



先知職在以色列 的發展史

鮑根索
著



先知職在以色列 的發展史

鮑根索
著

A HISTORY OF PROPHECY IN ISRAEL

Revised and Enlarged

Joseph Blenkinsopp

© 1983, 1996 Joseph Blenkinsopp

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or by any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publisher. For information, address Westminster John Knox Press, 100 Witherspoon Street, Louisville, Kentucky 40202-1396.

目 錄

目錄	iii
譯者序	v
再版序	vii
縮略語	ix
導言	1
第一章	
緒論：研究對象	
1. 研究以色列先知職的資料來源	9
2. 先知職的現代批判研究	22
3. 名稱和職務	39
4. 先知的社會地位	45
第二章	
從開始至亞毛斯	
5. 近東的先知職和始祖的問題	58
6. 早期的「戰爭」和「始祖」先知	70
7. 北國的先知職：厄里亞和厄里叟	81
第三章	
亞述擴展的時期	
8. 國際情況	94
9. 亞毛斯	104
10. 歐瑟亞	123
11. 米該亞	137
12. 耶路撒冷的依撒意亞	147

第四章

國家喪失獨立

- | | |
|--------------------------------|-----|
| 13. 爭取解放和改革的最後努力 | 168 |
| 14. 透視在國際事務方面的禮儀先知職：
納鴻和哈巴谷 | 183 |
| 15. 耶肋米亞 | 195 |

第五章

新與舊之間

- | | |
|--------------------|-----|
| 16. 先知職面臨危機 | 223 |
| 17. 充軍期的申命紀回應 | 243 |
| 18. 厄則克耳 | 250 |
| 19. 依撒意亞傳統內的充軍期先知職 | 272 |

第六章

第二共和國內的先知和先知職

- | | |
|---------------------------------|-----|
| 20. 波斯時代初期的猶太先知職 | 290 |
| 21. 從先知職到默示文學：
在以色列傳統中的進一步發展 | 317 |
| 22. 耶路撒冷聖殿先知職 | 333 |
| 23. 從末世角度重解先知職 | 340 |
| 24. 約納 | 359 |

古代資料索引

367

譯者序

《先知職在以色列的發展史》是一本發人深省的書。發人深省，因為此書大大拓寬了傳統對先知職的定義。至少在我自己，一直認為先知是天主的發言人，天主透過人、祂的傳訊者，向古代以色列子民，傳達祂的旨意，或是指責，或是教導，無論怎樣，先知不過是個傳聲筒。天主的神諭，先知可能不明白，也可能不願意傳達，例如耶肋米亞和約納；所以，聆聽先知的說話，就是聆聽上主的說話。不錯，這是對的，但是，此書告訴我們更多。先知不只是傳訊員，傳達天主的教訓、警告、懲罰、甚至預告災難，先知也是以民的代禱者和求情者。先知的職務，與當代的社會、政治，息息相關，以色列充軍前和充軍後的先知職，明顯不同。以色列的歷史和她的先知職，往往是雙向的互為影響，我們可以說，以色列的先知職造就了她的歷史，她的歷史也造就了以色列的先知。因此，要明白以色列的先知職，就要熟讀以色列的歷史。正如歷史有它的發展，先知職也有它的發展，而且很受歷史發展的影響。因此，要充分欣賞此書，第一件事就是：熟讀以色列的歷史。

按我自己一向對先知職狹窄的理解，先知既然傳達天主的訊息，那麼，先知傳達的訊息，等於天主的神諭。本書的作者不憚其煩地指出，先知所傳的訊息，尤其是從編輯成書的先知語錄中的訊息，實在包含了不少歷史、個人理解、先知弟子和後人的編輯工夫等因素。因此，閱讀此書時，讀者要有耐心，和作者一同逐步抽絲剝繭，才能發掘天主的訊息。當然，在進行這項工作之前，最重要的第一步是詳細閱讀先知書。

閱讀本書時，有數個名詞讀者應該特別留意。申命紀歷史(Deuteronomistic History，簡稱：Dtr)，是指從若蘇厄到列王紀下的歷史書。因為這些歷史書，是按申命紀的理想和神學思想而寫的連貫歷史，所以籠統地稱為申命紀歷史。編年紀歷史是指編年紀上、下及厄上、下。這是從耶路撒冷崇拜團體的立場，而重寫的以色列最後階段的歷史，成書時期當然比申命紀歷史遲很多，學者對這個問題，意見紛紜，近年的意見傾向於接受希臘時代初期。本書作者相信，申命紀歷史家和編年紀歷史家，對於先知書都有非常深遠的影響，所以他對先知職和先知書的分析，都從他這個信念出發。

作者另外一個隱藏的信念是：先知對以色列的歷史，有積極的作用。他相信先知不只是天主的傳聲筒而已。同時，他也相信，歷史固然造就先知職，先知職也帶動歷史，先知奉召傳達天主的訊息，好像是被動的，但即使從有限的先知傳紀資料中，我們也可見到先知對於他們的召叫，的確是絕對的委身，絕對的義無反顧。雖然，這不是作者要在書中表揚的信念。不過他對先知這分尊敬，躍然紙上，已經不只是純然敬業的表現了。

學術研究的工作猶如尋寶，尤以聖經研究為然。作者在此書中，真是尋了許多寶，就看讀者怎樣來取了。

宋蘭友

一九九八年十一月，香港

再版序

「先知職在以色列的發展史」在出版了短短十二年之後再版，這對於一部在那個時期出版的，評述和分析先知經文的著作的質與量，都可以說是一種賞識。儘管一直以來並沒有太多新資料被發掘出來，當時在這一學科內被視為確實的結論，也再加以檢討過，其中有些也頗受當代的文學理論影響。我曾仔細研究過近代這些發展，特別是近年偏好比較同年代的先知書(例如依撒意亞)的種種問題的做法，但都找不到理由支持我去放棄較傳統的編輯分析法。我仍然相信，同年代和跨年代的研究法可以也應該共存。

任何人如果閱讀涉及較近代的題目——一個中古的加達(Cathar)鄉村，或十八世紀的巫術，例如由拉杜里(Emmanuel Le Roy Ladurie)重新整理的十八世紀歐維真(Auvergne)巫術，或由高恩掀起的中世紀默示運動——的歷史著作，對於寫一部鐵器時代的以色列先知職歷史或任何歷史，他必定會絕望。似乎，成了世界上這個地區家常便飯的政治、軍事興衰，甚至巴勒斯坦的氣候，都沒有留下，可供這些歷史學家使用的資料。十二年前我已注意到這一點，在這十二年間，這種情形一直沒有改善，而且在以下各點更明顯。無論如何，我會盡量使用我們所掌握的資料，再深入和更精細研究以前認為不可能的、甚至不協調的經文，希望可以找到一些有用的資料，發掘一些有關那個時代的政治、人物和思想的實況。

除了在風格和內容上作一些必須的更改，在處理資料的秩序上(特別是有關依撒意亞的)，作了多處移動，並補充了新的參考資料之外，我也刪除了所有不恰當的文字，與實況不符的資料，和改正了我自己、同事、學生和書評家找到的，印刷上的錯誤。在此，讓我向他們以及我的助手 Shaun Longstreet 表示深切的謝意。我的助手在參考書目上、在有關電腦的事上、在編寫索引上給我很大的幫助。此外還要多謝 Westminster John Knox Press 各位員工的大力合作。

South Bend, Indiana

December 1995

ABBREVIATIONS

ABD	<i>The Anchor Bible Dictionary</i> , 6 volumes (New York: Doubleday, 1992)
AcOr	<i>Acta Orientalia</i>
AJO	<i>Archiv für Orientforschung</i>
AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages and Literatures</i> , Chicago
ALUOS	<i>Annual of the Leeds University Oriental Society</i> , Leeds
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament</i> , J. B. Pritchard, ed. (Princeton: Princeton University Press, 1950, 1995 ² , 1969 ³)
Ant	Flavius Josephus, <i>Antiquities of the Jews</i>
ASTI	<i>Annual of the Swedish Theological Institute</i> , Jerusalem/Leiden
BA	<i>The Biblical Archaeologist</i> , Cambridge, Mass.
BDB	F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, eds., <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> (Oxford University Press, 1906; rev. ed. 1957)
Bib	<i>Biblica</i> , Rome
BibOr	<i>Bibliotheca Orientalis</i> , Leiden
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i> , Manchester
BN	<i>Biblische Notizen</i> , Munich
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i> , Jamaica, N.Y.
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (Stuttgart: W. Kohlhammer)
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i> , Paderborn
BZAW	Beiheft zur <i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i> , Berlin
CAH	<i>The Cambridge Ancient History</i>
CBQ	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i> , Washington
Dtr	Deuteronomistic History

EJ	<i>Encyclopedia Judaica</i> (Jerusalem: Keter Publishing House)
ETL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i> , Leuven/Louvain
EvQ	<i>Evangelical Quarterly</i> , Exeter
EvTh	<i>Evangelische Theologie</i> , Munich
ExpT	<i>The Expository Times</i> , Edinburgh
HAR	<i>Hebrew Annual Review</i> , Columbus, Ohio
HeyJ	<i>Heythrop Journal</i> , London
HTR	<i>Harvard Theological Review</i> , Cambridge, Mass.
HUCA	<i>The Hebrew Union College Annual</i> , Cincinnati
IB	<i>The Interpreter's Bible</i> , G. A. Buttrick, ed. (Nashville: Abingdon Press, 1951–57)
IDB	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> , G. A. Buttrick, ed. (Nashville: Abingdon Press, 1962)
IDBS	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume</i> , K. Crim, ed. (Nashville: Abingdon Press, 1976)
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i> , Jerusalem
Int	<i>Interpretation</i> , Richmond, Virginia
JAAR	<i>Journal of the American Academy of Religion</i> , Atlanta, Georgia
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i> , Atlanta, Georgia
JCS	<i>Journal of Cuneiform Studies</i> , Atlanta, Georgia
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i> , London
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i> , Chicago
JNSL	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i> , Stellenbosch, Republic of South Africa
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i> , Philadelphia
JRE	<i>Journal of Religious Ethics</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i> , Sheffield
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i> , Manchester
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i> , Oxford
LXX	Septuagint
MT	Masoretic text
NEB	New English Bible (1970, 1989)
NRSV	New Revised Standard Version (1989)
NTT	<i>Nieuw theologisch Tijdschrift</i> , Haarlem
OA	<i>Oriens Antiquus</i>
OG	Old Greek version (LXX)
OTS	<i>Oudtestamentische Studiën</i> , Leiden
PJB	<i>Palästina Jahrbuch</i> , Berlin
RA	<i>Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale</i> , Paris
RB	<i>Revue Biblique</i> , Paris
RHPR	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i> , Strasbourg
RSR	<i>Recherches de science religieuse</i> , Paris

RSV	Revised Standard Version
RTP	<i>Revue de théologie et de philosophie</i> , Lausanne
SBL	Society of Biblical Literature
SDB	<i>Supplément au Dictionnaire de la Bible</i> , L. Pirot, A. Robert, H. Cazelles, eds. (Paris, 1928–)
SEÅ	<i>Svensk Exegetisk Årsbok</i> , Lund
SJOT	<i>Scandinavian Journal of Theology</i> , Oslo
SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i> , Edinburgh
StTh	<i>Studia Theologica</i> , Lund
SVT	Supplements to <i>Vetus Testamentum</i> , Leiden
TB	<i>Tyndale Bulletin</i> , Cambridge
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , G. Kittel and G. Friedrich, eds. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1964–76)
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , G. J. Botterweck & H. Ringgren, eds. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1977–)
TGUOS	<i>Transactions of the Glasgow University Oriental Society</i> , Glasgow
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i> , Leipzig
TR	<i>Theologische Rundschau</i> , Tübingen
TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i> , Basel
UF	<i>Ugaritforschungen</i> , Munich
VT	<i>Vetus Testamentum</i> , Leiden
VTS	Supplements to <i>Vetus Testamentum</i> , Leiden
WO	<i>Die Welt des Orients</i> , Göttingen
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i> , Berlin
ZDMG	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i> , Leipzig
ZDPV	<i>Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins</i> , Wiesbaden
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i> , Tübingen

導言

在過去兩世紀以來，詮釋先知書各章節的工作，被人形容爲一道廣闊的弧形。我們只須把千年說和默示文學的詮釋，與志在模糊先知職所帶來的破壞性和不穩定性的經師觀點比較，就可見到，他們以他們自己的要求和約束閱讀先知書，所得的多麼不同的結論，和所見到的多麼不同的情況。在第一章簡介的，過去一世紀半以來的現代批評學，與基督宗教和猶太主義傳統的先知職觀點，有很大的分野。然而，對於某些重要的問題，例如：不同類的先知職，與制度和社會的關聯，及其活動的地區，先知經驗和傳統的關係，先知資料的年代的界定、編輯的歷史等，雖然我們已取得很有意義的進展，但離開一致的共識，還有一段很長的路要走。同時，只在近年來，以色列的先知職研究，才擺脫了十九世紀和二十世紀初以來，一直影響著這方面的著作的哲學或宗派思想和理論。

離開這種情況最好的做法就是把我們的注意力，集中在先知職在以色列的確實現象上，盡力探究它在一千多年來的發展，在這方面的文獻是很有限的。比較容易而且可確保個人聲譽的做法是：避免尋求一個廣泛的概論的企圖，只限於詳細研究，某些較容易取得成果的特別章節和問題。但是，任何從事這方面研究的人，總會覺得有需要退後一步，重新檢查所有的資料，再全面看看整個先知職的現象。這就是我寫作的目標。

我在堆積如山的，有關先知職的參考書目中，再加上新資料的理由是：我們可以找到許多有關以色列先知職主題式和神學式的研究，但很少批判史的書，而且即使有，也很少是包括整個聖經時期的。而且大部分的研究，差不多只集中於經典先知職，就是說，從亞毛斯到巴比倫充軍時期的「依撒意亞」那兩個世紀。然而，這些最早的「古典」先知，亞毛斯和歐瑟亞，涉及一個推後至少三個世紀以上的先知傳統，這個傳統到了他們的時期差不多已達到一個相當成熟的合併階段。忽視或迅速地略過這個早期的階段，我們可能誤解有名的亞述和巴比倫時期（公元前八至六世紀）先知活動的某些重要事項。

問題更大的，有趨勢認為：總體的先知歷史，已逐漸消失，或在公元前六世紀，與充軍巴比倫，一同達到光榮的結局。其影響，也許不是有意的，是上世紀普遍流行的想法，變成了真理，認為先知職較後期的發展，以及這時期的特別宗教表達方式，代表先知宗教，從高山滑落和向制度化的癱瘓屈服。使先知職的歷史，在巴比倫充軍期結束，也會使我們忽略了在第二次重建聖殿期間，先知職所發生的有趣的轉變。這，說到底，不只是見證，在這時期初，在猶太人殖民區內和猶太人的家鄉，猶太主義的興起和合併，同時也見證在這時期末，基督宗教和它自己的先知活動模式的冒現。

因此，我的目的是以懷疑的態度，處理所謂「始祖」和「古典」先知職的區別，和這些斷言在巴比倫充軍期間或之後不久，先知的靈感已「枯竭」的說法。我本有意，而且這也是恰當的，把我的研究推到第二次重建聖殿的末

期。但考慮到時空伸展太廣的問題，而且這也是普通常識（還有所涉及的難以克服的困難），這部分的工作就留待他人來做吧，否則就是不自量力，一意孤行了。¹

如果先知職歷史不只是一系列，有關個別的先知的素描，我們應該追溯和連接整個歷史的連續線。如果先知自己表明師承，或參考他們那些同輩的意見，我們這方面的工作就很容易做了。不過，儘管先知們常不明指他們的言論出自那位先知，我們仍然可肯定地講一個先知「傳統」。也許耶肋米亞埋怨，他同輩的先知，互相盜取他們的言論，也可以這樣理解（耶 23:30），我們也見到亞毛斯和歐瑟亞與一個先知抗議傳統聯合。歐瑟亞似乎很熟悉年代與他很接近的亞毛斯的公開宣講，他們兩人都在宣講，以色列與她的天主雅威的特別關係將要終結。依撒意亞剛剛出道不久時，把亞毛斯的訊息，應用到他自己那個時代的猶大王國。依撒意亞和米該亞也有不少共同點，耶肋米亞引用歐瑟亞之處是很容易證實的，厄則克耳從他的前輩耶肋米亞處取材，並採用了亞毛斯的一個遠景，寫成了一篇他自己的講道（則 7:1-27，參閱亞 8:1-3），等等。

所以在一一閱讀先知著作時，我們經驗到一個佔用、吸收和修訂的累積過程，在越接近第二次重建聖殿時期，這過程便逐漸在越來越頻密的，重解和循環使用前代先知資料中淡出。這個聖經內部運作，為我們理解先知職本身的改變，提供了有價值的指示，特別是如何從直接靈感轉

¹ David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 此書對於希臘——羅馬世界、早期基督宗教和猶太主義的先知職，作了非常精湛的概覽。

移到默啓詮釋早期先知職的過程。最後，終於發展到先知書成了正經後，產生自己獨特的評釋。

因此，我們可以講一個先知傳統，但我們必須記住，這個傳統是遵循不同的路線，包含多種不同類型的先知角色和人物。我們也要記得，我們所能掌握的資料，幾乎都是來自聖經，都是經過選擇、編輯，和按照一定的準則陳述，這和在這過程中，到底有多少先知的資料是保存了下來，是完全不同類的問題。因此，我們所指的先知，只不過在那個時期，在以色列某些方面破格的極少數先知而已。如果我們所謂的「以色列的宗教」是指作為一個整體的人民的信仰和活動，我們必須說，很多他們的故事和言論能夠保存下來的先知，他們實在是這宗教的異類。換言之，在他們的同輩的宗教生活中，他們是在扮演著使它不穩定而不是確認它的角色。不過還有先知是與固定的制度，特別是崇拜，緊密相連的，可能他們的言論，也和近東其他地方與他們類似的人物的言論一樣，由這些制度保存和傳遞下來。這些注重崇拜的先知，形成一個很特殊的階級，也有相當明確的角色，不過，以後我們會發現，要決定誰是屬於這一組的先知，還不是一件簡單的工作。

這樣一來，先知可以擔任一個支持或動搖的角色，他們可以在認可的核准的制度之內或之外運作。另一個研究多元化的先知傳統的取向是：按地理的分界線。在英語學術界中（特別是 A.W.Jenks 和 R.R.Wilson²），近年來注意

² A.W.Jenks, *The Elohist and North Israelite Traditions* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977) ; R.R.Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 135-252.

到，厄弗辣因或北方的先知職，在許多世紀以來，保留了它們自己的特色。根據這個觀點，在梅瑟五書中的厄羅因典，應該是源於撒瑪黎雅王國，在王國在歷史中存在期間，先由反對王國的先知和肋未小團體發展，後傳到歐瑟亞和耶肋米亞，所謂申命紀學派，不過是採納了厄弗辣因的先知神學而已。有些人認為，猶大的先知職，是按不同的軌道發展的。在達味統治時代有加得和納堂，之後是亞毛斯、依撒意亞和其他充軍前、充軍其間、充軍後的後期先知人物，歐瑟亞和耶肋米亞除外。厄弗辣因傳統有它自己的宣講格式，它自己特有的先知調停過程，特別推崇梅瑟，認為他是最先和最典型的調停先知。

我們可以說，先知職是一個制度，反映不同地區獨有的文化條件，不過這種地區因素不應該過分強調。即使難以捉摸的厄羅因典（E）有可辨認和獨立的源流（不過大部分學者都不認為有），它的「北方」源流也不過是假設，而不是可以證實的。值得注意的是：三篇被視為可證明 E 是一個獨立的傳統的敘述文（創 20:1-17; 21:8-21; 22-34），全部的背景都是在乃革布，而若瑟故事中的「勒烏本—米德楊」線，一直被視為厄羅因典，也是指向南而不是指向北。此外，若瑟部族（厄弗辣因，默納協）中「先知—肋未」聯盟的假設，也沒有證據支持，也備受編年紀上、下作者的假設而引致的年代錯置的困擾。厄弗辣因人歐瑟亞和申命紀之間，肯定有某些聯繫，但我們必須說，申命紀的社會法，與歐瑟亞完全無關，反而與猶太先知職，特別是米該亞大有關係，這點我以後會詳細討論。當然，這並不是否認厄弗辣因獨特的先知質素，不過這獨特性不宜過分誇大。

在歷史概覽中，在適當的時候，我會分析耶路撒冷人和猶太人，或者大都會和鄉鎮的先知職的區別。把大部分對當代的社會，尤其是對國家的官僚制度，所提出的憤怒、極端和鉅細無遺的批評，都歸於在耶路撒冷西南面的摩勒舍特出生的米該亞名下，這是有待商榷的。我們也發現，米該亞和他的「學派」，代表當時所謂「地方上的人民」的傳統社會階層的民族精神和利益，他們的教導，很明顯，曾對申命紀法律書所設定的社會計劃，有相當的影響。總之，先知職按當時的、很快已被極端地再解釋的宗教傳統，以不同的重點，朝不同的方向發展。³

為窮人、被剝削者、沒有條件適應從傳統的宗族生活，過渡到王國生活的人們，提出抗議，是先知的宣講中，最有力的一環。從亞毛斯開始，由依撒意亞和米該亞用不同的形式延續，再由弟子或較後期的編者，或在較小的程度上，由索福尼亞在猶大獨立的最後一世紀，進一步發展。在歐瑟亞和耶肋米亞來說，這反而不是最重要的，他們的焦點在統一的崇拜，和統治者及朝廷所追求的外交政策。與這種批評國家侵佔策略相連的，是先知對於團體的關心。在這一點上，樂觀和批判的先知最大的分別是：後者拒絕無條件地確認，當時由自稱為以色列的團體所假定的制度。當這些批判的先知提到「遺民」他（絕少機會是她）是在說，即使團體當時假定的形式——即獨立的國家制度——在歷史事件中會被摧毀，團體還是有將來的。根據這個以猶

³ 有關先知傳統，參閱我的近著：*Sage, Priest, Prophet, Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1995), 11-15, 148-57.

大人爲主的先知傳統，當時國情的流弊，主要是漠視公道和正義（亞 5:7,24; 6:12; 依 5:7 等等）。這一對概念（希伯來文：*mišpat, sedaqâ*）意味著維持正確的秩序、社會結構、和尊重各階層的利益的程序。批判的先知卻說，一個忽視公道和正義的社會，即使宗教活動非常蓬勃（參閱亞 5:21-24; 依 1:12-17），它是不值得生存的。

既然我們沒有聽過，在亞毛斯身邊聚集了一群弟子，那些有他爲他們伸怨的，不公道的社會的犧牲品，相信是最接受他的訊息的一群。他們也被稱爲「義人」（亞 2:6; 5:12; 參閱依 5:23），這也許可以看作，先知希望在這群聽從他的教導，努力在他們的生活中，實踐先知所宣講的另類社會的人們，將形成一個新的或革新的團體。有一個問題出現了（即使在現代仍是問題），這樣的一個另類社會，可否在社會的中心，即使是教會團體的中心，或者它的外圍實踐？我們的研究顯示，這個問題是沒有明確的答案的。一方面，先知抗議不公道和剝削，是得到政府的批准和認可，並可在國家的文獻：申命紀中見到，而且在後世猶太主義和基督宗教主流中，一直是社會革新強大的動力。另一方面，我們必須承認，早在充軍時期或之後不久，在一個賦有神恩的人物身邊，的確聚集了一些先知團體——具有阿斯摩乃時期，有名的小教派的特色。因此，我認爲有關上主之僕的充軍期的依撒意亞資料，和依撒意亞最後十一章所講的上主之僕，標誌著先知職的歷史發展中一個重要的階段。

要對先知職作神學評價，我們不必追隨十九世紀的先驅者，以另類宗教生活形式，對抗先知職的做法。先知職只是許多這類型式之一，不過它的本質是，它永遠是必須，

但永遠不是唯一的。以約納的研究為總結，我的用意正是在此，因為這部先知書包含對先知職最銳利的神學批評。同時，在整個歷史的過程中，我會在相關之處，重提那尚未解決，也許永遠不能解決的、先知職特有的問題。另一方面，對於認真的讀者，相信這些聖經章節，最能激發他們提出，可能影響我們一生的宗教和世俗的問題。

在結束這章有關本書的一些實際問題的導言之前，我要提醒一些讀者，本書所作的批判研究，在先知職的批判研究中，是很少「現代學術的肯定結果」。因此，本書對某些特出的問題所提出的解決方案，或某些經文的詮釋，將不再質疑。由於篇幅所限，我不能一一詳列值得留意的其他論點，不過，至少，在我盡量清晰地表達我自己的觀點時，我會說明有它們的存在。參考書目的目的是要引導讀者，探索我如何從現代的學術討論中得出我的結論。在此，選擇還是需要的，至於選擇的標準，當然盡可能取最近的以英語寫的書（由其他文字譯過來的書，它的原文出版日期，會加在括號內）。如果讀者能藉此而得出結論，即使可能與本書的不同，我詳列參考書目目的已達到了。

第一章

緒論：研究對象

1. 研究以色列先知職的資料來源

J. **Barr**, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Philadelphia: Westminster Press, 1983; J. **Barton**, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, Oxford: Oxford University Press, 1986; C. T. **Begg**, "The 'Classical Prophets' in Josephus' *Antiquities*," *Louvain Studies* 13 (1988): 341-57; J. **Blenkinsopp**, *Prophecy and Canon*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977; M. C. **Brett**, *Biblical Criticism in Crisis? The Impact of the Canonical Approach on Old Testament Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991; H. **von Campenhausen**, *The Formation of the Christian Bible*, Philadelphia: Fortress Press, 1972; B. S. **Childs**, "The Canonical Shape of the Prophetic Literature," *Int* 32 (1978): 46-55; *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress Press, 1979; G. W. **Coats** and B. O. **Long**, eds., *Canon and Authority*, Philadelphia: Fortress Press, 1977; O. **Eissfeldt**, *The Old Testament: An Introduction*, New York: Harper & Row, 1965, 562-71; D. N. **Freedman**, "The Law and the Prophets," *SVT* 9 (1963): 250-65; "Son of Man, Can These Bones Live?" *Int* 29 (1975): 171-86; S. Z. **Leiman** ed., *The Canonization of Hebrew Scripture*, Hamden, Conn.: Archon Books, 1976; R. H. **Pfeiffer**, "Canon of the Old Testament," *IDB* 1 (1962): 498-520; G. **von Rad**, *Old Testament Theology*, New York: Harper & Row, 1965, 2:3-5, 388-409; R. **Rendtorff**, *Canon and Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1993; A. C. **Sundberg, Jr.**, *The Old Testament of the Christian Church*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964; G. M. **Tucker**, D. L. **Petersen**, R. R. **Wilson**, eds., *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, Philadelphia: Fortress Press, 1988; J. **Wellhausen**, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Atlanta: Scholars Press, 1994 [1883]; W. **Zimmerli**, *The Law and the Prophets*, Oxford: Basil Blackwell, 1965.

以色列的先知職，除了與它直接有關的聖經章節之外，另外有少得可憐的資料是來自 1930 年間，在拉基士（Lachish）廢墟（Tell ed-Duweir）挖掘出來，有刻字的陶器碎片。這是在導致公元前 586 耶路撒冷被毀的巴比倫戰役期間刻上的。其中一塊（#3）刻了一封由一位名叫歐沙亞（Hoshai）（歐瑟亞）的人所寫的信，提到一封由宮廷的一位官員，透過一位先知（*nābi'*），送給另一位的信，在這封信上寫了一個可怕的警告。另一塊（#16）提到一位先知，不一定是以上的那一位，他的名字的最後一部分，很不幸是唯一未失的一部分，與耶肋米亞（希伯來文是：*Yirmeyahu*）名字的最後一部分相同。然而，第三塊（#6）講到一個人（在此處正好有一個脫漏），他的講話使人喪氣；有些學者認為這空漏是「先知」一字（*nābi'*）並認為這是指耶肋米亞，因為在巴比倫圍攻耶路撒冷時，針對他的批評，也用了同樣的指責、同樣的字眼（見耶 38:4）。這是可能但不能肯定；我們所能肯定的只是：當時，像耶肋米亞這類的先知，以及其他在這部以他的名字為名的書中出現的先知，他們多少都牽涉在政治裏面（耶 26:20-23; 28:1-17; 29:21-23,31）。¹

這些書信和名單是刻在陶器碎片上，但任何長度的經

¹ 有關拉基士陶片的翻譯和簡單的評釋，見：J.C.L.Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, vol.1, *Hebrew and Moabite Inscriptions* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 32-49, and K.A.D. Smelik, *Writings from Ancient Israel* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991), 116-31; 較詳細的敘述，見於：A.Lemaire, *Inscriptions Hébraïques*, Tome 1, *Les Ostraca* (Paris: Les Editions du Cerf, 1977) 85-143; S.B.Parker, "The Lachish Letters and Official Reactions to Prophecies," in L.M.Hopfe, ed., *Uncovering Ancient Stones: Essays in Memory of H. Neil Richardson* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), 65-78.

文，可能曾經寫於紙草紙上，但由於巴勒斯坦的氣候，加上冬天的雨水的浸淫，到現在為止，我們只有一張紙草紙是從君王時代留下來的。唯一的經外而又與我們的主題有關的碑銘，是用墨水寫在陶版上的，那是在 1967 年在約但河東的 Deir Alla 發現的，這上面提到先見者巴郎（參閱戶 22-24）。但因為巴郎是外國先見者，我們在以下適當的時候才評論這段文字。後聖經時代重述聖經故事的資料，明顯是若瑟夫的猶太古代史（*Antiquities of Josephus*），也極少與本題有關的獨立資料。

用比較法研究以色列先知職，對於分析不同的現象，社會職務，從蘇丹南部至印度平原這一大片文化中的人物來說，的確是很有吸引力的。² 比較研究法對於宗教媒介，可作出有用的綜合，也可刺激人從新的角度，看熟悉的聖經人物，不過見到的相異點總比相同點更多。同時這也使人不禁要問：在甚麼程度上，古代的以色列，可以和留存到現在的傳統社會比較。因此，並因為時、空的實際需要，在以下的部分裏，我們限定自己，只討論近東和地中海東部及愛琴海沿岸的國家和島嶼的先知現象。

這把我們帶到聖經的源流。對於聖經的讀者來說，「先知」意指希伯來文聖經中部那十五部歸於不同的先知名字的書。但是這些書，絕不包括整個以色列先知職現象。根據一個權威的經師定論，在以色列一共有四十八位先知和

² D.H.Johnson, *Nuer Prophets: A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Oxford: Clarendon Press, 1995) ; T.W.Overholt, *Prophecy in Cross-Cultural Perspective* (Atlanta: Scholars Press, 1986) , 23-148; *Channels of Prophecy: The Social Dynamics of Prophetic Activity* (Minneapolis: Fortress Press, 1989) .

七位女先知，這個結論，毫無疑問是計算希伯來文聖經的人數而得來的。沒有一部被定為正經的書是歸於一個生於公元前八世紀以前的先知名下的，可是，最早的正經先知，亞毛斯和歐瑟亞，他們都知道有先知前輩，也相當明確地表示自己是在一個先知傳統之內（亞 2:11-12；歐 6:5；9:7-8；12:10,13）。其實，到了八世紀，以色列的先知職，已有差不多三世紀的歷史了。

值得一提的是：著作先知經常，差不多常常以輕視的語氣提到一群他們自己稱為「先知」（*n^ebi'im*）的人，這使我們很疑惑，他們是否願意被稱為先知。他們之一的亞毛斯，似乎不願意承認這個名銜，不過這段有關的經文也曾被作不同的解釋（亞 7:14）。其中一個解釋是：先知職，在以色列也和其他地方一樣，總與一個公認的制度相連，而這個制度常在宮廷或聖殿的庇蔭之下工作。因此，問題，至今仍有待一個圓滿的答案，是：正經先知如亞毛斯和米該亞等和以色列制度的關係如何。無論如何，我們知道，我們可以稱為先知的，只是在任何時期之內的大群先知中的一小撮人而已。再者，希伯來聖經中的先知材料，只是為了作全書的呼應而選擇，同時也按一個特別的意識形態的準則而編輯的。最後的編輯，他們並不熱衷保留那些不符合這個準則的、他們認為是假先知的人的言論，正如早期的教會作者也沒有興趣保他們認為是異端的言論一樣。任何用聖經，作為研究先知職或任何其他题目的歷史資料的人，都應該謹記這個相當明顯的事實。

近年的舊約學術界，其中最明顯，為某些人也是最令人不安的趨勢，是把聖經的年期推遲。這個趨勢與我們的

研究有關的其中一方面是：先知書主要，甚至全部，是充軍後寫成的作品的爭論。³ 很少批判學者對此表示懷疑，從不少先知書的最後形式（例如亞毛斯、依撒意亞、耶肋米亞）看來，它們的年期，是在波斯時期或更遲些。同時，我們不可低估從個別先知書中，辨別早期的核心材料的困難。但是，可對照的材料是存在的，無論是多麼不明顯，至少證明有相同的現象存在，而且在以色列的王國時期，已有編寫相似經文的事了，即使其中的先知指示，是在後期才加上的。有一段類似訓誨的文字，預言社會不公義將招致災難。雖然這段文字是歸於蘇倫（Solon）名下，但是傳遞給我們的作者（Demosthenes 及 Diodorus Siculus），是在蘇倫的時代（公元前六世紀初）之後。這些文字可能經過編輯和增添，但我知道沒有人會否認，蘇倫是原始的作者。⁴

在詳細檢視以色列先知職的聖經源流之前，先扼要交代希伯來——阿拉美聖經形成的過程是有用的。希伯來正經三部之一的第一部：「五部法律書」或 Torah，包含從創造到梅瑟死亡的基礎事件的敘述，以及大量的法律資料。根據傳統的觀點，梅瑟五書的作者是梅瑟，由厄斯德拉和一個在猶太傳統中被稱為公議會的有識之士的團體，廣為推廣。據說這些資料，是由厄斯德拉自己，乃赫米雅、和最後三位先知（哈蓋、匝加利亞、瑪拉基亞）和其他為數約一百二十的有識之士，編輯而成書的。第二部，先知（*Nebi'im*），包括

³ 有關編輯先知書和 *nābi'* 標籤的辯論，見：Auld, Carroll et al. in *JSOT* 27 (1983)。

⁴ 見拙作：*Sage, Priest, Prophet*, 161-63.

從若蘇厄至列王紀上、下及十五部作者冠以先知之名的書。這又順序稱為前先知和後先知書，這在聖經時代的猶太主義是見不到的。後先知書包括三卷長經卷：依撒意亞、耶肋米亞和厄則克耳，和十二卷相約的較短的經卷。按長度而不是按重要性而再分為大、小先知書卻是更後年代的事了。第三部，雜集（*Ketuvim*），包括希伯來聖經其餘的經卷，在舊希臘譯本（七十賢士本）所包括的經卷數目更多。

近數十年來，學術界對於研究正經的興趣，包括其審訂的過程和最後的決定，它形成的方式，審斷的性質，包括傳統的塑造和發展的最後階段，再掀起熱潮（例如，*Blenkinsopp*，*Childs*，*Rendtorff* 等）。儘管近來一些有關「正經批判」的文章本身有不少問題，對聖經章節採取歷史批判的部分學者也有不耐煩的表現，但這些研究，有助於顯示，審斷正經的過程，如何與一個共同的傳統取型的過程配合。但是形成一個這樣的傳統，也涉及協調或甚至只是並列，一些不同，有時甚至互相排斥的解釋和觀點。因此，從批判的角度看傳統的形成，引發了眾多解釋的可能性和相關的問題，和需要解決或疏導，在宗教圈子內，自稱為正統的權威之間的矛盾。由於不同的先知，或他們的追隨者，堅持他們的正統性，先知職在這個過程中，必然扮演重要的角色。

根據列王紀下 22 章，在約史雅（公元前 640-609）統治期間，朝廷宣稱，在耶路撒冷聖殿修葺期間，發現了一部法律書，這是法律書成為正經的一個重要的階段。現代學術界都同意，這部法律書是申命紀，雖然它不一定是我們今日所見的樣子。申命紀首先用了 *tôrâ* 一字以代表一

個法律和訓導的整體。此書自稱是官方的文獻，不容增刪（申 4:2; 12:32），這也是以色列第一次正式宣佈確立國家的宗教，一個正統。大約兩世紀之後，經師——司祭厄斯德拉奉阿塔薛西斯一世，綽號長手，或阿塔薛西斯二世，綽號記念者之命，前往當時在波斯轄下的猶大，確使「上天大主的法律」，在猶大和耶路撒冷的猶太人之間施行（厄上 7）。不過，雖然我們不能隨便把這法律，與我們現有的梅瑟五書等同，從這件事上，我們看到，波斯時期，對於這個法律傳統，最後成文的階段非常重要。

不過建立正統和施行法律的努力，不是必然成功的。因此，在「希臘—羅馬」時期，出現了對法律傳統，有多個不同的取向，是一點也不奇怪的，例如有喜年紀和聖殿的卷軸。梅瑟五書大約也是在這個時期才分成五卷書的。五書的區分，最先在公元前一世紀，在若瑟夫的作品中首先見到（「梅瑟的五部書，包括法律和從人類的誕生直到法律的制定者逝世為止的歷史」，見 *Against Apion* 1:39）。

「法律與先知」對於新約的讀者，可說是耳熟能詳，這個講法首先在公元前三世紀的著作中出現（見德訓篇的序言；加下 15:9），不過沒有區別前後先知書，即沒有區別歷史書和先知書。大約在公元前 180 年著書的息拉之子耶穌，追溯先知職的起源，從若蘇厄，「他繼承梅瑟執行先知的任務」（德 46:1），到依撒意亞、耶肋米亞、厄則克耳和十二位（小先知），還是不作區別地概括歷史書和先知書。可見，歷史書和先知書的關係一直是非常密切的。現代一般都同意，從若蘇厄到列王紀下的歷史書，是根據申命紀理想而寫的連貫歷史，因此籠統地稱為申命紀歷史。

學者大致同意，這歷史是在王國末期寫成的，在充軍期間，約在公元前六世紀中葉增訂。因為與申命紀法律書拉上關係，此書在最初出現時可能相當有權威，不過兩世紀後卻受到較短的歷史作品，包括編年紀上下的考驗。

處理聖經各書的秩序和作者的經師著作（*b.B.Bat.* 14b-15a），以若蘇厄為若蘇厄書的作者；以撒慕爾為民長紀、盧德傳、和撒慕爾紀上下的作者；以耶肋米亞為列王紀上下的作者。這樣一來，「前先知書」的區分，不是基於內容而是基於先知作者的傳統。若瑟夫（*Against Apion* 1:37）也認為撰寫神聖的歷史，是一項先知特權，並藉此以宣傳他自己作為歷史學家的事業，當他在若他拍他洞（cave of Jotapata）等待被捕和可能被殺時，他甚至自稱有先知的天賦。⁵ 在這之前四世紀，編年紀的作者，提到他取材自許多先見者和先知，這使人相信，即使在那時，先知歷史學者的概念已經存在了。由先知轉為歷史家，其實不過是擴大閃語：*nābi'*一字其中一方面的用途而已。這個字逐漸擴大，應用在歷史傳統中，以致任何一些重要的人物（例如亞巴郎、梅瑟），都可冠於先知之名（Barton）。

前先知書（申命紀歷史）追溯先知職的歷史，從梅瑟，真正的先知，到有特別神恩的若蘇厄（戶 27:18-23；申 34:9），因此也是透過一系列稱為「祂的僕人，先知」的先知承繼人，到這些僕人預言的、因為人們不守（申命紀）法律而帶來最後災難的歷史。申命紀的作者對於先知職，有他們自己的理論，申命紀歷史為歷史上的先知所設定的任務，就是根據這套理論而來的。在申 18:15-19，有關「像

⁵ J. Blenkinsopp, "Prophecy and Priesthood in Josephus," *JJS* 25 (1974) : 239-62.

梅瑟那樣的先知」的經文，其實是重新界定，先知職就是在整個歷史中，繼續梅瑟的工作；因此是督促人們遵守法律和把這訊息傳給後代的子孫的工作。這種對先知職務的重新界定，可見於歷史學者對於亞述征服撒瑪黎雅（公元前 722）的評論中：

上主曾藉眾先知和先見者警告以色列（和猶大）說：你們應離棄你們的邪道，按照我給你們祖先所規定的，藉我的僕人，眾先知給你們傳授的一切法律，遵守我的誠命和我的法令。

（列下 17:13）

這是回顧的觀點，因此是暗示先知職，或至少這一類的先知職，被視為本質上是一件過去的事。難怪許多人，包括歷史學者，在猶大獨立的最後幾十年，抱這樣的觀點，因為從聖經的資料所見，當時對先知職，正出現信心危機。（見本書以下第四、五部分）。

在申命紀歷史有一種奇怪的現象，就是它提到許多先知，並用相當長的篇幅介紹他們（例如：撒慕爾、厄里亞、厄里叟），但對正典先知，即多部以他們的名字為書名的著作先知，卻隻字不提。列王紀下 18:13-20:19，包括一段大部分是傳奇的敘述，是有關依撒意亞輔助希則克雅王的事，此事也抄錄在依撒意亞書（36-39 章）中，但這個依撒意亞，和依 1-39 章先知語錄的作者，是很不同的一個人。此外，破格的約納，是申命紀歷史提到的唯一一位後先知。這裏寫他是支持雅洛貝罕二世的（列下 14:25），雖然同期

的亞毛斯也很活躍，但歷史家對他卻隻字不提。⁶ 既然歷史家不可能不認識這些未提名的先知——亞毛斯、歐瑟亞、米該亞等——那麼他是故意不提他們的，也許這是因為他認為他們的訊息（大部分是判罪），對他的同輩不適合。

歷史學家不提充軍前的重要的先知人物另一個原因是：申命紀歷史學派弟子把後先知組合起來，作為巴比倫充軍時期歷史的補充（Freedman）。因此，申命紀歷史學者可能是按一條先知連續線編排的，從梅瑟，第一位先知（申 18:15-18; 34:10），到耶肋米亞，「祂的眾僕人先知」的最後一位。梅瑟的受召（出 3:1-4:17）與耶肋米亞的受召，有許多相似的地方（耶 1:4-19），而特意編排的四十年的先知活動（耶 1:2-3 的時代約為公元前 627-587），也指向同樣的結論。在第四部分討論耶肋米亞時，我們可更容易評論這個假設。

這把我們帶到，先知書如何編輯起來的問題。我們可以很合理地說，在先知生前，先知講話的片段已經由先知自己，或他的弟子收集起來了，在亞述時代也是這樣的。當這些講話開始受政府或宗教權威注意時，它們其實早已廣泛流行了。當時貝特耳的司祭阿瑪責雅，曾經引述亞毛斯的講話，作為引渡他的證據（亞 7:11），在公元前 609

⁶ 列下14:27：「然而上主並沒有意思，要從天下除去以色列的名字...」雖然這是可爭論的，但這可說是針對亞毛斯的（特別見亞9:8a；「看，吾主上主的眾注視這犯罪的國家，我必由此地面上將她消滅」）；見：F.Crüseman, "Kritik an Amos im deuteronomistischen Geschichtswerk," in H.W. Wolff, ed., *Probleme biblischer Theologie* (Munich: Kaiser, 1971), 57-63; C.Begg, "The Non-mention of Amos, Hosea and Micah in the Deuteronomistic History," *BN* 32 (1986) : 41-53; "The Non-mention of Zephaniah, Nahum and Habakkuk in the Deuteronomistic History," *BN* 38/39 (1987) :19-25.

年，耶肋米亞因被指控發表煽動言論而受審判時，有人即時引述一世紀前，米該亞講過的話而使他得免於死罪（耶 26:17-19; 米 3:12）。巴路克在公元前 605 年記錄了耶肋米亞的講話，向群眾公開宣讀，在第一份記錄被毀後，再筆錄他的口述（耶 36 章）。在某些個別的例子中，先知的講話和故事，最初只在追隨者群中口傳，直到記憶開始衰退時，才付諸文字的記錄。專職先知的語錄，相信是保留在聖殿或宮廷內的檔案裏。美索不達米亞北部的馬里王國，保留了一些公元前十八世紀的類似的檔案，但很可惜，在以色列就沒有這類的檔案了。

公元前六世紀初的政治災難（耶路撒冷的淪陷和毀滅，以及後來的被充軍）是一個強大的動機，促使人將先知的說話保留下來，因此我們看到，最先把先知的資料編輯起來正是這個時候。對早期的講話，重修和增訂，編入新增的資料，這工作一直持續到第二次重建聖殿的時期。到公元前二世紀初，至少三位（大）先知加上十二位已確定（見德 48:20-49:10），不久之後，「法律與先知」這個詞也出現了（見德訓篇序言：加下 15:9; 參閱達 9:2）。谷木蘭的依撒意亞全書（1QIsa^a），大約在公元前二世紀完成，顯示聖經各書經文的編輯和修訂，到那時已經就緒了。在一個不太遲的時間，我們有一個獨立的先知書的註釋，即谷木蘭的 *p^ešārîm*，是對依撒意亞、歐瑟亞、米該亞、納鴻和哈巴谷各書的註釋。

以上提及的申命紀學派重新界定先知職的定義，引起了一個更廣泛的問題，至少自十九世紀以來，對於先知職的關注，集中於法律與先知職的關係。猶太人的傳統觀點，

從口傳法律的論文 *Pirke Avot*（祖先的訓言）簡短的開場白中表達出來：

梅瑟在西乃山上接受了法律書（Torah），把它傳給若蘇厄；然後若蘇厄把它傳給長老，長老傳給先知，先知在群眾的大集會中把它傳給他們。

從這段話中，我們看到，先知的功能，是要填補在西乃山的首要啓示和辣比領導之間的歷史空間。因此，先知的功能，本質上與他們後輩的智者，即保管和傳遞法律書的人是相同的。十九世紀的批評學顛覆了這個傳統的結構，認為大量的法律，尤其是禮儀的法律，不是從以色列而是猶太主義開始的。委耳豪森，在他的成名巨著：*Prolegomena to the History of Israel*（1883）中綜合了許多前輩的學術研究，他指出，先知在法律年代之前，因此不可能執行傳統指派給他們的職能。相反，先知們的倫理和宗教觀，催生了這些法規。同時，委氏認為，正是因為法典的整理，為先知職的實行，帶來了致命傷。

委氏的大部分釋經工作都是很有價值的，不過學術界對以色列的宗教歷史和早期的猶太主義的理解，在短短的一世紀之後就完全改觀了。隨著近東的多個法典的發現，首先是哈慕辣彼法典在 1901-02 年冬發現，打開了對法律資料的類型批判研究的先河，學術界開始更仔細的分析，區別法律條文和法律集的年期。類型批判可更精確地分析不同類型的先知言論及言論的社會背景。例如，我們發現先知所用的許多文體，與古代的制度，尤其是福利、法律和崇拜的制度，有很深的淵源。特別的先知控訴，往往與

法律的契約相關，而應受詛咒的判罪，也慣常與古代的法規相連。這種種都使我們重新檢討過去一般的假定：先知是極端的革新分子，都在宣講極端革新的倫理。

因此，法律與先知職的關係複雜，我們很難只從孰先孰後來決定。最早的以色列法律集是所謂的「盟約法律」（出 20:23-23:19），可能在厄里亞和厄里叟時代編成。申命紀法律（申 12-26 章），首版可能在南猶大王國末期編成，也可能在這個時期頒佈，這部法律書很明顯是受了先知的宣講所影響，特別是歐瑟亞和米該亞。大部分禮儀法律，是在充軍後編訂的，雖然有些法律所反映的實踐是相當古老的。正如韋伯（Max Weber）所指出，一般而言，我們總可以看到在「法律書傾向禮儀的這一面」與「先知神恩的這一面」，⁷ 必會有張力。耶肋米亞批評那些因為自己可以擁有或控制法律，而自以為明智和不把先知的話放在心上的人（耶 8:8），他的批評，顯示了在宗教圈子內，自稱有權威人士之間，有不少衝突。這也可能是重新編訂和頒佈法律條例的原因，這樣可以中和先知之間的不和甚至矛盾。以過去的某一個時代為標準，也是個矛盾的一部分。梅瑟五書的附筆（申 34:10-12），在梅瑟逝世後畫下了清楚的界線，否定了梅瑟年代與他之後的年代之間的相等性。這促使無論是辣比猶太主義或初期基督宗教，認定先知與法律並列，縱使雙方各有不同的著重點。因此，雙方的信眾，發現他們都處於傳統與現實，不斷協調的進程中，處於過去、現在和將來的訴求之中。

⁷ *Ancient Judaism* (New York: The Free Press, 1952 [1917-1919]), 395.

2. 先知職的現代批判研究

H. M. **Barstad**, "No Prophets? Recent Developments in Biblical Prophetic Research and Ancient Near Eastern Prophecy," *JSOT* 57 (1993): 39–60; M. J. **Buss**, "Prophecy in Ancient Israel," *IDBS* (1976): 694–97; P. R. **Davies** and D.J.A. **Clines**, eds., *Among the Prophets: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings*, Sheffield: JSOT Press, 1993; F. E. **Deist**, "The Prophets: Are We Heading for a Paradigm Shift?" in V. Fritz et al., *Prophet und Prophetenbuch: Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag*, Berlin: W. de Gruyter, 1989, 1–18; O. **Eissfeldt**, in H. H. Rowley, ed., *The Old Testament and Modern Study*, Oxford: Clarendon Press, 1951, 115–61; G. **Fohrer**, "Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie," *TR* 19 (1951): 277–346; 20 (1952): 192–271, 295–361; "Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie," *TR* 28 (1961): 1–75, 235–97, 301–74; "Neue Literatur zur alttestamentlichen Prophetie," *TR* 40 (1975): 337–77; 41 (1976): 1–12; J. H. **Hayes**, "The History of the Form-Critical Study of Prophecy," *SBL Seminar Papers* 1 (1973): 60–99; D. A. **Knight**, "Wellhausen and the Interpretation of Israel's Literature," *Semeia* 25 (1982): 21–36; H.-J. **Kraus**, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956; W. E. **March**, "Prophecy," in J. H. Hayes, ed., *Old Testament Form Criticism*, San Antonio: Trinity University Press, 1974, 141–77; B. D. **Napier**, "Prophet, Propheticism," *IDB* 3 (1962): 896–919; P.H.A. **Neumann**, *Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979; M. X. **Ramlot**, "Prophétisme," *SDB* 8 (1972): 811–1222; H. Graf **Reventlow**, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, Philadelphia: Fortress Press, 1985; H. H. **Rowley**, "The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study," in *The Servant of the Lord and Other Essays*, London: Lutterworth Press, 1952, 89–128; J.F.A. **Sawyer**, "A Change of Emphasis in the Study of the prophets," in R. Coggins et al., eds., *Israel's Prophetic Heritage*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 233–49; G. M. **Tucker**, "Prophecy and the Prophetic Literature," in D. A. Knight and G. M. Tucker, eds., *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, Chico, Calif.: Scholars Press, 1985, 325–68; C. **Westermann**, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Philadelphia: Westminster Press, 1967, 13–89; *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991 (1987); R. R. **Wilson**, "Form-Critical Investigation of the Prophetic Literature: The Present Situation," *SBL Seminar Papers* 1 (1973): 100–121.

十九世紀的聖經研究，其中一項最有意義的成就是：重新確定先知職是一個獨立的宗教範疇。傳統的基督徒觀點，以當時的保守和辯證神學家，例如恆思坦博（E.W.

Hengstenberg) 和何夫曼 (J.C.K.Hofmann) 爲代表，認爲先知是基督的先驅或預告者。另一方面，委耳豪森 (Wellhausen) 卻認爲承繼先知的宗教和倫理的基督，被教會的制度出賣了，就如先知被早期的猶太主義的禮法制度出賣一樣。批判研究聖經先知職的取向，也與傳統的猶太觀點分家，按傳統的猶太觀點，先知本質上是口傳和書寫的法律的承傳者。因爲根據這觀點，以色列人所需的一切，都已從西乃山上接受了，先知的訊息，不可能有任何新的東西。先知最多不過是把西乃山啓示所隱藏的，引伸出來而已。按這廣義的說法，「梅瑟－先知」啓示的時代，隨著最後一位先知的逝世而結束 (*b.Sanh.* 11a; *b.Yoma* 9b; *b.Sota* 48b)，同樣，基督徒啓示，也要隨著最後一位宗徒的逝世而結束。

現代的批判學並不從教會權威手中接受命令，可擺脫這些傳統的信念而研究先知。運用文學批判的方法，確認先知的言詞，他們「確實的」訊息，分辨那些是「附錄」的編輯增訂資料，批判學聲言要恢復先知的原來面貌，就是作爲一個獨特的宗教人物類型，對於他們當代，而不是過去或將來的社會，有一份訊息要傳達。因此，藉著批判地分析經文，我們似乎可以重返真實的歷史人物和他（較不普遍，她）的訊息；達到一個高度先知性、靈性、倫理性的宗教，與當時流行的、以司祭爲主，重視祭祀禮儀的宗教完全相反。因此先知的宗教，可說是以色列宗教意識發展的高峰，先知期之後，就是從這高峰滑落，是向法律主義和禮儀主義投降。我們要補充的是：因爲忽略或誤解第二聖殿猶太主義而造成的這種偏向法律的觀點，只在近

年來，才在某種程度上克服了。⁸

因此，十九世紀的批判研究，慎重地把中心，從梅瑟五書移至先知書，這個轉移，無疑在很多方面，對基督徒神學和生活，產生了很強大和正面的影響。例如，從一個新的重點：宗教的角度來解釋歷史，與何夫曼等學者所鑽研的救恩史的角度很不同。同時，這也提高了學者對教會的社會責任的關注，明顯的例子有：社會福音運動、尼布爾（Niebuhrs）和馬丁路德金（Martin Luther King）的教導和著作，以及近年的解放神學。這些都是真正的進步，不過這方面的著述，深受這派的預設及其相隨的嚴重局限性所影響。例如，一面把先知看作「宗教天才」一面卻對宗教制度，特別是禮儀作很低的評價。一方面從學者如海德（Herder）和浪漫主義者取材，一方面也接受自由基督教主義的預設，這個片面的觀點，已被近年來學術界在人類學和宗教歷史學的發展所淘汰。儘管強調倫理和靈修的先知宗教，在原則上是沒有錯的，但過分倚重未經檢驗的預設，與具爭議性的問題，如：先知與祭獻禮儀的矛盾糾纏不清，都是這一派的弊端。

先知職的新批判觀點始於 *Die Theologie der Propheten*（先知神學）一書。此書在1875年出版，當時作者杜涵（Bernhard Duhm）不過二十八歲。此書的全名是很有意義的：*The Theology of the Prophets as Foundation for the Inner Historical Development of Israelite Religion*（以色列宗教內

⁸ J.Barr. "Le Judaïsme postbiblique et la théologie de l'Ancien Testament," *RTP* 18 (1968) :209-17; J.Blenkinsopp, "Old Testament Studies and the Jewish-Christian Connection," *JOT* 28 (1984) :3-15.

在歷史發展的基礎：先知神學）。黑格爾的幽靈仍在學術界徘徊不去，這從此書把歷史分成三部分：梅瑟主義、先知主義和猶太主義可見一斑。杜涵的論點是：先知的倫理理想代表真正的宗教要素。這是源於他們個人對天主直接、和深切的經驗。因此，重點是在被選的中間人的先知使命和他所見的神視或遠景。在他十七年後出版的依撒意亞註釋中，杜涵繼續討論他取得這些結論的研究方法，尤其是他如何從大堆加插和增訂的資料中，篩選出自先知自己之口的言論。那是這種方法和他過人的技巧，使他的著作，成爲現代真正的先知書評注。⁹

當然，杜涵的著作並不是一個絕對的開始，如果在文學史上有這樣的一回事的話。他對先知理想化的描述，早已由艾華（Heinrich Ewald，1803-1875）率先提出來了。艾華是十九世紀中一位出色和資深的聖經學者，與杜涵和委耳豪森是在戈亭根（Göttingen）的同學。在他的書：*Propheten des Alten Bundes*（1840）中，艾華界定以色列和其他地方的先知一樣，是宣講和解釋天主或神的思想的人。這些永恆的真理，必須在歷史中流行，但很不幸，大部分時候，這些真理只蟄伏在人的意識中。以色列的先知，不但無畏地向他們的同輩宣講這些真理，不但是勇於作推動精神更新的使徒，更身體力行，從他們自己積極參與當時政治事件以實踐他們的訊息。艾華和當時在神學院執教的許多同事不同，他非常熱切地實行他所教導的一切，以致因爲拒絕以普魯士（Prussian）誓詞宣誓效忠而被中止在戈

⁹ B.Duhm, *Das Buch Jesaja* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968^s [1892]).

亭根大學的教職，甚至被囚於比斯瑪（Bismarck）的監獄一個短時期。

十九世紀大部分時期，先知職的研究都受了當時的哲學思潮影響，特別是浪漫主義（Herder, Eichhorn）、理想主義（Ewald, Duhm）、和理性主義（Kuenen, Cornill）。這所有的取向都有一個共同點，就是對以色列歷史較廣泛的文化和政治背景，以及這些作品發表的背景，缺乏認識或漠不關心。在十九世紀的中葉，有關這方面的知識，在翻譯了楔形文字和古埃及的象形文字之後，很快便累積起來，這必然會質疑按理想主義的前題，重組經文和界定年期的做法。在最初的那幾十年，學者大部分，甚至全部的注意力，都集中在問，新的發現如何影響學者對聖經的創世敘述（創1-11章）的理解。

新資料對先知職研究的影響，直到1914年海思爾（Gustav Hölscher）發表了有關以色列先知職的重要專論後，才受到學術界的重視。在論文中，海思爾很嚴謹地採納了這些新的資料和取向。¹⁰ 正如此文的附題：*Investigations in the History of the Religion of Israel*（以色列宗教歷史研究）所指，海思爾在此是運用了宗教歷史學的方法，研究以色列的先知現象。雲德（Wilhelm Wundt）率先研究一般的和神魂超拔的宗教現象的社會心理，也給他留下了深刻的印象。海思爾認為先知神魂超拔的現象，不是雲德所假定的，以色列人定居以前的特色，而是小亞細亞、敘利亞和巴勒斯坦的農業文化的特色。因此，我們可以假定，在以色列

¹⁰ G Hölscher. *Die Propheten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels* (Leipzig: J.C.Hinrichs. 1914) .

歷史早期，在中部和北部常見的先知的神魂超拔現象，是源於客納罕的。檢查希伯來文聖經有關這些現象的描寫，加上「文－亞蒙」（Wen-Amon）考察彼布羅斯的記錄（下一章詳細討論），以及其他作者（Heliodorus, Lucian, Apuleius）有關較後期的古代文化的著作，可以得出一個結論：先知神魂超拔的現象，一般常在與崇拜、特別是與祭獻有關的活動，和在獻給植物神祇的聖地出現。同時，在大部分情況之下是一種集體的現象，例如稍後的回教苦修僧人的組織：*tawaf*（祕密宗教的聚會）那樣，有一個領袖的一群神魂超拔者。不過在這些小團體中，也常出現一些出色的人物，例如：撒慕爾、厄里亞等，或者像其他某些古典先知那樣，脫離團體，獨來獨往。無論如何，祕密的儀式，隨著時間而漸漸衰落，不過卻永不會完全消失。海思爾也指出，先知書中找到的詩歌，常在先知超拔時，自然而然地詠唱，而不是在過後才努力去捕捉的靈感，因此這可以是一個可靠的指標，有助於區別何者是正確的先知的講話，何者是編輯的增訂和裝飾。¹¹

這個頗新的取向在龔喬（Hermann Gunkel, 1862-1932）早期的著作中已見到，他結合了宗教歷史學派的方法，和那時或現代舊約學者少有的，對文學的知識和敏感。雖然龔喬專注於創世紀敘述和聖詠的研究，他也注意到，先知運用不少源於不同社會背景和制度，特別是崇拜的儀式來傳達他們的訊息。¹² 不過，龔喬和其他使用類型批判的學

¹¹ 海思爾這觀點見於他的著作；*Hesekiel: Der Dichter und das Buch*（Giessen: A.Töpelmann, 1924）。

¹² 龔喬有關先知職的主要言論，見於他介紹 Hans Schmidt 的書：*Die Grossen Propheten*, in *Die Schriften des Alten Testaments II,2*（Göttingen: Vandenhoeck

者不同，他不曾受這方法限制，非把一位先知限於一定的文學類型之內不可。相反，他明確地指出，先知為文學和修辭學的效果而採用的語言模式和文學類型，和先知職特有的文學類型的不同。龔喬認為這些特別的先知職文學類型，其中最重要的是先知的指控或威嚇，和奉天主之名而宣佈的審判。後者必然是精簡的神諭形式，這是先知演講的特色，不過，前者在越往後的時期，其長度和重要性也越增加。先知這一類的發言，發自龔喬所謂的先知與天主共融的神秘經驗，與他的歷史使命相同。¹³ 龔喬為這種不可言傳和不可解釋的經驗，是先知職的本質。

海思爾和龔喬，把十八世紀末和十九世紀初，自海德和易克漢（Eichhorn）以來，大部分從理想主義和浪漫主義的角度研究先知職的取向轉移了。這個取向的轉移，主要不是由於新資料的發現，就如創世紀的敘述（特別是創1-11）和法律那樣，因為除了埃及的敘述：「文－亞蒙」外，再沒有甚麼在神魂超拔中傳達神諭的人物出現了。最重要的發展，始於海思爾有關神魂超拔與崇拜的關係的研究，和龔喬以類型批判的方法研究先知職，特別是有關先知審判的神諭的研究。龔喬的研究，由他的學生、挪威學者莫雲高（Sigmund Mowinckel, 1884-1966）推廣，莫氏是在他的時代中，最多產和最有想像力的、研究舊約的學者。莫雲高首先把龔喬有關先知演講（以詩的形式表達的簡短

& Ruprecht, 1923²). 他使用類型批判的實例，見於: "Nahum 1," *ZAW* 13 (1893) :223-44 and "Der Micha-Schluss," *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*, 2 (1924) :145-78.

¹³ 參見 H.Gunkel, "Die geheimen Erfahrungen der Propheten," in *Die Grossen Propheten*. xvii-xxxiv (see previous note).

的神諭)的來源和特質,運用到耶肋米亞的研究上。他把耶肋米亞書區分為:先知本人的講話;詩體的神諭,主要見於耶1-25章(資料甲);有關先知的故事(資料乙);散佈在全書有申命紀風格的演講或講道(資料丙);以及所謂安慰書(30-31章),先知書最後的增訂部分。¹⁴因此莫雲高延續十九世紀的源流批判,不過他的研究是基於他對先知意識的獨特氣質的某些認識。

從一開始,莫雲高就不讓自己的事業,只限於機械地分析資料來源,在他1914年發表的耶肋米亞研究,以及後期的著作中,¹⁵專注於先知訊息口傳的過程,最後如何達到現在所見的形式。強調口傳的結構、傳送和先知講話的傳遞,更是1930年和40年代間,斯堪的納維亞學者大力發展的課題。其中最極端的以瑞典學者恩乃耳(Ivan Engnell)的作品為代表。他完全否定源流批判,因此也否定任何,即使是暫時性的,重組一部先知書的編輯歷史的努力。他認為有些先知書(納鴻、哈巴谷、岳厄爾、第二依撒意亞)是在禮儀的圈子內傳遞的,一經筆錄後就不會修改過。另一些(依撒意亞1-39章、亞毛斯、耶肋米亞)只在口傳達達到某一個固定的形式之後才用文字記錄下來。無論那一類,都不可能以文學批判的方式,從一部先知書中,發掘較早或較遲的編輯階段。¹⁶另一類似的,或者較溫和的反對源

¹⁴ S.Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (Oslo: Dybwad, 1914) .

¹⁵ 尤其是他以下的作品: *Prophecy and Tradition: The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition* (Oslo: Dybwad, 1946) .

¹⁶ I.Engnell, *The Call of Isaiah* (Uppsala: Lundquist, 1949) ,54-60; "Methodological Aspects of Old Testament Study," *SVT* 7 (1960) :21; *A Rigid (sic) Scrutiny: Critical Essays on the Old Testament* (Nashville: Vanderbilt

流批判的理論，也是來自瑞典學者：尼伯和薄克藍（Henrik Nyberg and Harris Birkeland）。¹⁷ 他們也認為先知的作品，由弟子們一代一代保存修訂和擴充老師的講話而傳遞下來，到現在已到了不可能辨認何者是出自先知自己的口，何者是後加的資料了。

強調口傳及堅信口傳持續的力量，這種取向也不是從未受到挑戰的。另一位瑞典學者威迪堅（Geo Widengren）引證阿拉伯文的伊斯蘭經文，指出先知的經卷，在宣講之後不久就已寫成文字。¹⁸ 近年對口傳的比較研究的結果，越來越多人對於先知的講話，可以全無改變地，經幾個世紀一直傳遞下來表示懷疑。無論如何，重組或追溯先知書編輯的歷史，無論在歷史上或神學上，肯定是一件重要的工作。在我們研究以色列先知的過程中，我們會有很多機會見到這工作的重要性和困難。

以上提及的二十世紀某些先知資料傳遞的研究，傾向認為，十九世紀大部分舊約學者所主張的固定的禮儀地點，相反先知精神，也就是相反「真正的宗教」。莫雲高運用龔喬的類型批判法和比較法，指出有一系列的聖詠（例如詠60; 65; 82; 110等），是在禮儀進行的過程中，詠唱保證（天主救援）的神諭。¹⁹ 這使他開始詳細研究，超拔的先

University Press, 1969) .

¹⁷ H.S.Nyberg, *Studien zum Hoseabuch* (Uppsala: Lundquist, 1935) ; H.Birkeland, *Zum Hebräischen Traditionswesen: Die Komposition der prophetischen Bücher des Alten Testaments* (Oslo: Dybwad, 1938) .

¹⁸ G.Widengren, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets* (Uppsala: Lundquist, 1948) .

¹⁹ S.Mowinckel, *Psalmstudien III: Die Kultprophetie und prophetische Psalmen* (Oslo: Dybwad, 1923) ; *The Psalms in Israel's Worship*

知和司祭在以色列的崇拜，特別是最大的新年慶節的崇拜中，所擔當的職務是什麼。莫雲高相信，新年的慶禮，是重演雅威登基為以色列君王的慶禮。禮儀先知職，早在君王時期，已經是一個固定和被確認的制度，莫雲高卻認為在第二次聖殿重建時期，這是由肋未人建成的，他們的工作是編寫和翻譯禮儀音樂，編年紀的作者稱之為先知職的一種形式（編上25章）。在區別這些功能者和古典或正經先知時，莫雲高得出一個結論：有些古典先知（納鴻、哈巴谷、岳厄爾）可能是聖殿先知，而第一依撒意亞（1-39章）和米該亞有些資料，是由本身是耶路撒冷人的禮儀先知編寫的，他們也是負責傳遞這些先知書的人。²⁰

在1930-40年間，沒有任何學者比莫雲高，更重視研究先知職和禮儀之間的關係。以我們不太公平的事後聰明的看法，那時大部分的著作，包括莫雲高的一些著作，被犯方法錯誤所累，把不同文化的，有某些相同點的現象，簡單化，統歸於一個模式。當時也有些人傾向於盲目地追隨某些大師，例如：史密夫（William Robertson Smith）和費匝（James Frazer）等，極力從神話的角度看所有的禮儀。所謂「神話和禮儀學派」，幾乎可以代表所有斯堪的納維亞和英國的學者，而且，有一個時期，這派還有相當大的

（Nashville: Abingdon, 1967），2:53-73.

²⁰ 見註13。其他研究禮儀先知職的重要著作有：A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*（Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1945）；A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*（Cardiff: University of Wales Press, 1962²）；*The Cultic Prophet and Israel's Psalmody*（Cardiff: University of Wales Press, 1979）；W. H. Bellinger, Jr., *Psalmody and Prophecy*（Sheffield: JSOT Press, 1984）。

影響力。²¹ 有關禮儀與先知的關係，學者的意見很分歧，從認為所有古典先知都有禮儀的功能，到另一個極端，認為所有先知都反對任何形式的禮儀。²² 我們現在知道，這兩個意見都不能對以色列整體的先知現象，作令人滿意的解釋。主張先知與禮儀有密切關係的，可以從某些古典先知，特別是：納鴻、哈巴谷、哈蓋、匝加利亞和岳厄爾等找證實，但絕不是所有先知都是這樣。無論如何，兩個極端的觀點都不能佔優勢，因此討論仍然持續。

先知與固定制度之間的關係，這個問題其實可以從一個不同的方向探討，就是說從由龔喬（還有：Hayes, March, Westermann 等人）引入舊約研究的類型批判法探討。龔喬列舉了先知所用的多種演講的文學類型——詩歌、禮儀、比喻、司祭的法典——不過他仔細辨別這些形式與先知職某些特別的形式不同，他相信後者最古老的是針對一個敵國而發的神諭。在這一點上，前面提到的錯誤出現了，有些研究先知講話類型的因此便假定，如果先知曾使用傳統的禮儀形式，這可能是先知擔任禮儀公職的證明。²³ 例如馮華

²¹ 「神話和禮儀學派」在英國的分支，可以以下的學者為代表；S.H.Hooke, *Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient Near East* (London: Oxford University Press, 1933); *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford: Clarendon Press, 1958)。斯堪的納維亞支派其中一位主要的代表是：I.Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Oxford: Blackwell, 1967²)。

²² 第二個觀點現已沒有人同意了。其代表人物是：J.P.Hyatt, "The Prophetic Criticism of Israelite Worship," in H.M.Orlinsky, ed., *The Library of Biblical Studies* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1969), 201-24 and C.F.Whitley, *The Prophetic Achievement* (London: A.R.Mowbray, 1963), 63-92.

²³ William McKane 對這一點有精簡的分析：「假定在形式與背景之間有不可分割的關係，並由分析文學類型而認定先知在崇拜方面的職能，這個結論的理論基礎似乎特別弱。」見於："Prophecy and the Prophetic Literature," in

棟 (Hans-Eberhard von Waldow)，根據依撒意亞40-55章的拯救神諭而結論說，作者是一位負有禮儀職責的先知，因為這類講話，可在崇拜先知所參與的禮儀中見到。²⁴ 或者取另一個例子，利溫羅 (Henning Graf Reventlow) 從以色列的盟約慶節中，每年或每七年公開宣讀的法律，得出一個結論，認為像亞毛斯和耶肋米亞這些先知，他們是以官方「法律發言人」或在禮儀中作盟約媒介的身分，判斷他們的同輩不守法之罪。²⁵

胡特維 (Ernst Würthwein) 的觀點與此略有不同，他主要討論亞毛斯與 *nēbi'im* (先知們) 的關係的問題。在討論亞7:14 (「我原不是先知，也不是先知的弟子」)，這在先知文學中，經常被提出來討論的經文時，胡氏說，亞毛斯並沒有否認他是一位 *nābī'*，就是說，一個專職的「崇拜先知」，但他辯護說，即使他承擔了這職務，而且儘管身負這職務，他也奉召以異於崇拜先知應用的方式，傳達他的訊息。因此，胡氏說，亞毛斯先知書的核心，證實在亞毛斯的事業中，出現重要的改變。以一個崇拜先知的身份，他宣佈對以色列敵國的詛咒 (1:3-2:3)，並成功地為

G.W.Anderson, ed., *Tradition and Interpretation: Essays by Members of the Society for Old Testament Study* (Oxford: Clarendon Press, 1979), 164.

²⁴ H.E.von Waldow, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterosejaia* (Ph.D.diss., Bonn, 1953)。不過在以下的書；*Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsreden* (Berlin: A. Töpelmann, 1963) 中，他從世俗所行的法律，抽取先知的判罪。

²⁵ "Prophetenamt und Mittleramt," *ZTK* 58 (1961) :269-84; *Das Amt des Propheten bei Amos* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) ; *Liturgie und prophetisches Amt bei Jeremia* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1963) 。持類似觀點的學者及其著有：J.Muilenburg, "The 'Office' of the Prophet in Ancient Israel," in J.P.Hyatt, ed., *The Bible in Modern Scholarship* (Nashville: Abingdon Press, 1965) ,74-97.

他自己的民族代禱（7:1-6）。不過最後，他受天主直接召叫，去向以色列宣佈死亡的判辭，就這樣，他把自己從過去同行的隊伍中抽離出來。²⁶

胡氏在較後期的研究中進一步指出，典型的先知判罪辭，是以神的第一人稱(*divine first person*)宣佈的，這些判辭也是源於禮儀。他這些結論根據是基於先知控訴的特殊格式（所謂的 *rib* 或辯論格式，例如歐4:1-6和米6:1-5），和在某些聖詠（例如詠50篇）雅威以法官身分而作的宣判很相似。²⁷ 胡氏自己沒有評估這個結論，如何影響他較早前有關亞毛斯的文章中的論點，但這似乎暗示，亞毛斯可能一生都是一個擔當著崇拜職務的先知。

無論這些文章的功過如何，它們的確有助於加強研究先知書中，個別單元和單元類型（例如召叫敘述，神視敘述等），同時也點出了使用類型批判法會出現的問題。另外，我們也注意到，研究先知與崇拜之間的關係的興趣，已漸漸式微。更精微地集中研究個別先知所處身的傳統，似乎更能澄清，甚至可能解決這個問題。一個很好的例子是胡爾夫（Hans Walter Wolff）把歐瑟亞置於北方肋未宣講的傳統之內，把亞毛斯置於猶大曠野部族的智慧傳統之內。²⁸ 與崇拜先知密切相關的問題是「假先知」職：從歷

²⁶ E. Würthwein, "Amos Studien," *ZAW* 62 (1950) :10-52.

²⁷ E. Würthwein, "Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede," *ZTK* 49 (1952) :1-15. Cf. F. Hesse, "Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?" *ZAW* 65 (1953) :45-53.

²⁸ H. W. Wolff, "Hoseas geistige Heimat," *TZ* 81 (1956) :cols.83-94. In *Amos' geistige Heimat* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964) (= *Amos the Prophet: The Man and His Background* [Philadelphia: Fortress Press, 1973]), 胡爾夫指出，亞毛斯訊息有重要意義的幾方面，源於植根於古老的民族精神

史和先知書中識別他們，辨別他們的信念和作為，確認他們的標準。²⁹ 這標準的問題，對於理解先知職發展歷史和理解正統先知對他們的指控的性質等問題的重要性，在我們以下的研究中，會逐漸顯示出來。

除了以上提及的「歷史－批判」的問題之外，猶太學者的釋經和哲學傳統也增加了豐富的一面。哲學這一支以孟德申（Moses Mendelsohn, 1729-1786）和高亨（Hermann Cohen, 1842-1918）為代表，著重先知對於淨化宗教思想和發展倫理上的一神主義的貢獻，他們這個取向，基本上與深受啓蒙運動影響的基督徒聖經學者不同。卡夫曼（Yehezkel Kaufmann, 1889-1963），可能是二十世紀最重要的一位猶太聖經學者，相信一神主義從一開始即已在以色列流行，因此是古典先知職的一個先決條件而不是它的產品。根據卡夫曼，先知的貢獻是從已有的宗教思想中析取它的倫理涵義，並使它們成爲一種歷史的神學。布伯（Martin Buber, 1878-1965）從他自己的存在主義思想的角度出發，強調先知的「神－人」接觸的元素。韓士格（Abraham Heschel）的「同情之神的哀思」是布伯的名句：「痛苦者之神」的迴響，都是在說明先知意識的要素。布伯和韓士

的智慧傳統；持相近思想的有：S.Terrien, "Amos and Wisdom," in B.W.Anderson and W.Harrelson, eds., *Israel's Prophetic Heritage* (New York: Harper & Brothers, 1962), 108-15. 也有學者找到智慧——經師傳統對依撒意亞的影響，見：J.Fichtner, "Jesajaunter den Weisen," *TLZ* 74 (1949) :73-79, and J.W.Whedbee, *Isaiah and Wisdom* (Nashville: Abingdon, 1971) .

²⁹ J.L.Crenshaw, *Prophetic Conflict: Its Effect upon Israelite Religion* (Berlin: Walterde Gruyter, 1971) ; J.A.Sanders, "Hermeneutics in True and False Prophecy," in G.W.Coats and B.O.Long, eds., *Canon and Authority* (Philadelphia: Fortress Press, 1977) , 21-41; S.J.De Vries, *Prophet against Prophet* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978) , a study of 1 Kings 22.

格是代表猶太聖經學界中，不但不反對「歷史－批判」的探討方法，而且有意在它的理想領導下，超越它的理想。³⁰

過去二、三十年來，為數不少的聖經學者，尤其是，但不是唯獨是北美洲的聖經學者，都對「歷史－批判」方法表示異議，甚至公開駁斥它。其中有些學者已把重點，從經文轉移到讀者，從傳統的取向，轉向由新的意識形態和詮釋系統——形式主義、結構主義、反結構主義、和婦解主義等所決定的新選擇。對於這些學者來說，最主要的興趣，不再是經文形成的情況——正如文學類型批判法所注意的，順便提一提，馬克思的文學批判所注意的——而是與它原來所維繫的特殊歷史和文化切斷的，作為一個關閉的系統的經文本身。至於欣賞聖經經文的美學的質素，在我們以上瀏覽過的時代，肯定是找不到有代表性的人物，不過在一個很有限的範圍內，這種情況，近年來已有改善了。³¹但是，無論是先知或法律的經文，事實證明都不能用這些新的詮釋選擇來處理。近年來聖經學者的文學批判研究，

³⁰ H.M.Orlinsky, ed., *Interpreting the Prophetic Tradition* (New York: KTAV Publishing House, 1969); M.Buber, *The Prophetic Faith* (New York: Macmillan, 1949); U.E.Simon, "Martin Buber and the Interpretation of the Prophets," in R.Coggins et al., eds., *Israel's Prophetic Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 250-61; A.J.Heschel, *The Prophets* (New York: Harper & Row, 1962); Y.Kaufmann, *The Religion of Israel from Its Beginnings to the Babylonian Exile*, trans. and abridged by Moshe Greenberg (New York: Schocken Books, 1972), 341-451.

³¹ 在十八世紀，牛津主教 Robert Lowth (1710-1787) 和 Johann Gottfried Herder (1744-1803) 對於舊約的文學質素，特別是先知書中的詩歌，非常欣賞。龔喬對於著作先知的文學質素，也有很高的評價；見他的文章："The Prophets as Writers and Poets," trans. J.L.Schaaf in D.L.Petersen, ed., *Prophecy in Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1987 [1923], 22-73. See also L.Alonso-Schökel, *Estudios de poetica hebrea* (Barcelona: Herder, 1963) .

大量集中於敘述文上，因此，難怪約納是其中一部，特別從純文學的角度而研究的先知書之一。³²

近年來一個相關的發展，是從研究最小的文學單元，即類型批判的原料，轉移到研究整章或全書，從假設的重構的源流，到研究現在所見的，經文最後成文的形式。對於先知書來說，這種轉移，在依撒意亞書的研究上最明顯，研究主要顯示，某些單元的結構和主旨，超越傳統的劃分而分為充軍前、充軍期、充軍後（即：1-39章，40-55章，56-66章）三個部分。這種「全盤著眼」的取向，一般稱為正典批判，從神學的角度而言，只有在一個解經和信仰的團體中，最後形成文字的經文（例如先知書），才是適合神學反省的題材（見 Childs, Rendtorff）。強調這種取向，事實已證明在某些方面是有益的，不過，我們可以肯定，研究經文的各部分，它內在的組織在整體內的功能的價值和必要性，而不必放棄重組經文達到最後成文形式的過程。如果我們認為重組著作先知的身分和訊息是一件可行和有價值的工作，我們不能停在最後的階段，並以此為滿足。同年代和跨年代的閱讀，不但不會互相排斥，反而彼此補足。

按現在的情況，我們離開「穩定地、整體地看先知書」（Matthew Arnold）的階段還遠得很，對於全面性地看先知書，也還沒有達到令人滿意的地步。我們已離開了十九世紀所描繪的先知圖像，他們只見到先知書意味的一種宗

³² J.Magonet, *Form and Meaning. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1983 [1976]) ; J.S.Ackerman, "Jonah," in R.Alter and F.Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1987) ,234-43.

教生活方式，特別是法律與禮儀對它有重大意義的生活方式。我們現在更注意到，有必要從以色列所行的制度，和她所處的文化背景看先知職，在識別以色列先知現象的社會等同性的工作上，我們已有相當的進展。過去所說的「先知意識」的討論，也開始注意和比較，其他文化和社會，界定神魂超拔的現象所採取的規限。不過，我們依然很難掌握，從「先知－詩情靈動」的那一刻（至少偶有超拔的一剎那），到運用詩的技巧，熟練適應傳統的語言方式，仔細地組織材料而寫成文學作品的過程。同時還有一個相關的神學問題，先知如何在強烈的個人經驗的影響之下，默想和解釋傳統和象徵的意義。這也連帶引出了，他們自稱在某個宗教圈子內的權威，和他們最後決意的矛盾。

3. 名稱和職務

A. G. Auld, "Prophets through the Looking Glass: Between Writings and Moses," *JSOT* 27 (1983): 3-23, 41-44; J. Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1995, 1-5, 123-29; R. P. Carroll, "Poets not Prophets: A Response to 'Prophets through the Looking Glass,'" *JSOT* 27 (1983): 25-31; F. H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and Its Near Eastern Environment: A Socio-Historical Investigation*, Sheffield: JSOT Press, 1994; E. Fascher, *Prophetes: Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen: A. Töpelmann, 1927; L. L. Grabbe, "Prophets, Priests, Diviners and Sages in Ancient Israel," in H. A. McKay and D.J.A. Clines, eds., *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages*, Sheffield: JSOT Press, 1993, 54-62; D.L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets*, Sheffield: JSOT Press, 1981; B. Vawter, "Were the Prophets *nabi's*?" *Bib* 66 (1985): 206-20.

先知職 (*prophecy*) 一詞曾用於許多不同的現象上，因此，要給它一個定義是件很困難的事，而且也沒有甚麼作用。我們從一些標準的字典所列舉的該詞一般用法的範圍，可以找到一些頭緒。這個字可以指預測、激動的講道、社會行動主義、傳達和啓發洞見的能力、建立一種新的宗教（梅瑟、耶穌、穆罕默德，都被視為先知）或者領導一個崇拜團體。較古老的有聖經意義的解釋，由十六、七世紀清教徒使用，福音派人士也沿用，不過他們所強調的，一般都是千年論和聖經的默示解釋。宗教的社會學家也傾向於把默示和教派的運動，都歸於先知職標籤之下。³³ 我們以下會見到，以上任何一個解釋，都不能完全符合先知職在古代以色列的社會實況。

那些相信語源學可以解決這個問題的人指出，先知這個英文字源於希臘文 *prophētēs*，意思是一個人代表另一個，

³³ 例如：L. Festinger et al., *When Prophecy Fails* (New York: Harper & Row, 1964).

通常是一位神祇，宣講一項訊息。象徵地說，這語源學是有用的，它指出「先知」一字在通傳、象徵和語言這一系列中的位置，但在語言這一組裏，它肯定不是一個很好的指示，它不一定可以指出這個字的語言意義是甚麼，在其他組更不可能。在古希臘文，「prophecy」可以指在神魂超拔中或在正常理智的情況下，宣講神諭。這樣，宙斯的信徒在厄比魯斯的多多娜神壇，或亞波羅的信徒在迪爾非的神壇裏，從神殿的成員：「先知」那裏，得到大小事情的指示。這個先知公職的功能就是解釋宙斯或非底亞的女司祭所說的，狂熱和不可理解的話。和古以色列一樣，「prophecy」也可以指一群狂熱的人士，像狂飲者一類，一般與酒神節的祭禮有關，見希臘詩人哀斯奇勒斯的「酒神女祭司」（*Bacchae of Aeschylus*）。另外也有些先知人物，預測未來，其中出名的是卡山達（Cassandra）。在哲學的著作中，從柏拉圖至斐洛，先知職可以是一般理論探討的對象，例如它的本質、起源等，直接指向初期基督徒有關默感的理論。

儘管在古以色列，狂喜和預言都很普遍，在公元前三世紀，開始把聖經譯成希臘文的猶太學者，用了作為名詞用的 *prophētēs* 和作為動詞用的 *prophēteuein*，而不用意指狂喜者和他們的狂熱行為或占卜人士的 *mantis* 和 *manteuomai*。這樣的用字可能反映，譯者對於宗教行為較難控制的一面，存有戒心，同時他們要特別強調，以色列先知職的宣講的性質。

古希臘文聖經的用字很有趣也很有意義，從這些字，我們可以看到早期聖經對先知職的理解，不過它們也不能代表

相關的希伯來詞語的全部意義。其中最常用的是：*nabi'*（複數 *nabi'im*）。有關這個字的出處有不少爭論，似乎最接近的詞源是阿加得語的動詞 *nabu*，意思是召叫。³⁴ 如果由此而引伸為「被召者」，那麼這個詞的意義就是著重先知受委任的重要性，我們知道，語源學不是直接探討詞彙的意義和來源，在此重要的元素是詞彙所處的上文下理，而不是它的語源。

源於這個名詞的希伯來動詞的字根，有兩個變化：即被動式（*niphal*）和反射式（*hitpael*），有時有人辯論，甚至斷言，前者（*nibba'*）是指先知的講話，而後者（*hitnabbē'*）是指先知狂喜或狂飲狂歡的行為。反射式的確是用來描述任何即使沒有先知色彩的狂野和不受控制的行為。例如撒烏耳，當他被嫉妒沖昏了頭，狂暴地用一桿長槍，要把達味釘在牆上時，卻被寫成「惡神由天主那裏降在他身上」（*prophesying*，見撒 18:10-11）。即使在很後期，那些狂熱的先知（*mitnabbē'*），也與那些言行都不能控制的狂亂者（*mēšuggā'*）相提並論（耶 29:24-28）。但被動式也用於指集體神魂超拔和狂喜（撒 10:11; 19:20; 列 22:12），而反射式卻可指理性的先知講話（列 22:8; 則 37:10）。因此在兩者之間，並沒有明確和不變的區別，儘管 *nibbā'* 常是意指先知講話的標準字，正如講話逐漸被認為作為一個先知正常的行為一樣。³⁵

³⁴ 阿加得語：*nabi'um*，是被動式，如果相應的話，這是強調委任的意義，不過，如果把希伯來字與它的主動式相聯；則強調先知作為一個發言人的意義，例如：T.J.Meek, *Hebrew Origins* (New York: Harper & Brothers, 1952²), 150-51.

³⁵ 因此，「先知」這動詞的被動式（意指先知講話）在耶肋米亞和厄則克耳中一共出現了七十次，而它的反射式只出現了七次。

nābi 這個詞逐漸包含了一系列的意義，適合各種宗教類型。這種語意學的擴展，使我們對界定一些人物如：亞毛斯、依撒意亞、和耶肋米亞等確實的社會職務，倍覺困難，而且這也只是他們這些宗教家的許多標籤之一而已，他們的功能也常重複。當撒烏耳在尋找他迷失的驢子時，他的僕人提議——以酬金——去請教就在附近的「天主的人」（撒上 9:5-8）。這個稱謂（希伯來文：*'iš 'elohîm*），也像 *nābi* 一樣，經過被斷章取義的過程，最後，用在梅瑟（申 33:1）和達味（編下 8:14）身上。不過最初，這是以形容擁有不可思議的、超自然和危險能力的人士，就如厄里亞（列上 17:18）和厄里叟（列下 4:1-37）等。雖然這一類有宗教異能的人士，並不只限於男士，但我們從來沒有聽過「天主的女子」（希伯來文應該是：*'ēšet 'elohîm*），這也許是由於這些人士所工作（包括巡迴工作）的社會情況所致。

又如我們前面提到的失驢的故事，我們知道這位「天主的人」也可稱為「先見者」（希伯來文：*rō'eh*），即一個如阿拉伯的 *kāhin* 那樣的人，賦有千里眼或超感覺的人。在故事的這一點（撒上 9:9），編者插入一段說明（應在 9:11 之後），稍後，「先見者」一詞就被「先知」取代而再也沒有用了。與「先見者」緊密相連，甚至難以分辨的是那些神視（希伯來文：*hōzeh*）。這是比較持久的，尤其是在耶路撒冷的圈子裏，一直沿用到波斯時期末，或希臘時期初（公元前四分之三世紀）。這個詞也可以和「先知」一詞互調，這從一段記述亞毛斯和貝特耳的司祭阿瑪責雅爭論的經文中可見。我們見到阿瑪責雅稱亞毛斯為「先見

者」，而亞毛斯回答時否認他是「先知」（亞 7:12-15）。

從敘述文、法律、和先知書，我們可確實知道，以色列相當熟悉覆蓋面很廣的宗教或巫術人士，例如先知、神視者、先見者和天主的人等。申命紀 18:9-14 節列出這些特別人士的名單，其中包括：占卜、算卦、行妖術、靈媒、竈術和巫術等。這些都是從事可憎惡之事的異民，他們與本國的先知相反，但無可否認，他們都是，也將是，平民和上流社會的文化的一部分。申命紀重新界定先知和先知職（以下會討論），是使上述的名詞統一化的第一步。這樣一來，先知一詞的出現，並不能確保，可以從它見到與這名稱相連的人物所肩負的社會功能和職務。當然細心分析有關的經文的上文下理和文學性質，即使不可以找到全部，也必有不少發現。

這些上文下理有許多不同的類型，我們必須仔細分析其文學特性和類別。在歷史書（列上 17—列下 13）中有先知傳奇，³⁶ 偶然在先知書本身也可找到（依 36-39 章；約納）。用類型分析法研究，上主借先知之口所講的先知講話，我們可以得到不少啓發，這些講話是以第一人稱表達的。標準的導言公式是：「上主的斷語」，取自從宮廷發佈，由官員讀出的草案或文字的通傳，表示先知看他們自己是上主的使者。王家的使者是一位重要的官員，通常是宮廷中的人員，他的工作是逐字傳述統治者的訊息或命令，

³⁶ 「傳奇」（legend）這個名詞源於拉丁文：*legendum* 是指定在隱修院公開誦讀的有教誨性的聖人傳記（參閱；*Legenda Sanctorum*）。這些文字不一定是非歷史性的，應該說，這是一種非高度歷史性的文學類型。見經典著作：A. Jolles, *Einfache Formen*（Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958 [1930]），23-61。

雖然他有時也加上自己的勸戒、威嚇、或解釋性的話語。³⁷這是一個簡單但很重要的線索，讓我們看到先知怎樣理解他們的職務，因為他們有些人聲稱，自己被提到神聖的統治者上主面前，受他的派遣，要去完成一項任務。他的宣佈，常連著貶抑其他自稱有同樣特權的人，指他們為假先知（列上 22:19-23; 依 6; 耶 23:18）。他們這份奉上主之命而行動的使命感，顯示了他們對自己的權威和要求聆聽的神學觀點，這對於理解他們的本質是很重要的。這也說明了，他們通常不甚受歡迎的原因。

³⁷ J.Ross. "The Prophet as Yahweh's Messenger," in B.W.Anderson and W.Harrelson, *Israel's Prophetic Heritage*, 98-107.

4. 先知的社會地位

P. L. **Berger**, "Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophecy," *American Sociological Review* 28 (1963): 940–50; **K. Burridge**, *New Heaven, New Earth*, Oxford: Blackwell, 1969; **R. P. Carroll**, *When Prophecy Failed: Cognitive Dissonance in the Prophetic Traditions of the Old Testament*, New York: Seabury Press, 1979; "Prophecy and Society," in R. E. Clements, ed., *The World of Ancient Israel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 203–25; **M. Eliade**, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton: Princeton University Press, 1964; **D. Emmett**, "Prophets and Their Societies," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 86 (1956): 13–23; **L. Festinger** et al., *When Prophecy Fails*, New York: Harper & Row, 1964; **C. Geertz**, "Religion as a Cultural System," in M. Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock Publications, 1966, 1–46; **J. A. Holstein**, "Max Weber and Biblical Scholarship," *HUCA* 46 (1975): 159–79; **A. Jepsen**, *NABI: Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, Munich: C. H. Beck, 1934; **K. Koch**, "Zur Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten," in H. W. Wolff, ed., *Probleme biblischer Theologie*, Munich: Kaiser Verlag, 1971, 236–57; **J. S. Kselman**, "The Social World of the Israelite Prophets: A Review Article," *Religious Studies Review* 11 (1985): 120–29; **I. M. Lewis**, *Ecstatic Religion*, London and New York: Routledge, 1989²; **B. O. Long**, "Prophetic Authority as Social Reality," in G. W. Coats and B. O. Long, eds., *Canon and Authority*, Philadelphia: Fortress Press, 1977, 3–20; **A. D. H. Mayes**, "Prophecy and Society in Israel," in H. A. McKay and D. J. A. Clines, eds., *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages*, 25–42; **S. A. Meier**, *The Messenger in the Ancient Semitic World*, Atlanta: Scholars Press, 1989; **P. Michaelsen**, "Ecstasy and Possession in Ancient Israel: A Review of Some Recent Contributions," *SJOT* 2 (1989): 28–54; **T. W. Overholt**, "Commanding the Prophets: Amos and the Problem of Prophetic Authority," *CBQ* 41 (1979): 517–32; *Channels of Prophecy: The Social Dynamics of Prophetic Activity*, Minneapolis: Fortress Press, 1989; "Prophecy in History: The Social Reality of Intermediation," *JSOT* 48 (1990): 3–29; **S. B. Parker**, "Possession Trance and Prophecy in Pre-exilic Israel," *VT* 28 (1978) 271–85; **T. Parsons**, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966; **J. F. Ross**, "The Prophet as Yahweh's Messenger," in B. W. Anderson and W. Harrelson, eds., *Israel's Prophetic Heritage*, New York: Harper & Row, 1962, 98–107; **C. Schäfer-Lichtenberg**, "'Josua' und 'Elischa'—ein biblische Argumentation zur Begründung der Autorität und Legitimität des Nachfolgers," *ZAW* 101 (1989): 198–222; **S. L. Thrupp**, *Millenarian Dreams in Action*, New York: Schocken Books, 1970; **G. van der Leeuw**, *Religion in Essence and Manifestation*, Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1967, 1:191–241; **J. Wach**, *Sociology of Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 1944, 331–74; **M. Weber**, *Ancient Judaism*, New York: The Free Press, 1952 [1917–1919]; *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press, 1963 [1922]; *The Theory of Social and Economic Organization*, New York: The Free Press, 1964 [1913], 324–92; **J. Williams**, "The Social Location of Israelite Prophecy," *JAAR* 37 (1969): 153–65; **R. R. Wilson**, "Prophecy and Ecstasy: A Reexamination," *JBL* 98 (1979) 321–37; *Prophecy and Society*, Philadelphia: Fortress Press, 1980; **P. Worsley**, *The Trumpet Shall Sound*, New York: Schocken Books, 1968².

過去，在討論先知的身分時，一向不連著先知的社會地位，及決定先知意識和行爲的社會決定因素而論。過去大部分的時期，這一部分的研究重點，是在先知的自我意識和天主意識上；因此討論的項目，是神學和心理學，而不是社會學。但是社會地位的問題，近年來在學者用類型批判法研究先知的材料時出現，逼使他們不得不正視它。類型批判法其中最主要的一方面，是文學類型與其社會母體的關係。但是，在先知書中出現的一種文學類型的社會生活實況（*Sitz im Leben*），其實不是一個永遠有效的指引，不是憑藉此必定可以發現運用它的先知的社會實況。學術界長期辯論先知與崇拜之間的關係，對於先知的社會身分和職務的問題，還是不能達成最後的共識，也不能從湛深的社會理論得益。

近年來，對於先知職務的理論，學者作過一些有趣的研究，將有關小組理論、社會學知識、和對千年說和狂熱小組的實地研究，應用到研究以色列的先知職和默示文學中。毫無疑問，近代某些崇拜團體的存在和活動（例如 Jonestown, Waco 等），使這方面的研究，更多幾分的直接性和更深刻。到目前為止，這些有關「社會世界」的研究，並沒有解決一直以來爭論不休的問題，更令我們帶著新的問題，或以新的形式提出的舊問題，回到經文中。例如：先知的自我意識和行爲，受他所身處和工作的社會期望的影響有多大？這些期望是甚麼？先知符合的程度又如何，和他因此而得到的支持和合作又如何？社會處理先知所宣佈的不受歡迎的職務時，它所倚賴的資源是甚麼？先知的支持者是些甚麼人？是誰（如果有的話）聆聽先知，

牠或她的聽眾如何回應、如何理解他們的訊息？

另一個不同的探討路線是問：人怎樣成爲一個先知？先知是從甚麼社會階層招募來的？因爲以色列的先知職沒有性別排斥，不同的性別如何影響職務的表現？先知是如何受召或受委任的？先知的身分是如何合法化？此外，還有一個長期以來，一直爭論不休的問題是：對於那些一直以來，官方認爲促進福利和救恩的制度——君王、司祭和殿內所行的整套複雜的禮儀行動，先知的立場是甚麼？

一個可能達到的、令人滿意的答案，很明顯是受我們手上所有的資源的性質所限制，其中沒有一種傳達我們所尋求的資料。我們有一些有關先知的故事（先知的傳奇），這些資料的價值很參差。先知書本身包含一些傳記或自傳的材料，但大部分都是歸於該先知名下的語錄。這兩種材料，都經過許多世紀以來廣泛的編輯工作，到了我們手上，我們實在沒有多大的機會，重組一個像亞毛斯那樣的先知，他所生活過的，在此宣講和行動過的社會背景。但這正是我們所有的，我們只好盡量利用。³⁸

既然社會問題在我們研究的每一個主要的部分都會觸及，在此只須舉一兩個說明就夠了。在較早的世紀，和較後較短的時期內，先知與戰事和崇拜的事密切相關。一群苦行的狂熱者，在一位「先知—領袖」或師傅的領導之下，靠近聖所而生活（例如基耳加耳、貝特耳）。此外還有一些四處巡遊的人物，如在猶大的隱名的天主之人（列上 13）、

³⁸ 參閱一部相當審慎但相當消極的、評估聖經資料，可作爲重組以色列先知職的社會背景的書：R.P.Carroll, "Prophecy and Society," in R.E. Clements, ed., *The World of Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 203-25.

