

信義神學叢書

舊約入門

上册

Old Testament Introduction
General and Special

By

John Howard Raven, D.D.

Translated by

Prof. Erik Sovik

Mr. C. H. Chen

In Two Volumes

Vol. I.

LUTHERAN BOARD OF PUBLICATION
SHEKOW, HUPEH.

1929

譯者序

這一部書曾早經譯出，在信義神學院用爲舊約入門一科的講義。現在我們把全部譯文整理付印，因爲我們相信這部書不但適於神學校教授或參考之用，而於今日教會的牧教師和智識較高的信徒都有研習的益處。一部希伯來舊約祇是如其他古書一樣，爲純粹人爲的著作，或是確爲由靈感而來的啟示，這對於每一個基督徒都是重大問題。本書作者在他序中說得好：「基督與舊約有極密切的互證的關係，因此看低舊約的信用，結果也必要看低基督的信用。」我們認爲作者對於舊約這一個大問題，就全部說，有公允而滿意的解答。我們讀完他的書，覺得由靈感而寫的這一部聖經在科學方法的試驗分析之下何等真確可靠，而所謂近代的高級批評學歷數世紀所殫精竭慮想把啟示的聖經從屬神的地位強移於屬人的地位的種種努力至終祇是一個失敗。作者作這部書，照他序中所說的，意在堅定人對於與基督有密切關係之舊約的信仰，我們譯出付印也懷着同樣的希望。

本書不能說是完全直譯，但總求以不失原意爲度。書中的希伯來字，希拉字，因承印

的書局無此類鉛字，故祇得以拉丁字母替代。末附中西人名表，以便讀者對照參考，但所列入的多是書中常見的人名或批評學者，其餘原有的人名地名概於書中隨譯名附錄。

原序

在一長串論高級批評學的書名表上又來加這一部新書，對於讀神學書的人就應有一句解釋的話。這就是：論這一個題目的書，大都不是從消極方面立論，便是簡畧不全，以譏諷代理論。正宗的神學之士每因鄙視過激派所持理論的力量，而自輕其地位。我們不能徒以鄙視並譏諷對方，見重於心地公正的人。舊約遺傳的舊說一點也不用害怕，所怕的祇是主張舊說的人所有的無知與偏見。

本書之作，原爲需要一詳論此題目的保守派的教科書。作者一面力求不失於簡，致使讀者莫窺全豹，一面又求不失於煩，致使讀者如入霧中。批評學者的理論，多照他們所說的直錄，這不但是求公允的徵意，且可鼓勵讀者自去研究對方的主張。因這緣故，本書就有很多的引語，種種字句，經節，等對照表是爲辯明理論的緣故，特列入以供參考的。希望這些表可爲讀者個人研究的臂助。本書所定各書的年代，不是說，都是絕對準確的，祇是大概而已。書目上所有的書名祇是擇要而錄。所錄的都是有益於普通的讀者和牧師的書。所用未經繙譯英文的外國書，僅主張最新者，錄入在書目之內，但爲數較少。

作者深信這一個仗應在明處打，許多誠樸的基督徒對於他們所擁護關於舊約上種種時髦的主張竟不明白這些主張是設的埋伏。對於希伯來聖經的來歷祇有一澈底的自然主義的主張與一聖經自陳的主張，兩者之間無中立地可言。基督與舊約有極密切的互證的關係，因此看低舊約的信用，結果也必要看低基督的信用。這一本書祇要能在基督的執事們當中堅定任何人對於預言並預備爲我們流出寶血之主降臨的這些古籍的信仰，作者所用的心力就得了豐富的報償了。

目次

導言 舊約入門的定義與歷史……………上册壹

卷一 舊約入門總論

第一章正典……………一

第二章經文……………三一

卷二 舊約入門分論

第一編 律法書

五經概論……………七五

第一章創世記……………一二七

第二章出埃及記……………一三六

第三章利未記……………一四四

第四章民數記……………一四七

第五章申命記……………一五〇

第二編 先知書

第一集 前先知書

第一章約書亞記.....	一五三
第二章士師記.....	一六〇
第三章撒母耳記.....	一六九
第四章列王記.....	一七八
第二集 後先知書	
概論 希伯來預言.....	下冊壹
第一章以賽亞書.....	一
第二章耶利米書.....	一八
第三章以西結書.....	二四
第四章十二小先知書.....	二八
第一節何西阿書.....	二八
第二節約珥書.....	三三
第三節阿摩司書.....	三九

第四節俄巴底亞書.....四三

第五節約拿書.....四六

第六節彌迦書.....五三

第七節拿鴻書.....五七

第八節哈巴谷書.....六〇

第九節西番雅書.....六三

第十節哈該書.....六六

第十一節撒迦利亞書.....六九

第十二節瑪拉基書.....七七

第二編 紀士賓

第一集 詩體書

概論 希伯來詩.....八〇

第一章詩篇.....八六

第二章箴言.....九九

第三章約伯記.....	一〇四
第二集 彌紀錄	
第一章所羅門歌.....	一一五
第二章路得記.....	一二五
第三章耶利米哀歌.....	一三〇
第四章傳道書.....	一三九
第五章以斯帖記.....	一四九
第三集 歷史書	
第一章但以理書.....	一五五
第二章以斯拉尼希米記.....	一七三
第一節以斯拉記.....	一七三
第二節尼希米記.....	一八〇
第三章歷代志.....	一八四
舊約各書年代表.....	一九一
中西人名對照表.....	

舊約入門上冊

導言 舊約入門的定義及歷史

一、定義。舊約入門爲聖經入門專研究舊約的分科。從前聖經入門包括多種研究聖經之學——聖經古物學、輿地學、博物學、解釋學、辯證學。如今這名辭專用爲批評學。因此，舊約入門即專論舊約批評學上種種問題的一門科學。舊約入門總論，乃對全部舊約整個的討論：（一）正典的來歷、範圍、編列、保存；（二）經文的文字、鈔本、譯本、校刊本。舊約入門分論乃個別的論述舊約每一部書的作者、年代、目的、完整。因此舊約入門有低級批評學與高級批評學（Lower and Higher Criticism）之分。前者在比較各鈔本、譯本、引語而求恢復聖經各書的本來面目，後者專在試驗聖經各書的真實、完整、目的。

二、歷史。研究聖經第一次用『入門』（Introduction）這名辭的爲一敘利亞修道士亞得利安。他的聖經入門（*Isagoge eis tas theias graphas*）出現於主後四四〇年，是一種聖經修辭學。約主後五五〇年康士坦丁堡猶斯丁宮的財政官猶尼流出了一部

聖經備要 (Instituta Regularia Divinae Legis) 其前部乃論述聖經外形之事——體例，作者編列議員加西阿多，死於約主後五七〇年，著有聖經博覽一書 (De Institutione Divinarum Litterarum) 爲修道士所用，舉凡研究聖經的百家雜著備要，中世時代，除一些零章斷句之外，無此類著作傳世。

至改教時代，研究聖經之學亦與時復興，猶太學者以利亞利未大 (主後一四七四至一五四九年) 研究正典的經文歷史，孳孳不倦，兩法國學者，一爲疏馬改革派的神學教授加百流 (主後一五八六至一六五八年)，一爲羅馬教人摩利奴 (死於主後一六五九年)，都贊成利未大所倡舊約母音點爲後代所加的新說，而小約翰波托夫 (主後一五九九至一六六四年) 却擁護舊約原有母音點的古傳，澤斯特主教瓦爾登於其論聖經方言合刊序 (Prolegomena to the London Polyglot, 1657 A. D.) 中對於批評學上的語言學方面有所討論。

近代的高級批評學，可說導源於普神派哲學家斯賓羅沙 (一六三二至一六七七年) 與英國唯理主義學者霍布士 (一五八八至一六七九年)，特別是斯氏，他否認摩

西爲五經的作者，說創世記至列王記編輯很晚，大概出於以斯拉之手，歷代志成書更晚，並認至馬加比時纔有所謂正典出現，因此，早在兩個世紀他就開了近代過激批評學種種論斷的先河。反對斯氏這些論調的有羅馬教神甫西門（一六二八至一七二二年），但西門的主張含調和意味，他說，那些希伯來先知們，像東方古國的史官一樣，遠於摩西之後，將歷史編成了現在的形式，後來再經以斯拉輩集成總冊了。這一說又爲克利格（一六五七至一七三六年）與加爾布卓（一六七九至一七六七年）所抨擊，加氏即第一部有系統的舊約入門（主後一七二二年）的作者。一七五三年，法國一無行醫生亞斯突新倡一說，謂摩西著創世記，乃借用了神名不一的一些古書做張本。這一說後來有克丁鞏的教授艾克豁爲之推廣，艾氏稱爲「高級批評學之父」。他淹博的舊約入門出版於一七八二年，西門的一說也有德國唯理派學者沈母勒（一七二五至一七九一年）爲之闡發。

十九世紀中，底維德（一七八〇至一八四九年）重刊並擴大了艾克豁的舊約入門，依瓦德（一八〇三年至一八七八年）於批評學種種問題中引入了研究聖經各書

的文體及神學理論如何演進的意味。亨斯登堡（一八〇二至一八六九年）起而反抗，擁護舊有遺傳的主張，響應亨氏的有赫危尼（死於一八四五年），開勒（一八〇七至一八八八年），克爾慈（一八〇九至一八九〇年），一八七八年開批評學歷史上一新紀元，因魏勒好遜的以色列歷史概論（*Prolegomena to the History of Israel*）於是年出版。這部書拿文學與歷史演進的原則，從頭至尾，應用於舊約，而能自圓其說，這種主張為魁倫（一八二八至一八九一年）與路斯（一八〇四至一八九一年）所推崇，在批評學界至今仍佔勝勢。

在英美兩國，何爾恩的鉅製，聖經批評學入門（*Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures*）出版於一八一八年，批評學界久奉為圭臬。這部保守派著作的第十版（一八六二年）由大衛生（一八〇七至一八九八年）引入了不少的德國過激派理論，以後更由羅伯特施密特（一八四六至一八九四年）於其一八八一年所出的猶太教會的舊約（*The Old Testament in the Jewish Church*）一書中，把這些理論傳徧於英倫了。現今德國的大學教授雖沒有站在保守派一邊的，但都門與柯理

極端的理論却爲懇理格與史德拉克所反對。許多牧師，如廬布列特與撒恩，爲澈底的保守派。英美兩國大都雖是過激理論佔優勝，但不少的學者與大約過半數的牧師，都屬保守派。從溫和批評學派的立場看，最有名的英文著作爲德乃偉的入門。德氏的理論爲格拉斯高的俄爾博士與格德斯登等所反對。在英國，過激批評學者的領袖爲安夷，漢爾，培根，卜利格，哈普特，而與此派對壘的有格林，俄斯各，大衛斯等氏。

舊約全書

卷

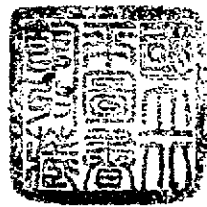
卷壹

舊約入門總論

第一章 正典

『正典的意義』 『正典』 (Canon) 一名詞出自希拉文，在希拉古籍中作『測物直正之矩』之意，假借的用法，則為權衡事物之法式標準 (Tiddell and Scott's Greek Lexicon) 做假借用，見於新約二次 (哥後十章十三至十六節，伽六章十六節) 亞力山大派的文法學家用此字名古代可為文典模範的希拉作家，在近世，用之名教會會議所定種種公斷的條例，就此名詞與聖經的關係說，正典即是『基督教會承認有權力為宗教上信仰與行為之準則的各部聖經』 (Century Dictionary)

當舊約時代，這一個字雖沒有那種用法，但有那種觀念與舊約諸書並存，正典觀念的根本要素在『有權力』，因此，不能如沈母勒等一班人故貶其義，謂正典不過是一張書目。



一、聖經上的證據。舊約雖沒有那一處記着定某一部或某幾部書爲正典的事，但到處都承認這些書有正典的權力。

(一)舊約各書保存在聖殿中，且在至聖所兩律法石板珍藏於約櫃之中(出二十五章二十一節，四十章二十節，申十章五節，王上八章九節)。摩西的律法書乃交由利未人保管，置於約櫃之旁(申三十一章二十四至二十六節，美國聖經重刊本)。當約西亞王時，摩西的這一部書發現於聖殿(王下二十二章八節)。

(二)各書歷來視爲有權力的書，每七年必將律法對人民宣讀一次(申三十一章十至十三節)。君王必須有律法書一部，照此書施行決斷(申十七章十八至二十節)。繼摩西爲領袖的約書亞受誥誠：「這律法書不可離開你的口」(書一章八節)。君王也是按照律法書受裁判(撒十五章十一至二十三節，王上十一章二十八節，代下八章十三節，王上十四章七至十六節，王下十四章六節，十八章六節，二十一章二至十六節)。人民不斷的受教導，須順從律法(代下十四章四節，十七章九節，王下二十三章三節，二十四至二十五節)。以色列與猶大之被擄，都說是因未遵守律法所致(王下十七章七至

二十三節，十八章十一至十二節，但九章十一至十三節，尼一章七至九節。他們返國之後，隨着就承認以前的律法（拉三章二節，尼八章一至八節，十章二十八至二十九節，十三章一至三節。）

（二）當時對於先知書的重視不下於律法書。先知固然注重律法（懷一章十節），但認他們自己的話同樣重要，不順從先知與不順從律法受罰相等（王下十七章十三節，尼九章二十九至三十節，但九章五至六節，亞七章十二節。）衆先知的言論，曾經編訂，永爲有權力的典籍，但以理嘗引證之（但九章二節。）

這樣，舊約雖沒有明載正典是如何來的，也沒有說明那些書是正典，但由以上幾條看來，足證很早的時候，就有一套有權力的書，這是毋庸置疑的。

在這一點上新約的見證全與舊約一致。

（一）主基督和他的門人屢引舊約證明他們的言論教誨，許多在基督身上所成就的事，『爲的是要應驗經上的話』。他們常認聖經爲有權力的書（太二十二章二十九節，約五章三十九節，十章三十五節等。）稱聖經是受上帝的靈感而寫的（提後三章十

六節，來一章一節，彼後一章二十至二十一節。）

(二)若問所謂「經上」究竟包括那一些書，我們的回答就是：新約時所有的舊約與我們現在所有的沒有差別。舊約各書，除以斯拉、尼希米、以斯帖、傳道、所羅門歌、俄巴底亞、拿鴻、西番雅數部之外，其餘都經新約引證。俄巴底亞、拿鴻、西番雅三部，原屬十二小先知書，猶太人常將小先知書算爲一卷，因此引一卷的幾段，表明必是承認全卷。新約也說到舊約的編列——律法與先知（太五章十七節，七章十二節，十一章十三節，等）這是比較廣泛的編名，又說「摩西的律法，先知的書，和詩篇」（路二十四章四十四節）這一個經節中所說的詩篇，雖不是舊約第三編的編名，不過是那一編的第一部書；但是既將第三編中的一部書與第一、第二編並列，這表明在基督時候，凡屬第三編中的書一定都認爲是正典。再來，基督時候正典的範圍與現在的是一樣，又可從基督以創世記爲聖經的首卷，歷代志爲末卷的一語上證明。基督在太二十三章三十五節說：「叫世上所流義人的血都歸到你們身上，從義人亞伯的血起，直到你們在殿和壇中間所殺巴拉加的兒子撒迦利亞的血爲止。」這一句話不能是「從起初至你們歷史告終之日爲止」之意。

因撒迦利亞被害乃在主前九世紀，遠在以色列歷史告終之後（代下二十四章二十至二十一節）這必是『從首卷創世紀起至末卷歷代志止』之意，與我們平常說『從創世紀至瑪拉基』一樣。從基督的這一句話看，可知他那時候的正典是以創世紀爲首卷，歷代志爲末卷，這一個正典的範圍正與今日的希伯來聖經同樣。凡在這個範圍之內的書，就都是有權力的正典。

三、舊約各書的編列。

希伯來聖經乃照各書作者的次序分爲三大編。

第一編，律法書——創世紀，出埃及記，利未記，民數記，申命記。

第二編，先知書。

第一集，前先知書——約書亞記，士師記，撒母耳記，列王記。

第二集，後先知書——以賽亞書，耶利米書，以西結書，十二小先知書。

第三編，紀士賓。

第一集，詩體書——詩篇，箴言，約伯記。

第二集，彌紀錄——所羅門歌，路得記，哀歌，傳道書，以斯帖記。

第三集，歷史書——但以理書，以斯拉記，尼希米記，歷代志。

七十譯本，武耳甲特譯本，及近世諸譯本，却照各書的內容分編如下：

第一編，律法書——創世記，出埃及記，利未記，民數記，申命記。

第二編，歷史書——約書亞記，士師記，路得記，撒母耳記上，撒母耳記下，列王記上，列

王記下，歷代志上，歷代志下，以斯拉記，尼希米記，以斯帖記。

第三編，詩體書——約伯記，詩篇，箴言，傳道書，所羅門歌。

第四編，先知書——以賽亞書，耶利米書，哀歌，以西結書，但以理書，十二小先知書。

四、批評學者的論調

批評學者以舊約分爲三編，乃表正典必是分三期編成

的。他們拿各書的作者和年代來強合此說。他們否認五經爲摩西所作。在這一點上持論較爲溫和的爲萊耳。他說：「申三十一章九至二十四節，既稱摩西寫下了後來做申命記律例根基的律法，我們也可說這部由摩西肇端的律法必經過逐漸的增加擴大，而成了記於全五經之內的煩瑣律法。這位首訂律法的大律法家摩西成了希伯來律法的化身，正如大衛成了他們詩歌的化身，所羅門成了他們智慧的化身一樣。」(Canon of the Old

Testament, p. 31) 正典的第一部書即是主前六二二年發現於聖殿的那一部書。批評學者認那部書即是申命記，是那時候纔經人民承認爲正典（王下二十三章一至二節）。照有些批評學者的意見，利未記乃編於被擄時期之前，但有的人又以爲乃在被擄時期之中以色列人曾將祭司律例及五經其餘的各段錄而成書，永定爲他們國家的典制，歷史當柱欄節之日，於宣讀之後，由人民承認而爲正典了（尼八章）。

關於各先知書，他們以先曾流行民間，經人民試驗其宗教的價值。後來一部一部成爲正典，那是文士所爲，且是逐漸而成，非同時都列爲正典。全先知書告成，布爾認爲約在主前三百年，衛德布爾以爲約在主前兩百年。

紀士賓一編，批評學者認爲當全先知書成爲正典之時，即已存在。不過有的，他們認爲在後，他們說，但以理和有些詩篇，乃出於馬加比時代（主前一七〇年及該年之後）。關於紀士賓全編告成的年代，批評學者的意見不一。布爾和萊耳以全部正典完成於基督以前。衛德布爾雖承認當時的第三編與今日的同樣，但以全正典到主後二百年間，始由米希拉（Mishna）完全確定。有的人又以爲在雅伯尼（Jabne）或雅米亞（Jamnia）

會議之時（主後九〇年，一〇八年）即已確定。

格林會條舉批評學者所持此種論調的理由（見 Green's General Introduction, The Canon, pp. 23—25）我們引述如下：

（一）當以斯拉時有些書（傳道，以斯帖，但以理，歷代志及數詩篇）尚未出世。這一個問題將於入門分論中分別討論。

（二）舊約分爲三大編，乃表由三個時期編成。如第二、第三編，若成於一個時候，那麼，以斯拉，尼希米，歷代志，必已列入撒母耳，列王一類，但以理列入後先知書一類。現在他們都列入第三編，評批學者說，這表明各書出世的時候，祇有正典的第三編尙未完成，因此有機會編入。

（三）撒瑪利亞人祇接受了五經。這證明撒瑪利亞人從猶太人得到五經之時，其餘的書斷不能已經行世而成了正典。

（四）會堂的經課起初專用律法書，到以後纔選讀先知書，紀士賓一編惟限於節期中宣讀，且祇是短篇短節。

(五)稱全舊約爲『律法』與『律法和先知』。這表明先祇有律法書，而後又有律法書和先知書合成的全部正典。

(六)照先知書與紀土賓兩編中各書的次序，有的地方證明正典乃分期編成。

(七)猶太人對於紀土賓一編中的一些書多有爭論，這表明正典未經確定。

五、正典的標準。批評學者對於一部書列入正典的標準，意見不一。

(一)艾克豁以時代爲標準。

辯明——歷史書中引有耶和華爭戰記與雅煞珥書，但這些書沒有列入正典。

(二)赫齊等以希伯來文字爲正典的標準。

辯明——傳道經、土比特、馬加比一書也是以希伯來文著的，但沒有列入正典。

(三)衛德布爾以合乎律法爲以後各書列入正典的標準。他說：「從猶太人的立場看，一部書是否正典的問題，就是看牠是否合乎啟示，那就是合乎那部律法與否」(Or-

igin of the Canon, p. 97)。但以後他又提出紀土賓的書列入正典的幾種別的標準：「列入

正典的書，祇有凡用希伯來文或亞蘭文所作論述古代歷史（路得記、列代志）或記復

國之事（以斯拉，尼希米）或以爲是古代某名人著作（箴言，傳道，所羅門歌，撒母耳，或者還有約伯）的書，以斯帖經許多爭論之後（傳道書亦復如此）也列入了正典，因那一部書大合當時人民與文士的愛國精神（p. 130）

辯明——這純是空泛之論，而無歷史的證據。凡列入正典的書固然無與五經旨趣相悖的，但各書列入正典，乃用這許多不同的標準，這是大可疑的。

（四）較爲普通的一說是：這些書未經承認之先，曾由人民試驗其宗教的功用，惟試驗的期限，久暫不等，這是各書列入正典的標準。

辯明——這種論調雖堪嘉許，惜仍非根本之論。照此一說，還有「如何有的書是長人靈德的，有的却不然呢？」的問題。正典必須自起初就有爲正典的資格。

以上各種論調的通病，在以舊約各書成爲正典，乃由人爲，不知正典的權力與正典的承認截然爲兩件事。人民的承認不是一部書成爲正典的原因，有以下三事爲證：

（一）在那些時代，權力非認爲由人民而來，乃由上帝而來。批評學者的論調乃是以近代的原則強加於古代，這些書必是先有了正典的權力，然後以以色列人纔予以承認，否

則，他們不至承認，他們的承認是結果而不是原因。這些書是正典，因為乃由靈感而來，從傳佈時起，就有屬神的權力。

(二)批評學者所引兩種承認正典的紀述，實際上，並不是承認正典。所謂約西亞時定申命記爲正典，那全不是那麼一回事。那時凡讀申命記的人，已先承認那是一部有權力的書。希勒家對沙番說：「我在耶和華殿裏得了律法書。」(王下二十二章八節)——這明明是一部他所曉得的有權力的書，不過早已不見了。沙番在約西亞面前讀這部書之後，約西亞隨即撕裂衣服，吩咐用這書上的話求問耶和華說：「因為我們列祖沒有聽從這書上的言語，沒有遵着書上所吩咐我們的去行，耶和華就向我們大發烈怒。」(十三節)以後約西亞就召集人民，把書讀給他們聽。(王下二十三章一至二節)這一段紀述全表這部書已是正典，而不是到那時候纔承認爲正典。

同樣，尼希米八章所說，也不是定一部書爲正典。以斯拉明明已先認那部書爲正典，不然，他不至在那莊嚴的聚會中讀那部書。那時人民也是認那部書已是正典，因爲是人民請求以斯拉讀那部書。(尼八章一至三節)「他一展開，人民就都站起來。」(五節)這

就是憑據他們承認那書已是正典，讀那部書，爲的祇是教導人民，他們接受那書，非爲自己或後人可增加那書正典的權力，不過是對已爲正典的書予以承認。

(三)在舊約上全不記載人民對於第二、第三編中的任何書正式舉行承認，但這些書明明仍認爲是正典，以這些書成爲正典乃由文士所定，那祇是臆說。如果這些書成爲正典，果由於人民的承認或文士的決定，那麼，這種承認或決定之事必是每一部書，或至少是每一編的一重要事件，但沒有那一部書有這種記載。既無所記載，可見這些書起初就被承認爲正典，祇須看各書的內容，我們就曉得那些先知們是憑着權力說話，他們說話，既有上帝所賜的權力，他們著書，就怎麼沒有這種權力呢？

六、聖經以外的證據 (一) 猶太方面的證據——作傳道經序 (約主前一三

〇年)的作者說：『律法、先知及其他繼律法與先知之後而起的人，既遺下許多偉業，傳與我們——吾祖父耶穌於博覽律法、先知及其他祖先的著作之後，本其心得，著書論智慧知識之學。』祇要我們對於作傳道經序與作傳道經之間相隔的年數定得適當，那麼，傳道經序的這話就表明在主前一七〇年舊約即已分爲三編，與今日的希伯來舊約所

分同樣。

約瑟甫於主後三七年生於耶路撒冷，他的見證更爲詳明。他駁亞比安的書說：「我們非有千數萬數內容矛盾不合的書，我們所有紀述各時代的書僅二十二卷。這二十二卷是人所確信不錯，屬神的書。這其中有五卷爲摩西的書，記自人類被造至作者死時的律法遺傳。——自摩西死至繼薛西爲王的波斯王亞達薛西之時，衆先知繼摩西之後記了十三卷中所有的事，其餘四卷爲頌讚上帝之詩及教導人，示人如何立身處世之書。自亞達薛西以至今日，事事亦有記載，但非與以前各書同等重視，因一脈相傳的先知已斷絕無繼。但對於我們自己的著作，其信用在乎我們的行爲，因爲雖歷千數百年，却無人敢在那些書上增加，刪去，或更改甚麼。但一切猶太人有一種天性，一生下來，就看這些書爲上帝所命，謹守不違，如屬必要，爲之死亦所樂從。」這一個見證與三件事實有關：舊約的權力，範圍，及完成的年代。關於權力，不必再加解釋。所說的二十二卷，表正典的範圍。這二十二卷大概是：

1. 創世記。

2. 出埃及記。

- | | |
|------------------|-----------|
| 3, 利未記. | 4, 民數記. |
| 5, 申命記. | 6, 約書亞記. |
| 7, 士師記. (附路得記.) | 8, 撒母耳記. |
| 9, 列王記. | 10, 以賽亞書. |
| 11, 耶利米書. (附哀歌.) | 12, 以西結書. |
| 13, 十二小先知書. | 14, 詩篇. |
| 15, 箴言. | 16, 約伯記. |
| 17, 所羅門歌. | 18, 傳道書. |
| 19, 以斯帖記. | 20, 但以理書. |
| 21, 以斯拉尼希米. | 22, 歷代志. |

這一個書目是參攷約瑟甫及古代其他著作而定的。摩西的五卷必是書目中所舉的頭五部無疑。「頌讚上帝之詩及教導人示人如何立身處世」的四卷，大概是詩篇、箴言、傳道書、所羅門歌。我們從阿利金和別的作者，得知路得記有時與士師記合爲一卷，哀

歌與耶利米書合爲一卷。若然，摩西之後的十三卷先知書便是：

- (1) 約書亞記 (2) 士師記 (附路得記) (3) 撒母耳記 (4) 列王記 (5) 歷代志
(6) 以斯拉尼希米記 (7) 以斯帖記 (8) 約伯記 (9) 以賽亞書 (10) 耶利米書
(附哀歌) (11) 以西結書 (12) 但以理書 (13) 十二小先知書。

約瑟甫的這種編列雖有些希奇，但合乎他的目的。他所注重的，乃是有信史價值的書，因此，凡含歷史性質的書，他都編做一類。由此看來，約瑟甫的正典中所有的書也就是我們今日舊約所有的書，無多亦無少。約瑟甫的這目的，另有一事可爲證明：這些書中，除約伯、箴言、傳道、所羅門歌四書外，其餘他都會做信史引用，他未引這四卷，因其無供他著史的材料。

關於正典完成的年代，約瑟甫的見證最爲清楚，就是「波斯王薛西的兒子亞達薛西王時。」這就是主前四六五至四二五年爲王的亞達薛西即基曼魯。此王第七年（主前四五八年）以斯拉返耶路撒冷（拉七章一至八節）二十年（主前四四五年）尼希米返耶路撒冷（尼二章一至六節）約瑟甫雖誤以以斯拉、尼希米的亞達薛西爲薛

西，以斯帖的亞哈隨魯爲亞達薛西——實則相反——但這一個錯誤不足證明約瑟甫的全見證不可靠，因爲無論照那一說，都是以正典完成於在後的那王之時。約瑟甫的見證乃與當時猶太一般人的意見相同，他是那時候極有學識的人，決不至以無稽之談來與亞比安一流學者辯難，他的見證是極端值得信任的。

他耳謨的記載亦有價值，因其詳細說到了各書。他耳謨說：「摩西著有他自己的書，與論巴蘭的一段，和約伯記。約書亞著有他自己的書和律法書八節。撒母耳著有他自己的書，與士師記，路得記，大衛仿亞當，麥基洗德，亞伯拉罕，摩西，希慢，耶杜頓，亞薩，與可拉的三子，一共十長老，而著詩篇。希西家與其同門著以賽亞，箴言，雅歌，傳道書。大會堂的人著以西結，十二，「小先知」，但以理，以斯帖，以斯拉著有他自己的書，和歷代志的家譜至他自身到止。」這一段裏面關於各書作者的意見雖不一定盡對，但所示正典的範圍甚相符合，那裏面所舉的書名與我們今日的希伯來聖經所有的完全一樣。

在這一點上，批評學者有反對的兩條理由，一是從撒瑪利亞人的五經而來的，一是從會堂的經課而來的，不論撒瑪利亞人的五經爲何時而有，却不能證明撒瑪利亞人從

猶太人接受五經之時，猶太人別無正典的書。撒瑪利亞人不肯接受別的書，因為那些書祇承認示羅和耶路撒冷的敬拜，而不承認基利心山。因這緣故，撒瑪利亞人也擅自修改五經，以推尊他們自己的聖山大會堂的經課並沒有說到先知書成爲正典的年代。衛德布爾承認，遠在馬加比時代，會堂中就有以先知書與律法書同讀的規矩。基督時亦然（路四章十六至十九節，使十三章十四至十五節）。惟所讀的與今日的希伯來聖經有所不同。這樣，據我們所能考察的，先知書與律法書歷來是並讀的。若果有一個時期祇讀律法書而不讀先知書，也祇能表明當時的拉比們以先知和別的書不適於公衆宣讀，而非祇認五經爲正典，不認其餘的書爲正典。

（二）基督徒方面的證據——基督徒的舊約得自於猶太人，那得的方法，露斯形容得好。他說：「那些猶太籍的信徒仍舊常進會堂——因此公衆讀經是他們一習以爲常的事，他們未與猶太人完全分開之先，就在他們自己的特別聚會中採用了猶太人禮拜時所用這培養靈性的規矩，而傳給了後世」（p. 4）。

猶西比烏保存有撒迷主教米利多（死於主後一七一年）的書目。米氏曾親至東

方攷察各書的數目，編次，據他所攷察的是「摩西的五卷——創世記，出埃及記，民數記，利未記，申命記；約書亞記，士師記，路得記，王國記四卷，歷代志兩卷，大衛詩篇，所羅門箴言，即智慧書，傳道書，所羅門歌，約伯記；先知書——以賽亞書，耶利米書，十二小先知書總爲一卷，但以理書，以西結書，以斯拉記。」此書目大概與約瑟甫，耶羅米所有的一樣，以哀歌與耶利米書合爲一卷，厄希米記與以斯拉記合爲一卷，缺以斯帖，這大概因有的猶太人曾反對這一部書，若然，米利多的書目就與無論是猶太人或基督徒所有遺傳的主張都相合。

猶斯丁馬特（死於主後一六四年）生於巴勒斯坦而居羅馬甚久，因此他有特殊機會一面得悉猶太人的舊約，一面得悉基督徒的舊約，他引正典各書之處甚多，但絕未引聖經外卷。

阿利金（主後二五四年死於推羅）也以正典爲二十二卷，且有各卷的書目見於猶西比烏著作中，阿氏書目缺十二小先知書，但這一定不是故付闕如，若然，便只有二十一卷，這大概不是阿利金或猶西比烏的無心之錯，便是猶西比烏書經文有訛誤。

特特立安（約死於主後二三〇年）稱舊約有二十四卷，這大概是以路得記與哀歌各爲一卷。至如四世紀及四世紀後各作者的見證則舉不勝舉了。

由此看來，無論是猶太人方面，或基督徒方面，都爲我們今日的舊約正典作有力的證明。猶太拉比以利亞利未大於主後一五三八年所完成的 *Masoreth Hammasoreth* 一書中斷舊約最後一次的編訂乃以斯拉及大會堂諸人所作。大衛金吉（一一六〇年至一二三二年）所持亦相同。這種主張雖不能完全證實，但從下列三事看來，縱不能證其必然如是，亦證其大屬可能。

（1）約瑟甫稱正典完成於亞達薛西郎基曼魯之時，那正是以斯拉時。

（2）以斯拉特別精於經典，他有「文士」（尼八章一、四、九、十三節，二十六、十二、三、十六節）「敏捷的文士，通達摩西的律法」（拉七章六節）「通達耶和華誠命和賜以色列之律例的文士」（拉七章十一節）之稱。

（3）以斯拉的時代合於編訂正典。猶太人自復國之後，正須重新立定國家種種制度，那麼，這時候他們將各部經典彙集編訂，那是最相當的事。加之，那時候預言已明有斷

絕之勢（歷十三章二至五節，瑪四章五節）因此，完成正典，在以色列歷史上，沒有別的時期較在此時更屬適當。

如非由以斯拉時，至少也是在他那時候，或以後不久之時，舊約正典即已完成。

七、有爭執的正典。

米希拉（約主後二〇〇年）載主後二世紀中關於所羅門歌、傳道書、以斯帖記，曾有強烈的爭論，格每拉又載以西結書亦有人反對，至主後六六年始行解決。主後二世紀時猶太人對於箴言亦有討論，反對所羅門歌的理由是該書似爲一純談男女戀慕的書，反對傳道書的理由是該書近於無神主義，反對以斯帖記的理由是全書無上帝的名字，照衛德布爾的意見，惟有這三部書是舊約有爭執的書，因爲他認反對以西結書無重大理由，他們所反對的，不過說以西結書有不合摩西律法之處，反對箴言的理由是以有的箴言互相矛盾。

主後一世紀時希勒的門人承認傳道書爲正典，沙買的門人却反對傳道書與所羅門歌，至雅米亞議會（主後九〇年）始定爲正典，但爭論未因此止息，至二世紀時再有米希拉的解決，以斯帖記，至三世紀尚有反對之聲。

但這些事實，不足證明舊約正典至主後二世紀時尙未確定。布爾說：「對於聖經的這類攻擊不足證明以前無一部確定的正典，因為舊約的這幾部書至雅米亞議會之後仍有批評，以後經米希拉重新決定，而反對之聲仍時有所聞。反過來說，這類攻擊倒表明必先有一部正典」(P. 8)。反對這些書，正是想把這些書摒斥於正典之外。再來，雅米亞議會與米希拉決定之後仍有爭論，這表明這幾部書並非由議會或米希拉所能予以正典的權力。若然，這幾部書至今日必仍非正典。

路得嘗謂以斯帖不應列入正典，馬加比一書應列入正典，但從未有人以此懷疑復原派正典的範圍。同樣，以上那些反對聖經的話也不能證明在基督時候或基督以後所有正典的範圍是未確定的。以斯帖、傳道、所羅門歌，未經新約引用，祇是新約作者無引用的機會。未引以斯帖、尼希米，與十二小先知書的三書，也是同樣的緣故。

八、聖經外傳。在七十譯本中除希伯來正典的各書外另有以下的書：

以斯帖一書。

所羅門智慧書。

細拉子耶蘇智慧書（傳道經）

猶底特書

士比特書

巴錄書

耶利米書信

馬加比一、二、三、四書

以斯帖附記

但以理附記

詩篇附記

批評學者以七十譯本既有這些書，表明亞力山大的猶太人所有正典的範圍必較巴勒斯坦的猶太人所有的為大。耶羅米譯武耳甲特譯本，亦認外傳不及正典的價值，但因人的勸告始譯士比特、猶底特兩書，並從意大拉譯本錄入所羅門智慧書、細拉子耶蘇智慧書、巴錄書、馬加比一、二書，但以理附記、以斯帖附記、奧古斯丁却勸服了亞非利加教

會定這些書爲正典，當改教時代，復原派人多持耶羅米比較嚴格的主張，羅馬教會却於區仁特會議（主後一五四六年）定武耳甲特譯本中一切的書爲同等的正典，路得譯聖經亦譯了外傳，但加接語說：『這些書非與正典同等重視，惟亦良好有益之讀物。』克爾文也反對外傳，但在英國於一八二五年經激烈的爭辯之後，英國聖經會始將外傳刪去。

照格林所說的，擁護外傳的有以下主要的理由（p. 181）

〔1〕古聖經譯本有外傳，

〔2〕教會禮拜時讀外傳，

〔3〕古教父多引外傳，看爲有屬神的權力。』

關於第一項理由，我們答覆如下：

四大古譯本中，敘利亞文的別西大譯本沒有外傳，耶羅米譯武耳甲特譯本不認外傳爲正典，七十譯本有外傳，不是因亞力山大猶太人的正典與巴勒斯坦的不同，這有以下三事可爲佐證。

(1) 巴勒斯坦的猶太人與埃及猶太人所有的正典是一樣，這從各方面都可看出來，如不一樣，像關於經典上這麼重大的問題，沒有不見於歷史的。

(2) 亞力山大的猶太學者 菲羅引證正典之處甚多，但絕未引證或說到外傳。

(3) 約瑟甫於其駁亞力山大文法學家 亞比安的論文中曾纒舉正典的書，但無一字說到外傳。如在這問題上，埃及方面果與巴勒斯坦方面意見不同，我們相信他必會說到。

因此古譯本對於外傳的證明，至多不過與路得所說的一樣，祇是「良好有益的讀物」而不能證其為有權力的正典。七十譯本如何有外傳，我們不得而知。以意度之，大概是七十譯本所用的原本附有外傳。

關於第二項理由的答覆，我們要說教會禮拜時讀外傳，決不是證明這些書為正典。耶羅米清清楚楚的說：「教會用猶底特書，土比特書，馬加比書，並不是承認他們為正典，同樣，教會用這兩卷書（智慧書，傳道經）也祇是為人民靈性上訓練之故，而非承認他們有權力可作教義的證明。」亞答拿修的意見也是一樣。古教會讀聖經外傳祇是如今

日英國教會選讀外傳中教導人「如何立身處世」之章節，而不能證明這些書是正典。

關於古教父引外傳，我們應注意以下數事：

(1) 從外傳偶引一句兩句，不能說這是承認外傳爲正典。

(2) 許多古教父引外傳爲正典，明是他們的疏忽，這種疏忽，連那些在別處明明不認外傳爲正典的教父亦所不免。這種錯誤大概因七十譯本，武耳甲特譯本附有外傳而來。

(3) 縱有古教父以外傳爲正典，我們也祇要說，這是他們的錯誤。由在別處所舉種種證據看來，以外傳爲正典，決不是古教會大多數人的意見。

衛德布爾舉新約上幾處非出於正典的引語來證明新約作者認那些書爲正典，他所特別提出的引語是：

太二十七章九節，『引自一外傳挪利米書』

路十一章四十九節，約七章三十八節，雅四章五節，『這些分明是引語，但我們尙未能發現是從甚麼書引來的』(p. 53)

哥前二章九節，據阿利金的意見，引自於以利亞啟示錄。

弗五章十四節，據以比反尼烏所說，亦引自於以利亞啟示錄。

猶十四至十六節，引自於以諾書。

除以上各處之外，布爾另舉了以下數處：

來十一章三十五節，出自馬加比二書六章。

提後三章八節，來十一章二十七節，布爾認為或出自外傳，或出自口傳。

辨明——(1) 衛德布爾所提出的七引語，沒有一句是從七十譯本所有各外傳中

引來的。那些所引來的書，近代教會並不認為正典。外傳附錄於七十譯本或武耳甲特譯本以供應用，這不能說就是認外傳為正典。

(2) 我們應注意引語的引用法。例如來十一章三十五節，若果是引自於馬加比二書六章，這祇是表明希伯來書作者認馬加比二書為一部信史——不是承認牠就是正典。若保羅引用希拉古籍，不是承認那些古籍就是有權力的正典，那麼，引用這些外傳，也不能說就是承認他們為正典。露斯說：『在全新約從未有能指出一有關教義的章節』

是根據外傳引外傳爲正典的』(p. 8-9) 萊耳也是這種意見 (p. 154)

(3) 所提出的章節，並不是引語，不過順筆提及當時所通行的某某種書，所引證的，有的或是出於口傳，有的或是以色列歷史上有名的事件，不是出於甚麼外傳。

九、正典的三編。 希伯來聖經分爲三編，學者有種種解釋。

(一) 近代的批評學者多以正典分爲三編，乃表由三期編訂，而定爲正典。

辯明——這種解釋有說不通的地方。我們到入門分論之時，就要看見第三編的一些書 (約伯、箴言、所羅門歌、路得、和許多詩篇) 較第二編的一些書 (列王、以西結、哈該、撒加利亞、瑪拉基) 尙早。照猶太人的遺傳，預言止於瑪拉基，那麼，第三編的許多書已經出世，已爲正典之後，第二編必還沒有編好。再來，批評學者這種主張亦無以解釋第二、第三編所用的編名。試問第三編的書是按照甚麼原則編訂的？第三編的書爲甚麼不可列入第二編，而必須自成一編？批評學者無以答覆。

(二) 猶太神學家以正典的三編由所受靈感的程度不同而分。靈感程度最高的是摩西，他直接與上帝談話；其次是先知，他們憑預言之靈著書；再次是其他受聖靈感動而

著的諸作者。

辯明——這種區別不見之於聖經。先知所有的權力與摩西的相等，而其他作者有的亦與先知相等。預言之靈與聖靈的區別，全是人的想像。

(二)有些保守派學者以爲乃按預言的才能與預言的職分而分。凡受有先知職分的作者，所著的書概列入第二編，而有預言之才，但未正式受先知之職的作者所著的書概列入第三編。這種解釋，最云滿意。

(甲)此說與所論正典真正的標準一說相合。舊約的書一出世，即被認爲有正典的權力，因其作者，盡人皆知，爲選民中由上帝所立正式的代表。因這緣故，就有將受職先知的著作與受靈感却無先知職分之人的著作劃分之必要。

(乙)此說可解釋約書亞、士師、撒母耳、列王如何稱爲前先知書。就內容說，這四部書不能稱爲先知書。布爾謂此四書列入第二編，因其中間有預言，但照這種原則，歷代志亦應列入第二編。可見正典編列的原則不是按照各書的內容，乃是按照各書作者的職分。

(丙)此說也可以解釋，但以理與以西結雖是同時的先知，而他們的書如何各在一

編；歷代志，以斯拉，尼希米，與撒母耳，列王同是歷史書，而如何又未列入一編。創立神治國的摩西，他的書自然另是一編，以後是繼摩西而起的衆先知書，最後是那些受靈感而無先知職分諸作者的書。這第三編的作者，有的是君王，如大衛，所羅門，有的是祭司如以斯拉，又有的是有預言之靈的如但以理。

對於這一說，批評學者有嚴重反對的幾點，我們辯明如下：

(甲) 哀歌雖是先知耶利米作，但未列入先知書，而列入紀士賓。

辯明——從阿利金，耶羅米，約瑟甫，等人的紀述看來，哀歌，路得記，每與耶利米書，士師記合併，各算爲一卷，如此，纔是二十二卷，符合希伯來字母之數目。這兩部書若分開，便有二十四卷，符合希拉字母之數。照希伯來字母的數目編列大概較照希拉字母之數目編列爲早，因此，路得，哀歌最初必列在先知書中，因兩書的作者都有先知的職分。以後兩書又與其他三部小書並列，做某種節期或禁食之日的會堂經課之用。這五卷就是彌紀，在希伯來聖經中其編次乃照節期的次序而定。逾越節讀所羅門歌，五旬節讀路得記，阿伯月九日禁食期讀哀歌，住棚節讀傳道書，普林節讀以斯帖記。

(乙)更困難的是但以理書，但以理雖是先知，(太二十四章十五節，可十三章十四節)而他的書却列入第三編。

辯明——但以理雖很有預言的靈才，但他的職分工作全屬例外，他不像以西結一樣，住在擄民之中，他在巴比倫做官，他所應付的是異邦君王，而非以色列民。新約稱他與大衛(使二章二十九至三十節)都是先知，僅因他們所說的是預言。

(丙)摩七章十四節：『我原不是先知，也不是先知的門徒，』批評學者以此言足可推翻所謂預言的才能與預言的職分之說，如二者果有分別，那麼，照阿摩司自己說的，他的書便應列入紀土賓。

辯明——仔細讀那一節書，便知阿摩司不是否認他預言的職分，他所說的是上帝未召他為先知之先的事，因為在這一節之後，他隨即說到：『耶和華選召我，使我不跟從羊羣，對我說，你去向我民以色列說預言』(摩七章十五節)這是上帝差遣他為先知，但以理却從未受過這種差遣。

第二章 經文

一、舊約的文字。舊約的文字，除但以理的一段（二章四節至七章二十八節），以斯拉的兩段（四章八節至六章十九節，七章十二至二十七節）和耶利米的一節（十章十一節）爲亞蘭文外，其餘皆爲希伯來文。創三十一章四十七節，或者還有別的地方，間有一二亞蘭字，但平常許多認爲亞蘭字與亞蘭說法的，大抵只是少見或廢希伯來字。

二、閃族文。希伯來文，亞蘭文所屬的這一系文字，爲便利起見，平常統稱爲閃族文。實則，有的閃族人（波斯人，見創十章二十二節）並不說閃族語，又有的非閃族人（腓尼基人，見創十章十五節）却說閃族語。西梅耳將閃族文分類如下：

（一）巴比倫亞述文，如至少自主前四千年至一千年的種種楔形文古刻。

（二）亞蘭文，如種種亞蘭文古刻。

（甲）西亞蘭文。

（子）聖經亞蘭文（即猶太人所用的亞蘭文），（但以理，以斯拉的亞蘭文列入

東亞蘭文爲當。

(丑) 巴米利尼古刻文 (Palmyrene Inscriptions)

(寅) 拿巴底古刻文 (Nabatean)

(卯) 猶太巴勒斯坦亞蘭文，

(1) 猶太亞蘭文 (他耳貢安格羅, 他耳貢約拿單)

(2) 加利利亞蘭文 (耶路撒冷他耳謨, 耶路撒冷他耳貢, 米德拉)

(辰) 基督教巴勒斯坦亞蘭文 (加利利亞蘭文)

(巳) 撒瑪利亞文。

(午) 近代利巴嫩的馬魯拉 (Ma'ula) 亞蘭土語。

(乙) 東亞蘭文。

(子) 巴比倫亞蘭文 (巴比倫他耳謨)

(丑) 漫底安文 (Mandaean)

(寅) 敘利亞文 (屬以得撒 [Edessa] 者)

(卯)近代土耳其亞丁 (Tur Abdin) 亞述古爾的斯丹 (Kurdistan) 烏爾米亞

湖 (Lake Urmiah) 等處的亞蘭土語。

(三)迦南文。

(甲)鐵拉亞馬拉碑的迦南文。

(乙)腓尼基文 (和近代的旁尼文 [Punic])

(丙)希伯來文。

(子)聖經希伯來文。

(丑)聖經以後的希伯來文。

(丁)摩押文 (米撒古刻 [The Mesa Inscription])

(四)亞拉伯文。

(甲)北亞拉伯文。

(子)各種北亞拉伯古刻文。

(丑)古典亞拉伯文。

(寅)近代亞拉伯土語、敘利亞、埃及、土尼斯 (Tunis)、馬耳達 (Malta)、俄門 (Oman) 的亞拉伯土語。

(乙)南亞拉伯文。

(子)米尼安 (Mincan)、撒比安 (Sabean) 古刻文。

(丑)近代南亞伯土語 (默里語)。

(五)埃提阿伯文。

(甲)古埃提阿伯文。

(乙)埃提阿伯文 (基斯文) (Geez)。

(丙)近代埃提阿伯土語。

(子)提格里、提格里拉土語 (Tigre, Tigrina)。

(丑)亞馬列土語 (Amharic)。

(以上見 Vergleichende Grammatik, pp. 1-3)

以上的第五類有的人又分亞拉伯文、埃提阿伯文爲南閃族文，而其餘爲北閃族文。

從前又有東閃族文（巴比倫亞述文）與西閃族文之分。

各種閃族文原出自一源，但此源於有歷史以前即已絕跡。這種種文字在語彙及文法結構上，較種種印度歐洲文字間的類似之點爲多。原有的閃族文與印度歐洲文或都出自一源，但現有的閃族文與印度歐洲文幾全無相同之點。閃族文與埃及和其他非洲東北部的含族文倒有接近的地方。在人稱代名字，數目字，及動字的構造上尤顯而易見。閃族文發源於甚麼地方，學者意見紛紜。克里米，基底，何默耳等氏，仔細研究各閃族文語彙的異同，並攷察每一文字脫離其本源後所吸收的新字，斷原始的閃族乃自裏海南部及西南部而移殖於比巴倫的。但更可信的一說是萊特，隨斯，施來德諸人所主張的。閃族人乃自南方，即自亞拉伯半島，而移殖於巴比倫的——這一說既與閃族人的古傳相合，而又可解釋在一切閃族文中亞拉伯文雖最年幼，而如何最合原有文法的結構。這種種事實都極合施萊德所持古閃族人乃由亞拉伯半島而來的主張。萊特扼要所述施萊德的主張如此：「北閃族人——亞蘭人，巴比倫人，迦南人——從他們南方的弟兄中分出，移殖於巴比倫，住了一長久的時期。以後大概是亞蘭人首先再分支出來；過了一些

時候，迦南人又分出來，最後再有全亞述人分出來，同時另有一支往南行，與中部的亞拉伯人分手，遷於亞拉伯半島之南沿海各地，從這一支中又有一小支渡海入非洲，家於亞比西尼亞』（*Comparative Semitic Grammar*, p. 9）還有第二說，爲勒底克所主張，他說，閃族人原來自非洲，因閃族文頗與含族文近似（*Semi-Sprache* p. 11）

閃族文與印度歐洲文比較，閃族文有特異的幾點。

（一）閃族文的字母祇有子音，母音非造成字根所必要。

（二）閃族文字形與格變（Inflection）多由改變字之內部而成，非於字根上另加字母，這種內部的改變分兩種：一是另加某種母音，一是重複某種子音。

（三）每一字根幾全由三個子音構成。

（四）閃族文不及印度歐洲文能達意精微切當，但敏活傳神，則勝於其他一切文字。閃族文缺乏使語意切當的聯續字，但富於表急切，衆多，借喻的語彙。閃族文是具體而非抽象的，是敘述而非理論的。閃族文正表現閃族人民的一種特性：屬情感而非屬理智的。

（五）閃族文遠不及印度歐洲文易於變化，這也與東方人的一種特性相合，就是歷

數千年而仍能保存他們的習慣服裝不變，這些文字在有的地方雖藉移殖，通商，戰爭，常與別種文字接觸，但極不容易變化。

有人說，正因為閃族文有以上（四）和（五）的特點，所以最適於傳達初期的啟示於人類，因為初期的啟示大都是預表的，抽象的，故此保存啟示的內容是極關緊要的事。及至啟示由預表與抽象進而為實體的時候，一切文字中就莫如表意最精確的希拉文最適於做傳達新約啟示的工具。

關於閃族文的歷史，此處祇略述梗概如下：

（一）亞述文 亞述文有時亦稱巴比倫文，是我們今日所有古代遺物中最古的文字。經過去半個世紀的搜探挖掘，發現亞述文遺物不少。這些遺物約屬主前四〇〇〇年至主前五〇〇〇年。亞述亡於波斯之時，這些東西有的是石刻，有的是刻於磚塊上的歷史。再有的是天文紀錄，哈摩拉比法典，詩歌，拼音表，界石，以及無數商業上所用的契卷，信札之類。這些東西雖有不少屬主前一〇〇〇年以前，但大半屬主前一〇〇〇年至五〇〇年。當主前一四〇〇年亞述文是西亞細亞的官用文字，照鐵拉亞馬拉碑刻上所有的信

扎叙利亞省長上埃及王的呈報所用的即是亞述文。

亞述文在各閃族文中雖是最古，但攷察那些最古的亞述文古物，就知道這種文字仍是經過了長期變化的。這種變化，一半必由於感受了非閃族文的古蘇米利文（*Sumerian*）的影響，原有動字的『今成式』（*Perfect*）幾已全廢，而喉音字亦不如以前分得清楚。因此，就文法上說，亞述文對於研究閃族文，特別是希伯來文，雖沒有多大價值；我們也雖不贊成那些醉心亞述文的學者以亞述文爲閃族文中的『梵文』的主張；但我們認亞述文的語彙卻與舊約古字互有發明的地方，而研究亞述文種種古物又必與舊約歷史多有可資印證之處。況且亞述文即亞伯拉罕的祖先所用的文字，而以色列民未入迦南之先，那裏所有的亦即亞述文化，那最後滅以色列與猶大兩國的又仍是亞述人，所以我們相信這一個民族的文字與研究舊約確大有關係。

（二）亞蘭文。亞蘭文大概出自提格里斯河南部，以後漸徧於大亞述國西部，說亞蘭語的那一國，名叙利亞。亞蘭文也就是拉班所住巴且亞蘭和多與以色列猶大兩國有接觸的大馬色國的文字。後巴比倫國中，用亞蘭文的地方也不少，但以理以斯拉知此文

字。當波斯時期，亞蘭文更廣佈於敘利亞、巴勒斯坦，而遠達於小亞細亞、亞拉伯、埃及等處。但猶太人被擄於巴比倫時並未如學者以前所推想的，改用了亞蘭文，以「迦勒底」一名詞爲但以理、以斯拉所用的文字，那全然不對。猶太人至返國之後，纔見巴勒斯坦有亞蘭文。以後漸傳漸廣，卒至取希伯來文而代之。現在除無數亞蘭文古刻外，東亞蘭文的最大遺著要算但以理、以斯拉兩書中的幾段文字。這幾段文字與希伯來文大致相仿，以後他耳貢、他耳謨的西亞蘭文便與此較古的亞蘭文大異了。

因猶太人每以「亞蘭」爲異邦人的代名詞，敘利亞的基督徒就不用這一個名字。他們借用一希拉字，「敘利亞」以名他們的文字，「敘利亞」與「亞述」原來同是一字，但後來希拉人專以「敘利亞」名亞述西部之地。敘利亞的基督徒又在他們的文字中採用了若干猶太人所用的字母，這些字母大概原從亞拉伯文而來。我們今日所有古敘利亞譯本，別西大，卽是敘利亞基督徒所用的那種文字。撒瑪利亞文也屬亞蘭文的一種。今日東方還有一些地方說那種語言，基督在世時，巴勒斯坦所用的是亞蘭文，大概主所用的卽是這種文字。

