

24

269240

269240

新約導論

中華信義會書報部出版

新約導論

中華信義會書報部出版

新約導論目錄

目錄	1-3
序	1-4
卷 上	
第一章 上帝的道	1-6
第二章 新約導論爲神學的一科	7-9
第三章 新約導論的編法	10-13
第四章 研究新約導論的材料	14-15
第五章 參考書目	16-17
第六章 舊約新約分界期間的猶太著作	18-23
第七章 新約的來歷	24-28
第八章 新約正典的來歷	29-38
第九章 涅斯多留教會的正典	39-60
第十章 新約外的旁證及其他著作	61-66
第十一章 新約原稿	67-68
第十二章 作書的材料及書法	69-73
第十三章 新約抄本	74-82
第十四章 新約古譯本	83-88
第十五章 抄本的支系及求出正確經文之法	89-93
第十六章 漢譯聖經	94-100

卷 下

第十七章	符類福音的問題.....	101 - 111
第十八章	馬太福音.....	112 - 122
第十九章	馬可福音.....	123 - 132
第二十章	路加福音.....	133 - 140
第二十一章	約翰福音.....	141 - 170
第二十二章	使徒行傳.....	171 - 188
第二十三章	保羅.....	189 - 197
第二十四章	保羅的年代表.....	198 - 203
第二十五章	保羅的書信.....	204 - 207
第二十六章	羅馬書.....	208 - 218
第二十七章	哥林多教會.....	219 - 224
第二十八章	哥林多前書.....	225 - 228
第二十九章	作哥林多前書與後書之間哥林多教會 情形的演變.....	229 - 234
第三十章	哥林多後書.....	235 - 240
第三十一章	加拉太書.....	241 - 248
第三十二章	保羅的監獄書信.....	249 - 251
第三十三章	以弗所書.....	252 - 261
第三十四章	腓立比書.....	262 - 267
第三十五章	歌羅西書.....	268 - 274

第三十六章	腓利門書	275 — 276
第三十七章	帖撒羅尼迦前書	277 — 284
第三十八章	帖撒羅尼迦後書	285 — 289
第三十九章	牧師書信	290 — 301
第四十章	提摩太前後書	302 — 310
第四十一章	提多書	311 — 314
第四十二章	希伯來書	315 — 330
第四十三章	古教會公函	331 — 332
第四十四章	雅各書	333 — 349
第四十五章	彼得前書	350 — 365
第四十六章	彼得後書	366 — 372
第四十七章	約翰一書	373 — 377
第四十八章	約翰二書	378 — 380
第四十九章	約翰三書	381 — 382
第五十章	猶大書	383 — 388
第五十一章	啟示錄	389 — 406
	附錄一	407
	附錄二	408
	附錄三	409 — 411

新 約 導 論

序

序

我們承認聖經有特殊的權威，因其爲上帝對人類啟示的文獻。只是如本書作者所說，這一部啟示「不是由天使所紀錄，乃是由於在某時期生在世界而又有種種人所有的缺陷的罪人所紀錄的。他們有他們人世及社會組織的觀念；他們有他們的語言，那種語言不久就須翻譯出來，才有人懂得；他們用的字，有的是「一語數義」的。因這類緣故我們能找出聖經明有屬人的缺點」。再，聖經也不是一個人一個時候寫成的，乃是歷千數百年經種種品性，才能，思想，知識各不相同的作者作成的。這些書根本上是「同類」的，一致的，因各書都爲一中心思想：上帝藉着耶穌基督彰顯他拯救世人的愛所總攝貫通。各書之於此中心思想有如車輻之聚於轂。但外表上聖經又似湊合許多龐雜而「異類」的書而成。有的辭句與內容好像互相矛盾。有的性質純雜不一，價值輕重不同。這類的問題不獨多引

起教外人士的非難，而許多教內切慕真理的信徒有時亦惶惑莫解。又，聖經既作於古代印刷術尚未發明之時，其保存與流傳純賴抄寫傳錄，因而各抄本譯本經文出入既多，取舍不易。另一難點，恐怕是最難的一點，聖經之外另有許多現稱爲旁經的書。當時要在無數宗教典籍之中分出一書爲聖經，一書爲旁經，這是用甚麼方法分的？有何標準可憑？

聖經導論（舊稱聖經入門），包括舊約導論與新約導論，就是要研究這些問題而求正確解答的一種神學。牠研究這些問題的方法完全是科學的。牠所得的終結不能由於臆測，須根據事實，憑藉證據。牠所用的證據分兩種，一種是聖經各書本身的證據，名內證，一種是聖經各書以外的證據，名外證。外證包括凡與聖經有關的歷史，地理，文獻，古物等事。因此做這種研究工作不但要博覽群書，尤須精通希伯來，希拉，拉丁，亞述，埃及，敘利亞等古代的文字。

這種重要的神學在學術發達的歐美因已有兩

序

百年歷史故其成就至堪驚人。關於此類研究的無數著述足令人望洋興嘆。研究這一門神學的，平常分爲兩派。這兩派研究的方法雖同，而態度各異。一派不承認聖經有特殊權威；他們看聖經直與其他古代典籍無別。一派則承認聖經的靈啟；他們所致力研究的是這一部包含靈啟的書是如何來的，並如何成了現有的形式，這是我們應加分辨的。

從事這種研究的，在我國教外的學術界，固尙不一見，而在教內亦少有此類著作出版。穆格新教授對此種工作已研究有年，並任信義神學院新約導論新約釋經學等教授之職。他去年出版了羅馬書淺釋，不一年即告售完，現將再版。今本其研究復作此新約導論一書，供我國神學界之用。此書對新約評定學上各種重要問題都有詳明的討論。其中涅斯多留教會（即景教）的正典及漢譯聖經兩章尤與我國教會有深切關係。涅斯多留教會的正典一章已登於西方的刊物，因此章所論在西方亦爲創見。因承作者囑爲作序，我就寫這幾句話，畧述此種工作在神學上重要的功用並對作者給我國神

