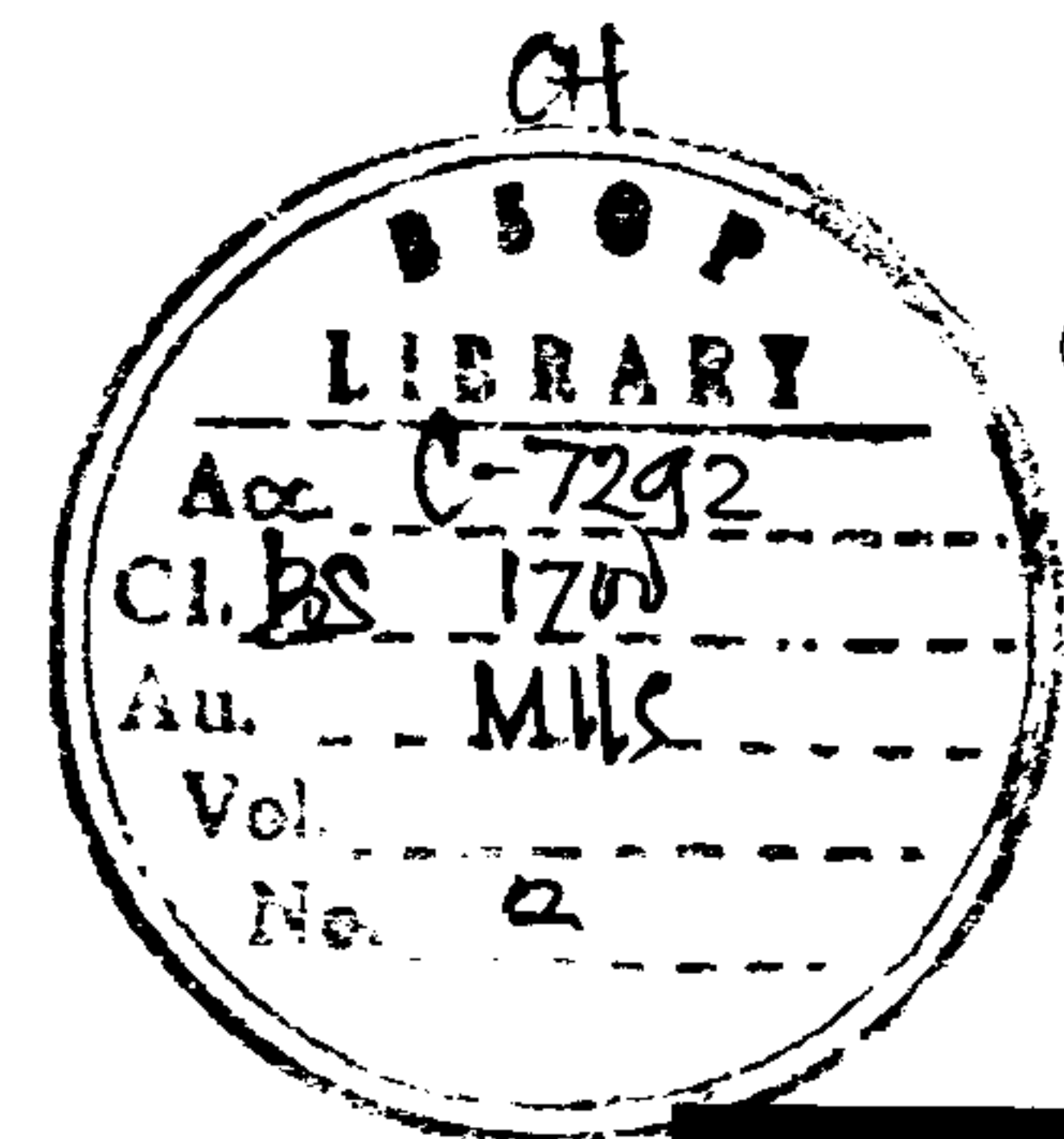




GRACE GOSPEL CHURCH

# 次經概論 ● ● ●

馬有藻著



H  
3S  
760  
M's  
2

## 次經概論

原著者：馬有藻博士  
 出版兼：基道書樓  
 發行者：九龍界限街一四八號地下  
 電話：3-387102  
 總經銷：台灣區——  
 青橄欖書房  
 台北市館前路五十九號地下樓  
 電話：(02) 3719016 · 3121995  
 美洲區——  
 見證書室  
 P.O. BOX 443  
 Culver City, CA 90230, U.S.A.  
 電話：(213) 202-8776  
 一九八二年七月初版  
 版權所有

### A Survey of The Apocrypha

by Denny Y. C. Ma  
 Published by Logos Book House  
 148, Boundary St., G/F., Kln., Hong Kong.  
 Tel: 3-387102  
 Distributor:-  
 U. S. A.  
 Testimony Book Room  
 P. O. Box 443  
 Culver City, Ca 90230, U. S. A.  
 Tel: (213) 202 - 8776  
 1st Chinese Edition July 1982  
 © 1982 by Dr. Denny Y. C. Ma  
 ALL RIGHTS RESERVED  
 ISBN 962 - 7048 - 09 - 7

# 目錄

于序	ii
自序	iv
第一章 兩約間概覽	2
第二章 何謂次經	6
1. 次經的來歷	
2. 次經的名稱及用途	
3. 次經的書卷	
4. 次經的分類	
第三章 次經的摘要	12
1. 瑪喀比時期前之書卷	
2. 瑪喀比時期之書卷	
3. 瑪喀比時期後之書卷	
4. 羅馬時期之書卷	
5. 次經摘要總結論	
第四章 次經在教會史中的地位	38

# 于序

一九四二年夏季在廣西宜山作工時，在西國教士的書堆中發現了一本中文線裝的次經譯本，自此以後對於次經的背景有了一點認識。可是在中文書籍中專門探討這一方面的論著很少。馬有藻牧師這本書對次經（與偽經）的詳論，可以回答了許多人對次經的啓示與價值問題。

本書以簡潔扼要的手法，敘述了各卷的內容，同時也把各卷的背景加以剖析，不僅可以得見這些書卷的背景，亦知其目的用意何在。對不能讀次經的人，讀了這一書之後，對於次經也就有了更正確的認識。

次經爲什麼沒有列在我們的聖經之中？（六十六卷）這是一個人常問的問題。關於這方面的爭論、決定、原由，都有清楚的分析，解決了我們對次經的觀念，這也是本書的一大貢獻。

新約中沒有直接引用次經之言，但仍有其存在的價值。這價值何在？猶太宗、天主教採用而列入經典的理由均有論述。本書立論不袒不偏，且是以學者研討的態度來分析，

這是值得介紹的。本書內容豐富，旁證博引，並詳列歷史記錄，對於華人教會是一大貢獻，亦多一份寶貴的產業。

于力工

一九八二年春序於基督工人神學院

# 自序

在更正教的聖經中，新舊兩約之間均代以一頁空白。從瑪拉基書至馬太福音的四百年間稱為「四百年的靜默期」（註一）；但是一般歷史家都認為這所謂靜默的四百年卻是無比的「轟轟烈烈」，年年更顯得「有聲有色」（註二）。

早在一九一三年，牛津大學學者查理士(Dr. R. H. Charles)出版了上下兩大集的「舊約的次經與偽經」，使一般人對兩約之間的宗教文獻有更深切的認識。次年，查理士博士再出版了「新舊兩約間之宗教發展史」。從那時開始，研究次經與偽經的學潮如洪濤巨浪橫掃聖經研究的領域；加上死海古卷的發現，這兩約時代的政治與宗教背景立時活現在眼前。而且，從不少學者對這方面的研究中，我們獲得甚多寶貴的亮光，從此，「靜默的時期」不再靜默，隱藏的時期也不再隱藏了。

本書試以深入淺出的筆法將次經作一簡單的介紹，使讀者瞭解次經是在什麼環境下寫成的；其性質內容是什麼；為何被許多基督徒所否定，而又為另一些人所接納；

到底次經有何價值。以上都是基督徒常被問及的一些重要而又切身的問題。當面對這些問題時，他們能否給對方精簡及正確的回答呢？

在神的道多方面受攻擊及被削弱的世代中，基督徒比從前更當清楚知道自己所信的是什麼，為什麼如此相信；也當知道自己所不信的是什麼和不相信的理由何在。無論在正面反面，都當有所裝備，好能辨明福音。

凡欲作更深入研究次經者可參閱每章後頁的參考書目，這些書目特為解釋各個論據，供讀者作參考用。

在着手草撰寫本書時，筆者蒙當時中信總幹事王永信牧師多次多方鼓勵，叫後學的得莫大的鼓舞，於此謹向王牧師致萬分的謝意。本書原用英文撰寫(1970)，由游宏洲師母打字，迄今已有十多年矣，在此期間亦有不少關於這方面的專書面世，筆者未能逐一涉獵，引以為憾，但想因本書是一個簡介，故也不需要作太學術性的介紹，然而余仍盡上棉力參入他們的意見。在譯成中文時得蒙前菲律賓聖經神學院黃學齡教師在授課之餘鼎力襄助(1979)，又蒙基督工人神學院院長于力工牧師在百忙間惠賜序言，基道書樓李玉泉先生及其同工們將之付梓，筆者在此一一向他們鳴謝。至於內文的錯漏，筆者當自負其責。

願神恩待我們，在這末世的時代，為「從前一次交付聖徒的真道，竭力的爭辯」(猶三節)。

馬有藻序于美國加州百客里

基督工人神學院

一九八一年十一月初稿

一九八二年三月脫稿

## 第一章

# 兩約間概覽

新舊兩約相隔的四百年間，在各方面看來皆是一個轟轟烈烈，多彩多姿，毫不靜默的時代。

### 歷史方面（註一）

舊約歷史以波斯時代，即以色列民從被擄之地歸回作結束。以色列百姓在本土內正忙於重建自己的家園及國土，無暇兼顧其他。國際局勢方面，古列一世 (Cyrus I) 在主前550年所建立之大波斯帝國已日漸崩潰。主前330年，最後一個波斯王大利烏三世 (Darius III) 歿，希臘奇才亞歷山大大帝 (Alexander The Great) 滅波斯，奪取了對以色列民的統治權。可是，亞歷山大於主前323年便突告駕崩，年僅三十三歲，其英明的統治也即告終結。由於亞歷山大無子，其國度遂由四個將軍瓜分，巴勒斯坦成爲其中一個將軍多利買一世 (Ptolemy I) 的領域，埃及亦歸入其版圖。另一個將軍西流古一世 (Seleucus I) 則取得敘利亞和米所波大米，其他兩個將軍所吞佔的疆土與聖經歷史無關，故不予贅述。

多利買與西流古兩朝經常交戰，有時爲了奪取巴勒斯坦，有時則爲了別的原因而以巴勒斯坦作爲戰場，使以色列民備受戰爭之蹂躪。自主前323年至301年，經五次輾轉易手後，多利買朝統治巴勒斯坦至主前168年才讓手給西流古朝；多利買朝一向善待以色列民，西流古朝卻對他們極其殘酷。主前167年，由於西流古朝過度的虐待以色列民，如沸騰的水終告泛溢，一個敬畏神的家庭遂率衆起義反抗。經過一連串神蹟性的軍事勝利，這稱爲瑪喀比的家族重新奪回巴勒斯坦，將之恢復成爲敬拜神的國度。瑪喀比統治的一個特徵就是不論政治、軍事或宗教的領導權都集中在大祭司一人的身上。瑪喀比朝有極光榮的開始，但後來卻得到一個悲慘而不名譽的收場。主前63年，內部的鬥爭使巴勒斯坦落到羅馬將軍龐培(Pompey)的手中。龐培爲羅馬帝國奪取了巴勒斯坦的統治權。因此巴勒斯坦自舊約結束後，歷經波斯、希臘、多利買朝、西流古朝、瑪喀比朝及最後羅馬帝國的統治，至主後70年，耶路撒冷城被羅馬將軍提多摧毀，應驗了神不變的預言(參申28—30章)。

### 宗教方面

這時期充滿了宗教活動和歷史事件。那些住在撒瑪利亞的猶太人和各種民族混雜，他們的後代便成爲猶太人所譏諷及卑視的撒瑪利亞人。當他們意欲幫助歸回的猶太人重建聖殿和城牆時，猶太人卻歧視他們爲混血兒和偶像崇拜者，遂拒絕他們參與建造。於是撒瑪利亞人退到靠近示劍的基利心山，在波斯所派管轄他們之省長參巴拉的幫助下建築自己的廟宇(註二)。由於他們所存這種敵對別人的心理，再加上社會和神學的觀點不同(註三)，撒瑪利亞人將他們所唯一承認爲正典的摩西五經加以更改。雖然撒瑪利亞人的五經與較可靠的馬鎖拉抄本有六千多處的差異(註四)，但是經過了許多年代，仍被保存。這種撒瑪

利亞五經對舊約的批評學和聖經的精研有頗大的貢獻。

舊約聖經也是在這時期內逐漸集成。先由文士以斯拉開始編纂，繼由敬虔的猶太人社團接納爲正典(註五)。最早見證舊約各卷取得正典地位的是這時期的「次經傳道書」(約主前190—180年)，在這時期內之其他的次經書卷也証實了舊約正典的地位(註六)。在一些大約於主前200年寫成的「死海古卷」中，可找出一些經文引証舊約，可見在此時正典早已集成了(註七)。

這時期另一宗教方面的貢獻就是會堂的興起，在以後數世紀中會堂成了猶太人生活的中心。學者們也不甚清楚會堂的起源，但它明顯地是始創於被擄時期(註八)。會堂是儲藏律法書和解釋律法的所在地，因此給後世留下許多在釋經方面甚有價值的提示。

翻開新約，便會發現許多舊約聖經所沒有的猶太教派，例如：

一、法利賽派——他們是一些敬虔的猶太人，竭力保存先祖的傳統神學，極力反對那些贊成以希臘文化爲本國文化的人；

二、撒都該派——他們是組成大祭司團的貴族團體；

三、愛辛尼派——他們像法利賽人一樣，嚴守猶太教的條規。當他們受希臘文化影響而要求妥協的壓力太大時，他們就退到曠野，組織自己的社團，過隱居的生活；

四、奮銳黨徒——是極端主義者，反對羅馬任何形式的統治，而單獨尊神爲王。爲了達到目的，他們甚至不擇手段，包括採取叛亂和刺殺的行動。他們隨身帶備匕首(Sicarii)，故亦稱爲「匕首黨」。

以上的黨派都是在兩約之間形成的。

這時期中最特出的貢獻可算是多類文學作品的產生，諸如舊約聖經、各類舊約譯本、昆蘭書卷及新興的大量啟示書卷；後者最顯著的舉例就是「次經」。這時期舊約聖

經最重要的譯本是七十士譯本，這是多利買統治巴勒斯坦時，在埃及的亞歷山大城所完成的希臘文舊約聖經譯本。多利買二世（主前285—246年）命令要在他著名的圖書館內放置一本猶太人的聖經，於是七十士譯本就在主前250—150年間完成。這種譯本成了基督本身、祂的門徒、早期的基督徒以及教父所用的舊約聖經之一（註九）。尤其是在死海西北岸昆蘭社團所用的「死海古卷」的文字中，更反映出這是一本極古老的聖經版本。

主前二世紀至主後一世紀這段時間內，猶太人中產生了一類文學，稱為「啓示文學」(apocalyptic literature)。這類「啓示文學」有其特質和特徵(註十)。舊約的次經(Apocrypha)及偽經(Pseudepigrapha)便是其中的舉例。次經和偽經對新約背景的研究亦甚有助益。

## 第二章 何謂次經

### 次經的來歷

巴勒斯坦的政治背景是寫成次經的一個因素。當時猶太人在西流古朝不人道的暴政下大受逼害。人心徬徨，士氣消沉，百姓對彌賽亞的來臨缺乏熱切的期望，激發不起對神的信念。又社會風氣敗壞，道德淪亡，人民不謹守遵行神的律例，忽略了聖殿中的敬拜。由於以上各種因素，許多不同性質的文學作品日漸出現，各形各式，五花八門，由歷史書而至韻文，由小說而至哲學，由傳奇而至優美生活的講述，有的是勸勉，有的是斥責，也有的只是爲了娛樂目的而寫成的（註一）。

因此，凡關心國家政治前途與屬靈景況、及又瞭解自己正處於四面受敵、無力以抗的環境下的人，轉而發揮筆桿的威力，結果便構成次經各卷書籍，幾乎與新約聖經有同樣長的篇幅（註二）。

另一方面，在文化和宗教上而言，猶太人是生活在希臘文化的影響下，舊約聖經翻譯成希臘文可算是受希臘文





化東征薰陶的起點（註三），希臘哲學中的多神論和希臘的文化思想遠不及猶太教所強調的一神論和超自然主義，猶太教的基本主義面臨偶像崇拜、亦即希臘文化之威脅。當時產生了是否只有一位真神的辯論。爲了使受希臘文化影響（說希臘話）的猶太人更瞭解猶太教與希臘教並無衝突（至少他們是這樣想），便產生了一些文學作品將希臘人和猶太人的兩極思想中和起來，結果就產生了多量的文學作品。它們有三個目的：

一、護教性——指出敬拜偶像之荒謬而堅固猶太人的信仰（如耶利米書信）；

二、激發性——指出神的信實，時刻看顧祂的子民，特別是看顧遵行祂律例的子民，藉以堅固猶太人的信心（如瑪喀比傳上卷）；

三、調和性——指出純粹的希臘文化中最高的哲學思想在許多方面都與猶太教的基本教訓相同（如所羅門的智慧書內容與以彼古羅派和斯多亞派的哲學思想相同），多比傳、猶滴傳、比勒與大龍和蘇撒拿傳都是超自然主義和希臘神話的調和。

有了上述之目的作爲動機，多人便寫成了數以千計的書籍，部份被編入聖經中，稱爲次經，部份歸入僞經之列，其他仍被藏在某些地方還待發現。

### 「次經」的名稱及用途

一般說來，「次經」（apocrypha）通常帶有「僞的」、「假的」、「神秘的」、「奧秘的」或「外界的」意思，但是它的原意及宗教的用途卻與此大有分別。這字本意「隱匿」或「隱藏」；在宗教用途上尤指那些會使人褻瀆神的書卷，而最佳之處理乃將這些書卷隱藏起來，這類「藏書」就是「次經」（註四）。在主後頭四個世紀，「次經」這名稱從未被基督徒用於正典以外的書籍。猶太人也從不

承認「次經」屬於正典，他們稱之爲 *hisonimi*，意指希伯來正典的「外面」或「外界」的書籍（註五）。他們不但禁止人閱讀這些書籍，而且認爲應當隨時將它毀掉（註六）。有人認爲這些「外界書籍」被稱爲「隱藏之書」的原因可能在其中之一卷所記之話內找到，（即以斯得拉書下卷 14：6，45—47）；那裏記神吩咐以斯拉，要他將所有曾被以色列人毀掉的經卷重寫出來。並要他出版這些書中的二十四卷（大概是指正典）及把其中的七十卷隱藏起來（大概是指「外界之書」）（註七）。

因此，「次經」這名稱最初用於異端邪說的書籍，但是後來在基督教的圈子中，有更狹義的應用。更正教方面，這些書只在七十士譯本和拉丁文通俗本中出現，而不在希伯來文的聖經中出現。但是在過去的世代，甚少有關這類書之性質和內容的報導，以致很多基督徒誤將「次經」與「僞經」（*Pseudepigrapha*）混爲一談（註八）。「僞經」是次經以外的書，一方面是數量不確定，另一方面是用假名寫成的（註九）。

但是，羅馬天主教卻將更正教認爲是「次」的經書稱爲「重申的正典」（*Deutero-canonical books*），而更正教所認爲的「僞經」，天主教則稱之爲「次經」（註十）。

爲方便起見，以下的討論，則以更正教的用法爲根據。

### 次經的書卷

無論是天主教或更正教，不同編訂的聖經都有不同數量的次經書卷：修訂本（RSV）（1957）所出的次經有十五本書卷；而欽訂本（KJV）（1966）只有十四本（其中有兩本合成一本）。官方用的拉丁文通俗本（1592）共有十二本次經書卷，所多出的二至三本附在新約後成爲附錄。根據修訂本，次經書卷排列的次序如下（註十一）：

1. 以斯得拉續編上卷（I Esdras）〔又稱「以斯拉記三卷」

## III Ezra ]

2. 以斯得拉續編下卷 (II Esdras) [又稱「以斯拉記四卷」

## IV Ezra ]

3. 多比傳 (Tobit)
4. 猶滴傳 (Judith)
5. 以斯帖補編 (Additions to Esther)
6. 所羅門智訓 (Wisdom of Solomon)
7. 傳道經 (Ecclesiasticus)，亦稱便西拉智訓 (Ben Sirach)
8. 巴錄書 (Baruch)
9. 耶利米書信 (Letter of Jeremiah)
10. 亞薩利亞禱言 (Prayer of Azariah)，又名「三童歌」  
(Song of Three Children)
11. 蘇撒拿傳 (Susanna)
12. 比勒與大龍 (Bel and the Dragon)
13. 瑪拿西禱言 (Prayer of Manasseh)
14. 瑪喀比傳上卷 (瑪喀比一書) (I Maccabees)
15. 瑪喀比傳下卷 (瑪喀比二書) (II Maccabees)