厄里亞、厄里叟等。他們之中，有些保留與先知團體的連繫，有些更是源於這些先知團體。至於在他們選擇做先知以前的社會地位和生活狀況，我們可以說一無所知。有些可能在年輕時期（可能是幼年）受召叫，他們多半因為戰爭或經濟壓力，而致家破人亡，流離失所。其他的人，例如撒慕爾，似是自幼奉獻給聖所，就好像中世紀那種隱修士一樣。這些先知團體或類似修道的團體成員，並不是獨身（列下 4:1 提到一先知弟子的妻子），有些甚至是生為他們的成員。至於厄里亞的出身，我們只知道他的姓氏和他的出生地（列上 17:1）。厄里叟在受召以前似乎是耕種的（列上 19:19）。所有這一切都表示他們在經濟和社會上的地位低微，而且在他們的同輩眼中行為怪異，甚至到瘋狂的地步。

著作先知的資料也是一個嚴重的問題。例如亞毛斯的情形就很有意義，因為他這部書所提供的資料，可作不止一個解釋（別的書中從沒提過他）。有關他的身分：書題說他是特科亞的一個牧人（亞 1:1），可能是在他死後幾世紀才加上去的，在書中，他提到自己是個放羊兼修剪野無花果的人（7:14），這恐怕是最短的傳記之一。意指牧人或放羊人的希伯來字（*nōqēd*），只在希伯來聖經的此處和另一處出現，那一處是指一位摩阿布王（列下 3:4）。這樣一來，從教父釋經學者以來一直維持的說法，亞毛斯是一位村野愚鄉似難以成立。這一個詞也出現在後青銅時代，烏加黎特出土文件中與司祭有關的文件上（*rb khnm rb nqdm*）。這也暗示，可能是一個與崇拜有關的身分，管理將在聖殿裏祭獻的牲畜犧牲品。但我們很難想像，修剪野無花果的工作，

如何與崇拜的行為拉上關係，因此有關崇拜的解釋，可能是誤導。³⁹ 亞毛斯又說，在他趕羊時，上主提了他去作先知（7:14），趕羊者（*bōqēr*）這個字，是意指看顧羊群的希伯來字 *bāqār*。如果我們可以把這一切組合起來，我們依然要處理另一些事實：在此書中有大量的國際事務和宗教傳統的知識，也很巧妙地運用了多種不同的文學類型，這些我們一般都不會把它們和看顧羊群、牧人、牧牛者或修剪野無花果等工作連起來。

我們對於亞毛斯所知有限，對先知書的其他先知，除了偶然提到的他們的父親或居住地之外，我們對他們的了解更少。以上提過，米該亞的出生地：摩勒舍特，也有助於解釋他對耶路撒冷名流的態度。但依撒意亞與耶路撒冷的關係卻不同。我們從很不自然地插入依撒意亞傳記故事的語錄中，可以得到一些有關依撒意亞的資料（依 36-39）。在這些傳奇中，他也和厄里亞差不多，是一個神聖的人，祈禱、為人代禱、行奇蹟和預測將來。他受召之前的生活，我們一無所知，但這卻不妨礙學者精心製造他們自己的依撒意亞傳記。耶肋米亞是最著名的人物，他無疑是最受關注的傳記對象。因為他是出身於本雅明司祭家族，又因為他們這一族自稱源於史羅聖所的司祭職，有些釋經者認為，他對於中央高原的傳統，比對於耶路撒冷的較為熟悉。但我們對於他做先知之前的生平，沒有可靠的資料，比他年紀較輕的同輩：厄則克耳的情形也一樣，也是一位司祭或司祭家族的成員（則 1:1-3）。

似乎在先知接受任命之前的生活、活動和社會身分，

³⁹ 見以下有關厄則克耳的一章。

都不甚受重視，這無疑嚴重地影響我們回答以上提出的問題。仔細研究召叫的敘述，我們發現，以民對於作為一位先知所涉及的一切，在很早以前已有一定的共識。因此，研究這些章節，對於理解先知身分這個主要問題是很重要的。典型的訊息公式（上主的斷語）也暗示了，先知們對自己最典型的看法是：他們是同胞與他們的天主之間的中間人。這個詞語也假定了一個神祕的天廷的景象，上主是統治者，在祂面前候命的是使者，他們接受派遣，去從事特別的任務。這種神祕的神遣場面所隱藏的任命權的確是很大的，必然會與既定的權力和政治宗教司法權衝突。

企圖重組以色列先知職的社會背景的一些努力，和社會學家韋伯（Max Weber, 1864-1920）學說的影響力，可以相提並論。韋伯在這個世紀的二十年代的早期作品，就是有關這方面的。在處理以色列最早期的歷史時，他特別強調戰士的狂熱，追憶早期德國歷史中那些戰爭狂熱份子，對於部族同盟的戰神的崇拜，和先知與納齊爾（Nazirite）及勒加布（Rechabite）之間的緊密聯繫。⁴⁰ 他認為發展從部族聯盟到王國，從部族發動戰爭到部分由僱傭兵組成的職業軍隊，直到這類原始型狂熱的先知職出現，而達至軍備的解除，當然在這之後，還有向外國發動聖戰的神諭出現（例如亞 1-2 章），和先知與王國之間的鬥爭。根據韋伯，這個時期的先知，來自不同的社會階層，被捲入煽動群眾和著作小冊子的工作之內。他們所從事的公開活動，在美索不達米亞和埃及的大王國是找不到的，是以民持續

⁴⁰ 見韋伯著作有關「戰事和戰爭的先知職」的部分。參閱: M. Weber, *Ancient Judaism*, 90-117。

古代部族同盟理想的證明。著作先知就是基於這種傳統的民族精神而對他們的同輩判罪，和精心泡製自己的倫理教導。

在他較理論化的研究中，韋伯把先知職納入神恩權威的範圍之內，界定先知「純粹是個別承受神恩」的人。⁴¹ 這表示，賦有先知神恩的人物，他的合法性，不是由一個社會公認的部門，例如司祭職，所確認，而只是透過異常的個人質素。因此，先知既不是由一位前輩所指派，也不是受祝聖，或受委任，而是受召叫的。先知自我或他人任命的使命，必然把他（或她，很少有）置於與當權者或必須保持原有的身分的特權階層，互相對立的地位。因此，根據韋伯，這一類的先知職，在社會上所扮演的是一個不穩定的角色。

韋伯的分析似乎肯定先知是屬於「宗教天才」一類，同時，在他閱讀這類特別的文學時，也受到這觀點的影響。因此，有些學者批評他的研究，過分注個別人物的特殊著作。有些人甚至認為他的神恩之說，其實只是一個邊緣現象。⁴² 對於這些批評，我們可以找到一些辯護，韋伯強調神恩承繼的重要性（厄里叟承繼厄里亞領導先知的地位，見於列下 2:9-15），同時也承認神恩在制度之內體制化或慣例化，而另一方面依然強調神恩權威的不穩定性和不持

⁴¹ 「我們認為先知是指純粹個別承受神恩的人，他基於自己的使命，宣講某一種宗教教義或神的命令」見：*The Sociology of Religion*, 46.

⁴² 見：Berger, 948-49; Emmett, 13-23; D.Little, "Max Weber and the Comparative Study of Religious Ethics," *JRE* 2 (1974) :5-40; D.L.Petersen, "Max Weber and the Sociological Study of Ancient Israel," in H.M. Johnson, ed., *Religious Change and Continuity* (San Francisco: Jossey-Bass, 1979) , 117-49.

久性。因此他這一部分的工作，為我們理解先知權威的性質和運作，以及它在政治和宗教領域內所投下的矛盾，提供非常優越的理論背景。

韋伯從神恩的角度為先知下定義，這有利於把這些宗教專家，和其他的人物，例如：司祭、占卜者、議員、倫理教師、哲學家、神秘主義者清楚地分開。此外，他進一步把先知職分別為模範和倫理特使這兩種功能，前者是印度先知職的特色，後者是古代近東，包括以色列先知的特色，雖然這兩者都可在聖經的資料中找到；這種區分不失為一個有用的初步指引。

近年來，有些研究對以色列先知職的形式，和當代傳統社會的宗教專家各種調停方式，作出比較。他們發現了不少有趣的問題，例如：這一類行動所需的社會支持的性質和程度怎樣？促使先知現象出現的事件和情況，尤其是社會壓力、政治和軍事危機或騷亂是甚麼？社會或社會的一部分，在這過程中，對於在此扮演中介角色的個人所提供的功能又是甚麼？這一切都不錯，要注意的是：這一類的比較，很容易忽略，先知現象出現的社會與其他的社會有根本的差別。例如像亞毛斯那樣的先知，與紐爾（Nuer）的 Ngundeng Bong 先知或印第安塞尼加（Indian Seneca）的 Handsome Lake 先知是完全不同的，因為古代以色列，和南蘇丹及十九世紀初紐約州的塞尼加地區，有根本的差別。⁴³

有關以色列先知職的「社會世界」研究，在社會的決定因素，即過去所說的「先知良心」研究上是有進展的。

⁴³ 見註2。

當然，早在人類學的實地研究可為比較研究提供資料以前，有關先知神魂超拔的地點和行爲的辯論，已有不少。以狂熱的行爲是「始祖」而不是「古典」先知職的特色，這幾乎成了舊約研究的座右銘，除了厄則克耳外，其餘的古典先知甚少使用涉及神靈的語言和行動，都被用作支持這一說的根據。但和所有的格言一樣，這格言也需要接受挑戰；問題仍然是：這種意識狀態和所謂的狂熱行爲（沒有更好的詞語，姑且用），是先知職的本質，還是一個發展階段的特色？

這個詞雖然不精確，但似乎不可避免使用它。人類學者認為這是生理和行爲的條件，即所謂恍惚的變異表現。

“ecstasy” 這個詞並不是用來描述一個人所獲得，或相信自己獲得的，與靈界或亡者溝通的途徑。似乎另一些詞語如：附魔、失魂、失神或其他描述當時社會所見的現象的詞語，更適合描述這個過程。這個區別也不只是形式而已，因為這提醒我們，先知可能經驗被神靈所附，接受來自另一個世界的訊息，但卻沒有表現生理或行爲上的改變。不過，在以色列也和在其他地方一樣，總有期望，也可能一些異常的行爲可能暗示當事人是被異靈附身，所以他們有權宣講和要求他人聆聽。重要的是：社會或社會的一部分，是否接受這樣的解釋，因為無論是先知、巫師或其他專門與靈界溝通的人士，必須得到社會的支持才能發揮作用。

狂熱或恍惚的情況，可以不同的形式表達，全視文化和個人的心理變數而定。它可在暴力或狂歡，昏睡或緊張的情況下表達，這兩種情況聖經都有記載。它可影響個人或團體（例如那些稱為「先知之子」的狂喜的修道士），

而且是有高度感染性的，就如撒烏耳和他的差役一樣（見撒下 19:18-24）。這可自然地發生，也可由許多種不同的技術引發，其中較為普遍的是：音樂、敲打、自傷、影響精神的藥物、自我提示等。這其中有些是在臨床病理學的範圍之內——例如失語症、緊張——不過我們的目的不是研究先知心理學，而是要知道，在當時的社會背景之下，這些情況是怎樣解釋的。

對於最後一點，我們可以從最近的研究中，冒險地找一些籠統的概論，考證一下我們以上的研究。首先，狂熱的現象常出現在社會上被剝削、無依無靠的人群中，他們聚集起來，參與這些狂熱的行動，包括講方言，作為一種儀式化的反抗行動，主要是針對他們所居住的社會中的權力結構。在男性支配的社會（通常是在父系社會）裏，我們找到不少女性的崇拜聚會，例如在非洲近撒哈拉一帶和南意大利等地，她們的狂喜甚至包括失語的現象。這些行為可提供互相支持，提高個人的自我評價，有時提高團體的地位，提高她們在統治的特權階層眼中的可見度。

似乎，在團體狂熱現象的影響範圍與社會、政治和軍事壓力之間，有一定的關聯。一個典型的例子是外國勢力的入侵或佔據。難怪在公元前十一和十世紀，在以色列人與培肋舍特人進行生死之鬥，在九世紀不斷與敘利亞作戰，在八至六世紀亞述與巴比倫霸權的危機處處其間，在以色列境內，有這樣多先知的活動。

因此，狂熱是週邊團體的特色，作用是提高團員的興趣和士氣以及他們所處身的社會身分。它也可證實這些團體領導權的合法性。我們見到厄里叟與所謂的「先知弟子」

對立，如何以類似他師父的大能行動，證實他是厄里亞的合法承繼人。因此他的第一個行動是以厄里亞的外衣，把約但河水左右分開（列下 2:13-14，參閱 9 節）。這一類的異能，無論是真實或是刺激性的，間或有助於政治和宗教方面的領袖，增強他們一般由宣傳和公共關係活動支持的權威。不過歷史的經驗證實：無論是在政治或宗教的領域中，領導權一經鞏固，必定會排斥狂熱的現象，認為這是社會分裂和異端邪說的潛在根源。正如路易斯（I.M.Lewis）所說：

宗教權威越鞏固，它對即興的靈感的敵視越深。新的信仰可以藉輝煌的、狂熱的啓示，宣佈它的來臨，但它們一旦穩固地確立了，它們再沒有時間或耐性去和熱情周旋。宗教熱誠者，自稱對於至聖者有直接的知識，這對既定的秩序，常是一種威脅。⁴⁴

我們同意，這種趨勢，在基督宗教的歷史中，比在猶太主義的歷史中更顯著。

狂熱的現象與千年信仰之間的密切關係，促使近年的學者，再檢討學術界在這方面的研究結果——例如美拉尼西亞人的卸物禮儀和平地印第安人的所謂鬼舞——相信這些研究，對於我們理解以色列的先知職有幫助。⁴⁵ 也有不少人有興趣研究在猶太和基督徒歷史中，歷久不衰、令人驚嘆

⁴⁴ 見: I.M.Lewis, *Ecstatic Religion*, 29.

⁴⁵ 除了 R.P.Carroll 及 R.R.Wilson 的著作外，亦參閱: T.W.Overholt, "The Ghost Dance of 1890 and the Nature of the Prophetic Process," *Ethnohistory* 21 (1974): 37-63.

的千年運動。⁴⁶ 對於第一個一千年，我們不能忽視留存到現代的傳統社會，與鐵器時代的以色列，有很大的不同，至於第二個一千年，在整個基督徒歷史的千年運動（例如重洗派，基督再來派），和猶太歷史中的千年運動（例如安息日派），本身直接或間接受聖經的先知職和默示文學的影響。一般來說，要找這些運動與第二次重建聖殿時期的默示小教派的共同點，比找它們與充軍前的先知職之間共同點更容易。因為在這些猶太主義初期的小教派裏，也和較後期發展的小教派一樣，我們可從那些被從國家、教會、或會堂奪去權力的邊緣分子身上，見到救贖過程的重新界定和重組。往往這些小團體最後會演變成國家或教會，甚至兩者的高壓權力下的犧牲品。

同時也應該提到，那些研究未實現的先知職所暗示的意義的努力。這些研究，主要是依據一個三十多年前開始引進社會心理學的所謂認知不協調論（見：Festinger, Carroll）。認知不協調論，主要是指個人或團體，致力消除某些根深柢固的信仰和信念被否定後所引起的不和諧，而採用的策略。這理論引用在未實現的預言上是明顯可見的，例如達尼爾書最後幾節，也見於新約某些企圖解釋基督第二次來臨，遲遲未實現的經文。預言的先知職，尤其是屬於短期的，是一件危險的事，因為這是眾人皆知的，很容易被指責偽造事實（參閱申 18:21-22，這裏指出，人的話是否兌現，是斷定他是真或假先知的準則）。要注意

⁴⁶ Norman Con, *The Pursuit of the Millennium* (New York: Oxford University Press, 1970² [1957]); *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993) .

的是：否定固有的信仰的效應，不一定如我們所想像的，是導致這些招引預測的信仰系統的崩潰，至少不是即時的崩潰，而是對於未能實現的事實所作的解釋、推理、和分析，有時是非常智巧的重新設定預測事件的時序（例如世界末日），以及展開一個更強烈地勸服自己、小組、甚至他人相信最初的預言的運動。

認知不協調，一般來說，似比先知職更適宜應用在猶太和初期基督徒默示文學上。儘管有申命紀的虛假原則，一位先知偶然作的未能實現的預言（例如亞 7:11；米 3:12；列下 22:18-20），不一定導致這理論所提出的後果，例如喪失先知信用或導致唯理性主義的發展等。

最後一點，先知的倫理教導，在有需要的時候，應該從先知的社會背景來解釋。無論如何，我們以下的各章的研究，將按這基本假設進行。

第二章

從開始至亞毛斯

5. 近東的先知職和始祖的問題

K. **Baltzer**, *Die Biographie der Propheten*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975; H. **Donner**, "Balaam Pseudopropheta," in H. Donner et al., eds., *Beiträge zur alttestamentliche Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 112–23; G. **Dossin**, "Sur le prophétisme à Mari," in *La Divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, Paris: Presses universitaires de France, 1966, 77–86; F. **Ellermeier**, *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg: Erwin Jungfer, 1977²; R. P. **Gordon**, "From Mari to Moses: Prophecy at Mari and in Ancient Israel," in H. A. McKay and D.J.A. Clines, eds., *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages*, Sheffield: JSOT Press, 1993, 63–79; J. C. **Greenfield**, "The Zakir Inscription and the Danklied," *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1969, 1:175–76; A. **Guillaume**, *Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semites*, London: Hodder & Stoughton, 1938; J. A. **Hackett**, *The Balaam Text from Deir 'Alla*, Chico, Calif.: Scholars Press, 1984; A. **Haldar**, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1945; J. H. **Hayes**, "Prophetism at Mari and Old Testament Parallels," *Trinity University Studies in Religion* 9, San Antonio: Trinity University Press, 1971, 31–41; S. **Herrmann**, "Prophetie in Israel und Ägypten: Recht und Grenze eines Vergleichs," *SVT* 9 (1963): 47–65; H. B. **Huffmon**, "The Origins of Prophecy," in F. M. Cross et al., eds., *Magnalia Dei*, Garden City: Doubleday, 1976, 173–86; "Prophecy (ANE)," *ABD* 5:477–82; M. **de Jong Ellis**, "Observations on Mesopotamian Oracles and Prophetic Texts: Literary and Historiographic Considerations," *JCS* 41 (1989): 127–86; J. **Lindblom**, "Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus," in J. Hempel and L. Rost, eds., *Von Ugarit nach Qumran*, Berlin: Töpelmann, 1961, 89–104; *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford: Blackwell, 1962, 29–46; A. **Malamat**, "Prophetic Revelations in New Documents from Mari and the Bible," *SVT* 15 (1966): 207–27; "Mari," *BA* 34 (1971): 2–22; *Mari and the Early Israelite Experience*, Oxford: Oxford University Press, 1989; "New Light from Mari (ARM 26) on Biblical Prophecy," in D. Garrone and F. Israel, eds., *Storia e Tradizione di Israele: Scritti in Onore di J. Alberto Soggin*, Brescia: Paideia, 1991, 186–90; W. L. **Moran**, "New Evidence from Mari on the History of Prophecy," *Bib* 50 (1969) 15–56; S. B. **Parker**, "Official Attitudes towards Prophecy at Mari and in Israel," *VT* 43 (1993): 50–68; J. R. **Porter**, "The Origins of

Prophecy in Israel," in R. Coggins et al., eds., *Israel's Prophetic Tradition*, 12-31; H. Ringgren, "Prophecy in the Ancient Near East," in R. Coggins et al., eds., *Israel's Prophetic Tradition*, 1-11; J. F. Ross, "Prophecy in Hamath, Israel, and Mari," *HTR* 63 (1970): 1-28; N. Shupak, "Egyptian 'Prophetic' Writings and Biblical Wisdom Literature," *BN* 54 (1990): 81-102; I. Starr, *Queries to the Sun God: Divination and Politics in Sargonid Assyria*, Helsinki: Helsinki University Press, 1990; M. Weippert, "Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals," in F. M. Fales, ed., *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons*, Rome: Biblical Institute Press, 1981, 71-113; R. R. Wilson, "Early Israelite Prophecy," *Int* 32 (1978): 3-16.

希伯來文聖經本身證實，先知職不只限於以色列。漆德克雅，獨立猶大國最後一位君王統治的初期，耶肋米亞曾經督促鄰近地區：厄東、摩阿布、阿孟、和腓尼基城市，來到耶路撒冷聚集的統治者，不要聽從先知占卦師和其他的靈媒，他們圖謀反抗拿步高（耶 27:1-15）。這個說明帶出一些有趣的問題。以色列的先知職，是否是一個普遍流行的文化現象的其中一個變異？如果比較以色列及猶大，和鄰近地區長度相若的作品，我們可否從這些文件中找到類似以色列先知的活動？指導以色列先知職發展方向的特別因素是甚麼？

約但河東的王國，只有少數的成文資料保存下來。1868年在約但的狄朋出土的默沙碑（*Mesha stela*），大約立於公元前九世紀，上面刻了摩阿布神其摩斯（*Kemosh*），傳給默沙王的神諭，命他去攻打以色列城乃波。這項命令可能來自一出神者或司祭講的神諭，我們不得而知。¹ 從 *Deir*

¹ 有關默沙碑文的原文及註釋，見：J.C.L.Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. I. Hebrew and Moabite Inscriptions*, 71-83; C.A.D. Smelik, *Writings from Ancient Israel*, 29-50.

‘Alla 發掘的泥板上，用墨汁寫的一段、大約與依撒意亞同期的文字，記述了摩阿布以北阿孟王國，一個名叫巴郎的人的「神視」，他得到一個從上而來的不吉預兆。這肯定與「上主開了他的眼睛，能與上主溝通的」巴郎一類的故事（見戶 22-24）有關係，雖然聖經故事中的巴郎的故鄉，是在上美索不達米亞一帶（戶 22:5; 23:7）。考古學家在敘利亞以北的城市國家哈瑪特，發現一塊約在公元前八世紀，由該國統治者匝基亞（Zakir）所立的碑石，上面記載匝基亞面臨敵軍的壓迫，向當地的巴耳求助，並透過先見者和其他受啓示者而得到神的助佑。傳來的訊息是以第一人稱講的，這與聖經中常見的拯救神諭類似：「不要怕，因為是我使你為王的，我一定會支持你，救助你。」² 比這事件早一千年，也是在敘利亞，在亞利寶（Aleppo）境內或附近，神祇向亞達得聖所的司祭，傳遞了一份神諭給瑪黎最後一任君王詹利林（Zimrilim），內容包括一個有條件的許諾，和一個用辭溫和的威脅，這在某些方面，與納堂所傳的向君王講的神諭類似（撒下 7）。³

「厄里亞－厄里叟」小組在以色列與腓尼基城市關係良好期間活躍，他們的先知職，顯示了某一類狂歡的特色，這是由於阿哈布王與漆冬王的女兒依則貝耳結婚而引進以色列的（列上 18:19,26-29; 列下 10:19）。在加爾默耳山上，

² ANET, 501-2; F. Rosenthal, ed., *An Aramaic Handbook* vol.1, no.1 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967), 1-2(original text).

³ 見: A. Malamat, "A Mari Prophecy and Nathan's Dynastic Oracle," in J.A. Emerton, ed., *Prophecy: Essays Presented to Georg Fohrer on his Sixty-fifth Birthday* (Berlin: Walter de Gruyter, 1980), 68-82.

那 450 個先知，跪下又起來，跳個不停，用刀割傷自己，高聲向他們的神喊叫，他們的表現，和「厄里亞－厄里叟」及他們的先知子弟的分別，恐怕只是程度上的不同而不是種類上的區別。大約在這之前兩個半世紀，埃及的「文－亞蒙」冒險故事，記述了這個官員前往比羅士（Byblos）購買木材而受了無禮對待，當他正要空手而返時，有一個青年在一個祭獻中，忽然神魂超拔，經過一天一夜，他說出了來客是由神祇阿孟派來的（*ANET*, 26）。

在埃及，司祭和經師階層，對社會的支配，以及他們這些人所保衛的學術傳統，形成一個很不同的情況。舊王朝有一份文件，講述一個名叫尼法迪（Neferti）的人物。他是崇拜巴士達（Bastet）女神的司祭兼經師，受任於第四王朝思尼魯（Pharaoh Snefru）之下。他預言接著那個世紀中，社會和政治將面臨大亂，最後由一位南方來的君王平定，毀滅埃及的敵人，恢復社會的公義和秩序（*ANET*, 444-46）。和聖經的默西亞預言不同，這個由一位拯救人物，挽救一場災難的預言，是一種變故的預言，因為它的時期可以追溯到「阿孟－安－赫」統治的十二王朝（約於公元前 1900-1785）。是他平息了第一中期的亂事，他就是尼法迪的「預言」所說的來自南方的君王。

這位說預言者既不神魂超拔，也沒有特別的神恩。在這段敘述中，他被寫成經師和修辭學家，在這種背景之下，他可代表一個相當固定的、講述一個黃金年代的未來文學傳統。遲至什托肋米時期（公元前三世紀），埃及的通俗編年史（Demotic Chronicle）和波特爾（Potter）的神諭，曾預言過外國統治者的毀滅，一位拯救者君王的來臨，一

個新而豐盛的新紀元將臨。⁴ 這一切，一般而言，與聖經的默示文學，比與先知書更接近。

以上這段從不同時空，引經據典的分析，我們的結論是：比較之下，以色列的先知職，與埃及的關聯不大，反而與北方和東方在敘利亞、腓尼基和美索不達米亞的城市中心的關聯更大。同時，以色列的文人和知識分子，對於傳到我們手上的大量埃及訓言和教訓，似乎也不陌生，這些文獻對於在敘利亞和巴比倫侵略時期，攻擊當時社會不公義的先知，也有一定的影響。⁵

在小亞細亞的赫特人中，神祇的訊息，可以透過許多不同的方式，傳遞給人，例如：夢境、在聖殿內在禮儀中沉思默想、切除肝臟（檢驗動物的肝臟）、和司祭、「神的人」（*šiuwanyanza*）、女占卜者（*sibyl*）等所講的神諭。摩西里王二世（King Mursilis II）獻給諸神的禱文中，我們見到神的人，除了藉徵兆、夢境和沉思的禮儀，尋找橫掃全國性的災難的原因之外，求助也是必有的項目（*ANET*, 394-96）。在這方面和在其他方面一樣，赫特人相當依賴美索不達米亞的宗教實踐，在這一帶，神魂超拔常是公認的被靈界附身或與靈界溝通的方式。

在上美索不達米亞，阿摩黎人的瑪黎王國（哈黎黎廢墟，在敘利亞與伊拉克邊境）的朝廷檔案中，可找到一些與以色列先知職很相似的例子。其中包括不少文件，記錄

⁴ 見以下一書的討論；M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, vol. 1 (Philadelphia: Fortress Press, 1974), 184-85.

⁵ 這個論點，需要我們對以色列聖人的社會教導，和埃及的智慧，作詳細比較，因為兩者的關聯是無可置疑的（例如：箴 22:17-24:22），同時要求社會公義也是先知的重要教導之一。

了瑪黎被巴比倫征服（約於：公元前 1730-1697 年）之前，最後一位君王詹利林與諸神，主要是達甘（Dagan）和亞達得（Adad），和女神安納堂（Annunitum）和地利堂（Diritum）交往的事件。在一些事件中，中間人只是個沒有任何公職的個人。其他的訊息是透過一位神魂超拔者（男：muḥḥûm，女：muḥḥutûm）或一位傳達神諭者（男的是：āpilum, aplûm，女的是 apiltûm）。這人通常是任職於聖殿的，例如在王城附近提卡（Terqa）市的達甘聖殿。一封經常被引述的函件，提到一個 *nabû*，這可能是學界一直在尋找的希伯來字 *nābî'* 的同源字。大部分的訊息都是在聖殿中宣佈，而且都是在禮儀進行中宣講的。也有一份文件提到一位專門傳達神諭的人，日夜守候一座作為聖所用的帳幕，這使人想起若蘇厄書曠野中的會幕。⁶ 我們最難分辨的是，到底一份特別的訊息，是由一個人沉思而得還是出其不意地自然出現。

有數種訊息是在夢中得到的。夢境是啓示的形式之一，在希伯來聖經相當常見。對於這些夜間通傳，是否源於靈界的懷疑，當同樣的夢境，在第二天，或在一個長時期後，再度出現，這些懷疑應該可以消除了。另一些訊息可以是從神視中得到，其餘的也有在聖殿內，在狂熱者的神魂超拔中傳給他的，當然，必定有相應的技術相隨，也有適當的質素相連。有跡象顯示，瑪黎的公職靈媒是在聖殿司祭職的司法權下，和猶大王國的情況類似（見耶 29:26-27）。這些函件也顯示，當局尋求獨立的證據，以證實一項訊息的正確性，例如借助於徵兆。此外為了證實作為中間人的先知身分，當事人往往會先送一小束頭髮和

⁶ ANET, 625, 及解釋 *maškanum* 的注；參閱希伯來文 *miškan*（即祭壇帳幕）。

外衣的衣縫，給收訊者。

因為訊息通常是由內臣傳報到宮廷，神祇所用的字眼，不一定能如實傳報。不過，我們可找到一些類似以色列先知所用的公式，例如：「達甘派遣了我」，及「安納堂的斷語」等。較少有的情況是，神祇的說話，如他自己在講話般如實報導（*oratio recta*），例如達甘派遣他的使者說：「我現在派遣你。你要這樣對詹利林說：『派你的使者來，把一份完整的報告帶給我……』」不過，書函並沒有告訴我們，一個男或女，被確認為作中間人的先知的過程。

這些傳送給君王的訊息是甚麼？大部分與軍事有關——警告他們不能反叛神祇，和可能遭受到的謀殺，訓諭他們不能參與某些冒險事件或隨便與別國聯盟。有時警告（加強城門的防禦而不重建一座房屋）是連著將招致不良後果的威脅而來。不過威脅總不如以色列某些先知所講的來得可怕。其他的訊息則與祭祀的事件有關，例如，為亡者的殯葬禮，或為某一位神祇建造一座神殿，因為他曾為了某些原因，受到君王的輕視。有時也有埋怨或輕責，例如安納堂對君王說：「詹利林，雖然你曾經狂妄地拒絕我，但我仍然擁抱你」（ANET 630）。詹利林承繼瑪黎的王權之前，曾受庇於亞利寶的亞達得神，在他回朝復位之前，亞達得曾給他傳達類似納堂對達味講的神諭（撒下 7）：

我，亞達得不是加拉蘇（Kallassu）的主嗎？
不是從小撫育他長大，恢復他的王位嗎？恢復他的王位之後，我又給他一個住所。既然我已恢復了他的王位，現在我要他給我一份世襲的產業（為建造一座神殿）。如果他不給我，要知道，我是

王位、疆土、城市之主，凡我所給的，我要取回。反過來，如果他答應我的要求，我要給他王位上加王位，房屋上加房屋，疆土上加疆土，城市上加城市；我甚至要給他從東方到西方的土地（ANET,625）。

不過，通常傳來的訊息總是支持君王和他的政治及軍事目標，其中有兩項、可能三項神諭是針對巴比倫王哈慕辣彼和他的盟友的，預測他們將落在詹利林王手上。但事實上是哈慕辣彼征服和毀滅了瑪黎，和結束了詹利林的統治，在一千多年以後，我們從猶大最後的日子中，也看到一個非常相似的情況，那時宣講拯救的先知如哈納尼雅等，也在預言拿步高，同一城的君王，會被猶大王擊敗，但事實也是相反（例如，耶 28:2-4）。

在敘利亞和美索不達米亞這方面，我們也見到不少指示，瑪黎的情況在整個地區內也是很典型的。當然我們沒有足夠的資料可以寫一部美索不達米亞先知職歷史，不過我們可以說，有一個很長的時期，這一帶的先知人物、實踐和神諭的類型，似乎都沒有甚麼大改變。從公元前八至七世紀，亞述人在這一區處於領導地位，這時也是以色列先知活動的全盛時期，我們有不少神諭是由「宣講者」（男：*raggimū*，女：*raggimtū*）、神魂超拔者（男：*maḥḥū*，女：*maḥḥūtu*），和其他沒有銜頭的人士，以國神亞殊（Ashur）和女神以色列（Ishtar）及其他的神祇之名宣講的。這些受默感的男、女，就政治和軍事問題，指示君王，向他保證他的事業成功，有時也加以輕責。有一系列針對或有關厄市陶耳（680-669, B.C.E.）的神諭顯示，在發出之後不久就

集合起來，並按發神諭的神祇或受默感者而編排起來（*ANET*, 449-50）。因此這些神諭能留存下來，可能是因為它們早已存入國家的檔案裏。

亞述也有它的「假」先知，即那些受默感的人，宣講反對統治者和他的朝廷的神諭。散乃黑黎布（公元前 705-681）收到哈蘭地區一個女奴隸的一封信，上面記錄了一項神諭：「這是奴士古神（Nusku）的話：『王權是屬於沙士的，我要毀滅散乃黑黎布的名字和後裔！』」⁷（散乃黑黎布的確是被人謀殺而死的）。因為這些預言可能被毀滅，正如約雅金毀滅耶肋米亞的卷軸一樣（耶 36:20-26），或至少不會在檔案中保留下來，我們很難確定這一類的對抗先知職在亞述這發源地，是怎樣廣泛地流行。⁸

以上我們簡略地檢視過的資料，並不能幫助我們解決以色列先知職來源的問題。最多這有助於我們更清晰地提出問題，和一個研究假設，使我們可在研究的過程中加以檢視。首先，由海思爾、捷申（Jepsen）等人提出的客納罕根源是過分簡化問題。不要說我們對以色列人在此定居前，這裏的先知現象，一無所知，在公元前九世紀的敖默黎王朝之前，也找不到任何「客納罕－腓尼基」影響的痕跡。我們現在對於以色列根源所有的知識，甚至可說相當無知，也不足以使我們像過去一般有信心地說，定居和遊牧的先知是對立的。⁹ 我們推測，韋伯近於主張，早期的

⁷ 這段話引自 Dr.Martti Nissinen 在 1955 年 7 月在舊約研究國際學會第十五屆大會上宣讀的文章："Reference to Prophecy in Neo-Assyrian Sources."

⁸ 有關新亞述的先知職，參閱：Jong Ellis and Weippert (bibliog.); also H.B. Huffmon, "Ancient Near Eastern Prophecy," *ABD*, 5:477-82.

⁹ 見：Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 8-12, and G.Fohrer, *History of*

先知職，特別是那種過著一切公有的團體生活的先知，他們的先知職是由於突發的社會和軍事危機而引發的。¹⁰ 如果是這樣，最早的 *n^ebi'im*（先知）在理念上和現象上，都很接近納齊爾（Nazirites，獻身者）和勒加布人士（Rechabites，熱誠和遵守先人誡條的宗教人士，他們拒絕定居的生活）極端的質素，打著雅威的旗幟，狂熱地介入戰事。

從以上對於瑪黎文件的分析，我們相信，中介人士狂熱的特性，是從近東那些與以色列有密切聯繫的城市宗教中心可找到的標準模式。這些中介人士，一般，但不是必然，都與聖所有聯繫，這聖所就是他們經常在祭祀中發表神諭的場所。他們的啓示通常，但不是必然，支持統治者和他的政治軍事決策。他們的主要功能之一是：宣佈對敵人的詛咒而加強軍事的行動。儘管在詹利林與達味和撒羅滿之間相隔差不多八世紀，我們也沒有甚麼理由認為以色列會對這個模式，一無所知。不過重要的問題不是根源而是發展的問題，特別是以亞毛斯、歐瑟亞、依撒意亞，以及其他的後來者為代表的先知職出現和發展的問題。

一個很容易被忽略的問題是：追查先知職起源的問題，絕不是現代批判學的專利，這項工作，早在聖經時代已經開始了。其中一項觀點是：先知職是天主答覆以民在西乃山提出的調停要求（申 18:15-18；出 20:18-20）。在這段常被引述的申命紀的經文中，「像梅瑟那樣的先知」一句，

Israelite Religion (Nashville: Abingdon Press, 1972), 223-29，他清楚地區別遊牧的預言和神魂超拔的先知職。

¹⁰ 參閱: M. Weber, *Ancient Judaism*, 90-117.

在谷木蘭、撒瑪黎雅及早期基督文獻中，逐漸變成了一個末世的人物，不過一般來說，也是正確的，這經文是指作為一個整體的先知傳統。¹¹ 一般假定先知職源於梅瑟並以他為原型和模範，因此先知職本質上與法律和盟約有關。以色列在西乃山要求天主，透過一位中間人在他們整個歷史中臨在他們中間，先知職是天主對這要求的答覆。

另一段經文（戶 11:10-30）關於以民在曠野流浪時，設立一項新職務協助梅瑟管理以民。梅瑟受到指示，從團體的長老和領袖中選拔七十人，把他們帶到會幕中。當他們都在會幕中聚集後，上主出現了，從梅瑟身上取了一些神能，賦予他們，於是他們便能「像先知一樣行動」，而且只是那一次而已（戶 11:25）。¹² 不過，他們之中有兩人：厄耳達得和默達得，沒有和其他人在會幕中接受「祝聖」，也表現同樣的行為。若蘇厄按公事的慣例，要梅瑟禁止他們，但梅瑟拒絕了，他不願阻止他們從事任何先知式的行動。經常被引述的，梅瑟當時的反應，值得所有宗教圈子內行使職權的人士深思：「巴不得上主的人民都成先知，上主將自己的精神貫注在他們身上！」

祝聖七十位長老的事，是曠野時代，處理以民的團體生活規則其中一個傳統。從經文現在的形式看，我們不能說這是使以民的長老合法化和制度化的過程，因為這段敘述已假定，那時長老的職務已經存在。敘述似乎要藉著將梅瑟身上的神能賦予長老，而使神魂超拔的先知職合法化，

¹¹ H.M.Barstad, "The Understanding of the Prophets in Deuteronomy," *SJOT* 8.2(1994): 236-51, 指出「像梅瑟那樣的先知」是指若蘇厄。

¹² 最後一句：w'lo' yāsāpū (中文聖經譯為：他們就出神說話)，可能意指：長老們沒有這一類的異行。

因為梅瑟的神能毫無疑問是來自天主的。如果是這樣，那兩個不會受「祝聖」，但仍能出神說話的長老，很自然就是代表那些，在宗教敬禮的制度以外的先知了。我們不要忘記，古典先知只不過是在以色列歷史中，一個數目很小的、破格的先知而已。

另一個很不同的傳統顯示，撒慕爾在史羅受召，標誌著先知活動的開始，或至少是新的開始。據說在這以前，啓示和神視是很少見的，但是在撒慕爾的受召以後，情況有了很大的改變（撒上 3:1,21; 4:1）。對於這一點，我們有較肯定的歷史根據，因為先知職，從撒烏耳開始，已經常與王國密切相連，同時我們也知道，撒烏耳失敗的主要原因是他失去了先知的支持。同時歷史也證明，出現政治危機的時候，就如當時，可能是為爭奪山區的土地，以色列人和培肋舍特人作生死搏鬥時，往往很容易激發我們所說的這一類先知活動。因此，我們可以相當肯定地說，以色列先知職最早的表現，本質上是一種本土的現象，帶有以色列人當時所處的獨特情況，所賦予的特色。

6. 早期的「戰爭」和「始祖」先知

G. W. **Ahlström**, "Der Prophet Nathan und der Tempelbau," *VT* 11 (1961): 113–27; W. F. **Albright**, "Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement," in H. M. Orlinsky, ed., *Interpreting the Prophetic Tradition*, New York: KTAV Publishing House, 1969, 149–76; K. **Baltzer**, *Die Biographie der Propheten*, 13–105; J. **Blenkinsopp**, "The Quest of the Historical Saul," in J. W. Flanagan and A. W. Weisbrod, eds., *No Famine in the Land: Studies in Honor of John L. McKenzie*, Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975, 75–99; N. P. **Bratsiotis**, "'ish," *TDOT* 1 (1977): 233–35; V. **Eppstein**, "Was Saul Also among the Prophets?" *ZAW* 81 (1969): 287–304; H. **Haag**, "ben," *TDOT* 2 (1977): 152–53; R. **Hallevey**, "Man of God," *JNES* 17 (1958): 237–44; M. **Haran**, "From Early to Classical Prophecy: Continuity and Change," *VT* 27 (1977): 385–97; J. **Lindblom**, "The Political Background of the Shiloh Oracle," *SVT* 1 (1953): 78–87; *Prophecy in Ancient Israel*, 47–104; "Saul inter prophetas," *ASTT* 9 (1974): 30–41; P. D. **Miller, Jr.**, *The Divine Warrior in Ancient Israel*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973; J. **Muilenburg**, "The 'Office' of the Prophet in Ancient Israel," in J. P. Hyatt, ed., *The Bible in Modern Scholarship*, Nashville: Abingdon Press, 1965, 74–97; H. M. **Orlinsky**, "The Seer in Ancient Israel," *OA* 4 (1965): 153–74; S. B. **Parker**, "Possession Trance and Prophecy in Pre-exilic Israel," *VT* 28 (1978): 271–85; L. **Perlitt**, "Mose als Prophet," *EvTh* 31 (1971): 588–608; A. **Phillips**, "The Ecstatics' Father," in P. R. Ackroyd and B. Lindars, eds., *Words and Meanings: Essays Presented to David Winton Thomas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968, 183–94; O. **Plöger**, *Die Prophetengeschichten der Samuel- und Königsbücher*, Greifswald: E. Panzig, 1937; J. R. **Porter**, "Bene hannebi'im," *JTS*, n.s., 32 (1981) 423–28; R. **Smend**, *Yahweh War and Tribal Federation*, Nashville: Abingdon Press, 1970; J. **Sturdy**, "The Original Meaning of 'Is Saul Also among the Prophets?'" *VT* 20 (1970): 206–13; M. **Weber**, *Ancient Judaism*, 90–117; J. J. **Williams**, "The Prophetic 'Father': A Brief Explanation of the Term 'Sons of the Prophets,'" *JBL* 85 (1966): 344.

以他們的名字為書名的先知，通常稱為「正典先知」、「著作先知」、或「古典先知」，其實每一個名稱都不貼切，我們前面提過，他們反應了先知職歷史發展的一個確實的階段。八世紀四位著名的先知：北方的亞毛斯和歐瑟亞，南方的米該亞和依撒意亞，正處於以色列和近東歷史的一個偉大的轉捩點。在這個世紀內，亞述舖天蓋地的威疊，最終吞噬北國和收服南國為蕃屬國，這期間種種的大

事，對於宗教的理解和實踐，有著特別深遠的影響。在這個時期，由於國家的統一和傳統的農業生活方式逐漸被蠶食，在兩個王國內，引發了影響深遠的政治和社會改變。

不過，在這個軸心的歷史時期，¹³ 上述的先知人物所擔當的職務，可能誤導我們，使我們忽略或錯誤地理解歷史的延續線。我們見到這些「古典」的人物，都知道有一個先知傳統，而且也有明確地提到先知前輩的事例。例如，在亞毛斯和貝特耳司祭阿瑪責雅的對抗中，我們見到，先知（*n^ebi'im*）是透過司祭職，由君王管治的國家聖殿所雇用的。另一段經文（亞 2:11-12），可能是經過編輯的，¹⁴ 提到在王國以前已經立了先知和獻身者兩種不同身分的人。在這種有關軍事的命令和宣傳上主的崇拜中，把先知和獻身者相提並論，提醒我們，正如韋伯所強調的，在早期，先知職和軍事之間的密切關係。先知團體和個人，參與政治和統治者及王朝的興起，特別是衰落，顯示先知職從一開始就是一個充滿問題和爭議的現象。這些「狂熱的平民專業人士」（韋伯語）的怪異行爲，可以（有某些理由）解釋為病態或瘋狂（例如，列下 9:11；歐 9:7；耶 29:26），我們可以（謹慎）說，有些甚至是受賄的（例如，米 3:5-12）

¹³ 公元前一千年的軸心年代，這個概念，是由 Karl Jasper 首先提出來的。詳情見以下的著作：S.N.Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of New York Press, 1986), especially part 2 dealing with Israel.

¹⁴ 有關亞毛斯這段經文，是由一位申命紀歷史學派的編者後加的說法，參閱：W.Schmidt, "Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches," *ZAW* 77 (1965): 178-83; H.W.Wolff, *Joel, Amos* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1967), 137-38, 204-07 (= *Joel and Amos* [Philadelphia: Fortress Press, 1977], 170-71).

和誤導人踏入歧途的（例如，歐 4:5; 9:7-9）。然而，儘管有這許多曖昧之處，亞毛斯、歐瑟亞和他們的承繼人，都是有師承和可追溯到一個先知傳統的，歐瑟亞甚至毫不遲疑地追溯他自己的淵源至梅瑟（歐 12:13）。

我們有關早期先知職的知識，主要來自申命紀歷史（從若蘇厄至列王紀），部分是來自梅瑟五書和編年紀的歷史。由於這些經文所選擇和表達的事件，都由某些神學目的所決定，我們的資料難免零碎和不完整。在梅瑟五書中被界定為厄羅因典（E）的一段經文中，亞巴郎被寫成是一位先知（創 20:7）。儘管這個注明反映了，代禱是先知活動一項重要的特色——此外還有亞巴郎為索多瑪人代禱（創 18:22-33）——這不能用作證明，在聖祖時期已有某一類型的先知職存在的證據。一些重要的聖祖如雅各伯（創 49）和梅瑟（申 33）所講的神諭，雖然其中有些有關部族的說話，可以追溯到相當遠古，但也應該從這個角度理解。

歐瑟亞似乎是第一個稱梅瑟是先知的人：

上主曾藉一位先知領以色列出離埃及，也藉一位先知保護了他們。

（歐 12:14）

申命紀學者認為梅瑟是真正的先知，他們把這些特質善加發展（申 18:15-18; 34:10）。但是申命紀和申命紀歷史，只是按照他們自己對以色列歷史和制度的理解而解釋先知職。這正是他們強調先知職的「梅瑟」性質的原因，意思是說，先知職的目的就是在以色列的全部歷史中，提供一個梅瑟式的，但遜於他的中間人物。漸漸地，全部梅瑟五

書都被認定是梅瑟在死前留給以色列的先知遺產。¹⁵ 因此，梅瑟被認為「最大」的先知，也是日後，參照伊斯蘭教把這個名稱用於穆罕默德身上的做法。

如果我們能揭開所有關於梅瑟的傳統，追溯各條不同線索的源頭，我們可以找到一個先知素描的各種元素。卡夫曼和布伯認為梅瑟和米黎盎及亞郎，同屬於一個先見者家族，它的作用近於阿拉伯的 *kāhin*。¹⁶ 有關曠野中那些離開營地而搭的會幕（*'ōhel mō'ēd*）或神諭帳幕，最早的傳統，可能與這個假設脗合，因為梅瑟是在此代表團體與神溝通（出 33:5-11）。上述的長老也是在帳幕內說先知說話（戶 11:16-17,24-30），也是在幕帳中，天主親自干預，宣稱梅瑟獨特的先知身分（戶 12:1-8）。不過在一個至少看起來一樣古老的傳統中，是若蘇厄而不是梅瑟，長駐會幕，負責一項類似撒慕爾在史羅聖所負責的職務。¹⁷ 但是他們說，梅瑟傳統的根源，已迷失在時間的霧中。事實上，最奇妙的是，他在聖經章節中所得到的注意，一般都被視為

¹⁵ 在一開始的日期(申 1:3)和梅瑟逝世的敘述(申 34:1,7-9)，都被認定是屬於 P 典，反映這部書如何逐步納入 P 編輯的建國事件之內。

¹⁶ Y.Kaufmann, *The Religion of Israel from Its Beginnings to the Babylonian Exile*, trans. and abridged by Moshe Greenberg (New York: Schocken Books, 1972), 227-28; M.Buber, *Moses: The Revelation and the Covenant* (New York: Harper & Brothers, 1958), 162-71.

¹⁷ 有關這個會幕的神諭性，參閱：M.Haran, "From Early to Classical Prophecy: Continuity and Change," *VT* 27(1977): 385-97。作者認為撒 2:22b 提到厄里那些兒子與在會幕門旁服役的婦女同睡(在史羅!)的一段，是出自 P 典後加的插文。注意「管理」一辭(*m'sārēt*)，是用在若蘇厄(出 33:11)也用在撒慕爾(撒 2:11)身上。兩人都被稱為 *na'ar* (幼童或少年)，應該不是偶然的。這個辭的普通意義：少年，也逐漸加上另一項意義，指「先知弟子」的標準；見撒 1:24，一再重複 *w'hanna'ar na'ar*，指撒慕爾，而在列下 9:4: *wāyyēlek hanna'ar hanna'ar hannābi'* 是指其中一個「先知子弟」，受厄里叟差遣，前去為耶胡傅油。

充軍前的經文。¹⁸

有關女先知的傳統，給人的印象是很古老，以米黎盎和德波辣為代表，兩人都與戰爭有關。根據這個傳統，米黎盎是一位肋未人，是梅瑟和亞郎的姊妹，戰勝後，她帶領婦女，以狂熱的歌舞，和伴著音樂和鼓，像前伊斯蘭教的阿拉伯女先見者或 *kāhina* 那樣慶祝勝利（出 15:20-21）。她也和亞郎一同抗議，先知的中介工作由梅瑟一人控制，結果，她受了懲罰，生了癩病，被逐出營外七天，但亞郎卻沒有（戶 12）。這個事件無疑是一個典型，也是警告性的，反映在歷史的某一階段，出現過為宗教控制權的鬥爭，但引發事件的情況，現已無從考究了。我們懷疑這反映了對這一類女先知的敵視，在文學中，這種事件偶然也可見到（例如，則 13:17-23）。

德波辣，是先知也是法官，似乎承擔一項較重要的職務（民 4-5 章）她是一位已婚的婦人，被稱為「以色列的母親」，她在處理糾紛的過程中，忽然得到一份先知的訊息，與戰事有關的，她傳遞這訊息的方式，與瑪黎女「先知」很相似。不過她與後者不同的是，她隨同部族的戰士出征，指揮作戰，並以歌舞和音樂慶祝勝利。似乎歷史家在這首凱旋歌中（民 5:7,12,15），有意把她寫成有軍事和司法（民長）神恩的領袖之一，因為這些正是這部分的歷史所關注的事項。

申命紀歷史（Dtr）著作的目的，似乎是要解釋南北兩國的毀滅，主要是他們不聽從先知的勸告。除了德波辣之

¹⁸ 直接提到梅瑟的名字的，只有兩段與先知有關的，可以稱得上是屬於充軍以前的經文，是指：米該亞 6:4 及耶 15:1。

外，在王國以前的敘述（例如在若蘇厄書和民長紀）中，見不到任何先知的名字，這個事實，由作者對於神恩的承繼，有清晰和有系統的理解可以解釋。¹⁹ 若蘇厄被指定為梅瑟的繼承者，同時也是這個征戰期的神恩的中介者（戶 27:15-23; 申 34:9; 蘇 1:1-9），他死後，我們知道，天主興起了民長——兼負軍事和司法功能的領袖。他們之中，最後一位是撒慕爾（民 2:16-23; 撒 12:11）。申命紀歷史把先知和統治者密切地連聯起來。從撒羅滿死後至耶路撒冷被毀，不少先知預測，君王和王朝的失落，將是由於人民與君王不遵守梅瑟法律。由此，我們可以見到，完成先知職的條件，是清楚而有系統地列了出來，同時也提供了解釋歷史的要訣，清楚地知道，是誰應該對歷史家那些尚在人世的同輩們，所經驗的災禍負責。

在申命紀的邏輯裏，先知職嚴格地說，是始於撒慕爾。在他被召叫以前，上主的話是很少聽到的；在他之後，神的啓示是常有的事（撒 3:1; 3:19-4:1）。召叫是在撒慕爾年紀尚幼時，在史羅聖所內聽到的（撒 3:2-18），也不是委任他去宣講或從事一項任務（參閱依 6 章），而是向所有以色列民證實撒慕爾的先知身分，並表示以民確認他的新身分（撒 3:20）。我們也注意到，在這期間，先知職與禮儀之間的密切關係。歷史家提到一位無名的「天主的人」，指責在史羅舉行的崇拜的腐敗，並說這是厄里在司祭職上失職，他應該對此負責（撒 2:27-36）。撒慕爾也收到同一項訊息（3:11-14），而且史羅聖所也是神傳遞訊息的場所（3:21）。同時，撒慕爾作為一位司祭先知，

¹⁹ 民 6:7-10 記述了一位無名的先知，以申命紀的風格講的一篇簡短的訓導。

因為他既在聖所內供職，也在那裏得到天主的啓示，這並不阻止他指責聖所內的崇拜和負責的人員，亦不妨害他在聖所以外的行動。那麼，史羅的這段敘述，清楚地反映了歷史中不同時期的先知職思潮，特別是先知受命和受到群眾確認身分的過程，以及先知和以色列的崇拜制度，特別是祭獻禮儀之間的關係。

撒慕爾敘述是如此充滿了神學的解釋，以致我們現在很難肯定這個歷史人物的歷史事實。他被寫成是一位在軍事方面（撒上 11:11）和司法方面（7:15-17）的判官，也是一位先見者（9:11,19），是受祝聖的司祭（7:10; 13:8-15），是天主的人（9:3-10），是先知治理勝於君王治理的範例（13:8-15; 15:1-31）。他最後這一項才能，從他一篇比後來的先知出色的訓言中表露無遺（撒上 15:22-23; 參閱歐 6:6）。另一個複雜的問題是，撒上 1-3 章的誕生故事，清楚顯示，他是獻給天主作為獻身者的，這點從谷木蘭的殘卷中也得到證實（4QSam^a）：「我要把他獻作一位獻身者，終生不渝」，與撒上 1:22 節類似。不過，希伯來文的讀者會注意到，按語源學，是撒烏耳而不是撒慕爾的名字意指獻身者（1:20,28），而且，撒烏耳狂熱和暴力地參與以色列的聖戰，這正是獻身者的精神。因此，我們認為一個普遍的、原是撒烏耳的誕生故事，轉用在撒慕爾身上，並把它與先知的任命合併起來。在申命紀的歷史學者來說，這是王朝時代，先知職歷史的開端。

撒上描述撒烏耳和撒慕爾時，還有另一個顯示撒慕爾身分的暗示。達味被撒烏耳追捕時，在辣瑪，受到一群由撒慕爾領導下出神說妙語的先知掩護（撒上 19:18-24）。

當撒烏耳派去逮捕達味的差役，受那群先知的感染，也出神說起妙語來後，撒烏耳親自趕去，也受了同樣的感染，結果，他脫去衣服，一天一夜赤裸裸地躺在地上。根據這個傳統，撒慕爾是一個出神說妙語的團體的領袖或「父親」，頗有後世回教禁慾派苦修團體之長的風範。另一個傳統記述，撒慕爾委任撒烏耳為軍事首領（撒上 9:1-10:16），告訴他在路上，會遇見一群敲鼓彈琴和出神說妙語的先知，而他也會受感染而出神說起妙語來。因為這個出神和狂熱的團體，積極參與戰事，又因為這些「先知」（*nēbī'im*）按記錄是負責委任或為領袖和君王傅油的人（民 4:6-9；列上 11:29-40；16:2；列下 9:4-10），這兩個傳統不一定是互相排斥。但是，仔細閱讀撒上 9-10 章尋找失驢的故事，我們會發現它原來是一個無名的「天主之人」的故事，或是一位機敏者，在編輯的最後階段，編者才把他與冊立君王的撒慕爾重疊起來。²⁰ 這一類的先見者和以撒慕爾為首的出神說妙語的苦修者是不同的，但撒慕爾似乎都不是這兩類的稱職者。

在這階段常見的失神或精神分裂的情況，通常都認為是源於上主的神（例如，撒上 10:6,10；19:20,23；列上 22:21-23）。在這些敘述中，無論 *rūah*（神、風、氣）的原始、不可思議、魔術的涵意是甚麼，它總是被視為源於上主的強力，推動受啓發的人，向著某一項行動的目標奮進。在撒烏耳的事例，不只一次提到他與出神說妙語的團

²⁰ 撒上 9:1-10 只提及一位「天主的人」，這個詞在這段敘述中只在此出現，敘述其餘的部分只提及一位先見者(*seer, rō'eh*)，並把他與撒慕爾相混。在第 9 節的辭語解釋，和自然相隨的 11 節，都表示撒慕爾的身分是先知(*nābī'*)。

體有關（撒上 10:11; 18:10; 19:24），這足以說明，先知職常脫不了的曖昧性。因為在此我們見到的是一個，在心理上可說是傾向於「不由自主」的人，看他衝動地召集部族出征（撒上 11:6-7），看他失控地向他不喜歡的人投槍（18:10-11; 19:9-10），看他前去受命為一族之長途中，忽然間被先知團體所感染的情況，我們都可以說他「成了另一個人」了（撒上 10:5-6）。這一類暴力的行為，在我們的文化中，很容易被斷症為躁狂抑鬱症或精神分裂症，甚至在古代以色列，這也可以被視為一種病態或瘋狂（見，例如列下 9:11; 歐 9:7; 耶 29:26）。換言之，這類異常的行為，很容易有多種不同的解釋。因為先知職不能沒有某種程度的社會認可，否則就不能發揮它的功能，所以必須有來自社會的「辨別神類」，或由先知自己顯示的可資識別的徵兆。

儘管以色列的發源是不明朗和有不少疑點，但一般都同意，作為一個國家，以色列飽受戰爭嚴酷的考驗。正如委耳豪森的說法，戰爭是國家的搖籃。撒慕爾和他那些先知團體，都涉及以色列與培肋舍特人零星的戰爭之中。撒烏耳與那些出神說妙語的先知有聯繫，這點前面已提過了。有意義的是，他作為一僅談有神靈的軍閥，他的事業是在一次與一羣出神說妙語的先知（*hebel n'bi'im*），盛大的接觸開始的，地點就在有一隊培肋舍特軍團防守的小鎮附近。²¹ 從接著的敘述中，我們知道，他在政治上的失敗，

²¹ 「你應見機行事」（撒上 10:7）這一句話，特別是從撒慕爾先前對撒烏耳的任命來看(10:1)，含有深刻的軍事侵略的意味。他的第一次軍事侵略是對抗阿孟人而不是培肋舍特人(11:1-11)。不過，這也可能是指在撒烏耳在基貝亞攻擊培肋舍特軍團(或謀殺一個培肋舍特軍官)(見 13:3-4, 參閱 10:5,10)，並在

也是因為計算錯誤，失去先知的支持（撒下 13:8-15; 15:1-35; 28:6）。

隨著達味建立了一個猶大王朝，以職業的軍隊，取代臨時徵召的部族隊伍；以複雜的國家系統，取代部族的結構之後，²² 先知職這些較古老的形式，必然要改變。撒羅滿死後，北方和中部部族的脫離，雖然南國的傳統不認同他們的獨立，但事實上他們是對這些革新的反抗，和重新肯定古老的模式。因此，出神說妙語的戰爭先知職，在北國繼續興盛，而在猶大，至少在八世紀，亞述復興對它的存在構成威脅以前，見不到這種先知職盛行。

不過，在統一的猶大王國之內，我們發現一種宮廷的先知職，在某些方面，與我們前面討論過的瑪黎先知職類似。從聖經，我們知道，達味想在耶路撒冷建一座聖殿給上主，於是向他的宮廷先知納堂求教，納堂最初贊同，但一個晚上得到神視之後就阻止他建聖殿了（撒下 7:4-17）。這個神諭最初的形式是保守的，對於客納罕的崇拜地點非常厭惡，毫無保留地反對建造聖殿。不過，在下一個朝代，編者加上一個條件：他（撒羅滿）要為我的名建立殿宇（7:13），很明顯，這是確認聖殿已經建造了這個事實。神諭的論點是利用「房屋」（*bayit*）這個希伯來字的雙重意義表達，因為這個字也可以指「殿宇」或「王朝」：達

出征之前，受到上主的神附身的事件，這個敘述和 11:6-7 所記的那個傳統類似，在那一次，撒烏耳在神附身後命人把一對牛殺了割成塊，分給所有以色列人吃。

²² 毫無疑問，聖經傳統誇大了統一王國的成就，這從考古學的記錄上可見到，不過，我們也可以追查一些開國時期的制度（例如：文官制度、稅制、強迫勞工等）。

味不會爲我建造一座房屋（殿宇）；我要爲他建造一座房屋（王朝）。因此，是納堂爲達味和巴特舍巴生的兒子，他的承繼人（撒羅滿）命名（撒下 12:25），同時，我們發現，在驅逐對王位有野心的阿多尼雅事件上，他在宮廷內對巴特舍巴的影響力不小（列上 1）。另一位宮廷先知加得，他在達味登極以前（撒上 22:3-5）已經爲他服務了，在他爲王後，繼續在一些大事，例如在將來聖殿的選址上，對他仍然有影響力（撒下 24:18-19；編上 22:1）。其餘有關王朝永固，王業昌盛等先知神諭（撒下 3:9-10； 5:2； 創 49:8-12； 戶 24:15-19），可能也是由宮廷內，在君王身邊的宮廷先知們發出來的。

7. 北國的先知職：厄里亞和厄里叟

E. **Ben Zvi**, "Prophets and Prophecy in the Compositional and Redactional Notes in 1 and 2 Kings," *ZAW* 105 (1993): 331–51; R. A. **Carlson**, "Elie à l'Horeb," *VT* 19 (1969): 416–39; R. P. **Carroll**, "The Elijah-Elisha Sagas," *VT* 19 (1969): 400–15; R. B. **Coote**, ed., *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective*, Atlanta: Scholars Press, 1992; F. M. **Cross**, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973, 223–29; W. **Dietrich**, *David, Saul und die Propheten*, Stuttgart: Kohlhammer, 1992; G. **Fohrer**, *Elia*, Zurich: Zwingli Verlag, 1968²; F. S. **Frick**, "Rechabites," *IDBS*, 726–28; A. J. **Hauser** and R. **Gregory**, *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis*, Sheffield: Almond Press, 1990; J. H. **Hayes** and J. **Maxwell Miller**, eds., *Israelite and Judaeon History*, 381–414; A. **Jepsen**, "Elia und das Gottesurteil," in H. Goedicke, ed., *Near Eastern Studies in Honor of W. F. Albright*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1971, 291–306; B. O. **Long**, "2 Kings 3 and Genres of Prophetic Narrative," *VT* 23 (1973): 337–48; S. L. **McKenzie**, "The Prophetic History and the Redaction of Kings," *HAR* 9 (1985): 203–20; J. M. **Miller**, "The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars," *JBL* 85 (1966): 441–54; "The Fall of the House of Ahab," *VT* 17 (1967): 307–24; M. **Pope**, "Rechabites," *IDB* 4, (1962): 14–16; A. **Rofé**, *The Prophetic Stories*, Jerusalem: Magnes Press, 1988; H. H. **Rowley**, "Elijah on Mount Carmel," *BJRL* 43 (1960–61): 190–219 (= *Men of God*, London: Thomas Nelson & Sons, 1963, 37–65); H.-C. **Schmitt**, *Elisa*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1972; "Prophetie und Tradition: Beobachtungen zur Frühgeschichte des israelitischen Nabitums," *ZTK* 74 (1977) 255–72; H. **Seebass**, "Elia und Ahab auf dem Karmel," *ZTK* 70 (1973): 121–36; "Der Fall Naboth in 1 Reg 21," *VT* 24 (1974): 474–88; "Tradition und Interpretation bei Jehu ben Chanania und Ahia von Silo," *VT* 25 (1975): 175–90; R. **Smend**, "Das Wort Jahwes an Elia," *VT* 25 (1975): 525–43; O. H. **Steck**, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968; R. **de Vaux**, "The Prophets of Baal on Mount Carmel," *The Bible and the Ancient Near East*, Garden City: Doubleday, 1971, 238–51; S. J. **De Vries**, *Prophet against Prophet*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978; R. R. **Wilson**, "Early Israelite Prophecy," *Int* 32 (1978): 3–16; E. **Würthwein**, "Zur Komposition von 1 Reg 22:1–38," *Das Ferne und Nahe Wort*, Berlin: Töpelmann, 1967, 245–54; "Elijah at Horeb: Reflections on 1 Kings 19:9–18," in J. Durham and J. R. Porter, eds., *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of Gwynne Henton Davies*, London: SCM Press, 1970, 152–66; "Die Erzählung vom Gottesmann aus Juda in Bethel," in H. Gese and H. P. Rüger, eds., *Wort und Geschichte: Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag*, Kevelaer: Batzon & Bercker, 1973.

從撒羅滿死後至撒瑪黎雅陷於亞述人手中之間的兩個世紀，歷史中的先知職和先知，完全是屬於北國的。其中一個原因，可能是歷史家希望把撒瑪黎雅的命運，用作猶大的教訓：如果你們也像他們那樣，忽略你們的先知，你們也要遭受和他們同樣的命運（列下 17:7-18）。另一個解釋是，神恩的領導在北國仍然很活躍，成爲抗衡世襲的王權的力量，使參與公共事務的先知，有更大的活動空間。因此，在這兩個世紀內，他們在振興或廢除領袖或王朝的事務上，起了很大的作用，這是一點也不奇怪的。

首先讓我扼要地交代這個時期的政治情況。達味一手促成的頗不自然的部族和區域團結，只維持到他的繼承人：撒羅滿。達味對北方和中部部族的領導權，是基於他自己和他們的長老的協議或盟約（撒下 5:1-3）。除了一些反抗和零星的否認這協議的企圖，例如：本雅明人彼革黎的兒子舍巴的叛亂（撒下 20）之外，盟約並沒有在他的朝代失落，並肯定曾在撒羅滿登極時履新。撒羅滿死後，他的繼承人勒哈貝罕去了舍根，若瑟部族的聖所，按例更新了盟約。但是，到了現在，部族的領袖再也不滿意只是形式上的批准，他們要求定下一些明確的條件，可是勒哈貝罕卻很不智地斷然拒絕（列上 12:1-15）。結果是撒羅滿的一名官員雅洛貝罕，即位爲另一個分裂的國家之首。其實對撒羅滿的反叛，是部族分離的傳統模式，反抗革新的世襲的王權。達味的王朝，只有一段很短暫的干擾，卻在猶大一直維持了超過三世紀，反觀北國，卻不斷地經歷著朝代的興衰（屬於九個不同的家族），就像近年的拉丁美洲國家一樣，國家的主權，落在軍人手上。在這種情況之下，古

代的戰爭先知職，繼續非常活躍。可是在猶大卻不同，先知職經歷了「非軍事化」的淨化，不得不採取了不同的方向和形式。

記述厄弗辣因人乃巴特的兒子雅洛貝罕，獲取政權的事件中，史家把這項重任，歸於史羅的一位先知阿希雅身上。他按照撒慕爾的先例，委任雅洛貝罕為十個部族的君王（列上 11:29-39）。雅洛貝罕得到先知的支持，可能也包括猶大的先知（12:22-24），但是不久，他就被阿希雅判罪，先知也預測王生病的兒子將死亡（14:1-18），最後，這項預言也證實了（15:29）。在「天主的人」舍瑪雅的擺平之後，原先的模式又恢復了，哈納尼的兒子耶胡先知也一樣，最先支持同樣短暫的巴厄沙王朝，後又判他的罪（16:1-4,7,12-13），最後也交代了這些預言的實現（16:12）。厄里亞、厄里叟和米加雅（列上 22）以不同的方式和不同的程度，與敖默黎家族對抗。他們預言敖默黎王朝的沒落，並參與約沙法特的兒子耶胡的政變，直接促成他們家族的滅亡（列上 20:33-43; 21:19,21-24; 22:28; 列下 1:6; 9:1-10）。亞毛斯和歐瑟亞持續這個先知參與政治的傳統，判耶胡王朝的罪，預言它的沒落（亞 7:9,11; 歐 1:4-5）。有不少跡象顯示，申命紀的歷史學者曾經在這些報導上，作了不少編輯的工夫，例如：擴大先知的預言而包括北國的滅亡，並強調先知反對貝特耳和丹的祭祀的立場。不過，先知們似乎在北國的政治權力上，扮演一個重要，或者曖昧的經理人的角色。

在軍事統領敖默黎的政變成功後（公元前 876 年），開啓了半世紀以來，首次見到的相當平穩的時代。敖默黎

第一個行動是在撒瑪黎雅尋找一個新地點作為新都，雖然在基布亞山（Mount Gilboa）腳的依次勒耳城仍然是王宮的所在地。敖默黎家族與猶大保持良好的關係，這使他們可以積極向北和向東發展，在商業上與富裕的腓尼基城市密切聯繫。為了鞏固這些關係，敖默黎安排自己的兒子阿哈布和依則貝耳，漆冬王厄特巴耳的女兒結婚。如果她不是漆冬神祇巴耳的狂熱信徒，這樣的「政治婚姻」根本不值得一提。她利用自己有利的地位，在她丈夫和他們的兩個兒子，阿彼蘭和色古布統治期間，大力推行巴耳的崇拜。她的影響力甚至散佈至猶大，她的女兒阿塔里雅在猶大發動宮廷政變，在她統治的五年期間，推行新的政治和宗教政策，受到耶路撒冷聖殿的司祭大力反抗。

歷史家的派系觀念，使我們很難對阿哈布統治（公元前 869-850）以色列期間的宗教實況，找到一幅正確的圖畫。他為他的子女取了與雅威有聯繫名字，聲稱支持上主的先知（列上 22:5-12），同時，至少在初期顯示尊重以色列本土的風俗（21:1-4）。然而，聖經記載，他在撒瑪黎雅為漆冬的巴耳和他的配偶阿舍辣建造廟宇，裏面住了一群神智恍惚，從事狂熱的宗教活動的男女。根據史家的報導，當然不乏誇大之處，他的妻子有權大肆迫害先知和摧毀雅威的祭壇（列上 18:4,22,30; 19:10,14）。即使是王室的總管家也只能暗中救助雅威的先知（18:3-4）。

申命紀歷史家也記述了貝特耳和丹，供奉了金牛作為祭祀的對象，意味著捨棄雅威的崇拜（列上 12:28-30；參閱出 32:1-6）；但似乎那牛像，是用來代表雅威或當作座基。到了阿哈布時代，王國大部分的人民，都適應了古

「客納罕－腓尼基」神祇。在撒瑪黎雅挖掘出土，從公元前九世紀末或八世紀初的陶片上所見的私人名字，其中有十一個名字包含 YW（雅威的縮寫）的成分，有八個是含有巴耳成分。²³ 大約同時期，在昆堤列（Kuntillet）出土的一個貯物瓶上刻著：「亞祖在乃革夫（Negev）說：『我以撒瑪黎雅的雅威和他的阿舍辣之名祝福你』」，阿舍辣或指女神本身或指她的像。²⁴ 這些和類似的資料顯示，那時在北國大部分人民在信仰和宗教實踐上，都沒有甚麼衝突。但在依則貝耳這個特殊的人物出現後，似乎就帶來了巴耳和雅威信奉者在各方面的激烈衝突。有關厄里亞的故事，是應該在這個背景下閱讀和理解的。

突然把厄里亞引進王國的歷史中（列上 17:1），表示史家從流行的聖人行實資料中，引述有關這位威風的人物的故事和傳說。偶然提到：「猶大境內的貝爾舍巴」（19:3），也暗示這大部分的資料，可能在北國滅亡之前寫下的。史家只是在必要之處，加上註言，以使這些先知傳說，適合他自己的觀點和目的。²⁵ 因此，強調厄里亞作為盟約中間人的職務，而根據申命紀有關假先知的法律，巴耳的先知在加爾默耳山上被處死（申 18:20）。

²³ 有關撒瑪黎雅的陶片，見 J.C.L.Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, 1:5-20, 71-83; A.Lemaire, *Inscriptions Hébraïques*, vol.1, *Les Ostraca* (Paris: Editions du Cerf, 1977), 23-81, 245-50.

²⁴ On the Kuntillet 'Ajrud graffiti see Z.Meshel in *ABD*, 4:103-9.

²⁵ 見：列上 18:18,31-32,36-37; 21:20-26; 22:37-53; 列下 1:17-18。

和《*Legenda Sanctorum*》一書一樣，大部分有關厄里亞的資料，都屬於聖人行實一類的，因此可以和亞達納的安當隱修士行實，經師傳統中有關加里肋亞人、行奇蹟者、多撒之子漢尼亞的事蹟，或由斐洛達都所寫的畢達哥拉斯的聖人泰納的阿波羅傳記等著作比較。在此也可見到某些共同的題材出現：聖人得到小鳥送食物給他（列上 17:2-7）或天使的救助（19:5-8），他可控制氣候（17:1），增加食物（17:8-16）復活死者（17:17-24），浮於空中（18:12；列下 2:1-12,16），和超自然的忍耐（列下 18:26-36；19:7）。這都是傳奇的本質，但從這些傳奇，我們也可感受到，在那個遠古的年代，人對危險的精神威力和力量，留下了深刻的印象。

敘述一開始是厄里亞藉著咒語宣佈旱災，然後在阿哈布的追殺下逃難。因為他的行動，是以一個主要的宗教問題為中心，即控制雨水，因此也間接控制了人生和經濟的興衰，和帶來一個政治危機，因為旱災難容易引起人們挑戰當權者的合法性（例如達味統治初期的三年旱災，參閱撒下 21:1-14）。他的結局，加上加爾默耳山的對抗（列上 18:20-40），經過相當大的修訂工夫。那場地，至少在公元前二千年間是個主要的崇拜中心，隨著以色列和腓尼基城市訂立的條約而有所改變。無論如何，上主祭壇的毀壞和重建（列上 18:30）顯示有對於該地擁有權的爭執，因為建立祭壇，正是終止土地擁有權的爭執的傳統做法。申命紀的歷史學者把這段插曲，擴大成一個圍繞著一座由十二塊石建成的祭壇而聚集的盛大以色列聚會。這個聚會也成了對腓尼基神祇的譏諷，厄里亞嚴肅的祈禱，與狂熱和狂喜

的巴耳先知們的又跳又叫和自我傷害，形成強烈的對比。²⁶ 插曲最後以更多的流血而結束，最後，當然是三年乾旱以後的第一場雨水。

從厄里亞全面的勝利，我們很奇怪，他竟要逃命到猶大境內，走了四十晝夜，來到天主的聖山曷勒布山（列上 19:1-18）。這個出乎人意料之外的結局，可能是一些原始的獨立敘述的編排，也可能暗示，厄里亞的勝利不是史家要我們相信的那樣圓滿。巴耳的先知，其實還繼續蓬勃發展（列下 10:19），要到耶胡為王後才消滅巴耳的崇拜，那次，在他奪取了政權之後不久（約於公元前 845），在一次突然的流血事件中，他一舉殺死了所有的巴耳先知。也可能曷勒布之行，本來是厄里亞任命的召叫，而有關旱災結束的敘述，是源於一個不同的源流，把兩個故事編在一起，是爲了要收到更富戲劇性的效果。

以編輯手法，擴大曷勒布插曲（列上 19:9-18）——這個問題我們現在不能討論——爲釋經者帶來了嚴重的困難。例如「輕微細弱的聲音」（NRSV:「絕對寧靜的聲音」；NEB:「低沉的喃喃之聲」），如何與將導致流血和毀滅的任命，包括任命厄里亞去作特許殺手。有些學者認爲：*qôl d^emāmā daqqâ*（19:12，更微弱的聲音？）是指昏昏欲睡的精神恍惚，這正好與狂亂的神魂超拔相反。²⁷ 其他的人則從神顯（列上 19:11-13a）來解釋，認爲加插這一段，目的是要和西乃山的主要神顯（出 19:16-19）相對，這是

²⁶ 認爲當時的譏諷，是針對那些腓尼基先知的學者及著作有：R.de Vaux, *Les Livres des Rois* (Paris: Editions du Cerf, 1958), 13-16; *The Bible and the Ancient Near East*, 238-51.

²⁷ 見：J.Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 49.

間接的啓示，是向著先知的心靈之耳發出的。²⁸ 如果這段是加插的，又如果用括號把它括起來，我們會發現，厄里亞是在講述一件叛教的事件，而雅威的回應是下令毀滅，透過大馬士革王哈匝耳，和宗教狂熱的軍官耶胡，毀滅不忠心的以色列人，他們和厄里亞，都受厄里亞的傅油。只有七千遺民生存，作為這個新的忠心團體的核心。至此為止，我們基本上已討論過，公元前八和七世紀的偉大先知的訊息。

其他有關厄里亞的傳統，把他置於與敖默黎王朝對抗的位置，就好像撒慕爾和撒烏耳的對抗一樣。阿哈布企圖強迫葡萄園的主人，把位於依次勒耳，在他的宮殿旁的葡萄園賣給他，園主不肯，還以上主不准他出賣祖先的產業為理由（列上 21:1-19）。雖然不悅，但阿哈布也不致於使用高壓或狡猾的手段，逼園主就範。但是依則貝耳卻不然，她收買了兩個流氓，控告葡萄園主納波特犯了辱罵天主和君王的大罪，結果，他被處死而他的產業被充公。厄里亞指控了阿哈布的罪，並預言他的王朝將會滅亡（列下 10:10,17）。阿哈布的繼承人，他的兒子阿哈齊雅也受厄里亞的判罪，因為他在宮中跌倒，反而向外邦的神祇求救。他的死被解作是先知詛咒的結果（列下 1:2-17）。

以上這三個傳統，在歷史、宗教和倫理的價值上都不同，似乎都給人一個印象，這個人忽然間冒出來，同時，經過一件翻天覆地的大事後，被用馬拉的火車接到天上去了。我們有一個印象是這是一個獨行俠。不過，這個印象也可能是誤導的。因為他和他的弟子厄里亞都被人尊稱為：

²⁸ 見：E. Würthwein, *Proclamation and Presence*, 152-66.

父（列下 2:12; 13:14），這個稱號意味著他是先知小團體的領袖，同時在他神祕地被接升天之前不久，他還去看過他們（列下 2:2-12）。在這一點上，他和撒慕爾相似，後者也領導辣瑪的一個講神妙話的小團體（撒上 19:18-24），這項功能也超越於小團體之外，干預政治和軍事。

現在讓我們來看看這些先知小團體，即所謂「先知弟子」，或「先知們」（*n^ebî'im*）的生活方式。他們是屬於低社會經濟階層。就和我們現在的一些外圍組織一樣，他們以獨特的服裝表示他們抗拒主流的都市文化（參閱列下 1:8），以簡單的食物和離群的行動，遠離適意的城市生活。在這方面，他們是可以和獻身者及禁酒者比較，甚至與他們有聯繫，尤其是他們都狂熱地獻身於宗教戰爭。獻身者禁酒和留長頭髮（民 13-16）。²⁹ 由約納達布領導的禁酒者，支持耶胡的政變和後來所行的清洗異己分子，他們住在帳幕裏也不耕種，遠離一切酒精飲品。³⁰ 這些「始祖」告訴我們，先知職不但包括宣講的任務，同時也包括某種生活方式，這是以戲劇化的方式，反對社會上某些已成的事實。³¹

²⁹ 除了三松的英雄故事(民 13-16)和較後的載於戶 6:1-21 上的規則之外，我們對於獻身者的組織，所知不多。如果在民 5:2(德波辣之凱歌)中的 *p^erâ'ôt* 是指長的髮束(參閱戶 6:5)，那麼這一段也可算作間接提到獻身者的經文。

³⁰ 耶 35 章記述這些禁酒者忠於他們傳統的事，似乎與另一種說法：他們是金屬製造工匠，並組成一個互助會的情況，不太調和。後者見：F.S.Frick, "Rechab, Rechabite," *ABD*, 5:630-32.

³¹ 附加地說，早期的這些先知公社，可以為後來在第二聖殿時期，那些自認先知傳統承繼人的小教派，提供一個模式，這也有助於解釋，初期教會存在較多狂熱元素的原因。一個先知團體所保存的最初的神恩，一直在教會整個歷史內湧現，有時以陌生的、令人迷惑的、以厄里亞和厄里叟為楷模的「始祖」們的形式出現。

這時期的先知職主要的特色，是它與宗教聖戰的密切關係。在以色列和敘利亞作戰期間，厄里叟看見，也令他的弟子見到，滿山遍野都是戰馬和火馬車（列下 6:17）。當他躺在床上快死時，以色列王耶曷阿士來看他，傷心地哭著說：「我父，我父！以色列的戰車，以色列的駿馬！」（13:14）這正是厄里叟在他的師父厄里亞離開他時，他自己所說的話（2:11-12）。有一首古詩也這樣描寫上主：「乘戰車從雲中走過」（詠 68:5, *rōkēb ba^arāpôt*，修訂本），在烏加黎特文件中，這是一個冠於巴耳的名號。天上的戰士、戰車之主（參閱詠 68:18）等稱號的寓意，與「萬軍的上主」的名號協調，這個稱號在以民與培肋舍特人作戰時首次出現。因為「禁酒者」這個專稱，與戰車和駕車者有關聯，它可以解作：「戰車之神的獻身者」（參閱敘利亞的神：*Rakkab-el* or *Rakkub-el*），可能禁酒者與厄里亞和厄里叟的關係，比表面看來更密切。禁酒者之首約納特布被稱為：「父」（耶 35:6），這三個人都是狂熱的敬畏上主，投身於推翻巴耳崇拜的人。

在公元前九世紀活躍的先知人物，可能還有不少，但（厄里亞和厄里叟除外）我們現在知道名字的一位是：依默拉的兒子米加雅。他與由未列名的以色列王請回來的占卜者的對抗（列上 22:1-36），是先知與先知之間衝突的典型例子。兩個王國的君王都同意聯手出征，但這樣的事件，通常都認為應該先徵求先知的支持。在一個猶太編者手中，必定是猶大君王先提出徵求上主的旨意，然後對大批撒瑪黎雅宮廷先知的熱烈支持，表示不滿意。在漆德克雅的指示下，這群宮廷的先知，在撒瑪黎雅城門的廣場上，

在兩位君王面前，上演了一場狂熱的先知鬥法的表演——使人想起那些活力集會——漆德克雅自己帶了自製的鐵角，演出先知預言的勝利，並即場講了一個神諭，用了典型的公式：「上主這樣說」作為開場白。米加雅也預見出戰的勝利，不過，他接著說出兩個神視。第一個他見到沒有領袖的以色列人散佈在山上，第二個是他在天上，見到上主坐在寶座上，萬軍侍立在祂左右。在上主的要求下，其中一位侍從，簡單地稱為：「神」自動獻計，在王的先知口中做發虛言的神，唆使以色列王出征；事情一如他所言地發生了。

這件事，對於我們理解較後期君王如何處理有問題的預言，有特別的意義。主要的問題是，怎樣解決先知們各自宣稱自己的訊息是來自上主的問題？怎樣分辨正確和虛假的先知訊息？這個考驗，使兩種不同類型的先知職並列。從神學上說，只有獲准在天主面前出現的，才算是真先知。但因為這種說法是不能證實的，還需要其他的準則。只是高呼天主的聖名，使用慣用的字句和稱呼是不夠的，漆德克雅不也是這樣嗎？這也暗示，雖然不明言，神視和理性的言論，比狂熱的行為，和宮廷先知的近於魔術的行為，是更正確的表達方式。預測也是一個重要的診斷因素，尤其是在這些預測作了不久之後，可否兌現（即可證明是真或是假），實在是一個關鍵。還有一點，證明的任務，落在要一再證明自己的一方，而不是在他的訊息與聽眾期望相反的一方。我們以下會見到，這個分辨的問題，這個先知職的弱點，如何在王國的末期趨於白熱化。

在先知團體中流行的父子的喻象，其實是出自厄里亞

把自己的兩份精神，給了厄里叟（列下 2:9-10），因為按法律，長子可憑他的長子身分，分得兩份產業（申 21:17）。厄里叟除了受召為厄里亞的門徒之外，他還被委任，承繼厄里亞，作先知團的領袖，這個職位，是由在他們面前發生的奇蹟，加以確實的（列下 2:13-14,等）。厄里叟是受召，成為神恩承繼者的範例，因為這也是委任七十位長老（戶 11），和由若蘇厄承繼梅瑟（戶 27:15-23; 申 34:9）背後的思想。這也成了初期教會門徒職的模式。³²

厄里叟敘述的傳統，有一個長而複雜的歷史，它與厄里亞傳統的重疊，帶來的問題更大。例如有些厄里叟的奇蹟，歸入厄里亞的名下，厄里叟在撒瑪黎雅和大馬士革所煽動的革命，置於一個有名望的人名下（列上 19:15-16），可以增加它的合法性。生於約但河谷阿貝耳默曷拉的厄里叟，他與那些神魂超拔者的團體的關係，比厄里亞與他們的更明顯。他在各方面都是一個較「原始和粗獷」的人物，採用這類人物慣用的有破壞力的方法做事。是他派一個先知代表，去發動耶胡的革命和以色列史無前例的大屠殺。這次的革命，後來被亞毛斯和歐瑟亞所判罪。他死前曾督促以王向敘利亞發動另一次攻擊，並因為以王達不到他所要求的，貫徹始終的程度而大發雷霆（列下 13:14-19）。

除了描寫厄里叟涉及敘利亞的戰爭之外，有關他的傳統也集中於他的奇蹟活動，在他的神恩奇蹟的功能上，著

³² 例如路 9:57-62 和宗 1:6-11，描述追隨耶穌和賜予聖神的情節，都是參照厄里亞敘述而寫的，也用了七十賢士本有關「天國」的用詞。門徒應該賦有大能和能夠行奇蹟，使人想起厄里亞的奇蹟外衣。敘述也強調，他們看著耶穌被提升上天，就如厄里叟必須看著他的師父被提升天一樣，這樣他們才可以接受聖神。

墨不少。敘述的核心就是記錄一系列，他藉受召時領受的異能而行的奇蹟。其中有些是治病和使人復活（列下 4:8-37; 5:1-19），其中一個更是憑觸及他的骨骸而復活的（13:20-21）。其他的奇蹟，例如控制自然力（2:14,19-22; 4:38-41; 6:1-7），包括奇蹟地大量增加食物（4:1-7,42-44）。此外還有現代人會稱為超感覺和千里眼之類的奇蹟（6:8-10,12,17）。最後還有我們在偽福音所見的所謂刑罰奇蹟（2:23-25; 6:18）。與歸於其他聖人，包括耶穌，名下的奇蹟比較，我們可以見到一些共同的結構特色和類型，這是理解奇蹟的功能和意義的線索。但是，如果以此為研究的主線，這就不免本末倒置了。

厄里叟死於公元前八世紀初，在耶曷阿士統治其間（約於公元前 801-786）。雅洛貝罕二世，承繼了耶曷阿士的王位，帶領以色列，進入政治成功和經濟繁榮的高峰。亞毛斯出生時可能厄里叟仍然在世，他曾大力攻擊厄里叟所支持的雅洛貝罕二世，最後第二位以色列君王，在以色列的先知運動歷史中，他可說是開創了一個重要的新階段。不過，現在我們要暫時中斷這個故事，在下一部分繼續。

第三章

亞述擴展的時期

8. 國際情況

P. R. **Ackroyd**, "The Biblical Interpretation of the Reigns of Ahaz and Hezekiah," in W. Boyd Barrick and J. R. Spencer, eds., *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström*, Sheffield: JSOT Press, 1984, 247–59; R. **Albertz**, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. 1, Louisville: Westminster/John Knox, 1994, 156–86; B. **Albrektson**, "Prophecy and Politics in the Old Testament," in H. Biezais, ed., *The Myth of the State*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1972, 45–56; *ANET*, 282–301 (Assyrian royal annals); 532–41 (Assyrian vassal treaties); B. S. **Childs**, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1967; R. E. **Clements**, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, Sheffield: JSOT Press, 1980; M. **Cogan**, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974; J. A. **Dearman**, *Religion and Culture in Ancient Israel*, Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992, 51–99; H. **Donner**, "The Beginning of the Assyrian Period of the History of Israel and Judah," in J. H. Hayes and J. M. Miller, eds., *Israelite and Judaeon History*, 415–34; N. K. **Gottwald**, *All the Kingdoms of the Earth*, New York: Harper & Row, 1964, 93–217; S. **Herrmann**, *A History of Israel in Old Testament Times*, Philadelphia: Fortress Press, 1975, 243–62; D. W. **Jamieson-Drake**, *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-anthropological Approach*, Sheffield: Almond Press, 1991; A. **Mazar**, *Archaeology of the Land of the Bible 10,000–586 B.C.E.*, New York & London: Doubleday, 1990, 403–62; W. **McKane**, "Prophet and Institution," *ZAW* 94 (1962): 251–66; J. W. **McKay**, *Religion in Judah under the Assyrians*, Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1973; J. Maxwell **Miller** and J. H. **Hayes**, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia: Westminster, 1986, 250–415; S. **Parpola** and K. **Watanabe**, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, Helsinki: Helsinki University Press, 1988; H. **Spieckermann**, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

上一章所涉及的時期是公元前九世紀，以色列和猶大兩個王國所牽涉的國際事件，大部分只限於在「敘利亞—巴勒斯坦」走廊，國力相當的國家之間發生的，在這些國家之中，最強大的，莫過於大馬士革。亞述在阿叔納斯耳

帕二世（Ashurnasirpal II, 884-859）和沙耳瑪乃色三世（Shalmaneser III, 858-824）在位其間，開始衝擊這個地區，但他們向前伸展的行動，受到罕有的阿蘭國家聯盟，包括以色列的阻撓。這是在奧倫德斯（Orontes, 853）發生的卡爾卡爾（Karkar）戰役。但是隨著公元前 745 年，提革拉特丕肋色爾三世（Tiglath-pileser III）篡位後，亞述帝國近一世紀的擴展，結果征服了這些西方國家，甚至有一個時期還佔領了埃及。這個亞述帝國擴展的時期，為以色列和猶大，製造了一個全新的局面，這必然會為兩國的宗教信仰和實踐，留下深遠的影響。這是世界大帝國（亞述、巴比倫、波斯、馬其頓、羅馬）迭興的先兆，他們的政策，是猶太人福禍之所賴；他們的興衰，卻成了默示文學作者予人印象深刻的象徵描述的素材。¹

在傳統上把先知職分為「始祖」和「古典」兩種，可以造成相當嚴重的誤解。當然最明顯的不同是，在文學的層面上，我們有一部亞毛斯書，但我們沒有厄里亞書；不過重點主要是在先知的言論上，其次才是先知的生平或聖徒傳的資料。可能這是因為亞述的威脅，先是預測，不久就經驗到了，這無形中促使他們，集中和迫切地反省兩個王國的宗教情況，提起保存那些受啟發的人們所講的那些威嚇和預言的興趣，尤其是那些經時間證實了的。匯編在亞述時期講的神諭（無可否認，這會是相當不同類型的），也可能對以色列和猶大的宗教活動，造成影響。

韋伯認為以色列的先知主要的關注，是在以國的外國

¹ N.Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth*, 94, 作者在此書中甚至稱提革拉特丕肋色爾王為「以色列末世之父」。

政策上，如果他的觀點是對的話，我們首要的工作，至少應該熟悉，這個時期在近東所發生的事件或所推行的運動。因此我們扼要的探討，要從公元前八世紀的初期開始，一直到公元前 587/586 年，耶路撒冷陷於巴比倫之手為止。

亞述經過九世紀一個短期的蓬勃發展之後，經驗了一個時期的滑落。在這期間，那些「敘利亞－巴勒斯坦」國家，可以不受干擾地實施他們自己的政策。因此，耶胡在公元前 841 年建立的政權，很明顯，背後有亞述的支持，在雅洛貝罕二世間期（786-746），可以鞏固自己，達到很高水平的政治成功和經濟發展。在猶大烏齊雅（783-742）長時期的統治下的情況也類似。² 雅洛貝罕二世的承繼人，他的兒子則加黎雅即位後不到一年即被謀殺，他與提革拉特丕肋色爾同期登極，他的被殺，可能與亞述王有關。因此耶胡的王朝，維持了一世紀，就以暴亂而結束，而北國接著就陷於一個混亂的時期（745-722）。在這期間，有五位君王即位，其中三位被謀殺，而最後一位，或是被亞述殺死或被充軍。

提革拉特丕肋色爾三世即位，是帝國積極擴展大計的第一頁。亞述的成功建基於一支有高度組織的常備軍，他們不像其他小國的軍隊，在收割時期要回家收割。亞述人在文學和藝術上沒有甚麼貢獻。正如一位學者所說，不免有點誇張，他們的文獻留下極艱澀的文字和極貧乏的理性

² 亞述各君王的年期，一般都有一兩年的出入，以色列和猶大的君王的年期，更有可疑，所以應該以存疑的態度看；參閱以下各學者的編年表：J.H.Hayes and J.M.Miller, *Israelite and Judaeon History*, 682-83; J.H.Hayes and P.K.Hooker, *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah* (Atlanta: John Knox Press, 1988).

內容。³ 但是在戰事方面，尤其是在圍攻方面，他們的技術，比他們的任何對手都高出很多。他們對平民百姓，似乎採取殘酷的手段，在政治上則採用深思熟慮的大批充軍的政策。也許，這是人類歷史上第一次出現的情況，提革拉特丕肋色爾，建立了帝國中央政府與由亞述官員管理的省政府，特別是那些外圍的、由條約維繫的屬國，聯合構成的行政架構（*ANET*, 532-41; *Parpola*）。在接下來的一世紀，亞述利用這方法，從高加索山脈至波斯灣，從底格里斯河至地中海，擴展它的統治。

這位自稱爲「世界的君王」提革拉特丕肋色爾，在 738 年在北敘利亞開始征戰，佔據了哈瑪特，收服了大馬士革和以色列爲藩屬國。亞述的年鑑記載了這兩個屬國的君王：勒斤（依 7:1）和默納恒，有責任向該國進貢（參閱列下 15:19-20）。四年之後，提革拉特丕肋色爾征討培肋舍特人的城市，佔據了迦薩，它的君王漢諾（Hanno）逃亡到埃及，遠至傳統的埃及邊界（Wadi el-'Arish）。在這次戰爭期間或之後不久，可能就在公元前 734 年的夏天，大馬士革和以色列，已被培卡黑（737-732）篡位，企圖強迫猶大王阿哈次加入他們抗爭亞述的聯盟。後者明智地拒絕，於是兩個軸心國敘利亞和以色列，聯手攻打猶大，意圖以他們的木偶取代阿哈次（列下 16:5; 依 7:1-8:15; 17:1-6; 歐 5:8-14; 8:7-10）。阿哈次不聽從先知的勸告，向亞述求助，這是決定性的行動，這一舉，決定了兩國以後長時期藩屬於別國的歷史。第二年，提革拉特丕肋色爾把加里肋亞和上

³ Morton Smith in J.A.Garraty and Peter Gay, eds., *The Columbia History of the World* (New York: Harper & Row, 1972), 153.