學界及教會此種有價值的貢獻表示欽敬之意。祝
此書收穫豐蔚。

陳建勛於湖北，灑口。

新約導論

卷上

第一章 上帝的道

奧古斯丁在他懺悔錄 (Confessions) 的篇首有一多被人引用的名言說：「你創造了我們爲你，若不靠你，我們的心就得不着平安」。奧古斯丁這話是代表全人類說的，全人類只有找着了上帝，才能找着平安。人類本來能找到這種平安。上帝曾「預先定準他們的年限和所住的疆界，要叫他們尋求上帝，或者可以揣摩而得」(徒十七章廿六至廿七節)，並且「上帝是不偏待人，原來各國中那敬畏主行義的人，都爲主所悅納」(徒十章三十四節)。只是人在罪中，不肯敬畏他，人不願敬拜真神，情願敬拜人所造作的神；不願順從上帝，而要自己的心，供自己的驅使。因此上帝揀選了一個



~~~~~  
特別的民族做傳他啟示的使者。上帝對以色列說話的清楚明晰，關於他的旨意，他的品性，人就決不會有何誤解。上帝不但只一次說話，乃是如來一章二節說的：「上帝既在古時藉着衆先知多次多方的曉諭列祖，就在這末世藉着他兒子曉諭我們」。

上帝說話的方式不一。他對以色列曾用事變如從埃及得釋及被擄於巴比倫說話。但他又藉人更清楚的說到他的旨意，他的愛。聽見這「上帝的道」的是衆先知，先知憑着上帝的啟示又能解釋他們國人所遭遇的事變。不單是他們國人的事變。以色列人一步一步的明白了上帝不單是他們的上帝，乃是萬民的上帝。他的話不但有關於選民，是關於普世；不但有關於先知說話時的人，也有關於未來的世代。因這緣故他們不久就覺悟必須照着摩西以來的衆先知所說的「上帝的道」紀錄下來，結果就有了舊約。

衆先知不過在某種時會覺悟有直接從上帝而來的言語。及至時候滿了，上帝更差遣耶穌臨世，他不但親自說「道」，他就是「道」。他的生活常與父

有密切的聯合，所以他一言一動在在是表彰上帝。他至大的事蹟是他的死，在他的死與復活裏面我們見到上帝的本體。因此我們以基督爲法規可丈量一切。基督是最後的完全的「上帝的道」。

紀述基督的生平並見證他拯救人類是新約的主旨。這部新約是漸次作成的。新約是上帝對全人類的信息，大喜的信息。新約不是一篇遺囑，好像上帝留下這個消息之後就不見了似的。他乃是永遠長存，無所不在；他在基督的時候怎樣拯救罪人，現在仍是拯救罪人。他用基督所傳的這信息證實罪而將罪人救拔出來。這一信息是對人類的每一個人而發，每一個人如不拒絕，就必須接受。這消息既直接對個人而發，這就不是甚麼用科學方法來研究的問題，乃屬乎超自然世界。

但「上帝的道」又有人一方面的，正如基督是上帝也是人一樣。這信息必須紀錄下來，但不是由天使所紀錄，乃是由於在某時期生在世界而又有種種人所有的缺陷的罪人所紀錄的。他們有他們人世及社會組織的觀念；他們有他們的語言，那種

語言不久就須翻譯出來，才有人懂得；他們用的字，有的是「一語數義的」。因這類緣故我們能找出聖經明有屬人的缺點。

這一個事實曾使多少真實信徒不安。但對於我們這是活上帝能在這種事體上用人爲器皿的一個强有力的證據。這一件事實證明上帝曾對最平常的人說話，而且曾用最平常的人。他從前既用跟從基督的那些人，今日仍願用平常的人。上帝不是死人的上帝，乃是活人的上帝。

就人的文憲說，聖經成了一個考察的目的物。聖經既用希伯來文與希拉文而作，就須繙譯出來，今日的基督徒才能夠讀。因這緣故，研究這些古代的文字，就成了必要。聖經所說到種種當時當地的情形，我們也非研究了古代的歷史地理，就一定不懂。舉例來說，如啟十三章十八節所說六百六十六數目的問題，只有熟悉羅馬的歷史與希拉的數目字的才能夠討論。與加拉太書接書的人有關的加拉太的疆域問題，也是一樣。

只是我們應注意，聖經知識——聖經的文字，

歷史，情況之類——的多少，與基督徒個人的信仰沒有甚麼關係。這都是「憑着外貌認基督」(林後五章十六節)。一個人也許知道神學上的一切奧祕，而在靈性上是死的。一個神學家若不像一切罪人一樣歸正，把他的心獻給上帝，他的知識也許可給予他多量的滿意，但不能救他。

教會需要神學以求明白福音的意義。但另有他種緣故需要神學。我們生存在一個變化無常的世界。我們常常遇着新的問題，因為我們是能思想的人。我們需要神學以求得到一種基督徒的「人生觀」。我們把基督的事教導別人的時候，需要神學。傳道人引導會衆，需要神學。再來我們需要神學常去試驗依照歷史上哲學上的新結論而造成的歷史的事實與言論。

許多人認為基督徒不應去操心這類的活動。我們有了聖經，有了信條，就夠了。就一方面看，這也是對的。平常的基督徒顧不到去研究近代神學上一切複雜的問題。但就整個的教會說，必須有人為真理為保衛他自己信仰的緣故做這種科學方法

的工作。因為我們基督徒深知無法反對真理（林後十三章八節），我們縱若誤解了甚麼事，也只能去把牠改正。我們若不做這種用科學方法研究的工作，那些不信上帝的人就會代庖，而他們所研究的就會被認為真理，許多在信仰上軟弱的就會心裏不安：因為近代科學是不承認上帝的。

因此我們本着無虧的良心與感謝上帝召我們服事他教會的心從事此種工作。

## 第二章 新約導論爲神學的一科

教會神學的工作隨着時代愈演而愈煩複。當改教時期一神學家能精通神學的各科，但時至今日，因範圍的擴展，一神學家要博通神學的一科以上，如教會史，新約學等主要科目，即屬不易。就在一科之內，因應加研究的材料劇增，故西方規模宏大的神學校中每須一人專攻古代教會史，另一人專攻中世教會史，或一人專攻福音，而另一人專攻保羅的書信。一年之間用多少種文字出版了不知多少的書，因此一個人若要曉得這一切神學界的著述，博覽每一部出版物，就非每日讀數十本書不爲功，這還不說這一年以前所出浩如烟海的著作。這些出版物，雖有許多是可以放心不讀的，但有價值而值得考慮的仍是很多，不得不費時費力一一寓目。

依通行的習慣神學大別之爲系，即：

(一)聖經學，

(二)系統神學，

(三)教會史，

(四)實用神學。

但有些神學校中所教的科目還有不屬以上任何一系的。

聖經學一科又分新約舊約的科目。新約又分各書的註釋，新約時代的歷史，新約考古學，新約希拉文等科目，此外，還有新約導論。

新約導論不在解釋經文，而在討論「新約各書的歷史」。新約導論所作的是論述新約各書的來歷，內容，結構，目的，著作的時候，及著作人等項。此外使經文得以保存至今日的抄本，抄本的價值及可靠性，正典的來歷，及正典所以成立的原因，與最重要的種種譯本亦在論述之列。

以上這些項目也有神學家把其中的一些與新約導論分開，而另做一科的。例如有的人把「經文評定學」(Textual Criticism) 另做一科，有的把新約正典的歷史另做一科。因此查恩 (Zahn) 有一部專論新約正典歷史的鉅制。但本書把以上各項都列

在討論範圍之內，雖然只是簡略的討論。

新約導論成爲獨立的一科，這比較的還算不久，可說不過近兩百年才有這種分法。在古代的著作中如穆拉多利 (Muratori) 的正典目錄，優西比烏 (Eusebius) 的教會史記雖有這種新約導論的材料，但沒有系統的討論。大都數的神學家認天主教神學家西門查理 (Richard Simon, 1638-1712) 爲建設新約導論一科的先鋒。以後接西門氏而起的作者極多，我們不必一一的提名。凡要研究此科歷史的人請另行參閱所有論述此科德文或英文名著。

本書所用通論此科的各種參考書概詳後章的「參考書目」，但專論一項的參考書則散見於各章之中。

### 第三章 新約導論的編法

新約導論的編法，各書不同。本書先要說明此科編法的兩大原則。第一個是依照新約各書著作的先後而論述各書。因此，大多數的學者既信帖撒羅尼迦前書是新約著作最早的書，就以此書為論述的起點。依次論述各書之後，再來論經文及新約正典（就全新約為一本書而言）的歷史。這種編法所持的理由即是新約導論既屬於歷史的科目因此應依年代的次序而論述新約各書的一個有力的理由。但本書依從第二個原則。照第二個原則是依現有聖經各書的次序而論述各書。我們所持的理由是依年代的編法到底不過是一些理論——雖然有些理論是很可信的——，因此所有的編法必隨作者的意見而不同；而這現有聖經各書的次序，按歷史說雖不盡正確，但已經是人所公認的一個編法。

接近代的著作中有反對以新約各書為一種特殊文憲的。他

們只願把這些書做『原始教會的文憲』去論述，並要把新約以外的書如十二使徒遺訓，革利免第一書一類的書也列在研究範圍之內。但新約有一特殊地位。新約的書已為教會揀定，為紀述基督教發端的可靠文憲，因而有令我們注意的特權。

新約各書的次序，我們應注意，到聖經有印本時才確定。各書的次序對於教會原來不算十分要緊。這些書當初雖然成了正典，但是一卷一卷散漫的書，原無一定的次序。後來各福音書，保羅的書信等編成一卷時，在某些地域并在某種時期大概才有一種次序，不過這種次序不是固定或公認的。

接着各書分成了五類：(一)福音書，(二)使徒行傳，(三)保羅書信，希伯來書每列於此類，(四)古教會公函，(五)啟示錄。

我們一比較各古抄本及聖經目錄，就明白這五類書的次序并不一致，而每一類所列各書的次序也不一致。例如福音書的次序，照現在聖經所有的的確是一種古編列法（見於愛任紐及穆拉多利的正典），而如此編列的原因無疑的是相信這是依年代而來的次序：認馬太是福音書中年齡最長的，

約翰是最幼的。但在西方教會另有一種編法(到主後三八二年爲止),是以馬太與約翰列於馬可與路加之先。這種編法大概是以馬太與約翰爲使徒所作,馬可與路加是使徒的門人所作之故。

保羅書信,通常是以寫給教會的各書列前,寫給私人的列後。但次序大不一致。例如在穆拉多利的正典上羅馬書列於最後。馬吉安及古敘利亞譯本所有的次序是:加拉太書,哥林多前書及後書,羅馬書等。聖經現有保羅書信的次序僅見於希拉教會及別西大譯本,這個編法是依各書篇幅的長短而定的,最長的列前。

古教會公函,西方教會通常以彼得前後書列前,而東方教會却以雅各書列前。

至如前五類書的次序,啟示錄大都自然列在最後,福音書列在最前。其餘的三類,希拉教會所有的大都是先使徒行傳,次古教會公函,再次保羅書信的編法,如法迪坎古抄本(B)所有的卽是一例,而奧古斯丁及中世紀的人所有的編法是先保羅書信,次古教會公函,再次使徒行傳。

路得對聖經的看法是以聖經的各書爲基督作證與否爲斷，因此他所出版的聖經是以希伯來書，雅各書，猶大書，啟示錄，殿新約之後。這種編法表明路得認爲在這四本書裏面所找着的純金不如新約其他各書之多。他對於這四本書的意見見於他所作的四本書的序言中。他與他的門人都把這四本書列於新約之末，而且在他所出版的聖經裏面，這四本書也沒有號記，但自第十七世紀起，這四本書與其他各書的這種區別就消滅了。

慈運理對啟示錄有些懷疑，但加爾文及改革宗諸教會（屬加爾文派的教會）并不加以區別。這一個遺傳的編法就漸形確定，直至今日。

## 第四章 研究新約導論的材料

我們難說研究新約導論這一門學科的材料與釋經學所用的是一樣。研究新約導論的一個首要的條件是要真正熟悉現有譯出的新約。研究的人雖不懂希拉文，也能得到論新約各書的多量知識。但一種科學的澈底的希拉文知識究不可少。這就是說，要精通希拉文的文法及語彙。做這種工作幸有種種出版的好字典與文法爲助。學者應特加注意的是在埃及所已發現及正在發現之中的蒲紙經文(Papyrus Text)。這些蒲紙經文對於新約多有新的發明。要澈底明瞭新約，對於新約時代的其他文憲亦應有所知。新約時代的歷史亦在研究之列。要精通新約的經文，則研究各種重要的古抄本爲不可少。但我們已經說過，重要的還是澈底熟悉新約每一書的內容及註釋。

我定了這麼一個標準，我決不說，我達到了這個標準。就大體說，我不能不借重於幾個神學界的

權威。大有助於我這種工作的是巴爾特 (Barth) 與菲泥(Feine)的著作。

## 第五章 參考書目

巴爾特：新約導論 (Einleitung in das Neue Testament, 1914)

宇力赫：新約導論 (Einleitung in das Neue Testament, 1906)

艾香德：新約入門，中文，一九二三年版。

查恩：新約導論 (Introduction to the New Testament, translated from German, 1917)

菲泥：新約導論 (Einleitung in das Neue Testament, 1929)。

喀諾弗：新約導論及其歷史 (R. Knopf: Einführung in das Neue Testament, third Edition, 1930)。

芬多伯恕次：修正涅斯勒本新約導論 Von Dobschütz: Nestle's Einführung in das griechische Neue Testament, 1923)

摩法特雅各：新約文憲導論 (James Moffatt:

## 參 考 書 目

---

An Introduction to the Literature of the New Testament, 1917)。

皮克：評定學的新約導論 (Arthur Peake: A Critical Introduction to the New Testament, 1918)。

以上可說是研究新約導論的主要參考書，其餘爲初學者不必盡舉。

## 第 六 章

### 舊約新約分界期間的猶太著作

本章所說的，按性質說，應屬新約時代的歷史及聖經考古學的範圍，但因其與新約導論及明瞭新約各書有密切的關係，所以我們有連帶論述之必要。研究這類的著作可助我們明瞭新約各書的性質，并可看出新約的書在某程度上是屬於自數世紀之前以至於新約正典已成之後的時期中一脈相傳的文學。

猶太人的文學並不曾隨舊約的末一部書（歷代志）而終。另有許多為教導培植選民而出的書籍。這些書籍有的附錄於聖經之末而為一種次要的聖經。（中文聖經未曾錄入）。這些書稱為舊約旁經，見於七十譯本及更後的譯本。有的曾為天主教的天特會議（the Council of Trent, 1546）定為與舊約正典的書有同等價值，那就是多比雅書（Tobias' Book），猶底特書（Judith），所羅門智慧書（Sapi-

ontia Salomonis), 西拉赫之子耶穌書 [Jesus Sirach's Son, 亦稱傳道經 (Ecclesiasticus)], 巴錄書 (Baruch), 馬加比一書及二書 (I and II Maccabees)。路得出版舊約, 也錄入了這些書, 但加按語說, 「這些書固不能視爲與聖經同, 但爲良好而有益之讀物。」改革宗教會更嚴格的只尊重舊約正典的各書而於其譯本中全刪去此類的書。這些書與現今復原派教會的靈修生活已無何種關係。但這些書對於研究新約時代的情形可爲一助。除了天主教所承認的以上各書外, 七十譯本中另有若干卷旁經, 卽馬加比三書及四書, 所羅門詩篇, 以諾書, 耶利米書信, 蘇撒拿書 (Susanna), 伯勒與龍書 (Bel and the Dragon)。再除七十譯本所錄的各書之外, 還有以斯拉三書及四書 (以尼希米書爲以斯拉二書), 摩西升天記等 (餘見聖經辭典旁經條)。

在這些書中, 我們應注意以下的幾部:

(一) 所羅門智慧書是主前一五〇至五〇年間作於亞力山太, 是希拉文。這本書並不是所羅門作; 但爲何人所作, 無從考證。其中有希拉哲學

的影響。許多學者認保羅曾讀此書，他的文筆有此書的影響。

(二)西拉赫子耶穌書（即傳道經），原文爲希伯來文，但以後僅有譯本，多是希拉文譯本。直至一八九六年於埃及開羅發現一希伯來文本，但書不全，僅三分之二。作者耶穌實爲西拉赫的孫（Jesus ben Sirach）。他在主前一三二年前作此書於耶路撒冷。書的體裁大似箴言，屬於智慧文學類。這本書是正典之外猶太人最尊重的著作。

(三)馬加比書如上文所說共有四部，第一，二書列於七十譯本及天主教的聖經（武加大譯本）。這兩部書的價值在紀述馬加比族的歷史。路得特別重視馬加比一書。三書與四書沒有多少歷史價值。一，二書約作於主前一〇〇年。一書原爲希伯來文，但現今只有希拉文譯本。二書原文爲希拉文。

(四)以諾書雖不見於天主教的聖經，却見於有的七十譯本。內容說是以諾與挪亞的啟示。現今有種種譯本（埃提阿伯及希拉譯本）。此書原文

爲希伯來文，亦說爲亞蘭文，作於主前一六七至六四年之間。猶大書十四，十五，兩節大概是引自此書。

(五)所羅門詩篇是從羅馬的龐培 (Pompey) 第一次克服耶路撒冷 (主前六三年) 之後所出十八首詩的一部詩集。第十七，十八，兩篇爲重要之作，因其中有望彌賽亞來臨之事。

(六)摩西升天記是一種啟示書，但不是摩西所作。這部書作於大希律已死基督降生之時。書的末段現已失傳。但據俄利根 (Origen)，亞力山太的革利免等教父所說，那一段裏面有猶大書九節所引的話。

末了我們要說到以利亞啟示書。這部書已經失傳，但據俄利根所說，保羅於林前二章九節引了此書。但按實際，我們有良好的根據相信並不是保羅引此書，乃是此書引保羅的書信。又有人認弗五章十四節亦引自此書，教父伊皮法紐 (Epiphanius) 嘗有此說。這一處與提前三章十六節大概都是引自於一種基督教的儀式或詩歌。

七十譯本及他耳根 (Septuagint and Targum) 。約當基督時希伯來文即已成了死文字。因此猶太人在會堂禮拜時所讀的聖經有口譯為本地土語的必要。當時巴勒斯坦的土語是亞蘭語，即基督所用的。口譯時有的多少是一種解釋。這些口譯與解釋漸漸紀錄下來，就成了他耳根。

當大亞力山大之時，猶太人僑居埃及的極多（在亞力山大一城猶太人佔全人口的五分之二），他們把全舊約譯成了那時通用的希拉文。這個譯本稱為七十譯本又簡寫為 LXX。稱為七十譯本的緣故是按古傳謂主前三世紀時埃及王多利買菲勒得非 (Ptolemæos Filadelfos) 遣人至耶路撒冷請學士七十二人（故書名七十）至亞力山大繙譯舊約，共譯七十二日而竟功。此七十二人雖各自分開工作，而各自的譯文都不約而同。但這種傳說為學者所不信。

七十譯本舊約各書的編法與希伯來原文舊約不同，且附有旁經，亦今日的舊約所無。天主教的武加大譯本從七十譯本得了旁經，但復原派教會

不承認旁經爲正典。

七十譯本是一部值得研究的書，因新約的作者，如保羅，多引七十譯本而少引希伯來聖經。

再新約引舊約時，語多疏濶，有時僅述大意，而非原有的語句，有時合數處之意於一起，又有時止是舊約的一個回應，作者大概不自知是引自舊約。他們讀舊約也是從新約的觀點去讀，在舊約上找出有原作者未曾見到的意義。再來，我們要說，新約的作者所引舊約的原本，也許是今日已經失傳的。

舊約聖經成爲固定的正典約在基督之後。最後被認爲正典的是以斯帖記，傳道書，雅歌，三書。

讀保羅的書信，也可以看出他不但引用世俗之事爲例證，有時也引世俗的書。例如徒十七章二十八節大概是從亞拉突(Aratus)的詩引來的，林前十五章三十三節大概是從他以司(Thais)引來的，多一章十二節大概是從伊皮麥尼德(Epimenides)引來的。但這些詩句也許早成了諺語，而爲保羅所用。

## 第七章 新約的來歷

當保羅時如有教外人問以弗所教會的一個教友說，甚麼書是基督教會的聖經，他一定要回答說，與猶太人的聖經一樣，就是舊約，雖然他不會用「舊約」這個名字，因為數世紀之後這個名字才通行（即亞力山太的革利免，特土良諸教父之時，約主後二百年）。當時的基督徒會如此說，因為他們只有舊約為聖經。舊約是當時信徒的成文權威（Written authority）。當時的基督徒與猶太人雖同以舊約為聖經，但基督徒是從基督新啟示的立場去看舊約。各教會讀舊約的時候，也是用一種新看法去解釋（他們怎樣讀舊約，可於希伯來書看出）。

但當時的信徒雖只有舊約為聖經，而他們有一更大的權威，那就是「主」。凡他所說所行的是他們生活的準則。他們從那些親受過基督教誨的門人得了論到基督的直接報告。基督第一代的門徒所能講述的就是「福音」。這種福音起初雖未成文，

而其權威與聖經等，不但相等，而更超過舊約。因此保羅要解決甚麼問題，他就直訴於基督的言語或行事。參帖前四章十五節，林前七章十至二十五節，九章十四節，十一章二十三節，十五章一節。因此我們可說，初期教會有「律法，先知，和主」為宗教的權威。

初期的基督徒雖得以從親隨基督的門徒得知基督的言行，但不久就感覺有筆之於書的需要。這一個需要第一是因基督教傳佈於沿地中海諸國的迅速。當時雖有許多男男女女親見過主的門徒，他們雖周遊各處，但不久即感覺要把基督的言行傳給各處新立的教會乃勢所不能。再，許多教會雖有先知能憑着權威講述主的旨意，而一般新的信徒必曾表示過願望，要把福音紀錄下來。及至那些第一代的門徒陸續蒙主召返天家之後（十二使徒中第一個被召去的是雅各）（徒十二章二節）這種需要就更加深刻了。最先紀錄下來的大概是主的訓言，但不久也有了基督的傳。這些紀錄現在都已失傳，僅路加一章一至四節載明當時會有此類紀錄的存

在。這些紀錄，當信徒聚集「在主裏面受訓練，被建立時」，他們必常誦讀。只是我們應記得當時雖能有許多的福音書，但信徒們心中只有一個福音。因此初期的基督徒引主的話時，只說「主在福音(單數)上說」。

主的歷史及訓言雖有紀錄，但仍有由口傳下來的。徒二十章三十五節就是由這種口傳下來的話。但另有許多；有的見於教會的古籍〔參帕皮亞(Papias)的記載〕。

另有逐漸而成的新權威，那就是使徒與使徒門人的著作。當哥林多教會對於某種重大問題無法解決時，那教會的人就寫信去問保羅。他的回信一到，就當會衆高聲朗讀，不但讀一次，以後也讀。我們能確實知道當時的信徒曾把他們在主裏面親愛的尊長所給他們的書信朗讀。這後來必成了教會的常規。再，大概有別處來的弟兄在教會聽見了這類書信之後，必請求那教會許可他抄錄一份帶回他原有的教會去。

這雖然沒有一定的證據，但我們知道必是如

此。保羅死後六十年，並當依格拉丟(Ignatius)殉道後，這種借書信的事已通行於腓立比。那裏的基督徒曾於一一五年寫信給士每拿的坡旅甲(Polycarp)，商借依格拉丟赴羅馬途中寫給諸教會的信，由此可知腓立比的信徒以前必同樣借過保羅的書信。參坡旅甲書十三章二節。

就在保羅時，他就明瞭這種各教會交換書信的益處，因為他曾告訴歌羅西的教會與老底嘉的教會互換書信。西四章十六節。

因此沒有經過多久的時候，使徒的書信，尤其是保羅的書信，就為基督徒認為是有宗教權威的書，而不久即置於律法，先知，與主之列，——雖然諸教會費了頗長的時間才得到保羅一切的書信。但這些書信有的又不很重要而不必保存的，因為我們讀保羅的書信，就曉得至少有他寫給哥林多人的兩封信現在已經失傳（林前五章九節，林後二章四節，七章八節）。恐怕失傳的還不止此。由此可知保羅的書信起初斷不能就認為是聖經。

當時教會的倚重使徒有兩個原因，一是使徒

有論基督的可靠的報告，一是使徒特別有聖靈充滿。由此可容易明瞭路加的第二部書使徒行傳不久也被認為是教會可用為培養與指導靈性生活的書。

再來，當時通行的另有一些記新約先知所得啟示的書。在這些書中基督徒不久尤注意約翰的啟示錄。這在艱苦逼迫的時代他們更易如此。

這一切的書都為當時的基督徒所尊重。他們在教會高聲誦讀這些書時，多得了其中靈性的澆灌。但除這些書之外，另有些書在有的教會至少也間嘗誦讀。那時的教會還沒有充分的覺悟已有材料可編一包含新啟示的聖經。這是一種逐漸而成的工作，是藉着在教會誦讀這些書而成的。大概不久基督徒，特別是做領袖的，明白了只有某些特別的書是應承認在禮拜時為培植與教導信徒而用的。

## 第八章 新約正典的來歷

上章已經叙明我們現有新約的各書是如何來的。但我們應記得除了這些書之外，另有許多書流行當時的教會。教會究竟怎樣單選了這些書造成我們現有的新約而拋棄其餘呢？換言之，教會是怎樣規定了我們現有的新約呢？

我們要答覆這一個問題，可說到兩方面的原因，一是關於教會內部的生活及需要，一是關於外界環境的脅迫。

通常人多認第二種原因為最重要。但教會雖無外界的仇敵，也得有一部新約聖經。如上章所述，教會與教會的領袖不久就覺悟必須明定凡包含有新啓示而可安全的用於教導學道友及培養指導信徒的書。不是教會一切的書都有這種功用。

其次教會內部不久就發生了新的道理。此時的教會已不及第一代。必須明定那些書裏面有可靠的材料。

再次，當時的舊約雖沒有包含教會所有最重要的材料，而仍是聖經。把福音，書信，與舊約相較，必使教會的人明白這些書必與舊約一樣有權被認為聖經。

因此頗早的時候教會就必已有一種傾向要規定那些書屬於新啟示的聖經，後來更加以從外界而來種種反對教會的脅迫，這種傾向就愈堅強而加速了。

(一)當頭一世紀時為福音一大危險的諾思底派 (Gnostics) 宣稱得了啟示與異象，且已明載於書籍。他們為擁護他們道理的緣故，也著有福音，啟示，且冒名為名人之作，如亞當啟示錄，夏娃福音，多馬福音，馬提亞福音，腓力福音等是。他們又自稱有宗教的隱密知識，並說他們的這種知識是由基督而得的一種遺傳而來。

由於諾思底派自稱得了新啟示及其許多誘惑人心的著作，教會為勢所迫，不得不明定啟示的內容及紀載啟示的書，而且基督教的這種啟示不是對於少數人隱密的啟示，乃是對於一切信徒公開

的啓示。

(二)第二世紀之中葉，約主後一四四年，有馬吉安 (Markion 非諾思底派人) 因認教會爲猶太教的質素混亂了真正的福音，而與教會分離。馬吉安絕對的否認舊約；而稱那創造世界的上帝並不是真上帝，真上帝在基督未來之先，全沒有人知道他。馬氏另設立了教會，另有他教會的聖經。他的聖經是路加福音與保羅的十封書信（無古教會公函），而且刪改了其中與他意見不合的地方。當時馬氏的這種聖經亦使教會不得不明定上帝的啓示不但包含了講上帝是愛的部分，也包含了講上帝是創造主是律法頒佈者的部分。

(三)約當馬吉安與教會離異之時，在小亞細亞也發生了一種運動，叫做孟他努主義 (Montanism)，偏重基督教的預言方面。這一派的人稱已有聖靈的新傾注。教會已到了「成人」時期，因此基督所說的話有的不再有充足的價值。教會對於這種運動也必須定明基督的啓示是完全的，最後的，且載於某些書之內。

(四) 主後一七〇年之後他提安 (Tatian) 曾出一四福音合參類的書名四福音合參 (Diatessaron), 其中材料的編訂顯然多憑己見。這種著作也使教會不得不出紀述基督事蹟的信史。

(五) 基督徒爲對非基督徒辯護他們所信的新道理, 也必須指出甚麼書有他們所信新宗教的真理, 而與猶太人所信的有何不同。

教會遇着以上這種明定聖經之需要時, 牠就考察每一本書的來歷, 看這本書是否古著, 是否自起初卽爲教會所誦讀; 是否載有講論基督福音起源的真情, 是否屬使徒的。這些問題一有滿意的答覆, 教會就本能的覺得這一本書的性質實與在教會運行的聖靈相同, 由此一步一步爲各教會承認爲新約的真正經典。於是引證這書時, 就用【記着說】(γέγραπται)【經上記着說】(ἡ γραφή λέγει) 等類的例語。

要曉得新約正典究成於何時何地, 我們必須記得要經過相當的時間, 才有爲教會所承認並於禮拜時宣讀的正典的固定書目。我們可說約在兩

百年間新約正典的基礎已定。這證諸穆拉多里正典可知。此時大半的教會所用的新約有二十或二十一卷，即：四福音書，使徒行傳，保羅的十三封書信，約翰一書，彼得前書，及啓示錄。惟末後的兩卷，彼前及啓示錄，此時是否已入正典微有疑問。

第一個看新約的有些書爲正典的作者是殉道士游斯丁（約主後一五五年）。他在辯證書（Apology, 67, 3）記當時基督徒禮拜的情形說：「在稱爲太陽日（禮拜日）的日子有一聚會，凡住在城裏及鄉間的人都來參加，儘時候所許，高聲誦讀使徒的紀述（ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων）或先知的書」。又在同書六六，三，說，「使徒的紀述」又稱爲「福音」（εὐαγγέλια）。

第二個證據是加大果（Carthage）方面的。約主後一八〇年有羅馬法官問殉道士斯泊拉都說，「你箱裏放的是甚麼書？」他回答說，「是我們的書，此外是聖人保羅的書信」。斯泊拉都的第一類書顯然是福音書。

約主後一八五年愛任紐似乎用過一部新約，

包含四福音，使徒行傳，保羅書信，約翰一書，彼得前書，及啟示錄。新約其餘的各書他似乎不知是不是聖經。但除以上各書之外，他似乎還用過黑馬牧師書爲聖經。他對於革利免一書亦很重視。

約主後二〇〇年特土良記着，曾用過四福音，保羅的十三書信，約翰一書，彼得前書，猶大書，希伯來書，並且他相信希伯來書爲巴拿巴所作。

亞力山太的革利免約於主後二〇〇年亦記着，曾用過四福音，使徒行傳，保羅的十四書信（算希伯來書在內），彼得前書，約翰一書及二書，猶大書，啟示錄，共二十四卷都爲聖經。但他認革利免一書及巴拿巴福音亦爲使徒之作，而他與其他教父不同，不甚明瞭正典的定義。

約主後一八〇年據穆拉多利正典所載，羅馬教會已有一固定書目記明被認爲正典及被拒絕的書。被認爲正典的有四福音，使徒行傳，保羅的十三書信，猶大書，約翰一書及二書，所羅門智慧書，約翰啟示錄及彼得啟示錄。但作者說這末一卷頗有疑問，有的人不認爲是正典。

主後二〇〇年之後這種決定新約正典的工作仍繼續未斷。只是新約正典的範圍日趨穩定。據特土良所說，在這種工作上最盡力的是主教與教會的領袖。他們顯然有屬靈的眼光與直覺；因為許多基督徒似乎雖認惟有使徒的著作應列為正典，而馬可與路加的書雖盡人知道非使徒所作，却並未刪去。大體的結果就是凡接受的沒有無價值的，凡棄絕的也沒有是有價值的。一部書不單因其有作者某使徒的名字就足為正典，也要看全書的內容有無價值。

從此時起福音書也有了書名，如「馬太福音」，「馬可福音」（原文作按照馬太的福音，按照馬可的福音）等是。

但當時仍有若干卷書，即彼得後書，約翰二，三書，雅各書，猶大書，希伯來書，教會尚不知一定。這些書在當時的西方教會久懸未決。啟示錄至二五〇年之後才為東方的教會所公認。

關於正典範圍的最大證人為三世紀中葉的俄利根。他把這些著作分為數類。第一類是四福

音，使徒行傳，保羅十三書信，彼得前書，約翰一書，啟示錄，這些書他稱爲「公認的書」(ὁμολογούμενα)，是各教會所公認的。其餘的不是各教會一致承認的，他稱這些書爲「散漫的書」(ἀμφιβαλλόμενα)。他認希伯來書或爲保羅所作，不過爲別人所筆記，因這緣故他使東方教會公認這一卷。至如黑馬書，巴拿巴書，十二使徒遺訓，革利免一書，他認爲是更屬可疑的書，多馬福音，巴西理德福音，馬提亞福音則顯然是僞著。

優西比烏與俄利根的意見大致相同。他顯然不滿意啟示錄一書，也不確知其在正典中的地位，雖然這一部書已在教會公用。他又稱雅各書，彼得後書，約翰二，三書，還沒有被公認如其他各書一樣。但更沒有公認的是十二使徒遺訓，巴拿巴書，黑馬書等卷。他也是與俄利根一樣，稱最後的一類是教會所絕對否認的。

關於啟示錄，希奇，竟久爲用希拉語的教父反對。故此耶路撒冷的區利羅 (Cyril)，屈梭多模 (Chrysostom)，拿先斯的貴鈞利 (Gregory of Nazian

zen), 等氏的正典都沒有啟示錄，因此他們的新約只有二十六卷。但至七世紀之末亞他那修的正統派書目終於得勝，啟示錄亦被承認了。

第一次明載新約正典爲二十七卷的，就所能考證的說，是作於三六七年的亞他那修的第三十九節期書。他只承認十二使徒遺訓，黑馬書可爲學道友誦讀，而不可視爲聖經。其餘一切都是旁經。

西方教會反對希伯來書甚久，這大概因爲這部書有非保羅所作之說。但後來反對之聲漸止，亞他那修全書目終爲三八二年的羅馬會議承認了。惟標明約翰一書爲使徒約翰所作，二書及三書爲長老約翰所作。

耶柔米與奧古斯丁，二人的影響愈使亞他那修的正典地位穩固了。約主後四百年的三次北非洲的會議承認了亞氏的正典。〔三九三年的希坡 (Hippo) 會議，爲三九七年加大果 (Carthage) 會議所承認，四一九年又爲加大果的第二次會議所承認〕。

這一部二十七卷的新約雖早爲有權威的正

典，但經過長久的時期，才成爲一致公用的書。以後數百年間雖仍有小小差異的痕跡，但無關大旨。

教會如何得到並決定新約的方法或可比之於一個信徒如何得到上帝旨意的方法。他知道上帝爲他有旨意，並一步一步明白了這旨意是甚麼。只是平常總要經過相當的時間，他才完全明瞭那旨意的全部。他也許要經過不少的時間，對於上帝所要他作的或是不要他作的小事躊躇不決。

末後，剩下了亞洲涅斯多留教會（景教）所有與衆獨異的新約正典，我們必須加以說明。這對於中國學者尤有特殊興味。

## 第九章 涅斯多留教會的正典

按晚近的發現[參亞底亞本尼(Adiabene)的主教史]基督教之傳入米所波大米與亞述爲時甚早。這是在緊接使徒時期之後的一個時期或就在使徒時期。傳入的人叫做亞代(Adai)，他於主後一〇四年立了底格里斯河東岸亞底亞本尼的第一個主教。亞代也許是使徒的一個門人，還許是路十章一節所說的七十門徒之一，或親見過主，亦屬可能。由這事看，彼前五章十三節就有了新意義。巴比倫或就是那裏的巴比倫城，而不是羅馬。幼發拉底河稍東一點的伊得撒(Edessa)也是基督教在敘利亞一個很早的重鎮。

這個教會所用的語言主要的是敘利亞語(與亞蘭文相類)，在東部的是波斯語。用敘利亞語教會的正典，最先可考的是他提安的四福音合參(Tatian's Diatessaron)。他約在主後一七二年自羅馬回到米所波大米。他編了我們在前已經說到的這

種福音合參。以後各福音書雖有個別的譯本，如敘利亞西乃山抄本，敘利亞庫熱頓抄本 (Syro-Sinaiticus and Syro-curetonius) 中所有的，但那種合參曾久爲敘利亞教會所公用。

這是說敘利亞語的基督徒所有的福音。約主後二〇〇年逼迫破壞了伊得撒的教會，恢復之後，與當時羅馬帝國的大公教會却有進一層的聯合。那時伊得撒的主教是帕路特 (Palut)，他得了一種新約譯本，其中有四福音，使徒行傳，保羅的十四書信，並附有就希拉文畧加修改的舊約譯本。

當時各福音的另本雖爲學者所研習，而在教會誦讀以及用敘利亞語的基督徒所知道的福音却仍是上文所說的四福音合參。這證以亞弗拉哈特 (Aphraates 約主後三四〇年) 及以法連 (死於主後三七三年) 的著作可知其然。特別是以法連的著作，他著四福音合參註釋及保羅書信註釋 (有哥林多第三書，但無腓利門書)。以氏的註釋至今仍在。

在這一個時期另有一部亞代的訓誨 (並非上文所說亞代自作)，說：「要在基督的教會中誦讀律

法，先知，和福音……保羅的書信，（這些書信是西門彼得自羅馬寄給我們的），十二使徒的行傳（西庇太的兒子約翰自以弗所寄給我們的），這些書以外，不可誦讀別的書，因為除了這些書之外，你們的信仰沒有寫在甚麼別的書上，只有這些書保守你們在所蒙召信奉的信仰裏」。由此一語看，他們的正典就是福音，保羅的書信，及使徒行傳。哥林多第三書是否在內，無由明白。

但以後對於四福音合參漸起了反對，另本的福音逐漸多為教會所採用。一八九四年在西乃修道院所發現的（羅以夫人所發現）的正典有四福音，使徒行傳，保羅的加拉太，哥林多，羅馬，希伯來，歌羅西，以弗所，腓立比（腓立比顯係提摩太前書之誤，因書目中缺提摩太前書），帖撒羅尼迦，提摩太後，提多，腓利門各書信。接着標明「（這些）都是聖教會所承認的聖經」。依此書目，共有書十九卷。書目中已不見哥林多第三書了。

現仍見於希拉文的旁經使徒憲典（Apostolic Constitutions，主後三五〇年）述在教會誦讀的書

說：「此後我們要讀使徒行傳，我們的同工保羅的書信，就是他受聖靈的引導發給諸教會的，此後一執事或長老要誦讀福音，這是我馬太，我約翰給你們的，保羅的同工路加與馬可接受了福音之後，就離開了」。這一個書目中是否包含了古教會公函，或牧師書，沒有說明。

安提阿派最聞名的敘利亞神學家，摩普綏提亞的提阿多若 (Theodore of Mopsuestia, + 428) 不認古教會公函為正典。但這些公函有的仍進入了敘利亞教會的正典，特別是與西方教會接觸較多的教會。這證以別西大譯本可知。

許多學者相信伊得撒的主教拉布喇 (Rabbula) 是從事作新敘利亞譯本的人。這一個譯本即有名的別西大譯本 (別西大即明晰，完全，普通之意)。這譯本成書之後，不久即替代了以前的經本，通行於敘利亞的東西兩部，及以後的涅斯多留派的教會。別西大譯本有正典的各書之外只缺古教會公函的四本小書 (彼得後書，猶大書，約翰二書及三書) 及啟示錄。凡東敘利亞及涅斯多留教會所到之

處，新約聖經就是如此，計書二十二卷。

西敘利亞的基督徒却與希拉羅馬的基督徒多有接觸且逐漸受了他們的影響，因此他們於六世紀之初(約主後五百年)所出名叫非羅森亞那譯本 (Philoxeniana) 的也有那四篇古教會的短函。主後六一六年所出的紇拉克綸西譯本 (Heraclensis) 也是一樣。但這些譯本都不能推翻別西大譯本。

以後涅斯多留教會逐漸向南向東推移，遠達於印度 (稱爲多馬基督徒)，中國。關於這一個教會的正典，有幾種證據可考。第一個證據與五四〇年馬爾阿巴 (Mar Aba) 的會議依摩普綏提亞的提阿多若的解釋而承認尼西亞信條的事實有關，提阿多若雖爲希拉教會所咒詛，而涅斯多留教會却視之爲大教父。提阿多若顯然不承認全古教會公函爲正典。這另有五四五年科斯馬斯 (Cosmas) 的證明。約在同一時期尼西比的保羅 (Paul of Nisibis 自四八九年起到尼西比有涅斯多留派的有名大學) 於五四五年的會議中演講時承認有完全權威的書爲四福音，保羅的十四書信，彼得前書，約翰

一書，有中等權威的是其餘的書，因為這些書〔爲有的東方人所疑〕。約八百年間，涅斯多留派的柯尼的兒子提阿多若 (Theodore bar Koni) 也不認一切古教會的公函爲正典，又在此時之後不久的伊朔大德 (Ischodadh) 他是底格里斯河岸哈底他 (Haditha) 的主教，在他古教會公函的註釋上稱這些書還沒有得一致的承認。一四七〇年的一個抄本卻至少把古教會公函的五部短函加入在有爭執的公函一起，但另加入了論童貞的兩部假革利免書。又據教長提摩太第二 (七八〇至八二三年) 時一個回教人的見證，米所波大米的涅斯多留教會所承認的聖經是馬太，馬可，路加，約翰，使徒行傳，保羅的十四書信。

當中世紀時涅斯多留教會對於正典的態度，據所能考證的亦與提阿多若所有的相同。這一個教會的人縱知道古教會公函及啓示錄等書，他們也是取捨不定，沒有認他們是完全的正典。但我們能看出他們對於正典又沒有西方教會的那種明晰的定義。他們似乎不一定曉得甚麼書是他們所否

認的。有的地方大概也承認了彼得前書及約翰一書。但有一重要的事實是：這一個教會所經歷的逼迫較之其他任何教會爲烈，但在這一個教會當中很少，或是全然沒有引用啟示錄的地方，而這部啟示錄卻特別是受逼迫時的書。

涅斯多留教會最後的大著作家神學家是依伯得耶穌 (Ebed Jesu)，他是尼西比與亞米尼亞的主教長，死於一三一八年。他有論聖禮，末後之事，及其他的著作。他寫了一篇集聖經書名而成的韻語目錄。據此目錄，他的正典有馬太，馬可，路加，使徒行傳，約翰，雅各，彼得，約翰（明載以上三書是書信）羅馬，林前，林後，加拉太，以弗所，腓立比，歌羅西，帖前，帖後，提前，提後，提多，腓利門，希伯來，計二十二卷。

除了中國的以外，我們再有一關於涅斯多留教會正典的最後證據，那就是在南印度一方面的。那裏的涅斯多留派稱爲多馬基督徒。當西方的國家繞海道經好望角達到了印度的時候，有葡萄牙人首先克服了南印度，並與多馬基督徒發生了接

觸。那時的天主教宣教師獲得了多馬基督徒的信服，在一五九九年的底安佩爾 (Diamper) 會議加入了天主教，與該教合成了一會。這時他們的正典與天主教所有的微有差異，他們的舊約缺以斯帖，多比雅，所羅門智慧書，新約缺彼後，約二，約三，猶大，啟示錄（新約計二十二卷）。在經文上也有差別。例如他們的聖經缺約七章五十三至八章十一節（記淫婦的事蹟）。又如路十章一節說基督打發七十二人出去，不是七十人。再有路六章三十五節說「並要借給人指望償還」，而與聖經所說的正相反（不指望償還）。

我們一轉到中國，想着中國涅斯多留派人的正典至少必有甚麼疑難。而事竟有不然者。在主後七八一年的西安景教碑上有極清楚的語句，碑文論基督說：「能事斯畢，亭午昇真，經留廿七部……」等語。

依我看，沒有甚麼理由可懷疑這二十七部不是指新約而言，也沒有甚麼理由可懷疑涅斯多留會在中國自開創至七八一年建碑時不知道新約有

二十七卷且即是正典的新約。但據我們從他處歷史上所知道的涅斯多留會，牠的這種知識與信仰就不能不令人驚異，而令我自問，碑文曾否經人改竄。碑文的「廿七」原來也許是「廿一」，經甚麼熱忱的天主教教士把「一」改成了「七」。這一個假設自然非絕對的不可能。但從另一方面看，又覺其事縹渺。因為拿這一個「七」字與碑文中的其餘幾個「七」字對照，其書法很相似。再來也可以問：原文不應為「廿二」，而應為「廿一」麼？因此，最近理的還是不如信牠為「廿七」，而且即是新約正典。這一個事實以前有隨基 (Saeki) 在論此碑文的書上注意及此，而他的話大概又是根據他以前的夏鳴雷 (Havret)，夏氏曾稱這一個數目與別西大譯本的二十二卷不合。謀勒 (Moule) 最近出版的書對此問題簡直沒有說起。不用說，西方的新約學者，如有知道這一個事實的，也是很少。

這如何解釋？有的人或者要說：這只是中國的涅斯多留會較之我們平常所知道的西方涅斯多留會更純真而合正統一點。但無論怎樣，這不是一個

有歷史事實爲證的解釋，而有人認爲必須有歷史的證據。我曾與一德國學者通訊，討論這一個問題。他說這大概是因各省的涅斯多留教會在聖經的範圍上多少是自由的，由各處的主教長本其信仰與神學而定他們的正典。這也許可能，但不足以說明中國的主教在七世紀的中葉就決定了正典有二十七部，而這種定法在亞洲其餘的地方幾無遺跡可見，只有極西邊用希拉語的區域我們才能見到這種二十七卷的正典。照我所能解釋的第一是涅斯多留會的宣教師從本國曾得到一種平常少說少聞的遺傳，知道新約有二十七卷。這一個解釋不能全非。我們對於這一個教會的內部生活所知道的太少，因此難說這是不可能的。但就我們所已知的說，我仍認爲難信其可靠。第二個解釋是中國的涅斯多留會不單是受了牠母會的影響，也是受了西亞西亞說希拉語的教會的影響。這也許像很大膽的臆測。隨基曾指出在亞洲的中世史這一片園地上人的想像力可如何縱情馳騁，因爲那裏很少令人不快的事實作障礙物。但有一兩件事令我本

着無虧的歷史的良心認這一說可能。(一)那時是唐朝時代，恐怕這一個朝代的君主原來就是外國種；這一個朝代的版圖大於任何朝代所有，已接近西亞的回教國家。這時候東西的交通便利，行旅安全。我們雖不確實的知道當時有希拉教的人到過中國，或是中國的基督徒到過康士坦丁堡，但就情形說是有幾分可信的。再來，我們也可以說，在中國與西方有一個媒妁，那就是亞美尼亞，因為我們聽說，亞美尼亞的聖佐治 (St. George) 的兄弟普仁 (Puren) 逃到了中國避難。

(二)這一說有西北河套地方所發現的涅斯多留十字架作進一步的辯護。司各特 (Scott) 等氏曾有討論這些十字架的文字載於教務雜誌。令我注意的是有些十字架刻有希拉文。刻文的考訂固多臆測，但我必得承認其中確有希拉字母與標誌。這若不錯，就顯見涅斯多留會起先曾用希拉字的基督教標誌，而不是我們所想像，且見於中國其他景教遺物（唐山的石刻）的敘利亞字的基督教標誌，在中國當時雖只有這一個用敘利亞語的大教

會爲傳基督教的惟一機關，而我們却找着有豐物的遺物刻有希拉標誌。

(三)另有一微露希拉影響的是南西比利亞森密利貞斯克 (Semiryechensk) 的涅石多留墓碑。一八八五年俄人發現了兩處涅斯多留墓園，有墓碑六百三十方刻着敘利亞文。其中年代最古的不出九世紀中葉，而最晚的屬十四世紀中葉。這一個遠處邊陲幾爲人所不知的地角當時所有基督教的團體可謂不小，因爲約在三百標明男性的墓碑中有九個執事長，八個教會裁判員與解釋聖經的博士，二十二個外執事 (Visitors)，三個釋經學者，四十六個教員，兩個傳道人與許多神甫。這些人的名字對於研究土耳其人名學殊有關係，但其中這裏那裏顯然雜有希拉名字如猶利亞 (Julia) 一見即知非新舊約所用的名字，而爲希拉名字。再其中多人有庫施但慈 (Kushtanz) 的名字，據赤倭勒孫 (Chwolson) 的意見，這就是希拉文的康士坦斯 (Constance)。這些名字表明中亞西亞的各民族與遠東常有交通；否則我們不能滿意的解釋同在一個墓園之內

如何葬有從中國，印度，東西土耳其斯坦，蒙古，滿洲，西北利亞，波斯等許多國家來的人。

由這一點看，關於基督教的希拉思想曾隨着這交通的大道灌輸到各處，豈不可能？

但我們一轉到在中國最近所發現的景教遺物，敘利亞新約正典的問題就愈形複雜了。最先一個發現就是泊畧 (Pelliot) 於一九〇八年在敦煌石室所找到的景教文憲，現存於巴黎國立聖經博物院。『盡人皆知有大批文憲密藏於中國極西北敦煌附近乾和屯的一間小石室中於十九世紀之末為本地僧人所發現了。一九〇八年施泰因爵士 (Sir Aurel Stein) 得到了不少的文件，現存於倫敦。數星期之後泊畧教授也到了那裏，見仍有萬數件的文稿依然未動。泊氏所帶到巴黎的這些寶物，其中有一件即此有關於基督教的小文件，有三處已經撕裂，但還完整可讀。就文件的內容看，不能早於八〇〇年，即阿羅本時，而且雖發現於這麼遠的所在，但似乎原來是在長安 (西安) 寫的？這上面先有一篇三威蒙度讚，經明干那博士 (A. Mingana) 鑑定，即東

敘利亞所用的榮歸主頌 (Gloria in excelsis). 其次有聖徒與經的名表，末後是幾句有歷史性質的跋！(見謀勒的書)。我們不能詳論這一首很有興趣且為現存最古的中國基督教頌主詩，但我們必須對第二第三兩段加以申述。第二段的題語是「尊經」二字。初看，這自然可作「可尊敬的經」之意。但謀勒把這看為兩個名物字，譯作「可尊敬者及聖經」，這大概是對的。這一段起首就有一個可尊敬者的名表，列在最前的是三一真神。那裏說：「敬禮妙身皇父阿羅訶，應身皇子彌施訶，證身盧訶寧俱沙 (即敘利亞文的 Ruhaida qudsa, 聖靈)。已上三身同歸一體」。這顯然是一種信條。接着就是一個稱為「法王」的名表。「法王」原是佛的尊稱，但借用在這裏是「教尊」或聖徒的意思。照文字看，這些必然是敘利亞教會最重要的人物。他們是誰呢？

要把這些名字一個一個依次考證出來，頗不容易，因為唐時的語音與現今的國語決不一樣。瑞典的高本漢教授 (Karlgren) 在他所著的中文分解字典上曾從事於考訂中文的古音，而照我所知

道的，他的考訂可謂正確。他在字典上列了字音。按照他的讀音法，第一個名字是「瑜罕難」，這近於希伯來文的 Johanan，即約翰，第二是「盧伽」，第三個是「摩矩辭」，第四是「明泰」。這四個名字既很像四個著福音的人，我們自然想在以下的名字中另找聖經的作者。第五是「牟世」，謀勒斷之為摩西，第六是「多惠」（唐時讀如 *tá jiwei*），顯然是大衛。第七「景通」，或是拿單，但這只是臆測。第八「寶路」顯然是保羅。第九是「千眼」，這個不知是名字還是稱呼，到了第十六的「廿四聖」及最末的一個「報信」，也發生同樣的問題。第十六又難算是稱呼，因為是幾個數字，而且景教碑上說基督成全了二十四聖的舊法，這顯然指舊約而言。這二十四聖在舊約的人物中如何分派，我在這裏不能詳述。

謀勒認第十二「摩薩吉思」為馬爾撒爾吉思 (Mar Sargis)，第十三「宜利吉思」為佐治 (George)，第十七「憲難耶」為哈拿雅 (Hanaja)，第十九「彌沙曳」為米薛勒 (Mishael)，但我不明白謀氏如何能以第十八「賀薩耶」為亞沙利亞 (Azariah)。依字音說，多

像何西阿。不論是與不是，總之這是一羣雜亂的名字，有的是新約的，有的是舊約的，有的是旁經的，還有的，至少有一個，是一個總名，「二十四聖法王」。依本段開始的信條語氣看，這種記法的雜亂很是奇異。因此我把涅斯多留會儀式書中的聖徒錄檢閱了一番。他們的彌撒儀式中有以下的一段說：

『我們要禱告並祈求萬有的主上帝，爲一切在他面前蒙喜悅的正直公義的先聖，收納這供物。我們也爲紀念亞當，亞伯，塞特等禱告。』

接着就是一批一批的聖徒，教父的人名表，一表有六十八個名字，一表有五十一個，一表有三十一個，一表有十六個……，但沒有一個可合敦煌文件上這二十二個名字或子目的表。在敦煌文件上也找不着涅斯多留會儀式書中最多說到的名字如亞波希舒(Abhdishu)，伊舒雅布(Ishoyabhi)，以利亞等。

我們暫時放下這一段，轉到第三段的經。經共三十五部。我們自然以爲其中必有聖經的書名，作

者，及內容的標明。我們且先看文件上的跋。跋說：

『謹按諸經的目錄，大秦本教經都五百三十部，並是貝葉梵音。唐太宗皇帝貞觀九年西域大德僧阿羅本屆於中夏並奏上本音。房玄齡，魏徵宣譯奏言，後召本教大德僧景淨譯得已上三十部卷除。大數具在貝皮夾，猶未翻譯』

跋上所說的景淨即景教碑文的作者，並據近年發現的另一文件，景淨曾助印度的佛教僧人譯佛教的經典爲中文。再從他所譯的這一個聖徒錄看，他又似乎有天主教的意味，其天主教意味之深，令我們幾乎難信他是基督教的牧師。又據謀勒的意見，聖徒錄的第十四卷「三際經」是馬尼教的著作，恐怕第十六「寧思經」也是一樣。但這如何可能呢？第二卷「宣元至本經」有些像創世記，但這一部經，據謀勒所說，已經發現，只是尚未刊佈。第三卷「志玄安樂經」也發現了，且已於 Toyo gakuho 出版。這一卷並不是書，只是一篇短文。這兩件現爲中國人所有，但都不是聖經的書。但其中有的又確是聖經，如第十九卷「寶路法王經」即保羅的書信。第五卷「多惠聖王經」必是大衛的詩篇。

第六卷，「阿思瞿利容經」，有人曾斷爲福音書（改正經名的一字），但我認第三十一卷的「四門經」或卽四福音。第二十六卷「牟世法王經」大概是摩西五經。第三十三卷「摩薩吉斯經」的「摩薩」大概是馬爾吉斯，而第二十五卷「三威讚經」顯係本文件第一段所寫的三威蒙度讚。

我們一見這雜亂無次的書目，不能不問在五百三十部經中如何只選了這三十餘部，特加注重，而似乎視爲一種正典的聖經，我在涅斯多留會的史籍或其他爲人所公認的著作中找不出理由來。

因此我得到了一個終結，就是：這是要湊合種種雜亂的材料造成一部新約舊約正典的膚淺而無知識的舉動。

這兩段中前段的「法王」卽指新約，後段的「經」卽指舊約，前段共二十二個名字，後段共三十五個名字，實際上這與涅斯多留會的聖經數目恰相符合。我因此提出一個結論，就是寫這篇短文件的人必有一模糊的觀念，以爲他的教會定了新約有二十二卷，舊約有三十五卷，而自己既不知道這

不是新約的書 只是涅斯多留教士，如景淨等，所譯出散漫的書，就誤以新約的二十二卷與許多聖徒混在一起；到了後一段又只得把新約的一些作者拿去湊數了。這舊約爲三十五卷之說是很有理的，因爲涅斯多留會的計算法與我們三十九卷的計算法頗不相同，他們算十二小先知書只是一卷。大概他們也從未承認過歷代志。有時也沒有以斯拉與尼希米。因此，要算出這三十五部的數目是可能的。

我們可附帶提起一情形畧同的事實，只是時代較晚一點。耶穌會的人發現開封的猶太人確有一部聖經，即摩西五經。他們的碑石上載了。但關於其餘的書，也就不清楚了。例如其中有馬加比書，儀式書，還顯有米示望(Mishna)的幾段。

我們也要記得印刷術的發明如何助聖經成了定本。聖經與他書不同。直到有了印本書，有了紙，大都的聖經，才是完全的。以前只有幾個抄本(A, B, C, 等抄本)是完全的。大都的抄本，是一部一部分開寫的，只有那些互有關聯的就寫在一起。

例如福音書通常是做一本，保羅的各書信是做一本。但如何使較小的書合用，每每是一個難問題，而那些似決未決的書每單因寫法的理由處在一個不穩的地位。

我以上的斷語若是不錯，就可另下一個斷語，就是景教碑上所說新約爲二十七卷的一語只是一部理想的書，可說是一部實際上并不存在的書。景淨知道新約正典有二十七卷，但一部有這麼多卷數而且只有這麼多卷數的新約正典大概在中國當時并不知道，（雖然有的曾與別的書一路翻譯出來。）這證以上文所提出的兩件事實，可以明白：一即景淨曾譯佛經，一即敦煌文件上所載三十五卷聖經，而其中雜有各種各色非正典的書。這些書，據文件上所說，都是聖經。

當時實際上尚無所謂正典的觀念。景教人因與佛教人競爭之故大概只注重多譯經典，而沒有注意清清楚楚定出甚麼是正統的道理。這由他們的有些譯本的簡畧看，可爲證據。例如三威蒙度讚一卷只有四十二句，每句七字，共二百九十四字，

志玄安樂經一卷，據謀勒所說，只有二千五百九十四字。

因此我們可以做實在的事實說，新約的有些書雖曾翻譯出來，而景教人并不知道有一部新約正典。他們倒有很多雜亂而價值可疑的書。這也與當時中國景教徒的靈性狀況不算很高的一說恰相符合。

末了，我還有一個疑點須加申述，即景教碑的文筆與敦煌文件的文筆，兩相比較，有所不同。景教碑的文筆極為高妙，而敦煌文件的文筆則不然。例如所題「尊經」二字，作者若是指聖徒與經而說，他所題的就欠明瞭。若是作「可尊敬的經」看，（這也許是作者的原意）而與表中所說的許多「法王」又不相合。再文件跋中「三十部卷餘」的「餘」字也用的可疑。若作三十多部看，則應說「三十餘部卷」。就文氣說，「餘」字自應連下文讀，但又不合經卷之數。由這一點看，豈不表明寫這敦煌文件的人學識不高，並且也可以解釋他關於聖經的誤解，而景淨却是富於學識知道新約而且已將新約譯成了

中文？這似乎是可能的，但就景淨對於其他宗教的寬大態度看（如在日本發表的景教文件所說的），就難於相信了，而且在景淨時如有一部清清楚楚二十七卷譯成了中文的新約，我不信即令一個頭腦很不清楚的人會寫出像敦煌文件的這種書目來。

## 第十章 新約外的旁經及其他著作

本書以前曾屢次說到新約外的旁經。我們必須把這些書的性質加以申述。第一，這些書顯然是出於人的杜撰，其目的在滿足基督徒對於基督生平的事實所發生的好奇心理，而這些事實並不見於正典的福音，且是可稱爲「憑着肉體認基督」（林後五章十六節）的事實，如耶穌的面貌，耶穌所學習，耶穌幼年的歷史之類。在這些書裏面有的作者全憑空想隨意造出了基督徒絕不應注意而縱在今日却仍能欺騙人的事。我們從這些旁經上也可以看出人如何失落了對於基督和他福音的認識。我們且略舉一二以爲例證。如所謂多馬福音第四章說：

【這事之後他在村子裏走過，一個孩子跑着，撞了耶穌的肩。耶穌動了怒，對他說「你的路跑不到頭。」那孩子就立刻跌倒在地死了。有些人既見所行的事，就說，「這孩子是那裏生的呢？因爲他的話句句都作成了。」那死了的孩

子的父母來到約瑟那裏，責備他說：「你有這樣的一個孩子，就不能與我們同住在這村子裏；不然，你就要教訓他祝福，不要他咒詛：因為他殺了我們的孩子。」

這如何是那說：「那咒詛你們的，要為他們祝福，」又說：「讓小孩子到我這裏來」的耶穌呢？

但除了滿足人的好奇心理以外，另有引起人著這些旁經的動機，最重要的就是要為異端或其他假冒聖經的人名而著的書所有的道理作辯護。這類的道理既有差別，因此所出的書也有差別。我們且引所謂腓力福音的一段如下：

『主指示我靈魂上天的時候，應該怎樣說話，怎樣回答天上每個有權能的。（靈魂說），「我曾認識我自己，我從四方會把自己收集攏來，我沒有為那掌權者撒下種子，反倒拔除了他的根苗，我也收集了分散的肢體。我知道你是誰，因為我是從上頭而來之中的一個。』」

這種道理顯然是諾思底主義 (Gnosticism)。除了以上的兩種旁經外，從前另有極多的此類著作存在。現在雖仍有不少，但大都數已失傳了。希拉本的使徒行傳旁經共分三卷。再有彼得福音，巴多

羅買福音，安得烈福音，馬提亞福音等，保羅啟示錄，多馬啟示錄，司提反啟示錄等。凡是新約上有名些的人，差不多都被假託做了旁經的作者。如彼得，有假借他名義的福音，行傳，講道辭，啟示錄。這類的書大都失傳，就是真理的靈在教會工作的一大明證。

但有一種關於主的言論的口傳，這其中雖有許多假的，也有許多無疑的是真實可靠。最著名的一句已見於徒二十章三十五節。基督的這種不見於四福音而仍真實可靠的言論稱爲「未記錄的言論」是從希拉文的 ἀγγραφον 來的，意即「沒有寫下的。」這類未記錄的言論有的亦見於聖經抄本。涅斯勒 (Nestle) 出版的希拉文新約 (十三版之後的) 集有這些言論。參路六章四節在安息日作工之人的一事及可十五章九節以下。其他未記錄的重要言論有見於教父的著作的。如「要作老練的兌換銀錢的人」(見亞力山太的革利免所著雜記 *Stromata* 一書，一之二十八。)

此外，另有最古的教父的著作。這些教父大概

曾作使徒的門人，他們的著作中含有初期教會的真實經歷。這類著作稱爲「使徒教父。」有的著作甚至爲有些教會認爲與新約同等。這類的書如今容易得到，有的已由聖約翰大學的都孟高教授(Throop)譯成中文，名三聖傳集。使徒教父的著作通爲希拉文，有以下的各種：

(一)十二使徒遺訓 (Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων)。這是一本合入門問答與儀式於一卷的小書，記述學道友，聖洗，聖餐，教會規條等事。此書大概作於主後一〇〇年。著作的地點大概是巴勒斯丁。這部書似爲亞力山太的革利免認爲正典。此書至中世紀時曾一度失傳，但至一八八三年再經發現，對於明瞭初期的教會歷史大有裨益。

(二)革利免一書，亦名羅馬革利免書。這大概是一名叫革利免的奉羅馬教會的名寫給哥林多教會的一封書信，那時哥林多教會已起紛爭。這書信大半可說是主後九五年寫的。這本書對於斷定其中所引各書的年代有大幫助。古教會很重視這本書，並錄在亞力山太抄本。

(三)革利免二書，就內容說，不算是書信，乃是一篇聖道講臺或演詞。此書作於第二世紀的前半期。著作的地點不明。此書也錄在亞力山大抄本。書中有幾句未記錄的基督言論，故亦為重要之作。

(四)巴拿巴書，這難說是使徒行傳所說的巴拿巴所作。書作於主後七〇至一四〇年之間，見於古西乃抄本。

