，許多虔誠的猶太教徒開始強烈譴責哈斯摩尼(即馬加比家族)王朝，故這書也可能是為維護這王朝而寫的。書中亦有引用民間與官方的文獻，寫作風格接近撒母耳記\*與列王紀\*。這書有些地方與《馬加比二書\*》略有出入，較難斷定哪本的記載較為精確，但一般學者均認為《馬加比一書》記載的歷史，可信性極高。



## 《馬加比二書》

舊約次經\*之一。原書於公元前1世紀以希臘文\*寫成。這書並不是《馬加比一書\*》的續集，而是記載了與《馬加比一書》差不多相同的事件(參《馬加比一書》1.10~7.50)。根據2.23至2.28所載，《馬加比二書》的內容乃摘錄自一份已失傳、稱為「古利奈人耶孫」的5冊作品；這書旨在把猶太人爭取獨立的事提升至神學的層面。

本書用猶大馬加比成功的革命，來強調猶太信仰中最重要的真理——妥拉(Torah；即律法)、聖殿\*、遵守安息日\*，以及持守信仰的重要(即使受到迫害)；而最重要的是，上帝會對那些忠心的人信實。作者可能是反對後期哈斯摩尼王朝的人(因他們違背了猶大較純正的信仰)，因此，本書可能寫於哈斯摩尼的楊紐時期(公元前103~76年)。與《馬加比一書》相比，《馬加比二書》載有較多神蹟\*奇事。



## 《馬加比三書》

舊約次經\*之一(有些教派則視之為舊約偽經\*)，本屬智慧和哲理文學類。原書於公元1世紀由一位猶太人以希臘文\*寫成。內容的首部分(1~4章)記載多利買四世(公元前221~204年)因要求進入耶路撒冷\*聖殿\*的聖所被拒，而決意在亞歷山太處決猶太人；結果(5~7章)，因著敬虔的以利亞撒多番祈禱\*，這場迫害終得上帝出手阻撓，國王改變初衷，下令終止處決，更自費設7日的盛宴來歡慶。這書雖名為《馬加比三書》，但嚴格來說，這書卻不是記載有關馬加比\*時代的事情。至於作者撰寫此書的目的，大概是為了鼓勵猶太人對自身的宗教習俗從一而終。



我亦忍愛... 謝你。  
... 受世... 行爲呢？

# 《以斯拉三書》

舊約次經\*之一(有些教派則視之為舊約偽經\*)，在《七十士譯本\*》中又稱為《以斯得拉／厄斯德拉一書》(Esdrae I)。在名稱上，「以斯得拉」、「厄斯德拉」(Esdrae)和「以斯拉」(Ezra)同指一人，即尼希米的同儕，首兩個是希臘文\*的音譯字，而「以斯拉」則是希伯來文\*的一般音譯。此書約寫於公元前2世紀，原文不詳。

這是一篇根據3卷舊約正典\*書卷(分別是歷代志下\*三十五至三十六卷、尼希米記\*七至八章和以斯拉記\*)寫成的歷史作品，旨在強調約西亞、所羅巴伯(5.47~6.34)，以及以斯拉(8.1~9.55)的宗教改革。其內容可分為以下部分：

1. 約西亞的統治(1.1~33)
2. 猶大國最後的幾位王帝和耶路撒冷\*淪陷(1.34~55)
3. 塞魯士(或古列)下令准許被擄的猶太人回國(2.1~15)
4. 反對重建耶路撒冷(2.16~30)
5. 3位大流士王的侍衛對世上3大能力或勢力的爭論(3~4章)
6. 回歸的猶太人和耶路撒冷的重建工作(5~6章)
7. 恢復聖殿裏的敬拜(7章)
8. 以斯拉重申摩西\*的律法(8~9章)

《以斯拉三書》的中心信息及其寫作目的均為學者們爭論不休的課題，至今仍未有定斷。



# 《以斯拉四書》

舊約次經\*之一(有些教派則視之為舊約偽經\*)，屬天啟文體\*類；只有普世聖公宗才將此書納為舊約次經，一般現代羅馬天主教的聖經譯本都沒有收錄這書(惟獨見於《武加大譯本》的附錄中)。此書於公元1世紀末至3世紀之間以希伯來文\*寫成，後譯成希臘文\*，但現存的主要是拉丁文\*譯本。按目前的內容看，主要內容可能是3至14章，而1至2章和15至16章則是於公元2至3世紀由基督徒加入的希臘文補篇，旨在告發羅馬\*政府的罪行，為耶路撒冷\*的不幸哀慟。因此，我們可以把內容分為3個部分：

1. 1~2章：又名《以斯拉五書》，講論以色列被棄絕，以及外邦人在上帝國被接納之事；
2. 3~14章：上帝向身兼文士\*和先知身分的以斯拉啟示的7個異象；
3. 15~16章：又名《以斯拉六書》，記載有關末日\*的大災難。



# 《瑪拿西禱言》

舊約次經\*之一(有些教派則視之為舊約偽經\*)。原書大概於公元前2或1世紀以希臘文\*寫成(也有認為是以亞蘭文\*或希伯來文\*寫的)。作者以歷代志下\*三十三章11至13節為基礎，記述瑪拿西王(公元前698~642年)在被擄後悔改的禱詞。由於真正的瑪拿西禱詞已失傳，但歷代志下又清楚提及他向上帝禱告(代下三十三18~20)，故本書作者便企圖填補這方面的缺欠，藉此勸勉當時的猶太人，切勿為了政治上的利益而下拜羅馬\*帝王。

## 《瑪拿西禱言》與歷代志下三十三章比較

《瑪拿西禱言》	歷代志下三十三章
我惹動你的怒氣(10節)	惹動他的怒氣(6節)
我設立偶像(10節)	在神殿內立雕刻的偶像(7節)
我經已被捆鎖(9b節)	用鏡鉤鉤住瑪拿西，用銅鍊鎖住他(11節)
我的心在你面前屈膝(11節)	在他列祖的神面前極其自卑(12節)



# 《詩篇一百五十一篇》

舊約次經\*之一(有些教派則視之為舊約偽經\*)，屬禱文、詩篇、頌詩類。這是在舊約正典\*5卷詩篇(合共150篇)之外所流傳的其中一篇詩篇；這詩篇與另外4篇(詩篇152~155篇)合稱為《大衛\*的其他詩篇》(More Psalms of David)。《詩篇一百五十一篇》原以希伯來文\*寫成；按現存的抄本得知，這詩篇有兩個版本。這詩篇記載大衛打敗歌利亞的事跡，但主要是以撒母耳記\*上十六章1至13節為背景，記載上帝揀選一位身材矮小、外表平凡的大衛來作祂的子民的領袖；祂本來就是一位不看外表，參透人心的上帝。



我聽見他的行爲呢？

## 《所羅門頌詩》

舊約次經\*之一(有些教派則視之為舊約偽經\*)，屬禱文、詩篇、頌詩類；在希臘正教的聖經，一般附於詩篇\*之後。於公元1世紀末至2世紀初以敘利亞文或亞蘭文\*寫成；現存的抄本主要是以希臘文\*書寫。此書雖被視為猶太教經書，但所收錄的一般都被視為非常早期的基督徒詩歌，不過，詩歌的調子和觀點仍呈現相當濃厚的猶太色彩。此書以歡樂、感恩的調子來描述上帝應許差派彌賽亞\*來臨，並為蒙愛的子民帶來今生可體驗的永生福樂和眷愛。



## 《所羅門詩篇》

舊約次經\*之一(有些教派則視之為舊約偽經\*)，屬禱文、詩篇、頌詩類。這書結集了18篇約於公元前50年寫成的希伯來文\*詩篇，可能是出於一位法利賽人\*的手筆，現存只有幾份希臘文\*和敘利亞文譯本。這些詩篇乃因耶路撒冷\*被羅馬\*軍隊攻佔的事件而寫的，主題包括預期應許的實現和盼望彌賽亞\*的到來，並期待他以上帝的能力管治人間。



# 《馬加比四書》

舊約次經\*之一(有些教派則視之為舊約偽經\*)，本屬智慧和哲理文學類。原書於公元1世紀以希臘文\*寫成。與《馬加比三書\*》相似，這部書也沒有記載任何馬加比\*王朝的事情。《馬加比四書》是一篇哲學論文，嘗試以希臘\*哲學的角度，解釋猶太人所信仰的，是一個真正的宗教。內容主要是理性和傳統美德的辯護，顯示聖經上的人物，諸如約瑟和摩西\*，都以理性自制，而理性可由猶太人的律法表明。書中尤其強調殉教是罪\*的代贖途徑，甚至可補償國家所犯的種種罪行。



# 新約 新約歷史書

新約聖經的首5卷書是歷史書，按內容可分為兩類，分別是有關耶穌生平\*言訓的4卷福音書(馬太福音\*、馬可福音\*、路加福音\*和約翰福音\*)和有關耶穌門徒建立教會\*與廣傳福音\*的使徒行傳\*。

在原來的希臘文\*版本，「福音」(euangelion)的意思是「好消息」。這名稱反映了初代教會\*的信念，認為耶穌就是以賽亞書\*五十三章7節與六十一章1節所預言的「受苦僕人」，他來到世上是為要向人傳揚天國\*的好消息(參路四16~21)。在保羅書信\*(保羅書信的成書年期較福音書早)，「福音」一詞，則專指耶穌為我們的罪\*死和復活\*的好消息(林前十五1~7)，這與4卷福音書所強調的內容十分吻合。在記述耶穌生平方面，4卷福音書的作者都不約而同地把焦點放在耶穌的傳道時期，尤其是耶穌最後在耶路撒冷\*的一週的事迹；明顯地，這是耶穌生命的高潮，亦是基督教信仰的核心。福音書作者撰寫福音書的目的，是要藉著記述耶穌的言行，挑旺和堅固信徒的信心，並且要表達他們個人對福音的理解和其信仰的經歷。

首3卷福音書的資料來源和主題都非常相近，故統稱為「符類福音\*」。一般認為，首先面世的是馬可福音，而馬太福音和路加福音則以馬可福音為藍本，再加插其他資料編寫而成。約翰福音的內容較為獨立，且是最後面世的福音書。

在閱讀福音書時，你會發現在不同的福音書(特別是符類福音)裏，同一事件往往有不同的描述。早期教會完全保留4卷福音



書，既表明它們重視和接納4卷書在內容上的差別，亦表明它們相信這些差別能展示福音信息的豐富和多元化。

使徒行傳與4卷福音書有密切的關係：4卷福音書記載的是耶穌的事跡，而使徒行傳則記載耶穌升天之後，教會所發生的事情。福音書的內容是以耶穌的出生作起點，以耶穌在耶路撒冷作其一生的終結；使徒行傳則以耶路撒冷為福音向外拓展的起點作始，以福音達至羅馬\*作結。使徒行傳屬路加福音的第二部分，這顯出作者看耶穌的生平與教會建立的過程為一個完整的歷史故事。

儘管書卷名為使徒行傳，但內容並非記載所有使徒的事跡，而只集中在彼得\*（一～十章）和保羅\*（十一～二十八章）身上，其中尤以保羅的角色最為突出。這表示作者要藉著一位向外邦人傳道的使徒，讓人知道福音不是猶太人所獨享的，同時亦指出耶穌所頒布的使命確實已被實踐出來。在早期的流傳史上，這書通常與保羅的13封書信\*編集在一起，可見保羅在教會歷史上有重要的地位。

就如舊約的歷史書\*一樣，福音書和使徒行傳並非旨在表達一個符合現代觀念的歷史年鑒，而是一個以主題信息為主的敘述性故事。

### 耶穌神蹟一覽

	馬太	馬可	路加	約翰
<b>醫病 (26)</b>				
潔淨長大麻瘋的人	八1~4	一40~45	五12~16	
治好百夫長的僕人	八5~13		七1~10	四46下~54
醫治彼得的岳母 (治好許多病人)	八14~15	一29~31	四38~39	
醫治癱瘓病人	九1~8	二1~12	五17~26	
醫治患血漏的女人	九20~22	五25~34	八43~48	
兩個瞎子得醫治	九27~31			

治好枯乾了一隻手的人	十二9~14	三1~6	六6~11	
耶穌和別西卜	十二22~30		十一14~23	
耶穌治好耳聾舌結的人		七31~37		
治好被鬼附身的孩子	十七14~21	九14~29	九37~43上	
治好兩個瞎子	二十29~34	十46~52	十八35~43	
一個污鬼附身的人		一23~28	四33~37	
治好伯賽大的瞎子		八22~26		
安息日治好駝背的女人			十三19~17	
在安息日治好皺脹的人			十四1~6	
治好10個長大麻瘋的			十七11~19	
耶穌被捕時醫治羅馬兵丁的耳朵	(二十六47~56)	(十四43~52)	二十二47~51	(十八2~12)
在畢士大池邊治病				五2~18
醫治生來瞎眼的				九1~12
管會堂者的女兒和血漏的女人 (睚魯的女兒和血漏的女人)	九18~26	五21~24、35~43	八40~56	
使拿因城寡婦之子復活			七11~17	
拉撒路的死				十一1~44
耶穌復活	二十八1~10	十六1~11	二十四1~12	二十一~18
治好加大拉被鬼附的人 (治好格拉森被鬼附的人)	八28~34	五1~20	八26~39	
趕出啞巴鬼	九32~34			
迦南婦人的信心 (一個婦人的信心)	十五21~28	七24~30		
<b>改變自然現象 (9)</b>				
平靜風和海	八23~27	四35~41	八22~25	
耶穌給5,000人吃飽	十四13~21	六32~44	九10~17	六1~15
耶穌在海面上行走	十四22~33	六45~52		六16~21
耶穌給4,000人吃飽	十五32~39	八1~10		
繳納殿稅	十七24~27			
咒詛無花果樹	二十一18~22	十一12~14		
迦拿的婚禮				二1~11
耶穌呼召頭幾個門徒			五1~11	
耶穌向7個門徒顯現				二十一1~14

# 耶穌比喻一覽

## I. 比喻的教導 (33)

	馬太	馬可	路加
<b>A. 關於天國 (10)</b>			
1. 撒種的比喻	十三3~9	四2~9	八4~8
2. 稗子的比喻	十三24~30		
3. 芥菜種的比喻	十三31~32	四30~32	十三18~19
4. 麵酵的比喻	十三33		十三20~21
5. 藏寶的比喻	十三44		
6. 尋珠的比喻	十三45~46		
7. 撒網的比喻	十三47~50		
8. 種子長大的比喻		四26~29	
9. 喜筵的比喻	二十二1~10		十四15~24
10. 在喜筵中衣著的比喻	二十二11~14		
<b>B. 關於服事與順服 (5)</b>			
1. 葡萄園的比喻	二十一1~16		
2. 按才幹接受託付的比喻	二十五14~30		
3. 10錠銀子的比喻			十九11~27
4. 僕人的本分			十七7~10
5. 當進窄門			十三24~30
<b>C. 關於禱告 (2)</b>			
1. 半夜訪友借餅的比喻			十一5~8
2. 寡婦和法官的比喻			十八1~8
<b>D. 關於鄰舍 (1)</b>			
1. 好撒馬利亞人			十29~37
<b>E. 關於謙卑 (2)</b>			
1. 給客人和主人的教訓			十四7~11
2. 法利賽人和稅吏的禱告			十八9~14
<b>F. 關於財富 (2)</b>			
1. 無知財主的比喻			十二13~21
2. 不義的管家			十六1~13
<b>G. 關於學習真理 (2)</b>			
1. 新布舊衣的比喻	九16	二21	五36
2. 新舊的東西	十三52		

## H. 關於基督身分的申辯 (2)

1. 耶穌和別西卜

三22~26

十一17~20

2. 俗語「醫生醫自己」的比喻

四23

## I. 關於基督徒的見證 (2)

1. 斗底下的燈

四21~23

八16~18

2. 量器的比喻

四24~25

## J. 關於寬容 (1)

1. 兩個欠債的人

七41~43

## K. 關於上帝的愛 (3)

1. 迷羊的比喻

十八10~14

十五3~7

2. 失錢的比喻

十五8~10

3. 浪子的比喻

十五11~32

## L. 關於人的心思 (1)

1. 使人不潔淨的東西的比喻

十五10~11

七14~15

## M. 關於論斷人 (1)

1. 瞎子領瞎子的比喻

十五14

六39

## II. 審判與預言的比喻 (13)

### A. 關於基督的再來 (8)

1. 10童女的比喻

二十五1~13

2. 忠心和不忠心的僕人

二十四45~51

十二41~48

3. 按才幹接受託付的比喻

二十五14~30

十九12~27

4. 警醒的僕人

十二35~38

5. 盜賊入屋的比喻

二十四43~44

十二39

6. 守候的僕人

十三33~37

7. 萬民受審判

二十五31~46

8. 從無花果樹學個比方

二十四32~35

十三28~31

二十一29~33

### B. 關於上帝的價值觀 (5)

1. 兩個兒子的比喻

二十一28~32

2. 兇惡園戶的比喻

二十一33~43

十二1~12

二十九~18

3. 不結果的無花果樹

十三6~9

4. 不饒恕人的惡僕

十八23~35

5. 財主與拉撒路

十六19~31

# 馬太福音

以耶穌的教訓為主，亦有記述他的生平事迹，從而強調耶穌就是猶太人期待已久、要來拯救他們的彌賽亞，他要實現上帝與以色列民之間所立的約。(作者：馬太；約公元85~90年間)

馬太福音能成為新約聖經的第一卷福音書，因為它是早期教會最廣泛引用的福音書；另一方面，亦因為教會一直認為這是最早面世的福音書，然而，今天大多數學者都認為，馬太其實是以馬可福音為藍本，忠實地遵循該書的述事次序而寫成的。

打開這卷福音書，讀者立即可以感受到書中的猶太氣味。全書首先以耶穌的家譜開始，追溯至以色列人祖先亞伯拉罕，展示了與舊約一脈相承的選民血統。書中又引用了許多舊約聖經的經文，藉此證明耶穌是猶太人聖經早已清楚預言的彌賽亞。此外，作者往往將耶穌生平所行的與他所講的教訓對照，目的是要顯出這彌賽亞國度所帶來的新的倫理指標，也要讓信徒知道應如何活於現在，才能進入上帝那永恆的國度。

然而，馬太福音並不是一本只寫給猶太人的福音書，作者希望讀者明白，耶穌不單是猶太民族的彌賽亞，更是全人類的彌賽亞，故他刻意突出耶穌族譜中包括外邦女子的事實(一1~16)，以及耶穌幾番讚賞外邦人比猶太人更有信心等事件(八10，十五21~28)，全書更以耶穌吩咐門徒把福音信息傳達萬民作結(二十八18~20)。此外，馬太福音也是惟一本明確提及「教會」的福音書(十六18，十八17)，書卷的內證亦顯示作者寫作時乃身處猶

太人與外邦人混合的教會，而其中又以猶太人佔大多數。

由此觀之，馬太透過其福音書指出，基督信仰不是要廢掉有猶太背景的人一向持守的，而是要他們所持守的得以成全。全書最突出的主題可能就是「天國」這觀念，這詞出現共51次之多。雖然這觀念在其他符類福音書中也有出現，但在馬太福音中，這詞卻明顯帶有一種「既屬於將來，但又已開始」的含義(參八11，十六28)。

在內容鋪排方面，除開首有關耶穌出生(一~二章)和最後有關耶穌受難前後的記載(二十六~二十八章)外，全書可分為5個段落(三1~七29，八1~十一1，十一2~十三52，十三53~十八35，十九1~二十五46)。其中主要記載的耶穌的言論有5段：登山寶訓(五~七章)、給門徒的指示(十章)、有關天國的比喻(十三章)、門徒應如何彼此相待(十八章)和將來的日子(二十四~二十五章)；有說作者刻意將耶穌的教導與猶太人的偉大領袖摩西的五經相提並論。

莫想我來要廢掉律法和先知。我來不是要廢掉，乃是要成全。(五17)



# 馬可福音

藉記述耶穌的生平事迹，帶出他那「神子」和「人子」的雙重身分。(作者：馬可；約公元65~75年)

馬可福音是4卷福音書中最簡短的一卷，亦可能是成書年期最早的福音書，所以是馬太福音\*和路加福音\*最重要的資料來源。雖然沒有證據顯示馬可曾跟隨耶穌，但早期教會的文獻均指出，他是使徒彼得\*傳道的夥伴，而這福音書就是根據彼得的憶述寫成的。

馬可福音的內容充滿動感，敘述了許多有關耶穌施行神蹟\*、醫治疾病\*的事件，目的是要顯出耶穌是滿有能力的。然而，在耶穌所行的神蹟之中，最能見證他的大能的，就是他的受苦和死亡，因此作者花了三分一的篇幅來記述這事。其中令人驚訝的是，最先明白這個大神蹟的，竟然是那位目睹耶穌死在十字架上的百夫長，他說：「這人真是上帝的兒子！」(十五39) 綜觀全卷福音書，馬可用了許多羅馬\*人所熟悉的詞彙，又詳細地解釋猶太人的習俗，可見作者明顯是寫給羅馬的信徒，為要向外邦人簡述耶穌這位「上帝的兒子」是如何活現在他們眼前。

其實，這卷福音書開宗明義已指出福音的主人翁是耶穌基督\*，他是「上帝的兒子」(一1)，而全書就是要清楚闡明這種說法是真實無誤的；耶穌藉著自己的言行表明他確實是上帝的兒子。雖然這稱謂在本福音書裏不是經常出現，但每次出現均是宣認式的，例如在耶穌受洗\*時，有天上來的聲音宣告：「你是我的愛子」

(一11)；在山上改變形像的事件中，從雲彩裏傳來的聲音再次宣告：「這是我的愛子」(九7)；及至書末，還有百夫長在驚愕中的領悟和宣認(十五39)。

與這稱謂相似的是「人子」。耶穌常以這名號自稱，既借用但以理書\*七章13節人子從天降下的意象，也結合以賽亞書\*五十三章「受苦僕人」的形像，從而顯出主耶穌是全人類的救主，但他並非以軍事家或革命者的身分出現，而是徹底成為受苦的僕人，完成救贖的使命。

按馬可的記載方式，全書可分為兩部分：「在加利利\*的傳道日子」和「走向十字架的傳道日子」。第一部分始於耶穌的受洗，然後是一連串有關耶穌在加利利施行神蹟的記載(一9~八26)。第二部分始於彼得在凱撒利亞·腓立比對耶穌的認信(八27~九1)，繼而是耶穌改變形像，以及一些有關謙虛、離婚\*和財富\*等問題的教導(九2~十52)；最後是十一至十六章，作者逐日記述耶穌在世最後一週的事迹。

因為人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價。(十45)



# 路加福音

詳述耶穌的出生、成長、工作、受苦和復活，目的是要顯示他是一個完全的人，也是世人的救主。(作者：路加；約公元80年)

路加福音和使徒行傳<sup>\*</sup>皆是路加寫給其好友提阿非羅的書卷，提阿非羅是當時羅馬<sup>\*</sup>的高官。兩書實為同一作品的上、下兩部(參路一1~4；徒一1~5)。路加福音先述說耶穌的生平<sup>\*</sup>，從他出生開始，直到升天；而使徒行傳則記載初期的信徒怎樣繼續傳講耶穌的教導和生平事迹。

路加福音是福音書中最具文學色彩的一卷。它以當時盛行的「旅行報告」方式來撰述耶穌的一生。耶穌的一生有如一次漫長的旅程，從加利利<sup>\*</sup>直至耶路撒冷<sup>\*</sup>：加利利是他一生事奉<sup>\*</sup>的起點，而耶路撒冷則是他事奉的終站。據此，全書可按耶穌一生事奉的3個轉捩點(四14，九51，十九45)劃分為4大部分：

1. 耶穌的預備時期(一1~四13)
2. 耶穌於加利利的工作(四14~九50)
3. 耶穌由加利利到耶路撒冷之旅(九51~十九44)
4. 耶穌在耶路撒冷最後的一週(十九45~二十四53)

路加福音強調救恩<sup>\*</sup>是給全人類的。當天使<sup>\*</sup>向馬利亞<sup>\*</sup>宣布耶穌降生的消息時，已經清楚指出耶穌帶來的平安是惠及所有人的(二10~11)。而先知西面在接過嬰孩耶穌時，也宣布這孩子不僅是以色列的榮耀，更是「照亮外邦人的光」(二32)。此外，作者又

引用了以賽亞書<sup>\*</sup>(賽四十3~5)的聲明，指出因著耶穌的降生，「凡有血氣的，都要見上帝的救恩！」(三6)。至於路加所記載的家譜亦有別於馬太福音<sup>\*</sup>，因他是從約瑟追溯至人類的祖先亞當。

這福音書的特色有多方面。路加多次使用「傳福音<sup>\*</sup>」(euangelizô) 這動詞：天使報好消息(一19)、施洗約翰<sup>\*</sup>傳福音(三18)及耶穌傳上帝國的福音等(四43)。這反映了路加看「傳福音」為初代教會<sup>\*</sup>首要的任務。路加也經常提到上帝的聖靈<sup>\*</sup>(一15、35等)，亦讓我們知道耶穌是多麼看重禱告<sup>\*</sup>(三21，六12等)。路加不單關注外邦人，在他的撰述裏，更不時提到社會上常被蔑視的貧窮人和女性。路加似乎要強調，福音同樣是傳給貧窮人的(四18，七22)，他們更會深得上帝的賜福(六20)；耶穌也特別吩咐門徒把所擁有的一切變賣，把錢贖濟窮人(十二33)。

路加福音對當時社會邊緣人羣的記載，突出了作者對耶穌的福音的獨特見解，而這亦是現代教會必須緊記的：「無病的人用不著醫生；有病的人才用得著」(五31)。

在至高之處榮耀歸與上帝！在地上平安歸與他所喜悅的人！  
(二14)



# 約翰福音

藉記述耶穌所行的神蹟及所講的言論，表明耶穌是基督，是上帝的兒子，相信他的人可以得永生。(作者：約翰；公元85~90年間)

約翰福音是另一類的福音書，無論在體裁和內容方面，都與符類福音\*截然不同。約翰福音的特色(即與符類福音的不同之處)，正可補足符類福音在記載方面的單調，令4卷福音書能夠全面地呈現主耶穌基督的生平\*和言訓。

作者自稱是「耶穌所愛的那門徒」(一般認為是使徒約翰\*)，他是本書所記載的事迹的目擊證人(十三23，二十一7、20~24)，亦清楚表明了這福音書的主旨(二十31)。除了書首的導言(一1~18)和書末作者的話(二十30~31，二十一24~25)外，全書的內容主要分為4部分：

1. 耶穌傳道之始(一19~51)
2. 耶穌的公開事工(二1~十二50)
3. 耶穌在耶路撒冷\*最後一週的事迹(十三1~十九42)
4. 耶穌的復活\*和顯現(二十1~29，二十一1~23)

綜觀全書內容，我們發現約翰福音主要著墨於耶穌的身分、印證和認受性3方面：

1. 耶穌的身分：作者首先稱耶穌為「道」，是上帝創造\*萬有、賜下生命的時候，已經與上帝同在的那位(一1~3)；道成為人，與人共處(一14)。然後藉著不同人的見證，說明他是除去世人

罪孽\*的「上帝的羔羊」(一29)、「摩西\*在律法上所寫的和眾先知所記的那一位」(一45)、「上帝的兒子」、「以色列的王」(一49)。耶穌亦表明自己的身分是基督\*(四25~26)、生命的糧(六35)、世界的光(八12)、好牧人(十11)，又說自己是復活和生命(十一25)，是道路、真理、生命(十四6)，是真葡萄樹(十五1)；

2. 耶穌的印證：約翰福音只記述了耶穌所行的8個神蹟\*，這些神蹟皆顯明耶穌是上帝的兒子，他所做的一切，都為要成就上帝差遣他到世上來的目的——給所有人帶來新的生命；
3. 耶穌的認受性：耶穌許多的教導，在當時來說，可謂十分富革命性，有些人相信並願意遵照而行；有些人則感到為難，仍繼續堅守摩西律法的教導；更有些人因而與他作對，甚至勢不兩立。

此外，全書亦充滿著「愛」的信息。這愛將耶穌帶到這世界(三16)，使人與上帝有「合而為一」這新的關係(十五3~10)。不但如此，這愛也滲入信徒中間，使他們擁有「彼此相愛」的關係(十三34~35)。

有說，基督徒就是人們眼中的福音；你的生命可否見證耶穌的身分、印證和認受性呢？

耶穌在門徒面前另外行了許多神蹟，沒有記在這書上。但記這些事要叫你們信耶穌是基督，是上帝的兒子，並且叫你們信了他，就可以因他的名得生命。(二十30~31)



# 使徒行傳

記述聖靈降臨的情況，並以彼得與保羅兩位使徒為焦點，詳述早期基督教會的建立及擴展到外邦的經過。(作者：路加；約公元80~90年間)

使徒行傳和路加福音\*皆是路加寫給其好友提阿非羅的書卷，提阿非羅是當時羅馬\*的高官。兩書實為同1本作品的上、下兩部(路一1~4；徒一1~5)。路加福音以耶路撒冷\*為耶穌事奉\*的終站，而使徒行傳則以耶路撒冷為福音外傳的起點，並以羅馬\*為其終站。全書主要描述初代教會\*在公元30至60年這30年間，如何履行耶穌所頒布的「大使命」(一7~8)。

在這「大使命」的大前提下，作者藉著5句相近的鑰句，扼要地總結每一階段的發展，表明所記載的連串事件均使上帝的道和教會\*興旺起來；按此，全書的大綱如下：

1. 描述耶路撒冷教會的情況(一1~六7)
2. 記述教會自耶路撒冷擴展到撒馬利亞\*的經過(六8~九31)
3. 記載彼得\*往哥尼流家傳道的經過和哥尼流歸主的事件(九32~十二24)
4. 保羅\*向外邦人傳福音\*的宣教\*旅程展開(十二25~十六5)
5. 記述保羅將福音帶到羅馬教會的經過(十六6~二十八31)

仔細閱讀全書，便會發現當中記載了不同類型的事迹，如初代教會生活的縮影(二41~47)、外邦人信主的經過(十章)、耶路撒冷會議(十五章)，還有那些具神學意義的講章，包括彼得(二

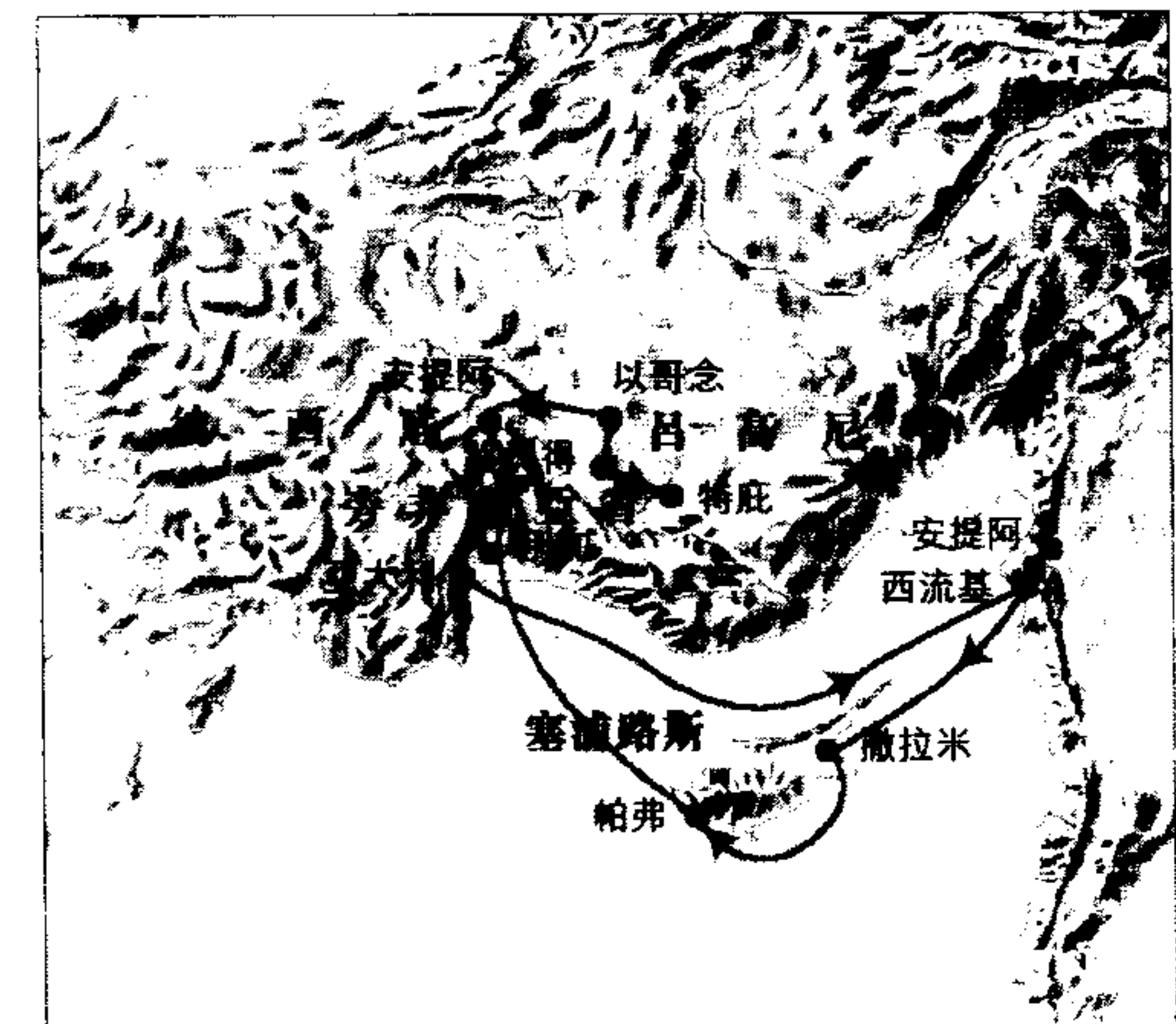
14~36)、司提反(七2~53)和保羅(十三16~41)的講論等。

使徒行傳裏有兩位重要的人物：彼得和保羅，他們分別代表猶太人的基督教會和外邦人的基督教會。在路加筆下，兩人的事迹出奇地相似：醫治\*了生來跛足的人(三1~10，四8~10)、勝過行邪術的人(八9~24，十三6~12)、彼得的影子和保羅用過的手帕都有醫治的能力(五15，十九12)、使死人復活\*(九36~42，二十9~12)等。作者將保羅與彼得對等起來，為要表達外邦教會和猶太教會的合一與平等，且說明後起的使徒保羅和繼後興起的外邦教會，均與使徒彼得和猶太教會有同等的屬靈經歷和地位。此外，作者還提及司提反、腓利及巴拿巴等人，他們都沒有使徒身分，但在拓展福音事工上，均扮演著頗重要的角色。嚴格來說，此書是記載聖靈\*在初代教會的工作，故亦稱為「聖靈行傳」。

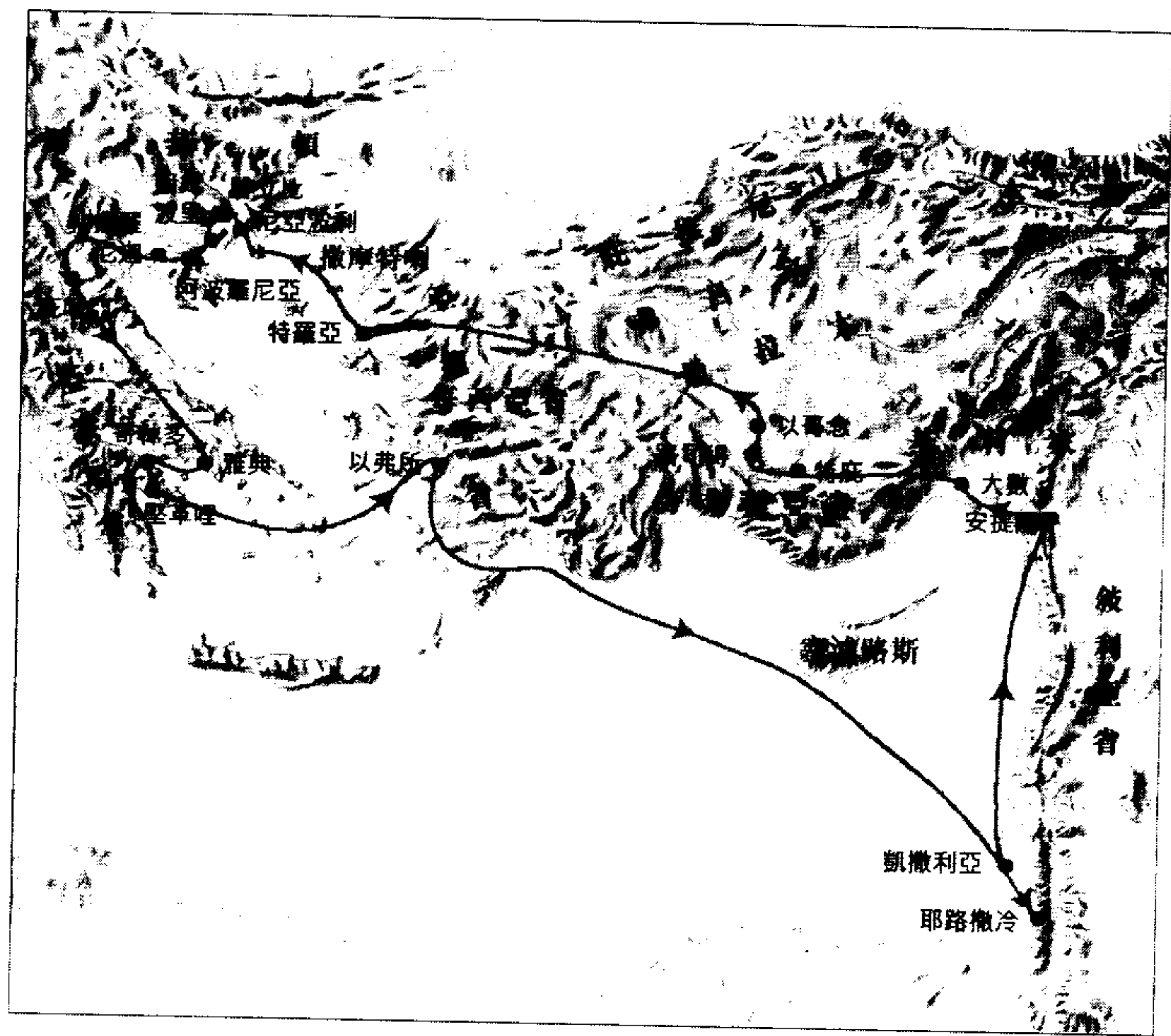
使徒行傳不是初代教會史，而是透過歷史敘述的方式，展現初代教會在掙扎中成長的經過，尤其詳盡地刻劃福音如何從猶太教的律法觀念中釋放出來，以致終能傳至地極，惠及全人類。

但聖靈降臨在你們身上，你們就必得着能力，並要在耶路撒冷、猶太全地，和撒馬利亞，直到地極，作我的見證。(一8)

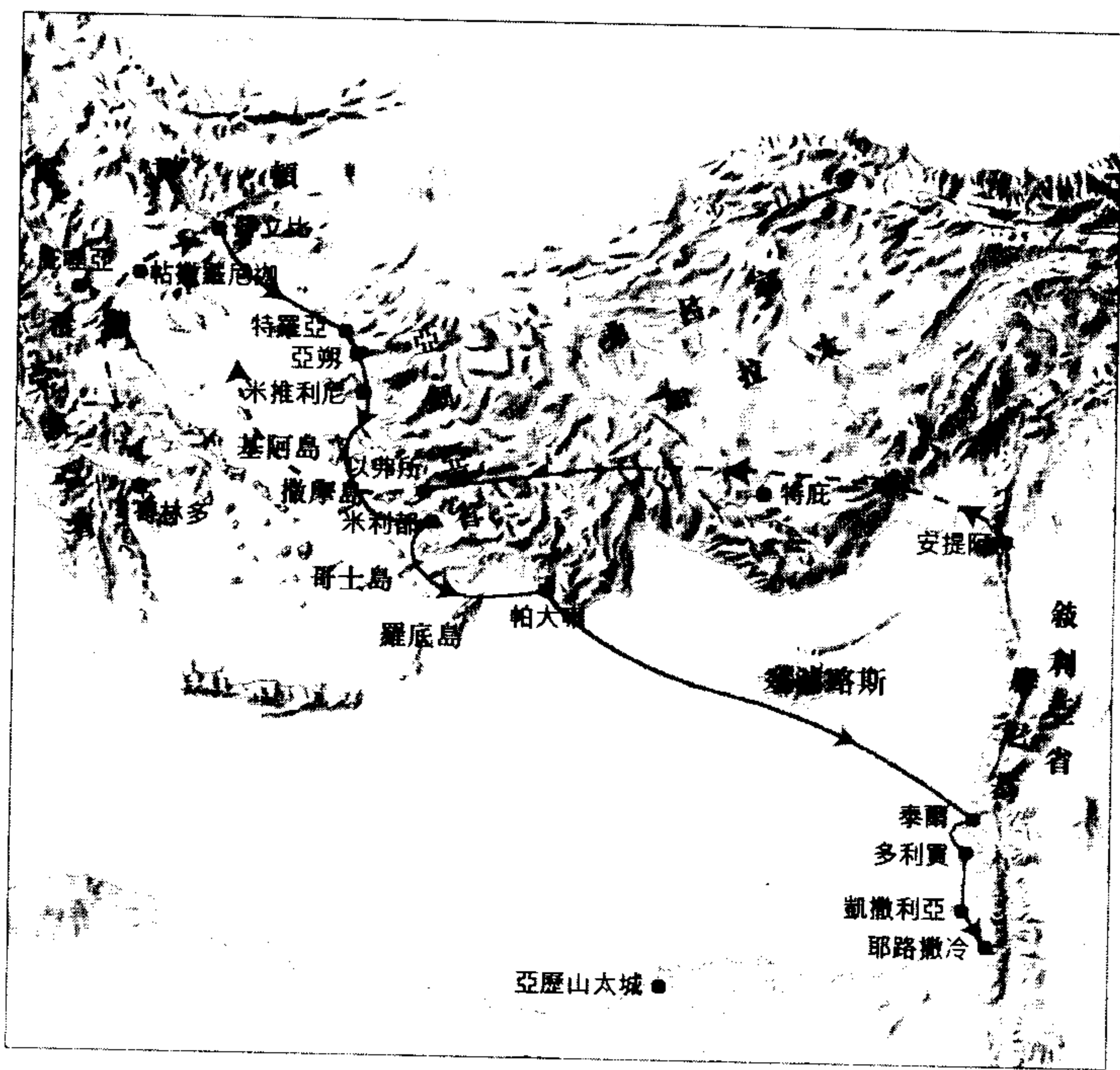
保羅第一次宣教旅程



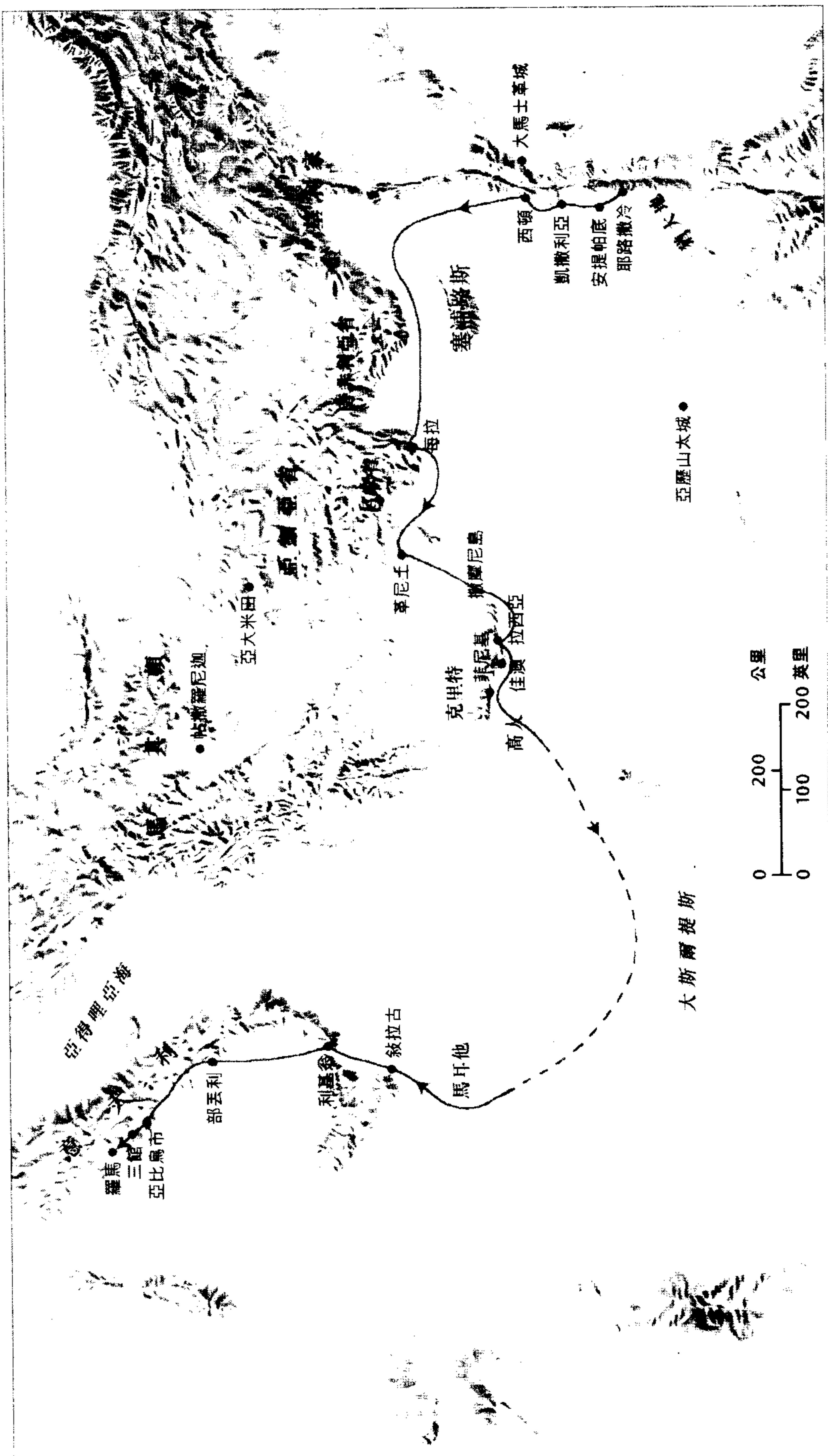
保羅第二次宣教旅程



保羅第三次宣教旅程



保羅到羅馬的旅程





# 新約書信

「書信」可謂新約聖經中一類很獨特的書卷，內容主要針對當時不同地區的教會\*在信仰和生活上所遇到的問題，從而提出指引和勸導。作者以牧者的身分，寫信給教會信眾，勉勵他們，甚至責備他們，期望他們在主耶穌基督的真道上站穩。書信的體裁\*主要是議論性的，往往就某個主題作詳盡、理性的討論。

除啟示錄\*外，新約聖經共有21卷書信，可按作者分為兩大類，這兩類書信又分別按篇幅的長短排列，最長的置於首：

- 保羅\*書信：出自使徒保羅的手筆，可以細分為早期書信(帖撒羅尼迦前後書\*)、主要書信(加拉太書\*、羅馬書\*、哥林多前後書\*)、監獄書信(以弗所書\*、腓立比書\*、歌羅西書\*、腓利門書\*)和教牧書信(提摩太前後書\*、提多書\*)；
- 大公書信(又稱「普通書信」)：出自其他人的手筆(希伯來書\*、雅各書\*、彼得前後書\*、約翰一二三書\*、猶大書\*)。

除小部分個人信函外，大部分新約書信都是寫給羣體的信函。啟示錄之所以歸入書信類別，主要是因為這書確實是以書信形式開首的，但其大部分內容則屬天啟文學\*，以象徵性用語(意象或數字\*)表達上帝在末日\*得勝的信息。

保羅書信主要是按特定的書信格式寫的，按次序包括：發信人、收信人、感恩、內容主體和問候語等；然而，不少大公書信，例如希伯來書和約翰一書，並不像真實的書信，反而更近於議論文，只不過是以書信的格式來表達。

一般來說，在新約書卷中，保羅書信的成書時間較大公書信還要早(可能除雅各書外)，而其中最早成書的可能是帖撒羅尼迦前書，最後成書的可能是提摩太前後書和提多書。保羅甚至可能是以書信牧養教會的開創者，帶動了新約書信體的廣泛流傳。他用書信與所牧養的教會保持聯繫，純粹是受客觀情況所限。保羅為要完成宣教\*的抱負，使福音的信息盡快傳遍整個外邦世界，所以每當建立一所教會後，他通常只會稍作逗留，隨即再踏征途。為了堅固初生的教會(如帖撒羅尼迦\*教會)和處理教會的諸般問題(如哥林多\*教會)，保羅就以書信來提供恆常的屬靈餵養和教導，這可謂是最適合不過了。保羅一生所撰寫的書信和作品很多，但收錄在新約聖經裏的只有13封書信。

大公書信並沒有特定的受信人，是寫給一般的信徒的(除約翰二、三書外)。內容比保羅書信更強調信徒應如何保守純正的信仰，以及如何面對外來逼迫、異端與假師傅的言論。書信的內容反映了教會在1世紀末，正面對蓬勃起來的異端及外來的大規模逼迫。



# 羅馬書

詳細解釋「因信稱義」這教義，亦教導信徒如何把信仰落實在生活中。(作者：保羅；公元56~57年)

羅馬書是保羅\*所撰寫的書信\*中，最長和最重要的一封信。保羅寫這信的目的，一方面是為建立新的宣教\*區域作準備，但更重要的是，希望藉著闡明福音的真諦，澄清當地信徒(猶太裔基督徒和外邦基督徒)對福音的誤解，從而消解彼此之間可能潛在的衝突和糾紛。

保羅在書中帶出的福音真諦，就是藉著耶穌基督\*的死和復活\*，以及上帝對亞伯拉罕\*及其子孫的應許得以成就，表明了上帝的信實(三~四章)。羅馬書重申，上帝不會因我們的不信而背信棄義(三1~4)，並且「別的受造之物，都不能叫我們與上帝的愛隔絕」(八39)。這書並不是保羅神學的完整陳述，書中並沒有討論聖餐\*、復活等問題，而是要藉著對「因信稱義\*」的闡述，說明上帝的恩典對基督徒生活的影響。因此，全書可以簡單分為兩大部分：信仰的內容(一~十一章)和生活的守則(十二~十六章)。

保羅首先指出，福音是上帝使全人類與祂自己和好(也就是使人得稱為義)的途徑(一16~17)，因為無論是有律法的猶太人，還是沒有律法的外邦人，都未能符合上帝的要求(一18~三20)；就連亞伯拉罕也是因著信，才得以領受上帝的義(三27~四25)。基督為救贖罪人而死，給所有相信他的人帶來新的生命，這生命不受罪\*的捆綁，亦不被律法所定罪，而是帶著上帝的靈的

能力(五~八章)。保羅又特別在九至十一章，討論以色列人不相信這福音的實況，從而帶出上帝的應許會否就此落空的問題。保羅的結論是：這現象只屬暫時性，上帝會憐憫他們，至終會使他們歸向祂。

信徒既因上帝的憐憫而得救，應如何回應上帝呢？保羅說，我們應該將全人獻上，全然歸主，全心全意地事奉\*祂(十二1~2)。於是，保羅在全書的第二部分(十二~十六章)提供具體的生活指引，教導羅馬\*的信徒如何在基督裏成為一體，互相聯絡(十二1~8)，如何在敵對的社會中處事待人(十二9~十三14)，以及如何處理教會\*內部的紛爭(十四1~十五13)。

羅馬書的信息是保羅對上帝的「愛」的闡述。上帝施行公義不是為審判\*世人，而是要顯出祂對世人的愛\*；這公義顯露人類敗壞的一面，同時亦彰顯上帝的信實，使救恩\*臨到世界。這愛最高的表現，莫過於耶穌為罪人犧牲了自己的性命(五6~8)！

這福音本是上帝的大能，要救一切相信的，先是猶太人，後是希臘人。因為上帝的義正在這福音上顯明出來；這義是本於信，以至於信。如經上所記：「義人必因信得生。」(一16~17)



# 哥林多前後書

保羅針對哥林多教會內部的問題，提出處理方法；又為自己的使徒身分作出申辯，並剖白他對教會的愛與關懷，教導信徒過彼此相愛和合一的生活。(作者：保羅；公元54/55～56年間)

哥林多前後書是保羅書信\*中最富牧養意味的，彷彿所有教會\*會遇到的問題都一併發生在哥林多\*城的教會裏。據各方面的資料顯示，這兩卷書是保羅\*寫給哥林多教會4封書信中的其中兩封(其他的已經失傳)，而他亦先後3次到訪該地的教會。

哥林多前書並非專論某一課題的，而是因應教會各樣實際的問題作出具體的教導，這些問題可分為兩大類：

1. 保羅主動指出教會的問題(一～六章)，其中包括嚴重的結黨紛爭(一～四章)以及教會的混亂，例如淫亂的問題(五章)和信徒之間彼此訴訟的風氣等，保羅認為教會要勉力擔當仲裁的職分(六章)。
2. 保羅解答教會的問題(七～十六章)，其中包括：
  - i. 在婚姻\*方面，信徒當中有信與未信者結合的家庭，保羅勸勉已信者應關切未信者的得救，不應單單為自保而離去(七章)；
  - ii. 關於食用祭物方面，保羅強調基督徒宜在應用自由與顧念信心軟弱者之間有所協調(八章)；
  - iii. 申明使徒靠傳福音\*養生的權利(九章)及主日\*崇拜\*與聖餐\*的秩序(十～十一章)；

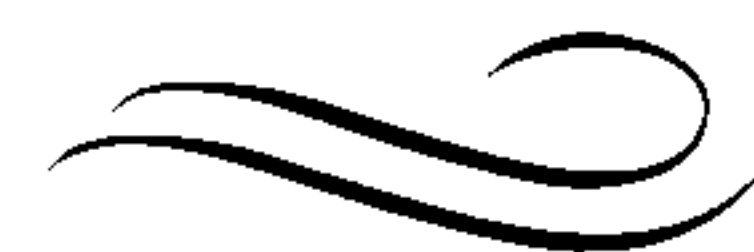
- iv. 闡釋聖靈\*恩賜\*的差別與合一性，其中尤其集中討論「方言」的問題(十二～十四章)；
- v. 關於復活\*的討論(十五章)和捐獻。

有別於前書，哥林多後書可算是保羅一封很私人的信件，表達了他對哥林多信徒的情懷。在信首，他以個人經歷及其當時所面對的處境，來紓解哥林多人對他的誤會(一～二章)。為了回應那些質疑和挑戰他的信仰和權威的人，保羅從神學的角度申明自己的職分 and 事奉\*(三～五章)。接著，保羅也勸勉信徒過聖潔的生活(六～七章)，又從他個人的經歷表明他是基督\*真正的僕人(十～十三章)。保羅又提出為耶路撒冷\*教會捐獻的要求，因為這標誌著教會的合一；他更以兩章篇幅(八～九章)討論有關捐獻的神學基礎。哥林多後書是保羅書信中，最能表達其個人際遇及性格的一卷書。他成為使徒後，就踏上坎坷的旅程，但從沒有後悔跟從上帝；他以謙卑的心待羊羣，以寬宏大量的器度待對抗他的人。

這兩封書信可謂完全粉碎了一般人對初代教會\*的完美印象，不過，令人驚奇的，倒不是初代教會的罪惡\*和敗壞，而是靠著主的話，教會仍可望繼續成長。

我藉我們主耶穌基督的名勸你們都說一樣的話。你們中間也不可分黨，只要一心一意，彼此相合。(林前一10)

我們作基督的使者，就好像上帝藉我們勸你們一般。我們替基督求你們與上帝和好。(林後五20)



# 加拉太書、以弗所書

加拉太書：對猶太人視遵守律法為得救的必要條件予以駁斥，從而申明何謂基督徒的自由，堅持只有靠信心才能稱義。  
(作者：保羅；約公元50年代中期)

以弗所書：闡述教會的特性，解釋基督與教會的關係，並勸勉信徒過彼此合一的生活。(作者：保羅；約公元60~62年間)

加拉太書是一封感情澎湃、措辭有力的書信，從信首省略了問候語，已反映保羅\*迫切的心情，這是因為教會\*正面對一個關係生死存亡的問題。當時加拉太\*教會中興起了一種主張：所有基督徒，特別是非猶太裔基督徒，必須恪守猶太律法；換言之，基督信仰也必須歸服在猶太教之下。

面對加拉太人如此輕易地離開基督\*的福音，而轉向「別的福音」(一6)，保羅首先對自己所傳的福音作出辯護，強調這福音是直接從上帝而來的(一~二章)。保羅指出，既然亞伯拉罕\*在律法出現之前，早已因信領受了上帝稱他為義的應許，因此，那些在律法出現後才歸主的外邦人，也同樣可以如亞伯拉罕般因信稱義\*；保羅甚至強調，只有全靠恩典、不靠律法的外邦人才能成為亞伯拉罕真正的後裔(三~四章)。然而，雖說不靠律法，卻不等於放縱情欲，保羅在最後兩章進一步糾正信徒在這方面的誤解，並指出真正的自由是由「順從聖靈\*」而來的(五~六章)。

與加拉太書的調子相反，以弗所書並非針對特定的教會問題，而是以教會論為主調，解釋上帝如何藉著教會成就祂永恆的

計劃。強調教會與基督的關係，尤其注重基督信仰和生活實踐的結合。正如保羅的其他書信\*一樣，本書可分為前後兩部分，分別勾劃出理論的基礎和實際的應用。

保羅藉著讚美和禱告\*，指出教會作為基督身體的屬靈福氣，這福氣不是世人所指的物質上的好處，乃是屬天的富足。保羅又詳述福音如何解除猶太人和外邦人彼此為仇的關係，讓兩者能「在基督裏」一同經歷得勝罪惡\*的大能，並承受基督的國度。保羅又重新強調他作為福音使者的職事(一~三章)。在後半部分，保羅首先提醒外邦信徒蒙召成為聖徒的身分，在這基礎上，各人當努力活出合一的理想，並在教會、家庭和社羣中、各種人倫關係上為主克盡本分(四~六章)。

今天，我們依然不時陷入律法主義的危機，企圖藉著遵守某些禮節或規則來討好上帝，然而，我們必須切記，這種「在基督裏」的關係只能靠著上主的恩典才能成就。

基督釋放了我們，叫我們得以自由。所以要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制。(加五1)

從前你們是暗昧的，但如今在主裏面是光明的，行事為人就当像光明的子女。(弗五8)



# 腓立比書、歌羅西書、 腓利門書

腓立比書：保羅分享他在信仰歷程上的經驗，並他在獄中對喜樂和滿足的生活體會。(作者：保羅；公元約60~62年間)

歌羅西書：保羅透過糾正教會對基督身分和地位的誤解，強調基督的尊貴和榮耀，從而確立基督是惟一拯救的根源。(同上)

腓利門書：保羅請求腓利門饒恕他那出逃的奴隸，並在基督裏接納他為弟兄。(同上)

保羅\*在獄中寫腓立比書給希臘的腓立比\*教會，除答謝他們在金錢和實際行動上的幫助外(二25，四10~19)，更藉此給予他們鼓勵、勸勉和指引。

腓立比書是保羅的生命宣言。在書信的開首，他由想到許多福音的敵人，以至陷入「情願離世與基督\*同在」的消沉情緒，到轉念想到自己的事奉\*職事(一15~26)及以主的順服受苦為勉勵(二5~11)，處處流露出保羅在獄中的複雜情緒。保羅於第三章慎重地警告信徒要小心那些「犬類」、「作惡的」和「妄自行割的」(三2)，他們就是那些要求基督徒遵守猶太教律法的人。保羅又以自己的經歷，批評那些以割禮\*自誇的猶太信徒。到第四章，保羅又回復平靜和親切的口吻，鼓勵信徒要站立得穩和同心合一。

歌羅西書主要是因應教會\*所出現的異端思想而寫的。這些異端企圖以虛妄的哲學思辯和所謂的奧祕知識來混亂基督的道理，敗壞福音。保羅以清晰的基督論作出反擊，指出基督如何藉著十字架上的死，成就救恩\*，顯出上帝偉大的能力；因此基督才

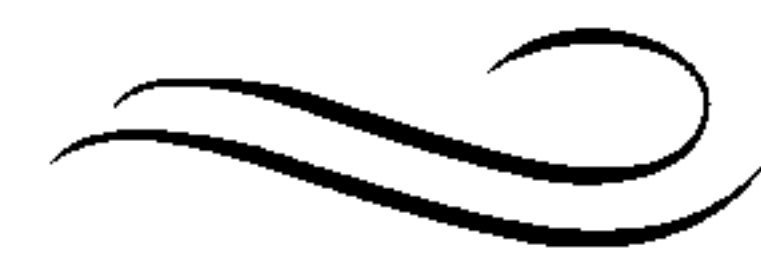
是真正的元首。他又強調「屬靈的割禮」的超越性(一~二章)，這割禮使我們與基督聯合，上帝就可以將祂的豐盛傾倒在我們身上，而我們亦可以分享上帝的榮耀。保羅反對那些異端提倡的苦修禁欲，指出一個「新人」的樣式，並詳列基督徒生活的真正原則(三~四章)。

雖然腓利門書被編列在提多書\*之後，但它的內容明顯與歌羅西書較接近；兩封信在結尾時均提到一批相同的人物(參西四10~11；門23~24節)。保羅寫這信的目的，是為了向阿尼西謀(或稱阿尼西母)的主人腓利門求情，希望腓利門本著基督的愛心原諒阿尼西謀的出逃，並重新接納他。書中表現了保羅如何為福音的緣故行使牧者的權柄，向腓利門作出如此艱難的要求，這實在是現代教會罕見的。

應當一無掛慮，只要凡事藉着禱告、祈求，和感謝，將你們所要的告訴上帝。(腓四6)

因為上帝本性一切的豐盛都有形有體地居住在基督裏面，你們在他裏面也得了豐盛。他是各樣執政掌權者的元首。(西二9~10)

他暫時離開你，或者是叫你永遠得着他，不再是奴僕，乃是高過奴僕，是親愛的兄弟。(門15~16節)



# 帖撒羅尼迦前後書

帖撒羅尼迦前書：保羅著意鞏固信徒對上帝的信心，勸勉他們追求聖潔的生活，並要對主再來充滿盼望。(作者：保羅；公元50/51年間)

帖撒羅尼迦後書：進一步澄清信徒對主再來的誤解，勉勵他們以等候主的心態，積極地過聖潔的生活。(同上)

帖撒羅尼迦\*教會\*是保羅\*、西拉和提摩太在公元50年的春天建立的(徒十七1~15)，但因為當地猶太人反對，他們只好倉卒離開。事後，保羅聽聞教會落在外憂內患的處境中，於是差派提摩太返回帖城，了解當地的情況(帖前三1~5)。保羅收到提摩太的匯報後，立即寫此信給教會，表達他的掛念之情。

在帖撒羅尼迦前書，保羅既是要稱讚和鼓勵這所初生的教會(一章)，亦不得不向帖城信徒交代他突然離開帖城的理由，並回應有關批評(二~三章)。道德與聖潔生活的整肅通常是外邦教會較為急切的問題，對於帖城這初生的外邦教會，當然也不例外(四1~12)。另外，帖城教會對末世\*論的理解的偏差反映初代教會\*普遍的誤解，特別是關於那些已離世的信徒在主基督再來\*時的情況(四13~五11)。保羅清楚指出：那些在基督\*裏死了的聖徒，並不比那些活著存留到主降臨的信徒遜色，因為當上帝的號吹響之際，那些在基督裏死了的人必首先復活\*(四16~17)。保羅同時亦提醒信徒要尊重教會領袖，學習彼此切實相愛的真理(五12~22)。

完成前書後不到幾個星期，保羅便寫了另一封信給帖城教會，即帖撒羅尼迦後書。這可能是因為有些人誤會了前書的教導，過分熱切期待基督再臨，紛紛停了手上的工作，一心等候主。因此，後書除了有典型的問候和讚許(一章)之外，主要是進一步解釋末世論的問題(二章)，特別就「主的日子現在到了」這句可能風行於當時教會的話(二1~2)，對他們予以警戒和提醒。因著對這末世信念的澄清，保羅勉勵信徒要更積極盡責地過地上的生活。信徒固然要為主再來作好準備，但由於這日子如「夜間的賊」般臨到，所以無須苦心計算主再臨的日子。保羅在此書特別加上親筆的問安及祝禱，為要讓讀者辨認這書是出於保羅的手筆。

這兩封短短的信，不僅是給那些鍾情末世論的人很好的提醒，就是對於一般的信徒，也作出很有意義的教導，尤其鼓勵信徒要在這動蕩不安的時代中，仍為信仰受苦。縱然時刻等候主的再來，仍要不忘生活的責任，這是每個基督徒所要學習的生活藝術。

我們若信耶穌死而復活了，那已經在耶穌裏睡了的人，上帝也必將他們與耶穌一同帶來。(帖前四14)

他從起初揀選了你們，叫你們因信真道，又被聖靈感動，成為聖潔，能以得救。(帖後二13)



# 提摩太前後書、提多書

提摩太前書：保羅勸勉提摩太要謹守真道、防備異端；並分別就敬拜應有的秩序、領袖的品格及牧養不同信徒當有的態度等幾方面作出提點。(作者：保羅；約公元63~64年間)

提摩太後書：保羅藉著分享他個人事奉的感受與信念，囑咐提摩太要盡心竭力地服事教會，也要效法他，矢志傳道。(作者：保羅；約公元65~67年間)

提多書：保羅囑咐提多要維持教會的秩序和堅守純正的教導，並要立志過敬虔的生活。(作者：保羅；約公元63~64年間)

這3卷書合稱為「教牧書信」，以兩位年輕教牧——提摩太和提多——為書寫對象，藉著賦予他們領導教會\*的權柄，使他們能妥善地管理教會，並使教會建立在穩固的信仰根基上，免受世俗智慧派的異端思想所影響。因此，書信討論了很多教會紀律和教義的問題，使教會的立場更清晰和堅定。

保羅\*在提摩太前書的教導，都是回應教會經常面對的問題，例如教會應如何面對假教導和叛教之類的事(一3~20)，有關崇拜\*的指引(二1~14)，選立領袖的準則和領袖應有的操守(三~四章)，還有牧養教會的若干建議(五1~六10)。最後是對提摩太的勸勉(六11~21)。從保羅嚴肅的語調及指出提摩太與他那「福音上的真兒子」的關係，顯出此書不僅是寫給提摩太，也給教會全體，讓教會認可提摩太作為教會領袖的權柄。

保羅在提多書強調提多必須在那個著名的克里特島上，完成

他的工作，特別是要在各城設立長老(一5)。由於克里特人的道德生活敗壞，保羅先提醒提多要看重教會領袖的品格(一章)，又勸勉提多要在那裏建立教會的秩序和生活準則，無論是對年長的男女、年輕人或奴僕，都要給予適當的教導(二章)。最後，保羅特別強調信徒的好行為，要彼此和睦，避免紛爭(三章)，這可能是針對當地人的道德問題而言。

提摩太後書是較特別的一封信，其重點是「典範」。保羅期望提摩太以他為榜樣，並且熟習聖經、專心教導，為福音受苦(一8~14，三10~17，四1~8)，他告訴提摩太如何抵擋身邊的假教師(二14~四5)。他既知道自己的大限將至(四6)，就切切鼓勵提摩太持守善工——忍受迫害的痛苦，並竭力防備假教師的教導。在結語前，保羅分享他個人的心情及心願(四9~18)，他那為師的角色在此表露無遺。

不可叫人小看你年輕，總要在言語、行為、愛心、信心、清潔上，都作信徒的榜樣。(提前四12)

你當竭力在上帝面前得蒙喜悅，作無愧的工人，按着正意分解真理的道。(提後二15)

你自己凡事要顯出善行的榜樣；在教訓上要正直、端莊。(多二7)



## 保羅生平年表

日期(公元)	保羅生平中的重要事件	羅馬 / 猶太人統治者
約5~10年	保羅(掃羅)在基利家(亞細亞)的大數城出生	
14~37年 26~36年		君王提庇留統治 本丟·彼拉多(或譯龐修·彼拉多)作猶太總督
26~30年或 29~33年	耶穌公開傳道事奉	
約35年	保羅信主(約25~30歲; 參徒九1~19, 二十二4~16, 二十六9~18)	
約35~38年 37~41年	保羅在阿拉伯(加一17)	君王該猶(加里古拉; Gaius/Caligula)統治
約38年	保羅信主後第一次到耶路撒冷(徒九26~29; 加一18~19)	
41~54年		君王克勞第統治
45/46年	保羅第二次到耶路撒冷(徒十一27~30, 十二25)	
46~48年	保羅第一次宣教旅程(徒十三2~十四28)	
48/49年	耶路撒冷會議(保羅第三次到耶路撒冷; 徒十五1~29)	
約49~52年	第二次宣教旅程(徒十五40~十八23)	
49~50年	保羅、西拉從敘利亞的安提阿經小亞細亞往馬其頓和亞該亞(徒十五40~十八16)	
50/51年	寫帖撒羅尼迦前、後書	
50~52年	保羅在哥林多逗留了年半至兩年時間(徒十八1~4, 11)	
約50~67年	保羅在這些年間撰寫他的13封書信	
51年	保羅在亞該亞總督迦流面前受審(徒十八12~17)	迦流作亞該亞總督
52年夏	保羅第四次到耶路撒冷(徒十八22)	
52~59年		腓力斯作猶太總督
53~57年	第三次宣教旅程(徒十八23~二十一17)	

53~55年	保羅在以弗所(徒十九1~二十一)	
54~68年		君王尼祿統治
約54~56年	寫哥林多前、後書	
55~57年	保羅在馬其頓、以利哩古和亞該亞(徒二+2~6)	
約50年代中期	寫加拉太書(也有認為是40年代後期或50年代初期)	
56~57年	寫羅馬書	
約57年	保羅第五次(最後一次)到耶路撒冷(徒二十一27~二十二30)	
57年	在耶路撒冷被捕(徒二十一27~36)	
57~59年	保羅被囚於凱撒利亞(徒二十三23~二十六32)	
59年		非斯都作猶太總督
59/60年	保羅啟程往羅馬(徒二十七1~二十八16)	
60年2月	保羅到達羅馬(徒二十八11~16)	
約60~62年	保羅在羅馬被軟禁(徒二十八16~31)	
60~62年	寫監獄書信	
62年		亞勒比努作猶太總督
62/64年	保羅在羅馬獲釋後, 曾重返以弗所	
63/64年	寫提摩太前書、提多書	
64年7月19日		羅馬城被焚
?65年	保羅到西班牙	
65~67年間	在羅馬第二次被囚; 寫提摩太後書(提後四6~8)	
65~67年間	保羅被處決	
66~74年		第一次猶太人叛亂



# 希伯來書

為基督信仰申辯，闡明基督的超越性，從而顯示基督信仰超越猶太教信仰的根據。(作者不詳；約公元70年)

希伯來書的作者以書信\*形式，教導身處內憂外患的猶太裔基督徒。內憂，是因為他們當中有些信徒，認為猶太教才是優秀的信仰；外患，是教會\*遇到教外人士的逼迫。

面對這兩方面的壓力，作者以「耶穌基督\*是大祭司\*」為主題，揭示這位大祭司的身分和基督救恩\*的超越性。舊約歷世歷代獻祭\*贖罪\*的屬靈意義，都在基督身上成就了。基督無論在名分、權能或救贖功效上，都超越了舊約裏的天使\*或祭司，而且，舊約很多禮儀\*和人物都是指向基督，或是預表基督的。基督的救贖是完全的，他一次的獻上已有永久的救贖功效，得蒙救贖的人也不需依賴其他方法及付出額外勞力(如飲食的禮節)來補足，也不用屢次獻上祭物來除罪。因此，「超越性」可作為全書的鑰詞：

- 上帝的兒子耶穌基督超越天使和摩西\*(一~三章)
- 基督的大祭司職分超越猶太人的大祭司(五~七章)
- 基督所進入之天上聖所超越猶太人的聖殿\*(八~九章)
- 基督的代贖功效超越舊約的所有獻祭(十章)

此外，為加強讀者堅忍地面對逼迫的信心，作者以舊約一些聖賢為例，指出他們是以盼望、等候為力量，完成他們的信心旅程；另一方面，作者又嚴厲地警戒信徒，切勿如古以色列人那樣，離棄那曾向他們說話的上帝(十一~十二章)。作者在全書加

插了5段鄭重的勸勉：不可被潮流沖走(二1~4)；不可向上帝硬著頸項(三6下~四13)；在認識真理上不可停滯不前(五11~六12)；不可踐踏救恩、故意犯罪(十26~31)；不可棄絕上帝的恩典(十二18~29)。這樣的鋪排，顯出勸勉才是本書神學講論的主旨。這種表達手法亦是本書的寫作特色。

在強調基督耶穌的身分中，作者非常著重闡明耶穌的神人二性，因此，作者一方面把耶穌等同於舊約的耶和華：「主啊，你起初立了地的根基；天也是你手所造的……你要將天地捲起來……惟有你永不改變；你的年數沒有窮盡。」(一10~12)耶穌擁有舊約耶和華那種威榮與王權。另一方面，作者又強調耶穌這位大祭司「並非不能體恤我們的軟弱。他也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是他沒有犯罪」(四15)。所以耶穌同時亦是體恤每一個人的中保。可見希伯來書給我們勾畫了一位既超凡又親切的主耶穌。

他是上帝榮耀所發的光輝，是上帝本體的真像，常用他權能的命令托住萬有。他洗淨了人的罪，就坐在高天至大者的右邊。  
(一3)



# 雅各書

雅各指責那些假冒為善的信徒，指出信心與行為的密切關係，勉勵信徒將信仰和生活結合。(作者：雅各；公元55~63年間)

作者自稱為「雅各」，傳統認為他是耶穌的兄弟，並非使徒雅各。

雅各書雖然保留書信\*的格式，但在內容上，卻頗近於舊約的智慧書卷\* (例如箴言\*) 和猶太教記載道德訓誨的著作。作者蒐集了一些關於基督徒實際生活的勸勉和指導，輯錄成書，其中包括貧富、試探、善行、偏見、信心與行為、言語、智慧、爭論、驕傲和謙虛、評斷別人、自誇、忍耐、禱告\*等多個不同的主題；在表達上，主要都是用命令語氣的動詞，共50多次。

雖然書中表達的主題非常多元化，亦沒有明確的中心主旨，但在整體內容上，明顯是強調基督徒的生活實踐，特別是行為與信心結連的重要性。作者反對空洞的信心，他指出一個對上帝有信心的人不可能沒有好行為，好行為不是培養信心的途徑，乃是將信心化為行動，將真正的信心顯明出來(二14~17)。此外，作者也注重「智慧」與個人生活的關連。論到智慧，作者認為真正的智慧是來自上帝的(三15)；智慧是上帝給人的恩典(一5)；智慧是一種人格特質，需要不斷操練才有的(三17~18)。

按不同主題及內容，全書可分為6個段落：

1. 鼓勵那些在惡劣環境下，陷入私欲誘惑的信徒，必須繼續向上主祈求智慧(一1~18)；

2. 鼓勵基督徒要遵守上帝整全的律法，過獻身於上帝的生活，做一個既聽道又行道的信徒，因為基督徒的信心必須結合相應的生活方式才有功效；作者又以亞伯拉罕\*和喇合為例，證明他的觀點(一19~二26)；
3. 鼓勵信徒要小心言語上的失誤，又借用舊約聖經中論智慧的傳統教導，強調智慧是人所追求的最大美德之一(三1~18)；
4. 勸勉信徒之間不可存在嫉妒、紛爭，不可彼此論斷，也不可與世俗為友，仿效他們的生活方式(四1~17)；
5. 提醒富足的人，切勿因財富\*攔阻自己過敬虔的生活(五1~6)；
6. 要耐心等候主再來\*，不可起誓，並要為別人禱告，尤其是那些陷入罪惡中的人(五7~20)。

作者以實際的忠告和智慧的箴言貫穿全書。在各項的勸勉中，作者尤其注重照顧教會\*中貧窮人的需要。雖然雅各書很少提到耶穌，但當中的內容卻明顯反映了耶穌的教訓。表面上，書中部分內容與保羅\*強調的「因信稱義\*」似有衝突，然而實際上，雅各和保羅只是從不同層面來闡釋有關「因信稱義」的教義，焦點各有偏重。簡單而言，保羅強調得救的身分，而雅各則較側重於得救的體現。

信心若沒有行為就是死的。(二17)



# 彼得前後書、猶大書

彼得前書：以屬天的盼望作主題，安慰和鼓勵那些為信仰受苦的信徒。(作者：彼得；公元64~65年間)

彼得後書：提醒信徒要防備異端，勸誡他們要持守真理，在信心和知識上長進，盼望基督再來。(作者：彼得或其他人；公元67~90年間)

猶大書：嚴厲指責假師傅，勸勉信徒要積極持守基督的真道。(作者：猶大；公元67~90年間)

彼得前書的寫作目的是要鼓勵信徒，特別是那些在社會上沒有地位的羣體，在一個「新生命、舊處境」的情況下要堅忍地持守信仰。

作者首先提醒讀者他們得救的身分和已有的盼望，又解釋他們現在所受的苦難\*是為了熬煉他們的信心(一3~7)。他鼓勵信徒即使面對苦難，仍要為現在所領受的救恩\*及將來的盼望歡欣(一8~12)。為了回應這偉大的救恩，信徒必須追求聖潔和過敬畏上帝的生活(一13~21)，還要以誠實和切實相愛的心彼此服事(一22~25，四7~11)。作者提醒信徒，他們為上帝所揀選的族類，是君尊的祭司\*及聖潔國度的子民(二1~10)。又分別教導教會\*中不同身分的信徒(如僕人和夫妻)在受逼迫的日子當如何生活，更鼓勵他們要信靠上帝的拯救(二11~四19)。最後，作者以牧者的身分忠告領袖們和年幼的信徒要謙卑和彼此順服，共同建立良好的關係(五章)。

彼得後書有如一份遺囑；作者知道自己快要離世，因此，就以主對聖徒的呼召和生活上的要求來提醒信徒(一章)，且特別囑咐信徒要提防那些離經背道的人。這些人歪曲真理、放縱情欲、口出狂言，上帝必不會放過他們(二章)。最後，作者指出這些假師傅的結局，勉勵信徒在此忍耐，並解釋基督\*延遲再來\*的原因(三章)。

猶大書與彼得後書的內容非常相似，但這書較彼得後書更意識到假師傅對教會的威脅。作者用極嚴厲的詞句斥責這些散播虛謬言論的假師傅，並宣告他們自上古時代已經注定要滅亡(5~16節)。作者指出出現敵擋上帝的人是無可避免的，這又是耶穌的使徒所預言的(17~19節)。作者最後勸勉信徒要在至聖的真道上造就自己，仰望耶穌基督的憐憫，且要靈活地憐憫不同類型的人(20~23節)。

你們的信心既被試驗，就比那被火試驗仍然能壞的金子更顯寶貴，可以在耶穌基督顯現的時候得着稱讚、榮耀、尊貴。(彼前一7)

上帝的神能已將一切關乎生命和虔敬的事賜給我們，皆因我們認識那用自己榮耀和美德召我們的主。(彼後一3)

親愛的弟兄啊，你們卻要在至聖的真道上造就自己，在聖靈裏禱告，保守自己常在上帝的愛中，仰望我們主耶穌基督的憐憫，直到永生。(猶20~21節)



# 約翰一二三書

約翰一書：闡述與上帝相交的真理，並鼓勵信徒學習在基督的愛裏彼此分享；且叫信徒確信自己有永生，並勸勉他們持守真理，不受異端迷惑。(作者：約翰；公元90~95年間)

約翰二書：重申信徒彼此相愛的重要性，警告他們防備假師傅。(同上)

約翰三書：談論信徒當如何接待客旅，勸告他們不可接待傳異端的人。(同上)

約翰一、二、三書的作者以溫和的語氣和關愛的口吻，流露他對受書人的牽掛。雖然傳統認為這書是使徒約翰\*所寫的，但內文並沒有明確顯示這一點。

約翰一書的作者以頗為動人的表述開始，將自己所要講的信息匯聚於他「所聽見、所看見、親眼看過、親手摸過」的耶穌身上。上帝既是光，信徒就應該活在上帝的光中，與祂相交(一章)，又要完全順服基督\*，愛上帝家中的人(二7~11)；作者又警告讀者，要防備企圖使他們偏離正道的「敵基督」(二18~29)。

第三至四章似乎只是闡述第二章的主題。作者再次重申上帝的愛\*，激勵信徒應與祂建立密切的關係，並以好行為和彼此相愛的心來體現自己與上帝的關係(三7~24)，這種愛人的動力完全來自上帝的愛：「我們愛，因為上帝先愛我們。」(四19)此外，作者又再次警告信徒要拒絕歪曲真理的假師傅。這書最後以得勝的信仰為總結(五章)，指出這信仰是建基在耶穌基督的水禮\*、死，

以及聖靈\*的見證之上(五6~8)，我們因信上帝的兒子而領受了永生\*(五11~13)。

與約翰一書不同，約翰二、三書明顯是以書信\*的形式表達。在內容方面，約翰二書重複了約翰一書的大部分主題，重申信徒要彼此相愛，藉此來堅固自己，而且這愛只在信徒中間實踐，而不能包容那些迷惑人的、傳異教的，免得他們破壞信徒所建立的(8節)。作者提醒信徒要對抗和防備那迷惑人的敵基督和那些否定基督人性的異端(7節)。信中更強調，純正的信仰是以基督的教訓為依歸(9節)。

約翰三書是一封私人信件，寫給一個愛主的弟兄該猶，稱讚他持守真道和對弟兄的款待；與此同時，作者又教導該猶應嫉惡好善(11節)，斥責那自稱為領袖的丟特腓，因丟特腓以「惡言妄論」信徒，不單不肯接待弟兄，還要阻止別人如此行，甚至將不服從他的人趕出教會\*(9~10節)。作者勸勉該猶不要效法惡，只要效法善，效法行善的低米丟(17節)。

我將這些話寫給你們信奉上帝兒子之名的人，要叫你們知道自己有永生。(約壹五13)

我們大家要彼此相愛……你們從起初所聽見當行的，就是這命令。(約貳5~6節)

親愛的兄弟啊，凡你向作客旅之弟兄所行的都是忠心的。(約叁5節)



# 啟示錄

約翰申明基督的主權，指出基督的國度快將來臨，並要得最終的勝利，而列國及一切罪惡都要服在上帝的審判之下。(作者：約翰；約公元95年)

啟示錄是一卷以先知預言為主體的書。使徒約翰\*以先知的身分，描述天堂\*與末世\*的景象，同時預言將來要發生的事情。但這書的表達手法卻表現了天啟文體\*的特色，就如一般天啟文學，啟示錄的作者渴望在不久的將來，地上邪惡的現況會被一個完美的國度所取替(一1，二十二6)；上帝將與撒但\*爭戰，並會得到最終的勝利(二十七~10)；結局是一個榮耀的國度來臨(二十一章)。作者又用了許多象徵性用語，而原讀者也明白這些用語的含義。對於當時正面對逼迫的教會\*，這書毫無疑問為他們帶來無比的盼望。但另一方面，這個盼望亦是一個警告，因為主再來\*亦意味著審判\*的來臨。

啟示錄全書以書信\*形式表達。第一章描述約翰被放逐到拔摩海島上(現今的土耳其附近)，在那裏領受上帝的啟示\*，並記錄下來，寫信給在「亞細亞的七個教會」。在這7封信中，作者分別提及個別教會的具體問題(二~三章)。「7」在聖經中是代表完全的數值\*，所以作者描述7個教會的具體情況，同時亦適用於歷代普世教會。

作者從第四章起開展了一幕幕奇異、壯觀和驚心動魄的景象。這些景象並非順序發生，而是從不同角度描述同一事件，描

繪主再來前將會湧現的邪惡，以及敵基督的再現：

1. 天上的大崇拜\*(四章)
2. 七印嚴封了的書卷(五章)
3. 揭開第一至第六印，透過4匹馬與騎馬的人，揭示災難臨到全地(六章)
4. 上帝眾僕人的額上受印(七章)
5. 揭開第七印和6位天使\*吹號(八~九章)
6. 小卷和第七位天使吹號(十~十一章)
7. 懷孕婦人和龍的異象，兩獸的異象和寶座上的審判(十二~十四章)
8. 七災(十五~十六章)
9. 巴比倫\*(預表羅馬\*)的傾覆(十七~十八章)

之後，約翰詳細敘述萬王之王的勝利、羔羊的婚筵、大審判和新耶路撒冷\*的來臨(十九1~二十二5)。最後作者以基督再來的應許作結束(二十二6~21)，並發出歷代信徒的呼求：「阿們！主耶穌啊，我願你來！」(二十二20)

創世記\*記述上帝創造\*了這個天地，但人的罪\*卻逐漸摧毀了這個天地，而啟示錄則記述上帝藉著新的天地，完全落實祂對人類的救贖。基督教聖經以啟示錄作結是要說明，我們確信主的再來，主的得勝。對於那些在信仰歷程中偶有失腳或遇上不如意事的信徒，這書的信息給予他們莫大的安慰。

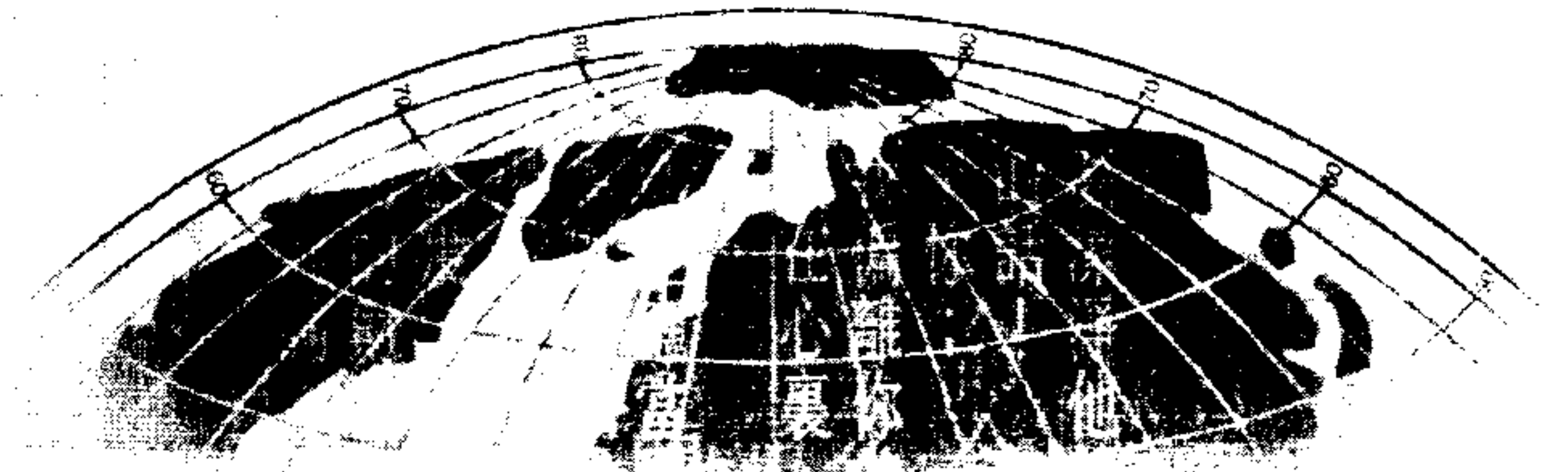
念這書上預言的和那些聽見又遵守其中所記載的，都是有福的，因為日期近了。(一3)



卷二

# 認識聖經歷史和背景

張略、羅慶才、孫寶玲、黃錫木



# 舊約歷史簡述

## 舊約大事年表

年份(公元前)	歷史事件	參考舊約經卷
2000前	創造、墮落、洪水、巴別	創一~十一章
2000~1700	以色列的祖先、族長	
	亞伯拉罕移居至迦南 以撒出生 亞伯拉罕獻以撒為祭 雅各、以掃出生 雅各逃至哈蘭 雅各生十二支派祖先 約瑟被賣至埃及 約瑟離世	創十二~十五章
1700~1250	從埃及到曠野	
	摩西出生 出埃及與過紅海 在西奈山訂下律法：十誡 在曠野漂流40年 摩西離世	出埃及記、利未記、民數記、申命記
1250~1050	進入迦南地	約書亞記
	士師時期【參士師年代表】	士師記、路得記
1105	撒母耳出生和早年事奉	撒上一~十章
1050~931	以色列國的統一王朝	撒上一章~王上十一章；代上十章~代下九章
1050~1010	掃羅為王	
1010~970	大衛為王	
970~930	所羅門為王	
966~959	建聖殿	箴言、雅歌、傳道書

931~586	王國分裂	王上十二章~王下十七章；代下十~三十五章
	【參以色列王和先知對照表】	俄巴底亞書、約拿書、約珥書、阿摩司書、何西阿書、以賽亞書、彌迦書
722/721	北國以色列國被亞述所滅	以賽亞書
722~586	南國猶大國末期	那鴻書、西番雅書、哈巴谷書
587/586	猶太人被擄至巴比倫，聖城與聖殿被毀	耶利米書、以西結書
586~400	被擄與歸回	但以理書、哈該書
586	猶太人從耶路撒冷被擄至巴比倫	撒迦利亞書、以斯帖記
538	第一批猶太人在所羅巴伯領導下歸回耶路撒冷	
515	第二聖殿修葺完成	瑪拉基書、以斯拉記、尼希米記
457	第二批猶太人在以斯拉領導下歸回耶城	
445	第三批猶太人在尼希米領導下歸回，由尼希米作省長	
400~6	兩約之間時期	(聖經沒有記載這段時期的歷史)

# 族長時期

羅慶才

以色列人出埃及前的一段歷史，一般稱為「族長時期」。直接與這時代有關的歷史資料可說是鳳毛麟角，我們必須借助其他資料，才能勾畫出這時代的輪廓。

從聖經研究角度來看，創世記\*首十一章是以普世人類為對象，而與以色列民族有關的記載，則從亞伯拉罕\*開始（即創十一章），所以研究以色列歷史一般就以此為起點。

「族長」所指的是亞伯拉罕、以撒和雅各3人，其中雅各因後來易名為「以色列」（創三十二28，三十五10），更被視為以色列人的祖先。根據創世記的記載，族長乃是閃的後人（十一10~26），亞伯拉罕的父親他拉從美索不達米亞的吾珥出發，目的地是迦南，卻停留在哈蘭（十一31）。後亞伯拉罕再由哈蘭起行，繼續往迦南的旅程。從多方面的記載來看，舊約是以哈蘭為「族長」的發源地（創二十四4、10，二十八1~2；申二十六5）。

雖然有關這時代的歷史資料極為貧乏，但近代學者按考古學和社會人類學的研究成果，較傾向接受以公元前2050至1500年為「族長時期」的說法。

在這段時期，古代近東一帶經過一段政治穩定的時間後，又陷入一段頗長時間的動盪中，這可能是因為區內有大規模的民族遷移。在這段時期內相繼進入美索不達米亞範圍內的民族，包括亞摩利人和希未人，而在迦南境內，亦有由赫人和哈皮魯人（Apiru/Habiru）出現而造成的混亂局面。這些民族都留下了十分

豐富的文獻，有助我們了解這時期的政治及歷史狀況。

學者相信「族長時期」的出現，是這股民族浪潮的一部分，因為舊約記載有關族長的生活形態及風俗習慣，都與這些民族的文獻記載有近似之處，包括婢女生子使主人得後嗣（創十六2）、妻子同時是妹妹（創十二13，二十六7）、父親臨終前的祝福等（創二十七27~29、39~40，四十八8~22）；而名字如「亞伯拉罕」、「拉班」和「雅各」等，亦有出現於亞摩利人的文獻中。

對照參考舊約的記載和近東文獻，學者多認為這羣「族長」並非真正「與世隔絕」的遊牧民族；他們既從事畜牧（創十三2），也從事耕種（創二十五30、34，三十七5~8）。其飼養的牲口有羊有牛，顯示他們過的是半定居的生活模式（創二十一25~33，二十六12~33）。他們雖然居住在帳棚中，但其活動範圍離城市不遠（創十二6，十三18等），因他們需要依賴從城市而來的物資。

這時代的信仰形態方面亦有其特色。從「亞伯拉罕的上帝」等稱呼，我們知道上帝與敬拜祂的人建立了個人性的關係——「約」。至於敬拜形式則殊為簡單，既沒有特定的神職人員，也沒有制度化的祭禮；族長在所到之處築壇（創十二8等）、在壇旁栽種樹木（創二十一33）以作記念等，更與摩西\*時期的方式有明顯的差異，反映出族長的傳統歷史悠久。





# 出埃及時期

羅慶才

對以色列人來說，出埃及一事在信仰上的意義遠比其歷史意義大，所以記載這件事的重點在於表達他們的信仰。

從歷史角度來看，出埃及\*事件仍有很多不解之處。

這事於何時發生？因缺乏可作歷史考證的人和事，學者只能推斷以色列人可能在公元前約1650至1550年間已居於埃及，因當時埃及正由來自迦南閃裔的「許克所斯人」(Hyksos；意為「外來者」)統治，故對同屬閃裔的以色列人採寬容政策是可以理解的。此外，學者認為出埃及記\*所載的「不認識約瑟的新王」(一8)可能是指埃及第十九朝代的法老薛提一世(Seti I，公元前1309～1290年)或蘭塞二世(Ramses II，公元前1290～1224年)。以後者的可能性較高，因為根據記載，當時的法老強迫以色列百姓建造「比東」和「蘭塞」兩所「積貨城」(出一11)，相信「蘭塞」就是當時法老的稱號。後來蘭塞二世之子馬尼他(Merneptah，公元前1224～1211年)豎立了一個石碑，紀念他於約公元前1220年在巴勒斯坦\*境內的連串勝利，碑上有「以色列」的名字。這是除聖經外，在歷史上最早記載有「以色列」名字的文獻。基於以上的因素，學者認為以色列人應該是在公元前13世紀末脫離埃及的統治。

