

Resource: 聖經詞典 (Tyndale)

Aquifer Open Bible Dictionary

This work is an adaptation of Tyndale Open Bible Dictionary © 2023 Tyndale House Publishers, licensed under the CC BY-SA 4.0 license. The adaptation, Aquifer Open Bible Dictionary, was created by Mission Mutual and is also licensed under CC BY-SA 4.0.

This resource has been adapted into multiple languages, including English, Tok Pisin, Arabic (عَرَبِيٌّ), French (Français), Hindi (हिन्दी), Indonesian (Bahasa Indonesia), Portuguese (Português), Russian (Русский), Spanish (Español), Swahili (Kiswahili), and Simplified Chinese (简体中文).

聖經詞典 (Tyndale)

sheng

生命，聖殿，聖潔，聖經，新約中引用舊約經文，聖經抄本與文本（新約），聖經年表（舊約聖經），聖經時間線（新約），聖經正典，聖經中的律法概念，聖靈的洗禮

生命

從聖經的角度來看，生命從永活的父藉著子（創造和救贖之功的代理 [agent]）流入渴望「真」生命的世界（見約6:57）。

永活的父

父神是超越一切的「永生的神 (the living God)」（耶10:10；約5:26）。神是一切生命的源頭（提前6:13），在創造時向人「吹氣 (inbreathed)」，並持續托住他們（伯34:14-15）。唯有神賞賜生命（創17:16）又收取生命（創3:22-24；6:3；詩104:29；路12:20）。

生命的記號是行動；人是「有活力 (lively)」的生命體（太27:50；路8:55）。動物也有這種具生命活力的「有氣息魂 (breath-soul)」（創1:24, 6:17的希伯來文）。如此，大自然都充滿了來自神的生命（徒17:24-28）。生命因此是神聖的，但不幸的是，它像草、雲、露、影一般短暫（代上29:15；伯7:6, 9；雅4:13-16；彼前1:24）。人們都渴望長壽（創35:29）；任何生命都比死亡更好，且具有無限價值（傳9:4-6；太6:25, 16:26），因為陰間瀰漫著一種無感、無望或沒有神幫助的詭異「無生命存在 (non-living life)」（詩88:3-12）。人能夠藉著愛神和事奉祂（申30:15-20；彼前3:8-12）、經歷神的拯救（賽38:16），以及蒙神賜福（太5:3-12）而生命得到提升。

基督作為生命

「生命」的希臘文用詞是zoe。古典希臘文中，這個字用於一般的生命。在新約中有幾個例子表示這個意思（見徒17:25；雅4:14；啟16:3），但在所有其它情況下，這個字用來指屬神、永恆的

生命—神的生命（弗4:18）。這種生命在基督裡頭，祂使凡信祂的人都能得之。人類生來就有自然的生命—希臘文稱為psuche（翻譯為「靈魂」、「性格」或「生命」）；他們沒有永恆的生命。這種生命只能藉著相信有zoe—生命的那位—耶穌基督，才能得到。

在基督裡頭活力盎然的生命素質，可在祂說話的權柄和觸摸的能力中看見（太9:18；可1:27, 41-42, 5:27-29）。祂是「生命的主 (the author of life)」（徒3:15），開啟了得生命的道路（太7:14, 25:46；可8:35-37, 9:42-47）。祂以賜生命的大能叫死人復活。祂自己的復活使祂成為「賜生命的靈」，有「無窮生命 (an indestructible life)」的大能（羅8:2；林前15:45；來7:16）。因此，耶穌基督是「我們的生命」（西3:4）—凡與祂聯合的就找到「新生命」（羅6:4），並被成為新造的人，從此不再為自己而是為祂活著（林後5:15-17）。

約翰特別強調基督是這新生命的源頭（約3:14-16, 5:21）並神的兒女生於祂（1:12, 3:3, 5）。那些認識神和基督的人已經享有這生命（5:24, 17:3；約一5:11-12），因為他們已經出死入永生（約10:28, 11:26）。這樣的命是豐盛（10:10）、有光（8:12）、自由且滿足（10:9）、得勝（羅6:6-14）、滿有平安和喜樂（羅5:1-11），無窮更新（約4:13-14, 7:37-38）和不朽的（約5:24；林前15:51-57）。

這一切都是可能，因為從起初「生命在他裡頭」（約1:4）。因此，父自己內有的生命就藉著子流入世界，子也「在自己有生命」並賜給凡祂願意的人（5:26）。祂是「復活和生命」（11:25, 14:6），藉著叫癱瘓的肢體復生、死人復活，以及戰勝死亡證明了這一點（5:5-9, 11:43, 20章）

。人之所以仍在死亡中是因為他們不願「來」並「得生命」（[5:40](#)；參見[約一3:14](#)）。

另見 永生。

聖殿

概述

- 背景
- 所羅門的聖殿
- 所羅巴伯的聖殿
- 希律王的聖殿
- 聖殿在舊約中的意義
- 聖殿在新約中的意義

背景

大衛攻取耶路撒冷（[撒下5:6-9](#)）並將其定為國都是歷史上的一大壯舉。耶路撒冷原本由耶布斯人佔據，是大衛統一王國南北部分之間的中立領土，在政治上為南北兩部分所接受。耶路撒冷也因著約櫃的歸還—此前約櫃曾被非利士人奪取，之後一直受到忽略（[撒下6:1-17](#)）—而成為國家的宗教中心。從此，神對大衛和耶路撒冷（「錫安山」）的揀選便密不可分（[詩78:67-72](#)）。

大衛渴望為以色列的神建造一個合適的居所。這個想法最初得到了先知拿單的同意（[撒下7:1-3](#)），但神卻向他揭示了不同的計劃，他向大衛傳達了神的旨意（[4-17節](#)）。在一個重要的文字遊戲中，大衛被告知，雖然他不是為神建造房屋（聖殿）的人，但神會為他建立一個家（王朝）。由於大衛在位期間戰事頻繁，所以他不是建造聖殿的人；聖殿將會由他的兒子建造（[王上5:3](#)；[代上22:7-8, 28:3](#)）。儘管如此，大衛仍熱心地籌集了大部分所需的資金和材料，並繪製了聖殿的藍圖（[代上22:3-5, 14, 28:2, 11-19](#)），他還購買了興建聖殿的地方（[21:25](#)）。

所羅門的聖殿

日期

聖殿的建造始於所羅門在位的第四年，約公元前966年，耗時七年完成（[王上6:1, 38](#)）。大衛已經為聖殿的興建預備了一切必要的資源，其中還包

含工人（[代上28:21](#)）。聖殿顯然在所羅門的建築計劃中佔據首位，因為他自己的宮殿是在後來才建造的（[王上7:1](#)）。

管理者與勞動力

負責銅器製作的總設計師是戶蘭（希伯來文「*Hiram [希蘭]*」），他的父親是來自泰爾的金屬工匠，母親是以色列人（[王上7:13-14](#)）。聖殿的香柏樹來自黎巴嫩，由另一位希蘭—泰爾的王、所羅門的盟友—的熟練木匠砍伐和運輸（[5:5-9](#)）。三萬名以色列人被徵召到黎巴嫩協助工作，分為三組，每組輪流工作一個月。在石工方面，所羅門徵召了居住在以色列的153,600名外邦人，組成一個有搬運工、石匠和監工的獨立的團隊（[1 5-17節](#)；[代下2:17-18](#)）。可能還有「迦巴勒人」組成的另一支隊伍，他們擁有專業技能（[王上5:18](#)）。建造聖殿顯然是一項規模龐大、費盡心力的國家工程。為了保護聖地的神聖性並減少噪音，石作工程和木作工程並不在聖殿現場進行（[6:7](#)）。

描述

聖經所記載的細節非常清楚，足以讓我們對聖殿做出相當精確的描述。以西結對聖殿的描繪（見下文）補充了列王紀和歷代志的記載，這大致是根據他對耶路撒冷聖殿的認識所寫（[結40:48](#)）。

旁屋可能建在一個與聖殿本身分開的地基或平台上（[王上6:5, 10](#)；參[結41:8-9](#)），並排列成三層，每層高七英尺半（2.3公尺），除了門廊一側（譯註：1肘約等於1.5英尺或0.45公尺），環繞整個建築物。每層比下一層寬一英尺半（0.5公尺），這些尺寸與聖所側牆的厚度一致。底層房間寬七英尺半（2.3公尺）；第一層寬九英尺（2.7公尺），第二層寬十英尺半（3.2公尺）。通往上層的通道可能是螺旋狀樓梯（[王上6:8](#)）。關於入口的位置有一些不確定性；可能在兩側各有一個，但在經文中只提到一個（[8節](#)）。如同以西結的聖殿（[結40:17, 28](#)），有兩個相鄰的院子，內院和外院（[王上6:36](#)；[7:12](#)），但經文沒有給出這些院子的尺寸。內院或稱「祭司院」，靠近聖殿本身，也被稱為「上院」（[代下4:9](#)；[耶36:10](#)）。內院的牆是由三層鑿成的石頭構成，中間夾著

一層香柏樹樑（[王上6:36](#)），兩個院子的門都包裹著銅（[代下4:9](#)）。宮殿建築位於外院區域內，可能有一條連接宮殿和聖殿的私人通道，後來在亞哈斯統治期間被封閉（[代下4:9、12](#)；[王下16:18](#)）。

聖殿本身長90英尺（27.4公尺）、寬30英尺（9.1公尺）、高45英尺（13.7公尺）（[王上6:2](#)），門廊或前廳深15英尺（4.6公尺），橫跨整個寬度。門廊可能位於聖殿的東端，因此與以西結聖殿的朝向一致（[結43:1、44:1](#)）。內殿較大的部份位於門廊旁邊，形成了聖所，長60英尺（18.3公尺）（[王上6:17](#)）。再往裡是最內部的聖所，即至聖所，是一個完美的正立方體，每邊長為30英尺（9.1公尺）。所有內部牆壁都用香柏樹板裝飾，上面刻有花卉圖案、基路伯和棕樹，因此看不到磚石。內外聖所的牆壁都用金子包裹著（[22節](#)）。

實際上，金飾可能是鑲嵌的，因為一個實心的金層會破壞木雕的自然美感。地板由香柏木板製成（[15節](#)）。設置在牆壁高處的窗櫺位於三層旁屋的上方，為聖所提供的光線（[4節](#)）。天花板以橫樑和香柏木板鑲嵌。經文沒有提及外部屋頂的細節，但可能採用了當時的技術，使用木製的格子框架，再往裡面填充防水石灰石膏並滾壓成型。

外廊顯然是一個開放的空間，因為沒有提到門。進入聖所是通過雙扇門，兩扇門都鉸接以便向後摺疊，由柏木製成，裝飾與內牆完全相同（[34-35節](#)）。門框由橄欖木製成。聖所內有香壇，由香柏木製成，上面鑲有金子；香壇放在至聖所的中央。此外，在至聖所內還有一個為神擺上陳設餅的桌子，十個燈台分成兩組，每五個為一組，分兩邊排列，以及維護祭司職責所需的各種器皿（[王上7:48-50](#)）。所有這些器皿都是用金子製成或以金子包覆的。十張桌子，每側排列五張，可能是用於擺放器皿和配件（[代下4:8](#)）。

在聖所和至聖所之間有一道橄欖木製成的雙扇門，上面雕刻著基路伯、棕樹和花卉圖案，並以金覆蓋著。在這些門內，進一步遮蔽至聖所的是一面藍色、紫色和朱紅色的幔子，精美製成，並飾有基路伯（[代下3:14](#)）。

在至聖所中有兩個基路伯，每個高15英尺（4.6公尺），由橄欖木製成，外覆金子（[王上6:23-28](#)）。每個翅膀長七英尺半（2.3公尺）。每個基路

伯的兩邊各有一翼接觸側壁，其他兩翼則在房間中央相交。在會幕中，神聖的寶座顯得不是那麼宏偉，因為每個基路伯的一個翅膀都融合到約櫃上的施恩座上（[出25:17-22](#)）。在所羅門的聖殿中，約櫃被放置在面向前方的基路伯之下，基路伯是象徵性的保護者。約櫃是摩西會幕中唯一倖存的重要物品，內裡藏有刻有十誡的石板，但裝有嗎哪的罐子和亞倫的杖已經不見了（[王上8:9](#)）。

在聖殿外，門廊的兩側有兩根銅柱（[王上7:15-20](#)；[代下3:15-17](#)）。根據列王紀的記載，這些柱子高27英尺（8.2公尺），周長18英尺（5.5公尺）。金屬本身厚約四英寸（10.2公分）。柱子頂部有銅製成的百合花形柱頭，高七英尺半（2.3公尺），寬六英尺（1.8公尺），上面有精緻的鏈狀格子，支撐著兩排石榴。總重量一定非常的重，其尺寸也得到了耶利米的證實，耶利米提到巴比倫人不得不將它們打碎才能搬運到巴比倫（[耶52:17、21-23](#)）。

[列王紀上七章](#)的規格中，沒有列出門廊前的銅祭壇。然而，它在聖殿的奉獻儀式和之後的記載中都有提及（[王上8:22、54、64](#)，[9:25](#)），並明顯地矗立在內院。它的尺寸為30英尺（9.1公尺），高15英尺（4.6公尺）（[代下4:1](#)）。考慮到它的重量，它可能是在所羅門位於約旦裂谷的鑄造廠裡分段鑄造（[17-18](#)），然後再運到聖殿所在地現場組裝。

內院中最引人注目的物品可能是「銅海」，這是一個巨大的圓形銅水槽，厚3英寸（8公分），高7.5英尺（2.3公尺），直徑15英尺（4.6公尺）（[王上7:23-26](#)）。它的邊緣像百合花一樣向外展開（[代下4:2-5](#)）。水槽由12頭銅牛支撐，每邊四頭，並在邊緣下方有兩排裝飾，可能是葫蘆或石榴。其容量在10,000到12,000加侖（37,850到45,420公升）之間。銅海用於祭司沐浴（[6節](#)）。這可能需要某種平台，因為這個巨大水槽的邊緣大約在地面上方15英尺（4.6公尺）。

希蘭還製造了十個大型洗濯盆，安裝在可移動的盆座上，並分成每五個一組，分兩組放置在內院的南北兩側（[王上7:27-39](#)）。基本上，這些盆座是銅製的箱子，六英尺（1.8公尺）見方，四英尺半（1.4公尺）高，頂邊有九英寸（22.9公分）的邊框。每個角落都連接到固定車軸的支柱。四

輻輪高27英寸（68.6公分）。每個盆座中都裝有一個洗濯盆，約可容納220加侖（832.7公升）的水，用於洗滌祭祀用的牲畜（[代下4:6](#)）。可能每個盆座都靠近十張用於剝皮和其它準備祭品的桌子之一（[8節](#)）。此外，其它輔助物品，如盆、鑊子和盤子，都是用銅製成的（[王上7:40、45](#)）。

獻殿落成典禮

在聖殿竣工到獻殿落成禮之間經過了十一個月（[王上6:38、8:2](#)），在此期間，主要的家具被安置到位。獻殿本身是在第七個月進行的，可能與住棚節和贖罪日有關（[利23:23-36](#)）。約櫃被帶到最終的安置之地（[王上8:3-4](#)），但內院無法容納大量獻祭的牲畜（[王上8:62-64；代下7:7](#)）。

聖殿採用了當時最先進的建築技術，並在建造、裝飾或設備上不惜成本。然而，所羅門坦率地承認它完全不足以容納永恆的神（[王上8:27](#)）。他的禱告也強調了以色列人離棄耶和華的傾向，將這個民族與神作了對比，雖然神是公義的審判者，但也是憐憫和信實的。儀式的高潮是從天而降的火吞噬了祭物，神的榮光充滿了聖殿（[代下7:1-3](#)）。

後期歷史

像大多數古代神殿一樣，聖殿成為國家的庫房，因此經常成為攻擊的目標。埃及的示撒在所羅門去世後五年內掠奪了聖殿（[王上14:25-38](#)）。不久之後，猶大王亞撒（公元前910-869年）耗盡了聖殿的金銀財寶，以換取敘利亞的幫助來對抗他的壓迫者—以色列王巴沙（公元前908-886年）（[15:16-19](#)）。猶大王約阿施（公元前835-796年）在年輕時被藏匿在聖殿中，以躲避兇殘的亞她利雅（[王下11](#)），後來抗議祭司挪用禮物，並為聖殿的修繕提供資金（[12:4-16](#)）。但在大祭司耶何耶大去世後，約阿施本人受到貴族的負面影響（[代下24:15-19](#)）。作為對他背道的懲罰，耶和華允許敘利亞人進攻，約阿施用聖殿的財寶來賄賂他們（[王下12:17-18](#)）。在聖殿幾乎沒有任何補充之前被拿走之物的情況下，以色列王約阿施（公元前798-782年）在擊敗傲慢的猶大王亞瑪謝（公元前796-767年）後，再次掠奪了聖殿（[14:8-14](#)）。後來，亞哈斯王（公元前735-715年）使用聖殿剩餘的資源來尋求亞述人的支持（[16:7-9](#)），儘管他最終完全臣服於他們。

其後，偉大的改革君王之一希西家（公元前715-686年），徹底翻新了聖殿，並在亞哈斯晚年期間，聖殿終在廢棄多年後恢復了崇拜（[代下29:1-9、31:9-21](#)）。然而，瑪拿西（公元前696-642年）完全逆轉了他父親的政策，將迦南和美索不達米亞的崇拜習俗帶入了聖殿（[王下21:3-7](#)）。儘管他在晚年經歷了一次悔改，並在聖殿內實施了一些改革措施（[代下33:12-19](#)），但這些措施的影響有限，最終的審判認定他的統治是猶大歷史上的污點（[王下21:10-16](#)）。

瑪拿西的孫子約西亞（公元前640-609年）是第二位偉大的改革君王。他在公元前622年修復聖殿，期間發現了失落的律法書（幾乎可以肯定是指申命記）（[王下22:3-13](#)）。因此，約西亞的改革獲得了新方向和緊迫感（[22:14-23:3](#)）。改革包括徹底清除聖殿中所有偶像崇拜的元素（[23:4-12](#)），並恢復傳統節日。然而，令人遺憾的是，約西亞的改革隨著他的去世而終止，猶大在叛教者約雅敬（公元前609-598年）統治下繼續衰落。可能就在這段時間，耶利米書宣講了他著名的聖殿講道，預言聖殿被毀（[耶7:1-8:3、26:1-19](#)），這使他與宗教領袖疏遠。在尼布甲尼撒對約雅敬叛亂的報復襲擊中（公元前601年）（[王下24:1-4](#)），耶路撒冷被攻陷（公元前596年），許多聖殿的財寶被運往巴比倫（[代下36:7](#)）。聖殿本身似乎沒有受到損壞，但當猶大在西底家（公元前597-586年）統治下，巴比倫再次侵襲時，聖殿被摧毀（[王下25:8-10](#)），剩餘的聖殿財寶全數被帶走。

所羅巴伯的聖殿

建造

雖然聖殿被摧毀，但在被擄期間，聖殿的遺址仍然是朝聖的地方（[耶41:4-5](#)）。在公元前538年，波斯王賽魯士（Cyrus）推行與早期帝國截然相反的懷柔政策，允許猶太人從被擄中返回。他還授權重建聖殿，並從波斯庫房中提供資金資助重建。

在以斯拉記中，授權重建聖殿的命令以兩種形式保存：一種是普遍的公告（[拉1:2-4](#)），另一種則是國家檔案中更為正式的備忘錄，其中記載了聖殿的主要規格以及波斯帝國承諾提供的資助數額（[6:1-5](#)）。可能只有少數猶太人選擇離開相對舒適的美索不達米亞，冒著長途旅行的危險回到他們荒廢的家園。根據以斯拉記，42,360名虔

誠的猶太人及僕人（[2:64–65](#)）在設巴薩（[1:8–1](#), [5:14–16](#)）和所羅巴伯（[2:2](#), [3:2](#), [8](#), [4:2](#)）的領導下回應了號召。他們懷著極大的熱情，在聖殿遺址上重建祭壇，使傳統崇拜模式得以恢復（[3:1–6](#)）。猶太人利用來自波斯的撥款以及他們自己的捐贈（[2:68–69](#), [3:7](#)），開始規劃第二聖殿並奠定基礎（[3:7–13](#)）。最初的熱情因當地的反對（[4:1–4](#), [24](#)）、個人私慾和農作物失收（[該1:2–11](#)）而迅速消退。公元前520年（[拉4:2](#) ; [該1:1](#); [亞1:1](#)），在先知哈該和撒迦利雅的激勵下，猶太人在所羅巴伯和大祭司約書亞的帶領下開始重建。儘管受到官方的懷疑，甚至還有直接的反對，工程仍然繼續進行，聖殿最終在公元前515年完工並奉獻（[拉5:1–6:22](#)）。

關於所羅巴伯聖殿的具體特徵，我們所知甚少。有人可能會推測所羅巴伯聖殿遠不如所羅門的聖殿（[該2:3](#)），但這可能僅適用於建造初期的情況。事實上，第二聖殿屹立了超過500年。[以斯拉記六章3節](#)中記載的尺寸並不完整；新聖殿無疑與它的前身大小相仿，並可能建於同一基址。而且，建造技術似乎遵循了原本的方法，以木材層作為石工部分的框架（[4節](#)）。此外，聖殿還設有其它附屬設施，可能類似於所羅門聖殿的旁屋（[拉8:2](#) [9](#); [尼12:44](#); [13:4–5](#)）。如果波斯的援助如他們承諾般的充足（[拉6:8–12](#)），那麼第二聖殿應比一般認為的更加宏偉和堅固。

後來的歷史

在次經、偽經、猶太教著作和歷史學家約瑟夫（Josephus）的著作中，有許多參考資料幫助我們了解聖殿的歷史，並提供了更多關於它結構和裝飾的細節。約瑟夫引用阿布德拉的赫卡塔埃烏斯（Hecateus of Abdera，公元前四世紀）的記載，指出聖殿是一座大型建築，位於約500英尺乘150英尺（152.4公尺乘45.7公尺）的圍牆內，四周有石牆圍繞，中間有一座由未經雕琢的石頭製成的祭壇，與所羅門的銅壇大小相同（參[代下4:1](#)）。在聖所內有一個金壇的香和一個燈台，火焰日夜不停的燃燒。約瑟夫還指出，當西流古（Seleucids）取代托勒密王朝（Ptolemies）成為耶路撒冷的統治者時，安提阿古三世（Antiochus III，公元前223–187）曾為聖殿提供財政支持。

公元前二世紀初，便西拉（Ben Sirach）曾稱讚大祭司俄尼亞的兒子西門，因為他致力於加固和修復聖殿。馬加比一書（First Maccabees）提供了寶貴的記載，描述了安提阿古四世·伊皮法尼（

Antiochus IV Epiphanes，公元前175–164年）迫害期間聖殿所遭受的劫難。馬加比一書記載了燔祭壇的玷污（[馬加比一書1:54](#)），以及金燈台、香壇、供桌、幔子和其它珍寶的掠奪（[馬加比二書5:15–16](#), [6:2–4](#)）。當聖殿被奪回並修復時，凱旋歸來的馬加比鬥士把西流古奪走的物品重新放回聖殿，除了獻祭的壇外，因為它被視為極度污穢，所以被拆除並用未經雕琢的石頭而建造的新壇所取代（[馬加比一書4:36–61](#) ; [馬加比二書1:0:1–9](#)）。顯然，聖殿區域被作為堡壘，既是對抗在馬加比時期駐紮在耶路撒冷的西流古駐軍，也是後來哈斯蒙尼家族（Hasmonean）時期衝突的堡壘。當龐培（Pompey）在公元前約63年攻佔耶路撒冷時，他進入聖殿以宣示自己的主權，但並未掠奪，從而表現出對聖殿的尊重。

所羅巴伯聖殿的歷史在希律時期結束，當希律於公元前37年在羅馬的幫助下控制耶路撒冷時，一開始他小心翼翼地保護聖殿免受重大損壞，並於公元前21年左右開始拆除它，為建造自己的宏偉聖殿做準備。

希律王的聖殿

除了新約中超過100處提及希律王時期的聖殿之外，我們關於這個聖殿的資料源自猶太歷史學家約瑟夫和米多特（Middoth，猶太拉比文獻的一部份）。然而，兩者在細節上存在著相當大的差異，因此任何嘗試復原希律聖殿的嘗試都難以得出確切結論。由於約瑟夫與聖殿同時代（他大約出生於公元37年，並於二世紀初去世），他可能比米多特更可靠，因為米多特成書日期約於公元150年，並偶爾有誇大之嫌。而考古研究則在確定外牆和門的位置方面提供了幫助。

希律建造聖殿的動機是政治性的而非宗教性的。作為以土買人（Idumean），他希望通過建造一座如同所羅門般宏偉的聖殿來安撫他的猶太臣民。為了消除對聖地可能被亵瀆或現有聖殿被拆除後不再重建的擔憂，希律訓練了1,000名祭司作為石匠，並在工程開始前積累了大量材料。希律的聖殿沿用了歷代聖殿的三部分結構設計，但門廊的規模更為龐大。因為希律的聖殿採用當時的希臘-羅馬建築風格建造，因此大家會認為它與所羅巴伯聖殿不同。建殿工程在公元前20年開始，雖然主要部份很快就建成（在十年內全面運作），但

整個項目直到公元64年才完成，卻僅在六年後便被羅馬人摧毀。

希律首先準備場地，清理平整了一個大約從北到南500碼（457.2公尺）和從東到西約325碼（297.2公尺）的地方，又在某些地區切割部份岩石，並在其它區域用碎石填補。而圍牆的大部分結構至今仍存，由平均約15英尺（4.6公尺）長、約4英尺（1.2公尺）高的石塊建成。南牆角落的一些石塊重達70噸（63.5公噸）。

聖所本身似乎是以所羅門聖殿的相同尺寸為基礎。它分為聖所，長60英尺（18.3公尺），寬30英尺（9.1公尺），高60英尺，以及至聖所，這是一個30平方英尺的空間。至聖所內沒有家俱，與聖所之間由一個幔子隔開。聖所有七枝燈台、陳設餅的桌子和祭壇。與所羅門聖殿的主要差異是宏偉的門廊，寬和高均為150英尺（45.7公尺）。外面有一個大約30英尺（9.1公尺）寬、40英尺（12.2公尺）高的門口，內部有一個大約一半大小的門口通向聖所。通往至聖所和聖所上方設置空的房間，屋頂高度統一為150英尺（45.7公尺）。屋頂上的金釘防止鳥類停留並污染建築。與前幾座聖殿一樣，這座聖殿朝東，其它三面環繞著三層房間，高達60英尺（18.3公尺）。所用的石材是當地的白色石材，切割成巨大的石塊並高度磨光。