(三) 希伯來文。第三類是古迦南文，特別是希伯來文。在一切迦南民族中，也可說在一切說閃族語民族中，腓尼基人最善經商。腓尼基船舶航行於地中海，而遠達於布列顛、居比路、西西里、北非洲、西班牙等地，都有他們的殖民地。我們現今所有最古的腓尼基文古刻，屬主前八世紀，文字極像希伯來文。此外有年代較近的腓尼基文古刻發現於推羅、西頓、古加爾達額等處。

(甲)「希伯來」一個名詞的根源，其說不一。舊約祇用希伯來為民族名，而非文字名。有人以為出於 Edor，意即「那邊」，因此指從猶弗拉底斯河那邊來的民族。亞伯蘭也因此稱為希伯來人（創十四章十三節）。又有人以為是從法勒之父希伯（創十一章十四節）這一個名字而來，但不論其根源為何，這是泛指一切閃族人（創十章二十一節）和猶弗拉底斯河那邊一個民族（民二十四章二十四節）的名字。以後希伯來是以色列選民的民族名，以色列是他們的約名，但自耶羅波安分國之後，就祇有以色列與猶大之分。在舊約希伯來文稱為迦南文（賽十九章十八節）猶太人的文字（賽三十六章十一節）。在傳道經序稱希伯來文。新約又稱亞蘭文為希伯來文（約五章二節）使

二十一章四十節，二十二章二節，大概約十九章二十節亦然。）因爲是希伯來民族所用的文字。

(乙)希伯來文遺物。舊約一書差不多是古希伯來文惟一的遺物。摩押碑的文字極像希伯來文，因此羅底格與以後的考慈在他們所發行的格森尼氏希伯來文法中，竟稱其爲希伯來文。這一塊三十四行的碑刻爲一八六八年德國宣教師克賴恩 (E. A. Klein) 發現於死海之東的底本 (Dibon) 現保存於魯勒 (Louvre) 碑上是摩押王米沙 (主前九〇〇年) 紀他克服以色列的戰功及所修築的宮殿 (王下二章四至五節) 但有人以此爲摩押文。一八八〇年另發現一古希伯來文遺物，僅有字六行，是在耶路撒冷西羅亞池與童女泉之間的隧道中挖掘出來的。這幾行字是主前八世紀的遺刻 (王下二十章二十節) 除此以外，再有些刻有人名的印璽之類，有的還是被擄期前之物。約翰黑爾康魯 (John Hycanus 主前一二三五年) 的古錢亦發現的不少。米希拉 (主後二〇〇年) 及以後許多仿舊約古文而著的書，卻祇能作近代仿古拉丁文而著的拉丁文神學書看。

(丙) 希伯來文的歷史。希伯來文的根源不易考查清楚。由鉢拉亞馬拉碑的迦南文註語看來，希伯來文與以色列人所克服的那些民族的文字近似。這表明以色列人未入埃及之先，他們祖先所用的，似乎就是希伯來文。但另一方面，他們親屬拉班所用的卻是亞蘭文，而非希伯來文（創三十一章四十七節）。雅各也稱爲亞蘭人（申二十六章五節）。這又表明亞伯拉罕離開哈蘭時所用的好像不是希伯來文。最近理的解釋是，亞伯拉罕到迦南後纔用希伯來文，因希伯來文與亞蘭文既如此相類，住在迦南的三代祖先，不難學習那地方的土語。這文字在埃及及經數百年而仍能保存着不失傳，這大概一方面因以色列人乃獨居一處，一方面因他們與南巴勒斯坦交往未斷。

自摩西時起，希伯來文的歷史便可於舊約考察出來。希伯來文的口音，如以法蓮人與基列人所說的雖有些差別（廿十二章六節），但無充分證據，可證希伯來文有不同的土白。以法蓮人與基列人口音的差別，不過如新約時可由說話聽出一個加利利人來（太二十六章七十三節，路二十二章五十九節）。但希伯來文也與別種文字一樣，散文與詩體的文字有顯著的差別。希伯來詩體文中保存有不少的古字古式，是不能用之於

散文的

希伯來文的歷史可分爲兩個時期，而以被擔以前不久之時爲分水綫。凡作於前一時期的書，文字與古文無大差異，而作於後一時期的書，便不及古文純正。這一層，格林說的好：「耶利米書與西番雅書，文字便顯見退化，但以理以斯帖，尼希米諸書與前期的歷史書比較，也純雜判然。歷代與列王比較，歷代的文字亦不如列王純美，因爲列王雖亦屬被擔期中的書，而保存所用爲張本的古著上的文字較多，異文異字最多的是以西結書，作者原工作於擔民之中，所以他的書較他書多顯出擔民日常所用衰敗的文字，但以理與以斯拉竟半用希伯來文，半用亞蘭文，這表明文字已入過渡時期。至此，可注意的是：被擔期後的哈該，撒迦利亞，瑪拉基三書的文字，卻沒有多少亞蘭文的影響，而倒有恢復純正古文之勢。這必是由三書作者研究並模仿古文所致，而非由民間所說的語言已有進步」(General Introduction, The Text pp. 21-22)

關於希伯來文從何時始，不再是活文字，學者的意見大不一致。有人說，當被擔期中亞蘭文已替代了希伯來文，又有人說，至主前兩世紀時還有用希伯來文的，兩派各趨

極端。由被擔期後的先知書仍爲希伯來文一事看，便知前一派的主張有所不合，而由被擔期中的先知書所有的亞蘭說法及以斯拉，但以理兩書的長篇亞蘭文看，便知後一派的主張亦有可疑。

我們知道主前七〇一年希西家時猶太政府中人就有通亞蘭文的（王下十八章二十六節）但由希伯來文改用亞蘭文，決不是短時期內所克成功的，必是從被擔期以前起，經過一兩百年的事。但是，希伯來文完全廢用之先，必已有多人能懂亞蘭文，如以斯拉，但以理能用兩樣文字著書。

（丁）希伯來文字母。現有希伯來聖經所用的方形書法非原有的希伯來文。西羅亞碑刻與馬加比古錢所有希伯來文書法另是一種，那一種與撒瑪利亞摩西五經所有的極相似。照最可靠的證據，此類原有字母出自腓尼基文，以後甚麼時候改用了方形書法，難說一定。基督所說「一點一畫」（太五章十八節）的話，是以「𐤀」爲字母中最小的，表明他那時候所有的字母與今日所有相同。大概改用這些字母也是經過長久時期的事，不得早於主前一世紀。

(戊) 母音號與重音號。希伯來文的母音號與重音號也是以後來的亞拉伯文、敘利亞文亦復如此。由七十譯本與阿利金的聖經六種方言合刊 (Hexapla) 所直譯的特別名物字看來，可知希伯來文原無母音號與重音號。有母音重音號的最古經本爲主後九一六年的後先知書鈔本，一八三九年爲佛爾攷次所發現。但編於主後五世紀時的他耳謨無此類符號。此類符號必至早在六世紀時編馬素列經本的人所製定，爲使聖典的意義讀法可傳之永久。

(己) 希伯來文成爲學科。自有舊約之後，希伯來文歷來就爲人所研究的一門學科。研究的人以前有猶太人，以後有基督徒。繼以斯拉而起的文士之輩都很殷勤研究聖典的經文。耶路撒冷滅亡之後，東方創立了專攻經典的學院，歷千百年未衰。那些學者稱爲馬素列 (遺傳) 或馬素列學者。他耳謨，他耳謨，母音與重音號，基利集註 (Keri notes) 都出自此輩學者之手。約主後一〇〇〇年西班牙的猶太學校開始有名於時，更以克倫拉達 (Grenada)、土利多 (Toledo)、巴西耶拉 (Barcelona) 三處爲最著。這些學者用科學方法研究希伯來文的文法及字彙，近世許多文法名詞都是從他們而來。這一時期最

有名的希伯來文法學家，爲法國拉邦尼（Narbonne）的大衛金吉（主後一一六〇至一二三二年），與一五四九年死於威尼斯（Venice）的以利亞利未大。

在基督教人中，當使徒時代之後，有一種反對希伯來文的偏見，東方僅有阿利金，西方僅有耶羅米學習了希伯來文。直至改教時代，學術復興之時，始有人從猶太學者習此古文字。這一個時期中，最有名的學者爲約翰魯林，他的希伯來文法出版於一五〇六年。但一切改教師都通希伯來文，惟改教時期以後百餘年，基督徒學習希伯來文的都是用猶太人的方法，且惟猶太人所研究的是從巴色大學教授約翰波托夫（一五六四年至一六二九年）及其子小約翰波托夫（一五九九至一六六四年）對於研究希伯來文多有貢獻。老約翰波托夫編有希伯來文法，希伯來文字典，和一拉比聖經。萊登大學教授書爾頓（一六八六至一七五〇年）爲參攷亞拉伯文而研究希伯來文的第一人。他和施雷德（死於一七九八年）同是荷蘭派的領袖。至十九世紀愈多用科學方法研究希伯來文。近代許多希伯來文學者，當中最重要的是哈勒的格森尼（一七八六至一八四二年），他所編的文法和字典已再版多次。至今日有革丁鐸的依瓦德（一八〇三至

一八七五年）想用唯理方法解釋希伯來文種種現象。又有柏林的阿勒好遜（一八〇〇至一八八二年）曾於亞拉伯文所存遠古閃族文的遺蹟中攷察希伯來文的字形說法。

（四）亞拉伯文 閃族文中的亞拉伯文分南北二種。

（甲）北亞拉伯文卽出於亞拉伯半島北部及中部的亞拉伯文。北亞拉伯各民族雖嘗與亞述、波斯、羅馬打仗，但除少數屬於多倫米時代的古刻之外，我們至今不知那些時代的文字如何。當基督前後，住於死海之東古拉拜提安國（賽六十七章）的亞拉伯人說的是亞蘭語，但他們本地的土語仍流露於他們新學的語言中。他們的亞拉伯語且顯與亞拉伯古文極相似。至主後六世紀，全半島北部所用的，根本上，都可說是亞拉伯文。這一個時期產生了許多屬狂詩一類的著作，爲亞拉伯文最純正的文字。謨哈默德和他一班狂信的門徒於一百年之內打着他們的旗幟到了東印度，再向西經北非洲而入西班牙。可蘭經是用謨哈默德所屬那一民族的可拉實文（Koraisih）所寫，其文體乃仿前一世紀的狂詩。這一部書竟成了各回教國的文典，牠把文字造成了一種刻版形式，至今

仍無變化。亞拉伯文在口音上，如埃及及人與叙利亞人說話，確有差別，且平常的人多忽略字尾的母音不說，但他們的書本文字現今無論甚麼地方所有的還是與那位回教祖宗的文字一樣。說亞拉伯語最純正的爲漂蕩沙漠中的亞拉伯人，最雜亂的爲馬耳達島的人。馬耳達土語也是亞拉伯語中獨爲基督教人所用的語言。

關於亞拉伯文學，近世最大的亞拉伯文學者萊特說道：『上古與中古的歐洲諸國差不多沒有那一國有亞拉伯那樣的文學可以自豪的，特別是關於歷史、輿地、哲學等著作，且不說他們的詩歌及根據可蘭與疏拉（The Sunnah）所作的種種特異神學和律法』（Comparative Semitic Grammar p. 27）。亞拉伯文在閃族文中不僅因以有廣大的文學聞名，且字彙豐富，文法的結構簡單而又圓活。因這些緣故，亞拉伯文對於研究希伯來文較其他任何文字多有價值。

（乙）南亞拉伯文。南亞拉伯文爲舊約所載位於亞拉伯南部沿海之地的示巴國（王上十章一節，伯一章十五節，珥三章八節）的文字，又名喜密力文字，包括耶門，哈達摩（撒十章二十六節），馬拉的文字。我們今日所知純正的南亞拉伯文只是那些古

刻上所有的這些古刻約屬主前二世紀。在耶門，南亞拉伯文已早爲北亞拉伯文所代，僅東部諸省保存較久。今日的南亞拉伯，遠至索哥德拉島止，其語言與純正的亞拉伯語相差很遠了。

(五)埃提阿伯文。埃提阿伯文爲古喜密力的殖民地，亞比西尼亞的文字，因此多有人以之歸入亞拉伯文。這文字古名基斯（Qis），今日所存最古的埃提阿伯文遺著爲主後三五〇年至五〇〇年的王家碑刻。勒底克以首先入亞比西尼亞傳道的人必說亞蘭語，因此他以基斯文的宗教名辭多亞蘭文，卽是此故。聖經譯爲埃提阿伯文，約在主後四五世紀，從那時候至主後一〇〇〇年間，人民通用埃提阿伯語，但以後就祇是祭司及學校中人的文字。現在代表埃提阿伯文的，照他們合乎古埃提阿伯文的次序說，有提格里，提格里拉，亞馬列三種土語。在閃族語中，除亞拉伯語之外，以說亞馬列語的人爲最多，說此語的地域遠及於南部。但說此語的人，許多並不是閃族人，且差不多有字彙的一半是從非閃族語來的。亞馬列文著作僅有十五十六世紀時的一些詩歌，和十九世紀時歐洲宣教師的一些著作。

三、希伯來鈔本

舊約鈔本分兩種：會堂捲本和私人鈔本。會堂捲本是舉行公眾禮拜時供誦讀用的，因比祇有凡在會堂中宣讀的經課，即摩西五經、先知書選錄和彌紀錄。律法書大都自成一軸，先知書選錄和彌紀錄五卷則照卷數分許多小軸。據他耳讓所說，製作鈔本是極其慎重而絲毫無苟的事。連紙、墨、書法、行數、勘誤，都有應守的規則。若一面上連有四錯，這一面就須重寫。捲本用舊了，便藏於會堂的一間木室（Geniza）這類捲本少有傳入基督教人手中的。

私人鈔本製作時也極慎重。許多鈔本還插有花字、圖畫，美麗悅目。再有的，卷旁附有馬素列註釋、他耳讓或亞拉伯譯文，或拉比註釋之類。這類鈔本有的也是捲軸式，但大都是書本式，且極少有全部舊約的。

考正希伯來鈔本的年代是件很難的事。好些鈔本沒有標明年代，我們祇能靠鈔本旁邊附錄的神學或別種暗示來推定鈔本的年代。有的雖標有年代，又不易找出牠正確的時候，因為他們所用的紀元很多，且千數百數的字眼每省掉不寫。還有的是以後補記的年代，或更改原有的年代，想增加鈔本的聲價。此外還有種種論年代的傳會之說。現今

所有的舊約鈔本不如新約鈔本之多，年代亦不如新約鈔本，甚或不如有些舊約譯本的鈔本之古。標有年代最古的舊約鈔本爲主後九一六年的聖彼得堡本（*St. Petersburg Codex*），是一部後先知書。此鈔本，史德拉克教授製有仿本（一八七六年聖彼得堡）但金斯伯認存於英國博物院名爲東洋四四四五的鈔本爲主後八二〇至八五〇年之物。此鈔本共一百八十六頁，據主後一五四〇年的一註語說，其中有五十五頁乃散失後補作的。約主後八九〇至八九五年的亞設子摩西的鈔本，據云，爲開羅猶太人所保存，而亞設子亞倫的鈔本爲亞勒伯（*Aleppo*）猶太人所保存。這兩種鈔本，前一部僅有先知書，後一部則有全正典。最古的全舊約鈔本爲佛考次鈔本集中的一部，出自主後一〇一〇年。我們把數百種鈔本比較對照，找不出甚麼重大差異——較各新約鈔本的差異大少。

撒瑪利亞人的摩西五經亦應列爲希伯來鈔本之一，因其非自希伯來文譯爲撒瑪利亞文，乃照希伯來文而僅代以撒瑪利亞文字母。頭一部傳入歐洲的撒瑪利亞摩西五經爲一意大利旅行家彼得底拉危勒於一六一六年從大馬色的撒瑪利亞人中所帶去。

的一本，以後刊入了巴黎聖經方言合刊（一六四五年）及倫敦聖經方言合刊（一六五七年）保存於拿布勒（Nablus）會堂的撒瑪利亞摩西五經據云爲亞倫曾孫亞比書所作。現今所有最古的撒瑪利亞摩西五經藏於紐約公共藏書樓，其年代爲主後一二三二年。

關於撒瑪利亞摩西五經鈔本的來歷及可靠，學者多有討論。這些問題大都須依撒瑪利亞民族的來歷如何爲斷。他們並不是北國以色列人的後裔，乃是亞述王滅撒瑪利亞以後，將原有居民遷出，而以他處居民遷入的那些居民的子孫（王下十七章二十四至二十五節）。當猶太擴民從巴比倫返國之時，撒瑪利亞人也想幫同猶太人重修聖殿（拉四章一至二節）。他們被拒絕之後，就另建一殿於基利心山，以與耶路撒冷聖殿對抗。現在他們竟說那殿建於約書亞之時。當十七世紀時，尙在開羅，迦薩，大馬色有集族而居的撒瑪利亞人，至今日僅餘拿布勒的三百人了。他們常仇恨猶太人，卻又自稱是猶太人的後裔。從前以撒瑪利亞摩西五經出自於亞述王撒珥根滅撒瑪利亞以先之說，現在已爲批評學界所共棄。但我們知道，北國自從被擄期前的先知（何西阿，阿摩司）時候

起，就有摩西五經，且撒瑪利亞人如無摩西五經，我們便不懂他們怎麼能學會那地方敬拜耶和華的宗教（王下七章二十八節）平常所共信撒瑪利亞人如何得了摩西五經之說，是根據約瑟甫所記的一件事：耶路撒冷大祭司的兄弟瑪拿西，爲了撒瑪利亞省長撒巴拉之女爲妻，後來瑪拿西被革教之後，即逃至撒瑪利亞，另於基列心山建一聖殿，與耶路撒冷之殿相抗。約瑟甫這話大概根據尼十三章二十八節而來，因此撒瑪利亞人的摩西五經，就有人以爲是由這一個瑪拿西帶去的。如果這一說不錯，那麼撒瑪利亞人不要先知書，也就是因先知書僅承認示羅與耶路撒冷爲敬拜之地的緣故。他們因要證實基利心山爲敬拜之地的無稽之說，也就擅自更改了摩西五經的經文。

拿撒瑪利亞摩西五經與馬素列本的摩西五經比較，就發現多有出入的地方，且仔細攷察，便知撒瑪利亞本倒與七十譯本相合，而證馬素列本之獨異。因這緣故，有人斷七十譯本必是照撒瑪利亞本繙譯的，但有人又斷七十譯本與撒瑪利亞本乃同出於一與馬素列本大異的經本。從馬素列本與七十譯本差異之大看來，以上兩說似乎都有理由。大概當七十譯本聲價大增之時，撒瑪利亞本會照該譯本的經文修正，以求穩固其種種

傳說之可靠，亦未可知。從前學者多稱撒瑪利亞本為最合自古所傳之摩西五經，但比較起來，撒瑪利亞本既屬晚出，而各鈔本之差異亦較希伯來本為大，時至今日，撒瑪利亞本已不如在昔之被人推尊了。布爾曾下一保守派的斷語說：『撒瑪利亞本已因訛誤與點竄而失真，其在批評學上的價值很屬有限』(p. 89)。

撒瑪利亞摩西五經有一撒瑪利亞文譯本約作於主後二世紀時，一亞拉伯文譯本約作於主後十二世紀之時。

四、希伯來聖經經文的分段。

希伯來聖經經文的分段法有四種：

(一)節。分節起自於猶太人，且在他耳謨之前，猶太人的表節之法，乃於末一字後劃一直線(名 *Sillud*)，而再加直立的兩點(名 *Soph Pasuk*，節尾之意)用數目字表節，乃仿用羅布特司提反所刊武耳甲特譯本(*Robert Stephen's edition*)，主後一五五五年)之法。

(二)段。這也是古法，分法有兩種，一明一暗，明段表思想的變換，在鈔本上凡明段前一行的餘地常留空白，若此空白足三字母的長度，則明段即從下一行的極右端寫起，

如不足，則下一行全空，而移至再下一行寫起。暗段僅表思想的微變，可直接上段寫而不須空格。此類規則多不用於印本。有的鈔本及大多數印本以日字母 (P'unchah) 『開』之意) 表明段，以夕字母 (Se'mmah) 『閉』之意) 表暗段。但這種方法是以後來的。

(二) 會堂經課。會堂經課分兩種。照巴勒斯坦的方法，每安息日讀摩西五經一段，歷三年讀完。因此全書總分爲一百五十四至一百六十七課，名爲『西達林』(Sedarim) 這一種分法爲多數鈔本印本所不用。巴比倫方法卻較巴勒斯坦方法大爲通行。照巴比倫法，摩西五經總分爲五十四課，名爲『伯拉西約』(Perashayoth) 如此可用一年，讀完全律法書。在好些鈔本，印本上，如一經課的起頭，卽一明段的起頭，則以三日字母爲記，如同屬一暗段的起頭，則以三夕字母爲記，以示區別，且每一課取開頭數字做課名，與五經取開頭數字做書名一樣。又有先知書經課，名『哈佛他羅』(Haphharoth) 爲安息日讀律法書後所讀的。但在經文中無一定的標記，僅在印本之後附一表，記明五經某段之後應讀某先知書課。

(四) 章。分章起於基督教人，首用於十三世紀的武耳甲特譯本。拉比以實瑪利子

所羅門（主後一三三〇年）爲便於參考起見，首先仿用基督教人的分章之法，但經過長久時期始通行於猶太人中。一五一七年的旁伯聖經有此分法。

五、譯本。舊約有四種直接自希伯來文譯出的譯本，即希拉文七十譯本、亞蘭文

他耳貢、敘利亞文別西大譯本、拉丁文武耳甲特譯本，後兩種也有新約。

(1) 七十譯本 (Septuagint) 七十譯本又名亞力山大譯本，因譯於亞力山大城。

就今日所知，此譯本不僅爲猶太聖經最古的譯本，亦爲世界任何書最古的譯本。此書的正確年代，已不可考。惟可斷其屬兩個年代之間。傳道經序（主前一三〇年）引律法，先知和其餘的書，已譯爲希拉文，因此，此譯本的年代至晚必在主前一三〇年之前。但亞力斯第亞 (Aristeus) 論七十譯本來歷的書信，據布爾所斷，必屬主前一九八年之前。按亞氏爲多倫米第二非勒得非 (Ptolemy II Philadelphus, 284—247 B.C.) 的臣子，那書信是寫給他兄弟非羅克拉底 (Philostrates) 的，書信所述七十譯本的來歷如此：底米丟 法勒流 (Demetrius Phalerens) 力勸王譯猶太律法之書於希拉文，王因遣亞力斯第亞及侍衛至耶路撒冷見大祭司，以利亞撒求律法及繙譯能員，大祭司從每支派選出六

人，共七十二人，攜金字律書報命。多倫米打發七十二人居於法老島，費七十二日譯完全書。

據菲羅的意見，這些譯員曾受了靈感。有的古教父及他耳謨也認七十二人確是各自繙譯，而所譯出的却一字一句相同，如出一人之手。這種傳說固不足信，但可證明摩西五經約於主前二五〇年之時，就在亞力山大譯成了希拉文。照其餘各書譯文優劣的不同看，各書必不是同時譯出，也不是同出於某些人之手。五經前先知書詩篇譯得很好，但其餘的書非如傳道書失於死譯，便如但以理書等失於與原文不切。最合理的論斷是以七十譯本乃於主前二五〇年至一五〇年之間陸續譯成的。就時代說，這部書算繙譯得很好，不過全書非盡合近代繙譯的原則。在當時繙譯（Translation）與述意（Interpretation）無嚴格的分別。因此七十譯本有的地方是繙譯，有的是述意，又有的簡直是註釋。全書多表明為猶太人所作，而非如有的人所說，其中有希拉哲學的色彩。

七十譯本首先為猶太人所歡迎，但曾用之於巴勒斯坦諸會堂的一說，卻無充分證據。約瑟甫引用很多，且從新約上看，巴勒斯坦的猶太人多有通此書的。後來猶太人與基

基督教人大起爭論之時，基督教人多借重七十譯本，而猶太人多借重希伯來原文。故此猶太人對於七十譯本漸由歡迎而變爲大大憎惡的心理。猶太人每控基督教人曾削改希拉譯文以強合他們的主張，而基督教人又反譏猶太人曾削改希伯來原文以證他們的曲說。

七十譯本的經文不久即失真相。當阿利金時（主後二五四年）據其所證，各鈔本即無兩本同樣者。這位大學者曾於其所編聖經六種方言合刊之中力求恢復原有希拉譯文與希伯來原文的關係。他把希拉文與希伯來文一行一行並列，但阿氏至終不能求出原有亞力山大的譯文。凡希拉文與希伯來文的差異之處，他通都標記出來，有時甚至於標記之外更補充譯文所缺的字句。以後創立安提阿學派的撒摩撒達人（*Samaritan*）路西安（*Lucian*）（殉難於主後三二一年）埃及主教赫西奇（*Hesychius*）亦殉難於主後三一一年，）都出有七十譯本的重訂本，但這些訂本後來也因傳寫失真，結果祇是愈傳愈真偽莫辨，到了今日已無法求到一完全原本了。第一部七十譯本印本見於康普魯登聖經方言合刊（*Complutensian Polyglot*, 15 14—15 17 A.D.）此後有主後一五一

八年亞耳多曼奴提烏 (Aldus Manutius) 的印本重要的鈔本當推羅馬的瓦替康本 (Codex Vaticanus) 英國博物院的亞力山大本 彼得格勒的西乃本 數種，且都有仿本。最好的印本爲斯維特 (H. B. Swete) 所刊行的一種，根據瓦替康本 而刊。

又有許多從七十譯本 譯出的古譯本，最重要的有主後二世紀北非洲所出拉丁文 的意大拉本，主後六一七至六一八年亞力山大 所出的敘利亞文 聖經六種方言合刊，俄非拉主教 (Bishop Dithus, 主後三一一至三八一年) 所譯的俄特文本 (Gothic) 五世紀中的埃及阿伯文本，約主後四百年所譯的三種埃及文本 (上埃及文本，中埃及文本，下埃及文本)，五世紀初的亞米尼亞文本，及巴黎與倫敦兩聖經方言合刊 中的幾種亞拉伯文本。

七十譯本 之後，舊約另有三種希拉文譯本，但現今都殘破不全。三種之中最古的爲亞居拉本，大概爲主後六世紀信奉猶太教 的本都人亞居拉 所譯。耶羅米稱亞居拉 爲拉比亞吉巴 (Aquila) 的門人，他的譯文過於照原文直譯。此譯本猶太人多用之。與基督教入辯難，因此譯本反對以『基督』(Christos) 譯希伯來文的『彌賽亞』。第二種爲提阿

多替本 (Theodotion) 出於主後一八〇至一九二年，意在修正七十譯本，譯者爲一猶太人或爲一伊比阿尼派人 (Ebonite)，未可斷定。無論怎樣，此譯本少爲猶太人所用，而爲基督教人所重視，且多以之作七十譯本之補正。其中但以理一卷竟列入七十譯本以替代原譯。阿利金且以此譯本列入他的聖經六種方言合刊。第三種希拉文譯本爲伊比阿尼派的屋馬哥本 (Symachus)。屋馬哥生於西危露王 (Severus, 193-211 A.D.) 之時。他的譯本亦非注重原文，亦非注重七十譯本，而專重希拉譯文的優美。三種譯本中，有外傳的僅提阿多替本有約伯記書後與但以理附錄。

(一) 他耳貢 (Targum) 他耳貢爲種種舊約亞蘭文譯本。『他耳貢』是一亞蘭字，意即註釋。拉四章七節有此一字。此類譯本是猶太人不用希伯來文之後陸續產生的。會堂中除一宣讀員外，另有一傳譯員，宣讀員每讀完律法書的一節，先知書的三節之後，傳譯員使用人民所通用的語言傳譯出來。起初只是口譯，僅私人研習有書本，後來漸成了常用的定本。因此，我們今日所有的他耳貢不是一個時候譯成的，也不是某人或某一派人譯成的，乃是代表古代各地猶太會堂所通用的讀本。

沒有那一部他耳貢有全舊約，惟綜合各種他耳貢，除但以理、以斯拉、尼希米三書外，便有舊約一切的書。但以理、以斯拉未譯亞蘭文，因兩書中各有一段原就是用亞蘭文著作，而尼希米與以斯拉原是一卷。

基督時有人說到一約伯記他耳貢，大概那時必還有別部書的他耳貢。各種他耳貢的年代不容易考訂。最古最好的摩西五經他耳貢要算安格羅本（Onkelos）。但此譯本非安格羅譯，稱安格羅本乃由希拉譯本譯者亞居拉一名字的字音相近，訛傳而來。此譯本乃於主後二世紀後半期中作於巴勒斯坦，但未經巴勒斯坦的猶太人承認。承認此譯本的乃是巴比倫的猶太人。他們稱此為巴比倫所出。學者亦有認為作於巴比倫的全書大都照原文直譯，惟詩歌之類則僅譯意。一四八二年在波羅拉（Bologna）出有無母音號的印本，一四九一年出有有母音號的印本。

另有兩部摩西五經他耳貢，是本於安格羅本來的。一部平常稱為偽約拿單本，因誤以此本作者為先知書他耳貢的約拿單。再有一部現今祇餘殘篇，名耶路撒冷本。這兩部他耳貢都夾有不少的無稽之談，其價值遠在安格羅本之下。修恩、斯斷、耶路撒冷本作

於七世紀。

最古的先知書他耳貢名烏西子約拿單本，烏西子約拿單爲主後一世紀希勒的門人，不過這部書是否此人所作殊爲疑問。譯文遠不如安格羅本切合原文，許多地方僅照經文解釋，前先知書的歷史書（約書亞，士師，撒母耳，列王）譯文較合於原文。一四九四年出有第一版印本，此外有一殘缺不全的先知書他耳貢，名耶路撒冷本，附存於怪尼哥所編一五四號的鈔本之內。

有一詩篇，箴言，約伯記他耳貢，相傳爲拉比瑟約（主後三二五年）所作，實則遠作於此拉比之後，其中箴言一段乃照原文直譯，艾克豁認爲乃照別西大譯本譯來。

彌記錄與歷代志他耳貢大概屬古耶路撒冷紀士賓他耳貢本，特別是所羅門歌譯文最爲草率，僅述大意而已。

各種他耳貢的價值，在能表明當時猶太人對於舊約的解釋，而於考正經文，無何價值可言。

(三) 別西大譯本 (Peshitta) 別西大譯本又名古叙利亞譯本，名『別西大』爲

『通用』或譯文『簡易』之意。此譯本的年代，不知一定。按以得撒一帶教會的設立，不至在主後一五〇年之後。那一帶地方的人民，既不懂希拉文，此譯本作於二世紀之後半期，亦未可知。不過至主後三五〇年，我們纔知有此書之存在。譯者頗能緊照希伯來原文直譯，且歷代志譯文與一猶太人的他耳實甚合。因這兩件事實，有人斷別西大譯本爲猶太人的作物。但據敘利亞教會歷來的遺傳及譯文之確切而不合乎猶太精神，似又證其爲基督教人所作。按敘利亞文與希伯來文相近，可知譯者不難通曉原文。以譯者爲信奉基督教的猶太人，其說甚爲近理。歷代志一卷也許譯自於猶太經本。

別西大譯本與七十譯本相同之處不少。因此，有人以譯別西大本時，必多參考了七十譯本。但別西大本與七十譯本相異之處，多於相同之處。七十譯本爲敘利亞人所重視，這於以後所出的敘利亞文聖經六種方言合刊，可看出來。如此，別西大本與七十譯本相同之處，或會照七十譯本修正，亦未可知。別西大本雖然比不上七十譯本最精采的地方，但譯筆的優美，比七十譯本却來得均勻。別西大本也與七十譯本一樣，是多數人繙譯的。最初僅有正典，以後加了外傳。

敘利亞文聖經六種方言合刊爲主後六一八年神人合一派 (the Monophysites) 主教鐵拉的保羅、本阿利金的聖經六種方言合刊中的七十譯本經文而譯。自此而後，神人合一派即用此譯本。聶斯多理派 (the Nestorians) 却用別西大譯本。鐵拉保羅的譯本，乃照原文死譯，每於譯文中直用希拉字。

別西大譯本因多與七十譯本雷同，誠然減損牠爲獨從原文譯出的價值，但其餘直照原文繙譯之處又可補七十譯本之不足，因而有完成全部經文真相之功。別西大譯本一切印本都以巴黎聖經方言合刊（一六四五年）與倫敦聖經方言合刊（一六五七年）爲本，而爲數無幾。現在極需一新考訂本。

(四) 武耳甲特譯本 (Vulgate) 拉丁文的武耳甲特譯本從希拉字 Koine得名，意即『普通』。這個名字原指通用的七十譯本而言，至十三世紀却把牠改名了耶羅米的譯本。耶羅米（主後三四六至四二〇年）起初僅想修改當時通用的意大拉譯本，那譯本是照七十譯本譯的，而不合原文之處太多。他因羅馬主教大馬索之請修改了詩篇（主後三八三年），此本至今仍用於羅馬的聖彼得得堂，稱羅馬詩篇。後來耶羅米到該撒利

亞得見阿利金的聖經六種方言合刊。他藉此書之助，另譯了一詩篇，名高爾本，因其多用於高爾（Gaul）此外，又藉阿氏經本之助，繙譯了其他許多舊約的書，但現今除約伯記外，餘無存本。

耶羅米從該撒利亞再往伯利恆，費巨金，從猶太拉比習希伯來文。在那裏十五年（主後三九〇至四〇五年），譯成了他有名的譯本。他的書陸續出現時，友人——奧古斯丁爲其中之一——多勸其母與七十譯本背馳，因耶氏之時，一般人對於七十譯本有迷信的推崇。耶氏對友人的勸告多加採納，並俯順友人之意，繙譯了士比特，猶底特二書，並錄入其他外傳，惟明白表示外傳次於正典。

意大拉本原與武耳甲特本並用。以後一般人漸覺武耳甲特本優於意大拉本，及至主後七百年武耳甲特本卽成了教會獨尊的譯本。但因兩譯本同用之故，武耳甲特本多有訛誤失真的地方。許多意大拉本的習語混入了武耳甲特本，且照當時的習俗，讀武耳甲特本之後，又每加讀意大拉本，如此，更容易發生混亂。後世想攷訂武耳甲特本真偽的不少，有編訂異同表的。各修道學社對於原本的攷訂更不知費去幾許精力，自印刷術發

明及改教時期之後，另發生了致訂武耳甲特譯本的原因。一五四六年區仁特會議決：『武耳甲特譯本既爲教會經累世累代之應用所承認，應視爲公衆宣讀、辯論、講道、解釋之根據，不得有人擅自或妄行託故拒絕。』

如有印行一法定本的必要，區仁特會議特設委員會辦理，但委員會纔下手工作，教皇保羅第三（Paul III）即命委員會停止工作，將稿本寄送羅馬。一五六三年區仁特會議閉會，教皇培歐斯第四（Pius IV）即行批准了區仁特會議的決議。以後，學者與印刷家多方想求出純粹的原本，但無成效。一五八七年教皇綏斯都第五（Sixtus V）爲此再設一委員會，自行監督工作。一五九〇年考訂本刊行之日，手出一詔說：『此刊本應接受，承認爲一切公私爭辯、誦讀、講道、解釋上真實、合法，可引爲憑證，無可疑惑之定本，而禁用其餘一切不論已有或未來的刊本。』綏斯都死於此本刊行的那一年，不久某些學者得使其他教皇禁用綏斯都的刊本，以待修正。最後克列門第八於一五九二年出一新修正本，但不願事實，於序中稱之爲綏斯都第五的刊本，所謂武耳甲特法定本如此。

武耳甲特譯本雖側重七十譯本，且因輾轉鈔錄，而多訛誤，然於一切古譯本中仍爲

最善之本，且就好幾點看，也是最有價值之本。此譯本爲第一部付印的書，有一四五〇年的買恩斯城（Mayence）刊本，及一四六二年的刊本。

六、印本與聖經方言合刊。最古的希伯來聖經印本爲猶太人所刊行，一四七七年波羅拉城出有詩篇印本，但不完全。一四八八年桑西羅城（Soncino）出有全聖經。一四九四年的布列西亞聖經（Brescia Bible）即根據桑本，而路得譯舊約，又是依照布本。路得的原本現存柏林皇家藏書樓。主要的拉比聖經（有他耳貢、馬素列，或拉比註釋的）有桑西羅聖經之後的旁伯本（一五一七年印於威尼斯，一五二五年第二版），康普魯登本及旁伯本之後的波托夫本（一六一八年印於巴色），最好的考訂本（各種經文的合參本）有侯比干本（Houbigant，一七五三年印於巴黎），慳尼哥本（一七七六至八〇年印於牛津），底洛西於巴耳馬（Parnet）出有經文考異（Variae Lectiones，一七八四年），又有亞提亞本（Athias，一六六一至一六六七年），參合多種以前不用的古鈔本而加以考訂，接着有萬得霍特本（Vander Hooght，一七〇五年印於亞摩斯得耳登），爲近代諸希伯來聖經所自出。晚近最好的印本爲韓翁、推勒、巴耳、德立慈、金斯

伯克特耳諸家所刊行的。

聖經方言合刊，就是用馬素列本經文和各種古譯本經文並排而成。古時阿利金的聖經六種方言合刊，即此種聖經的濫觴，裏面有希伯來原文，以希拉字母代希伯來字母的經文，七十譯本，亞居拉譯本，提阿多替譯本，星馬哥譯本，一共六種經文。近代的聖經方言合刊有四大種——康普魯登，安德瓦，巴黎，倫敦。

(一)康普魯登聖經方言合刊 (Complutensian Polyglot) 此合刊得名於西班牙的康普魯登，主教西米尼 (Ximenes) 與多列都 (Toledo) 大學的幾個學者得教皇利歐第十 (Leo X) 的贊助，編於康城。此書付印在一五一四至一五一七年，但至西米尼於一五二二年已死之後，全書始出版。書共六冊，第一冊有全舊約，亦即基督教人所出第一部希伯來聖經，此外有武耳甲特譯本，七十譯本，安格羅他耳貢，第六冊爲一希伯來文法學。共印六百冊，至今大半不見。原稿今存於馬德里大學藏書室。

(二)安得瓦聖經方言合刊 (Antwerp Polyglot) 此合刊半由西班牙的腓力第二資助，於一五六九至一五七二年所出。全書八冊，於康普魯登本已有各書之外，另加入

約拿單的先知書他耳貢，紀土賓他耳貢，以及關於聖經的辭書論文之類，共印五百冊，但與康普魯登合刊一樣，所餘無幾。

(三)巴黎聖經方言合刊 (Paris Polyglot) 此合刊共十冊，出現於一六四五年，裏面除康普魯登本與安得瓦本已有各書外，更編入撒瑪利亞摩西五經及譯本，別西大譯本，某種亞拉伯文譯本，現有藏本不少。

(四)倫敦聖經方言合刊 (London Polyglot) 倫敦合刊爲主教威耳登 (Brian Walton) 於一六五六至一六五七年所刊，共六冊，也以康普魯登合刊爲本，此外更編入意大利譯本，埃及阿伯文詩篇與所羅門歌，希拉拉丁，敘利亞，亞拉伯文外傳，偽約拿單他耳貢，耶路撒冷摩西五經他耳貢，波斯文譯本，一六六九年蓋斯特 (Edmund Castell) 又把他的七種方言辭書合刊兩冊併入倫敦合刊之內，現在藏本不多。

七、經文的保存 我們雖有各種鈔本，譯本，引語，可供參攷比較，究竟我們近代所有的希伯來舊約與原著的差異如何，仍是問題，我們近代所有的經文到底是甚麼時候考訂好的？

我們承認，聖經與別的書一樣，是可有傳寫之誤的。當印刷術未發明之先，此類錯誤不一而足；有的是眼誤，鈔寫人偶然看錯或遺漏了字句；有的是耳誤，一人讀，一人寫，而寫的人未聽真切；有的是筆誤，鈔寫人筆不應心而發生錯誤；有的是判斷上的錯誤，如鈔寫人未看清文氣，或誤認旁註爲正文之類；此外亦有故意改竄字句以強合他神學理論的事。

但一切希伯來鈔本雖不免以上種種錯誤，然實際上經文仍是一樣。底洛西、慳尼哥曾參合數百種鈔本而考究其差異，但這些差異與重要教義不發生影響。這些差異都是照一定本鈔寫時的無心之誤，此定本我們稱之爲馬素列本。這樣考究今日所有舊約經文的來歷，第一步我們就到了主後第十世紀。

再從第十世紀以上，我們所依靠的就是引語。引語之可靠與否，須視其性質如何。凡從記憶僅記大略的引語於考訂經文無多大價值。但如有作者，我們曉得他在別事上力求確切，絲毫毋苟，或是我們曉得他的辯論是根據確切的引語，像這種引語，就是有價值的。如耶羅米、他耳謨、米希拉、阿利金的引語，參合起來，與我們今日所有的經文就大體無

異，縱有些差異，也是無關緊要的。再來，有些差異大概是所引原有經文有訛誤，而非另引自一與今日所有舊約不同的鈔本。

這一個斷定有馬素列本編輯人的格外謹慎爲證。編訂馬素列本的人不敢擅改一字，甚至連字的大小亦惟舊是從。如有可疑的字，他們寧可留爲疑案，僅於頁旁註明修改的字。他們的目的祇在照原本保存經文，而免失傳。這部馬素列本關於全部經文的攷訂必曾參用最古的鈔本。這樣，我們可說米希拉時（主後二〇〇年）的經文與我們今日所有的根本上，也是一樣而無大差別的。這是第二步。

到了這一個時期或以前一點，我們就有另一方面的證據，那就是古譯本。不過我們必須注意，譯本的證據對於攷訂經文，非如鈔本之可靠，因古時保存譯本的經文不如保存鈔本經文之慎重。我們必須先求到了原有譯文，然後纔能安全的用那譯本攷訂經文的張本。再來，拿譯本作攷訂經文的張本，其可靠又須視譯者的知識、忠實，及全書譯文確切的程度如何。四大古譯本中，武耳甲特本、別西大本，及比較可靠的他耳貢所用爲底本的經文實際上顯與我們今日所有的相同。這樣，第三步我們就到了主後一五〇年，大

概即別西大譯本產生的時候，那時的經文也認爲是有定本的。

我們由此再往上推至基督以前的時期，就有重大困難發生了。七十譯本與撒瑪利亞摩西五經多與馬素列本不合，因此有人推定，這若不是七十譯本成書之時舊約經文必還沒有成爲以後歷代相傳的定本，便是七十譯本另有一種底本，與我們今日所有的經文大異。但此類推論毫無證據可言。猶太人如在重大如經文的問題上果有此種差異，那麼，他們對於此種差異的爭論必能見於歷史。我們知道文士們『曾築藩籬圍護律法』，他們數記了字母，節數，段數，記下了每一書的字與字母。他們用這類方法保存經文，爲的是要使經文不失真相。這正與七十譯本經文的滿篇訛誤，殘缺不全相反，因此表明如何不可用七十譯本來修正希伯來本的經文。且七十譯本自身尚賴亞居拉本，屋馬哥本，提阿多替本來補正缺略，可知七十譯本就不是安全的定本。這三種較晚的希拉譯本倒多與希伯來文相合，而證七十譯本之誤。

撒瑪利亞摩西五經的經文其可靠也遠不如希伯來本。撒瑪利亞本的各鈔本既各不相合，而經文又經削改以強合撒瑪利亞人的宗教，這表明我們如何不應深信撒瑪利

〔亞本〕如此，我們一直考究到盡頭的時候，就發現希伯來經文與我們今日所有的實質上同樣。我們也知道舊約經文原為猶太民族所保管，而他們連經文的字母亦敬重到了迷信的地步。他們以上帝的聖言獨交託他們（羅三章二節）為他們無上的尊榮。他們對於經文誠無微不至的愛護。這是上帝所用保全聖經真相的法子。

自然，在特別名物字的拼法及數目字上經文確有訛誤。格林舉有以下的各處（可

145）

- 〔創〕十章三節，……………比較……………代上一章六節。
- 〔創〕十章四節，……………比較……………代上一章七節。
- 〔創〕二十五章十五節，……………比較……………代上一章三十節。
- 〔撒下〕八章十三節，……………比較……………代上十八章十二節。
- 〔撒下〕八章四節，……………比較……………代上十八章四節。
- 〔撒下〕二十四章十三節，……………比較……………代上二十一章十二節。
- 〔王上〕四章二十六節，……………比較……………代上九章二十五節。

{王下八章二十六節}……比較……{代上二十二章二節}

這些錯誤與聖經的重要教義無關。這些顯然的錯誤未經改正，即可證明自從有誤之後，經文曾經人何等慎重的保存，且因這些錯誤，可知經文於已失真相之後始成定本之說，大不足信。

最後，有幾條關於考訂差異的原則是有價值的，就是：凡兩相差異之處，大都可按別的章節解明之。又傳寫的錯誤多有因傳寫人喜簡易之故，因此奇字異式必較簡字簡式爲真。近代的解釋學者每逢經文意義不能圓滿解釋時，便喜把經文改簡易些，這是不合科學的方法。因爲他們以爲鈔寫經文的人會以難字而代原有的易字，其實這是誤斷。更改經文大都是不可行的，惟於切實考究之後方可。且考訂經文既大都以客觀的方法爲主，因此更改經文僅可視爲最後的一補救之法。

卷貳

舊約入門分論

第一編 律法書

第一章 五經總論

一、名稱。舊約第一編的希伯來編名爲『律法』(書一章七節)或說得完全一點，『律法書』(書八章二十四節)、『摩西律法書』(書八章三十一節)、『耶和華的律法書』(代下十七章九節)、『摩西的律法』(王上二章二節)希伯來文的 *Torah* (律法) 就字義說，雖是『教導』的意思，但就以上及其他類似的章節看來，這一個字平常僅限於指律法而言。雖名『律法』卻又包括全編中的歷史，稱爲『律法』因其中律法占如此一大部分，當聖經時期之後，猶太人稱這一編爲『律法五卷』或簡稱『五卷』。

在新約，五經稱爲『律法書』(加三章十節)、『摩西書』(河十二章二十六節)、『主的律法』(路二章二十三節)、『摩西的律法』(路二章二十二節)、『律法』(太十二章五節)。

Pentateuch (五經) 一字原從七十譯本的 Pentateuchos 而來，意即「五卷」為專用於聖經的形容字。許多批評學者加約書亞記於五經，而名為六經 (Article "Hexateuch" H. D. B.)。改五經而為六經的目的乃在以六經為一整編較為適宜，全編可視為一書而分六卷。但批評學者既認士師、撒母耳、列王也同屬於一個根源，那麼，這三卷亦應該加入原來安波羅修有七經之說 (Strack's "Einführung," p. 15) 那是加約書亞、士師於五經。古希拉教會又加路得而稱為八經，但這些分法，無論就歷史或內容說，都有所不合。約書亞的歷史雖緊接五經而來，但所記的全屬一建設國家於自家國土之內的新關係。

一、作者。

(一) 舊約的證據。五經雖沒有載全書為摩西作，但有重要的幾段，記着他所寫的。『摩西將耶和華的命令都寫上』(出二十四章四節) 有人說這就是指約書(出二十至二十三章)而言。『摩西將這律法寫出來交給拾耶和華約櫃的祭司利未的子孫』(申三十一章九節) 摩西將這律法的話寫在書上，及至寫完了，就吩咐拾耶和華約櫃的利未人說，將這律法書放在耶和華你們上帝的約櫃旁，可以在那裏見證以色列的

不是（申三十一章二十四至二十六節）由這幾節看來，那必是一部不小的書。再來，這幾節所說的雖不能證明如舊說所主張的乃指全五經而言，但能說（底勒滿）是指申五至二十六章而言，如此，就表明摩西的著作不少。

舊約後出的書每說到摩西的書，約書亞在以巴路與基利心山刻摩西律法於石（書八章三十至三十五節）表明摩西的書定然不少（再比較書一章七至八節，二十三章六節，士三章四節）大衛誥戒所羅門應「照摩西律法上所寫的」而行（王上二章三節）（比較王上八章九節，五十三至五十六節，王下十四章六節，二十一章八節，二十三章二十五節）約西亞時在聖殿所發現的書（王上二十二章八節）僅稱爲「律法書」，但同記一事的代下三十四章十四節稱爲「摩西所傳耶和華的律法書」（又注意代下二十三章十八節，二十五章四節，三十五章十二節）以斯拉兩次說摩西的書（拉三章二節，六章十八節）又尼希米記載以斯拉「從清早至晌午讀摩西的律法書」（尼八章一節八節）以後又載「從頭一天直到末一天以斯拉每日念上帝的律法書」這顯然即是上一處所說的「摩西的律法書」（尼八章十八節）尼十三章一節也說到「摩西

的書。但以理在禱告中說到『在你僕人摩西律法上所寫的咒詛和誓言』(但九章十一、十三節)瑪拉基先知在他的書末也說到『你們當記念我僕人摩西的律法，就是我在何烈山爲以色列衆人所吩咐的律例典章。』此外許多地方說到五經，雖然沒有說到作者的名字，卻可證明是很古的書。(王下十七章三十四、三十七節，代下十七章九節，賽一章十一節，二章三節，五章二十四、二十五節，八章二十節，三十章九節，何三章三節，四章四、六、十節，五章十節，八章十二節，十二章九節，十四章三節，摩二章四節，四章四、五節，五章二十二節，彌四章二節，五章七節，六章八、十、十五節)那些否認五經爲摩西所作的人自然要說這些章節是後人補上，特意要穩固律法聲價的。但這種論調必須另有證據，然後纔有價值。對於舊約時代猶太人以五經爲摩西所作的遺傳，我們所有唯一的考據即是我們現有的舊約。若凡與某種論調相合的經文，便信爲可靠，而不合的，便加否認，這是違反科學方法的。舊約雖未清清楚楚記載此五卷整書都是摩西所作，卻到處承認如此，且找不出有一句話對此表示疑問。

(二)新約的證據。新約的證據全與舊約的相合。基督前一百餘年舊約就成了完

全的書，其體型可見於七十譯本（主前二五〇至一五〇年）基督與新約作者都很精通此譯本的經文。基督屢引五經爲摩西的書。『獻上摩西所吩咐的禮物』（太八章四節，比較何一章四十四節，路五章十四節，利十四章四、十節）『摩西因爲你們的心硬，所以許你們休妻』（太十九章八節，可十章五節，比較申二十四章一節）『摩西說，當孝敬父母，又說，凡咒罵父母的必要治死他』（可七章十節，比較出二十章十二節，二十一章十七節）基督斷不是僅認以上這些話爲摩西作，而以其餘非摩西作，因爲他說『摩西的書』（可十二章二十六節，路二十章二十七節，指出三章六節而言）並以摩西的書爲希伯來聖經的第一編，先知書爲第二編。在富人與拿撒勒的比喻中，基督擬亞伯拉罕的口氣說：『若不聽從摩西和先知，就是有一個從死裏復活的，他們也是不聽勸』（路十六章三十一節）又說：『摩西的律法，先知書，和詩篇上所記的，凡指着我的話都必須應驗』（路二十四章四十四節）再來，舊約頭五卷必認爲是摩西所作，因爲猶太人引五經爲摩西所作時，基督並未駁他們的不是（太十九章七節，二十二章二十四節，可十二章十九節，路二十章二十八節，約九章二十八至二十九節）反之，基督引五經爲摩西所作，那些常想拿

基督的錯的猶太人亦未駁基督的不是。當基督時，猶太人通認五經爲摩西所作。

凡承認福音的記載可靠而以自然法解釋經文的，對於基督的見證有兩種解說。

(甲)他們說，糾正著作問題上的錯誤，那不屬基督工作的範圍。如卜利格博士所說，「耶穌無糾正與他同時之人一切錯誤的責任，他不曾糾正他們科學上的謬見，他是至大的醫生，但他不會講醫學，他比所羅門還大，但不願解答民律和政治的問題」(Higier Criticism of the Hexateuch, p. 29)

辯明——這一說有承認基督屬神知識之長，但大大抹煞我們對於他使命的觀念。基督若知道五經非摩西所作，他必很容易祇引那些話，不提摩西之名，而仍不至開罪於素愛相信五經爲摩西所作的猶太人。不然，他也可用別種引法，另引有同等效用的章節。我們也不應忘記基督就是「真理」(約十四章六節)。他對彼拉多表白他一生的使命說：「我爲此而生，也爲此來到世界，特爲給真理作見證」(約十八章三十七節)。他的使命固然屬宗教的範圍，不必走進科學界或著作界來糾正他們的錯誤；但我們應知基督既走入著作界範圍的時候，便不能不絕對的真實。他要作上界的「誠實見證人」在下

界也必得真實。基督斷不至徒以對於著作問題的疏忽而破壞人們對於他在宗教問題上的信任。再來，作者的問題也不是如批評學者所每以爲無關緊要的。舊約固然是因靈感而有權力的書，然屬人一方面的作者卻是不可忽視的。舊約的書有一大半都有作者的名字，基督與諸使徒引證時，大都也提作者的名字。近代批評學的運動也是以作者的問題爲中心。這誠然是與聖經有最重大關係的問題（參 Dr. MacPheeters in Princeton Theological Review, July and Oct, 1903）在此類所謂小節上懷疑基督，每每是在宗教問題上懷疑基督的起點。好像基督對尼哥底母所說的：「我對你們說地上的事，你們尙且不信，若說天上的事，如何能信呢？」（約三章十二節）

（乙）於無形中破壞基督明認五經爲摩西所作之見證的更通行的一說，是以基督有所不知。「耶穌和他當日的門徒都是猶太人，既是猶太人，便不免多少同有他們國人的習見，因此他們於思想言論之間自然要以五經爲摩西的著作」（“World before Abraham” H. G. Mitchell p. 14）他們提出兩處聖經節證明基督的知識是有限的。一處是基督自稱不曉得他第二次降臨的時候。「但那日子，那時辰，沒有人知道，連天上的使者也

不知道，子也不知道，惟有父知道。」（可十三章三十二節）。

辯明——基督因不知那日子，那時辰，便直說不知，那麼，他若真不知五經的作者爲誰，豈不也要「不知爲不知」麼？

第二處是腓二章七節，保羅稱基督耶穌「虛己，取了奴僕的形像，成爲人的樣式。」

辯明——基督兩性的關係原屬神學的問題，而非解釋學的問題，但無論何人讀福音書，就能清清楚楚看出福音所說的基督不是一祇限於有屬人方面知識的基督。他知道人的心（路五章二十二節，六章八節，九章四十七節，約二章二十五節，十六章十九節）他知道拿但業，是非人的知識所能做到的（約一章四十八節）他知道一拿水瓶的人，門徒卻不知道（可十四章十三節，路二十二章十節）他又預言他自己的死（太二十章十七至十九節），耶路撒冷滅亡（太二十四章一至二節）及多少未來之事，與基督同時的人若果誤以摩西爲五經的作者，基督必知他們的錯誤而加以糾正，正如他平常在別的事上毫不殉情的隨時攻擊他們虛僞的遺傳（太十五章二至六節，可七章三至十三節）以「但我告訴你們」糾正他們的「古人有話說」一樣。再來，上帝的兒子