約但河東地區合併，規劃出默基多和基肋阿得兩個省分。經過慣例的充軍之後，所剩的是在撒瑪黎雅城內和附近的頹瓦敗礫。培卡黑被謀殺，以色列人最後一位君王曷舍亞即位，成爲亞述的藩屬，而這時，大馬士革已被亞述併吞，列入亞述帝國的一部分。

沙耳瑪乃色五世即位不久，曷舍亞脫離與亞述的藩屬關係，與當時埃及王朝其中一個聯盟謀反。預料之中的後果是：撒瑪黎雅被佔據，27,290 名居民被充軍（根據撒爾貢自己的記載），設立亞述轄下的撒瑪黎雅省（公元前 722 年）。從那時起，開始逐漸把外國人遷移進來（厄上 4:2, 10; 依 7:8），這一切都是爲實效的目的，而十個部族從此在歷史上消失。

阿哈次向提革拉特丕肋色爾稱臣的後果是：猶大不只一個世紀，而徹頭徹尾是亞述的藩屬國。這種政治地位對於猶大的宗教生活，不可能沒有留下任何影響。亞述的編年史和藩屬條約，都給這位帝國眾神中的主神亞殊（Ashur），一個重要的地位，其實在中東，這位神祇的名字也很響亮。他是「所有土地之主」，像猶大這樣的藩屬國，是以他的名義簽署和歸藩的，並且也以藩屬國的身分，承擔「亞殊的軛」。對於藩屬國地方上的崇拜，亞述的政策並不一致。有時取消，有時卻保留（較少）。申命紀歷史記錄，撒瑪黎雅滅亡後，帝國各城的官員，要求派以色列司祭前去，教導居民傳統的法律（列下 17:24-28），在波斯時期的情況也類似，厄斯德拉被派到這外幼發拉底的行省去，教導天上的天主的法律（厄上 7）。雖然不是經常的做法，不這也有強迫實行亞述的崇拜的個別例子。但是，所有的藩

屬國每年都應向亞述進貢，支持朝廷的崇拜。

可能有不少以色列的生還者會認為，雅威已被亞殊擊敗了，或者，以為他們所遭受的災難，是因為他們背棄了舊的客納罕崇拜，特別是對客納罕女神阿舍辣的崇拜。這種另類的有關國家災難的解釋，在耶路撒冷被毀後流傳（耶 44:15-19）。至少，藩屬的現實，有助於加強融合各宗教的趨勢。另一方面，尋求政治解放的運動，不可避免地涉及宗教還原或革新。

撒瑪黎雅淪陷後不久，沙耳瑪乃色五世逝世，但他的承繼者撒爾貢二世（722-705）採取同樣的擴展政策。他即位不久，平定了由埃及支持在迦薩發動的叛亂，八年之後，他又平定了另一個培肋舍特城市，阿市多得的叛亂。他的年鑑告訴我們說，猶大在希則克雅（715-687）領導下，參與了這次的叛亂，但我們不能確知結果如何。我們也知道，希則克雅與巴比倫王「瑪爾杜克－阿仆拉－依狄」（Marduk-apla-iddin）（列下 20:12-19，譯作：「默洛達客－巴拉丹」，即：Merodach-baladan），在厄藍人和阿拉伯人支持下，發動了一次叛亂。

散乃黑黎布具爭議性的登基，是此後整個王國面臨動盪的先兆。希則克雅的宗教改革（列下 18:1-4；編下 30:14;31:1），以及加強城內外的防禦工事，鑿池築溝，引水入城（列下 20:20；編下 32:5,30；依 22:9-11），⁴無疑反映了當時的情況。不過，散乃黑黎布是強悍的，到公元前 701 年，他已重新控制了腓尼基和培肋舍特的各城市，出兵攻

⁴ 見：ANET, 321, 史羅亞題字。這是希則克雅的建築工人，在成功地完成了從基紅泉，經過地下道，引水入史羅池後刻上的。

打猶大，包圍了耶路撒冷。

關於這一點，亞述的年鑑（由 *Oriental Institute Prism* 記載）是相當清楚的：希則克雅自己像籠中的小鳥一般被困在耶京，而他的國民卻被蹂躪，他只好屈服賠款。不過，聖經的記載好像是把兩段記錄合併而成的。其中之一（列下 18:13-16）基本上與亞述的記錄符合，但是另一段（出現在拜郎的詩上，回憶亞述如狼似虎地入侵）卻以描述圍軍神祕地死亡，暴君不久被兒子謀殺身亡作結（19:35-37）。無論如何，猶大並沒有被併吞，雖然它仍然是亞述的藩屬國。在那生死的關頭，耶路撒冷能生還，這必然使人們強烈地感受到天主的保護，這也必然在歌頌熙雍的聖詠中，表達出來，雖然很不幸，在一世紀之後不久，這信念即被殘酷的現實否定了。

散乃黑黎布在一次宮廷的叛變中被殺，但不是聖經所記載的那樣，在 701 年戰役之後（列下 19:37），而是在二十年後。他的承繼者是厄撒哈冬（680-669），他不但能堅守「敘利亞－巴勒斯坦」走廊的戰略，更在 671 年成功地佔領埃及。從 701 年至 640 年之間，有關猶大的事蹟，後世所知有限。厄撒哈冬的年鑑提到希則克雅的承繼人及兒子默納舍（689-642），他的名字被列於西方藩屬國的王族成員之內。另一方面，聖經的史家對他沒有甚麼好評。他撤除了先王的建樹，重新引進了「外邦」的宗教崇拜，包括亞述的。他在亞述放逐猶大的事上應負一定的責任，在他死後約半世紀，以色列子民仍然受著充軍之苦（列下 21:1-18）。從聖經的字裏行間，我們相信，默納舍是藉避免與亞述的霸權，正面衝突而自保。編年紀，一般都不認

爲這是可靠的歷史資料，告訴我們，默納舍曾被解送巴比倫，向巴比倫稱臣，最後得以復位（編下 33:10-13）。回國後，他加強了耶路撒冷的防禦工事，同時進行了宗教改革，掃除了偶像（33:14-17）。學者通常認爲這是編年紀史家解釋，默納舍公然輕視天主的賞善罰惡反而可以維持長期的統治，約史雅明顯是好君王，卻戰死沙場，英年早逝的原因。理論上也許是的，但經文所提的在京城做防禦工事，不像是捏造的事，可能默納舍曾在亞述巴尼帕耳（Ashurbanipal, 669-627）的兄弟「沙瑪－申－烏金」（Shamash-shum-ukin）的支持下，試圖反叛，後者在 652 年爲巴比倫王。

有關默納舍的兒子阿孟的事蹟，我們只知道他在位兩年或少於兩年（642-640），他是在一次宮廷陰謀中被謀殺的，而害他的人們，反過來又被「地方上的人民」（*am hā'āreṣ*）所滅，他們扶植了阿孟八歲大的兒子約史雅爲王（列下 21:19-26）。這些干擾，無疑是較大規模的、要維持當時的政治現狀的一派，和宮內傾向叛變的一派之間的鬥爭。亞述成功地壓抑了巴比倫的叛亂，及兩年後征服了厄藍（646），這顯示最慎重的做法就是順從。脫離亞述的機會，終於在亞述巴尼帕耳死後，亞述的國力迅速衰落，在約史雅的王朝其間來了。

一般的情況是，每當以色列和猶大兩個王國的統治者，開始團結和擴大他們的勢力，亞述就開始成爲他們的生死存亡的威脅（例如公元前八世紀的下半部分）。聖經和考古的資料，一般都很稀少和不能確實地解釋，但都顯示這是城市和商業發展的時期，社會繁榮，奢侈品大增。耶路

撒冷的人口也有可觀的增長。考古的發現也證實，其他的主要城市還有：拉基士（strata IV and III）、默基多（IVa）、哈祚爾（VIII）、和丹（III,II）。

在撒瑪黎雅宮廷範圍內，由上一世紀由敖默黎建成的新京城發掘出土的象牙物品，顯示出當時統治階層的富裕，和一般老百姓收入僅可餬口的差別之大。更有推斷價值的是在附近出土的，刻有字的碎陶片。在這些陶片上記錄著從王國不同地方，裝船運來的酒和油，和指定收件人的宮中，包括王室人員的名單。我們可以把這個項目，看作那時資源向高層再分配的典型。有些原產地是聖經所載的部族的屬地（例如舍根），其他的可能是一些鄉村或在京城附近的農場。⁵ 從這些結合，我們可以見到其中一個指示，顯示國家系統，如何承傳和刺激現有的傳統社會制度。這些做法，主要是基於王室的網絡（宮廷、家族、部族）加上它自己的習俗、慣例、禮儀和每一家族擁有（理論上不可剝奪的）一塊土地的過程。國家的高壓力量，向人生的各方面的伸展和擴充——包括稅收、服兵役、強迫勞役和政府徵用祖傳的土地——製造了社會混亂的情況，貧富不均的嚴重矛盾，以及，普遍地說，增加了平民百姓生活的困苦。

內部不安的情況，與先知如何解釋外在事件（——也與亡國的事件——）由亞述霸權帶來的威脅息息相關。在逐一處理八世紀的四大人物（亞毛斯、歐瑟亞、米該亞、依撒意亞）之前，讓我先提出以下幾點觀察。第一，雖然所有

⁵ 有關撒瑪黎雅的碎陶片，參閱：J.C.L.Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, vol.1,5-20,71-83; A.Lemaire, *Inscriptions Hébraïques*, vol.1, 23-81, 245-50; W.Shea, "The Date and Purpose of the Samaria Ostraca," *IEJ* 27 (1977): 21-22; A.Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible*, 409-10。

四部「書」都經過後人的編輯，同時我們現在所見的形式，是在相當遲的年代才編成的，我們相信，辨別相關先知的核心講話是可能的。第二，四位被提名的先知之中，沒有一位是被冠以「先知」（*nābi'*）之名，我們有很好的理由相信，他們沒有一位願意被稱為「先知」（*nābi'*）。他們講話的內容和形式，使我們相信，他們的社會身分、文化和教育程度都相當高。韋伯形容他們是民眾領袖和小冊子作者，也有人稱他們為詩人、演說家，或者稱他們為異見宗教知識分子更貼切。⁶ 在研究過有關的經文之後，讀者可以自己決定，那一個稱號更適合他們。第三，儘管他們四位來自不同的環境，在其他方面也有很大的不同，四人也從來不曾公開地引述彼此的講話，他們的公開宣講合併起來，形成一個多形式的傳統，對王國剩下的兩個世紀，以及日後，產生有力的影響。

⁶ 有關先知是詩人的說法，見：H.Gunkel, "The Prophets as Writers and Poets," in D.L.Petersen, ed., *Prophecy in Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 22-73 [1923]。有關先知是小冊子作者和民眾的領袖的說法，見：Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1968[1956⁴]), 444-46.

9. 亞毛斯

F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Amos: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York and London: Doubleday, 1989; H. M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos*, Leiden: Brill, 1984; K. Budde, "Zur Text und Auslegung des Buches Amos," *JBL* 43 (1924): 46–131; J. F. Craghan, "Amos in Recent Literature," *BTB* 2 (1972): 242–61; G. Farr, "The Language of Amos, Popular or Cultic?" *VT* 16 (1966): 312–24; F. C. Fensham, "Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and Kudurru-Inscriptions Compared with the Maledictions of Amos and Isaiah," *ZAW* 75 (1963): 155–75; R. Gordis, "The Composition and Structure of Amos," *HTR* 33 (1940): 239–51; W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1905; Y. Hoffman, "Did Amos regard himself as a *Nabi*?" *VT* 27 (1977): 209–12; A. S. Kapelrud, *Central Ideas in Amos*, Oslo: Oslo University Press, 1961; P. J. King, *Amos, Hosea, Micah—An Archaeological Commentary*, Philadelphia: Westminster, 1988; K. Koch, *The Prophets*, vol. 1, *The Assyrian Period*, London: SCM Press, 1982, 36–75; J. L. Mays, *Amos: A Commentary*, Philadelphia: Westminster, 1969; S. M. Paul, *Amos*, Minneapolis: Fortress Press, 1991; M. E. Polley, *Amos and the Davidic Empire: A Socio-Historical Approach*, New York: Oxford University Press, 1989; H. Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962; S. N. Rosenbaum, *Amos of Israel: A New Interpretation*, Macon, Ga.: Mercer Press, 1990; W. H. Schmidt, "Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches," *ZAW* 77 (1965): 168–93; L. A. Sinclair, "The Courtroom Motif in the Book of Amos," *JBL* 85 (1966): 351–53; J. A. Soggin, *The Prophet Amos*, London: SCM Press, 1987; S. L. Terrien, "Amos and Wisdom," in B. W. Anderson and W. Harrelson, eds., *Israel's Prophetic Heritage*, New York: Harper & Row, 1962, 106–14; J. M. Ward, *Amos and Isaiah: Prophets of the Word of God*, Nashville: Abingdon Press, 1969; J. D. W. Watts, *Vision and Prophecy in Amos*, Leiden: Brill, 1958; B. E. Willoughby, "Amos, Book of," *ABD*, 1:203–12; H. W. Wolff, *Amos the Prophet: The Man and His Background*, Philadelphia: Fortress Press, 1973; *Joel and Amos*, Philadelphia: Fortress Press, 1977; E. Würthwein, "Amos-Studien," *ZAW* 62 (1949–1950): 10–52.

以公元前八世紀中葉的亞毛斯，作為「古典」先知職的開始，已經成了學術界一貫的做法。這一類的年期界定法，似乎是不可避免的，但是這樣會使我們忽略了先知職與過去的相連性，誤導我們毫不考慮地接受，某些暗示的、有關先知職以偏蓋全的說法。其中之一就是：超拔的狀況，是「始祖」先知的特色，但「古典」先知與他們相反，他們的權威來自他們所說的話而不是心靈的外在表現。但是

這個假定，十九世紀自由基督教學術研究的特色，忽視了從公元前八至六世紀某些先知，他們神魂超拔的經驗，更不必說，常與此相隨而至的語言的傳達，根本就建基於這些異常的內在經驗；例如，不少先知書最常見的開場白總是：「亞毛斯的言論.....見了.....神視」（亞 1:1；參閱依撒意亞、米該亞和哈巴谷各書的第一句）。

重複以上提過的一點：八世紀中的先知職所顯示的不連貫性，主要與先知言論的編輯有關，在言論之間穿插的傳記成份，總是少而且不連貫。在厄里亞的敘述中，言論往往是以：「有上主的話傳於厄里亞說.....」開始（例如，列下 17:2），但在先知書中，句子是主動式的：「上主傳話給.....說.....」（例如，歐 1:1；岳 1:1）。當厄里亞要宣講這訊息時，他就用標準的格式：「上主.....這樣說」（例如，列上 17:14），或較少見的：「我指著.....上主以色列的天主起誓說」（例如，列上 17:1）。然而，他的講話並沒有收集起來，編成：厄里亞書。另一方面，傳記的資料出現在先知書中（依 36-39；耶 52）；我們也見到同一個事件兩個平行的版本，一個以第三人稱寫的，另一個以第一人稱敘述（例如，歐 1:2-2:1；3:1-5；耶 7:1-20；26:1-6）。亞毛斯與貝特耳的司祭對抗的敘述，是有關這位先知唯一的傳記資料，這些敘述與申命紀歷史，記載雅洛貝罕第二的統治有關（列下 14:23-29），亞毛斯預測暴力的滅亡，就是引起對抗的主因。

從八世紀開始，更大的比重是置於先知的講話，而不是在他的行動上，其中的一個原因可能是，至此為止，先知的講話，大部分已逐漸從針對個人，一般是指統治者，

而轉至針對整個民族。這個相當新穎的特色，也可以由一個新的情況解釋，那就是此時國家所面對的威脅，已提升到國際的層面上。⁷ 等到事件都已成爲過去，兩個王國也被大帝國所併吞後，注意力又再集中在先知個人和他的工作上。這種情形，可以從耶肋米亞、依撒意亞中的僕人、和申命紀的梅瑟素描見到。⁸

亞毛斯在十二先知書中是第三（在七十賢士本中是第二）冊。這部集子，在公元前二世紀初，息辣之子時期已存在（德 49:10）。十二書編排的原則似乎是按編年史的，雖然按嚴格的學術標準，這個編排在某些方面，還需要作一些調整。岳厄爾和亞毛斯并列，可能是因爲兩書都有不少共同的主題：蝗災、以火災表示的旱災、哀號的禮儀、上主的日子、宇宙性的動盪、奇蹟性的豐收許諾。亞毛斯卷首的格言（1:2），也以略有改動的格式，出現在岳厄爾書的終篇（3:16 [希伯來文聖經，下稱 MT, 4:16]），編者也有意以上主臨在聖殿的主題，把兩書連接起來。這種種蹟象顯示，在第二聖殿期間，已有一個推崇耶路撒冷京城的十二先知書的校訂本在流行。這把我們帶到有關亞毛斯書編輯的歷史，這個重要的問題上。

亞毛斯書可輕易地分爲三部分：（1）神視（亞 1:1）和格言（1:2）之後，是八段針對多個國家，最後一個是以色列，的講話，指責他們各種兇暴和罪行（1:3-2:16）；（2）全書的核心，包括一系列簡短的歸於亞毛斯名下的講話（3-6 章）；

⁷ J.S.Holladay, Jr., "Assyrian Statecraft and the Prophets of Israel," *HTR* 63 (1970):29-51, 作者指出亞述的統治者的責任是直接指向全國人民，而不是只負責履行條約的義務。

⁸ See G.von Rad, *Old Testament Theology* 2:273-77.

(3) 最後一部分(7-9 章)記錄了五次神視(7:1-3,4-6,7-9; 8:1-3; 9:1-4)；這些記錄都經過增刪和修訂。我們以下逐一扼要地討論這三部分。

1. 按第一節的句子結構，在兩個關係子句之前的片語：「原是特科亞的一個牧人」應該是後來加插於這部先知書的書題內。這書題是：「亞毛斯的言論：亞毛斯原是特科亞的一個牧人，在猶大王烏齊雅時代和以色列王耶曷阿士的兒子雅洛貝罕時代，地震前二年，見了關於以色列的神視。」像這一類的導言，在其他的先知書(依撒意亞、耶肋米亞、歐瑟亞、米該亞、索福尼亞)也有出現，使人想起申命紀歷史將兩個王國并列的寫法(參閱歐 1:1)。因此，有人認為，是申命紀學派編輯了一部先知集，或者只是集合了上述的幾部，有特別的書題的先知書。⁹

在書題(或題名)之後的格言(1:2)取自亞毛斯在耶路撒冷聖殿所宣講的判辭——這是第一個暗示，亞毛斯的講話，是在公元前 722 年後，經過一位猶太修訂者修訂的。接著是一系列針對鄰近國家，即敵國的神諭，以反時鐘方向，從北至東地宣判這些國家的罪狀(1:3-2:5)。¹⁰ 這些

⁹ 見: E.Auerbach, "Die grosse Überarbeitung der biblischen Bücher," *SVT* 1 (1953): 8-9, 有關充軍期的編輯工作，以及有關亞毛斯先知書的編輯工作，見: W.H.Schmidt, "Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches," *ZAW* 77 (1965): 168-93.

¹⁰ 有關列國判辭的禮儀背景，參閱有關的聖經評註及下列文章: A.Bentzen, "The Ritual Background of Amos 1:2-2:16," *OTS* 8(1960): 85-99, and M.Weiss, "The Pattern of the 'Execration Texts' in the Prophetic Literature," *IEJ* 19(1969): 150-157. Other aspects are discussed by M.Fishbane, "The Treaty Background of Amos 1:11 and Related Matters," *JBL* 89(1970): 313-18; S.M. Paul, "Amos 1:3-2:3, a Concatenous Literary Pattern," *JBL* 90(1971): 397-403; W.Rudolph, "Die angefochtenen Völkersprüche in Amos 1 und 2," in K.-H. Bernhardt, ed., *Schalom: Studien zu Glaube und Geschichte Israels. A. Jepsen zum 70.*

植根於與戰爭關係密切的古代禮儀的講話，很容易就可再造，以適應不斷地在改變的國際形勢；同時，一般學者都同意，至少一些針對提洛、厄東、和猶大的指責，其實是在亞毛斯之後的。如果是這樣，我們在第一部分所剩的是五個一組(是書中的五個一組的系列中的第一組¹¹)的系列，最後以以色列作結，內容充滿強烈的對立與矛盾。針對猶大的講話，充斥著申命紀的詞語，至於其他兩篇(提洛和厄東)則可能是後加的，或者是在充軍期間任何時期，或在第二聖殿期的初期，被人加上以使該系列合時(參閱岳4:4-8)。此外，對於以色列所作的歷史譴責，也使人想起，在控訴(2:6-8)和裁決(2:13-16)之間，是否加插了著名的申命紀主題，因為這些主題常在亞毛斯書中出現。¹²

2. 充滿申命紀思想特色的講話(3:1-2)，在文法上所採用的呼語，是先知向全體以色列發出的訊息，而不只是指向北國的撒瑪黎雅，因此，這也加強了支持反猶大的語錄，是後加的觀點的論據。有關先知默感的那首詩(3:3-8)，常被視為亞毛斯受智慧文學影響的證明，¹³ 不過在第七

Geburtstag (Stuttgart: Calwer Verlag, 1971), 45-49 (defends the authenticity of the sayings); M.E.Polley, *Amos and the Davidic Empire. A Socio-Historical Approach* (Oxford: Oxford University Press), 1989.

¹¹ 與最初這一組五篇針對外國的講話相稱的有：以「你們聽[這話]」開始的五篇講話(亞 3:1,13; 4:1; 5:1; 8:4)，五篇譴責(4:6-11)，以及五個神視；參閱依 5:25; 9:8,16,20; 10:4 有五段重複(唱)部分的詩，這詩與亞毛斯有一定的關聯，詩的首句：「吾主發出了一句相反雅各伯的話」(依 9:8)可能是指亞毛斯的宣講。見：R.Fey, *Amos und Jesaja* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1963), 89-104.

¹² H.W. Wolff, *Joel and Amos*, 168-71, and Schmidt, "Die deuteronomistische Redaktion," 172-74, 指出 10-12 節經一位申命紀歷史的編者修訂，9 節提到消滅巨人似的河東的阿摩黎人，這也是一個申命紀主題；參閱：申 2:10,20-21。

¹³ H.W. Wolff, *Amos the Prophet*, 6-16 (= *Amos geistige Heimat* [Neukirche-

節，已見到明顯的申命紀詞彙的註釋了：

的確，吾主上主若不先將自己的計劃，
啓示給自己的先知，
甚麼也不作。

前一節是：

如城裏發生災禍，
豈不是上主所爲？

這一節可以解作以色列天主的控告，祂確實要撒瑪黎雅，以及耶路撒冷的毀滅。因此，加插的經文是作為辯護的，以配合申命紀歷史的主流思想，即：上主不能對兩個王國所遭遇的災難負責，因為祂已經透過「祂的僕人先知」警告過以色列民了。「祂的僕人先知」這一詞肯定是一個申命紀詞彙。¹⁴ 這是亞毛斯訊息中，有某些方面令人不安的許多暗示之一，其餘的以下將逐一提出。

同時，至少有些提及貝特耳之處（3:14，特別是在 5:6 中「有關貝特耳」等字眼），反映著約史雅的改革，伸展到一世紀前已被併入亞述帝國之內的北國（見列下 23:15-20）。申命紀歷史學者永不會倦於批判雅洛貝罕所行的貝特耳崇拜是罪行，同時也把一個先知的傳說，收錄在歷史中。據說一位天主之人，在雅洛貝罕一世時從猶大到北國，

Vluyt: Neukirchener Verlag, 1964], 5-12); S.Terrien, "Amos and Wisdom," in B.W. Anderson and W.Harrelson, eds., *Israel's Prophetic Heritage*, 106-14; J.L.Crenshaw, "The Influence of the Wise upon Amos," *ZAW* 79 (1969):42-52.

¹⁴ 「祂的僕人先知」(*ʿbādāyw hannʿbiʿim*)是申命紀式著作中，描述先知承繼的標準詞彙(列上 14:18; 15:29; 18:36; 列下 9:7,36; 10:10; 14:25; 17:13,23; 21:10; 24:2; 耶 7:25; 25:4; 26:5; 29:19; 35:15; 44:4)。

預言貝特耳的殿宇和崇拜，將受屈辱和消滅（列上 13）。¹⁵

至於頌主辭（4:13; 5:8-9; 9:5-6）的來源，一直以來都有不少的討論，大部分學者都認為這些頌辭都不是出自亞毛斯本人。不過，這個宇宙神力的聖詩主題，可以加強此書其中一個主題的壓力，以色列的戰神，早期的神魂超拔的先知的神，現在向他自己的子民宣戰了。特別是三者之中的第一篇（4:13），緊接以上的威脅：「以色列！你準備迎接你的天主吧！」貼切地中止了前面的五項譴責（4:6-11）。¹⁶

至於三項鼓勵人去尋求上主而不要去尋求各地的聖所，或去尋求善而不要去找惡（5:4-5,6,14-15），這些話為學者帶來一個難題。這些講話似以「也許」（5:15）這個字，取代無條件的「不」，這是亞毛斯在別處責難北國以色列的字眼。而且，在此所見的鼓勵和勸戒的格調，與其說是亞毛斯風格，不如說是申命紀特色。申命紀歷史學者命令人「尋求」（動詞式：*drs*）上主，特別是在合法的聖所內舉行的崇拜中尋求上主（申 4:27-31; 12:2-7），更喜歡加上一個說明動機的子句：「你們尋求我，才可生存。」

¹⁵ 在此，這譯法比 RSV 的譯法（為貝特耳）貼切。

¹⁶ 關於這些所謂的頌辭（亞 4:13; 5:8-9; 9:5-6），參閱一般評注之外，可參閱：F. Horst, "Die Doxologien im Amosbuch," *ZAW* 47(1929):45-54; J.D.W. Watts, "An Old Hymn Preserved in the Book of Amos," *JNES* 15(1956):33-39; J.L. Crenshaw, "Amos and the Theophanic Tradition," *ZAW* 80(1968):203-215. G.W. Ramsey, "Amos 4-12—A New Perspective," *JBL* 89(1970):187-91, 提出一個相當難以置信的翻譯：「以色列！預備呼喚你們的神祇！」至於 6-11 節的譴責，見：J. Blenkinsopp, "The Prophetic Reproach," *JBL* 90(1971):267-78, 有關它與盟約的關係，見：W. Brueggemann, "Amos 4:9-13 and Israel's Covenant Worship," *VT* 15(1965): 1-15, following Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos*, 120-24.

（例如，申 4:1；參閱亞 5:4,6,14）。因此，我們可以說，有些講話加插於書中，是為回應在約史雅統治期，宗教改革所喚醒的北方民族合一的新希望。

3. 此書第三部分的核心，是一系列五個以第一人稱敘述的神視。首兩個（7:1-3,4-6）警告有相繼而來的蝗災和旱災，兩者的結構是一樣的，敘述了先知成功的代禱。第三個神視是一條鉛垂線（7:7-9），¹⁷ 警告將有地震，高丘將荒蕪，王朝將在暴力之下被毀。到了這個地步，代禱已沒有用了，最後兩個神視（8:1-3；9:1-4）清楚地指出，此時，對以色列的判罪，已經是最後和無可挽回的了。可能，這兩個神視原先由先知自己組織和收集，由一個弟子傳遞下來的。如果是這樣，我們現在所見的，就是經過增添的敘述，¹⁸ 其中特別重要的事件就是預言，在公元前 745 年沙隆武力奪權之後，耶胡的王朝將要戰敗滅亡的事，在此，也加上了企圖修正，亞毛斯尚未證實的預言，即雅洛貝罕二世將死於暴力之下的預言（7:9；參閱 7:11）。

書中唯一的傳記敘述（7:10-17），加插於第三與第四神視之間。事緣貝特耳的司祭阿瑪責雅派人到君王前，指責亞毛斯謀叛，因為他預言雅洛貝罕將死於刀下，以民將被擄去充軍。阿瑪責雅勸亞毛斯離開王國的殿宇，到猶大去找工作，他的語氣出乎意料的溫和，也許證明像亞毛斯這樣的人，是令人畏懼的。亞毛斯否認自己是先知（*nabî'*）或先知團體的成員（一個先知弟子，*ben-nabî'*），聲言他

¹⁷ 以「鉛垂線」譯 *ʾnak* 是有待商榷的，因為這字在亞 7:7-8 節及他處出現四次，它與阿加得語：*annaku* 同源，這個問題，見：S. Paul, *Amos*, 233-36.

¹⁸ 如果亞 8:3 中的 *hêkal* 是指聖殿而不是指王宮的話，指「歌女」（*šarôt*）的希伯來字也要稍作改動，改為歌曲（*širôt*），以配合在第二聖殿舉行的崇拜的禮節。

有自己的工作，不必汲汲營營而為糧謀，只因爲他奉上主的召叫，臨時委任他去向以民宣講預言。¹⁹ 他繼續預言阿瑪責雅和他的家人更可怕的命運，並再肯定地說，全民都要被擄去充軍。

這段經文出處與其他講話和神視不同，加插於此，是因爲在這之前(即第9節)提到的以國即將面臨的命運(7:9)。經文表面看來好像是從一篇較長的敘述摘錄下來，它也可能源於有關雅洛貝罕統治的另一個敘述，不過比列下14:23-29 遜色。²⁰ 前面已指出，在稍遲的經文中，申命紀歷史否認，上主已經對以色列作了最後和完全的判罪(列下14:27)，這使人不禁懷疑，他寫這話時，有沒有想到亞

¹⁹ 有關亞7:14一節的解釋，一直以來都是爭論的焦點。有一個甚有代表性的意見認為，在當時的形勢之下，亞毛斯的聲明有以下的意思：(1)「我本來不是一個先知……現在我是」；特別參閱：H.H.Rowley, "Was Amos a Nabi?" in J.Fück, ed., *Festschrift Otto Eissfeldt* (Halle: Max Niemeyer, 1947), 191-98; (2)「我不是一個先知嗎……?」；特別參閱：G.R.Driver, "Amos7:14," *EvTh* 67(1955-56): 91-92; P.R.Ackroyd, "Amos7:14," *EvTh* 68(1956-57):94; "A Judgment Narrative Between Kings and Chronicles," in G.W. Coats and B.O.Long, eds., *Canon and Authority*, 83-84; (3)「當然我是一個先知……」，假定在強調理由不足；S.Cohen, "Amos Was a Navi," *HUCA* 32(1961):175-78; H.N. Richardson, "A Critical Note on Amos 7:14," *JBL* 85(1966):89; H.Schmid, "'Nicht Prophet bin ich, noch bin ich Prophetensohn.' Zur Erklärung von Amos7:14a," *Judaica* 23(1967):73. 另外還有人提出，名詞句(即動詞是自明的)可否譯成過去式(如上引 Rowley 著)或譯成現在式，例如：H.-J.Stoebe, "Der Prophet Amos und sein bürgerlicher Beruf," *Wort und Dienst* 5(1957):160-81; S.Lehming, "Erwägungen zu Amos," *ZTK* 55(1958):145-69; and many of the commentators. See also J.MacCormack, "Amos7:14," *EvTh*67(1955-56):318; A.H.J.Gunneweg, "Erwägungen zu Amos7:14," *ZTK* 57(1960): 1-16. 我假定最自然的讀法是現在式；「我不是一個先知，也不是一個先知團體成員，因為我是一個修剪野無花果的人和趕羊的人。」這段話的第二部分，「但是上主……捉了我來……」與此並不矛盾。亞毛斯是在說，他受到臨時的任命，雖然他是外行的，不是一個專業的或受雇的先知。

²⁰ 有關亞7:10-17，可能來自雅洛貝罕二世統治的記述(列下14:23-29)的討論，參閱：P.R.Ackroyd, "A Judgment Narrative" (n.20).

毛斯，尤其是他這樣完全無視亞毛斯的一切行動。如果申命紀歷史對亞 7:10-17 所代表的傳統是認識的話，他無疑是對君王採取一個不同的、更溫和的判斷。同時，這也顯示了申命紀判斷真正先知職的標準（申 18:21-22），這是很重要的。亞毛斯有關雅洛貝罕死於暴力之下的預言，很明顯是沒有實現。就全書作為一個整體而言，這個插段的功能，不但使亞毛斯的使命合法化，同時也叫人看到，不重視先知的訊息，可能帶來的後果是甚麼。²¹

第四和第五個神視，被後增的語錄集（亞 8:4-14; 9:7-10），其中包括主體內多段講話的異文，所分開。²² 把以色列置於，在天主眼中與雇士人和培肋舍特人同等地位，這些尖銳的講話（9:7-8），曾經被一位稍後期的編者大幅修改，他和申命紀歷史學家一樣（列下 14:27），不能接受無條件和完全毀滅的裁決（然而我不全然消滅雅各伯家——8b 節）。到末世，達味的王朝將會復興，四散的以色列人會再團結起來，一個黃金時代將要來臨，古代的詛咒，要變成祝福（9:11-15），這與充軍期間和第二聖殿時期，各個小團體的希望，非常符合，但不可能是在這時期之前已寫成的，這部書的一部分。

現在，讓我們嘗試對這部書的編輯歷史，作一個暫時

²¹ H.Schulte, "Amos 7:15a und die Legitimation des Aussenseiters," in H.W.Wolff, ed., *Probleme biblischer Theologie. G. Von Rad zum 70. Geburtstag* (Munich: Chr. Kaiser, 1971), 462-78; G.M.Tucker, "Prophetic Authenticity: A Form-Critical Study of Amos 7:10-17," *Int* 27(1973): 423-34.

²² 這些異文包括：亞 8:4(參閱 2:7; 5:11); 8:6(參閱 2:6); 8:7(參閱 4:2; 6:8); 8:8(參閱 9:5); 8:9(參閱 5:18); 8:10(參閱 5:16-17); 8:13-14(參閱 5:2)。正如以下一位學者在他的著作中所說：「這些異文的作者，耳中必定也響著亞毛斯的說話。」見：H.W.Wolff, *Joel and Amos*, 325。

性的綜合。書上沒有說明亞毛斯有門徒，不過，他應該有一小群支持者，保存他的講話和記錄了他某些活動。促使他們保存的動力，最初可能是大地震（1:1），從書中不時提到這事和在第一章「題名」中時間的暗示（地震前二年）看來，亞毛斯可能預言過這次大地震。²³ 書中有些增補和修改，是在公元前 745 年沙隆政變和由此而導致耶胡王朝滅亡之後作的（例如，7:9）。亞毛斯的訊息，在北國在公元前 722 年滅亡之後，必不可避免地指向猶大，這也在書中留下一些蛛絲馬跡（6:1,5），在依撒意亞書也一樣（例如，依 9:8，針對雅各伯／以色列的「先知」的話）。不久，約史雅企圖把北國的疆土，再統一起來，加上他摧毀貝特耳的聖所，這些都是充滿申命紀學派色彩的編輯和增補工作的背景，這些編輯，正如我們在前面指出，在公元前六世紀期間，編輯了一集先知材料，作為歷史補充。這時，書的題名，毫無疑問必擴展為典型的申命紀形式，加上針對猶大的神諭（亞 2:4-5），和針對崇拜的嚴厲批評（不過它的意義也作了大幅度的修改，5:25-27），此外還有為適應時代的需要而作的修改。最後，末世的大結局（9:11-15），也從嚴酷的滅亡先鋒，轉為希望的使者和新時代來臨的先驅。到底，審判和死亡並不是終極。

既然我們一直關心歷史和社會的現實，在此，我們要問：從這部經過長時間才編寫成的書，我們對以他的名字為書題的這個人，能知道多少？書上所寫的他活動的時期是在猶大王烏齊雅（783-742）和以色列王雅洛貝罕二世（786-

²³ 提及大地震的章有：4:11; 6:11; 7:7-8; 8:8; 9:1.

746) 統治其間。附加的資料說，他在大地震兩年前得到啓示，如果我們知道大地震甚麼時候發生，這資料對我們就有幫助。既然地震是在烏齊雅統治期間發生，在差不多一世紀之後還有人在講論（匝 14:5），地震的強度，必定是很高的黎克特級，那可能是在哈祚爾第六地層留下痕跡的那次地震。哈祚爾的地震，從出土的陶器判斷，是在八世紀，很可能是八世紀的前半部分。²⁴ 語錄所提到的歷史事件，特別是邀請人去考察，在公元前 738 年，被提革拉特丕肋色爾奪去的敘利亞城，加耳乃和大哈瑪特（亞 6:2）的講話，使學者推斷，他活動的時期是在提革拉特丕肋色爾開始向西挺進之後，因此是在雅洛貝罕二世死後。但是，我們現在要面對的問題是，這部書，尤其是這段經文（亞 6:1-8）絕不可能反映北國撒瑪黎雅，在公元前 738 年及之後的危險和緊急的情況。因此，我們主張把亞毛斯在北國，可能是很短暫，活動的時間，定於約在公元前八世紀中。

補增的資料，描述亞毛斯是猶大曠野，離耶路撒冷南八哩的小城特科亞的牧羊人（*noq^edim*）。²⁵ 資料沒有說亞

²⁴ 見：Y.Yadin, *Hazor II: An Account of the Second Season of Excavations, 1956* (Jerusalem: Magnes Press, 1960), 24-26,36-37; Y.Yadin, "Hazor", in M.Avi-Yonah, ed., 485,495; J.A.Soggin, "Das Erdbeben von Amos 1:1 und die Chronologie der Könige Ussia und Jotham von Juda," *ZAW* 82(1970): 117-21. 毫無疑問，Yadin 在別處所提的確實時期：公元前 760 年，是不能在考古學上證實的，這說法可能是根據數個釋經學者把亞毛斯的年代定於那個時代而來的；很不幸，這是一個相當普通的循環論證的錯誤。如果亞 8:9（「我必使太陽在中午落下，使大地白晝變為黑暗」）暗指一次日蝕，這可能是亞述記述的，公元前 763 年六月十五日。如果是這樣，它應該只在北國以色列，而且在當地時間上午 9:05。那一定是一次震撼性的經驗，也必定會被視為不祥的日子。

²⁵ 有關亞毛斯的名字，見：J.J.Stamm, "Der Name des Propheten Amos und sein sprachlicher Hintergrund," in J.A.Emerton, ed., *Prophecy: Essays Presented*

毛斯是生於特科亞，這地其實不適宜栽種無花果，因此我們可採用另一個假設，他原是北國撒瑪黎雅的一名官員。²⁶ 他在貝特耳被捕的那段記述中，他自稱是一個放羊兼修剪野無花果的人（7:14），這無論我們怎樣看，都不能與一個沒有受教育、純樸和見到神視的形象相符。²⁷ 任何有關他的解釋，必須能包容國際事務的知識、對宗教傳統的認識，以及被認為正確的講話所用的詩的技巧。另一方面，亞毛斯自稱，至少在他面對阿瑪責雅的責難時，他不是「職業」先知（*nabî'*, 7:14），歐瑟亞、米該亞和依撒意亞也一樣，甚至與他同時代的人也類似。其實，我們很難界定這些人的職務和身分，也許以上所說的較為適合：「異見知識分子」。

亞毛斯的傳記資料（7:10-17），記錄了亞毛斯是在貝

to Georg Fohrer on His Sixty-fifth Birthday (Berlin: Walter de Gruyter, 1980), 137-42; S. Paul, *Amos*, 33-34。

²⁶ 亞毛斯是北國撒瑪黎雅人不是猶大人，這個問題在學術界有零星的爭論，但聖經內的記錄，不足以否定它；見：H. Schmidt, *Die Herkunft des Propheten Amos* (Berlin: Walter de Gruyter, 1920), 158-71; more recently, S. N. Rosenbaum, *Amos of Israel: A New Interpretation* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1990).

²⁷ *Bōqēr* (亞 7:14) 這個詞，雖然只在經文中出現過一次，很自然，一般都是指一個照料牲口或牛群的人。它與下一句：「上主正在我趕羊時捉了我來」（7:15, *so'n* 意指綿羊或山羊）的不相符之處，不應過分強調，因為這可能是一種描述聖召的傳統說法（參閱撒下 7:8）。在亞 1:1，他是特科亞的一個 *nōq'dim* (牧人)。這一詞最可能的解釋是指「牧人」或「看羊人」，它在希伯來聖經的另一個出處是列上 3:4，那是指摩阿布的國王，它在烏加黎特文件中，通常與司祭有關，但不是一個低微的社會身分 (*ANET*, 141)。即使亞毛斯不是照料祭祀用的牲口（見：Kapelrud, *Central Ideas in Amos*, 5-7），我們也不可能把他看作一位「禮官」，據我所知，沒有人說過，修剪野無花果是一種祭祀的功能。有關 *noqed* 一詞的意義，見：S. Segert, "Zur Bedeutung des Wortes *nōq'ed*," *SVT* 16(1967): 279-83. M. Bič, "Der Prophet Amos-ein Haepatoskopos," *VT* 1(1951):293-96, 此文推測，這個字是指藉觀察肝臟而占卜，但遭另一學者反駁，見：A. Murtonen, *VT* 2(1952): 170-171.

特耳國家聖所內，以叛亂的罪名而被捕的。如果雅洛貝罕的擴張領土政策，也像前朝一樣，把他牽涉在與猶大的戰爭之中（列下 14:11-15），那麼，無論他的出身如何，我們很自然會把亞毛斯的作為，解釋為企圖透過插在敵方的間諜，動搖對方的民心。²⁸「去向我的百姓以色列講預言」（亞 7:15），這道命令，可能是連著書的第三部分所記的神視傳達的，不過，我們不知道，他所得的五次神視，是分佈在一個時期出現，還是像六世紀末的匝加利亞那樣，在一個很短的時間內連續出現（匝 1:7-6:15）。首兩個災難的警告，最後災難由先知的代禱而能幸免，第三個鉛垂線（？）的神視，是地震的警告；最後兩個，亞毛斯只能無助地看著被地震和軍隊造成的慘敗景象，成堆的屍體，衰敗的五穀，一幕幕地呈現在眼前。書中所寫的，亞毛斯的神視，成功地傳達了一個目擊者的視象，這個目擊者，在這群判了死刑而不自知的人們中行走。

先知語錄的核心，展現了各式各樣的文體，不過在那些譴責外國的講話中，卻有一個不斷出現的結構特色，那就是一系列的「控告—裁決」。其中裁決的元素，常由質詞：「因此」（*lākēn*）或「看」（*hinnēh*）引出。²⁹雖然沒有工整的對稱，我們有理由相信，這種「控告—裁決」的格式，是取自國際關係用語，特別是用於帝國與藩屬之

²⁸ 按列下 14:23-29 的記述，在雅洛貝罕統治期間，他成功地收復了以色列的國土，從北至東，遠至死海（參閱：亞 6:13-14，提及約但東面的勝利）。根據編下 26:6-8，申命紀歷史在沒有提及以色列與猶大對敵的情況下，提及烏齊雅也曾向各方面擴張領土，包括外約但的地區，如果這是真的，更加深衝突的情況。申命紀歷史也提到，雅洛貝罕的擴張，也得到先知的支持（列下 14:25）。

²⁹ 見：亞 2:13; 3:11; 4:12; 5:11,16; 6:7,14; 8:11; 9:8,9.

間的從屬用語。不同的裁決的格式，與條約中列明的咒語，非常相似，特別是在亞述的藩屬條約中所見的充軍的威脅（*ANET*, 532-41; Parpola and Watanabe）。³⁰ 災難性的軍事慘敗、被外國侵佔、被充軍等主題，是以傳統的聖戰的語言描述的，唯一不同的是，現在是上主與祂自己的子民開戰（尤見亞 4:12）。這樣一來，上主的日子傳統的主題，也是倒過來：這不是帶來救恩而是帶來毀滅，不是光明而是黑暗。³¹

亞毛斯尖銳苛刻的批評最奇妙的特色，就是這種有系統地扭轉，早已在人的日常生活中生根，並從國家的崇拜儀式中表達出來的，傳統的象徵和意象的手法。書的一開始就把以色列包括在被詛咒的國家之內，這種詛咒不但扭曲傳統的拯救神諭的意義，實際上也把書其餘的部分，都變成了詛咒以色列，把她也看作被詛咒的國家之一。這一

³⁰ 這可從 Esarhaddon (*ANET*, 537-538) 的藩屬條約中見到。這是亞毛斯警告當政者時所預言的充軍(亞 7:11)，這也是貫穿全書最主要的主题(1:5,15; 4:2-3; 5:27; 6:7; 7:17; 9:4)。另一個標準的詛咒格式出現在 5:11b(參閱:9:14 和申 28:30,39):「你們雖然用方石建築了房屋，卻不得住在裏面；栽植了美麗的葡萄園，卻喝不到園中的酒。」值得一提的是，在這方面，*pš'*(反叛，背叛)這個字眼常常用以指犯罪。見:D.R. Hillers, "Treaty-Curses and the Old Testament Prophets," *BibOr* 16 (1964):1-101; F.C.Fensham, "Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and Kudurru-Inscription Compared with the Maledictions of Amos and Isaiah," *ZAW* 75 (1963):155-175; M.Fishbane, "The Treaty Background of Amos 1:11 and Related Matters," *JBL* 89 (1970): 313-18; J.S.Holladay, "Assyrian Statecraft and the Prophets of Israel," *HTR* 63(1970): 29-51.

³¹ 近年有關這個题目的討論的綜合，見:A.J. Everson, "Day of the Lord," *IDBS*, 209-10, and for an exhaustive analysis see S.J.De Vries, *Yesterday, Today and Tomorrow* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 55-331. 基於古代以色列對戰爭的看法和古代戰爭的性質，區別軍事和崇拜涵意是不必要的。亞 5:18-20 是第一段明確地論「上主的日子」的先知文學，這段經文的戰爭背景，在 1:14(作戰之日)和 2:16(在那一天，即戰敗的日子)，也找到迴響。

點在全書結束前也明確地表達了出來：

「以色列子民！你們對我豈不是像雇士子民？」

——上主的斷語——

「豈不是我由埃及領出了以色列，

由加非托爾領出了培肋舍特人，

由克爾領出了阿蘭人？

看，吾主上主的眼注視這犯罪的國家，

我必由此地面上將她消滅。」

(9:7-8)

亞毛斯也用同樣的手法處理崇拜的問題，特別是秋收的慶節，一個原是歡慶的節日，救恩被預期的災難取代，喜樂被哀傷取代。³² 此書另一個更奇妙的觀點是把以色列的祭獻，說成表達他們罪孽生活的方式（亞 4:4-5）。一切的慶節、犧牲品、宗教音樂和什一奉獻等等，都被拒絕和被視為上主所厭惡的事（5:21-24），其他先知書也一再表示對這些事的抗拒（例如，歐 6:6; 8:13; 依 1:10-17; 耶 6:20）。對於這些章節有不少批判性的討論，不少是提出假設，何者是合適或不合適的「基督徒」崇拜儀式。不過，在公元前八世紀的以色列，竟有人拒絕禮儀而鼓吹純精神和倫理的宗教，這似乎可能性不太大。反而，那時（現在仍然是）崇拜是肯定當時的政治和社會身分是否合法，最有力的渠道。很明顯，

³² 暗示秋收的經文(亞 4:9; 5:16-17; 8:1-3)、歡慶和哀傷的禮儀(5:16-17; 8:3, 10)、讚頌創造主天主之歌(4:13; 5:8-9; 9:5-6)等，學者都認為是亞毛斯在貝特耳，向聚集起來慶秋收的人們所講的話。可能是這樣，但這不能為我們提供解釋此書的關鍵。此論點見：J.Morgenstern, "Amos Studies," *HUCA* 11 (1936):19-140。

亞毛斯的同輩，並不認同他的宗教身分和權威。

另一點是：國家的祭祀內容豐富，運作複雜，擁有土地，雇用奴隸，經費是向人民徵收，並非全部是自願捐獻的。此外，司祭和有關人員是不必納稅的，³³ 同時，祭祀的系統，消耗相當大量的物品和家畜；凡此種種，都使司祭和國家的祭祀，成為先知們公開指責的目標。

任何分析先知倫理的努力，必須從先知對當代社會的判罪和預言的災難入手。³⁴ 因為亞毛斯所針對的基本情況，是國家的系統，侵犯傳統的生活方式，他的意圖首先是直接指向撒瑪黎雅的統治的特權階層和首都，這是可以理解的（3:15; 4:1-3; 6:1-7）。中央集權、支持宮廷和鋪張的祭祀、沉重的稅項（「橫征錢糧」，5:11）、經常在人不能償還債務時、沒收他的祖屋、服兵役、強迫勞工等等，都是削弱舊制度的主要因素，也是導向一種所謂破裂的資本主義的主因。大幅度地擴展貿易，特別是與腓尼基城市之間的通商，成功的戰爭後所充公的物資和財富，但是這

³³ 在古代，國家的司祭和負責有關事務的人員，可獲豁免稅項，這點在第二聖殿期間已明確證實了(厄上 7:24)。

³⁴ See L.A.Sinclair, "The Courtroom Motif in the Book of Amos," *JBL* 85 (1966): 351-53, and on the *rib* pattern (i.e., statement of the case against the accused): B.Gemser, "The *Rib*- or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality," *SVT* 3(1955): 120-34; H.B.Huffman, "The Covenant Lawsuit in the Prophets," *JBL* 78(1959):285-295; H.-J.Boecker, *Redeformen des Rechtsleben* (Neukirchen-Vluyn:Neukirchener Verlag, 1964); J.Harvey, "Le '*Rib*-Pattern,' réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance," *Bib* 43(1962):172-96; *LePlaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance* (Bruges and Montreal:Desclée de Brouwer,1967); J.Blenkinsopp, "The Prophetic Reproach," *JBL* 90(1971):267-78; K.Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge: An Investigation of the Prophetic Lawsuit (Rib-Pattern)*(Sheffield:JSOT Press, 1978).

一切都不能從上層的指縫間，滴落到社會的下層。在這種情況下，亞毛斯也和差不多半個世紀之後的希斯俄（Hesiod）一樣，以傳統價值之名，呼籲掃蕩和剷除。

對於八世紀的先知來說，道德的領域，是在政治和社會的範圍之內，因此包括我們認為是屬於國際法、社會公義、和公民權利的一切。亞毛斯不像歐瑟亞那樣關注崇拜的儀式，而對他認為是剝削和壓迫的政治社會制度，痛心疾首，大加鞭撻。他甚至詳列鞭撻的對象：為了一雙鞋那樣少的欠債而出賣無辜者的人（2:6; 8:6）、在神廟內喝剝削來的酒（2:8）、用假秤假量器來騙人（8:5）、在商業上欺詐（8:6）、妨礙司法公正（2:7; 5:10,12）等等。這些指控不是他隨意列舉的，也不是建立於他個人的倫理觀的推斷。他大部分的控告，都根據一個傳統的、一致的倫理觀。這套倫理觀，部分可見於以色列的箴言和訓導文學和那些必然的和決疑的法律（特別是見於出 20:23-23:19 的盟約法律）。在此，只舉一例即可。到了傍晚也不歸還抵押者的衣服（亞 2:8），這是違反了上述的法律，這法律是為保護弱者而設計的：

若是你拿了人的外氈作抵押，日落以前，應歸還他，因為這是他唯一的鋪蓋，是他蓋身的外氈；如果沒有它，他怎樣睡覺呢？他若向我呼號，我必俯聽，因為我是仁慈的。（出 22:25-26）

亞毛斯所指責的，與上述情況相似的情形，在「耶尼雅－耶」（Yavneh-Yam）陶片（在特拉維夫以南的 Mesad Hashavyahu）出土後得到證實，陶片的年代，約遲於亞毛斯一世紀。陶片上記載一個農夫請求當地的官員，歸還他的外氈，衣服可

能是因爲他無力還債而被充公的。³⁵ 不過，無論亞毛斯或那位不知名的農夫，都沒有提到上述的法律，因此，三者都根據團體中傳統和人道的做法，這傳統倫理的一面，在國家的高壓的政權下，正面臨消失的危險。

最後一點：把控告和裁決連起來作因果的聯繫，並且肯定，裁決是透過自然的事件（例如：蝗災、旱災、地震）而實施，甚至透過政治事件，而且是透過亞述在西部的戰役而施行。³⁶ 亞毛斯開創了理解天主在歷史中的行動的某些觀點，這些觀點有重大的影響，但也爲後世的學者帶來不少問題。他的觀點只是先知聲音之一，他的神視的某些局限，即使那些傳遞和保存他的講話的弟子，也已察覺。不過，他的事業，標誌著以色列宗教歷史的轉捩點，或者古代社會的宗教歷史的轉捩，這種說法仍有待商榷。

³⁵ 有關這些陶片，見：J.C.L.Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, vol.1, 26-30; K.A.D.Smelik, *Writings from Ancient Israel*, 93-100.

³⁶ 值得注意的是，除非在亞 3:9 中，我們按七十賢士本，把希伯來文本中的「阿市多得」(Ashdod)，讀作「亞述」(Assyria)，否則，我們可以說，在亞毛斯書中沒有提及亞述，但這做法只是可能但不是必須的。經文所說的敵人(3:11 中的 *sar*)的外國勢力和一個民族(6:14 中的 *gôy*)，可以假定是指亞述，但沒有明確地指出。假定傳統的說法，亞毛斯的時期是提革拉特丕叻色爾三世登基前四分之一世紀，他能預見亞述征服以色列，這是很奇妙的，因為我們知道，在那個世紀，經過公元前 796 年 Adad-Nirari III 最後的西方之役後，就沒有嚴重的軍事威脅(ANET, 281-82)。因此這整件事的確實時期仍有待考核。此外，我們對雅洛貝罕二世長期的統治，所知有限，我們只能根據申命紀歷史(列下 14:26)的記述，推測這些使以色列陷於絕境的事件。

10. 歐瑟亞

P. R. Ackroyd, "Hosea and Jacob," *VT* 13 (1963): 245–59; F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City: Doubleday & Co., 1980; E. Baumann, "Wissen um Gott' bei Hosea als Urform von Theologie?" *EvTh* 15 (1955): 416–25; M. J. Buss, *The Prophetic Word of Hosea*, Berlin: Walter de Gruyter, 1969; J. F. Craghan, "The Book of Hosea: A Survey of Recent Literature," *BTB* 1 (1971): 81–100, 145–70; G. I. Davies, *Hosea*, Sheffield: JSOT Press, 1993; G. I. Emmerson, *Hosea: An Israelite Prophet in Judean Perspective*, Sheffield: JSOT Press, 1984; G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, Zurich: Zwingli Verlag, 1968²; A. Gelston, "Kingship in the Book of Hosea," *OTS* 19 (1974): 71–85; W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1905; E. Jacob, "L'Héritage cananéen dans le livre du prophète Osée," *RHPR* 43 (1963): 250–59; A. W. Jenks, *The Elohist and North Israelite Traditions*, Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977, especially 112–17; P. J. King, *Amos, Hosea, Micah—An Archaeological Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1988; K. Koch, *The Prophets*, vol. 1, *The Assyrian Period*, 76–93; M. Köckert, "Prophetie und Geschichte im Hoseabuch," *ZTK* 85 (1987): 3–30; N. P. Lemche, "The God of Hosea," in E. Ulrich et al., eds., *Priests, Prophets and Scribes*, Sheffield: JSOT Press, 1992, 241–57; H. G. May, "The Fertility Cult in Hosea," *AJSL* 48 (1932): 73–98; J. L. Mays, *Hosea: A Commentary*, Philadelphia: Westminster, 1969; H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuch*, Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1935; H. H. Rowley, "The Marriage of Hosea," *BJRL* 39 (1956): 200–23 (= *Men of God*, London: Thomas Nelson & Sons, 1963, 66–97); W. Rudolph, *Hosea*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1966; M. Scott, *The Message of Hosea*, London: S.P.C.K., 1921; C. L. Seow, "Hosea, Book of," *ABD* 3:291–97; J. A. Soggin, "Hosea und die Aussenpolitik Israels," in J. A. Emerton, ed., *Prophecy*, 131–36; J. M. Ward, *Hosea: A Theological Commentary*, New York: Harper & Row, 1966; "The Message of the Prophet Hosea," *Int* 23 (1969): 387–407; H. W. Wolff, "'Wissen um Gott' bei Hosea als Urform der Theologie," *EvTh* 12 (1952–53): 533–54; "Hoseas geistige Heimat," *TLZ* 91 (1956): 83–94; *Hosea*, Philadelphia: Fortress Press, 1974; T. Worden, "The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament," *VT* 3 (1953): 273–97.

歐瑟亞的書題和亞毛斯的是類似的，說明雅洛貝罕（二世）是撒瑪黎雅（以色列）的統治者，另外加上烏齊雅之後的三位猶大君王：約堂、阿哈次、和希則克雅（歐 1:1）。這個附注，可能是源於申命紀的史家，對我們沒有甚麼幫助，不過因為雅洛貝罕的統治止於公元前 746 年，希則克

雅在 715 年即位，因此，是在撒瑪黎雅在 722 年滅亡後。³⁷ 不過，一般假定，先知的事業，伸展至超過三十年，在 722 年之前結束。這個結論與書中沒有提及撒瑪黎雅的滅亡符合，不過，在書的結束前，有一段經文暗示王朝的結束（13:9-11），可能是指北國的最後一位君王曷舍亞（Hoshea）和與之相同的先知的名字（Hosea）的命運。因此，我們認為歐瑟亞與亞毛斯同期，他的先知職務比亞毛斯長。

書中的歷史旁述，支持歐瑟亞在撒瑪黎雅王國過了二十年的先知生涯的說法，或至少並不與此說法矛盾。書中前幾章（歐 1-3 章）的背景是一個政治平穩的時期，同時也預示了對耶胡王朝的判罪（1:4-5 提到依次勒耳的血債），無疑，這是指公元前 745 年沙隆叛變之前。書中其餘的部分，不斷地公開指責王朝和那些吞噬他們的官長的人（7:7），這也符合北國最後四分之一世紀的情況，在這期間，六位君王之中，有四位被謀殺死。提到厄弗辣因前往亞述（5:13），這可能是指默納恆向亞述稱臣的事（列下 15:19-20），或者指曷舍亞向亞述稱臣納貢的事（列下 17:3），同時這也指以色列朝向埃及的事（歐 7:11；參閱 9:3；11:5；12:1 [MT12:2]），這是面臨危險時應付敵人最慣常的做法。似乎 5:8-6:6 這一大段記述的，就是在公元前 734-733 年之間所發生重大事件，那次所謂的「敘利亞－厄弗辣因」戰役，以色列和大馬士革企圖逼猶大和他們聯手對抗亞述。結果是猶大的阿哈次向亞述求救，以致提革拉特丕朐色爾的

³⁷ 列下 18:1 把希則克雅即位的時期定於曷舍亞三年，但 18:13 卻把散乃黑黎布的攻打(701B.C.E.)，定於希則克雅十四年，這表示他是在公元前 715 年即位(計算的誤差不足一年)。

版圖伸展至大馬士革和撒瑪黎雅王國的北部和東部地區。³⁸ 以上這一個歷史或類似歷史的提示，是指曷舍亞被廢位和撒瑪黎雅滅亡王國結束的兩、三年前(13:9-11)，和最後整個王國被併吞而納入亞述帝國的版圖的事。亡國之後歐瑟亞的遭遇如何，我們不得而知。

很明顯，歐瑟亞是屬於一個與北國對立的先知傳統，這個傳統以史羅的阿希雅、厄里亞以及以上提及的先知為代表。他說先知是天主施行判決的工具(歐 6:5)，這可能是參照他的前輩的說法，不過，因為他接著又提到「敘利亞—厄弗辣因」戰役後，災難性的影響(參閱列下 16-17章; 依 7)，這也可包括亞毛斯的預言，不過亞毛斯的災難預言，只有兩項得到證實。³⁹ 歐瑟亞在另一處引述一句話，這話相信是很廣泛流行的，他說：「先知是愚人，受靈感的人(ʿiš hārūaḥ)是瘋子」(歐 9:7)，不過，他又說，先知是厄弗辣因的守護者(šōpeh)(9:8)。⁴⁰ 在此，歐瑟亞也是與過去的傳統，緊緊相連：

³⁸ A. Alt, "Hosea 5:8-6:6: Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung," *Kleine Schriften*, vol. 2, 1953, 163-87; H. Donner in J. H. Hayes and J. M. Miller, eds., *Israelite and Judaeon History*, 421-34; H. W. Wolff, *Hosea*, 103-21.

³⁹ 特別見亞 3:11; 6:14; 以及大馬士革滅亡的預言: 1:3-5。其他歐瑟亞認識亞毛斯的暗示，例如：主張忠於天主和認識天主，勝過祭獻(6:6)，頗有亞 5:21-24的影子，雖然文字上不算太接近；10:2b，祭壇被拆毀，石柱被打倒，是亞毛斯最後的神視的迴響(亞 9:1)；特別有意義的是：在亞毛斯中只提到一次的錯誤或混合邪神的崇拜(8:14)，似乎在歐瑟亞書中引起了迴響(4:15)。歐瑟亞勸人不要到基耳加耳和貝特阿文(=貝特耳)去，也提到那些以「上主永在」發誓的人，而亞毛斯在 8:14 卻暗示阿史瑪神，這神在列下 17:30 也提到，也可能在厄肋番廷紙莎草紙文件中見到。

⁴⁰ 不過，這段經文內容含糊；見：H. W. Wolff, *Hosea*, 151, 157-58. šōpeh = 守護者或更夫，在各先知書中很常見。例如：耶 6:17; 則 3:17; 33:2, 6, 7; 依 52:8; 56:10。

是我向先知們說了話，
 是我增多了異象，
 我也必藉先知們講比喻。
 （歐 12:11 [MT12:11]）⁴¹

近年對這個傳統更深入的研究，都集中在胡夫（Hans Walter Wolff）的論文上。胡氏認為，歐瑟亞與北國的肋未人有關係，他們不但是支持歐瑟亞的團體，同時也是傳遞他的訊息的領導者。⁴² 胡夫說這種關係，可以解釋書中的某些一直以來受公認的特色：歐瑟亞關心崇拜，和由古代部族聯盟傳下來的神聖傳統，他反對國家的司祭職（歐 4:4-10），他認為肋未人梅瑟是先知（12:13 [MT12:14]），也是「聯盟」先知職的根源，他的語錄，在語風和主題上與申命紀非常相近。胡夫並沒有說歐瑟亞是肋未人，但為此提出了論證，我們很難否定這個可能性。

胡氏的假設，固然可以澄清歐瑟亞書中某些主題，但籠罩在以色列早期先知歷史的雲霧，肯定會削弱他的假設可信度。有關早期以色列的一般性的假設，特別是一般所推論的部族聯盟的組織，也應該重新檢討。無論如何，申命紀歷史批評雅洛貝罕任命一些非肋未人出任貝特耳（假定也包括丹）聖所的司祭（列上 12:31），同時被排斥和失

⁴¹ *damme* 在此譯作：「我……藉先知們講比喻」是不很清楚的，另一種譯法是 NRSV 的譯法；「我也必藉先知們消滅他們。」後者是可能的，不過前者較可取，因為與內容較為配合。同時，前者在希伯來文文法上更配合 (frequentative or iterative sense) (見: Gesenius-Kautsch, *Hebrew Grammar*, #112dd), 並暗示，對歐瑟亞來說，這個先知的職務，仍然持續。

⁴² H.W. Wolff, "Hoseas geistige Heimat," and *Hosea*, 75.

業的肋未神職人員，如胡氏所估計，可能加入反對者的行列，或如編下 11:14 所寫，移民至猶大。歐瑟亞反對國家的崇拜，可給胡氏的假設，增加一些可能性，在歐瑟亞書中，從來沒提過肋未，胡氏在書中所找到的特色，也不是非要他這樣的解釋不可。⁴³

和亞毛斯一樣，歐瑟亞書也包含傳記和自傳的片段和對將來的憧憬。傳記的片段，揭開了書的序幕（1:2-2:1 [MT1:2-2:3]），有自己的標題：「上主開始藉歐瑟亞發言時，」表示這將是一段相當長時期的先知活動。整段經文，在加插了一段猶大將可免除以色列命運的經文（1:7），和一個許諾：南北要在達味的後裔領導下再度統一（1:10-2:1 [MT2:1-3]），後擴大了。主要的自傳片段，是處理不守婦道的妻子的問題（3:1-5），這也是經過增補的，至少加上了：「他們的君王達味」（3:5）這片語，更可能的是，整段有關以色列將會在一位達味後裔領導下，再出現政治統一（3:4-5），都是後加的。和亞毛斯及依撒意亞的某些增補部分一樣，這裏的修訂，多少也反映了，在亞述帝國最後的幾十年中，約史雅在北方地區的活動。猶大編者的筆

⁴³ 假設先知作盟約的傳達者，他的功能就是在隆重的崇拜集會中，宣讀法律。這個假設，從未被廣泛地接納，現在已被人放棄了。這假設最初是由以下的學者提倡的。有關的著作見：H.-J. Kraus, *Worship in Israel* (Richmond: John Knox Press, 1966), 102-12, and expanded by J. Muilenburg, "The 'Office' of the Prophet in Ancient Israel," in J.P. Hyatt, ed., *The Bible in Modern Scholarship* (Nashville: Abingdon Press, 1965), 74-97. 這個假設常受批評，例如：R.E. Clements, *Prophecy and Covenant*, (1965), 80, and *Prophecy and Tradition* (Atlanta: John Knox Press, 1975), 8-14. 主要是，在申 18:15-18 所寫的，不是一個確實的功能，而是一個理論上的理想，是在說，先知職可以怎樣在作者理想的聯邦國之內運作。

觸，也從書後部的多個觀點中顯露出來（4:15; 5:5; 6:11; 8:14）。

前三章包括一個獨特的單元和它自己的邏輯。它給讀者帶來的困難是每個人都知道的：這是歐瑟亞婚姻變化的實錄，還是純然虛構的故事？這裏所涉及的，是一個還是兩個婦女？如果是一個，這個「賣淫的妻子」在歐瑟亞與她聯婚以前已是亂搞男女關係，還是嫁了歐瑟亞之後？如果她、歐瑟亞奉命使之成為「可受尊重」者，她不是道德上隨便的女子，她是否可能，或者在後來，才做廟妓？或者，她也像許多以色列婦女一樣，遵照當地的一項可疑的習俗，在出嫁以前，做一次神廟女奴，以確保將來有生育？⁴⁴

對這些問題一個可能的解答是：第三章的第一人稱的敘述，可能是第一章的傳記片段的另一個版本，後來被再演繹，隨意加上一個副詞：「再」（again）：「（再）去愛那個……女子……」（3:1），⁴⁵ 作為它的續篇。重新演繹這段經文的作用，主要是使先知的婚姻（無論是真或假）的興衰，更符合上主和以色列交往的歷史角度，歐瑟亞更藉此而打開，恢復關係的可能性。

如果兩段經文這種讀法是正確的話，第三章提到的「以

⁴⁴ H.H.Rowley, "The Marriage of Hosea." *BJRL* 39(1956):200-23 (= *Men of God* [New York: Thomas Nelson & Sons, 1963], 66-97)。作者概括了直到那時為止，所有對這個問題的推測和意見；另參閱較輕鬆的討論：Andersen and Freedman, *Hosea*, 115-309, and, for Wolff's hypothesis of the premarital sexual rite (somewhat analogous to the medieval *ius primae noctis*), see Wolff, *Hosea*, 13-15. The hypothesis is contested by W. Rudolph, "Praparierte Jungfrauen?" *ZAW* 75(1963): 65-73.

⁴⁵ 'ôd 在此也可指上主對歐瑟亞講話的一部分，正如在 NRSV 所見（「上主再對我說……」），不過這樣一來，為甚麼要從第三人稱改為第一人稱，就比較難解釋。

色列子民」(*b^enē yišrā'el*，歐 3:1)，可能表示，第一章的婚姻喻象，可以延展而包括歐瑟亞和狄布拉因的女兒哥默爾所生的，三個取了特別名字的孩子。⁴⁶ 三個孩子的名字，一個比一個的含意更不吉祥。依次勒耳，它的雙關語接近以色列，意指耶胡在這個城市的血腥叛亂事件(列下 9-10)和最後這個王朝的滅亡(列下 15:10)。第二個女兒的名字羅魯阿瑪(不蒙愛憐者)，意思是仁愛和寬恕的時間，也就是先知代禱的時間已用盡。這使人想起亞毛斯的第二和第三個神視的情景，代禱的聲音已聽不到了：

我不再放過她。

(亞 7:8)

我不再愛憐以色列家。

(歐 1:6)

第三個孩子的名字是羅阿米(非我人民)，標誌著傳統的、從曠野以來建立的「天主—子民」的關係已終結：「你們已不是我的人民，我也已不是你們的〔我是〕(I AM，思高聖經譯自有者)」(歐 1:9; 參閱出 3:14)。⁴⁷ 在此也使人想起亞毛斯在第五和最後的神視之後，宣布取消以民和天主的特別關係，這特別關係，在亞毛斯看來(與歐瑟亞

⁴⁶ 哥默爾這個名字並沒有甚麼象徵的意義。狄布拉因這個字的複數式，作為一個取自父的名字卻不常見，這使一些釋經者推論，這可能隱藏著已失傳的阿舍辣或阿納特的崇拜，因為 *a^lbelā* 是指「無花果糕」，而這種無花果糕或乾，正是向這些神祇祭祀的特色(參閱 3:1; 耶 7:18; 依 16:7)。這可能過分深遠，無論如何，如果是這樣，這個字應該有一個陰性的複式。

⁴⁷ 這一句不應譯成：「我不是你們的天主」，這是 RSV 和 NRSV 的譯法；參閱 *'ehyeh 'ser 'ehyeh*，出 3:14。

不一樣)不是建基於燃燒荊棘上的神顯,而是在出谷的事件上(亞 9:7-8)。

三個名字中的居中者(2:2-23 [MT2:4-25])包括對以色列土地('eres, 是一個陰類名詞)的法律控告,土地意指不貞的妻子,用作解讀婚姻比喻的鑰匙。法庭的喻象(兒子控訴自己的母親)是比喻當時的政治情況,書中多次提到,國內不斷有盟約、附屬的條約訂立或解除,有誓約宣佈或解除(參閱 6:7; 8:1; 10:4; 12:2 [MT 12:3])。這裏以及以下的言論所見到訓導的風格,與亞毛斯的講話很不相同,這裏清楚地顯示了申命紀學派文筆的高度節奏感。歐瑟亞在此所宣講的,有關破裂的盟約的主題,也是這個學派發展出來的。⁴⁸ 在這一部分的末段,加插了兩個插段,都是以「到那一天」(bayyôm hahû')作為引子的,都預言到時將沒有人崇拜偶像,野獸要得到自由,五穀要豐收,以色列和她的天主要建永久和永固的關係(歐 2:16-20,21-23 [MT2:18-22,23-25])。在亞毛斯書中,我們也見到這種逆轉詛咒為祝福的模式,這也是充軍前的先知書常見的特色。

從此書其餘的部分(歐 4-14 章),我們清楚地見到,它傳遞的過程,與亞毛斯的完全不同,這可能是因為歐瑟

⁴⁸ 因此,要決定歐 8:1b 是否出自歐瑟亞本人,或是申命紀學派的,實在很困難,甚至不可能。違背或違犯這個動詞('br)不錯是申命紀學派的詞彙,但反叛(pš')一詞,常出現在初期的先知書中,卻從來不曾在申命紀中出現。歐瑟亞中的盟約(b'riti),是指國際條約(10:4; 12:1 [MT12:2])。與動物界訂立的盟約(2:20)是另一種不同類的事,出現在我們認為是經過編輯工夫的一段經文中。在亞當違犯的盟約(6:7),可能是指不久以前的事件,這事現在已不可考了。在前申命紀先知經文中很少見到「盟約」一詞,並不足以證明這些盟約語言或它的宗教體系的年代遠古。

亞的先知職維持了一段相當長的時期。這些章節似乎分成兩部分（歐 4:1-12:1; 12:2-14:9），兩者都是對不忠心的人民的法律控訴。個別的單元並不容易分辨，因為在此很少亞毛斯書常見的引言公式。這些單元好像是經過重抄或重組的，有些是在至少二十年間，在不同場合所作的言論。我們有一個很強烈的印象，就是編者在刻意編排一個粗略的年代秩序，最後是曷舍亞王被廢和國土將被軍隊侵略（歐 13:9-16〔MT13:9-14:1〕）。此外，其中有些言論是按一些主要的喻象，例如，娼妓（4:11-19）或火爐（7:4,7）而組織的。

全書的風格非常一致，只見到少數經過編輯修訂的痕跡。除了有關「敘利亞－厄弗辣因」戰爭之外，提及猶大時，如不是直接地判罪，就是苦口婆心的勸告（4:15; 5:5; 6:11; 8:14）；這是可理解的，否則猶大如何從北方的兄弟國的命運，得到教訓。這些附加的修訂，可能是出自歐瑟亞的弟子的手筆，他們在撒瑪黎雅滅亡後逃到南方。甚至也有可能，他們引起了希則克雅的注意，因為後者一心聽從先知的話（列下 19:2-7,20-34; 20:1-19），他的改革的目的就是要防止猶大遭遇以色列同樣的命運。無論如何，書中所包含的猶大成分，可以解釋許多學者看到的，歐瑟亞與猶大王國推行的申命紀式改革有關的部分。⁴⁹

不用說，亞毛斯書和歐瑟亞書，如何達到我們現在所見的

⁴⁹ 其中一個相聯性就是希則克雅的反客納罕的標準（列下 18:4,22）。出谷紀 32 章的金牛事件與雅洛貝罕一世的崇拜措施（列上 12 章）的關聯，可以促使我們進一步找到，西乃叛教——所謂出谷紀 34 章崇拜的十誡——之後所採取的標準，與希則克雅改革的關係。

形式，學者沒有一致的意見，不過一個相當保守的編輯過程大約如下。第一集少量的先知語錄，是在兩位先知仍在施行他們的先知職，或他們死後不久，編輯起來的。在這個階段，口頭的編輯或口傳似乎沒有發生，有些講話可能在講過不久就記錄下來。其實歐瑟亞書所見的一般惡劣的情況，部分的原因，是由於記錄在幾十年間先知所講的相當長篇的言論所面對的困難，而且可能是在不理想的情況下做的。在北國撒瑪黎雅宣佈的控訴，經適度的修改後，必然也適用於公元前 722 年的大災難之後，甚至更早的猶大。我們假定這個過程，是由希則克雅跟進，因為他在推行廣泛的改革（列下 18:4,22; 編下 29:3-31:21）和支助相當可觀的文學活動（箴 25:1）。大約一世紀後，由約史雅激發的復合的希望，時間雖然短暫（列下 23:15-20），卻是八世紀先知書編輯史重要的階段。一個在充軍巴比倫期間或之後不久，出版的申命紀歷史的版本，在第二聖殿期間經編者加上附注和增補，不是不可能的事，雖然這種情形在亞毛斯和歐瑟亞，不如在依撒意亞和其他源於猶大的先知集子來得明顯。我們看到，在這整個期間，有不少人認為，他們不但有責任在新情況下，重新解釋先知的講話，而且有權把他們的註釋，插入原文之內。

歐瑟亞首三章比喻式婚姻敘述，導致後人對歐瑟亞運用當時流行的歷史傳統的手法，提出疑問。仔細閱讀此書，我們發現，在歐瑟亞看來，上主與祂的子民的首次接觸，是在曠野中發生的（歐 9:10a; also 2:14 [MT 2:16]; 11:3-4; 12:9 [MT 12:10]; 13:5-6），進入福地之後，以色列遺棄了上主而選擇了另一個伴侶（歐 9:10b）。為了使人明白這個象徵，

歐瑟亞娶了一個後來「踏入歧途」的女子，她在婚前並沒有犯錯。厄則克耳 16 章不貞的伴侶的隱喻，很明顯是取自歐 1-3 章，這也證實我們這個解釋是對的，這表示上主向一位年輕的女子提婚，她是在後來才變成娼妓的。這正是書中公開指責的，巴耳的崇拜，是多元崇拜，與娼妓無異。無論這些「百姓」（"holy ones", *q^edēšôt*, 4:14）的守護者的心態如何，這也根本無須猜測，這種做法的目的，是再確定豐產神與他的配偶的婚姻，以確保土地、牲畜、和婦女的豐產。⁵⁰ 因此，這個婦女，無論她是一個文學人物，或者是先知的伴侶，她的存在都與以色列在福地定居這個時段的情況符合。

按照厄里亞、狂熱的宗教聚會者、禁酒者和其他拒絕接受任何形式的文化協助的團體的做法，歐瑟亞以對比尖銳的辭語——上主對巴耳——講述宗教的情況，而且常是（也許無可避免）過分簡化問題。書中描寫異教的司祭（歐 10:5, *k^emārīm*）在國家的聖殿內服務，參禮者口親牛犢（13:2）等等，很明顯是誇大其詞，應該仔細與經內和經外（尤其是烏加黎特文件）的資料，以及考古學的發現對照著閱讀，⁵¹ 才可得出一

⁵⁰ 在崇拜制度之內，與崇拜行為有關的廟妓的事實，在聖經中找到的根據是不可駁斥的，儘管近年有不少努力，甚至有些非常迫切，要為有關的章節，包括歐 4:14 開脫。參閱：E.A.Goodfriend, "Prostitution," *ABD* 5:505-10。

⁵¹ In addition to numerous figurines of the fertility goddess and *massebôt*, the graffiti from Kuntillet 'Ajrud in the Sinai, from the ninth or eighth centuries B.C.E., are of special interest. Some of these record blessings in the name of Yahweh and his Asherah. Pending publication of the material by the excavator, Zeev Meshel, see his *Kuntillet 'Ajrud: A Religious Centre from the Time of the Judaeen Monarchy on the Border of Sinai* (Jerusalem: Israel Museum, 1978), Catalogue no. 175, and his article in *ABD* 4:103-09. Archa-eological evidence for the survival of syncretism in the exilic and postexilic periods is surveyed in lively fashion by

個較為平衡的結論。主流的宗教，不只在以色列，同時也在猶大；不只在當時，同時也在整個歷史，是上主崇拜和其他地區的崇拜，特別是那些指向客納罕神廟的崇拜（尤其是厄耳、阿舍辣、巴耳、阿納特）的混合。在這種選擇背後的基本動機，不是出於客納罕人縱慾的特性——維持一種慣性的貶抑對手的手段——而是以農業經濟為主的地中海沿岸國家，為求生存，甚至繁榮，一貫的做法。

另一點是錯誤的崇拜。在歐瑟亞看來，「轉向別的神」（歐 3:1）是道德淪亡和社會解體的根源。但是，只有當一個團體拋棄傳統時，這種事才會發生；歐瑟亞相信，這在以色列在福地定居（9:10）和進入王國的階段之後已發生了（8:4; 9:15）。因此，任何改革的計劃，必須重新發掘和調整以色列所承繼的傳統的特色和正確性。⁵²

在歐瑟亞書，我們首次見到六卷書敘述（Hexateuchal narrative）的大綱，雖然這只是片段和雛型，而且還有不少空缺。先知熟悉有關死海岸兩個姊妹城的遭遇，其中一個敘述（歐 11:8; 參閱創 19:24-29; 申 29:23），也熟悉雅各伯的故事（歐 12:3-4, 12 [MT 12:4-5, 13]），雖然與創世紀 25-35 章所寫的不太一致。⁵³ 在先知的領導下脫離埃及的奴役（歐

Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament* (New York: Columbia University Press, 1971), 90-93.

⁵² 在歐 12:3-4, 12 提到雅各伯之處，當然不能解決最近學術界熱烈討論的，以色列早期傳統的歷史性的問題，不過對於那些主張這些敘述傳統不過是後期的幻想的學者，加重了拿出證據來的壓力。

⁵³ 除了聖經評註之外，可參閱：P.R.Ackroyd, "Hosea and Jacob," *VT* 13(1963): 245-59; E.M.Good, "Hosea and the Jacob Tradition," *VT* 16(1966):137-51; G.Jeremias, "Die Erzväter in der Verkündigung der Propheten," in H.Zimmerli, ed., *Festschrift für W.Zimmerli* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), 206-

2:15 [MT 2:17]; 11:1; 12:13 [MT12:14])，對他來說是一個特別的意義，因為這個事件把以色列的天主納入歷史的範圍內而不只是在自然之內（參閱：「自從在埃地時，我就是上主，你的天主，」12:10; 13:4）。儘管在曠野時期，以色列人不斷「埋怨」（13:5-6），但這是以色列純真的時期，與天主保持親密關係的時期（2:16; 9:10; 11:3-4; 12:10），是在那時，上主啓示自己是：EHYEH，是在焚燒的荊棘中顯示的那位「我是」（I AM）、與祂自己的人民共在的那一位（1:9）。引述這些規範式的事件和言論，在歐瑟亞來說，是把當時的社會、政治和宗教組織，和古代的作徹底的比較。歐瑟亞既不默許這些制度，也拒絕接納它們，充分顯示了公元前八世紀先知運動革命性的力量。但是，在嚴厲指責時弊之外，他並不能提出解救方案，只能作出呼籲重返古代遊牧生活，這種烏托邦和不切實際的意見，也是以色列的先知職一般的弱點。在申命紀學派的歐瑟亞弟子的某些言論，當然不是各方面，也可找到類似的烏托邦主義，不過也混合了對真實的社會生活，較實際的看法。

歐瑟亞太專注於嚴責錯誤的崇拜（「娼妓」、「賣淫」等），以致他不像亞毛斯那樣，他沒有用太多的時間批評社會的不正義和貧民受壓迫的不公平。如果公義和正直（*mišpaṭ, šēdaqā*）是亞毛斯關鍵語（亞 5:24），那麼，歐瑟亞常掛在口邊的就是：忠誠和認識天主（*ḥesed, da'at 'elohîm*），後者包括忠於傳統和傳統所包含的一切，也包括我們所謂的趨向一致的倫理。在書中第二部分：對以民的指控之內，

22; and the exhaustive study of F. Diedrich, *Die Aufspielungen auf die Jakob-Traditionen in Hosea 12:1-13:3* (Würzburg: Echter Verlag, 1977).

我們找到十誡較早期的格式——詛咒、謊言、殺戮、偷竊、姦淫，可能包括嚴重地忽略安息日的教訓（歐 4:2；參閱耶 7:9）。這並不表示，十誡已經整齊地列出來，有待執行或引述，因為可能，甚至很可能，在申命紀見到的、十誡最後的形式（申 5:6-21），有先知們的構思。

學者相信，申命紀法典中的建立盟約或破壞盟約等語言，也來自八世紀先知的貢獻。不過，盟約語言，並沒有用在歐瑟亞有關婚姻的講話中，反而，與動物界訂立盟約，含有社會生態的意義，卻是完全不同類的。至於破壞盟約和違反法律（8:1），恐怕是書中見到的少數幾個含有申命紀編輯手法的例子。其實，盟約語言在八世紀先知中，不出現比出現更引人注意。從當時常見的建立和破壞條約的情況看來（參閱：歐 10:4，12:2），以及以上提過的與亞述的藩屬條約的關聯，國際關係的語言，在歷史這個關鍵的時刻，在先知的教導中，取得一席位反而一點也不奇怪。同時，雖然婚姻還未從盟約的角度看，書中前數章運用婚姻的性結合作隱喻，是語言的使用上罕有的突破，開拓它嶄新和豐富的意義的一頁。

11. 米該亞

M. Collin, "Recherches sur l'histoire textuelle du prophète Michée," *VT* 21 (1971): 281-97; O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, 406-13; H. Gunkel, "The Close of Micah: A Prophetic Liturgy," in *What Remains of the Old Testament*, London and New York: Griffin, 1928, 115-49; D. G. Hagstrom, *The Coherence of the Book of Micah: A Literary Analysis*, Atlanta: Scholars Press, 1988; D. R. Hillers, *Micah*, Philadelphia: Fortress Press, 1984; *ABD*, 4:806-10; K. Jeppesen, "New Aspects of Micah Research," *JSOT* 8 (1978): 3-32; J. Jeremias, "Die Bedeutung der Gerichtsworte Michas in der Exilzeit," *ZAW* 83 (1971): 330-53; K. Koch, *The Prophets*, vol. 1, *The Assyrian Period*, 94-104; J. L. Mays, *Micah: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1976; G. B. Pixley, "Micah—A Revolutionary," in D. Jobling et al., eds., *The Bible and the Politics of Exegesis: Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-fifth Birthday*, Cleveland: Pilgrim Press, 1991, 53-60; B. Renaud, *La Formation du Livre de Michée*, Paris: J. Gabalda, 1977; W. Rudolph, *Micha-Nahum-Habakkuk-Zephanja*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1975; C. S. Shaw, *The Speeches of Micah: A Rhetorical-Historical Analysis*, Sheffield: JSOT Press, 1993; J. M. Ward, "Micah," *IDBS*, 592-93; J. T. Willis, "The Structure of the Book of Micah," *SEÅ* 34 (1969): 5-42; H. W. Wolff, "Wie verstand Micha von Moreshet sein prophetisches Amt?" *SVT* 29 (1978): 403-17; *Micah: A Commentary*, Minneapolis: Augsburg Press, 1990; A. S. van der Woude, "Micah in Dispute with the Pseudo-prophets," *VT* 19 (1969): 244-60; "Deutero-Micha: ein Prophet aus Nord-Israel?" *NTT* 25 (1971): 365-78.

米該亞書帶給讀者的困難的程度，與它的長度極不相稱，它前數章殘缺的程度也和歐瑟亞書不相伯仲。我們手上有的，只是幾個古代抄本和在猶大沙漠找到的經文和註釋的殘卷（1QpMi; 4QpMi; Muraba'at 88），對於理解此書稍有幫助，但大部分的經文，特別是米 1:10-16，列舉猶大小鎮的這首詩，依然非常費解。

米該亞的申命紀式題名，把他列於與依撒意亞同期，即公元前八世紀下半葉。在接著的世紀末，人都相信他曾在希則克雅期間，預言過耶路撒冷將成廢墟（耶 26:18），這再證明他與依撒意亞同期。此書本身也提供了幾個，他活動的時期的線索。書的「題名」上說，他曾批評撒瑪黎

雅（米 1:1），他預言這城的毀滅（1:5-7），這應該是在公元前 722 年之前講的。上述的那首詩所列的猶大小鎮（1:10-16），或是確有所指，或是預示將來的軍事侵略。一般認為這是指 701 年散乃黑黎布的入侵，在這期間，依撒意亞在耶路撒冷承擔重任，但是，這也不是唯一的解釋。這也可能是指撒爾貢二世在 712/711 年間攻打培肋舍特之役，就在這期間，依撒意亞奉命裸體或半裸跑過耶路撒冷（依 20:1-6；參閱米 1:8：「為此，我要哀號悲鳴，我要赤足裸體而行。」）加特，米該亞開列的第一個培肋舍特小鎮，離開「摩勒舍特—加特」（Moresbeth-gath）最短的路程約六哩，在撒爾貢之役中被亞述人佔領（ANET, 286），這件事必定在耶路撒冷留下深刻的印象（依 20:1-6；22:1-14）。書中 1-3 章的講話直接指向猶大，正配合希則克雅統治早期的背景，雖然其中有些的時期更早些，應該屬於前一位君王阿哈次的時代。

以上曾指出，在公元前 609 年耶肋米亞被控叛亂受審時，曾經引述米該亞有關耶路撒冷被毀的預言。由長老引述這段話的背景看來，發言者對當時的米該亞傳說，必定很熟悉，或者當時流傳的先知歷史中，有關於米該亞，烏黎雅和其他人的事蹟，可供長老引用（耶 26:20-23）。如果是這樣，很不幸，這些資料現已不存在了。另一個近乎猜測的看法是：申命紀歷史（列上 22 章）所記述的依默拉的兒子米加雅的敘述，可能以摩勒舍特人米該亞為藍圖，撰寫或重寫。兩人的名字基本上是相同的，米加雅逐字地引述了米該亞的一句話（列上 22:28b；參閱米 1:2），先知與當局的矛盾是兩段經文的主題，兩者都明顯地把先知職

與神靈相連，這在充軍前的先知材料中，是普通的做法。⁵⁴

這些困難更加上此書模糊的編輯歷史，使此書更難理解。一般都同意，米 1-3 章的八或九段講話，除了 2:12-13，預測國家當時的朝代將復興，以及其他一兩處小修訂之外，其餘都可追溯到先知本人。⁵⁵ 第二部分（4-5 章）所處理的一束主題，在充軍期和回國期的文學中都可見到：耶京地位上升和上主統治聖城（4:1-8），充軍至巴比倫和返國（4:9-10），在耶京城門末世之戰（4:11-13），達味裔的統治者（5:1-3），和消滅偶像（5:9-14）。⁵⁶ 語錄開始經米該亞和他的弟子流傳，固然，可能激發了匯編語錄（例如，5:5-6 [MT5:4-5]，一群牧者和首領，擊敗亞述）的動機，但在這其中也可見到不少後期加插的暗示。米 4:1-4 出現在依 2:2-4 的情形，只不過顯示，米該亞和依撒意亞某些資料，落在同一位傳統保存者手中。最後，這裏也有明顯的提到充軍和最後返國的事（4:9-11）。

最後一部分（6-7 章）的出處和文體比較難解。一開始的控訴和指責（6:1-5），有很強烈的亞毛斯和歐瑟亞的色彩，很可能是來自米該亞本人或他的第一代弟子。對於

⁵⁴ 值得注意的是，在先知經文中，凡是先知職與神相連的，必定是源於早期（例如，充軍前）的，而且涵意是負面的；見：歐 9:7,12；米 2:11；依 29:10(?)；耶 5:13。

⁵⁵ 米 2:3-4 經後人補訂，2:12-13，有關遺民(*š'ērii*)在一位君王領導下合併的主題，相當肯定是屬於充軍或後充軍期的。Van der Woude (1969)認為這是取自米該亞的對手先知的講話，由第三章一開始米該亞回答「但我說」可見。不過這是不太可能的，因為 3:1-4 不是對其他先知說的，同時在 2:12-13 節的思想模式，按我們對君王時期的先知職有限的了解，我們認為這不是典型的樂觀先知訊息。

⁵⁶ J.T. Willis, "The Structure of Micah 3-5 and the Function of Micah 5.9-14 in the Book," *ZAW* 81(1969):191-214.

全燔祭的批評，與傳統的倫理不符（6:6-8），但反映同一個先知傳統（參閱亞 5:21-24；依 1:12-17），應該也是來自他本人。第六章最後一部分（6:9-16）的困難，這裏提到敖默黎的法令和阿哈布家族的所作所為（16 節），有些學者認為這些話是另一位先知說的，甚至認為他可能是北國撒瑪黎雅人，年代比米該亞更早。⁵⁷ 不過申命紀歷史指責兩個猶大君王雅洛貝罕和亞哈齊雅，說他們走上阿哈布家同一條路（列下 8:18,27）。他們也指責默納舍，像阿哈布一樣，製造木偶像（列下 21:3）。因此，沒有理由說這些指責不可能是指向一位猶大君王的，也許我們正應該從這個角度解釋米該亞對拉基士的指控，說它領導耶路撒冷去犯以色列所犯的罪（米 1:13）。⁵⁸ 因此這段經文所針對的城市，毫無疑問是耶路撒冷（6:9），同時，因為指責的形式和風格，也和申命紀修辭一致，可能反過來，這是申命紀依賴米該亞或他的弟子的一個例子。

最後一章在性質上比較不同，一直以來都認為這一章含有濃厚的禮儀色彩。這裏有一首以單數第一人稱寫的哀歌（7:1-10），其中包含一段回應是預言將有美好的將來（11-17 節）。這種結構，與那些所謂先知聖詠（例如，詠 60 及 108 首）相似，反映崇拜先知在某些禮儀中的職務。⁵⁹ 這種性

⁵⁷ A.S.van der Woude, "Deutero-Micha: ein Prophet aus Nord-Israel?" *NTT* 25(1971): 365-378.

⁵⁸ 在以色列聖所內發現一座燒香的祭壇和一座豐產神的石柱，也許可作為這指控的證明，不過這些古物的年代一直不能確定。見: Y.Aharoni in M.Avi-Yonah, ed., *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol.3, 747-49.

⁵⁹ First suggested by B.Stade, "Micha 1:2-4 und 7:7-20, ein Psalm," *ZAW* 23 (1903):163-77, 這一章的禮儀性質由以下學者進一步討論: H.Gunkel (1928);

質的資料，是很難，幾乎不可能確定它的年期；不過不可能在波斯時期之前寫的，可能在這之後。

此書所提供的唯一傳記資料就是先知的名字，這是一個相當普通的名字，另外就是出生地：摩勒舍特（1:1），這可能與摩勒舍特加特（1:14）是同一個地方，也可能是在耶路撒冷西南約二十五哩的 *el-Judeideh* 廢墟或附近，因此是屬於拉基士區（*Tell ed-Duweir*），猶大第二城市。我們假定他是這區的區民，這也說明為甚麼他對首都的批評是如此尖銳（1:5,9; 3:9-12）。米該亞極力保護一些小農民的利益，他們多個世代以來，都耕種由祖先傳下來的土地（2:5）。因此，他的控訴直接指向首都的統治階層。在他看來，他們是在破壞古代的制度，要搶奪獨立的農民的土地。他們慣用的手法是：霸佔土地（2:2,4）；取消贖回抵押品的權利（2:2,9）——強行剝去窮人的衣服（2:8；參閱亞2:8）；強迫勞工（3:10）；用假秤和假法碼（6:11）；司法制度和司祭的腐敗（3:11）等等。不過，米該亞和其他的先知，強烈地批評無休止的全燔祭（6:6），可能與十九和二十世紀初，不少學者所假定的自由宗教信仰無關，反而可能與這種祭獻制度，為農民帶來的經濟負擔有關。總之，沒有人，即使亞毛斯也比不上米該亞，這樣強烈地攻擊強權者對弱者的壓迫：

然而他們惡善好惡，
從平民身上剝下他們的皮，

see also B.Reicke, "Liturgical Traditions in Micah 7," *HTR* 60(1967):349-68, and, for the section in general, T.Lescow, "Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 6-7," *ZAW* 84(1972):182-212.

從骨頭上剔下他們的肉。
 他們吞食我百姓的肉，
 剝去他們的皮，
 折斷他們的骨頭，
 將他們切成碎塊，
 如釜中的肉，
 如鼎中的肉。 （米 3:2-3）

細心的評註家注意到，上引這段所謂食同類的文字中，先知對社會不公義的批評，涉及很深的個人成分。有些學者甚至認為米該亞是自由農出身，他的生活受到猶大國內的剝削制度，以及由於官員的貪婪而變得更腐敗的制度所威脅。也許我們可以更具體地說，他是屬於當時所謂的「地方上的人民」（*'am hā'āreṣ*），擁有自己的土地的小農民。這些人通常都是政治和社會上的保守派，不信任文官和宗教官員，歸屬本土的王朝。在九世紀，這些人在推翻信奉巴耳的皇后阿塔里雅，及最後擁立達味後裔約阿士為王（列下 11:18-20），有決定性的作用。大約半世紀之後，在阿瑪責雅在拉基士被殺後，又是這些「地方上的人民」，擁立他的兒子阿匝黎雅（又名烏齊雅）為王。當時阿瑪責雅亡命拉基士時，相信他也希望在那裏，得到保護和支持（列下 14:21）。在公元前 640 年，他們領導懲罰刺殺阿孟的人，並立他的兒子約史雅為王（列下 21:24）。最後，聖經告訴我們，那是地方上的長老，記起和引述了米該亞的說話（耶 26:17-19）。⁶⁰

⁶⁰ *'am hā'āreṣ* (地方上的人民)這個意義不清晰的字，在君王時代的用法，見：S.Daiches, "The Meaning of 'Am-haaretz' in the Old Testament," *JTS* 30

以後，我們會見到，米該亞的宣講，如何間接或直接影響在猶大推行的申命紀式改革運動，以及兩者的關係，如何明顯地從申命紀土地法和對制度保守的態度上顯示出來。米該亞，和其他的先知不一樣，他不曾攻擊王國的事實，可由「地方上的人民」擁護王朝而解釋，這也符合申命紀君王憲法的理想（申 17:14-20）。書中經常使用傳統的名稱，如：首領（*ra'sîm*）、官吏（*q^esinîm*）（3:1,9,11），以及強調他們在倡導正義方面的責任（3:1），這些只不過是，滋養申命紀式改革運動的強硬保守主義，許多例子之一。

從米該亞對那些受雇於耶路撒冷聖殿，支持國家政策的所謂職業先知的批評，我們可以看到米該亞對自己的職務的理解。和亞毛斯一樣（亞 7:12-13,16; 參閱:2:12），他被禁止宣講將降於王國的災難，或上主對他們已失去忍耐，或上主對人民的恐嚇必定會實現（米 2:6-7）。⁶¹ 眾先知 *n^ebi'im* 的訊息卻很不同。這是一項和平的訊息（*šalôm*, 3:5），意思

(1929):245-49; J.A. Soggin, "Der judäische 'am-ha'areš. und das Königtum in Juda," *VT* 13(1963):187-95; R.de Vaux, "Les Sens de l'expression 'peuple du pays' dans l'Ancien Testament et le rôle politique du peuple en Israël," *RA* 58(1964):167-72; E.W. Nicholson, "The Meaning of the Expression 'Am-ha'ares' in the Old Testament," *JSS* 10(1965):59-66; S.Talmon, "The Judean 'am ha'ares in Historical Perspective," *Fourth World Congress of Jewish Studies*, 1(1967):71-76; M.H.Pope, "'Am Ha'arez,'" *IDB* 1(1962),106-7.