出埃及的記載頗戲劇化，其中有些細節至今仍是無法考證的，如以色列人出埃及時的路線，路經之處如「比哈希錄」、「密奪」和「巴力洗分」的位置，並西奈\*山的所在地等。而「紅海\*」的名稱及其正確位置也頗具爭議。根據希伯來文\*聖經，以色列人所過

的是「蘆葦海」，在《七十士譯本\*》卻譯為「紅海」。若按「蘆葦海」一名推斷，那裏應是淡水的淺灘，而非現今為人熟識的「紅海」(正確來說應是蘇彝士灣以北的苦湖[Bitter Lake])。此外，希伯來文聖經的「蘆葦海」又被應用到不同的地點上(指亞喀巴灣[Gulf of Aqaba]；參民二十一4)，這增加了理解的難度。

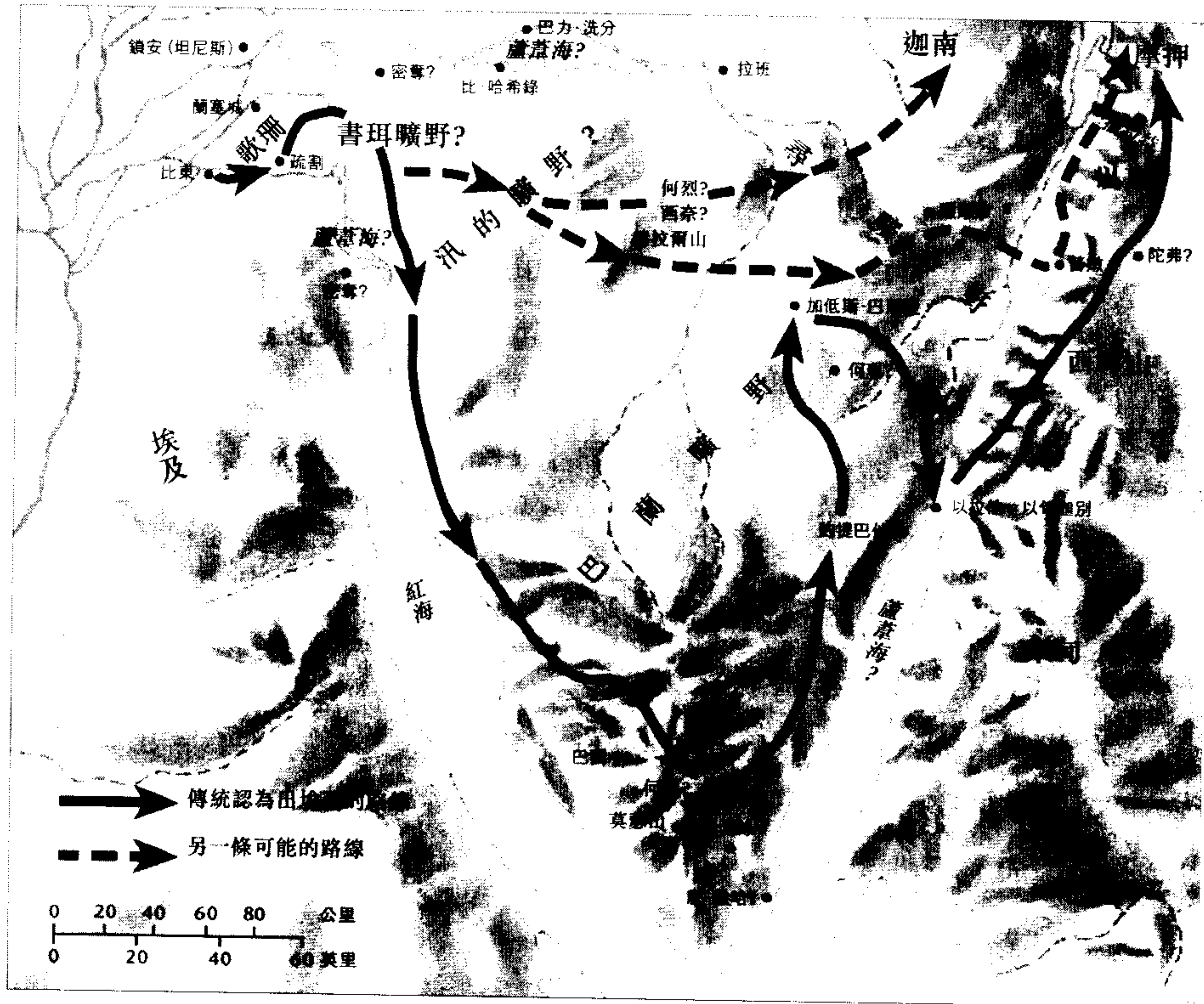
聖經部分內容顯示，它的歷史可信性是非常之高，就如「摩西\*」一名，雖然記載是按照希伯來文的意思解釋為「拉出」(參出二10)，但從字源來看，這其實是一個很典型的埃及人名字，解作「出生」，與法老蘭塞二世的名字相同。若非真有其人，實在很難想像為何後人會為民族的創建人起一個異邦人的名字！其次，以色列人在埃及時居於歌珊地(參創四十七1～6)，而埃及王朝就在附近建都，所以摩西往返王宮與以色列人之間亦是合理的；以色列人亦是從那裏起行。還有，摩西娶米甸女子為妻，這一點也是無法虛構的，因舊約聖經確實記載米甸這一族人，他們與以色列人的關係並不和諧(民二十二～二十五章，三十一章；士六～七章)，而米甸人自公元前10世紀已從歷史中消失了。由此觀之，出埃及並非一個虛構的歷史故事。



# 入迦南時期

羅慶才

### 以色列人出埃及



在以色列歷史的研究範疇中，以色列人入迦南定居的過程是最具爭議的問題，至今還未有一個共同接受的定案。

按照學者普遍接受的推論，以色列人是在公元前13世紀期間進入迦南的。據現代考古學的資料顯示，在這時期，迦南的中央山脈及約旦河東高原一帶曾出現人口爆炸的現象，其中超過百分之九十的人口分布在一些新開墾的土地上。這情況若與以色列人進入迦南地有關的話，那麼其中的過程是怎樣的呢？現今有3大理論企圖解釋這個現象。

首先是「軍事征服論」，它基本上完全接納約書亞記\*表面的記載：以色列人分3個階段征服迦南境內各國，首先是迦南中部便雅憫地一帶(六~八章)，其後是迦南南部(九~十章)，最後是北部(十一章)。從表面上看，舊約的記載似乎可以解釋區內人口爆炸的原因，然而值得注意的是，區內的出土文物，如房屋設計、陶瓷、牲口(牛、羊)等，都未能顯示區內居民與其他迦南居民的分別；換言之，這些新居民可能就是迦南本土的百姓。另有一些被以色列征服的城市，考古發掘發現它們並不如舊約所載的，處處都有被戰爭破壞的痕迹。從種種迹象看來，約書亞記是一個因著它的寫作目的而簡化了的描述，以色列人入迦南的過程應比書中所載的更為複雜。

此外，根據「和平滲透論」，以色列人在迦南定居是經過一個從畜牧演變到農耕的過程。這理論接納舊約的記載，認為以色

列人是從外界進入迦南的，他們本是從事畜牧，以飼養牛羊為生。在迦南境內，他們與原居民有良好的關係，然後漸漸進駐人口稀少、尚未開發的地區，如中央山脈及以法蓮\*山地等。這理論曾經廣泛被人接受，然而近代的人類學研究推翻了這「進化」的理解，也否定了畜牧者完全與世隔絕的想法。不過，即使這解釋可信，也無法解釋人口爆炸的現象。

至於近年才出現的「平民革命論」，它的基礎理論是「新居民」與「原居民」間並沒有顯著的文化和經濟差別，再加上「軍事征服論」並未能得到證實，所以推論「新居民」其實亦是迦南人\*。他們不願意繼續接受迦南城邦管轄，故起來反抗，繼而遷徙至未開發的地區，並建立社區。這理論認為「以色列人」在這過程中有十分重要的催化作用：以其耶和華信仰吸引反抗迦南統治的人民，並組織以約為本的羣體，開展新生活。這理論雖有可取之處，然而卻無法解釋為何仍有不少「新市鎮」——摩押、亞捫，甚至以東境內——在以色列人的居住範圍外出現。

這3種理論只能為以色列人入迦南的過程提供局部的解釋，這過程相信必然是十分複雜的，任何單一的理論都不足以解釋整個定居過程。



## 統一王國時期

羅慶才

學者指出，在以色列王國出現前，迦南地從來沒有出現與「王國」類似的政治實體，由此可見其重要性。

以色列統一王國時期共有3位君王：掃羅、大衛\*及所羅門。掃羅乃便雅憫人(撒上九1~2)，他登基時正值以色列面臨非利士人\*嚴峻的威脅。他聯合各支派，建立了一支軍隊，成功地遏止非利士人入侵，可惜在基利波山一役中，他與兒子均在戰場上陣亡了。大衛作王的時代可說是以色列的黃金時期，他粉碎了非利士人的威脅，統一了十二支派，並先後於希伯崙\*及耶路撒冷\*建都，影響力深入至約旦河東岸的摩押、亞捫各國，而其政府架構是仿效埃及\*的模式。所羅門繼位時，以色列已是一個強大又富裕的國家。他在國內建立12個行政區作為稅收的機制(王上四7~12)，又與區內各國，包括埃及，建立盟約及發展友好關係。在文化方面，所羅門時期的成就更是遠近聞名。所羅門在位期間，完成了先王大衛的遺願，建成耶路撒冷聖殿\*，為以色列的信仰及宗教立下堅固的基礎。

一般相信，以色列王國於公元前11世紀末左右建立。當時迦南一帶正處於政治真空狀態，因環繞迦南的國家如埃及、亞述\*、巴比倫\*等均未有餘力影響迦南事務，所以以色列王國在這背景下得以建立。

表面上，王國的出現，似乎是為要抗衡非利士人逐漸在迦南地中海東岸一帶所建立的勢力，但實際上，這是與迦南內陸發展

有密切的關係。首先，迦南中央山脈一帶人口急速膨脹，需要儘快開發土地，而向外遷移的壓力亦增加。其次，在經濟上，為彌補因自然因素導致的農產不足問題，除了農業以外，也要發展貿易買賣的活動，作為資源分配的途徑。這一切都需要一個穩定的政治環境方可進行。按照士師記\*五章的記載，當時在迦南地的以色列支派是各自為政、組織鬆散的，實在無法提供所需要的穩定狀況。因此，以色列王國就因應這些環境因素而產生。

從考古學研究來看，以色列王國在迦南出現是不爭的事實，有以下的社會及文化情況支持這論點：一、源自公元前10世紀的陶瓷，不論在形狀、色澤及製造上都很劃一，但這些陶瓷卻與前後期(即統一王國前和王國分裂\*後)的陶瓷有明顯的分別。二、墓穴的數量及分布可以作為社會發展的指標。在迦南境內，公元前11世紀的墓穴寥寥可數，但從公元前10世紀起，墓穴就大量出現，其中以山洞式的墓穴尤為顯著，這類墓穴是家族式的，可間接反映人口分布的狀況。三、在建築方面，城市如基色、米吉多\*和夏瑣\*等均是經濟核心及軍事要塞，其城牆設計及建築方法是統一的，這顯示了以色列聯合王國的國力。此外，有不少新興城市位處重要通商孔道的要塞上，它們的作用是確保區內治安穩定，以利商貿活動進行。凡此種種都能見證以色列王國的存在。



## 王國分裂時期

羅慶才

所羅門去世後，原本有約120年歷史的以色列王國旋即分裂成南北兩國，這兩國先後於公元前722/721及587/586年滅亡。

分裂的種籽早於所羅門在位時已經播下，這與他所推行的經濟政策有莫大關係。除他所屬的支派猶大以外，所羅門把其餘11個支派的土地劃分為12個行政區，徵收重稅，且由中央派人直接管理(王上四1~19)。此外，所羅門在任內進行了不少大型建設工程(王上六~七章，九15~19)，徵用了大批勞工(王上五13~17)，使百姓無法耕種田地，蒙受重大的經濟損失。

當所羅門駕崩後，他的兒子羅波安繼承其王位；然而，他卻要到示劍接受北方百姓的膏立(王上十二1)。這事反映了由大衛\*建立的王國\*，只有表面上的統一。當在位君王精明能幹時，就隱藏了南北之間的分歧，但當在位者欠缺才幹或魄力時，內部矛盾便會湧現，這正是羅波安面對的問題。北方的百姓在耶羅波安(本來是所羅門王的臣僕；參王上十一26)的領導下，要求羅波安答應減少勞動力及經濟的負擔，才會承認其統治(王上十二2~4)。結果，羅波安拒絕北方百姓的要求，他們也就脫離大衛家的統治而獨立(王上十二12~20)。

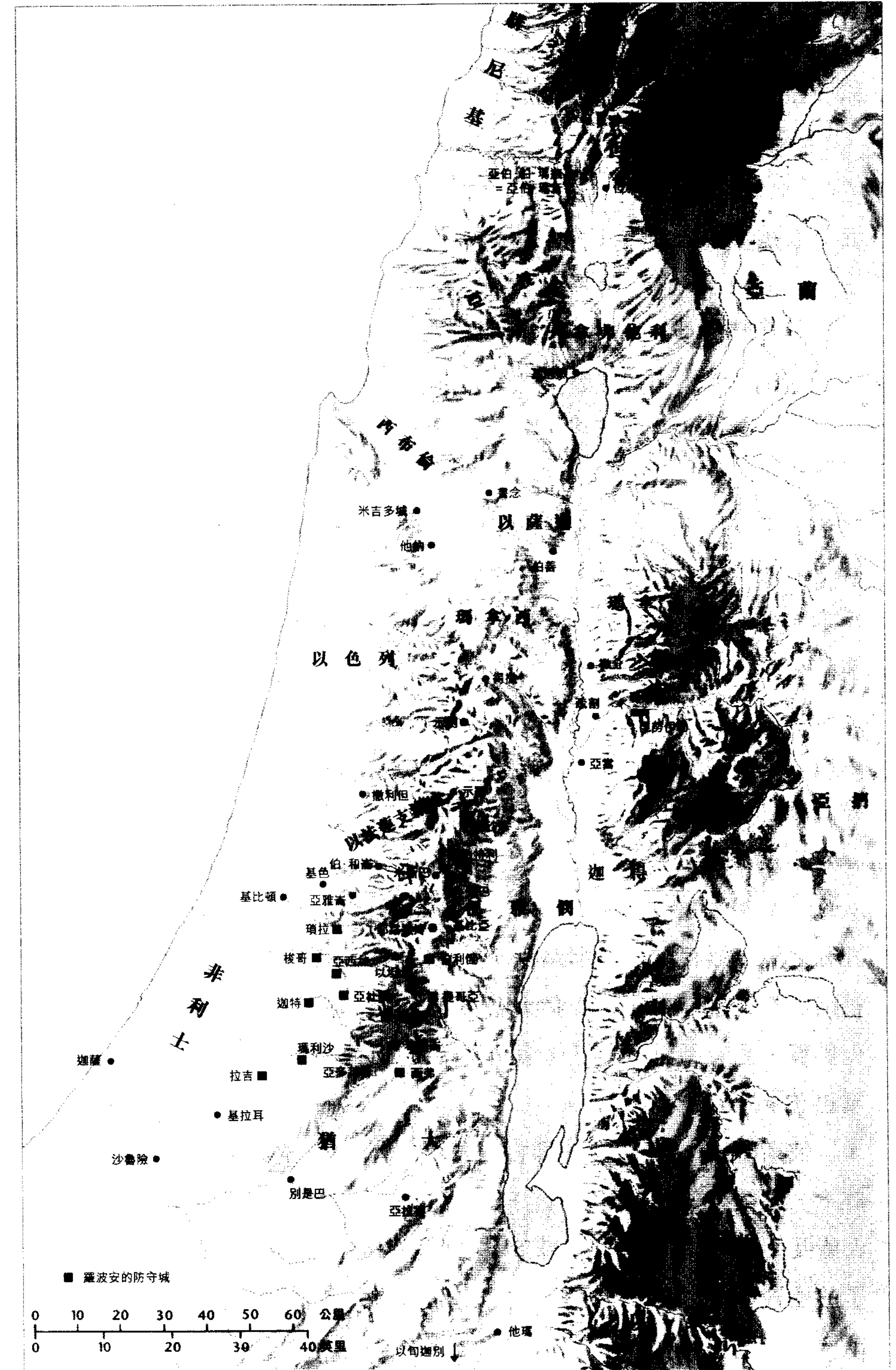
在分裂後，兩國因位置不同，發展各異。以色列國(即北國)由以法蓮\*山地、加利利\*、基列\*及巴珊\*等區域組成，這些地區降雨量較多，土地肥沃，加上貫通南北的通商孔道均路經境內，故經濟條件較南國優越。不過，以色列國境內的人口除以色列人外，亦

有為數不少的迦南人\*，在管治上較為複雜。再加上與亞蘭及腓尼基接壤，故其文化較南國多元化。從先知書\*的描繪可知，北國的宗教信仰亦頗受迦南宗教影響，極為混雜。至於猶大國(即南國)方面，因只有一個統治家族，故政治上較北國穩定。在以色列國約200年的歷史中，經歷9個朝代，19位君王，其中只有10位能傳位給下一代。猶大國位處中央山脈的山地上，地勢崎嶇，不利耕種，但因位置較為孤立，故其宗教及文化均傾向單一化。

在南北兩國中，以色列國享有較高的國際地位。不過，這兩國相對於美索不達米亞的文明古國來說，畢竟是較弱小和落後的，故常受美索不達米亞區內的局勢牽制，只能在亞述\*及巴比倫\*等強國國力不振時，才有發展空間；這正是公元前9世紀時的情況。但自公元前745年新亞述帝國的提革拉·毗列色登位，把國勢推至高峯後，以色列和猶大便先後淪為其附庸國(王下十五~十六章)，而以色列國更於公元前722/721年被亞述王撒珥根二世所破(王下十七5)。之後，猶大國雖然繼續維持了約150年，亦無法避免同樣的遭遇，於公元前587/586年為巴比倫王尼布甲尼撒所滅(王下二十四~二十五章)。



王國分裂時期版圖



# 被擄及回歸時期

羅慶才

這段時期包括了巴比倫(公元前605~539年)及波斯時期(公元前539~332年)，雖然是一段慘痛的經驗，但從信仰、神學及文化角度來看，卻有十分豐富的收穫。

在舊約的記載中，「被擄期」可算是一片空白(王下二十五27~30所記載的除外)。當歷史記載的脈絡再度連接時，已是波斯<sup>\*</sup>時期了(代下三十六22~23)。現時我們能確定的，就是當猶大國滅亡後，百姓因戰亂而逃到鄰近各國，南至埃及<sup>\*</sup>，北至西法拉(即撒狄，今土耳其境內；俄20節)。

被擄到巴比倫<sup>\*</sup>的猶太人皆為精英分子，他們被安置在一些久已荒廢的地方，如提勒·亞畢(「洪水廢丘」；結三15)、特·米拉(「鹽之廢丘」)和特·哈薩(「瓦片廢丘」)等(拉二59)。各區域有一定程度的自治權，由「長老」作領導，各人亦有自已的房屋(結八1)。而猶大本土則成為一個孤立貧窮的地區，面積只有昔日的五分之一，居民聚居於耶路撒冷<sup>\*</sup>、便雅憫、撒馬利亞<sup>\*</sup>一帶。在被擄的50、60年間，不少猶太人在巴比倫落地生根，深受當地文化影響，更有為兒女取巴比倫的名字，如「設巴薩」(拉一8)和「所羅巴伯」(該二23)等的。

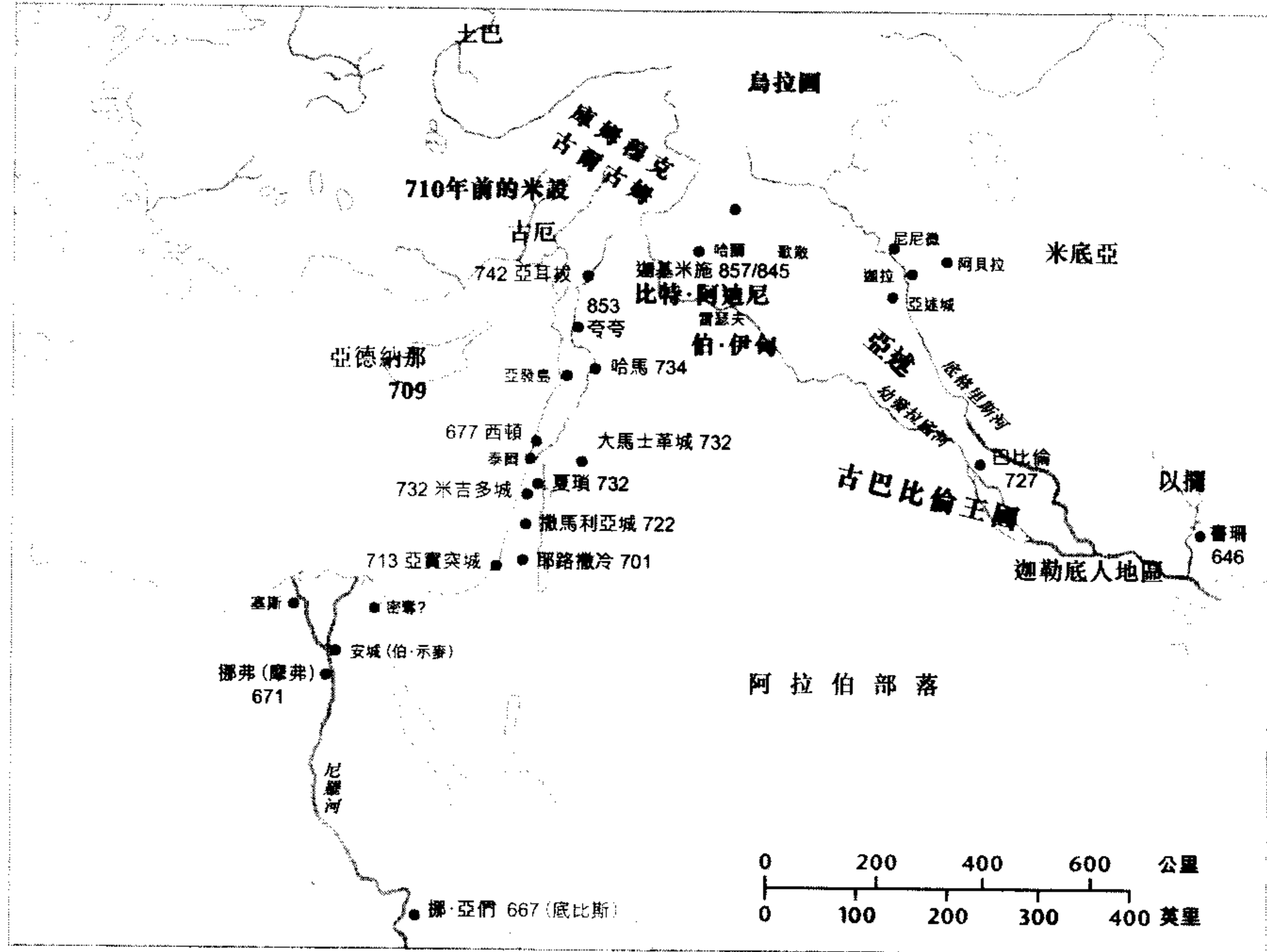
波斯時期，在塞魯士(即古列二世，公元前560~530年)的准許下，陸續有猶太人回歸(代下三十六22~23)。首批回歸者在設巴薩及大祭司<sup>\*</sup>耶書亞的領導下，回到耶路撒冷，並著手重修荒廢了的聖殿<sup>\*</sup>，然而工程要到大流士一世(即大利烏，公元前522~

486年)時才完成(公元前515年)。大流士一世在任內推行了一些影響深遠的政策，其中之一就是加強原有的省分制度，把猶大劃歸大河西省(拉四10)。在亞達薛西一世時(公元前464~424年)，以斯拉及尼希米先後得到波斯政府的准許，於公元前457及445年(另說是公元前428及398年)，回到猶大頒布律法和修建城牆，此舉乃是波斯企圖鞏固西部邊陲地區勢力的策略。

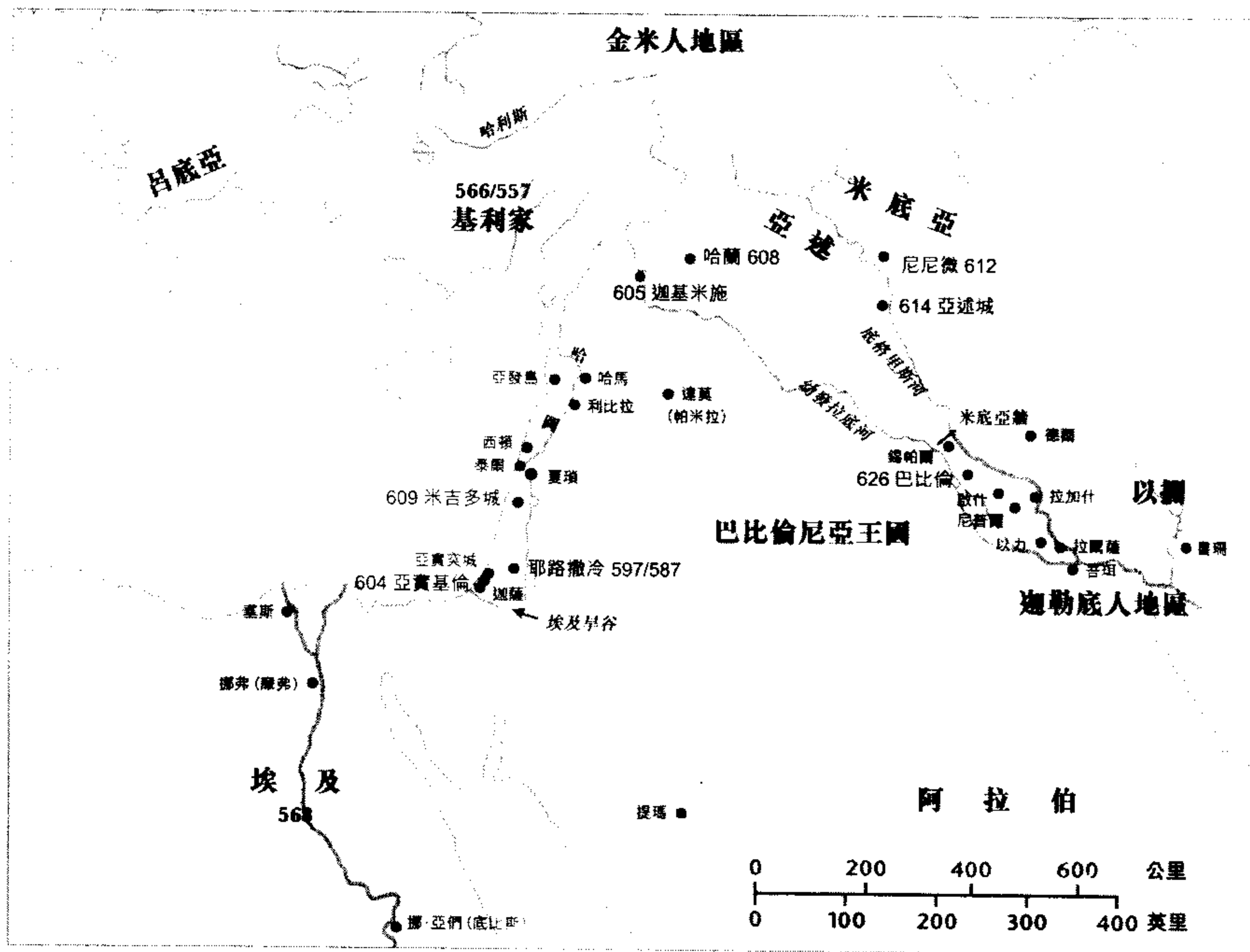
猶太人的信仰及神學在被擄期有重大的發展。首先，五經<sup>\*</sup>在這時期完成最後編訂，與此同時，先知話語的搜集和整理亦開始。到公元前3世紀左右，先知書<sup>\*</sup>的編訂已大致完成，至於聖卷<sup>\*</sup>的編訂則可能較遲才完成。其次，為應付有希臘背景的猶太人的需要，居於埃及的猶太人開始把經書翻譯成希臘文<sup>\*</sup>，《七十士譯本<sup>\*</sup>》就在這個情況之下誕生。不但如此，這時期出現了不少猶太著作，如《便西拉智訓<sup>\*</sup>》等，這些著作反映出猶太信仰的活力。在文化上，猶太人置身於一個「大都會」中，與各色人等共同生活，傳統的律法需要加以解釋方能與新環境配合，導致口傳律法的出現。還有，聖殿被毀，同胞四散，流落異邦，為滿足社交、教育和宗教等需要，會堂<sup>\*</sup>應運而生。在這時期，亞蘭文<sup>\*</sup>逐漸取代了希伯來文<sup>\*</sup>，成為猶太人的日常語言(尼八1~8)。



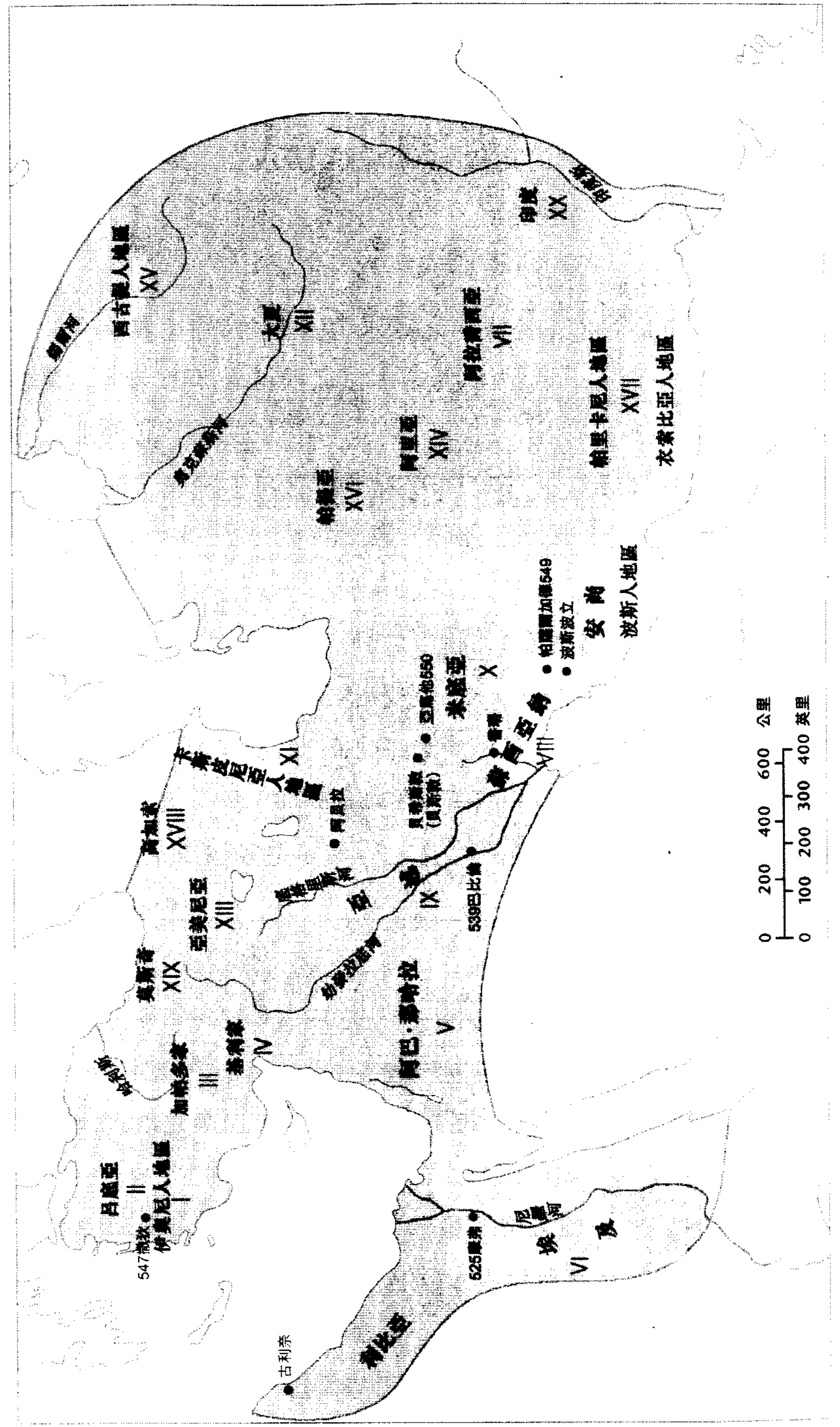
亞述帝國版圖(公元前7世紀初)



巴比倫帝國版圖(公元前6世紀中期)



波斯帝國版圖(公元前5世紀末)



# 兩約之間歷史簡述 馬加比家族

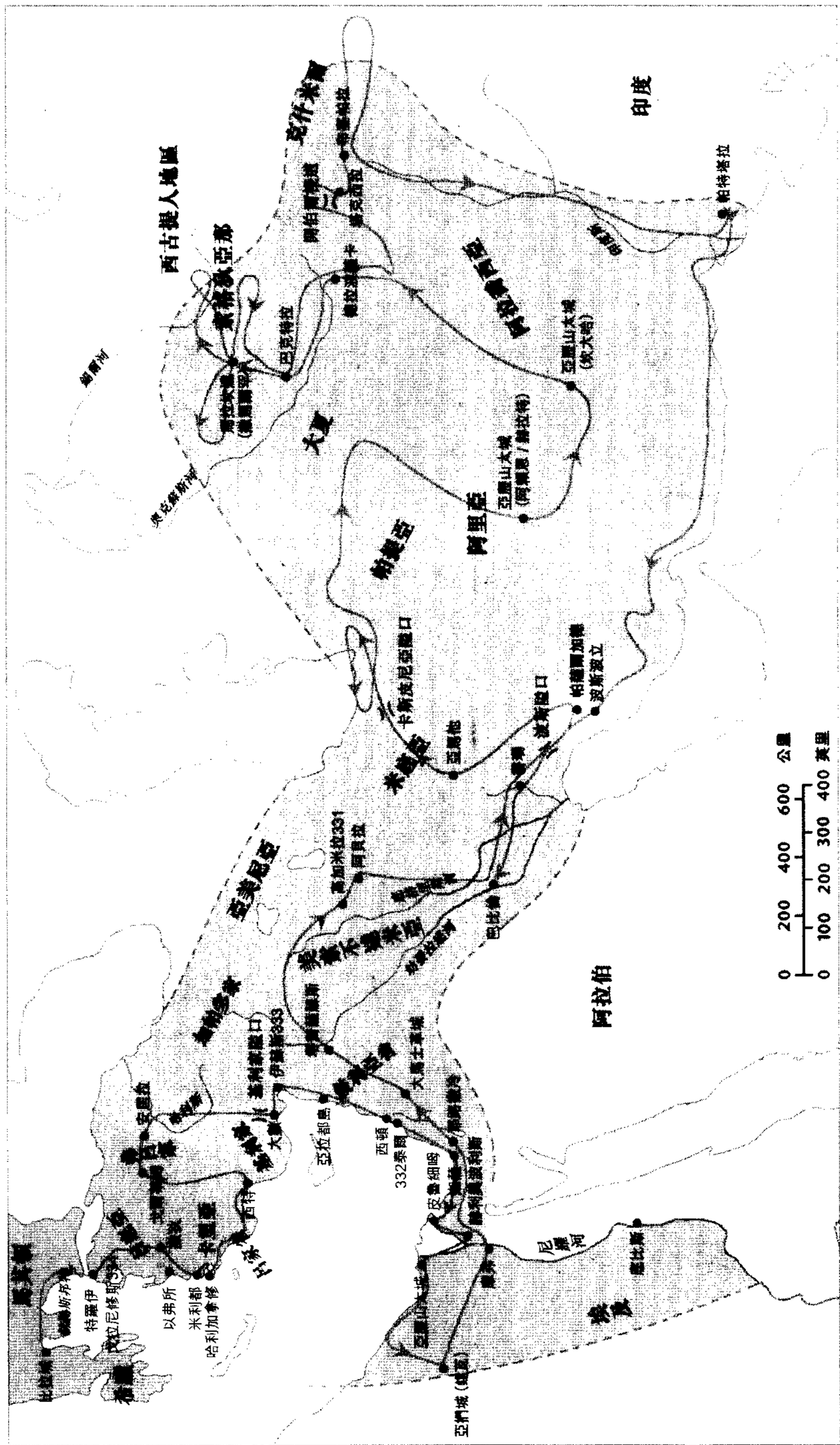
黃錫木

公元前2世紀的馬加比叛亂，成功為猶太人帶來近一個世紀的獨立，加強了他們的民族和宗教意識。

亞歷山大死後20年間(公元前322~301年)，他的將軍為控制原來的國土而相爭不斷。在起初的100年，統領埃及\*的多利買(Ptolemy)爭取了巴勒斯坦\*的統治權，但之後就被以敘利亞為基地的西流古(Seleucus) 家族奪去。

起初，猶太人還可以遵守自己的律法和習俗，但到了安提阿古四世(Antiochus IV，公元前175~164年)，形勢起了很大變化。他不單干預耶路撒冷\*聖殿\*大祭司\*任命之事，更以強硬手段企圖摧毀猶太人的宗教文化：他拆掉耶城的城牆，褻瀆聖殿的祭壇(例如搶掠聖殿庫房，強行在祭壇向外邦神明獻祭)，又嚴禁猶太人施行割禮\*。

公元前168年的一天，正當一名西流古的官員強迫一個猶太人獻祭時，來自哈斯摩尼家族(Hasmoneans；可能是祖先的名稱)的老祭司瑪他提亞(Mattathias)目睹此事，當眾殺了那名正準備獻祭的猶太人和推動這次獻祭活動的官員。這件事引起很大騷動，瑪他提亞和他的5個兒子只好逃到猶太曠野的山區，並在那裏聚集一羣隨時準備作戰的猶太人。這觸發了所謂的馬加比叛亂。「馬加比」的意思是「鋏子」，大概是當時的人給這個家族(主要是瑪他提亞的三子猶大)的綽號，正好形容他們硬朗的個性。整個馬加比運動的來龍去脈，一一記載在舊約次經\*《馬加比一書》\*中。



• 亞歷山大大帝在任期間(至公元前323年)版圖



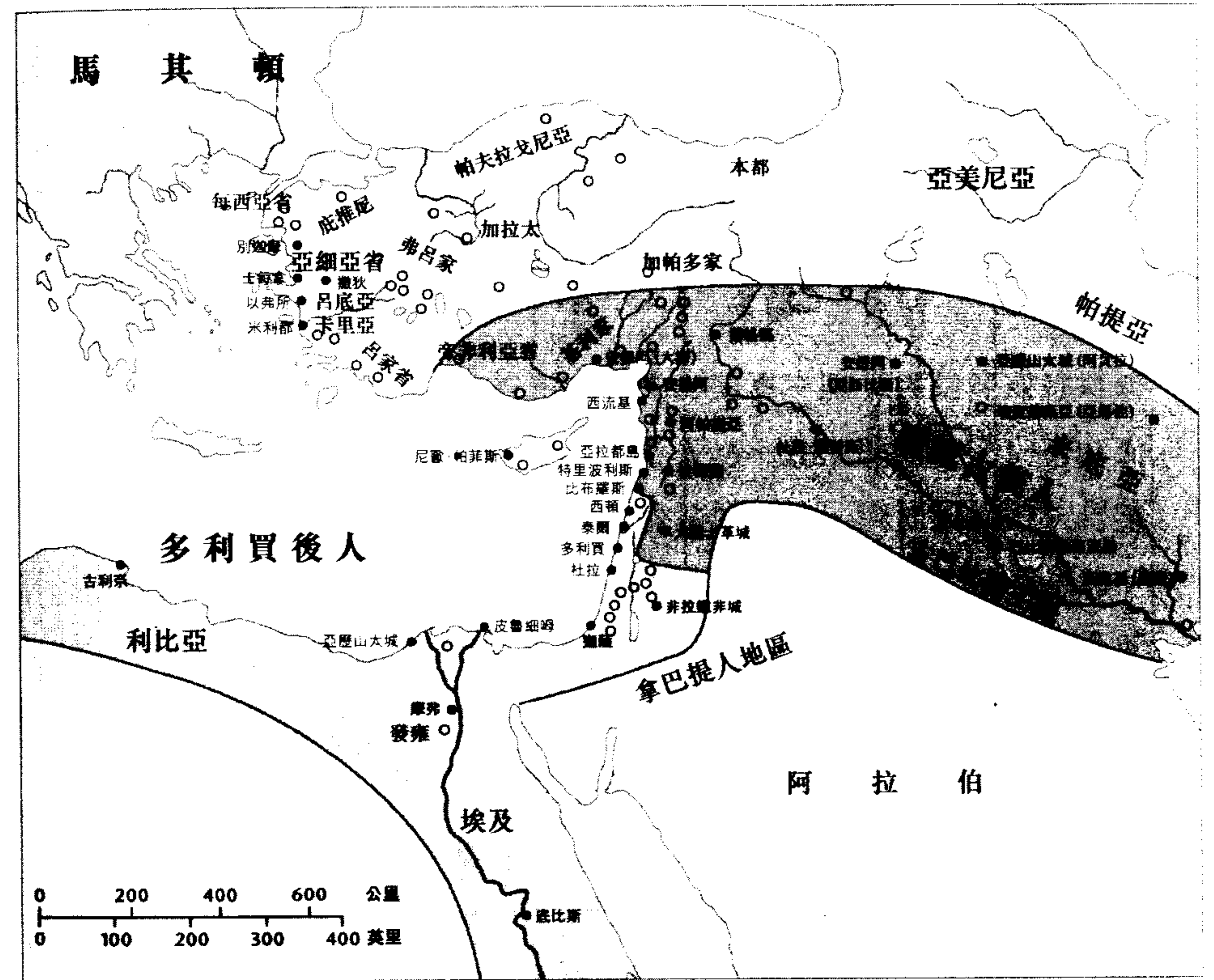
叛亂的目的本來只為要恢復律法書中的敬拜規矩，以及保持猶太教的純潔；為此，他們於公元前164年基斯流月(即12月)的25日重新潔淨\*聖殿，奉獻給上帝(稱為修殿節\*)。然而，叛亂之後幾年，屢戰屢勝的佳績，使他們認定這是上帝要他們復興以色列國的旨意。公元前143/142年，二子西門(最後一位馬加比兄弟)果然成功帶領猶太地完全獨立。自此，「哈斯摩尼王朝」這稱號正式被確認，其名聲甚至遍及羅馬\*。

然而，馬加比家族的功績卻與他們的腐敗互相抵銷；他們以君王的身分自封為大祭司，殺害異己，特別是法利賽人\*，又為奪得權位甚至謀害家人。這些行徑都令當時很多敬虔的猶太人(如哈西典人\*等)極為沮喪，有些猶太人因而退隱昆蘭曠野，被稱為愛色尼人\*的可能就是這些人。在這種腐敗的宗教氣氛之下，很多人都寄望將來，冀盼上帝會差派君王來到世上，管治猶太人。新約聖經的彌賽亞\*觀念亦是在這種氣氛之下孕育而成的。

隨著馬加比家族第二、三代不斷自相殘殺，再加上無敵的羅馬帝國的軍事力量，最後一名馬加比家族的統治者於公元前37年被羅馬政府處死了。



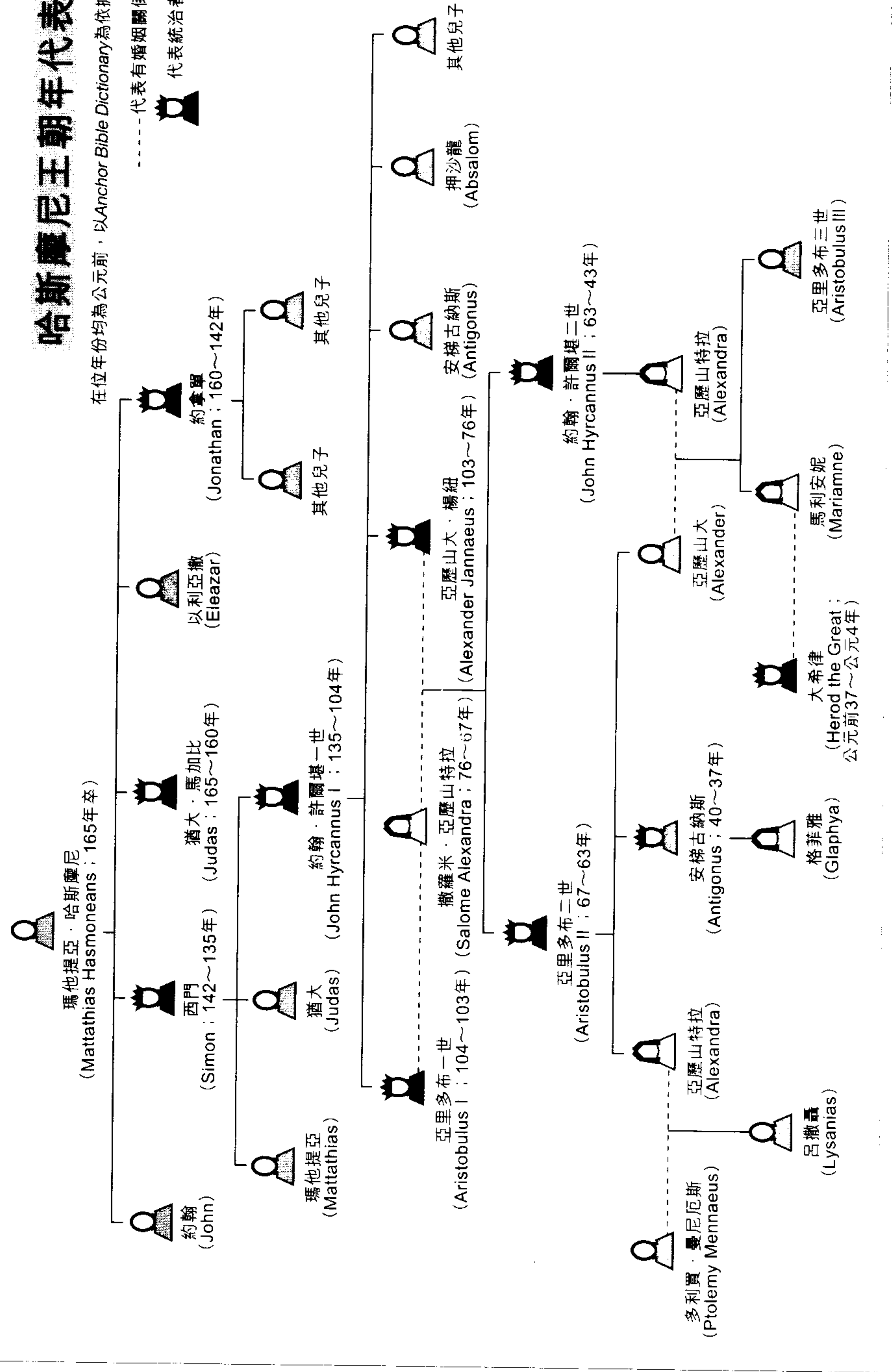
希臘化時代的埃及與敘利亞(公元前2世紀末)



# 哈斯摩尼王朝年代表

在位年份均為公元前，以Anchor Bible Dictionary為依據

-----代表有婚姻關係  
代表統治者



# 猶太散居地

黃錫木

在新約時代，猶太散居僑民的數目遠超過住在巴勒斯坦本土的猶太人；雖然有些猶太僑民較為開放，但大多數依然謹守猶太傳統。

猶太散居地 (disapora) 是指猶太地 (或巴勒斯坦\*) 或以色列地以外的地方。

在古代社會，移民並非一件光彩的事。除了因經商或逃避饑荒 (得一1)、戰亂、迫害 (王下二十五25~26；耶四十一1~18) 而自願遷徙外，一般猶太人都是被迫移居外地，例如因戰敗被俘擄到別國。自大衛\* 統一王朝，以色列人先後經歷兩次大規模遷移，分別是被亞述\* (公元前722/721；王下十七1~6) 和巴比倫\* (公元前587/586；王下二十五8~21) 強迫的。在兩約時期\*，猶太人亦經歷多次遷徙。而在兩次猶太叛亂中，不少猶太人亦遷居到美索不達米亞以東地區。

新約時代，猶太僑民散布羅馬帝國\* 各地，主要有巴比倫、埃及、敘利亞、小亞細亞和羅馬\*；我們甚至可以肯定，猶太散居僑民比住在巴勒斯坦的猶太人還要多。

埃及是最重要和歷史最悠久的猶太散居地。據考古和文獻記載，在埃及最南方的伊里芬丁 (Elephantine) 的猶太人，曾經於公元前6世紀末建造一座耶和華的殿 (但後來被當地人拆毀)。據約瑟夫\* 所說，在新約時代的埃及就有100萬猶太人。在亞歷山太城，猶太人佔城市總人口的極大部分。他們在政治上自成一體，

居住在自己的地區和城市，延續傳統猶太文化和生活方式。除了埃及，巴比倫也是很重要的城鎮。雖然波斯\*王(公元前538年)曾經宣布猶太人可以回歸自己的國土，但依然有很多人寧願留在巴比倫(按典外文獻的記載)，暗示了人民已經在那裏落地生根。公元70年耶路撒冷\*淪陷後，巴比倫就成為保留猶太傳統的中心。

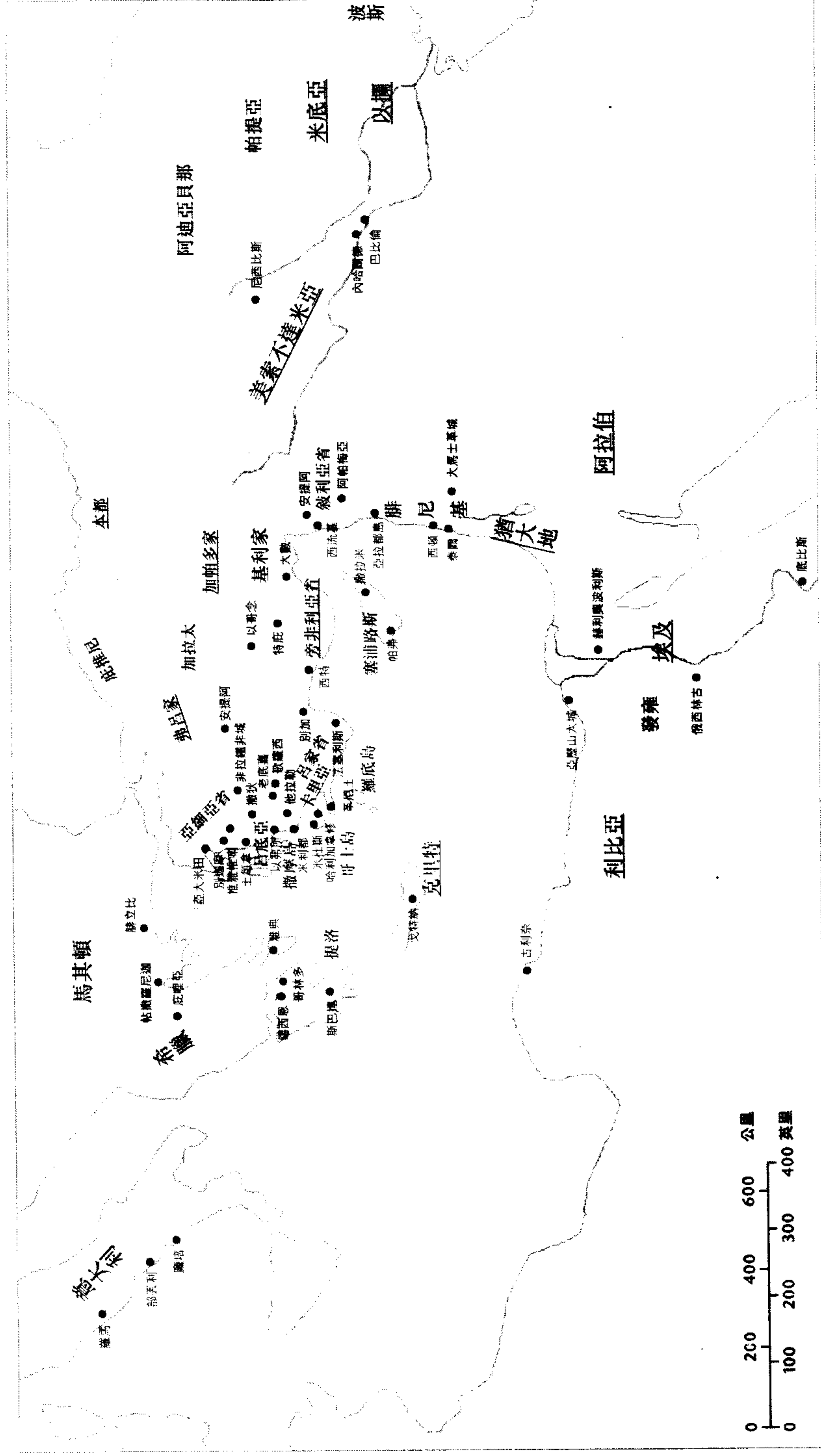
住在異教文化當中的猶太人，固然較容易受希羅文化影響，他們雖然未至於放棄自己獨特的信仰與文化，但卻較願意學習希臘文化。不少後期的猶太作品，特別是那些寫於亞歷山大城的作品，均深受希臘哲學的影響，其用詞與寫於巴勒斯坦地的猶太作品，亦有差異。

很多猶太人依然謹守傳統猶太教的教導，男性出生8天便受割禮\*。猶太人自小便接受律法的教導，獨尊上帝，拒絕跪拜別的神明及參與任何其他宗教儀式，又謹守一切潔淨\*的禮儀、禁食、安息日\*及節期\*。散居地的猶太人常與其他民族發生衝突和磨擦，這與他們謹守這些習俗有密切關係。於是，在宗教、文化和社交上，會堂\*往往成為維繫猶太散居僑民的一個非常重要的活動中心。

這些猶太僑民為保持自己獨特的文化和信仰，和非猶太人的關係常變得緊張；從希臘和羅馬作家常在作品中貶低那些生活在他們當中的猶太人可見一斑。

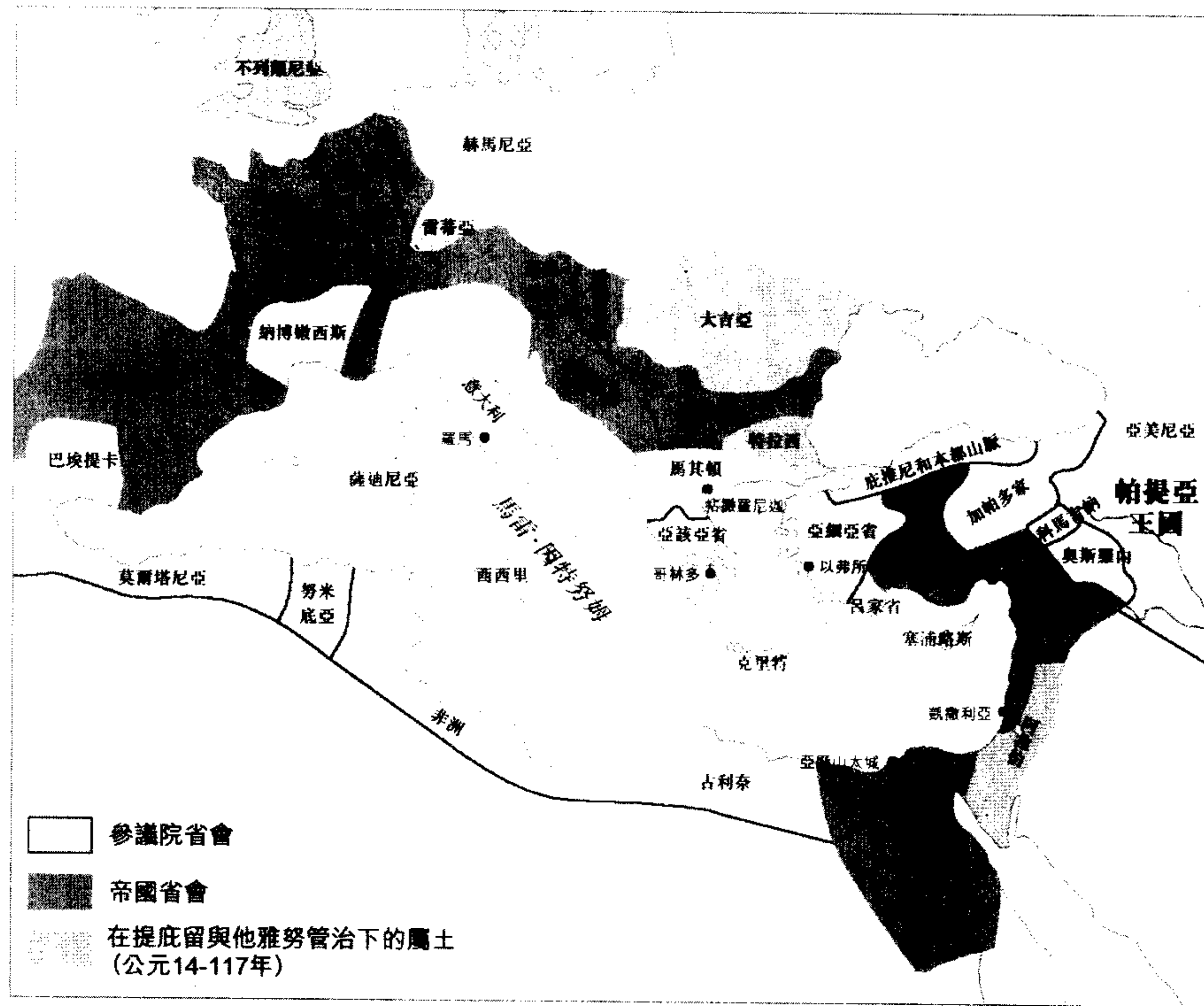


散居的猶太僑民(公元前1世紀末)



# 新約歷史簡述

羅馬帝國版圖(公元1世紀末)



# 大希律的統治

黃錫木

大希律的統治揭開新約時代的歷史序幕。希律生性殘暴狡猾，不過，他對猶太人社會亦有很深遠的貢獻。

公元前63年，羅馬\*將軍龐培 (Pompey) 進軍耶路撒冷\*，結束了為期只有80年 (公元前143/142~63年) 的馬加比家族\*獨立管治。自此，猶太地一帶成為羅馬中央政府管治的地區，屬敘利亞省。龐培將軍任命馬加比家族\*的後人許爾堪二世 (Hyrcanus II；他亦是當時的大祭司\*) 管理猶太人事務，他手下其中一位精明的輔臣就是希律的父親安提帕特 (Antipater)。因為這種關係，希律家族\*取得羅馬公民的資格。

希律自年幼時已處處表現領導者的風範。他管治加利利\*省時只有25歲，當時的加利利省，已經是一個高度自治的省分。希律雖然多次在政治決策上錯下注碼，但他至終仍能得到羅馬皇帝的信任。公元前37年，希律正式被羅馬政府封為猶太人的王，使當時的巴勒斯坦地\*享有全面的自主權，直接向羅馬負責，歷時35年之久。

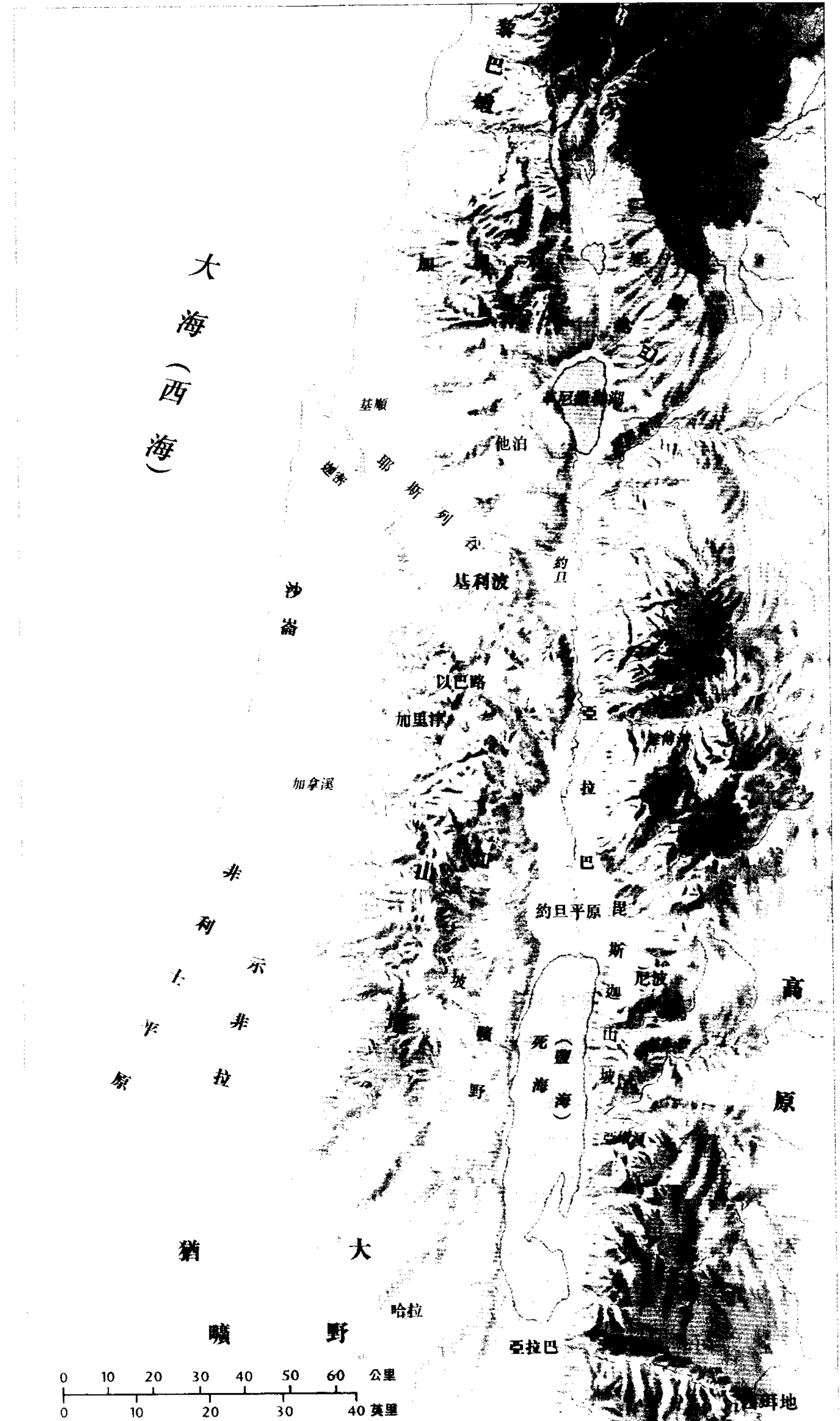
希律自知自己不是純猶太血統 (原是以東人)，不能像馬加比家族的成員一樣當大祭司，因此，他極其量只能擔任猶太人的王。為使猶太人視他為哈斯摩尼王朝的合法繼承人，希律娶了許爾堪二世的孫女馬利安妮 (Mariamne) 為妻；又為要使人對其家族忠心，他特別設立擁護自己的猶太派別，就是「希律黨人」。除此以外，他仿效埃及多利買 (Ptolemy) 政府，以組雇傭軍、建立政制

和建築防衛體系(其中之一就是瑪撒大\*堡壘)鞏固自己的權力。

希律性情殘暴，曾處死自己的兩個妻子、3個兒子，又在耶穌出生時，下令殺害全國兩歲以下的嬰孩(太二16~18)。他的私生活一團糟，曾結婚10次，家庭中數之不盡的問題，都是他的妻子和她們的母親為使自己的子女得到某些優待或特權而產生的。歷史上對希律的為人作出最貼切的評價的，要算是奧古斯都了。當他聽見希律殺了自己的骨肉時，他幽默地說：「當希律的豬，勝過當他的兒子。」

希律是猶太人歷史上最偉大的建築家。他在任期間，大興土木，經營了十多個大城邑，其中最有名的是地中海沿岸的凱撒利亞\*。耶路撒冷的建築物，例如歌劇院、浴場和學校等都是他自費興建的，而最重要的，亦因而得到猶太人歡心的，莫過於擴建聖殿\*。計劃始於公元前19年，聖殿本身的建築過了不久便落成，但附近的建築和裝飾則花了很多人力和時間；整個工程到公元64年才完成。然而，希律並不是一個虔誠的猶太教信徒，既沒有敬畏的心，也不在乎甚麼是正統；反之，他卻是希羅文化和宗教的熱愛者。

希律在位33年，卒於公元前4年。



# 希律的家族

黃錫木

希律的家族是新約時代中最重要的猶太人家族，在這家族的統治下，猶太地的猶太人能享有某程度的自治。

希律在位33年，卒於公元前4年。他死後，耶路撒冷\*即出現多次暴亂。騷亂平息後，羅馬政府完成他的遺願，將國家一分为三，交由他的3個兒子治理：

1. 亞基老(參太二22)管治猶太地、撒馬利亞和以土買，是專管理猶太人事務的提督(ethnarch)；
2. 安提帕(Antipas)管理加利利\*和比利亞省(Perea)的四分之一地區，職銜是分封王(tetrarch)；
3. 腓力(參路三1)承受以土利亞(Iturea)、特拉可尼(Trachonitis)和東北部的附屬地區，作為分封王。

亞基老統治了10年，承襲父親的暴行(參太二22)。結果，耶路撒冷的居民聯同撒馬利亞人\*派遣一隊專員到羅馬\*，投訴他在治理上的無能和殘酷。羅馬政府最後奪回他的統治權，交由地區巡撫管理，直接向羅馬政府負責；在耶穌誕生時，居里扭是當時敘利亞省的巡撫(路二2)。

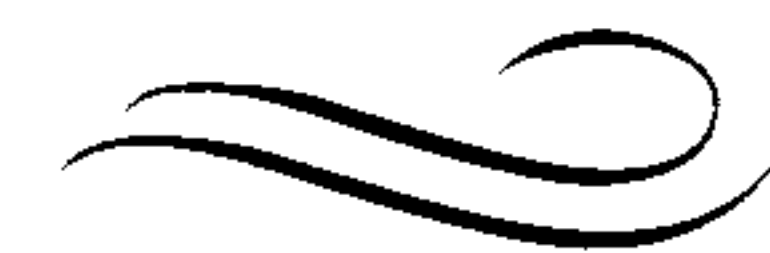
與亞基老相反，安提帕的管治與父親大希律\*一樣，能與猶太人維持良好關係；耶穌和施洗約翰\*傳道旅程經過的地方，主要是安提帕的所屬地(太十四1~12)。不過，施洗約翰卻是被他殺害的，耶穌亦曾被審訊。

腓力可能是大希律的繼承者中，惟一的好領袖。按約瑟夫\*

所記，他愛護人民，尊重猶太人，又沒有耗費人力物力於奢華的建築工程上。他重建了加利利湖一帶多個城市，包括伯賽大，又開拓了凱撒利亞·腓立比這個城市，以自己和羅馬王的名字作為這城的名稱。

大希律另有兩名孫兒也見於新約聖經中，就是亞基帕一世和二世。亞基帕一世的父親被大希律處死，他在羅馬長大，認識了兩位日後成為羅馬王帝的朋友——該猶和克勞第(又稱革老丟)。在他們的幫助之下，他把大希律原本統治的國界重新合併起來。雖然新約聖經記載他把雅各處死，又監禁彼得\*(參徒十二1~4)，但在猶太人心目中，亞基帕因遵守傳統猶太教的教訓和規條，得到猶太人的敬重。按約瑟夫記載，他是得到怪病而死的(徒十二20~23)。

亞基帕二世在任期間，曾應非斯都之邀請，一起聽保羅\*的分訴，而他的妹妹百妮基亦在場(徒二十五13~二十六32)。亞基帕二世完成其祖父大希律修葺聖殿\*的計劃，並在耶路撒冷多處街道上，鋪上大理石塊。他雖然敬重猶太教，但仍然忠於羅馬。公元66年，當第一次猶太人叛亂\*剛剛開始，亞基帕二世和他的妹妹百妮基竭力勸阻猶太人對抗羅馬政府，但不成功。亞基帕二世不單擴張自己管轄的領土，更與後來成為王帝的提多將軍成為好友。亞基帕二世於公元96年去世，此後，希律家再沒機會直接管理猶太人的事務。

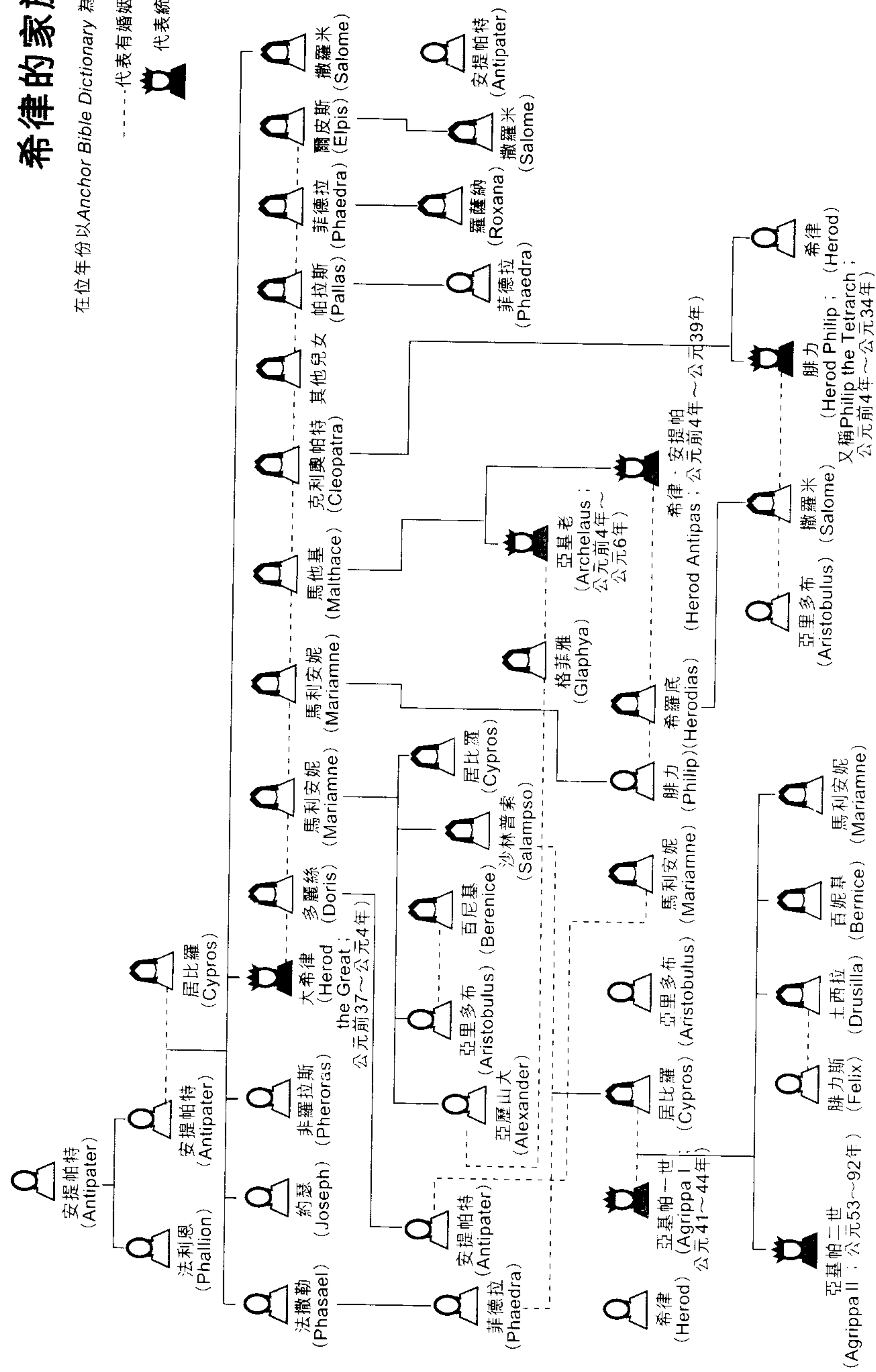


# 希律的家族

在位年份以Anchor Bible Dictionary 為依據

-----代表有婚姻關係

代表統治者



# 耶穌生平

黃錫木

雖然我們未能仔細和具體地重構耶穌的一生，但分階段理解耶穌的一生能讓我們更清晰地認識他。

4卷福音書對耶穌一生的言行提供了不少資料，但由於要完全協調這些資料是極其困難，我們不能詳細地重構耶穌一生所做的事，而只能分階段描述他的一生。

耶穌公開傳道前的日子：耶穌的出生、童年、少年和成長經過，直至30歲為止，福音書有關這方面的記載只有100多節。在這段日子，有兩件事是福音書作者很看重的：耶穌領受施洗約翰的水禮——顯示耶穌與約翰是一脈相承的；耶穌接受並勝過魔鬼的試探——象徵他要以得勝者的姿態出現。有關耶穌傳道的年日，雖然馬太福音\*、馬可福音\*和路加福音\*記載耶穌只有一次（亦是最後的一次）上耶路撒冷，但約翰福音\*則清楚記述耶穌曾經3次上耶路撒冷過每年一度的節期（約二23、五1、六4、十二1）；後者的記載似乎較清晰表達耶穌傳道的時間。

傳道的初期：耶穌在猶太地開始傳道（約三22），在施洗約翰的推舉下，耶穌已有幾位核心的跟隨者（如彼得\*、約翰\*等）。在這一年半裏，耶穌可能穿梭於猶太與加利利之間，他突出的言論（如在會堂\*講論；路四16~32）和所行的神蹟\*已使他薄有名聲（約二23~25，三1~21）；而他「出位」的行為，例如與撒馬利亞人\*和外邦人（甚至是婦女）接觸（太十五21~28；約四1~12），亦使他成為猶太領袖針對的對象（約二13~22）。

在加利利傳道：雖然耶穌傳道的活動範圍遍及巴勒斯坦\*，但加利利省明顯是福音書作者記載的焦點。耶穌的言論和行徑為他贏得思想較開放的加利利人歡迎。他在眾多的跟隨者中，揀選了12位門徒，成為他的門生和同工，既為他的日常生活和傳道工作打點，亦學習宣講天國\*的道理(路九1~2)。除了個別言論的記載，馬太和路加分別把耶穌在不同場合的講論整合成為著名的登山寶訓(太五~七章)和平原講道(路六17~49)。按福音書的記載，耶穌的講論主要以比喻\*為主，並且常在被人詢問和挑戰的情況下才闡述某些課題。福音書共記載了35件耶穌所行的神蹟，很多都是在這段日子施行的，其中有一半以上是與醫治\*和驅鬼有關，其餘的主要是突顯他超乎自然定律的大能。

上十字架的道路：耶穌知道自己受難的日子近了，便多次向門徒披露此事，然而，門徒既不明白，亦不能接受(可八31~33)。耶穌沿途經過很多地方，在伯大尼，馬利亞用極貴的香膏膏抹耶穌(約十二1~8)；福音書作者認為這是為他的安葬準備的。耶穌花了一整週在耶路撒冷，當中他不忘繼續講道，包括末世\*的事情(可十三章)。最後，他在假公濟私的審判之下被處死，死在十字架上。



## 耶穌生平年表

年份	耶穌生平的重要事件	馬太	馬可	路加	約翰
公元前	耶穌的出生				
5	天使傳報耶穌誕生的喜信			—26~38	
5	約瑟的夢	—18~25			
	耶穌的童年				
	耶穌的家譜	—2~17		三23~38	
4	耶穌的降生	—18~25		二1~7	
4	天使與牧人			二8~20	
4	耶穌受割禮並在聖殿奉獻			二21~38	
4	朝拜聖嬰耶穌	二1~12		二8~20	
4/2	逃往埃及、歸來	二13~21			
2	童年的耶穌在拿撒勒	二22~23		二39~40	
公元	沉寂期				
8	孩童耶穌在聖殿聽道			二41~52	
	18年沉寂期/預備及傳道初期				
26	耶穌受洗	三13~17	—9~11	三21~22	—29~34
26	耶穌受試探	四1~11	—12~13	四1~13	
27	迦拿婚筵				二1~11
27	耶穌潔淨聖殿	二一—12~13	十一—15~17	十九45~46	二14~22
27	耶穌與尼哥德慕談道				三1~21
27	耶穌與撒馬利亞婦人談道				四4~42
27	迦百農的百夫長	八5~13		七1~10	四46下~54
27	耶穌在拿撒勒傳道	十三53~58	六1~6上	四16~30	
	聲名遠播時期				
28	耶穌呼召眾門徒	四18~22	—16~20		
28	耶穌醫治彼得的岳母	八14~15	—29~31	四38~39	
28	耶穌第一次到加利利各城各鄉傳道	四23	—39	四44	
28	利未(馬太)被召	九9~13	二13~17	五27~32	
28	耶穌揀選12個門徒	十1~4	三13~19	六12~16	
28	登山寶訓/平原講道	四24~七27		六17~49	
28	婦人與香膏	二十六6~13	十四3~9	七36~50	十二1~8



# 初代教會的發展

黃錫木

在短短60多年間，初代教會的人數由只有120人發展成數以萬計，遍布的範圍超越當時羅馬帝國的邊界。

新約聖經沒有在初代教會發展史方面提供完整的資料；路加的使徒行傳\* (和保羅書信) 所提供的資料主要都是以保羅\*為主。對於研究初代教會的發展史，這的確是一個限制，但這卻是聖經作者要我們細察的角度。

耶穌升天之前，他指示使徒要先等候聖靈\*降臨，才遍傳復活\*的喜訊。他們又選擇了另一個門徒馬提亞，代替出賣耶穌後自殺的猶大，完整保存「12」這個數目，為要標誌一個新的以色列民族。在這時候，這個羣體只有120個信徒。耶穌的預言在五旬節\*當天應驗了，按路加的理解，教會\*就在這天成立。在當天的宣講\*中，有3,000人回應了彼得\*的信息，認罪\*悔改。這些信徒奉耶穌的名施洗，聚集祈禱\*，聽使徒的教訓，守主的聖餐\*。

雖然教會的人數不斷增加，但從猶太人來的壓迫亦不斷增加。彼得和約翰\*被監禁，之後司提反執事在猶太人引發的騷動中被石頭打死 (徒七章)，又有以逼迫基督信徒為榮的掃羅 (即保羅)；這種種危機反而成為把福音外傳的契機。路加特別記載腓利的傳道工作，他把福音傳到撒馬利亞人\*當中，然後又向一名衣索匹亞 (或稱埃塞俄比亞) 的太監傳福音\* (徒八章) ——從猶太人的角度而言，他是一名被雙重詛咒的人。路加要指出，主耶穌的大使命在腓利身上已被落實。

28	耶穌第二次到加利利			八1~3	
28	耶穌講論天國的比喻	十三1~52	四1~34	八4~18 十三18~21	
28	耶穌平靜風和海	八23~27	四35~41	八22~25	
28	睽魯【葉魯《現修》】的女兒和患血漏病的女人	九18~26	五21~43	八40~56	
28	耶穌差遣12個使徒 被敵對時期	九35~十14	六6下~13	九1~6	
29	施洗約翰之死	十四3~12	六17~29	三19~20	
29	5,000人得飽	十四13~21	六32~44	九10下~17	六1~15
29	耶穌履海	十四22~33	六45~52		六16~21
29	4,000人得飽	十五32~39	八1~10		
29	彼得承認耶穌為基督	十六13~20	八27~30	九18~21	六67~71
29	耶穌醫好生來瞎眼的人				九1~41
29	耶穌改變形像	十七1~9	九2~10	九28~36	
29	耶穌在住棚節上耶路撒冷				七11~52 (~+21)
29	拉撒路復活				十一1~44
30	耶穌為小孩祝福	十九13~15	十一3~16	一八15~17	
30	瞎子 (巴底買) 得醫治	二十29~34	十一46~52	十八35~43	
30	稅吏撒該			十九1~10	
30	耶穌探望馬大和馬利亞				十一55~十二1
30	耶穌的最後一週	二十一1~ 二十七66	十一1~十六8	二十二39~ 二十三56	十二12~十九42
30	耶穌復活的形像	二十八1~20		二十四1~53	二十一~二十一25

保羅信主(徒九1~19)是初代教會發展的一大轉捩點，因此，從使徒行傳九章開始，他亦成為全書的中心人物。保羅雖然曾經到耶城教會作短暫停留，但之後一直以安提阿為根據地，在基利家省及敘利亞積極投入宣教\*工作。公元46至48年，巴拿巴和保羅更遠赴旁非利亞省；這幾年的工作非常成功，亦使初代教會開始思想基督信仰與猶太教的關係。結果，在耶路撒冷\*的會議中，耶城教會認同保羅的見解，認為外邦人不需要守割禮\*和猶太人的律例，但卻要遠離拜偶像和淫亂等事情(徒十五章)。

這是初代教會發展的新里程。自此，雖然保羅依然受到猶太人的迫害，但他已經和當時耶城教會的領袖取得共識，把福音傳到更遠的地方。於公元49/50至58年，保羅把福音傳至馬其頓和希臘，並在哥林多\*和以弗所兩城逗留較長時間。他又藉著上訴羅馬\*的機會，把福音帶到西班牙去。

直至公元1世紀末，福音遍傳的範圍已超越羅馬帝國的邊境，東至印度(馬太和巴多羅買)，西至羅馬(彼得和馬可)，甚至西班牙(保羅曾到那裏)，南至埃及的亞歷山太城和亞拉伯半島地區。



## 第一次猶太人叛亂

黃錫木

於公元66至74年發生的第一次猶太人叛亂，是古代猶太人最慘烈的歷史事件，最後以耶城聖殿被毀告終。

羅馬\*政府統治巴勒斯坦\*初期(自公元前63年起)，與猶太人保持頗良好的關係，這多少是大希律\*的功勞。然而，隨著大希律去世，他兒子的暴政，後來羅馬直接指派的巡撫極為腐敗的管治(公元44~66年)，以及整體上各地的反閃族情緒，直到公元1世紀中期，很多猶太人聚居的地方已經醞釀了不少騷亂情緒。

根據猶太歷史家約瑟夫\*所記，第一次猶太人叛亂是由猶太地巡撫弗洛厄斯的劣行所致的：他搶掠聖殿\*的庫房，又大肆屠殺抗議的羣眾。發生這些事後，亞基帕二世和他的妹妹百妮基(兩者都是大希律的孫兒)、大祭司\*和法利賽人\*企圖說服猶太人不要以武力反抗，但猶太人的憤怒情緒已一發不可收拾。

聖殿的守殿官以利亞撒聯同奮銳黨\*的極端派系刺客黨，一起安排殺戮行動。他們先將亞基帕二世和百妮基趕出耶城，然後佔據城中的羅馬人城堡，殺盡所有羅馬軍隊，甚至連那些溫和派的猶太人也殺害(包括大祭司)。不但如此，刺客黨亦佔據原為羅馬部隊駐守的瑪撒大\*(Masada)；至此，原本只屬猶太地的叛亂，已擴展至整個巴勒斯坦地。在這個時候，耶路撒冷\*的猶太人變得士氣激昂，他們以為上帝會帶領他們脫離異族的管治。他們組織游擊隊，又在加利利\*設防壘。當時本來是祭司的約瑟夫，就是在此時從耶路撒冷被調派到加利利駐守。

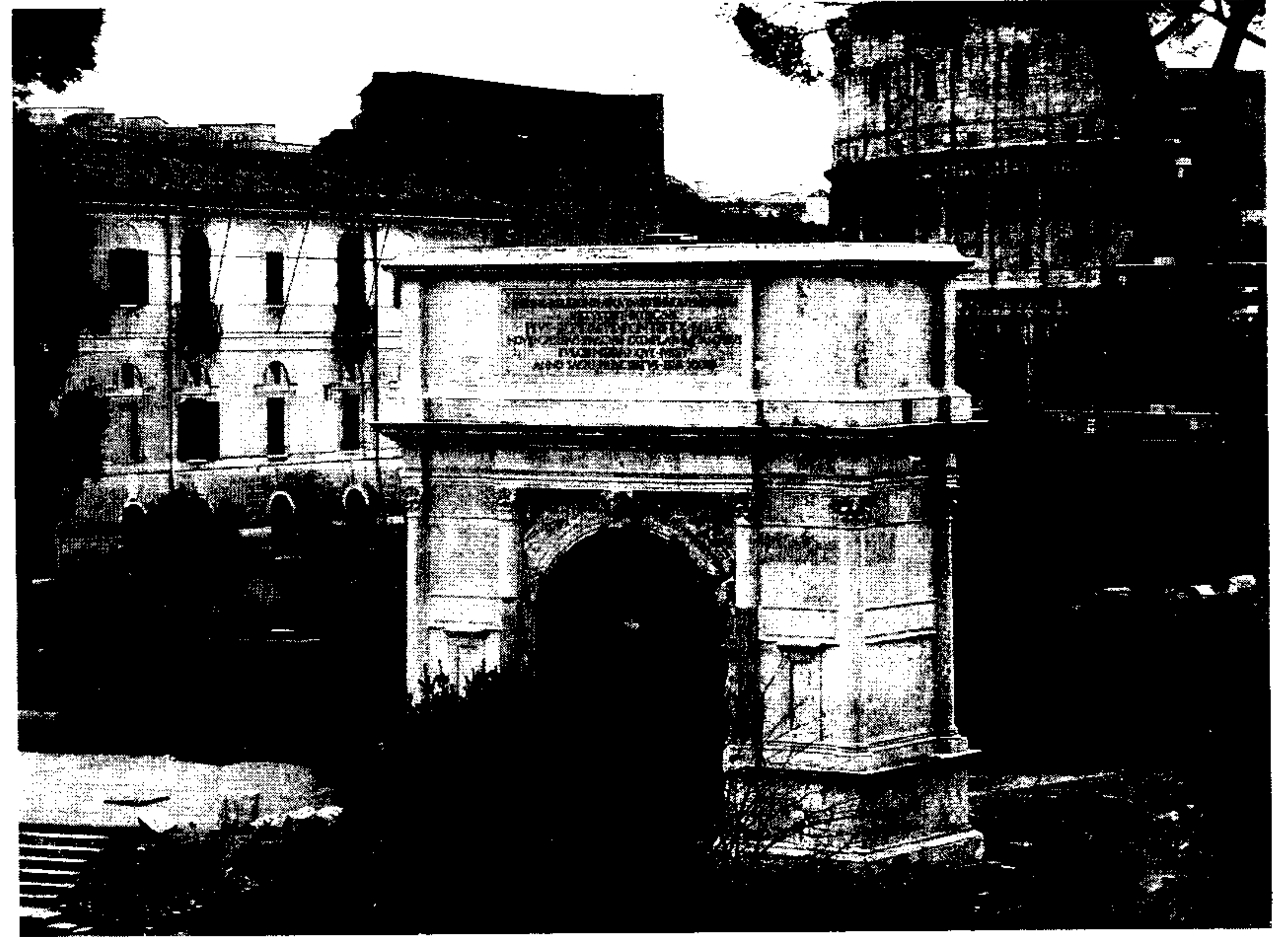
雖然在叛亂的初期，猶太人可算是節節勝利，但猶太人的人數與羅馬軍隊的人數，實在不可相比。在羅馬大將軍維斯帕先(Vespasian)的統領之下，叛黨逐步被剿平，而猶太人的內訌亦愈來愈嚴重。公元69年，維斯帕先回羅馬當皇帝，他的兒子提多繼續率領大軍；翌年9月，在惡劣的天氣和缺糧的情況之下，耶城終被攻破，聖殿被摧毀，只剩下瑪撒大的叛黨仍不屈服。

由於地理形勢險要，羅馬軍隊花了很多精力和時間，才成功攻上瑪撒大的城寨。據約瑟夫的記載，猶太叛黨為免被羅馬人凌辱，決定全體自殺。但按近代考古學發現，可能只是一部分叛黨自殺，還有一些人是與攻上來的羅馬人交戰而死的，甚至也有想躲藏或逃走的人。

聖殿被毀以後，猶太的獻祭和祭司制度便徹底廢止了，而領導層轉為法利賽人(後來稱為拉比)執掌。猶太基督徒沒有參與戰爭，並且於叛亂的早期已逃離耶路撒冷，到約旦河外的比拉城(Pella)；由於他們將此次毀滅解釋為上帝的審判<sup>4</sup>，所以第一次猶太人叛亂無疑加深了猶太教和基督教之間的鴻溝。



• 位於死海以西的瑪撒大，為第一次猶太人叛亂的最後據點。



• 公元71年，為了慶祝提多平定第一次猶太人叛亂，羅馬議會宣布在羅馬道上舉行盛大的遊行，特建了一座用木頭和灰泥製的拱門，這位得勝的將軍和猶太俘虜則從其下經過。到公元81年，又用大理石和銅重建這座拱門。



• 拱門雕刻有羅馬士兵搶劫耶路撒冷城聖殿的情景。

## 新約大事年表

年份(公元)	新約歷史事迹	參考新約經卷	羅馬王朝歷史
公元前4 ~ 公元30	耶穌生平	馬太福音、馬可福音、路加福音、約翰福音	
公元前4	耶穌出生		奧古斯都(公元前27~公元14年)
8	耶穌12歲在聖殿聽道		
26	施洗約翰開始傳道工作；耶穌開始傳道工作		提庇留(公元14~37年)
26~36			猶太總督本丟·彼拉多上任
27~28	施洗約翰被囚		
29	施洗約翰被斬；耶穌過住棚節		
30	耶穌被釘十字架、復活、升天；聖靈在五旬節降臨		
30~100	早期教會時期	使徒行傳	
35	大數的掃羅信主		
44	約翰的兄弟雅各殉道	雅各書	克勞第(公元41~54年)
46~48	保羅第一次傳道旅程		
49/50	耶路撒冷會議	加拉太書	
49/50~52	保羅第二次傳道旅程	帖撒羅尼迦前、後書	
53~57	保羅第三次傳道旅程	羅馬書、哥林多前、後書	尼祿(公元54~68年)
57	保羅在耶路撒冷被捕		
59	保羅在凱撒面前申訴		
60~62	保羅在羅馬被軟禁兩年	以弗所書、歌羅西書	
62	耶穌的兄弟雅各殉道	腓利門書、腓立比書	
64			尼祿焚燒羅馬
65~67	保羅在羅馬第二次被囚	彼得前、後書，提摩太前、後書，提多書，猶太書	

65~67/68	彼得與保羅在羅馬殉道		迦勒巴、鄂圖、威特留(公元69年)，維斯帕先(公元69~79年)，提多(公元79~81年)
70	耶路撒冷被毀；聖殿被毀	希伯來書	
81~96	多米田逼迫基督徒		
90~95	使徒約翰被逐至拔摩海島	約翰一、二、三書，啟示錄	納華(公元96~98年)

## 羅馬帝國王帝和任期(至公元2世紀初)

公元前27~公元14年	奧古斯都(Augustus)
公元14~37年	提庇留(Tiberius)
公元37~41年	該猶/加里古拉(Gaius Caligula)
公元41~54年	克勞第(Claudius)
公元54~68年	尼祿(Nero)
公元68~69年	迦勒巴(Galba)、鄂圖(Otho)和威特留(Vitellius)
公元69~79年	維斯帕先(Vespasian)
公元79~81年	提多(Titus)
公元81~96年	多米田(Domitian)
公元96~98年	納華(Nerva)
公元98~117年	他雅努(Trajan)
公元117~138年	哈德良(Hadrian)

# 古代民族和帝國

## 非利士人

羅慶才

非利士人屬「海民」(Sea Peoples)的一族，其發源地乃愛琴海一帶的島嶼；雖然非利士人其後從歷史中消失，巴勒斯坦(Palestine)地卻因而得名。

包括非利士人在內的「海民」沿陸(經小亞細亞)海(經克里特及塞浦路斯)兩路遷移到埃及\*時，曾摧毀赫人帝國及腓尼基境內各國。到公元前12世紀初，這羣「海民」曾大舉入侵埃及，最後被擊退，自此粉碎其侵佔埃及的野心。當時在位的法老蘭塞三世把被征服的「海民」安置在迦南地沿海平原上。此後，「海民」在那裏建立城邦聯盟，包括5大城市：沿海的迦薩、亞實基倫、亞實突，並內陸的以革倫和迦特(書十三3)。

按舊約聖經記載，雖然早在列祖時代，亞伯拉罕\*與以撒曾接觸非利士人的王亞比米勒(創二十，二十六章)，然而考古研究發現，非利士人要到較後期才大規模在迦南出現。他們與以色列人其實是差不多同時期到達巴勒斯坦\*(公元前13世紀末~12世紀初)，但以色列人初期多聚居於中央山脈之上，故少與非利士人接觸。其後，因兩族人口不斷增長，對土地需求增加，遂無可避免地發生衝突。舊約中士師記\*所記載的參孫的故事(十三~十六章)及撒母耳記\*中所載的示羅\*一役(撒上四~六章)，正是以此為背景。從中可見非利士人的軍事優勢。

當以色列人膏立掃羅為王時，非利士人對以色列人的威脅最大。當時，在便雅憫地的示羅已被非利士人攻破(撒上四章)，約

櫃被搶走，表示非利士人的勢力已深入以色列的心臟地帶。掃羅統治時，並未能有效阻止非利士人的擴張(撒上三十一章)。到大衛\*作王時，才能瓦解非利士人的力量(撒下五17~25，八1，二十一15~22，二十三9~17)，並取代非利士，成為區內的霸權。即使如此，兩族的關係仍然相當緊張(王上十五27，十六15~17)。

正當新亞述帝國\*在提革拉·毗列色統治下進入高峯時，非利士於公元前734年被亞述征服。直至亞述帝國滅亡為止(公元前612年)，非利士雖然在政治上受制於異族，但其經濟卻有重大發展。其後，非利士經歷了巴比倫\*及波斯\*時期，就逐漸湮沒在歷史裏。

非利士人的文化較接近歐洲愛琴海一帶的邁錫尼(Mycenean)文化。舊約指出以色列人在科技上遠遜於非利士，這與現代考古學的發現大致相符。近期的考古研究顯示非利士人其實有相當發達的文化，經濟則以農業為主，考古研究顯示他們把迦南地的橄欖油經海路出口到其他地區，進行貿易。當非利士人在迦南定居後，逐漸融入當地文化。在宗教上，他們主要信奉大衮(士十六23~25)、女神亞斯她錄(撒上三十一10)和巴力·西卜(王下一2~3)，這些皆為古代近東\*普遍的神祇。