(五)依格那丟書，為安提阿主教伊格那丟赴羅馬途中所作。那時是他雅努(Trajan, 98-117)在位，伊格那丟即在羅馬殉難，時間大約是一一〇年。書中一共有真書信七封，致以弗所，馬內下，他拉勒，羅馬，非拉鉄非，士每拿，諸教會，外一書致主教坡旅甲。

(六)坡旅甲書，為士每拿的主教坡旅甲於伊格那丟殉道後不久答腓立比教會的書信，因腓立比教會曾寫信要伊格那丟的書信。

(七)坡旅甲殉難記，記述坡旅甲殉難情形，大概作於主後一五五年。

(八) 黑馬牧師書，為羅馬一基督徒名黑馬的所作，是一部啟示錄，其大等於其他一切使徒教父著作的總和。著作的年代大概是一四〇至一五四年，其中的一部也許還早三四十年。書為古教會的有些團體所重視，亦見於西乃抄本。亞他那修稱十二使徒遺訓與黑馬牧師書可為學道友誦讀，前面已經說過。

(注) 讀者須分別革利免一書 (亦稱羅馬革利免書) 與主後約兩百年亞力山太的革利免所著的書。

## 第十一章 新約原稿

新約各書的作者(如馬可，保羅等人)的原稿，照現在所曉得的，已無一存留。今日在埃及雖然發現了很多的古書，但學者公認新約的原稿已無從得到。這有以下的理由：

(一)初期的基督徒想着主快要再臨，恐怕只再過幾年。他們所注重的是這些著作的意義與精神，因此沒有特別留意要保存這些原稿。

(二)他們還不知道尊重新約使徒們的遺物，因此沒有保存他們的甚麼東西。

(三)這些書多在教會公用，至緊要的是要經文清楚。一本書若是用壞了，就急速另抄一本，新本若清楚合用些，舊的大概就沒有人注意了。

(四)寫書的材料大都是質柔易碎的蒲紙。如非在乾燥如埃及的地方，就如平常的紙類在中國易於受潮濕損壞一樣。

等到教會搜求原稿要加以保存時，為時已晚

了。雖力事搜求，亦無有所得。約主後四八〇年據云在斷爲巴拿巴墓的墓穴中找着了馬太福音的原稿，約六〇〇年據云有約翰福音的原稿見於以弗所，但兩說都未經證實。

## 第十二章 作書的材料及書法

(一) 蒲紙 (Papyrus)。蒲紙是埃及所產的一種蒲草製造的。製法，將蒲草分成扁長的條子，照所需的寬度排列，上面再橫排一層，漬濕之後塗以膠質，壓成紙張，然後以鎚鎚打，晒乾。再用象牙或甲殼摩擦，即成光滑之紙。一張紙大都可供一封信之用。如要再長，則將數張或數十張用膠質連接，捲成一軸，如中國的對聯。據所發現的，這種蒲軸有長達四十米突的。埃及的蒲紙發明很早。近來發現有主前二六〇〇年的蒲紙。

書的款式是一段一段成柱狀。通常只寫在一面，間有兩面都寫的（啟五章一節，結二章十節）。書成之後，捲於木軸上。第一頁，或第一柱，即展開卷軸之處。書名或寄書的地址另書於一紙條之上。通常不寫年，月，日。

主後第一世紀，蒲軸漸成了一頁一頁的書本式，全不用卷軸了。

(二)蒲紙以外，另有一種廉價的寫字的材料，那就是陶器的碎片，這也發現很不少。這種材料只能用做簡單的收據，要信，投票之類。這種材料的名字單數是 ostracon，複數是 ostraca。

(三)上等而最耐久的材料是「皮紙」。這是用山羊，綿羊，小牛，驢，豬，羚羊等動物皮製造的。這種材料雖也有製成皮軸的，但大都是書本。二面都有字。大概新約的作者沒有用過這種材料寫書的。教會發達之後，聖經才有用皮紙的。如 B, S, A, D, 等古抄本都是用皮紙寫的。這種紙料自然昂貴。曾有人計算一部西乃抄本(S)需一百七十餘羚羊皮的材料。

因皮紙昂貴，有時已經用過的皮紙，再拿來擦去字跡，在紙上另寫新的。但因每每擦的隨便，原有的文字依然模糊可認，如經化學的洗刷之後則更清楚。這類的書名叫「複寫本」。如 C 抄本即此種複寫本之一。

寫字的筆爲一種空心蘆管或竹籤（約叁十三節）。有時也用鐵，骨，木等所製的筆。

寫字時，一字一字連續寫去，沒有離隔，也沒有今日希拉文新約上的重音號。較古而較精美的抄本，寫法一律用大字母。字與字不相離隔，有時畧使字義不明。例如D抄本太九章十八節的EICEAΘQN 亦可作 εἰς ἔλθων 意即「有一個……來」，亦可作爲一個字讀（意即「進來」）。又如可十章四十節的ΑΛΛΟΙΧΤΟΙΜΑΧΤΑΙ，可作 ἄλλοις ἡτοίμασται（「爲別人預備的」）讀，亦可作 ἄλλ' οἷς ἡτοίμασται（「乃是爲誰預備……的」）讀。

爲省篇幅，又有許多省畧的寫法。

原有的聖經並未分章，聖經分章起於一二二八年坎特布里 (Canterbury) 的大主教郎登 (Stephan Langton)；也並未分節，分節起於一五五一年日內瓦 (Geneva) 的司提反努 (Robert Stephanus)。

印刷術未發明之先，每一部書自然須人抄寫。抄寫的人也自然與常人一樣，免不了缺點。因這緣故抄寫聖經的時候，不論他是照別的經本謄錄，或是由別人口述他只筆記，都常有錯誤。他或者看的不清，因此把相類似的字寫上了。他的眼也可以遺

漏一行。口述的人所說的，有一個兩個字，他也許沒有聽清。有時也可以出於好意把作者原有的字改變一下，以爲悅耳些，或是能將原意表達得清楚些。有時舊約的引語與他自己所有的舊約經本不同，因而加以修改。有時他在經文上自加一二註語，而以後再抄的人却以爲是經文所原有。也有時有確爲基督所說的一句話，在原文不見，而另加於別處。因這種種原因後來必須將種種不同的經文細加比較，以求原有的經文。但在這一事上神學與研究其他古著的科學相較，神學可算有幸，因爲那些教外最重要的書，抄本在一千年或還不到一千年以前的。現在所存的已寥寥無幾，而新約一書，出於四世紀的完全抄本和甚至出於二世紀的一部分新約的抄本，現在所存的爲數卻極多。

但要求出新約原有的經文，自然是很難的工作。惟有極飽學的專家才能從事這種工作，因爲有很多的事實大費思考，且沒有公共的原則可以遵從。例如有經文互有差異的兩種抄本，一種屬主後五〇〇年，一種屬四〇〇年，這樣屬四〇〇年的一

種自較正確。這通常雖如此，但不盡然。那較晚的抄本也許是根據一種主後二〇〇年的抄本，而抄錄時更仔細更正確，那較早的抄本卻是根據主後三〇〇年的一種抄本，抄寫時卻不如前者的仔細。

但有兩條原則大多的時候是適用的。一是經文有差異時，最難的大概是正確的；一是較短的大概是可靠的。這兩條原則合用的時候很多。因為大概抄寫的人遇經文有不懂之處，他就改爲容易懂的，再者短的經文大概因他加了註語而伸長了。但讀者應注意這兩條原則不是可普用的；應用時必須慎重。

爲求恢復原有的經文，不但有這些古抄本之助，而亦有種種古譯本可資借鏡。再來另有古教父著作中的引語可按。這些都應在研究之列。

## 第十三章 新約抄本

上章已經說過新約的經文是由抄本，譯本，及引語保存着。本章要討論抄本，共分三段敘述：(一)蒲紙抄本，(二)大楷抄本，(三)小楷抄本。這種分法雖不完全滿意，而可助學子易於記憶我們所要涉及的材料。

### (一)蒲紙抄本。

近年在埃及所發現大批的蒲紙著作中也有聖經經文的零件。這些零件多半是很短的，大概多是從書上撕裂下來的。這類蒲紙經文，現在定了一個名稱，叫 P，並於每種加以號記如 1 P，有太一章的一段，屬於三四世紀。22 P 有約十五章二十五至三十一節，屬三世紀。37 P 有太二十六章二十六，二十七節，亦屬三世紀。餘不盡舉。這些零件的經文雖短，而因其年代悠久，故為現今所能得到最古的經文的式樣。約在一九三〇年曾發現有從全聖經上來的蒲紙一百九十頁，許多是撕裂了的。二十八頁

是福音與使徒行傳來的，九頁從保羅的書信來的，十頁從啟示錄來的，都屬於三世紀以前之物，因此較之最古的大楷抄本還早一〇〇年。這裏面也有五頁是從以諾書來的，又有的是從較晚的講道辭上來的。

## (二)大楷抄本。

大楷抄本即全書都用大字母寫的抄本。因其多佔篇幅，故皮紙的新約抄本很少有全新約的。現今所知道的大楷抄本不下七十種，而有全新約的僅四種，其餘都只有一部分，或福音，或保羅的書信之類。這些抄本現在都用大字母爲省號，但因大楷抄本的數目多於羅馬字母（亦即英文字母）的數目，所以另用希伯來及希拉字母以補不足。近來又另有一種用亞拉伯數字爲省號的方法，如 01, 05, 027 之類，0 表大楷抄本。最重要的大楷抄本有以下數種。

(甲)法迪坎抄本(Vaticanus)，省號爲 B (或 03)，這是至名貴而至重要的新約抄本，也是現有最古的皮紙抄本，現存於教皇的法迪坎圖書館。全抄本

共七五九頁，其中一四二頁爲新約的經文，餘爲舊約七十譯本。不幸抄本的起頭與末尾都失掉了幾頁。其中的新約有完全的福音，使徒行傳，古教會公函，保羅的書信並有希伯來書至九章十四節的 καθαρῶν 一字的前半節 καθα 爲止，以後就撕斷了。再來也沒有提摩太前後，提多，腓利門，啟示錄諸書，都失落了。有的學者相信此抄本內還有使徒教父的著作(十二使徒遺訓，黑馬書)。全抄本中雖有應加修正之處，但在一切抄本中恐怕是最爲可靠的。

(乙)西乃抄本 (Sinaiticus)，省號爲 S (亦作 א，即希伯來文的首一字母 aleph，但因多數印刷局無希伯來字母，我們就用 S)，另一省號爲 01。這是上世紀中葉德國學者替申多夫 (Tischendorf) 所發現。他發現的情形頗爲奇異。一八四四年替氏受薩克遜王之資助，到了西乃山，寓於加他林 (Catharine) 修道院。他在要拿去焚燒的一簞廢紙裏面找着了四十三頁古皮紙，竟是一個殘破的古抄本，他整理出來發表了。一八五三年他又到那修道院，卻

無所發現。一八五九年他受俄皇的保護第三次到了那修道院。正起程返歐時，院裏的住持把一個用紅布包裹的抄本給他，他一見喜出望外，因為抄本上所有的就是所缺的舊約新約的各段，新約的書不但本本都有，而另有巴拿巴書和黑馬書的一部分。替氏與修道院的當局商定，將抄本獻給俄皇。俄皇得書之後，以鉅金酬報那修道院，並將抄本發表，公佈於世。這一個抄本就這麼得免於火，但那些愚昧無知的修道士從前已經燒了多少呢？

西乃是很大的抄本，共三百四十六頁，新約佔一百四十七頁半。頁的面積為43×37.8厘米，一犛羊皮僅能做兩頁半。但經文不及法迪坎抄本精確。抄本的年代屬主後三〇〇至四〇〇年之間。這一個古抄本已由俄國政府於一九三三年十二月售於英國博物館了，代價為十萬磅。這一筆巨款半由英國政府所出，半由社會捐助。交抄本的日期為十二月二十四日，誠為送給英國民族的一大聖誕禮物！

(丙)亞力山太抄本 (Alexandrinus)，省號為 A (或 02)。這一個抄本大半作於埃及，屬五世紀。以

後由埃及遷到了康士坦丁堡，復於一六二八年由康士坦丁堡總主教奉獻於英王。現存於英國博物館。這抄本原來有全聖經，但有幾處已經散失了。新約缺太一章一至二十五章六節，約六章五十節至八章五十二節，林後四章十三節至十二章七節。抄本末後另有革利免一、二書，惟二書自十二章五節之後全缺了。據目錄所載，克利免二書之後還有所羅門詩十八篇(參本書第六章)。因法迪坎抄本藏於教皇宮庭，僅少數的人得一寓目，而西乃抄本發現不久，所以只有亞力山太抄本易於見到，因這緣故所出較早的希拉文新約多本於此抄本。

(丁)以法蓮抄本，亦稱複寫以法蓮抄本(Codex Ephraemi Rescriptus)，省號爲C，或O4。此抄本原亦有全聖經，是最重要的複寫本，因爲十二世紀時有人將作於五世紀時的原有聖經經文洗去而另於其上錄敘利亞教會的教父以法蓮所作的勸世文三十八篇。先經種種努力，想恢復抄本上原有聖經的經文，但都未成功，後來經替申多夫終於把原有經文找出來，並發表了(一八四三年，在他發現西乃抄

本以前四十五年)。C抄本有六十四頁，爲七十譯本經文的一部分，一百四十五頁爲新約，約有全新約的八分之五，但各書都殘缺不全，帖後及約二兩書已全失了。

(戊)劍橋伯撒抄本 (Codex Bezae Cantabrigiensis)，省號爲 D<sup>ea</sup> 或 05。此抄本僅有福音及使徒行傳，爲最古的希拉拉丁抄本，卽左方爲希拉經文，右方爲拉丁經文，作於六世紀。此抄本先曾爲瑞士改教師伯撒所得，後由伯撒贈與劍橋大學的圖書室。

按此抄本近曾多引起討論，因其中的路加與使徒行傳的經文很多與較古的抄本不符，而與古敘利亞及拉丁譯本却相近。如路六章四節說：「又在那日耶穌看見一個人在安息日作工，就對他說：『你這人哪，你若知道你所作的，就有福了，你若不知道，就有禍了，就是犯律法的』。又路十一章二節以下說：『他却對他們說：『你們禱告的時候，不可像別人語無倫次(或訥訥不休)，因爲有些人，以爲話多就必蒙垂聽；你們禱告的時候要說：『我們在天上的父；願你的名得尊爲聖；願你的國降臨在我們身上』』。又路二十三章五十三節說：『……把他安放之後，就在墓前安了

一塊二十個(人)難以推開的石頭」。徒十章十節說：「他們出去，下了七步……」。以上及其他不同的經文如路二十三章五十三節有時却與埃及的譯本相合。

關於劍橋伯撒抄本的來歷，學者的意見頗不一致。大概此抄本作於高盧 (Gaul)，經文多少與愛任紐有關係。

(己)清山抄本 (Claromontanus)，省號爲D<sub>p</sub>，或06。這也是希拉拉丁合璧抄本，內有保羅的書信，或可算爲Dea的第二部，兩者原是一個抄本，亦未可知。因這緣故，所用的省號也是D (單用一個D字母時，如其所引爲福音或使徒行傳，則指劍橋伯撒本而言，如所引爲保羅的書信，即指清山本。)此抄本前亦屬伯撒，但今存於巴黎國立圖書館。

(庚)華盛頓抄本 (Washingtonianus)，或稱夫里耳抄本 (Freer Manuscript) 省號爲W，或032。這是美國最重要的抄本，大概屬五世紀時的產物。大可注意的是可十六章九至二十節的末了一段異於其他抄本。

其餘的大楷抄本亦屬重要，但本書不能盡述。

### (三)小楷抄本。

小楷抄本之意即書法與希拉印本書大致相似的抄本。此類抄本大都較晚於大楷抄本，其中多數出於十至十四紀。屬十世紀以前的就很少了。小楷抄本遠多於大楷抄本。現在所知道的共二千三百種。其中四十五至五十種有全新約。小楷抄本所用的紙料大都是皮紙，少數是紙。通常用亞拉伯數字加於各抄本以示區別。此類抄本雖年代較晚，而近來多引起學者注意，因為這些抄本所用為根據的經文多有較之有的大楷抄本還古的。例如三十三號有一語與B抄本有關。七百號中路六章二節有「你的聖靈臨到我們身上，潔淨我們」特異的語句，此語句亦見於馬吉安 (Markion) 與女撒的貴鈞利 (Gregory of Nyssa) 的著作。小楷抄本中有數種大致相同的，大概同出於一個張本。這一類的抄本，最重要的有兩系。第一系 (即一號，二十二號，一百十八號，一百三十一號，二百零九號，一千五百八十二號，二千一百九十三號) 的經文與敘利亞經文及

俄利根的聖經引語類似。這一系的抄本，許多學者斷爲是從該撒利亞來的。再有第十三系亦稱爲非拉爾系(Ferrar Group, 非拉爾爲一愛爾蘭學者，此系係非氏所發現)，爲十三號，六十九號，一百二十九號。這一系的抄本大概同出於南意大利的一種今已失傳的抄本。

## 第十四章 新約古譯本

求出新約最古與原有經文的一大而且重要的幫助即古譯本，就是在說希拉語以外的諸國基督教通行之後所產生出來的。譯本對於經文的價值在乎二事。第一，古譯本的年代較之現在最大的古抄本還早。上章已經討論，古抄本沒有早過四世紀的，而敘利亞與拉丁譯本却作於約主後二〇〇年，距原有聖經著作之時僅一〇〇至一五〇年。如今雖沒有原稿的譯本，但一譯本既成之後不如希拉文抄本之多有改變，因這緣故一種較晚出的譯本也許能有一種很古的經文。第二，多數的希拉文抄本如B, S, D, 等本，我們不確知他們成書的地點，而譯本即自證其出自何所。如一埃及譯本出於埃及，敘利亞譯本出於敘利亞，這大概必如此。由這一點看，對於抄本我們可得到種種結論。例如出在埃及的一種譯本若與B抄本相近，這就大概可說B抄本必作於埃及。

反之，應用譯本又須有慎重之處；「譯者的不忠實」常是一個危險。沒有甚麼譯本能將原意完全表達出來。這若沒有別的原因，也有這一個原因，那就是，若原文有兩種看法的，就得選擇一個。由於助讀字與助格字所含意義上細微的區別每每不能透譯出來。再有一點：譯本也由謄錄的抄本保存下來，而且種類不同，因此須加考究而審定其價值。這就發生了以下的種種問題：這是不是譯本原有的經文？經過這許多時代有甚麼錯誤混入這些譯本中去了？第一次的繙譯曾否竭力按原文直譯？還是譯者只是譯意？

最重要的古新約譯本共分三類，即敘利亞譯本，埃及譯本，拉丁譯本，而這三類又各有其不同的譯本。

### (一) 敘利亞譯本。

前章曾論及他提安的福音合參及敘利亞文的四福音譯本。這兩種譯本代表很古的經文，以後再要敘述。第一種敘利亞譯本是庫熱頓譯本 (Curetonian, 簡書爲Syc, 「庫熱頓」爲英人名, 他最先研究

此譯本，並認馬太一書的經文恰合於亞蘭文的原本。此譯本作於五世紀之初。第二種是敘利亞西乃譯本(簡書爲 Sys)，一八九二年爲路易斯吉布孫兩夫人(Mrs. Lewis and Mrs. Gibson)發現於西乃的加他林修道院。這是一種複寫本，屬於五世紀。這一個譯本與庫熱頓譯本也代表很古的經文；多與 B 抄本及 S 抄本相合，但亦有令人驚奇的語句。例如約四章二十七節說門徒看見他「站着和一個婦人說話，」不是「坐着」。別種抄本沒有如此說的，但這所說的豈不是原有的經文而與我們所認識的主對於一個墮落可憐的婦人尙如此有禮的身分相合？又可八章三十一節說：「並且他們要殺害他，第三日他要復活，當衆講說這道」。太二十七章十六節所說的強盜巴拿巴與主同名，因此彼拉多問猶太人說；「你們要我釋放那一個給你們？是巴拿巴耶穌呢，是稱爲基督的耶穌呢？」

敘利亞聖經的標準譯本即成於拉布喇時(四一一至四三五年)的別西大譯本，這在論敘利亞正典的一章已經論及。這是敘利亞及涅斯多留教會

所公認的譯本，僅有新約正典二十二卷。

### (二) 埃及譯本。

據遺傳，基督教由馬可傳到了埃及，而在埃及確有很古的基督教遺跡。像亞力山太這樣的城通用的語言雖是希拉語，而埃及語科普替(Coptic)仍用於國內。埃及另有數種土語。北埃及三角江一帶說的是波海利土語(Bohairic)，南埃及說的是沙希地土語(Sahidic)。這兩種土語都有聖經譯本。

### (三) 拉丁譯本。

武加大譯本未出之前，在西方已有許多種譯本流行。這些譯本成書很早，因為曾為居普良(Cyprian死於二五八年)所用。大概特土良(約死於二二〇年)也用過。這些譯本的經文多不相同，但仔細研究，可分為幾系。初出拉丁譯本的地方無從知道。羅馬決不是初出拉丁譯本的地方，因為那裏用希拉語到了頗晚的時候。初出拉丁譯本的地方也許是北非洲。這些抄本多用小字母號記以示區別(a, b, c, 為三種主要的拉丁抄本)。再來這些抄本另有一個總號記，即“it”為italian(意大利)一字

的縮寫。

因這些譯本的經文各有出入，教皇達馬穌 (Damasus) 於三八三年命耶柔米出一新聖經譯本。耶氏初頗懼怯，因為他曉得一般的人對於聖經的語句既用慣了，必反對修改。因這緣故他極持慎重，凡新約譯文非萬不得已必加修改的，他多照舊。但舊約，他直從希伯來文重譯過來。與舊譯不同的很多，為此大受人的詬啐。耶氏答覆批評他的人說，他們是「誤以無知爲聖」。他的譯本漸漸爲人所公認了。即現今稱爲武加大譯本者是，「武加大」(Vulgate)即「公用譯本」之意。到天特會議，此譯本被認爲天主教的正確經文。

聖經在遠古時代還譯成了別種文字，但限於篇幅，不能盡述。

### 引語

除抄本譯本之外，另有一種有助於求出原有經文的材料，那就是見於教父著作中的引語。此類聖經引語之多，縱一切抄本譯本全失傳了，我們也可單憑引語求出聖經的經文來，而且這些引語又

是很古，有的是從使徒教父時代（起於主後九五年）來的，因此極屬有用。但應用這些引語，也是要慎重。因為第一他們引聖經時，不知是照聖經直錄，抑是只憑記憶，僅引大意，如此，所引的恐不正確，或說法不同。據云亞力山太的革利免曾四次引太十八章三節，而四次的引語各不相同（此說作者尙未能證實）。第二，抄書的人也許曾把教父的引語修改，合乎他自己所有的聖經。

## 第十五章

### 抄本的支系及求出正確經文之法

我們研究新約的經文，已經知道有很多的差別。誠實的信徒心裏恐怕要起疑問：上帝的道大都不很確定。關於這一點，我們要立引最飽學的專門學者的意見來說。他們公認經文雖有很多的差別，但這些差不多常是有關於無法繙譯的細微的差別，如「並且」，「但」等類的連續字及助語字。英國大學者魏斯科及霍爾特兩氏(Westcott and Hort)說：「如將比較無關宏旨的細節，如次序的顛倒，固有名詞之指件字的增減等除外，則依我們所看，仍有疑點的字，總計起來尚不到全新約的千分之一」。此外，我們也可以加上我們所確信的，就是在經文評定學上並沒有發現甚麼事實，足以影響教會對種種教理上的信仰。只有一處，因古本的見證雙方各半，致使經文不定，而在教義學上發生關係的，是羅八章十一節，那裏能發生一個問題，不

知保羅所說的上帝要使我們的身體活過來是「因」住在我們裏面的聖靈的緣故，還是「藉着」住在我們裏面的聖靈。但這並不使我們對於聖靈的工作發生甚麼不確定的觀念，因為聖靈的工作在別的章節上有明確的記述。（一兩種抄本上少數的讀法，我不以為即屬可疑，例如Syc抄本的太一章十四節，而同書一章十八節及一章二十節却合乎正統的教義）。

試驗種種經本，不論是希拉原文抄本或譯本，已如前章所說，可分「支系」。這已成一通用的名詞（自魏斯科及霍爾特的著作之後），用於經文互有關係的抄本或譯本。凡同於一個根源的經本，必很相似，這是不難明白的。此類經本大都也必屬於同一地域。例如凡鄰近大城如亞力山太的地域所有各教會的聖經大都必是相同，因為必是從那大城的教會所有的一種古本直接或間接抄錄而來的。城市主教的地位既日漸提高，他們教會及圖書室的聖經的權威也必與之等量增加——再，也因城市教會的聖經抄寫的較為精緻正確。牧師來見

城市的主教時，若是他那教會所有的聖經不合用，他也許要向主教借聖經另抄一本。不然就把自己教會的聖經帶來與主教所用的比較照着改正錯誤或甚至不相合的地方。聖經的經文就這樣漸屬於一類了。再，經文漸屬一類的事又不單限於一區一隅，因為教會的領袖，像亞他那修等人，有時可遠遊他處（如亞氏從亞力山太到羅馬），而將聖經也帶去了。因這緣故他那特有的聖經經文就傳到了一個新地域。種種形式不同的經文，或另有傳佈推廣的方法，而顯著的事實是我們有幾種經文多少相同的支系。

第一是柯依涅系 (Koine)，這一個支系的省號爲 K，多數的大楷抄本，差不多一切的小楷抄本，五世紀以後一切教父的著作，主後三百年以後的譯本都屬於這一個支系。第二是西方支系。屬於這支系的有 D 抄本，S<sub>yc</sub>抄本，S<sub>ys</sub>抄本，古拉丁譯本，以及非拉爾系的小楷抄本。第三是中立系或亞力山太系，包括 B 抄本，S 抄本，數種大楷抄本，三十三號小楷抄本等。這一支系的省號是 H。（此

外有人還提出一個該撒利亞系)。三四十年前學者公認H系爲新約各書最完全的原有經文。但現在有些學者認爲在西方系中也許有重要的經本。涅斯勒出版的新約集有大多數的近代經本(替申多夫本,霍爾特魏斯科本,魏斯本)。這些經本大都從H系,特別從B抄本。但涅氏後來(第十三版起)又另從別的系別的抄本中錄入許多很重要的語句,所以他出版的經本(十三,十四等版),是現有供學子研習的最好經本。

印刷術發明之後的第一部重要希拉文新約是一五一六年伊拉斯母(Erasmus)出版的一部。那時他只有少數晚出而不全備的抄本可供參考;他所有那些抄本都缺啟示錄的經文,只一部有啟示錄的一部分。因這緣故伊氏在啟示錄一書中只得將所缺的照拉丁本譯成希拉文來完成全書。後來伊氏又修正了他的經本,路得譯聖經爲德文時所用的即伊氏的修正本。

一六三三年荷蘭的印書館依則維爾(Elzevir)出了一部希拉文新約,但較之伊本亦好不多少。但

發行人却在序上說，『因此你們就有一部現為衆所接受的經文(ab omnibus receptum)』。自此有『接受經文』(Textus Receptus)的名義名這一整類(從伊拉斯母至依則維爾)的經本。英文欽定本聖經是以此『接受經文』為本。但這種所謂接受經文在經文上實無多少權威(因其未曾參考最古且最善的聖經抄本)。因此說到可靠的新約經文，我們必須另用本於較古且較可恃的抄本而成的經本。

## 第十六章 漢譯聖經

據景教碑所載，基督教至少已於唐太宗時傳入了中國。此時或在以後的一個長期之間聖經是否譯成了中文，這無一定的實據可按。但至少也許有聖經的一部分曾譯為中文。（景教碑有留經二十七部之語，但這些經典如未譯成中文，此語便無多意義）。再來，碑文明載阿羅本至長安云：「帝使宰臣房公玄齡，總仗西郊賓迎入內，繙經書殿，問道禁闈，深知真正」。所繙的經也許就是聖經，不過難說全聖經已在立碑時譯出來了。一九〇八年在敦煌所發現的一個小文件對於這一個問題或有發明。文件上載着現有最古的一篇基督教聖詩，三威蒙度讚（詞詳本書附錄）。這篇詩有人認為即基督教一篇最有名的古詩榮歸主頌的譯文。文件上另有一「尊經」表，計人名二十二，起首的為瑜罕難法王。這一個表所說的也許與涅斯多留會所公用二十二卷的新約有關。再後有三十五部書

的書目，令我們想到或者即指舊約而言。其中有一部名宣元至本經，與創世記意頗相近，但又難說即舊約的創世記，因為在敦煌已發現一部宣元至本經的書，而那部經顯非創世記。又據文件末後的跋所說，作景教碑文的景淨除了上表所列各書外另譯了經典三十餘部。我們必得相信他所譯的這些經典之中至少必有聖經的書。其餘大多數的書沒有譯出。

開封的猶太人曾有聖經，有的至今還在。我所見過的是一部希伯來文聖經，但我不知道他們有無舊約的譯本。不過猶太人平常也不用甚麼譯本。

第一個到中國傳道的天主教人是孟高未諾約翰(John of Monte-Corvino)，他曾任北平大主教，死於一三二八年（元天曆元年）。我們確知他譯了新約，但他所譯成的大概是蒙古文。他說：「我通曉韃靼人所通用的韃靼語及韃靼文，已將全新約及詩篇譯成了韃靼文，並用極娟秀的書法繕寫出來」。所謂「韃靼」通常指蒙古而言。這一說雖甚近理，而我却不能絕對的說非指中國而言。因為孟

氏曾在第二緘中說到他在新約所用的六幅插圖：曾用拉丁，韃靼，波斯三種文字，便於這幾國的人都看得懂。但他既要別國的人都可以看，而獨不顧中國人，這就大不可解。照我們所知道的，孟氏也是第一個作聖經圖畫的人。他說，他曾製新舊約的圖畫六幅供教導不識字者之用。

明末到中國來傳道的天主教人似乎沒有注意要把全聖經譯成中文。但他們譯出了聖經的若干段供主日及節期的經課之用。這種經課成於明崇禎十五年，由陽瑪諾(Emmanuel Diaz)編譯。『這本書似乎曾通行於天主教的各教會，並於一七九〇年得到教皇的批准。此書於十九世時曾行重印，現仍有舊本』。照我們所知的，到十九世紀天主教才有完全的聖經譯本。但該教至少必有一種漢譯新約抄本，因為『十八世紀的初期東印度公司的何伯生君(Hobson)在廣東發現了一部漢譯新約(或新約的大部分)。何君繙製了一部，帶回英國，一七三九年存於英國博物院。此書有福音合參(總合起來，有全四福音的經文)，使徒行傳，保羅的書信，希伯

來書第一章]。此書原係印本抑或抄本，且譯者爲誰，無從知道。大概出於一二天主教宣教師之手。

此書有特別的關係，因爲首先到中國傳道的復原派宣教師馬禮遜用了這一本聖經學習中文，而且後來也是他譯新約的底本。

馬禮遜於一八〇七年（嘉慶十二年）到中國，不久即從事於譯聖經的工作。一八一〇年先出版使徒行傳，一八一四年，出版新約，一八二三年出版全聖經。印刷費達四千磅，大半由英國聖經會擔負。

同時另有人從事於譯聖經的工作。克理(Carey)與其同工在印度的塞蘭浦耳有將聖經譯成亞洲各主要文字的計劃，譯成中文的爲克氏的友人馬士曼(Marshman)與澳門的一個亞米尼亞人拉撒爾(Lassar)。他們在一八一六年出版了新約，一八二二年出版了全聖經，就是復原派所出的第一部漢譯聖經。但這一個譯本次於馬禮遜的譯本，不算是重要之作。

馬氏的譯本以後復經一委員會修改，委員會

有麥都思 (Medhurst)郭實獵 (Gützlaff)裨治文 (Bridgeman) 與馬氏的兒子，但修改的工作多出麥都思一人之手。修正本的新約於一八三七年出版於巴達維亞 (爪哇京城)，以後又曾經郭實獵修改。

一八四三年香港的第一屆宣教會議推舉了一個委員會另譯一新聖經 (其中重要的委員有麥都思，施敦力 (Stronach)，美魏茶 (Milne)。此譯本名文理委辦譯本 (Delegates version)，新約之部於一八五二年出版於上海。

這一個譯本與以前的各本一樣也是文言。現在還有人應用。但後來覺得有譯官話聖經的需要，於是一南京語的譯本於一八五七年出版了。此譯本亦出麥都思之手，是以文理委辦本為張本。以後各種土語的譯本也出現了。如廣東土語的四福音與使徒行傳出版於一八七一至三年。

一八九〇年的宣教會議再決議作一新譯本，並舉出委員會專司其事。此書名官話和合譯本，新約之部有官話文言兩種，出版於一九〇七年，全聖經出版於一九一九年。所有費用由英國聖經會，美

華聖經會，蘇格蘭聖經會擔負。

漢譯聖經的歷史曾受意見不和及激烈爭辯之累。宣教師及譯經的人對於聖經重要名詞的譯名意見未能一致。在中國的教會歷史上「名詞的問題」雖是不幸，却是一章很重要的歷史。

名詞的問題。這一個問題發端於天主教的宣教師。他們對於「上帝」「聖靈」等名詞自夥裏起了不和。利馬竇與耶穌會的人兼用「天」與「上帝」，而有的大加反對。一七一五年教皇下詔，天主教的宣教師應以「天主」譯God，「神」譯the Holy Spirit。這兩個名詞至今仍為天主教所用。約一章一節的λόγος全無譯名，不過順武加大譯本譯λόγος之verbum一字的音譯為「物爾朋」而已。

初到中國的神學家及譯經的人如馬禮遜等用了「神」為God，「聖風」為the Holy Spirit，「言」為λόγος。後來，譯經的人分為兩派，一派用「上帝」與「聖神」，一派用「神」與「聖靈」。照我所知的，麥都思似乎是以「道」譯λόγος。但終於「上帝」與「聖靈」成了公用的名詞。

依我們看，用「上帝」的似乎沒有充分的理由，但現今既已爲基督教稱 God 的公用名詞，且滿有真實的含義，我們不妨仍加以保存。作者也反對以「道」譯 λόγος，但亦既經公用，不必加以更改，因爲歸根究底，要緊的是內容，而不是名義。

我們也要提及一個另有爭辯的名詞，那就是 baptism（包括 baptize）。浸禮宗的人多有主張用「蘸」的，塞蘭浦耳出版的聖經也是用這一個字，但馬禮遜與大多數的人都用「洗」。

## 卷 下

### 第十七章 符類福音的問題

凡留心讀聖經的人不能不見到前三部福音很相類似。這三部書的編法大致相同：都是以基督在加利利的生活，召門徒，及如何大得人心爲起點，接着紀述文士與法利賽人漸起反對，基督致力於門徒靈性的教育，該撒利亞腓立比的考問，上耶路撒冷，與民間首領衝突，而以受審，被釘，及復活作結束。再，不但編法相同，而取材亦大體相類。馬可全書的材料，除了比較少數的例外，均見於馬太路加二書。（馬可與其他二書全部或一部分不同的只有可一章二十，二十九節；一章四十三節；二章十四，二十七節；三章五，十七，二十，三十二節；四章二十六，二十八，三十六，三十八節；六章三十九，四十節；七章十七，二十四，三十二至三十六

節；八章二十二至二十六節；九章二十八，三十三，三十六節；十章十，十四，十六，二十二，四十六節；十一章四，十二，十九，二十節；十二章三十二至三十四節；十四章五十一，五十二節，六十八節；十五章二十一節等是）。三書不但材料相同，詞句亦大相彷彿。如可二章十節，太九章六節，路五章二十四節；可十一章二十七至三十三節，太二十一章二十三至二十七節，路二十章一至八節等是。更可注意的是這些類似的地方是希拉文，而不是紀述耶穌事蹟原有的文字（假如幾個人譯同樣的中國史爲英文，其譯文必大不一致）。但類似之處大都非三書皆然，有時僅兩書相同，如可八章一至十節與太十五章三十二至三十九節；可七章二十四至三十節與太十五章二十一至二十八節之類，又如太三章七至十節與路三章七至九節；太二十三章三十七至三十九節與路十三章三十四至三十五節，或可一章二十三至二十八節與路四章三十三至三十七節；可九章三十八至四十一節與路九章四十九至五十節之類（馬太與馬可之相似大都可由於抄

聖經的人依此正彼或依彼正此所致。但這一說不能解釋類似之處何故如此之多。）

但基督徒所以爲奇的不在各書的相同，而在各書差別之大。三書在取材，結構，字句，及目的都顯有不同。

(一)關於取材，可六章四十五節至八章二十六節全不見於路加，而路加的多量材料，特別是九章五十一節至十八章十四節既不見於馬太，亦不見於馬可。路加開卷兩章紀基督起初的事亦與馬太所載不同，卷末亦無基督在加利利顯現之事。

(二)在結構上，馬太多將基督的言論連續編成整段，如五至七章，十章，十二章，十三章，二十五章等是。路加在馬可的紀述中插入了九章五十一至十八章十四節一段。

(三)字句上的，如太五章路六章的八福，太二十五章十四至三十節與路十九章十二至二十七節善僕與惡僕的比喻；太六章九至十三節與路十一章二至四節的主禱文都有不同。

(四)三書的目的亦顯然有別。馬太特別注重

舊約的預言已在基督身上應驗，馬可喜作繪聲繪色的紀述，路加則多注重撒馬利亞人，異邦人，貧窮人，婦女。另可注意的是「你的信救了你」一語，在馬太只有一次（九章二十二節），馬可二次（五章三十四節，十章五十二節），而在路加有四次（七章五十節，八章四十八節，十七章十九節，十八章四十二節）。再，路加又多說到基督禱告（三章二十一節，五章十六節，六章十二節，九章十八，二十九節，十一章一節）。使徒行傳也多喜說到禱告，至少說了二十三次。

我們應注意兩點。第一，基督有兩次或數次說過同樣的話，而每次字句畧有不同。我們相信「凡要得着生命的必喪掉生命」等語，必是一個這樣的例。再，基督在另一地點，另一時間行過同樣的醫病的神蹟。第二，作者的目的不同自然不是說他們捏造了甚麼合乎他們目的的材料，乃是他們只採擇了適用的材料。據約廿一章廿五節所說，當時的材料多於他們所能筆述的，因此他們只選用了或是只特別注意了凡與他們目的相合的事蹟或言

論。但這三部福音既如此相異之中有同，相同之中有異，仍造成我們平常所說「符類福音的問題」。

這一個問題曾經多年的討論，也提出了多少的解決法。但不能說那一種解決法是絕對滿意的，恐怕也永不能得到絕對滿意的解決。大概三書的作者必有一人或二人用了其餘一人或二人的書做參考。他們三人著書時必有一種你依靠我或我倚靠你的關係。但這一說又如何能調和三書所有的差別呢？例如馬太，馬可爲甚麼不載見於路加的簡短事蹟呢？路加爲甚麼不載馬可六章四十五節至八章二十六節一段呢？另一方面，如果不是有一人或二人用過其餘一人或二人的書做參考，又怎麼能在希拉文上有相同的語句呢？

這一個符類福音問題的主要解答有以下數種：

(一)原來只有一本福音，大概是用希伯來文或亞蘭文寫的，大於現有的幾部福音。馬太，馬可，路加三人作書時，各按其目的都用了這一部書爲張本。但這一說與所有教會通行的遺傳不符，與路

加一章一節所載有許多書的話亦不相容。再，當時如有一種更大更可靠的福音，決不能完全失傳，致使後世一無所聞。

(二)有一種關於基督事蹟及言論的口傳，這種口傳後來大致漸漸成了固定的方式。口傳固不如書本之絕對確定，因此可解釋符類福音的差別乃由於口傳的差別而來。但這一說更難解釋三福音希拉文的字句亦有許多相同的。我們固應注意三書所載言論的相同多於所載事蹟的相同。通常口傳所述警策的言論也是較所述一事蹟的語句更為準確。但這一個主張說不通的地方在與路一章一至四節所載明有書本的話不符；若說路加沒有參考過這些書，那誰也不能相信。但這一說有一點是不錯的，那就是著福音的人不但參考過書本，也用過口傳。

(三)有種種紀述基督言行的短著，每一短著所有的材料都是一鱗半爪。這是多為今日神學家所主張的論調，其解答符類福音一難問題的方法是以論基督言行的這些散漫遺傳漸成了種種小

書。如見於馬可六章四十五節至八章二十六節而不見於路加的一段，又如可一章十六至四十五節在迦伯農的一日，五章一至四十三章醫治各樣病症等幾段都是這類小本的紀錄。據這一說，著符類福音的人著書時，除了得自於口傳的材料之外，必另用了這類的小書。這一說或可解釋三福音在取材與字句上的又同又不同的地方，但又難解釋三書的結構與敘事秩序大體相同的一點。

(四)著福音的人互用了各人的書為參考。這一大體相同而細節不一的主張發生很早。奧古斯丁就已經說過馬可與路加作書時曾參考馬太福音。但這一說的困難在於既有較長較詳的福音，馬可為甚麼要另作一較短的福音？而且他若知道有馬太福音，他為甚麼不記山上寶訓？在今日為人所公認的這一說是馬太與路加知道馬可而且各自多少不等的用了馬可的材料，而尤以馬太的取材多依照馬可，路加比較的活動些。這一說認路一章一至四節所說的書有馬可福音在內。但為說明馬太與路加除同於馬可以外另有二書單獨相同之處的

緣故起見，這一說又認馬太，路加另用了一部書爲張本，而這部書却失傳了。照這一說所講的，這部失傳的書載有基督所發多半的言論，且因帕皮亞的一語（見下文）主張這一說的相信這部失傳的書原爲馬太用希伯來文所作。這部書通常稱爲道經（the Logia source），省號爲Q。這一說平常統稱爲二源說。

這一說的困難大概說來有以下數端：（一）馬太路加二書在取材上差別過大，令人難信二書係同出一源。例如記迦伯農的官（太八章五至十三節，路七章一至十節），八福，交銀的比喻，記法顯然各自不同。（二）材料相同，而關連各異。如太八章十九至二十一節與路九章五十七至六十節；太十一章十二至十三節與路十六章十六節；太十三章十六至十七節與路十章二十三至二十四節，就是顯著的例（這一個事實也告訴我們基督的話究在何種情形之中說的我們並不能絕對的知道一定）。此外，這一說另有不合的地方，這裏我們不必都說。我們只要說，道經這部書的實在性現在多爲

人所懷疑。馬太與路加所根據的或者單是一種口傳，不然，就是一部書，他們見過一次，但後來無法得到。

作者現在也提出一種解釋，這一個解釋也是不完全，而且不足以解決這一個難問題，但我們若記得以下的幾件事實，也許有益。

(一)路加自己說有多人曾在他以前提筆作書。他既要另作一本，勢必是他能作一本紀述基督言行的更完善更詳盡的書。但路加，或馬太雖見過這些書，而他們作書的時候手邊有沒有這些供參考的書，那殊不一定。他們所參考的書必有直接與間接的。

(二)帕皮亞曾稱馬可為彼得的助手，他的福音是本於彼得所告訴他的，只是沒有多注意這些事蹟的層次。帕氏並說：

(三)「馬太曾將(主的)這些話 (τὰ λόγια) 用希伯來文編集，各人按其所能解釋 (ἠερμίνευσεν) 這些話」。

就以上的事實看，似乎可以得到這個難問題

的一個解決，那就是：

(一)馬可曾久爲彼得隨身的伴侶，得到了許多關於基督言行的材料。他得到的方法大概是馬可爲彼得的舌人，把彼得的亞蘭文譯出希拉文來。他所得的材料後來編成了書，就是我們現有的馬可福音。這本書多爲教會所用，因爲不單是馬可所作，而更有彼得可靠。馬太與路加著書時手邊有不有馬可福音，這個我們雖不知道一定，但他們兩個一定都知道這本書。

(二)此外馬太與路加用了一種多有主言論的材料。這種材料是否已紀錄成書，我們無從知道。但這種材料也許就是帕皮亞所說到的書。如果是，馬太與路加就各自把亞蘭文譯成希拉文了。

(三)馬太必另外用過口傳與書本的材料，而是路加所不知或不注意的，反之，路加也用過口傳與書本的材料而是馬太所不知或不注意的。

按近年來學者因極難得到解決此符類福音問題之法漸注意於研究口傳福音材料的歷史，並對於這種在尚未紀錄成書之前的歷史，力加以考究。他們想證明這些材料是如何藉着口述與其他方法如教導學友之類而有了種種此與彼異的

## 符類福音問題

---

方式。這名叫「方式的歷史」(history of forms)。但這種考據的工作爲時尚淺，現在尚難加以評述。

## 第十八章 馬太福音

(甲)內容及編制。馬太福音無明晰的分段，因此不易定出一個目次可令學子滿意。關於本書編制的最重要事實是：本書有幾段很長的基督的言論，最特出的是五至七章的山上寶訓。此外有第十章的差遣門徒的言論，十二章論別西卜，十三章的比喻，十八章論門徒與門徒的關係，二十四章論耶路撒冷與世界的末期，二十五章論審判。

再，前四章以基督的降生為起，以基督受試探作結。全書的中心點是耶穌問彼得他為誰與登山變像一事，十六章十三節至十七章十三節。進耶路撒冷是二十一章一節以下，因此這一章以前的都是在那國的北部或上耶路撒冷途中的事。末了的二十六至二十八章述基督受苦，受死，復活，而以差遣十二使徒往普世勸化萬民作結。

(乙)目的及特徵。本書作者顯然搜集了種種材料，而加以分類的編定。特別是言論的一類，

最爲顯著。但神蹟也是按類而編，如八至九章所記卽爲一例。各福音的作者都不曾有意照現代所用「傳」的字義作基督的傳，他們只是把他們所知道而於拯救世界喚起並培植信徒的信仰有重要關係的事紀述出來。上章已經說過馬太福音的一個目的在證明舊約的預言已如何應驗於基督身上（參一章二十二節，二章十五，十七，二十三節，四章十四節，八章十七節，十二章十七節，十三章三十五節，二十一章四節，二十六章五十六節，二十七章九節。以上各處都用了πληρέω一字）。他又記着耶穌如何吩咐門徒先只在猶太人中傳道（十章五，六節）。但馬太的福音雖似特別重視猶太人，大概也特別爲信基督的猶太人而作，但我們不能說他是一個有猶太派基督徒傾向的人，像那些反對保羅傳脫離律法羈絆的人一樣。因爲馬太十分明瞭基督教教旨及工作的普世性。他雖在五章十七至二十節記着律法的一切事都要成全（路十六章十七節所記亦然），但他所記耶穌的這些話在原則上却是走上了廢除摩西律法的路。如「但我告訴

你們」(五章二十八,三十二,三十三節等),「人子是安息的主」(十二章八節),論清潔的禮儀(十五章十一節),都是明顯的例證。他也明白基督的工作是關乎普世的,讀八章十一節,二十四章十四節,二十五章三十二節,二十六章十三節,二十八章十九至二十節即可知道。他也數次記載天國要從猶太人中奪去,轉給異邦人(二十一章四十三節)。另有一個證據,就是馬太並不如馬可一樣,對猶太人的規矩加以說明(參太十五章一節以下與可七章三至四節)。

關於馬太福音的遺傳。上文已經說過,帕皮亞約於主後一二五年載:「馬太曾將(主的)這些話用希伯來文編集,各人按其所能解釋這些話」。此語後一半的意義,學者的意見不同。所說可作有數種譯本之意,亦可作因原文為希伯來文,在教會誦讀時有人按其才能口頭繙譯出來之意。此二說,以後者較為近理。但不論此語實在的意義如何,帕皮亞顯然是說,馬太的希拉文福音原來是希伯來文。不過到帕皮亞時,他所說的這本馬太的書必

然是希拉文了，因為我們有確鑿的證據，希拉文的馬太福音在他以前就用於教會了。依帕皮亞的話看，他那時所說的一定是希拉文的馬太福音。

有的學者認希伯來文的馬太福音並不是現有的希拉文馬太福音。他們說希伯來文的馬太福音就是稱爲希伯來福音的一書。但就現有所存殘破的希伯來福音看，那不過是一種荒渺無稽的神話，大概由附會我們現有的幾部福音書而作。又有人認原有的希伯來文馬太福音只有一部分同於我們現有希拉文馬太福音。帕皮亞所說的λόγια，通常作「話語」，「神諭」之意，因這緣故不少的學者認帕氏所說的這部書大概只有基督的訓言或言論，並認就是馬太與路加會同用爲張本的道經。但帕皮亞大概是最注意基督言論的人，因為他曾作書五卷解釋「主的話語」（但此語的意義亦可作辯論），因此他一想到馬太福音的性質，在他以爲最重要的，是其中有基督大段的言論，而他的意思並不是說這部書只有言論，而無事蹟。況且λόγια亦可作「聖言」之意，那就是紀述事蹟的「聖言」，帕氏用此

一字時，或者正如我們今日稱「上帝的聖言」一樣，包括言論與事蹟的全聖經而言。

按帕皮亞與愛任紐(約主後一八〇年)均稱馬太作福音是在希伯來人中並且用的是希伯來文，那時正是彼得，保羅在羅馬傳道，設立教會。優西比烏稱潘代諾(Pantænus)曾在印度人(大概是南亞拉伯)中傳道，在那裏得了一部馬太福音，是希伯來文，由巴多羅買帶到那裏去的。優西比烏另在一處稱馬太先在希伯來人中傳道，以後因要另往別處，所以他把福音留給他們如同自己在他們中間一樣。又據優西比烏所說，俄利根亦知馬太原用希伯來文作福音。耶柔米數次載馬太用希伯來文作福音，並在猶太發表。

根據以上的遺傳而起的一個問題是：我們現有的馬太福音是否從希伯來原文繙譯而來？對於這一個問題，大多數學者認為決難如此。馬太福音就像原來是用希拉文作。書中的希伯來文或亞蘭文的說法不得多於別人的書。就希拉文說，馬太的文筆較之馬可更爲流暢。馬太顯用了馬可爲張本，且有希拉文的雙關說法(六章十六節，二十一章四十一節，二十四章三十節)，這決不是直譯所能辦到。但以上這種理由雖性質嚴重，依我們看，却

仍不妨礙相信馬太福音是由希伯來或亞蘭原文譯意或編譯而來。作者注重基督應驗了舊約的預言，可表原書爲希伯來的性質。這一部福音原爲猶太基督徒而作，亦很合理，他們所用的語言也許是希拉語，但用亞蘭語，更爲可信。再來上文曾說馬太對於猶太的規矩不如馬可一樣加以說明，因爲馬太認爲讀者自然明白，無須解釋。

(丁)作者。由上文看，古教父一致認馬太福音爲使徒馬太所作。這種遺傳雖然大都是以帕皮亞爲根據，但這很難說是捏造的。新約記使徒馬太的地方很少，若有人要把一部福音假托於一個使徒作，新約上儘有較馬太更聞名的人。如巴爾特所說，「他（馬太）原先做過稅吏，會寫憑單，這並不是充分的理由可把他變成一個著作家」。因此在學者中很少懷疑此書非馬太所作的。惟一的問題是馬太所作是不是我們現有的福音。反對此福音爲使徒作的，所持的理由是：

(一)一個曾身臨其境，曾親聆基督的言論，著書時却將這些言論分類而編，並不按當時原有發

言的情景而記，這是難有的事。

(二)馬太大概曾參考馬可的福音，此說如果不錯，就無人敢信十二使徒之一却要請教於未親聆過主的言論未親見過主事蹟的馬可。

(三)關於基督受死的日期，馬太與馬可，路加的意見相同，而這與約翰所記載的不同，約翰似乎特意要改正他們所說的。但一個做使徒的會不知道基督受死的確期？

以上這些都是嚴重的理由，但我們並不認為絕對正確。第一，我們應注意在有些事中馬太也許沒有在場。例如照馬太福音所記的次序，馬太被召乃在山上寶訓之後，既是在後，基督講山上寶訓時，他就不一定在場。他紀述這一段的時候，就不得不借重於先被召的使徒。又按太九章九節，馬太雖起來跟從了耶穌，但按下文所說，他還是有家有室，為主擺設了筵席，因此恐怕他有時回家料理家事去了。第二，作福音的人不比現代的史家；我們可以想像一個人雖在許多事上曾身歷其境，但在基督經驗受死與復活之後，仍可將材料另用一

種次序編述出來，因為這些經驗使基督的一生得了新的境界。我們也要記得這些材料作者必用過了無數次做傳道與教訓人的題目，他有時把材料的次序顛倒一點，尤屬可能的事；況且要緊的是材料的內容，教訓，而非次序。第三，我們必須記得傳述基督事蹟的不只一人，他們彼此都聽見過，因此也得了從各人所記得的材料。這一個事實或可解釋一個做使徒的爲甚麼還要用馬可的書做參考。馬可的福音在古教會時代即視爲是彼得的福音，因馬可的書是本於他所聽自於彼得的材料。因彼得在使徒中優越的地位，我們也就想像另一使徒會用馬可的福音。

此外另有積極的幾點可證明爲馬太所作。太九章九節是各福音書中惟一紀載了基督在迦伯農所召的稅吏名叫馬太（可二章十四節稱他爲亞勒非的兒子利未，路五章二十七節僅稱利未）。在使徒表中又只有太十章三節說到馬太時註明爲「稅吏」。這可說是別的福音的作者不願對他加上這稱呼，而他自己卻願意說出來，不以此爲恥。他的主

是稅吏和罪人的朋友。再，使徒表中所記的名字都是兩個一聯的，惟有馬太福音，馬太列在最後，其餘的書，馬可，路加，使徒行傳都把馬太列之於前。

我們若承認帕皮亞的話可靠，我們就得假定馬太起先用了希伯來文或亞蘭文作了一部福音，以後他自己或是別人把這部福音本照大意譯成了希拉文。如果只是很大概的繙譯，我們也可以想像這是希拉文的馬可福音與希拉文的馬太福音如何最爲類似之故。繙譯越大概，而且是參照了馬可而譯，解釋就與通行的一說越相近，這通行的一說就是認馬太最後的成書是本於使徒與馬可的一部原著。但帕皮亞載馬太原以希伯來文作的一語既有疑義，馬太的福音也許原以希拉文作，而全無希伯來文的馬太福音一回事。

(戊)時期與地點。愛任紐稱馬太作福音時，即彼得，保羅在羅馬傳道，設立教會之時（主後六〇至六五年）。但愛氏沒有說明他這一說的根據。他的記載既屬一百二十年之後，他所說的就不足

信。通常多認馬太福音作於耶路撒冷滅亡之後，即主後七十年之後。這是因太二十二章七節，二十七章八節所說之故。二十八章十五節亦表明是基督受死等事蹟之後已經過了頗長的時候。但另按太二十四章二十九節的εὐθέως(立刻之意)一字說，本書又不能作於耶路撒冷滅亡之後很久的時候。此外另有書外的證據。許多早期的使徒教父，十二使徒遺訓，巴拿巴書，依格那丟，坡旅甲似乎都引用過本書，因此本書必作於主曆一百年以前頗早的時候。最可相信的是作於主後七五至八〇年之間。人若相信馬太曾參用馬可，八〇年或八〇年之後數年則更為可信。

至如作書的地點，決難下何肯定的斷語。至多我們可說作於羅馬帝國的東部。

(己)馬太。聖經說到馬太的地方僅太九章九節，十章三節，可三章十八節，路六章十五節，徒一章十三節數處，此外毫無一語道及。我們比較這幾處，可知他又名利未，父親名叫亞勒非。有人相信馬太乃主給他起的名字，如彼得稱為「磯法」一

樣。他晚年的事及如何去世，史無可考。

## 第十九章 馬可福音

(甲)內容及編制。 馬可福音編書的次序與馬太福音同，但短了十二章。馬可亦可說是以八章二十七節以下所記在該撒利亞腓立比的一日爲全書中心點。自此以後基督一步一步爲受苦受死的事預備門徒的心。以前的各章記基督在加利利工作的文氣一貫的各段，有些學者認爲是記述在先的；如一章二十一至三十九節「在迦百農之日」一段。接着是一章四十節至三章六節的與民間領袖開始發生衝突。以後是三章的召門徒及差遣門徒，四章的比喻，及四章二十六至二十九節馬可獨有的一段。第五章有睚魯的女兒復活及醫治患血漏的女人。六章四十五節至八章二十六節是路加在此處所缺的材料。至此又另有馬可特有的數段，卽七章二至四節，三十二至三十七，八章二十二至二十六節。九章十四至二十九節一段中也有專屬於馬可的材料。第十章有家庭問題等言論。十一至十

二章有進耶路撒冷，論無花果樹，及與法利賽人和文士辯論的數段。十二章三十二至三十四節的一段也是馬可特有的材料。十三章論末日。十四至十五章記受苦受死。十四章五十一至五十二節記喀西馬尼園的少年人一段，也是馬可獨有。第十六章簡述耶穌的復活，即突然擱筆。

(乙) 目的及特徵。 馬可福音的目的於開卷一語（一章一節）即已表明，就是要紀述耶穌基督的福音。他述基督的事蹟，自基督受洗之後起。他所記的要言不煩而又淺顯易懂。他或者是特意為教導學友而執筆。他與馬太和路加不同的是這裏那裏插入一寫情繪景的語句，而為他書所無的，例如一章二十節附記西庇太的雇工，一章四十三節，三章五節，十章二十二節記耶穌憂愁，發怒，四章三十八節的枕頭，六章三十九至四十節的青草，二章十四節亞勒非十章四十六節巴底買之名，十四章五十一至五十二節的少年人等。這與其說是由於作者的特性所致，不如說是由於他得有特別的傳述，至少有一部分必是如此。

馬可顯然與馬太不同，他的福音不是爲猶太讀者而作。因爲馬可註明了書中的亞蘭字句，如五章四十一節，七章十一節，三十四節，十四章三十六節，十五章二十二節，三十四節。對於猶太人的規矩也加以說明，如七章三節以下，十四章十二節。他的書似乎是爲羅馬人作的，因爲他用羅馬的錢幣 (Quadrant) 說明希拉錢幣的價值 (十二章四十二節)。再來，他也用了拉丁說法，見七章四節的 ξέστης (罐)，六章二十七節的 σπεκουλάτωρ (護衛兵)，十五章三十九與四十四，四十五節的 κεντυρίων (百夫長)，十五章十五節的 ἱκανὸν ποιεῖν (叫衆人)。

比較可十五章二十一節與羅十六章十三節，也可證明本書乃爲羅馬人而作。據可十五章二十一節，古利奈人西門是亞力山大和魯孚的父親，依語氣看，這兩個人似乎是讀者所認識的人。在羅十六章三節說到了一個魯孚，這人平常認爲與可十五章所說的同是一人。由這幾點看，我們可以推斷馬可福音必爲羅馬的教會而作。但魯孚是一個很普通的人名，又羅十六章指羅馬教會而言亦不無可

疑，或是指以弗所而言亦未可知(詳下文)。

(丙) 作者。教會的遺傳一致認馬可福音爲馬可所作，他又名約翰。關於這一說最早的見證也是帕皮亞，他說：「馬可既爲彼得的傳譯員，就記下了他所記得的基督的言行，他所記的雖未按次序，而是正確的」。新約記馬可的事不詳。他是一猶太婦人馬利亞的兒子，這婦人在耶路撒冷有一樓房(徒十二章十二節)。保羅與巴拿巴把他帶到了安提阿(徒十二章二十五節)，同他們一路作第一次外邦佈道的工作，但在旁非利亞與他們分別，回到了耶路撒冷(徒十三章五節，十三節)。因此第二次保羅不願意帶他同去，他就同他的表兄巴拿巴(西四章十節)往居比路去了。日後保羅再說到馬可在他身旁(西四章十節，門二十節)，保羅在末次被囚之中再要見他(提後四章十一節)。彼得稱馬可爲「我兒」(彼前五章十三節)。優西比烏稱馬可後傳福音於埃及。這一遺傳所說或有幾分真理。據這一個遺傳，馬可出自祭司家族，但因曾割斷一大拇指，不能充當祭司，因這緣故有「短指者」之

目。

可十四章五十一至五十二節所說的少年人，爲人公認即是馬可。這與穆拉多利的正典目錄相合。

多數學者認教會以馬可作馬可福音的遺傳可靠。在許多理由之中有一個即是：經一代之後如有人要托用假名，他必然會選用親隨基督的門徒，而不致託名於一門徒的門徒。這證以後來各種旁經中的福音書即見分曉。據彼前五章十三節所說，馬可與彼得確有密切的關係。另有很古的證據是殉道的游斯丁 (Justin Martyr) 曾指馬可的一個經節屬於彼得的回憶錄 (參 Dialogue 106, 3)

但問題是：所謂彼得的傳譯員 (ἐρμηνευτής) 究爲何義？有的學者認傳譯員只是「傳述者」之意，他把彼得講述基督的事另加一番說明，彼得並不需要甚麼傳譯，因爲加利利的居民大都知道希拉語，連彼得自己也知道這當時通行的語言。但這一說大有可疑。最近理的一說是，馬可爲彼得的傳譯人，把彼得用亞蘭語所說的譯成希拉語，因爲彼

得所知道的希拉語不多。

按當時希拉語在巴勒斯坦頗為通行。例如多人用希拉人名。巴勒斯坦四週的隣國都用希拉語，並曾一度為有希拉文化的王（敘利亞王與埃及的多利買王朝）所征服。許多城市如提比利亞，該撒利亞，腓立比，有散居說希拉語的居民。另有曾僑居外邦習用希拉語的猶太人以後回到耶路撒冷，並有他們自建的會堂（參徒六章九節，九章二十九節）。因此上級社會的人大概通希拉語，在平民中亦畧知一二。當時的有些錢幣刻希拉字，即為一證。但就另一方面說，又有種種事實表明希拉語在巴勒斯坦並不通行。保羅說亞蘭語（徒二十一章四十節，二十二章二節）。羅馬大將提多滅耶路撒冷時對猶太人說話，必須傳譯。

有人又說馬可的內容多指到彼得。例如太十六章十七節稱讚彼得之言不見於馬可，而可十一章二十一節，十六章七節書明彼得，而馬太與路加紀述此二事時却不書彼得。但反對這一說的可提出太十五章十五節，路八章四十五節，二十二章八節為證，這幾處都書明彼得，而馬可記這些事，却不提彼得之名。但無論怎樣，我們能說，按馬可福音的內容看，沒有甚麼可證明不是由彼得傳授的。且教會承認並應用此書為時甚古，這更使人可信

此書有一使徒的權威爲其背景。

(丁)作書的時期地點。帕皮亞，游斯丁都沒有說到馬可福音著作的時候與地點。第一個說到此書著作時期的教父是愛任紐，他清清楚楚的說馬可於彼得保羅死後作福音，這就是說，作於主歷六十五年之後。但稍後一點的亞力山太的革利免說，馬可作福音時，彼得仍在。耶柔米更說是彼得口述，馬可筆記。但這顯然都是要多以彼得爲此書的作者。此書著作極晚的時期是作於耶路撒冷滅亡之後的一說。這一說是本於可十三章二十四節「在那些日子」一語。但這一說不合。十三章十四節倒可指明正是主後七十年，耶路撒冷被圍之後，而城池未全克服之前。無論怎樣，我們頗可安全的說，馬可福音作於主後七十年前後。

關於作書的地點，依其爲羅馬人而作的特點看，似乎作於羅馬。但這也不全然對。一部爲羅馬人而作的福音，也可作於離羅馬很遠的地域。

(戊)完整及十六章九至二十節。有的學者認馬可福音非全爲馬可所作，但照我們的意見，並

沒有甚麼重大的理由叫我們懷疑現有的馬可福音在實質上不是馬可的原著。只有十六章九至二十節須除外。關於這一段，却有重大的理由令人懷疑非馬可福音的原著。理由如下：

(一) S, B, Syr sin 等抄本，特士良，居普良，俄利根等教父的著作中都不見有這一段。優西比烏說，在他的時代（約主後三二五年）多數抄本無此一段。

(二) 有的抄本中這末尾的一段各不相同，在有幾種埃及抄本中末段較短，W抄本中末段較長。這表明書末本有殘缺，後經人增補的，而所增補的沒有一種是原著。

(三) 十六章九至十一節的文字與全書其他各處不同，所用的材料似乎是本於其他三福音而來。此段希拉文的文氣畧現奇異，又記秣大拉的馬利亞的一語，依我們看，應放入本章第一節。

(四) 十六章一至八節天使告訴婦人，要他們告訴彼得和其餘的人說，基督要在他們以先往加利利去，因此，依我們看，以後必要記耶穌現顯於

加利利，而以後並沒有這種紀述。

因有以上的事實，釋經學者及神學家，無論是寬泛派或保守派，實際上都不認這一段是馬可福音的原著。

但這另引起了問題：馬可如何能以十六章八節的 ἐφοβοῦντο γάρ (因為他們害怕) 作全書的結語呢？他若沒有在這裏擱筆，那麼，以後的又如何失傳了呢？他的結語是怎樣說的呢？