⁶¹ A.S. van der Woude, "Micah in Dispute with the Pseudo-Prophets," 247, on 2:7a. translates the difficult *he'amûr bet-ya^uqob*: "He [i.e., Yahweh] affirmed[what has been undertaken by] the house of Jacob," reading the first word as a hiphil. *he^emîr*, as in Deut.26:17-18, with reference to Yahweh's covenant fidelity in which the people were blindly trusting. They may have done so, but this improbable emendation does not prove it.

是「恥辱決不會來到我們身上」（2:6），「災禍也不會臨於我們身上」（3:11），因為上主就在我們中間（3:11）。眾先知是根據天主的選民、王朝和城市的教義，解釋教會和國家的官方神學。這套神學強調聖殿的祭祀和高層次的信仰和倫理。

我們可以不重視米該亞對於賄賂的指責（3:5,11），這是一個典型的爭論課題，不理他把先知職與占卜相連的說法（3:6,7,11）。但是主要的是：當時的先知是在欺騙當代的人，以他們喜歡聽的話來滿足他們對安全感的需求（2:11; 3:5）。很明顯，米該亞不要這種先知職，同時，更清楚的是，他不願意被稱為先知（*nābī'*）。

更有意義的是，他自己形容他的職務是與先知職務相反的。公開指責了職業先知，領導人民走向迷途和為利益而講預言之後，他宣佈自己是先知史上少有的一類：「至於我，我因上主的神而充滿力量、正義和勇氣，向雅各伯指出她的邪惡，向以色列說明她的罪過」（3:8）。⁶² 他與其他先知的相對性，與亞毛斯的相同，但比後者更明確，後者多少給「宗教的當權者」嚇退了：「我原不是先知，也不是先知弟子；只是一個放羊...的人，但是，上主正在我趕羊時提了我來。上主對我說：『你去向我的百姓以色列講預言吧』」（亞 7:14-15）。兩人都否認與先知職的制度有關聯，但是都聲稱自己的使命有完全的權威。

胡夫根據米該亞的表白，認為米該亞是摩勒舍特長老

⁶² 我認為「上主的神」，在 Symmachus 所沒有，是解釋 *koah* 的詞彙，由一位熟悉人被聖神充滿這種概念的編者加上的，他的理解，與這裏所說的不同。這個片語在文法結構上不很自然，而且破壞了全句的韻律；參閱：H. W. Wolff, "Wie verstand Micha von Moreshet sein prophetisches Amt?" 406-7.

之一，是那些在被召到耶路撒冷時，在當權者面前，為他的支持者爭取利益的長老之一。這樣的行事作風，他並不配合先知的形象，也沒有留下任何受召的記錄，甚少用傳訊者「標準」的傳訊格式（「上主的斷語」），幾乎常以他自己的名義，而不是天主的名義講話。胡夫指出，當他說「我的人民」時，他不是為天主講話，這和其他所有先知書都不一樣，他所指的，實在是在摩勒舍特家鄉一帶他那些支持者（米 2:4,8,9; 3:2,3）。因此，在把自己與其他先知對立時，難怪他說自己是充滿正義的，意思是說，已預備好為受壓迫者、沒有人願為他們仗義直言的人們打一場硬仗。⁶³

胡夫一向以探察個別先知人物的隱秘稱著，他的文章和評註，為我們理解米該亞和其他著作先知，作出很大的貢獻。如果像他所說，米該亞和亞毛斯都是當地的長老，他們教導的某些方面，就比較容易解釋，例如，他們的傳統主義，他們所用的詞彙和主題，都與部族內的傳統倫理觀有關聯，他們反對高度發展的國家崇拜和司祭。不過這個假設不能完善地解釋這些書，尤其是亞毛斯書所表現的廣泛興趣。正如我們前面所指出，亞毛斯可算是教會的「異見知識分子」。兩位先知都判撒瑪黎雅的罪，亞毛斯的控罪更廣泛，涉及國際的政治。⁶⁴ 同時我們也要問，胡夫所

⁶³ 米該亞指控的內容和他所喜用的古字(*ra'šim, q'sinim, heleq, hebel b'gôral, q'hal YHWH*)，似乎都支持胡夫的假設。有趣的是，甚至相當中肯，正如他所指出，戶 11:16-25 結合了神魂超拔的先知職和長老的制度(胡著，416)。

⁶⁴ 米該亞與亞毛斯相同之處有不少，例如：米 1:2-7; 亞 1:2; 米 1:3; 亞 4:13; 米 2:3; 亞 5:13。我們提過，米 2:6-7 與亞 7:15-16 兩段經文相平行，兩者都用同一的動詞「講道」(*ntp*)(hiphil)，以描述先知的工作。

說的米該亞的情況，在一般的情形之下，是否也是其他自稱，自己的身分和使命，與當代先知職的現象相反的著作先知的情況。

米該亞，或他其中一個弟子，向當代人提出一些基本的宗教問題，以便向他們提供先知的答案（6:6-8）。很典型地，問題不是與神學或哲學的理解和探討有關，而是與行爲、如何處理生活有關：我應該怎樣做才能接觸天主？在以色列正規和國家的宗教來說，答案是很清楚的。天主是可以接觸的，罪，實際上只能透過祭祀的制度而除去：「若沒有流血，就沒有赦免」（MT9:22）。因此，米該亞書中的問題就這樣，逐步誇張地提出來：應奉獻全燔祭，萬千的公羊，萬道河流的油，甚至獻上我的兒子，以便彌補罪人與無罪的天主之間的鴻溝嗎？答案早已由先知傳達了。這是你自己的選擇。天主要你做的，是實現正義的要求，忠於你投身的任務，虛心和熱切地向天主開放。這是八世紀偉大的先知的教訓，最佳的綜合。雖然有價值，但它的格式，甚至它被提出來，卻無助於解答先知職和制度之間的重要問題。

12. 耶路撒冷的依撒意亞

- P. R. **Ackroyd**, "Isaiah 1—12: Presentation of a Prophet," *SVT* 29 (1977): 16–48; "Isaiah 36—39: Structure and Function," W. C. Delsman et al., eds., *Von Kanaan bis Kerala: Festschrift für J.P.M. van der Ploeg, O.P.*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982, 3–21; A. G. **Auld**, "Poetry, Prophecy, Hermeneutic: Recent Studies in Isaiah," *SJT* 33 (1980): 567–81; P. **Auvray**, *Isaïe 1–39*, Paris: J. Gabalda, 1972; H. **Barth**, *Die Jesajaworte in der Josazeit: Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977; W. H. **Brownlee**, *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible with Special Attention to the Book of Isaiah*, New York: Oxford University Press, 1964; W. **Brueggemann**, "Unity and Dynamic in the Isaiah Tradition," *JSOT* 29 (1984): 89–107; B. S. **Childs**, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1967; **Introduction to the Old Testament as Scripture**, 216–25, 325–34; R. E. **Clements**, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament*, Sheffield: JSOT Press, 1980; "The Unity of the Book of Isaiah," *Int* 36 (1982): 117–29; W. **Dietrich**, *Jesaja und die Politik*, Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1976; G. R. **Driver**, "Linguistic and Textual Problems: Isaiah 1–39," *JTS* 38 (1937): 36–50; "Notes on Isaiah," *BZAW* 77 (1958): 42–48; B. **Duhm**, *Das Buch Jesaja*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968⁵ (first published 1892); J. H. **Eaton**, "The Origin of the Book of Isaiah," *VT* 9 (1959): 138–57; C. A. **Evans**, "On the Unity and Parallel Structure of Isaiah," *VT* 38 (1988): 129–47; J. **Fichtner**, "Jesaja unter den Weisen," *TLZ* 74 (1949): 75–80; G. **Fohrer**, "The Origin, Composition and Tradition of Isaiah 1–39," *ALUOS* 3 (1961–62): 29–32; *Das Buch Jesaja*, Zurich: Zwingli Verlag, 1966–72; G. B. **Gray**, *The Book of Isaiah*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1912 (reprint 1947); J. H. **Hayes**, "The Tradition of Zion's Inviolability," *JBL* 82 (1963): 419–26; J. H. **Hayes** and S. A. **Irvine**, *Isaiah the Eighth-Century Prophet: His Times and His Preaching*, Nashville: Abingdon Press, 1987; W. L. **Holladay**, *Isaiah: Scroll of a Prophetic Heritage*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978; J. **Jensen**, *The Use of Tōrā by Isaiah: His Debate with the Wisdom Tradition*, Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1973; D. **Jones**, "The Traditio of the Oracles of Isaiah of Jerusalem," *ZAW* 67 (1955): 226–46; O. **Kaiser**, *Isaiah 1—12: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1983²; *Isaiah 13—39: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1974; K. **Koch**, *The Prophets*. vol. I, *The Assyrian Period*, 105–56; L. J. **Liebreich**, "The Compilation of the Book of Isaiah," *JQR* 46 (1955–56): 259–77; 47 (1956–57): 114–38; S. **Mowinkel**, "Die Komposition des Jesaiabuches Kap. 1–39," *AcOr* 11 (1933): 267–92; G. von **Rad**, *Old Testament Theology*, vol. 2, 147–75; R. **Rendtorff**, "Zur Komposition des Buches Jesaja," *VT* 34 (1984): 295–320; *Canon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, 146–89; R.B.Y. **Scott**, "The Literary Structure of Isaiah's Oracles," in H. H. Rowley, ed., *Studies in Old Testament Prophecy presented to T. H. Robinson*, Edinburgh: T. & T.

Clark, 1950, 175–86; I. L. **Seeligmann**, *The Septuagint Version of Isaiah*, Leiden: E. J. Brill, 1948; C. R. **Seitz**, *Zion's Final Destiny: The Development of the Book of Isaiah; A Reassessment of Isaiah 36–39*, Minneapolis: Fortress Press, 1991; *Isaiah 1–39*, Louisville: John Knox Press, 1993; "Isaiah, Book of." *ABD*, 3:472–88; G. T. **Sheppard**, "The Anti-Assyrian Redaction and the Canonical Context of Isaiah 1–39," *JBL* 104 (1985): 193–216; P. W. **Skehan**, "Some Textual Problems in Isaiah," *CBQ* 22 (1960) 47–55; J. **Skinner**, *Book of the Prophet Isaiah*. Cambridge: Cambridge University Press, 1925²; M. A. **Sweeney**, *Isaiah 1–4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition*, Berlin: W. de Gruyter, 1988; C. C. **Torrey**, "Some Important Editorial Operations in the Book of Isaiah," *JBL* 57 (1938): 109–39; J. **Vermeulen**, *Du Prophète Isaïe à l'apocalyptique*, 2 vols.. Paris: J. Gabalda, 1977–78; ed., *The Book of Isaiah—Le Livre d'Isaïe*, Louvain: Louvain University Press, 1989; J. M. **Ward**, *Amos and Isaiah*, Nashville: Abingdon Press, 1969; J. W. **Whedbee**, *Isaiah and Wisdom*, Nashville: Abingdon Press, 1971; H. **Wildberger**, *Jesaja*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972, 1978, 1982.

依撒意亞書是希伯來文聖經中較長的單元，包含了至少經過五百年收集的先知材料，這些材料有以詩，也有以散文的形式寫成。自從十八世紀末以來，批判學界一直採納，在 1821 年出版依撒意亞書註釋的學者，哲先修（Gesenius）的觀點，把依 40-66 章作為一個獨立的單元處理，相信這個單元的年期不會早過巴比倫充軍，因此比假定的依 1-39 章（或 1-35）的著作遲兩世紀。⁶⁵ 大部分學者也接受杜涵（1892）的意見，以 56-66 章是 40-66 章之內的一個小單元，即使其中也包含一些較早的講話，這單元的年份更要遲些。但是歷史批評分析也得到另一個結論，認為第一部分，1-39 章本身也是一個集合體，包含不少在不同時期、地點編輯成的小集子，每個小集子在被收入整體內合編成書以前，都有它們自己的編輯歷史。這一類的分析，只能假定，在此書達到我們現在所見的形式以前，

⁶⁵ 有關依撒意亞書的註釋歷史，參閱:C.R.Seitz, "Isaiah, Book of," *ABD*, 3:472-88.

曾經有某些發展的階段，它所能提供的，只是這些假定的重組階段，因此，學者對這個题目的意見紛紜。無論我們可以對公元前八世紀，這位名為依撒意亞的先知人物說些甚麼，除了聖經，我們沒有其他途徑可以接觸他和他所生活的世界。我們唯一可以說的是，大部分結論都是不確定的，其中只有少數比較確定。

還有一點可以說的，現代的依撒意亞研究，趨向脫離三分之說，不再遵照自杜涵發表他的註釋以來，學術界一直以研究經文結構、主題和關鍵辭彙為標準的做法，轉而探索整本書在編輯階段所表現的統一性（見：Ackroyd, Clements, Rendtorff, et al.）。現代的研究所累積的成果，必定會導致對第一、二、三、依撒意亞獨立註釋提出疑問，這種獨立註釋在十九世紀初曾經風行一時。但因為我們現在所關注的，主要是歷史問題，其次才是文體和文學問題，所以保持傳統的劃分，更能有系統地分析相關的資料。

谷木蘭的依撒意亞卷軸（1QIsa^a），根據碑文研究，年期應該是公元前第二世紀。此卷軸以及年期不能確知，可能是同時的舊希臘文譯文的發現，為依撒意亞書的編輯歷史，提出了一個終點，意味著，到那時為止，連釋經的活動也納入書之內。在公元前二世紀寫作的息拉之子耶穌，在著作中顯示他至少熟悉依 36-39 章的傳記部分和依 40-55 章全部或部分資料（德 48:22-25）。這個有關依撒意亞的傳記或聖徒傳的傳統，可以追溯到收錄在書中和在申命紀歷史中的傳奇故事（列下 18-20 章），經編年紀的作者（編下 32 章）、息拉之子和若瑟夫（*Ant*, 10:11-35）的收錄和發展，並加入了依撒意亞的殉道。這些記述，發展成聖經

內的先知傳記，在「希臘—羅馬」時期有可觀的發展，對福音，尤其是路加福音的耶穌素描，也有一定的影響。

這些傳記資料，見於依 1-39 章幾個經編輯組合的單元最後的部分。第一個（1-12 章）單元包括傳記和自傳的散文和源於不同時期的語錄、議論和詩歌，最後以一首短歌結束（感恩歌）。接著是一系列指責外國，主要是亞述和巴比倫的講話，時間包括幾個世紀（13-23 章）。接著的一部分（24-27 章），自杜涵以來，一直被稱為「依撒意亞默示錄」。這部分包括一些短歌或聖詠，為一座無名的小城淪亡而感恩。另外也包括不少非默示錄的資料。接著是對以色列的判罪，其中有不少是以「禍哉」式的神諭講的，包括亞述和埃及將遭遇災難的預言（28-31 章）。然後是包括不同性質的詩歌和祈禱，講述將要來臨的審判和救恩（32-35 章），這最後一部分應該直接連接 40-55 章，即所謂充軍期第二依撒意亞。但連續線被加插的歷史附錄（36-39 章）打斷了，不過卻另以預測充軍巴比倫的結語作為連接（39:5-8）。

依 36-39 章的傳奇式的傳記資料，主要是處理三個事件：散乃黑黎布圍城（701B.C.E.）和依撒意亞的祈禱（36-37 章）；希則克雅的病和依撒意亞為他祈禱（38 章）；在巴比倫王默洛達客巴拉丹派使者來後，依撒意亞預言以色列將充軍巴比倫（39 章）。除了希則克雅病愈的謝恩歌（依 38:9-20）之外，這些資料也在列下 18:13-20:21 中出現，來源不可考。申命紀歷史和依撒意亞的編者，可能有相同的資料來源，也許是在希則克雅朝廷內編寫的，他們各自加上自己的修飾和協調，也可能依撒意亞的資料是在一個很

遲的階段才由申命紀歷史引進。我們至少沒有充足的理由，尤其是兩者的記事年代秩序紊亂，可以否定這些可能性。正如前面已指出，36-39 章切斷了 35 章與 40 章及其他章節的聯繫，而充軍巴比倫的預言（39:5-7），也直接與第二依撒意亞許諾，以民將得釋放矛盾。

無論 36-39 章的資料來源是甚麼，這是一個很不同的傳統，與書中其他部分的講話差別很大。只在此處，我們見到依撒意亞被稱為一位先知（*nābî'*）（37:2; 38:1; 39:3）和一位行奇蹟者，有點像更仁慈和更溫和的厄里叟（38:7-8,21）。更有意義的是，在此他是一個本質上樂觀的、與統治者並肩工作的先知。可能因為這樣，申命紀歷史把這些資料，揉入他的希則克雅歷史敘述之內，而不收錄依撒意亞其他很不同的語錄。

依撒意亞介入由於希則克雅反叛而引發的亞述戰役（依 36-37 章），這事大概在他事業的末期發生。我們現在所見關於這事的敘述，多少與由多個版本合併的敘述相似。其中的一個版本是描寫一位亞述大將軍前來恐嚇君王和他的大臣，於是希則克雅便派人請求依撒意亞向上主求助。結果先知講了一段神諭，向君王保證上主必定救助他（「不要害怕」，37:6），而且預言，散乃黑黎布將撤兵和死亡（36:1-37:7）。另一版本卻描述亞述王親自前來向希則克雅挑戰，王到聖殿祈禱，最後依撒意亞派人送信來，向王保證，他的祈禱得到上主垂聽。這個版本也以確保亞述必敗結束，按現在所見的經文，保證的標記，是在神諭之前已見到了（37:9-35）。這第二個版本給君王更重要的地位，是他的祈禱，扭轉了災難，也是他講了神諭（37:33-35; 參閱 37:6-7），

或至少以申命紀語言，作了這段的結論（「...爲了我自己，爲了我的僕人達味」，35 節）。這也可能是一個短敘述，經編者在充軍時期加以補充而成爲現在所見的形式，在此，依撒意亞的地位，可與希則克雅相提并論，就如瑪黎的神魂超拔者與瑪黎王詹利林，平起平坐一般。

在這之前三十三年，依撒意亞干預「敘利亞－厄弗辣因」之戰的歷史故事，與這敘述，有些方面頗爲相同（依 7:1-17）。在此，敘述與申命紀歷史的關係也是很密切（參閱列下 16:5,7-9; 歐 5:8-14）。當時的情況是公元前 734 年，希則克雅的父親阿哈次面臨困境，當他拒絕與大馬士革和以色列聯盟，對抗亞述後，便處於大馬士革和以色列大軍壓境的威脅。和希則克雅的故事一樣，依撒意亞的介入，也是以神諭的形式，向君王保證上主的助佑（「不要害怕」，依 7:4），同時還有一個徵兆，顯示危機在短時間內就會解除（7:10-16; 參閱 37:30-32）⁶⁶

不過，在這些敘述裏也有一些特徵。其中之一是：神諭的實現與否，有賴於阿哈次是否相信它會實現（「假使你們不肯相信，你們必然不能存立」，7:9）。另一個是：他的兒子舍阿爾雅叔布（Shear-Yashub，意即：遺民將回來）的功能。這個兒子，他也按照歐瑟亞的榜樣，爲他改了一個有象徵意義的名字。先知帶著兒子，在一個特定的地方與君王見面，三十三年後，這也是亞述大將向猶大招降的地方（7:3; 參閱列下 18:17）。向阿哈次保證先知的

⁶⁶ 在依 7:8b 的加插，是指公元前 669 年厄撒哈冬在撒瑪黎雅設立統治階層的事（參閱厄上 4:2）。保證上主助佑的訊息之後，必定是對於阿哈次引入亞述勢力，甚至後來希則克雅反叛（公元前 705-701）的事件，提出恐嚇（依 7:17-25; 參閱 8:5-10）。

神諭可信的徵兆是一個名叫厄瑪奴耳（天主與我們同在）的孩子誕生，孩子的母親就是經文暗示的神祕的「年輕女子」（中文聖經譯為：貞女）（依 7:14）。如果這個象徵吉祥的孩子，和其他兩個一樣，是依撒意亞的兒子（參閱歐瑟亞的三個兒子），這個象徵的構思是令人滿意的，正因為這樣，最早的解釋認為這是指一位統治者，那麼他不是阿哈次的兒子和繼承人（8:8）：希則克雅，還能是誰？這種講法，早期受到廣泛的接受。⁶⁷

決定性的政治事件是阿哈次，不顧依撒意亞的勸告，不惜以作亞述的藩屬國為代價，請求亞述出兵，對抗「大馬士革—撒瑪黎雅」聯盟的威脅。這種情況，一直維持到約史雅統治的時期（640-609），在亞述巴尼帕耳時代，亞述國勢日弱，脫離亞述統治的希望，才又再次燃起。

因此，與依 36-37 章一樣，在依 7:1-17 也記述歷史處於重要時刻，國家開始受制於亞述時，君王與先知交往的事件。接著是以「那一日」（*bayyôm hahû'*）開始的四個插段（7:18-19, 20, 21-22, 23-25）。這幾段的文字含糊不清，可能是因為回憶國家在「敘利亞—厄弗辣因」戰役之後，

⁶⁷ 近年的釋經者，參閱以下各學者的著作；P. Auvray, *Isaïe 1-39* (Paris: Editions du Cerf, 1972), 104-8, and H. Wildberger, *Jesaja I*, 289-93; for other references J. Vermeylen, *Du Prophète Isaïe à l'apocalyptique*, 216-21. O. Kaiser, *Isaiah 1-12*, 96-106, 作者在此提出一個相當不同的假設，他說；*ha'almâ* (v.14) 是指任何一個猶大年輕的待嫁女子，神諭的意思是：危險很快就過去，因為現在待產的婦女，要為她們新生的兒子取表示為得救而感恩的名字；「厄瑪奴耳」，「上主與我們同在」(103)。加上定冠詞的 *'almâ*，以及其他特別的人物的象徵式的名字的共同做法，都為這個假設，帶來不少困難；而這位學者也完全不考慮，認定這孩子意指希則克雅所帶來的年代上的困難。如果我們按列下 18:13，與 18:1 相反，希則克雅約在公元前 715 年登基。如果他生於 734 年，「敘利亞—厄弗辣因」危機之年，在他登基時他應該是十八或十九歲。因此，至少從這個角度看，希則克雅的可能性是很高的。

猶大在亞述屬下，國運的改變。因此，修訂和編輯反亞述的論點和重宣在約史雅統治期間存在的神諭，那是絕對可能的，在研究依 1-35 章時也應該記住這一點，不過要嘗試準確地界定屬於約史雅的章節，應該特別小心。⁶⁸ 後期同類的補充，亞述和埃及的名字，應該改爲色婁苛和仆托肋米（依 19:18-25），不過那是在全部依撒意亞書形成的最後階段了。

「敘利亞－厄弗辣因」戰役的敘述和它的附錄（7:1-25），是夾在兩個以第一人稱敘述的故事之中（6:1-13; 8:1-9:1a [MT8:1-23a]），這個安排好像是特意而且是有深意的。第一個的時間是在烏齊雅去世那年，在公元前 742 和 735 年之間發生的事件。這是用高昂的語言，描述依撒意亞如何在一次神視中得到使命，向一群沒有反應的聽眾講話。這個神視報導的結構，與較早前提及的依默拉的兒子米加雅的受命類似（列上 22:19-23）。上主坐在祂的寶座上，祂的侍從，色辣芬或熾愛者侍立在祂左右（參閱列上 22:19:「天上萬軍」）。在天軍的歡呼和滌除了罪過之後（米加雅的神視中沒有提洗罪的事），上主邀請自願者接受任命，其中一個使命是去使阿哈布遲鈍，另一個是使人民心硬和喪膽。⁶⁹ 在第一個敘述（列上 22 章），回應來自「一個神」（*harûah*），他會唆使假先知以達到他的目的，但是

⁶⁸ H.Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit* (see bibliography), 非常詳細地界定約史雅的修訂，甚至到各部分的每一節。亦見: G.T.Sheppard, "The Anti-Assyrian Redaction and the Canonical Context of Isaiah 1-39," *JBL* 104 (1985):193-216.

⁶⁹ 「心硬」（直譯「使肥」）的討論，見: E.Jenni, "Jesajas Berufung in der neueren Forschung," *TZ* 15(1959): 321-39 and O.Kaiser, *Isaiah 1-12*, 82-83. 可解釋依撒意亞為甚麼在公元前 734 年不能完成使命。

在依 6 章，是先知自告奮勇要接受使命。依撒意亞的神視在禮儀的形式中常存，成了研究宗教經驗的經典（例如，Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, 有一個時期是一部很有影響力的書）。但是如果我們能仔細研究這段經文的結構（依 6:1-9:1a 中的第一／第三／第一人稱單元），我們可以發現，這是指阿哈次和支持他的擁亞述政策的人，反對先知的訊息。⁷⁰

這個單元的第二部分（8:1-9:1a），依撒意亞以書寫和見證的象徵式行動，說明大馬士革和撒瑪黎雅的領土落在亞述人手中的事件，接著敘述他與那「女先知」⁷¹同居，之後，孩子出生，並取了一個意指被擊敗和搶掠的不吉利的名字。這行動和名字的壓力，與厄瑪奴耳象徵的力量類似（7:14-16），即北方的敵人可怖的入侵，即使猶大沒有把亞述人請來，他們也將要潰散。不過它的程序，反映事件的確實過程：向亞述人臣服（8:5-8，可能從希則克雅時代開始），指控依撒意亞所支持的反亞

⁷⁰ 有關依 6 章的討論，除了註釋外，參閱：M.M.Kaplan, "Isaiah 6:1-11," *JBL* 45(1926):251-59; I.Engnell, *The Call of Isaiah* (Uppsala:Lundquist, 1949); L.J.Liebreich, "The Position of Chapter Six in the Book of Isaiah," *HUCA* 25 (1954):37-40; R.Knierim, "The Vocation of Isaiah," *VT* 18(1968):47-68; O.H.Steck, "Bemerkungen zu Jesaja 6," *BZ*16(1972): 188-206. 這一章在這個單元(6:1-9:1a [MT 6:1-8:23a])的位置，是在第六章而不是在第一章，可能表示，依撒意亞不一定是在他一開始活動時接受了這項特殊的任命。J.Milgrom, "Did Isaiah Prophesy During the Reign of Uzziah?" *VT*14(1964):164-82, 這文章提出，依撒意亞可能在烏齊雅之前活動的觀點可能是對的，因此，假定 1-5 章包括這時期的講話是錯的。

⁷¹ 有關依 8:3 中的女先知，除了註釋，參閱：A.Jepsen, "Die Nebiah in Jes 8:3," *ZAW* 72(1960):267-68. 有學者提議，如果她自己不是一位先知，她可能是一位聖殿內的歌者。我們無從知道，可能我們也應該說，聖經也沒有告訴我們她是依撒意亞的妻子。

述黨人謀叛和叛亂（8:11-15），依撒意亞和他的追隨者帶著先知有關將來的、將會實現的講話記錄，匆匆逃亡（8:16-9:1a [MT8:16-23a]）。⁷²

這個中心部分，是有關 734-733 這個危急年頭所發生的事件，形成此書第一集（依 1-12 章）的中心，最後以稱謝救恩（*yēšû'â*）的聖詠而結束，這裏對依撒意亞（*yēšā'yahû*，意即上主[雅威]是救恩）的名字，玩了一個文字遊戲，也令人想起三個名字象徵好預兆的孩子（12:1-2, 4-6）。⁷³ 但是因為中心部分，打斷了一首有關上主震怒的詩（5:24-25; 9:8-10:4，以及一系列有關亞述的講話（5:26-30; 10:5-19, 27b-34），這使它看來好像是後來插入一個早已存在集子裏似的。

作為一個整體，這部書有一個名稱：神視錄（*ḥazôn*），這名稱也出現在編年紀下 32:32，很可能這在耶路撒冷的司祭圈子中（參閱亞北底亞和納鴻），是標準的講法。這個名稱，集合了泛指依撒意亞整個活躍時期典型的申命紀用詞，指示了他三十至四十年的先知生涯。在依撒意亞第二開始的部分所出現的第二個名稱，指示我們把第一章看作一個獨立的語錄。這一章大部分的講話都是描述猶大被外國敵人蹂躪，只有耶路撒冷能保持完整的景況。學者作過不少的努力，想把這些講話，和我們對依撒意亞活動時期

⁷² K. Budde, "Zu Jesaja 8, Vers 9 und 10," *JBL* 49(1930): 423-28; K. Galling, "Ein Stück jüdischen Bodenrechts in Jes. 8," *ZDPV* 56(1933): 209-18; T. Lescow, "Jesajas Denkschrift aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges," *ZAW* 85(1973): 315-31; H.-P. Müller, "Glauben und Bleiben: Zur Denkschrift Jesajas Kapitel 6:1-8:18," *SVT* 26(1974): 25-54.

⁷³ 參閱：「你的怒氣已止息」（依 12:1, *yāšōb 'appēkā*）也參閱 5:24-25 中，詩的重疊句加 9:8-10:4，「他的震怒並未因此而熄滅」（*lo' šāb 'appō*）。

的王國歷史，有限的知識配合起來。似乎，語錄大體上是關於公元前 734-733 年大馬士革與以色列這場為時很短的戰役，而不是三十年後，在希則克雅統治下的亞述危機。公開指責「索多瑪的統治者」（依 1:10），即耶路撒冷，與在傳記部分（36-39 章）見到的，依撒意亞對希則克雅的友善態度不協調，根據申命紀歷史（列下 18:3-6）和編年紀（編下 29-31 章），希則克雅大力推行宗教改革，那麼在 1:10-17 出現的反對祭獻的態度，就很費解了。我們從亞毛斯書這裏那裏，也讀到不少祭祀與社會正義的要求，並不矛盾的迴響（依 1:12-17），這與依撒意亞早期的事業，配合得較好。

同時，在這一章最後的部分（24-31 節），也可找到不少指示，這一系列的語錄，在傳統發展的不同過程中，曾經過「再造」。甚至根本是特意編排在第一章，作為全書的綜合和總覽，因為在這裏，審判、悔改和復興的主題，是主要的特色。這些語錄和本書的總結（依 66:15-24），在主題和禮儀上的聯繫，基本上是可證實的，這更肯定第一章是為更廣泛的功能而編排的。⁷⁴

第二部分（依 2-4 章）指責統治階級，「折磨窮人的臉面」（3:15），耶路撒冷的婦女的生活方式，反映她們忽視傳統的道德價值（3:16-17, 24-26；參閱亞 4:1-3），這些都使人想起亞毛斯。天主審判的詩歌（依 2:6-22），為

⁷⁴ 有關第一章與 65-66 章在詞語及主題上的聯繫，見：L.J. Liebreich, "The Compilation of the Book of Isaiah," *JQR* 46(1955-1956):259-77; 47(1956-1957)114-38; R.Lack, *La Symbolique du livre d'Isaïe* (Rome: Biblical Institute Press, 1973),139-41; A.J.Tomasino, "Isaiah 1:1-2:4 and 63-66 and the Composition of the Isaianic Corpus," *JSOT* 57(1993):81-98.

猶大重申亞毛斯的重要訊息：以色列的天主拋棄了自己的子民，讓他們自生自滅。這首詩的重要性，從歷來對它所作的釋經活動之多可見一斑（特別是對 9-11, 17-22 等節的研究），詩中包括補充和有默示文學性質的註釋。⁷⁵ 不過，最後的結局，不是有關審判，因為保存依撒意亞語錄的小團體，也加上了一個審判後可獲得更新的許諾（2:2-5），作為此詩的序言。耶路撒冷是各國朝聖的中心，這個主題在米 4:1-5 也出現，不過略有改動，⁷⁶ 最後也是許諾之言，預言飽受蹂躪的城市將復興（4:2-6）。

依撒意亞與亞毛斯和歐瑟亞相熟，這從書中這裏那裏，都有他們的迴響可證明（例如，依 9:18；參閱歐 7:6），可能是由歐瑟亞首先提出不忠信的子女這個主題（依 1:2-3）和不忠貞的城市（1:21-26）。葡萄園的愛之歌，含有豐產崇拜和葡萄酒節的色彩（5:1-7），也可能是受歐瑟亞的啓發（歐 10:1）。在依 5:8-23 的「禍哉」之言，似是取自亞毛斯的模式（亞 5:7,18；6:1,4），和亞毛斯一樣，指控經濟和政治的特權分子不負責任，有時甚至用同樣的詞語。起訴的主要理由是相同的：將田地圍起來、扣押無力償還債務的人的財產、貪污受賄、剝削窮人、狂飲、縱慾等等。這首詩描述上主的憤怒（依 5:24-25；9:8 [MT9:7]至 10:4）共有五節，每節之末有一重疊句：

⁷⁵ 對於這首詩最近的研究是：J. Blenkinsopp, "Fragments of Ancient Exegesis in an Isaian Poem (Jes 2:6-22)," *ZAW* 93(1981):51-62.

⁷⁶ G. von Rad, "Die Stadt auf dem Berge," *EvTh* 8,(1948-49) 439-47 (= "The City on the Hill," *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* [London:Oliver & Boyd, 1965],232-42); H. Wildberger, "Die Völkerwallfahrt zum Zion," *VT* 7(1957): 62-81. On the preceding title, see P.R.Ackroyd, "A Note on Isaiah 2:1," *ZAW* 75(1963): 320-21.

然而他的震怒並未因此而熄滅，
他的手仍然伸著
是直接指向撒瑪黎雅王國，並由此間接暗示亞毛斯：
吾主發出了一句相反雅各伯的話，
這話臨於以色列

(依 9:8)

重疊句本身令人想起亞 1:3，⁷⁷ 依撒意亞無論在引言（依 9:9-10；參閱亞 6:13）、在譴責社會上的欺壓和司法上的腐敗（依 10:1-2），甚至看來好像是意指亞毛斯書題目提到的地震（依 5:25）等事上，都表示他有意承繼亞毛斯的工作，並將前輩的訊息，應用到猶大身上。其他對北國的公開指責，重述先前先知所講的主題（17:1-6；28:1-4），審判以色列，是有效的準則，也應用在猶大身上。這也再次說明，先知職不能從純個人經驗解釋，我們應該考慮當時的傳統，因為各種事件要在傳統之內解釋，個人的經驗也要在此促成。

在提到亞述人和他們對於以色列的將來的影響時，依撒意亞比亞毛斯更直接（依 5:26-30；10:5-34）。在古代，戰勝國常以當地人對他們的神祇不恭敬或忽略而招致神怒，以作為他們戰敗的解釋或自己征服別族的藉口。根據我們的歷史家（申命紀歷史），散乃黑黎布就是用這個推論來證明自己向猶大出兵是合理的，他甚至聲稱自己從上主那裏得到神諭，命令他去毀滅這個王國（列下 18:22, 25）。

⁷⁷ 即: *lo'-šāb 'appō* (「他的震怒並未因此而熄滅」，依 9:11 [MT9:12]); cf. *lo' 'šibennū* (「我不收回成命」，亞 1:3，等)；在此，動詞的賓語可能是：上主的震怒。見 R.P.Knierim, in G.W. Coats and B.O. Long, eds., *Canon and Authority*, 163-75.

依撒意亞卻說，亞述人是王國的神（上主）手中的判罪工具——木棒、斧頭、鋸——（依 10:5-19）。他採用一個人人熟悉的意象，描寫亞述大軍的不可抗拒，他們從北方來臨，猶如蝗蟲從天而降（5:26-29; 10:27-34）。隨著時間的過去，也許在依撒意亞自己的一生中，也許在約史雅統治期間，在爭取國家獨立運動時期，在這些章節見到的，對亞述的態度，越來越嚴厲（10:7-11, 13-19; 14:24-27; 37:6-7, 22-35）。依撒意亞的先知職和默示文學，留給我們最有價值和最持久的遺產，就是他對王國理想的批評。這批評在達尼爾的巨獸和角的形象，以及其對立的鏡子形象：天主的國來臨，達到高峰。

假定有一組資料，它的根源可以追溯至依撒意亞本人和他的第一代追隨者，我們可以從依 1-35 章找到一些甚麼傳記的資訊？有鑑於數十章所包含的資料的性質，和此書所經歷的編輯歷史常有的不準確性，我們的期望不能定得太高。我們知道他和他父親的名字。他結了婚，可能和一位女先知，但我們以上已說過，這資料不很確實，他至少有兩個孩子。在他從事先知職以前，我們沒有任何暗示，他的職業是甚麼，或他以甚麼為生。偶然引用經文並不等於說他是一位經師，正如他在聖殿內（假定這是他見到神視的地方）見到神視，並不等於說他就是在聖殿內供職一樣。⁷⁸ 按編年紀的作者所暗示，他更不可能是當時的歷史官（編下

⁷⁸ J.Fichtner, "Jesaja unter den Weisen," *TLZ* 74(1949): 75-80; R.T.Anderson, "Was Isaiah a Scribe?" *JBL* 79(1960): 57-58; J.W.Whedbee, *Isaiah and Wisdom* (Nashville: Abingdon Press, 1971).

26:22; 32:32)。他無疑是一位知名的公眾人物，與朝廷的高官（22:15-25；參閱列下 18:18；19:2-7），甚至和君王，至少在國難期間，頗有交情。他明顯是受過良好教育，而且是一位有天份的詩人，他和他的追隨者，數目可能很小，都活躍地投身於政治生涯超過三十年。在歷史家注目的散乃黑黎布攻打猶大的戰事之後，我們也沒有依撒意亞的消息了。他可能死於希則克雅統治內，或在希則克雅的繼承人默納舍登基後不久去世。相當可怖且詳盡地描述的、他殉道的故事，當然是後來附加的。

依撒意亞書當然不是一部詳盡地推理的政治理論，或歷史神學，但他直接參與政治，表明立場和提供行動建議。在早期，他是採取反亞述的立場，我們知道他們這一派，在阿哈次作了那致命的決定，引進亞述人之後，一直反對朝廷的政策。我們也見到直接指他謀叛的指控（8:11-15），嘲笑上主的計劃（依撒意亞引述，5:19），和支持雙方先知的聲音（29:10；30:10）。以厄里雅金代替舍布納，出任宮殿總管的事件（22:15-24；參閱列下 18:18），可能是由於不同政見或對亞述政策的改變而引起的。無論如何，爲了平衡阿哈次的統治，依撒意亞已不是朝廷的寵臣，但是，即使這時他也不是一般所堅稱的，已從公開生活退下（8:1-22）。

阿哈次大約死於公元前 715 年，同年有一個神諭是針對培肋舍特的（依 14:28-32），預言培肋舍特五城將受希則克雅的攻擊（列下 18:8）。⁷⁹ 希則克雅登基的第一年，

⁷⁹ 有些人認為這些講話是指 705 年撒爾貢之死，和散乃黑黎布的登基，如果是這樣，他們分別就是：毒虻和飛龍（依 14:29），而最近的「打擊」就是指 712 年撒爾貢攻打阿市多得之役（ANET, 286）。

培肋舍特與埃及之間有不少陰謀和謀略在進行中，埃及對亞洲的野心，在厄提約丕雅二十五王朝的沙巴加法郎統治（716-701）下再度復甦（見依 18:1-19:15）。希則克雅統治的首十年所發生的事件的年代順序，我們不很清楚。我們只知現在，亞述離耶路撒冷只有幾哩，而希則克雅卻推行擴充政策，向南征討厄東（依 21:11-17），向西攻打培肋舍特。在一群極盡煽動之能事的謀臣和先知的游說之下，加上受埃及復興的啓發，希則克雅追求這個新的擴充國的計劃，無疑是在自尋災禍（依 29:9-10,14; 30:10）。大約可以定為這個時期的語錄（22:1-8,12-14; 30:8-17），顯示依撒意亞最關心的是，勸阻這位年輕的君王，不要投入這個成功的可能性甚低的反亞述聯盟中。在公元前 712 年，撒爾貢二世成功地攻陷了培肋舍特城阿市多得（*ANET*, 286）；在這戰役中，埃及盟友的幫助，並沒有如約出現。這事件必定在耶京引起影響，依撒意亞便抓緊機會，對王進行機會教育。他全裸或半裸地走過京城，也許還有一群弟子陪同，以暗示埃及人像戰俘一樣，被領去監禁的命運和那些依賴他們的人的愚蠢（20:1-6）。這種抗議是邊緣團體的特色，證實了從阿哈次統治下藩屬別國的時期開始，至希則克雅的反叛，長期以來，依撒意亞和他的弟子（見依 8:16），一直被排斥於政治勢力之外，也一直反對王國的政策。這種邊緣的情況，不但可以解釋他對當時的人和事猛烈的抨擊（例如 28:7-8，直接針對司祭和先知），同時也可說明受攻擊的人向他強烈地反擊（例如 28:9-10），以及 37-39 章傳記敘述流露的奇妙矛盾氣氛的原因。

因為最初的核心語錄，提供了一些理解依撒意亞如何看待

自己的先知角色的關鍵，我們可以從此得到一個結論：他認為自己屬於這個批評和嚴責社會的傳統。在他事業的早期，他主要從亞毛斯，其次從歐瑟亞，借取資料和靈感，把他們的訊息，應用在當時猶大王國的情況上。他對於真正的先知被迫保持緘默和被忽略的傳統，非常熟悉（依 30:10-11；參閱亞 2:12），並相信他自己仍然處於同樣的傳統之下。在這資料中，如果有的話，也只有很少暗示，這是猶大對於先知功能的理解，與厄弗辣因的相反。在猶大，這些中間人被稱為先知（*n^ebi'im*）或先見者（*ḥōzīm*）（依 29:10；30:9-10）；他們與司祭相提並論（28:7；參閱歐 4:4-5）；他們受召的方式相同，就是說，透過神視；他們也從事宣講的工作（5:24；參閱 9:8 [MT9:7]）。屬於這個傳統的先知，常把那些樂觀先知（30:10，講人人中聽的話的先知），和那些實行某些有問題的默想方式，例如占卜、預測未來和巫術（2:6；3:2-3；8:19），因此必然有更多外國，例如埃及色彩（19:3），相提並論。也許，猶大的先知職最特出的標誌就是：先知的訊息，是一個訓導的形式（*tôrâ*，5:24；30:9）。也許也可以這樣看，他的對手嘲笑他是一個迂腐的教師，只知重複同樣的教訓（28:9-10）。依撒意亞平地回答：既然你們不願聽我講道理，你們就去向亞述人學習吧，他們甚至連你們的語言也不懂（11-13）。

因為一般假定依撒意亞原籍耶路撒冷（雖然從來沒有人明言），所以大家認為他承繼了一個宗教傳統，在許多重要方面，都與厄弗辣因的先知不同。在後者，他們的傳統，自由地從記憶中的基礎事件取材，從記憶中的中央山區各部族的祭壇抽取資料，但是在猶大和耶路撒冷，這是

給達味王朝的許諾（撒下 7 章），上主揀選了耶路撒冷作為祂的居所（撒下 6 章，等等），這是極端重要的。但依撒意亞一生大部分的時間都在反對國家崇拜之設立，是為維持並使崇拜合法等政府政策。書中的所謂熙雍神學，如果我們可以這樣說，在某些基本方面，與政府的「國教」的意識形態不同。因此，我們可以理解，依撒意亞有可能，從源於北國的對抗先知的模式吸取原料。關心北方兄弟，即整體以色列的命運，是此書的一項值得注意的特色，這一再從概括的詞語：「雅各伯家」（依 2:5,6; 8:17; 9:8 [MT9:7]; 10:20,21）和對天主的尊稱：「雅各伯的聖者」（29:23）表達出來。

在依撒意亞中使用天主的尊稱，只不過是為了謹慎地區別猶大和厄弗辣因傳統之不同，其中一個暗示而已。最常用的詞語是：「萬軍的上主」（*YHWH š'ēbā'ōt*），這詞似源於史羅，最先在培肋舍特戰爭中出現。可能在依撒意亞之前，已在耶路撒冷的禮儀中使用，因此，這也可能是依撒意亞和亞毛斯與古代戰爭先知職的聯繫點，這種先知職在中部和北部的宗教中非常盛行。「以色列的聖者」（*qādōš yiśrā'el*）這個稱號也是依撒意亞喜歡用的，⁸⁰ 最初只出現在厄弗辣因的先知歐瑟亞（歐 11:9; 或也見於 11:12 [MT12:1]），而「以色列的大能者」（*'abîr*）（依 1:24）和「以色列的磐石」（30:29），在創世紀的部族神諭：創 49:24（對若瑟所作的）上所見，幾乎一字不改。我們不必

⁸⁰ 依 1:4; 5:19,24; 10:20; 12:6; 17:7; 29:19; 30:11,12,15; 31:1(29:23 節的：「雅各伯的聖者」出現在一段不屬於依撒意亞的經文中)。比較：「至聖的天主」（5:16）和「聖者」（5:19; 10:17）。有關天主的神聖，見：W.Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol.1(Philadelphia: Westminster Press, 1961), 270-82.

過分強調這些比較，不過這至少顯示，依撒意亞所取用的禮儀用詞，並不如我們過去所假定的特出。

以神話式的詞語，描寫耶路撒冷是上主臨在的城市、世界的朝聖中心、崇高和神聖不可侵犯的女性，這些詞語，絕不是依撒意亞或他的弟子所創造的（依 2:2-4; 4:2-6）。他肯定注意到這些概念和它們的涵意，但從我們在書中，不只限於所謂「正確」的部分，所接觸到的這些詞語，常指向一個與王朝的現實相反的理想。依撒意亞自己毫不遲疑地拿這個直正的耶路撒冷與索多瑪比較（1:10），公開指責聖城是蕩婦（1:21），並說它將會被毀滅（8:5-8，等等）。只有一段講話，可能是在希則克雅叛變的時期（31:4-5），他提到上主為祂的城市作戰和保護它，不過即使對於這段講話，仍可有相反的解釋。⁸¹

從我們可以掌握的情況看，依撒意亞對達味王朝的態度，一般而言，是肯定的，儘管不免受政治現實的影響而表現溫和。至少他從來不曾像歐瑟亞在北國最後那幾十年那樣，強烈判王國制度的罪。在此，最難解釋的就是那些「王族詩歌」。第一首（9:2-7 [MT9:1-6]）祝賀王位的承繼人的誕生，或一位君王登基，開展一個繁榮安定的新紀元。詩所用的詞語，與另一些有類似主題的詩歌（詠 2; 72; 110 等篇），充滿古代王室的氣氛和可能是源於埃及的意識型態。學者嘗試找出這裏的王位承繼人和那位統治者何所指，這項努力一直沒有結果。如果此詩是在「敘利亞—

⁸¹ 不過這個有關依 31:4 的解釋，也不是絕對肯定的，因為這個意象可以指獅子（上主）與熙雍山搏鬥而不肯把牠的獵物（耶路撒冷）交給要來拯救獵物的牧者（埃及）；見：O.Kaiser, *Isaiah 13-39*, 315-17，此作者有一個不同的解釋。

厄弗辣因」戰役期間寫成的，我們可以猜想，依撒意亞可能是祝賀希則克雅的登基和一個更有希望的年代將會來臨；當然我們知道，事實上這祝賀未免太早了。不過因為此詩的上下文是提到北方的命運，或者更好把這個時期定在約史雅的時代，那時統一希望更大。⁸²

第二首詩（11:1-9）的年代也是充滿問題的。它的主題與第一首取名不當的「僕人之歌」（依 42:1-4）有親屬關係，那些提到達味的後裔是「幼芽」，使人很容易假定它是源於充軍期或充軍後初期。

按以上的分析，依撒意亞最有特色和令人最難理解的，大概是他對神界那種全面的意識。尊稱天主為聖（以色列的聖者、至聖的天主等）所暗示的，主要不是上主的倫理性質，這不是依撒意亞最關注的，這些尊稱旨在表達一份絕對、超越和他性。依撒意亞在聖殿神視中所表現的反應（第六章），說明在這透視實相的一刻，如何不把罪看作一種道德行動的反映，而是這位「他」的真實，如何進入人的意識；「我有禍了！我完了！因為我是個唇舌不潔的人，住在唇舌不潔的人民中間」（依 6:5）。

神聖的實相的力量，順著這種超性的直覺進入世界，因此，依撒意亞可以高度意識這力量在世上的臨在和審判

⁸² 除了註釋，另參閱：M.B.Crook, "A Suggested Occasion for Isaiah 9:2-7 and 11:1-9," *JBL* 68(1949): 213-24; A.Alt, "Jesaja 8:23-9:6:Befreiungsnacht und Krönungstag," *Kleine Schriften*, vol.2, 1953, 206-25; S.Mowinckel, *He That Cometh* (Oxford: Basil Blackwell, 1959), 102-10; H.von Reventlow, "A Syncrretistic Enthronement Hymn in Isa. 9:1-6," *UF* 3(1971): 321-25; O.Kaiser, *Isaiah 1-12*, 123-30, 156-62.

的真實性，並在這意識下直接與這力量溝通。上主有一套計劃，一個目標，但不一定與政治上的可行性掛勾（14:24-27; 28:23-29; 37:26）。依撒意亞並不相信權力政治，所以他對國內或國外那些行動者或搖動者都沒有多大興趣——「埃及人是人，並不是神」（31:3）。原因不是他只躲在自己個人的宗教經驗內，認為那才是可信的真理。相反，正應該以這經驗，取代或轉化政治或社會生活。

依撒意亞清楚地指出，回應這樣的對真實的體悟，最恰當的態度是正面和積極地接納，或者，換言之，是信德。他無意證明，這在個人或團體生活中必然行得通，他只是簡單地據實而言：

假使你們樂意服從，
你們將享用地上的美物。
(1:19)

假使你們不肯相信 (*ta^aminû*)，
你們必然不能存立 (*tē'āmēnû*)。
(7:9)

你們的力量是在於寧靜和信賴。
(30:5)

第四章

國家喪失獨立

13. 爭取解放和改革的最後努力

G. W. **Anderson**, "The Idea of the Remnant in the Book of Zephaniah," *ASTI* 11 (1978): 11–14; A. **Berlin**, *Zephaniah: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York & London: Doubleday, 1994; H. **Cazelles**, "Sophonie, Jérémie et les Scythes en Palestine," *RB* 74 (1964): 24–44 [= "Zephaniah, Jeremiah, and the Scythians in Palestine," in L. Perdue and B. W. Kovacs, eds., *A Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1984, 129–49]; J. H. **Eaton**, *Obadiah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, London: SCM Press, 1961, 119–59; F. C. **Fensham**, "Zephaniah. Book of." *IDBS*, 983–84; G. **Gerleman**, *Zephaniah textkritisch und literarisch untersucht*, Lund: S.W.K. Gleerup, 1942; J. **Gray**, *1 & 2 Kings: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1970², 713–48; J. P. **Hyatt**, "The Date and Background of Zephaniah," *JNES* 7 (1948): 156–73; A. S. **Kapelrud**, *The Message of the Prophet Zephaniah: Morphology and Ideas*, Oslo: Universitetsforlaget, 1975; G. **Langoehr**, "Rédaction et composition du livre de Sophonie," *Le Muséon* 89 (1976): 51–73; A.D.H. **Mayes**, *Deuteronomy*, London: Oliphants, 1979; E. W. **Nicholson**, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford: Basil Blackwell, 1967; G. **von Rad**, *Studies in Deuteronomy*, Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1944; *Deuteronomy: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1966; J.J.M. **Roberts**, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991, 161–223; W. **Rudolph**, *Micha-Nahum-Habakkuk-Zephaniah*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1975; L. P. **Smith** and E. L. **Lacheman**, "The Authorship of the Book of Zephaniah," *JNES* 9 (1950): 137–42; J.M.P. **Smith**, *Michah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1912, 159–263; R. L. **Smith**, *Micah-Malachi*, Waco, Tex.: Word Books, 1984, 120–44; D. L. **Williams**, "The Date of Zephaniah," *JBL* 82 (1963): 77–88.

在亞述巴尼帕耳（約卒於公元前 629 或 627 年）王統治下，亞述帝國在戰勝了由厄撒哈冬王統治下的埃及，國土達到最大的擴展，但自此之後，國勢開始滑落。中央政府越來越難控制轄下的各省，這困難因為新增的敵國而更形複雜。這些新敵人包括：伊朗高地的厄藍，他們在 641

年造反，以及在高加索地區的叔提雅。在二十六王朝，埃及重獲獨立，在 650 年，在國王的兄弟「沙瑪市－森－烏金」，巴比倫的總督聯同其他的藩屬國，可能也包括猶大王默納舍，將叛亂升級。亞述巴尼帕耳尙可勉強支持，不過帝國的大勢已去，等他一死，國勢急促走向結束之路。

巴比倫新王朝由納波頗拉撒在 625 年創立，他東聯瑪待人，北結叔提雅人，直搗亞述。根據巴比倫的編年史，以及考古學的佐證，他所攻陷和破壞的亞述城市，主要包括：它古代的首都亞殊、卡拉、和「杜－沙路金」(Ashur, Kalah, and Dur-Sharrukin)，612 年攻陷尼尼微。亞述最後的君王亞述烏巴里特，遷都美索不達米亞北部的哈蘭，勉強支持了一個短時期，埃及此時才驚覺，權力平衡已迅速改變，嘗試出兵助他一臂之力，最後也無功而返。隨著埃及在 605 年在加革米士大敗於新興的巴比倫軍之後，亞述帝國終於滅亡，這個世紀幾乎又回到納鴻和其他反亞述的先知的神視所預見的那種誇張的情況。

亞述的滅亡，以及取而代之的巴比倫與埃及之爭，對於藩屬的省和「敘利亞－巴勒斯坦」走廊的小國，產生了重大的影響，他們必須在前景不明朗，但仍然危機重重的情況之下作決定。默納舍（687-642）在他相當漫長的統治期間，他與亞述的關係，似乎很不錯，這點當然得不到申命紀歷史的讚賞（列下 21:1-16）。他的兒子承繼了他的王位，也採取了相同的路線（列下 21:19-22），這導致兩年以後在宮內，被反亞述黨人謀殺身亡（列下 21:23）。也許，在鎮壓 641-640 年的暴亂後，那些「地方上的人民」，因為害怕亞述人報復，才把殺死阿孟的人置於死地，立他年

僅八歲的兒子約史雅爲王，在這次的行動中，在約史雅未成年前，這一小撮人掌握著治國大權。

似乎這些「地方上的人民」，一直維持這個地位，直到猶大王國結束爲止。在這期間，主張緩和政策的耶肋米亞對他們的敵意，以及他們之中有些人被巴比倫人所殺，在在都表示他們繼續在反對外國的統治（耶 1:18; 37:2; 列下 25:19）。不過，在公元前 640 年間，「地方上的人民」要擺脫每年加在他們身上的、向這些外國統治者進貢的稅項而尋求獨立，似乎爲時還太早。根據編年史（編下 34:3），一般而言這不是最可靠的資料來源，在約史雅登基後第十二年，似乎有宗教改革在進行著。我們沒有其他的佐證以證實這個年代，姑且採之，那麼這應該是很接近亞述巴尼帕耳逝世的時候，這表示改革是由於預見尼尼微將更換統治者而引發的。不過，申命紀歷史卻把改革的時期，推後六年，定在修葺聖殿時從牆內發現法律書之後（列下 22:3-8）。因爲解釋歷史家認爲改革由發現法律書引起，比解釋編年史家隨便找一個更早的改革時間更容易，所以現在大部分學者都傾向接受，宗教改革與政治解放的希望或期待有關。

約史雅改革之前數十年，猶大的情況，從一個被稱爲索福尼亞先知的語錄中，反映出來。書的題目說明，這位先知是在約史雅統治期間活動（索 1:1）。與其他先知書不同，在此，我們看到一個以一名叫希則克雅的人開始的四代族譜。因爲索福尼亞似乎熟悉宮廷內的活動，並提及王族的人物（1:8），現在一般仍認爲所提到的希則克雅，就是指默納舍之前的猶大君王。這說法，從編年史上說是

可能的，但相當不肯定。另一說法是族譜提到的他的父親雇史，和耶胡迪（Jehudi）的曾祖父是同一個人。這位耶胡迪是約雅金宮中的朝臣（耶 36:14）。或者，加上族譜，是爲了表示祖籍是本土，因爲「雇史」在族系的意義上與雇士人（Ethiopian）或蘇丹人（Sudanese）有關。如果這題目是源於申命紀，這解釋使人信服，因爲本土人正是這一派對於先知的基本要求（申 18:15,18）。¹ 我們也不應從這個題目，作太多傳記的結論，本書其餘的部分也和其他大部分後期的先知書一樣，有關先知本人的資料並不多。

這本小書設有太多標示獨立語錄的慣例格式。一開始的對猶大和耶路撒冷嚴厲指責，和在「上主的日子」會出現在宇宙性的威脅，相提並論（1:2-18），這是由亞毛斯開始的主題。接著是公開譴責外國人——培肋舍特人、摩阿布人、阿孟人以及遠方的雇士人和亞述人（2:1-15）²——這是所有先知書都可找到的文學類型。通常指責之後的許諾，並沒有立刻宣講，這中間隔了一段不點名的「禍哉之言」，一般假定這是指耶路撒冷，它沒能從過去的災難或半災難經驗中吸取教訓——也許是指公元前 701 年，在希則克雅統治下的危機（3:1-7）。將來的美景的描述，取自托名依撒意亞的主題，敘述耶路撒冷最後的結局，猶太人、外邦人都聚集在耶路撒冷崇拜上主，到時將有一群淨化了的遺民，

¹ 雇史是一個專有名字（參閱耶 36:14），但也可以是一個族姓（姓氏），如果是這樣就有問題了；參閱戶 12:1，梅瑟的雇士人妻子的問題，這是猶太釋經：米德辣市長期討論的題目，在亞 9:7 的雇士人（子民）（*kušiyîm*）明顯是外國人。也許索福尼亞這部短書，兩次提到雇士人或地方（2:12; 3:10）並沒有特別的意義。參閱註釋和 J.Heller, "Zephanjas Ahnenreihe," *VT* 21 (1971): 102-4.

² 索 2:1-3 與 2:4 之間的連接詞 *ki* 表示這些講話是對著培肋舍特人說的。

「謙虛和貧苦的百姓」。³ 這一類模稜兩可的語言是最難掌握其確實意義的；最後以向熙雍的呼籲結束全書（3:14-20），這與在新巴比倫末期或波斯時代初，猶太人切望重返和重建家園的希望脗合。

第一段（1:2-18）嚴厲指責朝廷內一個融合各種學說的黨派。因為被指責的人包括君王的諸子（1:8），這個朝廷不可能是年僅二十四歲被害的阿孟王，或登基初期年紀尚輕的約史雅。這群政治特權分子被指控崇拜巴耳（列下 21:3; 23:4-5）和亞述人所信奉的太陽、月亮和星辰（列下 21:5; 23:4,5,11-12; 申 4:19），以及阿孟人的神米耳公，把他們和上主并列（列下 23:13）。⁴ 這些背教者後又被進一步指出是貴族和王室成員，他們習行外邦人的風俗習慣、衣著和對傳統的宗教和它的先知代表們，採取懷疑的態度（1:7-13）。擁亞述派的民長、先知和司祭，都在指責之列。⁵ 在另一方面，索福尼亞自己所屬的一方面，「地上卑微的人」他們遵守上主的法律，尋求義德和度服從上主旨意的生活（2:3）。在這一點，無論是主題或表達方式，都和有名的米 6:8 所見的「上主的要求」非常相似，就是說，天主要求我們行為正直、忠於我們的誓言、守信和謙虛地與主同

³ 比較依 2:1-4; 4:2-6; 11:10-16; 14:1-2; 18:7; 19:18-24; 27:12-13; 60-61; 65:17-25; 66:18-24.

⁴ 索 1:4:「由這地方」(*min-hammaqôm haz-zeh*)像是申命紀編者後加的，同一句的「和司祭」(*im hakkoh'nim*)，是由一位釋經者加上，沒有注意到索福尼亞所用的字眼是：*k'marim* (意即僧侶)，是刻意用來貶抑耶路撒冷的司祭的。

⁵ See K.Elliger, "Das Ende der Abendwölfe," in W.Baumgartner et al., eds., *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag* (Tübingen: J.C.B.Mohr [Paul Siebeck], 1950), 158-75; M.Stenzel, "Zum Verständnis von Zeph.3:3b," *VT* 1 (1951):303-5.

行。這其實就是綜合索福尼亞所屬的這群「地上卑微的人」，他們的宗教和倫理理想。

在書中有多處可見到亞毛斯的影響，⁶ 也可見到反社會和政治腐敗先知傳統的力量和持續性。和亞毛斯一樣，這些罪，都是將有一次公審判的預示，也就是以傳統的語言寫的「上主的日子」——最後的算帳，不但涉及以色列，更在一次廣泛的大災禍中，涉及全宇宙（索 1:2-3；參閱耶 4:23-26）。此外還有暗示「從北方來的敵人」這個傳統的主題（索 1:10-11），這個主題是耶肋米亞早期生活的一個標誌（耶 1:13-15；4:6,等）。⁷

在此要指出的是，米該亞書最大部分（6-7 章）似乎都是在索福尼亞活動期間編輯成的。米 6-7 章反映一個秩序紊亂的社會，與默納舍和阿孟統治期間，甚至和約史雅初期的社會情況相似（列下 21:16；24:4）。這裏提到的「敖默黎的法令」和「阿哈布家的一切作風」，使人想起默納舍受指責，仿效備受指責的阿哈布，推行混合崇拜的罪（列下 21:3；參閱 23:4-14）。此外，米 6:9-16 也在以下幾方面與索福尼亞相似。兩者都不點名地指責一城市，這無疑是指耶路撒冷（米 6:9；索 3:1），並詳述崇拜一般的偶像，和崇拜巴耳的罪行。米該亞和索福尼亞都毫不容情地鞭笞

⁶ 特別是上主的日子（亞 5:18-20；8:9-14；參閱索 1:14-18）是指戰爭的日子（索 1:16），使用標準的詛咒格式（亞 5:11；參閱索 1:13），在救恩的希望中尋求上主的主題（亞 5:4-7,14-15；參閱索 2:3）。耶路撒冷有禍之言（3:1-7），和反亞述的神諭（2:13-15）并列，也使人想起亞 1:3-2:8。

⁷ 從這幾個地理的暗示，就斷定城裏的居民預期公元前 630 年塞西亞的入侵，這是相當危險的結論。這些暗示，除了有不少神話的色彩外，不會有多少真實的期待，會有北方的敵人，來攻打耶京。有關耶肋米亞的「塞西亞問題」，見以下有關耶肋米亞的討論。

腐敗的官員，列舉王子、法官、先知和司祭等人的罪行（米 3:9-12；索 3:3-5）。另一個值得注意的特色是兩書都強調驕傲與謙虛的對比，我們也曾指出，廣被引用的米 6:8 的德行呼籲，可說是索 2:3；3:11-13 中所說的「地上卑微的人」的操守。⁸ 因此，在這裏，我們也看到，先知傳統的倫理訓導在持續，反抗著越來越鞏固和形式化的社會剝削。我們現在要問：這個傳統是否透過合作或至少間接影響，申命紀法律而被視為國家的文獻，和得到政府某種程度的認可？

申命紀歷史有關約史雅統治的記述（列下 22:1-23:30），包含相當詳細有關宗教改革的篇幅，工人在維修聖殿時，在牆上發現法律書，因此而揭開宗教改革的序幕。對這段經文所作的仔細文學分析顯示，這裏有兩段敘述并列。第一段（23:4-20）摧毀崇拜可憎之物的祭壇，和全國各地的崇拜附屬品，特別是清除耶路撒冷聖殿內與非正統的崇拜有關的人和事。第二段（23:21-24），制訂全國的慶典和在耶路撒冷舉行的逾越節，禁止行邪術和招魂，以及一切相關的「可憎之物」。只有這最後一項與發現法律書後所採取的措施有關，法律書的發現，在此也比第一個敘述少提及。

敘述的這個特點，加上其他的，引起了學術界對於這整段歷史背後的歷史真相（假如有真相的話）長期和不休的爭論。⁹ 較保守的讀者，會接受這敘述的表面價值。大

⁸ 米 6:8 中的上主的三項要求，與索 2:3 中命令「地上卑微的人」應做的事，是非常接近的；特別有趣的是所用的：p'l 和 'sh 和 mišpat 的動詞模式。

⁹ 見:A.D.H.Mayes, *Deuteronomy* (London: Oliphants, 1979), 81-103.

司祭希耳克雅在聖殿內發現的，的確是申命紀所包含和梅瑟所頒佈的法律，經過長期的埋藏後被發現，由女先知胡耳達確認，並以此作為全面宗教改革的藍圖。另一個版本是在編年紀上所見的與此平行的版本（編下 34:1-18）。根據這個敘述，在發現法律書之前，宗教改革已經進行了六年，在約史雅十二歲那年某時，人們發現了法律書。基於一個很有說服力的論點：申命紀的年期較梅瑟遲相當多，許多有批判精神的讀者都接受了，十九世紀初，由迪威德（deWette）首先提出來的一個虔誠但錯誤的理論。根據這個假設，新近編竣的法律書，由接近聖殿的改革派成員，「安放」在聖殿內，不久就安排人發現它。

至少敘述的作者（申命紀歷史）是清楚的，宗教改革所根據的法律書是申命紀或無論在撰寫時是甚麼形式的申命紀法律（12-26 章）。¹⁰ 申命紀歷史希望讀者接受，這法律是由梅瑟給的，若蘇厄得到勸告，消滅客納罕人後，可以並應遵行這些法律（蘇 1:8；參閱 8:30-31,34；23:6），在約史雅之前半世紀，猶大王阿瑪責雅在一件特別的事上，也遵行了梅瑟法律（列下 14:5-6；參閱申 24:16），但在那期間和它在約史雅時重現之間，並沒有任何有關的記載。嚴謹的學術界都一致同意，申命紀在梅瑟之後很久才編輯成書，雖然，學者對於此書的編輯歷史和作者的問題，意見還是很分歧。一般都同意，它的最後定稿，是在猶大王

¹⁰ 兩者的關聯，從清除非雅威式的崇拜中心（高丘）（申 12:2-3）以及禁止所有客納罕式的崇拜（申 12:29-31；16:21-22；18:9-14；20:18）可見。不過，在改革的記述中，見不到任何申命紀特有的社會法律。見：Mayes (previous note) and M.Weinfeld, *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1991), 65-77.

國，退出歷史舞台之後，不過它有足夠的語言和主題上的指標，是指向一個七世紀的初稿。發現古書的故事，如果不是歷史事實的話，也與當時復古的興趣配合，這興趣也反映在亞述巴尼帕耳在尼尼微的大圖書館，廣泛收集古代典籍，在埃及沙默迪古一世（Psammeticus or Psamtik 1）王朝古代藝術復甦等事上。¹¹

回到列下 22-23 章：我們應該考慮，在聖殿發現法律書的敘述，可能是作者為了解釋默納舍和阿孟兩個王朝忽略法律，而創作的故事。它的主旨是為約史雅描繪一幅，遵守上主的法律和崇敬上主的美好形象。但這只是這位年輕的君王，在聽到侍從把法律唸給他聽時，個人的反應，在他身邊的人，除了胡耳達女先知外，其餘的並不是這樣看（22:15-20）。可能修葺聖殿的敘述，也是根據較早前，約阿士在殺了信奉巴耳的阿塔里雅王后（列下 12:4-16）後進行修理聖殿的事而來。編下 34:3 把宗教改革的時期，定為君王二十歲那年，這可能旨在加強約史雅這個正面的形

¹¹ 在阿辣得城堡挖掘出土的聖所，可證實希則克雅和約史雅，分別推行的兩個階段的宗教改革。這聖所約於公元前十世紀末建立；內所有兩座焚香的祭壇和一座獻全燔祭的祭壇，還有一座 *massebā* (cult stela)。挖掘者(Y.Aharoni)聲稱，全燔祭的祭壇，按照希則克雅的指示，在八世紀時已停止使用，在接下來的一世紀，按約史雅的指示，聖所本身也廢除了。挖掘者指出，他的理論，地層學可以解釋，但不是絕對的；例如在第七層，聖所停止使用，正好是整個七世紀。見：Y.Aharoni in M.Avi-Yonah, ed., *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol. 1, (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1975), 82-89; Miriam Aharoni, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol.1 (New York & London: Simon & Schuster, 1993), 82-85. 不過，D.Ussishkin，一位嚴謹的「敘利亞—巴勒斯坦」考古學家不接受 Aharoni 的地層學，把聖所存在的時期定於七世紀到六世紀初之間，並認為它與希則克雅或約史雅的改革，都沒有甚麼關係；見他的文章；“The Date of the Judean Shrine at Arad,” *IEJ* 38 (1988): 142-57。

像，暗示他一到成年，立刻從事宗教改革大業。

因此我們可以最低的批判限度接受，申命紀歷史記述約史雅治內的這事件（640-609），是爲了表達那時，在亞述巴尼帕死後，亞述國勢迅速衰落的時機，猶大爭取脫離亞述獨立的措施。這些措施包括排除亞述式的崇拜——太陽、月亮和星辰（列下 23:4,11-12,參閱申 17:3）——同時，普遍地堅持，只崇拜國家的神，排除其他的神祇，即那些在以色列已實行了許多世紀的習俗。約史雅的改革，伸展到北部的亞述省分，這更明確地表示，要除去亞述的軛的決心。

現在我們要問的是：這些在亞述霸權時期活動的先知人物，他們對王朝的政策和進行的改革，有些甚麼影響。申命紀歷史記述了整個猶大歷史零星的改革努力。阿撒，撒羅滿之後第三位君王，申命紀歷史讚賞他剷除偶像，努力壓制外邦女神的崇拜，把爲神賣淫的男女除去（列上 15:9-15）。這些措施有限度的成功，可由後世的統治者——約沙法特、約阿士、希則克雅和最後，約史雅（列上 22:43-46; 列下 11:17-18; 18:1-8）——不斷重複的事實來衡量。不過很容易被人忽略的一點是：這些改革，完全是屬於崇拜的事務。史家從來沒有記錄，政府對先知們痛責的社會剝削作出任何補救，對於最後的災難，也總是以崇拜越軌作爲惹禍的理由（例如女先知胡耳達的神諭，列下 22:15-17），從來沒有人說，這是由社會不正義招致。但我們知道，在申命紀中有關崇拜和社會倫理的法律并列，這不是很奇怪嗎？與此有關的，還有另一個較早前提及的令人費解的現象是，歷史家都沒有提到在亞述期間活動、以他們的名字爲書名的先知，只有一位與依 1-35 章所載的語錄的作者，

非常不同的依撒意亞例外，申命紀史家說這位依撒意亞與希則克雅合作無間（列下 19:1-7,20-34; 20:1-19）。

我們只能推測其中的原因。歷史學家可能假定，他多次提及「祂（天主）的僕人、先知」¹² 或引述法律的宣講中，或已包含了社會的訊息，這法律，在申命紀史家眼中，是先知宣講可存在的理據。無論如何，他似乎深信，從歷史角度的解釋，偏離正規的崇拜，實在是招致政治災難，最重要的因素。

如果說先知對歷史的影響，只有極少的證據，在申命紀和申命紀法律來說，一定不是這樣。和多部先知書（耶 1:1; 亞 1:1）一樣，申命紀這卷經書，根本就是一部「梅瑟的說話」（申 1:1），而且是以向全體人民公開講話的形式寫成。在書中，梅瑟被稱為先知（申 18:15-18; 34:10）；一位真正的先知，是繼續執行梅瑟的使命和工作的人，是賦有最高權柄的。毫無疑問，申命紀深受先知運動的影響，雖然公開指責政府官員無道德和不顧公眾利益，但申命紀對他們理所當然的訴求，保持一貫審慎的態度。

先知的影響，在申命紀的社會法中最顯著。其實申命紀的社會法有某些方面是相當先進的。雖然它主張消除貧窮的原則（申 15:4）充滿烏托邦的性質，但立下明確的條款，保護那些貧窮的、受壓迫的、不幸的：包括外來者、孤兒寡婦和失業的神職人員等，這無疑是一種社會保障的制度。例如：每三年納十分之一的稅為救濟這些人（14:28-29; 24:17-22; 26:12-15），每七年豁免所有的債務（15:1-3），並在實行上作出相應的保障，以免被人濫用（15:7-11），

¹² 列上 14:18; 15:29; 18:36; 列下 9:7,36; 10:10; 14:25; 17:13,23; 21:10; 24:2.

禁止放高利貸（23:19-20），禁止濫用抵押權（24:6,10-13,17），對公義作出必要的監管（16:18-20）。同時制定保護或釋放奴隸的條例（15:12-18; 23:15-16; 24:7），公平對待非自願殺人（19:1-13）等等。

申命紀法律其中一項非常特別的特色，就是有關保護傳統的農耕生活方式，以及小耕農的利益。保護個人和他人的財產，甚至連雀巢也包括在內（申 22:6-7）。禁止移動地界，正是回應先知公開指責的霸佔他人土地等惡行（例如，米 2:2）的措施，暫時解押的條款（申 20:5-9; 24:5），顯示農民與王族之間存在的積怨。值得注意的是：為供養司祭而抽的十分之一稅，有嚴格的規定（18:1-8），支持越來越繁苛和複雜的祭祀，要與個人的條件配合（16:16-17）。皇室本身並沒有被定罪，但必須受法律的管制，因此，在實際上，這是一個立憲的王國（17:14-20）。

這些例子顯示，申命紀所包含的，不算是一套可作為政治制度的法律，而且很明顯，這裏所見到的規劃，是由個別團體或有關的小組發展出來的。在舊約研究中，只有少數幾個題目，像申命紀的祭祀法和社會改革的起源問題這樣，經歷如此多的辯論但依然不得要領。有一個時期，學術界似乎確定，它根源於北國，或是在王國獨立的時期，或是在撒瑪黎雅被毀和法律書在聖殿被發現之間的年代。¹³ 支持這個假設一個主要的理由是申命紀與梅瑟五書內厄羅因（E）典有密切關係，但這個理由所引起的問題，不但涉

¹³ 有關這個新講法，見：E.W.Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (Philadelphia: Fortress Press, 1967, and A.W.Jenks, *The Elohist and North Israelite Traditions* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977).

及這個典本身晦澀難懂，更涉及要界定它的「北方」的性質，有一定程度的困難。申命紀的確顯示了與厄弗辣因人歐瑟亞有密切關係，但歐瑟亞對於申命紀立法對抗的社會剝削問題的興趣不大。¹⁴ 再者，嚴責崇拜巴耳和阿舍辣，不是只限於在歐瑟亞書中才見得到。

比較可取的取向，首先由賓仁提出，由馮拉推廣，¹⁵ 集中注意肋未這一階級的人，他們對講道詞的格式和申命紀法律書的內容這兩方面的貢獻。事實證明，這條研究路線是有相當成果的，但是它的弱點是有關司祭和肋未人的歷史資料不足夠，需要大量依賴編年紀史家所提供的資料，但這不是最可靠的資料來源。編年史家多處提到肋未人是梅瑟五書的導師、法官和改革者——換言之，這是指第二聖殿時期他們的公職。但是這些肋未人屬於一個低於，而且附屬於司祭的階級，因此在充軍巴比倫之前，他們的身分還不能證實。¹⁶ 申命紀全書只提到「肋未族的司祭」，暗示最理想的是，所有司祭都是出自肋未人的後裔，申命紀歷史記載，這些司祭，不能在雅洛貝罕時代設立的國家聖所貝特耳和丹內，從事有薪酬的工作（列下 12:31）。這可能是一個有用的線索，正如編年紀的作者所記述的（編下 11:13-17; 13:9），很可能這些沒有收入的司祭，南下來到猶

¹⁴ 屬於一般性的社會問題見於：歐 4:1-3(使人記起十誡)，以及在 6:9 及 7:1 提及的謀殺、惡行、偷盜和搶劫等。

¹⁵ A.Bentzen, *Die josianische Reform und ihre Voraussetzungen* (Copenhagen: G.E.C.Gadd, 1926); G.von Rad, *Studies in Deuteronomy* (London: SCM Press, 1953), especially 66-68.

¹⁶ 在後加的編輯資料中有例外(申 27:14)，在申命紀中，肋未人並不是次等的神職人員，這樣的肋未人，在申命紀歷史中，最清楚的是後期編輯的書卷(蘇 3:3; 撒下 6:15; 撒下 15:24; 列上 8:4)。

大，因為在此，他們可得到申命紀立法者的資助。但沒有證據證明，他們帶來了超卓的神學傳統，足以在申命紀中留下記號。

不少釋經學家都強調申命紀的訓導風格，認為這是君王時期，肋未人訓導的模式，並從編年紀中，找出一種較後期的申命紀的訓導格式。¹⁷ 這是一個很吸引人的理論，可惜沒有證據支持。其實，與「訓導」很接近的希伯來文動詞 *nṭp* (*hiphil*)，一般是與「先知職」通用，並常意指一種先知活動。因此，在這期間（君王時期）訓導者 (*matṭip*) 是先知而不是肋未人。¹⁸

充分考慮過各項不確定的因素，在以色列的宗教歷史中申命紀的這一章，可以概述如下。在申命紀歷史所記述的歷史中，改革運動，從十世紀末和九世紀初，阿撒和他的兒子約沙法特以來，一直都是一個持續出現的特徵（列上 15:11-15; 22:43-46）。廢除高丘最先是由希則克雅開始的，這是宗教改革的一個項目，目的是要避免重蹈北國的覆轍。米該亞的宣講與申命紀法律有驚人相同之處，¹⁹ 進一步表示，米該亞宣講所提及的「地方上的人民」的利益和特質，在當時和下一世紀約史雅領導的改革運動，扮演

¹⁷ See especially G.von Rad, "The Levitical Sermon in 1 and 2 Chronicles," in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1965), 267-80.

¹⁸ 亞 7:1,6; 米 2:6,11; 則 21:1,7. *nṭp* (*drip*, 即滴落)一字的原意並不包含貶意; 因此, 新英語聖經把這句(亞 7:16)譯成「胡言亂語」是不恰當的, 反而在修訂英文聖經中的更改是恰當的。

¹⁹ 移動地界(申 19:14; 米 2:2), 高利貸和濫用抵押權(申 24:6,10-13,17; 米 2:8,9), 為窮人申辯(申 15:4; 14:28-29,等; 米 3:1-2; 6:10), 追求公道和正義(申 16:18-20; 米 3:9), 禁止賄賂(申 16:18-20; 米 3:11), 準確公正的法碼(申 25:13-16; 米 6:10-11)。

重要的角色。另外，響應先知的宣講的一小群司祭，他們就是匝加利亞口中的「地上謙卑的人」，他們的貢獻也不可抹殺。也許透過他們的管道，先知的批評，得到官方某種程度的認可，被收入這份國家的文獻之內。有些學者也正確地指出，申命紀的經師文學和智慧文學的特質，²⁰ 這種說法與我們的結論也不矛盾，因為申命紀是一份國家文獻（無論是公佈或不公佈的），由那些受過經師和法律傳統專門訓練的專家撰寫。那些經師，在希則克雅時期似乎很活躍，在約史雅時代，他們開始負責撰寫法律，可能也負責解釋法律的工作。²¹

用兵的法則（申 20:1-20）、契約，包括詛咒的格式（申 27:15-26; 28:15-68），加上相當一致的仇外的思想，都是申命紀的質素，反映著約史雅，可能也在希則克雅時代，人民渴望脫離亞述而獨立的渴望。因此，此書特別強調先知職的以色列特質，這也是很自然的。明確地說明，先知職不能採納外國模式的中間人職務（申 18:14），同時也堅持，先知也和君王一樣，不能是外人，必須是以色列本土人（18:15,18）。以外國神祇之名宣講的先知，是犯叛亂罪，必須受死的懲罰（13:1-5; 18:20），在猶大尚存的最後一世紀，在反亞述的情緒之下，有這樣的條款是可以理解的。

²⁰ 對這個題目最詳細的研究，可見於 M.Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972)。

²¹ 箴 25:1; 耶 2:8; 8:8-9. 在 *b.B.Bat.15a* 中，箴言、訓道篇、雅歌和依撒意亞，都歸於希則克雅和他手下的人名下，這點至少可證明，文學活動的傳統一直持續不斷。

14. 透視在國際事務方面的禮儀先知職： 納鴻和哈巴谷

W. F. **Albright**, "The Psalm of Habakkuk," in H. H. Rowley, ed., *Studies in Old Testament Prophecy*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1950, 1–18; W. **Brownlee**, *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran*, JBL Monograph Series 11, Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1959; K. **Budde**, "Habakuk," *ZDMG* 84 (1930): 139–47; K. J. **Cathcart**, *Nahum in the Light of Northwest Semitic*, Rome: Biblical Institute Press, 1973; "Treaty Curses in the Book of Nahum," *CBQ* 35 (1973): 179–87; "More Philological Studies in Nahum," *JNSL* 7 (1979): 1–12; A. **George**, "Nahoum, Le Livre de," *SDB* 6: 291–301; D. E. **Gowan**, *The Triumph of Faith in Habakkuk*, Atlanta: John Knox Press, 1976; H. **Gunkel**, "Nahum 1," *ZAW* 13 (1893): 223–44; A. **Haldar**, *Studies in the Book of Nahum*, Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1947; P. **Haupt**, "The Book of Nahum," *JBL* 26 (1907): 1–53; T. **Hiebert**, *God of My Victory: The Ancient Hymn in Habakkuk 3*, Atlanta: Scholars Press, 1986; P. **Humbert**, "Le Problème du livre de Nahoum," *RHPR* 12 (1932): 1–15; *Problèmes du Livre d'Habacuc*, Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 1944; J. G. **Janzen**, "Eschatological Symbol and Existence in Habakkuk," *CBQ* 44 (1982): 394–414; J. **Jeremias**, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späteren Königszeit Israels*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969; P. **Jöcken**, *Das Buch Habakuk*, Cologne: Peter Hanstein, 1977; C.-A. **Keller**, "Die theologische Bewältigung der geschichtlichen Wirklichkeit in der Prophetie Nahums," *VT* 22 (1972): 399–419; "Die Eigenart des Propheten Habakuks," *ZAW* 85 (1973): 156–67; E. **Nielsen**, "The Righteous and the Wicked in Habaququq," *StTh* 6 (1953): 54–78; E. **Otto**, "Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk," *ZAW* 89 (1977): 73–107; "Die Theologie des Buches Habakuk," *VT* 35 (1985): 274–95; B. **Peckham**, "The Vision of Habakkuk," *CBQ* 48 (1986): 617–36; B. **Renaud**, "La Composition du Livre de Nahum," *ZAW* 99 (1987): 198–219; J.J.M. **Roberts**, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 37–158; W. **Rudolph**, *Micha-Nahum-Habakuk-Zephaniah*, 143–254; H. **Schulz**, *Das Buch Nahum*, Berlin: Walter de Gruyter, 1973; J.M.P. **Smith**, in J.M.P. Smith, W. H. Ward, and J. A. Bewer, *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1911, 267–360; W. **Soll**, "Babylonian and Biblical Acrostics," *Bib* 68 (1988): 305–23; M. A. **Sweeney**, "Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum," *ZAW* 104 (1992): 364–77; C. C. **Torrey**, "Alexander the Great in the Old Testament Prophecies," *BZAW* 41 (1925): 281–86; H. H. **Walker** and N. W. **Lund**, "The Literary Structure of the Book of Habakkuk," *JBL* 53 (1934): 355–70; A. S. **van der Woude**, "The Book of Nahum: A Letter Written in Exile," *OTS* 20 (1977): 108–26.

韋伯主張，以色列先知職，本質上與國際事務有關。²² 他的主張，由最後數十年的猶太獨立歷史證實。納鴻和哈巴谷兩書跨越亞述的衰落和滅亡，直到在拿步高領導下巴比倫勢力興起的時期。納鴻書是一部編輯的作品，一如所料，這是經過修訂，以便適合一直到希臘時期的時代背景——看來這不是一項特別困難的工作，因為我們知道，尼尼微這個名字，只是提過兩次就交代過去。阿斯摩乃時代的小教派對於此書似乎特別有興趣，認為這是有關當代的事件的密碼的書。²³ 谷木蘭版納鴻 *pešer* (4QpNah or 4Q169) 是這些人士注釋的。但是，這不是一部張冠李戴的作品，它的原始核心，可以相當肯定是屬於約史雅初期的作品。²⁴ 我們以下會見到，哈巴谷先知書的年代訂於這時期的末期，即約史雅死後，巴比倫興盛的時期。

納鴻書的中心部分是指責尼尼微的神諭²⁵(鴻 1:15-2:12 [MT2:1-13])，最後以一段短評(散文)作為結束(鴻 2:14)。接著是直接對尼尼微，亞述的首都，說的「禍哉」神諭，全書以歡欣地期待(有很好的理由)亞述王國沒落而結束(3:1-18)。這些詩是由一首離合詩作引子的。這首離合

²² Max Weber, *The Sociology of Religion*, 51.

²³ 谷木蘭注釋的納鴻先知書(4Q169)的譯文，見以下一書：G.Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (Sheffield: JSOT Press, 1987³), 279-82.

²⁴ 有關納鴻的年代的爭論，見 J.J.M.Roberts, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, 38-39, who opts for 640-630 B.C.E.

²⁵ See P.A.H.de Boer, "An Inquiry into the Meaning of the Term *maššā'*," *OTS* 5(1948): 197-214; R.R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, 257-59. 這個詞一般是猶大先知常用的，通常用來指針對外國的神諭。如果編上 15:22,27 中的 *šar hammaššā'* (or *b^omaššā'*) 是一個禮儀的名銜，意指「歌詠主管」一如莫雲高在他的名作：S.Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, vol.2, 56 所說，我們就可以證實這一類講話有禮儀背景。

詩，在原文批判的幫助之下，可以從希伯來語的第一個字母，順序到第十一個字母。在反亞述詩中加插這些離合詩，是把它置於禮儀背景之下的做法，因為離合詩可運用一般人熟悉的主題，和已有規模的崇拜讚美詩，來慶祝國家戰神的神顯。²⁶

接下來的三篇短語錄（鴻 1:9-14），經文本身斷斷續續，這可能是在亞述巴尼帕死後，國家主義復甦的時期，保留下來的禮儀先知講話的殘卷。現在我們無從知道，這是否是以他的名字為書名的先知厄耳科士納鴻所宣講的。²⁷ 這些講話的第一篇（9-11 節），是針對那群反對約史雅及其支持者的反亞述政策的人，他們之中有一個人被形容為：「圖謀惡計的人」，可能就是朝廷中的一位高官。第二篇講話（12-13 節）是對耶路撒冷說的，一派朝廷官員和禮儀先知的語氣，許諾亞述統治的結束。最後一篇（14 節）是對一個人說的，可能是亞述巴尼帕，他去世不久，預言他的神祇和他的後裔，不久也要隨他而亡。

反亞述的詩是由一位送喜訊的先驅者（*m^ebaśšer*），所引介的。這一類的語言，與納鴻先知的樂觀態度很配合，雖然這些語言也出現在第二依撒意亞（依 40:9; 52:7），

²⁶ 鴻 1:3a 與前面的經文相反，是一個解釋短句，主要是解釋天主的盛怒和拒絕安慰人。在 4b 要以 *daleth* 一字以代替 *'umlal* 作為開始，而在 6a 的 *l'pānāyw* (代替 *lipnē*) 應在 *ya^mōd* 之後。有關離合詩，見 W. Soll "Acrostic," *ABD* 1:58-60; 至於納鴻中的離合詩，除參閱聖經評註之外，亦參閱：P. Humbert, "Essai d'analyse de Nahoum 1:2-2:3," *ZAW* 44 (1926): 266-80; J. de Vries, "The Acrostic of Nahum in Jerusalem Liturgy," *VT* 16 (1966): 476-81; D.L. Christensen, "The Acrostic of Nahum Reconsidered," *ZAW* 87(1975): 17-30.

²⁷ 因為厄耳科士的身分不能確定，主張納鴻並非源於猶大的論點，必定引起爭論，即使甚有創見的文章，如：A.S. van der Woude, "The Book of Nahum: A Letter Written in Exile," *OTS* 20(1977): 108-26，也不例外。

表示兩者共有一段編輯歷史。此詩所描寫的殘酷的景象，假定是預示尼尼微被攻陷和被劫掠，事實上是公元前 612 年，瑪待人和巴比倫人的搶劫和擄掠，使遍地瓦礫，堆積如山（ANET,304-5）。帶喜訊的先驅者，可能是一位禮儀先知，在王朝的初期，代表反亞述派而宣講。我們不知道這首詩是祕密流傳還是公開發表。無論如何，報喜訊者呼籲舉行慶節和償還誓願（2:1），事實上在數年後約史雅舉行盛大的逾越節慶典（列下 23:21-23）時實踐了。

兩段禍哉神諭，是針對血債的城（鴻 3:1-19），²⁸ 繼續描述它被毀滅的情況，直至全書的結束。這些詩的語氣，很難在現代讀者的心中，找到同情的共鳴，或至少，現代讀者不會受過亞述對他們的藩屬國民那樣的待遇。不過，這有助於我們想像，詩人和他的聽眾所面對的，渴求神助和國際公義，生死攸關的實況。這些問題，在我們以下就要討論的哈巴谷書有較清楚的表達。

這部書最難解決的問題是，不知應該把它置於那一個先知現象的範圍之內。指責外國的神諭，是最古老和最確定的先知式講論。這種文體在幾乎所有的先知書中都可找到，它在不同的上下文中出現，但一般都接受，它源於、並繼續用於（但不是只用於）官方的禮儀，並作為國策之用。納鴻書本質上是一份針對外國的神諭，這可以表示它的作者是一位中央斡旋者，他所表達的，是一種相當純粹的禮儀和國家主義先知職。書中所見的歌詠和聖詠式的材料，描述神顯的

²⁸ 一些釋經學者把鴻 3:17 中的 'ayyām, 改成 'ōy lāhem (MT, 'ōy mah), 並把它與下一句相連, 這樣, 18-19 節成了一段獨立的「禍哉」神諭, 與 1-17 節比較之下, 當然是很短。

神祕語言（鴻 1:4; 參閱亞 1:2; 岳 3:16 [MT4:16]），「萬軍上主」（鴻 2:13; 3:5）這個名銜，以及對於禮儀和國家的其他制度不加批評，這種種都指向這種先知職。因此，雖然此書不能視為連貫的禮儀，但納鴻似乎是聖殿禮儀的發言人，同時，在脫離亞述統治之後，復興國家的人物。²⁹

儘管約史雅的獨立運動，收復可觀的土地（列下 23:4; 編下 34:6-7），³⁰ 但對國際形勢敏銳的觀察者，必然不會對將來的情勢，作過分樂觀的估計。埃及在公元前 655 年重獲獨立，早在亞述巴尼帕死前十年，在 639 年攻下培肋舍特的阿市多得時，已經著手把敘利亞和巴勒斯坦收入自己的影響之下。亞述這個大國一旦滅亡，仆撒美提科一世和乃苛二世更積極拓展他們這個目標。約史雅認為將來的形勢，將操縱在巴比倫手上，他的判斷是正確的，但是他企圖阻止埃及入侵敘利亞，以便討好巴比倫的意圖，不但沒有成功，反而連自己的性命也斷送了（列下 23:29-30）。

「地方上的人民」選擇了他的四子沙隆為王，取名約阿哈次（耶 22:11; 編上 3:15），因為他反對新興的超級勢力。但登基只不過三個月，就被埃及人罷免，以約史雅的長子厄里雅金取而代之，並被改名為約雅金，作埃及人的傀儡政府，維持表面的和平，壓抑猶大的獨立運動，每年向國民徵稅，進貢給埃及王國（列下 23:35）。這當然不受人民

²⁹ P.Humbert, "Le Problème du livre de Nahoum," *RHPR*12 (1932): 1-15; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 253.

³⁰ 見列下 23:4; 編下 34:6-7。有關考古的證據，見：J.H. Hayes and J.M. Miller, eds., *Israelite and Judaeon History*, 465. According to Albrecht Alt, "Judas Gaue unter Josia," *PJB* 21(1925): 100-16, 若蘇厄 15 及 19 章上所列的城市，取自約史雅朝廷內的文獻。

歡迎，流血事件和迫害異見分子，包括先知，和支持他們的人，甚至耶肋米亞，時有所聞（耶 26:20-23; 22:13-19），迫害耶肋米亞是因為他曾支持約史雅的部分政策。

在公元前 605 年，巴比倫在幼發拉底河上流的加革米士大敗埃及之後，猶大區的控制權，又移到巴比倫人手上，約雅金不得不服從新的統治者。不久他就作了一個錯誤的決定，停止向巴比倫進貢，這可能是因為巴比倫在公元前 600 年進攻埃及失敗。巴比倫不久就動員鄰近的向他進貢的小國，進攻耶路撒冷，但在他們侵佔聖城以前，約雅金已死，或被殺。³¹ 被短暫圍困之後，他的兒子耶苛尼雅不得不投降，並被放逐，和他一同被放逐的還有王室人員、朝廷官員和為數不少的專業人士。在猶大的許多人，仍然認為被放逐的君王，是法理上的國王，巴比倫人可能也鼓勵他們維持這種態度，以使他們所任命的瑪塔尼雅，後改名為漆德克雅中規中矩，不敢輕舉妄動。在後者的任期中，在耶路撒冷擁巴和反巴派之間的鬥爭，已到了白熱化的階段，天生軟弱的漆德克雅，根本無法控制當時的局面。結果要求更多的獨立，這早已預料失敗，後果就是京城被毀，聖殿遭浩劫，國民再一次被充軍，連國家最後的一點獨立也告喪失（公元前 587 或 586）。

約史雅死後不久，一位耶路撒冷先知，按亞毛斯和依撒意亞的模式，宣講一位新的世界征服者將來臨，他將是實踐上主歷史目的的工具。這宣講以先知和他的神祇交談的形式出現（哈 1:2-2:5），這是先知文學的一種革新，在依撒意亞第二部分將會應用（依 40:1-11; 49:1-18），不過

³¹ 事件確實的經過並不清楚，見：Hayes and Miller, 471, and bibliography, 469.

只在某些崇拜聖詠中出現或隱約出現而已。它的特色是直接抱怨天主，然後是透過禮儀斡旋者保證，必可得到正面的回應（例如，詠 20; 28; 60; 108）。和悲嘆聖詠一樣，這段對話由怨訴惡人得勢，無辜者被害開始（哈 1:2-4）。上主的答覆，運用傳統的語言，描述上主打擊的威能（依 5:26-30），上主這些回應，指向上主在世界歷史中採取的新主動，發動巴比倫人（*kasdīm*——加色丁，哈 1:6），雖然他們本身也應受譴責，作為懲罰猶大那些「惡人」的工具（1:5-11）。上主的答覆，不能完全消除先知的疑慮，因為他繼續埋怨惡人欺壓義人，他的埋怨似乎暗示他自己也是受害者。接著他公開指責的對象移向那個殘酷的侵略者，指責他貪婪和暴戾，但上主令人滿意的答覆，要等到將來才會出現（1:12-2:1）。上主最後的回應並沒有提供這個答案。這個日子最終會來，不過現在，義人必須忍耐，要相信，透過先知而啓示的救恩，最後必定是屬於他們的（2:2-5）。

以上對哈巴谷書第一部分的概述，省略了多個釋經的問題，否則，我們不能得出以上的結論。現在就讓我們看看這些問題。

第一個與對話的日期和歷史背景有關。提到加色丁，這似乎把它的日期定在亞述末期或新巴比倫初期。不過，由杜涵開始，不斷有釋經學者把 *hakkaśdīm*（1:6）看作一個附註，而他自己卻把加色丁人譯作基廷人（Kittim）。³²

³² B.Duhm, *Das Buch Habakuk: Text, Übersetzung und Erklärung* (Tübingen: J.C.B.Mohr, 1906), 19-23; 主張維持現狀的學者: P.Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, 34.