# 迦南人

羅慶才

迦南人乃迦南地的原居民，其中包括多個民族，其信仰與文化對以色列有頗為深遠的影響。

「迦南」一詞的起源及意思至今仍未有定論，但自公元前3000年起，就一直作地理名稱用。不過，古代典籍對迦南地的範圍卻沒有明確的界定。約於公元前1500年，「迦南」乃埃及\*統治的區域之一，其範圍約北至敘利亞，東面則包括大馬士革及約旦河東高原，南面止於埃及河。舊約聖經大致採納這說法。

「迦南人」並非一個民族，而是一個多元化的族羣。舊約多處經文列舉了組成「迦南人」的各部族名稱(創十五18~21；申七1等)。在以色列民進入迦南\*前，當地的政治組織以城邦為主(書九1~2，十1~5，十二7~24)，各自為政，且多有紛爭衝突。迦南人的重要城市多建於迦南區內的平原上，以農業為主。此外，迦南人亦以善於進行買賣交易而聞名(亞十四21)。從現時的資料可知，迦南人的社會結構是金字塔式，階級分明，貧富懸殊，以少數貴族操控大部分經濟資源。

因迦南地以農業為主，其宗教信仰亦與此有關。迦南神祇中主要是巴力，根據當地的神話\*傳統，巴力把邪惡之神「大魚」殺死後，就創造\*了宇宙萬物。此外，巴力也執掌氣候及萬物的生殖能力，務農者敬拜它就是為了確保有豐盛的收穫。巴力的妻子亞舍拉亦是迦南人所尊崇的神祇之一。

舊約記載迦南人的事迹，往往給讀者這個印象：以色列人對

迦南人深惡痛絕。律法書中三番四次強調以色列人不能與迦南人通婚，不要被他們的宗教敬拜吸引，更要徹底剷除迦南人的敬拜，不然就會成為以色列的網羅，難以自拔。自以色列建立王國\*後，所羅門雇用了大量迦南人來建設城市及建造國家設施(如聖殿\*)。到大衛\*王國分裂\*後，有大批迦南人居於北國以色列境內，成為一股強大的政治力量，以致北國的統治者不得不用政治手段，滿足他們的訴求，如為他們建立神廟等(王上十六32~33)，以討好他們。此舉在聖經作者眼中，無異是出賣了以色列的一神信仰。

話說回來，以色列人居於迦南區內，少不免受其文化影響。從近代考古學研究得知，以色列的建築風格與迦南人的無異，這包括城市、房屋、敬拜場所等，甚至農業技術、生活方式等亦多有相同之處。然而，另一方面，以色列因信仰的緣故，與迦南本土居民亦有顯著的差異。例如以色列的先知秉承律法的精神，強烈譴責國內貧富懸殊的情況，多番提醒同胞要以公平公義的原則彼此相待。而在律法中，亦以建立一個公平的、沒有貧窮的社會為目標(利二十五章；申十五1~18)。這就是以色列信仰對社會帶來的影響。



迦南人的行為呢？

# 埃及

羅慶才

埃及乃古代文明大國，歷史悠久，對古代近東歷史影響頗深；在舊約時代，更常常企圖染指區內的局勢發展。

埃及位處非洲東北角，東西兩面被茫茫沙漠包圍，南面為高原，尼羅河從上而下流，水流急速，不易逾越，地理環境頗為孤立。不過，地理上的阻隔亦同時成為埃及防守的優勢，使埃及在政治及軍事方面均享有高度穩定的形勢，有利其經濟及文化發展。可稽考的埃及歷史可追溯至公元前3100年，直至公元前322年，始為希臘\*多利買 (Ptolemy) 王朝取代。至其女王克麗佩脫拉 (Cleopatra) 在公元前31年與羅馬將軍安東尼 (Mark Anthony) 雙雙自殺後，埃及就被羅馬帝國\*吞併，其歷史長達差不多4,000年。在距今約4,000年前，埃及人已建成金字塔——今天被稱為世界七大奇景之一。

埃及的命脈就是尼羅河，其三角洲的土地肥沃，加上氣候穩定，出產豐富 (民十一5)，有古代近東的糧倉之稱，是鄰近地區人民饑荒時的避難所 (創四十一53~57)。埃及墓室中的壁畫描繪了一些來自巴勒斯坦\*的人進出埃及的情況，栩栩如生，讓我們一窺當時的生活面貌。

在法老的統治下，埃及奉行神權政治，統治者被視為神的兒子，地位超然，同時亦扮演大祭司的角色。埃及的社會結構就像金字塔一樣，法老及其親屬於頂端，其下是各階層的知識分子及技術人員，最下層就是普羅大眾。

在舊約時代，埃及與以色列的關係可謂千絲萬縷。埃及本身

的物產雖然豐富，但仍需從以色列人的聚居地迦南進口大量金屬及木材，所以在經濟上，迦南對埃及是非常重要的。另一方面，埃及亦可說是以色列的發源地，因為以色列在當地從一個只有70人的家族，發展成壯大的民族 (出一1~7)。至大衛\*建立王國時，其政府架構亦是仿效埃及的 (撒下八15~18，二十23~26)。當以色列定居迦南後，埃及很多時都想借機影響迦南區內的政治，從中得利。在所羅門作王時，就曾與埃及結盟，娶了法老的女兒為妻，法老把本屬迦南人\*的城市基色城相贈作嫁妝 (王上九16)。其後，所羅門的臣僕耶羅波安密謀作反，被識破後潛逃至埃及，得埃及法老示撒收留 (王上十一40)。到所羅門死後，耶羅波安返國，領導北面10支派脫離大衛家的統治，建立以色列國 (王上十二章)。之後法老示撒率領軍隊入侵南北兩國，但觀其行軍路線，其主要對象實在是以色列國 (王上十四25~26)。

從公元前8世紀起，隨著亞述帝國\*的興起，埃及為要在本身和亞述間設下緩衝區，常常插手迦南區內的事務，扶助備受壓力的以色列及猶大政府 (王下十七4，二十三29)，但卻不能成事，最終以色列及猶大均先後敗亡於亞述及巴比倫\*之手。



# 亞述

羅慶才

亞述乃古代近東的文明大國，亦為古代近東首個帝國，以好戰及強悍見稱，在以色列歷史中有舉足輕重的地位。

亞述的發源地乃亞施戶城 (Assur)，位於底格里斯河東岸，因該地氣候適合畜牧，所以成為遊牧者的聚居處。其最早發現的考古文物為公元前2800至2200年左右，顯示其文化與居於亞述以南的蘇美爾人 (Sumerians) 相似。亞述人作為一個政治實體，最早可追溯至公元前2000年左右。除本土居民外，還混合了亞摩利人及亞蘭人的血統。

亞述人早期聚居於幼發拉底河和底格里斯河流域的北部，以尼尼微、亞比拉、亞施戶城等地為核心，以農業和畜牧為生，自公元前1900年 (古帝國期) 始有政治制度及組織。公元前1750至1000年間為亞述發展的高峯期 (中帝國期)，曾征服南部的巴比倫\*及西面的亞蘭，建立了一個強大的國家。其後經歷了一段低沉時期，但由公元前9世紀初起，亞述又再興盛，至公元前8世紀末至7世紀初達至頂峯，成為歷史上的「新亞述帝國」。然而，亞述的國力自公元前625年起迅速滑落，其國都尼尼微於公元前612年被巴比倫及瑪代聯軍所破，亞述帝國最後於公元前609年滅亡。

和眾多古代近東國家一樣，亞述的社會結構亦是金字塔式的。最上層的是君王貴族，依次為各級官員、平民百姓，最下層的就是奴隸。亞述社會崇尚武力，有軍國主義的傾向，人民從小習武。君王同時是軍隊中的最高統帥，有絕對的權力，他的說話

就是律法；君王權力的惟一掣肘就是社會傳統及宗教習慣。記載在舊約中的官員包括：「他珥探」(總督或總管)、「拉伯撒利」(太監長)和「拉伯沙基」(酒政) (王下十八17)。

經濟方面，亞述土地肥沃，農業及畜牧業均相當發達。此外，亞述政府向對外貿易徵稅，是為亞述經濟來源的第三大支柱。當亞述成為超級大國時，還有外國的貢銀作為第四大收入來源 (王下十五19，十六8等)。

除軍事及政治外，亞述在文化方面亦有重大成就。亞述人承襲了亞甲人 (Akkadian) 的文化傳統，保存了很多重要的亞甲文獻。亞述巴尼帕王 (Ashurbanipal，公元前669~627年) 在位時，曾在皇宮中建造圖書館，搜集古巴比倫文獻，並將之存放於此；此圖書館在19世紀中期被發掘出土。在藝術及雕刻方面，亞述亦有卓越的成就，亞述的雕刻家甚有創意，生動地捕捉了古代生活各方面的形態，尤其值得注意的是印鑿，常刻有與亞述宗教有關的主題，為舊約研究提供了重要的參考資料。此外，亞述皇宮中的浮雕亦甚有價值，常刻有古代生活的面貌，如搜獵和皇室花園景色等。另外，浮雕上亦常見古代戰爭的場面，可見古代進行戰事的方式等，實具歷史價值。



• 亞述的人頭獅身像 (公元前9世紀)



# 巴比倫

羅慶才

巴比倫文化最早可追溯至公元前4000年，屬重要文化發源地之一。

「巴比倫人」所指的是居於美索不達米亞南部，今巴格達至波斯灣海岸一帶的居民。他們自公元前3000年已建立城邦，其後逐漸發展成古代近東的軍事強國。

當以色列人於公元前13世紀末進入迦南<sup>\*</sup>時，巴比倫正受亞述<sup>\*</sup>控制，到8世紀更被亞述統治。不過，至公元前7世紀末，隨著亞述的衰落，巴比倫在尼布甲尼撒二世的領導下，不只擺脫了亞述的掣肘，更建立了新巴比倫帝國，取代亞述成為古代近東霸主，其統治範圍包括迦南地，猶大在內的各國。不過，這段輝煌時期只維持了數十年，至公元前539年，波斯<sup>\*</sup>不費吹灰之力，就推翻了巴比倫帝國。

巴比倫一帶的雨量較少，而幼發拉底和底格里斯兩大河流域地勢平坦，廣泛地區都是沼澤，故此自古以來，巴比倫統治者的天職就是開發及維修灌溉用的輸水道，以利農耕。不過，因土質鹽分較高，故農產以大麥為主。此外，巴比倫是區內棗子產量最多的國家。

巴比倫最早期的政治結構基本是以城邦為主，君主制度成立後，源自城邦時期的一些傳統，如長老的參與，雖仍得以維持，卻已演變成扶助君主執政的工具。其次，廟宇及其祭司在經濟上本來有舉足輕重的地位，但到君主執政時期，其影響力已被大大

削減。到了新巴比倫帝國時期(公元前7世紀末起)，平民百姓雖仍可發展或買賣私人土地，但實際的政治及經濟大權已落入君王及祭司手中。

巴比倫人在文化方面有十分卓越的成就，文字的發明就是其一，使重要的文化遺產得以保存下來，其中必須一提的是巴比倫的律法傳統。現存的古巴比倫律法，如〈漢摩拉比法典〉(Code of Hammurabi)，對了解古巴比倫的社會結構、形態，甚至經濟結構，均提供了重要的線索，亦為研究舊約律法提供了重要的參考材料。除了律法外，古代巴比倫的神話<sup>\*</sup>，如有關創造<sup>\*</sup>的記載和「方舟故事」等，對現今研究舊約的創造(創一章)及「洪水的記載」(創六~九章)課題，均有極大幫助。此外，巴比倫的智慧文學亦無出其右，在留存下來的作品中，部分與約伯記<sup>\*</sup>及傳道書<sup>\*</sup>有相似之處。還有，到今天還應用的星座及六進制，如圓形的角度是360度等，都是源於巴比倫。

巴比倫的建築，在現代人心目中亦留下深刻的印象。古巴比倫的階梯式廟塔(ziggurat)是層疊式的金字塔建築，聳立於巴比倫的平原上，可作為創世記<sup>\*</sup>十一章記載的「巴別塔故事」的參考背景。而尼布甲尼撒所建的王宮及空中花園，亦被稱為古代七大奇景，其宏偉至今仍令人讚歎不已。



# 波斯

羅慶才

波斯繼亞述和巴比倫後，成為古代近東的強國，其統治的範圍更遠勝這兩國。

波斯人源自裏海以東一帶，約於公元前1550年移居至伊朗的高原。來自美索不達米亞的文獻顯示在公元前9世紀中期，瑪代人和波斯人已居於紮格羅斯山脈 (Zagros Mountains) 一帶。到公元前6世紀中期，波斯在塞魯士二世 (Cyrus II, 公元前559~530年；拉一1) 的領導下發展成區內強國。

波斯帝國的發展十分迅速，在公元前525年，岡比西斯二世 (Cambyses II, 公元前530~522年) 征服了埃及\*。大流士一世 (Darius I, 公元前521~486年；拉四5、24) 在位時進行政治改組，把波斯全國劃分成不同省分，更將勢力伸展至歐洲；公元前513年已控制歐洲的塞拉斯 (Thrace) 和愛琴海一帶，更於公元前520至513年間征服印度。後來，大流士一世進攻希臘，但無功而回。當其子薛西 (Xerxes, 公元前486~465年) 繼位時，再度向希臘開戰，但最終因為軍隊的統帥被弒，全軍崩潰，只好放棄進攻希臘的野心。至此，波斯的發展已達到巔峯。

因為連年征戰，波斯元氣大傷；隨著馬其頓在希臘坐大，波斯終遇到強大對手。大流士三世 (Darius III, 公元前336~331年) 在位時，馬其頓的亞歷山大已作好進攻波斯的部署，最後於公元前331年全面擊潰波斯軍隊，1年後更進駐波斯首都波斯波立 (Persepolis)。

在政治組織上，波斯把從巴比倫\*承襲而來的行省制度推行至全國，派駐「總督」管理每個省分 (拉五3，六2)。在波斯的統治下，人民得到較好的待遇。塞魯士二世曾下令所有被擄到巴比倫的人民可以回歸本國 (拉一1~4)，又准許人民享有宗教自由，容許他們復修被巴比倫破壞的廟宇；在這情形下，猶太人遂有機會重建荒廢了的聖殿\* (拉三章，五~六章)。此舉無異有其政治目的，尤其對位處邊陲且具戰略價值的猶大，這樣的政策應有助波斯的管治。

波斯的文化及藝術糅合了本身及被其征服民族的元素。現今保存下來的，有很多珍貴的金、銀及寶石飾物，顯示波斯工藝的精細。至於雕塑方面，留存至今的不多，但精美的浮雕亦可見於波斯的首都波斯波立。波斯人很注重生活的享受，建設了很多園囿 (傳二5~6)；「園囿」是波斯文，這詞後來傳入希臘，翻譯為 *paradeisos*，就是現今的「樂園」或「天堂」(paradise) 的來源。

宗教方面，波斯人敬奉亞戶阿—馬撒大 (Ahura Mazda)，即祆教，其創始人乃瑣羅亞斯德 (Zoroaster)，他教導道德二元論，就是人必須要在公義或謊言、真與假中作抉擇。他反對使用暴力。在敬拜禮儀方面，獻祭多以農產為主，禁止殺牲的獻祭。而從浮雕的描繪中可見，火在敬拜中佔重要位置，因為他認為火是純潔的。



# 希臘(馬其頓)

黃錫木

從亞歷山大大帝(公元前336~323年)開始，小亞細亞成了希臘版圖的一部分。希臘文化與思想的影響深遠，超過其疆界。這便是所謂的希臘化世界。

直至公元前4世紀，「希臘」這名稱都不是指一個國家，而是指一羣講希臘話的人，或指他們聚居的地區(特別是愛琴海一帶)，這些地方都是由城邦組成。在宗教和文化上，城邦是非常獨立的。但在政治上，有時為了對抗公敵，城邦會組成聯盟。最著名的是公元前5世紀由雅典\*和斯巴達兩大城邦組成的德里安聯盟(Delian League)，這聯盟成功擊敗了波斯\*的侵略。

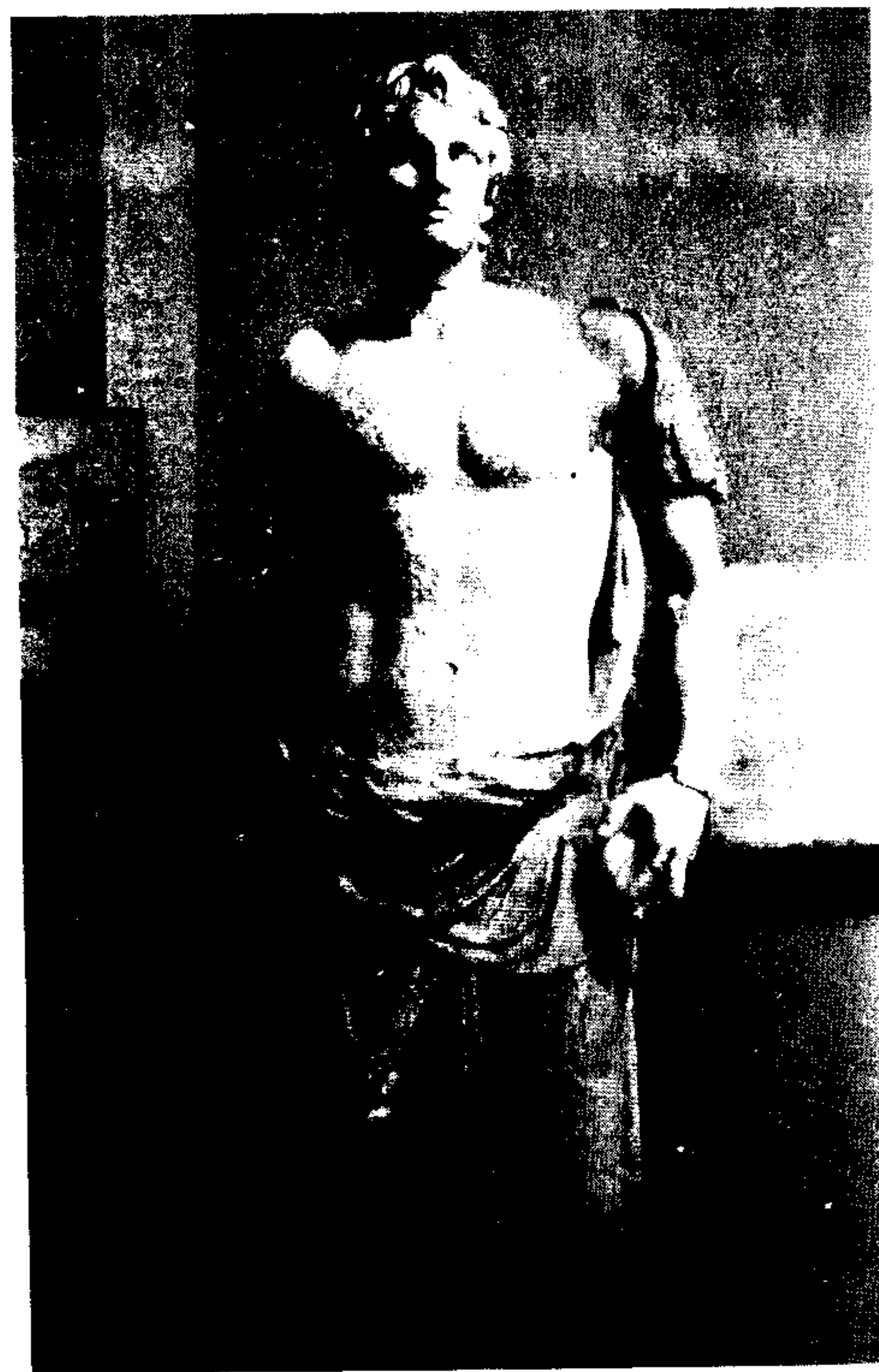
踏入公元前4世紀，希臘城邦時分時合，變幻不定，彼此間的實力亦變幻莫測。城邦之間互相殘殺，民不聊生。公元前338年，位於希臘北面的馬其頓在腓力二世(Philip II)統領之下，統一希臘各大城邦。在他死後，他的兒子亞歷山大(公元前356~323年)更在公元前335至330年間先後擊敗波斯、敘利亞(期間亦有接觸猶太人)和埃及\*。亞歷山大征服的版圖之大，相信連他自己也無法估計，因為在他崛起的10年間，版圖不斷擴張，從未停下來。公元前326年，他更嘗試東征印度(即現代的巴基斯坦)。據說，亞歷山大曾在印度河邊哭泣，因為再沒有地方給他征服了(實際上，大有可能是軍隊不願再往前去吧！)。

在往後數年，亞歷山大致力鞏固轄下的疆土，而其中最大的難題就是處理廣闊領土中的多元文化，特別是軍隊中，文化摻雜

的情況尤為明顯。在各地的東方文化與傳統希臘文化之間，亞歷山大傾向於容納異地的東方文化，淡化既有的希臘文化色彩，冀求泯除差異，和平共處。基本上，這就是「希臘化運動」的精神。但後來，這運動的焦點卻以淡化其他民族的文化為主。

亞歷山大統治後期，雖曾著力鞏固其於本族的領導地位，可惜為時已晚，很多希臘人因為不滿其「東方化」的政策，四處發動兵變。公元前323年，亞歷山大在巴比倫駕崩(年僅32歲)，其後兵變雖然相繼平息下來，但馬其頓帝國已開始出現真正的動蕩。將軍分割帝國領土，其中多利買(Ptolemy)獲得埃及的統治權，而西流古(Seleucus)和他的子孫統治敘利亞的安提阿以東地區；巴勒斯坦\*則是兩個國家爭奪的對象。

儘管希臘文化在亞歷山大時期之前已經發展得很成熟，但亞歷山大和他的繼承者把希臘文化的影響推至深遠：希臘文\*成為日常溝通、貿易洽談、教育和寫作的主要語言；希臘建築使很多城鎮的外貌都有所改變，各處都建有希臘風格的室內體操場、劇院和露天大型運動場。



• 亞歷山大大帝雕像(公元前3世紀，收藏於伊斯坦布爾博物館)

# 羅馬

黃錫木

公元1世紀，羅馬帝國的勢力達到巔峯，其交通網絡對早期基督信仰的傳播有很大幫助。

羅馬人傳說，他們的祖先是戰神馬爾斯(Mars)與一名王后所生，後來被母狼撫養，成為戰士；最後長兄因王位問題殺死了弟弟，遂以自己的名字來為這座城市命名——「羅馬」(Roma)。據說這件事發生於公元前753年4月21日，古羅馬人就以這一天為開國紀念日。雖然這只是傳說，但也反映了羅馬人好戰的心態。

「羅馬」的歷史，主要分為3個時期：

1. 「前共和國」時期(公元前753~509年)：羅馬只是意大利的一個小城市，僅控制其鄰近的地區。
2. 「羅馬共和國」時期(公元前510~31年)：羅馬已經發展為「共和國」政府形式——由人民選出代表他們的領袖。公元前2世紀後期，羅馬征服了希臘、小亞細亞和今天歐洲很多地區。公元前63年，羅馬軍隊在龐培(Pompey)將軍的率領下佔領巴勒斯坦地區。猶流·凱撒(Julius Caesar)在公元前44年被殺後，由奧古斯都繼任。
3. 「羅馬帝國」時期(公元前31~公元395年)：公元117年，當時的皇帝(他雅努)去世時，帝國擴展至最大的面積，約360萬平方公里，包括40個省分，約有半個中國之大。自此，羅馬帝國分為東、西兩國，分別於1453和476年亡國。

羅馬社會由幾個明顯的階級組成，依次為最上層的600個參

議員、騎士階級、一般公民、前奴隸的「自由人」和大量的奴隸。社會以保護制度為基礎，權力與財富大都集中在少數人手中。稅收是羅馬政府的主要財政來源；運輸的貨物、遺產、農產品和個人財產都要徵稅。稅金由收稅官(即「稅棍」或「稅吏」)收取，他們與政府簽訂合同，每年上繳一定數額的稅款。

每一個違反羅馬法律的人都會被法官傳召受審，然後被判罰款或收監。如果他們所犯的事被視為對帝國的和平與穩定構成威脅時，甚至會被處死。耶穌傳講上帝的國度將要來臨的信息，被判定為政治挑釁，所以猶大省的巡撫彼拉多就把他處死。

耶穌離世後的幾年間，羅馬人視基督教為猶太教的許多教派之一。猶太人可以按照他們祖先的傳統敬拜，基督徒也可以自由聚會，不受羅馬政府任何阻撓。公元1世紀末，羅馬統治者不再視基督教為官方保護的宗教，開始逼迫跟隨基督的人。甚至早於公元54至68年尼祿皇帝(Nero)執政期間，他已宣判一些基督徒為帝國的敵人，並處死他們。公元2世紀的上半葉，特別是當基督徒拒絕參與將皇帝奉為神明的崇拜儀式，這種迫害更廣泛蔓延。羅馬人對基督徒的迫害一直持續到康士坦丁(Constantine the Great, 公元306~377年間執政的羅馬皇帝)時代。



• 凱撒奧古斯都雕像(收藏於帖撒羅尼迦博物館)

# 人物、社羣

## 約瑟夫

黃錫木

約瑟夫是公元1世紀最重要的猶太歷史學家，他的著作是了解兩約之間的歷史和1世紀猶太羣體宗教生活的必讀之選。

他本來的猶太名字是馬提亞之子約瑟夫 (Joseph ben Matthias, 約公元37~100年)，其父親是祭司\*，而母親則來自哈斯摩尼 (即馬加比\*) 的皇族之家。他從小得到最優秀的教育，曾經用3年時間過禁欲生活。他對摩西\*的律法持守嚴謹的態度。至於他是否屬於法利賽派\*，至今仍未能肯定。

約瑟夫認為，羅馬\*的勢力如日方中，猶太人應該以容忍的態度，學習與羅馬統治者相處。所以，他用盡方法努力游說那些煽動叛亂的猶太民族主義者和造反分子，不要輕舉妄動。但可惜，他的努力始終無濟於事。

在第一次猶太人叛亂\* (公元66~74年) 發生的首兩年間，猶太人士氣激昂，以為真的可以脫離羅馬的管治。他們組織游擊隊，約瑟夫在此時從耶路撒冷\*被調派到加利利\*駐守，要打這場他認為不可能贏的仗。公元67年，加利利失守，但約瑟夫卻運用他的才智，轉危為安。他洞悉當時的羅馬大將軍維斯帕先 (Vespasian) 必能成為未來羅馬帝國的霸主，便索性預言他會登上王位。於是，約瑟夫搖身一變成為羅馬大軍的顧問；之後，更蒙維斯帕先賜婚，重獲自由的身分，並獲賜名夫拉維·約瑟夫 (Flavius Josephus)；「夫拉維」就是羅馬皇帝維斯帕先家族的名稱。

在維斯帕先登位後，約瑟夫依然跟隨提多大將軍 (維斯帕先之兒子) 圍攻耶路撒冷城，並擔任羅馬軍兵與猶太人之間的翻譯員和調解員。約瑟夫更奉提多之命向城中那些愛國之士說降，結果當然並不成功；而約瑟夫亦被造反的猶太人視為賣國賊。叛亂平息後，約瑟夫隨大軍回到羅馬，親眼目睹大軍凱旋得勝的情況。

在約瑟夫的著作中，最重要的是《猶太戰記》(Jewish War；共7冊，寫於公元70年間) 和《猶太古史》(Jewish Antiquities；共20冊，寫於公元93~94年)。

《猶太戰記》主要記述猶太人第一次叛亂的詳細始末，勸阻同胞不要再因反抗羅馬統治而自招滅城之禍。由於當時約瑟夫受到不少猶太人的指控，於是他繼後寫了《約瑟夫生平》為自己辯護。《猶太古史》則以舊約聖經書卷 (特別是歷史書\*) 為藍本，闡述猶太人的歷史，從創世開始，直至約瑟夫的時候為止。書中，他顯然引用了其他猶太典籍，如《馬加比一書\*》等，以及存放在大希律\*王宮的歷史記錄。由於當時有些外邦知識分子對猶太人十分敵視，往往蔑視他們的歷史，所以約瑟夫撰寫《反駁阿皮安》(Against Apion) 一一加以辯駁。在很大程度上，這書能幫助我們了解約瑟夫時代外邦人眼中的猶太人。



# 斐羅

黃錫木

斐羅是公元1世紀非常重要的猶太思想家和哲學家，他的著作反映了，當時深受希臘哲學影響的猶太知識分子對猶太信仰的理解。

斐羅，全名斐羅·猶丟斯 (Philo Judaeus，約公元前20～公元50年)，後世的人常以亞歷山太的斐羅來稱呼他。

斐羅出身自亞歷山太城的一個猶太裔名門望族，是城中德高望重的領袖。他自小深受希臘文化的薰陶，精通柏拉圖和斯多亞\*等哲學思想，能寫出優美典雅的希臘文\*。其地道的希臘文風格，顯示他是以希臘文為母語的。從斐羅對奧古斯都的推崇，可見他是個忠於羅馬\*政權的猶太人。然而，他對猶太人的傳統信仰卻又不離不棄。他信守摩西\*的律法，並以此為人生最高和最權威的指引，又按時上耶路撒冷\*的聖殿\*守節和獻祭。他大概不大懂寫希伯來文\*或亞蘭文\*——即使會，也可能只是略懂一二罷了。

斐羅的著述甚為豐富，按現時留存下來的，可分為3大類別：有關五經\*的一些重要人物或事迹的論述、寓意釋經類和其他主題性討論。他的著作處處流露一種熱忱，就是要讓讀者從猶太教的正典書卷中，領會猶太聖典早已蘊含豐富的希臘化宗教哲學思想。

對於聖經研究方面，斐羅最突出的貢獻是他所採用的「寓意法」(allegory)，企圖在原作者的文意上為經文賦予另一層深奧、屬靈而適切的意義，亦因此他從未否認字面意義的存在及其重要

性。例如，在創造\*的故事中，「伊甸園」代表上帝賜予人類的美德；「生命樹」是一種特別的美德，即「良善」；由伊甸園流出來的河(創二10～14)代表一般的良善；而分出來的「四道」河則代表至高的美德，分別是謹慎、勇氣、節制和公義。此外，聖經中的數字\*、律例等都帶有這類道德意義或深層意義。

在當時(甚至是更早期)的希臘社會，閱讀古籍文獻時已廣泛使用寓意法。人們對古代哲學家和其他詩人(如偉大詩人荷馬)的敬仰，促使後人深信這些作家的教導，不可能只會是流於字面般庸俗，因此要理解這些教導，讀者就必須從其作品中找出隱蔽，甚至不屬原意的意思。斐羅可算是首位學者把這方法大規模和有系統地應用在猶太教文獻中。

保羅\*在加拉太書\*也採用了寓意法來闡釋律法與福音的關係(四21～31)，而他的方法亦與斐羅的方法有相似之處。事實上，斐羅應用寓意法來解釋舊約聖經，反映當時猶太的知識分子竭力把那些似乎過時的(舊約)歷史故事和律例，與他們的生活處境扯上關係。這種方法也影響了不少早期基督教會\*的教父(如革利免和俄利根)，他們很多是來自亞歷山太城的。

有關寓意釋經法，可參本書卷三的「早期教會的釋經方法」。



# 哈西典人

張略、黃錫木

雖然一般新舊約聖經並沒有提及哈西典人，但他們卻是兩約之間一個非常重要的猶太教羣體。

「哈西典」這名字只見於次經書卷\*，並沒有在一般的聖經中出現。「哈西典」一詞的希臘文\**Asidaioi*，可能是希伯來文\*或亞蘭文\*的音譯，意思可指「聖民」（參詩一四九1）或「忠實誠信」。在《馬加比一書\*》和《馬加比二書\*》中，這個詞已作專有名詞使用，並非泛指一般聖民或敬虔的人。

我們所知有關哈西典人的資料極少，大部分資料都見於《馬加比一書》和《馬加比二書》。根據《馬加比一書》2.42，哈西典人是一羣維護律法的人（參1.62~63），是偉大的「戰士」。他們可能是文士\*（《馬加比一書》7.12），對律法特別關注，尤其是與聖殿\*有關的禮儀\*，並支持祭司\*傳承的傳統。

哈西典人十分支持領導公元前2世紀初叛亂的頭目——瑪他提亞和他的兒子，並聯手對抗當時的外邦統治者——西流古政權的迫害；他們對於推動馬加比\*叛亂，確實發揮了一定作用。《馬加比二書》的作者認為，馬加比家族的第二代領袖猶大·馬加比能夠成為當時的領袖，也是有賴哈西典人的支持；哈西典人有確立猶大政權的作用。

按《馬加比二書》14.6記載，在馬加比叛亂時期，由西流古政府一手扶植的大祭司阿金馬斯（Alkimus）向他匯報，那些以猶大·馬加比為首的哈西典人慫動羣眾，惟恐天下不亂；阿金馬斯

的講法顯然是誇張了。其實大祭司阿金馬斯曾一度得到哈西典人的信任，因為他到底是亞倫的後裔，然而哈西典人後來卻被他出賣，他們中間有60人被他捉拿了，並即日處決（《馬加比一書》7.12~18）。

很多學者認為，哈西典人是法利賽人\*、撒都該人\*和愛色尼人\*的共同始祖。哈西典人出現分裂，可能是關乎約拿單作為大祭司的合法地位問題。事源於公元前160年，當時領導馬加比家族的約拿單取得西流古政府的同意，成為首位非撒督家系的大祭司；這系統原設於所羅門王時期（約公元前960年）。《馬加比一書》7.12至18對哈西典人有負面的描述，反映作者支持約拿單，認為哈西典人過分幼稚，為阿金馬斯所騙。我們可以肯定，他們中間的分裂，一定不只是宗教上的衝突，而同時涉及政治和權力鬥爭。



為呢？

# 法利賽人

張略、黃錫木

法利賽派是新約時代最大的派系之一，他們嚴守律法所有的規條，因為他們認為必須用行動來實踐他們的信仰。

大多數學者都認為，法利賽人 (Pharisees) 的前身是哈西典人\*。「法利賽人」的希伯來文\*名字 (*parush*；複數：*perushim*) 可以是「分離者」的意思，即與其他猶太人分別出來，虔守潔淨\*之禮；亦可解作「使更清晰」，暗指他們看自己的使命是為律法定立界限，他們是妥拉 (*Torah*；即律法) 的詮釋者。

從兩約之間\*到新約時期，法利賽人在政治上的影響力都不及撒都該人\*，但在宗教上，他們卻深得百姓的擁戴。他們當中有不少人是祭司\*、地方官員、法官和教師，有一定的社會地位。而且，大部分會堂\*可能都是由他們管理的。

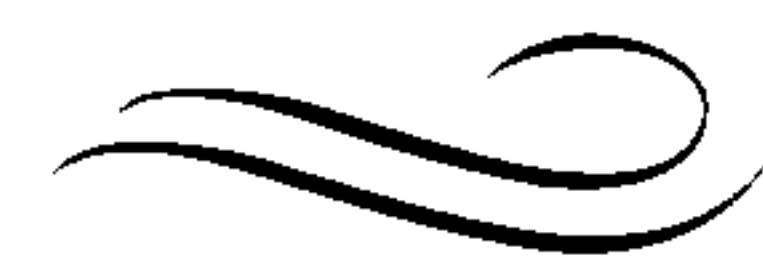
法利賽派是一個名副其實的宗教社團，有會員制和一套嚴謹的入會要求。在耶穌時代，法利賽派大概有6,000位成員 (居住在巴勒斯坦\*地的猶太人約為5至6萬)。在未正式成為會員之先，必須經過為期1個月至1年不等的觀察期，然後又必須立誓遵守所有摩西\*的教導。另外，法利賽人相信死人復活\*，亦相信惡人死後的審判\*。

法利賽派的精神是要確保所有有關摩西的教導得以流傳，並且教導平民百姓實踐。以色列人要成為祭司的國度，聖潔的子民。聖潔不只是道德上的要求，更是以聖殿\*為中心、指禮儀\*上的潔淨。法利賽人要求一般百姓，要像祭司一樣，在他們家中行

潔淨的禮儀，特別是飲食的禮儀。為使五經\*的律例能徹底地在人民的生活中實踐出來，他們在五經所歸納的613條誡命之上，又教導傳統上對誡命的解釋。例如，怎樣的勞動才不觸犯「在安息日\*不可作工」這規條呢？新約時代的法利賽人教導，在走路的路程方面 (參徒一12)，只可以走大概960米左右。他們努力把五經上的誡命具體地落實在生活中，隨著環境的轉變，不斷對原有的誡命賦予新的理解，清楚闡釋每條誡命在日常生活中的實踐方法。

雖然很多人以為法利賽人是大惡的宗教領袖，但他們其實是很受人民尊崇的。保羅\*在多個場合自稱是法利賽人時，都引以為榮 (徒二十三6~8，二十六4~5；腓三5)。就連耶穌也勸導門徒謹守法利賽人和文士\*所吩咐的，只是不要效法他們「只能說、不能行」的作風。事實上，法利賽人之所以強調口傳律法，也是因為他們愛上帝，而愛上帝就是以遵守祂的聖律來表明。

由於法利賽人著力解釋律法的細節，故產生了不同的派系，最著名的是煞買 (Shammai) 和希列 (Hillel)。他們的爭論，往往是針對如何守安息日、飲食條例和其他潔淨禮儀。後期拉比的文獻\*，都視希列為比煞買更有智慧的師尊。





# 法利賽人

張略、黃錫木

法利賽派是新約時代最大的派系之一，他們嚴守律法所有的規條，因為他們認為必須用行動來實踐他們的信仰。

大多數學者都認為，法利賽人 (Pharisees) 的前身是哈西典人\*。「法利賽人」的希伯來文\*名字 (*parush*；複數：*perushim*) 可以是「分離者」的意思，即與其他猶太人分別出來，虔守潔淨\*之禮；亦可解作「使更清晰」，暗指他們看自己的使命是為律法定立界限，他們是妥拉 (*Torah*；即律法) 的詮釋者。

從兩約之間\*到新約時期，法利賽人在政治上的影響力都不及撒都該人\*，但在宗教上，他們卻深得百姓的擁戴。他們當中有不少人是祭司\*、地方官員、法官和教師，有一定的社會地位。而且，大部分會堂\*可能都是由他們管理的。

法利賽派是一個名副其實的宗教社團，有會員制和一套嚴謹的入會要求。在耶穌時代，法利賽派大概有6,000位成員 (居住在巴勒斯坦\*地的猶太人約為5至6萬)。在未正式成為會員之先，必須經過為期1個月至1年不等的觀察期，然後又必須立誓遵守所有摩西\*的教導。另外，法利賽人相信死人復活\*，亦相信惡人死後的審判\*。

法利賽派的精神是要確保所有有關摩西的教導得以流傳，並且教導平民百姓實踐。以色列人要成為祭司的國度，聖潔的子民。聖潔不只是道德上的要求，更是以聖殿\*為中心、指禮儀\*上的潔淨。法利賽人要求一般百姓，要像祭司一樣，在他們家中行

潔淨的禮儀，特別是飲食的禮儀。為使五經\*的律例能徹底地在人民的生活中實踐出來，他們在五經所歸納的613條誡命之上，又教導傳統上對誡命的解釋。例如，怎樣的勞動才不觸犯「在安息日\*不可作工」這規條呢？新約時代的法利賽人教導，在走路的路程方面 (參徒一12)，只可以走大概960米左右。他們努力把五經上的誡命具體地落實在生活中，隨著環境的轉變，不斷對原有的誡命賦予新的理解，清楚闡釋每條誡命在日常生活中的實踐方法。

雖然很多人以為法利賽人是大惡的宗教領袖，但他們其實是很受人民尊崇的。保羅\*在多個場合自稱是法利賽人時，都引以為榮 (徒二十三6~8，二十六4~5；腓三5)。就連耶穌也勸導門徒謹守法利賽人和文士\*所吩咐的，只是不要效法他們「只能說、不能行」的作風。事實上，法利賽人之所以強調口傳律法，也是因為他們愛上帝，而愛上帝就是以遵守祂的聖律來表明。

由於法利賽人著力解釋律法的細節，故產生了不同的派系，最著名的是煞買 (Shammai) 和希列 (Hillel)。他們的爭論，往往是針對如何守安息日、飲食條例和其他潔淨禮儀。後期拉比的文獻\*，都視希列為比煞買更有智慧的師尊。



# 撒都該人

張略、黃錫木

撒都該派是新約時代最大的派系之一，亦是最有權勢的派系。在傳統和信仰上，他們都與法利賽人不和。

「撒都該」(Sadducees)一詞可能是源於「撒督」(王上二35)。撒督是大衛\*和所羅門時期的祭司\*(撒下八17；王上一34)，自這時期起，直至馬加比\*叛亂為止，耶路撒冷\*聖殿\*的大祭司基本上都是選自撒督的家族(參代下三十一10)；這祭司血統的淵源正好解釋他們在猶太人議會的地位和聖殿體制的影響力。

在兩約之間\*，撒都該人是馬加比家族的政治聯盟，其成員大部分是貴族，其中有曾作大祭司的，都是一些有財有勢的人，他們中間亦有充當大使，甚至是軍事領袖的。因此，嚴格來說，撒都該派原非一個宗教派別，他們只是基於相同的社會地位和家庭背景，而聚集成的一個貴族階級。他們在政權上的影響力，凌駕法利賽人\*之上，並且不時與法利賽人發生衝突。撒都該人在猶太的70人議會佔有重要席位。在社會上，他們是特權階級，遠離羣眾，得不到羣眾的愛戴。可能是這個原因，現存的文獻對他們的記載大都是負面的。

他們與法利賽人最大的分別，是他們不接受法利賽人的口傳妥拉(特別是潔淨\*禮的規矩)，因此，有些傳統認為他們只接受五經\*的權威。由於大部分撒都該人出自統治階層，其信仰極之保守，並不接受天啟觀念對末世\*的理解，因此否定復活\*和末後的審判\*，也不接受天使\*和其他靈體(參徒二十三8)。根據猶太歷史

學家約瑟夫\*的記載，他們不相信靈魂不死和將來的審判，強調人有自由選擇的能力，反對任何形式的宿命論。他們曾因復活的問題與耶穌辯論(參太二十二23~32)。在使徒行傳\*，路加亦多次記載他們極力阻止使徒宣揚耶穌的復活(徒二24、31~32，四1~2，五17)。

他們是社會上的既得利益者，竭盡所能維護他們在政治和宗教上的特權，因此，他們的政治立場是較為保守的。雖然法利賽人和撒都該人在神學方面有很具體的差別，但在新約聖經中，我們不時見到他們攜手合作對付通敵，就如我們的主耶穌基督。馬太福音\*十六章1至4節就記載撒都該人聯合法利賽人一同試探耶穌：「法利賽人和撒都該人來試探耶穌，請他從天上顯個神蹟\*給他們看……」之後，他們又因為想謀害耶穌而聯手試探他(太二十二23~34；可十二18~27；路二十27~38)。

在公元70年耶路撒冷聖殿被毀之後，撒都該人完全失去他們的影響力和在議會的特權，這黨派亦隨之消失了，只有法利賽派成為當時正統猶太教的主流。



# 愛色尼人

張略、黃錫木

一般認為，愛色尼人就是與死海古卷有密切關係的昆蘭羣體，亦是新約時代最保守的猶太羣體。

雖然「愛色尼」這名字對於一般人來說不很熟悉，亦未見於聖經中，但在我們現存的古籍文獻中，愛色尼派卻是最備受關注的。「愛色尼」的希臘文<sup>\*</sup>essēnoi與希伯來文<sup>\*</sup>或亞蘭文<sup>\*</sup>的「敬虔」之類的詞有關；亦有認為，這詞與亞蘭文的「敬虔者」有關，因為愛色尼與哈西典人<sup>\*</sup>有極密切的關係。

一般學者認為，這些愛色尼人就是與1947年在死海一帶發現的死海古卷<sup>\*</sup>有密切關係的昆蘭(Qumran)羣體。大概在馬加比時期<sup>\*</sup>，他們不滿主流猶太教的腐敗情況，於是退隱昆蘭曠野，並建立了一個小型社羣；當時的領袖被稱為「那仁義的老師」或「哈西典人的老師」。死海古卷中一份名為《哈拉加信函》(Halakah Letters)，是昆蘭羣體的領袖寫給耶路撒冷<sup>\*</sup>建制的領袖的信函，提及他們之間20多項在獻祭和潔淨禮儀<sup>\*</sup>上的爭議；他們不參與耶路撒冷<sup>\*</sup>聖殿<sup>\*</sup>的活動，是因為他們不同意其中的做法；他們又勸喻耶路撒冷的領袖要跟隨他們的做法。

愛色尼派的成員都是男性，他們入派的觀察期可長達2年，且要立很多嚴肅的誓言，包括終身恨惡不義和罪惡、徹底順服領袖，並過著凡物公用的生活(不過，他們仍能保留一些個人資產)。他們又強調儉樸和禁欲的生活方式，一般對婚姻<sup>\*</sup>不予重視，有些甚至鄙視婚姻。他們悉心研讀聖經<sup>\*</sup>，由於對現況不抱任何希望，他們

尤其注重末世<sup>\*</sup>的預言，將一切寄望將來。他們對其他教派大多持蔑視的態度，認為他們已將自己賣給世俗，破壞了上帝最高的旨意<sup>\*</sup>，因此上帝只揀選愛色尼人作為祂的子民。在昆蘭發現的文獻中，有一本書名為《社羣守則》(Community Rule)，很清楚地介紹了愛色尼派種種生活規條。

愛色尼派只有少數人住在昆蘭(那裏可算是總部)，而大部分人都散居於猶太全地，稱為生活在「營旅」的人。據估計，居於猶太全地的愛色尼人多於4,000人，主要以務農和畜牧維生，並且一起進食。愛色尼人極注重潔淨的禮儀，每天都進行潔淨的沐浴。此外，他們使用陽曆，而不用法利賽人<sup>\*</sup>和撒都該人<sup>\*</sup>所守的陰曆，所守節令的日期也與政府公認的不同。在律例問題上的看法，他們與撒都該人的立場較近似，反對一切法利賽人的口傳律法。

愛色尼人相信，他們生活在末世，天國<sup>\*</sup>將要來臨，他們作為光明之子，與黑暗之子將展開一場末世的戰爭；他們相信彌賽亞<sup>\*</sup>的來臨，而彌賽亞共有兩位，一位是約瑟之子，另一位是亞倫之子。約瑟之子在末世戰爭將落敗，而亞倫之子則會帶領光明之子得勝，獲得最終的獎賞。



# 奮銳黨和其他激進黨派

張略、黃錫木

奮銳黨這名稱可泛指激進的律法狂熱者，他們甚至認為應該用暴力對待違反上帝律法的人。

公元1世紀，猶太人歷史學家約瑟夫\*在其書《猶太戰記》中，指出猶太教可分為4個派別，除了法利賽\*、撒都該\*和愛色尼\*外，第四個是「奮銳黨」；然而，這名稱卻可以指不同的組織。

公元6年，有一羣極端的以色列愛國主義者，在加利利\*人猶大(徒五37)的領導下，反對當時羅馬\*政府的人口統計政策。這統計一方面為重新修改納稅制度而設，但另一方面，人口統計正象徵土地的擁有權。傳統猶太人認為國土是屬於上帝的，因此，他們對這次人口統計並沒有好感。猶大所引發的其他混亂確實對當時尚算安定的社會構成威脅。雖然約瑟夫把「奮銳黨」追溯到這段歷史，但很多學者認為，正式和有規模的奮銳黨可能只是在第一次猶太人叛亂\*時才成立，並且只維持了很短的日子。

在叛亂期間(公元66年)，一位曾被囚禁的撒督祭司\*阿拿尼亞之子以利亞撒(Eleazar)，率領一羣祭司成立奮銳黨，潔淨\*聖殿\*，並且停止向羅馬王帝獻祭。在變亂的初期，他們控制了聖殿。與律法狂熱者不同，這黨派更具政治色彩；約瑟夫認為這個奮銳黨是第一次猶太人叛亂的罪魁禍首。此外，約瑟夫亦把這羣奮銳黨與所謂的「匕首黨」連繫在一起，他們早在猶大省成為羅馬國土的時期(公元前68年)已存在。匕首黨可以說是那時代的恐怖分子，是刺客(他們的名字sicae指一種彎鋒的匕首)，以匕首行刺政要而聞名。

由於「奮銳黨」一詞也可理解為律法狂熱者，因此，這名稱其實可以涵蓋不同種類的激進分子，有些是很有組織的，但有些只不過是烏合之眾，也有可能只是一些激進的法利賽派人士。這些人的共通點顯然都是對耶和華的律法大發熱心，甚至會以暴力對待那些違反律法的人。民數記\*二十五章記載非尼哈公然把違反摩西\*吩咐的人當場刺死的行徑，甚得耶和華喜悅，這成為每一位奮銳人士的屬靈典範。

耶穌其中一個門徒西門(太十4)也被稱為奮銳黨，大概只是表示他是位激進的律法狂熱者。若從這角度來看，信主前的保羅\*(即掃羅)也許屬同一類人。保羅在多處地方(徒二十二3；加一13~14；腓三6；另參羅十1~4)談及他信主之前是「熱心於律法」的，要以逼迫(猶太裔)基督徒來表明自己對律法的忠心，正符合奮銳黨對「屬靈」實踐的理解。這種屬靈傳統的重點，是要將「熱心」化成行動，以確保猶太傳統的純淨。雖然我們深信，信主前的保羅不是一個政治化的奮銳黨，但明顯是位律法狂熱者。



為呢？

# 撒馬利亞人

張略、黃錫木

撒馬利亞人與猶太人雖然有同一祖先，信仰亦非常接近，但彼此間卻充滿仇恨。

在舊約聖經(王下十七章)，「撒馬利亞人」這名稱指一羣在北國以色列亡於亞述\*(公元前722年)之後，遺留在撒馬利亞\*(這是原來北國的首都)的一羣以色列人，他們原是瑪拿西和以法蓮支派的後代。由於亞述王的分化政策，刻意從巴比倫\*和其他地區大量遷入異族人，在撒馬利亞城造成異族集處，久而久之，他們自然彼此通婚。當時的撒馬利亞人雖然事奉\*耶和華，但又事奉自己的神祇(或偶像)，遷移至何邦，就隨何邦的風俗(王下十七34~41)。

然而，這可能只是部分撒馬利亞人的行為，有學者認為，有一些失勢的撒馬利亞城家族，轉而在示劍(今天的耶路撒冷·納布盧斯)古城重建他們的羣體，並在基利心山上建了一座聖殿\*。在羅馬\*時期(公元72年)，他們在示劍古城的西面重建了另一個城市，名叫尼亞波利(Neapolis)，成為撒馬利亞人活動的中心。

無論撒馬利亞人的來歷如何，他們與猶太人之間的仇恨是明顯不過的(約四9)。被擄回歸的以色列人不接受這些與外族通婚、深受異教影響的撒馬利亞人。在馬加比\*叛亂期間，約翰·許爾堪(John Hyrcannus)曾攻佔並破壞基利心山的聖殿。撒馬利亞人則散播謠言，說猶太人將一個人像放在至聖所內供奉。此外，他們又將死人的骨頭撒在耶路撒冷\*聖殿的殿院，污穢聖殿，又在殿裏

放老鼠。猶太人則視撒馬利亞人居住的地域為不潔\*。約瑟夫\*曾譏諷撒馬利亞人，在安提阿古四世(Antiochus IV)的威迫下，他們不像馬加比的英雄挺身而出，捍衛聖殿，反而將基利心山上的聖殿易名為希臘宙斯，完全沒有氣節。次經書卷\*《便西拉智訓\*》(公元前3世紀)就指撒馬利亞人根本不算是一個民族，他們是「住在示劍的愚頑人」。

撒馬利亞人有自己的五經\*版本，稱為《撒馬利亞五經》。他們認為基利心山是他們的聖山(參申二十七12)，因此在那裏建聖殿(公元前388年)，並在那裏獻祭。他們篤信一神，高舉摩西\*和摩西的律法(按他們的版本及解釋)，沿用有別於猶太人的曆法和節期\*。他們同樣注重潔淨\*的律例，嚴守割禮\*和安息日\*；一般來說，他們在宗教的實踐方面比主流的猶太人更為保守。

耶穌對撒馬利亞人的看法明顯與一般猶太人截然不同(參路九52~56；約八48)。他向撒馬利亞人傳福音\*(約四3~30)；且在一個比喻\*中，他將撒馬利亞人描繪成英雄(路十30~37)；當提到福音的使命時，耶穌亦將撒馬利亞人列為福音的對象(徒一8)。在今天的巴勒斯坦\*一帶，仍可找到約300多名撒馬利亞人。



# 祭司和利未人

黃錫木

利未支派是以色列十二支派中，上帝特別揀選代表百姓處理宗教事務的支派，而在聖殿中事奉的祭司亦是來自利未支派的。

在古希伯來社會中，族長\*就是家族的祭司(創三十一53~54)。隨著以色列人成為一個較有體制的羣體，他們需要一個特別的組織來處理宗教事務，而這個職責主要落在利未支派身上。

按五經\*的記載，上帝特別揀選利未人是因為以色列人在西奈\*山下背叛祂(或摩西\*)時，利未家族表現出對上帝的忠誠(參出三十二26~29；申三十三8~10)。因此，上帝把利未支派從民中分別出來，執行和教導上帝的律例(申十七8~12)，在會幕或聖殿\*中處理以色列人的祭祀、禮儀\*等事宜，而他們的生活由以色列人所納的十分之一來供養(民十八24；申十6~9)。

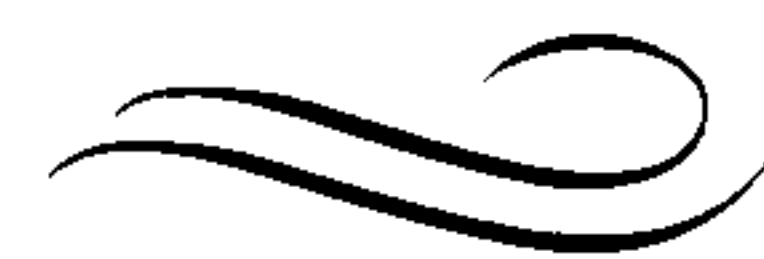
上帝又在利未家族中揀選亞倫和他子孫作祭司(出二十八~二十九章)。亞倫和他的兒子事奉時所穿的輝煌服飾，表示他們的聖潔和特殊的身分。祭司主要的職務是維持聖殿的獻祭禮儀，替百姓向上帝獻祭，把罪\*和污穢除掉，好使上帝可以住在他們中間(利十五31)。

祭司的傳承有一個非常複雜的歷史淵源，而這與祭司體制的發展有很大關係。由所羅門時期起至兩約之間\*所選立的大祭司(High Priest)都是屬「撒督系祭司」，是以所羅門聖殿建成後第一任祭司撒督為名。但在馬加比家族\*統治期間，家族中的約拿單以君主的身分奪取大祭司的職分，自此，撒督系的傳承亦消失了。

而且，大祭司的職權並非單單負責宗教事務，更是代表猶太人與外邦的統治者磋商。他亦是猶太人議會的主席。在舊約時期，大祭司的任期是終身的，但到兩約之間，這職位卻每年受任一次(約十一49，十八24)，可連任。在新約時期，大多數大祭司都是由羅馬\*巡撫委派的。

在猶太人的聖職制度中，大祭司之下有一羣高級聖職人員，統稱為「祭司長」(chief priests)；他們是在整個祭司階級中，較其他祭司高級的一羣，故亦是猶太議會的成員。祭司長包括「守殿官」(參路二十二4；徒四1，五24)、班次主管和司庫。守殿官可謂是整個祭司長類別中職位最高的，僅次於大祭司，主要的職務是作為大祭司的副手，並負責敬拜禮儀；很多大祭司都是從守殿官中選拔的。

我們或許會有錯覺，以為耶穌對整個祭司制度和祭禮儀式都持反對態度，但事實上，耶穌從未正面攻擊過這些體制。相反，耶穌頗為尊重舊約的制度，例如，當他醫治一位癲瘋病人後，亦按照摩西的教導，吩咐病癒的人到祭司處接受檢查，並獻上摩西所吩咐的禮物(可一44；路十七14)。



# 文士

黃錫木

在猶太人的社會裏，文士是非常受尊重的專業。除了專職研究聖經的律例，他們的工作包括複製聖經供會堂使用。

在一個書寫並未普及的社會中，能夠書寫的人的社會地位和威信，是現代人很難體會的。

在希伯來文\*中，「文士」的意思就是一個能書寫的人。因此，在古以色列的社會，「文士」這名稱所代表的工作範圍甚廣，包括政府官員、書記(王下二十二章)、文書、點算的人員(士五14)。先知耶利米\*的同儕巴錄亦稱為「文士」，是他把耶利米口中的話寫下來。有些學者認為，箴言\*中所蒐集的教訓，反映作者可能是一羣熟悉不同國家和文化的哲言雋語的文士。

新約時代文士的職責可追溯至公元前6世紀以斯拉的工作(參尼八9)。以斯拉既是波斯\*王宮中的重臣，亦對以色列的律法和文化有很深的認識，因此被波斯王委派返回猶太地，教導當地的居民。以斯拉被譽為文士的典範，他代表那些獻身於抄寫律法、捍衛律法和解釋律法工作的知識分子。做這項工作需要細心和多年的訓練(參詩四十五1；拉七6)，且要十分謹慎(耶八8)。這項工作和祭司\*的工作有緊密聯繫。舊約次經\*中的《便西拉智訓\*》(38.24～39.11)指出文士的多重角色，包括：

- 傳道者：每年要把百姓召集起來，把律法書讀給他們聽，並作出解釋，教導他們遵行；
- 審判官：聽取那些心裏有冤情的人，並按猶太律法上所規定的

作出裁決；

- 教師：管理那些教人書寫的學校，並培養下一代文士；
- 學者：研究律法，並撰寫相應的著作和理論。

這明顯只是對文士的理想想法，但這可反映自公元前2世紀以來，「文士」已變成了一個職責鮮明的羣體，亦是一種非常高尚和受尊崇的職業，其成員都受過高深教育。又因他們非常熟悉摩西\*律法，態度非常嚴謹執著，很多文士都屬法利賽派\*(參可二16；路五30；徒二十三9)，甚至是當中的領袖。此外，因為他們熟悉律法，有些文士會成為律法的教師，或甚至被邀成為法庭中的律師，也有些成為受人尊敬的賢士或拉比。文士在猶太人議會中可謂佔一重要席位，特別在執行有關律法的裁決時，更是舉足輕重。一般新約學者認為，幾位猶太人領袖如尼哥德慕(約三1)和迦瑪列(徒五34)，都是法利賽派的文士。

除了專職研究聖經的律例，他們的工作包括抄寫聖經供不同會堂\*使用。為確保聖經抄傳上的準確，不同的文士學派發展出不同系列的抄寫方法，例如在抄寫後，數點底稿和抄稿字母的總數，以確保底稿和抄本的字數相同。文士的貢獻實在是不可多得的。



# 宗教、哲學思想

## 古代近東的諸神<sup>1</sup>

羅慶才

在古代大多數的社會，多神敬拜乃是「正統」，一神敬拜則被視為「異端」；諸神的世界如人間一樣，因經濟、社會及政治的演變而錯綜複雜。

在迦南，受人膜拜的神包括：伊勒（《和合本》譯作「神」，El）、巴力（Baal）、亞舍拉（Asherah）、大衮（Dagon）和拉謝（Reshef）。伊勒（創十四18）是眾神之父和首領，一般認為它是慈祥的，在古代的圖像中多是坐著，伸手向各神祝福。雖然如此，宇宙的實權卻落在巴力（又稱「哈達」，Hadad）的手中。

巴力（何二8）是掌管氣候之神，在古代的圖像中手握一根長矛或箭，形狀有若閃電一樣；頭上戴著牛角的冠冕，象徵其能力；長長的頭髮，表示其精力充沛。因迦南地經濟以農耕和畜牧為主，故有很多人敬拜巴力，以確保物產豐富和羣畜生養眾多。巴力的妻子是亞舍拉（王下二十一7），在美索不達米亞則稱為亞斯她錄（Astarte），屬生殖之神，在古代廣受婦女愛戴。根據古代歷史學家的記載，迦南居民相信巴力與亞舍拉的結合，是地上的一切生生不息的原因；因此，在迦南宗教的祭禮中，男女祭司進行性交，藉此觸發大自然的生殖力，確保農耕順利和牲畜的數目增加。

有迦南傳統指出，非利士人敬拜的神祇大衮（撒五2）是巴力的父親；它不單在迦南，甚至在美索不達米亞亦深受人民愛戴。與

巴力一樣，大衮屬氣候之神，與萬物的繁殖有密切關係。拉謝在敘利亞一帶十分流行，但現今對其功能與性質所知不多，較多學者接受的說法是認為拉謝與陰間、瘟疫和死亡有關（哈三5）。

在迦南以東的美索不達米亞，受膜拜的神祇同樣不勝枚舉，各地區的敬拜，都對各神兼容并包。各神的地位與敬拜它們的民族的政治轉變緊緊相連，可謂是區內國際政治的縮影。當地人民認為神祇亦有七情六欲，它們為避免繁重的勞動而創造了人類。眾神之中，以安（An，即「天」）為首，在它以下是風神安利爾（Enlil），亦是創造鋤頭的神祇，所以深受當地農民的歡迎。安利爾本為蘇美爾人（Sumer）之神，但隨著巴比倫\*的冒起，巴比倫的神瑪爾杜克（Marduk；後稱「彼勒」，即主人；賽四十六1）取代了其位置，亦吸納了其特性和功能。位列第三的是安基（Enki），是一切法術之源頭，在與眾神的衝突中常以智慧取勝。安基的意思是有效管治土地者，其功能是提供灌溉用的水。

此外，月神南納（Nanna；巴比倫時期稱為「欣」，Sin）和日神烏圖（Utu；巴比倫時期稱為「示瑪虛」，Shamash）屬較「年青」的神，亦頗受歡迎。月神的作用是分年歲、月份和晝夜，日神則在眾神間和人類社會中維持公義。



• 迦南亞斯她錄女神

1 篇幅有限，本文未有介紹古埃及的諸神。



# 希羅哲學教派

孫寶玲、黃錫木

在古代希臘文化和社會裏，哲學一直都佔極重要的地位。哲學所涉及的，不僅是形而上的問題，也適切於政治、倫理等實際生活範疇；當然，宗教也是哲學的課題之一。換言之，哲學的思辯、陳述和整理，無可避免地影響和塑造宗教信仰的傳播和表達。

源自希臘的哲學思想，並沒有因羅馬帝國<sup>\*</sup>的興起而殞滅。有人曾說，羅馬人以軍事和行政征服世界，而希臘人則以思想征服羅馬人。在新約的希羅世界，希臘哲學思想仍佔一重要席位。與新約研究有關係的學派，較重要的是伊壁鳩魯派<sup>\*</sup>、斯多亞派<sup>\*</sup>、犬儒派<sup>\*</sup>，以及較後興起的諾斯底派<sup>\*</sup>。



# 伊壁鳩魯派

孫寶玲、黃錫木

在這裏介紹的眾多希羅教派中，(新約)聖經中提及的哲學門派只有伊壁鳩魯派和斯多亞派。伊壁鳩魯派強調感官上的享受，對新約時期希羅社會的道德生活有一定的影響。

伊壁鳩魯派 (Epicureanism；或譯「以彼古羅」，徒十七18) 起源於公元前4世紀，以哲學家伊壁鳩魯 (Epicurus，公元前341~270年) 為名。這教派的思想基本上是理性的，對生活的態度是實際的。雖然他們仍然有神的觀念，甚至亦不完全排拒宗教的形式和表達，但他們卻質疑宗教裏所膜拜的神祇，對人的現實生活會否真的帶來影響。

伊壁鳩魯派的人認為神是完美和快樂的，遠離人間煙火，既不屑管人，也不會為人帶來甚麼福祉或禍害。按這派的理論，神明介入人類的世界和生活，降福或施禍，是完全不可思議的，因為神不會與人建立任何關係。人不必害怕神明，只管快快樂樂過日子，就好像天上的神一樣：

這世上是有神明的，因為有關神存在的知識是很明顯的。但他們並非一般人所想的那樣——的確，大多數人對神明的描述，並非與他們心中所相信的觀念一致……死亡對我們來說並不是甚麼大不了的事。而這一信念，你當習以為常，因一切善、惡、吉、凶都居於感覺之中，而死亡則是感覺的消失。

為此緣故，在我們正確認識到死亡對我們不足掛齒

時，便會視生命的必朽為一件樂事了；不是因為這一認識給人生加添了無限的時間，而是因為這樣的認識能將人那種渴望不死的欲望打消。因為一個人一旦想通了，認識到不再活在世上並沒有甚麼可怕的，那麼對他來說，世上就再也沒有甚麼事好怕了。這樣，要是有人說，他怕死不是由於死亡來臨時帶來痛苦，而是由於期待死亡令人痛苦，他這話便是未想清楚便說出來的。因為既然死亡臨到之時不會帶給人甚麼煩擾，反而是人在期待它來臨之時自尋煩惱……。(伊壁鳩魯，《致美諾寇的信》，123~125、127b~132)

要快快樂樂的生活，伊壁鳩魯派提出4條妙方：無懼神祇、無懼死亡、追求美善和忍受劣境。對伊壁鳩魯派而言，簡樸、寧靜、摯友和知識就是快樂生活的元素。只要知道宇宙一切事物是由原子組成，原子會隨生命的結束殞滅，靈魂既不存在，死亡就絲毫不可怕了。只要知道神明在另一空間，跟人類互不相干，就無須懼怕死亡。從使徒行傳\*十七章記載保羅\*在雅典\*傳道可見，那些譏笑復活\*道理的聽眾，大概就是伊壁鳩魯的哲士。



## 斯多亞派

孫寶玲、黃錫木

斯多亞派是一種泛神思想，以自然論為主導，認為人與大自然融為一體；是希羅社會中影響最深遠的哲學思想。

斯多亞派 (Stoicism) 始於公元前4世紀的希臘，隨後一直發展至公元1、2世紀。從所存留的著作中，可見在頂峯時期，斯多亞派影響著社會各階層。在篤信這流派的人當中，最顯赫的可算是羅馬元老院議員辛尼加 (Seneca)，他是尼祿皇 (Nero) 年少時的老師，且曾攝政幾年。在公元1世紀，最著名的斯多亞派哲士和領袖是奴隸出身的伊比德圖 (Epictetus)。

斯多亞派是泛神主義，相信神明充滿在宇宙所有事物之中。其獨特之處，是他們相信宇宙的一切，都是令人驚訝震懾的整體的一部分，這個整體就是那至高的神 (參保羅\*在使徒行傳\*十七章28節的引述)。

斯多亞派相信神是至高的存有，是聯繫整個宇宙的秩序和法則的一種理智原則。在這整體之內，各物各人都是因這理智原則而存在的。誠然，整個宇宙就已經說明了神的真實：

單憑一個自然界的事實，已足以叫那存敬畏之心和感恩之心的人認識到神對人的顧祐……是誰創造、設計出這些事的呢？「沒有人。」那人回答道。哎，人的愚笨和無恥何等深啊！……如果我們有知性的話，就會放下一切其他事務，無論在家、在外，都盡情地向神發出頌讚，獻上當獻的感謝。

不僅如此，在這整體之內，各物各人都是按理而存的。換言之，我們是神的一部分。

但你卻是他【指神】主要的作為，是神自己的一部分，在你裏頭有神的部分。既然如此，你為甚麼對自己尊貴的出身如此無知呢？你為甚麼不知道自己是從哪裏來的呢？（伊比德圖，《講論集》，1.16.1~8、15~21）

正因如此，人在這個系統之下，應該接受本身的際遇，以謹慎中庸的態度面對一切。人既要知道如何處卑賤，也要知道如何處豐富。斯多亞學者認為一個真正的自由人，其生命應由神所掌控和帶領，不受任何外在條件和因素左右。斯多亞派的思想發展至實際的層面，就開出了一個頗為人道的倫理觀：如果宇宙之內所有的人都同屬一源，那麼奴隸制度是應該被否定的。因此，斯多亞派在古代社會中公然反對奴隸制度，這是十分罕有的。

希羅世界中部分哲士的思想，與基督教所傳的道，表面上頗為相似。事實上，公元2世紀以後的基督徒，不少對斯多亞派的態度是善意的。這些相似的地方，說明了新約書信\*（特別是保羅書信）裏，若有某些地方與希羅哲學\*呼應，是絕不為奇的。事實上，這也正正解釋了基督教的信息並非不能為哲學聖地雅典\*所容納（徒十七34）。



## 犬儒派

孫寶玲、黃錫木

很多學者認為，犬儒派的教義對保羅的教導有明顯的影響，而他們的教授方式與耶穌的傳道方式相比，亦有不少共通處。

犬儒派 (Cynicism) 源自公元前4世紀的希臘，始創人是戴奧革尼 (Diogenes, 約公元前400~325年)。可能因為戴奧革尼的行徑不為當時的人所理解和接受，所以被冠以「犬隻」的名號 (英文 cynic 一詞就是源自希臘文\*的 kyôn, 意即「犬」)。仿效他的行徑和信念的人，就被稱為「犬儒」 (Cynic)。

犬儒派相信天賦和自然的事物是理所當然的，即使是在公眾場合進行也不會不雅。他們認為，要過一個自足的生活，必須有簡樸的生活形態。而渴望自足的心靈，就必先摒棄傳統習俗和情緒。

犬儒派的特色就是提倡刻苦和修煉的生活，對財富\*權勢嗤之以鼻。他們鄙視外在生活條件和傳統習俗，強調克己苦修心靈，他們甚至有一套理論將行乞合理化。英語 cynic, 意即憤世嫉俗，確實能反映犬儒派信徒那種高傲自視的態度。

蘇格拉底曾說，智者不會行乞，他們只是要回他們自己的東西，就好像眾神一樣。他所說的是，眾神擁有萬物，朋友的物件是共享共有的，而智者就是神的朋友。所以，你不過是要回你自己的東西而已。（託格拉底名作品，《書信》，10）

儘管他們與傳統背道而馳的行徑和論調招來更多的責難，他們還是甘之如飴，認為心靈的釋放和自由才是最重要的。

照顧你內裏的心靈，至於外在的身體，不必太重視，只要有基本需要就可以了。因為喜樂不是享樂。後者是需要外在的東西，而美德不需外在事物就已經是完滿的了。(託格拉底名作品，《書信》，3)

犬儒派認為按著自然和美德生活才是最正確的人生哲學。正因為自然是與生俱來的，是每個人內在都擁有的素質，人的生活實在不需要依賴外在的物質條件和習俗規條。

此外，美德的達至是透過努力修為而得。故此，犬儒派反對宿命的觀點，也不能忍受傳統宗教的傳統和教義。雖然犬儒學者的使命就是傳播這種生活形態和心靈的釋放，以安慰許多被現實生活壓迫的人，但我們仍可以想像，極端的犬儒派與社會大眾之間的張力是相當大的。

在新約時代的希羅世界裏，犬儒學者到處流浪、宣揚自己的信念，似乎是頗普遍的現象。他們有最基本和簡單的衣著、杖和行乞的袋，他們的修辭和宣講<sup>\*</sup>，與早期基督教發展頗為相似。故有學者將耶穌工作的方式，對比犬儒的遊士。更有不少學者認為，保羅<sup>\*</sup>的著作反映了不少當時犬儒學者常用的哲辯方式(稱為 diatribe；羅二1、3，六3、16，七1，九19，十一19)。



## 諾斯底主義

孫寶玲、黃錫木

諾斯底主義是眾多希羅哲學教派之中，對基督信仰有最深遠影響的教派，但要具體說明這主義在新約時代的影響力，就很難定斷了。

「諾斯底主義」或「靈智主義」(Gnosticism) 這名稱，是形容那源自公元1至4世紀地中海沿岸一帶地區的宗教熱潮。雖然在2世紀末教父愛任紐(Irenaeus) 首先採用 *gnōstikoi* 這個名詞，但現存的諾斯底文獻中未見有用「諾斯底」這術語自稱。當教父提到諾斯底主義，他們通常採用歸信這主義的領袖或教師的名字，例如巴西利得(Basilides) 和華倫提努(Valentinus)；又或用依從這主義的羣體的名稱(如尼哥拉黨[Nicolaitans])，甚或觀念(如「挪阿新派」[Ophites])。

我們難以縷述諾斯底主義的信念，因為它在初代教會時期<sup>\*</sup> 缺乏一致和權威的體制。由於諾斯底派的某些主題，確實與新約聖經的中心主題頗為相近，學者們曾就這主義與基督教的起源問題，掀起不少爭論。例如，二元論思想和主題是諾斯底主義最基本的信念，然而，這個觀念於當時的文化社會中是非常普遍的，其中包括希臘、猶太和其他近東的文化，例如波斯的祆教(Zoroastrianism)，就連死海古卷<sup>\*</sup>中，我們也發現不少呈現這類觀念的文獻。在深受諾斯底派影響的基督<sup>\*</sup>信仰中，這個思想為神觀、世界觀、人觀和倫理觀所帶來的衝擊非常大。

首先，它帶有一個極端二元的意識形態，視物質世界為邪

惡，靈界為美善。換言之，人所身處的物質世界，包括人自身的生命，是一個邪惡和沉淪的實體。人的軀體就是一個牢獄，人只能等候從天而來的智慧和解救。這種二元觀念所引申的實際生活可以是極端的。一方面，人應該以禁食刻苦的生活面對邪惡和沉淪的物質世界，免得陷入其中。另一方面，也有人認為，可以通過放縱的生活將這些邪惡傾瀉。

此外，人的無知使人類無法追求至高的上帝，因此，這位上帝便派遣救贖者來拯救世人，將奧祕的知識傳給追求祂的人，但這種知識並非每個人都可以得到，只有那些被至高上帝揀選的人才能參透。這可算是「諾斯底派」這名稱的意思，源自希臘文\*的 *gnôsis*，意即「知識」；某程度上，對於某些以為得到救贖的「靈知」的人而言，因為這些知識給予他們自由，他們無須再受困於肉體的禁戒和限制。因此，他們的縱情放任，正正表達他們真的自由了。

總括而言，部分新約作品呈現的問題，顯示作品背後的教會\*，極可能面對類似諾斯底的衝擊和影響。例如，哥林多\*教會中，竟然會有些人禁欲（參林前七25～40），又有些人縱欲（參林前五～六章）；可能就是反映教會受到類似諾斯底主義思潮的影響。



## 聖經語言、古代譯本和文獻 希伯來文和亞蘭文

黃錫木

與當時迦南地的語言一樣，如腓尼基文、摩押文等語言，希伯來文和亞蘭文均屬西北閃族語系。

聖經主要提及4種語言，而這4種語言曾經同時為猶太人所使用，就是希伯來文、亞蘭文、拉丁文\*和希臘文\*。

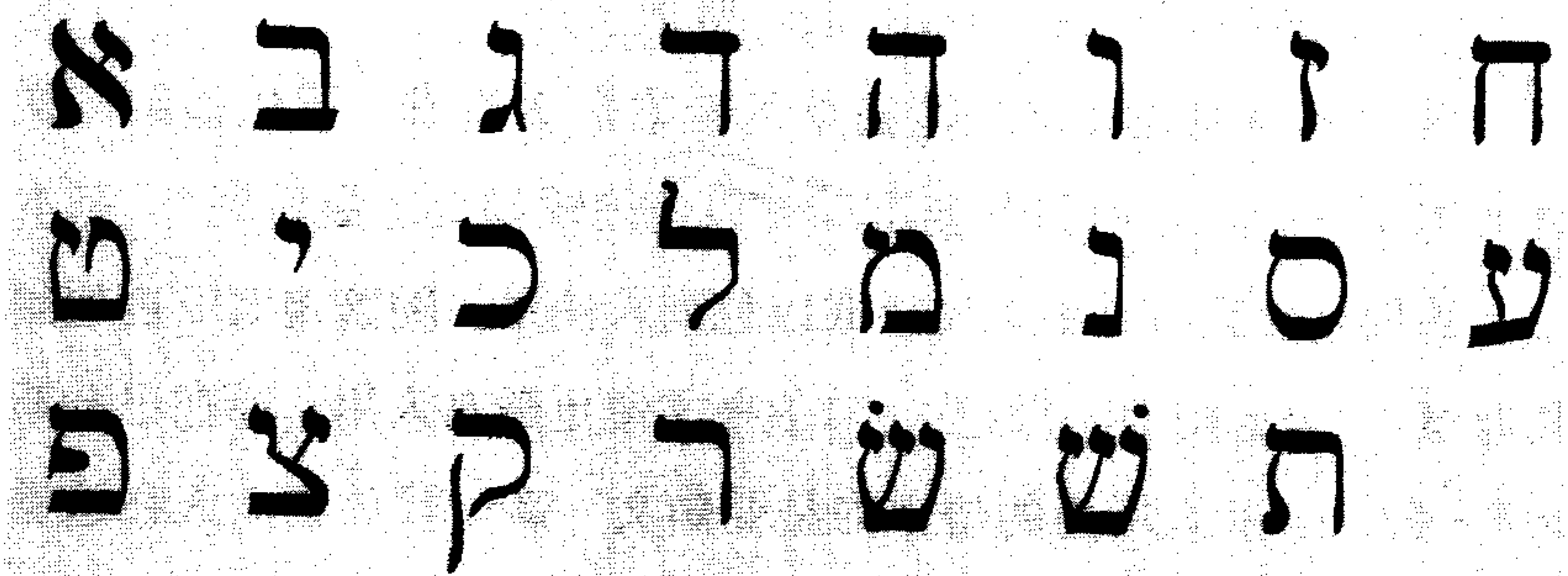
「希伯來文」在舊約聖經其實稱為「猶大語言」（王下十八26、28；代下三十二18）。今天希伯來文的字型結構，與古希伯來文一樣，都是從右至左書寫，只有子音字母，沒有母音字母（例如 *trh* 意即「妥拉」，即律法），在發音時，懂希伯來文的（猶太）人很自然會加上適當的母音——這當然只限於已認識的字而已。但在現時的希伯來文聖經裏，每個希伯來字的子音之下或左側，都有一些注音符號（pointings），以便學習（因此 *trh* 變成 *t<sub>o</sub>r<sub>a</sub>h*，即 *Torah*）。這母音系統大概源於公元6至10世紀期間，由一羣非常有學識的文士\*，稱為馬所拉學者（Masoretes）所加上的。

雖然舊約聖經大部分篇幅是用希伯來文寫成，但這種語言從來都不是一種非常通行的語言。在以色列國南北分裂時期\*，基本上，希伯來文只有希伯來民族或以色列人使用。隨著南北以色列國相繼滅亡（公元前8和6世紀），希伯來文便更鮮為人用；而在巴勒斯坦\*一帶，一般人所用的語言均是亞蘭文。新一代的猶太人在這種語言環境下成長，自然以亞蘭文為母語。在新約時代，希伯來文對於猶太人，就如拉丁文對於羅馬\*天主教一樣，主要是一種宗教用語，只有在聖殿\*或會堂\*裏才會使用（如在詩歌和禱文中）。不過，

在保守的羣體中，希伯來文依然是很重要的語言；死海古卷\*中有很多文獻，以及早期的拉比文獻\*都是用希伯來文寫的。

亞蘭文與希伯來文頗為相近，所採用的字母完全相同，語法亦相似。亞蘭文起初主要為敘利亞以北的「亞蘭」人所用，亦可能是亞伯拉罕\*等族長\*的語言(創二十八2~5)，自公元前9世紀亞述帝國\*統領亞蘭人之後，這語言便成為古代世界最通行的語言，亦是波斯帝國\*的官方語言。舊約聖經亦有一些篇幅是以亞蘭文撰寫的(如創三十一47；拉四8~六18，七12~26；耶十11；但二7~七28)。耶穌臨終時最後的一句話，是引自舊約詩篇\*二十二篇的開首，馬太福音\*和馬可福音\*分別記下希伯來文和亞蘭文版本對稱呼上帝，即「以利！以利！」(太二十七46)和「以羅伊！以羅伊！」(可十五34)，意即「我的上帝！我的上帝！」；隨後的「拉馬撒巴各大尼」是亞蘭文，意即「為甚麼離棄我」。

雖然新約聖經有多處提及「希伯來文」(《和合本》，如路二十三38；約五2)，但一般認為，這其實是指亞蘭文。



• 希伯來文字母

## 拉丁文和希臘文

黃錫木

與英語或其他歐洲語言一樣，拉丁文和希臘文均屬印歐語系。

英文Latin本來指意大利中部「拉丁姆」(Latium)的原居民，因此，「拉丁文」原指他們的語言。後來，拉丁文成為羅馬帝國\*的官方語言，所有官方的公函都是以拉丁文寫成的。拉丁文對整個日耳曼(Germanic)語系的影響非常深遠；今天很多歐洲語言，包括德語、英語，特別是意大利語，都深受拉丁文影響。據統計，英語的七成字彙都是源自拉丁文的。

在新約時代的羅馬帝國，拉丁文的影響力和普及性卻不及希臘文。這可能是由於羅馬文化深受希臘文化的影響所致；羅馬文化本身並沒有甚麼獨特之處，其宗教、思想和生活文化各方面，差不多全反映希臘文化的特色。自公元前4世紀，亞歷山大大帝及其後的將領推行希臘化運動，的確替羅馬帝國在整個歐洲大陸奠下穩固的根基。不過，羅馬帝國雖然在政治上征服了其他地方，但在文化上，希臘文化影響卻持續不斷，而希臘文更成為當時最通行的語言。

希臘文字的起源，可追溯至約公元前2000年，但真正的希臘文學著作要到公元前800年才開始面世；經典的代表包括荷馬(Homer)那偉大的敘事式史詩。在希臘本土流通的希臘文，原有多種方言，在不同方言的地區，所採用的字母也有出入。到公元前5世紀末，希臘文字母才正式統一。在這段時間所採用的希臘文，一般稱為古典希臘文。公元3世紀初(直至公元4世

紀)，開始流行一種較為通俗的希臘文，稱為「通用希臘文」(Koine Greek；*koinê*，意即普通、通用)。

雖然新約聖經各書卷的風格不一，例如保羅書信和希伯來書\*的風格與馬可福音\*或馬太福音\*的風格明顯不同，但一般來說，新約聖經是用這種通用希臘文寫成的。某程度上，希臘文的猶太人聖經，即《七十士譯本\*》，也是用通用希臘文譯成的。但由於不同書卷的翻譯不同，有些書卷較重意譯，有些書卷則較重字面翻譯(如五經\*)，亦帶有較濃厚的閃語色彩。路加醫生雖然能夠寫一手好希臘文，但在路加福音\*中卻故意模仿這種閃語色彩，似乎是要刻意在耶穌的故事上，流露一種「聖經感」。

經過千多年的演變，今天在希臘國所說的現代希臘文(即 Modern Greek)，已經與古典希臘文或通用希臘文很不同。字母雖然還是一樣(在讀音方面，一般學者認為，新約時代的通用希臘文的發音與現代希臘文較接近)，但語法結構卻簡化得多。一個很概括的比較，現代與古典希臘文之不同的程度，就好比現代與古代漢語；相比之下，古典希臘文與通用希臘文的分別就較少了。

α β γ δ ε ζ η θ  
ι κ λ μ ν ξ ο π  
ρ σ/ς τ υ φ χ ψ ω

• 希臘文字母

## 《七十士譯本》

黃錫木

《七十士譯本》是新約時期猶太人和基督徒所共用的聖經，對於我們了解當時猶太人聖經的樣貌，以及新約聖經的釋經方法，都是不可或缺的。

《七十士譯本》的五經\*部分於公元前3世紀中期，由埃及\*亞歷山太城的猶太人翻譯，而其餘的部分(亦包括某些所謂的次經書卷\*)則於隨後的200至300多年間翻譯完畢。這譯本在流傳的過程中經過多番修改，又因為現時載錄《七十士譯本》的抄本都是由基督教會\*流傳下來的，其中加添了那些在2、3世紀中只為教會沿用的書卷。因此，很多學者把原先的版本稱為《古希臘文聖經》(Old Greek Bible)，而《七十士譯本》則指後期演變出來的希伯來文\*聖經的希臘文\*譯本。

《七十士譯本》這名稱乃源於一個古代流傳的故事。故事提及以色列的12個支派，由每支派各出6位成員組成一個72人翻譯小組，共用了72天的時間，在不同地方各自把五經由原來的希伯來文譯成希臘文，翻譯的結果是完全相同的。後來，為了要把這小組的人數與西奈\*山那70位長老(出二十四1、9)或曠野中協助摩西\*的那70位長老(民十一16~20)對應起來，流傳下來的版本就把原來的「72」變成「70」。在一般的引用裏，《七十士譯本》的簡稱是羅馬數字「70」，即LXX。

《七十士譯本》是古代聖經譯本中最重要的一部。自以色列人被擄後，認識希伯來文的猶太人已經逐漸減少。對於猶太人

羣體，《七十士譯本》不僅是一部譯本，更是聖經，其權威與原來的希伯來文聖經相約。我們可從3方面談論《七十士譯本》的重要性。

首先，既是譯自原來的希伯來文聖經，《七十士譯本》(或應說《古希臘文聖經》)可讓我們窺探到當時希伯來文聖經的樣貌。與今天通用的希伯來文聖經(或最古老的希伯來文聖經的抄本)比較之下，學者發現，不少地方反映出《七十士譯本》的希伯來文底稿有別於現時通行的希伯來文聖經，卻與死海古卷\*中的聖經抄本較為相近。

其次，雖然很多人以為次經書卷是中世紀後才加上的，但《七十士譯本》的抄本卻顯示，很多次經書卷早於公元4、5世紀已被部分教會接納為正典\*的一部分。此外，從3世紀至今天，《七十士譯本》一直都是東教會(或稱正教教會)的官方舊約聖經。這譯本的崇高地位是不容忽視的。

在新約期間，當時的《七十士譯本》一直都是新約聖經作者的「聖經」，新約作者所引用的經文，大多數都是引用自這譯本的。因此，今天的信徒要翻閱新約聖經中的舊約經文，在很多情況之下，所翻查的應該是《七十士譯本》，而非一般譯本的舊約部分。



# 他爾根

黃錫木

希伯來文聖經的亞蘭文譯本「他爾根」是耶穌時代的會堂經常用的譯本；這譯本除了偏向意譯之外，亦加上不少註釋。

「他爾根」指各種希伯來文\*聖經的亞蘭文\*譯本；「他爾根」這亞蘭文的意思是「翻譯」或「解釋」。

在列王時期的後期，亞蘭文在迦南一帶已經是通行的語言；在亡國後，亞蘭文更加成為猶太人主要的溝通語言。因此，在會堂\*誦讀聖經經文後，都會附有亞蘭文的翻譯，那些翻譯者稱為「傳譯者」(methurgeman)。這種翻譯本來以口譯為主，久而久之，這些口譯產生了文字版本，稱為「他爾根」。

現存的他爾根有不同的版本，而不同的版本又有各自的特色，即使是較後期的他爾根，亦包含了一些非常古老的翻譯和釋經傳統。與《七十士譯本\*》不同，整體上，他爾根的版本不是純粹從希伯來文直譯過來的，而是傾向意譯，再加上一些補充資料，為要較完整地把經文的信息傳遞給人民；可以這樣說，每一個翻譯都是一個註釋。以下是其中一個他爾根版本，名為《託約拿單名的他爾根》，翻譯了創世記\*一章上帝創造\*天地的經文(標楷體顯示他爾根版本額外加上的話)：

上帝創造天地。地是空虛混沌，一片荒涼，沒有人的兒子居住其上，也沒有動物，淵面黑暗；憐憫的靈從上帝面前吹在水面上。上帝說：「要有光來光照大地」，頓時就有了光。上帝看光是好的，就把光暗分開了。上帝稱



光為「晝」，他定下晝，好叫居住在地上的得以在這段時間裏工作；稱暗為「夜」，他定下夜，好叫那些活物能夠在這段時間裏休息。有晚上，有早晨，這是頭一日。

希伯來文聖經是猶太人生活的源頭和確據，所以解釋聖經的意義是必須的。傳譯者有時會把一些故事、猶太教的教訓、倫理規條或傳統教導加插在他對希伯來經文的解釋中，藉此對一些特別的經文加以澄清，使讀者更加容易明白；簡言之，他爾根的翻譯就是要把聖經的意思實踐出來。《託約拿單名的他爾根》對創世記上帝創造人類有這樣的記載。按照猶太傳統，五經\*共列出248條「應做」和365條「不應做」的指令；這兩個數目與他爾根中上帝創造人類的骨頭和筋腱數目一樣：

上帝就照着自己的樣式造人，乃是照着他的形像造人，人一共有248塊節骨，365條筋腱，又用皮把這些腱骨抱住，然後填予血和肉；上帝分別按男女的各自的形態造男造女。上帝就賜福給他們，又對他們說：「要生養眾多，將兒女充滿大地，治理這地，也要管理海裏的魚、天上之空中的鳥，和地上各樣行動的活物。」

他爾根所反映的釋經法絕不是無系統或任意的解經，而是根據他們自己專門的方法來釋經的。



## 死海古卷

黃錫木

死海古卷是20世紀最重要的考古發現之一。為數800多份的文獻讓我們對公元1世紀的愛色尼羣體有更深的認識，亦讓我們對希伯來聖經的流傳更有信心。

「死海古卷」這名稱可指不同類別的文獻，就狹義的用法來說，主要指在死海西北面的「昆蘭廢墟」(Khirbet Qumran)附近的11個洞穴內所發現的文獻，另包括一些與這些在洞穴內發現的文獻有密切關係的抄本(例如在瑪撒大\*附近發現的某些文獻)，為數共800多份。這些古卷首先於1947年的春夏之間，由阿拉伯遊牧民族貝都因族(Bedouin)的一名年輕人，名叫艾梅·伊克曼(綽號「狼」，全名為Muhammad Ahmed el-Hamed)出於好奇之下發現的。在險峻峭壁上的11個洞穴中，他在第一個洞穴內發現了10個瓦缸，其中一個裝有一卷皮卷和兩束布卷。那幾卷書卷是此後10年的「死海古卷」發掘歷史中，第一批發現的書卷。

藉著比較這些新發現的古卷與不同時期的文獻，特別是抄寫方法和字體方面，並且研究洞穴中發現的器皿和在附近的廢墟中所發現的錢幣，再加上透過放射元素碳十四(Carbon-14)的科學鑒定，學者認為這些古卷面世的年期約為公元前300年(大多數文獻是在公元前200年之後寫成的)至公元68/70年之間。對於這些古卷所屬的猶太人羣體，不同學者有不同的說法，但時至今天，大多數學者依然認為這羣體就是約瑟夫\*的著作中提及的愛色尼人\*。按這理解，在這次發現的《社羣守則》(Community Rule)一書對該

羣體成員的描述（特別是在羣體生活守則、共享財物的生活方式和獨身生活等方面），大大增加我們對愛色尼人生活的認識。從50至80年代，死海古卷的研究都只落在一小撮學者手中，但自90年代起，研究氣氛較為開放；時至今天，這些古卷的縮微軟片（microfiche）和光碟已經出版，大大提高研究的效率。

死海古卷的發現毫無疑問是20世紀最重要的考古發現之一。這數百份文獻對希伯來文\*聖經文本的流傳歷史、非主流猶太教羣體的釋經方法和生活，以及公元前和公元1世紀巴勒斯坦\*的宗教處境等方面的貢獻，都是難以估量的。

最為顯著的貢獻是其中的（舊約）聖經抄本，加深了我們對希伯來聖經流傳的認識。在這方面最為人所知的是《偉大以賽亞書卷》（*The Great Isaiah Scroll*），編號為1QIsa<sup>a</sup>。全卷長約24尺半，闊約10寸半，包括整卷以賽亞書\*；抄寫年期約為公元前125年。這份以賽亞書的內容與今天的希伯來文聖經基本上是完全相同的。雖然在古卷中也有發現一些聖經抄本與我們今天的希伯來文聖經文本有顯著的分別，但整體而言，死海古卷中的聖經抄本確實加強了我們對舊約聖經流傳的可靠性的信心。



• 位於死海西北面的昆蘭地區。最著名的第四個洞穴是藏有死海古卷文獻的11個洞穴中，藏有最多古卷的一個。



• 在昆蘭地區中發現的廢墟，學者認為是昆蘭羣體的活動中心。

# 拉比文獻

黃錫木

拉比文獻主要指在公元2至6世紀，猶太人拉比記錄歷代猶太教領袖對律例的口傳教導的文字版本。

猶太教教義的根基是「妥拉」(希伯來文 *Torah* 的音譯)，意即「教導」。在一般情況下，「妥拉」是指希伯來文聖經的律法書，即五經<sup>\*</sup>，但這名稱也可指其中所包括或引申的口傳教訓。因此，有拉比文獻(《先賢集》1.1)記載，昔日摩西<sup>\*</sup>在西奈<sup>\*</sup>山從上帝手中領受了兩個妥拉，即「文載妥拉」和「口傳妥拉」；前者固然是指五經，而後者則指一系列由歷代猶太教領袖對五經律法規條所作的闡釋。所謂「口傳」，也非單靠口述流傳，其實得以流傳下來的也是文字的載錄。

隨著耶路撒冷<sup>\*</sup>聖殿<sup>\*</sup>被毀(公元70年)，那種藉聖殿體制作為控制核心，以確保口傳妥拉和其他口傳教訓得以準確流傳的機制，已經全面解體。因此，領袖們便積極地把這些口傳教導謄寫下來，一方面既確保這些教導不會失傳，另一方面也促使散居各地的猶太人<sup>\*</sup>能更有效和準確地沿襲這些傳統教導。這些被謄寫下來並經編纂的文獻，統稱為「拉比文獻」。今天，一般人認為拉比文獻主要可分為兩部分：他勒目文獻和米大示文獻。

「他勒目」可謂是歷代最重要的口傳妥拉的結晶品，而按其發源地有兩個版本：5世紀的《巴勒斯坦他勒目》(*Palestinian Talmud*)，以及編纂於6世紀，有較多人使用的《巴比倫他勒目》(*Babylonian Talmud*)。他勒目文獻的內容並不是一朝一夕構成的，而是由不同