拉丁文聖經將以斯得拉上卷，以斯得拉下卷，以及瑪拿西禱言列為新約後加的附錄。亞薩利亞禱言(即三童歌)、蘇撒拿傳以及比勒與大龍合成三個故事，則列入但以理書補編中 (Additions to Daniel)。

## 次經的分類

正如聖經一樣，次經的書卷，可按其文學及內容的性質分成五類（註十二）：

1. 歷史性——以斯得拉上卷，瑪喀比傳上、下卷。
2. 教訓性——所羅門智訓，傳道經。
3. 宗教英雄故事——多比傳，猶滴傳。
4. 預言性或啟示性——巴錄書（包括耶利米書信），以斯得拉下卷。

5. 傳奇性補編——瑪拿西禱言，以斯帖補編，三童歌，蘇撒拿傳，比勒與大龍。

## 第三章

# 次經的摘要

介紹次經的方法有二：一是按其內容性質分組而作一簡單綜覽；另一是按其寫作年代的次序作概述。第一個方法已於上列，今採用第二個方法介紹。

次經各卷書的寫作日期通常甚難確定，下列所寫只供作參考用；這十五卷書的著作日期可統歸於下列五個時期（註一）：

- I. **瑪喀比時期前之書卷**（主前200至168年）
  - 1. 傳道經——約主前180年
  - 2. 多比傳——約主前170年
  
- II. **瑪喀比時期之書卷**（主前168至104年）
  - 1. 猶滴傳——約主前160年
  - 2. 亞薩利亞禱言——約主前150年
  - 3. 蘇撒拿傳——約主前150年
  - 4. 比勒與大龍——約主前150年

5. 以斯帖補編——約主前150或114年

### III. 瑪喀比時期後之書卷（主前104至63年）

1. 瑪拿西禱言——約主前100年

2. 瑪喀比傳上卷——約主前110—80年

3. 以斯得拉上卷——約主前100年

### IV. 羅馬時期之書卷（主前63至主後100年）

1. 所羅門訓言——前半卷約主前50年；後半卷約主後第一世紀初葉。

2. 瑪喀比傳下卷——主後第一世紀（有說主前第一世紀，但這似乎不可能）

3. 巴錄書——約主後第一世紀中葉（70年後）

4. 耶利米書信——主後第一世紀

5. 以斯得拉下卷——約主後100年

今將次經各卷作最簡單之摘要，讀者若要作深入研究可參下面簡介時所引用的書註：

#### I. 瑪喀比時期前之書卷

##### A. 傳道經或便西拉智訓（又名耶數智慧書）

1. 作者：惟一有關作者的資料是耶數為西拉之子（「便」即「兒子」，西拉可能是他們家族之名），有些抄本稱他為耶路撒冷的居民，但此說並不可靠（註二）。從書中內容看出作者是一個聰明、富有且虔誠的哲學家，喜好旅遊；職業方面可能曾擔任過宗教及倫理學的講師。
2. 日期：從書中之序言可見，本書是主前180年左右在巴勒斯坦用希伯來文寫成；又約在主前130年時由作者之孫譯為希臘文。

3. 內容：本書共有五十一章，採用正典中之箴言，傳道書及約伯記的格式寫成，是很多有關倫理教訓及實際敬虔生活的長篇論文，主要是教導人在各種環境下以及各種生活圈子中所當有的行為規則。它又定了訓練兒童，處理業務，對待奴隸，以及國家政府的規則（註三）。傳道經可能是次經中最重要的一卷，因它使人更了解主前180年住在巴勒斯坦地之猶太人的宗教和生活原則。它是作者為使學生按律法生活而傳授古代智慧的一本文摘，其重要性在於展示出以往的猶太思想及宗教的傳統（註四）。

4. 要點：本書高舉神為創造天地的主宰並操縱歷史的神。祂無所不知，智慧無限量。人的智慧在乎認識這位神（作者註：像箴1：7；9：10的主題），而祂又賞善罰惡，於今生並來生。

##### B. 多比傳

1. 作者：不詳。雖然本書所記的道德及屬靈的景況都是類似舊約聖經的記載；但按其內容看來，作者是一位曾深受希臘文化影响的埃及猶太人或巴比倫猶太人（註五）。
2. 日期：在與同期寫作的傳道經比較下及根據書中引用該書的提示，多比傳應是寫於約主前180—170年間，時間比傳道經較晚。
3. 內容：多比傳共十四章，可算是當時最暢銷的書籍之一，是上乘的短篇故事，有美妙動人的情節，其風格有如「天方夜譚」般具有東方色彩。內容包括所有能吸引各時代讀者的要素，例如不同佈局的愛情故事，艱險的旅程，與怪獸及惡魔的爭戰，以及喜劇的收場等。雖然這只不過是一本小說，毫無歷史價值，可是劃出一幀有關猶太人如何敬虔度日的圖畫。

本書敘述在北國被擄期間住在尼尼微的一個名叫多比的猶太人的故事。多比的勇敢和仁慈家喻戶曉。有次他行

善埋葬一名無人認領的屍首時染到一種不治之疾而致失明。他認為死了比活在這樣悲慘的景況中還好，於是便向神求死。

當他禱告時，遠在瑪代的亞巴他拿城 (Ecbatana) 有一位曾經出嫁七次的可憐女子名叫撒拉 (Sarah)，每次婚配尚未完成前丈夫就被愛上了她的惡魔亞司馬提 (Asmodaeus) 所殺。撒拉像多比一樣厭惡自己的性命而求神將她取去。撒拉與多比同時作這樣的禱告，同樣達到神面前，神就差遣天使拉法勒 (Raphael 意「神必醫治」) 應許給他們祝福。

這時多比想起很久以前他存在瑪代的一筆巨款，他想將這筆存款贈予他的兒子多比司 (Tobias)。於是多比司被他父親派去遠行取款。他在途中遇到一個陌生人名叫亞撒利雅 (Azarias)，是天使拉法勒的化身。於是一連串的事件類似許多現代幻想的故事在路途中接連發生，如多比司與食人魚搏鬥，藉着亞撒利雅的幫助，將食人魚殺死；又多比司進入亞巴他拿城後，他在天使的安排下與撒拉相遇，一見鍾情，即向撒拉的父親提出婚事。撒拉之父警告多比司撒拉以前七次洞房之夜所發生之事，於是多比司藉亞薩利雅之助在洞房之夜設計殺害惡魔亞司馬提。結果大功告成，二人成婚，過着美滿快樂的家庭生活。可是，這還未達到故事的高潮。多比司聽從亞撒利雅的話取了所殺之食人魚的心肝和胆作為醫治父親瞎眼之藥，因此多比司帶了金錢和藥物滿載而歸。相信每個讀者還未讀完本書之前都可知道故事是喜劇的收場。最後是以多比為神所賜的恩福而獻上感恩的禱篇 (第14章)。

4. 要點：本書着重天使在敬虔人生活中的引導，及敬虔人行善的好報。

#### A. 猶滴傳

1. 作者：不詳。從書之背景可見本書可能是一個住在巴勒斯坦的猶太人著成的。
2. 日期：約寫於主前第二世紀中葉，猶大瑪喀比 (Judas Maccabees) 戰役期間。
3. 內容：瑪喀比革命是一個艱苦時期。作者在猶太宗教與國家瀕危的緊張時期著成此書，以激發愛國者的熱情，奮發起來對抗敵人；同時亦諄諄教誨人們當更嚴謹地遵守神的律法。只要他們順服神，就必獲得神的幫助，戰勝仇敵。

本書共十六章，內容出現甚多歷史記錄上的錯誤及矛盾，可說它不是真史，而是稗史，近乎聖劇或宗教小說之類。猶滴 (「猶太女人」之意) 傳是按士師記第五章中底波拉之歌的風格而寫成的一個奇情故事 (註十八)，主要是描述一個忠勇愛國的猶太女子如何冒着性命危險，挽救國運，劇情緊張驚險，驚心動魄。

故事開端記載亞述王 (作者註：應是巴比倫王) 尼布甲尼撒出外與波斯和埃及孟非斯 (Memphis) 之間的列國交戰，包括敘利亞和巴勒斯坦。因他們拒絕幫助亞述攻打波斯的首都亞巴他拿城的亞法撒王 (Arphaxad)。荷羅芬尼 (Holofernes) 是尼布甲尼撒王這次遠征討伐的元帥。凡他所行經之地都大肆毀壞擄掠，又將該地的神像除滅而另立尼布甲尼撒的像，命令人敬拜。猶太人聽到荷羅芬尼將軍臨近邊境的風聲都嚇得魂不附體，他們一面禱告呼求神的幫助，同時也動員全國軍民合力應戰。荷羅芬尼將軍逼近彼土利亞 (Bethulia，一個接近邊界不知名的城，可能是示劍城的假名)，此城被困三十四天之久，直至糧食與水全然斷絕，百姓在驚恐中埋怨首領，催逼他們向敵投誠。當時長老烏西雅 (Ozias) 要求他們再堅守五天，到時如仍不獲得解救，始作有條件之投降。

#### II 瑪喀比時期之書卷

在彼土利亞城中住着一個虔誠貌美的寡婦，名叫猶滴，她決心要親手拯救全城。取得長老的同意後，她穿上最美的外袍，獨自進入荷羅芬尼的軍營中。她假裝是將要被毀之城的逃亡者，結果得到將軍的信任，且盼望從她獲得有關該城寶貴的情報。荷羅芬尼將軍因她的美貌着迷，為她特別設置了三次晚宴。最後一晚，當猶滴和荷羅芬尼兩人單獨在一起的時候，猶滴以迷湯及濃酒灌醉荷羅芬尼，他倒在桌上沉睡，猶滴即拔出身佩的曲劍 (Scimitar) 砍下將軍的頭。由於以往三日中她已得到哨兵的信任，所以毫無攔阻地將頭顱帶回彼土利亞城中。

次日清晨，彼土利亞的首領將荷羅芬尼的頭顱高懸在城牆上，同時派兵衝出城外突擊仇敵。當亞述大軍發現將軍的首級被斬，大驚失色，迅即全軍覆沒。全書以猶滴所寫的讚美頌及她以後數年的簡史作結束。

4. 要點：本書的題材類似雅億殺西西拉 (士 4 章) 或大衛殺歌利亞的英雄故事。在書中作者強調忠貞效國的重要，及應該信服神的律法，敬虔度日。

#### B. 亞薩利亞禱言 (又名三童歌)

1. 作者：不詳。可能是多作者的作品。

2. 日期：本書的語法反映出是安提阿哥伊皮芬尼 (Antiochus Epiphanes, 主前167—163年) 時代的作品。從內容看出本書的情節是由失望痛悔的禱告開始轉為歡欣雀躍的結束。因此，可能一部份是寫於安提阿哥逼迫猶太人的年間，另一部份寫於逼迫停止之後 (註六)。

3. 內容：本書乃七十士譯本插進正典之但以理書 3 : 23 與 3 : 24 間的六十八節經文，一共分為三部份。第一部份是亞薩利亞 (即但以理書中的亞伯尼歌) 的禱言，是他因不肯跪拜尼布甲尼撒所立之金像而被扔在烈焰窯中時所作的禱告。這禱文的目的是不在於求神救他脫離火窯，而是稱頌神，又為百姓認罪禱告。第二部份繼續記載神如

何在火窯中築了一道圍牆保護他們。當王的僕人不斷地將石油精和瀝青倒進窯中使火更為熾烈時，火也不能傷害他們。第三部份是一篇相當長的感恩頌，傳統上稱為「三聖童之歌」，內容是記這三個忠勇的青年讚美神拯救他們的頌歌。羅士 (Rost) 博士稱：這首亞薩利亞的禱言在格式上像詩136篇；在內容上則似詩148篇 (註七)。

4. 要點：這只有六十八節的小書的教訓與詩50:15的相似：在患難中求告神的，必得神的搭救 (註八)。

#### C. 蘇撒拿傳

1. 作者：不詳。但可能是住在巴勒斯坦的一名猶太人，因在那裏才有死刑的審判 (見內容) (註九)。

2. 日期：不確定。可能是在瑪喀比革命期間或之後，亦有可能在羅馬時期 (註十)。此書流傳下來為但以理書補篇的一部份，故傳統將之歸入次經中。

3. 內容：七十士譯本將本書放在但以理書之前，但拉丁通俗譯本將之附加在但以理書之後，即成為但以理書第13章。

蘇撒拿傳是以現代偵探故事的風格寫成的，記載過着敬虔生活的但以理所作的一個明智的判斷。本書是世界文學精選短篇故事之一，是文藝小說的楷模。

故事的開始說到一位住在巴比倫城中有名望的猶太人名約亞甘 (Joachim)，一日他那極美貌的妻子 (蘇撒拿) 正在園中散步。是時有兩名長老 (他們是常到以約亞甘家為法庭的聽訴訟的審判官)，看見這貌美如花的蘇撒拿，就情不自禁慾火攻心，不理會神的律法，對她起了邪念。他們深知自己心存惡慾不對，於是互相掩飾。一日，從約亞甘家中審訊完畢後，二人不約而同地暗中回到花園裏意欲暗中窺看蘇撒拿的美貌，結果相遇，於是只得各自承認內心的私慾，繼而共同謀算如何滿足自己的慾念。

兩長老選了一個炎熱的日子，預先暗中匿身在花園中。那時蘇撒拿要到園中水池沐浴，當所有園門關上後，這兩個老人出現在她面前；要誘惑她與他們行淫，同時又恐嚇她說若她不允諾，就要作假見證控告她與別人通姦。敬虔的蘇撒拿堅決拒絕，結果第二天即被宣判死刑。當她被帶到刑場時，中途被一個名叫但以理的年青人攔住。他說他有權質問見證人，於是但以理個別質詢他們，發現二人口供不對，結果蘇撒拿被宣判清白，無罪釋放，而兩個為非作歹的長老反被處死刑。本書以蘇撒拿與她的眾親屬讚美神為結束。

4. 要點：本書強調一個天經地義的原則：善有善報，惡有惡報。此外，作者特別褒揚但以理的聰明和正直的判斷，並義不容辭的插手幫助。

#### D. 比勒與大龍

1. 作者：不詳。因無從確知本書原著是用希伯來文，亞蘭文或希臘文寫成。若用希伯來文寫成，作者可能是巴勒斯坦的猶太人；若用希臘文寫成，作者可能是居住在地中海東部的人。
2. 日期：不詳。大概與蘇撒拿傳同時代。
3. 內容：七十士譯本將「比勒與大龍」放在但以理書之後，構成十三章。拉丁通俗本是將它接在但以理書之後（作者按：包括第13章蘇撒拿傳），成為第14章。「比勒與大龍」這兩個獨立的故事是次經中但以理書的補篇。

「比勒與大龍」可稱為「世界上最古老的偵探故事」。這故事針對瑪喀比時代中猶太人在安提阿哥手下被逼敬拜偶像的行為。在當時的光景中，猶太人的宗教領袖借藉文學和戲劇方式，以極生動的文筆力斥偶像崇拜之非。

「比勒」的正名是馬突（Marduk，「眾神之神」），是巴比倫諸神中最著名的神；他在主前2250年被封為巴

比倫城的守護神。這城是為此神明而建，其龐大與輝煌無以倫比，後來成為世界七大奇觀之一。「比勒與大龍」的故事是關於聖經中但以理不肯跪拜波斯王古列（作者按：該是巴比倫王）所設立之神像。古列說比勒是個偉大的神，是值得人跪拜的，因為他每日能吞下大量的食物和飲料——十二籮的細麵，四十隻羊和五十加侖的酒。但以理答道：「泥與銅所製成的偶像怎能吃喝呢？」他求王給他作一個試驗，將食物與飲料獻給比勒後，即將殿門封鎖。在門還未關上前，但以理吩咐僕人將篩過的細灰撒在殿的周圍。到了晚上，比勒的七十個祭司，帶着妻子兒女如常一樣從比勒壇下可通到外院的暗門進來，將所有獻與比勒的食物全部吃光。

次日清晨，王與但以理來到殿中。但以理先向王証實所有殿門都是關緊封密的，可是打開殿門後，王看見滿地都是男女和孩童的腳跡，震驚不已。祭司們欺詐的手段便顯露無遺。王在大怒之下，將祭司們全家殺死。後來但以理得到王的許可，將比勒的像和廟宇拆毀，證明比勒不值得敬拜。

接着，這位姓名不詳的作者再敘述另一插段——「大龍的故事」。這故事論及但以理的英勇事蹟。

在巴比倫國有一條龐大的巨龍，這也是巴比倫人所拜的神。王認為這龍既是明顯有生命的活物，所以命令但以理當拜他。但以理再次求王給他機會另作試驗，看他是否能不用刀棒就能將龍殺死。但以理從王得令後，即用柏油，脂油和毛髮攪雜，製成餅扔給大龍吞吃，大龍吃後立即肚腹崩裂而死。

巴比倫人因王這樣對待他們的神而大怒，指控王自己作了猶太人。他們要求王將但以理交給他們，否則要滅盡王的家室，好為比勒、祭司和大龍復仇。古列王（按：該是巴比倫王）逼不得已，只好將但以理交給他們，

他們立即將但以理扔在有七隻猛獅的洞中。

作者不理會年代的差錯，將故事背景轉到猶太地。在那裏先知哈巴谷正準備將食物帶到田間給收割的人，耶和華的使者吩咐他將食物帶到巴比倫給但以理吃，因此但以理在獅子洞中能維持了六日之久。到了第七日，百姓怒氣漸消，王便到洞口哀悼但以理。他見但以理仍在獅子洞中，毫無損傷，便將他從洞中拉出，並將陷害但以理的人投入洞內，瞬間間他們全被飢餓的獅子吞吃掉。

4. 要點：本書旨在教訓耶和華神是活神，而其他的神全部虛假；並虛偽的「光棍祭司」以拜假神欺騙百姓維生，不該存留。

#### E. 以斯帖記補篇

1. 作者：不詳。據該書十一章一節是一個名呂西馬庫(Lysimachus) 的人將希伯來正典中的以斯帖記譯為希臘文時所加上去的(也有可能是別的人加上)。這補篇共有107節，但這位呂西馬庫是誰仍是一個謎。
2. 日期：不確定。自由派學者說是大約主前 114 年寫於耶路撒冷(註十一)。但從書之內容看來，本書大概是寫於瑪喀比時代，閃族運動猖獗時(註十二)。
3. 內容：由於正典中的以斯帖記全未提及神的名，也沒有任何真正的宗教儀式，如禱告，禁食等，所以本書是為補充其缺陷而加添進去的。這補篇共有六章，插進七十士譯本之以斯帖記之末。

#### 第一補篇：末底改的夢(即11：2—12：16)

波斯王亞達薛西第二年，在首都書珊城中住着一個敬畏神的猶太人，名叫末底改(Mordecai)。他在夢中看見兩條大龍正在怒吼，準備作戰。各國聽見就要備戰，攻打猶太國。猶太人遂向神呼籲求助。末底改醒後，聽見太

監加百太(Gabatha) 與他拉(Tharra) 二人秘密計劃要暗殺王。末底改將這陰謀稟報亞達薛西，所以二人立被處死。於是末底改因他的忠心得賞，在朝廷中被升高位。在背後策劃謀叛的真正主謀是哈曼，他為此決心要除滅末底改和他全族。

#### 第二補篇：王的諭令(即13：1—7)

這補篇是亞達薛西王頒給各省長的諭令，吩咐殺戮所有的猶太人。

#### 第三補篇：「末」，「帖」的禱告(即13：8—14：19)

第三補篇包括末底改和以斯帖的禱告，祈求神在這苦境中施行拯救。末底改的禱告主要是讚美神是統管萬有者，無人能與祂匹敵。以斯帖的禱告是數算神以往向以色列人所施的厚恩，神信實的應許和細述以色列現今的危運。在禱告中她祈求神幫助她，當她為同胞謁見王時賜她勇氣和智慧的言語。

#### 第四補篇：「帖」進覲波斯王(即15：1—16)

這段是正典以斯帖記5：1—2的詳細記述，七十士譯本卻沒有記載。這段記以斯帖穿戴最精緻華美的服飾進到王面前為她的同族求恩。王見以斯帖擅自進殿而大怒，以斯帖在驚懼中暈厥。後來王改變態度，許可她提出請求。

