

新约综览目录

甲部 新约世界..... 5

第一章 政治背景.....	5
罗马帝国.....	5
省政府.....	9
希腊帝国.....	11
犹太国.....	13
第二章 社会及经济世界.....	27
社会世界.....	27
经济世界.....	33
第三章 宗教世界.....	35
希罗时代的众神.....	35
君王崇拜.....	36
神秘宗教.....	36
秘术崇拜.....	37
哲学.....	38
第四章 犹太教.....	42
来源.....	42
神学.....	43
圣殿.....	46
会堂.....	47
圣年.....	48
教育制度.....	50
文学.....	51
犹太教的派别.....	54
散居的犹太人.....	57

乙部 福音书：耶稣生平记录..... 59

第五章 新约全书：名称与内容.....	59
名 称.....	59
内 容.....	59
第六章 福音书的文学性质.....	62
符类福音的问题.....	63
建议的答案.....	63
第七章 马太福音.....	67
来源.....	67
时间与地点.....	67

内容.....	68
大纲.....	68
重点.....	71
人物.....	72
特征.....	72
第八章 马可福音.....	73
来源.....	73
时间与地点.....	73
内容.....	75
大纲.....	75
重点.....	78
人物.....	79
第九章 路加福音.....	80
来源.....	80
作者.....	81
时间与地点.....	83
内容.....	83
大纲.....	83
重点.....	86
人物.....	87
第十章 约翰福音.....	88
来源.....	88
作者.....	88
时间与地点.....	90
内容.....	90
大纲.....	91
重点.....	93
宗旨.....	94
人物.....	94
第十一章 基督的生平.....	95
非宗教性的资料来源.....	95
耶稣生平的各时期.....	96
耶稣生平的地理环境.....	97
耶稣的教训.....	99

丙部 有关早期教会的记录 103

第十二章 教会的建立.....	103
有关早期教会的记录：使徒行传.....	103
教会的基础：使徒行传 1：1 至 8：3.....	107
教会第一次分散.....	108

第十三章 过渡时期.....	109
撒玛利亚的宣教.....	109
衣索比亚的太监.....	109
保罗的归依.....	110
彼得的传道.....	111
第十四章 外邦教会与保罗的宣教事工.....	112
安提阿教会.....	112
向外邦人宣教.....	114
耶路撒冷会议.....	115
抗议的作品.....	116
雅各书.....	117
加拉太书.....	119
第十五章 保罗的旅程.....	123
第二次到小亚细亚宣教.....	123
往马其顿宣教.....	124
腓立比.....	124
帖撒罗尼迦.....	125
庇哩亚.....	125
帖撒罗尼迦书信 帖撒罗尼迦前书.....	126
帖撒罗尼迦后书.....	127
往亚该亚宣教.....	129
往亚西亚宣教.....	131
哥林多书信.....	132
哥林多前书.....	133
哥林多后书.....	135
最后一次探访哥林多.....	136
宣教计划.....	137
罗马书.....	137
结束宣教工作.....	139
第十六章 保罗的被囚.....	140
耶路撒冷.....	141
监狱书信.....	141
腓利门书.....	142
以弗所书.....	143
歌罗西书.....	144
腓立比书.....	146
保罗被囚禁的结果.....	148

丁部 初期教会的问题 149

第十七章 有组织的教会：教牧书信.....	149
-----------------------	-----

背景.....	149
提摩太前书.....	150
提多书.....	152
提摩太后书.....	153
第十八章 受苦的教会.....	156
彼得前书.....	156
第十九章 脱离犹太教.....	161
希伯来书.....	161
第二十章 异端造成的危机.....	166
彼得后书；约翰壹、贰、叁书.....	166
彼得后书.....	166
犹大书.....	169
约翰壹、贰、叁书.....	171
约翰壹书.....	173
约翰贰书.....	173
约翰叁书.....	174
第二十一章 期望中的教会：启示录.....	175
第二十二章 新约正典.....	183
定义.....	183
内证.....	184
外证.....	185
非正式的外证.....	185
正式的书目或正典.....	186
会议.....	187
结论.....	188
第二十三章 新约的经文及流传.....	189
经文的流传.....	189
经文的来源.....	190
近代译本.....	192

甲部 新约世界

第一章 政治背景

罗马帝国

新约圣经成书的时候，除了一些当时在远东不大为人认识的国家外，整个文明世界，都在罗马的统治下。它的领土西自大西洋（Atlantic Ocean），东迄幼发拉底河（Euphrates River）及红海（Red Sea），北起自隆河（Rhône），沿多瑙河（Danube），黑海（Black sea）而直达高加索山（Caucasus Mts），南则止于撒哈拉沙漠（Sahara）。这庞大帝国的首领，甚至可说是独裁者，就是新约圣经所称「君王」（彼前二 17）和「亚古士督」（路二 1）的那一位皇帝。

罗马是因它在意大利的首都而得名。这罗马城是罗马国的发源地。罗马国建于主前七五三年。起初它是由一些小村落联合组织而成，由一个君王统治。主前五世纪初叶，这个盟邦在一个共和政体的政府统治下，已经是相当稳定的政治组织了。其后，它更与邻邦结盟，并且经过了一个长时期与北部的伊出斯堪（Etruscans）及南部的其他部族争战后，在主前二百六十五年，罗马已经成了意大利半岛的霸主。那些称臣于罗马政府的部族，须履行他们签订的条约的义务，维持和平，后来也渐次地并入罗马帝国的版图。

此后的两个世纪，罗马从事与迦太基（Carthage）的大争斗之中。迦太基是西地中海的主要海权国。它原是腓尼基（phoenicia）的殖民地，自从亚历山大大帝（Alexander）征服了腓尼基后，这殖民地也就被迫独立。因它仿效腓尼基人的样式，它成为一个富强的国家。它的船只操纵了整个地中海的贸易。它的文化带有东方色彩。至于它的社会则是采寡头政治制度，在佣兵的支持下，受到独裁的统治。罗马扩张它的势力时，即与迦太基帝国的前哨部队发生冲突。这两帝国，除了种族及政治观念不同外，也无法在同一地区相容并存。其中一个必要消灭。这场战争，拖延至主前一百四十六年，罗马将军斯比奥阿米尼林斯（Scipio Aemilianus），攻陷并摧毁迦太基城后，才告结束。从此，罗马的领土便伸展至西班牙及北非一带了。同时，马其顿也屈服为罗马帝国的一个省份。又于同年（即主前一四六年），哥林多（Corinth）陷落，亚该亚（Achaia）亦属罗马所统辖。主前一三三年，别迦摩（Pergamum）的皇帝阿他勒斯三世（Attalus III）逝世，遗言转让他的国土给罗马，于是罗马在那儿建立了亚细亚省。然而，在小亚细亚的东部，战事仍然继续进行，直至庞贝（Pompey）征服了本都（Pontus）和高加索，才告停止。主前六三年，庞贝把叙利亚组成罗马省份，并且拼吞了犹太。主前五十八年至五十七年，该撒在高卢（Gaul）指挥了闻名的战役，把它归列入版图中。所以经过了五百多年来不断的争战，罗马终于由一个在提伯尔（Tiber）河畔的偏僻村庄，扩展成为一个统治整个世界的大帝国。

由于领土扩张如此迅速，罗马人的生活亦发生了剧变。那些将领们体验到他们的实权时，他们不但开始使用军队在国外作战，更利用军队在国内争取统治权，在迦太基及希腊被征服以至该撒流（Julius Caesar）身亡的整个世纪内，国家几乎无时不在内战的状态中。马流（Marius），苏拉（Sulla），该撒（Caesar），安东尼（Antony）及奥克他温（Octavian）——一个接着一个，无不竭力使自己成为一国之主。最后，奥克他温，或称为亚古士督的（元老院如此称呼他），在主前三十年，终于成功地除灭了他的政敌，成为罗马的第一位皇帝。

亚古士督主前廿七年至主后十四年

在他的统治下，罗马帝国的政权（Roman imperium）得以完全的建立。这时，人民都厌倦了战争，渴望着升平的日子。于是亚古士督遂成为「罗马第一公民」（princeps）。他智慧适当地统治国家。就政治而言，新的政体是融合了昔日共和政体及该撒犹流所提倡的专制政治。理论上元老院（Senate）是执政的机构。主前廿七年元老院授「军队总司令」一职于亚古士督（Augustus）。主前廿三年，他获得终身护民官的权力。换言之，他已拥有控制「国会」（popular assemblies）的权力；并被任为人民的永远代表。此外，他又有特权在元老院中可以首先提出讨论议案，并有权召开会议。然而，这一切的权利，都是建立在宪法上而非任何专横权力上。

在亚古士督执政期内，推行了不少改革。首先，他裁掉了元老院中不少不配的成员。随后，又大量裁军，并遣派那些退伍军人分散在各殖民地或所属地。又创建了一支正规军，后来成为一所为公民而办的军事学校。当他们退伍的时候，可得到退休金，并且分住在各省份中的殖民地。在那儿，过舒适的生活，同时，也成为尽忠罗马政府的社会领袖。

亚古士督同时企图改进国民的风气，他振兴了国教，并且重建了许多庙宇。在各省份中又推行「帝国崇拜」，即敬拜罗马帝国。虽然他并没有要求人民敬拜自己，但是在许多地方都尊他为主为神（Dominus et Deus）。主前十九～十八年犹流律法（Julian laws）中，会鼓励人民结婚及建立家庭，以图恢复家庭式的生活。

为了使帝国更趋稳固，他举行了一次全国性的户口及财产调查，作为征兵及征税的依据。他又征服了西班牙、高卢及「阿尔卑斯」（Alpine）山地区。在边防方面，虽然他的军队在「条顿堡」（Teutcrberg）森林为日耳曼所大败，但仍加强其防卫力量。在罗马帝国，他组织了警察及消防部门，并且委任了官员专监督配粮工作。

亚古士督引以自豪的，是把展马从砖瓦木石中一手改建成金堆玉砌。在他执政的四十一一年间，从混乱中带来了秩序。他重振了政府的信誉，充实国库，推行一个效率良好的公共服务机关，和提倡了和平与繁荣。

提庇留主后十四年至三十七年

亚古士督卒，他的义子提庇留（Tiberius）被选为他的继承者。在短暂的期间内，提庇留亦曾享有昔日宪法上给予亚古士督的终身权力。当他登位时，已五十六岁了。因他大半生的时间都效劳于国家，所以他对政治并不感陌生。但不幸的，亚古士督坚持要他与所深爱的妻子离异，改娶亚古士督的女儿，淫荡的犹莉亚（Julia）为妻。这痛苦的经历把他改变成为一个冷酷、高傲、猜忌和暴躁的人。虽然他的政策精明而又公平，但人们常怕他，不喜欢他，且得不到人民的爱戴。在他统治期内，罗马军队在日耳曼（Germany）节节败退，结果他把边防撤至莱茵河（Rhine）。晚年的时候，内患日益严重，主后廿六年他退隐在革比（Capri），并把朝政留下给京城的行政长官去管理。这时，禁卫军指挥官雅里斯·斯仁尼士（Aelius Seianus）遂趁机暗谋夺取政权，主后三十一年，他的计划几乎实现，但被提庇留及时发觉。于是处决斯仁尼士，这阴谋亦被推翻了。自此以后，提庇留变得更猜忌和残酷。稍有微言，即遭厄运。所以当他在主后三十七年逝世的时候，元老院也松了一口气。

加利古勒主后三十七年至四十一年

该犹·加利古勒（Caligula），绰号「小靴」（军队如此嘉称）被元老院选为提庇留的承继者。在他执政初期有好声誉，如同提庇留有坏名声一样出名。他赦免了政治罪犯，减轻税收，预备公众娱乐。而常得平民的爱戴。但不久即呈露神经衰弱的征状。他要人民敬拜他为神，使

得与境内犹太人产生不和。当亚基帕希律访问亚历山大城时，当地居民当众以讽刺来侮辱他和他的随从。并威迫犹太人敬拜「该犹」的偶像。犹太人于是上诉皇帝，他不但不闻不问，反而命令叙利亚的使节（legate），安放他的雕像在耶路撒冷的圣殿内。所幸那使节机智，故意拖延不行，以免招致武装革命。主后四十一年加利古勒的逝世，阻止了命令可能产生的危机。有人以为马可所述「那行毁坏可憎的」（可十三 14），乃是指在耶路撒冷圣殿中立王雕像的威胁。

加利古勒挥霍无度，不久即耗尽了亚古士督及提庇留所努力积聚的资财。为了填补国库，他借重一些暴政：如没收私人产业，强定遗嘱内容及各式各样的榨取。他的苛政实令人难以忍受，最后终于被一位皇家护卫队的护民官所陪杀。革老丢主后四十一年至五十四年加利古勒死后，元老院争论恢复共和政制，但当禁卫军推举了革老丢·革文尼加士（Claudius Germanicus）为帝时，这问题就很快地解决了。在提庇留及加利古勒执政期内，他还是相当卑微，在罗马也没有参加任何政治活动。他早年的疾病也许是小儿麻痹症，使得他相当孱弱。他公开露面时，样子相当滑稽，步态踉跄，口中流涎，使他像个愚痴者。然而，他的智力并不差，因为他不独是位优秀的学者，而且他表现出是个有相当能力的统治者，超过当时人所预料。

为了增加这急速扩展帝国之效率，亟需一个新型态政府。因此，在革老丢的领导下，罗马成为一个分级政体，由各委员会及各部长来管理，在省份中也有罗马公民的权利。他的将领亦成功地立足在不列颠，而占领之地北部达到泰晤士河（Thames）。此时，罗马盟邦色雷期（Thrace）的王子卒，因而也归并成罗马的省份。

革老丢决心恢复古代罗马宗教在社会昔日的重要地位。而对外来宗教极表反对。绥屯纽（Suetonius）曾提到：在革老丢统治期内，犹太人在克斯多（Chrestus）的煽动下曾数次暴动，因而被逐出罗马。

我们不能确定究竟绥屯纽是否误以「基督徒」（Christus）为克斯多，而这次犹太人的骚动事件是因他们宣扬耶稣为基督所引起，抑或克斯多确是当时的谋叛者。无论怎样，这驱逐的命令，可能是亚居拉和百基拉迁离罗马的原因之一（徒十八 2）。

革老丢在他奴隶出身的自由民保勒士（Pallas）怂恿下，娶了他的外甥女亚基比娜（Agrippina）为第四任夫人。由于她决意要让与前夫所生的儿子多米丢（Domitius）继王位，因此，多米丢便正式被认养为革老丢的儿子，并改名为该撒革老丢尼禄（Nero Claudius Caesar）。主后五十二年，尼禄娶了革老丢的女儿俄克大维亚（Octavia）为妻。翌年，革老丢卒，尼禄遂登基为皇。

尼禄主后五十四年至六十八年

尼禄（Nero）统治起初五年是和平且成功的日子。他以熟练的警卫官阿法尼斯·班勒士（Afranius Burrus），及哲学家兼作家阿尼流·辛尼加（L Annaeus Seneca）为顾问，而成功的管理着国家。但其母亚基比娜想比他有更高的权势，以致他和顾问们皆感愤恨。在主后五十九年，他谋杀了母亲，而完全操握政权。

尼禄有艺术家的气质，而非行政人才。他对投身于舞台事业的热心，远趋投身于政治管理。他轻率、奢侈地将国库浪费尽。他像加利古勒，用压榨及残暴的手段来补足国库。他这种暴行，激起元老们的忿恨，因为他们害怕随时尼禄可能下令取他们的命而没收家财。

主后六十四年，罗马城发生大火，烧毁了大部份城市。有人疑尼禄故意放火，以便有空处在以斯奎尼山（Esquiline）上，建立他那座华丽的宫殿「金屋」

为了转移责难，基督徒被控为祸首。因为他们远离异教徒的态度，以及宣讲世界最终结局将为火所焚毁，都使得这控告似乎是真实的。很多基督徒受审，受苦致死，依传统所说，彼得和保罗都在这次迫害中殉教，而这次迫害亦是国家首次执行的迫害。

至于这次迫害所涉范围究竟有多广，现在仍缺少证据来断定。不过，虽然在各省份中的基督徒或许亦遭恫吓，但很可能这次迫害并没有影响罗马以外的地区（试比较彼前四 12 — 19）。

同时尼禄的过份无度，越益使他不得民心。几次的反叛阴谋都失败了，而且处决了他的敌人来镇压之。最后，高卢及西班牙省以及军队的反叛成功了，尼禄逃离罗马，但他怕被俘掳，送命他的奴隶出身之自由民结束了他的生命。

迦勒巴主后六十八年

军队的反叛表明整个帝国其实是在军人的统率下，因为他们能提名且封立自己的候选人为皇而不必送交元老院通过。然而，并非所有军队皆一致拥护这位尼禄的继承者迦勒巴（Galba），所以当他封立路求卡波尼皮梭（Lucius Calpurnius Piso）为他的继承人时，那位曾一度支持他而欲藉此取得帝位的俄陀（Otho），便立刻怂恿禁卫军弑了迦勒巴而拥立他为皇帝。

俄陀主后六十九年

俄陀（Otho）执政的时间极短。虽然他的登基获得元老院一致赞同，但驻守日耳曼的使节威特留（Vitellius）却率领他的军队进军罗马。结果，俄陀战死，威特留遂取其位。

威特留主后六十九年

威特留（Vitellius）亦得到元老院的承认。但他却不能控制军人以建立一个稳健的政府。而驻守东边的军队又干预国政，并且更拥立他们的将领维斯帕先（Vespasian）为帝。那时维期帕先正忙于围攻耶路撒冷城；于是他让儿子提多（Titus）主理攻城之事，自己则进军埃及，控制了个国家，而断绝了罗马的食物供给。他的副将抹士安流（Mucianus）则进军意大利，虽然遭受威特留部队勇猛的抵抗，结果仍攻陷，劫掠了罗马。威特留被杀，维斯帕先遂宣布为王。

维斯帕先主后六十九年至七十九年

维斯帕先（Vespasian）是一个朴实老练的军人，习惯俭朴，而执政是满有活力。他锁压住巴达维亚（Bataviae）人及高卢人的叛乱，同时其子提多也征服了耶路撒冷。耶路撒冷城完全被毁，而这省亦改由一军事使节统领。他把附属的侯国改为直属罗马的省份，以图增强边防的实力。藉着严格的节约和征收新税，财政才渐充裕有偿债的能力。他并建造了现今著名的圆剧场（Colosseum）。他死于主后七十九年，政权交给他的儿子摄政王提多。维斯帕先是夫拉维亚王朝（Flavian）的第一任皇帝，除他以外，这王朝还包括他两个儿子提多及豆米仙（Domitian）。

提多主后七十九年至八十一年

提多（Titus）的统治时期很短，不容他有任何特殊的建树，然而，虽然他有此不利条件，他却是罗马最得众望的皇帝之一。他主办了不少壮观的民众娱乐，因他的豁达宽大性格，消除了皇帝与元老院间敌对的可能，因元老院惧怕提多会像他父亲一样独裁，

在他执政期内，维苏威火山（Vesuvius）爆发，位在那不勒斯海湾的两个村庄庞沛（pompeii）及克侨兰林（Herculaneum）惨遭毁灭。提多随即组织委员会，尽力抢救遇难者，数月后，罗马城又有严重的火灾，焚灭了新建的众神庙（Pantheon）及亚基帕（浴宫」（Agrippa's Baths）。提多甚至卖掉了自己私人家具好捐献给大众之需。他建造了不少新的建筑，包括一座宏伟的圆剧场。

豆米仙主后八十一年至九十六年

提多卒于主后八十一年，元老院因其无嗣继位，乃转授君权与其弟豆米仙（Domitian）。豆米仙是位彻底的专制君主。他为了提高罗马社会的道德水准，想遏制罗马歌剧院之腐败，并禁止公娼。他又重建较古老的神庙，压制外来的宗教，特别是那些意图改变他人信仰的宗教。虽然在他执政期内有关反对基督徒的广泛立法或行动之证据极少，但，基督徒被逼迫却归因于他。他要求别人崇拜他，并坚要人民高呼他为「神和主」（Dominus et Deus）。他是一个经济学家，且精于管理，因此，在他一属僚的领导下，国事得以有效地管理。

豆米仙的性格颇严苛，且猜忌对手，他由于缺少了他的兄弟提多的温和而树立不少敌人。当他发现他们的阴谋时，便毫不怜惜地采取报复。在他执政的最后数年，在元老们来说就好像一场恶梦，他们常在被监视被密告的恐怖境况中；甚至他的家人也毫无安全感。最后，他们为了自卫，终于暗杀了豆米仙。

纳雅主后九十六年至九十八年

纳雅（Nerva）被元老院推选为豆米仙的承继人。他的年事甚高，举止柔和。在元老们的眼中，他是一个「安全」的候选人。事实上，他的一般施政相当宽仁，而稍能和缓内部的紧张局面。军队对于豆米仙的被杀颇表愤怒，因为夫拉维娅家族在军队的圈子中是极受欢迎的；然而，纳雅却很精明地拣选了他雅努（Trajan）为承继人；因为他能控制军队听命，并能以强硬手段来统领政府。

他雅努 主后九十八年至一一七年

纳雅卒于主后九十八年，他雅努（Trajan）继承其位。他生于西班牙，本是一个职业军人，有进取心且精力充沛。他吞并了多瑙河北岸的大吉亚（Dacia），并在东境扩张领土，征服了亚美尼亚（Armenia），亚述国（Assyria）和美索波达米亚（Mesopotamia）等地。主后一一五年，近东犹太人的叛乱被镇压住了。但新的叛乱，相继在非洲，不列颠及多瑙河沿岸发生，使他必须返回罗马。主后一一七年，他返回首都的途中，死于基利家（Cilicia）。

在罗马帝国扩张的环境下，基督教从无名的犹太宗派，发展成世界性的宗教。耶稣生于亚古士督执政期内（路二 1），从他的公开传道和被钉死的一段期间，是发生在提庇留的时候（三 1）。而福音乃是在革老丢（徒十八 2）及尼禄（廿五 11, 12）执政时普遍地传开。依传统所说，启示录乃是在豆米仙统治时期写成的。从这书所暗示有关帝国之权力及政府的独裁制度，也许是反映出那时所盛行的情况。

用不着奇怪新约圣经比较少记载当日罗马帝国的事情，因福音书及大部份使徒行传的主要重点——即它们主要的历史事迹，产生于犹太教背景而非罗马。再者，新约的信息，乃是着重读者的内在生命，而非外在环境，强调属灵和永恒的事而非政治和短暂的事。然而，新约圣经中还是有些地方与第一世纪政治环境有关联。所以在那有关联的地方，我们还是要解释其历史的重要性。

省政府

在美国，联邦政府有权统理五十州，而各州政府的体制及组织大致是相同的。然而罗马帝国与美国不同，它是由各个独立的都市、邦国及属地组合而成，而且它们直接归属于中央政

府。他们中间，有些是自愿与罗马帝国联盟的，有些却是被征服而吞拼的。正当罗马帝国伸展它的君权于这等盟邦及属民时，它的政府机能也在各省份中形成。

「省」这字源于希腊文 *provincia* 原意是指战争之处，或发命令之场所。当引申此词至将领的权力时，泛指他权力所及之范围。因此，他所征服之地，这地就成为他的 *provincia*。所以，当罗马征服了新的领土后，必改组这地方为它的省份，成为整个帝国组织之一部份。

罗马所取得的第一个省份是西西里（*Sicily*），在主前二六四～二四一年，第一次在普尼克战役（*Punic War*）中从迦太基人手中夺取了西西里岛。随后，他续增拼了萨丁尼亚（*Sardinia*）（主前二三七年），西班牙的两个省份（主前一九七年），马其顿（*Macedonia*）（主前一四六年）及非洲（主前一四六年）。至于亚西亚，乃是其王于主前一三三年遗赠与罗马，而非籍武力所得的。而于主前一二九年，将之组成为罗马的省份。主前一一八年，并续增拼了外阿尔卑斯（*Transalpine*）及南阿尔卑斯（*Cisalpine*）的高卢地区。主前九六年，又有古利奈（*Cyrene*）归为罗马，而庇推尼（*Bithynia*）亦于主前七五年归附罗马。主前六七年，庞贝吞拼了基利家（*Cilicia*）及革哩底（*Crete*），又于主前六三年，占领了巴勒斯坦，拼叙利亚（*Syria*）省。除了意大利本身外，整个罗马帝国都在省政府的管理下。

省政府可分为二类。那些比较太平而又忠于罗马帝国的，则派遣省长（*proconsul*）管治（徒十三 7），而他是直辖于罗马元老院的。至于那些比较常动乱不安的省份，则由皇帝自己统辖。他通常派遣军队到那里驻守，并任命提督（*prefects*），巡抚（*procurators*）或地方长官（*propraetors*）管治当地。他们都是直接向皇帝负责的。亚该亚（*Achaia*）属于前一类的，当保罗来到这地时，迦流（*Gallio*）正当这省的省长（圣经译方伯，徒十八 12）。在基督的时候，巴勒斯坦乃是直接受皇帝管治的。那时，本丢彼拉多（*Pontius Pilate*）被任命为巡抚（太廿七 11，英译作 *governor*）。省长的任期为一年，通常每年都更换的。至于巡抚或地方长官的任期，则无一定，全赖皇帝的喜好而定。

这些官员所管治的省份仍享有相当的自由。每一个独立邦国都准予保留其地方统治权，甚至可以自行铸造钱币。罗马人亦不会干预属民的宗教自由，故此他们惯常得以保留其固有的宗教。执政时，这些罗马长官多能接受「省议会」的提议。要是他们剥削百姓，则随时会遭控告或召回。虽然有些省长及巡抚耽溺于由来已久的贪污享乐中。但大多数都不会只顾贪污而能致力于地方管理，如修筑驰道，兴建公共大厦等，而商业亦能迅速的发展。为了使各省份与罗马母城有紧密的联系，各省之战略要地开始有罗马人居住区，而罗马文化渐渐广传。以致有些省份反而比罗马更罗马化了。在第二世纪，当罗马仍然采用希腊文为主要语文时，高卢、西班牙及非洲等地均已用拉丁文为主了。

「帝国崇拜」被各省份广泛的接受。在亚古士督时开始崇拜罗马帝国及罗马统治者。他曾下令在以弗所和尼西亚（*Nicaea*）当地的罗马公民兴建神殿以纪念该撒犹流大帝。他又准许全国的国民为尊崇他而建立庙祠。帝国崇拜由各省份之地方议会来扶育，因为他们是负责管理各省份崇拜事项的机构。

在使徒行传十九章三十一节中，我们可以看到地方议会的好例证。那儿提到「亚西亚几位领袖」，他们是地方官吏，且是省中的负责领袖人物，也可能是主理「帝国崇拜」之大祭司。使徒行传显出他们对保罗颇为友善，因为他们劝保罗不要冒险到群众凶暴的戏园里去。

在新约圣经中所载的地方省份计有：士班雅（即西班牙：罗十五 24），高卢（提后四 10，根据某些抄本），以利哩古（罗十五 19）马其顿（徒十六 9），亚该亚（罗十五 26），亚西亚（徒廿 4），本都（彼前一 1），庇推尼（徒十六 7），加拉太（加一 2），加帕多家（彼前一 1），基利家（加一 21 及徒六 9），叙利亚（加一 21），犹太（加一 22），居比路（徒十三 4），旁

非利亚（徒十三 13）及吕家（徒廿七 5）。有些省份不只出现过一次；而以利哩古，后来称为挾马大（Dalmatia），出现于教牧书信（提后四 10）。保罗提到帝国的各地区时通常用省名，而路加同时也用到民族区的名。这些省份通常都包括一个种族以上的人民，如路司得，特底的吕高尼人（Lycaonians of Lystra & Derbe）（徒十四 6, 11）就是隶属于加拉太省的。

不少罗马官员都企图得着省份首长之职，因这些职位入息相当优厚。其中有些统治者过于贪婪，课税过重，以致地方很快就穷困了。而有些热心公益者，则善用这些税收，筑驰道、开港口，使得商业兴盛，人民生活的经济水准亦得以改进。罗马政府把这些省份当做他们有权可利用的地方，一直到君士坦丁的时候，这些地方省份都视为隶属进贡中央政府之领土，而非在联邦中具有同等地位的州。

希腊帝国

第一世纪的文化风气之形成，不独受罗马的政治组织所影响，亦深受当时弥漫东西方希腊精神所影响。罗马帝国先后征服了高卢及西班牙沿海一带，西西里岛及意大利半岛南部等希巴殖民地。及至主前一四六年，罗马人在掠夺哥林多城后，而征服了亚该亚，该城大量艺术实物转运去装饰他们的别墅。不少比他们主人有学识的希腊奴隶就从此沦为罗马人的家奴。他们除了负起家中较卑贱的家务外，还往往担任家庭教师、医生、会计及农庄和商业的监督等职。此外，在雅典、罗底（Rhodes）、大数（Tarsus），及其他各城的希腊大学中也有不少罗马年青贵族。他们学习希腊语文的情绪，就好像十九世纪英人研习法文，作为外交和文化的语言一样。败北的希腊人在文化上澈底征服了他们的统治者，以至罗马本身成为说希腊语的城市。因此，当时著名的讽刺作家犹文拿里（Juvenal）曾埋怨说：「罗马的同胞阿，我是不能够忍受一个完全希腊化的城市！」

亚历山大的征讨

新约中大部分事迹都发生在罗马的东半部；希腊商人把伯罗奔尼沙（peloponnesus）的贸易推展到各地，也把希腊文明传到这地区。远在主前六百年，巴比伦已经有希腊乐器及武器，而希腊雇佣兵也已在古列（Cyrus）的军队中服役，正如赞诺芬（Xenophon）著名的「万人长征」（Anabasis, The March of the Ten Thousand）一书所说的。其后，随着亚历山大大帝的征战，整个东部迅速的趋于希腊化。亚历山大的父亲腓力是马其顿的皇帝，他训练马其顿成为一个统一的军国。他把国中壮健的农夫及牧人训练为一支极机动性而又坚韧的军队。在二十年间，腓力成功地使希腊诸城邦臣服于马其顿之统领下。当他在主前三三七年去世的时候，他已组成了希腊联邦，并希望以此联邦来征服亚西亚。

亚历山大具有他父亲的雄心及军事天才。但另一方面他又深受希腊文化的薰陶。从小，他便授业于亚里士多德，学习荷马的「伊里亚特」（Iliad），因此他对希腊的传统和理想深深的爱慕。主前三三四年，他越过了希尼斯旁（Hellespont），进军小亚细亚，并于基尼盖斯河（Granicus River）一役中击败了波斯军队，使沿岸各希腊化的城得着自由，并继续挥军深入内陆。于伊撒斯（Issus）战役中，他再度击溃波斯，因而夺取了整个小亚细亚的统领权。随后，他挥军南下，沿着叙利亚海岸而入埃及。在埃及，他建了亚历山大城。征服了叙利亚及埃及后，他续向东移，并于亚伯拉（Arbela），再败波斯军队，获得最后胜利。他又迅速连续地占领了巴比伦、波斯的首都、书珊（Susa），及波斯波立（Persepolis）。

在其后的三年中，他致力于巩固他的新帝国。他一面鼓励他的士兵与东方女子通婚，另一面以希腊语文教育三万馀波斯人。其后他续征讨印度，并扩张其领土至印度河（Indus River）。他建立了不少殖民地，并探索了一些当时欧洲人士从未见过的地方。当他归回巴比伦后，便开始筹划进攻阿拉伯。然而他始终未能成功。虽然他成功地使东方部份希腊化，而他自己也部分东方化了。他渐渐倾向于东方的君主专政的态度，而大大的较前专横和猜忌。巴比伦的奢华宴乐，导致他的身体转弱，使得他在主前三二四年染上热病而去世，时年仅三十二岁。

亚历山大死后，其帝国无法继续存在。因他并没有任何能干的后嗣统管帝国。所以最后他的将领分割全国。多利买（Ptolemy）占据了埃及和南叙利亚；安提古纳（Antigonos）则据北叙利亚和西巴比伦的大部分的地方；利斯马勒（Lysimachus）则占色雷斯（Thrace）及西小亚细亚，而革山大（Cassander）则统治马其顿及希腊。主前三一年，叙里古（Seleucus）一世在以勒士战役（Battle of Ipsus）中击败了安提古纳，而夺取其地。其后利斯马勒帝国亦为其所归并。

由于叙利亚的叙里古与埃及的多利买处于长期敌对中，巴勒斯坦成为两强争战之受害地。沙仑海岸的平原成为两强国进军打仗所经的走廊，而巴勒斯坦亦随战局之变化，时为叙里古时为多利买统治。

叙利亚的叙利士王朝

在小亚细亚因着境内各族要求独立而建立他们的国家后，叙利士王朝之领土渐渐缩小。然而，在叙利亚境内，他们仍保有政权，并且对巴勒斯坦的政治发展具有深远的影响作用。主前二〇一～二〇〇年，叙利亚的大安提阿古三世，在庞尼亚（Panias）战役中，打败了埃及将领斯高帕士（Scopas）所率领的军队，其地位于巴勒斯坦北部约但河泉源的附近。其后二年，安提阿古三世控制了整个巴勒斯坦，并且成为了犹太人新的领主。他企图使犹太人希腊化，因而引起玛喀比（Maccabean）反叛，结果重建了犹太国。他们的政权，直至庞贝于主前六三年归列叙利亚为罗马省份，始告结束。

叙利士王朝影响殊巨。其首都安提阿成为罗马帝国的第三个都市，而且也是东西方相会的地方。因此，希腊语言和文学在近东一带得以广泛地传开，而且成为东西文化交流的媒介。在巴勒斯坦中有不少城市，特别是加利利境内，都是采用希腊语及亚兰语，而他们的宗教亦染有东西方诸神明的色彩。

埃及的多利买王朝

在埃及的多利买王朝，其遭遇犹如叙利士王朝一样；由于他们彼此敌对，以致酿成了不少结果不同的战争，直至主前三十年，克利奥帕特（Cleopatra）去世，多利买王朝才灭亡；而埃及遂为罗马所吞并，成为罗马人的壳仓。在这时候，亚历山大城的地位渐趋重要，并且成为商业和教育的中心。在多利买的赞助下，建立了一所规模宏大的图书馆，收藏了古代主要的文物宝藏。它的管理员皆是著名的学者，他们开启了研究希腊文法及原文校勘之风。

从亚历山大城建立之初就深受犹太人的影响。亚历山大会划分了一些区域给犹太人居住，并且准予他们享有一切公民权利。在多利买非拉铁弗（Ptolemy Philadelphus）领导下（主前二八五～二四六年），圣经被译为希腊文。这译本称为七十士译本，是当时寄居外邦人中间犹太人所通用的，新约圣经的作者也常使用；当他们引用旧约圣经时，大多是引自七十士译本。每卷的希腊文素质各不同，有些文辞优美，有些则只是平铺直译。但无论如何，对于我们现在查考圣经，却是一极具价值的工具，因为从此译本中可知译者如何解释希伯来圣经。有时，从他们

的陈述中，更发觉当时希伯来版本与今日现存的颇有出入。

叙利士和多利买的长期战争，以致国内税征剧增，严重到国库也渐耗尽，因为这些重税大多是由农民担负。他们每每弄至穷困悲惨之地。再者，自从普尼克战争后，埃及的西方市场亦为罗马人所摧毁，接着商业就情落了。于是，社会普遍不安，及至其极就反叛政府；或是抛弃他们那些没有多大用处的财物，以求减轻税收。故此，在主前的一个世纪内，这两个国家的财富显著的衰退，这或许是罗马人轻易地征服了他们的原因吧！

文化上的影响

在东方的希巴征服者，他们的政治影响并不长远。无论是叙利士或是多利买王朝，皆被当地人视为外族入主，并不属于他们。同时，他们虽能获取当地统治阶级的支持，但却不能成功地使他的王国完全有希腊的特点。相反来说，这些君王都使用了东方的专制君权，要求他的朝臣完全服从他。昔日希腊民主政制下之自主友爱精神，甚至马其顿朝中较正式的政治组织，亦复不见；取而代之的却是反覆无常，自称为神的专制君王。当主耶稣说到外邦人的君王时，称他们为「恩主」（路廿二 25），就是指叙利士或多利买王朝，因为「恩主」的希腊语 *euergetes*，正是他们的尊称之一。被统治的人民，都要缴税给他们，并拜伏在他们的跟前；然而，无论是哪一个君主，这些民众都会同样照做。

就文化上言，希腊的风俗和礼仪亦随着叙利士及多利买而输入了东方。在市中心住宅区，希腊式的建筑物极为流行。希腊语言亦成为朝廷中的语言；并且，从一些蒲纸中，我们知道当日的一般平民也用希腊文。情书、帐单、收据、驱邪符、散文、诗歌、传记、商业书信等，莫不是以希腊文书写的。在埃及，一般的官衔也是用希腊文，甚至在罗马统治时代还是照用。统治者企谋将希腊文化与人民的日常生活混成一片。所以，在一些重要城镇中，无论是他们所敬拜当地的诸神，或是体育场、圆剧场等，莫不是采用了希腊的名字。可以说西方文化的外表广传在近东中。在最早福音工作中，希腊文化成为了当时传播基督福音的重要媒介。一则他们所传的是希腊文圣经，一则希腊文也是传达意思的共通语言；这样，福音很快地达到了文明世界的各角落。

犹太国

被据时期主前五九七年至三二二年

自从巴比伦（Babylon）王尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar）于主前五九七年占领了犹大，并掳掠了耶路撒冷城后，犹大独立的王国就终止了。犹大王约雅斤（Jehoiachin）并整个朝廷，以及民间领袖和工匠，都被掳到巴比伦。约雅斤的叔叔玛探雅（Mattaniah）改名为西底家（Zedekiah）代替了约雅斤为王，成为巴比伦的傀儡（王下廿四 10~17）。

自主前五九七年~五八六年，犹大国甘愿卑微地存在，成为巴比伦附庸国。本来，西底家曾发誓服事巴比伦王，但后来受到独立的诱惑，因而想勾结埃及。当时，甚至在先知圈中，也有不同的意见。押朔（Azzur）的儿子哈拿尼雅（Hananiah）再三宣称说：「神已经折断巴比伦王的轭，二年之内，必要将巴比伦王尼布甲尼撒从耶和華殿中所夺去的一切（金）器皿，都带回耶路撒冷。」（耶廿八 1~4）。但先知耶利米却指责哈拿尼雅说谎，并预言巴比伦的束缚不会解除。大致上，那些急进派盼望埃及的援助，但耶利米所代表的保守派，却不寄望于这些幻想（耶廿八 12~17）。

至主前五九〇年，西底家以为反叛的时机到了。当时埃及的撒米迪嘉斯二世（Psammetichus II）沿著巴勒斯坦海岸挥军北进，并侵入了巴比伦的领土。西底家以为他终于得到了一个支持者，于是便投靠了埃及。

尼布甲尼撒并没有忽视这挑战。他赶往推罗防御，并于主前五八八年围攻耶路撒冷城。但当埃及军队迫近时，巴比伦军队暂时不围攻，可是不久就击败他们，逐回埃及，控制了整个战事，并继续围攻圣城。在主前五八六年，攻破了城墙，占夺了整个城。西底家慌忙逃命，但结果被擒。巴比伦人剜了他的眼睛，用铜链锁著他，带到巴比伦去。耶和華殿中的圣皿亦被掠去，甚至圣殿本身，王宫及贵胄的房屋均被焚毁，而耶路撒冷的城墙也被拆毁，城中各百姓也均被掳到巴比伦（耶三十九 4~10）。

当时，巴比伦的护卫长尼布撒拉旦（Nebuzaradan），为了保存着组织上的形式，特别委派了基大利（Gedaliah）为省长。然而，这时候境内剩下的犹太人，彼此意见仍然分歧。结果，亚扪王巴利斯（Baalis）煽动叛变，使基大利被杀。随着，国内产生冲突，这些叛党也终被打败；犹太余民却逃跑到埃及去，并且还掳掠了先知耶利米与他们同往，过着不情愿的逃亡生活（耶四十一~四十三章）。

然而，犹大国虽亡，犹太教并没有就此结束。事实上，正统犹太教的实践就是在此事件才开始的。许多被掳的人，携带了律法和先知书，视之为圣经，珍重它。虽然圣殿的献祭已经终止了，但他们仍继续敬拜神。有些虔诚而又富有学识的犹太人，被掳到巴比伦而定居以后，在那里产生了宗教团体，取代了耶路撒冷的宗教领导地位。

这团体的宗教发展在以西结的提倡下蓬勃起来。以西结是在约雅斤之时被掳去的第一批犹太人。他不仅有异象，而且是位「清教徒」。他的讲道有奇怪的比喻，但他的道德观念却很严谨，而属灵标准也很高。他预言以色列民必能重返故土，并盼望大复兴能洁净他们脱离一切在被掳期内所犯的一切可憎之事（结三十六 22~31）。

在巴比伦被掳的七十年中，在犹太人中兴起了会堂的崇拜。一群群虔诚的犹太人，奉耶和華的名紧集在一起崇拜，并在会众中教导，尊奉律法。被委派的教师便取代了圣殿中的祭司，成为当时的宗教领导者。律法的研究，取代了献祭，而伦理的遵守也代替了宗教仪式。

主前五三八年，巴比伦灭亡。当时，波斯王古列（Cyrus）攻城战略是这样的：他把幼发拉底河改了道，使它不再流经巴比伦城，然后率军渡过干涸的河床，从水闸下钻入城内。因此，波斯人几乎没有打仗，便夺取了这城。自此，中东的君权便转落在玛代和波斯人手中。

古列王是一位仁慈的君王。他很早就顾及到那些被征服的人民。登位那年，便下诏准许犹太人回归故土，重建被毁的圣殿。而重建的费用，也由波斯王室国库支付（拉六 1~5）。

在古列王下诏后，并非所有的犹太人都返回巴勒斯坦；事实上，大部份的犹太人都还是宁可留在当地他们的事业和家园中。在这次回归耶路撒冷者，约有四万二千人，其中大部份是来自犹太，便雅悯和利未族的。古列王委派了设巴萨（Sheshbazzar）为省长，他是一位有王室血统的王子：在他的领导下，以色列人在主前五三七年抵达耶路撒冷（一 3, 5~11）。他们开始重建圣殿（三 1~13），但这次建造并没有完成，因为当地的居民极力反对重建（四 1~5）。此后的十七年中，虽然这些犹太人都重建家园，且渐趋昌盛，而圣殿的重建，却没有丝毫的进展（该一 4）。但经过先知哈该和撒迦利亚的积极劝勉后，终于在主前五二〇年再动工重建圣殿。那时省中官长，显然忽视古列王的诏令，便出去加以制止。于是，犹太人便向波斯王大利乌（Darius）上诉，大利乌王追查档案，证实古列王的诏令，便降旨准许重建圣殿。于是，重建圣殿的工程得以迅速的推行，终于在主前五一六年完工（六 1~15）。他们重守逾越节，而祭司制度亦重新建立。

自主前五一六年至四五八年约六十年期间，并没有关于居留在巴勒斯坦的犹太人景况的记载。直至主前四五八年，即亚达薛西王（Artaxerxes）第七年（七 7），犹太人在文士以斯拉的领导下第二次从巴比伦回归故土。以斯拉是希勒家（Hilkiah）的后裔，希勒家乃是约西亚（犹太王）时代的大祭司。与他同行的，还有不少祭司和歌唱者。他也携带着亚达薛西王的诏告，证明王已经给他恢复圣殿崇拜的特权，而且更可以从地方库官处得到财政的资助，并将不敬拜神的处以刑罚。

这些新迁回故土的移民，旋即与当地居民混合起来；似乎也没有改变当时一般的景况。在亚达薛西王第十二年（主前四四六年），从耶路撒冷有带信使者去见尼希米（尼二 1）。尼希米是犹太人，为波斯王的酒政。他们告诉尼希米耶路撒冷「城墙拆毁，城门被火焚烧」。城之遭毁荒凉可能离尼希米时代很近。否则使者何必走很远的路来告诉尼希米一个一百五十年前耶路撒冷城被毁的结果？从尼希米记的暗示中，我们可以下这样的结论：当犹太人在耶路撒冷恢复了他们的政治活动时，即引起当地巴勒斯坦其他居民（特别是撒玛利亚人）的强烈反对。而哈拿尼（Hanani）所描述的惨灾，很可能是一些游击队侵袭耶路撒冷，但他们未能好好组织起来抵抗，以致有此结果。

哈拿尼的哀诉，带来了直接的结果。因为王准许了尼希米离开波斯返回耶路撒冷，又赐诏书通知管理王园林的亚萨（Asaph），给他木料，来重建城门。于是，尼希米便赶快地起程往耶路撒冷去了。他抵达后的第三晚，便亲自察看耶路撒冷的城墙，而决定立即重建。他把城墙分给不同的人建造，使工作进行得很快。但撒玛利亚省长参巴拉（Sanballat）甚为恼怒，他用武力来恐吓，以致他们要卫兵带武器保护，继续进行工程。在尼希米精明的领导下，不到两个月，便完成了全部修补工程（尼六 15, 16），于是耶路撒冷的城墙便又完整了。

尼希米还推行了经济和社会改革。那时，在贫困之际，人民往往把他们的土地和动产典押了，换取金钱来购买食物。而那些贷款者要求很高的利息，使他们无法偿还，尼希米免去了弟兄间借贷的利息，并命令将产业归还他们。他又稽核了最新的家谱记录，好查清被掳回归犹太人的后裔（七 5）

此外，他又请了文士以斯拉再讲解律法书。很明显的，他是用希伯来语诵读，而他的助手替他翻译成亚兰语（八 2, 7, 8）。无疑的，在重建圣殿及战争艰苦日子中，他们已经忘记了神的律法。因此，当诵读的时候，他们大受感动，众民听见律法书上的话都哭了（八 9）。他们又举行住棚节（八 13~18），社会的道德亦得以革新。

尼希米很严谨地遵守律法的原则。他恢复了圣殿崇拜，并且要求为圣殿奉献。他又严禁与当地通婚（十 30），及指摘破坏安息日者（十二 44），又建立十一奉献的管理制度。所以，在尼希米执政的十二年后，主要的犹太传统习惯已经在耶路撒冷的余民中树立起来了。

在尼希米治理期内，大祭司的孙玛拿西（Manasseh）因娶了省长参巴拉的女儿为妻，结果，被逐出境。据约西弗（F. Josephus）所载，他逃往撒玛利亚去，在那儿的基利心山（Mt. Gerizim），建造了一所圣殿，并成立了一个与犹太教竞争的派系；而这地便成了撒玛利亚人崇拜的中心。

尼希米所推行的改革，影响深远。此后从波斯时期至玛喀比时代，在异教强烈的影响之下，虽然许多人，甚至是祭司，向它屈服，仍有一群犹太人始终坚决不渝，忠于神的律法。

从尼希米时代至主前二世纪的犹太历史，几乎是完全空白的。在这段时期内，祭司一直是主要的政治力量。据约西弗所载，亚历山大大帝征服了推罗，挥军沿巴勒斯坦直迫埃及之际，犹太大祭司犹都拿（Jaddua）曾去迎接他，他也会献祭敬拜真神。然而，近代大多数史学家都认为这只是虚构的故事。但无论这是虚构的历史或稗史，它反映出一个观念：这段相当沉默的历史期内，祭司在犹太教是拥有统治权力的，大卫王室已不再出现了。从新约圣经所述，我们知

道大卫的后裔仅是普通的工匠，如拿撒勒的约瑟。

于波斯及希腊人统治期内，在犹太人的社会中，有两样消失的东西：一是君主政制，一是先知职责。推动独立运动的领导者，似乎都是集中在祭司身上。自从玛拉基（Malachi）以来，再没有先知了。所以，在这段被掳时期内，我们看不到任何有关先知改革或预言的痕迹。

祭司除了保有昔日的权力外，他们的影响力比较君主时代更偏向政治方面。此外，有一两个新的宗教性重点亦在此时期出现。在犹太人被掳时期，他们开始精深地研究律法，于是产生新领袖阶级——文士。由于大量民众参加聚会，每个聚会需要律法书，所以必需抄写律法，于是一些专门缮抄律法的文士便开始研究经文，以便准确地抄录。渐渐的，他们成为专家。当希律想知道有关弥赛亚的预言时，他便召集了祭司长和文士（太二 4）。由此可见，在宗教的事情上，文士与祭司占有同等的地位。

另一个新的发展可能是在以斯拉时代开始，那便是「大会堂」的兴起。这是由一百二十人组成的议会，目的是执行律法。它亦是耶稣时公会的前身。在主前三世纪初叶，有称为「正直的西门」（Simon the Just）者，可能即是那位大祭司西门一世，被认为是这大会堂的最后一个成员。然而，由于有关「大会堂」的资料，多来自晚期他尔摩文献（Talmudic literature），而且这些文献所提到的历史部份又多不确实，所以这「大会堂」的存在是值得怀疑的。很可能当时某一种的长老管理制度已经存在了，但这个机构本身似乎还不可能正式成立。

多利买王朝统治时期主前三二二年至一九八年

亚历山大大帝死后，他的帝国随即崩溃，难免四分五裂。他没有留下成年或够强的后嗣，来继承他的帝位。所以他的帝国便为他四个将领所瓜分。多利买割据埃及，而安提古纳（Antigonos）则成了叙利亚的统治者。巴勒斯坦从此成了两国的战场和争夺的对象。主前三二〇年多利买侵占了巴勒斯坦，并夺取了耶路撒冷。主前三一五年安提古纳夺回了巴勒斯坦，但三年后，在迦萨（Gaza）战役中又丢掉了它。主前三〇一年，在以勒士（Ipsus）战役中安提古纳阵亡，所以多利买重申他对巴勒斯坦的主权。而叙里古一世也继承安提古纳为叙利亚的统治者。

在这段时期内，巴勒斯坦犹太国的景况不大清楚。巴勒斯坦处在叙利亚与埃及两个敌对强权之间，受到两国同样的蹂躏。然而，在另一方面来说，他们的争执对犹太人是有益的。因为他们为了争取优势，需要犹太人的支持。结果，每当巴勒斯坦被某一君王统治的时候，支持那个君王的犹太人便迁往他的国中。所以，在多利买一世的时候，有一群犹太人被迁往埃及，并留居于亚历山大城。在那里，有根好的工作环境，以及经商的机会。于是，有些犹太人亦步其后尘，迁往埃及。几年间就建立起一个颇大的侨民地。亚历山大是那时代新兴的希腊化城市，犹太人是朴实，勤劳而有干劲的侨民，所以在这个城市颇受欢迎。

在多利买王朝下，在巴勒斯坦的犹太人享有不少自治的特权。治理这个自治团体的是大祭司，律法由他负责执行。此外，又有一个由祭司及长老组成的议会来辅助他。圣殿是国民生活的中心。他们更定期的举行逾越节、收割节、住棚节等，来自世界各地的虔敬犹太人也参加节期。他们仍热心地精研律法，而且在这段时期内律法细节的解释也得以发展。

然而，在多利买执政期间，人民的经济状况似乎很差。他们所缴纳的税收极少，但按当时一般君王和税吏贪心的事实来看，很可能他们实在穷得无法缴交太多的税捐。不停的争战和移民，使当地穷困起来。在多利买执政的后期，大祭司阿尼亚（Onias）的侄儿约瑟，去说服多利买三世犹欧及次（Ptolemy III Euergetes），授权给他收税。他的交涉非常成功，多利买还给了他二千名士兵协助收税。凡拒绝缴税的，就把他们所有财产充公。结果，多利买很满意，而

约瑟也愈富有，但国中仅有的一些资源却逐渐减少了。在主前三世纪的末叶，可能是人民受不住财政上苛税的压迫，才脱离了多利买五世，效忠叙利亚的安提阿古三世了。

大致上来说，多利买对待犹太人很好。在多利买拉古斯（Lagus）的继承者多利买非拉铁弗（Ptolemy Philadelphus）的时期，王室花钱赎回了数千位犹太奴隶。有些更被委任要职。而年青一代的犹太人，渐渐习取了希腊的习俗和言语，所以开始失去他们特有的闪族习惯和思想。

在多利买非拉铁弗的执政期内，完成了那称为七十士译本的希腊旧约圣经。据约西弗时流行的传说，多利买的图书馆员底米丢（Demetrius）搜集所有当时流存的书籍，收藏于亚历山大图书馆内。当他得悉犹太人存有他们国家的史料时，底米丢便请求多利买为他取得正确的翻译本。多利买便派人要求当时的犹太大祭司以利亚撒（Eleazar），从每族中选派了六名能够翻译的长老做代表，以利亚撒便派了长老并且送了一本律法书。传说这七十二名长老于七十二天内便完成了这件工作；并且把它读给犹太人听，他们也都同意。虽然，这传说中若干细节的准确性颇有疑问：但无可否认的，七十士译本确是产自亚历山大，而当时主要也是为了应付说希腊语犹太人的需求才翻译圣经，到了基督时代，这译本在地中海一带寄居地的犹太人当中，已相当流行；且成为早期教会所采用的圣经。

叙利士王朝统治时期主前一九八年至一六八年

多利买王朝在埃及发展的时候，叙利亚叙利士王朝也同时兴起。它的国都乃是位于俄隆提斯（Orontes）河的安提阿。这两帝国间的敌对，酿成了不断的争斗。叙利亚的安提阿古（Antiochus）一世（主前二八〇～二六一年）会企图征服巴勒斯坦，但却失败了。他的儿子安提阿古二世同意娶多利买的女儿比利尼斯（Berenice，主前二四九年）为妻，但条件是要从她身上取得圣地的权利。多利买去世，他便与比利尼斯牝离了，并娶回他的前妻老底嘉（Laodice）。然而，这老底嘉却毒死了他，并杀害了比利尼斯和她的孩子。多利买三世犹欧及次（主前二四六～二二二年）极想报复，因此进攻并掠夺了叙利亚。这战争一直僵持下去，而且互有胜败，直到安提阿古三世于主前二一七年在拉非亚（Raphia）为多利买四世所败才告一段落。叙利亚人被逐出耶路撒冷，埃及取得了那地。主前一九八年，战局又告转变；埃及军队惨遭重创，巴勒斯坦遂再落于叙利士王朝的手中。

叙利亚人的出现并没有受到犹太人一致的欢迎，也是可预料到的事实。有一大部分犹太人在大祭司阿尼亚（Onias）三世的领导下，坚持与埃及结盟。然而，他们的对手「屠比亚派系」（The house of Tobias）对律法的释义则比较不拘泥，而且倾向于叙利亚。他们产生了冲突，最后，阿尼亚派得胜，而屠比亚及他的跟随者则被赶逐。那些不甚开心的屠比亚一伙人便迅速地向叙里古四世申诉，并暗示他可以利用圣殿的基金来填补国库的空虚。据传说，叙里古四世后来曾差遣他的库官希利奥当斯（Heliodorus）到耶路撒冷，没收圣殿的财产。但是因为他看见了一个可怕的异象，才没有这样作。

叙利古于主前一七五年去世。他的弟弟安提阿古四世继承其位，他是一个彻头彻尾的希腊主义者，又是一个精力充沛的君主，但他的性情是非常怪僻多变，很多人都不称他为依比芬（Epiphanes）；意即「伟大的神」，这是他正式的尊称，而称他为依比门（Epimanes），意即「疯子」。安提阿古干涉巴勒斯坦的内政，他以耶孙（Jason）代替了他的哥哥阿尼亚三世为大祭司。因为耶孙曾应允：若犹太人能登记为安提阿公民并将希腊习俗带入耶路撒冷，他就付出一大笔金钱给国库。耶孙被委任后，随即在耶路撒冷圣殿附近筑了一所演武场。那些祭司往往离开了他们在圣殿中的事奉，往演武场游竞去。为了对推罗神（Tyriangod）米嘉本（Melkarth）表敬意，耶孙甚至屈就参加竞技，并捐献礼物。然而，他的使者不屑参与这种亵渎罪行，拒绝

遗送。结果，这些礼物改为建造叙利亚海军的费用。

安提阿古渐渐卷入了与埃及竞争的漩涡中。他怕耶孙会对他不忠，于是以另一个希腊化的犹太人米尼老（Menelaus）取代了他，米尼老一向赞成叙利亚的政策。安提阿古进攻埃及的举动失败，因为罗马的特使逼着他撤退。经过这次失败后，他的心情很恶劣，回到耶路撒冷后，就迁怒于犹太人身上。有不少耶路撒冷城的居民被宝为奴；城墙亦遭毁坏。他又掠夺了圣殿的财产，并把它改为奥林匹克丢斯（Olympian Zeus）的庙宇。在主前一六八年十二月十五日，更在祭坛上安放了偶像；十日后，为此偶像献了一只牝猪。并且在整个国家各处建立异教的祭坛，又强迫他们遵守异教的节令。犹太教完全遭禁止。任何人若拥有或阅读套拉（律法书 Torah），即遭处决。他也严禁犹太人遵守安息日，或行割体。

这种情形，热爱遵守律法的犹太人实在难以忍受，难免会引起冲突。玛他提雅（Mattathias）的叛变，如同星星之火燃起了战争的火焰。玛他提雅是蒙典（Modin）村庄的老祭司。当王的使者来到蒙典，强迫他们向异教偶像献祭时，因玛他提雅是村中最年长和最受尊敬的人，所以向他提出奖赏条件，要他志愿首先顺从。玛他提雅强烈地反对这要求，当一位不甚忠心的犹太人拟上前献祭时，玛他提雅甚至把他杀死在祭坛前面。同时，因为深觉神的律法遭受了亵渎，他也杀死了王的使者，并毁掉了祭坛。

玛他提雅及他的儿子们，家人等逃往旷野去。在那里有好些犹太人跟随了他们。发生战争后，犹太人屡遭败绩。而玛他提雅不久便去逝了，死后埋葬于蒙典。他的儿子犹大，匿称为玛喀比，「大铁锤」（执锤者）继续领导着争战。起初，叙利亚人都认为他们是不值得重视的游击队，但当一支强大的叙利亚支队在伯和仑（Beth-horon）惨遭重创后，安提阿古就开始重视这个叛变。他组织一支强大的军队（并且预支他们一年的军饷），由他的将领吕希亚（Lysias）统领，而他自己则继续东征。在一切短暂而决定性的战役中，犹大两度挫败了叙利亚人，并把他们逐出了耶路撒冷。于是他们洁净圣殿，重建新的祭坛。举行一个再奉献的崇拜，并且创立了一个新的节期来纪念这事。最后，他再征服约旦河以东一带的地方。于是，整个巴勒斯坦都落在他的掌握中了。

当败讯传至安提阿古四世时，他大为震惊，不久就去世了。然而，他的继承者继续作战。犹大玛喀比曾请求罗马援助。罗马的答覆颇为友善，但并没有给与他们任何物质上的援助。最后，他在一场战役中阵亡，他的兄弟约拿单继承了他。战争继续争持，一直至主前一四三年，叙利亚的底米丢二世（Demetrius II）为了争取王位，便与犹大另一个兄弟西门结盟，而战争才告终止。主前一四二年，底米丢给与西门政治上的自由，并免去他们一切现在或将来的税捐。至此，犹太终于获取了独立，而玛喀比的奋斗亦告一段落了。

玛喀比的胜利，终止了叙利士王朝在巴勒斯坦的影响力，并且使犹太国有实际的自主权，直至罗马人的入侵才结束。然而，叙利士的统治已有极大的影响。有些犹太人，在希腊文化的压迫下，渐渐地形成了一个反对希腊文化的集团。他们重视自己民族的生活；而且在各国中坚持不与别人混融，这种思想也藉着他们散开来了。

亚斯摩宁的统治主前一四二年至三七年

犹太人取得自由后，西门被拥立为终身大祭司。他统治的时间虽然很短，但国中却颇昌盛。他和罗马商议结盟约，而于主前一三九年正式订约，罗马承认犹太国的独立主权，并要求它与罗马属国和盟邦亲善。当时犹太国的经济情况日渐改善，在法庭中也能施行公义。而犹太人的宗教生活也再复兴。

然而，这快乐的时光却太短暂了。主前一三九年，叙利亚的底米丢二世被帕提亚（Parthians）

人推翻并被掳。他的兄弟安提阿古七世承继了他；并且破坏了与西门的友好协定。他强迫犹太国大量进贡，不准采用自由协助的方式。幸而西门的儿子犹大和约拿单领导犹太人击退了叙利亚人，避免了这外来的危险。

对犹太人来说，真正的危险其实是彼此间之内哄。在主前一三五年，西门及他的两个儿子都被他的女婿多利买（Ptolemy）用阴谋暗杀了。但西门仅存的儿子约翰赫迦纳（John Hyrcanus，主前一三五～一#四年）比多利买先占领了耶路撒冷，并围攻多利买的城堡。最后，多利买逃往埃及。正在这时，叙利亚的安提阿古七世也围攻耶路撒冷。犹太人被迫投降，向叙利亚王进贡。安提阿古七世去世后，他的继承者企图争夺帝位，结果使叙利亚陷于内战状态。赫迦纳立即把握良机，占领了南部的以土买（Idumea），北部的撒玛利亚，并米底巴（Medeba）和约旦河东附近的城邑。赫迦纳成了大祭司和国家的元首，也是亚斯摩宁王朝的创始人。

当他临死时，把国政交给他的妻子及长子犹大亚里斯多布勒（Judah Aristobulus）管理。但亚里斯多布勒，却监禁了他的母亲及其兄弟们，夺取了政权。翌年，他便去世了，他的遗孀撒罗米亚历山达（Salome Alexandra），改嫁了他的另一个存活的弟弟亚历山大裘诺氏（Jannaeus）。他在主前一#三年～七六年做犹太的国王。他继续征服巴勒斯坦。然而，在他统治期内，国内乱事四起，几乎因此而丧掉了他的王位。

撒罗米亚历山达逝世后，她的儿子亚里期多布勒二世继承王位。他废掉了他兄长赫迦纳二世的大祭司职位。这时，巴勒斯坦与叙利亚的普遍混乱引起了罗马的注意。庞贝派他的副将施嘉勒（scaurus）去调查，并调停那里的政治纠纷。施嘉勒决定支持亚里斯多布勒，然他却突然反叛，于是，罗马人便进攻耶路撒冷，要不是赫迦纳献城出降，亚里斯多布勒的跟随者必会拼死争战到底。罗马人便立赫迦纳为王，并带了亚里斯多布勒和他的家人及很多俘虏回罗马，游行示众，以增加凯旋队伍的光彩。

亚里斯多布勒的儿子亚历山大，在往罗马途中逃脱了。他意图推翻赫迦纳，但却被罗马的叙利亚省长镇服了。这省长将巴勒斯坦拼入叙利亚所统管。

在主前四十九年，庞贝与凯撒角逐的内乱中，凯撒因赫迦纳帮助他有功，承认了他为犹太国的元首，并归还沿岸的城邑。他的大臣安提帕特（Antipater）亦被承认为罗马公民。这安提帕特是幕后真正握有实权的人，他委派了他的儿子法赛尔（Phasaël），任耶路撒冷的行政长官，及另一个儿子希律为加利利的行政长官。

在罗马发生内战的期间，希律很成功的取悦于当时的统治阶层。赫迦纳也支持希律。安东尼委派希律和法赛尔一同统治犹太。当安东尼在埃及的时候，帕提亚人进攻耶路撒冷，并掳了赫迦纳和法赛尔。希律及时逃离耶路撒冷城，得以幸免。安提古纳（主前四〇年～三十七年）被帕提亚人委任为统治者后，追赶希律。然而，在罗马军队的支援下，希律终于打败了安提古纳，并将他斩首。随着安提古纳的死，亚斯摩宁王朝便结束了。

希律的统治主前三十七年至主后六年

希律王朝始于安提帕特。他的儿子大希律不但承受了他父亲外交及统治的才能，并于赫迦纳逝世后继承了空出的犹太王室。发拉尔（Farrar）尝说：「安提帕特建造了构架，希律安放了墙顶石完成了最后的工作；并将其以上买祖宗所建的帐幕改换成皇宫；而这宫殿在当时是全世界最华丽的皇宫之一。」

希律大帝主前三十七年至四年

希律于主前三十七年开始统治犹太，那时，他只有二十二岁。当帕提亚人进攻巴勒斯坦，

拥立安提古纳赫迦纳继承王位时，他幸免于难，成功地逃离了巴勒斯坦。与他同行的，尚有他母亲基保诗（Kypros），姐姐撒罗米（Salome）及他的未婚妻赫迦纳的女儿玛丽娜（Mariamne）。他先把她们安置在死海附近的马撒大（Masada）城堡中，由他的兄弟约瑟照顾，然后逃往亚历山大城，再由海路转往罗马。

在罗马，他情词恳切而有说服力，也可能是藉着秘密阴谋，获得安东尼及奥克他温的喜悦，正式被委任为犹太人的王。他归回巴勒斯坦，救回他那被围困的家人，便着手使自己成为国家之主。他剿灭了骚扰加利利一带的盗贼。他又与安提古纳争夺耶路撒冷。最后，在罗马军队的支援下，占领了这城。安提古纳被擒，解往安提阿，在那里被罗马人处决了。

希律登位后首先做的几件大事之一便是委任大祭司。因他自己是土买人，不能任大祭司之职，而他又不想亚斯摩宁家族的人担任此职，因为这样很容易引起他们政治的野心。结果，他选了巴比伦的汉兰尼尔（Hananiel），他可能就是福音书中所述的亚那（Annas）。玛丽娜的母亲亚历山达，力谋使她的儿子亚里斯多布勒三世出任大祭司之职，因此她便籍着埃及的克利奥帕特，暗地与安东尼合谋，迫希律委任她那尚未成年的儿子为大祭司。结果，汉兰尼尔被罢黜，亚里斯多布勒取代其位。亚里斯多布勒在位期间，大得人民的尊敬，因此引起了希律的妒忌。结果，有一次希律王在耶利哥招待他时，趁着他沐浴之际，遣使家奴把他溺毙。

希律被召往埃及，解释他的罪行。在他起程的时候，将玛丽娜交给她的叔叔约瑟，并交待：倘若他被判罪，约瑟必需杀掉玛丽娜及她的母亲。后来，希律与安东尼言和，无恙归来。但却发现了玛丽娜得悉他所交待的命令。他以为约瑟不能替他保密，并以此证明玛丽娜的不忠，于是便立即处决了约瑟。

主前廿九年，罗马元老院向安东尼及克利奥帕特宣战。希律被迫作一抉择：一是背离他的盟友；一是与罗马打这均不可能胜利的战争。正当他进退维谷，无所适从的时候，克利奥帕特恐怕希律与他为敌，说服安东尼差派希律出征阿剌伯，希律遂因而脱身。他在这次战役中获得了胜利。但当他得悉安东尼与克利奥帕特在阿克田（Actium）海战失败后，知道他不能再继续支持他们，于是便解除了令他尴尬的盟约。

希律与那位在阿克田战胜了奥克他温言和，而得以确立他为犹太王的地位，并成为罗马人的盟友。克利奥帕特一直密谋夺取犹太王国，这给予希律不少的麻烦；这次克利奥帕特之死，无形中解除了他主要的威胁。

希律与奥克他温谈判成功归来，却遭到他所深爱的玛丽娜冷淡的对待。这是因她得悉希律到罗底会晤奥克他温的时候，跟以前一样，曾再三交待：若他一去不返的时候，就把她杀掉。因此，她大感不满，乃控诉希律谋害了她的祖父赫迦纳，（赫迦纳当时被控与她的叔父及兄弟谋反而遭杀）。其后，又因希律的母亲和姐妹妒忌玛丽娜，造谣中伤她；她们夫妻间的关系更趋恶化。最后玛丽娜终于下狱而被处死。

这事以后，希律悔恨不已，导致他的精神和肉体都不健康。亚历山达以为他不久将离世，便暗谋拥立希律的儿子，即她的孙子亚历山大和亚里斯多布勒登位。希律得悉这阴谋后，大为忿怒，下令把亚历山大处死。

希律施行了不少惠民的善政。每当饥荒发生的时候，他都及时的援助救济；他创立了不少公共事业，又加强军事装备，且在巴勒斯坦筑了不少防御工事，免除了外患。因着一些建筑工程计划，大大刺激了商业的蓬勃，经济情况也大为改善。和平带来了繁荣。虽然朝中相继发生了推翻他的阴谋，但总括来说，他的统治颇为成功。

然而，他却不能得着犹太人的友情。他是土买人，在犹太人的眼里他是一个外人；况且，他又愿意奉献支持异教敬拜，更使犹太人怀疑他是否忠于犹太教。纵然他建了一座宏伟的圣殿，

并且偶而敷衍地去参加崇拜，但他确实不是一个真正虔诚的犹太人。他那种放荡的私生活，以及随便利用祭司作为政治工具的行为，都引起那些忠于犹太教的虔诚犹太人的憎恨。

主前廿三年，希律娶了另一个妻子，也叫玛丽娜。她是布法斯（Boethus）的孙女，祭司西门的女儿。为了博取她的欢心，希律改而委派西门担任大祭司的职位。但西门很快便成为众人憎恨的对象。四年后，玛丽娜一世在罗马接受教育的两个儿子被召回时，受到群众热烈的欢迎。人民都认为他们是亚斯摩霄的子孙，而且明显地表示希望他俩有一天能解救人民脱离他们父亲希律的暴政所造成的苦境。这两位年青的王子，在罗马时学上了直言心声的习惯；以致有点过份暴露他们的感受；因而引起了他们同父异母的兄弟安提帕特的憎恨；他在希律面前控诉他们。经过了一段长时间而又迂回的控诉及和解，他们至终也难逃一死。

希律的后期充满了暴力和怨恨。安提帕特为了想早日继承父位，不惜设法使父亲早日去世。然而，他的命运也与他同父异母的兄弟一样。当希律请求亚古士督准许他杀安提帕特时，亚古士督曾尖刻地讽刺说：「我情愿作希律的猪，也不愿作他的儿子。」后来，他染上了阳癌和水肿，再加上那些血腥的记忆常萦绕心头，希律终于在主前四年四月一日离开了人世。

希律这种嫉妒和恣肆的性格，正好解释他欺骗东方博士以及下令屠杀伯利恒婴孩的行为（太二 1 — 18）。至于历史没有记载屠杀婴孩的原因，可说是很简单；希律在犹太一个小村庄杀了十九个婴孩，与他生平所犯的滔天大罪比较起来，自然是不会引起太大的非议。

希律的继承人

亚基老（Archelaus）依照希律临终时的遗嘱，承继了王位。为了保证他的地位，他决定尽快赶赴罗马。然而，那时犹太人对希律家族的残暴已经深感愤恨，亚基老不得已在出发前，设法和缓民众的情绪。但在逾越节时：发生了叛乱。亚基老只好派军队镇压。

当亚基老前往罗马时，政权暂由他的兄弟腓力主理。但他的三弟安提帕（Antipater）因希律第二次所立的遗嘱曾被委任为承继人，亦赶赴罗马，提出他的要求，亚古士督听到他们双方的请愿，并没有立即决定。因为他们实际上是代表两个对立的党派。

这件事尚未获得解决时，在犹太又爆发了第二次暴乱。希律死后，亚古士督曾差遣了撒比努（Sabinus），为巴勒斯坦巡抚，暂时统管一切政务，等待希律的继承问题得到解决。暴乱发生时，撒比努立即包围耶路撒冷，并劫掠圣殿，但是，他却反而为反叛份于所包围，尚幸叙利亚省长华劳榭（Varus），及时率兵赶至，救他们出险。这时，犹太人也差遣了大使往罗马，请求亚古士督不再委任希律的家族为王，而赐他们自治权。腓力亦出现于罗马的法院，支持亚基老的请愿。

当亚古士督再度聆听他们的请愿后，他便确定了希律的遗嘱，亚基老获得了犹太、撒玛利亚及以土买。他被封为犹太地的藩王。安提帕则被封为加利利和比利亚（perea）的分封王（tetrarch）。腓力则被封为巴坦尼亚（Batanea）、特拉可尼（Trachonitis）和柯兰尼斯（Auranitis）、加利利海北部约旦河东部的分封王。

亚基老主前四年至主后六年

亚基老娶了迦帕多家（Cappadocia）王亚基老的女儿基斯拉（Glaphyra）为妻。基斯拉本是他的同父异母的兄弟亚历山大的妻子，及至亚历山大死后，便改嫁了毛热达尼亚的久巴（Juba of Mauretania）。由于亚基老与自己的妻子离异，而且娶那位已经生了亚历山大骨肉的女子为妻，犹太人便轻视他。

一如他的父亲，亚基老增置了不少公共建筑。然而，人民非常厌恶他的统治。所以他执政

九年后，一些犹太和撒玛利亚领袖们组成代表团，往罗马提出指控。亚古士督听取了他们的请愿后，便免了亚基老的职，主后六年放逐他至高卢的维也内（Vienne）。

福音书曾偶然提及亚基老的事，奇妙地证实了他统治时期的特征。谈到约瑟和马利亚从埃及回犹太地时，马太说：「只因听见亚基老接着他父亲希律作了犹太王，就怕往那里去，又在梦中被主指示，便往加利利境内去了。」（太二 22）很明显的，亚基老妒忌其他可能与他敌对的人，而且常存报复的心。在这两方面，可说是与他的父亲齐名。

分封的王腓力主前四年至主后三十四年腓力所统领的土地，包括了巴勒斯坦的东北角。西边止于加利利海，约但河上游，米伦湖（Lake of Merom）和南利巴嫩（Lebanon）山脉。北则达到大马色附近的亚比利尼（Abilene）边境。在东面及东南面则伸展至沙漠，南则止于低加波利（Decapolis）。人口大多数是叙利亚和希腊人：犹太人在这里的人口，比亚基老所统治的地区少得多。

在希律的家族中，腓力是唯一比较例外的一位。他追随先例，从事建设，然而，他却能公平严正的对待人民。福音书中所提及的该撒利亚腓立比（太十六 13；可八 27）就是建筑在约但河泉源古庞尼亚（Panias）的位置上，而它是取名自亚古士督和腓力本人。在加利利西北的伯赛大犹流亚斯（Bethsaida Julias）亦是隶属于他的城市。

他娶了希罗底的女儿撒罗米为妻。约西弗对他只有称誉。主后三十四年，他平静的去世，他的政权由叙利亚的罗马统治当局接替。至主后三十七年才由加利古勒让他的侄儿亚基帕一世统治。

路加福音三章第一节会提及「腓力作以土利亚（Iturea）和特拉可尼地方分封的王」。然而，除此以外，在新约圣经中都没有再提到。

希律安提帕主前四年至主后三十九年

在福音书中，最特出的希律便是加利利和比利亚分封的王希律安提帕了。耶稣会称他为「狐狸」（路十三 32）。或者，更正确的翻译应是「牝狐」。这形容词，不但说明了他的狡诈，更指出他那诡计多端和报复心重的性格。

在他执政的四十三年内，在加利利海边建了一座新的国都。名为提比哩亚（Tiberias），由于这座城是建筑在一个古坟场上，那些严谨的犹太人不愿住在那儿。结果，他只有用武力强迫他们移民此地。它的政府是依照着希腊的政治体系。

在宗教上，希律安提帕是犹太人。当彼拉多在耶路撒冷放置一座外邦的志恩盾时，希律站在犹太群众的一边反对此事。此外，他又参加在耶路撒冷城所举行的逾越节筵席（路廿三 7）。

根据福音书的记载，希律安提帕是谋杀施洗约翰的凶手，及审问耶稣的那一位（路廿三 7～12）。他的妻子希罗底是他同父异母的兄弟亚里斯多布勒的女儿。她又是希律另一位同父异母的兄弟希律腓力一世的妻子（太十四 3；可六 17；路三 19）。这位希律腓力就是圣经所记载的那一位腓力，而非分封的王腓力。当安提帕在罗马的时候，他曾住在希律腓力那里。希律腓力以普通公民的身份留居罗马。在这段时间内，安提帕开始迷恋着希罗底。他随即与他的妻子离异。他的妻子本是阿拉伯王亚哩达（Aretas）的女儿，当她得悉安提帕的企图后，便逃回她父亲那里，亚哩达随即向希律宣战。

希罗底嫁给希律后，便和她的女儿撒罗米一同与希律居住在提比哩亚。很可能在这时候，希律下到比利亚的玛基勒（Machaerus）城堡去，希望能更清楚的监视施洗约翰的工作。虽然，希律似乎很尊敬这位率直和诚实的先知，他曾勇敢地谴责希律的恶行：然而，希罗底却因约翰的指责而大怒，最后更成功地置他于死地。其实，安提帕也太懦弱和没有正义感了，所以不能

挽回那位忠告他的人的生命（太十四 1~12；可六 14~29；路三 19）。

安提帕与希罗底这段婚姻，最后竟然使安提帕丧掉了他的王国。当提庇留在主后三十七年去世后，加利古勒登上了罗马的帝位。他随即封希罗底的兄弟，亚里斯多布勒的儿子亚基帕一世为王，统辖昔日分封王腓力的封地。亚基帕的好运，促成希罗底怂恿她的丈夫向加利古勒请愿，要求加封他一个王号。当他抵达罗马，晋见加利古勒时，亚基帕的代表福徒拿都（Fertunatus），控诉他密谋反罗马。加利古勒立即革除了安提帕，把他放逐至高卢的里昂（Lyons），最后死于该地。而亚基帕则继承了他对手的分封王位。

希律亚基帕一世主后三十七年至四十四年

希律亚基帕一世的父亲是亚里斯多布勒。他的母亲是他父亲的表妹比利尼斯（Berenice），她是希律大帝的姐妹，撒罗米的女儿。当他在罗马完成了学业后，便在主后廿三年回到耶路撒冷。从他的姐夫希律安提帕那儿得着了提比哩亚市场监督之职。后来，他与希律发生了歧见，便逃往安提阿请求那儿的罗马巡抚庇护。但他又与这巡抚闹意见，于是只有回意大利去。在那儿他成为提庇留孙儿的私人教师，而且也是加利古勒的密友。有一次，他曾对加利古勒提到他可以为下一任的皇帝。这事给提庇留知道后，便把他下狱。幸亏提庇留不久即去世了，亚基帕乃得到释放。

加利古勒登位后，便立即给亚基帕一个职位。亚基帕相当同情犹太人，而且对加利古勒也有相当的影响力，所以能阻止加利古勒在耶路撒冷圣殿设置他自己的偶像。要不然，恐怕阻止不了犹太人发生大暴乱。

当加利古勒在主后四十一年被谋杀时，亚基帕仍然在罗马。他支持革老丢承继皇位：革老丢为了感激他，不但确立了加利古勒赐给他的王国，更另赐他犹大及撒玛利亚等地。因此，亚基帕一世遂统领昔日希律大帝的国土。

他回巴勒斯坦后，便居留在耶路撒冷，并按时的往圣殿敬拜。他按着严谨的犹太律法生活，并禁止在会堂举行异教的典礼，或安放偶像。由于亚基帕如此热心于犹太教，他成了基督教早期的迫害者。在他执政期内，法利赛党和新兴的基督徒的磨擦加烈。最后，他出面干涉此事，拘捕并杀掉了西庇太的儿子雅各，又将彼得下狱中，但彼得却被神拯救脱险。亚基帕下令处死看守彼得的兵丁，就下到该撒利亚去了（徒十二 11~19）。

希律在主后四十四年突然毙命。约西弗和路加的记载很吻合。约西弗记载他在该撒利亚时，穿了一件银袍，出席一个纪念罗马君王的竞技会。他的银袍在阳光下显得灿烂华丽，所以那些奉承的人称他为神。不久，他染上了严重痛苦的肠病，五天内便逝世了。希律亚

基帕二世 主后五十年至一百年

希律亚基帕一世共有四个孩子，三女一男。其中的一位女儿土西拉（Drusilla）下嫁了犹大的罗马巡抚腓力斯（Felix）。亚基帕一世死时，他的儿子亚基帕二世刚在罗马。主后五十年，他的叔父硕士撒（Chalcis）的希律死后，他便承继了王位，并且有权委任耶路撒冷圣殿的大祭司。主后五十三年，他放弃了硕士撒的王国，但却获取了昔日腓力和吕撒聂（Lysanias）分封的地方。当革老丢在主后五十四年逝世之后，尼禄加封了加利利的一部份和比利亚给他。