時代的不同文獻結集而成的。

「他勒目」的主要部分是《米示拿》。「米示拿」的意思是研究、複述，即藉著重複地背誦來學習聖經。主要由一名稱為「尊長猶大拉比」(*Judah the Prince*；約公元135~217年)主領編輯工作，內容是就希伯來文聖經所有關於祭典和民事訴訟等律例，把歷代(由以斯拉時代至公元3世紀初)偉大的拉比在這方面的討論，作有系統的整理，並在實際應用上作進一步的闡述，按6個主題(共63篇)編輯而成。《米示拿》的補篇稱為《土西他》(*Tosefta*，意即附加、附錄)，約於4世紀初完成。

「米大示」(*midrash*；複數為 *midrashim*) 的意思是探求、查究，即探究與聖經有關的課題。而在拉比文獻方面，這是指對前人的討論的解釋，特別指收錄在《米示拿》和《土西他》的先賢。目的是要藉著進一步應用聖經的內文，解決讀者的處境問題。

猶太人之所以看重拉比文獻，不一定是因為他們著重傳統過於聖經，反之，往往是因為他們著重聖經，所以看重傳統。對於一個猶太教信徒來說，信仰並非只屬頭腦上的認知，而是與生活完完全全結連在一起的，兩者不能分開。



# 地理、地方

## 巴勒斯坦地理

羅慶才

巴勒斯坦雖為彈丸之地，但在其中發生的事，卻對人類文化及歷史有無法估量的影響。

巴勒斯坦(即舊約的迦南地)總面積約10,000平方公里，從北至南，即但\*至別是巴\*有350公里，由東至西，即地中海至阿拉伯沙漠邊緣約為60公里，與中國的上海和南京位於同一緯線上。這狹長的地帶，因地勢高低不平，又位處海洋和沙漠中間，所以氣候有很大的變化。

基本上，巴勒斯坦有兩個明顯的季節：寒冷而多雨的冬季和酷熱而乾燥的夏季，雨季是10月至4月間。平均而言，地勢高的地方較地勢低的多雨量，而巴勒斯坦的西北部因以山脈為主，故降雨量最多；而東南部因以平原為主，甚至地勢有低過水平線的，則雨量最少。巴勒斯坦可按其地勢特徵，從西至東劃分為4大區域：

1. 沿海平原：是巴勒斯坦區內最平坦的地區，歷來都是南北交通的重要孔道，但在平原與內陸間有一列沙丘，造成交通上的困難。其沿岸平坦，除北面的亞柯(士一31)及南面的約帕(代下二16)外，就沒有天然港口。
2. 中央山脈：是聖經歷史的「舞台」。其地勢險要，最高之處(希伯崙\*和伯特利\*)均在海拔1,000米以上。這山脈的北端是加利利\*山脈——可再劃分上加利利和下加利利；向南伸延是耶斯列\*平原，是中央山脈內惟一的平原，土地肥沃，經濟價值極高；又因各條主要通道均於平原內匯合，所以自古以來，便

是重要的戰場。再往南是以法蓮和猶大山地，因山勢高而陡斜，再加上土質是石灰岩，所以山脈上沒有河流形成，但有無數季節性的溪流，按地勢往西或往東流，把山脈分割成不同「板塊」，阻礙了交通及地區之間的連繫。除非附近有水泉，否則居民要挖出儲水池，收集雨水作日常及灌溉之用。

3. 約旦河谷：可說是世界上最獨特的地形，它從北面的但起，延伸至紅海\*的亞喀巴灣(Gulf of Aqaba)，其中自加利利海開始就已經在水平線下，最低之處是死海，在水平線下400米。因位處「雨影」地帶，故降雨量極少，平均每年少於25厘米。約旦河本身狹窄而彎曲，並不利於航行，故此沒有很大的經濟效益(參耶十二5)。
4. 約旦河東高原：其地勢與中央山脈相若，從北至南可再劃分為巴珊\*、基列\*、摩押和以東等區。流經這地的河流有雅穆河(Yarmuk River)、雅博河、亞嫩河和撒烈河。巴珊和基列均是土地肥沃、經濟價值極高之處。在古代，這兩處都是叢林之地，只有少數地方被開發，如巴珊的「亞特律·加寧」(創十四5)及基列的「拉末」(申四43)。基列以南是摩押和以東，地質與中央山脈相同，但地勢較高，最高之處平均在海拔1,500米。因位處巴勒斯坦的東南角，所以較為乾旱，但在向西的山坡上，降雨量仍甚可觀。



# 低加坡里(又稱十邑城)

羅慶才、黃錫木

「低加坡里」是指位於約旦河以東及提比哩亞海附近，由10座城邑組成的地區。公元1世紀羅馬史學家皮里紐長老(Pliny the Elder)是第一位統稱這些城邑為「十邑城」的歷史學家。「十邑城」包括大馬士革、非拉鐵非、拉法納(Raphanah)、西古提波利(Scythopolis)、加達拉(Gadara)、希波斯(Hippos)、底翁(Dion)、比拉(Pella)、格拉森及卡納薩(Canatha)；其中以西古提波利的面積最大。然而，有關這10座城邑的名單，不同的地理學者所列的都略有出入。

公元前4世紀，亞歷山大大帝征服巴勒斯坦\*地一帶之後，大批希臘人移居此地，因而建立了這10座城市，故此這裏的居民以外邦人(特別希臘人)為主，使這城市帶有濃厚的希臘文化傳統色彩。到了羅馬\*統治時期，這些城邑歸入敘利亞省，但也享有自治特權。在耶穌時期，這10個城市組成聯盟，彼此通商，但抗拒與巴勒斯坦及猶太人交往。新約福音書曾3次提及這地方(太四25；可五20，七31)，耶穌也曾經過這地區到加利利\*海(可七31)，可見即使希臘人如何抗拒猶太人，福音仍可到達他們中間。公元2世紀後，因政治上種種的變動，十邑城也瓦解了。



# 巴珊

羅慶才、黃錫木

巴珊是指位於加利利\*海東北一帶的平原，疆域大概北達黑門山，南至雅穆河(Yarmuk River)，包括哥蘭、亞珥歌伯、撒迦(Salecah)等地。

巴珊這名字的意思是指一個平滑、肥沃、碩果纍纍的地方。這平原是由火山壤沖積而成，海拔400至700米，較巴勒斯坦\*沿海地方有更多雨水，因而成為一個適宜種植及畜牧的地方。

早在亞伯拉罕\*時期，巴珊一帶已住滿了高大的利乏音人(創十四5；參申三11)。以色列人入迦南時期\*，巴珊王噩是最後一個統治者，後來被以色列人打敗(民二十一33~35)。以色列佔領約旦河以東後，巴珊就落入瑪拿西支派手中(書十三29~30)。耶戶時期，敘利亞的哈薛王佔領了巴珊(王下十32~33)，但後來被耶羅波安二世收復(王下十四25)。到公元8世紀，亞述王提革拉·毗列色又奪了巴珊(王下十五29)。巴珊以肥美土產見稱，當聖經提及這地方時，常提及牛(詩二十二12；結三十九18；摩四1)及橡樹(賽二13；結二十七6)，往往成為敘利亞人與以色列人爭奪的地方(參王下十32~33，十四25)，日後更相繼成為亞述\*、巴比倫\*和波斯帝國\*的一部分。



# 以法蓮

羅慶才、黃錫木

聖經中的「以法蓮」可指4個不同地方：以法蓮山地(書十七15)、以法蓮支派地(書十六5~8, 十七7~11)、以法蓮城(約十一54)及以法蓮門(王下十四13)，本文所指的是以法蓮支派地。

以法蓮支派地的疆界，東面由約旦河以西延伸至地中海，南起自耶利哥\*，北達示劍(書十六1~3)，被稱為「約瑟的兒子」的地土疆界。按估計，它可能就是今天的奈比廢丘(Khirbet en-Nabi)，其地勢甚高，西面有非常陡峭的山谷。

以法蓮與瑪拿西同為約瑟的兒子，雅各將他們過繼為自己的兒子，他們的地位與呂便和西緬相同(創四十八5)。約書亞分地時，以法蓮在南方，瑪拿西在北方，但結果瑪拿西所得的地都屬以法蓮的疆界(書十六9)。示劍原為瑪拿西境內的地方，但從利未人\*所得的城邑來看，示劍已歸以法蓮(書二十一20~21)，可能曾有疆界之爭。

以法蓮的地勢險峻，形成天然的防守區，難以侵入；而以法蓮支派亦很快成為以色列的領導支派，其疆界不斷擴張(代上七28~29)，在公元前8世紀中葉(即列王時期)，以法蓮這名字已經代表整個以色列北國(賽七8~9)。對於以色列而言，以法蓮是一個很重要的地區，它是古代的敬拜中心，曾被先知指責為拜偶像之地(何八11)，約書亞和以利亞撒亦葬於此(書二十四29、33)；及至列王時代後期，其地位始被耶路撒冷\*取代。

# 加利利

羅慶才、黃錫木

猶太人一直以加利利統稱以色列北面邊境地區。「加利利」這名字最早見於約書亞記\*，是指拿弗他利支派地「邊界」的專有名詞(參書二十七)。歷代以來，這地區的位置常有變動，今天的加利利東至上約旦河和加利利海，南至以斯德倫平原(Esdraelon Plain)，西面沿地中海至迦密山，北面延至胡列湖(Lake Huleh)。

加利利的北面位於黎巴嫩山南端，一片高地，稱為「上加利利」，地勢較低的則稱為「下加利利」；4卷福音書提及的是「下加利利」。按公元1世紀猶太史學家約瑟夫\*的記載，整個加利利共有240個城鎮，約有10萬人居住(可能只是指猶太人)。

自約書亞時代，這地已是異族雜居(參士一30~33)。及至後來亞述\*、巴比倫\*、波斯\*和希臘\*入侵，仍有不少外邦人移居這地。在耶穌時期，加利利屬大希律\*的領土，他大力鼓勵猶太人回歸這地，又興建數條大道橫跨此地，使加利利的漁農業及商業發展蓬勃；這地區的猶太色彩逐漸增加，但在政治和文化上依然是非常摻雜的。

耶穌在這地區長大，又在這裏揀選了首4位門徒及建立了第一個宣教\*工場。公元70年，耶路撒冷\*被毀後，加利利便成為猶太人活動及文化中心。公元7世紀後，這地一度被回教徒接管，至1948年以色列復國，加利利全地撥歸新以色列國管治後，再次成為猶太人的活動中心，直至今日。

# 加拉太

羅慶才、黃錫木

加拉太原指小亞細亞(即今天的土耳其)中部高原的一個小國，到了羅馬\*時期，則指一個省分，包括小亞細亞以南一帶地區。

約於公元前3世紀，原居於歐洲的高盧人(Gallic)遷徙至小亞細亞中部靠北的高原，建立了「加拉太」古國。公元前189年這個古國由羅馬接管，羅馬人賦與加拉太人高度自治權，可保留高盧文化、宗教及政治體系。公元25年後，加拉太正式成為羅馬行省，再向南擴展，包括呂高尼、彼西底、旁非利亞等。

因著這歷史背景，學者將加拉太省分為南北兩區，原先由高盧人佔領的加拉太區稱為「北加拉太」，後來由羅馬規劃的則稱為「南加拉太」。整個加拉太省混雜了不同民族聚居，靠北地區尤甚，也有不少猶太人居於此；靠北地區以高盧文化為主，靠南地區則受希臘文化影響。加拉太人極度迷信，以信奉區伯利女神(Cybele)為主，但南區也有信奉希臘神祇的。

保羅\*在第一次宣教\*旅程中，曾到過南加拉太區的城鎮宣教，如彼西底的安提阿、以哥念、路司得及特庇(徒十三13~十四24)。在第二次旅程中，他不但探望南加拉太的信徒，更可能北行至加拉太本區(徒十六6，十八23)。保羅曾在加拉太省某些城鎮建立教會\*，及後寫了一封信給省內的信徒；至於受信人是屬北加拉太的信徒，抑或是南加拉太的信徒，學者則有不同意見。

# 示羅

羅慶才、黃錫木

示羅是位於伯特利\*以北10公里，連貫耶路撒冷\*及納布盧斯(Jerusalem-Nablus)公路以東3公里(參士二十一19)的一個城鎮，即今天的塞倫廢丘(Khirbet Seilun)。

考古學家在這廢丘發掘出防禦城牆及房屋遺迹，年代屬於青銅時代中期(約公元前2000~1550年)，可見這裏曾經是一座繁榮的城市；這城於公元前16世紀遭破壞，直至公元前12至11世紀以色列人進入迦南地\*時才再被建立起來。約書亞把這地劃分給利未人\*之後，這地就成為祭司\*的聚居地(書二十一1~2；撒上一3、24，三21)。以色列人將約櫃搬至這城後，這城更成為以色列人的聚集地及宗教中心(書十八1)，以色列人每年都在這裏舉行節期\*慶典(士二十一19；參撒上一3)。考古學家發現城西的房屋有被焚毀的痕迹，相信與發生在士師時代\*末期，非利士人\*擄走約櫃一事有關。自此以後，示羅一直荒廢，直至王國分裂時期\*才再開始有人居住(參王上十四2、4)，但人數不多(參耶二十六6、9)。示羅在回歸期直至中世紀時代，人口均十分稀疏。



# 米吉多

羅慶才、黃錫木

米吉多是一座古城，位於巴勒斯坦\*東北面的以斯德倫平原(Plain of Esdraelon)上，位處今天的抹撒林廢丘(Tell el-Mutesellim)。這廢丘高達6.5米，頂部面積超過4公頃；這廢丘的下層屬於早期的城鎮，其面積比頂部的還要大。考古學家在這廢丘發掘出20個文化層，可見米吉多曾經歷最少20次的建造及拆毀。

自公元前5000年起便有人定居於米吉多，而自青銅時期初期(公元前3200~2000年)便建立有迦南人\*的城市，至青銅時期中期(公元前2000~1550年)發展達至高峯，在公元前1479年被埃及\*所征服。當以色列人進入迦南後，這城便歸瑪拿西支派，但他們並沒有趕走城內的迦南人(書十七11~12)。至所羅門時代，所羅門把這城納入為12個行政中心之一(王上四7、12)，它亦是主要的駐防城(參王上九15~19)。後來猶大王約西亞在米吉多與埃及王尼哥爭戰，不敵而戰死沙場(王下二十三29~30)。北國以色列亡國後，米吉多成為亞述\*在迦南地設立的省分之一，波斯\*人亦曾在此建立一座小城鎮，但米吉多於公元前4世紀後期被棄置，相信與希臘亞歷山大征服了這區域有關。



# 西奈

羅慶才、黃錫木

西奈可指西奈曠野(出十九1)及西奈山，但此處所指的是西奈山。一直以來，此山的正確位置都難以確定，直至公元4世紀後，學者大多認為莫瑟山(Jebel Mûsa；意即「摩西\*的山」)就是西奈山，海拔2,285米高。西奈山又稱為「上帝的山」(出十八5；參出十九20)及何烈山(出三1)。

在族長時期\*，以色列人經常從埃及\*繞過這山抵達迦南地，他們已習以為常；但以色列人出埃及\*後卻在這山一帶漂流了40年，他們必定經歷了一段艱苦的漂流旅程，故此這山對以色列人來說，實有重要的意義。這山是上帝與人相遇的地方(申三十三2~4；詩六十八7~10、17)，更是上帝與以色列人立約的地方(出二十四章)。新約作者將這山比喻\*作「舊的約」(來十二19~29)，甚至代表「為奴者後裔的約」(加四23~24)。到了初代教會\*，西奈山對基督徒的意義已改變；因著耶穌的救贖，上帝與世人另立一個新約，代替了舊的約。

公元5世紀，西奈山成為修道士退隱靜思的地方。羅馬王猶斯丁一世(Justinian I)於公元527至565年間，在西奈山山麓興建了一座東正教式的聖凱瑟琳修道院(Monastery of St. Catherine)，以記念修道士凱瑟琳；這修道院至今還在。





# 但

羅慶才、黃錫木

但城是以色列境內位於最北的城市，於黑門山腳約旦河的發源地，佔地約50畝，是一片長方形向內斜的人造山丘。因它是以色列最北的城市，亦標誌以色列北面的疆土，故聖經提到「從但到別是巴\*」，實指以色列整個國土(代下三十5)。

這城鎮原名「拉億」(士十八29；又稱「利善」，書十九47)，約書亞時代屬腓利基人。聖經形容這城的人「安居無慮」(士十八7)，暗示這城是一片幽靜安樂地，因為它位於約旦河其中一個主要的源頭附近，被草原包圍，故土地肥沃，能自給自足。

以色列但支派攻陷這城後，重建這城並將之改名為但城，成為但支派的宗教及行政中心。以色列人的祭司\*在城內設立神龕，聖經形容這情況持續至這地被亞述併吞的日子(士十八29~30；參王下十五29)。以色列北國時期，耶羅波安一世鑄造了兩隻金牛，把其中一隻安放在這城，又建邱壇，將這城定為國家宗教中心(王上十二28~31)。亞述\*攻陷以色列國後，城內的餘民並沒有停止拜偶像(參耶四15，八16)。到了希羅時代，這地仍是百姓膜拜神祇的地方。

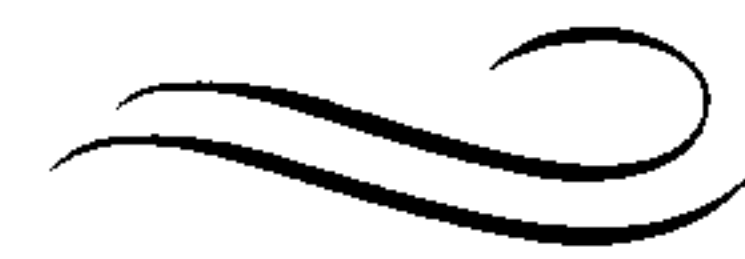


# 伯利恆

羅慶才、黃錫木

伯利恆是最為人所熟識的大衛\*的家鄉，位於耶路撒冷\*以南9公里。列祖時期猶大的伯利恆又稱為以法他(創三十五19)。「伯利恆」希伯來文\*的意思是「糧食之鄉」。它位於水平線上790公尺，地處高原；雖接近東面曠野邊界，但仍有一小塊由山溝形成的田地，故比鄰近地方肥沃，土產亦豐富。又因它是大衛的家鄉(參撒十七12)，故稱為大衛之城(路二4)。

以色列人住迦南\*後，伯利恆城被劃歸利未人\*(參士十七7~8)；大衛時代，它是猶大的邊防要塞，抵禦非利士人\*的入侵(參撒下二十三14)，但到了後期，它卻可能只是一條小村落(彌五2)。傳統認為這城的北面有雅各妻子拉結的墓地(參創四十八7)，所以一直以來，猶太人看這城為聖地。由於舊約聖經曾預言彌賽亞\*在伯利恆城誕生(彌五2)，福音書作者就認為耶穌誕生於這城是應驗了這預言(太二4~6)。由此可見，這城對猶太人及基督教信仰都有重要的意義。到了今天，這城與耶路撒冷互相輝映，成為現代以色列的大都會。



# 別是巴

羅慶才、黃錫木

這地方位於猶大山地以南較為乾旱的地區內(創二十一14)，在來往主要交通孔道上，北可到達希伯崙\*，東可至死海，南面通向迦底斯巴尼亞，往西就是地中海沿岸。從「但\*到別是巴」可知這城標致著迦南的邊界，而這短語實指以色列整個國土(代下三十五)。

「別是巴」這名字只見於舊約聖經，有兩個可能的解釋：「盟誓」或「七口井」，源於兩個與族長有關的傳統。

根據聖經記載(創二十一22~34)，亞伯拉罕\*曾在這裏的一口井旁與非利士人亞比米勒以立約，所以這地取名「別是巴」(創二十一22~34)。此外，以撒亦於此地與非利士人亞比米勒為水井而起了爭執；以撒先後挖了7口井，最後才與亞比米勒達成互不侵犯的協議(創二十六12~32)，故為這井起名「別示巴」。

上帝曾在此地分別向亞伯拉罕、以撒、雅各顯現(創二十二19，二十六23~33，四十六1~7)。近代考古發掘已經把以色列時期的別是巴城的面貌重現出來。這是一個規劃整齊的城市，進城後有一個大廣場，是城內活動的核心。城內最大的建築物是一座倉庫，反映出別是巴是以商業為主的城市。另外，從廢丘中發現一個用石塊建成的祭壇，約1.6米高，由多塊經過細心琢磨的石塊組成。但在發現時，這祭壇已經被拆散了作建築物料用，分別被埋於不同房屋的牆壁內；考古學家估計這祭壇被拆毀應與希西家的宗教改革有關。這城市最後在亞述\*王西拿基立於公元前701年進攻猶大時被毀，自此再沒有給重建起來。

# 伯特利

羅慶才、黃錫木

伯特利是巴勒斯坦\*山區中部的一個城鎮，距離耶路撒冷\*北部約18公里，即今天的拜廷廢丘(Tel Beitīn)上。它是從耶利哥\*向西往地中海、南部往北上地區的必經之地。伯特利雖被乾旱的山地包圍，但附近有水泉流經這城，使城內不缺水源。

這城原名叫路斯(士一23)，及後雅各在這城夢見上帝，遂改名為伯特利，意思是「上帝的殿」(創二十八10~19)。除了耶路撒冷之外，它也是聖經中第二個出現次數最多的城鎮，可見其重要性。

伯特利大概建於公元前2000年，是一座繁榮的迦南人\*城鎮，經歷多次興衰。約書亞進攻迦南後，將這城分給便雅憫支派(書十八13)，後來卻被以法蓮支派據為己有(士一22~23)。這城與以色列人的宗教信仰有密切關係：由列祖至士師時期\*，以色列人以這城為敬拜上帝及聚集羣眾的地方(創十二8，二十八18~19；士四5等)，約櫃也曾一度放置在這城(士二十18~28)。當所羅門在耶路撒冷興建聖殿\*後，其宗教地位便轉移了。

列王時期，這城是以色列國的重鎮，與南國的耶路撒冷對峙。耶羅波安一世在這城安放了一隻金牛犢(王上十二28~33)，此後這城便不再是敬拜上帝的地方，而是偶像之城。到了巴比倫\*時期，這城遭大火焚毀。猶太人歸回後，亦有伯特利人遷回這城(尼十一31)。在希臘、羅馬\*及拜占庭時期，均有人在這裏居住，至伊斯蘭時期(公元640~1099年)初始被荒廢。

# 希伯崙

羅慶才、黃錫木

現今之埃卡利城 (el-Khalîl，意為「(上帝) 之友」)。希伯崙位於猶大山脊之上，是巴勒斯坦\*位置最高的城鎮 (約海拔1,020米)。它位於耶路撒冷\*西南偏南約30公里，周圍有25個水泉及2個蓄水池，故水源充足，以出產葡萄及橄欖見稱，也可牧放牛羊。希伯崙從前名叫「基列·亞巴」(意為「四(鄉村)之城」；創二十三2)。

希伯崙在以色列人的歷史上有重要的地位。亞伯拉罕\*在這城——特別是幔利 (參創十三18，十四13)——渡過他大半生的日子，又在此買了一塊地安葬他的妻子撒拉 (創二十三17~20)。據猶太歷史學家約瑟夫\*的記載，除了約瑟之外，雅各的眾子都是葬在這裏的。以色列人入迦南\*之前，12探子曾報告希伯崙有高大的亞衲族人居住 (民十三22、33，十四5~10)；以色列人入侵迦南後，約書亞將這城分給迦勒 (書十四13~15)。大衛\*王曾在這城被膏立為王，在統一十二支派前定都於此 (撒下二4，五3~5)。這城地勢易守難攻，所以王國分裂\*後，南國羅波安王將這城改建為禦防城 (代下十一5~12)。

由於以色列人的列祖曾葬於這城，所以回教徒看這城為聖城，他們入主中東後，在撒拉的墓地上建造了一座著名的哈蘭埃卡利清真寺 (Haram el-Khalîl)。



# 帖撒羅尼迦城

羅慶才、黃錫木

帖撒羅尼迦城是馬其頓\*的一個城市 (即今天的Thessaloniki)，位於塞邁海灣 (Thermaic Gulf) 以西。它是意大利通往東面城市的主要通道，亦是愛琴海通往多瑙河的交通匯處。

希臘\*統治時期，帖城是一個軍事基地，後被馬其頓人拆毀。公元前316年，馬其頓人卡山得 (Cassander) 重建這城，以他妻子的名字命名。由於這城在地理上佔很大的優勢，故成為馬其頓最主要的城市。它也是羅馬帝國\*的行政中樞城，享有高度自治權。

基於帖城是馬其頓的交通匯點，它亦成為羅馬帝國主要的宗教中心。現今城內的考古博物館收藏了不少希羅時代著名偶像的殘骸，城中亦發掘了一個敬拜猶流·凱撒 (Julius Caesar) 的廟宇遺址，這可反映帖城人的宗教情況。此外，到了新約時期，這城亦是保羅\*向外邦人宣教\*的重要城市之一 (參徒十七1~13，二十四4，二十七2；腓四16；提後四10)。這城的居民以外邦人為主，城內建有會堂\* (參徒十七1)，可見亦有信奉猶太教的猶太人。保羅寫了兩封書信給帖城的信徒，糾正他們對主再來\*的觀念，並堅立他們的信心；保羅對帖城信徒深厚的感情，在信中可見一斑。



# 拉吉

羅慶才、黃錫木

一直以來，拉吉的正確位置都是備受爭議的，直至1929年才確定今日的拉吉廢丘 (Tel Lachish；前杜韋廢丘，Tell ed-Duweir) 就是昔日的拉吉。它位於耶路撒冷\*西南約48公里及希伯崙\*以西24公里的山峯，佔地7公頃，比米吉多\*、耶路撒冷還要大。除了西南面之外，整個城鎮都被山谷環繞，又因其地勢險峻，宜作防守，所以拉吉的歷史都離不開戰爭。

大概於公元前4000年已有人在這裏居住。約書亞攻入迦南\*時，耶路撒冷、拉吉、希伯崙、耶末及伊磯倫等五王聯手對抗約書亞，但被約書亞所敗。即使這五王藏匿在拉吉附近的山洞瑪基大，最終亦被捉拿，並在拉吉處斬，約書亞更乘勢攻入拉吉 (書十16~33)。這城被攻陷後，並沒有重建，只留下一片荒蕪。至大衛\*作王時，才重建它為以色列重要的行政中心；猶大王羅波安再將這城改建為國家的禦防城，來抵擋埃及人和非利士人\*的入侵 (代下十一5~9)。這城曾被亞述王西拿基攻陷 (王下十八13~14)，考古學家在城內發現有大規模戰事的痕迹，在附近還有「亂葬崗」，據估計共有1,500名死者被葬在其中，其中不乏婦女及孩童。自此以後，拉吉一直廢置，直至約西亞 (公元前640~609年) 作王時再被修建起來，作為猶大西面防線之一。

巴比倫\*興起之後，曾於公元前588至586年間攻入巴勒斯坦\*，結果猶大亡國，拉吉則是最後兩座被攻陷的禦防城之一 (耶三十四7)。拉吉經歷一段荒涼的日子後，陸續有猶大人於回歸期定居這裏

(尼十一30)。在波斯時代，拉吉被建立成為地方政府的總部，除了城牆及城門外，還有一所宮殿和廟宇。拉吉城的歷史最後於希臘時期 (公元前332~63年) 初因經濟發展的轉變而告終結。



• 鳥瞰拉吉廢墟

# 紅海

羅慶才、黃錫木

紅海是印度洋的一部分，介乎非洲與阿拉伯沙漠間，全長約2,330公里，平均闊度有240公里，其北端分成蘇彝士灣(西)及亞喀巴灣(東)，自古以來都是重要的海上貿易要道，而所羅門亦曾在亞喀巴灣的以旬迦別建立港口，發展海上貿易(王上九26～28；十11、22)。

在聖經解釋上，特別是關於以色列人出埃及所行的路線一事上，「紅海」引起了不少困難。在現代譯本上稱為「紅海」的，在希伯來文<sup>\*</sup>其實是「蘆葦海」，應是指一些盛長蘆葦的淺灘。「紅海」的翻譯是透過希臘文《七十士譯本<sup>\*</sup>》而來，而一直被沿用於各中外譯本中。在舊約並沒有「海洋」和「湖泊」的分別，而「紅海」一詞亦被應用於不同的海域上，包括傳統的紅海或蘇彝士灣(出十19；民三十三10～11)，及亞喀巴灣(民十四25，二十一4等)。因為在有關以色列人出埃及的記載中，他們所行經的各處均無法考證其確實位置，故此現時也無法確知以色列人所渡過的「紅海」的正確位置在哪裏。



# 耶利哥

羅慶才、黃錫木

耶利哥城位於約旦河谷，在死海以北10公里處，地勢於水平線以下約250米，屬於世界上位置最低的城市。因在附近有發拉泉，故雖然周圍一帶的地方都很乾旱，但耶利哥附近卻是綠洲一片，舊約中稱之為「棕樹城」(申三十四3)。

耶利哥是現存世界上最古老的城市之一。早在公元前9000年間已有人在此居住，至公元前8000年發展成世上第一座有城牆的城市。它是以色列人入迦南<sup>\*</sup>時攻陷的第一座城(參書六章)，然而，考古學家在這裏並沒有發現任何與以色列人攻城有關的痕跡，因為所有來自青銅時期晚期(即以色列人入迦南的時期)的遺迹，經過長年累月的侵蝕和沖擦，已經消失淨盡。雖然曾經有學者聲稱在這裏發現一道倒塌了的泥磚城牆，並認為與聖經所記載的事件有關，後經證實這道泥磚牆其實是屬於青銅時期初期的建築，時間上早約書亞時代數世紀。不過，考古學家卻發現耶利哥城有以色列時期(公元前1200～586年)的遺迹，這顯然吻合聖經記載亞哈王曾經不理約書亞的詛咒而一度重建這城(書六26；參王上十六34)。在猶大亡國後，耶利哥便一直荒廢著，直至波斯時期始再有人定居於此。

新約時期的耶利哥應該在現代的耶利哥城內。來自這時期的遺迹主要是由哈斯摩尼王朝在古城附近所興建的宮殿，後來大希律把這王宮大大擴充。

# 耶斯列

羅慶才、黃錫木

耶斯列城位於一個同名的平原「耶斯列谷」的東面，這是迦南地上惟一寬闊而平坦的谷地，且土地肥沃，又因這裏是連接尼羅河三角洲及大馬士革的重要「沿海大路」(Via Maris)的必經之處，故此甚具戰略及經濟價值。

在以色列人入迦南前，「耶斯列」從未出現在古代典籍中，故聖經學者相信這是由以色列人所興建的城市。在約書亞時代，耶斯列城屬以薩迦支派(書十九17~18)。掃羅王與非利士人\*最後一場戰爭亦是在城附近的泉旁發生，結果以色列人戰敗，掃羅王也命喪於此(參撒下二十九1，三十一1~7)。列王時期，以色列王亞哈曾用詭計殺掉耶斯列人拿伯，又搶奪他的葡萄園，因而遭受先知以利亞\*的詛咒(王上二十一1~26)。約25年後，耶戶叛變，在耶斯列殺了亞哈全家(王下九30~十11)，應驗了以利亞宣告的審判\*。

當亞述人於公元前8世紀入侵以色列時，這城被毀，以後就被逐漸荒廢。至希臘時期，「耶斯列」被音譯為希臘文「以斯德倫」。

舊約中提及另一個在猶大境內的耶斯列城(書十五56)，至今位置不詳。



# 耶路撒冷

羅慶才、黃錫木

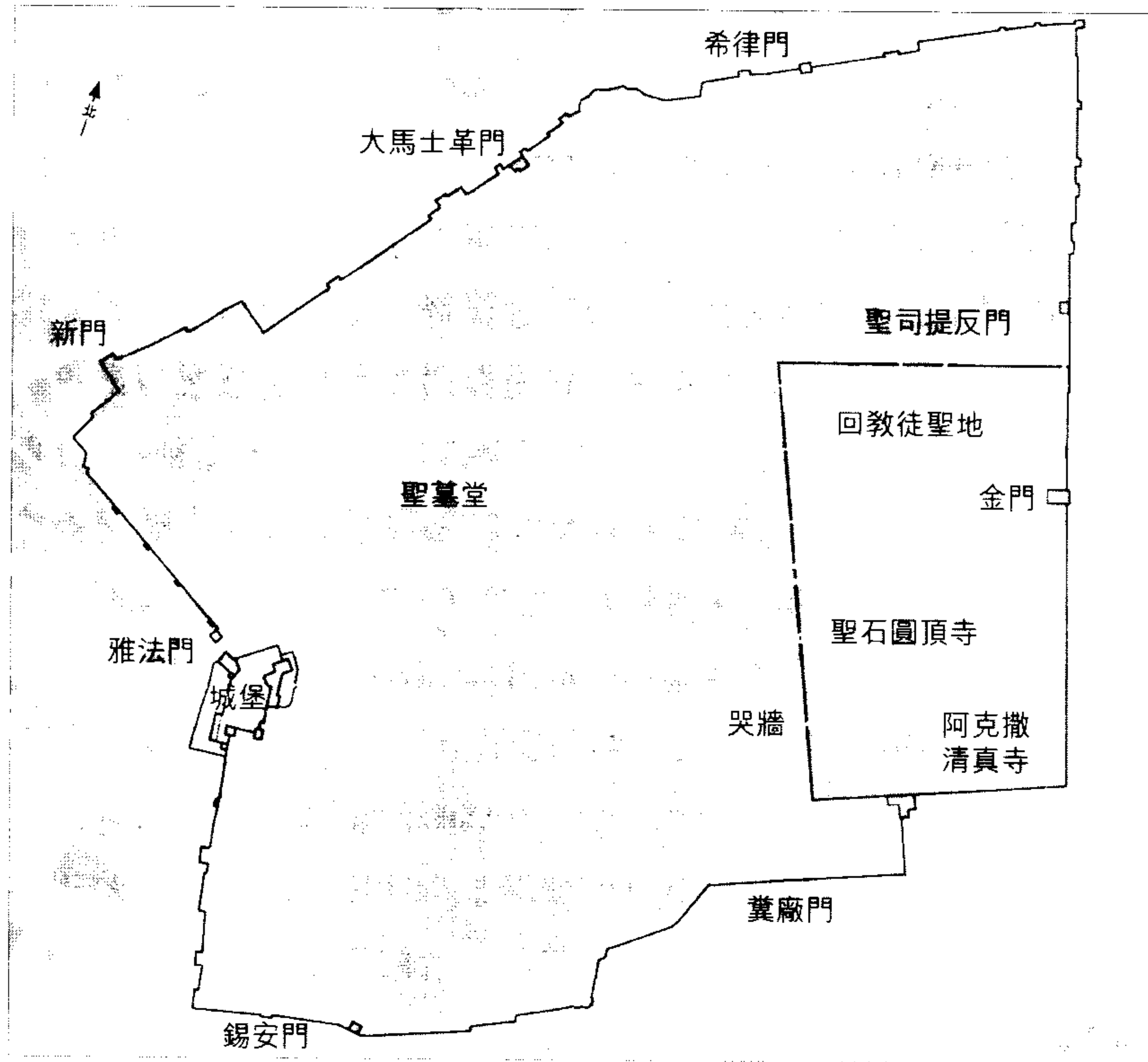
耶路撒冷普遍被稱為「聖城」，因為基督教、猶太教和伊斯蘭教都以這裏為宗教中心。耶路撒冷位於巴勒斯坦\*的中央山脈上，海拔800公尺，在其西面有欣嫩谷，東面則有汲淪谷，而城的本身就被南北走向的泰路普恩谷(Tyropoeon Valley)分為兩部分：「西山」(Western Hill)，以及大衛城和聖殿山(Temple Mount)。

耶路撒冷最初建立在一處名為「俄斐勒」(Ophel)的小山崗上，本是耶布斯人的城市(士一21)，後被大衛\*攻破，稱之為「大衛城」(撒下五9)，並以此為國都。所羅門登基後，再開拓俄斐勒北面的山坡，在其上建立他的王宮及聖殿\*(王上六~七章)。至公元前721年北國以色列滅亡後，大批以色列國的百姓逃難湧入耶路撒冷，原有的城無法容納他們，當時的猶大王希西家遂把耶路撒冷擴充至現時的「西山」上，被稱為「第二區」(王下二十二14)。到公元前586年，巴比倫攻破耶路撒冷，把其中的皇室成員及貴冑等擄去，焚燒聖殿，並拆毀城牆。被擄歸回\*後，由尼希米重建的城牆，只包括俄斐勒的山脊上一個細小範圍，山脊之下及基訓泉均在城牆以外。到希臘時期，耶路撒冷經歷了重大的改變，城內建造了一個希臘式的運動場(《馬加比一書》1.14)，人口亦逐漸增加，使久已荒廢的「第二區」再次繁盛起來。在哈斯摩尼王朝的統治下，「第二區」的城牆被重建(《馬加比一書》14.37)。

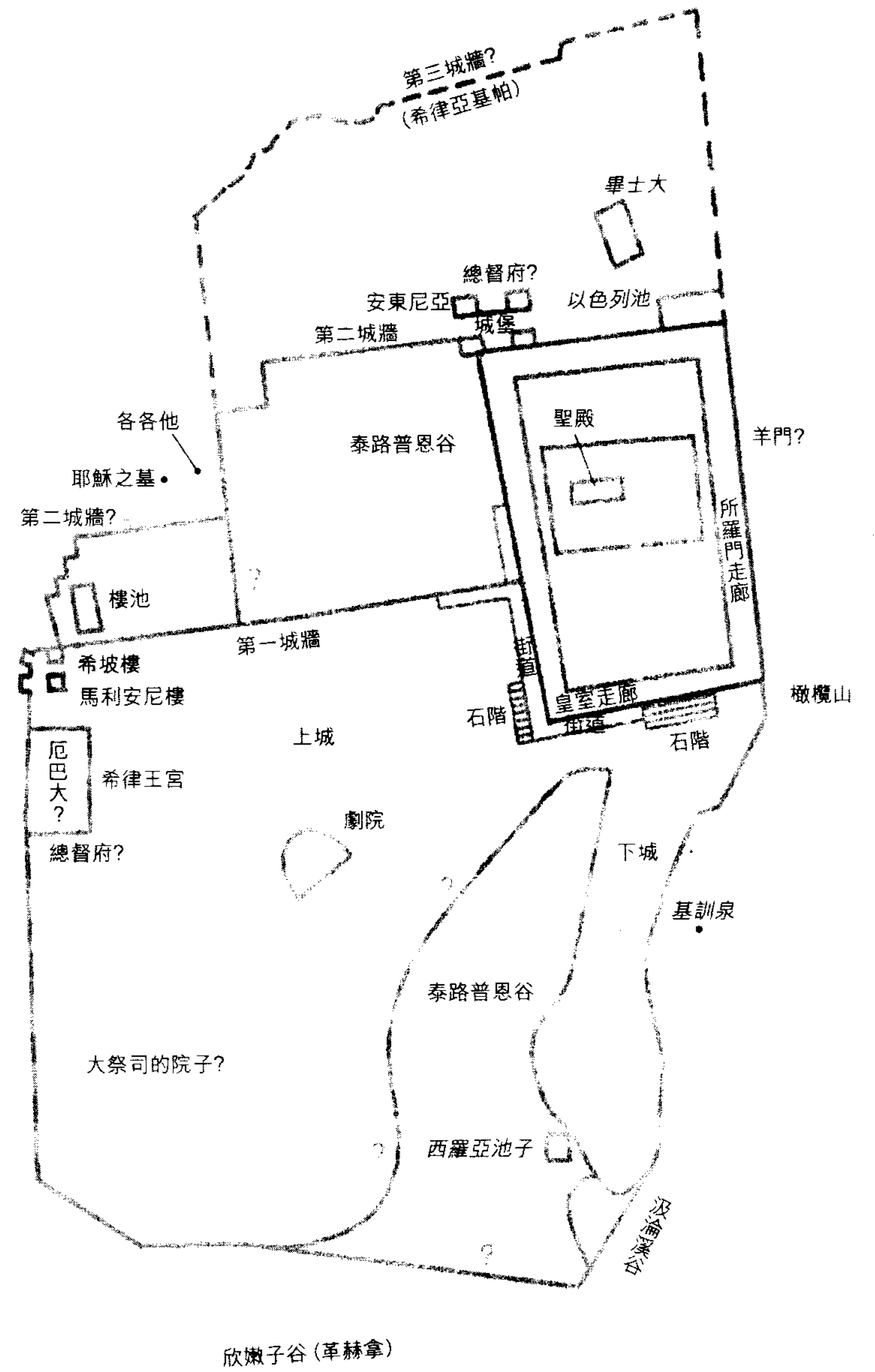
公元前20年，為了要容納成千上萬的猶太人到這裏過節，並討好猶太人，大希律\*著手重建聖殿，至公元60年方完成，但其

後不久猶太人起義，羅馬將軍提多於公元70年攻入耶路撒冷，將剛落成不久的聖殿夷為平地。在第二次猶太人叛亂(公元132~135年)之後，羅馬王哈德良(公元76~138年)把猶太人驅逐離開耶城，將其重建為羅馬殖民地，易名「愛利亞·加比多連娜」(Aelia Capitolina)。後回教徒入侵中東，在聖殿原來的位置上建圓頂聖石清真寺(Dome of the Rock)。

今日的耶路撒冷舊城



耶穌時期耶路撒冷的重構圖



0 50 100 150 200 250 +  
0 50 100 150 200 250 米

隱·羅結泉

# 哥林多

羅慶才、黃錫木

羅馬帝國\*時代的哥林多城，位於希臘中部與伯羅奔尼撒半島 (Peloponnesus) 之間的西端，即今日的哥林多城以南8公里外的廢墟上。古城的中央位置建有一座約570米高的衛城 (Acrocorinth；亦稱「上哥林多城」)。

早在公元前10世紀，這城已由希臘多里亞人 (Dorian Greeks) 所建，一直以來由馬其頓人管轄。公元前146年這城被羅馬人所毀，到公元前44年得凱撒大帝重建。城內四處建有羅馬式的大理石廟宇，柱子頂部佈滿富特色的雕刻，是為聞名的「哥林多柱子」。

因地理因素，這城有利於經商貿易，故重建後很快便成為亞該亞省的首府。它又是羅馬的殖民地，不同國籍的人雜居於此，是屬羅馬的一座大城。這城以舉行兩年一度的競技會見稱 (參林前九24~27)，這些競技會吸引了不少遊客到訪，令這城更添繁榮。雖然在某些典籍中，記載哥林多城信奉亞富羅底特女神 (Aphrodite)，並為這女神在衛城上建了一座規模宏偉的廟宇，挑選1,000名女奴作「聖妓」，然而，這些都是沒有根據的傳聞。城內也有不少猶太人聚居，並建有會堂\* (徒十八4)。保羅\*在第二次宣教\*旅程中曾到哥林多宣教，並在此建立教會\* (徒十八章)，他在此逗留約18個月。按教會歷史記載，保羅前後寫了4封信給哥林多教會，信中的內容反映了這城的信徒仍未能完全脫去舊日的惡習，而保羅對教會愛之深、責之切的心在此亦表露無遺。

# 夏瑣

羅慶才、黃錫木

夏瑣城位於加利利\*海以北14公里，因為位處南北交通要道上，所以是加利利境內十分重要的一座城市。全城由兩部分組成，「上城」面積約有12公頃，而「下城」面積則約有70公頃，堪稱是諸國中為首之城 (書十一10)。「上城」早於公元前4000年已有人居住，而「下城」則是在公元前18世紀中才被建立，至公元前14世紀發展到達頂峯，而在公元前12世紀中才在戰火中被滅，學者相信與以色列入迦南有關。自此以後，「下城」就一直荒廢著。所以，舊約時代的夏瑣只限於「上城」之內。

在以色列定居初期，夏瑣並不發達，要到所羅門時才修建「上城」的西半部。當亞哈在位時，夏瑣的發展到達高峯。亞哈把整個「上城」用一道3公尺厚的城牆圍起來，又建造水利工程，鑿出一條直達地下泉水的階梯，城內還有碉堡和倉庫。夏瑣城最後被亞述\*於公元前732年征服 (王下十五29)。





# 基列

羅慶才、黃錫木

基列是指約旦河以東高原(今約旦境)，介乎亞嫩河(Arnon River)至雅穆河(Yarmuk River)一帶，在摩押及巴珊之間的範圍；其中有雅博河，將這地區分為南北兩半。「基列」的意思是「崎嶇不平」，反映出它的地勢特徵。因古時一條連接亞喀巴灣及大馬士革的道路「王者大道」(the King's Highway)經過此地，所以居於基列地的居民，就能控制這條重要通道。基列遍滿河流，在古時整個地區都被樹林覆蓋(耶二十二6)，宜種植及牧養牛羊(民三十二1)，以出產乳香著名(耶八22)，曾與黎巴嫩及迦密齊名，是富裕的象徵(耶二十二6，五十19)。因這地佈滿山及叢林，故亦常為逃亡者藏身之處(撒上十三7等)。

雖然在遠古時期已有人在此地居住，但城市建設要到公元前3200至2100年間才出現。當約書亞奪取這地時，將南面(由亞嫩河至雅博河)分給呂便和迦得支派，北面歸瑪拿西支派。對以色列來說，基列地擁有重大的經濟及軍事價值，所以歷代君王對此均十分重視，為了保存對這地的控制，以色列人經常與鄰近的國邦發生軍事衝突(摩一3)。公元前732年亞述\*王提革拉·毗列色奪取了這地，建立成亞述的省分，並將基列地的以色列人擄走，從此這地不再納入以色列境地範圍。



# 拿撒勒

羅慶才、黃錫木

在新約時期，拿撒勒是加利利\*省的一個城鎮，位於加利利湖及地中海中間；耶穌時代的拿撒勒只是位於該地以西的山谷上。從當地發掘出來屬於大希律\*時期的墓穴的數目，學者估計這城在耶穌時代只有數百人居住(雖然也有說約2,000人)。

雖然今日的拿撒勒城是基督徒朝聖的地方，但在耶穌時代，這城鎮卻是一個鮮為人知的村落，其名字亦未見於猶太文獻(包括舊約)。拿撒勒是耶穌基督長大的地方，他的傳道生涯亦以此為起點(參太二23；可一9；路一26，二4、39、51)。耶穌曾經在這城鎮的會堂\*中講道(路四16)。在第一次猶太人起義後，部分原本在耶路撒冷供職的祭司逃到此地，直至拜占庭時期，仍有猶太祭司居住此地的記載。

自古以來，拿撒勒都是信徒朝聖之目的地之一，在相傳是馬利亞曾居住的地方，亦興建了不少教堂。在這些教堂的遺迹中，考古學家發掘出兩個細小的洞穴，牆上刻有一個十字架，並有一篇用希臘文寫成的對耶穌的禱文，推斷是公元4世紀時的。



# 基遍

羅慶才、黃錫木

基遍是迦南的一座山城，位處艾城西南面，距耶路撒冷\*西北面約9公里，現代名稱是吉卜城 (el-Jib)。

當以色列人進入迦南時，基遍連同附近一些城邑的居民為避免受以色列人攻擊，藉蒙騙得與以色列人立約，被識破後，以色列人就要基遍人世代代服事他們，而以色列人亦答應不殺他們 (書九章)。後來，當基遍被迦南五王聯合進攻時，約書亞為防守基遍而與五王聯盟爭戰，並大獲全勝 (書十章)。到大衛\*時期，發生了3年乾旱，在追尋原因時發現，原來掃羅違反了約書亞與基遍人所立的約 (撒下二十一1)，故此大衛把掃羅子孫7人交出處決後，旱災也隨之結束。所羅門王建聖殿\*前，會幕及燔祭壇都放在這城 (代上二十一29)。這城還有一座極大的邱壇 (王上三4)，所羅門王登基後曾到此邱壇獻祭，並向上帝求智慧 (王上三4~14)。歸回後，基遍人隨著猶太人回歸耶城，並協助尼希米重建城牆 (尼三7)。

基遍最著名的是城內的蓄水池及引水道，整個供水系統建於以色列人入迦南時期。有一個直徑約12米闊，約11米深的坑，然後有一條依著坑壁鑿出來的石階從地面直達水池，而這水池離地面約24米，相信這就是舊約中提及的「基遍池」 (撒下二12~17)。此外，基遍在公元前8至7世紀亦是重要的產酒中心。考古學家發現有63個儲酒用的地洞，能把溫度維持於攝氏18度，每個儲酒的洞口寬約0.67米，地洞的底部直徑約2米，深約

2.2米。在同一區域內又發現有壓酒池。據估計，整個設施的儲酒量約95,000公升。



• 基遍水井

# 凱撒利亞

羅慶才、黃錫木

地中海東岸一座海港城，面積約3,200公頃，位於今日的特拉維夫 (Tel Aviv) 以北50公里，海法市 (Haifa) 以南45公里。

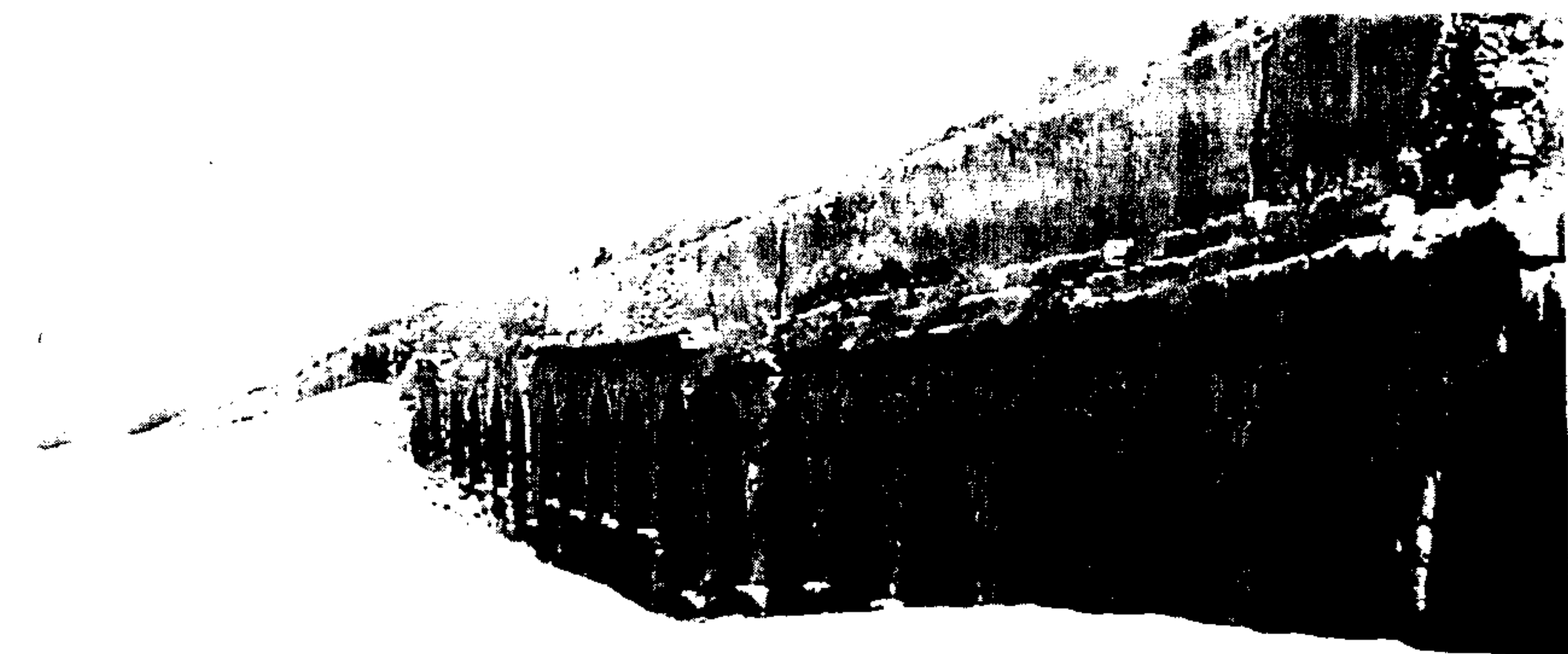
公元前5世紀波斯\*王將這港口交由西頓人管轄，西頓人建設了司特陀樓 (Strato's Tower)，以便商船泊岸。羅馬帝國\*時期，羅馬王凱撒奧古斯都將這樓及附近的地區賜予分封王大希律\*。大希律用了12年時間按照典型的希臘城市的設計將之擴建為宏偉壯麗的海港城 (公元前22~10年)，其中包括有圓形劇場、賽車場及劇場，及一條逾10公里長的引水道，並用人工建設港口，使之成為海陸兩路的貿易中心。為了向奧古斯都表示敬意，他將這城易名為凱撒利亞。這城日後既是羅馬在巴勒斯坦\*境內的一個重要城市，也是希律諸王及羅馬軍官官邸之所在。

這城居民以外邦人為主，也有不少猶太社羣聚居，建有會堂\*，腓利首先將福音傳到這城 (徒八40)。此外，上帝以異象改變彼得\*對外邦人信主的觀念，在這裏藉著他帶領羅馬官員哥尼流信主 (徒十章)，這件事肯定了初代教會\*向外邦人傳福音\*的合法性。保羅\*於第二及第三次宣教旅程的歸程上，曾在這裏的港口登岸 (徒十八22，二十一8)。

很多人認為，第一次猶太人叛亂\* (公元66~74年) 是從凱撒利亞延伸到猶太地各城鎮的，包括耶路撒冷\*，因為第一批攻入耶城的羅馬軍隊是從這裏出發的。叛亂平息後，這城又回復繁榮，並發展為羅馬殖民地。公元3至4世紀間建有猶太及基督教

重要學府與圖書館，早期教父俄利根 (Origen) 及優西比烏 (Eusebius) 也在此任教。

凱撒利亞於公元640年左右被伊斯蘭教征服後，十字軍東征時於公元12至13世紀中曾一度由基督徒統治，後再被伊斯蘭教徒於公元1265年征服。十字軍最後於公元1291年被逐出巴勒斯坦，這時凱撒利亞被夷為平地，自此荒廢直至公元19世紀，再開始有人居住。



• 位於凱撒利亞海邊的一條引水道

# 腓立比

羅慶才、黃錫木

腓立比是馬其頓\*的一個城市，座落於今天希臘的卡瓦拉 (Kavalla) 港口城西北面約16公里。腓立比位處高地，三面環山，土地肥沃，是古希臘的一座衛城。

這城原本稱為葛勒尼第城 (Krenides)，其希臘文\*的意思是「泉水」，表示城內有許多水泉。在公元前4世紀前，它只是一個寂寂無名的小城，後來亞歷山大大帝的父親馬其頓王腓力 (Philip of Macedon) 發現了這城附近的潘磯斯山脈 (Mt. Pangaeus) 金礦，遂於公元前356年征服這城，改名為腓立比 (意即「屬腓力的城」)，並意圖發展這城。

公元前168/167年羅馬人攻陷馬其頓，將其分為4個管轄區，腓立比屬第一個轄區。由於這城位於艾革勒提亞大道 (Via Egnatia) 上，所以成為羅馬通往東方的軍事要道及羅馬的殖民區。路加形容腓立比是羅馬的「駐防城」，即行政區的主要城市 (徒十六12)。腓立比人以羅馬公民身分為榮 (參徒十六21)，他們信奉希臘神祇，相信多神。城內只有少數猶太人居住，也沒有會堂\*，但有婦女在城外的河邊聚會。腓立比教會\*與保羅\*有特別的情誼，對保羅的需要常加以援手 (參腓四10、14~18)。公元125年，教父示每拿的坡旅甲 (Polycarp of Smyrna) 曾寫信給腓立比信徒。根據考古發現，直至中世紀仍有基督徒在這地活動的證據。



# 雅典

羅慶才、黃錫木

這城位於愛琴海以西8公里一個長而窄的半島上，佔地405公頃，羅馬帝國\*時期屬亞該亞省。保羅\*在第二次宣教\*旅程曾到訪此城 (徒十七16~34)。

雅典城的歷史非常悠久，約於公元前21世紀已經有希臘人居住。公元前7至5世紀可謂是雅典最輝煌的時期，當時雅典是希臘一帶最先推行民主制的城郡。雅典建有宏偉的建築物如神廟及劇院，其中尤為壯觀的是豎立在61米高的衛城 (Acropolis) 上的帕特農神殿 (The Parthenon；建於公元前447~432年)，以供奉女神雅典娜 (Athena)，還有建在馬爾斯山 (Mars Hill) 上的國會大樓亞略·巴古，這大樓標誌了民主政制的確立。在文化上，雅典人大力推崇哲學與藝術。

羅馬征服希臘後，雅典成為羅馬的「盟約之城」，雅典人不受羅馬亞該亞省長的管治，不用繳交稅項之外，更享有內部的司法獨立權；羅馬人亦撥款支持維修及保養城內的建築物。新約時期，雅典仍保留其學術、藝術及哲學思辯的精神，它的名聲更勝當時著名的大學城——大數和亞歷山大，其中人民生活也較富裕。除了雅典人外，城內亦有大批猶太人聚居，建設了頗具規模的猶太會堂\*。



# 歌羅西

羅慶才、黃錫木

歌羅西在羅馬帝國\*時期是小亞細亞省內的一個城鎮，位於今天土耳其的西南部，與希拉波立和老底嘉組成一個三角區域。因它的位置毗連往東面的主要通道，故自公元前6或5世紀，歌羅西已經是一個非常重要的城鎮。此外，這城亦以製造及售賣紫色羊毛見稱；而「歌羅西」的名字亦可能與拉丁文\*「紫羊毛」有關。在保羅\*時期，因往東面的主要通道已西移，歌羅西的重要性已不及鄰近的老底嘉城。

有不少猶太僑民居於歌羅西，估計有數千人。城內的外邦宗教主要受鄰近城市所影響，如以弗所的亞底米和老底嘉的丟斯等。保羅大概沒有到過這城（西一4，二1），福音\*可能是透過保羅的同工以巴弗傳入歌羅西（西一6~7，四12~13）。保羅在羅馬\*被囚時，從以巴弗得知當地教會\*正受希羅宗教和猶太教的影響。另外，比較腓利門書\*和歌羅西書\*中的人名，我們可以肯定腓利門亦是屬於歌羅西教會的。

按羅馬歷史學家塔西圖（Tacitus）所載，歌羅西於公元60年（若根據優西比烏則可能是公元64年）的一場大地震後，城內大部分居民已遷移至附近的城市。



# 瑪撒大

羅慶才、黃錫木

瑪撒大（Masada）與耶路撒冷\*以南相距70公里，離死海西岸約3公里。它是一座天然的石堡，其頂部離地面約400米高，南北長度約600米，而東到西則約300米，四面皆是陡峭的懸崖，只靠東西面兩條崎嶇不平的小徑通往這山。其頂部是一片稍向西南面偏斜的原野，面積約8公頃。

考古發現公元前10至7世紀期間，已有少數以色列人隱居於此，直至哈斯摩尼王朝的亞歷山大·楊紐（Alexander Jannaeus；公元前103~76年）在此山上築了一座堡壘，這裏才成為一座山寨。大希律\*在統治期間（公元前37~4年）大興土木，除興建了兩座宏偉的皇宮外，還興建了一所巨大的澡堂、倉庫及一系列儲水庫，也修築了一道圍繞整個山頂，全長有1,400米的城牆。大希律死後，這裏成了羅馬\*軍隊駐守的據點。

在第一次猶太人叛亂\*期間（公元66~74年），猶大本土的亂事被平定，耶路撒冷亦被征服後，一羣奮銳黨\*人從羅馬人手中奪取了這城寨，作為對抗羅馬的最後據點。羅馬將軍席爾瓦（Flavius Silva）於公元73年攻進瑪撒大，於翌年春天把城攻破。在拜占庭時期（公元5~6世紀），有修道士在這裏建立了修院。此後一直荒廢至今。



# 撒馬利亞

羅慶才、黃錫木

「撒馬利亞」指以此為名的城市，但亦可用於整個地區上。

撒馬利亞城位於中央山脈上的以法蓮\*山地，位置比周圍的地方高出約90米。城的北、西及南面是山谷，另一面是陡斜山坡，形成天然的防線。這城的位置正是在貫穿南北和東西的主要公路上。所以，撒馬利亞的位置甚具軍事及商業價值。

根據舊約記載，公元前9世紀以色列王暗利買了這山，在其上建立京城，命名為「撒馬利亞」(王上十六24)。亞哈王在這城建巴力廟(王上十六32)，後來被耶戶所拆毀(王下十18~27)。考古學家在城內挖掘出一所宮殿的遺迹，相信是亞哈的王宮，在其西北角發現有一個水池，相信這就是列王紀上二十二章37至38節所提及的。王宮內亦發現有大批象牙雕刻，從設計知道這是來自腓利基的產品。考古學家亦在城內發現了一批寫有文字的瓦片，來自耶羅波安二世(公元前786~746年)作王期間，從內容知道撒馬利亞是鄰近一帶的經濟中心。

公元前722年亞述\*王攻陷這城，把這城及鄰近區域建立成亞述省分，並把別國人口遷移此地(王下十七24)。這政治地位維持至波斯時期，聖經學者認為在這時期，撒馬利亞的政治地位應該凌駕在猶大之上。在新約時期，羅馬王凱撒奧古斯都把撒馬利亞賜予大希律，大希律把這城易名為Sabaste(拉丁文即是奧古斯都)，以答謝他的賞賜。大希律從別處遷來6,000名居民，把撒馬利亞建立成一個希臘化的城市，除在城內興建一所巨大的神廟獻

給奧古斯都外，還興建運動場、劇場、廣場。

在拜占庭時期，撒馬利亞成為一個重要的教會中心，因為區內有被認為是施洗約翰及先知以利法之墓，故常有朝聖者來到此地。因為一次發生於公元551年的大地震，撒馬利亞至公元6世紀左右漸趨末落，最後被伊斯蘭教徒於公元634年左右征服。



• 成了廢墟的撒馬利亞城

# 羅馬

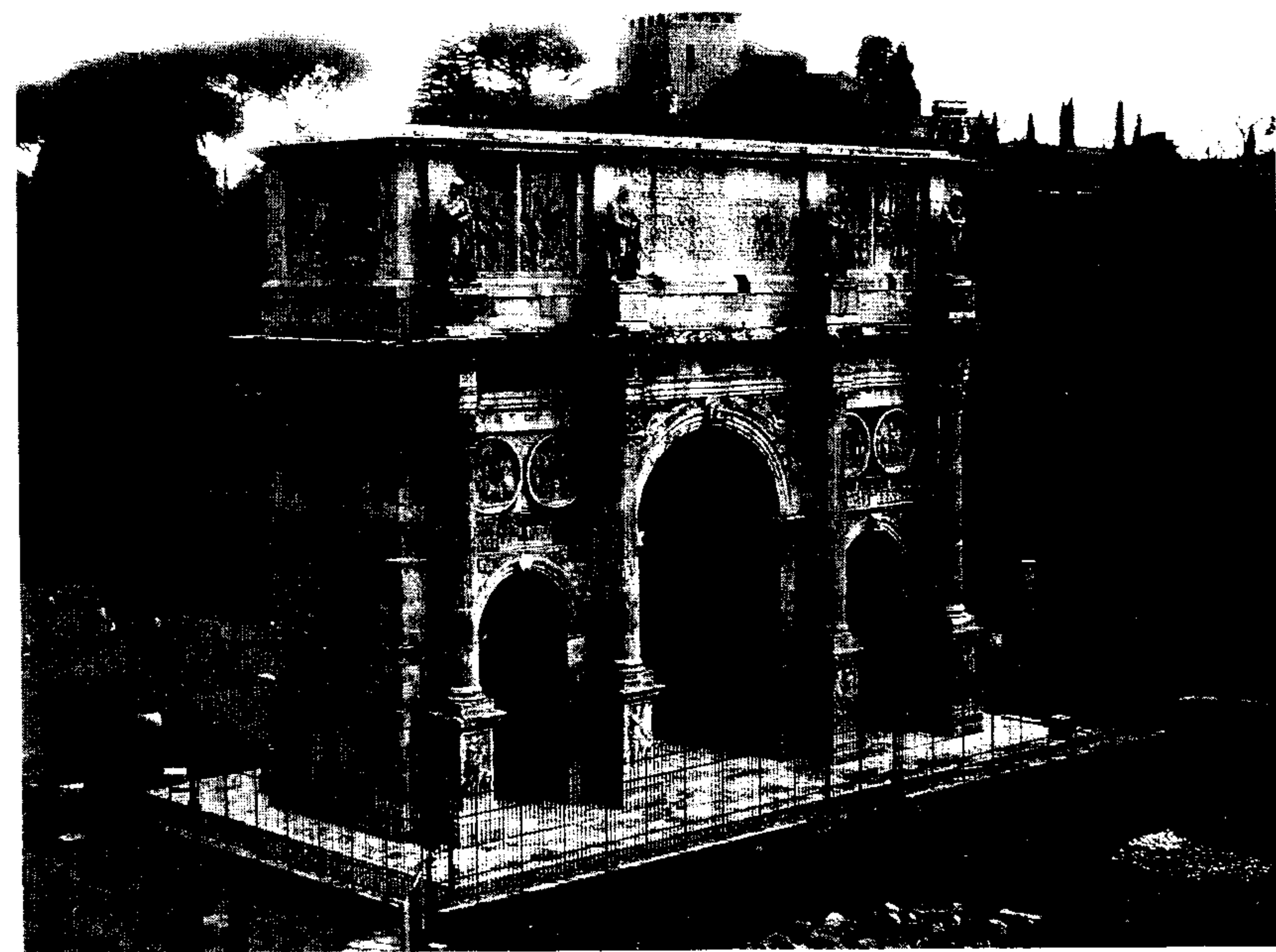
羅慶才、黃錫木

羅馬建於意大利台伯河 (Tiber River) 外7座山之上，遠於公元前20世紀已有人居住。公元前8世紀的羅馬曾是伊特利亞族人 (Etruscan；即古意大利人) 的殖民地，有不同部落聚居於此。

羅馬以它的建築物聞名於世。自成為羅馬帝國\*的首都後，羅馬得以重建，城市的建設以大理石為主要材料。其中最為聞名的，就是其圓形的大競技場及數條筆直的、可通往各城的大道，還有作為行政及商業中心的希臘式廣場。此外，亦有引水渠、立柱長廊及澡堂等。羅馬人信奉多神，興建了許多神廟，最宏偉的莫過於亞波羅神廟，廟內有大型圖書館。在羅馬城外，基督徒興建了面積廣闊的地下墓穴安放死人，墓穴內壁刻上碑文及圖畫，記錄教會\*歷史事迹、教義及禮儀\*，這對後人了解教會歷史及研究神學有很大裨益。

羅馬不但有猶太人的殖民區，還有教會。這教會是由各地而來的基督徒建立的，信徒包括猶太人及外邦人。教會於當時有一定的影響力，保羅\*形容他們的「信德傳遍了天下」(羅一8)，彼得前書\*及《革利免一書》都可能寫於羅馬。按使徒行傳\*的記載，保羅是被押到羅馬的(徒二十八16)。按教會傳統，使徒彼得\*與保羅都在羅馬殉道。羅馬的基督徒曾遭受兩次屠殺，分別出於羅馬王尼祿 (Nero) 及多米田 (Domitian)。啟示錄\*的作者曾以巴比倫\*來比喻\*羅馬，詳細描述這城的景況及它的結局(參啟十七5~十八24)。

公元313年羅馬王君士坦丁宣布基督教為羅馬合法的宗教，並以羅馬為基督教中心。今日的羅馬屬意大利首都，城中的梵蒂岡是天主教首府。



• 在羅馬城的君士坦丁拱門

# 其他 年份、日期

黃錫木

「B.C.」(即「主前」)傳統上是Before Christ的縮寫，而相對的「A.D.」(即「主後」)則是拉丁短語*anno domini*的縮寫，意為「主(耶穌)的年代」(即主耶穌降生後的年代)。按路加福音\*和馬太福音\*記載的資料，大部分學者相信主耶穌降生的日期，應至少在現時既定的公元1年(我們要緊記並沒有公元0年的)之前的4年。

事實上，這種以主耶穌的降生年份作為紀元前後分界的做法，是於公元526年由一位名叫狄尼修·埃塞古厄斯(Dionysius Exiguus)的修士引入的。當時他的工作是為教會\*節期編制年曆，他將耶穌降生的日期定在羅馬\*統治753年(相等於公元前1年)。按當時的羅馬曆法計算，新年的頭一個月相等於今天的3月，因此，埃塞古厄斯便定該年3月25日(等於12月25日前9個月)為童女馬利亞\*受聖靈\*感孕的那日。據此，他以翌年(即羅馬統治754年)為基督教開元的第一年，相等於公元1年。今天，大多數學者都認為他顯然算錯了希律\*執政的年期，大約偏差了5年。至於「1月1日」這個公元前、後的分界日，則要到1,000年後羅馬教皇貴格利十三世時，才被普遍使用。嚴格來說，以Before Christ和*anno domini*作為紀元的座標這種表達方法，可能要到17世紀才開始普遍使用。

既然耶穌並非於公元1年降生，加上這些縮寫帶有濃厚的基督教色彩，因此，一般學者和非教會人士都採用另一套縮寫法，即以B.C.E (Before Common Era；公元前／西元前)和C.E. (Common Era；公元／西元)取代傳統的B.C. 和A.D.。

# 猶太人的曆法和節期

羅慶才、黃錫木

猶太人的節日都是與以色列人的農業週期，或古以色列人經歷上帝拯救的歷史有關，為要見證上帝在這民族的作為。

歷代以色列人採用的曆法，都會隨著他們遷徙的地方和生活性質，以及信仰的經歷而改變。

以色列人在埃及\*時期所採用的曆法是陽曆，一年共有365天，而新年的慶典定於秋季的「提斯利月」(*Tishri*，早期稱為*Ethanim*，參王上八2)，相當於猶太曆法的第七個月，即今天的9至10月，這主要是配合農作物收成的時節(然而，從宗教角度而言，逾越節\*的月份尼散月，卻被視為宗教上的一年之首，參下面討論)。日後的以色列人則採用陰曆計算，這可能是受閃族的西支的文化影響。按此曆法計算，新一天的開始是在日落之後(當月亮初現的時候)。一般來說，陰曆年(根據月亮)的日數，比陽曆年(根據太陽)的日數少11天。為了確保他們歡慶的節日能夠配合氣候的轉變(季節)與農業(種植與收割)週期，以色列人定期在年曆中額外加上一個月。

對於月份的名稱，舊約聖經有不同的版本。大多數月份的名稱可能是源自迦南本土，但也有源自巴比倫\*。在以農業為主的以色列社會，主要是按季節來計算時間，而不是按月份。據此，一年可劃分成旱季(4月到9月)與雨季(10月到3月)，然後再從這些季節劃分撒種的時節(11月到12月)與收割的時節(4月到6月)。不過，這些時節也可按特定月份所從事的農業活動來區分，例如，



## 猶太曆法

# 源自巴比倫的月份名稱

## 源自迦南的月份名稱

宗教曆	月份名稱	西曆	農產品
1	尼散月(Nisan #) / 亞筆月(Abiu ##)	3~4月	收大麥
2	以珥月(Iyyar) / 西弗月(Ziv ##)	4~5月	收割一般莊稼
3	西彎月(Sivan #)	5~6月	收小麥
4	搭模斯月(Tammuz)	6~7月	
5	埃波月(Ab)	7~8月	收西瓜、葡萄、無花果、橄欖、棗椰子、芒果等夏季果實
6	以祿月(Elul #)	8~9月	
7	提斯利月(Tisri) / 以他念月(Ethanim ##) (新年的月份)	9~10月	耕種
8	馬西班牙月(Marchesvan) / 布勒月(Bul ##)	10~11月	種五穀
9	基斯流月(Kislev #)	11~12月	
10	提別月(Tebeth #)	12~1月	
11	細罷特月(Shebat #)	1~2月	收冬造無花果
12	亞達月(Adar #)	2~3月	收麻犁、杏

小麥收割是在3月與4月，葡萄成熟是在6月與7月，採摘夏季水果是在8月與9月。

猶太人的曆法很早便與民族的宗教節日(稱為「耶和華的節期」，利二十三<sup>2</sup>)互相配合，亦與農業週期關係非常密切，好提醒百姓上帝對他們的供應，趁這機會把上帝所賜給他們的一切，獻上部分，以表敬意。有些節期則紀念古以色列歷史的重大事件，表明上帝介入人類歷史，拯救祂的百姓。這些節日都充滿喜樂，並且紀念上帝美好的賞賜，同時也藉著聚會向上帝求赦免與潔淨\*。這些節期從來都不是形式化的禮儀\*，或只視為習俗；先知們就曾嚴加抨擊那些只把節期當作儀式的人。這些節期的意義是屬靈的，是上帝和祂百姓的偉大榮耀聚會。

以色列的歷史源遠流長，值得紀念和慶祝的節期也特別多。最重要的是猶太人3大節期，即逾越節(或除酵節\*)、住棚節\*和收穫節\*。這些節日都與以色列人出埃及\*有密切關係，亦與人民的農業收成有關。按摩西\*的教導，每一個猶太男人都應該每年到耶路撒冷\*3次慶祝這些節日(出二十三<sup>14-17</sup>)；而贖罪日\*則明顯純是宗教節日。這4個節日，連同吹號節\*，可能是以色列民族較早期的節日。較後期的則有普珥日\*和修殿節\*；修殿節更是惟一一個舊約聖經沒有提及的節日。

# 吹號節

(*Rosh Hashanah* ; 利二十三23~25 ; 民二十九1~6)

羅慶才、黃錫木

猶太年曆的第七個月是相當重要的月份，按傳統猶太人曆法\*，這月被視為猶太人節期的開始，今天，這更是猶太人新一年的開始。在這個月的第一天，以色列人要大聲地吹喇叭，表明以色列人一年中最重要的一個月開始了。在那天，人們要向上帝獻上食物為祭\*，無論甚麼工都不可以做，並且要記念上帝在西奈\*山與以色列人所立的約。



# 逾越節和除酵節

(*Pesach/Massot* ; 出十二1~20，二十三15)

羅慶才、黃錫木

逾越節是猶太人的3大節期之一，在尼散月第十四日舉行。這個喜慶的節日是為了紀念以色列百姓在摩西\*的率領下，脫離埃及人之手而設立的。基於逾越節的重要性，尼散月往往被視為猶太人在宗教信仰上的「一年之首」(參出十二2)；《和合本》譯作「正月」。

在逾越節前夕，每個家庭都要宰殺一隻羊羔，一起享用。雖然很多人都希望能到耶路撒冷\*去渡過這節，但逾越節晚餐歷來都是在自己家裏吃的。所吃的每一樣食物都富象徵意義，代表他們在埃及地做奴僕並得以脫離這種生活的情況。在節日期間，人們複述上帝的使者在擊殺埃及人頭生的兒子時，如何「越過」以色列人的家。由於宰殺羊羔必須在聖殿\*裏進行，因此，自從羅馬人在公元70年毀壞聖殿後，猶太人就不再宰殺羊羔，只有撒馬利亞人\*還用舊的方式宰殺羊羔。

在逾越節的筵席上，以及隨後的7天中，他們只能吃「無酵餅」(不加酵母做成的餅)，因為當年婦女們在逃離埃及的時候，沒有時間讓酵母發起來。百姓都禁止作勞碌的工，頭一天和最後一天都有聖會，並有獻祭\*(民二十八16~25；申十六1~8)。因此，在聖經裏，逾越節與除酵節經常連在一起。



# 住棚節

(*Sukkoth*；出二十三16，三十四22；利二十三33~43；申十六13)

羅慶才、黃錫木

住棚節又名收藏節，是猶太人的3大節期之一，在提斯利月第十五日舉行，為期7日。那時葡萄和橄欖已經成熟，因此百姓要把果物收藏好，然後住在自己用樹枝所搭的帳棚內。人們這樣做的目的，除了是對上帝所賜的農穫收成表示感謝之外，主要是為了紀念以色列人在曠野居住帳篷的事。



# 收穫節

(*Shavuot*；又稱五旬節；利二十三15~21)

羅慶才、黃錫木

猶太人的3大節期之一，是一個在逾越節\*那週的安息日\*後(若然當年的逾越節是安息日，即從安息日翌日算起)50天(7週)的節日，因此又名「七七節」(*Feast of Weeks*)，後來又稱為五旬節(*Pentecost*)，這亦是新約作者沿用的名稱。這節日的目的是要慶祝以色列人離開埃及\*，進入迦南地\*，把初熟之農作收成獻給上帝；當百姓向上帝獻上供物時(利二十三15~22)，他們就想起地並其中的出產都是上帝給他們的恩賜。這是個向上帝表達豐厚感恩的節日。該天有聖會和獻祭\*。五旬節是惟一一個被基督教會採用的猶太人節期\*。按使徒行傳\*記載，聖靈\*在五旬節當天降臨，而按作者路加的理解，教會\*就在當天成立。



於教訓... 稱頌的！

# 月朔

羅慶才、黃錫木

這個日子常與安息日相提並論(賽一13)。「月朔」(或稱「新月」)就是指在猶太人曆法\* (以陰曆計算) 中每月的首日(即初一)，猶太人把這天當為聖日。在很早之前的年代，以色列人在月朔那天會有特別的獻祭\*(民二十八11~15)，全家相聚吃飯，並以吹喇叭來表示節日的到來，有時更會全家獻祭(撒上二十五、24) 或求問先知(王下四23)。參有關安息日\*的條目。



# 贖罪日

(Yom Kippur ; 利十六章，二十三26~31)

羅慶才、黃錫木

在每年的第七個月 (*Tishri*) 的第十日舉行(利十六章；民二十九7~10)。這節日是整個以色列民族向上帝表示悔過、認罪\*，並獻祭\*求贖罪的日子。在那一天，所有以色列人都要承認自己的罪，祈求上帝的饒恕和潔淨\*。他們在贖罪日當天要禁食，即從當天日落時至翌日的日落時。大祭司\*要穿上聖服，並要為自己和以色列人的罪獻上一隻公牛為祭。這是一年中惟一一次他可以進入會幕的至聖所。

之後，祭司會進行以羊替罪的儀式。根據舊約的記載，這羊叫「阿撒瀉勒」，是代罪羔羊的意思(利十六8~10)。祭司把雙手按在羊頭上，象徵祭司已經把以色列的罪孽都歸到羊身上；他又向上帝承認以色列所犯的罪，然後在禱告\*中求上帝赦免。儀式完畢後，羊就被帶到無人居住的曠野去，表示羊已擔當了以色列國和眾百姓的罪孽，上帝不會再記念這些罪(利十六21~22)。

新約聖經沒有明顯提及這個節日，但當路加記載保羅\*的海路旅程時，他提到禁食的節期，可能就是指這個節日(徒二十七9)。



# 普珥日

(Purim；斯九20~28)

羅慶才、黃錫木

在每年的亞達月第十四和十五日慶祝的節日。普珥日和修殿節\*是兩個沒有記載於律法書上的節日。「普珥」的意思是「掣籤」，這節日的起源記載於以斯帖記\*。

在以斯帖時代，當時波斯\*的丞相哈曼非常憎恨那些住在國中的猶太人。哈曼以為自己很了不起，下令要所有人向他跪拜(斯三2)。猶太人末底改拒絕下跪，哈曼因而遷怒於這個猶太人身上，於是設下詭計要把末底改吊死在木架上，更要求波斯王下令大肆屠殺猶太人，並且用「掣籤」來選定殲滅猶太人的日子。誰知波斯王的王后以斯帖原來是猶太人，更是末底改的表親。她運用智慧扭轉局勢，而且使哈曼死在他自己所造的木架上(斯七9~10)。末底改作了宰相，寫信囑咐猶太人每年都要記念這個被拯救的日子(斯九20~32)。



# 修殿節

(Hanukkah，意即「奉獻、奉為神聖」；又名燈節)

羅慶才、黃錫木

修殿節是惟一一個沒有記載於舊約聖經裏的節期，但仍然深受猶太人重視。

公元前2世紀初，統治巴勒斯坦\*一帶的西流古政府以強迫手段推行希臘化運動，藉此同化猶太人。不單如此，當時西流古王安提阿古四世(Antiochus IV)甚至對耶路撒冷\*聖殿\*進行搶掠。最嚴重的罪行發生於公元前167年基斯流月(即12月)，安提阿古竟然在耶路撒冷的祭壇上向外邦神明獻祭，甚至以豬作為祭物，徹底褻瀆猶太人的聖殿。

雖然有無數虔誠的猶太人(特別是祭司\*)為抗議此種行為而殉道，但最成功的起義是於公元前168年由馬加比家族\*發起的。他們成功奪回耶路撒冷城，佔領曾被褻瀆的聖地，且再次恢復舊約五經所載對上帝敬拜的禮儀。公元前164年，基斯流月的25日，祭壇重新得到潔淨\*，奉獻給上帝。直至今日，猶太教每年均以這日為「修殿節」，以紀念這次事件。在修殿節期間，人們都會燃起燈光，象徵當光亮來到以後，陰暗與黑夜都要成為過去(約十22)。



## 聖經時代的度量衡

以下資料，參考自David N. Freedman et al, eds., *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. Doubleday, 1991; Berlin, Adele, Marc Zvi Brettler, and Michael Fishbane (Consulting Editor), *The Jewish Study Bible*. Oxford University Press, 2004。

### 舊約時代的度量衡

#### 1.1. 長度

單位	現代換算單位
一日的路程 (a day's journey ; 王上十九4)	32~40公里 / 20~25里
1竿 (reed ; 結四十六6)	2.7米 / 15.68尺
1步 (step ; 撒下六13)	0.914米 / 3尺
1肘 (cubit ; 參創六15) = 2虎口	0.443米 / 17.49寸
1虎口 (span ; 出二十八16) = 3掌	0.221米 / 8.745寸
1掌 (handbreadth/hand's breadth ; 出二十五25) = 4指	0.074米 / 2.915寸
1指 / 趾 (finger ; 耶五十二21)	0.019米 / 0.728寸

#### 1.2 重量

單位	現代換算單位
1他連得 (talent ; 出二十五39) = 60彌那	34.3千克 / 75.558磅
1彌那 (mina ; 王上十17) = 50舍客勒	571.2克 / 20.148安士
1舍客勒 (shekel ; 創二十三15) = 2比加	11.42克 / 176.29格令
1平因 (pim ; 小銅板《現修》, 參撒上十三21) = 0.667舍客勒 (即2/3舍客勒)	7.61克 / 117.52格令
1奎士他 (piece of money ; 「銀子」《和合本》, 參創三十三19) = 0.5~1舍客勒之間	約5.875克 / 94.15格令
1比加 (beka ; 出三十八26 (即半舍客勒)) = 10季拉	5.71克 / 88.14格令
1季拉 (gerah ; 利二十七25)	0.57克 / 8.81格令

#### 1.3 容量 (液體量)

單位	現代換算單位
1柯珥 (kor ; 王上五11) = 10罷特	230公升 / 60.738加侖
1罷特 (bath ; 結四十五11) = 6欣	23公升 / 6.073加侖
1欣 (hin ; 出二十九40) = 3卡夫	3.829公升 / 1.012加侖

1卡夫 (kab ; 《和合本》採用了舍客勒單位計算, 參王下六25) = 4羅革	1.276公升 / 1.4349夸脫
1羅革 (log ; 利十四10)	0.32公升 / 0.674品脫

#### 1.4 容量 (乾量)

單位	現代換算單位
賀梅珥 (homer ; 利二十七16) = 2利帖	229.7公升 / 6.524蒲式耳
1柯珥 (kor ; 代下二16) = 2利帖	229.7公升 / 6.524蒲式耳
1利帖 (lethech ; 「一賀梅珥半」《和合本》, 參何三2) = 5伊法	114.8公升 / 3.262蒲式耳
1伊法 (ephah/measure ; 出二十九40) = 3細亞	22.9公升 / 20.878夸脫
1細亞 (seah ; 創十八6) = 3.33俄梅珥	7.7公升 / 6.959夸脫
1俄梅珥 (omer ; 出十六16) = 1.8卡夫	2.29公升 / 2.087夸脫
伊法十分之一 (tenth of a measure ; 利十四21) = 0.1伊法	2.29公升 / 2.087夸脫
1卡夫 (kab ; 「開」《和合本》, 參王下六25)	1.3公升 / 1.159夸脫

### 新約時代的度量衡

新約聖經出現的度量衡基本上與舊約聖經相同，但也有一些是來自羅馬政府的度量衡制度。

#### 2.1 長度

單位	現代換算單位
羅馬人的1里 (mile ; 太五41)	1480米 / 1619碼
1伏爾朗 (furlong ; 「里」《和合本》; 參路二十四13)	170~190米 / 186~208碼
1法頓 (furthom ; 「丈」《和合本》, 參徒二十七28)	1.8米 / 5.9尺
1肘 (cubit ; 約二十一8)	0.445米 / 17.5寸

#### 2.2 重量

單位	現代換算單位
1力揣 (litran ; 「斤」《和合本》, 參約十二3)	0.327千克 / 10.98安士
1第納 (day's pay ; 「銀錢」《和合本》, 參啟六6) = 0.5舍客勒	5.75克 / 88.15格令

### 2.3 容量(液體量)

單位	現代換算單位
1梅特提斯 (gallon; 「桶」《和合本》，參約二6)	39公升／37夸脫

### 2.4 容量(乾量)

單位	現代換算單位
1莫底奧斯 (bushel; 「斗」《和合本》，參太五15)	7.4公升／7.144夸脫
1撒頓 (measure; 「斗」《和合本》，太十三33)	7.3公升／7.047夸脫
1喬尼克斯 (quart; 「升」《和合本》，參啟六6)	1.1公升／1.062夸脫

# 聖殿

羅慶才

聖殿乃為敬拜上帝而建立的，是進行各種獻祭禮儀的合法場所；集中在聖殿進行敬拜活動，有統一和杜絕異端的作用。

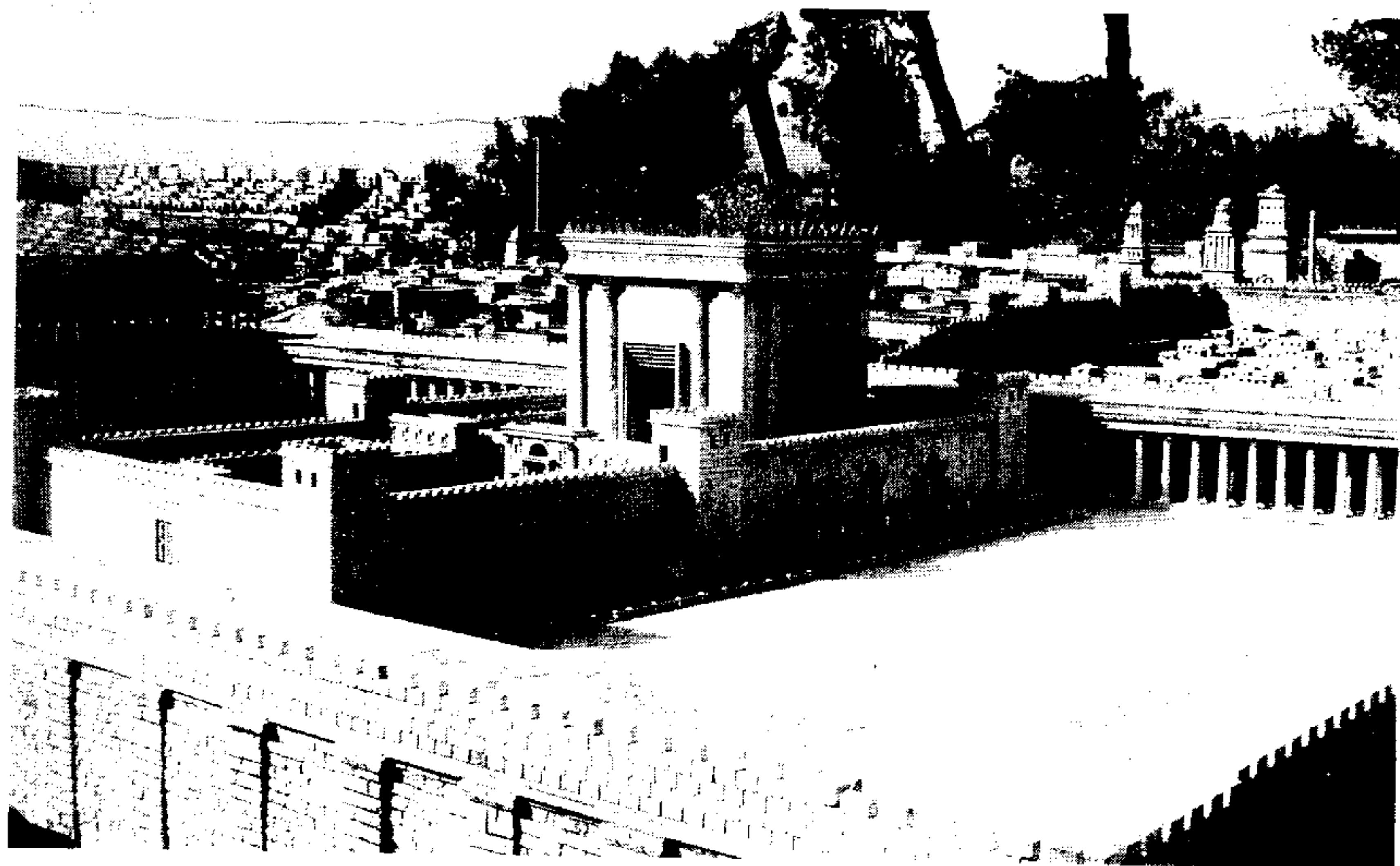
以色列人在族長時期<sup>\*</sup>仍是過著遊牧的生活方式，所以並沒有固定的敬拜場所，只在所居之處築壇獻祭<sup>\*</sup>。進入迦南<sup>\*</sup>後，在士師時代<sup>\*</sup>仍沒有設立中央聖所。直至所羅門作王時，才著手興建聖殿(王上六1)，需時7年才完成(王上六38)。事實上，此聖殿是所羅門宮室建築羣中的一部分(王上七1~12)。他先在大衛<sup>\*</sup>城北面的山上建築平台，再在其上興建聖殿。聖殿共分為3部分：內殿(即至聖所；王上六16)、外殿(王上十六17)及門廊(王上六3)。從經文的描述可以想像此建築物的內部是相當華麗的，外牆則是平實而莊嚴。現代考古學家提供了一些可供比較的資料，當中發現所羅門的聖殿，是按照昔日迦南境內流行的建築模式興建的。

所羅門所興建的聖殿於公元前586年被巴比倫人拆毀和洗劫一空(王下二十五8~9；耶五十二17~23)，自此聖殿荒廢了近70年，至公元前520至515年間在先知哈該和撒迦利亞、大祭司<sup>\*</sup>約書亞及省長所羅巴伯的領導下始重建(拉三章)。由於當時已經沒有君王在位，所以聖殿自此成了猶太人——不論是留居本土或是散居外地的<sup>\*</sup>——生活及信仰的核心。

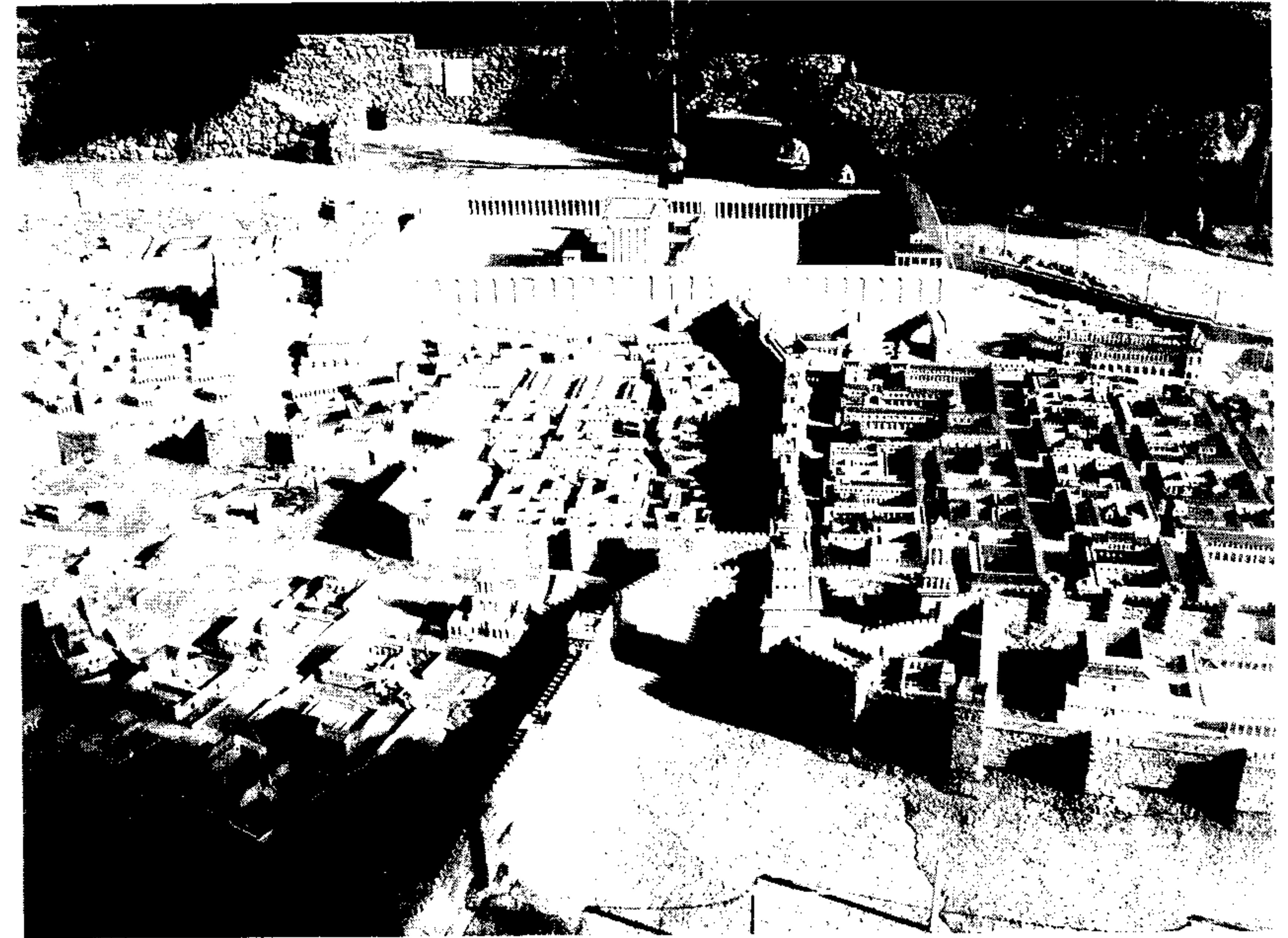
至大希律時代<sup>\*</sup>(公元前37~4年)，耶路撒冷<sup>\*</sup>的聖殿經歷第三次重大改變。大希律保留了自所羅巴伯存留下來的聖殿，再按