#### 第五補篇：諭令的撤回(即16：1—24)

這補篇是宣告一相反的法令，撤回了第二補篇和以斯帖記三章12—15節中的諭旨。

這詔書是用極巧妙的修辭法詳述哈曼反叛的陰謀，及猶



太人有權遵照他們自己的律法居住在波斯境內；這詔書包括各城都當抄錄這詔書一份的命令，違反者必要被除滅。

#### 第六補篇：「末」夢之詳述（10：4—11：1）

這補篇是解釋第一補篇中末底改的夢。那兩巨龍為哈曼及末底改；細流的小河後成了大水的江河是指以斯帖。神為猶太人和外邦人所預備的計劃均得成就，最後各人歡喜快樂地記念普珥節。

4. 要點：「斯」補篇的作者撰作這些補篇的主因乃是為了填補一些「斯」記中沒有記錄的資料，但內容則指出神對猶太人的保守與慈愛（宗旨與聖經的以斯帖記雷同）。
5. 作者附按：

讀者若未先讀聖經中的以斯帖記，而祇讀這些補篇，必會感到困惑與迷惘。可是若將這些補篇插在聖經的以斯帖記中閱讀時，就會構成一個頗有趣味的「以斯帖故事」。下面按次序的排列試圖將整個「以斯帖記」重建起來（註十三）：

- ①第一補篇
- ②斯1：1—3：13
- ③第二補篇
- ④斯4：1—17
- ⑤第三補篇
- ⑥第四補篇
- ⑦斯5：1—8：14
- ⑧第五補篇
- ⑨斯8：15—10：3
- ⑩第六補篇

### III 瑪喀比時期後之書卷

#### A. 瑪拿西禱言

1. 作者：不詳。可能是一個說希臘話的猶太人。
2. 日期：不確定。從書中的神學思想看本書可能是猶太後期的作品；但有些學者將作書的年代放在耶穌降生以後。
3. 內容：本書寫作的原因可參考代下33：18—19的經文。是要補充歷代志作者所遺漏的。次經的作者主要目的似乎是要顯出神莫大的憐憫臨到萬人，包括最大的律法背叛者，甚至像瑪拿西一樣罪大惡極的人。可能這位不知名的作者心中也是為了幫助那些因拜偶像而墮落的人從失敗中回轉而寫的（註十四）。

本書所記的是瑪拿西王懺悔之禱言，共15節，是復興後期所流行的一種猶太人禱告禮拜的公式。

本書是以讚美神為始，讚美祂創造的威榮，讚美祂賜下憐憫給痛悔的罪人。接着就是瑪拿西個人的認罪，祈求赦免與恩典的禱告。

4. 要點：本書主要指出神是極憐恤人的神，凡願意悔改者，雖罪惡滔天，仍可享受神的憐憫及赦免。

#### B. 瑪喀比傳上卷

1. 作者：不詳。奧利根 (Origen) 和耶柔米 (Jerome) 認為從作者對巴勒斯坦地理環境之認識，和內容中敬虔的語氣，可推知作者必是巴勒斯坦的猶太人，又可能是一個撒都該人，更可能是瑪喀比族中的後裔（註十五）。
2. 日期：按本書最後所發生的事可推知大約是寫於主前136年之後，主前63年羅馬侵入巴勒斯坦之前。最早的可能性是根據本書16：23所記約翰許爾堪 (John Hyrcanus) 之死而定。那時是主前105年，大部份學者都認為本書是寫於大約主前100—83年之間（註十六）。
3. 內容：瑪喀比傳上卷共16章是模仿列王紀寫成的，是關於在主前175年安提阿哥伊皮芬尼登位至主前134—105年間約翰許爾堪作王期間在巴勒斯坦之猶太人的遭遇。

這是一份極寶貴及可靠的歷史文件。

本書開始是以最簡潔的話介紹亞歷山大大帝的戰績，國度的分裂，西流古王朝統治巴勒斯坦的起始。然後故事集中在安提阿哥伊皮芬尼身上，他是西流古朝的暴君，他爲了統一其國度，極力推行希臘文化，使全猶太地都披上希臘文化的色彩。主前167年的基斯流月 (Chislev) (即現在的十二月) 廿五日是一關係重大的日子，安提阿哥命令人殺一頭豬在聖殿的祭壇上獻與希臘之丟斯神。此外他還廢掉所有摩西律法所定的節期禮儀，凡違反者處以死刑。

安提阿哥伊皮芬尼褻瀆性的罪行引起了一連串的暴動，先是由一個敬畏神的家族名馬提亞 (Matthias) 領導的。馬提亞和他的五個兒子逃到山上與一班志同道合稱爲 Hasidim (敬虔者之意) 的展開游擊戰。他們不但殺戮安提阿哥的士兵，同時也殺死背道的猶太人。書中內容大部份詳述馬提亞的三個兒子——猶大、約拿單和西面許多成就和神蹟性的戰績。在猶大領導下，他們在主前165年12月25日潔淨聖殿，重新舉行奉獻禮 [亦即約10：22所記之修殿節，猶太人稱之爲漢努加 (Hanukkak)]。後來軍事領袖約拿單作了大祭司，稱爲哈斯摩紐朝 (Hasmonean Dynasty)，開始了瑪喀比家族內大祭司執掌軍政的制度。在五兄弟中最年幼的西門的領導下，革命終於成功，主前142年猶太人獲得了政治上的獨立。

這次民族獨立後不久，國內爭權奪利暗殺的事經常發生，西門和兩個兒子被奸詐的女婿謀害。他另一個兒子約翰許爾堪隨即起來奪取大祭司的權位，他在主前134至104年統治巴勒斯坦。本書以約翰的成就和英勇的事蹟作爲結束。

4. 要點：瑪喀比前書高舉律法，並以愛律法者必蒙神祝福爲中心。Lefevre 博士稱本書是申命記在歷史的舞台上演出來 (註十七)。全書的主旨指出一場兩勢力的爭奪

戰：遵守神律法者和反對神律法者；愛神律法者必得最後勝利。

### C. 以斯拉續編上卷

1. 作者：不詳。由於本書與七十士譯本中之以斯拉記和尼希米記相近，故曾被認爲由一名亞歷山大之猶太人撰作。
2. 日期：不確定。約瑟夫之引用此書給本書劃定了寫作的期限。書的內容記述聖殿的重建及安提阿哥的逼迫，故引起學者們定之爲主前150—100年左右的作品。
3. 內容：由於本書與正典之以斯拉記極其接近，故有很多混亂的名稱。七十士譯本中稱之爲「以斯拉續編上卷」，而在拉丁通俗本則稱「以斯得拉三書」。爲避免誤解，有些學者稱之爲「希臘文的以斯拉記」，與正典中之希伯來文的以斯拉記以示區別。

在實質上，以斯得拉記等於舊約的代下35：1—36：23，以斯拉記及尼7：73—8：12之「再版」。因此，本書包括了主前621—444年間部份的以色列民族史。以下的圖表可幫助澄清 (註十八)：

次經	舊約
以斯得拉記上 1 章	= 歷代志下 35, 36 章
以斯得拉記上 2 : 1—14	= 以斯拉記 1 章
以斯得拉記上 2 : 15—25	= 以斯拉記 4 : 7-24
以斯得拉記上 3 : 1—5 : 6	= (無舊約相對經文)
以斯得拉記上 5 : 7-70	= 以斯拉記 2 : 1-4 : 5
以斯得拉記上 6, 7 章	= 以斯拉記 5, 6 章
以斯得拉記上 8 : 1-9 : 36	= 以斯拉記 7—10 章
以斯得拉記上 9 : 37—55	= 尼希米記 7 : 73—8 : 13

本書的主題是重建聖殿。可是書中的年代卻非常混亂，且充滿錯誤。本質上，除了上述正典書卷中的資料外，並

無什麼新材料。書中唯一出自原本的材料只有 3 : 1 - 5 : 6 的一段。這是一個獨立的故事，可稱為「次經的三劍俠記」。從其體裁和文學的觀點看來，這故事在文學上可算是最優美故事中的一個。以下是故事內容的撮要：

相傳波斯王大利烏有三個衛兵，王給他們一次比賽，要他們按自己的意見寫出世上最強的是什麼，並要在王面前提出理由支持自己的論點。第一個衛兵寫：「酒是最強的」。第二個寫：「王是最強的」。第三個說：「女人是最強的，但真理終必得勝」。結果第三個衛兵獲勝，王要獎賞他心中所求的，他趁機求王記念重建耶路撒冷的應許。

4. 要點：以斯得拉記彷彿似歷代志末段及以斯拉記和尼希米記的合體，文內強調智慧在信神者生活上及崇拜時的地位。

#### IV 羅馬時期之書卷

##### A. 所羅門的智訓

1. 作者：不詳。一般認為是所羅門的作品，但此說不能証實（註十九）。奧古斯丁認為作者是耶數便西拉，耶柔米卻提議是斐羅（Philo），路得及其他改革家贊同此說。另有人說是亞波羅，但那是全無根據的假說。據文中的記載推測，作者可能是一位住亞歷山大城的猶太人，以舊約所羅門王的格言方式寫成本書。
2. 日期：從七十士譯本引用此書看來，本書最早的可能寫作日期大約在主前 250 年。此外，再無其他資料可究。細讀本書內容，可知前半部寫於主前第一世紀初葉，後半部寫於主後第一世紀中葉。
3. 內容：若次經傳道經以倫理及德行方面的智訓為主，對比之下，本書則以神學為主。它是次經中最偉大的神學論文，可代表以希臘哲學和聖經真理之綜合的首先嘗試

（註二十）。

本書計 19 章像箴言一樣，將智慧高度人物化，讚美神的主權，能力，智慧，聖潔，仁慈和神性。可能為了讀者背景不同的原因，作者的文字盡量保護住在希臘管轄地區內的猶太人的傳統神學，使他們免受外邦人不虔不義的生活和偶像崇拜的影響，他要在他們心中重新點燃對神和神之律法真正的熱忱，堅固他們的信仰與實踐，同時也向有可能閱讀本書的外邦人指出猶太教的真實和異教信仰的愚昧無知。

4. 要點：本書強調有智慧的生活是敬畏神的表現，而智慧是神所賜，但只給敬畏神的人。作者強調智慧使所羅門蒙恩及不敬畏神者的結局。

##### B. 瑪喀比傳下卷

1. 作者：不詳。從內容看出他可能是個住在亞歷山大城的猶太人，但是屬於一個極嚴謹的教派（如法利賽派），謹守遵行摩西的律法，為神的殿大發熱心。
2. 日期：不確定。學者認為本書是在羅馬時代前或羅馬時代期間，甚至可能是使徒時代寫成的（註廿一）。本書的寫作時間是根據它曾引用主前 143 — 124 年間在巴勒斯坦的猶太人寫給在埃及的猶太人的兩封信而定。它也曾引用耶孫（Jason of Cyrene）所著的五大集歷史書。這耶孫氏可能是指瑪喀比傳上卷八章 17 節的耶孫或是亞歷山大之斐羅同時期的人物（約主前 20 年至主後 54 年）。但從內容的語氣看之，本書可能是羅馬時期的作品，即大約主前第一世紀中葉（註廿二）。
3. 內容：瑪喀比傳下卷之內容所包括的時間大約只有 15 年（主前 176 — 161 年）。細察下，本書並非作者原本，而是耶孫所寫之長篇歷史的縮本，記述安提阿哥的逼害和瑪喀比的革命，是一本傳記與歷史的混合，真史與稗史混在其中。作者大言不慚地承認他寫這書的目的是為

給人閱讀，看重道德教訓，而不能完全顧到歷史的真實性。因此，其歷史價值不及瑪喀比上卷。

本書合共15章，前七章是新材料，第8—15章內容與瑪喀比傳上卷1至7章相同。本書是以兩封信作為開始的導言（1—2章），大概是在巴勒斯坦地的猶太人寫給逃亡的猶太人的信。兩書信的中心題材乃論潔淨聖殿和奉獻聖殿的重要，這兩點都是猶大瑪喀比之傑作，因此作者跟著便寫記猶大的歷史，他也就是瑪喀比傳下卷的英雄人物。

本書第一主要分段是記瑪喀比革命的起因（第3—7章）。安提阿哥伊皮芬尼之前的西流古四世（主前187—175）計劃要劫掠耶路撒冷聖殿的財寶，卻神奇地被一隊天兵所攔阻。安提阿哥繼位後，以暴政統治猶太人；可是當時祭司的生活亦頗腐敗，背道、賄賂與謀殺的事常見。安提阿哥褻瀆性的罪行全記在瑪喀比傳下卷內。接着作者詳細引述兩個恐怖的殉道故事。第一個是記載年老的文士以利亞撒，另一個是記載一個母親和七個兒子，他們都是為了信仰而犧牲了生命。本段特記凡堅持信仰者必得復活的教義（7：9）及除聖經外只此處明顯提及無中生有的創造（*creatio ex nihilo*）（7：28）。

本書第二部份集中在英雄瑪喀比的事蹟上（第8—15章）。瑪喀比革命暴發，猶大藉天軍的幫助，勇敢及神奇地戰勝了壓制與逼害他們的西流古人。整段記載除了一些細節外，大致上與瑪喀比傳上卷3—7章相同。這部份中最使人感興趣的是其中提及有關煉獄，為死人獻祭和禱告的事，這是次經中唯一有關這類事的記載。

在結束本書時，作者附加一句頗曉風興的名言：

「就如單喝酒，或單喝水都不算好。如果酒與水摻合了再喝，才能暢快，才能於身體有益。所以用巧妙的手編輯，不過使讀這故事的時候聽着悅耳而已。」（15：39）（註廿三）。

4. 要點：本書是一本真假瑪喀比史的混合作品，文內強調天使站在敬虔者的陣線，為他們作戰。作者多處提及敬虔殉道者必得復活受獎賞，故本書充滿甚多激發愛國的熱忱。

### C. 巴錄書

1. 作者：不詳。本書按名看來似乎是先知耶利米的文士巴錄所寫的（耶32：12）；但若細讀其中內容，就必會發現是由幾個身份不明的作者合作寫成的。
2. 日期：有人提出本書是聖經中的巴錄在以色列人被擄到巴比倫的期間寫的，但如上文談及，這書是由二人（或以上）在不同時間內寫成的兩份文件。大部份學者認為第一份文件是在主前150年寫的；第二文件卻在基督的時代或更晚的時間寫成（註廿四）。
3. 內容：本書共五章可分成三段：①序言（1：1—14）②第一文件（1：15—4：4）和③第二文件（4：5—5：9）。

本書的前言是一篇歷史導論，亦即本書之故事背景——在巴比倫。時間是耶路撒冷被巴比倫滅亡後的第五年。耶利米之繕寫員巴錄將書寫完後，在河畔讀給被廢之王約雅斤和被擄之百姓聽。他們聽後深受感動，全體哀哭、禱告、禁食、並將金錢捐獻給耶路撒冷，使在本土的弟兄們有力量買祭物獻在耶和華的壇上。奇妙的是，當時在耶路撒冷的百姓也正在為尼布甲尼撒和伯沙撒求健康，好使被擄的人能過安康的生活。他們也為自己因干犯神的律法而落在今日的光景，正在認罪禱告。這就開始了全書的主題——認罪的禱告。

第一文件是一篇長篇禱文。首先是有關全以色列民認罪的禱告，接着是被擄者的認罪，最後是被擄百姓仿照但以理書、耶利米書和申命記的經文，向神發出求憐憫的禱告。

第二文件與第一文件有別，全段是按希伯來文帶有音節的散文詩歌之體裁寫成的，可分為兩部份。第一部份是頌讚智慧，這智慧就是他們所離棄了的神，亦指他們所干犯了的律法。第二部份是一篇安慰和鼓勵的論談，多仿效申命記、約伯記、以賽亞書和耶利米哀歌中的經文，如耶路撒冷被形容為一個憂傷的寡婦為她的兒子舉哀；可是書的結束卻充滿希望的屬靈信息——她的兒子從被擄之地歸回復興的耶路撒冷，耶路撒冷將要被重建，直到永永遠遠。

4. 要點：巴錄書的作者頗熟悉舊約的律法及其中數本書卷，他以律法為神智慧的總歸，而神對以色列的厚愛可從律法是神所賜的得證明，故本書高舉律法即神的智慧，而認罪可復享律法的智慧。

#### D. 耶利米的書信

1. 作者：不詳。按傳統，先知耶利米是本書的作者，但事實上，這時期的次經和偽經等文獻都是原著者取一個聖經中人物之名當為作者之名，因此真正作者的身份無從查考。
2. 日期：不確定。據 1：3 所記，猶太人被擄到巴比倫直到第七代，因此寫作時間大概是主前300年或300年以後的時期。在拉丁通俗本和其他拉丁文的手抄本中，本書附錄在巴錄書之後，成為巴錄書第六章，因此本書與瑪喀比傳下卷的一組書同列。
3. 內容：這是一封短信，只有73節。作者主要的目的似乎是要駁斥對偶像的敬拜，其語喧染鋪張。可以說是根據耶10：11所發揮的一篇感情激動之講章：「不是那創造天地的神，必從地上從天下被除滅」（註廿五）。在發揮其主題時，作者的構思似乎混亂及缺乏層次，他的要點跳來跳去，但能指出偶像既無生命氣息、無助、無用、又能被摧毀的。他以「他們不是神」一語重覆使用，如

此將書信分成十一段，每段以此句作結束。作者不但藉嘲笑偶像的愚鈍以降低其價值，同時亦嘲笑準備妥協的偶像敬拜者。本書結束前最後嘲笑偶像「如瓜園中的稻草人，絕不能保護什麼……又如果木園中衆鳥羣集的荆棘與扔到黑暗中的死屍……它們終必被蟲咬……他們不是神。」

4. 要點：此書是一本極精彩嘲諷拜偶像的愚昧與缺邏輯的傑作，與耶 7：8—11、賽44：12—20及結 8：3—18 異曲同工，先後輝映。

#### E. 以斯得拉續編下卷

1. 作者：不詳。本書由許多作者合作而成，其中有猶太人，也有基督徒，其結構與傳述的方式都極其複雜（註廿六）。簡言之，第 1—2 章是一些猶太人或基督徒借用聖經中之以斯拉的口吻寫成；第 3—14 章為本書之核心，稱為「以斯拉的啟示錄」，是由一個身份不明，但名叫撒拉西爾 (Salathiel) 的人物託用以斯拉的身份撰作的。最後，第 15—16 章是本書的補編，出自一個不知名的基督徒手筆。
2. 日期：不確定。上文提及本書是一綜合作品，因此寫作日期不同，亦不易確定。大概是在主前20年至主後100年之間的作品；後來有一不知名的編者將所有文件纂集，編輯成書。但亦有人否定本書曾經過纂集和編輯，他們認為這是一篇獨立的文學作品，其寫作時間是主後70至100年（註廿七）。
3. 內容：聖經學者一致公認本書首兩章和最後兩章是後來補錄進去的，以適應基督徒。這書的原著只包括第 3—14 章。

從開始的兩章可看出作者是亞倫的後裔。故事記以斯拉（作者之假名）遵耶和華的命責備以色列百姓在神不斷施恩和憐憫下仍然犯罪。這段記述內有甚多經節反

映新約的氣氛和借用新約的詞彙，故作者可能是一名基督徒。在第二章，以斯拉重講一篇哀歎不忠信之國的信息。在異象中他看見復活的聖徒站在錫安山上。他們可能是基督徒的殉道者，頭戴冠冕，在一個大像前接受棕樹葉，這些葉是得勝的象徵，那大像是神的兒子。

繼首二章的引言後就是「以斯拉的啟示錄」正文，那是一連七個異象。

**第一個異象**（3：1—5：19）是以斯拉正為本國被擄百姓所受之痛苦而感到惶惑。正在前思後想時，他問神為何不將從亞當傳下來給他後裔的惡性除去，為何容許犯罪的外邦人毀滅耶路撒冷。神差天使烏利爾（Uriel）提醒他，耶和華的奧秘是他所不能明白的。以斯拉對這答案感到不滿，於是天使告訴他只有義人才能領會，並且要到末日才得伸冤。以斯拉再問那日子何時才能來到，答案是待神所預定的義人的數目添滿，那日就必來臨。以斯拉再追問那日子來臨以先有什麼預兆，回答是在新舊約聖經中早已記述，不必再追問了。

**第二個異象**（5：20—6：34）記以斯拉覺得神待以色列有欠公允的地方，於是重向神發怨言，繼續以前的追問，但今次他加問神有關那些在那日子未到以前已死者的命運如何。天使烏利爾給他一個滿有安慰和確據的信息，就是他們的份與現今還活着的人一樣。

**第三個異象**（6：35—9：25）相當冗長和繁瑣。以斯拉禁食七日後，從神領受一個關於義人與惡人將來結局的啟示。這異象啟示彌賽亞將要作王四百年，以後全人類都要死亡。在此時有七日過渡時期，方有復活與審判之大日臨到。以斯拉為着只有少數人能享受永生而