当非斯都被委派为犹太巡抚的时候，亚基帕与他的妹妹，也是皇后，首尼基（Bernice）往该撒利亚欢迎他上任。这个时候，在保罗的案件中，亚基帕是非斯都的宗教顾问，因为非斯都这位罗马异教徒弄不清楚保罗的身份（徒廿五 13~廿六 32）。虽然亚基帕对犹太教颇有认识：但对于它较深的内涵，则漠不关心。所以，当他遵守一些仪节时，从不表示真正深信其中的真

理。

主后六十六年革命爆发的时候，他公然的站在罗马人那边。他与维斯帕先联盟，又联合提多击败自己人。当提多即位后，他的国家再度得以扩张。主后七十五年，他偕同百尼基迁往罗马居住。其后，百尼基与提多被牵连在一件丑闻中。提多本拟娶她入门，但后来因为发觉这会引起公愤，所以没有这样做。亚基帕终于在主后一零年逝世。

从祭司的统治至耶路撒冷的沦陷主后七十年

在犹太人的眼中，一切在巴勒斯坦统治的外国君主，无论是早期的多利买、叙利士或是希律以至罗马，都是霸占帝位的人：他们虽然要屈服和容忍在这些外国人的政权下，但他们却从不把他们当做合法的君王，也从不愿意真心的与他们联盟。真正控制犹太人心的权势是祭司。

在以色列人的历史中，不同形式的民治组织先后在不同的时代中出现过。在摩西的时代，摩西都必定与领袖们，即代表各族的长老们，商议有关的决策。在士师的时代，以色列并没有中央统治机构；但当时势所需时，有干劲的领导者渐次出现，他们得到群众的拥护和跟随，不过始终不能建立一个恒久的制度。在列王的时代，无论是分裂前或分裂后，国王就是国家的元首。然而，无论那一国的政制下，祭司的话依然是具有最终决定性的。因为他就是神的发言人，在犹太国中，宗教是最高的权威。假若祭司腐败，政治也就变质；假若他们复兴，对耶和华的敬拜就能恢复，民权亦跟着得以加强了。

犹太人被掳期内，随着圣殿的被毁，祭司阶级的作用亦暂告停止了。然而祭司却依然存在。所以，当被掳的犹太人在主前五三六年归回耶路撒冷的时候，同行当中便有许多利未人和祭司（拉二 36~54）。及至圣殿重建后，他们即恢复事奉，除了中间偶而中断过，敬拜一直继续着，直至耶路撒冷城被罗马人所毁为止。

在这一段长时期内，祭司成了犹太教的控制中心。大祭司的职位是世袭的，而且是终身之职。在国内，他在那时执政的君王下，可以执行他无上的权威。然而，征服犹太地的君王放手给大祭司的实权究竟到什么程度则无法确实地知悉。可能只要他不干预纳贡及外交政策，则他是可以享有独立的权利。不论是希腊人或是罗马人，都给他们的居民相当的自由，让他们管理自己的国事。

与大祭司有关的，便是由长老们组成的议会了。他们是国内最聪明和最富经验的人。这当中有的是祭司，也有的是文士和专门研究律法的门生，例如以斯拉；有些则是来自富有而又有学识的地主和商人阶层。其实，这种政体就是宗教性的贵族政治；后来被称为公会的政治组织，便是这种宗教性贵族政治的代表物。

在波斯统治时祭司的继承情形，记在尼希米记十二章 1~11 节，在这段记载中圣经没有什么评语。约西弗则记载大祭司约翰（John）——显然就是尼十二 11 的约拿单（Jonathan），有一个兄弟，名叫耶西（Jesus）。他有一个好朋友巴高锡斯（Bagosus），是波斯军队的将领，并且答应了耶西为他谋取大祭司的职位。后来，这两兄弟在圣殿内争吵起来，约翰杀死了耶西。这件丑事引起了犹太人和波斯政府的反感。

从约西弗所载有关大祭司与亚历山大谈判的记事中，清楚地表明他们是全国领导者。当亚历山大进迫巴勒斯坦，围攻推罗的时候：他向大祭司要求所有昔日支持波斯的犹太人，应该转归给他。当时，大祭司因为曾向大利乌（Darius）许下誓言效忠他，现不愿食言，便拒绝了亚历山大。于是亚历山大就恐吓大祭司说：当他完成征霸后，将教训大祭司应向谁起誓。

据约西弗所载，当亚历山大迫近耶路撒冷的时候，大祭司犹都拿（Jaddua）出外列队迎接他，向他说明在犹太的圣经中有关他征霸的预言。亚历山大深受感动，并向大祭司致敬意。于是，

他们便在和洽的气氛中谈判。最后，希腊军队离开了巴勒斯坦，让犹太人有自主管理权。

在多利买王朝中，祭司仍具有相当的势力，并且政治相当清明。犹都拿的儿子阿尼亚一世（Onias 1），并他的孙子正直的西门一世，均得到约西弗的称许。但随着时间的消逝，大祭司的职位渐渐的变为政治的物品，出价高的便获得职位。此外，倘若他想保持其职位，就必需顺从政治者的心意。结果，大祭司便渐渐失去了他的独立影响性；大都卑屈在王朝之下；这种情形，一直至玛喀比时代才告转变。

当玛喀比发动革命之后，祭司的地位亦告改变了。昔日在叙利士王朝当大祭司的古老一系，现则为亚斯摩霄一系所取代。这系的始祖是约翰赫迦纳，他是玛喀比的后裔。在叙利士王朝的末期及希律时代，除了希律有时改换大祭司职位而曾终止数次外，祭司在犹太教中一直有相当的权势。

从希律大帝死后，一直至耶路撒冷沦陷这一段时期，祭司是犹太的主要政治力量。大祭司是罗马巡抚的顾问，而且常常因大祭司的压力，以致那些巡抚不得不改变自己政策。因为籍着他对群众的影响，大祭司能够制造民意，迫使那些顽固的官员顺从其意；否则，因着他们未能使属民有良好乖顺的状态，就可能触怒了罗马君王。当彼拉多审问耶稣的时候，群众大声喊着说：「你若释放这个人，就不是撒该的忠臣。」（约十九 12）就是这种诡计的很好例子，因为在马可福音十五 11 记载着：「只是祭司长挑唆众人。」

祭司们的统治大概可分为上述的三个时期，直至耶路撒冷被陷，圣殿被毁；祭司才告消散。

从罗马人的统治至巴克巴叛变主后一三五年

在犹太的历史中，我们不可能按着时间划分各不同王朝的转替。在多利买、叙利士或是希律的统治之下，祭司也同时存在：同样，希律及祭司也在罗马时代同是支配国家的势力。自从庞贝在主前六十三年征服了巴勒斯坦后，罗马便以犹太的保护国自居。并把希律和祭司看为藩王。但当希律大帝死后，他的儿子亚基老继承了王位。但他的才干不及其父，在国内不受人民拥戴，所以罗马人废掉他，而另派科坡纽（Coponius）为犹太的巡抚。自从那时起，除了若干地区例外，整个国家都为罗马直接统治，直至主后一三五年最后无效果的革命为止。

大多数的巡抚都不受犹太人的欢迎，也有许多在任不起过三年。瓦勒留格拉士（Valerius Gratus；主后十五～廿六年），便不受人民欢迎，因为他干预祭司的继承，并指派他自己的一个候补者为大祭司。接替他的是本丢彼拉多（主后廿六～三十六年），可能是最出名的一个巡抚，因为他会审问并钉死耶稣。在他上任之初，因他坚持命令他的部队，携著镶有罗马君王像的旗帜，带入耶路撒冷，因而不智地开罪了犹太人，使犹太人强烈地抗议这种褻渎耶路撒冷的事。最后，彼拉多看到若坚持己见，采取行动，必然引起不必要的流血事件，所以只好让步。后来，他被牵连在一桩与撒玛利亚人争论的纠纷事件中，于主后三十六年调职，由马尔克路（Marcellus）接替。

当加利古勒在主后三十七年登上帝位后，产生了新的危机。他自以为是神，于是下令在耶路撒冷的圣殿竖立他的雕像。当时，负责执行这命令的是叙利亚的使节彼得若纽（Petronius）。他陷入进退两难之处境中，一是违背皇帝的命令，拒绝竖立他的雕像；或是遵守圣旨，却将激起犹太全国发动宗教战争。他只有故意拖延执行；幸好加利古勒在主后四十一年便去世了，他所处的困境亦告解决。

在这段期间内，直至主后六十六年爆发犹太战争为止，罗马官员和犹太人的关系始终犹如箭之在弦的情况，而且常发生地区性的武装反抗事件。当时奋锐党更公然的鼓吹与罗马发动圣战；他们的势力，在乡村一带及加利利高原的地方较强。罗马的巡抚常施用镇压手段，才能维

持秩序。这些犹太亡命之徒不时与罗马兵士发生小战，只会增加犹太人仇视罗马的心理。所以，每当一个具有当弥赛亚野心的领袖出现时，就能吸引一大群狂热的跟随者。

在后期的巡抚中，安多纽腓力斯（M. Antonius Felix）及波求非斯都（Porcius Festus）均曾在使徒行传谈论保罗时被提及（徒廿三 24～廿四 27；廿五 1～廿六 32）。在腓力斯统治的时候，潜伏在犹太人心底的愤恨已凝变成脱离罗马人束缚的决心。约西弗曾记载当时发生的一件事：有一个埃及籍的犹太人，集结了一群支持他的人，他口头答应要拆毁耶路撒冷的城墙，但腓力斯立即遣派军队，驱散他们，并迫使他们的领袖逃亡。所以当保罗被解往营楼的时候，那个百夫长问他说：「你莫非是从前作乱，带领四千凶徒，往旷野去的那埃及人么？」（徒廿一 38）很明显的，那位百夫长所指的就是这件事。

在腓力斯当巡抚的时期，不知是因他的恶意，抑是因他处理不当，以致常常发生骚乱。当保罗在腓力斯前申诉的时候，帖土罗（Tertullus）和保罗对腓力斯所说的开场白即有强烈的对比。帖土罗谄媚的说：「腓力斯大人，我们因你得以大享太平，而且这一国的弊病，因着你的先见，得以更正了……」（徒廿四 2）但当保罗开始为自己辩护的时候，说腓力斯是「在犹太国断事多年」（徒廿四 10），这话是千真万确的。因为腓力斯施行强硬的手段，镇压在该撒利亚一再发生的骚乱。而且在他的政权下，犹太人受苦极大。最后，终于被召回罗马，若不是他的兄弟保勒士（Pallas）是尼禄的宠臣，为他求情，他一定会因着恶劣不法行为遭受处罚。

他的承继人非斯都似乎是一位忠实而又负责的施政者。但是，他任职了两年即告去世，虽然他曾完成了一些讨好犹太人的工作，但旋即为他的继承者所拆毁了。

自从非斯都去世后，一直至犹太战争爆发，犹太的政治局势急速恶化。那些祭司长都是贪得无厌而且残忍，而那些罗马巡抚也是贪婪而暴虐。在该撒利亚居住的外邦人，又往往过份横行，以致惹起犹太人的愤怒；此外弗罗如（Florus），又掠夺圣殿的财库。最后，因着这样不停的暴虐，犹太人愤而起而反叛。

冲突始于主后六十六年，起初在各城市发生了一连串地区性的暴乱，罗马的驻军被犹太叛徒屠杀；但要是罗马兵力较强而叛乱失败，则犹太百姓必大受苦难了。当时，叙利亚的使节加勒士（Cestius Gallus），进兵围攻耶路撒冷，但不知为了什么缘故，他突然解除围困，毫无秩序的退兵，这种出乎意料的变化使犹太人深信神在帮助他们，于是他们便联合起来，一致对抗罗马。

尼禄委派了维斯帕先为驻守犹太的罗马军队之统帅。在主后六十七年初，他召集六万士兵，进军耶路撒冷。在这个时候，奋锐党的首领约翰杰斯哥拉（Jhon of Gischala），已经进入了耶路撒冷，整个城市都陷入内战的状态。维斯帕先体察到耶路撒冷内有纷争，趁机征服了比利亚、犹太和以土买等地。正要准备再度围困耶路撒冷的时候，传来了尼禄的死讯。主后六十九年七月，驻守东方的罗马军队拥立他为帝。于是，他便交付他的儿子提多，掌管在犹太地的战事，而自己则启程经由亚历山大城，于主后七十年返抵罗马。

在耶路撒冷，另一个奋锐党的领袖西门巴知奥勒（Simon Bar • Gtora）及他的儿子以利亚撒（Eleazer）与约翰杰斯哥拉联合。后来，这三个领袖又彼此争执，所以他们的跟随者也被彼此残杀。主后七十年的春天，提多加紧围攻；城内的守军，因饥饿和互相残杀而大大削弱了实力，终于在八月沦陷在罗马人手中。城墙被毁，城门被焚，有些兵士不听提多命令，纵火焚毁了圣殿；至于那些百姓，不是被屠杀，就是被卖为奴，整个城市被夷为平地。

其后的三年，罗马继续的征服了喜奥地（Herodium）、玛基勒（Machaerus）及马撒大（Masada）等余下的城堡。他们并没有遭受犹太人的顽抗。实际上，我们可以说耶路撒冷圣殿被毁时，整个犹太国已告结束了。

当他雅努执政的时候，在埃及和古利奈都发生了犹太人起义事件，但旋即惨遭压灭。在犹太人独立运动中，最后一次是发生在主后一三五年的巴克巴（Bar-Cochba）起义，但可惜这一次为哈德良（Hadrian）所平定。巴克巴一名之意为「星之子」，因为律法师以为他就是巴兰所预言的那一位「出于雅各的星」（民廿四 17）。这次起义的原因，是因哈德良下令禁止行割礼，并在耶路撒冷圣殿旧址改建一所朱彼特（Jupiter）神的庙宇。结果，巴克巴逃离耶路撒冷，最后被捕。从此以后，耶路撒冷便成为罗马人的城市，也没有犹太人敢冒生命危险进入城里。昔日供人献祭给耶和华的圣殿，则改建为朱彼特庙宇。

就政治方面而言，犹太国就此完全灭亡了。但犹太教却没有消灭。在主后九十年，一位犹太拉比约拿单·班·撒启（Jonathan Ben Zakkai）在雅麦尼亚（Jamnia）开设了一所专门研究律法的学校。与他一起的，多是守法利赛信条的律法师，他们遵守他们信仰上的节期。虽然，祭司没有了，献祭也终止了，但律法师却依然存在，以行善和研究律法代替设坛献祭。

第二章 社会及经济世界

社会世界

第一世纪的世界与二十世纪的现代世界很相似。贫与富，有德行的人和罪犯，自由公民和奴隶，都活在一起。当时的社会及经济状况，在许多方面都与今日相仿。

犹太社会

在犹太教及异教的社会里，均有一个富有的贵族阶级。在犹太教中，贵族阶级是个宗教团体，其中主要的有祭司和著名拉比的家族。从玛喀比（Maccabees）时代直至希律大帝的时代，亚斯摩霄（Hasmonean）家族统治了巴勒斯坦的社会。在希律大帝和他的子孙统治下，亚斯摩霄系的祭司控制着社会。从福音书中对当时宗教阶级的简短描述中，可看出祭司们实际上是当时犹太国的统治者。他们控制着与圣殿有关的商业交易，而且贩卖献祭的牲口而得着收入，而且，与圣殿税款有关的银钱兑换方面得来的收益，他们也都有份。

公会（Sanhedrin）是犹太教的高等议会，其中的会员，如尼哥底母（Nicodemus）和亚利马太的约瑟（Joseph of Arimathea）都是相当富有的。他们很可能是地主，把农田出租，收回一部份收成取利。

巴勒斯坦的人民大部份是穷苦的，他们当中有农人、工艺匠，也有少数商人。在犹太教中，奴隶制度并不盛行，可能巴勒斯坦的犹太人绝大部分是自由民。其中有些人，例如成了门徒的渔夫，拥有小型的独立事业，足够维持他们的生计。

犹太人因为遵守同一律法，所以多少限制了社会上的阶级划分。如果每个犹太人在上帝面前都要服从律法，那么，从道德的角度看来，在他的眼中他们也应该是平等的。虽然犹太人认为富人特别受上帝的恩待，所以说是义人，然而他们也没有理由说一般人不能藉善行赢得同样的恩待。虽然贵族政治制度通常会一直延续下去，但最低限度，这种内在的道德上的平等，能使这些少数的统治者不至过分专横跋扈。

外邦社会

贵族政治

第一世纪的外邦社会，阶级分别较为分明。罗马元首政体兴起之前所发生的内战，破坏了国内整个社会生活。以往在意大利拥有土地的自由民消失了。许多早期的元老院家族在党派斗争下灭迹，只有少数家族仍然存在。取而代之的是一个新兴的贵族阶级，由地主组成，他们凭势力控制了公地，并用廉价收买那些因战争而破产的人之私有地产，或者收买那些无能倚靠一小块田地过活的家族的地产。那些新征服的属地也成了新的谋利途径；投机商人以政府合约商的身份，大大的赚上一笔钱。在这种情形下造成的奢侈状态削弱了贵族政治之力量，也使低层阶级感到沮丧。因为低层阶级发觉他们虽然辛苦劳碌，但随着岁月的流逝，似乎愈来愈贫穷了。

中产阶级

罗马人以战俘为奴隶，设立了奴隶制度；而中产阶级因奴隶制度之兴起而几乎在帝国中消失。许多人在战争及流放中死亡，另外又有许多人无法与奴工竞争，而且也无法靠小农场和田地糊口而变卖田产。渐渐地，他们成了没有食物而又无家可归的低层阶级，拥塞着大都市，特别是罗马，他们惟有依靠国家救济来混饭吃。这些饥饿闲懒的群众，只要任何竞选人所允诺的比其他的竞选人较悦耳动听，就会随意投他一票，这对于国家的社会前途来说，成为一个难测而危险的因素。

平民

罗马有许多平民，或称为穷苦大众，他们的情形很是可怜。许多人没有固定的职业，甚至连奴隶也不如，因为即使是奴隶们也有衣食的最低保障。这些失业的平民，随时愿意跟随任何人，只要这个人能赈济一点食物给他们充饥，供给一些娱乐让他们排遣时辰，所以轻易地成为各种野心政治家的工具。

奴隶和罪犯

奴隶构成了罗马帝国人口的大部分。我们没有准确的数字，但可能自由民没有罗马帝国全部人口的一半，而且其中拥有全部权利的公民极为少数。战争、债务、和生育使奴隶的人口剧增。他们并非全都没有知识，事实上，其中有很多医生、会计员、教师和各种的工艺匠。伊比克德（Epictetus）著名的斯多亚（Stoic）派哲学家，就是一位奴隶。在农业区中大多数工作都由他们来作，有些则在家庭中作仆人和在贸易所当书记，而出版家则雇请他们做抄写员。现代的企业用机器操作，而古代的人则用廉价的劳力。

奴隶制度使社会风气腐化。主人们因有奴隶而完全倚靠他们的工作和技艺，以致失去自己的创造力和上进心。奴隶绝无道德和自尊可言，因为专横的主人的意见，就是他们唯一的法律。奴隶要上司得到自己想要的，最好的手段便是欺诈、谄媚、诈骗和摇尾乞怜的服从。许多家庭，将孩子们交给这些仆人来照顾，因此，从他们学会了所有的恶习和狡滑的诡计。因此，奴隶阶层中流行的腐败，伸展到他们的主人阶级。

无可怀疑的，当时也有许多男女主人善待仆人的事例，正如有许多奴隶，不是为惧怕而工作，而是为恩情而工作一样。其中有些奴隶，把小账和礼物积蓄成小小财产，便可以赎回他的自由，另外一些，则在主人在世时或死亡时获得主人的释放。于是，一贯被释放的人民，渐渐地加入了国家的行列，本来被战争耗尽的下层和中间阶级，也增加了一些受过训练的工人。许多被释放的人民，如革老丢手下的保勒士，成为政府要员；这对于官吏政治的成长，是十分重

要的。

奴隶制度的存在，可以从新约中常用的名词「奴隶」【译者注，中文圣经翻为仆人】一词看到，新约亦偶而提到拥有奴隶这回事。我们在新约中找不到任何攻击奴隶制度之处，也找不到任何为它辩护的地方。按照保罗给亚西亚各教会的书信来看，有些奴隶和拥有奴隶的人都成为基督徒。奴隶要乐意顺从主人，主人则不可虐待他们。不过基督徒团契的能力，终于使奴隶制度渐渐在它的影响下衰残，甚至消失了。

那些不安定的无业游民、那些闯进大城市企图引人上钩的骗子，绝望的人和没有继承权的人——他们形成了滋生罪犯的温床。如果说整个国家充满了罪恶也许不公平，因为当时确实有很多正当的公民。然而，由于许多帝王和高级官员都是不道德而且横行不法，所以，当时的社会充满着各种罪恶也就不足为奇。罗马书一章十八至三十二节中所描述的外邦世界可怕的图画，并没有过份夸张之处。在异教中，并没有内在的标准尺以拦阻道德水准的下坠。

文化上的成就

文学

亚古士督统治下，罗马文艺复苏了，诗人威吉尔（Vergil）成为这个新纪元的先知。他的作品 *Aeneid* 描写主角的英雄事迹，指出罗马帝国神圣的来源及命运。目的是颂扬亚古士督统治下的罗马。在他的作品中，反映出作者盼望着黄金时代的来临。而且，至少有一首田园诗（第四首）似乎表示作者对旧约圣经略有认识。该撒亚古士督时代是罗马诗坛的黄金时代，因为上帝赐下了和拉斯（Horace）及俄维丢（Ovid）。和拉斯用希腊型式写拉丁文的诗，俄维丢则用希腊和罗马的神话故事，显示当时罗马人民的道德观念。

亚古士督至尼禄这段时期没有什么重要的作品。辛尼加（Seneca）是一位斯多亚派的道德家，也是尼禄的教师，他写的是哲学文章和戏剧性的悲剧。彼得若纽（Petronius）是尼禄宫廷中富有社会的仲裁人，他写过一部小说，时至今日，仍然是帮助我们了解当时生活的最佳资料之一。

一世纪末期，大皮里内（Pliny the Elder）写成了自然史（*Natural History*）一书，是最初尝试用科学来形容自然世界的书籍之一。它的范围包罗万有，证实作过相当的资料搜集的工夫。不过，要以现代的标准衡量，它仍不够充实，而且资料未经适当的审核分辨。昆提连（Quintilian）曾广泛地研究过文法和修辞学。马赛尔（Martial）趣味的隽语，至今读来仍然辛辣尖刻，可算是当时有名的专栏作家。

在尼禄，他雅努和哈德良统治下，文学作品逐渐趋向自我批评。历史学家塔西图（Tacitus）和绥屯纽用朴实无华的文词来叙述该撒帝王们（The Caesars）的历史。特别是塔西图，他与昔日的共和贵族政治有关系，所以对帝王们并不十分友善。从他的作品编年史（*Annals*），和历史（*Histories*），可以看出当时舆论表面下皮罗马政府的情绪。著名的讽刺文学家犹文拿里，也在第二世纪的初期发表他的作品。他像马赛尔一样，是一位尖刻的批评家，专门批评当时的社会风俗和道德。即使我们认为他所描绘的讽刺画有些夸张，它们仍然显示出罗马高层社会所存在的腐败状况，并且叫我们更肯定了他的前辈马赛尔所留给我们的印象。

艺术和建筑

在一世纪的帝王统治下，罗马在物质上逐渐发展，新的建设也继续不断地进行。虽然罗马人在装饰美术这方面并没有特别非凡的创新，他们却擅长制造持久实用的纪念碑。他们所建造的许多桥梁、水渠、剧场和浴池等，都显示出罗马人在建筑方面彻底严格的工夫。他们懂得善用圆拱型的原则，更擅长以砖块和水泥来建筑房屋。

在装饰艺术和纪念艺术方面，罗马人创造了大批的雕刻品，这些虽刻，通常代表某人物而不是一些抽象的观念。尤为普遍的有坟墓及石棺上的雕刻，当代帝王的半身胸像和骑马的雕像，还有历史性的雕刻品如罗马城市中提多的圆拱门等。

音乐和戏剧

当时的音乐和戏剧，只用来娱乐一般的庶民，而不是用来启发知识份子的思想。罗马剧场的演出迅速退步，并导致人民道德的堕落。早期的荒诞闹剧和滑稽剧粗陋低级，内容描述最下级的生活，而表现方法淫秽。主后一世纪的戏剧表演与那些伟大的希腊悲剧作家有根大的不同，希腊悲剧作家，如哀斯区罗（Aeschylus），优利披得斯（Euripides），不只是戏剧作家，也是哲学家和神学家。

在帝国内各种音乐很盛行。主要乐器有弦乐器和长笛，有时候也使用铜管乐器，风管乐器、鼓和钹。最流行的乐器是七弦琴和竖琴。宗教的仪仗通常都有音乐伴奏，贵族官吏们则吩咐奴隶在晚宴时奏乐，以娱嘉宾。

斗技场

圆型剧场为害罗马的大众比剧院为甚。通常是帝王豉吹人与兽或人与人互相残杀的比赛，或者有些企图讨好民众以获得政治地位的野心家，也鼓吹这种比赛。参加老多数是受过训练的斗士，有的是奴隶、战俘，有的是判刑的囚犯，或是一些志愿者，像现代的拳击家一样，想在斗技场博取名誉。其中有些人赢得嘉许和金钱，可以退隐渡其平静的私人生活。然而大部份的人都死于斗技场中。由竞斗表演可看出观众惯于观看流血的场面，甚至刺激他们对它愈感兴趣。为着讨好他们的观众，这种表演愈来愈复杂，也愈可怕。如果说戏院粗陋的荒诞剧和滑稽剧会导致人们淫秽欲望的话，那么，竞斗表演则教导了残忍的行为。

语 言

罗马社会，所采用的主要语言有四种：拉丁文、希腊文、亚兰文（Aramaic），和希伯来文。法院和罗马的文学作品都用拉丁文。在西方的罗马社会，尤其是北非、西班牙、高卢、大不列颠和意大利本土大多讲拉丁语。它是征服者的语言，再由属民来学习，而他们很快便能把它的读音和字汇配合于他们的方言中。希腊文是罗马帝国的文化语言，知识份子都熟悉它，罗马以东，大部份的人民，均以希腊文为共同语言。即使在巴勒斯坦内，希腊语言亦甚流行，可能耶稣和他的门徒与外邦人交往时，也是用此语言的。亚兰语是近东最常用的语言。当保罗在安东尼堡（Castle of Antonia）的台阶上发表他的辩辞时，他对耶路撒冷的人民说亚兰语（徒二十二 2），一些耶稣说话的记录亦表明他也常常用亚兰语（约一 42；可七 34；太廿七 46），亚兰语亦见于早期教会的宗教修辞学，例如：「阿爸」（Abba，罗八 15），「主必要来」（Maranatha）（林前十六 22），这些都表明早期的信徒说亚兰语。古典希伯来语与亚兰语很相近，但自以斯拉（Ezra）的时代以后不再使用了，只有有学问的拉比们仍然用它作为神学思想的工具。普通的一般人民，并不明白它。

这三种语言皆广泛地被使用，这事实可由耶稣被钉十字架上的名号看出来，因为它用「希伯来文（即亚兰文）、拉丁文和希腊文」所写成的（约十九 20）。这三植语言在巴勒斯坦不但通行而且被承认为正统语言。

在基督教发祥地的中心有语言的交流，足见这些文字所代表的文明和文字所带来的影响，文字也是基督教能传播到地极的工具。第一世纪之时，拉丁文和希伯来文在教会历史中并无重

要地位，但亚兰文和希腊文却很重要。传统说到最早期耶稣话语的记录，是用亚兰文写成，事实上整本新约圣经，在开始的时候，即使用希腊文，这个事实十分明显，不必申述了，即使我们承认在第一世纪的中期，有些亚兰文的耶稣话语记录仍然存在，但我们必须记得：所有的书信全以希腊文写成，福音书和使徒行传亦用希腊语才能流传至今。

科学

统治第一世纪整个世界的罗马人，对于数学和科学探讨方面并没有太大的兴趣。大部份人很满意且停滞于初步的方法上，例如测量土地或计算财务必要的知识。他们所拥有的器械，如航海用的船只和战争用的引擎，已被希腊人发明，而罗马人只是借用而已。

至基督的年代，有几方面的学问已被人探求过了。几何学、测量的科学，也是由巴比伦人和埃及人开始的。根据传统，米利都的他勒斯（Thales of Miletus），把几何学带进希腊。亚历山大的欧几里得（Euclid of Alexandria，约主前三百年），把平面几何学发展得十分完全，一直至今，他的定理几乎没有什么更改。

叙拉古的阿基米德（Archimedes of Syracuse；主前二八七～二一二年），曾经对物理和机械作过深入的研究，他曾推展杠杆的理论，又发现了测算物体组合成分的原则，方法是算出物体的重量和取代它的水份的体积两者间的关系。他又发现了计算圆周及直径之间的比例公式。从此再找出研究微积分的初步程序。在他多种的机械当中，有一些是在叙拉古对付罗马的战争中用过。

在基督教以前的时代，天文学的进展甚速。主前四世纪，有些希腊科学家已经认识地球的圆体，和它依著本身轴心自转的原理。协巴格士（Hipparchus，约主前一六〇年），发明了平面和球体三角学，又计算出月亮的大小和跟地球的距离。当时最通行的有关地球和行星的运行理论，并不是说地球和行星环绕太阳运行，而是说行星环绕地球运行。亚历山大的伊拉多士吞（Eratosthenes of Alexandria；主前二七三～一九二年），虽然用简陋的器具计算地球的圆周，但却有相当惊人的准确性。

当时，包括第一世纪，发展最快的科学便是地理学。亚历山大的多利买（Ptolemy of Alexandria；主后一二七～一五一年），曾著了一本天文学书籍，这本书由开始至终成为研究天文学的标准，直至现代哥白尼（Copernicus）理论的兴起，才取而代之。他也创造了世界地图，包括当时已知的所有地域。

当时各地的中心地点都有兴盛的医药学。大数（Tarsus）大学，在希腊药神（Aesculapius）的圣殿中，设有一所附属医院，病人都被送进去接受治疗。在亚古士督统治时期，罗马开设了一所希腊医学院。克里索（Celsus）是提庇留统治时期的医师，他写过一篇外科手术的论文，显出开刀手术方面广泛的知识。另一位医生丢奥斯高达士（Dioscorides），描述了约六百种植物，及这些植物在医疗方面的用途。迦伦（Galen；主后一二九～二〇〇年）把希腊的医学常识简化成一个系统。他继续作生物学的试验，并将他的发现记录为书本。虽然他也做了不少错误的理论，但直至中世纪末期，他仍在医药科学方面发生有力的影响。

这些罗马人所拥有的科学知识，没有特别的创造力和学术研究的兴趣。皮里内（Pliny）的著作自然史共有三十七卷，乃是记录当时学问的一本百科全书。其中内容包罗万有，包括农业学和动物学。皮里内常常引用其他作者的作品，也根据他本身的观察而成书。我们可以称他为当时文化的忠实见证人，但他不能分辨事实和寓言的不同，以致结论并不十分可靠。

希伯来人对于理论科学并无特别兴趣。第一世纪时，没有人在数学或自然科学方面有显著的成就。由犹太教模式兴起的教会，对于科学不大有关心，因为它的主要兴趣是在伦理和宗教

方面。可是从另一方面来说，教会宣讲的道理所根据的启示，在本质上并不反对科学。保罗提到上帝时，说：「自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物，就可以晓得……。」（罗一 20）在神学上研究神的启示是藉着圣灵，而从科学研究神的启示则是藉着创造之物，两者并没有冲突。新约圣经基本上并非一本科学书籍，也不是接受了现代所谓科学化训练的人写成的。当然，新约圣经在内容和精神上，亦不反对科学。

学校

在罗马帝国，没有像现代国家设立免费的义务教育制度来教导一切十六岁以下的儿童。直到维斯帕先的时代，统治者才主动的关心支持公共教育。在普通的罗马家庭中，儿童的训练始于启蒙师傅（paidagogos），这师傅是一位奴隶，负责教导儿童的最初步课程，并且带他往城里的私立学校。罗马的儿童都在他的私人导师管理下学习，直至他长大成人，负起了成年人的责任为止。

学校里的气氛沉闷，它们多设在四围是市场和商店的楼房或附堂中。老师们缺少对于教育心理的认识和实习，他们的教学法是不断地重复课文，更有体罚的情形发生。除了少数例外，许多课室都是空洞、寒冷、沉闷，没有现代学校一般的设备，如黑板、图表、装饰和其他器具。

学校的课程主要是实用性的。初级课程的基本科目有阅读、写作和数学。当学生进步时，学习希腊和拉丁诗人，及记忆很长的诗节，以正确的表情背诵出来。然后他们可以学习演说的要领：怎样写演讲词，怎样发表演说。有时候那些较富有的青年人会到雅典、罗底、大数或亚历山大等地的希腊大学攻读，或者参加四处旅行的哲学家的演讲会。

犹太儿童的教育形式大致与上述相同，只是课程较为狭窄。他们从旧约圣经学习阅读和写作。在那些分散的犹太人，犹太人会堂学校当然同时使用希腊文和希伯来文。他们也学习先祖的传统，以及一切犹太教的仪式。有时候也准许阅读外邦人的文学。如果他有志成为学者，通常跟随一些著名的拉比学习，例如保罗就是在迦玛列门丁，按着他们祖宗严谨的律法受教（徒廿二 3）。有关帝国中每个角落的教育情形，我们并无足够的资料来作任何结论。显然地每一个自治市内的人民，都有其自己的教育方式。由蒲纸可证明在埃及的一些穷乡僻壤，书写亦十分普遍，这是表明一世纪的人们，在知识方面有一定的水准，甚至下层阶级的人民，也练习阅读和写作。可能这个早期的帝国，就学率可以与中世纪的社会相比，甚至可以与十八世纪时期的欧洲某些国家作一比较。

道德标准

整个罗马帝国的道德情形，可能不像历史学家所描绘的那么黑暗。向来一个有道德的人，因为德行好，不受人注意，而罪犯却被人特别的注意。只有犯罪事件才是「新闻」。然而，所有在历史、文学、戏剧、和美术方面仍然曾存它的记录，表明当时的道德水准，普遍比我们现代的水准差。罗马书一章十八节至三章二十节对人类提出非常尖锐的控诉，这些话原先的对象是当时的罗马人，所有现存的见证都可以支持圣经的准确性。

道德的堕落并不代表没有高尚的人存在，也不是说美德完全被灭绝。而是说社会的普遍的倾向是日趋堕落，放纵肉体，不守法律。人类的生命价值变得很低贱，常有谋杀事件发生。离婚很容易获得批准，被「社会」所接受。弃婴事件甚为普遍，可见于希拉连（Hilarion）给他的妻子亚丽斯（Alis）的著名信件中：「当你生产时，倘若是男孩子，让他活来；若是女孩子，就把她丢弃。」此外迷信及各样的诡计亦十分盛行。有些道德家如尼禄的教师辛尼加，在他作品中常表扬崇高的理想，说智慧的话语；但他们的抗议，对于当时根深蒂固的罪行，只能产生一

点儿的影响而已。他们不能带给读者属灵的力量，使其教训生效，而且辛尼加等人亦不能成为自己教训之楷模。不信的世代毫无能力把自己提升，渐渐地自觉到自我的无能，因此带来了无法逃避的悲观和消沉。政治的腐败、娱乐方面的放荡、商业上的欺诈、宗教方面的欺骗和迷信，使罗马的大多数人过着颓丧的生活，也使少数人觉得无法忍受。

经济世界

第一世纪的基督徒，像今日的基督徒一样，须要在乏味的世界中谋生。他们对信仰的推展和实行，颇受当时的经济环境影响，正如现今的基督徒一样。农业、工业、财务、交通和运输，这一切都直接影响到福音的传播。

农业

在基督和早期教会的时代，罗马帝国占领了环绕地中海四周的地土。从现存的城市遗迹看来，当时的沿海区域比较今日的更肥沃。今天多半是干旱地甚至大部份是沙漠的北非，当日曾是广阔的田地，用来放牧牛群，又遍植水果和蔬菜。意大利的许多广大土地，地主将之租给佃农和分耕者，他们种植各样的水果和五谷。在不列颠、高卢和德国的西面省份，农业极发达，其中有些农田，由政府负责灌溉，这些灌溉计划，是由亚古士督所建立的。

工业

古代的工业制造不像今日那么重要，因为没有机械工具，一切制作品全靠人工来制造。在许多情形下，工厂只是雇用奴隶的私人事业。小商店很多。某些种类的货品则在特别的地区出产：贫铜器皿在康班尼亚（Campania）制造；亚麻布和纸来自埃及；质地上佳的陶器来自意大利北部。小的制成品，家私和家庭用具通常由本地出产，正如早期的美洲殖民地一样，这一类的物品均由城市中有灵巧技术的工匠所造成，如木匠及铁匠等。可能全帝国中的每个小村落，都有工匠制造物品供给木材人的需用。奢侈品由外地输入。黄金、象牙、和贵重的木料来自非洲和东方；珍珠和珠宝来自印度；皮毛来自亚洲中部和苏俄，琥珀来自最远的北方。载运货物的马车十分笨重，而且可能遭遇劫匪。虽然国内有许多大路，车辆的运输交通全靠动物为动力，因此交通缓慢且费用昂贵。船只的来往只靠可通航的河道，夏季时则可在海上航行。所以大量出产廉价的货品，事实上是不可能的，因为既无机器，亦无交通运输工具。

经济

帝国内使用的标准钱币是「底拿流」（denarius），和金质的「金币」（aureus）或镑。一镑等于四十个 denarii。denarius 在新约中，曾提及数次，有时英译作「便士」，有时译作「先令」（中译为银），它的钱币价值大约等于美金十七分，但它的购买能力超过其币值。它等于一个东方的工人一天所赚的一般工钱（太廿 2）。帝国中许多城市都有自铸钱币的权利，而被征服的国家所用的钱币仍旧通用，因此同时同地可以运用数种的币制。兑换银钱的人跟商旅做买卖，生意兴隆，可见诸耶稣洁净圣殿这段经文（太廿一 12）。

银行业亦普遍流行，但并没有现代世界这种繁复的财务系统。银行并无政府补助，通常是由私人公司所组成。有些商业机构与外国有联络，便替其顾客融通资金。银行从事各种借贷，票据贴现和兑换外国钱币，也发出信用状。资金通常由个人提供，银行只是代理人。普通正常

的利率是由百分之四至十二不等，不过有些私人经纪人可能索取更多。布鲁特斯（Brutus）某次，会付出一笔贷金的利息是百分之四十八。才干的比喻（太廿五 15）和银子的比喻（路十九 13），表明当日借款给他人是致富的普遍方法。

运输和交通

罗马对各省份的统治，实有赖于优良的道路系统；一直到使用机动车辆的近代，这些道路都是冠于全世界的。罗马人把道路尽量筑得十分直，穿越山洞，又筑长桥横跨山谷和河流。建造公路时，他们把上层的土壤挖去，再把路床用三层不同的筑路材料填满，中间的一层成冠状用来排水，最顶层铺上碎石。道路很少宽于十五尺，但它们平滑耐用。其中有些沿用至今。

这些道路从罗马向各方的边境伸展，军队和商业用的货车来往其上。皇室的邮差递送政府的文件，而私人的事业则雇用自己的信差。

其中有数条道路因其古旧而著名，亚比乌大路（The Appian Way）是沟通罗马和南意大利的主要路线，它从罗马开始，经过加菩亚（Capua）直达宾迪斯林（Brundisium）。由宾迪斯林出发，旅行者可向东航行，直至以利哩古（Illyricum）西面的地拉姆门（Dyrrhachium），这里有倪尼天林（Egnatian）公路，横跨以利哩古和马其顿，直至帖撒罗尼迦，于是再通到拜占庭（Byzantium），即今日的伊斯坦堡（Istanbul）。另外一条途径是由特罗亚（Troas）开始，下至小亚细亚西岸的以弗所，再向东经过老底嘉和歌罗西至彼西底（Pisidia）的安提阿，然后从这儿南行经过以哥念和特庇至西里西之门（The Cilician Gates），通过这儿便直往大数到达叙利亚的安提阿。由安提阿，道路东行至幼发拉底，便可直往印度的贸易途径。

菲明尼亚大路（Via Flaminia）由罗马向北伸展至亚尼米林（Ariminum）然后至米底奥兰林（Mediolanum），由此有数条道路向西方分支至高卢，日耳曼（德国）、菲西亚（Rhaetia）和罗尼琴（Noricum）。革老丢亚古士大道（Claudia Augusta），是从主前十五年开始修建，至革老丢时完成，连贯味若那（Verona）和多瑙河两处的地域。在多瑙河一带的道路，接连了味若那和拜占庭。

往西行的道路，有奥里利亚大路（Via Aurelia），从罗马直通热内亚（Genoa），由此地豆米仙大路（Via Domitia）通往马赛（Massilia）。由马赛开始，是另一条亚古士督大路（Via Augusta）经过庇里牛斯山（Pyrenees）往达勒高（Tarraco），再南行至苏劳河（Sudro River）穿过科尔多巴（Corduba）和协士帕斯（Hispalis）至西班牙的基甸斯（Gades）。

在高卢和在大不列颠，有无数的短路互相连接主要的各城市。

在这些道路上来往的车辆都因其主人的贫富而异，有些人在路上徒步跋涉数十里，有些乘坐驴子，较富有的人家可乘马匹或骡子，至于政府官员和巨贾则乘坐轻便的马车。在适当的各站设有旅店，使旅客可以停留下来吃住。很少的旅店有奢华的设备，可能真正清洁卫生的旅店很少。中层和上层阶级的旅客多数靠他们的朋友来接待，免得要受气于贪心的店主和他们没良心的仆人。

商业性的运输，多靠水路而非陆路。地中海有许多良好的港口，一年四季都有许多船只来往航行。亚历山大城是重要的港口，因为它是埃及谷类产品出口地方。

亚历山大城的商船是当日最庞大而又最好的，其中有些长达二百尺，它们靠风帆推动，但船内设备充足的船桨，以至在意外时水手仍能操纵船只，根据存有的记录，其中一只最大的船除载运货物外，尚可以载有一千二百位搭客。亚历山大城的大部份商船都参与玉蜀黍的贸易，把这些谷类供给罗马。在革老丢统治的时候，船只保养受到政府的补助，以便能继续按时供应谷类，供给大众的需要。保罗在一次船沉时，正乘搭一艘亚历山大的船（徒廿七 6），米利大（马

耳他岛，Malta）获救后，即乘搭另一艘船往意大利（廿八 11），船名叫做「丢斯双子」。

战船较商船轻巧快捷，通常由在船舱的奴隶摇橹推进。船只普通有二、三和五列船桨，有些甚至用十列的船桨。平日巡航多用风帆，但在战役中，胜败全在船只的行动，就必须靠人力的划动，以至能安全而正确地控制船只。

在内河和运河上使用的是驳船（barges），主要用来载运货物，很明显的，它们很少有搭客生意，在新约中亦未曾提及这一类的旅运。

第三章 宗教世界

基督教不是在一个宗教真空中开始成长的，即不是在一群毫无成见地等待接受一种信仰的人当中开始的。相反地这个新兴的基督教信仰须要披荆斩棘，在数世纪以来根深蒂固的各种宗教信仰中开拓出一条路来，在许多宗教里，有些已退化成了微弱的迷信与无意义的礼仪，其他较为新鲜而有活气的大略可分成五大类。

希罗时代的众神

泛灵主义就是罗马共和国早期盛行的原始宗教，那时，小农各自敬拜他们的耕地与炉灶的神只，这些神只其实只是他们在日常生活中必须面对的自然力量的化身，计有天神、地神、水神、森林的神、撒种的神和收获的神等，各有其特定敬拜的地点与节期。这些地方性的节期和礼仪，有些尚在今天希腊和意大利的农村社会中残存着，例如圣诞节可能是模仿罗马在冬至庆祝转岁的农神节（Saturnalia）。

随着罗马军国的扩展，罗马人接触到希腊文化，在希腊众神的影响支配下，将诸神融和一起。天神朱彼特被认作希腊的丢斯，朱彼特的妻子优娜（Juno），则被认作纒拉（Hera），海神捏普吞（Neptune），被认作坡赛顿（Poseidon），冥王普卢托（Pluto）则被认作哈得斯（Hades），诸如此类，所有荷马式的诸神都被吸收到与它们相似的罗马诸神里面。在亚古士督统治下，建立了新的庙宇和新的祭祀制度，但仍然有不少善男信女，信奉并且尊崇罗马或希腊的旧神。

可是到了基督的时代，希腊的众神崇拜已经开始衰微了。这些神，本来只是一些普通男女的化身，而他们之间无数败德的行为及狭隘小家的龃龉，受到讽刺家的揶揄与哲学家的轻蔑。在主前三百年的柏拉图已声言过要将诸神的神话摒绝在理想国的门外，免得它们的坏榜样带坏青年人。各门派的哲学家在他们的范畴里，并没有容纳诸神的余地，不但如此，更公然地对诸神加以嘲弄。敬拜诸神的虔诚男女显然还是不少，但人数毕竟是逐渐减少了。

这种古老拜神的风俗受到摧毁，还有另外一个因素。到那时候为止，诸神并未受到所有城市划一的崇拜，每个城市各自推尊一个神为其守护神，而崇拜是半政治式的：人之所以崇拜丢斯、纒拉或亚底米（Artemis），是因为他恰巧住在该神所在的城市里。每当一个城市向强大的罗马军队投降时，总会有人问：「为什么当地的神不保护他的子民呢？」被征服的人民往往不再信奉那不能给予帮助的既无能又易变的神。

平民尊奉宗教仪式一直维持到主后一世纪以后。这种崇拜，在新约圣经中最显著的例子，就是以弗所人对亚底米的崇拜，「这亚底米因它是从天上掉下来的神像而出名（徒十九 27, 35）」；

在圆剧场里，拥挤着一群高声尖叫的群众，大声喊着：「大哉！以弗所人的亚底米。」（徒十九 34）这段话正反映出—一个地方性的女神受到的狂热笃信。

君王崇拜

正当地方性的神仍然受到崇拜时，罗马帝国的世界意识日渐增强，为另一种新宗教帝国的崇拜铺了路。多年以来，希腊化的叙利士王朝和多利买王朝皆高举其君王至神的地位，尊他为「主」（Kyrios），「救主」（Soter）或「显圣的神」（Epiphanes）。罗马帝国的中央集权政治，赋予君主极大的权力，史无前例。由于君主能够善用权力，造福国家，造成一般人对君主多少有点神性的感觉。

君王崇拜并不是任何人强制建立的，而是渐渐地发展起来：一来是由于人民日益尊崇君王有超人之处，二来是由于君王希望人民忠心于他。该撒大帝在去世后，被尊谥为「超凡的犹流」（Divus Julius）。自亚古士督开始，每一个君王去世后，都通过元老院的投票决定，被推尊为神，然而，有些君王并不太重视这项荣誉。加利古勒在位时，曾下令在耶路撒冷的圣殿内竖立他的雕像。但这件事并不代表当时王室的一般政策，因为加利古勒通常被认为是有点疯狂的。在主后一世纪来，豆米仙的时代以前，在位的君王未尝强逼人民向他们膜拜。

基督徒一向坚决反对向人跪拜，于是拒绝参与君王崇拜，因而招来了残暴的迫害。多神的罗马人自然可以多拜神，于是视基督徒的拒绝是对他们的君王缺乏应有的尊敬，并且肯定这是不爱国的行为。在这二种立场之间，毫无妥协的余地。对帝国或君王敬拜的问题，基督徒的态度在启示录反映了出来，这卷书切实地表明基督的要求与君主的要求显然是敌对的。

君王崇拜对国家无疑极有价值，它将爱国主义与崇拜合而为一，并使爱国成为一项宗教上的责任。这是主后一世纪的极权主义。

神秘宗教

无论国教或君王崇拜都不能完全满足人的需要。这两种宗教都奉行献祭仪式；两者都是受到团体性而不是个人性的支持；而且都是在寻求神的庇护，而不是寻求与神的交往；两者也都不能在困苦危难时给予安慰与力量。因此当时人们都在寻找一种比较个人性的信仰，希望藉之立刻得到与神接触；只要能够满足这个需求，他们愿承受任何经历。

神秘教满足了这种渴求，虽然希腊的依流西斯（Eleusinian）神秘教已流行很久了，但神秘教大都起源于东方。例如母神区伯利（Cybele）的崇拜来自亚洲，伊西斯（Isis），以及阿西利司（Osiris）或色拉皮（Serapis）的崇拜来自埃及，而米特拉教（Mithraism）则起源于波斯。这些神秘教在缘起和细节上并不一样，但在一般性特征上却很相同。各教都以一个死而复苏的神为中心，他们各自有一套宗教仪式，包括不同的术语，和净化心灵的方法，都用表征及秘密的戏剧性表演来表达他们对神的体验；籍着这套仪式，初入教者就被导入了这个神的经验里，算是成了一个不朽生命的候选人。这些入教程序多少与现在的秘密结社相似。各教都维持一种友爱关系，在这个关系里，主与仆，贫与富，尊与卑都以平等地位相待。

神秘教满足了社会平等及人不死的渴望，而且开了一条国教所未能提供的出路，它使人在宗教上表达出情感，并且使宗教经验变得特别个人性。新约圣经并没有直接的提起过神秘教，但有人以为保罗可能曾经偶而用过它们的词汇，而且在西二 18~19 所提到的「敬拜天使」，可能反映出歌罗西会有过将基督教与折衷派的哲学崇拜混合起来的企图。

秘术崇拜

与神秘教有很相似的，就是当时的秘术主义。民众对宇宙间的力量，虽不明白，却能约略的感到它的存在，因此产生了迷信的仪式与敬拜。他们以为世界充满着灵与鬼，只要能够知道正确的仪式或术语，就可以召唤或主使他们按命令去行。从当时文学里所用的典故及从片断的蒲纸中，皆可以证明，在罗马的领土里，会盛行过法术的信仰。犹太人和外邦人一样，都接受了这种迷信，而实际上，往往犹太人比外邦人更醉心于这种法术。

在很早以前人们已经开始相信法术，自从罗马建立之初，他们就会查看被杀动物的内脏，或是观察飞鸟的翱翔来占兆或预卜未来。希腊人则熟习神谕，即诸神藉着它们的男女祭司，将旨意向人表明。被掳于巴比伦的时期，许多犹太人接触到东方的神秘教的知识，而变成了职业性的驱魔师或巫师。亚历山大的征讨，与波斯人开始接触，东方的神秘主义亦由波斯传到西方。在提底留统治时，人们对星座图的狂热已达到顶峰。从蒲纸中则表明法术在以后的数世纪里仍然盛行着。

犹太人对法术的兴趣，新约圣经亦有记载。例如在使徒行传中法利赛人驱逐恶鬼便是。行邪术的更被形容为传道人的仇敌（徒八 9~24，十三 6~11），以弗所的信徒也认识到异教的法律是与基督教为敌的。所以将符咒的书焚烧掉了，书价共五万块钱（徒十九 19），无论如何，对于秘术的崇拜，圣经是绝对不容许的。圣经虽也承认魔鬼力量的存在，至于与魔鬼来往，在新约和旧约，都是严厉禁止的（利十八 10—12，20；弥五 12；林前十 20~21）。

在蒲纸中有一些法术术语的样本，是用来控制灵界或求取好运的。其中一段，是摘录自主后三世纪的大巴黎蒲纸，上面有一个古怪术语，是将基督教、犹太教和异教的语句并成的，作为一个驱逐恶鬼的法术：

「一个用以驱逐恶鬼的著名的符咒。咒语须在被鬼附者的头上念出。将橄榄树枝放在他面前，然后站到他身后说：『大哉，亚伯拉罕的灵，大哉，以撒的灵，大哉，雅各的灵。耶稣圣者（这里跟着一连串显然毫无意义的字）的灵，将鬼从这人身上赶出，直至污鬼撒但要从你面前落荒而逃。鬼啊，不管你是谁，我奉那位神沙巴巴伯迪奥文沙巴巴伯迪宇文·沙巴巴伯汤力文·沙巴巴伯费尔（Sabarbarbathioth Sabarbarbathiuth Sabarbarbathoneth Sabarbarbaphai）的名向你发命。走出来，鬼啊，不管你是谁，立刻离开某某人，立刻，现在！出来，鬼啊，我要用坚硬的锁链锁住你，然后将你交与彻底毁灭的黑暗混沌里。』」

从上面的术语，可以看出当时的异教世界一方面既尊重基督福音的大能，另一方面却又误解了这福音。如果基督教没有能力来克制异教的恶魔势力，那么，根本不会用到亚伯拉罕、以撒、雅各、耶稣的名了，这错误观念，是由于以为将这些名字加起来，就可以造成另一个驱邪的魔咒，给赶鬼者能随便运用。使用这个方法的人，就重覆著西门·马古斯（Simon Magus）的错误，以为神的大能，可以用金钱换取得来。这种信心与迷信的混合，在这些人中是很寻常的，因为他们虽有浓厚的宗教本质，却始终没有机会接受正确的教导，更没有机会接触到圣经。

主后一世纪时，罗马帝国亦盛行占星学。占星学起源于巴比伦，那里有清澈的夜空，可以无阻隔地看到星宿与行星。由于当地的祭司将行星当作是它们诸神的象征，因此行星的移动，都小心的记录下来。他们深感受到宇宙的规律性，因而设法将这种规律与人生的运程结合起来。由于亚历山大的征讨而使东西方相接触，占星学因而传到了希腊。藉着希腊人以及一些想在西方发财的东方预言家们，占星学送得以传入罗马帝国。占星学的理论建立在一个假设上，即控制着行星与人一生的整个世界统治权势，也是同时支配着两者。因此很多时根据某人出生所属行星的运行，而推知他的一生事业。为着找出天体所要表达的意思，太阳与行星的轨迹被分成十二宫，造成十二天宫图；每宫以一个特别的星座标明。只要知道某人出生的正确时间，就可

以准确地找出他是在那一宫之下出生的，而各不相同的行星在那时刻的位置也都可以计算出来了。从它们的位置和各行星的潜在性的影响力，就可决定他的一生事业和预测他的未来。也可叫他知道如何趋吉避凶。这些资料排列成表后，就叫做星座图。

随着哥白尼的天文体系（Copernican system）的兴起，他以太阳取代了地球作为太阳系的中心，占星学渐趋衰微。无论如何，在基督的时代里，不只下层阶层，在贵族阶层中，占星学都受到相当的重视。甚至亚古士督也有时用到它，而提庇留则经常求助于它。虽然如此，占星学从未曾渗入到基督教里，因为基督徒根本将它弃绝了。

哲学

宗教日益退化，成了空洞的仪式或无知的迷信，一些有思想的人可能因为从中找不到真正的满足，就将宗教彻底的摒弃了。可是，世界的难题，总得有合理性的答案，这是他们不能规避的。除非人肯甘心像一个傻子，就可以不管这些困扰，否则，宇宙的神秘，是亟待解释的。

所谓哲学，就是尝试将现存的宇宙知识连系成系统，并将人类的经验与之相调合。这些哲学，或粗略、或质朴、或精微、或深邃，有些承认至高权能或一位有位格的神的存在。其余的则坦白表明是唯物主义，扬弃了神的观念，以为这是无稽或多馀的。无论怎样，哲学皆不仰赖神的启示。它一直假定了人本身已有足够的潜在能力，可以了解他自己的世界，和决定自己的命运。在他作决定时所需要的知识，则可从个人或重体的经验中取得。至于将知识明确表达成连贯的系统，则须遵守人类所制定的逻辑规律。籍着不断扩大的观察范围，和他的渐进以至完善的逻辑思维，终有一天，人类应该可以达到一个地步，足以全盘了解包括他自己在内的一切奥秘。

为求达成这个目的，各不相同的哲学体系先后创立了，并且，哲学所反映的既是人类对生命的基本看法，这些体系可说一直持续到今天，虽然也许不是以原来的名目出现。所有这些哲学的前提，都与基督教的基本原则不同。虽然不少哲学也具有与基督教相似的特征，甚至日后的教会思想中也吸收了这些相竞争信仰的词汇和用法，但一般来说，哲学与基督教是相敌对的，它不是形成基督教的元素。为了要清楚明了第一世纪的知识与宗教背景，我们必须对这些哲学有基本的认识。

柏拉图主义

柏拉图主义（Platonism）是因雅典大哲学家柏拉图而得名的。柏拉图是生活于主前四世纪的人，也是学院制度的创办人。他是苏格拉底（Socrates）的学生及朋友。他从老师那儿承受了质疑的头脑及思考抽象观念的习惯。他主张这世界是由无数个别的事物所组成，每一件事物是一个真实的理念的复本，但这复本或多或少总欠完善。例如，这里有多种的椅子，但其中无一张是其他椅子共同的起源，那么，那张真实的椅子，就不会是任何一张木制的椅子，而是那张在理想中的椅子，木椅不过是它的一个复本而已。

这样，真正的世界，乃是理念的世界，而物质世界只不过是它的影儿。把这些理念组成了一个系统，而在这个系统里最首要的理念，就是「善」（Good）。柏拉图似乎从未将「善」人格化，也不认为它是创造物质世界的造物主（Demiurge）或创造者。但柏拉图认为理念是客观存在的，事实上柏拉图以为只有理念才是真正存在的東西，而现今世界只不过是理念的一个微弱不完全的反映而已。这种世界观难免会发展成二元论。如果真正的世界是看不见理念的领域，而这变幻莫测人所生活的宇宙只是短暂过渡的地方的话，人就会设法从虚假的世界逃向真实的

世界。于是，反省、默想，甚至修道，都会成为超脱的门路。知识便是救赎，无知便是罪恶。人可以藉着追求「善」、「终极」和「至高理想」，而得以从物质世界的束缚中释放出来而进一步去理解真正的世界。

柏拉图主义由于太过抽象，难以引起普通人的思考及重视。而新约圣经里，也没有直接提起过这是基督教所碰到的哲学之一。不过，在智慧主义（诺斯底主义 Gnosticism）及新柏拉图主义（Neo Platonism）中都反映出柏拉图的二元论，前者可能是在主后一世纪时兴起的，后者则是主后三世纪时由蒲鲁泰纳斯（Plotinus）所倡导的。

智慧主义

智慧主义（Gnosticism）的名字，是从希腊文 *gnosis* 而来的，意思是知识。由其名可知这是一个用知识成全救赎的系统。智慧派主张：以神的伟大和圣洁，断不会造出一个充满卑污与腐败的物质世界。他们主张至高的神曾经运行过一连串的流露工作，每一次的流露都比不上前一次的，直到最后一次流露——叫做埃昂（*aeons*）——造成了这个世界。因此物质等于是罪恶。如果人要得到救赎，就得撇弃物质世界，去追寻无形的世界。这个论说引出二个互相矛盾的伦理结论。第一是禁欲主义，以为肉体既属物质，因此是罪恶的，故须要加以严格的约束：肉体的欲望应加以抑制。情感的冲动应加以压抑与漠视。第二个结论基于一个假设，以为灵魂是真实的，肉体是虚假的。如果肉体只是暂存的话，肉体的一切行为就不重要了。因此，满足欲望并不会影响到最后的灵魂得救，因为到末后，只有灵魂才可以仍然存留。

这种学说有可能助长了保罗在歌罗西书所指出的异端。保罗警告他的读者说：「你们要谨慎，恐怕有人用他的理学（*philosophy*），和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传和世上的小学，就把你们掳去。」（西二 8）这个异端公然否认了基督有完全的神性，或者将它贬为神微小的流露或显现。此外，智慧派所助长的数种禁欲主义的形式，可能就是保罗曾严厉责备的一些「不可拿，不可尝，不可摸」（二 21）的看法。我们不能说这个错误的思想绝对是智慧派，但二者确有相似之处。

新柏拉图主义

在埃及吕科波里（*Lycopolis*）的蒲鲁泰纳斯采纳了柏拉图的学说。蒲氏在罗马传授哲学约二十五年；蒲氏受教于亚历山大的亚蒙尼斯·萨迦士（*Ammonius Saccas*）。这萨迦士也会是位基督徒，后来又回到异教去。此外，当蒲氏在罗马军队服役远征时，接触了波斯的二元论，思想也受很大的影响。新柏拉图主义（*Neo-Platonism*）无疑是一种宗教哲学，以柏拉图的宇宙理念和个别事物二元论及波斯的光、暗二元论为基础。新柏拉图主义认为灵魂一定是善的，而肉体天生就是恶的。得救是在乎完全除去肉体的欲望，也就是从倚赖感官的生活里慢慢地引退，转而趋向灵性的生活，最后，当人死时，就可以得救了。这样，肉体的罪恶的影响就会止息，而真正的属灵的生命就可以展开起来了。

新柏拉图主义主张，获得属灵的生命的方法，不是知识上的努力，而是与那无限者神秘的合并。在这一点上，它超越了柏拉图主义。理性既不能澈底明了神，就只好通过感觉来建立与神的交往。

在智慧主义及新柏拉图主义的二元思想里，真实与物质之间有一个鸿沟，不仅从形而上学来说，两者的本质是无法调和的，从道德上来说，一善一恶也是对立的。因此无论在形而上学及伦理上基督教道成肉身的教义都不能成立。一个贯彻于柏拉图主义者，对于神与人，神性与肉体的联合，会认为是无法想像的。赎罪也显得是多馀的，因为在物质世界的一切活动，丝毫不能影响到属灵的真实世界。身体复活亦是一个可怕的错误，因为这样会使罪恶的物质永远存

在，最后一个反对教会的皇帝，那称为「叛教者」的朱利安（Julian，“the Apostate”）就是新柏拉图主义者。

以彼古罗主义

以彼古罗主义（Epicureanism）是因雅典人以彼古罗（Epicurus）而得名。以氏在雅典读书，并于主前三〇六年左右创立了自己的学派。他的门生，就是主前一世纪的罗马的物质主义哲学家与诗人路克惹丢（Lucretius）。以氏的学说，最完善的描述便是路克惹丢的著作。他认为世界是从一阵原子雨中开始的。其中一些原子偶然稍微歪斜了，与其他的原子相撞，就引起了更多原子的互相碰撞。到最后，碰撞所产生的运动，就造成了这个宇宙。以比古罗派的宇宙观与近代物质进化论相类似。

这样一个偶然而来的世界，绝不会有任何目的与计划，也因此不可能有绝对的或最终的善。以氏认为快乐就是可能有的至善，而快乐的定义就是没有痛苦。他并不提倡肉欲，他只强调每个人须从各种享乐中加以挑选，以求得个人最完全最长久的满足；这种思想与当时和今天大众对享乐主义的观念是相反的。如果禁戒某些嗜欲比放纵这些嗜欲能予人更大而最终的满足，则愿接受禁欲。以彼古罗主义并不鼓吹纵欲，然而却不能阻止利己主义的发生。

以彼古罗主义在本质上是反宗教的，如果世界是从物质和偶然而来的话，根本就用不着创造者的能力了。如果宇宙中一切事情的结局都由偶然所操纵的话，也无需一位指引而有目的的主脑了。以彼古罗主义者对神的存在并没有明确地加以否定；他们也谈到神，这是可以肯定的。

但他们认为诸神是在遥远的快乐天堂里享受，对于人世琐事不感兴趣。因此享乐主义最多只能算是自然神论，而事实上是一种无神论。因为这个神既不可亲近又不理人事，不如说他不存在更好。

作为一门哲学，以彼古罗主义是受人欢迎的，因为它不在抽象的推理上兜圈子：而直接地迎合人情感上的需求，因为它用哲学来支持「人生以享乐为目的」——不论有没有这个论证，大多数人都采取的一种生活方式。由于此派宣称在现今的世界过程中不会有任何目的或终结，它摒弃了一切罪的观念和在最后审判要向神有所交代的教训。由于他们以为人体只是由原子构成的，人死后就不能继续存留，因此他们也不承认永生的存在。

以彼古罗主义既有这几个主要的信条，难怪保罗在亚略巴古（Areopagus）传讲耶稣与复活之「道」时，受到雅典人的讥诮了（徒十七 18，32）。

斯多亚主义

在上面所引用的一段新约经文中，与以彼古罗主义并提的就是斯多亚主义。这学派由哲诺（Zeno）所创。哲诺是塞蒲路斯（即居比路）人，可能是闪族之后裔。哲诺不认为有一位有位格的神，他认为操纵着宇宙的是一个绝对的理性（Absolute Reason），这「神」是内涵于并遍及于整个宇宙的。因此管理世界过程的并不是机遇而是一个渐进的目的。

因此顺从理性就是至善。个人的感觉也就无足轻重，甚至会有害。因为理性可对人类的问题加以解释，而人的感觉却往往使这些解释发生错乱。斯多亚派的目标，就是完全的自我控制，不受情感因素所动摇，这种态度就是现今斯多亚这名词的主要的意义。由于这门派的人相信大自然的现状是本该如此的，而且一切事情的发生都由上天（Providence）所安排，因此这个坚定不移的过程不能被更改或停止下来。宇宙是要我们接受而不是要我们改变它的。这个宿命论的（看法）要求不断的自我克制，而结果培养出一种颇高水准的道德行为。这学派正好迎合罗马人讲究守法和严谨的头脑。很多比较贤良的罗马政治家如西色柔（Cicero）都持守这些信条。

斯多亚主义的信念无论多美善，也不能算是基督教。因为斯多亚主义并不容许有自由的意志，也不认为罪是真实存在的；它认为一切表面上看是罪恶的，都只是一个较大的善的一部份而已。这种看法排除了一切要将现存事物的秩序加以改革或变动的念头。人人都有责任遵行美德，使自己能符合他所知道的最高理性，可是他却没有责任去改变人们的命运，也没有责任去保护人们不受患难。

斯多亚主义以为神与人不可能有个别的来往，因为自然若公平地对待所有人类，也就不会特别恩宠任何人了；况且，若认为个人与最高理性或宇宙过程有关系，就像对万有引力定律发生情愫一样不调和。斯多亚主义所信的神既没有位格，因此亦无兴趣过问人事。而基督教整个福音的概念，就是神差他独生子到世上来，为人类舍身，与罪恶对抗，这对于斯多亚派的人来说是荒谬的。斯多亚主义的伦理学有根多是值得称赞的，也有些地方与基督教伦理的最高标准相类似；虽然如此，这两个体系，在基本假设和实践上却是相去甚远。

此外，还有两个比较没有那么普遍及具有影响力的体系，虽然如此，仍值得我们注意一下。

犬儒主义

与柏拉图主义一样，犬儒主义也是从苏格拉底的学说中产生的。苏格拉底认为在低劣的环境下，有许多欲望的人会遭受完全的挫折，但一个寡欲的人却仍然可以顺应地生活下去。因此犬儒主义者主张以无欲为最高的德行。若要完全摆脱欲望，就得废除欲望。故犬儒主义者委弃了一切标准与习俗，而成为纯粹的个人主义者。很多时候，犬儒主义者为了表示他们「与众不同」，就故意地在言语和行为上表现得粗鄙下流。苏格拉底曾对犬儒主义的创始人安提斯登斯（Antisthenes），作这样的批评：「透过你外衣的破洞，我可以看出你的骄傲来。」这句评语可说是对整个犬儒主义运动一个最透澈的分析了。

怀疑主义

伊利斯的比罗（Pyrrho of Elis；主前三六五～二九五年）是第一个怀疑主义者，他们的论点简述如下：若知识的基础是经验，而经验又是因人而异，那么就不可能有确定的标准了。这国家所接受的习俗可能在别的国家中会受到责难。同一件事在不同时间和环境中的当事人会有不同的印象。一切评判的条件都是相对的，比如一个法码的重量，对某人来说是轻的，但对另外一个人来说，会觉得重。除非能找出立论的确定基点，一切评判的标准都是无效的，更谈不上有所谓真理的存在。依据他们自己的逻辑，怀疑主义者不可能有任何声明，因为他们没有任何可接受的前提来论证任何事物。从逻辑观点来看怀疑主义只会带来理智的全盘瘫痪。

犬儒主义与怀疑主义（Scepticism）都是因这些人放弃一切标准而兴起，前者是伦理上的委弃，后者是理智上的委弃。基督教不同于二者的地方，在于主张神为人类最终的标准。基督教坚持人需要倚靠神，犬儒主义者则主张独立，故无法跨越到此事实中。基督教坚持神是一切思想的源头，因此在凭藉经验去获得知识时，神给人的启示就是一个规范的因素。

哲学的评估

无论这些或其他不同的哲学多么流行，它们都不能使人满足，因为它们太过抽象，普通人难以彻底了解其全意，而且它们也没有确定性，它们推理的结果时常只是个「可能性」，哲学的失败，正如柏拉图藉着闪美埃士（Simmias）的一段说话里所描述的一样：

「苏格拉底呀，我敢说你我都有同一的感受，就是在今世中，我们很难，甚至不可能对这些问题（例如永生）得到任何确切的答案。然而若不全力去证明有关这问题的说法，或者没有

全面性地探讨过这问题就先气馁了，我认为这样的人，就是懦夫了。他应当坚持到底，直到达成两件事情中的一件：一是发现或学到了这问题的真实情形。二、若是不可能，我希望他能抓住人类最好又最不能反驳的意见，作为他人生航行中的木筏——然而我必须承认，他若找不到神的话语，能安全可靠地载运他渡此一生，恐怕此行会有危险。」

因此，正如哲学本身所承认的，它在寻找真理的事上是失败的。对于闪美埃士的困难，基督教已有了答案：「道成了肉身，并且住在我们中间，充充满满的有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。」（约一 14）

第四章 犹太教

第一世纪，罗马帝国众多宗教派别中，犹太教占有独特的地位。它是从犹太人开始，有民族特色；但信奉它的却不限于犹太人，其他转教的外邦人，数以首计。犹太教并不是唯一强调敬奉一个神的宗教，它与别的教派不同的地方，是它绝对的一神论，完全不容许归依者敬拜别的神，或承认别神的存在。其他宗教有它们的庙宇和祭祀的崇拜，但没有任何其他信仰像犹太教一样，在圣殿的圣所中没有偶像，而能影响或维系这么多的信徒。许多哲学体系皆有明确的道德训条；但犹太教的道德，是它敬拜的一部份，谨严的加诸每一信徒身上。当日许多部族信的宗教多建立在习俗或神秘的直觉上。犹太教却是基于神而详记于律法和先知经典的启示上。他们认为神向他拣选的仆人们讲话，而圣经便是神自己向他们讲话的复制品。

基督教既由犹太教蜕变而生，研究新约的学者，就不能不对犹太教有默认识。新约各卷书，除去两卷，皆是犹太人的著作。新约的教训，如其中有关神、人、罪、救恩、律法、恩典、祷告，及其他许多基督徒生活的基本概念，均可于旧约中寻得其根源。就是新约中反对律法主义的辩论，也是引用旧约的经文。使徒时代的著作，引用旧约的例子，更是随处可见。基督徒初时被称为拿撒勒教党（徒廿四 5~14），视为犹太教主流的分支。耶稣本身便是犹太人，在一个犹太家庭中出生（太一 16）。

他又如其他犹太男婴一样，接受割礼（路二 21）。当孩童的时候，他被带到耶路撒冷，过逾越节（路二 41）。他的一生便是在犹太社会中渡过，且遵守犹太习俗。现今存在于基督教和犹太教中间的钵隙，并不由于两者不同的历史及神学渊源，乃由于犹太人对主耶稣的弃绝，正如约翰所说：「他到自己的地方来，自己的人倒不接待他。」（约一 11）

来源

第一世纪时所见的犹太教，大致上是在披擄以后形成。以色列人和犹太人在被擄前，对律法只有间歇性的顺从。敬拜耶和華虽已是他们正当而且法定的信仰，但犹太人常「违犯多于严守」。主前第九世纪时，整个北邦，在亚哈王（Ahab）王后，腓尼基（Phoenician）人耶洗别（Jezebel）的影响下，已完全的转向巴力（Baal）的崇拜。以利亚（Elijah）雄伟的传道勋业，将这逆势改变过来，使以色列人转向耶和華。同样的在主前第八世纪时，南邦圣殿的敬拜，在玛拿西（Manasseh）和亚们（Amon）二王的治权下，已被忽略及废弃，二王更赞助许多外邦神祇的传入。约西亚（Josiah），治理有方，曾洁净圣殿，恢复对耶和華的敬拜。在圣殿重建时发现的

那部律法书，也取得它应有的权威（代下三十四 1~33）。只要以色列民是住在巴勒斯坦，受着附近富强而不敬畏耶和華神的邻邦的影响，他们便会受诱惑去敬拜外邦神只，而放弃他们列祖的神。这趋势自旷野流荡时便开始（民廿五 1~3），延续到被掳及放逐的时期（结十四 1~5；耶七 16~20），先知们的警告也是徒然。

被掳时，犹太人要面临一个严重的抉择：一是他们完全忠心地敬拜耶和華独一的真神，得以保存民族存在的特征和目的；一是受到他们被放逐国家中宗教和政治的薰陶和吸收。如果他们选择前者，他们便要重视律法书上的要求，并设计一些敬拜方式，以代替因圣殿被毁，而停止的敬拜，和后来被解散的祭司制度。律法书还可以带到新居的地方，但圣殿的敬拜，当时在他们看来，已烟消云散了。

主前第六世纪时，被掳的南邦民众中，新约的犹太教在巴比伦已开始蕴酿成形。南方人民曾疯狂的拥护巴力及其他迦南神只，但沦陷的惨痛经历使生还者转向仰望耶和華。被掳时期发生的这种可喜的属灵气氛的转变，但以理书整个精神便得以证明。书中严厉的谴责参与外邦的敬拜者，而且但以理和他的朋友们，在任何代价下也持守他们对耶和華独一的信念。

献祭被迫停止后，律法——或称套拉（Torah）——的研读，取代了其地位。南北两邦存在时，个别敬拜者可以籍着参与公开的崇拜，表示他们的信仰：这种表示虽然可能是诚实的，但决不像个人研读神的告诫那样来得重要。约西亚的改革中，向百姓颂读律法（代下三十四 29, 30）是改革运动的特征，但在被掳时期，个人研读律法的趋势，更为普遍。文士如以斯拉，研读和解释律法，成为民众的重要人物，正如祭司们在圣殿未毁前是重要人物一样（拉七 1~6）。耶稣的时代，文士们在犹太教中是有势力的人物。

新的敬拜中心随着会堂的爱民而成立。被掳人民散居各地，到处飘流，一些地方性的聚集便成为必要。在圣殿重建后，许多人亦不能出席其中的仪礼。为着维系他们便以进行律法的颂读，任何一处有十个人成为经常聚会的会众，于是会堂便在他们居住的区域中成立起来。在这些会堂中，民众在每周的第七日聚集，祈祷及敬拜。会堂逐渐成为一种稳固的制度，所以在圣殿重建以后，它们仍然继续存在。第一世纪时，耶路撒冷的会堂的活动和圣殿的崇拜，是相辅并行的（徒六 9）。虽然旧约的圣经完全未会提及会堂，会堂却显然是在被掳以后，基督来临以前，兴起的；因为会堂于基督时，在巴勒斯坦已十分兴盛。

因会堂而发展的宗教生活，可说是修改犹太教的旧仪式和节期，以适应民众当时的新环境。许多人从巴勒斯坦的畜牧和农业生活进到大城市的繁忙商场活动。乡村崇拜中一切祭祀的仪式，无法全部遵守。新生活方式引起的难题也要求新的答案。在周围外邦世界发生的新影响，有力地迫着他们。某种程度的改变已是不可避免的，但是，律法书之定规及先知们所传讲的旧式崇拜的基本原则，大致上仍保留在犹太教中。

神学

整个犹太教信仰的中心点，是相信耶和華的单一性及超越性。外邦的世界承认众多的神只，犹太人却严守申命记六章四节撮要的信条：「以色列阿，你要听，耶和華我们神是独一的主。」犹太人对耶和華单一的敬拜，从外邦人对待他们的态度，也可得见其梗概。他们通常被外邦人诬蔑为无神论者，原因不是他们不承认任何神的存在，乃是因他们在敬奉耶和華以外，贯彻地拒绝承认任何其他的神。

教师拉比们对神的父性相当重视。主祷文的开首语：「我们在天上的父」并不是新奇的教训。以赛亚会如此称呼神说：「亚伯拉罕虽然不认识我们，以色列也不承认我们，你却是我们

的父，耶和華阿，你是我們的父，從萬古以來，你名稱為我們的救贖主。」（賽六十三 16）

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

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

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

對猶太人說來，罪主要是人與神启示的律法沒有正確的關係。人若不能順從其中任何一項的訓令，不論是嚴重如「你不可殺人」，或輕微如禁止從鳥窩上取走母鳥及雛或蛋，皆視為罪（申廿二 6~7）。新約中的雅各書也表現了這種猶太人的態度：「因為凡遵守全律法的，只在一条上跌倒，他就是犯了众条。」（二 10）猶太教對道德性或儀禮性的律法並不加以分別，因兩者與民眾整體的生活都是息息相關的。從選民中被隔離，是對犯規者的刑罰，這樣的刑罰不單是加諸一些犯了滔天大罪或忽略一些基本條例（如割禮）的人身上，即使是一些只是吃了帶血的肉的人，他們所受的刑罰也是一樣的（利十七 14）。

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

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

「主耶和華說：我指着我的永生起誓，你們在以色列中，必不再有用这俗语的因由。看哪，世人都是属我的，为父的怎样属我，为子 的也照样属我，犯罪的他必死亡。」（結十八 3~4）

這種個人責任的重新肯定，與新約中所顯示的猶太教立場十分符合。那少年長官，雖然認為已完全遵守律法的道理定規（太十九 16~22），但他對自己與神的個別關係，仍十分關切。集体的责任最初是由同一地区的居民负责，后来则转到神选民的身上。被选的明证，也不在乎他们所居何地，而在乎他们本身有社会性的连带责任。

賞罰的神學理論，應用到個人身上，便產生生命不朽和來生的問題。對這些問題，舊約的資料甚少。雅各與大衛會說及陰間是一個暗淡朦朧的死人境界，在那里他們將會與夭折的兒女相會（創卅七 35；撒下十二 23）。雖然耶穌曾把神對摩西的宣告：「我是亞伯拉罕的神，以撒

的神，雅各的神。」解释为神是活人的神，不是死人的神，早期的记载中没有一处直接叙述身体复活的事，但有关复活的提示首先出现在诗歌书上，后来在先知书中。公认为大卫所作的诗篇第十六篇，说道：

「因为你必不将我的灵魂撇在阴间，也不叫你的圣者见朽坏，你必将生命的道路指示我，在你面前有满足的喜乐，在你右手中有永远的福乐」（诗十六 10~11）。以赛亚预言神将来的审判及以色列的得救时说：

「死人要复活，尸首要兴起。睡在尘埃的阿，要醒起歌唱，因你的甘露好像菜蔬上的甘露，地也要交出死人来」（赛廿六 19）。

但以理书也有复活的预言：

「睡在尘埃中的，必有多人复醒，其中有得永生的，有受羞辱永远被憎恶的」（但十二 2）。

犹太教既是神向人启示的一部份，所载有关复活或来生等事却是如此稀少，不免使人有点惊讶。不过，启示是附有教育性的过程，与以色列在巴勒斯坦一地的发展有密切的关连。以色列人所以能够保有巴勒斯坦一地，在乎他们在今生的表现，而他们整体性的赏赐，也只限于这世上，因为共通的赏赐和刑罚的配与，很少连续到来生；决定来生的因素是个人的命运。在律法之下，重点还在犹太民族此时此地整体的救恩，而不在于死后个别的救恩。

次经和启示著作对这些问题，有更明显的提示。大约主前第二世纪中叶时，一位奢述所罗门智慧书住亚历山大的不知名作者曾说：「正直人的灵魂在神的手中，任何折磨皆不临到他们……虽他们暂时受到锻炼，但他们终将得着极大的福份，因神试验他们，发觉他们配得过他。」

（三 1, 5）根据古利奈（Cyrene）人耶孙（Jason）的奢述而编纂的玛喀比后书，对复活的观念表示得更为明显。据玛喀比后书十二 42~44，犹太玛喀比突袭以土买（Idumea）的总督，哥尔基亚（Gorgias），取回了以前与以土买人一次冲突中死去的犹太人的尸骸。当这些尸骸被移去埋葬时，在他们衣服之内发现一些会献与偶像的物品，犹太为赎死者所犯的罪过，曾这样做：