如果是這樣，從經文本身上就找不到辨認這個「殘忍和急躁」的民族和它的領袖的身分的關鍵，尤其是按軍用語言慣常的用法來看，困難更大。因此，推測的範圍，七世紀末的亞述，到四世紀的馬其頓和亞歷山大一世。³³ 另一個與此相關的問題是有關「惡人」的辨認（4,13 節），學者的意見，在先知自己國內的敵人，或國際間的新侵略者之間搖擺不定。³⁴ 如果這段經文曾經改用或改變以暗指在改變中的政治情況，這是可能的，不過它源出於約史雅死（公元前 609 年）後數年，應該是不變的事實，因為這是猶大的政治宗教方位大失的年代。這樣一來，「惡人」可能是指約雅金（609-598），他，根據我們的歷史家告訴我們，使無辜者流血，殺害先知，妄顧社會正義（列下 23:35; 24:4; 參閱耶 22:13-19; 26:1-23）。來自巴比倫和他們的統治者，拿步高的威脅，應該是指加革米市之役（605）和第一次充軍之間（598）的時段。我們在耶 25:8-14，可找到一個年期相近的平行的主題。上主派遣北方的部族和祂的僕人拿步高來作懲罰猶大的工具。不過，在最後，先知的預言必會實現，他們這兩個必要因僭越使命的界限而受罰。

哈巴谷是唯一被稱為先知（*nābī'*）的充軍前先知，這可能表示他是個專業或受薪的先知，與聖殿的禮儀事務有關。從 *masāsā'*（神諭）一字的使用，我們也可得出同樣的

³³ 除了在參考書目所列的之外，另見：P.Humbert, "Essai d'analyse de Nahoum 1:2-2:3," *ZAW* 44 (1926): 266-80; M.J. Guenther, "Chaldeans or Macedonians?" *Bib* 8 (1927): 129-60, 257-89; W.Staerk, "Zu Habakuk 1:5-11: Geschichte oder Mythos?" *ZAW* 51(1933): 1-28.

³⁴ E.Nielsen, "The Righteous and the Wicked in Habaquq," *StTh*6 (1953): 54-78. See also the perceptive comments of M.A.Sweeney, "Habakkuk," in J.L. Mays, ed., *Harper's Bible Commentary* (San Francisco: Harper & Row, 1988), 739-41.

結論。這個字常用作對敵國的詛咒或威嚇，這也是在聖殿禮儀中，在特殊情況下會出現的字類（例如，詠 60; 83; 108）。我們說過，第一部分的對話，是以一個禮儀模式為基礎的，而哈 3 章也有它自己的禮儀規則。作為一個中央的斡旋者，哈巴谷有責任，特別是在國家出現政治危機的時刻，宣講神諭，我們有一個很好的例子，可見到在哈巴谷第二段怨訴的末段，這一類的神諭引發的過程（2:1）。這段經文引述如下：

我要立在我的守望台上，
置身於堡壘³⁵ 上窺探，
看他對我說甚麼，
看他怎樣答覆我的怨訴。

有一位無名的先見者，可能是在巴比倫充軍時期活動，曾經留下一段類似的，宣佈巴比倫滅亡的神諭（依 21:6-8）：

去！派遣一個警衛，
叫他報告他所見的！
當他見到騎兵隊、一對一對的馬兵、
驢隊和駱駝隊時，
他要注意，要多多注意！
守望者喊叫：
「吾主我整日站在瞭望台上，
長夜鷓立在我的守望所。」

如果我們不去追究這些「堡壘」或「警衛」所指的意

³⁵ 在哈 2:1，我們可把 *mišpeh* 一字解作 *māšôr*，與另一字 *mišmeret* 平行，正如在依 21:8 一樣。參閱以「更夫」(*šōpeh*)指先知的用法(例如，則 3:17)，以及常以 *sph* 與先知職相聯(依 21:6; 52:8; 56:10; 耶 6:17; 則 3:17; 33:1-9; 歐 9:8; 米 7:7)。

義，這些經文可讓我們見到，一個類似禮儀雛型的發展過程（例如，創 28:11；撒上 3:3），這是引發神諭的時機。第三章的聖詩，生動地描述，在這個預備的過程，先見者心理和生理的變化：

我一聽見，我的臟腑發抖；
對此消息，我的口唇打顫；
麻痺侵入了我的骨骸，
我的步伐在我下面已零亂。
（哈 3:16）

哈巴谷的耐心得到回應，他得到了答覆，當然是在神魂超拔和心神受到極大干擾的情況下，他奉命把所見的神視，刻在版上，像大道上的路標，好叫來往的人可以見到。因此，這答覆不是那些悲嘆聖詠那樣的隱喻，使我們有所期待。反而它使人不能忽視，甚至那些趕路的人也禁不住要問，先知用這樣大的字寫下的神視是甚麼意思。

從上主的答覆，至少有一點很清楚，大字寫的神視，包含一個使許多人，包括先知自己也不能置美好的遠景（哈 3:3）。全書到此為止，完全沒有提過這類的遠景，因此，有些釋經學者在問，第三章的聖詩，是否用華麗的語言，描寫戰神來拯救他的子民。詩的確是描寫一個佔犯者、以色列的敵人被擊敗的情景（哈 3:13-14）。它以生動的詞語，描寫先知神魂超拔的開始，記錄先知耐心的等待，即對於上主的干預，沒有懷疑或困擾（哈 3:16）。但因為我們不能肯定，對話和聖詩是出自同一個人，我們只能假定，神視和這個預言，可能出自一位較早期的先知，而這預言一直沒有應驗，引起了哈巴谷和他的同輩們的信仰危機。這

樣一來，我們可以假定，依撒意亞奉命寫下他的預言，保證他所講的真理，將會實現（依 8:16-17; 30:8-10; 參閱 29:11-12）。依撒意亞也提到，當事實似乎與上主的許諾矛盾時，人應該在信仰中忍耐（依 7:9; 30:15）。既然依撒意亞的話，似曾為約史雅的改革，以及它引起的掙脫亞述之軛的希望，帶來重新開始的生活；當約史雅出師不捷，戰死默基多，所有這些希望都幻滅後，對先知職出現信仰危機時，寄望天主的干預，這也是很可能的（列下 23:29-30）。³⁶

對於預言的實現有信心，就是對上主將干預人的事務，有信心（哈 2:4; 參閱 1:5），這，無論在慘劇發生之前或之後，同樣不容易。另一種譯法：「義人因信德而生活」（羅 1:17; 迦 3:11），在此，保祿是藉這段有名的經文，支持他有關因信成義之論。另一方面，在谷木蘭的哈巴谷抄本 *pešer* 中，信仰同時意指遵守法律和信賴正義導師（1QpHab viii.1-3）。哈巴谷以信德作為惡人和義人之分的基礎，的確構成他與早期先知，尤其是與依撒意亞的教導的橋樑，同時在第二聖殿期間的某些發展，也促成一些小教派，包括早期的基督宗教的興起。

此書第二部分的內容與第一部分相當不同，包含五段針對不點名的暴君的「禍哉」講話（哈 2:6-20）。³⁷ 很自

³⁶ 對這段重要的經文，其他方面的討論，見：M.Stenzel, "Habakuk 2:1-4,5a," *Bib* 33(1952): 506-10; S.Schreiner, "Erwägungen zum Text von Hab.2:4-5," *ZAW* 86(1974): 538-42; J.A.Emerton, "The Textual and Linguistic Problems of Habakkuk 2:4-5," *JTS* 28(1977):1-18; J.G.Janzen, "Hab.2:2-4 in the Light of Recent Philological Advances," *HTR* 73(1980): 53-78.

³⁷ See M.Stenzel, "Habakuk 2:15-16," *VT* 3(1953): 97-99; E. Otto, "Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk," *ZAW* 89(1977):73-107.

然，我們可以說這是指以上所說的巴比倫王，不過，我們必須指出，經文所用的文字本身並沒有提供確實的線索。他是一個暴斂者、嗜殺者、殘暴者；他以血債建造城市，給自己的家族招禍，居住在高大堅固的城堡裏。這樣的描述，可以適用於此書傳達過程中多個君王身上。值得注意的是，先知書是沒有版權的，尤其是有關外國及其君王的指責，常會隨著新情況而重述。

如果是這樣的話，哈巴谷看來是一位主流，而不是外圍的先知人物，是一位 *nābî'*，是官方認可的先知，同時，到了這個時期，即七世紀末和六世紀初，這些先知發現，他們日益處於一個必須採取立場的處境。另一個在改變中的情況是，先知所宣佈的神諭，不再是一位作為主要的中間人應講的拯救神諭，而是在信仰出現危機時上主的保證。既然第三章的聖詩，看來不是對先知的埋怨，原來的答覆，在我們現在所見的形式，它的作用和目的，與詠 73 篇及約伯傳的結論一樣，都是提出與神祇論有關的問題——即暗示質疑神的真實性和傳統宗教神祇的德行。這類問題，在公元前七世紀末和六世紀初，災難頻繁，戰爭連年的背景之下，更頻密出現。這也是我們以下要討論的一位人士的宣講和有關他的傳統的主要特色。

15. 耶肋米亞

P. R. **Ackroyd**, *Exile and Restoration*, Philadelphia: Westminster Press, 1968, 50–61; “The Book of Jeremiah—Some Recent Studies,” *JSOT* 28 (1984): 47–59; J. D. **Ball**, “Towards a New Understanding of the Jeremiah Scroll: The Problem and Recent Scholarship,” *Studia Biblica et Theologica* 13 (1983): 51–75; H. **Bardtke**, “Jeremia der Fremdvölkerprophet,” *ZAW* 53 (1935): 209–39; 54 (1936): 240–62; J. L. **Berquist**, “Prophetic Legitimation in Jeremiah,” *VT* 39 (1989): 129–39; J. **Bright**, *Jeremiah*, Garden City: Doubleday, 1965; R. P. **Carroll**, *From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah*, London: SCM Press, 1981; *Jeremiah: A Commentary*, Philadelphia: Westminster, 1986; “Arguing about Jeremiah: Recent Studies and the Nature of a Prophetic Book,” *VTS* 43 (1991): 222–35; J. L. **Crenshaw**, “A Living Tradition: The Book of Jeremiah in Current Research,” *Int* 37 (1983): 117–29; T. R. **Hobbs**, “Some Remarks on the Composition and Structure of the Book of Jeremiah,” *CBQ* 34 (1974): 257–75; W. L. **Holladay**, “The Background of Jeremiah’s Self-Understanding,” *JBL* 83 (1964): 153–64; *Jeremiah I*, Philadelphia: Fortress Press, 1986; *Jeremiah 2*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989; J. P. **Hyatt**, “Torah in the Book of Jeremiah,” *JBL* 60 (1941): 381–96; “The Book of Jeremiah: Introduction and Exegesis,” *IB* 5:77–1142; P. J. **King**, *Jeremiah: An Archaeological Companion*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993; G. C. **Macholz**, “Jeremia in der Kontinuität der Prophetie,” in H. W. Wolff, ed., *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, Munich: Kaiser Verlag, 1971, 306–34; H. G. **May**, “The Chronology of Jeremiah’s Oracles,” *JNES* 4 (1945): 217–27; J. G. **McConville**, “Jeremiah: Prophet and Book,” *TB* 42 (1991): 80–95; *Judgement and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*, Leicester: Apollos, 1993; W. **McKane**, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, vol. 1, Edinburgh: T. & T. Clark, 1986; S. **Mowinckel**, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Oslo: Dybwad, 1914; E. W. **Nicholson**, *Deuteronomy and Tradition*, Philadelphia: Fortress Press, 1967; *Preaching to the Exiles*, New York: Schocken Books, 1970; *The Book of the Prophet Jeremiah: Chapters 26–52*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975; T. W. **Overholt**, “Remarks on the Continuity of the Jeremiah Tradition,” *JBL* 91 (1972): 457–62; “Jeremiah and the Nature of the Prophetic Process,” in *Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam*, Pittsburgh: Pickwick Press, 1977, 129–50; L. G. **Perdue** and B. W. **Kovacs**, eds., *A Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1984; K.-F. **Pohlmann**, *Studien zum Jeremiabuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978; T. **Polk**, *The Prophetic Persona: Jeremiah and the Language of the Self*, Sheffield: JSOT Press, 1984; T. M. **Raitt**, “The Prophetic Summons to Repentance,” *ZAW* 83 (1971): 30–49; *A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel*, Philadelphia: Fortress Press, 1977; A. **Rofé**, “The Arrangement of the Book of Jeremiah,” *ZAW* 101 (1991) 390–98; H. H. **Rowley**, “The Early Prophecies of Jeremiah in Their Setting,” *BJRL* 45 (1962–63): 198–234 (= *Men of God*, London: Nelson & Sons, 1963, 133–68); W. **Rudolph**, *Jeremia*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1968; C. R. **Seitz**, “The Crisis of Interpretation over the Meaning and

Purpose of the Exile," *VT* 35 (1985): 78–97; M. **Sekine**, "Davidsbund und Sinai-bund bei Jeremia," *VT* 9 (1959): 47–57; K. **Seybold**, *Der Prophet Jeremia: Leben und Werk*, Stuttgart: Kohlhammer, 1993; J. **Skinner**, *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah*, Cambridge: Cambridge University Press, 1922; W. **Thiel**, *Die Deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1—25*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973; J. **Thompson**, *The Book of Jeremiah*, Grand Rapids: Eerdmans, 1980; E. **Tov**, "L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie," *RB* 79 (1972): 189–99; J. **Unterman**, *From Repentance to Redemption: Jeremiah's Thought in Transition*, Sheffield: JSOT Press, 1987; J. W. **Watts**, "Text and Redaction in Jeremiah's Oracles against the Nations," *CBQ* 54 (1992): 432–47; M. **Weinfeld**, "Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel," *ZAW* 88 (1976): 17–56; H. **Weippert**, *Die Prosareden des Jeremiabuches*, Berlin: Walter de Gruyter, 1973; A. C. **Welch**, *Jeremiah: His Time and His Work*, Oxford: Blackwell, 1951; C. F. **Whitley**, *The Exilic Age*, Philadelphia: Fortress Press, 1957; "Carchemish and Jeremiah," *ZAW* 80 (1968): 38–49; M. J. **Williams**, "An Investigation of the Legitimacy of Source Distinctions for the Prose Material in Jeremiah," *JBL* 112 (1993) 193–210; W. **Zimmerli**, "Visionary Experience in Jeremiah," in R. Coggins et al., *Israel's Prophetic Heritage*, 95–118.

這部最長的先知書，以它種類繁多的資料，及編輯歷史和傳遞過程的複雜，必定為它的詮釋工作，帶來比一般先知書更多難題。首先，七十賢士本的耶肋米亞書比希伯來文本的，不但短八分之一，同時在編排資料方面，也有很大的出入。谷木蘭的耶肋米亞殘卷（4QJer^{a-c}; 2QJer），證實七十賢士本和希伯來文本，的確是兩個很不同的版本，現在我們知道，兩者的分別，不只是涉及原文批判的問題，這兩個版本顯出了耶肋米亞資料傳遞的重要階段。現在一般的共識是，希伯來文本比希臘文本較遲和較長，同樣，從針對外國的神諭在書中編排的位置，也可得出同樣的結論：在希臘本，也和依撒意亞書和厄則克耳書一樣，這些針對外國的神諭，是在全書的中心部分，但卻例外地排在希伯來文本的結束部分。因此，釋經學者要解釋兩者的特質和發展時，倍覺困難。例如多位學者注意到，在較長和假定較遲的版本中，較多稱耶肋米亞為先知（*nābî'*），這

肯定了我們較早前的觀察，這詞在希伯來文的使用和範圍上擴大了。另一個例子是在耶 33:14-26，提到上主許諾，必由達味生出一正義的苗芽，並有同樣正義的肋未司祭支持他的王朝。這段經文在七十賢士本從缺，但在谷木蘭殘卷中再現（4QJer^c），編排在 23:5-6 中，讀來像是一段評注和比較的文字，似在比較哈蓋書和匝加利亞 1-8 章中的思想，甚至也似比較阿斯摩乃時代出現的肋未約書和猶大約書。

正如以上提過，針對外國的神諭，在希伯來文本的後部（46-51 章）出現，但卻在希臘本的中部，即耶 25:13 中出現，而且按不同的秩序編排。在書中這部分出現其實不奇怪，因為在耶 25:13 提到一本不同的書也記述了這些資料，在其他的先知書中，我們也見到針對外國的判辭，編排在以色列的判辭之後（依 13-27；則 25-32）。在末部出現的外國判辭（46-51 章）之後，接著就是 52 章的歷史附錄。這數章形成全書本來的一段後記（耶 45:1-5）的附錄。這段後記是一段上主向書記巴路克作的保證，由他自己忠實地記述下來。因此，最後的數章附錄（46-52 章）實在可算是希伯來文耶肋米亞書的跋。除此之外，我們很難再確實地說，它原來的秩序怎樣，因為針對外國的神諭，不一定編排在一本先知書的中間部分（在亞毛斯是編排在卷首），同時，在書中提到有一部記述這些神諭的書（25:13），也可能是促使編者把它從中部移到後部的原因。

針對外國的講話，不可能在充軍巴比倫之前編成，至於作者，我們最多只能說是其中有些講話或片段，是源於耶肋米亞本身。這個可能性最有力的證據，是在 50-51 章的那些反巴比倫的神諭，似乎也是自成一個獨立的輯錄。

我們知道漆德克雅在公前 594 年前往巴比倫，可能是那年謀反流產之後，去向巴比倫王力陳他的忠心。他的隨員之中有一個名叫色辣雅，是秘書巴路克的兄弟，他受耶肋米亞所託，前去進行一項危險的任務，把一個卷軸，其中包括預言巴比倫滅亡的言論，要他向被充軍的百姓宣讀，然後將它投入幼發拉底河中，作為預示巴比倫墮落的象徵(耶 51:59-64)。毫無疑問，我們現不能重組這卷軸的內容，50-51 章似乎也不可能是它的複製。

耶 25 章好比一個樞紐，把耶肋米亞書兩個主要的部分，連接起來，因此，25 章對於理解全書的結構和編排，是非常重要的。自從挪威人莫雲高的奠基工作打下了基礎之後，一般都同意，申命紀歷史學派(Deuteronom [ist] ic school)對於此書有重要的影響，不過，學者對於影響的程度有不同的意見，對辨認何者屬於申命紀的，何者不是的準則，也有不同的意見。³⁸ 在 25 章內，先知回顧二十三年不受人注意的先知宣講生涯，有申命紀特色的語言和思想，隨處可辨。人們拒絕聽從「(祂)的僕人和先知」，不聽從他(先知)的呼籲，離棄崇拜偶像的行徑，他們不聽命的驕傲的代價，就是政治上的災禍：充軍，這全都與申命紀歷史常見的模式相符(例如，列上 8:46-53; 列下

³⁸ 研究莫雲高所提出的C源流及其牽涉的問題的研究不少，值得注意的有：J.P.Hyatt, "Jeremiah and Deuteronomy," *JNES*1(1942): 156-73; "The Deuteronomic Edition of Jeremiah," in *Vanderbilt Studies in the Humanities*, vol.1 (Nashville:Vanderbilt University Press, 1951), 71-95; H.H.Rowley, "The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy," in H.H.Rowley,ed., *Studies in Old Testament Prophecy* (Edinburgh: T.& T. Clark,1950),157-74; H.Cazelles, "Jérémie et le Deuteronomie," *RSR* 38 (1951): 5-36; E.Nicholson, *Preaching to the Exiles*, especially 20-32; Hyatt (1942), Rowley, and Cazelles deal with the related question of Jeremiah's attitude to the Josian (Deuteronomic) reform.

17:7-23;21:10-15; 24:2-4)。不過耶肋米亞也被稱為萬民的先知(1:5)，同時，編者也把在公元前 605 年編輯的耶肋米亞指責猶大的講話，與他指責外國的講話，合編起來。其實，由巴路克在聖殿公開宣讀，之後又被約雅金燒毀的卷軸上所列舉的，是針對以色列、猶大和列國的講話(耶 36:2)。

希臘譯本在耶 25:13 節提到這本包含這些資料的書後，立刻加插了指責外邦人的神諭，但希伯來文本卻接著描述一個象徵式的行動，強迫猶大和她的各城，然後是各外邦人，飲上主忿怒之酒(25:15-29)。因為提及上主的忿怒，編者遂加上一些與這主題相近的、充滿傳統禮儀和先知用語的，指責異國的講話(25:30-31,32,33,34-38)。因此，整體而言，這一章是編者藉以解釋，耶肋米亞預言過、並且已實現了的災禍的意義，和展示將來的希望，包括對壓迫猶大者的報應。

在 25:3-14 耶肋米亞的訓言，總結耶肋米亞二十三年來，即從受命為先知，至約雅金為王第四年，亦即公元前 627-605 年的任務，這也是訓誨猶大語錄第一個集合本的總結。605 年是拿步高在加革米士大勝埃及決定性的一年，之後他登上巴比倫王的寶座。這些事件，我們現在知道，當時的許多人可能也猜想到，對猶大是生死攸關的重要事件。在 36 章，我們再次見到，更詳細記述了這個關乎先知一生事業的重要轉捩點。³⁹ 巴路克奉命把

³⁹ Nicholson, *Preaching to the Exiles*, 39-40; M.Kessler, "Form-Critical Suggestions on Jer. 36," *CBQ* 28(1966): 389-401; R.P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, 656-58 provides an outstanding commentary on this chapter.

耶肋米亞二十三年來所講的訓言，記錄下來，並奉命在聖殿內，宣讀出來，因為那時，耶肋米亞已被禁止，不能進入聖殿。他被拒於聖殿之外是一點也不奇怪的，因為他不久以前才預言聖殿將會被毀滅(7:1-8:3; 26:1-19)。巴路克在第二年的十二月一次公開齋戒時宣讀這份教訓。這次的齋戒可能是因為拿步高最近一次的入侵，也可能因為一次嚴峻的旱災，或者兩者都是(參閱 14:2-6)。第一次公開宣讀之後，第二次是向一群高官，其中包括支持先知的沙番家族的人宣讀。第三次是在宮內在君王面前宣讀。宣讀者是一個名叫猶狄的人，他只讀了幾行，君王便用刀把軸卷割下，拋在火盆裡，並下令逮捕書記和先知。記錄和宣讀先知的講話，其中有些是在許多年前前已經寫下並已宣講過了，再次抄錄和宣講，無非是藉此以肯定這卷軸當時的有效性和合法性而已。另一方面，約雅金毀滅卷軸，目的是要延遲它的有效性，也可能要使它的預言無效。不過，巴路克在耶肋米亞的指示下，把先知的講話重寫一次；因為重寫的卷軸包含許多後加的語錄(36:32)，這其實是耶肋米亞前半部分宣講資料的重組和補充。⁴⁰

我們永遠無法知道，三次宣讀卷軸和最後導致那個冬天在宮內發生的一幕，是否確如，或大致如這段精彩的、戲劇化的希伯來文散文所描寫的一樣。與此類似的，是另一部書在聖殿的發現。當那部書在另一位君王、約

⁴⁰ T.H. Robinson, "Baruch's Roll," *ZAW* 42(1924):209-21; G. Wanke, *Untersuchungen zur sogenannten Baruchsschrift* (Berlin:de Gruyter, 1971; only Jer.26-28 and 36 could have been written by Baruch); W.L. Holladay, "A Fresh Look at 'Source B' and 'Source C' in Jeremiah," *VT* 25 (1975): 394-412.

史雅面前宣讀時，君王對書的內容之反應，與約雅金對耶肋米雅語錄的反應（列下 22-23 章），完全相反。聖殿發現的書對於耶 36 章的敘述方式，有啓導的作用，但是這並不表示，後者只是一篇小說，目的也不是誇大「成文」的先知講話，戰勝世俗和宗教最高權威的勝利。

因此，我們認為，至少「耶肋米亞－巴路克」卷軸第二版的核心，可以在耶肋米亞書的第一部分（1-25 章）內找到，同時這大部分，包括直接針對猶大和耶路撒冷的講話。其中有些大致上仍保持原來的詩體的形式；其他的則經一位申命紀歷史的編者改寫為散文；另外還有不少出處和時期都不能肯定的附加材料和字彙。⁴¹ 在 1-36 章經常出現的一種散文，是由先知講話改寫，並包括一個簡略的敘述架構。比較申命紀歷史的王朝歷史內所見的類似的先知講話，一個肯定的印象是：這個單元是屬於同一種類型，並編入了典型的申命紀程序。⁴²

耶肋米亞書的第一部分（1-25 章）包括多篇哀歌和埋怨天主的申訴，現代稱為「耶肋米亞的自白」（Jeremiah's Confessions）。這些經文的英文名稱，其實並不貼切，

⁴¹ 儘管有些這一類的結論都可信，但是以下各章節的經文是否出於耶肋米亞，卻很可疑：耶 3:6-10,11-14,15-18,24-25; 5:18-19; 9:12-16,23-26; 10:1-16 (10:11 是在這段編輯附加的經文中的一個亞拉美文字彙); 12:7-13,14-17; 15:5-9; 22:8-9. 此外，以下各章節大部分，或者全部是經申命紀編者重寫的耶肋米亞講話：耶 7:1-8:3; 11:1-17; 16:1-21; 17:19-27; 18:1-12; 19:1-20:6; 21:1-10; 22:1-5; 23:1-8; 25:1-14.

⁴² 在申命紀歷史中類似的先知演講可見於：列上 11:29-39(阿希雅); 列下 22:14-20 (胡耳達)。質疑莫雲高提出的，並包括改寫的散文在內的 C 源流出自申命紀源流的學者：Helga Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuches*, 認為這些散文可能由耶肋米亞自己所撰寫的，不過，另一位學者卻認為它們是在充軍期間由先知的門徒寫的，見：W.Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*。

因為它們與靈感源於奧思定的懺悔錄不同，它們（耶 11:18-12:6; 15:10-21; 17:14-18; 18:18-23; 20:7-18）並不是明確或啓示式的自傳。和約伯傳中那些獨白一樣，這些自白，在風格和用字上，反而與聖詠中那些個人的哀歌更接近。因此，在引述這些「自白」作為傳記的材料時，應該特別謹慎。⁴³ 如果說這些講話的格式，是一些有崇拜背景的禮儀格式，就是說，耶肋米亞在聖殿內，在一次崇拜中，以禮官的身分，或自封為人民代表的身分，向群眾詠唱這些哀歌，這種說法必須更慎重考核。⁴⁴

與其他先知書比較，這部書最主要的特色之一是，書中對先知的工作和痛苦的記述，較有連續性，先知的故事大部分集中於 37-44 章，圍繞著耶路撒冷淪陷前後所發生的事故。與書的前半部的、以單數第一人稱而寫，作為訓導引言的篇幅最短的散文片段（例如，7:1-8:3; 19:1-20:6）相反，這些章節是真正的第三人稱敘述，按照事件的次第，對事件的背景和細節，有適當的交代，其中有些可以肯定是來自經外的資料。⁴⁵ 這些歷史災難

⁴³ See G.von Rad, "Die Konfessionen Jeremias," *EvTh* 3(1936): 265-70; S.H.Blank, "The Confessions of Jeremiah and the Meaning of Prayer," *HUCA* 21 (1948): 331-54; J.Bright, "Jeremiah's Complaints: Liturgy or Expressions of Personal Distress?" in J.I.Durham and J.R.Porter, eds., *Proclamation and Presence* (London: SCM Press, 1970), 189-214 (Bright accepts the latter alternative against H.Reventlow); A.H.J.Gunneweg, "Konfession oder Interpretation im Jeremiabuch," *ZTK* 67 (1970): 395-416; R.P.Carroll, *From Chaos to Covenant*, 107-35; *Jeremiah: A Commentary*, 275-79.

⁴⁴ H.Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Gerd Mohn, 1963), while failing to establish this hypothesis, provided a focus for discussion.

⁴⁵ 有關的考古資料見於：P.King, *Jeremiah: An Archaeological Companion* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993).

的著述，常被歸於巴路克名下，這是可能的，但不能證明。無論來源是誰，這些編輯成的資料，可作為一份理想的傳記典範，把耶肋米亞樹立為一位不被接納、受迫害，卻像梅瑟一樣，忠於他的使命的模範先知。在有關梅瑟的傳統中，受迫害的先知這個主題，也不過是暗示而已，日後在福音中卻有助於勾畫耶穌的形象。它完備的發展，卻有賴依撒意亞的僕人詩篇（依 52-53）和在這數章（37-44）中耶肋米亞激情的敘述。⁴⁶

耶 30-31（另加 33 章的部分）中的所謂安慰書的來源，造成一個特別的問題，因為在此，我們例外地見到一個許諾，將有一個新秩序出現，在復興的達味王朝下，人民將團結起來。近年來，有些學者嘗試從約史雅的改革的背景，去理解這些章節，因此認定作者就是耶肋米亞本人，這與耶肋米亞在書中別處所講的，有關未來先知的講法，截然不同，所以這個結論，應該是不可能成立的。在此，我們也見到申命紀的編輯手法的痕跡，尤其是在那些許諾將有一個新盟約出現的章節內（31:31-34），申命紀的痕跡更明顯。經文所流露的語氣和感情，與申命紀和申命紀歷史常見的充軍期間的申命紀觀點很配合。⁴⁷ 在呼籲從過去在宗教上的失敗吸取教訓，並為將來描述新景象時，耶 31:31-34 節和申 30:14 節都提到刻在心中或心上的法律，不過都沒有解釋，這樣的法律，如何導向與過去完全不同的將來。

耶肋米亞書最後的部分包括指責外國的講話（46-51

⁴⁶ K.Baltzer, *Die Biographie der Propheten* (Neukirchen-Vluyn:Neukirchener Verlag, 1975).

⁴⁷ 另一個不同的觀點，見：J.Bright, *Jeremiah*, 276-87, questioned by R.P.Carroll, *From Chaos to Covenant*, 204-25.

章)，這是我們在前面已討論過的，最後是全書的結論篇，從漆德克雅的統治開始，直至巴比倫王厄威耳默洛達客假釋耶苛尼雅為止。稍作加減，這段經文和申命紀歷史的最後一章（列下 24:18-25:30）基本上是平行的。這段跋證明，全書經申命紀學派人士作最後修訂，時間大約不會在公元前 560 年之前，即耶苛尼雅被充軍到巴比倫的第三十七年。附錄也使先知書能以歷史對將來的希望，作為它的希望而結束。

根據以上的分析，可見數世紀以來，編輯和傳遞耶肋米亞書的那群人，一心要把他塑造成一個，滿全了以色列先知職典範的先知。根據申命紀觀點，這表示最重要的是，按照梅瑟模式的法律和盟約。耶肋米亞是在歷史中，因為以色列在宗教上的不忠心而被派去警告他們的，一系列「祂的僕人先知」（*ʿabadayw hann^ebiim*）中最後一個。⁴⁸ 像真正的先知梅瑟一樣，耶肋米亞的職務也長達四十年（1:2-3：從約史雅十三年至耶路撒冷失陷，即公元前 627-587 年）；也像梅瑟一樣，他宣講法律，在困苦中為人民向天主祈求，或先知應做的事；接受被人抗拒，作為忠於他的召叫的代價；忍受被迫害，面對不接受他的權威的人們的挑戰。⁴⁹ 正是申命紀觀點所賦予此書的一貫性和持續性，使我們不能

⁴⁸ 在申命紀歷史的作品中，僕人(*ʿebed*)和先知是同義字(例如，蘇 1:1-2; 列上 14:18; 15:29; 18:36; 列下 9:36; 10:10; 14:25)，而「祂的僕人先知」是意指整個先知承傳的系統(見：注 12，並參閱耶 7:25; 25:4; 26:5; 29:19; 35:15; 44:4; 亞 3:7)。

⁴⁹ See the remarks of E.Nicholson, *Preaching to the Exiles*, 45-58, and W.L.Holladay, "The Background of Jeremiah's Self-Understanding," *JBL* 83 (1964): 153-64.

解釋它那些與當時流行的風格相同的公開演講或講道。事實上，也有不少語錄，普遍地被認為是出自耶肋米亞本人的，但這些語錄與申命紀神學卻有重大的出入。儘管難免有循環推理之嫌，我們也可辯護說，申命紀歷史學者也常顧及其他的觀點，初期過後，耶肋米亞自己卻很少，甚至沒有這樣做。呼籲回頭，按申命紀歷史的觀點，這是先知宣講重要的一環（例如，列下 17:13；參閱耶 25:5-6；26:3；35:15）。這種言論，在耶肋米亞初出道時也可聽得到（3:21-23；4:1-2,14），但到了某一個階段，耶肋米亞認為代禱已不可能（7:16；11:14-17；14:11-12），從那時起，在他來說，猶大的命運已決定了。

要恰當和確實地欣賞，充滿這部先知之內的申命紀觀點，必須對書中不同類型的資料，作詳細的修辭和主題分析，尤其是對其中較長的散文的分析。我們只有舉兩個例子的篇幅，一個是修辭方面的，另一個是主題方面的。我們可從幾方面看到，以答問的方式，解釋將要臨於猶大，或根本已降臨了的災難（耶 5:19；9:12-14；16:10-13；22:8-9）。在此，我們要注意的重點並不是用比喻的寫法，以兒子向父親提問，由父親回答而帶出逾越的回憶（參閱出 13:14-15；申 6:20-25），這一類的比喻，而是申命紀歷史學者解釋可預見，或已成了事實的政治災難的辭語。兒子所提出的問題是：「為甚麼上主要對祂的土地做這樣的事？」父親的回答總是詳細地說明導致災禍的種種罪行（申 29:24-28 [MT29:23-27]；列上 9:8-9）。這種特別的問答方式，在希伯來文聖經中是找不到的，不過在亞述的歷史記載中卻可找到，問題由一群人提出來，答案是那被冒犯的神祇的憤怒（*ANET*, 300）。

一個更切實的例子是如何區別真假先知，和假先知職的特性。耶肋米亞對當時執行先知職的先知嚴厲的批評（耶 23:9-40），以及他與某些先知代表——哈納尼雅、阿哈布、漆德克雅、舍瑪雅（28-29 章）——等人的交往，反映申命紀學派有關先知職的教義，他也遵守這學派審核先知職的標準和指引。假先知職是背叛上主（耶 28:16; 29:32; 參閱申 13:5），可能要受死的懲罰（耶 28:16-17; 參閱申 18:20）。假先知，最首要的，是他們以別的神祇之名宣講，因此而淪為崇拜偶像（申 13:1-3; 18:20）。這種情況，在耶肋米亞看來，只在撒瑪黎雅出現（耶 23:13，雖然這裏所指的，可能是上一代的事）。更符合現實的例子是那些不會受委任，卻以上主之名宣講的先知。按申命紀的教義（申 18:20），耶肋米亞判他們有罪。他們按自己的幻想，用自己的語言講話（耶 23:16,36），因為他們不會在上主的會議中接受任命（23:18,22）。先知所講的預言不能兌現，這證明他是假先知（參閱申 18:21-22），這似乎是支配耶肋米亞與樂觀的先知哈納尼雅交往的因素；雖然，耶肋米亞只把這個準則，應用在預言幸福的先知身上（耶 28:8-9）。有趣的是，申命紀（申 13:1-5）和耶肋米亞（耶 23:25-28,32; 29:8）都把可懷疑的夢的現象和夢的解釋，在神學上與先知職連起來。⁵⁰

這個先知素描其中重要的一面，就是最初的召叫和任命，在耶肋米亞的例子來說，這與在梅瑟五書中所描寫的

⁵⁰ 有關耶肋米亞與假先知的著述，見：T.W.Overholt, *The Threat of Falsehood: A Study in the Theology of the Book of Jeremiah* (London: SCM Press, 1970); J.L.Crenshaw, *Prophetic Conflict* (Berlin: de Gruyter, 1971), especially 49-61; I.Meyer, *Jeremia und die falschen Propheten* (Freiburg: Universitätsverlag, 1977).

最初那兩幕梅瑟受召和任命的情況，非常相似（耶 1:4-19；參閱出 3:1-4:17）。兩段敘述都有一個基本的結構：神的召叫，受召者的抗議，保證和鼓勵，以消除受召者的疑慮，並以特殊的辭語，宣佈受召先知的任命和就職，加上神視的經驗。⁵¹ 與耶 1:5 節的敘述不一樣，梅瑟的敘述省略了在母胎中形成以前的任命和祝聖，雖然他的出生敘述和出生後奇蹟地逃生，也可以說是包含相同的功能。梅瑟和耶肋米亞都不願意接受任命，而且兩人都用了同樣的藉口，包括不善辭令（出 4:10；耶 1:6）。兩人都被派一項任務，而保證的話語也相同：「我必與你同在」（出 3:12；耶 1:8,19）。在觸摸耶肋米亞的口和宣佈說：「我將我的話放在你口中」（耶 1:9），也響應著上主給梅瑟的保證：「我幫助你說話」（出 4:12），以及把話放在亞郎口中，使他作上主自己的發言人（出 4:15）。最後，焚燒的荆棘的現象，帶出梅瑟的任命，而耶肋米亞的神視卻在任命之後，至少在我們現在所見的經文是如此（耶 1:11-16）。無論如何，神視是兩個任命的共同經驗。

無疑，對於這種平行的任命敘述，我們可有多種不同的解釋，至少，這種對比的寫法，肯定了我們一個印象，作者有意把耶肋米亞的先知職務的開始，寫得與梅瑟的相似。⁵² 耶肋米亞受召的敘述，也可說明申 18:15-18 節中的

⁵¹ 這一類相似的經文的結構，見以下一文的分析：N.Habel, "The Form and Significance of the Call Narratives," *ZAW* 77 (1965): 301-23.

⁵² 當然我們也可以說，出 3:1-4:17 是參照先知任命的敘述，包括耶肋米亞的任命，而寫成的，尤其是如果我們接受梅瑟的受召敘述，也包含申命紀的貢獻，這個可能性更大；見：J.Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible* (New York: Doubleday, 1992), 148-51. 在比較兩段敘述時，我們是在講一個申命紀式的梅瑟。

申命紀先知職論。按梅瑟的模式，真先知是由上主親自「提升」的，祂親自把自己的話，放在先知口中，任命他去宣講（申 18:18; 耶 1:7,9,17）。其實在申命紀歷史的編者看來，耶肋米亞是「祂的僕人先知」中的最後一個，他結束了從出谷紀開始的、漫長的先知特使的歷史：「從你們祖先出離埃及那一天起，直到今日，我給你們派遣了我所有的僕人先知」（耶 7:25）。這也說明了爲甚麼，耶肋米亞和申命紀歷史同時結束，同時，這也說明了，在耶肋米亞書中比在其他先知書中，找到更多申命紀編輯手法的原因。

如果耶肋米亞的申命紀素描，充滿了整本先知書，那麼，我們是否還可以耐心地從這部書中，找到耶肋米亞的本來面貌？在此也和別處一樣，我們所能找到的，只是最大的可能性，也許最安全的辦法，就是在天真的樂觀和極端的懷疑之間，取其中道而已。

那麼我們從書的引言開始（1:1-3），引言告訴我們，希耳克雅的儿子、耶肋米亞，是屬於，或者是源於阿納托特城的一個司祭家庭。這城在耶路撒冷以北約三公里，他的先知生涯是從公元前 627 年，約史雅執政第十三年開始的。前面也曾指出，這與第 25 章所寫的日期相同，耶肋米亞的職務，前後共維持了二十三年。在約史雅統治期間（640-609），耶肋米亞是否以先知的身分執行任務，這個疑問首先由賀士（Friedrich Horst）在 1923 年提出來，直到現在，儘管有不少的論證和反論證，但仍沒有共識。因爲如果他是公元前 627 年受命的，在約史雅統治的其餘十八年，也就是在宗教改革期間，和亞述霸權最後的那幾

年（我們知道，這幾年與宗教改革有密切關係）間，他應該很活躍。但是沒有甚麼神諭，我們可以肯定是在這期間宣講的，⁵³ 也沒有任何暗示，書中所記的那種，在王國後期先知和統治者之間的交往。而且，書第一部分的講話（耶 1-6 章），描述了一幅王國內，君民廣泛地背教的情況（2:26；參閱 2:8；4:9），這和申命紀歷史告訴我們約史雅、一位英明的君主的圖畫不配合，同時，如果我們接受編年紀的說法，宗教改革是在王朝的第十二年開始的，是在耶肋米亞受召之前（編下 34:3）。因此，我們很難說，耶肋米亞譴責君王和王子的使命，是在他受召和在公元前 609 年約史雅逝世之間執行的。

另一個相連的問題，耶肋米亞有一個特別的使命：「作萬民的先知」（1:5），但是在書的前數章完全見不到反亞述的神諭。在第一部分提到亞述時只是在提及過去的歷史時，順便提起（2:36），或在約雅金統治初期埃及短暫稱霸的背景之下提起（2:14-19）。然而，在引言中所說的，耶肋米亞受召之後的十五年間，亞述一直是國際事務的中心。⁵⁴

⁵³ 耶 3:6-10 節也不是例外；參閱厄則克耳 23 章有關兩姐妹都是妓女的隱喻。

⁵⁴ 有不少著作討論耶肋米亞受召的日期，以下是其中一些比較重要的：F.Horst, "Die Anfänge des Propheten Jeremia," *ZAW* 41(1923):94-153; T.C.Gordon, "A New Date for Jeremiah," *ExpT* 44(1932-33) 562-565; H.Bardtke, "Jeremia der Fremdvölkerprophet," *ZAW* 53(1935): 218-19("thirteenth" is a scribal error for "twenty-third"); J.Milgrom, "The Date of Jeremiah, Chapter 2," *JNES* 14(1955): 65-69(from the period 627-616 B.C.E.); P.E.Broughton, "The Call of Jeremiah," *Australian Biblical Review* 6(1958): 41-43; H.H.Rowley, "The Early Prophecies of Jeremiah in Their Setting," *BJRL* 45(1962-63): 198-234(=*Men of God* [London: Thomas Nelson & Sons, 1963], 133-68); C.F. Whitley, "The Date of Jeremiah's Call," *VT* 14(1964): 467-83; J.P.Hyatt, "The Beginnings of Jeremiah's Prophecy," *ZAW* 78(1966): 204-14(rejects his own earlier arguments for late years of Josiah's

在這個特別的事件上，還有一個問題有待一個滿意的答覆，那就是耶肋米亞對於約史雅的宗教改革的態度。假定耶 1:2 的日期（約史雅第十三年）是對的，他活動的第一個時期應該與改革的時期相重，如果他對此事隻字不提，這的確是很奇怪的反應。他藉對照約史雅和受輕視的約雅金而稱讚約史雅（22:15-16），但語氣是相當一般性和回憶性的。有一段時間不能考定的散文，記述了他曾公開讚許一個盟約（11:1-17），有些釋經學者認為（不是沒有理由的），這是指約史雅的宗教改革。但是這段經文很明顯是經過申命紀的編寫，⁵⁵ 因此，從這段話，我們可確實地說的是：編者希望把他寫成支持改革的先知，這當然也是我們所能期望的。按同樣的推理，所謂的安慰書（30-31 章），也不能說是耶肋米亞自己對約史雅盟約的反省。總之，我們找不到任何耶肋米亞的講話是可以證明他是支持改革的，同時也沒有任何他的講話，其日期是可定在約史雅統治期間的。

另一方面，我們也沒有這種印象，耶肋米亞出現時，約史雅這個人物，已完全在耶路撒冷的政治和宗教舞台上消失了。如果他在約雅金統治的第一年（公元前 609 年）在聖殿所唱的獨腳戲是他的初次登台，這肯定是一次高水準的表演。從一開始，他已得到在朝中有勢力的沙番家族

reign, *JBL* 59[1940]:509, and supports Whitley's arguments for the year of Jehoiakim's accession).

⁵⁵ 典型的申命紀片語是：「聽從盟約上的話」和「鐵爐」（意指在埃及被奴役），「好使我能實踐對你們祖先知所起的誓」，「各隨自己頑固的惡心生活」，和「向他們[你們]宣佈這盟約上的話」。

的保護，這個家族在約史雅改革期間很活躍。⁵⁶ 但是在沒有可靠的資料支持之下，我們很難說，耶肋米雅在約史雅統治期間，擔任甚麼公眾職務或是否有擔任甚麼公眾職務。

按我們現在所知有限的情況下，我們只能說，如果耶肋米亞不會在約史雅在默基多戰死那年，即公元前 609 年開始他的先知職——這個事件對於他和其他許多人是一個重要的轉捩點，他受召的時期定於約史雅第十三年，這使申命紀編者可以把他描述成一個支持宗教改革的人，同時，正如前面已指出，耶肋米亞的先知職可長達四十年，這個數字很明顯是與梅瑟的傳統有關。無論耶肋米亞對於約史雅推行的改革有甚麼意見，一旦一套成文法律，宣佈了有它自己的官僚制度，有一群法律書記，可能是附屬於聖殿的一群，自稱他們擁有「救援工具」後，他們與先知的矛盾，必定不可避免。我們是從這種發展的情況下理解耶肋米亞與「那些管理法律的人」（耶 2:8）和那些「以荒謬的筆鋒把法律編成謊言」的書記（8:8-9），對立的情況。改革運動隨著約史雅的逝世而夭折，但是先知和法律的起草者和解釋法律者之間的矛盾，依然存在，而且形成不依附

⁵⁶ 沙番在約史雅的朝廷裏的職務是相當於國務卿之類(*sōpēr*)，他似乎負責聖殿有關法律方面的工作，他從大司祭希耳克雅那裏得到新近從聖殿發現的法律書，並作了如何處理的決定(列下 22:3-10)。他和他的兒子阿希甘及其他的代表，前去向女先知胡耳達請教(22:11-14)。在耶肋米亞被捕期間，阿希甘曾保護他(耶 26:24)。沙番的另一個兒子厄拉撒曾替耶肋米亞送信給充軍在巴比倫的猶太人(耶 29:3)，他的另一個兒子革瑪黎雅讓巴路克在他在聖殿的門房裏，宣讀耶肋米亞的卷軸(耶 36:10)。這個兒子就是勸君王不要焚燒卷軸的大臣之一(36:25)。他的兒子米加雅在那期間也很活躍(36:11-13)，而沙番的另一個孫子革達里雅，在耶路撒冷淪陷後，被任命為該區的總督，或傀儡君王，他曾保護耶肋米亞(耶 39-41; 列下 25:22-25)。

於制度之內的先知職，不可能推行。⁵⁷

引言的作者，把耶肋米亞與本雅明區內阿納托特城的司祭家族相連，並追溯他的祖先至厄貝雅塔爾，史羅司祭的生存者，曾被撒羅滿革職及放逐至此（列上 2:26）。這類的背景使學者較容易解釋厄弗辣因傳統對耶肋米亞的影響，以及他對於前北國命運的關心。如果耶 2-6 章的語錄，可以視為他早期事業的摘錄，那麼，語錄常提到的出谷和曠野的傳統，以色列自入侵客納罕以來，一直深受的豐產崇拜的誘惑，是值得注意的。以淫亂比喻宗教上的不忠，顯示耶肋米亞深受厄弗辣因人歐瑟亞的影響，雖然不久前，猶大先知也開始掀起排斥巴耳崇拜的行動（例如索 1:4-5）在列下 23 章詳述的約史雅的宗教改革，對於首都可能有一定的影響，但在鄉間的影響一定不大。無論如何，隨著約史雅的死亡，人民對國家崇拜的信心，似乎廣泛地崩潰了。接著是地方宗教崇拜的強大復甦，與此同時出現的政治災禍，不但不能阻止反而更有助長其發展之勢（耶 7:9;44:15-19; 則 8 章等）。

在閱讀這些早期的語錄時，我們有一種印象，耶肋米亞似乎在努力消化先知傳統，以把它融入當時的情況之內，不過他還未找到他自己的聲音。而且，在這個時期，他似乎仍相信以色列會放棄崇拜偶像而回頭（耶 3:21-23），再實行忠誠與正義（4:1-2）。不過，在字裏行間，我們已可嗅到絲絲失望，意識到這是不可能實現的，感受到這些人的心已太硬了（6:10）。因此，在第一部分語錄結尾時，

⁵⁷ 有關先知與法律專家的矛盾，見：J.Blenkinsopp, *Prophecy and Canon* (Notre Dame:University of Notre Dame Press, 1977),24-53.

先知承認他的分析和考察的工作不成功，其實這工作從一開始就注定失敗（6:27-30）。

結束這第一部分的討論以前，還有一點值得提出來，那就是不斷提到由北方來的災禍（耶 4:5-8; 6:1-5,22-26; 參閱 10:22; 13:20）。⁵⁸ 根據 Herodotus (1:103-5) 中的一個不肯定的解釋，這些經文有時被解作塞西亞人入侵，據說他們在公元前 630 年之後不久入侵巴勒斯坦，有人更提議，耶肋米亞預言過這樣的入侵，但預言沒有實現，結果，他從公開宣講的生活退下來，直到約史雅逝世，約雅金登基後才再次在聖殿宣講，即所謂「聖殿講道」（耶 7:1-8:3）。這一切都是不確定的。如果耶肋米亞只在約史雅死後才開始他的先知事業，「北方的敵人」很自然是指巴比倫和他們的同盟（包括塞西亞人），在猶大投靠埃及後，他們便成為這一區的一個重要的威脅。在第二十五章先知綜合他前半生的先知活動時，把「北方的一切種族」與巴比倫相連（25:9,26; 參閱 1:15），我們也可得到同樣的結論。這個主題在指責鄰國的神諭中有進一步發展，神諭說巴比倫也要受到被北方來的國家毀滅的威脅（50:3,9,41; 51:48）。

約史雅在默基多陣亡後，保王黨立他的第四子沙隆為王（稱為約阿哈次國王）。不過，埃及人把他罷免了，改立約雅金為王，可能是因為他更方便他們在猶大身上榨取利益。除了以上所說的，他在國內恢復的混合崇拜（特別是對女神阿舍辣的崇拜），這項政治措施，更加深了國家內部不

⁵⁸ B.S.Childs, "The Enemy from the North and the Chaos Tradition," *JBL* 78(1959):187-98; B.T.Arnold, "North Country, The," *ABD*, 4:1136.

和，而且情況一直持續到耶路撒冷滅亡。就在這一年（公元前 609 年），耶肋米亞在聖殿的範圍內，發表了他有名的對全民的譴責，結果遭受統治者的拘捕和審訊（耶 7:1-8:3; 26:1-24）。不過他後來也在地方上的長老（他們也曾支持過高丘的崇拜）的懇求下，宣佈只要居民和司祭悔改，上主必收回成命，不降災於他們。不過，他預言聖殿將被搶掠和摧毀，徹底破壞了他與聖殿人員，包括受薪的先知們的關係，這些先知們終於成功地，至少在接著那幾年間，禁止他踏入聖殿（36:5）。⁵⁹

從約雅金即位第一年到巴比倫在加革米市取得重大的勝利（605），這些年來，按聖經所記，耶肋米亞一直與君王、宮廷、和聖殿衝突，嚴厲地指責約雅金，預言他將遭受悲慘下場（13:18; 22:13-23）。根據聖經，在有權勢的沙番保護之下，耶肋米亞不致於像其他反對朝廷的先知，例如烏黎雅那樣，被君王從埃及引渡回國處死（26:20-24）。從耶肋米亞和烏黎雅的遭遇，我們可以看到先知的政治角色；不過，很可惜，除了以上提過的拉基士陶片之外，我們只能依靠聖經的資料，研究這個題目。較為抽象地說，先知如耶肋米亞和烏黎雅，包括那些被定位為「假先知」的人，如：哈納尼雅、漆德克雅、和阿哈布等，他們自我委任的職務，是他們在他們所處的傳統光照之下，根據他

⁵⁹ 耶肋米亞如何在聖殿活動及活動的情況，這是個值得研究的課題。隨著碎瓶的象徵行為之後發表的神諭，後又在聖殿的庭院內宣講（耶 19:14），也是在此，先知與帕市胡爾及哈納尼雅發生衝突（20 章； 28:1,5）。當然，聖殿的罰言也在此宣講（26:2,7；參閱 7:2），聖殿的新門口的判罪，也在此發生（26:10）。先知奉命在此請勒加布全家喝酒，另外，巴路克在此宣讀先知的卷軸（36:10）。在舍瑪雅寫給當時的當權者的信上，他也假定，耶肋米亞是在聖殿的管轄權之下（29:24-28）。

自己的默想和他們與天主交往的經驗，而對當時的政治事件改變的模式作出解釋。這一切的解釋，都透過確實地參與事件的發生而表達，這從先知所招惹的反對，甚至自己的族人的迫害可知（11:18-23）。先知因為實踐他的職務而面對的內、外衝突，在他下半生裏，更是與日俱增。

加革米市戰役後，勢力的平衡，似乎已轉移至巴比倫，這個新強國現在已從埃及奪取控制了敘利亞和巴勒斯坦的權力。約雅金不久就不得不向這個新主稱臣，因為巴比倫不久就出兵攻打猶大，以便確保這個小國按時進貢，更要除去，尤其是地中海沿岸那些孤立的反抗勢力（*ANET*,563; 也許可包括耶 47:5,7）。當耶肋米亞的卷軸在聖殿宣讀時，這些事件可能是呼籲人民禁食的原因（耶 36:9）。大約就在這時，全國發生嚴重的旱災，使國內嚴峻的情況，更是雪上加霜，而耶肋米亞卻拒絕執行先知代禱的職能。⁶⁰ 在那個世紀的最後一年，巴比倫軍隊再次開進這個國家，這次是進軍埃及時路過，因為她的埃及進軍受到暫時的阻撓，可能因為這個緣故，約雅金乘機拒絕進貢，後果從鄰近的國家如：大馬士革、摩阿布和阿孟等的遭遇可預見：巴比倫迅速調來的懲罰性攻擊（列下 24:1-2）。可能耶肋米亞利用這事件，邀請勒加布家族到聖殿一房間去喝酒，借他們的拒絕，以表揚他們忠於傳統的教導，稱他們為模範，骨子裡卻貶抑約雅金（耶 35 章）。

約雅金最後那幾年的事蹟，申命紀歷史和巴比倫的史

⁶⁰ 書中有不少章節似是指旱災的，例如，耶 8:14-15,20; 9:10,12,15 [MT 9:9,11,14]; 9:20-22 [MT 9:19-21]，這由烏加黎特文獻所記載的，有關巴耳和帶來旱災的乾旱之神摩特的故事，得到進一步的證實。當然學者不會忽略，14:1-15:3 中所顯示的禮儀經文的特色。

家都付諸如闕。無論在耶路撒冷第一次被圍城之後（598/597）接著發生甚麼事件，新王耶苛尼雅登基只有三個月便被拘禁、和其他數千貴族、藝術家和知識分子，其中有一位司祭名叫厄則克耳，一同被充軍巴比倫。

在以後的十一年，從第一次至第二次充軍期間，是耶肋米亞一生中最緊張的日子。拿步高立了約史雅的另一個兒子瑪塔尼雅為王，改名為漆德克雅，從一開始，這位末代君王便在鄰國聯盟反叛巴比倫的壓力之下，他朝廷有權勢的一派力主反抗。但是他自己似乎對於成功沒有把握，因此在被圍城最危險的日子裏，他也傾向聽從耶肋米亞的勸告（耶 37:3-10,16-21; 38:14-28）。耶肋米亞對他其實也不乏同情之心（34:1-5），也和當時朝野一般的看法不一樣，不相信在猶大境內和在充軍之地的猶太人，一致視為合法統治者的耶苛尼雅，很快就會重返耶京（22:24-30）。

漆德克雅即位後第四年，耶京和宮內出現空前的緊張，因為這時在巴比倫軍中出現了內訌，不久，仆撒美提科二世即位為埃及法郎。從那時開始，在耶京內小圈子對戰爭的希望，集中在埃及身上，埃及現正忙於煽動西方的小國造反。這些小國的代表，聚集在耶京密謀，在他們開會期間，遇上耶肋米亞拿著繩索，頸上負著木軛前來，並預言大能者要把主權交給巴比倫（27:1-15）。這個主和的訊息，與朝廷內大部分主戰的國家主義者先知相反（27:9），這最後演變成在聖殿內與基貝紅先知哈納尼雅的衝突。阿組爾的兒子哈納尼雅預言，兩年後，猶大將重獲自由，耶苛尼雅也要重獲王權（28:1-4）。稍作遲疑後（在當時的政治情況下，這是可以理解的）耶肋米亞再度出動，這次是帶

著鐵軛而來，這次預言哈納尼雅的死亡（按申命紀有關假先知的法律），據報，這事在那年之內發生了（28:10-17）。

這些騷亂也影響了充軍巴比倫的猶太人，他們似對猶大的發展，仍高度關注。我們聽說，在巴比倫有一個叫舍瑪雅的先知，寫信給耶京聖殿的所有司祭，督促他們責斥耶肋米亞（耶 29:24-28）。其他在充軍之地的先知，也因為煽動暴亂而被處死（29:21-23）。耶肋米亞的訊息是勸告被充軍的人士接受現實，深信將來對他們，而不是對那些留下而沒有被充軍的人有利（29:10-19）。也許我們可以說，耶肋米亞偏向被充軍者，稱他們為好的無花果，這些言論，可能是流亡期間或之前不久加插入敘述中的，「猶大—巴比倫」元素。

至少我們可以說，作為主和派的發言人，耶肋米亞並沒有任何嘩眾取寵之嫌。相反，我們聽到從各方面來的、指責他的聲音——朝廷（不過在朝中他似乎有些有勢力的朋友）、他的同鄉，以及特別是聖殿的掌權者。耶肋米亞奉命帶了一個瓦瓶，到本希農山谷對面的碎陶（片）門（即稍後的糞門）前打破瓦瓶，以象徵聖城的命運（耶 19:1-20:6）。這個日期不可考的事件，導致耶肋米亞被帕市胡爾司祭用腳鐐扣上，關在上主殿內的監牢裏。這件事加深了先知的離心，這點從他拒絕參與喪事或慶典的事上可見，他可能也拒絕結婚或再婚（16:1-9），⁶¹ 以及對先知代禱

⁶¹ 基於耶 16:1-9，一般都假定，耶肋米亞是有選擇地參與禮儀，不過，這是不能肯定的。見：R.P.Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, 338-42, 書中警告讀者不可以這段經文，看作某人生平的實錄，同時依賴心理學解釋的危險，也不可不留意。W.McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, 366-68, 此書也對這段經文的自傳的可信性，提出質疑。

的功能，提出疑問（11:14-17; 14:11-12）。承認某人的先知職，這並不表示接受或阻止他人對先知的某些想法，例如承認他是怪異、有惡意的、危險的，甚至精神錯亂（例如：耶 29:26）。從他受審的敘述看來，他的支持者只限於一兩個貴族家庭的成員（26:24; 32:12; 51:59）以及國內一些長老和司祭望族，和支持約史雅改革的「地方上的人民」。

由埃及人在背後支持的反叛在公元前 589 年開始，在耶 37:5 節中提及，也在拉基士陶片中間接提到（*ANET*, 322）。可預料的巴比倫的反應，在第二年初到來。耶京的緊急狀況，由在被圍困期間，因為人力短缺而要解放奴隸一事可見一斑，這種情形一直維持了一年半（耶 34:8-10）。與此同時，巴比倫大力消滅其他反抗的新城市。圍城因為埃及法郎曷斐辣登基而暫停，不過不久，巴比倫人很快又回到城門口來了。城裏的人口，因為難民從城外大量湧進而大增，糧食極度缺乏，最後，城牆被拆毀，聖殿被衛隊長乃步匝辣當焚毀。漆德克雅在逃走時被抓回，拿步高在他面前殺死他的兒子和其他的貴族，挖了他的眼睛，把他送到巴比倫監禁起來。

從耶 32-34 章及 37-39 章，加上列下 25 章的記述看來，漆德克雅是一個懦弱的人，優柔寡斷，既不敢抗衡朝中傾向埃及的黨派，又怕他們會令他喪命，希望在最後一分鐘有奇蹟出現。他派人去請耶肋米亞為他們向天主轉求，但所得到的答覆是他已再沒有選擇，唯有被毀滅一途（37:3-10）。在埃及軍迫近，耶京的圍困暫時解除時，耶肋米亞出城到本雅明的屬地去，可能是去商量買地的事。在這時出城，他被指控去投靠敵人、被打和被收監，

這是一點也不奇怪的。漆德克雅私下向他請教，但他所給的還是以前所給的同樣的訊息（37:11-21）。被調到較好的監獄之後，他叔父沙隆派人來，把土地賣給他（32章）；買地表示對將來和對荒廢的土地有信心。⁶² 隨著情勢日益變壞，拆毀房屋以建防禦工事（33:4），除了拉基士和阿則卡之外，全國各地都被巴比倫大軍所佔據（參閱拉基士陶片第4號；ANET,322），軍隊準備攻破城牆，耶肋米亞的保證，更使情勢急轉直下。擁埃及派人士要以叛國之罪把他處死，他們把他丟在蓄水池內，似乎要任由他自生自滅。被宮中一個宦官救起，耶肋米亞盡最後一次機會勸王交出京城投降，王不從（38章）。

京城失陷，全城被敵人大事搜掠，大量的人被充軍，耶肋米亞因為主和而得到特別保護，他可選擇留在猶大或和其他人一同充軍到巴比倫（39:11-14）。他選擇留下，由新任的傀儡總督、沙番家族成員革達里雅保護。在革達里雅被國家主義分子殺死之後，耶肋米亞被他們或他們的同情者帶到埃及（40-43章）。我們最後所得到有關他的消息是：他依然宣講同樣的訊息，他的聽眾，特別提及婦女們，也依然反對他（耶44章）。如果事實果真如此，這的確是一個令人傷感的結局，他大約在耶京淪陷後不久，死於尼羅河三角洲的一個猶太人聚居地。

縱觀耶肋米亞在先知職發展中的地位，我們可找到某一個

⁶² 不久，擁埃及派人士要求將他處死，「因為他說了……使遺留在城裏的戰士和全體人民喪志的話」（耶38:4）；參閱拉基士第六陶片上同樣的話（ANET,322）。

傳統的一些延續線，這個傳統在他那個時代已經很穩固了。他屬於本雅明部族，可能出生於史羅司祭家族，與歐瑟亞早期宣講的教訓和用詞，有密切的關係，這種種都顯示他的根是在厄弗辣因的先知傳統。⁶³ 這個結論有相當程度的真確性，不過不是絕對的。首先，一個清晰可辨的厄弗辣因傳統，如何在五百年之後，在阿納托特城，與耶路撒冷城非常接近的城內，繼續存在，這實在是一件值得懷疑的事。再說，耶肋米亞不是從阿納托特的那一小撮人——其實他指責他們有罪——取得支持，而是宮廷中某家族和「地方上的長老」支持他，從他們干預他的審判的作風看來，他們似乎和猶大的米該亞，比和厄弗辣因的歐瑟亞，更為接近（耶 26:17-19）。在上一章我們指出，從米該亞圈子流傳出來的語錄，與申命紀法律的關係密切，從申命紀學派對耶肋米亞的偏向看來，這可能暗示，耶肋米亞書代表著不只瓣的先知經驗和宣講。

雖然耶肋米亞明顯地與早期的先知人物，例如：亞毛斯、歐瑟亞、和米該亞，有許多共同點，但即使是粗心的讀者也可注意到，相異之處也不少。馮拉從耶肋米亞開始，從語言和文學的層面分析先知講話的傳統形式，如何逐漸演變成較長和結構較鬆散的論述，其中還有更多有關傳訊者的傳記敘述，相應地提高讀者對訊息和傳訊者的興趣。⁶⁴ 亞毛斯書只有一段短短的傳記回憶錄（7:10-17），可是（且放開歷史性的問題）在耶肋米亞，我們有類似傳記加上自

⁶³ R.R.Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, 231-51.

⁶⁴ G.von Rad, *Old Testament Theology*, vol.2, 274-77; *The Message of the Prophets*, 162,167.

傳的資料，從他還在母胎內起，直到他在埃及最後的日子為止。學者都注意到耶肋米亞自傳與申命紀歷史的梅瑟「傳記」相同之處，而申命紀本身也是一部冠以梅瑟之名的先知論述，以第三和第一人稱寫作，並以歷史和傳記加自傳為背景。

似乎，先知是一名工具，受召去傳達某一個目標，這樣的基本先知概念，越來越不只是理論，而是一項服務，朝向人一生全情投入的方向發展。雖然我們不能找出一條向著這個方向，直線發展的軌道，但書中越來越強調耶肋米亞祈禱、哀號、痛苦、內修，以天主的悲傷和憤怒為一己的悲傷和憤怒。這種種都意味著、也表示著，當時對先知功能的理解，已逐漸擴大了。

另一個暗示是，書中記述了不少模仿和象徵式的行動。⁶⁵像這種基於同類療法(homeopathic)的魔術性的動作，在某些特別的場合中已成了例行的動作，例如在戰場上、在醫療上、法律和藝術上。先知採用這些方式，目的不只是作為一種視聽的輔助工具，以補語言的不足，而是要提高語言的力量和加強它的效能。在早期有神魂超拔表現的先知職中，這一類的模仿行動，例如帶著自製的鐵角和射箭以象徵勝利（列上 22:10-12；列下 13:14-19），似乎對於施行者沒有甚麼重大的影響或提示。但是，在耶肋米亞，這些動作的影響範圍，似乎一直發展到影響行動者的意識，甚至與他的使命等同。在此，我們所接觸的，這個人，以

⁶⁵ 上主要他去買的麻腰帶(耶 13:1-11)，拒絕娶妻生子(16:1-9)，看陶工製器(18:1-11)，當眾碎瓶(19:1-15)，背負木軛和鐵軛(27:1-28:17)，在阿納托特買田(32:1-44)，請勒加布人喝酒(35:1-11)，在埃及王宮門前石鋪地道下面埋大石(43:8-13)。

及他所說的話就是那訊息本身。

從耶肋米亞書，我們看到一個耶肋米亞的多切面和多層面的文學素描。閱讀這部書，幾乎任何一個接觸點，都是對我們過去有關人際關係、政治，尤其是宗教詮釋的性質所作的假設，提出挑戰。我們見到的是一個人，他一生的事業，把他推進一個公開的競技場，耗盡心力要去影響決策的最高層。但是，正是在我們尋求細微的差異的地方，在必須承認政治的現實、必須有妥協的意願和能力的地方，我們卻只找到不妥協的堅信：「我的話豈不是像火？豈不是像擊碎巖石的鐵鎚？」（23:29）。我們會想，這樣的堅信，混合著很深的自我隔離和抗拒，這是很壞的心理素描。在耶肋米亞，在耶肋米亞書中，我們看到一個很強的信念：人深深地被罪所束縛。他特別提到，人沒有能力從自己的內心，驅除邪惡，也提到人心之內嚴重的敗壞，已到無可救藥的地步（13:23; 17:9）。這個自信是天主所揀選的國家，正處於天主的審判之下，其真實性不下於其不肯悔改性。它的國民猶如陶工手中的黏土，要製造或破壞，全看陶工的意願（18:1-11）。天主旨意是可以知道的——在耶肋米亞來說，最好是透過先知的話——但有許多方式可以逃避這知識的後果。我們可以說很幸運，在希伯來文聖經中也包括了其他重點，例如有些編者從不同的和後來的情況，緩和耶肋米亞的教導。事實證明，我們從現有的耶肋米亞書所讀到的，耶肋米亞的教導和有關他的生平，是形成早期猶太主義的宗教意識，和在它之內所引發的那些運動，其中包括早期的基督宗教的主要元素。

第五章

新與舊之間

16. 先知職面臨危機

P. R. **Ackroyd**, *Exile and Restoration*, Philadelphia: Westminster Press, 1968, 17–38; “The History of Israel in the Exilic and Post-exilic Periods,” in G. W. Anderson, ed., *Tradition and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1979, 320–28; “An Interpretation of the Babylonian Exile: A Study of 2 Kings 20 and Isaiah 38–39,” *Studies in the Religious Tradition of the Old Testament*, London: SCM Press, 1987, 152–71; L. C. **Allen**, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974, 127–72; J. **Blenkinsopp**, “Abraham and the Righteous of Sodom,” *JJS* 33 (1982): 119–32; E. **Bonnart**, “Abdias,” *SDB* 8:693–701; J. L. **Crenshaw**, *Prophetic Conflict*, Berlin: de Gruyter, 1971; S. J. **De Vries**, *Prophet against Prophet: The Role of the Micah Narrative (1 Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978; G. **Fohrer**, “Die Sprüche Obadjas,” *Studia Biblica et Semitica Theodoro Christiano Vriezen*, Wageningen: H. Veenman, 1966, 81–93; S. **Herrmann**, “Prophetie und Wirklichkeit in der Epoche des Babylonischen Exils,” *Arbeiten zur Theologie* 1 (1967): 32; E. **Janssen**, *Juda in der Exilzeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956; R. W. **Klein**, *Israel in Exile*, Philadelphia: Fortress, 1979; K. **Koch**, *The Prophets*, vol.2, *The Babylonian and Persian Periods*, Philadelphia: Fortress, 1982 [1978]; A. **Lods**, *The Prophets and the Rise of Judaism*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1937, 173–83, 205–10; J. **Muilenburg**, “Obadiah, the Book of,” *IDB* 3, 578–79; J. M. **Myers**, “Edom and Judah in the Sixth-Fifth Centuries B.C.E.,” *Near Eastern Studies in Honor of W. F. Albright*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1971, 377–92; E. W. **Nicholson**, *Preaching to the Exiles*, New York: Schocken Books, 1970; T. H. **Robinson**, “The Structure of the Book of Obadiah,” *JTS* 17 (1916): 402–8; W. **Rudolph**, “Obadja,” *ZAW* 49 (1931): 222–31; *Joel-Amos-Obadja-Jona*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Gerd Mohn, 1971, 295–322; J.D.W. **Watts**, *Obadiah*, Grand Rapids: Eerdmans, 1969; H. W. **Wolff**, *Obadja, Jona*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977; “Obadja—ein Kultprophet als Interpret,” *EvTh* 37 (1977): 273–84; “Prophecy from the Eighth through the Fifth Century,” *Int* 32 (1978): 17–30.

公元前六世紀，如果不是在人類歷史上，至少也是在古代的一個最重要的紀元。它見證了在中東歷史舞台上稱霸了兩千年的閃族帝國的沒落，希臘哲學的興起，猶太的

起源，拜火教和更遠的佛教和儒家的興起。¹ 六世紀初的前數十年是猶大喪失獨立國家主權的時期，在此之前，直至真正亡國之時，在它整個存在約一半的時間，是在一個接一個的大帝國管轄之下。一般來說，朝代和祭祀的消滅，也表示國家及其宗教的滅亡，就如大約一世紀半以前，撒瑪黎雅被收歸為亞述帝國的一部分一樣。但是在耶路撒冷失陷，國家的聖所被毀後，這種情形沒有即時出現，這在古代歷史上是一件有趣的事，它的影響，直到現在我們仍可感受到。部分的原因，可以從巴比倫的政策解釋，因為行政和財政的理由，而不是人道的理由，巴比倫准許歸屬她的不同種族保留自己的歷史、法律和文化傳統，也就是保留他們自己的身分。在波斯王朝時期也一樣，在建立一個新的共和國的漫長過程中，波斯的當權者也極力保護猶大這個行省，以免北方的撒瑪黎雅和東方和南方的阿拉伯人的侵害。

本章首先要看的，是這些事件對先知活動的影響，以及對於先知職一般的理解。認為先知職到充軍時期或之後不久，就停止了，這觀點後來發展成類似經師的信條（例如，*b.B.Bat.12b*），其實，很諷刺的，對於現代，這反而構成對充軍後的宗教的偏見，因此，我們可以暫時把它放在一旁。較古老的觀點，認為古典的先知職是宗教發展達到高峰的時期，之後，第二聖殿期間的猶太主義，是宗教走下坡，趨向形式主義、法律主義和禮儀主義等發展的時

¹ 見以下一書的討論；C.F.Whitley, *The Exilic Age* (London: Longmans, Green & Co., 1957), 1-28.

期；學術界傾向於把大量的時間，投入充軍後的研究上。² 這種偏見的取向，現在普遍都放棄了。如果我們按經文了解，我們首先會看到的是，先知職不會在充軍巴比倫期間或之後不久，就結束，雖然這期間它經歷了深刻的轉變。不過在分析這些改變以前，我們要扼要地看看這個時期的政治和社會改變，它們對於宗教的每一方面都有影響。

很可惜，從充軍的首六十年到居魯士（公元前 598-538）頒佈上諭之間，有關的歷史文獻甚少。被巴比倫征服後接著的放逐，很明顯是由於該區普遍受破壞，日常生活陷於混亂和部分人口減少。這種情況，當然是誇大地反映在先知書中，可以追溯到哀歌的時期。從考古學也可見到一些記錄，不過常是片面和必須修訂的。資料顯示，南方的省分比北方的受破壞較為嚴重，此外還有厄東人對猶大地區的侵佔。³ 厄東人企圖從巴比倫佔據猶大而得漁人之利，這從聖經中，有差不多整一章的篇幅是反厄東人的經文可見。甚至到了羅馬時期，「厄東」一字依然是代表不公義的壓迫的暗號（例如，*Mekilta*, the

² James Barr, "Le Judaïsme postbiblique et la théologie de l'Ancien Testament," *RTP* 18 (1968): 209-17; J.Blenkinsopp, *Prophecy and Canon*, 17-23; "Tanakh and the New Testament," in L.Boadt et al., eds., *Biblical Studies: Meeting Ground of Jews and Christians* (New York: Paulist Press, 1980), 96-119.

³ J.H.Hayes and J.M.Miller, eds., *Israelite and Judaeon History*, 475. An inscribed ostracon, found at Arad about thirty kilometers south of Beersheba, dates from this time and seems to refer to an Edomite attack; see Y.Aharoni, in M.Avi-Yonah, ed., *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol.1 (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1975), 87; B.MacDonald, "Archaeology of Edom," *ABD* 2:295-301.

Tannaitic commentary on Exodus)。⁴

這一類反厄東文學中最顯著的是亞北底亞書，希伯來文聖經中最短的一卷書。亞北底亞全書只描述一個神視（參閱依 1:1；鴻 1:1），其中包括三段簡短的反厄東語錄（北 1b-4,5-7,8-14,15b），最後以典型的威脅：天主的審判，恐嚇所有敵國，包括厄東，而結束講話（北 15a, 16-18）。編者加插了安慰的話，許諾四散的以色列人，將從遠至美索不達米亞和小亞細亞，回到故鄉，將在耶路撒冷建立天主的王國（19-21）。⁵

如按一貫的做法，從本書首兩段語錄，和耶肋米亞書（耶 49:9-10,14-16）的反厄東神諭，與本書其餘的經文比較，以確定本書的成書時期和作者，我們會遇到一定的困難。因為反厄東的兩段語錄都沒有提到猶大的淪陷，但在本書第三段語錄（北 11-14）卻明顯地提到，似乎兩段反厄東的語錄，都取自一個相同的反厄東神諭的傳統。大概這個傳統也與雅各伯圈子有關（見：創 25:23；27:39-40）。多位學者指出，這一系列語錄的禮儀特質和出處，顯示亞北底亞也和納鴻一樣，是尚存的中央禮儀先知之一。不過與耶肋米亞的平行片段，似乎表示，這部最短的經書及其作者，其實是一件創作品，就好像瑪拉基亞是根據書中的詞語（*mal'aki*，「我的使者」，3:1）而創造出來的。亞北

⁴ 亞 1:11-12；依 21:11-12；34:5-7；63:1-6；耶 49:7-22；則 25:12-14；35:1-15；拉 1:3-5；詠 137；哀 4:21-22。見：J.R. Bartlett, "Edom," *ABD* 2:287-95.

⁵ Sepharad (v.20), the word for Spain in later Hebrew, could refer to Sardis in Lydia, site of an impressive synagogue, or Saparda, a city in Media. See the commentaries and J.Gray, "The Diaspora of Israel and Judah in Obadiah v. 20," *ZAW* 65(1965): 53-59; D.Neiman, "Sepharad: The Name of Spain," *JNES* 22 (1963): 128-32.

底亞（Obadiah）這個名字的意義是：「上主的僕人」，這個詞，正如前面所說的，一般是指先知人物。

要知道那時先知職的情況，我們應追溯從耶路撒冷被毀（公元前 587/586）到巴比倫滅亡（公元前 539）之間的持續線和估計其不連續的程度。巴比倫入侵猶大之後，委任沙番的後人革達里雅在米茲帕（可能是耶京以北十二公里的 Tell en-Naşbeh）為猶大的傀儡君王，無疑是因為京城遭受嚴重摧毀。⁶ 任命一位當地人，雖然他不是出身王族，這是否意味著有意要使被放逐的耶苛尼雅復位，我們不得而知。如果是，這想法也要因為依市瑪耳謀殺革達里雅和與他一起的人而消除，依市瑪耳是屬於愛國黨分子，是達味王族的後裔（列下 25:22-26；耶 40-41 章）。依市瑪耳的恐怖行動引來更大規模的放逐和人口的遷移，在這期間耶肋米亞被人強行帶到埃及（耶 42-44 章）。

基於相當明顯的意識型態的理由，多段經文都給人一個印象，在巴比倫攻佔了猶大之後，幾乎整個猶大的人口都消滅了，結果是：當他們從巴比倫充軍回來時，新團體的領袖所見到的，是一個政治、社會和人口的大空白。⁷ 事實當然不是這樣。無疑，猶大，尤其是耶路撒冷以及南部

⁶ 革達里雅是阿希甘的兒子和沙番的孫。在耶肋米亞被指控叛國時，他曾挺身保護耶肋米亞（耶 26:24；40:6）。在拉基士出土的一塊印章上刻著 *lgdlyhw* ['] *šr* 'l *hbyt*（給革達里雅，管理本家者），可能是指同一個人，指他在宮中的地位；見：O.Tufnell, ed., *Lachish*, vol. 3, *The Iron Age* (London: Oxford University Press, 1953), 348. N.Avigad, *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1986), 24-25, 此書提議另一個垂飾上的刻字：*lgdlyhw* 'bd *hmlk* 可能是指同一個人，因為刻字是相同的。在相關的經文中卻沒有說明他的名銜，這是很奇怪的。RSV 版英文聖經和其他現代版聖經都自動加上了，可能是對一位非達味裔的統治者覺得尷尬。

⁷ R.P.Carroll, "The Myth of the Empty Land," *Semeia* 9 (1992): 79-93.

地區，受到嚴重的破壞，但在前本雅明地區並不如此，巴比倫人也沒有破壞他們的社會制度，例如，部族長老和當地法律制度，仍然保存。可能在耶路撒冷一帶或鄰近的會堂，最有可能是貝特耳和區內的其他地方，仍然有崇拜的活動。⁸ 雖然不免有事後孔明之嫌，但我們可以說，這個新殖民地身分，最大的殺傷力是被充軍的地主的土地，被轉移到農民，「地方上的窮人」手上(列下 25:12; 耶 40:7)。但是，這絕對不是某些人所說的甚麼社會革命，不過這的確加深了，巴勒斯坦人和在波斯佔領初期返國的巴比倫籍猶太人之間的惡劣關係(見則 11:14-17; 33:23-25; 肋 25:23 等章節內所見的爭論)。

幾乎沒有例外，能從這個過度時期傳遞下來的先知作品，都承認僑居外地的猶太人是舊以色列的合法承繼人，從稱他們為「好的無花果」的耶肋米亞，到指責留守巴勒斯坦的居民的祭獻不潔的哈蓋(蓋 2:10-14)，都如此。從我們的資料所見，這種意識型態轉變的原因，其中最明顯的是，那群「猶太-巴比倫人」，是波斯統治下的猶太會堂團體中，支配經濟和文化的要素。最主要的原因是，他們得到當權者的撐腰，控制會堂和它相當可觀的資源，而這資源，反過來也可轉為相當大的社會政治控制力。無論如何，在巴比倫境內的猶太人安置居內的條件，對於宗教

⁸ 根據耶 41:5，有一群虔敬的北方人，帶著祭品，要到上主殿宇去，卻在米茲帕被依市瑪耳的同黨殺死。一般都假定，他們要前往耶路撒冷，但也可能是一個與新巴比倫的首都有關連的、在米茲帕或在它附近的、可能很小的聖所，才是他們要去的地方；參閱民 20-21 章，提到米茲帕是一個宗教中心(較後期)的敘述。有關耶路撒冷以外的聖殿，參閱: Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (New York: Columbia University Press, 1971), 82-98.

著作的產生是有很大的助力。另一方面，學界常有爭論，「猶太—巴勒斯坦」是否申命紀歷史，那所謂第二依撒意亞，和一小部分的小單元，包括依 21 章及耶 30-31 章，則 34-37 章，最後編輯之地。⁹

猶太人僑居外地的歷史，可以追溯到公元前八和七世紀以色列人被亞述人連續充軍的時期。這期間的被充軍者，大部分是北國人，當他們逐漸再向北徙至底格里斯河和幼發拉底河一帶後，便逐漸從歷史中消失。猶大的充軍者卻相反，他們能聚集在一起，組織某種形式的團體生活。他們大多數聚集在美索不達米亞南部的中心，如：阿彼布廢墟、尼普爾和巴比倫本土（則 1:3; 3:15; 卮上 2:59 = 卮下 7:61; 卮上 8:15-23）。有許多人可能仍然務農；工匠可能找到工作，或被安排在城內工作；也有些人在商場上取得很大的成就。¹⁰ 他們定居最初的幾年，無論他們的情況如何，他們很快已經可以購買產業和接濟家鄉的親人。他們在充軍之地的領袖是長老（耶 29:1; 則 8:1, 等）。無疑，他們之中的司祭最關心維持他們與過去的聯繫，這不單是保存族譜而已。雖然不同的定居地提供了有利的社會條件，拒絕同化一定要保持很高的警戒，這也是他們從那時至今，仍然保留著遵守某些特別法律，例如割損、守安息日和禁食條例的原因。

多種不同的神職人員，從司祭到聖殿的僕役(*n^etinim*)，

⁹ 有關 Noth and Janssen 主張申命紀歷史源於巴勒斯坦的爭論，參閱：P.R.Ackroyd, *Exile and Restoration*, 29-30, 65-68。主張依 40-55 章源於猶大而不是巴比倫，見本章第十九節討論。

¹⁰ Murashu 商賈五世紀的紀錄(*ANET*, 221-22)包括相當大比率的猶太人名，例如：多俾亞(參閱卮上 2:60)。

在充軍巴比倫期間，也一直保留他們原來的身分，一直到好幾代（厄上 2:36-58 = 厄下 7:39-60; 厄上 8:15-20），看來當時已有一個在社會、經濟、和組織上發展相當完善的結構。至於宗教組織，過去的觀點是，它按照會堂的組織網絡，同時承擔祈禱和教育的功能。在那個時代，這樣的一個組織，如果存在的話，它只不過是在一間相當大的房屋內聚集一群人而已；我們記得，散居外地的長老，有到厄則克耳屋裡見他的習慣（則 8:1; 14:1; 20:1）。另一個可能，也許與第一個並不矛盾，那就是被充軍者在其中一個僑居中心：加息非雅（Casiphia），建立他們自己的聖殿。在厄斯德拉的時代，這是一個叫依多（Iddo，一個司祭的名字）的人的家，厄斯德拉就是從這裏召集那些散居的神職人員。¹¹ 不過，任何這些結論，都不是完全沒有疑問的，因為它們都是依靠推論而不是確實的歷史資料。

其實，如果要追問，在漫長的充軍歲月中，這些猶太人是否受到當時的政治情況影響，我們的答案也只能靠推測。他們在最後一位巴比倫君王納波尼杜（Nabonidus）反對他們的宗教信仰之下團結起來，因為這位巴比倫王放棄崇拜原來的瑪爾杜克神而崇拜北美索不達米亞的月亮神新（Sin），他們也可能因此而受了不少的苦。看來很可能，他們曾經支持過波斯，促成巴比倫滅亡的命運。他們最後

¹¹ 厄上 8:15-20 節多次提到「加息非雅地方」的字句，這種說法頗耐人尋味，因為「地方」（*maqôm*）一詞可以作為「會堂」的同義詞用。同時，依多也常與司祭的名字相連（例如，厄上 5:1; 6:14; 厄下 12:16）。值得注意的是在厄 5:5-11 所描述的神視中，有一個婦女名叫「厄法」，意指罪惡，她要被帶到巴比倫，在那裡造一座房屋（*temple*，會堂）安置她。有學者認為這是指一個容納罕女神，崇拜她的混合神殿，可能是由一群反對重開耶路撒冷崇拜的人建造的；見 M. Smith, *Parties and Politics*, 90-91.

的獲利是波斯人在政治和宗教的控制上對他們仁慈，放一部分人回猶大時，由國王任命一些特權分子回去管理該行省這方面的事務。

現在我們要問這種方向不明確的情況，如何影響先知職制度化的形式和它社會化的特質表現。當然，那時先知職並沒有結束，不過，從申命紀編輯，按耶肋米亞是僕人中先知最後一位的角度，編排耶肋米亞書，以及從充軍回來之後不久，就有「先前的先知」的講法出現，我們看到一股很明顯的意識，認為先知職歷史有一段很長的時期，現在已屬於過去了（匝 1:1-6; 7:7）。有些模糊的暗示，說這是由於靈感的枯萎，但這並不足以解釋事實的情況，因為這不能解釋為甚麼靈感在那時枯萎，卻不在以前或別的時期枯萎。樂觀的先知如哈納尼雅之類（耶 28 章），他們主要是負責崇拜方面的工作，可能這也不是他們唯一的職務，事實證明他們的樂觀預言是錯誤的，他們因此失信於民。厄則克耳預言他們不能在以色列家族的名冊上留名（則 13:9），事實上，他們沒有一個人的名字，出現在仔細保存下來的早期波斯時代的司祭名單上。即使是像耶肋米亞這一類的宣佈毀滅的先知，也不能免於遭受傷害。說他們因為預言災難，或因為拒絕盡代禱的先知責任而為自己招致這些苦難，這是值得商榷的。例如，在耶路撒冷被滅之後流亡埃及的人群之中，有很著名和常發言的婦女，反對耶肋米亞對當時的時勢一再作出的解釋（耶 44:15-19）。

除去一切文學性爭端的傾向不說，官方和公眾的先知職的質素下降，以及由於矛盾的先知宣講所造成的越來越

多的混亂，在第一和第二次充軍之間已經很明顯了。耶肋米亞（29:8）和厄則克耳（13:7-9,23; 22:28）都把先知職和占卜相提並論。厄則克耳甚至把矛頭指向那些行巫術、在問卜者腕上繫帶子、頭上蓋巾，向來者宣咒語的女先知（13:17-23）。這可能表示，較傳統的以色列先知職，正以不同的技術和解夢的能力，向巴比倫的巫術、占卜等方面的誘惑，進行沒有把握的戰爭。¹² 厄則克耳攻擊這些假先知職，判混合崇拜有罪（14:1-11），很明顯是把兩者（巫術和假先知職）混為一談，充軍時期的申命紀歷史學者也作過這種聯繫（見：申 18:9-14,15-22; 參閱 13:1-5, 6-18）。在沒有王族人員支持國家崇拜的情況下，出現這種混亂和漫無目的的情況是一點也不奇怪的。

雖然各種形式的先知職與王國的關係，無論是支持或反對，都很深厚，我們卻很少見到有人承認，失去王室的保護，是造成不能實踐王國時代先知職的致命因素，這是很奇怪的。另一項與此密切有關的因素是：在巴比倫時代和波斯時代初期，司祭和經師的控制力很大。與巴比倫學界的接觸，形成重視書寫的文字而輕口傳，注重過去的智慧和輕即時的靈感的風氣。編輯和增訂存在的敘述傳統的司祭們，我們也可假定他們也熟悉「叔默爾－阿加得」的經師傳統，他們發展了一種神學，強調先知的崇拜功能，並以此含攝和融化它過去的啓示和代禱的功能。¹³ 同時，

¹² 有關巴比倫的巫術，參閱：ANET, 309-10; also H.Ringgren, *Religions of the Ancient Near East* (London: SPCK, 1973), 89-99; H.W.F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel* (London: Athlone Press, 1978), 125-52.

¹³ 見本作者另書：*Prophecy and Canon*, 73-79.

也不是無關宏旨的，波斯王朝支持耶路撒冷的崇拜和神職領袖，這種政策似在造成一種公眾輿論，對王朝時代的先知職某種特殊的形式，表示不滿。

王國滅亡之後，這種先知與君王之間的密切關係，從巴比倫和早期波斯時代的先知作品中，對達味王朝復興的希望中流露出來。在這期間的政治情況，也不時證實這些希望。在公元前 598 年充軍的耶苛尼雅，雖然也加入了從其他地區充軍到巴比倫的顯要集團，他仍然廣泛地被視為合法的君王，在拿步高時代的一石碑上，他甚至被尊稱為「猶大君王」（*Ya'ukin šar Yaudaya*），這尊稱也落在他的五個兒子，可惜沒有名字，身上。¹⁴ 日期是從他登基時算起（則 1:2），充軍期的史家，特意以拿步高的繼承者厄威耳默洛達客即位，他被釋放而結束他的歷史（列下 25:27-30）。也許巴比倫有意在適當的時候，恢復耶苛尼雅作為一個附庸國君王的地位。但是他的孫則魯巴貝耳（*Zer-Babili*, "seed" of Babylon），被波斯人委任為猶大省長，在坎拜栖茲死後那個混亂的時期，卻成了國家希望的焦點（蓋 1:12-15; 2:21-23; 匝 4:6-8）。

年期可以定在新巴比倫或波斯時期的先知作品，專注於耶苛尼雅及其後裔的默西亞色彩，這是根據王朝的許諾依然有效的假定，因此也認為王朝是幸福和救恩不可或缺的工具。耶肋米亞書中有一段經文（33:14-16 = 23:5-6）提

¹⁴ See *ANET*, 308, and E.F.Weidner, "Jojachin König von Juda, in babylonischen Keilinschriften," *Mélanges syriens offerts à M. Rene Dussaud*, vol. 2 (Paris: Paul Geuthner, 1939), 923-35; W.F.Albright, "King Jehoiachin in Exile," *BA* 5(1942): 49-55; D.J.Wiseman, *Nebuchadrezzar and Babylon* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 81-84.

到一個遠景，上主將由達味出生一棵「正義的苗芽」(šemaḥ ṣaddiq)，他的名字將是：「上主是我們的正義」，或者「上主是我們的勝利」(YHWH ṣidqēnû)。這個象徵性的名銜，暗藏著無賴漆德克雅(ṣidqiyāhû，意思是：上主是我的正義)的名字諷刺性的雙關語，漆德克雅與「正義的苗芽」、被充軍的耶苛尼雅和他的家人，雖然同是達味的合法後裔，但人格完全相反。同一個名銜：「苗芽」後來也應用在則魯巴貝耳(匝 3:8; 6:12)，這是來自一個悠久的詩的傳統，習慣以最崇高的榮譽，讚美理想的統治者(參閱依 9:2-7 [MT9:1-6 的默西亞聖詠])。

另一個應用在將來或理想的統治者的名銜是：「僕人」('ebed)，這個名銜因為依 40-55 章中的不貼題的「僕人之歌」而廣為人知。這是一個申命紀的詞語，¹⁵ 也是由申命紀學者加於前面提到的耶肋米亞書中的一段(33:14-16)經文中，此處不但引用了這個達味君王的名銜，同時也肯定了王朝許諾的完美性。同一的名銜也出現在則 34-37 章中，這裏，我們前已提過，可能代表一集獨立的充軍資料(則 34:23-24; 37:24-25)。這詞也應用在則魯巴貝耳身上，這樣一來，他就既是苗芽也是僕人(匝 3:8-10)。申命紀學者同時把這個詞應用在統治者和先知身上，主要強調它服務和作為工具的特性上，顯示當時對於制度與政府部門的功能與目的的理解，已達到最高點。

到現在為止，我們一直在討論社會和政治改變，對於不同形式的先知職的施行所產生的影響。現在讓我們討論這些

¹⁵ 撒下 3:18; 列上 8:24-26; 列下 19:34 (= 依 37:35); 耶 33:21-22,26.

改變，如何突然引起先知職內在的危機，使一些看來與它的施行，似乎分不開的，不能解決的矛盾和衝突表面化。其中有些，在耶肋米亞和厄則克耳與他們認為是假先知發生衝突時，已經顯示出來了。他們的要點是，這些先知以一切平安的訊息，欺騙以民，他們的訊息其實來自他們自誘的神視和夢境。¹⁶ 訊息的內容，與鄰國先知所講的類似（耶 27:9），可以從耶肋米亞和厄則克耳引述他們的敵對者所講的話中找到：保證國泰民安（*šalôm*），不會再被侵略和脫離遭受侵略的種種痛苦，能成功地推翻壓迫他們的人，等等。¹⁷ 他們不會被指為背教者或崇拜外邦人的神祇，因為他們崇拜同一的神和使用相同的先知講話的傳統形式（例如，「上主的斷語」；耶 23:38; 28:2），可能在外表和行動上，他們和耶肋米亞和厄則克耳也沒有甚麼分別。他們有些可能是屬於聖殿，有些可能從事較世俗的工作，例如為君王或宮廷作傳訊者。耶肋米亞有一次似也提到這種工作（23:21），此外，我們在拉基士陶片上也見到，*nābî'*（先知）也作傳訊者的工作（III:19-21; *ANET*, 322）。

我們不必是心理學家也能想像，耶肋米亞對當時的 *nēbî'im*（先知們）的猛烈攻擊，加上他自己的懷疑和自我質疑，這項駁斥「假先知」和建立他自己公信力的工作，絕不是省力的事。貪污和不道德的指責（耶 14:18; 23:11-15; 29:23）只不過是攻擊對頭的慣常手法，即使指責是真的，仍然接觸不到問題的核心。斷言他們不是由至高者委任（耶

¹⁶ 耶 6:13; 8:10; 14:13-16; 20:6; 23:5-6,16,32; 27:9-10,14-16; 28:15; 29:8-9,31; 則 13:2-8; 22:28.

¹⁷ 耶 14:13,15; 37:19; *šalôm*: 4:10; 5:12; 6:14; 8:11; 參閱則 13:10,16.

14:14; 23:18-22)，也同樣是無效和不能證實，說他們的神視是來自人而不是出於神的啓示，也同樣不能證實（耶 23:16; 則 13:2-3）。懷疑某種獲啓示的方法，例如夢境，是否正確，從整個先知歷史看來，這也同樣沒有理據。指責他們彼此抄襲，只不過說明他們像祖先一樣，也是依賴一個很鞏固的先知論述傳統，顯示了強烈的團結意識，這都不是應受指責的行事作風。

這種訴諸傳統，無論是間接或透過過濾強烈的個人經驗，而把它套在當下的事件上，以古諷今的做法，無疑是這個複雜的先知職現象，很重要的一面。如果我們能耐心地重組那些樂觀先知的的神學思想，我們會發現他們很珍重上主對盟約的忠誠，上主向統治的王朝的許諾（撒下 7 章），對耶路撒冷的特別護佑——這一切都牢牢植根在最優秀的先知前輩身上（依 37:33-35，等等）。要反駁說這只是對傳統的抽樣引述，其實是沒有說服力的。在回應哈納尼雅的預言，以民兩年之內便可脫離巴比倫的統治重獲自由（耶 28:1-4），耶肋米亞援引先知傳統，指出這些預言幸福的先知，是他們要證明預言的真實性，而不是那些像他一樣，預言災禍的先知（28:5-9）。不過，這個論點是沒有說服力的，因為耶肋米亞接受和認為是真正的先知，並不是只預言災禍的先知。同時，從一個更廣泛的角度來說，我們不清楚，為甚麼假先知的準則，只應用在樂觀的預言上。

最重要的，說到底，似乎是先知唯一可以依賴的，只是他自己是否有能力傳達一個獨特的景象、一分絕對的確信、一篇可以自證的真先知的言論，它的強烈性可以比擬火，它與假先知的言論，就如麥粒與糠粃，就如擊碎巖石

的鐵鏈（耶 5:14; 23:28-29）。這好像暗示，耶肋米亞自己只能說服一小撮人，特別有意義的是，甚至在他成功地預言了耶京被滅後，他也只能說服很少的人。

耶肋米亞一生的事業說明，分歧的先知言論所起的不穩定的影響，比從他自己或此書的各編輯所編排的更清楚。同時我們也見到有控制分歧的先知言論的需要，以及事實證明，即使在國家面臨危難的時候，這也是很難做得到的事。亞毛斯和阿瑪責雅的對抗（亞 7:10-17），有人寫信埋怨耶肋米亞給耶路撒冷司祭寫信的事（耶 29:24-28），都顯示先知的活動，是在聖殿當權者的管轄權之下，這情況也有助於解釋，先知為何攻擊司祭。從亞毛斯開始，我們已聽到常有人企圖禁止先知發言，或強迫他們服從國家的政策，或符合官方所訂的先知職的表現。¹⁸ 他們管制異見的工作，不如同時代的亞述或巴比倫做得成功，因此，不同見解的先知活動在以色列比在帝國，有更大空間和幅度。

但是企圖管制先知活動所帶來的最嚴重的問題，不是出在國家當局，也不在司祭方面，而是在先知的聽眾。聽眾往往不能分辨矛盾的宣講和預言的真偽，這不但導致先知權威普遍的崩潰，更因為各種自稱是正確的先知宣講而廣泛地引起人們懷疑宗教的大前題。樂觀先知對於這個危機的影響是顯而易見的，因為我們常可根據事後的實況，指出他們欺騙人們，誤導他們相信當時的政治局勢。¹⁹ 像

¹⁸ 亞 2:12; 依 30:9-10; 米 2:6-11; 耶 11:21; 20:1-6,26。見：T.Overholt, "Commanding the Prophets: Amos and the Problem of Prophetic Authority," *CBQ* 41(1979): 517-32.