照當時希羅式的建築設計把它完全翻新，並擴大聖殿所立的平台。據學者估計，此項工程可能於公元前20/19年開始，至公元64年方完成。完成後，除了聖殿外，還有門廊（約十23；徒三11）；殿本身由3個院包圍，由裏至外分別是祭司院、以色列人院（只准男性進入）及女院。由女院進入聖殿，要登上17級階梯，所以聖殿是聳立於整個聖殿範圍內的最高處。然而，在整項聖殿重建工程完成後不久，猶太人起義就爆發了（公元66年），羅馬軍隊於公元70年平亂時拆毀了聖殿。自此以後，聖殿就再沒有被重建了。

從宗教意義來看，聖殿是上帝的居所，因此亦是敬拜場所。但除此以外，聖殿還能發揮政治及經濟的作用。就政治方面而言，聖殿的建立可被視為上帝對掌權者的認同及認可，難怪大衛在登基之初就開始策劃興建聖殿，但在上帝不容許下，這重任只好留待他兒子所羅門去完成了。從經濟方面而言，聖殿內有很多儲物室，估計這些儲物室除了用作儲存與祭司工作有關的物品和器具外，也用來收藏屬於政府或皇室的財物。所以，聖殿亦同時扮演了國家府庫的角色，因而成了戰勝國搶掠的對象。



• 希律聖殿模型圖



- 這是目前耶穌時期的耶路撒冷（有時稱為「古耶路撒冷城」）最準確的重構模型。模型屬於耶路撒冷聖地酒店（Holyland Hotel Jerusalem）的私人財物，以1對50的比例，參考現存的古籍文獻和考古證據製造的。重構工作由酒店的原東主Hans Kroch先生，在三故的耶路撒冷大學教授Avi Yonah協助之下完成（1964～1967年），而隨著考古學的新發現，在以後10年不斷更新（主要由Zaffir教授主領）。參網頁：<http://www.inisrael.com/holyland/index.html>。右下方為希律的宮殿；上方為耶路撒冷聖殿。



# 會堂

黃錫木

會堂起源於公元前6世紀猶太人被擄期間，但無論是新約時期抑或今天，會堂都是猶太人聚會、敬拜和文化交流的官方場所。

公元前586年，當巴比倫人打敗猶大，聖城淪陷，聖殿亦慘被焚毀，許多猶太人被俘擄到巴比倫去。這些猶太人身在外地，為了維持他們的敬拜生活，可能開始在某些利未人或先知的家裏聚集（參耶三十九8；結十一16），「會堂」就是這樣開始的。「會堂」指的是一班人一同聚集敬拜上帝，而「會堂」的希臘文（*synagôgê*）意思也是「聚集在一起」。

雖然波斯王塞魯士（公元前538年）宣布猶太人可以回歸自己的國土，但依然有很多人寧願留在異邦繼續生活（按典外文獻的記載）；這也許可以證明會堂發揮了其維繫信仰的功能。後來，猶太人開始遷移到世界的其他地區，特別是埃及、希臘，以及今天的土耳其和俄羅斯南部等地區。會堂所扮演的角色，除了宗教方面，還有文化教育和社區維繫等。

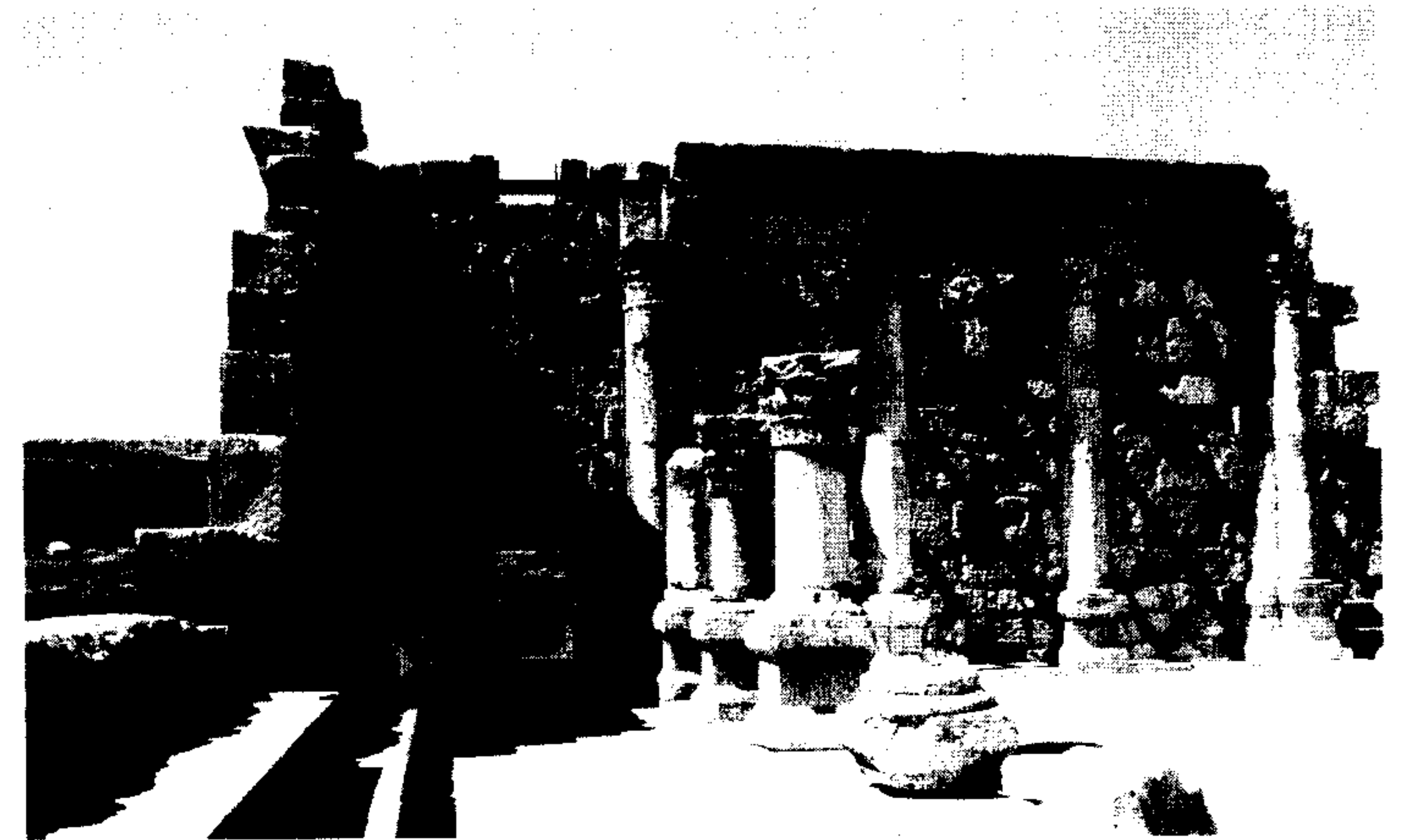
有學者估計，在新約時代，耶路撒冷有365所會堂（拉比文獻更指有480所）之多。這顯示在猶太地，雖然聖殿重建已久，但會堂的角色並未減少。對很多猶太人而言，單單到聖殿敬拜並不能叫他們滿足，他們還希望有更緊密的聚集，聽有關聖經和種種律例的教導。

及至公元70年，羅馬軍隊搗毀耶路撒冷聖殿，會堂便成為猶太人的敬拜和羣體生活惟一的正式場所。直到公元2、3世

紀，專供會堂使用的獨立建築物亦相繼建成，通常都是面向耶路撒冷的。會堂的規模並非千篇一律，據考古學的發現，巴勒斯坦境外與境內的會堂在規模上就有很大差別。但一般而言，每間會堂都有一個箱子，用來放置律法書及先知書的經卷；在聚會時，領會者會按照一定的規矩誦讀經書、祈禱、短講，在結束聚會前亦有一個最後的祝福。當耶穌和保羅傳道之時，就曾在這些會堂公開宣講律法及傳上帝的道（路四15～30；徒十三13～43）。此外，會堂更成為人民的會堂和幫助貧窮人的福利中心。若有猶太人犯了嚴重的錯事，就會被趕出會堂，這於當時是一個相當嚴厲的刑罰（參約九22，十二42）。

據拉比文獻，一間會堂需要有10個猶太裔成年男人聚集方可建成（這主要針對巴勒斯坦境外的情況而言）。如果人數不足夠，他們可先組成「禱告的地方」，這地方通常是在河邊，目的是要施行潔淨的洗禮。當保羅初次到達腓立比時，就曾在一條河邊的「禱告的地方」聚集（徒十六12～14）。

在羅馬時代，因四處都有會堂的設立，所以基督信仰傳播得很快。使徒行傳證明了基督教會的宣教工作，是由猶太人羣體開始，並以會堂作為基地。



• 公元2世紀末迦百農會堂的遺址

卷三

# 認識聖經（研究）主題

張略、張達民、馮耀榮、郭鴻標、羅慶才、吳慧儀、  
孫寶玲、鄧紹光、黃錫木

# 解釋聖經

## 聖經的文學特色

羅慶才

歷代教會都肯定聖經是上帝所默示的，然而這默示卻是藉文字來表達，兩者於是形式了一體的關係，而聖經之所以如此受歡迎，與其中優美的文學有密切的關係。

在聖經中，文學體裁可說是包羅萬有，有故事、歷史、詩歌、比喻、論述等，其中有不少是膾炙人口的篇章。就聖經中的故事而言，如路得記\*、以斯帖記\*及約瑟的記載等，都是屬短篇小說類。相對於現代小說而言，這些故事的佈局尚算簡潔而不複雜，人物的刻畫多以對話方式進行，作者對敘事的節奏快慢控制自如。

至於聖經的歷史記載，如舊約的列王紀\*和新約的使徒行傳\*，在當代來說可算是獨一無二的。作者的目的並非要完成一部客觀的歷史記載，而是要藉他在信仰及神學上的理解和立場，過濾歷史的資料，從而達到其特定的目的。一般而言，聖經作者都是忠於手頭上的資料，對歷史中人如君王等的記述都頗為坦誠，並不隱瞞其缺點或錯失。至於詩歌方面，其特色就是「平行句」的運用，這也是古近東詩歌的特色和標記。在這「平行句」的框架內，詩人仍可發揮其無限創意，藉意象、明喻、暗喻、誇張、頓呼及人物化等手法，達到要營造的效果，往往感人之餘仍不失其深刻的神學意義表達。

比喻\*基本上是藉比較來傳遞意義，耶穌基督的比喻可說是上乘之作，內容簡單而生活化，但所傳遞的意義和信息卻是鏗鏘

有聲的。路加福音中的「浪子的比喻」(路十五11~32)更是經常見於文學欣賞文選中。至於論述方面，聖經中有例子如先知的講論及保羅書信\*等，充分地反映出在修辭方面的講究，如「葡萄園之歌」(賽五1~7)本身既是詩歌亦是比喻，其信息一針見血地正中聽眾的要害；「聖殿講章」(耶七1~15)是一篇以聖約的責任為骨幹的宣講；此外阿摩司熟練地運用辯論的方式來陳述其宣講的權柄(摩三1~6、8)，保羅所寫舉世聞名的「愛章」(林前十三章)等都是耳熟能詳的例子。

從文學方法入手研讀聖經，能把信徒帶入一個嶄新的境界，所用的方法與閱讀一般的文學作品無異。讀者需要有一定的想像力，要能不拘泥於內容的歷史真確性，因為文學世界是一個虛擬的領域，若要明白作者的信息，讀者就不能硬把自己的歷史觀和世界觀套用在作者的表述上，反而要接受作者所建構的世界為真實而可信的，透過其眼睛和想像力來理解有關的文本。

事實上，真理的表達除透過歷史中看到外，還可以透過人的理解和想像。當然，這樣的讀經法是不能找到絕對的答案的，讀者要不斷的揣摩、推敲、分析，方能了解作者所要表達的。這亦是其挑戰及引人入勝處之所在。



# （解釋）律法文體

羅慶才

律法的作用是要闡明救恩的意義，讓人知道，人雖因救恩已得著釋放，但這並不表示人可以放任地生活。

基本上，舊約時代的律法都是口傳的，是經過長時間累積後再以文字記錄下來。與現代社會不同，舊約的律法並不是記錄在獨立的法典中，也沒有全面和系統化的記錄。

舊約裏，律法主要記載在摩西\*五經\*內，包括：「十誡」（出二十一~17）、「約書」（出二十二~二十三33）、「祭司\*法典」（利一~十六章）、「聖潔法典」（利十七~二十六章）和「申命法典」（申四44~三十三29）。各部分都各有獨特的重點，如「約書」是以奴僕的規條開首的，「祭司法典」則幾乎全部都是關於禮儀\*，「聖潔法典」以人要追求聖潔為出發點，「申命法典」以建立獨一的敬拜場所為基礎。至於「十誡」，則是所有律法的總綱。此外，還有一些律法散見於民數記\*內。創世記\*亦有以律法形式記載的經文（如創二17，四15，九3~6，十七11~14）。

五經中的律法，按內容大致上可分為道德性（如部分「聖潔法典」）和禮儀性（如「祭司法典」）；表達形式則可分為以下兩類：絕對禁止式和處境式。絕對禁止的律法以「不可」或「必要」為基本的表達方式，明確地禁止某些行為（如「十誡」中大部分的誡命），或指出某些行為帶來的必然後果（出十二12、15~17等）。執行或應用這些律例，並不會受環境因素的差異所影響，全都是劃一處理的。而處境性的律法，則是按個別的實際情況來處理，在文字表

達上以「若」為主要標記（出二十一2~6、7~11等）。

這些律例，都與以色列出埃及\*的事迹有關。除了「申命法典」和記載在民數記的律例外，其餘的都是在同一處境下——就是在西奈\*山——頒布的。

把律法安排在出埃及和西奈山立約的背景下出現，是解釋律法時很重要的線索，原因有3個：

1. 表明這些律例不是由人所訂立的，並非出自人類智慧，而是救贖主耶和華所訂立的；
2. 這些律法就是上帝所立的約的內容，說明屬上帝的百姓應有的面貌；
3. 指出律法和救恩\*是一體兩面的，兩者並非對立。

在解釋這些律法時，我們必須先對古代以色列的社會結構、文化處境和神學思想有所了解，因為這些律法都是來自這些處境的，而律法的作用和目的，就是在某特定的文化範疇中，把信仰與生活結合在一起。所以，我們不要視這些律法為硬繃繃的條文、不符合現代社會，就忽略它們的重要性。最重要的，就是要掌握這些律法背後的精神、目的和意義，這樣我們就不難發現它們對現代人的生活、思想和信仰，其實亦有很重大的意義。



## (解釋) 敘述文體

黃錫木

敘述文體能讓我們進入一個富有時空感的文本裏，與聖徒一同經歷上帝。

敘述文體的經文佔整本聖經的篇幅一半之多，從天地萬物的創造\*起，到以色列這個民族的興起及至其歷史，甚至是耶穌生平\*和初代教會的發展\*，都是以故事的形式敘述出來。聖經並非以抽象神學的論述介紹救主耶穌基督\*，而是透過感人的故事，讓我們能在文字的時空中與聖徒一同經歷上帝。

敘述文體的特徵是真實感；透過故事中的時間、地點、人物和情節等元素，塑造一個立體式的時空感，使讀者藉著文字的表述仿如親身經歷一樣。這種真實感使很多讀者把每一個故事都視作歷史資料。其實，很多古時的歷史學家在記述某歷史事迹時，不時會加插或改編一些對話內容來表達某些信息。因此，聖經中的敘事體有點像今日較戲劇性的歷史紀錄片集；這些片集經常把主角人物的對話和事迹經過篩選、濃縮、合併、編修，務求以最戲劇性的表達引起觀眾的注意。

就聖經作者的寫作目的而言，這些內容雖然並非完全如實報導，但卻是準確的，因為這些對話的內容都是根據歷史事實，與當事人所表現的思想行為並沒有衝突。不同作者因為帶著不同的觀點和立場，對於同一件事情的記載會有不同的報導；今天的讀者可能希望能夠具體地劃分甚麼是實況，甚至是個人的立場。這做法既是不可能，亦非聖經作者的原意；我們應該從敘事文體中

欣賞作者記述的角度，這也是上帝默示的一部分。

此外，有一些以敘述文體撰寫的經文，其用意純粹是要藉著敘事來表達信仰信息。以創造故事為例，有些人把6日的創造看為每日24小時計算，但亦有些人嘗試把這6日與現今科學為宇宙所定的年歲協調過來，把每一日等同為若干億萬年；這些方法都忽略了一點，聖經中有些散文或敘述篇幅並非要提供史料或科學的資訊，而是帶出對上帝的信仰，就是耶和華乃是創造的主宰、獨一的上帝。當時近東地區和迦南一帶的神明都與世界中的基本元素(如水或土地)或自然界的天體有關，而聖經的創造故事指出，這一切都是上帝創造的，在這一切被造之先就已有耶和華。整體而言，我們不能把所有敘述的故事看為史實。

正因為敘述文體故事都是記載在一個特定的時空之下所發生的事，並且通常只能間接地闡明神學思想或道德教訓，例如藉著資料的編排，穿插一些講章和論述性的對話，又或透過書中人物的榜樣或下場來達到鑒古知今的功效，所以要從這種文體歸納出指引性道理，必須格外小心。



# （解釋）先知文體

羅慶才

先知都是奉召傳講上帝話語的人，他們運用各樣修辭技巧，為要使上帝的話語能直達人心，帶來改變與更新。

從先知說話的方式，可知他們都意識到自己是上帝所差遣的傳話者。在古代近東社會，若要傳遞口訊，奉差者都會以「你的僕人【指奉差者的主人】……這樣說」為開場白（參創三十二4），國與國之間來往的使臣也用類似的說話方式（參王下十八19、28～29、31）。「耶和華如此說」（即「使者程式」）就顯明了先知是天上的君王耶和華所差遣的「使臣」，向祂的百姓傳達口訊。

一般而言，先知的話語都是以詩歌為基本的體裁，結構大致上包括3部分：處境描述、使者程式和上帝的話語。用以賽亞書\*七章3至9節為例，4至6節為處境描述，然後以「所以」為轉折，在「使者程式」「耶和華如此說」後（7節），就是上帝所要傳達的安慰和鼓勵（8～9節）。有時候，處境描述其實是對現狀的批評（參摩三9～10），而上帝的話語就是對現狀的審判\*和懲罰（參摩三11）。因先知的話語都是處境性的，是針對獨特的情況，所以解釋先知文體時，必須對先知所面對的實際情況有所了解，不應割裂先知宣講\*的內容與歷史處境。

由於先知都是傳講信息者，所以若要使話語達到預期的效果，便須注意修辭技巧的使用。綜觀先知書\*，常見的表達形式包括：比喻\*（賽五1～7）、輓歌（摩五1～3）、法庭上的爭辯（何二2～13）、辯論（摩三3～8）、祭司\*的教導（摩四4～5）和智者的教

導（賽二十八23～29）等。先知書都是由人把先知的話記錄下來，這點顯示了先知的話確實在聽眾心目中留下極深刻的印象。在這方面，先知的修辭功夫必定是重要的因素。所以，在解釋時，我們亦應多加注意先知所用的表達方式。

在一般信徒心目中，先知的的主要工作是說「預言」，然而仔細地閱讀先知書，便會發覺他們的話語，主要是針對猶大或以色列社會當前的處境和百姓屬靈的狀況，讓百姓正視目前的光景，願意知罪\*悔改。他們所「預言」的將來，不論是天災、敵軍入侵，還是國家的復興，其實全是約中所訂明的（參利二十六14～45；申二十八15～57），他們只是忠實地宣講。所以，他們作的「預言」，並非因為他們有超人的能力，能「未卜先知」。他們說「預言」，目的是要使上帝的話語在社會中產生更新和復興。

在解釋先知文學時，讀者需要認識希伯來詩歌的形式和寫作手法，也要認識舊約時代重要的神學傳統，如西奈\*傳統、大衛\*傳統、祭司傳統等，因為這些都是先知話語的基礎。此外，對古代近東歷史的發展，特別是埃及\*、亞述\*、巴比倫\*及波斯\*等國的興亡，也是不可不知的。



# （解釋）詩歌智慧文體

羅慶才

詩歌和智慧文體，是舊約中兩大主要文學體裁；詩歌多與崇拜有關，而智慧文學則以教導為目的。

詩歌文體在舊約的分布甚廣，只有少數書卷沒有。這些詩歌，除少數涉及非宗教的題材外，其餘的都與信仰生活——尤其是敬拜——有密切關係。

舊約的詩歌並沒有音韻和格律，只有平行句和比喻\*。平行句其實是古代近東詩歌的主要特色，每一句均由2短句（但亦有3短句）組成，如「外邦為甚麼爭鬧，萬民為甚麼謀算虛妄的事？」（詩二1）。這些短句的關係可說是變化萬千，錯綜複雜，絕不應機械化地按照字面意思解釋這些短句。至於比喻的運用更是多姿多采，不論是明喻或暗喻，都構成一幅圖畫，引起人的聯想和共鳴，從而導引讀者進入詩歌的世界。

舊約詩歌可按內容和性質分成不同類型，各有特色。最常見的類型包括哀歌（詩二十二篇）、讚美詩（詩八篇）、感謝詩（詩十八篇）、錫安詩（詩四十六篇）、智慧詩（詩三十七篇）等。

在解釋詩歌時，除了要注意平行句及比喻的運用外，更不能忽略聖殿\*崇拜\*這背景，因為詩歌基本上都與崇拜有關，是為崇拜而寫的（智慧詩除外）：詩歌的內容和所流露的情懷，並非如現代詩歌那樣主觀化和個人化，反而是詩人代表信仰羣體向上帝傾訴其心思意念，作用與現代崇拜所唱的詩歌相類似。

站在舊約「智慧人」的角度看，能否成功地掌握和應用人生

的道德規律，就是智者與愚人的分別，而記錄這些道德規律的就是「智慧文學」。舊約的「智慧書」共3卷（約伯記\*、箴言\*和傳道書\*），但「智慧文學」亦有見於其他書卷（如先知書\*）。智慧文學內容以格言為主，以詩歌為其主要形式。這類格言通常從正反兩面來檢視人類行為，題材則以「義人」（或「聰明人」）與「惡人」（或「愚昧人」）的分別為主（箴十1），藉此方式讓讀者知道如何作出道德上的取捨。其討論是頗為生活性的，神學性不強，以實用性為基本出發點。智慧文學的討論很多時候從自然界取材（伯十四7~12；箴二十14；傳一5~7），作為處事為人的借鏡。此外，值得一提的是舊約的格言中，有以數字為架構的，可說是智慧文學的獨特形式（箴六16~19）。

一般而言，除箴言一至九章外，智慧文學的內容並不一定涉及宗教或神學，其「權威」是人類共同的經驗而非特殊的啟示\*，即使在討論「神義論」時（如約伯記），其出發點並非舊約的救恩\*歷史，而是人在具體處境中的生活經驗。



他的行

心稱謝你

# （解釋）書信文體

孫寶玲

書信是個人或羣體間溝通的媒介。在新約中，書信佔了重要的部分，它們顯示出早期教會的生活和所面對的問題。

書信可分為兩類：「真實的信函」(letter) 及「文學的信件」(epistle)。前者如哥林多前後書\*、腓利門書\*、約翰二、三書\*等，是因應具體的處境和羣體需要寫成的信件。後者以以弗所書\*、希伯來書\*、雅各書\*、約翰一書\*等為例，其寫作對象可能比較闊，甚或沒有特定的對象，而作品也流傳於多個羣體之間。

一般而言，希羅時代的書信文體有以下的格式：

- 發信人、收信人、問候語：讀經\*的人可憑這些資料知道發信人和收信人之間的身分和關係，為釋經提供初步的線索。在新約的書信\*中，希伯來書、約翰一書都沒有這方面的資料，使詮釋倍感困難。而彼得後書\*、雅各書等作品雖然有提及發信人，但收信人的身分都比較含糊。彼得後書以「那因我們的上帝和救主耶穌基督之義、與我們同得一樣寶貴信心的人」(彼後一1) 為收信人；雅各書則以「散住十二個支派之人」為收信人(雅一1)，這些都是籠統的稱謂，顯示作品應屬於「廣泛傳閱」的函件。
- 為收信人祝禱、感恩：這部分是作者為一些與收信人有關的事情而感謝他的上帝。在保羅書信裏，還會加插全書內容的藍圖。感恩禱告\*往往披露了書信的內容和氣氛方向。相反，若沒有這部分就顯示出書信的緊張氣氛了(如加拉太書\*)。

- 本文：這是全書內容中心所在，亦是作者想要向收信人表達的主要內容。
- 告別辭：這是書信的結語，按希羅書信格式，這部分通常包括祝福收信人健康及道別的話。但新約作者借用這部分，代他的同工問候收信人，表達發信人和收信人密切的關係，然後以頌讚上帝為全書的結束語。

書信是適切、應時的文件。作者因應讀者具體的問題和處境，予以信仰的解答和闡釋。所以，書信即使蘊含神學元素，卻不是抽象的神學論述。這是說，作者並不是刻意寫作神學性的文章或教義的論述，如羅馬書\*無疑是保羅就信仰闡釋的重要作品，但將之視為保羅的系統神學\*並不完全正確。羅馬書的寫作有其特別的處境和目的，內中的解讀、詮釋和應用，必須要與歷史的處境對應，故不能忽略將書信的教導應用在現代信仰生活裏。

由此看來，書信背後的歷史處境是極其重要的。解釋書信必須先藉參閱歷史或其他相關的典外文獻找尋歷史背景。接著就是速讀全卷書，以初步掌握作者、收信人、兩者關係和背景、寫信原因、作者的態度、期望等書信的內容和課題。

要進一步了解書信，可以為內容分段落，從而整理出全書的結構大綱，再尋找其中的主要課題並整理待詮釋經文的結構和中心思想，進而處理經文中的癥結。經過詮釋及消化內容後，可以參考其他的釋經書作比較和調整。





# (解釋)天啟文體

孫寶玲

天啟文體 (apocalyptic genre) 是聖經文體之一。所謂「天啟」，直譯就是「掀開／啟迪／啟示」的意思，其含義是揭示並啟迪作品中有關信仰和生命的意義。

聖經的天啟文體例子，舊約有但以理書\*、撒迦利亞書\*等，而在新約的作品裏，最具代表性的就是啟示錄\*了。天啟作品描寫現處的世界是邪惡的，將來的世界是完美的。在公元前後一、兩個世紀裏，天啟文體在猶太人和基督徒中非常盛行，因為它為當代正在受外邦統治者壓迫的猶太人帶來安慰。在新、舊約以外有不少被稱為「典外」的作品，都是以天啟文體寫成，其中最廣為人所熟悉的就是《以諾一書》。

與一般的文學體裁有別，天啟作品都不以平鋪直敘的方式縷述，反而用大量的象徵手法表述。這些象徵包括了異象(但以理書中的夢境，參但二28~35；啟示錄中約翰\*異象，參啟一12~17)、數字\*(啟示錄中的「144,000」、「666」、「7」)、顏色(啟示錄中的「白色」、「紅色」)、不尋常的自然變化(閃電、雷轟)、異常誇張的影象和造型(但以理書中的「四獸」，以及啟示錄中的「大龍」、「獸」、「人子」)等。

這些特色使從事聖經研究的人相信，天啟文體是一種文字的現象和規範形式，即作品僅是以一種文學手法表述作者原意，而非揭示一些隱藏的祕密或天機。天啟作品的原讀者對作品的表達手法並不陌生，信息與他們更是息息相關。簡言之，天啟作品的

寫作是為了針對原讀者的處境和需要。

從內容推斷，天啟作品的讀者所面對的處境應該是嚴峻的。作品所表述的，是邪惡的勢力藉打擊或誘惑上帝子民與上帝爭戰。作品中掙奪的惡獸和魔鬼\*，往往不惜用盡一切方式攻擊，甚至殺害上帝的子民。在這樣的處境中，天啟的角度就顯得極其重要了。儘管邪惡的勢力異常猖狂，但從更高更遠的角度看，這些勢力至終還要徹底失敗和消滅。因為上帝才是最終得勝的掌權者，也會嘉許堅持信仰和忠貞的子民。這個啟迪使讀者謹慎自守，無懼惡勢力的威嚇。

以但以理書為例，讀者所面對的逼迫來自希臘化的軍事和文化運動，或誘使或強迫他們離開猶太人的信仰。至於新約啟示錄的背景，近年學者的研究指出，除了因羅馬\*政權推動的君王崇拜而帶來的逼迫，還可能包括經濟及普遍社會的誤解等等的挑戰。

以上這些認識對了解和詮釋天啟作品極為重要。天啟文體的特色排除了字面解讀象徵的經文，讀者更不宜視之為「末世\*天機」。要正確地了解或詮釋天啟作品，必須探討作者和原讀者的處境，留意作者對象徵字眼的解釋，才免陷於穿鑿附會的危險中，也能更適切地把經文應用於現代的環境。



# 早期教會的釋經方法

黃錫木

早期教會所採用的釋經方法主要可分成兩類，即文本與歷史釋經法和寓意釋經法。

人對周圍事物的解釋方法並非與生俱來，而是受到身處的價值觀(如世界觀)和文化所影響的，因此，不同背景的人對同一文本自然有不同的解釋方法。初代教會\*在解釋聖經方面遇到的最大問題，是如何處理舊約的信息。自公元2世紀起，早期教會有兩大釋經法。

「文本與歷史釋經法」(literary-historical interpretation)是猶太人的主流釋經方法。從新約作者引用舊約經文\*，可見他們也用同樣的釋經方法。這種方式較為強調文本的字面和歷史意義，對文本的用詞和風格較為執著；這與所謂的歷史文法釋經基本上是一樣的。這方法是以安提阿為發源地(因此又稱為安提阿學派)，摩普綏提亞的狄奧多若(Theodore of Mopsuestia，公元350~428年)和約翰·屈梭多模(John Chrysostom，公元347~407年)可謂這學派的佼佼者。在處理舊約律例和歷史方面，他們以基督\*論為出發點，以預表方式作論證，說明舊約的律例只是預表基督的工作；基本上，這也是希伯來書\*作者所採用的方式。

另一方法是較為強調非字面意義的「寓意釋經法」(allegorical interpretation)。按這釋經法，一件事物可以用來代表另一件事物，即使兩者並沒有真正的聯繫。藉著這種方法，基督徒往往可以在舊約經文中讀到基督，又或以釋經者所身處的信仰羣體的需

要為出發點。例如，教會\*把舊約雅歌\*中的男女關係解釋為基督與他的新娘——教會之間的關係，或者是基督與信徒個人之間的關係；又或上帝吩咐以色列人殺盡亞瑪力人(申二十五17~19)，是要基督徒治死我們生命中的罪\*性。

雖然猶太思想家亞歷山太城的斐羅\*在猶太經典上大量應用這方法，但這種方法並不為主流猶太教接受。在基督教會方面，保羅\*雖然在加拉太書\*中也採用了寓意法來闡釋律法與福音的關係(四21~31)，但這並非新約作者的典型做法。相反，亞歷山太城的基督徒釋經者都深受這釋經方法所影響(因此又稱為亞歷山太學派)，例如革利免(公元150~213年)和他的學生俄利根(公元185~254年)。

這兩種釋經方法是互相補足的；不同的教父可能較偏愛使用某一種方法，但很少教父採用單一種方法。例如，俄利根就認為，聖經經文均有3個層面的意思，剛好與他的人觀(身體、魂、靈)相應：字面上的、道德上的與寓意(或屬靈)上的意思；之後，這系統發展成4個層面，包括另一層的屬靈意思——「神祕式／屬靈性」(anagogical)，集中在基督徒將來在天上的生活。這4重的解經方法在中世紀非常盛行。但到改革\*時期，馬丁路德和加爾文等人則較為強調以文本的歷史處境為解釋基礎的釋經法。



# 現代聖經研究的興起

羅慶才、黃錫木

在早期的教會歷史中，雖然有不少舉足輕重的教父(如俄利根、優西比烏和耶柔米等)以嚴肅的態度去解釋聖經，但現代的聖經研究方法大概只能追溯至宗教改革時期，甚至是之後的啟蒙時期(Enlightenment Period)始出現。

宗教改革\*(Reformation Period)對聖經研究最大的貢獻，除了提出「惟獨聖經」，以及強調教會的教導和教義必須回到聖經的基礎上外，就是著重人人皆能閱讀聖經。故此宗教改革者均致力於聖經翻譯\*，務求使普羅大眾能用自己的語言來閱讀聖經，無需透過教士的講解。這樣，聖經就逐漸脫離教會壟斷的解釋。

「啟蒙」一詞，特別指歐美等學術界在公元17世紀末至18世紀期間產生的變化，啟蒙時期可以說是在康德(I. Kant，公元1724～1804年)的帶領下開始的。康德強調人只能依賴自身的理解能力和理性來理解周圍的事物，因此，人必須無拘無束地運用其思考能力來理解周圍的事物。

這樣，啟蒙運動開拓了學術思想自由化的局面。英國的霍布斯(T. Hobbes，公元1588～1679年)和荷蘭的斯賓諾莎(B. Spinoza，公元1632～1677年)是理性主義的表表者，皆認為人的智慧足以決定真假、分辨對錯。斯賓諾莎認為，若要不偏不倚地研究聖經，就必須先掌握有關作者、著作日期、寫作背景和寫作目的等資料。他又認為研究聖經的方法與研究其他文學作品的方法並沒有分別，原則也是相同的，就是要掌握原作者的思想。在

解經上，他又進一步指出教會傳統只能作為參考，一切結論皆需經由理性的驗證才能成立。在這種研究氣氛之下，所有出於人為或架構上的權威都要擱置，其中包括教會的傳統信念、對聖經的傳統看法和對教會的順服等等。

此外，近代科學的發展亦有很大的影響力，讓人注意到聖經所描述的世界有別於科學研究的結論。例如伽利略(Galileo Galilei，公元1564～1642年)透過天文望遠鏡證實了由哥白尼(Nicolas Copernicus，公元1473～1543年)發表的「宇宙乃以太陽為核心」的日心論，突顯了聖經記載與科學的矛盾。牛頓(I. Newton，公元1642～1727年)致力推動科學的方法，利用物理定律來解釋物質世界的事情，這也促使神學家運用歷史鑒別的方法來研究聖經，著眼於研究聖經世界與真實世界的差異。科學研究的進展令人意識到在知識的領域內，理性思維代替了「啟示\*」的權威性。

隨著政教分離、教育普及化、民主權利的重視，以及世界多元文化的融合，聖經研究的方法亦不斷演變，現代聖經研究的發展與人類文明和社會思潮可謂息息相關。人們對理性愈來愈重視，是因為理性著重理據的鋪陳；沒有理據，對聖經的見解和對信仰的闡述就很難使其他人(特別是非信徒)產生共鳴和認同，我們的信仰亦可能淪為一個古老的民間宗教。



# 聖經鑒別學

黃錫木

聖經鑒別學所涉及的種種方法，反映學者嘗試採用較科學的態度來研究聖經。

「鑒別學」這詞是翻譯自英文criticism一詞，一般譯作「批判學」；這個譯名明顯帶誤導性質。英文criticism的觀念源自希臘文\*，指一些非常仔細、嚴謹、自省、科學和客觀(或較少主觀)的研究方法。應用到聖經文本的研究上，聖經鑒別學的精神並不是要批判或拆毀聖經文本，而是強調透過清晰的步驟，為自己的解釋提供一種負責任的追溯力(accountability)，讓其他人或自己理解研究結果的進程和因由。

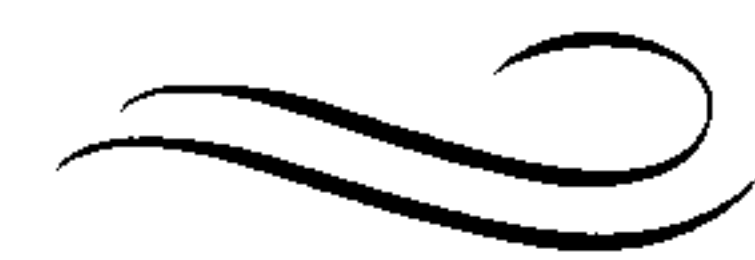
經文鑒別學\*是聖經鑒別學中最根本的研究，因為這學問就是要確立最可靠的文本版本，以供研究和理解，因此，經文鑒別學又稱為低等鑒別學。其他鑒別學則相對地稱為高等鑒別學。整體上，這可分為兩大路線：「歷史鑒別學」(Historical Criticism)和「文學鑒別學」(Literary Criticism)。這兩個名稱都是統稱，包括了好幾種具體解釋聖經的方法。

歷史鑒別學所涉及的具體解釋方法主要包括：形式鑒別學\* (包括傳統鑒別學)、傳統鑒別學、來源鑒別學\*和編修鑒別學\*。歷史鑒別學就是特別研究聖經文本成形之前的歷史發展。既然文本的內容都是源於口述流傳\*，這口述傳統是經過一段時間流傳(對某些舊約書卷而言，這可能經過好幾百年的流傳)，才發展成現時的面貌。研究這個發展歷史有助我們理解這些口述傳統與古

代信仰羣體之間的互動關係：一方面，這些傳統建立信仰羣體；但另一方面，信仰羣體因應自身的處境，又豐富了這個一直流傳的傳統。

文學鑒別學所涉及的具體解釋方法非常廣泛，亦不斷有新的方法湧現，本書主要介紹：正典鑒別學\*、社會科學鑒別學\*和敘事釋經法\*(或可稱為敘事鑒別學)。文學鑒別學就是特別對已經成形的聖經文本進行研究。學者認為，雖然文本確實要經歷一段時間才形成，但既然盛載上帝話語的文本已經成形，研究的對象就應以成形的文本為起點。文學鑒別學的特色是鼓勵學者採用社會科學或人文科學中的研究方法，務求藉著這些跨科際研究，對聖經文本能有更深入和更新鮮的解釋。近年較偏重不同社會、種族、性別背景的讀者對理解聖經的觀念，因此，本書亦為讀者介紹某幾種具代表性的方法和觀念：受眾回應理論\*、解構主義詮釋\*、意識形態與聖經詮釋\*、詮釋循環\*。

聖經鑒別學的種種方法並不是真理，但這些方法可以提供一個方向，導人進入真理。方法只是工具，本身並無道德元素——就如有人為某些方法冠上「新」派或「舊」派等術語，但對於個別羣體的需要或對文本的研究，有些方法就較合適。



# 經文鑒別學

黃錫木

經文鑒別學 (Textual Criticism) 是聖經鑒別學的一種，目的是要在芸芸聖經抄本中，確認最可靠的文本。

在公元1454年約翰尼斯·古騰堡 (Johannes Gutenberg) 發明活版印刷術之前，所有書籍的出版全賴抄寫而成。抄寫員當然非常重視文本的準確性，不過，所抄下來的經卷始終難免有錯漏。此外，因為抄寫員希望後人能更明白文本的意思，所以會對經文略作增刪。這情況在其他古代文獻或聖經中都是非常普遍的。

沒有人知道聖經原稿在何時散失，一般認為，大多數希伯來聖經書卷和新約聖經的原稿分別在公元1世紀和4世紀前已經散失了，而存留下來的抄本又多有差異。雖然抄本中絕大多數的差異都是微不足道，但也有一些差異對文意的理解有顯著的影響。

今天我們稱之為「抄本」的，其實就是古時信徒所用的聖經；這些抄本的紙質可分為蒲草紙和皮紙。由於釘裝技術的限制，早期的抄本只包括部分聖經。最早一份包括整本聖經的抄本是公元4世紀的《梵蒂岡抄本》(Codex Vaticanus，包括《七十士譯本》)。抄本固然是我們鑒別原稿面貌最主要的佐證，但古代譯本(例如《七十士譯本》和新舊兩約的拉丁文譯本等)以及教父著作中對聖經的引用都是不可缺少的佐證。事實上，環顧所有古代文學作品，我們也難找到有如聖經(特別是新約)文本這麼多史料佐證的。

幾乎所有舊約聖經抄本都是由猶太人保存下來，而最重要的一批是來自公元10/11世紀的馬所拉文士(Masoretes)。這門派的

抄本彼此間只有非常微細的差異，但較這些抄本早期，以及來自死海古卷的個別聖經書卷抄本，則與這些馬所拉抄本有顯著的出入。由於留存下來的馬所拉抄本是最完整的，所以今天最通行的希伯來文聖經版本(Biblia Hebraica Stuttgartensia，公元1967~1983年)，基本上是完整複製自一份11世紀的馬所拉抄本《列寧格勒翻頁書抄本》(Codex Leningradensis)。

新約聖經抄本的數量較舊約的多好幾倍，而抄本之間的差異問題亦較複雜。今天最通行的兩個希臘文新約聖經版本，是經過400多年對有關佐證的研究和不斷修訂而成，並非依據單一份抄本。這兩個版本分別是United Bible Societies' Greek New Testament(第四修訂版，公元1966~1993年)和Novum Testamentum Graece(第二十七版，公元1898~1993年)；兩個版本的文本都是一樣的，只是在列舉有關佐證的方式和數量略為不同。以上列舉的原文版本都是由聯合聖經公會出版。

很多人以為，經文鑒別學是要挑戰聖經的權威，但既然原稿已經散失，這學問便不涉及聖經默示本質的問題，也不涉及處理聖經原稿在內容上有否錯謬的質詢。事實上，投入這學科的學者正正基於對聖經的重視，才全情投入去精研，為免上帝啟示的記錄愈變失真。



# 口述流傳

黃錫木

聖經中有很多書卷是經過漫長的口述流傳而成；經文文本就在口述傳統與信仰羣體的互動之下成形。

聖經是一本由66部書卷，歷1,000多年才結集而成的書集。雖然有些書卷是作者全新創作的（例如部分新約書信\*），但亦有些書卷可能是作者參考了不同的古代資料，才編輯成書的，例如舊約歷史書卷\*的作者，就可能大量引用了很多現已失傳的資料（參撒母耳記下一章18節的《雅煞珥書》，並歷代志上二十九章29節的先知迦得的書）；不單如此，有些書卷（或部分篇幅）更是經多個世代的口述流傳才成形的。這情況在舊約書卷最為普遍。

對於古代民族，特別是經常遷徙的遊牧民族，書寫並不普及，很多上古的故事，如族長\*的故事、出埃及\*入迦南\*的故事等，都是以口述方式代代相傳，直到這種活潑的口述傳統演變為筆述傳統為止（參出十二26~27，十三14~15；書四6~7）。除少數書卷外，大多數舊約書卷的內容都是先以口述流傳的。為易於記憶和流傳，他們多使用故事、詩歌（出十五1~18）和詩詞等形式。

口述流傳的資料多少都會在傳遞過程中有所改變。改變不一定是因為疏忽所致（參申四9，五1，六7等），而是因為後世的人對流傳的內容加以整合和詮釋。一方面，他們會把類同的口述傳統故事編在一起，以便流傳和教導，例如利未記\*對種種律例的教導，就可能經過一段口述流傳和擴充的日子而成的（參十七~二

十六章「聖潔法典」）；先知書\*也有類似的情況，例如彌迦書\*可能是收集了不同時期的神諭（參一~三章，四~五章）。另一方面，他們亦會按身處的社會處境和需要來重新解釋所流傳的內容；每一個時代的人都會問：「這些要如何應用在我們身上呢？因為我們的處境與他們的處境大不相同。」不少學者認為，五經\*甚至大多數的舊約書卷，都是被擄回歸之後的以色列人編寫的。按此，他們撰寫的目的不是要描述一個過去的歷史，而是對這歷史的解釋（interpreted history）。因此，想從經文中重新整理一個詳盡的、準確的歷史，並不恰當。

新約聖經同樣有口述流傳的現象，但與舊約書卷相比，所涉及的時間就只有幾十年。從耶穌離世至首本福音書面世（即馬可福音\*）這40年間，主要的流傳都是靠口述。耶穌所行的神蹟\*、所講的比喻\*和宣講\*的信息，特別在最後晚餐中所講的話（這成為初代教會\*中主餐\*的典範），都是口述流傳的主要內容。

承認聖經某些書卷是經過口述流傳而成，並不等於否定聖經是上帝所默示的，因為上帝的啟示\*過程並不是靜態的，而是透過信仰羣體與祂的相遇而成。



# 形式鑒別學

黃錫木

形式鑒別學 (Form Criticism) 是聖經鑒別學的一種，為要研究在口傳載錄的單元選段裏所反映的生活處境，以及這些單元選段的流傳歷史。

既然口述的流傳形式遠遠早過文字記錄的流傳形式，所以聖經文本成書之先，坊間早已流傳其中的一些故事。由於這些故事與信仰羣體的民族意識或信仰教導有密切關係，它們必定會對羣體帶來影響。形式鑒別學就是要在聖經文本中界定這些口述流傳\*的單元選段，加以分類和分析，並探討它們所發揮的功能和其輾轉流傳的演變。形式鑒別學的研究可分為兩大路線。

形式鑒別學最主要是界定這些單元的功能。它們在流傳期間既是獨立和自成一體，又是應羣體的需要發揮不同的功能，因此，學者認為單元選段往往反映當時信仰羣體的「生活處境」(德文 *Sitz im Leben*)。這方面的研究成果在詩篇\*上是最明顯的，亦大大影響我們對詩篇的解釋。現時的詩篇結集了150篇，分為5大卷，這是相當後期的分類；若按每篇詩篇所反映的「生活處境」來分類，就發現當中有一些是登基詩篇(詩二篇，四十七篇等)，論及上帝登基的詩歌；亦有一些是個人哀歌(詩二十二篇，一三〇篇等)，是個人或羣體因受苦、壓迫或感到被上帝遺棄而向上帝發出埋怨或懇求的詩歌。

相似的方法亦可應用到福音書裏。福音書的內容可按其體裁進行系統性的分類：敘述體(可再細分為：受難故事和神蹟\*)和語

錄體(可再細分為：耶穌的自我宣言、比喻\*、禱告\*、講道和格言)。這些體裁在初代教會\*反映了不同的生活處境，例如講道、敬拜、教導、護教(或辯駁)等場合。醫病\*趕鬼的選段，可能正適切於當時的宗教風尚，且為身患頑疾而感到無助的信徒帶來一點慰藉和希望。

此外，還有專門研究某選段的流傳歷史，每個單元各自有一套流傳過程。學者稱這門學問為「傳統鑒別學」(Tradition criticism)，或「形式傳統歷史的鑒別學」(Traditio-historical criticism)。我們未必有足夠數據證明每一個單元的流傳歷史，但有些卻是顯而易見的。例如仔細比較五經\*對十誡的兩處記載(出二十1~17；申五6~21)，就發現當中有兩個版本；反映早期與後期的人對同一單元的用法有所不同。新約聖經也有類似的情況，但不如舊約那樣明顯。有關耶穌最後晚餐的記載，福音書與保羅書信(林前十一23~26)的記載就不盡相同，可見源自同一個傳統有可能發展成不同版本。

雖然學者們對這些單元選段的分類和流傳歷史並未有一致的共識，但若能界定單元選段在信仰羣體中的用途，這會大大增加我們對羣體的信仰生活的認識。



# 來源鑒別學

黃錫木

來源鑒別學 (Source Criticism) 是聖經鑒別學的一種，目的是要探討聖經文本成形之前，作者 (或編者) 曾經採用的資料來源。

就如今天從事寫作的人都會參考資料一樣，聖經作者亦不例外。有些聖經書卷也暗示，作者在撰寫時曾經採用當時的資料，有些資料來源是聖經以外的文獻，例如《雅煞珥書》(撒下一18) 和先知迦得的書(代上二十九29)，有些則是早期的聖經書卷(參代下二十五26；路一1~4)。

由於古代社會沒有知識產權的觀念，作者可以完全不需要交代曾經使用過的資料來源；此外，由於這些資料所佔的篇幅相當多，所以所謂的「作者」，其實可能是「編者」。來源鑒別學就是在聖經文本形成的歷史中，界定曾使用的資料來源。

舊約的五經\*是來源鑒別學最早的研究對象。由於書中一些重複的記載(比較創六19，七2~3；出二十2~17；申五6~21)、重複出現同類事情(亞伯拉罕\*兩次把妻子當作妹子，參創十二10~20，二十章)，以及有些經文暗示作者是較後期的人(例如：創世記三十六章31節提及以色列將會有自己的國王)，公元18、19世紀大多數的歐洲學者都認為，五經的內容是來自4種早期的資料來源，主要是J典(希伯來文\*的「耶和華」的簡寫，公元前10世紀)和E典(希伯來文的「上帝」的簡寫，公元前9世紀)，然後再加上主要包括申命記\*資料的D典(申命記的簡寫，公元前7世紀)和主要包括五經中獻祭\*制度的資料P典(祭司\*文獻的簡寫，公元前5世紀)。

時至今天，雖然大多數聖經學者已經不會完全接納最初對五經來源的分析，但一般都會承認五經並非全部是摩西\*的原作，而是約於被擄回歸\*後，有人把來自不同時期的資料結集而成。除了五經，有些先知書\*也有這樣的情況；以賽亞書\*就是一個明顯的例子。雖然傳統立場認為以賽亞書是公元前8世紀的著作，但現在的共識則是，只有開首39章是這麼早期的著作，而至少有一部分(或兩部分)是公元前6世紀，甚至是回歸後才撰寫的，這樣做是為要豐富原來的以賽亞書，提高這書的適切性。

在新約聖經方面，來源鑒別學主要應用在福音書裏。今天的學者都會承認，馬太福音\*、馬可福音\*和路加福音\*(統稱為符類福音\*)中相同事情記載的異同情況，是因為大家採用了一些共有的資料來源。一般的共識是：馬可是最先成書的福音書，然後這書成為馬太和路加的藍本，而這兩本書亦有採用另一份共有的資料來源。

來源鑒別學主要對傳統的作者觀帶來衝擊。然而，聖經中只有極少數書卷會自名作者是誰；對於古代信徒羣體而言，他們較關注的是書卷對他們的適切性，而非作者是誰的問題。





# 編修鑒別學

黃錫木

編修鑒別學 (Redaction Criticism/Composition Criticism) 是聖經鑒別學的一種，目的是要研究聖經作者或編者在編排不同資料來源時，其中的神學動機。

聖經的文本好比一座建築物，來源鑒別學\*是研究建築物的「牆壁」，形式鑒別學\*就是研究建造牆壁的「磚塊」，而文本的作者就是建築師。按此，編修鑒別學就是研究建築師如何把所有材料堆砌成一座建築物。

形式鑒別學過分強調選段的獨立性，忽略了聖經作者在整編文本時的角色；因此，編修鑒別學是以最後成形的文本為出發點，研究作者或編者如何收集、排列、編寫和修改傳統資料，以及研究其中所反映的神學動機。這方面的應用主要在敘述文體上。

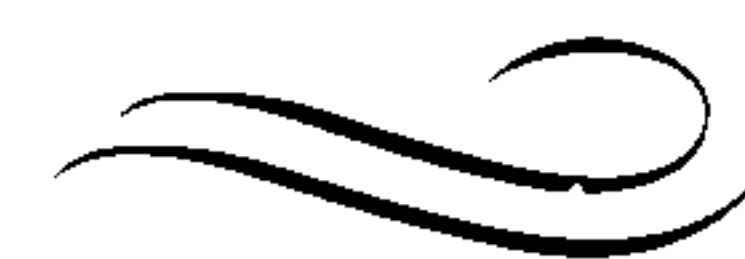
在舊約聖經中，編修鑒別學應用到歷代志\*是最見功效的，因為歷代志以撒母耳記\*和列王紀\*作為資料來源，再加以整理和編修。歷代志的作者複述這段以色列歷史的目的，是要展示即使以色列民族因不遵守聖約\*而遭民難之苦，上帝依然是信實的，並會藉著住在猶太地的居民成就祂的應許。因此，歷代志非常強調大衛\*和所羅門的成就，以及約沙法(代下十九章)、希西家(代下二十九~三十一章)和約西亞的宗教改革(代下三十四~三十五章)，為要展示上帝對猶太人的祝福。

在先知書\*方面，編修鑒別學家的研究是，這些書卷見證了先知的信息如何在不斷演變的傳統中陸續實現；此外，先知的話

語經過後人長時間擴充和重新詮釋，直到被擄回歸時期\*終形成了某先知書的最終版本。很多學者都認為，在這個流傳、擴充和更新的過程中，先知傳統就慢慢形成。

新約方面，在福音書應用這研究方法尤為重要，我們可以看到不同福音書在編排同一事件時作者的取向。例如，路加記載「貧窮的人有福了……」(路六20；比較馬太福音五章3節的版本：「虛心的人有福了……」，較強調經濟上缺乏的人；可見路加確實特別關注社會中的邊緣羣體。又例如在耶穌接受水禮\*和試探之後，馬太和馬可都記載耶穌在施洗約翰\*下監之後返回加利利\*，但惟獨路加特別強調聖靈\*的帶領：「耶穌滿有聖靈的能力，回到加利利」(路四14)；整體而言，無論在福音書抑或使徒行傳\*，均可見路加是非常強調聖靈的工作。

總而言之，編修鑒別學的基本研究方向是在某書卷成書的基礎上，研究編寫者(或作者)如何運用流傳下來的經文內容。通過這方面的研究，我們能夠理解編寫者最終要表達的信息。認識這個過程有助我們領會特定的傳統對編寫者的影響，並更有效地理解特定文本的文學和神學意義。



# 修辭鑒別學

黃錫木

修辭鑒別學 (Rhetorical Criticism) 是聖經鑒別學的一種，目的是要運用古代修辭游說技巧來研究聖經。

對於古代社會而言，修辭並非只是潤飾文筆，而是文章整體表達的鋪排和策略。

古代社會中主要是「講和聽」的文化，而不是「寫和看」的文化；因此，很多古希臘的文學，原意都是「講」給人聽。在這種文化氣氛之下，語言的表達技巧，例如集中會眾的注意力、引發會眾的興趣、幫助他們掌握主題和領悟所隱含的信息，並達至游說等目的，都是古代孩童教育必需的。把這種表達技巧延伸至寫作方面，學生就要學習如何用文字有效地表達自己，如何把論題的主旨、語境以及明顯和隱含的意思展示出來。古代社會之所以如此重視語言運用，是因為一位善於修辭和公開演說的人，就是一個富有影響力的人。

在新約時代，修辭訓練依然是很重要的。很多學者認為馬可福音\*所展示的一事接續一事的記載方式，便反映了一種講說故事的方式。由於大多數保羅書信都是真實的信函 (letter)，而那些書信通常都是為了某個特定原因寫給某些特定的羣體，好讓人們聚集一起崇拜\*時可以朗讀出來。因此，學者認為，為使聽眾易於掌握信息，亦使信息在表達上更加有力，保羅\*撰寫時都會運用這些修辭技巧。對加拉太書\*的研究可謂是修辭鑒別學最出色的成就。

除信首的一章1至5節和信末的六章11至18節外，全書可分為

5大部分：一、「引言」(一6~11)，導出全篇講章的方向，引起讀者的注意；二、「陳述」(一12~二14)，作者以歷史事件陳述其主旨；三、「主張」(二15~21)，作者向讀者有條理地陳明他的見解，讓讀者隨之步向作者的結論；四、「證據」(三1~四31)，要建立作者個人的可信性和論點的完整性；五、「勸勉」(五1~六10)。在每一個層次裏，保羅都明顯使用很多典型的修辭技巧，例如比喻\*、反語、設問和反問等等，而表達方面亦運用了含蓄委婉的手法。

以修辭學來研究聖經主要是始於60年代，一直以來，應用的範圍都是在新約聖經方面，這主要是因為我們較能掌握古希臘和羅馬的修辭技巧。就修辭訓練的需要，有不少古代的修辭大師，如早期的亞里士多德 (Aristotle，公元前384~322/332年) 和後期的昆蒂里亞 (Quintilian，公元35~95年) 都編寫了一些修辭手冊，講解這方面的技巧。正由於這些修辭架構均源自希羅大師，修辭鑒別學所採用的術語，很多都是希臘文\*或拉丁文\*。然而，像這類的修辭手冊，並未見於猶太文獻中。

不過，修辭既是植根於文化的深層，我們很難想像，一個如此重視聖典和語言流傳的猶太民族，竟然沒有自己的修辭傳統！



# 正典鑒別學

張略

傳統的聖經詮釋方法，往往將經文的詮釋分為兩個階段，分別是先找出經文在其寫成之時的原本意思，然後是經文對現今讀者的意義。前者屬於歷史研究的範圍，是描述性的；後者則是應用實踐的範圍，是規範性的。

正典鑒別學就是要打破這種分野，指出信徒所研究的聖經，並非任何一般的作品，而是正典。基督教聖經是信徒信仰和生活的絕對準繩——不只是對古代基督教會而言，現今的教會也是一樣。兩者接受同一個正典，又在這同一個正典下被塑造，這是古往今來的基督徒羣體必備的特性。正典對於信仰羣體來說猶如一面鏡子，反照出其身分和信念。

讀者需要關注的，並非聖經中不同書卷的原作者的用意，或所載的那些歷史事件是如何發生的，也不在正典形成的過程，而是正典的最終形態（即聖經）對現今讀者和教會的意義。聖經中的任何一卷書卷，並不是單獨存在，因為每一卷書卷都是正典的一部分，故不可能與其他正典的經卷分開理解。比方說，書卷不再是一種獨奏的樂器，而是合奏時其中的一種樂器，任何一種樂器奏出來的音韻，必須放在全篇樂章之中去理解；同樣地，個別的經文要放在整個正典中去理解。從這角度看，這是一種以正典為一個統一文本去理解經文的研究方法。正典作為閱讀者所應有的整體性背景，取代了不同經卷或整體正典形成的歷史背景。當詮釋這正典時，那詮釋正典的信仰羣體，要明白這正典為何並如何對他們有意義。

例如，以賽亞書\*雖可分為3個部分：一至三十九章，四十至五十五章，五十六至六十六章，有學者認為那是經由3個不同時期寫成的。但從正典研究的角度看，在一至三十九章中，第一章不只是這段的引言，也是全書的引言；第十二章所載的詩歌實是這段的結論：總有一天上帝的怒氣會轉消並化為安慰（十二1）；三十九章有關被擄\*的記載，是為下兩段（即四十至六十六章）鋪展，這兩大段是先知向以色列說的安慰話，並且宣告那在首段中已載的「先前的事」都要過去，宣告那應許「新事」的應驗（四十一22，四十二9，四十三9、18等）。

從新約書卷\*看，保羅\*寫給7處教會的書信（加拉太\*、帖撒羅尼迦\*、哥林多\*、羅馬\*、腓立比\*、以弗所\*、歌羅西\*）與7卷普通書信（雅各書\*、彼得前後書\*、約翰一、二、三書\*和猶大書\*），就起了平衡的作用。路加福音\*雖與使徒行傳\*同屬路加所寫，但它卻與其他3卷福音書並列，因為在內容上，這書是4卷見證耶穌基督\*福音書的其中一卷。在討論雅各書因行為稱義時，可與保羅的因信稱義\*平行並讀，發揮彼此平衡的作用。



# 社會科學鑒別學

張略

社會科學鑒別學，是一種歷史研究方法，主要研究聖經原作者及其身處的社會羣體中的歷史社會實況，從而了解聖經文本背後的社會動力。

社會科學鑒別學視語言為反映社會現實的媒體，透過社會學、文化人類學和心理學的方法和理論，嘗試探索文本背後受到甚麼樣的社會景況影響，並揭示文本的寫作年代的文化制約、社會運動、社會制度、社羣衝突和各個羣體的社會角色等，進而了解文本預計發揮的作用，以及文本對當時的讀者及羣體的實際生活產生了甚麼樣的影響。觀此，文本一方面是文化和社會力量匯聚的產物，另一方面也塑造當時的社會和文化。

按文化人類學的角度，學者嘗試了解近東及地中海文化對事物評價的方式。例如，這些地區極為關注人在社會上的榮譽，儘量避免蒙羞。這價值觀又包含在整個社會制度和人倫關係之中，當這榮辱的價值觀與社會人事網絡連繫起來，家族的成員就要竭力維持家族的尊嚴和榮譽，「自家人」和「外人」有明顯的分別，對待兩者的方式是全然不同的。在聖經中，以賽亞書\*四十至五十五章屢次提及耶和華會將以色列人從被擄的景況之中扭轉過來，叫他們不再蒙羞(五十四4)，回復他們的榮耀。新約也教導信徒行事要光明磊落，要憑著他們的好行為，在社會中贏取榮譽(彼前二12、15，三16；另參羅十二17~18)。

此外，社會科學鑒別學亦嘗試探究文本背後的社會動力及文

化結構。例如，學者在研究哥林多前書\*十一章17至34節記載有關聖餐\*的問題時，要探究的問題就不只是一般歷史研究的問題(例如當時發生了甚麼事)，而是當中記載的筵席有甚麼社會功能？它對羣體的穩定性有何影響？另一類社會科學研究方式，是使用社會科學的模型來探討經文所要處理的問題，例如學者透過宗教流派發展的研究來了解一個小羣體形成時，如何設定這羣體的界線，如何與它的母體(例如主流猶太教)分別出來，以及羣體如何維繫其成員的內部關係，從而了解新約教會\*形成時要面對的任務、壓力和挑戰。有學者認為彼得前書\*就是強調信徒羣體的獨特性，以確立其羣體界線，強化成員之間的關係，團結一致。

由於我們對聖經文本中出現的社會環境認識有限，在使用社會科學的模型去填補不足的資料時，有時固然可以幫助我們了解文本所針對的社會實況，但有時卻將文本提供的資料硬套進模型之內，甚或因而扭曲或忽視了某些歷史資料。這些社會學的模型是研究近代社會的產物，應用於古代社會，未必完全合適；這些模型的學派林立，不時轉變，就是應用於現今社會，也無絕對的把握，它們只是提供了一種分析角度。因此在應用時，尤應審慎。



# 敘事釋經法

馮耀榮

敘事釋經法借鑒西方小說欣賞的方法，研究聖經作者如何透過聖經歷史故事傳遞永恆的真理。

故事的基本元素是情節佈局及人物刻畫，再加上各種敘述技巧或文學元素作為襯托，這包括時間因素、對話、觀點、典型場景、重複用字等。

情節佈局是要在故事中製造曲折、伏筆與懸疑，從而引起讀者的興趣，追尋故事的進展。故事由很多事件組成；不想敘述平平無奇，要情節引人入勝，就要靈活運用「起、承、轉、合」的編排技巧。無論是美滿的結局（值得留意，在文學上，所謂的「喜劇」不是指大團圓結局，而是指諷刺、嬉笑怒罵的戲劇），還是悲劇的結局，故事的結局最好是出人意表的。故事鋪排得當，讀者就能深切反思。

以創世記\*的洪水故事為例。洪水後，上帝一再命令挪亞及其3個兒子要生養眾多，遍滿全地（九1、7）。要人類在全地昌盛，這原本是上帝祝福人類的心意（一28）。可惜，始祖及其後裔犯罪\*，招來死亡及洪水淹沒全地之災，這完全有違上帝的本意！難怪上帝急不及待地對挪亞和他的兒子再次發出這個命令。其後故事的作者在十章更不厭其煩地3次重複交代挪亞3個兒子如何生養眾多，遍滿全地（十5、20、31節）；讀者驟眼看來，會覺得人順從了上帝的命令，上帝期盼人類昌盛的祝福心意最終得以成就。

不過，作者其實為情節的演變留下伏筆：以上3節經文均說他們各人按自己的方言立國。讀者在十一章才發現方言的由來，而人類在全地分散也不是因為他們聽命。還有，這兩章經文倒轉了事件的次序，巧妙地使用了倒敘法；看似美滿的結果，其實是一個悲劇。作者把情節鋪排得充滿轉折，不單增加故事的趣味性，也帶來重要的神學反思：無論人甘心聽命還是刻意抗命，上帝的心意最終也必成就。人類遍滿全地，這最初是一個祝福，可惜後來卻變成了分散全地的咒詛。

人物刻畫可以分為直接和間接兩類。直接刻劃是直截了當地交代人物的是非對錯。間接刻畫則是聖經作者較常用的方法，只將人物的言行一一記錄下來，不下明顯的道德判語，讓讀者主動尋索人物言行背後的動機與心態。這種間接描寫手法讓讀者參與故事的進展。讀者只要夠敏銳，便會發現作者用巧妙設計，多方面地批判人物，旁敲側擊，而非下簡單的評論。這使讀者對人物留下更深刻的印象。

敘事釋經法的長處是突顯聖經故事的戲劇性，讓讀者能更加真切地回應故事的信息。不過，這方法也令人容易忽略，甚至否定聖經故事的歷史真實性，因此傳統的歷史文法研究仍是不可取代的。



# 受眾回應理論

馮耀榮

受眾回應理論 (Readers-response Theory) 是近代一種詮釋方法，把詮釋焦點從文本或作者身上轉移到讀者那裏。

傳統詮釋方法以作者為中心，但是近代一些詮釋理論則把注意力轉移到文本的讀者那裏。一直以來，人們詮釋文本時也會嘗試了解文本的讀者。研究讀者的歷史背景文化，有助了解作者特定的寫作對象，這樣就可找出作者要傳遞的本意。不過，一些近代學者強調讀者或讀者羣體在詮釋過程中的重要性，認為我們很難找出作者的本意，只有讀者的見解才是客觀地存在的。與其追尋虛無縹緲的作者本意，不如系統地分析和歸納不同讀者對文本的理解。根據這種理論，「讀者」取代了「作者」而成為文本意義的真正創造者，「作者已死」的口號應運而生。

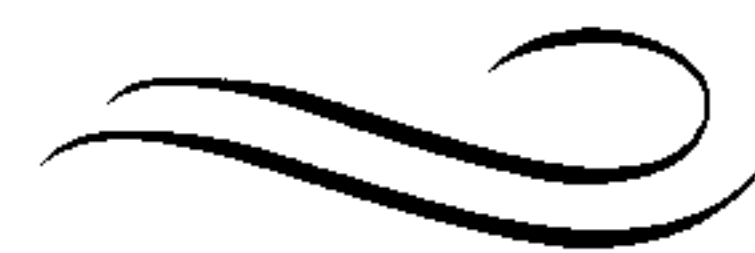
這種激進想法的一個來源是人們對如何詮釋文本或作者本意的爭議。此外，人本主義興起，個人的價值得以確立，這使得現代讀者不再滿足於尋覓古時作者的本意。一些女性主義詮釋者甚至利用詮釋文本來表達自我主觀的感受。根據她們的看法，「主觀感受」不再是貶詞，而是對所謂「客觀分析」的反擊；她們認為「客觀分析」底下隱藏著以男性為中心的價值思想。

在近代詮釋理論，讀者成為不可忽視的角色。不過，也有較為溫和的看法；這派理論認為文本的意義存在於「作者」與「讀者」的互動過程中。創世記\*二十二章記載上帝考驗亞伯拉罕\*，要他獻上以撒，但作者卻在二十一章12節寫道：「上帝對亞伯拉罕說：

『……因為從以撒生的，才要稱為你的後裔。』』這讓讀者知道以撒是惟一一個按應許而生的後裔。我們也要注意，作者一直引導讀者追尋亞伯拉罕的後裔。前十章最主要的劇情推動力是：誰是亞伯拉罕的後裔？亞伯拉罕在埃及會否因失去妻子而令應許落空（十二章）？羅得、以利以謝、以實瑪利是否上帝應許的後裔？二十一章12節是上帝對亞伯拉罕應許的高潮，因祂首次明確宣稱以撒是惟一按應許而生的後裔。然而對讀者來說，二十二章卻出現了整個故事的反高潮，上帝突然要取走以撒，這對亞伯拉罕是多麼嚴峻的考驗！倘若他以上帝先前的應許（二十一12）去質疑上帝的命令（二十二1~2），那麼故事的結局就難以想像了。

只要我們留意作者對讀者的引導，也留意讀者的可能反應，我們就不難發現亞伯拉罕面對的真正難題是甚麼。他自己是否愛以撒？殺自己的兒子是否有違道德？這些問題還是其次。希伯來書\*的作者就精確地道出這個試驗的本質：上帝曾說「從以撒生的才要稱為你的後裔」（來十一18），現在上帝卻好像在摧毀自己的應許，亞伯拉罕要如何面對？

在以上的例子中，我們要留意作者鋪排劇情的技巧，也要留意讀者逐步接收信息時的反應。注意兩者互動的過程，我們就能更準確地掌握文本表達的意義。



# 解構主義詮釋

馮耀榮

近代眾多新的聖經詮釋理論中，最受爭議的莫過於提倡無限詮釋 (limitless interpretation) 的解構主義，然而，這學問從多方面揭示傳統詮釋上的盲點與矛盾，有助我們對習以為常的解釋作出反思。

解構主義詮釋的提倡者極力否認其理論是在推廣主觀及任意的詮釋，相反，其目的是從哲理層面，多方面揭示傳統詮釋在原則及方法上之盲點與矛盾。由於解構主義著重挑戰傳統詮釋背後的前提假設，多於提供具體可行的詮釋方法，所以難以被聖經學者廣泛應用；而「解構」一詞確實已具有負面破壞含義，難免留給人沒有正面建設之印象。

解構主義的要義之一，是文本表面上看來有某一個目標，但是經過詮釋，我們卻往往會發現它的目標其實完全相反。這種矛盾是不易理解的。

例如在創世記\*約瑟的故事裏，主角約瑟因父親的偏心而被兄弟出賣，變為奴隸。明顯地，「偏心」是破壞家庭和睦的原因。故事的結局卻是約瑟與兄弟和解，因他透過脅持便雅憫，最終令兄弟接受父親偏愛幼弟的事實。因此，「偏心」成為破壞家庭和諧的毒藥，也成為醫治這破碎家庭的良藥。究竟故事主角及文本本身是抗拒偏心，還是認同它的存在呢？

另一方面，約瑟本身不斷強調是上帝使他主宰埃及\* (四十五8~9)，而最終埃及人都變為奴隸 (四十七13~26)，兩者之間的關

係是不能輕忽的。無論他的施政多麼仁慈，也不能否定他的行為 (將一國子民賣為奴隸) 是出於其根深蒂固的信念——上帝差他成為埃及人的奴隸，而最後又使他主宰埃及人的命運。這故事結局的悲劇性是：曾身受其害的約瑟竟然變成歷史上最偉大的奴役者！

解構主義的另一要義，是認為任何二元的對立 (主客、正反、真偽、善惡等) 並不如表面上那樣有清楚的界線，反而，兩者常常彼此顛覆。約瑟最後對善惡的對立有這樣的宣稱：「從前你們的意思是要害我【指惡】，但上帝的意思原是好的【指善】，要保全許多人的性命，成就今日的光景。」(五十20) 猶大出賣約瑟為奴隸，其惡念中原本也有救約瑟性命的善意 (三十七26~27)。同樣，約瑟理解上帝保全許多人性命的善意 (五十20)，其本質也並不單純，而是包含受奴役、臣服的前提。再者，猶大為了父親的存活而被迫選擇作奴隸 (四十四33~34)，這是作惡者因自己的惡念 (三十七26~27) 而受到諷刺的報應。約瑟卻錯誤地借用兄長的惡念以解釋自己受苦與高升的遭遇 (四十五5~11)；更令人困擾的是他重複宣稱饑荒是上帝造成的 (四十一25、28、32)，把上帝描繪成像猶大一樣，扮演作惡者與解困者的雙重角色。

傳統詮釋的結論常常黑白分明，而解構主義則傾向質疑這種結論，所以解構主義容易給人善惡難分的印象，其理論不易受福音派學者支持。不過，解構主義對詮釋原則背後的前提假設有精湛的 analysis，不得不令我們對習以為常的解釋作出深切的反思。



# 意識形態與聖經詮釋

黃錫木

無論是聖經作者抑或是今天的讀者，都是被某些意識形態所支配；我們要多反省和檢視自己固有的意識形態，使我們能更忠實理解上帝的話語。

在馬克思 (Karl Marx) 的著作中，「意識形態」是一個貶義詞，它是社會統治階級用來追求自身利益的思想體現。然而，脫離這種帶有強烈政治色彩的框架，意識形態其實就是觀念，是支配人的世界觀和價值觀的偏見。在聖經研究裏，意識形態就是作者 (或編修者) 和詮釋者 (或詮釋羣體) 的個人觀點；這種研究有時稱為意識形態鑒別學 (Ideological Criticism)。

在作者方面的研究，我們要留意聖經文本的社會處境結構。既然作者在寫作時很自然地把當時的社會經濟背景和價值觀融入自己的作品中，那麼聖經作者在寫作時就很自然地提倡某種意識形態，而作者的取材和表達方式也是為了達到這個目的。同樣，信仰羣體如何利用他們所創作或接納的文獻，也是為要鞏固他們在社會中的權力和地位。例如，有舊約學者認為，以斯拉記\* (和尼希米記\*) 記載回歸的以色列人與當地有以色列血統的人的爭執，以及嚴禁與外族通婚，其實可以反映保守派那種非常排外的民族主義，而信仰羣體認同這種強烈的民族主義，也為這書卷樹立權威。

在讀者釋經方面的研究，意識形態鑒別學強調，讀者無法脫離他們本身的文化、政治、神學或其他偏見來理解聖經文本。世

界上沒有完全中立、不受其他價值觀左右和完全客觀的釋經，任何一個釋經者都難免有意識地或無意識地，採用了帶有某種意識形態色彩的研究方法。例如，在殖民主義的影響之下，很多西方傳教士直至近代，仍不自覺地把基督\*福音塑造成一個「西式」的基督信仰，這使西方文化和價值觀間接地予人較卓越的觀感，而嚴重貶壓了當地文化，甚至否定其價值。在這種意識形態之下，他們會把耶穌的宣言「道路，真理和生命」(意即人們不能通過別的名得救)，變成了他們貶低其他宗教人物和文化傳統的手段。而在回應大使命時，或許會恃優越的姿態，認為其他民族都是愚昧的，急需帶入羊圈。對於殖民地地區的人民和少數社羣 (包括邊緣羣體) 在後殖民時期，如何擺脫這種殖民色彩的基督信仰，這種研究稱為「後殖民釋經學」(Post-Colonial Criticism)。

意識形態雖不是與生俱來，但卻伴隨我們成長，緊貼著我們的讀經\*生活。因此，我們必須嚴格檢視自己的讀經動機和目的，更謹慎地覺察那些影響讀經生活的個人、社會、意識形態和神學因素。為了信實地表達聖經文本的世界觀，我們必須先要認清原文世界的社會結構，以及我們當前所處的社會結構。





# 詮釋循環

馮耀榮

我們在詮釋文本時，時常要採用兩個對立的角度，而這兩個角度卻又是互相依附的。這就是詮釋循環 (Hermeneutical Circle)。

文本的詮釋一般有以下兩個策略：其一是先詳細分析文本各部分，然後再將各部分融會貫通；另一策略則是相反，先對文本作一整體勘察，初步掌握全文的架構，才對各部分作出細緻的分析。

文本的部分分析與文本的整體掌握，兩者表面看來是相輔相成，互不排斥。不過，情況卻不是這樣簡單。不認識文本的各部分，就根本談不上掌握整體；而我們對各部分的分析，也會受我們對整個文本的認識影響。由於「部分」與「整體」關係密切，互相依附，所以在原則上，甚至在方法步驟上，嘗試將兩者分割只是一個假象。因時間與焦點所限，我們很難同時處理對部分與整體的理解，所以我們無可奈何地必須先處理其中一方。缺少任何一方都不能理解整個文本。

另一種對立是文本與其歷史文化背景的關係，這也可說是一種「部分」與「整體」的對立。例如，若要研究保羅書信的意義，就不能忽略保羅\*身處的背景。個別單獨的文本，表面上與範圍較廣的歷史文化不同，但其實兩者原是一個硬幣的兩面，不易分割。要研究文本，就先要掌握歷史文化，反之亦然。詮釋步驟就這樣前後來回進行而形成循環。又例如，要確定一個詞語的意義，便先要了解句子；但是句子正是由詞語組合而成的，如果不先定義個別字詞，又怎能了解這個句子呢？要定義一個詞語，可以用詞

典上的定義；但是詞典之所以是權威，是因為它精確地歸納分析了字詞在不同處境的用法。不看詞語的用法，就不能形成定義；沒有定義，也無從判斷個別的使用法是否正確，所以詞語的定義與其用法又是另一個詮釋循環。同樣，語言的文法規律由語言的運用形成，而語言運用又受文法規限。又例如，對聖經的解釋造成神學思想，而神學思想又影響釋經的結果。

學者對詮釋循環的現象雖然已有深入的探討，卻尚未有跳出這種循環的良策。部分人甚至悲觀地認為我們根本不可能詮釋文本，認為一切詮釋只是循環論證，都是自圓其說的嘗試。近年，美國有些福音派聖經學者(如格蘭·奧斯邦〔Grant R. Osborne〕)則持較樂觀的看法，認為只要把各詮釋步驟交替運用得宜，我們還是能得出正確客觀的詮釋；因此，學者們提議採用「詮釋螺旋」(Hermeneutical Spiral) 這個新詞語，以取代多少帶負面含義的「詮釋循環」。「詮釋螺旋」代表著透過逐步採用各詮釋步驟，我們對文本的理解不是原地踏步，而是有進展的。

詮釋循環到底是惡性循環，還是良性互動？這個爭議似乎不只是純理性的探討，而是反映了人對生命的態度是悲觀還是樂觀。



# 舊約的符類問題

羅慶才

與新約聖經的符類問題相比，舊約聖經中的符類經文散見於多卷書，其中尤以歷史書卷最為明顯。

一般來說，「符類問題」可定義為因相同的內容出現在不同的書卷內而引起有關作者、資料來源、編修及神學等問題。舊約聖經中所見證的符類問題較新約聖經廣泛，可見於五經\*、歷史書\*和先知書\*中。

在五經方面，認為五經是由不同來源的文本編纂而成的學者均指出，五經有同一故事或主題重複出現的現象，例如族長認妻作妹(創十二10~20，二十一1~18，二十六6~11)、夏甲被逐(創十六1~14，二十一9~21)、「伯特利」這名稱的由來(創二十八10~19，三十五9~15)，甚至是對律法的十誡的記述(出二十一~17；申五1~21)。

這些學者都認為這些重複的記載其實反映這些資料是來自不同時代的作者，而我們眼前文本的樣貌是經過最後編修才形成的。有學者形容五經的情況剛好是新約符類\*福音書的相反：在福音書\*中，類似的內容分別出現在不同的書卷中，但在五經中內容相若的記載就為巧妙地揉合在一起。

與五經的情況不同，歷史書及先知書中的符類經文主要牽涉援引的問題，並以列王紀\*為主要引用來源，歷代志\*引用撒母耳\*。列王紀是最明顯的，而規模較少的則有以賽亞書\*(賽三十六~三十九章與王下十八~二十章)及耶利米書\*(耶五十二章與王下二

十四18~二十五30)。至於其他書卷的符類問題，就很難確定哪一段才是被引用了(例如：賽二2~5與彌四1~5；撒下二十二章與詩十八章；俄1~6節與耶四十九7上、14~16、9~10)。

這些符類問題引起了很有趣的關於作者、歷史、神學及釋經等問題。就歷代志而言，作者雖然是大幅度地引用撒母耳\*列王紀，但我們不能視之為「翻版」，因為其中有作者獨特的歷史觀和神學觀，所以歷代志是一嶄新而獨立的作品，有其本身的觀點和特色。以「拿單的預言」(撒下七8~16與代上十七7~14)為例。歷代志上的描述突顯了大衛\*作為戰士的角色，目的是為以色列建立安居的環境(10節)，為上帝建造聖殿非他的任務。但在撒母耳記上的記載中，大衛已經平定了敵人的攻擊(1節；參代上十七1)，而上帝不讓他建造聖殿是因為時候未到(12~13節)。至於以賽亞書方面，學者認為列王紀的經文出現在以賽亞書內，作用並非講述當時的歷史，而是要投射出一幅先知以賽亞的畫象。若我們假設俄巴底亞書\*的寫作日期是後於耶利米書的話，那麼其中引用耶利米書的經文的用意之一，就是要宣告先知的預言即將要應驗。

舊約的符類問題反映的現象，讓我們窺見在舊約正典還未有雛型之時，後期的聖經作者如何就他們身處的歷史處境和寫作需要，運用和修改一直流傳在他們信仰羣體中、被視為權威性的文獻。他們這樣做，目的是要使他們的讀者不斷經歷上帝歷久常新的啟示。



# 新約符類福音書問題

黃錫木

新約符類福音的問題是指馬太、馬可、路加福音之間的異同現象，一般認為，馬可福音最先面世，而馬太和路加福音則以馬可福音為藍本。

新約4卷福音書現時的排列次序，主要是基於兩個並存的原則：一是按其連貫性，馬太福音\*有很濃厚的猶太味道，能起承上接下的作用，故排列於四福音之首；二是按4卷福音書內容上的相似程度排列。

鑒於馬太福音\*、馬可福音\*和路加福音\*在內容上有很多相似的地方(並與約翰福音\*有很明顯的差別)，我們稱這首3卷福音書為「符類福音\*」或「對觀福音」(英語為Synoptic Gospels)；這名稱源自希臘文\**synopsis*一詞，意思是「一起觀察」，即讀者可將這3卷福音書並列觀察和研讀。相比之下，約翰福音主要記載未見於其他福音書的資料。

在寫作上，符類福音有相同的出發點和角度並不足以為怪，但奇怪是：這3卷福音書的相似之處不單在基本架構上，更在敘事次序和描述同一事件中所使用的字眼上；也許相同之處並不構成甚麼問題，然而，符類福音對同一事件的記述又多出入，甚至是矛盾、衝突。例如，耶穌受試探一事主要關乎耶穌與魔鬼\*的3次對話：「石頭變麵包」、「從殿頂跳下去」和「跪下來拜魔鬼」，這是馬太福音的次序，但路加福音卻將第二和第三次對話的次序倒轉；又如睚魯(葉魯《現修》)見耶穌的時候，他的女兒是「快要

死了」(可五23；路八42)，還是「剛死了」(太九18)呢？

此外，對同一事件發生的時間，各福音書的敘事次序也有不同的記錄。例如，按馬可福音六章1至6節和馬太福音十三章53至58節的記載，「拿撒勒\*人厭棄耶穌」這事是發生於耶穌3年傳道生活的中期，但按路加福音四章16至30節，這事卻是發生於耶穌傳道生活的早期。

符類福音所展示的異同現象，反映福音書的作者編寫時，極有可能使用共通的資料來源。一般學者認為，由於馬可福音可能是最先寫成的，所以當馬太和路加準備寫各自的福音書時，兩者同時參閱了馬可福音，甚至以此書為藍本。但因為馬太和路加均要編寫一本較為詳盡的福音書，於是在採納馬可福音時，又各自縮短馬可福音某些選段的篇幅，以便載入更多其他資料。至於馬太福音和路加福音其餘共有而不見於馬可福音的經文，現存並沒有相關的文獻，因此，學者便起了一名號，稱之為「Q來源」(Q是德文*Quelle*的簡寫，意即「來源」)。

無論如何，這種種資料來源對福音書的作者來說，都是非常重要的。在編寫的過程中，各福音書的作者均按手上所有的資料，進行鑒別，從而編寫自己的福音書。



# 聖經書卷的作者問題

羅慶才、黃錫木

任何古籍文獻的作者問題和寫作日期問題都是極為複雜及很難定斷的。由於絕大多數聖經書卷都沒有直接指明作者是誰，要確定這些書卷的作者，幾乎是不可能的事。

聖經書卷的作者問題和寫作日期問題，兩者是息息相關的。很多古代著作在成書時，書卷的外面都會寫上作者的名字(和贊助寫作者的名字)。由於所有聖經書卷的原稿都已經散失，原作品面世時有沒有作者的名字，已經無法確定了。

雖然有些書卷的抄本清楚說明書卷的作者身分，但由於抄本的抄寫年份距離原書的成書年份甚遠，抄本指出的作者可能只是反映信仰羣體的傳統立場而已，而這也成為今天教會\*的傳統。毫無疑問，傳統的立場有一定的歷史根據，但傳統往往以書名中的名字等同真正的作者，這並非絕對正確的。

絕大多數舊約聖經書卷都是佚名作品。有些書卷以某人物為名，但是書卷的名字明顯不是指作者，而是指書中主角(例如約伯記\*、路得記\*)或主要讀者(例如新約中的提多書\*)。雖然有些書卷指出書中部分內容的作者，例如耶利米書\*(三十六4、16)說巴錄把耶利米\*的遭遇和宣講\*記錄下來，但卻沒有指出整卷書的作者是誰。

新約方面同樣有不少書卷(如四福音、使徒行傳\*和希伯來書\*等)是佚名作品。鑒於希羅書信格式的要求，新約書信\*(包括保羅書信和部分普通書信)均清楚指明「作者」的身分。但有學者認為，

有些書卷(如教牧書信)是信徒借用某作者(如保羅\*)之名而寫的。這情況有點像部分舊約偽經\*以遠古時代的傳奇人物為名(如《以諾一書》)。古代社會沒有知識產權法，當時的讀者大概不會視這種行徑為侵犯版權，甚或欺騙；但由於聖經書卷在信仰羣體中具有神性權威的地位，故有證據顯示教會不會接納故意誤導讀者的冒名(或託名)作品(參帖後二2)。

討論聖經作者(特別是舊約書卷)的另一困難是，現時有些書卷的版本可能是經過長時間才形成的；這情況在舊約最為普遍。以以賽亞書\*為例，今天一般學者認為這書一至三十九章都是在公元前8世紀，由住在耶路撒冷\*的亞摩斯的兒子以賽亞\*所寫的，但由四十章開始的內容卻是來自他人手筆，目的是豐富以賽亞書的信息，使這書能適切不同時代的人。在這情況之下，要談這書的作者就只能以「部」概全了。又例如傳統猶太人堅守五經\*作者是摩西\*，但鑒於近200年聖經研究的成果，今天他們都認為所謂的「摩西五經」(參可十二26)，只是指書中的關鍵人物而已，而非作者。

要確認聖經是上帝給信徒的話語，並不表示聖經書卷必須清楚指明作者的身分，亦不表示我們必須能夠肯定作者是誰。處理這些問題時，應按個別情況來下結論，不應貿然認為傳統的立場就是真理。



# 聖經書卷的成書日期問題

羅慶才、黃錫木

自從18世紀歷史鑒別法興起以來，學者對傳統的聖經書卷成書日期產生疑問，認為有需要再加考證後才作結論。

認識聖經書卷的成書年代，對我們了解聖經的神學主題和神學傳統的發展有重大意義。聖經學者斷定書卷成書日期的根據均需來自書卷本身，傳統的說法只可作參考。斷定日期所根據的因素包括語文結構、內容中出現或暗示的歷史人物及事件、其他書卷的引用、文學風格、神學觀念和思想等。一般而言，愈是遠古的著作，其寫作日期就愈難確定。

我們可以用五經<sup>\*</sup>為例說明。我們仔細閱讀五經，會發現有些內容反映出寫作日期距離事件本身已有一段時間；寫作時期可能是以色列人入住迦南<sup>\*</sup>定居之後（出十五章），甚至可能是以色列王國時期<sup>\*</sup>（參創三十六31「以色列人未有君王治理以先……」）；有些則反映當時的讀者已經對迦南非常陌生（參創十二6「『那時』迦南人住在那地」）。因此，部分聖經學者質疑摩西<sup>\*</sup>是五經作者的說法，反而認為五經成書時間與摩西時期有頗遠的距離，五經亦可能是多於一位作者或編者編寫而成的。連律法也可按內容及語文結構等分出日期先後（比較出二十24和申十二5；出二十一1~17和申五6~21）；不過，基本上，五經中的律法內容均反映了以色列人在迦南定居的實際情況。

如果有其他文獻引用一卷聖經書卷，那麼我們就能知道那卷經文最遲在甚麼時候已經成書。公元19世紀中葉，很多德國學者

認為教牧書信是公元2世紀的作品；但後來有學者指出，2世紀初的教父已經引用這些書卷，當作權威性典籍，可見這些書卷成書已經有一段日子，並且廣為人知，廣受接納。

書卷內容有時也可以提供書卷成書日期的資料。若比較加拉太書<sup>\*</sup>和羅馬書<sup>\*</sup>，便會明顯察覺到前者是為回應當時教會<sup>\*</sup>的嚴峻處境而寫的，後者則較有條理和有系統，應屬較後期的作品。舊約方面，我們從內容知道那鴻書<sup>\*</sup>寫於亞述尼尼微快被攻破（公元前612年）之時；俄巴底亞書<sup>\*</sup>的寫作日期與猶大被擄時期<sup>\*</sup>（公元前586年）頗為接近；約拿書<sup>\*</sup>對尼尼微城的描述相當模糊，而且其中的希伯來文<sup>\*</sup>文法結構屬於晚期，故此應屬被擄期的作品。

語文結構、用詞和文學風格等，均是得知書卷成書日期的重要指標。從語文結構入手，學者發現傳道書<sup>\*</sup>應屬波斯<sup>\*</sup>時代的作品。從文學風格入手，則發現以賽亞書<sup>\*</sup>一至三十九章和四十至六十六章間有很明顯的分別，應屬不同時期的著作。另外，四十至五十五章提及塞魯士（又稱古列）的興起（四十四28）和巴比倫<sup>\*</sup>的敗亡（四十六至四十七章），反映其寫作時期應是被擄的末期。學者認為但以理書<sup>\*</sup>七至十二章的寫作日期不會早於公元前2世紀，因為十一至十二章幾乎是公元前332至167年的歷史綱要。

一般來說，詩歌的年代是最難定斷的，但學者比較閃族語言的文法和詞型等，藉此確定出埃及記<sup>\*</sup>十五章和士師記<sup>\*</sup>五章是舊約中最古老的詩歌，屬以色列人迦南的年代。



# 考古學與聖經(研究)

羅慶才

考古學真正的目的是把湮沒了的文化重現於現代人眼前，重構古代人民生活、歷史、經濟及藝術等方面的面貌。

近代考古學的發展始於拿破崙征服埃及時發現的「羅塞特石碑」(The Rosetta Stone)，這成為破解古代埃及象形文字的鑰匙，是為現代考古學的開端。其後，美國人羅濱遜(Edward Robinson)於公元1830年代末在巴勒斯坦\*遊歷，確定了聖經裏很多城鎮的位置，並奠定了考古學與聖經研究的基礎。同時期英國派駐伊拉克的外交官樂靈生(Henry Rawlinson)，亦成功翻譯了在巴比倫\*出土、以楔形文字寫成的文獻，掀起了歐洲人對古代文明的興趣。其後，英國研究古埃及文明的權威彼特里爵士(W. M. Flinders Petrie)移師到巴勒斯坦的赫西廢丘(Tel el-Hesi)進行發掘，承認陶瓷在年代鑒定上的重要性，定下考古研究方法論的基礎；他更被認為是近代古近東考古學之父。

在過去，人們對考古發掘的工作存有極大的誤解，以為考古發掘就是要發掘稀有的寶物，或是要證明聖經的可信性。其實，考古的發掘、分析和研究有一套嚴謹的方法、程序和標準，且是一門跨科際的學問，涉及人類學、社會學、(古)生物學、動物學、環境生態學等專門學科。

客觀而言，並不是所有考古發掘的結論都支持聖經的記載。其中最具爭議的，就是以以色列入迦南\*的過程，考古發掘與約書亞記\*描述的有很大出入；由於沒有任何碑文等證據，考古學無

法證明在這時期進入迦南的就是「以色列」。但另一方面，考古學的研究卻能呈現以色列入迦南時當地的政治、社會及經濟狀況，某程度上豐富了我們對這事的了解。此外，聖經中最重要的事跡，如出埃及\*和西奈\*山立約，亦無法由考古發掘來證實，然而來自美索不達米亞和小亞細亞的古代文獻卻讓現代讀者得以認識「約」有其獨特的文化及政治根源。又例如舊約對回歸期\*的猶太社會的描述甚為粗疏，但從考古而得的資料卻大大豐富了我們對這課題的了解。

雖然考古學有本身的限制，但它對聖經研究的貢獻是不容忽視的。上世紀初在敘利亞境內拉斯珊拉(Ras Shamra；即古烏加列)發現了以烏加列文寫成的文獻，增加了我們對古希伯來文\*及巴力宗教的認識。古代的浮雕及圖像等，亦提供了有關古代近東宗教思想\*的資料。在公元1947至1953年間在死海附近11個洞穴內發現的古聖經抄本，更革新了聖經研究，包括舊約正典\*的形成、耶穌生平\*及新約時代的猶太教等。同樣在上世紀初，在埃及的拿·戈瑪第(Nag Hammadi)發現了初代教會\*時期的諾斯底主義\*文獻，加深我們對這思想主義的認識；這次發現還包括《多馬福音》，提供有關「符類福音書\*」形成的重要資料。

## 考古發現的重點地區

耶利哥	這裏發掘了許多不同年代的文化層，其中最古老的可以追溯到公元前8000年，比以色列入迦南還要早幾千年。考古學家還在耶利哥附近發掘出一座建築物的遺址，現已被確認為大希律王的宮殿。
米吉多	這裏發現了著名的「馬房」式建築物，一度被認為是所羅門興建的(王上九19)，但現被鑒定為亞哈時期(公元前9世紀中葉)的建築。米吉多的「廢丘」大約有70尺深，共發掘出20個文化層的遺物。

耶路撒冷	這裏發現了「希西家水道」(Hezekian's tunnel)。公元前701年，亞述人圍攻耶路撒冷時，此水道用來引水入城(王下二+20)。
耶路撒冷	一個可能來自公元1世紀的屍骨罐；罐上刻有「雅各，約瑟的兒子，耶穌的兄弟」。有人聲稱刻文所說的雅各，可能就是拿撒勒人耶穌的兄弟雅各。
迦百農	這裏發現了一座早期會堂(猶太人聚會的地方)，可能與馬可福音一章21節的記述有關。在附近還發現了一所屬於公元1世紀的漁夫的房屋。
以弗所	這裏發掘出亞底米(Artemis)神廟，以及一些文獻，其中提到這座神廟的銀像，估計與使徒行傳十九章24節記載的神像相似。