若果虛己，空去他屬神的知識，而成爲純粹的人，那麼，我們就不但在歷史的問題上不能認他爲絕對可靠，而在信仰的問題上也就不認他爲絕對可靠了。倘若他或根本上或暫時成了純粹的人，那麼，他在宗教問題上所發一切言論也就不得比別人的言論有更

大權力了。但這必是神學家所要抵死力爭的問題。聖經上沒有要我們相信基督除他自己明說不知的以外，還有其他不知。

轉到新約作者的見證，又一致以摩西爲五經的作者。他們引五經，是做摩西的五經而引（使三章二十二節，羅十章五十九節，哥前九章九節）說到五經，通常都說是「摩西的律法」（使十三章三十九節，十五章五節，二十八章二十三節，來十章二十八節）且以之爲希伯來聖經的第一大編，與先知書平等（使二十六章二十二節，二十八章二十三節）讀五經，有時直稱爲讀摩西，「因爲從古以來，摩西的書」在各城裏有人傳講，每逢安息日有人誦讀」（使十五章二十一節）「然而直到今日，每逢誦讀摩西的書的時候，帕子還在他們心上」（哥後三章十五節）得勝的人在天上唱「上帝僕人摩西的歌」（撒十五章三節）摩西，至少，若不是此歌（出十五章）的作者，那麼，這一個騙人的錯誤，

就會永存到天上去。但我們聽說，『凡不潔淨的與那行可憎與虛謊之事的總不得進那城』(撒二十一章二十七節)。

(二)批評學者的意見。與以上聖經一致的見證立於反對地位而無法更改的，為近代消極批評學者的意見。對於最激烈的批評學者，新約的見證簡直無價值可言。『我們若要不拋棄我們以重價買來的科學方法，便須以後不再承認新約在舊約解釋學上的權力』(Kuonen, "Prophecy and Prophecy", p. 487) 為便於辯論起見，我們暫放下新約的見證，先來考察他們反對五經為摩西所作的理由。首先提倡張本不一說 (Divisive Hypothesis) 的亞斯突，尚主張五經為摩西所作，但以摩西作創世記會借用種種古書做張本，而這些張本可由所用神名的區別分辨出來。所用的神名有的是『耶和華』(Jehovah) 有的是『以羅興』(Elohim) 但繼亞氏之後的學者更以這些做張本的古書亦是摩西以後的產物，時至今日，他們中間多數人連明為摩西所作的各段也否認為摩西所作了。

他們所持的理由如下：

(甲) 摩西的工作『不是著述，乃是執行，頒定制，提倡靈性生活』(格林總述底勸滿之言見 General Int. p. 19)

辯明——我們所曉得的摩西的工作，都是本於聖經。聖經所說的摩西，不僅是一個大領袖，一大立法家，也是一個著作家。他那時候沒有別人有他那種資格著五經中的歷史和律法。

(子) 摩西有著五經的學識。因他受養於法老的宮中(出二章十節)所以如司提反所說，他有『埃及人一切的學問』(徒七章二十二節)他這學問也包括著述的知識在內，這是人所公認的。

(丑) 他有著歷史的材料。創世紀所記的是摩西以前的歷史。居於歌珊的以色列人若果保存有記他們族長時代的古籍，這位拯救並護衛他人民的大領袖摩西必容易得到這些古籍。若從宰治埃及的約瑟起已藏於埃及的國史館一類的地方。摩西年少時也不難進去考究。再來，這類歷史若是由以色列人口傳下來，摩西也必能聽到。以後，從出埃及及記至申命記的歷史，他自己就是這段歷史的中心人物，那麼，他記述自身親歷的事，自較

當時任何旁人爲易，如由旁人記述，那麼，多少事仍非請教摩西不可。讀他給以色列民的遺言（申一至三章），可知他對於這一段歷史知悉甚詳。關於律法一層，摩西居於古代最文明之國的宮庭中四十年，那必是造成他爲以色列大立法家的絕好機緣。

（寅）他有著五經的時候，他在埃及的四十年，歷史上不現一字，接着在米甸的四十年，除了給他岳父葉忒羅牧羊之外，別無吃力的工作。在此八十年中隨在有著創世記的時候，再到漂蕩於曠野的四十年，摩西又是這一大民族的領袖，又是他們的法官，事之冗煩，固不待言；然而我們又應注意他因葉忒羅的獻策，爲每支派設立了斷事的官長，那麼，就大可減輕他的責任。惟有重大事件纔由他親理（出十八章十三至二十六節）。在此四十年中摩西又不難抽暇著埃及及利未記，民數記，申命記諸書。

（卯）摩西有著作的天才，他一生不都是作事的時候。他四十年牧羊的期間，有充分的機會靜思他民族的歷史，考慮他所預見以色列人出埃及之後如何治理他們的那部理想中的律法。他雖自認不擅長言辭（出四章十節），但上帝應許賜給他工作的才能。這樣，他既有沈思默想的精神，復有上帝的靈感爲之輔助，因此，就有著作的特殊資格。

(乙)歷史上緘默不言的理由。這一條理由爲培根所提出。他大胆的說：『從約書亞直到被擄時止，歷史上全不說到那部利未記的律例』(Genesis of Gen., p. 38)又歷代志一書乃『將被擄期前的撒母耳與列王的歷史重鈔一遍，而任意刪改以求符合五經的禮儀律』(p. 37)再來，『凡屬被擄期前的先知書，都找不出有引證五經的祭司律或摩西制作禮儀的地方』(p. 40)培氏說這都是『無可爭辯的事實』他又特舉四處的聖經節(挪七章二十一至二十三節，摩五章二十一至二十五節，彌六章六至八節，賽一章十一至十五節)證明當這些先知時候無禮儀律的存在，或是，至少可證這些先知未認禮儀律爲摩西所作而有屬神的權力。

辯明——(子)歷史書與被擄期前的先知書對於祭司律並未緘默不言。凡引證摩西律法的地方多是申命記的而非利未記的，這是因利未記爲祭司而寫，申命記爲全民族所用的通律，歷史書和先知書卻爲人民而寫，因此引證時，也自然多引民用的通律。申命記固見於五經以後的書，但當時有會幕，以後有聖殿，就證明有一部供祭司應用的律例。申命記不是一部這樣的律例，但由申命記可以推出以前必有一部祭司律，因此引

申命記就是當時有利未記的一個間接證據。況且，摩四章四至五節，五章二十一節似乎
是直引利未記。

(丑)這種比較的少引利未記有兩種原因。

(1)以色列的歷史是不斷的離叛上帝的歷史。祭司與人民不斷的違背律法。歷史上不說到律法，不是證明當時沒有律法，這與我們今日報紙上時常登載私自處罰 (Tyring) 的事，非證明今日沒有制止私自處罰的律法，或除私自處罰律外別無律法一樣。違背律法也許是出於無知，但是故意的無知。

(2)歷史不是討論律法與禮儀問題的。有時不過偶爾涉及。當人民篤信上帝的時代，歷史不說到禮儀，那表明這些禮儀爲人所照常遵守。歷史所記的多是非常事故而非習以爲常的平談事故。

(寅)培根所提出來的聖經節，非表當時無禮儀律之存在，不過勉人不應視禮儀律高於道德律。這一層在他們注重道德律，以道德律與禮儀律同等重要一事上，可看得清楚。他們以手好殺人，心好犯罪的人所獻的祭必不蒙上帝悅納。但培根又反駁說：『如果

先知真知道五經的教訓是不應偏重禮儀，而當以道德律與禮儀律並重或更重於禮儀律的，那麼，其說或可解釋下去；但摩西的律法三令五申的說這類禮儀律乃出自上帝，如不遵守，即當重重受罰，那麼，先知知道在何時何地耶和華曾承認道德律應與禮儀律並重呢？（p. 41—42）

這在培氏自己所舉的頭兩處聖經節便可看出。「因為我將你們列祖從埃及地領出來的那日，燔祭，平安祭的事我沒有題說，也沒有吩咐他們」（耶七章二十二節）這一節就表明禮儀律頒於道德律之後，又第二十三節接着說到以色列人纔過紅海，尙未到西乃山之先，上帝初次所頒的約（出十五章二十六節）其內容也是道德的而非禮儀的——因此道德律爲重。

還有一節是摩五章二十五節：「以色列家阿，你們在曠野四十年是將祭物和供物獻給我呢？」這一節是引古代拜偶像的例來證明在各時代拜偶像是以色列已成積習的罪，自從上帝因人民的罪離棄那一代之後，五經差不多沒有一句記以色列歷史的話，他們在曠野漂蕩三十八年有半，但摩西說他們「所祭祀的是魔鬼，並非真神」（申三十

二章十七節)以色列的子民在曠野縱然對耶和華獻過祭,也不是誠心實意獻祭,不過是具文,徒滿足他們的迷信罷了。這種獻祭在上帝面前是可憎惡的。阿摩司時,以色列人仍是未脫這種儀文主義,因此上帝咒詛他們的祭祀。如此,這些章節就全不足為先知時代無利未記的證據。

(卯)歷史緘默不言的理由是無力量的。如馬哥流所說,這種理由是根据論理學上的三段論法:「如果乙作家生於甲作家之時,甲作家必知道有乙作家。如果甲作家知道有乙作家,那麼,甲作家必要說到或引證乙作家。甲作家既不說到或引證乙作家,便是甲作家之時沒有乙作家」(Lines of Defence of Biblical Revelation, p. 775)這種邏輯的重大破綻一見便知。當書籍祇用鈔本之時,甲作家很能夠不知有乙作家同論一事的書。當時的書籍與今日相較,也易於失傳或隱沒無聞。在今日尚有一印千數本的印本書甚至於二三十年之後便無遺本存留,何況區區幾部鈔本要於重視該書之時代過去之後求一遺本呢?再來,在後的作家縱知在前某作家的著作,他也不一定說到。他不說到的目的,現在年湮代遠,縱無從考察,但當初或者是有這種目的的;也許是他無提及的機會。

(關於這一條理由不合的一個顯例，可參馬哥流的 *Lines of Delence of the Biblican Revelation* pp. 277—287)

(丙)地理上的名詞是摩西時候所不能用的，我們照史德拉克所用的次序 (*Die Leistung*, pp. 24—26) 辯明如下：

(子)『在約但河的那邊』指約但河東而言，這表作者已在迦南，但摩西從未入迦南 (申一章一、五節，三章八節，四章四十一至四十九節)。

辯明——這一個說法有時指河東而言 (民二十二章一節，三十二章二十二節，等) 有時也指河西而言 (申三章二十二、二十五節，書九章一節，等) 作者的立場多是理想的 (民三十四章十五節，書一章十四節) 有時候同在一節之內就改立場，再來，『在約但河那邊』指河東而言，也許雅各在迦南時，就有這種說法 (創五十章十至十一節)。

(丑)希伯來文的『海』是常表西方的說法，他們在西乃山時也說『海』 (出二十七章十二節，民二章十八節，三章二十三節) 可是在那裏海不在西方，這又是作者住在迦南無疑，因就迦南言，海方在西。

辯明——我們由鐵拉亞馬拉碑得知以色列人未出埃及之先，希伯來文即已用之於迦南。當以色列祖先下埃及時，必將希伯來文也傳到了埃及，用之於歌珊的以色列人當中。這樣，希伯來文『海』的說法就失了原有的意義，而成了一常表『西方』的字。再來，以色列人安營於西乃山時，蘇夷士海灣即在以色列人之西。那海灣的最狹小處，比哈希錄人亦稱之爲海（出十四章二十六、二十一、二十三節）。

（寅）但原爲萊煞之地，改名爲但，應在但人克服萊煞之後（創十四章十四節，申三十四章一節）。

辯明——創十四章十四節是否指萊煞，不知一定。這或者是另一名但的城。『但』是一通用的名字，因此名的字根，在亞蘭文，在希伯來文，都是一個意義，即審判或治理。申二十四章大概是以後編入的一章，因其記有摩西的死。

（卯）所說的何珥瑪是洗法後來的名字（民十四章四十五節，申一章四十四節，比較士一章十七節）。

辯明——何珥瑪（毀滅之意）曾用之名摩西時候的一個地方（民二十一章三

節)後來又用之名洗法(廿一章十七節)

(辰)約但河外的地方於瑪拿西的子孫睚珥之後，即稱為哈倭特睚珥，直到今日(申三章十四節)，但這一個名稱以後纔有(民三十二章四十一節，書十三章三十節，士十章四節)。

辯明——哈倭特睚珥意即「睚珥的村莊」(民三十二章四十一節，乃指睚珥以己名基列地的一些村莊，而申三章十四節也是指他以己名巴珊的一些村莊。約書亞記與士師記所說的即指這些地方而言。我們沒有甚麼理由一定要把士師記的睚珥當做五經的睚珥。士師記的睚珥大概是五經睚珥的後人，同名且所治之地亦同。

(己)約瑟說：「我實在是希伯來之地被拐來的」(創四十章十五節)。

辯明——「希伯來」名字的根原為疑案。這一個名目或者是不論其為何種何族，僅就其所居的地方而言。希伯來若即是鐵拉亞馬拉碑上的加比利 (Khabiri) 那麼，他們就是主前一四〇〇年居於尼基的一個强悍民族。耶路撒冷王曾乞援於埃及及法老以抵禦他們。這一個地方或會稱為「希伯來之地」，不論怎樣，亞伯蘭稱為希伯來人(創

十四章十三節，稱爲尊大的王子（創二十三章六節），以撒（創二十六章十三節），雅各（創三十四章）亦復如此，他們住過兩百年之久的地方，不難稱爲『希伯來之地』。波底乏的妻會兩次稱約瑟爲希伯來人（創三十九章十四、十七節）。

（丁）古物學上的理由。

（子）『俄梅珥乃伊法十分之一』（出十六章三十六節）是注語，表爲後人作。

辯明——這兩種量器都見於摩西之時，在同章說俄梅珥共五次而在別處稱爲 Isaron（出二十九章四十節，利十四章二十一節，民十五章六節）伊法亦數見於五經（利五章十一節，六章二十節，十九章三十六節，民五章十五節，二十八章五節，申二十五章十四、十五節）。俄梅珥除在這一章（出十六章）外別處既未用過，所以在這一章末了特爲註明一下。這一個註語的理由即令有甚麼效力，也祇能證明單是此註語爲摩西以後的人所加，而與五經全書爲誰所作的問題不發生關係。但這一節若果是註語，那表明俄梅珥就是一種已廢的量器，如此，說到俄梅珥的書必是古書。

（丑）『聖所的平』（出三十章十三節，三十八節二十四至二十六節）『這一個說法

表明聖所及其所有的規矩儀節通行已久】(Strack's "Einführung", p. 25)

辯明——這一個說法顯然是新有的，因有三次釋明此平的重量（出三十章十三節，利二十七章二十五節，民三章四十七節）用這一個說法，與會幕或會幕中規矩儀節的年代毫無證明。

(寅)『摩西難得如申三章十一節所記，於出埃及之後的第四十年論巴珊王噩及其鐵床，因為聽摩西說話的人是那一年親自克服並殺戮那王的人』(Strack *ibid.*)

辯明——摩西對他們說話的人雖是克服巴珊王噩的人，但不一定人人皆知此王的來歷及其所用鐵床之大，無論怎樣，既是追述以色列的歷史，多少事雖是人民所已知的，亦得不厭重複詳盡，因其書是要傳於後世的。

(戊)歷史上證明為晚出的理由。

(子)『從耶和華的戰記上引來的詩句(民二十一章十四至十五節)確是很古；但五經引此詩句的那一段決不是摩西或摩西時候所能作的，因為引此詩句意在證明那時摩押祇是以亞嫩河為界，但這種證明對於那時的人是大大可不必的，因為他們親自纒

渡過此河】(Strack 註)

辯明——摩西著書非專爲他同時的人，亦是爲後代的人，對於後代的人這種解釋却不可少。

(丑)『那時迦南人住在那地』(創十二章六節，十三章七節)這一個『那時』確表克服迦南之後(Strack)

辯明——創十二章六節的一語是原著所不可少的解釋，無此解釋，摩西時候的讀者必要問：上帝以迦南應許亞伯拉罕之時，迦南人亦如今日住在迦南麼？那時有迦南人徧住迦南，正表明上帝的應許何等偉大。創十三章七節也是解釋迦南無地可容亞伯拉罕與羅得的牛羊同居。這兩處的『那時』是指迦南人不在迦南以先而言，非指以後而言。

(寅)『以色列人未有君王治理以先，在以東地作王的記在下面』(創三十六章三十一節)

辯明——這有兩個清清楚楚的問題：一是這裏所說的王有無在摩西之後的？一是，

這一句話是否表明作者爲這些君王之後的人？關於第一問題，沒有認八王中的任何一王在摩西以後之必要。當摩西時以東就有王（民二十章十四節）從那王的權勢看來，他一定不是新王（民二十章二十節）以掃於雅各未死之前即已立家於以東，那麼，就是在出埃及之先四三〇年（出十二章四十一節）如加上在曠野的四十年，便是四七〇年。如此，以東不難於摩西著書之先有八個王。反之，自摩西死至以色列的第一個王掃羅登位有三百五十餘年之久（王上六章一節，撒下五章四節，使十三章二十一節，民十章三十三節）若八王之名乃記於掃羅之時，那麼，每一王在位就應該有四十五年。因此作者的意思決不是要記以東於以色列未有君王之先一切所有的王，不過載明以色列未有君王之先以東已有了君王。這話出於摩西之口亦大屬可能。當摩西時，以色列雖尙未有君王，但他從上帝對亞伯拉罕的應許（創十七章六節）對雅各的應許（創三十五章十一節）從雅各祝福猶大的話（創四十九章十節）從巴蘭的預言（民二十四章七節）即知以色列以後必有君王。摩西吩咐有選立君王及君王人品的的方法（申十七章十四至二十節）我們現在所討論的這一節是摩西釋明上帝對他的選民雅各

的子孫所應許的雖然尙未應驗，而以東却已經有了君王（參 Green's "Unity of Genesis," p. 425—9）

（卯）「亞伯拉罕給那地方起名叫耶和華以勒，直到今日人還說，在耶和華山上必有預備」（創二十二章十四節）批評學者說，這一節表明在大衛從耶布斯人手中攻取聖殿的山之後，因摩西之時，西乃是啟示之山。

辯明——西乃山不是要作永久的啟示之山。摩西知道有一日會慕必要立於迦南。再來，摩西在此處非給此山起名，乃記載亞伯拉罕對此山所已起之名。

（辰）「如將五經記摩西和他家人的事綜合攏來，缺漏很多；由此，五經若果爲摩西作，記法必然不同」（Strack p. 26）這一句話裏面，批評學者所特別注重的是：摩西的名字爲希伯來名字，救摩西的公主未記其名，壓迫以色列的法老和出埃及時的法老均未記名，摩西的岳父名字不同（出二章十八節，三章一節，四章十八節，十八章一節，民十章二十九節），摩西所娶的古實妻子僅見一次（民十二章一節），未記西坡拉之死，及摩西爲人謙和之語（民十二章三節）。

辯明——摩西所用的爲希伯來名字這自然得很，因他原是希伯來人。那位埃及公主不一定全不懂希伯來語，因當時在埃及說希伯來語的人極多（出二章十節）未記這位救摩西的公主及有關係的諸法老的名字，這在摩西之時，亦自然得很，因他們的名字盡人皆知。但出埃及記若果遠於摩西之後根據遺傳而作，而作者未補記這些名字，事倒可奇。摩西岳父的四個名字，流珥，拉哥珥，葉忒羅，顯是由兩個名字變化而來。這兩個名字，一個大概是名字，一個大概是稱呼。至如寫法不同，或因不易譯成希伯來文之故。編五經的人——若果有此人——既可以名字的不一致爲無關緊要，摩西如何獨應以爲緊要呢？未記摩西前妻之死及其所續娶之古實妻子僅記一次，我們去古過遠，未易考出其原因；但關於他所娶的古實女子究爲他所不應爲，這也許是他不願多記的緣故。摩西爲人謙和的一語（民十二章三節）用於他受米利暗與亞倫逼迫的事上正屬相當。這一個字譯作謙和，五經他處不見，但有與此字相通的動字用於表以色列人在埃及所受的痛苦，及法老因耶和華所降瘟疫的教訓而自甘屈服（出十章三節）。這種甘心情願忍受痛苦的心確是摩西的一種品性。詩人曾毫不遲疑的願有這種美德（詩

九篇十三至十四節，十篇十七節，我們的主基督也清清楚楚說：「我心裏柔和謙卑」（太十一章二十八節）。摩西爲人謙和，歷史上證據甚多。他以忠實史家的地位，既不隱諱他自己的過失（出十章十節，民二十章十二節，申一章三十七節），又如何不可如主基督一樣，誠實實說出他的德行呢？如要必以這一條爲反對五經爲摩西所作的證據，充其量，也祇能證明僅這一節爲後人所加，因就這一節的地位說，雖甚相當，實則祇是一句解釋，而非文中的必要語。大概是約書亞，或別人，補了申命記記摩西死的一章，這一節或者也是約書亞表他多年所服事之首領崇高的人格所加的一句話。

（巳）關於以色列人經過曠野沿途安營的地名（民二十三章）所記不全，如爲摩西作，必全備清楚。

辯明——史德拉克嘗認，大概有一篇摩西的遺稿爲此章張本。照這種推論，摩西的遺稿必記下了以色列人安營的一切地名。若然，現在所謂不完全的地名表怎能出自於摩西完全的地名表呢？這一章清清楚楚的說，是摩西作了那表（民三十三章二節）。這一章的困難，非否認爲摩西所作，即可解除。這一章如非摩西作，便是僞著，既是作僞，又作

得不全，恐未有如此作僞的人。史德拉克末後兩條反對五經爲摩西所作的兩條理由（pp. 26—27）實屬於分析五經文字的問題而非屬五經作者的問題，故無辯明之必要。

（四）五經爲摩西所作的確據。除五經中重要各段爲摩西所作的直接證據，舊約新約又一致承認全五經爲摩西所作外，另有其他理由可證摩西作五經的舊說不錯。

（甲）五經記埃及的各段，表作者知埃及情形甚詳。摩西之後數百年而住於迦南的人必不能如是。

（子）名字。『波提非拉』（創四十一章四十五節，四十六章二十節）與縮寫的『波提乏』（創三十七章三十六節，三十九章一節）都是埃及名字，前一個名字爲『拉』（日神名）所賜給者』之意。

法老賜約瑟的名字，『撒發拉忒巴內亞』（創四十一章四十五節）也是埃及字，據七十譯本，此字爲『救世者』之意，用之於拯救埃及脫離災荒的約瑟正屬相當。

約瑟的妻『亞西納』（創四十一章四十五節）也是埃及名字，意即『萊特（Leah）所寵幸者』。

『安城』(創四十一章四十五、五十節，四十六章二十節)是埃及希里阿波里斯的古名。

『蘭塞』(創四十七章十一節，出一章十一節，十二章三十七節，民三十三章三、五節)是有名的埃及名字。

『比東』(出一章十一節)大概即埃及字 *Byth*，首見於第十九朝的碑刻，恰與出埃及記所記相合。

(丑)說法 *abrek* (創四十一章四十五節)是一希伯來化的埃及字 (*Sieghried and Stade, Hebr. Wortbuch and Price in H.B.D.*)

『治理者』(創四十二章六節)這是約瑟的稱呼，但此字除傳道書，以斯拉記，但以理書外，他處不見，這表明是在外邦多用的說法。約瑟的弟兄却稱他爲『那地的主』或『主』(創四十二章三十、三十三節，四十五章八節)這一個說法較爲通行。

約瑟飲酒的『杯』(創四十四章二、五節)這一個字，除五經外，僅見一次，即耶三十五章五節，耶利米曾到過埃及。

senhar-deni (出七章二十七節) *si-ho-i* (出九章二十一節) 大概也是埃及字。

(寅)習慣。內臣有妻，除創三十七章三十六節與三十九章一節外，舊約他處無記載，這表明，若不是埃及的習慣，凡法老的高級官職均可稱為內臣，便是埃及的內臣可有家室。

君王壽誕之日，舉行恩赦或刑罰犯人的習慣（創四十章二十節）曾行之於希律之時（太十四章六節，河六章二十一節），但以以色列無此事。

手指上戴打印的戒指，頸項上披著金鍊以表權威，雖在埃及、波斯、巴比倫（創四十一章四十二節，帖三章十、十二節，八章二、八、十節，但五章二十九節）都有這種辦法，但從未見於以色列。

以細麻布外袍賜給約瑟，在以色列為祭司的服裝，而非君主或臣宰的服裝（出二十八章三十九節，三十九章二十七至二十九節）。

約瑟不容他的弟兄與自己和埃及人同席（創四十三章三十一節），作者特加解釋：『因為埃及人不可和希伯來人一同喫飯，那原是可厭惡的。』

『凡牧羊的都被埃及人所厭惡』的說明（創四十六章三十四節）

作者知埃及祭司有王家所賜之地以爲常俸（創四十七章二十二節）

以香料薰雅各，約瑟的遺體（創五十章二十六節）『香』一字，除歌二章十三節外，舊約他處不見，又載薰尸的例爲四十日（創五十章三節）及約瑟的遺體保存於石棺之內，『直到今日』一語（創四十七章二十六節）表作者所知埃及的情形是約瑟以後的。

（卯）地理。作者知埃及的蘆葦（出二章三節），知尼羅河岸的特徵及其與沙地接近（出二章十二節），知蘭塞，疏割（出十二章三十七節），以探（出十三章二十節）比哈，希錄（出十四章二節）的位置，『以色列人在地中繞迷了』一語（出十四章三節）表作者詳知埃及地理，其實，第十四章全章，如不諳埃及地理，便寫不出來。

（乙）出埃及記（二十至二十三章，二十五至三十一章，三十五至四十章），利未記，民數記（五，六章，八至十章，十五至十九章），中的利未人律例足表爲處於摩西時的環境中人所作。羅凌遜舉有以下的理由（“Lex Mosaiica,” pp. 21—26）

(子)這種律例是屬初民時代的梅恩教授(“Ancient Law” p. 16)謂以宗教、民治、道德、經濟的法律治爲一爐，而不分疆劃界，卽是此種律例年代遠古的一顯著證據。

(丑)律例中插敘歷史，這是編於漂流曠野的當然情形。

(寅)許多律例僅適用於以色列民漂流無定時的生活——如各支派的軍營宜如何排列，會幕如何搬運，此類律例於既入迦南之後已無所用。

(卯)埃及的影響，五經的律例是一種關係祭司、獻祭、禮儀的律例。這種律例出自生長於埃及的摩西之手，極屬自然，因在古代此類觀念在埃及已經進化到了最完備的程度。特別是五經關於會幕分爲三部，約櫃、燃香、莊嚴的聖會，祭司的特俸，食物潔與不潔之區分等律例，表明受了埃及的影響。此類律例在古代的埃及均有遺型可按。

(辰)五經特意省去埃及宗教上的特點，五經無詩篇（十九篇四節）歌頌太陽之語，無埃及論來生之道。這大概是作者特爲避免埃及的迷信與敬假神的用意。

(巳)米甸的影響。葉忒羅所提立長老分治各支派之事，顯然爲亞拉伯制度——逃城（出二十一章十三節，民二十五章十一至三十三節）亦然。這些制度不僅適用於

漂流曠野的以色列人，且於既入迦南之後，仍保存未廢。但是，如起初人民就有城市村鎮，必不至有此類設置。又所載可食之獸有產於西乃半島的——『鹿，羚羊，麂子，野山羊，麋鹿，黃牛，青牛』（申十四章五節）。

除以上羅凌遜所舉各點外，何默爾在利未人的律例中還找出了一些字是從埃及文借用來的（“Hebrew Tradition,” p. 291）。

shēn 從埃及字 *seta*（紡線）而來。

seret 從埃及字 *tsert*（手）而來。

sai'am 從埃及字 *senham* 而來。

ah'lamah 與 *leshem* 為兩種珠寶名，第一種即埃及文的 *ekhnomo*，第二種即埃及文的 *neshem*。

phaseth 與 *phish'chah* 從埃及文的 *pesht* 而來。

ophah 等於埃及文的 *ipt*，借自於巴比倫文的 *pihu*。

hin 等於埃及文的 *hin*，借自於巴比倫文的 *sin*。

何氏又以大祭司的胸牌亦出自埃及 (pp. 279-281) 並舉米甸文古刻證摩西所受米甸的影響。

(丙)申命記合於摩西的時代，否認申命記爲摩西所作的批評學者斷申命記出於瑪拿西或約西亞時，但事實諸多不合。『批評學者大都相信這一部律法是希勒家與沙番出自敬虔心的作偽，要使約西亞相信他們所計劃的改革，是出於上帝對摩西所啟示清清楚楚的命令』(F. H. Woods in H. B. D. I. 368) 在這一點上批評學者的意見不一，因爲萊耳在同書上說：『所載在聖殿發現律法書祇是偶然之事，此書爲希勒家所作，其發現之法爲希勒家輩的作偽等說，都毫無根據。記這件事直率而又自然，學者公認這部書大概出於瑪拉西時或約西亞初年。』以上兩說可由以下種種理由證其不實。

(子)這一段紀事(王下二十二章八節等)不露作偽的痕跡，希勒家、沙番、戶勒大、約西亞等，似乎都認這部書是古籍，是摩西的書。

(丑)不論在瑪拿西或約西亞時，都找不出捏造這一部書的目的。批評學者說，捏造的目的在推尊耶路撒冷的聖所，而排斥其他與此對抗的聖所，但與耶路撒冷對抗的聖

所，自從北方十支派被擄之後，已不復存。再來，作僞的目的若果如是，則其目的並未達到，因為我們聽說：「但是邱壇的祭司不登耶路撒冷耶和華的壇，只在他們弟兄中間喫無酵餅」(王下二十三章九節)。

(寅)如此書果是僞作，猶大不少對此書攻訐的人，凡爲此書所咒詛的惡人必藉機會力斥此書之僞，即令此書能誑騙一時，但到約西亞後，反對宗教復興運動的諸王之時，必能發現他們作僞的勾當，如係假造，必要作者是一絕大才士，而舉國其餘的人都是蠢物方可，但這怕是不能的事。

(卯)申命記的許多事合乎摩西之時，而不合於瑪拿西或約西亞之時。關於滅絕迦南人及如何對待迦南城邑的命令(申二十章十至二十節)用之於摩西的遺命中當然相宜，但用之於主前七世紀則不可解。引以色列人最近在埃及爲奴(申二十三章七節)引亞捫，摩押不允以色列在曠野借糧(申二十三章四節)引與亞瑪力人打仗(申二十五章十七至十九節)都證明爲摩西所作，如作於瑪拿西或約西亞時，這些話就無意義。選立君王及君王職務等條例(申十七章十四至二十節)至王國建設之後四

百年始行制訂，這怕沒有人相信。申命記作者的立場顯然是以色列人尚未進入迦南的立場。

(辰)批評學者指申命記與利未記體例的懸殊矛盾，乃由兩書立場不同所致。申命記是民用的通律，利未記是祭司所用的專書。因此摩西著申命記所用的另是一種體例，避煩瑣而重實用，隨時解釋人民進入迦南的一些應行之事。

(丁)以出埃及記及記歷史中像摩西這樣的大人物和許多驚人的大事，尙未掩蔽以色列人心理中所有的諸族祖，這就是那些族祖爲實在人物的一大證據（“Neueste Priidien” König, pp. 73—74）在以色列人心理中摩西雖是極偉大的人物，但摩西的上帝，照所記載的，乃是亞伯拉罕，以撒，雅各的上帝。以色列人沒有因摩西時代那些驚天動地的大事而置那些遠古族祖的名字於烏有之鄉。創世紀記那些族祖的歷史，既如是真切，表明必是古著無疑。如此，可間接證明五經爲摩西所作。

(戊)五經爲摩西作的理由之總結——照以上所說，五經的內容一致證摩西著作說可靠。新約作者，全猶太民族，和我們的主基督也持同樣主張。我們也試驗了近代批評

學反對五經爲摩西作的理由，考察出來他們的理由不充足。我們又找出了間接的證據，證明有三大段是摩西所作：第一段是創三十九章至卅十四章，第二段是利未律，包含全利未記及出埃及記，民數記兩書的一部分，第三段是申命記。反對五經爲摩西作所剩餘的理由就祇有五經的編輯了。這一條，最好另作討論，因爲這一條不特與五經作者的問題有關，而五經的完整及可靠亦以此爲斷。

二、編輯。照格林所概括的（*H. C. of Pent. pp. 61—68*），近代批評學者對於五經的編輯有五種主張。

（一）張本說——摩西著創世記借用了一些古書做張本，這些張本可由他們所用耶和華與耶羅興神名的不一，分辨出來。這一說爲亞斯突（一七五三年），維得林加，艾克豁等所主張。以後又有人根據出六章三節把這種分析法的原則用之於五經其他各書，而以全五經出於摩西之後。

（二）雜纂說——五經是由三十或三十餘種各不相同的張本雜編而成。這一說爲華特（一八〇五年），哈得門（一八三一年）等所持，是張本說不合的一種反證。

(三)增補說——新張本說，謂耶羅興作者編了一部全史，而經耶和華作者增補修改。這一說爲卜里克、都赫、施達林、底維得、克魯伯等所主張。

(四)編訂說——改正增補說，謂增補那部歷史的不止一人，也不在一個時候。這又是增補說不合的一種反證，爲依瓦德、胡普所倡。

(五)改正張本說——與原有張本說的不同之處，在以耶和華張本爲接續前史而來的另一種張本。這是今日通行的一說，哥拉夫、魏勒好遜、魁倫、柯理勒、德乃偉、選尼、哈普特、卜利格等一班人在意見上雖小有出入，但大體都持此說。

這第五說以六經，除經若干次編定外，有四種原有的張本。

第一種是 P，即祭司本 (Priestly Document)。許多學者認此本爲五經主要張本。依瓦德稱此本爲『根源記』(The Book of Origins)。胡普稱之爲『第一耶羅興本或古耶羅興本』(The first or older Elohist)。底勒滿稱之爲 A。德乃偉論此本的特徵說：『此本的文字是法學家而非歷史家的文字；煩瑣，精密，拘於形式；是一個一層一層依次發揮的題目；爲求詳盡之故，縱現重複亦所不惜。語句多練成同例的格式，且常用重複語調以

明文字的步驟。作者對於數目、年代、統計等事之注意也顯而易見』(Driver's I.L.O.T. p. 15.) 他們認創世記的約一半，出埃及記的大半，全利未記、民數記的大半，申命記首尾的一些地方，約書亞記的幾大段都是 P 張本。此本所有的『聖潔律例』(Law of Holiness) 利十七至二十六章，) 許多人又以為比其餘各段更古，並稱這一段律例為 H (底勒滿稱之為 S，因其在 Sinai 所頒)。

第二種是 E，即耶羅興張本 (Elohistic) 從創二十章起 (也許是從創十五章二節起) 即是此張本。胡普稱此本為『第二耶羅興本或較晚的耶羅興本』。依瓦德稱之為『第二作者』。施萊德稱之為『神治派作者』。底勒滿稱之為 B 或『以色列古事錄』。批評學者大都認此張本的作者為北國人。

第三種是 J，即耶和華本 (Yahvist) 都赫稱此本為『增補者』。依瓦德稱之為『第四作者』。施萊德稱之為『先知作者』。底勒滿稱之為 C。他們以此本作者為南國人，照他所有的上帝觀念，對於上帝如人的本性，寫得很親切。

第四種是 D，即大半的申命記 (Deuteronomy)。

關於以上種種張本的年代，密克勒所說的，可代表批評學界普通一班的意見。他說：『這樣，對於五經著作的年代，其結論便是：J約出於主前八五〇年，E約出於主前八〇〇年；這兩個張本經人修改擴充之後約於主前六三九年合成了一本，D即是主前六二一年發現於聖殿的那一部書，但著作的時候必在前一點，且於瑪拿西時曾經修改，而到以色列被擄於巴比倫時編入了JE本一起。後來又加上P，五經實際上就告成了。P的產生約在主前五世紀，若不是在四五八年以斯拉回巴勒斯坦之前，便在四四四年之前』（“The World before Abraham,” p. 63）但較為保守的批評學者，如底勒滿、克特耳、保底新輩，以P出於被擄以前，保氏又以JE雖顯是兩種張本合攏來的，但J與E的分別却不如JE與P之大。可是J與E仍是顯然有別的。德乃偉說：『如果J不如E之注重具體的紀述，牠寫人生和品性的能力則大於E。J的文筆是輕描淡寫的，作者寫一件事，僅寥寥幾筆，事還不會寫完，讀者已得了一不可磨滅的印象。特別是他的問答語（是書中常見的）把一個人的品格情緒表現得細致真切，這是難得的』（L. O. T. p. 119）批評學者又說，這些張本未編入一起以前，都是一部一部的散書，後來纔有人把他們編輯攏

來，那些編輯的人平常稱爲 R (Reactor)，並且他們編輯的時候，多隨意修改增補。底勒滿論這一點說：「更有一個問題，就是 A, B, C (即 P, E, J) 不知是一個編輯人還是幾個編輯人編輯的。從前主張一人編輯說的人較多。現在這一說却爲人所反對。他們說 A (P) 是六經最晚的張本，是被擄期後的書。B (E) 與 C (J) 各自經過幾次增補之後，已有人把他們合成一卷，以後又編入 D，儘後，纔有 A (P) 編入在以前的各書一起。」(Dillmann's Genesis p. 10)

批評學者所持五經如此編輯而成的理由，我們分別辯明如下。

(一) 所用神名的不一。亞斯突根據創世記所用神名不一，斷摩西著創世記借用了種種不同的張本，這些張本由所用耶和華與耶羅與兩個神名的不同分辨出來。以後，又有人斷出六章三節必是一個至此尙未用過耶和華名字的作者（即 P 張本作者）寫的，因此他不是全創世記的作者。

辯明——(甲)這一條理由抹煞上帝種種名字的字源，而以爲祇是聽作者所好，隨意應用。批評學者固然承認，不是 J 作者不知有耶羅與的名字，或 P 與 E 作者不知有耶

和華的名字，不過是各隨所喜而用。但是，若果如是，問題就是：J爲甚麼獨喜用耶和華，而E與P爲甚麼獨喜用耶羅興。這個重要問題，主張張本不同說的人沒有滿意的答案。但是，五經若只是一個人著作，用這些名字的原因，就清楚些。這正是批評學者所說P，J，E的特徵有以使然。他們說P作者是冷靜，講格式，講統系，講邏輯的；但正是在這類章節用耶羅興，最爲合式。因耶羅興是神的通稱，與以色列人無特殊關係，且多次用以爲指異邦的神。再來，他們說J作者所寫的純樸自然，所有上帝的觀念是神人同形同性的；但這種宗教上的熱忱，就使我們想到作者必要用以色列人稱上帝正式的名稱耶和華，因用耶和華，是特別注重他與以色列立約的關係。有些章節，我們固然不能說明爲甚麼用此一神名或彼一神名的原因，但大半的章節，若改用別的神名，就不合式。一處有一處合式的神名，以前有亨斯登堡說明過，近來有格林說得更詳盡。他說：「張本不同的一說不能解答爲甚麼是用耶羅興的作者，而不是耶和華的作者，應記述創造世界和萬物的來歷；不能解答爲甚麼是用耶和華的作者，而不是用耶羅興的作者，應記述上帝在地上的國所有初民時代的起頭，和人跌倒後上帝所顯出的恩典；不能解答用耶羅興的作者爲甚

麼從不說到祭壇，獻祭，禱告，敬拜等事——爲甚麼，除了特別指明是講以色列族祖的上帝之外，其餘與異邦有關係的時候，就常用耶羅興。這一切，照張本不同論說起來，都是偶然的。但這種顯然有意義的採用，怕不是出於偶然，而是作者特意按照神名的意義與慣例，審察情形，分別採用。【(“Unity of Genesis,” p. 347-8)】

(乙)批評學者因要證實某張本的作者喜用某種神名，他們必得把經文切成無數片段，有些屬J的地方，偏用耶羅興（創七章九節，三十三章五、十一節），屬P的地方，偏用耶和華（創七章十六節，十四章三十二節，十七章一節，二十章十八節，出十八章共六次）。他們也只得把創二十一章一至二節，二十二章，出十九章二十四節，民二十二至二十四章以及其他一段一段的切碎，來強合他們的主張。若再遇着說不通的地方，不是說是R改了那裏的神名，便說經文有訛誤。但這類說法，除了他們張本不同論的解釋之外，別無根據。張本不同的主張，原是根據現有的經文而來；倘若凡經文中有不合他們主張的，便認那些地方的經文不對，這樣，我們要請教：經文既有訛誤的，又怎能要我們相信他們根據訛誤經文所造成的主張呢？有沒有一個R，或幾個R，就是全無根據之論，不過

是主張張本不同說的人用以解答困難的一個托詞。

(丙)批評學者覺得必須要把用耶羅興的張本分開——分爲第一個耶羅興，P與第二個耶羅興，E。他們一面說J E是由J與E兩種張本合成的，但一面又認J與E很不容易分開。這就證明依神名的用法分析五經，就是一個很靠不住的標準。用這種標準既不能把P與J E，及J與E分辨清楚，便不如棄之爲當。

(丁)出六章三節決不是作者以前不知或沒有用過耶和華那一節是上帝對摩西說：「我從前向亞伯拉罕，以撒，雅各顯現爲全能的上帝（*El Shaddai*）至於我名耶和華他們未曾知道。」

我們應注意：(1)耶和華的名字不是別於耶羅興，乃是別於伊勒撒大（*El Shaddai*）。伊勒撒大在創世記僅用過五次（創十七章一節，二十八章三節，三十五章十一節，四十三章十四節，四十八章三節）。耶羅興却用過兩百餘次。出六章三節選用伊勒撒大，顯然因這個名字有某種特別的意義。但這一節上一句若不是指從前諸族祖平常所用上帝的名字是伊勒撒大，那麼，那一句的下一句也不能是指以前諸族祖不知有耶和華的名

字。

(2) 若果有一個編訂五經的R，他沒有認出六章三節的話與諸族祖屢用耶和華的慣例相矛盾，不然，他必要改正埃及記的說法或創世記所用耶和華的名字，並且這幾千年來，不知有創世記張本不同說的猶太人與基督徒也沒有在出六章三節看出甚麼困難。

(3) 按這一節的上下文和平常語言的慣例，「知道我名」顯然是指對這名字所注重的特性應有一種從經驗得來的知識而言。上帝至此纔把這名字的原義（出三章十四至十五節）及與所立之約的關係（出六章四至八節）告訴摩西，並一再對他明白宣示（出六章七、八節，十章二節，十六章十二節，二十九章四十六節等）在舊約「知道」二字平常多為認識的意思。「知道我名耶和華」在舊約許多次包含對上帝的特性有更深切的認識之意（王上八章四十三節，詩九篇十一節，九十一篇十四節，賽五十二章六節，六十四章一節，耶十六章二十一節，結三十九章六至七節）由各方面看這一節的意思，乃是說亞伯拉罕，以撒雅各，以前祇知道上帝是全能的上帝，而不知他是聖約

的上帝。摩西以前有沒有耶和華的名字，出六章三節沒有說——單說這名字特別的意義還未有人領悟。摩西把他那時候一個如此親切如此貴重的名字，用於記他以前的歷史書中，固屬可能。但依這名字的古式和與亞述的「耶戶」(Jahu)似乎相通的兩點看來，我們更相信以色列的那幾位族祖必定知道耶和華這個名字。受壓迫的以色列民所熟知的這一個名字到現在成了他們聖約的保證，這與時見於天空中的虹到挪亞時得了一種新意義，其事相彷彿。

(二)除神名外，有別的字，批評學者說是各張本所特有的。他們說 P, J, E, D, 各有其不同的字彙。德乃偉舉了一長串 P 所特有的字 (L. O. F. pp. 131—5)。史德拉克也舉有各張本所特有的字，且附帶舉出幾個同是一事而各張本所用的說法卻不一樣的例證 ("Einleitung," pp. 43—53)

辯明——(甲)所舉出的字或說法，除非兩個作者都有應用那一個字或那一個說法的機會，所謂特有的字一條理由便無價值可言。德氏所舉 P 所特有的字，許多祇是 J, E, D, 無應用的機會罷了。

(乙) P 用這一個字，J E 用那一個字，而兩個字意義相仿，這有時是因他們的特徵不同，故用字亦異。因此 P 與 D 用更確切的說法 *Hoid*，J 卻用 *Yiad*，因為五經中斷爲屬 P 與 D 的地方，確切是其特徵之一。又 P 與 J 用 *西乃山* 的三峯之一，但 E 與 D 用 *何烈* 爲全山總名，這也是因在前一處必須說得確定（出十六章一節），後一處不必如此（出十七章六節，申一章二節）之故。

沒有甚麼一氣呵成的記事文字比使法老的心剛硬那段記事（出四章二十一節至十四章八節）更現得整飭的。細心的讀者必能體會這段歷史行文的步驟，但徒因 P 與 E 用 *Chisak* 表使法老的心剛硬，J 卻用 *Hik'ord*，批評學者遂把這段歷史割斷，以致意義無從表現。這一段歷史用字確有精密的意義：

(1) 就上帝方面說，上帝先使法老心硬（*Chisak*），以後使他固執（*Alk'she*），最後使他硬如鐵石（*Hek'badis*）。

(2) 就人的方面說，在全段歷史上法老的心剛硬，是表心的景况與動作的兩個字互用的。批評學者的分析就破壞了以下這種錯綜互用的結構：

出七章十三節.....景况 P.

八章十一節.....動作 J.

八章十五節.....景况 P.

八章二十八節.....動作 J.

九章七節.....景况 P.

九章三十四節.....動作 J.

九章三十五節.....景况 P.

我們還可以舉別的例子，但這一個就是證明批評學者對於五經的分析是直接違犯全舊約用字的慣例。有的地方我們雖看不出用某字的理由來，但不能說就是沒有理由，作者在甲處喜用某一個說法，在乙處又喜用一個同義的別的说法，這是很常有的事。

(丙) P 與 J E 各有特用之字一說，非把五經割得七零八碎不能成立。P 段內一個常用的說法若現於 J E 段，那一章就非分開不可，有時候甚至一節亦須如是。除非要定某個說法是後人所修改的，纔找得出一整段一整段的紀述，這種理由的價值也就不問

可知用這種方法，沒有甚麼作品找不出一些的張本來（如格林對於好撒瑪利亞人和浪子兩比喻的分析及馬理的羅馬書的解剖）

（二）批評學者稱五經有雷同的文字——兩次記創造，兩次記洪水，兩次記摩西受召之類。

辯明——這些不是雷同，有的祇是似同而不同的事，如亞伯拉罕與以撒各認妻為妹等是編五經的（R）明認這是兩件事，再有的是從另一立場重述一事，如創二章再記創造，是從上帝的啟示與安排的立場而說的，重複有時又是希伯來文體的一種特徵，這種特徵就是先總述一事以為開端，以後再詳加發揮，如創二十八章五節先祇簡單一提雅各動身往巴旦亞蘭，以後纔敘他在路上的詳情（創二十八章十節至二十九章十三節）（餘例見 Green's H. C. of Pent. pp. 111—112）關於兩次記載洪水，依瓦德說：「洪水的故事是耶和華與耶羅興兩種張本最顯著的證明」（盧布列特引依瓦德語，見「Das Rätsel des Finfbuches Mose」, p. 44）但批評學者雖費盡心力，卻找不出兩種記載，有一種是完備的，他們以第七章起是J的，若然，上帝就祇吩咐了挪亞和他一家進入方舟，而

沒有一句話說到他如何建造方舟和他家裏的人丁。正要有以上六章九至二十二節的話，纔能使第七章的紀載完全而有意義。創八章十三節說，『到挪亞六百零一歲，正月初一日，地上的水都乾了；挪亞撤去方舟的蓋觀看，便見地面上乾了——』他們說這是J的，但以後要到第二十節『挪亞爲耶和華築了一座壇，』纔又是J的，彌補這一個缺陷的一段，批評學者說是P的。再來，創九章一至十七節（P）與創八章二十一至二十二節（J）也不是雷同，乃是挪亞爲耶和華建築了一座壇，再開始他在世的生活之後，上帝再細說明他與挪亞所立的約。要批評學者所說的兩種記載合起來，纔有一部記洪水的完全歷史。又楔形文所記洪水的故事，並不是合於此張本或彼張本的記載，但次序多與創世記所有相同（Y. D. Davis, "Genesis and Semitic Tradition," pp. 128—9）。這也是可注意的。兩個約拿單伊德華（Jonathan Edwards）的歷史，較創世記的紀載更現得雷同。兩個人都是牧師，都是大學的校長，兩個人都死於受職不久之後，且都在他們死的一年用了『你今年必死』的經題講道。以後的批評學者對於這兩個人也非說他們是一個人不可。

(四)批評學者說這些雷同的紀述又有矛盾的地方。

辯明——我們要注意所謂最矛盾不同的地方，是創世記中摩西有張本或口傳爲根據的地方。

(1)按創七章十二、二十七節，八章六、十、十二節，洪水有五十四日，按創七章二十四節，有一百五十日，但平心靜氣的讀者必能看出創七章十二、二十七節與八章六節的四十日非指全洪水的時間，乃指下雨的時間。

(2)以撒的名字有三樣解釋（創十七章十七節，十八章十二節，二十一章六節）但這三樣解釋，意義非不相通。孩子起名爲以撒（喜笑之意）那一點也不奇怪，因他的父母聽見要得孩子，都會暗笑不信，及至撒拉生了以撒之後，她又因那名字覺得可喜可笑。

(3)批評學者又以把約瑟賣給埃及及人的，按創三十七章二十五至二十七節，是以實瑪利人，按創三十七章二十八、三十六節，是米甸人。

辯明——這兩個名字一點不相衝突。廿七章八節載基甸與米甸人打仗，到二十四節卻說那打敗的是「原來仇敵是以實瑪利人，都是戴金耳環的。」這顯然是以實瑪利

人包括米甸人。因此，兩個名字可以互用。還有人說以實瑪利人是當時無論何國商人的通稱，因他們以通商著稱。再是，五經如真有無可調劑的矛盾，批評學者所持五經曾經一最後的人編訂之說，便不攻自破，因為那人既有編訂五經的才能，而於如此顯著的矛盾竟不加改正，這是大可怪的。

關於辯明五經編輯的理由，還有五書編法整飭的一條，批評學者也認五經有一貫的編法，但他們說這是由於那最後編訂之人的才能。他以P做他編訂全書的綱領，不錯，史家固然可用若干互相矛盾犧牲的材料，考訂異同，編成一部貫通的歷史。但如此，他決不能照原文直鈔，他非把材料化為自己的詞句不可。然批評學者所說五經的編訂並不是這麼一回事。他們以五經是用原有種種張本一段一段堆砌成的，各張本的語句仍然能分辯清楚。編訂人不過把這些張本聯綴一下，而略加竄改。但五經若果係如此編訂成的，我們要說決不能有今日編法整飭的五經歷史。批評學者的主張是自相矛盾，因為決不能有這麼一個編訂人。那有作者既有從一堆亂蕪的材料中找出頭緒的高手，而又留下種種矛盾糾纏，叫後人譏評他著作的粗拙呢？

我們不說，承認五經的完整，且為摩西所作，全然沒有困難。但我們要說，承認批評學者百餘年來費盡心力所考訂五經的來歷，較承認原有遺傳的主張，其困難更大。批評學者的考訂把一個小小難堆倒化為了一座更難的丘山。於他們所提出種種似是而非的理由，我們要說是子矛子盾的結論。

第一章 創世記

一、名稱。猶太人取五經每卷開頭的一字或數字作每一卷的書名。因此五經的

第一卷名 Preshith，阿利金照字音譯爲希拉文 Breshith。七十譯本照本書十處所用的一個標題（創二章四節，五章一節，六章九節，十章一節，十一章十節，十一章二十七節，二十五章十二節，二十五章十九節，三十六章一節，三十七章二節）名此書爲 Genesis。這十處的譯文都有這一個字。武耳甲特譯本及近代多數的譯本都用七十譯本所用的名字。這名字的意思即根源，生產，世代，恰與希伯來文的複數字 shol'doth 相通，這希伯來字亦即創世記全書的管鑰。

一、作者與編著。（見以上五經概論章）

二、目的。創世記的目的，正如希拉書名所示，即探索歷史上的種種根源。不過與近代歷史家的立場有別。近代的歷史家是先搜集材料，而後依年代的次序以爲編訂。創世記單以扼要之筆紀述上帝啟示的綱領，而至以色列成爲民族時止。上帝創造的完滿目的及那目的如何一時因人的罪而受打擊，是這一部啟示歷史最相當的開端。這部

歷史表明上帝如何先在亞當的後裔中一步一步施行選擇，一直到最後選定一個人的後裔做他傳佈啟示和救贖給全人類的工具。在這一段選擇的歷程中有該隱的被棄，塞特的被選，有洪水滅世，掃除一切罪惡，及挪亞一家被選，作人類的新始祖，有閃的被選，有人類在巴別的分散，有亞伯拉罕蒙召，及以撒神異的誕生並在摩利亞山被獻，有幼子雅各被選，及雅各如何受磨煉，並最後全家下埃及，在那裏由一家而演為一大民族。在創世記上帝是與一個一個的人和一個一個的家交接，而在以後的書上是與一個一個的國交接，特別是以國家的與宗教的領袖做工具與以色列國交接。

創世記與五經的關係有如五經與全舊約，全舊約與新約的關係。創世記是論上帝將一純潔民族的種子如何種植及其所種植的地方，以後的書是論那種子的生長，發育而成為大樹。舊約再以後的書是論那樹上特別發出一枝如何逐漸由苞而花，由花而果。到了新約就是從那樹上折下那完全的果來，給予世界，作萬民的醫治。

四、分段。

開端 一至十一章。

(甲)創造。一章一節至二章三節。

(乙)洪水以前的歷史。二章四節至五章三十二節。

(丙)洪水至亞伯拉罕時的歷史。六至十一章。

(一)亞伯拉罕的歷史，包括以撒幼年時的歷史。十二章一節至二十五章十八節。

(二)雅各的歷史，包括以撒、十二支派祖，至約瑟死的歷史。二十五章十九節至五

十章二十六節。

五、張本。在上章我們已經討論以色列人若有甚麼古書古籍，摩西沒有不知之

理，若有甚麼口傳，摩西也沒有不知之理。在這一點上，我們有以下幾種重要事實作我們的參攷。

(一)創世記的四分之三有多(十二至五十章)所記的是亞伯拉罕、以撒、雅各，終身的事蹟——這些事蹟，約瑟沒有不知道的，且以他家族思想的濃厚，他把這些事蹟搜集編訂起來，亦意中事。他在埃及所居權要的位置，不難使他搜集材料編訂他一族的歷史。由亞伯拉罕為所多瑪禱告，獻以撒為祭，及約瑟與弟兄相認等處所用本人的語調看