「在会众中集合了二千银子后，他便把这数目送去耶路撒冷作为赎罪祭。他这样谨慎地作，因他记念复活的事。如果他不盼望那些被杀的人会再复活，为死人祷告，便显得多余和徒劳的了」（玛喀比后书十二 43~44）。

阴间被认为是复活及最后赏赐与惩罚以前的过程阶段。据玛喀比后书六 23，殉道者以利亚撒（Eleazar）说他将到阴间去：而他既是义人，将来必得着上述之复活，他在阴间的停留只是暂时的。次经中亦记载有审判的一天，那时恶人接受他们应得的沉沦，而义人将得伸冤。正直人「只是小小的受锻炼……将得大赏赐」（所罗门智慧书三 5），而恶人既「无盼望，受试炼的日子中，也得不着安慰」（三 18），以斯拉二书及以诺书也有许多对将来毁灭日子的记载，虽然所说的不一定有连贯性。

新旧两约之间的时期，一般人极为盼望弥赛亚的来临，以色列政治上的拯救者。次经以斯拉后书是一部谈论弥赛亚特出的启示书。奥斯连（W. O. O. esterley）认为此书是主后一百至二百七十年间的一部综合性的著作。虽然成书甚晚，这本书可能未受过基督教的影响，因为其中完全没有提及基督本人，显然是犹太人的作品。一些迹像也显示此书是由希伯来文翻译的。它预言罗马统治以后便是上帝国度的来临：弥赛亚将循律法治理；当他完成了他的工作时，他将逝世，而审判也随即来到。成书于主前一世纪的所罗门诗篇又描述一位以色列公义统治者的来临，他是无罪的，也将治理外邦人（所罗门诗篇十七）。这些著作中，弥赛亚为人受苦及将自己献上完成代赎的观念，无处可寻。后来使徒们询问耶稣，引起了著名的「橄榄山的演讲」（Olivet Discourse），整个背景是这种弥赛亚的盼望，以及有关弥赛亚的启示性观念，这些盼望及观念

在但以理书显然已存在，后来的书籍更是详细说明。

圣殿

主前五八六年，足布甲尼撒的军队劫掠并焚烧耶路撒冷，所罗门王所建的圣殿被毁。第二所圣殿，建于复国后，那时的先知哈该及撒迦利亚都提及。此殿约建于上前五三七年，但经无数次的延阻，终完成于主前五一六年（拉六 13~15）。

有关第二所圣殿的历史，现在所知甚少。主前一六八年，安提阿古依比芬掠夺及亵渎圣殿，曾于殿内安置奥林匹克丢斯的祭坛，并亲自奉献祭物。三年后，犹大玛喀比洁净并重修圣殿。至主前六三年，庞贝占据耶路撒冷，圣殿仍存。但到了主前五四年，殿中宝物即为努尚斯(Crassus)所劫掠，当大希律于主前三七年接管耶路撒冷时，圣殿部份的建筑物已被毁，但主要的大楼可能并不曾受到严重的破坏。

希律在位的第十八年（主前廿~十九年），重建圣殿。在正式的拆除和重建的工作未开始时，希律已搜集材料，而且重建时，工程进行缓慢，以免崇拜受到阻扰。重建工作是由祭司们主理，圣院(The sanctuary)在一年半内就已经完成，但外围建筑及廊门则到主后六十二至六十四年方才竣工。反对耶稣的人说圣殿重建已有四十六年，他们指的是工程仍在进行中（约二 20）

圣殿本身是用白色大理石造成，其中大部份皆贴上黄金，反映太阳的照射，显得辉煌灿烂。圣殿的院子是长方形，东至西大约是五百八十五尺，南至北约六百一十尺。院子围墙之内是一列的走廊，南面有双重的柱子。东面的走廊称为所罗门的长廊（约十 23；徒三 11，五 12）。因为传说这长廊是所罗门的圣殿所存留下来的。办公的地方设在围墙旁边或在门廊之间。

外院通常被称为外邦人的院子。任何人皆可进入，因此有时作为市场。院子的北端，横著建的，即为圣殿正身，包括内院及其建筑物。内院东面尽处是妇人院，而西面尽处是妇人不得进入的以色列人院。以色列人院的正中即为祭司院，圣院便在其中。内院的地势较外院为高。两院之间，内院的边围有一石板，上面刻着外邦人不许进入第二层，以免受到死亡之刑罚的警告字句。围墙有九扇门，北面四扇，南面四扇，余下的一扇在围墙的尽处，或许就是使徒行传三章所记的美门。

圣院又较内院为高，要经过十二级的梯阶才可到达。其中的布置正如会幕一样，东边是圣所，约六十尺高，至圣所长度则约有三十尺。圣所之内，北面有陈设饼桌，南面有七叉的金烛台，香坛便在两者的中间。惟有祭司方许进到圣所。至圣所是空的，约柜已于所罗门的殿被毁时失去。大祭司只在一年中的赎罪日(Day of Atonement)可进到至圣所内为着百姓的罪献上赎罪的血。圣所与至圣所的分界处是一张双重的幕，免得人窥视至圣所内边的情况。圣所的外面建有三层旁屋；由一条梯阶直达，那里或作祭司的住所，或用于为储物室。

圣院的东面祭司院内，是献祭的燔祭坛，约十八尺正方，十五尺高。在这坛上，火不停的燃烧着，祭司按着每日的节规献上牲畜。祭坛的北面有宰杀及预备要祭献牲畜的地方。

只有祭司可停留在祭司院内，但那些带牲畜来献祭的人，因为牲畜在未宰杀以前，他们要在其头上按手，所以也可以进入。

罗马人准许犹太人保有一个警察团，以维持圣殿范围内的秩序。主管官员被称为 **strategos**，即圣殿的守殿官（徒四 1，五 24~26）。捉拿耶稣的，或是这警察团的人员，而不是罗马的兵丁。他们负责去逮捕彼得和约翰，然后可能把他们看守在圣殿内。使徒是为着讲道而被捕。他们日夜的看守圣殿，防止冒失者进入禁止的范围内。晚上大门紧闭，并有看守者驻站，以防被

劫掠。

圣殿是耶路撒冷崇拜的中心。耶稣及他的门徒皆曾在圣殿的院内教训及传道。直到主后五十六年，耶路撒冷教会的人士仍在圣殿中许愿（徒廿一 23~26），谨守律法的规条。因外邦教会的发展，才使圣殿与基督教的关系断绝。

会堂

会堂与犹太教的发展和延续，占有重要的地位，此点已于上文提及了。散居的日子中，犹太人在帝国内的每一城内，只要有足够的犹太人，即创立会堂；在耶路撒冷，外地的犹太人建的会堂很多。在玛喀比的时代，加利利大多是外邦人（玛喀比前书五 21~23），到了基督时，也有不少会堂，会堂是一个城市内的聚居的犹太人的社交中心，他们每星期见面一次。会堂也是教育的媒介，籍此把律法放在百姓面前，训导他们的儿女持守祖先传下来的信仰。首姓因路途及经济的原故，不能参与圣殿的崇拜，会堂取代之。在会堂中，律法书的研读替代繁褥的献祭，文士们代表了祭司，共通的信仰也发展到每个人的生命上去。

每一会堂皆有领导人，称为「管会堂的」（可五 22），他可能是从长老中选举出来的。领导人主持会堂的崇拜，在任何议论中，他是训导者（路十三 14），并介绍外来的客人给会众认识（徒十三 15）。会堂的管理员（hazzan），负责保管会堂的财产，及维护会堂建筑物以及会堂一切东西。他的责任也包括在星期五下午提醒村人，安息日的开始，以及它的结束。很可能他便是路四 20 所提及在拿撒勒会堂的执事，他把圣经的卷轴带来，耶稣便按着它宣读。当耶稣讲颂完毕后，他就把这卷轴放回原来的壁龛。在某些情况下，他也是那间会堂学校的主任。

会堂的建筑物多是用坚固的岩石建成，若会众或赞助的人是富有的，它会有根好的装设。每一会堂都有一个箱子，律法书的卷轴便放在其中，也有讲坛及桌子，每天的经文便在那里颂读的，也有照亮会堂的灯及供书众坐的长凳或椅子。古代会堂所用的器具，与现代的会堂类似。

会堂的礼拜包括犹太信条，即「谢吗」（Shema）的朗颂：「以色列阿，你要听，耶和華我們神是独一无二的主，你要尽心、尽性、尽力爱耶和華你的神。」（申六 4, 5）其中附加赞美神的句语 Berakat，因为每一句皆以「有福」为开始。「谢吗」之后是祷告的仪式，祷告结束时会众有个别默祷的机会；随即就是圣经的颂读，初期是循着圣日的排列而颂读律法的书的某部份，后来便把全部五经分割，成为固定的一百五十四课，依照一定的时间内读完一遍。巴勒斯坦地的犹太人每三年读毕摩西五经（Pentateuch），而巴比伦地的犹太人则只用一年的时间。先知书也会彼使用：耶稣在会堂读先知书即是其中的例子（路四 16），很可能那一次是耶稣自己拣选颂读的经文。颂读之后是讲道，解释经文的含意。拿撒勒城里会堂中讲道，与当日通常的程序是相同的。礼拜以祝福作结束，多是由会众中有祭司身份的人宣颂。若没有祭司身份的人在其中，祝福便用祷告代替。

第一世纪的教会所采用的仪式受会堂崇拜的性质和程序之影响是非常明显的。耶稣本身经常参加会堂的崇拜。门徒们也熟识其中的仪文。保罗在他的旅程中，每到陌生的城市，即以这些分散各地的犹太人所设立的会堂为接触的起点，在这些会堂中他讲道，并与前来听他的犹太人或改教的外邦人辩论（徒十三 5，十五 43，十四 1，十七 1~3，10，17，十八 4，8，十九 8）。会堂的习俗与教会的有许多相同的地方，无疑是因为教会吸收或随从许多会堂的程序。其实，早期一些基督徒的敬拜还是在会堂举行的。雅各书便有为这些仍在会堂中敬拜的基督徒而写的含意（雅二 1~2）。因为犹太人坚决拒绝基督的福音，以致教会与会堂不得不分离。如今这分裂仍然存在，而且在许多方面两者亦是对立的。不过，对圣经及训诫或讲道的重视，却有密切

的关系。

圣年

犹太人的历法是以一年分十二个阴月计算，而阴历与阳历之相差，则以润月替补。民事年从第七月开始，约相当于现代历法的十月，宗教年则从正月开始，在这月内有逾越节，也是犹太人各节中最重要的一个，宗教年的各月次序如下：

月份	特别节日
尼散月（四月）	十四日一逾越节 十五日一无酵节 二十一日一逾越节结束
以珥月（五月）	
西弯月（六月）	六日一五旬节至逾越节后七星期（西乃山律法颁布的周年纪念）
搭模斯月（七月）	
埃波月（八月）	
以禄月（九月）	
提斯利月（十月）	一、二日一次角节（Rosh Hashanah）民事年开始 十日一赎罪日 十五日至二十一日一住棚节
马西班月（十一月）	
基斯流月（十二月）	二十五日一烛光节（Feast of Lights） 修殿节（Hanukkah）
提别月（一月）	
示巴特月（二月）	
亚达月（三月）	十四日一普珥节

节期的数目共有七个，即：逾越节、无酵节、七七节、新年及赎罪日、住棚节、修殿节及普珥节。七个节期之中，首五个为摩西律法的规定，后两个则源自被掳回国以后。

逾越节

从历史及宗教上说，逾越节是很重要的。这节日为纪念犹太人从埃及被拯救出来而成为独立的民族。犹太人的习俗分「埃及的逾越节」及「永久的逾越节」。前者于尼散月的第十日，血散在门楣上，犹太人也匆忙的在这天吃羔羊。永久的逾越节为期七天之久，在这段时间内，犹太人吃无酵的饼。两者在时间上相连而成一节期。

逾越节的公开纪念是每年一次的，但旧约所记历史，只有数次的描述（代下八 13，卅 15；王下廿三 21：拉六 19）。无疑的，犹太人经常遵守逾越节，但于宗教低沉时，也许有间歇过。新约时期，这节期有规律的举行，马利亚与约瑟于逾越节时携带耶稣到耶路撒冷，可见他们素

常所作的，基督本身亦照样地守这节期。

到了节期，在耶路撒冷十五里之内的犹太男子，除非他不便旅行，或因礼仪上不洁净的原故，均须到耶路撒冷过节。女子也可参与崇拜，虽然她不一定需要这样做。朝拜的队伍从巴勒斯坦的外围地区而来，有些甚至远及其他省份，他们携带奉献的礼物，加入节期崇拜的典礼。约西弗说到逾越节，耶路撒冷全城的人口多达三百万。其中许多只能在城外搭帐幕居住，城内能住宿的地方皆满了人。

无酵节时，每天奉献公牛犊两只，公绵羊一只，一岁的公羊羔七只，另公山羊一只作为赎罪祭（民廿八 19~25），第二天奉献初熟的庄稼一捆作为摇祭。并一岁大的公羊羔作为燔祭（利廿三 10~14）。

五旬节、或七七节

七七节，或初熟日于西弯月举行，即逾越节后奉献初熟麦穗为摇祭之后七星期。五旬节（Pentecost）一名即指两节间相距五十天的时间。根据犹太人的传统，这节日纪念摩西在西乃山接受律法。节日的重要形式是从收获的成熟麦穗中奉献加酵的面两条。虽然此节日在旧约的历史中没有提及，于新约中却有重大的意义。在这天圣灵降临在耶路撒冷那些照着主耶稣的吩咐而等候的门徒身上。这日成为教会的开始。

吹角节、或新年

犹太人的民事年于提斯利月的第一日开始。新年的第一天从早到晚，圣殿不断传来吹角及吹号的声音。这节日并不如逾越节及五旬节一样，吸引了许多朝拜者到耶路撒冷。他们可在各会堂庆祝，正如在圣殿中一样。尼希米记记载（尼八 2~12），从被掳回来的民众，在这天颂读律法，共同欢欣。

赎罪日

赎罪日是一个禁食的节期，所以新约称为禁食的节期（徒廿七 9）。此日的特色除了通常每天的献祭外，是大祭司一年一次的代赎献祭。大祭司除了祭礼的袍服，穿上白色的麻衣，进入圣院，手中携着香炉和铜盒。香炉盛的是从坛上取来的炭，铜盆则载着为赎罪而献的公羊犊的血，当香烟如幔子在祭司与施恩座间升起来时，祭司把血洒上施恩座。这样的过程再用赎罪祭的公山羊的血重覆一次，圣所以外的香坛和铜坛也需用血洒过。祭司再献上一只活的公山羊，他按手在公山羊的头上而承认民众的罪。这只活的公山羊随即被带到旷野释放，作为民众的罪已被永远除去的表证（利十六 23, 27~32；民廿九 7~11）。

当这些仪式完毕后，大祭司脱去身上的麻衣，沐浴，重复穿上祭司的袍服，而平常的献祭继续进行。希伯来书以赎罪日的象征与基督互相比。基督的祭司身份所行的工作，也以旧约的仪礼辞句来描述。

现代犹太教，新年与赎罪日结合而为悔罪的日子，虔诚的教徒省察内心，寻求过去一年所犯罪孽的赦免，希求能以无罪地进入新的一年。

住棚节

赎罪日五天之后为住棚节（利廿三 34；申十六 13）。此节期由那一月的十五日开始，至二十日止，它纪念以色列人在旷野飘流，亦为收获结束的感恩节。此节期内，犹太人以树枝搭造芦棚居住，纪念先祖在旷野流离的日子。这节期内，献祭数目相当多，到结束时有集会的大日

子，就是约翰称为「节期的末日，就是最大之日」（约七 37），是全年节期的终结。这天的礼仪，包括从一金瓶中洒水坛上，赞美诗（Hallel）的唱颂（诗一百十三～一百十八篇），点燃妇女院中那四枝灯台，及颂唱诗篇选读。但这些礼仪者都是在律法颁布后才有的。住棚节是受人欢迎的节期，而且在性质上也是欢乐的日子。

被掳归回以后又加上两个节期，即烛光节及普珥节。

烛光节

烛光节或称修殿节共八天，由基斯流月的第廿五天开始。约翰十 22 便提及此节。主前一六四年，犹大玛喀比洁净了安提阿古依比芬所污秽的圣殿，重新奉献给神。为着尊崇这节期，每一犹太家庭皆灯火照耀，玛喀比的事迹亦历代相传。它的时间几乎与基督教的圣诞节相同。

普珥节

普珥就是「韭」的意思，这节日是在亚达月的第十四、十五天两日之内。到了第十三天的晚上，各会堂颂读以斯帖记。这节期包含的宗教仪式不多，这是国家的节日，就如美国人在七月四日所举行的庆祝。新约没有提及，除非约翰五 1 是指这节期。

除此以外，第一世纪的犹太教中还有其他意义不甚重要的小节期及禁食的日子，而新约也没有记载。

教育制度

散居各地的犹太人，教育很早便占重要的地位，因为他们的生存完全靠着民族信念的延续。他们被驱逐离开本土，在武力上又缺乏抵抗的能力，若要坚立他们的民族意识，非保存他们自己的文化和属灵生命不可。远在以斯拉时代，已有律法的颂读及律法意义的教导。会堂始终不渝的保持了此种成人的教育。

学校随着会堂而发展。犹太教中从未有如今美国所实行的义务教育，但他们设有一些教导条例，使他们的小孩能阅读套拉（律法书），书写及简单的计算。

基督时代巴勒斯坦的学校制度，是受一位著名的法利赛人及文士（活动于主前七十五年间）西门·班·沙达殊（Simon ben Shatach）的影响。根据他尔摩书（Talmud）的记载，他下令所有小孩子应接受初级教育。但有关这命令的记载有点含糊，不知是说所有小孩均须进入已设立的学校，或说应为他们新设学校。不论如何，西门是应当被赞许的，因他的改革，促使国家为各省来的男童供应教师，并在各乡镇开设学校。约书亚·班·姬拿（Joshua ben Gamla）亦在巴勒斯坦地各城中，为六岁或七岁的男童开设男童公立学校。廿五位男童即有一位教师。若是有学生四十人，教师便可得到一名助手。

讲授的课程虽然狭窄，但却有一套完整的方法。小孩在未进学校时，他们在家中已熟读「谢吗」（Shema），即犹太人的信条（申六 4）。这信条，在别人对耶稣的一次询问中，耶稣曾指出是诫命中最重要（太廿二 35～38）。小孩也会读过套拉，也背诵其中一些常为人所采用的箴言及一些诗篇选读。他们在学校中，要重覆背诵套拉。授课的情形是，先生在讲坛上，学生则成半月形的坐在他面前之地上，正如保罗受教于迦玛列门下（徒廿二 3）。学生有进步时，先生便讲授米示拿（Mishna）或他尔摩书。如学生表现聪颖，他便会被送到一所文士训练学校去。

犹太教育虽然狭窄，却甚精确。学生的训练包括对定义须有明确的分辨，并要能准确的背诵所学习的。这样学习的，他们便能运用，他们也能从各方面解释律法。然而创造性的思想和

科学性的探讨不受鼓励。耶稣时的拉比能机敏的解释律法中的细节及阐明诡辩的问题，但像现代学校所重视的自然界的知识，却被忽略了。

犹太教育是整套的，因课程中的每一门皆与神学连合。课程是以律法为主。在较前进的学校，希腊文及拉丁文的认识是准许的，不过，许多拉比都看不起外邦的学问，因此不愿他们的学生沉迷过甚。

职业性的教育是犹太人所称许的。拉比们有一句话说：「任何人若不教他们的儿子有一门技能，将使他成为盗贼。」通常每一个犹太男孩皆有一门手艺，以维持他的生计。根据福音书的记载，主耶稣是一名木匠（可六 3），或可能是石匠，因希腊文的「木匠」，亦可译为熟练建筑工或石匠的意思。保罗是致帐棚的（徒十八 3）。这样对劳力训练的重视，使犹太人的男性市民皆能自立谋生。体力的操作亦可平衡他理智上的追求，使他得着有益的进展。

女孩多不在会堂中受教育。她们在家中学习家务，使她们能适应婚后的生活。

犹太国沦亡后，散居地区的犹太教便屈服于希腊文化之下。但在巴勒斯坦地的犹太学校则摒除希腊的学问，建立了一个严谨的体系的基础，成为后来的犹太正统的特征，直到现代。

犹太人生活的特征乃是热心于教育。套拉的诵读是敬虔的表现，而虔诚的犹太人也花了很多时间去研读律法。因教育制度是宗教体系的一部份，犹太人所维持的知识水准，不是外邦人所能跟得上的。正如沐尔（Moore）所说：「……为要尽力将犹太教普及全民，一种独特的全民教育制度随之产生，其中不单包括阅读与书写，更含有希伯来语言及古代经典著作的讲授。教育所蕴藏高度的知识及宗教的意义，深刻在犹太人的思想中，甚且在他们品性的表现上。这种制度直到今天还保存着。」

文学

犹太人深受他们律法书的影响。其他的国家也许拥有数量更庞大，更多样式或更古旧的文学传统，但没有一个国家，甚至是皮里格（Periclean Age）全盛时代的希腊，对本国著述的爱护，都比不上犹太人那样深厚爱慕著自己的律法书。套拉不单是犹太人认为宝贝的国家文化，更是神的话语。其中的告诫，犹太人是毫无疑问的遵守，而它所显示最小的含意也视为神圣的训令。规条与日常生活完全织成一块儿。犹太人一切思想也染上了律法基本的有神论的色彩。

犹太人的正典对新约的影响非常明显，在这里不需重叙。主耶稣基督及他的门徒从小便熟习这些经典著作。耶稣毫不犹疑的引述律法书、诗篇及先知书（路廿四 44），即犹太圣经的三部份，并引用圣经证明他自己的身份有启示性的权威为根据。在使徒行传及书信中，写新约的使徒们也都常引用旧约，显出他们都熟识旧约，不论他们用的是希伯来文圣经或希腊文的七十士译本。保罗认为旧约是「神呼出的」（God-breathed）。（即神所默示的，提后三 16）。他向提摩太宣称旧约圣经「能使人因信基督耶稣有得救的智慧」（三 15）。由于初期教会完全把犹太圣经拥为己有，七十士译本实际上成了基督徒的读本，所以犹太人另译了一部希腊文的旧约圣经，取代七十士译本。在最初的几世纪中，起码有一本新译文尽量吻合希伯来原文（Hebrew Text），使基督徒较难以采用。

旧约时代以最后一位先知玛拉基作终结，时约为主前四百五十年，而随后在巴勒斯坦的犹太教中，一系列的著作随而产生，通常被称为次经（Apocrypha）。「次经」一词，源于希腊文，有「隐藏」、「奥妙」、「秘密」等意思，在意义上指某些仅为入门的少数人得知，而不向普通大众公布的事。其后此词应用来指一些作品，虽有圣经及宗教的意味，但一般人没有接受其权威。它们可以用在教育或道德上，但不能与权威性的经典相提并论。旧约的次经是七十士译

本的一部份，分插于各经卷中而不是单独编为一组，也就是说与通俗拉丁文译本(Latin Vulgate)及后来的一些英文译本如一五三九年的大圣经译本(The Great Bible)及一六一一年英王钦订译本初版(K.J.V.)不一样。次经著作通常排列的次序如下：以斯拉一书(I Eedras)，以斯拉二书(II Esdras)，托比传略(Tobit)，犹滴传略(Judith)，以斯帖余卷(The Rest of Esther)，所罗门智慧书(The Wisdom of Solomom)，智慧书(Ecclesiasticus)巴录书(Baruch)，三童歌(The Song of the Three Holy Children)，稣撒拿传(The History of Susdnna)，比勒与大龙书(Bel and Dragon)。玛拿西祷言(The Prayer of Manasses)，玛喀比一书，玛喀比二书。

这次序并不按时代之先后编排，虽然无法考证确定的时期，但约略的写作时期，却可接奥斯的连的考据来审定如下：

玛喀比时代之前

以斯拉一书	主前约 300 年
托比传略	主前约 250 年
三童歌	主前约 200 年
智慧书	主前约 200 年

玛喀比时代

三童歌之祈祷	主前约 160 年
犹滴传略	主前约 150 年
以斯帖余卷	主前约 140 — 130 年
比勒与大龙书	主前约 150 年

玛喀比时代之后

玛喀比一书	主前约 90 — 70 年
玛喀比二书	主前约 50 年
稣撒拿传	主前约? 年
所罗门智慧书	主后 40 年
巴录书	主后 70? 或其后
以斯拉二书	主后 100
玛拿西祷言	?

其中大部份是在被掳归回后及耶路撒冷被毁前，当国家处于不安与争斗的时期中写成的。它们反映出犹太人不安宁与不满足的情绪，以及他们对独立联邦的期望。它们的主题指出了犹太人对整个时期的特性——压迫，不安，和祈望的反应。

上述所列著作中，三种是历史性的：以斯拉一书，在内容上，与以斯拉及尼希米有相似的地方；玛喀比一书简洁的记述玛他提亚及他的众子在主前一六八年的反叛，这次反叛促成叙利亚人的败亡及亚斯摩霄王国的建立；玛喀比二书是古利奈人耶孙著作的粗劣文摘，在某种程度上补充了玛喀比一书的内容。托比传略、犹滴传略、以斯帖余卷及苏撒拿传充满着浪漫色彩的故事，用来证明神对他子民公义的伸冤。比勒与大龙试图补充但以理书，亦可属此类。所罗门智慧书是警句式的哲理论调，类似箴言。三童歌及玛拿西之祷言表示犹太对神的敬虔及对他应许的期望。以语言和形式而言，这些著作与旧约正典甚为相近，但除了玛喀比一书，其中历史性的引证多有不正确的地方，也不能认定确实的作者。它们对新约作者的影响显然很微小，虽

然亦可找到相似的地方。智慧书四十四章十六节：

「以诺得神喜悦，因而被接去。」与希伯来书十一章五节十分相近：

「以诺因着信被接去，不至于见死，人也找不着他。因为神已经把他接去了，只是他被接去以先，已经得了神喜悦他的明证。」

这两段经文并不是完全的近似，所以不能说希伯来书必然是引用了别的书。两者可能同是对创世记各做补充。

以下所列的第二组著作，无论在犹太教或基督教的经典中，皆未被列入。这些作品不但从未被承认有正典的地位，也不代表任何一个人或某些人的观点：

禧年书（The Book of Jubilees） 主前 200 — 150 年

十二列祖之遗书（十二族长约书）

（The Testimony of the Twelve Patriarchs）

所罗门诗篇（The Psalms of Solomon）主前 100 — 50 年

玛喀比三书（III Maccabees）

玛喀比四书（IV Maccabees）

摩西升天书（摩西略传，The Assumption of Moses）主后 1~50 年

亚当与夏娃（Adam and Eve）

以赛亚殉道记（The Martyrdom of Isaiah）

以诺书（The Book of Enoch）

巴录二书（II Baruch）

西卜林神谕记（神谕，The Sibylline Oracles）

在这组著作中，有些可大约的确定其著作年日，其余则不能考证。如以诺书，很明显的是由不同时代的几个片段作品所组成，组合时间约于基督教时代之前。此书所用措辞与新约也有近似的地方，特别是为人熟识的犹大书 14, 15 两节，可说是以诺书一章九节的复制：

「亚当的七世孙以诺，曾豫言这些人说：看哪，主带着他的千万圣者降临，要在众人身上行审判，证实那一切不敬虔的人所妄行一切不敬虔的事，又证实不敬虔之罪人所说顶撞他的刚复话。」

以诺书、摩西升天书、巴录二书、以斯拉二书及西卜林神谕记中的一部份，系属启示文学一类。启示文学（apocalyptic literature）是预言将来，多用奇异象征。而这些象征本身并没有一贯意义，共通的特点是，它们均预言神超自然的干预，罪人将受到悲惨的肉身审判，义人将得着拯救。在预言中天使通常是这些戏剧性的活动主角。许多启示文学都是匿名的，或假托为某些著名人物的作品。而这些著名人物却是不可能写这些作品。例如以诺书附托为以诺所作，因为以诺被认为是一个敬虔而满有智慧的人。

在风格和象征上，旧约的以西结书与但以理书亦可编入启示文学一统，虽然它们不是匿名的作品。新约中的启示录也是属于这类风格的著作。

启示文学多产生于逼迫的时代中，这时人们的祈望是未来的拯救。它的目的是要鼓励信徒们对神尽忠，而它所用的象征则使反对者不能深寻其中的意义。虽然一些正典著作也是启示文学，我们不能说它们不是默示的作品，因圣经各类的文学作品都是圣灵默示的。

耶路撒冷于主后七十年被攻陷后，犹太教再不是一个独立的政体，而仅成为一个宗教团体。圣殿祭祀的终止带来祭司制度的衰落及拉比制度的兴盛。律法的研读代替了献祭，而教师也取

代了祭司的地位。教师们解释律法中，把环绕律法而产生的遗传编纂起来，作为成文的著作。法利赛人认为这些遗传与写成的律法地位相同，并且有相等的管束力。撒都该人则完全不赞同这些看法。

无疑的，当律法尚未在西乃山颁布前，希伯来人也有他们遵守的道德标准。创世记记载着挪亚及亚伯拉罕时代也有些规条与仪式，倘若没有规定的道德训条和崇拜形式的话，犹太人在埃及为奴时，决不能如此稳固的连系在一起。这些遗传能否随以色列人的盛衰，仍然保存到主前第一及第二世纪，就不能确定。但有一点能肯定的，那就是他尔摩书所载众多的遗传，许多是早于此书写成的时代。口传律法的存在，可以耶稣所说「古人的遗传」（可七 3）为证。

这些遗传收集起来，加上早期拉比们的注释，即成他尔摩书。他尔摩一词由动词 *lammid* 而来，即「教导」。他尔摩书包括两部份，即米示拿（*Mishna*）及革马拉（*Gemara*）。米示拿是主后第二世纪以前的口传律法。革马拉是巴比伦及耶路撒冷的学者们对口传律法的解释，出现于主后第三世纪的早期至第五世纪末之间。这些解释或讨论又可分为两种，即：哈拉卡（*Halakah*）与哈迦达（*Haggadah*）哈拉卡的内容是律法的法典，哈迦达则是一般的讲道，以及一切不包括在哈拉卡之内的解释。

哈拉卡列举须要遵守的规条或法令，亦是当日确定的宗教习俗。司德拉克（*Strack*）说：「任何事皆可成为哈拉卡，只要（一）长时期被持守，（二）有被认可的权威担保，（三）得着圣经明证的支持，（四）得到大多数的赞许而成立。上述任何一项或全部均可建立口传律法中的某项原则。」由于每条新的律法原则不能是发明出来的，而必需与已存的原则有某种关系才能成立。根据现存之口传或成文律法推论，找出了他们可能发生的一切事件的答案，就能成为处理律法的专家。审核这些案件的记录及处理这些案件的原因便成为哈拉哥（*Halakoth*）。

哈迦达是所有不属于哈拉卡的经典解释。哈迦达主要是要发展律法的应用意义，而下在阐释律法语句的可能意义。耶稣用出埃及记来辩证复活的事，便是依随哈迦达的程序方式。哈拉卡与哈迦达两者合在一起，称为米拿殊（*Midrash*），米拿殊源出自希伯来文的动词「拿殊」（*darash*）有「寻找」或「进行研究」的意思。因此，对口传或成文律法意义的研究，成了他尔摩书的一部份。

他尔摩书包括六十三节或短篇，每一部讨论律法的某一方面。现存共有两种他尔摩书，代表巴勒斯坦及巴比伦两学派的意见。巴勒斯坦学派的他尔摩书篇幅较短，是用西部的亚兰文写成，大约是主后第四世纪末期的作品。巴比伦学派的他尔摩书约成于主后第五世纪末，是用东部的亚兰文语写成。两者皆不完整，有的缺少整节或一节中的某段。主后第十三世纪时，他尔摩书受到教会的禁止，流存下来的许多抄本因而受到摧残或损坏，不过，奇怪的是它仍能存在着。

如今，他尔摩书还是正统犹太教的准则，是信仰及祭典的规范。它定下了律法的解释，对犹太人的信仰及生活的影响，往往比旧约更有作用。

犹太教的派别

犹太教并不能避免人为的趋向而有派别之分，虽然在罗马世界许多宗教中，犹太教是比较团结一致的。犹太教中各派对律法都表示尽忠，但份量之轻重则差别甚大，有自由主义而至理智主义，也有神秘主义而至政治投机主义。

法利赛人

新约时代，最庞大及势力最大的派别是法利赛人。他们的名字源于 *parosh*，即「分别」的意思。他们是分离者，是犹太教中的清教徒，他们从任何污秽中脱离，追求完全顺服口传或成文律法的每一训令，玛喀比时代之后，他们即成为独立的一群，到了主前三五年，在犹太教中，他们的地位已非常稳固了。

他们的神学思想建立于旧约的全部经典，包括摩西律法，或套拉，先知书及诸写作。解释上他们采取寓意解经法，以便应用律法解决新问题时有相当的弹性。他们对口传的律法或遗传甚为重视，且严格的遵守。他们相信天使及众灵的存在及灵魂的不灭以及肉身的复活。他们实行礼仪式的祷告及禁食，并严谨的实行十一奉献（太廿三 23；路十一 42）。他们十分小心遵守安息日，不许在安息日医治病人，也不容许人经过麦地时，掐起麦穗来吃（太十二 1~2）。

高拿（Kohler）列举七类极端的法利赛人。

1. 「肩膀」式的法利赛人，他们表彰自己的好行为，好像把徽章放在肩膀上。
2. 「请候片刻」的法利赛人，他们行善时会请别人等候片刻。
3. 「盲目」的法利赛人，他们为着不看女子，闭起眼睛走路，以至撞到墙壁，损伤了自己。
4. 「槌儿」式的法利赛人，为着避免诱惑，他们垂下头来走路。
5. 「不停数算」的法利赛人，他们常常数算自己的好行为，看看是否多过自己的过失。
6. 「敬畏神」的法利赛人，他们是真正的义人，像约伯一样。
7. 「敬爱神」的法利赛人，好像亚伯拉罕。

虽然许多法利赛人过于注意自己对律法的顺服，以致常常显得过份的自以为义，但他们中间还是有许多是真正有德行的义人。他们并不全是假冒为善的。尼哥底母于基督在世时，曾诚恳的寻求真理，后来他与亚利马大的约瑟共同埋葬耶稣，他也是一个法利赛人。大数的保罗曾疯狂地逼迫教会，他自称是法利赛人，也是法利赛人的子孙（徒廿三 6），而且就律法上的「义」来说，「他是无可指摘的」（腓三 6）。法利赛主义的道德与属灵标准虽不免倾向自以为义，甚而沦于假冒为善，但与当日一般的道德情况相比，他们还是崇高的。

犹太教的诸派中，只法利赛主义存留到今日。它成为现代正统的犹太教道德、礼仪和律法的基础。

撒都该人

根据遗传，撒都该人一名出自撒督（Zadok）的众子，撒督是大卫与所罗门时代的大祭司。被掳时，撒督的众子是当日的祭司团（代下卅一 10；结四十 46，四十四 15，四十八 11），这名称显然传流到基督时，成为祭司集团的名称。人数上他们虽不及法利赛人多，但他们拥有政治上的权力。希律统治时，他们是统治犹太人民政的教派。

作为犹太教中的一个派别，撒都该人坚持套拉字句上的解释，认为只有套拉才是正经，比先知书及诸写作有更高的权威。因此，在他们的思想中，法利赛人所喜欢研究的口头遗传完全没有地位。撒都该人崇尚理智而反对超自然主义，他们不承认天使及诸灵的存在（徒廿三 8），也不相信人的不朽。他们的宗教是冷酷的伦理制度，而且采取严谨的字面解释。他们比法利赛主义更容易接受希腊影响。政治上，撒都该人是机会主义者，极愿与任何当权势力联合——只要他们能保持本身的声誉和影响力，

耶路撒冷被毁后，他们不像法利赛人一样生存下去。多数撒都该人是祭司，本来他们也得到罗马政府的保护，但如今祭司制度的终结，以及罗马政府的敌视，使这集团无法存在。

爱色尼派

约西弗在犹太战记（Wars of the Jews）一书中曾详尽描述爱色尼派。现在我们对此派知道得不多。他们名称的意义也不可确定。有些把它与希腊文中的 *hosios* 相连，以为是「圣洁」的意思。

爱色尼派（The Essenes）与法利赛人及撒都该人不同，他们确是一个禁欲的团体。唯有愿意遵守此派所定的规则，并肯接受入派仪式的，方可加入团体。他们禁止婚娶，会员的增加是藉继承方式或接纳皈依者。在他们集团中，产业是公有的，因而没有贫富的差别。他们靠着劳动工作，自给自足。吃最简单的食物，余闲时，常穿着白色的衣服。

在行动表现上，严肃而谨慎，绝不发怒或使用誓言。他们严格的遵守安息日，对个人的清洁，尤其重视。冒犯任何一条规条，则受到驱逐的刑罚。

神学理论上，他们正如法利赛人一样，谨守律法并信仰超自然的存在。他们教导人灵魂是不可捉摸的，不灭的，并束缚在将灭亡的身体内。人死之后，好人到满有阳光和凉风的地方，而坏人则被贬黜到黑暗而满是风暴的地域，受永无止息的折磨。

爱色尼派的禁欲倾向，在许多方面与早期基督教的修道主义极为相近。他们有些教训好像因与外邦思想的接触而产生，因为在行为上他们很像斯多亚派。但奇怪的是福音书未曾提及他们的名字。有些作者甚至说施洗约翰及耶稣均是爱色尼派，如此基督教便是爱色尼主义的产物。虽然表面上有许多相似的地方，爱色尼派谨守律法主义，与基督教注重恩典的特质相反，不可能有关连。

有关爱色尼派的历史，因最近在昆兰（Qumran）的发掘而展开新的一页。昆兰在耶利哥以西七里，俯临死海的高地上。此地有建筑物的存在，已许久为人所知，但历来都被认为是罗马人外国堡垒的残迹。一九四七年的春天或初夏，一些贝多温（Bedouin）的牧羊人在邻近昆兰的一个洞穴中发现八个载有古代卷轴的大瓮，其中三卷卷轴存在耶路撒冷的叙利亚圣马可正教修道院（St Mark's Syrian Orthodox Convent），这三卷根据写作的风格确定为基督之前或后一世纪的产品。其后在附近的探查，发现这个地方藏有更多的古代卷轴，很明显的，这些卷轴的窖藏是避免被人掳去而毁掉它们。根据鉴定的日期，这些卷轴是在主后六六至七十年间，亦是犹太第一次革命时，放在这些洞穴中。

一九五一年，昆兰残迹被发掘。结果证明这不是罗马的堡垒。遗迹显示这是一大群人的住所，包括共用的饭堂、宿舍、水槽及抄写经卷的地方。遗迹中所发现的资料证明这个团体在耶路撒冷被毁前，即主后七十年之前，甚为兴盛。跟着的问题是：组成这个团体是那些人呢？

在这些洞穴内，除了旧约经卷外，还有属于以前居住在这里的民众的文件。「团规指南」（The Manual of Discipline）、「大马色文件」（The Damascus Document）、「感恩诗」（The Thanksgiving Hymn），「战事规程」（The Order of Warfare），均是这派别的文件，是昆兰团体的教义与规则。从这些著作中可得知当时他们无论吃、住或工作，皆是集体性的。他们脱离了官方的犹太教，而在旷野中渡过一种修道院式的生活。这个组织是由会众的主席所管治，他是法律裁判人，也是全团的监督人，并且在战争中，他也是军事的统帅。会众包括男、女及小童。管理的议会包括祭司及普通教徒。任何志愿加入这团体者，必要经过几个月的检定时期，然后接受洗礼的洁净，才成为会员。在团体内，经常有道德或属灵的训导。这团体完全不倚靠外间团体，完全自给自足。律法的研读可说是这团体的生命线。

昆兰团体的神学与犹太教几乎一样。他们信一位神，即创造者，他把人放在世上，而人的行动也要向他负责。他决定历史的过程，是全知全能的。由于他的公义，他赦免人的罪，人的生命也因他的怜悯而得存活。

在神之下，有掌管生命的善与恶两个原则。人在它们的影响之下，分为「光明之子」与「黑暗之子」。这两种权势争战之后，形成两种不同的生活方式，即公义之道，其结局是人的幸福；及罪恶之道，它的结局是羞辱与毁灭。这种道德二元观念并不是宇宙二元论，因为罪恶不是永远的，并且不能与善良等量齐观。

究竟这个团体是否约西弗所述的爱色尼派，到现在不大清楚。不过，这两个团体却有许多相近的地方。他们居住的地点几乎一样，即死海之西；他们凡物公用，并且不从事贸易；他们持有崇高的道德观念；追随团体崇拜的仪式程序。

可是，爱色尼派团契中没有女性，而且约西弗说他们禁戒婚嫁，但昆兰团体包括女性，甚至有些是已婚的。同时爱色尼派不向圣殿献祭，昆兰团体则不禁止动物的献祭。分歧的地方如此的多，所以有些学者不願意把两者看作一个团体。或许爱色尼派是由许多不同信仰与习惯的团体组成，而约西弗是按照他所熟悉的一种爱色尼派代表全体。

昆兰团体与他所述的爱色尼派，其中类似之处，强烈的表明两者有关联，虽然两者不完全相同。

奋锐党

奋锐党并不是一个宗教的团体，如法利赛人或爱色尼派一样，他们是狂热的民族主义者，以暴力为脱离罗马政权辖管的途径。提多攻耶路撒冷时，他们是城内反叛团体之一，而他们所造成的纷乱，使耶路撒冷更快的陷落。或许他们与使徒行传二十一章三十八节所述的「凶徒」（Assassins）有关。耶稣门徒之一——西门，从他名字看来，是属于这一派的（路六 15：徒一 13）。

散居的犹太人

虽然巴勒斯坦是犹太民族的故土，但数目繁多的犹太人却居住在罗马帝国各地方，在圣地范围以外。从巴比伦直到罗马，差不多所有大城市，或其他较小的城邑中，随着商业或殖民的关系，皆有犹太人聚居，他们被称为分散的犹太人（Diaspora）。犹太人分散各地，始自主前七百二十年，当亚述王撒珥根（Sargon）攻陷北国时，随即把以色列百姓分散到亚述新建立的殖民地。到主前五九七年巴比伦战胜犹太的南国时，又掳去许多上层人物。此后，更有第二次及第三次的分散，只余剩一些最贫穷的犹太人留在巴勒斯坦。虽然以斯拉及尼希米的复兴，使数千的犹太人返回故土，大部份却宁愿留居在他们被掳的地方，因为他们已经开始在新居留地奠定了基础，并且兴旺起来。

亚历山大帝在主前第四世纪的征服，造成迁移和紧居的好机会。强大的军事势力统辖近东一带，暂时除去国与国之间的敌视，使旅行得到从未有的方便。随着商业买卖机会的增加，以及亚历山大的继承者，叙里土及多利买鼓励移民政策，赐予一切迁移到他们领土内的民众有公民的特权，并且不向他们征收税项。许多犹太人利用这些优待条件，在发展中的希腊城邑居住；一些成为希腊城市的暂时居留者，一些取得公民权利后，便长居下去，建立他们的新家园，进行新的生活。在亚历山大港，城中一整段全为犹太人所居住，他们的长官有独立的权力。当时的人口估计约达二百万，成为当日所有城市中，犹太人聚居最稠密的地方。

罗马帝国中，犹太的移民增加得很快。那些庞贝由巴勒斯坦掳至罗马做奴隶的被释后，即聚居于提伯尔河东岸，接近码头的地方。主前四年，在罗马城中约有八千犹太人。该撒及亚古土督统治的时代，他们得着合法的地位。在一些城市中，如哥林多，他们得免除军役及外邦法

庭的管辖。

无疑地，散居各处的犹太人免不了受希腊文化的影响。其中许多失去了他们与其他民族在特质和信仰上歧异的地方。不过，大部份仍保留犹太血统，坚持基于摩西律法的一神信仰，他们并籍着节期的朝圣及每年半舍客勒税金，保持与耶路撒冷圣殿的连系。他们也遵守安息日，而且只要有足够的人数组成一个崇拜的团体，他们即有会堂的礼拜。

散居各处的犹太人，明显的分为两个集团——希伯来派（the Hebraists）及希腊派（the Hellenists）的犹太人。

希伯来派

希伯来派或「希伯来人」一辞，曾为保罗所提及，而他本人亦为其中一员。他说他在「第八天受割礼，是以色列族，便雅悯支派的人，是希伯来人所生的希伯来人，就律法上说，我是法利赛人。」（腓三 5）希伯来人，就是那些不但保存犹太教的宗教信仰，且使用希伯来或亚兰语言，并持守希伯来习俗的犹太人，保罗说 he 自己是「按着我们祖宗严紧的律法受教。」（徒廿二 3），从他所引述的旧约经节，可见他对希伯来文及希腊文译本圣经都十分熟识。虽然他生于大数，一个希腊的城邑，并且对他自己罗马公民权甚为重视（徒廿一 39，廿二 25~29），他仍是一个道地的犹太人，并不因少年时环绕他的外邦异教主义而腐化。当然还有许多人和他一样的。不过，可能大部分希伯来派的人都住在巴勒斯坦本地，在那里他们的崇拜是以圣殿为中心。使徒行传记述，一些散居亚细亚各地的希伯来派犹太人，诬告保罗把外邦人带进圣殿的洁净地界内（廿一 27~29）。

希腊派

然而，更大数目的犹太人吸收了希腊及罗马的文化，除了信仰上的事以外，已完全不是犹太人。他们说希腊话，或居留地的语言：他们跟随邻居的习俗，在许多情况下，根本分辨不出他们是犹太人。他们的敬拜，也出现了综合的色彩，例如在幼发拉底河的杜拉欧普斯（Dura Europos）的一所会堂，墙壁的图画与镶嵌中，便描画有外邦神话的故事。

上述犹太人中的两派，在使徒行传皆有记述，他们中间的分裂危害了教会的合一。显然希腊派比希伯来派开通一点，也较愿意接受旧约圣经广泛的含意。司提反可能为希腊派中人。

两派合起来计算，在罗马帝国中的犹太人约有四百五十万人。因为他们的民族观念，使他們不愿参加公开敬拜外邦神明，他们通常不受别人的欢迎。许多时候他们被称为无神者，因为别人不明白他们怎么可敬拜一位看不到的神。另一方面，他们的严谨、勤劳、及正直的道德，也为邻舍所称许，而不得不承认他们的能干与诚实。

当他们的宗教信仰受到威胁的时候，犹太人也会作乱的。革老丢的时代，他们因作乱而被逐出罗马；后来，亚历山大港的犹太人也曾发动严重的暴乱。主后六十六至七十年犹太战争，散居在各地的犹太人并没有参与，也没有因耶路撒冷的被围及陷落而提出任何抗议。被掳到外邦人中间的犹太人对于自己国家地位漠不关心的态度，是几千年来的矛盾——犹太人——的一部份。

乙部 福音书：耶稣生平记录

开端的时期：主前六年至主后廿九年

第五章 新约全书：名称与内容

名 称

英文本圣经后半部，取名新约（New Testament），源自拉丁文，Novum Testamentum，乃从希腊文 *He Kaine Diatheke*（照英文写法）而来。希腊原词通指「最后的遗嘱或遗约」——这可从拉丁文译意中看到——但不能包括它全部的意思。这词本义是指一方的安排，而另一方可接纳或拒受，但不能更改这安排；而一旦这安排被接纳时，双方都被所订的条件维系。正因为遗嘱是表达这种契约的最好例子，拉丁文采用 *Testamentum* 一字，而它的意义存在英文 *Testament* 一字里。

新约修正本 Revised Version 所用 *covenant*（盟约）一词，是从古法文 *covenir*（意谓「同意」）演变而来，而 *covenir* 又是从拉丁文 *covenire*（意谓「来到一起」）而来，指一种涉及双方同意的协定，条款或契约。它不但含有「应许」的意义，因为「应许」只是单方面的责任，而「盟约」是双方均要负责的。在这一方面，它近乎现代人所用「合同」一词。这就是出埃及记二十四章一至八节，以色列人在西乃山上接受诫命那「约」的意思。旧约希腊文译者用 *diatheke* 一字代替希伯来文「盟约」的字义，可能表示 *diatheke* 在某种情况下有「盟约」的意思。这种用法可见于路加福音廿二 14~20 的一段文字中。在这段经文中，出埃及记廿四 1~8 所说的旧约和耶稣在最后晚餐中与门徒所立新约互相对照，希腊文 *diatheke* 一字，既加上「新」「旧」字样来对照，可见其本身的大致意义必是一样的。新约全书是记载神藉着耶稣基督与人一次新交易的性质和规定。神订下了条件时，人可以接纳或拒受，但不能更改，而当人接纳这些条件时，他与神双方都要履行责任。

旧盟约以一套律法的义为标准，启示了神的圣洁，而接纳这标准的人，是须要在严令下去持守的。新盟约的内容则以全然公义的圣子来启示神的圣洁，而圣子授权凡接受这启示的人，使他得称为义而成为神的儿女（约一 12）。

内 容

新约全书是神藉着耶稣基督及其门徒启示出来关于新盟约内容的记录。它包括了从九位不同作者而来的二十七篇文字。但如果说保罗是希伯来书的作者，那么作者的人数便减至八位。这些文献写成药大半个世纪的时间，可能最早的是主后四十五年，最晚的是主后一百年。其中涉及的历史涵盖了整个第一世纪，而文化思想的背景则远及主前第四或第三世纪。

新约全书的内容可用三种方式来区分：按文学性质，作者及时期。

文学性质

新约前五卷书——马太福音、马可福音、路加福音、约翰福音及使徒行传——在本质上是「历史性」的。它们都是在描述故事。前四卷福音书从不同角度来描绘耶稣的生平和事工。使徒行传与路加福音是相连的两卷，叙述耶稣结束地上的生活后各圣徒的事迹，而特别注意宣教

士保罗的生平事迹。

随着的罗马书，哥林多前、后书，加拉太书，以弗所书，腓立比书，歌罗西书，帖撒罗尼迦前、后书，希伯来书，雅各书，彼得前、后书，犹大书，约翰壹书——大都是「教义性」的。大多以书信的形式投至当时的教会，教导他们基督教信仰的基要内容及基督教伦理的实践。或许除了罗马书之外，没有一卷作过正式的论辩。它们大致上是不拘形式地着手，指示某些信徒如何去应付所面临的当前危机。

还有一组可说是「个人性」的——提摩太前、后书，提多书，腓利门书，约翰贰、参书。它们是以私人书信方式写给个人（而不是团体），作私人训导或劝勉之用。但正因为收信者都是在领导教会的人，因此这些书信比私人信件的意义为广，而被认为是给公众的文献。

新约最后一卷书——启示录——是「预言性」的。其目的在论及未来及当前的事。因为它的表达方式非常象征化，涉及异象和超自然的显示，所以被列为「启示性」（apocalyptic）文献。

以上的十法不是唯一的区分方法。在「历史性」书卷中包含很多的教义，在「教义性」的书卷中也含有一些预言。这不过是依据大致内容的分法而已。

作者

我们也可以依据作者把各卷书分类。除路加之外，全部作者都是犹太人。大抵马太、彼得和约翰三人是耶稣的使徒。马可、犹大和雅各在初期教会中已十分活跃，或在耶稣在世时已和使徒们有交往。路加与保罗，虽未曾目睹耶稣的一生事迹，但与那些目睹者并不陌生，所以必要时当然可以和他们互相参照笔记，在外证上，我们无法得知希伯来书的作者，所以在下列的简表中暂且不列名。

作者	书名
马太	马太福音
马可	马可福音
路加	路加福音
	使徒行传
约翰	约翰福音
	约翰壹书
	约翰贰书
	约翰参书
	启示录
雅各	雅各书
犹大	犹大书
保罗	罗马书
	哥林多前书
	哥林多后书
	加拉太书
	以弗所书
	腓立比书
	歌罗西书
	帖撒罗尼迦前书

	帖撒罗尼迦后书
	提摩太前书
	提摩太后书
	提多书
	腓利门书
？	希伯来书
彼得	彼得前书
	彼得后书

时期

新约各卷不是依据圣经排列次序而先后成书的。我们不能以为，在书卷次序上，福音书排在保罗书信之前，就必然是较早成书。再者，一卷书的写作时间与它内容的时间，可能有根大的距离。举例来说，马可在其书中描述第一世纪三十年代后期，耶稣生平中所发生的事情，但这卷福音书可能迟至主后六十五年至七十年始公开于世。

为了便利读者之起见，对第一世纪历史的研究，我们可以把它划成三个同等长度的时期，每一时期在演进上都有明晰的阶段。

第一、是「发端」时期，由主前六年至主后二十九年止，包括耶稣在世的日子。四福音都详尽不一的叙述耶稣生平重要的事迹，对其他历史事件仅偶而提及。

第二、从主后二十九年至六十年，为「扩展」时期，在这时期中，我们看到传教事工开始发展。一群群传道人在各方罗马大道上奔波，在各主要城市中心传播福音和建立新教会。使徒行传的记载主要是要供给有关保罗向外邦人传道的情形，而偶尔提及其他使徒及传道者的活动而已。其间，福音从耶路撒冷传至罗马，当然也传进了许多使徒行传作者未提及的地区。同时，保罗在传道期间所作的大部分书信也是在这段时期中写的。我们可以从其中充份得知外邦教会的增长情况。

从主后六十年至一百年的第三时期，可称为「巩固」时期。从某方面来看，这是神秘的时期，因为有关这时期的教会的历史资料很少。它不像前一时期的历史，有了使徒行传作连贯性的记载，为此，我们只能从各方面文字记载的线索，重组一些历史片断。这时期的前部份属于保罗教牧书信与彼得书信的成书时期。路加福音、使徒行传及马太福音可能发表于主后六十至七十年间，马可福音可能更早些作成，但假如传说是正确的话，它可能直至这时期才广泛刊行。希伯来书和犹大书或写在主后七十年以前。约翰的作品（Johannine writings）、第四福音及其书信也许迟至主后八十五年至九十年才出现。启示录可能在豆米仙统治期间（主后九十六年）左右写成。

我们阅览这些文献，可知在第一世纪后段三分之一的时期，教会已迅速地结成为公认的组织。从四处分散一群一群独立的信徒——各怀有自己的难题和标准，开始在社团内和教义上团结，因而被视为社会上的一个潜在势力的因素。

福音书以故事说明有关主耶稣的生平事迹，这种叙述式的讲道，终于成为公认的样式，更成为教导信徒的榜样。记叙基督教会的第一本历史——使徒行传——是解释犹太人和外邦人为何因基督教信仰的经验而熔合为一体。此时期的书信，是针对异端，暗示它们本身已有某种正统信仰的骨架存在。希伯来书及约翰的作品指出教会已被迫面临律法的要求及一种「革新」信仰的侵入，而其「革新」不过是放弃正确的基督论（Christology）。希伯来书，彼得前书及启示录，更反应出教会受迫害的威吓。教牧书信表明了虽然在保罗传道工作接近尾声的时候，许多

争论的问题正在流行，而且灵性生活的衰落，已影响到一些教会了。

要把新约圣经各书依照年日准确地编排是不可能的事。因为没有一本是有记下日期而只有几本对于写书时期有些暗示，使我们能猜出它是在主后的某一年。然而学者们对一些作品成书时期的意见，大有分歧。比方说，约翰福音被考究成书在第一世纪五十年代以至第二世纪的中期不等。一般保守的学者大多认为在主后八十五年左右，虽然可能更早。我们只能把各书排成大致正确的次序；在目前资料未足，要求精确是不可能的。

附表目的在约略指出各书与描写的年代及成书时期的关系。有关年代先后的问题，在分论各书时将会进一步说明。

在研究福音书时，三种年代的关系是不可忽视的。第一，是福音书讲述的时代及记述中所提及的年代。第二，是资料组合的时期和构成书本以应教会需用的时期。这些作品的资料可能是全用笔录或口传，或者各占一部份。第三，是出版的 actual 年日，即各福音书的手稿本初次问世，而开始为一些教会采用做为权威性文献的时候。各书信显然是为一些特殊时机而作，而在一定的「日期」发表的。除了在书信中某些地方以外，它们原来与传道的一般内容无关。

[新约各书年代先后一览表]

第六章 福音书的文学性质

若把基督教当作一种的运动，它开始于它的创始人和元首耶稣基督的位格与工作。除了少数零碎片断的记录外，有关耶稣生平事迹的可靠记录，只能在马太、马可、路加、约翰这四卷福音书内找到。这四卷从教会历史的早期，即被接纳为正典了。虽然还有其他许多福音书，原意想记录一些四福音没有记载的有关耶稣生平事迹，但是都被称为次经福音，这次经福音通常较迟才成书，而且可靠性也颇值得怀疑。它们提供的资料，大部分在正典的福音书已有记载，而所补充的材料，则显然是属于传说及虚构之作。此外，所用的文字，更表明多半是为着支持某些教派的看法而写，此等教派，并不代表基督教的正统直系，而只是其分支，有些甚或是一种叛逆。

他提安（Tatian）是一位生于主后二世纪（主后一七#年）的叙利亚基督徒，他从福音书所有的资料，编成第一本的福音书合参。虽然他必定知道其他次经的著作，但他采用的，完全限于四福音。里昂（Lyons）和维也内（Vienne）的主教爱任纽（Irenaeus；约生存于主后一八#年）。曾发表一项有关福音书的奇异理论：

「福音书现有的数目是最适合不过的，多些不合，少些不成。我们生存的世界里四个地区，也有四种主要的风。教会既分布于全世界，而教会的『柱石和根基』是福音书和圣灵；他实在适合需要有四根柱石，从每一面吹出不朽的精神，叫人活泼复苏。」

爱氏相信福音书只有四卷的理由未免过于牵强，但是，即使这些理由没有科学根据，上下文却显示在爱氏的时代，已经有人怀疑福音书所记录的内容，然而他本人却激烈地维护圣经中四卷正典的福音书之真实性。他强调说：

「但是，只有这几卷福音书是真实可靠的，我们不能把这数目有所增减，这一点，我已用了很多论据证明了。」

这样看来，不论是根据内在或外在的证据，四福音无疑是自成一家的。

本书研究四福音之方法，是把它们当作四本独立的著作，写于不同的时间，不同的地点，针对不同的读者。显然在初次问世的时候，读者是把它们分开来读而不是当为一本完整著作的不同部份研究，而且每卷的作者与读者皆认为书上所述的内容，已能完全达到其写作目的。自教会在五旬节开始，直至第二世纪中叶，还未有基督生平事迹合参，各福音书似在当时罗马帝国各地分别独立的流传。虽然福音书的运用与传递，早期的教父很少特别提到，然而，根据引句的性质与次数，以及从教父著作中仅留的蛛丝马迹来看，亦可证实这种想法。

福音书本身并未承认完全述尽耶稣的言行。相反地，其中约翰、路加两本曾明显地否认这个可能性，而其他两本亦有同样的暗示。约翰指出「耶稣在门徒面前，另外行了许多神迹，没有记在这书上」（约廿 30）；路加也承认「有有些人提笔作书，述说在我们中间所成就的事」（路一 1）。马大指明他所写的是「耶稣基督的家谱」（太一 1），马可则称他的作品为「上帝的儿子，耶稣基督福音的起头」（可一 1）。各福音书皆因作者记叙之目标不同而取舍有异，但就各作者的意图上来说，可谓完整的达到了。

各福音书虽各有不同，但在次序、内容和词句上却非常相似。不少有关基督生平的事迹，四本福音书均有记载。其实这也是很自然的，它们既然同是描述耶稣的生平事迹，那么主要特色的叙述与取材在基本上自然也是相同的了。

符类福音的问题

不过，在内容及表达手法上，前三本福音书有较密切的关系，因此常被称为「符类福音书」（Synoptic Gospels）。synoptic 一字从希腊文 syn（意「一起」）及 optanamai（意「看」）二字而来，因为他们对基督的生平有共通的看法。这种相互关系，构成所谓符类福音书的问题，简单来说是这样：

假如这三本福音书的资料来源，及情节发展是绝对独立无关的话，它们为什么会这样相似，甚至根多地方在措词上也如出一辙？反之，若它们在字面上如此雷同，又怎能成为主耶稣基督言行的三种来源不同的见证？我们不应忽略或隐蔽上列这两个问题，根需要采用最好、最合理的假设来剖释事实。然而，当我们仍缺乏更多妥当证据的时候，便不应当以为自己已得了一个最终的答案，也不应满足于一种纯粹自然主义的答案，以免与福音书的来源，或圣经的其他任何部分的教训不符合。

有些经文常引起这个问题。如马太福音八 1~4，马可福音一 40~45 及路加福音五 12~16 记载医治麻疯病人的事迹便是一个具体的例子。三处都记载同一件事，其中的情节相同，连对话措词也几乎一样。每卷都以不同的句子作引言，以配合叙述的上下文，但其中耶稣的话则几乎一样。

至于语句上的雷同又怎样去解释呢？三人各自写作，怎能够在语辞上有这样精确的吻合？假如两张考试卷像符类福音书般的互相吻合，老师一定会怀疑考生互相抄袭或有勾通之嫌。那么福音书的作者是否互相抄袭呢？他们是否采用同一的来源？或是互相合作过呢？

建议的答案

关于这些现象，不少人提出他们的理论作解释。这些理论大概可以归纳为三种：即口头传说论、互引论及文件论等。虽然这三个理论不是每个都正确，却各有某些优点。

三者中，「口头传说论」（oral tradition）流传最早，因为早期教父们似乎采用这理论。帕皮亚（Papias）曾指出：「马太起初是以亚兰文，（希伯来人的一种方言）记录耶稣的言行，

各人按自己的理解力去解释。至于当彼得的书记和译员的马可，则尽他所能记忆的，准确地写成马可福音。不过，他所记叙的言行，并不一定依照原来的次序的。」爱任纽（约主后一七〇年）亦有相同的看法，他认为路加是由保罗传道所叙述的，笔录下来编成路加福音。同时，他又认为第四福音（译者按：即约翰福音）的作者，就是在最后晚餐席上靠着耶稣胸膛那位门徒约翰。

然而，教父们的解释并非完全无误的。在耶路撒冷被攻陷至爱氏工作最高峰的一百年间，教会正忙于传道及维护自身之安全，自然不大注意有关福音书作者的细节问题了。不过，帕皮亚和爱氏都是最早能直接指证福音书作者的人，因此，我们绝不能未经仔细研究，便拒绝他们的证据。

就上述所说，他们都认为福音书的作者要不是对耶稣的工作和教训亲身的经历，就是多次从某些使徒听到福音的内容才照样记下来的。这理论假设有关耶稣的事迹，是先经过搜集、整理、再记下来，最后以相当固定的形式口述出来。

有几个因素使这说法看来似有道理。首先，我们可以肯定：在这福音尚未笔录之前，早已为使徒们传讲了。使徒们要向百姓宣扬耶稣一生的重要事实时，必须始终一致，当他们遇见了新听众的时候，或要教导信徒的时候，也必须重覆，因此这些故事的形式便逐渐趋向具体化，经过了无数次的反覆申述，有关耶稣的事迹也就固定不变了。当保罗提到他已「领受」而又「传讲」的信息时（林前十五 3；加一 11），他的含意是说基本的核心事实是不能更改的。他并没有提及使用任何文件。在保罗传道的期间内，这些文件可能尚未普遍的出现，不过在提后四 13 他提到的「书」和「皮卷」，也许包括了一些经卷。有关耶稣生平的记述，在尼禄王施行大迫害（主后六十四年）前很可能已经流传了。

第二是「互相依存」（mutual interdependence），这是认为其中两本福音书乃取材自另一本福音书的说法。如果要用这短短的篇幅来逐一介绍提出过可能的理论，恐会徒劳无功。这理论若被接纳的话，那两本抄自另一本的福音书，就会失去其独创性。虽然，古时候的人不受版权法律的限制，认为任何现成的文件都可以随意引用，可是我们却很难相信，他们会盲从而不加选择的互相抄袭。

再者，举例说，马太如果抄自路加，为什么马太中的记载，先后次序都大异于路加，又删去了许多见于后者的资料？对于写作的次序，或对某现象的解释，没有两个学者能够完全同意。而这些互相矛盾的理论，足以证明这假说是不可靠的。

目前最流行的理论「文件论」（documentary hypothesis），即推断马太与路加同以马可为基础，再加上参照称为「Q」的耶稣的语录。「Q」是代表德文 Quelle 一字，意谓「来源」。研究福音书的学者发现马太与路加在编排上迥异，而马可的内容却几乎全部被收纳于以上两书中。虽然马太与马可有些地方会一致与路加不符，而路加与马可亦有些地方与马太不符，然而，马太与路加却不会一致的在某些地方与马可不符。假若他们曾经独立地使用过马可的话，就可能会有这种现象发生。

马太及路加均记载了一些演说，如登山宝训：这些演说在马可福音并未出现，因此学者们便假设另一种资料，「Q」的存在。支持这「Q」说的理由如下：年代相当早的蒲纸文件中有耶稣的言论集，而且采用这种资料的现象，与所说采用马可福音的假说一样。

伯纳·斯垂特（Burnett Streeter），对这理论做了进一步的推理。他认为资料有四，包括「M」文件——即马太福音中特有的记载资料及「L」文件（proto-Luke），或「原路加文件」——即路加私人研究的成果。第一、三本福音书（译者注：即马太、路加）是出自这四种来源的，而来源之一的马可福音，则单独保存了下来。

「文件论」虽有道理，却也有它的一二漏洞。首先，它忽视了福音书在实际写作期间，作者们有互相接触的可能性。马可在耶稣出生时，即已居住在耶路撒冷，直到教会初期，主后四十四年，希律亚基帕一世的时代（徒十二 12）。此后，马可会探问在叙利亚安提阿的教会，并与保罗和巴拿巴同工，向外邦人传福音（十三 4~5）。他一生经常与教会的传道者来往。

关于马太的事工，现在还没有确实的资料可做根据。当马可居住在耶路撒冷时，马太也可能有一段时间在那里，因为直到司提反被杀及教会跟着受逼迫之后，使徒们才离开耶路撒冷（八 1）。

不过，应注意的是，早期教父引述福音书的地方，与马太福音最为符合；可见很早时，马太福音在安提阿已为人所熟悉。

稍后，路加与马可、约翰相识，因二人的名字同在歌罗西书（四 10, 14）及提摩太后书（四 11）被提及。当保罗在罗马被囚时（约主后六十至六十七年），二人与保罗曾有密切的联络。路加自己也可能在安提阿居住过，因他对这城市表示相当浓厚的兴趣，而且有一手抄本在使徒行传十一 28 用了第一人称复数代名词，表示作者（译注：路加）也是参与行动的人。

以上的事实，虽然不能肯定地证明符类福音书的作者在他们所记的事情上，曾事先商议过，却说明了当时可能有一种共同的遗传，藉着个人的接触传予福音书的作者，而且被当为教会一般的信息传递下去。许多符类福音中相同的地方，可能是因为传讲耶稣的故事时，曾被此交换资料及重覆应用；而作者个人的研究和兴趣，却可说明它们相异的原因。再者，新约其他地方亦有传讲基督的证道记录（林前十五 1~11；加二 2, 7）这些偶然提及的经节，也有助于证明当时有共同资料的存在。

至于「Q」语录的问题，直至现在还未有发现这假设性文件的痕迹。甚至提倡文件论的人也认为它并不是一本福音书。无疑的，很早的时候已有了耶稣语录的存在，因为有些已在蒲纸卷中发现。但直至现在还没有确据证明这内容不明的书卷独立的存在。

近年来，学者们企图在这些文件资料的背后，追溯材料的来源。形式历史派主张这些资料的来源，是耶稣的轶事，及他的门徒个别零碎地传下的耶稣的教训。这些事迹可以归纳为几类：神迹，警句，造就性的善行故事，及耶稣晚期受难故事一类的历史记述。根据这理论，这些传记式的事件收集之后，被编入作者拟定的构架中，交织而成一篇故事。而这篇故事要不是成为一种福音书的资料，便是福音书之一。

形式历史论（Formgeschichte）把我们带回到口头传说论理，但把这种口传当作是支离破碎的片段，而不是耶稣生平事迹有系统的陈述。无疑地，很多耶稣生平事迹与他教训的一言半语曾被用为例证或讲道的经文，而一般人也因此不知道其历史背景，不过与其说这些故事可能是片语零散之回忆偶然地编集在一起，他们也同样可能是从当时流传的历史故事中抽出来的。自从基督教开始讲道以来，信徒向人介绍耶稣生平事迹，叙述时必然有些合理的次序。

以上简单提起的理论，没有一种能够充份解释福音书的来源。我们还需要更多的证据，才有办法提出一个完满的答案来解答一切有关的问题。不过，有些事实似乎是合理的、可靠的：

一、马太福音代表了马太替耶稣教训作成笔录，而故事的大纲与马可相似，有些地方一字不改。这相似的原因，可能因为两者均根据同一的流传和生活上的接触，同样也可能应用某种著作。

二、马可福音代表了传扬耶稣故事之时采取的主要路线。它的作者在基督教会的开始已与众使徒有交往，而写书的时候，一些使徒仍然健在。在很早的时候，它本身虽然不一定已经成为文件发表，但内容已为人所悉。

三、路加福音代表了保罗的旅伴路加的独立记载。成书于第一世纪的七十年代，而作者在

书中同时采用了使徒信息中故事的大纲及自己研究的结果。路加福音中记载的比喻及神迹之中，很多与马太福音不同，而且甚至耶稣教训的编排也不同。假如路加和马太均用同一的「Q」语录，其中一位一定是任意改变「Q」的次序了。也许，马太把「Q」的教训分类的安排——例如：登山宝训（马太五至七章），而路加则随后把「Q」语录中的教训分散在自己所作的福音书中。较合理的假设是：路加也许亲自会与马太会面，或是他书中耶稣言论的记录，是直接从亲耳听讲的人，或是传道的使徒们得来。

这问题的其他方面也有值得商榷的地方。其中一个写书的日期与出版日期可能相隔很远。举例来说，马太可能在耶稣在世时收集他的札记，但可能要经过一段很长的时间才编成书本的形式公诸于世。假如是这样的话，在此期间，他的资料可能被他人所采用，而最后的形式，也不一定与先前的鬼集品相同。

这些不同的个人记录最后的形式，是受了当时主要的传统所影响，而且也与作者用这传统来解决个别的需要有关。为着用耶稣的教训来解决当地的需要，以及适应个别的目的，福音书之间便会产生差异。作者们可以将同一个故事放在不同的构架上，也可以正确地用它来应付不同的情况。不过，由于这些文件本身没有任何严重的矛盾，记叙上下吻合之处便也无伤大雅。

我们应当认为四福音已忠实地试着把耶稣生平事迹整理出来，以作训导之用。无疑的，它是使徒们信息的核心，因为它出现在彼得五旬节的讲词（徒二 22~32），以及哥尼流家中的讲道中（十 36~43），也出现在保罗在彼西底的安提阿的讲词中（十三 23~33）。符类福音书的作者们绝不会知道这一种「口传」；其实，路加福音的序言便暗示了作者通晓「照传道的人」（路一 2）所传的事。虽然「口头传说论」不能解释整个符类福音的问题，它却是值得我们更多注意的。

最后，应该提一下四福音作者们的目的。尽管他们可能拥有很多相同的资料，他们使用的方法却不同，而且他们也随着圣灵的引导，把它们组合成不同的构架，作者之间的差异。正好说明它们彼此间互无关系；而相同的地方，则反映出一种共同的资料来源，共同的写作题材，以及神同样的默示。

第七章 马太福音

来源

据传统说法，第一本福音书出自马太·利未（Matthew Levi），也就是耶稣所召十二使徒中的税吏（太九 9～13，十 3）。关乎他的生平，除了他的名字和职业以外，我们几乎一无所知。使徒行传把他列入十二使徒的名单之后，除了在一些传说中提及，他就不在教会史中出现。在马太福音里，没有一处明说他是作者，但早期教会的作者讨论该书作者时，均认为是马太。

优西比乌（Eusebius）（约在主后三二五年）曾引述帕皮亚（约在主后一##年）的说法，提及马太曾用亚兰文把主的启示写下，再由后人译成希腊文。

早在优西比乌以前约一个半世纪，爱任纽曾说：「马太也用希伯来人的方言发表了一本福音，在他们中间流传。其时，彼得和保罗正在罗马传道，建立教会的根基。」

从这些早期对马太福音来源的记述，我们也许可以得到几个推论，兹述如下：第一，马太是作者，是无可异议的。马太在十二使徒中既是较为不惹人注目的一员，别人没有理由利用他为伪著的作者。所有的伪作者要使自己的膺品成名，多会采用较有名的使徒的名字来发表。

第二，早期作者一致的说法，与所知道的马太本人的身份相符。马太身为税吏，一定不是文盲，而且因工作所需，惯于笔录。

第三，传说马太福音原用亚兰文写成，并未否认作者在其后另外发表一希腊文版的可能性，而这希腊版很快便取代了旧的亚兰文版作品。

时间与地点

我们不知道马太福音确实写于何时。它极不可能是写在耶路撒冷基督徒首次疏散（徒八 4）之前，因为耶路撒冷当地的教会大概不会需要一本成文的福音。当时的使徒们都还健在，可以直接答覆疑问和传授权威性的教训。如说它是写于主后七十年后，亦有可疑之处。因为它在论及耶路撒冷覆亡的预言（太廿四 1～28）中，并未暗示真的已陷落了。我们刚才提过爱任纽的旁证，他把这福音书放在「保罗和彼得在罗马时」的尼禄王统治时期中。假如这种说法无误，它原来可能马太为了那些说亚兰话而下住在巴勒斯坦的信徒而写；这些人未能与使徒们来往，结果只能从书卷中获悉有关耶稣的知识。

帕皮亚的证述，常常不被采纳，因为至今毫无亚兰语原本的踪迹可寻，而马太福音的文字，亦无痕迹显出它是一本希腊文译作。如帕氏所说的杂乱翻译，决不会酿成现存马太福音的优美希腊文文字。另一方面，作者鉴于对耶稣生平文字记载的需求，也可能特地为外邦教会——或特别为安提阿的教会——编了一希腊文版本。正因为希腊教会在数量和影响力上很快就超越了亚兰语教会，亚兰语的原本可能很早就失传了。有关马太福音原文所采用的文字，众说纷纭。但无论怎样，现存的希腊文版本是早期的作品，应被视为一种版本，而不是从亚兰语译过来的一种译本。

马太福音书，十分适合一个仍与犹太教保持密切关系的教会，虽然它正渐渐脱离犹太教而独立。马太福音弥漫着浓厚的弥赛亚主义，但它也有一个给「全世界」的讯息。它保存了亚伯拉罕之约的精义，强调神给与亚伯拉罕及其后裔作选民的恩赐，但却加上：「地上的万族都要因你得福。」（创十二 3）

它可能成书在安提阿。早期教父（如帕皮亚及伊格那丢 Ignatius）的作品中有关福音书的引述，与马太福音的本文非常吻合，这也表示它可能为叙利亚及犹太教会所乐于采用的。再者安

提阿教会的成员，最先有大批的外邦人，他们说的是亚兰语和希腊语。我们现在虽没有确据证明这书是源于安提阿，但没有其他的地点更适合。所以，它大概是在主后五十至七十年间成书，而为一些在安提阿教会工作或从那里出来工作的人所采用。

内容

马太福音开首的几句话，道出了全书的主题：「亚伯拉罕的后裔，大卫的子孙，耶稣基督的家谱。」（太一 1）这种语法使我们想及创世记中，用作分段的句例：「……的后代，记在下面。」或「……的后代。」（创二 4，五 1，六 9 等）。这种句子每次出现，都标示弥赛亚应许的另一个阶段之发展。在神子民的历史中，一环环的由创世纪传宗接代，有一环在路得记四 18 中出现——弥赛亚的家系止于大卫。马太在这里再继续这家谱，显出它在耶稣身上完成。

马太福音的结构，建在一个双轨的大纲上，而这大纲可从书中屡次出现的句子中追寻。第一个大纲是传记性的，与马可及路加福音中所述耶稣生平的结构相仿。我们可察觉两个分割点：一个是在太四 17：「从那时候（按：黑体字乃笔者所标）耶稣就传起道来，说，天国近了，你们应当悔改。」另一个在马太十六 21：「从此耶稣才指示门徒，他必须上耶路撒冷去，受长老祭司长文士许多的苦，并且被杀，第三日复活。」前者表明耶稣传道生涯的开始，而渐为世人所认识。后者显示耶稣渐渐不受欢迎的开端，而朝着十字架前进，达到一生功业的高峰。在马太福音中，这两个耶稣生平的焦点清楚地被带出来，这件事正好指出作者公然承认的本意就是要将耶稣生平从两个角度表达出来，同时，这也表示他对耶稣生平有一个整体的概念。马太福音绝不是由零散传闻和随手拈来的故事组合而成，它实际上是有条理的组合，表明弥赛亚怎样履行他自己降世的使命。

另一种结构是马太福音所特有的。我们以上所说的大纲。是用传记方式来诠释耶稣的生平，而另一个大纲，是话题性的记述。内容可分五大部，而每一部分环绕着一个主题，各以「当耶稣讲完（或说完，或吩咐完）……」数语作结。从序言的叙述以至受难的结尾情节，共可分开七段：最后在后记中加以总结，说出耶稣宣称弥赛亚所产生的后果，使读者不能推卸责任。祭司们接到守墓兵丁报告后采取的行动，与门徒看到复活主的反应，相映成一个强烈的对比，促使读者自己对两种态度作一一抉择。他可与犹太领袖们为伍，否认耶稣，在任何情况之下都不接受他所宣告的，要不然他自己就必须成为一个门徒。

大纲

马太福音：弥赛亚的福音

1. 弥赛亚预言的实现

降临

一 1~四 11

2. 弥赛亚原理的告知

就职演说

四 12~七 29

要求人入窄门

七 13~14

3. 弥赛亚能力的启示

神迹

八 1~十一 1

要求人跟随

十 34~39

4. 弥赛亚的解释

比喻	十一 2~十三 53
要求人接受	十一 28
要求人了解	十三 51
5. 弥赛亚目的的宣布	
十字架的危机	十三 54~十九 2
要求作证	十六 13~15
6. 弥赛亚难题的呈现	
与敌对者的冲突	十九 3~廿六 2
要求人悔改	廿三 37~39
7. 弥赛亚受难的完成	
受死与复活	廿六 3~廿八 10
8. 后记	
谣传与实况	廿八 11~20
要求人有所行动	廿八 16~20

第一分段使读者熟识弥赛亚的身世背景。他的家谱原系于亚伯拉罕（接受神应许的第一人）和大卫（被神拣选犹太皇室的建立者），在第一节就说出，然后又列出来。随着的是他怎样从童女出生、在约但河受洗、和四十天在旷野中受试探，预备他公开活动。在这三章半的段落中，「是要应验主籍先知所说的话……」或同样意思的句子，先后出现不下五次之多。藉此刻画出旧约圣经所启示神的旨意，有一部分在耶稣降生前的历史过程中实现，而全部成就却是在他降生之时。

第二分段以施洗约翰被囚后，耶稣出现于加利利为开端。重点在宣布弥赛亚国度在属灵上及道德上的原则。耶稣呼召众人悔改、信靠他，而且，当他向他们宣布自己掌权的国度时，设法指出那国度的性质和进入的方法。「天国」这词马太单独用了三十三次。另有五次他提及「神的国」（六 33，十二 28，十九 24，廿一 31，廿一 43）。其他符类福音在多处用「神的国」代替马太所用的「天国」。耶稣除了真确地指出他的国终会在物质界呈现（八 11，十三 40~43），也表明了在目前它在属灵上也是存在的（四 17，十二 28）。

