

The background of the cover is a religious painting, likely a cross-stitch or tapestry. It depicts a man with a long white beard and a tall, pointed hat, wearing a vibrant red robe. He is holding a large, open book with both hands. The scene is set within an ornate, dark oval frame. The overall style is traditional and reverent.

輔大神學叢書之卅九

舊約導讀上

房志榮 著

輔大神學叢書之卅九

舊約導讀

(上)

房志榮 著

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

自序

本書是十年前為空中神學所寫的講稿，如今加以整理，分成十章，共約三十八萬字。其中最短的是第七章，約一萬八千字，最長的是第五章，約六萬六千字，而講先知書的第五、第六章及講聖詠的第十章合起來約十九萬字，佔了全書的一半篇幅，這可說突出了本書的一個特色：先知代表天主向人說的話及人向天主說的話（聖詠）特別受到重視。這和十年前大陸相當暢銷的一本書《聖經故事》（張久宣編）相比，凸顯得尤其清楚。那本四十七萬五千字的書因要顧到〈故事性〉，在舊約正典的六二篇及後典的二七篇故事中先知書和聖詠集付諸闕如，就像在新約的五五篇故事中保祿及其他宗徒的書信被擱置一樣。

當初為空中神學的舊約聖經課安排了六個單元，每單元24講，共144講，後再加12講而得156講。其中除了49和50兩講的資料因不是筆者所寫而未排入本書以外，其他54講由本人執筆的材料全部納入本書。至於49和50兩講的基本材料就是列王記上十三章至二十二章。聽錄音帶的人聽到這裡時不妨根據這十章聖經敘述，來了解其故事性的內容。有關空中神學的其他單元，請參閱序言後的附錄〈空中神學—開場白〉。聖經課以外，其他各單元已由上海光啓社改寫出版。

本書的來路既如上述，因此不可視之為一部學術著作，筆者原

先也無意將它出版。但聽過空中神學的人見信理、倫理、牧靈、禮儀各單元已先後出版，可以作為第二屆梵蒂岡大公會議後的現代神學初步教材，獨聖經學單元聽後無相應的資料可讀，殊感遺憾。尤其是由文稿改寫廣播稿的古梅蓮修女，從光啓視聽社搬出時，原稿已被人當廢紙扔掉，要想一窺原貌已不可能。現在見到原稿由死灰中復活，並且以書的形式出現，該是一件樂事。當做一個傳播聖經知識的工具，本書也許還能略有貢獻。

為介紹全部舊約的書，的確要參考不少現代的聖經學專著。可惜當時參閱時，只顧吸收內容，採取精華，未將所引用的德、班、法、意、英文著作及作者詳細記錄，現在要重新蒐集雖不是不可能，但一定將拖延時日，耽誤出版時間，這又很難向光啓出版社交代了。好在讀本書的人，如果是聖經學者，不難猜測資料的來源，為非專家來說，知道源流如否也無多大關係。

在使用本書時，請盡量利用書首的詳細目錄，這一目錄是特別為這次出書編製的，已和文中的分章、分段、分節配合一致。在看過目錄各章的主題後，即刻知道今天舊約聖經的主要問題在哪裡，要進一步得知一些解答，就可根據每一章節後面的頁碼去翻閱。書中專有名詞有時出現一些基督教的寫法，如大衛、所羅門、馬可等。筆者沒有刻意予以劃一，無非是想促進彼此的溝通。若有不明之處，可參閱序後的附表一：〈聖經各書名稱及其簡寫對照表〉。

輔大神學院一九九五年三月十二日房志榮謹誌

附 錄

空中神學——開場白

神學是論述神的學科。基督宗教用這兩個字，表達其對所信上帝或天主之存在、本體、本性，及天主同世界、人類的關係進行研究、論述的理論系統。聖奧斯定說：神學是關於神的理論或論述。立論的根據是所信仰的啓示、「聖經」、「信經」和教會傳統等。聖多瑪斯把神學分爲啓示神學和自然神學兩種。十三世紀以來，神學的範圍逐漸擴展到論證基督宗教全部教義的各個方面，舉凡天主、基督、人性、倫理、靈修、教會等，皆成爲神學的論題。近世以來，特別是梵蒂岡第二屆大公會議以後，神學分支日益增多，學派林立，而所用方法不斷翻新，各種哲學和推理皆有借用者；但神學的基礎和歸宿常是從啓示出發，並歸於論證所信的啓示。

因此空中神學的第一門課程是聖經。這個每週兩節的聖經課希望協助聽者多認識一點聖經——這個天主給人的啓示，也是天父給祂在世的子女所寫的天書。聖經分舊約和新約。舊約有四十六部書，按照希伯來原文的分法，可以歸爲三大類，就是梅瑟五書（法律）、先知（包括歷史書及先知預言），及雜集（智慧書及其他）。新約共有二十七部書，也可分成三大類，就是對觀福音（瑪竇、馬爾谷、路加）及宗徒大事錄、宗徒書信，及若望著作（包括第四福音，三封書信及默示錄）。舊約成於耶穌基督來臨之前，前

後用了約一千年的時間，先是口傳，然後筆之於書，出自許許多多的作者之手，現在難以確定。新約基本上是講耶穌基督的事，再經過耶穌講天主、世人及整個宇宙。新約成書的時間很短：由公元五十一年到一百年前後，總共約半個世紀。四部福音的材料都是耶穌的言行舉止，先發生在他的生活、死亡、復活、升天上，然後經過三十多年的宣講，最後才由四位聖史（及他們的弟子）筆之於書。至於其他的新約諸書（宗徒大事錄、宗徒書信及默示錄）是耶穌的門徒弟子寫出了教會的建立和發展，基督徒對他們的老師和救主的信仰，及他們對末日、對基督再度來臨的期盼。

空中神學的聖經課將用三年的時間講一循環，正如一般神學院的課程一樣。課程的安排是以每三個月為一單元，三年一共有十二個單元，舊約六個單元，新約六個單元。現在開始講的第一個單元是舊約，下一個單元要講新約，第三個單元再回來講舊約，第四個單元又是新約，這樣循環下去，新舊約互相交替地講完十二單元，這樣完成三年的聖經課程。

空中神學當然不止於講聖經，還有其他兩門課及與之相關的課也要開講。一是信理神學—包括其在教會歷史裡的發展。這在天主教神學裡有很悠久及很豐富的傳統，也是所有天主教神學院最重要的課程。其理由在於：信理神學除聖經以外，還有教會生活的傳統及教會歷代的訓導。在我們這個時代有六十年代所開過的梵蒂岡第二屆大公會議。這次大會所公佈的十六道文件二十多年以來影響著教會的生活至大至深。今後這些文件還是天主教信友生活的指南。因此信理神學的課在空中神學中要比聖經多一倍，每週有四節，三年內共有二十四個單元。每個單元發揮一個主題，如基本神學、信仰、人學、原罪論、救恩論、基督論、天主論等大致是第一年的課程，以信德為核心。第二年將以恩寵論及聖事為題材，以愛德為核

心。第三年以家庭與社會，今世與末世為題材，以望德為核心。

最後還有第三門課，可合併稱為倫理、牧靈與禮儀。這門課如同聖經一樣，也是每週兩次，三年共十二單元，每年四個單元，每單元三個月。不錯，無論是聖經或信理神學都不僅是理論，而必須把所得的啓示，所信的道理付諸實行，整合到全部生活中，這是今天許多神學派別一如政治神學、解放神學等所特別強調的。但空中神學的這第三門課尤其注重實踐。那就是具體生活中的倫理道德規範，牧靈活動中的應有心態與修養，以及禮儀朝拜時的靈、肉，個人與集體，人間與天上的象徵語言與行動。

下一次空中神學時間要從聖經開始，前面說過，聖經是從舊約開始，而舊約的第一部書是創世紀。在這第一單元的二十六節課裡就以創世紀為講材。創世紀分兩大部分：第一章到第十一章是第一部分，講天地人類的來源及人的成就與罪惡。這是一些與每個人及每個民族有關的篇章，因此空中神學要用十九節課來解釋、介紹。創世紀第十二章至五十章是該書的第二部分，講以色列民族的始祖、亞巴郎、依撒格、雅各伯，及雅各伯的十二個兒子。這十二人以後成了舊約天主子民的十二支派。新約的天主子民是來自耶穌基督所揀選的十二使徒，我們是這天主子民的一份子。如果我們不要數典忘祖，那麼至少對信德之父亞巴郎應該有些認識，這就是本單元最後六節課的講材。

一九八五、六月廿四日房志榮謹擬於輔大神學院

聖經新舊約各卷名稱及其簡寫對照表

一、舊約

天主教名詞	簡寫	基督教名	簡寫	英 文	簡寫
創世紀 (共50章)	創	創世紀	創	Genesis	Gn
出谷紀 (40)	出	出埃及記	出	Exodus	Ex
肋未紀 (27)	肋	利未記	利	Leviticus	Lv
戶籍紀 (36)	戶	民數記	民	Numbers	Nb Nm
申命紀 (33)	申	申命記	申	Deuteronomy	Dt
若蘇厄書 (24)	蘇	約書亞記	書	Joshua	Jos
民長紀 (21)	民	士師記	士	Judges	Jg Jgs
盧德傳 (4)	盧	路得記	得	Ruth	Rt Ru
撒慕爾紀上 (31)	撒上	撒母耳記上	撒上	1 Samuel	1S 1Sm
撒慕爾紀下 (24)	撒下	撒母耳記下	撒下	2 Samuel	2S 2Sm
列王紀上 (22)	列上	列王紀上	王上	1 Kings	1K 1Kg
列王紀下 (25)	列下	列王紀下	王下	2 Kings	2K 2Kg
編年紀上 (29)	編上	歷代志上	代上	1 Chronicles	1Ch 1Chr
編年紀下 (36)	編下	歷代志下	代下	2 Chronicles	2Ch 2Chr
厄斯德拉上 (10)	厄上	以斯拉記	拉	Ezra	Ezr
厄斯德拉下 (13)	厄下	尼希米記	尼	Nehemiah	Ne Neh
(厄斯德拉亦稱乃赫米雅)					
多俾亞傳 (14)	多	×	×	Tobit	Tb
友弟德傳 (16)	友	×	×	Judith	Jdt
艾斯德爾傳 (10)	艾	以斯帖記	斯	Esther	Est
瑪加伯上 (16)	加上	×	×	1 Maccabees	1 M 1Mc
瑪加伯下 (15)	加下	×	×	2 Maccabees	2 M 2Mc
約伯傳 (42)	約	約伯記	伯	Job	Jb
聖詠集 (150)	詠	詩篇	詩	Psalms	Ps
箴言 (31)	箴	箴言	箴	Proverbs	Pr Prv

訓道篇 (12)	訓	傳道書	傳	Ecclesiastes	Qo Eccl
雅歌 (8)	歌	雅歌	歌	Song of Songs	Sg Song
智慧篇 (19)	智	×	×	Wisdom	We Wiss
德訓篇 (51)	德	×	×	Ecclesiasticus	Si Sir
依撒意亞 (66)	依	以賽亞書	賽	Isaiah	Is
耶肋米亞 (52)	耶	耶利米書	耶	Jeremiah	Jr Jer
耶肋米亞哀歌 (5)	哀	耶利米哀歌	哀	Lamentations	Lm Lam
巴路克 (6)	巴	×	×	Baruch	Ba Bar
厄則克爾 (48)	則	以西結書	結	Ezekiel	Ezk Ea
達尼爾 (14)	達	但以理書	但	Daniel	Dn
歐瑟亞 (14)	歐	何西阿書	何	Hosea	Ho Hos
岳厄爾 (4)	岳	約珥書	珥	Joel	Jl
亞毛斯 (9)	亞	阿摩司書	摩	Amos	Am
亞北底亞 (1)	北	俄巴底亞書	俄	Obadiah	Ob
約納 (4)	納	約拿書	拿	Jonah	Jon
米該亞 (7)	米	彌迦書	彌	Micah	Mi
納鴻 (3)	鴻	那鴻書	鴻	Nahum	Na
哈巴谷 (3)	哈	哈巴谷書	哈	Habakkuk	Hab Hk
索福尼亞 (3)	索	西番雅書	番	Zephaniah	Zp Zep
哈蓋 (2)	蓋	哈該書	該	Haggai	Hg
匝加利亞 (14)	匝	撒加利亞書	亞	Zechariah	Zo Zec
瑪拉基亞 (3)	拉	瑪拉基書	瑪	Malachi	Ml Mal

二、新約

瑪竇福音 (28)	瑪	馬太福音	太	Matthew	Mt
馬爾谷福音 (16)	谷	馬可福音	可	Mark	Mk
路加福音 (24)	路	路加福音	路	Luke	Lk
若望福音 (21)	若	約翰福音	約	John	Jn
宗徒大事錄 (28)	宗	使徒行傳	徒	Acts	Ac Acts
羅馬書 (16)	羅	羅馬書	羅	Romans	Rm Rom
格林多前書 (16)	格前	哥林多前書	林前	1 Corinthians	1 Co
格林多後書 (13)	格後	哥林多後書	林後	2 Corinthians	2 Co
迦拉達書 (6)	迦	加拉太書	加	Galatians	Ga Gal
厄弗所書 (6)	弗	以弗所書	弗	Ephesians	Ep Eph
斐理伯書 (4)	斐	腓立比書	腓	Philippians	Ph Phil
哥羅森書 (4)	哥	歌羅西書	西	Colossians	Col
得撒洛尼前書 (5)	得前	帖撒羅尼迦前書	帖前	1 Thessalonians	1 Th 1Thes
得撒洛尼後書 (3)	得後	帖撒羅尼迦前書	帖後	2 Thessalonians	2 Th 2Thes
弟茂德前書 (6)	弟前	提摩太前書	提前	1 Timothy	1 Tm
弟茂德後書 (4)	弟後	提摩太後書	提後	2 Timothy	2 Tm
弟鐸書 (3)	鐸	提多書	多	Titus	Tt Ti
費肋孟書 (1)	費	腓利門書	門	Philemon	Phm Phlm
希伯來書 (13)	希	希伯來書	來	Hebrews	Heb
雅各伯書 (5)	雅	雅各書	雅	James	Jm Jas
伯多祿前書 (5)	伯前	彼得前書	彼前	1 Peter	1 P Pt
伯多祿後書 (3)	伯後	彼得後書	彼後	2 Peter	2 P Pt
若望一書 (5)	若壹	約翰一書	約壹	1 John	1 Jn
若望二書 (1)	若貳	約翰二書	約貳	2 John	2 Jn
若望三書 (1)	若參	約翰三書	約參	3 John	3 Jn
猶達書 (1)	猶	猶大書	猶	Jude	Jude
若望默示錄 (22)	默	啓示錄	啓	Revelation	Rv

第二屆梵蒂岡大公會議文獻名稱及其縮寫

THE DOCUMENTS OF VATICAN II

一、憲章DOGMATIC CONSTITUTIONS

教會憲章（共69條）	教會LG
天主的啓示教義憲章（26）	啓示DV
禮儀憲章（130）	禮儀SC
論教會在現代世界牧職憲章（93）	現代GS

二、法令DECREES

主教在教會內牧靈職務法令（44）	主教CD
司鐸職務與生活法令（21）	司鐸PO
司鐸之培養法令（22）	培養OT
修會生活革新法令（25）	修會PO
教友傳教法令（33）	教友AA
教會傳教工作法令（42）	傳教AG
大公主義法令（24）	大公UR
東方公教會法令（30）	東方OE
大眾傳播工具法令（24）	大眾IM

三、宣言DECLARATIONS

信仰自由宣言（15）	信仰DH
教會對非基督宗教態度宣言（5）	非基NAE
天主教教育宣言（12）	教育GE

採自李蔚育編1995年《聖經記事日歷》

詳細目錄

第一章 創世紀前十一章	21
一、創世紀的創世「記錄」	23
1.創世錄的文學批判	24
2.創世錄的文學類型	25
3.創世錄的結構	27
4.創世錄的神學深度	28
二、人是創造而來或是演變而來？	30
1.聖經文字的分析	31
2.更深一層的意義	32
3.聖經與生物學	34
三、女人真出自男人的一根肋骨嗎？	36
1.先推敲聖經的文字	36
2.再探索敘述的神學重點	38
3.單偶論與多偶論	41
四、地堂果然是一座安樂園嗎？	43
1.聖經文字的研究	43