來，摩西的著作很像是根據以前的一種記錄。

(一) 亞伯拉罕是從一有文字通行的國來的，他住的城也是哈摩拉比法典 (*The Code of Hammurabi*) 上所載一重要的城 (哈摩拉比大概即創十四章的暗拉非) 那一國所有創造與洪水的遺傳多與創世記所載相同。那一國也是創世記所說埃田園所在的地方。混亂語言也是在那裏。若有關於創造與論洪水實情的原有啟示，必是從那裏傳下來無疑。由此，我們可以想見亞伯拉罕從猶弗拉底河邊遷至迦南時，必帶了這類冊籍與家譜去了。『亞伯拉罕將一切所有的都給了以撒』 (創二十五章五節) 這些『一切所有』之中恐怕也有那些無價之寶的冊籍。若然，雅各下埃及時，必帶到了那裏，後來做了摩西著創一至十一章的張本。

(二) 以色列人寄居埃及及的四百年間，我們曉得至少有一樣遺傳從約瑟傳到了摩西。約瑟要他弟兄應許把他的骸骨帶出埃及 (創五十章二十五節)。約瑟的尸體果然保存到了摩西的時候，由以色列人帶去 (出十三章十九節)。葬於示劍 (書二十四章三十二節)。約瑟和他以前時候的棺木，在上面每有刻埃及及亡經 (*The Book of the Dead*)

之舉。埃及王公祭司的棺木上既有刻埃及經典的事，難道這位埃及的堂堂宰相，以色列的救星約瑟的棺木不會刻上記述他祖先功蹟的載籍麼？這種推論可表摩西如何容易得到他著創世記的可靠史料。

六年代。照創五章與十一章的家譜所推出的年代如下：

	生子	餘年	享壽	生年	死年
亞當	一三〇	八〇〇	九三〇	一	九三〇
塞特	一〇五	八〇七	九一二	一三〇	一〇四二
以挪士	九〇	八一五	九〇五	二三五	一一四〇
該南	七〇	八四〇	九一〇	三二五	一二三五
瑪勒列	六五	八三〇	八九五	三九五	一二九〇
雅列	一六二	八〇〇	九六二	四六〇	一四二二
以諾	六五	三〇〇	三六五	六二二	九八七
瑪土撒拉	一八七	七八二	九六九	六八七	一六五六

拉麥	一八二	五九五	七七七	八七四	一六五一
挪亞	五〇〇	四五〇	九五〇	一〇五六	二〇〇六
洪水					一六五六
閃	一〇〇	五〇〇	六〇〇	一五五六	一二五六
亞法撒	三五	四〇三	四三八	一六五六	二〇九三
沙拉	三〇	四〇三	四三三	一六九一	一二二四
希伯	三四	四三〇	四六四	一七二一	一二八五
法勒	三〇	二〇九	二三九	一七五五	一九九四
拉吳	三二	二〇七	二三九	一七八五	二〇二四
西鹿	三〇	二〇〇	二三〇	一八一七	二〇四七
拿鶴	二九	一一九	一四八	一八四七	一九九五
他拿	七〇	一三五	二〇五	一八七六	二〇八一
亞伯蘭	一〇〇	七五	一七五	一九四六	二二二一

〔註〕關於洪水年代，參創七章十一節，亞伯蘭的年代參創二十一章五節，二十五章七節。

照上表推算，從亞當到基督不過四千年，因亞伯拉罕的年代大概爲主前二〇四〇至一八六五年，但埃及、巴比倫遠在主前四〇〇〇年已有高尚的文化，可見表內的年代必不正確，這樣，是創世紀家譜有錯不成？我們應注意以下的幾件事。

(一) 聖經的家譜不是要做一種全備的家譜，不過選錄幾個特出的人。太一章的家譜共分做三個十四代，但這三個十四代的時間大不平均：從亞伯拉罕到大衛約一千年，從大衛到被擄約四百年，從被擄到基督五百餘年，又照出六章十六至二十四節的家譜，從利未到摩西雖經四百三十年之久（出十二章四十節），而摩西僅爲利未之曾孫，相隔不過四代，這必是有多少人未錄入家譜。

(二) 創五與十一章所記非全備家譜，更有事實可證。聖經曾載從約瑟到摩西（出十二章四十節）及從出埃及至建造聖殿（王上六章一節）的年代，但不載從亞當至洪水，從洪水至亞伯拉罕的年代，又家譜上每一表有十個人名，這與太一章家譜的編法

相同。若家譜的年代果然正確，那末，亞當應活到挪亞將生的時候，挪亞應見該南，瑪土撒拉應死於洪水滅世的那一年，亞法撒應生於洪水滅世的一年（但注意創十一章十節），閃應死於亞伯拉罕之後三十五年，沙拉應死於亞伯拉罕之後三年，希伯應死於亞伯拉罕之後六十四年。但這顯然不是聖經記事的目的，聖經記亞當至挪亞，記挪亞至亞伯拉罕，罕必是極長久的時期。

(二)家譜的書法是：「甲活到若干年生乙，甲生乙之後，又活到若干年，並且生兒養女，乙活到若干年生丙……」但原文的「生」字有時是子傳孫繼的意思，如創四十六章十八節稱「細帕所生的兒孫」，同章二十五節稱「辟拉所生的兒孫」，又說迦南所生的全族（創十章十五至十八節），並應注意出一章五節，「凡從雅各所生的共有七十人」一語，這當然包括子孫曾孫而言，因此家譜上所用的「生」字，不一定說乙是甲直接生的兒子，也不一定說乙生的時候，甲是若干歲，乙固可為甲直接生的兒子，但也可為甲後代的子孫，若為甲後代的子孫，那麼，甲活到若干歲所生的就不直接是乙，乃是乙所自出的兒子，如此，甲與乙之間相隔就可有好幾個世紀，家譜上有數目，不是要記世界的年

代表，乃要表明罪惡對於人類精力和壽數的功效。家譜的用意即在乎此（參一八九〇年四月出版的 *Bibliotheca Sacra*）。

第二章 出埃及記

一、名稱。猶太人取本書開卷的頭兩個字 *ve'eleh sh'moth* 做書名，有時簡稱 *sh'moth*。七十譯本照內容名本書為 *Exodos*，武耳甲特及近代的譯本都照七十譯本而名。

二、作者與編著。（見五經概論章）

三、要旨。出埃及記是緊接創世記來的開卷，使用聯續詞『並且』記下到埃及的雅各十二子的名字，全書從創世記約瑟死後的歷史起，記到建設神治國於西乃山這一段歷史是上帝應驗他應許亞伯拉罕子孫必得迦南為國的起點。

出埃及記所記這段應驗的歷史之特點是以色列人的開國，他們由一家七十口而蔚為一大民族，作者只簡單的一提，因為依作者宗教的眼光看，這三百多年的期間沒有甚麼可記之事，但法老的壓迫反使以色列人愈加繁殖，且因此反使他們得蒙拯救，這是一段很重要的歷史，因此記下，傳之後代，以資鼓勵他們的信仰和感恩之心。創世記所記的是以色列人宗教生活的起點，出埃及記所記的是他們國家生活的起點，所以出埃及

記證明他們的大國慶日，逾越節的來歷，是很相當的。以後再繼續記他們在曠野的情形。而上帝頒給他們立國大典的地方西乃山止。末後的幾章也是那時候所頒的一些律例。

四、分段。

(一) 以色列人的歷史，至他們抵西乃山止。一章一節至十九章二節。

(甲) 以色列人受壓迫。第一章。

(乙) 以色列人的救星摩西受訓練。第二章。

(丙) 摩西蒙召見法老爲以色列人請命。三至十一章。

(丁) 設立逾越節。十二章一節至十三章十六節。

(戊) 以色列人抵西乃山的經歷。十三章十七節至十九章二節。

(二) 西乃山的啟示，包括十誡和種種道德及禮儀的律例。十九章三節至四十章

三十八節。

五、與以色列人客居埃及和出埃及同時的歷史。以色列人客居埃及

的年代頗不易考。據王上六章一節，從出埃及至所羅門修建聖殿有四百八十年，又修建聖殿在所羅門在位的第四年，那麼，出埃及就當在主前一四九五年，客居埃及既有四百三十年（出十二章四十、四十一節），那麼，就當在主前一九二五至一四九五年。但據近代的考究，哈摩拉比（大概即聖經的暗拉非，與亞伯拉罕同時）的年代大概為主前一九七四至一九二〇年。這樣，亞伯拉罕就在主前二〇四〇至一八六五年。若然，以撒便生於主前一九四〇年（創二十一章五節），雅各便生於主前一八八〇年（創二十五章二十六節），雅各下埃及便在主前一七五〇年（創四十七章九節）。照此推算下去，以色列人客居埃及的年代應為主前一七五〇至一三二〇年。這一個年代頗與近代各有名的埃及及考古學家所考究的相合。

彼得利就埃及及方面的材料考察，斷出埃及及在主前一二〇四年，培基和大半可靠的埃及及考古學者，却斷為主前一三二〇年。但不拘怎樣，他們斷約瑟下埃及是最後的大牧羊朝君主亞比帕第二當國之時。牧羊朝的君主原為亞洲人，有的歷史家以他們為閃人與赫人的混合種。又據曼多尼所說，牧羊朝享國五一一年。約瑟做宰相是這一朝國祚將

絕的時候。若然，我們就懂得約瑟的事蹟，何以不見於埃及的史冊，及出一章八節何以有「不認識約瑟的新王起來治理埃及」的一語。又牧羊朝是以外寇入主埃及，所以不難把埃及的一塊地方給予以色列人居住，但牧羊朝以後的新朝爲本國人，就自然要排斥以色列人，而施以壓迫了。牧羊朝建都的地方爲但尼斯，即聖經所說的瓊安，居三角洲之東部，與哥珊及以後的比東、蘭塞兩積貨城的舊址相距不遠。牧羊朝是埃及的十五、十六兩朝，他們完全與埃及人同化了，所以他們事業的遺跡與其他埃及及王無大差別。

當第十七朝時，埃及及本族立都於提比的王，曾與牧羊朝交戰，但到第十八朝，纔把他們驅逐出國。第十八朝的雄才大略之主爲多特米第三，他十五次興兵征敘利亞，平服諸王。卡拉克的廟牆上所刻多特米第三克服敘利亞的城共一百十九所，其中有兩所，一名雅各額爾，一名約瑟額爾，據學者推測，或者是照雅各、約瑟而名的。多特米第三武功的結果，伯拉河上游，愛琴海的諸島，居比路、小亞細亞一部分都成了他的屬土。一八八七年所發現的鐵拉亞馬拉碑刻，對於埃及這一朝的歷史大有發明。碑文大多是敘利亞各省的官府上多特米第三之後的亞門羅非第三的公文呈報之類。所用的文字是當時外交界

通用的巴比倫文碑刻上所說到的一個卡比利民族，有的學者斷爲即希伯來所說的是耶路撒冷王稱卡比利人屢犯巴勒斯坦的南部諸城，這大概是約書亞所記以色列人克服迦南之事。不然，就是有一部分以色列人於出埃及之先，曾有謀殖民於南巴勒斯坦之舉。這兩說，後者大概比較的可信。何默耳以亞塞支派出埃及及較其他支派爲早，並論以色列人未出埃及之先，與迦南的關係說：「從埃及及與巴勒斯坦關係的親密看，我們很可以相信以色列人客居歌珊的四百三十年間必與巴勒斯坦從未斷絕往來」（Holzer Tradition p. 226）但卡比利也許是居於巴勒斯坦南部某一帶地方居民的通稱，而非一個民族的專名。希伯來名字的起源或卽在此。

繼亞門羅非第三爲王的是亞門羅非第四，他有名的事業爲改革宗教，就是以拜日教爲主而謀統一埃及及全國的各教。但他改革的事業未克成功。他死之後，他所提倡的拜日教亦隨之消滅了。亞門羅非第四所引起宗教的騷擾，後來爲哈耳賣所平服。哈耳賣有的歷史家斷他爲第十八朝的末王，有的又斷他爲第十九朝的開國祖。哈耳賣之後，三傳至蘭塞第二，卽有名的大蘭塞。

歷史家公認蘭塞第二卽是壓迫以色列人的君王。他多年與赫人打仗，但以後議和，以北敘利亞屬之赫人，巴勒斯坦仍屬埃及。他在位六十七年。埃及及今日所存廟宇之一半，建於此王之時。他是一切法老中最出名的。他重修了三角洲城，並以但尼斯（鎖安）爲皇城。他在敘利亞的威權卻遠在前兩世紀的多特米第三之下。蘭塞第二死後，太子曼尼夫繼位，以色列人出埃及及大概卽在此時。證以聖經事實也相合。當摩西生時，以色列人的壓迫業已開始，至出埃及時，摩西已八十歲（出七章七節）。壓迫必起於一新君登位之時，且以蘭塞第二之苛暴，他很像就是壓迫以色列民的君主。他造城池，修宮殿，大興土木，與聖經所記壓迫以色列民和泥做磚修造比東，蘭塞兩積貨城之事隱隱相合。如此，以色列民出埃及及或在曼尼夫繼位後的十三年或十三年之後。

曼尼夫搭的事蹟多不可考。一八九六年發現一紀錄，載曼尼夫搭所征服的地域有「赫國，迦南，亞實基倫，基色，亞羅雅，以西利——諸國」。其中的亞羅雅雖是利巴嫩的城，以西利似屬南巴勒斯坦。有的人以以西利卽以色列。若然，在所發現的埃及及古物中，此爲僅見那紀錄上，除上表以外，載曼尼夫搭出兵亞洲之事，僅在第五年有過一次。若摩西果

生於蘭塞第二繼位之後，那麼，曼尼夫搭第五年出征之事必在以色列人出埃及之先。因此，上文所說以色列人出埃及之先，有一部分人謀殖民於南巴勒斯坦之說若是不錯，曼尼夫搭第五年出征之事，或者即是追擊此一部分離叛的以色列人，但埃及歷史與聖經的記載都語焉不詳，所以我們不能遽下斷語。不過證以我們所已有的史料，聖經的記載是確實可靠的。再來，以上的那紀錄如果可信，我們也懂得，在上帝所刑罰的法老和上帝在紅海淹沒他軍隊的那法老的刻文上，如何不說到以色列。

又據新近的一說，第十八朝的多特米第二是壓迫以色列人之君，亞門羅非第二或多特米第四爲以色列人出埃及時之君。這一說以年代爲主要理由，照平常所定出埃及的年代（主前一三二〇年）推算起來，從出埃及及至修造聖殿便不能有如王上六章一節所說的四百八十年。若有四百八十年，便須上推至多特米第三末年的時候。考多特米第三時的歷史也與聖經的記載相合，有一幅用俘虜造磚，題「勿怠情」一語的古畫，即多特米第三時之物。又多特米第一的公主哈達蘇嘗與其弟多特米第二同理國事，多特米第三年幼時，哈達蘇或居攝政地位。如此，收養摩西的埃及公主或者是哈達蘇，而鐵拉

亞馬拉碑刻所說的卡比利或者是攻耶路撒冷王的以色列人。

總結起來，以上兩說，都無充分的事實以資證明。不過比較起來，以蘭塞第二爲壓迫以色列人之君，曼尼夫搭爲出埃及時之君的一說較爲近理。

第三章 利未記

一、名稱。五經的第三部書利未記，猶太人取開卷的頭一個字 *vayikrah* 做書名，米希拉名本書為 *torah kohanim* 或 *sepher karpant* 末後一個名字，乃就本書內容而言，七十譯本也照內容名本書為 *Leuiticon* 菲羅名本書為 *Leuitiche Biblos* 武耳甲特譯本仿七十譯本之例，譯為 *Liber Leviticus* 近代譯本都用武耳甲特的譯名。

二、作者與編著。（見五經概論章）

三、目的。照米希拉與七十譯本所題書名的意義，利未記乃為祭司而作，是祭司敬拜耶和華，和教導人民敬拜耶和華的一部律例備要。利未記列於出埃及記後，甚為合式，因出埃及記末後一章所述的是會幕竣工，奉獻上帝，但利未記的啟示及啟示的方法，顯與出埃及記有別。這一個分別，於利未記開卷的一語：「耶和華從會幕中呼叫摩西，對他說，（利一章一節）即表得清楚，傳乃塞說得好：「利未記不再是那位立法家用鐵面無情的口腦說話或書之於石板，乃是「以色列的福分」住在他自己的子民之中，諄諄訓誨他們如何與他親近交往」（*Synoptical Lectures Vol. I. P. 29*）利未記的目的又與

申命記有別。申命記爲民衆公用的律例典章。利未記是祭司的指南。新約希伯來書是利未記一部由靈感而來的註釋。利未記所說的是論律法時代應如何親近上帝。希伯來書所說的是恩典時代應如何親近上帝。

四、分段。

(一) 如何與上帝親近，止於贖罪日的律例。一章至十六章。

(甲) 獻祭律。一章至七章。

(乙) 立祭司之律。八章至九章。

(丙) 拿答、亞比戶的罪及因該案所訂的律例。十章。

(丁) 清潔律。十一章至十五章。

(戊) 贖罪日禮儀。十六章。

(二) 如何保全與上帝的交往。十七章至二十七章。

(甲) 祭司及人民的禁律。十七章至二十二章。

(乙) 宗教節期律。二十三章至二十五章。

舊約入門上冊 第三章 利未記

(丙)附律 二十六章至二十七章

第四章 民數記

一、名稱。本書猶太人所用的書名有二，一爲開卷的第一字 *way'taber*，一爲開卷的第五字 *benid'bar*，後者就內容而言，米希拉，他耳謨亦因同樣的理由，由名本書爲 *chomesh hapikukim*，與七十譯本所用的 *Arithmoi* 相通。武耳甲特譯本照七十譯本譯爲 *Liber Numeri*，近代的譯本又都用武耳甲特譯本的譯名。

一、作者與編著。（見五經概論章）

二、題旨。民數記接出埃及記所述以色列人漂流曠野抵西乃山得啟示的歷史，繼續敘述，至將入迦南時止。本書列利未記後，正屬相當，因利未記所記的是上帝在西乃山所啟示的祭司律例，又列在申命記前，因申命記是摩西臨死之先留與人民的遺囑。全書記三十八年的歷史，但於最初及最後的數年所記的特別詳細，因其餘的年數多爲人民背叛上帝之時，缺少宗教上有永久價值的史事。三十三章記自埃及至摩押平原所經過的地名，此外附有一些臨時定出的律例。

四、分段。

(一)自西乃山起程的準備。一章一節至十章十節。

(甲)人口的數計及編制。一至三章。

(乙)利未人的責任。四章。

(丙)律例。五章至九章十四節。

(丁)雲柱火柱引路。九章十五節至十章十節。

(二)自西乃山至摩押平原。十章十一節至二十二章一節。

(甲)入巴蘭曠野的情形。十章十一節至十二章十六節。

(乙)在迦低斯的情形及所頒律例。十三章一節至二十章二十一節。

(丙)自迦低斯至摩押的情形。二十章二十二節至二十二章一節。

(三)在摩押平原的情形。二十二章二節至三十六章十三節。

(甲)巴蘭的預言。二十二章二節至二十四章二十五節。

(乙)以色列的罪。二十五章。

(丙)數計人口及西羅非哈之女求分產業。二十六章一節至二十七章十四節。

(丁)預示摩西死及摩西的繼任人。二十七章十五至二十三節。

(戊)供獻及許願之律。二十八章至三十章。

(己)克服米甸人。三十一章。

(庚)迦得、流便兩支派求業於約但河東。三十二章。

(辛)自埃及至摩押平原所經之地名。三十三章。

(壬)分配迦南的條例。三十四章至三十六章。

第五章 申命記

一、名稱。在希伯來聖經中，本書用開卷的頭兩個字 *eleh had'barim* 或 *d'parim*

一個字做書名。馬素列照內容名本書為 *mish'neh torah* (申十七章十八節) 七十譯本因同樣理由名本書為 *Deuteronomion*。武耳甲特譯本照字音譯為 *Liber Deuteronomii*。代的譯本用武耳甲特譯本的譯名。

一、作者與編著。(見五經概論章)

二、目的。申命記是五經歷史和摩西所傳律法的一個適當結束。書裏面沒有多少歷史，所記的大都是出埃及記與民數記所已記的，並且所記的也不是平常所稱爲的法令，乃是扼要記載已經頒定的律例，而附以勸導與警戒。因此，就申命記的旨趣與內容看，就知道以前必有利未記與出埃及記屬律例的一段。可是申命記，無論是裏面的歷史或律法，又都是以約書亞記的歷史尚未開始的立場而作。申命記是約書亞記的預備，但申命記以摩西死終卷，又是申命記與記摩西的繼任人約書亞歷史的約書亞記一個顯然的分界。

申命記是摩西臨死之前的遺言，耶利米與以西結兩先知的訓誨即以此為根據。基督勝過撒但，三次借用申命記的話（申八章三節，六章十六節，十章二十節），可見他如何重視此書。

四、分段。

導言 一至五章。

（一）摩西的第一篇遺言，追述以色列人自西乃至摩押的經過。一章六節至四章四十節。

附錄 四章四十一節至四十九節。

（二）摩西的第二篇遺言，對人民講演通常的律法，勸他們謹守毋違。五章至二十六章。

（三）摩西的第三篇遺言，預言違犯律法的結果。二十七章至二十八章。在摩押的約與摩西的告別及逝世。二十九章至三十四章。

第二編 先知書

第一集 前先知書

引言

希伯來正典三大編的第二編是先知書。稱先知書，不是因書的內容是預言，乃是因作者有先知的職分。先知書又分爲前先知書與後先知書兩集。照希伯來分法，每一集有書四部，屬於前先知書的有約書亞，士師，撒母耳，列王，屬於後先知書的有以賽亞，耶利米，以西結，十二小先知。如此，撒母耳上與下，列王上與下都祇算爲一部，十二部小先知書也祇算一部。

前先知書是從先知的立場繼續敘述摩西死後的繼任人約書亞至猶太人被擄於巴比倫約七百年的歷史，並描寫五經所預言以色列國家生活的實現。

第一章 約書亞記

一、名稱。

在希伯來聖經及一切古代近代譯本中，本書都用書中的主腦人物，約書亞，做書名。這一個名字有四種寫法：Y'hoshuah（申三章二十一節，士二章七節），Yehoshuah（民十三章八，十六節，申三十二章四十四節），Yeshuah（尼八章十七節），Yashua（希非式）（Hiphei）。但不如斷體是一個混合字有理，意即「耶和華是拯救」。七十譯本名本書為 Iesus Name（嫩之子約書亞）武耳甲特譯本作 Liber Yosue。

二、編著。

主張張本不同說的批評學者將約書亞歸併五經一起而稱為六經。這一面是因約書亞的內容，但特別是因他們認約書亞與五經張本相同。一七九二年，基底斯是第一個以約書亞與五經併為六經的，而底維德，布里克，與依瓦德是最先以張本不同說應用於約書亞的。德乃偉論約書亞的來歷如此：「一至十二章這一段雜湊而成的主要紀述，似乎是接J張本來的，不過所用的材料即是J與E兩種張本呢，還是作者直把這兩種張本合併，而另外借用了一些別的張本呢，那恐怕還是問題。這一段裏面用

P張本的地方極少，但十三至二十四章一段，特別關於地理上的紀述，卻是以P為主，而用J E較少，又除J E與P之外，約書亞另有一樣張本，那就是J E與P尚未合併之先，還經一個作者的增補擴充，這一個作者既大受了申命記的影響，所以可稱為申命記派的作者，而以D₂的記號來表他的著作】(p. 104)

辯明——(一)這一種論調大都以批評學者分析五經的臆說為根據，但那種臆說，我們在前已經證明不能成立，批評學者拿分析五經的原則來分析約書亞，其口脛的依違兩可，即是理由不足的一個明證。

(二)約書亞並不是六經的一部分，就歷史說，約書亞是以一新首領之下的新紀元為起點，若以牠的歷史是接續五經來的，即應與五經合併，那麼，士師，撒母耳，列王，也是接前史而來，亦應與五經合併。

保底新認六經之說，祇能以約書亞與五經的張本相同為根據，他又說：『照我們現在所有的約書亞記，裏面有多少應與五經合併，殊難說定』(“Die Bücher des A.T.” p. 17)
○柯理勤也一樣的說，至少就P說，在以斯拉以前，約書亞與五經是分開的 (“Emier-

hang," p. 83) 又說：『約書亞記的用字與五經大異』(p. 80) 約書亞的體裁用字以及種種文法上的結構，都與五經根本上不同，史德拉克舉有以下的例(p. 63)。

giboro' chail 四次用於約書亞，但五經用 bone chail (申三章十八節)。

Yam hamil'chamah 五次用於約書亞，而舊約他處不見。五經用 an'sho' hamil'chamah nisak (書八章十六節) 不見於五經。

『耶和華以色列的上帝』十四次用於約書亞，而用於五經僅兩次(出五章一節，三十二章二十七節)。史德拉克以約書亞的這些特異之點是與五經材料不同的證據。他還舉了別的例，但他認為這些是由於保存約書亞的經文不及保存五經那麼用心所致。這些例是：

kanoh (書二十四章十九節) 五經作 kenah

yrieho 或 yericho 用於約書亞，五經作 y'rieho

這一個表還可大大加長。史德拉克對這些例的解釋自然不圓滿，而柯理勒所持約書亞在頗早的時候就是一部與五經分開的單行書之說，亦不足夠。因照種種事實看，這

部書清清楚楚是另一作者的著作。

(三)我們可拿證明創世記和摩西其餘四書內容一貫的同樣理由來證明約書亞的內容一貫。約書亞也有一貫的結構，而沒有圓滿的證據能證實雜湊而成的一說不錯。

三、作者。 約書亞作者的問題，不能有確定的答案。他耳謨以作者爲約書亞本人。這一個傳說是以書二十四章二十六節，「約書亞將這些話都寫在上帝的律法書上」一語爲根據。許多近代古代的基督徒作者亦持此說。這一部書所有遺傳的書名不一定證明是約書亞作。名約書亞，或者因約書亞是書裏面的中心人物，不過，既以約書亞之死爲結，如摩西的書以摩西之死爲結，約書亞著作的一說亦不無理由。

另有人以約書亞是以利亞撒或非尼哈根據約書亞所搜羅的材料而編。要點是：約書亞記是與約書亞同時或他以後不久的人編輯的，所以裏面的紀述可靠。史德拉克分明覺得，若把這部書的年代推晚，就不妥當，因爲他想用一種無根據的臆說保全這部書信史的價值。他說，這裏面有很古的傳說，『有的恐怕還是從約書亞時候傳下來的』。又有批評學者大胆的說，約書亞的歷史是不可靠的，特別是所記克服迦南的事，在約書亞

當權的幾十年間即已成功，這大不如士師所記的可靠，因為他們說士師所記的是經過長期戰爭纔平服的。引雅煞理書（書十章十三節，比較撒下一章十八節）不一定證明作於大衛之後，因雅煞理書也許不是一次作成的，乃是一部詠史事的詩集，代有增補。

轉過來說，書十五章六十三節必作於大衛以前（撒下五章七節），而書十六章十節必作於所羅門以前（王上九章十六節）。再比較書十五章十七節與士一章十三節，書十九章四十七節與士十八章二十九節，似乎可證約書亞作於士師之時。作者顯然是與以色列人同過了約但河的人（書五章一節），並在喇合未死之先（書六章二十五節）。又批評學者所持約書亞與第二編其餘的書遠在以後（主前二〇〇至二〇〇年）始編入正典之說，無歷史的證據。

四、目的。就歷史說，約書亞記是五經所記以色列民族生活的萌芽時期與建設國家於迦南之後兩者之間的一個環扣。所記的是以色列人從曠野過到迦南，正如出埃及記以色列人從埃及及過到曠野。約書亞過約但河的神蹟與出埃及及過紅海的神蹟有前後暉映之致。約書亞與摩西後幾部書的關係，即是應驗與應許的關係。約書亞為預備承

受他的大職分，曾經過長期的試煉，他率領以色列民敗亞瑪力人於利非訂，隨摩西得見西乃山的啟示，與迦勒同信上帝能爲以色列克服應許之地，都是他承接摩西工作的特別準備，因有這種準備，所以上帝於摩西未死之先，就選立了他（申一章三十八節，書一章一節）。照他的名而名的這部約書亞記與五經的關係頗與使徒行傳與福音的關係相同。約書亞所記的是以色列建設國家的起點，這一個國的一切歷史上法律上的準備已見於摩西的書。

轉過來說，約書亞的歷史只是一代，到抽籤分地，與承接以色列的立法家，造國之父，摩西的約書亞發他的遺言之後爲止，以後的歷史由士師記承接。

五、分段。

(一) 克服迦南 一至十二章。

(甲) 上帝指示約書亞 一章。

(乙) 偵探耶利哥 二章。

(丙) 過約但河 三章。

(丁) 克城的準備。 四章至五章。

(戊) 破耶利哥城。 六章。

(己) 敗於艾人及克服艾人。 七章至八章。

(庚) 容留基遍人, 克服其他各城。 九至十二章。

(二) 分地。 十三至二十二章。 各支派的地業, 迦勒的特別地業, 逃城, 利未人的城邑, 兩支派半回約但河東。

(三) 約書亞的遺言, 死, 及葬埋。 二十三章至二十四章。

第二章 士師記

一、名稱。猶太最古的聖經中，本書名 *sepher shophetim* 或簡名 *shophetim*，這一

個名字是在約書亞與撒母耳之間拯救並治理以色列的那些人的通稱。阿利金譯了這字的音，七十譯本，別西大譯本，武耳甲特譯本譯意，因此近代的譯本亦用譯意的名字。

二、編著。關於士師記的編著，批評學者意見紛紜，特別在兩點上，爭執更多：(一) 所說六經用爲張本的 J 與 E 曾否用之於士師記，或說士師記的張本是否六經張本以外的。(二) 士師記的正文是否根據一申命記以前的張本（即主前六二一年，批評學者以申命記於是年發現於聖殿。）但對於導言（一章一節至二章五節）與兩段附錄（十七至十八章，十九至二十一章），批評學者大都公認是以後加的，許多人認這兩段附錄是兩個人的著作；他們也公認底波拉歌（十五章）與亞比米勒歌（十九章）較其餘各段爲早。

關於士師記正文（二章六節至十六章三十一節），所有最精密清楚的主張要算是謨爾的，他的主張大致與布德同、謨爾說：『遠在九世紀時，以色列人如何侵入並佔據

西巴勒斯坦，以後如何在那裏與土民外寇打仗，打仗之中以色列的首領勇士如何得勝；種種遺傳已經人搜集，大概編入在以前記族長時代，下埃及，以及以色列建國之後直至作者本人時代的那部歷史一起（J）。

「約一世紀之後，又有一部體例性質相同的書（E₂）出世，裏面清清楚楚現出八世紀時先知運動——特別是何西阿的教訓——的影響，這一本可定牠是八世紀末或七世紀初的書……J E 中的士師記似以約書亞死爲起，以撒母耳的一篇名論（撒上一十章）終，這確是 E 的分段。這一大段裏面有現今士師記所有一切的事蹟，只有俄陀聶的歷史除外，由以後所再編訂的性質看，斷以（合 J 與 E 爲一書的作者）爲此書的眞作者，較以 D（較後的申命記派作者）爲此書作者爲當。J E 雖是七世紀時的書，但屬約西亞中興（主前六二一年）與耶利米及申命記的影響廣佈之先。六世紀之初又有一申命派作者用 J E 做張本，作一士師記，他既沒有編入撒上一至十二章與士一章一節至二章五節及十七至二十一章的歷史，我們認爲這一個作者（即 D）的書就祇有現今士師記的二章六節至十六章三十一節（也許有十五章二十節）……這一個作者

雖作了一部士師記，但他用作張本的 J E 仍未失傳，到被擄之後，這部原書還在。再到主前五世紀或四世紀時有人又把這兩部合併，就成了現今的士師記』（Commentary on Judges, G. F. Moore, pp. XXXIII—XXXV）。

辯明——這一說裏面有關係的有兩點：即是士師記的完整與著作的年代，但由這一部書結構的整飭看，可知是一氣貫通的；以上謨爾所說那種成書的方法殊不足信。佛蘭西（Lex Mosica, pp. 198—199）舉全書一貫的文字上的證據如下：

（一）屬正文與附錄的。

軍旅的 *mashak*（四章六至七節；二十章二十七節）。

miryamim yamimah（十一章四十節；二十一章十九節）。

pagal（八章二十一節；十五章十二節；十八章二十五節）。

hes'ak（六章二十四至三十五節；十八章二十二至二十三節，等）。

salaph chereb（三章二十二節；八章十、二十節；九章五十四節；二十章二十五、十七、二

十五、三十五、四十六節）。

(二)屬附錄與導言的。

比較一章一至二節與二十章十八、二十三、二十七節。

yoel lashebet (一章二十七、三十五節; 十七章十一節; 十九章六節。)

shlach haash (一章八節; 二十章四十八節。)

hicalh l'phi chereb (一章八、二十五節; 二十章四十八節。)

natan beyad (一章二節; 十八章十節; 二十章二十八節。)

(三)屬導言與正文的。

比較一章十六節與四章十一節。

ad hayom hasch (一章二十一節; 六章二十四節; 十章四節; 十五章十九節; 十九章三

十節。)

natan beyah (一章二節; 二章十四、二十三節; 六章一節; 七章七節; 十三章一節; 十五章

十二節; 十八章十節; 二十章二十八節。)

作者會借用從士師時代所傳下來的筆記遺傳,那雖似可信,但沒有充分的證據,可

證明作者只是鈔襲舊書，並經過這麼多次的編訂，纔成今日的士師記。

三、作者。要曉得士師記作者的年代，那全靠猶太人的遺傳和書的內證。這兩方面的見證又極相合。據拉比的遺傳，士師記的作者是撒母耳。照書的內證，也只能作於撒母耳之時。士一章二十一節，『耶布斯人仍在耶路撒冷與便雅憫人同住直到今日』之語，不能作於大衛攻取錫安的堡障（撒下五章六至八節）之後，又士一章二十九節稱迦南人住在基色之語，也不能作於法老焚毀基色，驅逐迦南人，而以那城給予所羅門（王上九章十六節）之後。再來，以賽亞九章數次引士四、五、六章，耶路巴力（士六章三十二節）到大衛時代似已改爲耶路比設（撒下十一章二十一節）。另一方面，士師記所說四次『那時以色列中沒有王』（十七章六節，十八章一節，十九章一節，二十一章二十五節）兩次加『各人任意而行』（十七章六節，二十一章二十五節）似乎又證作者已是建設王國之後的人。至此，我們要贊成佛蘭西的論斷，謂『按以上的事實看來，定士師記爲撒母耳或他的先知學校中的一人所作，實爲最合。著作的時候不是掃羅爲王之時，便是大衛爲王的初年。』（*Lex Mosnica*, p. 191）

四、目的。

士師記所記是約書亞死至撒母耳時兩百年間的以色列歷史，這一部歷史表明人民已多有要如鄰國所有的君王的欲望，但這種欲望至撒母耳立王之時方始達到。上帝沒有立即成全他們的欲望，僅隨時揀選特別領袖拯救他們。那些人的職務却頗與君王一樣。他們是無定的，所受的職務也祇是暫時的，就英文字的意思說，稱他們爲 *Judges*，不如稱他們爲 *Generals* 爲當。腓尼基，據說，也有這類士師，里威 (*Livy*) 說到加爾答額的元首，亦稱 *Stratagos*，與士師意義相近。

這部書的目的非歷史的而爲宗教的，意在引以色列過去的歷史，證明上帝如何因他們的罪刑罰他們，他們悔改的時候，又如何豁免他們的罪，拯救他們。士師記也像其他歷史書一樣，有時候一代一代的過去，作者不書一字。關於那些所謂小士師的紀述也是簡而又簡。他寫士師所作偉大的事業，都由得上帝的能力而來。那時雖是背叛上帝的時代，然有少數餘民仍然敬拜耶和華。看作者說到示羅的會幕（十八章三十一節），年會（二十一章十九節），大祭司與約櫃（二十章二十七至二十八節）便知此外，仍有獻祭的事（十三章十五至十六節，二十三節，二十章二十六節，二十一章四節），割禮依然

遵守未斷(十四章三節,十五章十八節)並仍對耶和華立誓(十一章二十節,十三章五節)

五、士師和他們的年代。

三章八節,受古珊利薩田的壓制.....	八年
三章十一節,俄陀聶爲士師.....	四十年
三章十四節,受伊磯倫的壓制.....	十八年
三章二十節,以笏與珊迦時的太平.....	八十年
四章三節,受耶賓的壓迫.....	二十年
五章三十一節,巴拉爲士師.....	四十年
六章一節,受米甸和米甸同盟國的奴役.....	七年
八章二十八節,基甸爲士師.....	四十年
九章二十二節,亞比米勒治理以色列.....	三年
十章,二節,陀拉爲士師.....	二十三年

十章三節， <u>睚珥</u> 爲士師……………	三十二年
十章八節，受 <u>亞瑪力</u> 人的壓迫……………	十八年
十二章七節， <u>耶弗</u> 他爲士師……………	六年
十二章九節，以 <u>讚</u> 爲士師……………	七年
十二章十一節，以 <u>倫</u> 爲士師……………	十年
十二章十四節， <u>押頓</u> 爲士師……………	八年
十三章一節，非 <u>力士</u> 人的壓制……………	四十年
十五章二十節， <u>參孫</u> 爲士師……………	二十年
十六章卅一節……………	二十年
共計四百一十年	

如加上在曠野的四十年，約書亞當權的若干年，以利當權的四十年（撒上四章十八節），撒母耳當權及掃羅，大衛爲王（大衛爲王四十年，見王上二章十一節）的若干年，最後再加上所羅門修殿以前的四年，那麼，自埃及及至修聖殿便不止如王上六章一

節所說的四百八十年，赫斯非勒等謂士師記所載某人爲士師若干年，有的是同屬一個時候，他們想拿這一說來解釋兩個總數的不符。勒底克另有一種解釋，謂王上六章一節的四百八十年，乃照東洋慣例把屈服于鄰國的年代省去了。總之，出埃及與掃羅爲王的年代既經致究得大致不差，士師時代決不能多超過兩百年之外。此外，因限于事證，要求出一更確切年代，則勢所不能。

第三章 撒母耳記

一、名稱。撒母耳記上與下兩書在希伯來聖經中祇算爲一部名 *sh'muel*，不但因撒母耳是書中的主要人物，也是因他膏立了書中其他主要人物掃羅、大衛。撒母耳意卽「上帝的名」。七十譯本分本書爲二，而與列王記兩書合稱爲 *Pin'oi Basteion*。因此撒母耳記上下就稱爲王國記一書與二書。武耳甲特譯本改王國記爲 *Libri Regum*（列王記）。希伯來聖經改分撒母耳爲兩卷，始於一五一七年的但以理旁伯聖經。英文聖經取折衷辦法，用武耳甲特譯本與七十譯本的分卷，而用希伯來聖經的書名。英文法定本聖經於本書兩卷的書名之下，各註明亦作列王記一書、列王記二書。

二、編著。批評學者以這兩部書與以前的書一樣，也認爲是由一些舊書湊合攏來，經過了一次或數次的編訂。那些原書是那幾種書，他們的意見大不一致。柯理勒、布德、施萊德等人斷書中較古的紀述爲六經的 J，較晚的爲 E，但大多數批評學者在這一點上與柯氏等意見相反。史登林述撒母耳的編著如此：「較古的紀述大概可定爲屬九世紀，而較晚的 E（布德的 E₁）的各段，雖然也古，紀述却多屬主觀，大概出於一個世紀之

後……後來如六經與士師記一樣，又有作者 (Pie) 把這些書聯綴起來，不過做得不很澈底。他的書無論怎樣，成於約西亞中興（主前六二一年）與申命記的影響廣佈之先，那必是七世紀的時候。至於現今的撒母耳記大都出於一申命派作者之手。凡書中結束的地方（撒上十四章四十七至五十一節，撒下八章）以及種種年代的註語（撒上七章二節，十三章一節，撒下二章十節第一句，十一節，五章四至五節）可清清楚楚辨出是他的手筆。』(In *Hastings Bible Dictionary*)

批評學者如此剖分撒母耳記的理由與他們剖分六經的理由相同。施密特將此類理由總分為兩種。

(一)「記事重複。兩次記指責以利，祇須一次即可充分表出作者的目的。兩次記掃羅被棄，前後兩次却不相呼應。掃羅兩次（或三次）被立為王，也是一例。大衛兩次入朝，早為解釋學者扼腕。兩次記關於掃羅女兒的談判，兩次亦前後不相呼應。至少有兩次記大衛離朝逃難，大衛兩次可殺掃羅，兩次逃依亞吉，兩次記掃羅的死。」

(二)體裁與立場的各異。

「一處寫撒母耳爲神治國民的首領，在以色列偉人中獨與摩西相伯仲。他以耶和華代表的資格秉權行政。他一言可召集全國的人民，他指揮喝責，權威大於南面王。但一處又寫他是一個小小村鎮的先見，人民看他不過是主持節期，祝福祭物的人。他不過以有指示遺失之物的神視能力著稱，但卽有這種聲名，與他相隔僅數十里的掃羅却不知道他的名字。因這一個立場的不同，政治的意見便隨之而異。一處寫掃羅是上帝所揀選的王，是撒母耳所歡迎的，撒母耳確確實實告訴他有上帝與他同在，並鼓勵他祇要機會一到卽可行起事來。他爲上帝所選是出於上帝的恩典，因爲上帝看見了他子民在非力士人手中所受的困苦，因此應許掃羅要拯救他們。但一處又寫人民求立一王是背叛耶和華的行動，他們所行的是離棄耶和華，與古昔的人離棄他一樣。這不希奇，因爲對於這一個作者非力士人的壓迫已爲撒母耳解除了，藉着屬靈的武器，這些仇敵已經打敗了，不再侵犯以色列的邊界，匪特如是，更交還了他們以前所侵佔的地方」(Commentary on

Samuel pp. 15-16)

辯明——在以前五經概論一章裏面已經詳論如此剖分希伯來典籍的方法不對，

因此這裏不必贅述，我們就以下的幾點看，便知撒母耳是一部純全一貫的著作。

(甲)歷史的編法有次序，紀事固不常以年代爲序，但有一前後貫串的结构。這種結構決不能出於兩個作者之手，若果出於兩個作者之手，便是他們大大改了他們所用的張本，溶合爲一，以致後人無從分辨出來。

(乙)這一部書如經過了後人的編訂，他們決不會容留這許多顯而易見重複的紀載。批評學者所指爲重複矛盾的，照他們看，必不是重複矛盾，就是現在，我們要尊重編訂人的識力，也得費力調解這些所謂重複矛盾的紀載。但大都是容易調解的。許多所謂重複祇是記似同而實異的事，有的雖是同記一事，但記的立場不同，再有的全不是重複，乃是簡單的引述前事以明歷史的關係。

(丙)本書前後呼應的關係，德乃偉嘗認：『撒母耳上下兩書裏面的紀述，有的前呼後應，有的此銜彼接，證其是一個作者的手筆』(p. 173)。

(丁)立場不同非作者不同的證據。撒母耳的爲人，自然一個人有一個人的看法，而他的一生也有時期不同的看法。上帝一面責備選民求立一王是缺少信仰的舉動，一面

又應許那王要行大事，因而轉人的忿怒而爲稱頌，這是上帝對待他子民一個常用的方法。

(戊)用字一致。有種種說法屢見於本書前後，足證本書是一個人的著作。這些說法之中，德乃偉舉有：『正如你的性命存活，』『匪類，』『萬軍之耶和華，』『願上帝如此行，而且多如此行，』『從但到別示巴，』『正如耶和華存活，』『願耶和華賜福與你，』『德氏說這些是當時通行的說法，這不是圓滿的解釋。這些和其他說法足可以駁斥批評學者所持本書文體不一之說。』

三、作者。關於撒母耳記的作者，我們所有的內證外證都很少。撒上一十七章六節：『因此洗革拉屬猶大王，直到今日』一語，不必指本書屬以色列分國之後。大衛之時就有以色列與猶大之分，因大衛起初祇是猶大的王，伊施波設是以色列的王（撒上一十八章六節，撒下二章十節，二十四章一節）『直到今日』一語（撒上一十七章六節，三十章二十五節）也不必指屬大衛已死之後。據歷來拉比的遺傳，作撒母耳記的是撒母耳，但證以本書歷史遠達於撒母耳已死之後的事實（撒上一十五章一節），其說似乎難信。

由書中不記大衛的死一事看，本書大概即於大衛未死之前，有人以古時的文件爲助編輯而成。

四、目的。

撒母耳記上下是紀述王國的建設，兩書以撒母耳的歷史爲環釦，與士師記緊相連接，因撒母耳與他以前的大祭司以利一樣（撒上四章十八節）也是士師（撒上七章六節，十五至十七節）再來，掃羅未被膏立爲王以前，撒母耳所處的也是人民離叛上帝知識閉塞的士師時代（撒上二章十二至十七節，三章一節，等）。

撒母耳也是先知（撒上三章二十節）在舊約他被列入摩西、亞倫一流（詩九十九篇六節，耶十五章一節）在新約被稱爲頭一個先知（使三章二十四節）末一個士師（使十三章二十節）他首創先知學校於拉瑪（撒上十九章二十節）後人步他的後塵立此種學校於伯特利（王下二章三節）、耶利哥（王下二章五節）、基利加（王下四章二十八節）由此先知的職分得與君王的職分齊驅並進，這兩種職分都是撒母耳所創，他又是手立君王的人，因掃羅的王位祇是暫時的成功，大衛朝方是正統的君主，故此紀述王國的建設不能缺大衛爲王的歷史，撒母耳膏立了大衛，但大衛實踐王位之

時，他已經不在。可是大衛爲王的事蹟，須編入王國建設的歷史一起，因大衛擴充了王國的版圖，攻取了錫安堡障，並以之爲王國的都城。大衛朝永掌王權的應許（撒上七章十二至十六節）又是以後王國的憲典。他是開基創業的君主，爲以後一切以色列正統君主所自出。大衛死，建設以色列王國的歷史也就完了篇。

五、分段。

（一）撒母耳爲士師。 撒上一至七章。

（甲）撒母耳生和哈拿的歌。 一章一節至二章十節。

乙）撒母耳的幼年和異象。 二章十一節至三章二十一節。

（丙）以利的死。 四章。

（丁）約櫃在非力士。 五至六章。

（戊）約櫃回國和戰敗非力士人。 七章。

二）掃羅爲王。 撒上八至三十一章。

（甲）以色列人求王。 八章。

(乙) 掃羅被選。九至十章。

(丙) 掃羅勝亞捫。十一章。

(丁) 撒母耳的演詞。十二章。

(戊) 掃羅的戰爭和被棄。十三至十五章。

(己) 大衛被選。十六章。

(庚) 大衛的威名與約拿單訂交，被掃羅忌恨，掃羅死。十七至三十一章。

(三) 大衛爲王。撒下一至二十四章。

(甲) 大衛哀悼掃羅，約拿單。一章。

(乙) 大衛定國。二至五章。

(丙) 大衛修建聖殿的目的被阻。六至七章。

(丁) 大衛的戰功和恩待米非波設。八至十章。

(戊) 大衛的罪和婚姻，所羅門生。十一至十二章。

(己) 押沙龍報暗嫩的仇，押沙龍叛。十三至十九章。

(庚)示巴的反叛；大衛的歌與遺言；他計算以色列民的罪。二十至二十四章。

第四章 列王記

一、名稱。在希伯來聖經中，列王記上、下兩書原是一部，名 *sepher m'alkim*，或簡名 *m'alkim*。在現今的希伯來聖經中，從旁伯拉比聖經（威尼斯，一五一六至七年）起，也分爲兩部。七十譯本分撒母耳上，下爲王國記一，二書，而以列王記上，下爲王國記二，四書。武耳甲特譯本也用這個分法（*Liber Regum tertius and quartus*）。英文法定本聖經（*The authorized version*）稱『列王記一書，亦作列王記三書』，『列王記二書，亦作列王記四書』。美國更正本聖經僅稱列王記一書，列王記二書，而刪去兩個副名。

一、編著。列王記上、下引有以下三部參考書：

（一）所羅門記王上十一章四十一節。

（二）以色列諸王記（十七次）。

（三）猶大諸王記（十五次）。

這些書大概是與列王記同時的官書。考列王等書，常說到朝中的『書記』。撒下八章十六節，二十章二十四節，王上四章三節，王下十八章十八，三十七節，代下三十四章八

節)他們的職務大概就是記錄一朝的大事。波斯朝廷中也有一個這樣的官職(拉四章十五節,六章二節,帖二章二十三節,六章一節)。歷代志也用了這一類書做參考材料(代下九章二十九節,十二章十五節,十三章二十二節,二十章三十四節)。我們知道,這類官書,有一部以後「載入以色列諸王記上」。以上列王記作者所說到的三部書大概也是由這類官書纂集成的。作者不過把這些書編輯攏來,加上自己的評語。

許多批評學者以列王記作者,除以上的三書之外,必另用了別的史書,不過沒有提出名字。他用一種「他行耶和華眼中看爲惡(或看爲善)的事」一類的公式評斷諸王。可注意的是,他評斷以色列的諸王都是貶語。

柯理勒,柏尼葦斷本書的編輯分三步。

(一)第一且爲主要的編者約於主前六百年間用申命派的精神編列王記。這一個年代是由「直到今日」(王上八章八節,九章二十一節,十二章十九節,王下八章二十二節,十六章六節)一語推定出來的,此語指明在被擄以前的時候有人說這一個編者定了兩書歷史的綱領。他是兩書主要的編輯人,連保守派的學者也承認有這麼一個編者。

不過不承認他是甚麼申命派。這一個人稱爲第一個編者(R₁)。

(二)有人說到被擄期間又加編了。所加編的，最重要的有王下二十四章十節至二十五章三十節，大概王下二十三章三十一節至二十四章九節亦然。這一個年代是由以未米羅達釋放猶大王約雅斤的事推定出來的。約雅斤得釋是他作王後三十七年，即王前五六一年（王下二十五章二十七節）。但這一個編者寫王下二十五章三十節顯然在約雅斤已死之後，可是約雅斤死於何年已不可考。再來，讀盡兩書，全不見有回國的希望，這表明編者編訂列王記時必在主前五三六年古列下詔釋放猶太人之前。這是第二個編者(R₂)。

(三)由馬素列本與七十譯本經文的差異看，可知以後又有人更換了其中某幾段的位置，並於編訂之後再補入了若干新材料。這經更換增補之後的新本是七十譯本所用爲底本的，而顯與馬素列本的經文不同。柯理勒斷此最後一期的編訂在主前三世紀。

辯明——關於批評學者的這些意見，應將已證實的與未證實的分開。第三世紀時曾經一次編訂之說是全未證實的。看馬素列本與七十譯本的關係便知（參本書經文

障)由許多語句看,可知全書的主要部分作於被擄期前;凡表爲被擄期後所增補的,那僅限於增補的各段,而與主段無關。列王記兩書,照我們現今所有的看,乃完成於被擄的後半期中,而是根據同時的史錄編輯成的。

二、作者。編列王記兩書的是誰,無法斷定。德乃偉說:「編輯列王記兩書的雖不一定是耶利米自己(如有的人所推想的),却是一與耶利米心志相同,且差不多完全可信,是與耶利米同時,而在同樣的影響之下的人編的。申命記是此編者用爲評人斷事的標準;且自所羅門爲王起,所記的歷史不能說純是客觀的記法,乃是以申命記律例爲立場的記法」(p. 199)據他耳謨所說,編列王的是耶利米,但耶利米既已經被帶往埃及,他決不能寫約雅斤被擄及被幽禁於巴比倫的歷史。作者的時代和他先知的立場是清清楚楚的,但他是那一個,無從知道。

四、目的。列王記兩書與撒母耳兩書是緊相銜接的。七十譯本竟以四書爲一部而分四卷。列王是繼撒母耳,並照撒母耳的旨趣,紀述王室與先知的歷史。兩書從所羅門登位,尙未分國起,紀述以後分裂的兩國,而至兩國各爲亞述與巴比倫所滅爲止。這一段

歷史曆四百多年，其終點是以未米羅達於主前五六一年釋放約雅斤，這是記以色列政治史的惟一全史，因歷代志不但刪去全北國的歷史，而偶爾提及似乎亦所不願。凡猶大王的歷史都按大衛的順從做標準判斷（王上三章三節，十一章四、六節，十四章八節，十五章三、十一節，王下十四章三節，十六章二節，十八章三節，二十二章二節）凡以色列王的歷史都按耶羅波安的罪做標準判斷（王上十五章三十四節，十六章二、七、九、二十六，三十一節，二十二章五十二節，王下三章三節，十章二十九、三十一節，十三章二、六、十一節，十四章二十四節，十五章九、十八、二十四、二十八節，十七章二十二至二十三節）這就是兩國的历史所賜予人兩個道德的大教訓：（一）遵從祖先所定高尚的標準，便昌盛榮繁，後來猶大滅亡，因其離開大衛所定高尚標準；（二）離叛上帝的自然結果是以後許多世代不斷的犯罪，一切以後的罪都溯源於耶羅波安（王下十七章二十一至二十三節）。

兩書以亞哈謝在位的年數之半爲界，這似乎無特別意義，那裏大概是全書的中心，因此便於分卷，兩卷的目的祇是一個。

書中記以利亞、以利沙在北國的工作特詳，這與撒母耳記的作者記撒母耳建設先知學校的旨趣相同。由這一點和說到以賽亞耶利米看，可知作者所用先知的立場，歷代志因是祭司的立場，故不錄北國和以利亞、以利沙的歷史。

五、列王表

下列的年代表恰合已經考正的耶路撒冷滅亡（主前五八六年）

和撒瑪利亞滅亡（主前七二二年）的年代。從亞述與巴比倫古刻上所考出的却與此不同，但因拿這些年代來合聖經不一定合的盡對，又因聖經的數目字或有傳寫之誤，故此要求出一更確切的年代勢不可能。

猶大

掃羅……………一〇九九至一〇五九年

大衛……………一〇五九至一〇一九年

所羅門……………一〇一九至九七九年

羅波安……………九七九至九六二年

亞比亞……………九六二至九五九年

以色列

耶羅波安第一……九七九至九五七年

亞撒……………九五九至九一八年

拿答……………九五七至九五五年

巴沙……………九五五至九三二年

心利……………九三二年

提比尼……………九三二至九二八年

暗利……………九二八至九二二年

耶和耶大……………九一八至八九三年

亞哈……………九二二至九〇〇年

亞哈謝……………九〇〇至八九八年

約蘭……………八九三至八八五年

約蘭……………八九八至八八六年

亞哈謝……………八八五年

耶戶……………八八六至八五八年

亞他利雅……………八八五至八七九年

約阿施……………八七九至八三九年

約哈斯……………八五八至八四一年

亞瑪謝……………八三九至八一〇年

約阿施……………八四一至八二五年

亞撒利雅……………八一〇至七五八年

耶羅波安第二……………八二五至七八四年

約坦	七五八至七四二年	(王位空虛	七八四至七七二年)
亞哈斯	七四二至七二六年	撒迦利亞	七七二年
希西家	七二六至六九七年	沙龍	七七一年
瑪拿西	六九七至六四二年	米拿現	七七一至七六一年
亞捫	六九七至六四〇年	比加轄	七六一至七五九年
約西亞	六四〇至六〇九年	比加	七五九至七三九年
約哈斯	六〇九至六〇八年	(王位空虛	七三九至七三〇年)
		何西阿	七三〇至七二二年
		撒瑪利亞滅亡	七二二年

約雅敬……………六〇八至五九七年

約雅斤……………五九七年

西底家……………五九七至五八六年

耶路撒冷滅亡……………五八六年

六、分段。

(一) 所羅門爲王治理兩國。王上一章至十一章。

(甲) 所羅門受膏。一章。

(乙) 大衛死。二章。

(丙) 所羅門婚娶及選擇智慧。三章。

(丁) 所羅門的富庶及與希蘭王聯盟。四至五章。

(戊) 修建並奉獻聖殿。六至八章。

(己) 所羅門的偉大、智慧及背道。九至十一章。

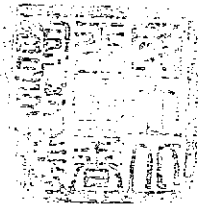
(二) 自分國至以色列被擄的歷史。王上十二章至王下十七章。

在這一段內論先知以利亞與以利沙的事蹟特詳。
(三) 猶大至被擄的歷史。王下十八章至二十五章。

舊約入門上冊終

舊約全書上冊 第四章 列王記

一百八十八



信義神學叢書

信

約

入

門

冊 下

Old Testament Introduction

General and Special

By

John Howard Raven, D.D.