大部份人要受刑而悲傷。他用極長的時間為這些罪人代求。

**第四個異象**（9：26—10：60）之開始記以斯拉正在為失喪的人哀哭，他見一個婦人哀悼她的獨生子極其悲傷，這兒子是她經過了三十年不育以後才得到的。以斯拉責備她只為自己的際遇哀傷，而忘記了耶路撒冷曾遭更大的患難。正談話間，那婦人突然消失，她所坐的地方成了一座宏偉輝煌的城。此時烏利爾出現，解釋說這婦人就是天上錫安的代表。

**第五個異象**（11：1—12：51）記一隻三頭廿四翅膀的大鷹從海中上來，忽然有一隻咆哮着的獅子從林中衝出，要與大鷹比個高低。獅子還在吼叫時，鷹的頭和翅膀忽然逐漸消失，身體自焚而滅。以斯拉向天使詢問異象的含義，得知這鷹就是但以理所見異象中的第四個國度；頭與翅膀代表羅馬帝國中各首領；獅子代表至高者神，即在末日審判罪人、釋放餘民的彌賽亞。神吩咐以斯拉寫下這異象及其中的意義。

**在第六個異象中**（13：1—58）以斯拉看見一個面目猙獰的飛人，沒有人敢看他，又凡聽見他聲音的人都要被火吞滅。當他消滅所有仇敵後，他就招聚了一羣和平的羣衆到他面前，這班人有些是自願前來，也有些是被逼而來的。像以往一樣，以斯拉再問異象的解釋。天使告訴他那人就是在萬有之先的彌賽亞，與他爭戰而被滅者是外邦人，那和平的羣衆象徵被亞述王撒縵以色所擄而分散的十個支派的以色列人。

**第七個異象**（14：1—50），也就是最後一個異象

出現時，以斯拉正坐在一棵橡樹下，聽到從遠處小叢林傳來神的聲音，天使告訴他說萬物的結局近了，他將要被取去離開世界。他爲了百姓將失去一個律法的教師而懇求，神命令他籌劃預備大量繕寫的材料和五個手筆快捷的文士。然後神給他一種特殊的飲料，他喝了以後四十日之久不停地宣讀從神所得的默示。那些記錄這些「默示」的人所寫的甚至連自己也不明白。結果產生了94卷書卷，以斯拉受命出版24本（據稱後來成了舊約聖經的書卷）。另70本是要收藏起來，保留給較聰明的猶太人讀。寫到這裡，本書的原著部份即告結束，以斯拉被取到天上與和他一樣的聖者在一起。

第15—16章只在一些拉丁手抄本出現，內容包括以斯拉再進一步所得的「啟示」。在這啟示中，他得知殘暴的羅馬迅即將被毀滅。神再給他看見在敘利亞要發生的恐怖戰事，以色列的衆仇敵，如巴比倫、埃及、敘利亞和小亞細亞等地都按所行的受刑罰。神的百姓無需驚懼，因神作他們的引導者直到永遠。

4. 要點：本書着重神的選民必獲最後勝利的神學觀念，而這最終的勝利是靠神的彌賽亞完成。從書的內文看，以斯拉的疑惑與哈巴谷的相若，而他們所得的答覆也相同。只是哈巴谷強調「今日的生活」（義人因信而活）；而以斯拉續篇下卷在此卻像但以理書，強調將來神國的建立，故本書在「末世盼望」（eschatological hope）方面異常濃厚，遠勝其他次經書卷。再者，本書特記一段對正典史研究有點幫助的記錄（14：44—46），可見此時已有「舊約書卷範疇」的觀念。

## V. 次經摘要總結論

### A. 次經之作者

可能除了傳道經和瑪喀比傳上卷的作者是巴勒斯坦的猶太人外，其他作者多半是亞歷山大的猶太人。同時，他們多是隱名或用假名的作者，只有傳道經是由耶數便西拉著成（理由請參閱書註），從作品的內容看來，可知作者中愛國人士比先知多。

### B. 次經之日期

次經的寫作日期與作者一樣不能確定。按學者們的意見，它們大約在主前300年至主後200年間寫成，但事實上若說它們在主前200年至主後100年間寫成已相當可靠了。其中以傳道經爲最古老的次經，而以斯得拉記上卷爲最後的作品。

### C. 次經的文體與史實

次經中除了傳道經，猶滴傳和瑪喀比傳上卷明顯地是用希伯來文寫成，或部份用亞蘭文寫成外，其餘大部份都是用主前300年至主後300年間在希臘與羅馬所通用的語言——希臘文寫成的。而其中很多是用令人厭倦的、瑣屑的、古怪的、神秘的、誇張的、虛構的、荒謬的和高度象徵性的文體表達。再且作者們通常因過份着重插入道德教訓，而致忽略了歷史的真實性，致令讀者不知所措，不知何從取捨。

### D. 次經的神學

次經的倫理神學大致上與舊約的相似，諸如高舉律法、智慧、愛國、信心、儀行等。在神論方面，次經的神論亦相當「保守派」，如神是創造天地的主宰，獨一無二的神，滿有聖潔、公義、慈愛和憐憫等。在末世神學方面，次經之「末世國度」的神學觀念與舊約大小先知也異常接近，只是在一些細節上較怪誕奇異，類似「天方夜譚」的傳說。此外，次經卻寫出一些「奇怪的神學」，如煉獄、爲死人禱告、爲死人獻祭（作贖罪功用）等，後來被一些教會採用，成爲他們教義的一部份。

## 第四章 次經在教會史 中的地位

使徒保羅曾警告帖撒羅尼迦教會的信徒說：「……無論有靈有言語，有冒我名的書信說主的日子現在到了，不要輕易動心，也不要驚慌。人不拘用甚麼法子，你們總不要被牠誘惑……」（帖後 2：2—3）。這會震動初期教會的話至今猶在我們耳邊盪漾。保羅在帖撒羅尼迦建立教會只數月的時間，就有假師傅冒他的名寫偽造書信，企圖誘惑信徒，可見偽言傳播異常快速。

遠在保羅以前，舊約時代的先知耶利米巴大戶發出其後繼人保羅所回應的話：「耶和華說，那些以幻夢為預言，又述說這夢，以謊言和矜誇使我百姓走錯了路的，我必與他們反對。我沒有打發他們，也沒有吩咐他們，他們與這百姓毫無益處。……我已聽見那些先知所說的，就是託我名說的假預言，他們說，我作了夢，我作了夢。說假預言的先知，就是預言本心詭詐的先知，他們這樣存心要到幾時呢？」（耶 23：32，25—26）

在以往的歷史中，神的百姓對這些警告從不加以理會，



即或在希伯來文的正典與新約正典完成後，仍是如此。虛假的、偽造的經書如浪潮般湧進基督教世界中，甚至在這廿世紀的年代中，偽造的經典仍被發現，例如：1956年發現了死海洞穴的「創世記偽經」(Genesis Apocryphon)。在基督教歷史中，對於這一類的文件(經書)，尤其是次經，通常都處以猶豫不決的態度，而且是傾向否定多於接受。以下簡略追溯次經在基督教教會歷史中的地位。

## I. 從兩約間至改革時期(即次經如何進入聖經中)

### A. 次經與七十士譯本

被擄以後，虔誠的猶太人歸回巴勒斯坦地，將該地成爲正統猶太教的基地。早在舊約尚未被譯成希臘文前(主前250—150年)，他們已收集並正典化了他們的經典(註一)。後來住在埃及亞歷山大城的猶太人在羅馬與希臘的統治和薰陶下，逐漸產生了一個在文化與哲學方面比較現代化的猶太教。次經的主要骨幹以及將舊約聖經譯爲希臘文的七十士譯本就是這「亞歷山大的猶太教」所產生出來的。有關這些文獻產生的真正因由仍有許多爭辯(註二)。根據一種理論所說，在將舊約聖經譯爲希臘文的約一個世紀期間，七十士譯本的譯者從「經外之書」(稱爲 *Wider Apocrypha*) 選出了幾本放在他們的譯本中。這些書後來就成爲今日的次經。可是，真正在什麼時候以及是什麼人將這些經卷加進七十士譯本中的，那是無從知曉了(註三)。雖然如此，學者們對這問題有兩個解釋：①住在亞歷山大城的猶太人將這些額外的經卷加插在他們的譯本中，可能是因當時治理他們的多利買不管有所謂正典與非正典之分，只催逼他們早日將所有的文學作品收集起來；②亦有可能是因他們覺得他們不需要以巴勒斯坦的猶太人的標準或作風作他們的定準(註四)。

七十士譯本是初期教會用的聖經(或更準確的說，是他們所用的聖經之一，這要看「初期教會」是指那一段時間而定)。由於希臘的影響，猶太人的文字語言逐漸失傳，以致在歸回時期，聖經的希伯來語文已停止講說和使用。基督降生前不久，希臘語言已成爲當時世界的國際語言，因此新約時代的信徒，很自然地採用希臘文聖經，(即七十士譯本)，新約作者所引用的舊約經文，大部份均出自七十士譯本。

### B. 次經與教父

後來，除了早期少數的教父以外，已很少人懂得希伯來語，因而他們就從不翻閱希伯來文聖經了。他們作夢也不會想到七十士譯本內包括有次經而希伯來文之正典卻是沒有的，因此他們將七十士譯本中的次經當作是神的話(註五)。直到一些後期的教父，如奧利根，亞他拿修等發現兩本聖經的差異後，他們就只以希伯來文的正典爲神的聖言。可惜得很，他們對次經的態度只是在理論上否定是神的話，而實際上當他們引用次經的話時，則將之放在與正典同等的地位上(註六)。

當他們要將聖經翻譯成爲另一種語言時，他們常以七十士譯本作根據，因此就將次經包括在新譯本中。最明顯的一個例子就是西方(羅馬)教會聖經的古拉丁文譯本。那是主後382年時，當時教皇達馬蘇 *Damasus* 命令他的私人秘書、西方教會最偉大的聖經學者耶柔米 (*Jerome*) 重新修訂古拉丁文譯本。耶柔米便到巴勒斯坦攻讀希伯來文，後來被譽爲第一個認識希伯來文之西方學者。在細讀希伯來文聖經時，耶柔米很驚奇地發現在古拉丁文聖經中之次經並不在希伯來文聖經內。於是他將這些書經與正典分別出來。耶柔米是第一位稱這些經卷爲「次經」的人，他沒有將之視作毫無價值的經卷，而說它們缺乏神的默示，在某些方面對教會仍有助益。主後397年，在北非希波 (*Hippo*)

的主教奧古斯丁所召開的迦太基會議中，與會者不顧耶柔米的反對，投票通過接納七卷次經列入正典中（註七），因此耶柔米便將這七卷次經保留在古拉丁文譯本內。主後405年，他完成其工作，稱這新修訂之譯本為通俗拉丁文譯本（Vulgato），此譯本越一千年之久成為西方教會之聖經。

## II. 從宗教改革時期至1827年（即次經如何從聖經中取締）

### A. 部份西方教會的立場

雖然修譯古拉丁文譯本之耶柔米不承認次經在正典中的地位，他也曾建議要將它們從正典中抽出，另集成一本獨立的經卷，但最終他仍將這些次經保留在他所譯的通俗拉丁文譯本內。他的意見在後來的年代中並未獲得西方教會的採納或重視。因此，在中世紀時期，附有次經在內之拉丁文聖經被廣泛地使用並公認為全部的正典經卷。可是較有學問的教父以及西方教會的神學家們均保持次經與希伯來文正典的區別。直到改革時期，凡認為只有希伯來文正典才是神聖言的人都反復申述以上的看法。以下例子可說明這事實：①西班牙的紅衣大主教西母士（Ximenez）在其所編的巨著「五經合璧」（Complutensian Polyglot Bible, 1514—1520）的序言內（得教皇李歐十世的通過）力斥次經不該放進聖經內；②1528年時多明尼加派學者北里尼（S. Pagnini）所編的拉丁文聖經（得教皇革利免七世的通過）便沒有把次經放進去；③1527年德國學者畢次士（J. Petreius）自編的拉丁文聖經亦沒有次經部份；④甚至改革家路德的對手，大主教加直頓（Cajetan）在其「聖經總註釋」一書中（1518年，獻給教皇革利免七世）只承認希伯來文聖經為正典而已（註八）。

### B. 改革家與羅馬教會的立場

改革家中心的目的是要在聖經的亮光下察驗聖經真實的性質以糾正當時教會風俗之弊病。1534年馬丁路德出版他所譯的德文新舊約全書時，他接納了耶柔米的意見，將正典的經書與次經分開。當宗教改革的火焰蔓延到整個羅馬教會時，西方（羅馬）教會採取了多種方法竭力企圖撲滅這改革運動（註九）。其中之一法就是於1545—1563年，在意大利天特召開的會議。在會議中他們維護次經，將其地位提高，與其他聖經的地位相等，及宣告凡不接納次經為正典者須趕出教門並處以死刑（後來在1870年舉行的梵蒂岡會議再次確定此次會議所頒佈的條例）。許多天主教的神學家對這項決定都感不滿，但他們都不能作什麼。羅馬天主教會為了加強其反宗教改革的勢力，他們開始翻譯一本官方的英文譯本，將次經包括在內。新約譯本在1582年於雷城完成；舊約譯本則於1610年在杜城（Douay）譯畢。奇怪的是這本羅馬教會的官方聖經（雷—杜版）並不是從原文翻譯過來的新譯本，而是根據耶柔米的通俗拉丁文聖經譯出來的！

### C. 改革期後的情形

雖然羅馬教會竭力推動西方教會信徒要接納次經，但宗教改革的衝擊是不容忽視的。首先，路德的譯本成了日後聖經印行之樣本：如1535年的 Coverdale Bible；1537年的 Matthew's Bible；1539年的 Taverner's Bible；1539年的 Great Bible；1560年的 Geneva Bible；1568年的 Bishop's Bible；以及1611年的 King James Bible 等。這些聖經譯本都沒有次經在內。

次經受「逼迫」的時候已到，這「逼迫」在約1602年時由英國的清教徒開始，後為所有的福音派所響應。最後，次經在1827年被英國與外國聖經公會（The English and Foreign Bible Society）所取締，繼續亦為美國分會（即美國聖經公會）所摒棄。這是對次經的最後一擊，以後其他出版社也很快地相繼實行，從此次經在聖經中就絕跡了。

### III. 從1827年至現今（即次經如何重回到聖經中）

自天特會議後，天主教圈子內以及其他教會的神學家都紛紛對次經表示抗議，天主教及非天主教的神學家與天主教教會在這方面有了許多爭辯（註十），最後反對次經列入聖經正典中的漸次得勝。自1827年開始，很少再見到次經放在聖經中，但若有人要得到次經，仍可買到獨立的次經全書。英文聖經權威譯本（通常稱為英皇欽訂本）的譯者將翻譯次經作為其工作的一部份，終於1611年完成次經的譯本。次經的譯本有時放在聖經中，有時不放在內，全在乎當時在位的皇帝和大主教的態度而定（註十一）。在今日的非天主教教會中，對次經的地位最給予考慮的要算是英國國教聖公會了（Anglican Church）。1829年英國聖經公會出版的修訂本便將次經參在聖經中，可是在美國印行的版本卻無照行。至1938年，美國芝加哥大學教授 E. J. Goodspeed 在重譯聖經時，他將次經放入其譯本內。1949年 R. A. Knox 將他所譯的聖經與次經同時印行。他的譯本甚得天主教教會的賞識。在1970所印出版的新英文本（New English Bible）便有次經在內。上文1829年的修訂本在1849，1895及1957年屢次再修訂時均同時修訂次經的譯文。

次經在聖經中的重新出現正反映出今日基督教會對神話語的一般態度。有很多教會對神話語的權威及獨特性混淆不清，甚至連在神話語內龍蛇混集亦罔然不知，如聖經所說：「及至人睡覺的時候，有仇敵來，將稗子撒在麥子裡就走了」（太13：25）。

## 第五章 為何次經 不是神的話

善與惡之勢力是永遠互相鬥爭的，真先知與假先知亦相繼証實他們所信奉之神的真假，聖經與次經的衝突并不例外。當真神顯出其全能遠超假神後，先知以利亞就向神的真假跟從者作一個宣告：「你們心持兩意要到幾時呢？若神（聖經）是神（正典），就當順從神；若巴力（次經）是神，就當順從巴力（仿王上18：21）。」所以本章便討論次經應否列入正典內，成為神話語的一部份。

那些贊成次經與聖經有同等地位的人稱次經為「原始正典」（proto-canonical）或「第二正典」（deutero-canonical）（註一）；而那些不以次經與聖經具同等地位的人則稱之為「非正典」（non-canonical），或簡稱之為「次經」。它們是否當包括在聖經中，有什麼正反方面的論據呢？

### I. 次經當包括在聖經內的論據及答辯

在某些方面看來，次經應當被接納為整本聖經的一部

份，不過這些論據都能找到辯駁的理由。

### 1. 新約聖經引用次經

有人聲稱在某些新約的書卷中有反映出次經的思想，甚至新約聖經也有引用次經，因此次經當與舊約聖經站同等的地位。

**答辯：**有些學者認為既然新約曾引用次經，那麼次經必是神的默示，但此舉實是一種錯誤的觀念。我們不可否認新約作者知道次經的存在，但卻不能找出任何一處有引用過次經，或是暗示引用次經（註二）。雖然包含有次經的七十士譯本常被引用，但新約聖經所引用的卻是舊約正典部份，而非次經部份。新約作者有時不直接引用希伯來文的舊約，而却引用包含次經在內的七十士譯本的原因，並非表示他們承認七十士譯本與其中的次經都是正典，乃是因為希伯來文並非當時通行的語言，為了能與更廣泛的一羣只懂得希臘文的讀者接觸才如此行（註三）。關於這點，連一個十分重視次經，又可說是一位次經的權威，在其將所有新約引用舊約的經節編纂起來後，不得不下結論說新約作者從未引用過次經（註四）。

最似被引用的經節可說是猶大書4—16節，但這不算是出於次經而是出於偽經的以諾書上集1：9；再且，一方面猶大書只不過在意思上接近「經外之書」的某一段，而並非直接引用它（註五）。另一方面，我們當記得，新約作者在聖靈啓示下寫書時也常會引用異教的文學來證實他們的論點。例如，保羅在使徒行傳17：28是引用希臘詩人以皮門尼特（Epimenides）和亞拉提士（Aratus）的話（註六）。（其他如林前15：33；提多書1：2）但這並不等於保羅接納這些詩人的寫作為正典。因此，我們只能說新約的作者熟知這些作品，而借用其中的字彙或一些正確的記錄而已。

### 2. 早期教父引用次經

有人說早期的教父不但引用次經像引用聖經一樣，而且在公衆崇拜中還廣泛地使用它們如同用正典的經卷一般。這是從研究教父們的作品以及從採取自次經的墓穴插圖中所得的資料（註七）。

**答辯：**有關早期教父在其作品中以及在公衆崇拜中引用次經的事（甚至每一本次經都被引用過），這並不等於他們承認次經為正典。誠如楊格博士（Young）稱，引用出自或非出自聖經的話，都不能證明這兩種的話具有同等的權威（註八）。相反地，在最早的幾個世紀中，從沒有一個教父真正承認過次經是正典（註九），甚至主後398年，迦太基會議的主席奧古斯丁雖曾承認並支持次經屬於正典，但在其他的場合中他卻前後不一致，否定它們屬正典的地位（註十）；再者，即或有些早期教父曾承認次經是正典，但這只能說他們對正典的觀念與猶太人對正典的觀念不同而已。關於希伯來正典（不包括次經）在第一世紀時被承認的證據有耶穌基督自己、新約的作者、斐羅（Philo）、約瑟夫（Josephus）、占尼亞會議（Council of Jamnia）、阿奎拉（Aquila）及其他教父等（參下文詳論他們的立場），可見並非甚多教父支持次經是神話語一部份的。

最後一點，墓穴中的「次經圖畫」只指出次經曾為基督教社團所用；至於繪畫這些「次經景物」之目的何在則仍是個謎。若將教義建立在一些神秘的事物上，那麼這種教義又將是什麼樣的教義呢！

### 3. 初期教會贊同次經

很多人聲稱教會起初的幾個世紀時已贊同次經，故次經該有正典般的地位。

**答辯：**所謂起初幾個世紀的教會都贊同次經的說法，簡直是一種錯誤的結論（註十一）。其實從第一世紀開始，東方的教會已經不承認次經為正典了。早在主後170年，撒狄（Sardis）主教米利多（Melito）有一張被認為是現存最古老

之聖經目錄（舊約書卷名單）；在這目錄裡，次經的書卷不在其中。其他早期教父如游斯丁（164年），奧列根（250年），（這兩人曾引用差不多每本次經書卷）；耶路撒冷的區利羅（Cyril of Jerusalem 315年）；老底嘉會議（363年）；亞歷山大的亞他拿修（367年）；加伯多家的巴西流（379年）；屈梭多模（407年）等都不贊成次經是神的話（註十二）。至於西方（羅馬）的教會與東方（希臘）的教會同樣地竭力反對次經。早在約主後200年前，第一個拉丁教父特土良（Tertullian, 150—230年）保存着一份正典書卷的名單，次經不在其內。其他的如法國的希拉流（Hilary, 315—367）；意大利的魯芬勒（Rufinus 400年）；羅馬的耶柔米（346—420）以及大貴格利（604年）都是宗教改革以前只承認希伯來文正典的特出人物。因此根據歷史的考究，若說早幾個世紀的基督教會贊同次經列在正典中是不合理的。