我們從末了一個問題說起。見於 L 與 W 兩抄本的結語，我們可說顯然是假的，而不能承認。馬可作書至十六章八節即行擱筆，那是很希奇的。但雖希奇，而我們決不能確定的說，他沒有於此擱筆。他也許因遇阻礙不能再往下作了。他作書的地點若果是羅馬，也許他正寫至此句，被捕受難了。但這所缺的既只是一小段，這表明馬可的福音仍是一部完成了的書，只有這末了的結語因着甚麼緣故殘缺了。這一段一定缺的很早，因為現有的十六章九至二十節已爲愛任紐所知，甚至他提安，帕皮亞恐怕亦知此段。因此有些主張原有一段已

經散失的人認定是馬可自己於數年之後再行補作了。若然，就是補作於不少年數之後。這末了一段的内容如何，我們雖無從知悉，但大概可說必與約二十一章的經語相類，就是紀述基督在加利利如何向門徒顯現並赦免彼得，以回應十六章七節天使所說的話。

## 第二十章 路加福音

(甲)內容及編制。本福音與馬太一樣首述基督降生的種種事蹟。但路加較馬太編入了不少全然新的材料。第三章也與其他福音一樣紀述施洗約翰，但三章十至十四節路加有關於施洗約翰特殊的材料。接着記耶穌受洗，耶穌的家譜，受試等事。四章十六節以下記耶穌初次出現於拿撒勒會堂。以後的敘述與馬太馬可大致相同。六章二十至四十九節記山上寶訓，惟較馬太所記爲短。八章述比喻，九章差遣十二門徒，九章十八節記人說耶穌是誰的問題之後，也與馬太和馬可一樣記登山變像。九章五十一節記耶穌如何轉身往耶路撒冷去，顯然爲一中心。再自九章五十一節至十八章十四節，即通常稱爲「穿插的大段」，因爲自九章五十一節起路加記事的次序就與馬可不同，直至十八章十四節所記的大都只是路加獨有的材料。自十八章十四節之後，作者又回到與馬可大致相同的

次序。這「穿插的大段」亦可稱爲「路加的途次述要」，因這一段記耶穌自加利利至耶路撒冷途中的事蹟。至十九章耶穌進入耶利哥，由耶利哥而進入耶路撒冷，二十章述耶穌與民間領袖的談話。二十一章論末日。二十至二十四章記受苦，受死，復活。路加一書爲教會保存了基督的一些至寶貴的事蹟與比喻，如：

天使加伯列報信，一章二十六至三十八節。

耶穌降生與伯利恆城外的牧人，二章一至二十節。

聖殿中的孩童耶穌，二章四十至五十二節。

叫寡婦之子復活，七章十一至十七節。

有罪的婦人，七章三十六至五十一節。

供給主的婦女，八章一至三節。

嚴責雅各約翰，九章五十一至五十六節。

好撒馬利亞人，十章二十五至三十七節。

馬大與馬利亞，十章三十八至四十二節。

無知的財主，十二章十六至二十一節。

迷失的羊，十五章一至七節。

浪子，十五章十一至三十二節。

不義的管家，十六章一至十二節。

財主和拉撒路，十六章十九至三十一節。

十個長大癲瘋的人，十七章十一至十九節。

法利賽人和稅吏，十八章九至十四節。

撒該，十九章一至十節。

基督為釘他的人禱告，二十三章三十四節。

悔改的強盜，二十三章三十九至四十三節。

往以馬忤斯，二十四章十三至三十四節。

升天，二十四章五十至五十三節。

(乙)目的及特點。 作者於前四節將其書獻給一人名提阿非羅，且稱其為「大人」，想是一有權勢，恐怕也有財富的人。這人是誰，無從知悉。聖經說到他的第二處是徒一章一節。但那裏不稱他為大人，因這緣故有人推斷在路加作福音與使徒行傳之間提阿非羅已成為在基督裏的一個弟兄，換言之，路加作福音時，提阿非羅只是學友，作使徒行傳時，他已經受洗了。這自不必然。但按路一章四節所說，提阿非羅在道理上才入門未久，似乎是

無疑的。路加也願意把全福音紀述出來送給他，藉以堅定他所信的道。這是路加自稱作書的目的。但除此以外，我們或可另以路加作書獻給提阿非羅，在希望富有貲財的提阿非羅捐款多製幾部，供貧窮基督徒應用。無論怎樣，路加作福音難說只是爲提阿非羅一人，乃爲全教會。

上文曾畧述本福音的特點。路加似乎特別注重撒馬利亞人（九章五十二節以下，十章二十三節以下，十七章十一節以下），異邦人（二章三十二節，四章十六至三十節），婦女（二章三十六至三十八節，八章一至三節，十一章二十七至二十八節，二十三章二十七至三十一節），稅吏（十八章十至十四節）。作者也是特別注重一般的平民，表明救贖是上帝白白的恩賜，不是因人自己有甚麼功德而賜給人，如撒該（十九章一至十節），稅吏，有罪的婦人（七章三十六至五十節），悔改的強盜（二十三章三十九至四十三節），浪子（十五章十一至三十二節）之流都可以得蒙上帝的拯救。路加也注重財富的危險（六章二十節，十二章十三至二十一節，

二十三節，十四章三十三節，十四章十三節，二十一節）。他也較其他福音多說到基督禱告與一般的禱告。使徒行傳有這些同樣的特點。

我們再要說明這些並不是由於作者的憑空虛構，乃是由於選材的不同。

路加與保羅似有一種親密的關係，因為上文所述這些特點恰與保羅所有的相合。路加記主設立聖餐的話也多合於保羅在林前十一章二十三節以下所記，而比較少與其他符類福音二書相合。他也知道主對彼得的顯現，路二十四章三十四節，比較林前十五章五節。

(丙)作者。以上所說的種種事實恰與古教會的遺傳相符。按古教會遺傳，作者路加是保羅游行的伴侶。優西比烏稱路加的家在安提阿。證以Dea抄本的徒十一章二十八節，『我們都來到一處的時候』一語，更爲此說作有力的證明。另比較徒十三章一節；羅十六章二十一節與徒二十章二十四至二十五節，路求似乎就是路加。若然，路加就是安提阿的一個先知。這路求即路加之說早爲俄

利根所提出。有的學者又認路加的家在腓立比，因為他曾在腓立比住下，而在徒十七章一節至二十章五節所記的一段中路加沒有與保羅同去。但我們也可以說他的家或在特羅亞。參徒十六章十節與二十章五節。冉孟遂 (Ramsay) 認保羅在特羅亞的異象中所見的人即是路加。自徒「我們」的一段起，差不多一切學者都認有路加在內。他跟着保羅從特羅亞到了腓立比，第三次游行佈道又跟着從腓立比到了耶路撒冷，以後又與保羅同到了羅馬。保羅在該撒利亞被囚的兩年，路加大概也在那裏。由西四章十四節及門二十四節看，路加又與保羅同在羅馬。再由提後四章十一節看，保羅第二次被囚時路加也在那裏。保羅在西四章十四節告訴我們路加是醫師，又從路一章一至四節的短序及全書的文筆看，可知他是受了教育的人，大概自小就說希拉語。有一無徵的古傳，說他也是畫師。由一方面看，他作書時全是用埋名隱姓毫無自私心的方式。要不是他用了「我們」這兩個字，讀者無論怎樣也想不到他是親自在場的人。關於他的忠忱

信實保羅在提後四章十一節爲他作了一個很好的見證。

路加作路加福音的遺傳，雖至一八〇至二〇〇年間才有考據，但自來沒有提出別的人名爲路加福音作者的，這可說是重要的一點。一四〇至一五〇年之間馬吉安卽已用過本福音而他沒有說是別人作的，這也是多人所用的一個證據。但最有力的證據是(一)一致承認爲路加作，(二)路加的書與保羅各書的關係，(三)若不是路加作，大概已有人要另提出一人爲路加與使徒行傳的作者。

(丁)作書的時間及地點。關於作書的時間，亦與別部福音一樣，有人根據論耶路撒冷的滅亡，斷本書作於主後七十年，並說這些預言編於耶路撒冷滅亡之後。但這不能斷言。因爲由路二十一章二十一節看，我們可以推出一恰恰相反的論斷。按耶路撒冷被圍時，基督徒沒有逃到山上去，而是逃到了伯拉。再來，我們又要記得路加自稱在他以前有『好些人』提筆紀述福音上的事，因此，因這一個與其他理由(如路加顯然曾見馬可福音)，最近理

的是斷路加的福音作於七〇至八〇年之間。但這一個作書年代未爲一般的學者承認。近代的學者有的（如哈那克）主使徒行傳作於保羅未死之前，若此說不錯，那麼路加福音必更在以前。照這一說，路加福音就作於六一與六五年之間。不過證以路一章一節的「好些人」曾提筆作書一語，路加的書作得這麼早，就很可疑了。關於路加作福音的地點，無從考證。

## 第二十一章 約翰福音

(甲)內容及分段。 約翰福音較之其他福音易於分段，而且大都可依章而分。

開卷的一段爲一章一至十八節，論永遠的道降世及施洗約翰爲道降世作預備。一章十九至三十四節約翰爲基督作證。一章三十五至五十一節，基督召先一批的門徒。二章一至十二節第一件神蹟。二章十三至二十五節潔殿(在耶路撒冷)。三章一至二十一節，與尼哥底母談道。三章二十二至三十六節，約翰的見證。四章一至四十二節，路經撒馬利亞。四章四十三至五十四節，醫好大臣的兒子。五章，醫好患癱瘓病的，並講道(在耶路撒冷)。六章，身體與靈性的食物。七章，住棚節所發論真活水等的言論，(七章五十三節至八章十一節 記一淫婦)。八章，基督爲世界的光並論真實的兒女。九章，醫治肉身與靈性的瞎眼。十章基督爲門，爲牧者(也是在耶路撒冷一節期中演講)，十一章，拉

撒路復活。十二章一至十一節，馬利亞用香膏抹主。十二章十二至十九節進耶路撒冷。十二章二十至三十六節，希利尼人求見。十二章三十七至五十節應驗預言。十三章一至三十節設立聖餐，洗門徒的腳。十三章三十一節至十六章三十三節，末次的言論。十七章，大祭司的祈禱。十八至十九章，受苦。二十章，復活。二十一章，在加利利的顯現。

(乙)目的及特點。本福音的目的作者已於二十章三十至三十一節自行說明，即叫人相信耶穌是基督，是上帝的兒子，並使人信了他可因他的名得(永)生。由這一語看，可知約翰福音的性質是除了紀述耶穌的事蹟以外，也是一個信徒對衆信徒爲耶穌所作的見證。我們曉得不單是一部記基督爲人的書幫助人相信，乃是，也只是，記基督爲上帝兒子的見證幫助人相信。這一個見證是作者從基督向門徒論自己的言論及復活的經驗所得到的。不單是基督所作的要緊，也是他是誰的一點要緊，而這一點在約翰福音較之在其他福音表示得更清楚。

作者一定承認其他福音書，因這緣故他紀述同樣的事蹟，而用筆畧有不同。證以下面的數處可知其如此：

(一)一章四十節作者說到彼得，而以前沒有提他的名字。

(二)一章三十二節作者以基督受洗是已知的事。

(三)六章七十節說到十二使徒，而以前並不說明他們被召的事。

(四)七章四十二節，作者顯然知基督降生於伯利恆。

(五)十一章一節，作者以看書的人知道馬大，馬利亞。

但作者也有意補充符類福音所缺的材料。這也可由幾處證明。最重要而最基本的是作者多載了基督的言論，而尤以對門人所發的言論及論自己的位格並與上帝的關係的言論爲多。因這緣故有的學者甚至認約翰作書意在排斥其他福音，自取而代之。但他若真有此意，他必不能也不會認可

其他福音而僅就其他福音所紀述的加以補充與修改；他必然會作一更詳盡的基督傳。

作者對符類福音所要補充並修改而關係較輕的幾點，據一般學者所公認的有如下各處：

(一)三章二十四節載約翰還沒有下在監裏。這是作者要改正人或因讀太四章十二節可一章十四節等處而起耶穌至施洗約翰下監後才出身傳道的印象。

(二)作者記耶穌潔殿的事及二章十九節的驚人之言在初出身傳道之時，而非如符類福音所載在傳道將終之時。我們若憑情形揣測，耶穌如已多次到過耶路撒冷，潔殿的事就以行在初到的一次為宜，而不得行在末了的一次。不然，他就行過兩次。

(三)作者特別書明基督死於逾越節前一日（此問題下文詳論）。

(四)作者也書明基督傳道歷時二至三年，而非如人看符類福音似乎只是一年，因符類福音僅述基督一次上耶路撒冷過逾越節。約翰記基督數

次上耶路撒冷(五章一節，七章二節，十章二十二節)；除了末一次外，另有兩次在那裏過逾越節(二章十三節，六章四節)。但我們應注意符類福音亦有基督數次上耶路撒冷過逾越節的暗示，見太二十三章三十七節，路二十三章五節(徒十章三十七節)。

除以上補充符類福音外，或另有一作書的動機存在，那就是表明施洗約翰在基督之下。這種表明在小亞細亞一帶更不可少，因為在這一帶當時仍有施洗約翰的門徒對於約翰與基督的關係不很明瞭(約十八章二十四節至十九章六節)。

論到本福音的特點，上文已經說過在多注重基督的言論，而少記事蹟。在這一點上，作者卻不注意基督言論的章法。第三章未記基督言論對於尼哥底母所生的印象，尼哥底母直至七章五十節與十九章三十九節始再出現。十二章二十節亦不記求見耶穌的希拉人的結果。十二章四十四節只記耶穌大聲說，而不記時候與地點。第五章起先述一清楚的歷史情景，但到末了不再述及。因這種

種事實許多學者不認本福音爲一親聞目見的人所作。但持與此相反一說的謂作者所記一些無關宏旨的細節，又表明作者必是親聞目睹。這些細節與可十四章五十一至五十二節記一少年人性質相同。約翰所記的這些細節有以下各起：一章三十九節，四章六節，五十二節，十九章十四節（並十三章三十節的夜間）等處的時辰，一章二十九，三十五，四十三節，二章一節的日期，一章四十四節，八章二十節，十章二十三節的地點。這兩種特點，即一方忽畧歷史的情景而只記認爲要緊的材料，一方又記明似乎無關宏旨的細節：最滿意的解釋是以作者爲一當時曾親聞目見所記各事的見證人，一個秉性喜好沉思默想的人，常屬意於一種情景所有內在與屬靈的方面，而同時有些外表的事於無意之中如對於一切在場親見的人一樣印入了他的腦海。

約翰福音的另一特點是作者知基督時巴勒斯坦的情形甚詳。作者知猶太的風俗習慣，七章二十二節以下，九章二節，知猶太人與撒馬利亞人的關

係，四章九節，八章四十八節，知猶太人的節及節期中的規矩，除逾越節外，他說到住棚節，修殿節，七章二節，十章二十二節，七章三十七節（聖殿祭壇上的奠水），十八章二十八節，十一章五十五節。

本福音的舊約引語大都引自七十譯本，但有一處，十九章三十七節（引自亞十二章十節）作者似乎是由希伯來原文直譯過來。由文字看作者必說亞蘭語。

作者亦顯然詳知巴勒斯坦的地理。一章二十八節載伯大尼在約但河外，以別於十一章十八節所說的伯大尼。另有二章一節的迦拿，三章二十三節的哀嫩，四章五節的叙加，五章二節的畢士大，九章七節的西羅亞池，十一章五十四節的以法蓮，十九章十三節的厄巴大。一個生於二世紀的人必難知道這麼詳細。

關於作者所有驚人的歷史知識，我們可提出他所載聖殿歷時四十六年修成的一事，二章二十節。

雖有以上及其他種種事實而在近百年來仍有學者不信作者是親歷書中所記各事的人。他們不信的理由，最重要的是：

(一)全部紀述不是寫實的。凡親歷一件事蹟的人以後紀述那件事蹟必然較之約翰所紀述的要詳盡親切。但反對約翰作本福音的這一條理由，我們可拿上文所說作者爲一喜好沉思默想的人來解答。他的秉性既喜深思，他就只注重事實的最深微與屬靈性的方面，而少注重外表的方面。再來，如不承認作者是身歷其境的人，就更難解釋書中如何有上文所舉種種關於細節的紀述。

(二)在本福音中基督顯現爲上帝的兒子，他屬人的方面卻隱而不見。一個三年之久如影隨身的跟隨基督的使徒作書，決不能如此作法。對於這一條理由我們要說，人若認定耶穌不是上帝永遠的兒子，自然全部福音就只是一部捏造的假書。但我們又得承認尊基督爲神的並不止約翰一人。保羅尊基督爲神是確切無疑的。有一個時候他與其餘的使徒對於猶太人與異邦人的關係一事意見雖

不相同，但他對基督的神性從未與他們表示過絲毫不合之處，(參林前十五章一至十一節)。至如說在約翰福音中基督的人性隱而不見，這是錯誤的。基督的人性倒是顯而易見的。基督不但成爲人，乃是成爲肉身(σάρξ)，一章十四節。約壹一章一節。他困乏，口渴，四章六，七節，十九章二十八節。他悲嘆，十一章三十三，三十八節。他心意不定，十二章二十七節，十三章二十一節。他哭，十一章三十五節。我們也只在約翰福音見父比他大之言，十四章二十八節。耶穌自稱爲人(ἄνθρωπος)，八章四十節。他全然依靠父，五章十九，三十節。因此在約翰福音基督的神性與人性有一種驚人的聯合。

(三)本書的文字，也每有人用爲不認作者爲耳聞目見身歷其境之人的理由。本書的文字異於符類福音，而與約翰的書信卻大相似。就在譯本中讀者也可以見此區別。符類福音的文筆有的地方如太十一章二十七至三十節或十章四十節與約翰福音相似，而約翰福音所記主的言語如約十三章二十節，十五章二十節也雖與符類福音語氣相

似，但我們不能不說約翰福音另有其作者的文筆。基督的言論與事蹟通過約翰人性的心靈之後，就有了人性心靈的色彩。這也與約二十章三十至三十一節的話相合。他所寫的是一個信仰的見證。再來這又與古教會的一個遺傳相合：那遺傳說，約翰福音是一年老的人在永遠的道上經過畢生的沉思之後才寫出的。

(四)作者不明猶太人的情形，而一個屬第一世紀的基督的門徒斷不能如此。例如作者似乎說大祭司只是一年一任(如羅馬的巡撫)，十一章四十九，五十一節，十八章十三節。但依這一說，作者就不明舊約所說大祭司的職分原為終身的，而這種無知沒有人能信。這一說也是認定作者沒有注意路三章一節的話，因為那裏曾說到該亞法，並表該亞法作大祭司已有若干年。約翰說大祭司的話大概重在該亞法為那一年的大祭司，而無意說他那一年之前與之後不是大祭司。

(丙)作者。按古教會的遺傳，實際上一致都認約翰福音為約翰所作，他是西庇太的兒子，屬於

首先被召並由主在特殊時會帶他們同去的三個門徒之一(可五章三十七節，九章二節，十四章三十三節)。據說，以後他遷到了以弗所，住在那裏一直到了很年老的時候作了約翰福音。

在上一世紀學者多懷疑這一個遺傳。他們不信教會的遺傳可靠，因而提出了種種對於這一個問題的解答。不認西庇太的兒子約翰作福音的人所持的理由第一就是前文所已經說到的事實；缺少具體情節的紀述，如作者爲耳聞目見的人，紀述時必不會如此。第二即所述對於基督的觀念。如作者爲親隨主三年之久的門徒決不能寫出這種多似神學上研思的結果而非個人回憶的書來。

反對本書爲使徒約翰作的理由乃是以按比較律所能的固定觀念爲根據。自然，我們若下手研究，即持定一用人作比較來解釋基督的原則，並認定只有能與人比較的才認爲是可能的，那麼，約翰的福音，我們也只能認爲是一個基督徒離了實際的事實而作的一部屬於解釋的神學著作。再來，在這些反對的理由中有一點也是不錯的，那就是約

約翰福音也多是一部信仰的福音，是爲信徒而作的。但這也是其他福音的來由。我們並沒有一部中立不偏的基督傳。我們所認識的基督都是從相信他不只是人的作者所說的來的。在我們的心意中若不先定下種種依我們有限的經驗才認爲可能的規則，但去追求事實（這些事實雖無可比擬），我們就解除了承認約翰福音爲約翰的見證的最大障礙。

評定聖經的學者先即認定符類福音與約翰福音所描寫的基督兩者全然不同，並認定只有一個是大致不錯的，而這一個即符類福音所紀述的，然後來找證據證明他們的主張；那就是斷約翰福音爲一後代且與使徒約翰不同的人所作的。他們所持主要的理由如下：

（一）基督在可十章三十五至四十五節論這弟兄二人的預言表明他們二人都爲道殉難了，若是二人中有一個沒有殉難，基督的這一句預言就不得保存，至少不得像現在所說的一樣。但我們知道這一句預言不一定說二人都要爲信仰殉難，乃是說二人都要嘗受苦的杯。關於約翰，據加二章九節

所說，他參加了四八與四九年間的耶路撒冷會議，因此至少他決沒有與雅各同時殉難。

按有一很可疑的注語稱，帕皮亞曾說約翰爲猶太人所殺害。但看過現已失傳的帕皮亞書的教父都相信約翰老死於以弗所，並不知有約翰被殺之事。

(二)帕皮亞說了兩個門徒名叫約翰。他說：「若有甚麼做過長老們門徒的人來，我就問他們長老們所說過的話——安得烈說的，或彼得說的，腓力或多馬或雅各或約翰或馬太或主的別的門徒說的，主的門徒亞力士頓和長老約翰說的」。依這一段所說，帕皮亞似乎認有兩個約翰，一個是使徒約翰早已身故，一個是長老約翰，是他所會見過的。他們說在使徒時代有兩個門徒名叫約翰，一是西庇太的兒子，早已爲道殉難，一是基督的另一門徒，不過不在十二使徒之列，他大概住在耶路撒冷，後來遷到了以弗所，死時年已很老。因二人同名之故後來傳混了。這種論調全以帕皮亞爲根據。但可異的，早期的教父看過帕皮亞的書的(愛任紐等)沒有說到這事，首先說到這事的優西比烏也只說有兩個約翰，而沒有說第二個約翰(長老約翰)

住在以弗所，且是約翰福音的作者。若這長老約翰作了約翰福音，他必是一個有名的人，而歷史上竟全不說到這人，就大不可解。因這種緣故有些學者認如此解釋上文所引帕皮亞的話是錯誤的。他到底只說到一個約翰，就是西庇太的兒子；但因他的年高德劭，所以人都尊稱他爲長老。帕皮亞所說的是他查問了凡見過使徒門人所說的，而且直接聽見過基督的兩個門徒所說的，這兩個人，他少年時，還在世，一個就是他所已經說過的約翰，一個是亞力士頓（按九八九年的一亞米尼亞抄本稱亞力士頓爲補馬可末段的作者。有的學者信此語可靠）。再退一步說，即令人不能不承認有兩個約翰，却不能因此即認長老約翰曾住在以弗所，作了福音。

（三）住在小亞細亞的很早的使徒教父不知有約翰住在以弗所之事，坡旅甲，依格那丟，都沒有句話說到他。依我們看，這是一實在的難點。依格那丟在赴羅馬的途中曾致書於以弗所人，書中僅論到保羅，他說：「你們是那些被殺之人所必經

過的地方。你們與保羅一同進入那奧秘 (Παυλου συμ μύσται)」。坡旅甲致腓立比人書亦稱保羅曾教導他們。如約翰只在數年之前死於以弗所，他們爲甚麼都不說到他？關於坡旅甲不提約翰，難處還不算很大。坡氏致書腓立比人，除了提及設立腓立比教會的使徒(即保羅)外，他沒有甚麼特別的理由一定要提及別的使徒。關於依格那丟不提約翰，第一，我們要說，他雖然不提西庇太的兒子約翰，但亦沒有提那一個約翰，而依情形說，那一個約翰一定也是在教會地位很高的人。他若不是有非常的靈力及靈識的人，他斷不能寫出約翰福音與約翰的書信。我們只要把他的書與坡旅甲，依格那丟的書比較，就見分曉。坡依二人雖也是虔誠的基督徒，而他們的著作較之約翰的著作相差不可以道里計。依格那丟的信單提到保羅，我們還有一個解釋。此時依格那丟是去殉難，而且是往保羅殺身成仁的同一地點，羅馬，殉難。他在這種情景之中自然要想到保羅，而不曾想到那大概因年老平平安安去世於以弗所的使徒。再來，依格那丟在這封書

信的第十一章曾說以弗所人常與使徒們（注意是多數）道同志合。

按諸使徒教父雖沒有述及約翰作約翰福音，但仍有關於解決此問題的重要回應可資佐證（巴爾特語）。革利免一書四十三章六節論及榮耀一位真神之名（比較約十七章三節），四十八章四節說，基督是真門，凡從這門進去的有福了（比較約十章七節以下）。四十九章一節說，『凡有基督的愛的，就要遵守基督的命令』（比較約十五章十至十五節）。巴拿巴書（十二章五節）稱銅蛇預表基督（比較約三章十四節）。十二使徒遺訓（聖餐的禱告一段）說，感謝上帝因為藉着基督賜給人生命和知識，並藉着他兒子賜給人靈性的飲食和永生。革利免二書（三章一節），說，『但我們藉着他得認識真理的父』。這類的語句雖不一定表出作者曾讀過約翰福音，但可表出約翰福音的這些思想已浸潤於教會，成了教會靈性產業的一部分；而這些思想決不是約翰所憑空虛構的。

但我們可置聖經評定學者的理論於不顧，這不徒因此類理論都有不足之處，更是因有種種積極的證據證明約翰福音為西庇太的兒子約翰作。這些證據如下：

(一)約翰福音自身的見證。本福音作者顯然有意要我們明白他是一耳聞目見的見證人。一章十四節作者用第一身說話（這些話與約壹一章一節有密切關係）。十九章三十五節也是注重目見的情景，雖經文是用第三身，但比較二十章三十至三十節，可表作者是說到自己，我們又可以說，他一定是說到自己，因為他不能作見證論別人知為真理的事，他只能作見證論別人說為真理的事。

再來作者用【那門徒】（十八章十五節），尤其用【耶穌所愛的那個門徒】（十三章二十三節，十九章二十六節，二十章二節）的說法，是作者指自己說的，這是差不多無可疑惑的。耶穌所愛的那個門徒最合於約翰，因此由以下的幾件事實可知約翰是約翰福音的作者。第一，這一個門徒必為符類福音所每說到的小團門徒之一，這一個小團就是彼得，雅各，約翰（只有一次，可十三章三節，有安得烈在此團之內）。這三個門徒因約十三章二十三至二十四節的緣故只有彼得是明書。其餘的兩個門徒雅各約翰都不一見。初看，這頗令人詫異，因為

約翰福音縱令非約翰作，而別的作者亦必知道雅各約翰同爲主最親密的門徒。但作者不提雅各約翰，很像作者是與路加作使徒行傳不直書己名同意，就是這兩兄弟一個是作者自己，一個是他同胞兄弟，因此都不願直書，只如路加用「我們」一樣，留一「耶穌所愛的那個門徒」的說法以間接表自己是本書作者。在這兩弟兄中作書的必是約翰，因爲雅各早爲希律所殺（徒十二章二節），必來不及此福音。「耶穌所愛的那個門徒」就是約翰，他作了約翰福音更有以下的憑據。

（二）約二十一章。據二十一章一，二節所載，與耶穌相見的幾個門徒有彼得，多馬，拿但業，西庇太的兩個兒子，和兩個別的門徒。這末後所說的兩個門徒和拿但業顯然不在十二使徒之列（除非拿但業卽巴多羅買），因此耶穌設立聖餐時，他們大半不在場，「耶穌所愛的那個門徒」卻是在場。因約二十章八節與二十四節這耶穌所愛的門徒也不能是多馬。因此我們又只能以這門徒爲西庇太兩個兒子中的一個。他們兩個之中，雅各遇害很早，

所以必是約翰無疑。

(三)約二十一章的後半表耶穌所愛的那門徒年紀很老，老到甚至人人傳說他不會死，一直要等到主來。但約翰於享高壽之後仍是死了，因這緣故一般人疑惑主所說的話不可靠，以致約翰的門徒才補作了這末了一章(二十一章)解釋主論約翰的話。這些情形全與教會的遺傳脗合。如約翰果然沒有作約翰福音，乃是另一約翰，就有以下的事必然發生了：就是那死時年紀很老的另一個約翰(長老約翰)必立與使徒約翰相混了，而且全沒有人知道他並不是西比太的兒子，因為已有第二十一章的約翰福音發表時，人人，連約翰自己的門徒，也以爲這約翰是使徒約翰。

(四)許多學者以馬可福音的結語爲約翰福音著作很早的一個證據，因為可十六章九至二十節一段表明作者知道約翰福音。但這一個證據不能證明約翰福音爲約翰作，惟能證約翰福音作得很早，只是這部福音如非使徒所作，又不曾爲教會所用。

(五)優西比烏告訴我們帕皮亞曾用約翰壹書，並稱約翰還在時，把他的福音給了教會。但這後一語不無疑問。但不論這後一語的真假如何，帕皮亞大概知道並用過約翰福音。

(六)殉道的游斯丁約於主後一三五年大概到過以弗所，他用了約翰福音，只是沒有說作者是誰。但他清清楚楚的說使徒約翰作了啟示錄。他又說基督爲「道」(λόγος)的教義爲使徒的福音所講。這必指約翰的福音無疑。他在他的書中(Dial. 123, 9)也引了約壹三章一，二節。

(七)約主後一八五年愛任紐爲約翰作約翰福音作一有力的見證。他少年時在小亞細亞聽過坡旅甲(坡氏生於主曆七〇年以前約死於一五五年)。他與另一人名佛羅尼烏同作了坡旅甲的門徒。但後來佛羅尼烏入了左道，愛任紐作書與他，想勸他再信真道。在書中他敘述少年時同在坡旅甲門下的情形，並說，「……他(坡旅甲)對人所發的言論，所述如何與約翰和見過主的別的門徒交往……」。愛氏又在他關異端書(卷三，一章一節)

上論作福音的人說：「主的門徒約翰，也是靠着主胸懷的，住在亞細亞的以弗所時也發表了他的福音」。他又說（卷三，三章四節）約翰住在以弗所直到他雅努(Trajan)時（卷二，二十二章五節亦如此），這顯然是以約翰在以弗所善終。特士良更明說約翰如此。

（八）以弗所的坡律加得(Polycrates)約於主後一九〇年致書於羅馬主教威克多(Victor)說，「……再又為見證人又為教導者的約翰，就是靠在主胸懷的，且為祭司，佩戴着金版（出二十八章三十六節）他也睡在以弗所」。

（九）二世紀中葉的孟他努派人(Montanists)說耶穌所應許他門徒的聖靈藉着他們說話。他們本着約翰的福音與啟示錄而設教，因此可證用約翰福音之時很早。他們以約翰福音為約翰作似乎是因反對他們的所謂非道派(aloges)不認約翰福音為使徒約翰所作而來。但非道派的這種否認，按我們所能考察的，並不是本於真實的遺傳乃是本於教義學與評定學的理由。他們定約翰福音為講異端

的克林妥 (Cerinth) 所作，但即就此說，可證約翰福音在很早的時候出自於以弗所（克林妥約一〇〇年間住在以弗所）。

(十) 穆拉多利正典以約翰福音為約翰作，並稱作於安得烈得啟示之後而由約翰用他一己之名記出他們所一同記得的。

(十一) 優西比烏稱，據亞力山太的革利免憑老輩的遺傳所說，約翰作書最後，他受了朋友的催促，既見外表的事已紀述於前三福音中，他就受聖靈的感動作了一部靈性的福音。

對於所有誰作約翰福音的較晚的見證，在這裏不必要了。只就以上的各條看，都表明古教會的遺傳一致承認是使徒約翰（西庇太的兒子）作了約翰福音。凡對於這一個事實發生疑問的並不是由於歷史的遺傳，而是，如非道派，由於教義的理由。

(丁) 時期，地點及讀者。上文已經陳述有關於作書時期的種種事實。作者若知道（我們相信他知道）符類福音，約翰福音成書必然頗晚。不能遠在主歷一〇〇年之前的時候。但又有種種有力的

證據表明必作於帕皮亞與游斯丁之前。這些證據恰與古教會的遺傳相合，因此多數神學家斷約翰福音作於第二世紀之初數年。

上文亦曾說明作者深明基督時巴勒斯丁的情形。但他的書又顯然非爲巴勒斯丁的人而作，至少非爲猶太人而作。他說到猶太人好像是外國人（一章十九節，二章十三節，六章四十一節，其餘另有多處）。他也註明書中的亞蘭字（一章三十八，四十一，四十二節）並解釋猶太人的規矩（二章六節，四章九節，十九章四十節。）就全書看，是爲異邦人作的一部福音。據古教會的遺傳，本福音作於以弗所，因此我們可認這部書是爲以弗所的教會與信徒作的。

（戊）完整。 約翰福音曾比爲基督的外衣，無可分裂（十九章二十四節），而全書，只除了兩段之外（七章五十三節至八章十一節與二十一章），也的確一氣貫串，如天衣無縫。

（子）七章五十三節至八章十一節。這一段不見於現有的古抄本。只有D抄本載此一段。晚至

主後一五九九年的印度多馬基督徒的正典亦無此一段。在一切古譯本中亦不見此段，再來，就是抄本中有此一段的，其地位亦不確定。有的抄本記在書末，而有的甚至插在路二十一章三十八節之後。除以上這些外表的理由外，還有經文內部的理由。此段經文有些說法不像約翰的文筆，如 τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν (橄欖山)， ὄρθρου (清早)， οἱ γραμματεῖς (文士)， καθίσας ἐδίδασκεν (他就坐下教訓)。這一個故事或即優西比烏所說帕皮亞紀述的故事；因優氏說，「帕皮亞曾另述一婦人在主前被控許多罪的故事，而這故事亦見於希伯來福音」。但這故事是否即本福音所記的故事，那難說一定，因為這一個婦人被控「許多罪」。只是本福音的這一個故事必是很古，也是真實的故事無疑。這故事編在聖經現有的所在，大概是因基督在八章十五節說了「我卻不判斷人」。又有人說這一段本為約翰福音原有的文字，但後來因基督徒怕人誤解這一段有獎勵淫亂之意，所以把這一段刪去了。但我們不信這種論

(丑) 二十一章。這一章與約翰其餘各章文筆很相同。但雖有此相同，我們仍確認這一章非約翰福音所原有。二十四節的「我們」明說是爲作此福音的人作見證。又二十至二十三節也只能假定作福音的人已死，才可以滿意的解釋。並且這幾節又與十五至十九節相連，因此也不能說只有最末後的兩節是後人增補的。第十五節在文氣上又與本章的頭幾節相連，可見全章是一氣的。再，這一章爲後人所增編，又有二十章三十至三十一節爲證，因這兩節已是全書最合式的結語。

但從另一方面說，在聖經經文的歷史上又全無痕跡表約翰福音無此一章。一切古抄本都有。因這緣故我們可斷這一章必是約翰的門徒所作（這可以解釋文筆的相同），正在約翰去世之後即編入約翰福音了。再，我們也可推定約翰福音在作者還在時還沒有流行或傳寫。這可以解釋本書作於約翰暮年之時，正與古教會遺傳所說一致。

#### 附主死日期考、

上文曾述關於主被釘的日期符類福音與約翰福音兩者所記

似不相合，而約翰似乎有意說明有兩個方法定此事的日期。符類福音以聖餐設立於吃逾越節筵席之日，而以主死於逾越節的第一日，約翰却以聖餐設立於先一日，以主死於逾越節羔羊被宰殺之日。如此，表基督之死乃上帝的羔羊為我們贖罪的死，而猶太人的宰殺並吃羔羊是此事的一個預表，一個實例。

這一個日期的問題是一個頗難的問題，本書只要說明有關於此問題的種種實情。

第一，我們應記得符類與約翰所記關於主死的日期是相合的。照現今的算法是在禮拜五。所以問題的難點不在此，而在猶太人的曆法（讀者可參篇末復活節日期表）照猶太曆一年的第一月，在新約時代（尼二章一節），叫做尼散月，而在舊約時代叫做亞筆月（出十三章四節）。逾越節與除酵節就是在這一月。這一月的十四日黃昏吃逾越節羔羊，十五日為逾越節的第一日，全節期一共七日。

據符類所載，基督同門徒吃最後的一餐飯似乎清清楚楚是在尼散月十四日，就是猶太人吃逾越節筵席的時候，而基督所吃的也就是逾越節筵席，可參可十四章十二節，路二十二章十五節，太二十六章十七節。據這幾處用的名詞及所述的程序都似乎表明是吃逾越節筵。就在這晚上基督被捕了，次日就被定死罪，釘十字架了。那麼這就是尼散月的十五日，逾越節的第一日，這日子的性質大與安息日相

等。

但據約翰福音所載，基督吃末後的晚餐似乎在猶太人吃逾越筵前一日，釘十字架在猶太人晚上吃逾越筵之日。這就是說基督吃末後的晚餐在尼散月十三日，釘十字架在十四日。參約十八章二十八節，十九章十四，三十一，四十二節。約翰也似乎以基督為上帝的逾越節的羔羊，被殺是與猶太人吃舊約逾越節的羔羊同在一日。參十九章三十六節。有的學者又認這是保羅的觀念，參林前五章七節。既是這樣，問題就是符類福音所記的對呢，還是約翰福音所記的對呢？或是他們所說的倒底暗合呢？

(一)說符類福音以基督末後的晚餐為逾越節筵有錯誤，這似乎是很難承認的。我們也要記得馬可的話特別要緊，因為我們有很好的理由可信這一次晚餐是在他家裏舉行的。

(二)另一方面有些地方似乎表明基督被釘並不是在一個節期之日，在這樣的日子如在安息日一樣平常的工作都要停息。若基督被釘如符類福音所說果在尼散月十五日，那日就是一個這樣的節期之日。但我們可看出以下的敘事：

(子)大議會在基督死的一日晚上與早晨都開了會定他的罪(可十四章五十三節，十五章一節)。但平常在這日子大議會並不開會，因為這是俗務，此時應行停止。

(丑)古利奈人西門被迫代負基督的十字架時，他是從田間

來，大概是在田裏作工，可十五章二十一節。

(寅)亞利馬太的約瑟在基督死的晚上買了細麻布來裝殮基督的身體，可十五章四十六節。

(卯)婦女也在那日買了香料，路二十三章五十六節。

這幾項事實似乎證約翰所說的不錯。但實際上並不如此。在歷史上節期之日也偶有定人死罪的事，特別遇案情急迫的，縱在節期日亦可施行。又據可十四章二節所說，當節的日子不可，非因違反律法，乃因懼怕百姓，如此間接表明在這種節期的日子執行死刑亦屬可行。古利奈人西門的一事，只是說他從田間來，並沒有說他從田間作工回來。亞利馬太的約瑟及婦女買東西的事，或有特殊情形為我們所不知。可參可十六章一節。

就以上種種事實而得的主張有以下數種：

(一)符類福音不錯，約翰錯了。如包厄珥(Bauer)

(二)約翰不錯，約翰是改正符類福音所記的。本書初版的作者艾香德及其他。

(三)兩種福音所記相合。只是有的學者如拉格朗慈(Lagrange)認吃晚餐是在尼散月十三日，這雖然離猶太人吃逾越節筵還差一日，而是做逾越節筵吃的。

又有學者如查恩不贊成約十八章二十八節平常所有的解釋。他說猶太人因怕染污穢不肯進彼拉多的衙門，為的是他們可繼續吃逾越節的食物，那就是無酵餅，這種餅一共

要吃七日。這樣吃逾越節筵就不單指羔羊而言。

近來德國神學家司德拉克 (Strack) 與比勒伯克 (Billerbeck) (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II vol. 812-53) 兩氏提出一種解決，依我們看，是很新穎動人的。他們一致承認當基督時撒都該人與法利賽人對於曆法似有爭執。法利賽人有時以尼散月十四日早於原有的日曆一日，在基督死的一年大概是禮拜四。一般平民就認這為吃逾越節筵的日子。基督也是這樣看法，所以也在這一日吃了晚餐。但撒都該人與耶路撒冷的公務人員(約翰與這些人似曾有特別關係)在這一年是以禮拜五為尼散月十四日，照此算法吃逾越節筵是在基督釘死之日(我們記得基督死於禮拜五日，那是清楚的)。尼散月十四日在黃昏以前還是一個常日，那日仍可作平常的事，如古利奈人西門，約瑟等所作的一樣。

照這一說，基督與他的門徒差不多都是從加利利來的，他們就視他們所喫的晚餐為逾越節筵。但約翰因知耶路撒冷及當政領袖的習慣，曉得另有一個算計節期的方法，依當日的諸領袖看，基督死的一日正是逾越節的起頭。這樣算法，依約翰的意思，基督自己就是逾越節的羔羊。參約一章二十九節，十九章三十七節。保羅，如上文所說，曾依照這一個算計法，亦畧屬可能。

又按二三世紀時教會的遺傳亦稱基督釘十字架是在尼散月

十四日。因此當二世紀的中葉坡旅甲和其他屬小亞細亞的基督徒，即稱為「十四日派」(Quartodecimans)的，常在這一日開始慶祝復活節。

復 活 節 日 期 表

|       |         |                     |                     |                  |         |
|-------|---------|---------------------|---------------------|------------------|---------|
| 基督的史事 | 禮拜三     | 末次晚餐                | 基督之死                | 基督在坟墓中           | 復活      |
| 基督教算法 | 禮拜三     | 禮拜四                 | 禮拜五                 | 禮拜六              | 禮拜日     |
| 猶太人算法 | 安息日的第四日 | 安息日的第五日             | 安息日的第六日             | 安息日              | 安息日的第一日 |
| 符類福音  | 尼散月十三日  | 尼散月十四日<br>晚上吃逾越節筵之日 | 尼散月十五日<br>大節的第一日    | 尼散月十六日<br>大節的第二日 | 尼散月十七日  |
| 約翰福音  | 尼散月十二日  | 尼散月十三日              | 尼散月十四日<br>晚上吃逾越節筵之日 | 尼散月十五日<br>大節第一日  | 尼散月十六日  |

## 第二十二章 使徒行傳

(甲)名稱及內容。本書使徒行傳(πράξεις τῶν ἀποστόλων)之名似非作者所定，與書中內容亦不甚合，因書中所記僅少數使徒的事畧。但這一個名稱很古，本書從未有別的名稱。

本書較之福音多有史書的性質，只是也是一種信仰的見證，特別是見證聖靈在古教會的工作。因此本書較易分段。全書有一循序漸進的結構。

全書可分兩大段，第一段，一至十二章記教會在巴勒斯坦與撒馬利亞的活動而以彼得為首領人物，第二段十三至二十八章記福音經小亞細亞傳佈至希拉，羅馬，這一段以保羅為中心人物，前段的人物彼得，雅各，約翰，腓力都已不見，無一語說到他們以後的事。

第一段，一至十二章又可分節：

- (1) 基督升天及門徒接受聖靈的預備(一章。)
- (2) 五旬節(二章一至四十七節)。

(3)使徒在耶路撒冷的活動及教會的建立與潔淨(三章一節至六章七節)。

(4)司提反與猶太人辯論(六章八節至七章六十節)。

(5)福音傳於撒馬利亞及埃提阿伯的太監信道(八章一至四十節)。

(6)保羅歸正(九章一至三十節)。

(7)彼得被引至呂大傳福音給未受割禮的哥尼流(九章三十一節至十一章十八節)及福音的推廣(十一章十九至三十節)。

(8)希律殺害雅各囚彼得於獄等事(十二章一至二十五節)。

第二段,十三至二十八章。

(1)保羅(與巴拿巴)第一次游行佈道(十三章一節至十四章二十八節)。

(2)耶路撒冷會議(十五章一至三十五節)。

(3)保羅第二次游行小亞細亞·馬其頓·希拉佈道(十五章三十六節至十八章十七節)。

(4)保羅第三次游行佈道及寓以弗所(十八章

十八節至十九章四十節)。

(5) 保羅離以弗所，游行希拉，轉往耶路撒冷 (二十章一節至二十一章十四節)。

(6) 保羅寓耶路撒冷及被囚(二十一章十五節至二十三章三十五節)。

(7) 保羅被囚於該撒利亞(二十四章一節至二十六章三十二節)。

(8) 保羅被解至羅馬(二十七章一節至二十八章三十一節)。

(乙)目的及性質。本書與路加福音一樣於第一節即表明獻與提阿非羅。作者沒有明說爲甚麼爲提阿非羅作此一書，但細察內容，可知作者要把所記的事告訴他，他在前書(路加福音)既已將基督所作所說的(ποιεῖν καὶ διδάσκειν)述明了，在本書就有意述明教會的成立及初期的歷史。但作者無意作一部完全的歷史。他只是紀述少數使徒的事，而且是簡畧的紀述，由保羅的書信看，當時另有一些教會，如歌羅西，老底嘉教會，使徒行傳却一言不及。作者也不述當時基督教運動的開始，這

就使徒行傳看，也可想像有此運動。如在羅馬早已有此運動。當時福音在保羅未死之前一定也傳到了埃及，而使徒行傳也沒有說。然則作者選材是以基麼爲原則呢？這一個原則顯由基督的一語，一章八節，間接表明出來了。「並要在耶路撒冷，猶太全地，和撒馬利亞，直到地極作我的見證」。作者意在表明對猶太人的這一使命如何漸漸由猶太轉到了撒馬利亞（那時算爲外邦之一）而最後達到了世界的大都會羅馬。這一個作書的目的，作者自然沒有用數學一樣確切的方法來表明，但就大體說是敘述這佈道運動如何由耶路撒冷而到了羅馬。但這雖似乎是作者主要的目的，或者另有附帶的目的，不過這些附帶的目的作者沒有說明罷了。

按有的學者認使徒行傳一個目的 是要爲保羅的事蹟與所傳的道作辯護，並求異邦人的自由，不受律法約束。不錯，作者固同情於保羅，但書中並不片面的推崇他一人。他寫彼得，寫的好。例如他沒有記彼得在安提阿的軟弱，加二章十一節以下。在另一方面作者是否深深體會了保羅的教訓，倒屬疑問。另有一說稱使徒行傳的目的在以彼得與保羅相較而證明他們佈道的方法相合。作者所記的幾件性質

相同的神蹟，是彼得與保羅都行過的，如三章一至十節與十四章七至十節，五章十五節與十九章十二節，八章十七節與十九章六節，八章二十節與十三章九節，九章四十節與二十章十節，十章十節與二十二章十七節，十二章七節與十六章二十六節。兩人的事蹟中有類似的地方，這似乎是明顯的，但作者是否特意表出這種類似的地方來，却難說一定。還有學者曾因書中所露政府對於基督徒相當的好感，認作者作書的目的在表基督徒甚至對羅馬政府亦如何忠順，因此對於政府決無危險可怕。有一學者甚至認使徒行傳是路加為保羅受審呈羅馬政府的辯訴書。這可說是別開生面的一說，但難說是真的。

(丙)材料的來源。本書材料的來源，作者沒有直接書明。本書與路加福音不同，作者無前人的著作可憑(路一章一至四節)。他手邊似乎沒有同類的書可資借鏡。使徒行傳就是此類著作的第一部。但話雖如此，却不是說他全無紀錄或口傳的參考資料，不過這些資料還沒有蒐集成書罷了。

考使徒行傳作者所有材料的第一種來源是書中用「我們」的所謂「我們段」，即十六章十至十七節，二十章五節至二十一章十八節，二十七章一節

至二十八章六節。若 D 抄本的徒十一章二十八節的經文（συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν 我們轉來時）果屬不錯，則這一段也屬「我們段」。若「我們段」中說話的人與書中其餘各段的作者不同，這用「我們」的各段就顯然是作者採取材料的一個來源，至少有一部分如此。這一層我們以後再說。這裏我們要說，討論本書材料來源的時候，我們必須十分慎重。我們有把這幾段與那幾段分割，而認為各有其來源的可能。但這是不對的。使徒行傳全書的文字，體裁，結構都表明是一部前後一貫的書，而決不是從這部那部書抄襲而來。作者必然蒐集了種種材料，重經了一番造作鑄鍊。作者並不少蒐集材料的來源。作者若是路加，我們不難想像他可以從約翰（馬可），西拉，傳福音的腓力，拿孫（徒二十一章十六節），主的兄弟雅各等人得到他未曾親身經歷的教會初期歷史的材料。

關於使徒行傳「來源」的分段，我們舉哈那克所提出的一種為例。他認使徒行傳的前段有三四種材料的來源：（一）二章與五章十七至四十二節。（二）三章一節至五章十六節，

## 使 徒 行 傳

八章五至四十節，九章三十一節至十一章十八節，十二章一至二十三節，這一種來源是耶路撒冷該撒利亞。(三)六章一節至八章四節，十一章十九至三十節，十二章二十五節至十五章三十五節，這一種的來源是耶路撒冷安提阿。(四)九章一至三十節，論保羅歸正的一段。但這種來源的分析雖是有興味，但徒是一種揣測之辭而已，而無其他。

(丁)作者。使徒行傳的各「我們段」，學者雖很少懷疑非路加作的，然仍有新約聖經神學家認全書為主後一〇〇年上下的一無名氏所編。這人曾用路加所遺留的稿件。這一說半由於以使徒行傳與保羅的書信相較，半由於以猶太史家約瑟夫（從主後七十年作史）的著作爲使徒行傳的張本。但使徒行傳全書爲路加作的理由甚強，我們分述如下：

(一)「我們段」。就文字看，各「我們段」與書中其餘各段及路加福音有密切關係。[哈那克找出「我們段」中有六十七字與其餘各段所用相同，但不見於四福音，有六十三字與路加相同，但不見於馬太，馬可，約翰，而「我們段」只有六字與馬太同，四字與馬可同，三字與約翰同，而不見於其餘的福音。除此以外「我們段」另有單與書中其餘各段及路

加相合，而與他書不合的特點。例如『無定時』的說法（如 ἡμέραι τινες 一些日子，ἡμέραι πλείονες 許多日子）及消極說法（如 οὐκ ὀλίγος 不少，οὐ μακρὰν 不遠，οὐ πολὺ 不多）這一種關係，我們只能說不是作者特意一面保存了『我們段』中的『我們』，一面採用了『我們段』的文體，便是作使徒行傳的人亦是『我們段』的作者。前一說是很難說通的，因為全書有一很完整與前後一致的結構與精神。我們如越想作者有意化『我們段』文體為自己的文體，就越少有理由保存『我們段』的『我們』。因此我們只得承認『我們段』與書中其餘各段都是一人所作。

（二）使徒行傳與路加福音在文體及用字上既如此相同，可表兩書必同是一人所作，因此證路加作路加福音的理由亦可用之證路加作使徒行傳。再兩書的頭幾節亦證兩書是一人所作。

（三）古教會遺傳對路加作使徒行傳未表疑點。凡古教會說到本書作者時，都一致認作者是路加。

按最初說到使徒行傳的是坡旅甲的書信（約主後一一五

年)。革利免一書或亦引過使徒行傳，因為作者曾用與保羅在徒二十章三十五節所說相同的話。但這也許是兩人各引了「未記的主言」(agraphon)，而不是革利免引保羅。穆拉多利正典，愛任紐等都明說路加作使徒行傳。馬吉安或亦知此。

(四)由各「我們段」看，也可推出作者必是路加，作「我們段」的必然是常隨保羅同行的人。由徒二十章四至五節看，這常隨他同行的不能是提摩太或本處所提的別的人。徒十五章二十二節用第三身說西拉，所以難說作者是西拉，有人認「我們段」中的這親自在場的見證人到腓立比已止，沒有隨保羅同行(因為「我們段」至十六章止，以後再從二十章六節起)，若這一說不錯，作者又不能是提多，因為此時提多與保羅在一起，林後二章十三節，七章六節，十二章十八節。如作者果是提多，他在徒十五章也應該用「我們」(參加二章一節)。再西四章十四節，門二十四節所說，也與這親自在場的見證人曾隨保羅到羅馬的事實相符，因此叫我們更想到作者必是路加。由西四章十四節所說，我

們得知路加自出生即說希拉語（雖然這不一定說他生為希拉人）且是醫師，而這兩個事實亦與我們從路加福音和使徒行傳看路加的文字與體裁所得的印象相合。有人認由文字看，也清清楚楚表明作者是醫師。那些所舉出來的說法雖大都為學者所疑，但有些說法卻仍以作者為醫師，較為容易解釋。

我們又應注意作者深明他作書時所有巴勒斯丁與羅馬帝國的地理，歷史，及政治上的情形，如三章一節，二十章十六節，二十一章二十三節，二十三章三十一節，二十五章一節以下，四章二節，五章十七節，二十三章十八節所說猶太的規矩，節期，情形；一章十二節，二章二十九節，三章二節，六章九節，二十一章三十五，四十節所說的地點，距離等是。一個以前並不知道，而在主後七十年之後才知道的人對於這些情形必不知道這麼清楚。作者明白作書時亞該亞受治於方伯（ἀνθύπατος），路司得特庇二城同屬呂高尼，而以哥念不屬呂高尼。

作者又明白對外邦佈道起初所遇種種困難與疑慮。他述說這種工作在撒馬利亞如何開始，彼得如何見哥尼流，居比路與古利奈的基督徒（徒十一章二十節）如何在安提阿開始工作，及徒十五章所爭論的問題。若作者是以後的人，他必不會注意這些事，因為一百年之後外邦人與猶太人在天國地位平等的問題已不再有了。

但有一很有力的證據似表使徒行傳非作於使徒時代，那就是作者不知道，或是至少沒有用過保羅的書信。使徒教父之中革利免的第一書尚用過保羅的書信，而於一百年間作使徒行傳的人却沒有用過，這是很不可解的。我們要解釋這一個難點，只能說使徒行傳的作者與書中所記的各事同時，且多與保羅在一起，因此沒有見保羅寄各教會的書信，保羅的書信也從未提路加是同寄書信的人。

此外，作者所記保羅的歷史又恰合並補充我們從保羅書信所得的。舉例來說，如帖前二章二節與徒十六章十一節至十七章九節都記保羅在腓立

比受逼迫；林前四章十七節與徒十九章二十二節都記差遣提摩太，林前十六章十九節與徒十八章十八至十九節，十八章二十四節以下都記亞居拉，百基拉在以弗所；羅一章十三節與徒十九章二十一節都記保羅願看羅馬；林後八至九章等處與徒二十四章十七節都記保羅爲耶路撒冷貧窮信徒募捐；林後十一章三十二節與徒九章二十四至二十五節都記保羅從大馬色逃難；西四章十節與徒十五章三十八節至三十九節都記巴拿巴與馬可的關係。

作者雖是獨立的記保羅的歷史，而與我們從保羅書信所得的知識並無衝突。只是我們要注意，作者並不是要作一部保羅完全的歷史。因此有見於保羅書信的事而不見於使徒行傳。例如，加一章十七節住在亞拉伯曠野及林後十一章二十四節以下所遭壞船等患難。

但有學者認使徒行傳與保羅的書信大有歧異之處，因此懷疑使徒行傳所記多非信史，且懷疑使徒行傳非保羅的密友所作。所謂歧異多指徒十五

章與加二章，而尤指徒十五章的所謂使徒的命令而言。他們說這一個命令與保羅在加二章六至七節所說那些有名望的並沒有加增他甚麼的話不合。

關於這一層，我們可注意 D抄本的徒十五章二十，二十九節的讀法與平常所有的不同。這一個讀法，少數學者認為不錯。D抄本的這一節沒有「勒死的」幾個字，而讀作「禁戒偶像的祭物和血並姦淫的事」。「血」就是指兇殺而言。這幾樣是對異邦人種種大罪的一個普通警告，保羅在林前六章九至十節也如此警告衆人。照這樣說，使徒的這一個命令可說並沒有加增甚麼新事。

但即就平常的讀法說(多數學者認為不錯，不然，就不能有這麼多抄本都是這一個讀法)，使徒會議所頒的這一個命令也不一定有甚麼新事是保羅自己所未行過或賜給他的一個新命令。保羅大概在許多有猶太人的地方爲得猶太人的心也採用猶太人的規矩。他特意要引他們信福音，羅九章一至五節。又按林前九章二十節，七章十八至十九

節，羅十五章二十五節的諸原則，保羅在耶路撒冷會議未舉行之前，必早順過猶太人之意行事。保羅在加二章所說的不過是別的使徒沒有命令過他自己所不曾行過的事。

只是以後情形到了無須尊重猶太人心意的時候，他又毫不遲疑的捨棄了僅與猶太人有關係且僅在特殊情形之下與他們有用處的一切誠命。我們相信，因異邦教會發展的迅速及猶太人與異邦人所發生的種種糾紛，保羅必早曾如此行過，且曾在多處行過。

(戊)作書的時候與地點。上文所舉使徒行傳在史料方面可靠且全書爲路加作的種種理由亦可證本書著作之時頗早。路加若於主後四九年前後在特羅亞與保羅開始同作游行佈道之事，而且那時就是一個成人，並以行醫爲業，他至少，已有二十五歲。那麼他必生於主後二四年前後。他若活了七十五歲，死時就是主後一〇〇年。他的使徒行傳作於他末後之時，雖是可能的，但多半必在前一點。

近世的學者大都還不以使徒行傳作於九五至一〇〇年這麼晚的時候。近年來多討論的問題是：使徒行傳作於保羅未死之前或已死之後？有些著名的學者（哈那克，布拉斯，Blass）認使徒行傳作於保羅未死之前，他們所持主要的理由是：

（一）徒二十八章三十至三十一節的突然擱筆。書中不說到保羅的死。若保羅是這次下獄後死的，而作者一言不記，這是很希奇的。這兩節還是平安無事的語氣，這兩節若寫在保羅未死之前，就更容易了解。據這一說，使徒行傳應作於六一至六四的年間。

但路加突然擱筆的原因可另有一說，那就是他有意再作第三書。學者引徒一章一節的  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ （前書）為證，因  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$  通常為數者中第一，而表二者之中第一的是  $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ 。路加用  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ ，是有意以福音為第一部，以後還要作幾部。使徒行傳是第二部，以後還要作書續述基督教的發展，但這一個理由自未可即行憑此下一斷語，因為  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$  有時也可用為二者中之第一。只是，使徒行傳的計劃大

概已如上文所說要敘述福音傳到地極，而本書完竟只敘述福音到了羅馬。我們還可望作者敘述福音到士班雅（西班牙）。因此，路加有意作第三書（即令他沒有實行）的一說，依我們看，是很有幾分可信的。這樣說，路加雖知保羅的死，他的書雖作於多年之後，亦只止於保羅的下獄，就不足奇異了。路加若有意作第三書，他認保羅到羅馬就是保羅歷史頭一半的一個適當結束。因為保羅大概以後得了釋放，再開始他傳道的事業，徧遊東方，並遊至革哩底。

按第三書卒未作成，其原因或係保羅到士班雅的期限短促而無何顯著的結果。因此保羅想再回東方觀察東方的諸教會因那些教會無疑的仍須他照顧。如此保羅的佈道區域結果仍是路加在使徒行傳所已經敘述的的地方，所以他沒有作完保羅的歷史。但這自然只是一種揣測之辭。

保羅的牧師書中所說的事也只能放在保羅歷史的後半中。保羅一定要在羅馬第一次被囚時得了釋放，他才能作牧師書（見以後論牧師書之章）。

(二)使徒行傳沒有用過保羅的書信，這是一很有力的理由證明使徒行傳作得早，而且，已如上文所說，照我們的意見，這是絕對可以斷言的理由證明使徒行傳非作於第一世紀之末。在第一世紀之末保羅的書信已爲在先的使徒教父如革利免所引用了。如有人於此時作書記教會初期的歷史而竟沒有參用當時已流行各教會的保羅的書信，這誰也不相信罷。只是這些事實不一定就證明使徒行傳作於保羅未死之前，不過足證明作得頗早而已。

(三)使徒行傳無六四年後的事，如七〇年的耶路撒冷滅亡，六四至六五年的尼羅逼迫教會。這一個「不言」的理由，自有相當價值，但不足爲此說之證。

與此說相反的倒有一有力的證據，那就是使徒行傳必作於路加福音之後，而路一章一至四節明說以前已有許多作福音的人。但早在保羅未死以前十年至二十年的時候就有許多人作福音，這是很難的。若使徒行傳果作於保羅未死之前，這不

但路加福音要更作在以前，馬可福音（若我們所持路加見過馬可福音的主張是對的）和路一章一至四所說的許多書都作於路加福音之前。這雖不是全不可能的，但十九不是如此。

因此我們只能斷使徒行傳是接着路加福音之後作的，約當主後七〇與八〇年之間。

本書作於何處，殊不能斷定。凡主張本書作於保羅未死之前的自然要認本書作於羅馬。但我們既放棄了這一說，我們對於作書的地點就只能與論路加福音所說的一樣。

佈拉斯認使徒行傳作於保羅未死之前，他提出一種關於本書來歷的主張頗為有趣。這一個主張特別可以解釋D抄本使徒行傳所有許多奇異的經文。布氏認路加作了一部使徒行傳初稿，成了西方經文本，而保存在D抄本之內，以後另出了一部，即S,B,A等抄本的所有的經文本。這一說為涅斯勒與查恩所採用，但為多數學者所不承認。不承認的原因之中一個是D抄本的別部聖經亦多與平常的經文不同。我們決不能說路加福音與別部聖經都有兩種原稿。

## 第二十三章 保羅

這一個使徒中最大的使徒，並藉着上帝的恩典比衆使徒所作更多（林前十五章十節）的使徒先見於使徒行傳時名叫掃羅，以後從十三章九節起只名保羅。他自己所作的各書信也只用保羅，從未用掃羅。但這一個事實不足以斷掃羅爲猶太名字，保羅爲基督徒名字；因爲使徒行傳在他歸正十四年之後仍稱他爲掃羅，一直到作第一次游行佈道的時候才改稱他爲保羅。因此保羅是在說希拉語的異邦人中作佈道員所用的名字，這也合於「保羅」爲羅馬人名（參徒十三章七節）的事實，這一個名字較之猶太名字掃羅多有國際性。他這兩個名字或者是他作異邦使徒時改用了保羅，或者是他原來就有兩個名字，一個猶太名字，一個希拉（羅馬）名字，他作佈道工夫時多用了保羅。這兩說，以後一說較合事實。保羅亦算是羅馬籍（徒二十二章二十八節）。當時的習慣多有用兩個名字的，如新

約的西門與彼得，西拉與西拉瓦努，馬可與約翰。

保羅原居於基利加的大數，是他祖先移居於此，但何時移入，不得而知。耶柔米稱，有遺傳謂保羅先世原居於加利利的吉沙拉(Gischala)。據他自己說(羅十一章一節，腓三章五節)，他先世屬便雅憫支派。保羅在大數自幼為猶太人，但生長於希拉化環境中。因此大概他自小就說希伯來語與希拉語，並多少受了希拉文化的影響。他雖然引過希拉詩句，但不能憑此即可說是他從希拉文著作學習的(參本書前章)。這些詩句也許此時已成了流行社會的俗語。他平常多引七十譯本，他雖然知道希伯來文(腓三章五節)，但他讀的舊約似乎是希拉文。他雖然住在希拉環境中，自小即知希拉語言，但實際仍是猶太人，他自己說，他是按着猶太人的習慣和祖宗的遺傳生長的(加一章十三至十四節)，他父親既是法利賽人，使他兒子也作了法利賽人(徒二十三章六節)，並且送他到耶路撒冷受業於迦瑪列的門下(徒二十二章三節)。他又使保羅習了製造帳篷(或是編織帳篷亦未可知)