2.神學的重點.....	45
五、蛇、禁果與原罪	48
1.聖經文字批判.....	49
2.神學的深意.....	52
六、人間的第一對弟兄？	55
1.創四1~16的來源及批判	56
2.加音歷史的神學意義.....	58
3.應該怎樣讀加音和亞伯爾的歷史？.....	61
七、懲罰世界的洪水	61
1.聖經文字的分析.....	62
2.人類歷史中的洪水及敘述洪水的文學類型.....	65
3.洪水敘述的神學內容.....	67
八、建造巴貝耳高塔——人的驕傲與天主的判決	70
1.文字的分析.....	71
2.有關文化史的一些因素.....	71
3.關於語言史的一些問題.....	75
4.神學的內容.....	76
附錄：創一~十一章裡的族譜和年月	78
1.聖經中的數目字.....	79
2.古代東方數目的象徵意義.....	81
3.洪水前後兩個族譜的文學類型 (創五及十一10~26)	83

4.一張古老的地圖（創十）	86
第二章 以色列民族族長史	89
一、族長史的寫法及其神學	91
1.文字批判	92
2.文化背景	95
3.「祖先們的天主」	96
4.神學主題	98
二、亞巴郎—眾信者之父	100
1.歷史背景	100
2.地理環境	102
3.神學重點	104
三、以色列的祖先，雅各伯	109
1.雅各伯歷史的文學類型	110
2.文化史的一些資料	111
3.雅各伯歷史中的天主肖像	112
4.詐取祝福的倫理問題	114
四、埃及的宰相，若瑟	116
1.若瑟故事的文學特色	116
2.歷史背景	118
3.宗教意義	120
第三章 梅瑟及以色列民族的形成	123

一、梅瑟—民族的統帥、先知，及立法者.....	124
1.梅瑟歷史的文字分析.....	124
2.以色列支派留住埃及的問題.....	125
3.梅瑟是一個歷史人物嗎？.....	127
4.天主名號的揭曉.....	129
5.梅瑟歷史的神學重點.....	131
二、出埃及與曠野漂泊	133
1.埃及十災.....	134
2.逾越節.....	136
3.曠野漂泊的路程.....	137
4.西乃曠野的遭遇（出十九—四十）.....	142
5.神學重點.....	146
三、J及E對盟約神學的不同觀點	147
四、十誡擇要詮釋	150
1.十誡的數法.....	150
2.「除我以外，你不可有別的神」（出廿3）	151
3.製作神像的禁令（出廿4）	151
4.安息日（出廿8—11）	152
第四章 佔領福地及王國時期	155
一、若蘇厄與民長.....	156
1.文字批判.....	157

2. 歷史背景.....	158
3. 若蘇厄及民長的生平簡介.....	160
4. 蘇民二書的宗教意義.....	165
二、撒烏耳—以色列的第一位國王	166
1. 撒烏耳歷史的文學價值.....	167
2. 撒烏耳時代的世界局勢.....	168
3. 撒烏耳的人格和悲慘的結局.....	170
三、達味—大一統的國君	173
1. 達味成功的歷史.....	174
2. 達味的人品.....	175
3. 達味在以色列歷史及救恩史裡的地位.....	177
四、所羅門—他的偉大和他的過失	180
1. 不同的記述文字.....	180
2. 耶路撒冷的聖殿及其他建築.....	182
3. 所羅門與智慧書.....	184
4. 雅威與異族的神明.....	185
5. 大國的分裂.....	186
附錄 舊約末期的史書	188
一、編年紀上下，厄斯德拉上下.....	188
1. 這四部書的一貫性.....	188
2. 著作的年代及作者.....	189

二、米德拉市文學	191
1. 米德拉市文學類型	191
2. 聖經中較短的所謂歷史書	
(多俾亞, 友弟德, 艾斯德爾, 盧德)	192
a 文學類型	192
b 著作時代	192
c 共同的道理	192
三、瑪加伯上下	192
1. 瑪加伯上	193
2. 瑪加伯下	193
第五章 聖經中的先知—天主的代言人	197
一、先知—人間的一個普遍現象	198
二、以色列的早期先知	200
1. 厄利亞曷勒布山之行：列上十九	204
2. 厄里叟先知施計化解戰爭：列下六8~23	205
3. 厄利亞與厄里叟二先知的成就	206
三、公元前第八世紀的先知	207
1. 公元前第八世紀的歷史概況	208
2. 公元前第八世紀的四位偉大先知概述	210
3. 歐瑟亞	211
4. 亞毛斯	214

5. 依撒意亞	217
6. 米該亞	222
四、耶路撒冷淪亡前後的先知	226
1. 南國猶大的末期	226
2. 絕望與希望	228
3. 耶肋米亞	229
4. 厄則克耳	239
5. 以色列人民的未來：則卅七1~14	242
五、放逐時期的先知	245
1. 時局的轉變	245
2. 脫離巴比倫的奴役	247
3. 誰是真神？	248
4. 新出谷與新創造	249
5. 誰是那些僕人？	250
6. 第二依撒意亞：希望，喜樂，生命	252
六、放逐回國與先知	252
1. 哈蓋	253
2. 匝加利亞	254
3. 岳厄爾	256
4. 對未來的信仰	258
5. 對岳厄爾先知的評估	259
6. 第二匝加利亞	260
7. 瑪拉基亞	261

七、從先知到默示錄	263
1. 達尼爾書分兩大部分： 故事 (1-6章)，神視 (7-12章)	263
2. 達尼爾書的時代	263
3. 鼓勵人的故事	265
4. 達尼爾書在舊約中的地位	266
5. 達尼爾：神視部分	266
6. 默示錄與先知的異同	267
7. 預定論與歷史意識	268
8. 達尼爾是先知嗎？	269
八、新約與先知	270
1. 新約如何讀先知書	270
2. 基督徒讀先知書的兩個例子	273
九、新約中的先知	277
1. 洗者若翰	277
2. 先知耶穌	279
十、新約中的先知文獻、聖神、及先知任務 ...	281
1. 先知文獻	281
2. 先知和聖神	283
3. 基督徒先知	284
4. 何為基督徒先知的特殊任務？	286

第一章

創世紀前十一章

舊約聖經最初十一章對不少人是一個啞謎或集啞謎之大成。這些篇章裡寫的究竟是什麼呢？歷史嗎？神話嗎？我們暫時可以答曰：也許有些神話的成分，但是很少。至於用歷史的尺寸來量，它們既不是近一兩個世紀以來人們所說的歷史，亦不是聖經內其他的史書如撒慕爾紀、列王紀或瑪加伯書一類的歷史，更不是我國古代史記、漢書那種歷史。那麼這十一章聖經到底是什麼呢？據最近聖經學研究的結果，創世紀前十一章是以色列民族族長史的前奏。這就是說為使亞巴郎受召不顯得突兀，必須往回看一眼，用短短的幾章篇幅說出為什麼天主挑選了他，召喚了他？這些篇章的作者並沒有歷史文件可用，他們無非是藉神學的反省描繪出人類的沉淪狀態來襯托出選民被選及與天主締結盟約的事實。創造與原罪為以色列民族的宗教意識是不可少的假定，同時正因為選民不能僅由現在明瞭自己的使命，而必須追溯到已往、到人類的本源，因此聖經關於人類起源的報導便獲得了普遍性的意義。

這一方面有一個相當普遍的想法，就是這些章節的內容也許是由亞當起一代一代傳下來的，一直傳至亞巴郎及以色列民族在歷史中出現。但是我們不可忽視由亞當至亞巴郎至少有五六十年代的距離。一個傳授或多種傳授經過這樣長久的時期而仍能保存下來，實

在是一個不易證明的奇跡。所以如果要在所謂的「原始啓示」裡找解釋還不如乾脆地承認以色列宗教整個建基於他所獨有的啓示上。

以色列又怎樣由啓示得知那些遠古的事呢？爲答覆這一問題必須注意天主啓示的漸進及其遷就人類實際情況的活力。這裡所說的啓示並不等於說創世紀的這些章節由天上降下，透過聖經作者的筆而原封不動地寫在書上。這裡所說的啓示無非就是以以色列藉著超自然的光照，一方面反省自己過去與雅威有過的非凡的經驗，另一方面對生活的重大問題——特別是惡的問題，在理論與實踐上經過長期的苦鬥，而將遠古的史事重建起來。可見一般人以爲這些篇幅的作者宛如以色列的史官，他們利用以色列民族以前的歷史基材寫成了我們眼前所有的創世史，是不正確的。事實上，創世紀這些篇章的寫成在時間上是相當晚的，這個時期神學已很成熟，深思的習慣業已養成。

再回到天主的啓示方式上來，應該知道啓示從不侵略人，使人受到委曲。天主常就合一個人或一個民族的思想及信仰的程度。在整個歷史上每到一個「滿全期」——即最適當的時期，天主的啓示便向前邁進一步。不錯，啓示給亞巴郎、給梅瑟、給依撒意亞先知的都是同一個天主，但是天主給亞巴郎、給梅瑟、或給依撒意亞所啓示的事體卻因不同的宗教進展及接受能力而不同，雖然它們之間沒有任何衝突。

天主的啓示是漸進的，人對啓示的領悟也有不同的層次。在創世紀的前十一章裡就有兩個不同來源的報告。一個較老，因常稱天主爲雅威，故學者名之爲「雅威典」，另一個較晚，因爲司祭色彩濃厚，故被稱爲「司祭本」。他們從不同的出發點來反省宇宙的起源。但他們既在時間上有先後（約四五百年的間隔），可見後期的以色列對雅威典所說的已感不足，而要用司祭本的「創造」神學來

加以補充。

聖經關於「洪荒初開」所作的反省包括下面這些主題：

- 世界與人類的創造 (創一1—二4a)
- 亞當與夏娃的受造，他們的福份
及他們在樂園裡犯的罪 (創二4b—三24)
- 洪水以前的人類歷史：
 - 加音殺弟 (創四1—16)
 - 加音後裔的族譜 (創四17—24)
 - 協特後裔的族譜 (創四25—五32)
 - 諾厄與洪水 (創六1—九29)
 - 萬國一覽表 (創十一—32)
 - 巴比倫高塔的建造 (創十一1—9)

我們上面說過，創世紀前十一章是由「雅威典」及「司祭本」二源流匯合而成的。前者成於公元前第九世紀，後者是流徙期（公元前五八七—五三八），及其後以斯拉及尼希米治下的產物（見厄下八1—3）。流徙後二者匯合成目前的經典時自然還經過一番修剪潤色的工夫。二者產生及編纂的過程實際上就是人類信仰在體驗天主的各種真理上日益長大的過程。下面我們要分題討論這個「聖經遠古史」的各階段：三光者，日月星，三才者，天地人，男人，女人，樂園，蛇，禁果……

一、創世紀的創世「記錄」

世界文學作品，以影響人的思路及人的自知來說，很少能與舊約的前幾章相比。第一句話「起初天主造了天地」已是一個壯闊的

序幕，其內容的深遠，只有把它與巴比倫、希臘、或中國的盤古、女媧等關於造世的神話相較，方能略有領悟。這幾章裡聖經作者把重點放在哪裡？是要作歷史報告，還是因為見了世界的井井有條，偉大壯觀，而稱揚造物主的光榮？我們可以藉下面幾個步驟去明瞭。

1. 創世錄的文學批判

按照一般的看法，梅瑟（公元前十三世紀）既是五書的作者，自然就是這幾章創世錄的作者。但是最近幾百年來學者們把這幾章的希伯來原文仔細推敲，把其中的語言形態、神學內容作面面觀，終於發現來自梅瑟時代的口傳或文字成分實在寥寥無幾。這一點梅瑟時代的基料在較晚的好幾個世紀裡會得到擴充及神學的深化，一直到一個相當晚的時期（約公元前第五世紀），才獲得最後的編訂而定形，這就是我們今日所有的創世錄。

如今我們把上一次已提及過的再說一遍，並較詳盡地加以發揮。舊約給我們留下兩個創世「紀錄」，時代的不同給這兩篇東西刻下了不可誤認的遺痕。較晚的一篇是舊約的首篇（創一1—24a），它是流徙時期或稍後的作品—約當公元前五三八至四五〇年之間—學者稱之為「司祭本」的創世錄。較早又較短的一篇（創二4b—25）是今日聖經裡的第二篇創世錄。它成於公元前第九世紀，而因其中所用的天主名號「雅威」而被稱為「雅威典」。在流徙完畢猶民從巴比倫歸來時，這兩篇東西才合而為一，成為今日舊約聖經的首篇。由最初的口頭傳述到最後的編寫定形，這篇聖經創世錄實在經過好幾個世紀文字的琢磨及神學含義的深化。這些年代所留下的痕跡及神學反省的發展階段還斑斑可見。

雖然關於一個天主，萬物的全能造物主，兩篇創世報告所說沒有什麼不同。但在其他方面二者所敘述的確有顯明的區別。先是時

間計算方面。第一篇報告說宇宙及人類是在六天內造成。這裡所說的天是一天廿四小時的天，因為每天都有一個早晨和一個晚上。第二篇報告裡卻只有一天，在這一天內天主造了天和地。另一個區別是對於宇宙開創的不同看法。第一個看法認為宇宙來自水，一切的始源都出自洪荒初開時的深淵大海。第二個看法卻認為宇宙的初期是一片荒原，因為天不下雨，到處缺水。還有一個值得注意的區別，就是第一篇報告說人是最後受造的，在動植物都齊全以後人才受造。而在第二篇報告裡最初出現的是人，以後是動植物，末了才是女人。最後一個區別是創世紀第一章所說的人是人類，用的是複數，而第二章所描寫的是第一個人的受造及第一個女人的來源。總括起來，我們還可加上一個較普遍的區別，就是第一篇文筆高潔，概念純淨，第二篇多擬人法，有時只能按比喻或假借的意義去懂。

把這兩篇東西湊合在一齊的編纂人顯然是大公無私，絕不厚此薄彼。他也無意把二者的不同點加以粉飾或障蔽，卻寧願讓二者的生硬處及不同點同存並列，前後媲美。這種作法明白表示，在編者眼中這兩篇東西各有千秋，不能說那一篇的內容更高超美妙。他本人因為沒有自充和事佬來給二者調停，也就無意為二者所說的細節負責。

由以上所說可見聖經的創世錄並非出自一個人的手筆，而是整個以色列民族的神學思想經過好幾個世紀的結晶品。此外也不僅是人思索的成績寫在裡面，而是人在追問宇宙的來源及惡的存在意義時受到天主之神的引導，使他對於整個受造界的本源及意義日深一日地踏進天主的思路中。

2. 創世錄的文學類型

舊約聖經裡有不同的文學類型是大家所公認的事（見「現代科

學與聖經」一文，現代學苑月刊總號28，民國五十五年七月，頁十六、十七）。為正確明瞭聖經的創世錄，必須先確定它的文學類型。在分析第一篇創世錄時，其中所用語言的密度，毫無神話色彩的簡樸以及嚴肅的單調都不能不引起人的注意。這整篇文字都是結構謹嚴，言不虛發，自始至終有一個清晰的，一貫的進行程度，很可以當一篇科學報告來讀。

除此以外還有其他的成分幫助我們辨認這篇文字的文學類型。在這篇東西裡有一些說法別有用意地、三番五次地重複著：「天主說……天主見……好……晚上早晨，是為第……日」。這很可能是猶太會堂裡，甚至耶路撒冷聖殿中的一個禮拜儀式。領唱者唱一首「天主造世的感恩歌」，會眾用重疊句在每段的末尾齊聲應和。可見聖經創世錄的作者並無意描述世界的起源，好像要藉宇宙論來證明天主的實有。原來天主的存在就如有形世界的存在一樣不需要什麼證明。「只有愚蠢的人心裡說：天主不存在」（詠五三2）。舊約中人在祈禱時，天主為他是一個當然的事實，是包圍著他的神聖氣氛，一切都在這個氣氛裡生活存在。猶太信者無寧是見到整個世界的整齊、美麗、雄偉而向大能的造物主天主頂禮膜拜，並在他的「創世頌」裡讓聚齊的信者一同加入這個讚美造物主的行列。