### 與舊約相關的古代文本

古代文獻	寫作時間	文字	主要內容
《亞瑪拿書信》 (Amarna Letters)	公元前1350年左右	迦南文、 亞甲文	數百封由迦南書吏寫的書信，記述埃及法老亞門諾斐斯三世(Amenophis III)和亞肯亞頓(Akhenaton)掌權期間，迦南與埃及之間的政治、社會和宗教關係。
《亞拉得銘刻》(The Arad Inscriptions)	公元前8~6世紀	希伯來文、 亞蘭文等	共100塊寫有文字的陶片，其中共18塊來自猶大滅亡前的一段日子，內容多為物資的交收記錄。
《西拿基立棱柱》 (Clay Prism of Sennacherib)	公元前690年左右	亞甲文	西拿基立的紀實，記載亞述王西拿基立圍攻耶路撒冷，迫使猶大王希西家被囚於自己的城中(參王下十八~十九章；賽三十六~三十七章)。

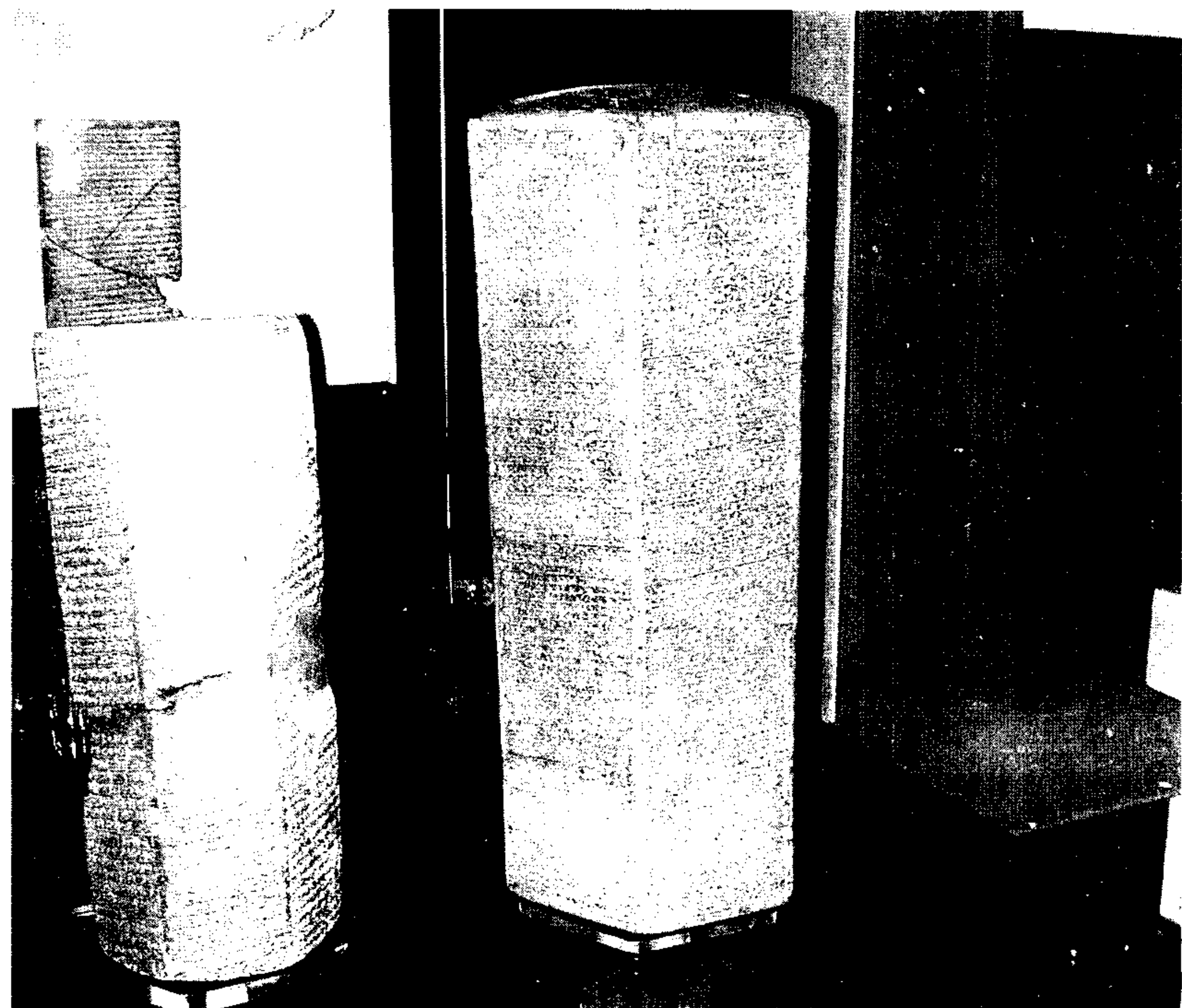
塞魯士圓柱 (Cyrus Cylinder)	公元前539年左右	亞甲文	記述波斯王戰勝巴比倫人的情況，他對手下、國民的政策，以及對其神明的描述。
死海古卷 (Dead Sea Scrolls)	一部分早於公元前250年，其他在公元70年左右	希伯來文、 亞蘭文、 希臘文	數百卷書籍及殘片，包括現存最古老的舊約書卷和經文抄本。其中有一些作品描述了編寫收集這些資料的宗教團體的情況，他們應是愛色尼人。
《吉加墨詩史詩》 (Gilgamesh Epic)	公元前1700年左右，有一些版本早在公元前2100年已經流傳	亞甲文	記載烏魯克國王吉加墨詩的許多歷險故事，他遇見大洪水的惟一倖存者烏特·納比西丁。
《以魯瑪·以利斯史詩》 (Enuma Elish)	公元前1200年左右	亞甲文	一個寫在7塊泥版上的故事，講述巴比倫的瑪爾杜克神(Marduk)創造世界的過程。
基色月曆 (Gezer Calendar)	公元前925年左右	希伯來文	是以色列(北國)的一本學生習作，內容列出全年的農耕活動。
欣嫩谷銀卷 (Keleif Hinnom Silver Scroll)	公元前6世紀初	希伯來文	內容：「願耶和華賜福給你，並看顧你！願耶和華使祂的臉光照你，並賜你平安！」明顯地與民數記十六章24至26節有關。
《漢摩拉比法典》 (Law Code of Hammurabi)	公元前1750年左右	亞甲文	記述巴比倫王國人民遵守的一系列法律，其中許多法律與聖經中的摩西律法相似。漢摩拉比是古巴比倫帝國最偉大的君王(統治期：公元前1792~1750年)，摩西生活的時代比漢摩拉比晚400年。

《拉吉書信》 (Lachish Letters)	公元前590年左右	希伯來文	寫在碎陶片上的作品，講述巴比倫人攻城之前，在耶路撒冷的艱難日子(參耶三十四7)。
馬尼他石碑 (Merneptah Stele)	公元前1210年左右	埃及文	又稱為「以色列石碑」，記載埃及國王馬尼他戰勝來自西方的民族的故事，其中包括「以色列」。由此可知當時在迦南有一個名叫「以色列」的民族。
摩押石碑 (Moabite Stone)	公元前850年左右	摩押文	記載摩押王米沙背叛暗利王朝一位以色列王的事情(參王下三4)。
拉斯珊拉泥版(Ras Shamra Tablets)	公元前1450年左右	烏加列文	記載迦南神明和國王的歷險故事，有助學者了解迦南人的宗教和舊約中的詩歌。
昆提勒·亞如(Kuntilet Ajrud)陶片	公元前8世紀初	希伯來文	內容提及：「願撒馬利亞的耶和華並祂的『亞舍拉』賜福你」。對學者研究古以色列的宗教發展有重大意義。
撒馬利亞陶片 (Samaria Ostraca)	公元前780~770年間	希伯來文	共63塊，對地名誌、人名誌，並古以色列經濟及宗教狀況的研究，甚具價值。

《西羅亞碑文》(The Siloam Inscription)	公元前8世紀末	希伯來文	為應付亞述大軍的攻擊，希西家要鑿一條引水道把耶路撒冷城外的基訓泉水引入城內(參王下二十20)。碑文記下鑿引水道的經過。
有關奧古斯都的碑刻	公元前9年	希臘文	小亞細亞的普利尼(Priene，今天的土耳其境內)的一塊碑文。內文是為慶祝當時羅馬王帝奧古斯都生日而刻寫的；奧古斯都被譽為蒼天給世人最好的眷顧，他是世人的「恩人」和「救主」：「對於這個世界，這位神【即奧古斯都】的出生為因他而生發的種種喜訊揭開了序幕。」

天所忍受... 何為呢？

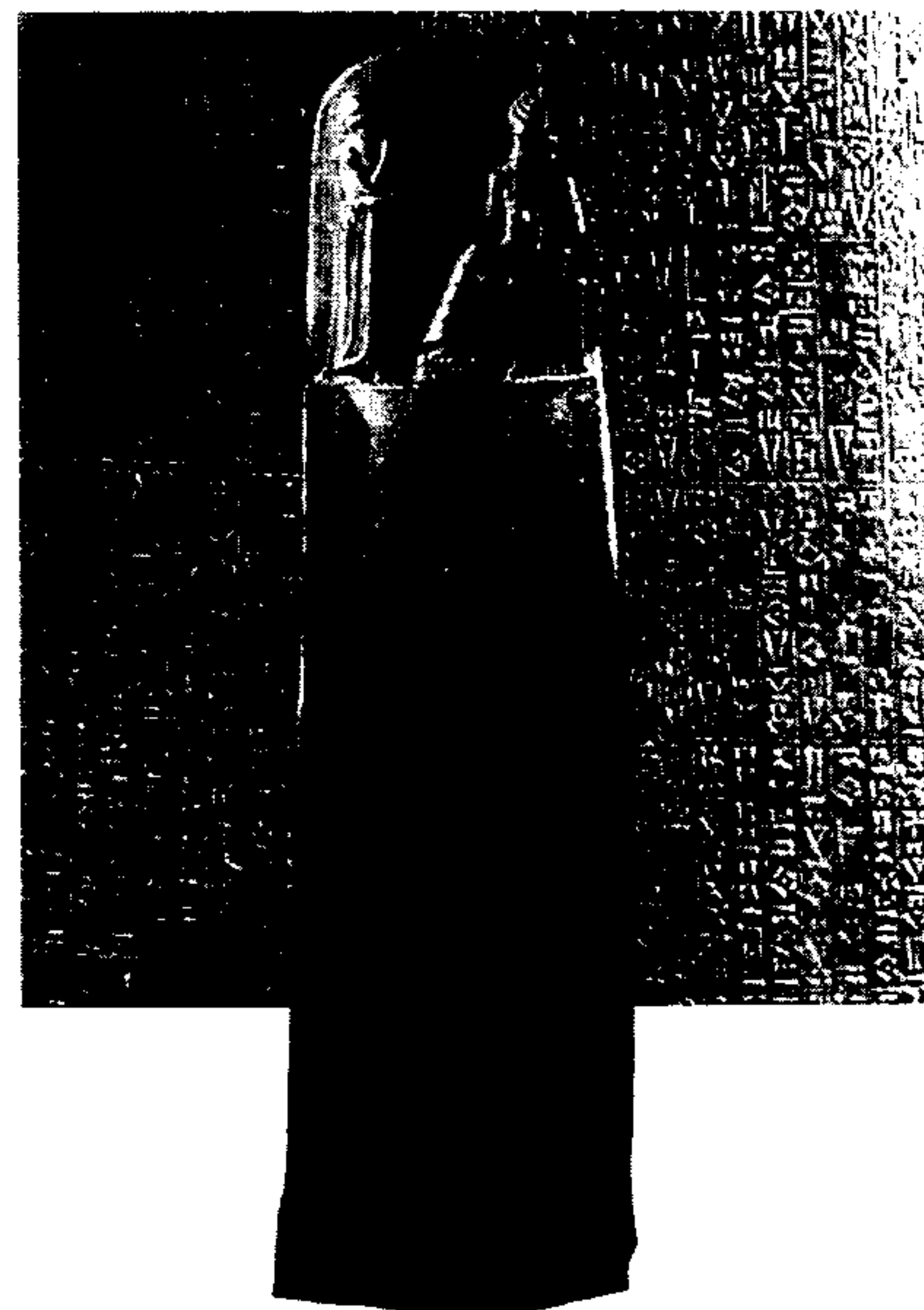




• 西拿基立棱柱



• 希西家水道



• 漢拿拉比法典



• 馬尼沙石碑

# 神話

羅慶才

在學術研究的領域中，神話並非指虛構、幻想或不真實的故事，而是人類思想活動的一種形態和表達方式。

研究神話的學者指出，歸納古今中外的神話，可整理出以下4大共通點：一、以故事形式表達；二、在社羣處境中世代相傳；三、以某(些)「超人」為題材；四、講述發生在遠古時期之事迹。神話的源頭並非源於人類的迷信或無知，亦非反理性反邏輯之談，而是出於人類很深層的需要——需要明白身處的世界。現代人類學家的研究讓我們知道，在神話誕生的過程中，其實亦要求高度的理性思維和分析能力。其次，神話對建立社會規範(包括習俗、節日等)和羣體的團結性起了很大作用。還有，神話常常與宗教禮儀扯上關係，為要說明宗教禮儀的意義和目的。

聖經中有神話嗎？可能對很多信徒來說，這是不可思議的問題，但事實上，若我們仔細研究，便會發覺聖經確有記載古近東的神話，從考古發掘而得的文獻亦有印證。最明顯的例子有：一、天上的議會，伊勒(《和合本》譯作「神」，*El*)與諸神(舊約稱「神的眾子」)開會，共商世界事務(創一26；王上二十二19~23；伯一~二章；賽六章)；二、神(巴力或瑪爾杜克)戰勝海怪後創造世界(詩七十四13~14，八十九9~10；賽二十七1；啟二十一1)；三、反叛的天使\*企圖僭奪伊勒(*El*)的權柄而被打落陰間(賽十四12~14，三十七24~25)；四、神人交配生下世上的「偉人」(創六1~4)；五、以洪水毀滅生命(創六~九章)；六、6日完成

創造\*(創一1~二3)；七、至高神(*El*)的居所在北方最高的山上(詩四十六篇，四十八篇)；八、神的園子豐盛無比(創二1~14；結三十一章)；九、生命樹(創二9，三22~24)。

聖經中雖然有提及古近東神話，但並不等如承認或接受神話中的宗教思想，我們要小心注意聖經作者如何在他們的論述中運用神話。對他們來說，神話是廣為人知，又不用多作解釋就能讓人明白的、滿有象徵意義的「符號」，因此，他們借用這些「符號」，再注入新的意義。如天上的議會是耶和華作主的；戰勝海怪的是耶和華而非別神；洪水既是上帝的審判\*，也是上帝拯救的方法，與流傳於巴比倫\*的洪水故事不盡相同。至於創世記\*中創造的故事，更把耶和華與巴比倫的諸神區分開來，不能同日而語。由此可見，因為類似的神話故事早已流行於民間，所以聖經作者並沒有避諱這些故事，卻為把古舊的神話注入新意義，宣告誰是世界真正的源頭和主宰。

神話是文化元素之一，認真地理解它，是我們理解古舊文明的重要途徑。若我們要明白聖經的神學，對神話的認識是不能少的。



# 聖經中的數字

黃錫木

字母可表達數字，文本裏的文字就可以蘊含

年(或之前)，埃及人和蘇美爾人(Sumerian)系統；今天我們用的十進制以及時分秒的六十打)，就分別是來自埃及\*和蘇美爾文化的。

教烏社爾(Bishop James Ussher, 公元1581~現的家譜和人物歲數的數字按字面解釋，把為公元前4004年。然而，除了表達數值之非字面的意思。早於古埃及時期，大數目是神明的數目。在古代近東的文獻裏，上古這與創世記\*五章記載洪水前的亞當後代一這是這10個世代的人的歲數不斷下降。

的數字「7」，往往表達一個圓滿或無法數算起源卻未能作實，一般認為是源自近東文化引申出來的數字也很重要，如摩西\*設立了(廿四1、9)；以色列人必須先經歷「七十個七」賽亞\*國度才會來臨(但九24)；耶穌差派「七十(廿一~17)。「3」同樣是猶太人很喜愛的數目，如猶太人認為整個創造界包括天、地和地底曠野時，上帝在第三天顯現(出十九16；另參創造物界，如四方、四風(耶四十九36)；而

「40」則可表達一個世代，例如以色列人在曠野漂流40年，士師時期\*以色列人得享太平40年等。

由於希伯來文\*和希臘文\*可以用字母來表達數字，所以一串字母可以表達數字，亦可表達字詞；這情況做成很大的解釋空間。一般認為，啟示錄\*十三章18節的數字666，換算成希伯來字母，就代表當時羅馬帝國\*迫害基督徒的暴君尼祿(Nero)。早期教會信徒亦會利用這種解釋空間來解讀舊約的經文，例如在《巴拿巴書信》這公元2世紀文獻中，作者把亞伯拉罕\*帶去營救羅得的318人(創十四14)解讀成「耶穌」(其簡寫的數值是18)和「十架」(其符號與表達數值「300」的希臘文字母T一樣)，然而拉比文獻\*則把這數目解讀為亞伯拉罕的管家「以利以謝」(創十五2)，因為在希伯來文，「以利以謝」的數值是318。這種被稱為「數字推算釋經法」(Gematria)在某些拉比文獻中特別普遍。

數字既可以表達數值，亦可表達象徵性或隱藏性資料，我們在解經時就必須要特別小心，亦應留意多方面的可能性。一般來說，天啟文學\*(如啟示錄)中的數字都不應按字面解釋。



# 潔淨與不潔淨

羅慶才

舊約中的祭司對「潔」與「不潔」極度關注，潔淨是整個祭司體系的存在基礎、目的及意義。

在舊約中，導致「不潔」的情況可分為兩種：容許的不潔淨和嚴禁的不潔淨。容許的不潔淨包括與生活有關、難以避免，及出於自然的不潔淨，如死亡、性交、疾病等，受影響的只是個人。嚴禁的不潔淨包括非自然因素造成的不潔淨，或是人在可避免的情況下犯了相關的規條，例如遲了行潔淨禮、不正當的性行為、沾污聖物和殺人等，受影響的主要是聖物、聖所和地土。第一類不潔只需用水清洗就可除去，但第二類則要加上懲罰，才可消除其影響。此外，不潔可分為傳染性和非傳染性兩大類。「傳染性」的較嚴重，當事人必須隔離到居住範圍外，或在居住範圍內受隔離，並且不能與聖物有任何接觸。「非傳染性」的則較輕微，不必隔離到居住範圍外，但仍不能與聖物有任何接觸。

至於潔淨的程序，凡屬「容許的」不潔者，可藉清洗、獻祭\*、時間規限及棄置等途徑除去不潔。屬「嚴禁的」不潔者，則視乎情況而定，若是在無知的情況下犯的，當事人的生命不會受威脅，其潔淨程序與犯了容許的不潔者相同。倘若當事人是明知故犯，或不肯認錯的，那麼處死或被上帝「剪除」都是潔淨途徑之一；此外，祭司\*還必須於贖罪日\*潔淨聖所及行「阿撒瀉勒」的禮儀，即是把承擔人民的罪的羊羔送到曠野去(利十六8、10、26)。

潔淨與不潔的觀念，普遍存在於古今中外各國社會中，近代

人類學家認為這觀念乃反映各民族的文化及世界觀。要明白這些現象，必須了解各文化系統中的世界觀。舊約中有關不潔或潔淨規條的大前提是「約」和「聖潔」。因為與以色列立約的上帝是聖潔的，所以百姓的生活必須反映這實況。舊約中有關潔淨的條例，使以色列與其他民族有分別。根據學者的研究，以色列對不潔的分類及區分某程度上反映了「聖所模式」。以色列可劃分為3個範圍：社區範圍外、社區範圍內、聖所。百姓圍繞聖所居住，在百姓生活的範圍內，只能容許「非傳染性」的不潔存在，凡「傳染性」的不潔均需排除於生活範圍外；而不論何種不潔，均不能與聖所接觸。在百姓中，大祭司與至聖所有類比的關係，所以要遵守最嚴格的潔淨標準；其次是祭司，他們與聖所有類比的關係，故祭司要遵守次等的潔淨標準；百姓則與外院有類比的關係，要遵守一般的潔淨標準。

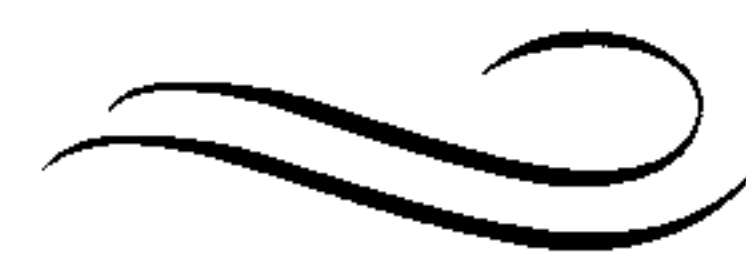
值得注意的是：舊約中的不潔，與邪靈或妖魔等觀念沒有任何關係，純粹以人為中心，因應人生活中的情況而產生。相反，在古代近東社會裏，人們常視不潔為邪靈或妖魔作祟。



動的是馬加比家族\*的起義。在這情況下，行割禮與否成為猶太人向耶和華和民族表達忠心的試金石。不少敬虔的衛道之士(大概就是法利賽人\*的前身)挺身而出，呼籲猶太人嚴守律法，抗衡希臘文化的潮流。如此的國仇家恨，使一般猶太人對沒受割禮的外邦人變得拒絕和不友善。在這種氣氛之下，割禮基本上已與猶太人的宗教特權和民族優越感結合為一，難分難解。

隨著以外邦人為主的基督教會\*一一建立，割禮的問題顯得特別敏感。在教會成立之初，由於很多猶太人認為基督信仰只是猶太教的一個分支，有些猶太裔基督徒認為外邦信徒必須接受割禮(徒十一1~2，二十一17~24)。然而，若是這樣，基督在十字架上成就的救贖，豈不是不足以救拔歸信基督的人(而必須依靠猶太教的法規)?與耶利米一樣，保羅\*強調真正的割禮是出於人的心(羅二25~29)；他又指出，人得稱為上帝眼中的義人，是因為本著信，而不是行律法(羅三28；腓三7~9)。

雖然今天仍然有些非猶太人為自己的男嬰安排包皮切割手術，但這只是為了衛生的緣故。在新約時代，割禮對於保羅而言，卻代表在「因信稱義\*」上妥協，代表把基督信仰臣服在猶太教或猶太人宗教文化之下的表現。



## 割禮

黃錫木

猶太人認為身體上的割禮代表上帝子民的印記，但新約聖經卻教導，這身分已經在基督裏成就了。

割禮是把男性陽莖的包皮切割的一種儀式，在古代近東社會(如埃及\*、摩押等)非常普遍，可能是為了衛生之故，亦可能是因為人們相信血\*帶有保護的能力，因此，這儀式也許有保障生育的象徵。

在舊約聖經，割禮則代表上帝與亞伯拉罕\*並其子孫立約的記號，亦是外邦人歸化以色列最重要的禮儀\*(參創十七23，三十四14~22)。然而，這種肉身的記號往往使很多以色列人只誇耀自己作為上帝選民的身分，而忽略對上帝敬虔的心；因此，耶利米\*斥責「以色列人心中沒有受割禮」(耶九25~26)。

割禮在舊約並非一個受爭議的課題，但在新約時代，割禮、以至外邦人應否接受割禮卻是備受爭議。因為在兩約之間\*，特別是公元前2世紀，巴勒斯坦\*和亞細亞一帶深受希臘文化影響，希臘人認為割禮是自殘肢體，乃蠻夷所為，不少猶太人為免受嘲弄，甚至在生殖器動了整容手術，使別人看不出自己曾受割禮(《馬加比一書\*》1.15；參林前七18)！當時的統治者安提阿古四世(Antiochus IV)亦提倡希臘化運動，藉此消滅猶太人的宗教，徹底同化他們，並進行一連串嚴酷的宗教迫害，包括嚴禁割禮，以及勒死那些受了割禮的嬰孩和他們的母親。

然而，逼迫愈大，反抗愈大；最突顯這時期抗衡希臘文化活

義。就如曆法\*，因以色列於「亞筆月」(即「尼散月」，即今天3、4月間；參出十三4)離開埃及，這月份就成了「正月」(出十二2)。換言之，救贖者耶和華頒布了新曆法，明確宣示了祂在以色列民生命中的主權。

出埃及這事迹亦影響了以色列的倫理觀。以色列要守安息日\*的原因之一就是他們從前亦曾為奴，第七日的安息正好體現了他們已被釋放的事實(申五15)，而有權享受這安息的亦包括家中的僕婢(申五14)。基於這原因，以色列就更更要善待為奴者，盡力幫助他們自力更新(申十五12~15)；又不可欺負寄居者及孤兒寡婦(出二十二21~24)，要愛他們如同自己(利十九33~34)。

最受出埃及經驗影響的，要算是以色列的神學及信仰。藉這經驗，他們肯定了耶和華是歷史的主宰，並認識上帝是所有「為奴者」的救贖主，祂對人因受欺壓而發的哀聲特別敏感，所以一切受屈的人向祂哀求，祂必垂聽。此外，出埃及亦成為人盼望救贖的基礎，如以賽亞書形容以色列從巴比倫\*得釋放及回歸，是出埃及事迹的重演(四十三16~21)。從個人的層面來看，詩篇\*二十三篇把出埃及的經驗應用在個人身上，說明了上帝的可靠和信實。




# 出埃及

羅慶才

在聖經中，出埃及的事跡並非純粹是一件歷史事件，還有神學、信仰及倫理方面的意義。

根據舊約的記載，以色列人在埃及\*長期受壓迫，在法老的強權下淪為奴隸，所以向上帝發出哀求。上帝聽了他們的聲音，也看見他們所受的迫害(出二23~24)，於是打發摩西\*拯救他們，且在西奈\*山與他們立約(出二十四章)，然後再帶領他們進入迦南\*，實現了耶和華向亞伯拉罕\*定下的應許。

對於以色列人出埃及這極為壯觀的事跡，雖然聖經以外的文獻並沒有任何記錄，但聖經所提供的資料卻與經外文獻的資料相當吻合。例如，以色列人為法老建造的兩座城市，其中一名為「蘭塞」(出一11)，現代學者大都相信，這城是以當時的法老命名的，即蘭塞二世(Ramses II，公元前1290~1224年)。至於「摩西」這名字，其實與埃及名字「蘭塞」相同，這反映了摩西與埃及的淵源。此外，蘭塞二世的繼承人馬尼他(Merneptah，公元前1224~1211年)在任內第五年曾在迦南地進行連串征剿行動，被征服的包括「以色列」，顯示「以色列」當時已居於迦南境內。

對以色列來說，出埃及標誌著百姓從為奴者演變成自由自主的民族，但舊約則較著重出埃及對以色列民信仰上的重要性：這是他們蒙救贖的過程，是救恩\*歷史的開始；這得贖經驗大大影響了以色列的信仰及倫理觀。

因著出埃及的經驗，一些很平常的事情都被賦予特殊的意

# 比喻

黃錫木

比喻是耶穌經常使用的教導方式，不少耶穌的比喻已成為家喻戶曉的故事，但解釋比喻卻不是容易的事情。

「比喻」的英文 *parable*，源出於希臘語，意思是「把事物放在一起比較」，借用一些本來不相干的事情或事物來表達較深層的意義。猶太拉比<sup>\*</sup>稱「比喻」為 *mashal*；這詞涵蓋許多講論形式，像謎語、寓言、箴言、故事等，這可說明比喻一般都是敘述文體<sup>\*</sup>。

使用比喻教導並不是耶穌獨有的教導方法。古希臘著名的《伊索寓言》(源自公元前6世紀)中的故事，例如「龜兔賽跑」的故事，基本上也與耶穌的比喻非常相近。在猶太文化裏，也有不少拉比使用比喻作為教導的形式。在舊約聖經裏，也有使用比喻的，例如，箴言六章7至8節把螞蟻跟人作比較：螞蟻努力收集食物，未雨綢繆，人也應該自食其力，履行自己的責任(另參賽五1~5)。

就如耶穌神蹟的事情並非全都收錄在福音書裏，同樣，收錄在福音書中的比喻(和其他教導)大概也只是耶穌生平所講的其中一部分。不少早期的基督教文獻都聲稱收錄了耶穌的比喻，其中最備受近年西方聖經學者關注的次經福音書《多馬福音》，其中就輯錄了114句語句，聲稱是源自耶穌的講論，其中有不少是比喻。

講比喻的原意本來是要借助人所共知的生活場景、物體、事件和人物，帶出抽象的(屬靈)真理，以便一般人掌握，然而，

每當讀者(或聽眾)進入這個新塑造的敘述時空時，就往往會產生意想不到的聯想。耶穌比喻的意義，從一開始就不是容易掌握的；福音書的記載顯示，跟耶穌一起傳道的門徒，也不能明白比喻的意思(參可四10)。

在教會歷史裏，耶穌的比喻也曾引起不少解釋上的爭論，最廣為人知的就是所謂的「寓意解經法」了。這種方法視比喻的每一個細節都有屬靈的意思，並且引申了不少的枝節。例如著名教父奧古斯丁在解釋好撒馬利亞人<sup>\*</sup>的比喻(路十25~37)中，把那些不顧受強盜(惡魔)擄劫的人解釋為猶太人的信仰，而那個好撒馬利亞人就是基督<sup>\*</sup>；他拯救那受害者(罪人<sup>\*</sup>)，並為他抹油(聖靈<sup>\*</sup>)，將他交託予客店(教會<sup>\*</sup>)和店主(保羅<sup>\*</sup>)，等待他回來(主再來<sup>\*</sup>)。這種解經法固然有其吸引人之處，但卻離不開主觀臆測之弊病。針對這種解經法的毛病，公元19世紀的學者提出一個講法，認為比喻只有一個中心或重點。這個觀點頗能修正過分主觀、甚至穿鑿附會的解釋，但卻有將比喻的豐富內容簡約化之弊病。

事實上，解釋耶穌比喻的方法，似乎應該在以上兩個極端中找出平衡。耶穌比喻的信息不能只限制在一個教訓裏，但另一方面，任何的解釋和演繹，也不能離開比喻本身所關注的主題。



# 聖經神學

## 上帝的名字

黃錫木

不同的宗教信仰各有不同的敬奉對象，但可能會共用相同的稱謂。相反，基督教根源於猶太教，均相信獨一的上帝，但對祂的表述卻有所不同。

在古代近東的多神<sup>\*</sup>主義社會裏，人們可能會借用其他神祇的名字來指稱自己所敬奉的神，這是非常普遍的現象。舊約聖經對上帝就有多種稱呼，這些名字的淵源很難追溯，但顯然都不是古以色列人自創的。

舊約聖經主要以兩個希伯來文<sup>\*</sup>的名字來稱呼上帝。「神／上帝」(複數，即*Elohim*「伊羅興」；而單數是*El*，音譯「伊勒」)這名稱是一般性的用語(相等於英文god)，異教徒也會用這詞來稱呼他們的神明。聖經用複數的*Elohim*來指稱獨一的上帝，是要表達上帝的尊榮和威嚴權能(例如創世記一章1節中的「上帝」就是複數)。在迦南文獻中，「伊勒」有時是用來稱呼至高神，而「伊羅興」則多指異教的眾神。

舊約聖經另一個對上帝的稱謂是「耶和華」，希伯來文以4個字母*YHWH*表示，這名字於以色列民族成形之先已為其他民族所採用(參創四26)，但古以色列人可謂是最能發揮這「耶和華觀」的民族。這字的意思可能是「我是自有永有」或「我就是萬有的源頭」；這表明祂是昔在、今在、永在的全能者，是萬有的源頭。

由於上帝的名字是至聖的，為免妄稱，猶太人在讀經<sup>\*</sup>或談話中遇到*YHWH*這字時，會讀作*adonay*，意即「我的主」。中世紀

時，有些人索性把這兩個字合併起來，英文的Jehovah和中文的「耶和華」就是這樣演變而來的；然而，今天的基督教和猶太教學者都一致認為，*YHWH*這字的正確讀法應該是*Yahweh*，中文音譯為「雅威」(或「雅巍」)。有些譯本為免延續「耶和華」這錯誤的讀法，便把這字意譯為「上主」(參《現代中文譯本》)，而英文則以全大楷體的LORD顯示。

在舊約聖經裏，*Elohim*和*Yahweh*這兩個名字不時一起出現(創二4；士五3)，而從*Yahweh*這個名字更衍生出多個稱銜，都是古以色列人用來形容和記念他們所經歷的上帝的，例如「耶和華以勒」意即「上主必預備」(創二十二13~14)，「耶和華沙龍」意即「上主賜平安」(士六22~24)。

在兩約之間時期<sup>\*</sup>，當猶太人用希臘文<sup>\*</sup>來表達其信仰時，他們採用*theos*(「上帝」／「神」)來翻譯*El*或*Elohim*，而用*kurios*(「主」)來代表*YHWH*／*Yahweh*。新約作者和早期教會<sup>\*</sup>領袖常稱耶穌基督<sup>\*</sup>為「主耶穌」，明顯也帶有非常濃厚的舊約味道，他們藉此強調所跟隨的「耶穌」就是猶太人所敬奉的「耶和華」；換言之，「主耶穌」也就是舊約耶和華的彰顯。

……耶和華是我的名，直到永遠；這也是我的紀念，直到萬代。(出三15下)





## 三位一體的上帝

黃錫木

三位一體論是基督教信仰的核心教義。這教義秉承以色列人的一神信仰，同時確認這位上帝兼有聖父、聖子、聖靈3位各具獨特的神格。雖然在聖經中見不到有「三位一體」一詞，但其觀念卻是無容置疑出於聖經的。

舊約對三位一體觀的表達非常隱晦，最常被用來引證的算是創世記\*的經文，特別是記載上帝創造人時，作者用「我們」(創一26)這表示複數的字眼來指稱「上帝」。然而今天的學者都認為這複數詞只表達一種天庭的觀念。其他的例子，如那位在荊棘中出現的「上帝的使者」(出三2)或那3位向亞伯拉罕\*顯現的使者(創十八章)，亦常被指作聖子和三位一體的上帝的顯現。

然而，這些舊約經文往往只能反映基督徒的獨特見解。客觀而言，舊約中「耶和華／上帝的靈」等字眼是最能見證以色列人的獨一上帝觀所具備的多元性。此外，智慧書卷\*對耶和華「智慧」(箴三19)的擬人法表達方式，進一步把智慧當作一種有形體的位格，明顯成為兩約之間\*猶太學者表述「智慧」的基礎。

既然上帝的啟示\*要到新約才得以圓滿，上帝的「一體」和「三位」的觀念也就在新約中顯得更為清楚了。

耶穌誕生時，天使\*向馬利亞\*的宣布實質已經明確地表達了這3位的獨特性：聖靈\*要臨到馬利亞身上，至高者的能力要蔭庇她，她所生的孩子要稱為上帝的兒子(路一35)。簡言之，「道」(即聖子)成肉身便是藉著「聖父」和「聖靈」的工作而成。同樣，在

耶穌受洗時，福音書的作者也同樣著意地以客觀的象徵表達這3位：聖子接受洗禮\*；聖父以說話確認聖子的身分；聖靈彷彿鴿子降下，落在聖子身上(太三16~17；路三21~22)。在福音書中，約翰福音\*的作者是相當著意地突顯三位一體的觀念的(約十四~十六章，特別參十四7、9~10、16)。

按新約書卷的成書日期\*來看，見證新約時期的三一上帝觀的最古老新約經文是來自保羅\*，例如加拉太書\*四章6節就強調3個位格在救贖工作上各自扮演的角色(另參彼前一2)。當然，我們亦不能忽略今天教會\*所熟悉、來自保羅的祝福語(林後十三14)，以及出現在馬太福音\*的施洗公式語(二十八19「……奉父、子、聖靈的名給他們施洗」)。

雖然新約聖經對三位一體觀的見證是清楚的，但系統地闡述這教義則有賴早期教會教父們的鑽研，其中尤以奧古斯丁為重要。三一上帝觀並非只是一種神學上的建構，而是豐富我們的敬拜生活，以及我們在生活中對上帝的經歷。

你們既為兒子，上帝就差他兒子的靈進入你們的心，呼叫：「阿爸！父！」(加四6)





黃錫木

舊約和新約聖經對「聖靈」的表述有不同的重點，但兩者卻有很一貫的連續性。聖靈的工作是上帝能力的彰顯，聖靈的同在即是上帝與信徒同在。

「聖靈」這詞語是新約聖經的用語（可能是要與「污靈」區分）；在舊約聖經，這詞語很少出現，較常見的是「耶和華的靈」或「上帝的靈」。

在希伯來文<sup>\*</sup>裏，「靈」一詞亦可解作「風」（創八1；民十一31），指一種神祕的無形力量；或解作「氣」（創二7，六17），指帶有生命的能力；或指「神聖的能力」（士三10；撒上十一6），這通常與上帝的感動有關。這3個意思正好表達聖經作者對聖靈的看法。在舊約，聖靈可有不同的功能，除了在創造<sup>\*</sup>萬物方面（創一2；伯三十三4；另參出三十一1~11），更主要的工作是在啟示<sup>\*</sup>上，成為上帝啟示人（民二十四2；賽六十一1~4）和教導人（尼九20；詩一四三10）的媒介。

新約聖經對聖靈的教導是承接舊約的用法。在耶穌與尼哥德慕的對話中，作者按希臘文<sup>\*</sup>的「靈」，表述聖靈有如風一般，且滿有能力（約三1~15）。值得注意的是，新約中的聖靈是有位格的：祂能指教、作見證、禁止和擔憂（約十四26；徒十六7），亦會被褻瀆（太十二31~32）和被拒絕（徒七51）。而最為突出的是對其形態的描述，當祂降臨在耶穌身上時，「形狀彷彿鴿子」（路三22；另參可一10），但降臨在信徒身上時，卻像火一般（徒二3~

4）。這種對聖靈位格的表述，顯然成為日後三一上帝觀<sup>\*</sup>的初模。

對於聖靈的角色，耶穌清楚指出，聖靈會以「另一位」保惠師的身分臨到教會<sup>\*</sup>（約十四16~17），接替並延續他（即「第一位」）的使命。基督<sup>\*</sup>藉著受難和復活<sup>\*</sup>，已經圓滿地設立了上帝拯救世人的機制，至於使這機制施行在個別信徒身上的工作，則由聖靈來繼續。保羅<sup>\*</sup>在這方面的描述非常豐富：

- 透過聖靈的感動，世人願意悔改，戰勝肉體的軟弱（羅八5~17），又能稱呼「耶穌是主」（林前十二3），並結出「聖靈的果子」（加五22~23）；
- 藉著聖靈的恩賜<sup>\*</sup>，教會得以建立和成長（參林前十二4~7；弗四11~13）；
- 因為所有信徒都在聖靈的團契<sup>\*</sup>裏有份，不同教會和派別的人能相交（弗四1~6；腓二1~2）；
- 聖靈在現今世界、教會和信徒身上的工作，使人對將來得贖充滿冀盼，聖靈的印記是未來必成之事的憑據（林後五5；弗一13~14）。

我們不應把聖靈的工作局限在某幾方面，或過分地抬舉某方面的彰顯；聖靈的工作是多元化的。哪裏能夠彰顯上帝的臨在和屬性，那裏就有聖靈的工作。

那在基督裏堅固我們和你們，並且膏我們的就是上帝。他又用印印了我們，並賜聖靈在我們心裏作憑據。（林後一21~22）



# 彌賽亞、基督

張略

不同時期的猶太人對彌賽亞或基督，有不同的理解，有說他是先知、是祭司、是君王；而耶穌正成全了彌賽亞這三重的職分。

「彌賽亞」和「基督」分別是希伯來文\*和希臘文\*的中文音譯詞，意即「受膏者」（這詞只出現了兩次，參但九25～26）。在舊約裏，受膏而立的職分卻有3個：先知、祭司和君王。在以賽亞書\*四十五章1節，波斯\*王塞魯士（又稱古列）也被稱為耶和華所膏的人；這顯示「受膏」帶有被上帝揀選和差遣，並完成上帝拯救計劃的意思。

以色列人被擄到巴比倫\*之後，社會上出現了一種新的思想，就是上帝會興起一位受膏者來復興以色列國；自公元前4世紀至公元2世紀期間，這份對受膏者的期盼更往往與當時的羣眾運動結合，而一些革命鬥士就常被視為拯救民族的彌賽亞。

耶穌是上帝所立的彌賽亞，他完成了彌賽亞身分的多重職分：

- 耶穌是先知：猶太教傳統根據申命記\*十八章15至19節（另參民二十四15～17），認為彌賽亞是一位好像摩西\*一樣的先知，大有能力，並且將耶和華的律法教導以色列民。耶穌所行的神蹟\*奇事，不只顯示出他作為大能先知的身分，例如「五餅二魚」和「履海」（可六32～52；約六1～21）的神蹟與以色列人得享嗎哪和過紅海\*的事跡明顯是遙相呼應。馬太福音\*更明確地指出耶穌是那位新的摩西，他如同昔日因饑荒而寄居埃及的以

色列人一樣，曾逃難到埃及\*，後來，又同樣出埃及，返回猶太地（太二13～15、19～23）；而他在山上的寶訓更可謂與摩西從山上所領受的十誡互相對應。

- 耶穌是祭司：希伯來書\*指出耶穌不只是完全的祭牲（七27，九26），他也是慈悲忠信的大祭司，因為他是按麥基洗德的等次而被上帝所揀選的，而且他能體恤人的軟弱（四14～五10）。他現今在天上更不斷為聖徒代求（七25）。
- 耶穌是君王：根據大衛\*之約（撒下七5～17），上帝應許大衛的國位立定到永遠。在馬太福音中，耶穌作為「大衛的子孫」的身分一再被強調。當耶穌騎驢進入耶路撒冷\*時（可十一1～10），亦反映出他作為君王的身分，但卻是一位謙卑的王。然而，當他復臨時，卻以超然的王者姿態出現，他是但以理書\*七章所描述的那位將要以大能降臨的人子，且是接管一切世上權柄的君王，更是審判\*全地的主（可八38）。

基督徒稱耶穌為「基督」，主要是強調耶穌這三重身分，有別於當時革命鬥士式的彌賽亞。

因為人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價。（可十45）



(啟四8)。在末日的時期，眾善良的天使更會協助天使長米迦勒，對抗以撒但\*為首的邪惡天使(啟十二7)。

天使往往以人的形貌向人顯現，亞伯拉罕就曾在不知不覺間接待了天使(創十八章)；約書亞在耶利哥\*看見耶和華軍隊的元帥，起初也以為是一般人(書五13~14)。記載在新約聖經裏的天使，他們的形貌很容易被辨認出來(約二十12；徒十一17)。

天使又有其他名稱及形態，在舊約聖經中，天庭有所謂「上帝的眾子們」(伯二1；參詩十九1，八十九7)。另又有稱為「基路伯」的活物把守著伊甸園(創三24)，他們的形像更被刻在約櫃之上(出二十五18~20)，以西結書\*十章3至22節對他們的形像和活動更有生動的描繪。他們有時好像耶和華的座駕一樣(詩十八10；賽三十七16)，但有時又稱為撒拉弗(賽六章)。

在猶太天啟文學的著作中，天使開始有個別獨特的名字和性格，而我們的聖經亦記載兩名帶名字的天使，加百列(但九21；路一19、26)和米迦勒(但十13、21，十二1；猶9節)。

上帝使耶穌從死裏復活\*，並且升天，為要將一切靈界中「執政和掌權的」，包括天使，都服在祂的腳下(弗一21~22；西二15)。

天使豈不都是服役的靈、奉差遣為那將要承受救恩的人效力嗎？(來一14)



# 天使

張略

天使是服役的靈體，是上帝所造的，由上帝差遣去完成使命。他們能直接進到上帝的跟前，往往成為上帝向人啟示信息的使者。

天使是上帝所創造\*的靈界活物，地位在人之上(來二7)。在舊約的族長\*及王國時期\*所描述的天使，主要有3方面的職能：

1. 向人傳達上帝的命令，例如阻止亞伯拉罕\*獻以撒，向亞伯拉罕說明上帝的心意(創二十二11~12)；
2. 預先向人說明將要發生的事，例如預先指明以實瑪利(創十六11)和參孫(士十三3~5)的出生；
3. 保護屬上帝的人，抵擋他們的敵人，例如保衛以色列人經過曠野(出二十三20~23)，餵養在曠野中的以利亞\*(王上十九5~8)，以及降災予圍攻耶路撒冷\*的亞述軍隊(王下十九35)。

新約聖經亦承接這種天使觀，認為天使是服役的靈，為屬上帝的人效力(來一14)，他們常守護在人的身旁(太十八10)。在耶穌的事奉\*中，耶穌也曾多次接受天使的侍候(太四11；路二十二43)。

根據較後期的猶太教傳統，律法是經天使的手頒布，見於加拉太書\*三章19節(另參徒七53；來二2)。此外，他們也參與末日\*的審判\*(可八38，十三27；帖後一7~8等)。一如其他猶太的天啟文獻，啟示錄\*中，天使也常常作為啟迪者，多次向使徒約翰\*解釋所見異象的意思。他們在上帝的寶座前晝夜頌讚上帝

# 撒但、魔鬼

張略

撒但，或魔鬼，是那敵擋上帝的墮落天使，他們迷惑人，叫人離開上帝。然而，基督來到世上，已粉碎了魔鬼的權勢，信徒因此可以靠著基督得勝。

「撒但」是希伯來文\*的中文音譯詞，意即「敵擋」。在舊約中這詞作為名詞使用只有26次，其中以「撒但」用作一位天上的撒但只有4次。除了民數記\*二十二章那段指耶和華的使者是那「敵擋」巴蘭先知之外(22、32節)，其餘都指他是引誘人犯罪的，他曾挑動大衛\*王數點以色列民的數目，因而得罪上帝(代上二十一1、7~8)。他又是一位控訴者，常在上帝的面前控訴屬上帝的人(伯一~二章；亞三1~2)。值得留意，聖經從未有把伊甸園中的蛇(創三章)等同為撒但，雖然這是後期拉比的看法，也成為教會\*中的共識。

在一些猶太教文獻如《以諾一書》、《禧年書》、死海文庫中，往往將撒但和他的差役看為是一切邪惡的來源；他們摧毀人類，誤導眾生。這上帝的頭號敵人，經過一場靈界的惡鬥後，最終會被上帝所毀滅，受到刑罰。

新約稱呼這惡者為「撒但」或「魔鬼」，也有稱為「別西卜」(太十25)和「彼列」(林後六15)。他被視為「世界的王」(約十四30；參林後四4)，是「空中掌權者的首領」(弗二2)，是「那試探人的」，叫人犯罪\*的(太四3)，他和他的差役都是帶有權柄的，把人擄去(路十一21~22)。

承接舊約觀念，撒但在新約更具體被看為敵擋上帝和對付人的。他與這邪惡的世界和人的肉欲，結成一個聯盟，敵擋上帝(弗二1~3；雅三15；約壹二15~17)。撒但試探人離開及敵擋上帝，好像他自己一樣(參路二十二3；約八44)。他以謊言迷惑眾生(約八44；林前七5；啟二十3；參林後二11)，將上帝栽種在人心中的道摧毀，敗壞人的信心(可四15；彼前五8)。可惜，有人甘願將自己交付給他，與他同盟，受他操控(啟三9)，甚至成為他的兒女(約壹三10；另參太十三38~39)。

撒但將率領敗壞的天使\*，在天界中與上帝和祂的使者爭戰(啟十二7)，又與地上的王結為聯盟，與屬上帝的子民爭戰(參啟十九19)，打一場末日\*之戰(啟二十8~9)。然而，上帝的敵人始終會徹底被消滅，至終會受到永火的刑罰(太二十五41；啟二十10)。

耶穌在世傳道時，不但戰勝了魔鬼的試探(太四1~11)，也洞悉魔鬼的詭計(太十六23)，並且藉著從死裏復活\*、升天，顯示自己在一切靈界權柄之上(西二15；參來二14~15)，徹底粉碎了魔鬼的權勢(約壹三8)。

屬上帝的子民只要親近上帝，魔鬼就必無功而逃(雅四7)，且要慎防惡者的一切詭計(弗四26~27)，以上帝所賜的全副軍裝去敵擋他(弗六10~18)。我們的使命，是要叫人「從撒但權下歸向上帝」(徒二十六18)。

要穿戴上帝所賜的全副軍裝，就能抵擋魔鬼的詭計。(弗六11)



# 啟示

鄧紹光

啟示乃是一三一上帝在歷史中的作為，從耶穌基督在世的活動以及他從死裏復活中達至高峯，顯明上帝的本性和性情。

基督教信仰所重視的，是人的得救；從這角度來看，上帝的啟示並不在於要傳遞一般資料性的知識，而是傳遞拯救的知識。這種知識是相交性、是關係性的，即上帝透過與人相交的互動關係，讓人認識上帝的拯救，以及認識人與上帝、人與世界當有的關係。舊約的以色列人和新約的信徒都是透過與上帝的關係去認識祂，並經歷拯救，從而明白上帝的性情。

聖子耶穌基督\*道成肉身，甘願讓死亡割裂三一上帝\*內在的親密團契生命，被釘在十字架上，從死裏復活\*，乃是最能體現三一上帝在世上的作為。上帝在耶穌基督裏向我們顯明了祂對世人的愛，以及這個世界的將來。

以上所講的是「特殊啟示」，即上帝透過祂自己向我們表明祂自己。在此之外，亦有「普遍啟示」，這就是保羅\*在羅馬書\*一章18至23節所講的，人可以藉著受造之物來認識上帝。可是，宗教改革\*家加爾文(John Calvin)提醒我們：因著人犯罪，一切對上帝的認識都變成偶像崇拜，只滿足人私心的需要。因此，若不首先在基督裏認識上帝，我們的罪性\*只會扭曲一切從受造物而得的關於上帝的知識。認識上帝就是獲得拯救的途徑，只有在基督裏認識上帝才能使我們得救。

基督教信仰的啟示有下列5項重要意義：

1. 啟示指的是上帝的自我揭示；上帝若非啟示自己，一切對上帝的認識只是猜測罷了。更重要的是，上帝這行動是出自祂的主權，因此這是恩典。祂不設下任何條件並主動地進入世界與我們相交，全是一份給予我們的禮物，不是我們應得的；
2. 啟示不是抽象的，而是在具體的歷史時空下發生的，所以啟示是指向具體的人和事件。上帝就在這些人和事件中表明祂自己的心意。耶穌基督在世的事件就是一個好例子；
3. 上帝的啟示乃是召喚我們作出恰當的回應：悔改歸正、行在光中、愛上帝愛鄰舍、行公義好憐憫。因此，啟示是轉化人的生活而非傳遞教義。上帝在基督裏的啟示，正正就是呼召我們作主的門徒；
4. 上帝的啟示總會擾亂天下事，叫人震撼。當上帝在基督裏與人相交時，總是顛覆人對上帝以往的了解。上帝的作為，即使顯明出來，也不是這個世界的價值和共識能夠規範或分類的；
5. 上帝的啟示改變我們對上帝、對世界和對自己的看法。啟示把我們從被罪捆綁的思維中釋放出來，從而可以按著啟示來了解上帝、認識世界和我們自己，有「心意更新而變化」的作用(羅十二2)。

道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理。……從來沒有人看見上帝，只有在父懷裏的獨生子將祂表明出來。(約一14上、18)



正典地位在耶穌時期大致已被公認。聖卷中的詩篇\*和歷代志\*，相信亦很早得到確認(參路二十四44)。但另一些書卷如箴言\*、以斯帖記\*、傳道書\*、雅歌\*，以及先知書中的以西結書\*等，由於不同地區的猶太教羣體對這些書卷的確認程度參差，甚至有猶太學者(即拉比)質疑這些書卷的價值，因而使這些聖卷類書卷遲遲未能得到信仰羣體全面的確認。然而，一些學者認為，整本希伯來文\*聖經的蒐集和成典，大概於公元2世紀末(或3世紀初)期間已成定案。

雖然聖經書卷的權威性\*是內存的(不是外加的)、是上帝所賜予的(不是人為的標榜)，但書卷的成典經過確實牽繫於羣體的認受，兩者是彼此互動的。在這互動的過程中，我們可以見證不同羣體的確認速度或有所不同。然而，我們相信，感動聖經作者把永恆的啟示\*筆錄成書的聖靈\*，同樣亦帶領著不同信眾，在他們的信仰歷程中確認出上帝所默示的書卷。

耶穌對他們說：「這就是我從前與你們同在之時所告訴你們的話說：摩西的律法、先知的書，和詩篇上所記的，凡指着我的話都必須應驗。」(路二十四44)



# 舊約正典

黃錫木

舊約聖經(即猶太人聖經)的成典經過是很漫長的，其中五經和先知書類別的書卷較早被確認為規範性的經書，而最後被確認的則是聖卷類的書卷。在公元2世紀之前，猶太人所意識的聖經大概已經成立了。

嚴格來說，基督教有兩個舊約正典的版本。一個是包括次經書卷\*的舊約聖經(如羅馬天主教、正教和基督新教[更正教]的某些主流教派所沿用的)，另一個則是大多數基督新教(更正教)教派所使用的舊約聖經，共39卷；這些書卷與猶太人聖經完全相同，但由於書卷組合略有不同，猶太人聖經只有24卷。

這39卷書的成典過程是很漫長的。起初，上帝給以色列人的聖諭，很多都是以口傳為主的；隨著實際環境的改變，可能是國家陷入危機，又或為確保流傳和教導更加精確，向來口傳的內容就陸陸續續地被編寫下來，成為經典。因此，在未有規範式的文獻記錄之先，這個規範早已在人民的信仰歷程中流傳著，並發揮鑒察的作用。

雖然39卷書的成典經過並不相同，但傳統猶太人聖經所分的妥拉(即五經\*)、先知書\*和聖卷3個類別，在某程度上，的確反映著書卷成典的先後次序。據新約聖經(太二十二40；路二十四27；羅三21)或兩約之間\*文獻(《馬加比二書\*》2.13~15：「……尼希米建立了一個圖書館，收集大衛\*的筆記、列王獻祭\*的書信以及有關列王和諸先知事迹的書籍……」)的記載，妥拉和先知書的

# 新約正典

黃錫木

新約聖經的成典經過需要一段頗長的時間，最早成典的是載錄主耶穌言行的福音書，繼而是使徒行傳和保羅書信，然後是其他書卷。一般學者以公元367年為新約聖經正典定案的年份。

初代教會\*非常意識到自己信仰的根是猶太教，因此，自教會\*誕生的那一天開始，基督教會所使用的聖經就是猶太人聖經(即舊約聖經)——儘管當時的猶太人聖經還未完全成典。

然而，為要確立基督信仰的獨特之處，初代教會又必須與猶太教分別開來。教會的成立已經在信仰生活方面確立了基督徒這個新羣體，但若要更確切地建立基督徒的身分，就必須在已有的聖經(指舊約聖經)上建立新的規範和代表這新規範的經典。因此，對於早期教會而言，確認某卷書是新的(新約)正典，就等於認同這書有著如同舊約聖經般的權威\*。

與舊約聖經一樣，新約聖經書卷亦是經過一段由「口述\*」轉變為「筆錄」的時期。主耶穌基督\*既是開展新的約的那位，他的教訓就自然成為新約啟示\*的基礎。然而，耶穌並沒有留下任何著述給後世，只有他的跟隨者(亦是他的見證人)按著所見所聞，把主耶穌的言行不斷述說、傳開，並漸漸記錄下來，成為4卷福音書。直至公元2世紀初，有些教會領袖還是喜歡根據見證人的口述(而非福音書)來理解耶穌，但隨著見證人漸次去世，4卷福音書就成為理解耶穌基督言行的基本依據。直至2世紀末，教會已經視4卷福音書、使徒行傳\*和保羅書信有著與舊約聖經同等的權威。

自公元2世紀末至3世紀末，基督教會所面對的外憂內患更進一步促成了新約聖經的成典。所謂「內憂」是指多種異端的興起，這些異端對當時主流信仰羣體所認為的權威經典有所保留，例如當時有些反猶太主義者只認同一本福音書，即路加福音\*，因為其他福音書的猶太色彩太濃厚；另有一些則認為新約的啟示應該無止境地擴充和更新，故無規範可言。至於「外患」則是指教會面對前所未有、來自羅馬政府的逼迫，大量的基督教典籍遭焚毀，因而迫使基督教會在保存經典的過程中作出篩選。

雖然自公元2至4世紀期間，已有不少教父在其著作中明確指出新約聖經包括的書卷，甚至編寫正典綱目，指示教會除了誦讀舊約聖經(包括某些次經書卷)之外，還可以誦讀哪些書卷，其目的是要與所謂的新約次經\*分別開來，然而，傳統對新約正典正式被確認的日子，則以亞歷山太教父亞他那修(Athanasius)於公元367年在復活節所寫的《節期書信》為準。

我向一切聽見這書上預言的作見證，若有人在這預言上加添甚麼，上帝必將寫在這書上的災禍加在他身上。(啟二十二18)







## 舊約次經

黃錫木

舊約次經是指那些未見於猶太人聖經，卻收錄在天主教、正教以及基督新教(更正教)的某些主流教派的舊約聖經中的書卷，這些書卷在改革時期(公元16世紀)之前的大公教會歷史中備受教會的重視。

舊約次經書卷(Apocrypha)主要是寫於公元前3至1世紀期間的古籍文獻。一般基督新教(更正教)的聖經並沒有收錄這些書卷，這些書卷只見於天主教、正教和基督新教(更正教)的某些主流教派(如聖公宗)的聖經中，數目由12至20卷不等；有些教派，例如埃塞俄比亞正教的聖經，他們的官方聖經還未包括傳統接納的所有次經書卷。雖然聖公宗並不視這些書卷為聖經，但卻認為它們是非常有價值的書卷，故此，一般聖公宗(例如英語教會\*)所使用的聖經均把這些書卷置於舊約和新約之間。

由於天主教和正教均視這些經書為聖經(統稱為「第二正典」或「後典」，Deuterocanonical)，因此，在這些教派的聖經中，這些經書就穿插於其他的舊約正典\*書卷之間，更有個別書卷附在某些舊約書卷裏，例如天主教聖經(如《思高聖經》)就把《以斯帖記補篇\*》附在以斯帖記\*後，而在但以理書\*三章23和24節之間(即達尼爾書三24~90)、十二章之後(即達尼爾書十三，十四章)，就分別插入了《三青年之歌\*》、《蘇撒拿傳\*》和《彼勒與大龍書\*》等舊約次經書卷。

有關羅馬天主教、希臘正教和聖公宗所包括的不同次經書卷

類別，可參本書卷一之「次經書卷」，以及對各次經書卷的簡介。

舊約次經可謂是整個基督教(包括天主教、正教和基督新教[更正教])的一個灰色地帶；各教派使用與否原非一朝一夕的決定。上帝從沒有直接告訴信徒(或教會)，哪些經書是祂所默示的，而是讓信仰羣體在閱讀、理解和實際應用上察驗和印證哪些是屬於祂的經書；在這個過程中，我們見證大公教會的基本共識，但彼此間亦有差異。以舊約聖經而言，希伯來聖經的39卷書可算是基督宗教中，各教派對舊約聖經書卷的共識，而次經書卷也就是彼此間的差異。使用次經的教派均有自己很悠長的歷史傳統，而對於這些教派的傳統和歷史，希伯來聖經的39卷書以及我們所謂的次經書卷(他們視之為正典的一部分)，同樣具有很深遠的塑造效果。

拒絕接受次經的正典權威的基督新教(更正教)教會\*，固然可以繼續持守這種屬靈傳統，但卻應抱持著彼此尊重的精神來看待這些經書和有關的教派，更應該嘗試接觸這些書卷，因為這些經書對了解兩約之間\*的猶太人社會是極為有用的。馬丁路德常被引用的一句話，可算是一個很中肯的指引：「次經並不同於聖經，但仍十分有用，且具閱讀價值。」

我們傳揚他，是用諸般的智慧，勸戒各人，教導各人，要把各人在基督裏完完全全地引到上帝面前。(西一28)



# 舊約偽經

黃錫木

舊約偽經是指那些未見於猶太人聖經和基督宗教各教派的舊約聖經，但卻與猶太教有關的猶太人經典。

古代猶太教的文獻種類繁多。除拉比文獻\*外，還有與正典\*聖經有密切關係的典外文獻。舊約的典外文獻可分為兩類：舊約次經\*和舊約偽經。簡單來說，舊約偽經是指那些未見於猶太人聖經和基督宗教各教派的舊約聖經，但卻與猶太教有關的猶太人經典。

「偽經」(pseudepigrapha)一詞原來的意思是「假／錯的署名」，指「以不真確的名字署名」的著作。原來的作者並非「偽造」或「仿造」這些經書，也不是刻意欺騙當時的讀者羣，而是以一個人所共知的名字，作為一部與這名字沒有直接關係的著作的作者而已。因此，很多舊約偽經文獻的書名都是以古代人物(甚至可能是傳奇人物)命名的，例如《以諾一、二、三書》、《閃的論說》和《亞當遺訓》等。

按現時學者的分類，舊約偽經共有52卷之多，大約在公元前2世紀至公元2世紀成書。由於書卷成書時期較晚，在聖經研究的範疇中，舊約偽經對新約研究的幫助較大。此外，有些書卷在流傳的過程中已由早期基督教人士修訂，有些甚至可能是源自早期基督教教會\*的，故帶有濃厚的教會色彩。

舊約偽經展示的神學思想大致可歸納為4個課題，分別是：罪\*源的解釋(包括邪惡的起源和神義等問題)、上帝的超然性、彌

賽亞\*的來臨，以及復活\*和樂園的盼望。當中涉及的觀念，有些顯然是源自舊約既有的觀念，有些則隱含在舊約中，在被擄後的日子\*才漸漸發展而成。

整體而言，孕育這些文獻的宗教氣氛，是人們對現世的社會和信仰的領導層極為失望和悲觀，他們認為邪惡的勢力直接與上帝抗衡，不認為上帝會好像舊約時代所作的那樣，在現世「看顧義人，懲治惡人」，反而是遠離人世。於是他們便轉向精神的層面，寄望將來上帝的權能會彰顯在屬靈的新天新地中。他們不再冀求上帝介入人類的歷史，只期望祂在末世\*親自來臨，而忠於上帝的人亦得以在祂所賜的樂土中與祂同在。此外，從這些文獻中，我們亦可以知道，當時的猶太教並非一個單一的宗教體系，而是容納多黨派(包括法利賽派\*或愛色尼派\*)的大宗教。這情況正反映當時的猶太教知識分子在信仰上的多元化詮釋活動，積極地為自我的宗教體驗加以肯定。

閱讀這些文獻，不單有助我們深入了解古典猶太教神學思想的發展，更重要的是幫助我們了解新約時代的宗教處境——我們的主耶穌基督、十二使徒和保羅\*都是在這種宗教處境之下成長的；而公元1世紀的基督信仰也是在這個氣氛之下孕育而成的。

當用各樣的智慧，把基督的道理豐豐富富地存在心裏……彼此教導，互相勸戒，心被恩感，歌頌上帝。(西三16)



# 新約次經

黃錫木

新約典外文獻是指那些在公元100至425年間，為數約80份的作品；它們以新約正典書卷為基礎，再加以闡釋和擴充。

按現今學者的分類，舊約的典外文獻包括舊約次經\*和其他源自兩約之間時期\*的書卷(稱為舊約偽經\*)，而新約的典外文獻就只有新約次經。新約次經這名稱是指公元100年(此大約為新約正典\*最後一卷書的成書年份)至425年間，來自基督徒手筆的作品。

與舊約次經不同，新約次經書卷在基督教會\*一直未被重視，甚至對這些書卷加以貶抑，因此，很多書卷均沒有保存下來。隨著學者對古籍文獻有更多研究和考證，歸入新約次經的數目亦不斷增加。時至今天，學者們收錄的新約次經書卷約有80份。絕大多數新約次經書卷均以新約正典書卷為基礎，再加以闡釋和擴充，因此，大多數次經書卷均沿用新約正典書卷所屬的體裁，即福音書、行傳、書信\*和天啟文體\*類等體裁。

在新約的次經書卷中，最早面世的是福音書，且有不少是相當早期的，內容主要是補充正典福音書未有記載的事迹，諸如有關耶穌嬰孩、童年以至少年時期的軼事。例如《雅各原始福音》、《阿拉伯文的耶穌嬰童福音》的「次經福音書」，便是著意模仿正典福音書格調的作品。又例如主耶穌基督\*既是道成肉身的上帝，由他經歷死亡那刻至復活\*的3日裏，究竟他是處於睡眠狀態(即是完全失去知覺)，抑或如彼得前書\*三章19至20節所示，他的靈魂還

在活動呢？《尼哥底母福音》和《巴多羅買福音》的作者正嘗試加以推測。除了這些補充外，有些次經福音書顯然是帶著濃厚的非主流基督教思想(或異端思想)來改寫正典福音書記載的事迹，例如《埃及人福音》就似乎有意貶低耶穌的人性，帶有所謂「幻影學說」的味道。

雖然不少次經福音書都仿效正典福音書的體裁，但仍有少數例外，《多馬福音》就是其中的佼佼者。這書卷完全沒有敘述性的骨幹，只收錄了一段段獨立的耶穌言訓(共114句)，如語錄一樣；而當中的神學思想則較為複雜，與正典福音書有明顯的差別。與這類語錄式的次經福音書有關的，是散見於正典福音書以外的耶穌言句，例如「施比受更為有福」(徒二十35)就是最為人熟悉的，但還有幾十句這樣的言句散見於其他文獻，亦同樣聲稱是屬於耶穌的教導。

整體而言，對新約(聖經)研究來說，次經福音書的價值較大，當中可能保存了不少有關耶穌的言行。至於其他體裁的次經書卷，由於這些書卷的寫作年期與新約正典書卷的相距甚遠，它們只能作為基督教思想史的素材，但對於新約(聖經)研究的具體貢獻，卻並不是十分明顯。



# 聖經翻譯

黃錫木

聖經翻譯的目的是要把聖經原來的信息準確地譯成現代語言，使現代讀者能理解聖經，仿如聖經的原來讀者理解經文一樣。

舊約聖經主要是以希伯來文\*寫成的，小部分以亞蘭文\*寫成，而全本新約聖經都是以希臘文\*寫成的。由於猶太教和基督教均強調聖經的信息是上帝對全人類的啟示\*，因此，宗教領袖都感到有必要把聖經譯成其他語言，讓各地信徒都能透過自己的母語明白上帝的話。

自以色列亡國(公元前6世紀)後，巴勒斯坦\*一帶最通行的語言是亞蘭文，因此，這個時期的崇拜誦經都必須口譯成亞蘭文，稱為「他爾根\*」，讓不懂希伯來文的新一代猶太人能明白聖經。這可能是最早期的聖經翻譯，不過，第一部聖經譯本則是舊約聖經的希臘文版本，稱為《七十士譯本\*》，其中五經\*部分約於公元前3世紀中葉完成，而其餘的部分則約於公元前1世紀之前完成。

基督新教(更正教)的中文聖經翻譯史的序幕，可說是由蘇格蘭傳教士馬禮遜(Robert Morrison)揭開的，他的譯本《神天聖書》於公元1823年在馬六甲出版。一直以來，基督新教(更正教)的中文聖經翻譯工作都是由傳教士各自進行的，但在19世紀末，代表英美各地聖經公會的傳教士決定合力進行一項「聖經惟一，譯本則三」的翻譯工作，包括深文理版、淺文理版和官話版，以配合不同教育程度讀者的需要，並議決以1885年出版的*English Revised Version*為譯本的藍本。結果，只有官話版能完整地完成，

新約和舊約分別於1906年和1919年出版，這就是我們今天廣泛採用的《和合本》聖經。

《和合本》聖經在三華人基督新教(更正教)教會風行近一個世紀，至今依然是最普及的譯本。然而，現代漢語在過去幾十年經歷了重大的改變，以至致這個本來是最可讀的譯本，卻愈來愈成為今日年輕信徒和慕道\*者了解上帝話語的障礙，教會必須正視這個問題。繼《和合本》後，有兩個非常重要的譯本面世，分別是《聖經新譯本》(新約，1976年；舊約，1992年)和《現代中文譯本》(全本聖經，1979；修訂版，1995年)。目前，《和合本》和《聖經新譯本》均進行大規模的修訂工作，為要提高譯本的可讀性和準確性。

至於天主教官方第一部完整的中文聖經譯本則要到1968年才面世，名為《思高聖經》，全本都是由原文聖經直接譯成的，更附有註釋。

據統計，現今世上所說的語言超過6,500種，而至2000年為止，聖經的全部或部分內容只翻譯成2,233種現代語言，因此，聖經翻譯的工作依然有巨大的需要。

……主說：我憑憑着我的永生起誓：萬膝必向我跪拜；萬口【指講不同語言的人】必向我承認。(羅十四11)



# 聖經的權威

孫寶玲

聖經的權威來自上帝的啟示，而上帝的啟示是通過舊約的先知、君王和智者，至終由耶穌基督彰顯出來。聖經的形成說明了它的權威在於曉示上帝和人的關係。

聖經的權威在於其本身是上帝的默示。從這個角度看，聖經是由上帝寫成的，但從聖經經書實質的寫作和成書來看，聖經必須、也是由人書寫的。聖經每一書卷都在不同的背景和因由下成書的。聖經的作者，在其自身的處境下，尋索、詮釋、曉諭、宣講\*上帝的心意和呼喚。所以，聖經的書卷既見證著上帝在不同處境下向其子民的啟迪，也表達出上帝的僕人對上帝心意的詮釋和宣講。

上帝向人最完全的啟示\*，莫如耶穌基督\*在世3年的傳道生涯和職事。耶穌在世上的宣講和工作，一方面延續、突出和整理舊約經書的精髓，肯定舊約書卷的權威，同時亦啟迪上帝對人類的情義和呼喚。在耶穌復活\*及升天後，耶穌的跟從者以及他們的同工或門生，或為信仰的傳承、或為教會\*的需要、或為真理的辯證而寫成不同的書卷，是為今日的新約聖經。經過幾百年的印證和使用，舊約和新約聖經的權威就如精金，愈煉愈精。

聖經啟示的焦點在於上帝的救贖大功。聖經的權威也正在於救恩\*和信仰生命相關的範疇，指導人如何與上帝和好，並怎樣在生命和信仰上成長。上帝向昔日眾聖徒所啟示的是祂的心意和救恩，並不是天文地理、科學知識或歷史細節，聖經沒有自稱為這

些方面的權威，教會自然不必越俎代庖。因此，聖經的權威是在信仰方面而言的，其中所涉及上帝的默示，同樣指明人認識上帝並與祂建立關係；在這方面，聖經的而且確是權威。畢竟，沒有比聖經所記載的耶穌基督，更使人明白上帝對人的要求和心意。

最後，聖經作為教會的經典，是在漫長的書寫、收錄和編匯的過程裏，為信仰羣體（先是猶太人、後是接著幾個世紀的基督教會）所應用和認同的，並逐漸體會其中的雋永和神聖的元素。因此，某程度上，聖經的權威確實是信徒（或教會）所確立，甚至所賦予（這是羅馬天主教的立場），然而事實上，這種「賦予」其實只是一種認同，因為聖經的權威本應是內在的，是透過聖靈\*在信徒的閱讀中印證出來的。

顯而易見，聖經權威的對象是認信聖經有來自上帝素質的信仰羣體；對信徒而言，聖經的權威範疇，實限於信仰羣體的信仰內容和信眾的倫理\*生活準則。對於信仰羣體以外的人而言，雖然聖經的權威並不是理所當然的，但聖經中的箴言智語是世人所肯定的。

聖經都是上帝所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的。（提後三16）



# 聖約

黃錫木

指上帝主動與以色列人的祖先，以及整個以色列民族所立的盟約；這盟約延續至新約時代，並藉著主耶穌基督的代贖而達至圓滿。

從古至今，協議或盟約 (covenant 或 testament) 在人類社會都是很普遍的。基督教對聖約的理解是承接上帝與以色列人先前所立的約，因此，基督教強調兩個約，舊的約和新的約。事實上，基督教聖經的兩個部分都是以這兩個約為基礎的。

舊約實指上帝與人類所訂立的「首份盟約」，不過，在聖經裏這個盟約主要是與以色列民族立的。按舊約聖經的記載，上帝（又稱「耶和華」）最早是與亞伯拉罕\*立約的（創十二1~7）；因為亞伯拉罕對上帝的忠誠，上帝要在他的後裔中興起一個民族——以色列。

在摩西\*的見證下，上帝在西奈\*山上與以色列人所立的約就標誌著「舊的約」的訂定。上帝主動向以色列民伸出拯救和保護的手，而以色列民要做的只是向上帝忠心，不敬拜別的神，遵守祂所賜的誡命和規則，使其他民族得以知道，信靠上帝必能得到拯救。當摩西把血\*灑在眾民身上，又灑在專為立約而建立的祭壇上時，這就成為印記，表示協議落實了（出二十四章）。

然而，以色列民並不能完全遵守這約。事實上，舊約歷史書\*所展示的就是一個經常重複的循環：以色列民的背約帶來上帝的懲罰，又因這「舊」的盟約關係已經破裂，上帝要主動修補

這關係。正因以色列人無法遵守這約，上帝和以色列民之間需要一個「新」的約，以終止這循環；在這「新」的約裏，上帝的子民不再單憑自己的能力，也不是按律法式賞罰制度的規範來守約，而是靠賴上帝給予屬祂的人一顆能順從祂的心（耶三十一31~34；來八8~12）。

上帝的兒子耶穌基督\*來到世上，正為要落實這新的約；他在十字架上所流的寶血亦代表這新約已落實。對於猶太人來說，這是一個更美好的約，對於非猶太人來說，這更是一個突破，因為這是惠及全人類的約。所有信靠上帝，又接受耶穌基督為主，並承認他為全人類的罪\*死而復活\*的人，都得以進入上帝所訂立的新約中。

舊約書卷的焦點是上帝與古以色列民所訂立的約，而新約書卷的焦點則是上帝與每個信徒所訂立的約。這正是主耶穌設立聖餐\*的一個非常重要的原因。

……這杯是用我血所立的新約，是為你們流出來的。（路二十二20）



心稱謝你。  
他的行

# 舊約的獻祭

羅慶才

「我朝見耶和華，在至高上帝面前跪拜，當獻上甚麼呢？」(彌六6上)是所有敬拜者發自內心的問題。

獻祭乃人對上帝的愛和感謝的表達，是一種本能，是不用教導或規定的。舊約中有關獻祭的律法，是把這發自內心所流露的表達方式制度化，免生混亂。

根據利未記\*一至七章，以色列的獻祭共分5種：燔祭、素祭、平安祭、贖罪祭和贖愆祭。前3種是甘心獻上的祭，後兩種是因應某些情況而獻的祭。燔祭和素祭的性質相同，前者獻牲畜，後者獻農產，方法均是把祭品放在祭壇上焚燒。獻平安祭的目的包括感恩和還願等。除祭牲的內臟外(利三3~5等)，其餘的由奉獻者及其親朋共享。

贖罪祭和贖愆祭皆為有特定目的而獻的祭，前者為潔淨\*而獻(利八，十二，十五章；民六章)，避免上帝的同在受不潔所影響。後者為補償而獻(利五1~六7)，因為犯事者干犯了「聖物」(利五14~16)——包括上帝的聖名\*——和侵吞了他人利益(利五17~六7)。

當然，獻祭常因人的無知或邪惡，以致被濫用，而變成宗教的形式，甚至更可能成為社會中有錢人的特權，耶和華聲明說：「我喜愛良善，不喜愛祭祀；喜愛認識上帝，勝於燔祭。」(何六6)然而，這些情況並不能抹殺獻祭的意義和作用；倘若人的心態正確，獻祭是有效的敬拜方式(參詩五十5、8~15、23，五十一

16~19等)。

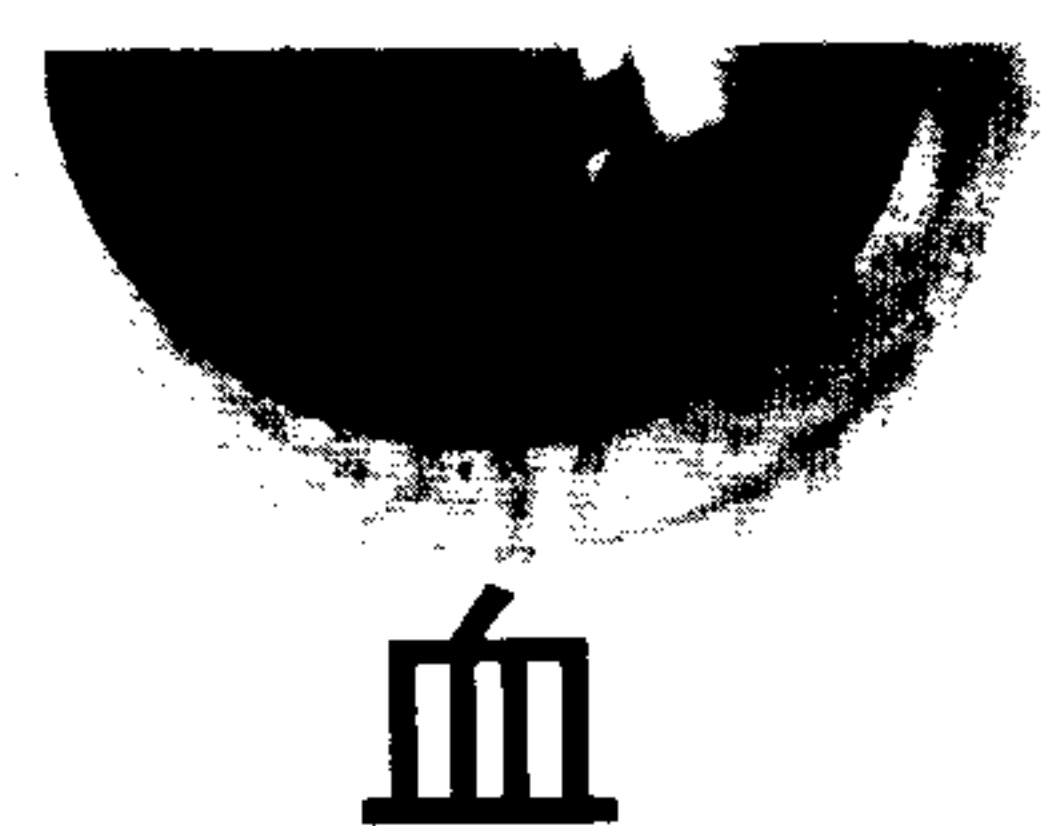
對基督徒而言，舊約的獻祭帶有另一重更豐富的神學意義，就是預表基督\*的救贖。福音書以獻祭來解釋耶穌之死的意義(太二十六28；可十四24；約十八28，十九14、31)。保羅\*則以獻祭來表達他的基督論；耶穌是被殺獻祭的「逾越節\*的羔羊」(林前五7)。保羅更借用了「潔淨祭」作為圖像(林後五21)，解釋耶穌的救恩\*的意義。值得注意的是，羅馬書\*三章25節中的「挽回祭」，應該是指舊約中贖罪日\*祭司\*所獻的「潔淨祭」(參利十六章)。

希伯來書\*運用獻祭來解釋基督救贖的意義，是在新約聖經中最為突出的。作者借用「贖罪日」(利十六章)的禮儀，指出獻祭的目的是為了贖罪(來五1~3)，其果效卻是短暫的(來十1~4、11)。與此相比，基督所獻的祭能產生永遠的功效(來七27，九12、26、28，十10)，叫人能坦然無懼地來到上帝面前(來一3，四16，十19)。

這樣，新約對於理解獻祭所作的貢獻，就是把這古舊的禮儀\*傳統，藉著基督化和屬靈化而賦予新的屬靈意義。

所以弟兄們，我以上帝的慈悲勸你們，將身體獻上，當作活祭，是聖潔的，是上帝所喜悅的；你們如此事奉乃是理所當然的。(羅十二1)





# 血

羅慶才

舊約時代的以色列人與鄰國的人一樣，視血為生命。然而，在處理血的問題上，二者卻有明顯的分別。

在五經<sup>\*</sup>內有關禮儀<sup>\*</sup>的律法中，「血」佔一特殊位置。從這些律例可歸納出3大原則：人血絕不能流（創九5~6）；動物的血絕不能吃（創九4；利三17）；而祭牲的血必須獻在壇上作贖罪<sup>\*</sup>之用（利十七3~7、11）。這3大原則均建立在同一基礎上：所有生命皆屬上帝所有（結十八4）；若違反了任何一項原則，上帝就會向那人變臉，並剪除他（利十七10）。

現代人類學家發現，古人對血和殺生有複雜的心理反應。一方面，世上有不少民族相信喝動物的血或吃帶血的生肉（即吃血），有增強精力之效，亦能讓他們與已去世的人相交；某些宗教儀式亦需要血方可進行。另一方面，古人亦相信殺生會惹來上帝的憤怒和報應，所以對殺生感到恐懼。

一般而言，舊約對血的禁誡有兩大原因，一是尊生命之主耶和華為聖，二是防止鬼神敬拜（利十七7；參賽八19，六十五4）。律法則規定：一、若要宰殺任何牲畜，必須在聖所內進行，牲畜所流的血不能隨便棄置，必須獻在祭壇上（利十七3~6）；二、若是狩獵，則要把獵獲動物的血放出，再用泥土掩埋（利十七12~13）。在以色列境內的寄居者，必須嚴守第二條規條，但是以色列人則兩條規條都要遵守（利十七10~14）。

因為一切生命都是上帝所有的，所以人絕對不能殺害任何生

命。在這大前提下，宰殺牲畜——即使是為日常的食用——亦等同謀殺。惟獨當人把牲畜的血獻在壇上，讓生命重歸上帝所有，就可以「贖」謀殺罪（利十七11）；在狩獵的情況下，用泥土掩埋血亦有同樣的意義。嚴格來說，血並不能贖人的罪，只有來自祭壇的血才能發揮這功效，因為這是上帝所命定的，所以贖罪最終是來自上帝自己。同樣地，在律法中，血有潔淨<sup>\*</sup>的作用，但必須是來自祭壇的血才有這功效（利八30，十六14~19）。

學者相信，在這些禁誡的背後有很重要的神學和道德基礎。首先，根據創世記<sup>\*</sup>九章4節，血的禁誡適用於所有人，相比之下，十誡只有以色列人需要遵守，所以血的禁誡屬較高層次的誡命。而產生這禁誡的背景，是與洪水有關的。在洪水前，人類是吃素的（創一29），因為人犯罪，行強暴，終致洪水的審判<sup>\*</sup>。在洪水後，上帝對人類作出重大的讓步，就是容許人類吃肉，但人必須嚴格遵守不吃血的規定，以免全地因而被沾污。

這樣，人可以吃肉，但必須尊重生命之主。在古代民族中，相信只有以色列把這關乎道德的誡命寫在律法上，藉此強調其重要性。

活物的生命是在血中。我把這血賜給你們，可以在壇上為你們的生命贖罪；因血裏有生命，所以能贖罪。（利十七11）





# 神蹟

孫寶玲

神蹟是上帝的工作和啟示，是使人明白和體會上帝在基督耶穌裏的恩情的救贖經驗。

神蹟就是上帝(或神)的事迹和工作，所以有關神蹟的討論，必須建立在上帝能夠、並會介入人類歷史裏作工的信念之上。現代人對神蹟並不一定抱肯定的態度，反而視之為破壞大自然定律的事情。但在聖經中，神蹟的意義和重要性，核心並不在事件本身，而在其反映的上帝情義和屬性之上。

聖經雖然充滿了有關神蹟的記載，但這些記載並不是平均分布在所涉及的歷史上，有些時候特別多神蹟，有些時候則很少；這與上帝的啟示\*和救贖工作有直接的關係。特別多神蹟記載的時代如上帝創造\*天地、出埃及\*進迦南\*的歷史、以色列先知(如以利亞\*和以利沙)與異教爭戰的事迹(王上十七章；王下四~五章)，這些神蹟的目的都是藉著曉示上帝的能力和權柄，指出上帝的救贖和恩惠。

這個重點在新約聖經裏尤其明顯。耶穌在世約3年的職事裏，不少神蹟奇事流播傳頌，甚至迄今依然：五餅二魚、履海、平靜風浪、變水為酒、醫病趕鬼等等。與舊約記載的神蹟一樣，耶穌在世所行的神蹟，都是要彰顯上帝的救贖，證明上帝的國(亦即是上帝的統治)已經來臨和開始。特別值得一提的是，耶穌趕鬼的事迹更表明了他要在末日\*來臨之先，讓信徒先嘗他要完全得勝撒但\*的滋味。簡言之，耶穌的職事和所施行的神蹟，正說明

耶穌就是彌賽亞\*的身分。

隨著耶穌的工作，上帝在舊約所應許的國度和恩惠已經開展。正如耶穌在拿撒勒\*的會堂\*引用以賽亞書\*(六十一1~2)，說明他的職事(神蹟)的深層意義：「主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音\*給貧窮的人；差遣我報告：被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告上帝悅納人的禧年。」(路四18~21)。在耶穌的職事裏，最大的神蹟當然就是他從死裏復活\*。這個神蹟既清楚說明耶穌的身分，也指出神蹟的意義，那就是上帝的救贖。

一切神蹟無非是指向這個啟示，若忽略了這個中心，所有神蹟不過是異能而已，與欺騙人的假先知所行的神蹟無異(申十三1~5；可十三22；帖後二9)。在聖經裏，神蹟並不是為滿足人的需要和好奇心而施行的，而神蹟和信心之間也並沒有絕對的關係。倚靠神蹟的信心可以是個起點，但並不是最穩妥的。我們的信仰亦應成長至不須倚賴神蹟作為憑據。

但記這些事【指神蹟】要叫你們信耶穌是基督，是上帝的兒子，並且叫你們信了他，就可以因他的名得生命。(約二十31)





# 天國

孫寶玲

在聖經的信念裏，天國就是彰顯上帝掌權的所在。所以，天國也就是上帝的國，它不是人間的政權和制度所能及的。天國是信徒內在素質和生命所見證的，也是他們現實生活和憧憬未來的基礎。

舊約聖經啟示\*上帝是掌管歷史的主宰。祂推動和帶領歷史向著終末進發。這個信念，常以「主的日子」(珥二；摩五18)和「上帝掌權作王」(賽三十三22)等詞句來表達。上帝掌權作王之時，正是終末的日子，也是上帝國度的至終彰顯。在上帝作王的日子和國度裏，邪惡、不義、哀傷、苦痛等都不能再張狂(賽六十五17~25)。相反，公義、和平、憐憫、慈愛、生命和喜樂卻是其中的素質(賽二2~3，九5~6；彌四3~4，五4；亞九~十章)。更重要的是，上帝並祂的受膏者(彌賽亞\*)同在，才是上帝子民莫大的應許和恩福(賽四十四章)。

在新約聖經裏，天國是耶穌宣講\*的信息，也是他生平職事的中心點。耶穌教導有關天國的意義，固然是源自舊約上帝掌權作王、主的日子並上帝同在的觀念。另一方面，耶穌的宣講和職事，亦澄清了天國與世俗對國度不同的理解。

耶穌就天國的教導，清楚指出天國不以政治、軍事、文化為建國動機。換言之，天國並不是人世間任何一個政權主義、制度思想或國家民族可以達至的，更遑論等同。當世俗的眼光以為富有的人和有權勢的人自然是任何國度的當然成員，耶穌卻說富有

的人難以進入天國；當人認為有能力的人是國度成員的首選之際，耶穌卻說，人若不變成小孩子般一無所倚、一無所恃的樣式，絕不能進入天國。

天國並不是從外在條件界定。一個人的種族、膚色、背景、條件和能力，並不能賦予其天國子民的身分。天國的門檻是「悔改」和「福音」。人聽聞福音，繼而以信心回應上帝的救贖，邀請上帝作主和掌管一己的生命和方向，就能成為天國子民的一分子。人因重生而得見甚至進入天國，並不是由於外在的條件，而是在於上帝在耶穌基督\*裏所啟示的真理和救恩\*。

因著耶穌基督，任何人都可以成為天國的子民，彰顯和見證上帝的公義、慈悲、憐憫和仁愛，這是天國的「已然」。但這並不表示天國可以通過人的努力和企劃而實現於人世間。天國必須要等到基督再來\*的一日才成就和達至完滿。這是天國的「未然」，也是教會\*的盼望和力量的所在。

……我們在天上的父：願人都尊你的名為聖。願你的國降臨；願你的旨意行在地上，如同行在天上。(太六9下~10)



行在。我亦不  
心稱謝你  
地欺  
他的行



## 教會

吳慧儀

教會是由基督徒組成的羣體，經上帝的呼召、聖靈的感動，並因信耶穌是基督，而聚在一起敬拜和服事上帝。在新約中可以找到教會誕生的記載，還有教會本質的闡釋，以及教會生活和牧養的提要。

馬太福音\*告訴我們，耶穌基督\*在受難之前曾經表示他會建立他的教會(十六18~20)，這個意念與上帝召集祂的子民是一脈相承的。在舊約時，上帝差遣眾先知教導以色列人，但聽從的只有少數。到了新約，上帝差祂的兒子耶穌基督成為世人的救主，而接受這救恩\*的人都順服在基督之下，組成為一羣體，稱之為「教會」。新約聖經把這個羣體喻為基督的身體；基督就是眾人的頭，而信徒互為肢體，在其中一起建立和成長(弗一23，四4~16)。

「教會」一詞在希臘原文\*有「聚會」的意思(參徒七38)。猶太人習慣在聖殿\*或會堂\*舉行聚會，因此初期的基督徒除了在家裏聚會，也上聖殿或會堂去敬拜上帝(徒三1，十三14)。不過，「教會」的意義不是止於聚會的場所，卻在於所傳講的是耶穌基督的福音。耶穌受死、埋葬、復活\*，這個救恩成為新約的福音信息。聖靈\*在耶穌復活之後的五旬節\*降臨，使門徒得著力量，把福音傳講開去，使許多人悔改、受洗，相信耶穌的人數不斷增加，形成基督徒羣體。這段歷史記載在使徒行傳\*裏，可說是教會的開始。

基督的救恩是完備的、足夠的，舊約的割禮\*、節期\*、祭祀(或獻祭\*)都不能有相同的功效。這個信念成為教會和猶太羣體之間的主要分歧，亦導致基督徒最終離開猶太宗教的體系，重新建制。有關教會的組織和牧養，新約的書信\*提供了不少訓示。

新約經文提及的「教會」，多數指各地的教會，然而教會的本質是超越地域或組織的。按以弗所書\*，教會的元首是「萬有之首」的耶穌基督，在教會中運行的是大能大力的聖靈，而賜給眾信徒的是測不透的恩典(弗一15~23，三14~21)。教會的奧祕只有用比喻\*來表達：是上帝的家，是基督的聖殿，又是聖靈居住的所在(弗二19~22)。

教會的使命，是在萬民中宣揚基督的福音，顯彰上帝的智慧(弗三5~11)；除去世俗的私欲和行為上的污穢，更新成為一羣有真理、有仁義的聖潔子民(弗四17~24)，好比一個「新婦」妝飾整齊，等候耶穌基督再臨(啟二十一2)。

……基督愛教會，為教會捨己。要用水藉著道把教會洗淨，成為聖潔，可以獻給自己，作個榮耀的教會，毫無玷污、皺紋等類的病，乃是聖潔沒有瑕疵的。(弗五25下~27)



# 聖禮：水禮和聖餐

黃錫木

雖然基督教不同的教派各有不同的聖禮，但最重視的則有水禮和聖餐；這兩個聖禮象徵上帝特別的臨在和祝福。

「聖禮」一詞(英文sacrament)其實是翻譯自希臘文\*的 *mysterion*，意即「奧秘」，指上帝特別彰顯的真理。聖禮是一種禮儀，以一些富象徵意義的舉動來代表上帝特別的臨在和祝福，表述特別重要的真理。

基督宗教的3大支派(正教、羅馬天主教和基督新教〔更正教〕)對聖禮的數目各有不同的見解。按羅馬天主教和正教的傳統，聖禮共有7種，分別是嬰孩水禮、成人堅信禮、聖餐、懺悔、為病人抹油、聖職按立和婚禮；有些聖禮明顯不是每個信徒都有機會領受的。由於聖經只明確記載耶穌設立水禮和聖餐，所以自宗教改革\*以來，基督新教(更正教)只承認這兩種聖禮。鑒於這兩種聖禮的密切關係，一般教會\*只准許接受了水禮的信徒領受聖餐；這做法可追溯至公元2世紀初的傳統。

基督教的水禮源自耶穌時代猶太教的潔淨\*禮。除了在耶穌升天前所頒布的大使命外(太二十八19)，福音書並沒有明確記載耶穌吩咐信徒要接受水禮。但透過保羅\*的闡釋，就賦予水禮更深刻的神學意義，包括以下3方面：信徒已蒙赦罪\*(弗五25~27；多三5)，信徒宣告與主一同受死、埋葬和復活\*(羅六3~4)，聖靈\*的同在和主的印記(弗一13~14)；而今天，水禮更成為加入教會的儀式(參加三26~28)。對於施行水禮的儀式，公元2世紀

的文獻清楚顯示早期教會有明確的優先選擇：最好是以活的流水施浸，其次是以死水施浸，再其次是用灑水方式。

聖餐是耶穌在地上進食最後一次逾越節\*晚餐時所設立的，並且他明確地解釋其意義(可十四22~25)：既落實上帝與教會所立的「新」約，同時亦預示主再來\*時與所有信徒共享的筵席。按此，初代教會\*引申出更豐富的含義，包括記念耶穌的死、等候主再來(林前十一24~26)和展現信徒的靈裏交往\*(林前十二12~13)。基督新教(更正教)教會一般認為，聖餐中的無酵餅和葡萄酒只是象徵耶穌的身體和血\*，惟因著領受者的信心而獲致屬靈的祝福；但也有認為，在主禮人祝聖後，上帝特別臨在聖餐的物質，成為恩助信徒屬靈生命(甚至是赦罪)的力量。

水禮和聖餐在教會歷史中一直都是備受重視的聖禮。可惜的是，現代信徒對禮儀往往採取輕忽的態度，以致今天有很多信主多年的信徒，仍然不接受水禮或並不著緊領受聖餐，這明顯有違聖經的教導。