这国度的属灵原则包含在登山宝训中，而马太给以最详尽的记录。它说明耶稣对律法所采取的立场，因为他说自己「来不是要废掉，乃是要成全」（五 17）。他要求一个超越犹太律法主义标准的公义，因为它是内在的，不是外表的；自发的，而不是墨守成规的；按一个人衡量，而不是按法规衡量。它最高的标准是神自己：「所以你们要完全，像你们的天父完全一样。」（五 48）在这方面，他说：「你们听见有吩咐古人的话……只是我告诉你们」（五 21~22），这表示他超越了律法。登山宝训直接断言他有超越律法的权柄。他没有取消律法，但是按他本身绝对的圣洁，他已经超越了律法。

登山宝训公义的标准，不是要求人符合人的理想，而是在认识基督，听他的教训，而且实行出来（七 23~24），虽然基督的位格与工作的含意还有待读者去领会，不过马太在这里已有清楚的说明，以基督自己为他教训和一切信徒的中心是必要的。

要向那些可能相信的人证实这些原则，必需有一些证明耶稣能力的证据。马太福音的第三分段（八 1~十一 1）首先叙述一连串不同的神迹，显出耶稣的能力胜过疾病（大麻疯八 1~4，瘫疾病八 5~13，热病八 14~17，麻痹症九 2~8，血漏九 20~22，眼疾九 27~31，恶鬼八 28~34，九 32~34，大自然的力量八 23~27 与死亡九 18，23~26）。马太第十章里，耶稣差遣十

二门徒，可说是把权柄委托他们，并在他们出去行道之先，给他们再三保证。传讲弥赛亚，不单是宣布一个新的完美准则，而且是显明一个新能力——使徒行传所说的概念，成了教会日后的一个事实：「使徒大有能力，见证主耶稣复活；众人也都蒙大恩。」（徒四 33）无论是耶稣基督自己或他的门徒所行的神迹，都不是断续而漫无目的的在施展能力。耶稣是要在教导群众，并开始实施他国度的计划，而不是要使他们困惑或惊奇。

从第四分段开始，比喻占了重要的地位。虽然这裏不包括全部的喻言，但十三章是聚合比喻最多的一章。这些自日常生活取材的比喻，刻画了天国的性质和施政计划，也特别提到未来。

耶稣表示一切的喻言旨在披露——同时也在隐蔽——真理。因为门徒问他为什么以比喻对众人讲话的时候，他说：

「因为天国的奥秘，只叫你们知道，不叫他们知道。」（太十三 11）耶稣打算让自己的教训，对那些乐意接受的人，显得平易浅白，但对强抵的人，则是晦涩难明。

在十三章中列着八个比喻：

一、地土	十三 1~23
二、麦子和稗子	十三 24~30, 36~43
三、芥菜种	十三 31, 32
四、面酵	十三 33
五、宝藏	十三 44
六、珠子	十三 45, 46
七、网	十三 47~50
八、家主	十三 51, 52

十三章三十六节提到，耶稣离开众人，进入屋里，所以本章的比喻亦由三十六节分为两半，四个是向民众说的，四个是为门徒的。

因此，前四个比喻是向群众介绍天国。它的开始在于播种神的话，它被各种不同的听众所接受，真诚和虚伪的反应的对照犹如麦子和稗子一样，天国惊人的增长，就如一棵树由微小的开始成为大树，天国的动力好像面酵——这一切都是耶稣要群众知道的事。

后四个比喻针对天国内在的一面：与建它的代价，与它有关的人遭遇到的双重命运，以及其教训中新与旧成份的混合。一切的比喻表明了耶稣不仅是以犹太改革者自居，而且是地上的君王，是世上举足轻重的人物。

在比喻之前的第十一与十二章中，马太已附加了一些讲演谈到耶稣使命的性质与重要性。施洗约翰的查问（十一 2~19）；耶稣在加利利各城被拒（十一 20~24）；他握有安息日的权柄（十二 1~4）；他掌管恶魔之权（十二 22~37），这一切都帮助我们明白耶稣是以一位超自然者的身份，降世完成一件不寻常的使命。

在马太福音的另一段（十三 54~十九 2），预先讨论了这使命的危机。耶稣为同乡之人所拒（十三 54~58）、希律王杀施洗约翰后构成的威胁（十四 1~12）、门徒的愚钝（十五 1~16，十六 5~12），却促使耶稣宣布十架之期逼近，并在登山变像中启示他自己的身份（十六 21~十七 8）。从这里开始，十字架的影子越来越明显，成为耶稣在地上生涯当前的目标。

耶稣宣布弥赛亚目的后，冲突便发生。在第十九章第三节至二十六章二节之间，马太形容了弥赛亚面临的问题以及他与敌对者在一些事情上的冲突，如与希律党人、撒都该人及法利赛人

的辩论（廿二 15~40）。二十三章的斥责和二十四、二十五章耶路撒冷将成废墟的预言便是这个冲突的结果。

冲突必然引至危机，而在弥赛亚的一生中，那危机就是十字架。马太福音二十六章三节至二十八章十节，叙述了他的受难、受死、复活。马太看重耶稣的死与旧约预言的关系，藉以强调这次死亡含有弥赛亚的特质。耶稣四次引用了旧约来谈论他受苦的事（廿六 31，54~56；廿七 9）。在回答大祭司该亚法（Caiaphas）的盘问时，他也自称为「人子」（廿六 64）；这个名字在但以理书七章十三、十四节中，指的是一位天上的人物。

本书的后记是整本福音书的撮要，用两种对耶稣不同的态度来阐明全书的教训：不信而拒绝，或是接受而敬拜。

书中每一段落都包含一种耶稣对自己门徒的要求，显然作者的目的是要藉此考验他的读者。登山宝训的教训部份结束时，耶稣呼召他的门徒踏上永生道路的第一步（太七 13~14）。在证明自己的能力之后，他委派门徒作见证人，要求他们背起十字架跟随他（十 34~41）。在解释他在世任务的一段，也有一个双重的要求：一个是针对群众，召唤他们到他那里得安息（十一 28）；一个是向自己门徒而发，查问他们是否明白人的话（十三 51）。他要使自己的主张确确实实地在门徒身上产生意志与理智上的反应。在他生命中的转折点，他预言到十字架的苦难，要求门徒表明立场，说：「你们说我是谁？」（十六 15）。此后，由于耶路撒冷不接受他，他不得不召唤这反叛的城市悔改（廿三 37~39）。在故事的结局，他的大使命说：「所以你们要去……」，这是整本福音书最后的呼求。因此，读者看这本福音的时候，书中每一段落都实际地应用于他们的行动上。

重点

马太福音的目的是要表明拿撒勒人耶稣怎样扩充并解释神在旧约弥赛亚预言里开始的启示。虽然它有强烈的犹太色彩，它也是为外邦人的益处而作，因为最后的大使命是嘱咐十二使徒使「万民」作门徒（廿八 19）。假如它本是为安提阿教会的利益而写的话，我们便很容易解释它这种特点。安提阿是外邦信徒首次大批集结的地方，这些人的犹太同道相信旧约，他们自己也受过旧约的熏陶，马太的目的，便是在设法应用旧约向他们解释耶稣传道工作的意义。

有些事件是马太福音所特有的。约瑟的异象（一 20~24），东方博士的访问（二 1~12），逃亡埃及（二 13~15），婴孩的屠杀（二 16），彼拉多妻子的梦兆（廿七 19），犹大之死（廿七 3~10），圣徒在耶稣钉十字架时复活（廿七 52），兵丁受贿赂（廿八 12~15），以及施洗的命令（廿九 19，20），都不曾在其他福音书中出现。在比喻中，稗子（十三 24~30，36~43），埋着的宝藏（十三 44），珠子（十三 45，46），拖网（十三 47），残忍的仆人（十八 23~35），葡萄园中的工人（廿 1~16），两个儿子（廿一 28~32），国王儿子的婚筵（廿二 1~13），十个童女（廿五 1~13），和银子（廿五 14~30）也是，马太这本书独有的。

只有三个神迹是马太福音所特有的，就是两个瞎子（九 27~31）、被鬼附的哑吧（九 32，33），和鱼口中的钱币（十七 24~27）。马太采用神迹的原因，似乎着重在证明耶稣的弥赛亚权力，而不仅为故事的发展，虽然他重复了很多在马可和路加福音出现过的神迹。

马太福音侧重在训导。它有四福音中最大独立篇幅的讲演材料（五、六、七章），也有其他长篇的耶稣的教训（十、十三、十八、廿三、廿四、廿五等各章）。这些演讲占了整本福音书五分之三，马太显然是打算强调耶稣论到他本人及律法的教训，以便显明弥赛亚降世的全部含意。

人物

在叙事上马太比其他符类福音作者较不着重个别的人物，他也没有介绍很多在别处没有出现过的名字。约瑟（一 18~25）、大希律（二 1~16）和雅各、约翰的母亲（廿 20, 21），在这里比在马可和路加福音中占较多的篇幅：但马可和路加二人比马太较多人物的素描。

大致上，马太福音的人物与马可、路加和约翰记载的一样。施洗约翰、马利亚（耶稣的母亲）、十二门徒、该亚法、大祭司们、彼拉多、古利奈人西门、亚利马太人约瑟，和根多次要的人物，都在故事中扮演了不同的角色。但他们都是应教训所需而被提及的。

特征

一、马太是记载讲演的福音书。

如下表里所示，每一段包括了一长篇的讲演。

段落	讲 演
1. 预言的实现（一 1~四 11）	约翰的传道（三 1~12）
2. 原理的告知（四 12~七 29）	登山宝训（五 1~七 29）
3. 能力的启示（八 1~十一 1）	差遣门徒（十 1~42）
4. 计划的解释（十一 2~十三 53）	比喻（十三 1~52）
5. 目的的宣布（十三 54~十九 2）	宽恕真义（十八 1~35）
6. 难题的呈现（十九 3~廿六 2）	被卖与预言（廿三 1~廿五 46）
7. 受难的完成（廿六 3~廿八 10）	（无讲演：只有行动）
8. 后记（廿八 11~20）	大使命（廿八 18~20）

二、马太是教会的福音书。

马太是唯一提及「教会」（十六 18；十八 17）二字的福音书。这两处都是由耶稣亲自讲的话，可见他认为教会是一个未来的机构，而且对它有一个明确的看法。由于他这些话语是收集在马太福音中，可能指出它是为了一个需要鼓励和锻练而在挣扎中的新兴教会而作。

三、马太是耶稣为王的福音。

不单指天国的教义在马太中被强调，而且整本福音书中，基督为王也占着重要的地位。第一章中的家谱，是循着犹太的王室谱系。希律王之所以被惊动，是因为耶稣的降生带来了一位政治上的对手。进入耶路撒冷，强调了以君主身份来临，安然骑在驴驹上（廿一 5, 7）。在论及世界末日的时候，他预言自己将会坐「在他荣耀的宝座上」（廿五 31）。彼拉多在十字架上刻着的是：「这是犹太人的王耶稣。」（廿七 37）

第八章 马可福音

来源

比较上说来，有关这卷书作者的资料很少。书中没有一处提及他的名字；而暗示出他的兴趣和性格经文亦不多。当然更谈不上他本人的身份。传说认为他是约翰·马可——耶路撒冷一个基督徒家庭的子弟，他是（使徒）保罗或巴拿巴或甚至是彼得的助手和替角。他的出生年月无法知晓，但他可能比使徒们年轻十年，这样说来，在耶稣被钉十字架时，他约有二十岁。他是马利亚的儿子，而马利亚与使徒们相识，使徒行传十二章曾提及她，为被囚的彼得所开的祈祷会就在她家中学行，那里可能就是耶路撒冷基督徒领袖们的总部。明显地，彼得出监后就找那地方暂避（使十二 12），由此可知他似乎知道当时可在那里找着同伴。也许耶稣和他的门徒在这屋子里的「阁楼」同进最后的晚餐，五旬节前的祈祷会亦在这里举行。若此，马可差不多在基督教运动发端时，已和其中的领袖们认识很深了。

马可出身富裕之家，他的母亲拥有该屋子和蓄养奴隶。希斯（Hayes）认为他是被「一个有钱的寡妇宠坏了的儿子」。他的表兄巴拿巴显然是个有点钱的人，因他变卖了一块田，「把银钱拿来，放在使徒脚前」（使四 37）。他们可能是原籍居比路；无论如何，巴拿巴是从那里来的（使四 36）。马可也许就在一个又虔敬又有教养的环境中长大。他是通过表兄巴拿巴的介绍而参加传道工作。正如使徒行传（十一 30）所述，巴拿巴跟保罗访问耶路撒冷之后，带着马可回到安提阿去（十二 25）。当巴拿巴和保罗第一次宣教旅行时，马可也随着作帮手或替角（徒十三 5）。当他们在居比路工作时，马可留在他们身边，但当他们离开居比路往亚细亚大陆一带时，他就离开他们，回到耶路撒冷去（徒十三 13）。他离开的原因不明，但这举动的含意好像是他不觉得这工作对自己有呼召，或是他受着某种情绪的影响。他可能不喜欢保罗；也可能对外邦人传教不感兴趣。总之他没有跟着他们一同前往。

在回到安提阿和跟着的耶路撒冷会议之后，巴拿巴提议下次旅程要带约翰马可。但保罗表示反对，因马可「不和他们同去作工」（十五 37~39）。他们之间意见不合尖锐到彼此分开了。巴拿巴带着马可，坐船往居比路去，而保罗带着一个新的助手，继续往亚西亚一带传道。

从这里开始（约主后五十年），马可在新约的记载中消失，有十年没有出现过，但在歌罗西书中，马可再度加入保罗在罗马的行列。而保罗推荐他给歌罗西的教会。稍后的时间，保罗形容他「在传道的事上于我有益处」（提后四 11）。以往的不和大概已经协调了；保罗对马可不好的评价已收回。很可能在这时候，马可是与彼得同在一起（彼前五 13）。毫无疑问，马可于开始传教便在教会中，而他于主后三十至六十五年间，与耶路撒冷至罗马一带的教会的积极见证有密切的关系。据优西比乌氏，教会的传说认为他创办了亚历山大的众教会。

时间与地点

最早提及马可福音的证人们，通常把它与彼得于主后六十年在罗马的传道连在一起。帕皮亚（约主后一一五年）曾说，由优西比乌（主后三七五年）引述：

「而且长老约翰也这样说：马可是彼得的译员，他所记所写均极详实，但因他不曾跟随基督左右，所以不能依主基督言行的次序而记载。如前所述，他与彼得同行，彼得照着需要教导他，但不会叙述基督的讲演历史：故此，马可的记录并无错误的地方，他小心详尽的记下听来的事，无遗漏之处，也没在所记之中加入不实之事。」

优西比乌也引述了亚历山大的革利免（Clement；约主后一八#年）的话，说彼得的听众敦

促马可把彼得口传的道理记录下来，而彼得授权让这卷福音，在众教会中公开诵读。革利免的继承者俄利根（Origen，约主后二二五年），据说曾述及马可是根据彼得所言而写这卷福音书的。爱任纽证实这个传说，指出「保罗与彼得死后，马可把彼得所传的笔录下来传给我们。」

这些传说的可靠性仍是个问题，因为它们不是直接从第一世纪而来。但值得注意的是：它们都同意马可是第二本福音的作者，也把这卷书与彼得的讲道相连。有关这卷书与彼得的生平年月关系问题，众说纷纭。爱任纽的含意是说，马可福音写于彼得死后，大概是主后六十五年至六十八年之间，而革利免与俄利根指出它是完成于彼得在世之时。而由他本人授权写成的。无可怀疑，这卷福音书是一个人的创作，而他熟悉使徒中的人，而且与他们所传的道有深远与直接的接触。

从以上的事实，我们可得以下一些推论：

- （一）马可是在犹太教的宗教气氛中长大。
- （二）他可能是在以他为名的那卷福音书（马可福音）中所记一些事实的目击者。
- （三）他是初期教会使徒领袖们的亲密伙伴，而完全熟悉他们传讲有关耶稣的道，以及他们传播的「好信息」。
- （四）他本身也会参加传道的工作，也亲眼看到向外邦人传福音的开始。

从这个福音的本身，我们可以加上以下几默：

- （一）作者着重事实，而下重视论题。
- （二）很可能他是耶稣在园中被捕时目击者之一。在马可福音十四 51, 52 提及一个跟随耶稣的少年人。书中没有提示他的身份，而在后来也没有明显的交代。从叙事的观点说，若不提及他，也不会影响上下文的连贯性。这里我们不难想像是作者在回忆一个生动的亲身经历。但这对整个故事发展又无关重要。其他的符类福音书没有提及这事。假如这真是指马可而言，那么，他是耶稣最后一段生平的目击者，而且很可能后代的人均赖他的记载，得以知道耶稣那段时期的情形。
- （三）再者，马可福音十五 21 提到古利奈人西门，「亚力山大和鲁孚（Rufus）的父亲」。这两个人与整个故事中无关，只在这里被提及。为什么呢？可能因为他们在作者和读者的心目中，是私人朋友而已。这样说来，这卷福音书的成书日期一定是在主耶稣被钉十字架的那一代人之时，哪怕我们假设这些人在耶稣被钉时还是小孩。
- （四）另外一个有趣的事实，可从使徒行传十 34~43 彼得的演说和本福音书所载的比较中得来。根据传说，马可曾一度为彼得的助手，这可从彼得前书五 13 中得到一些证据。值得注意的是：使徒行传中所记载的讲道与马可福音的内容大纲相近。马可是否真像传统所说的，在他的福音书中笔录彼得口述的讲道呢？

从以上的理由中，可得的结论是：这卷福音书是使徒时代一位后进的传道者的作品。他对有关耶稣的信息，有充份的认识，据所闻而记录下来，丝毫不作任何修饰与渲染。他不打算作一个传记式的叙述：而只是让事实来替他说话。假若这卷书是写在他事业的末期，他的经验也许使他把有关基督的信息表现得更有深度，而且内容更丰富些。

以上有关作者的讨论，已涉及大部分现存有关这卷福音书时期的证据。大概成书期不会迟过主后七十年，而很可能在更早的时候——假若所谓「写作」，是指更集和使用资料，而不必包括出版的话。马太及路加福音与马可福音有许多相符的地方，而两者中大部分的资料可在马可福音中找到，这使很多人相信马太与路加使用马可福音作为资料来源，而马可福音的文字记录一定是写在其他两卷福音书之先。这样的一个结论，很令人相信马可福音是较早的作品，或者说：其他两卷（马太，路加）的福音书写于后。但假若这些福音书是三个不同的笔录，表达

出使徒们被圣灵所感动而传讲的关于救主耶稣基督的信息，而且取材都是根据使徒们及其同事所传讲的内容，那么，它们很可能是同时写成的。有关这问题进一步的讨论，可参照第六章有关符类福音部分。

马可福音行文简洁，清晰而恰到好处，这种风格符合了当时罗马人的需要。因为他们对抽象观念与文纷纷的东西是不耐烦的。在马可福音中，我们可以找到很多拉丁化语句的例子，像「斗」modius（四 21），「税」census（十二 14），「护卫兵」speculator（六 27），「首夫长」centurio（十五 39， 44， 45）等。这些字大部分都有希腊文的相对字。但马可使用拉丁文用语，显然是因为它们比较普通或是更熟悉些。书中不大着重犹太律法和风俗。但在提及它们的时候，就比其他符类福音有较详尽的解释。马可福音的内证与外证颇为吻合，说明了出版的地区可能就是罗马。无论如何，马可福音是专为未听福音的外行人而设，他们有着一般罗马人注重实际的心理。

内容

马可福音是一个历史性的叙述，把主耶稣基督本人及他的工作，作一代表性的描写。它主要并不是一个传记，因它没有叙述其中主角的出身、早年背景、出生、教养或家庭状况，也没有想把他生命中任何一段作出详细交代。它把一串基督的事迹，可能是照时间上的先后，紧接的介绍出来，对于他在世最后一个星期，则有较详细的报导。它处理的方法几乎全是客观性的。作者很少评论：主要让叙述自己来表白故事的意义。许多人认为马可福音最后的十二节不是出自马可之手，因为它们不曾出现在马可福音最古的抄本之中，但假若这十二名经文被删去的话，整卷福音书便成为莫名其妙地突然终结了。全书的叙述明洁、生动、简略、直接了当而有力。像一本专为贴一个人照片的相簿，马可福音把耶稣一连串的独特神态描绘出来，但不会把它们紧凑地连结起来。然而，若将这些个别的插曲连在一起，得到其整体的印象，我们就不难发现这卷福音书已为他的位格和工作，提供出一个满意的了解。

马可福音的主题已在头一节经文中充分地概括出来：「神的儿子，耶稣基督福音的起头。」无论这些字眼是古卷的标题，或是由作者亲自选用，它们对内容已作了一个适当的介绍。基督本身，在整个叙事过程中占了主要的地位。他的事工成了叙述的中心，而他在耶路撒冷的死亡与复活，把故事带到一个惊心动魄的高潮。

作者并没有刻意把他生命中超自然的成份隐瞒或夸张。他所行的神迹，大部与常人需要有关，专为救急而施行，不是仅为表演。在耶稣安然地走向他为自己所定下的目标上，有一线冷静的过程，而有关复活的惊人收场不仅是暗示而已（八 31，九 31，十 34）。在结尾，作者则让读者去自己断定这个被描绘为人，而超乎人的人物。

大纲

替马可福音作一个大纲是不容易的，因为这卷书有着印象主义的味道。明显地，作者为了影响读者，比较着重福音书整体的冲击力，而少靠段落间前后高潮的起伏。不过，以下大纲，大概可作全书结构上一个清楚的指南：

马可福音：神儿子的福音 可一 1

话题大纲

地点

1.预备工作

— 2~13

先驱者	拿撒勒	一 2~8
受洗	至	一 9~11
受试探	旷野	一 12~13
2. 开始传道		
凭据		——14~五 43
导言		
事工	加利利	一 14~二 12
在加利利继续工作		
教训		二 13~四 34
进一步的传道工作		
权柄	低加波利	四 35~五 43
3. 全力传道		
冲突		六 1~八 26
不信	拿撒勒	六 1~6
政治的危险		六 7~29
大家喝采		
（退隐）	旷野	六 30~56
墨守传统		七 1~23
专凑热闹		
（退隐）	推罗、西顿 低加波利	七 24~八 26
4. 末了的传道		
挑战		八 27~十 31
向门徒启示		
（退隐）	该撒利亚腓立比	八 27~九 50
向众人挑战	犹太及比利亚	十 1~31
5. 最后旅程		
十字架		十 32~十三 37
教训门徒	往耶路撒冷路上	十 32~45
治病	耶利哥	十 46~52
凯旋进城	耶路撒冷	十一 1~11
耶路撒冷城中的事工		十一 12~十二 44
启示性的预言		十三 1~37
6. 受难		
大不幸		十四 1~十五 47
阴谋		十四 1, 2 , 10, 11
在伯大尼的插曲	伯大尼	十四 3~9
最后的晚餐	耶路撒冷	十四 12~26
客西马尼园		十四 27~52
在该亚法前受审		十四 53~65
彼得不认主		十四 66~72

在彼拉多前受审	十五 1~20
钉十字架	十五 2~41
埋葬	十五 42~47
7. 复活	
开端	十六 1~8
后记	十六 9~20

以上的大纲比马太的稍微详尽，目的在把马可福音结构上的几个要素联结起来。马可福音不像马太福音那样主要随着弥赛亚的主题而作。它着重在以耶稣为神的儿子（也是神的仆人）的活动情形。基本的大纲是建在他工作地点的变动上。这本福音书很少谈及他受难前在耶路撒冷的任何事工，虽然，耶稣在最后一次莅临那城之前，必会到过那里好几次。他离开加利利和低加坡利，是在他事工上发生危机之后。到推罗和西顿，或到该撒利亚腓立比的行程，都是企图避开他传道工作带来的骚动和冲突，因而可籍机会独自思考和祈祷，更可教导门徒一些他们还相当模糊的真理。

这大纲也显示出马可思想上的进展。希腊文 *euthus* 或 *eutheos*，译为「即刻」（straightway），「马上」（immediately），「立即」（forth-with），「立刻」（anon）用了四十二次，比新约所有其他部分还多。这给人的一个印象是：无论耶稣的传道事业怎样地多彩多姿及详尽，他是赶着走往一个他洞悉的无形目标，这目标不为当时大部附人所察觉，众门徒也只能在很少的机会中，从他一言半语的提示中隐约领悟到。

以上的大纲企图把马可福音里的资料分类。第一段（一 2~13）可说是导言，但不如说是有关耶稣为他伟大工作作准备的一个缩写。马可对耶稣生平中这一时期的记载，比马太及路加的简略得多。其中没有家谱，施洗约翰的传道只是粗枝大叶的提及，而耶稣在旷野受试探也没有详尽的叙述。全段只涉及耶稣的凭据问题，因为他由约翰所赞同，经圣灵膏抹，且在旷野中受试探。

第二段（一 14~五 43）给人最初的印象不过是一堆代表性的杂乱事件。实际上却包含一连串有关耶稣权柄的显示。瘫子的神迹（二 1~12），在一大串治病例子之后，说明耶稣有赦罪的权能。与法利赛人论辩在安息日掐麦穗的问题（二 23~28），与医治一个枯干了一只手的人（三 1~6）互相配合，正好建立耶稣是安息日的主的理论。他的权柄远超恶魔之上，曾在几处经文提及（三 11, 20~30; 五 1~20）。加利利湖上的风暴，显示出他胜过自然力量的权能（四 35~41）。睚鲁女儿的复生，表明他胜过死亡的权能（五 21~24, 35~43）。除了这一切有关耶稣超越性的证明外，马可同时记录很多他的教训，但在叙述的开首部分，主要着重于耶稣有权柄以人子及神子的身分说话、行事。

第三段（六 1~八 26）继续第二段的教训及神迹，但冲突一事占有更大的地位。他自己本乡的人不信（六 6）；希律王他杀害了施洗约翰，因之也很可能对耶稣起了怀疑，造成政治上的压力（六 27~29）；民众拥戴的危险，很容易破坏他的神圣任务，使它变成了煽动行为，还有法利赛人的墨守传统（七 1~23）造成了耶稣必须抗拒的压力。最后，逃避缠扰不休的群众的尝试无效之后（六 31~34），他退隐至推罗、西顿——外邦人的地方——那里不会那么多人认识他（七 24）。就等在那里，也有人向他求助。这有关他全力传道的一段，显出了耶稣工作的光明与阴影的两面。他对群众的怜悯，对贫困随时的照顾，以及他答覆问题的智慧，与群众无理的贪婪，成了强烈的对照。

第四段（八 27~十 31）以耶稣退隐至该撒利亚腓立比开始。像其他的符类福音书一样，马

可福音把这事看作耶稣生平的转折点。耶稣考验众门徒要个别亲自承认相信他（八 27）。他首次向他们披露自己受死的必要，此后，在改变形像时，向他们显示出他自己真正的荣耀。他不断教训门徒说自己一定要死与复活，但「门徒却不明白这话，又不敢问他」（九 32）。

第五段展开了这转变时耶稣做事情的影响，提及往十字架的最后一程路。在耶稣给众门徒的教训中（十 32~40），在巴底买（他是被单独指名唤出来）的被医治（十 46~52）：以及由群众夹道欢迎进入耶路撒冷一事（十一 1~10），他都表白自己对神对人在事奉上的态度。在与各种宗教团体论战和在橄榄山上向门徒说的预言中，耶稣订下了思想的原则及预告未来事情，而更完整地解释他使命的结果。他特别强调人类历史在神眼中的看法，这历史在末世他的再来时达到高潮。马可没有把十字架的悲剧缩小；然而，在未细说耶稣受难的事之前，他已指出耶稣会得胜地克服他所面临表面上的灾难。

耶稣受难的一段（十四 1~十五 47），在基本事实方面，与其他福音书所述的没有多大分别。对耶稣一生最后几天的记述，比他生平其他时间较按时间的先后。无疑的，这段时间是最生动和最重要的。马可平易的写实手法，使这段记述生色不少，也使人会问，怎么一个有这样巨大权柄的异人，竟会如此早亡。

马可福音本身对这问题作了两个答案。一个是耶稣在马可福音十 45 的宣告：

因为人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命，作多人的赎价。

福音书中记述的悲剧是他服事和救赎人必要的一步。另一答案是记在论及复活的最后一段（十六 1~8，「20」）。空坟的发现，证明了在约瑟园中发生的事，不能以任何纯粹自然论为基础来解释。天使的明确证词和妇女们仓卒的惊惶，证明了意外的事已经发生，耶稣是真的复活了。

在原文研究方面，马可福音最后的十二节的真假性，素为学者所争辩，因为几本最古而又普遍被认为最可靠的抄本，均完全没有这部分。现存的有几个不同的结尾，不过我们所熟悉的那个是最好的一个。无论怎样，它是一个可推溯至第二纪的末期的记载，也很切合其他有关复活一事的记载，所以我们有充分理由相信它含有可靠的资料。假若这段是马可自己写的，他很可能加上它作为后记，因为它以本章开首八节经文的摘要开始。它强调了众门徒的不信（十六 11, 13, 14, 16），好像说：虽然耶稣最有力的表明他胜过死亡的权柄，很多人仍然不信，需要进一步的劝告才会接受。

重点

我们已说过，马可福音是一个充满动作的福音。除了标题之外，并无开场白。虽然本书旧约的引句和间接引用屡屡可见。但很少用来说旧约预言已应验。在四福音中七十个比喻和比喻性的话语中，马可福音只占十八个，虽然其中有的只是一句话而已。但从它的篇幅大小看来，马可福音中有关神迹的篇幅，比其他福音书所占的多些；因为或许是在全部的三十五种神迹中，马可就记载了十八种。举例来说，在九十一页的希腊原文中，路加福音只叙述了二十个神迹，但在马可五十六页的原文中，已有了十八个。显而易见的是：马可比较注意行动，而不喜欢推测。

马可福音是「个人反应」的福音。页页都记载了不少耶稣听众的反应。他们「惊讶」（一 27），批评（二 7），惧怕（四 41），迷惑（六 14），希奇（七 37）和极端敌对（十四 1）。最少提到二十三次。这些故事的教训是很明显的，从当时群众心中的感想，我们也可以看到现代人对耶稣的评价。除了偶然提到的这些有关群众的反应外，也有不少访问耶稣的记录，甚至

包括他个人学动的观察（三 5，五 41，七 33，八 23，九 27，十 16）。

这种种的笔法，使马可福音成为生动的福音书。其中有一百五十一处用到历史性现在式的动词，而且又大量使用未完成式，使勾画出来的动作活像仍在进行中，而不单是过去的事而已。生动的词句比比皆是，例如：「圣灵把耶稣催到旷野里去」（一 12）；「既拆通了『房顶』」（二 4）；「污鬼……就俯伏在他面前。」（三 11）；「……波浪打入船内，甚至船要满了水」（四 37）；「耶稣吩咐他们叫众人一帮一帮的，坐在青草地上。」（六 39）以上的经节，是随意抽出来的几个例子，用作证明马可清新有力的文笔。而这种风格无疑带出一个目击者的口头证词，忠实地说出自己亲眼所见，直接影响自己及他人的事情。

马可福音的目的基本上似乎是为了传福音。他试看把基督本人及其工作当作一个新的信息——「福音」，传给大众，而不假设他们对神学或旧约教训有太多的认识。其中的简短插曲，简练的句子以及对真理恰当的使用，刚好是一位街头传道人向一贯混杂的群众会施用的手法。它在风格上下是文绉绉的，但它藉着全书的主人翁使全书成为整体，而它勾画出来的基督是实际而无从规避的。

人物

人物的描写不是马可的专长，虽然他笔下的人物往往比马太来得刻画入微。在客西马尼园从兵丁手中逃脱的少年人（十四 51~52），亚历山大有鲁孚（十五 21）与长大麻疯的西门（十四 3），都被提及为作者——甚至是读者们——所认识的人物。特别有趣的是亚历山犬和鲁孚的被提及，因它暗示了马可的读者认识他们，且又是和他们同时代的人。假若鲁孚就是罗马书十六章十三节所提及的鲁孚，则马可福音的成书日期当在主后五十六至六十六年和成书地点在罗马的推论，也许可以确定。不过，马可提及的人物不及路加之多，而且，把书中人物定型的程度又往往不及路加和约翰。马可好像比较着重整个故事的发展，而不重个别人物的分析。书中提及的人物，表示了这些人可能在马可福音未成书之前，已在基督教圈子中成了知名的人物了。

第九章 路加福音

来源

在三本符类福音书中，路加具有最多有关其起缘的资料。这书的作者，虽未作自我介绍，实际却有篇序言，提及他写作的目的、方法以及他与当代的福音书作者之间的关系。如果可以将路加与使徒行传作为一本书看待的话，则这个序言（路一 1~4），不仅是路加全书的钥匙，更是使徒行传的钥匙了。

从这个序言中，可以作出下例的推断：

一、在作者的时代，有好些记载耶稣生平事迹的著作，但都只是片断的，或甚至是经过窜改的记载。若其中有一本能使作者感到满意的话，他就不会自行动手去写一本福音书了。

二、这些记载曾经系统地将可采用的事迹编排过（「提笔作书、述说」，一 1）。

三、这些事实是当时的基督徒所熟悉的，也是他们在这叙述之前已独立地接受的。这就是路加所说的「在我们中间所成就的事。」（一 1）

四、作者觉得他自己的见闻最低限度也可比拟其他作者，而且，他也同样有单独负责写一本记载的能力（「这些事我既从头都详细考察了，就定意要按着次序写给你」）。

五、他的资料都是从够资格的权威人士得来的。（「是照传道的人，从起初亲眼看见，又传给我们的」，一 2）。

六、从观察或调查所得的结果，他十分熟念这些事件的实情，无疑地，在这些事件发生的主要过程中，作者是当代的人，这意思是说，作者与那些曾耳闻目睹过这些事件的人是同时代的。译成「既从起头都详细考察了」的这句话用意与提后三 10~11 保罗所用的一样，保罗说提摩大「已经服从了」他的「教训、品行……以及我在安提阿、以哥念、路司得所遭遇的逼迫、苦难。」其中并没暗示，在保罗所到的城市中的每一个场合里，提摩大都随从左右，但却指出了提摩太与保罗是同时代的人，而他拥有这些事情的亲身知识。

Anothen 这字曾引起一些争论，在美国修订本中，这字译成「从第一个开始」。但，用在使徒约翰的著作及在雅各书中（一 17），它都有「从上头而来」的意义。路加只用过这字两次，在此处及使徒行传（廿六 5）各一次。使徒行传的那段经文是保罗所讲的诰，不可能解作「从上头而来」，而只能解作「事先」或「自从前」。诺宵（knowling）认为保罗是指着他在耶路撒冷开始接受公共教育时而言的。在保罗书信中（加四 9）这字只出现过一次。特别得很，这里的意思是「又回」是指过去的时间而言的。在路一 3，这字当然可以译成「从上头而来」，但这样的翻译并不是上下文所要求的，而且这样译法也违反了路加与保罗一贯所用的言语。

翻译模棱两可的词语时，最好的方法就是根据作者对这词的通常用法；由于美国修订本的处理正合于这种通常的用法，所以这里把它保留下来。这样，作者的用意便可以明白，当他说「这些事我既从起头都考察了」，他是说这些当代的事，他已经知道了。并不是刚刚听来的。他对基督的认识，要追溯到好几年以前，那时，他和一般使徒和目击者都认识，甚至可能与耶稣的亲朋戚友也有联系。在圣灵的感动下，他动笔写书，他所采用的事件和他所用的语言都在圣灵管理之下进行。

七、路加所知道的概括了所有重要的事实。他的福音书收集很多不见于其他福音书的细节，可说能充分表达出基督生平的概况。

八、他自称是按着逻辑的次序而且准确地写书的。他所谓按着「次序」，并不一定是指年代的次序，他的意思是接着自己所清楚定下的程序去写。

九、路加所称呼的受信人可能是个有地位的人。这里，路加称他为提阿非罗（Theophilus），也许是他领洗时的名字，意思是「爱神者」或「被神爱者」。「大人」这个称号通常是用于对官吏或贵族的尊称。他可能是路加带领悔改归主的，也可能是个赞助路加发行其著作的人。

十、这个受信人已经听过基督的事，也许是在一些讲道聚会里听到的，但他需要更深的指导，使他得到坚固，并折服于所信的真理。

十一、明显地，路加的目的是要将完整的真理之知识传给他这个朋友。

从上面的演绎中，可以看出作者是一个具有文字恩赐的人，并且他晓得运用这恩赐将基督的信息表达出来。究竟这个作者是谁呢？

作者

作者的身份能否肯定，端系于这本书与使徒行传的关系。如果路加与使徒行传都是出自一人的手笔，则在使徒行传中所找到有关作者的内在证据，也适用于路加了：反过来也是这样。在使徒行传中，无可置疑的，在作者所叙述的许多事件中，他自己也是一个身与其事的人，因为他经常用「我们」这代名词。这几段提及「我们」的话成了很有用的导线，去确定作者的兴趣、性格及可能的身份。

第一个「我们」片断是在伯撒抄本中（Codex Bezae「D」），这是主后六世纪的手抄本，有根多特别的异文，下面便是一个例子，载于徒十一 28：

「我们聚集在一起，大大的欢乐，内中有一位名叫亚迦布的说起话来，指明天下将有大饥荒。」

因为这个异文只见于伯撒抄本，所以一般人都不接受：但如果这是原有的用词，就证明了作者是早期安提阿教会的一员，时间在扫罗与巴拿巴传道的期间。

第一段为众所接受的经文是从徒十六 10 开始的；这时正值保罗离开特罗亚，踏上第二次传道旅行的当儿。作者陪伴他抵达腓立比，在那里，保罗被囚（十六 17，19~34），而「我们」这代名词亦不再见到。作者也许亦在腓立比，但没有受到监禁。这种「我们」的话在保罗回到马其顿时又出现，载于徒二十 6 以后，迄于书末，虽然其中保罗在该撒利亚被囚的期间，作者似乎未见露面。然而，作者会陪同保罗从水路前往直利（徒廿七 1 以后），并且再没有离开过他，直到书末。

路加与使徒行传的关系很密切。二书的受信人同是提阿非罗。使徒行传的序言这样说：「我已经作了前书，论到耶稣开头一切所行所教训的」（徒一 1），这正好与路加的内容吻合。关于「前书」，序言中又特别题到耶稣的复活及其后四十天的教导事工，恰好符合路加廿四章的内容。而对圣灵地位的强调，也正如路加一样。哈那克（Harnack）曾经指出这二书在风格及用语上都极相近。哈氏的推理太繁太长，不能在这里一一列举，虽然如此，路加与使徒行传的合一性也可说是已成定论的了。因此，有关使徒行传作者的事实，也同样是路加作者的事实了，而这些事实也可以合法地用来确定他的身份。

这样看来，路加与使徒行传的作者可能是安提阿的外邦人，后来在安提阿悔改信主的，时间当不会迟过五旬节后十五年。自从在特罗亚与保罗会面后（徒十六 10），他就成了保罗的朋友与同工，并陪同保罗踏上他第二次的旅程。

到了腓立比，他留了下来，当了教会的牧者，而保罗却继续他的巡回事奉：首先是在亚该亚，后来，到安提阿一行之后（十八 22），就转到小亚细亚去继续工作（十九 1~41）。当保罗在第三次旅程中回到腓立比，作者又再成为保罗的伙伴（廿 6），并和他一道前往亚洲，又从

那里和他到达耶路撒冷。

保罗被囚四年中并没有提出作者在这期间的动态，而在这期间结束时，他是陪同保罗前往罗马接受该撒审讯的。

作者必定是保罗非常亲密的同伴，他所写的日记，对于提供这伟大使徒历次旅行传道的资料，是最好不过的。在所知保罗的旅伴中，只有路加才合乎这些条件。这个人物的辨认，主要是用剔除的方法，将不适当的人物减去而成立的。作者不会是提摩太，也不会是徒廿 4~6 中提到的任何一人，理由很明显，作者与保罗并没有和这些人从腓立比一起前往特罗亚，而是稍后才去的。就西四 7~17 及门 23~24 的名单来看，亚里达古（Aristarchus）可以剔除，因为他也是徒廿章名单上的人物；马可使徒行传中是第三身份的地位，所以他不是作者；至于以巴弗（Epaphras），他的工场不在腓立比，而在小亚细亚各城；底马则半途弃节而去（提后四 10）；犹太都毫无疑问是犹太人的后裔，而作者并不是犹太人。

至此，剩下来仍有可能是作者的只有路加一人。

这个结论，也有些内证可以支持。作者具有很高的写作能力，可能是个饱学之士。从他所用的语言中，可以看出他的思想绝对是希腊式的。例如他用「土人」一词（徒廿八 2），并不意味着马耳他岛人是未开化的蛮族，他所以这样形容米利大人，只因他们不讲希腊话罢了。作者的观察也是很敏锐，他给古代传下来的古时海运情形作了一个最好的记录，载于徒廿七章。最后，将可五 25~26 与路八 43 比较一下，就可发现路加多少是站在医生本行的立场来说话的，由此可以确定歌罗西书四 14 对他的称号：「所亲爱的医生路加」。

外在的传说亦支持这个结论，将第三本福音书的作者，认为就是保罗的医生朋友路加。主后二世纪的殉道者游斯丁（Justin Martyr），曾用过这本福音书。他提安（Tatian）以此书拼入四福音合参（Diatessaron）中。马吉安（Marcion）在他所编的正典中，也包括了一本路加的修订本。

自主后二世纪以来，人们普遍地征引这本福音书，而且一直都称它为路加的。仅特土良（Tertullian）一人就征引过或提起过路加的经文超过五百次了。

作者的身份既已经合理地确定下来，应该说到他的性格和事业的成就了。

简括地说，他是说希腊话的外邦人；受过良好的教育和具有相当的智力。他大概是第一次安提阿布道时信主的。大约主后五十一年左右，与保罗相遇在特罗亚之前，他的生平并无直接的记录。他陪同保罗从特罗亚赴马其顿，留在当地，成了腓立比教会的牧者。这个教会以它的热心及建立教会者的忠心而著名。林后八 22 所提到的「兄弟」也许就是指路加而言的。在早期与安提阿已有关系的提多（加二 3）也许就是路加的一个同胞兄弟。林后八 22 暗示这位「兄弟」在亚该亚是享有盛誉的，而在传福音上也有盛名。假使这就是指着路加，则他也许一面以腓立比为总部，一面曾在马其顿及亚该亚的全境作过保罗的代表。

当保罗在第三次旅程中再来到腓立比时，路加又与他在一起，并一同前往巴勒斯坦。在保罗逗留耶路撒冷及被囚该撒利亚的期间，并没有提及路加的地方；虽然如此，他不会离开保罗太远，因为保罗从水路往意大利的旅程中，路加是他的旅伴，并且将乘船遇险的情形，记录下来（徒廿七）。

在狱中书信里（西四 14，门 24），保罗提及路加，将他列入「同工」的名单上。到这里止，以后的资料都是极为零碎和悬疑未决的。看来在保罗殉道前最后的囚禁期中（提后四 11），路加似乎是与保罗在一起的。

路加决不单是一名旁观者，从局外看基督教的真理，反之，他本身也是一名活跃的传道人和宣教士。他是第一个伟大的教会历史家和基督教的文字卫道者。因为他与保罗同工的关系，

在他的作品里，应该会反映出向外邦人传这时所用的关于基督的知识。

时间与地点

路加福音写作的时间，必定是在二个界标之内：其时基督教必定已发展到相当的成熟阶段，足以引起外邦人如提阿非罗的兴趣：但福音书本身却又必定是写在使徒行传之前。使徒行传成书的时间可能是在保罗快结束第一次罗马监禁之前，因为该书突然终结，表示作者没有什么要说的了。当然，这路加福音也必定是写在耶稣渡完了地上的日子以后，而此书的序言中也透露了一个事实：当时已有不少人尝试将基督教圈中一般人所相信的事实撰写成书。大概主后六十年可以作为中位数。此时，路加应该已经作了十年以上的基督徒，也应该游历过巴勒斯坦，而且可能在那里认识了很多会见过耶稣肉身的人物。路加已听过许多有关耶稣的故事，而且他自己也为耶稣作了宣教士，因此他可能利用保罗被囚这段时间，来调查他生平的背景。

有人以路加曾征引马可为理由，便说路加福音是较晚写成的；但这两本福音书文字上的雷同是可以解释的：因为使徒时代的教会，关乎耶稣的布道性讲道都有相同的要点。路加与马可大概会在安提阿见过面，就是在约翰马可首次与保罗及巴拿巴到安提阿的时候。虽然我们不能武断地肯定主后六十年为写书的日期：但比起其他较晚的日期，是一样令人满意的。

在该福音书内，找不出写作地点的线索。它大概是在巴勒斯坦以外的地方写的，虽然也有可能是在该撒利亚。多数的建议，包括罗马、该撒利亚、亚该亚、小亚细亚和亚历山大都只是蠡测而已。甚至早期的传说，对其写作地点也没有一个满意的说法。唯一能够肯定的便是说，它是在希腊世界的某地，由一个在外邦人中间工作的人写的。

内容

大体上，路加福音的结构是依照马太、马可二书所述的主要事件的次序，再添上不少独有的事。重要增补的部份如下：

施洗约翰的出生（一 5～25， 57～80）

耶稣的诞生及童年（一 26～56， 二 1～52）

耶稣的家谱（三 23～38）

在拿撒勒传道（四 16～30）

对彼得特别的呼召（五 8～10）

六个神迹（五 1～11， 七 11～17， 十三 10～17， 十四 1～6， 十七 11～19， 廿二 49～51）

十九个比喻（七 41～43， 十 30～37， 十一 5～8， 十二 13～21， 35～40， 十二 41～48， 十三 6～9， 十四 7～11， 16～24， 28～30， 31， 32， 十五 8～10， 11～32， 十六 1～13， 19～31， 十七 7～10， 十八 1～8， 9～14， 十九 11～27）与撒该（Zacchaeus）相遇的事（十九 1～10）耶稣被希律嘲笑（廿三 8～12）耶稣复活后在以马忤斯的路上显现（廿四 13～35）。

还有许多路加福音的特征，由于太过琐细和繁多，无法一一类举。

大纲

路加福音的史料，是绕着一个中心观念而组织起来的。这个观念，就是耶稣以人类的一份子，靠着圣灵的能力，活出了人子十全十美而具代表性的生命。这个观念的发展植根于路二 11，耶稣被宣告为「救主，就是主基督」。「救主」说明了他的任务，「主」、「基督」则说明了他的身份，就是犹太教的那位弥赛亚。

路加：人类救主的福音书

1. 前言	一 1~4
2. 预备救主降临	一 5~二 52
报喜	一 5~56
约翰的诞生	一 57~80
耶稣的诞生及童年	二 1~52
3. 介绍救主	三 1~四 15
约翰的事工	三 1~20
洗礼	三 21~22
家谱	三 23~38
试探	四 1~13
回加利利	四 14~15
4. 救主的事工	四 16~九 50
宣布宗旨	四 16~44
表彰能力	五 1~六 11
选立助手	六 12~49
宣告主义	六 20~49
怜悯的事工	七 1~九 17
十字架的启示	九 18~50
5. 救主的使命	九 51~十八 30
公开的挑战	九 51~62
七十人的选派	十 1~24
天国的教训	十 25~十三 21
公开冲突的发生	十三 22~十六 31
训诲门徒	十七 1~十八 30
6. 救主的受难	十八 31~廿三 56
往耶路撒冷路上的事件	十八 31~十九 27
抵达耶路撒冷	十九 28~44
在耶路撒冷的冲突	十九 45~廿一 4
关于耶路撒冷的预言	廿一 5~38
最后晚餐	廿二 1~38
卖主	廿二 39~53
被捕与受审	廿二 54~廿三 25
钉十字架	廿三 26~49
埋葬	廿三 50~56
7. 救主的复活	廿四 1~53
空墓	廿四 1~12
在以马忤斯的显现	廿四 13~35
向门徒显现	廿四 36~43
差遣	廿四 44~49

路加在前言中一开始，就声明作书的动机是要受信人知道，他从口传而得的教训，是有属灵的确性的。「传」这个字，在新约圣经中通常的用法，是指由正式传授而得到的知识而言，不是指偶然得到的。路加显然是希望藉着此书给提阿非罗一个可靠的根据，以纠正他所熟知的教训。

基于上面的假定，可以得到这样一个结论：路加陈述事实时，会力求正确，正如他所说的（一 3），而且也将事实组织成为一些骨架，使读者有一个完整的印象。

在「预备救主降临」那一段，有不见于其他福音书的资料。马太说了耶稣是童贞女所生，但他是站在约瑟的立场说的。而路加则是站在马利亚的立场说的，至于施洗约翰出生的资料，马太、马可皆付阙如。

第三段介绍耶稣的士时间事奉，这一段的开始直接与历史有关。好像要藉此指出，耶稣并不是一个理想化了的宗教人物，而是曾真正参与过人类历史的一份子，可以在时间与空间上确定的。至于他的家谱，溯自亚当，所着重的不是王位的递嬗，而是人类的家世。受试探的记载，除了次序不同之外，与马太是极为相近的。路加特别提醒读者注意一个事实，就是撒但「用完了各样的试探」（四 13），好像他希望指出耶稣曾经受过人类每一样有代表性的试探。

第四段记载救主的职事。路加以拿撒勒的讲道来作开始，在这次讲道中，耶稣宣布了自己与圣经预言的关系。他以报告「神悦纳人的禧年」为他事工的目标。此后有关耶稣生平的资料，大约与其他符类福音书相似，但路加增添了不少个人的点缀。

第五段是路加所特有的。九 51 到十八 30 里面的记载，除了中间一两段之外，绝少见于其他福音书。耶稣所讲的比喻，如好撒马利亚人（十 28~37），无知的财主（十二 13~21），不结果的无花果树（十三 6~9），婚筵的座位（十四 7~14），大筵席（十四 15~24），失钱（十五 8~10），浪子（十五 11~32），不义的管家（十六 1~13），财主和拉撒路（十六 19~31），法利赛人和税吏（十八 9~14）等，都只是见于路加。虽然，骤看之下，这些只是路加随意收录的耶稣的比喻，然而这些比喻都有一个作用，就是要说明耶稣传道的意义。每个比喻或叙述，都是一个典型的例子，用以说明路加在运用一些基督生平的新资料，向外邦读者阐明耶稣的重要性。

路加在描述耶稣受难时，大致上跟符类福音书的描述没有多大的出入。至于最后晚餐的次序（廿二 19~23），对西门彼得的安慰（廿二 31, 32），流汗如血的一幕（廿二 43, 44），公会受审经过的安排（廿二 63~71），耶稣被带至希律面前（廿三 4~16），耶稣对耶路撒冷女子说的话（廿三 27~31），犯人的悔改（廿三 39~43），这些叙述给故事加上画面的色彩，而没有改变故事的发展与意义。路加描绘了人子如何因顺服天父而忍受十字架，藉以强调耶稣肉身所受的痛苦与发自人性的同情心。至于复活的记载则是显著地迥异与新颖。这些记载的真确性与其他福音书没有两样，但耶稣在以马忤斯路上向二人的显现一节，肯定了这本福音书寻求确据的特点。耶稣受死的事实，门徒的灰暗绝望，耶稣意外而有力地显现出自己活生生的存在，他从自己的角度解释圣经，及他和门徒说话时那股震慑著他们的属灵说服力：这一切都强有力地证明在基督身上，一些新事已经在世上发生了。本福音书的结语将历史的事实与教义上的真理连接起来，指出悔改赦罪的道理所依据的，就是藉着基督而来的启示。

重点

传说路加是一个画家，曾为初期教会绘很多图画。也许他不一定会在画布上作过画，但毫无疑问的，他在语言上是个画家。在几本福音书中，他所写的那本最具文学性。他的故事，不论是耶稣亲口讲过的，或是他自己述说的，都是修辞上的珍宝。同时他的辞汇丰富而多变化。在他的作品里，深藏着四首美丽的诗歌，一直留传至今成为教会的圣诗：圣母颂（Magnificat，一 46~55），是马利亚前往探视以利沙伯时所唱的歌；有福颂（Benedictus，一 67~69），是约翰出生时撒迦利亚所说的；荣归主颂（Gloria in Excelsis；二 14），是耶稣出生时天军所唱的；西面颂（Nunc Dimittis；二 28~32），是婴孩耶稣奉献时西面的祷文。

路加福音主要是一本历史。没有其他作者好像路加在一 5，二 1 和三 1~2 几处将叙事的日期交待得那样清楚。

虽然路加还是有许多事情没有详细记载，不过别人还是不像他那么完整的勾画出基督由生至死的事迹。当他处理基督生平时没有怀著地方观念；他乃是以一个世界主义者的眼光去看基督。在他心中，没有所谓犹太人与外邦人，希腊人与化外人，为奴的与自主的分别。路加可说是真正的大公无私。他写的历史并非是一个乏味的大事年表，而是由圣灵感动，将一个生动的演义，写成一部完整的历史。

威廉·兰赛爵士（Sir. William Ramsay）如此说：

「路加的记载，比其他历史家的记载更经得起考验。要是批评家对自己所评判的有所认识，而又不越出科学而公平的规范的话，则路加的记载可以经得起最严厉的考查及极刻薄的处理。」

要判断兰赛的称赞是否言过其实，只要把路加的著作拿来与他当代的作品对比一下，我们就不难发现。在冷静、深度与准确几方面，路加是凌驾于他的同侪之上的。路加、使徒行传二书写成的目的，是在为基督教会的兴起与发展提供一个属灵的分析，因此这些分析必须运用历史的手法去写。

路加福音强调教义的地位。路加会与保罗一同游历，又做过牧师与传道人，所以他不可能忽视了传授教义的重要性。路加虽没有专题的讨论神学，但他的辞汇，却显示出他对教义的认识与兴趣。那被天使（一 35），鬼（四 41）与父（九 35）所公开承认为神儿子的基督，在路加的笔下，同时，具有神性与人性的位格。救恩是路加福音一个极重要的教训：「人子来，为要寻找拯救丧失的人」（十九 10），这是本书一句关键句子。有几个比喻，特别是第十五章那些比喻，把救恩的意义说明了。保罗曾经多次提到「称义」，这名词在路加及使徒行传中出现过好几次，虽然不都是神学上的用法。然而有一次谈到法利赛人与税吏时（十八 14），「称义」一词用得很正确，指着人在神面前的属灵地位而言。像其他福音书一样，路加为神学建立基础，而没有将神学当作一门学问来发展。然而，有关基督的位格、悔改、得救、罪、称义、赎罪等问题的性质与意义，对读者来说都是很明显的。

有关圣灵的教义也特别受到重视。事实上，路加提到圣灵的次数比马太、马可加起来还要多。书中主要的人物，在他们的工作上，都有圣灵所加给的能力。他们是施洗约翰（一 15）、马利亚（一 35）、以利沙伯（一 41）、撒迦利亚（一 67）、西面（二 25, 26）与主耶稣自己（四 1）。耶稣一生靠圣灵而活。他从圣灵成孕（一 35），受圣灵的洗（三 22），受圣灵试验（四 1），为了完成他的职事而领受圣灵的能力（四 14, 18），被圣灵感动而欢乐（十 21），他也预期门徒将在圣灵的能力里完成他的工作（廿四 49）。理所当然地，使徒行传把这个主题发挥得更为尽致，将教会中圣灵的性质及工作陈述出来。

有几类人物在路加书中特别受到注意。路加有根多提到妇女的话。「妇女」一词出现过四

十三次，而马太、马可加起来才不过是四十九次。路加处理耶稣的母亲马利亚的性格时，比马太处理更为详尽。约翰的母亲以利沙伯（一 5~6, 39~45, 57），女先知亚拿（二 36~38），门徒中间的那群妇女（八 2~3），为耶稣的受难而哀恸的妇女（廿三 27~28）以及那些在十字架与坟墓前出现过的妇女（廿三 55~56, 廿四 1~11）都被路加记录下来。「儿童」在路加书中也比在其他古代史册受到更大的重视。马可完全删去耶稣及约翰的出生及襁褓时期的事迹：而路加则以三章的篇幅记述。路加三次提起耶稣在一个独生子身上行神迹的事（七 12, 八 42, 九 38）。在路加的记录中，耶稣俨然是穷人与受欺压者的战士。他的比喻中，有七八个要不是谈及贫富的对比，就是强调经济的需要（七 41~43, 十一 5~8, 十二 13~21, 十五 8~10, 十六 1~13, 十九 1~8）。这些比喻，都只是路加所独有的。在财主与拉撒路及无知的财主二比喻中，对富人的写照虽没有敌视的意味，却没有一点褒扬之意。路加本人虽属中上阶层，却自愿与下等阶层的人士来往，他的书就是为这些人而写，为要给他们介绍基督以解决他们的需要。我们也应该一下路加的写作技巧。路加所覆述的耶稣的比喻，很多是值得注意的。这不仅是因为比喻有属灵教训，更因为比喻的修辞优美。第十五章浪子的比喻是古今最佳短篇故事之一，希腊文的用词更是一朵揉合了简朴与深意的奇葩。没有其他题材比路加所述的耶稣降生的故事更为细致，更富感情。以马杵斯路上的一景，将整个复活的题材用一两段有趣的故事浓缩起来，还把这件事的主要教训包括在里面。任何抱著文学批评的眼光读福音书的人，都会赞成路加是出色的作品。

人物

路加一书中出现了好几个新的人物：撒迦利亚与妻子以利沙伯、西面、亚拿、撒该与革流巴（Cleopas）都没有在别处提起过。他们每一个人都属于一种不同的类型。路加的文学性人物也好像他的历史性人物一样能引人入胜。谁能忘记第十五章里那个慈爱而忍耐的父亲与他的两个儿子——一个任性而不负责任，一个傲慢而倔强（十五 11~32）？那个为了救助一个被强盗打伤的陌生犹太人，而不惜生命金钱的撒马利亚人（十 30~37），那个对着自己的财产而洋洋自得的懒散的财主（十二 13~21），被主人解职而乘机搜括一笔的狡滑的管家（十六 1~13），以及在圣殿中大声招摇祈祷的势利的法利赛人，都是一些真实生活中的类型。这些人物的类型，很可能是耶稣从自己观察到的个别情形取材而成，再由路加以生动的叙述为读者保留下来。

路加福音累积起来的效果，正与作者说明其宗旨时所表示的一样。因为故事非常真实，表现手法非常出色，所以我们所看到的耶稣不仅是一篇抽象文章中的题材，而且是一个真实的历史人物。路十九 10：「人子来，为要寻找拯救丧失的人」，路加福音将这句话充份的说明了。他将耶稣描绘为人子，写出他如何活在人的中间，如何衡量他们，以及为他们做了什么。

第十章 约翰福音

来源

约翰福音是圣经正典福音书四重奏中最不同凡响，也许是最有价值的一本。虽然它所处理的事件次序大致上与其他福音书没有出入，但在结构和风格方面，它却迥异于其他福音。本书没有一个比喻，神迹也只有七个，其中五个只是本书才见到的。本书所载耶稣的讲道，主要是谈及他的位格而很少谈到天国的伦理教训。耶稣与人个别会面的次数在约翰中增多了，约翰着重他与人个别的关系，过于与大众一般的接触。这本书神学意味很浓，而特别谈到二方面：即耶稣位格的性质和相信他的意义。

由于约翰与符类福音书之间显著的歧异，有人怀疑到它的真实性。要回答这个问题，我们得了解此书的缘起与宗旨。据传统说，约翰福音是使徒中最后去世的，西庇太的儿子——约翰晚年在以弗所写成的。这见解虽不断受到抨击，但它的可能性仍不下于其他任何假设。主后一世纪末基督教教会的一般情况现在知道的甚少，因此要重建约翰福音的结构是极端困难的。

关于约翰福音的存在，最早的证据见于优西比乌所引述帕皮亚的一段文字，这段话提到耶稣的一个门徒约翰，又提到另外一个门徒——与他同时期的一个长老约翰。优西比乌据此推断这是两个不同的人，又引述以弗所的两个坟墓，在他的时代，皆被称为约翰的墓。因为帕皮亚的著录现已不存，我们对他这个叙述的意义，很难作独立的判断。可能优西比乌误解了他的意思，一个使徒没有理由不能同时被称为长老的。可能帕皮亚只是说：大部份的使徒早就随着他们的口头见证逝去，而只有一两个，仍旧生存到他的时候，为耶稣所说过所作过的事亲身作见证而已。

以第四本福音书不是使徒约翰所写而是成于一个叫约翰的长老的这个理论并不能算是成立的。自从爱任纽以后，教父们的见证都主张作者是约翰。亚历山大的革利免、俄利根、依保利杜（Hippolytus）、特土良、以及穆拉多利残卷（Muratorian Fragment），都认为第四本福音书是西庇太的儿子约翰所写的。

作者

从福音书本身可以摘出一些关于作者的事实。首先，他是犹太人，习惯于用亚兰文去思想，虽则他的福音书是用希腊文写成的。在他的文章中，很少见到从属的句子，而且不时插入希伯来文与亚兰文的名词，而再加以解释。作者熟习犹太人的传统。在一 19~28 中他提到犹太人对弥赛亚的等待。他知道犹太人对撒玛利亚人的观感（四 9）以及他们在崇拜上的排他性（四 20）。他也认识犹太人的宴会，并向读者详加解释。

其次，他是一个巴勒斯坦的犹太人，对于当地曾有亲身的经历，特别是耶路撒冷及周围（九 7，十一 18，十八 1）。他熟识加利利的各城（一 44，二 1）和撒玛利亚的境域（四 5~6，21），他对所描写的地方，似乎了如指掌。

还有，他所记录的事情，是他亲眼看过的。在一 14：「我们也见过他的荣光」，和十九 35 他用第三人称说：「看见这事的人就作见证」，他在这二处经文中声称他所说的是取材自他所亲身经历的。而散布在福音书各处的细腻的笔触，都证实了这个印象。耶稣坐在雅各井旁的时辰（四 6），迦拿婚宴上石缸的数目与大小（二 6），马利亚用在耶稣身上的香膏的重量和价值（十二 3，5）以及耶稣受害时的细节（十八、十九章）等等都对整个叙述无关宏旨，但却显出观察者目光的锐利。

谁是作者？确凿地，他从耶稣一开始工作时就追随着他，因为他曾提到一些事，是在其他福音书所述耶稣开始传道前发生的。他必定是自己所描述的那群门徒中的一个。根据最后一章，我们可以看出他就是那「所爱的门徒」，曾是彼得的密友，在最后晚餐（十三 23）以及在耶稣受审（十八 15~16）和被钉的时候（十九 26~27）他都离耶稣很近。耶稣最亲密的朋友中只有一个符合这些条件。雅各在教会历史的初期已经被杀（徒十二 2）。彼得、多马和腓力屡次在书中以第三人称出现，不会是作者。虽然作者未有自我介绍，他已经肯定了读者必会知道他的身份，并且会接受他所写的事上所具有的权威性。剩下来最有可能的就是西庇大的儿子约翰。下面的结论就是基于这个作者身份的假设而作出的。

约翰的传记，正如其他圣经上的传记一样的零碎。他的父亲是加利利渔夫西庇太（可一 19~20），他的母亲是撒罗米，可能是耶稣母亲马利亚的姐妹（参看太廿七 56；可十五 40；约十九 25）。他是西庇太的儿子。他在加利利长大成人，并且在捕鱼业上是他的兄弟及安得烈和彼得的伙伴。他起初可能是施洗约翰的门徒，又可能是约一 40 所提及的安得烈的同伴。如果是的话，那么，他就曾经随从耶稣第一次周游加利利（约二 2），而稍后与他的伙伴们一同抛下渔网跟随了耶稣（太四 21~22）。

耶稣的生平中，约翰参与的事件，实在多得不胜枚举，难以逐一讨论。在早期于犹太传道期中约翰与耶稣同在耶路撒冷。也许与尼哥底母会面的地方就是约翰的家。稍后他参与十二门徒传福音的行列（正如太十 1~2 所描述的）。他需要耶稣的指导，不下于其他十一人，因为他与雅各的性情似乎是特别的激烈。耶稣称他们为「雷之子」，或者更就字面的意思，就是「激昂之子」（可三 17）。马可没有提出任何理由解释他们为什么被取了这名字。但希伯来文凡用到「某某之子」时，通常都是以某某为形容词来形容那人的，如「彼列之子」（sons of Belial）意即「毫无可取的人」。

约翰与雅各的偏执与暴戾性情可于两件事件中看出：对那个没有与他们一同跟随耶稣却奉它名赶鬼的人，他们立刻禁止（路九 49）：对那些不接待耶稣的撒玛利亚村人，他们亟望从天上召下火来烧灭他们（九 52, 54）。二人都轻率地请母亲恳求耶稣在他的国度中赐给他们首要的位置（太廿 20~28）。这些意气的粗鲁行动都遭受到耶稣的严斥，虽然他们的动机，可能是出于对他自己及工作的忠心。

最后晚餐宴上约翰占了一个特惠，并且是与主亲近的位置（约十三 23）。耶稣受审时，约翰因认识大祭司一家的缘故，得以进入他的院子（约十八 15~16）。也许，约翰曾是他父亲渔业公司在耶路撒冷的代表故此得以认识城中所有显贵的家族。很明显，他曾亲眼看到耶稣的受审与死亡，并接受了耶稣将母亲托他照顾的责任（十九 26~27）。他与彼得一起渡过了耶稣被埋的黑暗日子，又与他同是最先探视空墓的人。在那里，当他见到墓中空着的衣服时，「他看见就信了」（廿 8）。

福音书的跋中暗示：在基督教时代开始之后，他活了一个很长的岁月。否则，他不需要解释他的长寿。新约书信指出他在教会中升到有影响力的地位，成为解说神在基督身上所显明的爱的权威。他死时大概是主后一世纪的末叶。

从这些零散而交织在基督生平一般叙述中关乎约翰生平的点滴，可以看出他的一些属灵的经历。他生性激烈，将自己毫无分割的忠心给予基督，这种性情经常粗鲁而轻率地表现出来。自从耶稣驯服了他的热情，将任性的残暴除净之后，约翰就成为爱的使徒。没有任何一个新约作者可以超越他的忠诚。他火热的性情表现在他语言的活力上。耶稣对不信者的严斥（八 44），约翰以「魔鬼的儿女」（约壹三 10）贴切地反映出来。然而同一个约翰却有这样的说法：「亲爱的弟兄阿，我们应当彼此相爱，因为爱是从神来的，凡有爱心的，都是从神而生，并且认识

神。」（约壹四 7）。这种表现，在一个具有热情天性的人来说，并非前后矛盾。约翰的例子，说明了一个可能成为大罪人的，可以被基督改造成为伟大的见证人。

时间与地点

第四本福音书写作的时间，有各种不同的估计，大约从主后四十年到一百四十年或以后，但不会迟过他提安四福音合参。大约二世纪中叶，约翰已被收入这合参里面。雷兰（Rylonds）残片中，发现一片约翰十八 31—33， 37—38 抄本得以保存；这显示出约翰福音可能在二世纪的前半期已经在各地流传了。高顿拿夫（Goodenough）认为约翰早在主后四十年便已著书，但很少学者接受这么早的一个日期。最好的答案似乎是：约翰福音是第一世纪末叶在小亚细亚——可能就是以弗所——写成的。那时教会已经达到一定的成熟阶段，因而产生一个需要：就是他们需对信仰的本质有更高深的认识。这本书显然是在外邦环境中写成的：因为每逢提到犹太人的习惯与节期时，作者都加以解释，以方便对这些东西不谙熟的读者（约二 13，四 9，十九 31）。

内容

约翰福音的钥匙，是作者自己在约廿 30—31 的声明：

「耶稣在门徒面前，另外行了许多神迹，没有托在这书上。但记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命。」

在这段经文中，有三个突出的词语：神迹、信、生命。第一个名词——「神迹」——含有一个关于本书结构的提示。这个结构是以一些经过选择的奇迹为中心。这些奇迹的一般特征与载于其他符类福音书中的无异，但是在本书有其特别的意义，因此叫作「神迹」。作者一共提出七个神迹，是耶稣公开在别人身上施行的，或为别人的好处而作的。它们分别表现了耶稣权能的各种不同的领域，合而成为本书中心教义——耶稣的神性——的见证。这些神迹可以区分如下：

标题	经节	权能的领域
变水为酒	二 1~11	质量
治愈大臣之子	四 46~54	空间
治愈三十八年的病者	五 1~9	时间
使五千人吃饱	六 1~14	数量
行海	六 16~21	自然律
开瞎子的眼	九 1—12	灾祸
叫拉撒路复活	十一 1~46	死亡

在这七个神迹所发生的领域里，那些影响人类生命的规律或条件正是人自己无法改变丝毫的。而在这些领域中，人类所不能的，耶稣证明了他能，并且藉着他所作的去证实他超自然的能力。

第二个用词——「信」——是本书的一个关键性的字，出现过九十八次。习惯上译作「信」，虽然有时会译作「信托」或「交托」（参二 24）。通常是指对一个人的要求加以承认而言，不然，就是指一个人向基督的完全献身而言。「信」一词包含了整个基督徒生命的全部

意义：因为本段中这个动词的动态暗示「信」是连续性的过程，并且有进展的含意。约翰对「信主」的定义是：接受他（一 12），让他成为一个人生命中的一部分。相信的人既为这些神迹——耶稣本身具有权能的证据——所折服，他们自然会进而拥有坚定的信仰了。

本福音中的第三个钥字——「生命」，在约翰的言语里，是指一个信而得救的人在救恩里所接受的一切东西的总体，是人类所能有的最高经验。耶稣说：「认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。」（十七 3）约翰认为：生命并不仅是动物的生命力，或是人存在的过程；它乃牵涉到一种人性，一种新知觉，与环境发生的交互作用，和稳定的发展。他所介绍的基督是这个生命的典范，是神给基督徒的恩赐，也是神给基督徒的目标。

这三个词：「神迹」、「信」、「生命」，给本书一个合乎逻辑的结构。「神迹」包含了神的启示；「信」包含了「神迹」所原定要产生的反应；「生命」包含了「信」所带来的结果。

大纲

本福音大纲所发展的中心主题是「信」。

约翰福音：信的福音

1. 前言	一 1~18
主题的说明：信	
2. 考虑期	一 19~四 54
信的对象的出现	
约翰的传道见证	一 19~51
耶稣的工作见证	二 1~22
耶稣的说话见证	二 23~四 54
3. 争执期	五 1~六 71
信与不信的争论	
在行动中提出	五 1~18
在辩论中提出	五 19—47
在示范中提出	六 1~21
在讲演中提出	六 22~71
4. 磨擦期	七 1~十一 53
信与不信的冲突	
冲突的描述	七 1~八 59
与耶稣的兄弟的冲突	七 1~9
与大众的冲突	七 10~52
行淫中被拿的女人	八 1~八 11
与法利赛人及犹太人的冲突	八 12~59
冲突的实例说明	九 1~十一 53
用瞎眼的人	九 1~41
用关乎牧人的讲论	十 1~21
用辩论	十 22~42
用拉撒路的复活	十一 1~53
5. 危机期	十一 54~十二 36a

信与不信的宣告	
6. 讨论期	十二 36b~十七 26
信心的加强	
过渡期	十二 36b~十三 30
与门徒讨论	十三 31~十六 33
与天父讨论	十七 1~26
7. 受苦期	十八 1~二十 31
胜过不信者	
卖主	十八 1~27
彼拉多前的审判	十八 28~十九 16
钉十字架	十九 17~37
埋葬	十九 38~42
复活	廿 1~29
8. 跋	廿一 1~25
信心的责任	

约翰福音的结构很清楚，读者不可能错过。「信仰」是它的中心主题，自始至终都遵循著。而且，这本书并不想在现存事实之上增加什么人为的组织。作者受默示，挑选了一些插话和教训，代表上帝在基督里启示的特性和过程（一 19），并且将它们编排起来，造成一种属灵的浪潮，使读者积极地表示相信基督。

序言（一 1~18），开始以「道」来介绍基督的位格。这名称有别于其他福音书所用的，它没有任何特别宗教背景的含义。「基督」是犹太人的说法，「主」是外邦人的说法，「耶稣」是人，但「道」（Word or Logos）是哲学的说法。因而约翰书中的主角被写成一个普世性的人物，是「永恒理性」——就是神，道成了肉身，从神而来，为要将神启示出来，正如儿子把父亲启示出来一样。他要被那些接待他的人所认识（一 12），而这些接待他的与那些不接待他的人之冲突就如光明和黑暗之互不相容。

考虑期（一 19~四 54）表达出基督道成肉身的位格，他出现在当代人中间，并且受到他们的接待。首先，藉着他的先驱施洗约翰的见证以及它与约翰门徒的交往，他披宣布出来。他的主要任务，是作神的羔羊（一 29），而他吸引那些要跟从他的人所用的方法是投合他们的需要及欲望，这种任务与方法都与先前的历史与启示有关。他运用约翰所传的道及旧约的预言运立自己的立场。在他所作的工作中，他展示了自己内蕴的能力，足以控制人类及一切事物及制度（二 1~22）。随后的几次会晤更完全表明了他的恩典足够供应全人类。那位饱学而文雅的犹太教师尼哥底母，那位尖嘴而爱嘲笑的撒玛利亚妇人，以及那位缠扰不休的加利利贵族（可能是外邦人），都受不同的方法和论证的引导而相信耶稣。

自从耶稣公开自我介绍，就引起了争论，因为当他呼召人来信他时，许多人拒绝了。他并不要盲目或不讲理的相信；他一直都是诉诸事实，并且解释清楚信与不信的重要性。

争论期是从耶稣在池边医病的事件（五 1~六 71）开始，因为这神迹是在安息日实行的。耶稣指出这事不过是他的父不断工作的一个例子而已，因无形承认「神性」是他的特权。随着，他接着讨论（五 19~47）：以五种见证作为基础，争取人来信他。这五种见证就是：他自己，先驱施洗约翰，天父，他所行的事迹和圣经。约翰认为第六章所述的神迹是特意为门徒行的，为要唤起他们对耶稣坚强的信心。这些神迹与以后的论说是紧紧连合着的，因为后者只

不过是将神迹所含蕴的真理加以阐扬罢了。在这时期中，耶稣极力要求别人相信他，仿佛他迫切盼望在门徒未被激烈的争论离间以先，能委身于他。

磨擦期（七 1~十一 53）上承争论期的趋势而发展至必然的危机。

正当门徒的信心在迟疑中增长的时候，与此对照的是耶稣的兄弟对他无情的冷嘲，加上惊奇的民众对他犹疑的追随，以及犹太教势力阴毒的反对。耶稣自己对于这些磨擦的评估，见于瞎子的故事：他表示当他还有机会时，必须作成神的工作：他又认为叫拉撒路复活一事是信心的最大考验，也是他的能力一个最高峰的证据。在第十章，这两个神迹之间有一段记载，这是耶稣对自己的使命所作最后一次长篇的公开声明。这里宣布他的死的目的，正如符类福音书中耶稣在该撒利亚腓立比向门徒所说的话那样清楚。磨擦的结果他已预言了。他说：「我将生命舍去，好再取回来」（十 17）。

在危机期中（十一 54~十二 36b），出现了由磨擦而生的种种紧张局面。耶稣退出耶路撒冷及近郊，去到以法莲，为的是要避开风暴的中心。至于他的朋友们对他的感情，则由伯大尼一家公开宣示出来，他们为他举行了一个宴会（十二 1~2）。而那些上耶路撒冷守逾越节的人重亦热烈地向他欢呼（十二 20~21）。耶稣体会到大势已定，于是从人群中悄然隐退（十二 36）。在他生命中，决定的因素，不是民众的投票，而是天父的旨意。

到这里为止，耶稣的职事都是公开的。但从这里开始，则转为私下的。最后晚餐完毕，耶稣对门徒的临别训言以及他向天父的祷告，构成了讨论期（十二 36b~十七 26）。为着门徒能够受得住十字架的震惊，耶稣为他们作了一番预备的工夫；这加上他为已完成的差事向父神所作的报告，就总结了耶稣在地上的职事。

在受苦期（十八 1~廿 31）中，信与不信者，都将他们之间互相冲突的原则完全实行出来，在卖主与钉死这两事上，不信者原形毕露。而彼得的软弱，犹大的背叛，祭司们的嫉妒与毒恨，以及彼拉多的怯懦，正好指出了不信者如何达成他们最终的目的。而另一方面，妇女们与那位所亲爱的门徒的坚贞和约瑟及尼哥底母的慷慨行动，却说明了一种不完全而未经训示的信心，也能在危难与惊骇之中持守忠贞。耶稣的复活，对相信的人来说，自然是一个最后的证据；对于在神子耶稣身上所显明的启示，这也是一个末了的表白。

重点

约翰福音有根多特点，使主题更为突出。主耶稣的要求可归纳为下面七大「我是」里面：

- | | |
|---------------------------------------|-----------|
| 1. 我是生命的粮 | 六 35 |
| 2. 我是世界的光 | 八 12 一九 5 |
| 3. 我就是羊的门 | 十 7 |
| 4. 我是好牧人 | 十 11 一 14 |
| 5. 我就是复活，就是生命（中文圣经
译作「复活在我，生命也在我」） | 十一 25 |
| 6. 我是道路、真理、生命 | 十四 6 |
| 7. 我是真葡萄树 | 十五 1 |

约翰福音特别强调耶稣与个人的关系。所记录耶稣与人的会面共廿七次，有长篇的也有简略的；其中包括了一些可以归在其他标题下：例如大臣之子的神迹（四 46 一 54）和彼拉多的审

判（十八 28 一十九 16）。在这一类均合里，最突出的不是那事件的本身，而是耶稣对个人的关心。在符类福音书中，彼拉多的审判一类的事，只是耶稣的生平在结束前的一个大特写罢了；而在约翰福音中，耶稣个人对彼拉多的关心，以及他努力试图引导彼拉多承认他的要求，都相当明显。

约翰的词汇很特别，只要随便引用它一两节经文，就可以看出是属于约翰福音的。有几个关键性的字眼经常地重视。这并不是由于作者思维的狭窄，而是因为这福音的主题，像一颗钻石一样，须从每一方面来观看。这类名词在本福音书中若不是含有比喻性，就是含有特殊专门意义的，好像「生命」、「光」、「黑暗」、「工作」、「世界」、「信」、「肉体」、「时辰」等。其余有些则含有抽象和带点哲学性的内容，如「真理」、「真」、「恨」、「接待」、「爱」（这有两个不同的动词），「挪去」、「差派」、「太初」、「知道」（有两个不同的动词），「荣耀」（名词及动词），「见证」（名词及动词），「遵守」，「父」等。约翰福音的词汇说明了一件事：那时关于基督徒生命的教训已经形成了一些具体的观念，而且以一套固定的措辞表达出来：同时，正如今日一样，这些观念，将属灵真理整个新模式描绘出来。

约翰福音所强调的，是神子耶稣基督的神性。虽然没有其他福音比约翰更清楚地描绘出耶稣的人性，可是，也不能比它更直接断言神的特权：「道就是神」（一 1），「我与父原为一」（十 30）「还没有亚伯拉罕，就有了我」（八 58），「人看见了我，就看见了父」（十四 9）以及多马所进口而出的「我的主，我的神」（廿 28）。

此外它也着重到耶稣的人性。耶稣困乏（四 6），口渴（四 7）、不耐烦（六 26）、悬望（六 67）、严厉（八 44）、忧愁（十一 35）、感谢（十二 7）、烦恼（十二 27）、爱恋（十三 1）、忠义（十八 8）、勇敢（十八 23）。对当时那些偶然与耶稣相遇的人来说，他只是「一个人，名叫耶稣」（九 11），但对那些曾与他生活在一起的人来说，他就成了「神的圣者」（六 69）。

宗旨

前面已经说过，「卫道」是这个福音的宗旨。所有福音书的设计，都是为了引起读者或听者的相信。而本福音书的设计，如序言所说，是为着那些已经有些偏爱哲学而又正在寻求解答腓力所发的问题的人，这问题就是：「求主将父显给我们看，我们就知足了」（十四 8）。