的手藝。這一個技能使他日後能自助，而無須依賴教會的供養。他也是如此隨從了許多拉比所行的，除了教書之外，另有職業。他何時離開父家，我們不知道。使徒行傳告訴我們他有一姊妹，在徒二十三章十六節所記之事時，住在耶路撒冷，她有一個兒子。這姊妹比保羅年長或年幼，我們也不知道。若比保羅年長，保羅在耶路撒冷受業於迦馬列門下的時候或者就住在她家裏。使徒行傳第一次記保羅的事是七章五十八節，司提反被石頭砍死之時。那裏說，作見證的人把衣裳放在一個名叫掃羅的少年人的腳前。以後並稱掃羅贊成司提反之死（一章六十節）。他因反對基督與基督的門徒，引起他施行逼迫，遠達大馬色，在那裏發生了大變化，把他從逼迫的變成了熱心為耶穌基督作證的人。當時耶穌基督曾親自向他顯現，因此證實了耶穌並沒有因他的死為上帝所棄絕，乃是被選立了做猶太人與異邦人的救主，保羅要做他對異邦人佈道的使者。後來保羅能看出這是他未生以前上帝所已定了的計劃（加一章十五節）。但我們有理由

認保羅對於他被召的複雜內容不是突然就明白了的，因此他在未開始他佈道的工作之前費了多少年的時光沉思默想，學習上帝所要指示他做異邦使徒的一切。在這一個時期中他雖然也多為復活的救主作證（加一章十七至十八節，徒九章二十二節），但主要的還是預備的工作。據加一章十八節所說，他歸正之後，過了三年才上耶路撒冷，在那裏只見了彼得。以後又在他本鄉基利加的大數住了頗久的時候（加一章二十一節，徒九章三十節）。安提阿的基督教運動開始之後巴拿巴帶他到了安提阿，作教會領袖之一。那裏的教會派他和巴拿巴同上耶路撒冷送捐款賑饑。使徒行傳說他們見了那裏的長老。保羅自己在加拉太書顯然沒有說到這件事。他們從耶路撒冷回來之後，開始第一次的游行佈道，到了居比路，帕富雷哥拉，彼西底的安提阿，以哥念，路司得，特庇等處，徒十三至十四章，領了很多的異邦人歸於基督教。這再引起了關於異邦人進入教會的條件的爭論，而產生了耶路撒冷的會議，徒十五章。會議的結果大都認可了

保羅的方法與原則。不久，保羅即作第二次遊行佈道，先由小亞細亞視察已經設立的各教會，再經特羅亞到了歐洲。這一次與他同行的先有西拉，在路司得加了提摩太（徒十六章一至三節），大概在特羅亞路加也加入了。腓立比是他多次爲基督的緣故受過苦的地方，但終於在那裏設立了一個他最心愛的教會。這一次他視察了腓立比的教會之後（徒十六章十二節以下），到了帖撒羅尼迦，底哩亞，及雅典。但他在哥林多找着了工作的好地方，在那裏與亞居拉和百基拉一同工作，住了一年半，以後同往以弗所，就與他們分離了。他其餘的同伴顯已留下照管各教會或從事別種佈道工作。保羅獨自到了該撒利亞（徒十八章二十二節）與安提阿。安提阿是他出發佈道（徒十三章一至三節）的母會，他從那裏再起程作平常稱爲第三次的游行佈道（徒十八章二十三節），經加拉太與弗呂家而至以弗所（十九章一節）。他在以弗所住了兩年半（十九章八至十節）。在這期間他大概有一兩次到過哥林多，使徒行傳卻沒有記載。此後保羅爲耶路

撒冷的窮人募了捐款，再出發游行，先經馬其頓（二十章二節），大概也到了以利哩古（羅十五章十九節），再到了希拉（哥林多），住了三個月（二十章三節）。在這裏他沒有由水路直往耶路撒冷，却再繞陸路經馬其頓，特羅亞，米利都（徒二十章十七節）等處到該撒利亞，從該撒利亞到了耶路撒冷。他經過腓立比（在馬其頓境內）有路加再與他作伴（徒二十章六節）。在耶路撒冷他因教會領袖的勸告行了潔淨禮（二十一章二十六節）以表他對於固有宗教的忠忱。他在殿裏受從小亞細亞來的敵人的攻擊，幸由羅馬兵救了他的性命。他因被猶太人控告，被囚於耶路撒冷獄中，以後被解往該撒利亞（非腓立比）即羅馬巡撫公署所在之地。他在該撒利亞獄中約兩年（二十四章二十七節，因他上訴於羅馬皇帝（二十六章三十二節），他與一些別的犯人同被解往羅馬訊問。他們在米利大船遇了險，在那裏過冬（三個月）。第二年春天他到了羅馬（二十八章十四節），在那裏軟禁了兩年（二十八章三十一節）。使徒行傳記至此處就擱筆了。他以後的事，

沒有絕對明白的紀述。許多學者相信他這一次被囚一直到主後六四至六五年尼羅逼迫教會之時受害了。但另有更可信的理由證明他得了釋放，並沒有受害。(一)據徒二十八章三十至三十一節所載，他這一次被囚兩年，結果不像受害了。他到羅馬若在尼羅的逼迫之前數年，就沒有理由可斷他定了死罪。羅馬當局對於他的態度大都是表示好感〔如士求保羅(徒十三章十二節)，迦流(十八章十四至十六節)，亞基帕與非斯都(二十六章三十至三十二節)，船上的官長(二十七章四十三)]並且他的案件是宗教的，羅馬政府不一定多注意這種案件(十八章十七節，二十五章二十五節)。(二)保羅在被囚的時期將滿之時自信必蒙宣告無罪，使他能再到腓立比，並見腓利門(腓一章二十四至二十六節，二章二十四節，門二十二節)。他寫這些話的時候，他的案件審問已久，他必有理由相信得蒙開釋。但有些學者說，保羅在徒二十章二十五節說，「如今我曉得你們以後都不得再見我的面了」，這表明保羅自知必死，並沒有得釋放。但保羅論到

自己的時候，並不是全不會錯的。他自知必要受苦，但是甚麼苦，他也許不知道。並且還有腓一章二十五節，二章二十四節的話與徒二十章二十五節的「我曉得」相反，而這些話遠在使徒行傳的話之後。(三)革利免一書五章七節以下（作於主後九五至九六年）稱保羅到了「西方的邊界」（τέρομα τῆς δύσεως）此書（革利免一書）既作於羅馬，作者必是指更西的地方而言。這一個地方必是他原有意要去的士班雅（羅十五章二十八節）。這更有穆拉多利的話可證，（他說保羅到了士班雅）。不過他在士班雅必然不久，因為照他的牧師書說的，他又在東方過了些時候。(四)保羅的牧師書是他得了釋放的一大證據。他若不是得了釋放，視察了東方的教會，他在牧師書中說的一些事就無法解釋。就是對於凡不認全牧師書都為保羅作的學者，除了古教會有清清楚楚的遺傳告訴我們保羅得了釋放並到了革哩底，尼哥波立（多三章十二節），也就難以解釋牧師書如何能說到一些未記於保羅的別的書信或使徒行傳的事。

## 保 羅 的 年 代 表

革利免一書(五章五至六節)明載保羅爲道殉難了。這一個記載僅在三十年之後，應該是可靠的。但革利免一書不載他是怎樣殉難的，並在何處。他也許是在六五至七〇年間死於羅馬以外。但最爲可信的一說，是保羅的死與尼羅的逼迫有關，因爲革利免一書說到彼得保羅殉難之後，接着即述尼羅逼迫中以身殉道的人。

## 第二十四章 保羅的年代表

本章所論的對於決定保羅書信著作的地點與時候及與有些書信真確的問題都有重大關係。保羅的年代表可分爲兩種。一種是相對的年代表，指保羅一件事一件事時間的久暫而言，例如：他兩年在該撒利亞坐監，一種是絕對的年代表，按現用的紀年法紀明保羅各事的年代，例如：保羅主後五〇年至哥林多。我們所有主要的參考資料是使徒行傳，加拉太書，以及其他書信。除此以外，我們也可用福音書，因爲福音書間接的給予我們一個時限，逾此時限，不必過問。在基督被釘及使徒行傳前八章所記各事之後與保羅歸正之前，中間必過了一個時候。這一個時候，我們不確知是多久，學者對此亦無一致的意見。但我們定爲只一年多，未嘗不可。再來保羅歸正以後的事在年代上也頗難決定。他在加一章十八節自稱歸正後過了三年才上耶路撒冷去見使徒。又在二章一節說，十四年之後

他又到了耶路撒冷。但困難在於他所說的十四年不知是從他第一次到耶路撒冷之後算起，還是從他歸正之後算起。依前說，從他歸正之後就有十七年。這一說似乎更爲可信。使徒行傳另記他此時的一件事，就是他和巴拿巴送安提阿教會的捐款到耶路撒冷。保羅在加拉太書所說的若不是指這一次而言（不是指這次而言，也說得下去，因爲他把捐款交給了長老，顯然沒有會見使徒），他在歸正之後與耶路撒冷使徒會議之前就兩次到過耶路撒冷。這事以後就是他第一次的遊行佈道。這一次佈道是在甚麼時候並歷時幾何，使徒行傳與加拉太書都沒有說。但就徒十三至十四章所敘述的情形說，有些地方必非短時間所能做到（十三章四十四，四十九節，十四章三節），他步行過長遠的路程，乘過船，並成就了偉大的工作：都表明這一次的旅行必有一兩年之久。上耶路撒冷赴使徒會議及以後周遊小亞細亞，登山越嶺（僅雪消後始可行人的山嶺）的第二次遊行佈道亦必費時數月。再徒十六章十一，十二節，十七章二節等處有關於年代

的話，但最重要的是十八章十一節，載保羅在哥林多住了一年零六個月，並在受猶太人的擾害之後「又住了多日」(十八章十八節)。他以後往耶路撒冷，安提阿，以弗所，也必有半年至一年之久。他在以弗所住了兩年半至三年。以後起程往亞該亞(住了三個月)必費時四至五個月，上耶路撒冷一兩個月(大概爲時很短，因行色甚爲匆忙，見二十章十六節)，在那裏住了兩年，餘詳上文。

要將以上事實編成一個絕對的年代表，必須注意以下數事：

(一)亞哩達王(林後十一章三十二節)死於主後四〇年。保羅歸正之後再回到大馬色，一共三年(加一章十八節)，那時亞哩達還在，因爲是他的兵守門。因此保羅歸正至少必在主後四〇年之前三年，即主後三七年，大概還要早。這是能從亞哩達的年代所能推出的。

(二)徒十二章二十三節曾載希律亞基帕的死，按希律死是在主後四四年。保羅第一次游行佈道是否在希律已死之後，使徒行傳未載明白，但大

概是在希律已死之後。

(三)主後五一至五二年士求保羅不是居比路的方伯。因此保羅與巴拿巴到居比路，必在此時以前。

(四)猶太人被逐出羅馬(徒十八章二節)大概是在主後四九年。這事正在保羅到哥林多之前不久。

(五)據近來在德勒發現的古刻所載，迦流(徒十八章十二節)多半是主後五一年的夏季接任亞該亞方伯之職，他在任一年。保羅受審似乎在迦流接任後不久，而保羅受審之後還在那裏住了多日(徒十八章十八節)。

(六)非斯都接腓力斯的任(徒二十四章二十七節)是在那一年，至今還不可考。但我們知道腓力斯約在五二年接任，而徒二十四章十節載保羅稱腓力斯在任已有幾年。因此保羅受審一事至少必在三四年之後。我們又知非斯都死於六二年。

這些年代，我們認為最有關係的是以迦流於五一年夏季接任。使徒行傳似乎說保羅受審正在

迦流接任之後。此時保羅在那裏已有一年零六個月(十八章十一節)，這表明他到哥林多必在五〇年新年的時候。這一個年代與亞居拉伯基拉新從羅馬到了哥林多的話相符，因他們在四九年由羅馬被逐。本着以上及其他種種事實，我們可得保羅的一個年代表。但我們要說這一個表不是絕對正確的，其中可有一年或至多兩年的差別，尤以表上起頭的幾個年代難說一定。

### 保羅年代表。

|                                                  |        |
|--------------------------------------------------|--------|
| 基督死.....                                         | 主曆二九年  |
| <u>保羅</u> 歸正.....                                | 三一年    |
| 在 <u>亞拉伯</u> 與 <u>大馬色</u> 三年 <u>加一章十八節</u> ..... | 三一至三四年 |
| 第一次上 <u>耶路撒冷</u> <u>加二章一節</u> .....              | 三四年    |
| 與 <u>巴拿巴</u> 同上 <u>耶路撒冷</u> 徒十一章三十節.....         | 四四年(?) |
| 第一次遊行佈道.....                                     | 四六至四七年 |
| 使徒會議徒十五章 <u>加二章</u> .....                        | 四八年    |
| 第二次游行佈道開始徒十五章三十六至四十<br>一節 .....                  | 四八年秋   |
| <u>亞居拉</u> ， <u>伯基拉</u> 到 <u>哥林多</u> 徒十八章二節..... | 四九年    |
| <u>保羅</u> 到 <u>哥林多</u> .....                     | 五〇年歲首  |

## 保羅的年代表

- 作帖前與後書
- 受迦流審問徒十八章十二至十七節…………… 五一年夏
- 保羅離開安提阿徒十八章十八節…………… 五一年秋
- 第三次游行佈道開始徒十八章二十一至二十三節…………… 五二年
- 住在以弗所徒十九章十節又二十章三十一節 五三至五五年
- 作加拉太書，林前與後書(及失傳的書)
- 冬季離開以弗所，…………… 五五至五六年
- 住哥林多(三個月)徒二十章三節…………… 五六年
- 作羅馬書
- 上耶路撒冷徒二十章十六節…………… 五六年
- 被囚於該撒利亞…………… 五六至五八年
- 起程往羅馬…………… 五八年秋
- 抵羅馬…………… 五九年春
- 第一次被囚於羅馬…………… 五九至六一年
- 作腓立比書，歌羅西書，以弗所書，腓利門書，游行士班雅，小亞細亞，革哩底等處。
- 第二次被囚於羅馬…………… 六四年
- 作提摩太前書，提多書，提摩太後書
- 死…………… 六四至六五年

## 第二十五章 保羅的書信

新約署名保羅的書信共十三部。此外另有現已失傳的書，如林前五章九節，林後二章四節所說的（另有西四章十六節，但這裏所說的或即指以弗所書）。從帖後三章十七節看，也可知保羅另作了許多書信。書信是保羅用以與他四散的靈性的兒女常相交往的一個方法。

戴斯曼(Deissmann)力持epistle與letter二字有分別。在中文我們姑譯爲書與信。書原是希拉羅馬時代所多用的一種文件，表面上似乎只是對一二人或少數人寫的，而實際上是人人可讀的。這是一種憑空虛擬的信，而不關係甚麼特殊的時候與特殊的情事。但信是由特殊的情事而產生的，說的是特殊的問題或事故，且是對有特殊關係的人說的；作者無意要別人看，亦無意要流傳後世。據戴氏的意見保羅所寫的只是信，而不是書，因此，他所寫的只有一時一地的價值。但我們不應過分注

重這書與信的區別。保羅至少在有的書信上曾明說也要送給別的教會看（西四章十六節），而有時寫信時，也不是單想到一個教會（林後一章一節，加一章二節）。他的羅馬書也顯然是一種人人可讀的書信，或者他還另抄了一份由非比帶到以弗所，大概保羅也知道這些教會時常讀他的書信。腓立比：腓利門二書可說是最屬私交性質的，但就在腓利門書之內作者也是對腓利門家中的全教會說話，門二節。保羅的牧師書是又對私人又對教會而作的混合性質。

保羅寫信的款式語句多與當時通用的相合。這有近世所挖掘出來的無數古代的書信可資比較。這種書信尤其在埃及發現很多。但保羅在他的書信上又表現他獨立的個性。他把當時書扎的款式曾變化合於他寫信的特殊情形，並加入新意義。他用的說法也隨時變化，並不拘泥於一定的形式。但一面我們也能說他的書信大體上有一通用的款式。這款式是先書明寄書的人（或是他一人或是與同工合寫），次問受書人安，但願他們蒙上帝賜福。

再次爲受書人的情形感謝上帝，並爲他們禱告，再次才是書信正文，正文大都可分教義的與倫理的兩大部分。正文之後有時報告他工作的計劃，再問安，問安後祝福。

按當時希拉人的書扎款式，起首書寄書人姓名，用主格，次書受書人姓名，用於格，並致願詞，如下式：“Αντώνιος Μάξιμος Σαβίνη τῆ ἀδελφῆ πλειστα χαίρειν πρό μεν πάντων εὐχομαί σε ὑγιαίνειν”（安多紐馬克西母寫信給姊妹撒比拿，多多爲你禱祝的就是願你健康）。保羅在帖前一章一節把『願你平安』擴大其意，改爲『願恩惠平安歸與你們』，在羅一章七節及其他書信問安的話更長。希拉人的書扎通常以ἔρωσθε（『願你們平安』，見徒十五章二十九節）一類的語句爲結。保羅也用此語作結，但用的字較多，在各書說法也不同樣。如林後十三章十三節的一語已成了公用的『使徒祝福』。

保羅的書信通常是他口述（見羅十六章二十二節），以後只在書末親筆寫幾句話（見帖後三章十七節，林前十六章二十一節，西四章十八節，加六章十一節以下）。他與新約別的作者都用了書記，這可解釋同一作者而文筆有時不同的困難，但

保羅的書信大都也是因他心靈的偉大和思想經歷的豐富之故。

新約保羅的十三書信可分爲四類：

(一)帖撒羅尼迦前與後書。

(二)加拉太書，羅馬書，哥林多前與後書。

(三)以弗所書，歌羅西書，腓立比書，腓利門書(名監獄書信)。

(四)提摩太前與後書，提多書(名牧師書信)。

每一類的各書信有互相類似之處，而與他類的書信比較，可立見不同。他這四類書信，在信仰與人生的根本觀點上雖是一貫，而每一類有其不同的注重點，各類書信的題目多依當時不同的情勢而變，對於有些問題也每依上帝所賜給他的新知識而有一步深進一步的了解。

## 第二十六章 羅馬書

(甲)羅馬教會的起源與組織。天主教認羅馬教會爲彼得所手創，並認彼得曾爲羅馬教會的主教二十五年，直到尼羅逼迫教會時爲道殉難。這一個遺傳大概起於這一個在全國地位至爲重要的教會必爲一使徒所立的思想。彼得到過羅馬，且死於羅馬，他的墳墓也發現在羅馬，這大概是可信的，因爲這是本於很古而正確的遺傳（依格拉丟，羅馬的革利免），甚至還可以說是本於新約，彼前五章十三節的巴比倫，許多學者認爲即指羅馬（這一個解釋我們不能贊成，理由詳見下文）。但彼得設立羅馬教會並爲羅馬教會主教二十五年之說是不可可能的。

(一)愛任紐載利奴(Linus)是羅馬教會的第一任主教。彼得二十五年爲羅馬主教之說至優西比烏，耶柔米之時才起。

我們又須承認愛任紐另一處論羅馬的教會說，『……很古

而舉世有名的教會，由兩個至光榮的使徒彼得與保羅在羅馬所設立所組織』，又說，『這些可稱頌的使徒設立培植這教會之後，就將主教之職分交託於利奴之手。這利奴即保羅在達提摩太書所說到的』。但愛氏並列彼得保羅之名，可知所謂『設立』非就嚴格的意義而言，因按使徒行傳所說，保羅並沒有設立羅馬的教會，只是堅固了那裏的教會（參羅一章十一節）。

（二）保羅不能寫羅馬書這樣的書信給彼得所立的一個教會，他在書信中不能一次也不提住在那裏做主教的彼得的名字。

（三）就我們所知彼得的歷史說，他設立羅馬教會並做羅馬主教之說也不可能。徒十二章十七節雖載彼得「於是出去，往別處去了」，但這別處不一定是羅馬。徒十五章載彼得在耶路撒冷，加二章十一節以下載他在安提阿，林前九章五節載他帶着妻子游行各地，大概到過哥林多。若彼前五章十三節是實指巴比倫，他就離羅馬很遠。

（四）路加同保羅到了羅馬，而使徒行傳一字也不提彼得在羅馬。徒二十八章十一節以下。

我們若憑此拒絕彼得設立羅馬教會的遺傳，同時我們也須承認，無法知道誰設立了羅馬教會。這裏的教會必然與許多別的教會一樣，成立於每一個基督徒就是一個佈道員的時代。大概很早的時候就有無名的基督徒到了羅馬。徒二章十節載在耶路撒冷目見過五旬節情形的猶太人中有的是從羅馬來的，而路加這話或含有這些人已經回到羅馬爲基督作證之意。畧晚的時候綏屯 (Sueton) 的羅馬歷史上有一語或即指羅馬的基督教而言。他論革老丟皇帝說，他驅逐了猶太人出羅馬境，因猶太人受了克列斯督 (Christus) 煽動作亂 (參徒十八章一節以下) 克列斯督這一個名字也許是一個煽動猶太人的人，但也許是綏屯誤解了亂事的原因，不知克列斯督即基督，亂事之作乃由於羅馬的猶太人因基督教的發展而起的紛爭。

這一說若不錯，基督教就首先傳入在羅馬的猶太人中。但保羅作羅馬書時，羅馬的教會是由甚麼人組成的，這是一個大問題。

對於這個問題通常有三種答覆：

(一)羅馬教會的教友多數是猶太人。這一說所持主要的理由是：

(1)羅馬書所討論的是特別關係猶太人的問題，如三章一節以下，及九至十一章等。

(2)書中有直接表讀者為猶太人之處，如四章一節，十二節，七章一至六節，八章十五節，九章十節，等。

(3)十三章一節以下的勸勉特適用於猶太人，因猶太人在羅馬的統治之下很不安靜。

(二)羅馬教會的教友多數是先歸化了猶太教的外邦人。因此他又可稱為外邦人，又可稱為猶太人。但這在羅馬書中無直接的引證。

(三)羅馬教會的教友多數為外邦人。這一說的證據是：

(1)羅馬書的讀者多表是外邦人，一章十三節，十一章十三節，六章十七節以下，十二章一節，十五章十五至十六節等。

(2)保羅論猶太人用第三身，九章三節以下。十章一節，十一章二十三節。

(3) 保羅勸勉讀者不輕視猶太人，十一章十三節以下等處。

多數的釋經學者贊成這第三說，因第一說所持的理由大都易於以如下的理由批駁：

(1) 一切基督徒都關心猶太人的結局，羅馬書提出這些問題，因為就全體說猶太人拒絕了福音。

(2) 一切基督徒都用舊約為聖經，因此知道律法。

(3) 保羅視外邦基督徒為真以色列人。他在林前十章一節以下也對哥林多人稱「我們的祖宗」，而哥林多人大都却是外邦人，

羅馬教會多數雖是外邦人，而其中大概也有少數猶太人。由羅馬的猶太首領答覆保羅的話看（徒二十八章十一節以下），羅馬教會的猶太人也必是少數，因為照那些人所說，他們對於當時的基督教會似乎沒有甚麼直接的接觸。但那裏教會的猶太人若多，這就不可解了。

這一個教會的歷史大概是如此：福音先傳在羅馬的猶太人中，不久引起了紛爭致遭政府驅逐

猶太人出境。當政府許可猶太人入羅馬時或以前，羅馬的教會再行成立，多數信徒爲外邦人，只有少數的猶太人完全脫離其餘猶太同胞的關係加入了基督教會。羅馬一居民百萬的首府，那裏有基督教會，而爲非基督教的猶太人所不知，亦不足異。

(乙)內容及目的。 羅馬書是保羅講他所傳教義最詳的書，因此若不是他書信中最重要，亦可稱爲他最重要的書信之一。在現有保羅的各書信中羅馬書的分段與思想的線索較之其他都更清楚。全書可分爲四段：

(一)問候，申謝，與關懷羅馬教會之意，一章一至十五節。

(二)主要的教義，闡明因信稱義及上帝如何對待以色列，一章十六節至十一章三十六節。

(三)勸勉，十二章一節至十五章十三節。

(四)以後的計劃，問候等，十五章十四節至十六章二十七節。

以上四段的第二段更可分析如下：

(甲)信的福音，一章十六節至八章三十九節。

- (1) 主題：因信稱義，一章十六至十七節。
  - (2) 人的罪，一章十八節至三章二十節。
  - (3) 因信稱義為惟一的救法，三章二十一節至五章二十一節。
  - (4) 我們屬基督就脫離了律法，六章一節至七章六節。
  - (5) 在律法之下為奴，七章七節至二十五節。
  - (6) 聖靈的自由，八章一至三十九節。
  - (乙) 上帝對待以色列，九至十一章。
- (羅馬書更詳細的分目，可參羅馬書註釋)。

保羅作羅馬書的主要目的乃是：他已作完羅馬東方的工作，現在計劃要把他工作轉移於羅馬的西方去，而羅馬的教會是那一方很重要的教會。因此他計劃到士班雅去的時候，雖只在羅馬小住，大概仍覺悟要得那裏信徒好感的重要。他為着得此好感，為自己預作一個準備，就寫了這一封信寄與羅馬的教會——一個不是他用主管自己手創的教會的同等權威所能主管的教會。我們也可以記得保羅大概不是氣貌出眾的人，並曾引起人的批

評。他預先寫這一封信寄去，可於見面時預爲地步。

但保羅或另有其他目的。他要說明以前未到羅馬的原因。他要羅馬教會明白他以前不去，不是懼怯把簡單的福音傳給首都多有教化的人聽（亦非不願把福音傳給教化較少的人聽），乃是由於他東方的工作不如他所想像的那麼容易完畢。

他恐怕也有意要表示他對於教義上的觀點，因爲他在教義上曾受敵人的批評指責。如今他寫信說明，藉此可預防敵人的讒謗。

他恐怕還有意要表白他並不是猶太民族的敵人。他有最克己的愛愛他的同胞，甚至願意自己永遠受苦，爲要使同胞得救。

（丙）經文的完整。今日的羅馬書實際即昔日德丟（羅十六章二十二節）所筆錄的羅馬書，且爲保羅的原作，這不能有甚麼重大的疑問。馬吉安雖拒絕書中的好幾段，如一章十九節至二章一節，三章三十一節至四章二十五節，九章一至三十三節，十章五節至十一章三十二節，十五至十六章，

而他的拒絕顯係爲教義的緣故。因此他這種態度，我們可置之不問。

有兩個問題，值得一述：

(一)十六章二十五至二十七節的頌詞及其地位的問題。在有的古抄本中頌詞在十四章二十三節之後。有的學者(查恩)認這一個地位不錯。有的抄本完全無此頌詞，而有的有兩次，一在十六章二十四節之後，一在十四章二十三節之後。最古而最可靠的抄本却記於書末(十六章二十四節之後)，而這是大多數學者所認爲不錯的。

(二)羅十六章的性質。有些學者(保守派與寬泛派)認十六章一至二十節(或至二十四節)是保羅寫羅馬書時的另一封信，是爲介紹非比給以弗所教會寫的，而不是對羅馬教會寫的。這一說所舉的理由是：

(1)保羅還沒有到過羅馬，而向這麼多人問安，這是可異的一點。

(2)亞居拉與百基拉此時若在羅馬，他們的行止就難解釋，因爲徒十八章二節載他們在哥林多，以後到了以弗所(十八章十八節)，保羅寫林前十六章十九節的時候，他們還在那裏，保羅寫提後四章十九節的時候，他們也在那裏。此時他們能在羅馬(在寫林前十六章十九節與寫羅十六章之間)召集信徒在他們家裏？

(3) 稱爲『亞細亞初結的果子』的以拜尼士 羅十六章五節) 在爲亞細亞重鎮的以弗所較爲相宜。

(4) 十六章十七至二十節的語氣不宜於非保羅自己所手創的教會。

(5) 『爲你們多受勞苦』的馬利亞 (十六章六節)，也難以解釋。保羅若不是見過她，知道她的工作，他這話就說的無意義。但保羅此時尙未到過羅馬。

(6) 這一章裏面的人名無一見於保羅以後在羅馬所作的書信中。

但雖有這種理由，大都數學者卻不贊成這種主張。他們認羅十六章一至二十四節是羅馬書原著的一部分。主要的理由是：

(1) 在一切抄本與教會的遺傳中全無此章另爲一信的痕跡。

(2) 若另是一信，就無法解釋此信如何遺失了起首的標題，並如何編在羅馬書之後去了。

(3) 若是寫給以弗所教會的信，而信上只有問安的話，豈不可怪？

(4) 在當時的羅馬全國之內人民游行的事很多。這可容易解釋保羅有亞居拉，百基拉等許多朋友在羅馬 (抽著羅馬書淺釋對此問題有較詳細的討論)。反對羅馬書十六章的人所舉的理由不算是確定的。

(丁)作書的時候及地點。羅馬書，可確定的說，作於保羅第三次游行佈道之時，特別是他住在希拉(徒二十章二節)的三個月時。這有以下的證據：

(一)他這封信是住在一人名叫該猶的家中寫的，參羅十六章二十三節。這該猶一定是保羅在哥林多給他施洗的那一個，見林前一章十四節。

(二)保羅此時計劃送所募的捐款上耶路撒冷救濟窮人。這一筆捐款必是他在林前十六章一節與林後八至九章所說到的。因此羅馬書必作於哥林多後書之後頗久的時候，再哥林多後書既大半作於馬其頓，他作羅馬書的地方就必是他從馬其頓所到的地方，那就是希拉。

(三)書中說非比是從堅革哩來的，堅革哩為哥林多的一個海口。

據以上幾點看，作書的時候必在主後五六年。參看以前的保羅年代表。

## 第二十七章 哥林多教會

哥林多在古代在現今都是位於希拉南北兩部相接的地峽之旁，爲一商業與行政上的適當中心。羅馬人克服希拉時，曾毀滅其地，後來該地於主前四六年重行修置，爲屯軍之處。因此哥林多最初的居民是羅馬軍人。哥林多教會歷史上有這麼多羅馬人名，大概這是其中的原因之一。以後各國的人逐漸移入，就變成了一大繁盛的城市。哥林多是東西兩洲交通上一個天然的樞紐，來去的商賈行人絡繹不絕。哥林多有海口二，東邊的即堅革哩。此城的聞名世界與當時的運動會有關，因爲古代稱爲「地峽競賽」(Isthmic Games)的運動會(城市雖經一度毀滅)舉行未斷，招引多人來到那裏(參林前九章二十四至二十七節)。常合於希拉人理智脾味的哲學也在哥林多有其根據地。但最重要的是商務，並以富庶見稱於世。城市中不僅有希拉神的廟宇，也有以弗所亞底米女神的廟宇，伊西斯與西拉

皮斯(埃及神名)的廟宇。凡是富庶的商埠，其外表的繁華與風俗的淫靡常是如影隨形的，哥林多自不能逃此公例。古哥林多的亞弗羅底(Aphrodite)神廟有妓女千人，後來新造的哥林多城是否如此，雖無直接的證據，但是仍有存在的可能性。哥林多風俗的淫靡舉世有名，而且有「淫亂如哥林多」(κορινθιάζεσθαι)之諺。保羅在哥林多寫羅一章十八至三十二節，大概是想到了哥林多的淫風惡習。哥林多除了商務之外，在政治上又為亞該亞省的省會，羅馬方伯駐節於此。

保羅在雅典工作，效果不大，就離開那裏來到哥林多。他在那裏遇着同業的人亞居拉百基拉夫婦恰好從羅馬搬來，就與他們同居。這一對夫婦以前若不是基督徒，大概就是保羅此時引了他們信主。保羅到哥林多之後，就照常規在會堂裏傳道，這一次他大概得了司提反和全家為初結的果子，福徒拿都和亞該古大概是這一家的人(林前十六章十五至十七節)。此外他又給管會堂的基利司布和該猶施了洗(林前一章十四節，徒十八章八

節)，該猶大概是富有資產的人，因為保羅稱他是自己和全教會的居停主人（林前一章十四節，羅十六章二十三節）。提摩太和西拉於視察馬其頓的教會之後（徒十八章五節）與保羅相會於哥林多，此時他就能專作傳福音的工作。他是在軟弱，戰兢，恐懼之中作傳道之工且不用人的智慧（林前二章一至五節）。他傳道的惟一題目是釘十字架的基督，但這一個題目常有聖靈大能的工作。他照例是免不了猶太人的反對的，因此他從會堂退而入歸化猶太教的一人名提多猶士都的家中講道並教訓人（徒十八章七節）管會堂的基利司布信了基督（徒十八章八節），這件事必然更引起了猶太人的憤恨，使他們怒不可當。但保羅在一異象中得了指示：只要他堅忍無畏的繼續傳道，他一定要得許多的人。他在那裏住了一年半（自主後五〇年歲首起至五一年夏止），猶太人想利用新到的方伯迦流阻止他的一切活動。但迦流不願受理，因猶太人所控告的是宗教的事（徒十八章十二至十七節）。保羅此後就回東方，在以弗所畧住些時候。但他常以書

札達哥林多教會。第一次的書札是林前五章九節所說的，第二次的即現有的哥林多前書。

保羅所「栽種和澆灌」的這一個教會，有幾個顯著的優點與劣點：

這一個教會必然很喜作事，教友多熱心並多有毅力參加教會的工作。這一個教會也深有聖靈的感動，並表現非常的熱忱，能力，與對於基督教真理深切的認識。

但在優點之外也有重大的過錯缺陷。他們的自主心引起了他們不服從教會的領袖（林前十六章十六節），而他們的這一個特性似乎永久未改，因為四十年之後羅馬教會須寫信勸勉他們（革利免一書），因為他們反抗教會的領袖。

哥林多人既是希拉人，常受智識主義的試誘，就偏重知識的價值。他們號稱為屬靈的見界也使他們發生倨傲與輕視保羅的傾向，因為保羅所講的太少哲理的意味不合乎他們的心意。他們對於繼保羅在那裏工作的亞波羅很表欽服，這大概因亞波羅能講一種合乎亞力山太式的理論思想（尤

其是斐羅的理論思想)的道理(徒十八章二十四至二十八節)。

哥林多人的智識主義也引他們到了一種消滅福音所有歷史性啟示的靈性化態度。因此多人顯然認復活非基督真理的一部分，這不是因他們相信做了基督徒即是復活，便是因他們輕視肉身，只注重靈性的永存，這種靈性的永存即是復活。

他們這種靈性的自信力又顯然引起他們相信沒有甚麼可傷害他們的靈魂，因此凡屬乎肉身的事都沒有關係。凡人肉身所需要的，人可任意滿足他的需要，因為肉身橫豎是要毀壞的。這種看法使他們以淫穢之事不算甚麼罪過。這種事只與要毀壞的肉身相關。因這緣故，他們甚至容許林前五章所說的那種罪。

他們靈性的自是也引他們生出不愛人的心，以致在他們中間應互相親愛的聖餐變成了吃喝的兒戲。因此保羅用極強烈的詞句表出無愛的靈性亦無價值。

與他們愛的缺欠相連的是他們合一心的缺

少，與分門結黨的傾向。這是保羅在哥林多前書責備他們的頭一件事。他們分爲四派，屬保羅的，屬亞波羅的，屬磯法的，屬基督的。前兩派大概是最大的兩派，爲以前的外邦人。這兩派大概只在一件事上不同，就是亞波羅或曾多重智識與理論。除此以外，大概沒有甚麼爭點。屬磯法的大概是中立派，對摩西的律法多少仍表注重。屬基督一派的，學者對此意見不一。有的認  $\chi\rho\iota\varsigma\tau\acute{o}\varsigma$  (基督) 應讀着  $\chi\rho\iota\varsigma\pi\omicron\varsigma$  ( 基利司布 )，即以前管會堂的人。有的認這一派主張遵守律法，因爲基督自己遵守了律法。若這麼說，就與磯法派大致相同。有的認這是一個放蕩派，主張在基督裏完滿的自由，因爲他廢除了律法，所以人可聽其所好盡情而行。還有的認這一派是反抗其餘三派的，因爲他們都用基督門徒的名字。但我們要完全明白這其中的情形，怕是永做不到的事。

## 第二十八章 哥林多前書

(甲)目的。保羅住在以弗所時，多與哥林多教會有間接的接觸。在這個時候他大概沒有到過哥林多，但他至少必寫過一封信去警戒那裏的信徒，不可與淫亂的人相交(林前五章九節)，並接過那裏信徒的一封信，或數封亦未可知，請保羅指示他們怎樣解決教會所發生的一些如婚姻，吃祭偶像之物等問題。他們對於這些問題一定也發表了他們自己的意見，參七章一節，八章一節，十二章一節，十六章一節。此外，保羅會過了從哥林多來的人，其中有司提反，福徒拿都，亞該古，十六章十七節。他從他們口中得知了哥林多教會的情形。革來氏家裏的人也把那裏的事告訴了他。只是這革來氏家裏的人原住在哥林多到以弗所來過，還是住在以弗所，到哥林多去過，這無從知道。保羅從這各方面得知了種種使哥林多教會着難的問題與威脅哥林多教會的危險。爲此保羅寫了這一封信，

大概由司提反便帶回去。一章一節所稱與保羅同寫此信的所提尼大概即徒十八章十七節所說管會堂的人。

(乙)內容。本書除起結兩小段外，亦可分正文爲兩段。一章十節至六章二十節，保羅根據革來氏家裏人等所得的消息訓勉哥林多人。七章一節至十五章五十八節，保羅回明哥林多教會來緘所問的各項問題(這只是大概的分法，有些地方不甚適用)。

(一)問安，申謝，一章一至九節。

(二)一章十節至六章二十節

(1)分黨，一章十節至四章二十一節。

(2)淫亂(第一問題)，五章一至十三節

(3)訴訟，六章一至十一節。

(4)淫亂(第二問題)，六章十二至二十節。

(三)七章一節至十五章五十八節。

(1)社會與倫理的問題，七章一節至十章二十三節

(A)婚姻問題，七章一至四十節。

(B)偶像及祭偶像之物，八章一至十三節。

(C)保羅的私人生活，九章一至二十三節。

(D)淫亂的危險，十章一至三十三節。

(2)禮拜時的儀容舉止等事，十一章一節至十四章三十七節。

(A)莊嚴端正，十一章一至三十四節。

(B)屬靈的恩賜，愛，等事，十二章一節至十四章三十七節。

(3)死人復活，十五章一至五十八節。

(四)募捐，計劃，問安，十六章一至二十四節。

關於此書信所發生的效果，可參下章。

(丙)作書的時間及地點。作書的地點，保羅已在十六章八節說明，是以弗所，而作書的時間必是保羅住在以弗所的後半期。

(丁)完整及真偽。本書是否真著，是否全為原著，無後人的雜湊的文字，從未發生過重大的疑問。就本書的內證與書外的證據看，都表明本書為保羅作。革利免一書引林前一章十節以下時說「要

領受可稱讚的使徒保羅的這書信」。坡旅甲引林前六章一節說保羅如此教訓。依格那丟雖未提保羅的名，但熟悉保羅這封書信的內容，好像能背誦一樣。

古教會必特別喜歡讀這本書，因為書中對於凡新設的外邦教會有豐富的勸告與最重要的訓誨。但在各時代，對於一切教會，這本書都是一大靈感的泉源。

## 第二十九章

### 作哥林多前書與後書之間哥林多

### 教會情形的演變

保羅的哥林多前書，提摩太親住在哥林多，及到以弗所見過保羅的人，都顯然沒有糾正哥林多教會的過誤。那裏教會的情形仍是不對的。因此保羅從以弗所親自去視察了一回。他這一次的視察大概沒有預先告訴哥林多人，是突然去的，也是在林前十六章五至九節所說要到哥林多去的計劃之先。他似乎也是走近路去的，沒有照他在林前所說的路去：他並不走馬其頓，但從以弗所直趨哥林多，大概他也告訴了他們他要再到哥林多，然後從哥林多到馬其頓。保羅突然改變他這種預定的計劃卻引起了哥林多人批評他作事反覆不定，林後一章十五節。

當時情形的演變雖似乎是這樣，但林後一章十五節以下及

他處所用的語句却有難以解釋之處。

保羅曾由以弗所走直路到過哥林多，有林後幾處的話可證：

(1) 林後二章一節，保羅說他再不要在憂愁中到他們那裏去。

(2) 林後十二章十四節，十三章一節，保羅說他計劃第三次到他們那裏去。

因此保羅作哥林多後書之前兩次到了哥林多。這兩次中有一次未載於使徒行傳，照使徒行傳所載，第二次是徒二十章二至三節所說的末一次。但這一次是在作哥林多後書之後。在中間的第二次必在作林前之後，若是在前，保羅在林前沒有不說之理。但保羅在林前說到的顯然是徒十八章一至十八節所說的一次，那一次雖也有許多困難，但並沒有使他為教會痛苦難過。再，林後二章所說為人得罪的若是保羅，在前書也必會說到。

他這第二次到哥林多曾經不顧危險嚴責那些怙惡不悛的人，但亦無結果。我們也已經說過保羅大概曾受過哥林多教會的一個教友的侮辱（林後

七章十二節)，那裏的教會也沒有怎樣懲罰那教友。於是保羅很憂傷痛苦的離開了哥林多，不是在路上，便是回到以弗所之後極其難過多多流淚（林後二章四節）之時就寫了一封很嚴厲的信給哥林多人。這封信因寫的非常嚴厲，他以為會使哥林多教會長與他斷絕關係。他也勸服了提多到哥林多去解決糾紛，林後二章十三節，七章十三節。提多比提摩太更有力量些。

但保羅為他寫給哥林多教會的信與提多所負的使命很不放心，因此他在工作很有希望的特羅亞也不能久待。先是他因徒十九章二十三至四十一節與林後一章八至十一節所述的亂事被迫離開以弗所，到了特羅亞。但因他不能久待，就速往馬其頓去（二章十二至十三節），在那裏會了從哥林多回來的提多，得了哥林多教會情形改善的喜信。哥林多教會懲罰了那侮辱保羅的教友，也表現有恐懼和熱心（七章八至十二節），因此保羅如今請他們饒恕那有過犯的人如同他饒恕了那人一樣（二章七，八節）。保羅原有游行的計劃是由馬其頓

到哥林多而不是走近路直往哥林多，但這種計劃後來他改變了。

哥林多教會的情形雖較前爲好，保羅爲此也是滿心感謝上帝（林後二章十四節），但那裏的教會仍有嚴重問題尙待解決。那裏似乎來了些人，其中一個很爲有名（十章七至十節）。這些人也許就是林前一章十二節所說「屬基督」一黨的，但大概不是。他們自稱是使徒（大概非十二使徒之列的），高出保羅一等，這大概因爲他們曾親見過基督（林後五章十六節，十一章十三節，十章七至十二節）。哥林多教會大受了他們與他們地位的影響，因爲他們也自矜是真猶太人，亞伯拉罕的後裔，也恐怕與基督有特別關係，且有使徒的委派（十章七節，十一章二十三節，十二章十一節以下）。這些人必曾批評保羅的爲人，說他軟弱，不善言辭（十章十，十一節，十一章六節），也沒有許多身外境界的經驗（Ecstatic experiences）。他也不是正式的使徒（三章五節）。他是傳揚自己，他的福音隱晦不明，是假的（二章十七節四章二至三節）。他是轄管人（一章

二十四節)，沒有愛心，因為他不受哥林多人的供給（十一章七節），而又暗中取巧圖利（七章二節，十二章十六節）。

這些人與那前次侮辱保羅的人不同，因為那人處在教會權柄之下（因教會能懲罰他），而這些人似乎是管轄教會的（十一章二十節以下）。但除這一類人外，另有一類犯林前所說的罪而仍未澈底悔改的人。保羅在尚未到哥林多之先，鄭重的警告他們，要他們悔改（十二章二十節至十三章二節）。末了還有一事，哥林多人對於救濟耶路撒冷窮人的捐款進行的遲緩。

以上種種事實就是保羅作哥林多後書的背景與原因。

有的學者認林後二章所說的一信是指林前說的，並不是現已失傳的一「痛苦流淚」的信。但下列的理由可證此說不對。

（1）林後二章五至十一節，七章十二節明載有人犯了一件得罪保羅個人的罪。這不能說是林前五章所說的亂倫的罪。在林前就只有這一處保

羅吩咐教會必須懲罰那犯罪的，但這並不是得罪保羅個人的甚麼罪。

(2) 保羅必難認林前五章所說是一件不緊要的罪，而輕於要哥林多教會寬恕那犯罪的人(林後二章七節，參林前五章五節)。

(3) 林前不能作於痛苦流淚之時且因措辭嚴厲而慮與哥林多教會永絕關係。林後與加拉太書倒多像這種性質的信。

(4) 據林後十章十節以下，保羅寫林後之前已經寫了信(原文爲多數)這大概應作兩封以上說。照學者一般的意見保羅在寫林後以前至少已寫了三封信，(一)林前五章九節所說的信，(二)林前，(三)痛苦流淚的信。

我們不能說兩封這樣的信何故都失傳了。但痛苦流淚的一封顯然不是哥林多教會在禮拜時所喜誦讀的，因此沒有傳寫，送給別的教會。

### 第三十章 哥林多後書

(甲)內容。 上章已經說明保羅作此書信的目的，本章無須贅述。

保羅寫這一封信，正在心情受強烈激刺也是互相衝撞之時。他一面深深感謝上帝，因為哥林多教會已有悔改的表示，並願意仍做他靈性的兒女，但一面又很憂愁難過，因為那些外來的假使徒對他加以種種的批評與毀謗。因此在這一封信中我們不想找出甚麼清清楚楚思想的線索。但全書有前後語調天然不同的兩半，因這兩半的語調大不相同，有的學者甚至認這是兩封信，一至九章為一封，十至十三章另為一封。保羅寫前半時，心情似乎寧靜些，滿篇是快樂感恩的語調。後半他很痛心的為對他所施以上一切不公平的批評毀謗加以剖白。

全書分段如下：

(一)問安，申謝，一章一至十一節。

(二) 保羅與哥林多教會的關係及其為新約使徒的工作，一章十二節至七章十六節。

(1) 保羅信實可靠。他流淚痛苦的信，一章十二節至二章十七節

(2) 為新約作工，三章一節至五章二十一節。

(3) 警戒，六章一節至七章十六節。

(三) 報告為救濟耶路撒冷窮人募款的情形，八章一節至九章十五節。

(四) 保羅與批評他的人，十章一節至十三章十節。

(1) 對於他自己及其與教會關係的批評，十章一節至十一章十五節。

(2) 自己與批評者的比較，十一章十六節至十二章十八節。

(3) 末後的警戒，十二章十九至十三章十節。

(五) 問安，祝福(即「使徒祝福」)，十三章十一至十三節。

(乙)完整。自前一世紀以來，關於林後一書完整的問題，有種種的論調。我們只提出兩種來討論。

(一)六章十四節至七章一節一小段，有的學者認為屬於保羅寫林前以前的一封信（林前九章五節）。這一說的理由是：失傳的第一信大概有警戒教友不可與淫亂的人相交的教訓，而這種警戒即本段所說的。再，六章十三節與七章二節的連貫為本段（六章十四節至七章一節）所斷絕。但仔細的考察，可知六章一至十節與六章十四節文義非不連貫，因前一段勉勵信徒不可徒受上帝的恩或以上帝的恩變為妨礙人的緣由，而後一段就緊接前一段作一個結束，要他們必須離棄不敬虔的人。這幾段的銜接雖現有些突兀，而這在保羅的書信是常見的事實，如腓三章一至二節。

(二)有的學者認十至十三章為痛苦流淚之信的一段。主要的理由是這一段與一至九章語調與情形有突然的改變。前一段是和平感謝的語調，而後一段是嚴厲的斥責與悲憤。這一說若不錯，十至

十三章一段就作於一至九章以前，這樣，十至十三章中犯了事的人就是保羅在一至九章所赦免的人（特別看第二章）。但這些人並不是一至九章所說的人。一至九章所說的人是屬哥林多教會的，而十至十三章的人是從外面來壓制他們的。再，保羅在七章十二節他要教會懲罰那犯了事的人，而十至十三章並無懲罰那人之事。又按十二章十六至十八節看，提多已在哥林多作過募款（為耶路撒冷窮人）的事。但按七章十三至十四節，是提多帶了痛苦流淚的信到哥林多，而且顯然是第一次。如今若說痛苦流淚的信作於提多未到哥林多之先，保羅就不能在這一封信中稱提多已經到過那裏。

此外我們又要注意以下的數事：

（一）哥林多教會的人雖已悔改他們的罪，但仍有許多不對的事。

（二）保羅是情感強烈的人，他的情緒可隨問題而變。在前一段中他想着哥林多教會的情形變好了許多，不由的轉悲為喜，心中充滿了希望，快樂與感謝，但在第二段他是說到那些犯罪的人和那

些批評他的人，不由的引起他深切的悲憤。

(三)保羅所寫較長的書信，大概不是一次寫完的，一封長信也許要寫好幾天。正在寫信的時候，情形也許起了變化。他在寫九與十章之間也許另得了哥林多教會令人驚駭的消息，因此由喜樂而再轉為悲傷。

(丙)作者。林後為保羅作的書外的證據不及林前所有的古。第一個說到林後的是馬吉安，他的正典有此一書。坡旅甲或曾引過林後四章十四節，但這仍是疑問。但林後與林前同為保羅的手筆，這是已為公認的事實。再就林後所表現作者的個性，作者時如厲聲呵斥時用軟語溫慰以求挽回哥林多人的情誼，作者所述蒙召為使徒的高貴職分，以及種種外來的危險苦難，在在都證明此書為保羅真著。一個用『外有戰爭內有恐懼』（七章五節）寫自己情形的使徒決不合乎以後所造成理想的觀念（參Thorn, p. 329）

(丁)作書的時間及地點。保羅作林前與林後之間若曾發生如以前所述的情事；保羅若在此

期間曾到過哥林多一次並曾另寫過一次信；哥林多教會若曾有新來搗亂的人因而造成了一種新的靈性境況，我們就必得認這其中必經過了一個頗久的時候。因此我們斷林前作於保羅住在以弗所約過了一半日子的時候，而林後作於他已離以弗所之後，是他（照徒二十章一節，林後二章十二至十三節）末次到希拉，在馬其頓時，那是主後五六年，在作林前之後一年有餘。

### 第三十一章 加拉太書

(甲)加拉太人是誰？爲明瞭加拉太書，必須先解決加拉太在何處的問題。這有兩說：

(一)主張加拉太爲小亞細亞的加拉太區，在現今土耳其國都安哥拉一帶。約當主前二八〇年加拉太民族遠離其法國（古時的Gaul）本鄉，移殖於此處。〔按「加拉太人」與「克勒特人」（Celts），兩名詞同出一源，法國的古名加利亞（Gallia）亦同屬一字〕。他們克服此地之後，只留下少數土人爲僕役與佃農。據使徒行傳保羅顯然到過這一帶地方兩次，第一次是他第二次游行佈道時候（徒十六章六節），第二次是他第三次游行佈道的時候（徒十八章二十三節）。保羅作加拉太書是寄與他第一次到這些地方所設立的教會。這是以前公認的一說，稱爲「北加拉太說」。

(二)主張加拉太爲羅馬的加拉太省。這包括前說的加拉太區，但另有呂高尼與彼西底各一部

分在內。這些地方是保羅與巴拿巴第一次游行佈道時設立了安提阿（屬彼西底），呂高尼，路司得，特庇等處的教會（徒十三至十四章），保羅作加拉太書時，是爲這些地方而作。這一說稱爲「南加拉太說」，有名的學者贊成這一說的不少，如查恩，皮克（Peake），拉麥綏（Ramsay）等。反對此說，贊成「北加拉太」說的有巴爾特，宇力赫（Julicher），戴斯曼，菲泥（Feine），摩法特（Moffat），脫爾門（Thorn），艾香德等氏。

主張南加拉太說的理由通常是：

（1）保羅稱這些省分，大都用羅馬正式的省名（如亞該亞，馬其頓，以利哩古之類）。

（2）使徒行傳似乎不知有北加拉太設立教會之事，而在十三至十四章却多述南加拉太教會的發端。

（3）按徒二十章四節，保羅送捐款至耶路撒冷時，帶了馬其頓，亞細亞的人同去，但加拉太亦有捐款（林前十六章一節），而沒有人同去。這就不可解。但若把特庇的該猶作加拉太省的代表，這一

個難處就沒有了。特庇位於南部。

(4) 在加二章五節，保羅說他在耶路撒冷會議力爭，「爲要叫福音的真理仍然存在你們中間」。因此加拉太的教會必設於耶路撒冷會議之先，而這只能指南加拉太的教會說（安提阿，以哥念等處）。

(5) 同保羅到過南加拉太（徒十三至十四章），而沒有到過北加拉太（徒十六章六節，十八章二十三節）的巴拿巴，加拉太書（二章一，九，十三節）說到他的時候，以他是那裏教會所認識的人，而以提多（加二章三節）是以那裏教會所不認識的人。

但主張北加拉太說的人對於以上的理由反駁說：理由（一）並不確實，因爲保羅也說到猶太（如加一章二十二節），而猶太顯非省名。（二）以使徒行傳不載，不能算爲證據，因使徒行傳也不載歌羅西，老底嘉，羅馬等處教會的起源，而保羅對於這些教會都曾寫過信。（三）哥林多教會也有捐款，但也沒有派代表同去。（四）加二章五節的話也許是普徧說的，他視加拉太人爲一切外邦人的代表。

(五) 巴拿巴早就是教會有名的人。他到過哥林多沒有，我們雖不知道，但保羅在林前九章六節說到他時，也沒有說明他是誰的話。

除此以外，另有積極的理由爲北加拉太說作證。

(1) 按加四章十三節，保羅初到加拉太時，他曾患病；而在徒十三至十四章毫無保羅患病的痕迹可尋。他那時不但無病，而且身體強壯，十分忙碌。

(2) 在加一章二十一節保羅說他來到敘利亞，基利加境內，就是說他第一次游行佈道經過安提阿，以哥念，路司得等處的時候。加拉太書若是給這些教會的，他爲甚麼不說「我到了敘利亞，基利加，和你們那裏」？

(3) 保羅難以稱安提阿，以哥念等處的人爲加拉太人，如「加拉太人阿」，因爲這些地方的居民實際上是彼西底人，以哥念人……。

(4) 加拉太書多與羅馬書相類似，這大概表明兩書是前後相距不久的時候寫的。我們若贊成

南加拉太一說，就感困難了。

(5) 保羅只稱他一人設立了加拉太的教會。他在南加拉太工作時，是與巴拿巴一路，但在北加拉太時只有他一人，西拉只是他的助手。

(乙)加拉太教會。加拉太教會是保羅第二次游行佈道時設立的，見徒十六章六節。那時他因患病就在那裏住下，不過非重病，並沒有阻礙他對加拉太人佈道的工作。見加四章十三至十五節。按此是何病症，無法知道。有人想是癩痢，加四章十四節，但這無法證實。大概他患的眼疾，加四章十五節，因保羅說加拉太人就是將眼睛剜出來給他，也是願意的。把這一處與林後十二章七節以下合看，大可不必——菲泥。這些人大半的從前是外邦人，他們接待保羅有情有義。他們與保羅起初的關係是親密的。以後他第二次又到過他們那裏。(這是 πρότερον 一字最近理的解釋，指兩次的第一次而言。一章九節的話也以保羅去過第二次容易解釋些)。這一次他看出他們的信仰不如前次的穩固，不能不鄭重的警戒他們。但他的警戒似乎沒有

發生多少效力。他走了之後，猶太派的人大肆活動。他們批評保羅，說他不是正式的使徒，不是爲上帝所召，只是爲耶路撒冷的使徒所委派，他的福音也是從那些使徒領受的（加一章十一節）。他們大概也說他忽視律法，但又仍傳割禮（五章十一節），而這是很危險的，因爲惟一的救法是要先接受摩西的律法，以受割禮爲接受的表證。再，他們也須遵守安息日與其他禮儀的誡命。

這些搗亂分子的活動收了大效，加拉太人已開始遵守猶太人的節期（四章十節），而且大有接受割禮之勢。保羅一聽到加拉太教會的這種危機，他立刻就寫了這一封信，這算是他語氣最嚴厲的書信之一。他在這一封信裏沒有爲信徒的情形感謝上帝。他一面用嚴厲的警戒一面又用極表親愛的辭句引導他們再歸於起初相信的真理。他寫這封信，大概沒有用書記。乃是他親自寫的（六章十一節），這大概又因他不願別人知道他對加拉太人所要說的話。這封信後來所生的果效，我們不直接的知道。但從林前十六章一節看（若林前作

於此書之後)，加拉太教會大概接受了他的警戒，悔改了，因為據這一處所說的，加拉太教會曾直接參加捐款救濟耶路撒冷窮人的事。

(丙)內容。保羅作此書信，是他情感大受激動之時，因此書信的層次不及羅馬等書信清楚。但有幾長段，各有其主要的思想。第一段是一章十節至二章十四節答辨他不是正式使徒的批評，第二段是三章六至十八節講亞伯拉罕為信徒的模範，第三段是五章十三節至六章十節講肉體與靈性。這也是與羅馬書關係最密切的書信，因為兩書的思想多相類似。

全書可分段如下：

(一)問安與全書題旨，一章一至九節。

(二)保羅獨有的使徒職分，他的歸正及福音，一章十節至二章二十一節。

(三)在律法之下的時期是預備的時期，他們現在脫離律法的捆綁了，三章一節至五章十二節。

(1) 亞伯拉罕因信稱義，三章一至十八節。

(2) 律法是暫時的，三章十九至二十五節。

(3) 他們現在在基督裏是自由的，三章二十六節至四章七節。

(4) 勸他們不再在律法之下作奴僕，四章八節至五章十二節。

(四) 自由的生活，五章十三節至六章十節，

(五) 末後的警戒，六章十一至十七節。

(丁) 作書的時期及地點。 我們若贊成這書信是寫給北加拉太各教會的一說，寫這書信的時候就必在徒十八章二十三節所記保羅第二次到加拉太之後，恐怕在後不久的時候(參一章六節)。這就是說，加拉太書大概作於主後五三年，保羅才到以弗所之時。

(戊) 作者。 加拉太書為保羅作，從來就少有疑問。書的內證是無以駁倒的。書的外證第一個要算是坡旅甲，他大概引過加六章七節的話。馬吉安認此書信為聖經。

## 第三十二章 保羅的監獄書信

以弗所，腓立比，歌羅西，腓利門四書平常稱爲監獄書信，因爲是保羅在獄中寫的（參弗三章一節，腓一章七節，西四章三節，門二十二至二十三節）。這四封書信的弗，西，門實際上必是在一個時候寫的，因爲這三封信都是由這一個人，推基古，帶去的（參弗六章二十一節，西四章七節，門十節與西四章九節合看），這推基古在徒二十章四節與提後四章十二節都有話論到他。這三封信同在一個時候寫的，另有以弗所與歌羅西的文字相似可爲證據，腓利門文字也相仿，只是情節微有差別。

保羅坐監的地方，普通都指羅馬。

按平常公認腓一章十三節的πραιτώριον（御營）及四章二十二節的οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας（在該撒家裏的人）必指皇室宮殿及屬於皇室的人而言。但前一個說法亦可用爲任何大員的府第，如可十五章十六節，約十八章二十八節，徒二十三章三十五節，不一定單指皇家的宮室。後一個說

法則單指服役皇室的奴隸或脫離了奴籍的人而言，這種人不一定只在羅馬，亦可見於各行省。

但近年來已發生疑問，而且有的人不認這四封書信是屬於一個地方的。有的人認腓立比是在另一處坐監時寫的。保羅坐監的地方，除羅馬外，有的學者認為是該撒利亞與以弗所，這些書信是他在這些地方寫的。在該撒利亞是徒二十四章二十七節所說在那裏坐監兩年的時候。但這一說所有的理由甚為薄弱，我們不必討論。主張在以弗所的，理由較為充實，特別是主張腓立比作於以弗所的一說。保羅被囚於以弗所的時候是徒十九章八至十節所說保羅在那裏兩年半至三年的時候，

按保羅在林後十一章二十三節敘述他遭遇的患難時，自稱他下獄的次數比他的敵人更多。因此他下獄大概不止使徒行傳所說的那幾次，有一次也許是他住在以弗所的時候，那一次他或者還受了別種苦楚，林後一章八節，林前十五章三十二節。但這不足即為他在那時寫了書信之證。再，贊成腓立比作於以弗所的人又認作腓立比的背景與作其餘兩書信所有的不同。(一)在腓立比所說的危險是猶太派人與律法主義的道理，而在歌羅西所說的是二元論的諾思底

## 保羅的監獄書信

派。(二)腓立比屬羅馬書一類，而其餘的三書信應屬於另幾次被囚的時候。並且保羅被囚於以弗所時，他與腓立比的信徒彼此的消息很靈通。他們既聽說他被囚，就差以巴弗提來資助他。以巴弗提患病的消息傳到了腓立比，那裏的人又寫了信寄與保羅，告訴他知道以巴弗提病了。這種消息的靈通只有如以弗所與腓立比之相距不遠才能如此。但以上這種理由都不算有力。所舉背景不同的一點，也許是腓立比的困難與歌羅西所有的完全不同。各教會決不都有同樣的難問題。再，腓立比也許不是與其餘各書信同在一個時候寫的。不過前後相差也不能很久，因為保羅在腓立比與腓利門都期望快得開釋(腓二章二十四節，門二十二節)。當時出門的人很多，羅馬與腓立比之間常有人往來，因此彼此的消息靈通，這是十分可能的。

至此，我們的結論是：最好斷此四書信說的坐監都是在羅馬。

### 第三十三章 以弗所書

(甲)收信人。這一封封書信，平常題爲「達以弗所人」。在我們的想像之中以以弗所教會應該保存有保羅的書信。保羅在這裏住過二至三年之久，再由徒二十章十七至三十八節他對以弗所長老所說的話看，他與他們的關係是很誠切的，但另有很有力的理由叫我們相信這一封書信不是單爲以弗所人寫的，乃是寫給小亞細亞的幾個教會的公函，大概有以弗所在內。理由就是：

(一)保羅與讀者之間似乎只有一種淡漠的關係。但保羅與以弗所人的關係是親密的。他在弗一章十五節說，他聽見他們信主耶穌，這彷彿他自己不認識他們。他又在三章二節說，「諒必你們曾聽見上帝賜恩給我」。四章二十一節也似乎表明保羅不確實曉得讀者的情形。這幾處差不多爲一切學者認爲這書信非寫給以弗所人的明證。

(二)這書信若是寫給以弗所的，保羅一定要

作與提摩太合寫的，他寫歌羅西書，腓立比書，甚至腓利門書既都如此，寫以弗所書就更應如此，因為提摩太是以弗所教會所認識的。

(三)B與S兩部最古的大楷抄本無「在以弗所」數字，也沒有說甚麼別的地名。俄利根所用的抄本也不見有這幾個字，巴西流 (Basilus) 所用的也沒有。另有一個證據是馬吉安稱這封書信為達老底嘉人的。若書信中明有「在以弗所」數字，我們斷難相信他會改作達老底嘉人。這一個省去「在以弗所」數字的證據是很有力的，我們差不多無法解釋。若原文有這幾個字，而這些抄本卻何以沒有呢？

但原文若沒有這幾個字，也有困難，因為若不要這幾個字，那一句話又是對的呢？

省去「在以弗所」數字就成了「Παῦλος ἀπόστολος χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ」。這後半句有兩種解釋：(1)「…給真為聖徒並信基督耶穌的人」；(2)「…給又信基督耶穌的聖徒」。但這兩種解釋都屬牽強。如要選擇，第二種或較

妥當。

因此我們必另找一種解釋。我們首先要提出的顯然是馬吉安的這一種。

(一)這是西四章十六節所說寫給老底嘉人的信，就是保羅要以弗所人與老底嘉人交換念的那一封。但這一說的難處，第一，書上無「達老底嘉人」或「在老底嘉」的字樣（豈是因老底嘉教會太壞之故？參啟三章十四至二十節），第二這封書信是各處教會可看的普通性質。若單是寫給一個教會的，為甚麼沒有多少細節與個人的事？保羅連寫給不認識的歌羅西教會的信，都說到那裏所發生的問題，與許多問安的話，也是問歌羅西人的安，也是有許多認識歌羅西教會的人問那教會的安。

(二)先由伯撒 (Bezae) 提出，以後為很多學者所贊成的解決這一個問題的一說是以以弗所書為送給小亞細亞幾個教會的公緘；保羅因是對幾個教會寫信，因此他所用的語句是普通性質的。他在書信的起頭，即現今有「在以弗所」數字之處，留