從祭司院的12級階梯可通往門廊。門廊前中央放置著獻祭的祭壇，距離門廊33英尺（10.1公尺）。祭壇由未經雕琢的石頭製成，是一個多層結構，高15英尺（4.6公尺），底座約48平方英尺（14.6公尺）。律法允許以色列男性每年一次在住棚節期間進入此區域，繞行獻祭的祭壇。其它時候他們則被限制在以色列院內。以色列院東面是婦女院，通過15級階梯和由哥林多銅製成的華麗大門與之隔開。這裡是聖殿開支的奉獻箱所在之處（[可12:41-44](#)）。下一個院宇是大型的、較低的外邦人院，環繞內院，並由欄杆和一系列警告告示將內院隔開。這些告示中有兩個已被挖掘出來，上面用拉丁文和希臘文寫著禁止外邦人進入內院，違者處死。這個外院被廣泛使用，其牆內側是一個柱廊，南側由四排近40英尺（12.2公尺）高的柱子支撐，稱為皇家門廊，其它側面有兩排柱子，東側的柱廊被稱為「所羅門的廊」。這裡是設置兌換銀錢和販賣商品的地方，也是公會開會的地方，基督和文士在此教導和辯論（[可11:27](#)；[路2:46](#), [19:47](#)；[約10:23](#)）。早期教會在遭與

其敵對的猶太教拒絕前，也會在這裡聚集（[徒3:1](#)，[5:12](#)）。聖殿圍牆的西北方是安東尼亞堡壘（Fortress of Antonia），羅馬總督在耶路撒冷時居住於此，羅馬駐軍也在此處理騷亂（[徒21:31-40](#)）。安東尼亞堡壘俯瞰聖殿區域，它與聖殿由一條寬闊的壕溝所隔開。大祭司的祭服存放在堡壘中，象徵著羅馬的權柄。通往外邦人院的通道有四個位於西牆的門；南牆有兩個門，地面陡然下降到山谷中，這個地點常被認為是聖殿的頂端（[太4:5](#)；[路4:9](#)）；東牆和北牆各有一個門。

聖殿在舊約中的意義

耶路撒冷的聖殿是以色列人整個民族的中心。儘管北國首任君王耶羅波安一世試圖透過在伯特利和但設立祭壇來轉移人們對耶路撒冷的關注（[王上12:26-30](#)），但耶路撒冷的至高地位從未動搖。希西家與約西亞也自然地都會努力將宗教改革推展至北方支派地區（[代下30:1-12](#), [34:6-7](#)），即使耶路撒冷被毀，它仍是北方地區民眾的朝聖中心（[耶41:5](#)）。此外，先知們預言，耶路撒冷最終將成為萬國敬拜的中心（[賽2:1-4](#)）。

聖殿是神在祂子民中居住的地方。神的同在，以榮光和雲柱為象徵，曾與會幕（[出33:9-11](#)）、帳幕（[40:34-38](#)），以及最終與聖殿相連（[王上8:10-11](#)）。看似矛盾卻正確不過的論點（paradox，又譯：弔詭、悖論、反合性）是一—雖然神是無所不在的，但聖殿被視為神永遠居住的地方（[1:3, 27](#)節）。神揀選了錫安，就像祂揀選了大衛一樣（[詩68:15-18](#), [76:2](#), [78:67-72](#)），因此聖殿被視為神的家（[27:4](#), [42:4](#), [84:1-4](#)）。

以西結的聖殿

以西結對理想中聖殿的詳細描述（[結40-48](#)）並未被用來作為所羅巴伯聖殿的藍圖。事實上，因為以西結在公元前597年被擄之前必定熟悉所羅門的聖殿，他的描述對於確定第一聖殿不確定的細節有更大的幫助。以西結的關注點是展示敬拜的純粹本質，使其免受任何玷污。這樣的敬拜將使神的榮耀得以回歸—神的榮耀曾因所羅門聖殿的敗壞而離開（[9:3](#), [10:4](#), [18-19](#), [11:22-23](#)），但如今，耶路撒冷將再次被稱為「耶和華的所在」（[43:1-5](#), [48:35](#)）。這個神學思想與以西結關於神的靈居住在祂忠實敬拜者心中的重要概念（[36:24-28](#)）有關，預示了新約信徒成為神的聖殿的教導。

聖殿在新約中的意義

基督與聖殿的關係

基督對聖殿非常尊重。當祂12歲時，祂進入聖殿的廊子，與拉比討論聖經，並稱聖殿為祂的父家（[路2:41-50](#)）。對祂來說，「神的殿」是神所居住的地方（[太12:4, 23:21](#)）。儘管祂會兩次在義怒中潔淨聖殿（[太21:12-13; 約2:13-16](#)），但祂也為城和聖殿即將被毀滅而哭泣（[路19:41-44](#)）。此外，祂常在聖殿教導，但祂自己「比殿更大」（[太12:6](#)）。當祂作為預言中在耶路撒冷出現的彌賽亞時，卻遭到拒絕，儘管伴隨著神蹟，祂預言了聖殿不可避免的毀滅（[太21:9-15, 24:1-2](#)）。在五旬節後的一段短暫時期，早期教會將聖殿作為聚會的場所，直到教會不斷增長，猶太人反對他們，迫使信徒離開耶路撒冷（[徒5:1-2, 21、42, 8:1](#)）。

教會作為聖殿

新約作者使用兩個不同的希臘文詞語來描述聖殿：*naos*和*hieron*。*Naos*指的是聖殿的聖所，即神所居住的地方。*Hieron*指的是聖殿的周圍區域以及聖所。一般來說，*naos*用來指聖殿內部的部份，即聖所和至聖所，而*hieron*則指外院和聖殿本身。

在保羅書信中，*naos*這個詞出現了六次（[林前3:16-17, 6:19; 林後6:16; 弗2:21; 帖後2:4](#)），而*hieron*僅出現了一次（[林前9:13](#)）。在這些經文中，保羅保持了上述的區分。當談到真實的聖殿時，他使用*hieron*這個詞來表示祭司在祭壇上獻上牲畜的地方（[林前9:13](#)），這個地方位於外院（參：[出27-29, 40](#)）。而當保羅提到「那大罪人，就是沉淪之子」在聖殿中行可憎惡的行為時，他使用了*naos*這個詞，指的是神居住的地方（[帖後2:4](#)）。

在其它保羅書信的經文中，*naos*被用作比喻——描繪人是聖靈的居所。在一處經文中，聖所的意象用於描述個別信徒的身體（[林前6:19](#)）；在其它所有情況下，聖所描繪的是基督的身體，即教會（[林前3:16-17; 林後6:16; 弗2:21](#)）。許多讀者誤以為哥林多前書三章16至17節是指個人，但根據希臘文本，保羅毫無疑問是在談論集體的教會（特別是哥林多的教會）。

當保羅告訴哥林多的教會他們是神的聖所時，他們會從他們對異教神廟的了解中理解這個比喻。但保羅可能想到的是耶路撒冷的那一座聖殿。外邦人有許多神明和許多神廟在一個城市中；而猶太人則在整個以色列中只有一個神和一座聖殿。這有助於維持以色列人的合一。哥林多人需要屬靈上的合一；他們因個人的偏好而分裂（見：[林前1:10-13](#)）。

在以弗所書中，保羅寫下教會論的傑作，他談到地方教會應是活潑的、有機的生命體，所有教會（整體而言）都在主裡成長為一個聖潔的聖所（[弗2:21](#)）。保羅將每個地方教會視為在該地區為神提供屬靈居所的地方（第22節），並與所有其它教會一起成長為一個聖潔的、普世的聖所，供主居住。

啟示錄中的聖殿

在約翰的啟示中，儘管他繼續使用耶路撒冷和錫安山的意象（[啟3:12, 14:1, 21:2、10、22](#)），再沒有物質層面上的聖殿。三個相互關聯的概念在書中佔主導地位。首先是由殉道者組成的教會的概念，其忠心的成員是神的聖殿（[3:12, 14:1](#)）。隨著殉道者人數的增加，這個聖殿逐漸增長（[6:11](#)）。另一個方面是聖殿作為審判的場所（[1:19, 14:15, 15:5-16:1](#)）。最後，在新天新地中，任何聖殿都是不必要的，「城內有殿，因主神—全能者和羔羊為城的殿」（[21:22](#)）。最終的狀態將是神與祂的子民同住在永恆的、屬靈的聖殿。

另見 祭壇，約櫃，陳設餅，大衛，以色列的筵席和節期，第一次猶太起義，猶太教，施恩座，供物和獻祭，祭司和利未人，聖所，聖殿中的頌歌者，所羅門（人物）。

聖潔

神主要的屬性，也是祂子民應該要培養的品格。「聖潔（Holy）」此詞在聖經中出現超過900次。舊約聖經中關於聖潔的詞語通常意指「切割」或「分離」。從根本上說，聖潔是從不潔之物中切割或分離出來，獻於純潔之物。

在舊約聖經中，聖潔應用於神時，表示祂超越於創造物之上以及祂品格上道德的完美。神是聖潔

的，因為祂完全不同於祂的創造，並對其行使主權有威嚴和力量。祂的聖潔在詩篇（[47:8](#)）和先知書（[結39:7](#)）中特別明顯，在那裡「聖潔」成為以色列的神的同義詞。因此，聖經將這些稱號歸於神：「聖潔」（[賽 57:15](#)），「聖者」（[伯 6:10](#)；[賽 43:15](#)），以及「以色列的聖者」（[詩 89:18](#)；[賽 60:14](#)；[耶 50:29](#)）。

在舊約聖經中，神的聖潔表示耶和華與一切邪惡和污穢分別出來（參：[伯34:10](#)）。祂的聖潔品格是絕對完美的道德標準（[賽 5:16](#)）。神的聖潔—祂超越的威嚴和品格上的純潔—在詩篇99篇中巧妙地平衡。第1至3節描繪了神與創造物的有限和地上的距離，而第4和5節則強調祂與罪惡的分別。

在舊約聖經中，神要求祂的子民過聖潔的生活。透過摩西，神對以色列的會眾說：「你們要聖潔，因為我耶和華—你們的神是聖潔的。」（[利 19:2](#)）。舊約聖經所要求的聖潔是內外兼備的：（1）外在的，就是禮儀的；（2）內在的，就是道德和屬靈的。舊約聖經中的禮儀聖潔，記載於摩西五經（舊約聖經的前五卷書）中，包括儀式地獻上自己於神的事工。因此，祭司和利未人是通過一個複雜的儀式，進行獻祭，被分別為聖出來（[出 29](#)），希伯來的拿細耳人，意思就是「分別出來的人」，也是如此（[民 6:1-21](#)）。像以利沙（[王下 4:9](#)）和耶利米（[耶 1:5](#)）這樣的先知也被分別為聖，作為以色列特別的先知事工。

但舊約聖經也強調聖潔的內在、道德和屬靈的層面。男人和女人，按照神的形象被創造，被召在他們的生活中培養出神自己的品格和聖潔（[利19:2](#)；[民 15:40](#)）。在新約聖經中，摩西五經中突出的禮儀聖潔則退居到次要的地位。當耶穌時代的猶太教，大多尋求藉著行為方面的禮儀聖潔（[可 7:1-5](#)），新約聖經則強調倫理層面上的聖潔而非形式層面上的（[6-12](#)）。隨著聖靈的降臨，早期教會認識到生命的聖潔是一種深刻、內在的實現，理應支配整個人對外部世界中人和物的思想和態度。

新約聖經中常見的希伯來文「聖潔」的希臘文對應詞，則表示一種沒有道德過失的內在狀態，與神的道德完美性有相對的和諧。「學像神（godlikeness）」或「敬虔（godliness）」這個詞捕捉到了希臘文中主要的聖潔觀念。另一個希臘字近

似舊約聖潔的主要概念，即從外與世俗（profane）分離出來，獻身於主，服事神。

因為新約聖經的作者假設了舊約聖經中對神的描繪，所以相對較少的在使徒文本（apostolic texts）中將聖潔歸於神。耶穌在教導門徒禱告時，肯定了神聖潔的本質，祈求父的名字能受其應有的尊崇：「願人都尊你的名為聖」（[太 6:9](#)）。

在啟示錄中，父的道德完美被以三重聖潔的稱頌來讚美，這是借用了以賽亞書的表達：「聖哉！聖哉！聖哉！ 主神是昔在、今在、 以後永在的全能者。」（[啟 4:8](#)；比較：[賽 6:3](#)）。而路加則從舊約聖經中，對神的超越性和威嚴的概念，來思考神的聖潔（[路 1:49](#)）。

同樣地，新約聖經中宣告耶穌基督的聖潔。路加（[路 1:35](#), [4:34](#)）、彼得（[徒 3:14](#), [4:27-30](#)）、希伯來書的作者（[希 7:26](#)），以及約翰（[啟 3:7](#)）都將聖潔歸於父和子。

因為聖靈來自神，揭示了祂聖潔的性情，並且是神在世界中實施祂聖潔的目的的工具，所以祂也必然是聖潔的（[太 1:18](#), [3:16](#), [28:19](#)；[路 1:15](#), [4:14](#)）。常用的稱號「聖靈」則強調了神格第三位的道德完美（[約 3:5-8](#), [14:16-17](#), [26](#)）。

在新約聖經中，聖潔也象徵著基督的教會。使徒保羅教導說，基督愛教會並為之而死，「要用水藉著道把教會洗淨，成為聖潔」（[弗5:26](#)）。彼得用從舊約聖經借來的語言，稱呼教會為聖潔的子民，將其與不信的國家分別出來，獻給主，教會是「聖潔的國度」（[彼前 2:9](#)；比較：[出19:6](#)）。

但新約聖經更常討論基督徒的聖潔。信徒在基督裡經常被稱為「聖徒」，字面意思是「聖潔的人」，因為透過信心，神稱罪人為義，宣告他們在祂面前是「聖潔」的。被稱義的罪人絕不是道德上完全的，但神確實宣告信徒無罪。因此，儘管例如哥林多的基督徒受許多的罪所困擾，保羅仍能稱呼他那些犯罪的朋友為「在基督耶穌裏成聖、蒙召作聖徒的」（[林前 1:2](#)）。儘管有罪的問題，哥林多的信徒在基督裡仍是「作聖徒的」。

然而，新約聖經非常強調基督徒日常生活中實踐聖潔的重要性。神白白地宣告信徒為義—因其信基督的信心—也命令信徒在生命中以聖潔的生活成長成熟。在神的計劃中，信仰應與成聖相輔相

成的成長。神慈愛地提供屬靈的資源，使基督徒能夠「與神的性情有分」（[彼後 1:4](#)）。

另見 神，存在與屬性。

聖經，新約中引用舊約經文

在新約著作中引用或暗示的舊約經文。

要理解新約作者如何引用舊約，是解釋聖經時，最為複雜的問題之一。對新約作者而言，顯然沒有什麼比聖經更具有塑造性和權威。然而，他們引用舊約經文的方式，對現代讀者來說往往顯得奇特。

舊約為新約提供許多詞彙和思想。除非讀者使用的聖經以特別方式標明舊約引文，否則很難察覺到這一點，因為新約作者常常將舊約的詞句融入自己的話語中，不會特別表明他們是在引用舊約。新約中明確引用的舊約經文超過400處，這些經文中，近半數會用「經上說」等字眼引入，以表明作者正在運用舊約的權威和思想。然而，在其他地方，舊約的話語已融入到作者自己的陳述中。

除了明確引用的400多處經文外，還有超過1000處地方暗示舊約的經文、事件或人物。有時，對於部分經文來說，引用和暗示之間的區別會引起爭論；通常的區別在於，作者有意引用舊約經文的話語，還是作者心中有舊約的經文，但不是有意使用這些文字。

如果經文有「經上說」這樣的引言公式（如[羅10:11](#)；參[賽28:16](#)），我們便很容易辨認出這屬於引用；如果沒有引言公式，我們則很容易忽略明確的引用（[羅10:13](#)；參[珥2:32](#)）。暗示則更難辨認，但卻往往是解釋的關鍵，例如，[約翰福音一章14至18節](#)提到榮耀、恩典和真理、摩西，以及沒有人見過神，與[出埃及記三十三章17節至三十四章8節](#)一同閱讀時，讀者會更容易理解其中關係，體會更加深刻。在出埃及記這處經文中，神的榮耀和祂的恩典與真理向摩西顯現；作者藉此顯示，神在耶穌裡所賜的啟示，比出埃及記記載，神賜給摩西的啟示，是更加完整的。

此外，許多新約經文都受到舊約經文啟發，有類似舊約經文的思想和詞語，即使新約作者未必有意暗示那些舊約經文（例如[太16:19](#)；[賽22:22](#)）

。作者想法背後的原因不明，但在這些情況下，新約確實反映了舊約時期的思想、文化和措辭。

舊約引用的分佈

新約書卷顯示，最依賴舊約的書卷包括馬太福音、約翰福音、羅馬書、希伯來書、彼得前書和啟示錄。然而，這樣的說法可能會引起誤解，因為不同作者使用舊約的方式皆有不同。

馬太福音約有62次引用或有意反映舊約經文，其中近一半使用了引言公式。相對而言，啟示錄從未引用舊約，也從未使用引言公式，但其依賴舊約的程度可能超過其他新約書卷。希伯來書約有59次引用或有意反映舊約，同樣在其中一半引用時，有使用引言公式。約翰福音則只有18次引用，幾乎每次都使用引言公式。然而，舊約的暗示幾乎存在於約翰福音的每一頁，以致有些學者認為，約翰是以出埃及記、猶太節期或舊約人物和意象為藍本，來構建他的敘述。保羅在羅馬書中引用舊約54次（其中約四分之三有引言公式），而在其他保羅書信中，引用頻率顯著降低（例如，哥林多前書16次，加拉太書11次，腓立比書1次，帖撒羅尼迦前書1次）。

此外，腓立比書和帖撒羅尼迦前書分別只引用舊約1次，一些書卷則極少或從未明確引用舊約。歌羅西書、提多書、腓利門書和約翰書信完全沒有引用舊約；提摩太後書和猶大書各引用1次；而彼得後書和提摩太前書各引用2次。

重要的是，我們要意識到，作者會視乎讀者是否熟悉舊約來使用；或當作者要描述與基督和教會相關的事件，而舊約必不可少時，他們都會使用舊約。最經常使用舊約的書卷（馬太福音、約翰福音、羅馬書、希伯來書、彼得前書和啟示錄），若不是源於猶太背景，就是面向猶太受眾，或者像羅馬書和約翰福音一樣，特別討論猶太人和基督徒的關係。福音書大幅引用舊約，因為在傳達耶穌在神計劃中的身份和重要意義時，舊約的用語是必需的。同樣，彼得前書也頻繁引用舊約，因為作者試圖向受逼迫的受眾傳達他們是神的子民，會承受神的應許。

解經的困難

人們想到新約引用舊約經文時，通常只會將其理解為預言。有些人將新約應用於基督和教會的舊約陳述語句進行統計，錯誤聲稱這些舊約經文是

證明耶穌是彌賽亞的預言。這種做法充滿漏洞，因其過於簡化，既未能公平對待舊約，也未能正確理解新約如何引用舊約。當然，早期教會確實有使用舊約，來表明耶穌成就神的應許，並完成神的工作；但教會對舊約的使用方式多樣，其中許多不能歸類為將會應驗的預言。預言本身非常複雜，不能僅限於具預測性質的思考。

部分最明顯的解經難題，可以見於馬太福音，惟其他書卷也有類似情況。[馬太福音二章15節](#)：「我從埃及召出我的兒子來」，是引用[何西阿書十一章1節](#)；但在何西阿書中，這些話語並不是指彌賽亞，而是指以色列國。同樣，[馬太福音二章18節](#)引用[耶利米書三十一章15節](#)（「在拉瑪聽見號咷大哭的聲音，是拉結哭她兒女，不肯受安慰，因為他們都不在了」），應驗在伯利恆無辜嬰孩被殺的事件，但在耶利米書中，這是為耶路撒冷的毀滅而哭泣。[約翰福音十二章40節](#)將[以賽亞書六章10節](#)視為耶穌事工的應驗，但這節經文原是描述以賽亞的呼召，而不是關於彌賽亞事工的預言。這些例子只是冰山一角，類似例子還有很多，但應該已足以說明問題。因此，新約作者常被指責扭曲經文，但這種指控與將所有預言視為具預測性質的預言一樣，是過於簡化，並源自同樣的誤解。因此，理解新約中如何使用舊約時，必須處理新約作者使用舊約的多種方式，以及新約作者所採用的方法。

在解經時，還會遇上其他困難。有時，新約作者會指出某些與基督相關的事實應驗舊約，但我們無法確定他所指的具體經文。例如，[約翰福音七章38節](#)：「從他腹中要流出活水的江河」這句話之前有「經上說」，但沒有任何舊約經文有這樣的表述，可能是暗示在曠野中出水的磐石（[出17:1](#)），或是從新殿中流出的水（[亞14:8](#)），或更廣泛指[以賽亞書五十八章11節](#)。同樣，基督被稱為拿撒勒人的預言（[太2:23](#)），背後的舊約經文難以確定，可能是指[以賽亞書十一章1節](#)中「枝子」一詞的希伯來文，但這一聯繫不易確立，且無法確定。另一個類似的例子是[哥林多前書十四章34節](#)，保羅指出婦女應該順服，就像律法所說的那樣，但沒有舊約經文曾表達這一思想。他的陳述可能應理解為歸納所得，而非引用或暗示。同樣，在某些情況下，舊約經文似乎歸於錯誤的舊約書卷，在[馬可福音一章2至3節](#)中的舊約引用歸於以賽亞書，但實際上綜合引用出自[埃及記二十三章20節](#)、[瑪拉基書三章1節](#)和[以賽亞書四十章3節](#)。[馬太福音二十七章9至10節](#)引用了一段經文，作

者說是出自耶利米書，但實際上依照的是[撒迦利亞書十一章13節](#)，可能最好描述為[撒迦利亞書十一章12至13節](#)的歸納，並加入[耶利米書三十二章6至9節](#)的部分用語。然而，這兩個例子並未造成重大問題，因為經文的來源可能來自各種先知論的結集，在這種情況下，就會用較著名的先知來表示來源。

在引用舊約經文時，其措辭並不一定符合現代舊約的形式。正如今天有多種聖經譯本一樣，新約作者在撰寫時，也有各種形式的舊約經文。至於希伯來文經文（舊約大部分是用希伯來文寫成的），當時亦存在不同的傳統，這些希伯來傳統之間的差異相對較小。由於巴比倫被擄後亞蘭文的重要性日益增加，加上亞歷山大大帝征服各地後，希臘文的重要性也隨之增加，因此在新約撰寫期間，舊約仍然以這兩種語言為人所知並使用。事實上，猶太人在會堂崇拜時，讀完希伯來文的舊約後，會需要用亞蘭文來轉述讀經內容，以便所有人都能理解。這些意譯後來被記錄下來，稱為他爾根（Targums）。公元前三世紀的舊約希臘文譯本稱為「七十士譯本」，但當時人們仍會使用其他希臘文譯本。因此，新約引用的措辭不一定與希伯來文舊約經文完全一致。

公元一世紀的巴勒斯坦地區，已經存在各種形式的舊約經文。除此之外，還有一個複雜因素，就是新約作者往往不打算準確引用舊約。使用正式引號是現代的做法，而古代作家並未同樣重視技術上的準確性。他們更關心經文本身的用意，因此可能會逐字抄寫或引用，憑記憶引用、使用或改編部分經文，甚至在借用經文來表達自己的觀點時更改某些詞語（新約作者經常使用舊約描述神過去作為的話語，來解釋神在他們時代的作為）。新約引用與舊約經文之間的差異是否重要，取決於該引用的使用方式，以及這種使用在多大程度上依賴於經文的差異。

一些例子應該可以說明這些困難的性質。[以弗所書四章8節](#)引用了[詩篇六十八篇18節](#)。然而，希伯來文和七十士譯本讀作：「你已經升上高天，擄掠仇敵；你在人間，就是在悖逆的人間，受了供獻」，以弗所書則記錄這節經文為「他升上高天的時候，擄掠了仇敵，將各樣的恩賜賞給人」。保羅強調基督已經賜恩典給人們用於事工。他可能是改編了舊約經文的措辭來表達他的觀點，或是引用了一個不同的版本「祔賜禮物」。有些譯本確實有這種讀法。事實上，他爾根將這節經文

理解為摩西將律法之言賜給人類，保羅很可能是將這種理解用於基督帶來的新啟示。

[馬太福音一章23節](#)引用了[以賽亞書七章14節](#)，但希伯來文經文和馬太福音的措辭有明顯差異。希伯來文為「主自己要給你們一個兆頭，必有童女懷孕生子，給他起名叫以馬內利」，而馬太福音的經文為「必有童女懷孕生子；人要稱他的名為以馬內利」。七十士譯本確實像馬太福音一樣使用了「童女」一詞，但並不是馬太福音引用的來源，因為還存在其他差異。有些人認為，「你要稱（和合本譯為給他起名）」改為「他們要稱（和合本譯為人要稱）」是馬太福音應用這句話於耶穌身上時，所作的改變。然而，這段引用有幾個已知的傳統，並且從死海古卷發現的以賽亞書經文，也可以部分支持馬太福音的讀法。

[羅馬書十一章26至27節](#)是以賽亞書五十九章20至21節和部分[以賽亞書二十七章9節](#)的綜合引用，但其中有幾個重要的差異。其中一個差異是，舊約經文說「救贖主來到錫安」，而羅馬書則寫為「救主從錫安出來」。這種將「來到錫安」改為「從錫安出來」的變動，可能表明保羅使用了不同的經文傳統，或者是保羅有意改動；或更有可能的是，這反映了詩篇十四篇7節的措辭。

留意新約作者在引用舊約經文時的困難，將有助我們避免簡化的解讀和草率的結論。在研究的時候，我們不僅需要關注所引用的是哪段經文，還需關注所引用的是哪個譯本，以及作者如何使用，這顯然是非常重要的。此外，我們還應留意，新約作者可能認識一些經文譯本，只是如今已經散失。

新約作者的方法

新約作者使用的方法並非當時獨有，公元一世紀的猶太教也廣泛應用這些方法。事實上，無論是引用的技巧，還是對舊約經文的理解，都可以在猶太教中找到相似之處。例如，從引用技巧的角度來看，死海古卷、拉比著作以及其他文獻也使用了相似的引言公式。拉比們常用的「串珠法」(pearl stringing)，即把來自舊約不同部分（律法書、先知書、聖卷）的經文串聯並應用於某一主題，特別體現在保羅的著作中（如[羅馬書九章12至19節](#)或[十一章8至10節](#)）。與此相關的還有一種方法，即引用含有關鍵詞的經文（如[彼得前書二章6至8節](#)引用含「石頭」的經文，或[羅馬書](#)

[十五章9至12節](#)把提到「外邦」的經文連在一起）。

新約解釋舊約經文的方法，同樣見於猶太教。一些經文是按照「字面意思」來解釋的，例如耶穌在受試探時的回應（見經文引用的[申8:3, 6:16, 6:13](#)；在[太4:3-10](#)），祂對婚姻的教導是基於創世記二章24節（[太19:5](#)），或保羅引用哈巴谷書二章4節（[羅1:17](#)）或創世記十五章6節（[羅4:3-9](#)），類似的例子不勝枚舉。至於預言，有些陳述按照舊約的意圖以「字面」或「直接」的方式應驗（例如，彌迦書五章2節預言彌賽亞將出生在伯利恆；[太2:4-6](#)）。耶利米書三十一章31至34節中對新約的應許，被認為在基督裡直接應驗（[來8:7-13](#)）。約珥書二章28至32節關於神的靈澆灌的預言，在五旬節事件中直接應驗（[徒2:17-21](#)），但預言中的日頭要變為黑暗、月亮要變為血，顯然並未按字面意思理解。