可見這篇創世錄的確導源於聖殿禮儀。它不只是一篇報告，還是一首讚美天主的歌。它所用的語言及所遵循的規律充滿了司祭禮拜的氣息。它最後的編訂及神學重點原先來自安息日的隆重慶典。在這篇創世錄的背面果然隱著司祭們要為安息日找根據的苦衷。因為天主自己慶祝了安息日，安排了安息日，因此以色列人民該代表整個人類慶祝安息日。「天地和天地間的一切點綴既然都已完成，到了第七日，天主造物的工程已經完竣，在第七日就停止了自己一切的工作，開始休息。天主祝福第七日，定為聖日，因為在這一天，

天主停止了他一切創造的工作。」（創二1—3）。

總括上述，可說舊約的第一篇創世錄是一具三足鼎：它報告造物主的偉業，唱朝拜讚美的感恩歌，並訓誨人要遵守祝聖安息日。這不是一位思想家靜坐桌前運思握筆而寫下的作品，卻是天主的選民在安息日齊聚聖殿頌揚稱謝唯一真主而發出的呼聲。

3. 創世錄的結構

司祭本的創世錄既受到猶民安息日慶典的重大影響，因此它特將重點放在天主及世人的安息日上。為強調安息日的重要，聖經作者不怕取天主做模範，並聲言天主是六比一這個每週節奏的創立者。有關創造的讚美歌式的報告便是按照這個六個工作日的模型堆砌而成的。至於為描寫世界的外形所用的佈景乃是古代以地球為中心的宇宙觀：地是一塊圓形的大平面，底下撐著幾根大圓柱，四面圍著「下層的水」（創一7）。在地下面有陰府，是亡者的國度。地的上空張設著穹蒼，硬邦邦的像一隻覆蓋著的大碗，它一方面頂住「上層的水」，不讓它傾瀉下來，另一方面向內掛著用以分別晝夜的燈（創一14），這就是天上的兩大光體：「大的統轄白天，小的統治黑夜，同時又造了星宿」（創一16）。

天主六天造世的工程分為兩組，每組三天，兩組互相對稱。

析離的工程

第一天：分光與黑暗

第二天：分開上層的水

及下層的水

第三天：分開海洋及陸地

，地上生植物

點綴的工程

第四天：日、月、星辰

第五天：飛鳥及游魚

第六天：走獸及人類

各位即刻可以注意得到，第二組的三天與第一組的三天關係密

主於第四天造了太陽、月亮和星辰時（創一14—16），這一單純的說法就撕毀了在巴比倫所崇敬的眾星諸神明的假面具。在創世錄的攸緩恬靜的措詞下面的確有一股強烈的、反神話的激情。它的打倒邪神，它的「剔除秘思」（王秀谷教授給Entmythologisierung一詞的譯法）是如此的壯闊嘹亮，以致今日的一切類似的嘗試只不過是一些微弱的摹擬罷了。

先說「司祭本」的反神話姿態。「司祭本」的創世錄既成於公元前第六、第五世紀，那時以色列民族對其他民族的神明已有所認識。有時他們不得不答覆下面的這些問題：對這些他國神明究竟該怎樣呢？埃及人所崇奉的那些動物是什麼？巴比倫所虔信的星神—Marduk及Sin—有何價值？司祭們給他們的回答是：既沒有獸神，亦沒有星神。外邦人的迷信把受造物做成了他們的神明，其實那些受造物—獸和星—遠在人的地位之下，因為他們並不是天主的肖像，而人卻是按天主的肖像受造的。這個對異邦宗教的估價一點也不含糊，為那時的以色列聽者絕不會發生歧意。

在「雅威典」的創世錄裡也同樣使獸神崇拜大貶身價。因為這是在公元前第九世紀寫成的創世錄，人民對埃及的種種獸類崇拜記憶猶新。為此這篇創世錄的一段話：「亞當遂給所有的走獸，空中的飛鳥和一切畜牲，都起名字。但是他沒有找到一個相稱自己的輔助者」（創二20）實在已清楚地指明獸類不及人遠甚，因此絕不會一躍而成為在人之上的神明。

聖經創世錄給我們帶來的神學訊息不外乎以下幾點：只有一個天主（即聖祖和盟約的天主），祂是永遠的。這個永遠和萬能的天主是天、地、一切可見與不可見事物的創造者。

一切受造物由美好的天主手中出來時，都是美好的。整個

受造界都是為了人，為保全人；為了人的快樂和幸福天主才造了大千世界（創一28—30）。

這些信仰真理適合於任何宇宙觀，無論它是以地球為中心，以太陽為中心，或來日的另一個新宇宙觀。聖經的創世錄固然是藉著過去某種宇宙觀寫下的，但它所寫出的真理屹立不動，不和那個宇宙觀一同作古。即便依照近代自然科學的看法，認為宇宙之始並沒有分門別類的創造，而只有一個受造的、儲有「力」的初期原子，天主在這原子內放入一切晚期將要構造和發展的可能性—即便真是如此，關於造物主天主的信仰真理還是絲毫未改。正好相反，天主能讓一顆原子演變為大千世界，不更彰顯了祂的睿智和大能嗎？因此聖經創世錄所說的宗教性真理永遠不會和自然科學所作的任何發現有衝突。藉著聖經的啓示天主無意給人上自然科學的課。聖奧斯定說的好：耶穌差遣聖神來，不是教人認識日月的運行。祂要人當基督徒，不必做數學家（ML42,525）。

二、人是創造而來或是演變而來？

自從英人達爾文於一八五九年公佈「物種原始」（The Origin of Species），又於一八七一年公佈「人的出身」（The descent of Man）二書以來，隨著進化論的增漲，學術界對人的來源問題便發生了很大的疑難：人究竟是創造而來的，還是進化而來的？聖經上說天主先用泥土捏出人的身體，以後向它吹口氣使之成為活人還足為信嗎？這和晚近所發現的許多原始人的化石又怎能調協呢？因為依照那些化石來判斷，人的身體是慢慢演變出來的，不是突然創造的。為答覆這些問題，必須先弄清楚聖經原文所要說的是什麼，所不要說的是什麼。以後在解經的時候，不可越俎代庖，不可冒充

內行，以免在宗教範圍以外去講科學或其他學問。

1. 聖經文字的分析

創世紀有兩個關於最初人類受造的敘述。比較老的一個（公元前第九世紀）說：「雅威厄羅亨（上主天主）用塵土造了人，在他鼻中吹了一口生氣，他便成了活人」（創二7）。較晚的一個敘述（雖然書中的次序在先）說：「天主說：我們要照我們的肖像，按我們的模樣造人，使他們管理海中的魚，天空的飛鳥，牲畜，野獸和地上所有的蠕行昆蟲。天主遂造了人，按天主的肖像造了他；造了男人和女人。」（創一26，27）。

編寫聖經的人遇到這兩個不同的敘述，絕不願厚此薄彼，卻讓他們各存其本色一同保留下來。較老的一個敘述裡擬人法固然很重，但正因它古老，值得尊重。較晚的敘述是否要解釋，甚至糾正前者，最好還是讓每位聽者自己去評斷。

我們站在一般人的立場上看，不難發覺「雅威典」的敘述（即較老的：創二7）寫的非常緊湊而具體，諸如捏土、噓氣，無不是有聲有色的。這種說法和思想形態自然不是聖經所獨有的，而是在其他民族很古的傳統裡都有類似的例子。比方在埃及路客素（Luxor）城的創造之神的神殿裡就有一面浮彫，把這神刻成陶匠的模樣，正在用陶土塑造人身。另一個敘述（即較晚的，學者們稱之為「司祭本」的敘述，即創世紀第一章）卻把天主寫成崇高、神聖的樣子。祂的出現是非常隆重的，祂的造人宛如是進行一種禮儀。

天主造世、造人的敘述因佔聖經的首篇，就代表舊約著作中的最老部分嗎？一般人果然是如此想。他們以為舊約的篇幅是由天主造世起一篇連一篇地寫下來的。但經過仔細的文字分析，便發覺不是如此。以色列民族最老的信仰宣誓並不是承認天主為造物者，而

是承認雅威，他們祖先的天主，用強硬的手，把以色列由埃及救出來，領他們進入流奶與蜜的福地。申命紀廿六5~9所記載的便是以色列信仰宣誓最古老的方式之一。此外在若蘇厄書第廿四章裡雖有一個救援史的撮要，卻從來不說雅威是造天地，造人類的天主。由此可見，上面所討論的兩篇天主造世的敘述並不屬於以色列民族信仰寶庫的最老成分。

天主造世的道理是以後慢慢發展而形成的。大約是撒羅滿王朝時（公元前第十世紀）以民開始廣泛地與其他民族接觸。在這些接觸中有一個問題不得不時常湧現出來：雅威也是那些民族的天主嗎？經過神學的反省，答案自然是肯定的。用以表達這一真理的材料就是以民自己及其他民族所保存的古老傳統。

2.更深一層的意義

在聖經敘述裡值得注意的是天主造人時所表現的深切關懷和疼愛。在造其他事物時，天主好像是在遊戲，毫不費力地把它們一個一個的由虛無中呼喚出來。在造人時，天主卻要先作一番反省（「我們……要造人」），以後好似要把祂整個的愛情，全部的能力放在這個為一切有形世物之冠的工程上面。祂要照自己的肖像和模樣造人（創一26）。

這一層精深的意義由另一事實也能窺見，就是人面對天主向人表現的至愛與提拔至感驚異，不斷讚嘆，一如聖詠第八首中所表達的：

人是什麼，你竟記起他？

人子是誰？你竟眷顧他？

你叫他僅遜於天主？

用尊榮和體面做他的冠冕。

這種驚異和讚嘆的情緒就是聖經在敘述第一個人受造時所有的情緒。

聖經關於人所說的另外一點也不容忽視：人在宇宙裡不是一個陌生者，而是由已受造的世界裡取出的，他是宇宙所開的花，所結的果，因此人與地是息息相關，不能分離的。另一方面因為人蓋有天主肖像的印章，他又突出整個受造界。說得更恰當一點，人是宇宙的峰巔，整個受造界藉著人有了意義，有了方向。萬物在人身上得到它們受造的目的：藉著人歡欣地向造物主唱感恩的歌。

最後還有一點須牢記在心，敘述第一人受造的篇章不是孤立的，而是全部聖經的一個段落。它的整個意義要等到新約裡天主成人時才暴露出來。人的受造和天主的成人須放在一齊來看，因為第一個亞當的受造無非是為第二個亞當（基督）備路，做祂的橋樑。

果然如上所述，即聖經有兩個天主造人的敘述，一個早期的，一個晚期的，那麼後者的出現並不把前者推翻，而是要加以神學的解釋和深化。在講道和學要理時不可拘泥於早期的敘述，更不可把它裡面圖象的說法解做歷史的寫實。不然就會發生聖經與古生物學衝突的假問題。相反，晚期的敘述（創世紀第一章）聲言人是天主的肖像，極富神學內容，用它來講道施教，萬無一失。原來聖經寫作的本意不是告訴我們：人是怎樣受造的，而是要說明人是什麼，天主為何造了人。「怎樣受造」的問題已越過宗教真理的範圍而引起一個不正確的必須二者擇一的難題：人是創造而來或是演變而來？創造和進化並沒有什麼不可相容的地方。最粗淺的理由就是人的肉軀可由進化而來，但人的精神部分絕不能全由進化而來。人獸之間的界限比有生與無生之間的界限還要嚴明。關於這一點，下一段將另加討論。

3. 聖經與生物學

創世紀關於天主造人的敘述一方面說人是宇宙的一員，另一方面說人的偉大是因他接近天主，相似天主。這就等於說聖經判決進化論嗎？只有把「雅威典」的創世敘述（較老的一個）所用的圖象說法加以誤解的人才會答出一個「是」字。其實並不然。在未被曲解的聖經與確認自己研討界域的生物學之間不會有任何衝突發生，因為二者所涉及的對象雖然相同，但它們的著眼處卻不一樣。「正因為『雅威典』的創世敘述所用語言是意象的，而非科學的，就給科學留下了發表己見的餘地」（Max Brandle）。聖經對人的來源及尊嚴所作的宗教性聲明不防礙自然科學的探知及其成果，同樣，科學的進化學說也不遏阻人對生命及人生加以宗教性的解釋。聖經果然本著古代東方的思想形態和說法指出一件事實，就是天主用特殊的愛情與尊敬造了人，選他為自己的肖像；這就是聖經對人的來源、意義和歸宿所有的宗教性看法。至於生物階段的形成以及進化的過程等細節都不在聖經所願說的範圍之內。

為幫助我們想像人第一次出現於世時，相稱於地球的那一個時代，有些學者把地球的時代繪成一個具有二十四小時的天文日：

這一天文錶的讀法是：

現生代的開始相稱於24點鐘前的60秒

第一人的出現相稱於24點鐘前的43秒

公元前四千年直至今日這一段時間相稱於24點鐘前、一秒

的十三分之一（1/13）。

由天文錶上略可窺見，人和人的歷史在整個地球的形成史裡看來是如何的微不足道。幾乎地球史的整個「日子」都是在人的歷史以外渡過。說人在「最後一分鐘」趕到世界上來，真是一點也不錯。

雖然如此，全部地球史必須等到人的出現，才算達到它的「滿全時期」而得以滿全。再進一步來看，耶穌基督的來世既相稱於天文錶中最後的一秒鐘，那麼聖保祿所說的神秘奧理也就不難領悟了，他寫道：

「他是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者；因為在天上和地上的一切，可見的與不可見的……都是在他內受造的：一切都藉他，並為他而受造的」（哥一15~17）。

「因為天主樂意叫充分的圓滿定居在他內，並藉著他使萬有，無論是地上的，是天上的與自己重歸於好，因著他十字架的血立定了和平」（哥一19~20）。

在文明前進的國家裡，「人是猿猴變的」這種說法已不是什麼合乎時宜的口號。這並不是說他們否認人的身體可能由動物演變而來，而是因為研究的結果使人一天比一天更看出來，雖然在形體結構及心理反應上人和動物有酷似的地方，甚至相同的地方，但絕不因此減低了人在整個有機界所有的獨特的偉大。現在大家都公認人的歷史特性及他的靈性行爲。研究人的起源確是一個艱巨的工作，學者慢慢覺悟，這絕不是自然科學所能獨自承擔的任務（P. Overhage）。我國的人性論無不是從人獸之辨開場的，這也就是聖經的觀點。但聖經除了指出人與獸的距離之外，同時還把人的偉大處放在人與天主的接近上面一人是天主的肖像。這確是聖經啓示在人性論上所有的供獻。

人的肉體由動物進化而來已是一種可接受的學說。但人的靈魂呢？也能說她是由禽獸的本能（覺魂）進化而來的嗎？晚近的試驗和研究大有打破無生（無機界）及有生（有機界）之間任何界限的

趨勢。但這並不是否認生命，及生命的最高表現—精神的創造，而是把這創造提前到物質出生的時刻。至於人的靈魂必須有一個與其他整個受造界完全不同的起源才是嗎？名神學家卡爾拉內曾對此問題作過一番推敲。他認為天主既不斷地支持著世界，而祂的支持本來與創造無異，因此世界上所發生的一切本就是天主的所作所為。另一方面，天主在世又不只是藉著受造物行動，而還讓它們真真實實地有自己的行動。這就是聖多瑪斯所說的：「天主及大自然都是直接地在行動」（De Pot. III, 7, and 4）。人靈的出生需要天主的行動，但絕不阻止次因—受造物的參與，不但不阻止，還鼓舞受造物有自己的行動。因此天主造人靈可視為祂一般行動中的特殊的一種。