Translated by

Prof. Erik Sovik

Mr. C. H. Chen

In Two Volumes

Vol. II.

LUTHERAN BOARD OF PUBLICATION
SHEKOV, HUPEH.

1929

舊約入門下冊

第二集 後先知書

概論 希伯來預言

一名稱。舊約的先知有好幾樣名稱，就是：

(一) 神人 (撒上九章六節，王上十二章二十二節，十七章十八節，王下四章) 特表先知爲上帝所揀選，順服上帝，和他與上帝特殊的交往。

(二) 耶和華的僕人。這個名稱實際上是用於別人，不是用於先知的。就先知特殊的職務上說，用於先知，不免太寬泛了。不過先知也是忠心遵行上帝旨意的人，所以稱他是「耶和華的僕人」(王上十四章十八節) 也是可以的。

(三) 耶和華的使者。見賽四十二章十九節，瑪三章一節。這是一個特別些的稱呼，表先知如天使一樣，特爲上帝所遣派，作他的事工。此外也表他是傳達上帝旨意於人民的。

(四)先見。原文有兩樣說法，*ro'e(h)* 與 *hozeh(h)*。第一個是從動詞「看見」來的，用得少些。第二個的動詞從未單用於物質的看見。兩個字都表先知有先見之明，會審斷現在或未來之事。但這個稱呼的緊要處在先知從上帝得有特殊的異象以傳示人民。先見 (*ro'e(h)*) 的稱呼比先知還早（撒九章九節）。

(五)先知。這是最通用的名稱。原文為 *na'eh* (נֵאֵה)，字根有些不明。通常以為是動詞 *naha* 的弱式（箴十八章四節），意即「如泡上湧」。因此先知乃是得了一種使命，有感於心，而用強烈情感傳佈出來的人。這字在亞拉伯文作「顯著」，若為向格，作「使其顯著」，或「宣告」的意思。亞述文的 *nahu* 也是「宣告」，*Nabo* 就是他們衆神的傳譯使 (*Mercury*) 之名。因此先知是一個宣告上帝旨意，代上帝並且為上帝說話的人。

二、職務。就選民一個觀念上說來，預言為不可少的一個部分。「猶太民族僅為聯結的尖端，僅為一高舉引路的杖，向天指着，從天上引下一種感化力來散佈於全地」(Davidson—Old Testament Prophecy p. 3)。這一個比方就是說，先知更是那杖的最高尖點，上帝的旨意從那尖點傳給以色列民，由以色列民而傳給全人類，由實現以色列的理

想說來，先知的職務可說是屬以色列全民族的，但上帝還是時時揀選特別的人做傳達他旨意的器皿。先知的職務既是無定的，所以非如祭司一樣可以世襲。有時候許多年代不出一個先知。

先知所特別相信的是宇宙全由上帝管理，一切歷史無非是上帝成就他自永遠而定的計劃。先知的天職就是本着這觀念解釋人世種種的事故，特別是以色列的事故。因此預言關係過去，現在，與未來。

(一)過去。先知是拿宗教與道德的眼光看歷史。上帝在過去時候對人的一切處置可為現在的效法或鑑戒。先知是歷史的註釋家，他拿已往的經歷來解決眼前的困難。所以平常稱為『前先知書』的幾部書（約書亞，士師，撒母耳，列王）都是先知所著的歷史，不過不是紀事的全備歷史，乃是『道德的歷史』。

(二)現在。預言是以現在為中心。不論已往的歷史或未來的預言都是拿來供現在的用處。追述已往與預言未來，不過為着解決現在的困難。處叛道時代，先知是宗教奮興家，處昌盛時代先知是公義宣傳者。他們總是照所處的情形用神力人力而說話。所以

在以色列，歷史與預言是相輔而行的，預言是一部由靈感而來的歷史註釋。

(二)未來。預言未來僅佔預言中一小部分，預言未來不是大關緊要的。先知若勸人民拜別的神，他們的預言縱有靈驗，也在被咒詛之列（申十三章一至五節）。預言在根本上為道德與宗教的，但預言未來也有牠的用途。大衛生說：「歷史若是道德的演進，那麼，也必有一道德的標的，這標的現在雖沒有完全實現，但終久是要如此的。因此有末日論，那就是說在末後的日子必有一大同世界為上帝在地上所建設的完全的國，有永遠的公義。」(Davidson p. 72)。但先知每每與他自己所處的時代分離不開，所以平常雖描述未來而亦如描述現在。

三、歷史。以色列預言的歷史可分做幾個時期：

(一)摩西以前的時期。預言起於伊甸園救主降生的應許，以諾曾預言主帶着千萬聖者降臨（猶十四節），挪亞曾預言洪水和他子孫以後的結果，亞伯拉罕曾預言他的後裔蒙福，雅各曾預言十二支派祖的結果，約瑟的夢也是預言。這一個時期的預言差不多都是預示未來，為預言的胚胎時代。

(二)從摩西至撒母耳。摩西加了預言的一個新觀念，他的預言幾全屬教訓的，而預言未來的絕少。然照聖經上先知的意義說來，他是舊約最大的先知。他是首創預言的人，以後舊約的先知都是他的門人，和他預言的註釋者。就他與上帝的交往說，他超乎舊約其餘的一切先知（民十二章六至八節，申三十四章十節）。惟有基督是在他以上的先知。摩西之後一直到撒母耳預言很少（士十六章八節）。

(三)從撒母耳至著書先知。撒母耳可說是首創先知為以色列立國的重要職分的。例如先知拿單，迦得都是朝廷的職官。從這一時期起，先知如拿細耳人（民十六章）一樣，是分開屬於主的（撒上一章十一節，三章二十節，摩二章十一節）。他們有許多住在拉馬，伯特利，基比亞，基利加，耶利哥等處的聖所，這大概因他們像耶利米，以西結一樣，原屬祭司一族。按王上十八章四節，這一期有無數的先知。

當時有一種所謂先知學校，為虔誠人所組織互相增進靈德的會社。以利沙時，在伯特利，耶利哥，基利迦三處有這樣的會社（王下二章三節，五節，四章三十八節）。這些會社大概把說預言的職分降為了身披毛衣，口誦術語的專業（耶二十三章三十三至四

十節，亞十三章四節）披毛衣的習慣學自於以利亞（王下一章八節）因以利亞在以色列所作偉大的事業，亦如以後的以利沙，為以後諸先知的模範，並且他為公義所具的熱忱與膽力，在聖經歷史上是超乎一切人之上的。這一時期的先知多流為狂熱派，所以先知尊貴的職分甚至多為人所不齒。他們的熱忱是用人為的機械的方法造出來的。先知的歷史截至此時為止，還是傳道者，不是著作者。

（四）著書先知。著書的先知是竭力攻擊當時的儀文虛禮與彰明較著敬拜偶像的。他們把預言著成文字，不但警戒當時而可垂化後世。這些書是進化最完備的預言。他們先後的次序，為批評學上多有討論的問題。我們以後分述各先知書時，另有詳細的討論。現在暫舉一年代表如下：

（一）被擄期前的先知

同時的先知

約珥……………主前八七五至八六五

約拿……………主前八二五至七八四

阿摩斯……………主前七九五至七八五

阿摩斯

約拿

何西阿……………主前七八五至七二五

以賽亞……………主前七五八至六七九

彌迦……………主前七四五至七〇〇

俄巴底亞……………主前七四二至七二六

耶利米……………主前六二七至五八六

西番雅……………主前六二六至六二一

那鴻……………主前六二三

哈巴谷……………主前六〇八至六〇〇

(2) 被擄期中的先知

以西結……………主前五九二至五七〇

(3) 被擄期後的先知

哈該……………主前五二〇

撒迦利亞……………主前五二〇至四七五

以賽亞, 彌迦, 俄巴底亞

何西阿, 彌迦, 俄巴底亞

何西阿, 以賽亞, 俄巴底亞

何西阿, 以賽亞, 彌迦

西番雅, 那鴻, 哈巴谷, 以西結

耶利米, 那鴻

耶利米, 西番雅

耶利米

耶利米

撒迦利亞

哈該

瑪拉基……主前四三三

(五)舊約完成之後至施洗約翰。先知瑪拉基之後，到施洗約翰纔破數百年預言的沉寂。他滿有以利亞的心志，爲舊約最大最後的先知與新約開幕的前驅（太十一章九節，路一章七十六節，七章二十六節）但他的偉大爲那『給他解鞋帶也不配的』所遮蓋了。基督是那完善的先知，是全部希伯來預言的鵝的與總結。

四、體例。受靈感而爲先知的人不是說他們的個性爲先知的職分與靈感所消滅了。他們不是一些器具，他們的靈感也不是機械的。他們所受的靈感雖是超自然的，但有心理上的根據。他們的夢境，他們的異象，雖是從上帝那裏來而有一定目的的，但仍是循夢的自然律而來。上帝當時對那些人說話雖與對今日的人不同，但不是違反他們心理上的自然律。先知雖是有天才的人，但單是天才不能產生預言。有的先知雖近於狂熱，但有的先知，那些最大的先知（摩西，基督）是恬靜沉思的。菲伯倫研究預言的體例與文字，有以下的三種：

一、韻文體。

二、借喻體。

三、敘述體。

但敘述事實只重現在或事實相互的關係，而略於歷史上時代的次

序，
[Fairbairn on Prophecy p. 13]

預言文字的體例在散文與詩之間，有時爲希伯來優美的平行詩，有時爲簡易高貴的散文。按大衛生所說，先知的眼光有時亦有迷離的地方，他說：『旅行家站在遠處看山，只見山巒重疊，以爲各峯相隔只在咫尺之間，但至近處看時，則相隔不知幾十百里；先知們遠望着將來，也像旅行家從遠處看山一樣，但見許多未來之事如山峯重疊，而未見到各事應驗的時間相差很遠。』

五、關於彌賽亞的預言。彌賽亞與他所要建設的國度爲一切未來預言的中

心。對於這類預言有兩件事我們應分別清楚，就是甚麼是先知的意思，甚麼是上帝聖靈的意思。照這兩層去分析，我們可得三類關於彌賽亞的預言。

(一) 直接預言。這樣的預言是先知清清楚楚看着基督要來，他所說的與聖靈的意思完全相同。詩一百十篇與賽七章屬這一類。

(二)間接或暗指的預言。這一類預言，先知只懂到了表面的意思，而不會領悟就裏的深意。聖靈的意思是指着那更遠的事，例如論彌賽亞爲先知，祭司，君王，上帝的兒子，上帝的僕人，公義的受難者，種種特性上，最多這樣的預言。

(三)普通預言。普通預言是先知所說的一些普通真理，照先知的意思，這些真理不過是他一種理想的描繪，但這些理想的應用惟以對於基督爲最相當。詩八篇與八十五篇屬此一類。

一切彌賽亞預言儼如兩根交於一點的直綫，一根屬人，一根屬神。上帝沿着屬神的綫直下，把自己表現出來，與人類接近，一直到成爲人身；人類却沿着屬人的綫直上，藉光的照耀，漸成聖潔，一直到能接受上帝。』(Davidson p. 12-13) 這兩根綫的交點就是一面是神，一面是人的耶穌基督。

第一章 以賽亞書

一、名稱

這部書按作者以賽亞起名。『以賽亞』在原文有兩種譯法，即「以賽亞」和「以賽亞」。做書名的爲 *Y'sha'yahu*，用於書裏面的爲 *Y'sha'yahu*，其式略長。這名字的意思，耶和華爲救贖。『希拉文作 *Hesaias*，拉丁文作 *Isaius* 或 *Isaias*。』

二、編著

(一) 批評學者的意見。據今日一般批評學者的意見，以賽亞書有好些不是以賽亞著作的，也不是他那時候著作的。四十至六十六章著於被擄時期將告終之時（約主前五四五至五三六年）。著這幾十章的，他們不知道是誰，爲便利起見，他們名他爲第二以賽亞，名先知以賽亞爲第一以賽亞。他們說三十六至三十九章是一篇歷史拾遺，也著於以賽亞已死之後。又十三章一節至十四章二十三節，二十一章一至十節，二十四至二十七章，三十四至三十五章，都是被擄時期的產物。至如更激烈的批評學者，連二章一至四節，十一章十節至十二章，十四章二十四至二十七節，十七章十二至十四節，十九章十六至二十五節，二十三章，三十二至三十三章，也不承認爲以賽亞的原著，許多乃屬被擄

期之後，他們說以賽亞第一次編輯成書還更在以後，那編輯人不但胡亂顛倒了以賽亞原著的次序，更加入了這許多材料。

至如四十至六十六章，許多批評學者也不認爲是一個人或一個時期的著作物。底勒滿斷四十至四十八章著於古列王初年（主前五四五年），四十九至六十二章著於主前五四五至五三九年，六十三至六十六章著於古列將下詔釋放猶太人歸國（主前五三六年）之時，都門與選尼的主張則更激烈，都門僅以四十至五十五章大部分爲第二以賽亞的著作，而其餘是第二以賽亞之後的，特別是那些有「僕人」的章節（四十二章一至四節，四十九章一至六節，五十二章四至九節，五十三章十三節至五十三章十二節），他說這是主前五〇〇至四五〇年期間的人著的。五十六至六十六章，則著於以斯拉希米將出世之時，這個人，都門名他爲第三以賽亞。選尼的意見大致與都門同，不過他以有「僕人」的章節爲第二以賽亞著，五十六至六十六章則非一人所著，乃出於同派的一些作者之手。

（二）批評學者的理由。批評學者證明四十至六十六章非以賽亞原著的理由即

是證明其他有爭辯各章的理由。他們的理由是：

(甲)四十至六十六章的題目是被擄與返國。這許多章不是預言，乃是論述。先知對他們說話的分明是被擄的人民。他們雖認先知有時有預示未來的，但不認有甚麼先知曾以一百二十年（以賽亞生於被擄前一百二十年）之後的未來之事，而為著書題目的。并且作者還預知古列的名字（賽四十四章二十八節，四十五章一節）這尤不合預言的慣例。

(乙)四十至六十六章的文字顯然與以前各章不同。有些字句說法絕不一見或極少見於以前各章。選尼提出了一些這樣的說法。以前各章以辭句華麗勝，以後各章以精意真摯勝，且以後各章多「擬物為人」(Personification)的筆法。

(丙)以後各章的神學理論與前不同。以後各章作者注重上帝的無限，而以前各章上帝保存信主餘民及所述彌賽亞的道理為以後各章所無。以後各章多論耶和華與列國的關係。

(三)對於批評學者所持理由的答覆。

(甲)我們固然承認四十至六十六章的立場是被擄，但這個立場是理想而非實際的，以賽亞乃得了聖靈的啟示而遠論未來，批評學者也有承認先知有遠論未來的 (Driver p. 287) 爲甚麼像以賽亞這麼的大先知獨有所不能呢？

(乙)我們若懂得以賽亞時，被擄的慘劇已成不能免之趨勢，而非絕無影響的未來之事，那麼，我們就更可了解他如何拿被擄之事來做著書的立場。他在四十至六十六章不必重述被擄的預言，因已言之在先了 (賽五章五至六節，十章二十至二十四節，三十二章十三至十八節) 并且當時的人沒有不明白將要被擄這回事的。被擄之事已在兩件事上表現出來：以色列已經被滅，西拉基立已一度侵入猶大。以賽亞關於返國的預言不單指尙未被擄的猶大兩支派，也是指已在被擄之中的以色列十支派。當以賽亞目見撒馬利亞滅亡，人民被擄，耶路撒冷爲敵人所陷，君王「被囚如籠鳥」，西拿基立的軍旅因得上帝特殊的援救方被驅逐出境，又年老之時，更見馬拉西荒淫無道，君民敬拜偶像，我們就可想到他定然以被擄的一幕慘劇已在目前，故特用他剩餘之日來繼續著書，描寫將來返國以後的榮耀藉爲信主人民的安慰。他與平常先知一樣，卻沒有看到被擄之

事還在一百多年之後，其間有約西亞的中興使猶大歷史多延長了數十年壽命，這一段歷史是他所未預見的，他這一大段慰藉人心的文字固最適用於瑪拉西初年的人民，因那時信主的人民已見被擄之禍如懸眉睫，而對於以後實際在被擄之中的人，也無不適合。

(丙)我們也承認預言平常是不說名字與時間的，但早一百二十年預說古列的名字，也非無前例可援。耶羅波安時，早三百多年有人預言約西亞的名字（王上十三章一至二節），與以賽亞同時的彌迦早這麼多年預言了彌賽亞的降生地為伯利恆（彌五章二節），後來還有以耶穌出自於加利利（約七章四十至四十四節）反對耶穌的，因照先知的預言，彌賽亞應生於伯利恆（太二章四至六節），耶利米預言被擄的期限為七十年（耶二十五章十一至十二節，二十九章十節，但九章二節），但以理預言基督（但九章二十四至二十六節），撒迦利亞預言牧者被擄（十二章十節），和以三十塊銀錢被賣（十一章十三節），以西結，撒迦利亞預言推羅的審判，（結二十六至二十七章，亞九章一至八節）。

由這些例證看來，在有些特殊情形上先知也預說人名、地名，與時間來做他們預言。來自上帝的特別證據，以賽亞著末後各章時，也是一種特殊情形。被擄之禍快來之時，信主的餘民正需一個特別證據，表明先知返國的預言確有所自。他所給他們的證據就是古列，叫後來的人民可以看見他的預言是真的。古列的名字是被擄人民的一種希望與安慰。到古列出世時，以色列人就曉得他們得贖的日子近了。

(丁)文字不同不足證明非以賽亞一手的原著。以賽亞說了四十年預言，他文筆的改變或者由於時間的關係；但大半因題目與所持理想的立場不同。他的文體由辭藻華麗變而為情意真摯，這因他晚年的著作是為慰藉人民抱亡國之憂而作的。

單就以文字為理由而說，原來就沒有多少價值。若沒有題名以賽亞的這部書，我們就無從得知以賽亞的文筆怎樣。我們若任意割取他的前一部分，斷定是他著的，而否認以後的一部分，這是空泛無憑的理論。

(戊)反過來說，批評學者必得承認第二以賽亞的文字多有同於第一以賽亞的。因這緣故，有的加以解釋說，第二以賽亞必為第一以賽亞的門人。又有的說他受了以賽亞

文筆的影響，或特意模仿以賽亞。又有的說，因第二以賽亞與第一以賽亞文筆相同，所以後來編輯以賽亞書的人纔把他們編在一起。但這兩段書文筆既如此相同，縱有不同，我們不能即據此以為是兩個人的書。我們若取其不同，而對於其相同來加解釋，倒不如取其相同，而單解釋其不同，如此較為簡易省力，且合理論。以賽亞四十至六十六章這段超特的文字不是甚麼被擔之後，受了以賽亞文筆的影響的人著的，乃是被擔之前一想到後來被擔以及返國種種境況的以賽亞著的。兩段書文字的同點就是以賽亞所著的一個證據，其不同之點乃是因前後的題目與立場不同。

以賽亞前後文字相同的地方有兩種：

(1) 動字的相同。

- 四十章五節，五十八章十四節……………比較……………一章二十節
四十三章十三節……………比較……………十四章二十七節
四十五章十一節，六十章二十一節……………比較……………十九章二十五節，二十九章二十三節
五十一章十一節……………比較……………三十五章十節

- 五十六章八節……………比較……………十一章十二節
六十一章二節,六十三章四節……………比較……………三十四章八節
六十五章二十五節……………比較……………十一章九節

(2) 思想或借喻文字的相同。

- 四十章三至四節,四十九章十一節……………比較……………三十五章八至十節
四十二章七至十六節,四十三章九節……………比較……………三十五章六至七節
四十二章一節,六十一章一節……………比較……………十一章二節
四十二章七節……………比較……………九章二節
四十二章十三節……………比較……………三十一章四節
四十二章十八至廿節,四十三章八節……………比較……………六章九節
四十三章十三節……………比較……………十四章二十七節
四十三章二十四節……………比較……………一章十四節
四十三章二十六節……………比較……………一章十四至十九節

四十五章九節,六十四章九節	比較	二十九章十六節
四十五章十五節,五十七章十七節	比較	八章十七節
四十七章三節	比較	三章十七節,二十章四節
四十七章十節	比較	二十九章十五節,三十章一節
四十九章二節	比較	十一章四節
四十九章二十六節	比較	九章二十節
五十一章四節	比較	二章三節
五十一章九節	比較	二十七章一節
五十三章一節	比較	六章九至十二節
五十三章二節	比較	十一章一節,十節
五十四章七至八節	比較	二十六章二十節
五十五章十二節	比較	四章八節,三三章十五節,三五章一至三節,
五十六章七節	比較	二章二節

五十六章十二節	比較	二十二章十三節
五十九章二節	比較	一章十五節
五十九章十一節	比較	三十八章十四節
六十章十三節	比較	三十五章二節
六十章十八節	比較	二十六章一節
六十章二十一節	比較	十一章一節
六十一章八節	比較	一章十一節,十三節
六十二章十節	比較	十一章十二節
六十三章十七節	比較	六章十節
六十五章三節,六十六章十七節	比較	一章二十九節
六十五章十九章	比較	三十五章十節
六十五章二十五節	比較	十一章六節
六十六章十六節	比較	二十七章一節

(己)神學理論的不同可用文字不同的同樣理由來解釋。以後各章的神學理論不是與以前各章相衝突，乃是更高深更廣大些。這因以後各章所論的是更高深更廣大的題目，像約翰在拔摩島上一樣，他所見的是未來之事，并且所得關於未來的啓示範圍如此廣大，所以他的神學觀念亦隨着進爲廣大了。因此他所說到的是上帝的無限。以前各章如大衛時的一王的彌賽亞，到以後各章便成了「耶和華的僕人」與「公義的受苦者」。然而在五十五章二節再說到大衛，這表明作者還沒有全然離開以前各章的彌賽亞觀念。以後各章爲甚麼不再說到保存信主的餘民，而多說到耶和華與列國的關係，這因以後各章理想的立場已與前不同。其實第二以賽亞的神學理論與他同時的先知彌迦是很相同的。他們兩個都說到未來的榮耀，都有一種對於列國的遠大些的觀念，都預言被擄之後必要返國。

(庚)以賽亞四十至六十六章與彌迦的相同。

彌一章十一節……………比較……………賽四十七章二至三節

彌二章十三節……………比較……………賽五十二章十二節

彌三章五節……………比較……………賽五十六章十至十一節

彌三章八節……………比較……………賽五十八章一節

彌三章十一節……………比較……………賽四十八章二節

彌四章十三節……………比較……………賽四十一章十五至十六節

彌七章十七節……………比較……………賽四十九章二十三節

(四)批評學者對於以賽亞三十六至三十九章的理由。

史德拉克根據兩條理由否認三十六至三十九章爲以賽亞作。

(甲)說了西拿基立之死 (賽三十七章三十七至三十八節) 這是主前六八二年之事，在以賽亞已死之後。

(乙)三十六至三十九章與王下十八章十三節，十七節至二十章十九節差不多逐字逐句相同，這必是從王下抄錄來的。

辯明——(甲)西拿基立之死一段也許是後人所加，但我們若假定烏西亞王死的那一年（照批評學者的考正，在主前七三七年）以賽亞是二十歲，那時他就開始做先

知，這樣，他只要活了八十歲，就能見西拿基立之死，并且有一個傳說，以賽亞是在瑪拉西時殉難而死的，照史德拉克的推定，瑪拉西卽位在主前六八六年，這樣，只早西拿基立之死四年，這一個傳說也可解釋四十至六十六章所說的一種情形，就是從這幾十章看來，瑪拉西時拜偶像之事風行全國。

(乙) 以賽亞三十六至三十九章與王下相同，不論有甚麼解釋，我們不必武斷以爲非出以賽亞之手，列王記是由一些散碎的君王列傳編輯成的，以賽亞著書時，列王記還不一定成了書，以賽亞著三十六至三十九章或者是從當時一些散傳上摘錄下來的，到後來這些散傳編成了列王記，再一方面，以賽亞三十八章一至八節記希西家的病不及王下二十章一至十一節詳細，比較起來，以賽亞所記的倒似乎是原著，以賽亞不會說到醫治希西家的無花菓葉，希西家的兩樣選擇也只是順筆一提，但記了希西家的詩（三十八章十至二十節）是列王所無的，這樣，我們可以斷定若不是以賽亞自己著了三十六至三十九章，便是他從別處取了材料，編成了這幾章。

(五) 全書爲以賽亞原著的其他證據。

(甲)以賽亞末後的二十七章在一切先知書中算爲最超越特出的文字。這位先知既是文章高手，而後世連他的名字都不曉得，并且他這麼一部偉著，僅編在一部次等的著作內做附錄，又兩千年來猶太人也竟一致承認這一段是那等一等的先知以賽亞的著作，這都是大不可解的，更不可解的，是說以賽亞書乃一荒唐作家，把以賽亞與非以賽亞的著作胡亂編輯，以至次序紊亂，真僞莫分，我們曉得以對於經典如此尊重的猶太人決不會容人如此作踐他們神聖的經典。

(乙)新約的作者，聖徒，引這幾十章都以爲是以賽亞的書。如施洗約翰（太三章三節，路三章四節，約一章二十三節），馬太（太八章一節，十二章十八至二十一節），約翰（約十二章二十八節），保羅（羅十章十六節，二十至二十一節）莫不如此。基督雖沒有從這幾十章引甚麼話，但他一定承認這部書是以賽亞的，因爲他在拿撒勒會堂裏讀以賽亞（路四章十六至十九節）的時候，沒有糾正當時的錯誤，說以賽亞末後的二十七章不是先知以賽亞的。

(丙)四十至六十六章的作者不諳巴比倫的地理與宗教，這表明他決不是那些被

擄之中的人。在這一點上，他與以西結相反，以西結爲被擄人民之中的先知，就是耶利米也還目見過初被擄的情形，但以賽亞四十至六十六章的作者不然，這表明他所取被擄的立場純是理想而非實際的。

(丁)四十至六十六章有許多地方惟合以賽亞時的情形，不合被擄時的情形。可參看賽四十章二節，九節，四十三章六節，四十四章九至二十節，四十八章一節，五節，四十九章二十五節，五十一章七節，五十六章三節，五十七章十三至二十一節，五十八章一節，六至七節，五十九章一至八節，六十章四節，六至七節，六十五章二至七節。

三、作者。全以賽亞書的作者是亞摩斯的兒子以賽亞。他生長於耶路撒冷，以後在那裏做先知。他在烏西亞王死的那一年（主前七五八年）被立爲先知，以後歷約坦、亞哈斯、希西家諸王而止。何西阿、彌迦與他同時。他是那一年死的，我們不曉得一定。主後二世紀時有一個傳說，他是瑪拉西的逼迫中被鋸殉難的。若然，他做先知就有六十年左右。他的工作對於希西家似乎有特別影響。據代下二十六章二十二節所說，以賽亞著有默示書記烏西亞的事蹟，又據代下三十二章三十二節，他著有記希西家的默示書，載猶

以色列列王記中，但這些書已失傳了。

關於以賽亞的私人生活，我們曉得他有妻子（賽八章三節）他的兩個兒子起有寓意的名字，頭一個名施亞雅述（七章三節）意思是「餘民必歸回」第二個名瑪里耳沙拉勒哈斯罷斯，意思是「速速毀壞，速速搶劫」。

四、題旨。 以賽亞說預言，是猶大與耶路撒冷處於歷史上一危急之時。其時亞述之興，埃及之敗，引起了猶大發生兩個政黨，一黨主張聯結亞述，一黨主張聯結埃及。先知以賽亞却居兩派之中，反抗一切屬人的援助而喚醒人民須信靠萬軍之耶和華。他對於上帝有極崇高的概念，比舊約其他先知多論上帝的聖潔，并注重上帝的無限與靈性。他對於上帝與人的關係，也有更寬大的概念。他說預言論敘利亞，摩押，埃及，推羅，亞述，巴比倫，不但因他們與猶大有關係，也因他們爲上帝所造。他認耶和華的管治是普遍的。他與其他先知一樣，以敬拜在乎心靈，徒有祭祀的虛文是無益的。他對於將來榮耀的觀念高於舊約其他先知。他彌賽亞的理論也在其餘先知之上。他一部分的預言著於猶大兩大危急之時，一是亞哈斯時，以色列與敘利亞同盟反抗猶大，一是希西家時，西拿基立侵

入猶大。

五、分段，

緒言 第一章。

(二) 屬實際立場的預言。 一至三十五章。

(1) 責備猶大與耶路撒冷的預言。 一至五章。

(2) 以馬內利書，以賽亞如何授職開卷。 六至十二章。

(3) 列國的審判。 十三至二十四章。

(4) 讚美耶和華。耶和華對猶大的應許與警告。 二十五至三十五章。

西拿基立攻猶大的歷史，為前段的附錄，後段的開端。 三十六至三十九章。

(二) 屬理想立場的預言。 四十至六十六章。

(1) 耶和華為以色列的救主。 四十至四十八章。

(2) 耶和華為異邦人的救主。 四十九至五十七章。

(3) 上帝子民將來的榮耀。 五十八至六十六章。

第二章 耶利米書

一、名稱。

耶利米書按作者耶利米起名原文，有 *Yirm'yaha* 與 *Yirm'yah* 兩樣寫法，意思是『耶和華所設立或建設』。希拉文作 *Hieremias* 拉丁文作 *Jeremias*。

二、編著。

(一) 本書的內證。耶利米曾將他做先知起至約雅敬四年止，所有的預言口授給他書記巴錄而成書（耶三十六章一至四節）。一共是他四十一年中二十三年的預言。但這部書第二年讀給王聽之後，被王吩咐人燒了。後來耶利米又叫巴錄筆記，另照前書寫了一部，并加了許多與前書相仿的話（耶三十六章三十二節）。這一部書在現在的耶利米書裏面也所餘無幾，因為多少章都記載是以後加的（耶二十一章一節，二十四章一節，二十七章三節，十二節，二十八章一節，二十九章一節，三十四章一至二節，三十七章一節，三十八章五節，十四節，三十九章一至二節，四十至四十四章，四十九章三十四節，五十二章）。此外，還有其他章節也可以看出來是後來加的。現有的這一部耶利米書是甚麼時候編的，很難決定。但是書上沒有甚麼話證明是遠在耶利米之後編的。五十二章

大概是耶利米以後編的，（耶五十一章六十四節）這一章與王下二十四章十八節至二十五章三十節差不多一字一句相合，所以許多人想是從那裏摘錄來的。

（二）批評學者的意見。近世的批評學者根據書內的證據否認耶十章一至十六節，十六章十四節以下，十七章二十六節，二十五章十三節，二十七章一節，三十章二十三節以下，三十二章十七至二十三節，三十九章一至二節，四至十節，四十章一至六節，五十五章一節至五十一章五十八節爲耶利米作。大衛生分耶利米書編輯的歷史爲三期（參 H. B. D. Vol. 11 p. 576）

（甲）第一期爲耶利米第二次所編的書，在現有的耶利米書之內有一至六章七至十章（十章一至十六節在外），十一章至十二章六節，十四至十五章，十六章一節至十七章八節，與二十五章。此外十八章二十章七節以下，二十二章十節以下，四十五章與四十六至四十九章的一部分或者也屬這一期。

（乙）耶利米死後，隨有在巴比倫或猶大的人搜集耶利米的遺著，編了一耶利米傳，并加了各預言的題言，據魁倫的意見，這書編於被擄的後半期，即後來希伯來文與希拉

文的耶利米書所用爲張本的。

(丙)被據期之後，又有人把這部書增編修改一回，所增編修改的有的見於一切抄本，但有的被混於七十譯本所用爲張本的各抄本。

大衛生的這種意見，一大半是揣想工夫。我們既沒有充分的材料可資考究，就只能說現有的耶利米書大概是耶利米死後不久的人編輯的，除五十二章，或其餘一些插句之外，全書都出於耶利米。

(二)經文。耶利米書是七十譯本與希伯來原本最多出入的。七十譯本的耶利米書論列國的預言（四十六至五十一章）在二十五章十三節之後，而編列的次序亦不同。三十三章十四至二十六節全然沒有許多語句也比較的簡短，總算起來，比希伯來本耶利米書短八分之一。這兩個本子不同，當然有種種解釋，但不拘是那一種解釋不錯，決不能證明希拉譯本比希伯來本更可靠，因繙譯七十譯本的人，確有疏忽與任意增減的毛病。（註）

（注）近來在埃及發現耶利米時猶太人在埃及的以勒芬丁（Elephantine）有一聖

殿曾獻祭於天上的上帝耶父（參耶四十四章十七至十九節）七十譯本所譯的或者就是這些猶太人所用的耶利米書。

三、作者。

耶利米爲便雅憫地亞勒突城祭司希勒家之子（耶一章一節）他少年時候被立爲先知（一章四至十節）他說預言，起於約西亞五十三年（主前六二七年）以後歷約哈斯、約雅敬、約雅斤，至西底家十一年耶路撒冷被滅止，一共四十一年。起初他同城的亞拉突人蓄意謀害他，以後竟受全國的仇視。然而他毫無畏怯的預言上帝的審判。他受過枷刑（二十章一至三節）耶路撒冷被圍時他被下在監裏，因他們以他城破的預言爲賣國親敵（二十七章一至十五節）西底家釋放了他，但城陷時，諸王子再繫之於獄（三十八章）巴比倫將尼布撒拉旦得尼布甲尼撒之命把他釋放了。猶大省長基大利被殺之後，耶利米勸猶太人不可逃往埃及，但猶太人不聽，并把他帶去了。他在埃及答比匿仍說預言（四十三章八節至四十四章三十節）以後的事就無考了。

四、題旨。

耶利米書很明瞭的反映作者的性情與他所處時代的背景。那時是禍患頻臨，以色列離叛上帝有加無已的時代，而作者的性情是易受刺激而多情感的。他做

先知的時候，有三重大的事件發生：(一)米吉多戰爭，猶大最後的明君約西亞爲埃及人所殺了。(代下三十五章二十至二十七節)。(二)基迦密斯戰爭，巴比倫奪了埃及的西亞細亞，猶大因此改隸巴比倫。(三)耶路撒冷滅亡，人民被擄於巴比倫。但在這種時局危急之中，差不多只耶利米一人如中流砥柱，想挽回叛道的狂潮，因爲他預見這一個潮流必葬送上帝的選民全以色列民族。他的書呈現極強的愛國熱忱與大無畏的勇敢，以傳佈上帝警告人民的消息。但他的熱忱徒引起了舉國的仇恨與逼迫。他易受刺激的性情，因之愈變爲憂悶怨忿了。他悲觀與責詈的預言，可說是虔誠人處於人民叛道時代所生自然的感觸。

但耶利米的書不全是悲觀與失望。他的預言雖不及以賽亞所見的高遠，但許多地方表示他相信以色列民必要返國。上帝的目的終必得勝。他這希望是根據他所信上帝永愛他自己的子民而來的。在被擄的刑罰之外，他顯然看見公義的枝子必來，一新約必要建立。末後的一段預言(耶三十一章三十一至三十四節)表示他具深遠的靈性眼光，得窺見上帝許多世代的計劃，這是舊約其餘的先知所不及的。

五、分段。

- (一) 關於猶大至耶路撒冷滅亡的預言，有警告，哀辭，歷史，異象。一至三十八章。
- (二) 耶路撒冷被滅之後的歷史與預言。三十九至四十五章。
- (三) 關於異邦人的預言。四十六至五十一章。
- (四) 選民被擄附記（非耶利米作）。五十二章。

第三章 以西結書

一名稱。這部書按作者以西結起名，原文 *Yihzeqel*，意即『上帝堅固』或『上

帝是剛強的』七十譯本作 *Iedzechiel*，武耳甲特譯本作 *Ezechiel*。

二、編著。以西結書的編著問題從來無嚴重的討論，無論那一派批評學者都承

認現有的以西結書實際上出於先知以西結之手，甚至柯理勒也說：『舊約若有甚麼書有確鑿可據的自證，且自著作之後未經改竄過的就是以西結書。』(Einführung p. 176) 批評學者的意見如此一致，是根據這部書前後一貫的種種特徵及其顯而易見的編列與計劃。

但批評學者認這部書的經文有很多的訛誤，保底新以馬素列本有按七十譯本而加修正的地方，但他不認七十譯本為更正確可靠的定本，七十譯本的訛誤倒多於馬素列本。

三、作者。以西結是布西的兒子，屬祭司一族（結一章二節），他少年時候與約

雅斤同做了俘虜（主前五九七年，王下二十四章十一至十六節，結三十三章二十一節，

四十章一節)這在耶路撒冷滅亡之前十一年。他住在迦伯河的提勒亞畢，迦伯即近尼伯的大運河。他被召并受職爲先知，在他被擄之後五年(主前五九二年)他有妻室(二十四章十八節)有人民的長老到他家裏來議事(八章一節，十四章一節，二十章一節)他的預言似乎沒有多少人聽從(三十三章三十至三十三節)但他曾受逼迫與否，無以證實。他最後的預言發於被擄的第二十七年(二十九章十七節，主前五七〇年)如此，他做先知至少有二十二年，主前五九二至五七〇年。有一晚出但不可靠的遺傳，說他因攻擊敬拜偶像爲一王子所殺了。

以西結被擄時大概是二十五歲(一章一至二節)未被擄之先他必然聽見了耶利米的預言，那時耶利米在耶路撒冷說預言已三十年了。以西結在巴比倫的工作與耶利米在耶路撒冷後半期直至城破時的工作同時，以後以西結仍在巴比倫說預言，耶利米到埃及去了。

四、題旨。被擄期中的這位大先知以西結在兩點上與其他大先知以賽亞、耶利米不同。

(一)以西結的預言無關於猶大的政府，他不是政治或社會改革家，他在被擄於異國的人民一起，他的預言多是對個人的勸戒與安慰，他也與但以理所住的巴比倫宮庭相隔很遠。

(二)因同樣的緣故，他是著作家，不是演說家，這在先知中算是特色，他的預言是對「以色列全家」，所以他的預言由書本形式保存到了後世。

以西結種種異象的大題目爲耶路撒冷滅亡，審判列國，以色列復國與敬拜的恢復，對於末後這一個題目，他所受祭司的教育多於耶利米，他知道聖殿和禮儀的底細，他預言耶路撒冷因拜偶像而遭敗滅，也沒有耶利米的悲調，他對於不信的人極嚴厲，但以同等的和愛勸人悔改，他勸被擄的人民學習他們受刑罰的教訓，若然，他們就曉得有一日必要復國，因此可得安慰，以西結書種種深妙神秘的異象隱語爲新約啓示錄最重要的根源，他的預言表現極強的理想力，但不如其他先知書多詩體文字，全書有佈置，有次序，顯爲以西結自編的結果。

五、分段。

(一) 耶路撒冷滅亡的預言。一至二十四章。

(1) 蒙召受職。一至三章。

(2) 第五年的預言。四至七章。

(3) 第六年的預言。八至十九章。

(4) 第七年的預言。二十至二十二章。

(5) 第九年的預言。二十四章。

(二) 列國的審判。二十五至三十二章。

(1) 第九年的預言。二十五章。

(2) 第十一年的預言。二十六至二十八章。

(3) 第十, 第二十七, 第十一年埃及受審判的預言。二十九至三十二章。

(三) 復國的預言。三十三至四十八章。

(1) 第十二年的預言。三十三至三十九章。

(2) 第二十五年的預言。四十至四十八章。

第四章 十二小先知書

第一節 何西阿書

一名稱。這部書按作者何西阿起名，原文 *Hoshea*，意即「救贖」。這名字在原

文與約書亞（民十三章八節，十六節）和以色列最後的君王烏西雅（王下十五章三十節）相同。希拉文作 *Osee*，拉丁文作 *Osee*。

二、編著。何西阿書的大部分，批評學者認為何西阿的原著，但如史推德、魏勒好遜、柯理勒、哈怕等人斷定裏面有好些以後加的。哈怕把這些後加的分爲幾類：

(一) 指猶大的預言，爲被擄後猶大派人所編輯的，其主要的爲一章七節，五章十節，十二節，十三節，十四節，六章四節，六章十一節第一句，八章十四節，十章十一節第二句，十一章十二節第二句，十二章二節。

辯明——(1) 何西阿視以色列的君王爲僭立，猶大的大衛朝方爲正統（三章五節，八章四節），所以他雖在以色列說預言，而仍用猶大君王的年號記他的預言。

(2) 何西阿說到猶大，尙不及在猶大做先知的以賽亞說到以色列那麼多，在先知

的眼光中這兩國是密切相關的。

(二)指彌賽亞的預言(一章十節至二章一節,二章六至七節,十四至十六節,十八至二十三節,三章五節,十一章八節第二句,九節第一句,十一節,十四章一至八節)批評學者認為與何西阿的境地及預言撒馬利亞快近滅亡的事實相矛盾。他們斷這些爲被擄期間以西結與第二以賽亞之後的著作。

辯明——批評學者如施德拉克、德乃偉承認先知的慣例,每當嚴重責罰之後,必描述一理想的復國的希望。

(三)『藝術,考古,或歷史性質』的註語(四章十三節第四句,五章六節,七章四節,十六節第三句,八章八節第二句,九章一節第二句,九節第一句,十節,十章五節,十四節第二句,十二章十三節,十三章四節第二句至七節)是後人陸續加入的。

辯明——這些也是何西阿自註的。

(四)其他以後加入的,「惟加入的原因無從查考」(八章四至五節,十節,十四節,九章一節第一句,八節)。

辯明——先知所傳給我們的是曾經修改的簡約的文字，所以雖有些上下不甚銜接的，不能遽斷爲是後人所加。

(五)『十四章十節爲後智慧時期的文字』所以據哈怕的意見，非到了希拉時期（主前三三三年）沒有如今日所有的何西阿書。

辯明——此類主觀與武斷的理論可不辯自明，不攻自破。我們雖因缺少歷史上的證據，不能證明以上的章節不是以後加入的，但我們的臆斷應常居於贊成爲原著的一方面。

批評學者并以何西阿書有無從改正的訛誤。但他們所舉的章節（四章四節，十八節，五章二節，七節，十一節，六章七節，七章四節，八章十節第二句，十三節，九章八節，十三節，十章九節，十一章三，六，七，十二節）不足證實他們的論斷。

三、作者。何西阿是備利的兒子。他先當耶羅波安第二時在以色列說預言，以後再在猶大的烏西亞，約坦，亞哈斯，希西家（以賽亞說預言時的諸王）時說預言。照聖經的年代推算，以色列的耶羅波安第二去位於主前七八四年，猶大的希西家去位於主前

七二六年。若這些年代不錯，何西阿做先知的時期就很長，約六十年（主前七八五至七二五年）。這樣，他應活八十歲。但按亞述的年代（耶羅波安第二爲王於七八二至七四一年，烏西亞爲王於七八九至七五三年，希西家爲王於七二六至六九七年），何西阿做先知的時期就短多了，約三十年（主前七五五至七二五年）。不論照那一方面的年代，何西阿前半期與阿摩司同時，後半期與以賽亞、彌迦、俄巴底亞同時。

何西阿娶了滴拉的女兒歌篋爲妻。他的三個子女都照上帝的吩咐取有預表的名字：長子名耶斯列，因耶斯列的血必報仇；女兒名羅路哈瑪（『不蒙憐恤』）因爲上帝不憐恤以色列；三子名羅阿米（『不是我民』）因以色列不再算爲上帝的子民。何西阿娶淫婦并從淫婦所生的子女，是耶和華與以色列的關係的表號。但這一件婚姻與所生的子女都是實事。若是寓意，妻子與子女必有寓意的名字。何西阿記這些事是做發生了的實事記的。

四、題旨。 何西阿與以色列的關係一如耶利米之與猶大。兩個各預說到他們國家的滅亡。兩部書都表現上帝對於他的子民有極深切的愛。

但何西阿隔撒馬利亞的滅亡遠些，與耶利米曾目見耶路撒冷滅亡不同。何西阿開始說預言，以色列正是昌盛的時候，他預言耶戶朝必速敗，那時耶羅波安第二是耶戶朝的第四世。耶羅波安死後，以色列就大亂起來，這時先知以極和婉的言辭預言以色列滅亡，勸人民悔改。他的預言以他家庭中一大不幸的事件以爲張本，所以他的言辭迫切沈痛過於其他先知。

五、分段。

(一) 先知娶淫婦，刺諷以色列背叛上帝。一至三章。

(二) 人民背叛上帝的寫實，及上帝切望治理他的子民，勸人民悔改，應許必要復國。四至十四章。

第二節 約珥書

一名稱。這部書從作者約珥得名，原文 *Yohel* 意即「耶和華是上帝」。這是聖經上一很通用的名字（撒八章二節，代上四章三十五至四十三節，五章四節，十二節，六章三十六節，七章三節，十一章二十八節，十五章七節，二十七章二十節，代下二十九章十二節，拉十章四十三節，尼十一章九節）七十譯本作 *Joel*。

二年代。約珥沒有記載是那王時候的預言，所以要考作者的年代，就只得在書上另找證據。這樣的證據也不一定很多，很有力的。書上不說到敘利亞，亞述，迦勒底，那麼，我們可大概的想到非著於亞哈斯（主前七四二至七二六年）之先三國尙未崛起之時，便著於被擄之後三國已衰之時（主前五三六年之後）；懇理格所持著於約西亞王末年的一說，贊成的很少。

克列登勒與他以後的許多批評學者斷約珥爲猶大王約阿施（主前八七九至八三九年）初年的書，理由如下：

（一）約珥所說猶大的敵人爲腓尼基，非力士，埃及，以東（三章四節）這四國，以東

與非力士正在約阿施前不幾年約蘭爲王時（主前八九三至八八五年）與猶大打了仗（王下八章二十至二十二節，代下二十一章十六至十七節）那時埃及仍是猶大的敵國，因爲埃及王示撒在羅波安第五年（主前九七四年）曾攻打猶大，而埃及與猶大聯盟在約阿施以後的那一個世紀（賽三十，三十一章）當約阿施時敘利亞與亞述尙未攻擊猶大。

（二）阿摩司借用了約珥（比較珥一章四節，二章二十五節與摩四章九節；珥三章十六節與摩一章二節；珥三章十八節與摩九章十三節）這不是約珥借用阿摩司乃阿摩司借用約珥，因這些章節符合約珥的全部理論，按阿摩司預言於猶大烏西亞（主前八一〇至七五八年）與以色列耶羅波安第二（主前八二五至七八四年）之時，那麼，約珥必此兩王以前的先知。

（三）約珥不說到王，但說到長老祭司（一章二節，十三至十四節）這極合約阿施時的情形。約阿施登位，只有七歲（王下十一章二十一節）他未成年的時候，實際上是大祭司耶和耶大與諸長老攝政。

合。
(四)約珥沒有攻擊甚麼特別的罪，這在所提出的幾個年代中，以約阿施時最爲相

由是：
但德乃偉，墨珥斯，柯理勒等斷約珥爲被擄期以後的書，約屬主前五世紀。他們的理

(一)約珥三章二節是被擄之前衆民分散的一種回憶。

辯明——開勒等批評學者認這一節是預言，因此不能作被擄以後所作的證據。

情形。
(二)猶太俘虜被腓尼基人賣給「雅完人」(珥三章六節)這較合於被擄之後的

辯明——照所記載的，雅完人是猶太人所不多曉得的遠方民族，然腓尼基人在猶
大與以色列分國的初年與猶大爲敵時，爲世界航業最發達的國家，所以他們在約阿施
時把猶太俘虜賣給雅完人(希拉人)大屬可能。

(三)約珥不說到北國，單說到以色列爲一國(二章二十七節，三章二節，十六節)。
這必是北國以色列已不成國了。

辯明——(1)約珥是猶大的先知，無說到北國的機會。

(2)以色列爲猶大原有的正當名稱，所以雖在撒馬利亞未滅之先，約珥也以此名猶大。

(四)不說到猶大的王，表明必在被擄之後，此說已解釋在前。

以下另有著於被擄以前的證據。

(一)約珥若果著於波斯時期，但絕不說到波斯與波斯王，以及猶大於被擄之後所經歷的苦難，這大不可解。約珥時有聖殿，有敬拜，柯理勒因此斷他屬主前四百年，但這種情形較合被擄以前的時代。

(二)猶太人列約珥於何西阿與阿摩司兩部最早的先知書之間，可見他們以約珥爲很早的書。

(三)約珥的文體大不同於被擄以後的哈該，撒迦利亞，瑪拉基諸書的文體。

由以上種種證據看來，約珥的年代以約阿施時爲最相當，約屬主前八七五至八六五年。

三編著。羅得斯坦疑全書非純粹原著。他說一章一節至二章二十七節屬約阿施時，但二章二十八節至三章二十一節屬被擄以後。柯理勒則以這一段爲後世猶太人的一種末日論撮要。但約珥的章法與體例前後一貫，可證其非是。

四、作者。對於約珥我們所曉得的惟一章一節所說的，他是毗土耳的兒子。『毗土耳』七十譯本作 *Mithonoi*，土耳其特譯本作 *Phaniel*。據通常的意見，約珥是猶大的先知，大概住在耶路撒冷。

五、要旨。約珥的預言起因於猶大所遭一空前的蝗災。這一個蝗災把一切田禾草樹一掃而盡了，爲害甚於敵國軍隊的蹂躪。先知記這災難描寫得非常真切，所以我們可斷定這是實在的災難，而非預表甚麼兵禍或因荒淫與敬拜偶像所要得的惡果（啟九章三至十一節）的寓意文字。約珥以此爲人民犯罪所得的刑罰，并勸他們悔改，免得遭更重的審判。他們若悔改，上帝要收回審判，給他們無量的福分。因此約珥後半部多形容以色列在末期所得靈性的福分，及仇敵所得上帝的審判。就大體說，這部書是末日論。但這些預言的主要目的乃在安慰作者當時的人民。

六、分段。

- (一) 蝗災與禁食的宣告。 一章一節至二章二十七節。
- (二) 末日的福分與審判。 二章二十八節至三章二十一節。

第三節 阿摩司書

一名稱。這部書按作者阿摩司起名原文 Amos，意即「擔子」或「負擔者」。七十譯本作 Amos。這個名字不可與以賽亞的父親亞摩斯 (Amoc) 相混，因原文不是一個字。

二編著。這部書差不多人人都承認是阿摩司作。近來有一種意見，說這是遠在他以後所出的書，那無名氏作者，因其中說到了阿摩司，遂託名阿摩司作。但這部書切合阿摩司的時代情形，託名之說是全不可靠的。

較爲通行的一說是阿摩司書雜有後人的文字不少。這一說的理由與評何西阿書同，就是說這書有說到猶大的話，并且有的地方文氣不貫。對於這問題批評學者的意見也不一致。哈怕是最激烈的。他否認一章一至二節，九至十二節，二章四至五節，十二節，四章七節第二句，八節第一句，十三節，五章八至九節，十八節第二句，二十二節第二句，六章二節，九至十一節第一句，七章一節第四句，八節第一句，八章二節第一句，六節，十一節第一句，九章五至六節，八至十五節。選尼都門，史推德，魏勒好遜諸人否認哈怕所已提出的

一些章節之外，還有一二別的章節，但施密特與魁倫擁護二章四至五節，四章十三節，五章八至九節，九章五至六節。

辯明——批評學者，甚至那些激烈的，意見既這般不同，就表明他們否認的理由不充足。阿摩司既來自猶大的提哥亞，而他不能說到猶大與耶路撒冷，豈非怪事？若說有的章節文氣不貫，這大都是批評學者主觀的意見。如照這樣的邏輯，凡著書的就不能自加註解了。批評學者先拿書中的一段造出一理想的阿摩司，於是把凡不合那理想的都加以否認。那麼，毛病就不在書，而在批評學者所用不正當的方法。阿摩司書若果有後人的文字，我們的知識太淺，無發從現出來。

三、作者。阿摩司是猶大提哥亞的一個牧人，提哥亞約在耶路撒冷之南十里。原文「牧人」聖經上別處僅用了一回（王下三章四節），有的人以為是牧放以羊毛出名的一種特別小羊的牧人，但阿摩司也牧放別的羊與牛之類，並且還修理桑樹（摩七章十四節）。由他的職業與書上不載他的家世看來，他一定是小戶人家出身的。他不屬甚麼先知會社，乃是從他放羊的職業中被召出來，作以色列的先知（摩七章十四至十

五節) 他到了以色列第一個聖所所在的伯特利, 預言以色列必因罪惡滅亡, 伯特利的大祭司亞馬謝在耶羅波安第一面前告他爲賣國賊, 把他驅逐出國了, 大約他回提哥亞之後, 提綱挈領的記下了他的預言。

他的年代很難考定, 因爲以色列君王的年代至今無定論, 若較早的年代可靠, 耶羅波安是從主前八一〇至七八四年爲王, 與猶大王烏西亞同時, 若亞述的年代可靠, 他們就同時於主前七八二至七五三年, 照前說, 阿摩司做先知, 大概在主前七九五至七八五年, 照後說, 便在主前七六〇至七五〇年, 近來有人想證明阿摩司的年代更屬以後 (主前七三四年), 但沒有成功, 總之, 我們既考不出烏西亞時地震的年代, 就無從斷定阿摩司說預言 (參摩一章一節, 亞十四章五節) 的年代, 與阿摩司同時并繼他爲先知的爲何西阿, 約拿也在這時候做以色列的先知 (王下十四章二十五節)。

四、題目。 阿摩司預言的主要題目是以色列因敬拜偶像與別的罪惡所要得的審判, 耶羅波安第二的時候是以色列一很強盛的時期, 但也是荒淫, 強暴, 不講公理的時期, 阿摩司毫無懼法的痛斥這些罪惡, 預言以色列的敗滅, 那事果於六十年 (主前七二

(二年)之後實現了。他又預言四圍的列國也必滅亡，猶大因牠的罪亦在所不免。他主張高尚道德的生活，反對死無生氣的儀式宗教。他理想上的耶和華是萬國的上帝（九章七節），照人行爲的善惡對待人。但末了，預言宗教必恢復如大衛時一樣。