另一種解釋方法基於群體一致 (corporate solidarity) 的概念。這個術語試圖傳達這樣的想法：神子民中的個體不僅僅是個人，也是更大整體的一部分。因此，對個人的描述適用於整體，反之亦然。這就是為什麼在以賽亞書中，耶和華的僕人既指國（[44:1](#)），也指個人（[52:13-53:12](#)）。王有時被視為國的代表。最容易看到群體一致概念的例子是亞干的罪如何影響了全部百姓（[書7章](#)），或大衛數點百姓的罪（[代上21:3-8](#)）。

歷史呼應 (correspondence in history) 並不是解釋方法，而是一種思考神的方式，假設神子民所經歷的事情是過去幾代人也會經歷；而神是信實的，祂在當下的工作方式與祂過去的方式一致。因此，神子民的試煉和拯救，常常是借用以前神子民的記載來表達。以賽亞書將預期的拯救描述為第二次出埃及（[11:15-16](#)）。以西結書將立於百姓中的王描述為第二個大衛（[結37:25](#)）。在新約中，[啟示錄第二十二章](#)以伊甸園的措辭描述新天新地（[創2-3章](#)）。有時這種技巧會被描述為「預表」，但這個術語已被用於許多有問題的解釋，容易產生誤導。最重要的是，這個概念反映神與神在祂子民中工作的看法。

透過這兩個概念，我們可以理解新約引用舊約的方式。耶穌是應許的拯救者，末後的日子已在祂的事工中開始，這種信念隨處可見。[何西阿書十一章1節](#)可以在[馬太福音二章15節](#)中引用，正是因為群體一致和歷史呼應。對於國的描述也適用於

耶穌作為國的代表，並且他們在各自的歷史中也有對應。[耶利米書三十一章15節](#)可以用在[馬太福音二章18節](#)中引用，也是因為歷史呼應，特別是因為耶利米書展望神對以色列的旨意，並預言新約（[31:17、31-34](#)）。馬太看到這歷史呼應，並且相信這應許的救恩已經在耶穌裡實現。[約翰福音十二章40節](#)引用[以賽亞書六章10節](#)來描述耶穌的事工，並非扭曲了舊約經文的意思，而是因為他看到神的使者過去經歷的事情，在耶穌的事工中再度發生，甚至達到終極的應驗。這樣的歷史呼應例子不勝枚舉。

另外還有一些經文似乎是舊約經文的實現。某些引用似乎在耶穌的事工中「活現」出來，由於他們篤信耶穌及其國度，新約作者經常看到某些舊約經文在耶穌身上實現，並且充滿生命。[詩篇一一八篇22節](#)原本並不是針對彌賽亞的預言，但耶穌將其看作是對祂事工的描述（[太21:42](#)），早期教會也將這節經文應用於耶穌的死與復活（[徒4:11](#)）。[以賽亞書第五十三章](#)是另一處新約視為實現在耶穌事工中的經文（見[徒8:32-35](#)和[彼前2:22-25](#)）。一些基督徒將[詩篇第二十二篇](#)視為耶穌受難的預言，但它似乎更像是舊約一位義人受難的哀嘆。通過歷史呼應，基督徒看到詩人的遭遇在耶穌的受難中得以實現，這篇詩篇便為人直接使用，描述神的義人所遭受苦難。[以賽亞書四十章3節](#)的話，描述了施洗約翰的事工（太3:3）。猶太人已將這節經文視為神末日拯救的預言，而早期教會則認為施洗約翰正在實現先鋒的工作。路加福音認定這一角色（[路3:4-6](#)），又把同樣的角色應用於耶穌的門徒身上（[9:52、10:1](#)）。這似乎是經文實現與歷史對應的又一例子。在其他地方，教會將原本指向基督的思想，應用於基督徒（例如，[彼得前書二章4至5節](#)中的石頭；[使徒行傳十三章46至47節](#)中受苦僕人的事工）。

要以最簡便的方式，描述舊約如何在基督裡「應驗」，就是說舊約就在耶穌裡完全和終極實現。即使沒有實際引用，舊約中的觀念，如先知、祭司或君王的形象，都在耶穌身上完全實現，成為所有舊約模式的理想與具體呈現。祂告訴宗教權威：「在這裡有一人比所羅門更大」（[太12:42](#)）或「在這裡有一人比殿更大」（[太12:6](#)）。涉及

歷史呼應或實現的經文也引導人們相信，耶穌是舊約經文的高峰。

使用舊約的目的

新約對舊約的多樣詮釋與應用，反映了在事實上，舊約會被用於多種目的。人們常常只想到使用舊約來證明耶穌是彌賽亞，但事實上，舊約有多種用途和不同目標。許多舊約經文確實被用來證明耶穌是彌賽亞，是舊約應許的實現（[路4:16-21](#)）。然而，除了強調這一應驗，其他經文也被應用在耶穌身上，以達致不同目的：傳福音（[徒8:3-35](#)）、示範或說服（[徒13:33-35](#)）、責備（[可7:6-7；羅11:7-10](#)），以及描述（[啟1:12-15](#)）。另一方面，許多新約引用的舊約經文並非直接與彌賽亞有關，而是被改編來傳遞神對生活或倫理方面的話語。例如，耶穌引用[創世記二章24節](#)來支持祂對離婚的教導，以回應由民事上關於離婚的規定所引發的問題（[申24:1；太19:1-12](#)）。強調舊約的誠命，表明誠命對基督徒的重要性（[太19:16-22；羅13:8-10](#)）。舊約的陳述也常針對具體問題。保羅處理哥林多的驕傲問題，是引用[耶利米書九章24節](#)（「誇口的，當指著主誇口」，[林前1:31](#)）來解決；[彼得前書三章10至12節](#)包含[詩篇三十四篇12至16節](#)作為倫理指導，[三章14至15節](#)借用了[以賽亞書八章12至13節](#)來應對人們恐懼苦難；[以弗所書六章14至17節](#)中的屬靈軍裝，主要來自舊約經文。這樣的例子多不勝數，毫無疑問，舊約是用來描述基督徒的生活存留。事實上，新約討論的幾乎所有主題，都在某處通過舊約的術語和引用呈現。舊約經文也經常用來描述教會作為神的末世子民。[何西阿書二章23節](#)用來顯示，那些以前不是神子民的人，如今成為神的子民（[羅9:25-26；彼前2:10](#)）；幾段舊約經文豐富了[彼得前書二章9節](#)對教會的描述。提到神話語的舊約經文，也被用來描述使徒的宣講（[羅10:8；彼前1:24-25](#)）。舊約又會引用來描述人類的罪惡狀況（[羅3:10-20](#)）；救恩通過舊約的概念和符號來解釋，並且是基於舊約的陳述（[約6:31-33；加3:6-13](#)）。但以理書的話語描述耶穌的再來（[7:13-14；參太24:30](#)）。甚至早期基督徒的敬拜也通過舊約來表達（見[徒4:24；羅11:34-35](#)）。

聖經抄本與文本（新約）

由抄寫員製作的新約書卷副本，以及從這些副本製作出的版本。多重抄本同步聽寫（在經文室中，一位朗讀者向許多抄寫員口述經文，然後他們寫下經文）出現之前的幾個世紀，所有手稿的抄本都是單獨製作的—每位抄寫員都根據範本製作一份抄本。

十五世紀古騰堡（Johannes Gutenberg）發明活字印刷術之前，所有文獻的抄本都是經人手抄寫的（因此，稱為「抄本（manuscript）」）。根據目前的統計，有99份蒲草紙抄本、257份大楷體抄本（uncial manuscripts，又譯「安色爾抄本」）、以及2,795份小楷體抄本（minuscule manuscripts，又譯「小草體抄本」）。在此列表中，我們還可以再加上2,209卷希臘文經課集（Greek lectionaries）。因此，我們擁有超過5,350份希臘文新約聖經全部或部分的抄本。沒有其他希臘文獻能夠擁有如此多的數量。

概述

- 重要的蒲草紙抄本
- 重要的大楷體抄本
- 新約文本

重要的蒲草紙抄本

蒲草是一種高大的水生蘆葦，其髓部被切成條狀，交叉排列並粘合在一起製成書寫頁面。埃及的蒲草卷自公元前三千年初期以來就被用作書寫表面。希臘人在公元前900年左右採用了蒲草紙，後來羅馬人也採用了它。然而，現存最古老的希臘文蒲草紙卷可追溯到公元前四世紀。可惜的是，蒲草紙是會腐爛的，需要乾燥的氣候才能保存。這就是為什麼這麼多蒲草紙抄本都是在埃及的沙漠中發現的。

新約蒲草紙抄本（縮寫為P）通常被認為是現存最早的新約抄本。大致來說，最重要的抄本可以分為三類：俄西林古蒲草紙抄本（來自埃及俄西林古〔Oxyrhynchus〕）、（2）比提蒲草紙抄本（the Beatty Papyri，以擁有者命名）；以及（3）伯默蒲草紙抄本（the Bodmer Papyri，以擁有者命名）。

俄西林古蒲草紙抄本

自1898年開始，格倫費爾（B. P. Grenfell）和亨特（A. S. Hunt）在埃及俄西林古的古代垃圾堆中發現了數千片蒲草紙殘片。這個遺址出土了大量的蒲草紙殘片，包含各種書寫材料（文學、商業和法律合同、信件等），以及超過40份包含新約部分的抄本。一些來自俄西林古的較著名的蒲草紙抄本如下：

P1 (P. Oxy. 2)

這份二世紀晚期的抄本包含馬太福音一章1至9、12、14至20節。格倫費爾和亨特在1896至1897年的冬天前往俄西林古（現稱埃爾巴納薩〔El Bahnsa〕）尋找古代基督教文獻。P1在挖掘的第二天被發現。這在當時所有新約部分的抄本中是最早的一—至少比梵蒂岡抄本（Codex Vaticanus）早一百年。P1的抄寫員似乎忠實地遵循了一個非常可靠的範本。P1在有主要異文（variants）的地方，與最佳的亞歷山大類型證據（尤其是B〔梵蒂岡抄本〕）一致，且很少有差異。

P5 (P. Oxy. 208和1781)

這份三世紀抄本的兩個不同部分是由格倫費爾和亨特在俄西林古發掘出來的，兩者都來自同一份蒲草紙抄本。第一部分的一個殘片上包含約翰福音一章23至31、33至40節，而另一個殘片則包含約翰福音二十章11至17節—可能來自一份只包含約翰福音抄本的第一和最後一個折頁。這部分於1899年發表在俄西林古蒲草紙抄本第二卷中；第二部分（包含約翰福音十六章14至30節）直到1922年才在俄西林古蒲草紙抄本第十五卷中發表。

在查驗了第一部分後，格倫費爾和亨特說：「這個文本質量很好，並且似乎與西奈抄本（Codex Sinaiticus）的文本有幾處相似之處，在某些讀法（readings）上兩者是一致的，這在其它地方是沒有的。」該蒲草紙抄本以簡潔著稱，以文書手寫體寫（documentary hand）成。

P13 (P. Oxy. 657和PSI 1292)

這份抄本可追溯至公元175至225年間，包含來2:14-5:5, 10:8-22, 10:29-11:13, 11:28-12:7的十二列內容。希伯來書的文本是用改進的文書手寫體寫在包含李維（Livy）新摘要的蒲草紙背面。因此，一些學者認為這份抄本可能是由一位羅馬官員帶到埃及，並在他離職時留下的。P13與B

的內容一致，並且補充了B缺失的部分—即從希伯來書九章14節到結尾。P13和P46的文本幾乎相同。在總共88個異文單位中，兩者有71個一致，只有17個不一致。

P77 (P. Oxy. 2683 + 4405)

這份抄本可追溯至公元150–75年，這是最早的馬太福音抄本（23:30–39）。這份抄本顯然是一部文學作品，它是用優雅的筆跡寫成的，其章節劃分系統或者是根據一個標準或者後來成為了標準，還包括有標點符號和氣號。P77與西奈抄本有密切的文本關聯。

P90 (P. Oxy. 3523)

這份第二世紀的抄本（約150–75年）包含約翰福音十八章36節至十九章7節。這種書寫（直立、圓潤、優雅的字體）非常像P66中的字跡。此外，P90與P66的相似性高於與其他任何一部抄本的相似性，儘管它與P66並不完全一致。

P. Oxy. 4404

包含馬太福音二十一章34至37、43、45節，這份抄本可能是現存最早的新約抄本，因為其書寫風格是早期羅馬風格，因此可以追溯到二世紀初。

切斯特比提蒲草紙抄本

這些抄本是切斯特比提（Chester Beatty）和密西根大學在1930年代從埃及的一位商人手中購買的。這個收藏中有三份抄本是非常早期的，其中包含了大量新的新約文本。P45（約公元200年）包含了四福音書和使徒行傳的一部分；P46（約公元125年）幾乎包含了保羅的所有書信和希伯來書；以及P47（三世紀）包含啟示錄九至十七章。

P45 (切斯特比提蒲草紙抄本I)

這份抄本包含四福音書和使徒行傳（太20:24–32, 21:13–19, 25:41–26:39；可4:36–9:31, 11:2–7–12:28；路6:31–7:7, 9:26–14:33；約4:51–5:2, 21–25, 10:7–25, 10:30–11:10, 18–36, 42–57；徒4:27–17:17）。這份抄本的原始書卷順序可能是：馬太福音、約翰福音、路加福音、馬可福音、使徒行傳（所謂的西方順序〔Western order〕）。凱尼恩（Kenyon）確定這份抄本的日期為三世紀初，這個日期得到了蒲草紙抄本學家舒巴特（W. Schubart）和貝爾（H. I. Bell）的確認。在與經文鑑別和希臘文新約聖經重要版本的

現代手冊中，這一日期仍然被使用，但某些字母的一致形態，暗示了一個更早的日期—可能是在二世紀末的某個時候。

P45的抄寫員並沒有打算完全抄寫其範本。他書寫時擁有很大的自由度—隨意地調整、平滑化、替換。簡而言之，抄寫員實際上並沒有複製字詞。他理解了語言的內容意思，並用自己選擇的詞語或重新排列的順序來抄寫。因此，P45的抄寫員實際上是一位註釋者和意譯者。

P46 (切斯特比提蒲草紙抄本II)

這部抄本包含了保羅的大部分書信（不包括教牧書信），順序如下：羅5:17–6:14, 8:15–15:9, 15:11–16:27；來1:1–13:25；林前1:1–16:22；林後1:1–13:13；弗1:1–6:24；加1:1–6:18；腓1:1–4:23；西1:1–4:18；帖前1:1, 1:9–2:3, 5:5–9, 23–28（每卷書信都有小部分缺失）。

這份抄本最初被認為是三世紀初的作品，但隨後有人將其日期提前至二世紀。抄寫這份抄本的抄寫員使用了一份早期且優秀的範本。他是一位專業的抄寫員，因為在幾卷書的結尾有「行（stichoi）」的標記（見羅馬書、哥林多後書、以弗所書、腓立比書的結尾）。「行」是抄寫員用來記錄抄寫了多少行以獲得相應報酬的標記。很可能是抄寫室的官方人員（或許與教會圖書館有關）為這份抄本編頁並標示出「行」。抄寫員自己在書寫過程中做了一些修正，然後其他幾位讀者也在這裡或那裡做了一些修正。

P46的文本顯示出與B的關聯性很大（尤其是在以弗所書、歌羅西書和希伯來書中），其次是與西奈抄本的關聯。P46與後來的亞歷山大文本的相關文本的相符程度要低得多。簡而言之，P46是原始的亞歷山大抄本（proto-Alexandrian）。在希伯來書中，P46和P13顯示幾乎相同的文本。總共88個異文單位中，兩者有71個一致，只有17個不一致。

P47 (切斯特比提蒲草紙抄本III)

這部三世紀的抄本包含啟示錄九章10節至十七章2節。P47的文本與西奈抄本而非其他抄本（包括亞歷山大抄本和重抄的以法蓮抄本〔Codex Ephraemi Rescriptus〕）的契合度最高，儘管它經常顯示出獨立性。

伯默蒲草紙抄本

這些抄本是伯默（M. Martin Bodmer）在1950年代和1960年代從埃及的一位交易商手中購買的。這個收藏中的三個重要蒲草紙抄本是P66（約公元175年，幾乎包含了整卷約翰福音），P72（三世紀，包含彼得前書、彼得後書和猶大書），以及P75（約公元200年，包含大部分的路3章至約15章）。

P66（伯默蒲草紙抄本II）

這份抄本包含了約翰福音的大部分內容（1:1-6:11, 6:35-14:26, 29-30, 15:2-26, 16:2-4、6-7, 16:10-20:20, 22-23, 20:25-21:9）。該抄本不包括行淫婦人的經文（7:53-8:11），對於這段被認為是後加的經文，該抄本是沒有收錄它的最早證據。這份抄本的時期通常被認為是大約公元200年，但著名的古文字學家亨格（Herbert Hunger）認為P66應該被定為二世紀上半葉，甚至是二世紀第一季度。

根據最近的研究，顯然P66保存了三個人的工作成果：原始抄寫員、非常全面的校訂者和次要的校訂者。P66的原始抄寫員以熟練手法，用較大的字體書寫，以填滿抄本。大字體顯示這是為基督徒會眾朗讀而寫的。該文本顯示出抄寫員對聖經其它部分的了解（如他將約6:69與太16:16，以及將約21:6與路5:5進行了和諧化處理），以及他使用標準的「聖名縮寫」（*nomina sacra*，一種書寫神的名字的方法）和他對「十字架」和「釘十字架」這兩個詞的特殊縮寫。

原始抄寫員在抄寫文本時相當自由，產生了幾個顯示其獨立解釋的特殊讀法。雖然許多抄寫錯誤似乎顯示出抄寫員不夠專注，但許多在修正以前有的特殊讀法顯示出他並未脫離文本的敘述。相反，他在抄寫範本的過程中，因為經常讀得過於投入，而忘記了要精確抄寫字詞。作為抄寫員，他的工作是逐字抄寫範本，但由於他是以邏輯語義塊來閱讀文本，以致往往創作了新的文本，使他的任務受挫。因此，他需要經常停下來閱讀，並在這過程中作多次的修正。但他留下了幾個未修正的地方，後來由校訂者（*diorthotes*，官方校訂者）修正。最終成品品質非常好，呈現出的文本與亞歷山大證據中的文本非常接近。

P72（伯默蒲草紙抄本VII-VIII）

這份抄本可追溯至三世紀晚期，在一份抄本中彙集了有趣的文獻：彼前1:1-5:14；彼後1:1-3:18；猶1:1-25；馬利亞的誕生（Nativity of Mary，或譯為「聖母誕辰」）、保羅與哥林多人的次經通信（the apocryphal correspondence of Paul to the Corinthians）、所羅門的第十一頌歌（the eleventh ode of Solomon）、墨利托的逾越節講章（Melito's Homily on the Passover）、一段讚美詩的殘片、菲利亞斯的辯護詞（Apology of Phileas），以及詩篇三十三和三十四篇。

學者們認為有四位抄寫員參與了整個抄本的製作。彼得前書具有明顯的亞歷山大風格—尤其是與B抄本的關聯。彼得後書和（特別是）猶大書顯示出更多不受控制的文本類型（通常與「西方Western」文本相關），具有幾個獨立的讀法。

P75（伯默蒲草紙抄本XIV-XV）

這份抄本包含了大部分的路加福音和約翰福音（路3:18-4:2, 4:34-5:10, 5:37-18:18, 22:4-24:53；約1:1-11:45、48-57, 12:3-13:1, 8-9, 14:8-30, 15:7-8。）這份抄本不包括有關行淫婦人的經文（7:53-8:11）。它可以追溯到二世紀末或三世紀初。

P75的抄寫員是一位受過製作書卷訓練、富知識的抄寫員。他的抄寫工藝在他緊密的書法和精心控制的抄寫中展現出來。這份抄本中顯示的筆跡在二世紀末至三世紀初很常見，通常被古文字學家稱角形體（angular type）。抄寫員的基督教信仰表現在他對聖名縮寫（*nomina sacra*）的使用，以及他對「十字架」一詞的縮寫上。這些都是證明抄寫員屬於基督教群體的明顯記號。此外，大字體顯示該抄本是為向基督徒會眾朗讀而撰寫的。抄寫員甚至添加了一個分段系統來幫助朗讀者朗讀。因此，這是一份基督徒為其他基督徒書寫的抄本。

有幾個跡象表明抄寫員的亞歷山大背景。首先是他的聖經造詣。他是所有早期基督教抄寫員中最優秀的，他的抄本是一份極其準確的副本。P75是一位非常嚴謹的抄寫員的作品，他在抄寫時十分謹慎和精確。學者們普遍認為，P75展示了用於製作梵蒂岡抄本的文本類型（P75和B之間有87%的一致性）。因此，文本學者對P75文本的忠實度給予很高的評價。

其它蒲草紙抄本

P4 + P64 + P67

這三份蒲草紙抄本是公元150–175年間的一部抄本的一部分。這抄本是由專業抄寫員製作的，文本非常準確。

P32（雷蘭蒲草紙抄本 [Rylands Papyrus] 5）

這份抄本保存了提多書一章11至15節，二章3至8節，其日期約為公元175年，是現存最早的教牧書信抄本之一。P32顯示與&、F和G一致。由於F和G（幾乎相同的抄本）可以追溯到同一個原型，因此P32可能與相同的來源有關。

P52（雷蘭蒲草紙抄本457）

這殘片包含約翰福音十八章31至34、37至38節，因其年代（約公元110–125年）而引人注目。許多學者（凱尼恩、貝爾、戴斯曼 [A. Deissmann] 和哈奇 [W. H. P. Hatch]）都確認這個日期。抄本來自法雍（Fayum）或俄西林古遺址。它於1920年被格倫費爾收購，但在數以百計的蒲草紙抄本中一直未被注意，直到1934年羅伯茲（C. H. Roberts）才識別出這個殘片保存了約翰福音中的幾節經文。

重要的大楷體抄本（或譯為「安色爾抄本」）

這些抄本之所以通常被分類為大楷體抄本（或譯為「安色爾 [uncial] 抄本」），是為了將它們與蒲草紙抄本區分開來。在某種意義上，這是一個誤稱，因為真正的區別在於它們書寫的材料—羊皮紙（經處理的動物皮）與蒲草紙—而不是使用的字母種類。確實，蒲草紙抄本也是用安色爾字母（大寫字母）書寫的，但「安色爾」這個術語通常描述的是四世紀聖經文本中突出的大寫字母，如在&、A、B、C中出現的字體。

西奈抄本（或&）

這部抄本包含了整部舊約，以及按以下順序出現的新約：四福音書、保羅書信（包括希伯來書）、使徒行傳、一般書信、啟示錄。它還包括巴拿巴書信和黑馬牧人書。該抄本不可能早於340年（優西比烏 [Eusebius] 去世的年份），因為福音書的邊緣指出了優西比烏的部分。大多數學者將其日期定為公元350–375年。

這部抄本是由蒂申多夫（Constantin von Tischendorf）在聖凱瑟琳修道院（St Catherine's Monastery，位於西奈山脚下）發現的。他在1844年到訪修道院時，注意到廢紙簍裡有一些用來點燈的羊皮紙頁。他被允許拿走這些廢紙，結果證明這些廢紙是來自希臘文舊約各部分的四十三片紙頁。

1853年，蒂申多夫第二次前往該修道院，卻一無所獲。然而，在1859年他的第三次到訪中，他不僅發現了舊約的其他部分，還發現了完整的新約。他最終說服了修道院將抄本呈獻給希臘天主教會的大贊助人沙皇，沙皇將其存放於聖彼得堡的皇家圖書館中。沙皇給予修道院及其當局高度榮譽，所有人似乎都感到很滿意。後來，蒂申多夫被指控從合法擁有者那裡偷走了這份抄本，但更具權威的文本學者並不接受這個說法。

抄本一直保存在皇家圖書館，直到1933年，大英博物館以十萬英鎊（約五十萬美元）的巨額購買了它。這件事使經文（文本）鑑別學成為頭條新聞，因為在大蕭條期間，為購買這份抄本而公開募集了如此多的資金。這份抄本現在該博物館的抄本室展示，被視為其最珍貴的藏品之一。

西奈抄本的文本與梵蒂岡抄本的文本非常接近，兩者通常被認為是最純正的文本類型，通常稱為亞歷山大文本類型（the Alexandrian text type）。蒂申多夫在準備他的希臘文新約聖經鑑別版本時，大量使用了西奈抄本的文本證據。蒂申多夫認為最初有四位抄寫員製作了這部抄本，他將他們命名為抄寫員A、B、C、D。經過重新研究，米爾恩（H. J. Milne）和斯基特（T. C. Skeat）只識別了三位抄寫員：A（抄寫了舊約的歷史書和詩歌書，以及大部分的新約），B（抄寫了先知書和黑馬牧人書），以及D（抄寫了一些詩篇、多比傳、猶滴書和馬加比四書，並重新抄寫了小部分新約）。米爾恩和斯基特證明，梵蒂岡抄本的抄寫員A很可能就是西奈抄本的抄寫員D。如果這一說法屬實，那麼&與B可能是同時期的作品—可能是在亞歷山大的同一個抄寫室製作的。西奈抄本為新約提供了一個相當可靠的見證，然而，其抄寫員並不像B（梵蒂岡抄本）的抄寫員那麼仔細。

亞歷山大抄本 (A)

這是希臘文聖經的三大早期重要抄本之一（另外兩個是梵蒂岡抄本和西奈抄本）。亞歷山大 (Alexandrinus) 抄本這個名字來自古代記錄，這些記錄表明它是在五世紀初期在埃及抄寫的。這份抄本的早期歷史及其埃及來源部分可從其扉頁 (flyleaves) 中得知。根據亞歷山大的牧首（後來在1620年間成為君士坦丁堡的牧首）西里爾盧卡 (Cyril of Lucar) 的記載，根據傳統，這卷書是由埃及的一位貴族女士特克拉 (Thecla) 在尼西亞會議（公元325年）後不久寫成的，她的名字原本刻在卷末，但最後一頁因為破損而遺失。一份十三或十四世紀的阿拉伯筆記也指這抄本是由「殉道者特克拉」所寫。另一份阿拉伯筆記則記載這份抄本被送到亞歷山大宗主教的住所（約1098年）。西里爾盧卡於1621年將抄本從亞歷山大帶到君士坦丁堡，然後於1627年將其贈予英格蘭的查理一世 (Charles I)，成為皇家圖書館館藏的一部分，後來被轉交至大英博物館收藏。

亞歷山大抄本最初約有820頁，但現存僅有773頁。部分頁面經過幾個世紀後遺失了。亞歷山大抄本的現存部分包含整部舊約的希臘文譯本、次經（包括四卷馬加比書和詩篇第151篇）、大部分新約以及一些早期基督教著作（其中最重要的是寫給哥林多人的革利免一書和二書）。

凱尼恩 (Frederick Kenyon) 認為這部抄本是由五位抄寫員完成的，他給每位抄寫員指定了一個羅馬數字為標記。根據凱尼恩，抄寫員I和II抄寫了舊約；抄寫員III抄寫了馬太福音、馬可福音、哥林多前書十八章8節–腓利門書一章25節；抄寫員IV抄寫了路加福音–使徒行傳、一般書信、羅馬書一章1節–哥林多前書十章8節；抄寫員V抄寫了啟示錄。米爾恩和斯基特則認為整個抄本是由兩位抄寫員 (I和II) 完成的。哈奇則指出，抄本中有許多修正，大多數是在早期進行的。有些修正是由抄寫員自己加上的，其他的修正則來自後來的人。