在今天由無生「跳入」有生，由生命「跳入」神靈界的論證既然日益增多，剛才介紹的這種解決法實在能避去不少的困難，而在神學家與自然科學家之間開闢一條平坦的交談之路，其美果是可以預卜的。

三、女人真出自男人的一根肋骨嗎？

敘述厄娃（女人）受造的這段聖經是沒有人不知道的，同時大概也沒有任何一段其他的聖經比它更受人的誤解。因為這段聖經好像把天主寫成了一個施行外科手術的醫生：先用麻醉藥使亞當昏睡過去，以後再動手術取出他的一條肋骨來，最後很巧妙，很神秘地用這根肋骨塑成了第一個女人。到底我們應該怎樣去懂這段聖經呢？

1. 先推敲聖經的文字

上面既已談過兩個創世的敘述，如今再說在創世紀裡關於第一個女人的創造有兩個不同的傳統便沒有什麼希奇了。較老的、雅威典的傳統（創二18～25）寫道：

「於是上主天主說：『一人獨處不好，我要造一個與他相稱的來給他做伴』……上主天主便使瞌睡侵入亞當，他便睡著了。上主取出他的一根肋骨並用肉填滿缺處。上主天主就用祂從亞當身上取出的肋骨構成了一個女人，並把她領到亞當面前來。亞當見了說道：『這一下可真是我的骨中骨，我的肉中肉了。她應名為「伊沙」—女人，因為她是由「伊士」—男人身上「取出來的」。這是雅威典的敘述。

較晚的，即司祭本的敘述要緊湊的多：

「天主遂照自己的肖像造了人，按天主的肖像造了他；造了男人和女人。天主祝福了他們，給他們說：『你們要生育繁殖……』（創一27～28）。

這兩個敘述的不同處是有目共睹的。較老的雅威典還帶著濃厚的民間色彩，把天主用擬人法寫出，描寫祂怎樣塑造厄娃，很像其他古代近東的神話筆調。相反，司祭本的寫法要簡潔的多，宛若今日的結婚禮儀：天主降福了他們，給他們說：你們應該生育繁殖……

在文字分析上值得一問的是為何司祭本作者在雅威典於五百年之前寫過厄娃的創造後又重寫女人的受造？莫非他是想把古老的、擬人的那篇敘述擠出去或予以糾正不成？以雅威典所描繪的那種人化了的天主來說，那篇古老的敘述的確叫人略感不適。但事實上正因這篇東西的古老年齡，最後的編纂人不能、也不願把它取消。他只是把司祭本的敘述放在創世紀的首章，以表揚這篇較晚著作的神

學價值。

2.再探索敘述的神學重點

這一神學重點在於說出女人的高貴、尊嚴及使命。既然女人的出生需要天主「動工」，那麼她的尊嚴實是天主的恩賜。無論是雅威典或司祭本都說是天主使人有不同的性別。司祭本還指明人的性別是天主創造能力的肖像。「祂按天主的肖像造了他，造了男人和女人。天主並祝福了他們」（創一27）。可見生殖能力並不是什麼神奇鬼怪的東西，專使人煩惱，並與天主隔絕。不，生殖能力是天主要的，是好的，正如創世第六天的感恩疊句所說的：「天主見了他所做的一切，看，都很美好」（創一31）。人類因有兩個不同的性別，才真真實實成了造物者天主的合作者及代表，因為有了性別，人方可代表天主並承受天主的祝福，來從事延續不斷的創造，而人類的生命得以流傳下去。既然性別及傳種接代是天主所要的，是好的，所以一切輕生及對肉體的蔑視都和聖經大相徑庭。

另一方面，把性別來自天主這一點說清楚，也和以色列周圍的一些民族把生殖能力當做神明來崇拜有關。司祭典的敘述卻不偏不倚地說的恰到好處：人的性別來自天主，所以是好的。但生殖能力雖是一種創造力，卻絕不是天主的創造力，所以不可把生殖能力當做神明來崇拜。

為何天主造了性別，使人有男女之分呢？答案應該是：不是爲了男女互相追求的需要，也不是使人陷入罪惡的泥沼中，而是爲了一個更高超的境界和光輝，爲了一個雙重的光輝，即天主的光輝及人自己的光輝（Fritz Leist）。下面我們將幾個神學重點標榜出來，逐一加以解釋：

「深沉入睡」表示著一個「不可知」的 奧秘

天主究竟怎樣造了厄娃，將永遠不會被人知曉。「上主天主使瞌睡侵入亞當」（創二21）。這就是說亞當沒有親眼看到天主創造的行動。希伯來文用來說瞌睡的單字Tardemah這裡含有「遮蔽」的圖象意義。作者無非是說：第一個女人的出世為亞當是一個不可解的奧秘，一直等她站在他的身邊，亞當還不知道她是從哪裡來的。

「肋骨」的含意

厄娃的形成在創二21—22裡描寫的非常簡單。但作者要說的究竟是什麼呢？是不是和古代東方的想法有關？古人果然好奇的問過：為什麼人的肋骨只有上身的一半？他們所給的答覆則是耐人尋味的：由第一個人的身體生出了兩個人，而男人的下半肋骨便產生了女人。聖經作者在用「肋骨」這個字眼時也許就會想到這種民間的「解剖學」。「肋骨」在希伯來文是Sela。除了「肋骨」的意義以外，也指「胸腔」，「側面」，而在東方古語中肋骨也可指謂生命。除此以外，作者藉「肋骨」這個字是否還另有所指，則不得而知。無論如何，既然整個關於厄娃受造的敘述（創二18～25）都屬於一種圖像的說法，那麼「肋骨」這個字也不該按著字面意義去懂，卻該追究在這個字眼下隱匿著的象徵意義和內容。

首先這裡要確認男女雙方在人性上的均等。有一個事實可以作證：亞當在見過所有的禽獸以後，「沒有找到一個相稱自己的助手」（創二20）。但當他見到第一個女人時，卻高興的喊說：「這一個可真是我的骨中骨，我的肉中肉了。她應名為「伊沙」——女人，因為她是由「伊士」——男人身上取出來的」（創二23）。其次，

因為肋骨離心臟很近，聖經上的說法可能是要明示男女之間的密切關係。猶太後期經典達耳木（Talmud）對這一點有很精闢的解釋：「天主沒有從男人的頭部取出女人，使女人統制男人，也沒有從男人的腳部取出女人，使女人做男人的婢女，而是從男人的胸部取出女人，使女人靠近男人的心」。

性別一同時是偉大又是不足

聖經在敘述天主造人把他們造成男人和女人時，的確表現出一種辯證的緊張局勢。在說完「天主看見一切都很好」（創一31）不久，就是另一句：「一人獨處不好」（創二18）。人的生殖能力是天主的恩賜，比起無性別的東西來是一種偉大和富源。但因為兩性個別的不能獨自生育，因此必須互相依賴，這就等於說有性別便有不足，無能，渴慕等特徵。聖經作者放在天主口裡的那句話：「一人獨處不好」指點出人的孤獨和寡歡。這一孤獨唯有與另一個性別的「你」相遇才能取消。按照天主的計劃女人為男人是一個名符其實的伴侶（創二18）。天主交付於人的是另一個人，不只是人的某種功用。女人為男人是一個同感受，同負責任的「你」，在男人肉體與靈魂的孤獨中給他帶來慰藉（男人為女人也是一樣）。藉著女人男人才感到幸福，並且和她一齊負起天主所給的創造使命：將人類的生命傳流下去。

婚姻和家庭是天主所要的人生秩序，是祂交給與人的創造能力及人的負責行動的偉大使命。在與他人相遇時，人能看到天主愛情的肖像。Paul Claudel說的好：「我認為天主造人靈時，必使她與另一個靈魂休戚相關。祂在造你的時候，把你的本質留下了一小部分。由這剩下的一小部分祂便造了我」。在你我相遇達到最深度時，人便真能成為天主創造力的肖像。「為此，人要離開他的父母，依

附自己的妻子，二人成爲一體」（創二24）。

厄娃與教會

在教義的著作及中世紀的神學及藝術裡，舊約關於厄娃受造的敘述常使他們想到教會的形成。保祿宗徒把教會稱爲「基督的配偶」（弗五23～32）時，一定也是走在這個思想方向。在聖奧斯定及其他的教父著作中我們常會遇到「亞當—基督」；「厄娃—教會」的對比。第一個厄娃名爲「眾生之母」（創三20），第二個厄娃、教會更該以此爲名了。「亞當深睡，使得厄娃出生。基督死去，使得教會形成。由熟睡的亞當肋部形成了厄娃，由死去的基督肋部形成了教會，那就是長矛刺穿了他的心而流出了諸聖事的一刻」（聖奧斯定ML 35, 1463）

3. 單偶論與多偶論

近代自然科學在探索人類的起源上有兩種不同的立場，就是單偶論與多偶論。前者主張人類由動物界轉變成人是由一對夫婦完成，後者則認爲人類的始祖是由多數的動物配偶而來。

創世紀的敘述是支持單偶論的嗎？有關這一問題的最重要的地方是創一26～27：「天主說：我們要照我們的肖像，按我們的模樣造人，使他們管理海中的魚，天空的鳥……」。「人」這個字在希伯來文是一個類名，指人類而非指個人。因此在剛才引的那段經文裡有「使他們管理……」的說法。原來這第一篇創造錄裡所敘述的都是類的創造，人也不例外。在較老的雅威典裡雖說一男一女，但那整篇東西裡的圖像說法難使這一肯定成爲單偶論的證據。

由科學的觀點來看，在進化論與多偶論之間學者們認爲有著密切的關係。多偶起源可視爲進化的自然後果。生物學的許多觀察是

不利於單偶論的，而多偶論卻有更大的可能性 (H. Hang)。

教宗比約十二世在一九五〇年的「人類的」通牒裡曾說多偶論怎樣可與原罪的道理調協簡直無法看出 (cum nequaquam apparet ……)。這句話似乎並不禁止學者去努力嘗試能不能並怎樣能使多偶論與原罪的道理調協。一位比國學者 Jde Fraine 便曾說過，最後的決定雖屬於教會的訓導權，但認多偶論為異端邪說，或以單偶論為聖經隱約所啓示，那未免走得太遠。

同一學者還曾研究過「集體人格」的基本概念，認為它是希伯來思想中的一個中心概念。在聖經的「集體人格」裡存在著兩個觀點或方向：一會兒一個團體匯集在一個個人代表身上，一會兒單獨一人延伸開來而成一個團體。正因為團體及個人形成一個整體，因此個人只能經由這個個人人格的延伸—團體而發生作用，這個作用有時並能延續一個相當長的時間。因此「亞當」這字很少是一個專有名字，而大部分的時間有集體的意義，指任何人，指人性或人類（如創一26，27，九5）。在較晚的經典裡（如依六12；德十五17）也指「眾人」，「人人」而言。這樣如果我們把亞當懂成「集體的位格」，那麼我們就更易明瞭為何整個人類經由第一個人的反叛天主一同陷入罪惡的境遇裡。原來亞當並不是一個太古時代與任何人都無關的單獨個人，亞當就是整個人類，人類就在他身上真實地預先存在。

這一類的研究確能幫助我們解決單偶論或是多偶論的問題。值得注意的是特利騰大公會議在主張人類來自一個祖先時，所根據的倒不是創世紀前幾章，而是聖保祿致羅馬人書（羅五12~19）。可見與原罪的道理有最密切的關係，與其說是人類起源的單偶或多偶，無寧說是耶穌基督救贖的唯一無二。

四、地堂果然是一座安樂園嗎？

一般人聽到地堂兩字，自然會想起一座安樂園來。那裡不必操心勞力，不必吃苦流汗，卻可優閒地欣賞美麗的景物，坐享園中的出產。但近代的舊約學者卻堅持：稍有見識的人莫不知道，像這種極樂園在我們這個地球上根本就沒有存在過。那麼地堂究竟是一個什麼地方或什麼東西呢？讓我們按下面的步驟略加研究。

1. 聖經文字的研究

在較晚的司祭本裡沒有任何地堂的描寫，但較老的雅威典卻把地堂描寫的異常生動。

創二8—15寫道：

「上主天主在東方的伊甸種植了一座田園，將所造的人放在裡面。上主天主使田地生出各種悅目適口的草木，又使園子的中央生出生命樹和知善惡樹。有一條河由伊甸流出灌溉田園，這河分為四支：第一支名叫丕雄，環流產金的哈威拉全境。那地方所產的金子，是極精良的，此外又出產珍珠和紅瑪瑙。第二支名叫基紅，環繞雇市全地。第三支名叫底格里斯，流入亞述的東部。第四支就是幼發拉的。上主天主取起人來，把他安置在伊甸園中，使他耕種和看守這園子」

這一段文字裡關於伊甸園的河流的描寫最值得注意。今日聖經學者一致認為第10b節到第14節是後來加入的，是一位抄經人或智者所做的事，他的目的是要藉著這些當時人所認識的河流把地堂的所在地說的更清楚一些。但結果並不理想，也許他把原作者的本意

反而弄的模糊不清了。原作者只說伊甸園有一條河，並沒有說出河的名字，大約他本來無意指出什麼真實的、具體的地方。但因後加的那四條河名反在釋經史裡引起很多的紛爭與互不相容的說法。其中最老的一個該是公元一世紀末猶太歷史學家約瑟夫所持的解釋（Ant. I, 1,3 & 38,39）。他說丕雄是印度河，基紅是恒河，其他兩條底格里斯及幼發拉的是眾所周知的美索不達米亞的兩條大河。

描寫地堂的作者顯然是由西往東看，就是說由巴勒斯坦看其他近東各地。因此他說：「上主天主在東方的伊甸種植了一座田園」。後來加入的四條河的數法則是由東而西，丕雄既數在四條河的首位，所以該是靠最東部的一條河。這種由東而西的數法亦可在德訓篇廿四章 35 36 節裡見到：丕雄，底格里斯，幼發拉的及約但河。

為明瞭所謂的樂園是什麼，我們還可以借重於其他的古代東方文化，原來希伯來文裡許多重要字彙都來自蘇美或阿卡。為解釋一段希伯來文有時能從楔形文字裡得到光照。指點園子的這個字 GAN 便是一個例子。這個字在楔形文字裡的原意是指一片劃分清楚的地，裡面密佈著為灌溉用的運河。這樣一塊地為巴勒斯坦的居民或為飽嘗曠野風味的游牧民族實在就是一座安樂園。因此作者想像中的地堂也許就是美索不達米亞運河密佈的這樣一塊地。果真如此，那四條河也無非就是四條運河罷了。這樣就不必再去尋找地堂的所在地了。

地堂既有河流灌溉，它的蕪蔥繁茂的氣象自是不言而喻了，那一切花草樹木都是天主的恩賜。依照猶太傳統，創世紀二章 9 節所說的樹該是葡萄或橄欖。等到希臘人認識了聖經，才把它看成無花果樹。而羅馬人又把它當為蘋果樹。地堂樂園固然是天主賜給人的恩惠，但同時也是一個使命，這就是第 15 節所說的：「上主天主將人安置在伊甸園中，使他耕種和看守它」。要想使這塊樂土美麗有序，人應該照顧它。因此樂園的肥沃及美麗是天主的恩賜及人的勤

勞共同產生的果實。天主一方面絕無問題，如今只看人的合作如何。如果不按天主的旨意耕種這座園子，它也能變成荒蕪不毛之地。

2. 神學的重點

要想正確地懂得描寫地堂的這篇敘述，除了分析它的文字特點以外，還得追究它的宗教目標。雅威典作者並沒有任何直接的報導或文件可用。以色列民族對自己的以往所知道的是由族長亞巴郎開始。他們最初在雅威身上所見的是拯救他們出埃及的天主。因此有關創世的天主的一切都是以後才慢慢反省出來，而天主藉此反省才給他們以適當的宗教性啓示。聖經作者在寫下有關地堂的這篇東西時，又有什麼宗教性目標呢？這篇東西大膽地要給當時及後代的人描寫人在犯罪以前究竟是個什麼情形。