#### 4. 次經包含在多數的古抄本中

有人說最古老的聖經抄本，諸如梵蒂崗抄本，亞歷山大抄本和西乃抄本等雖無包含全部次經，但有部份在其中。這些抄本可說明初期教會的習慣將次經抄寫與保存，並承認他們有被列在正典中的價值。

**答辯：**在某些或甚至在大部份的聖經古抄本中有次經的存在，並不能就說他們具有正典的地位，只能說抄寫的人認為聖經與經外之書同樣值得保存下來，也不能說他們選擇保存這兩種書就等於他們認為這些書都佔同等的地位（註十三）。新約聖經的見證與初期教父都反對把次經列在正典中。

再者，很可能這些次經之所以潛入這些抄本中是由於一些喜好次經的基督徒所為（註十四）。但當知道在這些包含被羅馬教會接受為正典的次經的抄本中，亦含着被羅馬教會否認為正典的經書，如以斯拉續編上卷與瑪喀比書

等。若這些古抄本代表聖經原來的正典，那麼亦有一些不是正典的書卷參雜在正典的經卷中了。因此，若以這些抄本為証物而接納次經為正典是全不合理的。

#### 5. 亞歷山大正典內的次經通常被承認為聖經

住在亞歷山大城的猶太人以包含着次經的亞歷山大正典為他們所承認的聖經。

**答辯：**亞歷山大正典包括有次經，故其中的經卷比巴勒斯坦正典多，故稱為「更大的正典」（Larger Canon）。此外又因這些抄本是用希臘文寫成的，因此也稱為「希臘正典」。至於此正典（非巴勒斯坦正典）成為教會官方的正典乃是自天特會議後才開始的。當時羅馬教會為了撲滅正在蔓延的宗教改革的火焰，於是不顧一切，武斷地頒佈亞歷山大正典為真正典，取代了歷代信徒所慣用的巴勒斯坦正典，很明顯地看出，羅馬教會是被迫而出此「下策」。為了應付一個當時的急難，他們作了一個實非明智之舉（註十五）。因為連亞歷山大的猶太人也承認他們找不出証據來證明次經可以列為正典（註十六）。

再者，與基督同時代、學識豐富的亞歷山大猶太人斐羅，在其所有的作品中從未引用一次次經，而且他多次引證希伯來正典是正典。斐羅住在亞歷山大城內尚且如此作結論，所以這是與亞歷山大正典為正典的理論是相違的。另一個住在耶路撒冷的著名猶太學者約瑟夫，在他主後90年所寫的著作中指出，他從未知道有所謂亞歷山大正典的存在。還有在主後128年另一個有學問的猶太人學者亞奎拉在其為住在亞歷山大城的猶太人將舊約譯為希臘文時（稱亞奎拉譯本），並未將次經放在其中（註十七）。

根據上述的證據，我們可以作一合理的推論，就是把亞歷山大正典當為公認的正典只是一個無憑據的理論；亞歷山大抄本以及其他抄本中仍有次經的存在，是因為這些經卷被認為對教會有價值，故才與其他聖經一同保存下來。

## 6. 次經在早期的譯本中發現

有人說次經可以在早期古老的譯本中找到，因此被認為是屬於聖經正典的一部份。

**答辯：**表面看來這好像是一個對次經有利的論證，可是若能再仔細地查考，就會發現這許多含有次經的古老譯本，原來在原版內並無次經在內的，只不過後來給人添補上去。例如主後第二世紀中最早的敘利亞譯本 (Peshitta) 就無次經在內，乃至第四世紀時才被加進去。耶柔米在主後391年所譯的通俗拉丁文譯本亦無次經，在後期的通俗拉丁文譯本中才有。此外，舊約最古老譯本之一，即約主後200年之亞蘭語他爾根 (Targums) 譯本亦無次經在其中。

總言之，經細心的調查研究後，可知所謂次經出現於早期譯本中的說法，其實只有七十士譯本作根據而已。至於後來其他譯本，如古拉丁譯本、埃及古譯本、埃提亞伯譯本、以及後期敘利亞語譯本都是根據七十士譯本作翻譯的根據的，因此全部均有次經在其中。可是即或在七十士譯本中，不同的版本也有不同次經的數目，有些被羅馬教會承認為正典，有些卻不被承認，所以以此點贊成次經為正典的論據不能成立，不足置信。

### 總結

以上各項有關次經當列入正典內的論據，乍看起來似乎堂堂有理，但細察之下卻與事實相違。反言之，除了巴勒斯坦正典外，在新約時代的前後，在巴勒斯坦或其他地方，我們全找不到有一個其他的正典被猶太人、使徒們、初期教會以及耶穌基督所接受為正典。

## II. 次經不當包括在聖經內的理由及證明

從上文可見次經不是教會公認的正典，但那只是從答辯 (反面) 反證巴勒斯坦正典，這並非一個完備解決問題

的方法，因為只答辯「次經當包括在聖經內」的論據還不夠完全，最少還需提出一些充份及實際的外証及從書內找出自相矛盾之處才可以推翻次經當放入正典內。茲從外證及內證兩方面指出：

### A. 反對次經為部份正典的外証

#### 1. 正典被認可的歷史否定了次經

兩約之間，甚至在七十士譯本未完成之先，舊約正典已經形成，沒有任何歷史証據可以證明有些舊約書卷是在正典完成後才寫成的 (註十八)。在兩約之間凡敬畏神的人都只接納並使用希伯來正典。死海古卷的發現更確定了希伯來文正典的「真典性」。甚至在七十士譯本翻譯的工作完畢後，這譯本的原稿只含有巴勒斯坦正典之書籍，而全沒有其他經卷在內。七十士譯本成為後來譯本的藍本，所以甚多早期的譯本是沒有次經在內的，這時希伯來正典早已形成及公認為正典了。若說次經是原來七十士譯本的一部份只是一種無根據的假設而已 (註十九)。

主後七十年耶路撒冷被毀後，占尼亞 (Jamnia) 成了一個著名的聖經研究中心。主後九十年在占尼亞會議中，再次確定希伯來正典已經完成，也確定只有舊約聖經才是正典，次經不在其內 (註二十)。最早提及希伯來正典的書卷竟是在寫於主前180年的次經傳道經內！有關希伯來正典完成時並沒有包括次經在內的證明，可從初期教會的見証以及猶太人的作品中獲得 (參上文)。

#### 2. 正典的驗證反對次經

一本書成為正典的一部份的決定權並不在於任何會議的認可：包括亞歷山大會議 (主前250年)、占尼亞會議 (主後90年)、希普會議 (Hippo) (393年)、迦太基會議 (397年, 419年)、天特會議 (1545—1565年) 及梵蒂崗

會議（1869—1870年）。神的話語必須經過教會會議的認可才能被接納為有神的默示或有屬神權威的書籍，豈非可笑嗎？

既然聖經是神所默示的，就不需要靠任何人承認才成為有默示的書。在一些教會會議承認聖經正典的範圍很久之前，聖經早已被一些學者根據聖經的本質而接納為正典了（註二十一）。

正典的觀念源自對聖經本質的認識，一些假定由此而生：①正典假定聖經是出於神的默示；②默示假定了聖經本身的無誤；③聖經的無誤也說明了神的權威與鑑定。當人細研聖經的正典時必會發現這些假定都是十分明顯可信的，所以作者寫書之權威便是決定該書是否正典的要鑰。在決定該書的正典性時，一些基本問題可助決定：①這卷書是神所默示的嗎？即書中含有「耶和華如此說」的權威性的話嗎？②作者有先知的身份或工作的表現嗎？（對舊約書卷方面）。（我們當知道作者本身是一個先知或他所作的像一個先知之間的區別，如約書亞與所羅門雖不說預言，但仍是先知，乃因他們所作的像先知）（註二十二）。同樣要斷定新約正典時當問：作者有否使徒的權威？（註二十三），這並非說每本書卷必須是先知或使徒所寫的，但作者一定需要具備相等於先知或使徒的工作；換言之，作者是否是神的代言人。③書之默示性質是否能容易地被敬虔的人承認。④最後，對正典最可靠的試驗就是書的內容是否有神的權威和是否有聖靈的感動與印證。若聖經記錄的起點及過程的保守皆出於神的主動，那末聖經必有神內蘊的權威了，只要閱讀，就必能發現，正如一個小孩子在一羣成年人中必會很容易認出他的父母的，他能認出父母乃因父母「易認」，而父母也不因他一認就增多父母的資格；小孩子的「認」只指出他承認一個本已存在的因素（例如父子關係）（註二十四）。同樣，無論宗教或非宗教的

會議都不能使一頁聖經更具正典的地位。聖經內蘊的超自然性就是聖經能成為正典的唯一真實且最大的證明。

沒有一卷次經能經得起上述的考驗；它們不是神所默示的，因作者並沒有顯出他們與先知的工作有相合之處。同時，這些書並沒有神內蘊的權威及超自然的性質，故不可能是有神默示的書卷。

### 3. 猶太的傳統拒絕次經成為正典

從（主前20—主後40年）亞歷山大城學富五車的猶太人斐羅之作品中可看出，不但他否認次經的正典地位，而且與他同時期的亞歷山大的猶太人也不接受次經為正典的一部份（註二十五）。若亞歷山大的正典與巴勒斯坦的正典有什麼矛盾之處，斐羅既如此熟識聖經，必定會寫一些有關這方面的論文，但他卻始終沒有如此作（註二十六）。

從主後30—100年的另一個學識豐富的猶太人約瑟夫的作品中得知猶太人正典權威的主要條件就是這些書必須寫在摩西時代與亞達薛西王時代（464—432B.C.）之間，即所謂「先知時代」，因自亞達薛西以後正典就完成了（註二十七）。另有一些猶太拉比將「先知時期」的期限延至亞歷山大帝時，並宣稱自這時期以後不得再接受任何書卷為正典（註二十八）。

主前300年至主後500年間之猶太經典耶路撒冷他勒目（Talmud），特別是 Tosefta Yadaim 篇 3：5、Diam Rabba 第30篇、Baba Bathra 篇14—15、和巴比倫他勒目 Sanhedrin 篇7—8等重申證實約瑟夫的記載，堅決反對次經是正典的一部份（註二十九）。

因此，從這些學問淵博而又敬虔的猶太學者（有住在亞歷山大的，有住在耶路撒冷的，亦有接近次經完成時代的）都一致將次經置於正典之外。我們可以作一個簡結：整段辯正的要點就是希伯來正典是主前約400年時已經完成了的正典，這是所有的猶太人（包括在亞歷山大城的猶太人）共

認的（註三十）。

#### 4. 希伯來正典的三大分類否定次經

自古以來舊約聖經就被認為包括三個部份：律法、先知的書與寫作（有時把詩篇做為第三部份的代表。）次經並不包括在這些分類中。

早在主前二世紀，次經傳道經的跋中也接受希伯來正典中這三大部份為聖經。在斐羅著的 *De Vita Contemplative* 與約瑟夫著的 *Contra Apionem* 兩書中也證實只有希伯來正典中這三大部份是聖經。

初期教父中奧利根首先接受這三大部份為正典，而不將次經包括在內，接着許多其他的教父，如亞他拿修、拿先斯的貴格利、希拉流、以彼芬利烏及耶柔米等都拒絕接受次經為正典。

舊約聖經中這三大部份也被耶穌基督所接納，祂在路加福音24：44曾提及，而聖經這三大部份是沒有次經在內的。

#### 5. 主耶穌基督與新約作者均不用次經

從新約中明顯地看出雖然主耶穌與新約作者從七十士譯本中引用舊約的話，但從沒有一次引用七十士譯本中次經的話。他們這樣作有兩個可能性：①耶穌基督與新約聖經作者不引用次經是由於他們不承認次經在正典的地位；②或可能是當基督在世時次經根本不包括在七十士譯本內，而是後來才慢慢地潛入許多七十士譯本的抄本中（註三十一）。

再者，耶穌基督特別只承認舊約聖經中的三大部份：律法（約5：46—47），先知的書（路18：31），與詩篇（路24：25—27，44—47）。因此基督在引用舊約時，他故意避開選用次經，不將之包括在正典內。所以不管次經有何重大的價值及用途，按照基督本身的引用，它們是不能列入正典內的。

另一項有趣的事實，就是基督常與法利賽人為後來加入聖經中古人的遺傳而爭論，卻從沒有一次為希伯來正典與他們爭辯。可見基督與法利賽人共同只承認希伯來正典，而否認次經。

姑且說次經本來就在基督所用的七十士譯本中，這亦不能證明基督與新約作者承認它們為正典。事實上，我們絕不能找出任何的證據指出他們承認次經為神的話。而且，若新約所有三百句引用舊約的話全是引自包括次經在內的七十士譯本，而在這三百句話中卻沒有一句出自次經，我們仍可以相信次經是神所默示的嗎？若我們假設所有新約引用舊約的話都是出自沒有次經在內的希伯來文舊約，這可否證明次經不是神的話呢？（註三十二）按常理可知，我們不能以這脆弱的證據來支持次經是神的話。

這樣可見耶穌與他的門徒故意不引用次經，因為主與其門徒不欲侵犯他們所接受而流傳甚久之希伯來正典，況且他們只承認這正典才是「真典」，結果在引用舊約時，他們下意識地摒棄了次經為正典了。

#### 6. 基督教會史拒用次經

從基督至使徒教會開始，基督教會（東方或西方）普遍說來都是拒絕承認次經為正典的。第二及三世紀教會的主要教父，如游斯丁、特土良、米利多及亞他拿修全否認次經為神話語的一部份。

教會對次經如此的態度迄改革時期不改，這立場起自在363年時在老底嘉舉行的教會會議，次經再度如首二世紀般遭東方教會反對（固然亦有些接受次經的份子偶然出現）。西方教會跟隨特土良的意見只接受舊約而已。其中著名的教父有希拉流，雷芬拿士，耶柔米及奧古斯丁（最後人物的立場常更變）。後來因奧古斯丁改變及對次經的初衷，及耶柔米採取柔和協讓的態度，西方教會遂於希坡大會（393年）及迦太基大會（397, 419）中宣佈次經與聖



經同列為正典。這決定受當時普遍人士所接受，可是仍有甚多學者羣起抗議，內中包括數個教皇（參上文）。總言之，這時期（除了奧古斯丁的立場令人失望外）大致說來是將聖經與次經分開的（註33）。

到改革時期，改革家的口號是回到聖經（非次經）去。為了促成改革，改革家不惜細心精研聖經正典批判論，其結論是次經雖有甚佳的價值，卻仍是非正典的一部份。可是羅馬教會為了要阻抑改革運動的勢力，於是於1546年在天特召開的會議中作孤注一擲，宣佈次經是正典部份之一，違者處以重罰。

為了加強他們反對改革運動的力量（如此更顯出他們的荒謬與無稽），他們更大胆進一步的宣稱，希伯來文及希臘文的原本聖經對研經固然有助，但仍不及拉丁通俗譯本準確（內有次經），所以神的話語要以拉丁通俗本作準（註卅四）。

再者，天特會議的歷史背景更說明了他們的結論並非是踏實精研聖經的結果，而是頗出於偏見及一面倒的：①這會議本來應當是世界性的教會會議，但當時只有意大利作代表；②除一些聖工人員外，出席者中只有四個大主教以及廿八個主教，在這廿八個主教中有許多是被雇來的，他們與教區全無關連；③在所有出席者當中，沒有一人懂得希伯來文，只有幾個懂得一點希臘文，其餘都是平庸的拉丁文學生；④當時關於次經有四種不同的看法呈出討論，在五十三個議員中只有很少數的一羣投票贊成第四種看法（次經合正典），於是立即草率宣告次經屬於正典（註三十五）。

但宗教改革家對次經的見解卻傳遍了歐洲，被所有存心效法基督與初期教會的人所採納。宗教改革以後所印刷發行的聖經逐漸沒有包含次經在內，這進一步表明了基督教會對次經所採取的態度。

因此從歷史跡象看來次經被否定已成為事實，這並非出於效忠宗派的感情作用。歷史在這方面並無相反的証據。若說反對次經列入正典內的歷史証據太少，不足成論；一來這並非事實，而且上文所提的理由應夠強而有力了。

## B. 反對次經為部份正典的內證

反對次經具正典地位的外証異常強大，同時更有許多充份的理由可反對次經作為神的話語。從次經內容所充滿各類的錯誤與矛盾，就可知道它們不是出於神所默示的。以下就是各類錯謬的例子：

### 1. 歷史、地理、年代方面的錯誤

次經內充滿了各類的錯誤，尤在歷史與地理，年代方面，與人所共知的事實大有差異。要列出這些方面所有的錯誤已遠超本概論的篇幅，下面是一些選例：

(1)多比傳——根據1：4—5，十支派背叛猶大王羅波安時正是多比的年青時代，這樣在北國被擄到亞述時（主前722年），多比則將近200歲了。但14：11記載他那時只158歲（據一些古拉丁文本說是102歲），因此這是一個年代上的錯誤。又在14：15記尼尼微城被尼布甲尼撒王攻破，這是不可能的，因波斯國處在巴比倫國之後。

(2)猶滴傳——在1：1中錯記尼布甲尼撒王為亞述王，住在尼尼微和亞巴他拿城（Ecbatana）。

(3)巴錄書——1：8記在耶利米時期，聖殿中的器皿從巴比倫被送還給歸回的百姓。事實上，聖殿器皿在以斯拉時代才歸還給歸回的人，這是人所共知的歷史事實（拉1：7）。

其他的書卷，如所羅門的智訓中充滿了所謂所羅門之言，其實卻是引自以賽亞書；又瑪喀比傳上下兩卷亦充滿甚多歷史與地理上的錯誤，然而這兩卷書已算是最準確的

歷史了。我們心中問，既然聖靈之工作是引導人明白真理（約14：13），及叫人想起聖靈對人所說的話（約14：26），祂又怎會違反自己工作的原則而默示一些充滿錯誤的話語呢？（約14：17；16：13）。若聖靈像瞎子領瞎子般，那麼稱之為「錯謬之靈」豈不是更合宜嗎？

## 2. 道德、靈性及教義方面的矛盾

次經教導錯誤的教義，而這些教義鼓勵人所作的與已完成的聖經所記的不一致。次經重覆灌輸人一種建立在利害關係上的道德觀。

(1) 多比傳——4：10；12：9；14：10—11教導調濟窮人可保存生命。12：8—9教導調濟貧窮可積蓄功德以洗淨罪惡。12：12—15教導有關代禱與蒙天使搭救之教義。整本書是一本荒謬怪誕的小說，教導人以迷信的魔術來達到利己的目的。

(2) 猶滴傳——9：10—13教導人雖過一個欺騙虛假的生活，仍能得到神的認可與幫助。

(3) 傳道經——3：30教導說調濟窮人有贖罪的功效。33：26—28教導人殘忍對待奴隸是合理的。38：17說出做事只須視其利害關係而不必理會是否蒙神的悅納。

(4) 所羅門智訓——7：25說世界乃從先存之物造出的。

(5) 巴錄書——3：4說神聽死人的禱告。

(6) 瑪喀比傳下卷——12：41—45教導人說自殺是可以的。14：41—46教導說為死人禱告及獻祭可蒙悅納，同時亦強調所謂「次經的首要教義」（註三十六），即煉獄之教義。15：12—14教導有關為死人靈魂代求的教義。

以上只不過是一些次經中教義的例子。這些假的教義都是建立在毫無根據的迷信之上，它們不但與神所啟示的話語有衝突，同時也極導人於迷，又推鼓一種不擇手段，只求達到目的的利己道德觀。又若人持守這些為死人禱告及煉獄等信仰，他又怎能同時否認如佛教等異教所提倡類似

的迷信呢？所以，他也就不得不被迫去接受「宗教上的人道主義」觀，亦即所謂「條條大路通羅馬」的觀念，而基督教成了許多宗教中之一而已，其獨特的啟示性質便蕩然無存了。

## 3. 文學格式，主題以及風格方面的怪誕

次經是一些純粹傳奇性，神話性以及小說性的文庫。在主題方面，雖有訓誨之目的，但卻是屬於人道主義的，並且在許多情形下，作者為了引出一個道德教訓而犧牲歷史的真實性。

例如多比傳與猶滴傳是屬於宗教小說類，此類文學作品是基督教以前在巴勒斯坦境內的人所愛好的讀物。它們的目的是為了娛樂及教導，而不是作為神的話語。蘇撒拿傳、比勒與大龍、以及以斯帖補篇等故事為純粹離奇怪誕的小說，與聖經任何部份全無相同。雖然聖經已有歷史、詩歌、箴言、戲劇、散文與論說文等多類的文學款式，卻沒有民間傳說、神話、傳奇或小說等與聖經正典有別的文學。次經文學的背景是屬傳奇的、迷信的、神話的、言過其實的、寓言的和幻想的，與神的啟示絕不能相比，因此在文學格式、主題以及風格上與聖經有天淵之別。雖然聖經的文學體裁是多采多姿的，內容卻是一貫及前後吻合，天衣無縫般，毫無先後的矛盾。