我們不拘是猶太人，是希臘人，是為奴的，是自主的，都從一位聖靈受洗，成了一個身體，飲於一位聖靈。(林前十二13)



# 創造

羅慶才

在基督教與猶太教的信仰中，「創造」這課題是重要基石之一。而在21世紀的今天，在科學發展一日千里的情況下，我們該如何理解「創造」？「創造」的意義何在？

「創造」是信仰的表達，因為「創造」所針對的，主要不是宇宙的起源，而是「上帝是誰」的問題，並祂與人類和歷史的關係；是先有對上帝的相信，然後再有對創造的解釋。

聖經中有關創造的記載主要出現在舊約，而最為信徒熟識的是創世記\*一章1節至二章3節，上帝藉祂的話語把天地萬物創造出來，表明祂是萬有的主，不受物質世界所限制。在智慧書\*中亦有對創造的理解，根據約伯記\*二十八章和箴言\*八章22至31節的理解，智慧乃先於萬物被創造。然後，上帝再藉智慧把世界萬物創造出來。所以，萬物的創造是上帝智慧的彰顯(詩一〇四24)，其意義就是人要按這智慧來生活。

既然整個宇宙都是上帝創造的，萬物就不能獨立於祂而自主，乃是需要倚靠祂的維持和供應。因此，舊約有些關於創造的記載，強調的是上帝對被造物的保護及看顧，使之免受邪惡勢力破壞和吞滅。這邪惡的力量有不同的名稱，如「死亡」、「海洋／深淵」、「龍」、「大魚／鱷魚」和「蛇」等(參詩七十四13~14，八十九9~10；賽二十七1；哈三8等)。惟獨上帝才能維持世界的穩定，不然，世界的秩序就會被這些惡勢力所吞滅。

到新約，因為基督\*的信仰，對創造的認識又向前邁進一

步。基督的來臨開始了「新創造」(羅八19~21；林後五17)。更重要的就是在基督論上的發展：基督是「新亞當」(林前十五45)，是「上帝的像」(林後四4；西一15)，天地萬物都是靠祂而造(西一16)，祂是「上帝之道」(約一1~3；啟十九13)，也是「上帝的智慧」(林前一24)。

最後，在「啟示文學\*」及「末世\*論」中，「創造」觀亦扮演了重要的角色。上帝的創造因罪\*的緣故被破壞和污染，所以上帝要在所定的日子進行更新的作為，使之成為新天新地(賽六十五17，六十六22；啟二十一1~4)。這樣，創造的理解構成了基督教歷史觀中重要的一環。

創造與現代科學\*的研究有何關係？現代科學能夠「證明」世界是從上帝的創造而來嗎？這些都不是容易解答的問題。不過，從神學的立場來說，「創造」是信仰的表達，並不是科學的語言。所以，科學並不能夠「證明」創造的真確性。另一方面，因為科學與信仰都是尋求真理的途徑，只是各自方法不同，所以接受世界是上帝所創造的，也不必與科學研究互相對立。

看哪！我造新天新地；從前的事不再被記念，也不再追想。  
(賽六十五17)



# 上帝的預定

郭鴻標

到底人世間的事情，是否一切皆出於上帝的預定？歷代以來，神學家對此都有不同的看法，不過可以肯定的是，上帝為人預備了救恩，願意世人得救。

申命記\*七章7至8節記載「耶和華專愛你們，揀選你們，並非因你們的人數多於別民，原來你們的人數在萬民中是最少的……」，可見以色列人蒙揀選是上帝所預定的，並非因為他們有甚麼可誇之處。使徒行傳\*十三章48節記載「凡預定得永生的人都信了」，以及以弗所書\*一章5節記載「又因愛我們，就按着自己的意旨所喜悅的，預定我們藉着耶穌基督\*得兒子的名分」，這些經節可見上帝預定人得著救恩\*。

預定論 (predestination) 與決定論 (determinism) 不同，決定論是沒有情感的，是機械式的，是悲觀的命運操控。預定論則是指上帝在耶穌基督裏賜下無盡的恩典，預定人得著永遠的救恩。

不同宗派對上帝的預定這課題有不同的理解。初期教會\*抗拒斯多亞\* (Stoicism) 決定論及天體命運說，強調人的自由及上帝的主權，人生並非無奈地任由命運擺布。東方教會提出上帝的預知、人的自由及上帝主權的照管\*等觀念，並強調上帝預知人如何運用自由意志\*。至於拉丁教會的奧古斯丁則強調上帝不單預知人世間所發生的事情，而且預定要發生的事，不過這一切都以上帝的恩典為基礎。同時，拉丁教會也認為上帝的預定包括預定的目的及預定的過程兩方面。宗教改革\*者馬丁路德認為上帝的預定是

條件性的決定，人以信心回應是有效的得救條件。另一宗教改革者加爾文強調上帝在永恆中以恩典揀選得救的人及預定某些人拒絕救恩，因此，上帝的預定是絕對的；不過卻不會視人的信心回應為得到教贖的條件，因為人的信心也是由上帝所賜。由此可見，加爾文主義認為基督的救贖是有限的，只為被預定得救的人犧牲。與之相反的是亞米紐斯 (Jacob Arminius, 公元1560~1609年)，他認為基督為世人死，不單為預定被揀選的人死，更為所有人死；上帝的揀選以祂預知人運用自由作信心的抉擇為基礎。

在預定論的討論上，主要環繞兩個問題：第一是上帝的揀選是基於預知還是預定；第二是基督的救贖只為蒙揀選的人而設還是為所有人而設。這些神學問題確實不容易解答，不過我們可以確定救恩乃出於上帝恩典的揀選和主動的拯救。至於誰人會被揀選、誰人被上帝預定得救，我們無法知道，但我們卻知道上帝將傳揚主耶穌基督福音\*的大使命交託我們。關於基督救贖的功效，對信徒來說必然是有效的；可是對拒絕福音的人來說，卻是一種審判\*。總而言之，我們確定上帝願意萬人得救，可惜不少人拒絕救恩。



# 上帝的照管

郭鴻標

上帝從創造以來，一直都照管人世間的事情；上帝按其永恆旨意照管世界。

從三一上帝\*在世上工作的角度來理解，上帝的創造\*、救贖、宇宙秩序的更新正代表聖父、聖子及聖靈\*的工作重點。當然，三位一體的上帝乃合一的上帝，只是在世上工作的時候以某個位格為主。當我們思考上帝的照管(或譯神祐，Providence)時，就牽涉到上帝持續創造(Continuing Creation)的觀念。上帝並非在創造以後就袖手旁觀，對世界的事情坐視不理。上帝不斷照管整個宇宙，持續創造，並且更新整個宇宙秩序。上帝是活的上帝，照管人世間的事情。上帝的照管包括個人性、社會性、普世性及宇宙性幾方面。

上帝的創造帶來照管，因為上帝乃歷史的主(申四19；摩九5~7)，上帝照管人類生活的每一部分(創五十20；詩一三九篇；耶一5)。耶穌的教訓勸勉人不要憂慮，因為上帝必然照管(太十29~31)。上帝不單照管人在世的生活，同時照管人死後的生命(太五45)。上帝活躍於歷史中(約五17)，對世界有救贖計劃(弗一10)，也參與世界事務。

對於上帝的照管，希臘教父認為上帝「預知」卻不「干預」(temporal approach)；拉丁教父波伊丟斯(Boethius)認為上帝在永恆中有相互知識(co-knowledge)，由開始至未來，雖然上帝沒有預定\*，但會按其永恆旨意規劃(eternal approach)世界。因

此，上帝的照管乃源於上帝永恆的旨意\*。

在解釋上帝照管的時候，最大的挑戰是惡和苦難\*的問題。前者屬於形而上的哲學問題，後者則屬於形而下的經驗層面問題。苦難的出現令人懷疑上帝的良善和能力：若上帝是良善的，世界為甚麼充滿苦難？若上帝有能力改變苦難而沒有行動，就是缺少良善；若上帝有良善卻沒有行動，就是缺乏能力。所以，歷代神學家設法解釋在上帝的照管下，惡的存在究竟有甚麼意義。在排除惡是源於上帝的大前提下，惡就成為上帝創造以外的東西，它可以源於人心的惡念，惡沒有具體的實質。但惡的威脅卻沒有否定上帝的照管，惡是對創造秩序的威脅，而上帝的照管就是抗衡摧毀上帝創造的力量。上帝的照管承接從無成有的創造，維持世界秩序(conservation)，並與人合作(concurrence)。這種神人的合作並非指在救恩\*的事情上，人可以依靠自己來獲得救恩，而是指上帝默默掌管人的心思意念，人的自由意志\*成為上帝照管的途徑。

上帝的照管亦是人類歷史中的領航者，縱使國際政治舞台有其遊戲規則，但上帝的照管亦能超越各種必然性。上帝的照管打破因果定律的限制，並按上帝的旨意改變歷史發展軌迹，因為祂是萬有之主。



# 上帝的旨意

張略

上帝的旨意是關乎祂對整個宇宙、人類及個人的計劃，也是上帝永恆智慧的表現。信徒要認識上帝的旨意，並順應祂的旨意而行。

上帝的旨意，可分3個層面去理解。首先是上帝主權性的旨意，包括創造\*萬有(啟四11)，以及照著祂永恆的智慧，從創世以前就預定藉著耶穌基督\*，叫人得兒子的名分，並照著所安排的日期，叫一切都在基督裏面同歸於一(弗一3~14)。

第二是上帝道德性的旨意，上帝曾吩咐摩西\*將律法寫下來，教導以色列人遵守(詩一〇三7)。不單是有律法的猶太人(羅二17~18)，所有屬上帝的生靈(包括天使\*)都應遵行上帝的旨意(詩四十8，一〇三21)。願上帝的旨意成就(太六10)，就等於願上帝的權柄得以彰顯在自己身上，亦等於期待人要立志遵父上帝的旨意而行(太七21，十二50；可三35)。信徒在世寄居的日子，要單單依從上帝的旨意，成為聖潔，遠避淫行，不要依從人的情欲(彼前四2；參弗六6)，並在上帝一切的旨意上得以完全(西四12)。耶穌遵行父上帝的旨意而行，受苦以至於死(太二十六42；來十9~10)，信徒也應有這準備(彼前三17)。

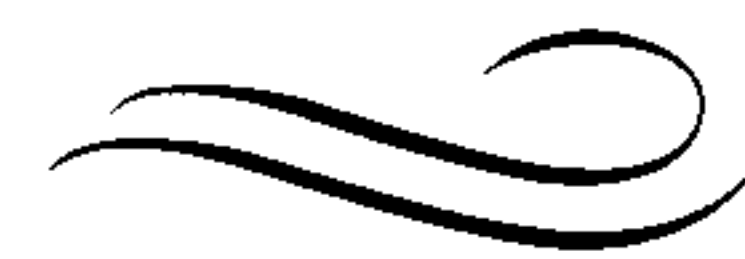
第三方面涉及上帝對信徒生活及教會\*使命的方向的引導。在舊約時期，有不同尋求上帝引導的方式，包括求問先見(撒上九9)、使用烏陵和土明(出二十八30)、掣籤(撒上十20)、異夢(創三十七章)、神蹟\*徵兆(撒上十四8~12)、上帝自己或透過天

使向人(如亞伯拉罕\*、摩西等)說話等。在新約，聖靈\*降臨之前，使徒們都曾使用選舉和搖籤的方式，選出馬提亞加入使徒的行列(徒一21~26)。自聖靈降臨之後，就再沒有使用掣籤等類方式去決定事情的記載了。

信徒欲知上帝在自己身上的旨意，便先要與上帝保持密切的關係，包括恆常的禱告\*，了解上帝主權性和道德性的旨意。在這基礎上，上帝可以使用不同的帶引方式，例如透過祂所賜人的智慧和分辨能力、其他靈性成熟的人的意見(箴一5)，以及聖靈的感動等等。

聖靈的感動往往是持續的，透過環境的因素(如透過迫害；徒八章)、羣體的引證(徒十三1~3)或個人所見的異象(如馬其頓異象；徒十六6~10)，而且是不斷加強的。保羅\*在事奉\*上顯然不斷尋求上帝的旨意，例如引領他到羅馬\*去事奉(羅一10)；只要認定是上帝旨意的引導，甚至明知到了耶路撒冷\*，自己可能被綁(徒二十一13~14)，他也義無反顧。這也應是信徒實行上帝旨意所應有的態度。

不要效法這個世界，只要心意更新而變化，叫你們察驗何為上帝的善良、純全、可喜悅的旨意。(羅十二2)





# 人的自由意志

郭鴻標

人類始祖犯罪，從此人類的本性就被罪操控；但藉上帝的恩典救贖，人得以重獲自由，這種自由就是不再被罪轄制的自由。不過，作為信徒的要小心運用這自由，不要放縱自己。

回顧教會\*歷史，奧古斯丁是拉丁教會首位詳細探討意志觀念的神學家，他指出始祖犯罪\*墮落，帶來全人類承受罪的後遺症——亦即原罪 (original sin)。人類的本性被罪操控，就連嬰孩生下來就有犯罪的傾向。當人犯罪後，就承受罪疚。不過，亦有些更正教支派，反對原罪學說，著重人的罪是個別所行的本罪 (actual sin)。

表面上，基督教對人性的看法十分悲觀，可是我們不能忽視人仍有自由意志。縱使始祖的墮落導致人無法憑意志達致良善，但是人的靈魂裏面，仍有自由的意志。人的惡並非「被迫」所致，乃是出於人墮落的本性；人要為自己的惡負責任。因此，始祖墮落並非令人類失去靈魂內的自由意志，而是失去了選擇的自由，失卻選擇良善的能力。宗教改革\*者承繼這思想，強調人的意志被捆綁。理論上，人知道良善的標準，但是實際上，人無法實現這標準；人無法憑自己的意志實踐良善。

既然人的意志受捆綁，就必須藉著上帝的恩典，施行拯救，才能改變人生被罪轄制的苦況。羅馬天主教認為上帝預備的恩典驅使人的自由意志作出信仰上的回應，使人逐步邁向「義」。宗教改革者則反對上帝的恩典與人的自由意志「合作」的觀點，強調人

的稱義\*惟獨出於上帝的恩典；在救恩\*的事情上，人的自由意志並沒有一點功效。不過，不可否認的是，人是在意志下作出信仰的抉擇與奉獻的抉擇，這包括金錢、時間和才幹的奉獻。總而言之，在救恩的問題上，我們必須認清上帝的恩典是救恩的源頭，人的信心回應是人得著救恩的途徑。而人信心的回應來自自由意志的決定，不過這個決定並非純粹人為的抉擇，而是蘊含上帝的恩典和揀選。

當人蒙救贖後，被聖靈\*更新，內心得到自由，不再被罪捆綁，就可以運用聖靈所賜的自由拒絕罪的引誘 (加五1)。換言之，當人尚未信主，就只能在被罪的控制下運用自由意志，人的良善只是表面的裝飾；信主後才獲得真正的自由，離開罪惡，邁向新生。所以，惟有藉主耶穌基督\*的福音使人的生命改變，人才可以經歷真正的自由。這種自由就是不再被罪轄制的自由，歡喜快樂地實踐聖經提及的自由。不過，保羅\*提醒我們小心運用作為基督徒的自由，免得我們放縱自己，導致別人失卻對上帝的信心。



感謝你。



# 上帝的愛

吳慧儀

有人認為聖經是一本「愛的書簡」，此說不虛；然而讀者須從上帝的角度去理解甚麼是愛，也要透過聖經所記載的啟示，認識上帝因著愛所成就的事，方能領略「上帝的愛」的奇妙。

按舊約顯示，宇宙的創造者是一位有感情、有個性的上帝，祂心存憐憫，同時亦愛惡分明。人所能體驗的友愛、喜悅之愛、仁義的愛，都可在上帝的作為中見到；不過，人之所以認識甚麼是愛，也因為人本來是按照上帝的形像造的(創一26~27)。上帝是愛的源頭，這是聖經一貫的概念。「我們愛，因為上帝先愛我們。」(約壹四19)

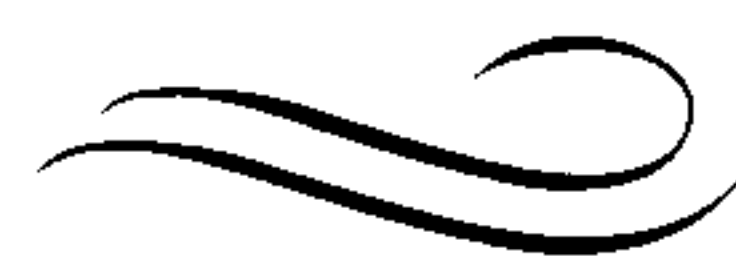
上帝的愛是構成舊約歷史的重要元素。因著愛，上帝揀選以色列的祖先，與他們的後裔立約，稱之為自己的子民，又救贖他們脫離仇敵，使他們在迦南地立國。上帝的愛不斷在這立約的關係中實踐出來，推動了舊約的歷史。例如，上帝為了指導祂所愛的子民，藉著摩西頒布了律法；及後，以色列民行不義、拜偶像，辜負上帝的愛，於是上帝施行公義的管教。按聖經教導，「愛」不只是喜悅的感受而已，更涉及守約的行為和盡責的態度。領受上帝的愛的人，須有愛上帝的心和聖潔的生活，才配為上帝的子民。

奇妙的是，人雖然悖逆、不守約，上帝的愛卻是「永遠長存」(參詩一三六篇)。舊約常用的「愛」(hesed)字其實包涵了「憐憫」的意思，所以通常翻譯為「慈愛」；在詩篇裏，這字與「信實」一起

出現，指向上帝的性情。在先知書中，可以多處見到有關上帝的愛的表達，例如，上帝說：「我以永遠的愛愛你……我以慈愛吸引你。」(耶三十一3)上帝與人的關係得以維持，絕不是因為人對祂忠心，而是因為上帝對人有無限的憐憫。

上帝愛祂的子民，在他們中間施行拯救，這正是聖經核心的信息。從新約的觀點來看，上帝所愛的不僅是以色列人，而是世上的人。上帝拯救的方式，乃是差遣祂的兒子耶穌基督到世上來，為人的罪孽死在十字架上，成就了「新約」。耶穌自己說過：「人為朋友捨命，人的愛心沒有比這個大的。」(約十五13)今天，所有未曾順服上帝的人，無論屬哪個民族，只要願意，都可以接受耶穌基督的拯救，從而與慈愛的上帝立約，成為祂的兒女。

為義人死，是少有的；為仁人死，或者有敢做的。惟有基督在我們還作罪人的時候為我們死，上帝的愛就在此向我們顯明了。(羅五7~8)



我亦  
感謝你。

# 上帝的兒女

孫寶玲

「上帝的兒女」是一種比喻\*的講法，是以人倫關係來說明上帝和人之間的關係，一如父母親和子女關係般親密。

上帝在創造\*天地萬物之時，特別以自己的形像和樣式造人，使人成為所有被造物中，惟一能與上帝溝通、對談的被造物。上帝和人之間密切的關係，莫過於此。

以父母親和兒女的關係說明上帝和人之間的情愛，以色列人的救恩\*歷史至具代表性。從上帝選召亞伯拉罕\*及其後裔作為上帝選民，以色列人皆體會自己是上帝的兒女(賽六十四8；另參五十四5)。在舊約聖經裏，上帝以父親或母親的形像關顧、帶領，甚至責備其兒女的經文多不勝數：「以色列年幼的時候，我愛他，就從埃及\*召出我的兒子來。」(何十一1)「婦人焉能忘記她吃奶的嬰孩，不憐恤她所生的兒子？即或有忘記的，我卻不忘記你。」(賽四十九15)

但成為上帝的兒女並不是單屬以色列人的權利，所有人類種族均為上帝所創造。從整本聖經來看，凡能承認、相信上帝的情愛和主權的人，就是上帝的兒女。最完整啟示\*上帝的情愛和應許的，見於耶穌基督的生平\*和教訓。認識和接受耶穌基督\*和他所啟示的，就能成為上帝的兒女(約一12；羅八16~17)。

保羅\*在他的書信裏，孜孜不倦地說明人能成為上帝的兒女，並不是因為遺傳、社會階層、種族膚色、性別等因素(加三26~28)，而純粹是恩典，是上帝藉耶穌基督的救贖工作，並聖

靈\*在人心啟迪而生的果效：「因為凡被上帝的靈引導的，都是上帝的兒子……」(羅八14)。彼得\*亦教導，人之所以成為上帝的兒女，不是由於能壞的種子(如種族、身分、背景等)，乃是由於不能壞的道，是藉著上帝活潑常存的道而來的(彼前一3~4、23)。

作為上帝的兒女，相信生命不再是偶然，而是有一位像父母親一樣的主宰眷顧和帶領，相信自己的價值並不是由社會階層的高低、際遇的順逆而定，而是這位上帝所看重和寶貴的(約壹三1)。

這身分不僅使我們能領受上帝的慈愛和恩惠，同時也要我們預備接受上帝的管教\*(來十二5~10)，以及責任和義務。因為不僅是基督徒，就連非基督徒也是上帝的兒女，只是他們未認識這個身分而已。因此，基督徒的使命，是要宣揚那曾呼召我們離開「黑暗入奇妙光明者的美德」(彼前二9)，叫世人知曉這個恩惠，成為上帝的兒女。正如耶穌教導門徒的禱告\*云：「我們在天上的父，願人都尊你的名為聖。」

凡接待他的，就是信他名的人，他就賜他們權柄作上帝的兒女。(約一12)



# 救恩

吳慧儀

聖經主要的信息是：上帝有拯救的恩典。這涉及多方面，如上帝的保守、醫治，甚至起死回生。然而，救恩的最終目的，是將人從罪惡中拯救出來。拯救的方式是耶穌死在十字架上，使我們得到救贖。

舊約記載上帝一連串的拯救行動，其中最偉大的是拯救以色列人出埃及\*，因為歷代詩人和先知都視之為救恩的典範，頌揚上帝在其中彰顯的大能。微妙的是，他們用「救贖」來描述上帝這次拯救，如：「我【指耶和華】要用伸出來的膀臂重重地刑罰埃及人，救贖你們脫離他們的重擔。」(出六6)原來，奴隸要得自由，必須有人將他贖出來；在出埃及的事件中，上帝雖然不用贖價，但祂施行神蹟\*，將以色列救贖出來。

作為蒙救贖的民族，以色列的律法反映了救贖的意義。例如，貧窮的人被迫賣地、賣屋，或者賣身為奴，日後他可以贖回所賣的；如果他沒有能力，又沒有親人為他代贖，到了50年一次的禧年，賣掉了的仍要歸還給他(參利二十五章)——「救贖」就是使被困的人得釋放，這是上帝的救恩所包含的特色。

及後，以色列人犯罪\*、亡國。在被擄、受壓之下，他們盼望再得上帝的救恩。按新約聖經的啟示\*，耶穌基督正是他們期待的「救主」(路二11；約四42；徒五31等)，但耶穌沒有使以色列復國，卻為罪人死在十字架上，如先知所說：「耶和華使我們眾人的罪孽都歸在他身上。」(賽五十三6)

新約多處說明這赦罪的救恩，提到「救贖」的詞句比舊約還多；而救恩的模式與舊約是相似的：被罪惡捆綁的人，要離開黑暗的權勢，進入光明的國度，就好比以色列人出埃及一樣需要上帝的拯救，而上帝藉著祂的兒子耶穌基督的死和復活\*，將困於魔鬼\*權勢下的罪人拯救出來(參來二14~15)。

按聖經的教導，悖逆的世人都「犯了罪」，是「罪的奴僕」(羅三23，六17)。耶穌基督的死是律法追討的贖價，將欠了罪債的人救贖出來(參可十45；加三13，四5)；又是律法規定的贖罪祭，能除去罪的咒詛(參來九26，十12)。

誠然，上帝的救恩不止於贖罪而已，也涉及人生的禍福和天地的整全。關乎這點，新舊兩約都懷抱對末世\*的盼望，相信「得贖的日子」會來，主必再臨，而救恩也將趨圓滿(參賽五十二9~10；路二十一28；羅八18~25)。

主的靈在我【指耶穌基督】身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人；差遣我報告：被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告上帝悅納人的禧年。(路四18~19)



# 罪

吳慧儀

聖經多處指出人的罪性，又記錄了許多涉及罪行的歷史：包括先祖的、民族的、個別的罪行。「罪」顯然是聖經的作者刻意要指出的問題；不過，「罪在哪裏顯多，恩典就更顯多了。」(羅五20)——揭示人的罪，至終是為了救恩。

出現於聖經中「罪」的同義詞包括「罪孽」、「悖逆」、「邪惡」、「不義」、「偏離正路」等，有數十之多。舊約歷史一開始，就可見到人類始祖的墮落，彼此殺戮(參創三~四章)，罪的淵源和惡果不言而喻。摩西\*律法雖然引導以色列歸入正軌，但律法本身沒有能力使人不犯罪，往後的歷史仍是罪惡纍纍，有若硃紅(參賽一18)。

新約選用的「罪」字，意義與舊約吻合，就是「沒擊中目標」，背後的信念是上帝為人定下美好的目標，若人「偏離」這目標，就會陷於敗壞。而律法之所以不容「過犯」，也是因為它規定人要對準上帝的目標來生活。

新約為罪的問題帶來進一步的剖白和啟示\*，例如：「沒有律法之先，罪已經在世上；但沒有律法，罪也不算罪」(羅五13)。人的罪存在於本性裏面，律法或可把罪界定出來，卻不能將之剷除。又例如，舊約有潔淨\*之規條，區分聖俗，追究一切沾染的污穢；新約則加以說明：「從人裏面出來的，那才能污穢人。」(可七20)上帝厭惡的不是俗物，而是人心的敗壞和信仰的失落，以及所導致的情欲、淫亂、忌恨、爭競、拜偶像等一切的惡行(參加五19~20)。

由此，與上帝為敵的世界乃是不潔之事和罪惡勢力的所在。人若隨從世俗而不服從上帝，便死於罪中(參弗二1~2)；信上帝的人，若仍容讓自己沾染世俗，亦會隨流犯罪。保羅稱這操控世界的主權為「罪」，勸信徒說：「不要將你們的肢體獻給罪作不義的器具。」(羅六13)

罪的後果是墮落、審判\*、滅亡——這是兩約一致的概念。然而，上帝雖然「萬不以有罪的為無罪」(出三十四7)，卻因為愛世人而差遣耶穌基督\*來拯救(參約三16)；因此，耶穌在傳道的時候，願與罪人親近，他更背負世人的罪孽，死在十字架上(參賽五十三6；西二14)。按新約觀點，他的死是「永遠的贖罪祭」(來十12)。

今天，靠這恩典得救的人再用不著按律法的要求去獻贖罪祭，但必須悔改、受洗，歸入耶穌基督的名下(徒二38)——這為罪懺悔的心，永遠是上帝所重視的！

上帝啊，求你按你的慈愛憐恤我！按你豐盛的慈悲塗抹我的過犯！求你將我的罪孽洗除淨盡，並潔除我的罪！因為，我知道我的過犯……我是在罪孽裏生的，在我母親懷胎的時候就有了罪。(詩五十一1~5)



# 因信稱義

張達民

「因信稱義」是保羅所傳的福音的核心，也是他生命和事奉的動力。

「義」是上帝的屬性(詩十一7)，祂的言行都是真實和公義的(創十八25；詩十九9，五十八11)。在舊約，「義」的觀念特別環繞著上帝施恩與以色列民立約的關係。以色列民須以信靠的心接受上帝恩典的應許，並在行為上反映上帝的公義，按著聖約\*裏公義的律法而生活(詩一2、6，七十二1~2；何十12；參羅七12)，而違背律法的人必受公義的審判\*。更重要的是，上帝必按祂的公義信實來履行聖約的一切應許，並拯救以色列人。救恩\*是上帝的義的彰顯(詩五十一14，七十一15；賽五十九16~17，六十三1)；人被稱為義，也就等於蒙上帝拯救(賽五十七7~9；哈二4)。

保羅\*指出，「因信稱義」的真理早已顯明在舊約聖經裏(羅三21、31；加三8)，並以亞伯拉罕\*作為例證說明。保羅指出，遠在摩西\*頒布律法之先，也在亞伯拉罕接受割禮\*之前，亞伯拉罕已經以信心回應上帝聖約的應許而得以稱義(創十五6；羅四章；加三6~9、17~18)，因而得稱為「信心之父」。假如後人可以依靠割禮或行律法來稱義，就等於廢掉了上帝對亞伯拉罕所作的應許。況且，律法只能帶來詛咒及懲罰，因為沒有人能完全遵守律法而得救。

公義的上帝並沒有漠視世人違背律法的罪\*。祂讓基督\*的死成為贖罪祭，既滿足了律法的要求，也承擔了律法的詛咒，使一

切信靠他的人——無論是猶太人或是外邦人——都得蒙赦免(羅三25~30；加三13)，成為亞伯拉罕的屬靈後嗣。

「因信稱義」表明一切信靠基督的人，不論屬於甚麼種族、社會階層，有甚麼背景或成就，都會被上帝接納，成為尊貴的兒女。這莫大的恩典帶來生命的釋放、安慰和自由，亦同時使人正視自己的罪性和軟弱，因而謙卑地投靠上帝，只誇耀祂的救贖恩典。此外，既然沒有人可以憑藉自己成為義人，眾人都是同蒙恩典，在基督裏共享上帝兒女\*的生命(加三26~28)，十字架的救恩就廢掉了人類一切的分化、偏見與冤仇，重建基督裏的大家庭，充滿和諧與愛(弗二14~22)。

「因信稱義」並不意味著人可以肆意犯罪；受肉體支配的人，最終一定會死亡(羅八6~8、12~13；加六7~8)。真正的信心不只是瞬間在理智上的認信，而是對上帝持久而順服的信靠(羅一5，四18~21，十六26；參雅二17~26)，從而導向新的生命，成為基督的樣式(羅八29；加四19)。藉著聖靈\*的幫助和引導，「因信稱義」的人能勝過現今罪的權勢和肉體的軟弱，活出將來在聖潔和諧的世代裏那種生命。

因為世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀；如今卻蒙上帝的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白地稱義。(羅三23~24)



# 成聖

吳慧儀

「聖」者，神聖也。按聖經啟示，「聖」是上帝獨有的本質；祂是絕對聖潔、完美，有別於其他一切，因而是不容侵犯和難以親近的。敬畏上帝的人循著指定的途徑去靠近上帝、反映上帝的榮美，是為「成聖」，或作「分別為聖」。

從舊約律法可見，「成聖」並不是個人修行的成果，而是對耶和華上帝奉獻的素質。凡是「歸耶和華為聖」的，無論是人、是物、是地方，都必須與俗事有所區分。以祭禮為例，祭司\*、祭牲以及獻祭\*的地點、器皿等，都必先按律法的規定加以潔淨\*，使之「成聖」，祭禮方可進行。至於倫理\*的規範，以色列人必須遵守上帝的誠命和律例；因為他們與上帝立了約，委身成為上帝的子民，他們的生活方式也必須歸耶和華為聖。故此上帝藉摩西\*說：「……你們要聖潔，因為我耶和華——你們的上帝是聖潔的。」（利十九2；申十四2；彼前一16）

由此可見，「成聖」在舊約中雖然是祭禮儀節的特質，其意義卻涵蓋道德的完美。舊約的先知相信，聖潔的耶和華是厭惡邪僻的，因此上帝的子民也須像上帝一樣堅持公義和正直（參賽一4；哈一4等）。新約的信息與此一致：「你們要完全，像你們的天父完全一樣。」（太五48）

「成聖」本是上帝對子民的救贖，因為祂雖然懲治一切的不潔，卻為子民提供潔淨的途徑。從新約觀點看，成聖和稱義\*一樣，都是耶穌基督\*為信他的人所成就的（參徒二十六18），因為

他已帶來徹底的救贖。他本身是全然聖潔的，他的死是最有效的贖罪祭，一次的獻上，「便叫那得以成聖的人永遠完全」（來十14）。

又如使徒保羅\*所說，我們是「在基督耶穌裏成聖」的（林前一2）；既相信了基督，就不再倚靠外在的禮節，卻「按著心靈的新樣」服事主（羅七6）。基督徒的成聖不在於條文的字句，也不一定在聖壇上舉行，卻是由聖靈\*所感動（參羅十五16；帖後二13；彼前一2），「將身體獻上，當作活祭」（羅十二1~2）。

新約中有許多勸勉是與成聖有關的，基本的概念是：脫去從罪惡\*而來的污穢、穿上合乎真理的聖潔（參弗四21~24）。在基督徒的人生中，成聖是一個心意更新的長進過程，有待我們去竭力追求（參羅十二1~2）；委身自潔的人，可作「貴重的器皿」，為上帝工作（提後二21）。

……我們既有這等應許，就當潔淨自己，除去身體、靈魂一切的污穢，敬畏上帝，得以成聖。（林後七1下）



# 聖經倫理觀

黃錫木

基督教的倫理觀，強調神人的關係與人人的關係是緊扣的。沒有前者，人與人之間的關係就沒有基礎，社會只會變得自私自利；沒有後者，神人關係就會失衡，因為上帝要求信服祂的人活出其公義和仁愛的屬性。

聖經作者從來沒有將他們對倫理的看法，以系統性、哲學性的方式表述下來，也沒有對道德行為的哲學基礎作抽象式的思考。他們惟獨勸勉信徒在生活中活出他們的信仰來，活出上帝公義和仁愛的屬性。

在舊約聖經中，倫理關係往往與聖約\*掛鉤，從對待奴隸、保護寄居者、善待孤兒寡婦，到保證度量衡器具的公正標準(利二十五42；民十五29；申十四29，二十四17~22；結四十五10)，都是從信仰的角度出發。舊約先知對倫理問題最常見的指控，是由於累積財物而引致濫用權力；權力愈大的，就愈容易腐化。因此，先知尤其痛斥君王(耶二十二17~19；王下二十一章)，譴責權貴(賽五8~10；彌二1~3)。先知非常強調「公義」和「仁愛」；他們意識到，這些本來是社會中個別成員的問題，至終卻會影響到整個社羣、整個國家，更會破壞他們與上帝的聖約關係，因為上帝是聖潔的，祂絕不會活在不潔\*的子民中間(利十一44~45)。

與舊約相比，新約對倫理的教導是更清晰和簡明的。耶穌在與一名猶太教師對話的過程中，曾綜合申命記\*第六章5節(「你要盡

心、盡性、盡力，愛耶和華——你的上帝)和利未記\*十九章18節(「愛人〔或鄰舍〕如己)兩段經文，總結上帝所有的誡命：「愛上帝、愛人」(太二十二34~40)。由於從兩約之間\*發展出來的民族主義，猶太人過分突顯自身和外邦人之間的分別；當時猶太人認為，誡命中所指的「人」或「鄰舍」其實只限於以色列的同胞。然而，耶穌的「好撒馬利亞人\*」比喻(路十25~37)則要將「鄰舍」重新定義，包括我們身邊的所有人，甚至是那些我們不喜歡的人。

「愛上帝、愛人」原是一種「非處境式」的倫理原則，可適用於任何事情或處境。與此補足的是新約聖經那許多「處境式」的倫理命令，那是聖經作者就當時教會\*所面對的處境而給予的指引，例如離婚\*(林前七8~16；另參可十1~12)、吃祭偶像的食物(林前八~十章)等。鑒於這些處境式的指引受到時空的限制，基督徒如何從這些教導中歸納出原則，並應用到今天的處境，實在是一門大學問。

我厭惡你們的節期……要使你們歌唱的聲音遠離我……惟願公平如大水滾滾……(摩五21~24)

你要盡心、盡性、盡力、盡意愛主——你的上帝；又要愛鄰舍如同自己。(路十27)





# 審判和地獄

張達民

人應該認信上帝會執行審判——罪惡最後一定會失敗，公義和良善必定得勝。

公正是上帝的屬性(申一17；詩九十七2)，祂審判世人的原則和過程都是公正的(創十八25；申十17~18；代下十九7；詩九十八9)。事實上，「審判」一詞常常翻譯為「公正」和「典章」。

審判有時會在今世執行，如洪水、所多瑪與蛾摩拉的審判。當惡人罪惡昭彰時，義人往往迫切地懇求上帝為他們申冤(詩七6；哈一2~3；啟六10)，及施行公義的審判(詩五十八11；瑪三5)。

在舊約晚期，聖經的焦點轉向將來和末世\*的審判(詩九十六13；結三十九21；珥三11~13；番三8)，這焦點在兩約之間\*的天啟文學\*裏尤為顯著。自巴比倫\*至羅馬\*時期，以色列長期被列強羞辱、蹂躪，掙扎求全，在現世得蒙拯救的可能性已日益渺茫。敬虔的人惟有盼望上帝在末世直接和爆發性地介入，恢復以色列的尊嚴，審判它的仇敵，並帶來一個新的國度。

新約視基督\*為上帝審判的執行者(約五27)。基督的十字架開始了末世的審判和拯救(約三18，十二31，十六11)。到了末日，每人更必須為生前所作的受公開審判(太十15，十二36，二十五31~32；約五28~29；加六7、8；來九27)。在馬太福音\*裏，耶穌常用「地獄」來描述這審判會帶來的終極懲罰(五22、29~30，十28，十八9，二十三15、33)。

「地獄」一詞原指耶路撒冷\*南面的欣嫩子谷，該地曾是祭偶

像的中心，後遭上帝審判，結果成為污穢的垃圾場和亂葬谷(代下三十三6；耶七31~34，三十二35)。由於那裏蛆蟲遍布，並有火不停焚燒廢物，於是便成為可怕審判的一個象徵(可九48)。

地獄的審判是極其嚴厲的，但卻不是出於狹窄的報復心態。其實，上帝的恩慈和忍耐遠遠超過祂的懲治和憤怒(詩三十五，八十六15)；祂願人人悔改得救而非沉淪(結三十三11；提前二4；彼後三9)。再者，審判是慈愛的另一面，因為一個任人犯罪而無須承擔任何後果的世界，不啻是人間地獄，更是慈愛的上帝所不能容許的，亦違反祂本身的屬性。上帝是愛，人離棄了祂只有痛苦；上帝是生命，人離棄了祂只有死亡。人生的福樂不是理所當然的，亦不是人的努力可以締造的，而是源於上帝的恩典。拒絕上帝的人事實上已經選擇了痛苦和死亡；他已經把自己送到地獄去，無份於與上帝相交的一切福樂。上帝的最後審判只不過是這個可悲選擇的自然結局；事實上，人從離開上帝那一刻開始就有了棄善擇惡的心，這種心態已經是審判的開始。到了末日，每一個在上帝審判台前的人，都會承認上帝是公義，承認自己罪有應得。

那殺身體、不能殺靈魂的，不要怕他們；惟有能把身體和靈魂都滅在地獄裏的，正要怕他。(太十28)



# 天堂和獎賞

張達民

按基督教的傳統用語，「天堂」代表信徒死後被接去與主同在的一個地方，那裏充滿榮耀和喜樂。雖然聖經沒有直接用「進天堂」來描述信徒死後的福樂，但這是一個合乎聖經教訓的引申觀念。

「天堂」這詞語在《和合本》聖經只出現兩次（來九24；彼前三22），原來的希臘文\*是「天」。無限的上帝是超越空間的（王上八27），然而，為了表明上帝的權柄和榮耀，聖經常常用「天」來描述祂掌權、臨在和接受敬拜的地方。祂被稱為「天上的上帝」或「天上的父」（拉一2；太六9）。「天」有時成為「上帝」的代用語（但四26；路十五18）。

關於義人在天上與主同在的福樂，舊約只有隱晦的暗示（伯十九25~26；詩十六7~11，十七15，七十三26）。義人的賞賜大都在現世兌現，如財富\*（箴十22，十三22）、土地（詩三十七18、22）、子女（詩一二八3）、長壽（箴三2、16，四10）和尊榮（箴八18，二十二4）等等。

新約並不否定現世的賞報（路十八30），但賞賜的焦點卻在身後和天上。信徒有天上的報酬（太五12）、不能朽壞的財產（太六20；彼前一4）和永遠的生命\*（太十九29；羅二7），可以進入永恆的國度（太二十五34；彼後一11）和居所（林後五1），得著權柄審判\*萬民和天使\*（林前六3；啟三21）、參與天上榮耀的敬拜（啟五9，七15）及筵席（路十三29，啟十九9）。最重要的是，信徒會得著榮耀的復活\*身體，與主永遠同在和相交，再沒有咒詛和憂傷

（林前十五50~52；林後五1~4；帖前四16~17；約壹三2；啟七16，二十二3）。舊約裏的伊甸園、會幕、聖城耶路撒冷\*和聖殿\*等等上帝與人同在的象徵，都在天堂裏得到終極實現（啟二十一2~3、22，二十二1~2）。

天堂的福分到末日\*才得以圓滿，然而，耶穌在十字架上對強盜的應許顯示，信徒死後便立刻享受與主同在的福樂（路二十三43），保羅\*更明言「離世與基督\*同在」是「好得無比的」（腓一23）。不單如此，信徒在現世已經在基督裏預嘗天上的福氣（約五24~26，十七3；林前三21~23；弗一3、11）。

在末日，信徒會按他們忠心的程度領受獎賞，亦有可能僅僅得救而沒有獎賞（太五11~12，十42；林前三8、14~15，四5）。聖經並無系統化地闡述天堂的賞賜，我們亦難以肯定某些經文提到的賞賜，究竟是指天堂本身還是額外的獎賞（參太二十五14~30；路十四14；林前九25~27；林後五10；彼前五4）。無論如何，盼望上帝的賞賜，是信仰不可或缺的環節（來十一6），是信徒忠心事奉\*主和過聖潔生活的動力（腓三13~14；提後四7~8）。

上帝要親自與他們同在，作他們的上帝。上帝要擦去他們一切的眼淚；不再有死亡，也不再有悲哀、哭號、疼痛，因為以前的事都過去了。（啟二十一3下~4）



# 永生

孫寶玲

永生是上帝藉愛子耶穌基督賜予人的恩福。永生就是上帝與人關係復和所帶來的平安和力量。永生是今生的福氣，也是未來的應許。

舊約聖經提及永生這觀念的經文不多(參創二17，三19)。較為明確的都是較後期的作品(但十二1~2；另參次經《馬加比二書》7.11)，很多人認為這是受波斯宗教影響而成的。聖經中提及的「永生上帝」(創二十一33)，原是說明上帝永恆的屬性，但有次經書卷\*卻解釋為，上帝原是按祂永生屬性的形像來創造\*亞當(或人)的(《所羅門智訓》2.23)。與復活一樣，永生的信念只有在新約裏才呈現得比較清晰。

新約裏所講的永生是上帝賜予信徒的恩福，而這福分明確地繫於耶穌基督\*。福音書中尤以約翰福音\*的講述至見明顯：「上帝愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不致滅亡，反得永生。」(三16)人是否獲賜予永生，在乎他是否接受耶穌和守基督的命令(約五24，十二50)。同樣保羅\*在羅馬書\*五章21節說：「藉著義作王，叫人因我們的主耶穌基督得永生。」這種生命不是藉著對上帝有某種超凡的認知或知識，或與上帝有某種神祕的聯合而得來的，乃是完全透過復活的主的工作(腓二16；提後一10)；從死裏復活的基督，是信徒得永生的保證(林前十五4)。從聖經的教導看，永生固然有永恆的意思，但這不僅是從時間的角度來看，更是從生命的素質看的。

聖經中的永恆不是指抽離的時間，而是描述上帝的本質和性情。永恆的上帝，願意與祂的子民延續和分享其美善。所以，永恆並不止於延綿不絕的歲月，而是與上帝永遠有密切不分和互通的關係(林後五8；腓一23；帖前四17)，是一種帶有身體的生命(林前十五35~49；林後五1~10)，可以面對面與主相遇(林前三12；林後五7)，是滿有公義、平安和喜樂的(羅十四17)。因這緣故，聖經往往用現在時態表達永生的實在。也就是說，永生並不是遙遠的、將來的、尚未實踐的應許，而是此時此地已經臨在的福氣。從這角度看，永生的相反詞並不是永死，而是滅亡——永遠與上帝隔絕(太二十五31~46)。

另一方面，我們當下的生活卻被許多罪惡\*纏繞，對上帝的理解也變得模糊不清，與上帝的關係同樣因為罪惡或憂慮而扭曲。顯而易見，永生不能只是今生的實踐，也不可能是人自身努力所能達至的。這種生命，經常出現一種現在與將來的張力(參加五25)：在確認已經得到永生的同時，我們必須等候和盼望因耶穌基督再來而延伸的永生(西三3~4)。

認識你——獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌基督，這就是永生。(約十七3)



# 復活

孫寶玲

基督耶穌的復活，顯示罪惡和死亡的權勢已經被上帝的大能摧毀，這也成為信徒生活的盼望和力量。

在聖經裏，有關復活的信念和教導，似乎經歷了一段長時間的孕育和醞釀，至終在新約時代才能展現和成熟。

在舊約聖經裏，復活是一個含糊的概念。有關復活的經文可以說是鳳毛麟角。儘管有些經文似乎顯示了對生命延續的暗示，甚至是盼望，但總談不上是明顯的信念。在不常見的見證裏，以賽亞書\*二十六章19節特別顯得重要：「死人要復活，屍首要興起。睡在塵埃的啊，要醒起歌唱！」與此相似的是但以理書\*十二章2至3節：「睡在塵埃中的，必有多人復醒。其中有得永生\*的，有受羞辱永遠被憎惡的。智慧人必發光如同天上的光；那使多人歸義的，必發光如星，直到永永遠遠。」

這種盼望復活的渴求，在兩約之間的時期\*發展得尤其明顯。在這段時間寫成的作品，不少有濃厚盼望復活的色彩（參舊約次經\*《馬加比二書\*》7.9「你【指那些逼迫敬畏者的人】使我失去現世的生命，但是宇宙的君王，必要使我們這些為他的法律而殉難的人復活，獲得永生。」）。復活的信念在這段期間興起，可能與猶太人在這段時間所承受的衝擊有關。因為上帝子民在此生所遭遇的種種不公和逼迫，必須在彼生得以申冤。同理，惡人在此間的囂張殘暴，必須面對審判\*和制裁。簡言之，復活這觀念是源自信徒要在人受苦的經歷中維護上帝公義的意圖（所謂神義

論），但即使如此，我們必須要強調，復活也是上帝循序漸進的啟示\*的重點。

復活是因上帝的大能和工作而帶來的應許。聖經中有關復活的信念和教義，是建基於耶穌從死裏復活的事件。耶穌的復活是上帝獨特的工作。一方面說明了耶穌的身分，他不僅是一位偉大的老師和領袖，更是上帝的兒子（羅一4）和生命的主宰（徒三15）；另一方面亦認定了復活的真確性，清楚表明死亡的權勢已經被擊敗了（羅五10）。

根據新約聖經，死亡自始祖犯罪\*墮落後一直控訴人類（羅五12~14）。是故，死亡也是罪惡權勢的表現。耶穌從死裏復活，顯示罪惡的權勢已經被摧毀，也說明新生命和新生活的可能性和必然性（羅六4~13）。保羅\*更清楚說明：「基督若沒有復活，你們的信便是徒然，你們仍在罪裏。」（林前十五17）

復活不僅涉及對終末的盼望，也不單是死人復活得享永生或受審判的問題，而同時也是當下生命的能力和意義，是基督徒羣體生命的根據和基礎。

……基督已經從死裏復活，成為睡了之人初熟的果子。（林前十五20）



# 末世與主再來

黃錫木

人類歷史不是一個循環不息的死局，而是向主再來那天邁進；那時，上帝的公義將得到全面的實現。

人類歷史並非處於生死往復、週而復始的大循環，而是向著將來的一個目標前進。歷史有始必有終，並非一個循環。

這個觀念在舊約聖經裏並非始終如一。早期的先知認為，上帝那種賞善罰惡的公義要在人類歷史施行出來。然而，這可能是因為從巴比倫\*被擄回歸的猶太人，對重建強盛家國的期盼愈來愈無望，加上在被擄期間\*受波斯\*宗教文化的影響(善惡之間的衝突代表公義的神和邪惡者之間的屬靈爭戰)。後期的先知卻清楚提到上帝指定了一個「終局的時間」，死人要受審判\* (但八19)。那時，上帝要建立永久的救贖時代，大地才有平安與公義。兩約之間\*的宗教文獻(如《以諾一書》、《以諾二書》和《禧年書》)把這個觀念發揮得淋漓盡致，認為善、惡勢力之間有一次最後決戰，而上帝的子民在末世來到前，必須面臨艱難的時期。

基本上，新約聖經的信息是以這種末世觀念作為起點。耶穌說，他去為門徒在天上預備地方，他要回來把他們接去與他同住(約十四1~3)。彼得後書\*的作者說，主再來就是審判之日，那時，不敬虔的人要遭毀滅，現存的宇宙將要熔化，被新天新地取代(彼後三7~13；另參啟二十11~二十一4)。此外，主再來也拯救迫切等候他的人(來九28)。保羅\*亦指出，基督再來時，屬基督的人都要從死裏復活\* (林前十五23；帖前四14~

18)，基督要摧毀一切抵擋上帝的權力和權勢，上帝要永遠作王(林前十五24~28)。

基督再來是新約聖經重要的教導。耶穌基督被釘在十字架上、死和復活，是救贖計劃的高潮；他的再來是完成救贖工作的最後一部分，把上帝的工作圓滿結束：審判活人和死人，終結現在世界的秩序，展開新國度(參太二十四章，二十五章)。

儘管耶穌描述了許多他再來之前出現的跡象，但他回來的準確時間，就連天使\*和他自己都不知道(太二十四36~44；可十三32~37)。因此，「主再來」這觀念的重點就不在時間，而是等候。雖然初代基督徒認為主很快就回來，但他們並沒有因為他未如期望般回來而感到失望，反而藉著「主來的日子近了」這觀念，鼓勵那些跟隨耶穌的人要忍耐(雅五7~8；另參約壹二18；啟二十二6~10、20)。因為主的再來，我們不要過度注意自己個人的得失，乃要等待上帝計劃的最後成就，以此為信徒的盼望，並且讓這盼望承載一生，決定一生。

願賜平安的上帝親自使你們全然成聖！又願你們的靈與魂與身子得蒙保守，在我們主耶穌基督降臨的時候，完全無可指摘！(帖前五23)



# 人物

## 亞伯拉罕

羅慶才

今日世界上的3大宗教(猶太教、基督教和回教)都尊亞伯拉罕為祖，在人類歷史中，可謂絕無僅有。這就應驗了創世記十二章2節的話：「我必……叫你的名為大。」

亞伯拉罕原名為亞伯蘭，是挪亞的兒子閃的後人(創十一10~26)。他跟從父親他拉離開迦勒底的吾珥(創十一27~28)，暫居哈蘭，後來因著上帝的吩咐，前往迦南(創十二1~5)，定居於基拉耳(創二十1)，過著以畜牧維生的生活；亞伯拉罕那種需要逐水草而居的遊牧生活，象徵他所領受的土地是從上帝手裏所領受的(創十三17)。

以色列族由亞伯拉罕開展出來，這完全是出於上帝的揀選。創世記\*記載上帝曾先後兩次與亞伯拉罕立約(十五章，十七章)，反映出他在上帝眼中的獨特地位。不過，這獨特的位分(成為以色列的先祖)是經過嚴峻的考驗才達至的。

起初，亞伯拉罕深受沒有兒孫繼後的問題所困擾，只好無奈地準備以僕人為後嗣(十五1~3)，然而卻遭上帝否決，上帝明確應許他必得兒子為後嗣(十五4~5)。在沒有任何憑據的情況下，亞伯拉罕相信上帝所應許的，所以，上帝就以此為他的「義」(十五6)。他的妻子撒拉因向來不育(十一30)，就把婢女夏甲給亞伯拉罕為妾，希望能從她得兒子(十六1~2)，以落實這應許，但上帝卻不認同人意的安排，且明言由撒拉本人所生的才能成為亞伯拉罕的後裔，繼承上帝與亞伯拉罕所立的約(十七15~21，十八

9~15)。結果，當亞伯拉罕年屆100時，撒拉果然給他生了以撒，但上帝又吩咐亞伯拉罕把以撒獻為祭(二十二2)，藉此試驗他敬畏上帝的心。最後，亞伯拉罕終於完全滿足了上帝的期望(二十二12)。不但由他開展了以色列族，他更成為以色列族的「信心之父」。

亞伯拉罕雖然也有性格上的軟弱(創十二11~13，二十2~13)，但在猶太人眼中，亞伯拉罕的一生是以信心回應上帝呼召的歷程(來十一8~19)。新約聖經作者論到世人對上帝應許的信心時，經常會引用亞伯拉罕作為榜樣(羅四章；加三章；來十一8)。保羅\*更認為，亞伯拉罕在回應上帝呼召和獻以撒等事上對上帝所顯示的信心，正預示了「因信稱義\*」的信心(羅四3~12、23~25)。這信心並非只屬於以色列人而已，而是屬於所有願意回應上帝呼召的人(加三8)。因此，上帝賜予亞伯拉罕的誓約(路一73)、應許(羅四13)和祝福(加三14)，同樣會賜給所有信心的兒女。

亞伯拉罕因著信，蒙召的時候就遵命出去，往將來要得為業的地方去；出去的時候，還不知往哪裏去。(來十一8)



# 摩西

羅慶才

摩西的一生迥異常人，堪稱為傳奇人物，舊約中的五經，即以他為重點人物，而新約聖經亦以他為舊約律法的代表。

摩西出生於一個利未人\*的家庭。他的名字的意思是「拉出」，因為他是法老的女兒在河邊救回來的。摩西在埃及\*的王宮中長大(出二1~10)，後因仗義殺了一名埃及人而逃命至米甸，在那裏娶妻生兒(出二11~21，四22，十八4)。

在他年屆80歲時(出七7)，耶和華呼召他把以色列人從埃及帶出來，領他們至迦南地(出三~四章)。上帝藉著摩西降下十災審判\*埃及，又用多種神蹟\*向以色列人證明上帝對他們的眷顧。然而，摩西卻因為曾在以色列人面前不尊上帝為聖，只能眺望那將成為以色列領土的迦南地(申三十二48~52)，自己卻未能進去(民二十12；申三23~29)。他離世時，享年120歲(申三十四7)；按猶太人傳統的說法，摩西是被上帝接上天的。舊約聖經對摩西致以最高的評價，無出其右：「以後以色列中再沒有興起先知【指代言者】像摩西的，他是耶和華面對面所認識的。」(申三十四10)

整體而言，五經\*所描繪的摩西，形像可謂相當豐富的：

- 律法的頒布者和詮釋者：按照聖經的傳統，舊約中所有律法都是上帝透過摩西頒布的(出二十18~21，三十四章；約一17)。
- 律法的裁決者：當以色列人在前往迦南地的途中，與敵對的民族作戰時，摩西就以裁決者的身分代表上帝懲罰列邦(民二十一21~35)。

- 聖約\*的中保：雖然以色列人多次違約，但摩西卻表現出代求者的風範，多次在上帝的怒氣中為以色列人求情，使聖約的關係得以挽回(出三十二~三十三章；民十二13，十六22)。
- 祭司\*：儘管摩西未被稱為「祭司」，但上帝卻指示他建造以色列的聖幕，並管理以色列敬拜和獻祭\*的各項規條。他也為整個民族向上帝祈求(民十四11~20)，並進入聖幕朝見上帝，他是惟一一個能與上帝「面對面說話，好像人與朋友說話一般」的人(出三十三11)。

新約聖經主要提及摩西作為「律法的頒布者」和「上帝與子民之間的中介者」的角色(太十九7；林後三7~16)。他被視為上帝僕人的表率(來三2、5)，並預表耶穌的來臨(徒三22~23)。在新約作者的眼中，摩西往往被視為「舊約律法」的代表，與帶來「新約恩典」的主耶穌相對(約一17)，且已為後者所超越。例如希伯來書\*的作者說，摩西是上帝家中忠心的僕人，而基督\*則是兒子，治理上帝的家。因此，基督要較摩西更得榮耀(來三2~6)，類似的比較亦可見於保羅的書信中(林後三7~18)。

摩西為人極其謙和，勝過世上的眾人。(民十二3)



# 大衛

羅慶才

古今中外，少有歷史人物如大衛一樣，成為文學、繪畫、雕塑和音樂等各方面的題材，亦是千萬人所喜愛的名字。在猶太教和基督教中，他與上帝的關係奠定了他在歷史中的地位。

大衛是以色列第二任君王，是繼掃羅之後的，統治期約於公元前1010至970年間。他出身寒微，自小就以放牧維生，後晉身掃羅宮廷，輾轉間成為以色列的君王。他的事迹主要記載在撒母耳記上\*十六章13節至列王紀上\*二章12節壽終為止。

從歷史的角度來看，大衛最大的貢獻在於擊敗為患以色列多年的非利士人\*，確保以色列不再受其威脅；繼而把以色列12個支派聯合起來，建立統一王國，並將鄰近的族羣如摩押、亞捫等一一征服，又與腓尼基人建立友好關係。可見大衛時代的以色列，其影響力可謂遍及整個迦南(書一4)。在解除了非利士人的威脅後，他先攻佔原屬耶布斯人的耶路撒冷\*城，並易名為「大衛城」，並把約櫃安放其中，奠定其國都的地位。在他的統治下，以色列首次建立有規模的政府架構(撒下八15~18，二十23~26)，這可能是參考埃及\*的制度而設立的。

除了作為政治和軍事強人外，大衛亦是著名的詩人。他又擅長彈琴(撒下十六14~23)，在得悉掃羅和約拿單戰死沙場後，他譜寫了一首動人心弦的輓歌(撒下一17~27)。詩篇\*中也有很多以他為作者的詩歌，而歷代志上\*亦以他為聖殿\*音樂和歌唱隊伍的創立人(二十五1~8)。

在聖經的傳統中，大衛的重要性還是在聖約\*方面。上帝與他所立的約(撒下七8~16)可謂是以色列的「大憲章」，亦成了神學上「錫安」傳統的基石(詩二篇，四十六篇，四十八篇等)。這約亦是後來彌賽亞\*觀的根源(賽九2~7；耶三十三15；結三十七23~24；摩九11~12)。在新約作者的眼中，耶穌為大衛後裔這身分(提後二8)，不單證明耶穌的人性(羅一3)，更重要的是表明他就是所應許的王(啟五5~14)。耶穌以大衛家族成員的身分(太一1)，被上帝選立，繼承上帝應許大衛的王位，直到永遠(撒下七章；路一27、32~33)。作為上帝在世上的代表，所有以色列君王都有義務施行和平和正義，維護窮乏人的福祉(詩七十二1~4)；耶穌藉著他所傳的福音，正好履行這君王的義務(路四16~21)。

……我必使你【指大衛】安靖，不被一切仇敵擾亂，並且我——耶和華應許你，必為你建立家室。……你的家和你的國必在我面前永遠堅立。你的國位也必堅定，直到永遠。(撒下七11下~16)



我必使你安靖。不被一切仇敵擾亂。並且我——耶和華應許你，必為你建立家室。……你的家和你的國必在我面前永遠堅立。你的國位也必堅定，直到永遠。



# 以利亞

羅慶才

以利亞是先知的典範，亦是一位傳奇人物，在猶太教和基督教中均給人留下非常深刻的印象。

以利亞在以色列王亞哈及亞哈謝的統治期間作先知，當時正是以色列信仰被巴力宗教嚴重蠶食的時代。因為亞哈娶了西頓人的王謁巴力的女兒耶洗別為妻（王上十六30～33），又在國內公然建造巴力廟，既供養巴力先知，又大力迫害耶和華的先知（王上十八4）。百姓則同時敬拜巴力和耶和華，陷入「心持兩意」（王上十八21）的局面中。

舊約沒有記載以利亞的出生及家庭背景，只提及他是「基列\*寄居的」（王上十七1），也沒有說明他蒙召的經過。作為耶和華的先知，他主要的任務是對抗巴力宗教，捍衛以色列的一神信仰，帶領百姓重新專一敬拜耶和華。在舊約的記載中，他有一個很傳統的先知形像：奉耶和華的名說話（王上二十一19、21～24）、行神蹟\*（王上十七16）、替百姓代求（王上十七20～22），又直斥君王妄顧公義的罪惡（王上二十一20～22），充分表現他的勇氣德性。

他宣講\*的第一個信息，就是若非他禱告\*，雨水和甘露就不會降在以色列的土地上（王上十七1），顯示了先知話語的能力。這宣告明顯是針對巴力宗教，因為信奉巴力者相信巴力是掌管氣候之神，獻祭給巴力就能確保風調雨順。但以利亞強而有力地宣告耶和華才是創造\*之主。在以利亞的時代，挑戰巴力宗教就等於

挑戰帝皇權力，因為耶洗別不會放過他，所以以利亞就成了耶洗別追殺的對象。在心力交瘁時，以利亞求上帝取去他的性命（王上十九2～4），但上帝反而催逼他去何烈山，並交托他新的工作（王上十九15～17）。結果，他比亞哈和耶洗別活得更長久。在亞哈的兒子亞哈謝逝世後，上帝用「火車火馬」接走他，其工作則由以利沙繼承。

新約提及以利亞的次數比別的先知為多，最重要的就是視以利亞為彌賽亞\*的先鋒。根據馬可福音\*的記載，當時有人認為耶穌是以利亞「再世」（六14～15；另參太十六13～14），而耶穌自己則認為施洗約翰\*就是經上預言要來的以利亞（可九11～13）。在耶穌的話中，他曾用以利亞的事跡來說明他到外邦人裏工作的原因（路四25～26）；在耶穌登山變像的記載中（太十七1～8），以利亞與摩西\*一同顯現與耶穌說話，顯明耶穌完全應驗了上帝在歷史中的作為。

在聖經以外，以利亞亦是油畫和音樂其中一個重要的題材，可見其影響力的深遠。

看哪，耶和華大而可畏之日未到以前，我必差遣先知以利亞到你們那裏去。他必使父親的心轉向兒女，兒女的心轉向父親，免得我來咒詛遍地。（瑪四5～6）



# 以賽亞

羅慶才

在教會中，先知以賽亞有巨大無比的影響力，以賽亞書更被稱為「第五卷福音書」，可見其受重視的程度。

根據以賽亞書\*的記載，以賽亞父親的名字是「亞摩斯」(一1，二1)，妻子亦是先知(八3)，他有兩名兒子，名字分別是「施亞雅述」(七3)和「瑪黑珥沙拉勒哈施罷斯」(八3)。聖經沒有記載以賽亞的出生地，但從以賽亞書可知他對耶路撒冷\*周圍的地方是十分熟識的(八5，二十二5、9、11等)，因此，我們大可推斷他是這城的居民。

以賽亞於烏西雅王駕崩那年(約公元前740/739年)在異象中蒙上帝呼召(六章)，自此一直作先知直至希西家末年(一1)。在這段日子中，他經歷了猶大歷史中一些重大的事件，如公元前733至732年間的「敘以戰爭」(王下十六5~9；賽七~八章)和701年亞述\*西拿基立王的入侵(王下十八13~十九37；賽十28~32)。他可能在瑪拿西作王期間受迫害而死；有傳統認為，希伯來書\*中提及「被鋸鋸死的」那人可能就是他(來十一37)。

對一般信徒來說，先知以賽亞最大的貢獻在於宣告「彌賽亞\*」的來臨(賽九6)。其實，他最重要的貢獻在於「信(心)」方面。他認為「信」乃是堅定不移的信靠和委身。在「敘以戰爭」期間，當以色列和亞蘭的軍隊正威脅著亞哈斯(賽七1~2)，而他正考慮向外國求援時，以賽亞勉勵亞哈斯王要「信」，否則就「不得立穩」(賽七9)。在這裏，「信」就是接受耶和華昔日對大衛\*家的應許(撒下

七8~16)是依然有效的。在這大前提下，「信」就是以上帝的應許為準則來調校自己的行動，務求使自己的行動與上帝的應許一致。具體而言，就是不要倚靠人的勢力，乃是仰賴上帝的應許。在教會\*中膾炙人口的「以馬內利」(賽七14)信息，正是這信心的信息的最佳演繹。

以賽亞對信仰另一方面的貢獻，就是他對上帝的聖潔的解釋。他喜歡稱耶和華為「以色列的聖者」，原因相信與他在異象中進入上帝的居所有關(賽六章)。在異象中，他深深地體會到上帝的聖潔的可怕(3節)，因為有罪\*的人必不能存在上帝的聖潔中，而聖潔的上帝正臨在於以色列的百姓中，所以，這百姓其實是處於極危險的位置上。從異象中，以賽亞體會到「聖潔」其實有極重大的道德意義，並非單憑禮儀\*的持守可以達到的，而是追求公平和公義(賽一11~17)。猶大在歷史中所經歷的打擊，可說是聖潔的上帝向他們討罪的結果(賽一5~6、7~9，五8~25，九8~十4)。

所以，主耶和華如此說：看哪，我在錫安放一塊石頭作為根基，是試驗過的石頭，是穩固根基，寶貴的房角石；信靠的人必不着急。(賽二十八16)





## 以西結

羅慶才

與以賽亞和耶利米相比，信徒對以西結認識較少，但其實他的信息並不比這兩位先知遜色。

按照以西結書\*所記載，以西結是祭司\*家族的後人，父親名叫布西(一3)。以西結約於公元前593年，在被擄到巴比倫\*的猶大人中蒙召(一1~3)，當時年約30歲(一1)，一直工作至約公元前571年(二十九17)。其妻子於耶路撒冷\*淪陷同年逝世(公元前586年；參二十四1、15~18)。

在眾先知中，以西結的特別之處，就是他常見異象(一~三章，八~十一章，三十七章，四十~四十八章)，經文描述這些異象的細緻之處，無出其右，具有極大的震撼力，予人不可磨滅的印象。其次，他說話的方式和措辭，充分反映出他的祭司背景，以及他作為祭司，在講解律法及辯證方面的訓練(十八章)。

上帝的自我彰顯貫串以西結的宣講\*。一方面，聖潔榮耀的上帝臨到被擄的人中，顯現在外邦「不潔\*」之地(參何九3~4)，打破了人們一直以為上帝只能在迦南地「活動」的限制。另一方面，上帝的榮耀離開了耶路撒冷的聖殿\*(結八~十一章)，這是上帝對百姓最終的審判\*，強而有力地說明上帝已離棄背棄祂的國民。然而，當上帝的復興來臨時，上帝仍然會回到以色列的百姓中(結四十三1~5)。

上帝的自我彰顯，目的是使人認識祂是耶和華，這從以西結書中多次出現「就知道我是耶和華」(五13，六7、10、14等)一句

便可以知道。這話是耶和華的「自我介紹」，說明「耶和華」這名字的內涵：人是透過歷史的演變來認識耶和華，可見耶和華並不是一個抽象的觀念。這是歷代先知一貫的教導。以西結把這主題推上高峯——表明歷史彰顯了上帝的榮耀。

以西結講述復興的信息也有其突出之處。他宣告上帝如好牧人一樣招聚所有分散的羊，帶領他們回歸故土(三十四章)。承接耶利米所教導的「新約」，以西結亦宣告上帝要為以色列換上新心，把祂的律例寫於其上，與以色列立新的約(三十六26~28)。在枯骨的異象中，以西結讓人看見上帝的話語的大能，能使死去的枯骨活過來，且成為強大的軍隊，藉此消除百姓心中的宿命感和絕望(三十七11)。接著，以西結從異象中看見上帝要興起新的以色列民(三十七章)，帶領他們重返迦南，以聖殿為中心，重建新以色列(四十~四十八章)。

這樣，在歷史風雲變幻之中，我們看見以西結發揮了牧者重要的功能：讓人知罪\*和醫治\*傷心失望者，讓人不會失去對上帝的盼望。

我也要賜給你們一個新心……我必將我的靈放在你們裏面，使你們順從我的律例，謹守遵行我的典章。(結三十六26~27)



# 馬利亞

黃錫木

作為主耶穌的母親，無論是在新約聖經抑或是早期教會文獻中，馬利亞都是一位備受尊重的人物。

最早面世的福音書——馬可福音<sup>\*</sup>，沒有詳述馬利亞與耶穌的關係，反而只記載了馬利亞和耶穌的家人不太接受耶穌的教導(可三31~35；另參太十二46~50)。惟有馬太福音<sup>\*</sup>和路加福音<sup>\*</sup>才正面地肯定了馬利亞作為「主母」(路一43)的角色，特別是馬利亞作為童女的身分。在以色列傳統裏，童貞是忠誠的象徵；向上帝盡忠的以色列民族，往往被稱為「錫安的童女」(或「處女」，王下十九21；賽三十七22；彌四10、13)。

在耶穌誕生的故事裏，馬太的焦點人物是那「正直」(太一19《現修》；《和合本》譯作「義人」)的約瑟，而路加福音的卻明顯是馬利亞，她在上帝面前蒙恩。天使<sup>\*</sup>加百列向她宣告聖靈<sup>\*</sup>將臨到她身上，上帝將會在她所生的兒子身上，實現對先祖大衛<sup>\*</sup>的應許(路一26~37)；在路加福音，馬利亞所表達的順服，與當時作為祭司<sup>\*</sup>的撒迦利亞(即施洗約翰<sup>\*</sup>的父親)成了強烈的對比。

此外，路加不時向讀者表達馬利亞和耶穌那種特殊的關係和親情，以及她自己的心路歷程。例如早在耶穌誕生不久，當時西面先知告訴馬利亞，她的心會「被刀刺透」，可能暗示馬利亞要放下她與耶穌血統上直屬的關係(路二33~35)。此外，路加亦記載，馬利亞對耶穌的事反複思想，牢記於心(路二41~51)。整體來說，路加對馬利亞的記載是相當正面的。在耶穌升天之後，馬

利亞和其他門徒一同等候、禱告<sup>\*</sup>(徒一14)，而她亦成為教會<sup>\*</sup>的主要支柱之一。雖然約翰福音<sup>\*</sup>只略略提及馬利亞，但卻暗示馬利亞在耶穌傳道之初，就已知耶穌那超自然的身分(約二3)。

自公元2世紀初，基督教會已表達對馬利亞的尊崇。除了新約聖經，公元2世紀的一份名為《雅各原始福音》(*Protevangelium of James*)的文獻，全書的焦點人物就是馬利亞，交代她被聖靈感孕(當時她只有16歲)前的生平，以及耶穌誕生的情境。在公元3世紀初，有教父稱馬利亞為「上帝之母」(*theotokos*)，原來意思是「那位把上帝生下來的」；這名稱是要肯定基督<sup>\*</sup>的神性和道成肉身的真實(由人而生)，與崇拜馬利亞無關。

然而，對馬利亞的崇拜，包括她無原罪受孕、死時被接升天或「同為救主」的身分，都是教會歷史的發展問題，或是本於對基督神性的教義延伸出來的信念，並不是新約聖經的觀點。整體來說，羅馬天主教的官方立場(如梵諦岡第二次會議，公元1962~1965年)對馬利亞的看法，遠較一般天主教信徒保守，而正教對於以上提及對馬利亞的信念，亦有所保留。

馬利亞說：「我是主的使女，情願照你的話成就在我身上。」  
天使就離開她去了。(路一38)



# 施洗約翰

張略

施洗約翰向全以色列人傳講悔改的洗，他那先知的呼喊劃破了曠野的幽寂。當時的人有認為他是末世的以利亞先知，地位崇高，然而，他卻只視自己為耶穌的先鋒，為耶穌的來臨作準備。

路加福音\*記載約翰生於祭司\*的家庭，父親是祭司撒迦利亞，母親是伊利莎白；約翰是他父母年老時蒙天使\*應許所生並命名的兒子(路一5~25)。約翰是耶穌的表哥，年紀大耶穌約6個月(路一26、36)。

約翰領受作先知的呼召(路三2)，到約旦河一帶傳講悔改的洗禮\*，呼籲以色列人不要以為他們是亞伯拉罕\*的後裔，就可以逃避上帝的審判\*，他們都需要悔改行善，尋求赦免。他又批評當時的權貴和宗教領袖，稱他們為毒蛇的種類，並警告他們：「斧子已經放在樹根上，凡不結好果子的樹就砍下來，丟在火裏。」(太三7~10；路三7~9)

施洗約翰的出現，敲響了末世\*的警鐘。他極受當時一般百姓的擁戴，然而，他並沒有自我膨脹，反而多番強調自己不過是那位將臨者的先鋒；這人也是在他出生之先，天使已經清楚說明的那位(路一13~17、57~66)。約翰用水施洗，但那位將臨者卻更有能力，且要用火和聖靈\*為人施洗(可一7~8)。約翰後來為耶穌施洗，見證了耶穌是上帝的愛子，就是那位將臨者。

施洗約翰為人忠直敢言，因公開批評希律安提帕娶了兄弟腓力的妻子希羅底而身陷囹圄(可六17~18)，最後亦被處決(可六

21~29)。在被囚期間，他對耶穌——就是那位將臨者——的信念稍有動搖，曾差他的門徒問耶穌(太十一2~10；路七18~23)；耶穌不單沒有責難他的懷疑，還指出從人的角度來看，「凡婦人所生的，沒有一個大過約翰的」，且明言他比先知更大(路七24~28)。事實上，由律法和先知的時期過渡至天國\*臨在的時期，正是以施洗約翰的出現為分界線的(太十一11~13)，耶穌更視他為瑪拉基書\*所預言的那位為主預備道路的以利亞\*(瑪三1，四5~6；太十一10~14)。約翰有時被稱為最後的一位「舊約先知」。

在新約聖經裏，施洗約翰的事奉\*具很重要的神學意義。耶穌的傳道是在約翰下監後才展開的(可一14)，這標誌著舊約職事的結束，新約職事的開始。在福音書裏，約翰被處決的經過亦預示耶穌的受難。

約翰雖然遇難，但他的呼喊和見證卻仍不斷地說話。他是一個不畏強權、敢作敢為的先知；他一生最重要的任務就是見證基督\*的來臨，為他預備道路(約一6~8)。

有一個人，是從上帝那裏差來的，名叫約翰。這人來，為要作見證，就是為光作見證，叫眾人因他可以信。(約一6~7)



# 彼得

孫寶玲

作為十二使徒之首，亦為主耶穌鍾愛的彼得，在上帝的雕琢之下，這塊剛硬的石頭變成了被主大大使用的寶石。

今天為普遍信徒熟悉的彼得，是十二使徒其中的一位，原名「西門」。根據福音書的記載，耶穌以當時巴勒斯坦\*流行的亞蘭文\*為西門起名「磯法」，相等於希臘文\*的「彼得」，兩個名字都有「石頭」的意思(約一42)。取此名最可能是由於耶穌觀察到其人剛直，極待雕琢，也可能是認為他經磨煉後會成為教會\*的柱石之故。在基督教的傳統裏，「彼得」這個外號較其真名更為後世信徒所認識和傳頌。

彼得出身於伯賽大(約一44)，原從事打魚之業，與其兄弟安德烈先後蒙耶穌呼召，是最早期跟從耶穌的門徒之一(可一16；約一35~42)。連同雅各和約翰\*，他們是最得耶穌喜愛的門生。在其中，彼得亦是最突出、最敢於發表言論的一位。事實上，在福音書裏，彼得的形像是耶穌所有門徒中最富戲劇色彩的。

他曾在往凱撒利亞·腓立比的路上，直言指出耶穌是「基督／彌賽亞\*」(可八27~29)；當眾人因為耶穌的宣講\*難懂而離去之際，彼得聲言：「主啊，你有永生\*之道，我們還歸從誰呢？」(約六68)然而，彼得的睿智和熱心並不代表他是完全的。他曾經攔阻耶穌踏上十字架的道路，結果遭受耶穌最嚴厲的譴責：「撒但\*，退我後邊去吧！因為你不體貼上帝的意思，只體貼人的意思。」

(可八33)彼得最為後世所熟悉的，是他在耶穌被賣的一夜曾誓言表示忠心，但在耶穌被捕後卻3次不承認自己與耶穌有關(可十四53~72)。

值得感動、甚至感恩的是，彼得的生命並沒有停留在他的跌倒和軟弱之上。在耶穌復活\*後向門徒顯現的經歷裏，耶穌曾3次問彼得：「你愛我比這些更深嗎？」(約二十一15~19)暗示耶穌無條件地接納彼得，同時也在彼得的軟弱和錯誤中肯定了他對耶穌的愛。

在使徒行傳\*裏，有不少地方記載了彼得在初代教會\*的貢獻。他在五旬節\*向數千人宣講上帝的道(徒二14~41)、行神蹟\*(徒三1~10)、向祭司\*長衛道見證(徒四5~22)、向外邦人傳福音\*(徒十1~48)等等，都說明了上帝如何大大使用他。不單如此，新約作品裏有兩卷書信——彼得前、後書\*，都明證這位門徒怎樣從軟弱中靠著主的恩典站起來，成為貴重的器皿。

據典外文獻記載，彼得是在公元1世紀60年代、羅馬\*君王尼祿(Nero)在位時殉道的。他死時是以倒掛方式釘死在十架上。

人若自潔，脫離卑賤的事，就必作貴重的器皿，成為聖潔，合乎主用，預備行各樣的善事。(提後二21)





# 約翰

孫寶玲

約翰是耶穌的十二使徒之一，是「主所愛的門徒」，傳統認為他就是約翰福音的作者。

約翰是耶穌的十二使徒之一。他與其兄長雅各是西庇太的兒子，都是耶穌最早期呼召的門徒。他們兄弟倆人的外號是「雷子」（意思是「性如暴雷的人」；可三17），這也許與他們的性格剛烈有關。在一次往耶路撒冷\*的路上，約翰和雅各竟然向耶穌建議，從天上降下火來燒滅那些不肯接待他們的撒馬利亞人\*（路九51～56），由此可見一斑。

約翰兄弟兩人連同彼得\*3人，是最接近耶穌的三人組。他們與耶穌共度其生平職事中的轉捩點——醫好睚魯（葉魯《現修》）的女兒（可五22～24、35～37；路八41～42、49～51）、登山變像（太十七1～2；可九2；路九28～29），以及在客西馬尼園的禱告\*（太二十六36～37；可十四32～33）。耶穌離世和升天後，他們亦成為初代教會\*的領袖（「教會柱石」；加二9）。

根據教會\*傳統的說法，約翰福音\*提及那位「耶穌所愛的門徒」，其實就是耶穌的門徒約翰。按這看法，耶穌在十字架上對馬利亞\*和他所愛的門徒的囑咐：「看你的兒子、看你的母親」（約十九26～27），其實是向約翰說的。故此可以說，當耶穌升天後，那位照顧耶穌母親的人，就是約翰。

這位主所愛的門徒與耶穌有很親密的關係，約翰福音形容他「側身挨近耶穌的懷裏」（約十三23）。再從約翰福音的內容推斷，

這門徒可能亦是耶穌生平\*，甚至死亡的見證人：「惟有一個兵拿槍扎他（耶穌）的肋旁，隨即有血和水流出來。看見這事的那人就作見證，他的見證也是真的，並且他知道自己所說的是真的」（十九34～35）；這位門徒極有可能將所見的記錄下來（「為這些事作見證，並且記載這些事的就是這門徒，我們也知道他的見證是真的」；二十一24）。所以，只要得悉主所愛的門徒的身分，福音書的作者也就昭然若揭了。如果約翰就是這位主所愛的門徒，約翰福音也就是他的作品了。

根據上述提及的教會傳統，約翰晚年（公元1世紀末）是在以弗所安頓，並在此終其一生。這說法認為約翰福音所反映的神學精髓，正是使徒約翰畢生的精華。與約翰福音相似的是約翰書信（一、二、三書\*），這幾封書信的詞彙和主題與約翰福音的極為相似，故不排除它們也是出自使徒約翰或其門人的手筆。新約最後的一卷書，啟示錄\*的作者亦以約翰為名（啟一1～3），但這篇作品的風格和神學含義與其他約翰作品迥異，所以有學者認為此書可能是由另一位同名的約翰寫的。

有一個門徒，是耶穌所愛的，側身挨近耶穌的懷裏。（約十三23）





# 基督徒生活

## 主日與安息日

黃錫木

無論是安息日還是主日，都反映上帝為人建立一種工作和休息的生活節拍。

安息日指猶太人曆法\*中一個星期的第七天，從星期五的日落到星期六的日落前。「安息日」一詞來自希伯來文\**shabbat*，其主要意思是「停止」（後引申為「安息」）。有關安息日的起源，在舊約聖經的創世記\*有很清楚的記載（創二1~3）。經過6日的創造\*之後，上帝在第七天歇了祂創造的工作，並定這日為「聖日」。上帝並非「休息」，而是「停止」了創造工作。按猶太拉比的理解，上帝的創造並非以創造人為完結，而是以「制定了安息日」為完結的，目的是要建立一種工作和休息的生活節拍。

在安息日，不單是以色列人不可工作，對他們的動物、僕人（包括奴隸），以及住在以色列的外邦人而言也是一樣（出二十三12；申五14~15），反映這律例對勞動階層的保障。很多人（包括猶太人）都以為安息日的規矩就是不准工作，但其實還有正面的教導，就是上帝要給人休息怡神的時間（出二十三12，三十一17），讓人思念自己與創造主的關係。

與安息日有關的，是每七年一次的「安息年」，以色列人要整整一年讓地歇息，土地不可耕種，所有的莊稼由其自生自長，留在田裏給窮人與牲畜吃。而每第七個安息年後的一年（即第五十年）就是「禧年」，賣出的土地要歸還其原來的主人，所有的奴隸都要釋放，讓他們回到自己的家中（利二十五8~34）。這些律例

都要讓以色列人知道，上帝才是地上萬物的最終擁有者（出二十三10~11；利二十五1~7）。

在新約聖經，猶太人認為安息日（和割禮\*）等律例是對以色列人忠信的試金石，所以非常重視安息日，亦非常詳細地界定甚麼是工作，就連在安息日走過麥田，也不可順手掐麥穗。雖然耶穌亦守安息日的某些規矩，例如在安息日到會堂\*去（路四16），但明顯對這種種定義很有保留（太十二1~8；可三1~5；路十三10~17；約五1~10），並聲言「人子才是安息日的主」（可二28）。可能由於福音書對耶穌涉及安息日的記載，初代教會\*——除了猶太裔信徒外——沒有像猶太人一樣嚴守「安息日」；有早期教會的教父甚至嘲笑猶太人守安息日。

此外，由於耶穌是在受難（即星期五）之後第二日復活\*（即今天的星期日；太二十八1），初代教會已經將這日定為「主日」崇拜\*日，而星期日也就成為基督教會的「安息日」（徒二十七；林前十六2；啟一10）。到公元321年，信主後的羅馬王帝君士坦丁頒布法令，正式把星期日定為商業假期。

今天，在我們身處的繁忙的商業社會，謹守安息日可能來得更加重要了。

……六日之內耶和華造天地，第七日便安息舒暢。（出三十一17）



# 崇拜（禮儀）

鄧紹光

崇拜跟禮儀是不能截然分割的。基本上，我們是透過禮儀來崇拜的。

崇拜是出於感恩，由感恩而生讚美。為何我們會感恩呢？那是因為上帝在基督<sup>\*</sup>裏拯救了我們；基督成了我們的救主，所以我們敬拜基督。

既然基督的拯救是崇拜的因由，那麼信徒的崇拜也就是對基督的拯救的回應。由感恩提升至讚美，這讚美不單指讚美基督拯救的作為，更重要是讚美上帝的本性；因為上帝的本性是愛，不願一人失喪，甘願犧牲聖子而在所不惜。崇拜，就是要把我們對拯救經歷而生的感恩，以及對施行拯救的上帝及祂的美善恩慈應有的讚美，徹底表達出來。

如果我們要徹底表達對上帝的感恩和讚美，那就自然涉及表達的方式了，表達方式就是禮儀。禮儀其實跟記號 (sign) 和象徵 (symbol) 相關，禮儀同時是記號和象徵。

記號是指用作標記的符號，而象徵則是一種記號，但其重點不在於用作標記，更可用來傳遞意義和信息。就如「十字架」可以是一個記號，指的是現實世界的一個十字架，但它同時也可以傳遞愛、犧牲、拯救、苦難<sup>\*</sup>、死亡等豐富意義和信息，這就為之象徵了。

禮儀是記號，因為它指向終極的那一位——上帝；禮儀也是象徵，因為它揭示了這一位上帝豐盛的意義，顯明其奧祕深不可

測。崇拜總是以某種方式進行，因此禮儀是不可免的，問題只在於採用甚麼樣的禮儀而已。但無論何種樣式的禮儀，基本上都包含兩個層面，一方面是上帝的話語或行動，另一方面則是會眾的回應 (包括說話與行動)。換句話說，上帝是主動的，會眾是被動的；會眾是被邀請、被激發去跟三一上帝<sup>\*</sup>相交，再以感恩與讚美來回應。

上帝的話語或行動，包括了宣召、宣赦、讀經<sup>\*</sup>、宣講<sup>\*</sup>、聖餐<sup>\*</sup>、水禮<sup>\*</sup>、祝福、差遣等，而人則以聚集、頌讚、認罪、傾聽、領受、奉獻、禱告<sup>\*</sup>等來回應。上帝的話語或行動，以及人的回應，都安排在一秩序之中，這就形成一種禮儀的秩序 (簡稱「禮序」)；當中上帝與人透過禮儀產生互動 (當然，這種互動是由三一上帝開始的)，讓人在禮儀之中體會上帝美善的本性與拯救的行動，也表達人對祂的本性與行動當有的讚美與感恩。

此外，禮儀崇拜並非單指主日<sup>\*</sup>崇拜的禮序安排，更涉及教會節期、年曆<sup>\*</sup>。禮儀崇拜是以耶穌基督的生平<sup>\*</sup>、死亡和復活<sup>\*</sup>為中心來設計整個教會<sup>\*</sup>的崇拜生活，好讓信徒的生活以三一上帝的救贖活動為中心，從而塑造信徒的生命。

當用詩章、頌詞、靈歌彼此對說，口唱心和地讚美主。凡事要奉我們主耶穌基督的名常常感謝父上帝。(弗五19~20)



# 宣講

郭鴻標

一個屬靈生命健康的基督徒，須要以尊重上帝的心聆聽主日講道，並祈求聖靈啟迪，明白宣講的內容。

宣講的原意是宣讀聖經，當然宣讀聖經包括解釋經文的上文下理和經文對現今信徒的提示。所以，宣講就好比今天的主日\*講道。主日講道的對象是整個教會\*的會眾，會眾的年齡、背景不同，信主年日亦不同；面對整個教會的會眾，講道的主題以基本信仰要理及一般生活應用為主，講道時間通常在30至40分鐘內。若要深入講解某些題目，便會有實際困難。因此，系統化的聖經教導相當重要。一個屬靈生命健康的基督徒須要虛心聆聽主日講道、參與聖經研習班，此外，亦要有虔敬的崇拜\*生活和互相分享支持的團契生活\*。本篇文章主題是宣講，重點並非分析牧者應該如何預備講章，而是基督徒對宣講應有的態度。

提摩太前書\*四章13節提醒傳道者要以宣讀經文、教導及勸勉為重要任務。因此，基督徒在聆聽主日講道的時候，亦要留心經文的教導和勸勉。由此可見，我們應該培養受教的心，尊重聖經的教訓。有些屬靈生命幼嫩的基督徒，喜歡講員幽默風趣、演說生動，多於渴慕講道的內容；有些人抱著追捧明星講員的心態，選擇性出席主日崇拜；有些信徒領袖以為邀請社會知名人士和藝人基督徒分享見證，便可以吸引更多人出席聚會。但是，講者屬靈生命的成熟程度和對聖經真理的認識程度等重要問題卻被忽略。結果，我們以人的知名度作為聚會的號召力，卻淡化聖經

及基督\*信仰的主導地位。如果我們不正視這個現象，我們就會間接助長屬靈消費主義在教會蔓延。

基督徒聆聽主日講道，要期望上帝透過經文及宣講的內容教導我們。有些熱心事奉\*的基督徒，主日到教會並非為了敬拜、聆聽講道，而是處理某些部門的事務，在崇拜裏與其他人交頭接耳，商討教會活動安排。這種熱心事奉的方式，連敬拜上帝及專心聆聽講道的時間也容不下去，為上帝行事時自然充滿人的血氣衝動。資深的信徒領袖可能自幼在教會成長，非常熟識主日崇拜的運作，聽過無數的聖經故事，背誦無數的金句，主日講道對他們來說了無新意，自然令他們視主日為處理教會行政事務的時間。可惜，一個缺乏虔誠敬拜操練、沒有虛心聆聽主日講道的基督徒，很容易固執己見，無法洞悉上帝的心意。一個忠心的牧者宣講時須按正意來解釋經文，幫助弟兄姊妹親近上帝；一個愛主的基督徒要以尊重上帝的心聆聽主日的講道，祈求聖靈\*感化啟迪，在宣講中獲取屬靈的養料。

你要以宣讀、勸勉、教導為念，直等到我來。(提前四13)



# 經課(禮儀年曆)

孫寶玲

「經課」(lectionary)一詞是指從聖經裏選取經文，按次序整理及編排，作公開崇拜誦讀宣講之用。

早期教會\*崇拜\*裏所選讀的經文，往往以猶太人聖經(即舊約聖經)演繹耶穌身分和職事為主，幫助信徒認識和理解耶穌就是基督\*，以達到啟迪信徒生命成長的果效。

耶穌基督既是教會崇拜的焦點，他的職事和生平\*，就成為崇拜選讀經文的主題。所以，早期教會的崇拜，就是對上帝在耶穌基督裏的工作和救贖表達認信。在週而復始的崇拜裏，這種選讀經文的傳統逐漸發展成「禮儀年曆」。

「禮儀年曆」(Church Year/Christian Year/Liturgical Year)是根據耶穌基督在世救贖工作的時序，劃分成不同節期，形成一個時間的框架(「年曆」)。按這個時間表選取相關的經文，是為經課。這些節期是按使徒和福音書對耶穌基督生平職事的記述，整合而成的。

從公元4世紀開始，教會經年累月對耶穌基督的認信和崇拜，漸漸成為週期性的循環。這種寓生活於崇拜，寓崇拜於生活的交織循環，發展成禮儀年曆的規模。原本的禮儀年曆只繫於耶穌基督的降生(將臨)、受死(大齋、受難)、復活\*和聖靈\*降臨(五旬節\*)；所謂「大齋」，實指耶穌預備受苦的時期(有40日)。但隨著教會的發展，年曆愈發吸納和製訂更多節日和主題。而不同地域的教會，亦各自編排其經課內容。現今在各宗派使用的經

課，統稱為「公用經課」(Revised Common Lectionary；一般簡稱為RCL)。

教會崇拜編排的3年選讀和宣講\*經文的循環，目的是引領會眾更深體認並信靠基督。從以下3年經課循環可見，福音書乃是經課編排的基礎，因為經課以上帝在耶穌基督裏的救贖為主要綱領。教會崇拜每年都會以一卷福音書(符類福音\*)作全年經課的主題，再輔以約翰福音\*、新約書信\*經文和舊約經文互相配合：

第一年 (Year A) 馬太福音\*

第二年 (Year B) 馬可福音\*

第三年 (Year C) 路加福音\*

這個組合既有新舊約經文平衡的意思，也有兩約信息呼應統一的含義。

總結而言，禮儀年曆和經課的中心是基督耶穌的生平，目的是提醒教會和信徒，生命乃繫於教會的元首耶穌基督。在崇拜裏，教會藉著經課將目光聚焦於上帝在耶穌基督裏的工作，也投射到自身的生命和當下的處境。上帝既掌管世界的歷史，祂也必然會帶領教會和信徒的生命。

正如上帝於2,000多年前在基督耶穌裏與人相遇，教會今日在重溫基督耶穌的生平時，仍然可體會與上帝相遇的實在。這循環的經課指示歷史的終極方向——世界必須在歷史的盡頭面對這位審判\*的主宰。在這個信念下，每個人也必須向上帝負責自己的生命。因此，年復年、月復月、日復日的崇拜，是將認信的內容與成聖\*的生活結合。



# 牧職

黃錫木

雖然今天教會的牧職名稱，很多都是源自新約教會，但職分卻不同；無論如何，作教會領袖的條件就是要先作僕人。

舊約時期，在世襲式的祭司\*家庭制度下（如祭司和利未人\*），只有被上帝特別揀選的人才能事奉祂。新約聖經則不僅把所有信徒視為新的以色列人，更把信徒當作「聖潔的祭司」，是「蒙揀選的種族，是王家的祭司，聖潔的國度」（彼前二9《現修》）。

保羅\*認為信徒在信主後，各人從聖靈\*領受不同的恩賜\*，在基督\*裏一起建立教會\*，彼此建立（羅十二14~18；林前十二4~12；弗四7~16）。事奉\*並不在乎能力，而是在乎身分，以及在基督的身上的配搭。所有上帝的子民都蒙召，互相服事，擔當別人的重擔（加六1~2）、彼此鼓勵（帖前五11）和彼此代禱（雅五16）。

不過，新約聖經亦明確提到教會中某些牧職身分，其中最詳盡的是長老、監督和執事（提前三1~13；多一5~11）。「執事」的原來意思是指「服事的人」（或「跑腿」）；使徒行傳\*記載最初選出的7位執事，是要他們負責膳食的事，讓其餘的使徒能專心「以祈禱\*傳道為事」（徒六1~7）。「監督」帶有監察、督管的意思，而聖經對監督的要求亦較高。與監督的工作很相近的是「長老」，可能只是一些較年長和德高望重的信徒，為年輕會友作榜樣及指導。隨著教會的發展，早期教會的「監督」演變成後來的「主教」，而天主教的「教宗」也源於此。

除了這些職分，新約聖經也有提及「使徒、先知、傳福音\*

的、牧師和教師」。後3種可能是功能性名稱，例如「牧師」，是指一般牧養和關心人的人。「使徒」和「先知」則較難定斷，可以分別指新約教會和猶太教體制中兩班傳承聖言的人（弗二19~20），但亦可指一般信徒（林前十四37；帖前五20）。

在新約裏，領袖通常是經過禱告後獲指派，再行按手禮的（徒十三2~3），這是代表教會賦予事奉者權柄執行任務。然而，這卻是天主教和聖公會強調的主教權柄的合法來源，他們並認為自己的主教可以這樣追溯至使徒時代，一脈相承，並具有使徒的權柄和功能。按此，這按立禮是一個聖化之職。這種按立主教的傳統，稱為「使徒統緒」。