當時有兩個思念使以色列民族裡的好人坐臥不安。一個是：爲什麼亞巴郎及他的後代，以色列民族被選？爲什麼天主非如此做不可？爲什麼不是整個人類得到天主永恆的庇佑和寵幸？另一個思念是：世界既然是充滿了痛苦不幸，充滿了疾病和死亡，充滿了各式各樣的急需，它還能從至善的天主手裡出來嗎？至善和全能的天主怎能造出這樣一個殘缺不全、焦頭爛額的世界呢？悲慘的世界不就是一個反對天主的明證嗎？爲何世界有痛苦，爲何世人該死亡這兩個問題使以色列的善心人士，在沉思與虔禱之餘，仍感到極大的不安。在萬能的天主——這個以大能救出以民脫離埃及的救主及造世的天主——這個造出這樣一個千瘡百瘡的世界的造物主之間，好似有一條不可跨越的鴻溝。怎可把營救以色列的雅威及創造世界的造物者合而爲一，看成同一的天主呢？

這一溯源的思路經過天主之神的領導及光照，慢慢伸入人類有史之初的原始宗教情況及當時發生過的大災禍。可見天主用人心的

不安當做起點，慢慢給人啓示原始事實的真相：世界當初並不是這樣，並不是我們今日所見的這副悲慘樣子。那麼究竟是怎樣呢？天主的啓示所給的答覆只限於一點，就是當初的世界充滿了精神的及宗教的幸福。如今怎樣把這個啓示的真理表達出來呢？那就不得不用人間的言語和圖象了。在聖經作者寫這一篇東西的時代還沒有我們今日在哲學及神學裡所用的種種抽象概念。另一方面，他寫作的目的並不是要做一篇學術報告，而是要宣講天主的救恩。因此他所用的圖象是他的讀者所熟習易懂的，換句話說，就是由他們的生活及經驗中取出那些能以形容有史之初的幸福的因素來寫。地堂的描寫顯然是就合一個游牧民族的心理和經驗。游牧民族看慣了荒野沙漠，受盡了酷熱和乾渴的苦，因此每次見到綠洲，見到四面八方流著甘泉的園圃，自不得不把它看做樂土，即休憩遊樂的好地方。聖經作者就是用這樣一塊樂土來描寫原始人類的精神及宗教上的幸福。他的手法是寫出現有世界的反面：凡是消極的、缺欠的、使人痛苦、使人迷惘的都全部勾消或加以修飾，而畫出一幅完美無缺的世界畫像。可見所謂的地堂無非是一種幸福境遇的理想化及詩化了的重建，誰也沒有體驗過那個幸福境況，誰也不能把它加以真實的描繪。

有罪的人實在不易設想一個無罪的世界。他只能由眼前充滿著疾病、痛苦、敵意和死亡的現況中向後觀望，向前發問，而答覆來自啓示。啓示說：人類有過一個「黃金時代」，在人犯罪之前，他的確是非常幸福的。如此，一個神學的大難題便得到解答了：這個悲慘的世界是在人丟失了地堂之後才有的，由造物者手中出來的時候並不是這樣，那時世界本是堂皇美麗，幸福無邊的。是人，不是天主，使世界糟到這個樣子。由上述種種可見，誰真把地堂當成一座實有的安樂園，那就根本誤解了聖經的原意。我們切不可讓用以描繪的物質圖象蒙蔽內在的神學信息，令之蔽而不彰。神學的信息

究竟是什麼，我們如今加以撮要的說明。

1.問題的出發點是惡的來源（一個自然神學的問題），與此問題連在一起的是原始世界是何景況的問題。世界與人類一開始就是這樣悲慘可憐，換言之，是天主把他們造成這樣嗎？抑或是有其他的鬼神勢力摧毀了天主的工程？為何拯救以民的天主不能在造世上一顯祂的威能呢？這些問題的答案是：世界由天主手中出來時本是好的及幸福的；它和作者寫這篇東西時候的世界絕不一樣。因此世上的惡及痛苦絕非出自天主。

地堂是天主的住所，伊甸園是天主親手所種植的（創二8），祂住在那裡，於涼風習習時在裡面散步（創三8）。為人而言，地堂無非是天主的臨在，天主的大能和愛情的詩境化，使之可以覺察，可以捉摸。天主就在這裡！這不是抽象的描摹，而是一種仰慕和憧憬：如此在天主的身邊該是如何美麗，如何幸福！後世的人窺測到自己所失去的是什麼。

最後一點：地堂的特質就在於天主的住所成了人的住所。天主把人看做自家人，和他交談，向他輸愛。天主的近在咫尺及天主的可覺的氣息使人和整個宇宙感到幸福。人自知在天主的家裡受到尊重。享有內心的幸福。這才是人類始祖所有的真幸福。他們自知一生的各個階段，直至生命的末刻，都是在天主內生活、行動、存在（參閱宗十七28）。

地堂的最初意義倒並不是一座園子，一塊用蕃籬隔開的地。所謂的園子無非是以部分代全體的說法（pars pro toto）。園子就是整個的地球，整個的宇宙，在那個原始狀態中，在剛從造物者手中

出來的時候。既然「地堂」原指人的精神及宗教上的幸福境界而言，那麼人在什麼地方，什麼地方就是地堂。人和天主和好合一，宇宙也就與人平安相處。

所描寫的地堂的幸福既然是人內心的及宗教性的，那麼動物界也就不必有一種反常的馴服態度。即便那時的野獸和我們今日所認識的一樣兇猛，也無從威脅或毀滅地堂的泰平。原來聖經所描寫的地堂的物質形態，根本就沒有在世界上發生過。那許許多多的圖象說法無非是要把人與天主之間幸福無懼的關係表達得具體、易懂。

我們也不應該指望從這段聖經裡獲悉人類始祖的外貌如何，或他的智力多高。地堂的人是否合乎我們今日的美的標準，或者一個外貌仍無異於猿人的人是否已有能力享受地堂的宗教性的幸福，這些都不在聖經所要說的範圍之內，都是無可無不可的。

最後我們還要重說一遍，在整個的地堂描述裡面必須時時注意它的圖象說法，或象徵說法。最大的問題在於一個離人類起源至少有五六十萬年的作者要用一個有罪的、悲慘的世界的經驗和方法來描寫一個無罪世界的境況。不用說，這是不會有什麼成就的。作者所用的詞句常會落在他所想說的意思的後面。「聖經所給關於犯罪前的種種資料不容許我們對原始狀況作任何歷史的重建，因為聖經所說的一切都是針對今日的現實所下的判斷」（H. Renckens）。

五、蛇、禁果與原罪

上面說過，世上的惡並不來自造物者，而來自人。人又怎樣把惡帶到世界上來了呢？按照創世紀第三章所說是因為人吃了禁果。但偷吃一枚水果這樣一件小事能造成如此的滔天大禍，使整個的人類歷史都將由血淚寫成嗎？懲罰和罪過之間的不均似乎太大，難以

與天主的正義相合。但這篇神話故事似的聖經敘述包藏著很多人生的重要真理，必須一個個的去發掘。

1. 聖經文字批判

這篇東西和創世紀第二章一樣，是雅威典的作品。我們可以把它分成五段來講：

地堂——抉擇的地點，
蛇與女人的會話，
吃禁果，
天主的審訊與判決，
人被逐出地堂。

地堂——人做抉擇的地方

創二8,9,16,17：〔上主天主在東方的伊甸種植了一座田園……上主天主使田地生出各種草木……並使園子當中長著生命樹和知善惡樹……上主天主訓示人說：「園中的果木你都可以吃，唯獨知善惡樹上的果子不許你吃，因為一旦吃了它，你必死無疑」〕。

這一段敘述好似並不全是雅威典作者的創作。在他以前大概已有一些關於人受考驗的不同傳說。這些傳說還留下某些痕跡。例如關於兩棵樹的位置在創世紀二章九節和三章三節所講的便略有出入。前者說生命樹生在園子的中央，而後者卻說是知善惡樹長在園子的中央。雅威典作者把這些老的民間傳說與其他的傳統拼在一起寫成目前的這段敘述，無意把其中不和諧的地方完全拉平。

蛇與女人的會話

創三1~5：『蛇是上主天主所造的田間野獸中最狡猾的一個。

牠給女人說：「當真天主說過：你們不可吃園中所有樹木的果子嗎？」女人答覆蛇說：「園中樹木的果子我們都吃，只有園子中央那棵樹的果子天主曾說：你們不可吃它，也不可摸它，免得你們會死」。於是蛇給女人說：「你們絕不會死。無寧是天主知道，那一天你們吃了它，你們的雙眼會明亮起來，而你們將相似天主知道善惡」。』

這裡首先值得注意的是：並不是魔鬼本身，而是一條蛇在和女人說話。為何作者偏偏選了蛇呢？這裡面能有多方的理由。曠野裡的經驗告訴游牧民族，蛇是狡猾且致人於死命的動物。另外一個更重要的理由是要針對一個迦南的民間信仰說穿蛇的真像。迦南人把蛇看做生命、繁殖力及智慧的象徵。這樣為忠實的雅威信仰的崇拜者，蛇就成了一切邪神異像的代表。雅威典作者便是用一句話戳穿了迦南蛇的神話：蛇是上主天主所造的動物之一，並不是什麼神明。另外一件值得注意的事是作者不把天主的特有名字「雅威」放在蛇的口中，而只用天主的普通名字「厄羅亨」（創三1）。因為呼天主為雅威就是承認祂是真天主，有無上的主權，這為代表魔鬼的蛇自然是不可能的。

吃禁果

創三6~7：「這時女人發覺這棵樹的確是可口、悅目，值得貪戀，以加增智慧，就摘取它的果子，並且吃了，還給了和她在一起的丈夫，他也吃了。他們二人的雙眼也就亮起來，發覺自己赤身露體，就編起無花果樹的葉子，為自己做了圍裙」

這種筆調是典型的希伯來人說法。它把禁果的吸引力用三個形容詞來描寫：可口，悅目，值人貪戀，大有我們中國人所說的賞心悅目，香甜可口的滋味。在希伯來原文還有一個有趣的字句的玩弄：arim（赤裸：創二25三7）與arum（狡猾，明智：創三1）在字音上極其相近。作者二字並用，似乎要說：魔鬼的狡猾無非是一種殘忍的赤裸（暴露）而人因為企圖從魔鬼那裡學到「智慧」（創三6）來「肖似天主」（創三5），反倒覺察出來，他們至今所有的財富被剝奪一空，只剩下赤裸裸的身子站在天主和自己的面前。

天主的審訊和判決

創三8～13：『他們聽見上主天主乘日中的涼風在園子裡散步的聲音，亞當和他的妻子就躲在園中的樹叢裡，逃避上主天主的面。但上主天主呼喚亞當說：「你在那裡？」他答說：「我在園中聽到你的聲音，就害怕起來；因為我赤身露體，我才躲藏起來」。天主說：「誰告訴你，說你赤身露體？莫非你吃過我曾給你出命不許你吃的那棵樹的果子麼？」亞當說：「是你給我作伴的那個女人把那樹的果子給了我，我便吃了」。上主天主又問女人說：「你為什麼做了這事呢？」女人答說：「是那條蛇騙了我，我才吃了」。』下面便是天主向蛇，向女人及男人所下的個別的判決。判決的次序與審問的次序正相反。

這一篇描寫極富心裡學的價值，另一方面它的特色仍是雅威典的擬人法。天主發問，驚異，好像並不是統御世界的全知的天主。

人被逐出地堂

創三20～24：『亞當給他的女人起名叫厄娃，因為她是眾生之

母。上主天主為亞當和他的妻子做了皮衣，給他們穿上。於是上主天主說：「看，亞當似乎已成了我們中的一員，知道分辨善惡。如今怕他又要伸手去摘生命樹的果子，吃了而活到永遠！」於是上主天主便把他由伊甸園中打發出去，叫他去耕種他所從出的地。天主把亞當驅逐出去，又在伊甸園的東邊安置了革魯賓和四面旋轉的火劍，來看守生命樹的路』

在這一整段敘述裡，天主的名字常是「雅威厄羅亨—上主天主」，表示這一段文字是一整體，不可拆開。天主給人製衣服自然是一種擬人的說法。革魯賓該是天主居所的守護者，就像守護約櫃一樣（出廿五18—22）。旋轉的火劍是最不好懂的，在古代巴比倫的彫刻中有時能見到這種火劍，而在聖經裡不外乎象徵天主的威能。逐出地堂是一種圖像的說法，就是有罪的人遠離天主，不得再與祂親近。

2. 神學的深意

聖經關於人的墮落及人的被逐出地堂兩個敘述，的確能解釋已往，照明現在，答覆了罪由何來，世界悲慘的命運何從而出等問題。道理的重點及作者施教的方向明顯地在於闡明一個事實，就是人在天主前的自由抉擇。生命樹及知善惡樹都象徵著這個人類始祖必須做的抉擇。人既是天主的肖像，他便反映出天主的崇高自由。人肖似天主，固然是一種榮耀，但同時也是一個危險，因為人固然可以自由行動，但也能濫用他的自由來反對天主和天主所規定的生活秩序。

人的抉擇在於他的內心，以他的天良為戰場。無論是擁護天主或反對天主都是在人的內心表決的。不幸的是人終於選擇了反抗天

主的一條路，這一抉擇也是在人心裡完成的。外在行動一吃禁果只是內心已經完成的叛變的後果。

聖經還清楚地指明，人若沒有「外在」魔鬼的挑唆，單獨自己不致於這樣明目張膽地違背天主的命令。「地堂裡說話的蛇」會引起不少的困惑。事實上人與魔鬼的會話可能只是一場內心的戰爭。聖經作者把這場不可見的戰爭依照古代東方人的習慣，用編劇或作畫的手腕寫成女人與蛇的會談。蛇正好代表魔鬼在上文已經說過。那麼在這些圖像裡（說話的蛇，樹，禁果等等）看到人內心的考驗和抉擇實在不是強解聖經。

原罪的事實自然確立無疑。但是我們必須透過文字的外衣來把握精神的及宗教性的內容。教會的指導給我們打開很多的釋經門路，其中之一就是象徵的解釋法、象徵的使用。在古代東方，就是在寫歷史上也是數見不鮮的，而人類墮落的歷史實在是一個典型的古代東方寓言。

原罪的最大特點是驕傲、無信、高抬自己、抗拒命令。人妄想得到超人的智慧，結果反被剝削一空，赤裸裸地站在天主前，連原有的幸福也失去了。有罪的人與天主脫離了關係，於是他感到羞恥。因為羞恥無非是一種內部的分裂：要作一件事，又不好意思去做。人脫離了天主，他自己的內部也就分裂了。有罪的人要躲開天主，不能再無憂無懼地見天主的面。即便這裡天主與人的對話只是聖經作者的一種寫法，要把人內心的爭鬥具體化，但他對於良心反應的心理觀察的確是深沉刻骨的。人人以自己為清白，把罪過推到旁人身上，亞當往厄娃身上推，厄娃往蛇身上推。不僅如此，由亞當說話的語氣中還可聽出他多少在埋怨天主呢：「是你給我作伴的那個女人把那樹的果子給了我，我便吃了」（創三12）。言外是說：我一個人絕不會作出這種事來。天主既將厄娃給他作伴而厄娃卻成了

他犯罪的舖路人，所以天主應該為這個悲慘的局面負責。這裡所寫出的已不僅是過去的某件史事，而是一個現實的，有存在意義的普遍現象：今日的人也同樣地不愛認錯，專好推諉。因此這段聖經不單給我們報導已往，還給我們說明任何時代人的悲慘命運，及人類救拔之道。

天主向蛇、向厄娃及亞當所下的判決更生動入畫。好多聖經詮釋把這幾句話按字面去解，以為人類、動物界以及整個宇宙真有了物理上的變更。就是說在人犯罪以前厄娃分娩不必受苦，蛇是立著行走，像一隻公雞，人也不必種田就有飯吃。