~~~~~  
下一個空白，意思是推基古到各教會的時候，可臨時加那教會的名字，讀給教會聽。那教會也可以照錄一份，自行添上教會的名字。

這一個解決法大概是算爲最滿意的。不過這樣解決，當然仍免不了一個問題：若書信在遞交的時候添上了教會的名字，而書信流傳之後，如何全無教會的名字呢？這又有兩種答覆：（一）收信的教會雖照錄了一份，而空白處並未填上教會的名字。只有禮拜之中把書信當衆宣讀時，臨時口說那教會的名字。各教會所抄的這封書信起初大概都沒有填教會的名字，那些最古的抄本就是本着這些本子抄錄的。但有的本子或者填了名字，如馬吉安所得的一本或者是老底嘉教會用的，已填了老底嘉的名字。（二）最初的保羅書信合編是照着保羅自己保存的稿本編成的（戴斯曼用此說解釋羅十六章）在這種本子上這封公函當然沒有填那一個教會的名字。（按這一說的困難不在如萊慈曼所說的，若此種合編本是照着保羅的原稿來的，就應該是按年代先後的次序編的，如以帖撒羅尼迦爲第一書等是，因爲保羅所保存的書

信不一定是成了卷的，也許是一本一本散着的。這一說的難處乃在保羅生活的流離不定。他遇過很多的危險，有幾次，幾乎連性命也難保（林後十一章二十三至二十六節，徒二十七章）。在他飽經一切的艱險當中，我們決不能想像他能保存這種本子。這是說他即令有這種本子的話。

但事實仍是這一封書信起初流傳的時候必定沒有甚麼教會的名字。後來教會的人覺得奇異，而且同時又想到保羅在以弗所住的最久，又與那裏的人交情很密，而竟無書信寫給那裏的教會，因此就揣想這封信實是爲以弗所教會寫的，於是就加上了「在以弗所」數字。這幾個字必加得很早，因穆拉多利的正典稱這封書信是寫給以弗所的。

又有人想加「在以弗所」數字，是因第一本保羅書信合編是在以弗所作的。這樣，保羅的書信就是根據以弗所的本子，本子上必填了「在以弗所」數字（縱然是收信之後再過了些時候填上的）。但這若不錯，我們就不懂最古的抄本如何能無此一語呢。

依我們看，這封書信大半不是寫給以弗所的。

就是公函，也沒有以弗所的分。這封書信與以弗所發生關係，只是那第一個加上「在以弗所」一語的人造成的。

不幸，所發現約出自主後二五〇年的一個新約抄本偏缺了以弗所書，因此不能得甚麼新的發明。

有些學者認收這封公函的教會有老底嘉教會在內，保羅在西四章十六節所說老底嘉的書信即是現有的以弗所書。這自然是可有的事。但西四章十六節所說的似乎不是現有的以弗所書。既是公函，保羅大可不必對歌羅西人如此說。依我們看，保羅曾另有一封專寫給老底嘉教會的信，而這封信確確實實失傳了。這一說較為可信。

(乙)內容及目的。上文所論收信人爲誰的一說若對，現有的所謂以弗所書就是寫給小亞細亞幾個教會的一封公函。保羅寫這一封信，與在歌羅西書所說的，思想大致相同，(只是形式不同)。當教會內部新起種種運動，信徒最要的是合一的時候，他就注重上帝永遠的計劃，就是要一切信徒在基督裏面成爲一體。這一個命令起初是隱藏的

奧秘，但如今已向使徒與先知顯明出來。一洗一信的教會就是建設在他們所傳的根基上。這一個教會也是充滿萬有者基督的身體。

以弗所書清清楚楚自分爲兩大段(起結除外)第一段一章三節至三章二十一節講教義，第二段四章一節至六章二十節講實用與倫理。書中爲讀者的情形申謝及爲讀者禱告的話，如在羅馬書原屬於起語之內，但在這封書信內說的又長又豐富，實可列爲書信正文的一部分。

全書分段如下：

(一)問安，一章一至二節。

(二)在基督裏無可測度的豐富的道理，一章三節至三章二十一節。

(1)感謝，禱告，讀者曾被預定爲上帝的兒女，保羅願他們明白這其中的含義，一章三節至二十三節。

(2)在基督裏的救恩與信徒爲一體的奧秘，二章一節至三章二十一節。

(三)勸勉，四章一節至六章二十節。

(1) 勸信徒在生活上要與蒙召的恩相稱，
穿上新人，四章一至二十四節。

(2) 個別的勸勉，四章二十五節至六章九節。

(A) 對各種各色的人，四章二十五節至
五章二十節。

(B) 對某種的人，五章二十一節至六章
九節。

(3) 論美好的仗的勸勉，六章十至二十節。

(四) 結語與祝福，六章二十至二十四節。

(丙) 作者。近百年來有些學者懷疑以弗所書非保羅作。他們說，這是一無名氏抄掇歌羅西書而作。但這一說並無充分的理由。而且若不是保羅作，還可以引出許多困難問題無法解釋。(一)以弗所書無特殊意向，而差不多一切旁經都有特殊意向。(二)以弗所與歌羅西雖關係密切，而又並不是原版抄襲。兩書都注重基督的重要與在基督所顯明的上帝救恩的計劃，這是兩書相同的；但有不同之點：以弗所不說到歌羅西中的異端，不說到猶

太人與外邦人的成爲一體。就是兩書材料相同的地方，意義亦不盡同。由這些事實看，自然而滿意的解釋卻是以兩書同作於一個時候，只是兩書的讀者不同罷了。

聖經評定學者亦認此書不能爲保羅作，因此書所有對於基督與教會的觀念與保羅的別的書信不同。但人若承認歌羅西書爲保羅作，這一個理由就不攻自破了，因爲歌羅西書的基督論實際上與以弗所書的基督論同是一樣。但不認歌羅西書爲保羅作的人少而又少。至如弗二章二十節與三章五節所有對教會的觀念似乎是基督教已更有進步的一種境界的表現；而且保羅若在更早的書信中就說到他自己使徒職分及其他一切使徒職分的重要（林前九章一節，十二章二十八節，林後十二章十二節），這一個理由就更不能成立了。

（丁）作書的時候及地點。本章（甲）條所說保羅被囚的地方若是不錯，寫以弗所書的地點就是羅馬，而寫書的時候，就在主後六〇與六一年之間。但這書信寫於腓立比書之前或後，却難說一定。我們的意向以爲是作於以後，但不是以後許久之時，因爲兩書所述被釋的情形似乎同樣。以弗

所書既是與歌羅西，腓利門一路寫的，且都是由推基古遞交（弗六章二十一節），那麼，作以弗所的時候也就是作歌羅西，腓利門的時候。保羅在門二十二節與腓一章二十五節，二章二十四節都期望不久可以得釋放。因此，作此四書信時的情形既都是一樣，這些書信就必是前後相距不久的時候寫的。

（戊）關於以弗所書所有遺傳上的證據。以弗所書見於教會很古的著作，其證據之可靠還強於林後，加拉太，腓立比，帖前，及歌羅西所有的。依格那丟或見過此書，五章一節，坡旅甲是一定的見過。馬吉安承認此書為正典只是題為「達老底嘉書」。以後的穆拉多利正典，愛任紐，亞力山太的革利免，特士良都知道這本書，並以爲是達以弗所的書。

第三十四章 腓立比書

(甲)腓立比教會。腓立比位於羅馬馬其頓省(巴爾幹半島的北部)之東部，其海港名尼亞波利。羅馬克服腓立比之後，該撒亞古士督移意大利人於其地，因此那裏的居民半爲羅馬人，半爲馬其頓人。也許是因居民之中有此羅馬成分，故此那裏的教會較之哥林多等處組織的完密些。保羅在腓一章一節問候那裏的諸位監督與諸位執事，就見其組織的情形。保羅寫信給歌羅西與其他地方並沒有說這樣的話。

使徒行傳告訴我們保羅如何在特羅亞的異象中見一馬其頓人請他到馬其頓去幫助他們(十六章九至十節)。以後保羅就同路加，西拉，提摩太坐船往尼亞波利去，再從那裏行路到了腓立比。數日之後他們在一個安息日到了河邊一個禱告的地方。這表明那裏既無會堂，就可知猶太人不多。在頭一批悔改信主的人中有一個是賣紫色布的婦人

呂底亞，她是推雅推喇的人（十六章十四節）。在那裏保羅爲着醫好了一個被鬼附的使女，就與西拉被下在監裏。因這緣故引導了腓立比的獄吏信主（十六章三十節以下）。保羅在腓四章二節另說到兩婦人，友阿爹與循都基，都是在教會很熱心工作的人，大概還有一個男的名叫辛渠古，一個名叫革利免。

其中有這些人爲教友的腓立比教會是保羅在那裏住了不久之後設立的。他雖然與他們同在的時候不多，而這教會却是一個生氣蓬勃而有力量的教會。保羅起初就覺得這一個教會可靠，就是他在帖撒羅尼迦的時候，也願意接受他們的供給（腓四章十五節）。這是保羅允許供給他的惟一教會（林前九章十五節以下，林後十一章十節以下，十二章十三節）。以後保羅往耶路撒冷去時，再到了那裏（徒二十章一節，六節），恐怕有兩次，去時來時都到了那裏。由腓三章一節看，保羅似乎以前也寫過信給這教會，這是很自然的，因爲他若沒有爲別的事寫過信，也必爲着收了他們的供給，寫過信

去多謝他們。不過這種書信已失傳了。

保羅寫這一封信的緣由是他在羅馬時再一次得了腓立比教會的資助。這教會派一個名叫以巴弗提的把款項送到了羅馬。以巴弗提在羅馬患起病來，他在腓立比的朋友聽見了，多爲他不放心，因此保羅打發他回腓立比，並就便帶這封信去。

這教會的教友大概多數是外邦人(三章三節)。

有一不容易答覆的問題，那就是保羅寫腓立比書時他所說的是甚麼敵人？似乎有幾種。第一種是保羅所說傳福音是出於嫉妒的人(一章十五節以下)。第二種是三章二節以下所說的，這些人，不是猶太人便是屬猶太派的人。大概是後一種人？就是傳信以外又認律法爲得救之路的基督徒，參三章二節的κατατομήν(行割的)與保羅論自己的話。第三是他在三章十八節所說一種放浪派的人。但有的學者認這第三種人卽是第二種人——雖然第三種人似乎不是注重律法的。要清清楚楚說出保羅所指的敵人來，是不容易的。但不論是那一種，都沒有在腓立比得甚麼附和的人，這是很明顯的。或

者，保羅寫信時是想到他自己四圍的種種敵人和批評他的人，而不是想到腓立比人所有的甚麼敵人，他在書信中說到這些敵人乃是要他們謹慎防備，而不是實有甚麼敵人已經到了腓立比。

(乙)內容及目的。這書信的主要目的是爲所得的供給感謝腓立比教會，並說明他自己的身世。書信的語氣大都是親切和平的，保羅的別的書信沒有一封充滿喜樂和平如此腓立比書的。但保羅寫信時，突然記起了在各處想破壞他工作誘惑信徒走迷路的敵人。所以他趁機會用極嚴厲的話警誡腓立比人。防備這些搗亂分子，同時並述說他自己的身世，藉此或可幫助他們防備敵人的擾害(三章二節以下)。再，友阿爹與循都基兩婦人發生了不和，保羅也要勸他們言歸於好，他們是與保羅「同負一轡」(Synzygus)，要幫助他們彼此消除意見。

保羅的這一封信只是一種平常與朋友談話的非正式的性質，因此緣故沒有清清楚楚的層次。訓勉與教義混合在一起。二章一至十一節論基督因愛而虛己的偉論只是屬於要人謙卑的教訓。述他

自己身世的話也是散見各處，不是有次序的敘述。到三章二節保羅論到那些搗亂分子的時候，語氣忽變，但不是從這裏起直到書末都是這種語氣，如林後的十至十三章一樣。到了末後又回到了以前親愛和協的語氣。因此那些搗亂分子在腓立比大概沒有得到甚麼人信從他們的慫恿。

全書分段如下：

(一)保羅與提摩太問腓立比教會的安，一章一至二節。

(二)爲腓立比教會感謝上帝，一章三至十一節。

(三)信徒屬基督的榮耀，一章十二節至二章三十節。

(1)他受苦是使基督顯大，一章十二至三十節。

(2)基督謙卑與愛的模範，二章一至十八節。

(3)爲工作的人計劃，二章十九節至三章一節。

(四) 保羅與猶太派人，三章二節至四章一節。

(1) 保羅以自己與猶太派人比較，三章二至十一節。

(2) 保羅雖不完全要效法他(不要效法他們)，三章十二節至四章一節。

(五) 訓勉與感謝，四章二至二十節。

(1) 訓勉，四章二至九節。

(2) 因教會進步喜樂，四章十至二十節。

(六) 末後的問安與祝福，四章二十一至二十三節。

(丙) 作書的時候及地點。上文三十二章已討論這問題。讀者可參看那裏的結論。作腓立比書的時候地點與別的監獄書信相同的一說雖不無困難，但我們仍主張這幾封書信是一回寫的。地點就是保羅在羅馬獄中，時候是主後六〇至六一年。

(丁) 作者。腓立比書為保羅作在過去五六十年來少有人懷疑過，因此無須討論。

第三十五章 歌羅西書

(甲) 歌羅西教會。 歌羅西這一個小城位於 小亞細亞的亞細亞省南部。歌羅西鄰近的兩城希拉波立與老底嘉也有教會，這裏教會的情形與危險恐怕也是與那兩城一樣（西二章一節，四章十三，十五節）。這教會不是保羅所設立，他寫此信以前，也沒有到過那裏（二章一節，一章七至九節）。這教會大概是一個歌羅西人以巴弗設立的（一章七節，四章十二節），在希拉波立與老底嘉也多有工作，四章十三節。以巴弗是何時歸正的，我們不知道，但保羅稱他為基督的真僕人，他所傳的也是正道（一章七節，二章六至七節）。這一個教會的教友必然不少，因為除教會外另有家裏的教會（四章十五節，門二節）。這些人大概是外邦基督徒（一章二十七節，二章十三節），不然大多數必原是外邦人。以巴弗大概不能應付這三處教會所發生的困難，曾到保羅那裏請教求助。他在羅馬自願同保羅

坐監，並多為教會憂急禱告之後，附筆問候那些地方的人。

(乙)目的與背景。保羅寫這一封書信是因有推翻基督徒信仰的搗亂分子出現於歌羅西，希拉波立，與老底嘉。保羅雖沒有會見過這些地方的基督徒，而他們仍是他藉着以巴弗間接所得靈性的兒女，而且這些地方也在他佈道的區域之內。以巴弗大概曾請他指導那些地方受攪擾的信徒，因這緣，保羅寫這一封書信。

這些搗亂分子不是加拉太與哥林多教會所有的。那一些是猶太教派的人，相信並宣傳人非先做猶太人，遵守摩西的律法，就不能藉着基督得救。在歌羅西的人卻不多講律法為得救的條件，保羅在這裏也沒有注重因信稱義的真正救法。這些人也似乎沒有攻擊保羅個人或使人懷疑他所傳的道。這些人提出了新的見解。因而在言論上引起了保羅的新理論與新說法，他們是猶太諾思底派，假哲學之名冶猶太教義與異邦思想於一爐的學說。這一派主要的理論是：

- (1) 必須遵守猶太節期與安息日，參二章十六節以下。
- (2) 物質與靈性有絕對的區別。物質是惡的，只有靈性是善的(二元論，二章二十節以下)。
- (3) 物質既是惡的，即應避去或抑制(厭世主義)。要這樣，人才能得救，二章二十二節。這種厭世主義完全與保羅在羅十四，十五章所說禁吃某種食物的事不同，在羅所說的不是根據以二元論看世界的觀念。
- (4) 因物質是惡的，所以上帝不在世界，基督也沒有實在的神性。因此人要藉着天使或別的中保才能達到上帝那裏，二章二十三節。
- (5) 人敬拜這類的中保，可表明自己卑微。直接到上帝面前，那是僭妄，二章十八，二十三節。
- (6) 這些道理非公開對一切人說的，只是對

屬靈的被揀選的人。

保羅爲闢這一切異端的緣故，說明凡在基督裏的對於世界就是已死的，並且脫離了律法；若用得合理，凡受造之物都是好的；上帝豐豐滿滿的在基督裏面，基督是萬有之首。他使萬有，連天使在內，與上帝和好，一章二十節 白白赦免一切的人，毫無分別，因此我們在基督裏是一體，在基督裏也有上帝。爲闢上帝的奧秘只講給被揀選之人聽的話，保羅又說明他的工作是救一切的人，不加分別。注意一章二十八節的παντα(「一切」，中文聖經作「各人」)一字連說三次。我們不知道接這封書信的情形如何。但這封書信對於各世各代都有一個使命，就是注重在一切事上基督爲首，一章十八節。

(丙)內容。像以弗所書一樣，本書亦分兩段。三章四節以前爲教義，以後爲實用與倫理。全書分段如下：

(一)問安，感謝，一章一至九節。

(二)基督爲生活的中心，一章十一節至三章

四節。

- (1) 禱告，一章九至十四節。
- (2) 上帝的豐滿在基督裏面，他使萬人與上帝和好，一章十五至二十節。
- (3) 這一種和好亦為讀者所有，只要讀者有穩固的信心接受，一章二十一至二十三節。
- (4) 保羅為對歌羅西人也成全他顯明上帝奧秘的工作喜樂，一章二十四節至二章五節。
- (5) 基督撤去了一切罪債，二章六至十五節。
- (6) 不要接受猶太人的規矩與敬拜天使的事，二章十六至十九節。
- (7) 他們既與基督一同葬埋，對於這些事就如已死的人，二章二十至二十三節。
- (8) 既與基督同活，就要思念天上的事，三章一至四節。

(三) 訓勉，三章五節至四章六節。

(1) 治死罪惡，穿上新人，三章五至十七節。

(2) 特別的訓勉，三章十八節至四章一節。

(3) 恆切禱告，四章二至六節。

(五) 問安，報告，祝福，四章七至十八節。

(丁) 作書的時候及地點。這一個問題已在論監獄書信的一章討論過了。我們相信是作於羅馬，在主後六〇至六一年。

(戊) 作者。以前有人懷疑此書非保羅作，但近來學者公認這種疑點是無根據的。就書的內容看，有積極有力的證據證明是保羅的真著。第一個證據是書中說到許多個人的事，一章七至八節，四章七至十八節。這裏所說到的人與事也見於腓利門書。但兩書又有其相異之處，叫人不能說這是歌羅西本於腓利門而作。

歌羅西的耶數猶士都，寧法不見於腓利門。在腓利門所說『同坐監的』是以巴弗，在歌羅西所說的是亞里達古。西四章十一節有一報告：他寫信時，與他同在的猶太信徒只有亞里達古，馬可，耶數猶士都。腓利門說到亞基布，是書

信之前，歌羅西說到他，是在書信之末。

第二個證據是：如爲後人造作，決難假托保羅寫一封信給他既未設立並未到過的歌羅西教會。

至如書外的證據卻不及以弗所書所有的有力。到馬吉安時，我們才確實知道有此一書，因爲馬吉安有此書在他的正典之內。同時殉道的猶斯丁有用過此書的痕迹。

第三十六章 腓利門書

腓利門書，因為監獄書信之一，所以我們順便提前討論。

這是保羅寫給住在歌羅西一個名叫腓利門的一封私信。腓利門大概是歌羅西教會一個有聲望的教友，有一部分信徒是用他家裏做禮拜的會所，門二節。保羅到過他家裏，只是怎樣引他歸正的，我們不知道。腓利門家裏的一個奴僕名阿尼西母的私自逃走了，大概因他犯了事(十八節)，怕受刑罰。只是全是阿尼西母的錯處，亦未見得。阿尼西母展轉到了保羅那裏，保羅引他歸正了。保羅雖想留他作自己的僕人，帮他作事，但覺得仍應打發他回到舊主人那裏，他與舊主人現在成了同為基督徒，同為弟兄的新關係。保羅寫這一封保舉的信為他說情。這封信就是現有腓利門書。阿尼西門是同着推基古回去的，推基古要送書信到歌羅西與「以弗所」。(西四章七至九節)。

保羅沒有要腓利門一定釋放阿尼西母，這是保羅對當時社會制度的態度上一件重要的事。他認為對人只有內心的態度要緊。人若在基督裏真得自由了，就是在別人之下做奴隸也是可行，可有快樂的。但保羅在十六節所定下的一個原則以後顯然是要走上打破這種蓄奴制度的路上去的。關於保羅的這個態度，也可看林前七章二十節。這封信對腓利門所生的效果怎樣，我們不知道。

寫這封信的時候是主後六〇至六一年，地點在羅馬獄中(九節)。他在這封信上也說盼望快得釋放(二十二節)。

這一封信爲人引用的很少。原因很明顯，就是一面信的篇幅很短，一面也是私信性質。馬吉安的正典有此一書。穆拉多利的正典也有。這封信，少有懷疑不是真著，有懷疑的亦全無理由。

按保羅親筆寫了全書，還是只寫了第十九節，這不清楚。這封信與提摩太合寫也頗希奇。但大概提摩太曾到過歌羅西，見過腓利門。

第三十七章 帖撒羅尼迦前書

(甲) 帖撒羅尼迦教會。現在稱爲撒羅尼基的帖撒羅尼迦爲馬基頓一重鎮，在腓立比之西。這是一個海港，並當橫貫巴爾幹半島的羅馬大道(經過依格那提亞)，爲東西交通的要衝。馬基頓省的方伯亦駐節於此。這裏住了不少的猶太人，並有會堂一所。保羅第二次游行佈道時被迫離開腓立比之後，同西拉與提摩太到此。使徒行傳(十七章一至九節)告訴我們他怎樣照平常的規矩在會堂開始他佈道的工作，結果有幾個人，尤其是已歸化猶太教的外邦人，信了福音，但也有猶太人因嫉妒仇恨鼓勵民衆反抗保羅與他的同伴，在市政府告他們是政治上的亂黨(十七章六至七節)。猶太人既找不着保羅等人，就拿住保羅等所住一家的主人耶孫，帶到市政府告他收容亂黨之罪，這耶孫顯然是一個新歸正的人。衆朋友見情形嚴重，就勸保羅立即離開那裏。保羅接受了他們的勸告，立與同伴

前往庇哩亞去了。

使徒行傳記保羅在帖撒羅尼迦的事只是一個大概；若只照這裏所說的，保羅在那裏好像只有幾個禮拜。但據帖前所說，情形卻不只此，使徒行傳顯然無意詳詳細細記載一切所發生的情事。保羅在帖撒羅尼迦不止幾個禮拜，有以下的理由：

(一)據帖前二章五至九章所說，保羅有時候在帖撒羅尼迦開設他製造帳篷的手藝。他也顯然與那裏的基督徒有親密長久的交往。

(二)據腓四章十五至十六節所說，保羅在帖撒羅尼迦曾兩次受腓立比教會的資助。這兩處相距約三百里，就是兩次送款的人一來一往也須頗久的時日。保羅在那裏雖頂多不過兩個月，但決不止幾個禮拜。

保羅在帖撒羅尼迦工作的結果，建設了一個堅固的教會。他與這一個教會有極深的情誼。他在那裏雖然先在猶太人中工作，大概也引了些猶太人信從福音，但按使徒行傳（參“Proselytes”）與帖前一章九節所說，那裏教會的大多數教友以前

是外邦人。這是一個興旺堅固的教會，於屬靈的恩典美德(參一章三,七,九節,四章九至十節)。這一個教會大概雖沒有正式的組織，而教會的雛形却具體而微了。那裏有「工作」,「治理」,與「勸戒」的人(五章十二節)。在哥林多教會不聽說有這樣的人,是值得注意的一點。保羅也稱讚這教會所表現幫助並接待別的基督徒的愛(四章九至十節)而這教會的教友大概貧窮的居多(參林後八章二節)。那裏的教友,有一個是耶孫,上文已經說及。新約上又另說到一個常與保羅同行的亞里達古(西四章十節,徒二十章四節,二十七章二節),一個同保羅到耶路撒冷的西公都(徒二十章四節),都是帖撒羅尼迦人。

又按使徒行傳所說,保羅被迫離了庇哩亞,南行到了雅典,西拉與提摩太還在庇哩亞。以後保羅要他們速速到他那裏去(徒十七章十四至十五節)。但據徒十八章五節所說,西提二人會見保羅,是在哥林多,而不是在雅典。又據帖前二章一節所說,提摩太未到哥林多與保羅相會之前,似乎也

到過雅典，與保羅作過短期的會晤。會晤之後，保羅又打發他回帖撒羅尼迦去，因為保羅從提摩太或是別人得知了帖撒羅尼迦教會的情形，使他放心不下。猶太人仍是逼迫這一個幼穉的教會（三章三節），再照保羅自己所說的話（二章一至十二節）看，那裏也有人毀謗他。這一個教會堅忍不屈的能力如何，仍是問題。及至提摩太轉來時，保羅已經遷到了哥林多（由他說到雅典與他寫信的地方另是一處的語氣可知）。提摩太曾由庇哩亞來到雅典見過保羅，保羅又立即打發他回庇哩亞，這是帖前三章一節以下通常的解釋。但另有一可能的解釋，可使使徒行傳與帖前兩相符合（如魏斯，文多伯所主張）。那就是以保羅在雅典聽見了帖撒羅尼迦所感遇的危險困難，但不是從提摩太聽見的，大概是從到雅典來的帖撒羅尼迦的一些教友聽見的，保羅曾託他們或是別人帶信給仍在庇哩亞的提摩太，要他急速由庇哩亞往帖撒羅尼迦去調查那裏的情形，並報給他聽。提摩太到帖撒羅尼迦一行之後，就與西拉來到哥林多與保羅會合了（徒

十八章五節)。二人帶來了關於帖撒羅尼迦教會靈性生活與那教會信心愛心並切念與保羅見面的喜信，使他心感欣慰，但也另有別種難題，需要他注意。

保羅離開帖撒羅尼迦之後，有些教友去世了（四章十三節），這大使他們悲傷，因為他們怕已死的人不能同他們在將來的生命上有分。他們顯然以為主必速速復臨，並以為主復臨時，只有凡活着的可進入主的國。這種對主復臨的盼望對於當日的信徒另有一種果效，就是叫他們放棄日常的工作（帖前四章十一至十二節），不安心生活，自相慌亂（以後的教會歷史上也有同樣的情形）。保羅大概還想親自去引他們歸入正途，但為哥林多的工作所牽連，不能脫身，只得寫這封信特別在基督復臨的這一個問題上指導他們。除此以外，另有許多關於初由世俗生活進入信徒生活所有日常的問題也須教導他們。

按文多伯對於保羅作帖前一書的緣由另有一見於古教父著作的一種解釋。文氏認保羅作此書信不是由於為帖撒羅

尼迦教會受逼迫擔憂，乃是由於怕因他自己遭遇患難逼迫，而使帖撒羅尼迦教友的信仰受動搖。照這一說，保羅遭遇患難逼迫必是在帖撒羅尼迦與庇哩亞的時候，因為他在雅典未聞受何逼迫。因此這難說是保羅作帖前的原因，參二章十四至十五節。

(乙)內容。本書是保羅的一封非正式的書信，教義與訓勉前後交錯，不能如別書一樣分為教義與訓勉兩段。今就其內容大致分析如下：

(一)問安，申謝，一章一節至二章十六節。

(1)問安，並為帖撒羅尼迦教會感謝上帝，一章一至十節。

(2)述他與此教會以前的情誼，二章一至十二節。

(3)再為此教會申謝，二章十三至十六節。

(二)保羅想念帖撒羅尼迦教會的信徒，二章十七節至三章十三節。

(三)關於成聖，愛心及安靜生活的訓勉，四章一至十二節。

(四)論死人復活及審判之日，四章十三節至

五章十一節。

(五)如何對待領袖的訓勉，祝福，並勸他們殷勤禱告，五章十二至二十五節。

(六)問安，祝福 五章二十六至二十八節。

這封書信的效果怎樣，聖經無明文可按。只在帖後可畧知那裏教會以後的情形。參下章。

(丙)作書的地點與時候。照上文所說的看，這封書信寫於哥林多無疑。保羅寫信時，已離開了雅典到了哥林多（帖前三章一至二節，三章六節，徒十八章一至六節）。他到哥林多在主後五〇年的起頭（參前文保羅年代表）。他到那裏之後，過了多久才寫這封信，不容易斷定。他若在雅典住了些日子，他到哥林多不久，提摩太與西拉也必到了。但按徒十八章一至五節所說，似乎過了些時候提西二人才來。再就本書信看，保羅寫這書信似乎就在從提西二人得了那裏的消息之後。有人說，帖前一章八節稱那教會信徒的信心已為遠近傳說，他們也有時候表現他們殷勤接待弟兄的厚情（四章十節），教會的信徒已有去世的：這一切都表明必

經過了頗久的時日。但這一個教會曉得那一個教會的事，不一定要很久的時候；教友去世也是隨時可有的事。因此拿這幾點來證明保羅過了頗久的時候才寫這封書信，理由未見得充足。再就全書信的語氣看，保羅與那裏的教會離別倒不像是很久的樣子。因此斷帖前作於主後五〇年夏間，實最近理。如此，帖前就是現有保羅書信中著作最早的書信。

(丁)作者及完整。帖前為保羅作的第一個無疑問的證據是馬吉安的正典，那裏有這部書。以後再見於穆拉多利的正典。(十二使徒遺訓十六章十六節或即帖前四章十六節的回應，依格那丟達羅馬書二章一節或即帖前二章四節的回應，又依格那丟達以弗所書十章一節或即帖前五章十七節的回應)。但帖前與帖後既關係密切，帖後存在很早的證據亦即帖前的證據。帖前書外的證據雖不及他書的有力，而其為真著在過去五十年間並無嚴重的爭辯。就書的內容說，如保羅作的種種證據可謂應有盡有。全書的完整亦從無疑問。

第三十八章 帖撒羅尼迦後書

(甲)帖撒羅尼迦教會在前書與後書之間的情形。照上章所說，保羅寫帖前一信的主因是有些教友對於已死弟兄的結局發生了不安。他們怕主復臨時那些已死的弟兄不能進入天國。爲在這一個問題上開導他們起見，保羅說明主再來如同夜間的盜賊，因此沒有人可推測他再來的時候。他又勸勉他們不可懶惰，放棄他們日常的工作。但這些信徒因這事受了很強烈的激動，保羅的前一封信似乎還不夠引他們歸於正道。他不久就聽說，那裏的教會仍有不少紛亂的情事，他聽見逼迫雖仍未停息，而信徒在信仰上却站立得穩固，這是使他欣慰的。保羅在這一點上仍是稱讚他們。但信徒對於基督快要降臨的盼望似乎更加深切了，還恐怕是因保羅自己的書信之故（帖後二章二節，十五節）。當時或有一封假冒保羅名字的書信流行教會，因此保羅不得不表明他的真信是甚麼樣式，參帖後

三章十七節（也許是保羅怕以後有人假冒他的名寫信，故預先防備）。再，當時也許有甚麼教友得了主要快來的特別啓示。但不論原因怎樣，他們總信主必快來，並因這樣的信引起了許多教友的恐怖，他們也許以為從前雖經驗了基督的救恩，但在末後的審判之日到底能不能得救，他們却沒有把握，二章二節，十五至十六節，因此他們在信仰上仍是飄搖不定。世界末日已到的思想對於信徒也有同樣的果效，保羅在帖前雖多方開導，而仍未能破他們的迷誤。他們仍是終日游惰，不事生產，只望教會供養他們過在世不久的日子。他們也許因懶惰更增加煩擾，因為心思別無所用，只集中在一件事上。

保羅怎樣聽見了這種情形，我們不知道。也許是送帖前一信的人轉來時告訴他的，也許是帖撒羅尼迦人尚未得到帖前時，他就聽見了。但不論是怎樣知道的，保羅覺得有再加開導之必要。他聯合那教會所認識的西拉與提摩太同寫這一封信，特為告訴那教會的人：主雖然要在人不知不覺的

時候降臨，但這不是說，他就要降臨。還有些事使主耽延，還有些事必須成就。他說必有『離道反教』的事發生，『那大罪人』必要出現(二章三節)。基督耽延着不來，因為『那攔阻他的』不能使他來(二章六節)。

按這些名辭詳細的解釋原屬釋經學的範圍。這裏只要說明最近理的一說是以『離道反教』指人類道德一般的敗壞(羅一章十八至三十節，啟十三章三節)，『大罪人』指敵基督者，『那攔阻他的』指羅馬政府。

(乙)內容。本書分段如下：

(一)問安，申謝，禱告，一章一至十二節

(二)審判日，二章一至十七節。

(1)不要驚慌，彷彿以末日即在眼前，二章一至十二節。

(2)你們是被揀選得救的人，二章十三至十七節。

(三)訓勉，三章一至十六節

(四)問安，祝福，三章十七至十八節。

(丙)作書的時候及地點。本章的(甲)項的

結論已答覆了帖後作書的時候及地點的問題。地點是哥林多，時候是作帖前之後一個月或至多兩個月，那就是主後五〇年夏間或早秋之時。我們斷帖後作於帖前以後不久之時或甚至在尚未聽見帖前已經達到之前，其理由是兩書用字大相彷彿。帖前三章十二節比較帖後一章三節；帖前三章十一至十三節比較帖後二章十六至十七節；帖前二章九節以下比較帖後三章七至八節；帖前四章十至十二節比較帖後三章十至十二節。

有的學者認帖後作於帖前之先，但這一說所舉的理由過於薄弱，在此無討論之必要。至如帖前作之在先的積極理由，我們只提出一項來說，那就是關於末日的問題保羅若先寫了帖後，他在帖前就再不能那樣寫了。

(丁)作者 自從十九世紀中葉直到現在有學者不認帖後爲保羅作。現今，如施外次爾(Schweitzer)直認帖後非真書，萊慈曼(Leitzmann)對此亦大大懷疑。但他們否認此書的理由已爲一般學者所不信服，因此我們可說，有非常多的學者都認這封

書信是真的。

按兩書文體相同，而在論末日的教義上則異，是批評聖經的學者不認帖後為真書的理由。但帖後為真書的理由很多，約舉數端如下：

(1) 文體確為保羅的文體。我們縱只有帖後，沒有帖前，也難有人會疑惑其不是真書。

(2) 帖後作於聖殿尚未毀滅之前，這是確切無疑的，參二章四節。在這麼早的時候決難有作偽的人要作一部偽書來說明審判日不得即至。

(3) 作偽的人沒有造這麼一部偽書的緣由。他的目的若在說明末日有耽擱，不得即至，他就決不會在二章一節說他自己盼望活着直等到那日子臨到。

帖後書外的證據頗強於帖前所有的。大概坡旅甲的書信十一章三至四節是引帖後三章十五節的話。以後馬吉安的正典穆拉多利的正典都有帖後一書，接着有教父的引用。

第三十九章 牧師書信

(甲)牧師書信在保羅歷史中的位置。保羅書信的最後一類，第四類，平常稱爲牧師書信，即提前，提後，及提多書。牧師書信之名起於十八世紀之末，因此數書的教誨多適用於牧師及教會領袖)。這些書信另爲一類，因他們性質相同，而在有些事上又異於保羅的其他書信。保羅各類的書信都是如此。每一類有其特點，有其異於他類之處。

這些書信必屬於使徒行傳所未記保羅的歷史中的一個時期，那就是屬於他第一次在羅馬被囚得釋之後的一個時期。這些書信，有的是他游行東方各教會時寫的，有的（提後）是他第二次囚於羅馬時寫的。

有人想把這一類書信及書信中所說及的情事放入使徒行傳所已記保羅的歷史中，但這不可能。因爲情形大異於使徒行傳所說的。

(一)提前——保羅離開以弗所時沒有留提摩

太在以弗所。提前一章三節比較徒二十章一節，十九章二十二節。提摩太與保羅同在馬其頓，又按徒二十章四節以下，與保羅同到了耶路撒冷。

(二)提多書——保羅在徒二十七章七至十三節以後從未到過革哩底，那時他既是被囚的人，必不能在那裏傳道。

(三)提後——保羅末次上耶路撒冷時，到了哥林多，米利都，特羅亞，但沒有到以弗所（提後四章二十節，四章十三節），他也沒有離開提摩太（提後四章九節），而四章十節以下報告的話殊為不必，因為提摩太在保羅一起，因這緣故提摩太也不能把保羅留在特羅亞的東西帶來。四章十三節，參徒二十章五節以下。特羅非摩已同保羅上耶路撒冷（徒二十一章二十九節），不能病在米利都（四章二節）。

使徒行傳雖未記保羅自羅馬得釋後的歷史，我們雖只能另從別處去推測，但假定保羅曾得釋放，再游行佈道，先到士班雅，以後視察了東方諸教會的理由，是有力的。這些理由已在使徒行傳章

提出說明，但爲明瞭起見，這裏重行申述一下。

(一)猶太人告保羅的罪名，依羅馬政府看，不是重大而應處以極刑的，徒十八章十四至十五節，二十六三十一節。

(二)保羅自以爲要得釋放，腓一章二十五節，二章二十四節，門二十二節。他這一個期望得釋是在他說徒二十章二十五節的話之後約有五年。

(三)作於此事之後僅約三十年的革利免一書載保羅到了西方的邊界。這除了士班雅，再難說是甚麼別的地方。

(四)徒二十八章三十一節載保羅被囚，給予讀者一種結果却好的印象。

(五)按遺傳，保羅於主後六四至六五年的尼羅逼迫中爲道殉難了。這一個遺傳大半真實可靠。但保羅第一次被囚於羅馬若終於主後六一年，保羅就另有三四年之久可作牧師書信中所說的事。

除以上的理由之外，各牧師書信卽是保羅曾得釋放的一個證據，因爲這些書縱不是保羅所作，作書的人也認保羅第一次被囚得釋之後可有時候

寫這幾封書信。但我們必須先討論牧師書信的作者。

(乙)作者及書的真偽。在過去百年中許多神學家對牧師書信曾力肆攻擊。(一八〇七年士來馬赫開始疑提前非保羅作，以後包珥，宇力赫，和子曼，摩法特等對三書信都不認是保羅作)。但遠在這些人以前牧師書信就為馬吉安所拒絕，這是說，馬吉安在他的正典上沒有承認這些書信。不過當時講異端的人不承認這些書的恐怕還不止馬吉安一人。牧師書信却有很好的外證。坡旅甲寫書信時，知道有這些書(參提前六章七，十節比較坡四章一節；提後四章十節比較坡九章二節)。巴拿巴書中也有牧師書信的許多回應，作者必知道這些書。稍後這些書都算為是無問題的新約的書，見於穆拉多利的正典，並為人人所承認。因此攻擊牧師書信的不在乎外證，而在乎以下的幾點：

(一)馬吉安不承認牧師書信為正典。他若相信是保羅作，為甚麼不編入他的正典？若說書中有不合他主張的，為甚麼不像他處置別的书一樣，

刪去就是？

(二)牧師書信中所說的事端不適合保羅的歷史。

(三)牧師書信中的靈性情形不合乎新約時代的情形，却是第二世紀諾思底派反對基督教時的情形(提前六章二十節)。書中有論婚姻及食物的二元論(提前四章一至三節)，有講神話及家譜的人(提前一章四節，多一章十四節)，有主張復活已經實現的晚出的道理，提後二章十八節(人或由生子女而復生，或認靈性的復生爲復活)。

(四)教會由一監督及助理的長老執事數人管理(提前三章一節以下，三章八節以下，多一章七節以下)，這種組織法是較後的時代所有的。

(五)教義的觀點是屬於使徒教父時代的，如說到『正道』(提前一章十節，提後四章三節，多一章九節，二章一節)，與『真理的知識』(提前二章四節四章三節，等)。施洗時所用的話也是一樣，提前六章十二至十六節。又注重『善行』(提前二章十節，六章十八節，多二章十四節，三章八節等)，敬

虔(提前二章二節,三章十六節)。反之書中又少說到信,義,及保羅所注重的觀念如肉身等類。

(六)文字與體裁非保羅所有的文字體裁。反對牧師書信的這一條最有力的理由僅精通希拉文的人才能了解。

反對牧師書信的人稱牧師書信所用九百零二字,有五十四字是固有名物字,而其餘的字中有三百零六字,即百分之三十六,不見於保羅其他的書信中。牧師書信亦有其體裁上的特點不見於其他書信。牧師書信的εὐσεβεία(敬虔)用十三次,ἀρνέω(棄絕)用六次,ὠφέλιμος(有益的)用三次,但不一見於其他書信。反之,牧師書信又缺少保羅多用的字如 ἄδικος(不義的), ἀκαθαρσία(污穢不潔), διαθήκη(約), δικαίωμα(義行), ἐλευθερία(自由) τέλειος(完全的) πράσσειν(作)及 ἄρα(於是), διό(因此), διότι(因為)等連續字。再語句較短,不如保羅多用錯綜複雜的長句法。

(七)書信款式異於其他書信。就表面看,是寫給同工朋友的信,而就內容看,有多少是對多人而言的材料。再,保羅早不久還見過他這些朋友,而對他們會寫這種書信,這也使人不解;像提摩太這

樣的人必早已明白保羅的思想與所講的道理。

對於以上的理由，保守派學者(巴爾特，查恩，佗爾墨等氏)答覆如下：

(一)馬吉安不承認牧師書信，不是由於當時沒有牧師書信(約主後一四〇年)因坡旅甲引用過(約主後一一五年)。馬吉安不承認大概是教義的關係，但因隱諱不明，難於說明是甚麼教義。也許是因牧師書信反對厭世主義甚力之故。

(二)關於這一條，可拿保羅約於主後六一年得釋放的一事來解釋。他得釋放之後有三年之久可行牧師書信所說遊行及工作之事。參上文。

(三)現今人都承認諾思底主義其很早的根源，恐怕還在新約時代之先，不必要等到第二世紀才有所提出來的那種諾思底主義的道理。這些道理與在歌羅西書所見的很相類似。不見於其他書信的只有「家譜與神話」(神話，中文聖經作荒渺無憑的話語)，提前一章四節，多一章十四節，三章九節。但大多數學者不認這是指諾思底派愛安之說(aeon)而言。按多一章十四節所說，神話是指猶太

人的神話而言，所說的家譜大概也是猶太人的家譜（提前一章四節），就是一種解釋舊約家譜的毫無意義的曲說，與提前一章七節以下的警戒，不可對律法憑空推想，而忘却律法實在的目的，即為定罪（佗爾墨），立意相同。因此，可說在保羅時候就已發生這類冶猶太教與基督教為一爐的諾思底主義，保羅已早闢之於歌羅西書。

（四）仔細考究牧師書信，可知其中所說教會的組織仍屬於使徒時代。保羅掌握管理他所設立教會的權柄，他指揮并懲戒這些教會，委派提摩太與提多在小亞細亞與革哩底的各教會作他的代表，他們所有的權柄却為使徒教父時代所無。再，當時的監督長老實際上只是名異職同的說法，并不如以後一樣，是兩個不同的職分。參加一章五至九節，徒十四章二十三節，二十章十七，二十八節。

牧師書信與於一一二至一一五年作書的依格那丟的著作對於監督位分的區別較之牧師書信與保羅其他書信所有的為大。依氏說，『凡無監督的認可而（在教會）作任何事的即

服事魔鬼』。又說，『那裏有監督，那裏就有（信徒的）會衆，正如那裏有耶穌基督，那裏就有大公教會。沒有監督，就不得施行聖洗，或舉行愛筵』。從牧師書信進展至以上所說的這種情形，又非短促時間所能做到。

保羅委派提摩太與提多照顧所傳講的道，是很自然的事，只是由帖前五章十二節以下，林前十二章二十八節以下，弗四章十一節，羅十六章十七節所說的情形中發展出來的。關於教會爲一，可參弗二章十四節以下，一章二十二節，五章二十三至三十二節。

（五）教會的道理方面有了新的觀念，這固屬不錯，但這是因情勢已有改變，而需要新的指教之故。在這一點上牧師書信與監獄書信的差別還不及監獄書信與帖撒羅尼迦前後書差別之大。概括的說，保羅的十三書信有一種機體的連貫與演進。

（六）在文字上也可以這樣說。較早的書信因情勢不同，故用字亦自不同，如加拉太與歌羅西的文字就是一例。牧師書信若作於任何較早的書信三五年之後，保羅自己與教會的情形既都有改

變，有新的敵人新的教理新的說法要應付，於是他書信的文字體裁亦隨着改變，這是極自然的事。

關於牧師書信用字的特異，第一，我們要注意牧師書信有四十字(固有名物字除外)見於保羅其他書信，而不見於新約其他的書，如ἀθανασία(不死)ἐνοικεῖν(居於)，ἐπιταγή(命令)，λουτρόν(贖價)等是。羅馬書有二百六十一字不見於保羅的其他書信。歌羅西書共用四百零九字，其中有五十八字不見於保羅的其餘九封書信(牧師書信在外)。因此拿用字不同來做理由並不如我們所想像的那麼確切。另有關於文字的幾點，我們不能一一在此討論。我們只舉出一端，就是戈基 Goudge所說到的保羅的希拉文寫與說雖都算完全，但仍是他由學而知的文字，因這緣故，較之他自小所說的本國語自易受環境的影響。保羅自東方轉到羅馬之後他的希拉語必無形中受了羅馬拉丁化的希拉語的渲染。這像中國留學生在英國學習了英語，以後到了美國，必於無形中變化他原有的英語而合於美國的用法。

(七)我們要斷定保羅在給朋友寫的書信中一定會說到甚麼，又一定不會說到甚麼，這是不能的。我們也不能把給私人的信與給教會的信分的太嚴格了。例如，在羅馬書保羅能把很長的神學理論與十五章的個人消息併於一緘。由這一點看，他

也可以在寫給友人的信中說到有關於教會的事。至如說保羅不久還見了提摩太，提多，這可答覆說，關於治理教會及教理的事二人願意得保羅一個書面的指教，這是很可能的事(佗爾墨)。

除辨明以上各疑難之外，保守派學者另有認牧師書信爲保羅作的理由。

(一)書信有歷史性質的語句，曾說到提摩太年輕，保羅的游行，他的同伴及所作的事，及一些似乎很平凡的瑣事如提前五章二十三節，提後四章十三節等所說的：這都證明是實有其事，而不是作偽的人所能捏造的。

(二)各書信表現保羅的精神及其典型的教誨，如提前一章十二至十六節，二章三至六節，提後一章九至十節，多三章四至七節等。

(三)三部性質相同的牧師書信都是一個作者所作的假書，這是極說不通的。

(四)保羅用一種親愛而婉轉的語氣指責提摩太，這令人很難相信是作假的人所可假造的。

(五)牧師書信中的提摩太的品格與保羅在前

所寫書信中提摩太的品格全屬一致。提摩太還是年少而賦性怯弱，見難易退的人，因此保羅常勉勵他打那美好的仗，爲基督受苦。提前一章十八節，六章十二節，提後二章三節等。

因以上及其他理由的有力，許多學者（如哈那克，菲泥，頓坎等氏）又取一種折衷的態度，認這幾封書信確有保羅的原作，但在使徒教父時代曾經人編訂，並加長了。這大概是主後七五至九〇年間的事。但要把甚麼是原作，甚麼是增補，分別出來，因極其不易，以致引出了各持一說及武斷之弊，所以多有學者認爲解決這一個確爲困難問題的最簡截的方法仍是承認三書全爲保羅所作。

第四十章 提摩太前後書

(甲) 提摩太。提摩太生於路司得，我們若承認南加拉太說(見前)，他就是加拉太人(艾香德君的新約入門持此說)。他父親是希拉人，母親爲猶太人，她信了基督教，名友尼基。保羅平常每到一新地方傳道，必從猶太人中下手；他爲便於與猶太人接近起見，叫提摩太行了割禮。提摩太個人的資格怎樣，保羅怎樣揀選了他與西拉(起初提摩太的地位在西拉之下)作他的同伴，我們不得其詳。但按使徒行傳，提摩太本城的信徒曾爲他作過好見證，這必然是指他信仰誠切品行清潔而言。無論怎樣，他是常隨保羅同行的一人，並在保羅所設立各教會中多有勞績。他先隨保羅經小亞細亞到特羅亞，再過到歐洲，至腓立比，帖撒羅尼迦，庇哩亞，以後保羅赴希拉，他就留於以上的一個地方。後與保羅會於雅典，或者還得了保羅的信再到了帖撒羅尼加一次(見前)，然後才到哥林多見保羅。

報告帖撒羅尼迦教會的狀況。保羅第三次遊行佈道到以弗所，提摩太也在那裏，並受保羅委派一連數次代表他到哥林多公幹（林前四章十七節，十六章十節）。保羅未派提摩太送「流淚與悲痛的信」到哥林多並就地解決那裏的糾紛，而委提多負此重任，也許是因提摩太仍屬年輕，且賦性怯弱之故。但保羅對他有完全的信任，以後曾委他先自己往馬其頓去（徒十九章二十二節），末次上耶路撒冷也帶了他同去（羅十六章二十一節，徒二十章四節），而更要緊的是保羅寫林後，腓立比，歌羅西，帖前，帖後，等這些書信都把提摩太與己名並列，並在羅十四章二十一節稱他爲「與我同工的」（ὁ συνεργός μου）。但保羅由水道往羅馬時提摩太沒有同去。這時候他仍住在該撒利亞或是負有甚麼使命到某些教會去公幹，我們不知道。但以後他到了羅馬保羅那裏，這見西一章一節可以看出。按牧師書信，保羅以後委了他管理以弗所教會，大概及那裏鄰近的教會，（提前一章三節）。他是保羅所親愛的，保羅勉勵他如同自己的兒子。保羅第二次被

囚，等候死期的時候，寫信要他快去（提後四章九節），大概保羅死時，提摩太必在那裏。那一次大概是尼羅逼迫教會之時，另有許多基督徒殉難，但提摩太却安然無恙，因為我們從來十三章二十三節畧知他以後曾入獄，但得了釋放。再以後的事怎樣，就無可考了。

（乙）提前，內容及目的。提前一書像其他牧師書信一樣，是為指教一個教會做領袖的如何應付教會所發生的許多問題而寫的。這書信的體式多是訓勉（倫理的），如羅馬書十二至十四章的性質。保羅所寫這類訓勉的書信原難找出清清楚楚思想的線索而分段，他的牧師書信也是一樣。這些書信包含種種色色而每缺緊密連貫的論教會領袖的品行，禮拜時的儀容，如何約束教友，如何應付異端邪道的思想教訓。因此我們只能多列子目提出一個嘗試的綱要如下：

（一）救贖之道，保羅為此道僕人，一章一節至二章七節。

（1）問安，一章一至二節。

- (2) 提摩太留於以弗所，爲要維持關於律法真正的道理，一章三至十一節。
- (3) 保羅所服役的這道卽基督爲救罪人而來，一章十二至十七節。
- (4) 打美好的仗，一章十八至二十節。
- (二) 教會的法度職分，二章八節至三章十六節。
- (1) 爲萬人禱告，因爲上帝願意萬人得救，二章一至七節，
- (2) 男女教友在教會的儀容品行，二章八至十五節。
- (3) 監督的生活，三章一至七節。
- (4) 執事的生活，三章八至十三節。
- (5) 以上諸事是保羅對提摩太的叮囑，三章十四至十五節。
- (6) 教會穩固的根基是基督，三章十六節。
- (三) 專對提摩太品行的勸戒，四章一節至六章二節。
- (1) 離開論上帝創造的假道，四章一至五節。

- (2) 操練靈性的生活，四章六至十一節。
- (3) 縱屬年少，應為眾人的表率，堅持所已經接受的，四章十二至十六節。
- (4) 關於老年人及寡婦的規矩，不可順着壞性癖行事，五章一至二十一節。
- (5) 要清潔，不犯罪，五章二十二至二十五節。
- (6) 對奴僕的警告，六章一至二節。
- (四) 善良生活的真理，六章三至二十一節。
- (1) 假師傅，六章三至五節。
- (2) 敬畏上帝以儉約自處，無富人的習氣，六章六至十節。
- (3) 追求公義，效法基督，六章十一至十六節。
- (4) 對富足人的勸戒，六章十七至十九節。
- (5) 對提摩太最後的勸勉，並祝福，六章二十至二十一節。