顯然，這部抄本的抄寫員在新約的不同部分使用了品質不一的範本。用於福音書的範本質量較差，反映了拜占庭文本類型。在書信部分的證據較為可靠，而在啟示錄中則提供了對原文最佳的見證。

梵蒂岡抄本 (B)

梵蒂岡抄本 (Codex Vaticanus) 就是在梵蒂岡的抄本 (Vatican Manuscript)，因為它是羅馬梵蒂岡圖書館中最著名的抄本而得名。這份抄本至少從1475年起就一直保存在梵蒂岡圖書館，但直到十九世紀中葉才向學者開放，比如蒂申多夫和特雷吉利斯 (Samuel Tregelles)。

這部抄本曾經包含整本希臘文聖經，包括大部分的次經書卷，但現在它的許多頁面已經遺失。最初應有約820頁 (1,640面)，但現在只有759頁—舊約有617頁，新約有142頁。抄本的主要缺漏包括創1:1-46:28；撒下2:5-7, 10-13；詩106:2-138:6；來9:14-13:25；教牧書信；以及啟示錄。每頁的尺寸為十又二分之一乘十英寸 (26.7乘25.4厘米)。每頁有三欄（詩歌書有兩欄），每欄有四下至四十四行。這份抄本由兩位不同的抄寫員抄寫。它的時期為四世紀的早期到中期。這份抄本的起源地不詳，但自1475年最早的梵蒂岡圖書館目錄起，它就一直保存在該圖書館。

拿破崙征服羅馬時，他將包括這份抄本在內的珍寶帶到巴黎。學者胡格 (Hug) 認出了它，並引起了其他學者的注意。拿破崙倒台後，抄本被送回梵蒂岡圖書館。直到1890年出版了攝影版後，才允許有能力的聖經學者仔細研究它。目前，它在梵蒂岡圖書館展出。

梵蒂岡抄本的文本與西奈抄本的文本非常相似。這兩者通常被認為是新約希臘文亞歷山大文本類型的最佳範例。抄本的希臘文舊約也極佳，但由於舊約的原文是希伯來文，所以其重要性不如新約。自韋斯科特和霍爾特 (Brooke Westcott and Fenton Hort，他們兩位在1881年出版了他們的希臘文新約譯本，包括他們的經文鑑別學理論) 以來的聖經學者，都認為這種中立類型的文本是一種非常早期且非常純正的文本，是對原始文本極其準確的再現。韋斯科特和霍爾特稱其為二世紀的文本，其準確度達到千分之九百九十九 (999 out of 1,000 words)，這考慮到了所有可以翻譯出來的差異。A和B是這種類型文本的最佳範例，但它也出現在一些其它希臘文安色爾抄本、一些早期的譯本，以及一些早期教父的著作中。自從韋斯科特和霍爾特的時代以來，他們的理論已經通過一些蒲草紙抄本的發現得到證實，特別是1950年代發現的伯默蒲草紙抄本。

重抄的以法蓮抄本 (C)

這部抄本是一部重寫本 (palimpsest, 原始文字被擦掉了，不同的內容抄寫在同一個材料)。它最初包含整本聖經，但現在只有六卷舊約書卷的部分內容，以及除了帖撒羅尼迦後書和約翰二書外所有新約書卷的部分內容。這份單欄聖經文本寫於五世紀，後來在十二世紀被擦除，並以雙欄文字重新寫上四世紀敘利亞教會領袖以法蓮 (Ephraem) 的希臘文講章或論文。這種做法在經濟蕭條時期或羊皮紙稀缺時期很常見：將書寫表面的原來的文字刮除，然後將表面磨平，再在這準備好的表面上寫上新的內容。蒂申多夫使用化學藥品，可以讀取到大部分被擦除的文獻。

這份抄本可能是在洛倫佐·德·美第奇 (Lorenzo de' Medici) 時期，由一位名叫安德魯·約翰·拉斯卡 (Andrew John Lascar) 的博學希臘人從東方帶到佛羅倫斯。由於拉斯卡被稱為林達克努斯 (Rhindacenus，來自林達克斯河 [Rhindacus])，他可能來自弗呂家地區 (Phrygia, 古代老底嘉所在地)。在此之前，抄本在哪裡並不清楚。以法蓮抄本在六世紀初被帶到意大利，成為美第奇家族的財產。後來凱瑟琳·德·美第奇 (Catherine de' Medici) 將它帶到法國，至今仍存放在法國。

這份抄本的文本是混合的—它由所有主要文本類型組成，經常與後來的拜占庭類型的通用希臘文文本一致，而大多數學者認為這是新約文本中價值最低的類型。

伯撒抄本 (D)

伯撒抄本 (Codex Bezae) 是一部包含馬太福音—使徒行傳、約翰三書的希臘-拉丁雙語抄本，但有缺頁。

大多數學者將其抄寫時期定為四世紀末或五世紀初（約公元400年）。有些學者認為這部抄本是由母語為拉丁文的抄寫員在埃及或北非製作的。另一位學者帕克 (D. C. Parker) 主張它是在貝魯特抄寫的，貝魯特是五世紀拉丁法學研究的中心，當時同時使用拉丁文和希臘文。顯然，這是由一位拉丁文比希臘文更好的抄寫員製作的，然後由幾位抄寫員校正。無論如何，這部抄本不知何故落入了法國學者、加爾文的繼任者西奧多·伯撒 (Theodore Beza) 的手中。伯撒於1581年將其贈予劍橋大學圖書館。

這部抄本可能是新約抄本中最具爭議的一部，因為它展現了明顯的獨立性。它的許多增補、省略和修改（尤其是在路加福音和使徒行傳的部分）是由一位重要的神學家所作。一些較早的抄本 (P 29, P38, P48, 0171) 似乎是D抄本中發現的文本類型的前身，D抄本被認為是西方文本類型的主要證據。因此，伯撒抄本可能是早期修訂版的副本。這位修訂者一定是一位學者，喜歡添加歷史、傳記和地理細節，尤其特意通過添加背景細節來填補敘述中的空白。

華盛頓抄本，或費瑞福音書抄本 (W)

這部抄本大約寫於公元400年，包含四福音書和使徒行傳。它通常被稱為費瑞福音書抄本 (The Freer Gospels) —以其擁有者費瑞 (Charles Freer) 命名。這部抄本可能來自吉薩 (Giza) 附近一座修道院的廢墟。這手寫字體與1886年在艾赫米姆 (Akhmim) 發現的五世紀以諾書殘片中的手寫字體非常相似。

W抄本是從一份由幾個不同抄本拼湊而成的母本 (parent manuscript, 範本 [exemplar]) 中抄寫出來的。這點很明顯，因為W抄本的文本呈現出明顯的多樣化，甚至文本的分層也與段落的類似變化相一致。抄寫員在編纂母本抄本時，利用了各種來源來編寫他的福音書抄本。母稿的抄寫員很可能在馬可福音的前半部分使用了來自北非（「西方」文本），而W抄本的抄寫員在填補他所抄寫的較古老抄本中的空白時，使用了來自安提阿的抄本來完成馬太福音和路加福音的後半部分。詳細的文本分析揭示了W的多層次文本結構：在馬太福音中，文本是拜占庭型的；在馬可福音中，文本首先屬西方文本 ([1:1-5:30](#))，然後馬可福音五章31節至十六章20節則屬於凱撒利亞型 (Caesarean) 的（類似於P45）；在路加福音中，文本先是亞歷山大型的 ([1:1-8:12](#))，然後是拜占庭型的。約翰福音比較複雜，因為約翰的第一部分 ([1:1-5:11](#))，填滿了一個冊頁，這部分是一位七世紀的抄寫員抄寫的，必然是替換了一個損壞的冊頁。（這位抄寫員抄寫的部分以Ws表示。）這第一部分混合了亞歷山大和西方的讀法，約翰福音的其餘部分也是如此。

抄本1739

這部十世紀的抄本包含使徒行傳和書信。這抄本於1879年在阿索斯山 (Mt Athos) 被戈爾茨 (E. von der Goltz) 發現。該抄本與P46、B、1739、科普特沙希地文 (Coptic Sahidic) 、科普特波

哈利克文 (Coptic Bohairic)、革利免 (Clement) 和俄利根 (Origen) 有很強的文本關聯。P46、B和1739之間的關係非常顯著，因為1739是一份十世紀的抄本，抄寫自一份四世紀的優質抄本。根據書卷的尾語 (colophon)，1739年保羅書信的抄寫員遵循了一份來自凱撒利亞的抄本，該抄本來自潘菲勒斯 (Pamphilus) 的圖書館，並且包含了俄利根的文本。P46、B和1739這三份抄本，形成了一條清晰的文本傳承線：從 P46 (二世紀早期) 到B (四世紀早期) 再到 1739 (十世紀，抄寫自四世紀)。

新約文本

新約的原文是「已發佈的」文本—也就是說，即經過最終編輯並在基督徒群體中發佈的文本。對於新約的一些書卷，原始作品和出版的文本之間幾乎沒有差別。在作者撰寫或口述他的作品後，他（或一位助手）進行了最後的編輯修正，然後發行。如同現代出版的書籍一樣，在古代，作者的原始寫作並不一定與出版的內容完全相同—這是由於內容經過編輯。儘管如此，作者被認為是最終編輯文本的人，出版的書卷歸功於作者並被視為作者的原稿。這份抄本就是原始發表的文本。當然，在這種情況下原稿並不存在，所以學者們必須依靠副本來恢復或重建最初的用字遣詞。

一些學者認為，由於無法重建文本傳播時的早期歷史，因此不可能恢復希臘文新約的原文。其他現代學者雖然不那麼悲觀，但仍對此可能性持謹慎態度。然而，另一些學者則持樂觀態度，因為我們擁許多早期的高品質抄本，而且我們對早期文本傳播時期的理解越來越清晰。

當我們談論恢復新約文本時，我們指的是新約的個別書卷，而不是整體卷集，因為每卷書（或書卷組合，如保羅書信）的文本傳播歷史都各不相同。現存最早的完整新約文本是保存於西奈抄本中的那一份（約公元375年寫成）。（梵蒂岡抄本缺少教牧書信和啟示錄。）在四世紀之前，新約是以不同的部分流傳的：作為單一書卷或書卷組合（如四福音書或保羅書信）。從一世紀末到三世紀的抄本中，發現了包含個別書卷的抄本，如馬太福音 (P1、P77)、馬可福音 (P88)、路加福音 (P69)、約翰福音 (P5、22、52、66)、使徒行傳 (P91)、啟示錄 (P18、47)，或包含書

卷組合的抄本，如四福音書和使徒行傳 (P45)、保羅書信 (P30、P46、P92)、彼得書信和猶大書 (P72)。每卷新約書卷都有其自己的文本歷史，並且保存的準確程度各不相同。儘管如此，由於書卷的手工抄寫過程經年累月，各書卷的文本都與原始狀態有所不同，因此每卷書的文本都需要恢復。

新約文本在其早期歷史中受到了許多異文的影響。在一世紀末和二世紀初，口述傳統和書面經文並存，具有同等地位—特別是福音書的內容。抄寫員經常會改變文本，以使書面信息符合口述傳統，或試圖使一個福音書的記述與另一個福音書的記述一致。到二世紀末和三世紀初，許多顯著的異文進入了文本流傳的過程中。

然而，較早時期的文本傳播，並未完全被不忠於文本的做法和抄寫員自由改動的做法所破壞。有些抄寫員忠實且虔誠地抄寫文本—也就是說，他們認識到自己在抄寫一位使徒所寫的神聖文本。正式的聖經正典化並未將這種神聖性賦予文本。正典化是由於對新約各書卷的神聖性在歷史上的普遍承認而產生的。某些新約書卷，如四福音書、使徒行傳和保羅書信，從一開始就被認為是受默示所寫成的文獻。因此，某些抄寫員以虔誠的忠實態度抄寫它們。

然而，其他抄寫員則隨意「改進」文本—無論是出於教義和協調的考量，還是受到與其競爭的口述傳統的影響。這種方式製作的抄本產生了一種「流行文本 (popular text)」，即不受控制的文本。（這種文本類型以前被稱為「西方文本 (western text)」，但學者們現在認為這是一個誤稱。）

在二世紀，有一些人製作了新約文本的校訂本。據優西比烏記載，狄奧多土 (Theodotus, 及其追隨者) 為了自己的目的而改動了文本。在二世紀中葉，馬吉安 (Marcion) 刪除了他所擁有的路加福音中所有關於耶穌猶太背景的部分，而他提安

(Tatian) 的四福音合參 (harmony of the Gospels) 包含了幾個支持禁欲觀點的文本改動。此外，還有一位校訂者製作了福音書和使徒行傳的D型文本。這位具有神學思想的編輯者，生活在二世紀末或三世紀，製作了一個短暫流行的文本。P29、P38、P48這三份三世紀的蒲草紙抄本，每份都包含使徒行傳的部分內容，可能是使徒行傳中D型文本的前身。然而，還有其它抄本，如P45（約公

元150年）和P91（約公元200年），提供了更早期的、更純粹的使徒行傳文本，這表明D型文本並不一定早於這種純粹形式。

除了這些嘗試—這些嘗試都以造成文本雜質而著稱—在二世紀並沒有對新約文本進行校訂。更確切的說，這是一個有抄寫員在抄寫時行使自由並展示才智的時期。後者製作的抄本是最接近原始文本的。P75是二世紀晚期精確抄本的一個典型的例子。

眾所周知，P75的抄寫員所製作的文本是一個非常準確的抄本，而P75是用於編寫梵蒂岡抄本時所使用的抄本類型—P75和B的讀法非常相似。在發現P75之前，某些學者認為梵蒂岡抄本是四世紀修訂的作品；其他學者（主要是霍爾特）認為它必須追溯到非常早期且準確的抄本。霍爾特說，梵蒂岡抄本保存了「不僅是非常古老的文本，而且是非常純正且非常古老的文本」（韋斯科特和霍爾特，*The Introduction to the New Testament in the Original Greek*, 第250–51頁）。P75的出現，似乎證實了霍爾特的觀點。

在發現P75之前，許多聖經學者相信二、三世紀的蒲草紙抄本顯示了文本的不穩定性，這些文本僅具個體獨立性。切斯特比提蒲草紙抄本、P45和伯默蒲草紙抄本、P66和P72（在彼得後書和猶大書），顯示了這種獨立性。學者們認為亞歷山大的抄寫員一定使用了幾種這樣的文本來進行優良校訂—這在梵蒂岡抄本中有所體現。但我們現在知道，梵蒂岡抄本並不是學術校訂的結果，也不是從各種文本歷史中編輯選擇的產物。更確切地說，現在很明顯，梵蒂岡抄本只是像P75那樣的抄本的副本（儘管有一些修改），而不是四世紀的修訂本。

有些學者可能會指出，這並不自動意味著P75和B代表原始文本。這意味著，我們擁有一份與四世紀的抄本有很大的相似性的二世紀抄本，而這份四世紀的抄本的品質一直備受推崇。但是，許多學者已經證明，在P75（二世紀末）和B（四世紀初）出現之前，亞歷山大文本並未經過校訂，並且這兩份抄本代表了一個相對純粹的文本傳承，從原始文本到這些抄本的過程中保持了相對純正的狀態。

當前關於早期文本的觀點，亞歷山大的某些抄寫員和熟悉亞歷山大抄寫習慣的抄寫員（也許是俄

西林古的抄寫員）可能與二、三和四世紀期間保持相對純粹的文本有關。亞歷山大的抄寫員，與亞歷山大圖書館的抄寫室有關或實際受僱於該抄寫室，也和亞歷山大教理學校（稱為*Didaskelion*）的抄寫室成員有關，是受過訓練的語言學家、文法學家和經文鑑別家。他們對新約的工作不是校訂文本—也就是說，這不是對文本的有系統的修訂。確切的說，純化和保存文本的工作可能是由各個受過文本鑑別訓練的人在各處完成的。這在P66的製作中顯而易見，該抄本包含約翰福音。這份抄本可能是由一位新手抄寫員在埃及的抄寫室中製作的，他犯了許多錯誤，這些錯誤隨後由同一抄寫室中的另一位抄寫員修正。新手抄寫員的初始文本可以歸類為非常「自由」的，但修正後的文本則準確得多。（見上面關於這份抄本的討論。）

宋茲（Zuntz）對於早期在埃及抄寫新約文本的過程做了深刻的描述。他說，當一本書非常受歡迎時（例如荷馬的伊里亞德和奧德賽，或柏拉圖的著作），無論是新手還是學者，都會熱情洋溢地抄寫。但是當文法學家和抄寫員掌握了它時，他們就試圖消除其中的文本錯誤。在此過程中，他們可能抹掉某些真實的讀法，但為數不多。因此，流行文本（也稱為「西方文本」）在某些情況下可能保留了原始的措辭。這種流行或自由風格的文本在幾份三世紀的抄本中得以展示，如P9, P37, P40, P45, P72和P78。

簡而言之，這種流行文本通常出現在那些不受亞歷山大影響的抄本中。這種文本因其獨立性，不如亞歷山大文本類型那麼可靠。但因為亞歷山大的文本被認為是經過修飾的文本，而流行文本有時保留了原始的措辭。當一個異文得到「西方」和亞歷山大文本的支持時，它很可能是原始的；但當兩者有分歧時，亞歷山大的文本更常保留原始措辭。

對於一些經文鑑別家來說，仍有一個困境存在。他們無法解釋在二世紀時，P75/B型文本如何與西方型文本共存。只能說，西方文本總體上似乎不如P75/B型文本。當然，這種判斷讓某些學者感到困擾，他們指出，對B和P75的推崇，是基於對其所含文本類型的主觀評價（相對於西方文本），而不是基於任何理論上的文本早期傳播重建。當初韋斯科特和霍爾特決定B抄本在本質上優於D抄

本時，同樣的主觀估計也在起作用（見他們的導論，第32–42頁）。然而，經文鑑別的實踐一再證明，P75/B型文本在本質上優於西方文本。

在最終分析中，那些代表原文純正保存的抄本通常被稱為「亞歷山大」型。像麥資基（Bruce Metzger）這樣的一些學者，稱早期的抄本為「原始亞歷山大型」（protoAlexandrian），因為它們（或類似的抄本）被認為是用來編寫亞歷山大型文本的抄本。然而，這種觀點是從四世紀的角度來看的。我們應該從二世紀開始觀察，然後將四世紀的抄本與二世紀的抄本比較。二世紀的抄本仍然可以稱為「亞歷山大」型，因為它們是在亞歷山大影響下製作的。或許一個區分的術語可以是「早期亞歷山大」（君士坦丁之前）和「後期亞歷山大」（君士坦丁之後）。被指定為「早期亞歷山大」的抄本通常會更純正，編輯痕跡較少。而被稱為「後期亞歷山大」的抄本，則顯示出更多的編輯痕跡，以及其他文本傳統的影響。

「早期亞歷山大」文本反映在許多二世紀和三世紀的抄本中。排名第一的是P75（約公元175年），這是一位稱職且細心的抄寫員的作品。質量上與P75相當的是P4+P64+P67（約公元150年），也是一位優秀抄寫員的作品。其它極好的抄本包括P1（約公元200年）、P20（三世紀初）、P23（約公元200年），P27（三世紀），P28（三世紀），P32（約公元150年）、P39（三世紀）、P46（約公元125年）、P65（三世紀）、P66（更正後的形式-P66c；約公元150年）、P70（三世紀）、P77（約公元150年）、P87（約公元125年）P90（約公元175年），和P91（約公元200年）。經文鑑別家庫爾特（Kurt）和亞蘭德（Barbara Aland）將其中幾部抄本歸類為「嚴格（strict）」類別——也就是說，它們表現出「嚴格」的抄寫控制，因此即使不是原稿，也是準確的範本抄本。這些抄本包括P1、P23、P35、P37、P39、P64/67、P65、P70、P75。

「後期亞歷山大」文本顯示出編輯上的潤飾，在一些抄本中展現出來，如 \aleph （四世紀）、 T （五世紀）、 v （七世紀）、 L （八世紀）、 33 （九世紀）、 1739 （十世紀的抄本，從四世紀的亞歷山大抄本抄寫而來，很像P46）、 579 （十三世紀）。從五世紀開始，拜占庭類型的抄本開始在埃及產生影響。一些約公元400年來自埃及的抄本明顯反映了這種影響；亞歷山大抄本（A）可能是最好的

例子。其它這個時代的埃及抄本，例如西奈抄本（ \aleph ）和華盛頓抄本（W），顯示出大規模的協調化（harmonization），這無法直接與任何類型的校訂本聯繫起來。

在三世紀末，另一種希臘文本出現並逐漸流行，直到它成為整個基督教世界的主要文本類型。根據耶柔米（在他的福音書拉丁文譯本的介紹中），這是由安提阿的路西亞（Lucian of Antioch）首先提倡的文本類型。路西亞的文本是一個明確的修訂版（即故意創建的版本）——相對於亞歷山大文本類型，這是亞歷山大抄寫員在比較許多抄本後，試圖保存最佳文本而形成的一——因此更像是經文鑑別家而非編輯的工作。當然，亞歷山大的人確實進行了一些編輯——就像我們所說的文稿編輯。路西亞文本是流行文本的發展和頂峰；其特點是語言流暢，這是通過消除含糊和生硬的語法結構以及合併異文的讀法來實現的。路西亞（和他的同工）一定使用了許多不同種類和質量的抄本來協調和編輯新約文本。路西亞文本的編輯工作就是我們所說的實質性編輯（substantive editing）。

路西亞文本是在戴克里先（Diocletian）逼迫基督徒之前（約公元303年）製作的，在逼迫期間，許多新約的抄本被沒收和銷毀。這浩劫之後不久，君士坦丁掌權，並將基督教確立為國教。當時，地中海世界的各地教會迫切需要大量抄寫和分發新約抄本。就在這時，來自安提阿學派的主教們帶著路西亞文本來到東方各地的教會，並開始將這文本傳播到當地。路西亞文本很快成為東方教會的標準文本，並成為拜占庭文本的基礎——因此是公認文本（Textus Receptus）的最終權威。

當路西亞編纂他的新約文本時，亞歷山大文本也在逐漸形成其最終形態。如前所述，亞歷山大文本類型的形成是一個過程（而不是單一的編輯修訂）。亞歷山大文本的形成涉及小規模的經文辨別學（即在各種抄本中選擇不同的讀法）和編輯（copy editing，即製作可讀的文本）。亞歷山大類型文本的改動遠少於路西亞文本類型，且亞歷山大文本類型所依據的抄本優於路西亞所使用的抄本。負責給亞歷山大文本最終定型的或許是赫西糾（Hesychius），而亞歷山大的亞他那修（Athanasius of Alexandria）則可能是將這文本定為埃及典型文本的人。

隨著時間過去，亞歷山大抄本的產量越來越少，而拜占庭抄本的製作越來越多。只有少數埃及人繼續閱讀希臘文（除了在聖凱瑟琳修道院的人，該修道院是發現西奈抄本的地方），而地中海世界的其它地區則轉向使用拉丁文。只有希臘和拜占庭的希臘文教會繼續製作希臘文本的抄本。一個世紀又一世紀—從六世紀到十四世紀—絕大多數的新約抄本均在拜占庭製作，所有抄本都帶有相同類型的文本。當第一本希臘文新約聖經印刷時（約1525年），它是基於伊拉斯姆（Erasmus）編纂的希臘文文本，使用了一些後期拜占庭抄本。這一印刷的文本經過微小的修訂後，成為了公認文本（Textus Receptus）。

從十七世紀開始，早期抄本開始被發現—這些抄本的文本與公認文本有所不同。大約在1630年，亞歷山大抄本被帶到英國。一份早期的五世紀抄本，包含整部新約，是新約文本良好的早期證據（特別是啟示錄原文的良好證據）。兩百年後，一位名叫康斯坦丁·馮·蒂申多夫（Constantin von Tischendorf）的德國學者在聖凱瑟琳修道院（位於西奈山附近）發現了西奈抄本。這份抄本大約寫於公元360年，是兩份最古老的希臘文新約聖經羊皮紙（經過處理的動物皮）抄本之一。最早的羊皮紙抄本（vellum manuscript）—梵蒂岡抄本至少從1481年起就一直在梵蒂岡圖書館中，但直到19世紀中葉才向學者開放。這份抄本，比西奈抄本稍早（公元350年），包含希臘文的舊約和新約，但不包括新約的最後部分（來9:15到啟22:21和教牧書信）。一百年之久的經文鑑別學已經確定這份抄本是最準確和可靠的原文證據之一。

其它早期重要的抄本是在十九世紀被發現的。通過蒂申多夫、特雷吉利斯（Samuel Tregelles）和史克文（F. H. A. Scrivener）等人的不懈努力，以法蓮抄本、扎金索斯抄本（Codex Zacynthius）和奧金斯抄本（Codex Augiensis）等抄本被解讀、編纂和出版。

隨著各種抄本的發現和公開，某些學者努力編纂一個比公認文本更接近原文的希臘文本。約1700年，約翰·米爾（John Mill）製作了一個改良的公認文本，而在1730年間，本格爾（Johannes Albert Bengel，被稱為現代新約文本和語言學研究之父）根據早期抄本的證據發表了一個與公認文本不同的文本。

在1800年代，某些學者開始放棄公認文本。古典語文學家卡爾·拉赫曼（Karl Lachmann）在1831年製作了一個新的文本，代表四世紀的抄本。特雷吉利斯（Samuel Tregelles，自學拉丁文、希伯來文和希臘文），畢生致力於出版一部希臘文文本（從1857年到1872年分六部分出版）。正如本書的介紹中所述，特雷吉利斯的目標是「依據古代權威的證據展示新約文本的原貌。」亨利·阿福德（Henry Alford）也根據最好的和最早的抄本編纂了一個希臘文文本。在他的《希臘文新約聖經》（一部關於希臘文新約聖經的多卷本註釋，於1849年出版）的序言中，阿福德表示他努力「破除對公認文本的不值得並且是迂腐的崇拜，這種崇拜阻礙了發現神真實話語的一切機會。」

在同一時期，蒂申多夫致力於發現抄本並製作準確的希臘文新約聖經版本。他在給他未婚妻的信中寫道：「我面臨一項神聖的任務，就是努力恢復新約的原始形式。」在實現願望的過程中，他發現了西奈抄本，破譯了重抄的以法蓮抄本，校對了無數抄本，並製作了幾個希臘新約的版本（第八版被認為是最好的）。

在先前學者工作的幫助下，韋斯科特和霍爾特這兩位英國人共同工作了二十八年，製作了原始希臘文新約（1881年）。他們隨著這本出版物公佈了他們的理論（主要是霍爾特的），即梵蒂岡抄本和西奈抄本（以及其他一些早期抄本）呈現的是最接近原始寫作的文本。他們稱這種文本為中立文本（Neutral Text，根據他們的研究，中立文本指的是一些抄寫錯誤最少的抄本。）這是韋斯科特和霍爾特用來編纂他們著作的文本。