约翰福音或许特意为增补当时见于正典符类福音中关于耶稣生平的记载而写的。没有人敢断言约翰曾经听过并读过马太、马可及路加。虽然如此，有种种迹象显示作者的用心在于将一些未经记录的新资料公开，即如耶稣在加利利的职事大都给省略了；比喻几乎一个也没有，而神迹的记载显然是经过挑选的（廿 30），还有就是约翰中的一些历史资料是与符类福音者互相衔接的。又例如在叙述最后晚餐时，约翰将洗脚的一幕绘出来，阐明耶稣希望以身作则教训门徒谦卑的功课。除了假定这个功课也许会鼓励门徒实行谦卑之外，他并没有确切地说明其理由。反之，路加却记录了门徒辩论「他们中谁为大」的争执（路廿二 24）。因此这两个记载在含意上交织着，我们也许可以这样臆测：约翰的描述是他私人对路加那段记载的增补，作用是说明耶稣如何应付路加所叙述的那个争执的场面。

人物

约翰福音的一个特色，就是人物的发展是间断出现的，而不是一气呵成的描述。尼哥底母（约三 1~15，七 50~52，十九 39），腓力（一 43~46，六 5~7，十四 8~11），多马（十一 16，十四 5~6，廿 24~29），马大与马利亚（十一 1~40，十二 2~8），耶稣的母亲马利亚（二

1~5，十九 26~27），以及其他，都是顺着故事发展的主流而自然、轻巧地带出的；然而，将这些提到他们的片段并凑起来，就形成了一整套生活照片。在某种程度上，这种手法在其他福音上也用到，然而却只限于少数突出的人物，如彼得及犹大。而约翰福音则同时采用突出的与藉藉无闻的人物，作为信与不信的例证。

第十一章 基督的生平

由于主耶稣基督的重要性，一般人自然会以为他一定受到当时文坛的注意，也会以为关于他生平的记叙一定不少。他确曾引起群众的注意，跟随他的人数以首计（林前十五 6），他们的见证至一世纪中叶也仍然很生动。可是，事实上关于他的资料却相当少。除了四福音和保罗书信中零碎的暗示以外，当时的历史对他简直几乎只字未提。

非宗教性的资料来源

不过，我们还是有些关于基督或基督教的历史资料可以引用。在约西弗的古史（*Antiquities*）中，有如下的记叙：「大约在那时候，有称为耶稣的智者——如果我们可称他作人的话，因为他是行异能的，是喜欢接受真理者的教师。他招引跟随他的有许多犹太人，也有许多外邦人。他是『那』基督。当彼拉多接受我们首领的建议，判他钉十字架的时候，所有爱他的人起先并没有离弃他；因为三日后他复活，向他们显现：正如圣先知会预言到他的千万个奇迹。同时，因他的名被称为基督徒的一种人，直至现今仍未灭绝。」

塔西图是第二世纪的罗马历史家，当写到尼禄执政的时期，也提及到基督的死亡和罗马的基督徒：

「不是任何从人而来的援助，不是任何王公赐予的财物，更非任何献与神明的赎罪祭，能使尼禄避免民众的非议，相信他没有下令放火。因此，为了压抑谣言，他就捏造罪名，以最剧烈的酷刑，处罚那些通称为基督徒的人，他们原是犯了滔天大罪而被众人憎恨的。他们的创立人叫基督，在提庇留王朝时代，被犹大巡抚本都彼拉多以罪犯之名处死：但是这种有害的迷信，弭平了一时，就又扩大起来，不仅在发生这毒害的犹太全地，还发展到整个罗马市……」

绥屯纽（*Suetonius*）的见证很简单：

「基督徒受到尼禄的处分，他们是一班信奉一种新创而有害的迷信的人。」

年青的皮里内（*Pliny*），是一个曾与他雅努（*Trajan*）通信的人，在他一封信中，谈及自己在亚细亚遇的基督徒们：

「但是，他们确信自己仅有的罪，或是错误，乃在于他们习惯在固定的某日，天亮之前聚会，用启应的方式向基督唱诗，好像向神歌唱一样，更彼此紧守一个严谨的誓约——不作诡诈的事，永不欺哄，不偷盗、不奸淫、不作假见证，在被迫时仍不背弃托付……」

路迦诺（*Lucian*）是第二世纪的讽刺大家，对基督和基督徒都加以轻蔑，将他们与巴勒斯坦犹太人的会堂说成一事，又暗示基督为：

「……那将这个新宗教传入世界，以致在巴勒斯坦被钉十字架的人……再者，那第一律法的创始者说服他们，只要他们彻底地废弃希腊各神，敬拜那被钉的巧辩家，遵守他的律法，大

家就是兄弟。」

这些关于基督和基督教的简单记录，其笔记人都是不认识这运动的历史，更敌视其教义的人。然而他们都指出基督教在第二世纪已经广传，同时，基督的敌人也承认他曾在历史中存在过。根据以上资料的性质，可以证实他被视为一个无名的狂热份子，他的宗教比预料的要高明的多。直至尼禄时期，基督教在宫廷圈中，罗马人对基督教的态度，正如美国人评议输入日本神道教的态度一样，

耶稣生平的各时期

由于四福音所供应的资料并不完备，就是说不是所有事迹都记下来，所以我们不能藉此重写一完整的耶稣传。在四福音当中，路加或许是最富有代表性的，但他并没有提及约翰所说的耶稣早期在犹太的传道工作。福音书中也没有人尝试描写耶稣本人的样子，虽然这些作者们必然知道这些事实。关于他的幼年，只有路加给我们隐约的一瞥；他前三十年的时光，大部份都被省略了。至于事迹的发生，也只有约翰确实是照时间先后记载，我们可以根据书中耶稣参加节期的提示追寻出来，（虽然有一个节期还是不能确定【约五 1】）。福音书的记叙并不一定要依先后次序，因为每本书都有其自己的目标和资料的编组，为了效果，而不是为时间顺序。它是一种说明，而非编年史。因此对于基督生平所行事迹的先后次序，学者意见分歧。以下的表格与大多数的学者意见一致，多着重于福音书的重要事迹，而非小节问题，因为细节是属于专门性研究的范围。以下所分各时期，皆依照伯尔顿（Burton）和顾斯庇（Good speed），赫士（Huck）和他人习用的排列法。

[基督生平合参]

重温以上的传记资料，可显然看出很多重覆的记叙。其中大部份材料由符类（Synoptics）福音重覆三次，间中约翰福音也有记载。有关神迹和比喻的记叙，符类福音大抵相同。至于特出的事件如受浸、受试探、给五千人吃饱、变化形像和受难周等，则三者均有叙述。

路加福音和约翰福音的经文，未见于别的福音书者最多。尤其是路九 51 和十八 14 的内容为独家记载，惟有某些话在马太福音也有相同内容，但并非文字相同。至于约翰福音的内容多与符类福音有别，虽然在事件的历史先后上大致相似。

福音书较著重表现一个人物，而非写一个故事。重要的不是在于完整记载的次序，而在于其是否有意义。各福音书之间的差别，显示出可以彼此补充，虽然就写作的人而言，可能并不是故意的。它们在内容方面的符合，足见关乎耶稣的实际知识必是初期教会之一部份固定的教训，而且都是根据目睹者真实的见证。

耶稣生平事迹，前面个别介绍福音书时，已提过小少，这裏不赘。然而不论各书对基督生平方何不同的记载，同样出现的有以下情形：基督对群众的吸引力增加，被领袖反对时的危机，被群众摒弃，以及不能被门徒好好的了解。根据施洗约翰被杀以及十二使徒旅行传道归来二事，我们可以见到耶稣的传道对群众的吸引力已达顶点，而他也慢慢开始有意地走向十字架。以后在北部退休以及后来在犹太和比利亚的传道越来越充满了争执。从耶稣的反应，可看到他对于说服敌人接受自己的信息一事，只抱着微小的希望。小过，他还是籍这些信息教导一班始终跟随他的门徒。

复活为耶稣生平事迹的顶峰，他曾多次预言到这件事。我们实在没有理由怀疑福音书的真实性，也不能否认，它们的目的是在宣告耶稣从死里复活。所有的作者都承认在七日第一日发

现坟墓空了，耶稣多次以可见可摸的身躯显现给门徒看。

各时期都没有完尽的记载，甚干受难周也是这样，因为其中星期三似乎省略了。

耶稣生平的地理环境

主耶稣在世大部份的时间，都消耗在巴勒斯坦一带，不足一万方哩之地。婴孩的时候，为了逃避希律王的愤怒，约瑟和马利亚带了他去埃及（太二 13，14），又在传道的危险期采访过推罗和西顿（十五 21）；但他大多数的旅程都花在加利利和耶路撒冷之间的路上。如耶稣到过约旦河的东边，或许在河边的城市和村庄停留，所以并没有深入外约旦。

巴勒斯坦处于地中海东端，就作为它的西海岸。北自利巴嫩山，南至死海，长约一百七十五哩。自海岸至北面的加利利海只有二十八哩；山海岸至南面的死海则约五十四哩。全境由北至南被约旦河中分，它发源于黑门山（Mt. Hermon）脚的泉源，向南流经呼勒湖（Lake Huleh），加利利海，再流入死海。

巴勒斯坦地势可分为四区：一是海岸平原，由北沿地中海沙漠伸展至迦密山；二是的陵地带多磷响而光秃；三是约旦河谷，这深谷在死海口时在海平面下一仟二佰七十五尺；四是约旦东部的多山高原，其东以沙漠为界。

以上四种地势给予巴勒斯坦几种不同的气候和物产资源。海岸平原有少数几个良港，约帕（Joppa，即今日的雅法 Jaffa）和迦密山（Carmel）以北的多利买（Ptolemais），都是地中海东部海上贸易来往船只搭载点。沿着海岸，有路将埃及和东北方诸国相连，为自古以来的交通线。沿海的气候温和，土壤肥沃，所以农业发达。

丘陵地带岩石磷响而瘦瘠，自约书亚时期由以色列人占领。其中包括两个重要城市：近死海北端的耶路撒冷和以巴路山（Mt. Ebal）及基利心山（Mt. Gerizim）附近的撒玛利亚。因为山高地峻，所以气候温和。人民的主要工作包括种葡萄、小麦、畜牧等小型农业。

以斯得伦（Esdraelon）平原自西北向东南伸展，由迦密山沿基顺，（Kishon）谷至基利波山（Mt. Gilboa）脚，与约旦河谷连接。由于这条通道是海岸和内陆唯一的良好交通线，有极大的军事价值，而这平原也就常常成为南北两军争夺巴勒斯坦的战场。米吉多（Megiddo）是这地区的重要城市，周围的山岭因而称为哈米吉多顿（HarMagedon）或亚米吉多顿（Armageddon），亦即圣经所预言，这世代最后一次大战的地点（启十六 16）。

巴勒斯坦的居民多聚居于此山陵地区。北面的加利利，是耶稣的故乡。该地起伏不平，但间有河谷可供农作，加利利湖上则渔业发达。湖东的革尼撒勒（Gennesaret）平原土地肥沃。因环湖商业开发，故而沿岸城市林立。通往东方的商道穿过加利利。拿撒勒就处于这些商道上，是耶稣早期的家。很多罗马人和希腊人都喜欢沿湖定居，因为那里天气良好，而且作生意容易。耶稣常到的城市有伯赛大（Bethsaida）、哥拉汛（Chorazin）迦百农、马加丹（Magdala）即马利亚的家，和提比哩亚。拿撒勒和迦拿（Cana）则离湖远一点。

加利利之南就是撒玛利亚，从前北国以色列的中心。地势崎岖，可耕种的地方比加利利少。以巴路（Ebal）和基利心双山对峙、控制全区，自占领以来，即为崇拜的中心。从前雅各居住凿井的地方（约四 5）就在这里的示剑（Shechem）平原，居民务农为生。

撒玛利亚之南是犹大，地形与撒玛利亚有些类似。近海的低地偶有山上溪水灌溉，以及由地中海吹来的水分。中部多石，不能耕种，东部则全为荒芜的沙漠。南部的南地（Negeb）土地肥美而干旱，类似美国西部。在耶稣的时期，该地根本不能居住，但近年因有水利，已把此地开发耕种。

约但河谷的地质非常特别，是从北面托鲁斯山脉（Taurus Mts.）伸展下来的罅谷的一部份，经阿拉伯及红海东而入非洲。从约但河的起源至没有出口的死海，约差三千尺。在耶稣的时候，约但河流入一小的呼勒湖，只有三哩阔，位于一个大芦苇沼泽的中心。然而现今已由巴勒斯坦的犹太移民抽乾成为农田，该湖已不存在了；现今约但河直接流入加利利海，罗马人称之为提比哩亚湖。该湖长十四哩，最阔处约九哩，在海平面下六百八十二尺。由于烟窗形的隘道时常有风吹下，所以加利利海会突然波涛汹涌。东面的湖岸峻峭，地境荒凉；西面则为宽阔可以耕种的平坡，在耶稣时期有许多城镇在沿岸。

从加利利海开始，约但河道弯曲盘旋而入死海。两面狭窄，气候属热带，有两大支流：自东面由加利利海南四哩处流入的有格木河（Jarmuk），而雅博河（Jabbok）则自东面由死海北约二十哩处流入。该河河床通常约一二百尺宽，但在雨季时整个内峡谷常为黄泥水泛滥。古时虽无桥梁，但有少数几处可涉水而过。

旧约圣经称死海为盐海，成为阿拉巴海（Sea of Arabah，书三 16；王下十四 25），由于湖水并无出口，所以实在是一个大蒸发池，所有矿物质及盐份累积了许多世纪。湖水味道苦涩，集合各种化学品太多，因而人不能下沉。在这平原上与所多玛（Sodom）、蛾摩拉（Gomorrhah）同时被毁的城市，相信是沉在死海；有端的海水下。南面与东南面的多石沙漠，即以东（Edom）之所在，存矿产甚多，居民偶有关掘。

约但平原宽阔到可供定居之处，就有些农业生产。由于气候炎热，就可以种那些不能在较冷的高原种植的果树和农作。

约但河谷以东是高原，直伸展至阿拉伯沙漠。向北是安提利巴嫩山脉（Anti-Lebanon），向南是基利山和摩押山，安提利巴嫩的山坡上有人马上卒，为世界最古不断有人住之城市。大马士革以南是巴珊（Bashan）草原，以畜牧著名。在耶稣的时候，这地区的南部因高兰城（Golah），被称为高拉尼提斯（Gaulanitis），北部称为以土利亚（Iturea）。基列山由格木河（Jarmuk River）直伸至死海口和摩押山的北端，而处于基列山和亚嫩河（Arnon River）之间者，即为新约圣经所言之比利亚。

在基督的时期，巴勒斯坦和叙利亚两地因罗马统治和殖民的关系，联络十分紧密。叙利亚省份包括腓尼基至迦密山一带，以及约帕以南的海岸平原。它的罗马统治者对巴勒斯坦的发展监视甚严，遇有当地政府或罗马巡抚处理不当之处，每每干预。

在加利利海东南一带是低加波利，原是由十个城市所组成的同盟，是讲希腊语的移民，大部份为外国人。他们并不构成一个政治单位，因为是分由几个人统治的，有属叙利亚的，也有属腓力的。他们将那十分不同于希伯来民族的西方文化带了来，甚至乡村人民，必然也熟识希腊习俗和制度。虽然耶稣毕生多生活在加利利，必然也会熟习那些统治巴勒斯坦以外世界的外邦人的言语、风俗、和信仰。

耶稣行走的路线，探望的地方，很容易在那双页的巴勒斯坦的地图上找到，那在研究各福音时是应一同参考的。耶稣和他的门徒曾周游加利利，显然也到过该区的大多数村庄。他到过的城市多可查到。伯利恒和拿撒勒仍然非常热闹。耶稣公开行第一次神迹的迦拿（约二 1~11），童年时期从事木匠工作的拿撒勒（路四 34；可六 3），他常去讲道的哥拉汛和迦首农（太十一 21，23），马加丹是抹大拉的马利亚的家（太廿七 56），拿因（Nain）是耶稣使寡妇的儿子复活的地方，以上各城市彼此相距都在廿五英里以内。伯赛大的位置无法确定，很可能在约但河东岸加利利湖口。从约翰福音所述，可知它是在湖对岸，与迦百农和提比利哩遥遥相对（约六 1，17，25）。

在加利利海以东，就是格拉森（Gerasa），耶稣曾在那边医好了被鬼附的人（路八 26，37）。

此地可能被误为克撒（Kersa）或加大拉（Gergesa），那是位于险峻湖岸边比较荒野的地点，而格拉森即今日的耶路斯（Jerash），在加利利海东南的低加波利。

在犹太，耶稣的传道工作只限于耶路撒冷和城外的少数村落。在橄榄山麓，距城东一哩是伯大尼，耶稣曾与马大和马利亚在那里共膳。离旷野不远有以法莲（Ephraim），是当敌意太大时他退去的地方（约十一 54），伯法其（Bethphage）或许离伯大尼不远。以马忤斯，就是他复活与两个门徒同行的地方，大约在耶路撒冷西七哩半，在往约帕的路上。关于位置，多有争论，然而约西弗曾讲述到一称为以马忤斯的地方，距耶路撒冷不到七哩，与路加所述的距离很相符（路廿四 13）。

至于耶路撒冷本身，福音书曾多次提及。圣殿、西罗亚池（Siloam）、毕士大池（Bethesda）及门廊（约五 2），圣城与橄榄山间的汲沦溪（Kidron）（约十八 1），近橄榄山边的客西马足园（路廿二 39），各各他或称髑髅地（路廿三 33），都是耶稣及福音书作者们所熟识的。

耶稣的教训

从马可的叙述中，共有十四次谈及耶稣教训众人或是门徒。路加和马太亦经常提到他的教训工作。教导是他喜爱的工作。此后他的门徒能把这些教训牢记在心，并转告他人，都证明他教导有方。

方法：

耶稣教导人的方法并非完全新奇。与他同时的夫子们，例如：希列（Hillel），都以他们的智慧和善于控制听众注意力著名。当然耶稣晓得他们的教授法，而且也用过；然而他用得比他们更有效。「众人很希奇他的教训，因为他教训他们，正像有权柄的人，不像文士。」（可一 22），主耶稣基督的教训非常直接、新鲜、有权柄，较其同时的人有效。他是最杰出的教师，对于教训那些无知及任性的人，在技巧方面无与伦比。究竟他的方法是怎样的呢？

他最习知的方法就是比喻。比喻就是隐喻的延长，以普通的行动或事物来表明属灵的真理。比喻不同于寓意，因为后者可能纯为虚构，而前者常是用普通，即或是没有指名的事实。耶稣所用的比喻加新旧酒皮袋（可二 22）、撒在不同土壤的种子（四 2~8）、盐（太五 13）、好坏果树（七 16~20）、聪明和愚蠢的童女（廿五 1~13）、不义的管家，（路十六 1~8），都是这类比喻绝佳例子。每种情形都是来自日常生活，听众十分熟识。每个叙述都甚简单，细节极少。每个比喻的重点非常清楚，有时在末尾加上一句总括，例如在十个童女的比喻中：「所以你们要警醒，因为那日子，那时辰，你们不知道。」（太廿五 13）

以比喻作为教训的媒介可达到几个目的。一般听众易于明白，因为内容与其实际生活甚有关连。耶稣的比喻也可能是取材于时事，所以听众认为知道他所说的是谁。比喻易于记忆，因为它既不长又不抽象。其在属灵上的应用针对听众的需要。有时又用连串的比喻来表达同一主题的不同方面，例如马太十三章论天国和路加十五章有关神对罪人的感化。

耶稣所用的第二种方法是警句——简洁而尖锐的声明，紧贴在他听众的脑海有如倒钩筋。这类的语句有八福（太五 3~12）或如：「得着生命的，将要丧失生命；为我丧失性命的，将要得着生命。」（十 39）此类警句多含似非而是的意思，使之更为动人。

偶然耶稣亦在教训中运用辩驳；然而他争论的根据一定是圣经，而非空泛（和抽象）的假设。因此他与希腊的哲学家相异，后者尝用普遍承认的事实，伸展为格言性的真理，再用含意发展为一个体系。在马太廿二 15 — 45，记载耶稣与法利赛人和撒都该人辩论。每次都是先由对

方发问；最后耶稣自己再反问一个问题，论点就是用圣经话语作根据了。耶稣并不为辩论而辩论。当他真要辩驳的时候，他的逻辑就锐不可当。

问答法是主另一种常用的方法。他的问题总不微小，但常常牵连到人类最深的问题。有时真惊人：「或说，你的罪赦了，或说，你起来行走，那一样容易呢？」（太九 5）「人若赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢？」（十六 26）无论是直接或反诘句，都启人深思。他的问题经常使听众有所选择，特别有关他自己的问题，例如「人说我是谁？……你们说我是谁？」（可八 27, 29）。耶稣更勉励他的门徒多发问。他的教训引起自由讨论（约十三 31~十四 24），使门徒发问，他来解答。

有时候，耶稣又用实际人物作教训。他抱过小孩子来表明谦卑（太十八 1~6），用寡妇把钱财投在库里的行为，教授施舍的一课（路廿一 1~4），所有的比喻都是用人物做教训，不过被耶稣用作教材来比较的那个对象并不一定在场。

这些例子指出耶稣的方法之成功和变化。虽然比喻教授法在旧约圣经可找到近似的（士九 7~15；赛五 1~7），那时的夫子亦偶而运用大致相同的技巧，实际上这方法是耶稣所创造的。他知道如何使真理简单而有力：所以他的比喻仍然传流至今，而别人的已被遗忘了。

目的：

所有耶稣的教训，都含有属灵和道德上的目的，与父神的使命有关。「我对你们所说的话，不是凭着自己说的，乃是住在我里面的父作他自己的事。」（约十四 10），他认为自己的教训，并不仅是良好的劝告，或是对宇宙间原理的推论。对他来说，它乃是道德上和属灵上最终的宣告。「所以凡听见我这话就去行的，好比一个聪明人，把房子盖在磐石上……」（太七 24）。耶稣教训人的目的，是要将那与世人命运攸关的，有威信的圣言传给他们。

内容：

耶稣大部份的教训都散见于四福音书，每一页都可以见到有教训性的语句。有些成段。道德教训集中于登山宝训（太五、六、七）。天国的比喻集中于马太十三章：至于末世的教训，有关末日的，多载于马太廿四、廿五章及马可十三章和路加廿一章相似的段落里。约翰则多为演说：如有关他本人的（约五 19~47）、生命的粮（六 32~59）、他本身的性质和使命（八 12~59）、牧人与羊（十 1~30）、对门徒的道别，准备他们面对自己的死亡（十三 31~十六 33）。这其中有些，例如最后一个，所说只为那一次；但其余，如登山宝训，则可能重覆多次。耶稣周游讲道多次，无疑他常会在不同的地方，按需要授以比喻或警句。

耶稣所论到的主题繁多。如社会的适应（太五 21—26）、性道德，（五 27—32）、起誓（五 33—37）、对罪的态度（五 38—42）、施舍（六 1—4）、祷告（六 5—15；七 7—12）、禁食（六 16—18）、经济生活（六 19—34）、婚姻与离异（十九 3—12）、与政府的关系（廿二 15—22）、神的本质（约四 21—24）等，都曾先后讨论过。他并非要将这些教训编纂成律例去遵守，或是整理成坚不可破的逻辑哲学。其实这些教训并非围绕着一个制度，而是围绕着他自己，它们的价值乃在乎他本身的身份。在登山宝训中有很特出的句子：「我实在告诉你们」，充满了他随时随地所拥有的权柄。对于某些人，他的教训似乎是杂乱无章，毫无关连的话，但是藉着他自己的光照，这些话就有了新的意义，成为一个神圣的人格发光的刻面。

教义：

某些教训值得特别留意，因为它们在教义上具有重要性。耶稣所表达的神是天父，这种父

亲的观念基本上必须以他自己和神的关系来解释。「一切所有的，都是我父交付我的，除了父，没有人知道子，除了子和子所愿意指示的，没有人知道父。」（太十一 27）。在圣经中耶稣从没有说过「我们的父」，也没有把他自己与门徒拼起来用第一人称。相反地，在坟墓前他曾对抹大拉的马利亚说：「我要升上去，见我的父，也是你们的父，见我的神，也是你们的神」（约廿 17）。在他教训门徒如何祷告中，要他们称神为「我们在天上的父」（太六 9），表现人与神在伦理上的关系。这个父字关系在主耶稣身上比它在门徒身上更有意义，因为在独特的意义上，只有他才是神的儿子。他本来就是神的儿子，而门徒则是靠着接受基督，才能成为神的儿子（约一 12）。

不过「天父」一词也表达了神对人的态度。它包涵了神的爱及神的公义（太五 44—45），神对自己创造的兴趣和关怀（十 29—30）、神的深谋远虑和目的（廿 23）、他的饶恕（路十五 11—32），以及他对他们命运的最后决定（约十 2），约翰对于耶稣有关「我们的天父」的教训比别的福音都多，这辞出现了一百多次，也是耶稣通常对神的称呼。

或许耶稣讨论过的题目中，最重要的就是天国了。有关它的确实性质的争论也特别多。它是否等于在灵里支配一个人的生命呢？耶稣只是说要恢复独立的犹太国吗？这天国是否就是教会？还是千禧年？抑是他要建立的某种革命性的经济秩序？所有这些问题都有人提过，每一种答案也都有些人认为是对的。

除了所有的猜测之外，福音书也记载了某些明显的事实。它们全部提到天国（太六 33；可一 15；路四 43；约三 3），也都说它是耶稣所传讲的。约翰福音只有两处提到天国：在耶稣与尼哥底母见面之时（三 3，5）以及在彼拉多面前受审时（十八 36）。对耶稣来说，天国就是神统治的整个范围。无疑它的性质是属灵的，而非以政治为主的，不过，直到天国之王亲自再来统治以前，它不完全的彰显出来（太廿五 1—31）。

在耶稣的教训当中，天国和神的国这两个词的意义并无很大的差别，只有马太用「天国」一词。两者在耶稣讲道中却说是「近了」（三 2；可一 15）；比喻中亦提到它们的「奥秘」（太十三 11；路八 10）；而两者从施洗约翰的时候就已开始传讲了（太十一 12—13；路十六 16）；在欢迎小孩子那一段话内，两者的用法亦无分别（太十九 14；可十 14）。如要在二者之间找到分别，或许可以说天国是犹太人的用词，免得每次都提到「神」字，以致触犯了神，与它有关的教训是谈及国度外表的彰显。许多段说到这国度的内含的经文，多用「神的国」一词（路十七 20；约三 3，5；路廿二 16，18；廿三 51）。

天国的教义与旧约圣经有关。在伦理上它呼召人悔改（太四 17）、服从律法诫命（五 19）、及全心去行神的旨意（七 21）。不过这与律法主义不同；因为最早期的门徒亚利马太的约瑟被形容为「盼望神国」（路廿三 51）。主耶稣自己则认为此国度在他的死及复活后还不会完全临到（廿二 16）。因此这天国是基督再来时，神在地上所要建立的。它的原则要与最高的圣洁的精神一致，记载于启示出来的律法中，而只有由主基督的工作才能成全；他是救赎主，也是王。

耶稣论到他自己的教训十分重要。在孩童时期，他就将自己对天父的特别责任告诉了约瑟和马利亚（二 49）。他探问门徒对他的信心（太十六 15），又接受西门彼得的答案，说他是「永生神的儿子」（十六 16）。在敌人面前，他讲话表示他先世界而存在而且具有神性（约八 42，58；十 30—33，36；太廿二 41—45）。当信徒敬拜他的时候，他并不像保罗一样（徒十四 11—18），表示反对（约九 38，廿 28—29）。他的教训中间接的提示亦同样有决定性的作用，因为他将自己置于律法之上（太五 21—22），又自称有赦罪的权柄（可二 9—11）。假若福音书的记载可靠的话，那么它们无疑是宣布耶稣不仅出身是超自然的，而且他自称为神。他对自己使命的估价也很重要。他来是宣扬天国福音（路四 43），呼召罪人悔改（太九 13），去寻

找拯救丧失的（路十九 10），去服事人，并且舍命作多人的赎价（可十 45）。他是父所差遣的（约廿 21），临死时曾经向父报告他完成了使命（十七 4）。启示和救赎都托付给他，而两样他都完成了。他曾多次预言自己受死和复活（二 19，三 14，六 51，十二 24；太十六 21；可十 33，34），和再来审判（太廿五 31 — 46）。

主耶稣所宣告关乎属灵和道德的论点，实在太多，无法在此一一讨论。然而他的演讲有一个共同的特色值得注意：它们都是根据同一个假定，就是他来是为了宣告神的真理，他有全权这样作，人人也有责任遵行他的教训。他视自己为神的儿子，而且，既为神的儿子，他的话就是决案。

丙部 有关早期教会的记录

扩展的时期 主后廿九年至六十年

第十二章 教会的建立

使徒行传 1: 1 至 8: 3

自主耶稣基督传道开始，一直至教会在历史上确立它的地位为止，其间相距一段漫长的时间。那些跟随耶稣的门徒，原来只不过是一些卑微的加利利或犹太人，为何竟能变成世上显赫的人物？他们本是软弱胆小的人，当耶稣被钉十字架的时候，甚至不认他而远走高飞；究竟是什么力量改变了他们，使他们成为刚强的人，且能勇敢的为他们的信仰辩护？为什么这一群被视为「没有学问的小民」（徒四] 3），竟能大大的影响整个世界？他们所创新的文化，几乎使整个西方的文化全部改观。

新约圣经及早期使徒行传的神学真理究竟是怎样来的？圣经中书信的教训究竟和福音书的教训有什么关系？为什么这个始于犹太人，而又以犹太的弥赛亚为中心，以犹太经卷为基础的宗教运动，今天竟然会成为大部份非犹太人信奉的宗教？这一切类似的问题，我们都可以从使徒行传找到答案；因为这是唯一现存的资料，能将耶稣的工作和教训及在保罗或其他新约作者的书信中所提及的基督教连贯起来。

有关早期教会的记录：使徒行传

使徒行传本身并不是一本独立的作品。很明显的，它是路加福音的续集。作者所说的前书（徒一 1）及他提到的收信人提阿非罗，都证明了使徒行传和对象相同的路加福音有很密切的关系。再者，使徒行传卷首总述「前书」所说的（一 1~2），完全与路加福音的内容相符；而作者继续讲述的故事也是紧接着路加福音的末段。所以我们很难否认路加福音和使徒行传是同一部书的上下集。作者撰写这书的目的，是要坚定个人的信心，并且提供一个简明的历史记载，说明神怎样藉着耶稣基督个人的工作和他的教会，向世人显示他自己。无论是从历史，或是属灵的角度来看，使徒行传都能为这些问题提供一个答案。

大纲

使徒行传可以分为五个主要的段落：

- | | |
|----------------|-------------|
| 1. 引言 | 一 1~11 |
| 2. 教会的起源：耶路撒冷 | 一 12~八 3 |
| 3. 过度时期：撒玛利亚 | 八 4~十一 18 |
| 4. 向外邦扩展 | |
| 保罗的差使：安提阿及罗马帝国 | 十一 19~廿一 16 |
| 5. 保罗的被困及他的辩护： | |
| 该撒利亚及罗马 | 廿一 17~廿八 31 |

使徒行传，是很有条理地顺着徒一 8 所列出的地理形式而写的。「你们……要在耶路撒冷、

犹太全地，和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。」引言后的一段是叙述耶路撒冷教会的开始。第二段概括的叙述在撒玛利亚，沿海平原及该撒利亚等地的工作。最后的两段则是叙述福音怎样传到地中海一带的城市，达到首都罗马。所以，就地理方面来看，教会的发展就像波浪一般，一波比一波来得高，一波比一波更靠近岸边。

此外，使徒行传亦可以根据教会发展的记载来分段。二 47；五 14；六 7；九 31；十二 24；十六 5；十九 20 中都有记载得救的人数增加，及属灵的素质提高；由此可见，使徒行传所关心的，是那群基督徒的进展过程。本书的最后一部分，从十九 20 至末了，重点则是以实例记载，过于普遍性的叙述。它强调保罗个人的生平事迹，而不是有组织的教会的事实。

使徒行传亦可依书中的人物来分段。第一章至第五章的中心人物是彼得；第六章和第七章则是司提反；第八章至第十二章介绍几个人物：主要的是巴拿巴，腓力和大数的扫罗；而自十三章至末了，保罗是最突出的人物。作者屡次将彼得和保罗比较。他们都是领袖，彼得是犹太人的领袖，保罗则是外邦人的领袖。彼得主要是在耶路撒冷工作，而保罗则是在外邦人的地方工作。二人至少各有一段很长的讲道，而使徒行传均有摘要的记载：彼得是在五旬节那一日（二 14 — 40），而保罗则是在彼西底（Pisidia）的安提阿（十三 16 — 42）。他们都行神迹：彼得医治了一个瘸腿的人（三 1 — 10），保罗也曾医治这样的病人（十四 8 — 10）。彼得迅速刑罚了亚拿尼亚和撒非喇（五 1 — 11），而保罗亦惩罚以吕马使其失明（Elymas）（十三 6 — 11）。彼得从耶路撒冷的监牢中被释放（五 19 — 21；十二 1 — 11）；而保罗也因神的干预而从腓立比的监狱被释放（十六 19 — 30）。他们皆强调圣灵的工作（二 38；十九 2 — 6）。同时，他们均以耶稣的复活为重要的信息内容（彼得：徒二 24 — 36；三 15, 26；四 2；五 30；十 40, 41；保罗：十三 30 — 37；十七 3, 18, 31；廿四 15, 21；廿五 19；廿六 8, 23）。彼得是耶路撒冷早期教会的领袖，而保罗是第一所外邦教会的创办人。然而，书中并没有暗示他们彼此之间存有敌意，而他们工作的对象也并非局限于某一阶层的听众。举例说，彼得曾经把福音传给外邦人哥尼流（Cornelius）的一家，而保罗亦抓紧每一个机会向犹太人传福音。

经常有人怀疑使徒行传的可靠性，但却从未能成功地驳倒它。假如我们要将使徒行传的年代与书信的年代对照，我们必然会遇到一些困难的。而且，因为许多事件都缺乏了所需的旁证，我们也不能证实所有使徒行传有关历史的记载。然而，根据现存而又真确的考古或文献的资料看来，使徒行传的真确性是不足置疑的。虽然约翰诺克斯（John Knox）以为在使徒行传里，「我们有足够的理由怀疑一些细则」，他也承认：「有足够的理由相信最后几章的历史性。」

内容

路加自从写完了路加福音后，便渴望撰写另一卷书，来解释基督教的发展和它的使命。这显示他对于整个基督教发展的意义，极有见地。他不是一个写编年史的人，仅求呆板的把一些枯燥的史实写在纸上。相反的，他极具历史家的天赋，能照着他喜欢的主题，编排历史的事实。这主题就是教会的增长，特别是犹太教转变为外邦基督教的过程。在这转变的过程中，他自己曾亲自参与过（因为他用过「我们」这一个代名词来叙述），所以，他具有足够的条件，以从事编写有关这主题的故事。

使徒行传并没有说他把早期教会发展中所发生的事情都完全记录下来。事实上，虽然在叙利亚和埃及必定很早就有了基督徒，使徒行传却支字不提，教会在巴勒斯坦以南或以东发展的情况，保罗未归主之前，大马色已有基督徒，但那里教会的进展，也没有记载。使徒行传主要是叙述福音怎样由安提阿传至北方的小亚细亚，再由小亚细亚传到马其顿亚该亚及罗马。

使徒行传主题受这种限制的原因，可能有两方面：一是作者本是熟悉基督教在这一方面的

拓展情况，故此他能够流畅的运用这些事实说明他的主题。其次它的主要目的是指引读者明白福音的真确性。他必须表明福音是怎样由耶稣开始，藉着他的门徒，一直不断的传到他写书的那一刻。既然保罗是向外邦人传福音的领袖，他理当获得最多的注意力。再者，当作者要解释福音是怎样由犹太人转移至外邦人，由律法而至恩典，由巴勒斯坦至整个罗马帝国时，他无需将当日基督教会的宣教发展，一览无遗的完全托述下来。路加只需讲述这一面的发展，便达到目的了。

使徒行传所叙述的年代，开始点是基督被钉，约主后廿九年，结束点是保罗被囚于罗马狱中，即主后六十年。关于使徒行传中，每一件事情发生的时间，学者们意见不尽相同，下面所提供的，是一个平均数字。古代的作家不是采用日历的算法来表明时间，而是以官员的上任日期或任期来计算；所以，我们有时不可能确定事情发生的日期。在使徒行传中，有几个十分确定的年代值得注意：

一、希律亚帕基一世的逝世	徒十二 20 — 23
二、革老丢年间的饥荒	十一 28
三、士求保罗（Sergius Paulus）任省长	十三 7
四、在革老丢时犹太人被逐出罗马	十八 2
五、迦流任省长	十八 12
六、腓力斯任省长	廿三 26，廿四 27
七、腓力斯的继承人非斯都上任	廿四 27

使徒行传是根据上述粗略的骨架编成的。而这些事件又都是无意之间提及的，作者好像认为读者都熟识这些事情发生的时间，所以没有加以详述。以下便是上述事件发生的年代：

希律之死	主后四十四年（春天）
革老丢年间的饥荒	四十四至四十八年
士求保罗任省长	五十一年之前
犹太人被逐出罗马	可能是四十九年
迦流任省长	可能是五十二至五十三年
腓力斯任省长	五十二至五十六年
非斯都上任	五十七至六十年

上述年代中，最可疑的便是非斯都任职的时间，优西比乌认为它是在尼禄统治时期，其他现存的资料，也大部份支持这说法。理由如下：腓力斯曾因他的恶行在罗马受审，而这事不可能发生在尼禄登基以前；因此，非都斯必定在尼禄统治开始后，才被委任，而他可能是在主后五十七年夏天抵达巴勒斯坦，然后审讯保罗。若将保罗在旅途中所费的时间计算在内，他大约是在主后五十八年夏天抵达罗马，而使徒行传的记载则于主后六十年结束。

上述的其他事迹都能够帮助我们指出使徒行传中几个重要时期。希律之死与外邦教会之兴起同时；因为使徒行传在叙述安提阿工作的开端之后，便在十二章一节说：「那时，希律王下手苦害教会中几个人。」此后不久，希律王就去逝了。差不多在同一时期，约主后四十四年至四十八年，革老丢任下的饥荒也发生了。

倘若士求保罗是在主后五十一年当居比路的省长，巴拿巴和扫罗的福音工作可能始于主后

五十年之前，必定不会在主后五十年之后。

从迦流任职省长的记载看来，我们可以蛮准确地指出保罗在哥林多传道的的时间。使徒行传十八章十二节不但说明保罗被捕及在省长面前受审的日期，似乎更暗示犹太人希望藉迦流新上任的机会，要求获取一些利益。若是如此，保罗可能在迦流未抵达这城市之前，已开始传道了。他并没有立即离开哥林多（十八 18），他在那裏住了一年半（十八 11），此后在以弗所传道两年又三个月（十九 8—10）。若再把他在旅途上所花的时间计算在内，保罗抵达耶路撒冷的时候，应该是主后五十五年或五十六年的夏天了。然后在非斯都任内，他结束了两年在该撒利亚监禁的生涯。

虽然在新约圣经的作者中，路加是比较注重年代的叙述，但是他主要的兴趣绝非在此，而是在叙述犹太教会的渐衰，和基督教在外邦之兴起。

门徒向复活之主询问他的计划，第一个问题是：「你复兴以色列国，就在这个时候吗？」（一 6）。五旬节的听众都是犹太人（二 5），而门徒传福音给他们时，亦称他们为「以色列人」（二 22），在耶路撒冷的教会中主要的也是犹太人，但是分为两种：一种是巴勒斯坦的希伯来人，另一种是说希腊话的犹太人。他们传道时，采用的是犹太人的用语，内容是介绍耶稣就是那位弥赛亚，他已经从死里复活了。

使徒传福音的第一段时期，教会在耶路撒冷被建立起来。起初，他们所信的被称为「这道」（九 2），或是拿撒勒教党（廿四 5），可能与爱色尼派一样，被人当作犹太教的一支。当司提反起来传道的时候，引起了犹太教领袖激烈的反对，结果，使徒被迫分散，而教会的领袖亦被逼另寻工场发展。后来，福音便传到撒玛利亚、安提阿、并外邦的世界。

路加并没有详述这段教会过渡时期（八 4~十一 18）。他只透露几个受逼迫而逃难之信徒的工作。但这些已足够表明向外邦人传福音的趋势已经开始，而且果效相当大。衣索比亚（Ethiopia）的太监和哥尼流的归依，以及腓力在撒玛利亚传道所引起的反应，都指出一种新的趋势——一个无形教会的兴起，取代了弥赛亚国度的创立。

安提阿教会的设立，是向外邦人传福音的开端（十一 19—廿八 31）。在那里，信徒被称为基督徒，并且在世界上占了新的地位。他们不再被视为犹太教的党派之一，而是一个持有不同信仰的独立团体（十一 26）。安提阿教会成为当时教导的中心，并且在此差派一批向外邦人传道的宣教士。安提阿教会更为外邦人争取自由，在耶路撒冷的会议中达成协议，准许外邦信徒不必遵守律法的仪节。

从使徒行传十五 35 至廿一 14 所述保罗的旅程中，我们可以看到教会发展的情况，虽然保罗传福音的对象，常常「先是犹太人」（罗一 16），最热烈的反应却是来自外邦的转教者及异教徒，因此，在他宣教初期兴起的教会中，信徒有犹太人，也有外邦人。不过，保罗曾多次很清楚的表示把目标渐渐转移到外邦人身上（徒十三 46；十八 6；十九 9, 10；廿一 19；廿六 20, 23；廿八 28）。犹太人普遍拒绝接受福音的态度，不但使保罗更深信自己是被派作外邦使徒（廿六 16—18），也促使教会脱离会堂而自立，而且迅速的发展，最后，基督教便完全与犹太教分开了。

从上述基督教的发展来看，我们可以知道教会生活的样式，它的能力、目的、方法、基本组织、纪律及宣教工作的扩展。使徒行传不是单叙述在那时期的教会历史，更是基督徒的一本手册。它说明了一个教会以圣灵建立的原则为基础时，处置事情的方法及效果。

在另一方面，使徒行传也有护教的作用。有关基督教和罗马政府的关系，我们可以从基督教的开端，一直追溯到保罗在罗马受审的时候。由于作者是保罗的朋友，而且又是保罗最后往罗马旅途中的同伴，我们难免会问：路加是否企图向读者证明基督教并不是政治危机的导火线，

而只是一种属灵运动？埃仁斯（J. Ironside Still）在圣保罗受审（St. Paul on Trial）一书中，主张使徒行传是路加为保罗在该撒面前辩护而写的纲要。虽然他的理论并没有普遍的被接纳，他认为使徒行传有护教性质这种看法，却是值得注意的。

倘若路加福音和使徒行传的接信人提阿非罗，对基督教信仰全无疑问，他就不需要别人提供确据了。可能由于犹太人和外邦人都不欢迎这福音，他也起了怀疑。但无论如何，路加福音和使徒行传都清楚的表明一种簇新的超自然的启示已经踏进了人类历史。这启示并不局限于某一国家或某一群人，也不属于当时存在的任何信仰。它孕育于犹太教，持守其真理，但却也超越了犹太教；因为它宣告说弥赛亚已经来了。既然它没有任何政治色彩，就应当准予存在，至少它应与罗马帝国的其他宗教并列。不过，对提阿非罗来说，使徒行传的信息当然更为直接，我们可以用使徒行传四章十二节的话来表明：

「除他以外，别无拯救，因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。」

教会的基础：使徒行传 1：1 至 8：3

在早期教会历史中，第一个时期的特征便是它的建立。起初，没有任何迹象显示信徒要脱离犹太教。五旬节未成为基督教的周年纪念日，本是犹太人的一个节日。而且使徒的传道着重于解释旧约圣经，强调耶稣弥赛亚的职份；并且承认整个犹太国若都悔改，弥赛亚耶稣将会再来（三 19—20）。彼得的讲道和司提反伟大的呼吁，更都是针对犹太听众的。使徒往圣殿敬拜神（三 1），司提反亦是在会堂中（六 9—10），与寄居在耶路撒冷的犹太人辩论。

然而，教会并不单是犹太教的自然产物，它是一种新的先知性的运动，以加利利人耶稣为中心。路加在他的福音书中清楚的表明：耶稣的一生，由他的出生直至死亡，都是非常神奇的；他是以神儿子的身份降临世上（路一 35）。使徒行传的开始亦这样说：「……他……将自己活活的显现给使徒看，四十天之久向他们显现，讲说上帝的事。」在整卷使徒行传中，耶稣的复活是最重要的，也是一切教义的根基。所以，依路加看来，教会是人类的一件新事物。

自基督之死至司提反被迫害之间大约五年内，教会变成了一个很突出的群体，有自己特别的组织、信仰和目的。

五旬节

教会诞生于五旬节。那十一位门徒，与耶稣的母亲马利亚，他的兄弟，一群曾跟随过他的妇女和一大群不知姓名的信徒，共有一百二十人，聚集在一起，并依从基督的吩咐，恳切祷告。犹大已经死了，职份由马提亚（Matthias）取代。在五旬节的那一天，当他们聚集在一起的时候，圣灵有声而又有形有像的降临在他们身上。他们说起别国的话来，以致那些听众听到自己的乡谈，明白神在基督里所作的大事（二 5—13）。

圣灵的降临应验了约翰的预言（路三 15，16）和耶稣的应许（廿四 49）。彼得宣告说这是应验了先知约珥（Joel）的预言（徒二 16—21），并且证明基督已经复活了（二 32—36）。圣灵把所有信徒溶贯在一起，使彼此同心联结——这是他们以前所没有的——而且更激励他们勇敢的面对和忍受一切的迫害（二 4，四 8，31：六 8—15）。

早期所传的道

初期教会传道的中心是耶稣的生平和位格。这与今天的传道不同，因为今天大多是有条理

的引伸某一个专题，或是阐释和发挥某一段经文。但使徒的信息，则是着重述说耶稣的生平和工作，辩证他的复活，随后便呼召人悔改，信靠他的名。彼得和司提反的信息都记载在使徒行传里，它们都有护教的性质，为要答覆那些好奇而又敌对的听众的疑难。

使徒所传的，内容极合乎圣经。那时，新约圣经还没有写成，但他们的信息却满是旧约圣经的引证和预言。彼得在五旬节传道时，引用约珥书的一大段；他又引用诗篇一大段来表明弥赛亚复活的应许。司提反所传的则是陈述他们国家不信的历史，以他们弃绝耶稣为历来不信的顶点。因此，圣经的教训和前例便成了使徒信息的基础。

这种信息的重点，是要说明人必需相信复活的弥赛亚，个人以及整个国家都要悔改，并要接受圣灵（二 38）。此外，讲道之外还辅以教导，所以当信主的人数日增之时，他们都能维系在同一教训及行动之中（二 42）。

组织和领袖

耶路撒冷的第一间教会，并不是一个组织严密的团体，也没有财产和能力维持一个健全的教会组织。使徒们因为负起传福音和教导的工作，自然的便成为当时的领袖，但基本上教会的行政是民主制度。说希腊话的犹太人埋怨在天天的供给上忽略了他们的寡妇的时候，使徒们便提议委派些合适的人，管理这一部份的教会活动。这些人选是由「大众」决定的，而新的职员也顺利地被委任。

有不少人论及早期的教会的所谓「共产制度」，因为他们为了贫穷的弟兄姐妹，愿意捐出他们的财物，然后再平均分配（二 45，四 34，35）。众人的确是「凡物公用」，但这是出于自愿，而非被迫的；而且很明显的，当时只是为了应付耶路撒冷的急需，因为在圣徒中有不少穷人（罗十五 26）。在其他的教会，虽然亦有捐赠穷人的实施，但却找下到类似制度的记录。

他们的聚会，有时在圣殿里，也有时在私人住宅里（徒二 46）。聚会中有教导，也有擘饼和祷告（二 42）。

早期的领袖是彼得、约翰和司提反。三人之中约翰最不显著，路加仅提及他与彼得在一起。彼得是当时最突出的传道人。在五旬节那天，他站起来讲道。当他与约翰被控的时候，也在公会面前卫护基督徒的立场（四 5—8）。彼得的勇敢和属灵的力量，与他以前否认耶稣那种优柔寡断的态度，成了一个很奇妙的对比。

司提反不是十二门徒的一位，他是被委任负责救济工作七位中的一位，后来成为了早期教会一位突出的护教者。他的名字与他的背景有关，因他是一位说希腊话的犹太人，可能他是一个来耶路撒冷的朝圣者，他信主之后，便逗留在教会内。他在地会堂辩论真道，没有人能驳倒他（六 9—10）。他并不把自己局限在社会工作上，他更是一位护教者、布道家，也是教会中的第一位殉道者。

教会第一次分散

因为司提反之死，并因犹太领袖们为了摧毁这个新运动而采取的强硬的压制行动，大部分在耶路撒冷的基督徒便分散至犹太及撒玛利亚等地。自此以后，直至使徒行传末，便很少提及耶路撒冷的教会。然而，它仍是犹太化的教会，并且还遵守若干律法，这可以从后来的争辩中看出（十五 1，廿一 17—26）。但那些分散了的使徒，却能展开许多福音工作；其中有些在下一段过渡时期中将有所叙述（八 4—十一 18）。

第十三章 过渡时期

使徒行传 8: 4 至 11: 18

突来的逼迫，从司提反殉道开始，如暴风雨般临到教会，这是教会史上一个锐变的开始。在此以前，信徒还为一般人容忍，即使有人被逮捕、盘问或监禁，也是零星的事件。这时候使徒确实行过神迹（四 15～16），信徒也受一般人拥戴（二 47），因此阻止了当权的祭司对教会过渡的逼害。然因司提反控告百姓拒绝基督的信息，使他们勃然大怒，以至不遵循法律程序，便就地用石头将他打死（七 54 — 60）。要不是神亲自介入，这位领袖的丧亡及犹太官员的敌意，将会导致教会的解散。

撒玛利亚的宣教

那七位被任派看顾耶路撒冷教会之寡妇的信徒，显然不以管理饭食而自满自足。司提反后来成了护教者，腓利则成为传道者。被逼离开耶路撒冷后，腓利迈向撒玛利亚，展开传福音的运动。

撒玛利亚是人种混杂之地。主前七二一年，北方的以色列王国败于亚述。大批以色列人被迁到亚述地，而外族则迁入代替他们，产生了人种的混杂，也因此影响到犹太人的血统和宗教。撒玛利亚人有一半外邦血统，他们虽然依靠耶和华（王下十七 24 — 33），却保守了外邦人偶像崇拜的某些特征。在以斯拉和尼希米复国时期，他们自成一国（尼四 1, 2, 7, 9），是犹太地人民的仇敌。他们保留着基利心山上的圣殿，犹太人则视之为分裂宗教的象征（约四 20, 22）。这两族人敌恨甚深，以致来往犹太地和加利利地的犹太人，通常避开撒玛利亚，渡过约旦河，沿河东的道路而行。

因此腓利在撒玛利亚传福音，是一种令犹太人诧异的行动。可见他有一个异象，相信除本族人外，他的信息对外邦人也有果效。他们的反应出乎意料之外，撒玛利亚人竟然摒弃迷信，归信基督。

彼得和约翰的访问，加强了腓利传道事工的实力。二人到撒玛利亚为的是调查成果，并使那里的人确实接受圣灵。使徒行传有四处记载圣灵以特别的方式降临在人身上：五旬节门徒（二 1 — 4）、撒玛利亚人（八 17）、哥尼流家里的外邦人（十 44 — 46）、和施洗约翰在以弗所的门徒（十九 6）。这些事实例地说明圣灵曾向不同阶层的人显现：整体上则表明在教会的纪元，圣灵开始在个别信徒生命中工作。圣灵这个恩赐，是归依的明证（罗八 9），也是神悦纳使徒的工作之印证。

衣索比亚的太监

这太监是衣索比亚宫廷的官员，可能是一个转教者，刚从耶路撒冷朝圣回乡。腓利与他的接触，说明了初期教会增长的几个原则。它与撒玛利亚人的悔改一样，显示了种族的背景与歧视被消除，而且在神眼中，个人布道与群众复兴是同样重要；再者，这件事也是根据旧约传扬耶稣这种传道方法的实例。使徒行传没有提及腓利与太监会面后的结果，更无暗示福音在衣索比亚的果效。它却指出基督教从耶路撒冷这个中心，转移到外邦国家中的过渡时期，其间经过多方面的接触，也指出福音向各方面传播了出去。

保罗的归依

腓利的传道说明教会向新地区和新团体发展；而大数人扫罗的归依则产生了一个新的领袖。除了耶稣基督在世的工作以外，保罗信主，可算为基督教会史中最重要的事实了。因为它不单消除了一个福音的劲敌，更改变他成为最伟大的传道者之一。

大数的扫罗起初以青年人的身份出现在使徒行传，替那些用石头打司提反的人看管衣裳，更为司提反的被害而高兴（七 60）。关于扫罗的归依，使徒行传有三处不同的记载：一处是路加的记载，在第九章，作为历史背景中重要的一段，另两段是保罗的自述（廿二 1—21，廿六 2—23）。每一段都有不同的重心。第一段比较历史化，属教会动态的一部份；后两段比较个人化，是保罗在敌对与怀疑的听众前，为自己的生命和信仰辩护。再加上保罗书信的某些段落，我们就有了关乎保罗生平这件重要转机一切所得到的资料了。

扫罗或称保罗（后者比较普遍使用），约于主后第一世纪初出生于一个严谨的希伯来家庭。他的故乡大数，是基利家的繁华市镇，位于地中海的东北岸。自大数有陆路通过基利家的山峡，直通北部与西部，城中的船坞是船业中心。大数大学以哲学和医学著名，希腊药神（Aesculapius）的庙堂成了医科学生的医院与诊所。我们不能证实保确有否接受大学教育，然而他难免受这城市的思想与生活方式影响。

他接受的教育纯粹是标准的犹太式教育，通晓希伯来文和圣经，以及制造帐棚的生意（十八 3）。他熟悉亚兰文和希腊文，前者可能是他在家中用的语言，后者则是大数通用的；他可能也稍懂拉丁文，不过没有明证。

十二岁时，他就被送往耶路撒冷，跟迦玛列（Gamaliel）学习（廿二 3），根据保罗自己的见证，他的学习甚有进步（加一 14）。按信仰他是法利赛人，而且他逼害教会的程度（徒廿六 9—11），也反应出他的热心。在他成年时，已成为犹太教的领袖了。从事面看来，使徒行传廿六章十节一句「……我也投票反对他们」（译者按：英文直译），暗示了保罗也是公会的会员。因此他在司提反被害时大约三十岁，因为成年男子始能被接纳作会员。

保罗信主以前的道德情况，可见于罗马书第七章保罗内心生活的自由。律法使他对罪非常敏感，以至他发觉他愿意作的善他并不作，他所恨恶的，他倒去作（罗七 19）。罗马书七章所指的是已信主者还是未信主者的情况，成为神学家长久辩论的题目。不过它一定是指保罗这一类在法律之下的人。当然，在福音以外，律法仍然可以使人产生罪感。保罗当时对逼害信徒的热忱，可能就是一种错误的观念，以为可以藉此事奉神，弥补他心灵中的罪恶感。

司提反的死在他脑海中犹如一根刺。按保罗起初的想法，司提反是亵渎者，为律法所咒诅。然而司提反的论点理由充份，无瑕可击。况且，司提反提及复活的主曾向他显现，以及在他临死时呈现脸上喜乐的荣光，都指出他生命的真实性，是主张遵守律法的保罗所不能动摇的。他在安东尼亚堡的见证（徒廿二 19, 20）也会提到这难忘的经历。这经历不一定是他信主的原因，却是此后大马色路上之改变一部份的基础。

改变的本身，主要是一种超自然的启示，是复活的主向这满怀仇恨之逼害者的显现。保罗认为这是耶稣复活后最后一次的显现（林前十五 8）。它不能说是疾病或幻觉的结果。路加认为此事发生于大马色附近的某地（徒九 3）；同时还有大光（九 3），保罗说比正午的太阳还亮（廿六 13）；有声音向保罗说话，同行的人也听到声音（九 7），虽然他们不明白其中的意思（廿二 9）。保罗在身体上也受到影响（九 8），这是同行者也观察到的。保罗归主的客观性是毫无疑问的。

主观的因素也需要稍微注意。当他听到那陌生的声音，从天上荣耀的光辉发出来时，保罗很自然的问：「你是谁？」（九 5）要是保罗不是因司提反事件预备好了，「我是基督」这个答

案，对他来说会是全不可信的。在一刹那间，他明白司提反是对的，而所有针对司提反和门徒的犹太教理论都是错的。在他面前展开了启示的新页。正当他的神学思想有所转变时，他被呼召去向外邦人传道，他接受这呼召，被圣灵充满，面对新的工作（九 10 — 19）。

保罗的传道工作，立刻从大马色开始。加拉太书还提及他曾往阿拉伯（加一 17），此事可能发生于他首次在会堂作见证（徒九 22）及最后离开大马色那段时间之内（九 23 — 25）。因为他在思想上遭遇了大冲击，所以需要暂时隐退，使他固有的信仰与从基督而来的新亮光有所协调。保罗在立场上的突变，是他自己及他的朋友都觉得困惑的。

保罗承认耶稣为弥赛亚的新信心，直接与他在大马色的犹太朋友发生冲突（九 23）。为了安全，被逼逃离该城。在耶路撒冷，门徒又以冷眼相待，自然地视他为披了羊皮的狼，要吞噬群羊。在巴拿巴的保证下，他被接纳在使徒的圈子内（九 27）。他有一个充实的传道计划。特别对希腊化的犹太人，他继续类似司提反的工作。由于他特别的成功，引起反对者对他的强烈的反感，以至教会要差他回到大数（九 30），以避免反对者所带来的危机。

据圣经所记（九 15，廿二 21，廿六 17；罗十五 16；加一 16，二 7，8；弗三 1 — 7），保罗是神所拣选向外邦人传道的使徒。他信主的经历，是从耶路撒冷以犹太为中心的教会，转向罗马帝国的外邦教会的过程中之一部分。

彼得的传道

保罗的信主，带给教会一个新人物，他成了被召特派向外邦人传道的使徒。但是神的灵，同时感动教会内其他的人，其中最重要的是彼得。在这过渡时期的初期，他开始扩大传道范围，在沙仑平原一带工作，特别集中于吕大（Lvdda）和约帕（徒九 32 — 43）。

这时期所发生的事是哥尼流悔改归主，他是罗马百夫长，管理在该撒利亚的支队。明显地他对犹太教早已感兴趣，因为「他是个虔诚人，他和全家都敬畏上帝」（十 2）。大概他是犹太教的依附者，虽然并未正式转教，却相信耶和華是独一的神，他也经常参加会堂的聚会。他可作为当时许多外邦人的典型，厌恶异教不合理和纵欲之风，决意另寻真理。从犹太教中，他找到一套高超的神学及纯真的伦理思想。是前所未遇的，所以他热烈的接受。

神引导彼得到哥尼流的家，是使徒行传重要的史实。原因如下：第一，它指出神所预备的救恩，并不局限于某种族或人民，虽然哥尼流是罗马外邦人，却与巴勒斯坦会堂内的犹太人一样，有听基督福音的权利。

第二，哥尼流信主开了外邦人进入教会之门，起初彼得对这个神圣的命令加以拒绝，表示不愿意沾染不洁之物（十 14，十一 7 — 12）。然而，在神的命令下，他终于去到外邦人的家，向他们传道，更在那里住了几天（十 48），这些外邦人的悔改非常真诚，彼得提议为他们施洗，接纳他们（十 44 — 48）。

由于接纳了这些外邦人，教会产生了一个争辩的问题：犹太基督徒应否与这些未受割礼，不守律法的外邦人同席呢？要是外邦人成为信徒，应遵守律法到什么地步？遵守律法应否成为决定一个人称义或与神恢复正常关系的标准？这些问题，当然并非在哥尼流信主后便立刻出现，然而从外邦人加入后，律法和恩典便成为教会讨论上两大相对的原则。后期的传道工作使这个问题更为显著。

彼得当时的答案，说明使徒行传的历史所要教导的要点。从律法至恩典的过渡时期并非自然进化的潮流，也不是权宜之计，更非少数领导者一时舆致的产品；它从圣灵感动而生（十 19），藉圣灵带领所讲的道说明出来（十 43），更有圣灵降临在外邦信徒为确证（十 44，十一 15 —

18)，「神也赐恩给外邦人，叫他们悔改得生命。」

彼得在哥尼流家中的信息，是使徒时期布道性讲道最好的例子。它实在是基督生平的简史，特别强调他的死、他的复活，和他再来审判世人。一般地说，它就是福音故事的大纲。它特别的因素是它的普世性：「凡信他的人，必因他的名，得蒙赦罪。」（十 43）在此以前，彼得传道的对象一向是「以色列人」（二 22），亚伯拉罕、以撒和雅各的后裔（三 13, 25），「治民的官府和长老」（四 9）。但从那时开始，他要使自己的信息，适应一般没有与神立约，也没有接受过律法的人，他说福音是针对每个相信的人而讲的。这信息的含义，后来保罗更详细地解释，但恩典之法则及因信称义之道理，却确实隐含在彼得的讲章内。

因此，过渡时期的特征，便是地理环境上的转变，工作地区从耶路撒冷扩展至整个巴勒斯坦，包括撒玛利亚，进而伸至叙利亚和大马色。其次，也有一个成员的改变，因为信徒包括了撒玛利亚人、衣索比亚人，甚至外邦罗马人。神对外邦人的旨意越发明显后，福音的信息也越发扩大。它的中心思想，从天国复兴转移为罪的赦免。教会开始要面对律法的问题——究竟外邦人需要遵守律法吗？由于信徒被迫害的结果，神为宣教事工预备了新的领袖，这宣教事工也因当时对福音信息的反应加速进展。教会增长开始了一个新阶段，而过渡时期便是为此阶段铺路。

第十四章 外邦教会与保罗的宣教事工

使徒行传 11: 19 至 15: 35

使徒行传所描述的向外邦人传福音的运动，是以安提阿教会在叙利亚成立作为开始。教会的成立，是扩展运动的一部份，而这扩展运动是在过度时期突然兴起的。在徒八 4 与十一 19 之间有一个很明显的联系，因为十一 19 有这样的记述：

「那些因司提反的事遭患难四散的门徒，直走到腓尼基和居比路，并安提阿，他们不向别人讲道，只向犹太人讲。但内中有居比路和古利奈人，他们到了安提阿，也向希利尼人传讲主耶稣。」（徒十一 19, 20）

在安提阿传福音的古利奈和居比路的信徒，放弃他们的同侪所采取专顾犹太人的做法，转向希腊（希利尼）的外邦人传道。路加在这里的评论显示出他描述过渡时期时所强调的是些例外的事实，不是传道的概况。在这时期中，福音传到了安提阿，而安提阿竟异常破例地成为一个全新的宣教事业的发源地。

安提阿教会

主前三百年叙里古尼卡特（Seleucus Nicator）建设了安提阿城。在早期的叙利士王朝统治下，安提阿迅速扩展。最初居民全是希腊人，其后有叙利亚人定居城墙外，后来随着城市的扩展住进城内。第三种份子犹太人，他们多是巴比伦迁徙来的殖民之后裔。他们与希腊人拥有同等权利，并且可以继续他们会堂的崇拜。在罗马统辖之下，安提阿繁荣起来，因为它在军事与商业上是通往东方的必经之路。其面积仅次于罗马与亚历山大。

安提阿教会成立的年份并无记载。但很明显是在司提反死后不久，约主后三十三至四十年之间。安提阿教会的规模与特色，能吸引耶路撒冷教会注目，必定已经过一段时间（十一 22）。

他们差派巴拿巴前往视察，他在那里服务了一个时期（不能确定多久），然后转往大数请保罗作他的副手（十一 22 — 26）。在亚迦布（Agabus）预言革老丢年间有饥荒之前（十一 28），他们同工至少一年的时间（十一 26）。因为革老丢在主后四十一年就任，而此段经文暗示预言是在他就任前发出的。关于年代的推断还有一个线索，就是十二 1 提到希律亚基帕一位，他是主后四十四年去世的。安提阿的工作大概始于主后三十二至三十五年之间。如果饥荒救济工作是在主后四十四年进行，则巴拿巴有可能是在主后四十一年左右开始与安提阿有接触，这就是说，保罗最初露面时是在主后四十二年了。

这个年表虽未能作最后的定案，但与我们所知道关于保罗的活动却十分配合。若他在主后三十一年或甚至三十二年得救，又在大马色地区活动了三年（加一 18），则很可能在主后三十五年之前就已回到耶路撒冷。若他在耶路撒冷逗留了一年或两年然后回到大数（徒九 28 — 30），则可能在巴拿巴说服保罗与他一同从事他的新事业以前，保罗已经在大数与基利家传道五年了。这似乎是一段很长的沉默，然而路加在处理其他同样引人注意的事件上也保持同样沉默；这样看来，这段沉默的时间就不是例外的了。

安提阿教会的重要性，在于它有几个特点。第一，它是所有外邦教会之母。哥尼流的家只是家庭的聚集，而非普通会众的聚集，所以不能与安提阿教会相提并论。从安提阿教会，第一队被认可的宣教队伍被差到没有福音之地传福音。第一次有关外邦基督徒的地位之争论也是在安提阿发生的。它也是教会领袖们会面的中心。彼得、巴拿巴、提多、约翰马可、犹大巴撒巴（Judas Barsabbas）、西拉以及使徒行传的作者本身（若西方的版本准确的话），都先后与这间教会有交往。特别值得一提的是这些人物都曾参与向外邦人宣教的事工，他们的名字都在保罗的书信及使徒行传里被提及。

福音书可能是源于安提阿。马可与路加二人有来往的可能性，再加上稍后他们在罗马有联系的事实，也许会对讨论已久的符类福音问题有帮助。第一世纪末叶的安提阿主教伊格那丢提到福音书的时候，似乎专引用马太，好像马太是他所知道的唯一的符类福音书。斯特里特不厌其烦的辩论，认为马太源起于安提阿，他所持的论据是基于伊格那丢，和十二使徒遗训（Didache），曾引用马太，他认为这两者都是叙利亚的文件。若这三本福音书都是以安提阿教会当时口头教导为根据，则福音书对世界的贡献，可以说是这间教会留给过去和今日外邦信徒的产业。

安提阿教会亦以教师闻名于世。徒十三 1 所提到的人物中，虽然只有巴拿巴与保罗，在以后的篇幅中出现，然而这些教师们的工作，一定使安提阿教会成为著名的教导中心。安提阿实际上已超越了耶路撒冷，成为基督教传道的家乡及福音性的宣教总部。

安提阿高升也许受到主后四十四年希律的逼害的刺激而加速。耶路撒冷的教会有许多穷乏的会友需要援助，因此经济力量向来薄弱。此外，饥荒发生时，虽然会受安提阿的救济，经济更加微弱（徒十一 28 — 30）。由于希律的逼害，西庇太的儿子雅各因而殉道（十二 2），而彼得亦仅以身免（十二 17）。从徒十二 1 — 24 的插曲中，耶路撒冷当时的情景我们可以略窥一二，但见到的是一间虔诚的教会在极度的压力下挣扎求存的情景。安提阿教会最出色的就是它的见证。「门徒称为基督徒，是从安提阿起首」（十一 26）。在此以前，基督的信徒只被人看为犹太人中的一党而已，然而，随着外邦信徒的加入，以及一套与摩西律法有别的教义渐渐的建立，世人开始看出相异处，因而，称他们为基督徒。「基督徒」的意思是「属于基督的」，正如「希律党」（Herodian）是指「属于希律的」一样。这样的称呼，可能是出于嘲弄，然而门徒的品格及见证使这个称呼蒙上一个褒扬的意义。

向外邦人宣教

在主后四十六年左右，安提阿教会已长成为一个稳固而活跃的团体。由于他们曾经接受的教导，使他们的名声在当地树立起来，以致被人以「基督徒」的称呼区别出来。他们又曾派遣救援队到耶路撒冷，将一些捐献带给那些在饥馑中受苦的人们。正当他们在例行崇拜时，有一个呼召临到他们，要分派保罗和巴拿巴（十三 2）去作一件特别的工作。他们顺从了圣灵的带领，按立两人，差派他们出来负起这件新的事工。

居比路

第一个活动的范围是居比路，巴拿巴的出生地（四 36）。安提阿教会在此地也许有一些关系，因为在安提阿最初的那一群传道人中，也包括了「居比路人」（十一 20）。巴拿巴与扫罗连同助手约翰马可，到各会堂传扬那新的信息。为了争取省长的注意，保罗在与以吕马的冲突中，挺身而出。保罗认清以吕马所用的法术是邪僻的，因此在众人面前斥责他并宣判他的刑罚。省长看见惩罚顷刻之间临到以吕马身上，在惊讶中「相信了」（十三 12）。

居比路布道的成绩，虽然没有留下统计数字，却引起了一个极重要的改变。在徒十三 2 里，这福音队被称为「巴拿巴与扫罗」，巴拿巴占了显要的地位，俨然是个老资格的宣教师，而保罗只被人以他的犹太名称呼。在徒十三 13 里，措辞已变成「保罗和他的同人」，采用了保罗的外邦名字。从这个叙述上的转变可以看出，保罗已跃居显要的地位。在居比路的职事中保罗作领袖的恩赐已被发现，使他能在一致拥护下领导宣教的工作。

在这期间，发生了另外两件事情。保罗离开居比路前往小亚细亚，而约翰马可则和他们拆移回到耶路撒冷去了。对保罗来说，这开始了他的世界性传福音的计划，将福音带到脚掌未踏过之地。对于马可，这似乎是一个未经许可而改变原定计划的举动。至于马可这样做是否因其亲戚巴拿巴被降至次席而感到嫉妒，或是害怕进入小亚细亚中部的蛮荒地带，或是他与保罗在教义上有所分歧，这些都未有提及。无论如何，他拒绝继续前进而回头走了。

彼西底的安提阿

路加详细的记录保罗在彼西底的安提阿会堂里的讲词（徒十三 16 — 43），大致上，这讲词的风格与司提反相似，他们都是以历史评论的方法，看神在以色列民中的作为。讲词的中心思想在 23 节中说明了：「从这人的后裔中，神已经照着所应许的，为以色列人立了一位救主，就是耶稣。」这个中心思想的发展与载于使徒行传开首几章使徒们的讲道无大分别，但到了讲辞的高潮时，保罗提出了一样新的要素：

「所以弟兄们你们当晓得，赦罪的道是由这人传给你们的，你们靠摩西的律法，在一切不得称义的事上，信靠这人，就都得称义了。」（徒十三 38 — 39）

虽然彼得已经宣讲过耶稣复活和赦罪的道理（二 32， 36， 38；三 15~19；五 30， 31；十 40， 43），但在此以前，无人像保罗这样明白地传讲过：人可以个别地在神面前单凭信心而称义。称义的意思，是被公开宣布为义，或是在律法上被看为义的。一个人既然能够凭信心取得与神和好的地位以致得着救恩的确据，表明守律法是无作用而多馀的。这是基督的真理一个崭新而勇敢的迈进。

随即所引起的结果有二。保罗的讲道引起了极大的反应，「到下安息日，合城的人，几乎都来聚集要听神的道」（十三 44）。另一方面，犹太人的反对变得更为恶毒，进而引致嫉妒与毁谤（十三 45）。终于保罗宣布他要转向外邦人，其中有不少人信主（十三 48）。因此外邦人，而不是犹太人，成为彼西底的安提阿教会中的新核心。

以哥念、路司得与特庇

同样的情形，重新出现于安提阿东南面的以哥念城，在那里的会堂中成立了一间蓬勃的教会，但是由于意见的极度分歧，传道人被逼离开而避居到两个在外围的路司得城和特庇城。

保罗在路司得与异教相遇。城外丢斯庙的祭司（十四 13），看见保罗医好生来瘸腿的，就以为他与巴拿巴是从天而降的神，因而向他们献祭。保罗针对这错谬而发的震慑人心的驳斥，使我们得以领会他如何应付对旧约毫无认识的异教思想。他与巴拿巴向他们诉说那位「从天降雨，赏赐丰年」（十四 17）的神，这就与那些简朴的农民建立起一个接触点，无论他们是否有正式的神学知识，他们都可以明白保罗所说的神是怎样的。

然而，由于犹太人从彼西底的安提阿及以哥念前来捣乱，向那些无知及浅薄的民众游说，指出保罗是个危险的传教者，所以他离开了路司得。保罗被人用石头打得半死，然后被拖出城外。他恢复知觉之后，就转到特庇去传道。在那里召集一贯信徒之后，保罗与巴拿巴折返原路，坚固和组织他们所成立了的各教会，他们回到叙利亚的安提阿，报告神与他们同工的事，并且指示「神怎样为外邦人开了信道的门。」（十四 27）

这次旅行传道的重要性一点也用不着夸张，保罗因此成为一个瞩目的教会领袖，并且在地位上与使徒同等（参加二 7—9）。至于约翰马可，虽然他似乎已明显的失败了，却是增进他知识的机会。可能保罗也是在这次旅程中认识与接触到提摩太；因为多年后，保罗写信给提摩太时，提及他在这地区的经历（提后三 11），最重要的是，在教会的神学思想上，划出了一个新的方向，因为从这次旅程的事件中，产生了保罗「因信称义」的教义。

耶路撒冷会议

由于保罗与巴拿巴的宣教工作，使外邦教会迅速发展，因而形成了一个新的难题。外邦人既然相信耶稣是弥赛亚，并且也接受他为主和救主，那么，对于律法的条例他们应该遵守至何种程度？主耶稣基督已将他自己和他的教训置于律法之上，并且指明他是高过摩西和一切先知的，正如在一个家庭里，儿子是高过众仆人一样。他话语中的精义没有立刻被体验，但在圣灵引导之下的基督教运动，则慢慢的脱离了规条主义而趋向信心。由于外邦人对于律法一无所知，他们得以进入基督徒的团契单纯是由于信心，因此随着向外邦人传道而在教会内引起的意见分歧愈益尖锐。彼得探访哥尼流家之后，在耶路撒冷与犹太基督徒的辩论是这个紧张局面的预兆。直到他报告圣灵怎样在五旬节降临在犹太基督徒身上时，也照样的临到外邦人的身上，那些犹太基督徒才肯承认外邦人也可以得救（徒十一 18）。然而，耶路撒冷的教会仍然有主张保存律法的份子。保罗与巴拿巴返回安提阿并提出此行传道成功的报告之后，「有几个人从犹太下来，教训弟兄们说，你们若不按摩西的规条受割礼，不能得救」（十五 1）。对外邦人来说，这种教训一定令他们惊骇不已，他们并不是在律法之下长大，而从他们得救开始，他们属灵的经历虽然没有遵守过任何礼仪，一直都显得很满意。况且，他们在基督里，已经得以从他们自己宗教的规条主义和礼仪主义中释放出来，现在为何要将自己再置于另一种束缚之下？

在另外一方面，犹太派（Judaizers）的信徒极力争辩，说割礼在摩西时已经设立，象征神的契约（出十二 48），并且神的旨意坚持这样作法。其实，割礼是先于摩西律法，当神与亚伯拉罕立约时，神要他行割礼，作为立约的记号（创十七 9—14）。就是在律法时代，这种仪式的外在意义，也应用到内心的生活上，即是内心的割礼（除去内心的污秽），（申十 12—16），不过在实际的执行上，大概割礼已成为一种例行的仪式。

这事的争论愈来愈激烈，以致安提阿教会决定派代表往耶路撒冷与使徒及长老们商讨。保罗、巴拿巴及一些其他的人同赴耶路撒冷，受到当地教会的欢迎，他们就提出了一个完整的报告谈及在外邦人中的成就。很自然的有一贯法利赛人，表示反对他们极力坚持要严格地遵守律法。

他们随即展开自由的讨论，双方都有参与。路加将其中三个具决定性的建议记录下来。彼得讲词极有份量，他以耶路撒冷教会元老的身份说话，并且他对这问题的实际的含意也有亲身的经历。他指出：（一）外邦人得以听到基督的信息是出自神的拣选（徒十五 7）；（二）他们也同样地接受了圣灵，并没有受到什么歧视（十五 8）；（三）仪式上的规条对犹太人本身来说已是一个不胜负荷的重轭（十五 10）；及（四）犹太人和外邦人的得救，都是本于恩典的（十五 11）。彼得根据教会经历立论，将当前的情况也引用到这问题上讨论。

保罗与巴拿巴报告在外邦人中的工作，特别着重神藉他们所行的「神迹奇事」（十五 12）。他们这个论默暗示：神若不认可他们的方法，就不会使他们的宣教工作那么兴盛了。这是实用主义的申诉方法。

最后一个说话的是雅各，一般都认为他是严守律法者的领袖（加二 12）；他从圣经的论证指出神曾经立意要拯救那些愿意寻找神的外邦人，雅各并且建议外邦人不必遵守全部的规条，只要求他们禁戒一些他们的犹太弟兄特别厌恶的行为，就是：（一）拜偶像，（二）奸淫，（三）吃勒死的牲畜，和（四）食血。虽然前面两条有关道德的问题，就是没有犹太律法也一样是要面对的，他之所以提供这些规条，是为要建立团契的基础，不是作为伦理的纲领。

在一些使徒行传的抄本中，第三个片语「并勒死的…」被删掉。若这些抄本是正确的，则「……和血」可以解成流血事件或谋害。那么，这三个要求就都会是伦理上的或道德上的，而这些规条则可能是给外邦人的一些标准，用以衡量他们必须具有的道德上的品格。

雅各更指出一个事实：若外邦人真的要接受犹太教，则历代以来帝国的每一个大城市里都设有会堂，在那里要肯定律法的意义并非难事。雅各的建议，鼓励我们作这样的假设：基督教的信息虽然多处与会堂的信息相似，但它却有自己新的与独特的面貌。雅各这种说法，把他自己从犹太派信徒中分别出来。那些教徒原是希望藉着雅各的权威来坚持割礼的必须性。讨论的结果是决定采纳雅各的建议，不仅是「董事会」同意，整个教会也同意派遣代表与保罗及巴拿巴回到安提阿，并将一份会议的记录交托他们一同带去（十五 22—23）。这函件包括了几项重要的规定：（一）弃绝那群促成犹太派争论的教徒（十五 24）；（二）对保罗及巴拿巴予以嘉许（十五 25）；（三）委派犹大和西拉为代表（十五 27）；及（四）「圣灵和我们」决定坚持「必须」禁戒拜偶像，奸淫，被勒死的牲畜及血。

这个决定在安提阿教会很顺利的被接纳了。犹大和西拉在安提阿逗留了一个短暂的时间，参与那里的工作（十五 32—33），然后返回耶路撒冷。保罗与巴拿巴再负起教导的工作，而教会也得享和平。

抗议的作品

外邦人应否受割礼的争论不是茶杯中的风暴而已，这争论也影响耶路撒冷和安提阿各教会表面上的平静而已，解决的方法更不是对犹太人的偏见作一些让步。受到牵涉的还有几个较深入的问题：在神的计划中，律法所占的地位怎样？若要得救，除了相信基督之外，是否仍需加上遵守的律法？若外邦人不必遵守律法，则因信得救与伦理的行为究竟有什么关系？信心与行为有何关连？在主后五十与六十年之间所成的新约书卷，大都提出或反映这一类的难题。

其中有两卷书很清楚地处理这个问题，因而被称为「抗议的作品」。

这两本书的写作日期是一个争论的题目。一派解经家引用来证明两书是早期著作的证据，同样也可以被另一派的人用来证明二书是后期的作品。虽然对这个问题作完整的探讨不在本书范围内，然而在分别处理这两封书信时，本书将会学出认为是早期写成的理由。无论如何，二书所代表的思想潮流，是与以耶路撒冷会议为中心的时期紧密联系着的。

雅各书

根据传统雅各书的作者是耶稣的兄弟雅各，就是耶路撒冷会议的主席。作者的名字在问候语中出现；而他向散居的十二支派问安时更表明了他对犹太人的关怀。整卷书信很少提及系统性的基督教教义。耶稣基督的名字只出现两次（一 1，二 1）而五 8 也有可能是指耶稣而言的。会堂，不是教会，是他们聚集的地方（二 2）。例证则多取材于旧约，否则，就是取材于乡村的生活。在风格和内容上，雅各书与耶稣的教训极为酷肖，特别以登山宝训为然：那种说明真理的谚语式警句，那种从乡村日常生活套取出来的朴质辞藻，那种率直的言语，以及那些讨论的题目都可在雅各书中发现。雅各很少涉及基督论，而非常着重伦理，而且，他的教导与耶稣的教训并行，这些现象似乎暗示书信写成的时候，教会还停留在犹太教的圈子里，还未成为一个独立的宗教运动。