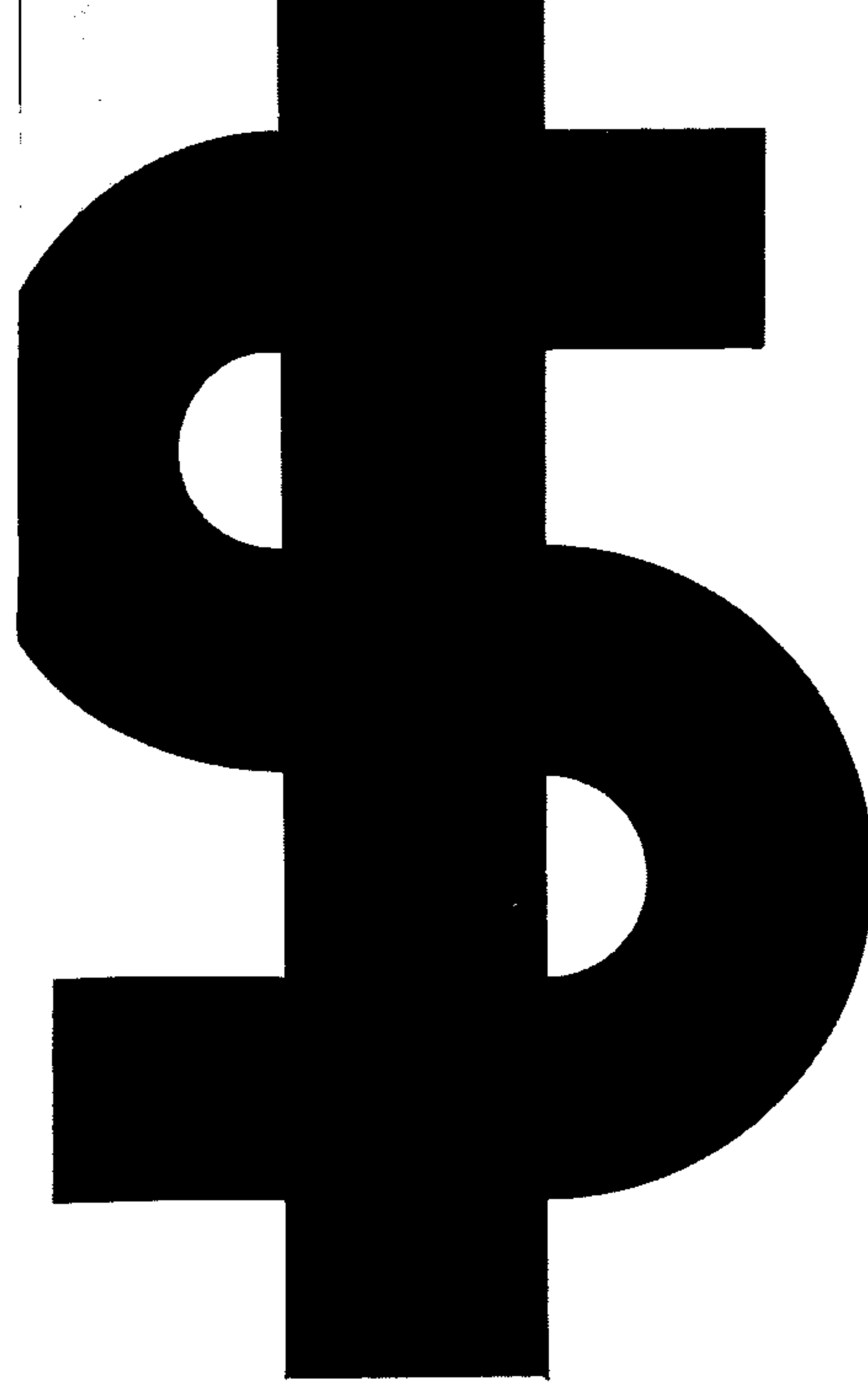
## 4. 次經缺乏自稱是神的話

次經不像希伯來正典，聲稱其內容是從神來的。事實上，許多作者反自認他們不是先知，只是平庸作家，例如瑪喀比書上卷的作者自認他不是先知，而他也是在等候真先知的來臨。在瑪喀比書上卷9：23中，作者說在以色列中已沒有先知。瑪喀比書下卷2：23—28，14：37—38作者說他的工作雖拙陋平凡，但已是盡他所能了。細看這些書的每一頁，從沒有一個作者自稱他們寫書時有神的引導與啟示。在默示教義下看，一本書是否神的話，書中自稱

為神話語的內証是不可少的。在決定書卷是否正典的一項重要的標準上，次經已定了自己的罪，否定了自己的資格。

**結論：**

從上文所見，外証與內証同時推翻了次經屬正典的地位，因為次經在內容方面實在太多錯謬，不足置信；在本質方面，它毫無內蘊的權威，說明它的啟示性質，或從神而來的權柄，不能服人。在外證方面，它又缺乏有力的支持，不堪一擊；故此，次經不能成為正典的一部份，因為它根本不是神的話。



## 第六章 次經的價值

（雖然初期教會的猶太和外邦基督徒很明顯地否認次經是正典，但在研讀時必會發現其中甚有價值的地方，是值得保存下來的。一本書可能有很崇高的價值，並在某方面它的貢獻是不可少的。可是，價值與正典的地位是兩回事。在價值與貢獻方面，次經可說是對明白兩約之間的歷史與宗教思想，甚至對新約背景的研究是富有相當的價值及特殊的貢獻。下面試圖列舉次經對聖經研究的幾點貢獻：）

### I. 歷史價值

（次經成了新舊兩約之間的橋樑，它給予從瑪拉基時代至羅馬統治巴勒斯坦時代中有關猶太民族一些寶貴的歷史資料。這些書為兩約間猶太人的英雄事蹟留下一些相當詳細的記載。若不是這些書卷，尤其是瑪喀比書上下卷，猶太民族史中這段混亂時期就成為「靜默時期」了。而且從其他的歷史家如優西比烏 (Eusebius)，約瑟夫 (Josephus)，希羅多德 (Herodotus) 等爭相採用次經的歷史資料，就可

見次經的歷史價值了。)

## II. 宗教價值

這些書卷不但在歷史方面有莫大的價值，它們在對猶太宗教思想的發展還有更大的貢獻。因此它們能給人亮光，幫助人更清楚地明白新約時代的宗教背景，下列幾方面是十分重要的：

### A. 宗教教派的起源

新約時代兩個出名的教派——法利賽與撒都該——在天使論與復活論上常引起爭端，在以斯拉續編上卷，瑪喀比傳上下卷，以及巴錄書中可以找到他們爭論的起源。其他如宗教狂熱的奮銳黨大概也是受到瑪喀比族之偉蹟所影響的（註一），使猶太人在主後66年爆發大暴動，意圖效尤瑪喀比族推翻敘利亞的「前車」去推翻羅馬，到主後七十年，聖殿被毀才結束。在新約時又有文士出現，他們稱為律法師，因為他們是兩約間堅強的律法維護者（註二），他們的組織與起源在次經書卷內可以找到。

### B. 對聖經的態度

（比較更重要的算是在這時期中敬虔的人士對聖經的尊重越來越高，這可以從許多教派對神律法的態度看出；例如法利賽教派宣稱他們是最持守聖經的；撒都該人雖是貴族政治的黨派，但原初却是愛慕聖經的一羣；至於文士，他們是「將隱晦不明的解明」的解經家（註三）。

（對聖經的尊重，特別是對妥拉（Torah 意律法）的尊重是所羅門智訓的主旨，傳道經亦特別強調要遵行律法，瑪喀比傳上卷甚至鼓勵人為律法殉道。）

### C. 對律法要求的遵守

對律法要求嚴格的遵守或立例規定遵守的過程就是他們尊重聖經的憑據。在多比傳中，飲食的條例，潔淨的條例，守節的條例，什一奉獻的條例及賙濟窮人的責任等都是很好的例子。瑪喀比傳上卷論到割禮，守安息日的各種規例；猶滴傳對有關飲食的規則等有清楚的說明。

### D. 對個人敬虔的鼓勵

次經許多書卷中都竭力鼓勵人藉着行善和服侍他人以表彰個人的敬虔。

### E. 某種教義之強調

多比傳，比勒與大龍以及瑪喀比傳下卷多論及天使論及鬼神論。在以斯拉續編下卷有許多關於「彌賽亞」的盼望。次經中最強調的教義就是末世論（註四）。這教義滲透各卷次經多於其他主題，例如巴錄書中所論猶太民族最後的勝利，多比傳中論聖殿與耶路撒冷的復原，以斯拉續編下卷與瑪喀比傳下卷論普遍性的復活，所羅門智訓論靈魂的不滅等。

### F. 其他方面

從宗教角度來看，次經對猶太教的屬靈生活有很清楚的提醒或強調，其中以偶像的禁拜，一神的信仰，彌賽亞的盼望，將來的復活與得賞的盼望等教義在多處重覆強調；另一方面次經中所表顯的猶太教，是一個只注重外表遵守律法而缺乏裡面屬靈更生的宗教，此等均是引至彌賽亞被棄與被釘的原因（註五）。這些寶貴的資料，除次經以外，在其他書卷中則無從得到了。

## III. 社會價值

這些書對日常社會與家庭生活都有清楚的描述。例如

多比傳中所記的一個婚禮及婚禮後的筵席可幫助我們更容易明白某些新約聖經的記載和一些基督所說的比喻。書中也描繪一個甚像後來新約門徒之簡單及樸素的家庭生活。

#### IV. 新約背景價值

次經能幫助人明瞭許多新約經節的背景，或使人讀時倍增風味或情趣，如馬太福音 6：1 所記，在多比傳與傳道經中也有同樣的記載。撒都該人曾問耶穌一個曾有七個丈夫的婦人將來是誰的妻子，這問題大概是因以諾書上卷（偽經中之一本）而引起的。約翰福音 11：24 記馬大對死人身體復活的觀念亦在多本次經書卷中出現，如在巴錄書。啟示錄的作者也顯出對這些書有相當的認識（註六）。以上已足夠說明次經給予新約經文的「亮光」了。

#### V. 文學價值

次經具有很高深的文學質素，如瑪拿西禱言有高度崇拜式的美；傳道經 44：1—15 的頌讚之歌，1：11—20 之敬畏耶和華的經訓；所羅門智訓中 3：1—9 中描寫義人的靈魂在神的手中；以斯拉續編上卷 4：34—41 記所羅巴伯對偉大真理的定義；巴錄書 4：36—5：4 記耶路撒冷對歸回百姓的歡迎等等都是當時最美最偉大的文學傑作（註七）。閱讀這些文章實給人一種令人暢愉的感覺。

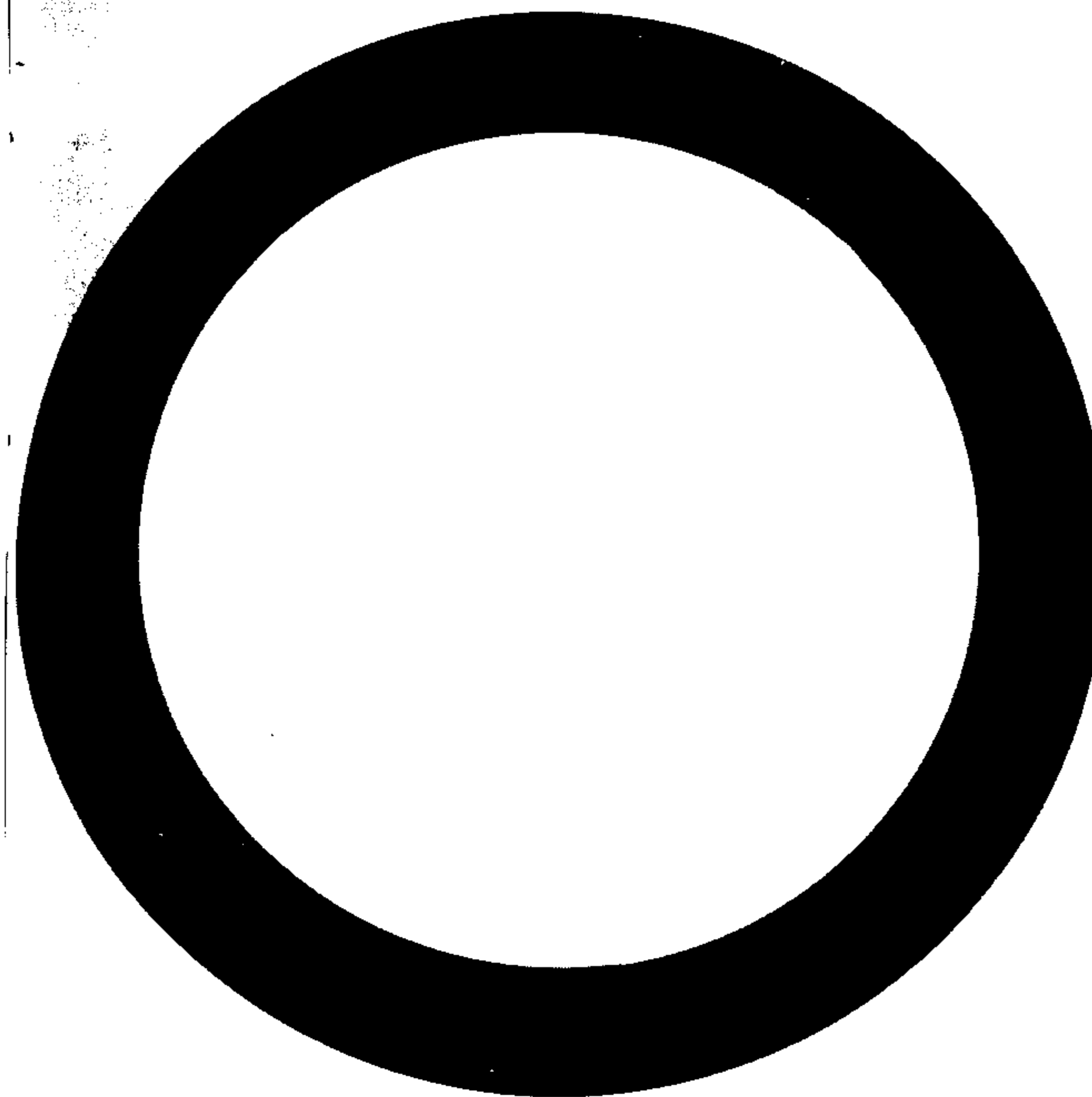
#### VI. 啟發靈感價值

從文學方面來說，次經是一本含有極美文句的文選，它雖未被新約引用，但常被許多世界文豪所引用，如莎士比亞與其他作者對次經都很熟悉，因此明白次經對現代文學中許多暗引和真引是有幫助的，否則就無法瞭解其中的意義了。歷世以來，次經的寫作不論對基督教或非基督教世界都有深遠的影響，這一點從許多方面均可看出：在文

學方面（如坎特布里的故事集 *Canterbury Tales*）；在音樂方面（如「以馬內利來臨」，「平安夜」以及韓德爾（*Handel*）偉大的聖曲或曲劇等）；在藝術方面（如藝術家雷姆卜蘭特 *Rembrandt*，多米尼哥 *Domenico*，提申 *Titian* 等）；在個人方面（如本仁約翰 *John Bunyan*，哥倫比亞 *Columbus* 等）皆啟發了很多流傳後世不朽的文學、藝術、音樂等名作；連個人的生活或著作方面也可深見次經在他們生命中的影響（註八）。這些次經文庫啟發了許多講章、默想集、崇拜儀式、詩歌、戲劇、以及許多其他類似的作品，它們的影響亦可算深遠。

#### 結論

從上文可見，次經的價值是一件不容否認的事，它不但有助於研讀聖經，就是在不同的人生的範圍內，也已留下了一些不可磨滅的痕跡。但是我們仍須記得，還有許多其他的文學作品亦同樣影響了世界，同時聖經的作者也從許多其他當日很富影響力的書本中取材（註九），但是他們並不以這些書籍為神的默示，因為「默示」與「靈感」完全是兩回事，不能相提並論。



## 第七章 總結論

舊約預言自最後一個先知瑪拉基說話以後就停止了。此後，神藉聖靈將真理啟示給祂特選的人，叫他們無誤地領受和記錄祂的話語。神的啟示到彌賽亞和祂的使徒時才恢復，直至給人最後的啟示為止。啟示錄就是神給人最後的啟示。

舊約預言的停止就是希伯來正典完成的明確的界線（註一）。多半福音派人士都認為這些書卷在全部寫作完成不久以後即被承認為正典，是神的話（註二）。至於希伯來正典是逐漸收集完成的這一理論是缺乏根據的。整部希伯來正典遠在第一本次經及後來包含着次經的七十士譯本完成前已為神立約的百姓所承認了；沒有任何確實的證據可以證明次經曾被接納為神的聖言。

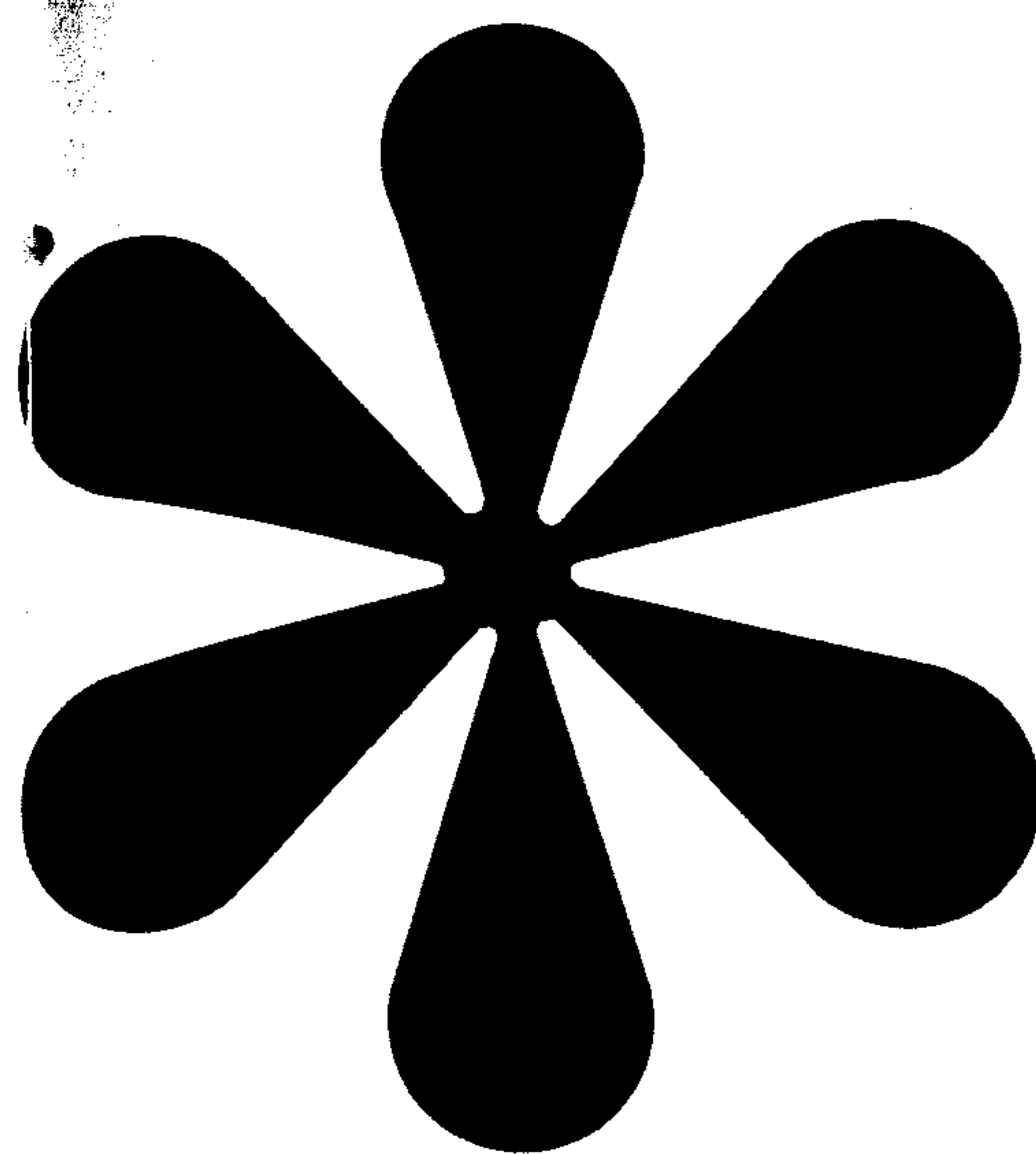
再者，從次經本身的性質中就可看出它們全不符合成為正典的條件，甚至可說它們是屬於異端邪說之類的書卷；它們內中的故事是屬聖經以外幻想出來的小說；它們所提倡的道德觀是次於聖經的或甚至主張一種屬於不道德的觀