十九世紀是恢復希臘文新約的豐收時代；二十世紀也不遑多讓。生活在二十世紀的人見證了俄西林古蒲草紙抄本、切斯特比提蒲草紙抄本和伯默蒲草紙抄本的發現。到目前為止，已發現將近一百份包含新約部分內容的蒲草紙抄本—其中幾份可以追溯到一世紀末至四世紀初。這些重要的發現為學者們提供了許多古代抄本，極大地促進了恢復新約原文的努力。

在二十世紀初，奈瑟勒（Eberhard Nestle）使用了十九世紀製作的希臘文新約最佳版本來編纂一個代表大多數共識的文本。新版本的編輯工作由他的兒子繼續了好幾年，然後由亞蘭（Kurt Aland）接手。最新版本（第27版）的奈瑟勒-亞蘭的希臘文新約聖經（Novum Testamentum Graece）於1993年出版。相同的希臘文文本出現在由聯合聖經公會出版的另一部受歡迎的譯本希臘文新約

聖經（第四版）中。亞蘭認為，奈瑟勒-亞蘭譯本第27版（NA27）比蒂申多夫或韋斯科特和霍爾特的更接近新約原文。而且在幾篇著作中，他暗示NA27很可能就是新約原文。雖然幾乎沒有學者會完全同意這觀點，但許多人認為第27版的奈瑟勒-亞蘭譯本代表了最新和最好的文本研究成果。

新約經文鑑別

研究古代文獻的文本鑑別家普遍承認早期抄本優於後期抄本。從事新約以外的經文鑑別的學者會非常希望擁有聖經學者所擁有的那種早期證據。事實上，他們中的許多人使用的是在原稿完成一千年以後才寫成的抄本！我們都驚嘆於死海古卷提供的文本，它比比馬索拉抄本（Masoretic manuscripts）更接近原稿近八百年，然而許多死海古卷抄本距離原文寫成的時間仍有超過六百到八百年的距離。相比之下，新約經文鑑別家有很大的優勢！

十九世紀的新約文本學者——如拉赫曼（Lachmann）、特雷吉利斯（Tregelles）、蒂申多夫、韋斯科特和霍爾特——基於「最早的證據是最好的證據」這一原則進行研究。一些文本學者已經根據早期證據的證詞繼續這條恢復原文的路線。但是，自從韋斯科特和霍爾特的時代以來，許多文本學者比較傾向於不根據「最早的讀法是最好的讀法」這理論來製作譯本。大多數當代經文鑑別家更傾向於支持這樣的格言：最有可能是原文的讀法是最能解釋異文的讀法。

這一格言（maxim，有時被稱為「準則（canon）」）儘管很好，但會產生相互矛盾的結果。例如，兩位學者使用相同的原則來研究相同的異文單元時，有可能無法達成一致共識。一個學者會爭辯說，一個異文是由抄寫員試圖模仿作者的風格而產生的；另一個學者會聲稱同一個異文必然是原創的，因為它符合作者的風格。一位學者會爭辯說，一個異文是由一個正統的抄寫員試圖消除可能被用來推廣異端或異教的讀法而製作的；另一位學者會聲稱同一個異文必然是原創的，因為它是正統的，並且符合基督教教義（因此，一個異端或異教的抄寫員必須更改它）。此外，這一原則允許所選文本的讀法可以來自任何時期的任何抄本。這可能導致主觀的折衷主義。

現代文本學者嘗試通過使用一種稱為「理性折衷主義」的方法來減少主觀性。這種折衷主義應用內部和外部考量的結合，根據抄本的證據來評估

異文的特徵，反之亦然。這做法應該會產生一個平衡的觀點，並防止純粹主觀的傾向。

亞蘭夫婦偏好同樣的方法，稱之為地方系譜法（local-genealogical method），其定義如下：

不可能從抄本系譜（manuscript stemma）的假設出發，並在全面回顧和分析抄本傳統中各種相互關聯的分支之間關係的基礎上，像處理其它希臘文文本那樣進行資料的校訂。每一個決策必須針對每一個具體實例。這種方法曾經被錯誤地描述為折衷主義。在仔細確定一段文本中提供的各種讀法及其解釋的可能性之後，必須始終根據外部和內部標準重新確定這些讀法中哪一個是原始的，其它的可以被視為衍生的。從我們目前的知識來看，這種「地方系譜」方法（如果必須給它一個名字的話）是唯一符合新約文本傳統要求的方法。（希臘文新約聖經第26版簡介）

「地方系譜」的方法假設在任何異文單元中，任何抄本（或抄本集）都可能保存了原文。應用此方法會呈現出極不均衡的文本文獻。任何研究NA27鑑別工具（critical apparatus）的人都會發現，這並不是一個均衡的文獻呈現。折衷主義散佈在整個文本中。

「理性折衷主義（Reasoned eclecticism）」和「地方系譜」的方法傾向於優先考慮內部證據而非外部證據。但是如果我們要恢復原文的話，就必須反過來。這是韋斯科特和霍爾特的意見。關於他們編纂的希臘文新約聖經，霍爾特寫道：「在大多數情況下，文獻證據被允許優先於內部證據」（希臘文新約聖經導論，第17頁）。

在這方面，韋斯科特和霍爾特的做法需要重新被重視。柯威爾（Earnest Colwell）在撰寫《霍特復興：一個請求和一個計劃》（Hort Redivivus: A Plea and a Program）時持有相同的觀點。柯威爾譴責了日益增長的僅依賴內部讀法證據而不認真考慮文獻證據的趨勢。他呼籲學者們嘗試重建抄本傳統的歷史。大量的抄本——其中有幾份非常早期的抄本——將有助學者繼續這項工作。

聖經年表（舊約聖經）

聖經研究的一個分支，嘗試為舊約聖經中的事件確定其年代與先後次序。年表是一門科學，研究的內容包括各種證據、理論、假設，以及不同可

能性之間的權衡。這門學科往往歸結為在各種理論之間作出選擇—而這些理論同樣無法解決其它觀點提出的所有問題。舊約聖經年表學之所以被視為正規聖經研究的分支，主要是因為它對理解聖經經文正確的歷史背景至關重要。總的來說，舊約的年表已經足以證明，聖經在基本準確性和先後次序上是可靠的。

研究舊約聖經年表的學者會使用聖經正典內與典外的文獻資料。典內的資料包括：(1) 顯示民族之間個人和支派關係的家譜；(2) 聖經作者記載的具體數字，表明人的壽命、君王的在位年期，或事件的持續時間；(3) 同步的記載，將事件定在某君王執政的某一年，或與當時被認為是常識的自然現象聯繫起來（例：[摩1:1](#)；[亞14:5](#)）。

舊約聖經中，有大量這類年表性質的經文，人們或因此以為確立舊約聖經的年代與次序是一件簡單的事。然而，這三類聖經資料，各自都有必須首先解決的特殊問題。

有助闡明舊約聖經年表的典外文獻資料相當豐富，而且每年都有新的發現。這些材料包括：(1) 來自埃及或巴比倫等地，關於重大事件如軍事遠征的官方記錄；(2) 用作獻辭或紀念重大勝利的官方銘文；(3) 逐年記載君王主要功績的編年史記載；(4) 陶片 (ostraca, 刻有文字的陶器碎片)，內容包括書信、稅務交易與經濟記錄、戰場領袖與指揮中心之間的軍事書信，或其它資料。陶片可以透過考古學定年，且常被用來補充聖經的記載。

研究年表的學者會努力檢視相關的聖經正典內與典外的文獻資料，記錄其中相互的印證之處，並最終建立一個可行的系統，盡量納入最多的事實。一旦有新證據出土，就可能需要調整現有的系統。雖然聖經年表的基本架構似乎相當穩固，但許多細節無疑會隨著發現新的證據而有所變動。

一般來說，年代越早，年代的確定性就越低。例如，在公元前二千年，許多年代只能落在大約100年之間的範圍內。到了大衛和所羅門的時代（約公元前1000年），學者爭論的誤差範圍已縮小到十年甚至更少。隨著時間越接近現代，這個範圍越加收窄，因此，大約在公元前九世紀中葉時（除了個別一兩個存有問題的時期之外），年代大致可以準確到一兩年之內。在研究舊約聖經歷史的重要時期時，必須謹記這些限制。

概述

- 前族長時期
- 從亞伯拉罕到摩西
- 征服與鞏固
- 君主政體
- 以色列滅亡後的猶大
- 公元前587年之後

前族長時期

聖經證據

在創世記的首十一章中，記載了創造 ([1-2章](#))、墮落 ([3章](#))、該隱和亞伯 ([4章](#))、洪水 ([6-9章](#)) 以及巴別塔 ([11章](#))。這些事件都置於特定的年表架構之中。

根據[創世記五章](#)，從創造到洪水之間經過了10代。雖然這裡所列人物的壽命，總數加起來超過847年，但從亞當到洪水的總時間只有1656年。

根據[創世記十一章](#)，從洪水到亞伯拉罕之間，時間又過了10代（至少在公元前三世紀的希臘文譯本—七十士譯本裡是10代；希伯來文馬所拉抄本則記載為9代）。在那段時期，名單中人物的平均壽命為346歲（其中包括亞法撒的兒子該南，他被列在七十士譯本第[13節](#)；參[路3:36](#)）；從洪水到亞伯拉罕時期的總時間僅為520年。若按字面理解，這就意味著亞伯拉罕的祖先，一直上溯到挪亞的兒子閃，都在亞伯拉罕出生時仍然在世，而從創造到亞伯拉罕的總時間僅有2176年。

聖經資料的解釋

若採取字面或機械式的數學解讀（正如一些英文譯本旁註所示）這些數字，就需要若干假設：譬如家譜中沒有遺漏名字；所有列出的數字都是連續不斷的，尤其是古代聖經資料中使用的數字，其含義與現代西方心態所理解的數字完全相同。我們必須依據其它既定事實，嚴格檢驗每一項假設。

舉例來說，只要粗略讀一下聖經中的其它家譜，就會發現經文不一定列出同一家族的所有名字。連馬太福音也只記錄從大衛到耶穌共28代（分作兩組，每組14代），與舊約聖經的家譜比較，就可以看見馬太福音省略了幾個名字。路加福音則

為同一段時期列出了42代。當我們把歷代志上一至八章中的家譜與早期記錄在創世記、出埃及記、民數記、約書亞記、撒母耳記上下和列王紀上下的家譜比較時，也可以明顯看出有遺漏的情況。

此外，古代民族往往以圖解或程式化的方式來看待數字。古代近東各民族使用數字的方式，與當今西方的做法有極大差異。這種做法的例子可以從聖經正典內與典外的文獻資料中找到。例如，在捷姆迭特·那色（Jemdet Nasr）時代（約公元前3000年）「大洪水」之前，蘇美人在舒魯帕克（Shuruppak）城列出八位王的名單，給每一位王平均分配超過30000年的在位時間。

生活在公元前三世紀的馬爾杜克（Marduk）的巴比倫祭司貝羅索斯（Berossus），又在這份更早的王的名單上加上兩個名字，並給每位王分配平均43200年的在位期。如此極高的數字，為我們考慮創世記中的數字提供了一個參照。

因此，創世記中亞伯拉罕之前諸族長的壽命數字，對於記錄這些資料的人而言確實具有意義，但我們不應單純以字面方式來計算經文中所提及各代的年數。此外，七十士譯本與撒馬利亞五經（Samaritan Pentateuch，另一個早期的摩西五經版本）所記載的數字，在許多細節上與希伯來文馬所拉抄本不同。這表示，創世記中的數字，甚至在最早期的經文研究者眼中，亦已經造成了難題。

聖經外的證據

考古學沒有提供任何證據，可以用來確定創造或創世記一至十一章中其它敘事年代。洪水就是一個說明其困難的例子。來自各種背景的人（科學家、探險家、神學家等）曾經提出許多主張，認為考古學已經證實了創世記洪水的記載。然而，迄今在巴勒斯坦和敘利亞所發掘的城（其中包括一些世界上最古老的城），都沒有呈現出洪水的考古證據。

雖然美索不達米亞的幾個城，確實顯示出洪水的證據，但有三個因素使這些證據難以對應創世記六至九章。第一，目前發現的每一層洪水遺跡都來自不同時期。第二，由於鄰近的遺址沒有洪水跡象，所有美索不達米亞的洪水證據都顯示，那只是規模較小的局部洪水。第三，這些證據並未顯示任何重大的文化斷層，而這正是整個人口被毀滅後會出現的情況。因此，考古學所發現的古

代美索不達米亞洪水，似乎與今日仍在幼發拉底河谷發生的洪水屬於同一類型。

顯然，對創世記敘事提出的問題，根本無法得到解答。許多把聖經視為神話語的人已經得出結論：創世記一至十一章裡事件的年代，必定不如這些敘事所呈現有關救恩、信心與順服的神學真理那樣重要。

從亞伯拉罕到摩西

族長時期

亞伯拉罕的年代仍然是聖經學者熱烈討論的主題，儘管他們一致承認亞伯拉罕、以撒和雅各確實是歷史人物。學者意見分歧：早期年代的看法認為，族長時期大約從公元前2086年至1871年，晚期年代的看法則將亞伯拉罕放在約公元前1400年。由於兩種立場都宣稱符合聖經資料，因此有必要更仔細比較這兩種觀點。

許多舊約聖經的經文，似乎支持把亞伯拉罕放在相對較早時期。列王紀上六章1節記載，從所羅門王第四年（根據早期年代的看法為公元前961年）建殿往前推480年，就是以色列人出埃及的時間，那麼出埃及的年代就是公元前1441年。再加上以色列人在埃及寄居430年（見創15:13；出12:40），就把時間推到公元前1871年。若再加上215年，這215年就是由以下總和得出的：（1）亞伯拉罕進入迦南時的年齡（根據創12:4為75歲）；（2）再過25年以撒出生（創21:5）；（3）再過60年雅各出生（創25:26）；（4）雅各130歲時見法老（創47:9）。這215年加到前面的總數，就計算到亞伯拉罕進入迦南是在公元前2086年，他的出生則在公元前2161年。

這樣的計算並未使用舊約提供的所有年代證據，因此，亞伯拉罕的年代仍可受到質疑。例如，從出埃及到所羅門在位第四年之間的480年，必須包括曠野漂流、約書亞及其緊接的繼任者、士師時期、撒母耳、掃羅與大衛等年代。雖然舊約沒有明說約書亞、撒母耳或掃羅各自的在任年期，但即使是保守估算，把一切聖經資料合計起來，總年數也會被推至約600年。

此外，如何界定在埃及寄居的年期也有爭議。撒馬利亞五經與七十士譯本都認為430這個數字（出12:40），不僅涵蓋在埃及的歲月，也包括亞伯拉罕、以撒、雅各在迦南的年月。顯然，保羅沿用七十士譯本的傳統，把頒律法的時間定為晚於神

向亞伯拉罕所應許430年（見加3:15–18）。這意味著七十士譯本的數字不可輕忽。

亞伯拉罕的晚期年代（約公元前1400年）是根據兩個命題：（1）創世記描繪的族長社會狀況，最接近於在努西（Nuzi，一座位於美索不達米亞東北部、巴格達以北約175英里〔282公里〕的城市）出土的楔形文字泥版所反映的情形。（2）既然那些泥版必須定年在公元前15至14世紀，那麼與之平行的族長時期必然落在大致相同的年代。

持晚期年代觀點的人也很清楚，他們所認定的亞伯拉罕年代，無法與早期年代觀所依據的一組數字吻合。他們轉而引用舊約中的其它資料。約瑟在雅各下埃及時，已經是埃及的高官，他活到110歲（創50:26）。摩西是利未（約瑟的哥哥）的曾孫。由於約瑟親眼見到自己的曾孫出世（這些曾孫年齡大概比摩西小，因為他們的曾祖父比摩西的曾祖父年輕），所以晚期年代的看法認為，摩西出生時約瑟可能仍然在世。至於摩西的四代家譜（利未—哥轄—暗蘭—摩西，見於出6:16–20；民3:17–19, 26:58–59；代上6:1–3）顯然被認為是完整的，因為創世記十五章16節曾預言，亞伯拉罕的後裔將在「第四代」時脫離埃及的奴役。

然而，將亞伯拉罕的年代定在約公元前1400年，卻無法與某些聖經資料吻合，包括創世記十五章13節和出埃及記十二章40節所要求的長期埃及寄居，以及為期四十年（或「一代」）的曠野生活。為了維持亞伯拉罕的晚期年代，有些一向持中間立場的學者，只好把曠野時期縮減為僅僅兩年。

總之，晚期年代理論與部分聖經證據相符（摩西的家譜），但早期年代理論則符合另一部分證據（散見於創世記與出埃及記的具體年分數字）。晚期年代的看法認為，在閃族社會中，家譜通常代表更可靠的資訊，而早期年代的看法則是把聖經記載中的年分數字，全都按字面計算。

由於早期和晚期兩種立場都存在問題，大批學者在族長時期的年代問題上採取中間立場。他們認為，就考古學而言，亞伯拉罕及其生活時代，完全契合於公元前第二千年初期，但若放在任何更晚時期都顯得不合適。將亞伯拉罕大致置於公元前1800年至1600年間，便能提供足夠的空間，把所有現有的證據，無論聖經內外，融合成一個可

行的年表架構。考古學提供了四項主要證據，支持族長時代屬於公元前第二千年初期。

1. 儘管努西泥版清楚顯示與族長時代社會生活的平行，但其它來自不同的城且時期更早的泥版，也反映了許多與努西和創世記相同的習俗。既然努西人是從別處（或許是亞美尼亞）遷到美索不達米亞東北部的戶利安人（Hurrrians），他們的社會習俗無疑早在我們現存的泥版之前就已經形成。因此，努西泥版的公元前15世紀年代，並不排除亞伯拉罕有更早年代的可能性。
2. 創世記十一章所列幾位亞伯拉罕祖先的名字，現在已經能夠對應美索不達米亞北部哈蘭周圍的一些城。亞伯拉罕正是從哈蘭遷往迦南（創11:31–12:3）。值得注意的是，哈蘭在公元前19與18世紀正值繁盛時期。
3. 公元前2000年之後不久，來自曠野的閃族游牧民入侵了肥沃月彎（Fertile Crescent）地區的文明社群。舊約稱這些入侵者為亞摩利人，他們在敘利亞北部與美索不達米亞的幾座城裡定居下來。其中一座亞摩利人的城就是巴比倫，在公元前18世紀初期由漢謨拉比（Hammurabi）統治。雖然創世記十四章1節的暗拉非王，在語言學上無法與巴比倫王漢謨拉比劃上等號（正如早期學者所認為），然而亞摩利人入侵之後的時代背景，整體而言仍與創世記的敘事相當吻合。

4. 瑪里 (Mari) 是另一個亞摩利人的城，如今因其王宮與檔案收藏出土超過20000塊泥版而廣為人知。地理上，瑪里位於哈蘭一帶。年代上，這些泥版可追溯至公元前18世紀。公元前18世紀的瑪里王心利林 (Zimri Lim) 曾與巴比倫的漢謨拉比有頻繁的書信往來。瑪里泥版同樣提供有關部落與族群及其遷徙的重要資訊。在確定創世記資料年代方面，瑪里某些文獻具有根本的重要性，其中包括與亞伯拉罕（亞比蘭 [Abi-ram] ）、雅各、拉班和其它幾個西閃族名字極為相似的人名。

考古證據既不能證明，也不能否定亞伯拉罕、以撒或雅各真實存在，這一點是各方都承認的。考古學所做的，提供一個可能性的架構，使聖經中的族長敘事顯得越來越合乎這樣的背景。

出埃及的年代

確定族長時代的問題，與為以色列人出埃及定下日期的問題密切相關。既然現有證據未能為亞伯拉罕確定一個精確的年代，那麼約瑟或雅各前往埃及的準確時間同樣無法確定。此外，聖經資料也沒有提供以色列人在埃及寄居時期的明確數字。

許多年來，聖經學者把列王紀上六章1節視為建立出埃及年代的堅固根基。因為所羅門在位第四年的年代，可以無可爭議地鎖定在至少10年的範圍之內（公元前967–958年），所以只要往前加上480年，就能以相同的精確度確定出埃及的年代。然而，其它聖經資料卻對這種簡單的推算提出嚴重質疑。當聖經處理從出埃及到所羅門聖殿建成之間的所有事件時（也就是從民數記到王上5:18）所提供的具體數字總和不是480年，而是更接近600年。

由於證據不足以確定出埃及的精確年代，學者的意見仍然分歧於兩種可能性。有若干證據支持出埃及發生在公元前15世紀。列王紀上六章1節中的年表似乎得到士師記十一章26節一段經文的獨立印證。該經文聲稱，以色列人在耶弗他時代之前，已經在希實本一帶居住了300年。如果將耶弗他定年在約公元前1100年，那麼推算回去，出埃及時期便落在公元前15世紀中期。此外，在公元前16與15世紀統治的三代法老都沒有男性後嗣，這使

得摩西更可能在那時成為王室公主的養子；相比之下，十九王朝的諸王（公元前1306–1200年）都有合法的男性繼承人。

此外，若將出埃及定在公元前15世紀，就有可能把哈比魯人 (Habiru) 入侵迦南（公元前1400–1350），這一事件記載於埃及阿瑪爾那遺址 (Tell el-Amarna) 出土的阿瑪爾那信件 (Amarna letters)，與舊約聖經所記載的以色列人入侵迦南對應。與此相關的，在公元前1220年梅爾奈普塔石碑 (Merneptah Stele) 中亦能找到有關「以色列」的提及。這塊石碑記錄了埃及王梅爾奈普塔 (Merneptah) 的事蹟，其中暗示梅爾奈普塔在一次迦南戰役中遇見的「以色列」民，早已存在一段時間。最後，耶利哥的發掘者約翰·加斯唐 (John Garstang) 把那城的毀滅年代定在約公元前1400年。

然而，其它證據則強烈指出出埃及的年代不是公元前15世紀，而是公元前13世紀。根據這些證據，許多學者把出埃及的年代定在公元前1290年至1275年之間。首先，前面討論過的列王紀上六章1節中的480年，可以被解釋為一種圖式化的數字，代表十二代，正如歷代志上六章3至8節所示。如果這十二代每代平均25年，而不是40年，那麼把圖式化的480年縮減為實際的300年，就會把出埃及的年代推到約公元前1266年。其次，有考古證據顯示，約書亞所攻取的幾座城（拉吉、底璧、伯特利和夏瑣）的毀滅年代在公元前13世紀末。第三，聖經沒有提到埃及的軍事遠征（如梅爾奈普塔在公元前1220年的入侵）；若以色列人在塞提一世 (Seti I, 公元前1319–1301年) 和蘭塞二世 (Ramses II, 公元前1301–1234年) 這些軍事活躍的法老之前就已居住在迦南，他們必然會受到這些戰事的影響。第四，出埃及記一章11節提到的蘭塞城，根據蘭塞二世自己的銘文，正是他所建造的首都。第五，根據考古學結論，約旦河東和南地曠野在公元前1900年至1300年間並無定居居民，然而聖經卻清楚記載以色列人在那個地區遭遇強烈的反對。由此可見，以色列人必定是在公元前1300年之後才進入那片地區。第六，把哈比魯人等同於征服時期的以色列人，是缺乏說服力的，因為除了阿瑪爾那信件以外，許多文獻都證明哈比魯群體幾乎遍布整個古代近東。「哈比魯」似乎是一個更廣泛的詞，可能意指「闖入者」，而且在語源或語義上很可能與「以色列人」無關。第七，最後，考古學家凱瑟琳·凱尼恩 (Kathleen Kenyon) 修正了加斯唐在耶利哥的研究

，她指出，加斯唐認為約在公元前1400年倒塌的城牆，其實是在公元前1800年或更早就被毀壞。

到目前為止，仍無法精確判斷出埃及應定在兩個世紀中的哪一個。舊約學者之間的主流看法，包括越來越多持中間或保守立場的學者，普遍傾向於支持公元前13世紀的選項。另一方面，許多其他保守派學者仍然支持公元前15世紀的年代。由於兩種看法都存在尚未解決的問題，因此武斷定論是不恰當的。

然而，依照主流觀點，以下討論相關問題時，將採用出埃及的年代約為公元前1290年的看法。

征服與鞏固

在征服和鞏固時期，年表的任務是要把舊約所敘述的所有事件（主要在約書亞記和士師記裡的記載），安置在出埃及（約公元前1290年）到大衛（約公元前1000年）與所羅門（公元前930年去世）的年代之間。換句話說，必須把從摩西到大衛之間大約550年的聖經事件，濃縮在僅僅290年時間裡。

雖然若將出埃及定在較早的年代（約公元前1447年）會使任務變得稍微容易，但單單增加約157年，並不能解決所有問題。無論採取哪個年代，都沒有足夠時間讓約書亞至大衛的所有事件連續發生。因此，兩種年代觀的支持者都假設，有些士師是同時執政，而不是依序相繼。差別只在於程度的不同。

約書亞記提供了舊約中以色列人征服迦南的主要證據。可惜，約書亞記並沒有年代註釋，來指明約書亞一生中各事件所經過的時間。此外，聖經裡也沒有提到古代世界其它地區的重大同時期事件，因此無法利用那些年代來確定年表。相反地，約書亞記顯然是一個濃縮的記述：它先記錄耶利哥和艾城的陷落，接著是一次南方戰役和一次北方戰役。在這些勝利之後，涵蓋迦南大部分的土地便被分配給以色列的各支派；神吩咐各支派在各自的地區裡徹底將餘下的迦南居民消滅。然而，人們徒然尋找，卻找不到任何經文指出這些事件歷時多久。

士師記的情況略有不同。那裡舊約提供了一份相當完整的數字清單，用來顯示外邦壓迫、士師執政，以及隨後太平時期的長度。那段時期所描述的總年數是410年，但這個總數並未包括許多「小（minor）」士師的年日。因此很明顯，大多數士

師（若非全部）只是地方首領，他們作土師的年代，至少有一部分與其他士師重疊。然而，可惜的是，士師記並沒有提供交叉參照的系統，來指出哪些士師是彼此的同時代人物。或許人們所能做到的最佳方式，就是假設一些大致的原則，來建立摩西與大衛之間那段時期的年表。

有兩個重要的事實需要記住。首先，考古資料似乎要求把征服的年代定在公元前1250年左右，而不是早200年。若假設士師們的職事年期有所重疊，就能把舊約字面的數字壓縮，融入其它證據所要求的大致架構裡。

其次，古代文士顯然是依循40年或以一代為單位的模式，來處理這段時期的年表。這種做法一直延續到王國分裂時期，那時才引入正常的王朝年表。面對這麼多事跡被指定正好40年的情況，事實是，這些數字的字面總和，無法與那時期的聖經證據或考古證據相吻合。因此，多數學者懷疑40這個數字，不是要用來作為精確的數學計算。這種看法提供了足夠的彈性，能夠謹慎把聖經與其它證據調整，納入一個整體的時間表中。

君主政體

證據的種類

在以色列君主政體時期，有關年代的證據非常豐富。

舊約本身力求提供這段時期年表所需的一切資訊，包括：（1）以色列與猶大所有君王的完整名單，涵蓋王國分裂前與分裂後；（2）每位君王登基時的年齡（掃羅除外）；（3）北國以色列與南國猶大的對應紀錄，說明某君王是在另一國君王在位的哪一年登基；以及（4）明確記錄每位君王執政的年數。此外，某些重要事件的年代是根據另一事件來確定的，還有一些則與世俗歷史同時發生的事件相對應。