若有人认为散居的犹太人不会这么早就悔改，因此雅各书不可能是写给他们，他只要回想早在司提反的时候（徒六 9），耶路撒冷就已有会堂的设立，代表着散居各地的犹太人；同时，雅各广泛地认识每年从世界各地来守节的朝圣者（廿一 20—21）。虽然我们不能再断然证实雅各书是早在主后四十五年至五十年间就已经写成，但书信的内容却与那个时代非常吻合。

作者

如果这雅各是福音书所说的耶稣的兄弟（可六 3），他们之间正确的关系仍有待说明。雅各是约瑟前妻所生的吗？若然，他们就真是异母兄弟了；抑或他是约瑟与马利亚之子，是耶稣的异父兄弟？抑或「兄弟」一词只是广义地指「表兄弟」？这三个理论分别在不同的时期被提出来，而通常维护第一与第三个理论的，就是那些坚持马利亚一生保持童贞的人。第三个理论似乎最难于接受，因为经文提到耶稣的兄弟姐妹时（可六 3；太十三 55；约二 12：七 3， 10）总是暗示耶稣与他们的接触是在那个直系的家属之内，而不是直系以外的人。如果他们都比耶稣年长，又都不是马利亚所生的，则他们向耶稣所怀的那种不信和倨傲的态度（约七 3—5）就容易解释了。而耶稣临终前将母亲交托给约翰而不交托给他的兄弟，这一个事实，可以这样解释：他们对继母的关心不足以使他们愿意负起这个责任。可是，另一方面，当耶稣传道的时候，他们和马利亚同去规劝他（太十二 46—50），这事实也许正表示他们是马利亚的儿子。

无论如何，雅各和耶稣是在同样的环境下一块儿长大的，并且在耶稣出来传道以前的那些日子里他们一直有着非常密切的关系。他的背景实际上与耶稣的完全无异。作为一个解释真理的人，他会比别人更透澈了解真理的历史地理背景。雅各在耶稣生前并没有相信他（约七 2—8），但当耶稣复活的时候，他却是一个见证人（林前十五 7），而且他也是等待五旬节之圣灵的其中一位（徒一 14）。彼得退出巴勒斯坦之后，（十二 17），他肩负起领导耶路撒冷教会的责任。他以谨守律法著名（加二 12）；更是后来对保罗的声誉感到不安之犹太人的首领（徒廿一 17—26）。说他是反对保罗的，未免太过偏激；但比起保罗在外邦人中的立场，雅各所持守的一

——律法在基督徒生活上的应用——是更为严格的。

没有任何迹象显示出雅各在基督原则上反对保罗的教导。照加拉太书（二 9 — 10）所记，他与保罗右手行相交之礼；又在使徒行传中，他的态度绝对不是与保罗为敌的。其实为着犹太人误会了保罗真诚的态度，他耿耿于怀，切望加以澄清。但在另一方面，他也许会惧怕：一旦律法的制度解放了，随之而起的会是懒散与放任不羁的行为，使基督徒的名字蒙受亏损。因此，雅各写信提倡实际的伦理生活，与保罗书信中有关实践方面的教训和动机都是一样的。

大纲

雅各书的纲要很难分析，因为讨论的题目繁多而无规则。然而，雅各书仍有一个基本的结构，大致与下面列举的吻合。

雅各书：生活的真正标准

1. 问安	一 1
2. 真宗教的本质	一 2 — 27
稳定性	——2 — 11
恒久性	一 12 — 18
行动	一 19 — 27
3. 真信心的本质	二 1 — 三 12
避免歧视	二 1 — 13
避免没有行为的信心	二 14 — 26
避免舌头的是非	三 1 — 12
4. 真智慧的本质	三 13 — 五 18
智慧的定义	三 13 — 18
属灵生活上的智慧	四 1 — 10
律法关系上的智慧	四 11 — 12
商业计划上的智慧	四 13 — 17
工人问题上的智慧	五 1 — 6
等候主来的智慧	五 7 — 11
说话的智慧	五 12
患难中的智慧	五 13 — 18
5. 结论：智慧的目的	
作个有效的见证	五 19 — 20

雅各书与旧约的箴言一样，将真理实际地应用到日常生活上，以简朴的文字将基督徒生活的伦理标准陈述出来。

困难

雅各书第二章说：「人称义是因着行为，不单因着信」（二 24），这节经文使很多人感到大惑不解。马丁路德认为它与罗马书、加拉太书因信称义的道理相违，因而称之为「禾楷的书信」。雅各并非真的要攻击信心，只是就那些假装有信心而没有行动的虚伪行为提出抗议罢了。「你将你没有行为的信心指给我看，我便藉着我的行为，将我的信心指给你看」（二 18）。每

一真理都会受到曲解，而因信得救的教义也会倾向于只接受信条而忽略圣洁生活的地步。雅各并没有否定信心的必须性；他只坚持信心要产生果效而已。和保罗一样，他所引用的例证，是犹太民族之父及神与人立约的第一个受惠人——亚伯拉罕。保罗套用了亚伯拉罕对神应许的反应来证明得救是因着信心，不是因着行为（罗四）。雅各则用亚伯拉罕献以撒一事来说明信心藉着行为显得更真实（雅二 21 — 24）。这两个例证并无互相矛盾之处，亚伯拉罕首先要运用信心进入与神的关系中，然后以顺服神的命令来表明他的信心。这是两个互相补充的原则，并非互相矛盾的。

加拉太书

因争论律法的问题而产生的第二本著作就是保罗达加拉太人的书信。雅各书的观点是一个严谨的犹太人为了防止在运用伦理的自由——「全备使人自由之律法」（雅一 25）时，发生任何类似松懈及滥用的情形，因此写成此书；同样，加拉太书的立场，是一个主张自由的首领，因清楚知道，犹太人与外邦人都不能因个人的努力，守持一套伦理的原则而得以赦罪，于是写成此书。加拉太书因而被称为「属灵解放的大宪章」，（The Magna Charta of spiritual emancipation）；因它宣告说：「基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅……使我们因信得着所应许的圣灵」（加三 13 — 14）。

目的地

加拉太这名称原来所指的地域是小亚细亚的中北部。主前三世纪时高卢人盘据此地，建立独立王国。高卢族渐渐被当地的人民同化；经过数次政治变迁后，在主前廿五年，这个地域被拼入罗马的版图。罗马政府将这块北部的土地与另一块较大的土地合并成为一省，而称之为加拉太。因此在罗马政权之下的加拉太，可以是指高卢人所建立的加拉太本土；也可以是指整个省份，包括了南部的城市：安提阿、以哥念、特庇及路司得。

保罗这封给加拉太教会的书信究竟是写给那一个地方的呢？（加一 2）新约曾七次提到这个名字。保罗在加一 2 及三 1 用以称呼这教会的人士，但除此以外，没有提到他们的所在。林前十六 1，保罗提起他曾请求「加拉大的众教会」周济耶路撒冷的贫民。在同一段经文中，他又提到马其顿（十六 5），亚该亚（十六 15）及亚西亚（十六 19）。由于后面三个地名所指的都是罗马的省份，因此，加拉太在同一段经文中似乎也应该是指着整个省份而言的。

另外在使徒行传中还有两处经文提及加拉太。第一处是在十六 6：「他们就经过弗吕家（Phrygia）加拉太的一带地方」这句话很奇特如译作「弗吕家与加拉太一带」或「弗吕家——加拉太地方」更好。由于保罗与他的同伴是向西而行的，这个地方一定是在亚西亚及每西亚（Mysia）的毗邻，而且是禁止他们通过的。第二处经文是在十八 23「挨次经过加拉太和弗吕家地方」。这里所用的是同样的名词，只是次序上的颠倒而已。也许，这两处经文同是指着加拉太边境的山区地带，原属弗吕家。姑勿论路加与保罗所采用的这些名词含意是否一致，他们所指的范围大致上都是包括在罗马省份的加拉太内。问题是：加拉太书是写给该省南部的教会（保罗与巴拿巴第一次旅行传道时所到过的地方）或是写给在第二、三次旅程时在加拉太本部所成立的教会。

这两个观点，后者是古老的讲法，受到莱特佛特（J.B.Lightfoot），及其他几位学者的支持。他们的假设是这样：保罗首次到加拉太本土是在他第二次旅程之时，当时他离开了南部的特庇、

路司得与以哥念而继续经过「弗吕家及加拉太一带」，这事记于徒十六 6。根据这个看法，则保罗曾横过旧加拉太的土地，包括几个城市——庇斯勒士（Pessinus）、安该拉（Ancyra）及达法林（Tavium），最后抵达特罗亚。徒十八 23 有关第三次行程的记载亦相似。

第二个观点称为南加拉太说，主张此说的主要人物，是威廉赛爵士。他认为「加拉太的众教会」就是指彼西底的安提阿、以哥念、特庇及路司得等教会，是保罗在他第一次旅程时所建立的。在以后的旅程中，保罗再探望他们（徒十六 1—6，十八 23）。第二次探访这些南部的教会并不完全妨碍他最后北上的行程，正如徒十六 2，4，6 所指出：保罗游遍特庇与路司得周围的地方，然后沿着弗吕家——加拉太的边疆前往每西亚及庇推尼，从庇推尼向西至特罗亚。

这两个见解相异之处的重要性是：南加拉太说提供一个较早的成书日期，因而对它的历史背景提供一个较妥善的解释。如果加拉太书写成的时候是在第二、三次旅行加拉太境之后，亦即在耶路撒冷会议举行很久以后，则我们很难解释为何保罗不引证耶路撒冷会议的决定来解决这律法与恩典的纠纷。不论我们认为耶路撒冷会议的决定是犹太教会对外邦人的让步，使他们自行解决问题，或者当它是一种权威性教条的表征，他都可以有效地用以说服加拉太人，证明犹太派的理论不能成立。但是，这个会议的行动本书却完全没有提过，这很可能表示写信的时候，耶路撒冷会议尚未举行。

加拉太书的内证支持这个结论。书中保罗回顾自己的生平，直到他写书的时候为止。他说及自己得救及蒙召的经过（一 15~16），在大马色的逗留（一 17），首次到耶路撒冷的探访（一 18），在叙利亚和基利家的职事（一 21）以及和巴拿巴到耶路撒冷的探访（二 1—10）。很多人认为与巴拿巴到耶路撒冷的探访是徒十一 30 的「饥馑中的探访」，但也有人认为是徒十五所提到的会议事件。若是后者，则加拉太书对许多重要事件的沉默是值得惊奇的，因为这些事件对本书所牵涉的辩论有关。若加拉太书二章所提及的是「饥馑中的探访」，则我们可以解释为何保罗与巴拿巴在安提阿能够如此自由行事；同时也解释了为何保罗在他随后的宣教工作里也包括了救济的工作。若书信是在会议之前写成的，则彼得被责的插曲（加二 11）就更容易解释了：因为当时会议已作了决定并以函件通知外邦教会，这事件所引起的混乱及议论，根本就不会发生。

日期

这就是说，若果南加拉太说成立，保罗与巴拿巴第一次旅行时，曾在南加拉太的各城布道，于回程时，将归信的人组织成为教会（徒十四 21~23），而于主后四十八年结束了他们的事工。他们返抵安提阿之后，彼得前往探访该城，并公开与外邦的信徒行相交之礼。继彼得而来的，是一群从耶路撒冷下来的人，自称效法雅各严守律法，并且坚持外邦人必须受割礼，否则不能得救（十五 1）。彼得慑于他们的态度，不再与外邦人同席。同时，加拉太又发生同样的争执，大概是由当地具有相当影响力的犹太人所搅起的（十四 2）。因此保罗在会议举行的前夕写此信给加拉太教会，希望藉书信来解决这个问题，同时他也打算在耶路撒冷的集会上提出辩论。我们比较彼得在徒十五 7—11 的演辞与加拉太书整体的结构时，可以确立这个结论。彼得所强调的个人的蒙召及经历，神学上的辩论及恩典在实际上的发展恰与加拉太书的梗概相平衡；把记于加拉太书二章保罗与他的对话反映出来。如果加拉太书与上述情况相符，则它一定是在安提阿写成的，时间仅在会议之前，大概是主后四十八、四十九年之间。

这个结论，并非所有学者都接受，诚然，它也有一些难以解决的困难。年代的问题最复杂。如果加二 1—10 中所述的「饥馑中的探访」是发生于保罗首次前往耶路撒冷之后十四年，又如果他的得救是在首次上耶路撒冷之前三年，则他的得救日期一定是主后三十一年左右。周济耶

路撒冷的旅行一定不会在主后四十六年后。即使将不足一年的年份也计算在内，这次周济之行距他得救时最少也有十五年。若是如此，他得救日期大约于耶稣死后三年。如果把加二 1 — 10 的记载当它是会议中私底下交涉的一面来解释的话，则年代上与心理学上的困难就更显尖锐。下面的图表提供一个相当令人满意的年代。

保罗早期的大事年表

事件	经文	时间
复活：五旬节	徒一 3, 5, 二 1	主后 29 年
保罗在大马色的归依	徒九 1 — 18	主后 31 年
往阿拉伯	加一 17	
回大马色		
保罗首次访问耶路撒冷	一 18	主后 33 年
与矶法会晤		
在城中住了十五日		
离叙利亚往基利家	一 21	
早期在安提阿的事工		
第二次访问耶路撒冷	二 1 — 10	主后 46 年
由巴拿巴及提多随从		
由启示所策动		
私人的会晤		
抱怨「假弟兄」		
与雅各、矶法及约翰的协定	在书中找不到各事件相隔的时间第一次宣教行程	
回安提阿	二 11 以后	
矶法来访		
争论		
写成加拉太书		
耶路撒冷会议	徒十五 1 — 35	主后 48 — 49 年

内容

加拉太书不是一篇当代历史的文章。它是为抗议基督的福音受到歪曲而写的。因为犹太派教徒坚持信徒在神面前要成为完全，必须遵守律法，这个理论使称义是因信心而非因守律法这个真理显得迷糊了。当保罗知道这种主张已经渗入加拉太的教会，并且使他们开始离弃他们向来所享受的自由时，他就慷慨陈词，作成此书。

书信的语气充满火药味，相当剧烈地爆出愤慨的声响，当然这不是个人的泄愤，而是在乎维护属灵的原则。保罗责备加拉太人接受规条主义者的错误，他大声疾呼地说：「但无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当被咒诅」（一 8）。

大纲

加拉太书的结构是对称的和合逻辑的。它的大纲列举如下：

加拉太书：基督徒自由的辩护

引言	— 1~9
问安：自由的恨基	— 1~5
近因：自由受到挑战	— 6~9
1. 由个人历史立论：一个独立的启示	— 10 — 21
不受人类思想的影响	— 10 — 17
不受犹太教会的影响	— 18 — 24
不受犹太派弟兄的影响	二 1 — 10
不受使徒压力的影响	二 11 — 18
不受私意的影响	二 19 — 21
2. 由神学立论：规条主义的失败	三 1 — 四 31
根据个人的经验	三 1 — 5
根据旧约的教训	三 6 — 14
根据应许的特点	三 15 — 22
根据成熟信心的优越性	三 23 — 四 7
根据排拒的危险	四 8 — 11
根据动机的对比	四 12 — 20
根据束缚与自由的对比	四 21 — 31
3. 由实践立论：自由的效果	五 1~六 10
引言	五 1
规条主义的后果	五 2 — 12
自由的定义	五 13 — 15
个人行为	五 16 — 24
社会行为	五 25 — 六 10
结论	六 11 — 18
自由的动机：十字架	六 11 — 16
自由的代价：受苦	六 17
自由的祝福	六 18

评估

若早期成书的说法是对的话，则加拉太书就是现存保罗最早的作品。这书扼要地说明了他「在外邦人所传的福音」的重心（加二 2）。其中指示人类主要的问题是寻求在神面前有正当的地位。人靠自己不能建立这地位，因为「人称义不是因行律法」（二 16），所以他须要外来的帮助。基督已经给人这种地位，因为他「为我们的罪舍己，要救我们脱离这罪恶的世代」（一 4），他的帮助，是每个愿意完全相信他的人都可以承受的，因为「所应许的福，因信耶稣基督，归给那信的人」（三 22）。这种地位并不单是一种律法上虚构的事，只适用在外表或仪式上，它更透过与基督的联合，成为内在生命的一部分。「我已经与基督同钉十字架，现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着，并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活。他是爱我，为我舍己」（二 20）。因此，救恩不仅是应用一个新生命，更是指神施予这个生命。

因此，雅各书及加拉太书说明了基督教教义的两方面，虽然这两方面从开始就似乎是互相矛盾的，事实上它们是相辅而行的。在雅各书中，雅各极严厉地坚持基督的伦理，他要求信心要藉果子证明它的存在。然而，雅各也和保罗一样，强调个人须要靠神的恩典来改变他的生命，

他说：「他按自己的旨意，用真道生了我们，叫我们在他所造的万物中，好像初熟的果子。」（雅一 18）加拉太书则强调产生这些伦理之福音的大能。「基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅……这便叫亚伯拉罕的福，因基督耶稣可以临到外邦人，使我们因信得着所应许的圣灵」（加三 13—14）。保罗也不是比雅各较轻视道德的生活，他说：「只是不可将你们的自由当作放纵情欲的机会，总要用爱心互相服事」（五 13）。正如一个钱币的两面，基督教真理的这两方面一定要时常相提并论。

因此，随着向外邦人传道的扩展，基督的真理跟着扩大了。脱离律法，因信称义的教义，为教会所承认并接受了，而基督教也已经预备好进入另一个新的发展时代。

第十五章 保罗的旅程

使徒行传 15: 36 至 21: 16

耶路撒冷会议结束后，保罗与巴拿巴回到安提阿，用了些时间教训人和传主的道（十五 35）。那时割礼方面的争辩可能已在教会内形成理智上的混乱，需要很小心的教导始能调解。然而，传福音的热诚并未被遗忘，而且有久又能新的发展了。

若将徒十五 36 与十三 1, 2 比较，就可看出这次新的传福音计划是保罗的建议，而以前到居比路传福音则是整个教会提议的。在第一次旅程的中途，保罗已经处在领导地位（十三 13），这次旅程他的领导更是奠定了的事实。再者，保罗这个新建议，揭开了他传福音政策上重要的一页：

「我们可以回到从前宣传主道的各城，看望弟兄们景况如何。」

随布道之后，应引导和组织新信主的，藉以加强他们的信心。

很可惜巴拿巴和保罗起了争论，使他们暂时拆伙。因为巴拿巴有意要带称呼马可的约翰同去传道，马可从前的表现非常不佳，但巴拿巴本人无疑是希望马可有第二次机会；然而基于计划中工作的严重性，保罗认为带着马可同去过于冒险，因此反对与他同工。其实两人的决定都相当正确。马可是个可贵的助手，因一时的错误而被弃置，实在可惜；同时，幼弱的教会的生命也不能因一个大意而不可靠的人而受亏损。他们所达成的协议，相信是当时唯一最理想的结论。后来巴拿巴带着马可往自己的故乡居比路，即使马可未能尽职，亦无大碍，而且，对马可来说，总比到亚细亚作开荒工作，减少了点紧张和压力。保罗则拣选曾经出席安提阿会议的西拉，向北经过叙利亚、基利家，直达小亚细亚边境。

从此，马拿巴自使徒行传的叙述中消失了。当然，保罗并没有完全与他断绝来往，因为保罗后来提到马拿巴（林前九 6）仍然继续事奉承主，而且他写哥林多前书时，巴拿巴也与他圈子内的人有来往。他们的纷争，证明朋友在重要事情上可以各持己见，且两者都可能正确。马可后来灵性大有长进，证明巴拿巴的拣选是对的。保罗对开拓的热诚，提拔了许多新的工人。因而可能避免类似马可退出别加（Perga）的情形，免受第二次失望的打击。

第二次到小亚细亚宣教

在安提阿教训人后，第二次宣教旅行就开始了。时间是主后四十九年。他们从陆路「走遍叙利亚、基利家，坚固众教会」（十五 41），这样他们两队分别再次探访从前建立的教会，因

为在保罗被召到安提阿以先，曾经长期在这些地方工作。他们继续向北行，自大数经基利家海峡，再向西沿着加拉太南部的通商道路前进。当他们离开平原，穿过山野，向内路推进时，大概正是春暮夏初的季节。最后，他们来到特庇和路司得——第一次旅程的终站。在那里发生了一件不寻常的事。保罗发现了年青的提摩太，他的父亲是希腊人（母亲是犹太人），相信是保罗第一次来此地时信主的，由于提摩太的外祖母和母亲的训练，他对旧约圣经非常熟识（提后一 5，三 14—15），备受当地基督徒的赞赏。保罗认为提摩太是有潜力的领导者，在当地可助一臂之力，终于决定与他同工。

提摩太的地位带给保罗新的问题。作为外邦人的儿子，加以未受割礼，提摩太可能被犹太人拒绝。这是他们对保罗和他的信息的态度。在另一方面，要是提摩太接受割礼，保罗岂不是向搅动加拉太的犹太派让步？而保罗又会在自己的书信中攻击这些人！保罗的第二次旅程，一直是宣传着耶路撒冷会议的决案（徒十六 4），若提摩太接受割礼，似乎与保罗所主张的互相矛盾。不过保罗终于要提摩太接受了割礼。他虽只有一半犹太血统，却接受了全部的犹太训练。此学并非与外邦人不用遵守律法的原则相冲突，因为提摩太并不属外邦人，他接受割礼只属个人的信念，不违反原则，反而除去将来在犹太人当中事奉的拦阻。至于外邦的基督徒，也不会大受影响，因为他们根本看提摩太为犹太人，而自己亦没有被接受割礼。

保罗的书信和亲自的探访，将平安带给了加拉太的教会，使徒行传对于此行并无详细记载，只说「众教会信心越发坚固，人数天天加增」（十六 5）。加拉太探访完毕后，保罗寻找新的工场。在他迈向亚细亚的路上（十六 6），他沿着加拉太的西部边境传道，那些人国籍原属弗吕家（即弗吕家、加拉太地区 Phrygio-Galatic region）。圣灵既然禁止他们在亚细亚讲道，他们就向北往每西亚和庇推尼，但圣灵仍然不许。在困惑中，他们向亚细亚极西部的特罗亚前行，期待着下一步的带领。

往马其顿宣教

在特罗亚发生了两件重要事件：第一，在夜间有异象现与保罗，有一个马其顿人，站着求他说：「请你过到马其顿来帮助我们。」（十六 9）保罗立刻接受了这异象，认为是自己期待着的答案，又相信是从神来的呼召，这是一个非常重要的决定。要是保罗转向东行，那么现今的西方世界，可能反要从东方人接受福音了。欧洲的接受福音及福音对西方文化的影响，完全是因为保罗接受了马其顿的呼声。

再者，在特罗亚，保罗与路加汇合，他是写宣教日记的人，也是路加福音和使徒行传的作者。使徒行传十六章第十节，有突然的改变，表明作者在此成为传道的一员。「保罗既看见这异象，我们随即想要往马其顿去……」（十六 10），虽然在描述当中，作者并没有提到自己的名字，然而由于他用的是第一人称复数，所以很容易表露身份，使读者联想到作者和当时所发生之事件的关系。

腓立比

约在八月，保罗和他的同伴离开了特罗亚，横过爱琴海，抵达腓立比的海港——马其顿的尼亚波利（Neapolis）。腓立比位于干注提河（Gangites River）旁离海岸十至十二哩，因亚历山大帝之父亲而立名，他使腓立比附近成为金银矿的中心，尼亚波利和西部亚德里亚（Adriatic Sea）海港地拉姆门的贸易都沿着倪尼天林大道经过腓立比。

腓立比是该区的重要城市，也是罗马殖民地（十六 12），据殖民地条例，居民皆属罗马公

民，有权在罗马竞选中投票和拥有罗马式的政府。这些城市通常严紧地守卫自己的政府权益，尽量避免与罗马政府冲突以致失宠。在这种气氛下，保罗写信给腓立比的人说：「我们却是天上的国民。」或如摩法特（Moffatt）的翻译：「你们是天国的侨民。」（腓三 20）好像指出灵意上来说，是它们属于那永恒的城邑，正如在政治上属于罗马一样。

腓立比的犹太集团不大，也没有会堂，因此保罗没有地方讲道。城外河边的一个祈祷处是唯一的中心地，他决定从那里开始。推雅推喇（Thyatira）的吕底亚（Lydia），是贩卖染料和纺织品的商人，也是加入犹太教的外邦人，她将自己的家开放让保罗作为总处。

他在这城传道时，曾从一个使女身上赶出污鬼，这个使女是她主人得利的途径。他们因为生意受亏损，便迁怒保罗、西拉，说他们的教训是「传我们罗马人所不可受，不可行的规矩。」（徒十六 21）这政治性的指控使保罗、西拉被下在监戛，遭受棍打，后来因地大震动而被释放。因他们是罗马公民，故免受更重的处分，然而腓立比的传道事工必需结束，往别处去。自此「我们」的字眼再没有出现了，我们可以推断作者仍留在腓立比。由于他对这城市的兴趣，引以自豪，了解详细，而且后来保罗重回腓立比时，「我们」的字眼再次出现等事情，可证实他仍留在新的教会中作牧者，或是在马其顿传道。

帖撒罗尼迦

自腓立比经倪尼天林大道后，保罗和他的同伴来到暗妃波里和亚波罗尼亚（Apollonia），最后来到帖撒罗尼迦，即现今的萨罗尼迦（Salonika）。这城市建于主前三一五年，革山大大（Cassander）因他的妻子——亚历山大大帝同父异母的姐妹而命名。这是一个自由港，海港和贸易中心，有官员称为「地方官」（politarchs）（十七 6）。

在帖撒罗尼迦的犹太人拥有会堂，保罗在那里讲道三星期。保罗对这些拥有犹太背景的人的讲道，路加有简明而仔细的说明。大前题是圣经中的弥赛亚必需死亡而后复活——对犹太人来说这是个全新的思想，他们只认为弥赛亚是王；小前题则是拿撒勒人耶稣与预言的描述吻合，应以弥赛亚待之（十七 3）；保罗并无说明结论，但是内容非常明显：如果拿撒勒人耶稣就是预言的弥赛亚，每个真正的犹太人必需立刻接受他。

听众的意见差别极大，部分的犹太人接受耶稣基督是弥赛亚，转教的希腊人反应特别良好。因此，保罗在写给这教会的第一封信内说这些领受福音的人「不可以为是人的道，乃以为是神的道」（帖前二 13），以及「离弃偶像归向神，要服事那又真又活的神」（一 9）。在帖撒罗尼迦书信中，保罗屡次提到信主者与反对福音的犹太人之间的紧张状态，对充满嫉恨又阻碍他向外邦人传基督福音的，他表示愤怒（二 15, 16）。后来反对的人变得非常激烈，以致于这些传道者不能再留在城市里。于是在夜间逃到底哩亚（Beroea），在会堂里继续传道。

庇哩亚

在庇哩亚的探访比帖撒罗尼迦来得平静。那里的犹太人接受保罗的信息，天天查考圣经，要晓得他说的是与不是。或许在接受真道方面，他们并不胜于帖撒罗尼迦信仰相同的教徒（徒十七 11），但在态度方面，他们却比较率直。正当信徒日增的时候，帖撒罗尼迦的人就往那里去开始攻击保罗。在爱莫能助之下，信徒打发保罗往海边去以便乘船，但保罗并非向海港前进，他向南转往雅典，因为此地不受犹太人的控制。

虽然帖撒罗尼迦教会在压迫之下，但正如保罗书信所显示的，它大大兴旺起来。保罗离开庇哩亚后，西拉和提摩太仍然留下完成保罗所开始的工作。后来提摩太在雅典与保罗会晤，提

到马其顿的混乱情形，教会遭受到的痛苦和试探。保罗立刻打发提摩太回去坚固教会，好回来报告他们如何渡过试探（帖前三 1—5）。西拉则可能回到马其顿，或许是腓立比。无论如何，保罗必定是独自一人留在雅典，直到他抵哥林多再与助手们相遇（徒十八 5）。

帖撒罗尼迦书信 帖撒罗尼迦前书

内 容

按年代来说，此信应为保罗留在哥林多时所写的，约于主后五十一年末，但是因为与帖撒罗尼迦教会有关，所以在此处讨论。这两本书信成书于保罗在亚该亚传道之时，前后相隔仅仅几个月而已。前书写于提摩太将有关报告带返哥林多之后，所以附有提摩太和西拉的问安。内容分两方面：赞许帖撒罗尼迦人在犹太人压迫下的信心，又纠正他们当中的错处和误会。其中最重要的教义是基督再来的信息。在加拉太书，除了保罗暗示要等候所盼望的义之外，简直没有提及这教义（加五 5）。不过在使徒的信息中，它倒不是新奇的教训，因为彼得曾宣称耶稣基督已被接升天，直等到先知所讲的万物复兴的日子（徒三 21）。保罗自己对雅典人的谈话亦提及基督是世界的审判官（十七 31）。雅各也提到主的再来（雅五 7—8）。虽然如此，帖撒罗尼迦书信还是最先而详尽地讨论这真理的基督教文字。

大纲

帖撒罗尼迦前书：一个新教会的成长	
1. 问安	一 1
2. 教会状况	一 2—10
教会的性质	一 3
教会蒙拣选	一 4—7
教会的声誉	一 8—10
3. 使徒与教会的关系	二 1—三 13
保罗对待教会的行动	二 1—12
帖撒罗尼迦人对保罗的接待	二 13—16
保罗对教会的关怀	二 17—三 10
保罗为教会的祷告	三 11—13
4. 教会的困难	四 1—五 11
论性道德	四 1—8
论社会行为	四 9—12
论死后的情况	四 13—18
论时候与日期	五 1—11
5. 结束劝勉与问安	五 12—28

评估

本书信中的问题，与加拉太书大不相同。概括来说，它们反映出外邦归依者一一而非犹太信徒一一的种种难题。通奸及闲散的问题，在犹太圈子中较罕见。从小就灌输在犹太小孩心灵里的律法，早已解决了这些问题。外邦人却没有这种背景。他们的性关系主要视兴趣及环境

利便与否而定；虽然他们的道德家已立下了一些界限对付放纵，却没有如「耶和華如是说」的权威口吻。犹太人通过家庭关系及对以色列联邦效忠可以成为整个社会的一份子，但初信的外邦人却因信奉基督而被拒于外邦人的社会连系之外。为了发动一种兄弟关系及互相协助的责任感，保罗督促帖撒罗尼迦人努力作工并「向外人」（帖前四 12）行事谨慎。

主再来的教训并非全是新的，因为保罗稍后说他还在他们那里的时候，曾把这些事告诉他们（帖后二 5）。他可能知道一些耶稣在这方面的教训，因他说：「我们现在照主的话告诉你们一件事……」（帖前四 15），他用夜盗的比喻（五 4），耶稣也曾用过（太廿四 43；路十二 39，40）。前部份的讨论，关乎生存者的转变及死者的复活（帖前四 13—18），显然是由于帖撒罗尼迦人对那些死了的人，极表关切而引起。他们相信主会再来，但他再来以前已死去了的人怎么办？讨论的第二部分（五 1—11），是因渴望知道主来的日子而触发的。保罗说，答案就在属灵觉悟上，而不是在纯理论的计算中。若他们觉醒，积极作工，热切地期待主的再临，神的怒气不会临到他们，而且，他们也不用惊怕。

帖撒罗尼迦后书

内容

致帖撒罗尼迦人的第二封信，目的在摒除「主的日子现在就到了」（帖后二 2）的误解。大概保罗传讲这教义时激烈的态度，引起人们对他的信息或第一封信中的暗示有所误会。也有可能是他们从一种不可靠的来源得到一些道理，故保罗敦促他们不要因「有灵，有言语，有冒我名的书信」（二 2），而「轻易动心」，这节圣经可能是表示他在否认别人冒充他的名字传讲的道。无论如何，他告诉他们辨认「主的日子」临近的准则。

可惜得很，这些准则对保罗和帖撒罗尼迦人很易理解，但在今日则不然。「那拦阻他的」（二 6，7）此含混语句，很是费解。显然地，主再来的预兆主要有三件事：（1）离道反教的事突然要变本加厉（二 3）。（2）一些阻力的移去（二 6—7）。（3）撒但的化身原形毕露，抵挡主，高抬自己，超过一切称为神的（二 4—9）。

在保罗其他的书信中，有关末日论这方面的独特教导，未见提及。不过，这种教训却是保罗当时教训不可少的，也是他在教会中传讲的。这段经文指出：不法者的奥秘与基督的奥秘，在世并行而生，而且最终一定产生不可避免的冲突，基督将会而且必然得胜。胜利的本身，将是它亲自重临世上，消灭敌基督，奖励他的圣民。

第三章的规劝，是帖撒罗尼迦前书中嘱咐的引伸，劝他们「……立志作安静人，办自己的事，亲手作工」（帖前四 11）。部份的帖撒罗尼迦人，已沉迷于主再来的观念，以为他的再来，可以帮助他们摆脱世上的罪恶和压力，以致放弃工作，等待拯救主的活现。他们与教会其他的份子脱了节，而依赖他人供养（帖后三 6—11）。于是保罗督促他们自食其力，办自己的事。

大纲

帖撒罗尼迦后书：教会的盼望

- | | |
|------------|--------|
| 1. 问安语 | 一 1—2 |
| 2. 在逼迫中的盼望 | 一 3—12 |
| 为成长而感恩 | 一 3—4 |

说明写信目的	一 5
所期待的后果	一 6 — 10
祷告	一 11 — 12
3. 事件的解释	二 1~17
平息惊恐	二 1 — 2
预料离道反教的事	二 3 — 7
敌基督的显露	二 8 — 12
鼓励持守信仰	二 13 — 17
4. 奉劝作好准备	三 1 — 15
祷告	三 1 — 5
勤勉	三 6 — 15
5. 祝福和问安	三 16 — 18

评估

帖撒罗尼迦前后书是在保罗最早写成的书信之列，它证实保罗传讲的信息，并非虚构的话，而是确定已久的信仰。保罗指出他口传的教训（帖后二 15），与信上写的一样，证实他的信仰具有完整系统，他所「教训」（二 15，三 6）一词可充分表明这点。对保罗来说，「教训」并非来历不明，耳濡目染的传说，虽然可能是口传的，但是经过小心的保存和仔细整理的。他用同一字眼的动词「传给」来表达福音的内容，基督生平事迹的传递（林前十五 3：「传给」）；路加也用同样的动词，形容见证人所讲的基督生平事迹（路一 2）。这「传统」一定包括了伦理的训言，因为他的含意是说，弟兄们可遵守的是一种行为的准则（帖后三 6）。

再者，这教训不单只可信，而且具有权威。在加拉太书，保罗说他的福音是唯一的真理，不能以他物取代。在帖撒罗尼迦后书三 14 他说：

「若有人不听我们从这信上的话，要记下他，不和他交往，叫他自觉羞愧。」

要是他单纯在乎个人的权威，当然逃不脱宗教自大者和专制者的称号。不过，若是他真的从神得到这讯息，以致他所说的，是透过圣灵而来神的话语（帖前二 13），他就有绝对的权威。

几乎每个信仰教义，都记载在这两封短短的书信中。虽然它们并非教义论文，主要亦不是申述作者的神学观点，但却包含了一套完整的神学教训。

保罗和所有读他书信的人，都相信一位活的神（帖前一 9），即圣父（帖后一 2）。他爱人类，又拣选了人类享受他的救恩（帖后二 16，帖前一 4）。他藉儿子耶稣基督（帖前一 10），把从忿怒中拯救出来，又籍着福音的信息表明这拯救（帖前一 5，二 9，帖后二 14）。这讯息也籍圣灵的能力得以确定和实现（帖前一 5，四 8）。福音是谈到主耶稣基督，他为犹太人所杀（帖前二 15），死后复活（帖前一 10，四 14，五 10），现今在天上（帖前一 10），将会再来（帖前二 19，四 15，五 23，帖后二 1）。他有神性，因为他被称为神（帖前一 6）。被称为神的儿子（帖前一 10）和主耶稣基督（帖前一 1，3，五 28，帖后一 1）。相信的人：（1）接受神的话语（帖前一 6）。（2）离弃偶像，事奉神，等候基督再来（帖前一 9 — 10），他们正常的生长在乎圣洁（帖前四 3，7，帖后二 13）。在个人生活方面，他们需要圣洁（帖前四 4 — 6），殷勤（帖前四 11 — 12），不住的祷告（帖前五 17）和常常喜乐（帖前五 16）。无论在理论上或实际上，帖撒罗尼迦前后书包含了基要的基督教真理。

往亚该亚宣教

雅典

雅典城是古代的名胜之一。主前五世纪是它的黄金时代，雅典所拥有的文学奇才、哲学贤达和宏伟的建筑物，比别的古代城市还要多。保罗的时候，雅典的政治和商业重要性已大为削减，不过仍保留了知识和文化的遗容。雅典人常以他们的传统自豪，为以往感觉骄傲，很多雅典盛年最宏伟的建筑物如雅典镇守神庙（Erectheum）和巴特农神殿（Parthenon）仍然保存著。城市的知识气氛保留了哲学的传统，到此处门廊和街道留连的老师们，或许缺乏柏拉图和亚里士多德创造性的天才，不过最低限度还会赏识别处绝无仅有的古代思想家。

保罗在雅典等候西拉和提摩太从马其顿来时，照样传讲福音，那里他有两处工作的地方：一是犹太人和转教者通常聚会的会堂；其次是异教思想家群集的市场，那里他遇到新的劲敌，就是一班受过教育而又好嘲笑的异教徒，他们只抱有聆听而不愿意接受的态度。路加用了不少篇幅记载保罗，一个犹太基督徒与他们鲜有的冲突，他愤恨偶像的态度，与异教者怀疑容忍之风互相抵触，他们对待自己的神态度并不严谨，对保罗的信息亦同样的随便。

保罗的讲道引起他们好奇，于是他们带保罗去到亚略巴古（Areopagus）聆听一番。字面上亚略巴古即火神山（Mars' Hill），是雅典城一个小小的岩石高地，那里有一块地方刚好容纳公开的聚会。兰赛颇有理由地指出亚略巴古（Areopagus）不仅是个地名，更是指因此地而得名的一个团体，即统治雅典城的议会，这议会控制了教育政策，外籍教师的许可证也是他们批准的。我们没有证据说当时保罗是被人控告而受审问，他不过是官式地陈明他教训的主要教义罢了。

演讲词本身（十七 22 — 31）是一篇杰出的摘要，开始的接触点是城市琳琅满目的建筑物和偶像（大部份是纪念居民所敬拜的神），保罗呼吁他们敬拜那创造天地，掌管人类命运的独一真神。他谈及真神的无所不在，针对享乐主义的虚无、空泛而不过问世事的神；保罗强调神的个性和悔改的重要，针对斯多亚主义的泛神论的「道」（Logos），正与斯多亚主义者的宿命论对立。后来群众的讥诮，阻止保罗更详尽地解明基督教的启示，所以演说并未完成，不过信主者仍有几个。

显然雅典的工作使保罗感觉失望，他没有扰动当地的会堂，异教者更是一笑置之。保罗已习惯被赶出城外，却未受过如此冷淡的鄙视。这显然给他留下根深的印象，因为他离开雅典到哥林多时，写信给当地人说：「我在你们那里，又软弱、又惧怕、又甚战兢。」（林前二 3）可能这个恐惧有其身体上的原因，不过雅典人不寻常的拒绝，可能使他失去勇气，而且重新考虑自己护教的方法。

哥林多

保罗从雅典到了哥林多，一个全然不同的城市。主前一百四十六年它遭到罗马兵劫掠和焚烧。主前四十六年，由该撒犹流大帝重建，继而成为亚该亚议会辖省公认的政治首府，使徒行传十八章十二节提及地方省长的官邸，即是在哥林多。

哥林多是贸易中心，因它位于伯罗奔尼沙（Peloponnesus）和大陆间的地峡，西面是利嘉林湾（Gulf of Lechaem），东面是爱琴海，所以很多船主宁愿取道哥林多泊岸，将货物转运至西部的利嘉林，以至意大利亚德里亚的海港，也不取道伯罗奔尼沙南端的马利亚角（Cape Malea），因为那里航行十分危险。哥林多拥有西部的利嘉林和东部的坚革哩（Cenchrea）两个海港，所以完全独占那地区的贸易，很快就富庶起来。

在政府方面，它是罗马殖民地，与腓立比一样。人口从世界各地而来。当这城市第一次被

毁灭时，当地人遭杀戮和变动，重建之后，又有新的居民聚居。犹太人为了经商而来，罗马人则因官方事务而来，有些可能是该处殖民的后裔，希腊人自乡村被吸引进来，而贸易则带来了各处的海员、商人、银行家和地中海各地的人。

哥林多迅速的繁盛形成了一个虚浮的文化，它是「新兴城市」，追求欢乐、奢华、淫欲和娱乐。在道德方面，哥林多人比异教的标准更为放纵，出现罗马戏台上的哥林多人皆纵酒之徒，「如哥林多人般过活」是比喻最不羁的生活，该地的亚福罗底德（Aphrodite）神庙曾住过一千个女祭司，这些祭司都是职业娼妓，因往来游历和经商带来大量流动人口，包括地中海最低贱的人，因此哥林多混杂了富裕和极度贫穷、美丽和卑劣，文化和污秽。

保罗在雅典逗留不久，他抵达哥林多的时候可能就是离开马其顿同年的秋天。迦流当政自主后五十二年七月始，保罗就是在他面前受审。保罗在哥林多逗留了一年半（十八 11），不过这段时期有多久是在受审前或受审后就未能核考，路加说迦流判案完毕后，保罗仍在城市「住了多日」（十八 18），或许保罗到达哥林多最可靠的时期是主后五十一年秋天，直至主后五十三年初春才离开。

我们刚说过，保罗因雅典人对福音的藐视，带着怅惘的心情来到哥林多，同伴们仍未从马其顿赶到，而经费亦已耗尽了。保罗到了哥林多，与百基拉和亚居拉以织帐篷为生，后二人因革老丢的敕令被逐出罗马，至于他们是否抵哥林多前就归主信基督，还是与保罗接触之后才信，就无从查考了。总之，保罗在那里找到居处，职业和弟兄姐妹们的交通。

西拉和提摩太很快就从马其顿赶到，带来当地教会长进的消息，可能也同时带来保罗的经费，因为他在腓立比书说：

「……离了马其顿的时候，论到授受的事，除了你们以外，并没有别的教会供给我，就是我在帖撒罗尼迦，你们也一次两次的，打发人供给我的需用。」（腓四 15，16）

这消息指出在保罗离开后，马其顿人的奉献更为慷慨。保罗因这好消息大为鼓舞，又因从马其顿来的支持，他传道更为热烈，更加确信耶稣就是弥赛亚（徒十八 5）。

在会堂内所得的反应使保罗决定任由他们不信，自己转向外邦人传道。于是他离开会堂，迁到邻近转教者提多犹士都（Titus Justus）处作为根据地，管会堂的信了基督，又有其他哥林多人信主和受浸。

保罗在哥林多的事工，似乎相当吃力。他重新整理宣教的方法，所以在哥林多前书说：「我到你们那里去，并没有用高言大智……宣传神的奥秘。」（林前二 1）他记不清给别人施洗的人数。在这腐败而又崇拜偶像的城市，十八个月的开荒工作，在体力和精神上一定是个沉重的负担。他从亚该亚回到巴勒斯坦，可能是因生病，虽然路加并没有提及。

保罗与亚居拉和百基拉一同离开哥林多向东行，沿途在以弗所停留，亚居拉和百基拉在那里开创了新的根据地，开始工作。保罗则在会堂内传道。不过，由于他急于前往巴勒斯坦，他工作的时间不长。

有关他的旅程并无详细记述，只略提他抵达了目的地。他在该撒利亚登岸，又向「教会」问安（徒十八 22），这里的「教会」是指该撒利亚还是耶路撒冷则不清楚——最后向安提阿进发。这是他最后一次的访问最初差派他的教会。保罗在东部的旅程，可能占了夏天大部分的时间，所以主后五十三年秋天，他才再次向西进发（十八 22—23）。

夏末秋初的时候，保罗可能在加拉太和弗吕家一带，加拉太教会自从耶路撒冷会议时期（主后四十八或四十九年）所引起的动乱，至今可能仍未完全平息，所以保罗要「坚固」众门徒。秋末的时候，保罗又回到以弗所，开始在亚细亚传道，这段事工是保罗一生最漫长和最惊险的经历。

往亚西亚宣教

以弗所

以弗所位于小亚细亚西岸，是该地最古旧的城市之一，也是罗马在亚西亚的主要城市。它的渊源虽然古旧，不过在主前八世纪时已经著名，而且很早便被希腊人占领。以弗所距奇斯坦河（Cayster River）河口约三哩，这河流当时即可航行，所以以弗所也是一个海港。奇斯坦谷伸展至内陆，形成东行的经商路线。以弗所的道路通达省内其他各大城市，又与东部和北部的通商路线衔接。由于以弗所的工人能与整个亚细亚内陆地带联络，所以它成为传福音的战略据点。

以弗所的特式有亚底米（Artemis）神庙，亚底米是当地之女神，后来与希腊的亚底米神和罗马的戴安娜（Diana）神同被称为一位。她形像有女子之脸面，多胸，脚部没有腿而是一块大石。第一座庙宇自主前六世纪开始建造，直至主前四百年才完成。但在主前三五六年遭焚烧，后因来自亚细亚各地的资助，得重建一更新更大的建筑，共四百二十五尺长，二百二十尺宽，成为世界的奇观之一，对那些来这庙宇敬拜的朝圣者是一个出色的中心。

以弗所的庙宇不只是宗教的崇拜中心，建筑物的本身和地域都被认为是神圣不可侵犯的，它也成为被欺压者的避难所和资金保管处。

以弗所银币上，粗略地雕刻了亚底米神庙的样式，图中有尼奥高罗（Neokoros）这名字即「看守」大亚底米的庙之意（十九 35），使徒行传便是用这名字称呼以弗所。亚西亚人，特别是以弗所人民，对亚底米的崇拜，与古代一般国教不一样，他们几乎达到疯狂的地步，群众在戏园内，高呼「大哉以弗所的亚底米」达两小时之久（十九 34），便反映出这种热诚。

以弗所是自由城市，有自己的政府，最高权威在于群众的常例议会（十九 39），城中的领袖或议会则是中央立法机构。秘书或「城里的书记」负责记录以及向群众宣布讨论事宜（十九 35）。当地工人的势力颇大，因为制造亚底米神龕的银匠，曾抗议保罗的传福音工作，影响他们制造宗教纪念品的生意。

保罗在当地遭遇几个严重的问题，首先是施洗约翰的教训仍然存在，他的门徒在约翰去世后仍十分活跃。亚波罗（Apollas）——一个有学问亚历山大的犹太人，已在以弗所讲论耶稣的事，但「单晓得约翰的洗礼」（十八 24, 25）。当然他明白弥赛亚会来临，是受膏事奉神的，而且为他工作所作准备必需包括悔改和信心。亚波罗的这种认识，并非错误而是片面，他还不够彻底。他在会堂传道，显然也颇有果效。

在百基拉和亚居拉引导之下，亚波罗的认识加深了。有一句对比的话很有意思：路加说他「已经在主的道上受了教训」（十八 25），但「百基拉和亚居拉……将神的道给他讲解更加详细」（十八 26）。带着以弗所信徒的介绍，亚波罗离开了以弗所，往亚该亚去，成为基督教有力的护教者——特别是对犹太人（十八 28）。后来更成了保罗所信任的朋友和同工（林前十六 12，多三 13）。

保罗抵以弗所时，亚波罗已经离开，不过仍有其他类似的人还在以弗所，这些人都是施洗约翰的门徒，他们缺乏个人属灵的经历。所以保罗跟他们接触后，自然就问及他们信主时有没有接受圣灵。他们的答覆显出对圣灵来临的问题一窍不通。由于约翰也会预言耶稣以圣灵施洗，他们却全然不知，实难以置信；不过他们可能从未听过五旬节时应许的实现。因此，保罗的答覆证实了约翰的施洗不能产生全面性基督徒的经历，因为基督徒不止需认罪悔改，更需要圣灵

充满。所以保罗在以弗所第一个问题，便要帮助那些诚恳但未成熟的信徒，进入完全的真理。

亚西亚传道旅程中第二个重要的问题是鬼魔术，犹太的驱魔师，以士基瓦（Sceva）的七个儿子为代表，以及数以百计焚烧邪术书籍的无名氏，都证明当时迷信和鬼魔学之大行其道。这问题有两个解决方法。在积极方面，基督的权柄胜过驱魔者和鬼魔邪教，患病的得医治，被捆绑的得释放，平素行邪术的人都承认自己的罪恶，自动焚烧一向依赖惯的邪术书籍（徒十九 19）。在消极方面，福音的排他性在此证明了出来，基督徒不是在其他宗教之外加上基督教，而是废弃其他宗教。基督教基本上是不能容许其他宗教立足的，以弗所是最好的例子。

保罗在以弗所的事工效果极大。在两年多时间（十九 8, 10），他传道未受到拦阻，先在会堂，后往推喇奴的学房（十九 9）。他行了些非常的奇事（十九 11）。比起其他地方，他更彻底地接触以弗所和该省的百姓。路加记述「一切住在亚西亚的，无论是犹太人，是希利尼人，都听见主的道」（十九 10），而且信的人数多到使偶像敬拜受到经济损失（十九 26 — 27），以弗所教会变成一个宣教中心，也是以后几世纪基督教在小亚细亚的一个要塞。

哥林多书信

背景

保罗在以弗所居留期间，仍然与第二次旅程所创立的亚该亚教会保持联络。哥林多的教会并不坚固，这是保罗一大烦恼。那里大部份都是外邦信徒，对旧约圣经缺乏认识，他们以前的宗教和道德背景又与基督教原则相反，所以需要多方教导始能带领他们进到属灵成熟的地步（林前三 1 — 3）。

亚波罗在他们中间的工作于多方面都生效，他的学识和文雅的真理表达方式，吸引了不少哥林多人；又因他熟识旧约圣经，又能公开有力的辩论（徒十八 27 — 28），所以向犹太人传道特别有效，因此保罗欣赏他的工作，而且嘉许他（林前十六 12）。

彼得可能也曾访问过哥林多，虽然对他的工作并无详细的记录。保罗提到哥林多人也认识彼得（一 12），暗示他也是巡回式的传道者（九 5），若非当时与彼得有个人接触，哥林多教会结党的人不大可能会尊他为领袖。

遗失了的书信

当亚波罗，甚至可能矶法，在哥林多传道的时候，保罗正朝着巴勒斯坦东返，经过了以弗所。在这段短期间内，可能是保罗抵以弗所后，他写了一封信，哥林多前书五章九节提到此信说：「我先前写信给你们说，不可与淫乱的人相交……」，依当时哥林多的道德状况，教会实在需要与罪恶完全隔绝，始能生存。上述的教训可能导致一点误会，因为在哥林多前书，他再解释并非要信徒脱离世界，而是要信徒离开那些自称为基督徒，但又浸在罪恶中的人。

由于这书信已遗失了，全部内容未能核考。有人巧妙的假设，认为部份的内容仍保留在哥林多的文献中，他们主张哥林多前书六 12~20 和哥林多后书六 14 至七 1 原属此书信，后来才被插入现有书信中。这假设纯粹是根据主观的意见，不论它外表看来多么可能，都缺乏有力的外证支持。

不过道德上的圣洁确是哥林多的大难题，也是整个外邦社会的问题。亦为保罗首先要处理的困难。

哥林多前书

目 期

哥林多人对第一封书信的反应并不令人满意。当时亚波罗和矶法已另往他处，教会失去了领导者，便呈混乱状态。有哥林多基督徒家中的奴隶到以弗所经商，他们将这动荡的消息带到以弗所，最后，有三个信徒——司提反（Stephanas）、福徒拿都和亚该古（Achaicus）将奉献带给保罗他们，同时带了一封信，信中提及哥林多人要澄清的几个问题。于是保罗写了哥林多前书回覆他们。他执笔之时即将离开以弗所，因为他已拟定计划，要离开亚细亚，探访，马其顿和亚该亚等地（林前十六 5—7）。这封书信写成时，一定是当年冬天或秋天的时候；因为保罗提及以弗所的传道工作非常成功，所以，要留在那里直等到五旬节（十六 8）。

当时保罗正在为周济耶路撒冷贫苦人而努力，在这最后行程中，他是带着捐项到以弗所的（徒廿四 17），以便在不久的将来回巴勒斯坦。所以哥林多前书大概是在主后五十五年冬天写成的。那时正是以弗所的工作达到高潮的时候。

内 容

哥林多前书在内容和风格上的变化，比其他保罗书信还多，所讨论的题目自门派以至经济，自教会仪式以至复活，各种文学笔法都被应用于字里行间：如逻辑、讽刺、恳求、责骂、诗歌、描述、解释等——总之，其风格一如保罗与哥林多长老们当面对话一般，手法极其轻松，别于一般神学论文的格式。

不过，本书有其中心思想，梵里（Findlay）称它为「应用于社会方面的十字架真理」。它反映出基督徒的经历和理想的行为与异教社会的原则和习惯之冲突，所讨论的问题绝非不适合现今的时代；它们也是现今基督徒在异教文化中，随时遭遇到的问题。

大纲

哥林多前书：哥林多的问题

1. 问安	一 1—9
2. 答覆「革来氏家」的报告	一 10—六 20
结党纷争	一 10—三 23
为保罗的传道事工辩护	四 1—21
批评淫乱	五 1—13
批评打官司	六 1—11
答覆放纵主义	六 12—20
3. 答覆来信的问题	七 1—十六 9
婚姻	七 1—24
守童身	七 25—40
祭偶像之物	八 1—十一 1
根据偶像而评估	八 1—13
根据自由评估	九 1—27
根据与神的关系评估	十 1—22
根据与别人的关系评估	十 23—十一 1
崇拜的问题	十一 2—34

蒙头	十一 2~16
圣餐	十一 17 — 34
属灵的恩赐	十二 1 — 十四 40
身体复活	十五 1 — 58
捐项	十六 1 — 9
4.结束问安	十六 10 — 24

哥林多前书的结构是根据问题的先后，这些问题是由探望或写信给保罗的哥林多人带来的。信中没有提到亚波罗和带奉献来的三个教友提供了多少消息。然而保罗却直接提到「革来氏（Chloe）家里的人」（一 11），他们说到哥林多教会结党的情形和影响安宁的不道德及诉讼之事。以上问题保罗用前几章详细讨论。自第七章始，是另一新段落：「论到你们信上所题的事……」（七 1），这类重覆的句子（七 25，八 1，十一 2，十二 1，十五 1，十六 1），将他的回信再分成小段。

评估

对于新成立之教会所遭遇的问题，哥林多前书比其他新约书卷使我们看得更清楚。每个困难皆以属灵的原则应付，不是权宜处理了事。对付纷争的药方是属灵的成熟（三 1 — 9）；对付淫乱，教会需惩戒犯罪者，直至这些人悔改得赎（五 1 — 5）；对付诉讼的事，教会需要有人仲裁（六 1 — 6）；至于信与不信结婚后的问题，已信者应关怀未信者的得救，不应将他或她孤立（七 16）；未出嫁的女子，应约束己身或合法结婚（七 36 — 37）；至于祭物和崇拜等疑难，应根据个人与神的关系而决定（十 31，十一 13， 32）；同样各种恩赐也是神在教会中设立的（十二 28）。

哥林多前书有一些教会生活和习惯的问题，使现今的基督徒感到困惑。第七章提到「童女」的身份，所用「女儿」本非原文所有；在教会纪律方面，有「交给撒但」（五 5）和为死人受洗（十五 29）的字眼，这些都没有加以解释，虽然保罗和读者们都清楚知道它的意思。保罗提到这些事，并非表示当时已是普遍之风俗；为死人受洗可能是哥林多教会当地的习俗，不需征求许可，保罗只是借用它作为支持复活的证据。

哥林多前书是由提摩太带到哥林多（十六 10），其实保罗会怂恿亚波罗前往，藉他解决教会的疑难，但是亚波罗拒绝了，或许他认为自己的出现只会增加信徒分党的倾向。保罗似乎有点担心提摩太的努力得不到果效，所以吩咐哥林多人不可恐吓他或藐视他（十六 10）。

提摩太任务的结果，后来没有记载，但他似乎是失败了。在哥林多后书，保罗两次提到自己的计划，说：「如今我打算第三次到你们那里去」（林后十二 14，十三 1）。保罗第一次到哥林多是建立教会，而他写这封信时已离开以弗所在马其顿，准备到哥林多，所以在提摩太抵哥林多和保罗离开亚细亚之间，一定有一次未记载的访问，由于以弗所与哥林多之间来往便利，这次访问并不须要费很长的时间。虽然路加在使徒行传并没有记载这一次旅程，但是许多同样重要或有趣的事件他也不加描述。综览哥林多后书，我们可看到保罗确实到过哥林多，要完成提摩太没有完成的工作，不过他却遭受侮辱，他的建议也被拒绝。有些与保罗敌对而且自称为「使徒」的人，得到教会的支持。他们以自己的犹太血统及基督的使者身份和所作的工作而夸口，侵入了哥林多，又在教会面前贬责保罗（林后十，十一章）。再加上教会犯罪的人决意不肯悔改（十二 21），情势更形紧张。

最后保罗决定不再前往哥林多，直至教会改变态度为止（一 23）。他原希望在亚该亚筹募

部分捐欧给耶路撒冷，为了照原定计划到马其顿和亚该亚作最后一次访问，保罗先差提多去处理哥林多教会。他自己则结束了以弗所的工作，向西行往特罗亚去。

或许保罗就在那时候再写信给哥林多，所以有人怀疑哥林多后书可能是两封信。在哥林多后书二 4，保罗提到先前「多多的流泪」写信，乃要叫哥林多人知道他如何疼爱他们。哥林多前书似乎与以上的叙述并不吻合，而后书又确是后来才写成。因此有些学者认为哥林多后书第十章至第十三章可能是第三封书信，在哥林多前书和后书一至九章之间所写，用来替自己辩护，由提多带给教会（林后七 8 — 13）。另有人认为中间这封比较严厉的书信已经遗失，正如第一封书信的情形一样。我们没有外证足以满意的证明哥林多后书是两封书信，所有保罗书信的抄本都与现有的情形一样，所以我们不能根据抄本的不同来否认它的确实性。如果第十至十三章是第三封书信，而第一至第九章又是第四封书信，原文抄本并没有分开的迹象。

保罗离开以弗所到了特罗亚以后，他热切的等候提多，但提多却没有出现（二 12 — 13），保罗担心他在哥林多发生意外，所以往马其顿去，但是他的烦恼却有增无减（七 5）。正当他在马其顿教会忙碌并与马其顿教会安排处理给耶路撒冷的捐款时，提多突然抵达，带来哥林多教会复兴的好消息，报告他们已经一改以往顽梗无理的作风，立志悔改。于是保罗很高兴地写哥林多后书，准备作第三次探访，希望获得更美好的成绩。如果整本后书都在此时完成，他写了一大段为他的事工辩护（二 14 — 一七 4），也要求哥林多和亚该亚的同工，像马其顿一样为耶路撒冷捐献（八、九章）

哥林多后书

内容

哥林多后书的内容已约略讨论过，它着重个人问题，不像前书论到教义的事和教会规则。保罗的性情在这书信中完全显露出来：他的感觉、欲望、厌恶、野心和责任，都在读者面前表露无遗。后书比前书多记载个人的感受，少有系统化的教导，结构亦比不上前书分明。

大 纲

哥林多后书：保罗传道的书信

- | | |
|--------------|--------------|
| 1. 问安 | 一 1 — 2 |
| 2. 解释个人行动 | 一 3 — 二 13 |
| 3. 为传道事工辩护 | 二 14 — 一七 4 |
| 事工的性质 | 二 14 — 一三 18 |
| 事工中的真诚 | 四 1 — 6 |
| 事工中的恒忍 | 四 7 — 15 |
| 事工的展望 | 四 16 — 一五 10 |
| 事工的认可 | 五 11 — 19 |
| 事工的实例 | 五 20 — 一六 10 |
| 事工所发的呼吁 | 六 11 — 一七 4 |
| 4. 关于书信果效的意见 | 七 5 — 16 |
| 5. 乐捐的厚恩 | 八 1 — 一九 15 |
| 6. 个人的辩护 | 十 1 — 一二 13 |

- | | |
|---------|---------------|
| 7. 准备探访 | 十二 14 — 十三 10 |
| 8. 结束问安 | 十三 11 — 14 |

评 估

哥林多后书比其他书信更能帮助我们了解保罗的事迹。这封书信不单是针对某些哥林多教会的攻击而辩护，更是答覆了敌人在他传道的各地所提出的毁谤与攻击。始于加拉太的争端已形成了一群强大的犹太派反对者，这些人不择手段，要使保罗信誉扫地。保罗不仅要对抗属灵的情性及异教传统上的罪恶，也要面临教会领袖积极性的敌意：这些人心中满了嫉妒与偏见，是挂名的基督徒。

那些敌对者的指控极多。有人指责他「凭着血气行事」（十 2），又有人称他是懦夫，因为他写信时声如雷鸣，见面时胆小如鼠（十 10）。他们又指责保罗没有倚赖教会的支持来维持尊严，反而从事劳动以致贬低自己的身份（十一 7）。敌对者又声称保罗不是耶稣的使徒之一，所以没有资格教训人（十一 5，十二 11 — 12），也没有办法提出身份证明（三 1）；他们又从事人身攻击，说他属血气（十 2），自夸（十 8, 15）、诡诈（十二 16），又侵吞捐款（八 20 — 23）。

这些敌对者显然是犹太人（十一 22），是「基督的仆人」（十一 23）。他们巧妙地利用别的教会的推荐信（三 1），进入了保罗的教会。对于哥林多出现党派一事，他们显然也应负部分责任。他们高傲跋扈（十一 19, 20），又不愿作开荒工作或为主受苦（十一 23 以下），换言之，他们是「假兄弟」。从保罗笔下这一幅图画，可以看到使徒时代的教会有它的挣扎和罪恶。值得惊奇的不是教会有缺陷，而是它竟然能继续存在。只有属天的能力始能不断地把生命的活力供应这么一个软弱而属血气的哥林多教会。

书信中正面谈及的教训，也使本书信成为新约最有价值的书信之一；特出的教训有传道事工的性质，死后的盼望（五章）和关乎施予的教训（八、九章）。

最后一次探访哥林多

提多从马其顿带来哥林多教会改变态度的消息（林后七 6 — 16），使保罗毫无畏惧地进发。路加只略述他在亚该亚逗留了三个月，而没有详细记述。在主后五十六年春天，他听到犹太人设计要害他，便计划将捐项带到耶路撒冷（徒廿 3）。他知道在船上很容易遇害，所以便差他的同伴先往特罗亚，自己则与路加从陆路往北行到腓立比，过了逾越节后的除酵节，再乘船往特罗亚。

由于使徒行传这一段又用「我们」的方式叙述（徒廿 5 — 6），我们知道路加与保罗一同在亚该亚旅行。罗拔逊（Robertson）根据传统的说法推论，认为路加就是那「一位兄弟……这人在福音上得了众教会的称赞……也被众教会挑选，和我们同行，把所托与我们的这捐资送到……」（林后八 18, 19）。由于保罗并没有提到那人的名字，这个无名氏可以是使徒行传第廿章第四节保罗所提到的任何一位同伴；在另一方面，希腊文可用冠词代替所有代名词，表示所指的是家中的一份子，如果提多和路加是兄弟的话，我们便很容易解释为何早期传说认为他们都出自安提阿，以及使徒行传鲜有提及这二人的原因。无论如何，路加是保罗在马其顿至亚该亚这一段路程中最活跃的助手，也是保罗后来被监禁时最亲密的副手。

宣教计划

保罗回到耶路撒冷之举，只是一个大规模宣教计划的插曲。其实他的眼睛已经转向一个比以前传道所去过的更宏大的目标——罗马。因为他自己是罗马公民。要是能到罗马传福音，福音就可以散布到帝国各地，因为罗马是一个四通八达的城市。

保罗有真正的宣道才能，他设计了一个行动的计划。路加说：「这些事（在以弗所传道）完了，保罗心里定意，经过了马其顿、亚该亚，就往耶路撒冷去，又说，我到了那里以后，也必须往罗马去看看。」（徒十九 21）

罗马书

背景

为着下一步宣道计划铺路，保罗写了给罗马人的书信，传统的意见都认为这信是从哥林多寄出，也有人认为是在乘船往特罗亚之前从腓立比寄出。因为保罗在最后几章提到传福音至以利哩古（罗十五 19），又带了马其顿和亚该亚教会捐给耶路撒冷贫穷人的款项（十五 26），而且写信时间是在出发把捐款送耶路撒冷之前夕（十五 25）。他预计在犹太地，某些人不会欢迎他，但计划在短期内离开到罗马去，甚至到西班牙（十五 24， 28， 32）。假如罗马书第十六章也是本书信的一部份，那么送信人便是非比（Phoebe），她是坚革理教会的女执事，正要向罗马出发（十六 1）。

保罗在罗马有根多朋友。他曾多次想探访他们，但每次都受到拦阻（十五 22， 一 13）。当地的教会不会是大教会，可能大部份是外邦人，因为保罗称呼他们作外邦人（一 13），而且后来使徒行传讲述保罗探访罗马时，也提到那里的犹太人不仅基督教真理，他们曾听到这运动，不过并没有查究，别人也没有给他们解释（徒廿八 21）。罗马教会只有小部份犹太人：那些在革老丢赶逐后迁来的犹太人，并没有与教会中的犹太人来往。

罗马教会的来源不详。五旬节那天在耶路撒冷有「从罗马来的客旅」（二 10），可能他们带着基督的福音回去。百基拉和亚居拉原是从罗马来的，根据罗马书十六 3，他们当时也回去了。新约圣经中完全没有暗示彼得与罗马教会的建立有关：事实上，教会的产生似乎是信徒采集的一个自然结果，其中大部份信徒可能是由世界各地移居罗马的。

保罗对罗马教会感兴趣的原因有几方面。一方面他希望看看这个帝国的首都，另一方面当地的信徒也需要教导，他更希望预先在这一个有潜力的团体阻挡犹太派的活动，也希望他们支持他往西班牙的旅程（罗十五 24），以上皆是保罗愿意到罗马的理由。

罗马书乃是用来代替当时的个人接触，并且用来预备使罗马教会将来成为宣教中心，就像保罗工作过的城市安提阿、以弗所、腓立比一样。因此罗马书与哥林多前后书不同，前者着重真理的教导，后者则着重纠正错误。虽然它并不包含基督思想的各方面——明显地它缺乏的是末世论——然而除了以弗所书外，罗马书比其他书信具有更完满和更有系统的基督教道理的核心。保罗书信的性质，大部分是争论式或纠正式的，罗马人书却是教导式的。

内容

罗马书的中心思想，是说到神向人类启示了他的公义，并针对人类属灵的需要讨论这启示的应用。它的主题是所有基督徒经历的基础，因为惟有建立一个正确的入门方法，人才能与神

来往。这书信是特别写给外邦人的。保罗自称为外邦人的使徒（一 5），他认为外邦人的宗教历史是神启示的前奏（一 18 — 32），神的救恩也是「为外邦人的」（三 29），同时犹太人和希腊人在信心的路上并「无分别」，罗马书主张救恩的范围是世界性的。

从以下的大纲我们可看到神的公义这中心思想的发展。

大纲

罗马书：神公义的福音

1.引言	一 1~17
问安	一 1 — 7
作者	一 1 — 5
目的地	一 6 — 7a
问安	一一 7b
缘由	一 8 — 15
主题	一 16 — 17
2.神公义的需要	一 18 — 三 20
外邦社会的衰落	一 18 — 32
论断者的收场	二 1 — 16
犹太人的矛盾	二 17 — 三 8
全世界的人受定罪	三 9 — 20
3.神公义的彰显	三 21 — 八 39
公义的媒介：信心	三 21 — 31
公义的根基：应许	四 1 — 25
公义的获得	五 1 — 21
实行公义的各方面	六 1 — 七 25
公义的结果：圣灵里的生命	八 1 — 39
4.公义与犹太人的关系	九 1 — 十一 36
以色列人蒙拣选	九 1 — 33
以色列人蒙拯救	十 1 — 21
以色列人的失败	十一 1 — 36
应用公义于教会生活	十二 1 — 十五 13
献身的呼召	十二 1 — 2
恩赐的运用	十二 3 — 8
个人关系	十二 9 — 21
政治关系	十三 1 — 7
公共关系	十二 8 — 14
弟兄的关系	十四 1 — 十五 13
5.结论	十五 14 — 33
个人的计划	十五 14 — 29
要求代祷	十五 30 — 33
6. 后记	十六 1 — 27
问安	十六 1 — 24

评估

罗马书是历代基督教神学的主干，大部份的专用名词如称义（justification）、归与（imputation）、后嗣（adoption）和成圣（sanctification）多取自本书，同时它辩论的结构也成为基督教思想的骨干。它用逻辑的方法，首先说明中心思想：「……这福音本是神的大能，要救一切相信的」（一 16），因着社会的堕落，所以「没有义人，连一个也没有」（三 10），无论犹太人或外邦人，都需要这大能。倘若人人都不能自救，人人都有罪，他们便需要外来的拯救，给予法律上和个人性的公义，这种公义在基督里可找到，「神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明神的义，因为他用忍耐的心，宽容人先时所犯的罪」（三 25），由于罪人不能赚取拯救，这公义一定要用信心接受，不论是个人或种族。人类都是藉着耶稣基督的恩典得以恢复在神面前的地位。

第六章至第八章论及这新的属灵关系所引起的个人方面的问题，「我们可以仍在罪中，叫恩典显多么？」（六 1）「我们在恩典之下，不在律法之下就可以犯罪么？」（六 15）（律法是罪么？」（七 7）「谁能救我脱离这取死的身體呢？」（七 24）在第八章描述有关个人在圣灵里生活的情形时，保罗解答了以上的问题。

第九章至十一章论及比较广阔的问题。神设立的救恩，因信而临到所有的人，这究竟有否使神与以色列在律法以下所定的约失效呢？保罗指出神之拣选雅各而非以扫的原意与拣选外邦人原则上是一致的。神拣选外邦人，使他们得救，与他拣选以色列人作启示的工具，都无不当之处，他的旨意就是最终的旨意，无人能挽回。同时，以色列人不信，已放弃自己的权利，所以外邦人在神面前有一个机会。有一天外邦人的机会也可能终结（十一 25），以色列中相信的人就可以享受他们的基业。现今神对待外邦人的举动，并非毫不讲理，更非意外，而是与他的计划完全一致。

罗马书有关实践的部分，尽量将前十一章的救恩论应用在伦理上。得赎的人应过公义的生活：「我们或活或死，总是主的人，因此基督死了，又活了，为要做死人并活人的主。」（十四 8—9）结尾的时候，保罗表达自己对基督负了传福音的债，「不在基督的名被称过的地方传福音」（十五 20），他对这公义福音当尽的责任，是以宣教工作表达了出来。

罗马书是教义与宣教协调的好例子，倘若保罗不相信人的失丧和神为人预备的义，他不会作宣教师；若保罗不是活跃的宣教师，他也不能整理如罗马书如此系统化的真理。这书信说明了他如何「坚固」教会中的信徒。

结束宣教工作

往巴勒斯坦时，保罗在两个地方略作逗留，路加在使徒行传第廿章记叙颇详细。第一次保罗在特罗亚传道，它也是现存有关基督徒崇拜的最早记载之一。聚会日期在那星期第一天的晚上，门徒聚集擘饼，可能是爱筵（Agape）。以哥林多前书十一 17—26 主的晚餐为结束。讲道或演讲是当时聚会的一部份，保罗因为第二天便要离去，可能不再回来，所以整夜讲道和教训人。

第二次是在米利都（Miletus）逗留，这是亚洲西岸颇大的港口。保罗是乘了一只快船，不在以弗所停留，希望五旬节时可抵耶路撒冷。船到米利都时，保罗召集以弗所教会的长老，临

别赠言。路加以这演词作为保罗的宣道策略和当时工作成就的摘要。这讲章是一个伟人的话，他将一生毫无保留地献给基督，他的工作全在圣灵指引之下。他透露了他知道在耶路撒冷有困难等着他（徒廿 22 — 23），同时他在亚细亚的工作也告一段落（廿 25），因为他预备下一次是往西行。或许他也知道自己年纪开始老迈，时间也不容许他像以往一样沿途的坚固信徒。于是亲切一番之后他们分了手（廿 36 — 38）。

以后的旅程，没有什么事情发生，只有人不断的劝保罗勿往耶路撒冷（廿一 4，10 — 11），虽然朋友们诸般劝告，保罗坚持原有的计划，其他人只好无可奈何地说：「愿主的旨意成就便了」（廿一 14）。

这次耶路撒冷的访问，结束了保罗最活跃的宣教事业，不到十年之内，保罗为外邦信徒赢得了自由，使他们脱离律法的枷锁：自叙利亚的安提阿、基利家的大数直至小亚细亚南部、以弗所和特罗亚，再到马其顿、亚该亚和以利哩古，保罗建立了一连串坚固的教会。他挑选又训练了好几个同伴，如路加、提摩太、西拉、亚里达古、提多等，不论保罗同在与否，他们都是继续以往的工作。他创始的书信文学，已被视为信心和行为的标准。他的讲道又为将来的基督教神学和护教学奠下基石。按着他的计划，他以政治家般的风度从事福音工作。他到罗马和西班牙的计划，表示他要使那至尊的信仰像帝国一样遍及全地。虽然周围都是活跃而恶毒的敌人，他将外邦教会建立于坚固的基础上，更在圣灵启示之下写下了基督教神学的要素。

第十六章 保罗的被囚

使徒行传 21：17 至 28：31

使徒行传的末段，主要是叙述保罗的被囚，受审和往罗马的旅程，这记载好像是「低潮」。差不多全书的四分之一，都是记载这些似乎与教会的教义和宣教发展无关的事情。它并没有说明教会怎样扩展至罗马和西班牙，只述及保罗被囚在他自己租的房子里；而且也没有提及他在皇帝面前受审的经过，或是被判无罪释放后的宣教情况。这故事结束得很突然，一般来说，这样的结局是很令人不满意的。

关于这一默的解释，我们可以假设作者是就他所知而写的。若果他企图使提阿非罗了解最近的情况，他当然希望尽快的通知他：同时，当他说完了保罗工作的最近发展情况，他实在再也没有什么可说的了。路加特别着重叙述保罗被囚的经过，这可能表示他亲眼目睹这一切事情的发生，故能很自由又很完整的记载下来。但可能还有一个更充分的理由。基督教已经渐渐的脱离犹太教，在民众锐利的眼光中，它的独立性渐趋明显。而罗马政府对它的看法足以影响它的将来，因为若罗马政府视之为一个危险的革命运动，则会立即采取镇压手段。这封信是写给提阿非罗的，他可能是罗马的官员；而路加则希望向他表明基督教并没有什么政治色彩，而它与罗马执政者的关系一向都是很友善的。一切的迫害都是来自犹太人，他们迫害基督徒的理由，是宗教性而非政治性的。譬如他们在腓立比控告基督教是摧毁罗马政权（徒十六 20 — 21）。这完全是虚构的。此外，使徒行传这几章是具有极大的传记性和神学性的价值，因它较使徒行传的其他部分更能透露保罗的内心思想和他的教训。

耶路撒冷

保罗抵达耶路撒冷后，立即在耶路撒冷的教会内引起冲突，无论他保罗在这时期所写成的书信，证明教会的发展并没有因他的被囚而受到了拦阻；这些书信较他早期的作品更充实、更具教导性（可能罗马书例外）。这些监狱书信一般而言比较着重普遍性的教导，而较少像稍早的旅行书信般的着重个别问题。从这组书信里，我们可以看到教会不只是一群信徒开始聚集在一起，热心但却不肯定，面对着困难感到疑惑，或在组织上极为散漫，而是迅速的在成长中。书信有些迹象好像显示出第二代基督徒已开始出现，而他们的的问题是在于自满，而非混乱。他们已经学习了信仰的基本要素，但却需要接受更深的教导，籍此得以启迪和坚固。保罗虽然因被囚而改变了他的计划，但他的使命感并没有改变，同时也相信神的目的是要差遣他到罗马。当保罗在耶路撒冷，刚在公会面前受盘问后，有异象对他说：「放心吧，你怎样在耶路撒冷为我作见证，也必怎样在罗马为我作见证。」（廿三 11）这应许后来在他沉船遇难期间再次向他显明。当时，神的天使对他说：「保罗，不要害怕，你必定站在该撒面前。」（廿七 24）保罗的答覆正好表明他的特性：「我信神。」（廿七 25）所以，在这整段期间里都显明了神怎样在保罗的福音事工上慢慢的但却明确的引领着他。

在申辩中，保罗屡次提及基督的复活，因此我们亦能看出保罗所传的信息的发展情况。虽然在这一段保罗所讲的是比较属于护教性质，而非教导性，我们还是可以看到，在保罗的思想中，复活的道理已占最中心的地位了。他在公会面前辩护的时候，他说：「弟兄们，我是法利赛人，也是法利赛人的子孙，我现在受审问，是为盼望死人复活。」（廿三 6）他在腓斯都面前受审，说到他所属的「宗派」之信仰时，他说「盼望死人，无论善恶，都要复活。」（廿四 15）虽然罗马省长非斯都称不上有神学头脑，但他介绍保罗给亚基帕时，也宣称犹太人「有几样辩论为他们自己敬鬼神的事，又为一个名叫耶稣，是已经死了，保罗却说他是活着的」（廿五 19）。亚基帕请保罗为自己申辩，他答覆说：「神叫死人复活，你们为什么看作不可信的呢？」（廿六 8）随后便叙述他自己信主的经过，证明这是那复活基督的作为，保罗更公开宣告说他的信息是根据先知所预言的：「就是基督必须受害，并且因从死里复活，要首先把光明的道，传给百姓和外邦人」（廿六 23）。

当然，在保罗所有的书信中，从开始就非常着重复活的信息（加上 1：帖前一 10，四 14；林前十五 1—8；林后五 15；罗一 4）。在罗马书第七和第八章，他开始引伸这复活的信息对信徒的意义。但复活在一个基督徒的道德和属灵生命上的意义和要求，则至歌罗西书和以弗所书才加以清楚说明。可能保罗在被囚的期间内，因被迫退隐，以致能够更深入的默想这个已经颇为熟悉的真理，并且有系统地详述复活在基督徒生命中的效果。

监狱书信

腓立比书、歌罗西书、以弗所书和腓利门书这四封监狱书信是主后五十六或五十七年至主后六十至六十一年这段期间的作品。这些书信有几个问题需要鉴定。譬如：它们是在该撒利亚写成，抑或是在罗马写成的？它们是否完全出于保罗手笔？它们又是寄往何处？

它们无疑都是保罗被囚禁这段期间写成的，因为所有这四封书信都提及保罗的捆锁（腓一 12—13；弗三 1，四 1，六 20；西一 24；门 1）。依传统所说，这些作品都是在罗马写成的，这说法可能正确。因为文中有提及该撒的家（腓四 22）和御营军（一 13）。这些都可能是指罗马而言，而非指该撒利亚。此外，那时他似乎是住在交通中枢地，以致他的朋友能随时往来，