念；它們寫於聖經時期以後，亦即希伯來正典完成以後，凡敬畏神的猶太人都以次經為不合正典的（註三）。

更且，在新約的時代，主耶穌對次經的態度是一個極明顯及有力的證明，次經不是正典的一部份。耶穌的門徒與其老師的觀論一樣，對次經採取「可用卻非屬正典」的立場。初期的教父大部份同樣跟隨耶穌及使徒的傳統，堅拒接受次經為正典。這立場在中古教會時期也不變。雖然西方（羅馬）教會開始接受次經為神的話，實際上接受次經為正典的代表人不算多，因為連羅馬教會內的主教亦多起來提出抗議，反對次經屬正典的決定。改革家明顯地是次經的強敵，他們抱頗強烈的立場，堅決反對次經進入正典內。唯一的洞（可說是堤壩的洞）容納次經就是羅馬教會於1546年在天特召開的會議，將次經放進聖經內，因次經內中有些教義可用來回答改革家對他們教會的批判。但這就打開了「賓多拉的盒子」（Pandora's Box），使羅馬教會從此以後（以前沒有）對次經的態度不能回復到改革前的情形。

至於一些古抄本或古譯本含有次經在內，而由此就證明次經是正典的理論，這是一個“不跟上”（non - Sequitur）的結論；換言之，不是因為次經在古抄本內，或在古譯本內就自自然然的證明次經是正典。正典是從內證方面看的，因這是與默示及啓示有關，與作者及作品有關，而非是說它們在古抄本或古譯本中就成為正典；況且，在古抄本與古譯本中亦有偽經的書卷的存在，那末為何只接受次經而非偽經是正典呢？這豈不是一個主觀及武斷的決定麼？

事實勝於雄辯，內證與外證都「異口同聲」地指證次經不能成為正典；既是這樣，為免了導人於迷的錯謬，它們應獨立存在，不需放在普遍信徒常用的聖經內，以免一誤再誤。



## 第八章 附錄

附錄一：基督教與天主教次經書目對照表

標準修訂本 (R. S. V.)	雷杜本 (Rheims-Douay Version)
1. 所羅門智訓	1. 智慧書
2. 傳道經	2. 傳道書
3. 多比傳	3. 多比雅傳
4. 猶滴傳	4. 猶滴傳
5. 以斯拉續編上卷	5. 以斯拉續編卷三 *
6. 瑪喀比傳上卷	6. 瑪喀比傳上卷
7. 瑪喀比傳下卷	7. 瑪喀比傳下卷
8. 巴錄書	8. 巴錄書 (卷一至卷五)
9. 耶利米書信	9. 巴錄書 (卷六)
10. 以斯拉續編下卷	10. 以斯拉續編卷四 *
11. 以斯帖記補編	11. 以斯帖記10: 4至16: 24
12. 亞薩利亞禱言	12. 但以理書 3: 24-90
13. 蘇撒拿傳	13. 但以理書13章
14. 比勒與大龍	14. 但以理書14章
15. 瑪拿西禱言	15. 瑪拿西禱言 *

\*說明這些書卷在1546年舉行之天特會議中未被接受為正典者。

## 附錄二：次經在教會史中地位的圖表

## I. 早期 (主後50-500年)

年次	教父或教會會議	名目或身份	對次經態度	
			反對	贊成
1. 30-100	使徒時代教會		反對	
2. 90	占尼亞會議 (Jamnia)	猶太拉比會議	反對	
3. 95	羅馬的革利免 (Clement)	教父, 學者		贊成
4. 160	特士良 (Tertullian)	第一位北非拉丁教父	反對	
5. 164	游斯丁 (Justin)	羅馬殉道者與學者	反對	
6. 170	米利都 (Melito)	撒狄主教	反對	
7. 180	愛任紐 (Irenaeus)	義大利學者		贊成
8. 200	亞歷山大的革利免	教父及經學院長		贊成
9. 250	奧利根 (Origen)	革利免的繼承人	反對	
10. 250	居普良 (Cyprian)	北非迦太基學者		贊成
11. 305	希拉流(Hilary of Poitiers)	法國學者	反對	
12. 315	區利羅 (Cyril)	耶路撒冷主教	反對	
13. 363	老底嘉會議 (Laodicia)	基督教會大會	反對	
14. 373	亞他那修 (Athanasius)	亞歷山大教父, 正統主義鼻祖	反對	
15. 379	巴西流 (Basil)	加伯多家教父及學者	反對	
16. 390	奧古斯丁 (Augustine)	北非希坡主教兼學者	反對	贊成*
17. 390	拿先素斯的貴格利 (Gregory of Nazianzus)	加伯多家教父及學者	反對	
18. 393	希坡會議 (Hippo)	基督教會大會		贊成
19. 395	尼撒的貴格利 (Gregory of Nyssa)	主教	反對	

20. 397	迦太基第一次會議 (Carthage)	基督教會大會		贊成
21. 400	耶柔米 (Jerome)	羅馬聖經學者	反對	
22. 400	屈梭多模 (Chrysostom)	君士坦丁堡主教	反對	
23. 410	努芬拿 (Ruffinus)	義大利學者	反對	
24. 419	迦太基第二次會議	基督教會大會		贊成
25. 492	基拉士 (Gelasius)	天主教教皇		贊成

\*奧古斯丁的態度前後不一致。

## II. 中世紀 (500-1500年)

年次	教父或教會會議	名目或身份	對次經態度	
			反對	贊成
1. 550	北非的龐美士 (Primasius)	主教	反對	
2. 550	北非的朱尼士 (Junilius)	主教	反對	
3. 556	加修多路 (Cassiodorus)	羅馬史學者及修道士	反對	
4. 599	亞拿他士 (Anastius)	不詳	反對	
5. 604	大貴格利 (Gregory the Great)	中世紀首任教皇	反對	
6. 636	士維的依西多爾 (Isidore of seville)	中古教會學者	反對	
7. 692	杜羅會議 (Trullo)	天主教會大會		贊成
8. 735	比德 (Bede)	英國神學家兼神父	反對	
9. 830	諾克士 (Notkes of Gall)	高盧聖經學者	反對	
10. 1140	聖威克的笏哥 (Hugo of St. Victor)	德國經院哲學家	反對	
11. 13世紀	笏哥加利士 (Hugo Carensis)	經院學者	反對	



12.	1340	拉拿的尼哥拉 (Nicholas of Lyra)	猶太基督徒學者	反對
13.	1382	約翰威克理夫 (John Wycliffe)	宗教改革家	反對
14.	15世紀	安東尼士 (Antonius of Florence)	法國大主教	反對

## III. 宗教改革時期(1500—1600)

年次	教父或教會會議	名目或身份	對次經態度		
			反對	贊成	
1.	1531	慈運理 (Zwingli)	瑞士宗教改革家	反對	贊成
2.	1536	威廉丁道爾 (William Tyndale)	英國譯經家	反對	
3.	1546	馬丁路德 (Martin Luther)	德國改革家	反對	
4.	1564	加爾文 (John Calvin)	法國改革家	反對	
5.	1572	約翰諾斯 (John Knox)	蘇格蘭改革家 (加爾文之學生)	反對	
6.	1514	西母士 (Ximenez of Toledo)	西班牙大主教	反對	
7.	1520	波頓士坦 (Andreas Bodenstein)	宗教改革家	反對	
8.	1534	迦耶坦 (Cajetan)	教皇在德國的代 表, 紅衣主教	反對	
9.	1546	天特會議 (Trent)	天主教會大會		
10.	1561	比利時教會	改革宗教會	反對	
11.	1561	荷蘭教會	改革宗教會	反對	
12.	1562	英國教會	聖公會宗教會	反對	

## IV. 宗教改革期後(1600年至現在)

年次	教父或教會會議	名目或身份	對次經態度	
			反對	贊成
1.	1618	多特會議 (Dort)	改革宗教會大會	贊成
2.	1638	君士坦丁堡會議	希臘教會大會	贊成
3.	1642	雅法會議 (Jaffa)	希臘教會大會	贊成
4.	1648	英國教會	主張西敏寺信條 的教會	反對
5.	1672	耶路撒冷會議	希臘教會	反對
6.	1869— 1870	梵蒂岡會議 (Vatican)	天主教會大會	贊成 *

\*表示在這次會議時, 次經中只有四本被接納, 其他的皆被反對。

## 附錄三：古抄本，古譯本，教會信條及聖經公會對次經態度的圖表

年份(主後)		對次經的態度	
		反對	贊成
1.	128	亞居拉舊約希臘譯本 (Aquila)	沒有
2.	第二世紀	古敘利亞文譯本 (Peshitta)	沒有
3.	350	梵蒂岡古卷 (Codex Vaticanus)	有 (非全部) *
4.	350	西乃山古卷 (Codex Sinaiticus)	有 (非全部)
5.	391	通俗拉丁譯本 (Vulgate)	沒有
6.	450	亞歷山大古卷 (Codex Alexandrinus)	有 (非全部)
7.	1529	蘇黎世聖經 (Zurich Bible)	有
8.	1535	科威對勒聖經 (Coverdalis Bible)	有
9.	1535	法國聖經 (French Bible)	有

10.	1537	馬太之聖經 (Matthew's Bible)		有
11.	1539	大聖經 (Great Bible)		有
12.	1543	路德之聖經 (Luther's Bible)		有
13.	1549	英國教會禱文 (the Book of Common Prayer)		贊成
14.	1560	日內瓦聖經 (Geneva Bible)		有
15.	1561	比利時教會信條 (Belgic Confession)	反對	
16.	1568	主教之聖經 (Bishop's Bible)		有
17.	1582— 1609	天主教官方雷杜譯本 (Rheims - Douay Version)		有
18.	1592	官方拉丁語通俗本 (革利免版本) (註一)		有
19.	1599	日內瓦聖經 (修訂本)	沒有	
20.	1611	莫皇欽定本 (King James Version)		有
21.	1648	英國西敏寺信條 (Westminster Confession)	反對	
22.	1825	愛丁堡聖經公會 (Edinburgh Bible Society)	反對	
23.	1827	英國與海外聖經公會 (British and Foreign Bible Society)	反對	
24.	1839	希臘俄國教會教義問答信條	反對	
25.	1851	德國聖經公會 (German Bible Society)	反對	
26.	1885	英國修訂本 (English Revised Version)		有
27.	1895	標準修訂譯本與美國標準譯本 (RSV and ASV)	反對	
28.	1901	美國修訂本 (American Revised Version)	沒有	

\* 「有」表示這種版本的聖經內有次經，下同。

#### 附錄四：舊約偽經書目

起初猶太敬虔社團及基督教會對正典的數量有甚多的爭論。後來他們把這些書劃分成數類別：

1. 相同的書卷 (Homologoumena) —— 意即那些全無疑問及爭論而全數被接納為正典的書籍，共有39卷。
2. 不同的書卷 (Antilegomena) —— 意即那些因某種原因及經過爭辯後被列入正典的書卷。它們是：雅歌書，傳道書，以斯帖記，以西結書與箴言。
3. 次經 (Apocrypha) —— 那些被某些人接納為正典，卻為另一些人所拒絕的書卷。
4. 偽經 (Pseudepigrapha) —— 那些被所有屬神的人，無論猶太人或基督徒都否定為神的話語的書卷。

第四類的偽經書籍是虛假及偽造之作品，為數極多，大致上的內容都是毫無根據及傳奇性的。隨着考古學之發現，這些偽經存在的數字日見增多，它們雖聲稱為聖經作者之作品，事實上乃是主前200年至主後200年間一些宗教性的著作，充滿幻想、魔術及神怪的文字。這些以聖經人物為書名的作風在兩約之間異常流行。這風格可能是由於瑪喀比時代，國家在政治及宗教信仰方面面臨毀滅之威脅時所引起的。作書人本着鼓舞百姓之士氣及激發信心而作出發點的，於是他們遂假用以前信心偉人之名為作者，又仿借以色列民族史上的一些重要事件作背景以吸引注意 (註二)。從這些書卷仍能保存至今，它們又頗受新約時代的作家所提及的事實上，可以看出它們在當日是為一般人所歡迎的，它們的“暢銷性”可見一斑。

按文學體裁來說，偽經主要的書卷共有十八本，它們可分成五類 (註三)：

##### I. 傳奇性之書

1. 禧年書 (The Book of Jubilee) (約主前150年)

2. 亞里斯提亞書信 (The Letter of Aristeas) (主前150年)
3. 亞當與夏娃之書 (The Book of Adam and Eve), 亦稱為「摩西的啟示錄」 (Apocalypse of Moses) (主後80—100年)
4. 以賽亞殉道記 (The Martyrdom of Isaiah) (主後1—50年)

## II. 啟示性之書

1. 以諾書上卷 (I Enoch) (約主前164年)
2. 十二列祖遺訓 (The Testament of the Twelve Patriarchs) (主前140—110年)
3. 西布林的神諭 (The Sibylline Oracles) (主前150—120年 ; 主後80—130年)
4. 摩西升天記 (The Assumption of Moses) (主後7—28年)
5. 以諾書下卷 (II Enoch) (亦稱「以諾之秘密」) (主後1—50年)
6. 巴錄二書 (II Baruch) (亦稱「巴錄之啟示錄」) (主後50—100年)
7. 巴錄三書 (III Baruch) (亦稱「巴錄之希臘文啟示錄」) (主後100—175年)

## III. 教誨性之書

1. 瑪喀比三書 (III Maccabees) (約主前100年)
2. 瑪喀比四書 (IV Maccabees) (約主前20—主後20年)
3. 畢亞伯書 (Pike Aboth) (亦稱「父老之言」) (約主後第三世紀)
4. 亞希加之故事 (The Story of Ahikar) (約主前第五世紀)

## IV. 詩歌性之書

1. 所羅門之詩篇 (約主前50年)
2. 詩篇第151篇

## V. 歷史性之書

## 撒督文件 (The Zadokite Documents)

更正教徒稱這些書為「偽經」，或「更廣之次經」，或「啟示文學」 (Apocalypse)；羅馬天主教則稱之為「次經」 (或旁經)，因他們接納次經為神默示的聖言。

其他日漸發現含有偽道性質之書卷如下 (註四)：

1. 約伯的約書 (The Testament of Job) (約主前100年)
2. 先知生平 (The Lives of the Prophets) (約主後100年)
3. 亞伯拉罕的約書 (The Testament of Abraham) (主後1—50年)
4. 亞伯拉罕的啟示錄 (The Apocalypse of Abraham) (主後70—100年)
5. 小申命記 (The Little Deuteronomy) (亦稱「摩西之言」) (The Word of Moses 或 The Sayings of Moses)
6. 列祖之戰役 (The War of the Patriarchs)
7. 西番雅的啟示錄 (The Apocalypse of Zephaniah)
8. 亞當的約書 (The Testament of Adam)
9. 摩西魔術之書 (The Magical Book of Moses)
10. 亞基雅格斯之故事 (The Story of Achiar Charus)
11. 以賽亞升天記 (The Ascension of Isaiah)
12. 尼波利達之禱言 (Prayer of Nabonidus)
13. 創世記之啟示錄 (The Genesis Apocryphon)
14. 約書亞之詩篇 (The Psalms of Joshua)
15. 亞蘭之異象 (The Vision of Amran)
16. 神秘之書 (The Book of Mysteries)
17. 新耶路撒冷之啟示錄 (The Apocalypse of the New Jerusalem)

## 附錄五：新約次經與偽經書目

如舊約般，新約的研究也包括許多列為新約次經與偽

經之書籍及它們在正典中的地位。與舊約次經不同的是新約次經及偽經的數目乃隨意而定，亦沒有定準的數量，在乎人對它們的定義，故此連很多教父的著作也被列入內。隨着考古學的努力，新的古卷不斷被人發現，因此其書錄隨時增加。

按性質而言，新約次經主要是說教式或傳道式的作品，它們在許多方面都很有價值，就如供應新約正典最早的資料，又指出使徒時代所持守的一些普遍的教訓，習慣方式及管治法，同時也使人能追索到異端邪說之起因(註五)。而偽經的性質卻是屬幻想的，異端的，甚至有時是全然荒謬邪惡的，在各方面都不及其他書卷，以致從未被教會考慮接納它們為神的話語。它們的價值比新的次經更低多了，但是它們對使人明白起初幾個世紀的異端和宗教的思想仍有所貢獻。

以下是新約之次經與偽經中最重要書目(註六)：

### I. 新約的次經

1. 偽巴拿巴書 (Epistle of Pseudo – Barnabas)(約主後70—80年)
2. 羅馬革利免致哥林多人書 (Epistle to the Corinthians)(約主後96年)
3. 羅馬革利免致哥林多人後書 (Second Epistle to the Corinthians) (亦稱「古代的講章」) (The Ancient Homily)(約主後120—140年)
4. 黑馬之牧人傳 (Shepherd of Hermas)(約主後115—140年)
5. 訓言 (Didache) (亦稱「十二使徒智訓」)(約主後100—120年)
6. 彼得之啟示錄 (Apocalypse of Peter)(約主後150年)
7. 保羅與丟力嘉行傳 (Acts of Paul and Thelca)(約主後170年)

8. 致老底嘉書 (Epistle to the Laodiceans) (約第四世紀)
9. 希伯來人之福音 (The Gospel According to the Hebrews) (65—100年)
10. 坡利甲致腓立比人書 (Epistle to Philippians) (約108年)
11. 伊格那修七書信 (The Seven Epistles of Ignatius) (約110年)

### II. 新約的偽經

#### A. 福音書

1. 多馬福音 (The Gospel of Thomas)(主後第一世紀)
2. 以彼安福音 (The Gospel of the Ebionites) (第二世紀)
3. 彼得福音 (The Gospel of Peter) (第二世紀)
4. 雅各福音 (Protevangelium of James) (或稱雅各傳道錄) (第二世紀)
5. 埃及人的福音 (The Gospel of the Egyptians) (第二世紀)
6. 亞拉伯文的童年福音 (The Arabic Gospel of Childhood)
7. 尼哥底母福音 (The Gospel of Nicodemus) (第二或第五世紀)
8. 木匠約瑟之福音 (The Gospel of Joseph the Carpenter) (第四世紀)
9. 木匠約瑟之歷史 (The History of Joseph the Carpenter) (第五世紀)
10. 馬利亞受難傳 (The Passion of Mary) (第四世紀)
11. 馬利亞誕生之福音 (The Gospel of Nativity of Mary) (第六世紀)
12. 偽馬太福音 (The Gospel of Pseudo-Matthew) (第五世紀)
13. 十二使徒福音 (The Gospel of the Twelve)
14. 巴拿巴福音 (The Gospel of Barnabas)
15. 巴多羅買福音 (The Gospel of Bartholomen)
16. 希伯來人之福音 (參閱上文，或放在此處)

17. 馬吉安福音 (The Gospel of Marcion)
18. 安得烈福音 (The Gospel of Andrew)
19. 馬提亞福音 (The Gospel of Matthias)
20. 腓力福音 (The Gospel of Philip)
21. 小雅各福音 (The Gospel of James the Less)

#### B. 行傳

1. 彼得行傳 (The Acts of Peter) ( 第二世紀 )
2. 約翰行傳 (The Acts of John) ( 第二世紀 )
3. 安得烈行傳 (The Acts of Andrew)
4. 多馬行傳 (The Acts of Thomas)
5. 保羅行傳 (The Acts of Paul)
6. 馬提亞行傳 (The Acts of Matthias)
7. 腓利行傳 (The Acts of Philip)
8. 丟大行傳 (The Acts of Thaddaeus)
9. 巴拿巴行傳 (The Acts of Barnabas)
10. 大雅各行傳 (The Acts of James the Great)

#### C. 書信

1. 我們主的書信 (The Letter Attributed to Our Lord)
2. 哥林多失落之信 (The Lost Epistle to the Corinthians) ( 第二至第三世紀 )
3. 保羅致仙力嘉六書信 (The Six Letters of Paul to Seneca) ( 第四世紀 )
4. 保羅致老底嘉書信 (The Epistle of Laodecians)
5. 基督致押加魯王書信 (Epistle of Christ to Abgarus)
6. 衆使徒的書信 (Epistle of the Apostles)

#### D. 啟示錄

1. 彼得啟示錄 (The Apocalypse of Peter) ( 參上文，或放此處 )
2. 保羅啟示錄 (The Apocalypse of Paul)
3. 多馬啟示錄 (The Apocalypse of Thomas)
4. 司提反啟示錄 (The Apocalypse of Stephen)

#### E. 其他

1. 馬太殉道記 (The Martyrdom of Matthew)
2. 保羅受苦錄 (The Passion of Paul)
3. 彼得受苦錄 (The Passion of Peter)
4. 彼拉多懺悔錄 (Confession of Pilate)
5. 使徒典章與法令 (Apostolic constitutions and Canons)

## 第九章 參考書目

### 自序

- 註一： Harry A. Ironside, The Four Hundred Silent Years, Loizeaux, 1914.  
註二： Charles F. Pfeiffer, Old Testament History, Baker, 1973, pp. 497 – 606.