在舊約之外，也有大量資料能為這段時期的年表提供證據。其中最重要的來源，是一系列亞述的名年官（*lammu*）名單。亞述人會在特定的編年史上記錄每位君王的在位期。君王在位的每一年，都以宮廷裡一位高階官員的名字來命名；第一年以君王自己命名，第二年以次高級官員命名（雖然最初似乎是抽籤決定的），如此類推，直到君王去世。名年官這個詞用來引介該年度所採用的官員名字，因此這些紀錄被稱為「名年官名單」。

亞述的名年官名單是精確依據太陽年（solar year）編制的，以致這些文獻極為可靠。此外，亞述歷史中的許多事件，以及一些重要的自然現象，都被標記在所發生那年的名年官之下。例如，亞述文士把一次日蝕記錄在伯撒加爾（Bur-Sagale）那一年的名年官年分裡，經天文學計算，該日蝕發生在公元前763年6月15日。從763年開始，學者便能向前推算，也能向後推算，從而獲得公元前891年至648年間完整的亞述名年官官員名單。

既然亞述名年官名單的準確性已經獲得多方印證，學者便可以有把握地用來重建與其相應時期的聖經歷史年表。這尤其適用於某些情況：當一位聖經作者把北國以色列或南國猶大的事件，聯繫到亞述某位君王在位的特定年分，而這位君王的在位年代正好在名年官名單裡有精確記錄時。

同樣也有資料來自迦勒底（巴比倫）的王名單，以及後來的希臘史家。例如，公元二世紀的托勒密（Ptolemy），從公元前747年開始列出巴比倫諸王的年代，並延續下去，記錄波斯、希臘與羅馬諸王的年代，直到公元161年。最後，來自亞述及其他地方的紀念碑、石碑與各種文物，也提供了有用的資訊。

君主年表

亞述王撒謬以色三世（Shalmaneser III）的名年官名單，為亞述、北國以色列與南國猶大三者之間的年代比較，提供了基礎。在代安·亞述（Daina-Assur）的名年官中，也就是撒謬以色登基第六年，以色列的亞哈被列為參與反抗亞述人的夸夸之役（battle of Qarqar）的諸王之一。因此，那場戰役的年代可以確定為公元前853年。

亞述的記錄又指出，撒謬以色三世在十二年後的公元前841年，再次與一位以色列王有接觸，那位王就是耶戶。因此，兩個可確定的年代點可用來校準聖經資訊。亞哈死亡的時間，雖未能直接透過亞述記錄確定，但在他死後有兩個兒子先後登基。首先是在位兩年的亞哈謝（王上22:51）；接著是在位共十二年的約蘭（Joram，也稱為Jehoram）（王下3:1）。考慮到當時以色列採用「非登基年制（nonaccession-year）」，看似14年的總數實際上應為12年。由此可見，亞哈不僅在公元前853年與撒謬以色三世爭戰，並且也在同年去世。此後，他的兩個兒子共在位12年，直到耶戶登基，正好解釋了他在公元前841年曾與撒謬以色三

世接觸。此外，因為耶戶同時殺了以色列的王（約蘭）和猶大的王（亞哈謝）（王下9:24-27），就為公元前841年兩國之間提供一個確定的對應年代。

以色列前九位君王在位的表面總年數是98年，實際（考慮到以色列採取非登基年制）總數應為90年。心利只在位七日（王上16:15-18），他被算作九位君王之一，但無論在表面數字或實際數字裡，都沒有額外加上一年。這樣推算，耶羅波安一世的登基應定於公元前930年（從841年前推90年），同一年南國猶大的羅波安也開始執政。再給所羅門加上列王紀上十一章42節所記的40年在位期，他的登基年分便是公元前970年。大衛的去世也應定在這一時期，不過需要預留空間，因為大衛與所羅門在大衛死前可能有一段短暫的共同執政時期。如此推算，掃羅的在位年代大約落在公元前11世紀晚期。

在南國猶大，自所羅門於公元前930年去世，到亞哈謝於公元前841年被耶戶所殺之間，歷經六位君王，他們的在位年數總和為聖經所記的95年。不過，猶大這段時期的計算並不像以色列諸王那樣單純，原因有幾方面：大約在公元前850年左右，計算年數的方式由登基年制（accession-year）轉為非登基年制；至少有兩次共同執政（約沙法與亞撒、以及約蘭與約沙法）；並且兩國的曆法也存在差異。很明顯，這95個表面年分必須因計算方式與曆法差異而調整為實際的90年，好使猶大的數字能與既定的亞述與以色列的對應年代一致。

在公元前841年之後，下一個能夠從典外文獻確認的事件，是於公元前722年撒馬利亞的陷落。這個年代來自亞述王撒珥根二世（Sargon II，公元前722-705年）的編年史記錄，他是撒謬以色五世（Shalmaneser V，公元前727-722年）的繼位者。雖然這個年代只比以色列歷史上，公元前841年的確定點晚了120年，但這段時期的年表資料卻相當難以準確解讀。過去，學者們為了解釋這段歷史，不得不假設期間出現大規模共同執政，或認為部分文士在計算方法上出了混亂，或提出其它理論去解釋。儘管有許多困難，這一時期分裂王國的聖經年代與亞述年代大體上能夠對應—唯一的例外是與以色列王國末期有關的四個數字，這些數字都與何細亞那段年代難以確定的統治時期有某種關聯。

以色列滅亡後的猶大

在公元前722年撒馬利亞陷落之後，舊約的年表只涉及南國猶大，直到大約135年後猶大也被毀為止。在這段時期，聖經記載中有兩件事對確立年代至關重要：一是亞述王西拿基立在公元前八世紀末圍困耶路撒冷，二是公元前六世紀初巴比倫人最終攻陷耶路撒冷。

西拿基立入侵猶大

亞述的入侵（公元前704–681年）記載在列王紀下十八章13至16節，其中第13節將事件日期定為希西家王的第14年。西拿基立自己的碑文提供了更長的記述，這次事件的年代由此可以確定為公元前701年，這樣也就把希西家的登基時間定在公元前715年。到這裡為止還算清楚，但問題仍然存在。例如，列王紀下十九章9節提到，西拿基立在軍事行動中（包括圍困耶路撒冷），與古實王特哈加（約公元前690–664年）有過接觸。很明顯，如果特哈加最早在公元前690年才登基，那麼就不可能在公元前701年的事件中出現。然而，也有可能西拿基立確實兩次入侵猶大，第一次在公元前701年，第二次則在稍後的某個時候。至於那次假定的第二次入侵，年代並不確定，雖然列王紀下十九章35至37節可能暗示西拿基立撤出耶路撒冷後不久便被暗殺。既然西拿基立於公元前681年由其子以撒哈頓繼位，那麼這次推定的第二次入侵，應發生在同一個年代的下半期。

不少學者反對假設西拿基立曾經第二次入侵耶路撒冷。他們提出另一種可能性：雖然特哈加直到公元前690年才登基為王，但他或許早在公元前701年就已率軍對抗西拿基立，只是當時尚未即位。列王紀下十九章9節中提到的特哈加王，就可理解為作者使用他後來的王號，是為了讓後世讀者辨認。

無論最終如何判斷入侵次數，有一點是確定的：西拿基立在公元前701年、希西家在位第14年時入侵猶大。這個對應關係確立了希西家的登基年是公元前715年，但這個日期也帶來另一個問題。撒馬利亞的陷落如今已確定在公元前722年，而列王紀下十八章10節卻把這事定在希西家第六年。最合理的解釋是，希西家在撒馬利亞陷落六年前，就與其父亞哈斯共同執政。混淆的可能性在於：一處經文（王下18:13；重複於賽36:1）把西拿基立在公元前701年的入侵，與希西家獨立在位的第14年對應；另一處經文（王下18:10）則把撒馬利亞的陷落，與希西家開始共同執政的時間對應起來。因此，大約從公元前728年至715年，希西家

與亞哈斯共同執政。從715年至697年，他單獨執政；從696年至686年，他的兒子瑪拿西與他共同執政。

根據列王紀下若干經文的年代資訊，從希西家於公元前715年登基，到約雅斤於公元前597年被擄，共經過128年6個月，這個年代會在下文再詳細討論。由此產生的另一個問題是：聖經總數顯然比實際年代多出了10年以上。最佳的解釋似乎在於假設瑪拿西於公元前697年開始與其父希西家共同執政。根據列王紀下二十一章1節，瑪拿西在位55年，直到公元前642年去世。而希西家自公元前715年登基，經文指出他在位29年（王下18:2），這意味著他一直作王到公元前686年，也就是在瑪拿西即位後大約11年才去世，這樣才能讓瑪拿西在642年前完成55年的統治。

耶路撒冷的陷落

當代的巴比倫記錄對猶大最後幾年的歷史，提供了極其實貴的參考。人們已經從巴比倫年表中找到公元前626–623年、618–595年和556年的相關記錄，這是一份正式記錄巴比倫國事的文獻。根據這部年表與當時期其它楔形文字文獻的資訊，猶大歷史上有三個年代可以被確定：第一是約西亞於公元前609年的去世；第二是公元前605年的迦基米設戰役（battle of Carchemish）；第三是約雅斤王統治的結束，巴比倫年表把這一事件定在尼布甲尼撒第九年的亞達月（Adar）二日，也就是公元前597年3月16日。

約雅斤被擄之後，西底家成為巴比倫所立的傀儡王，在位11年（王下24:18）。在西底家第九年十月初十日（王下25:1），巴比倫軍隊開始最後一次圍攻耶路撒冷。那一天是公元前588年1月15日。在西底家第11年四月初九，經過將近18個月的圍困後，耶路撒冷的城牆被攻破（王下25:3-4）。聖殿在次月（第五個月）初七那一天被焚毀。

公元前586年之後

在公元前586年的悲劇之後，舊約還記錄了幾個有年代標記的事件。耶利米書五十二章30節提到在尼布甲尼撒王23年（公元前582或581年）猶大人第三次被擄到巴比倫。列王紀下二十五章27節和耶利米書五十二章31節則記載了約雅斤王出監的事，巴比倫年表把這件事定在亞達月二十七日，即公元前561年3月21日。

到了公元前539年，巴比倫人自己注定要嚐到失敗的滋味。當年波斯王塞魯士大帝對巴比倫及其王拿波尼度（Nabonidus）發動爭戰並取得勝利。塞魯士繼承了巴比倫先前所征服的猶大人和許多其它民族的管轄權，並迅速實行寬容政策。塞魯士在作王的第一年下詔，允許猶大人歸回故土（[拉1:1](#)）。在次年的第一天，即提斯利月（Tishri）一日（[拉3:6](#)），在耶路撒冷設立了祭壇。再下一年以珥月（Iyyar，即公元前536年四或五月），聖殿的建造工作正式開始（[拉3:8](#)）。

在經歷了一段長短不一的停工期後，哈該和撒迦利亞起來宣講，激勵猶大人把聖殿建成。工程於公元前520年恢復（[拉4:24](#)；[該1:1、15](#)），並在公元前515年亞達月三日（即3月12日）竣工（[拉6:15](#)）。舊約年表的最後階段，提及以斯拉與尼希米的事工。傳統的看法認為，以斯拉在亞達薛西一世第七年（公元前458年）出現，而尼希米則在其第二十年（公元前445年）出現。

另見各舊約書卷的「日期」條目；征服和分配土地；猶太人的分散；出埃及；以色列歷史；族長時期；被擄歸回時期；曠野漂流。

聖經時間線（新約）

年表（Chronology）是聖經研究的一個分支，旨在確定新約事件的順序以及事件之間的時間間隔。對歷史學家來說，年表至關重要，因為他們的任務是確定過去事件的原因和影響。一般而言，對於歷史學家的目的來說，確定事件的順序比為事件分配具體日期更為重要。換句話說，理解事件的順序及它們如何相互影響，比確定具體日期更有意義。事實上，新約的大多數事件很難精確確定日期。

整個西方世界現在以「公元前」（BC，主前）和公元（*anno Domini*，意為「主的年份」）來劃分歷史，是表明基督教影響力的明確例證。這種日期計算方法在中世紀廣泛使用，在此之前，事件的日期通常是根據其它重要事件（如羅馬建城或某位王登基的年份）來確定的。有位修士名叫丟尼修（Dionysius Exiguus，公六世紀），發明了我們現在的紀年方法，以基督的誕生作為歷史分界點，但他在計算時出錯。因此歷史上出現了一

個矛盾的現象：耶穌的實際出生年份，最晚不遲於「公元前四年」。

耶穌生平的時間順序

耶穌生命的開始

根據馬太福音二章1節，耶穌是在「希律王的時候」出生的。公元一世紀的歷史學家約瑟夫（Josephus）記載，希律於公元前4年的春天去世。因此，耶穌的降生必然早於該年，但具體早多少仍不確定。路加福音二章1至2節記載，耶穌在羅馬皇帝「凱撒奧古斯都」下令在全國進行人口普查或登記的時候降生。這是居里扭擔任敘利亞巡撫時進行的第一次人口普查。這些記載引發兩個問題：這樣的人口普查於何時進行？居里扭何時擔任敘利亞的巡撫？這兩個問題尚未得到完全令人滿意的答案。

在埃及發現的人口普查文獻及早期的相關記錄表明，此類登記每14年進行一次。這將日期約定在公元前8或9年。考慮到完成普查所需的時間（因要求人們回到出生地進行登記），耶穌的出生可能比實施該法令的年份稍晚（或許是公元前7年）。值得注意的是，「公元前」（BC）是指耶穌出生之前的時間，並且是西方世界的紀年系統。

根據約瑟夫的記載，居里扭在公元6年成為敘利亞巡撫，這對於耶穌的出生年份來說是較為晚了。然而，一些學者根據古代銘文主張，居里扭在公元前6年之前，曾以奧古斯都皇帝的特使身份在敘利亞任職。如果是這段時期的話，則可能是路加福音二章2節中提到的時期。為何路加選擇引用居里扭而非當時敘利亞的常任巡撫？或許這樣可以提供耶穌出生的更準確日期，因為居里扭的任期比常任巡撫更短。可能路加正是為了更準確標記耶穌的出生時間，才提到居里扭，而非常任巡撫。

一個合理的結論是，耶穌大約出生於公元前7或6年。這與馬太福音二章16節相符，這節經文似乎表明耶穌出生於希律去世（公元前4年）前至少兩年。關於祂出生的具體日期和月份，尚無明確證據。將12月25日作為聖誕節的慶祝始於公元四世

紀，可能是基督徒為替代異教冬至節（農神節〔Saturnalia〕）而建立的傳統。需要注意的是，12月25日作為聖誕節是一項基督教的傳統，源於公元四世紀，並可能是為對抗異教節日農神節而設立。

公開事工的開端

路加福音三章23節記載，耶穌「開頭傳道，年紀約有三十歲。」由於這裡的年齡為約數，祂的實際年齡可能比30歲大或小二、三歲（參次經利未遺訓2:2；12:5）。如果將30歲加到可能的出生年份（公元前7或6年），結果則是公元24年。這個日期不可能是正確的，因為耶穌在施洗約翰出現之後才開始祂的事工。路加福音三章1至3節精確地指出，施洗約翰的公開活動精確地定在「凱撒提庇留在位第十五年」，那時彼拉多是猶太地的巡撫（總督）。彼拉多的任期為公元26年至36年，而提庇留的第十五年最有可能是公元27年。因此，耶穌的事工不可能早於公元27年開始。如果耶穌的事工與施洗約翰的事工相距時間很短，那麼耶穌可能在公元27或28年開始傳道，當時祂大約33歲。

耶穌的死亡

四卷福音書似乎一致記載，耶穌與門徒在星期四晚上吃最後的晚餐，星期五被釘十字架，並於星期日清晨復活（太28:1；可16:1；路24:1）。耶穌第三天復活的說法（林前15:4）源於猶太人將一天的部分算作一整天的習俗。馬太福音（26:19）；馬可福音（14:12）和路加福音（22:15）記載最後的晚餐是逾越節的筵席，即以色列人每年紀念出埃及的節期（出12-15章）。然而，根據約翰福音十三章1節和十九章14節，逾越節的筵席在星期五尚未舉行；因此約翰福音中的最後晚餐並非逾越節的筵席。儘管如此，約翰福音中的最後晚餐，仍然是耶穌在被釘十字架之前，與門徒共享的重要餐宴。

對於這一表面上的矛盾，目前尚無完全令人滿意的解釋。一些學者認為，原因可能是這裡使用了兩種不同的曆法。根據這一理論，耶穌使用的曆法將逾越節筵席定在星期四晚上，而聖殿官員使用的另一曆法，則將祭牲的宰殺安排在次日。約

翰可能使用了第二種曆法，以強調基督作為逾越節祭物被獻上的事實（參約19:36；林前5:7），可能是為了突出基督作為逾越節羔羊，獻為祭物的意義。

要確定耶穌的公開事工持續多久，以及祂去世的年份，可以參考約翰福音的時間記載。約翰至少三次提及逾越節（2:13, 6:4, 13:1），可能還有第四次（5:1）。由於逾越節是每年一次的節期，耶穌的事工至少持續兩年，可能達三年。根據馬太福音、馬可福音和路加福音的記載，耶穌的受難日是猶太曆尼散月（Nisan）15日（約在陽曆的三月或四月）。而約翰福音則表明耶穌死於尼散月14日。問題在於：從公元26年到36年（彼拉多在任期間），有哪些年份的尼散月14日或15日落在星期五？答案是公元27、29、30和33年。其中，27年太早，33年則可能太晚。因此，耶穌很可能於29或30年被釘十字架，祂的事工持續兩至三年，祂去世時大約35或36歲。

公元30至50年間的事件

使徒行傳是唯一一卷新約書卷，有記載耶穌死亡與升天之間的相隔時間：「他受害之後，用許多的憑據將自己活活地顯給使徒看，四十天之久向他們顯現，講說神國的事」（徒1:3）。耶穌升天後的下一個重要事件是五旬節（徒2:1）。五旬節的希臘文意為「第五十」，指逾越節後第五十天舉行的七七節或收割節（參出34:22；申16:9-12）。由於耶穌是在逾越節期間被釘十字架，所以使徒行傳二章1節所記載的五旬節，即門徒被聖靈充滿的日子，發生在公元29年或30年，大約在釘十字架後50天，升天後約10天。

其後，在使徒行傳的早期章節中，由於未提及具體的時間框架，所以難以確定事件的精確日期。因此，確定使徒時代事件發生時間的典型方法是，首先找出至少一件可以通過新約以外的資料確定日期的事件，然後估算該事件前後發生的其它事件的時間間隔。雖然使徒行傳偶爾會提到兩個事件之間的時間間隔，但大多數情況下並未提供明確時間，因此日期只能是大概推算的。

亞迦布（Agabus）預言的大饑荒是一個重要的起點，該事件發生在羅馬皇帝克勞第（Claudius）統治期間的巴勒斯坦（徒11:28-29）。約瑟夫當時仍然在世，提供了足夠信息，確定這場饑荒在

公元46至48年間發生。根據米示拿（Mishnah，猶太法律彙編）的記載，47年秋季到48年秋季是安息年，猶太人在此期間讓土地休耕，停止收割（參利25:2-7）。這可能加劇並延長了饑荒，但無法確定饑荒開始的具體時間；一些學者提出46年，另一些提出47年。

乍看之下，使徒行傳作者路加的安排似乎很奇怪，他在記錄希律亞基帕的死亡（12:20-23）之前，應該先提及那場饑荒（徒11:28）。根據約瑟夫的記載，希律（大希律的孫子）的死亡日期可推定為公元44年，可能是在春天。這意味著，路加所記載的饑荒發生在希律去世幾年之後。一些學者認為，路加在時間排序上出錯。另一些學者則認為，使徒行傳十二章1至24節是倒敘，用來補充耶路撒冷教會的歷史進展。這種做法在古代歷史學中很常見，歷史學家往往會沿用某一資料記錄事件，直到適合的停頓點，然後再轉用其它資料。有人指出，指責路加的年代記載不準確，其實是誤解了他所採用的歷史寫作技巧。

由於希律亞基帕於公元44年去世（徒12:23），被希律用刀殺害的使徒雅各（2節）必然在公元44年前不久去世，可能是在43年的逾越節期間（3節）。使徒彼得被監禁和他奇蹟地逃出來（3-17節）也屬於這段時期。值得注意的是，使徒雅各是被當時的統治者希律殺害的，而使徒彼得也是在這個時期被囚禁並奇蹟般逃脫。

當安提阿的基督徒決定在大饑荒期間，將救濟物資送給耶路撒冷的基督徒時（徒11:29），巴拿巴和保羅被差派將錢運到耶路撒冷。這是保羅歸信後第二次到訪耶路撒冷。第一次到訪記錄在使徒行傳九章26至30節。第三次是在使徒行傳十五章，當時保羅與巴拿巴被差派，與使徒和長老討論外邦人歸信基督教是否必須受割禮的問題。如何確定第一次和第三次到訪耶路撒冷的時間，以及保羅歸信的時間，取決於這些到訪，與保羅在加拉太書中所記載的耶路撒冷之行，兩者之間的關係。

新約學者至今仍有分歧的主要問題在於：在加拉太書一章15節至二章10節中，保羅記述了他的歸信後兩次到訪耶路撒冷：一次是在歸信三年後（1:18），另一次是在那之後14年（2:1-10）。所有學者都一致認為，歸信三年後的第一次探訪與使徒行傳九章26至30節中記載的第一次到訪相同。然而，對於加拉太書二章1至10節所指的是使徒

行傳十一章30節中第二次（饑荒）到訪耶路撒冷（若是如此，使徒行傳15章中的第三次探訪就是加拉太書中省略的那一次），還是使徒行傳第十五章的到訪（若是如此，饑荒到訪就是加拉太書中省略的那一次），學者們意見不一。

那些支持第一種解釋的人提出了六個論點：（1）保羅之所以在加拉太書一章15至24節詳細敘述他的行程，目的是表明他所傳的福音不是從人領受的，也不是人教導的（1:12）。換句話說，他探訪耶路撒冷的使徒，並不是為了接受福音的教導。如果保羅省略了第二次到訪耶路撒冷，將會削弱他在加拉太人的誠信和權威。第一種解釋避免了這一困難；從加拉太書二章1至10節中省略第三次到訪，可能意味著第三次到訪在加拉太書撰寫時尚未發生。（2）加拉太書二章1至10節描述的，是保羅與巴拿巴與「柱石」使徒之間的私人會議。但使徒行傳十五章中的會議是公開的，且是在全教會面前進行的。因此，加拉太書二章1至10節更可能是指使徒行傳十一章30節到訪期間的一次私人會議，而加拉太書並未記載這次到訪。（3）保羅在加拉太書二章10節中提到他對窮人的關心，這與他第二次到訪耶路撒冷時實際向窮人提供救濟（徒11:30）自然契合。（4）如果加拉太書二章與使徒行傳十五章所記載的是同一次到訪，我們會預期經文提及耶路撒冷大公會議的決定，特別是因為該決定直接涉及到保羅在加拉太書中處理的割禮問題。（5）此外，耶路撒冷大會似乎不太可能發生在加拉太書二章11至21節的事件之前，當時彼得因退出與外邦人團契而被保羅責備；耶路撒冷大會剛剛解決了教會中外邦人的地位問題，這件事不可能在大會之後不久發生。（6）根據加拉太書一章6節，這封信是在保羅建立加拉太教會後「很快」寫成的。如果加拉太書是在第一次宣教之旅之後不久撰寫，那麼加拉太書在使徒行傳十五章的耶路撒冷大會之前寫成是合理的，這將使加拉太書成為保羅的第一封書信。

支持第二種解釋的學者提出四個論點：（1）保羅在加拉太書二章1至10節中到訪的主要目的，似乎與使徒行傳十五章1至20節中的目的相同；兩者都處理了外邦人歸信是否需要受割禮的問題（加2:3-5；徒15:1, 5）。這種相似之處顯而易見，但加拉太書二章和使徒行傳十一章30節之間，並無如此明確的相似之處。（2）從形式和內容上看，加拉太書與羅馬書和哥林多前後書相似；因此，它似乎出自同一時期——比耶路撒冷大會晚得多。如果是這樣，保羅很可能是在憶述耶路撒冷大會（即加2:1-10），因為大會的結果支持他在信中

提出關於割禮的立場。（3）[使徒行傳十一章30節](#)將巴拿巴視為巴拿巴/保羅團隊的領袖，因為他的名字排在前面（如[徒12:25, 13:1-2, 7](#)；參[11:2-26](#)）。保羅在[加拉太書二章](#)描述其到訪，他認為自己是團隊的領袖。由於使徒行傳從第一次宣教之旅開始（[徒13:9, 13, 43, 46, 50](#)），以及第三次耶路撒冷到訪（[15:2](#)），都將保羅描述為領袖，因此，[加拉太書二章](#)記錄的很可能是[使徒行傳第十五章](#)的行程。（4）最後，在[加拉太書二章7至8節](#)中，保羅被公認為外邦人的使徒，地位與彼得平等。但如果[加拉太書第二章](#)記錄的是[使徒行傳十一章30節](#)中的事件，而第一次宣教之旅尚未發生，那麼「柱石」使徒就不可能承認保羅作為外邦人使徒的權柄。更可能的是，[加拉太書二章](#)發生在第一次宣教之旅之後，正如[使徒行傳十五章](#)的事件也在第一次宣教之旅之後，兩者描述的是同一事件。

這些論點對於年表的重要性在於，根據第一種觀點，保羅的歸信發生在[使徒行傳十一章30節](#)的饑荒到訪之前的17年（參[11:18, 2:1](#)）。根據第二種觀點，保羅的歸信發生在[使徒行傳十五章](#)耶路撒冷大會之前的17年。然而，兩種觀點的時間相差僅為一年。這意味著，按照第一種觀點，保羅的歸信距饑荒到訪17年；而按照第二種觀點，保羅的歸信距耶路撒冷大會17年。不過，兩者的差異僅為一年。

我們不妨再考慮一個很有可能確定的日期—即保羅在第二次宣教之旅中抵達哥林多的時間（[徒18:1](#)）。在第二次宣教旅程中（[15:40-18:22](#)），保羅和西拉經由陸路穿越敘利亞、基利家、弗呂家和加拉太，探訪第一次宣教之旅建立的教會。他們來到特羅亞，然後渡海到腓立比，沿海岸繼續前行，經過帖撒羅尼迦和庇哩亞。保羅先到雅典，隨後抵達哥林多。根據[使徒行傳十八章12節](#)，我們知道在保羅停留哥林多期間，迦流是當地的方伯。一塊在鄰近的特耳菲（Delphi）發現的銘文表明，迦流的任期極有可能是從公元51年中到52年中。[使徒行傳十八章12至17節](#)記載的事件，很可能發生在迦流任期的早期，因為猶太人希望這位新任方伯會對保羅作出不利的裁決。不久之後，保羅離開了哥林多，可能是在公元52年的夏季或秋季。根據[使徒行傳十八章11節](#)，保羅在哥林多停留了18個月，表明他很可能在公元50年初或49年底抵達哥林多。這一抵達日期也在[使徒行傳十八章2節](#)得到確認，該處記載亞居拉和百基拉剛剛因被逐出羅馬而來到哥林多。公元五世紀的歷史學家奧羅修斯（Orosius）將逐出猶太人的法令日期定為公元49年。因此，保羅、亞居拉和百基拉