毫无阻隔。这些也似乎是罗马城的特征，而非该撒利亚。

最近几年，有人提出以弗所书的真伪问题。顾斯庇及其他人都以为作者便是蒐集和编辑保罗书信的人，他编集后写以弗所书为序言。然而，这封信是署上保罗的名字，而且信中所提及的个人资料都是与保罗生平所知的事实相符。此外，它与歌罗西书极其相似，这可能是因为两封书信是先后同时写成的，因此中心思想也比较相近。就外证方面而言，实在缺乏有力的证据，证明以弗所书并非保罗写的；至于顾斯庇所引用的内证，是可以有几个解释的。很可能以弗所书是一封普遍传阅的信，并不单是写给以弗所教会，而是写给亚西亚一带的教会：这是保罗在未囚禁前最后传道的工场。在一些古卷里，并没有一章一节「在以弗所」等字。我们会奇怪为什么保罗写信给他那曾服事了三年的教会，竟然在信中没有向什么人问安；除非是因为他想普遍地写给众教会。此外，信中并没有涉及一个地方教会的特别问题，而只注重广泛的教导。更证实这种想法。若果这是一封写给亚西亚众教会的传递书信，无疑的其中一份必会寄至以弗所。由于以弗所是该省最大的教会，它所拥有的一份自然是比较容易得到，也是最常复写的。至于其他监狱书信所寄发的目的地，在信中已经清楚的说明，同时也从来没有成为辩论的题目。

腓利门书

背景

腓利门书与歌罗西书、以弗所书是同时和同一环境下写成的。阿尼西母（Onesimus），是腓利门的奴仆；腓利门是歌罗西的一个商人。阿尼西母盗取了他主人的财富潜逃，后来到了罗马，混在此人城市的人堆中。他偶然遇上了保罗，并且归信了主（门 10）。

保罗深觉需要纠正阿尼西母的过犯，于是便写了这封简短的书函给他的主人，请他再接纳和赦免阿尼西母。保罗还愿意偿还阿尼西母所亏欠的（18 — 19）。他还说希望能很快便被释放，然后计划再探访各教会。

内容及大纲

虽然这封信是很私人性质，而不是神学性，但在整本新约圣经里，它是一幅有关饶恕的最美丽图书。以下的纲要已能充分地说明其内容：

腓利门书：一幅基督徒饶恕的图画

1. 问安：家庭	1 — 3
2. 团契	4 — 7
3. 恩惠	8 — 20
4. 告别	21 — 25

评 估

从这封信里，我们可以找到赦免（饶恕）的所有要素：罪咎（11，18）、怜悯（10）、代求（10，18 — 19），代替（18，19）重得欢心（15），擢升至一种新的关系（16）。保罗代阿尼西母求赦免，正是神赦罪的各种写照。这是一课祷告的实际教训，「免我们的债，如同我们免了别人的债。」

以弗所书

背景

保罗既写信回亚西亚给腓利门，便藉此机会把其他的书信也一拼送去。送往以弗所教会并由此传递至各地的以弗所书和直接写给歌罗西教会的歌罗西书，都是在主后六十至六十一年写成的。负责传递这些书信的是推基古（Tychicus），并有阿尼西母随行（弗六 21：西四 7—9）。当时，与保罗在一起的有他曾被差往耶路撒冷的亚里达古（徒廿 4），亚西亚人以巴弗（Epaphras），亲爱的医生路加和底马。马可在这时候也到了保罗那里，而且显然是准备往亚西亚去（西四 10），因为保罗吩咐他往歌罗西去。此外，还有一位犹太同工耶数（Jesus），又称为犹士都（Jesus Justus）的，但他的身份不明。歌罗西书和腓利门书都提及这些人，证明两封信约同时写成。

在许多教会创立，保罗有机会默想这刚产生的新组织之意义后，以弗所书才写成。新约圣经中，惟有以弗所书所说的「教会」是指普世的教会而非地方教会。保罗写这封书信，目的是通知外邦人他们新的呼召：并揭露在基督奥秘的身体里，并不分犹太人和外邦人，被捆锁的或自由的。

内容

整卷以弗所书只有一个主题，就是教会。这封书信并不是写给那些刚接受基督信仰的信徒，而是写给那些在属灵经验上稍有成长，而又希望继续得着更丰盛的知识 and 生命的信徒。有些主题屡次重现在这卷书中。神创立教会至上的目的，遍布书信的前半段（一 4, 5, 9, 11, 13, 20；二 4, 6, 10；三 11）。在其中，保罗深入的解释神救赎的计划。在后半段述及信徒的行为时，保罗特别注重「行」这个字（四 1, 17；五 1, 8, 15），用以描写一个信徒行为的典范，并以此对照他从前属世的行为（二 1）。基督徒活动的范围是在天上（一 3, 10, 20；二 6；三 10；六 12），这是指属灵方面，而非指地理上的位置。教会生命的动力是圣灵，他是那些已接受基督者的印记（一 13），是与神相交的工具（二 18），是真理启示的源头（三 5），是普世能力的奥秘（三 16），是合一的力量（四 3—4），是思想和言语的领导者（四 30），是喜乐的源头，并争战的军装（六 17）。下列以弗所书的分段，是顺序而有系统的。它带领一个基督徒，先认识他的蒙救赎是在乎那三位一体的神的思想和工作，然后论到如何将救恩实际的应用在日常生活中。

大纲

以弗所书：致教会的一封信

1 引言	一 11 — 2
2. 教会的成立	一 3 — 14
由于圣父	一 3 — 6
在圣子里	一 6 — 12
籍着圣灵	一 13 — 14
3. 教会的意识：一个祷告	一 15 — 23
被召的指望	
在圣徒中得基业	
浩大的能力	
基督的领导	

4.教会的创造	二 1 — 10
材料：从悖逆之子而来	
方法：藉着恩典	
目的：作善工	
5. 教会的和谐	二 11 — 22
犹太人和外邦人在基督里联合	
6.教会的呼召	三 1 — 21
启示神的智慧	三 1 — 13
经历神的丰盛：一个祷告	三 14 — 21
7.教会的行为	四 1 — 六 9
它的事工：在合一里分工	四 1 — 16
它的道德标准	四 17 — 五 14
它对世界共同的行为	五 15 — 21
它的家庭标准	五 22 — 六 9
8.教会的争战	六 10 — 20
9.结论	六 21 — 24

评 估

若说罗马书是保罗在第一次探访众教会时的典型教导，以弗所书便可说是表现出他「研经聚会之技巧」。它大部份的资料都出现在其他书信里，以弗所书的神学或伦理思想少有新奇之处。然而，他却能把这些复杂的思想组合成一幅新的图画——教会；这教会是犹太人和外邦人所组成的有机体，它拥有自己各样的标准，并参与属灵的争战。它的目标是：「在真道上同归于一……认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量。」（四 13）

歌罗西书

背 景

歌罗西书与以弗所书是极相似的。甚至有些怀疑以弗所书是出于保罗手笔的人、更断言以弗所书只是歌罗西书的抄本加上附注而已。歌罗西位于亚西亚内陆的一条山脊上，眺望着利锐河（Lycus River）河谷，距离希拉波立（Hierapolis）和老底嘉（Laodicea）二城不远。主前五世纪的波希战争中，歌罗西的地位颇为重要；但随着希拉波立和老底嘉的兴起，它的贸易情况日渐衰落。歌罗西山麓的牧羊人所产的光泽黑色羊毛，曾一度极享盛名。在保罗时代，虽然仍是一个颇大的城市，但已是相当衰微了。

保罗可能没有访问过歌罗西或是邻近的城市，因为他说他们并没有亲眼见过他的面（西 2:1）。相信必是在保罗逗留亚西亚期间，提摩太和以巴弗（一 7）把福音传到那里：因为当保罗在以弗所传道的时候，他们正巡回各地传道。

保罗写这封信，是针对歌罗西教会的异端。异端的兴起，与这城市的特殊位置极有关系。歌罗西是位于往东方的贸易路线上，沿着这通路，有不少东方商品和东方宗教输入罗马。而那些歌罗西人都是弗吕家的外邦人（一 27），他们先前信奉的宗教是极神秘而又感情化的。他们追求得着神的丰盛；有人在他们中间教导一种哲学，应许给他们关于神奥秘的知识，他们便为

之而颠倒。在他们的教义中，有「自表谦卑，苦待己身」（二 18，20 — 23）；敬拜天使，以为他们是神与人之间的中保（二 18），禁戒某种食物或饮料，并且遵守月朔或节期（二 16）。很可能在这些教训中，还有着一些犹太律法主义的格调：这是由于他们与居住在小亚细亚的犹太人接触所致。保罗提到礼仪主义（二 11），并说明这些礼仪和节期只不过是后事的影儿（二 17），这些论调似乎是针对犹太教，而不是针对异教的。因此，歌罗西的异端与加拉太的异端同出一辙。其分别是前者针对基督本身，而非辩论籍恩典得救抑或藉善工得救的问题。

保罗并没有以长篇大论驳倒此异端，他只是积极地把基督这个人表现出来。保罗指出所有的哲学，属灵的能力，遵守仪节或是规条，都不能与那超越的基督相比。

内 容

歌罗西书一 14 — 22 是全书最突出的一段，这是保罗的基督论。奇怪的是它并非独立的一段，而是保罗在一 9 开始之祷告的一部分。他首先解释了「他爱子」这一句（一 13），然后继续描述基督的神性，最后便以「神本性一切的丰盛都有形有体的居住在基督里面」这一句总结一切（二 9）。无论是创造，救赎，在教会中，和在个人的生命中，基督必定是居首位。

歌罗西书多论及救赎。在基督里罪得赦免（一 14），藉着基督的血，人得以与神和好（一 20 — 22）。十字架更除掉了从律法而来的捆绑（二 14）。

此外，歌罗西书还教导我们，如何把基督的死和复活应用在自己身上。「你们若是与基督同死，为什么还服从那……规条呢？……你们若真与基督一同复活，就当求在上面的事，那里有基督坐在神的右边。」（二 20，三 1）

大 纲

歌罗西书：「超越」的基督

1 问安	一 1~2
2. 基督在个人关系上的超越性	一 3 — 二 7
在个人的接触上	一 3 — 8
在个人的表现上	一 9 — 23
在个人的目的上	一 24 — 二 7
3. 基督在教义上的超越性	二 8 — 三 4
基督与虚假的哲学	二 8 — 15
基督与虚假的崇拜	二 16 — 19
基督与虚假的禁欲主义	二 20 — 三 4
4. 基督在道德上的超越性	三 5 — 四 6
消极的「除掉……」	三 5 — 11
积极的「穿上……」	三 12 — 17
在家庭中的关系	三 18 — 四 1
一般情形	四 2 — 6
5. 结论——一个人的问安	四 7 — 18

评 估

歌罗西书的写成，是在于针对那些高举奥秘、秘密知识和智慧的「厌世」理智主义者，因他们以一些虚假的哲学，取代基督的地位。保罗表明在基督里神已经完全被彰显了（一 15），

神一切的丰盛都在他里面（一 19），并且还隐藏一切知识和智慧的宝藏（二 3）。此外，保罗还强调基督徒的理智标准是与他生活上道德要求有密切关系的。「你们要思念上面的事，不要思念地上的事。」（三 2）保罗用「所以」这连接词继续讲述本书的实践部分（三 5—四 6），说知识和行为关系密切。保罗并非只知讲一些空泛的理论。在他看来，福音能带来明显的伦理果效。

腓立比书

背景

在保罗的书信中，除了写给个人的书信外，腓立比书可以说是最个人性的了。在圣经中，腓立比书只占了四章，但却出现了不下于一百次「我」这个代名词。保罗并非要夸耀自己，也不是如哥林多后书一样为自己的事辩护。腓立比教会一向都是忠于保罗的，因此他便不拘束地诉说他自己的苦难及属灵的野心。

实际上写信的日期与保罗、西拉和路加第一次进入腓立比时，已经相隔十年了。一开始，他们就对保罗的信息起了反应。这个教会会有很多妇女，她们可能都是吕底亚的朋友，吕底亚曾与保罗在福音工作上同工（腓四 3）。但是，也有友阿爹（Euodia）和循都基（Syntyche）等，彼此并不能同心（四 2）。当保罗开始在马其顿传道的时候，教会是支持他的；但当保罗离开较远后，他们对保罗就没有多大帮助。保罗在耶路撒冷遭受到的困境，并后来在罗马被囚禁的消息，激起了他们对保罗的关心与同情（四 10—14），并且再次供给他的需要。他们的使者以巴弗提（Epaphroditus）带了他们的礼物给保罗；但后来却病倒了。保罗认为他病愈是因神答应了他的祷告（二 25—27），并且遣派他携同他所写的信回腓立比（二 28—29）。他还说以巴弗提是冒着生命的危险带礼物给他；但却没有说明究竟这危险是什么。或许他是在旅途中染上了传染病症：也可能是因为他与一个政治嫌疑犯接触而引起别人怀疑。

腓立比书的日期尚未能确定，但我们可以合理地相信是保罗在罗马两年间之末期写成的。莱特佛特以为本书比写给亚西亚教会的书信更早，因为它的文字接近昔日在旅途中所写的。然而，单从文字的相似来断定写作日期，是不足够的。因为任何一位作者并不只会为了事之增长而改变风格和字汇，亦可以随着环境的需要而改变风格。但正如莱特佛特指出，腓立比书无论在用字或是在风格方面，的确是比较接近罗马书，而不是与以弗所书或歌罗西书相近。因为腓立比教会是比较欧洲化，故没有像歌罗西教会一样，受到亚西亚流行的神秘主义和律法主义的影响。

此外，几点关乎背景的因素值得注意的是：保罗抵达罗马的消息必在稍后时间才传到腓立比；而腓立比教会又差遣以巴弗提携带礼物给保罗，这是需要一段时间的。况且，保罗在御营楼建立声望（一 13），并把福音传到了该撒的家，也须费相当的时日（四 22）。此外，传道人中间彼此分党派，有些嫉妒和憎恨保罗，有些则拥护保罗（一 15—16），这种情况也不是一夜之间作成的。还有，保罗并不能肯定受审的结果，但他决定无论如何都愿意忍受。他似乎很有信心将会被释，继续他的事奉（一 23—26；二 17—24）。

腓立比教会内部似乎没有特别的分党或异端足以使保罗采取管教的行动。三章二节所提到的「犬类」，只是表明这教会有潜在的危险，而不是说它已有此危机。保罗的语调虽然激烈，但他主要的目的不在责备他们的错处，而是鼓励他们行事为人，应与天上国民的身份相称（三 17—21）。

内 容

腓立比书中——有两个主题很突出。第一个是「福音」，保罗共提了九次。他说及「在福音里相交」（一 5 希腊文本），福音的辨明与证实（一 7），福音的兴旺（一 12），福音的辨明（一 16），与福音相称（一 27），为福音齐心努力（一 27），在福音里一同事奉（二 22 希腊文本），在福音上劳苦（四 3），福音工作的开始（四 15）。保罗所谓的「福音」是表示一个信仰的体系，一个信息，和一切与传递有关的活动。腓立比书并没有给「福音」下定义，但福音的中心却包含在二个片语中，它们分别说明了福音的历史性与个人性：「存心顺服，以至于死，且死在十字架上。」（二 8）并「有信基督的义」（三 9）。前一句乃说明基督为人受死的好信息，后一句则保证人可以在神面前拥有他的义。这是福音的两方面。

保罗在腓立比书中所强调的第二个主题是「喜乐」。保罗在罗马的光景的确非常黯淡，因为他的敌人正暗中破坏他的工作，而他本身也随时面临处决。但腓立比书却没有半点悲观的思想。保罗每逢想念腓立比的信徒时，便感到非常高兴，因为无论是假意的，或是真心的，基督已被传开了（一 18），又为他们谦卑长进而欢喜（二 2），也为他能献身给基督，和他的朋友们对他的关怀和馈赠而感到高兴（四 10）。在整卷书信中，都充满着信心的大喜乐，恰与那恶劣的环境和所面临的灾祸等灰暗背景，成强烈对比。

大 纲

腓立比书：一封个人性的书信

- | | |
|----------------|-------------|
| 1. 问安 | 一 1 — 2 |
| 2. 因个人的团契而感恩 | 一 3 — 11 |
| 感恩 | |
| 信心 | |
| 祷告 | |
| 3. 由个人的遭遇而发出勉励 | 一 12 — 二 18 |
| 保罗个人的勇敢 | 一 12 — 26 |
| 保罗对腓立比教会的勉励 | 一 27 — 30 |
| 基督——事奉的模范 | 二 1 — 11 |
| 事奉的目标 | 二 12 — 18 |
| 4. 个人与送信者的关系 | 二 19 — 30 |
| 5. 个人对律法主义的警告 | 三 1 — 四 1 |
| 个人的例子 | 二 1 — 16 |
| 对腓立比教会的劝勉 | 三 17 — 四 1 |
| 6. 结论——劝勉和问安 | 四 2 — 23 |
| 合一 | 四 2 — 3 |
| 喜乐 | 四 4 — 7 |
| 思想 | 四 8 — 9 |
| 感恩 | 四 10 — 20 |
| 问安 | 四 21 — 23 |

评 估

腓立比书是保罗领受了恩惠而谢恩的书信，而且他还藉此讲述他自己个人的基督徒生活。二章五至十一节及三章二至十五节是本书最突出的两段，分别说明了基督对神旨意的绝对顺服，及他的仆人保罗热忱地完成基督所托付给他的工作。前一段要强调的并非基督论，而是保罗劝勉腓立比教会要谦卑的例子。事实上保罗不加考虑地引用，反而确定了其中所蕴涵神学真理。信仰上的共同点常被认为是理所当然的事，但若有值得讨论的差别时，辩论便发生了。

「虚己」（二 7）的意义，引起了不少的讨论。基督降世为人的时候，究竟把他神性的特权抛弃到了一个什么样的程度呢？主耶稣基督自愿除去那能目睹的荣耀，以便穿上属人的衣服，并以人的身份来承担世人的罪，然而他却没有失落他的神性。这段与歌罗西书一章，希伯来书一章、二章和约翰福音一章等都是叙述有关「道成肉身」的教义最突出的数段。

此外，腓立比书第三章揭露了保罗生命中的推动力。他那令人惊讶的「虔诚」和不止息的热忱，使他成为历史上伟大领袖之一，他们都是完全委身于他们所深信的。对保罗来说，他整个生命都「总括」在基督里，他一生的注意力集中在「得着」他，「认识」他，「让他找着」和达成在基督里的目标。腓立比书描写了一个在基督里完全献身者的生活。

保罗被囚禁的结果

虽然保罗是否曾被释放仍是一个疑难，但有关被囚这段时期所产生的后果其功效是难以估计的。虽然他被囚在该撒利亚和罗马，但他的福音工作并没有因此而终结。透过他在书信问安中所提及的助手和朋友，他经常保持与教会联络。也因着在这段被迫隐退的时期里，使他有更多的时间祷告和默想，以致于有这无价之宝的「监狱书信」出现，更因他向该撒上诉，以致能够直接把基督教带到罗马政府中，而引起他们的注意，并且迫使当局通过使它合法化。若它被批准为合法的宗教（*religio licita*），一切对它的迫害便是非法的了，它的安全也就得到保证。但若果它是被判为不合法的宗教，则继之而来的迫害只会把它宣扬出去，并且给予它一个机会彰显它的能力。自主后四十六至五十六年间向外邦人传道这十年内，及在保罗被囚的这四年内，教会从犹太教的旗帜下分别出来，自成一个独立的「运动」。现今，外邦人的教会已经准备好在宣教工作上有更大的进展。

丁部 初期教会的问题

第十七章 有组织的教会：教牧书信

背景

由使徒行传的结束，直到第一世纪的末期。其间有关教会的命运，缺漏连续性的历史记载。有关这时期的情形，我们除了从早期教父的著作得以略窥一二之外，只有正典中个别的书卷提供了一些资料。然而，由于这些作品的写作日期和地点难以确定，使问题更加困难，我们几乎无法得到这时期的一幅完整图画。

保罗被囚以后，一般的情形有一个很明显的转变。保罗本身便有了变化，因为，正如腓立比书所指出的（腓三 12），保罗虽然极不愿放弃他蒙召的工作，时间却不容许他继续做下去。在腓利门书中，他不但称自己为「我这有年纪的保罗」（门 9），而且又暗示自己离死期并不远（腓一 20—21）。他渐渐地须要依靠较年青同工们的帮助；因为仍有自由，也比他容易继续传道的工作。

提摩太前书、提多书、和提摩太后书。通常称为教牧书信，是保罗这时期的作品。有人曾怀疑这几卷书信是否出自保罗的手笔，因为他们在用词、风格和内容上，均与保罗其他的作品有很多的分别。可是这几卷书至今仍沿用保罗之名，而且它们与目前所知的保罗生平有相当深的关系，足以使我们接受它们的真确性。保罗的用词和风格，是可以随着年纪和环境而改变的。其实，在他的监狱书信和旅行书信之间，也有很明显的差异，故教牧书信与其他书信之间若有所不同也是不足为奇的。

这些书信所提有关保罗传记的资料，似乎表示保罗在君王前第一次受审后被释放，而且在一段短时间里，他还可以自由传道。他原计划把外邦教会的奉献留在耶路撒冷，赶往西方去建立罗马的教会，再往西班牙。但是，由于他被囚禁了，至少有四年之久他不能依计划行事。最后巩固的时期仗六十年至一百年他还是被释放了。教牧书信提及保罗的行动之处，与使徒行传中的记载无关联，两者甚至在某些细节上并不相符。我们由此得到了一个无可避免的推论，即这三卷书信是后来保罗再度旅行之时所写的。

至于教牧书信与监狱书信在时间上的关系，可以从它们所提保罗的同伴的名单中清楚得知。教牧书信所提到的人，许多与监狱书信所提到的完全相同，但根据他们活动的地方推测，可看出他们已不在保罗的身边了。例如：根据教牧书信，保罗去马其顿时，提摩太留在以弗所（提前一 3）；但是根据使徒行传保罗最后一次是从马其顿往亚西亚时途经以弗所（徒廿 4—6），而且提摩太也没有留在那里。其后，底马离开了保罗（提后四 10）；而监狱书信却把它包括在罗马的同伴之中（门 24）。再者，提多被留在革哩底（多一 5），然后往捃马太（提后四 10）；但，在使徒行传所记载的旅程中，保罗并没有去过革哩底，而后来他往罗马而途经该地时，也没有带提多同行。此外，马可已经在亚西亚（提后四 11），而保罗在一封亚西亚书信中却推荐他（西四 10）。同时，根据教牧书信路加仍与保罗在一起（提后四 11）。推基古被打发往以弗所（四 12）。保罗自己也去过以弗所（提前一 3）、革哩底（多一 5）、尼哥波立（三 12）、哥林多（提后四 20）、米利都（四 20）、和特罗亚（四 13），后居于罗马（一 17）。当时他被下在监里（一 16），知道离世之期不远（四 6—7）。总之，整个的情势，已大异于监狱书信中所描述的。

教牧书信本身所提的事，似乎也有时间上的差距。根据提摩太前书的描写，保罗正在旅程中，且十分活跃，不断地教导他年青的副官，有关牧养的职责。提多书所描绘的情形亦大致相同。然而，提摩太后书却显然是个终点，因保罗确信他活不过冬天了（提后四 21）。他初次受审时，在无人为其申辩下，顺利结束（四 17），然而，控告他的人却愈来愈凶狠（四 14），被定罪和死刑不过是迟早的问题。尼禄（Nero）的性情极难捉摸，由他获恩的机会实在微乎其微。

教牧书信自成一格，倘若用词和风格能作为估计其间关系的标准，那么，这几卷书信一定是出于同一作者之手笔，且是在大致相同的环境下写成的。因此，这些书信可用来判断基督教纪元中，七十年代之教会的情况。

提摩太前书

保罗向罗马皇帝上诉后，于主后六十或六十一年被释放，他又继续传起道来。他被释后有机会再次探访亚西亚各教会，这与他原先计划相违（徒廿 38）。那时教会中有些叛教的事，因为保罗教导提摩太嘱咐那几个人，不可传异教，也不可听从荒谬无凭的话语，和无穷的家谱……（提前一 3—4）。那些人想要作教师，却对律法的奥秘一无经历，也未受过教导（一 7）。除了这些在知识上混乱的人，还有一些道德败坏的人，例如许米乃（Hymenaeus）及和亚历山大（一 20），他们都受了严厉的责罚。虚浮无益的辩论（一 6），和属灵生命的崩溃亦接踵而来。

这时教会的组织较前繁复。圣职已固定了下来，而且有些人寻求圣职是为了求名，所以圣职的主要目的成为威望的建立，而非实际的作用。再者，监督、执事、长老等名称都被提及，也许其中第一类和第三类属于同职。此外，教会支持的寡妇都「记在册子上」，他们负担起社会服务的一些责任（五 9）。而且，教会的聚会已有些固定的形式：举起手来祷告（二 8）、妇女们的沉静顺服（二 11）、宣读、劝勉、教导（四 13），藉按手而赐恩赐（四 14）。当教会中有了第二代和第三代信徒时，教会的神学渐渐地被视为当然，而下以为重要了。许多人为了不同的看法而纷争辩论：异端的危险亦逐渐迫切。

提摩太的生平

提摩太这个人是十分有趣的研究对象。他生于路司得，父亲是希腊人，母亲是犹太人。他在犹太教信仰中长大，自幼便学习圣经。保罗在第二次旅程中拣选他为随员（徒十六 1—3），从此提摩太便追随左右。在马其顿和亚该亚的传福音工作上，他都有份。他也帮助保罗在以弗所三年的传道，因此，他对以弗所十分熟悉，亦深知该地教会的需要。他是被差往耶路撒冷的一员（廿 4），可能一路与保罗同行。保罗第一次被囚时，提摩太也在罗马，因为他的名字在歌罗西书（一 1）和腓利门（门 1）的卷首语中出现。保罗被释以后，他与保罗同行。然后留在以弗所，以处理该处的纷争，保罗则继续探访马其顿的各教会。保罗晚年时，提摩太到罗马与他相会（提后四 11—21），他本人亦受囹圄之苦（来十三 23），后来被释放了。提摩太很可靠但缺乏冲劲。他给人一个不大成熟的印象，虽然保罗指派他任以弗所的牧者时，他至少已有三十岁了（提前四 12）。他生性胆怯（提后一 6—7），并有胃疾（提前五 23）。

那些写给提摩太的书信，目的是要鼓励他并坚固他的信心，使他能肩负起保罗遗下的艰巨的使命。

大纲

提摩太前书：给一位青年传道者的劝告

1. 问安	一 1 — 2
2. 引言	一 3 — 17
3. 以弗所的紧急状况	一 3 — 11
保罗的经历	一 18 — 四 5
工作的交托	二 1 — 8
妇女的崇拜	二 9 — 15
监督的职份	三 8 — 13
插句	三 14 — 16
离弃真道	四 1 — 5
4. 个人的劝告	四 6 — 六 19
个人的德行	四 6 — 16
与团体的关系	五 1 — 六 2
寡妇	五 1 — 16
长老	五 17 — 19
退后者	五 20 — 25
在轭下为仆者	六 1 — 2
传异教者	六 3 — 8
贪财者	六 9 — 10
个人的见证	六 11 — 16
钱财的运用	六 17 — 19
5. 结语	六 20 — 21

内容

要为这卷书写出完整的大纲相当困难，因它的文体是语体式，且语气十分个人化。其中有些句子，似乎与上下文无关，例如五 23 所插入的「再不要照常喝水」这句话。这好像我们平日闲谈中所用的话，想到便说出来，并未打算落笔成文。引言（一 3 — 17）略述保罗之所以留提摩太在以弗所的紧急情况。他以自己的经历提醒提摩太，当做蒙召作传道的一种型态。他多次提醒提摩太这呼召的责任（一 18；四 6，12，16；五 21；六 11 — 20），好像是要使提摩太不致逃避这艰巨的使命。在交托工作一段，保罗以「我将这命令交托你……」（一 18）开始，提到教会内重要的组织问题。整体的属灵生活、圣职、教义上等问题都一一提及，也提出教牧行政措施的纲领。在个人的劝告一项中（四 6 — 六 19），保罗列出传道人与他传道事工的关系，以及传道人与会众中各种人的关系，指点提摩太该如何对待每一种人。保罗最后要提摩太做「属神的人」，这呼吁本身是一个杰作；而保罗所用的四个命令语气的动词——「逃避」、「追求」、「打仗」和「持守」（六 11，12，14），也描绘出传道人私人生活的特质。

提多书

背景

按时间而言，提多书写于提摩太前书之后。保罗离开了以弗所以后，便往马其顿，也许从那里就直接到了革哩底。从前他往罗马时曾经过此地，这一次，他逗留了一段时间，然后把提多留下，来完成建立教会的使命，以及纠正教会中的错误。我们不清楚保罗是否感到他离世的日子近了，也不知道他是否想回到以弗所，因为他说打算要差推基古往革哩底（多三 12）。他最终的目的地是尼哥波立（可能在犹佩路斯 Epirus），他预备在该处过冬。

革哩底的情形令人气馁。教会没有组织，信徒在行为上又相当轻率。倘若第二章的告诫表明了他们的需要，则可见该处的男子放纵而轻率，老年妇女好说谰言，又嗜酒如命，少年妇人则怠惰、又欠谨守。也许革哩底人对恩典的福音有了错误的印象，以为因信得救与勤劳及伦理生活无关。

在这卷短信中，勉励信徒有好行为的话竟达六次之多（一 16；二 7, 14；三 1, 8, 14）。虽然保罗说明我们不能因所行的义而得救恩（三 5），但是他亦同时强调信徒应当竭力行善。

革哩底人因顺着情欲行事，引致一连串道德上的松弛，终而造成混乱（一 12, 13）。另一个引起混乱的因素，是为了犹太寓言及诫命而引起的争论，鼓吹这种寓言及诫命的是犹太派的人（一 10），他们行事与神相背（一 16）、不服约束（一 10）、败坏人（一 11）、而且贪不义之财（一 11）。这些教师与搅乱加拉太的人不同，加拉太人的错误是在于过份重视严谨的律法，这些人却错在道德上的悖谬。两种人在这卷书中都受到责备。

提摩太前书和提多书都是为协助教会的新手处理棘手的教会问题而写的。提多书的收信人是提多，他与保罗认识已有十五年以上，他是安提阿教会早期的外邦信徒，可是他的见证非常有力，因此保罗和巴拿巴同往耶路撒冷开会时，曾带了提多同去，作为未受割礼的外邦信徒的见证（加二 1, 3）。保罗第三次旅程中必定有提多同行，因为在哥林多教会叛变的困苦日子中，提多做了保罗的特使，并且成功的把他们带回到悔改和忠心的道路之中（林后七 6—16）。他在马其顿各处旅行，帮助保罗收集捐贖，并得到衷心的称赞（八 16, 19, 23）。使徒行传廿 5 中的我们可能包括了提多，不过，他的名字再没有在使徒行传出现。新约中最后一次提及他时是说他已往捩马太（提后四 10）。提多似乎比提摩太有较强的性格，且较善于应付反对的人。

大纲

提多书：纯正的教训

- | | |
|---------------|---------|
| 1. 问安：纯正教训的来源 | 一 1—4 |
| 2. 以纯正的教训治理 | 一 5—16 |
| 长老的设立 | 一 5—9 |
| 传异教者的揭发 | 一 10—16 |
| 3. 传扬纯正的教训 | 二 1—15 |
| 应用 | 二 1—10 |
| 对老年人 | |
| 对老年妇人 | |
| 对少年妇人 | |
| 对少年人 | |
| 对自己本身 | |

对仆人

原则	二 11—15
4.以纯正的教训劝导人	三 1—11
5. 结语	三 12—15

内容

提多书的内容大致与提摩太相近，唯一不同点即在于它强调信条的成形，其中有两段，是整本新约圣经中保罗讲得最近乎信条的话（二 11~14；三 4—7）。现在将这两段的要点分别列于下：

1. 神的位格（二 11，三 6）
2. 他的慈爱以及恩典的特质（二 11，三 4）
3. 救主之称（一 10，三 4）
4. 基督的拯救（二 13，三 6）
5. 圣灵（三 5）
6. 含有神三位一体教义的暗示（三 5—6）
7. 基督的神性（二 13）
8. 基督的代赎（二 14）
9. 救恩的普及性（二 11）
10. 靠恩典得救，不是靠行为（三 5）
11. 圣灵的进入（三 5）
12. 因信称义（三 7）
13. 他的子民得以成圣或洁静（二 14）
14. 离弃罪恶（二 12）
15. 承受永生（三 7）
16. 基督再临（二 13）

上述各点是新约圣经神学的摘要。

当教会逐渐进入有组织的阶段时，提多书把教会中有关教义的训练做了一个很好的归纳，虽然该信是写给一位宣教的开路先锋，但他所代表的教会已经过了开拓时期，且有了固定的行政及信仰。「纯正」一词暗示已有一套众人公认的教条为标准，而正确的生活及教导必须与它一致。

提摩太后书

背景

保罗是否如愿去了西班牙，我们无从知晓。罗马的革利免（主后九十五年），在他的信中提及保罗「……向全世界传扬公义。当他到达西方的边界时，又在众王之前做见证……」。如果当时革利免是在罗马写这信，那他把罗马当作是「西方的边界」则是一件怪事，正如一个居住在芝加哥的人把那城当作是美国西方边界般的不合理。革利免并没有提到西班牙，可能这只是他按照保罗的意愿而推测保罗已如愿以偿了。能知道保罗是否真在该处传过教是很有趣的，而北非和不列颠早期的教会，是否也是由他所领归主的信徒所建立的，也是同样有趣的故事。

因此，保罗在这时期往西班牙之事纯粹是猜测的，而西班牙在保罗行程的地图上出现最多

也只是个可能性而已。如果保罗的旅程果真按照教牧书信所示的路线而走，那么他就会在哥林多停留过（四 20），且在以拉都（Erastus）那儿停了下来，然后他又往米利都，特罗非摩（Trophimus），因在那儿病了，所以也留了下来，然后他又在特罗亚停留（四 13）。文中并没有详述他的行程。以弗所他没有去过，只打发了推基古前往。

保罗一定是突然被捕而被解往罗马，以至他的计划未能完成。他留在特罗亚的书卷原来可能打算以后才拿的，但他再没有这样的机会。我们不能肯定，他被捕的地点，可能是特罗亚，亦可能是尼哥波立。

保罗被捕的原因亦不能确定。倘若提后四 14 所提的铜匠亚历山大与徒十九 33 之亚历山大同属一人，我们可以推想他是一位犹太的冶金匠，而他与保罗不和是基于两个原因：那就是保罗传讲外邦人可获得自由的恩典，以及保罗强烈的攻击异教，以至以弗所制造神位的生意一落千丈。以弗所的情势一度曾相当严重。保罗在林后一 8 中说到「我们从前在亚西亚遭遇苦难，被压太重，力不能胜，甚至连活命的指望都绝了。」在徒廿 19 他又提到那儿有「犹太人的谋害」。可能亚历山大是因为保罗逃离了以弗所，又因他和同僚的生意大受影响，以至使他怀恨在心，把保罗交给罗马的首长，甚至判了罪。提摩太也是认识亚历山大的，而保罗劝告提摩太防备他，暗示他也在提摩太居住的地方工作，可能那个地方就是以弗所。

从教牧书信整个的语气看来，当时的教会是一个奋力为生命而搏斗的教会，他们所遭受的抵挡，是来自挫败中之犹太教的毒害与嫉妒，和衰落中之异教的腐败与漠不关心。保罗代表了先一代的传教先锋，将责任委托给年轻而有活力的助手，其中一些是配作承继人的，如提多和提摩太；另外一些则是怯懦的，如底马（提后四 10）。提摩太后书是保罗离世前，给他的助手和朋友们的最后一个音讯。

大纲

提摩太后书：告别的信息

1. 问安	一 1~2
2. 牧者的榜样	一 3 一三 17
过去的先例	一 3 一 18
现在的问题	二 1 一 26
个人的生活	二 1 一 13
公共关系	二 14 一 26
将来的指望	三 1 一 17
背道的危险	三 1 一 9
信心的保守	三 10 一 17
3. 最后的嘱咐	四 1 一 8
4. 结语	四 9 一 22

这最后一卷书信，交织着个人的感情与行政之策略、回忆与教训，也交织着忧愁与信心，该信的主要目的是坚固提摩太，使他能肩负保罗快要放手的艰巨工作。他为提摩太立下牧者的榜样，方法是先提醒提摩太他自己个人的经历，再把提摩太包括在里面：「神救了我们，以圣召召我们……乃是接着他的旨意和恩典。」（提后一 9）既有这样的呼召，保罗更劝告提摩太以一个赴战兵士的心志来处理自己的问题（二 3），应当信靠他的将军会为他计划战事，又要在岗位上全心全意，毫无怨言地随时尽忠效劳。无论在个人的生活或是公共关系上，他都应当是主

的仆人，不要争论，而要常常准备。帮助所有的人认识上帝的真理。

有关末世的图画，正如提前四 1 — 3 所记载的，是一段预言，论述教会所会遇到的情形。保罗为此邪恶的侵入所开的解毒药方，是圣经的知识，「这圣经能使你因信基督耶稣有得救的智慧」（提后三 15）。

最后的嘱咐（四 1 — 6）是上佳的句子，每位有心事奉主的人都应当仔细的研读。

评估

欲了解开拓时期至伊格那丢书信中所描绘之有组织的教会之间那一段过渡时期的教会生活，教牧书信是现存最有价值的资料。其中所记载的两种趋势特别值得我们留意。

其一，异端的增长较为明显。从保罗所有的书信中，都可看到违反真理和悖逆教义之事。加拉太书攻击律法，哥林多前书提出有些人不相信身体的复活，歌罗西书则反映出某些哲学风气的侵入。不过，这些都是个别事件，且限于局部地区；犹太派的趋势虽可能是例外，然而它的性质及强度亦因地域之差别而有所不同。教牧书信中这些错误也同样的出现，但他们比以前更利害，成为年青一辈的传道人必需面对的威胁。

由于这种威胁的存在，教牧书信比其他早期的作品更加强调定型的教义。提多书中特别的教义套语，是叫人「常常守着」「纯正话语的规模」之教训（提后一 13），以及常常出现教条形式的句子（提前一 15，二 3 — 5，三 16，四 10；提后一 10，二 8，三 16），这些都使读者感到教牧书信，是写给一个正开始试用明确字汇来表达信仰的教会。这类教条式的语句极为普遍，因为「这话是可信的」一语常用来引介教条式的语句，是教会中宣道时常用的口语（提前一 15；三 1，四 9；提后二 11；多三 8）。此外，「纯正的道理」一词亦出现多次（提前一 10，六 3；提后一 13，四 3；多一 9，二 1，二 8）。「纯正」一辞意即「健康的」它不但指正确的原则，也指正确的行为。圣经中的信条与生活总是不能分离的。

虽然教会开始自觉应有所组织（提前三 15），但它并未成为一个层次固定，或机械化的组织。属灵的活力和行为较诸仪式和政策来得更重要，同时宣教的动机仍然炽烈。虽然逼迫和异端已渐萌芽，然而教会仍然快速地增长。

第十八章 受苦的教会

彼得前书

背景

至此为止，新约圣经中甚少提及基督教与罗马政府的关系。四福音中论到政治的几处经文，几乎全是指希律王地方性的统治，而不是谈到帝国的政体，其中只有一处例外，即耶稣的名言：「……这样，该撒的物当归给该撒，神的物当归给神。」（太二十二 21）使徒行传始终表示基督教与罗马官长们有很好的谅解，但由书中看来。他们彼此间的接触并不多。保罗书信并无讨论政治理论，只是嘱咐信徒们顺服在上有权柄的，因那是神所命令的（罗十三 1—6）。

在极权政府的统治下，政治关系是不可能不重要的，因此，这一种相形下的缄默，我们可以从几方面来解释。首先，基督教基本上是属灵的，而非政治性的。「我的国不属这世界」，这是耶稣对彼拉多说的：「我的国若属这世界，我的臣仆必要争战……」（约十八 36）。耶稣的教训若付诸实行，必定会带来政治上的影响，但他自己和他的门徒既非革命家、亦非搅乱天下者。

其次，我们曾经提过，基督教是在犹太教的环境中长大的，而犹太教本身则是个合法的宗教，是国家所允许并保护的宗教。只要宗教活动与国家的权利无冲突，罗马政府便采取容忍政策。只要基督徒不制造混乱，他们也就不被重视。

在第一世纪的早期，那些与罗马接触过的基督徒，都给罗马的当权人物留下良好的印象。保罗至少有两次表明自己是罗马人的身份，并要求别人承认其权益（徒十六 36—39，廿二 24—29），但他亦说明自己并未曾与人辩论，亦未有耸动众人的行为（廿四 12）。教会的政策是，将基督的信息以和平的方法渗入社会内。

当第六十年代将结束时，情势开始改变了。基督徒脱离了犹太教，且被看为另外的一群。他们对不能眼见的神，以及复活的基督，那种坚定的信仰，引致大家的怀疑和卑视；同时，他们所谈将来的审判和现存世界的废除，亦造成误会和恼恨。这种群众的不满，在尼禄恶毒控诉的煽动下，便造成他们在罗马被攻击的事实，教牧书信的结尾显明，保罗的死亡标示了政府政策的转变，已由宽容转为敌视的批评。

当教会开始认明这个态度上的转变时，他们也知道将有什么事会发生。他们不能够组织反抗的力量，因为这样做会破坏了他们的和平服从政府的原则，而且只会带来更多不利的控诉。他们是否会面临被灭绝的危险呢？将来将如何呢？尼禄的暴行是否会在各省中变本加厉呢？于是，他们请求他们的领袖来解答这些问题。

彼得前书就是对这种情势的一个回答，这种情势影响到北小亚细亚的教会，就是在本都、加位太、加帕多家、亚西亚和庇推尼各省的教会。使徒行传中所提到保罗传过福音的省份，并未包括本都和加帕多家。至于庇推尼，他曾欲前往，但被禁止了（徒十六 7）。他确曾传福音至加拉太和亚西亚，但从彼得排列收信者的次序来看，似乎彼得只是写给这两省北部的基督徒。

这些教会的起源和组织成份子，我们不大清楚。五旬节时，有来自加帕多家和本都的人（徒二 9），他们可能带着弥赛亚要再来和圣灵降临的信息，返回家乡。也可能彼得曾在这些地区传道，因为他曾在安提阿教会作工（加二 11）。当保罗在欧洲一带传道时（林前九 5），彼得亦曾在地中海一带旅行。虽然并无任何记录写明这些教会是彼得建立的，甚至也被记载他曾探访过这些教会，但我们无任何证据可以抹煞这个可能性。可能保罗不愿在这些省份传道，是因他

知道已有别人去过了。

这卷书信是写给被拣选、分散在各地、寄居的……（彼前一 1，2）。这样的称呼，以及另外几处提到外邦人的经文（二 12，四 3），所给人的印象是：「被拣选的」就是那散居在各地的信徒，而且这等人主要是犹太人。我们要问，到底这些名词只有字面意义，或有隐寓。「外邦人」一词不单只有非犹太人这种种族上的含意，同时亦有属灵方面之意义。对一个犹太人来说，外邦人就是不认识真神的人。当基督徒接收了犹太人的用语时，「外邦人」也就等于现今所谓的「异教徒」了。彼得前书中有一两处经文可以证明这种用法。彼前一 14 吩咐听者将盼望寄于基督，「作顺命的儿女，就不要效法从前蒙昧无知的时候，那放纵私欲的样子。」那些在犹太人环境中长大，受圣经教育的人，实在不可能说是「蒙昧无知」。彼得又提到「你们祖宗所传流虚妄的行为」（一 18），也说他们已经被「召……出黑暗」（二 9），而且第二次提到外邦人时，他告诉他们说：「因为往日随从外邦人的心意，行邪淫、恶欲、醉酒、荒宴、群饮、并可恶拜偶像的事，时候已经够了。」（四 3）这些教会，正如保罗所建立的教会一样，很可能拥有数目众多散居在各地的犹太人及转教者，但似乎毫无疑问的，也包括了外邦人。彼得所用的语句，大部分都可适用于两者，「但可恶拜偶像的事」这句话，却暗示了外邦人的背景。

这卷书是在不祥的逼迫阴影下所写成的。「受苦」是这书信的要点之一，出现不下十六次之多。教会「在百般的试炼中忧愁」（一 6）；其中有些人「忍受冤屈的苦楚」（二 19）；他们可能是「为义受苦」（三 14），甚至是「因行善受苦」（三 17）。但是，更黑暗的日子还要来临，因为「火炼的试验」就要临到他们身上了；他们将与杀人者、偷窃犯、作恶的，同列在一起。彼得鼓励他们，若是「为作基督徒受苦」，则不要羞耻（四 12—16）。然而，不幸受苦的不仅仅是他们而已，全世界的基督徒也要经历同样的苦难（五 9）。所以每个人都得勇敢忍受这些试炼。这卷书信可以说是为着应付将来临的紧急事件而发出的警告及劝勉。

作者

西门彼得是这卷书的作者，他是基督使徒中最著名的。他与多数的同伴一样，也是加利利人，原靠捕鱼为生，当耶稣开始出来传道时，他就被领到耶稣跟前（约一 41，42）。西门是他本来的名字；彼得（磐石）是耶稣为他取的别名，用以预言他冲动、优柔寡断的性格，将会变成磐石般的稳定可靠。当耶稣出来传道时，西门就撇下了他的渔船（可一 16—20），加入在加利利游行的行列。他有领袖之才（十 28），且总是十二门徒中的发言人（八 29；约六 67，68；太九 27）。耶稣最亲密的几个门徒中有他的份儿（可五 37；九 2；十四 33），有几次耶稣也对他特别注意（路五 10；太十六 17；路廿二 31，32；约十三 6—10）。他性情冲动、优柔寡断、自私、动作快、后悔也快。他否认耶稣，并非出于恶谋，而是突然的惊惶所致，以致使他后来为此痛悔忧伤不已（太廿六 69—75）。无论如何，在他底灵魂的深处，有着一股很深的，忠心的潮流（约十三 36—38，十八 10，15）。他极为关心坟墓中耶稣身体不见之事（约廿 2—6），及至见了复活的主时，他又欢欣雀跃（廿一 7，15—21）。

五旬节那天，彼得与其他参加祷告会的人，都被圣灵充满。他立刻成为那群人的领袖。他的讲道指出了新工作的重点，而使徒行传的头五章，主要是记载他的传道、医病、和教导。公会开始逼迫基督徒之后，他便进入巴勒斯坦的沿海平原，也到了撒玛利亚和安提阿。随着年代的变迁，他到处旅行，做巡回传道的工作，与保罗一样。据传统，彼得是在尼禄逼迫时期中，在罗马被倒钉十字架而死。这不会迟于主后六十八年。

彼得前书说是写自巴比伦（五 13）。关于其位置有三种可能的解释：（一）历史上位于美索不达米亚的巴比伦。有一部分犹太人，直至基督纪元后相当久，还住在那时。很可能彼得在

此建立了一处教会；（二）埃及的一座城；或（三）罗马的神秘代号。一提到它，基督徒就会联想到历史上位于幼发拉底河的巴比伦，以及它所充满的一切罪恶；基督徒用它来表达他们心中对罗马城的观感，而避免被人发觉。

彼得是否到过埃及之巴比伦，无稽可考，而该地亦非重要得足以引起他的注意。幼发拉底河的巴比伦的可能性较大，因为自从犹太人被掳至他尔摩（Talmud）时代为止，此地一直是许多犹太人的家乡。然而，我们也没有证据证明彼得到过这地方。虽然有一部分注释家主张他曾住过巴比伦，但他们所提的理由不够充份。

有几个事实，似乎支持巴比伦即是罗马的说法。彼得写这书信时，约翰马可与他同在一，起，而保罗坐监时，约翰马可也正在罗马（西四 10）。同时，信中所提各省名字的顺序，暗示带信者巡回转送的终点是在西方，而非东方。如果他要转回发信的地点，按逻辑来说，该回到罗马而非巴比伦。此外，教父作品也一致证明彼得死于罗马，综合以上各项理由，似乎最明智之举是说该书信写于罗马。

即使这个结论正确，亦不表示彼得建立了罗马教会，或是说他曾在那里长期的传道。使徒行传和罗马书均未暗示，彼得曾在主后六十年之前到过罗马。假如他真的是在罗马写这封信，也很可能是路过罗马而已，就像早些时候他探访哥林多一样。

一般说来，彼得前书的风格与保罗书信极为相似，其语法和结构则类似罗马书和以弗所书，保罗对彼得有些影响是不足奇的，因为他们二人相识多年，而且从加二 11—21 也可看出保罗在思想上对彼得的影響。彼得也很熟悉保罗写的书信（彼后三 15—16）。此外，如果彼得的书信记西拉（彼前五 12），与保罗的同工和助手西拉同属一人，则彼得极可能从他学习很多保罗的教训。

这卷书除了弥漫着受苦的主题外，另一个占相当份量的副主题是「神的真恩」（五 12），每个人都当靠着恩典迎见苦难，而受苦更能叫恩典增多。这名词出现于问安语（一 2），是众先知的信息之总归（一 10），是将来的盼望（一 13），是在受完屈时行为的样式（二 19—20，希腊原文），是随祷告蒙答允而来的全备祝福（三 7），是属灵事奉的装备（四 10），也是谦卑等候神的人所领受的恩惠（五 5）。

大纲

彼得前书：从受苦而得的救恩

1. 引言	一 1—2
2. 救恩的本质：保存	一 3—12
3. 救恩的要求：圣洁	一 13—二 10
个人方面：「你们的心」	一 13—21
社交方面：「弟兄」	一 22—25
教会方面：「灵宫」	二 1—10
4. 得救者的行为	二 11—三 12
对世界	二 11—12
对国家	二 13—17
对家属	二 18—三 7
总结	三 8—12
5. 得救者的信心	三 13—四 11
防卫的信心	三 12—22

行为的信心	四 1 — 6
职事的信心	四 7 — 11
6.对得救者的忠告	
(面对苦难的方法.)	四 12 — 五 11
忍受苦难	四 12 — 19
苦难中的事奉	五 1 — 11
7.结语	五 12 — 14

内容

彼得写这卷书信，是给那些为迫近之逼迫所危害的朋友。书中反映出他个人对基督的体验。当他了解耶稣已逝世时，他曾经历过一种无助感，但耶稣复活后他的盼望便活了起来（一 3）。他提到对基督的爱（一 8），使我们记起耶稣对他的挑战：「你爱我比这些更深么？」（约廿一 15 以后），他劝人「牧养神的羊群」（彼前五 2），也正是耶稣吩咐他如此去做的一个响应（约廿一 15 — 17）。「要以谦卑束腰」的命令（彼前五 5，意即「穿上奴仆的围裙」。使我们想起耶稣自己用手巾来束腰，为门徒洗脚之事（约十三 4）。他五次提到基督的受苦（彼前二 23，三 18，四 1，13，五 1），好像客西马尼园的一幕和基督的钉十字架，已在他脑海里留下了不可磨灭的印象。

这卷书信结构上的一个特征，便是使用命令语句。以谢恩为开场白后，从一 13 开始，便是一连串的命令，直至书信的结束。

1. 要谨慎自守	一 13
2. 盼望……的恩	一 13
3. 要圣洁	一 15
4. 存敬畏的心度日子	一 17
5. 彼此相爱	一 23
6. 爱慕灵奶	二 2
7. 要顺服人的一切制度	二 13
8.要尊敬众人	二 17
9.亲爱弟兄	二 17
10.敬畏神	二 17
11.尊敬君王	二 17
12. 作仆人的要顺服	二 18
13. 作妻子的要顺服	三 1
14. 你们作丈夫的，要和妻子同住……	三 7
15. 总而言之，你们都要……	三 8
16. 不要怕	三 14
17. 也不要惊慌	三 14
18. 要心里尊……为圣	三 15
19. 当将……作为兵器	四 1
20. 要做醒	四 7
21. 要谨慎自守	四 7
22. 不要以为奇怪	四 12

23. 要欢喜	四 13
24. 你们中间却不可有人……受苦	四 15
25. 不要羞耻	四 16
26.要归荣耀给神	四 16
27. 要将自己灵魂交与……	四 19
28. 要牧养神的羊群	五 2
29. 要顺服年长的	五 5
30. 要以谦卑束腰	五 5
31.要自卑	五 6
32.务要谨守	五 8
33. 儆醒	五 8
34.要抵挡魔鬼	五 9

这许多的命令语句，带给本书一种直接而通俗的气氛，好像讲道一样。彼得是从他心灵深处说出这一番话来，而不是写一篇正式的文章。他本性中所有的刚毅处及幽默都从这信中流露出来，那是籍「耶稣基督从死要复活，重生了我们，叫我们有活泼的盼望」（一 3）所得的结果。这是重生后的彼得的最高表现。

评估

本卷书信最主要的价值是在于告诉基督徒们该如何在这个充满敌意的世界中，把他们蒙救赎的生命表扬出来。救恩可能带来痛苦，但是当神的恩典在个人生命中扩展之时，它也带来盼望。

三 18 — 21 这一段极难解释。这段的意思是说，基督在他死亡与复活的期间，曾向我们不能眼见的灵界传道吗？如果是的话，他是否给予他们「第二次机会」，抑是他只不过向他们宣告他的受难呢？这一段又是否说明，那些「监狱里的灵」，就是洪水灾中死去的人呢？它是否说，洗礼本身能带来救恩？这段经文满了各样的问题，也引出来数不尽的答案。每一个注释家都有他自己的解答。

其实该段的文句中，并无隐含「第二次机会」的教义。「传道」一词直译为「宣告」，并无传讲福音，邀请人到神前之意。如果基督曾到过肉眼不能见的灵界领域，他只不过是要在那儿宣告他的受难而已。至于洗礼一事，挪亚和他的儿女们并不是「因」（because）着水得救，乃是「籍」（through）着水得救。水本身是他们的大祸害，但他们因着顺服神，得以安然渡过水患。洗礼的水本身并不能救人，信的人乃是经过象征死亡和复活的水，得以进入荣耀的生命。正如彼得在二 24 所述的，洗礼使我们想到基督的代罪，「他披挂在木头上亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上死，就得以在义上活。」这段经文与保罗在罗马书第六章所描述的互相符合。

第十九章 脱离犹太教

希伯来书

背景

外邦的教会在传统及信念上都是独立的，它们的迅速长大，只能带来一个后果：就是明确而彻底的与犹太教分离。犹太教会中的信徒虽然把救恩的盼望寄托在耶稣，即弥赛亚的身上，他们仍持守律法的条例。基督教历史头三十年，犹太人与外邦人之间的紧张局面即已存在，后来教会信徒人数日增，且在世界各地亦不断发展，以致胜过犹太教的会堂，这紧张局面更益形严重。犹太人不断拒绝基督教的信息，终于使保罗也放弃了全国悔改的希望。虽然保罗曾说：「为我弟兄，我骨肉之亲，就是自己被咒诅，与基督分离，我也愿意……」（罗九 3）但他终于放弃了他们，宣告说：「所以你们当知道，神这救恩，如今传给外邦人，他们也必听受。」（徒廿八 28）

还有另外两个因素使这个裂痕愈来愈深。最早的时候，彼得曾对耶路撒冷的犹太会众说：「因为这应许是给你们（犹太人），和你们的儿女，并一切在远方的人，就是主我们神所召来的。」（徒二 39）这话已宣告了福音的普世性。犹太人是排外的，要他们与外邦人联合成立一个共同的团契，而不要求外邦人成为完全的犹太人，这着实叫他们十分不快。另一个助长裂痕的因素是主后七十年耶路撒冷的沦陷。犹太教是个宗教，也是个政治组织，当政治组织解体，以致犹太人失去了家乡、圣殿，也不再有自己的政府时，它也就失去了大部分的基本体制。当犹太教被迫放弃这外在的表达方式时，它只能透过律法的研究来敬拜神，律法主义也就因而较前加强了。

对那些犹太基督徒来说，这个情势紧张的局面，引起了一些不寻常的问题，所有的基督徒都相信旧约圣经有它神圣的权威，并且把它当作他们信仰与行为的根据。那么，他们该如何诠释旧约圣经呢？他们是否该跟从拉比，作静态的解释，抑是他们作为基督徒，应该按照弥赛亚耶稣的新启示，来看旧约全书？

就国家情势而言，他们又该采取什么立场呢？如果他们接受耶稣在橄榄山所说的话，相信耶路撒冷的石头没有一块留在石头上不被拆毁（太廿四 2；路十九 41—44），那么他们便只能认为该城的覆灭，是神对拒绝基督为王的人，施行的无可避免的审判。可是，倘若他们从律法转向恩典，不再以耶路撒冷为崇拜的圣地而转向自己的教会，他们就会被那些忠于律法的国人视为卖国贼了。但是，如果他们回到律法主义之中，那便是放弃基督，且会失去他所带给他们的一切。

这个决定很难作。许多犹太人，不论在巴勒斯坦或散居各地的，都把持不定自己的主意。但他们的决定却是有重要性的，因为它会直接影响教会的命运。大致而言，犹太基督徒原来已熟悉圣经，因此所受的训练比外邦基督徒踏实，也因之具有更理智的信仰。他们的忠心或背叛，都会严重的影响宣教事工的效果。不论是为了自己抑是生长中的教会，他们都必需明白神要做一件新事，也必需凭着信心与神一起前进，不能里足不前。

希伯来书正是为应付这个困境而写的。我们不知它确切的对象，因为信中无正式的祝语，而在最古老的抄本中，它的标题也只是简单的一句话：「写给希伯来人」。这卷书是写给那些懂得旧约圣经及献祭礼仪的人。他们不但认识福音，也听过那些为他生平做见证而且有圣灵恩赐的人传扬这福音（来二 3—4）。他们自己原是忠诚坚定的信徒，曾经为着他们的新信仰，忍

受了感情和肉体上的逼迫（十 32 — 34）。他们并非新教友。

本书的地理位置是一个争论点，主要要看我们如何解释十三章的一句话：「从意大利来的人也问你们安」（十三 24）。这是否指作者本人在意大利，问候那些住在他处的希伯来基督徒？还是指收信者住在意大利，而那些远「离」意大利，出外旅行或旅居外地的朋友，向家乡的人问安呢？原文中 *apo* 此一介词若译为「离」则支持了后一说法。

根据这个微弱的证据，加上最早引用这封书信的，是在罗马写成的革利免一书（1 Clement），所以许多学者认为这卷书信的对象是在罗马的基督徒，这些人不知道是应该坚持基督的信仰，或是应该回到会堂。但较早的看法则认为，此书信是因着同样的原因，而写给巴勒斯坦的犹太基督徒的。

作者

作者的身份是个更大的疑问。写信的人并未提及自己的名字，也没有提到任何足以确定他的身份的情况或连带关系。我们读了这卷书之后会发现：作者文学修养极高，其文体较新约其他作品更接近古典希腊文。他不是基督最接近的门徒（来二 3）。他十分熟悉旧约圣经，常引用七十士译本的经文。他可能是犹太人，因为他对收信的犹太人讲话时，常用第一人称复数的代名词。他是提摩太的朋友，很可能属于保罗那一个圈子的（十三 23）。他引用哈二 4 的句子：「惟义人因信得生」，这与保罗在罗一 17 及加三 11 的用法极为吻合。

有关作者的身份，曾有不少的假设，但没有一个获得一致的赞同不像第三福音书和使徒行传，人人都一致认为作者是路加。东方的教会自早期即已认定读书信为保罗的作品，但可能不是由他直接写成。优西比乌说，亚力山大的革利免认为，保罗先以希伯来文写成，再由路加翻译为希腊文。俄利根时常引之为保罗的作品，也承认一般人都这么相信，但谈到他自己的观点时，他说：「如果有任何教会认为是保罗的作品，就由他吧，因为古人这样定论，也不会毫无根据的。但究竟是谁写这卷书信，那只有神才知道。」该书信一般的论点、风格和用字，都不像是出自保罗的手笔。

还有一些人被认为该书信的作者，其中主要有特土良（Tertullian）所提出的巴拿巴，还有马丁路德所猜想的亚波罗。赞同巴拿巴为作者乃根据以下几个事实：他是犹太人，是利未人，也是保罗的朋友，所以他的教训极可能与保罗的十分相近，而且他又能对犹太人传道，又能对外邦人传道。既然他有这么丰富的教导经验：便很可能写出希伯来书那样充满训诲的书信来。至于亚波罗，则没有早期传统可考。他也是犹太人，亚历山大人，他熟读圣经，在犹太人中传福音有很优异的成绩。他是保罗的朋友，直至保罗生命将终结时，他的传道事工仍十分活跃。

没有一个假设获得最终的证明。只有一件事是肯定的，正如希斯，（Hayes）所说：「即使这卷书信的作者未能确定，但它是出于默示确是无可置疑的。」

日期

该书信写于第二代基督徒时期（来二 1 — 4），而且是收信人悔改信主后一段相当时间才写成的（五 12）。他们已经忘记了「往日」（十 32），领导他们的人也已经死了（十三 7）。提摩太曾被下在监里（十三 23），但那时仍然活着，且已被释放了。祭司的引述，暗示圣殿仍然存在，但犹太制度的被废除，已了望可及（十二 27）。逼迫已在眼前（十 32 — 36；十二 4）。该信十分配合六十年代的情形，当时罗马的教会正面临逼迫的恐慌，而犹太联邦也行将没落。

大纲

该书信整个的主题建立于「更好」这一词上。这一词用于一连串的比较，以说明，神在基督里的启示，超越了从律法——特别是藉利未支派的祭司执行的规条——的启示。信中并未否定律法在当代的启示性及有效性；事实上，希伯来书有许多论点都是根据旧约圣经。但是基督里的新启示已取代了旧的；本体的来到，就废弃了影像。

该书信是由以上一连串的比较为构架，而每个比较之后，就是一段警告和劝勉，通常是放在插句中。全书就像一篇演讲词，由作者先提出一个论点，针对读者的需要间歇地予以应用，最后以极强烈的高潮结束。除了第十三章外，它的文体全不像是书信，不如称之为演说。

希伯来书：更美之事的书信

1. 更美的信息：神的儿子	一 1 一二 18
资格	一 1 一 3
超过天使	一 4 一 14
插句：忽略的危险	二 1 一 4
道成肉身	三 5 一 18
2. 更美的使徒	三 1 一四 13
超过摩西	三 1 一 6
插句：不信的危险	三 7 一 19
超越的安息	四 1 一 10
插句：不信从的危险	四 11 一 13
3. 更美的祭司	四 14 一七 28
与亚伦之比较	四 14 一五 4
麦基洗德的等次	五 5 一七 25
被立	五 5 一 6
得救的根源	五 7 一 10
插句：不成熟的危险	五 11 一六 12
先锋	六 13 一 20
长远的祭司	七 1 一 17
起誓立的	七 18 一 25
与献祭的关系	七 26 一 28
4. 更美之约	八 1 一九 28
约的建立	八 1 一 13
前约的内容	九 1 一 10
基督与新约	九 11 一 28
5. 更美的献祭	十 1 一 31
律法的无能	十 1 一 4
基督的献祭	十 5 一 18
插句：拒绝的危险	十 19 一 31
6. 更美的道路：信心	十一 1 一十二 29
信心的需要	十一 1 一 39
信心的例证	十一 1 一 40

信心的训练	十二 1 — 17
信心的目标	十二 18 — 24
插句：弃绝的危险	十二 25 — 29
7. 结论：信心的实行	十三 1 — 25
在社交关系中	十三 1 — 6
在属灵关系中	十三 7 — 17
个人的祝语	十三 18 — 25

内容

全书信的讨论，旨在鼓励一班打算放弃他们信仰的人。因他们深受逼害之苦，又因他们拘泥律法的旧启示。作者向他们指出，那曾藉天使的手把律法交付摩西的神，也已经在历史中藉着他的儿子晓谕我们，神的儿子暂时比天使微小一点，为要成为血肉之体，完全地投入人的领域（二 9, 10, 14 — 18）。因为他既为神，又为人，所以能成为大祭司，在祭司的职分上，比亚伦的祭司职份更尊荣。死亡不能终止他的职任（七 24），他是在属天的至圣所献祭，直接面对神（九 11 — 12）。还有，他献祭的事不须要重覆。他自己既是祭司，又是祭物，完全为神所接纳，能在律法和恩典下，有效的除去人的过犯和罪愆（九 15, 十 10, 19）。他所成就永远的救恩要以信心来得着，这也是旧约中历代的属灵领袖所运用的同一信心。读者们若能在他们的环境中使用这信心，就必能带来确信、忍耐、并至终得入那不能震动的国。

包围着信徒的危险，一项项的被列出，所提出的警告也愈来愈严肃。愈后面愈危险，离真道愈远。首先是忽略的危险、从「随流失去」一词可见一般（二 1）。它指的不是抗拒，而是漠不关心的态度。接着提到不信的危险引用诗篇九十五篇的一段作总论，这段经文是形容以色列人对于神应许他们进入巴勒斯坦的态度。他们夸大面前的压迫，又忽略神在以往的经历中向他们彰显的能力，以至他们不能承受那合法的产业，也失落了神为他们预备的祝福。与不信同时存在的是，不信从的危险。两者实际上异名同义，不肯服从新的启示，是属灵长进的致命伤。

不成熟的危险和拒绝的危险很相近，两者皆引起某些神学上的争论。这些警告似乎指出，当人拒绝顺服，或背弃了他在信仰上的立场时，他就再不能回头了（六 6, 十 26）。这两段经文指的都是计划好的而故意的拒绝基督，存心要背弃真道，而下是偶然的，令当事人十分懊悔的失足或过错。这并非要抹煞不谨慎的危险，但这种警告，是关系到主动的离教，而非不自觉的失败。最后的危险达到了最高峰，那就是干脆拒绝听从神藉他的儿子而来的启示。「不可弃绝那向你们说话的」（十二 25）。论到耶稣的血，有话说，「这血所说的比亚伯的血所说的更美」（十二 24），因为它带来救恩，不是招致惩罚。有谁弃绝这个声音，死亡一定临到他。

劝勉伴随着经文中不时出现的书告，这给全篇的论说，加添了积极的色彩。在希腊原文中，可以清楚见到，这些句子是用第一人称复数劝勉的祈使语气（译者注：在中文中常译为「当」），由下列附表，可见这些劝勉是如何分布于全书。

1. 就当畏惧……	四 1
2. 所以我们务必竭力进入	四 11
3. 便当持定所承认的道	四 14
4. 我们只管……来到施恩的宝座前	四 16
5. 我们当竭力进到完全的地步	六 1

6.就当来到神面前	十 22
7. 也要坚守我们所承认的指望	十 23
8. 又要彼此相顾	十 24
9. 就当放下各样的重担	十二 1
10. 奔那摆在我们前头的路程	十二 1
11. 就当感恩	十二 28
12. 我们也当出到营外就了他去	十三 13
13.我们应当常常以颂赞为祭	十三 15

除了第一处要我们畏惧是一种消极的态度，其余的劝勉，都要求信徒进入属灵的完美的更高境界。至终达到「这样，我们也当出到营外就了他去，忍受他所受的凌辱」，那是忠于基督和他的十字架的最终考验。十三个劝勉中有八处出于最后的三章：以劝勉作为此论述的结论，应用的效果就加强了。其余五处，均连于严厉的警诫之后，以作为鼓励，免得徒有消极的禁戒。

评估

希伯来书最独特的价值是，它对基督现今的工作及他祭司职份的教训。新约圣经中有许多经文提及他的升天和他坐在父神的右边，但除了罗八 34 外，没有一处解释他现今所作的是什么。希伯来书对诗一百一十 4 有关弥赛亚经文的解释，使相信基督的人，获得一个全新的确据，该段经文说：「耶和华起了誓，决不后悔，说，你是照着麦基洗德的等次，永远为祭司。」亚伦祭司的职份是，藉着献祭和代求，帮助旧约时代服从律法的信徒，同样地，基督以更完全的，虽是肉眼不得见的祭物和祈求，帮助那些在恩典之下的人。那些看到犹太祭司职份成为过去的人，以及那些感到神所设立的救恩制度亦随之消失的人，一定会因来七 24 所说「他祭司的职任，就长久不更换」，而重新获得信心。

希伯来书是早期教会教训的极佳范本。它不像保罗的一些书信，它没有提出一连串互不相关的问题，也不是面对复杂群众的一篇福音性讲章。它针对着一个题目——神的新启示——仔细的阐述旧约中隐含这真理的经文，有系统地以演说方式发挥，层次分明，直达高潮。本书对于圣经的运用，使我们了解第一世纪基督教徒教师怎样引用经文，也看到他们解经的方法。

希伯来书在教义上与保罗书信甚为吻合，但措词的方式却并不一样。它的主题与罗马书及加拉太书一样：信靠基督的牺牲而得救。希伯来书中亚伯拉罕信心的例证，要比其他的例证占的篇幅多，这与保罗的用法相当。有几处偶而提及基督在世生活的经文，与路加福音所载的很相似（二 3；路一 2，二 18；路四 13，五 7；路廿二 44，十二 2；路九 51，十二 24；路廿二 20），不过，相近的程度，还不能使我们证实有关作者的问题。从希伯来书我们实在看到外邦教会逐渐独立，而那籍基督而来的普世启示，也不断扩大。

有关基督论，希伯来书特别强调赎罪的教义。它是从旧约的关系来看此教义。本书对新约的解释，较它所引用的耶利米书所解释的更为完备（来八 8 — 12；耶三十一 31 — 34），也比耶稣自己的解释清楚。希伯来书又把道成肉身和赎罪两事牵上关系（来二 14 — 17）。

若要研读旧约，希伯来书对其中预表的意义，是极佳的指引，它也有助于了解利未记所载仪式的永恒价值。它本意并非要详细的解说祭物及节期的每一细节，但它肯定这些祭物及节期有预言的作用，均指向基督，这确实是打开旧约宝藏之钥。本书是这些问题的最佳注释。

希伯来书中最为人们熟悉的经文，必然是第十一章所引用旧约的例证，描绘出信心的长进。罗马书采用哈巴谷书的经文，来解释「义」的意义，并说明谁能称义和他如何称义。加拉太书

指出在恩典之下的生活意义该如何，谈到属灵自由的运用，从而阐述了「生活」的意义。希伯来书阐明了「信心」的意义和长进。它藉着警告、劝勉、和一长串的例证，告诉我们信心究竟是什么？它如何工作，和它带来什么结果。这三卷书：罗马书、加拉太书、希伯来书，合成了三部曲，解释了基督徒信心生活的要旨和精义。

第二十章 异端造成的危机

彼得后书；约翰壹、贰、叁书

背景

第一世纪末四十年存留下来的证据，显示当时教会不但「有时内部起纷争」，也「被异端扰乱」。到处都有偏离真道的事情，以致基督徒若要保持纯一的信仰，必须不断警觉。

乖谬道理的产生，其实并不新鲜，也不稀奇。首先在安提阿发难，继而困扰了保罗一生事工的犹太派争辩，开启了此后教会中诸多谬误的先端。哥林多教会有些信徒说没有死人复活的事（林前十五 12）。也许这些犯错误的人依然自称为基督徒，而认为否认肉身复活一事，无关紧要。然而，保罗却表示这击中了基督教信仰的要害。当他在米利都与以弗所长老道别时，对他们说，他去了之后，必有凶暴的豺狼，进入他们中间，不爱惜羊群；他们中间，也必有人起来，说悖谬的话，要引诱门徒跟从他们（徒廿 29—30）。保罗在提摩太及提多书信中，强调道理纯正的重要，他预言日后必有人离弃真道，听从那引诱人的邪灵，和魔鬼的道理（提前四 1）。他甚至预言，教会将堕落至掩耳不听正道，偏向荒渺的言语之地步（提后四 4），虽然这趋向要到这世代的末了方达最高潮，然而，就是第一世纪，这动向已十分明显了。

彼得后书、犹大书、约翰壹书、贰书、叁书，这五卷篇幅简短的书信，是针对教会趋向乖谬道理而写的。争辩并不是这些书信的唯一目的，其主题也非全为攻击异端。从它们的大纲可看出，它们采用的方式是积极的，而非消极的。不过，它们都充份的反映出当日的危机，当时异教在思想上巧妙的渗透，与外来正面的逼迫，同样构成了教会的威胁。

这些书信所要争辩的错误，是否与早期教父著作中提及的相同，这还是一个问题的。例如，有些人看出，约翰著作中，有评论幻影说（Docetism）的迹象，这异端认为基督并非历史上真实的人物，他只不过是个以人的外貌出现的幻影，然后消逝无踪。或许第二世纪形成的异端，与新约最后几卷书所暗示的，不尽相同；但其趋向是一样的，基本的错误也是一致的。错谬，正如人的本性，并不因时代的变迁而有极大的差异。商标虽换，谬见仍存。

因此，每卷书均需循其个别的背景来研究。它们成书的日期虽然不能确定，但毫无疑问的，它们都是主后六十年以后的作品。

彼得后书

背景

彼得后书有关作者的外证，要比新约其他各卷的来得少。古教父中没有一位曾确切地引用过这卷书信。只有黑马牧人书（The Shepherd of Hermas），革利免壹书（I Clement）、伪革利

免贰书（pseudoll Clemen，）与十二使徒遗训（Didache）中，间亦有与之相似之处。优西比乌引俄利根（约主后二百二十年）的话说：「彼得……留下一卷书信，无人怀疑其作者为彼得。可能第二卷也是他所留下来的，但对这一点，则有待考证之处。」无可怀疑的，俄利根肯定这卷书信的存在，而他的言论，不一定暗示他否认这卷书的真实性。从他的言论可获致一个合理的结论，即彼得后书尚未被所有的教会所接纳。

然而这种情况，并非彼得后书所独有。在俄利根所写同一文中亦指出，约翰贰书及参书，也未被全部教会所接受，但他以为这问题不值得争辩，因而未加讨论，因这几卷书信均极简短。由于其内容简短，收信地点又不确定，使得这几卷书信最初未能广传。后来当它们公诸于世，有些教会就因而怀疑其确实性。

彼得后书实在并非一封匿名信，书中有关作者本身的描绘，也与彼得的生平相符。他富有情感的说，他旧日的罪已经得了洁净（一 9）；也明显的提及他已接近死亡（一 13），正如基督自己所预言的（一 14；参约廿一 18 — 19）。书中亦述及改变形像一事，它成了作者及其同伴生命中划时代的事（彼后一 16 — 18）。彼后第三章中明言作者曾写了前信至同一地点。受信的人也收过保罗的书信，彼得说其中有难明的地方，但他认为这些书信是经书（三 15 — 16）。从最后一点看来，彼得后书似乎是较晚写成，因信中提到保罗的书信及其流传。但作者又称「亲爱的弟兄保罗」，他与保罗同时，且以保罗为他所尊敬的同辈，而非已作古的圣人。

彼得前后书，在用字与风格上，有显著的差异。彼得后书用的是一种较不流畅又欠优美的希腊文。或许写后书时彼得换请另一位抄写者，也有可能是彼得亲自执笔的。

彼得后书真实性的外证，虽不如新约其他各书的外证来得清楚而令人信服，可是，依内证却可推断出此书的真实性。书信中未含异端之迹；也没有什么记载是彼得不可能写的；文中有关自述的部份，也不像许多伪经那样，多有出于臆测的润饰。由于它属伪作的证据不足，还是让我们接受它的真实性吧！

若此书信确为彼得所写，内中所提他的事，与他的生平背景亦十分符合。这是他临死前，致送教会的最后一封信；他曾写前信与他们联络过。逼迫似乎已经过去，因信中丝毫未提到基督徒受苦之事。如果这封信是主后六十五至六十七年间从罗马送出，彼得那时已看出，威胁各省的动乱，已被证明为地域性而已。教会必需注意新问题的产生；其时教会来自内部的危机多于外来的。

教会中自称为领袖的人，传讲错谬的教训，所引起的怀疑和错误，直接危害了教会。「将来在你们中间，也必有假师傅，私自引进陷害人的异端，连买他们的主他们也不承认。」（二 1）他们如何偏离信仰的规范，书中没有完全说明，似乎包括了对基督的救赎与主权的否认（二 1），同时，紧随着属灵的无知，他们对一切道德标准全盘放弃，胆大任性（二 10 — 12）。

虽然那时彼得已经见到存在教会会友思想中，那无知与半信半疑所带来的危机，但那一种嚣张的情形，到彼得以后才会显露。他两次提醒他们要记得他所传给他们的真理（一 12；三 1 — 2）。第一，经上所有的预言，不是出于人意，乃是圣灵权威的启示（一 19 — 21）；第二，主的来临，虽似乎渺茫而遥不可及，却要「像贼」来到一样（三 10）。彼得后书的用意，为要激起忠诚的信心，并鼓励基督徒，不要以为主无由的耽延他的再来，而失去盼望。

内容

彼得前书的主题是「受苦」，后书则是「知识」。若犯错误的人夸张他们的知识，当作他们比人优越的基础，彼得便要指出，对错误知识的答案是真知识。「知道」与「知识」这两词出现了有十六次之多，其中有六次是论到基督的知识。这个重覆出现的主题，把全书贯串起来，

层层发展它的思想。

如下列大纲所示，全书可分三大段。第一段讨论真知识的本质。真知识是神藉他的大能与应许所赐与人的恩赐（一 3 — 4）。这使信徒得以与神的性情有份，因而生命增长，以备更完全地经历将要来的天国。这知识的基础在于那些认识基督之人个人的见证。以及直接在圣灵传授与控制之下写出之圣经的启示。

第二段预言教会中将出现犯错误的人，并予以警告。他们一个共通的造成分裂的错误，是否认基督救赎工作及主权，因而引进道德上的松懈。作者引证历史上的事实，以说明神在过去，如何处分这种偏离真道的事。二章十节下半节至十九节以生动的语句，刻划他们的活动及错误的前提。他们最后的结局，正文二 21 所说：「他们晓得义路，竟背弃了传给他们的圣命，倒不如不晓得为妙。」这话使人想起主耶稣论到犹大的话说：「那人不生在世上倒好。」（太廿六 24）

彼得后书对末世的事，有出众的记载，尤以最后一章最显然。从第一章提到死亡，我们可见彼得有永生的眼光。豫言的引用（彼后一 21），也暗示与将来有关。第二部分明白说到错误及偏差将要来临。第三章指明将来唯一的希望，在乎真正认识神的计划，并忍耐等候它的实现。讥讽者将拒绝先知及使徒们——作者亦将自己列入其行列（一 1）——所确定的真理，即主的再来。过去的历史已经证明，自然界全然不变性并非不能克服，大灾难式的审判也曾发生过。同样的，主的日子会如同夜间的贼一般的来到——保罗也用过同样的措词（帖前五 2）——现存制度瓦解后，随之而来的是：「新天新地，有义居在其中。」（彼后三 13）

大纲

彼得后书：对神真正的认识

1. 问安	一 1
2. 真知识的性质	一 2 — 21
神的恩赐	一 2 — 4
在经验中成长	一 5 — 11
确据的基础	一 12~21
3. 离弃知识的危险	二 1 — 22
异端的渗透	二 1 — 3
异端的例证	二 4 — 10 上
异端的活动	二 10 下 — 19
异端的危险	二 20 — 22
4. 真知识中的盼望	三 1 — 18
过去的前例	三 1 — 7
将来的应许	三 8 — 13
盼望的持续	三 14 — 18

评估

彼得后书对新约道理的主要贡献，在于那句有关圣经的宣言：「经上所有的豫言，没有可随私意解说的。因为豫言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动说出神的话来。」（一 20 — 21）。这段经文中最主要的词是「私意」、「解释」、「感动」。「私意」（*idias*）可译为「它自己」，「特属它自己」。「解释」（*epiluseos*）有说明或照明的意思。这不是说个人不可尝试

去解释圣经，但警告，没有一段单独的经文可独立存在，也不能无视于其属灵的上下文，因为圣灵是真正的作者，只有他是至终的解释者。「感动」（*pheromenoi*）一词意为「带动」，如一只船，随海浪飘荡，它整个的推动力，融合于那更广大的不能抵抗之浪潮的领域中。三章十六节称保罗的书信为「圣经」，显示了新约正典已在酝酿中；彼得对保罗书信的评价，并未高于保罗所自认的（帖前二 13）。彼后与提后二 15，三 16 同证，旧约成文的启示，显明了神的心意。在那样一个神学争辩与道德沦落的时代中，这是信仰与生活公认的准则。

犹大书

背景

犹大书与彼得后书，在字里行间的相关性，是决定其背景的重要因素。无疑的，这是两卷不同的书信，但其写信之因由、思想与措词的相似，又不能说是巧合。只要把犹大书与彼得后书第二章放在一起比较，无论是读英译本或希腊本，都会深信两者间定有一些关连。两者相关的地方在那里呢？