¹⁹ 這是若瑟夫解釋耶路撒冷在公元 70 年被毀的主要論點。若瑟夫喜歡把自己看作與耶肋米亞遭遇同一命運(*War* 5:391,393; 6:103)，他和耶肋米亞都曾經力

哈納尼雅所作的那種高風險的短期預言（受制於巴比倫的日子只有兩年，耶 28:2-4），它的真偽性可以最快證實，只要他多活一年半載，他的公信力就完全化爲烏有。不過，我們也可以爭論說，像耶肋米亞這種先知，也可帶來他自己預言的災禍，因爲他的言論對於群眾士氣的影響（「因爲他說出了這樣使遺留在城裏的戰士和全體人民喪志的話」，耶 38:4），同時由於信仰，這種預言，尤其是連同那些象徵性的行動，本身有執行和自我實現的特性。在災難之後，在埃及，他不能成功地說服那一小群流亡者（耶 44:1-19），這是一個很重要的暗示，預言災禍的先知，在事情發生之後也不能自動獲得證實言論無謬。

因此，我們的結論是，歷史確認真偽的準則，對於在以色列實行的先知職複雜的現象，並不正確或有效。它的申命紀公式（申 18:21-22），不能應用在當時的先知身上，除非是短期的預言，而這些預言，在申命紀有關先知職的「教義」中，似乎相當不鼓勵。就它的本質而言，這準則似有把先知的功能，只限於預測將來，因爲按這個準則，如果一位先知有一個預言不能兌現，他的公信力就要喪於一旦。但這樣的準則，如果嚴格執行，不但哈納尼雅，胡耳達、亞毛斯，也許甚至耶肋米亞自己也會失去公信力。因此，我們再一次面對，不能根據客觀的證實準則，分辨真偽先知職的情況。

對先知職信心下降更廣泛的暗示，可見於當時普遍地從耶路撒冷滅亡前後的文學作品中，流露出來的那股抑鬱

勸他們的同輩，提防假先知(*Ant*10:103-7)，但人們都不聽從他們(*War*6:285-87)。

氣氛。這些作品主要是關於，樂觀或悲觀的先知們，奉其名而宣講的神祇的意向或倫理特性。

讓我們從兩件申命紀歷史記述的，人所共知的事件，說明這個問題。第一個有關從猶大來的天主的人，被貝特耳一個老先知欺騙的故事（列上 13:1-32），這是一個矛盾的先知啓示的典型，同時也是一個值得細讀的古典希伯來散文典範。它既假定了約史雅的改革，將會擴展到貝特耳一帶（天主的人提到約史雅的名字），又明確地回應在雅洛貝罕二世統治下的亞毛斯對貝特耳的使命。看來這個敘述是歷史家的自由創作，因此，這應該是一篇質疑猶大國末期的先知啓示本質的作品。敘述的第一部分（13:1-10）預言約史雅將摧毀祭壇和殺死在祭壇前祭獻的司祭。猶大來的天主的人行了一個奇蹟以作為他的預言將實現的保證。他實行了先知代禱的職務，治好了君王枯乾了的手。接著，故事出現了一個怪異的轉變，我們見到一個老先知和他的「兒子們」（門徒），圍繞他身邊的一幕。老先知託詞得到神諭，要猶大的天主的人違反他在猶大得到的天主的命令，與他一同進食。在進食時，貝特耳的先知宣講了神諭，這次是真確的，宣判猶大的天主的人違反天主命令的死罪。故事最後以猶大的天主的人，橫屍路上，獅子和驢分別僵立兩旁，結束了這驚人的一幕。

從最明顯的層面解釋，故事旨在說明較早的神諭，比較後的神諭重要。不過，這也可以解釋申命紀的概念，先知職也可以作為考驗先知的聽眾的工具（申 13:3）。不過，在此，考驗和欺騙的分別就實在太小了。在敘述中，看不到任何指責導致猶大先知死亡的偽造神諭的不誠實行爲，

而且，還是天主親自把一隻獅子安置在先知要經過的道路上呢。²⁰

第二個事件也是與矛盾的先知啓示有關，這次是一位撒瑪黎雅君王的一群狂熱的先知與依默拉的兒子米加雅之間的突衝（列上 22:1-38）。無論敘述的歷史根據怎樣，把它編輯起來，是要作爲一個測驗的事例，證明少數人的啓示，是敵不過眾多先知一致的樂觀而且是聲勢浩大的官方政策的。不過，仔細看看作者的意向，我們可以發現一個新和干擾性的元素，那就是解釋錯誤的先知職，是藉一個超自然的代理（姑且稱之爲聖神），以達到神欺騙人的目的，就如較後會出現的撒旦的功能一樣（約 1-2；匝 3:1；編上 21:1）。敘述清晰地與猶大最後一段日子的情況相連起來。其實，耶肋米亞（4:10）和厄則克耳（14:9），都指責上主欺騙人民，藉假先知把他們領到毀滅的道路上。沒有人會懷疑，災禍是上主的作爲——的確，這是祂故意欺騙的結果（哀 2:8；參閱亞 3:6）。在這個至重要的問題：爲甚麼祂要這樣做，一直沒有答案時，確實有矛盾的先知啓示和宣示存在，對於引發最終來臨的災難，就很重要了（哀 2:14，等）。

有關傳統宗教的神祇的道德性，這個使人焦慮的問題，顯示當時的災禍的打擊力，留在文字記錄上的痕跡，可能比一般人所明認的更多。要深入地探索這個神學問題，可能會把我們帶離主題很遠，不過，可以列舉一或二個實例。

²⁰ 有關這一段經文的傳統的歷史和申命紀的加插，參閱：J.Gray, *1 and 2 Kings: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1970²), 318-23; also J.L.Crenshaw, *Prophetic Conflict*, 41-42, and R.R.Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, 187-91.

例如，先知嚴厲地把耶路撒冷與索多瑪等同（依 3:9；耶 23:14；則 16:43-58），顯示在創 18:22-33，亞巴郎與上主有關索多瑪的命運的對話，可能是後來加插於故事之中，反映著公元前六世紀的宗教危機。²¹ 對話涉及兩個相連的問題：被牽涉在直接由神造成的災難事件中的正直者的命運；在某些處於危急的人群中，正直者可能可把惡人從他們該受的惡運中，挽救過來。這些問題，都是在那個重大的、耶路撒冷滅亡前後提出來，在那些能逃過戰火的文字記錄中保存下來。耶肋米亞肯定，當然不免有文人的誇大之詞，如果城內有一個正直的人，耶路撒冷就能得救（耶 5:1）。相反，厄則克耳卻說，如果一地區（例如，猶大）忍受戰爭的災難，即使是那些正義者的模範如諾厄、達尼爾和約伯，如果他們在世的話，也只能救他們自己（則 14:12-20）。厄則克耳對於應受譴責和果報之說，也採取這種嚴格的個人主義的取向，他抗拒在家族之內，父債子償這種傳統思想，因此他向當時流行的俗話：「祖先吃了酸葡萄，而子孫的牙酸倒」挑戰（則 18:1-20）。耶肋米亞書的編者也採取了同樣的立場（耶 31:29），這觀點也在年代較遲的申命紀各段資料中出現（申 24:16；參閱列下 14:6）。

由於耶路撒冷的命運和事件所引出的問題，啓發史家按米德辣市的釋經法閱讀創 18:22-33 這段經文，更突出了這段經文與約伯書某些有趣和被忽略的平行點。兩個主角都知道他們沒有資格責問天主，然而都做了（約 9:12）。

²¹ J.Blenkinsopp, "Abraham and the Righteous of Sodom," *JJS* 33(1982): 119-32; "The Judge of All the Earth: Theodicy in the Midrash on Genesis 18:22-33," *JJS* 41(1990): 1-12.

他們都承認自己是塵土、是灰塵，但都講了話（約 42:6），都提出這個問題：正直的天主，怎能把善人和惡人一概而論，一同滅絕（約 9:22）。最後兩段敘述都說明了先知求情功能的局限性。像耶肋米亞一樣，亞巴郎也向天主求情，但他的陳述一結束，城市的命運也就成了定案。

總之，先知職不會隨著獨立的喪失和被充軍而終止，卻在社會和政治改變的壓力之下，向其他方面發展，這將是本書其餘的篇幅的論題。在亡國後，那些仍然有信德和勇氣出來收拾殘局和建立將來的人，他們必然會見到，舊的先知職的形式，在倫理方面，雖然有過不少輝煌的成就，但對於新的甚至相當不同的情況，已經不適用，也不能滿足新時代的需要。其實，舊的先知著作，如果在應用上不是經過修訂，在文字和結構上，經過適時的解釋和重組，必不能從公元前六世紀初的劫難中保存下來。我們現在接著探討，這個轉折的過度時期的情況，看看可否對這在國家與殖民地、以色列和猶太主義、新與舊的秩序之間的鴻溝，有所認識或找到合理的推測。

17. 充軍期的申命紀回應

P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 62–83; R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. 2, *From the Exile to the Maccabees*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994 [1992], 375–99; E. Auerbach, “Die grosse Überarbeitung der biblischen Bücher,” *SVT* 1 (1953): 1–10; J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon*, 46–53, 80–89; W. Brueggemann, “The Kerygma of the Deuteronomistic Historian,” *Int* 22 (1968): 387–402; M. Cogan, “Israel in Exile—The View of a Josianic Historian,” *JBL* 97 (1978): 40–44; F. M. Cross, “The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History,” *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973, 274–89; W. Dietrich, *Prophezie und Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972; J. D. Levenson, “Who Inserted the Book of the Torah?” *HTR* 68 (1975): 203–33; A. D. H. Mayes, *The Story of Israel between Settlement and Exile*, London: SCM Press, 1983; R. D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, Sheffield: JSOT Press, 1981; E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford: Basil Blackwell, 1967, 107–18; *Preaching to the Exiles*, New York: Schocken Books, 1970; M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen: Max Niemeyer, 1967³ (= *The Deuteronomistic History*, Sheffield: JSOT Press, 1981); J. A. Soggin, “Deuteronomistische Geschichtsauslegung während des babylonischen Exils,” in F. Christ, ed., *Oikonomia: Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet*, Hamburg-Bergstedt: Reich, 1967, 11–17; H. W. Wolff, “Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerk,” *ZAW* 73 (1961): 171–85 (= “The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work,” in W. Brueggemann and H. W. Wolff, *The Vitality of Old Testament Traditions*, Atlanta: John Knox Press, 1975, 83–100).

在學者之間，似乎有共識，以色列國的歷史，從梅瑟死後至充軍巴比倫（即申命紀歷史），約在公元前六世紀中編纂，地點或是在巴比倫在被充軍的以民團體中，或在猶大省，或者，可能性較小，在埃及。也有相當多人認為在充軍期間編寫的歷史，也加插了一或多份較早的、猶大王朝最後數十年的記錄（見 Noth, Cross, Nelson, Mayes 等人的著作）。史家無疑很清楚人民對於先知權威的信心受到侵蝕，對於以色列與天主的特殊關係，以及確保天主的合作必須的條件等問題，開始有疑慮。對於這些問題的回應，清楚地寫在歷史中：兩個王國的滅亡，都是因為不遵守法律（列下 21:10-15），同時，如果統治者和人民肯

聽從天主派來的眾先知，毀滅是可以避免的（列下 17:13,23; 20:16-18; 22:15-20; 24:2,13），這樣一來，歷史家一方面解除了天主被指責為不公義或冷漠之失；另一方面也把人民的埋怨，引上正確的方向，並進而為先知職，提供了一個全面的神學理據。

申命紀這卷經書本身也經過多次的修訂，最後與申命紀歷史同時，達到它最後的形式（不包括後來加插的司祭典風格的經文），此書可能是申命紀歷史的主要部分。經書對先知職現象加以反省，也包括了可稱為先知職教義的初稿（申 18:9-22; 13:1-5 只是附帶地提到先知）。在保持此書一貫的種族平等的理想下，它的重點在於表達先知職是以色列的本色，與鄰國所實行的占卜或神人中介相反（作者沒有說明這些也在以色列實行）。歷史謬論的原則，也普遍應用在所有的先知身上（18:21-22），但是，準確地預測的能力，並不足以使一位先知和他的訊息真確。他也應該甘冒死的懲罰而以天主之名宣講（13:1-5）。在以色列，先知職最初源於，天主回應以民在「西乃—曷勒布」提出的調停要求。因此先知職以梅瑟的職務為模範，表示先知職本質上與盟約和法律有關。任何先知，當他，而且只在他以這種資格執行先知職時，他就有天主的全權，人們應該服從他。

經書最後一段經文（申 34:10-12），指出梅瑟所得到的啓示和他作為中間人的先知職務，是無可匹配的（他與上主面對面地來往），這好像是警告世人，不要誤解申 18:15-18 節的意義，天主許諾一個「像梅瑟一樣的先知」，意思是說，先知通傳的全部歷史中，與梅瑟啓示的層次是

相同的。在申命紀史家看來，事實絕對不是如此，因此，特地把一個世代的結束，與梅瑟的死亡相連，作為後世宗教生活（包括先知職）的楷模。從這個角度閱讀，申命紀這段最後的經文，也可作為梅瑟五書作為一個整體的最後的經文。²²

把申命紀歸於梅瑟名下，使這位冒名的作者能從根源的角度看先知職，而申命紀歷史卻從紀元的結束點反思。在記述事件時，史家忠於申命紀有關先知職的「教義」，例如，指定先知的責務是傳授法律（列下 17:13），假先知的懲罰是處死（例如，列上 18:40）。同時也解釋和證實，對宗教上的不忠導致的後果，提出警告，也是先知的功能。申命紀其實重新界定先知職，限制和約制先知活動潛伏的分裂性。處理先知職的那段經文（申 18:9-22）出現在討論公職的部分——君主政體、司祭職、先知職、司法制度（17:14-19:21）——表示有意把先知職，帶進一個制度的網絡內，以便限制和界定它的範圍。如果真是這樣，就符合以上所指出的暗示，即耶肋米亞書的申命紀編者認為這位先知，是以梅瑟為首的一系列「僕人」先知職的撮要和終結。因此，我們要問：這部書的充軍期那些作者，他們能預見災難後的先知職有甚麼前途？

要回答這個問題，我們要仔細閱讀含有申命紀的根源或受它的啟發，明確地說明或暗示充軍情況的章節，尤其是描述人民對這情況如何反應的章節。²³ 不錯，這些章節

²² 見拙著：*Prophecy and Canon*, 85-95.

²³ 即申 4:27-31; 30:1-3; 列上 8:33-34,46-53, 另外，我們還可以加上可能是有申命紀根源的耶肋米亞書的章節，例如，耶 24:7; 29:10-14。參閱：E.W.Nicholson,

有提到聆聽上主的需要，這可以是指先知職（申 4:30;參閱 18:15），不過總的說，重點似乎都放在作為一個整體的人民的行動上。鼓勵他們尋求上主，歸依祂、祈禱、懇求、悔罪等，但是完全沒有提到先知代禱（例如，申 4:29-31; 30:1-5,10）。另外，我們還讀到把法律銘刻在心上（申 30:11-14; 耶 31:31-34），也是沒有提先知的中介角色，當然完全沒有貶低法律條文的重要性。現在法律也被視為，與巴比倫和其他以智慧稱著的國家的智慧傳統相等（申 4:6-8,32-35; 30:11-14）。我們很難從這些分析，得出甚麼結論，可能申命紀歷史家本身也不很清楚，適合這個新情況的宗教生活方式是怎樣的。至於甚麼是最適當的中介模式，尤其是在王國末期和充軍初期，經常出現曖昧和矛盾的先知職的中介角色，應該如何界定，更不清晰。

學界有一個廣泛的共識，先知的資料是在充軍期間，由同一個學派負責搜集和編纂起來的。我們前面已指出，除了依撒意亞和約納，申命紀歷史從未提過任何著作先知的名字。既然史家不可能不知道有這些人存在，一個可能的解釋就是這些充軍期的先知文集，被人有意當作歷史的附錄，當然這個說法，不能完全和確實地解釋史家對先知的忽略。另一個問題是：找出這個假設的充軍期申命紀文集的範圍。我們必需在先知書中，找出申命紀的編輯工作，這肯定不容易，也未必會得到肯定的答案。謹慎的做法是選擇可能出錯的機會較少的分析；換言之，只有確實找到申命紀的詞語和具有毫無疑問是申命紀歷史家特色的章

節，才能算作編者的加插資料。

我們從先知書小引或題名開始。在這段短短的小引裡，有時包括相關的王朝的年代指示，尤其是兩個王國仍然在歷史中存在的時期。不過，同年代的王朝，只在亞毛斯和歐瑟亞先知書的小引中出現，其餘十五部後期先知書中，依撒意亞、米該亞，或者匝加利亞，當然還有耶肋米亞，各書的年期是按猶大王朝的君王統治的年代而定的。按申命紀觀點而增訂先知語錄的「可能性」，也由於申命紀歷史，傾向加插個別先知預言較長遠的事件而大增。例如：有一個無名的天主的人，他曾預言史羅的司祭職將終止，作者也寫他曾預言匝多克司祭家族興起，和約史雅宗教改革的結果，地方司祭的困境（撒上 2:27-36）等。從猶大來的天主的人，他曾責斥在貝特耳的聖所，又寫他預言約史雅在北方的活動（列上 13:1-2）。阿希雅對雅洛貝罕的指責，本來只預言君王所立的王國，卻加插了撒瑪黎雅滅亡的預言（列上 14:15-16）。最後，胡耳達本來只講了一個對約史雅有利的預言，歷史家卻把它寫成這位希伯來女預言者預言耶路撒冷的滅亡（列下 22:14-20）。

申命紀歷史所採取的這個編輯步驟，讓我們看到，同樣的情況，也可能發生在先知書中，也許加插的特別與約史雅的改革和充軍事件有關。如果是這樣，那些具申命紀色彩的暗示其實並不特別多（耶肋米亞除外）。在此，讓我們扼要地綜合前數章所達到的結論，這當然不是絕對的。在亞毛斯，有關貝特耳的命運可能是在七世紀，約史雅聖所政策的光照下，加插或修訂的（亞 3:14; 5:6）。指責猶大的神諭，基於罪而預測耶路撒冷的滅亡（2:4-5），可能

是申命紀的觀點。接著的一章（3:3-8）有關先知職的詩或謎語，其中有一解釋短句（「的確，吾主上主若不先將自己的計劃啓示給自己的先知，甚麼也不作」），目的是要解除上主對耶路撒冷的命運應負的責任，配合申命紀歷史辯解的意向。提到出谷、在曠野的時期，和進駐福地（2:9-12）的經文，可能出自相同的資料來源，先知指責當時的崇拜（5:25-27），這段散文的出處也相同。

在亞毛斯書中，那些「尋求上主」的經文（亞 5:4-5, 6, 14-15），對於理解在充軍經驗的光照下重新構思的先知職，是很重要的。這些經文強調透過審判而達到救恩這種尋求上主的方式。現在我們有較好的條件，比較這些「尋求」的經文，和申命紀歷史家，以大致相同的措辭，向被充軍的人民所講的訊息。我們比較的結論顯示：申命紀歷史家宣稱：*救恩透過並繼審判而來*，並指示這是先知職對當代的服務。選擇這種講法的人，他們可能是追隨一位較早期的編者的路線，不能接受亞毛斯所宣講的、徹底毀滅的訊息（參閱亞 9:8b 中的加插文）。我們也注意到，即使對於撒瑪黎雅王國，歷史家的態度也不是一致的消極態度（列下 13:5,23; 14:27）。

歐瑟亞和米該亞，除了書題以外，其餘的經文，經一位申命紀編者之手編改的可能性和程度，大概不如亞毛斯大。密切關係是肯定的，尤其是歐瑟亞提到違背盟約的那些經文（歐 6:7; 8:1），但我們不能確定經文是否經過申命紀歷史編者編訂。歐瑟亞提到將來兩個王國會由一位出自達味家的君王再度統一起來（3:4-5），這是已充分證實的充軍主題之一，也很可能是源於相同的申命紀資料。

前面提過，依撒意亞語錄，特別是涉及亞述的，可能是在約史雅時代，編輯和增訂的，不過都顯露了多項申命紀特色。²⁴ 史家使用了有關這位先知的傳記傳統，卻造成一個與語錄（依 36-39 章）所顯示的很不同的印象。從當時有學派對先知傳記有興趣的事實看來，這學派其中一位成員，在充軍時期，把一些聖徒傳的敘述，加插到語錄之內，這是一點也不奇怪的。在耶肋米亞書經申命紀編輯修訂的部分，對傳記的興趣也明顯可見，而且某些重點，還與申命紀對於梅瑟的描述，有相似之處，這是我們在以上已提過的。我們也曾指出，申命紀對耶肋米亞特別注重，是出於相信，先知職的歷史到他這個時期就是到了結束的時候了。

在這個迷失了方向、歷史中斷、是開始也是結束的時期，被充軍的申命紀歷史家呼籲以色列的遺民，重返它的根源，信仰領導以民出谷的天主、梅瑟的天主，雖然好像隱蔽，祂一定會再度顯露祂的慈顏：「你在那裡必要尋求上主你的天主，只要你全心全靈尋求，你就可尋到他。……因為上主你的天主原是仁慈的天主；祂不會捨棄你，不會毀滅你，也不會忘卻祂起誓與你祖先所立的盟約」（申 4:29,31）。²⁵

²⁴ 在依撒意亞書中所見的受約史雅時代的修訂工作，見以上第三章，有關依撒意亞的討論。

²⁵ 申命紀這一類講道式的資料，可能源於，或者至少在某一個禮儀中採用，並且是在耶路撒冷淪陷後會堂的背景之下。

18. 厄則克耳

P. R. **Ackroyd**, *Exile and Restoration*, 103–17; L. C. **Allen**, *Ezekiel 20—48*, Waco, Tex.: Word Books, 1990; J. **Blenkinsopp**, *Ezekiel*, Louisville: John Knox Press, 1990; L. **Boadt**, “Ezekiel, Book of,” *ABD* 2:711–22; W. H. **Brownlee**, *Ezekiel 1—19*, Waco, Tex.: Word Books, 1986; K. W. **Carley**, *Ezekiel among the Prophets*, London: SCM Press, 1975; R. E. **Clements**, “The Ezekiel Tradition: Prophecy in a Time of Crisis”; R. **Coggins** et al., *Israel’s Prophetic Tradition*, 119–36; G. A. **Cooke**, *The Book of Ezekiel*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1936; W. **Eichrodt**, *Ezekiel: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1970; M. **Fishbane**, “Sin and Judgement in the Prophecies of Ezekiel,” *Int* 38 (1984): 131–50; G. **Fohrer**, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, Berlin: de Gruyter, 1952; F. S. **Freedy**, “The Glosses in Ezekiel 1–24,” *VT* 20 (1970): 129–32; M. **Greenberg**, *Ezekiel 1—20*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983; G. **Hölscher**, *Hesekiel: Der Dichter und das Buch*, Berlin: de Gruyter, 1924; C. G. **Howie**, “Ezekiel,” *IDB* 2 (1962): 203–13; W. A. **Irwin**, *The Problem of Ezekiel*, Chicago: University of Chicago Press, 1943; P. **Joyce**, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*, Sheffield: JSOT Press, 1989; J. D. **Levenson**, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40—48*, Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976; J. **Lust**, ed., *Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and Their Interrelation*, Louvain: Louvain University Press, 1986; L. J. **McGregor**, *The Greek Text of Ezekiel*, Atlanta: Scholars Press, 1985; K-F. **Pohlmann**, *Ezechielstudien*, Berlin: de Gruyter, 1992; H. Graf **Reventlow**, *Wächter über Israel: Ezekiel und seine Tradition*, Berlin: de Gruyter, 1962; H. H. **Rowley**, “The Book of Ezekiel in Modern Study,” *BJRL* 36 (1953–54): 146–90 (= *Men of God*, 169–210); S. **Talmon** and M. **Fishbane**, “The Structuring of Biblical Books: Studies in the Book of Ezekiel,” *ASTI* 10 (1976): 129–53; C. C. **Torrey**, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, New Haven: Yale University Press, 1930; M. **Tsevat**, “The Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Vassal Oaths and the Prophet Ezekiel,” *JBL* 78 (1959): 199–204; J. W. **Wevers**, *Ezekiel*, London: Thomas Nelson & Sons, 1969; W. **Zimmerli**, “Das Gotteswort des Ezechiel,” *ZTK* 48 (1951): 249–62 (= *Gottes Offenbarung: Gesammelte Aufsätze*, Munich: Kaiser Verlag, 1963, 133–47; see also 148–77, 178–91); “Israel im Buche Ezechiel,” *VT* 8 (1958): 75–90; “The Special Form- and Tradition-Historical Character of Ezekiel’s Prophecy,” *VT* 15 (1965): 515–27; “The Message of the Prophet Ezekiel,” *Int* 23 (1969): 134–36; *Ezekiel 1*, Philadelphia: Fortress Press, 1979 [1969]; *Ezekiel 2*, Philadelphia: Fortress Press, 1983 [1969].

厄則克耳書似乎經過一個很困苦的階段，才能達到我們現在所見的狀況。希臘文版（LXX）比希伯來文版（MT）更緊湊，整體而言，前者可能是最早傳遞的階段。在 967 年根據 Chester Beatty 收藏的紙草紙本重訂的希臘文版，與標準版七十賢士譯本和希伯來文本有顯著的差別。從谷

木蘭第一、三、四、和十一洞中發現的少數殘卷，大約包括七十四節，據說比較接近希伯來文版（很不幸，在第十一洞發現的厄則克耳卷軸，變形得不能舒捲）。書中有幾章——特別是 7、21、28 章——殘缺不全，有許多註釋，整體而言，經文的情況比我們預期的壞。

熱心的釋經和訓誥學家，特別著重此書在默示文學或神祕傾向方面的意義，但他們從書本身而追溯其作者的研究，無疑使困難加重。如果我們只是從收集書中所有的資料開始，首先從小引中（1:1-3），我們知道，有一個人叫厄則克耳，他是司祭步齊的兒子，在公元前 593 年，他在巴比倫得到一次異常的神視。一般假設，他是在 598 年隨第一批被充軍者到巴比倫的，不過我們沒有明確的證據，而且歷史上以色列人不只一次被充軍。有蹟象顯示，到巴比倫前，他在猶大相當活躍，因此在抵達猶太人的僑居地不久，他就得到這次非常的神視經驗。根據此書十三處所見的日期，²⁶ 直到 571 年，他仍然很活躍。他曾經結過婚，他的妻子在耶路撒冷被圍困時去逝（24:15-18）。這是我們從書中所得到的所有有關他的表面資料，除此之外，我們也沒有其他的傳記資料來源。書中所寫的、他所扮演或表演的怪異象徵動作和模仿的行為（尤其是 4,5 及 12 章）；他所用的高度感性語言，常界於病理和色情的邊緣（見 16 及 23 章）；他所表現的狂熱的經驗；暫時失去語言甚至行動力的表現（3:25-27）；都使人懷疑，他是否患有某種身心不調或心理失常——失語症、緊張症、癲癇和精神分裂症，最後一項病症是耶士培（Karl Jaspers）在一篇很精彩的文

²⁶ 則 1:1-2; 8:1; 20:1; 24:1; 26:1; 29:1; 29:17; 30:20; 31:1; 32:1,17; 33:21; 40:1.

章中提出來的。²⁷ 這裡任何一種情況都有可能，尤其是疾病和附魔，常被牽連在一起，而且，像這一類的提議總是推測而已，往往因為無知或忽略了本書所經的編輯過程，而貶損了它的有效性。

學者對於這段編輯歷史的辯論，從本世紀開始已經展開了，相信還會繼續下去。大家對於這些問題，一直找不到共識，不過，以下的綜合言論，可能得到較多人接受。本書不是托里（C.C.Torrey）²⁸ 所說的，不是一部第二聖殿後期的托名作品，基本上此書是一部集體作品，相信是由一個忠於厄則克耳的學派或小圈子所寫的，他們可能與崇拜有密切關係，出身於文化程度高的、半神祕的司祭傳統，這傳統在稍後期的谷木蘭著作中顯而易見。要分辨厄則克耳和他的學派的作品，的確不容易，但是也不致於不能識別某些不屬於他本人苦心經營的意象。例如第一章所描述的那個四輪車寶座的壯麗神視，和那些輪子的複雜描寫（1:15-21），可能是先知弟子其中一些有學養的幻想，在整個過程中，那些輪子經過第一階段之後，逐漸發展成有它們自己生命的獨立天使式的神體——神祕學派所說的：*ophannim*。

評註家從那些提到將來會出現新秩序的章節，找到更實質但更有問題的證據，證明這些章節是經過擴大和修飾

²⁷ K.Jaspers, "Der Prophet Ezechiel: Eine pathographische Studie," in *Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihren Grenzgebieten: Festschrift K. Schneider* (Heidelberg: L.Schneider, 1947), 77-85; see also E.C. Broome, Jr., "Ezekiel's Abnormal Personality," *JBL* 65(1946): 277-92.

²⁸ On the work of Torrey, Hertrich, Berry, and others, see H.H.Rowley, *Men of God*, 175-84.

的。從這一點看來，耶路撒冷的淪陷，是先知早期的事業（593-587/586）和後期的活動及做門徒時期的大分水嶺。因此，此書的第一部分以拿步高入侵耶路撒冷結束（1-24章）。指責外國的神諭，佔據了聖城被圍困和淪陷之間的空間（25-32章），宣佈災難後（33章）接著就宣講希望與新生命（34-39章），新聖殿和共和國的來臨（40-48章）。

這些災難後期的資料來源和日期，引起更嚴重的問題，這是一點也不奇怪的。就如各部福音的形成一樣，跨越公元70年第二次的毀滅，耶京的淪陷和聖殿崇拜的終止，對於先知書和那些可能在587/586撰寫和發表，並在災難經驗的光照下修訂的語錄，留下了痕跡。就以一個小規模的例子為例，似乎有關充軍的預言，被擴充以包括猶大最後一位君王漆德克雅可怕的命運：蒙臉和被扣上枷鎖，並被解送到巴比倫去監禁起來（則12:12-13）。較為一般性的例子是，從最尖銳的對國家的指控，突然很不自然地轉移到強調新的恩賜。當然，可能是厄則克耳自己修訂和增刪他自己較早期的宣講，就如耶肋米亞，他好像也做過類似的事（耶36:32）。然而，就我們現在所見到的這部書的形式，如果不假定有一小群人在繼續他的工作，修訂他的教導以適應後來出現的新情況，我們很難對它作出合理的解釋。²⁹

毫無疑問，有賴這個小圈子，這部書才有這樣不同凡響的設計。全書是按一個常見的三元模式組成：以色列的審判（1-24章），敵國的審判（25-32章），以色列的救恩（33-48章）。在另一個層次上，我們可以找到一個更複

²⁹ 有關厄則克耳圈子，見：Zimmerli, *Ezekiel*, 68-74.

雜的模式，並從這模式精選出有關撰寫此書的有用資訊。書的開場是對厄則克耳所見的神視，作很詳細的描述，綜合而言，這是一幅描述「上主的光榮」的圖畫（則 1:28）。「光榮」這一詞（希伯來文：*kābôd*），是司祭傳統的專有名詞，是指在崇拜中，神體奧秘的臨現。最初，這似乎與安放在史羅聖所內的約櫃有關連，在戰爭時，約櫃被抬到戰場，作為萬軍的上主臨在可見的保證。在約櫃被培肋舍特人搶去後，厄里司祭的兒媳難產而死，她在死前給兒子取名：依加波得，意即：「啊，光榮！」或「光榮在那裡？」，這名字連著當時的災禍解釋，就是：「光榮已遠離以色列，因為天主的約櫃已被劫」（撒上 4:21-22）。這種神的殊榮，先與司祭傳統中的曠野流動聖所相連（例如，出 16:7, 10-12），最後，與耶路撒冷聖殿，和它的內殿：至聖所相連。

在第二個神視裡（8-11 章），先知在聖殿被毀前五年，已見證了「光榮」（*kābôd*）遺棄耶路撒冷聖殿，首先移向正門（9:3; 10:3-5），然後向東門去（10:18-19），最後由城中升起，停在城東的橄欖山上（11:22-23）。³⁰ 因為同樣的神視，也在巴比倫顯示給厄則克耳，這應該是「光榮」臨在被充軍者之間的第一個階段。因此，作者是透過厄里對「光榮」的重視，而給在流亡之中的「光榮」新的意義，並且提出在充滿偶像的異地，崇拜上主的可能性，因為現在上主的臨在已經顯示出來了。最後一個神視（40-48 章）的時期，是在充軍的第二十五年，即釋放僖年的一半，先知或他的一個弟子見到光榮像離去那樣再回來（43:1-5），

³⁰ Compare H.G.May, "The Departure of the Glory of Yahweh," *JBL* 56(1937): 309-21; J.Blenkinsopp, *Ezekiel*, 18-23, 59-60.

就這樣，經書完成了從充軍到復國，從離去到重返，從精神死亡到新生命這個循環。

神視的秩序反過來，現在，在巴比倫顯現給厄則克耳的「光榮」和「輪子」的神視，排在書的第一章，放在最初先知受召的敘述之前，作為序言，並藉此以說明先知是由寶座上的那一位所任命的。原來的召叫與這個神視是很不同的，而且是屬於完全不同的性質，在召叫中，上主命令先知吞下一卷書，書中所寫的，是上主要向先知同時代的以民傳達的惡兆（則 2:3-3:11）。這個移動所帶來的年代混亂，從書一開始（1:1-3）所給的日期反映了出來，我們很難對這個混亂，作恰當的解釋。最容易的解釋是把則 1:1 中的三十年解作先知的年紀，因為根據禮儀法，三十歲是祝聖為司祭最小的年齡（戶 4:30）。而且，按司祭傳統，在祝聖典體中，「光榮」會臨於受聖職者身上（戶 9:4-6）。此外還有其他的提議，無疑，這個題目會一直討論下去。³¹

在早期的聖經書卷中，這種神學象徵的圖象，與禮儀司祭和經師司祭的傳統之間的密切關係，清晰可見，這對於決定厄則克耳和他的追隨者的年份，是重要的因素。根據這個傳統，梅瑟和一群長老上山時，也見到天主的「光榮」（出 24:9-11，15b-18a）也和厄則克耳常有的經驗一樣（例如，則 8:1）；而且兩人的神視，都導致天主的任命。值得注意的是，兩人都不能探究神臨在可見的副象，在梅瑟，他只能見到上主的背面（出 33:18-23），在厄則克耳描述坐在寶座上的那位時，故意選擇間接的語言（則 1:26-28）。在

³¹ 有關厄則克耳受召的日期，參閱：Rowley, *Men of God*, 198-203; Zimmerli, *Ezekiel*, 112-15.

曠野臨在的「光榮」常預言審判和死亡，就如厄則克耳書所寫的（例如，出 16:7,10-12；戶 14:10b-12；16:19,42）。不過，在厄則克耳中的寶座，最突出的特色是它的可動性，這個特性，在先知的弟子之間，引起了不少有學問的推測（例如，對輪子的軸和輻），引起後來的讀者諸多揣測，更不在話下（例如，高度幻想地推測這是描寫一座太空船）。問題是，根據司祭傳統，移動性也是在曠野的「約櫃—聖所」的顯著特色（例如，出 40:34-38），同時，在司祭歷史中，這特性也是以色列離開和最終重返許地的功能。

厄則克耳和梅瑟五書（或者包括若蘇厄，六書）中的司祭敘述資料之間的密切關係，與作為一個整體的司祭典（P）的敘述結構，也很配合。司祭典以世界的創造開始，一般被視為一個宇宙聖殿的喻象，以在曠野建造一個可移動聖所為高峰（出 39-40 章），而以在許地的史羅，安置了這個聖所為結束（蘇 18-19 章）。³² 既然沒有人懷疑厄則克耳和司祭典之間的密切關係，那麼，我們也可說，由他的弟子傳遞的他的教導，似乎也是在充軍與重返、天主的離去和臨在、精神上的死亡和新生命等主題之間游移。厄則克耳學派集中於崇拜和上主臨在的主題上，也涉及其他與這主題有關的精神上的（例如，脫離罪的束縛的自由）和俗世的（例如，土地保有權，則 11:14-21）題目，他們對禮法的熟悉、對於僑居的猶太主義和匝多克家族的司祭

³² 更詳細的討論，可參閱本作者拙著：“The Structure of P,” *CBQ* 138(1976): 275-92, and *Prophecy and Canon*, 59-69.

職的偏向（例如，則 40:46; 43:19; 44:15-31; 48:11），³³ 在在都顯示，我們所面對的，是一群經師司祭，大約是猶大裔的巴比倫精英，一直都在積極籌劃最終重返猶大的大計。

如此，我們進一步的結論應該是：這一群人與充軍期的作者，或充軍後早期重寫古代傳統和撰寫法律，即現代聖經學所說的司祭典（P）的一小群人是重疊的。我們說重疊而不說相同，因為在厄則克耳書所暗示的或表達的禮法，與司祭典所見的，有些很重要的區別。在厄則克耳，先知和司祭的職務，是由同一個人擔當的，這是先知職開始逐漸融入或再融入司祭職和禮儀之中，整個過程中的第一階段。

在此，讓我們概述全書的內容。第一部分（則 1-7）描述在巴比倫的、活動的寶座，以及厄則克耳奉召為先知，去向那叛逆的人民傳達訊息（2:1-3:11）。厄則克耳來到特耳阿彼布，巴比倫安置被充軍的以民其中一個中心，在此，他處於精神緊張的狀態達一星期（3:12-15）。在接獲另一個作以色列家守衛的職務後（3:16-22），他在平原上再得到另一個天主「光榮」的神視，並得知他將被鎖在屋裡和暫時失去說話的能力（3:22-27）。³⁴ 他也奉命以某些行動，預示將要來臨的災禍（4:1-5:4）。這一部分最後以威嚇懲

³³ J.Bowman, "Ezekiel and the Zadokite Priesthood," *TGUOS* 16(1955-56): 1-14; M.Haran, "Ezekiel's Code (Ezek 40-48) and Its Relation to the Priestly School," *Tarbiz* 44(1974-75):30-53(Hebrew); J.D.Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976).

³⁴ 除了一般的聖經註釋之外，參閱；M.Greenberg, "On Ezekiel's Dumbness," *JBL* 77(1958): 101-5; R.R.Wilson, "An Interpretation of Ezekiel's Dumbness," *VT* 22(1972): 91-104.

罰耶路撒冷和猶大的簡短講話結束，這段講話似以亞毛斯的第四個神視為基礎（則 5:5-7:27; 參閱亞 8:1-3）。

如果厄則克耳的宣講滅亡訊息的召叫，是在吞書卷的神視中得到，這事可能在他前往巴比倫前發生，因為這神視是以命令先知到 *gôlâ*（充軍者那裡）去而結束（則 3:11），雖然這個詞可以指一個國家或一個地方，因此也可指他那些被放逐到巴比倫的同胞。但是，這依然不能免除，厄則克耳早年曾在猶大活動的可能性。他記述了他正在講預言時，某位王侯培拉提雅在耶京的逝世（11:13），而且準備充軍的行囊的象徵，不可能是給已經在巴比倫的人們講的（12:1-7）。

厄則克耳的編者把最初的召叫，與有輪子的寶座的神視連起來，使召叫是發自坐在寶座上的那一位：先知一見異象就伏地掩面（1:28）。既然歸於厄則克耳名下的講話和訓言，都是對現實世界的回應，他的召叫，也可以說是回應公元前 594 年漆德克雅圖謀反叛拿步高後政治動盪的局面（參閱耶 28 章）。這連串謀反行動的失敗，導致一次出使巴比倫的任務（耶 51:59），這件事，是在厄則克耳在巴比倫得神視前一年發生（耶 51:59; 則 1:2）。

書的第二部分（則 8-11 章）記述了另一個神視，神視的時期是公元前 592 年。在神視中，先知被提往耶路撒冷，並被帶領巡視聖殿四周。他在聖殿所見，顯示了漆德克雅統治期間，混合宗教猖獗的程度，和三十年前約史雅所推行的各種宗教改革的徹底失敗。他在內門的北門口所見的「引起上主妒火的偶像」（8:3），毫無疑問是考古學所證實的客納罕女神的裸體像。源於埃及的動物和爬蟲形像，

也證實漆德克雅最後幾年所行的親埃及政策。此外，婦女所參與的塔慕次的崇拜，和旭日崇拜，都是在聖殿內舉行的。當他回到最初巡視聖殿的北門，他見到派來毀滅聖城像人一樣的形像，帶著毀滅的工具前來，只有額上劃了十字記號的少數忠心人士，可以逃過浩劫。厄則克耳求情失敗，「光榮」離開了屬於它的地方，停在城東的山上。

在結束的部分，有一篇短短的訓言，特別處理留在耶京、聲稱京城是屬於他們的問題，講者支持流亡於巴比倫的人們，認為他們才是真正的以色列的將來（11:14-21）。在家鄉的猶太人似乎認為被放逐的同胞，已被逐出崇拜團體之外，或已自願離開了，因此，已經喪失了土地的所有權，土地應該歸屬於留守者（11:15；參閱 33:23-29；36:2）。厄則克耳反駁這種說法，說被充軍者仍然處於上主的司法權之下，因為上主自己成了他們的聖所，向處身巴比倫的先知顯現而保證祂的臨在。相反，住在巴勒斯坦的人們，因為他們叛教，他們已不能在將來光復的國家中，佔一席位。我們注意到，在此和在司祭典歷史一樣，重要的是天主的臨在，而不是建立和遵守盟約。

最後和最長的預言災禍的部分（12-24 章），包括二十五篇訓言，其中大部分都以同一的格式：「上主的話傳給我說」開始。首先，為厄則克耳的先知行動辯護，先知以戲劇化的行動演出他的預言（12:1-20），指責他的聽眾冷漠和自我欺騙（12:21-13:16），指責當時的其他先知，包括女先知，說他們的預言是虛假的，他們的行為是巫師的行為（13:17-14:11）。厄則克耳對先知的攻擊，以及反先知的言論，在很大的程度上依賴他同時代的前輩，耶肋

米亞（參閱耶 23:9-40; 27-29 章）。他們的理據也大同小異。其他的先知，採用類似的言詞和形式，但自許以滿足聽眾的願望為己任，因此他們所傳播的是一種自我欺騙式的自滿。厄則克耳比耶肋米亞更強調，他必須負起，先知對於團體的重大責任（則 3:16-22; 33:1-9）。他也更留意，先知與群眾串謀起來，不公平地誘惑聽眾的可能性（14:1-11）之大。

厄則克耳和他的同輩所忍受的政治災難，使他們對各種傳統的宗教概念，提出疑問，可能也有不少強烈的辯論。在書中所見的直接引述，是典型的回應：上主既看不見也聽不聞，更不關心到底在發生甚麼事（8:12），上主的作法不公平（18:25,29），祂在後代身上報復上代甚至幾代的罪行（18:2）。古代這種天主向後代追討祖先的罪債的觀念（出 34:7; 戶 14:18），是厄則克耳不斷反駁的題目，他強烈地堅持個人的責任和個人對自己的罪行負責。因為厄則克耳是司祭，他對於宗教的法律，應該很熟悉，他從個案的歷史，類似法律個案的形式，從父、子、孫三代說明他的觀點，他認為罪不能從一代傳到下一代（則 18 章）。從實踐和牧民的角度說，個人可以自由地從一種生活方式，「轉移」到另一種。這種「轉移」（希伯來文 *ʾešūbā* 的直譯，此字通常譯作：「皈依」），是指徹底地扭轉一己的生活方向，是厄則克耳教導最重要的一個項目。

傳統的天主公義和天主倫理特質問題的另一面，在同一部分較前的章節中提出（則 14:12-23）。就像亞巴郎的作者描述，亞巴郎懇求天主不要毀滅平原上的城市那樣，厄則克耳在此也提出同樣的問題，幾個義人的存在，是否

足以拯救一個充滿罪孽的地方。不過厄則克耳和創世紀的經文的作者不同，他否定這個可能性。諾厄、達尼爾和約伯，這些傳統的正義典範，如果處於天主要懲罰的罪惡之地，他們只能救自己，即使對自己的兒女，也無能為力。³⁵ 在此，很明顯，厄則克耳也是強調個人的責任，而排除先知或司祭所住的地方，可從他們的代禱獲益的講法，也不可能有任何形式的拯救代理人。

這兩段經文（則 18:1-32; 14:12-23）是厄則克耳和他的圈子的倫理訓導範例，當然他們的倫理觀的元素，在全書各處都可找到。一般的印象是，這些道德指引，與理想的以色列團體有直接的關聯。因此，一切的起點是和以色列的天主的特別關係，所以不可崇拜偶像是首要的禁令（例如，5:11; 6-8; 14:1-11; 16; 23）。遵照梅瑟五書的司祭倫理觀，特別是所謂聖潔的法律（肋 17-26 章），在原則上，根本沒有倫理法和禮儀法之分。崇拜偶像和暴力、謀殺、通姦及其他罪行或不法行為，直接相連。在厄則克耳書一系列特別的指控中（22:6-12），亂倫和玷污行經的婦女，與謀殺、通姦和偽證等罪行並列。當然，這並不表示，所有這些罪都列於同一層次上，不過這至少意味著他們所關注的，不是在描繪一般的生活方式，而是與這個獨特的團體協調的生活方式。在這方面，前面指出的、保存土地和參與崇拜相連，是很有意義的，因為參與崇拜這事本身有賴於道德生活的共同理想。厄則克耳的倫理教訓和一般的先知教訓，假定倫理和崇拜之間，有一種根本的內在關係。

³⁵ 約 1-2 章說明這一點，證明約伯的家庭、侍從和住在伍茲的其他許多人都必須死。

則 12-24 章一系列的長篇論述或訓導，也包含一些給人印象深刻的，有些甚至有價值的寓言故事：葡萄樹只能作為燃燒用（15:1-8），上主的淨配（16:1-63），大鷹的比喻（17:1-24）母獅與幼獅的寓言（19:1-9），葡萄樹的寓言（19:10-14），淫亂兩姊妹比喻（23:1-49）。這些經文，或是散文或是詩句，處處顯出厄則克耳的文學才華（則 33:30-33），「只會說寓言」，這是他的同輩對他的評語（21:5）。至於那個擴大的女棄嬰寓言，敘述一個被救的女嬰，長大後嫁給她的拯救者，獲得皇后般的待遇，可能取材自浪漫的民間傳說。如果是的話，它卻已發展成一篇用粗俗文字描寫淫亂之罪的作品，現代所見的版本，有不少是意譯和迂迴累贅的陳述，甚至有些是經師們禁止在禮儀中採用的。

除了第一個故事（15:1-8），其餘的都是用比喻的手法，重述以色列的歷史。大鷹和獅子寓言的時期只局限於猶大王國最後的幾年，其餘兩個比喻卻包括以色列的全部歷史：以色列在埃及；耶路撒冷以盟約的形式購得；分裂的王國；與培肋舍特人、亞述人、巴比倫人的交往；亡國。厄則克耳對王國的判斷是極端負面的。它從一開始就錯了，它是以色列毀滅的主因。在此我們可發現先知的言論與司祭傳統的密切關係，司祭傳統視以色列進入許地為它的歷史的結束，完全忽略它在此之後的歷史。不過厄則克耳和司祭傳統的述敘，及其他的先知前輩最根本的分別，是在追溯以色列在精神方面的失敗上，他認為失敗的根源，不在曠野流浪的時期或進入許地之後，而早在埃及的時代（20:8; 23:3）。

在則 20:1-44，我們見到，暫居埃及的時代，是以色列與上主交往歷史的第一章。則 20:1-44 和以上討論過的寓言

敘述，都使人聯想起在一些詩篇（詠 78:2 中參閱則 17:2）中，慣用比喻或謎語，象徵不忠心的以色列的歷史。這一章的歷史評析本身的結構，也和詠 106 篇的歷史回憶的結構相似，此詩最後以聚集人民的祈禱結束。則 20:1-44 的背景是以色列長老前來與先知商議，他們曾向上主求問（內容不得而知）但遭拒絕。也許受了當時流行的樂觀的先知預言影響，他們預期回國日期已不遠。³⁶ 也可能他們來徵求先知同意，在巴比倫為被充軍的猶太人建立一個崇拜的地點；或者這個意見，在較早前已提出來，甚至聖所已建成了，就在加思非雅（Casiphia）或其他地方。無論如何，這段歷史評析顯示，犯罪和不忠心，從一開始、在埃及的時代已經存在，不過出乎意料之外的是，這敘述最後的結束竟然是肯定，儘管過去的一切，以民必定能和上主重建特殊關係，而且這一章的文字，充滿我們所熟悉的出谷紀語言：「我必以強力的手，伸出的臂，暴發怒氣，統治你們」（20:33）。有些人認為，其實不太恰當，這是宗教改革者的教義「唯靠恩典」（*sola gratia*）的預兆。³⁷

苛評、嘲弄的悲歎、痛罵等，都是針對敵國的言論（則 25-32），這些章節，與在其他先知書，特別是依 13-23 章及耶 46-51 章所見的相似，都是嚴厲責備的文字。這是由三組資料組成的：直接針對猶大近鄰的講話（則 25 章），針對提洛的詩篇和散文集（26:1-28:19），一系列較長篇的反

³⁶ A.Malamat, *SVT* 28(1975): 130, 認為這是指耶 28:1-4 哈納尼雅所作的預言。

³⁷ W.Zimmerli, "The Word of God in the Book of Ezekiel," in R.W.Funk, ed., *History and Hermeneutic* (New York: Harper & Row, 1967), 13.

埃及的言論（29-32）。根據經文所提示的日期，這些言論的核心，是屬於厄則克耳針對拿步高攻打敘利亞、巴勒斯坦和埃及的事件，所作的政治評論。在此收集的言論，是按後來的歷史而補充和增訂，就如其他的先知書中類似的言論那樣。例如針對阿孟的神諭（25:1-7；參閱 21:28-32），暗指六世紀中阿拉伯滅亡阿孟的事件。同時，宣佈提洛滅亡詩篇，是看到巴比倫圍攻失敗之後的事件，但是根據若瑟夫，圍攻之事，一直持續了十三年（*Ant.* 10:228），直到它在公元前 332 被亞歷山大征服為止。³⁸ 同樣，指責埃及的言論，是指埃及王曷斐辣在公元前 588 年前來解除耶路撒冷被圍不成功（耶 37:1-10）後，自己反而在拿步高統治的末期被巴比倫攻打的事。

像這一類的神諭式的講話，可以追溯到早期的先見者在大敵當前，所宣講禮儀咒語；在先知的武器庫中，這是一種奇妙而持久的武器。它提醒我們，先知不是在一個無時間的世界，而是在公共場所，在包括國際事務的領域內工作。從以上的分析，我們知道，厄則克耳的先知活動的原動力，源於一種宗教經驗，這種經驗，調適和改革了他所支持的傳統。不過，因為宗教與政治是現實的兩面，這種特別調適的傳統，在一定的政治領域內，表達為一種取決時，通常都與官方的政策不和。

這個政治講話的集子，最初是獨立的。把它編排在訓話和神視之後（1-24 章），置於最後一部分以平衡對以色列的控訴，和準備推進另一個新秩序。這個精巧的結構，從書的第一部分戲劇化的結束顯示出來——信差帶來耶路撒

³⁸ H.J.van Dijk, *Ezekiel's Prophecy on Tyre* (Rome: Biblical Institute Press, 1968).

冷失陷的消息，和先知忽然恢復說話的能力——這結構在一系列指責外國的神諭之後再度出現（24:25-27；33:21-22）。33 章不只是撮要說明，或重新編排第一部分主要的教訓：警衛的責任（33:1-9；參閱 3:16-21）、皈依的可能和必須（33:10-20；參閱 18:5-32）、確保擁有土地權的條件（33:23-29；參閱 11:14-21）。同時，這一章也為本書最後的一部分（34-48 章）作好準備，在此，厄則克耳的同輩不斷向他提出來的問題：「我們還怎能生存？」，也有了答案（33:10）。

無論在則 40-48 中的聖殿藍圖的來源是甚麼，認為這一部分的文字是獨立而且和本書其餘的部分，全無關係，這種觀點是錯誤的。在此所記述的「光榮」的重返，是較早前所描述的活動最後的階段（9:3；10:3-5,18-19；11:22-23）。同時，在 34-37 章內的訓言中最後的一篇，指出將來的聖殿，要聖化以色列（37:28），明顯是為這神視而鋪路。在此和在其他的先知文學一樣，我們可以發掘統一的主題和結構而不一定找到統一的作者。

因此，40-48 章不一定源於厄則克耳本人。前面數章（34-39 章）的某些部分，在不同的地方，可以見到相當清楚的不同作者的暗示。例如，在 34 章指責以色列的牧者——對王國的指控——實在是耶 23:1-8 的發展，最後是許諾給以色列一位達味式的領袖，在詞語上，與耶肋米亞和申命紀更接近，反而與 1-24 章的真正厄則克耳講話不太相似。對以色列群山的祝福，與斥責色依爾山（厄東）平行（35 章），是作為一種平衡，這也見不到多少厄則克耳的色彩。許諾給以民一顆新心和新精神的訓導（36:16-38），廣泛地應用

了厄則克耳較早的講話。在此，我們聽到對 20 章評析以色列不忠心的歷史，清晰的迴響，回國和賜予新心和新精神的許諾，是一種心靈的勝利，採用了與 11:14-21 節類似的語言和詞彙。我們暫時不討論枯骨的神視（37:1-14），34-37 章內的最後一篇訓言，提出一個分裂的王國，將在一位出自達味的統治者領導下，再統一起來的遠景（37:15-28），似乎來自與 34 章相同的根源。因此，很可能 34-37 章，36:16-37:14 的兩篇訓言除外，源於厄則克耳學派之外的個人或小團體，他們嚮往在達味王朝之下，一個新的統一國家。

平原枯骨的神視（則 37:1-14），無論在形式或內容上都很獨特。它並不以慣例的「上主的話傳給我說」開始（見 34:1; 35:1; 36:16; 37:15），卻以較早的神視敘述的小引開始。像「光榮」的神視（3:22; 8:4）一樣，這神視在平原上發生，也用了同樣的上主的手和上主的神等詞語（參閱 1:3; 3:22,24; 8:1）。這段神視敘述，可視為引述並擴充那些無精打采的充軍者的悲歎——「我們的骨頭乾枯了，絕望了，我們都完了！」（37:11）這也可能是厄里叟死後的奇蹟的迴響：一個死人接觸了先知的骨骸而復活了（列下 13:20-21）。第二個說法，與厄則克耳對自己的先知職的理解，其中的一方面比較協調，這是值得注意的。事實上，厄則克耳很明顯對整個先知傳統很熟悉，但在很多方面，他似與早期的「始祖」先知更接近。因神附而產生的怪異行爲，包括在空中浮起和預知力，使人想起厄里亞和厄里叟以及他們的弟子。活動的寶座和厄里亞的火車，都是由被火包圍的旋風推動（參閱列下 2:1,11）。大部分描寫上主的神或上主的手，臨於先知的詞語，都是取自這些敘述（例如，

列上 18:46; 列下 3:15)。和厄里叟一樣，長老也到厄則克耳家裡來向他求教（參閱列下 6:32）；甚至一般先知所熟悉的話：「叫你我知道我是上主」，已在這些早期的先知傳說中出現了（列上 20:13,28; 參閱列下 5:8）。那些主要的先知甚少提上主的神，但對於厄則克耳，以及那些「始祖」的先知來說，這是決定性的媒介，不但是運動和革新的原則，更是在先知受神附時的動力（則 2:2; 3:24; 11:5; 37:1）。³⁹

這個奇妙的枯骨敘述，在整個猶太和基督徒歷史中，為逆轉的「生命－死亡」過程，或肉身復活的信念，或天主力量的生命化，提供一個強力的視覺象徵。在一個關鍵的時刻，它也是先知職的功能的縮影。被充軍的團體，本來已經喪失求生的意志，上主的神，透過天主對團體講的話而活動，復甦了他們的生命力，這個過程，可分為兩個階段。首先，先知號召分散的成員，聚集成為團體。然後，上主的神才進入他們之內，使他們的意志復甦和接受將來。在有關神視的解釋中（37:11-14），將來與進駐許地是同一件事，同時，先知也進一步指出，當這些事發生時，他們最後必能承認先知所講的話的真理。

有關哥格和瑪哥格地區的預言，冗長而散漫（則 38-39），分為兩章而編排在此。加插的痕跡，從前一個神視的結束（37:28），到下一個聖殿神視（40-48 章）之間，清楚地顯示了出來。這個描寫以色列的惡勢力，最後被神奇地擊敗的故事，是用默示文學的手法寫成的幻想作品，引發了後世不少苦心經營，甚至怪異的推測。例如在冷戰期間，

³⁹ Zimmerli, *VT* 15(1965): 516-21.

它被當作預測已發生的或將要發生的歷史事件的密碼來理解，因為「默舍克的領袖」（*ro's mešek*, 38:2）這些希伯來字的讀音，聽起來有點像蘇聯和莫斯科。更令人驚訝的是，有不少人盡力從歷史中辨認經文中提到的地方。不過，我們應該從觀察開始，文中所提到的所有地方，除了波斯（38:5），其餘的都是在創世紀第十章的所謂列國表上出現過的。換言之，這個默示文學作家，對這些地名的所在地，所知可能也和我們差不多，他把這些聖經附註和主題，像拼圖一般排列起來，中間可能還加上那些耳熟能詳的短句如：「瑪赫爾、沙拉耳、哈市、巴次」（依 8:1-4，意即趕快劫掠，急速奪取），「我要使火降到瑪哥格」（參閱亞 1:4）等。那麼，我們在此所見的，是一個默示文學的小冊子，在厄則克耳之後經過一段相當長的時間，有人受了「上主的日子」這個先知常用的主題的啓發，或更具體地說，受了耶肋米亞或其他人的預言（將有敵人從北方來）所啓發而寫成的（則 38:17）。⁴⁰

本書的最後一部分（40-48章）是以一個將來的聖殿的神視表達，雖然閱讀這段經文時，我們會發現有多處，這個神視的上下文曾被忽略。神視的核心年份，在公元前573年；神視主要描寫將來的聖殿，應該按照天上的聖殿的模式建造。這也是古代近東的一個很普通的主題。詳細的建築設計的描述，最後帶出「光榮」重返聖殿，和保證天主將永遠與祂的子民同在（40:1-43:11a）。到此為止，這些描述完全與全書協調，而且形成一個整體。不過，核

⁴⁰ C.G.Howie, "Gog and Magog," *IDB* 2(1962): 436-37,67; M.C.Astour, "Gog and Magog," *ABD* 2:1056-7.

心不但附加了不少補充（43:13-17; 44:1-3; 46:19-24），同時也加了相當大篇幅的崇拜和禮儀的說明及有關祭壇建築的指示（43:18-27），司祭的責任和特權（44:4-31），元首在祭禮中的角色（45:9-46:18）。從經文現在的形式，特別是有關聖殿的法律和規定，已經宣佈但未實行（43:11b-12）的情況看來，有些法律已經消失了，可能是因為不符合梅瑟五書上的祭祀法。巴比倫的塔耳慕得（*b. Shab. 13b*），記載了一個名叫漢納尼雅的女子訂婚的故事，她點午夜燈用了三百瓶油，作者可能藉此協調則 40-48 章和梅瑟五書的法律。

此外，不同的是，那些圖表式和近於空想式的分配土地的記述（45:1-8; 47:13-48:35）。這部分的藍圖，使人想起蘇 18:1-19:51 記載，以民在史羅建立了祭壇後部族分配土地的情況，那段經文基本上是屬於司祭典的。在這部分最末的數節（則 47:1-12），伊甸的神話再度出現（參閱 28:12-19），⁴¹ 在聖殿之下，水湧成河，凡水經過的地方，帶來生命，驅除了猶太曠野的荒蕪。我們似乎沒有甚麼很好的理由懷疑，這不是直接或間接來自厄則克耳本人。這裡所見的具爭論性的元素，清楚地顯示了厄則克耳的神視，加插了先知文學中獨特的資料。在這部分所見的有關元首的義務和權利（在此，他總是被稱為元首而不是君王），與申命紀中的「君王的法律」（申 17:14-20），有不少共同點。本質上，這些法律與厄則克耳自己對王國苛刻的態

⁴¹ 除了一般的聖經釋義之外，參閱：H.G.May, "The King in the Garden of Eden: A Study of Ezekiel 28:12-19," in B.W.Anderson and W.Harrelson, eds., *Israel's Prophetic Heritage*, 166-76.

度，並沒有矛盾之處，在本書較早的部分，先知用了一個較謙虛的名銜：「王子」稱呼君王（參閱 12:10; 21:25）。

不過，司祭職的情況卻很不同。記述先知神視的一套匝多克司祭詞彙，可顯示記述者所屬的小圈子。他宣稱，只有屬於匝多克圈子的肋未的後裔，才能加入在祭壇前供職的司祭行列，其他的人今後只簡單地稱為肋未人，只能作助手，在聖殿內供職，不能舉行聖祭，這是對他們不忠於天主的懲罰（40:46b; 43:19; 44:10-16; 45:1-8; 47:10-11）。但是這一切都與厄則克耳無關，他從來不提及匝多克司祭，甚至批評耶路撒冷的司祭職忽略責任（7:26; 22:26），甚至假定他們實行，或至少容納異教崇拜，包括對女神的崇拜（則 8 章）。

不同的小圈子，或司祭家族之間的鬥爭，至少要推到雅洛貝罕脫離耶京的祭祀，另在貝特耳和丹建立宗教中心開始。詳情，甚至那些主線，都是很不清楚的，不過，這也與本書的主題無關。在巴比倫末期和波斯時期初，主要的注意力集中在重建耶路撒冷聖殿，重建的負責人及以後的稅收問題。最後結果是兩個以其名祖：亞郎和匝多克為名的小圈子妥協。「匝多克子孫」合併厄則克耳的先知權威，進一步加強他們的權勢，而且很明顯，他們的領導地位，也一直維持到阿斯摩乃時代。因此，在則 40-48 所見的匝多克資料，是第二聖殿期間，先知職和司祭職關係密切的多個例子之一。

雖然此書的編輯歷史複雜，對於這個以他的名字為書名的人物，有關他的一些複雜而多面的資料，我們還是可以找

到。歷史家看他是漆德克雅末期的反戰分子之一，也是那些被放逐的生還者強大的支持力，在那時，反叛已無望（例如有兩個被充軍的司祭，在第一次充軍後不久便被巴比倫人處死，耶 29:21-22）。作為一個反主流派的人物，他所代表的是被充軍的猶太人的訴求，他們這些人對將來的影響，一直維持到厄斯德拉甚至以後。作為一位先知，他反對分類，他把原始的占卜的性質，與中央崇拜的特權分子相混。正如赫胥里（Holscher）所說，他不是被他的編者轉為文學家的神視者。他是一個得到神視的司祭，同時，他看來非常博學，例如他對古代歷史有興趣，他採用神話的主題，他對聖所法的條文和內容有專長。他在這兩方面為他的同輩服務至少二十年。因此，他的先知職是牧民和團體領袖的混合。委耳豪森稱他為猶太主義之父，可能過分簡化問題，但他能啟發一種思潮，這點從本書複雜的編輯歷史可見。他也能啟發一個自以為已喪失了求生能力的團體，給他們新生的希望，及一套新生活模式；這為催生波斯時代初期的猶太主義，無疑是一個很重要的因素。

19. 依撒意亞傳統內的充軍期先知職

(亦參考 12 節的參考書目)

K. **Baltzer**, "Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottesknecht im Deutero-Jesaja-Buch," in H. W. Wolff, ed., *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, Munich: Chr. Kaiser, 1971, 27–43; H. M. **Barstad**, "On the So-Called Babylonian Influence in Second Isaiah," *SJOT* 2 (1987): 90–110; *A Way in the Wilderness: The "Second Exodus" in the Message of Second Isaiah*, Manchester: University of Manchester: Journal of Semitic Studies, 1989; "The Future of the 'Servant Songs': Some Reflections on the Relationship of Biblical Scholarship to Its Own Tradition," in S. E. Balentine and J. Barton, *Language, Theology and the Bible: Essays in Honour of James Barr*, Oxford: Clarendon Press, 1994, 261–70; J. **Begrich**, *Studien zu Deuterjesaja*, Munich: Kaiser Verlag, 1963; S. H. **Blank**, "Studies in Deutero-Isaiah," *HUCA* 15 (1940): 1–46; J. **Blenkinsopp**, "Second Isaiah—Prophet of Universalism?" *JSOT* 41 (1988): 83–103; P.-E. **Bonnard**, *Le Second Isaïe: Ses Disciples et Leur Éditeurs, Isaïe 40—66*, Paris: J. Gabalda, 1972; R. E. **Clements**, "Beyond Tradition History: Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes," *JSOT* 31 (1985): 95–113; R. J. **Clifford**, *Fair Spoken and Persuading: An Interpretation of Second Isaiah*, New York: Paulist Press, 1984; D. J. A. **Clines**, *I, He, We, and They: A Literary Approach to Isaiah 53*, Sheffield: JSOT Press, 1976; P. A. H. **de Boer**, *Second Isaiah's Message*, Leiden: E. J. Brill, 1956; G. R. **Driver**, "Isaiah 52:13–53:12: The Servant of the Lord," in M. Black and G. Fohrer, eds., *In Memoriam Paul Kahle*, Berlin: de Gruyter, 1968, 90–105; B. **Duhm**, *Das Buch Jesaja*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968⁵ [1892]; K. **Elliger**, *Deuterjesaja*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970; M. **Haran**, "The Literary Structure and Chronological Framework of the Prophecies in Is. 40–48," *SVT* 9 (1963): 127–55; G. H. **Jones**, "Abraham and Cyrus: Type and Anti-type?" *VT* 22 (1972): 304–19; A. S. **Kapelrud**, "The Main Concern of Second Isaiah," *VT* 32 (1982): 50–58; K. **Koch**, "Die Stellung des Kyros im Geschichtsbild Deuterjesajas und ihre Überlieferungsgeschichtliche Verankerung," *ZAW* 84 (1972): 352–56; *The Prophets*, 2, *The Babylonian and Persian Periods*, 118–51; A. **Laato**, *The Servant of YHWH and Cyrus: A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40—55*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1992; J. L. **McKenzie**, *Second Isaiah*, Garden City: Doubleday, 1968; R. F. **Melugin**, *The Formation of Isaiah 40—55*, Berlin: de Gruyter, 1976; S. **Mowinckel**, "Die Komposition des deuterojesajanischen Buches," *ZAW* 49 (1931): 87–112, 242–60; *He That Cometh*, Oxford: Clarendon Press, 1959, 187–260; J. **Mulenburg**, "Isaiah, Chapters 40—66," *IB* 4 (1966): 381–651; C. R. **North**, *The Suffering Servant in Second Isaiah*, Oxford: Oxford University Press, 1956²; *The Second Isaiah*, Oxford: Clarendon Press, 1964; H. M. **Orlinsky**, "The So-Called 'Servant of the Lord' and 'Suffering Servant' in Second Isaiah," *VTS* 14 (1967): 1–133; G. **von Rad**, *Old Testament Theology*, vol. 2, 238–62; H. H. **Rowley**, *The Servant of*

the Lord and Other Essays on the Old Testament, Oxford: Blackwell, 1965², 1-93; J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, Philadelphia: Westminster Press, 1965; C. Stuhlmueller, "Deutero-Isaiah (chaps. 40—55): Major Transitions in the Prophet's Theology and in Contemporary Scholarship," *CBQ* 42 (1980): 1-29; H. E. von Waldow, "The Message of Deutero-Isaiah," *Int* 22 (1968): 259-87; C. Westermann, *Isaiah 40—66: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1969; R. N. Whybray, *The Heavenly Counsellor in Isaiah 40:13—14: A Study of the Sources of the Theology of Deutero-Isaiah*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971; *Isaiah 40—66*, London: Oliphants, 1975; *Thanksgiving for a Liberated Prophet*, Sheffield: JSOT Press, 1978; P. Wilcox and D. Paton-Williams, "The Servant Songs in Deutero-Isaiah," *JSOT* 42 (1988): 79-102; H.G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford: Clarendon Press, 1994, 1; W. Zimmerli, "Pais Theou," *TDNT*, 4:654-77; "Jahwes Wort bei Deuterjesaja," *VT* 32 (1982): 104-24.

厄則克耳在神視中見到的新聖殿的日期，是充軍後第二十五年（公元前 573 年）。在這之後約另一個二十五年，又有新一代的先知，宣告將由禧年帶來的釋放，和重歸故國的喜訊（依 40:2; 61:2; 參閱肋 25:8-24）。到那時，拿步高早已作古，他的承繼人納波尼杜離開巴比倫，隱居在阿拉伯西北部的綠洲泰瑪，伊朗人居魯士攻佔瑪待首都厄克巴塔納，並把國力擴張至小亞細亞。在巴比倫帝國的滅亡指日可待的情況下，人民開始孕育歸國和恢復故國政治獨立的希望。

聖經編纂了不少這個時代的先知神諭的卷軸，慶賀預期或事後的，巴比倫滅亡的訊息，⁴² 充軍者或他們的後代重返家園，恢復原有的王朝，一切國泰民安。⁴³ 在巴比倫王朝末年的這些先見者之中，有一位無名作者，他的大量

⁴² 依 13:1-22; 14:3-11,12-21; 21:1-10; 耶 25:12-14.

⁴³ 依 4:2; 11:1-10; 32:1-8; 耶 23:5-6; 30:8-9; 33:14-22; 則 34:23-24; 37:24-25; 亞 9:11-15; 米 5:2-5a [MT 5:1-4a]。

講話和訓導，收編於現今所見的依撒意亞 35 及 40-55 章內，即學者所稱的第二依撒意亞。

從十八世紀末以來，依 40-66 章，一直被廣泛地認為是一個獨立的文集，年代比公元前八世紀的依撒意亞和錄於依 1-39 章的講話較遲。這個結論依然成立，也不與近年學界有關全書在主題和結構，是一個統一體的觀點矛盾。杜涵再把這一大段分開為：充軍期的 40-55 章，和充軍後的 56-66 章，依次稱為第二和第三依撒意亞，他的區分確信度較低，近年來也有人對這二十六章作不同的劃分。⁴⁴ 杜涵也是第一個提出有四首僕人之歌（42:1-4; 49:1-6; 50:4-11; 52:13-53:12）的學者，他認為這些詩篇不是出自依 40-55 章的作者。儘管面對不少攻擊，我們以下會見到這個提議，依然值得研究。

在此，要提醒讀者，依撒意亞書的資料並不是順序地排為：充軍前（1-39）、充軍期（40-55）、充軍後（56-66）。前面已指出，在充軍巴比倫期間和之後，曾經加插了不少重要的資料。例如反巴比倫的詩（13:1-22; 14:3-21; 21:1-10），這些詩不可能在拿步高逝世（公元前 562 年）以前寫的，可能在他逝世之後，甚至更遲。其他的語錄包括預測回國，將征服的外國包括厄東，王朝的重建，耶路撒冷／熙雍的優越性等等，這些題材，如果從充軍末期或充軍後初期的歷史情況來看是有意義的。書的第二部分在風格和主題上都比較統一，在此也可見到編輯和增訂的痕跡。它的

⁴⁴ 例如 48:22 和 57:21，有學者認為是重複（惡人決無平安）；或者第三個大部分可能從 55:1 開始，也可能從 56:1 開始，因為 55:13 和 56:5，都有「不能磨滅」等字眼。

後部（49-55）包含一些特質，使這幾章看起來與前面幾章（40-48）有點格格不入。最後，我們會看到此書的最後一部分（通常指 56-66 章），不可能是出自一位作者，反而有它自己的編輯歷史，而且有些材料是來自第一聖殿時期的較遠古的先知語錄。

對於此書的結構和組織的這些基本觀察，可得到的其中一個自然結論就是：第一部分與第二部分的分割，並不如有時所想的清晰。這裡的歷史附錄（36-39）以預言充軍巴比倫而結束（39:5-8），這樣一來，依撒意亞這些預言，便和 40-55 章所傳達的釋放和回國的保證，形成鮮明的對比。這也營造了一個「先知職證據」的情景，這是依 40-55 章的重要特色，這表示，這位神祇曾透過他的先知，預言了這些「前事」，並且實現了（41:22; 43:9,18-19; 46:9; 48:3-5），藉此，他顯示了他有能力實現現在宣佈的「新事物」（43:19）。可見，依撒意亞書也採用了我們在其他先知書所見的審判之後是福樂的模式，所不同的是，在此審判／福樂的並排，帶有更明確和更實質的神學訊息。

歷史附錄之前的那一章（依 35 章）在主題和語言上是屬於第二依撒意亞的詩歌，這只看它的熙雍復興的主題，盲且聾的以色列，曠野的新奇蹟，以及被充軍者回鄉的「聖路」（35:8-10; 參閱 40:3-5）等，已經足以證明了。插入 36-39 章的歷史敘述，打斷了依撒意亞在希則克雅時代所作的預言與它的實現之間的聯繫，預言的實現，是以色列團體的宗教歷史，進入新局面基本的先決條件。

這數十章經文的年代，遠遠遲於耶路撒冷的依撒意亞，實在是無須爭論的事。經文的歷史背景，再也不是在亞述

壓抑下的猶大王國，而是在巴比倫統治的最後數年被充軍的猶太僑民。經文提及波斯王居魯士（44:28; 45:1）、巴比倫的神祇、預期巴比倫的滅亡、被流放者重返故國等題材，更使這個結論立於不可推翻之地。的確，在此，我們也可找到與八世紀依撒意亞的聯繫，例如，常用「以色列的聖者」這個名銜，不過在形式和文學結構上的卻是不同比相同更多。我們不能解釋為甚麼把 40-55 章與 1-39 章連接起來，不能說這是因為在這兩個世紀之間，有一個依撒意亞「學派」在活動——這個假設是完全沒有根據的。第一依撒意亞對於熙雍熱烈的忠誠，是一個政治現實，這也象徵了一個被圍困的民族，對現實最終達至的解釋的一部分，但是，最主要的問題，還是前面所說的，他們所理解的，先知職與它的實現之間的密切關係。

我們注意到，一般學者普遍同意的觀點，認為這數十章經文，是在巴比倫期間而不是在新巴比倫治下的猶大末期編纂，也常受到挑戰。⁴⁵ 固然，從 40-55 章，我們也不可找到任何指示，可使我們達到某個結論，例如有關巴比倫神祇、崇拜和實踐的爭論（例如，占星學，46:1; 47:13），以及從巴比倫重返故國的主題（例如，48:20），都強烈提示巴比倫是發源地。

先知書在提供傳記資料方面總是不夠豐富的，依 40-55

⁴⁵ J.D.Smart, *History and Theology in Second Isaiah* (Philadelphia: Westminster Press, 1965), 20-23; H.M.Barstad, "Lebte Deuterocesaja in Judaa?" in S.A.Christoffersen and H.M.Barstad, eds., *Veterotestamentica: Donum natalicium Arvido S.Kapelrud a collegis et amicis 14 lustra complenti* (Oslo: Oslo University Press, 1982), 77-87; "On the So-Called Babylonian Literary Influence in Second Isaiah," *SJOT* 2 (1987): 90-110.

章也不例外。作者是不知名的，這在古書中幾乎全無例外，雖然有一位學者聲稱，他在依 42:19 節找到作者的名字，在此，*m^ešullām*（RSV 版本譯為虔誠者，但也是一個人名：Meshullam），與「上主的僕人」是同位的。⁴⁶ 隱名其中一個更特別的原因是撰寫或口傳時的政治情況。預言居魯士的勝利和巴比倫的滅亡，以及對巴比倫國家崇拜的譏諷，即使在相當封閉的猶太人聚居地的猶太人之間流傳，也不是絕對沒有危險的。較早的先知宣講反抗的訊息，也曾遭受到官方的拷問和迫害（耶 29:21-22）。全部或部分依 40-55 章的作者，有否遭遇類似的待遇，是沒有定案的，這全在於如何解釋第三和第四首所謂「僕人之歌」——這我們留待以後討論。

這一部分開始的數節（40:1-11），被認為是仿照早期依撒意亞，在一次天上的聚會中接受上主的先知任命（6:1-13）。⁴⁷ 在開場的呼籲（40:1-2）中，動詞是複數的，但沒有暗示有一次天上的聚會，與依撒意亞在聖殿內的宏偉神視不同，經文間接地暗示了有這樣的聚會。安慰以色列和宣佈被充軍的苦役將結束的任務，曾向不止一個先見者，假定也包括作者在內，宣佈。在依 35:3-4（出現在同一的充軍期的資料中），同一組人受委任去安慰以民，這次加上即將臨現的救恩喜訊，在依 52:7-10，更有一個與先知團體有關的傳訊者，為此事而歡呼雀躍。預備上主的道路，預備上主的來臨的命令，也是指向一小群先知人士的，不

⁴⁶ C.R.North, *The Suffering Servant*, 89-90.

⁴⁷ F.M.Cross, "The Council of Yahweh in Second Isaiah," *JNES* 12(1953): 274-78; C.Westermann, *Isaiah 40-66*, 32-46 (who, however, deemphasizes the call).

過在這時（40:6-8），我們聽到先見者自己在講話，這段話非常隱晦地暗示巴比倫統治的結束。第四次呼籲（9-11）的解釋較為複雜，因為這裡所用的意指傳訊者的名詞，是個陰性名詞（*m^ebaššeret*），這詞常被解作「熙雍－耶路撒冷」的同位詞（見 NRSV）。任務很清楚，給熙雍帶來喜訊（40:1；參閱 52:7-8）；耶路撒冷爬上高山宣佈喜訊的形像似乎有點勉強。⁴⁸

總之，宣講巴比倫滅亡，充軍的生涯結束，一個新的幸福時代要來臨的任命，似乎是向一個先見者和他的追隨者宣佈的。很自然，讀者會假定，這位不時以他的名義講話（依 40:6；48:16；49:1-6）的先見者，就是依 40-55 大部分資料的撰稿人。同時假定本書最後的部分（56-66 章），至少部分是源於先見者的弟子，先見者的訊息，在他死後，也是由他的眾弟子作最後修訂的。我們認為：辨認依撒意亞的「僕人」的身分，這個從古以來一直爭論不休的問題（見，例如宗 8:34 中斐理伯所遇的太監的身分問題），最好從眾弟子開始反溯至師父；從本書最後十一章的「上主的僕人」追至在 49-55 章紀念的先知「僕人」。

為使以上所說的聯繫更清晰，我們可以注意 40-48 章及 49-55 章的不同之處，這不一定是不同的作者，而是不同的主題和內容。第一段，以脫離巴比倫開始和結束（40:1-5；48:20-22），焦點是在期待居魯士帶來的新紀元，及有關巴比倫的崇拜的爭論，這是一個很重要的副題。另一方面，在第二部分卻很少提到居魯士或巴比倫，一般而言，這一部分較少

⁴⁸ *m^ebaššeret* may therefore be taken as a *nomen officii*: cf. *sōperet* (Ezra 2:55) and *qōhelet*; on which see Gesenius-Kautzsch, *Hebrew Grammar*, # 122r.

關心外界的政治情況，而更關心團體的內在情況。

按理，居魯士的戰役，以民日益加強的反巴比倫最後一任君王納波尼杜（556-539）情緒，會在猶太人的僑居地引發一連串先知活動。到了公元前 550 年，居魯士收服了波斯各部族，也攻下了瑪待的首都厄克巴塔納。在接著三年間，他出兵亞美尼亞和小亞細亞，侵佔了里狄雅王國的首都撒爾德，里狄雅的國王就是傳說中的大富豪克里薩斯。他也合併了愛奧尼亞沿岸的希臘城市。這些活動，都是先見者所宣講的（43:19），並在其他各章這裡那裡常提到的「新事」（41:2-4,25-29; 45:1-7）。在美索不達米亞南部的沖積平原上的城市和郊野定居的少數民族，支持居魯士的，即使不是一致，應該也不少。從這點看來，依 40-48 可以說是在居魯士征服巴比倫指日可待的時候，為擁護他而作的宣傳的作品（見：43:14-17; 47:1-15; 48:14）。

從這種情況看，一篇有關居魯士的長篇神諭，應該是這部分的核心（依 44:24-45:13）。在此，他被稱為牧者和受傳者（*māšiah*），兩者都有充足的證明是君王的同義字，最奇妙的說法是，他的成功是上主造成的，他的行動，是為保護四散的猶太團體而設計的，他有責任確保被充軍的猶太人回國，並助他們重建被毀的城市。另外，先見者也預測了埃及的征服，不過這是他的兒子，也是他的承繼人坎拜栖茲的事了（45:14）。在其他的語錄中，作者一面預測巴比倫的滅亡，一面駁斥巴比倫的國教，他所採取的態度，與愛奧尼亞哲學家芝諾芬尼，大有相同之處。⁴⁹

⁴⁹ G.S.Kirk and J.E.Raven, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge:Cambridge University Press, 1962),163-81.

王朝末期一般對樂觀先知的觀感較差，如果這位先知宣講喜訊而不曾受杯葛，這是很奇怪的。他無疑料想到有這種反應，爲了消除這些批評，他宣稱他以一位神祇之名講話，這位神祇已證明了他有能力啓示人預測未來，並能使其的預言實現。這是第二依撒意亞辯證的主要論點。能預測未來並能使之實現，這就是神性的證明。不像巴比倫的神祇，上主支持祂的先知（依 44:26）。人們所經歷的災禍，要成爲產生信仰的機會；事情發生了，是預言實現的證明，也使人相信，現在審判已過去（48:3-8）。先見者一再呼籲他同代的同胞，接納和證實這種解讀時事的方式。這是他們唯一可取的，事實上也是別無選擇的方法，雖然他們猶疑不決，這也是可以理解的。

先知職的宣認本質，引發人對神祇的真實性和祂證實訊息的能力，提出質疑。許多逃過災難的生還者，必然會得到這樣的結論，以色列的天主和祂的先知們失信於他們，而對於被放逐的人們，敬禮巴比倫的地方神瑪爾杜克壯觀的慶典和遊行，可能處處在提醒他們上主的失敗。這個情況正可以解釋，爲甚麼大約從那時起，以色列的部族和國家所供奉的神祇，不斷地被視爲宇宙性的神，住在高天之上，控制世上所有國家的命運。⁵⁰ 重點的轉移，很明顯是爲了抵抗巴比倫的宗教和瑪爾杜克崇拜的誘惑。例如在依 43:10 中的聲明：

⁵⁰ 比較創 1:1-2:4(P); 亞 4:13; 5:8-9; 9:5-6; 約 38 等。這個主題亦見於：C.Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (Rome: Biblical Institute Press, 1970).

在我以前沒有受造的神；

在我以後也決不會有。

這似乎是針對巴比倫的神譜，按這個神譜，瑪爾杜克（也稱爲貝耳，見依 46:1）生於厄拉和達默堅納（Ea and Dam-kina）二神。

神力最大的表現就是創造世界，巴比倫人公認的創世神話就是：*enuma elish*（*ANET*, 60-72）。每年在新年的 *akitu* 慶典中，他們都誦唸這個神話。根據這個神話，巴比倫的諸神是由一對原始的父母：亞蘇和戴瑪（Apsu and Tiamat）傳遞下來的，他們之間發生爭端，亞蘇計劃消滅他們。厄拉聽到這個消息便先發制人，把亞蘇殺了，之後生了瑪爾杜克，最有智慧和最強壯的神。戴瑪爲她死去的配偶報仇的第一步是創造了一團惡魔，派金古（Kingu）指揮他們，又把命運之牌交給他。因爲眾神安奴納基（Anunnaki）自知不能對付戴瑪，他們便把任務交給瑪爾杜克。瑪爾杜克接受了，條件是要在萬神殿居於至高之位，及決定命運的特權。瑪爾杜克一舉殲滅了戴瑪，從金古處奪取了命運之牌，又在戴瑪支解的身體上創造了天地，把眾神固定在一處，最後，用金古的血混和了黏土，創造了人類。他最後這項工作，免除了次神祭祀的責任，次神們爲了感激他，在巴比倫造了 *Esagila* 寶塔獻給他。他們舉行了盛大的遊行，用他五十個名字編成頌辭讚美他，尊他爲宇宙的君王。

這個神話，很明顯，傳達了一個有關權力的訊息，包括了創造、王權和崇拜等主題。因爲瑪爾杜克是巴比倫的城市之神和王國的保護神，頌讚他也可作爲政治宣傳的一種形式。在閱讀依 40-55 章時，我們很難排除這種印象：

作者似有意在排除這種權力的意識型態。所有的元素都有了，結果是我們可以重組這個神話的鏡子，只是以上主取代瑪爾杜克就是了。有一場宇宙之戰，結果是德漢（Tehom, Tiamat）大海洋被擊敗，（依 51:9-11）；光明與黑暗的創造（45:7），天空和星辰的創造，大地的創造（40:12,26; 44:24 等）。在「聖道」上勝利的遊行（40:3-5; 參閱 35:8-10），就像扛著瑪爾杜克和乃波遊行那樣（46:1-2, 5-7），是朝向聖所的遊行，這時神將顯現（40:10; 51:7-10）。遊行的高峰是宣認上主為王，確保神佑的命運。⁵¹

那傳佈喜訊，宣佈和平，
傳佈佳音，宣佈救恩，
給熙雍說「你的天主為王了！」的腳步，
在山上是多麼美麗啊！

(52:7)

先見者逆轉當時的假設，扭轉權力的位置的做法，是從看天主的創造行動，轉而看天主建立以色列的歷史事件。上主藉創造以色列（依 43:1,15）而獲得作以色列君王的權利（44:6）。上主第一次實踐這權利是把以色列從埃及人手中拯救出來，把他們的敵人拋入海，讓海水淹沒他們的強敵。如今，在這末期，上主重施故技，結束以民被禁錮的歲月，帶他們返回許地（43:16-17; 50:2），但這次不必像上次那樣慌張（52:12）。上主在曠野所行的、維持他們生命的奇蹟，也會歷史重演（35:5-7）。這樣一來，宇宙勝

⁵¹ 有關的討論，詳見拙作："The Unknown Prophet of the Exile," *Scripture* 14 (1962): 81-90, 109-18.

利的主題，已經從創造的時代，轉移到出離埃及的時代（51:9-10）；海神（Yamm）的神話，在青銅時代末期的客納罕史詩中很常見，在此變成了渡紅海或蘆葦海的故事（*yam-sûp*）。⁵² 這裡的喻意是，以神話的語言表達的創造力量，也是拯救的力量，如今也和歷史開端的時期一樣，要再施於一個受壓抑和受屈辱的民族身上；儘管與世人所假設的權力之所在不同，這力量實在已在「真實的世界」內。

因此，這位充軍期的先見者和他的支持者（我們已說過，在導言中都已提過他們），他們的目的是要說服他們的同胞，要他們相信，儘管表面看來相反，他們的上主仍然控制著歷史事件的發展。常用反問語可能這是從那時開始常見的辯論的方式，⁵³ 在僑民聚會時，已有講道的活動。這樣努力宣講神的力量在政治領域中的影響力，目的是要告訴人，這位從一開始就在帶領以民命運的神，也在如流星一般升起的居魯士背後（依 41:1-4,25-29; 44:24-45:13）。正如我們前面所指出，這是依 40-48 章主要的肯定。這些神學肯定和猶太人在巴比倫的政治現實中，微不足道的少數民族身分的矛盾（曾經暗示他們是「統治者的奴役」，49:7），可能促使先見者以「上主的僕人」代表整個團體。更精確地說，在這第一部分（40-48），這個稱號幾乎都指作為一

⁵² 在青銅時代，從烏加黎特文件所見，海神 Yamm 是被巴耳打敗的。有關的資料，見：E.R.Follis, "Sea," *ABD*,5:1058-59.

⁵³ 比較反問句(例如依 40:12-31)、法庭上辯論用的詞語(例如依 41:21)和大幅度用反語的人物，特別是在辯論崇拜偶像時所援用的反語的人物(依 40:18-20; 41:6-7; 44:9-20; 45:20-21; 46:1-7)；參閱蓋 1:4-11; 2:3,11-19; 匝 1:3-6; 7:5-7; 拉 1:2-14; 2:10-17; 3:6-8,13-15.

個整體的猶太團體，但是在第二部分（49-55），這種廣泛的涵義是例外。⁵⁴ 在提出這觀察所包含的那些意義之前，讓我們先扼要地看看這稱號在較廣泛的上文下理中的涵義，這種用法，相信這位充軍時代的作者是不會陌生的。⁵⁵

「上主的僕人」（*'ebed YHWH*）在申命紀圈子裡，是特別為描述梅瑟的中間人和模範身分而設計的（戶 12:7-8；申 34:5）。因為若蘇厄是第一個仿效這個梅瑟職務，他也被冠以這個稱號（蘇 24:29；民 2:8）。先知也是在以後的歷史中延續梅瑟這項職務的人，因此，承擔先知公職的個人或作為一個整體的先知傳統，被描寫為僕人或中間人，這是可以理解的。⁵⁶ 達味王朝的代表也被稱為上主的僕人，因為，理想地說，王國是梅瑟的中間人職務的延續，先知職和王國，被視為實施梅瑟職務的兩個平行實體。⁵⁷ 不過王國的這一面，在不完美的現實過去後是較容易察覺的。因此，在充軍期的作品常暗示，將來理想的君王是上主的僕人。⁵⁸ 到了充軍時期，先知職和王國平行，同時是執行上主的旨意，和作天主與子民之間的中間人

⁵⁴ 在依 40-48:41:8,9; 43:10; 44:1,2,21(兩次); 45:4; 48:20; 與「派遣的人」平行，見：42:19 及 44:26，它的集體意義變得不太肯定，在 42:1 幾乎很肯定是指個人。除了「統治者的奴役」（49:7，及 54:17 是複數的）外，所有在 49-55 章出現的「上主的僕人」都是指一個人（49:3,5,6; 50:10; 52:13; 53:11）。參閱：W.Zimmerli, *TDNT*, vol.4, 654-77, and *The Servant of God* (Naperville, Ill.: Alec R.Allenson, 1965²).

⁵⁵ J.Blenkinsopp, "A Jewish Sect in the Persian Period," *CBQ* 52 (1990): 11-14.

⁵⁶ 個別的先知僕人：列上 15:29; 列下 9:36; 10:10; 14:25; 全體先知：列下 9:7; 17:13,23; 21:10; 24:2, 等。

⁵⁷ 例如：撒下 3:18; 列上 8:24-26; 11:13.

⁵⁸ 耶 23:5-6; 30:8-9; 33:14-26; 則 34:23-24; 37:24-25; 參閱蓋 2:23; 匝 3:8 (則魯巴貝耳)。

的觀念已經很牢固了。

因此，這些有關僕人的語言，暗示著一種代表以色列人而執行的功能或職務。因為這樣，在申命紀作品中，這個稱號並不指整個以色列團體。至於在其他充軍期作品中出現的這個稱號，是意指集體的（耶 30:10; 46:27-28; 則 28:25），這集體是以雅各伯的名字出現。這種用法，在依撒意亞好幾章內都可找到（41:8; 44:1-2,21; 45:4; 48:20）。在這些章節裡，作者的意圖是很清楚的，要使人記起這位偉大的被天主召選的祖先，幾經辛苦才組成一個人數眾多的民族，他也和他的後代一樣，曾被放逐到美索不達米亞，度著奴僕的生活，最後終能重返家園。

在依 40-48 中，上主的僕人一般是指代表以色列的、被充軍的遺民。德國學者杜涵，大約在一百年前提出，這部分其中有四段經文，不是出自第二依撒意亞的（42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12），在詩中，向人或聽人講話的「僕人」（'ebed），是一個身負特別任務的個人，而不是像本部分其他的經文，把他看作以色列整體。⁵⁹ 杜涵提出的第一段經文是：42:1-4，「僕人之歌」，這僕人不能當作一個集體。在此，講話的是上主，祂選擇一個人作祂的僕人，賦予他上主之神，使他能完成任務，向各國分施正義和法律。他將以堅忍完成他的工作，既不訴諸武力也不施行殘暴。這裏所描述的工作，不容易歸於先知的職分之內，因為先知並不分施公義，至少不是向各國分施。在依 11:1-9 有一首詩是有關過去及將來的達味後裔統治者，在此，

⁵⁹ 杜涵稱這些章節為：*Dichtungen*，認為它們有自己的文學價值："durch die ruhige Sprache, durch das Ebenmass der Stichen und Strophen," *Das Buch Jesaja*, 311.