可能在公元49年末或50年初，幾乎同時抵達哥林多。在保羅18個月停留的早期，他寫了帖撒羅尼迦前書和帖撒羅尼迦後書。

因此，兩個確定的日期是：公元46或47年的饑荒到訪（[徒11:30](#)），以及公元49年底或50年初保羅抵達哥林多（[徒18:1](#)）。考慮到[加拉太書一章18節](#)和[二章1節](#)中提到的時間間隔，以及假設第一次宣教之旅持續約一年，我們可以得出以下時間推定。請注意，這只是大致的推測，且反映古代將部分年份算作整年的習慣。

公元50至70年的事件

[使徒行傳二十四章27節](#)記載了一個事件，即波求·非斯都接替腓力斯成為猶太巡撫，這有助確定使徒行傳中其它事件的日期。根據公元四世紀歷史學家優西比烏（Eusebius）的分析，腓力斯可能於公元59年夏天被非斯都取代。

從這個日期向前推算，保羅在耶路撒冷被捕（[徒2:1-33](#)）必定發生在公元57年，也就是非斯都上任前兩年。更準確地說，保羅可能於公元57年的春末或夏天被捕，因為保羅的目標（[20:16](#)）是趕在當年的五旬節之前抵達耶路撒冷，而五旬節通常在五月底。他在耶路撒冷城裡沒待多久就被逮捕了。

在五旬節前50天的逾越節期間，保羅與腓立比的教會一同慶祝（[徒20:6](#)）。那應該是公元57年的4月7日至14日。在逾越節後，他才繼續匆忙前往凱撒利亞和耶路撒冷（[20:6-21:16](#)）。在前往腓立比過逾越節之前，保羅在希臘停留了三個月（[20:3](#)）。考慮到他穿越馬其頓、探訪帖撒羅尼迦和庇哩亞的時間，這三個月可能是公元56至57年的冬季（[徒20:3](#)；參[林前16:6](#)）。毫無疑問，這段時間他主要服侍希臘的主要教會—哥林多，並在此期間撰寫羅馬書。

保羅在公元51年秋季結束第二次宣教之旅時離開哥林多（[徒18:18](#)），並於56年冬末的第三次宣教旅程中再次抵達哥林多（[20:2](#)），這期間有五年的活動無法確定具體日期。保羅提到，他在這期間有三年時間在以弗所工作（[20:31](#)；參[19:1-20:1](#)）。考慮到前後的行程，他在以弗所的停留可能從公元52或53年持續到55或56年的夏季（參[林前16:8](#)）。在以弗所的長期停留期間，保羅寫了哥林多前書。隨後，在公元56年前往哥林多的途中，他在馬其頓寫了哥林多後書。

非斯都於公元59年夏季上任，當時保羅已在凱撒利亞被監禁兩年。幾天之內，保羅就在非斯都面前受審（[徒25:1-12](#)）。為避免被移交給猶太當局，保羅向凱撒上訴（[12節](#)），這意味著他將前往羅馬。使徒行傳的記載未提到有任何延遲，因此可以推斷這次航行可能於公元59年夏季或秋季開始（[27:2](#)）。值得注意的是，非斯都是一位總督，這是一個羅馬政府中的政治職位。這期間，保羅在凱撒利亞被囚禁了兩年。在非斯都面前受審後，保羅向凱撒上訴，這意味著他將被送往羅馬。使徒行傳的記載未提及任何延遲，因此可以推斷航程可能於公元59年的夏季或秋季開始。

路加記載，身為囚犯的保羅抵達克里特島的佳澳，因為「已經過了禁食的節期」，所以天氣已經變得不利於航海（[徒27:8-9](#)）。一位古代作家提到，航海在九月中旬至十一月中旬之間變得危險，之後直到春天都無法航行。這裡提到的禁食無疑是為贖罪日的準備，而公元59年的贖罪日在10月5日。因此，保羅所乘的船隻在離開佳澳14天後，在西西里以南的馬耳他海岸遭遇船難（[27:44節](#)），也就不足為奇了。三個月後，保羅再次啟程前往羅馬，乘坐的是一艘在馬耳他過冬的船（[28:11](#)）。不久，他被前來迎接的基督徒迎接進入羅馬（[15節](#)）。因此，保羅於公元60年初抵達羅馬。使徒行傳以「保羅在自己所租的房子裡住了足足兩年」作結（[30節](#)）。新約並未記載保羅受審的結果。根據傳統觀點，他在這段期間寫了以弗所書、腓立比書、歌羅西書和腓利門書。

根據傳統，優西比烏記載，保羅在為自己辯護後，再次被派去傳道，並於第二次到訪羅馬時於尼祿手下殉道。尼祿是羅馬皇帝，統治期為公元54年至68年。據羅馬歷史學家塔西圖（Tacitus）記載，尼祿在公元64年7月一場災難性火災後不久，處死了大量羅馬的基督徒。一些早期基督教文獻（例如革利免〔Clement〕）似乎表明，彼得和保羅都在這場殘酷逼迫中於羅馬殉道。如果這是真的，並且優西比烏的記載正確，那麼保羅可能在公元62至64年間在東部省份自由傳道。許多保守派學者認為，提摩太前書和提多書就是在這段時期寫成的。而提摩太後書則是保羅在公元64年殉道前不久在羅馬寫的，這很可能是他的最後一封信（[提後2:9, 4:6](#)）。

在保羅被送往羅馬後的三年內，耶穌的兄弟雅各被猶太當局用石頭打死。根據約瑟夫記載，這發生在公元62年。不久之後，根據優西比烏的記載，耶路撒冷的教會收到一個預言，警告他們離開

這座注定毀滅的城市，並遷往約旦河以東的低加坡里（Decapolis，意為「十城」）地區之一—比拉（Pella）。因此，當公元66年猶太人與羅馬人之間的戰爭爆發時，基督徒大多逃過了這場災難。這場戰爭於公元70年以耶路撒冷和聖殿的毀滅告終（參[可13:2](#)；[路21:24](#)）。

另見 使徒行傳；使徒，使徒的職分；時代；在每卷新約書卷中的「日期」；第一次猶太起義；耶穌基督的家譜；耶穌基督的生平和教導；使徒保羅。

聖經正典

指猶太教和基督教聖經中被視為聖經的書卷，因此在信仰和教義上具有權威性。這個術語源自希臘文和希伯來文，意思是「規則」或「量尺」。聖經正典是一份書目清單，其它書卷皆與之比較並以其為衡量標準。公元四世紀後，基督教會將66卷書確立為正典，其中27卷是新約，39卷是舊約。正如柏拉圖（Plato）、亞里士多德（Aristotle）和荷馬（Homer）的著作構成了希臘文學的正典，新約的書卷也成為基督教文學的正典。猶太正典（即舊約）的書卷選定標準雖不得而知，但顯然與這些書卷在這個敬拜民族的宗教與生活中的價值有關。根據早期教會作者們的記載，新約書卷的選定標準是圍繞著這些書卷的「使徒性」。與舊約一樣，新約書卷是由地方教會在持續的敬拜和基督徒生活中，需要權威指導的過程中，而收集和保存下來。正典的形成是一個過程，而不是一個事件，歷時數百年才在羅馬帝國的各地最終確立統一的正典。地方性的正典是比較的基礎，最後從中形成了今天基督教世界裡普遍接受的正典。然而，部分東方教會的新約正典數量稍少於西方教會的。猶太教和基督教整體都相信，神的靈以某種護理的方式產生和保存了祂自己的話語。

舊約正典

舊約聖經這個名稱在猶太文獻中並未出現。猶太人更喜歡稱他們的經文合集為塔納赫（TANAK）—由律法書（Torah）、先知書（Nevi' im）和聖卷（Kethubim）的首字母組成的縮寫。在[路加福音二十四章44節](#)中，這些被稱為「摩西律法、先知書和詩篇」（詩篇是希伯來聖經中「聖卷（Writings）」部分的首卷）。

基督徒稱他們的經文合集為《新約》。「約 (testament)」一詞的意思是指盟約 (covenant) 或協議 (agreement)。在聖經中，約指的是神與祂的子民之間有約束力的協議。神與亞伯拉罕和其後的族長立約，後來又透過摩西與以色列人立約。耶穌提到與信徒所立的新約 ([太26:28](#))。

第一世紀的基督徒相信從基督而來的新約 ([林前1:25](#)) 是神先前透過摩西對以色列所作應許的延續 ([弗2:12](#))。之所以稱之為「新」，是因為新約成就並取代了透過摩西所立的約 ([耶31:31-34](#))。因此，與摩西所立的約在新約中被稱為「舊約」 ([來8:7-13, 9:1, 15-22](#))。後來，人們使用「舊約」這個名稱來稱呼早期的經文合集。

然而，「舊」和「新」的術語並未出現在公元一、二世紀的使徒教父或公元二世紀早期至中期的護教士著作中。直至公元二世紀下半葉，這些術語才在殉道者游斯丁 (Justin Martyr, [對話錄 1:2](#))、愛任紐 (Irenaeus, [駁斥異端 4.9.1](#)) 和亞歷山大的革利免 (Clement of Alexandria, [難篇 1:5](#)) 的著作中出現。在他們的著作中，這個詞更多是指「約」本身，而不是指包含約的書卷，儘管後來這個詞被轉移到書卷上。

「正典 (canon)」一詞在舊約或新約中並未用來指猶太經卷。這個詞所含的限制性概念，並不適合猶太宗教於千年間因舊約成書所形成的宗教權威性。只有律法書 (摩西五經) 被視為是不容增減的 ([申4:2](#))。從摩西到瑪拉基的一千年中，猶太宗教並沒有一個封閉的正典，即一個排他性的權威書卷列表。舊約時代的百姓從未擁有過完整的39卷書。

關於舊約正典何時最後編纂完成、以及何時那39卷書被認定為唯一具權威性的猶太經典，至今仍難以確切斷定。約在耶路撒冷陷落後 (公元70年) 約20年，在雅麥尼亞 (Jamnia, 也稱為Jabneel、Yabneh、Yavneel，後來稱為：雅麥尼亞 [Jamnia]) 的拉比討論了宗教權威的問題。然而，最早的列表幾乎包括了所有39卷舊約的書籍，是由撒狄的米利都 (Melito of Sardis) 在公元約170年編列而成。除非但以理書成書的年代是公元前2世紀，而且米利都所提到所羅門的「智慧」是指希臘文舊約次經中的《所羅門智訓 (Wisdom of Solomon)》，否則這份書單並沒有包含瑪拉基時期後所寫的任何書卷。

先知書和聖卷一直被視為次於律法。它們的寫作與收集是以色列人民生活中一個持續的過程，而

非單一的事件，其主要記錄了以色列民族對律法的回應。因為律法何其的神聖，以至於根據拉比傳統 (巴比倫的塔木德 [Babylonian Talmud]，[巴巴·巴特拉 \[Baba Bathra\] 14a](#)；另參開羅大馬士革文獻 [*Cairo Damascus Document*] 5.2)，它應被保存在至聖所中的約櫃裡。然而，在[申命記三十一章26節](#)中，摩西吩咐利未人將律法書放在約櫃旁。儘管如此，正是由於律法書在至聖所的存在，而確立了其相對於其它舊約書卷的獨特性。

根據早期希伯來傳統的一致見證，現代舊約的39卷書最初被分為24卷。塔木德、拉比文獻，以及以斯拉四書 (4 Esdras) 可能都證明了這種編排，其中包括五卷律法書、八卷先知書，以及十一卷聖卷 (希臘文稱為Hagiographa)。現代希伯來聖經沿用了這種三部分的編排方式，這也是前三版印刷希伯來聖經 (Soncino, 1488; Naples, 1491-1493; Brescia, 1492-1494) 所採用的編排形式。律法書包括五經 (創世記至申命記) 是按我們熟悉的順序排列。八卷先知書包括：約書亞記、士師記、撒母耳記 (上下合為一卷)、列王紀 (上下合為一卷)、以賽亞書、耶利米書、以西結書，以及十二小先知書 (全部十二卷)。這些書卷的排列順序與中文聖經相同。十一卷聖卷包括三卷詩歌書 (詩篇、箴言、約伯記)、五卷軸 (雅歌、路得記、耶利米哀歌、傳道書、以斯帖記) ——這些書卷在重要節期時被頌讀，並按節期的時間順序排列——以及三卷敘事或歷史書 (但以理書、以斯拉記-尼希米記、歷代志上下合為一卷)。

除了正統的猶太傳統之外，歷史上也有人試圖將這些書卷分為21卷，例如將路得記與士師記合併，將耶利米哀歌與耶利米書合併。約瑟夫 (Josephus) 在公元一世紀首次提出這樣的分法，他是受到希臘文舊約 (七十士譯本, Septuagint) 的影響。俄利根 (Origen) 在公元三世紀早期觀察到這種編排方式與希伯來字母數目相符；亞他那修 (Athanasius) 在公元四世紀以及其他人 (包括耶柔米 [Jerome]) 也有類似的見解。他們得出了這樣的結論：希伯來聖經中的書卷數目是為了與希伯來字母數目相符，且具有神聖的意義！教父們支持這種巧合，並視這為神的護理。然而，所有這些努力都源自希臘，並未得到希伯來傳統的支持。

現存最古老的完整希伯來舊約抄本是馬所拉抄本 (Masoretic Texts)，最早可追溯至公元八世紀。死海古卷中僅發現了單卷經文的抄本，而非完

整的舊約。馬所拉抄本的抄寫員顯然沒有制定書卷排列的規則，因為在早期希伯來抄本中，後先知書（Latter Prophets）的排列順序和聖卷的編排並不一致。在古希伯來文的希臘譯本中，情況也是如此。在三本最古老的希臘文抄本（亞歷山大抄本 [Codex Alexandrinus]、梵蒂岡抄本 [Vaticanus]、西奈抄本 [Sinaiticus]）中，書卷的排列順序大相逕庭。所有聲稱提供希伯來聖經順序和內容的早期基督教作家，若其記錄不反映希伯來三部分的編排，則顯然依賴這些希臘譯本中的亞歷山大抄本順序，而非希伯來聖經。現代新教聖經的書卷順序來自拉丁文武加大譯本（the Latin Vulgate）的順序和希伯來聖經的內容。武加大譯本和七十士譯本（希臘文譯本）都含有次經（Apocrypha），但次經從未被猶太人接受。因為武加大譯本對天主教傳統的影響，羅馬天主教會在其英文譯本中包含了次經。這些書卷被視為次經書卷（deuterocanonical）。

儘管沒有統一的順序，但希臘文抄本中所反映的亞歷山大順序（Alexandrian order）通常是根據書卷的主題排列—敘事、歷史、詩歌和預言，次經書卷則適當的插入這些類別之中。希伯來三部分的分卷方式則完全被忽視。

早期的希伯來聖經將經文分成小段和較大段落，類似於我們的段落結構。這些段落以空格標示—小段落之間留三個字母的空格，較大的段落之間留九個字母的空格。各抄本中的段落數量並不完全相同。耶穌可能在祂關於「荊棘篇」（[可12:26](#)）的評論中提到了這些段落。後來，由於禮拜儀式上的需要，經文被進一步分割，以便在巴比倫的會堂中一年內完成律法書的誦讀（分為54段），以及在巴勒斯坦的會堂中三年內完成誦讀（分為154段）。這些分段反映在一些早期希伯來聖經的誦讀週期中（lectionary cycles，又稱：經課週期）。

現代章節的劃分是在公元13世紀（約公元1228年）由斯蒂芬·蘭頓（Stephen Langton）為拉丁文武加大譯本所制定的，並在公元1518年應用於希伯來聖經（龐貝 [Bomberg] 版本）。但章節編號直到公元1571年才出現在孟他努（Montanus）文本中，這是一本帶有拉丁文對照翻譯的希伯來聖經。經節編號則在公元1547至1548年的龐貝大聖經（Bomberg's Great Bible）中首次出現，其中每五節用希伯來數字1、5、10等標示。公元155

5年，斯特凡努斯（Stephanus）在其小型八開本（octavo edition）的拉丁武加大譯本中插入了經文章節。

新約正典

新約聖經是在半個世紀內寫成的，距離舊約完成有數百年之久。現代鑑別學家可能會質疑這兩個說法，並延長兩部聖經完成的時間跨度。然而，這份研究的作者對其歷史事實的真實性深信不疑，並基於這一雙重前提來探討舊約與新約的正典化過程。

在某種意義上，我們對舊約正典的認證比對新約正典的認證要來的更高。這裡指的是我們的主耶穌親自使用希伯來聖經作為神權威性聖言的事實。然而，在某種意義上，耶穌基督則以一種預示的方式確立了新約的內容或正典。祂應許說：「但保惠師，就是父因我的名所要差來的聖靈，祂要將一切的事指教你們，並且要叫你們想起我對你們所說的一切話。」，以及「祂要引導你們明白一切的真理」（[約14:26, 16:13](#)）。

從這一點我們可以推導出新約正典的基本原則。它與舊約正典的原則相同，因為這歸結於神的啟示。無論是舊約時代的先知、還是新約時代的使徒及其神所賜的同工，他們的作品之所以具有正典性，是因為他們在寫作時被認可為神的真實代言人。只有當經文是「神所默示的」，它才是神的話語。我們可以確信，這些書卷在使徒時代的教會中被接受，因為使徒認證它們是受啟示的。一些新約書信在不同地理區域受承認與否的差異，可能反映了這樣一個事實：這種認證最初是局部的。反過來說，所有27卷現在被普遍接受的新約書卷最終被一致認可，這表明在嚴格的調查後，適當的認證確實得到了確認。

特土良（Tertullian）是公元三世紀前二十年中傑出的基督教作家，也是最早將基督教經文稱為「新約」的人之一。在這之前，這名稱出現在大約公元190年的一篇反對孟他努主義（Montanism）的著作中，但該著作的作者不詳。這一點意義深遠，因為這將新約聖經置於與舊約同等的啟示和權威地位。

根據現有資訊，將新約27卷書確立為固定正典並得到完全正式的公開認可，是一個漸進的過程，直到公元四世紀才完成。然而，這並不意味著在

此之前這些經文未曾整體受認可，而是直到那時才迫切需要正式定義正典。

儘管新約撰寫的所需時間比舊約短得多，但其起源的地理範圍卻更廣。單是這一情況，就足以解釋為何新約正典的確切範圍沒有立即或同步地受到認可。由於新約各部分的收信人在地理上相隔甚遠，因此各地在某些書卷的接納上，難免存在一定的滯後與不確定性。

為了理解新約書卷正典化過程中發生的事情，我們必須回顧目前掌握的事實。這會幫助我們分析早期基督徒前輩們如何以及為何最終確定我們新約的27卷書。

正典化的歷史過程是一個漸進且持續的過程。但若將涉及的近三個半世紀劃分為較短的時期，則有助於我們理解。有人認為正典化經歷了三個主要階段，這種說法暗示過程中存在明顯的步驟，但這實際上並無根據。另有些人僅列出了參與其中的人物和文獻的長名單，但這種方式使人難以察覺整個過程的變動。在此，我們將略為武斷的劃分為五個時期，但須提醒讀者，對於神聖文獻的知識傳播，以及對其作為受默示聖經之真確性而加深的共識，此一過程從未間斷。這五個時期分別是：

1. 公元一世紀
2. 公元二世紀前半葉
3. 公元二世紀下半葉
4. 公元三世紀
5. 公元四世紀

再次強調，這並不意味著這些是絕對清楚的階段，但注意每個時期中可觀察到的主要趨勢，將會有助於理解。在第一時期，當然是各卷書的撰寫，但同時也是它們開始在教會間被抄寫與傳播。第二時期，隨著這些書卷因其內容而廣為人知和收到珍視，它們開始被作為權威性經文引用。到第三時期結束時，這些書卷與舊約一起被視為「聖經」，並開始被譯為各地區的語言，以及成為註釋的主題。在公元三世紀（即第四時期），新約書卷的收集進入整體化階段，同時也有一個篩選過程將它們與其它基督教文學著作分開。最終，即第五時期，公元四世紀的教父們聲稱已經得出了關於正典的結論，表明整個教會群體的接受。於是，從最嚴格和最正式的意義面上來說，正

典已經固定下來。接下來需更詳細列舉那些促成這一非凡過程背後的力量與人物，他們所建立的書面資料見證了這一個歷程，藉著神的眷顧與護理，我們因此承襲了今日的新約聖經。

第一時期：第一世紀

決定新約正典書卷權威性的原則，已在這些書卷本身的內容中所確立。亦有經文多次勸勉要公開誦讀使徒的通信。例如，保羅在帖撒羅尼迦前書（這可能是新約中最早寫成的書卷）的結尾說：「我指著主囑咐你們，要把這信念給眾弟兄聽」（[帖前5:27](#)）。在同一封信的早些時候，保羅稱讚他們願意接納他的口傳話語為「神的道」（[2:13](#)），他在哥林多前書十四章37節中，也以類似方式提到他的「書信」，堅持他的信息應被視為主親自的命令。（另見西4:16；啟1:3。）在彼得後書三章15至16節中，保羅的書信與「別的經書」被列在一起。由於彼得的書信是通用書信，因此其內容暗示聽眾對保羅書信的廣泛認識。保羅在提摩太前書五章18節的用法也非常有啟發性。他在「經上說」之後引用了關於不可籠住牛的嘴的話（[申25:4](#)）和「工人得工價是應當的」（參路10:7）。因此，這暗示了舊約經文與新約福音書具有等同的權威。

公元95年，羅馬的革利免（Clement of Rome）在寫信給哥林多的基督徒時，使用了馬太福音和路加福音的內容。他似乎深受希伯來書的影響，並且顯然熟悉羅馬書和哥林多書信。書信中還反映了以弗所書、提摩太前書、提多書和彼得前書的內容。

第二時期：公元二世紀上半葉

目前發現最早的新約抄本之一，是來自埃及的約翰福音殘片，稱為約翰·雷蘭（John Rylands）蒲草紙抄本。這份抄本顯示使徒約翰的著作是如何在約公元125年左右（使徒約翰去世後約30到35年內）就已經受到推崇與抄寫。有證據顯示，在使徒約翰去世後的30年內，所有福音書和保羅書信已在我們現存證據所能追溯到的各地，廣為人知並被使用。確實，某些較短的書信的權威性在部分地區可能仍受到質疑，這種情況持續了大約50年，但這僅是因為這些地區對書信的作者身份存在不確定性。這表明，正典的接受並非由教會的會議所強加的，而是通過那些了解作者事實的人

的正常反應而自發性的產生的。在那些教會不確定某些書卷的作者或使徒認可存疑的地方，接受的速度則較為緩慢。

最早的三位傑出教父—革利免 (Clement)、坡旅甲 (Polycarp) 和伊格那丟 (Ignatius) 以一種顯而易見的隨意方式來使用了新約的大部分內容—這些受認證的經卷被毫無爭議地接受為權威。在這些人的著作中，只有馬可福音（與馬太福音內容高度相似）、彼得後書、約翰貳書和約翰參書，以及猶大書沒有被明確引用。

伊格那丟的書信（約公元115年）在多處引用了福音書的內容，且似乎也採用了保羅書信中的措辭。十二使徒遺訓 (Didache, 或稱十二使徒教導) 可能更早一些提到了已成文的福音書。最重要的是，革利免、巴拿巴 (Barnabas) 和伊格那丟都清楚地將他們自己的著作與受啟發的、具權威性的使徒著作區分開來。

在巴拿巴書信 (the Epistle of Barnabas, 約公元130年) 中，我們首次發現「經上記著說」（巴拿巴書信4:14）這一公式被用於引用新約書卷（[太22:14](#)）。但在此之前，坡旅甲—他與我們主事工的目擊者有私交—在其腓立比書中的引用結合了舊約和新約的經文。在引用保羅在[以弗所書四章26節](#)中的勸告時（保羅在此引用了詩篇四篇4節並作了一些補充），坡旅甲以在坡旅甲致腓立比人書 (Polycarp in his Epistle to the Philippians) 中以「經上這樣說」（坡旅甲致腓立比人書12:4）作為引用的開頭。隨後，希拉波利斯 (Hierapolis) 的主教帕皮亞 (Papias, 約公元130–140年)，在優西比烏 (Eusebius) 為我們保留的其作中，他提到馬太福音和馬可福音，並以它們為解經的基礎，這表明他接受兩本福音書為正典。約在公元140年，最近發現的真理福音 (Gospel of Truth, 可能是由諾斯底主義者瓦倫廷努斯 [Valentinus] 所著) 也作出了重要貢獻。它對正典新約書卷的使用，並將其視為權威，足以證明在這一時期的羅馬，已經存在一部與我們現今新約極為相似的新約書卷集。真理福音引用了福音書、使徒行傳、保羅書信、希伯來書和啟示錄。

異端馬吉安 (Marcion) 通過自行定義一部縮減版的正典（約公元140年），實際上則加速了正統信徒需要在此問題上表明立場的時刻。馬吉安拒絕

整個舊約，只接受路加福音（刪除了[1](#)和[2](#)章，認為太具猶太色彩）和保羅的書信（但不包括教牧書信）。值得留意的是，特別是在[歌羅西書四章16節](#)的背景下，他用「老底嘉人書」取代了以弗所書的名稱。

在此時期結束前，殉道者游斯丁 (Justin Martyr) 在描述早期教會的敬拜時，將使徒的著作與舊約先知的著作置於同等地位。他指出，在新約中通過基督的使徒說話的聲音，與通過先知說話的聲音是相同的—都是神的聲音—也是亞伯拉罕以信心和順服回應的聲音。游斯丁還自由地使用「經上記著說」這一公式來引用新約經文。

第三時期：公元二世紀下半葉

愛任紐 (Irenaeus) 有幸在坡旅甲門下開始他的基督教訓練，而坡旅甲是使徒的門徒。後來，作為里昂 (Lyon) 的長老，他與主教坡提諾 (Pothinus) 有密切聯繫，而坡提諾本人也會接觸過第一代的基督徒。愛任紐引用幾乎所有的新約書卷，並以其權威性為基礎，聲稱使徒們從上頭領受了能力。他說：「[他們] 完全被教導所有事，並擁有完全的知識……確實，每個人都同等地、單獨地領受了神的福音」（駁斥異端 3.1.1.）。愛任紐還解釋了為何應該有四卷福音書。他說，「聖道以四種形式將福音賜給我們，但由一位聖靈聯結在一起。」除了福音書，他還提到使徒行傳、保羅的所有書信（腓利門書除外）、彼得前書、約翰壹書以及啟示錄。

殉道者游斯丁的學生他提安 (Tatian) 編纂了四福音合參 (Diatessaron)，這證明了到公元170年時，這四卷福音書已在教會中具有同等地位。當時已有其它所謂的「福音書」出現，但他提安只承認這四卷福音書。同樣約於公元170年成書的還有穆拉多利正典 (Muratorian Canon)。這份文獻的公元八世紀抄本由圖書館員穆拉多利 (L. A. Muratori) 於公元1740年發現並出版。雖然抄本的首尾部分殘缺，但剩餘的文本則清楚表明馬太福音和馬可福音包含在已遺失的部分中。殘篇以路加福音和約翰福音開始，引用了使徒行傳、13封保羅書信、約翰壹書和約翰貳書、猶大書以及啟示錄。文本接著聲明：「我們只接受約翰和彼得的啟示錄，儘管我們中的一些人不希望彼得的啟示錄〔可能指彼得後書？〕在教會中被誦讀。」