五、分段。

(一)列國的審判。一至二章。

(二)以色列的審判。三至六章。

(三)以色列的結局，以復興的應許作結。七至九章。

第四節 俄巴底亞書

一名稱。這部書按作者俄巴底亞起名原文 *obadiyah* (עבדיה) 意即「敬拜耶和華者」。這是一通用的名字（王上十八章三至四節，代上三章二十一節，七章三節，八章二十八節，十二章九節，二十七章十九節，代下十七章七節，三十四章十二節，拉八章二十九節，尼十章五節，十二章二十五節）七十譯本取第一節的屬格譯作 *Obdiah* 武耳甲特譯本作 *Abdias*。

二、年代與編著。這部小書是不是純粹原著，須以所考定的年代爲斷。耶利米反抗以東的預言（四十九章七至二十二節）多與俄巴底亞同。批評學者一致承認這不是俄巴底亞借用耶利米，俄巴底亞的書倒是原著。若然，俄巴底亞必在耶利米以前。但批評學者對於十一、十二、十四節所說猶大的災難有種種意見。許多人斷定這幾節是論主前五六年耶路撒冷滅亡過去的事實。還有的人以第二十節也是論這一件事。若然，俄巴底亞書就不能算純粹的原著。因此有的批評學者斷定一至九節，或者還有十六節的第一句，十八至十九節，二十節第二句是被據以前先知俄巴底亞的原著，但十到十四

節說到耶路撒冷滅亡及其餘的各節是被擄以後的人加的。據柯理勒與魁倫的意見，加的時候在主前第五世紀，選尼更說在主前三五〇年。

辯明——我們若假定俄巴底亞書全爲俄巴底亞所作，且在耶利米以前，那麼，一切問題就容易解釋多了。第一，耶利米直接借用了俄巴底亞十一、十二、十四節不必指耶路撒冷滅亡，乃指代下二十一章十六至十七節所記腓力士人、亞拉伯人侵畧猶大，擄去約蘭王的妃嬪，王子，以及許多財貨的事實。阿摩司論以東，也顯然說到這事（一章六節）。第二十節，不論是指約蘭王時的侵略，或指被擄於巴比倫，都與俄巴底亞的年代無關。因這一節是預言，德乃偉說，「俄巴底亞所用的說法很強（特別注意「爲耶路撒冷拈鬮」）這不能指腓力士，亞拉伯的侵略，并且列王不載這事，更可見這只是小小的劫掠，所以猶大不久得恢復原狀（Introduction p. 320）。他這話不免太輕看歷代志了。我們雖不解列王爲甚麼不載這事，但擄去王的妃嬪，王子，以及許多財貨，斷然不是小小的劫掠；俄巴底亞所說的乃是實情，而非言過其實。『爲耶路撒冷拈鬮』不一定說全城爲敵寇所陷了，腓力士與亞拉伯的侵略發生於約蘭王末年，主前八八七年，俄巴底亞的預言必在這事

之後——之後多少年無從斷定。不過這部書列在十二小先知書的前幾卷內，這個似乎表明猶太人以此爲一部古書。大衛斯斷俄巴底亞預言於亞哈斯時，那時以東特別與猶大爲敵，（代下二十八章十七節）這一說十分可信。若然，俄巴底亞的年代，就是主前七四二至七二六年，與以賽亞，何西阿，彌迦同時。

三、作者。作者的生平全然無考。約瑟甫以他卽亞哈的家宰俄巴底亞（王上十八章三至四節）但按他說預言的年代與他所說的猶大被敵寇侵略，他必是猶大的先知，且遠在亞哈之後。

四、題旨。全篇預言都說到以東對於以色列無手足之情。作者一面追述以東的暴行預言其必遭滅亡，一面說到以色列必復興強大。

第五節 約拿書

一、名稱，這部書按作者約拿起名。原文 *Yona(h)*，意即「鴿子」。七十譯本作

Jonas，武耳甲特譯本作 *Jonas*。

二、作者與年代。約拿是亞米太的兒子。除約拿書外，舊約只王下十四章二十五

節說到他一次那裏告訴我們，他住在拿撒勒以北的迦特希弗，對耶羅波安第二預言主必恢復以色列古時的疆域。這大概在耶羅波安第二的初年。耶羅波安第二作王的年代是主前八二五至七八四年，若照亞述的年代，是主前七八二至七四一年。約拿自己沒有記載年代，我們也不曉得他做先知共若干年。他著書大概在從尼尼微回國之後。他是以色列的先知，預言於耶羅波安第二的時候（主前八二五至七八四年）與他同時的先知僅阿摩司。

許多批評學者不認約拿書為約拿所著，他們說是被擄期後，主前五百年或更在以後的書。他們所根據的理由是：

（一）書上沒有說作者是約拿。

(一)書上有亞蘭字與被擄期後的字與說法。所用的複牒稱代詞是短式的。『天上的上帝』(拿一章九節)僅見於以斯拉、尼希米,但以理不見於被擄期前的書。Tans 用爲『諭令』是亞蘭文用法。其餘 Sephina(h) (船,一章五節) Yih 'asseh (顧念,一章六節) Yishitq (將要停止,一章十二節) Wayman (安排,一章十七節) 'amalka (你工作,四章十節) 都是被擄期後的說法。

(二)拿三章三節,三章六節有歷史上的事實證約拿書屬甚麼時候。三章三節說,『尼尼微是 (Nin'wah) 一個大城,』這不啻說尼尼微先前是大城,因這動詞是過去式,所以這必在主前六〇六年尼尼微已衰之後。三章六節稱亞述王爲尼尼微王,據隨斯的意見,這個稱呼不能用於亞述未滅之先,并且作者若曉得這王的名字,他必然會記下來。

(四)約拿二章的詩是從幾篇晚出的詩篇借來的。試比較:

第三節與詩四十二篇七節,

第五節與詩六十九篇一節,

第九節與詩五十篇十四節。

辯明——(一)約拿書爲約拿所著，因書名是按約拿而名，與何西阿，約理，彌迦，西番雅，哈該，撒迦利亞各書一樣。耶和華對約拿所說的雖是吩咐他到尼尼微去，不是去勸導以色列人，但不能因這一點不同，便剝奪他約拿書的著作權。

(二)文字上的理由沒有多少效力，因爲我們現在所有的希伯來書籍無幾，要考出各時代所用的文字語句，是大不容易的。語句說法，不一定因不見於前期的書，就斷定他們是後期的；有的說法，也不必因他們偶然與亞蘭文平常的用法相合，不與希伯來文用法相合，就斷定他們是亞蘭文。短式複牒稱代詞曾見於士師記（五章七節，六章十七節，七章十二節，八章二十六節）。約拿必得對船上的人解釋耶和華是誰（一章九節）。『天上的上帝』是對異邦人最自然最相當的說法。『諭令』的說法，尼尼微王用之於先，以後古列，大利烏，亞大謝西（拉六章十四節）諸王用之於後，殊不足罕異。 *sephina(h)* 在舊約未用過第二回，但這是一實在的希伯來字。 *nit, nassobit* 用於亞蘭文只在但六章三節一次，在這裏一次是夾在希伯來文之中，這正是約拿書事蹟可靠的一個證據，因這

是外國船主口中所說的一個外國字。shathag 見於詩一百零七篇三十節，箴二十六章二十節，Manah 的『加力情體』(Piel) 見於伯七章二節，詩六章十七節，amala 的名詞 (amal) 有用於約拿書以前的，難道動詞不然？

(三)『尼尼微是一個大城』這句話或者是以後所加，但也許是約拿自註。這一句夾在約拿敘述一過去事件之中，不必指他當初說預言時，尼尼微已不是大城了。『尼尼微』是很自然的稱呼，因為作者所說的單是尼尼微，不是全亞述國。作者不記載王的名字，不一定表明作者是約拿以後的人，不曉得那王的名字，須知約拿書爲以色列人而寫，他們反正不認識那外國君王，記不記名字，無大關係。

(四)批評學者所提出來的詩篇，姑不究其是否晚出，即令是晚出，也可說是詩篇借用約拿，所以批評學者所提出的這一條，毫不成理由。

三、目的。約拿書的目的在教訓人：上帝恩慈的計劃，非如選民所妄想的，單限於以色列，乃是也關係異邦，因這緣故，有先知送到尼尼微。約拿想逃到他施，是與他同國的人一樣，不願把福音傳給尼尼微。後來還因同樣的理由，不滿意尼尼微人悔改，耶和華給

約拿的實地教訓，并與他所辯論的理由，（拿四章四至十一節）實際上是對全以色列的。

四、解釋。批評學者多以約拿書爲一篇寓言。約拿表違命的以色列，海表列國，大魚表巴比倫，三日三夜在魚腹中表以色列被擄。約拿以後的順從與失望表以色列歷史上的事蹟。這一個解釋的理由是：

（一）約拿書若是歷史，必會列入歷史書，不得列入先知書。

（二）尼尼微全城的人忽然悔改，尼尼微王竟能下這麼一道諭令，這是大不可靠的事。

（三）聖經別處說到尼布甲尼撒爲吞喫以色列復又吐出的龍，（耶五十一章二十四節），并預言被擄的期限爲三日（何六章二節）。

約拿所記爲實事的理由。

（一）文筆簡約，像其他歷史書。全書大半是散文，只約拿對上帝的禱告是詩。書的體例不是寓言體例。有出名的地名（約帕，他施，尼尼微）爲全書主腦的約拿是歷史上有

考的人，(王下十四章二十五節)所用的名字，與寓言不同，不是寓意的。

(二)基督以這部書爲實事(太十二章三十九至四十節，路十一章二十九至三十節)一切猶太人以爲實在的歷史。

(三)約拿列在先知書，因作者是先知，但沒有列入屬歷史類的先知書，因爲這不單是歷史，乃是含預表性質的歷史。

(四)何西阿、耶利米的預言或者是從約拿借用的，但那兩個章節太孤單了，不足證約拿爲寓言。

(五)已曾記下的事，不能因其難信，便斷定必無其事。約拿在尼尼微是一個怪模怪樣的異國人，他那些嚴重可怕的警告必然深深感動了尼尼微王，那王大概與當時的人一樣，也迷信別國的神是實在的。他看約拿是耶和華特別差遣到他那裏警告他的。

文克勒比較亞大尼拉理第三 (Adadnirari III, 812-783 B. C.) 的宗教改革與埃及

亞門羅非第四 (Amenophis IV) 的改多神教爲一神教，曾說，亞大尼拉理第三就是『約

拿所見的并聽了他警告的尼尼微王』(History of Babylonia and Assyria p. 232)

五、分段。

(一) 約拿違命及其結果。一章。

(二) 約拿在魚腹中的禱告。二章。

(三) 約拿第二次奉命到尼尼微及其結果。

(甲) 關於尼尼微的。三章。

(乙) 關於約拿的。四章。

第六節 彌迦書

一、名稱。這部書按作者彌迦起名，原文 *Mikah* 爲 *Mikayah* 的縮寫，意即「誰像耶和華？」（士十七章一節，四節），七十譯本作 *Michaias*，武耳甲特譯本作 *Micheias*。

二、編著。批評學者大都公認這部書一大半爲彌迦所作，伊瓦德等因六七兩章的形式與文體與前五章不同，斷這兩章是瑪拉西時一無名氏作（特別注意六章十六節）魏勒好遜，史推德以七章七至二十節作於被擄時期或被擄時期之後，因這一段與賽亞四十至六十六章是一流的文字，史推德與柯理勒更否認四五兩章，又據史推德與魁倫所說，二章十二至十三節也作於被擄時期，魏勒好遜更以爲在被擄時期之後。我們提出以下的理由證彌迦爲純粹原著。

（一）『聽』的說法（一章二節，三章一節，六章一節）聯鎖全書，表爲一個人作。

（二）批評學者所持理由的根據，大都在彌迦書文義的破碎，但我們應曉得這不是一篇專論一事的預言，乃雜論各事，提綱撮要記下來的預言。

（三）六至七章與賽亞四十至六十六章文字相同，不能證這兩章作於被擄時期。

之後，因以賽亞四十至六十六章前已證明爲以賽亞作，而彌迦與以賽亞同時。

(四) 四至七章與彌迦同時或近於他那時候的書多有相同的，比較以下的章節：

彌四章一至三節與賽二章二至四節

彌四章三節與珥三章十節

彌四章七節與賽二十四章二十四節

彌四章九節與賽十三章八節，二十一章三節

彌四章十三節第一句與賽四十一章十五至十六節

彌四章十三節第二句與賽二十三章十八節

彌五章五節與賽九章六節

彌五章十三節與賽二章八節

彌六章二節與何四章一節，十二章二節

彌六章四節與摩二章十節

彌六章七節與賽一章十一節

彌六章八節與賽一章十七節，何六章六節

彌六章十一節與何十二章七節

彌六章十四節與何四章十節

彌七章一節與賽二十四章十三節，何九章十節

彌七章二節與賽五十七章一節

彌七章三節與賽一章二十三節，何四章十八節

彌七章十節與珥二章十七節

彌七章十一節與摩九章十一節

(五)否認彌迦二章十二至十三節，多數的批評學者認為無充足的理由，觸改題目足可解釋彌迦的文義散碎。

三、作者。 彌迦為摩利沙人。摩利沙大概即是摩利設迦特（一章十四節）為迦

特的一個屏藩。他是鄉村出身的人，他的預言非如住在耶路撒冷的以賽亞深知當日政治的情形。他在約坦，亞哈斯，希西家時作以色列，猶大兩國的先知。耶利米引彌三章十二

節，說那是希西家時所說的預言（耶二十六章十八節）。這樣，以賽亞、何西阿、彌迦，三個都同時，不過彌迦略較後。由此，我們可定他的年代約在主前七四五至七〇〇年。有的人說他當瑪拉西初年還在世，七八兩章的預言，是那時候寫的，但這話無從證實。

四、題旨

彌迦的預言是論猶大，以色列兩國的，不過論以色列簡單一點。他已見撒馬利亞滅亡，預言耶路撒冷必因罪惡的緣故遭同樣的結果。但他是個平民先知，所注重的不是政治上的罪惡，乃是猶大地主壓迫貧農的罪惡。他表同情於貧苦人，反對土豪富戶。他的預言是宗教的、道德的，而非政治的。他纒舉人民的罪惡，預言他們的刑罰。但在刑罰之外，他又遠見彌賽亞的降生與他的國永立不朽的極樂時代。他的文筆不如以賽亞的超越，但很敏活，有本色天然之致。

五、分段

- (一) 以色列、猶大的審判。一至二章。
- (二) 審判後的復興與彌賽亞爲王。三至五章。
- (三) 譴責與應許。六至七章。

第七節 拿鴻書

一、名稱。這部書按作者拿鴻起名原文 *Nahum*，『憐憫』之意。七十譯本與新約

作 *Naoim*，武耳甲特譯本作 *Nahum*。

二、編著。這部書是否為純粹原著，到近來纔發生問題。一八八〇年，畢克、剛格、羅瓦克等想證明一章二節至二章三節為被擄期後的一首依字母為序的詩，經人編在拿鴻原著之前，據畢氏等所說的，編入的緣故，因這首詩恰好可做拿鴻的導言。這一說原來沒有多少人贊同。

不過畢氏等所提出來的正是不攻自破的理由。拿鴻正因這緣故，纔用了這首詩做他預言的導言。這首詩須經一番改造，把有的句法改短，有的加長，纔算得是依字母為序的詩。不過即令能證其是一首這麼的詩，也不必作於被擄期後，因為被擄期前也許有這種詩。

三、年代。

拿鴻書的年代，批評學者一致公認在主前六六三至六六四年。亞修班力伯 (*Assurbanipal*) 攻取挪亞們，或說提比 (*Thebes*)，與主前六〇六年尼微被滅的

兩事件之間，因作者述前一事件是過去的（三章十八節），述後一事件是預言的。除此之外，就難考出更切近的年代。魁倫以主前六二三年賽亞塞列斯（Cyaxares）攻尼尼微無功而返的事件或為拿鴻說預言的起因，這一說的可信，與其他臆說（註）無異。

註哈普特在他論預言的近著上說，拿鴻是讚揚主前一六一年馬加比戰勝尼加羅（Nicanor）所編的一本禮拜儀式。他分拿鴻為四首詩，頭兩首是見了尼尼微滅亡的人做的，後兩首是馬加比時的人做的。

四、作者。作者的生平，我們所曉得的僅僅是他是「伊勒歌斯人」（一章一節）。

但伊勒歌斯，我們不曉是甚麼地方。有的人說是磨所勒（古尼尼微）以北二十七哩的亞勒古斯，那裏有拿鴻墓。但這是根據近代無徵的傳說。據耶羅米的考察，說是北加利利的伊勒克西（近代的伊勒歌西，Elkoseh）這一說比較的可靠。可是拿鴻曾說到猶大，他彷彿又是南方人。所以最可靠的一說，是以伊勒歌斯在耶路撒冷與迦薩之間。據以上所考訂的年代，他與西番雅同時。

五、題旨。拿鴻書的題目是以以色列的大敵人亞述京城尼尼微的滅亡。先知以敏

活的文字描述尼尼微的罪惡及其傾覆。就他文辭的華麗說，僅居以賽亞之下。

六、分段。

(一) 詩形容耶和華的威榮。一章。

(二) 尼尼微的審判。二至三章。

第八節 哈巴谷書

一、名稱。這部書按作者哈巴谷起名。原文 Habaquq，不知從甚麼字根來的。從前以爲出於 Habaq（懷抱），『哈巴谷』即『被懷抱的』。德利慈以爲出於亞述文的 Hambakku，爲花園中一種植物。由七十譯本的譯名 Ambachuch 或 Ambachum 看來，德氏的一說似屬可能。武耳甲特譯本作 Habauc。

二、年代與編著。這部書沒有年代，但一見可知其爲猶大約雅敬王（主前六〇八至五九七年）時的書。哈一章五至六節正作於迦勒底人征服列國之先。他們的勝利起於主前六〇六年，克服尼尼微，完成於主前六〇四年，敗埃及人於基迦密，統一了全西亞細亞。他們於主前六〇一至六〇〇年攻猶大。那麼，哈巴谷書的年代當爲主前六〇八至六〇〇年。

因哈一章五至六節顯然作於迦勒底人將興之時，又哈一章十三至十六節，二章八節第一句，十節，十七節，等處記迦勒底人的統一爲過去之事，基塞布列德與魏勒好遜斷一章五至十一節原爲一篇單獨的預言，第一章其餘的各節與第二章是以後加入的。史

推德與魁倫以二章九至十二節非說到迦勒底人，所以必作於更後，但魏勒好遜反對此說。又第三章，批評學者說是從禮拜儀式上摘錄下來的詩，非哈巴谷所作，他們所持主要的理由是：這一段與哈巴谷的時代不合。

辯明——（一）除非確有否認的證據，就不如定全書是題有他名字的作者所作。要找否認爲哈巴谷所作的確實證據，可是沒有。斷某一部書是某人作，必得在每一段裏面都要找出證據來，這是過分的要求。

（二）我們不曉得哈巴谷確切的年代，因此也不曉得他時代的背景，那麼，我們怎好說某段不合他時代的情形？

（三）作第三章的詩，不一定要與前兩章同以一件事爲起因，這首詩標明了是『哈巴谷的祈禱』。

三、作者。哈巴谷是猶大約雅敬王（主前六〇八至五九七年）時的先知，有人因第三章的詩，斷他是利未人，在聖殿的唱歌班供唱歌之職，但這個無從證實，他與耶利米同時，不過耶利米做先知的時期較長，影響較大。

四、題旨。

哈巴谷預言的題目是以色列的罪惡并將爲迦勒底人所滅。但他又預言迦勒底人的罪惡更大，將來必同歸於盡。他那首詩頌揚上帝的威嚴。他形容迦勒底與猶大的罪惡和審判，文筆與耶利米另自不同。

五、分段。

(一) 猶大與迦勒底的審判。一至二章。

(二) 信仰詩。三章。

第九節 西番雅書

一、名稱。這部書按作者西番雅起名，原文 *Ciphanyahu*，意即「耶和華所隱藏或護衛者」。舊約另有三個人有這名字（代上六章三十六至三十八節，耶二十一章一節，亞六章十節）。七十譯本作 *Sophonias*，武耳甲特譯本作 *Sophonias*。

二、年代。照開卷的題言，西番雅在約西亞王（主前六四〇至六〇九年）時說預言。這句題言，僅憑理格疑為不可靠。他雖承認全書是一個人的著作，但斷為作於約西亞之後十年。大半的批評學者斷這部書作於約西亞中興（主前六二二年）之先。照一章四至六節，八至九節，十二節，三章一至三節，七節，所說宗教與道德的情形，那時約西亞的復興運動似乎尚未開始。許多人想西番雅所預言必快來的仇敵為西古提人。據希羅多德的歷史，西古提人約在此時侵略西亞細亞。他們經過腓力士海岸，大概在主前六二六年。這樣，我們可定西番雅的年代為主前六二六至六二一年。

三、編著。有些人以二、三兩章雜有後人的文字，不過他們各人所提出來的章節不同。魁倫僅以三章十四至二十節為被擔期後所加，因他以這一段的文字及情形與其

餘不同。史推德、魏勒、好遜否認全三章與第二章的一至三節，八至十一節。施密特否認二章八至十一節之外，以三章一至十三節曾經後人修改，三章十四至二十節全爲被據期末或復國初期的文字。德乃偉對於三章十四至二十節也有疑惑，但不絕對否認爲西番雅作。

這樣，他們所最反對或懷疑的是三章十四至二十節。但凡不存成見讀這段書的必覺得這是全篇預言一個很相當的結束。作者先說到猶大與耶路撒冷的審判，三章十一至十三節說到他們悔改，得蒙上帝的赦免，到三章十四至十二節就說到他們將來必要得福，這是很自然的步驟。這一段的文筆高於以前各段，這因題目的性質有所不同，不是另爲一個作者，另在一個時候所作。西番雅得以先知的眼光預見將來復國的情形。

四、作者。西番雅是古示的兒子，基大利的孫，亞瑪利亞的曾孫，希西家的元孫

(二章一節)許多人以希西家即主前七二六至六九七年的希西家王。若然，亞瑪利亞就是繼希西家王位的瑪拉西之弟。從時間上看，自瑪拉西登位(主前六九七年)至主前六二六年是很可有這麼幾代的。如希西家不是希西家王，我們就不解，西番雅爲甚麼獨

與他書不同，記下這麼詳細的家譜，如是希西家王，也可以解釋一章八節爲甚麼說到諸王子。西番雅是少年先知，年紀與約西亞王相上下。他說預言也就是在約西亞的時候。從西番雅的宗系與職分上看，他大概與約西亞常相接近，約西亞的復興運動，縱在主前六二一年之先，西番雅或仍是勸導有力的人。他大概與耶利來同時，不過做先知的時期（主前六二六至六二一年）沒有那麼久。他一定住在耶路撒冷，拿鴻也是這時候的先知。

五、題旨。

西番雅預言的要旨是非力士，摩押，亞捫，埃及，阿伯亞述，這幾國的審判，惟所特別注意的是猶大因犯罪所要得的刑罰。他的忿怒之日一段是中世紀一篇名詩忿怒之日的張本。這一段寫那日的情形何等可畏，但末後寫復興時的福樂，文筆的和婉美麗（特別注意三章十六至十七節）又爲他書所不及。

六、分段。

- (一) 猶大的審判 一章。
- (二) 列國的審判 二章一至三章八節。
- (三) 猶大的拯救 三章九至二十節。

第十節 哈該書

一名稱。這部書按作者哈該起名。原文 Haggay，意即「屬節期的。」大概他生

的那一天是節期。七十譯本作 Aggaios，武耳甲特譯本作 Aggeus。

一、編著。這部書的編著從無多少問題。激烈派批評學者如柯理勒尙且以反對

一章十三節與二章二十至二十三節爲無充分理由。他說這書全合拉五章一節，十章十

四節所記哈該的工作。

二、年代。這部書的年代，批評學者公認爲主前五二〇年。這是根據哈該所記得

耶和華啓示的三個日期都在大利烏第二年。考哈該的內容，大利烏顯然是希斯達比斯

大利烏 (Darius Hystaspis) 作王於主前五二一至四八五年。那麼，哈該的預言應作於主

前五二〇年九月至十二月。

四、作者。哈該的生平，我們所曉得的絕少。依瓦德根據二章二節，想哈該必於被

擄期前看見過所羅門的聖殿。保底新也贊成這一說。因哈該的文筆如此簡樸，他寫這些預言的時候，必是一位白髮飄飄的老先知。這樣的推論是可嘉許的。可惜二章二節不一

定能證此推論不錯。哈該與撒迦利亞同時，他們兩個同心的鼓勵人民重造聖殿。撒迦利亞大概死在哈該之後。據他耳謨所記，哈該、撒迦利亞、瑪拉基，都是猶太大會堂的議員。

五、歷史。 猶太人因主前五二六、二五六年古列所下的詔得釋歸國，他們築了上帝的祭壇，獻了祭，準備重修聖殿（拉三章七至十三節）。但隨遇了撒馬利亞人的阻撓，因他們也想加入修殿的工作，既為猶太人所拒絕，就控猶太人於古列前，用奸詐手段，果阻止了猶太人的工作。後來到大利烏時，聖殿纔修造成功。當聖殿未成之先，猶太人中多有灰心喪志，并漠視此聖工的。他們為自己蓋了好房子，但上帝的住所，仍是一片荒土。大利烏即位（主前五二一年）之後，巴比倫一連發生兩次叛亂，他因忙於應付，不暇兼顧遠方的耶路撒冷。因此古列的詔得未撤除。這時哈該、撒迦利亞就力勸大衛的嫡裔猶大省長所羅巴伯與大祭司約書亞繼續修殿的工作。開工後，歷四年半，新殿就告成了（拉六章十五節）。哈該的預言就是鼓勵人民重修聖殿的預言。

六、分段。

(一) 六月初一日的預言。一章。

舊約 入門 下冊 第四章 十二小先知書

六十八

- (二) 七月二十一日的預言。 一章一至九節。
- (三) 九月二十四日的預言。 一章十至二十三節。

第十一節 撒迦利亞書

一、名稱。這部書按作者撒迦利亞起名原文 *Zacharyah*，意即「耶和華所記

念者」。這是猶太人一很通用的名字，舊約足有三十個人有這名字。七十譯本作 *Zach-*

arias，武耳甲特譯本作 *Zacharias*。

二、編著與年代。

(一)批評學者的意見。撒迦利亞一至八章沒有人不承認是撒迦利亞作，但九至十四章，大多數批評學者認為非是。有的人說這幾章與那部瑪拉基小書原為三篇無名氏的文字，以後編在小先知書篇末的。這一說的理由是：這三段標題相同（參亞九章一節，十二章一節，瑪一章一節）；又有的人以九至十一章，或者還有十二至十四章，是與賽亞同時（賽八章二節）的耶比利的兒子撒迦利亞作，後來因同名的關係，被編小先知書的人編入被擄期後的易多之孫，比利家之子，撒迦利亞的書一起了。

批評學者對於撒迦利亞九至十四章的編著與年代，各有不同的主張，歸納起來，可分為兩派。

(甲)保底新,史德拉克一派以九至十四章作於被擄期前,九至十一章,大概還有十三章七至九節,屬耶羅波安第二末後幾年與賽亞在猶大做先知的初幾年(賽八章二節),十二至十四章(十三章七至九節除外)屬約雅敬,約雅斤,或西底家時,他們的理由是:

(1)哈得拉,大馬色,哈馬都還是獨立國家(九章一至二節),這必在主前七三三年提革拉比斯征服這幾國之先。

(2)猶大與以色列仍相親睦(十一章十四節),表明那時候以色列還不會與敘利亞聯盟攻擊猶大。

(3)十章十至十一節與何西阿(七章十一節,九章三節,十一章十一節,十二章一節),以賽亞(七章十八節,十一章十一節)一樣,同時說到埃及及與亞述,若在被擄期後,不能如是。

(4)十章一至四節說到家神,卜士,這是被擄期前所有的。

(5)九章十三節有雅完人,保底新等以爲這是經文的訛誤。

這一派對於亞十二至十四章所持的理由是：

(1) 這幾章不說到以色列，僅說到猶大仍在大衛朝統治之下（十二章七節，十節，十二節，十三章一節）。

(2) 仍有偶像的敬拜（十三章二節）。

(3) 有假先知（十三章二至六節）。

(4) 所說如米吉多平原，哈達臨門的悲哀，是爲約西亞王悲哀（代下三十五章二十五節）。

(乙) 羅瓦克，德乃偉一派以九至十四章作於被擄期後，羅氏分這幾章爲四段。

(1) 九章十節以下，十章三節至十一章二節，屬亞力山大時期，因說到了雅完人（九章十三節）。

(2) 對於十一章四至十七節，與十三章七至九節，羅氏雖有些猶豫不定，但認爲必屬被擄期後，因十一章十六節乃根據結三十四章。

(3) 他說十二章一節至十三章六節「屬於一種思想，那種思想進化最完全的時

候，與馬加比一書四章四十六節，九章二十七節，十四章四十一節所有的那些思想相同】(Hastings B. D., Vol. IV, p. 369)。他的理由是：(一)異邦攻擊出兵耶路撒冷的預言乃根據結三十八章。(二)大衛家利未家說在一起(十二章十二節)。(三)反對預言(十三章二至六節)。

(4)十四章屬被擄期後，因(一)這一章與結三十八章有關係，(二)十一節乃根據瑪四章六節。(三)十六節與二十節顯為被擄期後的思想。

德乃偉以九至十一章與十三章七至九節作於「亞力山大克服波斯於依數(332)之後」(主前三三三年)因這幾處說到希拉為世界第一大國，而為以色列的主要敵寇。對於十二至十四章(十三章七至九節除外)他不說一定，或屬主前五一八至四五八年，或屬主前四三二至三〇〇年以色列歷史寂無聲息的時候。

反對撒迦利亞書九至十四章的，除以上的理由外，另有文字的理由：他們說九至十
四章的文字與一至八章大大不同。德乃偉特舉第二撒迦利亞只一次用第一撒迦利亞
的「耶和華如此說」十二至十四章有「在那日」十八次，但一至八章只三次，九至十

一章只兩次，一至八章多是散文，九至十四章多是詩體與排句文字。

(二) 撒迦利亞書全為撒迦利亞作的理由。

(甲) 我們不必多討論九至十四章作於被擄期前的一說不對，因為不但比較起來，撒迦利亞作的主張較為適當，而且羅瓦克、德乃偉所提出來的理由也是足證這幾章作於被擄期後。論哈得拉、大馬色、哈馬（九章一至六節）與腓尼基所屬各城的話顯屬主前三三三年亞力山大征服西亞的預言，因下文明說到希拉（九章十三節）被擄期後，猶大與以色列再有一種結合，因猶大人回國時，許多以色列人也同路回國，所獻的祭是為十二個支派的（拉六章十七節，八章三十五節）。被擄期後仍說到亞述，因亞述有時是地理上的名稱，不然就是如羅瓦克所說，乃指敘利亞。猶大人初回國時，保不住全無卜士，偶像，與假先知所說的在大衛家統治之下（十二章七節，十節，十二節，十三章一節）都是預言。「哈達臨門的悲哀」不是做現在的事說的，乃是歷史上有名的事件，為耶利米與歷代志作者（代下三十五章二十五節）所都引證過的。再有一說，九至十四章若果作於被擄期前，為甚麼全不說到迦勒底人與迦勒底人攻擊猶大呢？這都是被擄期前諸

先知書上一很佔篇幅的題目。

(乙) 羅瓦克、德乃偉的理由雖能證明九至十四章屬被擄期後，但不能證明屬撒迦利亞之後。撒迦利亞作九至十四章若是在後些，那麼，他自然可引以西結的話。我們也不必因說到雅完人（九章十二節）就斷定這一段預言作於主前三三三年亞力山大征服西亞之後，因這一節是預言，不是歷史。猶太人遠在撒迦利亞之先就曉得有雅完人（第十章二節，賽六十六章十九節，結二十七章十三節）。我們若假定撒迦利亞作九至十四章在一至八章之後三十或四十年，那時就是雅完人威震波斯的時候。雅完人於主前四九〇年敗大利烏於馬拉坦（Marathon），主前四八〇年敗隨魯的大軍於德摩披利（Thermopylae），以後屢敗他的海軍於撒拉米斯（Salamis），普拉提亞（Plataea）與米迦勒（Mycale），這幾次戰爭不難使撒迦利亞預知希拉必成爲世界第一大國。

(丙) 九至十四章的文字與一至八章不同，這因兩段的題目各自不同，時間上也有三十或四十年的間斷。九至十四章是預言，一至八章是異象。早年的著作，目的在鼓勵以色列人修造聖殿，晚年的著作在預言攻擊上帝子民的人所要受的災禍與以色列得福。

的應許，所以「耶和華如此說」的說法合於早年的著作，而不合於晚年的著作。「在那日」多用於晚年的著作，少用於早年的著作，因前者差不多全是預言，後者預言絕少。

在目的與事實如此不同的兩段書內，我們當然不能希望有多少文字上的相同，但細究起來，相同的不是全然沒有可比較：

節。
亞九章九節與二章十節；亞九章十節與哈二章二十二節；亞十三章九節與八章八節。

更可注意的是 *yashubh* 被動式的用法。這用法除撒迦利亞外，全舊約只有三次（詩一百二十五篇一節，耶十七章二十五節，賽十三章二十節），而撒迦利亞在無問題的一至八章（二章十八節，七章七節）與有問題的九至十四章（十二章六節，十四章十節）各用了兩次，又兩段都有 *me'ober nissabih* 的說法（七章十四節與九章八節）。

三、歷史。（見哈該書節）

四、作者。撒迦利亞是比利家的兒子，易多的孫（一章一節），記易多，因他是同所羅巴伯，約書亞一路回國的利未人中，有名望的領袖（尼十二章，一四，七節），如此，撒

迦利亞就是一祭司，也就是尼十二章十六節所說的撒迦利亞。他們回國的時候，（主前五三六年）易多是老年人，他還是小孩子。他作第一篇預言，是少年時候，那時是大利烏二年（主前五二〇年）。哈該說預言後兩個月，許多人以亞二章四節的少年人是指作者自己。三個月之後，他接到了第二次的啓示（一章七節）。兩年後，接到了第三次的啓示（七章一節）。如此，我們可正確的定他這幾篇預言的年代爲主前五二〇至五一八年。至如九至十四章既說到雅完人，那必是許多年後作的，或者是主前四九〇至四七五年。這一個年代，只要撒迦利亞活了七十歲（主前五四五至四七五年），並且做先知有四十五年就是可能的。他第一期說預言，與哈該同時。約書亞在他那時候做大祭司，所羅巴伯做省長。據他耳謨所記，撒迦利亞爲大會堂的議員。

五、分段。

- （一）鼓勵以色列人重修聖殿的啓示。一至六章。
- （二）被擄者問禁食的繼續與耶路撒冷滅亡的紀念。七至八章。
- （三）關於以色列與仇敵將來的預言。九至十四章。

第十二節 瑪拉基書

一、名稱。這部書按作者瑪拉基起名。原文 Mal'aki，意即「我的使者」。有人以

爲這是 Mal'akim (m) (耶和華的使者) 的縮寫。許多人依七十譯本的譯法，斷這字是普通名詞，非特別名詞。烏西耶勒之子約拿單的他耳貢在這字下加一註語「他稱爲文士以斯拉」也。以這字是普通名詞。據批評學者的意見，瑪拉基原是一無名氏的書，一章

一節的題言與名字乃後來編小先知書的人根據瑪三章一節的一字加的。這名字在七十譯本作 Malachias，武耳甲特譯本作 Malachias。按十二小先知書其餘各部開卷都有

作者的名字，大概「瑪拉基」也是實在的人名，不僅是平常稱呼先知的一個普通名詞。

二、年代。這部書雖沒有年代，但一考內容，即知大概。那時聖殿已經修好，有獻祭之事（一章七節，十節，三章一節）。治理耶路撒冷的是波斯省長（一章八節）。那麼，這一定是哈該、撒迦利亞之後，並且瑪拉基所攻擊的罪惡同於以斯拉、尼希米兩人所攻擊的（比較瑪二章十至十六節，與拉九章二節，十章三節，十六至四十四節，尼十章三十節，十三章二十三至三十一節，又瑪三章七至十二節，與尼十章三十二至三十九節，十三

章四至十四節) 因這原故, 批評學者一致公認瑪拉基說預言正在以斯拉尼希米兩人之時。但在以斯拉回耶路撒冷之先(主前四五八年) 還是在尼希米二次回國之時(主前四三二年), 他們的意見不一。照瑪一章八節看, 他的書斷不是尼希米做省長時作的。最可信的一說是主前四三三至四三二年, 尼希米客居疏撒的時候, 他耳謨載瑪拉基爲大會堂的議員。

二、編著。 瑪拉基書沒有人不承認是一部全真的書。惟一章一節的題言, 許多人以為是後人加的。這一節與亞九章一節, 十二章一節辭句相似, 所以有人疑瑪拉基與亞九至十一章, 十二至十四章原爲三無名氏的書, 後來由編小先知書的人仿亞九章一節的例, 在亞十二至十四章與瑪拉基這兩篇書上各加了「耶和華的啓示」一語, 并把頭兩篇併入撒迦利亞, 把第三篇仿三章一節的一個字在卷首添一「瑪拉基」的名字, 另做一卷, 湊成十二卷小先知書。七十譯本與烏西耶勒之子約拿單他耳貢都以一章一節的「瑪拉基」爲普通名詞, 約拿單他耳貢還註明這人是文士以斯拉, 以此爲三無名氏的書的一說純爲揣度之辭, 不值一辯。瑪拉基這名字乃如亞比之與亞比亞 (王下十八

章二節)是縮寫的。一章一節的瑪拉基并不是仿三章一節來的，乃是三章一節所用的恰好是雙關字，就是瑪拉基（意即我的使者）一面是人名，一面又是「我的使者。」二章一節的題言也許是瑪拉基仿他前輩撒迦利亞的體例自己加的。七十譯本顯然不一定曉得「瑪拉基」是普通名詞，因那譯本所用做書名的是特別名詞。至於瑪拉基爲以斯拉所作的一說也是無徵的遺傳，因以斯拉的書不會說到他另著有瑪拉基書。

四、分段。

(一) 以色列背叛上帝。一至二章。

(二) 犯罪者受審，悔改者蒙福。三至四章。

第二編 紀士賓

(Kehubhim)

第一集 詩體書

概論 希伯來詩

一、希伯來詩的特徵：希伯來文特別宜於詩體的文字，牠最主要的辭類是表行動的動詞，大半的字是從假借來的，牠結構單純的字彙與文法都適用於音相近而意異與排偶對照之類的文字，加以巴勒斯坦國雖小，而風景極佳，猶太人又是具有熱烈情感的民族，所以在在都供給他們做詩的興致與能力。

舊約的詩，描寫天然景物的雖不算少，但這不是牠主要的特徵；自詠或詠國事的詩，也不算少，但這也不是牠主要的特徵，牠的特徵是宗教的，那罰惡憫善，固守與選民所立之約的靈性的上帝，常爲希伯來詩惟一的主腦，我們讀這些詩，覺得到處有上帝的存在，自然，歷史，與個人的經驗都充滿了上帝，所以惟有心靈虔誠的人纔能欣賞領略這些詩的興味，如赫德爾所說：「天影獨見於澄清之水，靈波惟動於凝靜之心」。(Spirit of

Hebrew Poetry, Vol. II p. 246) 使希伯來詩純正不雜，使百世後尚令人百讀不厭的，就是這宗教的特徵。希伯來詩，除宗教詩外，雖另有世俗的詩，如葡萄園曲（賽十六章十節）、新婚歌（詩七十八篇六十三節）以及詩篇題言上所說的種種曲名（例如詩二十二篇一節），但舊約無此類詩歌的位置。

二、詩在舊約的領域。在舊約上要劃出一詩的界綫來是不容易的，爲希伯來平行詩根本的排偶與重複語句，徧見於舊約的書。這種語句，有的書多，有的書少。亞當論、夏娃被造的話：「你是我骨中的骨，肉中的肉」（創二章二十三節）與上帝咒詛該隱的話（創四章十至十一節）就是平行詩句無疑。

見於歷史類書上的詩歌有：

拉麥劍歌……

{創四章二十三至二十四節}

雅各祝福詞……

{創四十九章一至二十七節}

摩西的歌……

{出十五章一至十八節}

井歌……

{民二十一章十七至十八節}

火焰歌……………民二十一章二十七至三十節

摩西遺囑……………申三十二章一至四十三節

底波拉的歌……………士五章

哈拉禱詞……………撒上一二章一至十節

弓歌（哀掃羅與約拿單）……………撒下一二章十七至二十七節

大衛遺囑……………撒下二三章一至七節

純爲詩體的書有詩篇、箴言、約伯（起結兩段在外）、所羅門歌、哀歌、傳道多有與箴言同體的詩。各先知書極多平行詩章法，凡文體超越些的部分，可直稱之爲詩。約拿禱禱（二章）、哈巴谷禱禱（三章）與鴻一章二至八節都是純粹詩體的例證。

那麼，舊約有這麼多詩，與新約正相反。新約只有馬利亞頌詞（路一章四十六至五十五節）、撒迦利亞的預言（路一章六十八至七十七節）、八福（太五章三至十二節）與啟示錄有些地方（四章八節，十一節，五章九至十節，十二節，十三節，七章五至八節，十二節，十一章十五節，十五章三至四節，十九章一至二節，五節，六至八節）是原著的

詩。保羅所引舊約的詩與希拉詩人亞拉突（徒十七章二十八節）加利馬克（提一章十二節）的詩句不在此列。但舊約差不多大半是詩，有的非有詩的形式，便有詩的精神，有的二者兼備。

三、希伯來詩的形式。

希伯來詩有時候雖用韻（伯十章九至十八節，詩六篇）但用韻非牠的常例；有時候音的輕重與句的長短雖有一種格律如詩篇、箴言、約伯中一些格律顯然的詩，但格律也不是牠的特徵。

組成希伯來詩要素的是一句、一句的長短隨詩體而異，平常以兩句合成一節，名雙句法，三句法也是通用的，甚至有四句法，五句法（詩二十七篇三至四節，三十七章七節，十四節，二十五節，二十八節，四十節）在四句法中，前兩句與後兩句通常是并行的。

希伯來詩的格式與根本上的特異處是魯德主教所命名的『平行聯句』（Parallelism）。這種聯句是在第一句用一語起頭，隨在以後的一句或數句中重述而引伸之，所以平行聯句就是『兩個語句或一個語句的兩部分在意義與律韻上滙通聯貫，如空谷傳聲，此響彼應』（Drysdale "Early Bible Songs" p. 18）人受了一番大感觸時，這種章法

最適用於表現他的情緒，且詩所注重的多在意義而少在辭句，故譯希伯來詩不如譯他種文字的詩易失原義。

平行聯句分以下的幾種：

- (一) 同義平行聯句，第二句與第一句同義（創四章二十三節）。
- (二) 異義平行聯句，第二句與第一句意義相反（詩一篇六節）。
- (三) 滙通平行聯句，第二句或以後數句引伸或補足第一句的意義（詩二十四篇九節）。
- (四) 遞進平行聯句，與第三種大致相同，惟意義乃循序漸進（詩二十九篇一節）。

比平行聯句更長的分法謂之「節」，通常按意義的變換而分，如詩第二篇，有時按細拉而分，如詩第四十六篇，但大半的詩，節數長短不齊，有時簡直無從分析。

四、希伯來詩的種類。照史詩與戲劇嚴格的定義說，聖經上無此兩種詩，分幕

是戲劇的一個根本要素，但約伯與所羅門歌都不分幕，抒情詩與訓誨詩是最通有的，舊約的歷史書，先知書，和大半的詩篇都有或全是抒情詩。約伯、箴言、傳道，與有的詩篇是訓

誨詩。所羅門歌與詩四十五篇一樣，是新婚歌，耶利米哀歌與弓歌（撒下一章十七至二十七節）是誄詩。

第一章 詩篇

一、名稱。這一部詩集原文名 *Sepher Tehillim*，或單名 *Tehillim*。舊約上這字只

有 *tehilla*(*h*) 與 *tehilloth* 兩式(詩二十二篇三節)。第一式是陰性，複數，指詩的內容，第二式是陽性，指詩的形式。七十譯本譯 *Tehillim* 爲 *Psalmoi* (複數) 在單數有三解：(一) 以指彈弦，(二) 琴所發的聲，(三) 依琴而唱的歌。武耳甲特譯本與英文譯本都依照七十譯本的譯法。至如一首一首的詩，希伯來原文另有種種說法，有的批評學者以詩七十二篇二十節的 *tephilloth* 爲所有已編輯各詩的總名，但這字用於那目的，意義太狹了，這一節也不是指所有已編的各詩而說。

二、編列與分段。照馬素列本，詩篇共詩一百五十篇。七十譯本與武耳甲特譯

本合九與十爲一篇，一一四與一一五爲一篇，而分一一六與一一四七各爲兩篇。有的希伯來抄本又合四二與四三爲一篇。七十譯本中，除一百五十篇外，另有大衛戰勝哥利亞詩一篇，但這顯然是一篇僞作。

詩篇共分爲五卷，這大概是仿摩西五經的數目。每一卷以一篇頌讚詩爲結，一五〇

篇又爲全詩集的總結。這分法在七十譯本之先就已存在。詩篇的分法如下：

卷一……………一至四一篇

卷二……………四二至七二篇

卷三……………七三至八九篇

卷四……………九十至一〇六篇

卷五……………一〇七至一五〇篇

三、作者，詩一百五十篇中，有一百篇，題言上載有作者的名字。

大衛所作的三至九篇，十一至三十二篇，三四至四一篇，五一至六五篇，六八至七〇篇，八六篇，一〇一篇，一〇三篇，一〇八至一一〇篇，一二二篇，一二四篇，一三一一篇，一三三篇，一三八至一四五篇——共七十三篇。

可拉後裔所作的四二篇，四四至四九篇，八四至八五篇，八七篇，八八篇（此篇載爲

可拉後裔希幔作）——共十一篇

亞薩所作的五〇篇，七三至八三篇——共十二篇

所羅門所作的七二篇，一二七篇。

以探所作的八九篇。

摩西所作的九〇篇。

關於詩篇的題言我們應注意以下的三事：

(一)各詩原無題言，但題言在七十譯本之先就已存在，因那譯本也譯了這些題言。
(二)題言上各人名之前的前置詞是希伯來文的 ל ，而非較早所用的屬格，因此就有了問題。這前置詞是表某人爲此詩的作者，抑表此詩爲某人而作，抑此詩是屬某一集的呢？以後兩說都是遭反對的。當時若果有按摩西、所羅門、以探、希幔諸人命名的詩集，而這些詩集所保存的僅此寥寥幾篇，這是不可解的。照古猶太人的遺傳，這些題言所說的是各詩的作者，有些大衛的詩，題言上且載了他作詩的原因，這表明作題言的人意在載明各詩的作者及其作詩的原因無疑。據題言第十八篇是大衛作的，我們曉得這篇詩確是大衛所作，因撒後二十二章亦如此記載。大衛的這些詩，就是記有作詩的原因的（三篇，七篇，一八篇，三〇篇，三四篇，五一篇，五二篇，五四篇，五六篇，五七篇，五九篇，六〇篇，六三篇，七篇，一八篇，三〇篇，三四篇，五一篇，五二篇，五四篇，五六篇，五七篇，五九篇，六〇篇，六三

篇，一四二篇。）其題言既指作者，那麼，其餘各詩的題言用意也自然相同。

(三)各詩的作者既是一個很難考究明白的問題，我們倒不如以信從古遺傳爲是。如遺傳所說的與詩的內容明相衝突，就當然不信遺傳。但詩篇上有不少的例證，表明某詩的內容與遺傳所說的作者的生平倒是相符合的；有的不甚相符合，也是因現有的歷史簡而又簡，不曾將作者生平的事蹟詳細記錄下來。有些題言明是不可靠的，但這只有幾篇。

據遺傳，有許多詩是大衛作的，我們舉以下數事以爲佐證。

(一)大衛彈過琴（撒上十六章十八至二十三節，撒下六章五節）有『以色列善歌者』之目（撒下二十三章一節）。

(二)他編有詩歌（撒下一章十七至二十七節，二十二章一至五十一節，二十三章一至七節）。

(三)他創了聖所的唱歌班（代上六章三十一節，十六章七節，二十五章一節，拉三章十節，尼十二章二十四節，二十六節，四十五至四十六節，摩六章五節）。

大衛既有這麼善歌的名聲，而他的詩歌如只是撒後所記載的三數篇，那真是令人莫解的事。

可拉後裔，亞薩，希幔，以探的詩共二十四篇，他們的詩算爲一類，因爲他們都屬大衛所創立的唱歌班。可拉大概卽是那因背叛爲地所吞了的可拉（民十六章一節）的一個後人，那麼，也卽是利未三子之一哥轄的一個後人。希幔也是可拉的後人，亞薩是革順（代上六章三十九節）的後人，以探是米利暗（代上六章四十四節）的後人。這樣，利未的三個小支都有人在聖殿供唱歌之職。（出六章十六節）大衛迎接法櫃至郇城時，曾委希幔，亞薩，以探（後來名耶杜頓）唱歌擊鼓（代上十五章十六至十九節）後來并派他們充唱歌班的首領（代上十六章五節，七節，四十一至四十二節，二十五章一至五節）以後許多亞薩後裔從巴比倫回國（拉二章四十一節，尼七章四十四節）參預了所羅巴伯修殿的典禮（拉三章十節）這一段音樂禮拜的長歷史可證明這些詩必是這三個人與可拉後裔所作而無疑。

七二篇與一二七篇兩篇詩內，我們找不出甚麼話證明不是所羅門作的，就他爲修

建聖殿的人看來，倒覺得他可爲這兩篇詩的作者。第九十篇爲摩西的詩，年代雖較大半的詩久遠些，但這篇詩品格的崇高恰合摩西著作的體例，且摩西也是詩人（出十五章，申三十二章）。

四、編著。詩篇如何編輯而成，是一很難考究的問題。但就牠的分卷，就某幾家與某幾類的詩編在一起，最後，更就七十二篇二十節的話，看來，全集未成之先，顯有一些散文集。

德乃偉輩曾注意其中上帝的名稱的用法。第一卷有耶和華二百七十二次，以羅興十五次，四、五兩卷除一百十四篇九節與出自於五十七與六十篇的一百零八篇的五處之外，只有耶和華。但第二卷有耶和華三十次，以羅興一百六十四次，第三卷的亞薩詩（七三至八三篇）有耶和華十三次，以羅興三十六次，八十四至八十九篇有耶和華三十一次，以羅興七次。這一個用法一半是由於作者，一半是由於題目而來。大衛通常用耶和華，亞薩與可拉後裔用以羅興，但可注意的：末後兩卷大都是禮拜詩歌，所用的差不多全是耶和華。無論怎樣，這些用法與詩篇的編輯不見得有何關係。

詩篇有三期的編輯可分別出來。

(一)屬第一卷的詩差不多都是大衛的，只有第一篇是例外，第二篇大概也是他的，第十篇似乎是第九篇的一部分，第三十三篇，七十譯本定爲是大衛的，如此，這一卷似乎是大衛或他以後不久的人編輯以供禮拜之用的。

據伊瓦德的意見，五十一至七十二篇原是緊按第一卷的四十一篇來的。他這一說不爲無理，因爲照這一說，大衛的詩就更有卷二的這許多篇，因此可以解釋七十二篇二十節，「大衛的祈禱完畢」一句話。并且這一說也表明可拉後裔與亞薩的詩原另爲一集，我們很可以相信，第七十二篇原爲另一集詩的最後一篇，那一集詩在大衛死後不久之時編入第一卷了。

(二)第二卷其餘的各篇（四十二至五十篇）與第三卷大概是希西家的人（代下二十九章三十節，撒二十五章一節）或約西亞中興時的人編輯的。

(三)第四第五卷是被擄以後的詩與幾篇大衛的古詩，纂輯這兩卷以完成全部詩篇，大概在以斯拉與尼希米的時候，有人以爲這一集裏面有馬加比時代的詩，但他們所

舉的證據全是穿鑿而且不足。那些詩的內容一樣合馬加比時代以前的情形。

五、種類。

詩篇可按他們的題言，結構，內容而分類，不過非首首詩如此。

(一) 按題言分類的：

「樂歌」五十七篇詩的題言有這名字。這字在原文做動詞用，為吹奏，歌唱的意思，因此樂歌即可依樂器而唱之歌。十一與十八篇所用的字雖不同，意義相仿。

「歌」即通用的歌字，共二十九篇，但有十五篇是赴耶路撒冷守節路上所唱的「上行歌」，一篇是郇山獻殿節的歌，一篇是新婚歌，這類的歌可不合樂器歌唱。

「詩」共十三篇，一百四十二篇，八十八，等篇，所用的字雖不同，意義則一，即「訓誨詩」。但就意義說，有的又不一定是訓誨詩。這字或者只是「一篇詩」的意思。

「金詩」共六篇，字根原出於「金」，因此為「金詩」。但這是很牽強的解釋。這字實在的意義，不得其詳。

「祈禱詩」即普通所用祈禱的一字，共五篇。

「頌讚詩」見第一百四十五篇的題言，這字的陽性多數即用做詩篇總名的那字，意

卽『頌讚歌』

『哀詩』第七篇的詩名，原文意義無相當譯名。

(二)按結構分類的：在這一類中最饒興味的是『依字母爲序的詩』(Alphabetic or acrostic Psalms)。這種詩就是每節或每半節的起頭都有一依次序而來的希伯來字母，惟一完全的依字母爲序的詩爲一百十九篇，這首詩每幾節的起頭都有一按次序的字母，一百十一與一百十二篇，缺 \vee 與 ω 之外，每半節的起頭有按次序的字母，一百四十五篇每一節也如此，僅缺 \lrcorner 一字母，二十五篇也是這樣的詩，惟缺 \lrcorner 與 ρ ， \lrcorner 重複一次，并多一附加的節，三十四篇只缺 \lrcorner ，也多一附加的節，九與十篇合起來，與三十七篇也可尋出字母的次序來，惟不很完全，有的每兩節起頭嵌一字母，有的沒有。詩篇既有不少依字母爲序的詩（九，十，二五，三四，三七，一一一，一一二，一一九，一四五諸篇）散見於各卷，而且年代顯然很古，可見這種詩非如批評學者所說，是詩歌已失天機而重形式時的晚代產物。

(三)按內容分類的：

(甲)國事詩，感國事而作，如一四，四四，四六至四八，五三，六六，六八，七四，七六，七九至八〇，八三，八五，八七，一〇八，一二二，一二四至一二六，一二九諸篇。近世的聖經註釋學者有推廣此類詩之範圍的趨勢，他們把詩人所用的『我』指代表國家全體的經驗，但許多詩表個人的情緒極強，以之代表國家是很牽強而不自然的。