(丙) 作書的時候與地點。 保羅未作此書前不久之時曾到以弗所，留下提摩太管理那裏的教

會，提前一章三節。此時保羅已往馬其頓，希望不久可回以弗所，三章十四節。因此提前似乎是在馬其頓寫的，時候顯然在作提後之前，大概是主後六二至六三年。

(丁)提後，內容及目的。提後一書也是爲堅固大概仍在以弗所（提後一章十八節，參提前一章二十節，提後二章十七節，兩處都說到許米乃）的提摩太寫的。提後的性質與提前大致相同，也是一方有關於提摩太的勸勉，一方有關於教會儀容的訓誥，而兩者是混合而言，無一先一後的次序。提後較之提前更爲個人書札性質，因這緣故，若爲假造的書，就大不可解。那些認牧師書信乃就保羅原作而加以擴充的稱提後所含保羅原作的成分最多。

提後的內容不容易定出一個邏輯的次序。全書非按一種清楚的計劃而寫。我們提出以下的一種分段法：

(一)開端。思念提摩太及關乎一些個人的消息，一章一至十八節。

- (1) 問提摩太安，一章一至二節。
- (2) 保羅常在禱告中記念提摩太和他以前的生活。願他像自己一樣對福音忠心，一章三至十四節。
- (3) 關於腓吉路，黑摩其尼，阿尼色弗的消息，一章十五至十八節。
- (二) 「當作基督的精兵。」「不可爲言語爭辯」
二章一至二十三節。
- (1) 當作基督的精兵，願受苦難，上帝喜悅這樣的人，二章一至十三節。
- (2) 「不可爲言語爭辯，」二章十四至二十三節。
- (三) 訓勉提摩太傳福音，忠實，二章二十四節至四章八節。
- (1) 主的僕人是溫柔的，要幫助迷路的人，二章二十二至二十六節。
- (2) 末日的罪惡，三章一至九節。
- (3) 提摩太曾效法保羅，必須持守保羅所傳的道和聖經，三章十至十七節。

(4) 縱有人聽從假師傅，却要常傳福音，四章一至五節。

(5) 保羅跑完了當跑的路，四章六至八節。

(四) 報告消息，問安等事，四章九至二十二節。

(1) 關乎提摩太個人的事，報告他要來，並附告同工的事，四章九至十五節。

(2) 保羅的訴訟，四章十六至十八節。

(3) 問朋友的安，朋友問安，四章十九至二十一節。

(4) 祝福，四章二十二節。

(戊) 作書的地點與時候。提後是保羅在獄中寫的(一章八節，二章九節，四章六至十八節)，且是羅馬獄中無疑，一章十七節。也是到過特羅亞，(四章十三節)，哥林多(四章二十節)，米利都(四章二十節)不久之後。他在獄中似乎受苦(二章九節)，似乎缺少衣服，書藉(四章十三節)。他要提摩太把馬可帶去，並快去，要在冬天以前。他沒有得釋放的希望，只泰然等候死的臨到(四章六至八

節，十六至十八節)。這一次被囚必是第二次，即他死以前的一次，應在主後六四至六五年尼羅逼迫教會之時。提後就是這時候寫的。

第四十一章 提多書

(甲)提多。提多必是當時的一個領袖基督徒，也是保羅所信任的一個助手，但希奇，使徒行傳沒有說到他。我們所知提多的事，都是從保羅書信上來的。提多是希拉人，由異邦人信了基督教（加二章三節）。保羅稱他爲真兒子（多一章四節），這似乎是保羅引了他信主。他原籍何處，我們不知道。加二章四節第一次說到他與巴拿巴隨保羅赴耶路撒冷會議。這一節書的解釋，有一說是這一次提多行了割禮，只不是強迫他行的。但按通常所承認的解釋是以提多未受割禮，因爲保羅特用這事表示信徒的自由，脫離了律法。這一次提多的情形與提摩太不同，保羅要提摩太受割禮，爲的是要可做他更合用的助手。此後提多與保羅相處的時候大概很多。不過保羅的書信一直到林後才有幾次明載他的事（八章）。這一章說到保羅打發提多到哥林多，大概是帶了那封已經失傳的「流淚與悲

痛的書信」去的。因保羅第二次到哥林多之後(是從以弗所去的)，見那裏教會的情形很是紊亂(參前文第二十九章)。提多到哥林多的使命是使那裏的信徒悔改並轉換他們對保羅的態度。提多轉身之後，見保羅於馬其頓(林後七章五至六節)，把那裏情形轉佳的信報告之後，保羅仍差他回那裏去，大概也帶了林後一書信去，他到那裏之後，也把上次爲耶路撒冷窮人募款的事再辦好了(林後八章六節)。

自此以後，一直到提多書才有說到他的事。由提多書看，提多大概同保羅到了革哩底，保羅走了之後，留他在那裏完成已經開始的工作，即將各事調度清楚，設立長老等事。保羅勸他講道應合乎正道(二章一節)，自重(二章十五節)，避免爭辯(三章九節)。此外書信上另有勸勉提多如何作教會領袖的許多事。

保羅末次被囚於羅馬時，提多也許到了他那裏，保羅并曾派他往撻馬太去，但所爲何事，不得而知(提後四章十節)。但提多也許是從尼哥波立

直接往撻馬太去的。

按旁經保羅與帖克拉行傳一書所載或有實事，該書稱保羅被殺時，有路加提多二人在旁。

(乙)內容。

(一)問安，一章一至四節。

(二)教會工作人員及信徒的條規，一章五節至二章十節。

(1) 提多應立甚麼品性的人爲長老監督，一章五至九節。

(2) 信從假道的人，一章十至十六節。

(3) 長老，教會工作人員及奴僕人等的條規，二章一至十節。

(三) 人既由上帝的恩典得救，就當注意行善，二章十一節至三章十七節。

(1) 基督爲我們死，救我們脫離不義，二章十一至十五節。

(2) 順從與溫柔，三章一至二節。

(3) 從前迷失在各種罪孽中，現在藉着上帝的憐憫得救了，三章三至七節。

(4) 當留心善事，脫離傳異端的人，三章八至十一節。

(四) 結語，三章十二至十五節。

(1) 叮囑，三章十二至十四節。

(2) 問安，祝福，三章十五節。

(丙) 作書的地點與時候。提多書必作於提後之前，是保羅曾到革哩底之後，但在尚未回到羅馬之先。地點大概是尼哥波立，保羅想在那裏過冬，他也要提多到那裏去會他，三章十二節。尼哥波立大概即以皮如的那一個。除提多外，保羅也要西納與亞波羅去見他，三章十三節。這樣，作書的時候就在主後六一至六三年之間（提多也許從尼哥波立直接到撻馬太）。

第四十二章 希伯來書

(甲)希伯來書列入正典的問題。希伯來書雖流行教會很早，革利免一書（主後九六年）即已引過多處，但經過長期之後才爲羅馬帝國西部的教會列入新約正典。因此愛任紐與希波律陀都未認希伯來書爲使徒的著作（正典）。穆拉多利的正典與居普良也沒有說到這一部書。當優西比烏（死於三四〇年）時仍未列入羅馬教會正典。直至三九七年與四一九年的加大果會議大都經奧古斯丁與耶柔米等氏之力才正式列入了正典。羅馬教會遲遲認希伯來書爲正典的原因，是那教會有一遺傳，稱希伯來書非使徒的著作，而這一個遺傳大概起於羅馬教會知作者爲誰之時，但以後作者的名字失傳了。

東方的教會却早認希伯來書爲正典，因爲他們認此書爲保羅所作。亞力山太的革利免認此書爲保羅的材料而由路加記述。俄利根亦認此書是

保羅的思想而由一門人撰述，但他並不下確定的斷語。他說，「除了上帝，沒有誰知道此書的作者」。但他又認凡承認此書為保羅作並為正典的教會，人又不可藉此批評他們，因為有一古傳稱此書是保羅所作。（古傳的來源不明）。亞力山太與安提阿等處的教會是屬於承認此書為正典的教會。亞他那修引此書入正典時，即認可了東方教會的古傳不錯。天主教人大都持此書為保羅作的一說。其持此說的原因是以列入正典的書必須出於使徒之手（參前文第七章）。但實際上一切復原派的學者都不認此書是保羅所作。

（乙）內容與體例。 希伯來書優美的希拉文是其出色之點。此書與路加的著作同為新約的文筆最優美的著作。

希伯來書究應算為那一種體例的書，多為一討論的問題。有人說。這不是一封書信，乃是一篇神學論文。持這一說的或可以起首無書信款式為一理由。「達希伯來人」的書名並不是原有的，乃是後人大概本書信的內容而加上去的。但這為神學

論文的一說縱屬可能，亦難以承認，因書中這裏那裏雜有論實情實景的話語，如五章十一節至六章三節，十章三十二至三十四節，十三章二十二節。要解釋這些話語，其惟一的方法是斷定這幾處是後人加入的。但這是一種最弱的解決法。較妥的解決法是以希伯來書爲對一個一定的團體所發的一篇講詞（參十三章二十二節「勸勉的話」的說法）。但在那種時候做教會領袖的會先寫一篇很長的講詞，然後來念給教會聽，這也是難解的事。當時的講道都是隨意談話的性質，而沒有人正式把講詞寫出來念的。再，這種講詞說若果不錯，我們也得斷作者念了之後至少必加了十三章二十二至二十五節，以便改講詞爲書信送達各教會。若是這樣，十三章二十二節以下的「你們」與五章十一節至六章三節，十章三十二至三十九節中的「你們」就不是一樣的人，不然，就只能說是改講詞爲書信時另加了這兩處的話，但這是難相信的。因這緣故很多的學者（巴爾特，菲泥，宇力赫，摩法特，查恩，佗爾墨等）都認希伯來書爲書信。卷首無書信款式固屬

難解，而認此書爲論文或講詞的對於書末有書信的款式，亦同樣難解。卷首的書信款式偶然失落了亦未可知，不然，就是被人故意的刪去了，因爲寄書的人不是使徒。

作者的目的是表新約的啟示在耶穌基督身上達到了完全與最後的地步。舊約與新約相較，舊約只是一個影像，不是實體。因這緣故背棄此約是極大的罪，所以作者力戒讀者不犯這樣的罪（參下文讀者與作者一段）。

希伯來書的教義與勸勉無清楚的劃界，乃是隨述教義，隨加勸勉。最緊要的顯爲勸勉。全書的主要目的乃是勸戒人不可離棄信仰而仍歸於猶太教，此外有與此主要目的相連的種種思想。全書分段如下：

（一）開卷題旨：上帝從前藉衆先知說話，如今藉着他兒子說話，一章一至四節。

（二）子的偉大與天使，摩西相比，一章五節至四章十三節。

（1）基督大於天使，他取了肉身的樣式，要

救我們，一章五節至二章十八節。

(2) 基督與摩西相比，三章一節至四章十三節

(三) 基督爲新約的大祭司與中保，與舊約相比，四章十四節至十章三十九節。

(1) 基督爲永遠的大祭司，由上帝所設立，並經過了一切試煉，四章十四節至五章十節。

(2) 讀者的缺欠與上帝的信實，五章十一至六章二十節。

(3) 基督與麥基洗德，七章一至二十八節。

(4) 聖殿及其祭祀的缺點，基督爲完全的祭司與犧牲，八章一節至十章十八節。

(四) 忍耐，信心，受苦，十章十九節至十二章二十八節。

(1) 『你們必須忍耐，像你們從前所行的』，九至三十九節。

(2) 歷史上偉人的信心讀者宜加取法，十一章一節至十二章三節。

(3) 受苦的意義十二章四至十一節。

(4) 他們必須堅定，他們是與活上帝面面相對，十二章十二至二十九節。

(五) 勸勉與結語，十三章一至二十五節。

(丙) 讀者。 希伯來書自古題有「達希伯來人」數字。這表明很古的時候(革利免二書)人即相信接此書信的是做了基督徒的猶太人。但這幾個字並不說明是甚麼人，並住在甚麼地方。平常學者認「達希伯來人」數字是本書信的內而加的，並不是根據所靠的遺傳，知接信的是甚麼人。認此書信是寫給耶路撒冷猶太人的，這是不可靠的。理由是：

(一) 書中優美的希拉文不適於耶路撒冷用亞蘭文的讀者（寫給那裏一用希拉語的猶太人所設的會堂或屬可能）。

(二) 讀者似乎是富厚的人，曾經資助別的基督徒（六章十節，十章三十四節），但耶路撒冷的基督徒是貧困的，需要別人的資助。

(三) 據二章三節所說，讀者得聽福音是間接

的，但此書信若是寫給耶路撒冷信徒的，而那裏竟無人直接聽過基督的教訓，那是難說的。

(四) 五章十二節以下竟對耶路撒冷有名的母會下這麼嚴厲的誥誡，而且下誥誡的人並不是使徒，這也是疑點。

(五) 耶路撒冷教會靈性上的情形與希伯來書所說那教會靈性上的情形是不同的。後者的信徒是因逼迫殘害不免遇接受猶太教與遵守其律法禮儀之試探，但前者的信徒，照歷史上所可考的，從未放棄過猶太人的禮儀。

又有學者認希伯來書不是寫給耶路撒冷，乃是寫給屬巴勒斯丁的某教會的。但上文所舉(一)與(五)的理由及十三章二十三節說到提摩太一事可證此說不合。

要找出接信的人到底是誰，我們必須再考察書中的內容。我們所得的第一個印象即是這封書信必是寫給猶太基督徒的，但依上文的理由說，可知是在巴勒斯丁以外的猶太基督徒。書中所舉從舊約與猶太習俗而來的理論及不可接受影像的誥

誠可表讀者是因逼迫而有仍回猶太教意向的人再十三章九節所說講異端的人與西二章十六節以下所說的同類，必都是猶太人。但另有種種理由可證以讀者爲猶太基督徒之說不合：

(一)在巴勒斯坦以外我們絕少知道有甚麼教會是全由猶太信徒組織的。大半的教會，或可說一切的教會都有外邦的基督徒在內。

(二)作者須對接信的人說明復活，信上帝，信審判等基本的真理，但這些真理是一般猶太人所素信的。

但接信的人若不是猶太基督徒，又是誰呢？我們首先曉得必是懂希伯來書所用的希拉文字及其中神學理論的人。他們也是做基督徒頗久了（五章十二節），是從基督的門徒學習了福音（二章三至四節），而且以前曾受過一次逼迫而沒有動搖（十章三十二至三十五節）。作者寫信時，他們正再遇逼迫，有的信徒似乎冷淡畏縮起來，想與別的基督徒斷絕交誼（十章二十五節）。他們所經過的逼迫雖然難受，但不似有喪失性命的（十章三十二至三

十四節，十二章四節）。他們也似乎富厚，品類相同，在財富，種族或教育上沒有很大的區別；他們知道提摩太得了釋放，快要到他們那裏去，有從義大利來的人問候他們。

今日很多的學者（哈那克，查恩等）根據以上及其他事實斷定接信的人是羅馬教會的一部分；不是全羅馬教會，而是一在某人家中的教會。這一說的重要理由是：

（一）首先曉得有這封書信的似乎是羅馬教會的人，主後九六年革利免引了這書信上的話。

（二）寫這書信時羅馬有逼迫教會之事，且是由政府發動。參十二章四節。

（三）「從義大利來的人」一語最好的解釋是一些義大利的基督徒僑居在外國，此時附筆問候祖國的人。

（四） $\eta\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ （引導見十三章七節）的用法與革利免一書（一章三節，三十七章，三節）所用的相同。

但依我們看，希伯來書所說的逼迫清清楚楚

與以上的一說不合，因為希伯來書所說的逼迫與主後六四年尼羅的逼迫情形不一。尼羅的逼迫是殘酷慘烈的。若要斷為是指尼羅的逼迫而言，惟一的方法是認作書信時還在逼迫的起頭，信徒尙未有遇難的。但尼羅的逼迫為期甚短，並沒有寫此書信的機會，而且我們也可以問：書信上為甚麼不說到保羅？提摩太為甚麼要到那裏送進獅子口中去呢（十三章二十三節）？作者住在外國如何在尙未有人殉難之先能有時候聽到逼迫與逼迫的效果而寫此長篇書信呢？又據二章一至四節所說這一個教會是由基督的門徒先傳福音給他們聽，並設立了教會。但羅馬教會並不是這樣成立的（參前文第二十六章羅馬教會的起源）。

由此我們又想到另一個方向，即小亞細亞。保羅在小亞細亞所設立的各教會都知道提摩太。也是這一帶的教會多有猶太信徒的成分和富有資產的人，與希伯來書所說的相合。六章十節所說的「伺候聖徒」若指捐款救濟耶路撒冷的窮人而言，我們就知道這樣的捐款是從加拉太的諸教會募集

的(林前十六章一節)。但若是這樣，又爲甚麼有從義大利來的人附筆問安呢？這書信爲甚麼又首先出現於羅馬呢？

因這種種方面的難點我們恐怕不如放棄這一個要找出讀者爲誰的希望。

在種種假設中我們也可提到有以讀者爲亞力山太教會的。這大概是認書信中的思想似與亞力山太的哲學有關之故。又有認讀者爲哥林多教會，以弗所教會，居比路教會的。

(丁)作者。由希伯來書的文字看，作者必是一個受了教育，能寫流暢的希拉文的人。他必然自小即說希拉語。他若是猶太人，(由其深知猶太人的事看)，也是一個住在巴勒斯坦以外的希拉化的猶太人。再看他的神學理論及對於全舊約預表性質的注重，令我們想他必是一個亞力山太派猶太人，或至少受有亞力山太派哲學(菲羅)的影響。再，作者一方面引七十譯本較保羅爲正確，(據巴爾特所說)，一方面又知道「撒冷」即平安之意(七章二節)。他也顯然屬他寫信給牠的那個教會，並與他們一樣是從基督的門徒或使徒學了福音，因

此屬於第二代的基督徒。他在九章一節以下所寫的會幕（聖殿）也似乎是本於出二十五至二十六章，而不是直接見過。參出四十四章十六節，民十七章十節。他似乎又以亞倫的杖放在約櫃之內，但這根杖放在約櫃之外。但此作者是誰，其說不一。

（一）最古的一說，也是斷希伯來書為寫給東方教會的一說，主張作者是保羅。但有明確的理由可證此說不合（俄利根已言之於前）。

（1）保羅不認他的福音是得自於別人。二章一至四節比較加一章一節 十二節 十五節等處。

（2）他明認他不是希拉文學者，不能寫流暢的希拉文，林後十一章六節。

（3）文體與保羅的書信不同，參來一章一至四節等處。

（4）教義的觀點雖有同的 但也有不同的。例如保羅看舊約是以律法為訓蒙師傅，如今已經脫離這師傅了（加三章二十四節），而希伯來書作者看舊約是未來之事的影子。

（5）若作者是保羅，而此書信首先在那裏出

現的教會（羅馬，參革利免書），竟茫然不知，則殊索解。

（二）西方教會最古的傳說是以作者爲巴拿巴。特土良引此書，以爲是巴拿巴作。但這一個居比路的利未人能受高等的希拉教育，且既是利未人，却不明聖殿的內情，這就是一個疑問。再，巴拿巴是教會起初時候的一個領袖，且有聲望，若作者是他，他的名字怎麼會（尤其在東方）湮沒呢？這以作者爲巴拿巴的似乎只是不知此書爲誰所作的人因書中多講聖殿的事，遂意度必是利未人巴拿巴。

（三）書中作者有時用單數，有時用複數，因這緣故有人（哈那克）主張作者是亞居拉百基拉夫婦。還有一個理由是書中不署作者之名，這是因作書的人有婦人在內，恐爲信徒所不承認。再，羅十六章一節以下若是對羅馬教會寫的，不是對以弗所教會寫的，也可畧爲這一說增加力量。但就來十一章三十二節看，作者只是一個，而且是男性，因所用的是陽性兼狀字，再就十三章二十三節看，作

者也只是一個。

(四) 還有一種舊有的主張是以作者爲路加。但路加的文筆與希伯來書大異。

(五) 第一個主張作者爲亞波羅的是路得，而贊成他這一說的人很多。亞波羅是有亞力山太派的學識的，古教會中有這種才學的人，我們只知道他一人，參徒十八章二十四至二十八節。因他解釋聖經的學識很受哥林多人的推戴，參林前十六章十二節。他大概是提摩太的朋友，並與提摩太一樣，也是屬第二代的基督徒。惟一的困難就是書中爲甚麼不見他的名字。

由於以上所舉種種的困難，有人曾說希伯來書的作者也是與麥基洗德一樣，「無父，無母，無族譜」(七章三節)，這恐怕是我們所應有的結論。更要緊的我們應明白上帝是藉這封書信對我們說話。

(戊) 作書的時候與地點。依我們看，既無從確知作者是誰，對於地點也就無從考究。關於作書的時候，却比較的容易推定。此書既爲革利免所

引，必作於革利免一書（主後九六年）以前頗久的時候。多數學者斷爲八〇至九〇年間（菲泥，佗爾墨，查恩，摩法特等氏）。他們斷爲作於這一個時候，是因作者屬第二代的基督徒。但另有以下種種理由令我們想到可作於主前七〇年。

（1）若作於七〇年後，那時耶路撒冷與聖殿已遭毀滅，而作者不以此爲一反對猶太教的理由，這似乎令人不解。（巴拿巴書信曾引此事，四章十四節，十六章四節）。

（2）來九章九至十節似表聖殿依然存在，禮拜之事舉行未斷。但這一個理由爲許多學者所反對，他們認作者的陳述是本於舊約所記載的想像的情形，而不是本於實際的情形（參革利免一書四十至四十一章）。

（3）十三章十三至十四節勸信徒離開耶路撒冷，也表明作書時舊城猶在。我們更可以注意這裏所用由「營」變「城」的說法。如果作者所說的是借喻法，他儘可都用「營，」不必改用「城。」

若有人說，那時的教會（七〇年以前），我們不

知會有兩次受過逼迫的，這我們可以解釋說，連保羅的事蹟，我們所知道的也只是一個大概（參林後十一章二十三節），使徒行傳關於許多事既缺而不載，我們對於七〇年以前的許多教會所發生的事又如何可斷其有無呢？

第四十三章 古教會公函

「古教會公函」是新約第四類書的總稱（餘四類爲(1)福音(2)使徒行傳，(3)保羅的書信附希伯來書，(5)啟示錄）。當優西比烏時，公函中，如彼前及約壹，雖早已列入正典，爲教會公用，而仍編爲一類另成一書。公函中其餘的書經過了很久的時候才列入正典。有的教會（如涅斯多留會）從未認公函中的四書（彼後，約貳，約叁，猶大）爲正典。因公函之數爲七的話只是偶然來的，沒有甚麼特殊意義。「公函」(Catholic Pistles)的名義，指其爲寫給許多教會有的甚至爲全基督教會而言。當時的教會開始稱爲大公教會 (Catholic Church) 的時候（起於伊格那丟時）這些書信也隨着稱爲「公函」。優西比烏的書(H.E. II 23, 25)說，「這些事是論雅各說的，他的書信即所謂古教會公函的第一書。」但他以前俄利根曾稱約壹，彼前·猶大爲教會公函。（約主後二〇〇年著書關孟他努主義的亞波羅論孟他努派的作

者提米生說，「他竟敢效法使徒作公函誥誠比他自己所信還高明的人)。因此「公函」名稱的來源是很古的。實際上有些別的書信亦可半稱為公函。特別是以弗所書可如此稱呼。餘如羅馬書，希伯來書亦未嘗不可，因為作者作書時所想到的不單是接書信的人，也是想到一般的人。又按「公函」一名嚴格的意義說，只有約壹，彼後，猶大，或者還有雅各，可稱為公函，彼前一書就較有限制，而約貳與約叁決不能稱為公函，因為這兩封書信一是對一個教會寫的（約貳），一是對一個人寫的（約叁），其所以稱為公函，不過因其與約壹相連，而約壹一書，因未說明是寫給誰的，所以經人定為公函，實則約壹也只是對某些基督徒處在某種特別情形之下所寫的一封信，而不是對教會一般的人寫的，這一點，下文再說。

教會公函在新約正典中的地位，詳本書前文
第七章

第四十四章 雅各書

(甲)內容及目的。這一封書信很帶勸戒的性質，因此可就其每一中心的訓勉分爲若干小段。各段並無明顯的連貫，只是每一段都表出作者的持點。我們可稱此書爲一種簡短演詞集。

(一)試探與試煉，一章一至十節。

(1)問安，一章一節。

(2)試煉可堅固信徒，一章二至十二節。

(3)試探來自魔鬼與肉體，不是來自上帝，一章十三至十八節。

(二)各類訓勉，一章十九節至四章十二節。

(1)義卽義的生活之意，一章十九節至二章二十六節。

(A)「你們要行道」，一章十九至二十七節。

(B)「不可偏心待人」，二章一至十三節。

(C)信與行，二章十四至二十六節。

(2)關於舌與忿怒的儆戒，三章一節至四章十二節。

(A)防備舌頭的罪，三章一至十二節。

(B)追求從上頭來的溫柔智慧，三章十三至十八節。

(C)「你們得不着，是因你們妄求」，制止情欲，務須謙卑，清潔，四章一至十二節。

(三)末後的訓勉，四章十三節至五章十二節。

(1)無上帝，圖謀無益，四章十三至十七節。

(2)嚴責爲富不仁的，五章一至六節。

(3)「忍耐等候主來」，五章七至十一節。

(4)不可起誓，五章十二節。

(5)誠心禱告，五章十三至十八節。

(6)引失迷真道的歸回，五章十九至二十節。

雅各書的文筆是懇摯的。他多用比喻說明他倫理的教訓。就這一點及書的內容看，雅各書多有與符類福音類似的地方，其中有些好像就是從符

類福音摘錄來的。又有人認雅各書說到起誓(五章十二節)，其說法較之福音所記主論起誓的話更爲真確。

雅各書與主說的話相彷彿的如下：

雅一章二節比較太五章十二節，雅一章四節比較太五章四十八節，雅一章五節比較太七章七節，雅一章六節比較太二十一章二十一節，雅一章十二節比較太五章三至五節，雅一章二十三節比較太七章二十四至二十六節，雅二章五節比較路六章二十節，雅二章八節比較太二十二章三十六至四十節，雅二章十三節比較太五章七節，二十五章四十一節，雅五章二節比較太六章十九節，雅五章九節比較太七章一節，雅五章十二節比較太五章三十五，三十六節。

這些相類似的話並不是借自於符類福音。下文要說明，雅各書大概還作於任何符類福音之前。這些話乃是雅各直接引自於口傳的福音或由於他自己所記得的。

雅各書雖多有與符類福音相類似的話，而書中說到耶穌的名字只有兩次，即一章一節，二章一節。

(乙)讀者在書的性質。雅一章一節稱此書信是寫給「散住十二個支派之人的」。直譯出來，是

「一切住在巴勒斯坦以外的猶太人」。自古即有猶太人居於大馬色（王上二十章三十四節）。被擄之後，許多猶太人住在巴比倫。在埃及，尤其在亞力山太，也有很多的猶太人。以後他們散居在全羅馬國的各地，徒二章九至十一節。然則此書信是寫給這一切猶太人的？這似乎不能。由書中基督教的性質及其無意勸告猶太人信基督教一事看，斷不是寫給這一切人的。因此學者多認這封書信不是寫給猶太人的，乃是寫給信基督教的猶太人，或一般的基督徒，不分是猶太人或非猶太人。稱十二支派，因作者認基督徒是真以色列人，凡舊約所應許的都歸了他們，參加六章十六節，腓三章三節。我們若看讀者是僑居外國的猶太基督徒或是一般為真以色列人的基督徒，讀者的區域就至為廣大，叫我們不能認此書是一封實在的書信（若單就此書信的讀者看），不過是一篇論文或講詞，而有書信的形式罷了。但我們從另一方面，從書的內容看，書中有表出讀者（接書信的人）的種種實際情形：如所說的基督徒大都是貧窮的，一章九節以下，二

章一節以下。他們住的是有早雨晚雨的農村，五章一至六節。他們聚會的地方是會堂，二章二節。那裏有富人的壓迫，二章六節，這些富人顯然不是基督徒，因為他們褻瀆他們「被稱的尊名」，二章七節。由這種事實看，都表明是指到一個一定的地域，這地域就是巴勒斯坦。巴勒斯坦的基督徒雜居在較富的國人之中，每受他們的逼迫毀謗，有時也是與他們同在一個會堂聚會。因此雅各書大半是一種簡短的演詞與訓勉由一個受了靈感的師傅 (διδάσκαλος) 爲他們的一種特別聚會而發表的。但若是在巴勒斯坦發表的，必然要用亞蘭文。然看書的文字，又是頗優美的希拉文，表作者必是說希拉語的人。(書中有屬於文學的柯依雷 (koine) 的說法，如 κατήψεια (愁悶) 四章九節，ἀποκυέω (生產) 一章十五，十八節，δελεάζομαι (誘餌) 一章十四節，ἐπιτήδεια τοῦ σώματος (身體所需用的) 二章十六節。又有同韻的語句，如 φαινομένη—ἀφανιζομένη (出現—不見)，四章十四節，διεκρίθητι—κριταί (偏心斷定) 二章四節。πειράζεσθαι—ἀπειραστος (試煉—未受試探的)，χαίρειν—χαρὰν (喜樂—歡喜)，一章一，二節。此外書中有希拉通俗哲理的觀念，如「生命的轡子」三章

六節等是。若五章二十節是引語，就除了這一處以外，其餘的引語都是直接引自於七十譯本(菲泥)。因此，若原書是用亞蘭文發表的(依書的語氣及類似符類福音與猶太智慧著作看，大半是以亞蘭文發表的)，以後就譯成了希拉文。至如繙譯的人是作者還是另一個人，我們到下文論作者再來討論。但不論怎樣，一章一節「請十二支派之人的安」等語是繙譯之後才加上的。

(丙)作者。由作者說話的語氣看，他是個大有威權的人。他也顯然是到處知名的人，用不着爲自己多說介紹的話。

一章一節稱作者是「作上帝和主耶穌基督僕人的雅各」。這雅各是誰呢？新約說到好幾個雅各。

(一)有西庇太的兒子約翰的兄弟雅各，可三章十七節，徒一章十三節，十二章二節。這一個雅各雖是十二使徒之一，並屬於主親密的門徒之一，但他早卽爲希律所殺(徒十二章二節)，作雅各書很難是他。

(二)有亞勒腓的兒子雅各，也是十二使徒之

一，可三章十八節。從很古的時候就有人主張作雅各書的是他。還有天主教更認這一個雅各即可六章三節（另有別處）所說的雅各，他是主的弟兄，但天主教人說他只是主的中表兄弟。天主教人作此說，意在以馬利亞生耶穌之後仍是童身，沒有另從約瑟生過兒女。

天主教人所持此說的理由是這樣：加一章十九節一個可能的（但不是可信的）解釋是以主的兄弟雅各為十二使徒之一，又因彼時（西庇太的兒子雅各被殺之後）十二使徒之中除了亞勒腓的兒子雅各之外，再無第二個雅各，這兩個就同是一人。這樣說，『主的兄弟』就自然不能是親兄弟，必只是親屬之中的表兄弟之意。天主教以『主的兄弟姊妹』（可六章二節）只是表兄弟姊妹的這一個臆說又拿約十九章二十五節為一證據。該教的人解釋這一處的『他母親的姊妹（并）革羅罷的妻子馬利亞』，只是一人。這就是說革羅罷的妻子馬利亞即是耶穌母親的姊妹。再就希伯來文看，革羅罷與亞勒腓兩個名字很相近，不如希拉文差別之大，天主教人認這兩個名字同是一人。再，他們又引紇格西僕書的一處為證，該書稱革羅罷有一個兒子名叫西緬，他們說革羅罷的妻子馬利亞即小雅各（亞勒腓的兒子雅各）和約西的母親馬利亞（太二十七章五十六節，可十五章四十，四

十七節)。最後，他們還把 Ἰουδας Ἰακώβου (路六章十六節，徒一章十三節) 不譯為『雅各的兒子猶大』，却譯為『雅各的兄弟猶大』。這樣，革羅罷和馬利亞就有四個兒子，即雅各，約西，猶大，西門。換言之，這四個人，照可六章二節所說的是主的兄弟，但照天主教的解釋，却是主的表兄弟(參佗爾墨)。

天主教的這種理論或有幾分可信，但牽強附會之處太多了。

但有確切的理由可證雅各即十二使徒之一(亞勒腓的兒子)及主的兄弟非親兄弟之說不合。

(1) 由約七章五節看，主的兄弟並不屬十二使徒之列。

(2) 他們似乎不贊成耶穌與他的工作，直到他復活之後才改變態度，可三章二十一節，三十一至三十五節。

(3) 耶穌的兄弟多同他母親馬利亞在一處，可三章三十一節，六章三節。

不論這關乎耶穌與亞勒腓兒子雅各的關係的種種理論如何，這一個雅各斷難是雅各書的作者，因為他並不是甚麼聞名的人。他只見於十二使徒

名表中，而且是連他父親的名字說的，而雅各書並沒有說甚麼父親的名字。作雅各書的這一個是有權威而到處知名的人（並參猶一節）。

（三）有可十五章四十節所說的小雅各，已如上文所說，也是一個馬利亞的兒子。這馬利亞即革羅罷的妻子馬利亞，自然是可能的，參約十九章二十五節。但除了這一兩處之外，我們再也不知道他的事，因此也難是雅各書的作者。

（四）有使徒猶大的父親雅各（猶大大概即達太）。但這一個雅各更是無名的人。

（五）主的兄弟雅各，約瑟與馬利亞以後生的兒子。作雅各書的大半是他（間接的作者）。凡不認雅各書為這一個雅各作的，也認加一章一節一語的那無名氏是指這一個雅各說的，這一個雅各也是猶一節所說的。

可六章三節既列雅各為四個兄弟之首，大概，就年齡說，他是耶穌第一個兄弟。耶穌在世時，他沒有信他，約七章五節。但由復活之主特別的顯現他信主了（林前十五章七節）。他必是具有屬靈才

能的人，因為他不久就成了耶路撒冷母會的領袖人物。保羅認他爲耶路撒冷母會的一個柱石，加二章九節。按徒十五章十三節，他對於異邦信徒與摩西律法的關係一個問題所決定的殊有果斷。他維持了異邦基督徒的自由。他這種態度更爲難得，因他自己是嚴守律法的人，也顯然要一切猶太基督徒遵守（只是他們要遵守），加二章十一節以下，包括他們不得與異邦基督徒同食。據紇格西僕一書（優西比烏 H E II 23, 3）所載，人都認他是個大義人。雖是如此，他仍是引起了猶太首領的嫉妒，仇恨，趁非斯都死了之後時局紊亂之時，把他殺了（主曆六二年之後）。不認雅各書爲此人作的有以下各種理由：

(1) 雅各作此書一說無書外的證據，且有種種疑難。使徒教父的著作對此沒有確定的記載。只有黑馬牧師書畧有暗示。優西比烏稱亞力山太的革利免曾解釋此書信。穆拉多利的正典無此一書。

(2) 雅各是講律法主義的人，但書中無此種主義的痕迹。

(3)書的文字體裁都帶希拉性質(參上文)。

以上的理由,對於(1),我們可說使徒教父沒有記載,大概是因人人都知道此書爲使徒所作之故。就書的內容看,有很多著作很早的證據。

對於(2),我們可說雅各在耶路撒冷會議所表示對於律法的態度是自由的,而且他爲信仰殉難了。他必然是追求高尚一層的義與自由的完美律法的人,一章二十五節。

比較大些的困難是(3)所說文字的性質。雅各會寫優美的希拉文,他的書若是爲巴勒斯坦的猶太人作的,又會引用七十譯本,這雖非決不可能,但終於說不過去。他若是爲國外的猶太人寫的,而書中種種本地的色彩又無以解釋。

但最近理的解釋似乎是以雅各書爲雅各口講的講詞,教訓,而由一住在耶路撒冷說希拉語的猶太人記的。他必得了雅各的許可把所記的做一本書送給散居各處的猶太人(基督徒)。

雅各書原由雅各命意,有以下各種積極的證據:

(1) 書中表現原始教會的簡陋狀況，(五章十四節)，那時教會還只有長老，可見著書時很早。

(2) 全書的性質大似符類福音，且是一種巴勒斯丁的背景。

(3) 書中所表基督徒與非基督徒的關係。他們同屬一個會堂。在巴勒斯丁以外大半地方的基督徒與猶太人是分離的。基督徒不再屬於猶太人的會堂。大概只在巴勒斯丁情形不同。

(4) 除非在很早的時候，我們難以想到會有人留意或敢於作這種解釋信仰與行爲的言論(二章十四節)，這種解釋必與保羅所講相衝突(這一個理由爲佗爾墨所注重)。

(5) 在教會只認使徒的著作始可列爲正典的時代，作者如要假托名義著書，就決不會假托雅各的名，因那時有許多使徒之名可用。

(6) 書中僅署雅各，而不另用別的稱呼，猶大書也只說雅各，這兩處合起來，大可證明此書是他所作。沒有這兩處，我們只會想到作者是一個巴勒斯丁的基督徒，但不一定會想到是雅各。巴爾特，

菲泥，魏斯，查恩，佗爾墨等氏都認此書是主的兄弟雅各所作。

(丁)作書的時候及地點。上文討論作者時，已說到作書的地點。照我們所能知道的，雅各從未出國門一步，終身住在耶路撒冷。(他曾差遣人到安提阿，但自己未去，加二章十二節)。因此我們必須斷耶路撒冷爲作書的地點。關於作書的時候，學者意見的紛歧，較對於新約其他任何一書爲大。斷作書的時候，第一，自然以作者是誰爲轉移。在不認作者爲雅各的人中有的主張此書作於基督以前，他們說這是一部猶太人的書，其中耶穌的名字只是以後加上去了。又有人說此書作於主後一三〇年，至主後二〇〇年再加了一章一節的話。就在認雅各爲作者的人中對於作書的時候也因信仰與行爲(二章)起於何時的一問題未決，而各持一說，不少的人認此問題起於保羅以前，第二章的辯論不是對保羅的活動與主張來的(參下文雅各與保羅)。他們斷雅各書作於保羅的大書信之前，即主前五〇年之前。這是查恩，佗爾墨，魏斯等所主張。

菲泥等又斷爲是雅各晚年的著作，作於六二與六六年間。凡認雅第二章的言論是爲闢一種假保羅主義而發的人以菲泥的一說最爲近理。

(戊)雅各與保羅。路得感覺雅各與保羅所講的教理有一顯著的差別，而有這種感覺的不只是路得一人。兩人的差別特別見於他們所講的信仰與行爲。兩人的注重點不同，這是無疑義的，但除此以外，並沒有如許多人所想的那麼大的分別。

我們所要解答的問題是：(1) 雅各是否知道保羅的著作如羅馬書，加拉太書，並對這些書所講的教理曾否表示過反對？(2) 若是沒有，作者寫雅二章十四節以下那種似乎反對因信稱義的理論，他是以甚麼爲背景？

對於第一個問題，許多學者認雅二章所論信仰與行爲關係，必是作者見過保羅的羅馬加拉太兩書信，不然，就無法解釋。他們作這種主張的理由是：(1) 作者也引亞伯拉罕爲例，特別引創十五章六節論亞伯拉罕因信被算爲義的話；(2) 雅二章二十四節似乎是直接反對羅三章二十八節說的。

但這種主張的困難很大。(1)照我們以前所討論的羅馬書作於主後五七年，而雅各書作於六二年，作者就很難見到羅馬書。證以路加沒有用過保羅的書信，雅各亦必如此。(2)假設雅各見過保羅的這些書信，他也完全誤解了，因為保羅所講的因信稱義及信仰與行爲的關係大不同於雅各在二章十四節以下所想像的敵人所說的。

這一個信仰與行爲的問題大概以前就有討論，不過因保羅的傳播而尖銳化了。創十五章十六節的正當意義曾爲猶太靈性領袖多有討論的問題，在新約以前即已如此。有人考究，(Strack-Billerbeck III 187) 在新約以前猶太有的地方就有以信爲義人生活的中心的。因此敬虔公義的人稱爲「信徒」。人也知道信是決定善人生活的能力。這與舊約先知的教訓也隱隱相合，舊約先知所注重的是心與內部生活的趨向。但當基督時拉比們因忙於遵守外表的律法，以致行爲蒙蔽了信仰的重要。所以基督時的士子解釋創十五章六節時，以亞伯拉罕的信是他行爲的一部分，因此他得以稱義。

由此可見信仰與行爲在保羅以前就是一個多有討論的問題。但我們也不信雅二章十四節的背景是反對猶太人信仰的觀念。雅各若是反對猶太人的觀念，他就應該注重信仰的需要一方面。他既沒有注重這一方面，可見以他是反對一種由曲解因信稱義而來的假道理最爲近理。這種多少曲解保羅教訓的傳說當時曾流行教會（羅三章八節），當時基督徒有假借因信稱義的道理爲護符而縱情恣欲的，亦是理所當然的事。雅各所反對的是這種人。我們分析雅各的話，他用的說法縱與保羅的相同，而意義却有差別。

(1)雅各所講的信是一種屬理智的知識，或說是一種魔鬼也能有的承認（二章十九節）。人有的若是這種信，他就不能稱義。保羅決不能以魔鬼有信，因爲信是救人的。保羅的信是接受上帝的恩典，在聖靈裏面得着一種生命。聖靈藉此在信徒的生活上結出果子來，最先的果子就是愛。但雅各在二章十九節所講信的觀念與保羅所講的雖有不同，而雅各在五章十五節（出於信心的祈禱）與二

章五節(在信上富足)所講的與保羅所講的就較相近了。

(2) 雅各所講的行爲是以順從的心遵行上帝的旨意，特別是照着基督在山上寶訓中所說的而行。這是自由的全備律法，一章二十五節，不是種種色色外表的律法。保羅所反對的却是不靠上帝但以行爲邀功的工具的道理。再保羅也不是不講行爲，如羅十四章十節，林後五章十節，加五章六節等處就是保羅所求於信徒的行爲。

(3) 雅各所講的稱義是一種分開的審判：上帝看人是義的時候，他就稱義了。保羅所講的是總合的：人稱義是由於上帝所賜，不是由於人怎樣。但上帝把義賜給信他的罪人之後，他也實際成爲義人了。

雅各書所講的有爲我們所常應記得的那就是沒有空口說白話與個人的感覺能造成義的生活。此書之列入新約正典，良非偶然。

第四、五章 彼得前書

(甲)彼得。除保羅外，彼得是使徒中我們所最認識的——雖然他的事蹟有許多已不可考。

他原名西門，是約拿或約翰的兒子（太十六章十七節，約一章四十二節）。他是加利利海邊伯賽大城的人，（約一章四十四節）。按可一章二十九節，他後必搬到了迦伯農，在那裏蒙召爲使徒。他未蒙召之先，與他兄弟安得烈及加利利的一些別的少年同爲施洗約翰的門徒。他兄弟安得烈引了他跟從耶穌。照約一章四十二節，耶穌曾給他起名叫磯法，希拉文卽彼得。福音書載只有他與雅各，約翰，在幾次特別的時候曾親隨耶穌之後（可五章三十七節，九章二節，十四章三十三節）。可十三章三節載安得烈曾同這三個門徒在一處。彼得是第一個認耶穌爲彌賽亞的（可八章三十九節），他也是耶穌受審時三次不認他的（可十四章六十六至七十二節）。他因怕受苦或不明白曾阻止耶穌不要

上耶路撒冷的苦路，因此曾受嚴厲的責備（太十六章十八節以下）。但他的信是教會的磐石（太十六章十八節以下），他是門徒中天生的領袖。他也是耶穌復活之後首先向他顯現的人（路二十四章三十四節，林前十五章五節）並在加利利海邊再接受了耶穌要他牧養羊羣的使命（約二十一章十五至二十三節）。在五旬節他以自然的領袖地位代表信徒說話（徒二章十四節以下）。以後他一次被下在獄中，但因神助而得釋了。此後他似乎暫時離開了耶路撒冷（徒十二章三至十七節），但據徒十五章七節及加二章七節所載，他至少在耶路撒冷會議時已回耶路撒冷了。他曾在多處傳福音。徒十章載他是引哥尼流信基督的人，林前九章五節載他周遊各處，大概還到過哥林多（林前一章十二節）。他遊行時有時帶了他妻子同行（林前九章五節），是他尚未跟從耶穌以前娶的（可一章二十九至三十一節以下）他曾到安提阿（後世傳說他曾作安提阿的主教）。他在安提阿與保羅發生了意見，當衆受了保羅的責備。但保羅叫我們明白他們的信仰是

一樣的，那次彼得只是有點害怕猶太派的人，這與我們在別處所認識他的正相符合。據帕皮亞所說，彼得後來帶了馬可做同伴，這與彼前五章十三節所說的相合。彼得與西拉也必有聯絡（彼前五章十二節）。現在學者公認彼得末了在羅馬殉難，但這是在尼羅逼迫教會之時（六四年）還是以後，就不十分清楚。

耶穌在世時彼得曾充門徒的首領，以後仍是一樣。耶穌復活之後，他與保羅同為教會的兩大柱石。他死後亦大有聲譽，許多旁經都假托他的名字；計有彼得講道集，彼得福音，彼得啟示錄；以及在所謂革利免文集中他是其中的中心人物。現今公認他的墳墓在羅馬。

(乙)內容。

(一)起語，一章一至十二節。

(1)問候小亞細亞教會的安；一章一至二節。

(2)稱讚上帝，他雖然讓他們受試煉但仍為他們預備了永遠的救贖，一章三至九

節。

(3)這救贖曾爲先知所預言，一章十至十二節。

(二)他們既已蒙救贖，嘗了上帝恩慈的滋味。就當照這些事生活，一章十三節至二章十二節。

(1)「要約束你們的心，行事聖潔，因你們是被基督的血所贖回的」，一章十三至二十一節。

(2)既從上帝永存之道而生，就當彼此相愛，一章二十二至二十五節。

(3)既已知道上帝是善良的，就要在房角石基督的基礎上長成祭司的地位，二章一至十節。

(4)遠避肉體的私慾，二章十一至十二節。

(三)特別訓勉，二章十三節至三章八節。

(1)順服掌權的，二章十三至十七節。

(2)僕人受苦，不應像罪人，乃應像行善的人，二章十八至二十五節。

(3)做妻子的要以舊約賢婦爲榜樣，三章一

至六節。

(4) 做丈夫的應尊敬妻子，同作門徒，三章七節。

(四) 受苦是基督徒應有之事，要為善到底，三章十三節至四章十九節。

(1) 他們受苦，若良心無虧，沒有甚麼能損害他們，三章十三至十七節。

(2) 基督也曾受苦，下到陰間，曾傳道給幽靈聽，現今坐在上帝的右邊，三章十八至二十二節。

(3) 他們要脫離罪惡如同基督脫離了世界一樣，四章一至六節。

(4) 要謹慎自守，保守一切的德行，因為末期近了，四章七至十一節。

(5) 受苦要像義人，不要像罪人。審判要從罪人開始，四章十二至十九節。

(五) 末後的勸戒與祝福，五章一至十四節。

(1) 勸長老牧養羊羣，少年人謙卑，五章一至五節。

(2)要謹慎,抵擋魔鬼,五章六至九節,

(3)祝福,五章十至十一節。

(4)報告消息,問安,五章十二至十四節。

(丙)讀者及目的。此書明載是基督的使徒彼得寫信給「那分散在本都,加拉太,加帕多加,亞西亞,庇推尼寄居的。」這些地名都是小亞細亞的地方。這裏的「亞西亞」是原有的意義,即小亞細亞的西部。原文「分散」的說法似指遠離祖國,散居異邦的猶太人而言(約七章三十五節,雅一章一節)。再就彼得與保羅所商定的工作說,這一說更似可信,因為彼得應專意對猶太人佈道,加二章九節。但「分散」的這一個解釋不合彼前的內容,因就其中有幾處所說的看,讀者(接信人)是異邦人,如一章十八節,二章十節,三章六節,四章三至四節。因為作者在一章一節所說的分散應作借喻的說話看,實意是指遠離天上的真正的家鄉分散在世的基督徒而言。由一章十七節與二章十一節看,這一個解釋更顯得不錯,因為這兩處所用的字大致一樣,而所用的明明是借喻法。

書信中沒有多少敘事的地方。這也是因接信的人分散在許多地方之故。作者幾全無說到自己與接信人關係的話。這與我們在別處所知彼得的事相合。因為彼得雖然游歷過小亞細亞，但在那裏沒有甚麼佈道的工作。書信中只提到讀者的一件事，就是他們在困苦逼迫之中。這些困苦逼迫雖亦難受，但除了毀謗，辱罵，以及種種仇視之外，他們沒有受甚麼別的大害，參二章十二，二十二節，三章十三至十七節，四章十四節。他們受的逼迫不像是從政府來的。反之，作者對於政府還是尊重的態度，勸讀者順從尊敬掌權的，與羅十三章的立場同樣。參彼前二章十三至十七節。這一個態度與啟示錄所有的大不相同。我們也可以說讀者所受的逼迫是突如其來的，（四章十二節）。也許另有更大苦難將至的徵兆，因書中有「吼叫的獅子」（五章八節），審判近了先要從上帝的家裏起首等話（四章十七節）。

在這情形中——苦難當前，以後的恐怕更大的情形中，作者就寫了這封安慰並堅定人心的書

信。他願意堅固對於永遠的賞賜所懷的盼望，勉勵他們在現今及將來的試煉穩固不受搖動。這是一封安慰勉勵的書信，參五章十二節。

(丁)作者。照一章一節所說，作者是使徒彼得。但書中很少涉及甚麼特別的事故。五章一節他還自稱是長老。再書中也全沒有涉及四福音所載彼得的事。因以下種種理由有疑彼前非彼得所作的。

(一)彼前與新約的其他書信大有相似之處。他們認這些地方是由那些書信假借來的。但書信若是彼得寫的，這如何可能呢？

按與彼前相似的有羅馬書，以弗所書，及雅各書。試比較以下的經節：

羅十二章一至八節……比較……彼前二章五節，一章十四節，四章十節。

十二章十至十九節……比較……二章十七節四章七節三章八至十二節。

十三章一至七節……比較……二章十三至十四節十七節。

九章三十二至三十三節……比較……二章六，八節。

彼 得 前 書

- 十六章十六節……………比較……………五章十四節。
弗一章三節……………比較……………一章三節。
二章二十二節……………比較……………二章五節。
四章七節……………比較……………一章十八節。
四章二十一節……………比較……………二章一節。
五章二十二節至六章九節比較……………二章十八節以下。
五章二十六節……………比較……………三章二十一節。
雅一章三節……………比較……………一章七節。
一章二十五節……………比較……………一章十二節。
一章十節……………比較……………二章二十四節。
五章二十節……………比較……………四章八節。
二章七節……………比較……………四章十四節。
四章六節……………比較……………五章五節。

再保羅所喜用的一個說法『在基督裏』亦見於彼前三章十六節，五章十節，十四節。但許多與雅各羅馬相似的是由於同引自舊約之故，因此不能說是作者抄襲保羅的書信。保羅特異的神學亦不見於彼前。我們也須承認新約許多的詞句是全教會所通用的，而文字上相似不一定就是這一個從那一個假借來的。然多數的學者認彼前與以上所舉數書信必有關聯。但是甚麼關聯呢？有的（魏斯與柯耳）說保羅與雅各都借用了彼前，而彼前約當主後五四年作於巴比

倫。但彼前寫得這麼早是難信的。學者多認是彼前借用了保羅與雅各的書信。彼前的作者大概讀過他們的書信，不然也知道其中的內容。但使徒彼得是否這樣行了呢？

對於這一個問題我們要說彼得必然擴大了他工作的區域，與許多教會發生了接觸。他常常在外遊行，也必然到過小亞細亞。這樣他必然不久就見過以弗所書，因該書是寫給小亞細亞的一封公函。我們所持羅馬書送至羅馬時同時也送了一份至以弗所的主張若對，彼得也許得見這封書信。雅各書，他大概在耶路撒冷見過。但彼得縱未見過保羅的書信，我們有一更滿意的解釋，那就是彼前是由西拉筆記的，而西拉是保羅一個時常親近的同伴，彼前與保羅的書信相似之處就是這樣來的。

(二)與前一個理由相連的是以彼前的希拉文流暢，非加利利一個未受教育的漁夫所能寫的。但上文已經說過彼前只是彼得命意，而是西拉筆記並加以潤色。這一個事實也可以解釋彼前為何單引了七十譯本。再這一個事實也與帕皮亞稱彼得用馬可為傳譯員的話相合（這是說依我們解釋傳譯員的意義。）