」這份列表還逐一拒絕了各種異端的領袖及其著作。

到此時期，已有譯本存在，包括敘利亞文和古拉丁文譯本。到公元170年，這些譯本為教會東西兩分支提供了充足的見證，這與其它證據相符。新約正典的範圍與現今一致，沒有增加任何書卷，僅缺少彼得後書一卷。

第四時期：公元三世紀

公元三世紀傑出的基督教人物是俄利根 (Origen，公元185–254年)。作為一位極具才華的學者與解經家，他對新約經文進行了深入的批判性研究（與他的六欄經文合參 *[Hexapla]* 工作也同時進行），並為新約大部分書卷撰寫了註釋與講章，特別強調它們是神所默示的。

俄利根的學生亞歷山大的丟尼修 (Dionysius of Alexandria) 指出，儘管西方教會從一開始就接受了啟示錄，但它在東方的地位卻不穩定。而希伯來書的情況則正好相反—在東方教會中更受重視，而在西方教會中的地位則顯得不穩定。至於其它存在爭議的書卷（順便提到，這些書卷在我們現今的聖經中都位於末尾—從希伯來書到啟示錄），在所謂的「大公書信 (Catholic Epistles)」中，丟尼修認可雅各書、約翰壹書、約翰貳書和約翰參書，但不認可彼得後書或猶大書。換句話說，即便到了公元三世紀末，對某些書卷的認定仍然與世紀初一樣，未能達成最終定論。

第五時期：公元四世紀

在這段時期的早期，情況開始變得清晰了起來。優西比烏（公元270–340年，315年前為凱撒利亞的主教）這位偉大的教會歷史學家，在他的教會歷史 (*Ecclesiastical History* 3.3–25) 中提出了他對正典的評估。他在其中對公元四世紀初期正典的狀況作了明確陳述：(1) 普遍被公認為正典的書卷有四福音書、使徒行傳、保羅書信（包括希伯來書，但對其作者身份有疑問）、彼得前書、約翰壹書和啟示錄。(2) 被多數人接受（包括優西比烏本人）但仍有爭議的書卷：包括雅各書、彼得後書（爭議最大）、約翰貳書、約翰參書以及猶大書。(3) 被歸類為「偽經」的書卷：包括保羅行傳、十二使徒遺訓和黑馬牧人書 (*Shepherd of Hermas*)；還有一些著作被列為「異端且荒謬的」。

然而，在公元四世紀後半葉，新約正典得到了最終和全面的確立。亞歷山大的亞他那修主教 (Athanasius of Alexandria) 在公元367年的復活節期信中 (*Festal Letter for Easter*)，明確提出要徹底禁止某些次經的使用。這封信中告誡說：「不可增加，也不可減少」，並列出了我們現今的27卷新約書卷，這是現存最早的明確記載。到了世紀末，公元397年的迦太基會議 (Council of Carthage) 頒布法令：「除了正典經文之外，任何其它書卷都不得在教會中被視為神聖經文來誦讀。」此法令也列出了新約的27卷書卷。

基督教在君士坦丁大帝 (Constantine, 米蘭詔書，公元313年) 的統治下迅速興起，對新約書卷在東部地區的接納有很大幫助。當君士坦丁命令優西比烏製作「五十卷神聖經文」時，這位歷史學家深知哪些是許多信徒甚至願意為其殉道的神聖書卷，因此這項工作實際上建立了一個標準，讓所有曾經受到質疑的典籍都獲得了認可。在西方，耶柔米和奧古斯丁 (Augustine) 是對正典化具有決定性影響的領袖。武加大譯本中27卷書的出版幾乎解決了這一問題。

確立正典的原則和因素

無論是舊約還是新約，聖經的本質都是神的啟示，而非人類創作的產物。正典性 (canonicity) 的關鍵在於神的啟示。因此，釐定正典的方法並非從眾多可能的候選書卷中進行選擇（實際上並不存在其它的候選書卷），而是接受真實的經文材料，並隨著其來源的事實被更多人知曉，而逐漸被廣泛承認。

在某種意義上，孟他努運動 (Montanus movement，即公元二世紀中葉被教會宣布為異端的運動) 促進了確立神話語固定書面正典的進程。孟他努教導說，預言的恩賜永久的賜給了教會，而他本人就是一位先知。因此，應對孟他努主義的壓力加劇了對基本權威的尋求，使徒的作者身份或認可被視為識別神啟示唯一的可靠標準。即使在聖經記錄中，第一世紀的先知也從屬於使徒的權威下（例如，見林前14:29–30；弗4:11）。

在宗教改革期間，當所有事物被重新檢視時，一些改革家試圖找到方法來確認自己和他們的追隨者對聖經正典的信心。這在某種程度上是宗教改革思想中的一個遺憾，因為當神在祂的護理中為

祂的百姓確立了聖經的固定內容後，這就成為一個歷史事實，而不是一個可重複的過程。然而，路德（Luther）為聖經書卷制定了一項神學測試（並質疑其中一些書卷）——「它們是否教導基督？」而加爾文（Calvin）則強調神的靈會向每一個時代的基督徒見證哪些是神的話語，哪些不是，這一點似乎同樣帶有主觀性。

實際上，即使是最初接受的書面聖言，根據聖經和歷史的教導，也不能說這是單憑直覺的事情。這更像是對基督和祂使徒已知命令的簡單順服。如本文開篇所述，我們的主應許（[約14:26, 16:1-3](#)）將通過祂的代理人傳達一切必要的事。使徒們在寫作時也意識到這一責任和代理人身份。保羅在哥林多前書二章13節中的解釋十分貼切：「並且我們講說這些事，不是用人智慧所指教的言語，乃是用聖靈所指教的言語，將屬靈的話解釋屬靈的事」。

因此，由於早期教會與使徒時代更近，掌握更多信息，比我們今天所能得到的更為詳盡，對古人的見證進行了審查。他們能夠憑藉書卷的使徒來源分辨出哪些是真實且具有權威的書卷。例如，馬可與彼得的關係，以及路加與保羅的關係，使他們的著作獲得了使徒的認可，而希伯來書和猶大書等書信也與使徒的信息和事工密切相關。所有書卷（包括有時受質疑的書卷）在教義上的一致性或許是次要的檢驗標準。但從歷史上看，這一過程本質上是對那些由有見識的教會領袖所證實書卷的接受和認可。最初的收信者對這些書卷的全面接受，以及隨後持續的承認和使用，是正典形成的一個關鍵因素。

教會對正典的理解，首先源自對舊約經文所持的敬重，並建立在使徒具有以耶穌基督之名說話之獨特權柄的信念上。從那裡開始的發展是合乎邏輯且直截了當的。那些親耳聽過耶穌教導的人，立刻就會服從祂的權柄。祂親自向信徒證實了祂的話語。這些信徒也知道耶穌授權給祂的使徒於祂在世上傳道期間及（更重要的是）祂離世之後以祂的名宣講。使徒代表基督的發言——無論是口頭表達還是書面形式——在教會中是被承認的。使徒的口頭傳講和使徒的書信都構成了基督的話。使徒之後的那一代人接受了那些知道使徒有權以基督的名義說話和寫作之人的見證。因此，第二

代和第三代基督徒將使徒的話語（書信）視為基督的話語。這正是正典化的真正含義——承認神所認可的聖言。因此，信徒（教會）並非創立正典，而是通過承認基督話語的權柄來確定哪些書卷應納入正典。

聖經中的律法概念

神使祂的子民分別為聖歸於祂的方式。「律法」的性質和內容可能會改變，但其目標保持不變：使人達到成熟並與神的形象相符。

概述

- 歷史背景
- 舊約中的律法
- 以色列律法與古代近東
- 舊約律法
- 律法的目的

歷史背景

當人按神的形象被造時，他從創造主-君王那裡得到了榮耀、統治權和日常所需的供應（[創1:27-30](#)）。然而，人擁有統治神在地上所創造之物的尊貴地位，必須向主證明自己對神的忠誠。為此，神設立了一個簡單的測試：分辨善惡樹。神禁止人吃這棵樹的果子（[2:17](#)）。但是，人因不順服而不能與偉大的王相交。人是叛逆的，且本性充滿了背叛，這在該隱（[4:1-16](#)）、洪水世代（[6:1-13](#)）、含和迦南（[9:18-26, 10:6-20](#)）以及巴別塔的事件中（[11:1-9](#)）均有所顯示。

然而，即使發生了這一切事，耶和華仍然以恩典呼召了亞伯拉罕。祂應許要賜福給他、他的後裔，以及那些在信仰上與他表達共同信心的地上各族（[創12:2-3, 17:4-7](#)）。亞伯拉罕憑信心回應神（[15:6](#)），自願遵守割禮作為立約的記號（[17:10, 參21:4](#)），並在神面前以誠實的心行事（[17:1](#)）。亞伯拉罕隨後得知神以主權和恩典揀選了他，目的是讓亞伯拉罕的家族能夠通過「秉公行義」來區別於列國（[18:19](#)）。耶和華喜悅祂的僕人亞伯拉罕，雖然他沒有接收到詳細的律法，卻是一個正直的人。他的心與神相合，因此他自願遵行神的命令。

信心之父是忠信之父；耶和華見證亞伯拉罕「聽從我的話，遵守我的吩咐和我的命令、律例、法度」（[創26:5](#)）。他的信心結出了公義的果子（[雅2:21-24](#)）。

然而，以色列雖然蒙主賜福，得以子孫繁多、出埃及、過紅海並享受與主的同在，卻未能以信心回應主。他們在西奈山、加低斯·巴尼亞和摩押平原抱怨和發牢騷。他們證明了自己是悖逆和硬着頸項的百姓（[出32:9, 33:3, 5, 34:9](#)；[申9:6, 13](#)）。雖然他們已經顯露了他們的本性，耶和華卻信守對亞伯拉罕的約，與他們立約。以色列成為祂的子民、祂的君尊祭司、祂的聖潔國度（[出19:5-6](#)；[申26:18-19](#)）。神賜給以色列十誡、律法和約，這些以兩塊法版為象徵（[出32:15-16](#)）。即使摩西因為百姓拜金牛犧的偶像崇拜而憤怒地打碎了法版，耶和華仍然通過再次寫下約的話語來更新祂的約（[34:28](#)）。一方面，律法頒布的背景反映了神對以色列罪的恩典和忍耐（[6-7節](#)），以及祂決心使用以色列來展開祂拯救世人的計劃。另一方面，這個背景反映了以色列的不成熟和頑固。因此，舊約中的律法有正面和負面的目的。

舊約中的律法

舊約中有許多關於神的律法的詞彙。最通用的詞是妥拉（Torah），意指任何形式的教導：宗教和世俗的、書面的和口傳的、神的和人的。以色列的律法是神通過摩西傳達給百姓（[出20:19](#)；[申5:23-27](#)）。因為以色列拒絕了直接從神那裡獲得啟示，律法便由神的僕人摩西作為中介傳達（[約1:17](#)）。

在不同的翻譯中，律法的同義詞有話語（參[出24:3, 34:27](#)）、典章（參[出24:3](#)）、律例（參[民30:16; 申4:1](#)）、法度（[民9:12, 14](#)；[申6:2](#)）、命令（參[申6:1, 25](#)）、定例（[利3:17, 10:11](#)）、訓詞（希伯來文只在詩篇中使用；參[119:4, 15, 27, 40, 45, 56, 63, 69, 78, 87, 93, 94, 100, 104, 110, 128, 134, 141, 159, 168, 173](#)）、條例、命定、見證（參[申4:45, 6:20](#)；[王上2:3](#)），訓詞（此希伯來文詞語不見於摩西五經；如[詩119:15](#)），或簡單地說「道」（參[王上2:3](#)；[詩18:21, 25:9, 37:34](#)）。

這些詞語構成了一個語義領域，要很難清楚地區分各種形式的律法不容易。通常，「這些話」涉及人對神的責任，特別是十誡（[出20:1](#)；[34:27](#)）。

）。「典章」包含對同胞和社會環境的民事規定和義務（[21:1-23:9](#)）；這些通常以「若……就……」的形式出現。在利未記和禮儀的表述中，「法度」一詞具有禮儀規定的技術意義——即禮儀律法。然而，在其它情境中，特別是在一系列與律法同義的詞語中，它表示任何期望或規定。「命令」是由更高權威給予的規定。雖然舊約有許多關於律法的詞語，但一個詞的含義往往與其它詞語的含義無法區分，尤其是在「律例典章」（[申4:1, 5, 5:1](#)），「誠命、律例、典章」（[6:1](#)），「遵守耶和華——你神所吩咐的，照著摩西律法上所寫的行主的道，謹守他的律例、誠命、典章、法度」（[王上2:3](#)）這樣的系列中。

遵守神聖律法的動機在於耶和華的作為和同在。十誡的序言提醒我們神大能的作為：「我是耶和華——你的神，會將你從埃及地為奴之家領出來。」

」（[出20:2](#)）在以色列歷史性的救贖行動、西奈山的啟示，以及使以色列成為神的子民的過程中，神以「父親」的身份與以色列同在。祂收養以色列為子，並將他們分別為聖；也就是宣告他們為聖潔（[出19:6, 31:13](#)；[利20:8, 22:32](#)；參[羅9:4](#)）。有時，救贖和分別為聖這兩個概念會一同出現，但無論是否同時出現，它們都是不可分割的：「我是叫你們成聖的耶和華」（[利22:32下](#)）。

順服的理由可以簡單地通過神的名字來說明：「我是耶和華」（參[利18:6, 21, 30, 19:10, 14, 16, 18, 28, 30-31, 34, 36-37](#)）。實踐聖潔的要求也建立在經歷神同在的基礎上。耶和華命令以色列要聖潔，因為祂是聖潔的（[利11:44-45, 19:2](#)）。「以色列的聖者」住在祂子民的中間（[出25:8, 29:45](#)；[民5:3, 35:34](#)）。

如果沒有明確的道德、社會、民事和禮儀規範，悖逆的以色列如何能明白神的要求呢？耶和華察覺到他們沒有「存這樣的心」作為忠於約的子民來服事祂（[申5:29](#)）。由於以色列的本性，他們無法發展出一個足以取悅神的道德和禮儀體系。因為這百姓心硬，神不得不啟示（即「詳細說明」）祂的旨意。

以色列律法與古代近東

以色列的律法反映了其古代近東背景的習俗。古巴比倫法典（埃什努納〔Eshnunna〕、漢謨拉比〔Hammurabi〕）與聖經法典顯示出許多相似之處。這些相似性不僅僅體現在具體案例上，也包括

律法的表述方式（如案例法〔casuistic law〕，又譯決疑律法）。以色列人的律法是獨特的，因為它是神的律法。摩西是律法的中保，而不是頒佈者，這與像漢謨拉比王的做法不同，國王的做法是將律法法典付諸實施。耶和華親自賜下律法給以色列（參申4:5-8）。古代近東的律法處理社會秩序。但是以色列的律法是為了規範生活的每一個方面：個人、家庭、社會和宗教。律法是為了教導以色列分辨聖與俗、潔淨與不潔淨，以及公義與不義。

舊約律法

舊約的律法體系並非集中於某一卷書或某一個章節部分中。此外，這些律法反映了從曠野背景（出埃及記）到定居應許之地背景（申命記）的發展。舊約律法內容複雜，充滿變化和重複，分佈於出埃及記（20-24章，25-31章）、利未記、民數記（3-6章，8-10章，15章，18章，19章，28-30章）、申命記（5-26章）。

十誡

誠命簡單地被稱為神的「話」（出20:1）。他們出現在出埃及記二十章1至17節和申命記五章6至21節，但在其它經文中也有一些細微的變化和個別的誠命出現（例如，出34:14, 17, 21；利19:1-8；申27:15-16）。這些誠命作為約的一部分，首先是對以色列人頒布的，但現在已成為基督教道德的基礎。新約中清楚表明了道德律法的持久意義。主耶穌確立了自己作為所有誠命詮釋者的權威（太5:17-48，12:1-14，23:23-24）。祂將律法總結為對神和人的愛（參太22:37-40；可12:28-34；路10:27；參羅13:8-9；加5:14）。因為祂也是安息日的主，安息日不能與其它誠命分開（太12:8）。使徒保羅也支持律法，他的「聖靈倫理」反映了神的律法在信徒心中的內化（參羅8:1-17，12:1-15:13；林前2:6-16，5:1-8，10:23-11:1；加5:13-6:10；弗4:17-6:9；腓2:1-18；西3:1-4:6；帖前4:1-12，5:12-24；帖後3:6-15；提前6:3-10；多3:1-11）。

誠命是由耶和華寫在兩塊法版的兩面上（出32:15-16）。目前尚不清楚這兩塊法版是否為重複的副本、誠命如何被劃分，以及誠命如何編號。它們被保存在約櫃中，作為神與以色列人所立之約的見證（40:20）。

約書（出20:23-23:19）

立約法典的目的是為了示範，並啟動律法系統，使以色列作為一個國家能夠反映神對公義、愛、和平和生命價值的關懷。約書中的律法主要是案例法的類型，規範在一個農業社會中，與僕人、驢子、公牛、牛、羊和穀田相關的生活。這些規定涉及與婦女（包括寡婦）、外邦人、孤兒的關係；法律問題（責任、損害賠償、所有權）；以及宗教義務（祭壇、安息日）。通常律法要求賠償，但當涉及人命時，賠償並不是規則（出21:12-29，22:2-3），尤其是當涉及到家庭成員時（21:15-17、22:25）。案例法上所附加的刑法明確顯示了人命的價值，這在以眼還眼（lex talionis，「報應法」，又稱「同態復仇法」）中得到了保護。以眼還眼並不表示舊約中缺乏寬恕，而是旨在作為一項法律原則，為社會提供一致性和公義。約書通過原則和案例闡明了以色列人必須如何共同生活，成為一個擁護神的律法，並公正（不歧視或曲解權利）、仁愛（關懷相關當事人）和平地應用神的律法的國家。

祭司的律法

神對聖潔和純潔的關注在祭司的律法中表現出來（出25-31，35-40；利1-27；民4-10）。這些規定涉及會幕的建造、祭司的承接聖職和任命、供物與獻祭、潔淨規則、聖日和誓言。

會幕設置在以色列人在曠野的營地中央，象徵著神與祂的子民同在。祭司和利未人安營在會幕周圍，服事並保護神的聖潔。所有支派都圍繞著會幕安營，雖然支派的成員無法進入會幕的所有地方，但他們必須在營中保持儀式上的潔淨。任何在儀式上不潔淨的人（利13:46；民5:1-3）或犯了重罪的人，都會被放逐到營外（利24:10-23；民15:32-36）。這一規定甚至包括已經被玷污的物品（利8:17，9:11）。

神通過規定的供物和獻祭（利1-7、16；民15:1-31，28），向以色列個人和整體保證了，當他們無意中犯罪時都能得到赦免。供物和獻祭具體體現了獻祭者的目的，無論是為了赦免、奉獻還是團契。

祭司和利未人教導神的律法（申31:9-13），應用其規定，並在法庭中服務（17:8-13）。

聖潔法典（利17–26章）

聖潔法典（The Holiness Code）構成了利未記的重要部分，其中摩西對全以色列說話（參利17:2，18:2，19:2，20:2，21:24，23:2，24:2，25:2，26:46，27:2）。

這些律法以禁止和直接命令的形式呈現。內容包括關於獻祭場所的規定和禁止吃帶血的肉（17章）；禁止與特定家庭成員發生性關係（18章）；以及促進社會中的敬虔、聖潔、公義和愛的規範（19章）。刑法的法典則對違反這些規定的人施加懲罰（參20章，24:10–23）。21–24章將對祭司和所有以色列人實施這些宗教規範。安息年和禧年制度規範了債務的豁免、人的自由和土地的歸還（25章）。

聖潔法典詳細說明了作為聖潔子民所需的特質：對神的奉獻（供物、獻祭、祭司）和對人的愛（利19:18下），這些特質表現在對公義、和平、自由、生命價值及家庭的關懷中。許多律法反映了十誡的精神（19章）。

聖潔法典同時附有應許和咒詛（26章）。這些咒詛預示了違背法律的結果將是被流放。但是，無論法律和懲罰多麼嚴厲，始終存在著耶和華的恩典，祂應許祂會白白赦免百姓的罪過，並更新破裂的約（26:44–45）。

申命記的律法

申命記的律法是根據以色列的新歷史情況對約書的解釋和新的應用。當時，以色列即將進入應許之地，摩西向他們重申神的律法（申1:5）。與約書中較為客觀的律法相比，申命記中的律法具有更強的個人訴求。摩西強烈呼籲以色列要忠於耶和華、約和約的規定。申命記的律法設想百姓在應許之地的生活情景，包括一個中央聖所（12:5、11–18，14:23，15:20，16:5–7、16，21，17:8，18:6，26:2，31:11）和一位王（17:14–20）。祝福和咒詛的條款激勵百姓對聖約的忠誠（28章）。申命記也保證，即使以色列人違背了神的律法，耶和華仍然會滿有恩典和赦免。

律法的目的

在西奈山上啟示的律法旨在引導以色列人更接近神。雖然他們是悖逆的，神仍使用律法作為祂的公義工具，以非常具體的方式教導他們什麼是罪（參羅5:20，7:7–8），以及他們應該如何行在

一條保持聖潔、不被罪玷污的道路上，歸向耶和華。律法是以色列的教師和守護者（加3:24）。律法在生活的各個方面（工作、社會、家庭、禮拜和國家）的詳細解釋，在神對以色列的帶領中佔有重要地位。以色列是一個位於特殊土地上的國，擁有神權統治，需要一套立法體系。此外，以色列在西奈山的情況使得他們無法接受直接的啟示，這啟示必須通過摩西來傳達。由於以色列人沒有直觀地理解神的聖潔、公義、公平、慈愛和忍耐的啟示所要求的，他們必須通過啟示來學習神的旨意。然而，摩西和先知強調，律法的目的是不在於嚴格遵守律法本身（legalism，律法主義）或為了獲得獎賞（Pharisaism，法利賽主義）。遵守律法是對神的虔誠行為，是為了神的緣故。我們的主確認了律法的目的：建立一種不斷尋求神的國和神的義的動態生活方式（太6:33）。

神的律法是祂使人成聖的手段。神藉著恩典使以色列成聖，並要求以色列保持聖潔。耶穌確認了律法的用途，使人認識自己的罪性，並因此被引到基督面前。我們的主在十字架上承擔了律法的刑罰，更完全地實現了會幕/聖殿中神的同在，滿足了父神對贖罪的期望，並展示了父的愛。祂是聖子，比摩西更偉大，耶穌在總結神的要求時表明了律法的精髓：愛神和愛鄰舍（太23:23–24；路11:42–44）。耶穌教導說，順服的目的不僅僅是為了獲得獎賞，而是要成為鹽（太5:13）和光（太5:14–16；參弗4:17–5:20），並結出果子（約15:1–17）。神的律法的目的是使神的兒女逐漸改變，反映出聖子的形象（羅8:29；林後3:18；西3:10），效法父神（弗5:1–2），被神的靈充滿（加5:18、22–24）。為此目的，耶穌給了我們八福和登山寶訓，這些總結了摩西和先知教導的意圖（太5–7章）。

律法的目的是將重生的信徒變得成熟。屬靈的成熟不是基督之後的信徒才有的特權；舊約聖徒也與神同行（以諾，創5:22–24；挪亞，6:9；亞伯拉罕，17:1）。這些都是在神面前誠實無偽的成熟人（參創17:1；申18:13；詩15:1–2，18:26，101:2、6，119:80；箴11:5）。

成熟或誠實無偽，是信徒對神的回應，這樣信徒不再需要靠個人的規定生活，也不再因為錯誤或遺漏的罪而懼怕，而是樂意行主的旨意（詩1:2，112:1）。自基督降臨和五旬節以來，聖靈已經澆

灌在每一位信徒身上。祂來不僅是為了內化神的律法（[耶31:33](#)），還通過賜下更豐盛的敬虔的果子，幫助我們發展基督徒的成熟（[加5:22-24](#)）

。雖然一些舊約聖徒經歷了成熟和自由，但在基督裡，這是神賜給祂所有兒女的禮物（[徒2:39](#)；[林前12:13](#)）。目的依然不變，「叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事」（[提後3:17](#)），但達成這一目的的方式和神兒女的地位，自五旬節以來已有極大改善。

另見 民事法律和司法；潔淨與不潔淨的條例；刑法和懲罰；加拉太書；漢謨拉比法典；稱義；羅馬書；十誡；妥拉；傳統。

聖靈的洗禮

這是一個常用的短語，但在聖經中從未出現過。新約總是使用「在聖靈裡受洗（baptize [or baptized] in the Spirit）」這種動態的動詞短語，這表現出一種名詞短語無法完全傳達的動態特徵。

這個短語似乎是由施洗約翰創造的：「我是用水給你們施洗……他要用聖靈與火給你們施洗」（[太3:11](#)；[路3:16](#)；但[可1:8](#)和[約1:33](#)省略了「與火」一詞）。這個短語顯然是一個比喻：它與約翰的水洗形成對比，並作為其應驗。從馬太福音和路加福音的上下文來看，這是一個關於審判的比喻。猶太思想中常用「火河」、「潔淨之靈」或「神的火熱氣息」（希伯來文中「氣息」和「靈」是同一個詞）進行的淨化或毀滅，是猶太思想中熟悉的意象（[賽4:4](#), [30:27-28](#)；[但7:10](#)）。

這也是一個燔祭的隱喻，因為淨化使人潔淨；經過篩選後，穀物會被收集到倉裡（[太3:11-12](#)）

。最後，這是一個啟動（*initiation*）的隱喻——施洗約翰對「彌賽亞苦難」的變體，這預示彌賽亞時代的到來只有通過苦難和患難才能實現（例如，[但7:19-22](#), [12:1](#)；[亞14:12-15](#)；另見偽經以諾一書100:1-3）。

在使徒行傳中，這個比喻保留了施洗約翰賦予它的啟動意義。[使徒行傳二章4節](#)實現了[使徒行傳一章5節](#)的應許。由於聖靈的澆灌被視為「末後的日子」的標誌（[賽44:3](#)；[結39:29](#)；[珥2:28-29](#)），因此門徒們藉著在聖靈裡受洗，親身經歷了末後

的日子（[徒2:1-7](#)、[18](#)）。[使徒行傳十一章17節](#)將五旬節描述為他們開始相信耶穌基督為主的時刻。同樣，使徒保羅將聖靈的恩賜視為基督徒經歷的開始（[林後1:22](#)；[加3:3](#)），因此「有基督的靈」是基督徒的定義標誌（[羅8:9](#)）。哥尼流和他的朋友們藉著在聖靈裡受洗，得到了彼得應許的赦罪和救恩（[徒10:43-45](#), [11:13-18](#)）。「在聖靈裡受洗」在此與「悔改得生命」（[11:18](#)）和「藉著信潔淨了他們的心」（[15:8-9](#)）同義。見洗禮；火的洗禮；屬靈恩賜。