(乙)詠史詩，詠史事而作，如七八，八一，一〇五至一〇六，一一四諸篇。

(丙)君尊詩，這有的是詠彌賽亞而作，如二，一八，二〇至二二，四五，七二，八九，一一〇，一三二諸篇。

(丁)悔罪詩，憂傷罪惡歸順上帝而作，如六，三二，三八，五一，一三〇諸篇。

(戊)咒詛詩，爲咒詛以色列的仇敵而作。這一類詩中主要的有三五，六九，一〇九，一三七諸篇，前三篇爲大衛所作。解釋咒詛詩，應注意以下的數事：

(1)這些詩的語調不是個人的，乃是公衆的。詩人願那些毀壞上帝有形之國以色列的受罰，因此是上帝的敵人（詩一百三十九篇二十一至二十二節）。大衛不是報復私仇的人，他對於掃羅與他的家屬倒表現很寬恕的精神（撒上一二十四章，二十六章五

至十二節，撒下一章十七節，二章五節，九章）在這些詩內他求上帝刑罰他的敵人，不是他自己要刑罰他的敵人。

(2) 在詩人的時代，對於惡人死後的刑罰還沒有明顯的啟示，那時以為刑罰是在今生，這些詩中咒詛最厲害的，比較起來，還不及新約所說惡人將來所受的刑罰那麼厲害可畏（可九章四十四節，四十六節，四十八節，啟二十章十五節）。

(3) 愛仇敵的高尚標準（太五章三十八至四十二節）尙未啟示於人，諸咒詛詩在語調上較新約的任何部書更切實際而更堅決，因為詩人所處的比起我們所今日所享受的來，是道德與福利較低下的境界，然而新約咒詛惡人，雖不是這麼屬物質的，但比舊約所咒詛的更屬可畏（太三章七節，十一章二十至二十四節，二十三章十三至二十三節，約三章三十六節，啟六章十六至十七節）。

(己) 哈利路亞詩，以『哈利路亞』為起句，如一〇六，一一一至一一三，一一七，一三五，一四六至一五〇諸篇。

(庚) 稱謝詩，以『稱謝』為起，如一〇五，一〇七，一一八，一三六諸篇。

(辛) 哈利詩，自一一三至一一八諸篇，爲逾越節，住棚節，五旬節，新獻節，新月節所唱之詩。在逾越節日，人民唱哈利詩中每首的第一節，由利未人唱完每一節後，人民回唱哈利路亞。主設立聖餐時所唱的大概是哈利詩(太二十六章三十節，可十四章二十六節)。

六、音樂名辭。

lamnaggeha 〔交於伶長，〕伶長爲唱歌班的首領。題言上的說明就是備他的指揮的。

n'ghinOth (亦用單數 n'ghinath) 意卽有弦的樂器。

hann'hiloth 吹的樂器。

thass'minich 大概卽『音階。』

'alamOth 意卽『閨女，』爲閨女所唱者(代上十五章二十節)。

mahalah 意卽『疾病，憂傷，』故卽悲音。

'al-hagsithich (撒下十五章十八節)。

'al muth labben (慕拉便)。

'al-'ayyeleeh hassahar (詩二十一篇)

'al shushan (百合花)

'al-shoshannim (爲證的百合花)

'al-youth 'elem r'hoqim (遠方無聲鴿)

r tashhebh (休要毀壞)

sole(h) 由 *salal* 而來，故爲「高音」之意。大概是從弱聲轉強聲的記號。

第二章 箴言

一、名稱。這部書原文名 *Mishlo Sholomoh*，或單名 *Mishlo*。1 *mashal* 大都是

『對比』因大半的箴言爲對比式，故一切箴言都用這名字。一句箴言是一直貫或對比的簡煉語句而含有一通用的公理。許多所羅門的箴言雖是宗教的，但大半的箴言是立身處世與倫理上的一些諺語。他們屬 *hak'ma(h)* 或智慧文學。七十譯本譯作 *Paroimiai Solomonos*，武耳甲特譯本譯作 *Liber Proverborum*。英文的譯名根據於武耳甲特譯本。

二、分段。箴言按題言與內容共分爲五段。

(一)一至九章，題言爲『以色列王，大衛的兒子，所羅門的箴言。』

(二)十章一節至二十二章十六節，題言爲『所羅門的箴言。』

(三)二十二章十七節至二十四章二十四節與第二段文體不同，是接第一段而來的文體。

(四)二十五至二十九章，題言爲『以下是所羅門的箴言，是猶大王希西家的人所

『箴錄的』

(五)三十至三十一章前一章題着『雅各的兒子亞古珥的言語』後一章題着『利慕伊勒王的言語』

三、作者與編著

(一)聖經的證據 照題言所說的，所羅門是一至二十五章的作者，因第三段（十二、十三章十七節至二十四章三十四節）類似第一段（一至九章）第四段沒有說是希西家的人所編輯，乃是說『箴錄』這個說法所表明的是，他們從所羅門語錄上選了這些加在箴言上。這樣，全書，除末後的兩章以外，就都是所羅門作的。末後的兩章，一章是亞古珥的，一章是利慕伊勒的。所羅門著箴言，更有王上四章三十二節的『他作箴言三千句』一語可證。如這一說可靠，我們可斷定全箴言是由四部所羅門的箴言集合編攏來的，末後的一集乃由希西家的人根據古錄而輯。在這一集上後來又加了三十與三十一兩章，細按全書，無證此說不確之處。

(二)批評學者的意見

(甲) 溫和派的主張。近代的批評學者另造成了一箴言的來歷——他們對於箴言年代的意見雖大不一致。溫和派的批評學者認十章一節至二十二章十六節或者是所羅門所作，這一段，他們以爲是箴言最古的原著。這一段大概編於主前第八世紀。他們說一章一節不是題言，乃是一起語，特表所羅門箴言的價值。一至九章是一篇勉勵的緒言，於將被擄時經人編在第二段之前，以後不久，但仍在被擄期前，又加了二十二章十七節至二十四章三十四節，或者同時還加了二十五至二十九章，三十至三十一章加於被擄之後。這是德乃偉，德利慈，羅瓦克，大衛生諸人所公認的意見。

(乙) 激烈派的主張。更急進的批評學者大致贊成此漸次編成的一說，但定編輯的年代更在以後。例如安夷以最古的一段出於主前三五〇年，末後的兩章到主前二世紀纔編入。

(1) 安夷任意否認所羅門作箴言的事實說，「說他是箴言，所羅門歌，傳道，詩七二與一二七篇的作者，這表明是猶太人的遺傳，認他是智慧的楷模，是理想派而非儀式派詩歌的作家，并以凡屬此類的文字，都不分皂白的託名是他的著作」(International Crit.

com. pp. xix-xx)

辯明——照這樣的理由，一個作者就不能著數部同類的書了。這種理由既無歷史的根據，也違了邏輯的方程。所羅門若不是著了這些書，就決不能有智慧楷模的名譽。這些書定爲他所作，不是因他有這樣的名譽，乃是他有此名譽，因他著了這些書。

(2) 書中所默認的一神宗教表明是被擄以後的時候。

辯明——當時縱有偶像的敬拜，箴言也不是一部排斥偶像敬拜的書。所羅門爲王的一部分時候，舉國是沒有甚麼偶像敬拜的。他著箴言，我們可完全相信，是他尙未與異邦有交往的時候。

(3) 書中無國家主義的色彩，這表明是被擄之後，人民離散，受治於波斯與希拉權勢之下的時候。

辯明——箴言差不多全無歷史上的徵引，這是我們所承認的。但拿無前期歷史的徵引來證明是後期，這與無後期歷史的徵引來證明是前期相等。我們如靠歷史的徵引來定箴言的年代，爲不可能。這部書是關係個人而非關係國家的。

(4) 書中所反映社會的，特別是城市的，習尚與罪惡是被擄之後的。

辯明——考列王記，所羅門時非無那些習尚與罪惡。

(5) 書中有希拉哲學的影響——特別是智慧與道德爲一的學說，因此必在亞力山大征服列國之後。

辯明——這部書不是哲理的，乃是實用的。希拉哲學的影響全是揣想之辭。這些話乃所羅門受靈感而說。

(6) 這部書分明是著洗拉耶蘇傳，所羅門智慧書與傳道經的智慧派人的著作。

辯明——既有智慧派人，必有一智慧派的創立者。先知書如無摩西，詩篇如無大衛，智慧文學如無所羅門都一樣是難懂的。至遲在耶利米時（耶十八章十八節）除祭司與先知外，就似乎另有一智慧派存在；如將此派人的著作都限於一個時代，這是很武斷的。傳道經與智慧書都託名所羅門作，就正是所羅門爲那一派的創立者，爲那一派最大作家的一個明證。

第三章 約伯記

一、名稱

這部書按其中的主腦人物 *iyobh* 而名。七十譯本譯作 *Iob*，武耳甲特譯本譯作 *Iiber Job*。這名字的意思乃「轉向上帝者」。英文譯名出自於武耳甲特譯本。

二、歷史。據平常遺傳所說，約伯是實在的人物，這是否認書中事實可靠的人亦予以承認的。很通行的一說是：實有約伯其人，這人曾大遭苦難，有一以色列作家選了他做題目，用詩體與哲學的文筆來討論人生受苦遭難的問題。

約伯爲實在的人與他敬虔的令譽有以。西結引約伯，挪亞，但以理，三人爲公義之模範。一事爲證。雅五章十一節亦有同樣的證明。仔細研究，這部書斷不是「空中樓閣」。書中的人物無寓意名。有人以 *iyobh* 出自於 *ayabh*，意即「受難者」。但 *ayabh* 的實意是「仇視，處之如仇人」(*Known's Lexicon*)。這字較確的字源爲意訓「轉向上帝者」的亞拉伯字。約伯的三友，以利戶，與約伯的三個女兒（伯四十二章十四節）都無寓意名。烏斯地爲耶利米所知（哀四章二十一節），烏斯人數見於創世記（十章二十三節，

二十二章二十一節，三十六章二十八節。）這地在巴勒斯坦之東，與以東接壤。書上序詞與結文中實在的人物似證其中的大段詩歌是以實事爲根據。最近理的論斷是：照着可靠的遺傳約伯的三友在他遭難之時曾以記於書上的理由與之辯論，後有以利戶的辯論，最後，上帝親自在旋風中顯現與約伯說話。所辯論所演述的經作者以詩歌記出之，得以傳至今日。

三、題旨。約伯記所論的是人生一最深奧，世事與天心相合的問題：既有一仁慈全能的上帝，如何仍有義人受苦的事？這部書所陳述的理由更有價值，因所以爲討論根據的，是一義人受苦的實事。這問題的解決隱含於序詞所述天上的景象一段中。

約伯三友的意見大致相同：都以苦難必爲罪惡的結果。約伯雖不能滿意的答覆三友的理由，但力辯自己的受冤。有時候他在絕望中怨生求死，怨上帝待他不公，有時候以忿怒譏諷駁覆他的三友。但他仍信光明終必照臨黑暗，他的冤屈終有表白之一日。以利戶的意見卻大不同：上帝叫所愛的人遭苦難，乃在加以磨煉而使之更進於善。這一說一面折服了約伯的三友，使他們無辭可答，一面責約伯不應怨上帝不公。這是爲上帝辯護。

的一篇話（三十六章二節），因此隨後引出了上帝自己的話。這篇最後的話表上帝何等威榮智慧，世人何等渺小。這篇話降服了約伯的心，引導了他得以恢復昔日的豐富。

約伯記是一切研究這問題的書中最深切無比的一部詩體書。這部書對於這問題抽象的解決與新約對於這問題的具體解決有前後暉映之致。受苦的義人約伯為受苦的義者基督的影像。約伯因受苦所得加倍的福預表基督因受苦所造無量的福。雅五章十一節即發明此意。

德利慈說得好：『約伯記實在的內容是十字架的奧秘；各各他的十字架是每一十字架的解答；約伯記是此最後解答的一部預言』（Commentary Vol. 1, p. 32）。

四、分段

序辭 一至二章。

（一）演詞一，約伯發言，以後三友各說一篇，約伯次第辯答。三至十四章。

（二）演詞二，三友各對約伯發言，約伯次第辯答。十五至二十一章。

（三）演詞三，以利法的演詞甚長，比勒達的簡短，瑣法無演詞。約伯繼續的辯答，詞頗

長，二十二至三十一章。

(四)以利戶的辯論，三十二至三十七章。

(五)耶和華說話，三十八至四十一章。

結文，四十二章。

五年代與作者。關於約伯記的年代，顯然有兩個問題，一個是約伯事蹟的年代問題，一個是著作年代的問題。

(一)約伯事蹟的年代。照一切情形看來，約伯的時代必是遠古的時候，不得在摩西之後。序詞中所形容的家庭生活，牛羊數目之巨，家長代全家獻祭，以及約伯所享的高壽，都確鑿的表明是族長當權的時代。又所說的某種錢幣（伯四十二章十一節）也只是族長時代所用的（創三十三章十九節，書二十四章三十二節）。且書上不說到摩西的律法與以色列的歷史，這必在以色列尚未立國之先。但另從一方面看，約伯住在以色列之外，或者是不說到摩西律法與以色列歷史的原因，不一定是約伯生於以色列尚未立國的時候。加以東方諸國的族長制度比在迦南行之較久，許多地方至今尚復如是，所

以所寫族長時代的生活不一定單是摩西以前的情形，不過照這部書著作的年代看來，事蹟的年代至遲必在所羅門以前的時候。

(二)著作的年代。著作年代的問題，雖有種種不同的意見，但比較的易於決定。批評學者對於這問題有四樣主張。

(甲)族長時代。主張此說的古有他耳謨，近世有依伯拉，其理由的要點即前所說過的約伯是時代很古的人。他們說約伯記是約伯時候，或是約伯自己，或是以利戶，或是摩西所作的。這種主張，晚近的學者無一表贊同的，實無辯明之必要。德乃偉、大衛生等稱約伯記實有引摩西律法的地方，如所說的當頭（二十四章九節）、地界（二十四章二節）、判斷姦淫案件的手續（三十一章九節）、日月的敬拜（三十一章二十六節）等。是但按此類徵引與著作的年代無所發明，因摩西以前也有這樣的律例，而日月的敬拜雖無律法禁止，但是崇奉一神的約伯當然所不許的。族長時代大說不通的地方是這部書是智慧文學書中的一部。

(二)所羅門時代。這一說為路得及晚近的德利慈等所主張，乃衆說之中最滿意。

的一說，所羅門時代是學者最注意人生高深而切實用的種種問題之時。所羅門的箴言與約伯記的思想有一部分乃同屬一個範圍。約伯記所說的『智慧』（十五章八節，二十八章）與箴言八章所說的同意。約伯記論智慧的高才創見，決不是智慧文學已流入注重形式或重模倣時（如洗拉耶蘇傳，所羅門智慧書）所能有的書。德利慈論這部書的話不錯，他說：『這部書前後都帶着智慧時期發軔的印迹——學術昌明，啟示的宗教思想增高，舊式的藝術進步的所羅門時期——在這時期中以色列的文學國勢同臻隆盛，為空前所未有』（*Commentary* p. 21）。且約伯記作者深知外國的情形，這另是著於所羅門時的一個證明。那作者或是所羅門自己，或者是他那時的別的人，我們無庸臆斷。

（丙）主前七世紀。這是說在以色列亡國之後不久，約當猶大王瑪拉西時。這一說為依五德，赫齊所主張。他們所持主要的理由是，主前七世紀時有約伯記中懷疑神命及國家多災患（伯三章二十節，七章一節，九章二十四節，十二章六節，二十四章十二節）的情形。

辯明——以上所舉的兩項理由，對於第一項，不能據此以定年代，因為如此注意并

研究人生種種問題的所羅門時代，其思想決不難涉及宗教上人事是否由上帝所管治的問題。對於第二項，我們應注意所引的章節都是屬約伯演詞中的。這些災患不一定表明比別的時代獨多，但可藉此推出，這是約伯自悲遭難，而見惡人反亨通利達。當所羅門富貴繁華的時代，惡人亨通利達尤顯而易見。約伯記的災患只是屬個人而非屬於一國的。

(丁) 被擄時代。這是說當被擄的前後，主前六〇〇至四〇〇年。擁護此說的爲布德，德，乃，偉，大，衛，生，選，尼，諸，人。柯，理，勒，更，主，張，在，主，前，二，五，〇，年，之，後。此派所持的理由，據大衛，生，所，總，集，的，有，以，下，各，條：

(1) 約伯記論道德與上帝，乃進化已臻至極的觀念；

(2) 約伯記與耶利米書及耶利米時代的思想有接觸之點；

(3) 約伯與以賽亞第二段中的「主的使者」極相類似』(Commentary p. lxiv)

辯明——約伯記論道德與上帝的道理，我們找不出有比所羅門時代所論的更高的地方。大衛詩篇與箴言的倫理與神學決不得在約伯記之下。況且約伯這種孤立無羣

的遠古人物與默基洗德一樣，在道德與宗教上超乎他那時候的一切常人。約伯記與耶利米書有接觸，因耶利米必讀過約伯記。約伯與賽亞書中的「主的使者」類似之處，只在一爲個人的受難，一爲一國的受難。兩個都預表新約的那受難者，但各是獨立之作，而非此胎襲彼。

六、編著。

許多批評學者，連那些有過激傾向的，以約伯記有屬藝術的與完整的結構，故擁護這部書是未經改竄或屢有後人文字的。但有的又堅認某幾段是後人所加。

(一)以利戶的演詞（三十二至三十七章）大半的批評學者認爲是以後加的。主要的理由是：序辭與結文中無以利戶的名字；他的言論與約伯的三友無異，故在書中無特殊目的；耶和華既回答約伯而不回答以利戶（三十八章一節）；以利戶的演詞就阻礙行文的程序；以利戶的文筆也不及其餘各段。

辯明——序辭中無以利戶，因他的辯論應在三友之後；結文中無以利戶，因他做耶和華前驅的目的已經完成；以利戶所持約伯遭難的意見與三友的并非一樣，且正因三

友的意見不對，他纔出而說話（三十二章三至十二節）。他雖責約伯不應歸咎於上帝不公，但又有意爲他表白（三十三章三十二節）。他不曾多論義人受苦的問題，惟特寫上帝的威嚴，爲耶和華從旋風中說話的準備。以利戶演辭的位置可謂正得其宜，因爲他已見暴風正將捲地而來（三十七章）。大衛生亦認以利戶全不知序辭中所述約伯受苦的原因，但以利戶的演詞如爲以後所著，那麼，那作者既有約伯記的原著在手，就沒有不知此原因的。耶和華回答約伯而不回答以利戶，因約伯爲主要人物，而以利戶的理論無應加糾正之處。無以利戶的演詞，耶和華從旋風中所發的回答倒有突然而來，不合行文程序之勢。那些稱以利戶的文筆不及其餘各段的，不能不認這一段與其餘各段多有相合之處。德乃偉稱以利戶的演詞爲『約伯記一有價值的附記』。他說，『這一段所注重實在而緊要的真理，似乎是其餘各段所未相當注意的』（Introduction p. 430）。

（二）二十七章七節至全第八章，魏勒好遜，魁倫，選尼等認爲不合全書的次序。

（甲）他們說七章七至二十三節乃突然插入，與上文六節文氣不貫，且出於約伯口中尤不自然，因瑣法已在二十章發表此類言論。有的人斷這一段爲比勒達演詞的一部

分或瓊法第三次的演詞。

辯明——我們若仔細讀第七節，全段的意思就很明瞭。約伯的三友至此已表明是他的敵人，他在絕望之中，願那些與他爲敵的人受罰，「願我的仇敵與惡人一樣，願那起來攻擊我的如不義之人一般」（七節）。以下接着論惡人的結局，這是指他三友而言，不是指着自已。他一再的自認無辜，表明他有一種如結文中所說的一切將要復原的希望。

(乙)二十八章的這一段描寫尋求智慧的美麗文字，他們認爲上不與二十七章相承，下不與二十九章相接，且不合約伯以前與以後三十一章悲哀的口吻。

辯明——二十八章以「因爲」起頭，果然不很容易解釋。這字應合十二節及以下的话看，約伯已經說到他朋友將要受的刑罰，他們以爲找着了智慧，但約伯說，「因爲銀子有礦，煉金有方——然而智慧有何處可尋，聰明之處在那裏呢？」二十九章另起一段，無與二十八章相連之必要，二十八章若不合約伯其他演詞的口吻，則約伯十九章二十六至二十七節及以後諸節所有的希望與樂觀更爲不合。約伯因受疾病的折磨與他三友似是而非之理論的攪擾，雖常保持自己爲義，然不免徘徊於希望與絕望之間。二十八

章似乎是他心緒較安時的言論，三十一章的悲哀則爲轉入悲觀失望的結果。

(三) 選尼以序辭與結文是以後加的，因這兩段是散文，且結文記約伯因義行所得的報酬乃地上的福樂，這是「對上帝如何待人一卑劣觀念的不幸之退讓」(Job and

Solomon p. 69)

辯明——無序辭與結文，約伯記與牠所論的問題是全然無可解決的。約伯受苦的解釋隱含於序辭所叙天上的一段之中；如無結文，則約伯未得何報償，三友未得何責罰。約伯所受的苦難是地上的物質的，故報償亦不得不爲地上的物質的，且那種時代聖徒尙不知有他種報償。

(四) 選尼又否認耶和華的演詞一段(三十八至四十一章)特別是叙河馬的一段(四十章十五節至四十一章三十四節)不合文筆的格式。

辯明——文筆格式的問題不能妨害一部書的完整。若刪去耶和華從旋風中所發的演詞這一段，約伯記就如登山而未及頂，書上所論的大問題亦擱置未加解決，而全書亦失去一段最優美的文字。

第二集 彌紀錄 (Megilloth)

第一章 所羅門歌

一、名稱。這部書在原文名 *Shir Hasmidim* (歌中之歌) 根據一章一節的頭兩

個字而來，且爲最高級，意謂在一切歌詞中以此爲最優美而高貴。七十譯本譯此兩字爲 *Asma Asmaton* 武耳甲特譯本譯爲 *Canticum Canticorum* 英文的 *Canticles* 卽出

自此拉丁譯名英文聖經重校本譯爲 *The Song of Songs* 英文聖經御訂本與美國聖經重校本均譯爲 *The Song of Solomon*

二、編著與年代。

(一) 書上的證據。照題言，這部書的作者是所羅門，因爲這裏的前置詞，與詩篇的題言一樣，是表著作人。研究書的內容，也可證是所羅門作。書中屢說到外國花草，作者博知動植物，王宮的氣習奢靡，都與歷史上所記所羅門的時代相合，並且所羅門歌與所羅門的別的著作（詩七十篇，箴言）也有相通的地方。

(二) 批評學者的意見。德乃偉等主張一較晚於所羅門時的年代，而魁倫、柯理勒，

選尼主張著於希拉時期，魁氏等的主要理由是：

(甲)題言中所用的是長式稱代詞，全書其餘的地方都用短式稱代詞，所以他們說這題言必是後人因書中每說到所羅門而擬加的。有的批評學者主張應譯爲「這是記述所羅門的。」

辯明——前置詞表著作人，可以詩篇的題言爲證。長式稱代詞宜於散文，而短式的宜於詩歌，無此題言，此書似起的很突兀。

(乙)書上有後代的字形字句，如短式的稱代詞，Pardes 是波斯字，apiryon 是與印度字 Puryana 或希拉字 phoreion 有關的，n'tar, h'roth, s'chaw 是亞蘭字。

辯明——這些字與所羅門著作的主張不相抵觸。短式稱代詞遠在所羅門以前已用於詩歌（士五章七節），用在這裏分明也因詩歌的緣故，因題言中所用的是長式的。所羅門時商務的開拓可解釋書中的幾個波斯，希拉，或印度字，這些字是從那些國內輸入的一些物件或模仿他們而修造的花園之名。那些亞蘭字或者是模仿書拉密女所操北方的土語。

三、解釋。這部難書有三種通行的解釋法：寓意的，直解的，預表的。

(一)寓意的。這一個解釋法爲猶太人自古所主張，紀元後，由阿利金引之入基督教會，至近世頗爲勞德、亨斯登堡、開勒、司徒耳特所贊成。通常這一說否認書中所記的爲實事，照猶太人的解釋，這是一部形容耶和華與以色列之間互愛的詩，照基督教會的解釋，這是形容基督與教會或信徒間互愛的詩。這一派對於書中的細微末節都有解釋，每流於穿鑿附會。

寓意法的主要理由是：

(甲)必須有寓意的解法纔可表白這部書何故列入聖經。這部書似乎只是一世俗言情的歌曲——若不是一部言戀情的歌曲，牠必有一宗教的意義，不然，必不至列入神聖的經典。

(乙)這種寓意見於全聖經。舊約一再以婚姻比耶和華與他人民的關係（賽五十四章五節，六十一章十節），以淫亂比人民離叛上帝（出三十四章十五至十六節，利二十章五至六節，耶三章一節，結十六與二十三章，何一至三章）。在新約此寓意移作了基

督與教會的關係（弗五章二十三至三十二節）

（丙）寓意法亦適用於解釋詩四十五篇，賽五章一至七節。

辯明——這些理由用之於預表法亦同樣有效，但寓意法有重大的困難。

（甲）書中沒有甚麼話可證明所記的非實事，書中不避免歷史上的人名地名，全書有紀實的證據。

（乙）用寓意法，必得在一切細節上加一靈性的解釋，如此，每引起極荒謬無據的解釋，使明理人反輕視此書，他耳實正如此，以全書比以色列自出埃及至彌賽亞降臨的歷史；

（二）直解法。直解法則另趨一極端，以全書是赤裸裸的歷史，全無言外的隱意，因要表白這書如何列入在經典之內，雅各比，盜布乃特，伊瓦德以及大多數的近世批評學者主張「牧人說」(Shepherd-hypothesis)。這些人在書中找着了「第三者」，即加利利一貧寒的牧人，與書拉密女訂有婚約，他們說這部歌曲是詠書拉密女對那牧者始終不二的愛情，當所羅門北巡加利利時，曾徵選此女以充後宮，但以南面王的誘掖，此女却終

不爲所動，卒得出宮依其舊戀。

牧人說的主要理由有三：

(甲)書拉密女言其愛者爲牧人(一章七節，十六至十七節，六章二至三節)。

但這簡樸的村女用她北方家鄉的語言述她的愛人如王子貴人，這在詩歌與借喻文字的書中亦是自然的體例。

辯明——書拉密女所說的是用借喻文字說到所羅門，非真正說到一加利的牧者，這在六章二至三節可看出來。那裏說：『我的良人下入自己園中，到香花畦，在園內放牧羣羊，採百合花。我屬我的良人，我的良人也屬我。他在百合花中牧放羣羊。』這些話如果是說到一貧寒的牧者，就一定不合。但這些話明指所羅門下到他香花滿徑，百合成畦的王家苑囿。

(乙)如無所羅門以爲情敵，有些章節就不可解。如對耶路撒冷衆女子說：『不要驚動，不要叫醒我所親愛的，等他自已情願。』(二章七節，三章五節，八章四節)這不啻是書拉密女的一種宣誓，要人『不可勉強激動他的愛情(對所羅門)』。

辯明——『等他自已情願』非表書拉密女不願轉愛所羅門。她對他的愛已經是強烈的，若儘量挑激，恐要發生痛苦。這句宣誓每次都說在兩愛人見面之後。如這兩愛人是書拉密女與牧者，那麼，他們兩人談心之後，又隨即說到對所羅門的愛要等他自願，這是很稀奇的。

還有別的章節，批評學者也認爲不合，如三章四節，四章六節，六章四至五節，十二節，七章八節，十二節，八章一節。但如以這部書是一篇追憶所羅門與書拉密女結婚以前的經歷的新婚歌，這些章節就容易解釋。歌中所記的情節并不是照所記的這樣的程序而發生的，乃是描寫兩個愛人有時歡聚，有時分離的情緒。

(丙)牧者所說的話（二章十至十四節，四章八至十五節，五章一節，八章十三節）與所羅門所說的（一章九至十一節，十五節，二章二節，四章一至七節，六章四至十節，七章一至九節）語調分明不同。德乃偉說：『屬王的話有些拘緊客氣，但那愛人的話是情意纏綿的』(Introduction p. 447)

辯明——把情意纏綿的話歸之於牧者，拘緊客氣的歸之於所羅門，這是批評學者

強分之如此，這個分法的武斷特見於第四章，他們把頭七節斷爲是所羅門的，八至十五節是牧者的，但實實在在全章都是一個人說的，他們斷八至十五節是牧者的，惟因那愛人稱書拉密女爲新婦，並且所羅門的話若是拘緊客氣的，那麼，就與控所羅門引誘書拉密女的話相矛盾，批評學者所舉牧者的言辭中說到了北方的地方風俗，也只是所羅門北巡加利利初遇書拉密女時的回憶。

另有反對牧人說的重大理由：

(甲)這樣的假說把所羅門造成了一個強奪民女以充後宮的罪犯，所羅門晚年時雖離棄了大衛的正道，但無論是歷史，或這部書上人所一致承認爲所羅門所說的一切話中間，都沒有甚麼地方證明他是這樣的人格，他的人格果真這樣，他竟許書拉密女，如批評學者所云，逃出網羅，任她與牧者成婚，這又是相矛盾的。

(乙)百讀書拉密女所說的各段，也難看出她拒絕所羅門的求婚。

(丙)牧人說如果不錯，這部書列入正典就大不可解，書上所說的就是所羅門的恥辱，然照題言，所羅門不是這部書的作者，便是這部書的主人，在他處，所羅門是受了靈感

的智慧派著作家與和平之君，但這部書若是寫他這樣的污行，而絕不說及他悔改了或是受了刑罰，這是很難相信的。

從這些理由看來，德利慈的話是不錯的，他說那牧者『不過是從所羅門所生出來的一個幻影』(Commentary, p. 8)

(二)預表法。這是寓意法與直解法兩者之中一個折衷的解法，因為這解法既不否認此歌歷史的根據，也不否認牠靈性的意義。這解法既沒有寓意法的穿鑿附會，因所預表的只在重要的幾點上；也沒有牧人說的空泛，因預表法所注重的這部書的目的，不在表書拉密女於烏有的試誘中所表現的貞操，乃在所羅門預表基督，書拉密女預表基督的新婦教會，兩者之間的關係。

預表法為正當的解釋，可就以下數點推論出來。

(甲)這部書名為『歌中之歌』若沒有宗教的意義，憑空得這麼一個高出舊約一切其他詩歌的徽號，就不可解。

(乙)所羅門預表基督，可從大衛的應許(撒下七章十二至十七節)從大衛的遺

囑（撒下二十三章一至七節）從所羅門修造聖殿，從詩七十二篇，從基督的話（太十二章四十二節）看出來。

（丙）舊約有別處以夫婦表耶和華與以色列的關係，在新約表基督與教會的關係。金斯伯的註釋有最詳細的所羅門歌解釋的歷史。

四、完整。赫德爾，底維德，布里克等少數批評學者認這部書是編輯一些人的詩所成的情詩集。但考此書，這裏那裏有相同或相似的說法（二章七節，三章五節，八章四節，又二章十七節，八章十四節，與二章十六節，六章三節。）前前後後都有所羅門，書拉密女，與耶路撒冷的衆女子，文體也前後一致。從這幾樣看來，全書必出於一個作者。不但如此，全書還有一種屬藝術的程序，更表明是一個人的著作。

五、分段。以下是德利慈的分析。

『全書分六幕：

『（一）互戀，一章二節至二章七節，以「耶路撒冷的衆女子阿，我囑咐你」爲結。

『（二）互訪，二章八節至三章五節，以「耶路撒冷的衆女子阿，我囑咐你」爲結。

「(三)迎娶，三章六節至五章一節；以「這是誰？」起，「我所親愛的，請喝，請多多的喝」結。

「(四)愛情破裂與恢復，五章二節至六章八節。

「(五)書拉密女，美艷而卑微的公主，六章十節至八章四節；以「這是誰？」起，「耶路撒冷的衆女子阿，我囑咐你」結。

「(六)於書拉密女家證約，八章五節至十四節；以「這是誰？」起」(Commentary pp. 9-10)。

六格式。

所羅門歌雖分幕，但不是戲劇，因猶太人從來無演戲的事。書中也沒戲劇上的情節。這是一篇追憶所羅門與書拉密女互戀的長歌，以便他們結婚時歌唱。與詩四十五篇同類。

第二章 路得記

一、名稱。這部書乃按其中的主腦人物 Boaz (路得) 而名。這字的根源，我們不曉得一定有的人以爲與 Boaz 有關，如此，爲「美觀」之意。又有的以爲乃 Boaz 之誤，意即「友誼」。希拉文作 Boaz。

二、事蹟。這段事蹟的人物是實實在在的，可以大衛與摩押王交好一事（撒上一十二章三至四節）爲證。大衛的曾祖母既是摩押人，路得，他與摩押王交好，就不爲無因。

三、年代。

（一）書中的證據。這部書的事蹟雖發生於大衛兩代之前的士師時代，但紀述這段事蹟乃在大衛出世之後，大概在他即位爲王之後（四章二十一至二十二節）這個作於大衛時的年代可解釋路得記乃載明大衛世系的目的。書中對以脫鞋爲證的事（四章七節）加以解釋，大概因以色列建立王國之時已無此種上古風俗之存在。

（二）批評學者的意見。有些批評學者斷路得記是晚代的書，有的還主張屬被擴

期後，他們的理由如下：

(甲) 解釋以脫鞋爲證的事 (四章七節) 表明遠在此事發生之後。

辯明——自路得至大衛五十年間政體上非常的改變，有解釋此種風俗之必要。

(乙) 作者熟知申命記 (得四章七節比較申二十五章七節，九節) 與申命記派的士師記 (得一章一節)。

辯明——申命與士師兩書的年代非如批評學者所主張的那麼晚，路得記作者知此兩書不足爲晚出之證。

(丙) 有些字句證據得記爲晚著。 *ve'eleh* (hol'ehoth) (四章十八節) 與 *ho'idi* 爲六經張本 P 所有的說法。此外如 *lalon* (一章十三節比較但二章六節，九節，四章二十四節) *sibbar* (一章十三節比較賽三十八章十八節，詩一百零四篇二十七節，一百零九篇一百六十六節，一百四十五篇十五節，帖九章一節) *Mar'pola* (三章四節，七節，八節，十四節，此外惟見於但十章六節) *qivvan* (四章七節比較結十三章六節，詩一百零九篇二十八節，一百零六節，帖九章二十一節，二十七節，二十九節，三十一節，三十二節，但

六章八節) 都是晚代的字。

辯明——批評學者所說的甚麼P張本實則只是摩西的著作，所以路得記有與此相似的，不足證爲晚出。又路得記作於批評學者所斷定的P張本的年代之後，決不可能。當以斯拉、尼希米時排外的偏見最深，那時若有甚麼書紀大衛的血統中有摩押人，必無人敢信。德乃偉與史德拉克認路得記中與P張本相似的家譜（得四章十八至二十一節）是以後加的。若然，所謂與P張本相似的說法就不成甚麼理由。從路得記文體的純潔看來，那少數見於以後諸書中的字不足持此爲晚出之證。我們今日所有的希伯來書籍無多，所以我們很難貿然的斷定這幾個字不會用於大衛之時。

羅瓦克提出了一些路得記與撒母耳列王兩書相同的說法，如：

『願耶和華重重的降罰與我』（得一章十七節，比較撒上三章十七節，十四章十四節，王上二章二十三節。）

『合城的人就都驚訝』（得一章十九節，比較撒上四章五節，王上一章四十五節。）

『恰巧』（得二章三節，比較撒上六章九節，二十章二十六節等。） p'soni' almoni（得

四章一節比較撒上一十一章三節，王下六章八節。）

說法乃特意模仿古著，但文字的理由如有甚麼價值，這些說法就可證路得記不得在撒母耳與列王之後，大概作於大衛的時候。

四、目的。

這部書的目的在補足大衛世系的缺漏（撒上一十六章一至十三節），表明他出於敬虔之族，及其與異邦民族摩押的關係，如此，也是基督家譜上一重要的關節。基督的使命既是對全世界的，虔誠的異邦人於此家譜中亦佔一位置，自屬相當。

有的批評者學如羅士斷這部書著於撒馬利亞初滅之後的期間，以著這部書的人意在藉以法蓮人瑪倫的嫡裔俄備德表大衛朝有治理北國的王權，但這是誤以瑪倫為以法蓮人（一章二節），且不論是否為以法蓮人，俄備德與瑪倫的關係不足證明大衛朝有此權利。德乃偉等主張『作者或有一關於宗族的教訓以為目的，教訓人無子嗣的寡婦可藉至親生子立後』（四五四頁）。還有魁倫與柯理勒認這部書乃攻擊以斯拉禁與異族通婚的狹隘思想，這樣極端的意見只須進去成見一讀這部書，就覺得他們不

對。

五、分段。

- (一) 路得至抵伯利恆的歷史。一章。
- (二) 路得見憐於波阿斯。二章。
- (三) 路得請求波阿斯履行至親之職。三章。
- (四) 波阿斯娶路得及其所生子嗣。四章。

第三章 耶利米哀歌

一名稱。這部書在希伯來聖經中用開卷的第一個字 *Yekrah* 爲書名，但許多

印本都用他耳謨與拉比聖經所取表書的內容的一字 *Qinoh* 以爲書名。七十譯本譯爲 *Threnoi Hieremion*，武耳甲特譯本直譯其音爲 *Threni*，古教父譯爲 *Lamentationes Jeremiae*，英文譯名來自拉丁文。

一、結構。這部書爲五首哀詩，一首等於一章。前四首是依字母爲序的詩，所以第一第二章每一節有一依次序而來的希伯來字母，並且每節分三股。第三章每三節有一依次序的字母，每節只有一股。第四章每一節嵌一字母，每節分兩股。二至四章都顛倒字母兩字母的次序，這個至今無滿意的解釋。第五章雖有二十二節，但未用依字母爲序的體例。

三、作者。

(一) 遺傳的意見。從前，這部書的作者都認爲是耶利米。書上並沒有耶利米的名字。七十譯本的哀歌卷首有『以色列被擄，耶路撒冷荒蕪之後，耶利米坐着哀哭，作哀歌』

論耶路撒冷說』的接語。有的人以七十譯本所用爲原本的希伯來文哀歌必有此語。這一說雖不能證實，但表明耶利米作的一說是很古的遺傳。武耳甲特譯本亦有此接語，惟語末作：『悲憤嘆息哀哭說』。他耳貢與別西大譯本也以哀歌爲耶利米作。

代下三十五章二十五節的一句話曾引出許多誤會。那裏說：『耶利米爲約西亞作哀歌，所有歌唱的男女也唱哀歌，追悼約西亞直到今日，而且在以色列中成了定例，這歌載在哀歌書上。』有些激烈派的批評學者強以這話乃指聖經上的哀歌，并云這是歷代志作者因二章七節與四章二十節的話誤以聖經上哀歌卽耶利米所作追悼約西亞的哀歌。

辯明——仔細的研究，聖經上的哀歌并不是追悼約西亞的哀歌。歷代志作者斷不至如此茫然不明聖經哀歌的內容。他所說的那哀歌書與聖經上所有的顯然不同。那哀歌分明是唱歌的男女所唱的與耶利米所編的一些哀歌，恐怕是一部很大的哀歌集。約瑟甫論一部哀歌說：『耶利米編有追悼約西亞時所用的哀歌傳至今日』(Antiq 10: 5)。大概卽指此聖經以外的哀歌。我們很難信約瑟甫會如此不懂聖經哀歌的內容，而以此

爲追悼約西亞時所編的哀歌，但歷代志與約瑟甫所說到的雖不是指我們現有的哀歌，却可爲耶利米會著此類詩歌的遺傳作有力的證明。耶利米既有作此類詩歌的聲望，我們更可相信聖經的哀歌必是他所作的。連柯理勒也承認耶利米作哀歌之說有幾分可靠。

我們若比較哀歌與耶利米的預言，也可證遺傳的一說可信。在語句與理論上哀歌與耶利米書多相同的地方。

德乃偉舉兩書相同之點如下（四六二頁）

哀一章二節，比較耶三十章十四節。

哀一章八節第一句至九節，比較耶十三章二十二節第二句，二十六節。

哀一章十六節第一句，二章十一節第一句，三章四十八至四十九節，比較耶九章一

節，十八節第二句，十三章十七節第二句，十四章十七節。

哀二章十一節，三章四十八節，四章十節，比較耶六章十四節，八章十一節，二十一節。

哀二章十四節，四章十三節，比較耶二章八節，五章三十一節，十四章十三節以下，二

十三章十一節。

{哀二章二十節，四章十節，比較耶十九章九節。

{哀二章二十二節，比較耶六章二十五節，二十章十節。

{哀三章十四節，比較耶二十章七節。

{哀三章十五節，比較耶九章十五節，二十三章十五節。

{哀三章四十七節，比較耶四十八章四十三節。

{哀三章五十二節，比較耶十六章十六節第二句。

{哀四章二十一節第二句，比較耶二十五章十五節，四十九章十二節。

{哀五章十六節，比較耶十三章十八節第二句。

(二)批評學者的意見。近世大半的批評學者雖承認這些理由的效力，但仍否認這部書爲耶利米作。他們只認爲是耶利米時候或他以後不久時候的產物。有的人更主張是深深研究了耶利米書的耶利米的門人所作。他們的理由如下：

(甲)這部書列入紀士賓，表明不能爲耶利米所作。

辯明——我們在論正典的一章已經說明哀歌不一定常爲紀土賓的一部，有時乃屬彌紀錄的五卷之一。在希伯來聖經中彌紀錄是他們按次序而編的禮拜儀式，每逢阿伯月（Ḳ）初九日讀哀歌以紀念聖殿被毀。

（乙）如哀歌爲耶利米作，有些章節大不可解，如：

「她的先知不得見耶和華的異象」（二章九節）

辯明——這一節乃咒詛假先知，耶利米書中咒詛假先知，語氣更重（十四章十四節，二十三章十六節）

又「我們所盼望的，竟盼望一個不能救人的國」（四章十七節）批評學者說在這裏作者自認屬親埃及的一黨，但耶利米是反對此黨的。

辯明——作者不是自認屬此一黨，他乃是在爲此黨勢力之下的一個國民。這好比議會中少數黨的議員一樣，所通過的某議案雖是他個人所反對的，然仍須說：「我們如此如此。」

說西底家爲「鼻中的氣」爲「主的受膏者」（哀四章二十節）與耶利米論西底

家的預言（耶二十四章八至十節）矛盾。

辯明——這樣的名稱用之於大衛朝的正統之君并不足異。大衛一再稱掃羅爲「主的受膏者」，而且是在掃羅已被棄絕，屢次迫害他之後（撒上一二十四章六節，十節，二十六章九節，十一節，十六節，二十三節，撒下一章十四節，十六節）。這似乎是君王的一個通稱（撒下十九章二十一節）。西底家雖爲尼布甲尼撒所立（王下二十四章十七節，耶三十七章一節），但他是約西亞之子，爲王室的嫡裔（耶三十七章一節）。當西底家初爲王時，耶利米對於他一定有所期望，因此稱他爲「鼻中的氣」。不過他的期望變爲了失望罷了。

（丙）哀歌作者所用的字，有的爲耶利米書所無，有的雖同表一意，而耶利米所用的却不同，如 *onh*（哀一章三節，七節，九節，三章一節，十九節），*shonem*（一章四節，十三節，十六節，三章十一節），*yagha(h)*（一章四節，五節，十二節，三章三十一至三十三節），*hibbit*（一章十一至十二節，三章六十三節，四章十六節，五章一節），*adhony*（獨自，一章十四節，十五節，二章一節，二節，五節，七節，十八節，十九節，二十節第二句，三章三十一節，三十

六節,三十七節,三十八節), *ol* (一章二十二節,二章二十節,三章五十一節), *hila* (一章二節,五節,八節,十六節), *zanah* (二章七節,三章十七節,三十一節), *sho* (短式稱代詞,二章十五節,十六節,四章九節,五章十八節), *shimshim* (三章八節) 都是明例。

辯明——這些字與耶利米書所用的不同,主要的原因是哀歌爲詩體,這兩部書既有許多相同的地方,就用字說來,遺傳的一說倒比批評學者的主張更爲可靠。

(丁)柯理勒很注重哀歌有引用以西結的地方,如:

{哀二章一節,比較結四十三章七節。

{哀二章四節,比較結二十四章十六節,二十一節,二十五節。

{哀二章十四節,比較結十三章,二十二章二十八節。

{哀二章十五節,比較結二十七章三節。

{哀四章六節,比較結十六章四十六節以下。

{哀四章二十節,比較結十九章四節,八節。

辯明——分析以上的章節,并不能證明柯氏的論斷不錯,耶利米所用的說法不一

定借自於以西結。但是，若定要注重這樣的理由，也不能證哀歌非耶利米作。因為耶利米與以西結同時，耶路撒冷滅亡之後，居於基八河上的被擄的人民大概仍與居留猶大的遺民常有往來。若然，耶利米不難見以西結的預言。

四、完整。 有的批評學者攻擊哀歌，以為非一人的著作，不過對於其中主要的一段，他們的意見截然不同。有的以第三章另為一人所作，有的以一與第三章另為一人所作，又有的以一、三、五章另為一人所作。他們所爭執的乃是一個作者不至用一個題目而作幾篇詩；有幾章（二與四章）也高於其餘各章；依字母為序的體例也不同，因此必是幾個人著作。

辯明——為注重而重複論述一個題目，正是希伯來作家的慣例。無論那一個作者的書都有此段高於彼段的。依字母為序的體例不同，或者由於耶利米時，Y和J兩字母尚無固定的次序。有些字句說法散見於前後各章，可為此書完整的明證。

五、分段。

(一) 錫安被棄與愁苦 一章。

- (二) 叙述錫安的荒涼，加以勉勵禱告。 二章。
- (三) 先知與錫安同遭患難，但仍懷希望。 三章。
- (四) 城破的苦難。 四章。
- (五) 禱告上帝求賜憐憫。 五章。

第四章 傳道書

一、名稱。這部書在原文名 *Qohelah*，爲書中講演人的稱呼（一章二節，十二節，十二章八節）。這字確切的意義爲一疑案。這是動詞 *qahal* 的指實情體，主動，陰性，分詞，用於指實情體，他處從未一見，僅用於致使情體，其意義爲「召集一會」。如用於指實情體與用於致使情體同意，那麼，*qohelah* 就是「一個召集一會以便給他們講演的人」。這字是陰性，更難解釋。有人以傳道者所羅門乃智慧 (*hakh'mah*) 的化身，然與智慧相連的動詞又爲陽性，且 *Qohelah* 如指 *hakh'mah*，如何不直以 *hakh'mah* 爲講演人，也是不可解的。較爲可信的一說是：陰性乃表職分，如亞拉伯人稱主教 (*Caiphato*)，德國人稱君主 (*Majestat*) 都用陰性——因此 *Qohelah* 是負有傳道職分的人。

七十譯本譯此字爲 *Ecclesiastes*，在古希拉文爲市民議會 (*ecclesia*) 或市民議會的議員之意——因此爲 *ecclesia* 中的一傳道人，*ecclesia* 卽七十譯本譯希伯來文的「以色列教會」(*qahal*) 的那字。武耳甲特譯本直照七十譯本譯爲 *Ecclesiastes*，英文作 *Ecclesiastes* 或 *the Preacher*。

二、目的。傳道書是智慧文學中的一部，因書中一再有『一切都是虛空』之語，及全書消極的態度，古時與現代都有人認這部書是悲觀與懷疑派（若不是無神派）的書，不應列入正典。有的人又以這部書贊成物質主義與縱慾主義。

這些攻擊都是誤解傳道書的結果。書中不但常說到上帝，且承認他的創造與管理（二章二十四節，二十六節，三章十一節，十四節，十七節等）。敬畏上帝為舊約的宗教觀，傳道書即以此為人生第一大本分（五章七節，十二章十三節），行此本分的必蒙賞賜（七章十八節，八章十二節）。作者說到必有上帝的審判（十一章九節，十二章十四節）。他對於將來的態度不是懷疑派，乃是對於將來未得任何啟示的一種態度。他一切的理論都本於他今世的觀察。他所說的只是在『日以下』與『天以下』，因為那只是他所知的。拿新約的標準來評判此書，是背理而不公平的。然而作者仍勉人以今生道德上的善，如入聖殿禮拜（四章十七節），向上帝還願（五章四至五節），尊重名譽（七章一節），存心忍耐（七章八至九節）。對於縱慾主義，力加咒詛（七章二十六節）。

作者有一不知如何解決的難題。他見世界上許多不平之事：惡人利達，義人反困苦。

終世，但在這種奧秘之中，他並不歸咎上帝不公，僅說上帝的作爲無可測度，（八章十七節，十一章五節）他相信此類不平之事終有伸雪之時，這樣的思想以三章十七至十八節與五章八節更爲顯著。他勸人行義不可過分（七章十六節），意思乃指宗教上外表的儀文，因爲他隨即說到敬畏上帝之人的救拔（七章十八節）。由作者對於宗教上的訓勉（十二章一節）看來，并由以『敬畏上帝遵守他的誠命』（十二章十三至十四節）爲人類本分的中心看來，這部書并不在舊約敬虔的標準與舊約論來生的道理之下，反之，作者如此表彰世界不公義的過惡，以造成人心對此世的不滿，這對於舊約聖徒，有使他們追求來生與敬畏上帝的功效。對於基督徒，這部書也有價值，因作者表明人的智慧與經驗尚且承認道德的生活與順從上帝爲有益；他理論的不完全正表明新約的啟示爲不可少。

三、作者。

（一）所羅門著作說。這部書沒有說作者的名字，但說是『大衛的兒子在耶路撒冷爲王的』（一章一節，十二節）。這必是所羅門無疑。大衛的別的兒子沒有聽說有所羅

門這般的大智慧（一章十六節）也沒有他這般的功業的（二章四至十一節）不過引證所羅門的事只到第二章就沒有了，這固然可怪，但全書的性質與那智慧之王所著的箴言相類，這表明與頭兩章引證所羅門的話是不相背的。

直至改教時期，凡猶太與基督教的學者都根據以上的引證，公認傳道書的作者爲所羅門，並且以爲是他晚年所著作的書。他耳貢記有一段遺傳，大概是解釋此書來歷而起的。按此遺傳，當所羅門晚年時，上帝因他與異邦的交往，把他放逐了，另以一貌似所羅門的天使來代他作王。此衰老放逐的王日遊於巴勒斯坦，自怨自艾，每疾聲呼叫說：「我是柯希列（Kohelah），就是從前在耶路撒冷作王治理以色列的所羅門。」這一段遺傳無非要解釋傳道書如何不說所羅門，而說「我作過耶路撒冷的王」（一章十二節）彷彿他那時已不是王了。但歷史告訴我們，他作王一直到了他死的那日。現在仍有少數的人相信所羅門著作說，但大半的學者，無論是保守派與激烈派的，都反對此說。

（二）擬所羅門作的一說。路得似爲否認所羅門著傳道書的第一人。路得以後有休哥格羅第，至過去的一世紀中少有聲譽的作者，就沒有擁護所羅門著作說的。保守派

的批評學者，如亨斯登堡、德利慈、萊特，都不以此說爲然。傳道書乃是作者擬所羅門而作，或如卜萊德里所說的，乃是作者「用人所奉爲兼希伯來民族大聖大哲的那位君王的假名，就是那位代表參有憂悶與懦性的屬人的智慧的那位君王」(Ecclesiastes p. 21) 而作。這種擬託的方法在文學上不算爲欺詐。作者乃據所羅門一生的經歷而擬述他對於人生的觀愈。所羅門非實際的作者，乃假託的，有以下數事爲證：

(甲)書中無所羅門的名字，若果是他的著作，必不至隱去他自己的名字。且柯希列的稱呼，出於君王之口，亦不自然。

(乙)「我在耶路撒冷作過以色列王」的過去時次也是一個證據。這時次固然也表「我作過王，現在仍作」的意思，但若說現在仍是王，不如全不要此動詞爲當。所羅門爲王既然直到他死，就自然不能說「我作過王」，可見斷不是他自己說的；但若出於一擬託所羅門者之口，就很自然了。

(丙)「在我以前的耶路撒冷衆人」(一章十六節，二章七節)表明是所羅門以後的人所作。這裏的「衆人」是指君王而言，非指以前的王子、哲人，但所羅門以前在耶路

撒冷爲王的僅大衛一人如此，所羅門何得說『衆人』呢？又有人以爲乃指默基洗德與亞多尼洗德，這是怪誕之說。但是，若這些話是所羅門以後的作者所說，就容易解釋多了。

(三) 作於所羅門以後的證據。

(甲) 全書的環境與所羅門的時代大異。所羅門時是全國最富庶的時候（王上四章二十五節），但傳道書所反映出來的是專制，強暴，天災人禍流行的時候（四章一至三節，五章八節，七章十節，八章九節，十章六至七節）。如所羅門知道他國內有這些不公義之事，他必然要加以糾正。又此類壓迫如由所羅門強徵暴斂以修宮室（王上十二章十一節，十四節）所致，那麼，他不能用傳道者的那種語氣攻擊自己的苛暴。由作者論君王，特別是論『那王』的語氣看來，作者自己決不是王，乃是王的百姓，且是一暴君治下的百姓（四章十三節，八章二節，九章十四至十六節，十章十六至十七節，二十節）。

(乙) 文字上的證據也一樣是有力的。德利慈檢出了九十六種字形說法僅見於諸他耳實與米實拉或晚出的以西結，以斯帖，以斯拉，尼希米，歷代志，瑪拉基諸書（Commentary pp. 190-196）。這些字形與說法，有少數雖亦可用於較早的時代，但屬於晚代的既如

此多，我們就不能不承認作於所羅門以後的這論斷。

凡否認所羅門著作說的批評學者，雖斷這部書是被擄以後的著作，但他們對於實在的年代意見頗不一致。德利慈、萊特、選尼於其約伯與所羅門中，以及別的批評學者，主張屬波斯時期（近於主前三三二年），德乃偉、卜朗普特、柯理勒等主張屬主前一〇〇年。主要的爭點乃在此書有無希拉字與希拉哲學的影響。有的學者說書中世事循環的理論（三章一至八節）與命定說是士都雅主義（Stoicism）的表露，以人比禽獸，以娛樂為最高之善為伊比鳩尼主義（Epicureanism）的表露。但這一切學派或者都源出於希伯來人，就是任南，雖斷此書出於主前一二五年，也不認書中有何希拉哲學的思想。格理慈說傳道書是主前四年大希律所作，但有兩個證據證格氏的主張全然不對：（一）傳道經（主前一七〇年）曾引證傳道書；（二）七十譯本有傳道書。

如照亨斯登堡所主張的，斷此書著於瑪拉基時（主前四三三年），則一切問題可圓滿解決。以斯拉、尼希米正說到傳道書所反映當時的政治的腐敗與壓迫（拉四章五節，九章七節，尼一章三節，五章四節，五節，十八節，九章二十六至三十七節）以斯帖書的

那反覆無常的王正是傳道書上的那種王。亨斯登堡也指出：『在這裏我們也遇着瑪拉基書中由非靈性的宗教與無靈性的道德所生出來的鬱悶』（Commentary p. 6）被據之後，儀式主義爲宗教的特徵。由所述政治的情形與所用的文字看來，這部書不必要著於主前四〇〇年之後。如此說不錯，這部書就是舊約最晚出的書。