由於較有結構的教會體系要到公元1世紀末才形成，這些牧職身分相信會按不同地方而改變，而我們更不能把今天教會的組織與初代教會\*的組織等同。教會傳道或領袖的權柄在於教導真理，對人的工作應以勸導為主。在福音書中，耶穌多處強調領袖乃是眾人的僕人（可九35，十43~44）。

……你們中間，誰願為大，就必作你們的用人；在你們中間，誰願為首，就必作眾人的僕人。（可十43下~44）



# 事奉

郭鴻標

事奉是以上帝為中心，出於對上帝的感謝。我們事奉應看重上帝的評價，而不是人的稱讚。

事奉與事業不同，事奉是以上帝為中心，事奉的對象是上帝。事奉者並非以完成事工來取悅上帝，而是要認識所事奉的對象——上帝，並要按著上帝的性情、上帝的旨意\*來完成上帝交託的任務。很多時候，我們懷著滿腔熱情去策劃很多事工和活動，令教會\*興旺，可是我們極容易忽略事奉並非按我們的意願、分析、回應方法來進行的。當我們在事奉上嘗過挫敗的滋味，便會更加明白以上帝的心意為事奉方向的重要。

事奉源於感恩，感謝上帝的拯救和赦免。我們本來是不認識上帝和遠離上帝的浪子，主耶穌基督\*卻甘願犧牲，成為最完美的祭品，同時也是最崇高的大祭司\*，恢復人與上帝的關係。我們事奉上帝是出於發自內心的感謝——時刻想到自己的不配，但上帝卻將各樣的恩賜\*賞賜我們。因此，我們並非無可奈何地事奉，亦不是勉為其難地事奉，而是歡喜快樂地事奉。

事奉的力量來自上帝，而不是憑著匹夫之勇。事奉是一件屬靈的事情，服事上帝，參與上帝拯救世人的計劃。具體來說，事奉是為主耶穌基督的福音效力。主的福音改變人的生命，使人離罪\*重生。事奉的成敗完全在乎聖靈\*的工作，因此，我們不是單憑自己奮鬥，而是依靠上帝的能力去改變人心。

事奉的動機是榮耀上帝，並非表現自己。事奉是以上帝為中

心，將自己最優秀的成果、最卓越的表現呈獻給上帝。我們有各樣的才幹，都是上帝的恩典，我們須以榮耀上帝為人生目標。又要謙卑事奉，不抬舉自己，不隱藏個人的長處，要甘心樂意榮耀上帝。

事奉是團隊的服事，強調整體意識。一個以上帝為中心的人，亦要學習避免自我中心的事奉。自我中心的特徵是過分熱中自己認為重要的事工，漠視他人的貢獻。團隊的事奉重視發現成員的恩賜，各安其位，彼此配合，發揮上帝所賜的力量。

現今社會流行行政主導方式的管理，導致外行領導內行的情況出現。屬靈的事奉卻要強調屬靈領導，避免以市場導向的方式處理屬靈的事奉，更要禁戒將屬靈的事奉貶為一些屬靈的娛樂\*。面對消費主義湧入教會的危機，我們必須重申屬靈事奉的重要，警戒事奉並非提供屬靈的活動服務，而是服事那位萬軍的耶和華。既然我們事奉的是永生的上帝，事奉就是追求永恆的價值，我們不應被短視的市場效益所蒙蔽，亦不應追求人的短暫讚譽；卻要看重永生上帝的評價。

何況基督藉着永遠的靈，將自己無瑕無疵獻給上帝，他的血豈不更能洗淨你們的心，除去你們的死行，使你們事奉那永生上帝嗎？(來九14)



# 恩賜

張略

聖靈賜下各種屬靈的恩賜，為要建立基督的身體(即教會)，以致上帝得著榮耀。信徒作為恩賜的管家，應殷勤地使用所得的恩賜，忠心服事主，建立教會。

新約聖經裏有一專門的字*charisma*特別指聖靈\*所賜的恩賜，這字在新約聖經中共出現17次，指聖靈賜予信徒參與事奉\*的一種特別能力。《和合本》聖經有兩處地方都提及「恩賜」一詞，但原文其實是「禮物」，指上帝的恩典(參約四10；徒五31)。

恩賜是從上帝而來的(林前十二4~6)，是按照上帝的主權而分配，無人可以壟斷，目的不只是為著個人的益處，而是透過領受聖靈恩賜的信徒，裝備他們去事奉，建立基督\*的身體(即教會\*)，使教會表現出基督長成的身量(弗四8~13；另參林前十四4)，最終叫上帝因耶穌基督得榮耀(彼前四11)。

有人誤解哥林多前書\*十二章31節的「求那〔些〕更大的恩賜」(留意原文是複數)是指「愛」而言；然而，「愛」是那「最妙的道」，是善用恩賜的條件(參彼前四7~11)。至於「那〔些〕更大的恩賜」，其實是指十四章中，能造就教會的恩賜。保羅\*勸勉信徒要追求愛，也要切慕屬靈的恩賜，其重點亦不在於個人，而是強調教會整體的生活要以愛心為本，也要為建立教會而尋求造就教會的恩賜。

在教會的羣體中，既有不同的需要、不同的事奉，因此，恩賜也是多元化的。彼得前書\*四章10至11節就將恩賜分為兩大類：

傳道和服事。按此，我們可將保羅書信中所列舉的各樣恩賜加以分類(林前十二8~10，十二28~30；羅十二6~8；弗四11)。

在傳道方面的恩賜，包括一、宣講福音，這包括使徒和傳福音\*的；二、受靈感說話，這包括先知講道、說方言、翻方言和辨別諸靈，亦可將知識的言語歸入此項；三、牧養教導，這包括牧師、教師、智慧的言語和勸化等。

在服事方面的恩賜，包括一、超常的異能，包括行神蹟\*、醫病\*(趕鬼)和信心；二、治理和領導，包括治理和執事；三、扶助支持，包括幫助人、服事人、施捨人和憐憫人等。保羅並未將所有的恩賜盡列，聖靈仍可按不同時代的需要，將教會所需的恩賜賞給人。

恩賜主要並非為造就個人而已，一個人恩賜的多少，也不反映他屬靈程度的高低(參林前一4~7，三1~3)。聖經中並未勸勉我們找出自己的恩賜，但卻強調我們要「作上帝百般恩賜的好管家」(彼前四10)，並且在教會羣體中以恩賜彼此服事、配搭事奉，殷勤地使用上帝所賜的屬靈恩賜(提後一6)。

各人要照所得的恩賜彼此服事，作上帝百般恩賜的好管家。  
(彼前四10)



# 婚姻、離婚

郭鴻標

婚姻是由上帝制定的，是神聖的盟誓，亦為上帝悅納和祝福。人應以認真的態度面對婚姻，彼此委身。

上帝創造\*男女，目的是要建立婚姻及家庭(創二21~23)；夫婦結合，在感情、人生方向、價值觀、靈性等方面成為一體(創二7~9、15~22)。婚姻是基於彼此在上帝面前的盟約、愛及對對方尊重，並非只限於性關係。婚姻是由上帝制定的(太十九3~6；可十6~7)，可惜始祖犯罪，離開上帝，帶來後世性關係的混亂(羅一18~27)。保羅\*勉勵信徒保守身子(林前六18)，逃避淫亂的行為。哥林多\*教會\*就有人娶了繼母(林前五1)，保羅指此乃亂倫。聖經教導夫婦要對婚姻忠貞，婚外性行為乃是姦淫(林前七3~4)。

近年香港離婚個案的數字急升，令人擔心現代人由浪漫愛情步向婚姻生活的過程中缺乏足夠準備。美滿的婚姻並非建基於任何一方委曲求全，遷就對方，而是彼此能夠率性自然，活出自我。因此，浪漫的愛情並非婚姻的基礎，惟有上帝的愛\*才能夠激發人為配偶的好處著想、為對方改變自己，並接納對方的缺點。當人進入婚姻後，需要不斷以愛滋潤，加深彼此間的溝通及委身。從神學角度來看，婚姻不單是一紙合約，更是在上帝面前的立約，彼此委身。

婚姻是神聖的盟誓，是上帝所悅納和祝福的關係。婚姻可以引申至家庭，其中包括生兒育女。現代人未必將生育視為婚姻的一

部分，有些夫婦選擇享受二人世界的生活方式。可是我們應該提醒人，上帝祝福敬虔人的後裔，讓現代人重視為人父母的責任。

至於離婚的問題，倫理學方面有4種立場：保守派完全反對離婚；溫和派容許基於淫亂的緣故離婚；放任派容許基於淫亂緣故以外的原因離婚，如心理問題、同性戀、酗酒等；幫助派接納離婚乃個人選擇，著重關心和幫助當事人。聖經的立場基本是反對離婚(利二十一7；申二十二13~19、28~29，二十四1~4；瑪二15~16；太五31~33，十九3~12；可十2~12)，只有在不合理、姦淫和故意離棄這3種情況下才容許離婚。現代人要用智慧分析，並按聖經原則、個別處境與聖靈\*對良知的感動，考慮離婚的問題。

在婚姻輔導的層面上，正確的做法是避免先入為主的判斷，要同情和諒解當事人的感受。遇上婚姻出現危機的夫婦，最積極的解決方法是雙方承認問題存在，並願意正面解決問題，尋求輔導。在婚姻出現問題到離婚的過程中，若雙方努力挽救這段感情，相信復和的機會是存在的，便可避免離婚。至於無法避免離婚的人亦可以尋求上帝的幫助，他需要誠實面對自己，反思個人性格、人際關係、自我形像及價值觀方面需要改善之處。

……夫妻不再是兩個人，乃是一體的了。所以上帝配合的，人不可分開。(可十8~9)





# 信徒相交(團契)

郭鴻標

世俗社會人與人之間的關係看重身分和地位相稱，但信徒相交卻強調屬靈上的交流，以促進屬靈生命成長為目的，希望更多人同得福音的好處。

信徒相交的基礎是上帝對信徒的接納——上帝赦免我們的罪\*，恢復我們與上帝的關係，讓我們重新建立健康的自我形像，及培養屬靈的品格。當我們經歷被上帝接納後，我們便學習到開放自己，接納別人，不重富輕貧，對人一視同仁。世俗社會強調身分和地位，有強烈的階級觀念，行政管理階層與下屬保持距離。信徒相交卻強調屬靈上的交流，希望更多人同得福音的好處。

信徒相交以促進屬靈生命成長為主，彼此互相勉勵提醒、一起勤讀聖經及虔誠禱告\*。教會\*不是聯誼會、宗親會、俱樂部，而是屬靈的團契。可惜有些弟兄姊妹誤解教會的本質和功能，抱著籌備活動和管理教會的心態來參與教會。結果，敬拜的生活失落了，聽道的謙卑失落了，信徒的相交亦只限於集體活動，屬靈元素薄弱。今日教會的危機正是著重「投其所好」，以吸引尋道者，為踏入教堂大門的人度身訂造各式各樣的屬靈服務。教會不再以促進屬靈生命成長為首要任務，取而代之是推出各類興趣小組、團契，甚至專題講道及講座作吸引人的屬靈活動，以為這樣的發展策略能夠將教會「升格」成為屬靈企業集團，之後弟兄姊妹就會有坦誠深入的屬靈相交。

當教會放棄以聖經真理為中心，而以顧客為中心的時候，信

徒必定會失落屬靈的相交。當教會淪為提供屬靈產品的企業集團時，牧者亦會喪失牧者的尊嚴，信徒領袖亦會根據世俗社會行政管理的經驗來管理教會，按成本效益來決定教會的事工發展。試問在如此景況下，信徒怎樣學習屬靈的相交呢？當信徒領袖失去對聖經權威\*的尊重，就會高舉人的社會地位和成就，固執己見，操控教會。這樣，信徒與牧者的相交就變成僱主與僱員的相交，牧者與會眾的相交就變成管理階層與下屬的相交。

聖經教導我們要接納人，卻不接納罪惡。作為牧者要按真理教導信眾追求屬靈的相交，讓信徒按聖經的標準過信徒的生活。當我們發現有弟兄姊妹只參與崇拜\*聚會，卻沒有參加團契的時候，我們應該提醒他們：沒有屬靈相交的信徒生活，只是一種在大型崇拜聚會裏隱藏自己的行為。我們必須小心，千萬不要滿足於崇拜聚會人數的增長，同時要留意會眾參與主日學及團契的比率。

其實，信徒相交在於光明正大的生活，當我們冀望信徒間有真誠而深入的屬靈相交時，我們必須先以身作則，在上帝面前過著光明正大的生活。同時，我們應該學習與弟兄姊妹彼此守望，使我們更有能力見證上帝。

我們若在光明中行，如同上帝在光明中，就彼此相交，他兒子耶穌的血也洗淨我們一切的罪。(約壹一7)



# 靈修生活

吳慧儀

「靈修」就是基督徒為自己的屬靈生命作恆常的整理和修葺。人藉著靈修尋求上帝的教導和聖靈的感動，使自己心意更新，在每天的生活中體現信仰的真實。

很多基督徒都有靈修的習慣，每天或早或晚騰出時間親近主。靈修的時候會讀聖經，讓生命得著真理的餵養，也會祈禱\*，當然也會感恩和讚美上帝。單獨靈修的好處是讓人安靜，正視人生深層的問題；反省個人的錯失，為罪\*悔過；敞開心靈，聆聽上帝的引導，向祂傾心吐意。

這樣做有甚麼聖經基礎呢？一個較淺易的解釋是：靈修與馬太福音\*六章1至18節列舉的施捨、祈禱、禁食一樣，都是耶穌眼中的虔敬行為（原文作「義行」，六1），當然也是上帝喜歡見到祂的子民在暗中實踐的事。真誠靈修的信徒都會得到屬靈生命的成長，這就是他們當得的最美好賞賜。

為甚麼聖經不具體提出「要靈修」的訓令，或規定一些靈修方法？顯然，基督徒的靈修不是一種「功德」。靈修帶來的好處也不是源於人的本事，而是源於上帝的恩典和祝福；這與一般宗教的「修行」截然不同。試問，上帝的祝福又怎能用任何模式去規定呢？再說，聖經所強調的是生命的問題，聖經既然指出人的生命需要拯救、改變，那麼生命所需要的呼吸、吃喝也是不能忽略的。基督徒的靈修是屬靈的操練，讓生命得到吃喝和呼吸。相信耶穌並得永生\*的人，只要渴望長進，都會願意靈修，也能體察靈修的重要。

誠然，合宜的靈修方法對信徒的靈命成長是有幫助的。遠古的亞伯拉罕\*、以撒，以至摩西\*，都在所到之處「築壇，求告耶和華的名」（參創十二7~8，二十六25；出十七15），這可謂他們尋求上帝的方式。及後，摩西帶領以色列人與上帝立約，那時上帝的確在律法中規定日期、祭禮、敬拜儀式，又設立社羣的典章，幫助他們在生活中見證上帝；這是以色列人親近上帝的方式，與靈修亦不無相似之處。不過，以色列人雖然是立約的羣體，卻沒有守約，也沒有守法，故此得不到上帝的祝福。這正好說明：人若不真正歸上帝所有，他的敬拜也是無效的，靈修也必徒勞無功。

為此，耶穌基督\*完成了最徹底的贖罪祭，讓我們不必倚靠儀式或歸化為某個民族，方能成為上帝的子民，卻可以因為相信耶穌基督而得著聖靈\*，活潑地來到上帝跟前。在今天這個煩囂的世界裏，那些已在基督裏得救、渴慕生活聖潔的人，除了參與羣體的敬拜之外，也需要騰出時間和空間來單獨親近上帝，務求在每天的生活中持守信約；這便是基督徒靈修的原因。

惟獨敬虔，凡事都有益處，因有今生和來生的應許。（提前四8下）



# 祈禱

黃錫木

禱告是人與上帝之間的靈交；在禱告中，人必須完全放下自己，信服地來到上帝面前，把自己的意願與上帝的旨意契合在一起。

禱告是人與上帝之間的靈交。在舊約裏，先知不時在禱告中經歷與上帝直接的接觸(賽六章)。

禱告的方式一般是透過講話，但亦可透過唱詩，例如舊約詩篇\*基本上就是詩人(如大衛\*或所羅門)的禱告詩歌，其中包括讚美(詩十九篇)、認罪\*(詩五十一篇)、祈求(詩五十九篇)等。人可以獨自與上帝相交(太六6)，但亦可以與其他人一同禱告(太十八19~20)，或在崇拜\*聚會中由人領禱。特別在舊約時期，有些禱告是與獻祭\*連在一起的(創十三4，二十六25)。

除詩篇所包括的禱文外，舊約聖經記載的長長短短禱文約有80多篇。這些禱文都是人民的領袖(即上帝的僕人，如祭司\*、先知和君王等)的禱告，並且主要都是為人民而祈求的。這情況反映這些上帝與子民之間的「中介者」在舊約時代(特別在被擄時期\*之前)的重要角色：雖然上帝不一定完全按照這些中介者的禱告而行(出三十二30~35；參耶七16，十一14)，但上帝的旨意\*卻往往透過他們曉諭出來。這情況也許可以解釋，為何五經\*在各種宗教生活的指引上，竟沒有提及禱告(申命記二十六章1至15節其實是針對崇拜的禮儀\*)。這當然並非表示舊約作者不重視禱告，又或人民不必禱告，而是在這時期，禱告往往是一個羣體性的表

達，而這職事則落在那些中介者(如祭司)身上。

新約聖經對禱告的教導，顯然較舊約聖經為多。耶穌在很多場合中都禱告(可一35，十四32~39)，亦積極地教導門徒要恆切禱告(太七7~11；路十一5~13)，而最顯著的教導莫過於「主禱文」(太六9~13；路十一1~4)。主禱文可謂是主耶穌為門徒和初代教會\*所立下的禱告楷模，除開首語外，全篇禱文主要有6個祈求：前3個是為上帝主權性的旨意祈禱，而後3個則是為上帝對信徒生活\*及教會引導的旨意祈禱，最後是讚美。此外，耶穌亦教導門徒應奉「耶穌基督\*的名」禱告(約十四13~14)；耶穌的名成為信徒得以來到父上帝跟前的保證。

對保羅\*而言，人之所以有禱告的位分，是因為基督為信徒的死成就了與上帝和好的基礎，信徒在這基礎上得以進入上帝那無法測度的慈愛中(羅五1~11)。耶穌既為人修復了神人和好的關係，就進而賜下聖靈\*幫助凡跟隨他的人去禱告(羅八26~27；林前二10~13)。

在禱告中，上帝的主權必須要肯定；人永遠不能藉著禱告來控制上帝。

耶和華啊，求你聽我的禱告，留心聽我的懇求，憑你的信實和公義應允我。(詩一四三1)



# 讀經

黃錫木

信徒讀經時必須配合謙卑的禱告和理性的思想，才能正確地把上帝的話語實踐出來。

不同人對閱讀的要求都有不同。一般人對法律條文只求知道大意就是了，但要深入理解每一項條文的含義和影響，就不是一件簡單的事。同樣，閱讀聖經也可有不同的層次；有些人只期望輕鬆地按照某部聖經譯本來閱讀，有些人卻很仔細地比較不同譯本的譯法，鑽研字裏行間的含義，又運用各種聖經鑒別理論\*的技巧，甚至查閱原文聖經。

誠然，要對任何文本深入鑽研總不是件容易的事，更何況這部聖經是編寫於2,000至3,000多年前的古籍文獻集。要深入了解一段經文的意思，非下一番工夫不可；本書中所介紹的每一個條目都能幫助我們對聖經有更多的了解。

有人把信徒的讀經生活分為默想式讀經和研經式讀經兩種，前者主要應用於每日靈修\*時間，強調讀者對聖經的直接了解，而後者則適宜在研經時間進行，強調深入分析的理解。事實上，兩者的分別不在於不同的理解方式或步驟，而在於客觀環境的限制。

時間和身處的環境是最明顯的限制，我們不是經常都可以打開種種工具書來鑽研一段經文。研讀者的學術能力和分析技巧是另一個客觀因素。聖經學者的專業訓練使他們對聖經文本的觸覺特別敏銳；閱讀聖經（甚至是在靈修時間），很自然就會留意到與文本有關的背景問題或神學含義，亦會應用相關的聖經鑒別理論

來閱讀，並且研讀原文聖經。一般平信徒（甚至是神學生）對這種研究技巧感到吃力，是必然的。但信徒不必灰心，在可能的情況之下，信徒不斷進修，參加研習班，便能改進研讀聖經的技巧。學者也不例外，若非持續不斷地操練，就會遺忘背景知識，而釋經的技巧（特別是原文的語言能力）亦會生疏。

現代人讀經講求理性分析，因為理性著重理據的鋪陳。沒有理據，我們的讀經心得就很難使其他人（特別是非信徒）共鳴和認同，而我們的默想也可能只是一種斷章取義式的主觀閱讀而已。但倘若缺乏對屬靈生命的反省，那麼研經就只會淪為一種學術遊戲，為的只是追求一種自我的滿足感。

我們必須知道，上帝與人相交本身就是一種恩典，主權在於上帝；讀經時得到特別的啟迪也不是必然的，是上帝的恩賜\*，讀經的人必須存謙卑謹守的心求真理的靈帶領我們進入真理（約十五26，十六13；約壹四6）。有些信徒（特別是長者）雖然沒有甚麼學識，但在讀經時總是得到很多啟迪。我們必須分辨「知識、技巧」和啟迪，不要以為掌握了知識和技巧就必然能得到啟迪。

這地方的人……甘心領受這道，天天考查聖經，要曉得這道是與不是。（徒十七11）



# 研經參考書

黃錫木

閱讀聖經時若遇到難解的經文，就需要參考書的輔助，幫助我們在讀經時有更大的得著。

聖經合共1,189章、31,000節經文，在閱讀時難免會碰到不少難以理解的經文，必須借助一些參考書的資料。現分類列舉一些工具書：

- 聖經譯本：譯本是信徒明白上帝話語的視窗，直接影響信徒對聖經的理解。雖然目前在一般基督教書室出售的聖經譯本都非常準確，但不是每一部譯本都適合每一個人使用。《新標點和合本》、《聖經新譯本》和《呂振中譯本》都較為直譯，用詞表達較為傳統，適合信主一段日子的信徒，但對於慕道者或初信者，《現代中文譯本修訂版》就較為適合，這譯本既準確又清晰易明。英文譯本則可參考*New International Version*, *New Revised Standard Version*和*Today's English Version*。
- 聖經字典 (Bible dictionary)：如果我們想知道聖經術語 (如割禮\*、平安祭) 的資料，便要翻查聖經字典。聖經字典收集所有在聖經出現的專用術語，包括古代器物、風俗習慣、文化和人名地名等，並有詳細解釋，有時更提供相關的圖片和聖經章節的歸納表列。
- 聖經地圖：聖經地圖冊為我們提供聖經時代地理形勢的參照根據，幫助我們準確地找出聖經史地的實際位置。本系列的《實用聖經地圖集》(2003年) 就是近年較完備的聖經地圖集。

- 聖經註釋 (commentary)：是聖經內容的說明。市面上的註釋書林林總總，其中一些是非常專門和學術性的，另一些則較簡潔和具綜合性，讀者要按自己的需要選擇。信徒在遇到釋經問題和困難時參考註釋書是好的，但不應該一味依賴別人的見解。許多人只會在著名聖經學者的思想框架下閱讀和解釋聖經，但上帝更願意我們自己用心去閱讀祂的話語。本系列中的析讀層次 (例如《奔走風塵的僕人——馬可福音析讀》) 是聖經註釋書籍中較為實用的一類。
- 經文彙編 (concordance)：幫助讀者方便快捷地找到想要尋找的內容。大多數彙編是按字詞分類的，能幫助我們找到用上相同字詞的經文。不過在使用時，亦要留意自己所用的聖經譯本與經文彙編所用的譯本是否相同，否則串連的結果亦會各異。這種「詞彙」彙編對詞彙查詢或詞彙研究很有用，而查詢個別的主題，則需要用按主題編纂的「主題彙編」。《主題彙析聖經》(1997年) 是目前最完備的一本，主要集中收錄神學方面的主題。另外，本系列的《憑祢恩言——實用基督徒生活手冊》(2004年) 則是生活主題的彙編。這些彙編並非只列出包含該詞語的經文，而是把所有與之相關的經文都一一列出來。讀者若使用這些主題式彙編，必會找到更多豐富的資料。
- 研讀本聖經 (Study Bible)：是附有註解的聖經。多數研讀本聖經都附有相當實用而簡單的經文彙編，也包含簡單的聖經字典、地圖和索引，資料可謂一應俱全。



# 傳福音、宣教

吳慧儀

對基督徒來說，傳講耶穌基督的完備救恩，以及到遠處去向萬民宣揚這福音，都是基督交付給門徒的使命(參太二十八18~20)。但這一切是源於舊約的，因為上帝早已應許：祂會拯救祂的子民，而救恩將要達至地極。

基督\*教會\*「傳福音」，是從五旬節\*聖靈\*降臨那天，在耶路撒冷\*開始的。當時耶穌已經應驗了舊約的應許，使天國\*來臨，他又為世人的罪\*被釘死、埋葬、復活\*、升天，並且差遣聖靈降臨。彼得\*和11個使徒引用舊約\*去說明這些事，呼籲人相信、悔改、受洗、領受聖靈(參徒二14~40)，他們所傳的便是基督的福音。

隨著聖靈的帶領，使徒開始將福音傳給外邦人：先是在猶太各地和撒馬利亞\*，繼而在安提阿和更遠之處——按著耶穌的吩咐，福音是要傳遍天下的(徒一8)，這是宣教的最終目的。

使徒保羅\*領受基督的啟示\*，往外邦人的地方宣教。他所傳的與其他使徒所傳的一致，但為著抵擋律法主義者帶給外邦信徒的攪擾，他致力說明福音的「因信稱義\*」。在新約的作者中，保羅是使用「福音」這詞最多的一位。

按福音書記載，耶穌昔日所傳的是「天國的福音」(參太四23；可一14~15)，他是對猶太人宣告末世\*來臨、審判\*即至，呼喚他們悔改，渴慕公義和憐憫。耶穌在復活前傳這福音，當然不能盡說之後發生的事，然而，他所傳的道正是福音的本源，而編錄他事迹的福音書亦成為教會的歷史和神學的資源。例如，約

翰福音\*裏沒有出現「福音」這個詞，卻見證了耶穌所傳的是「恩典和真理」(一17)，是上帝在這末世賜下的救恩\*。

有人稱宣教為差傳，這亦饒有意義，因為聖經中的傳道者都是被差派的。從新約的觀點看，上帝已藉著耶穌基督差遣了門徒作福音的使者(太二十八18~20；另參約二十21)；教會因此而誕生，亦為此而存在。遵行宣教使命的門徒，可以經歷基督的同在，見證福音的大能(羅一16)。

從字面看，福音是好消息，所以是用說話來傳的；然而整全的福音見諸行動的配合。原文的「傳福音」在路加福音\*只是以動詞形態出現，其中更出現在耶穌自己的宣言中(四18)，用法與希臘文\*譯本的以賽亞書\*六十一章1節相似，所強調的是上帝的釋放、醫治\*、安慰。福音的好消息乃是：上帝正在施行拯救！

那報佳音，傳平安，報好信，傳救恩的，對錫安說，你的上帝作王了……耶和華安慰了他的百姓，救贖了耶路撒冷。耶和華在萬國眼前露出聖臂；地極的人都看見我們上帝的救恩了(賽五十二7~10)。



# 苦難

張達民

苦難是人生無奈的事。聖經堅持苦難並非超乎上帝的掌握(賽四十五7；摩三6)。然而，聖經所關注的不是要解決苦難的理性問題，而是幫助信徒如何面對及勝過苦難，將自己交託給良善信實的上帝。

我們可以將苦難分為4類：

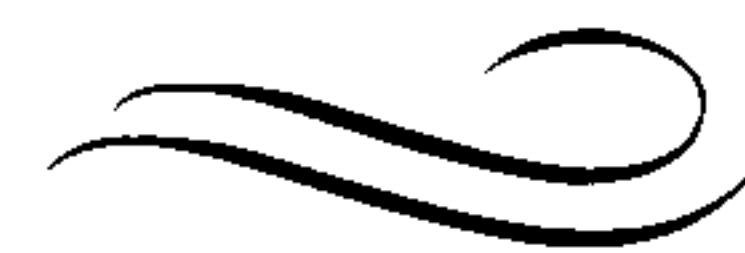
1. 源自墮落世界的苦難：隨著亞當的叛逆，世界受了咒詛，死亡和苦難亦接踵而來(創三16~19；伯十四1；詩九十3~11；傳一14~15；羅五12，八20~22)。聖經作者憧憬一個新的創造\*，使上帝的子民化悲為樂(賽十一6~9，二十五8；啟二十一1~6)。
2. 對個人或羣體犯罪的直接懲罰：以色列的災禍就是違背律法所致的公義審判\*(申三十一~三十二章；王下十七章)。犯罪的人必受罰而死亡(結十八2~4)，不過，像約伯的朋友那樣將罪\*與苦難的對應絕對化，卻是幼稚的。其實，義人常常受苦，惡人卻往往亨通(傳七15；耶十二1；哈一4)。然而，雖然他們仍有很多事不明白，聖經作者還是以信心交託上帝(伯四十二1~6；詩七十三篇)。
3. 悔罪的警告：局部性的苦難讓人在全面審判之前有機會悔罪回轉(珥二12~14；摩四6~11；林前十一29~32)。當有人將彼拉多殘殺加利利人的事告訴耶穌時，他說：「你們以為這些加利利人比眾加利利人更有罪，所以受這害嗎？我告訴你們，不

是的！你們若不悔改，都要如此滅亡！」(路十三1~3)耶穌肯定了罪與苦難的因果關係，卻同時堅持今生中的罪與罰並非一一對應(約九2~3)。其實，世人都犯了罪，若主究察罪孽，誰能站得住呢(詩一三〇3)？我們不應驚異為何災難臨到某些人，我們應當驚異聖潔公義的上帝，為何沒有照世人的罪孽報應世人(詩一〇三10)；我們應在末日\*審判前及早悔改。

4. 為信仰而承受，且有積極意義的苦難：舊約沒有否定苦難的矯正和救贖價值(伯二十三10；詩六十六10；賽五十三3~12)，但通常視苦難為一種咒詛，或最少是信仰的困惑。新約卻不再視苦難為奧秘或上帝不賜福的證據，相反，因著耶穌受苦的榜樣，為信仰受苦成了信徒屬主的明證。耶穌是最完美的義人，卻經歷了最殘酷的苦痛，為世人帶來救贖，這就給苦難賦予新的意義。門徒亦必須背起十字架，與主一同受苦，效法他的死，使別人得福(路九23；林後一6，四10~12；腓三10)。為主受苦的主題貫穿彼得前書\*，亦幾乎遍布所有新約書卷，使徒甚至以配為主受苦為榮為樂(太五11；徒五41；西一24；提後一12)。

我們必定會像基督\*一樣從受苦進入榮耀(羅八17；彼前四13)，並深信沒有任何苦難可以使我們與基督的愛隔絕(羅八35~39)。

我們這至暫至輕的苦楚，要為我們成就極重無比、永遠的榮耀。(林後四17)



# 疾病與醫治

張達民

慈愛的上帝是生命之主，但在這個墮落了的世界裏，信徒卻需與世人一同經歷生老病死的苦楚，而患病往往成為信心的一種考驗。

疾病最終可以歸因於人叛逆上帝而帶來的咒詛。這咒詛有時較直接地見於瘟疫或天生的殘疾等現象，有時間接地藉著人對衛生的無知或生活的放縱而使人致病(箴二十三29~30)。疾病亦可能是上帝對個別犯罪者的懲罰(林前十一30；參出十五26；申二十八59~61)。無論如何，我們的身體與萬物一樣都受敗壞的轄制(羅八21~23)，年老衰敗是人生無可奈何的命運(詩九十10；傳十二1~7)。

耶穌沒有看疾病為一個人犯罪的明證(約九2~3)，也從未對病人避之若浼。相反，他憐恤病人，甚至擔當了我們的疾病(太八17)。疾病往往成為我們經歷基督恩典的途徑(林後十二7~10)，使我們更深體會到基督為我們所受的苦和別人的痛苦(林後一3~6)。服事患病的弟兄姊妹，就猶如服事基督自己(太二十五36)。

如果疾病是因罪而被咒詛的標記，上帝的醫治就是祂赦罪救恩的彰顯。因此，醫治與上帝的憐憫和赦罪有極其緊密的關係(代下七14；詩四十一4；賽五十三5；太十四14；可二1~12；雅五15~16)。

主通常不會醫治對他無信心的人(太十三58)。我們不應只靠醫術(代下十六12~13)，但亦不應拒絕藥物的治療而單單期望神

醫式的醫治，因為上帝通常讓世界自然和有規律地運作。聖經也提到一些當時普遍的醫藥，如膏油和酒等(賽一6；路十34；提前五23)。保羅所提及的「醫病的恩賜」(林前十二9)，也許包括一般的醫病技術。

我們不能以為只要患病者有信心求，上帝就一定醫治。這種思想輕視了上帝的主權，令求醫治者有莫大的心理壓力和罪疚感，亦容易產生一種幸福主義或成功神學，忽視了十字架。其實，忠心的信徒如提摩太和特羅非摩等都沒有得到即時的醫治(提前五23；提後四20)。再者，病癒的人依然會再病、死。今世裏的醫治，只是將來完美世界的預嘗和標記，並非信徒終極盼望的所在(羅八23~25；林後四16~18)。

無論上帝醫治我們與否，祂既不愛惜自己的兒子為我們眾人捨了，豈不也把一切最好的賜給我們麼(羅八32)？願我們在病痛之中，能用信心的眼睛看見主再來日子。他要使我們這卑賤必死的身體改變成為榮耀不朽的復活之軀(林前十五42~43、52~54；腓三20~21)，並讓我們在天堂裏重享生命樹的福分。在那裏只有醫治，沒有咒詛(啟二十二1~3)。

你們要彼此認罪，互相代求，使你們可以得醫治。義人祈禱所發的力量是大有功效的。(雅五16)

所以，我們不喪膽。外體雖然毀壞，內心卻一天新似一天。(林後四16)





# 舊約律法與基督徒生活

吳慧儀

雖然舊約律法不能叫人得救，甚至當中某些內容已經不合時宜，但是，對於基督徒的信仰和生活來說，它是不可或缺的，因為它標誌了上帝的心意，幫助我們釐定倫理的準則。

按出埃及記\*所記載，上帝藉著摩西\*在西奈\*山頒布律法，是以「十誡」開始的(出二十1~17)。這可說是律法中最基本的宗教和倫理守則；其他律法或許會因著時代轉變而顯得過時，但這十誡在不同的時代和背景，都可以見到一定的規範性。這十誡當然是基督徒的生活標準。

這十誡又標明上帝和子民之間的承諾：耶和華是拯救以色列的上帝，以色列不可敬拜耶和華以外的神(出二十2~3)；這承諾是舊約律法的基礎。對基督徒來說，上帝已藉著耶穌基督\*另立新約(來九15；另參耶三十一31~32)；既然是蒙拯救的新約的子民，我們也承諾在生活中順服上帝的心意；在這個基礎上，新約也是有律法的。

保羅\*稱這新約的律法為「基督的律法」(林前九21；加六2)。耶穌基督對舊約律法的理解跟當時的人有所不同，例如他在安息日\*治病、備受批評；然而，他說：「莫想我來要廢掉律法和先知，我來不是要廢掉，乃是要成全。」(太五17)按新約記載，他跟舊約先知一樣呼籲百姓悔改，對義行的要求比較文士\*和法利賽人\*更為執著，他義不容辭地闡釋和申辯律法的真義；耶穌顯然是承襲舊約律法的傳統。不過，耶穌的倫理教導是獨到的，遠超舊

約律法所能涵蓋的。

與此同時，耶穌基督施行超越律法的權柄，赦免那些信他、向他求助的罪人。隨著他的國度來臨，律法的贖罪功能告終(參羅十4)，十架恩典是我們惟一的拯救；律法是「訓蒙的師傅，引我們到基督那裏」(加三24)。

舊約的祭禮、割禮\*等條例，是為救贖和界分以色列民族而設的，已被基督的恩典取代；至於舊約律法，在基督的啟發和詮釋下，卻仍是新約使徒所持守的權威，對基督徒的生活繼續有教益(提後三16)。

律法雖不能使人稱義\*或成聖\*，但卻是最佳的生活指引(羅七12；另參詩一一九篇)。基督徒需要聖靈\*的幫助與基督的愛的激勵，去切慕和遵行上帝的律法(羅三31，十三8~10；加五22~23)，以求在生活中榮耀基督，見證上帝的榮美。

耶穌……說：「你要盡心、盡性、盡意愛主——你的上帝，這是誡命中的第一，且是最大的。其次也相做，就是要愛人如己。這兩條誡命是律法和先知一切道理的總綱。」(太二十二37~40)



這道、告維、我、心稱謝你。

# 基督徒生活、娛樂

張達民

上帝無意叫我們作禁欲主義者；娛樂本身並非罪惡，問題是我們視娛樂為放縱自己的方法，還是存感謝讚美上帝的心，視之作鬆弛休息的活動？

娛樂是現代人生活裏不可缺少的一環。有些信徒認為世上的娛樂是邪惡的，跟信仰並沒有半點關係，應該避之則吉，將時間放在上帝國度的事工上；另一些信徒則對任何娛樂都來者不拒，開懷暢玩，完全沒有從信仰角度來衡量它們。這兩個極端的態度都是不平衡的。

上帝不單是我們的救贖主，也是我們的創造主。上帝讓我們生活在這世上，不僅叫我們積極地傳福音\*或作其他「聖工」，亦要我們享受祂給我們在屬靈上、物質上或感情上的恩賜，使我們藉以感謝讚美祂的美善和慈愛。上帝厚賜百物給我們享用(提前六17)，絕對無意叫我們作一個禁欲主義者。因此，娛樂本身並非罪惡，而是上帝兒女\*正常的活動之一，大衛\*王的宮室也有歌手娛樂他(撒下十九35)。

然而，正因為上帝給我們享用的實在太豐富了，所以節制、選擇和衡量是必須的。我們有自由去娛樂，也須在需要時放棄娛樂(林前六12)。我們對永恆和短暫的事物要有正確的觀念，以免荒廢在世更重要的任務(提前四8)。我們生存並不是為了娛樂；我們娛樂，是為了生存得更有效率、更豐盛。

因著人墮落的緣故，很多美好的恩賜反而成了罪惡\*的媒介，

使人遠離上帝，娛樂也不例外。在娛樂事業裏，不少罪惡敗壞的東西都加上美麗的包裝，例如有些流行歌曲的信息便徹頭徹尾與聖經真理背道而馳。同樣，在電影或電視片集中，一些本來極為醜陋的東西，如色情、暴力、殘忍、褻瀆等等，透過精湛的演技竟然變得十分吸引，使人們可以享受罪中之樂，甚至為罪人喝采，在心理上想助他一臂之力。如果我們缺乏分辨能力，便很容易被麻醉，甚至影響我們的人生觀、價值觀，所以傳道書\*作者強調，聽智慧人的責備，勝於聽愚昧人的歌唱(傳七5)。

娛樂本來是為了鬆弛身心，但身處在以滿足人性欲念為目的的商業社會裏，信徒一不留神就會中了魔鬼\*的詭計，所以要「打醒十二分精神」來分辨好壞，讓聖經透過那已經被上帝話語教育過的良知提醒我們。

沒有人能定下應否參與某類娛樂的「教條」，然而我們必須透過基本的聖經原則，檢討自己對娛樂的態度。因為我們所做的一切事，到末日\*都要向上帝交帳，所以我們要問：我的娛樂是否合乎上帝的心意？我的娛樂是為了稍作鬆弛休息，以便自己能更有效率地負起一生主要的任務，還是因為我在生命中找不到滿足，以娛樂來逃避或麻醉自己？

少年人哪，你在幼年時當快樂。在幼年的日子，使你的心歡暢，行你心所願行的，看你眼所愛看的；卻要知道，為這一切的事，上帝必審問你。(傳十一9)



# 財富

張達民

財富是上帝賜給世人的福分，卻往往成為奴役人生命的咒詛，使人離棄上帝，至終失去真正的財寶。

一切豐盛都從上帝而來(代上二十九12)。因此，世人享受財富時應該對上帝存著倚靠和感恩的心(傳五18~20；提前六17)。財富是順服上帝的結果(詩一一二1~3；箴十三22)，是追求智慧和殷勤工作的人的報酬(箴八21，十4，十二27等)，並為人提供一定的安全保障(箴十15，十八11)。

然而，財富並非人生最大的福分。它不能買得愛情(歌八7)和生命(詩四十九7~9)；賢惠的妻子、美好的名聲、正義、智慧、人際關係和因敬畏上帝而得的平安等等，都比財富更為重要(箴八11，十五16~17，十六8，十七1，二十二1，三十一10)。

擁有錢財也有危險。智者亞古珥祈求上帝不要令他貧窮，免得他因偷盜而褻瀆上帝；也不要令他富足，免得他飽足不認上帝(箴三十七~9)。事實上，財富往往取代上帝，成為人的驕傲、偶像和倚靠(申八11~20；詩五十二7；箴十一28；賽二7~8)。財主容易仗勢欺人(箴十八23，二十二7)，甚至藉著擄掠來增加財富(賽五8；耶五27)。因此，先知嚴厲地宣告，上帝必會審判\*貪取不義之財的人(摩二6；哈二9)。律法也禁止人貪婪(出二十15、17)，並藉著不可收利息、定期歸還土地和取消債項等規條來制約貧富懸殊的情況(出二十二25；利二十五23、28、36~37；申十五8~10)。此外，安息年和奉獻等規條，都提醒以色列

人要敬畏和信靠上帝(利二十五4、20~22；申十四22~23；代上二十九14)。他們也要在錢財上愛鄰舍，例如矜濟窮人及善待工人和欠債者(利十九9~10、13；申十五7~11，二十四6、10~15、19~21)。

新約對財富的看法明顯地較舊約的負面。這是由於早期的信徒多是窮人，並常受到富有人欺壓所致(雅二5~6)。更重要的是，基督的工作把世界帶進末世\*，使今世貧富的標準相對化起來，甚至扭轉過來——現世所擁有的已沒有永恆的價值(林前七30~31)，似乎一無所有的信徒，卻是「樣樣都有」(林後六10)。主耶穌勸勉我們要積蓄財寶在天上(太六19~20)，並要為天國\*放棄地上的財富(太十三44~46)。他也視財富為事奉\*上帝的主要障礙(太十三22；路十六13)，以致財主進天國是極其困難的(可十17~22)。

不過，財富本身並非罪惡\*。一些信徒如撒該、腓利門、呂底亞等都是有钱人。保羅\*勸勉富有的信徒不要以錢財為驕傲或倚靠；他們要知足、倚靠上帝，並慷慨地用錢財幫助他人(提前六6~10、17~19)，仿效耶穌的榜樣，自己成為貧窮而使別人富足(林後八9)。

因為你的財寶在哪裏，你的心也在那裏。(太六21)



# 基督徒的社會責任

孫寶玲

基督徒致力在社會實踐公義、和平、互重、互愛的責任，就是對上帝創造美意的回應。

基督徒的社會責任就是對上帝的創造\*、救贖、更新和審判\*表達認信。根據舊約聖經創世記\*的啟示\*，上帝創造了大地和萬物，而人也是受造物之一(一~二章)。人與萬物雖同為上帝所創造，但人有其獨特之處。人被賦予上帝的形像和樣式，受囑咐「治理這地，也要管理海裏的魚、空中的鳥，和地上各樣行動的活物」(創一28)，冀使萬物和諧共處，這一方面表現了上帝肯定和欣悅祂所創造的一切；也說明人受託管理大地的責任，正是表述和實踐上帝創造的心意。

因罪惡\*的入侵和吞蝕，扭曲了上帝創造的美意。人與人之間固然充滿猜忌和疑惑，就是人與萬物之間也存在矛盾(創三17~18)。人和萬物都在等候更新和救贖(羅八21~22)。

上帝的創造並不因人類的罪惡而終結，上帝屬意萬物和平相處的憧憬，清楚見於先知書\*：「看哪！我造新天新地；從前的事不再被記念，也不再追想。你們當因我所造的永遠歡喜快樂……豺狼必與羊羔同食，獅子必吃草與牛一樣；塵土必作蛇的食物」(賽六十五17~25)。人與人之間祥和美好的關係同樣是上帝宣告的景象：「他必在多國的民中施行審判，為遠方強盛的國斷定是非。他們要將刀打成犁頭，把槍打成鐮刀。這國不舉刀攻擊那國；他們也不再學習戰事。人人都要坐在自己葡萄樹下和無花果

樹下，無人驚嚇。這是萬軍之耶和華親口說的。」(彌四3~4)

上帝創造的美意藉其愛子耶穌基督\*的救贖得以成就。「既然藉着他在十字架上所流的血\*成就了和平，便藉着他叫萬有——無論是地上的、天上的——都與自己和好了。」(西一20)由此可見，因罪惡而生之隔閡(人與上帝之間、人與人之間、人和萬物之間)，通過其愛子耶穌基督得以縫合。

人藉耶穌基督得以與上帝和好，並不僅是個人的得著和經歷，也是責任的領受(林後五19)。從聖經整體來看，人和萬物與上帝和好，不僅是心靈上的寄託或精神上的歸宿，而是實際生活上的平安與和諧，並且是回歸上帝創造的原意。所以，基督徒所面對和身處的每一個層面，都是上帝屬意要更新和救贖的。無論是在人與人之間，抑或是人與環境生態之中，基督徒致力於實踐公義、和平、互重、互愛的信念，都是回應上帝創造的美意，也是表述上帝在基督裏的救贖，更是對上帝更新和審判的盼望。

上帝說：「我們要照着我們的形像、按着我們的樣式造人，使他們管理海裏的魚、空中的鳥、地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲。」(創一26)



# 基督徒與自然生態 （生態神學）

鄧紹光

人是受造物之一，與其他受造物一體，但人犯罪，不單背叛上帝，也破壞整個造物界；結果，人與一切受造物都需要上帝的救贖。

以人為中心是現代的標誌，這種思想同樣影響基督徒如何看待人跟自然生態的關係。就人跟自然生態的關係這論題深入思考，謂之生態神學。

首先，我們必須從救贖的角度來思考基督徒跟自然生態的關係，因為人對上帝和世界的認識，必須由上帝的救贖開始。我們可從兩段經文來探討。

保羅<sup>\*</sup>在在羅馬書<sup>\*</sup>八章19至23節描述一個事實：一切受造物都在受苦，但是一切受造物並不滿意這種受到敗壞轄制的景況，亦不甘被敗壞的勢力侵蝕生命。受造物所渴望的就是拯救，像歸信基督的信徒那樣，能享受到脫離敗壞轄制的自由。換句話說，不單人需要拯救，自然生態也需要拯救。在基督信仰裏，拯救並非以人為中心的，而是宇宙性的；啟示錄<sup>\*</sup>記載的新天新地就是最好的明證。

另一方面，保羅在23節說到歸信基督<sup>\*</sup>的，既是聖靈<sup>\*</sup>初結的果子，但仍免不了身體的死亡，心裏歎息。這是因為心靈與肉身是一體的，兩者在本質上雖有分別，但彼此間並不能分割。既然身體是出於塵土的，而人的身體是人的生命不可分割的一部分，人與自然界也就連成一體、不能分割；人不可能離開自然世界而

生活，他需要自然來維繫。從這角度來看，上帝的拯救，就不可能單只顧及人的心靈與肉身，也必須包括整個自然生態；因著身體與大自然的關係，在上帝的救贖計劃中，人與自然生態一併要被拯救。

此外，創世記<sup>\*</sup>一章記載上帝在首5日創造<sup>\*</sup>世界，但卻要到第六日才造男造女。從生態神學來看，這個次序是要說明自然世界是人生存的舞台，離開了這自然世界人根本不可能生存，他被造時已經注定要倚靠自然世界而活。上帝是「用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裏」（創二7），表明了人是出於自然的；而在被造後，人也是被置於一個伊甸園之中（創二15上），活在上帝所創造的自然世界之中。

從創造的角度來看，人出於泥土，但又不純是泥土，他是有靈的活人，一個有靈的身體。人這種結構完全呼應保羅在羅馬書所講的。靈與身體、人與自然，雖有分別，卻關係密切，不能分割，正是因為這種關係，人對自然生態當盡的責任就是「修理、看守」（創二15下），而不是宰割、蹂躪。

傳統對創世記首兩章的創造故事的理解，主要強調人對受造物（即大自然）的管轄和使用權；這往往間接地締造了近代人類（特別西方社會）的剝削心態，但求滿足自己的享用，便無情地開發自然而毫不愛惜和保育，結果不單破壞自然本身，更嚴重危害人類自己的生存環境。然而從基督信仰的整體而言，這可能只反映人的罪<sup>\*</sup>性的心態；罪使人看不到他跟其他受造物息息相關的關係，更使他錯誤地對待自然世界，惟有基督的拯救才能改變我們的心思意念和行事為人。





# 改革運動

鄧紹光

對信仰的了解必須不斷改革更新；日新又新，宗教改革運動就是這樣的一場運動。

改革運動的全名是「宗教改革運動」(Reformation)，是一場基督教內部的改革運動，對信仰的更新有不可估量的作用，其歷史影響力一直延至今天。我們現在所講的基督新教或更正教(Protestant)，就是由這場運動產生的。

嚴格來說，改革運動這名稱可指發生於公元16世紀的歐洲的4個改革：一、最為人熟悉的是以馬丁路德為首的宗教改革(後來稱為信義宗的宗教改革)；二、以加爾文為首的改革(後來稱為改革宗的宗教改革)；三、認為前兩者的改革還不夠徹底的「徹底的宗教改革」(後來稱為重洗派)；四、以及隨後興起抗衡這3者的羅馬天主教宗教改革(有時稱為「反宗教改革運動」，英文為Counter-Reformation)。一般所講的宗教改革，主要指首3種改革，而所謂更正教也就指這3種改革所產生的宗派，意思是抗議和更正羅馬天主教會錯誤的教導。

宗教改革的目的就是要更新信仰，特別是針對天主教會的雙重權威說，從而提出「回到聖經去」的觀點。天主教會歷經1,000多年，逐漸形成許多聖經以外的信仰傳統，這些傳統的地位與聖經的地位平起平坐，聖經因而失去其絕對的權威\*。宗教改革高舉「惟獨聖經」，目的是要否定傳統的絕對地位，但這並非完全否定傳統，而是強調一切在聖經以外的傳統都要置於聖經之

下，並受其審度。

在「回到聖經去」的口號下，宗教改革除了高呼「惟獨聖經」之外，還高舉「惟獨恩典」與「惟獨信心」。事實上，這3個「惟獨」並非相互分割的，反而是因著惟獨基督\*，聖經、恩典和信心就連繫起來。聖經所見證的乃是基督，藉著上帝的話語——聖經，我們認識基督和他對我們的恩典，並在心存感恩的情況下信靠基督的拯救應許。因此，宗教改革對教會\*最重要的貢獻，乃是重新肯定基督為整個基督教的中心點。

宗教改革反對以教會的傳統為信仰的權威，這很自然引申至信仰自由的問題。一方面，當信仰的最高權威乃是聖經時，那麼，所有信徒便無須受到教會傳統的束縛，一切人為的中間的媒介都要挪開，信徒可以直接透過聖靈\*認識聖經的真理。這樣，人的信仰才是自由活潑的。

另一方面，宗教改革提出「因信稱義\*」的拯救觀，不單表示信仰是人與上帝之間的一種實存關係，也顯明信仰乃是自願性質的回應，絕非出於強制。從這個角度來看，則教會不能透過政府來迫使人民相信任何宗教。因此，宗教改革反對天主教教會與政府勾結，強迫人加入教會及相信他們的教義。這是政教分離、宗教自由的歷史根源。後來，這種宗教自由得到進一步的發展，無論是加入天主教會，抑或加入當時自稱為真教會的信義宗和改革宗，都不能涉及任何形式的強制；政府在這方面不得進行任何干預，教會也不能借助政府實現教會擴展的圖謀。





# 自由主義

鄧紹光

自由主義尋求自由，最後卻成了理性的奴僕。

自由主義這種神學思潮，全名是「自由主義新教」(Liberal Protestantism)，起源於公元19世紀中葉的德國，迅速擴展至英國及美國，影響至今。其關注的，就是如何消除基督宗教跟現代知識之間的鴻溝，使兩者得以連接起來。

自由主義的特色，首先可以從它的名字來理解。不同人對「自由」有不同的著重點，但對於自由主義的神學家而言，「自由」就是絕對地高舉理性。他們服膺於源起自公元18世紀歐洲的啟蒙運動思潮為指導原則，認為只有人的理性才能使人獲得思想上的自由；理性可以脫離教會\*傳統的權威，特別是針對當時教會訴諸於由超自然來確立的聖經或教義的權威\*的解釋方法。

另一方面，他們又自稱為「更正教」的神學家。自由主義的神學家認為他們在神學研究上的努力，正是繼承宗教改革\*家的精神；改革家對中世紀教會高舉對傳統的批評，與自由主義神學家對教義及超自然權威所作的批評，兩者在精神上是相通的。宗教改革透過「惟獨信心」的改革，讓人從傳統中釋放出來，自由主義則藉著理性而使人擺脫任何非理性的權威桎梏，得到自由。

由此可見，自由主義要解決信仰跟現代知識之間的鴻溝，基本方法就是強調理性，拒絕盲目接受任何未經理性思考的教義或信念。結果，基督信仰中有不少看法，要不是被否定、放棄，就是予以重新解釋。對自由主義神學家來說，任何建基於落後或錯

誤前設的教義或信念，都需要摒棄。原罪\*就是一個好例子。他們認為，教會對原罪這教義的理解主要是來自公元4世紀教父奧古斯丁，而奧古斯丁在這方面的看法，是深受當時的異端摩尼教派(Manichaeism)對人性看法的影響，認為人的努力能使他提升至更好的屬靈境界(因此，摩尼教派非常鼓吹修身禁欲)。然而，自由主義神學家認為(新約)聖經並沒有原罪的觀點，而原罪的說法亦不合理，因為一人做事一人當，怎麼可以要其他人承受一人犯罪而帶來的惡果？

對於耶穌基督\*的位格，自由主義神學家也有獨特的見解。他們認為耶穌的神性並非一種有別於人性的本質，而是在他活出他的圓滿而無缺憾的人性中展現出來。換言之，耶穌的神性就在他的倫理道德中實踐出來。因此，自由主義神學家十分強調基督信仰的道德倫理，以及其對社會和世界的責任和意義。他們甚至認為，隨著人類在道德倫理方面的進步，人類社會應該亦能夠愈來愈變得更超越和完美。然而，人類在第一次世界大戰(公元1914~1918年)中披露出來的殘暴行為，徹底破碎了這種理想主義的觀念。

基本上，自由主義的神學家亟亟於闡明基督信仰是合理的，但在透過理性獲取自由之餘，他們卻過度倚靠理性，使自由主義的思想成為理性的奴隸，不能達致真正的自由。我們需要理性的思考，但必須在信仰的基礎上思考，免得失去方向，反成為瞎子。



# 敬虔主義

郭鴻標

敬虔主義著重信徒對信仰的體驗，強調人不只在頭腦上明白信條，也要徹底改變生命。

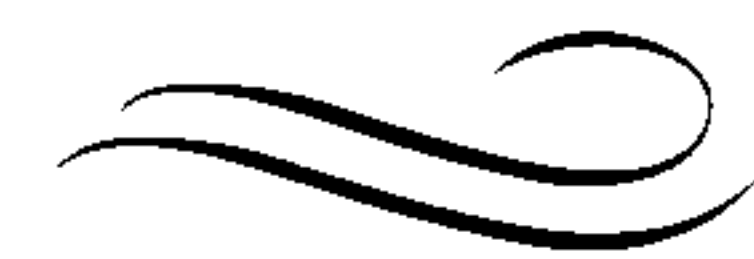
自公元16世紀的宗教改革，何謂正確的信條成為教會\*最關注的問題。教會亦極力澄清正統信條的定義，由基要信仰以至教會每種活動的標準解釋都一一俱備。在信仰愈來愈客觀化及教條化的時候，就逐漸淡化對信仰的敬虔，於是出現了「敬虔主義」(Pietism Movement)。敬虔主義可說是公元17世紀德國更正教會的更新運動，其代表人物施本爾 (Philip Jakob Spener, 公元1635~1705年) 強調信徒不單要對信條有客觀的認識，更重要的是藉著重生的經驗強化信心，又看重信徒的靈命成長和聖潔生活。

在教義正統化的潮流下，信條如何成為生命的一部分是一個重要的課題。施本爾的《敬虔願望》(*Pia desideria*) 一書對此有6個建議：以聖經為中心、信徒皆為祭司\*、行動勝於知識、愛能避免教義爭論、重視信徒查經訓練，以及崇拜\*以講道為主。他強調因信稱義\*必須帶來重生及聖潔生活，教會的查經及講道必須觸及人內在的生命。同時，信徒必須積極參與事奉\*，實踐「屬靈祭司」的精神。施本爾的學生富朗開 (August Hermann Francke, 公元1663~1727年) 著重悔改，強調重生是一種生命的突破，放下自我意願而順服上帝的旨意\*。他一方面鼓勵信徒拒絕世俗的思想及生活方式，另一方面重視社會的更新，透過改變人而改變世界。另一位代表人物親岑多夫 (Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf,

公元1700~1760年) 更認為，與主有緊密的團契\*和屬靈的感受較客觀的教條更重要。他傾向從滿足喜樂的角度描述重生的經驗，同時以婚姻\*的關係類比人神的屬靈關係。因此，敬虔主義也會從愛情的角度來描寫人對基督的愛，富有神契主義的色彩。

敬虔主義的優點是注重對信仰的深度體驗和經歷，提醒人不單要在頭腦上明白信條，同時也要徹底改變生命，成為上帝的兒女\*。在教會世俗化的趨勢下，敬虔主義成為教會更新的動力，強調信徒的內在生命。「生命比知識重要」、「在靈裏認識基督\*」、「與上帝靈交」等觀念都是受到敬虔主義影響而產生的。

在重視感官刺激、說話欠邏輯思維的年代，信徒亦傾向追求感覺。可惜，沒有聖經及神學性質的個人分享與激情的音樂，根本無法培育信徒的屬靈生命。敬虔主義注重重生及生命內涵的改造，並在上帝面前謙卑順服上帝的主權；這些操練都是今日信徒極需學習的寶貴功課。至於敬虔主義著重生命比知識重要，卻容易造成反理智情緒，在追求個人屬靈經歷的時候，失去從理性批判角度分析個人神契經歷。因此，在吸取敬虔主義注重生命更新成長這優點的時候，亦要避免陷入反理智的極端。







# 靈恩運動

郭鴻標

靈恩運動重視聖靈恩賜，強調靈洗、方言、預言、神蹟醫治等。追尋聖靈恩賜是每個基督徒都應該重視的，不過需要採用適切的方法。

很多人把靈恩運動 (Charismatic Movement) 與一些強調聖靈\*工作的宗派如五旬宗 (Pentecostalism) 混為一談，但這並不恰當，因為後者乃宗派性教會\* (包括神召會、四方福音會、五旬節會等)，前者則是一種神學思潮運動。靈恩運動強調靈洗、方言、預言、趕鬼、神蹟\*醫治\*。這運動可分為3個階段：分別是公元1901至1950年間、1960年代初和1980年代初。第三階段又稱葡萄園運動或神蹟奇事運動，代表人物是溫約翰 (John Wimber)，他強調有權能的佈道必須配合神蹟奇事，並推崇上帝醫病的見證。

對宣教\*的理解，靈恩運動往往將注意力集中在魔鬼\*身上，如有區域邪靈、家族邪靈、內在釋放等觀念；然而從神學角度來看，宣教是一場屬靈爭戰，不過主耶穌基督\*已經戰勝罪惡\*的權勢。我們應該強調主耶穌是得勝的主，而不是把注意力集中在魔鬼身上。至於區域邪靈，從宇宙觀而論，全地都屬於上帝，即使經驗上可以推論某些地區有邪靈活躍的現象，卻不能推論某地區屬於撒但。家族邪靈方面，靈恩運動傾向追尋受罪捆绑的根源，有時甚至追溯至6、7代前的事 (參出二十5)。然而，上帝是一位慈愛公義的上帝，祂願意赦免始祖背叛祂的罪，豈會一方面賜下獨生愛子為世人死，另一方面卻向我們追討祖先的罪呢？關於內

在醫治方面，心靈釋放與聖靈充滿並非必然有聖靈擊倒的現象。此外，聖笑 (Holy Laughing) 及模仿動物叫聲的行為亦沒有聖經根據。

在教會制度化及信徒對屬靈成長冷淡的時代，著重聖靈的工作是十分正確的。可是教會的更新與復興並非在於追求高峯經驗；更重要的是對聖經真理的愛慕。令人情緒高漲的詩歌、趕鬼式的釋放禱告\*，都不能取代恆常的個人靈修\*及讀經\*操練，也不能代替系統性研經的訓練。個人及教會的更新需要聖靈與聖道並重、個人經歷與真理的整合。靈恩運動對聖靈恩賜\*的重視是值得欣賞的，不過聖靈恩賜是為了事奉\*上帝，而事奉的背後，還看重內在屬靈生命的內涵。所以在追求聖靈恩賜的同時，也必須追求屬靈生命結出聖靈的果子，使生命得以更新重整。無論聖靈的恩賜或果子都需要在磨練下成長，才能達致成熟，並非依靠個別聚會的特殊經歷。若我們以為參與某種形式的敬拜或祈禱聚會，就可以獲得聖靈的恩賜，恐怕忽略了沉實持久的敬拜及真理造就。

聖靈恩賜的追尋與信徒成聖\*有密切關係，這是每個愛主的基督徒都應該重視的。願上帝幫助牧者及弟兄姊妹靠著聖靈辨別追尋聖靈恩賜的適切方法。



# 後現代主義

鄧紹光

一言以蔽之，後現代主義即崇尚自由，反對同化、壓迫。

後現代主義 (post-modernism) 沒有統一的定義，被標籤為「後現代主義」的思想家和哲學家都拒絕這種定性的活動，因為他們強調的，正是多元和差異，要把個體從單一化的收編和同化中解放出來。

後現代主義的「反標籤」正好說明後現代的特質：意義 (meaning) 不是單一的，真實 (reality) 是充滿差異的。真實既是充滿差異，我們就不應以一種單一的、統一的方式來理解真實，也不能把真實削足就履，強行套入一個系統之內。後現代主義這種看法，其實是衝著現代性 (modernity) 而來的。

後現代主義的「後」(post)，並非指時間性的，而是指對現代性作出反省及顛覆，焦點落在理性之上。現代性強調理性在認識真理、掌握甚或改變現實的功能；因為人具有這種理性，理性也成為人的工具，用作認識真理、現實，所以人有十分崇高的地位。但人的理性使到人自己也成為工具，淪為「物」；另一方面，人的理性又把入置於宇宙的中心，取代上帝的位置。於是，現代社會便出現了十分矛盾的現象：人的物化與人的神化。

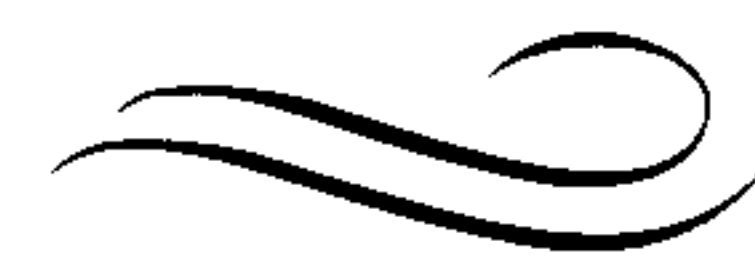
無論在真理觀上或人觀上，後現代主義都跟現代性不同，前者更致力否定後者。後現代主義認為人的理性不能如實地看到真實，更不可能像上帝那樣具有建構真實的能力。相反，後現代主義強調人的有限，在真實面前，人不能揭示真實，只能讓真實顯

現自己，人只可領受真實。這是一種「揭示式」的真理觀：不是人去揭示真理，而是由真理揭示自己，有別於現代性的真理觀。

後現代主義可說是一種尊重他者的思潮，要求人對他者，無論是物、是人、是上帝，都採取虛靜與開放的態度，不讓理性主宰一切，反而讓他者呈現自己。一切普遍的觀念和抽象的表述，都會產生標籤化的效果，即把既定的看法套入真實之中，使真實落入人的主體思維裏面 (即理性)。後現代主義就要讓他者免受這種宰割和扭曲，任由事物返回自身，再任由事物從其自身出發來展示其內涵。

由此，事物的內容便豐富多姿，意蘊無窮，充滿差異。可是，後現代主義只有「破」——破除一切宰割與扭曲。「破」之後是否必然能夠讓他者以最真我的面目出現呢？這顯然是一個疑問。

對基督\*信仰來說，後現代主義是友，也是敵。就其對現代性的顛覆來說，則是朋友；但當後現代主義在破除一切理性設定的規律秩序之後，不能保證世界不落入混亂的局面時，基督信仰則必須拒絕之。說到底，真正的自由，只有在基督裏才可以經歷得到。





# 聖經神學

吳慧儀

「聖經神學」是近數個世紀興起的學科之一，其作用在於探究和剖析聖經中存在著的神學。

在聖經神學興起之前，基督教的神學素來以教義的形式表達，基本上是系統化和理念性的，與聖經的文學性和歷史性的本貌不盡相同。隨著聖經研究的躍進，學者意識到兩者間的差別，以及經文中牽涉到的種種詮釋問題，例如，過去的歷史對今天的神學有何意義？在許多的訓示和指令中，哪些是偶發的？哪些是永遠有規範性的？如何將聖經所匯集各類形文學，轉化為神學的體裁，甚至建構出統一的體系？這些都是促使「聖經神學」誕生的問題。

「聖經神學」是詮釋的學科，附屬聖經研究。對於教會和信徒來說，這是聖經和系統神學之間的橋樑，因為古舊的聖經要成為永恆真理的素材，就必須先經過神學性的領略和解釋。試想，聽信福音的人，還未開始讀聖經就能決志信主，所領受的不正是從聖經中歸納出來的道理嗎？聖經的內容一旦經過整理，就是一種神學性的表達了。其實，介乎聖經和系統神學之間，存在著林林總總的宣講和表述；歷來出版過的稱為「聖經神學」的作品，亦是各異其趣。這是因為從聖經提煉出神學來，必然經過詮釋，因此出現了許多不同的前設、方法和成果。

學界對於聖經神學的方法論，意見極之紛紜，也就產生許多不同的方案，以及編寫的形式。如果專注於聖經的原貌來研究，

可以採用「歷史進路」，也就是按各書的獨特信息來剖析書卷或作者的神學，例如申命記的神學觀點與歷代志的不一樣，馬太神學和保羅神學亦各有不同。這進路正視書卷之間的歧異，在聖經神學一致性的問題上，容許聖經學者有不同的立場：當中有學者強調歧異中的一致性，亦有學者認為聖經載錄的是不同時代的宗教信仰，當中沒有必然的一致性。

由於「歷史進路」著眼於文本的古代性，忽略了正典的時代意義，有學者就倡議用「正典進路」，考察文本傳統的彙編原理，從而探視其時代性的信息。此外，有學者採用「神學主題」，如基督教的神觀、人觀、基督論等，作為研究和編寫的結構；這方法有助於教義的探研，但卻容讓系統神學主導了經文的詮釋。又有學者採用「救恩歷史」為架構，在詮釋聖經的歷史之餘，同時站在神學立場去理解這歷史整體發展的意義，例如，指出各書之間的延續性乃在應許和應驗，或在於上帝的救恩。近年，有學者提倡「敘述式」神學，這反映了學界對文學詮釋的興趣；又有學者致力於「新約對舊約的應用」，這不失為「聖經神學」研究的一個新趨勢。

聖經神學的研究方案雖多，但出發點不外乎以忠於聖經的態度去編寫神學，其作用和意義是極其重大的。





# 系統神學

鄧紹光

在信仰中作出反省，神學就此而生。整理信仰知識，使之條目清晰，即為「系統神學」。

當我們宣講\*或傳揚福音\*，事實上我們已經嘗試建立自己的神學，因為我們總會或多或少解釋到福音的內容及其對我們的意義。這樣的解釋正是預設了我們對個人信仰作出反省和整理。

基督教的神學就是對基督信仰作出反省和整理。早期教會\*對所信的作出反省，經過好幾百年，終於取得一些共識，於是這些共同持守的神學立場就成了教會的教義；向信徒教導教義，是為要在教會中建立一套正確的教導。對早期教會來說，神學就是教義，而對教義作出反省，就是教義神學了。因為近代科學知識的興起，要求知識合乎系統，前後一貫，條理清晰，於是出現了「系統神學」這名詞。

「系統」這個詞語有3重意思。首先，這詞語所指的，是把要教導或要表達的東西進行整理組織，重點在於交代清晰、秩序分明。比方說，傳統對教義的教導，主要是跟隨使徒信經\*的格式，以聖父、聖子、聖靈\*來劃分教義內容，從上帝論開始一直到末世\*論。聖父範疇涉及上帝論、創造\*論、人性論，聖子的範疇有基督\*論、救恩\*論，聖靈範疇則講論聖靈論、教會論、聖禮\*論和末世論。

其次，「系統」一詞也指到按照某一前設來安排和組織材料。比方說，如果我們認為「人如何認識上帝」是一切教義的起點，那

麼「上帝的啟示\*」（如何讓人認識自己）就扮演著貫串一切教義的角色。又例如，當我們認為上帝只是透過耶穌基督來啟示祂自己，以及人和世界的面目時，那麼一切教義就當環繞基督論來建立；公元20世紀最偉大的神學家之一巴特（Karl Barth）也就是以基督論作為研究神學的出發點。

第三，基督信仰是整體的，雖然在反省的過程中形成了許多教義，但這些教義並非各自為政的，反之，它們彼此是有關連的。因此，系統神學之所以稱為系統神學，乃同時在於各項教義之間的彼此協調，形成了一個有組織性的整體；修改任何一項教義，都會牽動其他教義。

系統神學所涉及的不單是教義，也是涉及教義對處境意義，例如人類的存在、文化處境，甚至是物質世界的意義，那麼這就擴闊了傳統的神學研究的範圍，而婦女神學\*、生態神學\*也因而衍生出來了。不過，倘若系統神學在教義之外重新反省信仰及其處境意義，那就是跳出了教會傳統的正統教導，嘗試另行建立新的看法，例如自由神學\*嘗試重新解釋耶穌的神人二性，把耶穌的神性視為他的人性的圓滿發展。這樣的神學最終會否被教會接納，則完全在於它能否跟教會的正統教導相容無礙了。



# 解放神學

孫寶玲

解放神學是透過批判社會裏的貧窮、不義和剝削現象，進行神學反思，為要實踐解放、平等和公義。

解放神學源自公元20世紀60年代的拉丁美洲，但這觀念最早源自50年代的非洲。當時的非洲人只想從統治者手中得到釋放，但這思想傳到拉丁美洲後，就變得很複雜。

解放神學於第二次梵蒂岡會議(公元1962~1965年)得到天主教的肯定而得以發展。60年代的拉丁美洲，無論在政治、經濟和社會內外各方面均經歷急遽的改變和震動，衍生了許多壓榨、暴力、不公義和不平等的情況，無情地衝擊著一直自稱為基督教(包括天主教)地區的地方。拉丁美洲的牧者和神學工作者，必須在這種處境進行神學反思，對社會作出具體的回應。

解放神學與傳統西方神學的進程相異，不以形而上的哲學體系開展思路，重點不在於神學議題或教義上的斟酌，而是在於對社會現實的批判。解放神學認為，聖經的研讀和信仰的起點不是書房裏的神學家或安舒的處境，而是社會上受壓的貧窮人和不公義的現象。簡言之，神學不是思辨和解釋真理，而是實踐和改變社會。

解放神學沒有徵用從上而下的哲學思維系統，也棄用強調個人的存在主義式的信仰形態，所以不著重神人關係，罪只有「社會性」，少涉及個人的問題。他們以馬克思主義對社會批判的意識形態為工具，針對社會結構和制度的問題，以實踐基督信仰為

目標。在解釋聖經方面，他們不是從經文本本身尋找意義，而是設定一個與解放有關的神學課題，再從經文中尋找支持點。因此舊約裏的出埃及主題和新約中有關耶穌的職事，都是解放神學作品中常見的主題。

解放神學是非常落實的、有血有肉的神學，甚至可以這樣說，解放神學使神學和政治緊扣在一起。正因如此，解放神學迄今已經有近半個世紀，一直有不同程度的評價。然而，解放神學確有其貢獻，就是將信仰自個人和內在化的形態中抽離，使教會面對社會殘酷和不公的真相，同時亦挑戰教會思考信仰的適切性和教會的責任，使信仰不至流於抽象化。不過，解放神學的釋經方法，極易傾向對立而非對話的局面，其以聖經個別主題為中心的方式，對信仰整體而言亦難免有所缺欠。總體而言，解放神學雖有偏頗，但卻是基督信仰裏不能缺少的晨鐘暮鼓。

最後，解放神學的影響甚深，對於長期受壓的族羣和國家而言(如受極權政治、帝國殖民主義、性別主義等影響的國家)，尤其明顯。南韓的民眾神學、菲律賓的草根神學、台灣的鄉土神學，都是受解放神學的啟迪，一方面揭示了受欺壓的羣眾，一方面顯明了福音的能力。



# 婦女神學

孫寶玲

婦女神學強調以女性的角度來審視聖經的詮釋和實踐，為信仰和教會帶來更新。

婦女神學源於公元20世紀初西方的婦女運動（又稱女性主義運動，Feminist Movement），婦女運動強調為婦女爭取平等。婦女神學可說是婦女運動的分支，但就信仰的角度來說，婦女神學並不僅是一個社會運動，而是信仰和教會\*的一個更新體驗。就神學的進程而言，一如解放神學\*是從受苦羣眾的處境來解讀信仰傳統和社會現實，婦女神學強調以女性角度來審視聖經的詮釋和實踐。這個運動現已延伸至世界各地許多地方。

婦女神學揭示了婦女信仰的角度。長久以來，男性主導的社會壟斷了信仰和聖經的解讀傳統，這自然與男尊女卑的社會習俗和社會結構有密不可分的關係，大大限制了婦女們在事奉\*的空間。在信仰的建制系統裏（教會），最明顯的現象就是婦女在個別宗派裏不能獲得與其裝備、恩賜\*和能力成正比的肯定。常見的議題是婦女不能受按成為牧師；女傳道不能站在講台「宣講\*」，只能「分享」；女性信徒不能教導有關聖經和神學的科目，只能傳授有關基督教教育和音樂的科目等等。在家庭的生活裏，則有「男主外、女主內」或妻子必須順服丈夫的觀念。在工作的環境裏，則有視女性為弱者的意識形態。這些都是完全忽略個人的能力和才幹，單以性別考慮凌駕一切的思想。

在基督教的處境裏，以上的現象可以訴諸對部分經文的表面

理解（如提前二8~14；多二4~5等），這些經文都是在一個男尊女卑的社會氛圍下寫成的。婦女神學家提出以女性的角度來解讀聖經，自然是必然的歷史進程。

與此同時，婦女神學亦著重神學上的建構，如指出上帝的形像不僅有廣為熟悉的男性或屬於父親的性情，同時也有女性或屬於母親的特質（詩二十二9~10，一二三2；賽四十九9~10）。又從上帝的形像和創造\*中，指出男女共通披戴上帝的形像而不分軒輊（創二章）。甚至在耶穌的職事中，亦顯示了他對婦女的肯定和重視（可十四9；路八1~3，十38~42）。從這些經文來看，兩性關係理應是同工配搭，而非駕馭和控制（弗五21~23），這樣才能使男女之間因為平等和互重互尊而成就美好的配搭。

婦女神學的貢獻在於開放了長期因為性別的偏見而隱蔽了的聲音和視野，為教會帶來更新的景象。婦女的恩賜、能力和地位之被肯定，終歸還是教會的福氣。兩性在職事上的配搭，必然使事奉更趨多元化，也使到各人的恩賜得以發揮，同時亦能帶動更多深化的同工關係。

你們受洗歸入基督的都是披戴基督了。並不分猶太人、希臘人，自主的、為奴的，或男或女，因為你們在基督耶穌裏都成為一了。（加三27~28）



# 《摩門經》

郭鴻標

《摩門經》是耶穌基督後期聖徒教會的權威經典，被視為與聖經地位同等，不過，正統教會對此講法則有所保留。《摩門經》的歷史真實性至今仍是一個疑問。

耶穌基督後期聖徒教會(摩門教)的創始人斯密約瑟(Joseph Smith Jr.)，在公元1805年12月23日生於美國。他15歲時，對哪個宗派才是真正的教會\*產生疑問，他閱讀雅各書\*一章5節獲得安慰，並且有異象指示他不必加入任何教會，因為他們都是錯誤的。1823年9月21日他向上帝認罪\*祈禱時，據說天使\*給他一部由金葉片組成的經書，描述美洲原居民的來源及福音真理。1827年天使指示他可以著手翻譯經書，完成後金葉片被天使收回。

金葉片的翻譯過程是這樣的：斯密約瑟單獨將石頭放在帽內，然後面部靠近牆壁，並在漆黑中尋找屬靈的亮光，經書內的字出現了英語翻譯文字，他讀出這些翻譯文字，讓文書抄寫，經校對後，這些字體便消失了。《摩門經》於1830年出版，成為耶穌基督後期聖徒教會4本權威經典之一，其他3本是聖經、《聖約教義》和《無價珍珠》。

耶穌基督後期聖徒教會將《摩門經》視為公元前2200至公元421年北半球人類歷史的資料，講述美洲印第安人由3支古代近東部族組成，一支來自巴別塔，其他的來自被擄巴比倫\*前的耶路撒冷\*(公元前600年)。因此，美洲人的祖先部分是基督徒，其他則是非基督徒。可是《摩門經》的歷史真實性仍然是一個疑問，其中

的人名及地名難以在其他資料考證確定。還有，斯密約瑟的助手馬田哈理斯(Martin Harris)曾經取一張由斯密約瑟從金葉片抄寫下來的字條，將部分內容附上翻譯後，交與當時哥倫比亞大學教授查理士安頓(Charles Anthon)，傳說安頓讚揚這篇翻譯的素質極高，但至今學者仍未能翻譯這字條。

對於將《摩門經》視為與《聖經》地位同等，正統教會則有所保留。耶穌基督後期聖徒教會重視《英王欽定本》(King James Version)的翻譯，並指出其他譯本的聖經只有在準確翻譯的情況下才有權威性。正統教會則認為《英王欽定本》確實是準確的譯本，不過卻不一定比其他英語聖經譯本更接近原文。正統教會亦指出，《摩門經》內有接近三分之一的以賽亞書\*是節錄自1769年的《英王欽定本》譯本，這與斯密約瑟在上帝的奇妙引領下進行翻譯的講法有所出入。此外，曾任職耶穌基督後期聖徒教會翻譯部的史單拉遜(Stan Larson)在1986年發現《摩門經》內的登山寶訓的翻譯錯誤，與1769年《英王欽定本》的翻譯錯誤並沒有分別，因而提出斯密約瑟在異象中翻譯金葉片的講法不成立，結果他被迫辭職。

總的來說，《摩門經》尚有很多疑點尚待查證，正統教會反對在《聖經》以外，尚有同等權威\*的經典的講法。





# 《古蘭經》

黃錫木

《古蘭經》是伊斯蘭教至為神聖的經典，代表真主給穆斯林最完美的啟示。

「古蘭」是阿拉伯文*Qur'an*的音譯，意為「誦讀」。《古蘭經》是伊斯蘭教至為神聖的經典，是伊斯蘭教信徒（即「穆斯林」，意思是「順服者」）的聖經。據書上所說，其內容是由安拉（伊斯蘭教的真神）派天使哲布勒伊來（26.193），向穆罕默德逐句分多次地口授的（17.106，25.32），共花了23年時間才完成（公元610～632年）；穆罕默德（生於公元570年）亦因蒙這特別的啟示被稱為先知。在他死後，這些聖諭才加以整理，編修成書。由於《古蘭經》亦記載了真主的啟示是在一夜間（稱為「大能的晚上」）降下（44.3），因此，有解釋認為，全本《古蘭經》是在夜間降到天際中最低的一層，然後再由天使啟示給穆罕默德。

《古蘭經》的內容並不是一套很有系統的講論，反而是頗為斷斷續續的，並且有很多重複的論述。全書共30卷，114章，6,200餘節，可分為「麥加篇章」和「麥地那篇章」兩大部分、7個單元，內容包括：伊斯蘭的基本信仰和基本功課，其中特別強調安拉獨一、順服、忍耐、行善、施舍和宿命等。

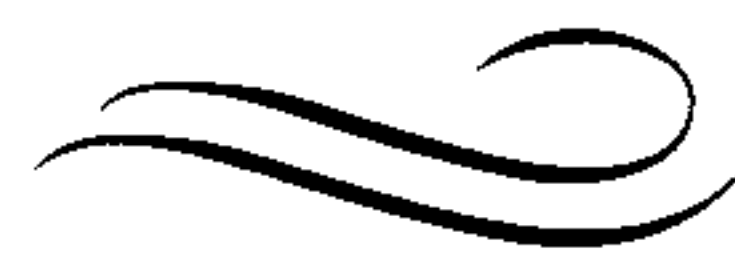
雖然有些穆斯林深信，《古蘭經》的內容在流傳的千多年間並沒有任何差異，但學者均承認，在流傳《古蘭經》的早期，抄本之間有顯著的差異。而在公元7世紀中期，不同的版本亦經過徹底整合，整合後的版本則送到不同地區（如也門、埃及\*等），作為當

地信徒最有權威的依據。

一般基督宗教的信徒認為，上帝使用祂的僕人寫成聖經，因此，聖經可說是既是上帝的話語，亦是人的作品。但對於穆斯林而言，《古蘭經》是完全沒有人的說話。信徒誦讀《古蘭經》時，就好像站在可畏的真主面前，面對永恆的真理。穆斯林為了要強調《古蘭經》的降示本身是個神蹟，有傳統甚至認為，穆罕默德是不能讀寫的（很多穆斯林學者都不以為然），所以他並非受猶太基督宗教的聖經影響而寫成《古蘭經》的。

毫無疑問，從宗教歷史的發展來看，伊斯蘭宗教是源出自猶太基督教。但對於兩個宗教的聖典的關係，就可有不同的見解。穆斯林亦相信，《古蘭經》的啟示與猶太基督教的聖經一樣，源自同一位神。因此，《古蘭經》中亦提及穆斯林所領受的啟示與亞伯拉罕\*、以撒、雅各、摩西\*，以及耶穌所蒙受的啟示都是一樣（2.136）。在這一點上，基督宗教明顯是不能認同的了。然而，兩者對各自經典的權威的看法都是頗為相似的，都認為各自的經典是人類的主宰（無論是安拉或上帝）對人的最終的和最完整的啟示。

對於穆斯林來說，《古蘭經》的權威並非單只是在信仰上（的經典），而更是在文化、社會和政治上，其訓誨都具有指導性的作用。





# 聖經與信經

黃錫木

信經的內容取材自聖經，以言簡意賅的表達方式，列出基督教信仰的核心教義。

「信經」的英文creed源自拉丁文\*credo，意即「我相信」，是教會\*對信仰的認信條文，詞句精簡，容易背誦，亦便於教導。在基督教史上，信經都是因應羣體的需要而產生的，例如要與異端識別開來、為逼迫中所堅守的立場、成為禮儀\*（特別是聖禮\*）中共同宣認信仰的依據。基本上，「信經」與「信條」並沒有十分嚴格的界分，一般信條都較詳盡，並且是宗派性的；而信經則是較精簡，是大公性的，為歷代教會所接納。

舊約聖經並沒有明確記載信經的條文；然而，某程度上，猶太人經常誦讀的「以色列啊，你要聽！耶和華——我們上帝是獨一的主」（申六4；王上十八39），也可算是信經一類。雖然被公認為信經的條文要到公元2世紀才面世，但不少聖經學者都認為，新約聖經已包括一些來自初代教會\*的認信條文，例如：

- 「承認耶穌是主」（羅十9；林前十二3）：承認拿撒勒\*人耶穌與舊約聖經中的主耶和華是等同的；
- 「我信耶穌基督\*是上帝的兒子」（徒八37）：承認耶穌是上帝的兒子這身分，並以此作為初代教會洗禮\*用的認信；
- 認定基督的道成肉身、受死和復活\*（羅一3~4；林前十五3~4；約壹四2），成為初代教會信徒一貫的信念；
- 建立三位一體\*教義的認信初模（林前八6；另參太二十八19；

林後十三14）。

信經的起源原屬地區性的，但在很早的時期，這些早期的信經都已為普世教會所接受。例如著名的《使徒信經》（*Apostles' Creed*，約公元4世紀）是改編自西方教會最早的信經《古羅馬信經》（*Old Roman Creed*，公元2世紀末）；這信經本來是信徒在接受水禮時向會眾的宣認，但今天已成為很多教會在崇拜\*的認信環節所誦讀的內容。同樣重要的是東方教會的《尼西亞信經》（*Nicene Creed*，公元381年），其篇幅較長，內容強調耶穌的神人二性（為抗衡當時的異端）。這些信經從起初就被眾教會所接納。

聖經是上帝全備的啟示\*，信徒對基督教信仰的認識當然是以聖經為基礎。然而，要從一本接近一百萬字的書集整理出我們信仰中不同層次的教義（核心性或非核心性），絕非易事。信經所發揮的作用，正是以簡潔的字句將信仰的核心教義表達出來，使之一目了然，亦便於一般人（教內或教外人）掌握。

我們不應該因為「信經不是聖經」，就認為信經不重要，反之，既然信經的內容都是以聖經為基礎，以言簡意賅的方式列出基督教信仰的核心教義，今天的信徒仍應予以珍惜和重視。

若有人傳異教，不服從我們主耶穌基督純正的話與那合乎敬虔的道理，他是自高自大，一無所知……。（提前六3~4）





# 聖經與科學

鄧紹光

同一個世界，我們卻可以用不同方法去了解它；聖經與科學就是當中的典型例子。

從公元19世紀起，學者對於聖經（及信仰）與科學之間的關係，先後出現了3種看法：矛盾說（或衝突說）、分隔說（或無關說）、和諧說（或對話說）。一直以來，聖經（及信仰）與科學之間的關係都是針鋒相對，直到近20年才有許多研究逐漸認清兩者之間的複雜關係。本文主要解釋這3個不同的看法。

「矛盾說」可以算是公元18世紀西方啟蒙時代高舉理性下的產物，認為聖經與科學自古以來就處於你死我活的鬥爭之中，兩者是誓不兩立，不能共存的。持這觀念的人認為，科學是理性的，而聖經所代表的宗教信仰則是迷信的、非理性的，要讓位給自然科學，因為只有以理性為真理之標準的自然科學才能幫助我們真正認識世界。很明顯，這裏的問題是把理性視為惟一獲取真正知識的途徑。

「分隔說」則清楚劃分聖經的信仰與科學，各自隸屬兩個不同的領域。前者關乎價值，後者涉及事實。這就是著名的價值與事實的「二分法」。把信仰與科學劃清界線，那就不再存在任何矛盾了。這是一種很吸引的理論，但顯然採用了一種未經證實的立場，就是價值與事實是可以截然二分的。我們得反問，作為一個真理的追求者，任何對「事實」的認識，是否可以完全中立，沒有任何先設的取向呢？事實當然並不是這麼簡單。再者，這種「劃

地自限」的做法，無疑是矮化了聖經和當中的信仰，只容許它在一個狹小且無關宏旨的空間下偷生。

至於「和諧說」，則認為上帝是世界萬物的根源，科學與聖經是和諧的、對話的關係，而不是矛盾對立或互不相干的關係。世界是有秩序的、可理解的，這就是兩者對話的核心主題。科學引證人的理性與自然理性吻合，神學則指出此乃兩者都是基於創造\*主的理性所致。因此，信仰與科學雖然隸屬不同的領域，功能迥異，角度不一，但因為神學家和科學家都處身同一的宇宙，並對同一的宇宙發生興趣，而就相同的課題進行積極和有意義的對話，幫助我們更了解、認識這個世界。

事實上，從早期教會\*時代至中世紀一直流傳一個隱喻說法，一般稱為「上帝的兩本書」：上帝賜給人類兩本書，一本是自然，另一本是聖經。這隱喻清楚表明，聖經（和當中的信仰）與科學不一定是矛盾對立的，反而是指向同一位上帝。一切理論，無論是對聖經的反省（即神學），或是對自然世界的研究（即科學），總有限制；問題只是，我們能否以謙卑、開放的心靈彼此聆聽，互相學習，至終把榮耀歸與上帝？



# 聖經與教會傳統

盧龍光

聖經是上帝活潑的道，是上帝給人類全備的啟示，對每一個時代都具有既獨特又帶挑戰性的信息。教會既是上帝的家，就必須不斷地藉著上帝的道更新教會的傳統，使上帝的道好像明燈一樣被燃點起來。

與猶太教一樣，基督教都是一個以書為本的宗教。一直以來，包括舊約和新約兩部分的聖經都是教會極為看重的經書，更視之為上帝的話語、上帝的啟示。聖經與教會傳統於公元16世紀的宗教改革時期處於一種互不相容、彼此對立的位置，這只是歷史的非常特殊情況；在正常的情況下，兩者是處於相輔相承、彼此平衡的關係。

馬丁路德所引發的宗教改革運動，針對當時的教會情況，高舉聖經的重要性，強調「惟獨聖經」是教會及信仰的最高權威，反對教會中任何企圖要凌駕於聖經之上的其他權威，特別是教會傳統的權威，這包括了當時教皇在教會體制中的權威，教會傳統對聖經經文的權威解釋，以及教會授權對解釋聖經的權威。導致教會傳統與聖經解釋之間的張力的主要原因，是當時的教皇認為，宗教改革所強調「因信稱義」的教導與當時教會傳統對有關經文的解釋有異，而宗教改革者則認為，必須否定只有教會才擁有解釋聖經的權威，才能建立自己解釋的權威。

聖經與教會傳統對立，是教會歷史裏的特殊情況所造成的。從歷史角度而言，聖經的66卷書成為聖經正典的書卷，亦是教

會傳統所確立的。而對聖經文本的解釋，歷代教父的註解往往都是聖經學者非常重要的參考資料。因此，聖經研究理應對教會的傳統予以尊重，但教會傳統卻不可以轄制對聖經繼續進行解釋的重要責任。

聖經既是上帝活潑、永恆的道，聖經的信息必須能夠剖析教會中一些固守、影響聖工發展和福音廣傳的人為傳統，甚至發出挑戰，使教會的傳統能夠不斷更新。在這方面，無論是教牧同工或是長執，甚至是平信徒，在「按着正意分解真理的道」（提後二15）這大原則之下，都必須以聖經來監察教會。而聖經學者在其研究的範疇裏，亦應顧及教會的需要和聖經教育，建立基督的教會。

對於聖經的研究和教會的傳統，兩者必須彼此取得平衡，才可以保持我們對歷史中聖經經文解釋的了解。而又在教會傳統的基礎上，在變化的時代及新的資料與知識被發掘下，不斷對聖經作出適切於時代與處境的解釋，使聖經真正成為上帝活潑的道，並且不斷更新教會的傳統。

聖經都是上帝所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的，叫屬上帝的人得以完全，預備行各樣的善事。  
（提後三16）



# 聖經與神學教育

盧龍光

聖經是上帝的啟示，是神學教育最主要的素材，而教導信徒從聖經中認識上帝與信仰，亦成為神學教育最重要的使命之一。

神學教育的主要目標，是教導基督徒認識信仰，不但使自己的生命得以成長，更可以將對信仰的認識教導別人，使別人的生命也得以成長。

既然聖經是上帝的啟示<sup>\*</sup>，是基督徒認識信仰內容的最主要來源，也是基督徒對信仰和行為作衡量時的最高標準，要深入認識聖經就自然成為神學教育一大使命。在神學教育機構的課程設計中，研究聖經(或聖經研究)的科目往往都佔較大的比重，而聖經亦往往成為神學研究的最重要素材。

聖經包括了66卷書卷(又可包括次經書卷<sup>\*</sup>)，由30多位來自不同背景、不同年代的作者，歷時1,000至1,500年才寫成的。要有系統地研究聖經，熟讀聖經書卷的內容固然是一項最基本的功課，但也必須學習運用相關的研究方法。

聖經既非一本現代的作品，學者研究聖經的方法，很多都為研究古籍文獻的學者所採用的。學習聖經語文(希伯來文<sup>\*</sup>、亞蘭文<sup>\*</sup>和希臘文<sup>\*</sup>)是最基礎的訓練。對古希伯來人、以色列人(或猶太人)、兩約時期，以及希臘羅馬<sup>\*</sup>的歷史、文化和社會的認識，都是不能缺少的。同樣重要的是，由於聖經中很多書卷(特別是舊約)的成書過程漫長，從口傳到文字記錄，從原作者到後期的信仰羣體把其文本加以豐富，最終成為上帝啟示的部分，甚至成

為正典<sup>\*</sup>，以及原稿如何在千多年的歲月中得以保存下來，這些都是研究聖經的人必須考究的。

聖經既非一本普通的書集，而是上帝全備的啟示，因此，研究聖經的人除了要分別認識個別作者及書卷的思想和信息外，同樣必須看重不同作者對同一神學課題的認識，有時我們統稱這類研究為聖經神學<sup>\*</sup>，當中可包括上帝觀、人觀、啟示觀、救恩<sup>\*</sup>觀、末世<sup>\*</sup>觀等課題。雖然上帝的啟示不應該受到時空或處境所限制，但採用語言溝通的聖經文本卻受到這些方面的限制。為了對經文的信息作出既合乎聖經原意和教會傳統，而又適切於現代處境的解釋，研究聖經的人往往使用不同的詮釋理論，以達致兩全其美。

時至今天，研究聖經的方法愈來愈變得多元化，學者們運用各種理論，務求更多和更準確地認識聖經。由於聖經在基督教信仰中處於如此崇高的地位，神學教育工作者便責無旁貸地盡最大的努力，及付出最大的代價去協助基督徒認識聖經了。

這地方的人賢於帖撒羅尼迦的人，甘心領受這道，天天考查聖經，要曉得這道是與不是。(徒十七11)