作者是指一位王族而不是一個先知人物。在這首詩中，這位王族也賦有上主的神，也是受委任去把正義帶給各國，並消除所有的武力與殘暴，這一向是古代國際關係的特色。從這首詩，我們可以證實，在僕人之歌中，作者是在指一位王族而不是一個先知人物。其餘的經文也一樣，都在暗示要來的是一位理想的統治者（例如，耶 33:15）。值得注意的是，在 40-55 章唯一意指達味後裔的經文（依 55:3-4）中，這君王也賦有國際責任。

如果以上所說的都可以接受的話，這第一段「僕人」經文所出現的上下文，特別是在詩之前的數節（41:25-29），可能提示詩中所說的統治者是指居魯士，由他代替以色列，執行在正常情況下，應由以色列自己負有神恩的領袖執行的工作。他，作為一個外邦統治者，卻被視為上主的僕人，這不是不可能的事，因為甚至暴君如拿步高也被賦予同樣的任命（耶 25:9; 27:6; 43:10）。再者，「我的僕人」不比「我的牧者」（依 44:28）或「上主的受傳者」（45:1）更好，後二者都用於居魯士身上。

在討論意指或辨認身分的問題時，我們不妨容許多元化、累積和集合一系列的解釋。在暗指居魯士這件事上，可能最初的暗示，因為後來歷史發展令人失望，漸漸被充軍期的猶大統治者耶苛尼雅或他其中一個兒子的名字取代了。我們知道，第一批移民返回猶大之後，在先知著作中，耶苛尼雅的另一個後人則魯巴貝耳也被喻為上主的僕人（蓋 2:23; 匝 3:8）。在依 40-66 章，達味王朝並不佔著重要的地位，如果計劃中的將來，至少其中一部分不是由當時發生的國際性的事件展開，這就未免有點不可思議了。

第二部分（49-55 章）是由一位講者向各國的講話而展開。他以先知奉召的語言，講自己自在母胎中已受召和授予名字，上主親自訓練他，使他成為自己得心應手的武器。他被任命為上主的僕人，並使上主獲享光榮（49:1-6）。講者在此所講的有關他自己的一切，幾乎全是第二依撒意亞有關團體的講話：在回應團體的失敗和受挫感（40:27）時，上主向他們許諾，要重新助佑他們（41:10），要從母胎形成他們、召叫他們（43:1; 44:1）、裝備他們，給他們必備的武器（41:15-16），召叫他們，使他們光榮上主（44:23）。在此，這個「上主的僕人」是意指以色列（49:3），以下一段經文所指的，也應該是作為一個整體的以色列子民（49:7-26）。不過，問題是，講者受委託的任務，包括把以色列帶回它的天主身邊，這任務應該委派一個人或以色列內的一個團體去做，但不能委派以色列自己去做。這樣看來，這段經文似乎經過修訂，使人覺得所指的是在先知和以色列之間，而實際上仍然描寫先知自己對以色列的使命感。

這段明顯地以「僕人」指以色列的經文（49:3），說明了在釋經史上的第一個階段，經文的解釋和經文本身，往往會被混合起來。那些被稱為「僕人之歌」所表達的有力的訴求，很諷刺地，正因為這個原因而被免於解釋。儘管還存在著不少不能解決的問題，在剔除障礙，揭露這些經文的意義的工作上，學者的確取得相當的進展。稍後，在分析本書最後一部分（56-66 章）所暗示的人物或團體的身分時，我們會指出，有一個被大多數人排斥、自稱為「上主的眾僕」的先知團體存在的可能性。把這最後數章，加

插在收錄了「僕人之歌」的部分，這個編排本身顯示，在「僕人」與「上主的眾僕」之間，有一定的相連性存在；編者對最後兩首「僕人之歌」所作的增訂工作，更加強了兩者的相關性。以下我們只是簡要說明，詳情留待下一部分討論。⁶⁰

第一段增訂的經文（依 50:10-11），緊接一段在這幾章內少見的、以第一人稱講話的經文（50:4-9）之後。他自稱是「上主的僕人」，只有在加插的解釋他的講話中，才用了「喚醒」或「開啓」耳朵等字眼，才有強烈的先知靈感的色彩。文中顯示，爲了推行他對被充軍同胞的任務，他受到暴力對待和受了侮辱，甚至被不法地迫害。因此，他確信上主是站在自己的一邊，最後上主必能爲自己辯白，證明自己的清白。他其中一個弟子所加插的評語，至少可清楚地說明，他的團體分爲追隨和反對他和他的教導兩派。當時確實的情況，現在已不可考，文中所見的語言（在黑暗中行走而不見光明），暗示他曾被當權者逮捕和監禁，因此，他在許多被充軍的同胞之中失去公信力。

看來在依 49:1-6 的那段也是以第一稱寫的、較早的「僕人」的文字，也是出自同一個人。他也是埋怨任務失敗，並肯定將來上主必要爲他作證。不過，50:4-9 與較後期和較長的一首詩的關聯更清晰。在這首詩中，上主的僕人經驗到痛苦、受屈辱和被排斥，但得到最後的舉揚（52:13-53:12）。從數代的釋經學者（見 North, 1956）的努力可證明，解釋這些經文的困難，幾乎不可跨越；在此，特別在此，我們只能希望提出一個，與我們一直以來的取向配合的似

⁶⁰ 有關的討論，見 21 節。

乎合理的解釋。首先，在經文的開始和結束的部分，講話的是上主自己（52:13-15; 53:11-12），⁶¹ 同時，在這個以聖者第一人稱的架構中，另一個曾經被認為反對「僕人」之一的講者，如今已明白他（僕人）所說的話，並接納了他的職務的意義（53:1-11）。這段哀歌中的語言所流露的強烈和迫切性，在希伯來文聖經中是無可匹配的。它出自深刻的感人肺腑的歸依和追隨的經驗，準備我們的心靈，去接受本書最後數章所寫的被人拒絕和受苦的「上主眾僕」的故事。難怪這些回憶式的哀歌，在猶太歷史中不斷激起迴響，也難怪它對初期基督徒在理解耶穌的先知職務，有如此深遠的影響。

此外，我們要說的是，用來描寫這個無名先知一生命運的文字，在很多方面是很模糊和可容納不只一種解釋的。他是被領去被宰殺的羔羊（53:7），被從活人的地上剪除（8 節），被人把他與歹徒同埋（9 節），這些描寫，好像在暗示最後他是被處死的。⁶² 如果是這樣，他最後的許諾，他的苗芽要興起，他的工作要開花結果，是指他將在忠心宣講他訊息的弟子的工作內永遠常存。那麼，餘下的就是檢視這個訊息，如何在期待回歸和回歸事實的新情況中，展現它的意義。

⁶¹ 由於依 53:11 這段經文本身的文字情況，我們不能確實地分辨講者的身分。

⁶² R.N. Whybray, *Thanksgiving for a Liberated Prophet*, 92-106, 對於「僕人」並沒有被處死，提出了最透徹的辯論。不過，如果他死了，我們可以問：在依 30:20-21 中提到的那個教師，現在雖隱蔽，將來要重現，他的訊息要再傳，是否意指依 52-53 所寫的先知領袖和教師，這教師將透過他的弟子，永垂不朽。O.Kaiser, *Isaiah 13-39*, 301, 相信這些經文可能遲至色婁苛時代，特別是從達尼爾的默示文學圈子內的經師中出現。

第六章

第二共和國內的先知和先知職

20. 波斯時代初期的猶太先知職

P. R. **Ackroyd**, "Studies in the Book of Haggai," *JJS* 2 (1951): 163–76; 3 (1952): 1–13; "The Book of Haggai and Zechariah 1–8," *JJS* 3 (1952): 151–56; *Exile and Restoration*, 138–217; "The History of Israel in the Exilic and Post-exilic Periods," in G. W. Anderson, ed., *Tradition and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1979, 320–50; S. **Amsler**, "Zacharie et l'origine d'apocalyptique," *SVT* 22 (1972): 227–31; J. L. **Berquist**, "The Social Setting of Malachi," *BTB* 19 (1989): 121–26; W.A.M. **Beuken**, *Haggai-Sacharja 1–8*, Assen: Van Gorcum, 1967; M. **Bič**, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964; E. J. **Bickerman**, "The Historical Foundations of Postbiblical Judaism," in L. Finkelstein, ed., *The Jews: Their History, Culture and Religion*, 70–114; J. **Blenkinsopp**, *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1988; "Temple and Society in Achaemenid Judah," in P. R. Davies, ed., *Second Temple Studies*, vol. 1, *Persian Period*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, 22–53; R. P. **Carroll**, "Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic?" *JSOT* 14 (1979): 3–35; T. **Chary**, *Les Prophètes et le Culte à partir de l'Exil*, Paris: Desclée, 1955, 119–59; R. J. **Coggins**, *Haggai, Zechariah, Malachi*, Sheffield: JSOT Press, 1987; J. J. **Collins**, "The Message of Malachi," *BTB* 22 (1984): 209–15; J. M. **Cook**, *The Persian Empire*, London: J. M. Dent & Sons, 1983; P. R. **Davies**, ed., *Second Temple Studies*, vol. 1, *Persian Period*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991; W. D. **Davies** and L. **Finkelstein**, eds., *The Cambridge History of Judaism*, vol. 1, *Introduction: The Persian Period*, London & New York: Cambridge University Press, 1984; J. A. **Fischer**, "Notes on the Literary Form and Message of Malachi," *CBQ* 34 (1972): 315–20; K. **Galling**, "Die Exilwende in der Sicht des Propheten Sacharja," *VT* 2 (1952): 19–36; *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964; "Serubbabel und die Wiederaufnahme des Tempels in Jerusalem," in A. Kuschke, ed., *Verbannung und Heimkehr: Festschrift W. Rudolph*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1961, 67–96; B. **Glazier-McDonald**, *Malachi: The Divine Messenger*, Atlanta: Scholars Press, 1987; L. L. **Grabbe**, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, vol. 1, *The Persian and Greek Periods*, Minneapolis: Fortress Press, 1992; E. **Hammershaimb**, *Some Aspects of Old Testament Prophecy from Isaiah to Malachi*, Copenhagen: Rosenkilde & Bagger, 1966; R. **Hanhart**, *Sacharja*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1992; P. D. **Hanson**, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia: Fortress Press, 1975; F. **Hesse**, "Haggai," *Verbannung und*

Heimkehr, 109–34; J. **Jeremias**, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977; K. **Koch**, *The Prophets: The Babylonian and Persian Periods*, 152–207; T. **Lescow**, *Das Buch Maleachi: Texttheorie—Auslegung—Kanontheorie*, Stuttgart: Calwer, 1993; A. **Lods**, *The Prophets and the Rise of Judaism*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1937, 184–99, 265–80; R. **Mason**, *The Books of Haggai, Zechariah, and Malachi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977; S. L. **McKenzie** and H. N. **Wallace**, “Covenant Themes in Malachi,” *CBQ* 45 (1984): 549–63; C. L. **Meyers** and E. M. **Meyers**, *Haggai, Zechariah 1—8: A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1987; H. G. **Mitchell**, J. M. P. **Smith**, J. A. **Bewer**, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi, and Jonah*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1912; F. S. **North**, “Critical Analysis of the Book of Haggai,” *ZAW* 68 (1956): 25–46; J. M. **O’Brien**, *Priest and Levite in Malachi*, Atlanta: Scholars Press, 1990; R. **Pautriél**, “Malachie, Le Livre de,” *SDB*, 5: 739–46; D. L. **Petersen**, *Haggai and Zechariah 1—8: A Commentary*, Philadelphia: Westminster, 1984; A. **Petitjean**, *Les Oracles du Proto-Sacharie*, Paris: J. Gabalda, 1969; L. G. **Rignell**, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, Lund: Gleerup, 1950; W. **Rudolph**, *Haggai-Sacharja 1–8—Sacharja 9–14—Maleachi*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1976; M. **Smith**, *Palestinian Parties and Politics*, 82–98; E. **Stern**, *The Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538–332 B.C.*, Warminster: Aris & Phillips and Jerusalem: Israel Exploration Society, 1982; A. S. **Van der Woude**, “Zerubbabel und die messianischen Erwartungen des Propheten Sacharja,” *ZAW* 100 (1988): 138–56; P. A. **Verhoef**, *The Books of Haggai and Malachi*, Grand Rapids: Eerdmans, 1987; G. **Widengren**, “The Persians,” in D. J. Wiseman, ed., *Peoples of Old Testament Times*, Oxford: Clarendon Press, 1973, 312–57; “The Persian Period,” in J. H. Hayes and J. M. Miller, eds., *Israelite and Judaeon History*, 489–538; H. W. **Wolff**, “Prophecy from the Eighth Through the Fifth Century,” *Int* 32 (1978): 17–30; *Haggai: A Commentary*, Minneapolis: Augsburg, 1988; E. M. **Yamauchi**, *Persia and the Bible*, Grand Rapids: Baker Book House, 1990.

過去普遍接受的假設：因為實踐的問題，先知職隨著以民充軍巴比倫而結束。這個假設引起了許多誤會。首先，我們要指出，十五部後先知書中，有五部（岳厄爾、約納、哈蓋、匝加利亞和瑪拉基亞）完全是充軍後的作品，其餘的先知書，有許多加插的資料是很後期的，其中有些還是主要的部分，例如依 24-27 章及 56-66 章。儘管哀歌悲嘆再沒有先知的指導（哀 2:9），但很明顯，從返國的最初期，先知依然活躍如昔（厄上 5:1-2；匝 7:2-7；8:9）。為了解先知職在這後期如何運作，它的方式與較前期的有何不同，

我們首先要看看，猶大省從巴比倫人手中轉移到波斯人統治後的政治情況。

改變後的初期並沒有帶來很大的變化。巴勒斯坦猶太人¹處於波斯帝國的州制度之下，這個制度在一些主要的方面，重複了亞述和巴比倫的帝國行政制度。因為敘利亞和巴勒斯坦在不久之前都在巴比倫的統治下，他們都屬於包括巴比倫和外幼發拉底區（巴—幼）州的一部分。只有在公元前 482 年巴比倫謀反，被薛西斯（Xerxes）異常粗暴地鎮壓後，這些地區才分拆開來，成為個別行政區，稱為「河西」州（厄上 5:6 等）。帝國的中央行政機關設在古瑪待首都厄克巴塔納，直到達理阿（Darius）即位後才遷都至蘇撒（Susa）和波斯波里（Persepolis）。耶路撒冷及其四周圍的猶大地區，形成了許多行省之一，與敘利亞、撒瑪黎雅、默基多及其他地區，同屬於波斯總督制轄下，總督可能駐守在大馬士革。半個世紀前由歐德（Albrecht Alt）提出的理論，猶大從新巴比倫和波斯時期，一直到乃赫米雅治理期間，都是由撒瑪黎雅控制和管理，現在一般來說都已被放棄了。²

在波斯帝國統治下的各行省，只要他們保持和平和按時納稅，他們可享有相當程度的自主權，可以鑄自己的錢幣，有自己管理地區的政策，和接受進貢和稅收。似乎波

¹ *y'hūdīm*, 意指猶太人(Jews)而不是猶大(南)國人 (Judeans, 例如在列下 16:6, 當北國仍然存在的時候), 這種區別首先出現於耶肋米亞書(32:12; 34:9; 40:11-12; 41:3; 參閱 38:19)和列王紀下(25:25; 43:9; 44:1; 52:28,30)。

² Morton Smith, *Parties and Politics*, 193-201, 作者駁斥猶大在撒瑪黎雅統治下的理論。進一步的討論, 見: G. Widengren in Hayes and Miller, *Israelite and Judaeon History*, 509-11.

斯的政策是尊重地方政治實體的法律身分，支持答應合作和保存波斯和平的地方精英分子，如果在本地找不到，就從外地輸入。最後一項做法，似乎就是遣返充軍巴比倫的猶太人時所採取的政策，同時，帝國也支助重建耶路撒冷聖殿。

猶大是其中身分由自己的聖殿和聖殿管理人員決定的省分之一。其他的例子在美索不達米亞、埃及和小亞細亞也有。對於這些行省，在必要時，中央政府贊助或支助保留有政治意義的地方宗教崇拜。居魯士、波斯帝國的創立者，聲稱巴比倫的瑪爾杜克的崇拜，是由他一手恢復的。這宗教在巴比倫最後一位君王納波尼杜統治期間，大受忽略。他也恢復了烏爾的月亮神欣的崇拜，他的承繼人坎拜栖茲二世也聲稱淨化了埃及的偉大西斯神廟。在更後期，我們見到達理阿指責加達大斯（Gadatas）行省，強迫人民向麥納思雅的阿頗羅神殿獻禮。³ 因此這一位君王稍後會支持在耶路撒冷重建上主的聖殿，也不是不可信的（厄上 6:8）。

帝國政策的另一方面是堅持保留當地的法律，由中央政府支持執行。達理阿下令整理一套古埃及法典在帝國內推行，同樣，後來的國王委任厄斯德拉在河西州的猶太人之間，執行上天大主的法律（厄上 7:14, 25-26）。執行的法律之中，也包括正確地推行當地的崇拜。我們現在見到一些文件，是居魯士的官員，投訴巴比倫聖殿的稅務官，在厄肋番廷草紙文件中，其中一封信是從埃及的行省寫來的，命令猶太的僑

³ 有關居魯士的事蹟，參閱：ANET, 315-16。

民，按照傳統的規則，舉行他們的慶節。⁴ 達理阿整理和推行地方法律的政策，也涉及猶太人的團體，而梅瑟五書的法律，也在波斯帝國的控制下推行，成為當時猶太社會的文事法，這也不是完全不可信的。⁵

因此猶大省可以稱為波斯帝國內的神殿團體之一。這些團體的神殿的功能也不只限於祭獻、祈禱、和其他崇拜活動。較大的神殿也用作行政中心，包括他們自己的行政機關；他們發放貸款、制定和徵收房地產稅、支持學者和經師，和在神殿內供職的人員，例如：屠夫、焙製糕餅師、飼養作為犧牲用的牲畜。當然，對於這些組織的最高管轄權，最後還是歸於國王本身。居魯士以作為巴比倫君王法律承繼者的身分，復興巴比倫的厄沙基雅（Esagila）神殿，他也根據同樣的法權，加強對耶路撒冷聖殿的控制，因為它過去是王朝的聖殿。顯示這種身分的一個最重要的標記就是：在每日的禮儀中加上為皇族祈福的禱文（厄上 6:10）。

在行省內的王權，通常是透過中央政府所委任的官員施行的。他們的職責之一是監管神殿的財政和它相當可觀的資產。權宜和善意通常是決定委任當地人擔任這些職務的條件。例如居魯士委任一個里狄雅人管理撒爾德的財政，而達理阿卻委任一個達味後裔則魯巴貝耳為耶路撒冷總

⁴ 有關「逾越節草紙文件」，見：A.Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Osnabrück: Otto Zeller, 1967 [1923], 60-65; B.Porten, *Archives from Elephantine* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1967, 128-33); *ANET*, 491.

⁵ 這並不表示，梅瑟五書最後的形式，是在波斯時代初期甚至在厄斯德拉時期完成的，他的「上天大主的法律」（厄上 7:12）不一定等同梅瑟五書。有關梅瑟五書形成猶太社會的文事法之說，見：E.Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (Berlin:de Gruyter, 1990), 333-60; J.Blenkinsopp, *The Pentateuch*, 239-42.

督。不過，在正常的情況下，聖殿的日常管理工作交由司祭負責。

當管理和經濟，包括重建聖殿的控制權，開始滲入「巴比倫－猶太」因素時，以上的最後一點，對於理解猶大的情況非常重要。聖殿的神職人員的權力，不只限於控制祀祭的禮儀而已，雖然這是一項很重要的任務。居民的法律，或至少社會地位，有賴於參與和支持祭祀活動，換言之，他們的公民身分，有賴於司祭職。擁有房地產的權力也在於在崇拜團體內的名望，一旦被充軍的人民的後裔逐漸重返家園時，這種情況必無可避免種下衝突的種子。因此，司祭職不但在宗教的領域——崇拜是獲取救恩最主要和不可或缺的工具——同時也在經濟和政治領域內掌握相當大權。

耶路撒冷聖殿獨特的地位和它的重要性，以及它在波斯時代初期的運作，必然產生矛盾，要看清這矛盾如何發展，對於理解這時期先知作品是必要的。我們主要的資料來源是編年紀－厄斯德拉－乃赫米雅（即厄下）的作者，他認為只有巴比倫的移民，不是那些留下沒有離開的，才是古以色列的直接承繼者，因此，他們要承擔重新建立祭祀的責任。我們可以排斥這種對時局的偏見，但這些觀點肯定是提出來了，並且可能已引起人們對於聖殿及其歲入的控制、對於巴比倫侵佔後被徵收的物業的所有權、對於族譜及相關的事件，作劇烈的爭論。當時的情況，也因為在巴比倫僑民和巴勒斯坦居民之間、不同的司祭小圈子之間，互相指責對方不忠於宗教信仰，而變得更惡劣。因此，編年史家認為只有僑居外地的猶太人才忠於宗教傳統，也未免過分簡單化問題。

從波斯時期一開始，便出現一個基本的問題：耶路撒冷聖殿團體成員的資格問題。因為儘管國家身分的喪失，政治結構在藩屬於外國勢力之下仍然保留，所以這個問題不能只從國家身分的基礎上考慮。有其他的因素加入，例如，首次包括禮儀潔淨法（見：蓋 2:10-14）。這樣一來便出現了對某些組別的人們，包括那些因為與崇拜偶像、與外邦人同住和太監來往等人的身分，意見非常參差。例如對最後一種人，依 56:3-5 所表達的是一種包容的態度，與申命紀法律（申 23:1-4），排斥某些在性方面受毀傷的人和不同種族的人的觀點，有很大的距離。同理，娶外族女子的問題，越來越嚴重，在厄斯德拉和乃赫米雅時期，甚至成了最主要的問題。

當時在司祭之間，有關合法性、聖殿的控制、聖殿相當可觀的資源和聖殿的人事等問題，不斷出現爭執。有些自稱出身司祭家族，但不能證實自己的身分，他們的名字卻被從司祭中革除了，「直到有位司祭帶『烏陵』和『突明』出來解決」（厄上 2:59-63）。⁶ 統治權很清楚是由已經復職的司祭傳遞下來，他們這些人都很迫切要控制錄取司祭的權柄。此外，這個古代的占卜方式，即使只是思想的復甦，顯示「先知—占卜」的功能，在某種程度上已被吸入司祭職內。至於亞郎系的司祭居於主導，其他族系的司祭卻居於輔助的地位，其中的過程是難以說清的，不過這也不是我們所關心的問題。在此，我們只提出一點，祭

⁶ 也許最初，這只是一種骰子之類的東西，用作尋求簡單的「是」或「非」的答案用，「烏陵」與「突明」被繫於大司祭的袍上（出 28:30；肋 8:8）；參閱：I.Mendelsohn, "Urim and Thummim," *IDB*, 4:739-40; E.Lipinski, "Urim and Thummim," *VT* 20 (1970): 495-96.

祀的司祭和輔助的肋未人的分別，在王國時代是見不到的，它只在最遲編輯的申命紀資料中證實（27:14），⁷但在司祭典寫成的時期卻已全面推行了。在厄上 2（厄下 7 章）所記載的回國人數中，肋未人只得 74 人，司祭卻有 973 人，厄斯德拉預備回國時也很難找到肋未人與他同行（厄上 8:15-20），這可能表示，組織一個肋未人的班子是相當近期的事件。

編年紀史家記述，居魯士頒佈上諭，公告天下所有的、各色各樣的人說，上主把政權交給他之後，命令他監視重建耶路撒冷聖殿的工作（編下 36:22-23；厄上 1:1-4）。儘管這段經文的正確性也不是全無疑問，准許充軍者回國和資助崇拜事項（厄上 6:4），卻完全符合波斯政策。⁸編年紀史家接著描寫巴比倫的猶太人如何熱烈地歡迎諭令，在一

⁷ 申命紀 27 章不同時期編輯和加插的資料，從那些提到肋未人是一個部族(12 節)、肋未司祭(9 節)和肋未人與司祭有別(14 節)的經文見到。在申命紀中，所有「肋未人司祭」，無論是否在中央聖所從事祭祀職，原則上一律有相同的身分(申 18:6-8)。申命紀歷史甚至沒有證實，肋未人與司祭是不同的兩類人。列上 8:4(「司祭和肋未人分別將上主的約櫃……運了上來」)這一節，在七十賢士本的一些最好的抄本中找不到，這節很明顯是一節註釋，加在此，目的是要糾正前面的聲明；在這段敘述的別處，我們只見到司祭(列上 8:3,6,10-11)。列下 23:4 節似乎在講大司祭和第二級的司祭，但這裡和在列下 25:18 一樣，*kōhēn mišneh* 應該作單數看。沒有一個充軍前的先知提到肋未人，甚至「肋未司祭」這個詞，也只出現在耶肋米亞書中的申命紀歷史資料中(33:17-22)。

⁸ 支持的理論，見：E.J.Bickermann, "The Edict of Cyrus in Ezra 1," *JBL* 65(1946): 249-75; G.Widengren, in Hayes and Miller, eds., *Israelite and Judaeon History*, 498-99, and R.de Vaux, "The Decrees of Cyrus and Darius on the Rebuilding of the Temple," *The Bible and the Ancient Near East* (London: Darton, Longman & Todd, 1972), 61-96. 我們也和 Vaux 及其他學者一樣，至少接受編年紀史家有意義的編輯工作。

個名叫舍市巴匝的人領導之下，全體起程回鄉。史家稱這人是猶大的王子（*nasi'*）和省長（*pehâ*）（厄上 1:5-11; 2:63; 5:14）。也是這位舍市巴匝（一個很好的巴比倫名字）負責聖殿的奠基工作（厄上 5:16），不過，我們在別處卻見到，奠基是在許多年之後的事（厄上 3:1-13）。有關這個時期的聖經資料，大部分是混亂和自相矛盾，特別令人懷疑的是：當時向厄斯德拉登記的人數竟然這樣眾多（厄上 2:1-70 = 厄下 7:6-73）。在這張名單中，各類人的總數竟達 50,000 之多，這似乎指一個比居魯士遲許多年代的人口統計名單。可能在最初只有一個很小數目的人，慢慢地回去，後來在不同的時期，斷斷續續還有人回去，例如在公元前 525 年坎拜栖茲向埃及宣戰的時期。如果當時的反應，真如編年紀史家所寫的那樣，我們很難解釋為甚麼要經過差不多四分之一世紀的時間才完成重建的工程。

坎拜栖茲在從埃及返回途中客死巴勒斯坦，他死後，居魯士的另一個兒子巴狄雅（*Bardiya*，希臘人稱之為思瑪狄斯，*Smerdis*）自立為帝，並得到全帝國的接納，他宣佈凍結稅收三年更廣受歡迎（*Herodotus* 3:67）。不過他即位不到數月，即被達理阿捕殺。接著兩年間，達理阿忙於鞏固他的王位，制止叛亂，恢復國法和秩序。在達理阿所立的有名的 *Behistun* 刻文中，巴狄雅是被坎拜栖茲所殺，被達理阿所殺只是一個貌似巴狄雅的人，他的真名是格瑪達（*Gaumata*）。這段文字，大部分學者都認為是一段毫不掩飾的宣傳文字，目的是使達理阿的政權合法化。他篡位的後果是帝國各處出現叛亂，尤其是在埃及和猶大所屬的巴比倫省。在巴比倫最後一次叛亂是由一個名叫亞

勒哈的人掀起的。他自稱王族後裔，自封為拿步高第四。他頑抗至公元前 521 年，終於和他的巴比倫同黨被捕和被刺死。⁹

當這些愛國主義者在行省的兩端發起叛亂，在中間的省分卻不受影響，這是不可能的。編年紀史家所記述的這期間的猶大事件（厄上 3-6 章）為學者帶來一連串問題，不過他至少證實了重建聖殿是回應先知的呼籲，甚至是由一道先知神諭所授命的（厄上 5:1-2; 6:14）。從一開始即參與此項工作的先知之中，有名字的兩個是：哈蓋和匝加利亞。

哈蓋的神諭是有日期的，在一個敘述的結構內表達（蓋 1:1,12-14）其間穿插了先知的公式，可能是出自編年紀史家名下的一派或一小圈子之手。¹⁰ 書中無數的「上主的斷語」（*n'um YHWH*）是為給人一個印象，這位先知是出自正統的，不過無論是在形式或在內容上，哈蓋都相當特出。這部短書大部分資料都屬於討論一類。書中所提出的指示包括警告人們應該注意的事項（蓋 1:5,7; 2:15,18）、問題（1:4;2:3,16,19），預設的反對和答覆（1:2-6）——這種問答的設計，在瑪拉基亞書中有較完整的發展。另外，利用禮法來說明某一觀點，這也是相當獨特的表達方式（蓋 2:10-14）。

⁹ A.T.E.Olmstead, *History of the Persian Empire*, 107-18; 有關達理阿刻文的解釋，參閱：J.M.Cook, *The Persian Empire* (London: J.M.Dent & Sons, 1983), 49-55 and R.N.Frye, *The History of Ancient Iran* (Munich: C.H.Beck, 1984), 96-106.

¹⁰ 參閱此書的註釋及以下文章：R.A.Mason, "The Purpose of the 'Editorial Framework' of the Book of Haggai," *VT* 27(1977): 415-21.

我們很難在宣講滅亡或幸福的先知之間，劃分清楚，更不必說是絕對的界線，在哈蓋書中常見到的這些短句：「不要害怕」（2:5），「我與你們同在」（1:13; 2:4），「努力」（2:4）——顯示哈蓋較近於樂觀的先知傳統，並且與官方的祭祀有聯繫。傳給達味後裔則魯巴貝耳的，當時的政權即將結束的預言，實際是指波斯帝國的崩潰（蓋 2:6-9,20-23），本質上與哈納尼雅在聖殿內所講的，脫離巴比倫帝國統治的預言（耶 28:1-4），沒有分別。

司祭和先知的密切關係，從匝 7:1-7 節所記載的事件可見。公元前 518 年，君王派了一個名叫撒勒責爾的官員去問，為紀念撒羅滿聖殿被毀而齋戒的正確時間，問題是向「萬軍上主殿裏的司祭和先知們」提出的，¹¹ 但真正的時間表卻在匝加利亞的神視中向他啓示。編年紀史家把哈蓋和匝加利亞相連，把他們都寫成熱烈鼓吹重建聖殿的先知（厄上 5:1;6:14），這表示，無論他們是巴勒斯坦人或巴比倫人，他們都在崇拜先知的傳統內。從哈蓋所講的祭祀潔淨法也可得到同樣的結論（蓋 2:10-14; 參閱肋 22:4-7）。有關這時代（公元前 520 年）的整個猶大團體的問題，¹² 似乎自耶路撒冷聖殿被毀以來，無論所行的甚麼祭祀，都不曾使他們成為天主所接受的；相反，他們受污染的情況，卻使他們的祭祀成為不可接受的。從其他類似的先知公開

¹¹ 一般假定這裡所說的聖殿是在耶路撒冷聖殿的舊址上，但從未經修改的匝 7:2-3 的經文看來，使者的目的地是貝特耳，這可能表示貝特耳在新巴比倫時期，取代了耶路撒冷作為宗教中心的地位，貝特耳近於當時的行政中心米茲拉。

¹² K.Koch. "Haggais unreines Volk," *ZAW* 79(1967): 52-66; H.G.May, "'This People' and 'This Nation' in Haggai," *VT*18(1968):190-97; D.R.Hildebrand, "Temple Ritual: A Paradigm for Moral Holiness in Haggai 2:10-19," *VT* 39(1989): 154-68.

指責看來，這裏所指責的，很可能是在耶路撒冷以外，特別是貝特耳的崇拜中心所實行的混合宗教（「凡他們在這裡所獻的，都是不潔的，」2:14）。因此，似乎相當清楚，哈蓋和匝加利亞（1-8 章的作者）都是中央聖所的先知，屬於在耶路撒冷聖殿執行任務，與國王屬下的司祭關係密切那一派系的先知（例如，列下 23:2）。

編者對哈蓋的宣講所作的編輯工作，特別是那些日期，使這本小書變成一種日誌式的文字，包括建造聖殿的多個階段。在這方面，它頗似經編年紀史家所編改過的厄上 3-6 章所敘述的事件。這是指一般假定的，由則魯巴貝耳帶領返國，至達理阿第六年建殿終於完成的事件，中間也是被日期所分隔（厄上 3:1,6,8,10; 6:15,19）。在哈蓋書中，所概括的時期較短，從第六至第九月，即達理阿的第二年秋天和初冬的時段，在每一個時段都有一神諭或短論相配。

在第一篇言論（1:2-11），哈蓋向省長則魯巴貝耳、約匝達克的兒子大司祭耶叔亞，及整個團體，發出指責。人們說重建的時機還未成熟，這可能是指耶肋米亞所說的七十年（耶 25:11-14; 29:10-14），這也是匝加利亞所暗指的（匝 1:12）。¹³ 團體的經濟和社會情況惡劣（參閱匝 8:10，在此更加上社會不安和政治抗爭），先知歸咎於人們對重建工作，缺乏熱情。聖殿必須重建，上主才能顯示祂的榮

¹³ 不過在這件事上，我們很難明白他們怎樣達到這個結論。從 586 年（聖殿被毀）算起，七十年後回國，重建聖殿的完成尚欠四年，但從第一次被充軍算起，已過了七十八年。耶肋米亞預言與哈蓋督促重建的宣講（520 年，聖殿被毀後 66 年）相差四年。根據厄上 6:15，聖殿其實是在四年後重建成。耶肋米亞許諾，七十年後，上主會帶他們回來，他們要在此向上主祈求，上主將俯聽他們的祈禱（耶 29:10,12-13）。

耀，換言之，在政治的戰場上顯示祂的大能。因此，重建聖殿是驚天動地的大事件來臨的先決條件，先知都預言了大事件將引出新紀元。我們已指出，在這方面，哈蓋的訊息，與依撒意亞最後數章的末世論，在本質上沒有甚麼不同，後者我們會在下一部分討論。因此，哈蓋是在當時的崇拜中心宣講末世的希望，他的編者也告訴我們他的宣講，得到積極的反應（1:12-14；參閱厄上 5:1-2；6:14）。

第二篇言論好像錯置了，日期也好像失去了，這可能是由於年代的混亂。不過，大部分學者都把 2:15-19 的年代，與 1:15 的相連。無論如何，從詛咒到祝福，這種情節的突變，是在第六個月的二十四日（公元前 520 年九月底）奠基的日子——「從今天起，我必要祝福你！」（2:19）。第三篇言論，大約在一月之後講的（2:2-9），在工作進行期間，有人拿重建的聖殿與撒羅滿的比較，先知與這種挫敗感抗衡，說這個聖殿只有當時一些長者才有機會見到（參閱厄上 3:12-13）。末世的預言，顯示聖神的臨在，也保證了將來政治和社會的美景。先知告訴他的聽眾，不久，就有政治上的大轉變，結果，聖殿要恢復昔日的光輝。第四篇言論，在奠基後三個月宣講，指責在聖殿被毀以來在省內所舉行崇拜（2:11-14）。波斯帝國的滅亡和當地王國的復興，在第五篇講詞、即在二十四日（沒有標明何月）作的最後一次宣講中，有較清晰的說明（2:21-23）。到時將有震撼天地的事件發生，當時的統治要結束，則魯巴貝耳要被天主選為祂的印璽，統治天下。耶肋米亞也用過同一個圖像：上主蓋章的指環（*hótam*），意指被充軍的耶苛尼雅，則魯巴貝耳的祖父（耶 22:24）。

第三和第五篇講話所用的詞語，清楚地顯示，我們在此所處理的是猶大的默西亞運動，和巴比倫的許多大大小小的運動相似，當時在坎拜栖茲於公元前 522 年 7 月逝世，至兩年後達理阿恢復秩序之間，整個波斯帝國內，一片政治動盪，大大小小的運動，無時不有之。我們前面已指出，編年紀史家的敘述混亂，因為他常把居魯士期間發生的事件，嵌入達理阿時代稍後發展的事件之中。編年史這樣有意地混淆事件，其中一個原因是不能確定舍市巴匝和則魯巴貝耳的職務。不過編年紀史家卻給我們提供了一項有趣的資訊，就是河西州長塔特乃的干涉，他對則魯巴貝耳的工作准許證提出質疑（厄上 5:3-17）。哈蓋的時間，從達理阿第二年的八月至十二月。既然達理阿在公元前 522 年秋攝取政權，他統治的第二年，應該是 520 年。不過，遠至希臘的歷史學者，他們對於多個波斯王，包括達理阿一世，即位的計算，都不能確定。因為前面提過的亞勒哈（a.k.a. Nebuchadrezzar IV）反叛的時期，可能與哈蓋活動的時間重疊（即八月至十一月，包括訊息傳達的時間），可能在猶大進行的焦點全放在達味後裔則魯巴貝耳身上的默西亞運動，也是整個省內的干擾之一。

這位猶太默西亞後來怎樣，我們無從稽考。我們卻知道達理阿最後登上高位，還把他的奮鬥史刻在一塊碑上以留傳後世。¹⁴ 一般認為，匝 6:9-14 暗示則魯巴貝耳被撤回，他的地位給大司祭取代了。無論如何，匝加利亞的八個神視，提供了一個有趣的試金石，證實了末世的希望不

¹⁴ 有關達理阿的 Behistun 碑文，見：R.G.Kent, *Old Persian* (New Haven: American Oriental Society, 1953²), 116-36.

確實，並調整適應期。

前面提過的匝加利亞記述有代表團詢問有關齋戒的事，表示先知和祭祀及司祭職之間，有一定的關係。在書的序言中，他被稱為先知，不過卻把他與依 8:2 所寫的耶貝勒基雅的儿子則加黎雅相混。一個名叫則加黎雅的司祭，他是依多的兒子，他與大司祭約雅金、約蘇厄的承繼者是同輩，這個族譜見於厄下 12:16（思高的譯名略有出入）。這裡所說的，可能是同一個人，不過依多和匝加利亞都是相當普通的名字。匝加利亞書記述了八個神視，夾在勸戒式的導言（1:1-6）和有關齋戒和將來前景的結尾之間（7-8 章）。在導言和結尾（匝 1:1; 7:1）所見的日期，從達理阿第二年至第四年，那些晚間的神視，或至少第一個，是達理阿二年十一月。換言之，神視是在哈蓋有日期的最後一次神視後兩個月（匝 1:7; 參閱哈 2:10,20）。

儘管有些編輯上的增刪，匝加利亞書所記的神視，都顯示出清晰而統一的結構。如果我們假定，這記述可以追溯到它指示的時間和人物，神視的勸諭架構卻不是這樣。這些經文顯示了一些相當遲的編輯指標。導言（匝 1:1-6）其實是一則簡短訓導，勸諭人悔改或「回頭」（*r'sûbâ*），思路與拉 3:7 頗相似：

自從你們祖先的日子以來，你們就離棄了我的法令，而不遵守。現在你們轉向我吧！我必轉向你們——萬軍的上主說。

這就是充軍期間申命紀歷史所用的詞語，有跡象顯示，瑪拉基亞和匝 1:1-6 的作者，是以這個源流作為模式的。匝 1:1-6 提醒讀者「先前的先知」（1:4; 參閱 7:7,12）或「我的僕

人先知們」（1:6，我們前面已指出，這是一個申命紀的詞語），向早期的以色列宣講悔改，但沒有人聽取他們的勸告，結果是他們遭逢災禍。他們的預言證實了，在充軍期間，祖先們確認了天主的公義，並為自己的錯誤而悲傷。這其實不過是一篇申命紀訓導的摘要，當時是針對巴比倫侵略的生還者而講的。

匝加利亞書結尾的部分（7-8 章），期望一個新的將來，那時詛咒要變成祝福。在此，有兩個不同但相關的主題。第一個由代表團引進的有關齋戒的主題，指出了正確和不正確的齋戒，在依 58:1-9 也以同樣的方式討論過這個主題，它的結論，為匝加利亞所提出的情況，提供了解決的方法：

你如呼喊，上主必要俯允；

你若哀求，他必答說：「我在這裡！」

參閱匝 7:13：

就如我呼喚時，他們不肯聽；

同樣他們呼時，我也不肯聽。

主要是，如果沒有行動，不能積極地關心社會上的邊緣人士，例如，寡婦、孤兒、外方人和窮人（匝 7:8-10；參閱依 58:6-7），齋戒不但無用，甚至無意義。祖先們忽略這訊息，結果是被充軍。不過，在不久的將來，為牢記京城和聖殿被毀的教訓而守的齋戒，很快就要變成歡樂的慶節（匝 8:18-19）。

因此，有關真正齋戒的教導，擴大為末世的逆轉的主題，投射一個上主重返熙雍的年代，那時祂將賜予京城和

聖殿一個新名字。在此所描述的遠景，也和所謂第三依撒意亞的相似（依 60:14; 62:1-5,12），依提到「我的聖山」（*harqodšî*, 56:7; 57:13; 65:11,25; 66:20）。耶路撒冷的人口，將因為大量從僑居地返回的忠心的人民而大增，土地要變得富饒，外邦人都要前來，在聖殿內朝拜上主，猶太人的宗教也要吸引許多改宗的人士。和在哈蓋一樣，那個轉捩點，那突變，就在聖殿奠基的時候。從那時起，現世一切的不穩定，全在於人能否抓住時機，全看人是否以忠誠的宗教生活回應上主的召叫（匝 8:14-17）。

以上所說的，就是一系列晚間神視的訓言大綱。我們已說過，這一系列神視，是在哈蓋宣佈，則魯巴貝耳將開始的默西亞時代的統治之後兩個月發生。沒有任何暗示，這些神視在那裏發生的。可能是在猶大，也可能是在巴比倫，在京城最後一次叛亂被平息之後不久。第一個晚間的神視（1:7-17）中，有一個騎馬的天上的使者，一個巡邏的騎兵向他報告全地都平靖。這是壞消息，因為默西亞希望的實現，在於波斯人的統治，被愛國主義者的復興運動推翻。聽到這個消息，向先知解釋的天使，他似乎和使者是同一個，便為耶路撒冷向上主求情，耶肋米亞預言的七十年不已經屆滿嗎？答案是正面的，先知或先見者奉命去宣佈，上主的確已從巴比倫回來，無論怎樣，聖殿將重建，之後，上主許諾的，被扭轉的命運將會出現。

像聖經別處的末世預言不曾實現的例子一樣，這一切令人失望的後果，並不是團體的希望全部崩潰，而是目標再定，期望的千禧年的時間，重新調整。¹⁵ 預許的命運被

¹⁵ R.P.Carroll, *When Prophecy Failed*, 157-83.

扭轉，最初是與聖殿的奠基相連；既然預言沒有實現，期望便再集中於數年後聖殿建成。事實上，聖殿是在達理阿六年完成和祝聖的（厄上 6:15），但是其他與之相連的期望，也還是沒有實現。我們知道在阿塔薛西斯一世時代（445/4B.C.E.），凡受先知支持的默西亞運動，焦點都在乃赫米雅這個人身上。雖然表面看來，這些運動好像是乃赫米雅的敵人針對他的（厄下 6:6-7），但這可能是一個暗示，由重建聖殿所引起的希望，在七十年後復熾——和被充軍的時間相同——這次是期望重建耶路撒冷和人民重返京城。這樣一來，在波斯時代初期的默西亞運動，最初以達味後裔耶苛尼雅和他的家族為中心，主要也涉及重建聖殿和京城；這個事實對於理解後期的發展，包括猶太人和基督徒的默西亞運動，是很重要的。

第二個神視是四個匠人打下四個異民的角（匝 1:18-21[MT2:1-4]），一般都認為是指猶大在其治下的四個大勢力（亞述、巴比倫、波斯、瑪待）的更替，他們的消失，在波斯是即將面臨的毀滅。但這裡有一個困難，因為這四個「角」之中，只有第一、二個可以說是曾經驅散過猶大人民，波斯人不但沒有驅散他們，反而讓他們聚集起來。因此這些象徵可能包括被壓制的兩次巴比倫的叛變，兩次叛亂分別由尼狄杜貝耳（Nidintu-Bel）和亞勒哈領導的。無論在運動進行期間所激起的希望是甚麼，他們所自稱的名號，都是攻佔耶路撒冷的可惡的征服者之名，猶太人對他們的憎恨，當他們被擊敗後，很容易就藉再解釋時流露出來。第三個神視（匝 2:1-5 [MT2:5-9]），先知見到一個人拿著繩墨，說要去測量耶路撒冷，假定是指重建城牆。

透過另一個天上的使者的介入，和先知講話的天使重複了第一個神視描述的，耶京將來的美景。再用依撒意亞的意象（依 4:5），以火牆意指上主，可能是藉此警告，當時築牆還不是時候——這可能被解作計劃反叛的第一步。神視擴大為一段對仍在巴比倫的猶太人的講話，督促他們快逃到以色列地（'ereṣ yiśrā'el），因為當反叛失敗後，懲罰要臨於反叛的城市（匝 2:10-11）。

第四個神視卻以不同的方式表達（3:1），這也是唯一的一次，解釋的天使沒有和先知講話。神視也是不按年代秩序的，因為這是期待將要來臨的默西亞人物：「萌芽」——一個暗碼名字（3:8；參閱 6:12）。我們可以把第三和第四章看作連續的象徵敘述故事，作為七個而不是八個神視的中心，與第一（1:7-17）和第七（6:1-8）有明顯的相連性。這個中心篇的邏輯秩序本來已很不容易決定，更穿插了對則魯巴貝耳的神諭（4:6-10a），保證他就是完成重建聖殿的人，但強調他應該依靠神能而不是權勢或軍事抵抗（4:6），這一來，全篇的秩序更亂了。

神視一開始是先知見到由上主主持的天上的審訊，撒旦¹⁶控告大司祭耶叔亞。雖然有污點而且僅可得救——暗指淪於叛教——匝多克子孫耶叔亞和他的同僚獲委任掌管聖殿的事，因此在將來的默西亞年代扮演重要的角色（3:1-10）。有七隻眼睛的石頭，後解釋為遍察整個大地的上主的眼睛（3:9a; 4:10b），無疑是指匝多克家族和七個行星，並暗指儘管表面看來相反，其實在上主的監視和控制之下，

¹⁶ 撒旦出現在其他的聖經章節，常負有特別的使命，例如，編上 21:1 及約 1-2 章。在米加雅的神視中，撒旦扮作「神」去欺騙阿哈布，列上 22:21-22。

在國際間所發生的任何事件都逃不過祂的眼睛。

那座金燈台，頂上的油壺和七盞燈，以及兩旁的兩棵橄欖樹，代表聖殿的大司祭職和民治的兩頭政治（4:1-3, 11-14）。¹⁷ 這種雙重領導本身的問題，以及對於則魯巴貝耳的失望，也可從上主綜合這些神視的字裡行間讀到（6:9-15）。先知奉命去向新近從巴比倫回來的某一個富有的被充軍者取些金銀，造一頂冠冕，把它加於大司祭耶叔亞頭上。不過在加冠時所說的不祥的話（6:12-13），很明顯地顯示，冠冕原意不是給耶叔亞而是給則魯巴貝耳的：

看，有一個人名叫「苗芽」，他要自動「萌芽」，
他要建築上主的殿宇；……他要承受尊榮，
坐在寶座上執政！

以大司祭耶叔亞取代達味後裔則魯巴貝耳，並堅持以後的司祭有的崇高身分，這從則魯巴貝耳消失後，擴大了聖殿神職人員的職務的情況看來，是可以理解的。

第五個神視（5:1-4），主角是一個飛卷，根據天使的解釋，上面寫著對偷竊和發假誓者的詛咒。因為它的幅度與撒羅滿聖殿門廊的幅度相同（列上 6:3），聽眾應該明白這個體積令人難以置信的文件，必定是源自耶路撒冷聖殿。從以上討論過的，聖殿與土地擁有權的關係看來，詛咒偷竊和發假誓者，必須與在充軍期間，一直在猶大發生的非法侵佔房地產等事件有關。第六個神視的圖像同樣怪異

¹⁷ M.Barker, "The Two Figures in Zechariah," *HeyJ* 18(1977): 38-46, 認為匝 4:14 的兩位「受傅者」，是指擔任司祭職的兩個家族，已經或已被逼達成共治的協議。

(5:5-11)，先知見到一個大桶或大籃（「厄法」），當中坐著一個婦女（或更像一個女性形體），由兩個有翅膀的女性把它送離猶大。因為婦女代表人的罪惡，送走的行動，可能象徵滌除偶像崇拜，特別是指他們所沉迷的豐產女神的崇拜（參閱則 8:3；耶 44:15-19）。這可能也暗示，其實在巴比倫，已有或計劃建一座神殿，獻給這個女神，使人想起僑居於上埃及厄肋番廷諸島的猶太人，大約這期間所行的「亞納特－貝特耳」的崇拜。¹⁸ 第七也是最後一個神視（6:1-8），使人想起第一個神視，有四輛車，向天下四方出發。由黑色馬拉的車，載著上主的神向北方出發（北方即巴比倫，見 2:6），它的喻意曖昧。從接下來的經文看來，這可能指在僑居地由有先知激發的運動，帶領猶太人回國。這個神視就在這種不明確的氣氛下結束。

匝加利亞有關神視的報導，一般來說是忠於一個固定的先知類別，不過卻引進了一個象徵當時先知活動的新元素。過去的神視，例如米該雅和依撒意亞，有神體彼此交談並和神視者交談，匝加利亞首先引進一位解釋的天使（*angelus interpres*），即一位超自然界的詮釋者，解釋所發生的一切。我們記得，天使或傳訊者（*ma'lāk*）這個詞已逐漸被用作先知的同義字（依 42:19；44:26；蓋 1:13；拉 3:1；編下 36:15-16）。這樣一來，匝加利亞引進的新元素的意義就很明顯了。其實，這位從內部解釋神視的詮釋者也承擔了求情或代禱（匝 1:12）和傳達神諭（1:14-17；2:4-5）

¹⁸ Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics*, 90-91. 另一種解釋，特別強調當時的經濟罪惡，參閱：Margaret Barker, "The Evil in Zechariah," *HeyJ* 19 (1978): 20-26. *hāriš'ā* 這個字的特別格式(意指狡猾或罪惡，見匝 5:8)，它的音可能指阿舍辣女神。

的先知職。但因為這個人物的主要功能是「詮釋」，我們見到從直接默感，轉移到詮釋前輩先知的講話。這無疑是這些神視對以色列先知職的歷史發展，最重要的一面。

儘管大部分晚間神視的象徵都很曖昧，不少再用並重解的先知題目，可以證實以上的結論是無可置疑的。這些題目包括：耶肋米亞的七十年（匝 1:12; 耶 25:11; 29:10），鐵匠（依 54:16-17），測量竿或繩（則 42:20），北方（耶 1:13-16），苗芽的選任（耶 23:5; 33:15），火牆（依 4:5），甚至包括帶來巴比倫滅亡的消息的騎士（依 21:9）。從現在起，對「前輩先知」（匝 1:4; 7:7,12）的末世解釋，將成為第二聖殿期的宗教歷史的重要元素。

傳訊者這個詞，也被用作先知文集中最後一部書的書名（瑪拉基亞 = 我的傳訊者）。這個先知語錄小冊子，是三本長度大致相等的無名小冊子中最後一本。這裡所有的講話都在「神諭」（*maššā'*）的標題之下，都以「上主的話...」（匝 9:1; 12:1; 拉 1:1）開始。這個書名，很明顯是取自書中提到的末世的先驅者（「看！我要派我的使者，」）——有點矛盾，因為神視者似不認為自己承擔這職務。把此書編為先知集的最後一部，大約是要湊夠十二的數字，以使整個先知集成了三加十二的模式，象徵三位偉大的祖先和雅各伯／以色列的十二兒子，換言之，在以色列的全部部族之前，邀請宣讀者宣讀先知。這個提議，我們以下會見到，與瑪拉基亞最後數節（4:4-6 [MT3:22-24]）一致，這是全部先知集，也許是整個法律和先知的結語。

瑪拉基亞書沒有提供任何有關作者的個人資料。書的

內容，只有極少寫作的社會背景，¹⁹ 內容顯示它的日期，大約從恢復耶路撒冷祭祀（515）至乃赫米雅任職（445）之間，因此可能是在薛西斯（486-464）統治其間或阿塔薛西斯一世，譚名長手（464-425）初期。我們對這個時期的猶大，所知的確很有限。作者對於祭祀高度的關注，加上他對於司祭職猛烈的抨擊，表示他可能是一位異見的司祭，轉為先知或肋未人。不過最驚人的是書中提供的大量證據，顯示當時團體的宗教熱忱，腐化的程度相當大，尤其是在聖殿祝聖之後約半世紀以來，在聖殿內供職的司祭。

和哈蓋和匝加利亞一樣，在瑪拉基亞內的散文是經過修飾，以符合充軍前的先知職。不過，不斷地插入使人沉悶的「萬軍的上主說」，卻不曾掩飾本書藉問與答、抗議和反駁的方式而表現的辯證和爭議的特色。²⁰ 這給人的印象是：在乃赫米雅管理聖殿之前或期間，在聖殿區域內有過不少辯論，這是有關的壓縮報導。因此，懷疑天主之愛和護佑的真實性，可能是由當時因天災帶來經濟困境而引起的（拉 2:13-16; 3:10-11）。答案是指出，上主對雅各伯說的，有關厄撒烏的預言，在當時厄東，以色列傳統的

¹⁹ 有關此書的社會背景，可參閱有關的註釋和下列的著述：J.L.Berquist, "The Social Setting of Malachi," *BTB* 19(1989): 121-26; P.L. Redditt, "The Book of Malachi in Its Social Setting," *CBQ* 56(1994): 240-55; also E.Stern, *The Material Culture of the Land of the Bible*, 158-95.

²⁰ E.Pfeiffer, "Die Disputationsworte im buche Maleachi," *EvTh* 19(1959): 546-68; H.-J. Boecker, "Bemerkungen zur formgeschichtlichen Terminologie des Buches Maleachi," *ZAW* 78(1966): 78-80; J.A.Fischer, "Notes on the Literary Form and Message of Malachi," *CBQ* 34(1972): 315-20.

敵人，所遭遇的災難中實現了，這可證明上主對以色列的愛。厄東的災難，可能是由於刻達爾的阿拉伯人的擴張而引起的（1:2-5）。

不過爭論的要點是人們忽略祭祀，他們奉獻有疾病的動物作祭品，不繳納聖殿稅。這兩種情形可由五世紀初，在那一區內所面對的經濟困難解釋，至於當時普遍流行的煩厭和宗教懷疑論（1:2; 2:17; 3:14-15），可能是因為由聖殿重建完成，和恢復官方祭祀所引起的希望，並沒有實現。當年重返家園的僑居子民，懷著極大的期望回來，如今，瑪拉基亞卻以耶路撒冷當前可悲的情況，與當年在僑居地在異民中受顯揚的上主的祭獻，作強烈的對比，這是很諷刺的，那時的祭獻甚至吸引異民改宗換教（1:11; 參閱索 3:9-10; 依 56:3-8）。

另一個同樣重要的問題就是：猶太男子娶非猶太女子和接受她們的神祇和祭祀的趨勢。這個趨勢是厄斯德拉和乃赫米雅執行任務期間，改革團體所遇到的最頭痛的問題（厄上 9:1-2; 10:2-5; 厄下 10:30 [MT10:31]; 13:23-27）。其實，瑪拉基亞在結束的經文中，提到敬畏上主和投靠祂名號的人，他們的名字，已經記錄在「記錄簿」（*sēper zikkārôn*）上，使人記起，在乃赫米雅管理期間，曾經立過盟約（拉 3:16-18; 參閱厄下 9:38-10:1 [MT10:1-2]）。雖然這一段並沒有明確地講到立盟約，投靠（*nidb^erû*）上主一詞強烈地提示了這一點，瑪拉基亞所指責的惡行（忽略祭獻、在經濟上不支持司祭職、與異族女子通婚），與乃赫米雅堅持立盟約之前，必須除去的惡習相同。從上下文可以清楚地見到，那些文中有名的「敬畏上主的人」和「天

主的僕人」，似乎就是組成真正的末世團體的成員，和那些注定在最後審判時不得超生的墮落分子不同。²¹

爲了回答「公義的天主在那裏？」（拉 2:17），神視者宣佈，有一位使者即將來臨，他就是盟約的使者，他要來爲上主最後臨於聖殿作預備的工作，要淨化肋未子孫，並準備團體迎接末世審判的來臨（3:1-4）。本書最後一段也是全部先知集的總結，提到末世的判官就是厄里亞，在末世以前，他要從天上回來，重新團結四分五裂的以色列子民（參閱德 48:10）。學者對於這位使者的身分，有不少的爭議，²² 不過從出 23:20 節似可看出端倪：

看我在你面前派遣我的使者，²³ 爲在路上保護你，
領你到安全的地方。

把「地方」（*māqôm*）讀作與「聖殿」的同義字，以配合這個詞豐富的意義，這是可能的，這樣一來，這一段文字就特別配合最後這部先知書的情況。根據一個解釋（歐 12:13），保護的使者不是別人，正是梅瑟，而梅瑟是一位先知。拉 3:1 的作者似乎也用了這個傳統，把他的訊息，與在末世將派遣一位像梅瑟那樣的先知來的許諾，聯繫起來。這是從末世的角度解釋的申 18:15-18 節的說法，而在

²¹ 他們被稱爲敬畏上主的人(*yir'ē YHWH*)、天主的侍者(*'ōbēd 'ēlohīm*)、正直者(*ṣāddiq*)，他們與狡猾者有別；他們特別尊敬上主的聖名(*ḥōs'ē bē s'mō*)。這些名稱，使人想起依撒意亞最後一章所寫的不同的先知小團體。他們也是上主的僕人(依 65:8-9,13-16; 66:14)，特別稱頌祂的名(59:19; 參閱 65:15-16)，並等待最後的審判，到時上主要舉揚正直者(65:13-14; 66:5,24)。拉 3:16-18，或是期待乃赫米雅立的盟約、或類似他的盟約、甚至與他的相同的盟約。

²² 這些爭議，除了參閱有關的註釋，另見：B.V.Malchow, "The Messenger of the Covenant in Mal.3:1," *JBL* 103(1984): 252-55.

²³ Reading *mal'ākī* for the MT *mal'āk* with the OG, *Sam. Pent.*, and Vulgate.

末世將有一位先知來臨這個期望，便一直按這種形式，流傳到第二聖殿的時期，這由谷木蘭的文獻和初期教會的著作可證實。²⁴

瑪拉基亞也不只在這一個事例上，在語文和思想上倚賴申命紀，在全書各處，都可見到這種情形。重要的申命紀主題，例如：上主對以色列的愛（申 7:7-8；參閱拉 1:2），父子的關係（申 1:21；32:5-6；參閱拉 1:6；2:10；3:17）上主的名號（申 12:5；參閱拉 1:6,11,14；2:2,5；3:16；4:2 [MT3:20]），宣認上主是唯一的天主（申 6:4；參閱 2:15），在全書各處都可見到。契約的規則也一樣，並不參照司祭法典，而參照申命紀的法律書；例如有關祭獻（拉 1:8,13-14，基於申 15:21；17:1），尤其是什一之物（拉 3:10；參閱申 18:1-8）。猶大在宗教上的冒犯，是指做了「可憎惡」的事（*tó'ēbā*，拉 2:11），這是申命紀歷史家一個很重要的法律名詞（例如，申 14:3；17:1,4；23:17-18）。同時，特出的申命紀的風格，在全書都很明顯（例如，拉 2:2-3；3:7）。

本書明顯地倚賴申命紀的地方，也從作者強調肋未人的司祭職，卻明顯地完全不提亞郎和亞郎家的司祭，這兩件事上顯示出來。²⁵ 針對當前腐敗的司祭職，作者按申命紀所強調的重點（申 21:5；33:10），描繪一個理想的肋未人。申命紀和司祭典不同，司祭和肋未人是沒有區別的（較

²⁴ IQS 9:11；4QTestim；若 1:21,25；6:14；7:40；宗 3:22。

²⁵ 申命紀或申命紀歷史，都沒有提司祭是亞郎族人，或亞郎承擔司祭職務。除了提到亞郎的死訊（司祭典，申 10:6；32:50）外，只提過，而且是貶抑地提過亞郎的名字一次（申 9:20）。除了司祭典，在編年紀以前的充軍前、後的資料，都沒有提到亞郎作為一個司祭或亞郎族司祭，這種情形尚有待一個令人滿意的解釋。

遲的申 27:14 除外），但全稱之為肋未司祭。在拉 2:4-7 節中，與肋未所立的盟約，其實並不如一般所假定的，是意指在巴耳培敖爾叛教的事件（戶 25:10-13），而是梅瑟有關肋未的神諭，讚美他們堅守盟約。因此，肋未的子孫「要將你的誠命教給雅各伯，將你的法律授給以色列」（申 33:10）。可能瑪拉基亞的作者心裏想到，亞郎在西乃的叛教，肋未人對天主的忠誠和最後，他們被賦予「事奉上主的聖職」（出 32:25-29；參閱申 33:9）——特別是這段經文最後也以派遣「天使—使者」和懲罰之日結束（出 32:34）。

21. 從先知職到默示文學： 在以色列傳統中的進一步發展 (也參考 12 節和 19 節的參考書目)

(See also bibliographies pp. 97–98 and 181–82.)

W.A.M. **Beuken**, "The Main Theme of Trito-Isaiah—'The Servants of Yahweh,'" *JSOT* 47 (1990): 67–87; J. **Blenkinsopp**, "Interpretation and the Tendency to Sectarianism: An Aspect of Second Temple History," in E. P. Sanders, ed., *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2, *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Philadelphia: Fortress Press, 1981, 1–26; "A Jewish Sect in the Persian Period," *CBQ* 52 (1990): 5–20; R. P. **Carroll**, *When Prophecy Failed*, 150–56; K. **Elliger**, "Der Prophet Tritojesaja," *ZAW* 49 (1931): 112–40; P. D. **Hanson**, *The Dawn of Apocalyptic*, 32–208; W. **Kessler**, "Zur Auslegung von Jes. 56—66," *TLZ* 81 (1956): 335–38; *Gott geht es um das Ganze: Jesaja 56—66 und Jesaja 24—27 übersetzt und ausgelegt*, Stuttgart: Calwer, 1960; H.-J. **Kraus**, "Die ausgebliebene Endtheophanie: Eine Studie zu Jes. 56—66," *ZAW* 78 (1966): 317–32; F. **Maass**, "Tritojesaja?" in F. Maass, ed., *Das ferne und nahe Wort: Festschrift Leonhard Rost*, Berlin: Töpelmann, 1967, 151–63; J. **Muilenburg**, *IB* 5 (1956): 381–419, 652–773; O. **Plöger**, *Theocracy and Eschatology*, Richmond: John Knox Press, 1968 [1962²]; A. **Rofé**, "Isaiah 66:1–4: Judean Sects in the Persian Period as Viewed by Trito-Isaiah," A. Kort and S. Morschauer, eds., *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1985, 205–17; B. **Schramm**, *The Opponents of Third Isaiah: Reconstructing the Cultic History of the Restoration*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995; J. **Schreiner**, *Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz: Theologie der heiligen Stadt im Alten Testament*, Munich: Kosel, 1963; E. **Sehmsdorf**, "Studien zur Redaktionsgeschichte von Jesaja 56—66," *ZAW* 84 (1972): 517–76; S. **Sekine**, *Die Tritojesajanische Sammlung (Jes. 56—66) redaktionsgeschichtlich untersucht*, Berlin: de Gruyter, 1989; M. **Smith**, *Palestinian Parties and Politics*, 99–147; P. A. **Smith**, *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah*, Leiden: E. J. Brill, 1995; O. H. **Steck**, *Studien zu Tritojesaja*, Berlin: de Gruyter, 1991; S. **Talmon**, "The Emergence of Jewish Sectarianism in the Early Second Temple Period," in *King, Cult and Calendar in Ancient Israel*, Jerusalem: Magnes, 1986, 165–201; J. **Vermeulen**, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique*, 2 vols., Paris: J. Gabalda, 1977–78; C. **Westermann**, *Isaiah 40—66: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1969 [1966]; R. N. **Whybray**, *Isaiah 40—66*, London: Oliphants, 1975; W. **Zimmerli**, "Zur Sprache Tritojesajas," *Gottes Offenbarung*, Munich: Kaiser Verlag, 1963, 217–33.

研究以色列王國的第二階段的歷史家，最艱巨的工作，是如何從保留下來的文獻，所反映出來的那些國際事件，和各猶太團體的內部事件，評估這些事件對於這些團體和它們內部發展的衝擊力。經文與事件或社會情況有互相關

係，是很明顯的，尤其在千年學和默西亞運動方面，以及在猶太主義內部小教派的湧現和發展上，更為顯著。直到最近為止，學界一貫接受若瑟夫有關猶太「哲學」的講法，把小教派的來源，只推到阿斯摩乃時期。不過最近幾十年來，逐漸有學者認為，小教派的形成，可以從更早的時期發掘，甚至有人認為，這是在早年重返熙雍（*šibat siyyôn*）造成的宗教和社會矛盾必然的後果。

波格和漢森代表對於這個問題其中之一取向（Plöger, *Theocracy and Eschatology*, and Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*），他們假定某種文學時尚（末世或默示文學的著作），與小教派形成的社會現象，有相互的關係。同時也假定，在先知和一些尚未證實有關聯的小圈子（肋未人）內，逐漸趨向完整的默示文學發展，其中以哈諾客的資料和達尼爾為典型。波格從達尼爾和瑪加伯上 2:42 的哈息待黨（*asidaioi*）（參閱加上 7:13; 加下 14:6）開始反溯，順著岳 3、匝 12-14、和依 24-27 的所謂依撒意亞默示文學的秩序，他發現司祭階級領導和虔誠信徒的小團體之間，有一條日益疏離的軌跡。漢森的觀點與波氏類似的，是他發現在反末世的匝多克神職人員和神視先知小團體，包括被奪權的肋未人之間存在的張力；漢森與波氏重要的分異是，他界定依 40-55 為原始默示文學，同時認為大部分的依 56-66 是屬於反司祭的辯論，後者引起大部分學者的反響，認為不可信。²⁶

²⁶ See, for example, R.P.Carroll, "Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic?" *JSOT* 14(1979): 3-35; M.A.Knibb, "Prophecy and the emergence of the Jewish Apocalypses." in R.Coggins et al., eds *Israel's Prophetic Tradition*, 169-76.

這兩篇論文在宗教史上所引起爭議的，是兩位作者意圖創造一條軌跡，以概括差不多四世紀的時間，和包括基本上不完全的資料。他們都假定，千年學和默示文學運動，是猶太主義獨有的，當然不是這樣。另一個相當不同的取向，由韋伯對初期猶太主義的研究所啓發，泰蒙（Talmon）從不同的源頭，尋找小教派的來源。他從單一中心開始到多元中心，換言之，從一個國家實體開始，到僑居地和祖國的不同中心，特別是那些自我隔離的僑居子民，在波斯的猶大省內的「猶大—巴比倫」特權分子之間，尋找根源。²⁷ 史密夫（Morton Smith）認為結盟的種族平等分子和在乃赫米雅領導下的「唯獨上主」的團體（厄下 9:38-10:39 [10:1-40]），從某方面是谷木蘭結盟的預像，顯露了小教派萌芽的徵兆。其他的提議我們接著就要討論，這些觀點都以依撒意亞最後數章為基礎。

首先，我們假定，某些政治社會情況，不限定某一個時代，傾向於突然引發或鼓勵默西亞、千年論或默示文學思想，而這種思想，必然對社會上某些分子有更大的影響，這樣一來，便會在這個社會造成張力或矛盾。從新巴比倫到波斯統治時期，正是這種契機的時刻。我們見到，在猶太人的團體中，引發了默西亞（即國家主義者和王族主義者）運動。甚至在居魯士統治之前，他們已聚集在被充軍的耶苛尼雅周圍，後來轉移至他的孫兒則魯巴貝耳，以他為首。

²⁷ 泰蒙按他自己對厄上 4:3(但唯獨我們將修建, *kī 'naḥnū yaḥad nibneh*)的解讀, 在較早期主張, 那 *gōlā* 團體自稱為獨一的團體或會所, 這也是後來的谷木蘭小團體的自稱; 見他的論文: "The Sectarial YHD—A Biblical Noun," *VT* 3(1953): 133-40.

我們曾指出，這個運動，與重建聖殿和京城有密切的關係。它每個發展的階段，都標誌著可以識別的不同希望與醒覺：期待重返家鄉、聖殿奠基、在反叛達理阿期間重新開始工作、數年後聖殿重建竣工。這個運動並未隨之而結束，這由在厄上 4:6 提到，在薛西斯（公元前 486-484 年）統治初期，有人（當地人）控告耶路撒冷居民可知。厄斯德拉的任務可能在阿塔薛西斯一世第七年（因此是公元前 458 年）²⁸ 開始，但我們可以肯定是與埃及的一次嚴重叛亂同時，那次的叛亂是得到雅典的海陸軍支持（460-454）。我們不知道巴勒斯坦的猶太人是否參與這次叛亂，不過有一封由行省上書到中央政府的信，卻控訴京城城牆的重建，是爲了作叛亂的前奏，結果是得到紹書一紙，禁止重建工作（厄上 4:7-23）。

當乃赫米雅在公元前 445 年第一次前來履行任務時，可能，很有意義的，在重建聖殿工作完成後七十年，他發現城牆被推倒，城門被焚毀。我們不知道，這是否是過分熱衷執行阿塔薛西斯的紹書的後果；或是因爲猶太人參與大約在這期間在麥加比殊士行省發生的叛亂；或是由於刻達爾阿拉伯人或其他鄰近的民族，強悍的攻擊而造成的。輪到乃赫米雅展開他的重建工作時，工作再次被解作爲反

²⁸ 我們假定，年代的秩序是聖經的編者預設的，這雖然有一定的困難，不過有根據，應該保留。對於這個問題無休止的辯論，可參閱以下各書的綜合討論。P.R.Ackroyd, *Israel under Babylonia and Persia*, 191-96, and again in G.W.Anderson, ed., *Tradition and Interpretation*, 333-34. Ackroyd makes out a cautious case for 398 B.C.E., the seventh year of Artaxerxes II Mnemon, while Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics*, 120-23, vigorously defends the earlier date. See also J.Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1988), 139-44.

叛而作準備（厄下 2:19; 6:6），甚至偽指他就是潛伏的默西亞的假面具。這些捕風捉影的謠言，可能是由反對他的人捏造的，既然沒有證據證明乃赫米雅是達味後裔，²⁹ 這些謠言讓我們看到，默西亞主義在聖殿重建的時候，仍然是個熱門問題，先知們仍然在這些事件上扮演著重要的角色。其實在我們的資料中也有他們之中兩個人的名字：舍瑪雅和諾阿狄雅（厄下 6:6-14）。我們所知的，有關乃赫米雅或厄斯德拉的一切，都不能證實，他們是有意識地反對末世論的。不要忘記，編輯和傳遞這些資料的編年紀史家，根本沒有興趣強調那些默西亞騷亂。

既然默西亞運動比較受在經濟上處於邊緣地位的人士歡迎，我們可以說，在波斯時期，猶大的社會情況，看來一般都不太好，有時甚至有災禍。大量的稅收，大部分收入中央政府的國庫，行省的利益，如果有的話，也不過是大海的一滴。通脹和大量無法償還的債務，逼使農民放棄他們的田地，這一來，只有放高利貸的那群人獲利。從一開始的情況已經是這樣壞，薛西斯登基（486）後更甚，他收稅之重幾乎和沒收財產沒有區別，他這樣做是為支持他在歐洲的十字軍。在厄下 5 章，我們讀到農民埋怨巴比倫裔的特權分子對他們進行經濟剝削，當時的宗教和經濟因素，都是造成行省居民分裂的主因。³⁰

²⁹ 沒有資料顯示乃赫米雅是達味的後裔，除了以下一書：U.Kellermann, *Nehemia: Quellen, Überlieferung und Geschichte* (Berlin: de Gruyter, 1967), 21-23, 154-59, 但我們沒有理由相信這種說法，乃赫米雅是在 Susa 宮廷中的司酒或酒政（厄下 1:11），他是一位太監；見：J.Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 213.

³⁰ 猶大淒慘的經濟情況，可見於以下各書：蓋 1:6,8-11; 2:16-17; 匝 8:10; 依 58:3-4; 59:6,9-15; 岳 1-2; 厄下 5:1-5。

和在羅馬統治期間的默西亞運動一樣，我們所知的，在波斯時期的默西亞運動是不只一種的。有些選擇武力反叛，希望在一個達味後裔的統治者之下，重獲獨立。其他的不主張採取軍事行動（例如，匝 4:6; 9:9-10），相信天主會親自干預，而且，忠守誠命、正確的祭獻、和做補贖，可促使天主的干預，早日來臨。至於在哈息待黨在對抗色婁苛時，對於採用或不採用軍事行動的問題，有不少爭論，³¹ 在波斯時代也一樣。此外還有千年先知職的形式，期待一位達味後裔的統治者，承擔一個次要的職務，或甚至沒有任何職務。例如，依撒意亞書最後十一章中，在不少方面都顯示了一個貫徹的末世透視點，然而，我們卻看不到對王朝的過去有甚麼惋惜，也沒有提到王朝將會復興。³²

現在讓我們扼要地討論依撒意亞這最後十一章，看看可否找到一些波斯時期的宗教運動和團體的資料。我們在前面提過，³³ 依 56-66 章，按慣例，稱為第三依撒意亞，在很多方面，與依 40-55 關係密切，尤其是最後數章(49-55 章)。這其中的一條聯繫線，聯繫著那些弟子和那位稱為「僕人」的先知人物，就是杜涵所說的最後三首「僕人之歌」中宣講和被論述的「僕人」。很可能這些弟子，在充軍後的團體中，自組成一個「先知－末世」團體，他們的領袖是那

³¹ 加上 2:42-48; 7:13。這些哈息待黨人被稱為「以色列的勇士」(2:42)，因此不是「和平主義者」。「許多擁護正義正道的人」，逃到山中去了，他們因為不願意在安息日作戰而被屠殺(2:29-38)，他們不是哈息待黨人，但也沒有證據顯示他們在其他的六日不作戰。

³² 依 55:3-4 意指達味的盟約，但沒有它將會復興的許諾。

³³ 見 19 節。

身賦上主的神而宣講的人（依 59:21; 61:1-4）。較早時也有學者認為，第三第四首僕人之歌的編者加插部分（即依 50:10-11; 53:1-11），也是一個重要的文學連接樞紐，把依撒意亞書的中心與最後部分，連接起來，同時也把無名的充軍期間的「僕人」，與他的追隨者連接起來。

此書的最後部分是有關團體成員資格的講話，保證所有移居外邦的以民後裔（*ben-hannekar*），以及太監，只要他們忠守上主的祭祀，他們可確保在團體內的身分；只要他們遵守團體盟約的規則，特別是守安息日（依 56:1-8），他們可參與祭獻。本書最後的一段（66:18-23）在處理叛教、宣講、聚集萬國和四散的猶太人，參與上主重臨耶路撒冷的盛典等問題，也持這種寬宏的態度。這兩部分經文所陳述的開放的接納政策，與申命紀的團體規則有出入（申 23:2-9），同時在某些方面也與則 40-48 章、厄斯德拉和乃赫米雅（厄上 9:1-4; 厄下 9:2）的項目，有所不同。因此，可能是在較後的時期加插的，作為「書的末篇」，這種編輯技巧，在聖經其他的章節組合中也可找到（Westermann, 295-308）。比較講述人們前來舉行帳棚節的匝 14:16-21 節，以及約納書中對先知職的嶄新理解，顯示這編輯加插，應在乃赫米雅管理與亞歷山大征服之間那一世紀。這些章節，後來的發展，包括初期基督的信仰：向外邦人宣講，必須在上主再來之前完成。依最後的一節（依 66:24）預見團體內，破壞和反叛分子的下場，一方面是有喚醒讀者回憶此書開始的數節，另一面也好藉此肯定它本質的統一性。³⁴ 它

³⁴ *pōš'īm bī* (66:24); cf. *pāš'ū bī* (1:2). 在依撒意亞書最後和第一章之間的這個及其他的聯繫動詞，可見於以下的文章: L.J.Liebreich, "The Compilation of the

使全書在這種陰暗的氣氛之下結束，也形成一種慣例，在會堂宣讀時，必須先讀這一節然後才宣讀在它之前的那節經文。

第一段「書的末篇」是冗長的講話，指責忽略職守的先知（守望者"watchmen"³⁵）和統治者（牧者），使人想起依 9:14（「因此上主要在一天之內，砍斷以色列的首尾」）的詞語，把統治者看作首，傳授謊言的先知看作尾。茅頭也指向實行混合崇拜，豐產崇拜和淫褻性的禮儀，與他們相反的是受迫害的虔敬者。義人（*ṣaddiq*）死去沒有人注意或為他們悲傷（57:1），這一節，一般都從集體解釋，不過，也可看作意指那正直的僕人（*ṣaddîq 'abdî*, 53:11），他的訊息，由他的追隨者，傳遞下來。反過來，這使人想起依 30:20-21，這裡似乎暗示一位隱藏（或逝世）的教師，他將要再出現，他的訊息會廣傳，他會不斷引導追隨他的人。

這位先知導師的教導，記錄在接下來的部分（依 57:14-21）。要為最後的大結局來臨而鋪路，到時，本來住在天上殿宇的天主要降來，要在祂那些貧窮痛苦和卑微的子民之間。這些「憂傷者」當然明白，預備最後日子的來臨，就是要恪守盟約的法則。「末世大扭轉」這個主題，在福音也常見，預測到那個偉大的日子來臨時，現在悲泣

Book of Isaiah," *JQR* 46(1955/1956): 259-71; 47(1956/57): 114-38, and especially pp.276-77.

³⁵ *ṣōpîm*, synonymous with *n'bi'im*; 參閱則 3:17; 33:7; 耶 6:17; 依 52:8。在依 62:6 卻用了 *šōm'rim* 一字指「守望者」或「守衛」。

的人要化悲傷為喜樂。³⁶ 這部分最後以重複 48:22 節結束——「惡人決無平安」——這一句雖然一直以來都被人輕佻地引用，它的原意是指在末世審判時，對那些拒絕接受先知訊者的判決。

這個集子的核心，包括這個小團體的末世教義的摘要，都收集在依 60-62 章。和 57:14-21 節一樣，這個末世教義摘要，最可能的時期是在充軍最後數年或返國初期（聖殿和京城仍未重建，60:13; 61:4），文中也見不到任何由教義引起的反對、矛盾或衝突。教義以向耶路撒冷呼籲開始：上主的榮耀要出現在熙雍，為受壓迫的人帶來救恩，四散的人民要回來，萬國要歸附以色列，要向她進貢，外邦的子民要來修建京城。最重要的是：聖殿要回復昔日的光輝，在世界的中心照耀。這些章節常提到的新天新地的遠景，是一個宇宙性的復興，後世學者常認為這代表一個較後的和更明顯的，默示文學的發展（Westermann, 298-99, 363-64, 427-28）。這種說法是可能的，不過沒有大量的論據支持。其實，不相信只從主題的論據推論出來發展論，是有理據的。

值得注意的是：最後這十一章的先知末世信仰，完全集中於聖殿和祭壇：聖殿要受光榮，豐厚的獻禮將由各方而來，信眾要在聖殿四周和平地享用祭品（依 60:7,13; 61:6; 62:9）。因此，原則上，在這些末世信眾和聖殿當權者和支持者（漢森所講的匝多克司祭家族）之間，並沒有對立，也沒有證據顯示，末世信眾是反祭獻的。其實，為他們發

³⁶ 「憂傷者」（*ʿbēlim, mit'abbelim*, 依 57:18; 61:2-3; 66:10; 參閱厄上 10:6; 厄下 1:4; 達 10:2-3）在某些方面，他的作用可以和「僕人」和「戰慄者」相比。

言的先見者，接著討論全體信眾的職務，這職務與司祭職類似。在最後的日子裏，全體子民要接受勞役，司祭也一樣，大家都要從萬國收取什一之稅。這樣，與肋未家立的盟約，也要擴展到全體子民身上（參閱戶 25:10-13）。

從這個擴大的呼籲，無疑這是一個怪異的呼籲，我們可對這個以這位不知名的先見者為發言人的先知小團體，有一些認識（依 62:6-7）。先見者在一段向耶路撒冷宣講的講話中，提到看守城牆的守望者，他的工作就是時常提醒上主不要忘記救助京城。這些守望者（*mazkîrîm*，這個名稱本身含有提醒上主干預的意義），負擔著為整個團體求情和祈禱的責任，這功能，其實一直以來與先知的職務息息相關。

一般來說，釋經學者都注意到這十數章不少的材料，有濃厚的禮儀色彩，但是他們卻不能從這個觀察，得出正確的結論。這並不表示，這樣一來，一段像依 58:1-14 這樣的經文，必定源於一個祭祀的背景，因為作者可以隨意採用一個傳統的祭獻儀式，以達到他的目的。有關的經文，是先知回答群眾的問題，為甚麼他們團體的齋戒，不能影響上主，去改變當時災難性的經濟困境。在依 59:1-20 也假定同樣的情況，不過語氣的改變和講者的輪換（第二、第三和第一人稱），表示這些語錄，是仿照一個含有禮儀性質的團體悲嘆模式的。長的那段經文：63:1-65:7 也一樣，不過這裡是以戲劇的方式，表達團體的祈求，已得到回應，預期救恩即將來臨。和一些聖詠（詠 44; 74; 77; 79）一樣，經文以讚美開始，接著是悔罪，最後以求恩結束。63:16 求恩的用字不平常，這似乎表示，儘管獲得天主垂顧的祖先

已逝世而成了歷史陳蹟，天主仍然是他們的父親，祂不能對祂子女的困境，坐視不理。³⁷ 按傳統的模式，在此時會有一個積極的回應，但是聖者採取行動的意願，卻被先知的同輩所行的虛假的崇拜阻撓了（65:1-7）。回應是針對全體人民，不只是對管理聖殿的司祭或神職人士說的。³⁸ 這不否認司祭有虛假崇拜的行為，但這些語錄的作者和瑪拉基亞不同，它們並不特別針對司祭職。

在最後的兩章，從 66:5 節開始，我們可以清楚地見到內部衝突的暗示，這是一段向那些「敬畏上主言語的人」講的神諭。從這段由無名的先見者的語錄，我們知道，這些戰慄者（即敬畏上主言語的人）（*h^arēdīm*），是被惱恨和被擯棄的，其實是被他們的「弟兄」，即被他們的猶太人同胞逐出聖殿的。³⁹ 這事是「因我的名」（*l^ema'an š^emī*）而起的，就是說因為他們與向他們宣講的神視者（先見者）交往而引起的，這位神視者，我們假定他就是他們的領袖（瑪 10:18,22 就是以此句為基礎的）。他們遭受「弟兄」

³⁷ P.D.Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 92-93, 認為這段文字顯示了他所謂的「以色列核心團體」的裂痕，即匝多克司祭和他們的支持者，和以講者為代表的小團體之間的分裂。不過，它的上下文清楚地顯示，祈禱是以整個團體的名義作的，這個「聖潔的子民」，曾經擁有他們的聖所，如今已失去(18節)。這不是一個被聖殿當權者放逐的團體會用的詞語。

³⁸ Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 146-50, 作者在此反駁，說先見者是在譴責匝多克司祭家族的成員，為了這個目的，他必須以象徵的手法解釋他們如何濫用職權，這其實是不必要的。話是直接針對國家(*gōy*)和人民(*'am*)的。運用禮儀專用詞彙，並不一定是對司祭講話，而且，*kī q^edaštīkā* 不能譯為：「否則我要使你聖潔」。

³⁹ 這裡所用的動詞：惱恨或憎恨，是強烈的字眼，涉及積極的分裂行動，例如表達分離的格式；*niddah* (*piel*)，「驅逐」，只在此和在亞 6:3 出現過，在那裡有追憶和擱置一旁的意義，可能是引伸的意義。在依 66:5，這字的意義較接近米市納希伯來文的用法，指「逐出聖殿」。

痛罵的另一個原因也暗示了：「願上主顯示他的光榮！讓我們看看你們的喜樂罷！」指責不是直接針對他們的末世信仰本身，但是針對他們，唯獨是他們才可在上主的光榮來臨時分享喜樂，這是典型的小教派的自信。在較早的章節（65:8-12）中，對比上主的僕人、特選者，和那些崇拜加得神和幸運之默尼神的人，聲明這些叛教者（即混合崇拜主義者）很快就會受審判（65:13-14）。在此所用的語言，也是福音讀者耳熟能詳的，到末世一切將逆轉的語言。「弟兄」的辱罵，正是他們對於這些「僕人」的自信的反駁，但是，這些「僕人」在天主來拯救和審判時會喜樂，而他們的敵人卻要受羞辱。敵人的名字，也要成為上主的僕人所用的咒語，而僕人們將得到新名字，以配合新紀元來臨。⁴⁰

最後一章的首兩段語錄（66:1-4）似乎在講一些完全不同的事。第一段（1-2 節）一般認為是拒絕重建聖殿的提議，因此是代表一個直接與哈蓋和匝加利亞相反的立場，第二段（3-4）是粗暴和明確地指責以動物祭祀的做法。⁴¹不過，如果第一段中的「敬畏我言語的人」（2 節），和第 5 節的「戰慄者」是同一類人，都熱切期待天主光榮的

⁴⁰ 依 65:15-16 是難解的。「吾主上主將如此叫你死！」這一句可能是後加的。16a：「所以那在地上為自己求福的，要向真實的天主求福；那在地上起誓的，要指著真實的天主起誓」，意義不明確，大部分的釋經學者認為這是把 MT 的 'amen 修訂為 'emet, 'omen, or 'emûn 的結果。但 MT 的經文本身有它的意義。如果我們保留原狀，按 15 與 16 節的邏輯，這將是忠心的團體的新名字，換言之，服從天主，對祂說「是」。這可能也是保祿和默示錄作者對此句的理解（見格前 1:17-20；默 3:14）。依 62:1-5 是另一個在末世得新名字的例子。

⁴¹ 釋經前輩，例如 Wellhausen, Budde, Gressmann, Torrey 等，都持相同的觀點，綜合各名家見解的書可參閱：Muilenburg, *IB* 5:758-60。Muilenburg 自己的意見是，神視者反對只把教恩局限於祭獻，他的觀點威士德曼和 Whybray 也同意，見：Westermann, *Isaiah* 40-66, 412-14, Whybray, *Isaiah* 40-66, 279-80。

來臨，這事如果不在聖殿內發生，至少與聖殿分不開（參閱依 60:7,13; 62:9; 66:6,20-21,23），這個解釋就很難成立。比較中肯的解釋是把它與撒羅滿奉獻第一個聖殿時的祈禱文相連（列上 8:27-30），因為它支持聖殿，與反對當時普遍對聖殿在團體宗教生活地位的誤解，並不矛盾。在依撒意亞最後這數章內，天堂是天主的住所，但祂也不離開團體：「我雖居住於高處及聖所，但我也與懺悔和心靈謙卑的人在一起」（57:15; 參閱 63:15 及 40:22）。至於有關動物的祭獻的語錄，值得注意的是合法與不合法的祭獻並列（例如，殺牛和人祭），那些選擇自己的路，祝福偶像（66:3），即沉迷於混合崇拜的人，他們的基本態度，甚至玷污他們所行的合法的祭祀（參閱 57:5-13; 65:1-7,11; 66:17）。

那麼，依 66:1-5 證實了在波斯時代初期，在巴勒斯坦猶太主義內部有分裂。有一個「先知—末世」小團體，由一位先見者或神視者所領導，他從第 49、50 和 52-53 章所記的無名「僕人」的教義，理解他自己和他的弟子的使命。這個小團體自稱為「敬畏上主言語的人」（66:1-5），暗示尊崇從充軍時期到充軍後，一直存在的「依撒意亞學院」的末世先知職。在這幾章內另外提到的幾個小團體都以不同的名稱自命，例如：「上主的僕人」（*'abādīm*, 65:8-9,13-16）和「憂傷者」（*'abēlīm, mit'abbēlīm*, 57:18; 61:2; 66:10）。他們似乎在某種程度上，被禁止參與聖殿的祭祀，在一個施行神權政治的小國如猶大，從祭祀在政治、社會上的重要性來看，這可以說明他們低微的社會和經濟身分。他們的反對者雖然不反對他們的末世教義本身，但反對他們排他的宗教信仰，反對者自己卻沉迷於混合崇拜，這些人至少

有部分是聖殿的當權者。這裏所見的小團體的自稱，不一定完全類似哈息待黨、法利塞人和厄色尼人，但這些自稱，卻顯示了從追隨先知，轉到小教派的重要轉捩點。

對於這個問題，我們注意到有一個奇怪的事實，被一些評注所忽略，那就是厄斯德拉的使命，得到一些被形容為：「凡對以色列天主的誠命（言語）起敬起畏的人」（厄上 9:4; 10:3）支持，這稱號本質上與依 66:2,5 上的稱號是相同的。⁴² 厄斯德拉抵耶京不久就發現，散居的猶太人娶外邦婦女的風氣很盛，他必須有所行動（厄上 9:1-2）。在他最初的相當震撼的反應之後，這些「對天主的誠命起敬起畏的人」（即上述的戰慄者，*h^aredīm*, 9:4）便採取主動，他們與厄斯德拉一同齋戒、做補贖、祈禱，厄斯德拉接納他們的意見，重新與天主立約，並做好立約前的預備（10:3）。

表面看來，在依 66 章所描寫的、受到當時大多數人排斥和否認的團體，與厄斯德拉的支持者，這些在僑居團體中，形成一種優越的宗教地位，在行省內是主導的宗教、政治和社會小團體，好像沒有甚麼共同點。而且，使前者戰慄的，是對法律的憂慮而不是先知的啓示（厄上 10:3）。不過我們已知道，把「先知—末世」的取向，與嚴格地遵守法律，截然分開是錯誤的。我們也注意到，在依撒意亞最後這十數章內，憂傷和齋戒是同時的，末世的喜樂和歡慶也一樣（65:13-14,等），在厄上的敘述中，支持厄斯德拉那群人的情況也如此。比較「凡對以色列天主的誠命起

⁴² 這裏的動詞 *hrd* 通常指敬畏、戰慄、驚懼，但較少用在指一種對神的驚懼或戰慄上（出 19:16; 撒 14:15）。它的分詞在以下章節中出現：撒 4:13 (*hayah libbô hared 'al 'ôrôn ha'elohîm*)；依 66:2,5；厄上 9:4; 10:3。以上四處所見的相似之處，不是名號而已，而是這名號已有某種固定的意義。

敬起畏的人，爲了充軍歸來者的罪孽而戰慄」（參閱厄上 9:4），和厄斯德拉爲「充軍歸來者的罪惡悲傷」（10:6），我們發現，戰慄和悲傷，是厄斯德拉的主要支持者所屬的那個補贖團體可預見的遭遇。由此，我們也可以預見，達尼爾書在色婁苛迫害時期的社會環境：憂傷、齋戒、禁食和悔罪祈禱，熱切維護法律和先知職（例如，達 10:2-3）。

同時，娶外邦女子，是厄斯德拉必須處理的主要問題。因此也涉及由此而引出的，人民，甚至司祭和肋未人，參與非雅威的和混合祭獻的問題（厄上 9:1-2；參閱 10:18-24）。這正是依撒意亞所寫的那些「戰慄者」和「僕人」極力反抗的情況，不過他們的抗爭，看來成功的機會不大。這從瑪拉基亞書可得到證實。此書的無名作者，很明顯是特別關注這些問題。前面曾指出，拉 3:16-18 聲明，與天主訂立盟約的人，是敬畏和服事天主的人，大抵是爲了除去先知嚴厲鞭笞的惡習。我們現在可以說，瑪拉基亞在這段所講的盟約，可能就是厄上 9-10 章所寫的，由那些戰慄者所發起要訂立的盟約。

綜合以上所論的各點，我們的結論是：厄斯德拉的改革計劃，不但被一小撮人接納和推行，而且這個推崇「先知—末世」教義的小團體，就是因他們自己的教義而支持他的工作；但很諷刺的，在傳統上，這反而被學術界視爲厄斯德拉和他的使命的本質。這意味著，厄斯德拉的使命，是由於當時團體暫時在公民和宗教領導上受挫敗而引發。當時的團體已向混合崇拜妥協，這一來，反而爲支持他的先知性團體帶來非暫時性的身分。這也說明了爲甚麼，他只取得有限度的成功。他有限的成功，我們從乃赫米雅初

到耶路撒冷所面對的情況可見。⁴³

這個忠於充軍時期一位無名先知的人格和思想的先知團體，無論它後來的變遷如何，它在很重要的方面，預示了羅馬時代的小教派的興起，包括初期的巴勒斯坦基督宗教。這也有助於我們看清，依 40-66 章如何影響初期基督徒對耶穌身分的理解。它也說明了次先知團體形成所涉及的社會動力，以及它們如何鞏固一個有神恩的人物的教訓和記憶。從這幾方面看，它對將來有重大的意義是一點也不誇張的。

⁴³ 換句話說，厄斯德拉強迫團體的領袖休去他們的外邦妻子(即非猶太女子)是越權，而且不是由任何以色列或波斯法律所授權的。厄斯德拉的故事，突然結束，也暗示同樣的原因(厄上 10:44)。

22. 耶路撒冷聖殿先知職

G. W. **Ahlström**, "Some Remarks on Prophets and Cult," in J. C. Rylaarsdam, ed., *Transitions in Biblical Scholarship*, Chicago: University of Chicago Press, 1968, 113–29; *Joel and the Temple Cult of Jerusalem*, Leiden: Brill, 1971; L. C. **Allen**, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, Grand Rapids: Eerdmans, 1976; C. T. **Begg**, "The Classical Prophets in the Chronistic History," *BZ* 32 (1988): 100–7; W. **Bellinger**, *Psalmody and Prophecy*, Sheffield: JSOT Press, 1984; T. **Chary**, *Les Prophètes et le culte à partir de l'exil*, Paris: Desclée, 1955; H. **Gese**, "Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel," in *Abraham unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel*, Leiden: Brill, 1963, 222–34; A. B. **Johnson**, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff: University of Wales Press, 1962; *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody*, Cardiff: University of Wales Press, 1979; A. S. **Kapelrud**, *Joel Studies*, Uppsala: Lundequist, 1948; H.-J. **Kraus**, *Worship in Israel*, Richmond: John Knox Press, 1966, 101–12, 229–36; R. **Mosis**, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, Freiburg: Herder, 1972; S. **Mowinckel**, *The Psalms in Israel's Worship*, vol. 2, Nashville: Abingdon Press, 1967, 53–73; J. **Newsome**, "Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purposes," *JBL* 94 (1975): 210–12; D. L. **Petersen**, *Late Israelite Prophecy*, Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977; W. **Prinsloo**, *The Theology of Joel*, Berlin: de Gruyter, 1985; H. H. **Rowley**, *Worship in Ancient Israel*, London: S.P.C.K., 1967, 144–75, 176–212; W. **Rudolph**, *Joel-Amos-Obadja-Jona*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1971; A. **Welch**, *The Work of the Chronicler*, London: Oxford University Press, 1939, 42–54; T. **Willi**, *Die Chronik als Auslegung: Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972; H.G.M. **Williamson**, *1 and 2 Chronicles*, Grand Rapids: Eerdmans, 1982; H. W. **Wolff**, *Joel and Amos*, Philadelphia: Fortress Press, 1977.

在以色列和在近東其他地方一樣，先知依附廟堂或聖殿，並在廟堂或聖殿內，特別在危急的時期，施行特殊的任務，其中包括代禱和宣講神諭。因此，在先知作嚴厲的批評時，常常涉及官方的司祭職（例如耶 23:11）。大部分先知活動都在聖殿或廟堂內進行，甚至不是聖殿或廟堂成員的先知人物，也很容易在聖殿的範圍內找到一群聽眾（例如亞 7:10-17；耶 7:1-8:3；36:4-8）。我們知道一兩位著作先知可能，或至少在最初的時期，是與聖殿維持這種關係的，但這並不表示，先知選擇在聖殿內向群眾宣講，他們認為自己是在履行祭祀職責。在文學的層面，聖殿

先知職的存在，可見於深植於聖詠（例如，詠 20:8; 28:6; 60:6; 81:5; 110:1）內的先知神諭，以及加插入先知書，例如哈巴谷和約納內的聖詠。

在國家喪失獨立之後，以色列先知職傳遞最重要的途徑之一，是它被重新納入祭祀之內。在這個轉化的時期出現的司祭典（P），反映出當時對於確立正確的崇拜的關注，從這裡，我們可找到這個過程的一些線索。在司祭典看來，曠野時代是一個範例，與上主的溝通，是來自流動的聖所，梅瑟聽到從贖罪蓋上，兩革魯賓之間，傳來的天主的聲音（出 25:22; 戶 7:89）。這種神講話（*theologoumenon*）仍保留一些古代會幕或宣講神諭的帳幕的色彩，也預期天上的聲音（*bat qôl*），後用作先知職的代替或代理，這一切，現在已看作歷史陳蹟。⁴⁴ 先知神恩的傳遞，最清晰的說明，莫過於厄里叟承繼厄里亞的故事，這傳遞也涉及「司祭—神學家」的世界觀的改變。按司祭典，領導神恩從梅瑟傳到若蘇厄，是藉著類似祝聖司祭的行動而完成的。在戶 27:15-23 節（P），我們見到，在接受按手禮之前，若蘇厄已蒙受了「精神」（*spirit*），但在申 34:9，若蘇厄因梅瑟按手在他身上而充滿了智慧的神——這是神恩向制度化發展的一個有趣的例子。⁴⁵ 另外，在司祭典的敘述中，在曠野時代，領導權不是透過先知之言而有效，而是透過火和在聖所之上的雲彩而施行的（戶 9:15-23，等）。最後，根據司祭典記

⁴⁴ 有一個有名的經師的故事，是有關 Akhnai 的烤爐的禮儀身分（*b.B. Mesī'a* 59b），他們忽視從天上傳來的聲音而主張從聖經求證。有關「天上的聲音」（*bat qôl*）參閱：A. Rothkoff, "Bat Kol," *EJ* 4: 324-25.

⁴⁵ 參閱韋伯（Max Weber）有關神恩權威的經典著作；*The Theory of Social and Economic Organization* (New York: Free Press, 1964), 324-423。

述的梅瑟受召的故事，亞郎作他的「代言人」（*nābī'*），他的表現，顯示了先知工作，從向君王挑戰開始，逐漸轉變成以他的名字代表的司祭職（出 7:1）。

這種從改變的場地和後果去理解先知職的情況，在波斯時代初期最明顯，因此，在哈蓋、匝加利亞 1-8 章、依 56-66 章，和瑪拉基亞，我們見到有關禮儀形式，和對祭祀關注的講話，支配了語錄主要的篇幅。另外，一個名叫岳厄爾的人（培突耳的兒子），在國家遭遇災難時，向一個包括農夫和葡萄酒商的團體宣講，也是一個典型的例子。四群不同的蝗蟲，每群有它們不同的破壞力和方式（岳 1:4），常被解作連續的軍事侵略的象徵（1:6-7），但似乎更貼切的解釋是：用軍事的詞語，描述一次驚人的蝗蟲浩劫。像這樣的零星的生態災難，從最早的時代，直至最近的過去，一直是地中海東部及愛琴海沿岸人民，生活中常有的經驗。這裏的背景大概是在公元前 515 年後不久，波斯時代的猶大，因為作者非常關心災禍對聖殿經濟的影響。⁴⁶ 推定全書的日期，要加上後來對蝗災解釋的考慮，認為這災禍是最後的日子和歷史終結的先兆（2:28-3:21 [MT3:1-4:21]）。暫時放開這個擴充末世資料不談，我們在此，即使不是大綱，也找到一些悔罪禮儀的主要成分，在這種禮儀中，司祭擔當重要的職務。

先知向團體作的開場白（1:2-12），最後以向司祭的呼籲結束。先知呼籲司祭召集人民，舉行隆重和盛大的聚會（1:13-18），要在山上吹起號角，號召人民前來齋戒和

⁴⁶ Ahlström, *Joel and the Temple Cult of Jerusalem*, 129, decides for 515-500 B.C.E. but it is doubtful whether one can be so precise.