这问题有四个不同的答案：

1. 彼后与犹大书并不相关，只是写信的对象都面临同样的问题。这看法不能完满的说明，两者文句上细微的相似性。

2. 彼后与犹大书都是根据同一来源而加以改写。这一说极为不可能，因两作者都有独立写作的能力，提出第三卷不知名的书信，只有徒增混淆而已。

3. 彼后采用许多犹大书中的资料。犹大书对历史的引述较准确及详尽，组织也较清晰。但一般说来，短的书信被长的引用，这现象要多于将长的浓缩为短的。

4. 犹大因看了彼得的书信后，而生写作的意念，但他独立的编写自己的书信。

最后一个看法较合理，也得到查恩（Zahn）有力的支持。书信中清楚的表示，原想写给区内的信徒，论到有关「我们」同得的救恩，但他的目的，突然因一些新的事物而转移了，使他由神学及培灵性的讨论转向护教方面（3 节）。其次他说有人已讲过「有些人偷着进来」，又说他们在教会中十分猖獗。而且在十七及十八节逐字的引用彼后三 3，并视之为「主耶稣基督之使徒所说的」。由此可推论出，彼后曾落入犹大手中，他于是写给他的读者们，论到彼得所预见而在教会开始出现的叛教情况。

本书中谈及异端所用的话比彼后直爽，结构上亦较严密，这两种现象即是犹大自身的风格。

无疑的，作者是雅各的弟兄，雅各是耶路撒冷教会议会的主席，也是可六 3 所提到的耶稣同母异父的兄弟。犹大一如雅各，必然在耶稣复活后相信他就是那位弥赛亚，也是五旬节那天等候圣灵降临那一群人中的一个。在使徒教会中，他似乎并没有占重要的地位。在风格及措词上，犹大书与雅各书也有些相似。两者在表达上，均简明而刻划深刻。且均喜用户外生活中之事物为喻象。伦理严谨为两者共有的特性。作者并未把自己列入使徒之中（17 节）。

地点与日期

书信中未明言它著于何地、何时。假如犹大的目的是造就巴勒斯坦的犹太人教会，那么，它可能是在耶路撒冷城沦陷前送出的。我们可以猜想，彼得写信时，所预见将要临到教会的危机，已开始在犹大所负责的教会中出现了。如果彼得书信刚开始流传，则犹大成书的日子约为主后六十七至六十八年间。但，从另一方面来想，假如犹大是在唤醒人们的记忆（17 节），则表示彼后已流传许久了，如此，则显然犹大书是迟至主后八十年才完成的。倘若这么晚才成书，

耶路撒冷必不可能是收信地点。

内容

犹大声明说，他的目的是鼓励读者们「为从前一次交付圣徒的真道争辩」（3 节）。他必须有此紧急行动的原因，乃是有人混入基督徒中，这些人是「将我们神的恩变作放纵情欲的机会，并且不认独一的主宰我们主耶稣基督」（4 节）。为异端下定义所用的措词，与彼得的相合，但更为具体。这异端似乎是一种反律法主义，以自由为名而任意放纵，并否认基督的主权。它与律法主义截然不同，走的是另一极端，它不接受任何规限，也没有任何道德准则。这是一种愚昧的理智上的推想，以虚幻的雄辩为陪伴，责任感荡然无存。

犹大书讨论的程序是依循彼后的，但它的描述更为绘影绘形。他引用了历史上三个审判事例：不信的人从埃及出来，却不愿进入迦南地，因此遭了毁灭，「不守本位」的天使；以及所多玛、蛾摩拉的城邑。每次神不能撤消的审判都临到那些无理喧闹，又犯了无可原谅之罪的罪人。这三类大罪人被喻为叛教者，犹大以「这些人」一代名词称之。他们的不敬虔、愚昧、叛逆、虚空无实、以及自我主义，在犹大有力的笔调下，被嘲笑了一番。作者又以摩西五经中三个最大的反叛，来描写他们错误的性质：无血的献祭——该隐的方法；认为神是供人使唤的使者，而非人命运的主宰——巴兰的错误；自创的信仰——可拉的自大。

犹大书中最后一段，代名词由「这些人」转换为「你们」，并向读者阐明如何应付叛教的事。第一，「记念」使徒们所传基督的话。这是彼得之感觉——应「提醒他们想起」他所持守的真理——的回应。第二，犹大嘱咐他们藉着祷告，及建设性的行动，「保守」自己在神的爱中（20，21 节）。最后，保守自己不受叛教的影响，包括把人从错误的环境中拯救过来，以免他们的怀疑至终引他们进入灭亡（22—23 节）。

大纲

犹大书：对叛教的警告

1. 问安	1 — 2
2. 宣布紧急的情况	3 — 4
3. 引证历史先例	5 — 7
4. 对叛逆教师的咨询	8 — 16
5. 对信徒的劝告	17 — 23
6. 结语、祝福	24 — 25

评估

这简短书信中有趣的一点，是它偏好三个思想一组的用法。全书可分六段，而以三对组成：第一对介绍全书思想，第二对讨论叛教的事，最后一对为结论。作者从三方面来自我介绍：他的名字犹大；他的职份，作耶稣基督的仆人；他与基督徒团契的关系——雅各的兄弟。他称呼读者为「被召的」、「所爱的」、「神保守的」，问安中愿他们得怜恤，平安及慈爱。作者在其他方面也用了许多的「三」，读者可自己寻找。这也许并没有什么特别意义，只不过由此可看出作者思维的特性。

书中引用次经文学，使人对此书信产生疑问。十四节中引述以诺与以诺书中的一段符合。信中所引述米迦勒与魔鬼为摩西的尸首争辩的一段，与摩西升天书（The Assumption of Moses）的记载相同，这两卷次经，于第一世纪初期出现，作者皆为犹太人，他们借用旧约领袖

为权威，以提高他们党派的教训。这些引用很叫人作难，假如犹大是受圣灵感动而作，他所引用的书本是否也拥有相同的权威？另一方面，若这不过是信手拈来的，并不表示它的权威性，犹大又何必引用呢？这种情况，可与保罗在雅典的讲道相比，他也引用希腊诗人亚拉突（徒十七 28）的话，来支持他的论点，因为他知道对听众来说，这可增加他言论的份量，但这并不表示他承认希腊诗人在神学领域中，是受默感或有权威性。同样的，次经文学有时亦为了看重次经的人而用来说明某些原则。早期教会中，一些次经受到相当的重视，并认为阅读有益。犹大的读者必定对这类书籍十分熟悉，犹大除了特别引用外，亦有广泛性的论及。

根据此书信看来，在成书之时（不会迟于主后八十五年），教会已有一套称之为基督教的信仰存在了。教义的成形是一个漫长的过程。过去一千九百多年的基督教历史，是教义规格与强调点的兴衰史。其中有些论调太偏激、有些犯了错误，但全部都属于那称之为基督思想的洪流中。若非新约已订下一些严谨的教义标准，或许有人会以为这些差异无关紧要。因着人的无知，以及智慧和属灵上的有限，某些限度上的偏差是容许的，因「我们对着镜子观看，模糊不清」，「我们所知道的有限，先知讲的也有限」（林前十三 9, 12）。但是，这些书信是写于错误丛生、争辩方兴之时，「纯正真道的模范」已被公然提出，犹大亦断言「一次交付圣徒的真道」（犹 3）是不可违反的准则。

犹大书中也提到，应如何对待那些偏离这准则的人。新约从未表示，信徒应逼迫或焚烧对异端的人。这些传异端的人是自己划了界限，犹大说：「这就是那些引人结党……」（19 节）。这书信反倒建议，应以恩慈相待，试着把这些被引入错误受迷惑的人拯救出来；当然对于错误本身，不该有任何的容忍。

此书的结尾属新约中伟大的祝福之一。它着重基督的主权，以及保守他仆人不致陷入错误的能力，这与犹大书的主题，异常配合。

约翰壹、贰、叁书

背景

如果按一本书的措词与风格，足以断定它的作者，这三封简短的书信的作者，便一定与第四福音书的作者同为一人。这四部著作大约是同时在同一地点完成的。约翰壹书以一个总归纳为开始，「论到起初原有的生命之道，就是我们所听见所看见，亲眼看过，亲手摸过的」（约壹一 1），成为其真理应有的基础。这个总结，无论在内容及措词上，均假定了第四福音书的先存性，而从书信中也处处可看到相似之处。壹书中言明其目的：「我将这些话写给你们……要叫你们知道自己有永生。」（五 13）这可说把读者从福音书带进更深的一步，「但记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子，并叫你们信了他，就可以因他的名得生命。」（约廿 31）福音书的写作是要唤起信心，壹书的写作是要建立确据。

顾斯庇认为，贰书、叁书是「说明信」，贰书写给「蒙拣选的太太」（1 节），实指教会；叁书的受信人是牧者该犹（1 节）。这两卷皆是劝勉和问候的私人短简，主要教导的内容写在福音书及一书里面。

写作的确定时间与地点不能确定，但较为人接纳的意见是，这些文件是约翰在第一世纪末三十年间为亚西亚教会所写的。那时，教会与会堂已完全分开了。因信称义或因行为称义的争辩，已大致消逝；外邦人带着他们所承袭的哲学思想加入教会，而开始影响了教义上的教导。他们对基督的位格甚感兴趣。他是谁？若他是神，他怎能死？若他真死了，它又怎能是神？对

这左右为难的问题，自有不少的看法。有关基督属性的讨论，占据了教会领袖的思想，直到第五世纪的会议。其实，这个讨论直到今日，尚未完结。

约翰壹书所欲对付的特别错误，似乎是智慧主义（Gnosticism）的一种雏型。智慧主义是第二世纪前，教会所面临最危险的敌人。它不是一种单纯的思想系统，而是一种宗教哲学。它的大前提是一一灵为善，物质为恶，两者不可能有永久的关系。救恩在乎，脱离物质的领域，而进入属灵的境界；而逃脱的方法有许多。最主要的一种即为知识，藉此，人便可超越捆绑他的物质，进入对真理属天的领悟。这知识希腊文是「智慧」，音译为「诺西斯」，所以这派称为「诺斯底派」或「智慧派」。根据此派学说，若有人要得着这知识，必须进这团体的隐秘中。智慧派的教训，目的在形成一个无组织但团结一致的派别，藉共同的仪式及思想，而不藉社团或职位，将群体维系起来。

此派哲学与基督教争辩。最激烈之点为，基督的位格。智慧派的人会问：无限及纯灵的神，怎能与一个物质的身体发生关连？这种完全的结合，按着他们的大前提来看，简直不可想像。他们提出两个解决的方案：基督不是真正的一个人，只不过有人的外表而已；或说，基督的灵在他受洗之时才真正居住在耶稣这个人里面，而在他被钉十字架前，又离开了他。前者称之为幻影说（Docetism）由 *dokeo* 一动词而来，意为「看来如此」；后者称为克林妥主义（Cerinthianism），这名词来自第一世纪时，鼓吹这理论的人为克林萨斯（Cerinthus）。

上述两种理论，其中任何一种，若成为基督教的标准解释，都会成为福音的致命伤。幻影说使耶稣这个人成了一个灵体，在人眼中的幻象，并没有真实的存在。克林妥主义使耶稣的人格产生怪异的矛盾性：我们不晓得到底是人性的耶稣或是神性的属灵基督在说话或行动。按克林妥主义之说，基督这个人好像是一个双重人格者（Dr. Jekyll & Mr. Hyde）。很可能，在约翰的时候，此两种看法都未完全成形及阐释：不过，由壹书的语气看来，约翰写书信时，类似智慧主义的一种学说已在流传中。

约翰坚持说，他所传的基督是听得到，看得见及摸得着的（约壹一 1）。他说，任何不认父及子的都是敌基督的（二 22），他又宣称「凡灵不认耶稣（他的道成肉身），就不是出于上帝。」（约壹四 2，3）很明显的，他的对立者所持的立场，十分近似幻影派的智慧主义。

另两卷篇幅较短的书信，处理同一问题，但是从教会的策略和训练来讲，约壹所说的「他们」，是指耶稣那些附和错误道理的人，「从我们中间出去，却不是属我们的，若是属我们的，就必仍旧与我们同在」（二 19）。某些教会中，产生这种分裂，从其中出去，组成他们自己的团体。其中有些成为巡回教师，希图进入一些不成熟而软弱的教会中。约翰贰书对这种人有所警告：

「因为世上有许多迷惑人的出来，他们不认耶稣基督是成了肉身来的。」（约贰 7）

约翰警告教会不可接待这些教师，「因为问他安的，就在他的恶行上有分」（约贰 10—11）。

参书提及当日教会生活中，一两项有趣的资料。显然，那时牧会的工作，是由一些巡回的传道人负责，他们周期性的巡回，在每个团体停留一段时间，在私人家中主领「冗长的聚会」。这种情况，当然很容易给一些宗教败类有机可乘，他们会用自己的特权，榨取生活费用。约翰赞许该犹善意的款待牧者，因为他们对所牧养的外邦人一无所取（约参 5—8）。

论及丢特腓（Diotrephes）一事，显示当时已有「教会独裁者」、「教会暴君」、「教会约杰」出现。他不愿接待任何客人，别人接待，他就把他们从教会中赶出去。约翰对这事加以反对，并应许他来的时候，要试验丢特腓的权力，可见就在第一世纪中，教会已出现了管理上的困难。

概言之，约翰书信是写给一个面临新的哲学问题的教会，这种哲学理论想吸收征服基督叙，

基督教为保持独特的信息，反抗错误的曲解，不得不进行奋斗

约翰壹书

内 容

约翰独特的笔法，在约翰壹书中，表现得最为明显，因这书篇幅较短，较易看出它的结构形态。约翰壹书的整个构思，如一曲交响乐，而非逻辑性申论；它的结构，犹如一首乐曲，而不似辩论用的纲要。它不像保罗所写的罗马书，一步循一步地去说明一个主题；约翰是为整本书选择一个贯彻的主题，根据这主要的思想，又发展出一系列的变化，而其中任何一个变化又可自成为另一主题。因此，读者很难寻出福音书及书信中单轨的思想，要整理出其渐次发展的大纲，则更为困难。

再者壹书是以各人的经历为主。它一再重述，得着永生是可以确知的（五 13），并提出几种方法，以验明是否真有了永生。「我们知道」一词，译自两个不同的希腊文（oidamen 及 ginoskomen）书中共用了十三次，意在表明藉经验可确知，这确知也是属灵悟性的一部分（二 3, 5, 29; 三 14, 16, 19, 24; 四 13, 16; 五 15, 18, 19, 20）。

「光」与「爱」，是约翰特别喜用的两个字眼，在这书信中也十分突出。两者皆用来描述神性（一 5, 四 8），而这两个主题的发展，占据了书信的大部分。这两个出现于福音书中的抽象观念，在此书信中被详加阐释，而成为各人实际上的应用。

大纲

约翰壹书：永生的确知

1. 引言：生命在历史上的显现	一 1 — 4
2. 藉行在光中而有的确知	一 5 — 二 29
个人属灵的行为	一 5 — 二 6
社会关系	二 7 — 11
从世界分别出	二 12 — 17
固守真理	二 18 — 29
3. 籍住在爱中而有的确知	三 1 — 四 1
在伦理上证明爱	三 1 — 12
在社会关系上证明爱	三 13 — 24
在神学上证明爱	四 1 — 6
在感情上证明爱	四 7 — 21
4. 藉信心的运用而有的确知	五 1 — 12
5. 结论：确知永生的结果	五 13 — 21

约翰贰书

背景

贰书与壹书的背景十分相近。此书信较具亲切感，因它是直接写给「蒙拣选的太太和她的儿女」。这称呼要译出来很不容易，因它可译作「太太以利达」（the lady Electa），「蒙拣

选的古利亚」(the elect Cyria)，或通常所译的「蒙拣选的太太」(the elect lady)，这在于此称呼，是否被认为是一个专有人名而定。这称呼的解释要比翻译更叫人混淆不清。这封信是写给个人的？或「太太」一词是指教会，而会众是她的「儿女」？若是写给个人的，是否他家中有一群信徒聚集，他们被称为她的「儿女」？犹太人对锡安的感觉可作一比较，保罗称之为「我们的母」(加四 26)。魏斯科(Westcott)认为，「以我们现有的知识来说，这称呼的问题是无以解决的」。近代的注释学者对这问题，也不能提供更多的资料。其重点在于受信的那群人，正受到假教师们的危害，这书信是为着他们的益处而写。约翰期望他们生发警惕之心，免得受了迷惑。

内容及大纲

其教义内容，与壹书没有差别。作者再次提醒读者，忽视基督人性的危险，而信徒必须住在真理之中。

约翰贰书：基督徒的忠诚

1. 问安	1 — 3
2. 命令	4 — 11
要相爱	
要顺服	
要警惕	
要拒绝错误	
3. 结论	12 — 13

约翰叁书

内容及大纲

主要是写给该犹，一位教会的领袖或牧者，它比前两卷更少论及神学真理问题，而更多涉及行政事项。它讨论到宣教弟兄的款待，当他们为着工作经过各教会时，应受到款待及鼓励，而丢特腓那不友善的态度，应受斥责。

约翰叁书：真理的实行

1. 引言	1 — 4
2. 鼓励为真理工作的工人	5 — 8
3. 斥责反对真理的人	9 — 11
4. 赞许真理的见证	12
5. 结论	13 — 14

评估

约翰书信，特别是壹书，对个人属灵的长进来说，是宝贵的指南。文中充满宣示及鼓励，阐释或神学上的辩论几乎付诸阙如。福音书中所包含历史的真理，约翰壹书将之应用到每一个信徒身上，得着永生的证明，也逐项清楚的列出，因此，他能确知自己是否已真相信。教导中用语温和，不能与信仰不清或神学真理不定，混为一谈。这三卷书信对真理与错谬、公义与邪

恶、光明与黑暗、爱与恨，界线分明。并呼吁基督徒不是站在这一边，就是站在那一边。「人有了上帝的儿子就有生命，没有上帝的儿子就没有生命」（约壹五 12）。这几卷书有个先存观念，即在基督里得永生已清楚而完备的启示了出来，这是真理的标准，人必需接受或拒绝。接受的责任及后果刻划清楚，以至信徒能确切的说：「我们已出死入生了。」

面对异端及错谬的产生，这几卷时代较晚的书信展示了当时整个的状况。它们不只是解惑，也是建设性的把福音的教训教导信徒。其目的是要信徒达至思想上的成熟及生命上的圣洁，而不只是在维护一种传统而已。它们并非为赢得一场争辩而写，乃为帮助基督徒长进，以至他能保守自己，不让恶者害他（约壹五 18）。

第二十一章 期望中的教会：启示录

背景

启示录结束了正典和新约的历史。不论它在写作次序上是否最后完成，在思想上它是有决定性的，因它具体的说出教会的期望。这教会曾以组织的形式，投身于这世界中，正热切的期待着其使命的完成。

启示录独特的地方很多。它是新约中唯一专讲预言的书卷。它所引用的喻象几乎全部与旧约先知书中所采用的有关，而且它大部分的内容，是预言性，涉及未来，作者清楚表明带给他最后异象的使者是来自「主，就是众先知被感之灵的神，差遣他的使者，将那必要快成的事指示他仆人」（启廿二 6），跟着在下一节，他就说到「这书上的豫言」。

启示录属于启示文学。启示文学通常产生于迫害和压制时期，用以鼓励因信仰而受苦的一群人。它的特质是：（1）对现况极度的绝望，而对神未来的干预存极大的盼望；（2）使用象征性的字汇，梦兆和异象；（3）采用属天的及恶魔的权势，认为他们是神计划进展的使者和工具；（4）预言恶人面临大灾难的审判，及义人得到超自然的拯救；（5）常以圣经历史上的著名人物为笔名，如以斯拉（以斯拉后书）或以诺（以诺书）。这些特质大部分都出现于启示录中，不同的是作者明记自己的名字，假定自己为人所知，不是已作古之名人，而是与读者同时代的人。

研究了本书的内容，则可推断这书是在什么情况下写成的。它是写给亚西亚的七个教会，它们已成立了相当的时候，其间有属灵上的发展与衰落，写给这些教会的信中暗示，逼迫即将来临，甚或已经开始了。士每拿的教会「将要受苦」并「受患难十日」（二 10）。安提帕在别迦摩殉道（二 13）。非拉铁非可免去「试炼的时候」（三 10）。就算这一切被解释为未来的事，启示录还是满了敌意与逼迫的气氛。书中主要部份所提及的饥荒、战争、瘟疫、经济压力与逼害，都被看为当时时代背景中常见的现象。

无疑地，那时的罗马帝国成了国家权力的楷模。这种权力被启示录形容为基督教的仇敌。那有「权柄……制服各族各民各方各国」的兽（十三 7），极似在该撒手下统治世界的罗马政权。众人因要作买卖，而被迫接受的「印记」（十三 16 一 17），是指盖在遗嘱、契约、账单和其他文件上的皇玺，使人在法律上获立脚之处。那称为「大巴比伦」的淫妇，喝醉了圣徒和殉道者的血，坐在七座山上（十七 9），正是罗马城山峰的数目。无论启示录最终是否指罗马而言，当时读这书的基督徒，一定把它应用在罗马身上。

关于本书写伯的时间及周遭环境，有两派的意见。一派认为是尼禄的时代，罗马的大火所

引起的基督徒受迫害的事。支持这看法的主要有两点。第一，假如西庇太的儿子约翰是约翰福音及某几本书信的作者，又是启示录的作者，则两者在字汇和文体上基本的分别，可以作如下的解释：启示录是早期的作品，当时约翰对希腊文的造诣并不深：而约翰福音及各书信是稍后的作品，那时他已颇为精通希腊文。再者，有人提出：那神秘的数目六百六十六（十三 18）是 Neron Kesar，这一名字，希伯来文字母数值上的总和，所以在文中提及的人一定是尼禄。这种推论似乎太肤浅，不能下断言，同时此说又没有外在传说的支持。

第二派推测，启示录可能成书于第一世纪末，豆米仙统治的时期，在主后八十一至九十六年，这一看法最少有明确的外证为凭。爱任纽说：约翰见到异象，「距现今不远，几乎就在我们这一时代，接近豆米仙统治的末期。」豆米仙统治时期可能没有继续的迫害，但他坚持要被看作神一般地给人崇拜和他日渐暴虐的独裁政治，使他与基督教的扩展对立，成了启示录所预言的社会、经济、宗教各方面的发展的预兆。

这就是说，启示录说出了教会与罗马帝国之间渐长的敌意。这并不是说当时罗马已采了一种全国性逼迫基督徒的政策，但它很明显的表明异教国家与基督教会是无法妥协的。异教必然的发展便是极权主义，这包括对统治者的崇拜，这种统治者控制一切政治活动、经济资源、宗教仪式及个人信仰。罗马政府对早期教会的宽容，由于保罗及其他基督教的传道人受犹太领袖的控告，渐渐变成猜疑，后来，猜疑日渐加深，演变成轻蔑与仇视。一世纪末期，基督徒到处被人攻击。他们体验到耶稣的话的实在：「你们若属世界，世界必爱属自己的；只因你们不属世界，乃是我从世界中拣选了你们，所以世界就恨你们。」（约十五 19）

启示录之撰写，一方面是要鼓励一些深感此种敌意日渐加增的教会，另一方面警告大意和疏懒的基督徒，因他们已被引诱，轻易地去附从世界。它是世纪末最后的呼声。

据作者自己的见证，他名叫约翰，是他所见事物的目击者（训一 1, 2）。他住在拔摩——希腊沿海附近的一个岩石嶙峋的海岛，为了信仰而被囚禁在该地（一 9）。在那里，他得着书中所描述的异象，且受命把它传给他熟悉的亚西亚七个教会（一 10）。

启示录的一些希腊文，似乎不大通顺，甚至不合文法。不过，我们不要忘记，作者是在设法用人的言语去表达一般用语所不能描写的情景，因此他的文法和词汇便显得不适当。同时，他可能是说亚兰语的，很难流畅地用希腊文来表达自己的意思。如果在他写福音书和其他书信的时候，有一个熟练的书记帮助他，而启示录是独自一人所写，其间的一些差别所引起的困惑便迎刃而解了。

启示录是解释性的。它引用旧约，不下四百次之多，虽然找到的并不是直接的引用。它的象喻与排列和旧约的预言相关，其意义又与新时代的趋势衔接。启示录透过亚西亚七个教会的审判，为教会生活的属灵气质下了一个评价。跟着一连串的异象，不论我们跟随那一派的解释，都是描写神的目标最后完成。它所用的象征虽是相当奇特，然而它却是新约中唯一针对未来而作整体性预言的一卷书。

解释

现代解经学者中，对启示录一书的解释，有四大主要的派别：

过去派

过去派认为，启示录中的象征只谈到写作期间的情况。一切印、号、碗等的象喻，皆与未来无关。作者提及将来的审判，只不过是表示他对当时的邪恶感到道德上的愤慨。大部分的自由派学者，如查理士（R. H. Charles）及托利（C. C. Torrey），皆探此说。此说优点在于，把启

示录与写作期间的思想及历史事件衔接，但却否定了任何预言性的成分。

理想派

理想派的观点，常与过去派有密切连系，认为启示录只是一幅象征性的图画，描写善与恶、基督教与异教无止尽的争战。它以为，不应将其中的象征与以往或未来的历史事件混为一谈，它们只不过是一种趋势或理想而已。所以嘉坚士（Rcymond Calkins）说：

「我们现在明白『启示』一词的意思了。它并不是指世界末日、千禧年、或审判日等未来奥秘的启示。它主要也不是指天堂荣耀或被赎者得福的启示。倒不如说它是启示那位无穷的神，以及他拯救的大能：为着安慰及鼓舞神的子民，它也揭示了无所不能之救主，那全胜的力量……。」

理想派之解释的可取处在于，使读者集中注意于启示录中伦理与属灵的真理，而非见仁见智的象征的解释。反过来说，它低估了以象征传达预言的价值。它的「灵意解经法」，把启示录中所有预言的价值都夺去了，并认为它与实际的历史结局无关。根据这理论，当一个道德上的大问题得以决定的时候，审判日就来临了；超自然的基督在可见的宝座上登基，在这理论中并不是一个最终的高潮。

历史派

历史派者认为，启示录用象征的形式，钩划了教会历史的整个过程，从五旬节一直到耶稣降临，书中一切的象征陆续地描绘已发生过的大事，例如七印是罗马帝国的覆亡，蝗虫在无底坑中飞出来，是回教入侵的一幅图画等等。在基督教历史中的每一件大事都是这样有粗略的预兆，因此启示录就成了预先写出的大事记。大多数的改教者讨论启示录的时候，以及大部分老一代的圣经注释，和许多现代福音派的传道人，如哥登（A.J.Gordon）及宣信（A.B.Simpson），皆持此说。本书四章一节至少可成为表面上的证据：「你上到这里来，我要将以后必成的事指示你。」历史派的见解，比理想派的更按字面解经，但他们在解释个别的象征时，则未曾有一致的看法。甚至在历史派之中，也是众说纷纭，每个注释家都有一己的看法。他们也不见得都对；既然他们的分歧如是之大，最少有一个可能性，就是其方法弄错了。

未来派

未来派学者认为，启示录前三章要不是指写书时的状况，亚西亚的七个教会便是代表教会历史中的七个时期，跨越使徒时代至基督再来的整个时期。在这方面，未来派无异于历史派。不过，从四 1「……以后必成的事……」起，他们坚决主张余下的部份是谈论「大灾难」的时期所发生的事，而这时期是在基督再来之前，约三年半至七年，其时间长短因各说法而不一。这时期书中所有的启示事件，均尽可能的按字面解释，因此，对现今的时代来说，它全是指未来的事。像斯应士（J. A. Seiss）、司可福（C. L. Scofield）、嘉比龄（A. C. Gaebelein）、艾朗西（H. A. Ironside）一顿的解经家，都是未来派。

千禧年观

若不从历史的角度，而从未世论的角度来看启示录，又可分为三说，这全看释经者如何解释第二十章。而其解释的关键，又在于如何解释那「一千年」；它到底是字面的意思，还是象喻的说法？它到底是在基督再来之前或之后？

后千禧年派（postmillennial）认为，一千年可能是喻指基督再来之前一段漫长的时间。此时

期之初，福音在各国广传，引入和平之治，直到基督再来，作最后审判。

无千禧年派（amillennial）则认为，千禧年并非确实地存在，它可能代表死去的人所面临的一种过渡情况。

基督随时会来，审判世界，引领义人进入永恒极乐的国度，就是新天新地。

前千禧年派（premillennial）认为，基督会亲自回来，创立他的国度：死了的义人将复活；他们将亲自与他在地上统治一千年：他统治之后，将有一次最后的叛变，但这叛变立刻会被制止，此后死去的恶人将受审判，而永恒的国度开始。

这些见解与前面所提按年代的解釋不一定彼此有关系。大致来说，只有历史派和未来派才重视千禧年问题，因为过去派与理想派只不过把「千年」当作另一象征而已。附表将说明各种不同的解释。

启示录	1 — 3 章	4 — 19 章	20 — 22 章
过去派	历史上的教会	现世情况的象征	天国与得胜的象征
理想派	历史上的教会	善恶争战的象征	善的得胜
历史派	历史上真正的教会	历史大事的象征： 罗马覆亡，回教， 教皇政治宗教改革	最后审判 千禧年（？） 永远的国度
未来派	教会历史的七个阶段	未来的灾难 背叛的教会和敌基督者受集中式审判 基督再降	千禧年国度 已死的恶人受审判 永远的国度
后千禧年派	历史上的教会	大致上属历史派	基督教战胜世界
无千禧年派	历史上的教会	大致上属历史派	基督再来 审判 永远的国度
前千禧年派	历史上的教会 代表历史的七阶段	大致上属未来派	真正的千禧年统治 白色大宝座的审判 新耶路撒冷

内容

以上任何一种理论，无论它有多大的可取性，都不是解释启示录的真正钥匙。真正的钥匙是本书为何藉文字结构介绍基督自己。本书的标题：「耶稣基督的启示，就是神赐给他，叫他将必要快成的事指示他的众仆人……」，指出中心要旨是基督如何在启示未来的事上彰显自己。至于「耶稣基督的启示」这话，到底指的是关乎他本身位格的启示，或从他而来，由他授予的

启示，仍是一个问题。假如是前者，那么启示录便披露基督本身与将来之关系。如属后者，主要的题目是神藉着基督对未来的安排。

两者在文法上均说得过去，而均以基督为书中主要人物。假使解经者从文学结构这个中立的立场处理启示录这本书，根据基督论（Christology）来解释末世论，他们将可避免许多争辩。

另一个了解本书内容的线索，是本书的形式，这形式是根据作者本身的经验而形成的。全书显然是由一连串的异象所组成，而每组异象又各自成一单元。书中虽然有根多小单元以「我看见……。」（五 1, 11; 六 1, 9 等）开始，另有四个主要的部分以「被圣灵感动」（一 10; 四 2; 十七 1—3; 廿一 9, 10）开始。这八个部分内容不同，长短亦不一，但对本书的组织来说，是一体的。加上开场白和结尾语，启示录便可分成六个段落。

全卷书出现了几个连串的「七」。如七个教会（二 1, 8, 12, 18; 三 1, 7, 14），神的七灵（四 5），七印（六 1, 3, 5, 7, 9, 12; 八 1），七枝号（八 6, 7, 8, 10, 2; 九 1, 13; 十一 15），七雷（十 3），七碗（十六 1, 2, 4, 8, 10, 12, 17），七个主要的人物（十二 1, 3, 5, 7; 十三 1, 11; 十四 1）和七福（一 3; 十四 13; 十六 15; 十九 9; 廿 6; 廿二 7, 14）。其中有些是本书文学结构中的一部分，被密集排列在一起，有些并不如此。从启示录中数字「七」的运用，可知它在思想上是有组织的，并非由一大堆不可思议的象征，漫无目的地组合而成。

其他数字上的组合或排列，也不时出现。如廿四位长老（四 4）四活物（四 6），四骑士（六 1—8），四使者（九 14），十四万四千受印者（七 4; 十四 1），圣城十二门（廿一 12），十二根基（廿一 14），生命树上十二样果子（廿二 2）等等。

值得一提的是四 5; 八 5; 十一 19 和十六 18 中所提到的「有闪电、声音、雷轰」。最后三次分别在一连串审判终点出现。它们是否重覆？或是暗示三个审判连续着出现，且一次比一次加剧？

大纲

接着书中本身的线索，我们可提出以下的大纲：

耶稣基督在「必要快成的事」中的启示

1. 开场白：基督的晓谕	一 1 — 8
标题	一 1
使者	一 2
推荐	一 3
目的地	一 4 — 5a
献词	一 5b — 6
箴言	一 7
版权状	一 8
2. 第一个异象：教会中的基督：永活者	一 9 — 三 22
地点：拔摩	
描述物	一 9 — 20
信息	
给以弗所教会	二 1 — 7
给士每拿教会	二 8 — 11

给别迦摩教会	二 12 — 17
给推雅推喇教会	二 18 ~ 29
给撒狄教会	三 1 — 6
给非拉铁非教会	三 7 — 13
给老底嘉教会	三 14 — 22
3. 第二个异象：宇宙中的耶稣：救赎者	四 1 — 十六 21
地点：天上	
天上的情景	四 1 — 五 14
七印	六 1 — 八 15
白马	六 1 — 2
红马	六 3 — 4
黑马	六 5 — 6
灰马	六 7 ~ 8
殉道者的灵魂	六 9 — 11
天上的兆头	六 12 — 17
插句：十四万四千人受印	七 1 — 17
天上的寂静	八 1 — 5
七号	八 6 — 十一 19
雹子、火和血	八 7
海变成血	八 8 — 9
火星落入江河	八 10 — 11
日月星辰变黑	八 12 — 13
无底坑启开	九 1 — 12
四使者的释放	九 13 — 21
插句：小书卷	
度量神的殿	十 1 — 十一 14
两位见证人	
成全之事的宣布	十一 15 — 19
异象	十二 1 — 十六 21
人物	十二 1 — 十四 20
妇人	十二 1 — 2
龙	十二 3 — 4
男孩	十二 5 — 6
天使长米迦勒	十二 7 — 17
海上来的兽	十三 1 — 10
地上来的兽	十三 11 — 18
锡安山上的羔羊	十四 1 — 5
插句：天使的信息	
审判的呼吁	十四 6 — 7
巴比伦倾倒	十四 8
警告神大怒将临	十四 9 — 12

死者的福份	十四 13
收割的呼吁	十四 14 — 16
收取忿怒的葡萄	十四 17 — 20
七碗	十五 1 — 十六 21
天上的景象	十五 1 — 8
审判	十六 1 — 21
人身上的毒疮	十六 2
海变成血	十六 3
泉源变成血	十六 4 — 7
日头增加热力	十六 8 — 9
黑暗	十六 10 — 11
污秽的灵	十六 12 — 15
完成	十六 17 — 21
4. 第三个异象：征服中的基督：战士	十七 1 — 廿一 8
地点：旷野	
巴比伦的灭亡	十七 1 — 十八 24
天上的欢欣	十九 1 — 10
兽被擒拿	十九 11 — 21
撒但被捆绑	廿 1 — 3
千年的统治	廿 4 — 6
最后的叛乱	廿 7 — 10
死人的受审	廿 11 — 15
新天新地	廿一 1 — 8
5. 第四个异象：高峰中的基督：羔羊	廿一 9 — 廿二 5
地点：高山	
圣城	廿一 9 — 21
对神的敬拜	廿一 21 — 27
神的祝福	廿二 1 — 5
6. 结语：向人挑战的基督	廿二 6 — 21
意志上——顺服	廿二 6 — 9
理智上——报赏	廿二 10 — 15
情感上——团契	廿二 16 — 20
祝福	廿二 21

评估

要给启示录作一个总结性的解释，不在本书之列，但有几个观察，或者对学者稍有帮助。

启示录是以启示文学的体裁所写的，但与一般启示文学有很大的分别，因它有一个确实可考的作者，自道姓名，且有一固定的收信对象。他主要的目的，不在预先推测教会历史中一切的细节，而是指出现今世代的大致趋势，而以基督亲自再来为一切的高峰。结语中三重的宣布与挑战：「我必快来」（廿二 7， 12， 20），重述了他给教会的应许（二 16， 三 11），使整本书成为向世界的一个警告，向神子民的一种鼓舞。

全书有相当的一致性。基督高居所有之上，首先以荣耀的形像出现，面貌如火焰，身穿白衣，审察、责备并忠告教会。由于他的救赎工作，他以羔羊的身份（五 4—7），得到密封的书卷所授予的权柄，有权施行审判。在执行审判时，他是胜利者，骑着白马，像巡行中的罗马将领（十九 11），他的头衔是「万王之王，万主之主」（十九 16）。当一切事物终结时，他是众子民的新郎（十九 7，廿一 9，因着他救赎工作，又再次被称为羔羊。

关于启示录中年代的先后，则众说纷纭。历史派把它看作是从写作时至基督再来之间的大事记；未来派则把书中的大部分当为主再来前七年的情形；而过去派及理想派则认为其中所记，与一切年代无关。但无论如何，某些事实是显而易见的。书信的头三章是直接写给当时亚西亚各城的教会，所以这段与作者同时。第四章异象的开始，是「以后必成的事」（四 1），是从作者时代始，无限地延展下去。书中最末的两个异象，还未完成，与未来的末世有关。故此，启示录部分属过去，部分属现在，部分属将来。

启示录最后的两段是互相平行的。前者十七 1 至廿一 8，是有关邪恶世界组织的厄运，以大淫妇巴比伦代表。后者，廿一 9 至廿二 5，描写基督的新妇——新耶路撒冷——最终的面貌。这平行的两段，包含了相似和对比之处。两者都是以拿着七碗的七位天使中之一位引入正题。天使邀请观看的人，都是用「你到这里来」的字眼。它们各自代表一个目标的终结：一个是背弃神趋势的终结；另一个则是救赎的终止。

两段的对比也是一样的清楚。前段介绍一个淫妇；后者介绍一个新妇。前者之背景在旷野（十七 3），后者在高山（廿一 10）。前者说淫妇遍体有褻渎的名号（十七 3）；后者提及以色列十二支派的名字与十二使徒的名字写在圣城上（廿一 12, 14）。前者介绍巴比伦，腐败和审判之城；后者描述从天而降的新耶路撒冷，纯净而贞洁（廿一 10）。前者在可怕的审判中灭亡；后者在永恒的光辉中持续不朽。前者被咒诅，后者蒙祝福。

启示录带我们从神的眼光来看历史，不论我们如何解释它各种象征的细节，它整体的透视是那神圣者的看法，它看到了众教会的美德与短处，及世界的厄运与希望。致众教会的信息，是由在金灯台中间行走的人物寄出的；施行审判的现场，是以神的宝座为中心（四 2—十九 5）；而最后的审判也是从同一的宝座中宣布出来（廿 11）。在描述新天新地时，那宝座仍是中心（廿二 1），是生命之河的源头。对宝座的强调，明确地表示，启示录中神掌权的观念，以及他在人事中永掌主权的概念。

本书显著的乐观主义与邪恶昭彰的图画相映成趣。它并没有暗示，大千世界会随时世转移而变好，也没有说，末世时所有世人会悔改，相信而归向神。它描绘末世文明的高度繁荣及文化的前进发达，但人心却全然无神（十八 1—5）。人类最后一次有组织的行动，是用武力反叛神和他的基督（廿 7—10）。圣经中除了耶稣所说的话，没有其他一卷书，比启示录把罪恶最后的厄运描绘得更为可怕（廿 15）。

启示录中神秘的成分，对廿世纪中期的现代人来说，似乎要比对他们的父亲或祖父辈来得少些。因为其中很多神秘的预示，在现世已不再是绝无可能了，如会说话的肖像（十三 15）；使火从天而降（十三 13）；在经济上控制大量人口（十三 16, 17）；强迫顺服一种人造宗教（十三 14）；由于海水成分的改变及太阳热力的物理变化，所引起的地球全面性的毁坏（十六 3, 8）；全球君主被召作战（十六 14）；各国统领权加在一两个人身上（十九 19, 20）；文明的中心在「一时之间」完全倾覆（十八 18—20）。从许多角度来看，启示录都是现存最现代化的一本书。

「我必快来」——新约圣经就在这最后的应许中结束。神藉着律法和先知向人说话；也藉着他那「在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪」（来九 26）的儿子耶稣基督说话。一

个更大的启示即将来临，他「将来要向那等候他的人第二次显现，并与罪无关，乃是为拯救他们」（来九 28）。启示录便是将这启示与胜利指示世人。

第二十二章 新约正典

到了第一世纪末年，新约各卷已经写成。最初，并非每一个基督徒都认识新约的每一卷；事实上，很可能在第一世纪结束之前好些基督徒没有看过全套的福音书，全套的保罗书信，或者全套的其他书信。再者，到了第二世纪，许多的伪福音书、伪行传及伪书信流传，甚至被某些团体所接受（否则它们不会存留至今日）。凭什么标准承认其中一部份，却拒绝另一部份呢？凭什么原则，核定四福音、使徒行传、保罗的十三封书信、一般书信及启示录为新约，而另一些同时代的作品又被除外呢？这都是新约正典的问题。

定义

正典（Canon）一词从希腊文的 *kanon* 而来，意即「芦苇」，引伸为「杖」或「棒」之意，因这些皆用以量度物件，故隐喻为「标准」之意。用于文法，指先后的次序；用于年代，则指年代表；用于文学，则指确属某作者所著之一系列的著作。这样，当我们提到「柏拉图正典」时，则表明确为他所著之一系列之论文。

文学正典十分重要，因为惟有确属某作者所著之作品，方能显示这位作者的思想，如果在他所著之书目中，包含伪造的作品，便会歪曲或误解他企图提出的原则。同样的，若是我们不能相当准确的确定新约正典，它的权威就成了问题，而信仰与生活也就无从获得一固定的标准。

确定新约正典的方法，与测定一般作品的原则不同，不能单以作者的真伪来断定它正典的地位。新约是由九位作者写成。为什么只有这九位，则没有特别的理由可作解释。譬如说，我们没有合理的根据，足以解说为何受感动写福音书的是马太而非腓力。因此，鉴定新约正典的标准，不能以作者为准则。不过，新约中任何一卷，若被证明其作者实非书中所说之人，这卷书的正典地位便会受到摇动。

正典也不可完全由教会接受与否来取决。某些书卷迅速得到广泛的承认：有少数几卷，部分教会经过考虑后才接受，但有些教会根本不接受：有一些是到了较后期方为人提起，还有一些经辩论后才编入正典。地方性的偏见及个人的喜好均能影响当时教会及古代作者们的裁决。不过，教会中的某人或某部份的人所拒绝的，另一人或另一部份人却接纳，而且那些判断的人也不是完全没有经过分辨，只凭一己的爱好，而不顾其内在的价值。古时学者的判断能力，并不差于现代的。反之，他们是根据已失传的记录或传统来审核。他们的见证不能因不属于廿世纪的，而被抹煞。教会对正典的承认虽不是决定性的，但可作辅助性的证据。

若上述的标准仍嫌不足，还有什么可作为准则？正典真正的准标是默示。「圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义，都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各种的善事。」（提后三 16, 17）换句话说，若「圣经」是指神有权威的话语的成文记录，那么，任何出于神的默示，便是圣经，任何不是从神默示而来的，便不是圣经。

若默示是至终的标准，随着的问题便是：「默示又如何被证明呢？」新约各卷并非卷卷开头便说，它们是神所默示的。其中有几卷书所谈论的是十分普通的事；也有的论及历史、文学

或神学上不容易解决的疑难。它们的默示性，如何满意地被证实呢？

要解答这问题，可分三方面来说。第一，这些书卷的默示性，可由其本身的内容来支持。第二，其默示性可凭其道德果效，作为验证，最后，虽然教会并不能「使」这些书卷成为有默示性的书或正典，历代基督教会的见证，却可证明这些书卷的价值。

说到各书卷本身的内容，它们的主题，均以耶稣基督本人及其工作为中心。福音书是传记；使徒行传记载他在历史上所产生的影响：书信是论及从思考耶稣本人而产生的神学，及实际生活的教训；启示录则是预言他与未来的关系。有人反对我们的说法，认为任何一位古代的著名人物，都能因一系列的文学作品，而永存不朽。但是这种异议不能成立。因为，除新约以外，没有作品提到，耶稣在当日的领袖或教师们眼中是重要的人物；为何关乎他的著作能留存于罗马世界中，我们也找不出合理的解释。新约承认，有关基督的信息，「在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙」（林前一 23）。在当日的人眼中，他也不过是许多被政府压迫，有弥赛亚抱负的一位，若关于他的著作能存留，且影响力逐渐加增，那么，这些著作必然有些东西，才能产生这种果效。

有关基督本人的信息是独特的。在第一世纪，以个人为中心而成为一个教派的例子不是没有，但他们多数是神话性的人物，若是历史上的人物，则也不能常久受人敬拜。这独特的信息，是称为「正典」之书卷的中心。伪福音书及伪使徒行传着重神迹的引述，而不重教训；几卷伪书信，则是由正典的片断，更集而成。在记叙的准确性，教训的深度及对基督本人注意的程度这几方面，正典与正典外的著作有很明显的区别。

正典对伦理及属灵所产生的影响，与别的作品有显著分别。任何文学作品都可以记载人的思想，有些也会深刻的影响人的思想，新约却是改变人的思想。其影响力足以证明其默示性。虽然这种试验是根据人对圣经的反应，十分主观，但它仍是有效的方法。新约不但开卷有益，它也有潜在的原动力。

新约在基督教会内所产生的力量，是其道德效用的明证。虽然早期教会不是每一份子都拥有新约的袖珍本，以便勤于研读，但领袖们显然通晓它并应用它。它的信息在何处被传扬并接受，何处的教会便会得到发展，并连带洁净了社会上的道德。这不是说，从第一世纪开始，所有称为基督徒的在品格上都洁白如百合花，也不是说教会不会沾染污秽。可是，异教的道德标准与新约教会的道德标准，仍有天渊之别。在外邦人中少见的道德观念，如爱心、纯洁、温顺、真理及其他美德，皆重新勃兴起来。虽然基督徒追随他们所拥有之理想的光景可能相当可怜，他们与四周的外邦人仍有明显的差别，这主要是新约真理的力量所造成。

审核这些书是否出于神的信息，是否有道德力量，决非某一人在某一时地的定夺。否则必有人会说，正典的效用不过是暂时的，是在偶然的时间中产生的机遇性结果。当作品本身的内证和我们所知的外证，同时证明它们是出于神的时候，正典的标准便更为确定。

内证

仔细观察书中的内证，就会知道，作者都假定了某种程度的正典权威。首先，某些流传下来有关基督的资料和信息，都被认为是神的话语。保罗在加拉太书中坚称，他们所传的福音「不是出于人的意思。因为我不是从人领受的，也不是人教导我的，乃是从耶稣基督启示『来』的」（加一 11, 12）。林前五 3—4，保罗说他传的福音是：「我当日所领受……的，就是基督照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了；又照圣经所说，第三天复活了。」保罗不认为是自己创立这信息，他乃是「领受」的人。帖前是他早期所完成的书信之一，信中他说：「我们……

传神的福音给你们」（帖前二 9），这福音无疑的就是林前所说的。保罗又说：「你们听见我们所传神的道，就领受了，不以为是人的道，乃以为『是神的道』，这道实在是神的，并且运行在你们信主的人心中」（二 13）。这是新约本身的一个宣布：（1）这福音是神的道：（2）它在信的人身上产生果效。保罗因深信这福音的权能，所以在帖后加上一句：「若有人不听从我们这信上的话，要记下他，不和他交往，叫他自觉羞愧」（帖后三 14）。保罗在一开始写作时，就这样的认为他的著作，是神有权威的话语。

保确的书信很早便被认为是正典了，因彼后三 15—16 暗示，这一套著作要如「别的经书」一样被接受。「无学问不坚固的人强解」这句话也说明一事实，即这些作品若没有权威，便不会如此被重视。由此可见，这些书信很早便拥有了正典的特质。

并非全部新约的著作都有同样的暗示，但它们都有一种自证为上帝的话的特质。福音书几乎全系耶稣的言论，及他作为的记载。它们以冷静的态度记载神迹，若与伪福音书一些无聊、甚且无意义的段落相较，其为正典的呼声将更为高涨。

外证

我们已说过，正典问题最后的决定，不能凭某一人或某一地区的人任何鉴别。正典与非正典作品得以区别出来，是属灵感觉逐渐增长的结果。无论如何，区别的分界线很早就划出了，而且这些分界线也非无理的个人偏见或喜好的产品。教会并未「决定」正典，它只是「认出」正典。说得明白些，如果正典的最基本性质是默示，那么任何教会会议都不能创造正典，因为没有任何一个团体或一个会议能把默示性放进存在的作品中。会议所能做到的是，对正典的地位表示意见，而让历史来证实或推翻他们的裁决。

新约正典存在的外证，可分非正式与正式两方面来说。非正式的外证包括，早期教父有时对新约书卷的引用。他们的引用可证明这些书信的存在及权威性，因不存在的书，不可能被引用，而他们引用的态度，也可暗示所引之著作是权威性，或是随意引用罢了。正式的外证，包括刻意编纂出来的有权威性的正典目录，以及讨论此问题的会议记录。

当然，以引句为凭会引起一些争论，因为它可能是引用相当间接的引用，很难确定出处。不过，虽然有时引句不正确，我们还是可以根据用词及内容，鉴定它是属于引用者必定熟识及使用过的某些书籍。所以，这个鉴定方法实际上还是行得通的。

非正式的外证

引用新约书卷最早的文献，可能是革利免壹书。某些基督徒曾经认为它是正典的一部份。亚历山大抄本（Codex Alexandrinus）便把革利免壹书包括在新约之内。此卷书信于主后九十五年写自罗马，目的地是哥林多教会。书信中，显然间接提及希伯来书、哥林多前书、罗马书及马太福音。

叙利亚安提阿的伊格那丢（约主后一一六年）知道全部的保罗书信，并会引用马太福音，可能也间接提及约翰福音中的话。

士每拿的波利卡普（Polycarp 约主后一五〇年）对保罗书信及马太福音亦十分熟悉。他会引用彼得前书及约翰壹书，可能也知道使徒行传这卷书。

第二世纪前期作成的十二使徒遗训亦曾引用马太、路加及其他许多新约书卷。

巴拿巴书信（Epistle of Barnabas，约主后一三#年）引用马太福音，引用时，以「经上

记着说」为开始。

第二世纪初期所写的寓言，黑马牧人书（Shepherd of Hermas），曾间接提及雅各书。

叙利亚的希腊人，殉道者游斯丁（Justin Martyr 约主后一〇〇年—一六五年）是一位哲学家，他曾提及马太、马可、路加、约翰、使徒行传及保罗书信的大部分。他说有称为福音书的「使徒回忆录」，在每主日崇拜中，与旧约同被宣读。他的学生，他提安编成第一部福音合参，有一段很长的时间教会曾经以它为合参的标准本。

到了爱任纽时代（约主后一七〇年间，他极享盛名），新约书卷的权威性已毫无问题了。智慧主义及其他类似的错谬的滋长，使护教文学一直到俄利根的时代（主后二五〇年），多如雨后春笋。为着辩护，护教者需要一个权威性的基础，因此很自然的依赖使徒们的著作。爱任纽会大量的使用及引用四福音、使徒行传、保罗书信，大部份的一般书信及启示录。他认为福音书只能有四本，任何增加或减少的尝试都是异端。他引用保罗书信为数多于两首次。当时马吉安认为只有路加及保罗书信才是真实的，爱任纽曾在一段文章批评这种说法，由此可知，他不但接受马吉安所认可的作品，也接纳其他作品的权威。除了腓利门及约翰参书外，新约各书卷都会被引用过。

迦太基的特土良（约主后二〇〇年）亦曾引用新约全部书卷，除了腓利门、雅各书、约翰贰书及参书。如爱任纽一样，他不仅是用它们为例证，更当它们是真理的凭证。

与特土良同时的伟大的亚力山大教父俄利根（约主后一八五年—二五〇年），不但对他本地的教会十分熟识，并曾广游罗马、安提阿、该撒利亚及耶路撒冷。他把圣书分为两类，一类称 homologoumena，包括那些毫无疑问、真实的，而且被各教会所接纳的书卷；另一类称「争论的」（antilegomena），包括那些有疑问，且未被全部教会所接纳的书信。前者有四福音，保罗的十三卷书信、彼得前书、约翰壹书、使徒行传及启示录；后者有希伯来书、彼得后书、约翰贰书、参书、雅各书及犹大书。他把巴拿巴书、黑马牧人书、十二使徒遗训及希伯来福音也放在后一顿中。有时，他也把这些书卷当作圣经来引用，可知他对正典的划分，并不如日后的那样精密。

在尼西亚（Nicene）时代，该撒利亚的优西比乌（约主后二六五—三四一年）遵循俄利根路线，把四福音、保罗的十四卷书信（加上希伯来书）、彼得前书、使徒行传、约翰壹书及启示录，放在被接受的一顿书中。有商榷余地的书包括，雅各书、犹大书、彼得后书、约翰贰书及参书。他明确的拒绝保罗行传、彼得启示录、黑马牧人书及其他的书。他在正典与次经间划分清楚的界线。这些人都是教会的领袖，还有许多未能在此评述，他们仅是代表本身说话。他们的判断虽不可能完全无误；但他们决不会对毫无根据的传说，盲目的接受。他们对新约正典所应包括的书卷意见虽不能一致，但他们也清楚的表示，当时正典正在酝酿中，某些书卷毫无疑问的被接纳，另一些却被人打了个问号。

正式的书目或正典

从古教父著作中出现的引语及陈述，可推测出当时为个别教会或领袖们所接受的新约书卷有那些。这个书目当然是非官方性的，仅代表各人的喜好或意见而已。有时这书目反映普遍的情况，但许多时候，他们只反映出某地域、某教会，甚或某个人所定的正典罢了。

马吉安正典，是首次由一批人在一起所编出的正典书目，约在主后一四〇年出现。马吉安是本都斯路底人，他父亲是当地的监督。他非常反对犹太教，因而拒绝全部旧约圣经，他立意建立一套不含犹太意味的新约正典。福音书中，他选了路加福音，但删掉了记载童女生子的前

两章；他也采用保罗十封书信，教牧书信及希伯来书未在其内。他的书目以加拉太书开始，随后是哥林多前书、后书、罗马书、帖撒罗尼迦前书、后书，以弗所书（他称为老底嘉书）、歌罗西书、腓立比书及腓利门书。

马吉安正典的出现，在教会中引起一个大骚动。这件事表明了他所拒绝的某些书，当日被视为权威的作品，因此反对他的人便群起辩护。爱任纽批评他，特土良著了五卷书来反驳他。马吉安任意的编纂正典书目，说明如下两件事：（1）他所接受的书卷，无疑被认为是真实的：（2）他所拒绝的书卷，却为大多数人接受为正典。

第二份重要的正典书目是穆拉多利正典（Muratcrian Canon）。穆拉多利是意大利历史家兼图书馆管理员，他首先在米兰的安波罗修图书馆（Ambrosian Library）发现这正典的书目。此抄本抄写的时间不会早于主后七世纪，但内容可能属于第二世纪后期，约主后一七〇年。这抄本只是一份大著作的残片，并不是完整的。所发现的抄本，始于句子的后半，所提到的第一卷书是路加福音，残片中称为第三福音书。在路加前必定是马太、马可：接下来是约翰福音、使徒行传、哥林多前书、后书、以弗所书、腓立比书、歌罗西书、加拉太书、帖撒罗尼迦前书、后书、罗马书、腓利门书、提多书、提摩太前书、后书、犹大书、约翰贰书、参书及启示录均包括在内。穆拉多利残片的作者拒绝了保罗的老底嘉书及亚力山大书；他虽然把彼得的启示录与约翰的启示录同放在「公认的」这一类中，但他对此书有点怀疑，他说：「有些人不以为此书应在教会中公开宣读。」他没有提及雅各书、希伯来书及彼得书信、或许他不知道这几卷书；但他不可能忽略希伯来书，因为罗马的革利免经常引用此书。

第四世纪（约主后三六#年）有一种书目在非洲出现，由一位不知名的人士所编。其中包括了四福音、保罗的十二卷书信、使徒行传、启示录、约翰的三卷书信（作者只承认其中的一卷）、及彼得的二卷（作者认为只有一卷是真实的）。

亚他那修（Athanasius）的「节日之信」（Fesial Letter 主后三六七年），严格的分别「那些从起初便是这话语的见证人及仆人，所存留给我们列祖的，神所启示的圣经」，及异端所传「所谓神秘的著作」。亚他那修的书目包括四福音、使徒行传、雅各书、彼得前书、后书、约翰壹书、贰书、参书、犹大书、罗马书、哥林多前书、后书、加拉太书、以弗所书、腓立比书、歌罗西书、帖撒罗尼迦前书、后书、希伯来书、提摩太前书、后书、提多书、腓利门书、启示录。亚他那修说：「这些书卷是救恩之泉，任何人不可从其中加增或减少。」

对于新约著作的真实性及可靠性，参与辩论的教父们所采的态度，较那些仅仅为了启迪信徒而引用新约的教父们积极得多；因后者仅接受而不加疑问，但异教徒及传异端者，则不持此态度。到了第四世纪末，一般的意见大致上均同意这些书卷的可靠性及真实性。

会议

直到四世纪末，教会代表们才在正式的会议上，讨论正典的问题。第一个讨论这问题的会议，是于主后三六三年举行的老底嘉会议。这显然不是一个众教会参与的会议，只能代表弗吕家一带教会的意见。此会议所定宣言中的第五十九条指明，只有新约正典中的书，方可在教会崇拜中宣读：但所谓第六十条，有关著正典的书目的宣言，极可能并不真实，因此不能视为此会议实际的决定。

主后三九七年所举行的迦太基第三次大会，也产生了与老底嘉类似的宣言，修定的新约书目与现在所见的新约二十七卷相同。

主后四一九年的希坡会议（The Council of Hippo）亦作了同样的决定，并拟出同样

的书目。

结论

由以上所提供的资料可知，现在所用的新约二十七卷、在基督教时代的头四个世纪，并非全部被东方及西方全部的教会认知和接受。某些书卷，如福音书，极早期就为人所知；另一些，如希伯来书，虽为人所知，但因不能确定作者而对之产生疑问；还有一些，如彼得后书及约翰贰书、参书，要不是跟本未被人提及，便是在正典中的地位仍被争论。教会之接受任何一卷书，不是因宗教组织所加诸的压力。其实首次讨论正典的会议是在第四世纪才举行，那时，新约已成为教会的圣经了。

像雅各书、约翰贰书、叁书及犹大书一类的书卷，表面上看来似乎迟迟才被接受，但并不表示他们不真实。腓利门书、约翰贰书、参书及犹大书，均极简短，也很少被引用，况且受信者是一个人，收信地点又未写清楚。它们不像一些篇幅较长的书信，受信者是颇具规模的教会，并且得以在各省流传；这些篇幅较短的书信，除非有人需要用到它们，或是持有这些书信的人或团体。把它们公开的发表，当然得不到一般人的注意。

正典的变动，全视各地的情况和喜好而定。虽然一般人均喜好神迹与迷信，但教会和教会的领袖们，并未盲目的接受任何写上使徒名字的作品，或自称记载前所未闻的历史和教训的著作。现有的正典，是从一大堆口头或成文的遗传及猜测中脱颖而出的，而它逐渐获得教会的承认，是因它有内在的真确性及强烈的能力。

正典早期的发展，可分为三个阶段。第一期，这些著作被一些作者个别的引用，他们认为这些著作的见证，毫无疑问是有力的，而没有想到要制造争论。第二期，爱任纽与俄利根等作者，在进行争论时，感到确定权威的必要，但并未诉诸于任何教会以作决定。最后，才是会议的正名，根据以前和当时领袖们的判断，把正典与次经作一正式的区别。

诸教会所采用的译本和抄本，对正典与次经均有区分。重要的抄本，如四世纪时的西乃抄本（Sinaiticus「Aleph」）及梵蒂岗抄本（Vaticanus「B」）从起初便包括全部的新约。叙利亚译本不承认约翰贰书、参书、彼得后书、犹大书及启示录为正典的一部分，直到第六世纪，才把这些书收入正典。

若将主后前四世纪被引用过的书卷、书目及正典加以研究，便可知最为人争论及排除的是雅各书、犹大书、彼得后书、约翰贰书、参书及腓利门书。这些作品所以被忽略有下列几个原因：雅各书是写给散居各地的犹太人，对好思索的希腊基督徒的头脑来说，较缺乏教义性。犹大书、约翰贰书、参书及腓利门书因内容简短，也得不到大众的留意。后三卷的内容也是私人或半私人性质的，所以不像他们其他大篇幅的著作流传得快。彼得后书一直到优西比乌的时代都有争论。它较少被引用，也是新约中，早期教父讨论最多的一卷。耶柔米（Jerome）说，教父们所以不立刻接受这卷书，是因为它的文体与彼得前书的差别太大。我们也许永不能确定，究竟彼得前书与后书表面上的差异，是否完全因为他用了不同的书记。不过，彼后原是为了应付紧急事件而写给一些住在偏僻的边境地区的人，这个事实也许能解释早期教会之所以对它不熟悉，以及它之所以在最初三世纪没有稳定的地位。

从第四世纪开始，公认的正典便没有什么实质上的改变。不过，从宗教改革时期直到今天，仍有不少人表示他们个别的意见。路德根本拒绝雅各书，主要是此书似乎与因信称义的道理不合。加尔文不肯定接受彼得后书。近代，研究历史批判学的学者，完全粉碎了正典的观念，认为新约正典与次经，甚或早期教父们的著作，分别只不过是时间上的迟早，在种类及本质上并

无分别。这种结论会使新约失去一切客观的权威性，也使圣经真理普遍的应用成为了不可能的事。

因此，正典不是任何人恣意判断的产品，也不是任何议会投票决定的。它的产生，是由于不同的作品在使用时藉着内蕴的力量，证明了本身的价值及统一性。有些书卷比别的较晚获得公认，有种种的原因：篇幅简短，收信地点偏僻，原是私人信件，作者隐名埋姓，或似乎不适合当时教会的需要等等。不过，上述任何的理由，都不能减轻任何一卷书启示的成分，或是它在神权威的话语中应有的地位。

第二十三章 新约的经文及流传

圣经各卷的更集，过程十分缓慢，详情已不可稽考。福音书和书信，是在不同的时间和地点写成，投递至相隔遥远的目的地。原稿可能是用蒲纸写成，这种纸是由生长在埃及和中东沼泽地的芦苇造成的一种薄而脆的纸片。书写的工具是笔和墨（约参 13），完成的书卷由使者送到受信的人或教会去（罗十六 1；弗六 21—22；西 7—9， 16）。

新约合订本何时首次出现，现已无从查考。福音书和书信的复制本必定早已流传各地。由保罗著作中，可寻见耶稣言论的踪迹，虽然保罗资料的来源可能是由口头的遗传，而不是成文的记载。在第一世纪末叶以前，彼得后书已提及一切保罗的信（三 15—16）；由于这些保罗书信不是以单卷的手稿出现，它们必定是成组的被复制了。到了第二世纪中期，路加福音便与使徒行传分开成两卷，而与马太、马可、约翰合成一套，成为耶稣生平四个角度的记载。殉道者游斯丁（约主后一四〇年）曾提及「使徒们的回忆」，爱任纽（约主后一八〇年）也提及四卷福音书的名称。他提安（约主后一七〇年）把这四卷编成一种合参本，称四福音合参，在东方教会中盛行一时，直到第五世纪初还常用作公开宣读的材料。新约的其他书卷，通常称为一般书信和启示录，初期并未成为一组，因为在早期教父们的著作中，未见划一的排列次序。但渐渐地，它们与其他的书卷合成较大的一套，到了第三世纪初期，现在所见的新约便成形了。

经文的流传

新约书卷的复制，最初是个人为自用而抄写，或由职业性文士，为教会及修道院抄写。通常一次只能抄出一份稿本，但需求增加时，很可能受过训练的奴隶们，便根据口述，同时抄写多本。在抄写的过程中，不免有错，以后的抄写者也就跟着错下去了，因此复制本彼此间便有了出入。复制本增多，出入也就随之而大；但复制品愈多，经文得以保存下来的可能性也就愈大——因为至少有一部份是无误的。

从第二世纪开始到第三世纪末，教会不断遭受罗马政府的逼迫。基督徒被逮捕，在地方法官面前受审，甚至被判处死刑。他们的圣经常被没收，抄本因而被损，甚或被毁，以致很难保存。第五世纪时，一本福音书的抄本，称之为华盛顿古抄本（Codex Washingtoniensis）似乎是根据几种来源而抄录得来的，这些来源很可能是丢克里田（Diocletian 主后三〇二年—三一一年）逼迫时期，从毁坏中所拾回的早期残片。这时期，抄本的复制必然是不规律的，其中许多复制本，很可能是由一些不太有学问，或缺乏抄写技巧的人所完成。新约经文中主要的分歧处，在君士坦丁之前已经存在了，这反映出当时基督徒圈子中，面临了何等的压力及混淆。

君士坦丁胜利之后，逼迫随即停止；基督教于主后三一三年真正成为国教，基督徒亦开始预备经文以备公读之用。君士坦丁本人命令复制五十部圣经，分发到帝国中各大城市的主要教会去。这些「钦定本」毫无疑问成为其他手稿的原本，而另一些可能是更早的抄本，则在修道院或组织较小的团体中被复制。从第四世纪到第十二世纪，新约均一部分一部分的出版，如福音书、保罗书信，有时，亦出版完整的全套，称为「全书」(pmdects)。

在这过程中，开始应用新的制作材料。蒲纸太脆弱，不适于公开崇拜之用，亦不适放置在修道院的图书馆中。文士们通常使用「皮纸」(vellum)，即一种薄的牛皮，或一种由羊皮制成的羊皮纸(archment)。从君士坦丁到印刷术时代，这些材料甚为普遍；纸张到相当晚期，才为人所知。

虽然许多文士的才智中庸而有限，但他们所抄写的经文却是惊人的准确。抄写所根据的抄本难免有错误。有时因著文士的粗心与偏见，会影响他的判断，而改变或「修正」原本。但另一方面，某些文士则十分准确，从他们的签名可得知他们的名字。他们根用心地逐字敬录，可见他们是力求忠于原本。虽然没有一个人达到百分之百的正确，但没有一位是故意改变或歪曲原文。

经文的来源

新约虽不免有各种错误的可能性，但仍是古代流传下来量可靠的一部著作。若要重组原文，新约比古代任何文件，有更多的来源可资凭藉。其中一种称为约翰福音雷兰残卷(Rylands Fragment)的小片蒲纸，可能于著作时期的五十年后完成，比提蒲纸本(Chester Beatty papyri)，原稿包括大部分新约，约于主后二五〇年制成。比较之下，柏拉图的对话录，希腊戏剧家的著作及威吉尔(Virgil)的诗，流传下来的复制本不但数量少，抄写年代与原作亦相距了有一四〇〇年之久。第一世纪时所抄写的福音书或书信的蒲纸本很可能将会被发现，这样，它们的制作时代便可追溯到第二代的教会了。

为着重建新约经文，五种不同的来源可供使用。第一种，亦是最重要的，包括那些从远古保存到今日，以希腊文完成的抄本——上文所提到的雷兰残卷，写于一寸半见方、细小单一的蒲纸上。比提蒲纸本，包括福音书，使徒行传、保罗书信及启示录；约翰福音波得马蒲纸本(Bodmer Papyrus)均属于第三世纪或更早的时候。古代最广泛流传的抄本有亚勒夫抄本(Aleph)，即西乃山抄本，现存于大英博物馆；「B」抄本即梵蒂冈抄本，是罗马梵蒂冈图书馆珍藏。这两部均写成于第四世纪，很可能是君士坦丁下令，为各教会而制作的复制本之一。两部原先皆包括全部新约，不过现在皆有些缺页。

上述所说的抄本，属于「正楷书」一类，这样称呼是因这些抄本是用大字写的，字体好像一寸高。这些抄本显然是为公读之用，制作也甚仔细。因此，这类正楷书的经文，一般说来算是最可靠的。

第二类称为「草楷书」的经文，是用草书写成。每个字母相连，不像正楷书抄本，每个字母分开抄写。大半草书抄本是为着个人之用途；其余的则是为着公读。通常它们的年代比正楷书晚，约始于第十世纪，但到了第十二世纪印刷术传入欧洲后，便不再制造了。从某几处看来，它们似乎是根据正楷书抄本的经文；但大部分来自拜占庭教会的通行经文。

另一种来源是，教会在向外扩张时，逐渐完成的各类译本。当福音向西传到罗马帝国中的拉丁语系区域，或向东传到中东亚兰语系区域，圣经便翻译成拉丁文或叙利亚文。这两类译本可能早在第二世纪后半期时已经译出，所根据的希腊文古卷是早于现在所能见的。译本虽不能

用以确定原来著作的用辞，但它对于经文大略的次序及内容，却可提供相当准确的资料。

从第四世纪到第七世纪或更后的时期，古拉丁抄本为数甚多。它们中间缺乏统一性；译本之数目几乎等于抄本之数目。这现象可能是因它们是单独完成的，也有可能是最初的译本受到随意的修改及不经意的转抄，以至分异的地方迅速的增加。在这两种可能性中，第一个可能性较大，因为西方教会初期的领袖，通晓拉丁文和希腊文，在研究和教授时，也常用希腊文的新约。早期的一些古卷，如第五世纪的「D」抄本（Bezae），便同时抄下两种语言；可见使用这些抄本的人，对拉丁文可能比希腊文更为熟悉。

拉丁文译本的增加，造成混乱的情况，因此教皇大马士（Damasus）于主后三八四年，委任耶柔米制定拉丁文的新标准本。他用所能找着最早的希腊文古抄本，修定了武加大译本（通俗本）。直到现在、此译本仍是罗马教会的标准本圣经。

古叙利亚文译本，可由两种福音书的古抄本作为代表：其一为库热顿叙利亚文译本（Curetonian Syriac），为大英博物馆从埃及尼重安沙漠（Nitrian desert）的修道院所购得，后为威廉库热顿（William Cureton）所发现；另一为西乃叙利亚文译本（Sinaitic Syriac），为两位姐妹，路易斯太太（Mrs. Agnes Lewis）及吉布孙太太（Mrs. Margaret Gibson）于一八九二年，在西乃山的圣加他林（St. Catherine）修道院所发现的。后者是一种重写的羊皮纸，曾受到部份的修改与重写。上述两种抄本约完成于第五世纪，它们的异文与古拉丁文译本甚为相近。

在此也须提及第二世纪末叶，他提安所完成的四福音合参，这是首次尝试合编四福音。最近发现的残片显示它有希腊文本及叙利亚文本两种，而叙利亚文的合参是希腊文本的翻译。东方教会喜用这译本。到了第五世纪初（主后四一一年），伊得撒的主教拉布拉（Rabbula, bishop of Edessa）颁令各教会须使用四部福音书的「单行本」。他发起别西大本（Peshitta），即叙利亚通俗译本（Syriac Vulgate），成了现在叙利亚教会公认的圣经译本。

以后的世纪，其他译本陆续出现，有些直接由希腊本翻译过来，有些根据拉丁本及叙利亚本。古亚米尼亚文（偶见于新亚米尼亚文译本），外高加索文、古埃及文、衣索匹亚文及哥德文等译本均成于第七世纪初叶之前，这些译本可提供古经文早期的佐证，但以研究目的来说，它们没有拉丁文及叙利亚文译本那样富有价值。直至今日，约有一千余种新约或部分新约的译本，但它们并不影响经文的基本性质，因原有经文早已确定了。

第三种确定原有经文的重要来源是，前六个世纪基督教中的古教父、领袖及教师们的著作，他们在讲道及著作间，大量的运用新约的话。有时只不过是间接引用，泰半引句似乎都不甚准确，但出处尚能确定；有时引述一大段经文，所以很容易找到原文的出处。虽然许多「引句」不太精确，但教父著作中所引过的新约经文，如是之多，倘若失去了新约，我们还可根据这些古代著作重新把全部新约组织起来；所缺的只是少数经节而已。把他们的引文与各种古抄本经文相证，便可提供有关这些古抄本的年代、地点及经文类别等宝贵资料。

举例来说，约主后二五#年，有一位北非洲的基督教传教师居普良（Cyprian），曾广泛的引用一种拉丁文译本。所引用的经文与第四或第五世纪时，一种称为「k」的古拉丁文译本，甚为相似。由其相似性看来，这「k」古卷必是源于一种第三世纪中期，流行于北非洲的版本，这样，便早于耶柔米的通俗译本了。

教会崇拜时用的圣句集（lectionary），保存了福音书及书信中的部分经节，它们的重要性，比不上前面所提的；因为它们并不完整，且是第九世纪或更后的时期产生的。不过，由于它是用于公读，故十分重视其统一性，因此我们可用以考证中世纪教会所鉴定之经文的类型。

有些零散的经文亦可于破碎的陶片上找到，这种陶片（ostraca）是穷人用来作备忘录的材料。

因为性质的关系，刻在陶片上的字句不能过多，也绝无人会把全卷福音书或书信绘于此类陶片上，更不要说到整部新约了。不过，我们可以从这些片断看到当日一般人如何引用圣经；与审慎完成的古抄本比较起来，它们虽然免不了有更多的错误，但有时它们也保存了当日经文的真实字句。

最初十四个世纪，新约的流传，纯藉抄本。这些文件多为重要的教会、修道院、或有钱人的图书馆所拥有，有时个人也可得到福音书或书信的复制品。到了十五世纪时，两件事情大大的影响了新约的流传：一是一四三七年，古腾堡（Johann Gutenberg）发明的印刷术；二是于一四五三年，土耳其人攻陷了君士坦丁堡。

君士坦丁堡的沦陷促成拜占庭帝国的支离，亦即希罗文化最后嫡传的消灭。它的官庭是研习希腊文化的中心，它的图书馆藏有当时文明社会中所存最优良的古典及圣经抄本。其中许多已失落：大部份转存于分散在小亚细亚的名修道院中；其余的被逃往西方的学者携至欧洲，在那里，他们把希腊文化的研究，介绍给西方教会的各学派。结果引起对古希腊文化兴趣的复燃，原来完全靠拉丁文译本的西方，也对希腊文新约有了重新认识。学者开始更集并研究已被遗忘多年的古抄本，讨论其中的优异处。

古腾堡在德国梅因斯（Mainz）出版社印行的第一本书，即是现今著名的马萨林（Mazarin）或古腾堡拉丁文圣经，是年为一四五六年。机器印刷保证产品的统一，不但可减少错误四散的可能性，也可减低成本，以致一般人士都有购买圣经的能力。早期希腊经文的抄本，只可能在少数人当中传流，印刷本则可供数以百计的人阅读，圣经得以广传，引起研读的新兴趣，因而促成第十六世纪，由路德、加尔文及其他有关人士所领导的宗教改革。路德的德文圣经是唤醒及光照其国人的有力武器。

近代译本

英文圣经的翻译工作，早于宗教革命。约翰威克里夫（John Wycliffe）于一三八二年，以拉丁文版本为主，出版了一部英文圣经。旧约大部份是他的朋友海尔福特的尼古拉（Nicholas of Hereford）的作品，新约则是威克里夫译的。他死后，约翰勃威（John Purvey）重新修定，而于一三八八年出版，因此译本是以抄卷型式出版，自然不及后来所印之版本流传广泛。

约翰丁达尔（John Tyndale），牛津毕业生，可能会见过于一五一六年出版的伊拉斯母（Erasmus）的希腊文圣经。他明白，除非一般信徒能拥有本国语言的圣经，否则信仰不会坚立，于是他从事翻译工作。他在伦敦开始这项事工，但因受到极大的反对，而转移至欧洲大陆，在那里完成了他的作品。

一五二五年这本新约译本首版于沃姆斯（Worms）。当送到英国时，主教们把全部印制本充公，并公开的将之烧毁。他们做得相当彻底，只有两三本得以存留。到了一五三四年又出了本修定本，得到广泛的流传。一五三六年丁达尔被控传异端而被烧死，但他的影响至今仍存。其后的英译本皆感染他措辞的色彩。以后，一连串的英译本如雨后春笋。可弗达尔本（Ccrverdale），是根据拉丁文通俗本，但参考了丁达尔的译本及路德的德文圣经。「马太圣经」（一五三七年）是约翰罗吉氏（John Rogers）的译本，罗吉氏是丁达尔的朋友，他参考丁达尔及可弗达尔的译本。这译本甚流行，很快便发行「第五版，一五三九年，理查塔弗那（Richard Taverner）加以修定。

可弗达尔的圣经亦称为「大圣经」，于一五三六年开始翻译，而由法国印刷商雷氏（Regnault）于一五三八年开始印刷，异端裁判所欲将印好的纸张充公，但大部份均得以保存，所以于一五

三九年在伦敦完全印妥。这译本在各教会中被使用，受到狂热的欢迎，以至三年之内，再版了六次。圣公会祈祷文书所包含的诗篇，便是根据可弗达尔译本。

一五六#年出版的日内瓦圣经，是英国新教徒努力的结果，他们为此离开本土，以避免严重的迫害。这译本成为清教徒的圣经，英国民众也因著它，开始明白圣经教义的意义。

第一本直至现今仍被使用的译本，是英王钦定本，如此称呼，是因它成于英王詹姆士一世统治时期。牛津及剑桥的一批学者，根据已存的英译本，而完成新译本。一六一一年，这新译本公开发表，半世纪内成为英国的标准圣经。三百年内它成为英译本中最流行的一种。

由希腊文抄本以至英王钦定本、修定本、美国修定本及今日的修定标准本，形成一条连续的环。圣经在流传中，不免有错误及模糊之处。但还不足以使经文受到大规模的破坏，也不能说今日的新约已与初期教会的新约大大不同。众多的抄本可使错误得到修正，而从无数译本的谱系，可看出它们来自同一源头。使徒教训将福音的要旨，首次以成文的形式表达出来，现代英文圣经则很忠实的把使徒教训重译了出来。

十九世纪中叶，古抄本的发现影响了新约的希腊经文；而英国语文，自伊利沙白时代以来，也不断在转变中，英王钦定本的重新修定，成为刻不容缓之事。一八七#年，圣公会组织了一个委员会，成员包括当日大部分的不列颠圣经学者，及许多美国的学者，这些美、英的英文圣经修定者，共同合作，他们中间不时会有分歧的意见。英国修定本于一八八一年出版，美国修定本则迟至一九〇一年。两者的分别，首要在美国修定本以「耶和华」代替「主」，并除去了一些在美国人耳中会觉奇怪的圣公会色彩。基本上，两者十分相似，都尽量直译所根据的经文。许多古措辞，只要按修定者看来，能为一般读者明白的，都有意的被保留下来。美国本对古语的保留，不及英国本来得多，但是两者皆试图「给现代（一八八五年）读者一种忠于原来经文的翻译。」

第廿世纪又增加了两种新译本，目的在于修定英王钦定本；使之符合时代。其中之一即修定标准本，始于一九三七年，由国际宗教教育会议发起，这会议包括四十个美国及加拿大的宗教团体。这译本为使美国修定本更普及，提供了一本公私崇拜时均合用的圣经，既保存了英王钦定本文学上的价值，又表现了自一九##年以后，学术上的进步。修定标准本的新约于一九四四年出版；一九五二年全部圣经完成。此译本并未全部被信徒接纳；有极少的几处，它所采取的似乎是绝对错误的希腊经文。这译本用意是修定美国标准本，所以，仍保存了从前译本许多的措辞用语。

第二种即新英文圣经，由不列颠群岛各大宗派的代表计划及执行，一九六一年由牛津及剑桥出版社共同发行新约。这译本并不是一种修定本，而是用现代英文表达的新产品。由于这委员会的工作，我们得到一本可谗性极高的圣经，虽然它不完全是直译，有些地方甚至类似意译，但大致说来，它是忠于原文的。若要研究圣经或讨论神学问题，这译本则不及其他较直译的标准本可靠。