但是大家都慢慢明瞭，不但所謂的安樂園，即便是人的墮落以及人犯罪後所受的懲罰也都不過是一種象徵的敘述和寫法。多水多樹的綠洲既能代表人類的精神幸福，那麼荒涼辛苦也就適於形容這一幸福的失去。因此所說的自然界的變動與其說是罪惡帶來的刑罰，倒不如說是人與天主之間關係破裂的象徵。蛇以後要爬行，這無非是一個已存在的事實的新的解釋。女人的痛苦及男人的辛勞亦然。人一方面最多能說，在犯罪以前，人對這些痛苦辛勞所持的態度和如今不一樣罷了。

今日因對聖經內的各種不同寫法有了更深切的認識，以往對地堂特恩（*dona praeternaturalia*）所有的傳統看法就值得重新考慮了。務要研究所謂的沒有疾病痛苦，沒有偏情死亡等特恩是不是真能由聖經裡結論出來。舊約外聖保祿書信裡似乎也有支持這一看法的地方（見格前十五21,22；羅馬五12~19）。但這些地方除了能有其他的解釋外，即便真是支持這一看法，也還得問問：保祿宗徒自己是不是也受著猶太經師對人類墮落這個敘述所作解釋的影響。

在以色列回顧已往，要在過去的歲月中找出今日世界紊亂及罪惡的泉源時，她得到一個很大的啓示：世界有了一個很大的轉變，

它不再是由造物者手中出來時的那個樣子。人寧要自己的「幸福」，不要天主賜給他的幸福，但他的「幸福」終究現出了它的本色，那就是紊亂，痛苦，不幸。因了人的罪，整個宇宙也失去和諧。這就是人類墮落這篇聖經敘述所給的廣泛的答覆：人是他自己的不幸的製造者。

人被逐出地堂是這段敘述的收場。如果地堂是代表天主的臨在，逐出地堂並不是說就逍遙於天主的臨在之外。無所不在的天主自然也在「地堂的外邊」。任何人或神都逃不開天主的面，這在聖詠一三九篇7節等描寫的非常生動。人和宇宙必須在天主面前生存。但人在犯罪以後已不覺天主是他的平安福樂，卻不斷和天主及天主所定的秩序發生磨擦。這就是被逐出地堂的意思。

最後還有一個問題自然會發出：天主就讓人這樣不幸下去嗎？人自己選了他的命運，天主就再不染指了嗎？有一段神秘的暗示在此放出了一道希望的曙光，那就是聖教傳統所慣稱的「原始福音」：創三15。這段聖經的完滿意義（*sensus plenior*）無疑是指來日的救世者，是他將要踏碎蛇的頭。又因他是那位女人的後裔，聖母瑪利亞在救世工程上所擔任的角色也就隱約指出了。

有人說聖經關於造世，地堂及人的墮落等敘述是一種「往後退的預言」，倒不無道理，因為這些敘述無非是給後世的人說出天主願意告訴人的有關世界及人類不幸的起源的真實意義。

六、人間的第一對弟兄？

由人類被逐出地堂到天主召叫亞巴郎有一段很長的時間——五六十年——絕非由創世紀第四章到第十一章這七章聖經所能寫盡的。這些章節雖有一些為人類文化史不無意義的報導（如創四1

7加音建築一座城；四21：鼓琴吹簫者的始祖；四22：製造各種銅鐵器具的開始等），但作者的本意並不是寫這種文化史。他寫這些章節的唯一動機是要指明「惡」在人類歷史中的威力，人的路程上佈滿了惡和不幸的陰影。而他的描寫果然是非常成功的。

聖經作者在寫人類的罪惡時，無意建立一種學說，而是要具體地說出某一個人，或某一支派的罪。由這些具體的實例可以看出，人類的沉淪到了何種地步。作者提出的實例共有三個，即

- 加音殺弟（創四1~7），
- 洪水滅世（創六1~九29）及
- 建造巴貝耳高塔（創十一1~9）。

1. 創四1—16的來源及批判

為明瞭這十六節聖經文字的來源及意義，寫這段文字的雅威典作者的立場有決定性的關係。很可能他除了指明罪惡的洪流淹沒了人類的歷史以外，也曾有意把各支派的民間傳統以及有關興建城池的零星回憶加以保存。在舊約民長時期果然有一種刻尼族的人是加音的後裔，並與梅瑟有親戚關係（民四11）。還有不少其他地方提及刻尼族和以色列民族之間的連繫（民四章及五章，撒十五6；廿七10及三十29）。這些刻尼人是一個游牧民族，他們居在迦南福地，並崇拜唯一天主雅威，但他們沒有以色列民族所有的地主身分，卻只有客人的權利。說不定有關加音的這段敘述就是要解釋這樣一個不尋常的事態，為何一個崇拜雅威的民族，卻對迦南福地沒有份；原來是在很久以前，天主曾對這個民族下了一個不利的判決。無論如何，在刻尼人居在迦南這件事及本段聖經的寫成之間，時間上必定是相當接近的。

這段聖經假定犧牲及果品的祭獻已為人所熟知。「……加音以

田間的出產當做獻給上主的祭品。亞伯爾卻把羊群中的首生和牠們的脂肪獻作祭物」（創四34）。這裡所說的首生的奉獻已是一個固定的禮儀，而所提的祭獻脂肪更是以色列禮儀生活中的要素。作者把這些習以為常，而又不知何時開始的祭獻禮儀追溯到人類初生的原始階段。

此外雅威典作者還要給罪的奧跡加以心理學及神學的描繪。地堂裡的人在犯罪後躲在樹叢裡，怕見天主的面（創三8），如今加音妒火中燒，也須用特殊的言詞加以形狀「因此加音大為震怒，他的面孔沮喪不堪」（創四5）。加音和人類始祖一樣，一犯了罪，就抬不起頭來（仰觀天主）（創四7）。他垂頭喪氣，丟盡了臉，不復再為以前的「我」了。加音和地堂的始祖一樣，須在天主與罪惡之間有所選擇：「罪孽必伏於門前，它要獲得你，但你要制服它」（創四7）。

在加音的歷史裡同樣有被逐的一幕，他應該離開天主，到荒涼的諾得地方去住，那裡離天主很遠，在伊甸的東邊（創四16）。但就像在元祖被逐出地堂時，天主曾透露一道救援的曙光（創三15），同樣天主也不讓漂泊的加音喪亡，卻特意保護他的生命和名譽（創四15）。

在文化史上來看，加音離開了天主以後所做的事倒值得注意。創四17說他「建築了一座城，以他兒子的名字，稱之為厄諾客」。也許這裡有游牧民族的心理在作祟。這種心理以為城市的文化及文明是背棄鄉土和血親，是違背道德和虔誠，尤有甚者，是放棄祖先的信仰。所以索多瑪和哈摩拉兩座城也是人類敗壞的象徵。與大自然經常接觸的游牧人民好似比住在城市裡的人更接近天主。這裡聖經作者道出了這件事象的原因，就是因為人間第一座城市是加音所建築的。大自然是天主的工程，而城市是人的工程。

加音的歷史以後最值得注意的是「拉默客的歌」（創四23,24）。這首可怕的歌是一位曠野裡的英雄的自豪。批判家都以為這是一首極老的具督英人的歌，可能是梅瑟以前的一首老歌，這就是說，要比雅威典老好幾個世紀。果真如此，那麼加音的歷史也該是很老的作品，因為在「拉默客的歌」裡提到「殺加音的，要受七倍的罰」，並以此為根據，而說自己還要超過加音七十倍。聖經作者把這首古歌插在這裡無非是要藉以證明加音後代的暴戾是每況愈下，而罪惡控制人類的勢力愈來愈大。

2. 加音歷史的神學意義

讀這段聖經文字的人難免不發生讀一般小說時所起的反應，就是同情弱者亞伯爾，而憎惡加音這個慘無人道的兇手。這種反應自然沒有什麼不對，它在新約裡甚至還可找到支柱，如瑪廿三35提及向天呼號的「義人亞伯爾的血」，希十一4以亞伯爾為信德的模範，但切不可因此而忽視了加音在這段聖經裡所有的重要角色及他給人類帶來的神學信息。加音並不是一生下來就是惡棍；正相反，在兩弟兄中他本有優先權，他是長子，有更大的本領和力氣，他的種田的生活也要比亞伯爾的牧羊生活辛苦得多。因此加音才是本段聖經的主角，聖經作者特別提出以下幾件事：

- 加音的優先權，
- 他的離棄天主，
- 加音殺弟，而內心僵化，
- 加音埋怨所受懲罰之重，
- 天主惠然加以保護。

加音因是長子，並有許多優點，本是天主特愛的寵兒。不幸的是這種種特恩竟成了他喪亡的原因。加音心中積蓄已久的硬化，無

信，驕傲及自高，如今在他的祭禮上現露了出來。「上主沒有俯視加音和他所獻的祭品」（創四5）。所以如此，無非是因為祭品只是一個外在的行動和可見的儀式。幾時非出自內心，沒有信德相伴，便毫無價值可言。加音所獻的就是這樣一種祭品。

宗教方面的秩序一亂，人事方面便也不得安寧，這是加音的歷史所指出的另外一點。加音見自己不受天主的欣賞，被放在亞伯爾以下，便覺丟了臉，只給亞伯爾說了一句話，就造成了殺弟的慘劇。從此他的全部生活糟得不可收拾。他沒有一點懊悔的表示，他把弟弟的生命看得毫無價值。竟敢回答天主說：「莫非我是看守我弟弟的人嗎？」（創四9）。天主責罰他說：「你要受詛咒，並被逐出那張口吞沒你弟弟的血的鄉土，這血是你的手所傾流的。你種地，地不給你生產，你要在世上漂泊無定」（創四11,12）。但他仍毫無悔意，沒有說一句求救的話。他只為自己悲慘的境遇而怨憤。他終於像一隻喪家之犬，在異鄉流浪漂泊（創四14）。

但天主那一方面仍對罪人加以庇護，這就是天主寵愛的奧跡之一。創四15節說：「上主就給加音做了一個記號，免得遇見他的人會殺害他」。這個記號究竟是什麼樣子無從知道，可能就是指某些禁律。在約旦河之東的阿拉伯民族中有一種習俗：殺害弟兄的人不受死刑的處罰，而只由他的家族中驅逐出去，又不許任何其他族氏收容他。這種無族可歸的人就是負有記號的人。他成了一個外人，得不著族氏的蔭庇，得不著各族神明的保護，只好去自生自滅。

在加音的歷史裡可以清楚地看出聖寵神學的步驟：天主揀選人，提拔人；人報以無情，叛逆。人犯罪以後，天主並不永遠捨棄他，不給他聖寵；相反，祂仍給人示意要寬恕他，望他回來。這裡已可聽到全部舊新約的兩個基本主題。就是遠遊異方的蕩子，及尋覓亡羊的善牧。加音確是一切眾人的象徵。地堂裡的人直接與天主的命

令衝突，而在加音的歷史裡，與天主的衝突延伸到人與人的關係上去。人犯罪不只是戕賊與天主的友好關係，還是虧負自己，丟自己的人格、「面子」，並毒害他生活於其中的團體。沒有人單獨生活，也沒有人單獨犯罪。加音的歷史清楚地指明，叛逆天主的人怎樣容易成爲殺人的兇手。

在舊約其他的書裡很少言及加音的歷史，只在很晚的智慧篇裡在回顧人類過去的歷史時，才提到加音：「不義者因自己的憤怒，離棄了智慧；因了殺弟的狂怒，自己招來了敗亡」（智十3）。晚期的猶太人把虔誠的、正直的亞伯爾與無法無天的加音對立起來，這也就是新約作者們所有的觀點。亞伯爾的血是世上第一個義人的血（瑪廿三35）。亞伯爾堪爲信德的楷模（希十一4，參閱十二24）。異端人所走的路是加音的路（猶達書第十一節）。聖若望把加音的邪惡與他弟弟亞伯爾的正直做了一個強烈的對照（若壹三12）。聖教初期的教父們則根據希伯來書所強調的「血的神學」（希十二24）多次說亞伯爾是教會的預象（Ecclesia ab Abel），而亞伯爾的慘死是耶穌死於十字架的先聲。他們的相似處可以由下面的表格中看出：

亞伯爾	基督
牧羊人	「善牧」
奉獻首生祭	「整個受造界之首生者」
祭獻羔羊	「天主的羔羊」
無罪遭加音之毒手	無罪被害
亞伯爾之血向天呼喊	基督的血向天呼喊
要求伸冤	要求聖寵及和解

在今日的彌撒禮儀中，成聖體聖血後的第二段經文是求天主聖父像往昔接受祂的義僕亞伯爾的祭品般地欣然收納我們的奉獻。

3. 應該怎樣讀加音和亞伯爾的歷史

先應略略知道人類文明的逐漸進步，這樣就不難看出加音的歷史和亞當的歷史之間，在時間上有著一段很長的距離。原來種地務農直至中石器時代才慢慢出現。雅威典作者在初人所有的眾多子女間（創五4）特選了加音和亞伯爾當做典型，無非是要證明罪惡怎樣漸漸擴大，而在人間占絕對的上風。他要指出：生活沒有天主，會走到何種境地。

在初人犯罪的歷史中人的自由灼然可見。如今在加音殺弟的事實裡，人內在的缺陷—今日所謂的原罪—暴露無遺。加音自然還是自由自在地做人行事，但他的內心已因原罪的遺毒傾向於惡。他的反抗天主，殺害兄弟，無非是從亞當以來人類歷史的這股黑流裡的涓滴罷了。

我們不該把加音和亞伯爾只看做過去的兩個人物。加音和亞伯爾就是各時代的人，就是我們自己。在第二次世界大戰結束以後，一位德國作者Wolfgang Borchert（1948卒）寫了一段近代的「加音的歷史」—不幸的是其中並沒有亞伯爾的蹤影：

「從前有過兩個人。

兩歲時，他們用手互相敲打。

十二歲時，他們用棍子打，並互擲石頭。

四十二歲時，他們用槍互相射擊。

六十二歲時，他們兩人都得了細菌。

八十二歲時，他們死了，並排著埋了一個墳地裡」。

七、懲罰世界的洪水

從加音的歷史到洪水氾濫，罪惡的黑流就像決堤的水，一天比一天侵犯著更廣泛的人群，人對天主的叛逆也越來越深，越來越難容忍。「罪惡瀰漫了世界，他們終日所思念的無非是邪惡」（創六5）。「世界已在天主面前敗壞，地上到處充塞著強暴」（創六11）。聖經作者就是要把這種整個人類的不景氣用清楚有力的筆調刻劃出來。

1. 聖經文字的分析

敘述洪水的這一大篇文字裡確有不少重複的地方，甚至互相矛盾的地方。這也不只是因為古代東方人寫情寫景喜歡渲染，愛好誇張，而必定是另有淵源，否則那些不相調協的報導便無法去解釋。

關於造世的敘述，我們說過，有兩個不同的記錄：創一1～二4a；創二4b—25。最後的編纂人把這兩篇東西先後排列，沒有把它們拆開。但對於洪水的敘述可不同了。他把雅威典及司祭本的兩篇洪水敘述都拆開，以後按照細節相投的準則，忽由雅威典，忽由司祭本，一行一行的抄下，終於用兩篇洪水敘述編成了一篇洪水敘述出來。如今我們若仔細去讀，還不難劃出那兩篇洪水敘述的輪廓出來：

雅威典：

六5～8

七1～5

七7～8a

七9～10

七12

七16b

司祭本：

六9～22

七6

七8b

七11

七13～16a

七17a

七17b	七18~21
七22~23	七24
	八1—2a
八2b~3a	
	八3b~5
八6	八7
八8~12	八13a
八13b	八14~19
八20~22	九1~17

把兩篇敘述這樣穿插著排列，可謂是煞費苦心。但可怪的是有些明顯的衝突處，他並不予以釐平，而讓它們同存並列，這究竟是爲了什麼呢？大約一方面這兩篇東西相當古老，他不敢輕意加以剪裁，另一方面這些傳統在以色列民族的心裡可能已根深蒂固，眾所周知，誰也不敢掉以輕心，妄加刪改。現在我們把兩篇東西裡的互不相容的地方列舉在下面：