悔改（2:1,15）。接著是求恩的祈禱（1:19-20），呼籲齋戒和悔罪（2:1-17），最後這禮儀以先知保證有天主救援的神諭結束（2:18-27）。與前面提到的聖詠一樣，這個祝福的神諭（由 2:19 開始），標誌著禮儀行動的轉捩點。從岳厄爾和亞毛斯在動詞、主題上多有相同之處看來（這有助於解釋岳厄爾在十二先知中的位置），值得注意的是，亞毛斯的首兩個神視（7:1-6）也是與蝗蟲和旱災有關，也常用類似的詞語，災禍也是在先知的代禱之後扭轉。我們不知道，也不能隨便假定，亞毛斯在一項祭祀的行動中，施展了這項功能。不過到了岳厄爾時代，毫無疑問，災禍的扭轉，如果真有其事，必須在一次全體人民參與的盛大禮儀中，由一個這樣的祭祀行動扭轉。與亞毛斯相比，岳厄爾對他同輩同胞的指責較溫和（1:5; 2:12）。當時人民面對的經濟生活的威脅，可以藉在聖殿內舉行的祭祀救援，先知似乎參與這些行動，而且擔當領導的職位。

在研究的過程中，最令我們遺憾的是，因為巴勒斯坦的天氣、最後定稿的編輯的決定、考古學的難以掌握，以致可用的資料很有限。我們只能想像，如果我們能發現耶路撒冷聖殿的檔案，我們對過去的理解，會是多麼不同。在缺乏有關第二聖殿的第一手資料，和缺乏其他同期而可靠的黑落德時代之前的資料的困難下，我們幾乎只能依靠編年紀史家的工作（編年紀上、下及厄上、下），這是從耶路撒冷崇拜團體的角度，重寫最後階段歷史的工作。如何決定這工作的年期，是第二聖殿研究的許多問題之一，也是一直以來，學者之間不能達到共識，甚至在可見的將來也達不到共識的問題。假定工作是在厄斯德拉和乃赫米

雅活動期間開始，它的最後定稿，不可能在公元前四世紀的第一個十年之前出現，很可能在稍後。⁴⁷

作者使用族譜代代相傳的技巧，這也是司祭典喜用的方法，追溯充軍後的崇拜團體的歷史，一直到歷史的起源（編上 1-9 章），不過他確實的敘述是從撒烏耳的逝世、達味的登基開始。在編年紀史家看來，是達味而不是梅瑟，建立整個崇拜組織和肋未人不同的編制，儘管在整個漫長的有不少叛教記錄的歷史過程中，必須不止一次重複這工作（編上 23:2-32; 編下 29:25-30; 31:2; 卮上 6:18）。作者對聖殿內的樂師團高度評價，說他們是由達味親自創辦的，達味是天生的受默感的音樂家，樂師團的成員，在先知默感下推行他們的任務（編上 25:1-8）。可能一個先知達味的傳統，就是這樣在這些聖殿樂師中萌芽的。我們從「達味遺言」中見到這個傳統（撒下 23:1-7），這應該是在一個稍後的時期，加插到故事之內，以神諭的格式表達，因此是來自神默感的產品。谷木蘭聖詠卷軸（11QPs^a）把 4050 首聖詠歸於他名下，說他是在先知神恩（*n^ebû'â*）⁴⁸ 下創作這些樂曲的，同時，不少初期基督徒，認為達味的聖詠，預示基督和教會（例如，宗 1:16; 2:25-31,34）。

⁴⁷ 這個結論，大致和以下的學者相同：H.G.M. Williamson, *Israel in the Book of Chronicles*, 83-86, and *1 and 2 Chronicles*, 15-17, 雖然他把厄斯德拉—乃赫米雅和編年紀分開。D.L. Petersen, *Late Israelite Prophecy*, 57-60, 採取 F.M. Cross and D.N. Freedman 的做法，把編年紀的核心工作定於六世紀初，其他的插文於稍後加入。Sara Japhet, *1 and 2 Chronicles: A Commentary* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993), 23-28, 傾向於接受希臘時代初期，公元前四世紀末。

⁴⁸ See J.A. Sanders, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*, vol. 4, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11(11QPs^a)* (Oxford: Oxford University Press, 1965), 137-39.

因此，對於編年紀史家來說，禮樂的編曲和演繹，是先知職的一種形式。先知職和詩歌，在許多古代文化中是合生的；在以色列，兩者在崇拜中會合。似乎，第二聖殿時期先知肋未音樂家，是從第一聖殿的祭祀先知家族，一脈相傳下來，是很自然的事，但事實上，這條連繫線是很弱的（其中一個指示是在編下 34:30 的「肋未人」，即肋未音樂家，取代列下 23:2 的「先知」）。有跡象顯示，這些樂師或詩人（*m^ešor^erîm*，編上 15:16,27；編下 5:12-13;35:15），在第二聖殿內的機制中，很快獲得越來越重要的地位，在這個過程中，他們個人的先知神恩，必定能履行合法的職責。無論他們的出身是甚麼，他們也必取得初期祭祀先知職的功能，不但在聖殿內，甚至在戰場上，執行這項任務（編下 20:13-23），例如谷木蘭戰爭卷軸（1QM）中肋未人的職務。有一個肋未人領袖，名叫革納尼雅，他有一個名號，似乎包含樂師和講神諭兩者的功能（編上 15:22,27）。⁴⁹

把禮樂歸於先知職的標題下，在禮儀中，宣認、感謝和讚美天主，這種做法，一直延續到羅馬時代及以後。不但在教會初期和谷木蘭團體中盛行，甚至可追溯到第二聖殿被毀後一直實行的猶太禮儀。⁵⁰

⁴⁹ Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* 2:56，以 *šar hammaššā'* 是指「神諭之主」。好像解作「領唱者」或「音樂指揮」更貼切，*maššā'* 一字在此的用法無疑是很有意思的。

⁵⁰ See, for example, the Qumran *Hôdāyôth* (1QH); 路 1:67-69; 格前 14；及 W.H.Brownlee 的看法, *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible* (New York: Oxford University Press, 1964), 271-73，有關谷木蘭的禮儀先知職，見：M.Gertner, "The Masorah and the Levites: An Essay in the History of a Concept," *V710*(1960): 241-84，此文力陳第二聖殿與 Masoretes 的關聯。

結束這部分的討論以前，讓我們再指出編年紀史家重新解釋先知職工作的另一面，即把充軍前的先知，變成歷史人物。作者把撒慕爾、納堂、依撒意亞和其他的先知人物，及有些如果不是這樣便不能證實的人物的事蹟，都載入歷史中（編上 7:41; 16:4; 23:5,30; 編下 5:13; 7:6; 8:14）。這種先知正史的概念，也一直維持到羅馬時代，更被若瑟夫所濫用，⁵¹ 這也說明了猶太聖經把歷史歸於前先知的標題之下的由來。

⁵¹ 見拙作：“Prophecy and Priesthood in Josephus,” *JJS* 25(1974): 239-62.

23. 從末世角度重解先知職

G. W. **Anderson**, "Isaiah 24—27 Reconsidered," *SVT* 9 (1963): 118—26; R. E. **Clements**, *Isaiah 1—39*, Grand Rapids: Eerdmans, 1981, 196—224; R. J. **Coggins**, "The Problem of Isaiah 24—27," *ExpT* 90 (1979): 328—33; F. M. **Cross**, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973, 343—46; M. **Delcor**, "Les Sources du Deutero-Zacharie et ses procédés d'emprunt," *RB* 59 (1952): 385—411; H. **Gese**, "Anfang und Ende der Apokalyptik dargestellt am Sacharjabuch," *ZTK* 70 (1973): 20—49; P. D. **Hanson**, "Jewish Apocalyptic Against Its Near-Eastern Environment," *RB* 78 (1971): 31—58; "Zechariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern," *JBL* 92 (1973): 37—59; D. G. **Johnson**, *From Chaos to Restoration: An Integrative Reading of Isaiah 24—27*, Sheffield: JSOT Press, 1988; O. **Kaiser**, *Isaiah 13—39: A Commentary*, Philadelphia: Westminster Press, 1974 [1973], 173—233; M. A. **Knibb**, "Prophecy and the Emergence of the Jewish Apocalypses," in R. Coggins et al., *Israel's Prophetic Tradition*, 155—80; K. J. **Larkin**, *The Eschatology of Second Zechariah: A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology*, Kampen: Kok Pharos, 1994; W. R. **Millar**, *Isaiah 24—27 and the Origin of Apocalyptic*, Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976; R. **North**, "Prophecy to Apocalyptic via Zechariah," *SVT* 22 (1972): 47—72; B. **Otzen**, "Traditions and Structures of Isaiah 24—27," *VT* 24 (1974): 196—206; R. F. **Person**, *Second Zechariah and the Deuteronomistic School*, Sheffield: JSOT Press, 1993; D. L. **Petersen**, *Late Israelite Prophecy*, 1—54; O. **Plöger**, *Theocracy and Eschatology*, Richmond: John Knox Press, 1968; "Prophetisches Erbe in den Sekten des frühen Judentums," *TLZ* 79 (1954): 291—96; C. **Rowland**, *The Open Heaven*, London: S.P.C.K., 1982, 193—213; W. **Rudolph**, *Haggai-Sacharja 1—8—Sacharja 9—14—Maleachi*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus-Gerd Mohn, 1976, 159—246; M. **Saebø**, *Sacharja 9—14*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969; O. **Steck**, "Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit," *EvTh* 28 (1968): 447—48; M. A. **Sweeney**, "Textual Citations in Isaiah 24—27: Towards an Understanding of the Redactional Function of Chapters 24—27 in the Book of Isaiah," *JBL* 107 (1988): 39—52; J. **Vermeulen**, "La Composition littéraire de l'apocalypse d'Isaïe," *ETL* 50 (1974): 5—38; H. **Wildberger**, *Jesaja 2*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978, 885—1026; H.-W. **Wolff**, *Joel and Amos*, 57—86.

在這一部份裡，到現在為止，我們討論過，先知職在國家喪失獨立權後失去王族的保護後，所經歷的幾方面的轉變。如果先知活動，仍然要在災難後的時期，在基本上不同的社會和政治情況下繼續下去，它必須和以前不同，災難後的生還者也必須對它有不同的了解。不斷地提到先

前的先知，偶然悲嘆失去先知的指導，甚至把較早的先知語錄，應用到新的環境之中，例如，從所記載的匝加利亞 1-8 章的神視中，見到新環境的先兆。在較早時宣講的先知訊息，一旦寫成文字之後，強調的重點，便逐漸從直接默感的發言，轉移到在默感下，對過去先知訊息的解釋。與美索不達米亞的抄寫和理性傳統接觸，有利於這種轉移，不過最主要的影響，還是來自對法律越來越重視，和以上討論過的，申命紀重新界定先知的職責。影響所及，人們越來越相信，至少在正常事件的程序上，天主不會直接與人溝通，祂的旨意和目的，已在過去的通傳中啓示了，只是訊息對於現代的意義，尚待闡明而已。

這種重點的轉移使詮釋聖經的功能，至少按猶太主義和基督宗教的理解，對於團體的自我理解，變得很重要。同時，團體也有責任保留和傳遞寫成文字的訊息。因為詮釋經文，可以有不只一種方式，控制這種詮釋的功能，界定團體內的「救恩媒介」和控制它們的使用，都成了強有力的政治因素。隨著第二共和國的歷史逐漸展開，我們見到，一方面有一個趨勢，要使釋經制度化，在我們關注的先知這個項目方面，對於先知作為法律傳承者達到一個標準的格式。另一方面，卻有些人，雖然不否認他們自己這方面的功能，卻強調透過先知的職責，投射一個與現代相當不同的將來實況。

要指出的是，我們不能像過去學術界一貫的做法那樣，認定這種轉移，是宗教衰落、「靈感枯竭」（無論這是指甚麼）、或是文字戰勝精神等現象的徵兆。我們可以從委耳豪森到現代，找到任何數目的釋經學者，持這種貶抑的

觀點，解釋充軍後的發展。例如樂士（Alfred Lods），在一部題為：『先知與猶太主義的興起』的書中指出：「當一種新權威，即書寫的文字，出現後，先知職的命運，和用人的口傳達的上主的話，要同時密封起來了。」他在此是在講七世紀末猶大的發展；但當我們來到第二聖殿時期，他提醒我們注意，「從現在開始，曾經激發這運動的心火，已逐漸暗淡，不久就要熄滅。」⁵²「寫成文字的語言」和向先知通傳的口傳之間的張力，的確是從南國猶大最後數十年開始的宗教生活特色，但說先知靈感枯死而不作任何解釋，不說明為甚麼只在那時而不在別的時代出現，這對於理解問題，似乎沒有甚麼幫助。假定充軍前的著作先知，是宗教發展的最高點，之後的無論甚麼，都必然是從這高峰的滑落，這是錯誤的。一方面，第二共和國時代，先知職形式和對此的理解，有所改變，是由於先前的先知職不能解決某些重要的困難，尤其是如何分辨真假先知職的問題。先知職越來越不能為團體的日常生活，提供一個堅固的基礎，這也是不爭的事實。最後，第二聖殿期間經師主義的統一，必然會出現吸收先知職的理性及神學傳統的情況，此說不是自明的，不可視為衰落的徵兆。

簡單地說：對於那些仔細保留和珍惜這些語錄的人，他們的問題是：天主對生活在不同的年代、面對不同困難的祖先說過的話，如何可使它們成為天主對今日的我們講的話？我們知道，先知書直到羅馬時代以前，都沒有注釋（最古老的作品出自谷木蘭），我們必須從些經文本身的編輯歷史，重組這問題的答案。我們曾不只一次提過這種

⁵² A.Lods, *The Prophets and the Rise of Judaism*, 153, 205.

重組工作的困難，因為編輯工作的開始，比我們所知道的更早。一般的理論（例如，嚴格地遵守某種詩體的格律）和普遍的主題的處理（例如，採用神話或歷史參照的比例），可能比只從最清晰、具體和特別的指示入手，更難有成效。檢驗的項目包括字彙、明顯地見到的加插文字或對前一段經文的注解（例如，依 16:13-14a，是使不久前有關摩阿布的神諭合時），或者是某些經常出現的格式和文學特色，清楚地反應編輯意向的經文。謹慎地採用這個步驟，希望可以補充我們對先知書編輯歷史有限的知識，並從而增進對波斯期和希臘時代初期，猶太團體的宗教歷史的知識。

因為空間的約束，要求對這工作的取向，有更高的選擇性，我們限定自己在這一部分，只扼要地研究岳 2:28-3:21（3-4 章），匝 9-14 章，依撒意亞書某些部分，特別是依 24-27 章，所謂依撒意亞默示錄。

本章在較早處理培突耳的兒子岳厄爾的宣講時，曾指出有編者把蝗災變成預期的象徵，預示在上主的日子要來臨的最後審判。因此，許多釋經者假定，即使這小冊子的第一部分，所有關於那日子講話（岳 1:15; 2:1b-2a, 11b）也是編者手筆。這是可能的，但不是絕對的肯定，無論它的來源是甚麼，在充軍前，上主日子的思想是先知熟悉的主題（例如，亞 5:18-20; 8:9-14; 索 1:14-18）。岳厄爾書的第二部分以預言開始，先知說在最後的時刻，上主要傾注祂的神在整個團體（即所有血肉者）身上（岳 2:28-29[MT3:1-2]）。厄則克耳或他其中一個弟子，對一群絕望的被充軍者的講話（則 39:29; 36:26; 37:1-14），和這些有關聖神的創造力和更新力量的語錄很相似。但是只在此，

即在岳厄爾書中，包含聖神是先知活力之源的講法，雖然，我們前面也曾指出，這更像是梅瑟對若蘇厄訓導的迴響，梅瑟提到在曠野聖所祝聖長老的事：「巴不得上主的人民都成了先知，上主將自己的精神貫注在他們身上！」（戶 11:29）。最特別的元素是：在一個年代，上主的神傾注在整個團體、而不是在某一個特定的人身上，或至少在團體中那些信仰與那位無名的先見者配合的成員。在後世，辣彼猶太主義（在他們來說，聖神與傾注於先知的聖神是同義字）和初期基督信仰（宗 2:16-21），都從這段經文中見到，末世和默西亞信仰的要素。

以下一段（岳 2:30-32 [MT3:3-5]）是講宇宙性的劇變，似乎與較早的一段講話相連，那是上主對地下的一切和天體的審判。不過，在此，這些宇宙性的事件，再解釋為最後審判的徵兆，這也是猶太和初期基督徒默示文學中一個常見的主題。最後審判的後果，將向真正的以色列和那些呼求上主的名的人，即那些與作者有同樣末世信仰的人，啓示出來。值得注意的是：爲了支持他的信仰，先見者仰仗過去的先知講話：

如上主所說，在熙雍山，在耶路撒冷必有救援，
必有上主召選的劫後餘生。（岳 3:5）

這句相關的出處，可能是亞北底亞 17 節，信念幾乎是以相同的格式表達。類似的思想，也見於依 4:2-6，在此「生還的遺民」（*p^olētā*）也用上了，和依撒意亞其他的章節一樣（10:20; 37:31-32）。更詳盡地描寫上主在約沙法特谷對異民的審判（岳 4:1-3），是排在耶路撒冷最後的攤牌之前

(4:9-21)，也是取材於先知的資料，特別是亞北底亞先知的講話，和厄則克耳 38-39 所描寫的哥格大戰的傳說，是一個充滿默示文學色彩的描述。指責腓尼基和培肋舍特各城的神諭，提到向希臘出售猶太奴隸(4:4-8)，一般都認為是更後期(即亞歷山大的繼承者 Diadochoi 的時期)的加插，從 4:3 節泛論奴隸的販賣可證實。這可能是對的，因為全書只有在此我們見到涉及政治的暗示。⁵³

我們以上檢視過的資料，充分說明了要決定先知書由編輯加插部分的年期，是多麼困難的一回事。除了提到希臘人之外，就沒有其他可以決定時期的歷史暗示了，但即使是這個提示，也沒有太大的幫助，因為它只在這段經文(岳 4:4-8)中出現而已，當然，像這一類的文字，有強烈的政治色彩，而且一般都是由真實的歷史危機突然引發的。對於此書，我們只能說，它的核心是由一位非常熟悉而且很接近先知傳統的詮釋者增訂而成的，他的主要目的是更清楚地帶出它的末世意義。我們把其中大部分的資料的時期，定於波斯統治的最後一世紀，而直接指向培肋舍特和腓尼基各城的講話，是接著這世紀之後的世紀。⁵⁴

匝 9-14 章出現同樣的難題，而且更令人沮喪，因為這個集子的許多語錄都指相當特殊，但又不能辨認的歷史事件。我們知道，匝 9-11、12-14 及瑪拉基亞構成先知集的

⁵³ J.A.Bewer in J.M.P.Smith et al., *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1912), 61(between 352 and 348 B.C.E.); H.W.Wolff, *Joel and Amos*, 77-78.

⁵⁴ 那些把岳厄爾看作是一個整體的學者，對於這個問題，有不同的看法，例如，J.A.Thompson, *IB6:732-34*; A.S.Kapelrud, *Joel Studies*, 193-95，他們完全接受 Engnell(恩乃耳)的觀點，認為此書是一個充軍前的禮儀整體。有關決定此書一般的日期，參閱：Wolff, *Joel and Amos*, 4-6,60-61.

最後三個無名的部分，三者都以相同的方式引介，長度也大致一樣；把前兩篇歸於匝加利亞名下，最後一篇給它一個虛構的題目，這種權宜的做法，目的是把先知集的數目，湊成十二。這件事本身暗示這個先知全集形成的一個重要階段。

這些「附錄」的第一篇以一個猶太先見者的神諭開始，這個神諭是針對腓尼基和培肋舍特諸城的（匝 9:1-8）。開始的第一句（9:1）的經文不清晰，如果把它讀作題目，希伯來文版的經文可能提示一個在敘利亞的地點（「上主的話臨於哈得辣客地，停在大馬士革」）。第一篇的文字不能給我們足夠的資料，讓我們可以指出它所暗示的歷史是甚麼，尤其是腓尼基和培肋舍特諸城在其他的先知譴責中也有出現（亞 1:3-10; 岳 4:4），最適合的歷史背景，應該是亞歷山大在出征伊索斯（333）和征服埃及之間的戰役，高峰就是在長時期的圍攻後，制服提洛和迦薩。如果是這樣，我們有一個暗示，是猶太團體對這個馬其頓征服者最初的反應：為傳統的敵人被擊敗而感到滿足，卻又混合了對耶路撒冷命運的憂慮。在是役中，亞歷山大沿著海岸平原直下，其間只在圍困迦薩時延遲了五個月，最後迦薩王被滅（匝 9:5）。亞歷山大在耶路撒冷暫停和會晤大司祭雅杜亞的故事，明顯是傳說，由若瑟夫取得或製造出來，更收錄在塔耳慕得中。⁵⁵

走向熙雍的呼籲（匝 9:9-10）很自然地緊隨其後，這是先知言論傳統常見的一種文學類型（參閱索 3:14-20）。它宣佈出自達味家的默西亞將要來臨，他要宣佈戰爭結束，這段講話是摻和了古代雅各伯臨終時有關猶大的神諭（創

⁵⁵ Josephus, *Ant.* 11:317-47; *b. Yoma* 69a.

49:8-12)。一般都認為這段經文是相當遲的加插段，不過它以對比默西亞與馬其頓的世界征服者的方式，加插於此，與原文很配合，也為達尼爾神視中怪獸與像人子的強烈對比鋪路。提到猶太被囚者的釋放，將來雙倍的補償，在遣詞用字上，取法於第二依撒意亞（依 40:1-2）。接著的戰勝希臘人的預言（匝 9:13），可能是掩飾相當後期的，猶太人與色婁苛統治者的鬥爭。接著的詩篇，用字強烈，語氣充滿自信（匝 10:3-12），預言外國統治者的失敗，再度團結的猶太人在軍事上的勝利，四散的僑民回歸。這些描寫，都不能為它來源，提供任何暗示，除了「埃及」和「亞述」，一向都視為仆托肋米和色婁苛王國的代號。接下來的短詩（11:1-3），是對外國統治者的死亡或失敗，嘲諷的悲嘆，大大排除了它的歷史可能性。

沒有任何一段經文的歷史相符性，比接著這段牧人的比喻（匝 11:4-16）更難鑑別，這是一段詳盡而細緻的敘述，有關受雇牧者的故事，以諷喻的形式，描寫「先知—象徵式」的行動（匝 11:4-16）。⁵⁶ 它的文學模式，很明顯是取自則 37:15-28，先知所演的啞劇是，用兩塊木上面寫著猶大和厄弗辣因的族名，先知扮演團結他們的達味族的君王。在匝加利亞書中，先見者受邀請牧放那些買來宰殺羊群，意思

⁵⁶ R.C.Dentan, *IB6*:1102-5; M.Delcor, "Deux passages difficiles: Zacharie 12:11 et 11:13," *VT*3(1953): 67-77; D.R. Jones, "A Fresh Interpretation of Zechariah 9-11," *VT*12(1962): 241-59; M.Treves, "Conjectures Concerning the Date and Authorship of Zech. 9-14," *VT* 13(1963): 196-207; R.Mason, *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi*, 103-10; R.L.Smith, *Micah-Malachi* (Waco, Tex.: Word Books, 1984), 267-72; R.Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol.2, *From the Exile to the Maccabees* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994 [1992]), 568-70.

可能是取代一個民族腐敗的統治者而統治他們。這個統治者甚至准許人們進行販賣人口——是象徵的說法還是指販賣奴隸，我們不能肯定。先見者接受了他的任務，並在兩個名叫「愛護」和「聯合」的助手協助下執行任務，除去了人們三個統治者，大約是反對他們的。然後，不知道為甚麼，原因沒有交代，他廢除了與外國統治者訂立的盟約。他所領取的可恥的工資（等於一個奴隸一月的薪酬，出 21:32），都投入聖殿的寶庫裡，啞劇最後預測將有一個承繼人，重複先前的壓迫和剝削的統治。

這段最怪異最難解的敘述，繼續以這些不知所指的代號發展下去。最可能的假設是：它反映第二聖殿猶太主義歷史中的一個小插曲，但是它所刻畫的細節，是如此尖銳，我們不能掌握。提到猶大和以色列的手足情誼（11:14），使我們想起，在波斯時期和希臘時代初期，猶大省和撒瑪黎雅地區的猶太人之間的矛盾（參閱則 37:15-28，這個寓言所根據的模式），當先見者提到那些羊販子「注視我」（*haššōm^erīm 'otī*, 11:11），這裏是否也暗指同一的方向，因為「注視」這個分詞也可以譯成「撒瑪黎雅」（Samaritans）。⁵⁷ 在猶大省的猶太人和撒瑪黎雅地區的猶太人分裂的歷史，要追溯到充軍回來的初期，更確實地說，是由亞述開始將外邦的質素，引入中、北部的地區開始，隨著馬其頓殖民地撒瑪黎雅建立，接著在公元前 332 年的失敗後，這歷史進入另一個新階段。直到阿斯摩乃時代，耶路撒冷和革黎斤聖所的支持者的政治和宗教的分野，一直是這個國家歷史的一項重要元素。我們現在所見的這個敘述，無疑是

⁵⁷ 後期的撒瑪黎雅人也稱自己為 *šōm^erīm*，觀察者或注視者。

反映，這個我們對它幾乎是一無所知的歷史時期。⁵⁸

第二篇（匝 12-14 章）在一些重要的方面，有點不同。第一，這完全是散文體，只有 13:7-9 節是例外，但是前者卻大部分是詩句。這篇的內容再也不是有關「猶太－撒瑪黎雅」關係，而是關於耶路撒冷團體的事務，靈感大部分來自厄則克耳，就如水泉和活水，都從耶路撒冷流出一樣（匝 13:1; 14:8; 參閱則 47:1-12）。此書的最後一部分，大部分的內容是由十六篇短的末世講話（*logia*）組成，全都以「在那一天」（*bayyôm hahû'*）的公式開始的，在前一部分，這公式只出現過一次（9:16）。這公式給我們一個明確的指標，使我們可以追溯先知書編輯歷史的發展。當然，這個短句，可用在各種不同的上下文中，有時也可指一件過去的事（例如，耶 39:16; 則 20:6），但它在幾乎所有的先知書中都出現，都意指將來的一個特別的審判或救恩事件。在這些不同的事例中，有一類是包括一段短的、以這個短句開始的散文（另一類可能是短句在中間或結尾部分），它的作用是評論先前，通常是緊接的以上一段經文，把這段經文的視野拓展到將來。依撒意亞書的注釋者似乎特別喜用這格式，即使經文的著眼點只在將來（例如，一連串[即：依 23:15; 19:16]附於針對提洛神諭[依 23:1-12]的和一段針對埃及的經文[19:1-15]），或有關將來的經文（依

⁵⁸ 這個謎一樣的敘述某些方面，卻意外地與我們所知的有關乃赫米雅的事，配合得很好。他被委任管理猶大，那時這個行省正處於極混亂的情況（厄下 1:3 等），統治的上層階級靠剝削窮人以自肥，被賣為奴的大有人在（厄下 5:1-5），他對這些特權分子，世俗人和神職人員，採取行動（厄下 6:16-19; 13:4-9,28-29); 他與「以色列」，即在桑巴拉特領導下的撒瑪黎雅人反對者公然決裂。

10:20-23; 11:10-11; 27:12-13)。有幾個例子(依 4:2-6; 17:7-9; 27:1)，這短句並不明顯地與上下文連接，至少不是與它所評論的上文的意思相連，這就是我們在匝 12-14 所見的那些短句了。在公元前二世紀初，當先知全集的最後編輯工作完成之後，這方法不能再用在經文中，但仍在一些獨立的評注中運用，我們所知的最早的例子是前面提過的，谷木蘭團體對先知書的評論 (*p^ešārîm*)。

集合所有這些「在那一天」短句，我們可以把第二聖殿期間聖者和先見者所講的有關末世的教導，以及過去由當權者所支持的其他先知的講話，編成相當可觀的撮要。在匝 12-14 的這些語錄，展示一個相當宏觀的將來全景：與以色列敵對的外國勢力將要被毀；一群解除了審判的遺民要參與上主的崇拜，要參與耶穌特偉大的朝聖之旅；耶路撒冷的超卓，甚至連那裏的馬鈴也要受祝聖；一切罪都要被洗淨，偶像的崇拜也完全剷除；達味的王朝要恢復；上主要在橄欖山上顯現，一個豐盛富裕的年代要來臨，等等。唯一干擾這個末世美景的消極元素就是預期最後的、可怕的大戰將來臨，只有三分之一（匝 13:7-9）或一半的人可以留存下來；另一個是在聖城和猶大人民之間仍存在張力（12:7; 14:14）。

匝 12:10-14 描述哀悼一位公眾人物的死亡的追悼禮，人民多少與他的死亡有關，他的身分，一直以來引起廣泛的假設，從約史雅君王（d.609 B.C.E.）至息孟瑪加伯（d.134 B.C.E.）。⁵⁹ 選擇約史雅似乎比較容易解釋，因為在經文中提到默基多，這正是約史雅陣亡的地方（列

⁵⁹ See Mason, *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi*, 117-20.

下 23:29-30)。我們從編下 35:25 知道，直到四世紀，他的死，仍然備受追悼。但我們沒有證明，他的死亡，他自己的人民，是否也牽涉在內，因此，這個推測也只能擱置。息孟肯定是太遲了；另一個也是很多人推測的人物：敖尼雅，他是在公元前 170 年被謀殺，他也是太遲了。我們不要忘記，提出來的許多名字都是屬於二世紀的，這是因為我們對於二世紀比較熟悉，但我們對第四和第三世紀團體內部的歷史，幾乎一無所知。因此這段經文所指何人，實在是一個沒有定論的問題。是否他是這個我們所知不多的時代的一位不可知的人物：或是一位殉道的先知，既然提到達味後裔，是否指猶太默西亞主義的消失，但我們沒有理由相信它會在乃赫米雅之後消失。難怪初期基督徒在宣講時，特別是講到耶穌之死時，常引述這些章節。

檢視岳厄爾和匝加利亞這些加插的經文，我們不禁要問，是誰編纂這些註釋。我們的結論是：他們從成文的先知訊息抽取他們的靈感，而且聲稱，他們的靈感，可以和先知的相提並論。就是說，他們相信天主不是透過直接的靈感，不斷和他們講話，而是透過他們對於現有的先知的文字作品的理解和洞見與他們溝通。同時，他們和當時執行先知職的人士劃清界線，他們也似乎完全不沾那些通俗的與神界接觸的方式，例如家神、占卜或解夢等（匝 10:2）。在一段很不尋常的經文（匝 13:2-6）中，作者指出，當時的先知（*nābī'*）已低調至要不惜一切隱藏他的聖召。他不會穿上先知服裝來宣傳他的專業，也不把自己造成的損傷向人顯示（參閱列上 18:28; 20:35-43），也許甚至情願被人誤稱為男妓。從這個觀點來看，專職先知按定義，幾乎

就是虛假的供應者，因此按申 13:1-5 及 18:20 的指示，應該得到死的懲罰。

因此這些持久反對先知職的死硬派，絕不會自稱是先知（*n^ebî'im*）他們或者會認為正確的先知職，是屬於過去的現象，或者將在一個天主正在推進的新年代出現。可能，他們在某些方面與聖殿及有關人士，有某些關連，但只限於此；至少沒有證據顯示，他們脫離聖殿的組織。也可能，甚至非常可能，這種工作是源於他們與一些類似以上討論過的，依撒意亞僕人的組織或秘密聚會的關係，他們與在「希臘—羅馬」時代公開活動的組織和小教派，也不是完全不同。在沒有足夠的資料的情況下，我們所能說的，只限於此。

依撒意亞經卷本身可證明，成文的先知訊息，記錄下來是爲了後代：

你現在去，當他們面，
寫在版上，記在書中，
爲後世作證據

（依 30:8）

這個觀點，無疑有助於解釋，爲甚麼後世對依撒意亞語錄的原始核心，作了如此大量的增訂。當時的理解是，這些語錄，並不是爲了當時的先知而記錄下來的：

到那日，
聾者將聽到書上的話，
盲人的眼將由幽暗晦暝中得以看見。

（依 29:18）

不過，同樣清楚的是：這些記錄需要詮釋，而要詮釋，就必須掌握其中的關鍵：

所有的異像爲你們都像是封住的書中的話；若交給識字的人說：「請讀這書！」他將答說：「我不能，因爲這書是封著的；」若將這書交給一個文盲說：「請讀這書！」他將答說：「我不識字！」

（依 29:11-12）

我們認爲，這段涵義深奧的講話，與閱讀先知訊息必須具備的某種特別的洞察力有關。具體的說，就是從末世的角度釋經，是理解這部在第二聖殿末期，由各學派編輯的經卷的關鍵。至少有一點值得注意的，這段講話是緊接一首短詩之後，短詩公然指責先知自我蒙蔽、沉醉和沉睡；換言之，不能理解。在此，我們再次見到那些自稱爲先知的，和那些自信受委任，透過他們詮釋天主過去講過的話以傳達天主訊息的，兩者之間強烈的對比。

有些依撒意亞章節，明確地說明要把某些古老的語錄加以增訂，或要在已有的語錄中加添新語錄，以回應新出現的情況。這正是一篇針對摩阿布的神諭（依 15:1-16:12）的實況，在此我們見到後期的編者加插了不少評述：

這是上主以前反對摩阿布所說的話。但是現在，
上主聲明說..... （依 16:13-14a）

— 接著是另一段有關摩阿布的神諭。很明顯，在處理有關阿拉伯民族的神諭（依 21:13-15）時，同一位編者也以開始是：「上主曾這樣對我說」（依 21:16-17）的簡單預言，把神諭日期提前。另一些章節雖然沒有明白地宣佈，但也

可以見到，較早的講話是經過再解釋的。例如在所謂依撒意亞默示錄中的「可愛的葡萄園」詩歌（27:2-5），很明顯是與本書第一部分的葡萄園之歌（5:1-7）有關，而且很明顯是對前面這首詩歌的解釋。

以上討論過的，以「在那一天」作為引子的評析散文慣常的模式，也有類似的情況。這種重新修訂、再宣講和以連續的解釋，使一段講話合時的做法，其中一個最好的例子是針對希則克雅的大臣舍布納的神諭（22:15-19）。第一段加插的文字（20-24），是關於他被一個名叫厄里雅金的人取代的事，當後者失敗後，需要另一人取代他（25節）。另一系列解釋的例子是依撒意亞向阿哈次講的預言，是關於一個女子，她將生子名叫厄瑪奴耳（依 7:10-17，加上 18-25），還有是有關埃及的神諭另有五個附加的神諭（依 19:1-15，另加 16-25），這一來，在時間上也延至希臘時期。這些後期的修飾，特別多出現在針對外國的神諭中，是爲了回應不斷改變的國際時局。例如針對漆冬的神諭（23:1-14），後經擴大並包括姊妹城提洛，提到後者經阿塔薛西斯三世（343）和亞歷山大（332）懲罰後復興。七十年後，提洛由仆托肋米二世復興，又需要修訂，這次是從末世訓導的角度講，相信到時萬國都要屬於以色列（23:15-18）。

從可能重組的編輯歷史而言，重組的工作應該從上述那類經文，具體的特徵入手。應該特別注意相同的章節的出處（例如依 2:2-5 和在米 4:1-4 的平行經文），在語言和主題上，與一般公認是遲於八世紀的經文相似的各段（例如，依 14:1-2 與匝 8:20-22 比較），引進解釋的標準格式（例如，依 6:13; 9:15）。這種分析所得的結論是：依撒意

亞原始的核心，曾經經過解釋和擴大，目的是爲了使這部書成爲末世訓導的手冊。這目的從 24-27 章，所謂依撒意亞默示錄最顯著地顯露出來。

我們前面講過的，依撒意亞書的標準分法（1-39; 40-55; 56-66 章），如果認爲各部分的時期也順序是充軍前、充軍期和充軍後，那是錯誤的。如果除了傳記的附錄（36-39 章）之外，第一部分大部分經文都是編輯增訂的話，其中最大的比例明顯是充軍後的加插。而且這部分後期資料，包括一些篇幅較長的經文；例如，大部分指責外國的神諭（13-23 章）和末世的結局（33-35 章）。看來好像是獨立小冊子的 24-27 章，被編爲針對各國神諭的附錄。因爲在這部分唯一涉及具體歷史的，就是有關摩阿布的部分（25:10-12），有人甚至認爲，所謂依撒意亞默示錄，主要是由於這段經文（25:10-12），本來是前面那段針對摩阿布的長篇神諭（15-16 章）的附錄。這個說法可能對，但是，24-27 章本身也有它自己的發展過程，其中所有涉及一個城市毀滅的章節（24:10,12; 25:2; 26:5; 27:10）——其中所包含的匿名，曾經爲釋經者帶來許多挫敗——不是都可以這樣解釋的。⁶⁰

依 24-27 可以說是一些大部分是末世的語錄、宣講、和詩歌的撮要，其中並沒有任何內在的組織或邏輯的次序。一開始是宣佈影響社會各階層的大災難要降臨（24:1-3）。接著的宣講（24:4-20）含有濃烈的禮儀氣息的哀歌，哀嘆大地因爲它的居民給它帶來的災禍而受苦。在這篇宣講的

⁶⁰ 有關這個城市的識別，見：H.Wildberger, *Jesaja*, 893-96,905-6; O.Kaiser, *Isaiah* 13-39, 173-79; W.R.Millar, *Isaiah 24-27*, 15-21.

中段，焦點突然轉變，明顯地描寫僑民的歡慶（24:14-16a），接著是作者聲稱得到秘密啓示，語氣再突轉為一種大難後的寂寥，這裡可能暗示 21:2 所寫的神視。⁶¹ 接著是一系列以我們所熟悉的格式：「在那一天」開始的短論，第一段是：24:21-23，預見天地間各種勢力將被毀，天主的國將在熙雍建立，一如當年西乃盟約所預示的（出 24:9-10）。

這幾章有一個共同的特色，就是語錄和詩交替出現，其中有兩首詩歡慶敵人的城被毀（25:1-5; 26:1-6）。即使粗略地看看詮釋的歷史，我們也知道，按我們現有的知識，辨認城市的問題，根本不可能解決。除了我們對第四和三世紀的歷史，幾乎近於無知之外，我們也要考慮，那些編輯在修訂主題時，可能是按最古老的模式（例如叔默爾人為烏耳被毀所唱的哀歌，*ANET*，455-63）無論如何，與天主最後在「耶路撒冷—熙雍」得勝這個主題交替，表示文中提到的異邦城市是沒有任何歷史關聯的，而表示反熙雍，是反對天主的歷史目標的一個政治標記。

交替的第一首詩歌接著就是以散文寫的語錄（25:6-12），描述在熙雍山上的末世盛宴，痛苦與死亡將被毀，救恩將要來臨。第二首詩與求恩的祈禱有關，與有些所謂智慧聖詠一樣，期望有一天能擺脫外國的統治和最後的復活（26:7-19）。接著就是先見者的一段默示錄式的教訓，

⁶¹ 注意在 24:16，從第一人稱複數轉為單數；講者個人對於叛逆的行為的悲嘆，可以很自然地暗示那些歡慶的人們。「我有我的秘密」（思高版；「我有禍了」，*rāzi-li, rāzi-li*）不能校訂，有同樣意義的另一處是：德 8:18，其阿拉美文的同義字是 *rāzāh*，出現於達 2:18 等處。這也可指天主對將來的計劃，但是用隱蔽的方法傳達，它的象徵意義必須由天主的光照，才能詮釋。參閱：J.Niehaus, "raz-pšar in Isaiah 24," *VT* 31(1981): 376-78.

勸告他的同工躲避要來臨的審判，換言之，遠離那些和他們沒有共同信仰的人（26:20-21；參閱 2:10-11,19,21-22）。其他的末世語錄，以較早期的先知和神話主題為基礎。至於歷史背景不清晰的經文，在一開始提到的「里外雅堂飛龍」和「里外雅堂蜿蛇」（27:1），在結尾時提到的亞述和埃及（27:12-13），這可能是暗指色婁苛和仆托肋米王朝，那個愚人的城市（27:10-11；參閱德 50:26），在此可能是暗指撒瑪黎雅被馬其頓佔據後的遭遇。

爲了避免誤會，讓我們看看末世學是甚麼。這是指某種思想方式，或某些信仰的複合體，主要是關於歷史相對的或絕對的結束，這套思想，在第一聖殿期間是聞所未聞的。亞毛斯、索福尼亞或其他先知所講的「上主的日子」（*yóm YHWH*），意味著這是當時的人們所熟悉的思想。那是指一個偉大的轉捩點，是以色列救恩和勝利的日子（索 1:14-16），是黑暗和危難的驅除（亞 5:18-20；8:9；索 1:15），是貧乏和悲傷結束的日子（亞 8:10）等。在結構上，它與廣泛的神話思潮很配合。這個思潮，部分可從聖詠和其他的詩歌重組，相信到最後，結束和開始會合；宇宙開創論包含了通往末世的關鍵。這樣一來，在創 1-11 章所講的、深受「叔默爾－阿加得」找經傳統影響的人類初期歷史，顯示了一個歷史模式：以創造開始，以非創造及新秩序冒現而結束。耶肋米亞的思路與創 1－11 章，大致相似，他有關天主審判的圖畫是漸進式的，創造逐漸墮入混亂的深淵：

我觀望大地，看，空虛混沌；

我觀望諸天，卻毫無光亮；

我觀望山岳，看，它在戰慄，
所有的丘陵都在搖撼。
我觀望，看，一個人也沒有，
連天空的飛鳥都已逃遁；
我觀望，看，農田盡變為荒野，
所有的城邑盡毀於上主，毀於上主烈怒。

（耶 4:23-26）

可見，在波斯時期和希臘時代初，在編輯和增訂先知書的編者們的教導裡，有許多成分，都是先知運動初期的思想模式種種的發展。

不過，如果我們想找新的出發點，則可從這種奧秘的思想結合，如何反思以色列受外國統治的神學問題上見到。先知們從不斷在改變的國際情況中，見到由此而引出的或是與之相隨而來的獲救的希望。由於我們對此段歷史的知識有限，我們不能找到可信的發展軌跡，我們推想，大約就在這個時期，有關以色列、其他國家和整個受造界未來的命運，即所謂的末世思想，逐漸形成和鞏固。同時，由於要證實某一類型的末世教義為合法思想，突然引發的猶太團體的裂教，也越來越明顯了。這是一個很重要的事件，因為小教派，包括早期的巴勒斯坦基督信仰，也是由此而產生的——不過這個題目是屬於歷史的下一章了。

24. 約納

T. D. **Alexander**, "Jonah and Genre," *TB* 36 (1985): 35–59; I. A. **Ben-Yosef**, "Jonas and the Fish as a Folk Motif," *Semitics* 7 (1980): 102–17; J. A. **Bewer**, *A Critical and Exegetical Commentary on Jonah*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1912, 3–65; R. E. **Clements**, "The Purpose of the Book of Jonah," *SVT* 28 (1975): 16–28; K. M. **Craig**, "Jonah and the Reading Process," *JSOT* 47 (1990): 103–14; J. **Day**, "Problems in the Interpretation of the Book of Jonah," *OTS* 26 (1990): 32–47; T. E. **Fretheim**, *The Message of Jonah*, Minneapolis: Augsburg, 1977; "Jonah and Theodicy," *ZAW* 90 (1978): 227–37; H. **Gese**, "Jona ben Amittai und das Jonabuch," *Theologische Beiträge* 16 (1985): 256–72; S. **Goodhart**, "Prophecy, Sacrifice and Repentance in the Story of Jonah," *Semeia* 33 (1985): 43–63; J. C. **Holbert**, "Deliverance Belongs to Yahweh!: Satire in the Book of Jonah," *JSOT* 21 (1981): 57–81; C. A. **Keller**, "Jonas, le portrait d'un prophète," *TZ* 21 (1965): 329–40; J. **Limburg**, *Jonah*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993; D. P. **Payne**, "Jonah from the Perspective of Its Audience," *JSOT* 13 (1979): 3–12; J. M. **Sasson**, *Jonah: A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretations*, New York & London: Doubleday, 1990; A. **Soleh**, "The Story of Jonah's Reflective Adventures," *Beth Mikra* 24 (1979): 406–20 (Hebrew).

在十二小先知中，約納是第五位，排在亞北底亞和米該亞之間。這個編排，是涉及時間秩序的編輯考慮的多個指標之一，因為一個名叫阿米泰的兒子約納的先知，在雅洛貝罕二世（786-746B.C.E.）時期很活躍。有關的經文告訴我們，這位先知預言，雅洛貝罕將成功地收復以色列邊境的失地。因此，他是一位樂觀的崇尚國家主義的先知，儘管歷史家普遍對北國持負面的判斷，但他的調停，卻未受到批判。不過，與其他先知書不一樣，約納先知書並沒有題目，也沒有包括先知語錄，一開始就是敘述文。在某方面說，它與其他先知傳說（例如，厄里亞、厄里叟和依撒意亞）相似，但是它特殊的語調和風格，顯示它最多也不過是這類文學的模仿而已。因此，這極不可能，正如杜涵所說，在申命紀歷史（列下 14:25）提到同名的一位北國先知。也不可能是一段經文的米德辣市（聖經註釋）。雖

然它有某些米德辣市的特質，但它的藝術性和複雜性，顯示它是屬於另外一種文學類型的；無論如何，如果要把它看作評述文字，它評述的出發點，必定不是列下 14:25。

初期的基督徒作者從預像的角度讀這部書，並且連著耶穌進入死亡和復活的事蹟看（例如，瑪 12:39-41），有些近代的作者更把它看作以色列被充軍經驗的隱喻。先知的名字，按一向以來的解釋，是寓意「鴿子，忠誠之子」，或其他類似的意義。如果要從書中尋找隱喻的成分，只能從書中所引的聖詠尋找（納 2:2-9[MT2:3-10]），這可能不是書原有的篇幅，不少學者認為這是後期但不太配合的加插。

儘管故事利用了可證實的民間故事的主題（參閱 Perseus, Sinbad），它運用反諷、誇張和刻意歪曲的手法，已達到老練的層次，加上對一些關鍵語的部署和安排，它實在已完全脫離了民間故事的單純和簡樸。它的作者，明顯是一個訓練有素的作家，一位精通歷史、經卷和以色列先知傳統的學者，他的目的是要在某些特別的問題上，為某些特別的聽眾，提出他特殊的觀點。我們的工作就是剖析這些觀點，至於進一步析賞這個賞心悅目的敘述的文學特質，那就只好割愛了。⁶²

故事以上主召叫約納到尼尼微去宣講開始。約納為了逃避這項任務，便到約培乘船到塔爾史士去，即到相反的方向去（納 1:1-3）。場景於是轉到船上，讀者馬上明白，要

⁶² 對於約納的文學研究，多不可勝數，這主要是因為聖經的文學批評的研究，一直以來都對敘述文情有獨鍾。我認為，Sasson 近年(1990 年)來對此書的註釋最好。

躲開上主實在不是這樣容易，因為祂在海上颳起大風（1:4），但祂也能使海平靜下來（1:15）。問題的關鍵，在讀者看來是很清楚的，但在約納並不如此：上主的行動，並不只在以色列境內，同時也可在海上和外邦經驗和宣認（2:10[MT2:11; 3:10; 4:6 等]）；這和約納向人宣示的，他所信的上主是創造海洋和陸地（1:9），形成諷刺性的對比。

在第二個情節（1:4-16）裡，我們見到作者詳細描寫在風暴中外邦水手的行動。他們各自向自己的神明祈禱，船長強迫不情願的約納也向他的神祈禱。抽籤之後，他們聽過他的故事，便把他丟入海裡。不過把他拋入海之前，他們向上主祈禱，而且，當風浪奇蹟地停止後，他們接受了約納的信仰，就在船上向上主舉行了適宜的祭獻。

受上主委任的大魚——同一個動詞：*mnh* 也用在蓖麻、蟲子和東風上（4:6-8）——作為一個新奇的交通工具，把約納送回他出發之處。在此，上主重複祂的任命，這次，儘管不情願，約納只好執行這項作為神的使者的先知任務。在此，我們再次見到外邦人的行動的詳細描述，尼尼微人，在字義上這個字是指壓迫和對神不重視。他們聽到必定不可能是虔敬也不是詳盡的訊息後，卻相信了，宣佈全民，甚至包括牲畜，實行齋戒和禁食，他們祈禱和定志脫離邪惡（3:5-9）。換言之，他們徹底地皈依先知以祂的名宣講的神，這表示全城接受了猶太人的宗教。天主的反應也同樣迅速：祂也「後悔」自己計劃帶給他們的災禍，結果取消了祂的計劃。

約納的反應，是另一種性質完全不同的反應。當然，他見到尼尼微君王和他的臣民如何回應這個毀滅的訊息，

但從接著發生的事件，他好像不太肯定上主怎樣看待他們的悔改。亞巴郎面對索多瑪毀滅的比喻（創 18:16-33），提議在這種情況之下，先知的職務是求情。約納卻相反，他指責上主因為自己仁慈和同情心而食言，沒有實現毀滅的預言！更荒謬的是，他引述天主在西乃神顯（出 34:6）時所說的話諷刺祂，最後更一面走向厄里亞當年前往的地方，一面重複厄里亞的哀號（列上 19:4）。

最後一幕（4:6-11）連續描寫三個指向約納的部署，很快引出上主的結論。當約納坐在城外，等待事情的結局：一棵植物在夜間長出來，神奇地長高給他遮蔭；一條習性體型和它的種類不相稱的蟲子，把植物咬死；炎熱的東風加上火毒的太陽，使他再次尋死。從自然世界的現象，看上智的因果和自由，並以此解釋天主在歷史中的行動，是一種很特出的智慧。約納對植物的關心（他其實是關心他自己，但他這樣做於事無補），引出天主果斷的對全城、居民和牲畜的關心，同時也說明了天主有創造和毀滅的自由、有恐嚇和破壞的可能，也有被情所動之時。

在這部書中，有一種觀點是從智慧的角度看先知職，同時也嘗試回答一些由先知職引發的神學問題。作者選擇了一個愛國先知作他的主角，在八世紀時，雅洛貝罕二世發動邊境之戰時，他預言君王出師成功。好像也有一個傳統，那個約納也預言尼尼微滅亡（多 14:4,8）。如果真是這樣，他是錯了，因為尼尼微是在這先知之後一世紀半才滅亡；這個事件，如果作者注意的話，可以作為一個不曾實現的預言處理。他的批評相當極端，因為這暗示，這一類先知職，很容易隱藏一種基本上誤解天主和天

主意向的危險。

這個故事最重要的涵義是：即使是先知的話，也不能抑制天主的自由。天主「後悔」，按一般的說法，改變主意，這個事實顯示，即使預言已講了，祂還是自由的，還可以改變主意。更特別和更出人意表的是，祂可以自由地向真心悔改和真心祈禱的外邦人施恩，甚至是對以色列的世仇和死敵如亞述。諷刺的是：他們明白而先知不明白：

你的神也許會眷念我們，使我們不致喪亡。（1:6）

誰知道天主也許會轉意憐憫，收回自己的烈怒，
使我們不致滅亡。（3:9）

從這個角度說，這部書在神學上是很重要的，因為它一勞永逸打破了所謂的先知效應，強調天主的自由。

先知還有一件事不明白：天主拯救的意願。更諷刺的是，這正是他在魚肚裡所唱的聖詠的主題：「救恩屬於上主！」（2:9[MT2:10]）。在這一點上，作者與當時的思潮是一致的，這可從依撒意亞的僕人和他的弟子的作品中，清楚地見到。不過，憑這一點並不能證實，約納書是反對厄斯德拉和乃赫米雅的改革思想，和反對第二共和國時期的國家統一的傾向。第一，厄斯德拉和乃赫米雅所關心的主要是猶太聖殿——團體的內部事務，而不是外邦人的命運。不過我們也要小心，不要把約納與普世主義的觀點相連。普世主義是一個很不固定的詞語；在充軍期的先知作品所講的外邦人的救恩（例如，依 45:22; 49:6; 52:10），意味著宣認以色列天主的主宰（例如，依 45:23; 51:5），

這有時是以一項他們不能拒絕的邀請表達的。意思是，外邦人必須接受向他們宣講的以色列的宗教，這正是在約納書中所寫的發生在外邦人身上的情況（1:16; 3:5），無疑也是此書寫作時，在近東和地中海東部和愛琴海沿岸國家的情況。

如果我們要找出作者批評的目標，這必不是厄斯德拉或乃赫米雅，而是由所謂依撒意亞默示錄的作者所代表的先知的恐嚇，這恐嚇，我們前面已指出，是指向一座不點名的城。對於它的居民，作者這樣說：

她既不是個聰敏的民族，
 因此那創造她的，對她沒有憐惜；
 那形成她的，對她也不表恩情。
 （依 27:11）

尼尼微卻相反，即使這個民族不能分辨自己左右手，她仍然會得救。

在厄則克耳的倫理教導中，也早已肯定了天主的自由和拯救的意願：

若惡人悔改，遠離所犯的罪過，遵守我的法度，
 遵行我的法律和正義，必得生存，不至喪亡。他所行的一切邪惡必被遺忘；他必因所行的正義而得生存。我豈能喜歡惡人的喪亡？.....我豈不更喜歡他離開舊道而得生存？

（則 18:21-23）

在看來像是申命紀增訂的耶肋米亞見陶工的故事（耶 18:5-12）中，同樣的教導也應用在政治的層面上：

我一時可對一個民族，或一個國家，決意要拔除，
要毀壞，要消滅；但是我要打擊的民族，若離棄
自己的邪惡，我也反悔，不再給她降原定的災禍。

（耶 18:7-8）

當然以上所引述的天主的宣言，是先知向外國宣佈的審判神諭。這也是約納故事立意解釋的教訓：

天主看到他們所行的事，看到他們離開了自己的
邪路，遂憐憫他們，不將已宣佈的災禍，降在他
們身上。（納 3:10）

作者對於崇拜還有別的看法。隨著故事的發展，重點也逐漸移到強調，先知在逃避上主的臨在（*millipnē YHWH*，納 1:3；參閱 1:10），這是一個很普遍的、充滿崇拜涵義的短句。他所引述的聖詠，作者描述自己被擯棄在上主的臨在之外的痛苦（2:4[MT2:5]）。但是故事接著顯示，天主在聖殿或以色列本土之外的各處臨在。祂的活動，因此也是祂的臨在，可從高天接觸，也可在亞述這片外邦人的土地上見到。正如聖詠的作者知道，他的祈禱可以達到離他很遠的聖殿（納 2:7[MT2:8]），同樣，外邦人也可從他們自己的居住地，向上主獻祭。士兵甚至在船上向上主獻祭，這其實是違反申命紀法律的規定。在此，此先知書的作者明顯是傾向相信一種必定受到質疑的觀點：天主接納，甚至促成外邦人，直接向祂獻祭（索 3:9-10；拉 1:11,14）。

作者選擇了一個先知作他的主角，這主角怕天主被罪人悔改所感動而受辱，他認為天主這種傾向是不當的，他於是逃避他受召的使命（4:1-2；參閱匝 13:4-6）。後來，

在風浪中和在尼尼微，他也一再拒絕執行代禱的先知任務。在第一件事上，他選擇了睡覺而不祈禱。在此，作者用了一個動詞，不但指睡覺，也有在伊甸園使亞當睡去，在立約時，亞巴郎昏昏欲睡那種超自然的睡覺（*tardēmā*，創 2:21；15:12），可能這種睡覺，另有深意。有關它的涵義，可見於依 29:10 一段批評當時先知的經文：

而是由於上主將沉睡的神（*tardēmā*）注在你們身上，封閉了你們的眼睛（即先知們），蒙上了你們的頭顱（即先知們）。

這是一種無知覺的昏睡和心靈上的麻木。約納甚至見不到，在逃避祂的臨在時，卻宣認自己對於這位創造海洋和陸地的上天的上主天主的信仰，是一個很大的諷刺（1:9）。更糟的是，在這個特殊的情況中，他無視天主的旨意，完全關閉他的眼睛和心靈，他竟如此被自己僵化和固執先知職務觀所蒙蔽。

此書直接指向未完成的先知職的問題，以及由此而引發的憤怒和挫敗感。他也暗示了一個對神義論的解釋，我們曾指出，這似乎正是先知職，無論完成或未完成，所引發的問題。在強調天主的自由時，無形中妨礙了先知的話及其預期的效能，將帶來救恩的可能性。同時，這是一個有關先知職的新概念，這概念基於一個簡單而深刻的信念，深信天主最終的旨意是時時處處拯救世人。這種新的先知職，可以稱為使徒先知職，它有些涵義，我們還不曾推演，甚至尚未完全掌握。

古代資料索引

希伯來文聖經索引

創世紀

1—11	26, 28, 357	22—24	60
1:1-2:4	280 註 50	22:25-26	121
2:21	366	23:20	314
15:12	366	24:9-11	255, 356
18:16-33	362	24:15-18	255
18:22-33	72, 241	25:22	334
19:24-29	134	28:30	296 註 6
20:7	72	32:1-6	84
25—35	134	32:25-29	316
25:23	226	32:34	316
27:39-40	226	33:5-11	73 註 17
28:11	192	33:18-23	255
49:8-12	80	34:7	260
49:24	164	39—40	256
49	72	40:34-38	256

出谷紀

3:1-4:17	18, 207	肋未紀	
3:12	207	8:8	296 註 6
3:14	129, 205, 129 註 47	17—26	261
4:10	207	22:4-7	300
7:1-27	335	25:8-24	273
13:14-15	205	25:23	228
16:7	254, 256	戶籍紀	
16:10-12	254, 256	6:1-21	75 註 19, 89 註 29
19:16-19	87	7:89	334
20:18-20	67	9:4-6	255
20:23-23:19	21, 121		
21:32	348		

戶籍紀(續)

9:15-23	334
11:10-30	68, 73
11:25	68
11:29	344
12:1-8	73, 74, 284, 171 註 1
14:10-12	256
14:18	260
16:19, 42	256
22-24	60
24:15-29	80
25:10-13	316, 326
27:15-23	75, 92, 334
27:18-23	16, 92

申命紀

1:1	178
1:3	73 註 15
1:21	315
2:15	315
2:20-21	108 註 12
4:6-8	246
4:19	172
4:27-31	110, 246, 249, 245 註 23
4:32-35	246
5:6-21	136
6:4	315
6:20-25	205
7:7-8	315
10:6	315 註 25
12-26	21, 175
12:2-7	110, 315, 175 註 10
13:1-5	182, 206, 232, 239, 244, 352
13:6-18	232

14:3	315
14:28-29	178, 181 註 19
15:1-3	178
15:4	178, 181 註 19
15:7-11	178
15:12-18	179
15:21	315
16:16-17	179
16:18-20	179
16:21-22	175 註 10
17:1	315
17:14-20	143, 179, 245, 269
18:1-8	179, 315, 297 註 7
18:9-14	43, 182, 232, 244, 245, 175 註 10
18:15-19	16, 18, 67, 72, 171, 178, 182, 207, 232, 244, 246, 314, 127 註 43
18:18	208
18:20	85, 182, 206, 352
18:21-22	56, 113, 232, 238, 244, 245
19:1-13	179
19:14	181 註 19
20:1-20	182, 175 註 10
20:5-9	179
21:5	315
22:6-7	179
23:1-4	296, 323
23:15-16	179
23:19-20	179
24:6	179, 181 註 19
24:7	179
24:10-13	179, 181 註 19
24:16	175, 241
24:17-22	178, 179, 181 註 19

申命紀(續)		2:16-23	75
26:12-15	178	4-5	74
26:17-18	143 註 61	4:6-9	77
27	297 註 7	5:2-3	89 註 29
27:14	316, 180 註 16	5:7,12,15	74
27:15-26	182	6:7-10	75 註 19
28:15-68	182, 118 註 30	13-16	89
29:24-28	205	20-21	228 註 8
30:1-3	246 註 23		
30:10	246	撒慕爾紀上	
30:11-14	246	1-3	76
30:14	203	1:22	76
32:5-6	315	1:24	73 註 17
32:50	315 註 25	2:27-36	75, 247
33	72	3:3	192
33:1	42	3:1-4:1	69, 75
33:10	315, 316	4:21-22	254
34:1	73 註 15	6:15	180 註 16
34:5	284	7:10	76
34:7-9	73, 92, 73 註 15	7:15-17	76
34:9	16, 75, 92, 334	9:1-10:16	77
34:10-12	18, 21, 72, 178, 244	9:3-10	42, 76
		9:9	42
若蘇厄書		9:11,19	42, 76
1:1-2	204 註 49	10:5	78
1:1-9	75	10:6	77, 78
1:8	175	10:7	78 註 21
8:30-31	175	10:10	77, 78 註 21
15	181 註 30	10:11	41, 78
18-19	256, 269	11:6-7	78 註 21
19	187 註 30	11:11	76 註 21
23:6	175	12:11	75
24:29	284	13:8-15	76, 79
		14:15	330 註 42
民長紀		15:1-31	76, 79
2:8	284	18:10-11	41, 78

撒慕爾紀上(續)

19:9-10	78	14:15-16	247
19:18-24	54, 76, 78, 89	15:9-15	177, 181
19:20	41, 77	15:29	83, 109 註 14,
22:3-5	80		178 註 12, 204 註 48,
28:6	79		284 註 56

撒慕爾紀下

3:9-10	80	16:2	77
3:18	234 註 15, 284 註 57	17—列下 13	43
5:1-3	80, 82	17:1	48, 85, 86, 105
6	164	17:2-7	42, 86
7	60, 64, 164, 236, 116 註 27	18:18	85 註 25
7:4-17	79	18:20-40	60, 84, 86, 245
12:25	80	18:22	84
15:24	180 註 16	18:28	351
20	82	18:30	84, 86
21:1-14	86	18:31-32	85 註 25
23:1-7	337	18:36	85 註 25, 109 註 14,
24:18-19	80		178 註 12, 204 註 48

列王紀上

1	80	18:46	267
2:26	212	19:4	362
6:3	309	19:1-18	84, 85, 86, 87
8:24-26	234 註 15, 284 註 57	19:15-16	92
8:27-30	329	19:19	48
8:46-53	198, 245 註 23	20:13,28	267
9:8-9	205	20:33-34	83, 351
11:29-40	77, 83, 201 註 42	21:20-26	83, 85 註 25
12:1-15	82, 131 註 49	22	83, 84, 138, 154, 85 註 25
12:28-30	84	22:12	41, 84
12:31	126	22:10-12	221
13	47, 110	22:8	41
13:1-32	239, 247	22:1-36	90, 240
14:1-18	83, 109 註 14,	22:19-23	44, 77, 154,
			308 註 16
		22:28	138
		22:43-46	177, 181
		22:37-53	85 註 25

列王紀下

1:2-17	86, 88, 89, 90, 93	14:25	117 註 28, 178 註 12, 204 註 48, 284 註 56
1:6	83	14:26	122 註 36
1:17-18	85 註 25	14:27	112, 113, 248, 18 註 6
2:1	266	15:10	129
2:9-15	51, 55, 92	15:19-20	124
3:4	48, 116 註 27	16:5	97, 152
3:15	267	16-17	125
4:1-37	42, 93	17:7-18	82, 199
5:8	267	17:13	178, 205, 244, 245, 109 註 14, 178 註 12, 284 註 56
6:32	267	17:23	199, 244, 109 註 14, 178 註 12, 284 註 56
8:7-15	93	17:24-28	98
8:27	140	17:30	125 註 39
9-10	129	18:1-4	99, 124 註 37, 131 註 49, 153 註 67
9:1-10	83	18:1-8	177
9:4-10	77, 73 註 17	18:4,22	132
9:7	109 註 14, 178 註 12 284 註 56	18-20	149
9:11	71, 78	18:13-20:21	150
9:36	109 註 14, 178 註 12 204 註 48, 284 註 56	18:13-20:19	17
10:10	88, 109 註 14, 178 註 12, 204 註 48, 284 註 56	18:13-16	100
10:19	60, 87	18:18	161
11:17-18	177	18:22	159, 131 註 49
11:18-20	142	18:26-36	86
12:4-16	176	19:2-7	86, 131, 161, 178
13:14-19	89, 92, 221	19:20-34	178
13:20-21	93, 266	19:35-37	100
14:5-6	175, 241	20:1-19	131, 178, 244
14:11-15	117	20:12-19	99
14:21	142	21:1-18	100, 169
14:23-29	105, 112, 112 註 20 117 註 28	21:3	140, 172, 173
14:25	17, 359, 360, 109 註 14,	21:5	172
		21:10-15	199, 243, 109 註 14

- | | | | |
|-------------|---|-------------|---------------|
| 列王紀下(續) | | | |
| 21:10-15 | 178 註 12, 284 註 56 | 21:1 | 240 |
| 21:19-26 | 101, 169 | 23:2-32 | 339 |
| 21:24 | 142 | 25 | 31 |
| 22:3-8 | 170 | 25:1-8 | 337 |
| 22:15-20 | 176, 177, 244, 247 | 編年紀下 | |
| 22:1-23:30 | 174, 176, 201 | 5:12-13 | 338, 339 |
| 22:11 | 211 註 56 | 8:14 | 42, 339 |
| 22:18-20 | 57, 176, 201 註 42 | 11:14 | 127 |
| 23 | 212 | 20:13-23 | 338 |
| 23:2 | 301, 338 | 26:6-8 | 117 註 28 |
| 23:4-5 | 172, 173, 177, 187,
187 註 30, 299 註 7,
178 註 12, 284 註 56 | 26:22 | 161 |
| 23:4-20 | 174 | 27:14 | 297 |
| 23:11-12 | 172, 177 | 29-31 | 157 |
| 23:15-20 | 109, 132 | 29:3-31:21 | 132 |
| 23:21-24 | 174, 186 | 29:25-30 | 337 |
| 23:35 | 187, 190 | 30:14 | 99 |
| 23:29-30 | 187, 193, 351 | 31:2 | 337 |
| 24:2 | 199, 215, 244, 109 註 14 | 32:5,30 | 99 |
| 24:18-25:30 | 204 | 32:32 | 161 |
| 24:4 | 190, 199 | 33:10-13,17 | 101 |
| 25:12 | 228 | 34:3 | 170, 176, 209 |
| 25:19 | 170 | 34:1-18 | 175 |
| 25:22-26 | 227, 211 註 56 | 34:6-7 | 187, 187 註 30 |
| 25:27-30 | 233 | 34:30 | 338 |
| 編年紀上 | | 35:25 | 351 |
| 1-9 | 337 | 36:15-16 | 310 |
| 3:15 | 187 | 36:22-23 | 297 |
| 11:13-17 | 180 | 厄斯德拉上 | |
| 13:9 | 180 | 1:1-4 | 297 |
| 15:16 | 338 | 1:5-11 | 298 |
| 15:27 | 338, 184 註 25 | 2:1-70 | 298 |
| 16:4 | 339 | 2:36-58 | 230 |
| | | 2:59 | 229, 296 |
| | | 2:63 | 298 |

厄斯德拉上(續)

3—6	299
3:1-13	198, 301
3:12-13	302
4:6	320
4:7-23	320
5:1-2	291, 299, 300, 302, 230 註 11
5:3-17	303
5:6	292
5:14	298
5:16	298
6:4	297
6:8	293
6:10	294
6:14	299, 300, 302, 230 註 11
6:15	301, 307, 301 註 13
6:19	301
7	15, 98
7:14	293
7:25-26	293
8:15-23	229, 230, 230 註 11
9—10	331
9:1-2	313, 323, 330, 331
9:4	323, 330, 331, 330 註 42
10:3	330, 330 註 42
10:2-5	313
10:6	331
10:18-24	331

厄斯德拉下(乃赫米雅)

1:11	321 註 29
2:19	321
5	321
5:1-5	321 註 30, 349 註 58

6:6-7	307, 321
6:6-14	321
7	297
7:39-60	230
7:6-73	298
7:61	229
9:38-10:39	319
10:30	313
12:16	304
13:23-27	313
13:28-29	349 註 58

約伯傳

1—2	240, 308 註 16
9:12	241
9:22	242
38	280 註 50
42:6	242

聖詠集

2	165
20	189, 334
28	189, 334
44	326
50	34
60	30, 140, 189, 191, 334
65	30
68:5	90
68:18	90
72	165
73	194
74	326
77	326
78:2	263
79	326
81:5	334

- 聖詠集(續) 5:8-23 158
 82 30 5:16 164 註 80
 83 191 5:19 161, 164 註 80
 106 263 5:24-25 156, 158, 159, 163,
 108 140, 189, 191 156 註 73, 164 註 80
 110 30, 165, 334 5:26-30 156 159, 160, 189
 137 226 註 4 6 44, 75, 155, 155 註 70
 箴言 6:1-13 154, 277, 354
 22:17-24:22 62 註 5 6:5 166
 25:1 132, 182 註 21 6:1-9:1 155, 155 註 70
 7 125
 7:1-8:15 97
 7:1-17 152
 7:1-25 154
 7:8 98, 152 註 66
 7:9 152, 167, 193
 7:10-16 152, 155, 354
 7:14 152, 153, 153 註 67
 7:18-19 153, 354
 7:21-25 153, 354, 152 註 66
 8:1-22 161, 164, 268
 8:1-9:1 154, 155
 8:2 304
 8:5-8 153, 155, 165,
 152 註 66
 8:11-15 156, 161
 8:16-9:1 156, 162, 163, 193
 8:17 193
 9:2-7[MT9:1-6] 165, 234
 9:8 114, 159, 163, 164,
 108 註 11
 9:15 354
 9:18 158
 9:8-10:4 156, 158, 156 註 73
 9:11 278
 9:14 324
 依撒意亞
 1-12 150, 156
 1-35 148, 154, 160, 177
 1-39 17, 29, 31, 37, 148,
 150, 274, 276, 355
 1:1 226
 1:2-3 158, 165, 323 註 34
 1:12-17 7, 140, 157
 1:10-17 119, 157, 165
 1:19 167
 1:21-26 158, 165
 1:24-31 157, 164
 2-4 157
 2:2-4 139, 157, 354,
 172 註 3
 2:5,6 164
 2:6-22 157, 163
 2:9-11 158, 357
 2:17-22 158, 357
 3:15 157
 3:16-17,24-26 157
 4:2-6 164, 308, 311, 344,
 350, 172 註 3
 5:1-7 158, 354

依撒意亞(續)		24:1-3	355
10:5-19	156, 159, 160	24:4-20	355
10:20	164, 344, 164 註 80	24:14-16a	356
10:20-23	350	24:21-23	356
10:27-34	156, 159, 160	25:2	355
11:1-9	166, 285, 273 註 43	25:1-5	356
11:10-11	350	25:10-12	355, 356
12:1-2	156, 156 註 73	26:1-6	355, 356
13-23	150, 263, 355	26:7-9	356
13-27	197	27:1	350, 357
13:1-22	274, 273 註 42	27:2-5	354
14:1-2	354, 172 註 3	27:10-11	357, 364
14:3-21	274	27:12-13	350, 357, 172 註 3
14:24-27	160, 166	28-31	150
14:28-32	161	28:7-10	162, 163
15:1-16:12	353, 355	28:23-29	166
15-16	355	29:10	161, 162, 163, 366, 139 註 54
16:13-14	343, 353, 354	29:11-12	162, 193, 353
16-25	354	29:18	352
17:1-6	97, 159	29:23	164, 164 註 80
17:7-9	350	30:5	167
18:1-19:15	162, 349, 354	30:8-17	162, 163, 193
19:3	163	30:8	352
19:16-25	154, 349, 172 註 3	30:9	163, 237 註 18
20:1-6	138, 162	30:10	161, 162, 163, 237 註 18
20-24	354	30:15	193, 164 註 80
21	229	30:20-21	324, 289 註 62
21:1-10	274, 311, 356	30:29	164
21:6-8	191, 191 註 35	31:3	167
21:11-17	162, 353, 226 註 4	31:4-5	165
22:1-14	99, 138, 162	32-35	150
22:15-24	161, 354	32:1-8	273 註 43
23:1-12	349, 354	32:32	156
23:15-18	349, 354	33-35	355
24-27	150, 291, 318, 355		
24:10, 12	355		

- 依撒意亞(續)
- 35 274, 275, 355
- 35:3-4 277
- 35:8-10 275, 282
- 36-39 17, 43, 49, 105,
149, 150, 151, 157, 275, 355
- 36-37 150, 151, 153
- 36:1-37:7 151
- 37-39 162
- 37:6 151, 160
- 37:26 167
- 37:33-35 151, 236,
234 註 15
- 38 150
- 38:9-20 150
- 39 150
- 39:5-8 150, 275
- 40:3-5 275
- 40:1-11 277
- 40-45 33, 37
- 40-48 275, 278, 279, 283,
285, 284 註 54
- 40-55 33, 37, 149, 150,
234, 274, 275, 276, 277,
278, 281, 286, 287, 318,
- 40-55 322, 355, 299 註 9
- 40-66 148, 274, 286, 332
- 40:1-2 273, 277, 278, 347
- 40:1-11 188, 282
- 40:3-5 278, 282
- 40:6-8 278
- 40:9 185
- 40:12 282, 283 註 53
- 40:27 287
- 41:2-4 279, 283
- 41:10 287
- 41:8 285, 284 註 54
- 41:22 275
- 41:25-29 279, 283, 286
- 41:15-16 287
- 42:1-4 166, 274, 285
- 42:19 277, 310
- 43:9 275
- 43:10 280, 284 註 54
- 43:15 282
- 43:14-17 279, 282
- 43:18-19 275, 279
- 44:1-2 285, 287, 284 註 54
- 44:6 282
- 44:24-45:13 279, 283
- 44:21 285
- 44:26 280, 310
- 44:28 276, 286
- 45:1-7 276, 279, 282, 286
- 45:4 285, 284 註 54
- 45:14 279
- 45:20-21 363, 283 註 53
- 46:1 276, 281, 282
- 46:5-7 282, 283 註 53
- 46-51 263
- 47:1-15 279
- 47:13 276
- 48:3-5 275
- 48:14 279
- 48:16 278
- 48:20 276, 278, 285 註 54
- 48:22 278, 325, 274 註 44
- 49-55 275, 278, 284, 322,
284 註 54
- 49:1-6 274, 278, 285, 287
288, 363
- 49:3 287, 284 註 54

依撒意亞(續)

49:1-18	188	59:21	323
49:7	283	60—62	325, 172 註 3
50:2	282	60:7	325
50:4-11	274, 285, 288, 323	60:13	325
51:9-11	282, 283	60:14	306
52-53	203, 329, 289 註 62	61:1-4	323
52:7	185, 278, 282	61:2	273, 329, 325 註 36
52:7-10	277, 363	61:4	325
52:8	278, 125 註 40, 191 註 35, 324 註 35	62:1-5	306, 325, 328 註 40
52:12	282	62:9	325, 329
52:13-53:12	274, 285, 288, 289	62:6-7	326, 324 註 35
52:13-15	289, 284 註 54	62:12	306
53:1-11	289, 323, 324	63:1-65:7	326
53:11-12	289, 289 註 61	63:16	326
54:16-17	311, 284 註 54	65:1-7	327, 329
55:1	274 註 44	65:8-12	328, 329, 314 註 21
55:3-4	286, 322 註 32	65:11	306, 329
56—66	37, 148, 274, 275, 278, 287, 291, 318, 322, 335, 355	65:13-14	328, 329, 330, 314 註 21
56:1-8	323	65:25	306
56:3-5	296, 274 註 44	66:1-4	328, 329, 330
56:7	306	66:5	327, 328, 330, 314 註 21, 327 註 39
56:10	125 註 40, 191 註 35	66:7	329
57:1	324	66:13	329
57:13	306, 329	66:10	329, 325 註 36
57:14-21	324, 325, 329 274 註 44	66:15-24	157, 329
57:18	329, 325 註 36	66:18-23	323, 329, 172 註 3
58:1-9	305	66:20	306, 329
58:1-14	326	66:24	323, 314 註 21, 323 註 34
59:21	323		
59:1-20	326	耶肋米亞	
		1—6	209
		1—25	29, 201
		1—36	201

- 耶肋米亞(續)
- 1:2-3 18, 208
- 1:4-19 18, 170, 207, 208, 213, 311
- 1:5 199, 209
- 1:6 207
- 1:13-15 173
- 2—6 212
- 2:8 209, 211, 182 註 21
- 2:26 209
- 3:21-23 205, 212
- 4:1-2 205, 212
- 4:6 173
- 4:10 240, 235 註 17
- 4:23-26 173, 358
- 5:14 237
- 5:19 205, 201 註 41
- 6:10 212
- 6:17 125 註 40, 191 註 35
324 註 35
- 6:20 119
- 6:27-30 213
- 7:1-20 105
- 7:1-8:3 200, 202, 213, 214, 333, 201 註 41
- 7:10-17 220
- 7:9 136, 212
- 7:16 205
- 7:25 109 註 14, 204 註 48
- 8:8-9 21, 211, 182 註 21
- 9:12-14 205, 201 註 41
- 11:1-17 210
- 11:14-17 205, 218
- 11:18-12:6 202, 215
- 13:1-11 214, 221 註 65
- 14:2-6 200
- 14:11-12 205, 218
- 14:13-16 236, 235 註 16, 235 註 17
- 15:10-21 202
- 16:1-9 217, 221 註 65
- 16:10-13 205
- 17:14-18 202
- 18:1-11 222, 201 註 41, 221 註 65
- 18:18-23 202, 206
- 19:1-20:6 202, 217, 201 註 41, 221 註 65
- 20:1-6 237 註 18, 235 註 16
- 20:7-18 202
- 22:8-9 205, 201 註 41
- 22:11 187
- 22:13-19 188, 190, 210, 214
- 22:24 214, 302
- 22:24-30 216
- 23:1-8 201 註 41
- 23:5-6 197, 311, 235 註 16, 273 註 43, 284 註 58
- 23:11 333
- 23:9-40 206, 235, 260
- 23:13 206, 241
- 23:16 206, 236, 235 註 16
- 23:18 44, 206
- 23:25-28 206, 237
- 23:29 222, 237
- 23:32 206, 235 註 16
- 24 217, 228
- 25 198, 208, 218, 201 註 41
- 25:4 199, 205, 109 註 14, 204 註 48
- 25:8-14 190, 199, 205, 286,

耶肋米亞(續)		32:1-44	219, 221 註 65
25:8-14	301, 311	32:12	218, 292 註 1
25:13	197, 199	32-34	218
25:15-29	199	33:14-22	234, 273 註 43, 284 註 58
25:30-31,32,33,34-38	199	33:14-26	197, 286, 311, 284 註 58
25:9	286	34:8-10	218
26:1-6	105, 205	35	215, 89 註 30
26:1-19	200	35:15	205, 109 註 14, 204 註 48
26:1-23	190, 214	36	19, 199, 201
26:5	109 註 14, 204 註 48	36:2	199
26:17-19	19, 137, 142, 220	36:10	215, 211 註 56, 214 註 59
26:20-23	10, 138, 188, 214	36:14	171
26:24	218, 211 註 56	36:20-26	66
27:1-15	59, 216, 286	36:32	200, 253
27:9	216, 235, 235 註 16	37:2	170
27-29	260	37:3-10	216, 218
28-29	206, 231, 258	37-39	218
28:2-4	65, 216, 235, 236, 238, 300	37:16-21	216, 219
28:8-9	206	37-44	202
28:16-17	206	38	219, 238
28:25	285	39:11-14	219
29:8	206, 232, 235 註 16	40:6-7	228, 227 註 6
29:1	229	40-41	227
29:10-14	217, 301, 311,	40-43	219
29:10-14	245 註 23, 301 註 13	42-44	227
29:19	217, 109 註 14 204 註 48	44	219
29:21-23	10, 217, 235, 277	44:4	238, 109 註 14 204 註 48
29:24-28	41, 63, 71, 78, 217, 218, 237, 214 註 59	44:15-19	99, 212, 231, 238, 310
29:32	206	45:1-5	197
30:10	285	46-51	197, 203
30-31	29, 203, 210, 229		
31:29	241		
31:31-34	203, 246		

耶肋米亞(續)

46-52	197	8:3	251 註 26 258, 266, 310
46:27-28	285	10:3-5	265
49:9-10	226	10:18-19	254, 265
49:14-16	226	11:13	258
50-51	197, 198	11:14-17	228, 256, 259, 266
51:59-64	198, 218, 258	11:22-23	254, 256, 259, 265, 266
52	105	12-24	259, 262
哀歌		12:1-7	258
2:8	240	12:1-20	259
2:9	291	12:12-13	253
2:14	240	12:21-13:16	259
4:21-22	226 註 4	13:2-3	236
厄則克耳		13:9	231, 232
1-7	257	13:17-23	74, 232, 259
1-24	253, 264, 265	14:1-11	230, 231, 240, 259, 260, 261
1:1-3	49, 229, 251, 255, 258, 266	14:12-20	241, 260
1:15-21	252	14:12-23	261
1:26-28	255	15:1-8	262
1:28	254, 258	16	133, 251, 261
2:3-3:11	255, 257, 258, 267	16:1-63	262
3:15	229, 257	16:43-58	241
3:16-22	257, 260, 265	17:1-24	262, 263
3:22-27	251, 257, 266	18:1-20	241, 260, 364
3:24	267	18:21-22	364
4:1-5:4	257	18:25	260
5:5-7:27	258	18:29	260
5:11	261	18:1-32	261, 265
6-8	261	19:1-9	262
7:1-27	3, 270	19:10-14	262
8	270	20:1	230, 251 註 26
8-11	212, 254, 258, 260	20:1-44	262, 263, 266
8:1	229, 230, 255, 266	20:8	262
		21:5	262

- 厄則克耳(續)
- | | | | |
|-------------|--------------------|--------------------|---------------------|
| 21:25 | 270 | 37:15-28 | 265, 267, 347, 348 |
| 21:28-32 | 264 | 37:24-25 | 234, 273 註 43 |
| 22:6-12 | 261 | | 284 註 58 |
| 22:26 | 270 | 38-39 | 267, 345 |
| 22:28 | 232, 235 註 16 | 39:29 | 343 |
| 23 | 251, 261 | 40-48 | 253, 254, 265, 267, |
| 23:1-49 | 262, 265 | | 268, 269, 270, 323 |
| 24:15-18 | 251 | 40:1-43:11a | 268 |
| 25-32 | 197, 253, 263 | 40:46 | 257, 270 |
| 25 | 263 | 42:20 | 311 |
| 25:1-7 | 264 | 43:1-5 | 254 |
| 26:1-28:19 | 263 | 43:11-12 | 269 |
| 28:12-19 | 269 | 43:13-17 | 269 |
| 29-32 | 264 | 43:18-27 | 269 |
| 29:21-22 | 271 | 43:19 | 257, 270 |
| 33 | 253 | 44:1-3 | 269 |
| 33:1-9 | 260, 265, 125 註 40 | 44:10-16 | 270 |
| | 191 註 35 | 44:3-31 | 269 |
| 33:10-20 | 265 | 44:15-31 | 257 |
| 33:21-22 | 265, 251 註 26 | 45:1-8 | 269, 270 |
| 33:30-33 | 262 | 45:9-46:18 | 269 |
| 33:23-25 | 228 | 46:19-24 | 269 |
| 33-48 | 253 | 47:1-12 | 269, 270, 349 |
| 34-37 | 229, 265, 266 | 47:13-48:35 | 269 |
| 34:23-24 | 234, 273 註 43 | 48:11 | 257 |
| | 284 註 58 | 達尼爾 | |
| 34-39 | 253, 265 | 9:2 | 19 |
| 34-48 | 265 | 10:2-3 | 331, 325 註 36 |
| 35:1 | 266 | 歐瑟亞 | |
| 36:1-15 | 171, 259 | 1-3 | 124, 133 |
| 36:16-38 | 265 | 1:1 | 105, 107, 123 |
| 36:16-37:14 | 266 | 1:2-2:1[MT1:2-2:3] | 105, 127 |
| 36:26 | 343 | 1:4-5 | 83, 124 |
| 37:1-14 | 264, 266, 267, 343 | 1:6 | 129 |
| 37:10 | 41, 266 | | |

- | | | | |
|-------------------|--|-------------------|------------------------------------|
| 1:7 | 127 | 12:1 | 124, 130 註 48 |
| 1:9 | 129, 135 | 12:2[MT12:3] | 130, 134, 136 |
| 1:10-2:1[MT2:1-3] | 127 | 12:10 | 12, 132, 135 |
| 2:2-23[MT2:4-25] | 130 | 12:11 | 126 |
| 2:14 | 132 | 12:13[MT12:14] | 12, 72,
126, 134, 135, 314 |
| 2:15[MT2:17] | 135 | 13:5-6 | 132, 135 |
| 2:18 | 130 註 48 | 13:9-11 | 124, 125 |
| 3:1-5 | 105, 127, 128, 134,
248, 129 註 46 | 岳厄爾 | |
| 3:10 | 141 | 1-2 | 321 註 30 |
| 4-14 | 130 | 1:1 | 105 |
| 4:1-6 | 34, 72, 136 | 1:2-12 | 335, 336 |
| 4:4-10 | 126, 163 | 1:13-18 | 335 |
| 4:14 | 133 | 1:15 | 343 |
| 4:15 | 128, 131 | 2:1-2 | 343 |
| 5:5 | 128, 131 | 2:1-17 | 336 |
| 5:8-14 | 97, 124, 152
125 註 38 | 2:18-27 | 336 |
| 6:5 | 12, 125 | 2:28-29[MT3:1-27] | 343 |
| 6:6 | 76, 119, 124, 141 | 2:30-32[MT3:3-5] | 344 |
| 6:7 | 130, 248, 130 註 48 | 3 | 318 |
| 6:11 | 128, 131, 141 | 3:9-21[MT4:9-21] | 343 |
| 7:7 | 124, 158 | 3:16[MT4:16] | 106, 187 |
| 7:11 | 124 | 4:1-3 | 334, 345 |
| 8:1 | 130, 136, 248,
130 註 48 | 4:4-8 | 345, 346 |
| 8:1 | 130 註 48 | 亞毛斯 | |
| 8:13 | 119 | 1-2 | 50 |
| 8:14 | 128, 131 | 1:1 | 48, 105, 106, 114, 178
116 註 27 |
| 9:7-8 | 12, 71, 72, 78, 125,
139 註 54, 191 註 35 | 1:2 | 106, 107, 187,
145 註 64 |
| 9:10 | 132, 134, 135 | 1:3-10 | 346 |
| 10:1 | 158 | 1:3-5 | 159, 268 |
| 10:4 | 130, 136, 130 註 48 | 1:3-2:5 | 33, 107, 107 註 10
173 註 6 |
| 10:5 | 133 | | |
| 11:3-4 | 132, 135 | | |
| 11:9 | 164 | | |

亞毛斯(續)

1:3-2:16 106
 2:4-5 114, 247
 2:6 7, 121, 113 註 22
 2:7 121
 2:8 121, 141
 2:11-12 12, 71, 143,
 163, 248
 3—6 106
 3:1-2 108, 108 註 11
 3:3-8 108, 248
 3:6 240
 3:7 108, 204 註 48
 3:14 109, 247
 4:1-3 120, 157, 108 註 11,
 118 註 30
 4:4-5 119
 4:6-11 110, 108 註 11
 4:13 110, 110 註 16
 119 註 32, 145 註 64
 280 註 50
 5:4-5 110, 111, 248
 5:6 109, 110, 111, 247, 248
 5:7 7, 158
 5:8-9 110, 110 註 16,
 119 註 32, 280 註 50
 5:10 121
 5:11 120, 113 註 22,
 117 註 29, 118 註 30,
 173 註 6
 5:12 7, 121
 5:14-15 110, 111, 248,
 173 註 6
 5:18-20 158, 357, 118 註 31
 173 註 6
 5:21-24 119, 140

5:24 7, 135
 5:25-27 114, 248
 6:1 114, 158
 6:1-8 115, 120, 158
 6:13 159
 7—9 107
 7:1-3 107, 111
 7:1-6 34, 107, 111, 336
 7:7-9 107, 111, 111 註 17
 7:8 129
 7:9 83, 111, 112, 114
 7:10-17 111, 112, 113, 116,
 237, 333, 112 註 20
 7:11 18, 57, 83, 111,
 118 註 30
 7:12-15 43, 143
 7:14-15 12, 33, 48, 49, 112,
 116, 117, 144, 112 註 19
 116 註 27
 7:16 143, 181 註 18
 8:1-3 3, 107, 111, 258
 111 註 18, 119 註 32
 8:4-14 113, 121
 8:9-14 357, 173 註 6
 9:1-4 107, 111, 118 註 30
 9:5-6 110, 110 註 16,
 119 註 32, 280 註 50
 9:7-8 113, 119, 130
 9:7-10 113
 9:8 248, 18 註 6, 117 註 29
 9:11-15 113, 114, 273 註 43

亞北底亞

1b-4, 5-7, 8-11, 15b 226
 1—7 226
 8—14 226

- 亞北底亞(續)
- 11-14 226
- 15a 226
- 16-18 226, 344
- 19-21 226
- 20 226 註 5
- 3:5-12 71, 141, 143, 174
- 3:11 144
- 3:12 19, 57, 141
- 4-5 139
- 4:1-5 139, 158, 354
- 4:1-8, 9-10, 11-13 139
- 5:1-3 139
- 5:2-4 139
- 5:5-6[MT5:4-5] 139
- 5:10-15 139
- 6-7 139, 173, 140-41 註 59
- 6:1-5 34, 139
- 6:4 74 註 18
- 6:6-8 140, 146, 172, 174 註 8
- 6:9-16 140, 173
- 6:16 140
- 7:1-10 140
- 7:11-17 140
- 納鴻
- 1:1 226
- 1:4 187, 185 註 26
- 1:9-14 185
- 1:15 343
- 1:15-2:12[MT2:1-13] 184
- 2:1 186
- 2:13 184, 187
- 3:1-19 184, 186
- 3:5 187
- 哈巴谷
- 1:2-4 189
- 1:2-2:5 188
- 1:4 189
- 1:5 193
- 1:5-11 189
- 亞北底亞(續)
- 11-14 226
- 15a 226
- 16-18 226, 344
- 19-21 226
- 20 226 註 5
- 約納
- 1:1-3 360, 365
- 1:4-16 361, 364
- 1:6 363
- 1:9 361
- 2:4[MT2:5] 365
- 2:7[MT2:8] 365
- 2:10 360, 361, 363
- 3:5-9 361, 364
- 3:9 363
- 3:10 361, 365
- 4:1-2 365
- 4:6-11 361, 362
- 4:6-8 361
- 米該亞
- 1-3 138, 139
- 1:1 138, 141
- 1:2 138
- 1:5-7 138
- 1:8 138
- 1:10-16 137, 138, 140, 141
- 2:2 141, 179
- 2:4 141, 145
- 2:5 141
- 2:6-7 143, 144, 310
- 2:11 139, 144, 139 註 54
- 2:12-13 139, 139 註 55
- 3:2-3 142, 145

哈巴谷(續)

1:6	189
1:12-2:1	189
2:1	191, 191 註 35
2:2-5	189
2:4	193
2:15-16	193 註 37
3	191, 192
3:3	192
3:13-14	192
3:16	192

索福尼亞

1:1	170
1:2-18	171, 172, 173
1:4-5	212
1:7-13	172
1:8	170, 172
1:10-11	173
1:14-16	357, 173 註 6
1:15	357
2:1-15	171
2:3	172, 174, 173 註 6, 174 註 8
3:1-7	171, 173, 173 註 6
3:3-5	174
3:9-10	313, 365
3:11-13	174
3:14-20	172, 346

哈蓋

1:1	299
1:2-6	299
1:2-11	301
1:4	299, 283 註 53
1:5	299

1:12-15	233, 299, 302
1:13	300, 310
2:2-9	302
2:3	299, 283 註 53
2:4	300
2:5	300
2:6-9	300
2:10-14	296, 299, 300, 301, 302
2:15-19	299, 302
2:20-23	233, 300, 302
2:23	286, 284 註 58

匝加利亞

1-8	197, 301, 335, 341
1:7-6:15	117
1:1	304
1:1-6	231, 304, 305, 311
1:7-17	304, 306, 308, 310
1:12	301, 310, 311
1:18-21[MT2:1-4]	307
3:1-10	234, 240, 308, 313, 365
3:8	234, 286, 308, 284 註 58
4:6-8	233, 322
4:6-10a	308
4:11-14	309
2:1-5[MT2:5-9]	307, 310
2:10-11	308
5:1-4	309
5:5-11	310
6:1-8	308, 310
6:9-14	303, 309
6:12	234, 308
6:12-13	309

匝加利亞(續)

7—8	304, 305
7:1	304
7:2-7	291, 300
7:7	231, 304, 311
7:8-10	305
7:12	304, 311
7:13	305
8:9	291
8:10	301, 321 註 30
8:14-17	306
8:18-19	305
8:20-22	354
9-14	343, 345
9:1	311, 346
9:1-8	346
9:9-10	322, 346
9:5	346
9:13	347
9:16	349
10:3-12	347
10:2	351
11:1-3	347
11:4-16	347, 348
12—14	318, 349, 350
12:1	311
12:7	350
12:10-14	350
13:1	349
13:2-6	351, 365
13:7-9	349, 350
14:8	349
14:14	350
14:16-21	323

瑪拉基亞

1:1	311
1:2	313, 315
1:2-5	313, 315, 226 註 4
	283 註 53
1:6	315
1:11	313, 315, 365
1:13-14	315
1:14	315, 365
2:2-3	315
2:10	315
2:11	315
2:4-7	316
2:13-16	312
2:17	313, 314
3:1	226, 310, 314
3:1-4	314
3:7	304, 315
3:10-11	312, 315
3:14-15	313, 283 註 53
3:16-18	313, 315, 331,
	314 註 21
4:2	315
4:4-6	311

早期猶太著作

多俾亞傳

14:4 362
14:8 362

德訓篇

8:18 356 註 61
46:1 15
48:10 314
48:20-49:10 19
48:22-25 149
49:10 106
50:26 357

瑪加伯上

2:29-38 322 註 31
2:42 318
2:42-48 322 註 31
7:13 318, 322 註 31

若瑟夫

Against Apion

1:37 16
1:39 15

Antiquities

10:11-35 149
10:103-7 238 註 19
10:228 264
11:317-47 346 註 55

瑪加伯下

14:6 318
15:9 15, 19

肋未約書

8:1-15 197

猶大約書

21:1-5 197
24:1-6 197

猶太戰爭

6:285-87 237-8 註 19

谷木蘭

1QH	338 註 50	4QSam ^a	76
1QM	338	4Qtestim	315 註 24
1QS	351 註 24	4QpMi	137
1QIsa ^a	19, 149	4QpNah	184, 184 註 23
1QpHab	193	4Qjer ^{a-c}	196, 197
1QpMi	137	11QPs ^a	337, 337 註 48
2Qjer	196		

經師文獻

b. B. Bat. 12b	224	b. Sanh. 11a	23
b. B. Bat. 14b-15a	16	b. Shab. 13b	269
b. B. Bat. 15a	182 註 21	b. Sota 48b	23
b. B. Mesi'a 59b	334 註 44	b. Yoma 9b	23
		b. Yoma 69a	346 註 55

新約

瑪竇福音

10:18	327
10:22	327
12:39-41	360

路加福音

1:67	338 註 50
9:57-62	92 註 32

若望福音

1:21	315 註 24
------	----------

宗徒大事錄

1:6-11	92 註 32
1:16	337

宗徒大事錄(續)

2:16-21	344
2:25-31, 34	337
8:34	278

羅馬書

1:17	193
------	-----

格林多前書

14	338 註 50
----	----------

迦拉達書

3:11	193
------	-----

先知職在以色列的發展史
A History of Prophecy in Israel

翻譯及出版：香港公教真理學會

發 行：公教進行社

香港中環干諾道中 15 至 18 號

大昌大廈 17 樓

電話：2525-7063

傳真：2521-7969

承 印：香港明愛印刷訓練中心

版 次：1998 年 11 月初版

國際書號：ISBN 962-8417-16-9

【版權所有】

傳訊者所傳達的任何訊息，必無可避免地，在不同程度上，滲入個人的理解和當時的客觀環境的成分，先知所傳達的天主神諭或訊息也不例外。鮑根素著的《先知職在以色列的發展史》，就是從以色列的歷史、政治、社會和宗教背景，各先知的個人因素，分析以色列歷史上各先知所傳達的上主神諭和訊息。作者也發現，歷代各先知的傳訊息工作本身，也有它自己的發展歷史，因此，先知職在以色列的發展史和以色列本身的歷史，并行發展，互相滲透，互為影響。

本書自1983年出版以來，好評如潮，其中最令研究者得益的是本書臚列豐富的參考資料。1966年再版，作者又加上不少後來出版的同類研究資料，更得到學術界的讚許。Prof. Christopher R. Seitz盛讚此書是從社會歷史的透視點，研究先知職的佼佼者，是一部有見地、精密研究和富啟發性的學術巨著。

鮑根素(Joseph Blenkinsopp)是 Notre Dame 大學的舊約教授。他其他的著作有關於厄則克耳、梅瑟五書的研究和厄斯德拉一乃赫米雅評註等書。

311 6009 103

ISBN 962-8417-16-9



9 789628 417162

HK\$ 120.00