### 第一章 兩約之間概覽

- 註一： Jonas C. Greenfield, "The History of Israel," Part II, The Interpreter's One Volume Commentary of the Bible, Abingdon, 1971, pp. 1026-29.  
註二： 關於撒瑪利亞廟建造的始因，學者們有不同的意見。參 Pfeiffer 氏上引書頁 537；及 R. K. Harrison, Old Testament Introduction, Eerdmans, 1969, pp. 220-222.  
註三： B. K. Waltke, "Old Testament Introduction," Class lectures notes, 1972, Dallas Theological Seminary.  
註四： B. K. Waltke, "The Samaritan Pentateuch and the Text of the Old Testament," New Perspectives on the Old Testament, ed. J. B.

Payne, Word, 1970, pp. 212-239.

- 註五：參 H. E. Ryle, The Canon of the Old Testament, Macmillan, 1899, pp. 75-220, 250-283; F. F. Bruce, The Books and the Parchments, Revell, 1971, p. 103; E. J. Young, "The Canon of the Old Testament," Revelation and the Bible, Baker, 1972, p. 159; M. F. Unger, Introductory Guide to the Old Testament, Zondervan, 1964, pp. 46 - 79.
- 註六：G. L. Archer, A Survey of the Old Testament, Moody, 1966, pp. 62-63.
- 註七：R. Laird Harris, Inspiration and Canonicity of the Bible, Zondervan, 1972, p. 135.
- 註八：J. P. Smyth, The Old Documents and the Hebrew Bible, Bagster 1890, pp. 61-67.
- 註九：關於七十士譯本在新約時期的地位及貢獻，讀者可參 H. B. Swete, The Old Testament in Greek, KTAV, 1968 及 Sidney Jellicoe, Septuagint and Modern study, Oxford, 1969.
- 註十：讀者意欲更深一點研究啟示文學的特質，可參考 D. S. Russell, The Method and Message of Jewish Apocalyptic, SCM, 1964, pp. 15-390; H. H. Rowley, The Relevance of the Apocalyptic, Lutterworth, 1963, pp. 93-142.

## 第二章 何謂次經

- 註一：D. S. Russell, Between the Testaments, SCM, 1972, p. 78.
- 註二：以英王欽定本譯本計算，新約聖經有 260 章，7959 節，181253 字；而次經則有 183 章，6081 節，1521 85 字。見 Bruce M. Metzger, Introduction to the Apocrypha, Oxford, 1957, P. 4.
- 註三：Alfred Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah, APA, 1972, p. 31.
- 註四：W. O. E. Oesterley, The Books of the Apocrypha, Oxford, 1914,

p. 187.

- 註五：Russell, BTT, P. 69; Solomon Zeitlin, "The Apocrypha," The Jewish Quarterley Review, 37:221, 1946 - 1947.
- 註六：同上書第 221 頁
- 註七：C. C. Torrey, The Apocryphal Literature, Macmillan, 1945, p.8.
- 註八：T. W. Davies, "Apocrypha," International Standard Bible Encyclopedia, ed. James Orr, Eerdmans, vol. I, 1939, p.179.
- 註九：B. M. Metzger, "Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha," Journal of Biblical Literature, 91:3-24, 1972; K. Aland, "The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature," Journal of Theological Studies, 12:39-49, 1961.
- 註十：Russell, BTT, p. 76.
- 註十一：The Apocrypha of the Old Testament, Revised Standard Version, Thomas Nelson, 1957.
- 註十二：M. F. Unger, pp. 83-93; Russell, BTT, pp. 78-80; H. T. Andrews, An Introduction to the Apocryphal Books, Baker, 1964, p.12.

## 第三章 次經的摘要

- 註一：增修 W. O. E. Oesterley, An Introduction to the Books of the Apocrypha, SPCK, 1953, p.25; Leonhard Rost, Judaism Outside the Hebrew Canon, Abingdon, 1976, pp. 52-99.
- 註二：H. T. Andrews, p. 28; R. C. Dentan, The Apocrypha, Bridge of the Testaments, Baker, 1954, p. 79.
- 註三：H. T. Andrews, p. 29.
- 註四：S. N. Sedgwick, The Story of the Apocrypha, 1906, p.48.
- 註五：D. S. Russell, BTT, p. 79.
- 註六：F. F. Bruce, The Books and the Parchments, 1971, p. 169; Metzger (見註二) 引書第 103 - 104 頁
- 註七：Leonard Rost, p. 91.
- 註八：同上書第 92 頁

- 註九：同上書第90頁
- 註十：R. C. Dentan, pp. 38-39.
- 註十一：C. C. Torrey; E. J. Goodspeed, The Apocrypha, Random Books, 1959, p. 165.
- 註十二：B. M. Metzger, ITA, p. 63.
- 註十三：增修 R. C. Dentan, pp. 130-131.
- 註十四：H. T. Andrews, p. 18; M. F. Unger, p. 90, B. M. Metzger, ITA, pp. 130 - 131.
- 註十五：Leonhard Rost, P. 79.
- 註十六：H. T. Andrews, p. 19; F. F. Bruce 及 G. R. Beasley - Murray, "Apocrypha," The New Bible Dictionary, IVP, 1971, p. 53 卻將本書放在 John Hyrcanus (135 - 104 B. C.) 內。
- 註十七：A. Lefevre, "I Maccabees," Introduction to the Old Testament, II, ed. A. Robert & A. Feuillet, Doubleday, 1970, p. 237.
- 註十八：H. T. Andrews, p. 23.
- 註十九：R. C. Dentan p. 83 提出所羅門為作者的理由，但其論據不夠強勁。
- 註二十：同上書同頁
- 註廿一：W. H. Brownlee 認為本書是羅馬時代前的作品，約在主前 100 年；而 Solomon Zeitlin 則將本書寫作日期放在亞基帕一世 (41-44 A. D.) 時。
- 註廿二：D. S. Russell, BTT, p. 78.
- 註廿三：Montgomery H. Throop, The Apocrypha (Chinese Wen-li), American Bible Society, 1949, p. 129.
- 註廿四：R. H. Pfeiffer 贊成本書寫作於主前的年日；F. F. Bruce 及 B. M. Metzger 則主張是基督在世時的時間為寫作時日；而 Emil Schurer, The Literature of the Jewish People in the Time of Christ, Schocken Books, 1972, p. 192 卻將之放在主後 70 年之後。
- 註廿五：B. M. Metzger, ITA, p. 34.

- 註廿六：同上書第 22-24 頁內有詳盡的討論。
- 註廿七：如 F. F. Bruce (p. 170) ; R. R. Ottley (A Handbook to the Septuagint, Oxford, 1920, p. 147) 二人以主後 100 年為本書寫作日期；D. S. Russell (BTT, p. 81) 將之放在主後 90 年；C. C. Torrey 則將之放在主後 70 年。

#### 第四章 次經在教會史中的地位

- 註一：這是大部份保守派學者的結論，如 G. L. Archer, A Survey of Old Testament Introduction, Moody, 1964, pp. 59-72; M. F. Unger, Introductory Guide to the Old Testament, Zondervan, 1951, pp. 46 - 79; E. J. Young, An Introduction to the Old Testament, Eerdmans, 1960, pp. 155 - 168; F. F. Bruce, The Books and the Parchments, Pickering & Inglis, pp. 95 - 104; R. Laird Harris, Inspiration and Canonicity of the Bible, Zondervan, 1957 ©, 1972, pp. 131 - 153.
- 註二：如偉大的德國希伯來文學者 Paul Kahle 在其名著 The Cairo Geniza (Oxford, 1959, pp. 209 ff) 所提出的結論便與另一希伯來文權威 Harry O. Orlinsky (The Septuagint, p. 1949) 的結論是剛相反的。
- 註三：F. G. Kenyon, The Text of the Greek Bible, Duckworth, 1937, p. 25, 讀者們可曉得，不同的七十士譯本的編者會有不同數量的次經在其中。詳研這種「混亂」可參 Jack Finegan, Hidden Records of the Life of Jesus, 1969, pp. 23-27.
- 註四：Bernard Ramm, "The Apocrypha," The King's Business, 38: 7, 1937, p. 15.
- 註五：同上註書頁
- 註六：F. F. Bruce, pp. 171 - 172.
- 註七：David H. Wallace, "Apocrypha," Baker's Dictionary of Theology, ed. E. F. Harrison, Baker, p. 54; Herman L. Hoeh, "Do We Have the Complete Bible," The Plain Truth, 1971, p. 4.



註八：B. M. Metzger, OTA, p. 180.

註九：關於這次反改革運動的運動，讀者可參拙著「基督教神學思想史」，天道書樓1979年版第150—152頁。

註十：其一舉例是天主教神學家 John Penry 與主教 John Whitgift 在1589年的大辯論，詳情參 B. M. Metzger, OTA, p. 196.

註十一：如1626年，1629年，1630年，1633年的欽定本便缺少次經部份，參 B. M. Metzger, OTA, p. 197.

## 第五章 為何次經不是神的話

註一：F. F. Bruce, Traditions: Old and New, Zondervan, 1970, p.136.

註二：G. D. Young, "Apocrypha," Revelation and the Bible, Baker, 1972, p. 175.

註三：James Rosscup, Historical Process in Excluding the Apocrypha (unpublished term paper, Dallas Theological Seminary, 1964), p. 18.

註四：C. C. Torrey, The Apocryphal Literature, Macmillan, 1945, p.18. C. C. Torrey, "The Apocrypha," The Interpreter's Bible, I, ed. G. A. Buttrick, Abingdon, 1952, p. 393. B. M. Metzger, Old Testament Apocrypha, Oxford, 1957, pp. 158 - 173.

註五：E. F. Harrison, Introduction to the New Testament, Eerdmans, 1971, p. 44.

註六：Homer A. Kent, From Jerusalem to Rome, Baker, 1972, p.140.

註七：W. E. Oesterley, The Books of the Apocrypha, Oxford, 1914, p. 125; J. Spurrell, "The Apocryphal Books of the Old Testament," in The Collins Bible, London, n.d., p.31.

註八：G. D. Young, p. 176.

註九：參 M. F. Unger, Introductory Guide to the Old Testament, Zondervan, 1964, pp. 101 - 107 駁斥如註七的論據。

註十：G. D. Young, p. 176; J. Rosscup, p.23 . 奧古斯丁是教父中的一個舉例，所以教父的說話需要詳細稽鑑，不能隨便引用。W. E. Oesterley 在上引書頁125—126便隨意選用教父作支持。

註十一：見上註。

註十二：F. F. Bruce, TON, p. 134; G. L. Archer, p. 68; 但參 M. F. Unger, p. 102; G. D. Young, p. 177 有點出入。

註十三：G. D. Young, pp. 176 - 177.

註十四：M. F. Unger, p. 98.

註十五：同上頁97—98，106；尤其是在P. 97—108內，作者列舉九大理由反駁羅馬教會，此舉着實無憑。

註十六：M. F. Unger, pp. 99 - 100; G. L. Archer, p.66; R. L. Harris, pp. 184 - 185.

註十七：G. L. Archer, pp. 64 - 65.

註十八：E. J. Young, Introduction to the Old Testament, Eerdmans, 1960, pp. 31 - 37.

註十九：H. L. Hoeh, "Do We Have the Complete Bible?" The Plain Truth, 1971, p.4; James M. Tolle, Is the Bible a Catholic Book? n. d., p.14.

註二十：F. F. Bruce, BAP, p. 97; B. M. Metzger, OTA, p. 8; E. J. Young, p. 160; H. H. Rowley, The Growth of the Old Testament, 1950, p.170 . 可是 R. K. Harrison, Introduction to the Old Testament, Eerdmans, 1972, p.278 卻不大信任占尼亞會議的記錄。

註廿一：James M. Tolle, pp. 3 - 4.

註廿二：R. L. Harris, pp. 170, 174.

註廿三：N. L. Geisler & W. E. Nix, A General Introduction to the Bible, Moody, 1968, p. 183.

註廿四：G. L. Archer, p. 71.

註廿五：H. E. Ryle, Philo in Holy Scriptures, p.23 in H. L. Hoeh, p.4.

註廿六：E. E. Ellis, Paul's Use of the Old Testament, Baker, 1957, p.34.

註廿七：Against Apion, I: 38-42, in G. D. Young, p.178.

- 註廿八： B. M. Metzger, p.8
- 註廿九： R. H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, 1941, p.63; M. F. Unger, p. 100; Geisler & Nix, p. 129.
- 註三十： G. D. Young, p. 180.
- 註卅一： J. M. Tolle, p. 13; F. C. Kenyon, p. 25; G. L. Robinson, "Canon of the Old Testament," International Standard Bible Encyclopedia, I, Eerdmans, 1939, p. 555.
- 註卅二： J. M. Tolle, p. 15.
- 註卅三： J. E. Rosscup, pp. 14 - 36.
- 註卅四： George Salmon, The Infallibility of the Church, London: John Murray, 1952, p. 29.
- 註卅五： George Salmon, pp. 50 - 63; Bernard Ramm, p. 16.
- 註卅六： 此詞出自 Mary E. Walsh, The Apocrypha, 1968, p. 52.

## 第六章 次經的價值

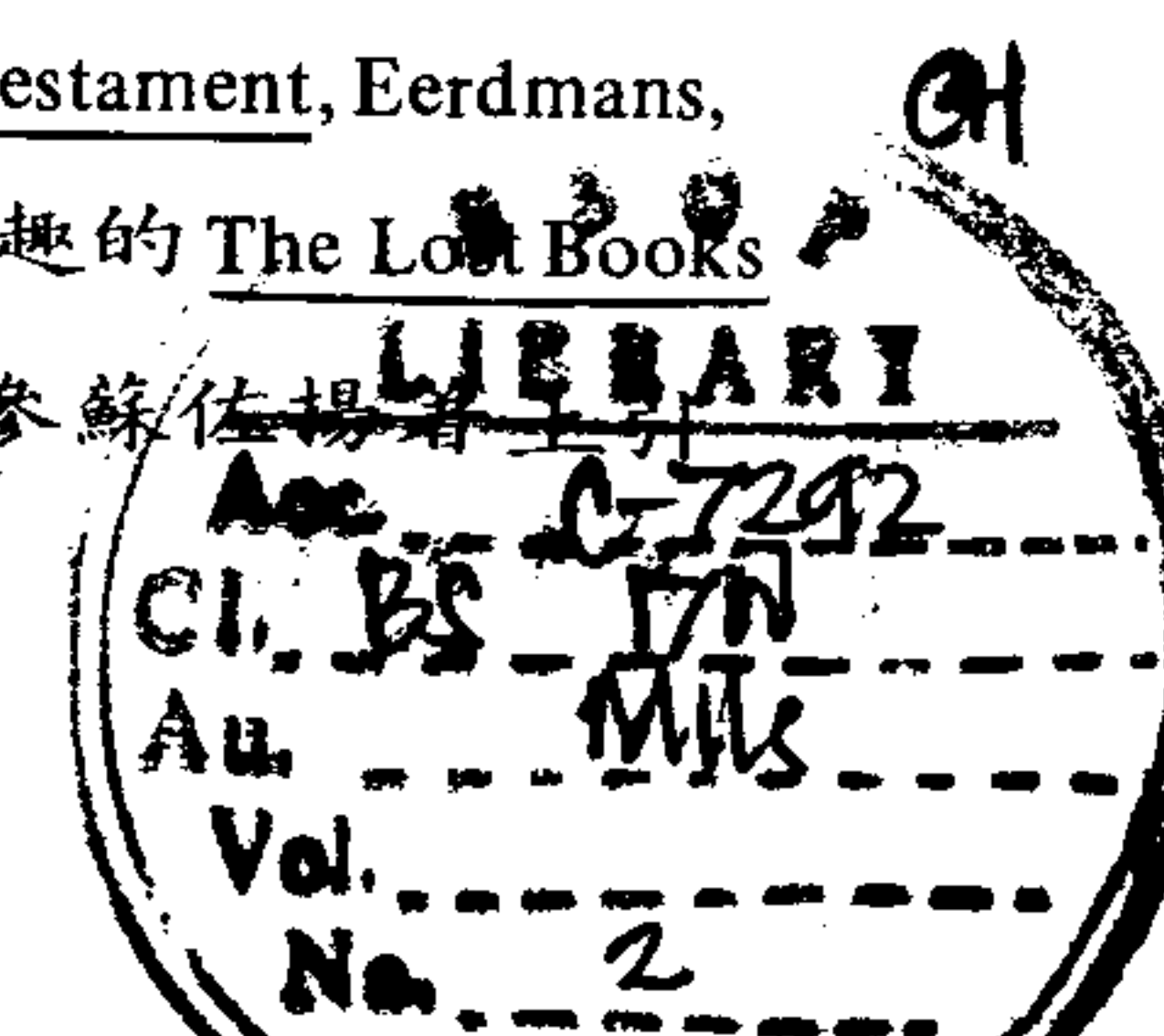
- 註一： H. H. Rowley, The Origin and Significance of the Apocrypha, SPCK, 1967, p. 11.
- 註二： M. F. Unger, Unger's Bible Handbook, Moody, 1966, p. 462.
- 註三： W. W. Wessel, "Scribes," Baker's Dictionary of Theology, Baker, 1967, p. 476.
- 註四： D. S. Russell, BTT, p. 84; H. H. Rowley, OSA, p. 12.
- 註五： M. F. Unger, IGOT, p. 96.
- 註六： William Barclay, The Revelations of John, Westminster, 2 vols, 1961, 是現今啟示錄解經家中最多引用次經書卷說明啟示錄經節的一位。
- 註七： H. H. Rowley, OSA, p. 13.
- 註八： B. M. Metzger, OTA, pp. 205 - 247.
- 註九： J. E. H. Thomson, Books Which Influenced Our Lord and His Apostles, T. & T. Clark, 1891.

## 第七章 總結論

- 註一： M. F. Unger, IGOT, p. 81.
- 註二： 關於舊約書卷成爲正典的過程及論證，讀者可參拙著「舊約概論」（增訂版），中信1981年版第9—16頁。
- 註三： N. L. Geisler & W. Nix, pp. 173 - 175.

## 第八章 附錄

- 註一： 天主教的拉丁通俗本自耶柔米完譯後迄今已經五次主要的大修訂，最後一次爲這革利免太修訂本，與首本之差別共有三千多處！參 James M. Toole, pp. 21-22.
- 註二： M. F. Unger, IGOT, pp. 85 - 86.
- 註三： N. L. Geisler & W. Nix, p. 166; D. S. Russell, BTT, p.85. 關於它們的內容簡介，讀者可參蘇佐揚著「經外作品」，天人出版社1974年版第54—67頁。
- 註四： D. S. Russell, BTT, p. 86; M. F. Unger, IGOT, p. 86; Bruce - Beaseley - Murray, pp. 53-54.
- 註五： N. L. Geisler & W. Nix, pp. 206 - 207.
- 註六： 這名錄採自同上書第200—205頁，關於此方面的參考書籍爲數也不少，一些已被認爲是標準的資料，如 M. R. James, The Apocryphal New Testament, Oxford, 1924; E. Hennecke, New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha, 2 vols, Westminster, 1963 - 1965; Jack Finegan, Hidden Records of the Life of Christ, Pilgrim, 1969; M. R. James & H. B. Swete, Excluded Books of the New Testament, Harper, 1927; E. J. Goodspeed, A History of the Early Christian Literature, Chicago, 1942; 同作者, Famous Biblical Hoaxes, Baker, 1931; F. F. Bruce, Jesus and Christian Origins Outside the New Testament, Eerdmans, 1974; 及無編者與出版日期但極饒風趣的 The Lost Books of the Bible, World 出版社，中文書可參蘇佐揚著書第53—108頁。



# 作者生平 及 著作簡介

馬有藻博士，廣東南海人，於香港出生長大。  
1958年於香港九龍華仁書院畢業後赴美國。  
1961年於美國德薩斯州浸會大學獲理學士學位。  
1961-62年於堪薩斯州立大學攻讀數學碩士科。  
蒙召之後改到美國西南浸會大學攻讀神學；  
於1964年獲道學碩士學位，  
1965年獲宗教教育碩士學位。  
1970年獲達拉斯神學院神學博士學位。  
1982年獲三藩市神學院教牧學博士學位。  
馬博士於1974年出任菲律賓神學院院長。

**馬博士的主要著作有下列幾種：**

舊約概論	《中信》
新約概論	《中信》
次經概論	《基道》
信仰的探討	《中信》
聖經精要易記卡	《中信》
基督教神學思想史導論	《天道》

GRACE GOSPEL CHURCH