入方舟的禽獸數目

七1~3「上主對諾厄說：你和你的全家，都要進入方舟，因為在這一代，我看，祇有你在我面前是正義的。一切潔淨的牲畜，你要帶牝牡各七對，不潔淨的畜類，要帶兩個，即一牝一牡。空中的飛鳥要帶七公七母，目的是在地上可以保全牠們的種類」。

六18~20：「你和你的妻子，你的兒子們和兒媳們，都要進入方舟。你將一切有血肉的生物族類，每類一對，一牝一牡，帶入方舟，使牠們能和你一同保全生命。飛鳥各照其類，地上爬行的昆蟲，亦各照其類，每類兩個，使牠們和你都進入方舟，以保全生命」。

洪水氾濫的時長

七4：「七日以後，我要降雨於地，四十晝夜」

七10：「七天一過，洪水遂氾濫地上」。

七12：「雨在地面上落了四十天及四十夜」。

七24：「洪水橫流在世界上共一百五十天」。

司祭本所報洪水增漲的日子是一百五十天（創七24），而整整一年以後，地才乾涸（見創七6及八13）。雅威典所報的是四十晝夜的大雨，以後在二十一天內水慢慢消退，所以一共是六十一天以後，地上才重新能居住。

訊鳥的釋放

八8~12：「他放出一隻鴿子，看看地上的水是否退完。因為水還瀾漫著大地，鴿子沒有覓見落脚之地，又飛返方舟，諾厄伸手將牠接入舟中。又等了七天，再將一隻鴿子從船中放出，薄暮時，鴿子嘴中啣著阿里瓦樹的新葉飛回。諾厄便知道地上的水已經退落。雖然這樣，他又等了七天，放出一隻鴿子，那隻鴿子沒有回來」。

八7：「（諾厄）放出一隻烏鴉，那隻烏鴉飛來飛去，直到地上的水都乾了」。

訊鳥的不同是顯而易見的：司祭本說是一隻烏鴉，而雅威典說

是一隻鴿子。烏鴉只飛了一次就完成了牠的使命，而鴿子卻一共飛了三次。

最後的編輯人既然一方面費了很大的力氣要使二者調協，另一方面又讓二者之間很清楚的衝突處繼續傳流下去，這就表示他所關心的，並不是保存某一事實真象的傳統，務使它面面周全，無瑕可指，而是其中的神學內容，這個神學內容，無論是在雅威典，或司祭本裡，都同樣地存在著。

2. 人類歷史中的洪水及敘述洪水的文學類型

差不多世界各民族都保存著某種洪水的記述。我國有夏禹治水的傳說，而其他民族所保存下來的不下六十八種之多。其中十三個來自亞洲，四個來自歐洲，五個來自非洲，九個來自澳洲及南極海，三十七個來自北美及中南美洲。所有的洪水記述中當推古巴比倫的基爾加麥氏史詩（Gilgamesh Epos）的第十一塊陶版為最有名。這一史詩中的英雄Utnapichtim相稱於聖經中的諾厄。他們二人的遭遇有很多相似的地方，但兩篇東西也有不同的基本觀念。例如聖經中的倫理因素在巴比倫史詩裡是毫無蹤影的。

聖經的這篇洪水敘述是屬於那一種文學類型呢？人類歷史裡真有過洪水滅世這樣一件事實嗎？為答覆這個問題，不得不先看看考古學給我們說些什麼。一九二八年英人Leonard Wodley在挖掘烏爾古城時曾發現一道二·七至三·七公尺深的黏土層。這一沖積層據Wodley說，是公元前三千五百年左右一次大水所遺留下來的，這個歷史中的大水就成了蘇美的洪水故事及聖經諾厄故事的主題（見Ur of Chaldees, P.29）。稍遲，另一位考古學家Stephen Langdon在基市（Kish）從事挖掘，而在一九三〇年的「倫敦畫報」（Illustrated London News, 8 February）上公佈了一篇文章，題名「聖

經中的洪水，一件確定的事實」 (The Biblical Deluge an ascertained fact)。在這篇文章裡他描寫人在此居留的不同階段：史前層，史初層，洪水所帶來的空白，以及洪水後文化層的再度出現。他的結論是：「這一切都證明整個基市城在公元前三千三百年左右，確實受過一次極大洪水的淹沒」。

這兩位考古先生所引起的反應可謂是非同小可的。有人 (像 Sir Charles Marston) 竟毫不猶豫地寫道：「兩位科學家已同時發現洪水所遺留下來的沉積黏土層」。可惜的是這兩位考古家本人並不像 Marston 先生說的那樣調和一致。就在一九三〇年的「好古家雜誌」 (Antiquaries Journal x, oct. 1930 p.340) Woolley 與 Langdon 相抗，聲言基市的沖積層與烏爾的不同 (這一點是真的)，只有烏爾的洪水才是真正的洪水。同時在美索不達米亞其他的古城，如叔里巴 (Shuripak)，烏路克 (Uruk) 以及尼尼微都掘出了類似的沉澱層，這些沉澱物來自底格里斯河，或幼發拉底河，或這兩條河的同時氾濫及消退。在兩河流域這種氾濫是司空見慣的，其中以烏爾城的那次氾濫為最古老。

這樣一來，不久以前的那種樂觀，以為考古家真掘出了聖經所述的洪水遺跡，便不復存在了。J. Bright 已老實地承認：在美索不達米亞所做的考古工作並未給我們發現一絲諾厄洪水的痕跡 (The Biblical Archaeologist V, 1942, P.58)。而 G. Contenanc 的一段話可說是這一段考古史的總結，他寫道：「在這些發掘中不可能找到聖經所寫洪水的痕跡。這些發掘所揭露的是不同大小的水災，但都局限於一定的區域。例如離烏爾城稍遠的拉迦市城就沒有發現那些沖積層。底格里斯及幼發拉底按期氾濫而沉澱，有時水量特別大，但並不是什麼出人意料的大災殃」 (Le deluge babylonien, 1952, P. 120)。

由這些自然的水災怎樣產生了洪水的文學呢？曾在馬里（Mari）指揮過發掘工作的A. Parrot答說：那些水災中有一次特別強大，所造成的禍患使那些倖免的人沒齒難忘，其中有文學天才的人便把它寫成史詩。以後在這一故事的傳述中，那一次水災的大禍越說越大，它所摧殘的生命財產越說越多，以至於普世，如是洪水的文學類型就已造成。巴比倫如此，希伯來，希臘及其他民族的「洪水文學」亦莫不然。這也就是解釋聖經洪水敘述的比較合理的途徑。這種講法使我們不難接受今日一般學者的公論，就是聖經的洪水不但沒有淹沒普世，就是整個人類也並未全在洪水中滅亡—不僅是諾厄一家。就像聖經的創世紀曾受當時的宇宙觀的影響，而以地球為中心，同樣以地球為平面的看法使古人想像一次大水便能淹沒整個世界和人類。今日我們對宇宙及地球的認識已不容許我們想像一個淹沒全世的洪水，而聖教會也從未判決那些主張洪水只淹沒一部分人類的學者。

結論：無論是近代科學或今日的聖經詮釋學都無法規劃清楚，在物理學及歷史的觀點下，洪水究竟是怎麼一回事。聖經裡的兩個洪水敘述只是民間傳說，它們所保存的原始事實的成分非常微薄而遼遠。但希伯來人所關心的，是以後再不會有這樣的洪水，而不是以前有過沒有，更不是怎樣有過這一個洪水。依撒意亞五四8裡天主說：「在盛怒中，我曾瞬息向你隱住我的面孔，但我以永遠的慈悲憐憫了你：上主你的救贖者說」。寫下洪水故事的聖經作者無非是要闡明天主盛怒的那一瞬息。

3.洪水敘述的神學內容

天主的肖像在雅威典作者的筆下仍是充滿著擬人法。「上主見人的罪惡彌漫了世界……後悔在地上造了人，而心中憂戚」（創六

5~6)。這種擬人的說法並不降低天主的尊嚴，因為有宗教信仰的人知道自己無論用什麼言詞都不能相稱的談論天主。天主為人既是一個致福的或招禍的對立位格，而人對這個天主的關係是一個存在性的及有活力的關係，因此人講論天主，不得不把祂講成人樣子。這些說法固然殘缺不全，並在神學上不無危險，但它們終究出於人的直覺及虔誠的宗教心理。此外說天主爲了人而後悔，而憂戚，都指明天主對人的關心。

人類敗壞的程度在希伯來原文顯露的特別清楚：「上主見人的罪惡在世上有增無已，他心中所塑造的一切思念，整天的工夫，沒有不是邪惡的」（創六5）。「一切思念」，「整天工夫」，「沒有不是」種種說法無非是要指明人類已經敗壞到何等程度。人本來是天主的肖像，如今卻變成了魔鬼的肖像，天主的仇敵：殘忍兇暴，道德淪亡，一如創六11~12所言。

在這罪惡的洪流裡有一條細弱的涓泉，由亞伯爾開始，經過協特及協特的兒子厄諾市（創四26），一直流到洪水時代的諾厄。「諾厄在上主眼中得了寵幸……諾厄是個義人，在同代人中無瑕可指。諾厄與天主同行」（創六8~9）。天主給諾厄許下：「世上的一切都要滅亡，但我要與你立約」（創六18）。這樣諾厄成了他全家的救星，因為他的夫人及兒媳都因他而沒有遭到沒頂之禍。在這個史前史的階段已有這樣一個意義深長的例子：個人有聖化團體，爲團體帶來救援的功用。

世界受判決。

天主的懲罰非常可怕。「凡在陸地上有鼻孔呼吸的生物都死盡。世上的一切，連人帶獸，以至昆蟲及天上的飛鳥，都由地上一掃而空。只剩下諾厄及那些跟他留在船上的一切」（創七22~23）。世界所受的第一次懲罰，已含有末世審判的教訓，人拋棄天主的慈愛，必

將受天主的拋棄。人怙惡不悛，執迷不悟，而仍受不著天主的懲罰，那就等於是天主接受人的叛逆行動。洪水告訴世人，人生不是兒戲，人的頑梗必將有它的報應。

天主與諾厄締結盟約。

洪水以後，天主不願再用這一方法懲罰人類。雅威典用很短的字句把這個意思說出，好像天主只在自己心裡說話，定志向（創八20～22）。司祭本卻用盟約的概念來表達這層意思，這樣造成了整個洪水敘述的高峰。

司祭本所敘的諾厄盟約可分三段來看：第一段是創八15～19。這裡天主告訴諾厄棄船登陸的時刻，而根據雅威典是諾厄自己藉著訊鴿決定登陸的日子。這次登陸好像是一個新的創造，天主叫一切生物孳生繁殖，佈滿大地，正與天主造完這些生物後所說的相似（見創一22）。

第二段（創九1—7）包括天主的第二次訓話，從這些話中更可看出天主所要的新秩序。首先天主用造人後所用的同樣詞句降福諾厄和他的兒子說：「你們繁殖增多，充滿大地」（創九1；見一28）。但這裡出現了一個新的成分：「凡活動有生命的都給你們當做食物」（創九3）。準此，洪水以前人是蔬食的，洪水以後人才食肉。但有一個例外：帶有生命的肉，即禽獸的血仍不可食（創九4）。希伯來人認為血是生命所在處，只有天主是生命的主宰，所以祂不許人食血。這種傳統和看法一直保存到聖教初期。宗徒們在耶路撒冷會議裡還禁止由外邦歸正的人食血（見宗十五29）。

下面的兩節聖經，即創九5～6，實在充滿了希伯來文的氣息。第五節直接譯出該是：「至於你們的血，爲了你們的生命，我必要追究，由一切走獸那裡和任何人那裡去追究，由人彼此的手裡去追究人的生命」。第六節乃是用詩體寫出的：

流入血的，他的血被人流

因按天主的肖像，天主造了人

第三段（創九8～17）裡有天主的第三次訓示，這才是整個洪水敘述的最高峰。這段話又分兩部分。第一部分（8～11）天主與諾厄、諾厄的後代及一切生物立約，隆重地許下以後再不用洪水摧毀大地。這一許諾是敘述洪水故事的宗教意義的所在，也是聖經的洪水與其他美索不達米亞的許多故事不同的所在。第二部分（12～17）天主提出盟約的標記，以作紀念。聖經所提的好多石碑，割損禮，安息日，亞郎的棍杖等都是這種標記。可見標記不必是一件新奇古怪的東西。任何一件已存在的東西，得到人給它的一個新意義，都可成爲標記。這裡天主以彩虹爲標記就是如此。彩虹這個字在希伯來文也有「弓」的意思，就是用來射箭的武器。在很古的時候，人把雅威看做強有力的戰士，身上佩帶著弓箭。（因此在這裡有「我將我的彩虹置於雲端」一九13的說法）雲縫中的閃電就是祂所射的箭（見詠七13、14；哈三9～11）。射擊完畢，放下弓箭，那時天上就露出彩虹來。在亞述及巴比倫的文化裡，彩虹常被視爲吉祥的朕兆。因此這裡用來當天主許諾及盟約的標記是很恰當的。最後第十七節重說第十二節已經說過的，與之前後相呼應，就像第七節重複第一節與之前後相呼應一樣。這種首尾呼應的筆法（*inclusio*）是聖經裡所常見的。

八、建造巴貝耳高塔——人的驕傲 與天主的判決

在原始歷史裡有好些思想一再出現，而編成不同的故事。建造

巴貝耳高塔的歷史中（創十一1~9）就有兩種這類的思想。其一是罪惡的擴張及日益得勢，另一個是城市的建築。這第二個思想已在加音歷史中提過（創四7）。提出的原因是把它來代表人的自作聰明，作威作福。大自然是天主的工程，而城市是人的工程。這一觀點，無可諱認，是受游牧民族愛荒野，厭城市的天性的影響，但聖經作者在這裡無非是要用巴貝耳來表達人的自負，想專憑自己及宇宙的力量來達到人類的統一，而把天主放在一旁。

1.文字的分析

建造巴貝耳高塔的歷史雖然只有短短的九節聖經，但因它在整個梅瑟五書裡的特殊位置，卻非常值得重視。原來聖經可以分成兩大部分：前一部分敘述人類的原始歷史，這只佔有創世紀的前十一章。後一部分包括其他全部聖經，直至瑪加伯書，甚至可說，直至若望的默示錄。前一部分講整個人類的救援史，後一部分則講「天主選民」的救援史。而巴貝耳塔的歷史就在這兩部分的中間。

站在文化史的立場上來說，這篇東西所說的已不是史前史，或舊石器時代的事，而是新石器時代，人類歷史裡的事。這篇敘述出自雅威典的手筆，但在他以前必定已有某些關於這件事的傳統藉著口授或文字在流傳。

2.有關文化史的一些因素

敘述巴貝耳塔這篇短短的文字實際上有雙重任務需要擔負：一是藉著一段很緊湊的歷史，在人類史前史及人類歷史之間架起一座橋樑來。另一個任務是把原始歷史與亞巴郎的歷史接起頭來。從此以後，廣闊的人類歷史視野向美索不達米亞這一地帶收縮，這就是亞巴郎的祖先的故鄉（創十一31~32）。整個人類的歷史慢慢變

成一個家庭，一個支派，一個民族的歷史。

很久以來，人們把這篇敘述看作一個童話或編造出來的故事，但本世紀以來在巴比倫及其他二河流域的古城出土的文物，以及楔形文字所保存的敘述，都證明這段聖經所說的含有不少文化史的資料。

「他們由東方遷移……」

(創十一2)：這裡明言，建造巴貝耳塔的那些人不是底格里斯及幼發拉底二河流域的土著，而是「由東方」遷移過來，他們的本鄉是在美索不達米亞之東。考古學告訴我們，在公元前第五世紀末期，有很多民族（其中有蘇美族及阿卡族）遷入二河流域的沃野。由語言及語言記號的研究上可以看出，蘇美族是由東部或東北部的山地遷來的。在蘇美及巴比倫最老的象形文字裡（即在楔形文字之前）「山」字這個記號也有「鄉土」、「日出」及「東方」的意義。這說明他們的鄉土或故鄉是東方的山地。