(三)彼得如何能寫信給異邦基督徒，而且是寫給小亞細亞保羅建設教會並常加照管的地方呢？我們不應視加二章九節的商定含有彼得與異邦人全無關係之意，參徒十章，加二章十二節，林前九章五章。再，這一次的商定之後，保羅工作也常是仍在猶太人中起首，而且因福音的緣故欠了猶太人的債（羅一章十四節）。在教會遭遇困苦逼迫之日，彼得對於雖為異邦人的基督徒寫一封安慰堅固的書信，這並不足奇異。其實書信上所說的這幾個地名即是此書為彼所作的一個證據。參下文。

再，彼前為彼得作另有很堅實的證據：

(一)書信以外有很早的證據。革利免一書（四十九章五節）或引有彼前的話。但坡旅甲達腓立比人的書信（約主後一一五年）確確實實引有彼前的話，參坡書一章三節，二章一節，八章一節，十章二節。帕皮亞知彼前是彼得的書（優西比烏書卷三，三十九章十七節）。黑馬也似知此一書。（Sim. V 3,8 Mand. XII 5,4）。到第二世紀之末此書就穩入正典

了。

惟一奇異之點即穆拉多利的正典無此一書。這也許只是偶然如此，不然在那現已失傳的一段中或者說到了此書。

(二)一章一節有作者自己的話，五章一節表作者親見過基督受苦。再，一章八節無作者曾見基督但讀者未曾見過之意？

(三)書信無任何色彩。內容只是勉勵信徒在逼迫中穩固不搖，而無神學上的新理論。若此書果是後人假彼得之名造作出來的，我們就不解他作偽的用意安在。

(四)作者不寫出他使徒的職分，只稱自己是長老。若是後人假托，就必不會如此。哈那克感覺這是一個很有力的證據，因此強斷一章一至二節的起語與五章十二至十四節的煞尾是後人加上去的。但這為多數學者所反對，因這兩處與全書有密切不可分割的聯貫。再，若是後人造作，我們也不解作者如何可使彼得寫信給盡人皆知為保羅所手創的小亞細亞的教會且將保羅的兩個同工(西拉，馬可)混做了彼得的屬員了。

(五)書中沒有說到較晚時代的甚麼情形，而又力持審判日快要臨到，四章七節。這與彼後恰恰

相反。

近年來有些學者(泊德勒維慈，哈那克，斯特理特)對於彼前有一種完全新的看法。他們認彼前不是書信，乃是對初領洗的基督徒所發的一篇講道詞。他們所提出來的證據是二章一至二節，一章十二節，二章二十五節等處。但這麼主張，必須把全書分爲兩篇，後一篇，四章十二節至五章十四節，是對長老發的。巴爾捏曼把這一說更發揮得清楚。他說對初受洗人的一篇演詞是西拉老年作的，他把這演詞做了書信送給朋友。但彼前的主要目的是堅固在困苦中的基督徒，不是勉勵初受洗的人。再，如以彼前爲領洗的講詞，也不合十二使徒遺訓所說的。多數的學者認彼前是書信。

因以上種種理由大多數學者認彼前是彼得作。

(戊)作書的地點及時候。作書的地點，書中說是巴比倫(五章十三節)。最自然的看法是以巴比倫即米所波大米的古巴比倫城，因爲這裏久爲猶太教的中心，可說自猶太人被擄之後即是如此。但多數的學者不認是古巴比倫城，因爲在遺傳上毫無彼得曾至巴比倫之說。反之有可靠的遺傳稱彼得死於羅馬，以前大概也到過哥林多(林前一章

十二節，九章五節）。約瑟夫稱巴比倫的猶太人曾爲加力古拉所逐，因此那裏不能如以前一樣仍爲猶太教的中心。教會自古有以巴比倫指羅馬之說。優西比烏似乎以帕皮亞曾釋巴比倫爲羅馬。啟示錄亦多以巴比倫暗表羅馬（十四章八節，十六章十九節，十七章五節，十八章二十，二十一節）。

但彼得雖確死於羅馬，大概也是死於尼羅逼迫教會之時，而斷彼得前作於羅馬，却仍有困難。

（一）我們所主張的彼得見過以弗所之說若對，彼得就決不能在保羅尙未到羅馬以前作彼得前書。若彼得果作於保羅未到之前，彼得必在保羅第一次被囚於羅馬之時或以後到了羅馬。若保羅此時也在羅馬，我們就不解彼得寫信給小亞細亞的教會，而可不說到保羅。保羅此時若不在羅馬，他就必是往士班雅去了。但他去的不久，因照牧師書信所說，他以後到過以弗所，小亞細亞，革哩底。這樣，我們能說彼得作書是保羅在羅馬時？

（二）彼得作書時馬可若同他在羅馬，保羅寫提後四章十一節又如何能要提摩太把馬可帶去

呢？馬可與彼得同在羅馬若正是在保羅第一次與第二次被囚之間，馬可就必是急速回到了東方，所以保羅在提後又叫他回去。但這是難信的。

(三)以「巴比倫」稱羅馬，是指羅馬抵抗上帝仇視教會而言。啟示錄所說的即是此意。但這大概要在尼羅逼迫教會之後才能如此說。在政府未逼迫教會之前（先只有人民逼迫教會），彼前對於政府的態度與保羅一樣仍是忠順的，見彼前二章十三節以下。

(四)據近代的發現，基督教確於很早的時候就傳到了東方，大概在使徒時代就已遠達於底格里斯河之東。因此在彼得還在巴比倫及其附近已有基督教這是很可能的事。遺傳上無彼得到巴比倫之說，這也許是因受逼迫教會全消滅了。這正與使徒們另到過許多地方，而遺傳上亦無舊迹可考一樣。多馬為巴比倫一帶地方的使徒之說只是後來所出一種不可靠的遺傳。

彼前若是彼得在巴比倫時述意由西拉筆記而作，就必然作於徒十八章五節末次記西拉與保羅

同行之後頗久的時候。西拉若見過以弗所書，彼前就必然作於主曆六〇年之後。因此我們似乎應斷彼前作於六一與六五年之間，六五年大概是彼得殉難於羅馬的一年。作書的時候大半還在尼羅逼迫教會之先。

人縱不認牧師書為可靠的書，以上所舉巴比倫非指羅馬的理由仍不致失效。那時保羅在羅馬，彼前如何可一字不說，彼得如何會寫信給保羅的教會，這都不可解。除非不認彼前是彼得作的，就畧微好說一點，但書中不說到保羅，仍是難點。

第四十六章 彼得後書

(甲)內容及目的。

(一)問安，一章一至二節。

(二)勸勉讀者逃避情欲，堅持所賜給他們的啟示，一章三至二十一節。

(1)「堅定你們所蒙的召」，一章三至十一節。

(2)我們有上帝論基督的道與預言可以謹守，一章十二至二十一節。

(三)述說引人失迷的惡師傅，二章一至二十二節。

(四)主的日子不是耽延，乃是上帝的計劃與人不同，三章一至十三節。

(五)要清潔，了解保羅的話，三章十四至十八節。

作者的目的似在堅固讀者的信仰與恆心，不受放浪派的假師傅的引誘而入迷途，二章一至二十二節。此外，作者要說明主的日子(審判日)為甚

麼遲延不來之故。就是因爲主要一切的人有機會悔改，三章九節。

(乙)作者及書的真僞。彼後一書在聖經中恐怕是最引人懷疑的。連保守派的學者亦不免如此。我們首先要說書中明說是彼得作的，因此似乎不應有甚麼疑難。正在這一點上彼後與彼前不同。彼前全不說到甚麼稱呼，作者似乎極盡謙虛本色。但彼後一章一節作者自稱是基督的僕人和使徒西門彼得。一章十四節作者又引基督論他快離世界所說的話。一章十六節自稱親見過基督的偉大，就是在那聖山上所彰顯的，並聽見過上帝親爲基督作證稱他是兒子。三章十五節作者又稱保羅爲親愛的弟兄。持論較溫和的學者亦甚至不信彼後爲彼得作，其理由如下：

(一)彼後與猶大書有密切的關係。猶大書的許多材料亦見於彼後第二章。其中似乎很有相互假借的關係。這關係可有三說。(1)彼後與猶大都是本於第三者的一部書而寫。(2)猶大本於彼後。(3)彼後本於猶大。關於第一說，難點在全然沒有

這麼一部第三者的書，有之則只是意測，而且若第三說是對的，這種意測就不着用了。再，若說有這麼一部書，就連猶大亦不可靠了，因為這樣說，主的兄弟猶大就是抄襲別人的書，冒稱自己的著作，這似乎太難信了。第二說的難點在彼後二章十至十一節不說到天使米迦勒，而猶八至九節卻有。猶大說的清楚得多。若無猶大，我們難以明白彼後的意思是甚麼。我們與其說是猶大加了米加勒的一句話，倒不如說是彼後把這話刪去了，因為這句話大概出自於一部旁經。大概沒有多久，教會的作者就不願意再引這類的旁經。這樣，彼後若是一部以後些的書，我們就容易明白彼後如何刪去了這一句話。再，我們與其說作者挑出彼後二章所有猶大書的材料另作一部新書，倒不如說篇幅較長的彼後吸收了較短的猶大而成一書了。因此多數的學者認彼後是本於猶大書來的。

(二)彼後的文字在新約中算是最難的。彼後的文字與彼前不同，更希拉化些。這或者可說，彼前的文體若是出於西拉的手，我們就不曉得彼得

的文體如何。這雖然不錯，但彼得能寫這種語句錯綜的艱深文字，仍是難信的。

(三)三章十六節「保羅一切的書信」一語亦不可解。這好像說此時已有編輯成書的保羅書信流行教會，但在保羅或彼得還在的時候，並沒有這樣的書。更難的是作者彷彿以保羅的書信與別的經書看為平等。在初期教會就只有一部聖經，那就是舊約；新約的書，到使徒已死之後，才有人引用。若這裏的「別的經書」是指新約的書而言，就更不可解，因為在使徒時代還沒有甚麼新約。

(四)書中有譏笑審判日遲延不來的，三章四至九節。還在彼得的時候就有這樣的事雖屬可能，但大半難有，保羅書信中沒有這種譏笑的痕迹。說到審判日之遲延「從列祖唾了以來」就是如此，這話說於彼得的時候，是極其難信的。三章八節又說到一日如千年，這表明遲延的時候已經很久。

(五)古教會的著作對彼後一書亦無切實的見證。使徒教父，護教時代的教父，穆拉多利的正典，愛任紐，特土良都沒有引過這部書。優西比烏稱亞

力山太的革利免著猶大書，其他古教會公函及巴拿巴書的註釋，這其中或可有彼後。第一個確實說到彼後的是俄利根(佗爾墨)，但俄氏說彼前已認為正典，彼後還是疑書。當優西比烏時彼後還沒有為教會一致公認為正典。直到主後三八二年彼後才被承認列入羅馬正典。然在這一個大教會之外，他處仍列為疑書。別西大譯本無此一書，涅斯多留會的正典大概也沒有。

改教時代的改教師也對彼後致疑。『加爾文解釋(Argumentum) 彼後及三章十五節時，徘徊於承認於拒絕之間，而認此書或是彼得的門人經彼得的斟酌而寫的』。『路得於一五二四年引彼後三章十五節為一可疑為非彼得作的地方，因為由這一節看，彼後必遠作於保羅書信之後。他對於三章九節，因教義的緣故，也加以反對，但此書信為使徒作仍是可信的』(查恩)。在近代，于力赫，摩法特，菲泥，巴爾特(巴氏認其中或有真的)不認彼後是真書，俄倫伯，查恩，等氏認為是真書，佗爾墨似在兩可之間，惟懷疑的成分較多一點。

主張彼後為真書的理由如下：

(一)若是後人假托彼得的名作彼後，依我們

看，他必然要作得與彼前相合些。作者在彼後三章一節說到以前還寫了一封信，而三章一節所寫的大意並不見於彼前。但我們若說彼後是真書，三章一節所說的是另指一信，不是彼前，而且彼後是另對一些讀者寫的，這一個疑難就沒有了。

(二)三章十五節似乎引了保羅的一句話，而這話不見於現有的保羅書信。但彼後若是後人作的，他必然要引已保存下來的保羅書信，而不會引未保存下來的書信。再我們若認彼得所引的是保羅寫得很早而現已失傳的書信，這一個疑難也解決了。

(三)彼後沒有晚出的旁經所有的神學色彩。

(四)書中語調的誠切懇摯及其道德標準的高尚也是許多學者難以認其為偽書的證據。再當時另有許多假托彼得的「福音」，「行傳」，「講道詞」，「啟示錄」書，這些書雖有時流行很遠，而並沒有列入正典。獨彼後如何列入了正典呢？顯然是彼後一書靈性的價值引了古時的教父感覺這一部書與他書不同。

不論我們對於彼後歷史性的結論怎樣，我們知道是聖靈藉着這部書說話，而這是重要之點。縱令這部書不是彼得寫的，而是別人誠實相信他所寫的是彼得的意思或西拉本彼得的教訓而寫的一篇勉勵受洗者的訓詞，我們仍能藉這部書聽聖靈說話。

[要解決一些疑難，我們可斷彼後作於彼前以先，彼後三章一節所說的前一書信非指彼前而言，乃另指一已失傳的書信而言，且彼後是對巴勒斯坦或其附近的推羅，西頓保羅也到過的地方的（徒二十章三節）猶太基督徒而寫的，而不是對小亞細亞的基督徒寫的。這是查恩所提出的一說。]

(丙)作書的地點與時候。 彼後作於彼前以先，三章一節所說的前一封信非指彼前，而是另指一書信。作於何處，無法可考。此書若是彼得所作，必是作於他將死以前不久的時候（六四至六五年以前）。

第四十七章 約翰一書

(甲)內容及目的。若要把這一本書作出一個滿意的綱目，非詳詳細細列出很多子目不可。但這種過詳的綱目是不便於記憶的。全書每一節似乎都可列爲一條，每一節似乎都有一極深微的意義。這裏只舉其大綱如下：

(一)起語。約翰宣告他所見所聞的生命之道，一章一至四節。

(二)與上帝相交，行在光中，不要貪愛世界，一章五節至二章十七節。

(三)現在末期，假先知起來稱耶穌不是基督，二章十八至二十九節。

(四)上帝的兒女，重生的人，應在義與愛中生活，也要分別諸靈，三章一節至四章六節。

(五)信仰，生命，勝利，五章四十六至二十一節。

此書信沒有寄信人與接信人，末尾也沒有問

安祝福的款式。難怪有的學者不認這是書信，而認爲是一篇靈修的文字或一篇講道詞。但書中說到讀者的具體的情景，所以難說是靈修文字，再書中又常有「寫給你們」的說法（二章一節，十二至十四節，二十一至二十六節，五章十三節），所以也難說是講道詞。作者所說到的情景卽有假先知已經起來了，四章一至三節。作者稱這些人爲敵基督的，而且原是基督徒，二章十九節。所講的假道理卽是以歷史的耶穌與天上的基督不是一樣，二章二十二節。這就是我們稱爲幻影說(Docetism)異端的發軔。讀者彼此之間的愛似乎也減少熱度了，三章十七至十八節，四章二十節。他們轉而愛起世界來了，二章十五至十七節。

在這種情景中約翰寫此書信切實的告訴讀者基督，卽道，實實在在成了肉體，是實實在在的人，約翰曾親自與他有至親密的交往，我們得救，就是在信他，信他的犧牲與愛。他的愛又應叫我們有愛，這愛就是惟一的大誠命。

(乙)作者。書信上沒有說是誰寫的，福音也

是一樣不載作者的名字。但教會的遺傳一致承認此書信是基督的使徒約翰所作。比較約翰的福音與此書信有幾處不同的地方，因這緣故有的學者不認是一個人作的。在福音上聖靈稱爲「保惠師」（約十四章十六，二十六節，十五章二十六節，十六章七節）。但在書信上基督稱爲保惠師（二章一節，參羅八章三十四節，來七章五節）。（但我們應注意約十四章十六節基督說到「另外一位保惠師」，這不啻是說他自己也是保惠師）。再書信上多注重基督贖罪的工作。作者用 *ἱλασμός*（挽回祭）一字表出這一個道理來，而這字在新約僅見於約壹（二章二節，四章十節）。書信上又有「恩膏」（二章二十，二十七節）與「敵基督者」（二章十八節，四章三節）的說法，亦爲福音所無。另一方面，書信上無福音所講的「榮耀」。但這樣的理由，除非我們妄以一個作者作書時常用一樣的字句常有一樣的觀念，才可以有效。書信與福音都是一人所作，這有極其充分的證據。

（一）兩書所說的，作者都是目見的證人，而且

兩書所說見的情形都半有神秘的意味（約一章十四節，十九章三十五節，約壹一章二，四節）。

（二）在以上所舉兩處的經節中又同注重基督的真人性：「道成了肉身」。兩書都反對幻影說。

（三）兩書的主要觀念也相同，而且都注重這些觀念相反的兩面如光與暗，生與死，真理與謊言，愛與恨。兩書都稱基督爲道，（約一章一，十四節，約壹一章一節），爲生命（約十一章二十五節，約壹五章二十節）。此外都有「屬上帝的」（約八章四十七節，約壹三章十節，「屬世界的」（約八章二十三節，約壹二章十六節），愛爲新命令（約十三章二十八節，約壹二章八節）等說法。

（四）兩書都有文字上同樣特異的構造，如 $\alpha\upsilon\tau\eta \dots \dot{\iota}\nu\alpha$ 或 $\alpha\upsilon\tau\eta \dots \delta\tau\iota$ （約壹三章十一節，五章九節，約十五章十二節，三章十九節），及 $\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\upsilon\tau\omega \dots \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$ （約壹二章三節，約十三章三十五節）。

以上及其他種相同之處及特異之點既如此之多，我們必得斷定這兩本書是一個人的手筆。既

同是一個人的手筆，於是證約翰福音爲約翰作的理由亦可同證約壹爲約翰作。在此書信中沒有甚麼能證明不是約翰作的。作者自稱曾目見他所寫的這些事，並有等候主速臨的盼望(二章十八節)。作者所反對的那種假先知也是主後百年間所能找到的。這類的假先知也就是二世紀初伊格那丟所反對的(佗爾墨)。

約壹爲約翰作的書外的證據亦多。教會自來不知道另有甚麼作約壹的人。優西比烏與帕皮亞都引過此書信。坡旅甲(七章一節)引過約壹四章二至三節。穆拉多利正典稱至少有兩封書信是約翰作。

(丙)作書的地點與時候。約壹若爲約翰作，作書的地點大概必是小亞細亞，或者是以弗所。約壹與福音，那一書先作，很難斷定。我們認約翰福音到約翰已死，並加了第二十一章之後，才流教會，若然，我們要說約壹必作於福音之先。但許多學者認福音先作。無論怎樣，兩書著作的時候必先後不久，同作於第一世紀之末。

第四十八章 約翰二書

作者, 內容, 性質及讀者

約貳雖列於古教會公函一類，實則是一封有一定的接信人與一定情景的書信。照一節所說，接信人是 *ἐκλεκτή κυρία*。有的人想這兩個字是一個婦人，她名叫 *ἐκλεκτή* 或 *κυρία*。但由十三節看，斷難說第一字是人名，而且在第八節稱受信人用第二身複數，這更使此說不能成立。因此一節的「蒙揀選的太太」，必是借喻的說法，指一教會而言，稱之為太太，因教會有基督的新婦之名。這一個教會也是感受約壹讀者的假師傅的危險，就是不承認耶穌為真人（七節）。作者勸戒那教會的信徒不可與那些人發生任何關係（十節）。他們若持守正道，就與父和子有交通（九節）。作者盼望他不久親自去見他們的時候，這些勸告與教訓能發生實效。

就文字與體裁說，約貳與福音及約壹大相聯屬。在約貳也有「生命」，「愛」（一，五，六節），「真

理(一,二,三,四節),「命令」及「新命令」(四,五,六節),「敵基督的」(七節),「在裏面」(二,九節),「行」(四,六節)等說法。

因此,我們大可說約貳與福音及約壹都是這一個作者。惟一的困難在約貳作者自稱為「長老」。因這緣故有人想約貳或是一長老作的,不是使徒約翰。(如主後三八二年的羅馬會議斷定約壹為使徒約翰作,約貳及約叁為長老約翰作)不然,長老約翰就是約翰福音及此三書信的作者。他們拿帕皮亞論長老約翰的話來證明此說。但這麼一來,必要引起我們在前文討論約翰福音的一切困難。因此我們不如斷這四部書都是使徒約翰所作。

我們若讀彼前五章一節,這「長老」的困難就沒有了。彼得亦自稱長老。再約貳的「長老」是本義的說法,意即「老年人」,「長者」。約翰作此書信時若是很老,我們就容易明白他如何不自稱使徒,而自稱長老,因為當時使徒很多,而此時只有他以年老聞名,甚至有一種傳言,說他不會死,約二十一章二十三節。要斷這兩封書信,約貳及約叁,為後

人假託第一代的使徒或很聞名的長老所作，這是不可能的。因為若是以後的作者，他斷不會使這樣的長老受一個不知名的人像丟特腓(約叁九節)的所輕視。再，這兩封書信的篇幅既如此短，而且內容也不像十分重要，若不是為教會名人的手澤，也就沒有要保存的理由。因此這兩封書信很像保羅的腓利門書，其所以被保存，只是因為是保羅所作之故。若書中的內容果出自他的手筆，這封書信教會不一定會保存。因這緣故，教會保存了這幾封短小的書信，就是必為教會如保羅一樣的名人所作的一個證據。

約貳與約叁的篇幅短小，這是古教會的著作沒有多說到這兩封書信的大緣故。加以兩書也是私人書札的性質，而且是一長老所作，所以有的教會沒有把他們列入正典。第一個說到這兩部書的是穆拉多利的正典，那裏說有兩封書信是約翰作的，或者有三封。亞力山太的革利免曾著古教會公函註釋，因此其中有約貳及約叁亦未可知。涅斯多留派的教會大都不認這兩部書為正典。

第四十九章 約翰三書

約叁顯然是最屬私人書信的一書。也是「長老」作，並有約翰著作的其他痕迹。書中也是同樣的文體，有同樣的說法如「真理」（一，三，四，八，十二節），「見證」（三，六，十二節），「行」（三，四節），「屬上帝的」（十一節），第十二節的末一語見於約二十一章二十四節（我們必須說這一章是約翰的門徒作的）與約十九章三十五節。這顯然是約翰與他的門徒所常說到的一句話。由這種種相同的地方看，我們並不遲疑的斷約叁也是作福音與其他兩書信的人所作。

寫此書信的緣由是：別一教會的一人名叫丟特腓竟藐視此長老的權威。丟特腓沒有理他寫給那教會的另一封書信。查恩認那另一封信即約貳。這樣，該猶就是約貳所載的教會的教友，丟特腓也是。在約貳惟一可駁的地方是約貳所說的係抵擋論基督的假師傅。但在約叁毫無丟特腓同情於那

些假師傅的痕迹。丟特腓的過錯是野心，(九節)。他憑權柄(不論他的權柄得的正當與否)甚至開除了這長老的朋友。該猶却接待了從長老那裏去的人。末了熱忱的稱讚一名叫低米丟的人。

因書信似乎不能發生甚麼大效，作者計劃親自去解決糾紛，十三至十四節。

要在約叁求出那教會當時所發生事件的實情，頗為不易。大致似乎是如此：

長老打發一些傳福音的到該猶與丟特腓的教會。這傳福音的人中有一個名叫低米丟，他是長老所最信任的人，但為丟特腓所忌刻，(丟特腓大概是那教會的領袖)。大概因低米丟不是完全無錯，丟特腓就說他未具他們所承認作佈道員的屬靈的資格。因這緣故他就置長老的介紹信於不顧，並未允低米丟等在他的教會講道，也警告那裏的教友不接待他們到家裏居住。但該猶忠於長老，接待了他們，不久他們就回到了長老那裏。長老就寫這一封書信去多謝那裏招待低米丟等的厚情，並為低米丟高尚品性作證。

關於作書的地點與時候，很難斷定，但大似作於約壹與福音之前不久的時候。

第五十章 猶大書

(甲)內容,性質,及目的。

(一)問安,一至二節。

(二)作者必須急速寫信儆戒不敬虔的師傅,三至四節。

(三)第二次跌倒的不得赦免,五至七節。

(四)防備這些褻瀆的假師傅,八至十一節。

(五)他們是放縱情欲,無用的人,十二至十六節。

(六)勸勉他們持守所信的,幫助別人,十七至二十三節。

(七)祝福,二十四至二十五節。

這是新約書最短的一卷,而所寫給的讀者却是很普遍的,就是「那被召在父上帝裏蒙愛為耶穌基督保守的人。」因此作者寫信時,似乎是想到很多而不止在一處的人。但另從一方面看,又有一實在的緣由。照第三節看,作者原有意另寫一大概長

些的書信，但見讀者所處急迫的情形，只匆忙的寫這一封書信，訓勉他們持守所已經領受的道，抵擋要引他們失迷的假弟兄。這就是書信的目的。那些假弟兄曾爲或仍是那教會的教友，但他們因縱情恣欲而污穢他們中間的愛筵，十二節。由這一方面看，作者大似有一定的讀者。這些讀者是誰，敘利亞人還是小亞細亞人，不容易說。

所說的假弟兄是那一類的，也不易說。他們既仍在教會，他們不承認主就像是在實用上，而不是在理論上。他們的道理大概不像歌羅西書，牧師書信等所說的那些假道理有一定的體系，他們的不承認主與褻瀆大半只是在乎他們放縱的生活。這種生活以後自然會引人在理論上也不承認主。書信中並不見甚麼較後的諾思底主義，但這些犯罪的人或者有與啟示錄所說的尼哥拉黨相似之處，參兩處都說到巴蘭的話。若書信中所說的假弟兄就是這一個黨派，那麼讀者就必是小亞細亞的人。

(乙)作者。作者自稱是「耶穌基督的僕人

(奴僕) 雅各的弟兄猶大。』姑不論此書的真偽，這裏所說的雅各必是在教會佔重要位置，耶穌的弟兄，作雅各書的雅各無疑。這樣，這裏的猶大就是可六章三節所說耶穌的幼弟猶大。新約別處再沒有說到他。惟從保羅間接的知道他有家室(林前九章五節)。正因聖經沒有多記他的事，可證此書信是真的，因為若是後人造作，他斷不會假托這麼一個全不聞名且又不是使徒的人。

按優西比烏引紇格西僕論猶大後裔的話說：『……主一家仍存有猶大的一些子孫，這猶大，按肉體說，稱爲主的兄弟。這些子孫據稱既屬大衛一族，一以臥甲士把他們帶到了皇帝多米田(主後八一至九六年)面前，因為他像希律懼怕基督降生了一樣。他問他們是否大衛一族，他們回答了是。接着再問他們有多少財物，或管理多少產業。但他們回明總共只有九千頓拿里亞(約一千五百金元)，大半分屬於各人，而這，他們說，不是錢，乃是三十九普列特拉田地，他們藉此納稅，並靠勞力度日，說罷，他們把身體胼手胝足的情形給皇帝看，以爲勞苦操作之證。皇帝又問及基督與他的國，這國是怎樣的，何時臨到，他們回明這國不是暫時的，也不是屬地的，乃是天上的，屬天使的，要在末期降臨。那時基督要在威榮中降臨，審判活人死人，

按照各人所行的報應他。以後多米田沒有定他們甚麼罪，只是鄙視他們爲不足輕重的人，把他們開釋了」。

學者對於猶大書爲真書，沒有甚麼重大的疑點。有人曾說到猶與彼後的關係。如果猶是本於彼後，我們就難信猶是真書(雖是可能的)。有人以十七至十八節是本於彼後三章二節；如說作者若知道彼後，且仍是真書，我們就要想作者見彼後之後，不久就遇了彼後一書所說同樣的情形，因此就引彼後去開導他的朋友(佗爾墨)。但大多數學者認爲是先有猶大書。

另有反對此書信的稱此書信既是寫給一般的信徒，且其希拉文如此純粹，這斷難是雅各的兄弟所能作的。但這不是甚麼重要的理由。我們對於當時的情形知道的太少。反對的人所持比較重大些的理由是書中「從前一次交付聖徒的真道(原文作信)」(三節)及「你們在至聖的真道(信)上」(二十節)二語倒像是使徒教父時代的說法。但這「信」的用法保羅已屢次用過，參加一章二十三節，三章二十三節以下，提前四章一，六節等處。

猶大書爲真書，另有種種好的理由：

(一)若想到此書篇幅的短小，書外所有的證據可算是很好的。第一，彼後(若彼後是本於猶大書)就引用過。穆拉多利正典有此一書，亞力山太的革利免與特土良都引過此書，認爲是使徒的著作(巴爾特)。

(二)由內容看可知作者是信基督的猶太人。書中多有舊約的引語，大半還引了兩部旁經，一是第九節(摩西升天記)，一是第十四節(以諾書)。作者引旁經亦如保羅不怕引異邦著作或旁經(林前二章九節，弗五章十四節)。以後不久基督徒就不敢引這些書了，因此猶大書引了旁經即是牠著作很早的證據。

(三)上文已經說及，假托猶大著書之說是不可解的。若猶大書不是真書，作者爲甚麼要選擇這一個全不聞名，自己明不以使徒自居，只自稱爲雅各的兄弟的猶大呢？因爲不是使徒，教會必難認他的書爲正典，因爲通常只有使徒的著作才得列入正典，作者爲甚麼要假托這不是使徒的猶大呢？

關於作書的時候與地點，由第七節看，似作於大半的使徒已死之後。有人以第五節有耶路撒冷已經被滅的暗示。無論怎樣，大概必作於主後七五年左右。作書的地點，大概非巴勒斯坦即敘利亞。

第五十一章 啟示錄

(甲)書的性質。 約翰的啟示錄為新約此類著作的一獨卷。所謂啟示書，無論為猶太教或基督教的，都是論末後審判及末期之事的著作。此類著作盛於基督前後的兩個世紀。啟示類的書與舊約的預言有關。賽六十六章十七節，六十六章二節即已說到新天新地，賽二十四至二十七節也是啟示性質的文字，亞十二至十四章亦然。猶太人的啟示書是一種預言書的形式，而託名古人如以諾，以斯拉，摩西等有文學意味的著作。第一部啟示書是但以理書。

啟示書與預言書的區別在於以下的幾點：

(一)舊約的先知雖亦預言未來，而重要的是對他們自己的時代說上帝的話，他們雖亦指責判斷他們同國的人，而仍覺他們自己是國人中的份子。作啟示書的人對於他們同時代的人或同國的人就少有或無所關懷了；他們只深瞻遠矚的望着

將來死後的生活。這其中的緣故一大半是猶太民族在世界的強國手下受了極大的苦楚。現世對於信徒不像有甚麼盼望。再與此相連的另有一點，就是：

(二)作啟示書的人是個人主義者。他們所注重的問題是個人的結局，而不是全民族。他們對所應許以色列國一個將來的黃金時代，不能滿意。他們注重一個一個的以色列人，有時也是一般的人（個人）。

他們說話用比喻，用圖畫。以動物擬人，以自然界的現象擬歷史上的事件。他們自稱能顯示將來 特別是世界末期之事，的秘密。因此他們的啟示有恐嚇與警告。但他們也說出一種將來的得贖安慰並堅固人的心。啟示書中的有些數字圖畫很難解釋，其實在的意義無從知道。

且舉啟十三章十八節為例。這裏所說獸的數目作何解釋呢？是指末期說的，還是指已往歷史上的某事件說的呢？愛任紐主張這數目字或即 $\lambda\alpha\tau\epsilon\upsilon\nu\omicron\varsigma, \epsilon\upsilon\acute{\alpha}\nu\theta\alpha\varsigma$ 或 $\tau\epsilon\iota\tau\acute{\alpha}\nu$ （此三字為固有名物字）之意，把這每[●]一字的字母的數目

總算起來就等於六百六十六，其算法，如第三字， $\tau'=300$ ， $\epsilon'=5$ ， $\iota'=10$ ， $\tau'=300$ ， $\alpha'=1$ ， $\nu=50$ ，合計六百六十六。另一公認的解釋是這些數字影射 Neron kesar (即該撒尼羅)，是用希伯來文字母寫成的，依數目算也是六百六十六。又有一說(羅邁爾所提出)謂這是一種『三角數』，六百六十六是由一遞加至三十六的和數，三十六又是一遞加至八的和數；六六六——三六——八合成一個三人組 (triad)，末後的八又是指十七章十一節的『第八位』說的。此外，還有學者如查恩認這一個數目的實在意義要到啟基督者出現了，才能明白。自然，還有無數種的解釋。

約翰的啟示錄即是屬以上所說的這一種書。新約之後另有此類的書，如黑馬牧師書，彼得啟示錄等，至今仍有全本或殘篇可考。

約翰的啟示錄與舊約有非常密切的聯鎖。書中滿有舊約的說法，物象，如『人子』(在七燈之間的)，(見一章十三節以下，參但七章十三節，十章五至六節)；他要駕雲降臨(一章七節，十四章十四節，參但七章十三節)，四個活物(四章四節以下，參結一章五節)；兩棵橄欖樹(兩個燈臺)(十一章四節參亞四章二節以下，四章十一節以下)；海裏

上來的獸(十三章一節以下,參但七章三節以下);
歌革與瑪各(二十章八節,參結三十八章二節);描
述天上的耶路撒冷(二十一至二十二章);其中多
有以西結及其他先知的預言。此外另有許多比喻,
讀者不難看出。

與以上一事相連的另有一點,就是啟示錄也
是一部預言,一章三節,二十二章七,十,十八節。
書中有幾處與新約以前的啟示書不同。書中有作
者的真名,並不假托甚麼古代的名人。二至三章也
直接說到當時的教會,儆戒,指導,並安慰他們,如
同古時的先知對他們國人所行的一樣。

此書的解釋應屬於釋經學。本書只要提出全
書的中心思想,那就是將近末期的時候必然有大
權大能的起來反抗上帝,必然有一個逼迫患難的
時期,這一切與基督及使徒所說的全然相合,參可
十三章,帖前四章十五至十七節,帖後二章一至十
二節等處。此書雖不多說明來生的事,而二十一至
二十二章自古至今為基督徒對於天國的觀念所有
主要的泉源。

主的預言有的說到耶路撒冷滅亡，有的說到末日的審判，啟示錄大半也一樣有指歷史上一定的事件說的，這些事件有的現在能看出來。

(乙)內容及結構。現今學者公認啟示錄是完全本着一個計劃(參書中用七的數目)寫的。作者大概雖參用了未作書以前所得的一些材料(參下文)，而全書前後貫串和諧，實出於一人之手。近來學者按材料的來源對本書加以分割的嘗試大都失敗了。書中有對七個教會的信，有七災等，故較約壹等書易於分段。

(一)述作書之由，一章一至二十節。

(1)署名，一章一至三節。

(2)問安，一章四至八節。

(3)啟示是如何來的，一章九至二十節。

(二)對七教會的信，二章一節至三章二十二節。

(1)以弗所，二章一至七節。

(2)士每拿，二章八至十一節。

(3)別迦摩，二章十二至十七節。

(4) 推雅推喇，二章十八至二十九節。

(5) 撒狄，三章一至六節。

(6) 非拉鐵非，三章七至十三節。

(7) 老底嘉，三章十四至二十二節。

(三) 天上第一次的異象，四章一節至五章十四節。

(1) 上帝的寶座，四章一至十一節。

(2) 書與羔羊，五章一至十四節。

(四) 七印，六章一節至八章五節。

(1) 前六印，六章一至十七節。

(2) 選民受印記，七章一至十七節。

(3) 第七印，八章一至五節。

(五) 七號筒，八章六節至十一章十九節。

(1) 前六號筒，八章六節至九章二十一節。

(2) 插段，小書等，十章一節至十一章十四節。

(3) 第七號筒，十一章十五至十九節。

(六) 世界與羔羊的戰爭，十二章一節至十四章二十節。

- (1) 婦人與龍，十二章一至十八節。
- (2) 獸，十三章一至十八節。
- (3) 羔羊與獸相抗，十四章一至二十節。
- (七) 七災，十五章一節至十六章二十一節。
- (1) 掌管七災的天使的異象，十五章一至八節。
- (2) 七災，十六章一至二十節。
- (八) 淫婦及其審判，十七章一節至十九章十節。
- (1) 淫婦，十七章一至十八節。
- (2) 淫婦的墜落，十八章一至二十四節。
- (3) 凱歌，十九章一至十節。
- (九) 末後的審判，十九章十一節至十章十五節。
- (1) 戰爭，勝利，十九章十一至二十一節。
- (2) 千禧年，二十章一至六節。
- (3) 歌革和瑪各，末後的戰爭，二十章七至十節。
- (4) 死人受審判，二十章十一至十五節。

(十)榮耀，二十一章一節至二十二章五節。

(1)新天新地，二十一章一至八節。

(2)新耶路撒冷，二十一章九至二十七節。

(3)生命的河，二十二章一至五節。

(十一)結段，二十二章六至二十一節。

(1)言語，使者，二十二章六至九節。

(2)見證，加印，二十二章十至十五節。

(3)基督降臨，二十二章十六至十七節。

(4)不得改變書上的話，二十二章十八至十九節。

(5)「主耶穌來」！終卷，二十二章二十至二十一節。

(丙)作者。書中四次說到作者是約翰（一章一，四，九節，二十二章八節）。一章四節所說的是約翰為寫信給七教會的人，其餘三處說明約翰是接受啟示的人。作者寫信給小亞細亞的七教會，我們必須承認作者必在那裏住過，因為他清清楚楚知道那裏教會的情形。但作者沒有說明他與這些教會的關係。只是他自稱是上帝的僕人（一章

一節)，信徒的弟兄，與他們同受患難，同在耶穌的國度有分（一章九節）。這些話對於讀者就必夠了。他們知道約翰是誰。他必然是一個有權威的人，這不但可從一章三節及二十二章十八節看得出來，他更勸勉七教會的人留心聽聖靈藉着他對教會所所要說的話。由這一點，由書信的語氣內容看都表明作者在小亞細亞教會必是有最大權威的人物。

教會的遺傳稱啟示錄作者約翰即使徒約翰。這有很早而有力的證據。殉道的游斯丁曾記此事。（『以後有一人名叫約翰，為基督的使徒之一，在我們這裏，他照着所賜給他的啟示說預言，』見游氏問答書）。優西比烏告訴我們當主後一五〇至二〇〇年間撒狄（七教會之一）的主教墨利托除別的書以外也有論約翰啟示錄的文字。帕皮亞大概也見證啟示錄為正典。這一個教會的遺傳曾為人反對。但反對的人不是由於不知啟示錄的來歷，乃是由於其中的神學理論。馬吉安是很反對猶太主義的，所以他不喜歡啟示錄是自然的事。所謂反洛哥斯派（Alogos）自然也反對啟示錄，因為約翰的福音與啟示錄似乎都

可替他們所反對的孟他努派張目。亞力山太的丟尼修(約主後二五〇年)與優西比烏(約主後三二五年)大概都因不喜歡啟示錄所講的末日論，再也因兩書文字的差別，故不認啟示錄為約翰福音的作者所作。

按在希拉教中啟示錄經過頗久的時候才列入正典，涅斯多留派大概從未承認啟示錄為正典。參前文新約正典章。改教時代，慈運理不全承認啟示錄為聖經的書。路得對此書是否受靈感而寫，不知道一定。稍後教會的人很重視此書。本格勒根據此書得了一個教會歷史的大綱，他還自信可推出千禧年要在一八三六年臨到(參Bengel's Gnomon to Apoc. 20, 11)

大概的說，書的外證可說都表明啟示錄為使徒約翰作。再看書中濃厚的猶太色彩與濃厚的閃族化文體，更可證使徒約翰之說不錯。又照四福音所說的使徒約翰，也正是性情如此強烈的人，參路九章五十一至五十六節。再上文所說作者那種在小亞細亞所有極大的權威也完全與約翰住在以弗所到年紀很老才死的事實相合。

我們若單想到啟示錄一書為誰所作的問題，

還似乎有可靠的根據接受古教會的遺傳，認為是使徒約翰作。但拿啟示錄與福音及約翰的書信互相比較，就發生困難了。許多學者認為這只能說一個此是彼非或彼非此是。這就是說，若是以弗所的約翰作了啟示錄，他就不能作福音及書信，若作了福音與書信，就不能作啟示錄。這幾部書不是一人所作，其理由如下：

(一)啟示錄與福音對於基督的觀念有根本的區別。啟示錄的作者心目中所認為有關係的只是末日論。他看基督是那快要來的得勝者，制服一切仇敵，為審判世界之主。但福音的作者看基督是那永遠的生命，已藉着基督來了。認識基督即是永生（約十七章三節）。他的全部宗教生活是一種在基督裏的生活。基督清清楚楚的說他不審判甚麼人（約八章十五節）。我們可說啟示錄所說的得救是將來的，而福音所說的是已經得救了。福音所講的已無現在與將來的分別。福音呈現一種永遠的安祥，而啟示錄却為審判的一切震天撼地紛擾暗淡之氣所籠罩了。這個，凡是不知兩書原文的讀者亦

能分辨出來。

但更深切的思維，這種區別又不如我們所想的那麼重要。如佗爾墨所說，保羅也很有這種不同的思想。保羅活在基督裏面，基督也活在他裏面，（加二章二十節），而他仍切望主降臨。他甚至能以基督徒的生活為一種等候主的生活，（帖前一章十節，帖後一章七節以下等處）。他對於將來也有一種末日論的觀念。我們也能說，作福音的約翰所有的永生是現在的，但他也想到世界的末期以及那時的苦難，參約五章二十八至二十九節，六章三十九至四十節。他的書信更表現這種思想，約壹二章十八，二十二節。那裏的末時與敵基督者亦有轉眼即到之勢，約壹四章三節，約貳七節。此外，啟示錄一個顯著的思想是基督為審判者，而在福音一個顯著思想是上帝的羔羊為世人的罪被宰殺了，這羔羊在啟示錄（五章十三節，七章十節）被人敬拜如同上帝。在啟示錄與福音，我們見一奇異的事實，就是兩書都有一個堅信上帝為一的猶太作者能敬拜那同時又注重他人性的位格。

但兩書另有相同之點。作啟示錄的雖是一猶太人，且是以舊約培養他靈性生活的，然而他並不分別甚麼猶太人，異邦人。福音也是如此。他只有一個分別，就是上帝的兒女與魔鬼的兒女。

啟示錄與福音一面都稱基督爲「羔羊」，一面又都稱他爲「道」(約一章一，十四節，啟十九章十三節，約壹一章一節)。另有可注意之點，這個稱爲「半尼其」(可三章十七節)的人又能注重上帝是愛，並以愛爲基督徒生活的元素。真正偉大的人格在心靈中能容納大不相同的事。他們又能做「雷子」，又能做愛的使徒。

(二)反對約翰不能同作兩書的第二個理由是以兩書的文字很不一樣。這是一個重大的理由。第一，啟示錄的文字較之福音多有希伯來文的影響。(字的次序多像希伯來文，動字大都在句主之前，多用聯續字 and 引進附屬句子，缺少聯續字等)。只是作者雖知道希伯來文(約九章一節)而這些希伯來文特點也許是由於七十譯本的影響。但最大的困難在許多文法上的構造，這些構造全不見於福音。(如啟一章五節

ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός (那誠實作見證的……耶穌基督)，平行的字而與所用名物字的格不同，三章十二節的 τῆς καινῆς Ἱερουσαλήμ ἢ καταβαίνουσα (降下來的新耶路撒冷)，二十章二節的 τὸν δράκοντα ὁ ὄφις ὁ ἀσχαῖος (他捉住那龍，就是古蛇) 也是一樣。或是從兼狀情體變為有限時體，如二章二十節的 ἠλέγουσα ἑαυτὴν προορητιν καὶ διδάσκει (那自稱是先知的婦人教導……)。或是在複牒稱代字之外又加用指示稱代字，如三章八節的 ἦν οὐδεὶς δύναται λείσαι αὐτήν (無人能關的)，二十章八節的 ὧν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν (他們的人數))。

但兩書的文字亦多有相同之點。上文已經說到兩書都用了「羔羊」與「道」論基督。〔此外另有其他如「遵守我的道」見於啟三章八，十節，二十二章七，九節，約八章五十一，五十二，五十五節，十四章二十三，二十四節，十五章二十節，十七章六節，約壹二章五節(計八次)，但不見於新約他書。又「遵守我的命令」除啟示錄與約翰福音外，僅兩次見於新約他書。σκηνόω 約一章十四節，啟七章十五節，二十一章三節(原文作住在帳篷中之意) 的用法也只見於此兩書，不見於他處。「見證」的說法也是一樣。兩書文法的構造法也有相同的，如約三章十六節之外兩書都不用 ὥστε (甚至)，λαλεῖν

(說)與助格字 μετὰ 連用，而不用 πρὸς 或於格。另有 ἵνα 的特別用法只見於兩書，參約八章五十六節，九章二節，啟十四章十三節二十二章十四節)由這種種相同的地方看，我們必須找出一種解釋，可使我們承認古教會遺傳所說的約翰福音，啟示錄，及書信都是使徒約翰一人作的。這樣的解釋有兩種：

(1)啟示錄作於其餘各書之前數年，是約翰從巴勒斯丁遷到了以弗所之後不久，希拉文還沒有學到完全的時候。以後他住在這說希拉語的地方許多年，才學好了。但這一說的難處在啟示錄顯作於多米田(主後八一至九六年)將去位的時候，如此，他就沒有時候作福音。所以我們不如轉到另一種解釋。

(2)約翰必用了希拉文較好的書記，那書記爲他改正了福音及書信的錯誤，不然就是約翰死後，替他發表福音的門人潤色了。

我們若斷兩書是兩人作，那麼，我們也須認這兩個作者必是同時都住在小亞細亞，兩人都名約翰，兩人都有最大的權威，而其中的一個才到第二

個世代就爲人所全忘了：這是極難信的事。

(丁)作書的時候及地點。我們不一定要絕對的信一章九節所說的，約翰在拔摩島一得啟示之後立刻就記下成書了。由書的結構緊密及編入有以前的舊材料看，這必不是立刻作好的。但約翰既在拔摩島住過，也許就是在那裏寫的。這也與他顯然曾被放逐至拔摩島(羅馬人放逐罪人之所)的事實相合。

作書的時候，頗難由他被放逐的一事上推斷出來——雖然被放逐一事大合於多米田的時候。證明是多米田時候的，有愛任紐明白的記載。他說，「他見了啟示錄的異象。因爲那不是過去很久的事，差不多就是我們現在的時候，即多米田在位的暮年。」愛任紐也是小亞細亞人，因此他的話更爲重要。但另有事實可證明是多米田時。

(1)啟示錄有指敬拜皇帝而言的地方，十三章十六節以下，十四章九，十一節，十六章二節，十九章二十節。這敬拜皇帝的事到多米田時才通行於羅馬(多米田是明白受人稱他爲主的皇帝。)

(2)書中所云教會的天使如指教會的領袖監督而言，那也必是多米田左右的時候，離依格那丟時不很遠。

(3)由坡旅甲的書信十一章二節看，士每拿在保羅時似乎還沒有教會。但寫啟示錄二章八至十一節時，士每拿必早有教會了。這樣，作啟示錄必在主歷六五年之後頗久的時候。

因此學者大都認啟示錄作於多米田在位暮年的時候。

以前許多學者以為啟示錄必作得早些。這有兩個理由：

(1)由十一章一至三節的語氣看，當時聖殿似乎仍在，但約翰也許不是想到實際的耶路撒冷，只是一個理想的。

(2)十七章十節說有七王在位，我們若數羅馬的皇帝，到維斯帕先(六九至七九年)就有了七個。但這一節書的解釋既不一定，就難從這裏面考出作書的時候來。

以上兩節書，若定要照字句直解(許多學者如

此)；平常的一說就是斷約翰的啟示錄大部分作於多米田時，因這有有力的證據可舉；但約翰作書時曾把主歷七〇年左右的舊材料也編入書中去了。

希律世系圖

安提帕

(生於主前三三年)

大希律

亞利多布

希律腓力
(太14:3, 可6:17)

亞基老
(猶太王後被廢。太2:22)

希律安提帕
(加利利分封的王
於主後三九年被
廢，放逐於高盧，
曾娶希羅底。可6:
17路13:31又23:7)

希律亞基帕第一
(主後四一至四四
年為王。徒12:1,
19-23)

希羅底

1. 腓力
2. 希律安提帕
(可6:17)

撒羅米
(可6:17)

希律亞基帕第二
(死於主後九〇年
徒25:31)

百尼基

(徒25:13, 23)

士西拉

(嫁腓力斯
徒24:24, 25)

附錄二 羅馬皇帝年代表

亞古士督	主前二七至主後一四年
提比留	主後一四至三七年
加力克拉	主後三七至四一年
革老丟	主後四一至五四年
尼羅	主後五四至六八年
迦勒巴	主後六八至六九年
俄安與維特流	主後六九年
維斯帕先	主後六九至七九年
提多	主後七九至八一年
多米田	主後八一至九六年
涅珥瓦	主後九六至九八年
他雅努	主後九八至一一七年
哈德良	主後一一七至一三八年
安多尼奴	主後一三八至一六一年
馬可奧熱留	主後一六一至一八〇年
餘畧	

附錄三 景教三威蒙度讚

(錄自 Moule: Christians in China

Before the year 1550)

無上諸天深敬歎，大地重念普安和，人元真性蒙依止，三才慈父阿羅阿。一切善衆至誠禮，一切慧性稱讚歌，一切含真盡歸仰，蒙聖慈光救離魔。難尋無及正真常，於諸世尊爲法皇，常居妙明無畔界，光威盡察有界疆。自始無人常得見，復以色見不可相，惟獨經凝清靜德，惟獨神威無等力，惟獨不轉儼然存，衆善根本復無極。我今一切念慈恩，歎彼妙樂照此國。彌施訶普尊大聖子，廣度苦界救無億。常活命王慈喜羔，大普耽苦不辭勞，願捨羣生積重罪，善獲真性得無由。聖子端任父右座，其座復超無量高，大師願彼允衆請，降棧使免火江漂。大師是我等慈父，大師是我等聖主，大師是我等法王，大師能爲普救度，大師慧力助諸羸，諸目瞻仰

不甞移，復與枯焦降甘露，所有蒙潤善根滋。大聖
普尊彌施訶，我歎慈父海藏慈，大聖謙及淨風性，
清凝法耳不思議。

大秦景教三威蒙度讚一卷。

尊經

敬禮妙身皇父阿羅訶，應身皇子彌施訶，證身盧訶
寧俱沙。已上三身同歸一體。

瑜罕難法王 盧伽法王 摩矩辭法王 明泰
法王 牟世法王 多惠法王 景通法王 寶路法
王 千眼法王 那寧耶法王 珉艷法王 摩薩吉
斯法王 宜和吉思法王 摩沒吉思法王 岑穩僧
法王 廿四聖法王 憲難耶法王 賀薩耶法王
彌沙曳法王 娑羅法王 瞿盧法王 報信法王
敬禮常明皇樂經 宣元至本經 志立安樂經 天
寶藏經 多惠聖王經 阿思瞿利容經 渾元經
通真經 寶明經 傳化經 罄遺經 原靈經 述
畧經 三際經 微詰經 寧思經 宣義經 師利
海經 寶路法王經 刪河律經 藝利月思經 寧
耶頓經 儀則利經 毗遏啟經 三威讚經 牟世

法王經 伊利耶經 遏拂林經 報信法王經 彌
施訶自在天地經 四門經 啟真經 摩薩吉斯經
慈利波經 馬沙那經

謹案諸經目錄，大秦本教經都五百三十部，並是貝葉梵音。唐太宗皇帝貞觀九年西域大德僧阿羅本屆於中夏，並奏上本音，房玄齡魏徵宣譯奏言。後召本教大德僧景淨譯得已上三十餘部卷。餘大數在貝皮夾，猶未翻譯。



新約導論

民國二十三年八月初版

每冊定價洋壹元五角

原	著	者	<u>穆格新</u>
繙	譯	者	陳建勛 周遊
發	行	者	中華信義會書報部
印	刷	所	漢口聖教印書局
發	行	所	漢口信義書局

New Testament Introduction

By

Sten Bugge

Translated by

C. H. Chen and Chou Yu

Lutheran Board of Publication

Hankow

1934



CAT. No. 921