四、完整。批評學界大概公認傳道書是一個人的著作。有的人以有幾節是以後加的結文一段（十二章九至十四節）多有人懷疑。他們拒絕這一段的九至十二節，因無此數節，全書的起結都有相同的話。又這幾節稱柯希列爲哲人，但其餘的地方稱他爲王，但沒有甚麼理由，一定要強迫一部書起結都要相同。所羅門是王，但也是智慧派的創建者。克魯瑪爾以結文的全段（十二章九至十四節）是後人加上做全紀土賓結束的。第十二節乃指傳道書及其他外傳列入正典而言，但這種怪誕的主張批評學界無人承認。傳道書從未列爲舊約最後的一卷，卽此可證克氏的主張不對。

反對結文其餘的兩節（十二章十三至十四節）以及其他數節（三章十七節，七章五節，八章十二至十三節，十一章九節第二句，十二章一節第一句，七節第二句）的以

這幾節的宗教語調高出其餘的書，許多人說加入這幾節的目的在使此書成爲正道的書，因而得列入正典。但我們可注意激烈的批評學者如柯理勒也反對刪去這幾節，而認全書有與此同類的思想。反對這幾節的乃從此書爲懷疑派著作的臆斷而來。我們若看清楚了這部書，就曉得這幾節與其餘的并不矛盾，如果刪去這幾節，反破壞了全書理論的完備。

五、分段。

虛空之事。

實益之事。

勞力，一章三至十一節。

智慧，一章十二至十八節。

喜樂，二章一至十一節。

智慧勝過愚昧，二章十二至二十六節。

勞碌，三章一至十五節。

公義，三章十六至四章三節。

才能，四章四至十二節。

權能，四章十三至十六節。

儀式，五章一至七節。

富有，五章八節至六章十二節。

美名，七章一至十節。

智慧，七章一節至八章九節。

虔誠，八章十至十五節。

幸運，八章十六節，至九章六節，又十一

至十六節。

喜樂，九章七至十節。

高位，九章十七節至十章十一節。

愚昧，十章十二至十五節。

少年的君王，十章十六至二十節。

事業，十一章一至八節。

少年，十一章九至十節。

少年時的虔誠，十二章一至十四節。

第五章 以斯帖記

一名稱。這部書乃取其中的主腦人物以爲書名。他耳謨名此書爲 *Meḡhilaṭh*

‘astor 或簡名 *‘astor* 以斯帖的希伯來名爲 *Hathassa (h)* (一章七節) 意卽『番石

榴樹』後來做亞哈隨魯的王后時，改爲一波斯名 *Eshor* 意卽『星』七十譯本作 *Eshor*，

武耳甲特譯本與英文都作 *Eshor*。

二事蹟。以斯帖記的事蹟，有的批評學者以爲全不可靠，有的以爲雖有歷史的

根據，但作者犯了言過其實與鋪張的毛病。反對此書所記爲實事的理由如下：

(一) 書中有可疑的幾點。

(甲) 據歷史所載，薛西的七年與十二年之間，除亞米斯得外，別無王后，而希羅多德所記亞米斯得的殘酷與迷信斷不是以斯帖的爲人。以斯帖也不是薛西後宮中的妃嬪，因書中記她是王后 (二章十六至十七節)。

辯明——書中記以斯帖大合薛西時的歷史，瓦實提於第三年被廢 (一章三節)。

以斯帖到第七年纔被立爲后 (二章十六節)。此數年的間斷正符希羅多德的歷史。據

希氏所載，薛西於第三年舉兵攻希拉，到第七年就退向後宮，日以酒色解兵敗的愁恨，以斯帖記沒有記以斯帖死於何年，不過我們曉得她活到了薛西的第十二年（三章七節），考薛西作王共二十年，如此，還有八年可爲亞米斯得爲后的時期，不至與以斯帖爲后的事衝突。我們既明白了這些事實，儘可不必以聖經的記載爲不實在。

（乙）早十一個月下令誅滅猶太人，薛西不知以斯帖爲猶太人，薛西不曉得他自己所下的令（七章五至六節），薛西准猶太人自衛，猶太人得勝過如此危急的壓迫，與那架子的高度（五十肘，五章十四節）都是可疑之點。

辯明——真理每每比小說更奇，單是可疑不足爲否認事實的理由。薛西不知以斯帖爲猶太人，大概因以斯帖的形容非如平常的猶太婦女，不然就是薛西見她時正在他糊塗爛醉之中，他不曉得自己所下的令，一定也是酒醉了的緣故（七章七節）。他那反覆無常的性情與他對以斯帖的寵幸，必是他更改第一命令的原因。其餘的疑點，縱不能解釋，不能說這些事實就是假的。七十五呎高的架子，並沒有甚麼難信的地方。以少數而志趣堅強的小團體得自衛而勝過極大的困難，是歷史上數見不鮮之事。

(二)書中合乎戲劇的情節多似小說而不似歷史。如哈曼與末底改，第一次命令與第二次命令的兩相對比，如哈曼自死於所作吊人的架子，如以猶太人的勝利爲全書結束，都表明是小說體裁。因這些緣故，有人斷以斯帖記是表彰猶太人勇武的小說。

辯明——有時候正有這種湊巧的事發現，且正因這些乃奇特非常之事，纔有人特爲紀述。這一條理由至多只能證明作者乃特意檢取猶太人這種非常的經歷紀述出來以表他們的勇武。

另一方面，有強有力的理由證明此紀述的真實。

(甲)書中所記明的普林節，猶太人至今遵守，馬加比二書十五章二十六節稱此節爲『末底改日』。此書以外，無圓滿解釋此節期來歷的。

(乙)所記的亞哈隨魯正是那反覆不常，恣情縱肉，溺於酒色的薛西王。

(丙)書中無土比特，猶底特一類聖經外傳所記不合歷史之事。所述波斯宮庭中的生活與普通歷史所記相同。

(丁)書中說到有些事已記於波斯的歷史（二章二十三節，六章一節，十章二節）

可見以斯帖記乃一部照事直書的歷史。

三、目的。

許多古時與近世的學者因兩種主要理由反對以斯帖記，以為不應列入正典。

(1) 書中不但無宗教上的目的，連上帝的名字也沒有一提。

辯明——不提上帝的名字，沒有人曉得是因甚麼緣故。作者雖敘述耶和華如何用奇妙的方法拯救了猶太人脫離危難，但彷彿特意不說耶和華的名字。四章十四節說到了上帝的安排，四章十六節與九章三十一節說到了禁食，九章三十一節說到了禱告，猶太人到今日還紀念那次拯救的普林節，可表此書宗教的性質。

(2) 反對此書的又以此書提倡殘殺報仇，不合聖經旨趣。以斯帖請求將哈曼衆子的尸體高懸於木架（九章十三節），末底改默許薛西慘殺無辜的婦孺（八章八節，十一節），及七萬五千人的大屠戮，都與福音的旨趣大大相反。

辯明——我們不必為以斯帖末底改，或猶太人辯護，但他們的行動符合當時的精神與東方宮庭中的習慣。如要稍重人道，猶太人自家必不免滅族之禍。書中無一事傷害

全書的靈感。

以斯帖記的目的在表明上帝如何護衛他僑居異國的子民，并同時記明他們一重要節期的來歷。

四、年代與作者。批評學界都公認書中的亞哈隨魯即主前四八五至四六五年作王的薛西，記這王彷彿不是近世的人（一章一節），但作者深知波斯的歷史與風俗所用的字顯然是晚代的，與傳道、以斯拉、尼希米、歷代志用字相近。

因這些事實，凡認此書為實在歷史的都以此書著於耶基曼魯亞達薛西（主前四六四至四二五年）之時。這一說可解釋以斯帖記一切文字上的問題，但許多否認此書為實在歷史的人斷此書屬希拉時期（主前三世紀）或馬加比時（主前一六七至一三〇年），他們所持惟一的理由是：別的與此書文字相同的書乃作於那些時候。

大半的批評學者以作者為一住在波斯的猶太人，因書中無作於巴勒斯坦的印迹。有人因末底改曾有紀述（九章二十至三十二節），遂斷定作者即末底改，但這與書中的內證（九章三至四節）不符。

五、分段。

- (一) 以斯帖代五實提爲后。一章一節至二章十八節。
- (二) 哈曼謀害末底改與猶太人。二章十九至七章十節。
- (三) 猶太人的拯救與普林節的紀念。八至十章。

第二集 歷史書

第一章 但以理書

一、名稱。這部書按作者與其中主腦人物 *Danijel* 而名。大衛的次子（代上

三章一節）與一隨以斯拉回國的祭司（拉八章二節，尼十章六節）也有這名字。這名字的意思是『上帝是我的審判者』。七十譯本作 *Daniel*，武耳甲特譯本作 *Daniel*。

二、作者與年代。但以理書說是近代批評學一考究最正確，乃著於安提阿哥以比反尼逼迫時代（主前一六八至一六五年）的書。這論斷乃根據一批評的與解釋的雙層理由。批評的理由在證明此書不能作於被擄期中，至早不能在希拉時期開始（約主前三〇〇年）之前；解釋的理由在證明書中許多的預言乃指安提阿哥以比反尼時期而言，因此必爲此時所作。

我們相信這一切理由都可圓滿的辯正，且有別的理由證明遺傳的一說更爲可靠。照遺傳的一說，但以理書作於但以理時，爲但以理作。

遠作於但以理以後的理由如下：

(一) 屬於歷史的。

(甲) 但以理書在希伯來正典上列在紀土賓，而且列在紀土賓末幾卷中，這證明當正典的先知書完卷時，還沒有但以理書，必是遠在被擄期後這書纔出世。批評學者以但以理乃先知，他的書與列入先知書的約拿書同類。

辯明——我們在論正典的一章已經說明舊約分爲三編，非按出書的先後而分，乃照作者的職分而定。我們找不出甚麼證據可表明正典第三編的完成較遲於第二編。但以理雖有先知的天才，但沒有受先知的職分。就是先知的天才——批評學者所大吹大擂，堅持以爲理由的——也不過是所說的偶然如預言一樣，其實是他善於察微識遠的才能，與約拿同類，這全是膚淺之論。約拿未到尼尼微以前，已是以色列的先知（王下十四章二十五節）。他到尼尼微，是勸人悔改，他從未做亞述的官，惟因素以以色列獨尊的成見，候於尼尼微城外，以眼見尼尼微滅亡，但以理不然，他沒有在他書上下筆就寫出他的名字以表他職分的重要。照所紀述的，他只是「猶太俘擄」，後來得在巴比倫做官，并因正直與解夢的才幹得享極大的尊榮。他是遠離祖國，差不多一生住在外國。縱就他與巴

比倫的關係說，他也不是先知，不是宗教改革家。

(乙)細拉子耶穌作傳道經（約主前一七〇年）曾說到以賽亞耶利米，以西結以及十二小先知，但未提但以理，表明當時尚無此書。且傳道經四十九章二十節有「自有生以來未有如約瑟的」之言，如傳道經作者知有但以理其人，斷不至說「未有如約瑟的」。

辯明——這樣的理由是無力量的，因傳道經引小先知於以賽亞，耶利米，以西結之後（傳道經四十九章八至十節），表明作者乃按希伯來聖經的次序。他沒有說到但以理，因他的書沒有列在先知書中。傳道經作者纒舉被擄以後的重要人物，雖不說到但以理，但不如不說到以斯拉更可注意。他說到了所羅巴伯，大祭司約書亞，尼希米，獨無以斯拉，然而沒有人據此否認有以斯拉其人與他的以斯拉書。論約瑟的那句話，作者已自行說明。他說：「自有生以來，沒有人如約瑟的，他是他弟兄的治理者，他人民的堡障，他的骸骨爲主所看顧。」但以理雖也在外國享極大的尊榮，但在其餘的三事上都不如約瑟。

(丙)但一章一節載巴比倫王尼布甲尼撒於「猶大王約雅敬第三年」來到耶路撒

冷攻取了城，批評學者說這是誤載，因此作者必然不是那時的人。他們說這一句與耶利米所記的不合，耶利米以約雅敬的第四年爲尼布甲尼撒的第一年（二十五章一節），并論尼布甲尼撒攻猶大仍在以後（二十五章八節，三十六章二十九節）。

辯明——這一句話可用兩件簡單的事實解釋明白。

(1) 在亞述與巴比倫，君主的年號以他登位以後的新年起爲第一年，但在猶大，多以登位那年的新年起爲第一年 (*Hastings B.D. Vol. I. p. 400*)。證之古巴比倫銘刻物，王的年數也是算到他死的那一年止，但以理當然用了巴比倫的計算法，所以他的『約雅敬第三年』即耶利米所說的『第四年』。

(2) 但以理所說的是尼布甲尼撒從巴比倫出發，中途遇了法老尼哥的邀擊，所以他克服埃及人於迦基米斯（耶四十六章二節）之後，纔得轉攻耶路撒冷。格林博士 (*General Introduction, the Canon, p. 59*) 叫人注意，但一章一節的動字與拿一章三節開船往他施所用的是一個字，因此尼布甲尼撒出發攻耶路撒冷，照巴比倫的算法，在約雅敬第三年，但到耶路撒冷是次年了。當時耶利米乃預言其來。

(丁)但以理書的『迦勒底人』一名辭(一章四節,二章二節,十節,十四章七節,五章七節,十一節)是指哲士階級而言,但批評學者說這個用法到巴比倫文字廢滅之後纔有,所以必在但以理之後。

辯明——這難證明不是我們對於但以理時的巴比倫文物的知識既不完全,就難安全的說,這名辭從未用爲指他那時候的哲士階級。施萊德說,要研究迦勒底人,我們所有亞述的材料誠然有限,因此我們無辯論這名辭實在用法的地位。

(戊)但以理稱伯沙撒爲王,爲尼布甲尼撒之子(五章一節,九節,二十二節,三十節,七章一節,八章一節),但據古銘刻物,他只是『王之子』,乃篡奪君位的拉邦尼豆之子,與尼布甲尼撒全無關係。

辯明——從前批評學者檢直不承認有伯沙撒其人。拉邦尼豆史刻的發現爲但以理書記載真確的一大勝利。那些史刻稱伯沙撒爲『王之子』,且載拉邦尼豆初年伯沙撒統領他父親的軍隊坐鎮於北巴比倫,他父親自駐於離巴比倫不遠之地。至此史刻就有缺漏,以後再記拉邦尼豆自駐於北方。據此,我們可推定拉邦尼豆大概曾以巴比倫的

政事交他兒子伯沙撒代理，故伯沙撒亦稱爲王。且證以伯沙撒「使但以理在國中位列第三」一語（但五章二十九節），此推論更似相合，因伯沙撒既在拉邦尼豆之下，就自然只能使但以理位列第三。「位列第三」有譯爲「三治理者之一」的，那與原文意義不合。

伯沙撒如何是尼布甲尼撒的兒子，實無從考究。有人想是拉邦尼豆爲圖王位穩固起見，或者會娶尼布甲尼撒的女兒爲妻，證以拉邦尼豆的一子名尼布甲尼撒，此說似亦可信。若然，伯沙撒乃尼布甲尼撒的外孫，按希伯來習慣，亦可稱爲尼布甲尼撒的兒子。

（已）歷史上考不出有瑪代人大利烏（五章三十一節，六章一節）。古列直接攻取了巴比倫，不是瑪代大利烏去攻取的。德乃偉以爲瑪代人大利烏大概是巴比倫叛變之後，第二次克服牠的希斯達比斯大利烏的訛誤；普林斯却以爲是作者將瑪代人所克服的尼尼微混做了巴比倫。

辯明——學者對於瑪代人大利烏是誰的問題，雖有過幾種揣擬，但楔形文的銘刻物上至今未發現此名字。伯沙撒與撒珥根（賽二十章十一節）兩名字，從前除聖經外，

也是無考的，現在却都有考了。這兩個例證足可以警告我們不可輕易斷定沒有大利烏這人，也沒有在古列以前治理過巴比倫。最近事實的一說是以大利烏即是古列的瑪代將軍戈布利亞（Gobryas），這人攻取過巴比倫，並且古列的歷史載：『他的總督古巴魯（Gubaru）立了巴比倫的諸總督。』據此，我們可想見這將軍地位的重要。我們以意度之大概古列為鞏固與瑪代人的同盟之故，曾以一瑪代將軍坐鎮巴比倫，儼然如一國之君，他自己就便於專一前進平服巴比倫尙未歸順之地。若然，但以理所說大利烏『取了迦勒底國』（五章三十一節）與大利烏『立為迦勒底的國王』兩句話就有了新意義。但古列一節載：『大利烏隨心所欲立一百二十個總督治理通國』與古列史上『他的總督古巴魯立了巴比倫的諸總督』可謂若合符節。又但以理并提瑪代人與波斯人（但六章八節，十二節，十五節）也可為此說作證。大概這位瑪代將軍古巴魯曾自稱為王，并改名大利烏。

（庚）但九章二節載：但以理『從書上得知』七十年被擄的期限快要告終。這表明耶利米書乃編成了正典的諸書之一，但當但以理時并無編成了的正典。

辯明——『從書上得知』不一定要一部編成了的正典，以賽亞八章十六至二十節與三十四章十六節也說到了律法書，耶利華的書，但也不必是一部編成了的正典。『從書上得知』只是說但以理手中有那些已經存在的經卷，特別是有預言被擄的期限爲七十年（耶二十五章十一至十二節，二十九章十節）的那耶利米書。

（辛）但以理以後的先知書（哈該，撒迦利亞，瑪拉基）全無但以理書的影響，反倒但以理書中啓示未來的各段，乃由以西結，撒迦利亞的示意而來。

辯明——但以理與以西結，撒迦利亞思想上相同的地方，一樣可說是以西結，撒迦利亞乃由但以理的示意而來。如此，但以理以後的先知書就非全無但以理書的影響，有的書影響較少，乃是因那些書的題目與立場與但以理書不同。

（壬）但以理書所記但以理甘願置身於博士之流，並做他們的領袖（二章十三節，四十八節）；尼布甲尼撒對於衆博士不先審訊即加誅戮；尼布甲尼撒得狼瘋病；尼布甲尼撒與大利烏承認耶和華爲世界的主宰；這些話都是可疑的，批評學者以爲雖不能據此即斷但以理書爲不可靠，但可作爲反對此書的附帶理由。

辯明——批評學者既不以此爲重要的理由，不過藉此爲我們所已經充分辯明的各條理由張張聲勢，那麼，我們就無庸對此作詳細的辯駁，正是這類可疑之事，却常常發生。這些事不但無損於但以理書的真實，反可作牠真實可靠的證據。

(二) 屬於文字的

(甲) 德乃偉在但以理書上檢出了十五個波斯字 (Daniel in Cambridge Bible p. lvi) 是用於以斯帖，以斯拉，尼希米，歷代志諸書的。德氏說尼布甲尼撒時的契約銘刻物找不出甚麼波斯字。

辯明——這些字如『貴冑』(一章三節)，『律法』(二章九節)，『總督』(三章二節，三節)，『謀士』(三章二節，三節)，『臣宰』(三章二十四節，二十七節，等)，『總理』(六章二至四節，六至七節)，『王宮』(十一章四十五節)，都是用於政治上的，宜乎不見於民間的契約。至如其餘的字，我們所有尼布甲尼撒時的文字寥寥無幾，難以證明那時候無此等波斯字。但以理當時在朝做官，朝中用波斯字必較民間用波斯字爲早。況且但以理活到了波斯時期。

(乙)書中有希拉的樂器名，據批評學者的意見，這些樂器不能在希拉勢力未伸張於亞洲（主前三三二年）以前傳入巴比倫。這三種樂器即『琴』（三章五節，七節，十節，十五節），『瑟』（三章五節，七節，十五節），『樂器』（三章五節，十五節），『琴』是荷馬典籍中的字，或者還可於但以理時傳入巴比倫，但其餘的『瑟』初見於亞理斯多德（主前三八四至三三二年）的書，『樂器』初見於柏拉圖（主前四二九至三四七年）的書，決不能在但以理時傳入巴比倫。

辯明——隨斯雖力主但以理書著於馬加比時代，我們且引他的一段話為證（*Historical Criticism and the Monuments* pp. 494-495）『研究楔形文，所有的幾個希拉字能否證但以理書為晚出，還是一個疑問——當希西家時，巴勒斯坦沿海的地方就有希拉人的殖民地——據鐵拉亞馬拉碑的記載，希拉與迦南的接觸為時更早——巴勒斯坦的迦南人或希伯來人與愛琴海的希拉人大概遠在摩西時代就互有交往接觸。這樣，這些樂器不難由小亞細亞的亞述省或巴勒斯坦傳入巴比倫。若被據的猶太人須為他們的主人作樂（詩一百三十七篇三節）那麼，那些從希拉的居比路，埃阿尼亞，呂底亞，基利

加等地方所擄來的人民恐怕也要帶着他們本地的樂器以供他們主人的娛樂罷。有兩種樂器雖不見於但以理時的希拉典籍，但不一定證明那時候就沒有這些樂器。

(丙)批評學者自信不疑的斷但以理書中的亞蘭文是西部亞蘭文，與以斯拉所用的同樣，與安格洛，約拿單所用的相似。古巴比倫銘刻物（主前七二五至五〇〇年）所用的稱代字是 *nyr*，但以理所用的是 *ny*。

辯明——有的批評學者一樣自信不疑的斷但以理以斯拉所用的亞蘭文是東部亞蘭文，被擄的猶太人所用的亞蘭文自然必與當時所通行的有些不同，所以我們若注重此項理由，也只能證明但以理的亞蘭文曾經後人修改以求合當時的用法，而不能證明此書乃著於巴勒斯坦。

(丁)但以理書的希伯來文生疏，與歷代志（主前三〇〇年）的希伯來文一樣是晚代的文字。

辯明——這正是我們所意料的，因但以理差不多一生僑居在外國，我們沒有甚麼證據須定歷代志的年代在主前四〇〇年之後，所以但以理的文字雖與歷代志相同，不

能據此證但以理書著於但以理之後。

(二)屬於神學理論的。天使、審判、復活、上帝的國、彌賽亞、種種的道理較被擄時期或被擄時期之後不久的書（哈該、撒迦利亞）已多有進化，特別是論天使的道理與舊約已成之後，基督以前一世紀的以諾書相同。

辯明——這一條理由的價值須視作者所處神學的環境以爲斷。我們若認但以理的這些理論是由啟示而來，就可看見那時候爲甚麼要這些道理。被擄的非常的苦難是這些道理演進發達的原因。但以理的天使論不一定與舊約已成之後的書所有的天使論完全一樣，但以理書的迦伯列與米迦勒只是七天使長之二（士比特十二章十五節）。舊約除但以理外，雖沒有別的書說了天使的名字，但撒迦利亞曾說到天使的等級。撒迦利亞傳話的天使（一章九節，十四節，十九節，二章三節，四章四至六節，十一至十四節，五章五至十一節，六章四至八節）與但以理的迦伯列職分相同，大概同是一個（但八章十六至十七節，九章二十一至二十二節）。但以理不稱米迦勒爲天使，但稱爲「大君」（但十章十三節，二十一節，二十一章一節）。這大概就是亞三章一至三節（猶九節）。

的主的天使。

(四)屬於解釋學的 批評學者說但以理書最後所注重的是安提阿哥以比反尼的逼迫，但作者若是四世紀以前住在巴比倫的人，如何能注意及此呢？因此，他們以但以理書關於被擄時期的各段乃安提阿哥大逼迫時的作者根據可靠的遺傳紀述出來，特藉耶和華對於他子民在巴比倫同樣的情形之下所行的大事，以勉勵那時的猶太人忠心順服耶和華。批評學者說安提阿哥卽七章八節，二十四至二十五節，與八章九至十二節，二十三至二十五節的『小角』那些預言如此明顯，不能另指他人。

辯明——比較激烈些的這些批評學者提出這一條理由的實意，乃在否認預言的力量，否認預言爲超自然的神蹟。但在這一點上他們失敗了。但以理的事蹟縱然是爲安慰安提阿哥大逼迫之下的猶太人而紀述的，聖靈引導但以理記這些事蹟，縱然也有這樣的目的是，但這部書無論怎樣乃著於巴比倫，非著於巴勒斯坦。但以理在被擄期中說預言時，特別注重猶太人在一外國暴君之下所要受的第二次大苦難，這不是甚麼不自然的事，但是但以理書并不是以安提阿哥的時代以爲立場來記被擄時期的歷史，乃是以

被擄時期爲立場來述安提阿哥的時代，在但以理的先知眼光中，預言安提阿哥時的事蹟雖多，但他的目光還見到了安提阿哥以後的事蹟。

批評學者想進除羅馬帝國於但以理二章七節的預言之外，可說是牽強而不自然的那四大國就是亞述巴比倫，瑪代波斯，希拉羅馬，那第二大國不能分爲瑪代與波斯；因在但以理書（五章二十八節，六章八節，十二節，十五節，八章二十節）與以斯帖書（一章三節，十四節，十八至十九節）中二者常爲一國，并且波斯沒有第二獸所有的四頭（七章六節）至如希拉也不能分爲亞力山大的希拉與承繼他爲王者的希拉，所說承繼他爲王者的國乃小於亞力山大的國（八章二十二節），但所說的第四國乃『強壯如鉄』（二章四十節）要吞滅全地，將牠踐踏嚼碎（七章二十三節）可見非安提阿哥的國，乃羅馬帝國無疑，且那像的兩腿正合東羅馬與西羅馬，那半鉄半泥的兩足十趾正合羅馬帝國分裂後與別的種族所混合而成的十國（二章四十一至四十三節，七章二十三至二十四節）因此，八章九至十二節，二十三至二十五節的『小角』雖是指安提阿哥，以此反厄，但七章八節，二十四至二十六節的『小角』就非指他，乃另指出自於第四國

或羅馬，而非出自於第三國或希拉的一上帝之國的大仇敵，就是敵基督者（帖後二章三至四節，八至十節，約一二章十八節，啟十三章五至七節）。

但九章二十四至二十七節的七十個禮拜不單是被擄七十年的反映，也不是以安提阿哥以比反尼時候爲止，七十個禮拜乃指從被擄一直到耶路撒冷被滅於提多，其間包括基督的顯現與被棄（太二十四章十五至三十一節）。

但以理書爲但以理著，另有以下確鑿的理由。

（甲）基督對於但以理書的見證（太二十四章十五節）最爲顯著，他說：「你們看見先知但以理所說的，那行毀壞可憎的……」這是指但九章二十七節，十一章三十一節，十二章十一節而言，但他引這些話不是以但以理做書而引，乃是做書的作者而引。基督的話既如此明顯，對於那些反對此書爲但以理著的，就只有兩說：或者基督所說的是出於無知，或者他同犯了當時誤信遺傳的毛病，但我們在摩西五經章已詳論此種意見如何不合。

（乙）以西結的見證（十四章十四節，二十節，二十八章三節）他在前兩節說到但

以理，挪亞，約伯爲三個有名的義人，他們住在犯罪作惡的城中而不能救那些城脫離上帝的審判。普林斯輩以以西結所說的必另是一但以理，大概是古代的甚麼大人物堪與挪亞，約伯同列。但如有這樣的人物，猶太人竟全然不知，豈非大不可解？以西結說到一還在世的人，且與挪亞，約伯相比較，也是一少年人，這固然奇怪，但仔細想來，以西結到主前五九二年纔做先知，那時是但以理被擄之後十四年，在此期間但以理儘有充分的機會立名於擄民之中。以西結以他比挪亞，約伯的時候，但以理大概是三十五歲。因他在朝中的榮顯富貴，因他對耶和華的眞誠不二，被擄的人民必以他爲他們特殊的護衛者與公義的化身。

以西結在第三處所說的更爲明顯。『看哪，你比但以理更有智慧，沒有秘密的事向你隱藏。』這幾節不是證明有但以理這部書，乃證明有著但以理書的這麼一個作者。末後這一節也證明他是巴比倫的博士之一。

(丙) 但以理書列在正典中，就是批評學者所持此書如何而來的意見不對的證據。批評學者的意思乃是要我們相信此書不過是託名一四世紀以前的人所作，那人的榮

譽與挪亞、約伯同等，實則只是舊約最晚出之書中的一部。但這部書若果是這麼一部晚出的書，我們就要問爲甚麼沒有列入聖經外傳一起。批評學者斷此書著於主前一六八年，列入正典在主前一三〇年，在這麼短促的期間，恐怕也不能得到各方的承認而列入正典。

(丁)書中記巴比倫的歷史真實可靠，是此書作於巴比倫的證據。普林斯承認但四章三十節乃尼布甲尼撒大興土木一真實的反映。大利烏爲拜火教人，故不以但以理投於火而投於獅子洞，這是事實真確的另一證據。當時的歷史雖極複雜，然但以理所記的找不出絲毫錯誤，如真爲主前一六八年所作，恐做不到此。

三、完整。但以理書的完整現已爲人所公認，不過有少數學者以亞蘭文的一段（二章四節至七章末）爲以後所加，因文字與其餘的不同，有的又分一至六章與七至十二章各爲一人所作，因文筆與題目各不相同。

但以下的理由可證此書爲一人完全的著作。

(一)有明顯的計劃，如第二年的像對第七年的獸，一至六章記但以理的事蹟，七至

十二章記他的預言，記七至十二章的預言乃用一至六章所記諸王的年代。

(二) 改變文字與全書的分段不合。第一章記歷史的一段用希伯來文，第七章記預言的一段用亞蘭文。亞蘭文乃突然而來，改用亞蘭文的緣故，學者至今無圓滿解釋。大概但以理用希伯來文著的是特別有關於猶太人的，用亞蘭文著的是有關於世界諸國的。

四、分段。

- (一) 但以理當尼布甲尼撒、伯沙撒、大利烏、古列諸王時的歷史。一至六章。
- (二) 但以理當伯沙撒、大利烏、古列時所得預示未來的異象。七至十二章。

第二章 以斯拉尼希米

第一節 以斯拉記

一名稱。這部書原文名 *ezra*，因其爲此書作者，且兼爲書中的主腦人物，這名

字的意思是「幫助」。七十譯本作 *Esdras deuterou*，武耳甲特譯本作 *Liber primus*。

Esdras 英文譯名根據希伯來文。

二、編列。以斯拉尼希米兩書每如撒母耳列王記，歷代志，十二小先知書只算爲

一卷。因這緣故，馬素列對於每書節數的註釋列在尼希米記之後，稱全書爲以斯拉，并以尼三章三十二節爲居全書之中的一節。但在近代的希伯來聖經中以及在七十譯本，武耳甲特譯本，別西大譯本中，兩書都是分開的。阿利金稱兩書爲以斯拉記上，以斯拉記下。這兩部書雖有密切的關係，但兩書各列從被擄中回國的人名（拉二章，尼七章六至七十節），可見兩書原來不是一部。其所以算爲一部之故，或者是要使舊約全書的數目與希伯來字母的數目相符，或者因尼希米記的歷史乃緊接以斯拉記而來。

七十譯本列以斯拉尼希米兩書於歷代志之後。這大概是希伯來聖經原有的次序。

因馬素列中紀土賓的註釋非列在歷代志後，乃列在尼希米記之後，且以斯拉、尼希米的歷史也是接歷代志而來。

三分段。

(一)一至六章。根據原有的紀錄，記主前五三六年在所羅巴伯的統率之下第一批回國，及修築聖殿的歷史。

(二)七至十章。記以斯拉於主前四五八年返耶路撒冷及其所倡革新之事的歷史。

四、題旨。

這部書的目的在以祭司的觀點記猶太人復國的普通歷史，因此此為目的，作者對於從聖殿完成（主前五一六年）至他自己回耶路撒冷（主前四五八年）期間的歷史皆略而不言。這一期的歷史，聖經上僅以斯帖記使我們得窺崖略。這一期顯然是靈性衰敗與異邦通婚（拉九章一至四節）的時候，故對於以復興以色列為職志的史家無一事可記。哈該與撒迦利亞兩先知的書有可供以斯拉記一至六章旁證之處，但以斯拉、尼希米兩書其餘的歷史在舊約別無記載。舊約的歷史以以色列復國為終點。

最爲適當，至此惟候基督的降臨。

五、作者與編著。

批評學者以以斯拉記乃以斯拉一整世紀之後大概由編歷代志的作者根據以斯拉的一些遺錄編輯而成。以斯拉的頭兩節與歷代志的末兩節是一樣，他們以書中用稱代詞「我」的各段爲以斯拉的原著，但用第三人稱「他」的各段（一章，三章一節至四章五節，四章二十四節至五章五節，六章十三至二十二節，七章一至十節，第十章）爲編此書者所加，其餘的各段乃根據較古的紀錄。

批評學者所持的理由如下：

（一）以斯拉一面與歷代志相接，一面與尼希米相接，歷代志與尼希米兩書晚出的證據亦卽以斯拉爲晚出的證據。

辯明——這些證據我們另行討論。以斯拉與尼希米原是各自獨立的書，所以尼希米晚出的證據當然不能證以斯拉亦爲晚出。以斯拉與歷代志縱爲同一作者所作——似屬如此——但兩書之內沒有那一處證明非以斯拉作。

(二)若是以斯拉作，就不至改第一人稱爲第三人稱，且不至稱自己爲以斯拉。

辯明——但以理書的完整是人所公認的，但有時也改用人稱，以斯拉用自己的名字，因有一處是家譜（七章一至十節），故不能不用大概用「我」的各段是從當時的筆記上（七章二十七至二十八節）轉錄來的，其餘是他以後所作。若然，用第三人稱就自然得很。

(三)如爲以斯拉作，有些論他自己所說的話，（七章六節，十節）就可奇異。

辯明——這些話正是忠實史家的記載而可稱道的。記這兩節，因須說明事由，而後一節更表以斯拉的心志，可證此書爲他所作。

(四)以斯拉記無一字說到以斯拉以前六十年的歷史，批評學者以此爲非以斯拉所作，亦非以斯拉時候所作的證據。

辯明——以斯拉不提他以前六十年的歷史，在上文論題旨的一段內已經說明，此處不贅。

(五)如爲以斯拉作，不得在紀述大利烏（主前五二一至四八五年）時的歷史之

先，不顧年代的次序，插入四章六至二十三節所記亞哈隨魯（主前四八五至四六五年）與亞達薛西（主前四六五至四二五年）兩王時候的歷史。

辯明——以斯拉乃與別的史家一樣，先敘完一事，然後再敘別事，有時雖不合年代的次序，亦在所不惜。在第四章以斯拉記以色列復國的障礙，遠達於亞達薛西時，到第五章復轉入歷史的反面，記猶太人如何對於他們在大利烏時所開始的工作再接再厲。

（六）說到以斯拉時的大祭司以利亞實的孫約哈難（十章六節），此約哈難大概即約拿單（尼十二章十節，二十二節），這是作於以斯拉以後的證據。

辯明——以斯拉記沒有說約哈難是以斯拉時的大祭司，只說他是那職分的後裔，有一間房子與聖殿接近。按尼希米記，以利亞實曾有一孫結婚於主前四三二年（十三章二十八節），那麼，以斯拉著書時（主前四五〇至四四五年）不難見以利亞實的另一年齡的孫約哈難。

（七）『波斯王』的稱呼（拉一章一章至二章八節，三章七節，四章三節，五節，七節，二十四節，七章一節）證明爲另一且在以後的作者所作，在用『我』的各段，以斯拉單

稱「王」(拉七章二十七節,八章一節,二十二節,二十五節,二十六節)批評學者說到古列克服巴比倫之後,他與他以後的王纔有「巴比倫王」、「諸國的王」等稱呼。

辯明——「王」與「波斯王」每同用於一段書中(拉一章一至二節,七至八節,七章一節,七節)這好比英國人稱「王」或「英吉利王」一樣。「波斯王」的稱呼見於古列的書中(拉一章二節)至少有一次見於爲以斯拉真著的一節(九章九節)中。大利烏亦於比斯都(Belshazzar)銘刻物中自稱爲「波斯王」。如此,足證以斯拉時有此稱呼。

全書爲以斯拉著的遺傳是可靠的。亞蘭文紀錄編入在歷史中。全書有一貫的計劃。此書作於尼希米回國之前國家多難之時。按尼希米於主前四四五年回國,那麼,此書必作於主前四五〇至四四五年。

六年代表

古列下詔釋猶太人歸國……………主前五三六年。

康比賽……………主前五二九至五二一年。

普賽都士每第(七個月)	主前五二一年。
希斯達比斯大利烏	主前五二一至四八五年。
重修聖殿	主前五二〇至五一六年。
亞達薛西第一	主前四八五至四六五年。
亞哈隨魯(耶基曼魯)	主前四六五至四二五年。
以斯拉至耶路撒冷的使命	主前四五八年。
尼希米被立為猶太省長	主前四四五年。
亞達薛西第二(兩個月)	主前四二五年。
所低安魯(七個月)	主前四二五年。
大利烏第二(羅特斯)	主前四二四至三九五年。

第二節 尼希米記

一、名稱。在近代的希伯來聖經中尼希米記乃照所定爲尼希米記的作者（尼

一章一節）與主腦人物 Nehemiah 而名。在古時候，此書與以斯拉記算爲一部。七十譯

本譯爲 *Nemias* 武耳甲特譯本作 *Liber secundus Esdra* 或 *Liber Nehemia* 英文譯名

出自希伯來文。

二、題旨。尼希米記雖也是按祭司的觀點而著的書，但比以斯拉記多記了世俗

之事。以斯拉與尼希米兩書之間的歷史有幾年的間斷。在這幾年之中以斯拉所倡導的

革新運動似乎未爲人民所奉行，耶路撒冷的人民似乎在外族人的壓迫之下。尼希米記

所紀述的乃尼希米於主前四四五年自書珊回耶路撒冷的使命，城牆的建築，尼希米所

遇參巴拉，多比雅的反對，尼希米所倡導的革新運動，尼希米於主前四三三年第二次回

耶路撒冷的使命，尼希米所再倡的改革運動，及王子，祭司，利未人戶口的統計。

三分段。

(一)一至七章。重建城牆，尼希米第一次回國的改革。

(二)八至十章。宣讀律法，守住棚節，及立約遵守律法。

(三)十一至十三章。王子，祭司，利未人的名表。尼希米於主前四三三年第二次回國的改革。

四、作者與編著。批評學者以尼希米記與以斯拉記原為一部書，都是希拉時

期（主前三三三年）初年著歷代志的作者所作。他們說尼希米記與以斯拉記一樣，乃根據尼希米的一些筆記而編輯的。他們認一章一節至七章七十三節一字一句都是尼希米所記，但十一章，十二章（二十七至四十三節），十三章（一至三十一節）與尼希米的原本就有出入。其餘各章全是以後的作者加的。

批評學者所持的理由如下：

(一)書上有一部分用第三人稱，并直書尼希米的名字（八章一至六節）尼希米稱為 Tirshatha（八章九節，十章一節），但他自稱為 Pahah（五章十四節，十八節，十二章二十六節）。

辯明——這可用辯明以斯拉記的理由來圓滿解釋。用第三人稱的各段乃公文或

必須明書尼希米的名字，官職的文件之類。Tizbathah 爲尼希米正式的波斯官銜，多見於記公事的各段，Pehah 爲通用的稱呼，多用於記私事的各段。

(二)書中說到了主前三五一至三三一年的大祭司押杜亞 (尼十二章十一節，二十二節)，當亞力山大進城時，此人正居大祭司之職。

辯明——押杜亞見於祭司與利未人的名表中，這些表原非尼希米記主要的部分，或者是後人所增補亦未可知，但這種論斷都是不必要的，因爲說到押杜亞時，並沒有說他在那時候是大祭司，他是尼希米時大祭司以利亞實的曾孫，尼希米曾記以利亞實的一孫結婚 (十三章二十八節)，那麼，他不一定難見以利亞實一將承繼此大祭司職分的曾孫，證以遺傳，此說亦合。遺傳說，亞力山大進城時 (主前三三二年)，押杜亞年紀已經很老，如果他那時是九十歲，那麼，他做小孩子時，尼希米就可看見他，無論怎樣，他與那些表上的名字只是生在尼希米，以斯拉時代的人 (十二章二十六節)。

(三)與押杜亞同記於一節的波斯人大利烏，由上下文看來，乃柯多曼魯大利烏

(主前三三六至三三二年) 尼十二章二十二節。

辯明——這一節記押社亞既不是大祭司，不過是將要承繼那職分的一個小孩子，所以這大利烏乃羅特斯大利烏（主前四二四至三九五年）。

（四）書中每說尼希米的時代，表明是過去的（尼十二章二十六節，四十七節）。

辯明——書中每用「尼希米的時候」一語時，乃與以前的人說在一起。尼希米用與述前人的時代相似的說法述自己的時代，這沒有甚麼不自然的地方。

照書的種種內證看來，一方面可力證為後人所著的一說不對，一方面可力證乃尼希米著。書上有「哈迦利亞的兒子，尼希米的言語如下」的題言。尼希米多次用第一人稱，此書編輯約在羅特斯大利烏時（主前四二四至三九五年），著作約在瑪拉基時。

第三章 歷代志

一名稱。歷代志上下原來只是一卷，在希伯來聖經中歷代志名 *Dibro Hay-*

yamin，意即「史記」。七十譯本分此爲 *Paraleipomenon proton* 與 *deuteron*。此希拉

字意即「隱諱」。因有人以爲這是指歷代志乃補撒母耳與列王兩書所缺漏的。武耳甲

特譯本依希拉文直譯爲 *Liber primus Paralipomenon* 與 *Liber secundus Paralipomenon*

但耶羅米依希伯來文譯爲 *Chronicon*，英文譯名 *Chronicles*。即由此而來。歷代志在希

伯來聖經中分卷，始自於但以理班堡印本（主後一五一七年）。

二、題旨。考歷代志上下在舊約正典中所居的位置與他們的內容，他們與撒母

耳，列王的主要區別就顯而易見。撒母耳，列王是以先知的觀點而著的書，歷代志是以祭司的觀點而著的書。

（一）因爲祭司的觀點，故特重譜系，其歷史上溯至撒母耳以前的書。

（二）因爲祭司史家，敘列王的歷史就全刪去掃羅與北國的歷史，因掃羅不屬此信靠上帝者的統系，而以以色列的歷史對於他著史的題目，耶路撒冷真實敬拜耶和華歷史

的演進，無可取的材料。他特別刪去以利亞，以利沙的歷史，因此兩人爲北國的先知，但著列王的先知史家却大書特書此兩人的歷史，因此兩人爲預言進化史上顯著的人物。

(三) 歷代志記關於祭司敬拜的歷史較列王的歷史更爲詳細，如利未人與唱歌者的編定，大衛修建聖殿的籌備，猶大諸王對於聖殿禮拜的專誠，大衛朝各正統君王與耶路撒冷敬拜耶和華的關係之類皆是。這樣，歷代志就是一部祭司敬拜史，自掃羅死以至古列下詔，以後就是以斯拉記繼續紀述的歷史。

三、分段。

歷代志的歷史既是一整片直叙下來，無耶羅波安分國的一條裂縫，這兩部書就可分爲天然的兩段。

(一) 家譜，特別是關於信靠上帝的猶大，便雅憫，利未三個支派自亞當至掃羅，約拿單死的家譜。代上一至十章。

(二) 猶大自大衛登位至古列下詔准猶太人重修聖殿於耶路撒冷的歷史。代上十一至代下三十六章。記大衛，所羅門兩王的歷史特詳，因兩王與聖殿的敬拜有特殊關

係。

四、年代與作者。照時下批評學者者的意見，歷代志乃著於希拉時期（約主前三〇〇年）開始之後，且是著以斯拉、尼希米兩書的同一作者所著作的。他們所持此說的理由如下：

（一）歷代志三章十七至二十四節的家譜記到了所羅巴伯之後的第六代，而照七十譯本（為柯理勒等所主張）則到了第十一代，這樣就在以斯拉之後幾代，決不能為以斯拉作。

辯明——批評學者認此為歷代志乃晚著的惟一理由，但細按此章節，并不能證明批評學者的論斷不錯。作者在這一章所記的是大衛的後裔，在十九至二十節說到所羅巴伯的衆子，在二十一節第一句說到所羅巴伯的孫，於是到第二十一節第二句就說：「還有利法雅的衆子，亞珥難的衆子，俄巴底亞的衆子，示迦尼的衆子。」但這并不能證明就是所羅巴伯的孫之後四代，因自二十一節第一句之後，家譜的記法已變，附加於家譜上的這四個名字并不是按年代而來的。所引從七十譯本而來的理由，我們無庸討論，因

有種種證據，七十譯本的經文不如馬素列本可靠。

(二) 歷代志的文字是晚代的。

辯明——文字是晚代的，不錯，但因歷代志的文字極似以斯拉，尼希米，批評學者就認為都出於一個時候。這就是以斯拉，尼希米時候。

(三) 批評學者認以斯拉，尼希米為歷代志作者所作，故以斯拉，尼希米為晚著的理由，亦可用之於歷代志。

辯明——這些理由我們已辯明於前。批評學者證明以斯拉，尼希米為晚著，並沒有充分的理由，所以對於歷代志也不能證明著於以斯拉之後。

書中的波斯錢名「達利克」(代上二十九章七節) 表明作於希拉時期之前。這錢名也表明不得在波斯時期希斯達比斯大利烏之後，因此也不得在以斯拉之後。因隨斯以此字乃用於拉邦尼亞之時，為波斯人借自於巴比倫人的說法 (Introduction to Ezra, Nehemiah and Esther pp. 40—41)

據遺傳的意見，歷代志乃以斯拉作。這雖不能證實，但就此書在舊約正典中的位置，

就此書與以斯拉記的歷史相銜接，并就兩書的文字，諸端看來，縱不能證明以斯拉作的一說可靠，亦可證其可能無論怎樣，此書必作於主前四五〇至四二五年。以斯拉記的歷史既接歷代志而來，歷代志必作於以斯拉記之前，若然，就是主前四五〇年。

五、張本

歷代志乃博採以色列的正史，以及摩西五經、撒母耳、列王諸書編輯而成，此外亦有引自於非正典書的，如先知拿單書（代上二十九章二十九節，代下九章二十九節）、先知迦得書（代上二十九章二十九節）、示羅人亞希雅書（代下九章二十九節）、先知易多默示書（代下九章二十九節，十二章十五節）、先知瑪雅書（代下

十二章十五節）、先知易多傳（代下十三章二十二節）、列王傳（代下二十四章二十七節）等書是他所用的列王傳，其事蹟似有爲聖經列王記所無的（代上九章一節，代下二十七章七節，三十三章十八節，三十六章八節）。

六、紀述可靠

歷代志著作年代的晚，因其所用張本的雜，因其所含教訓的目的，因其與撒母耳、列王的差異，特別是歷代志所用的大數目字，因其單獨所記的一些

事的可疑，許多批評學者認歷代志只是有第二等價值的史書，在撒母耳、列王之下。

但我們有種種理由證明歷代志的紀述真實可靠：

(一)作者載明所引證的書，多於舊約其餘的任何作者，這表明他不是一草率從事的史家。

(二)歷代志與撒母耳、列王在大半的細微事故上亦有顯著的和協，可爲歷代志紀述可靠的證據。有不和協的，有的或因經文有誤，有的不難說明其不和協的原因，又有的如能全知歷史上的事實，亦不難使其和協。且作者既有，而且非常重視撒母耳、列王兩書，我們可以想到他必不得在他的史書上編入甚麼與撒母耳、列王不合的事蹟。

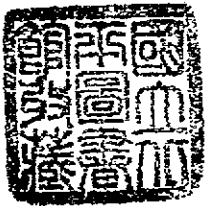
(三)我們不必以祭司的口脛與目的而懷疑歷代志，正如我們不必以先知的口脛與目的而懷疑撒母耳與列王祭司的目的沒有使作者須顛倒是非之處。作者因爲利未人，倒可以利未支派的遺傳以爲他記事的目的參考與佐證。

(四)歷代志的數目確比所記別的事實的訛誤爲多，但舊約那一部書又無此類訛誤呢？這不是紀事不真的證據。

(五)單是一兩件事可疑，這與但以理書所記的一樣，只可作攻擊的附帶理由，不能

舊約入門下冊 第三章 歷代志
單據此以證某書不確。

一百九十



舊約各書年代表

摩西五經	主前一三〇〇年
約書亞記	主前一二〇〇年
士師記	主前一〇五〇年
撒母耳記	主前一〇二五年
列王記	主前五八六年後未久之時
以賽亞書	主前七五八至六九七年
耶利米書	主前六二七至五八六年
以西結書	主前五九二至五七〇年
何西阿書	主前七八五至七二五年
約珥書	主前八七五至八六五年
阿摩司書	主前七九五至七八五年
俄巴底亞書	主前七四二至七二六年

約拿書	主前八二五至七八四年
彌迦書	主前七四五至七〇〇年
拿鴻書	主前六二三三年
哈巴谷書	主前六〇八至六〇〇年
西番雅書	主前六一六至六一二年
哈該書	主前五二〇年
撒迦利亞書	主前五二〇至四七五年
瑪拉基書	主前四三三年
詩篇	主前一〇七五至四二五年
箴言	主前一〇〇〇至七〇〇年
約伯記	主前一〇〇〇年
所羅門歌	主前一〇〇〇年
路得記	主前一〇五〇年

哀歌	主前五八六年
傳道書	主前四三三年
以斯帖記	主前四二五年之前
但以理書	主前六〇五至五三九年
以斯拉記	主前四五〇至四四五年
尼希米記	主前四二〇年
歷代志	主前四五〇年

舊約入門 下冊 舊約各書年代表

一百九十圖

法蘭根堡	Frankenberg	萊孟	Reihn
渥次	Woods	萊亞斯	Lias
渥克滿	Workman	萊特	C. H. H. Wright
特特里	Thirtle	萊忒	W. Wright
猶尼流	Junilius	西門	Richard Simon
瓦特生	Watson	西佛萊	Siefried
瓦爾克	Wolch	西梅耳	Zimmern
瓦爾登	Brian Walton	謨爾	Moore
瓦爾斯	Walsh	買赫爾	Meinhold
畢克	Bickell	赫危尼	Havernick
畢克爾	Beecher	赫德爾	Herder
畢塞耳	Bissell	赫齊	Hitzig
盎布乃特	Umbreit	輔勒	Fuller
盧布列特	Rupprecht	道茲	Dods
盧賓坎	Rubinkam	道格萊斯	Douglas
紀哥特	Gigot	選尼	Cheyne
米費登	McFadyen	邊慈	Baentsch
米德	Mead	郎比	Lumby
羅以斯	T. Lewis	都門	Duhm
羅瓦克	Nowack	金斯伯	Ginsberg
羅伯生	James Robertson	開勒	Keil
羅伯特施宿特	Robertson Smith	爾斯	Sayce
羅德斯坦	Rothstein	雅各比	Jacob
考慈	Kautzsch	霍布士	Hobbes
艾克謨	Eichhorn	露斯	Reuss
艾德尼	Adney	馬哥流	Margoliouth
艾德選	Edersheim	魁倫	Kuenuen
荆吉	David Kinchi	魏勒好遜	Wellhausen
菲伯倫	Fairbairn	鹿克仁	Maclaren
萊耳	Ryle	歐勒	W. Möller
		歐雷	Murray

喀萊慈瑪	Kraetzschmar	衛德布爾	Wildeboer
喀魯喀特	Crockett	懷勒底	Kennedy
喀羅格	Kellog	懷特洛	Whitelaw
喀羅斯得滿	Kelostermann	懸理格	König
培根	Bacon	戈德	Godet
基利非	Griffis	戈斯畢	Goodspeed
基塞布列德	Giesebrecht	拜登	Paton
基爾伯	Gilbert	推勒	Taylor
基龍	Genung	摩利奴	Morinus
墨琪斯	Merx	撒恩	Zahn
多里	Torrey	散德耳	Sanders
大衛生	Davidson	文克勒	Winkler
大衛斯	Davis	斯伯金	Spurgeon
妥移	Toy	斯賓羅沙	Spinoza
孔德	Kent	斯德爾特	A. M. Stuart
安德生	Andersen	施得里尼	Streane
安羅德馬太	Matthew Arnold	施萊德	Schrader
富色特	Fausset	施敬勒	Skinner
密克勒	Mitchell	施密特	G. A. Smith
小約翰波托夫	John Buxtorf, the Younger	普林斯	Prince
崔伯爾	Trumbell	本利特	Bennett
崔格里	Tregelles	枕特	Hunter
巴耳頓	Barton	柏尼	Burney
巴特根	Bathgen	柏來基	Blaikie
巴登	Batten	柯本格爾	Coppinger
巴爾斯	Barnes	柯克斯	Cox
布里克	Bleek	柯里勒	Cornil
布爾	Buhl	格丁鞏	Göttingen
希羅多德	Herodotus	格林	Green
底勒滿	Dillman	格雷	Gray
底維德	De Wette	格德斯登	Girdlestone
德乃偉	Driver	格魯	Gloag
德利慈	Freidrich Delitzsch	樊戴克	Van Dyke
德萊斯德	Drysdale	沈母勒	Semler
		法拉爾	Farrar

附 錄

中 西 人 名 對 照 表

卜西	Pusey	克士勒	Kessler
卜利格	Briggš	克危喀	Chadwick
卜朗普特	Plumptre	克特耳	Kittel
卜萊里德	Bladley	克爾	Ker
卜魯特魯	Prothero	克爾慈	Kurtz
亞力山大	Alexander	克魯登耳	Credner
亞得利安	Adrian	克魯瑪爾	Krochmal
亞斯突	Jean Astruc	剛格	Gunkel
亨斯登堡	Hengstenberg	加百流	Cappellus
任南	Renan	加西阿多	Cassiodorus
休哥格羅第	Hugo Grotius	加利慈	Kalisch
何爾恩	Horne	加所洛維	Casonowicz
何爾登	Horton	加爾布卓	Carpzoz
何默爾	Hommel	勒底克	Nüldeke
保底新	Baudissin	勞德	Lowth
伯爾	Ball	比文	Bevan
伯爾都	Bertheau	比曼	Behrman
伯勞畢	Peloubet	史密特	H. P. Smith
伯魯尼	Perowne	史登林	Stenning
依瓦德	Ewald	史推德	Stade
依伯拉	Ebrard	史德拉克	Strack
俄耳黎	Orelli	司徒耳特	Stuart
俄特里	Oettli	司徒萊格爾	Steuernägel
俄斯各	Osgood	哈利	Haley
俄爾	James Orr	哈帕	Harper
佛勞德	Froude	哈普特	Haupt
以利亞利未大	Elias Livita	喀耳帕特利	Kirkpatrick

主曆一九二九年六月出版
中華民國二十八年六月出版

舊約入門上冊

(全部兩冊)

著作者

J. H. BEYER

繙譯者

魏陳

建國

勛偉

出版者

中華信義會書報部

印刷處

漢口聖教書局

發行處

漢口信義書局

版權所有

民主曆一九二八年六月出版

版權所有

奮約入門下冊

(全部兩冊)

著作者

J. H. BAYON

繙譯者

陳璇

建國

勛偉

出版者

中華信義會書報部

印刷處

漢口聖教書局

發行處

漢口信義書局

2
26.4162
(2)