「烹納爾的一塊平地……」

(創十一2)：這個名字在楔形文字裡也存在。在創十10節裡已提過它，說含的後裔住在此地。同樣，古代極負盛名的獵手尼默洛特也住在此地（創十9）。「烹納爾」實際上就是北美索不達米亞最古的名字。聖經裡以後還屢次提到這個名字（創十四1,9；達一1；匝五11）。

「我們要造磚，並用火來燒」

(創十一3)：巴比倫文化的發源和進展果然與磚石之製造有不解之緣。原來在底格里斯及幼發拉底二河之間的大平原裡，沒有任何石礦，而木材也缺乏。因此蘇美人必須另找建築的材料。河水氾濫後留下的沖積土卻供給很好的粘土，可以用來製成多角形的磚塊，在太陽下曬乾後就可用以修建房屋。此外他們也用火燒，使得磚塊

格外堅硬牢固。巴比倫所燒的磚普通是31cm寬，34cm長，及8~10cm厚。為國家建築，殿宇，及皇宮所用的磚常刻有當代國君的名號，因此這些磚石為古代東方史保有很高的價值。蘇美及巴比倫在公元前四千年與三千年之交，既多用磚石從事建築，因此他們這一時期的文化被學者們稱為「磚石文化」。

「……用瀝青代替石灰」

（創十一3b）：因為在蘇美、阿卡、及巴比倫本土石灰岩不可得，他們就用當地出產甚豐的瀝青來使磚石膠著在一齊。今日的伊拉克及其他中東國家還是盛產石油及土瀝青的地方。土瀝青的用途非常廣：塗在牆壁的下層可以防潮濕—特別是幼發拉底及底格里斯二河漲水的時期；用樹皮、草楷或柳條編的東西塗以瀝青可以使之經久耐用；船底塗上瀝青可以不漏水。此外瀝青還是重要輸出品之一，尤其是運往埃及，換取那裡的糧食（出二3）。可見磚石及瀝青的確是決定蘇美及巴比倫文化的要素。

「我們要為我們自己建一座城和一座塔」（創十一4）：巴比倫城池的特徵就是它們的殿宇和高塔。他們把這高塔稱為齊古拉，（Ziggurat），阿卡文原意就是「有階梯的塔」。在發掘古巴比倫城時果然掘出這個塔的遺址，殿名E-sagila，塔名Etenmen-an̄ki。巴貝耳塔的遺跡自然已蕩然無存。但從楔形文字的各種記載以及希臘史家Herodoty（公元前四八四~四二〇）的描寫不難設想這種齊古拉的外形是怎樣。

巴比倫人建塔是分好幾層的，大部分如同中國的寶塔一樣，共有七層，下面的一層最寬闊，以後一層一層的小下去，各層之間有巨大階梯加以連繫。這種龐大的建築物所佔面積是九十公尺長，九十公尺寬，共為八千一百平方公尺。七層的每一層都按照一個星期天的星名加以命名，每層並用不同顏色的琉璃磚砌成金碧輝煌的顏

色。在光天化日之下，這種又龐大，又燦爛奪目的建築物實在令行人過客停步瞻仰，嘖舌稱奇不止。據學者的估計，為建築這樣一座九十公尺高的塔需要用磚石八千五百萬塊。

根據考古發掘的結果Bruno Meissner曾把巴貝耳塔的大小估計成以下的尺寸，而H. C. Ranlinson又依照所發現的殘磚猜測出每一層的顏色：

層	1	2	3	4	5	6	7
長	90m	78m	60m	51m	42m	33m	24m
寬	90m	78m	60m	51m	42m	33m	21m
高	33m	18m	6m	6m	6m	6m	15m
顏色	黑	棕	紅	金	黃	青	銀
星名	土星	木星	火星	太陽	金星	水星	月亮

最高的一層是一間空室，神明的居處。有一篇楔形文字的著作加以描寫說：「這是光輝萬丈的聖所……由發亮的藍色琉璃磚砌成」。

梯形高塔的來源

在蘇美及巴比倫文化裡和宗教裡高塔的建造既是如此別緻，而在整個古代近東確是絕無僅有的一個現象，我們可以追究一下它的來源和它的發展情形。這一發展大約是循著以下的路線。蘇美人在公元前四千年由東北的山域地帶遷入熹納爾平原。在他們未遷徙之前，他們慣於在故鄉的高地及山巔上敬拜神明。於遷入熹納爾平原之後，為保存已往的敬神習慣，便製造假山，好在「高處」敬拜神明。這些敬神丘陵及「天山」隨著文化的進展蛻變成各種形式，最後便定形於多層的齊古拉。

梯形塔是崇拜異神的顯明的標記，在一個虔誠的雅威信者的眼中，這種高塔正好象徵著一切邪神的崇拜。

3.關於語言史的一些問題

一般人的懂法都以爲人類語言的混亂，始於巴貝耳塔建造的失敗，而在那次的天主干預以前，人的語言本是統一的。如果真是如此，那麼聖經又與科學發生衝突了，因爲語言學的研究明示世界各種語言是慢慢發展和慢慢形成的。但是聖經真有意給我們報告人類語言是如何發軔的嗎？假如以前說過，聖經不是講物理學或生物學的教科書，那麼現在我們還要加一句說：聖經也不是討論語言學的教科書。聖經作者所關心的是人的救援，不是給人傳授科學的知識。

傳統的誤解，把語言的分歧歸咎於巴貝耳塔的建造，不外根據這段聖經上的幾句話。「當時普世的人都說一樣的話」（創十一1）；「上主說……我們下去，在那裡混亂他們的言語……」（創十一6~7）；「因此那地方被稱爲巴貝耳，因爲上主在那裡混亂了普世的語言」（創十一9）。但這幾句話如果按原意去懂，並不指謂語言分歧的發端。

先從創十一9說起：「巴貝耳」這個字並沒有「混亂」的意義。巴貝耳這個名字和巴比倫的Bab-ili（神門）或Bab-ilani（眾神之門）很相近。希伯來文的「混淆」是Balal，與以上的幾個名字並不一樣，更非出自同一語根。聖經作者把它與巴貝耳說成一樣，無非是因爲讀起來很像，頗能說服一般的讀者。因此他的這種語源解法可謂是平民的，而不是科學的。

至於說天主來混淆人們的語言（創十一7），這裡「語言」二字並不專指人類所說的話而言。古代亞述國王在他們的凱旋坊上每每寫道：「……使某國某地說一樣的話」，或「使眾人同出一口」。這些說法並不意味亞述的侵略者強令他們所征服的國家及人民放棄自己的語言，只用侵略者所說的語言。不錯，官場裡所用的常是勝

利者的語言，但以上凱旋坊上的說法不是指這一點，而是指各被征服的民族在政治、經濟、及宗教上的統一。這種古亞述王國的說法在時間上自然要晚的多，但在空間上卻與巴貝耳塔的地點相同，大大幫助我們明瞭古代東方人的想法與說法。

從方才所說有關「語言」兩字的意義，我們便不難明瞭創十一1所說的「當時普世的人都說一樣的話」有何意義。此外雅威典作者所說的「當時普世的人」是指諾厄的後裔。如果我們不把洪水看為普遍性的，諾厄一家以外還有其他未被洪水滅絕的人，那麼這裡所謂的「普世的人」自然該是相對性的了，或更好說，是一種說法，為後來的語言混亂預備道路。

從以上種種可以推出，真正的前因後果與一般的懂法恰恰相反。至今人們以為：在巴貝耳塔那裡，人類的語言開始混淆了，因此各民族之間的統一不復存在了。其實應該反過來說：人所以彼此聽不懂，是因為人破壞了彼此之間的統一，而不願聽懂。雖然語言並沒有變，但彼此說起來，卻聽不懂。內部的分裂，嫉妒及憎恨才是民族混亂的真實原因。人一旦分裂離散，形成不同的社群，各種語言和方音自然就應運而生了。

4. 神學的內容

除去了語言問題的外殼，便不難見到巴貝耳塔敘述的精髓。這一敘述的目的是要解釋：為何有這許多民族和語言的存在？另外它要解釋：為何這許多民族並不形成一個和平相處的大家庭，卻是你爭我奪的互相仇恨？在雅威典作者著述的公元前第九，或第八世紀，以色列民族一再嘗到左右強鄰的壓力，而幾乎為他們所吞併，這才是巴貝耳塔敘述的時代背景。

在巴貝耳塔的敘述之前，有司祭本所寫的萬國一覽表（創十1

～32)。這兩篇東西清楚地指明：以色列民族不但注意到許多不同民族的存在，而還將他們彼此之間的不和加以救援史的解釋：所有的民族都在天主的判決下度日，只有一個民族獲得了上主的寵幸和祂的榮耀，那就是選民以色列，亞巴郎的後代。可見萬國一覽表及巴貝耳塔歷史（創十一1～十一9）確實是以色列民族歷史神學的基本主題，它是整個人類普遍歷史及亞巴郎及其後代歷史之間，不可或缺的一環。

原始歷史裡的特徵——人罪的蔓延，也在巴貝耳塔的歷史中顯露。加音的歷史還只敘述個人間的交易，這裡卻是整個社會的分崩離析。當人和社會背棄真天主時，彼此之間便也要搔擾不安。在反對天主上也許他們是一致的，但世權的分配總得不著平衡，很快那種反神的一致就會瓦解，因為每一個人都要自己領先。民族之間的糾紛最後無不來自信仰的不同。誰抗拒天主和天主所建立的秩序，絕不會有長久的幸福共存的生活。崇拜一個真天主，是一個民族自由和幸福的最大的保證。

在這段敘述裡，聖經作者要明示天主是歷史的主宰，也是萬國萬民的主人。在祂的崇高與大能之前，人所要興建的大工程，一座摩天的高塔（創十一4），也不過像一個螻蛄穴罷了，天主必須「走下來」，為看世人所造的城和塔（創十一5）。建造摩天塔的奢望是各個時代的人類所共有的。希臘神話中的普洛朱休士（Prometheus）以及近代所謂的「超人」都是這種奢望的化身。但就像巴貝耳塔宣告破產，各時代中自大和妄想的人都得在天主前報賬，並受天主的裁判。

從此以後，巴貝耳塔便成了反天主勢力的記號，及人類驕傲及拜偶像的象徵。在先知的宣講中，巴貝耳是罪惡的世界，是一切反對天主者的肖像及代表（耶五十及五一章，依十三及十四章）。以

民被放逐到巴比倫時，見到巴貝耳的齊古拉所遺留的廢墟，必觸目驚心，親眼見到天主判決的遺痕。在默示錄裡，巴比倫是沒有天主的國度（默十四8；十六19；十七1～18；十八1～24），是「魔鬼的住所，一切不潔之神的牢獄」（默十八2）。它將要被打倒，被推翻，讓位於別的一座城，新的耶路撒冷—與天主和好、合一的人類的象徵。

附錄

創一～十一章裡的族譜和年月

從前有一位英國主教James Ussher曾下了很大的苦工讀聖經，於公元一六五四年終於研究出世界受造的準確年月。他報告說，世界是在公元前四千零四年十月廿六日，上午九點鐘受造的。從這個準確的時日算起，他不僅把造世的日子完全計算出來，還把人類史以及以色列民族史裡的一切事件，都依照一定的日子和時辰規劃清楚。

羅馬殉道錄（Martyrologium Romanum）同樣把基督的誕生嵌入宇宙史及人類史裡，而道出由世界受造到基督誕生之間的一些里程碑：

「距世界的受造，即天主於當初造天地五一九九年，

距洪水滅世二九五七年，

距亞巴郎誕生二千零十五年，

距梅瑟領以色列民族出埃及一五一零年，

距達味受膏為王一千零三二年……

耶穌基督，永遠的天主及永父之子，藉祂的惠然降臨聖化

了世界」。

聖教禮儀中將臨期共分四個主日，也多少意味著：在亞當與基督之間約有四千年的距離。

1. 聖經中的數目字

聖經的作者們有意在第一個亞當與第二個亞當—基督之間劃一條清楚的、連續不斷的傳承線，而直至新約裡的聖史路加才達到了終點：耶穌基督（路三23～38）。路加的數法是往後推，由基督推到亞當。

在舊約裡，亞當與基督之間的距離被分為三個時間段落：

由亞當至洪水（諾厄）

由洪水至亞巴郎

由亞巴郎至基督

這些時間段落所包括的年數卻依著聖經手抄卷的不同而不同，這就是說，我們無法知道由亞當至基督之間年數，因為聖經手抄本所報告的數字彼此都不一樣。這裡值得比較的古抄本有三：即希伯來文的瑪索拉本（拉丁文的通俗本是根據這一手抄本），撒瑪利亞五書（由創世到若蘇厄佔領迦南地而終止），及所謂的「七十賢士」的舊約希臘文譯本（猶太史家約瑟夫—卒於公元後一百年左右—便採取了這個譯本所供給的年數。今將三個手抄本所錄的年數列表如下：

	瑪索拉本	撒瑪利亞五書	「七十賢士」本
由亞當至洪水	一六五六年	一三零七年	二二四二年
由洪水至亞巴郎	二九零年	九四零年	一〇七〇年
由亞巴郎至基督	二一六八年		一九五三年

由亞當至基督 四一一四年

五二六五年

關於每人年歲的數法是很有趣的：先說某人在生第一個兒子的時候有多大年紀（很奇怪的是頭胎所生都是男孩，沒有女孩），然後再說他生了這個兒子以後還活了多久。「亞當活到一百三十歲，便照自己的模樣和肖像生了一個兒子，給他起名叫協特。亞當生協特之後，還活了八百年，仍舊生兒養女」（創五3，4）。把這兩個數目加起來，就得到每人所活的年數。要知道從亞當到諾厄有多少年，只須把每位族長在生第一個兒子時候的年齡加起來就行。創世紀第五章供給我們以下的數字（根據瑪索拉本）：

	生頭胎子的年齡	以後所活的年數	總年齡
亞當	一三〇	八〇〇	九三〇
協特	一〇五	八〇九	九一二
厄諾市	九〇	八一五	九〇五
刻南	七〇	八四〇	九一〇
瑪拉肋耳	六五	八三〇	八九五
亞肋得	一六二	八〇〇	九六二
厄諾客	六五	三〇〇	三六五
默突協拉	一八七	七八二	九六九
拉默客	一八二	五九五	七七七
諾厄	五〇〇	四五〇	九五〇

將以上十位族長生頭胎兒子時的年齡加起來為一五五六年。諾厄在生子後過了一百年，就是他六百歲的時候，才發生洪水，因此在亞當與洪水之間一共是一六五六年。

由洪水到亞巴郎的誕生可以從另一個族譜（創十一10~26）計算出來：

諾厄五百歲時生下了閃，舍和耶斐特（創五32）

	(生子年)	(還活了)	(總年齡)
閃	一〇〇	五〇〇	六〇〇
阿帕霞	三五	四〇三	四三八
協拉黑	三〇	四〇三	四三三
希伯爾	三四	四二九	四六三
培肋格	三〇	二〇九	二三九
熱胡	三二	二〇七	二三九
色魯格	三〇	二〇〇	二三〇
納曷爾	二九	一一九	一四八
特拉黑	七〇	二〇五	二七五
亞巴郎			

連亞巴郎算在裡面，洪水後的族長也是十位。把亞巴郎以前九位族長生子的年齡加起來，共為三九〇年。但如果要從洪水開始，算到亞巴郎的誕生，那麼洪水後第一位族長，閃的生子年齡一百歲應該扣除，因為這一百年已經算在洪水以前：諾厄五百歲生子，六百歲時發生洪水。因此由洪水到亞巴郎的誕生是二九〇年。而由亞當到亞巴郎是：

一六五六年（亞當—洪水）加
 二九〇年（洪水—亞巴郎），共為
 一九四六（亞當—亞巴郎）。

2. 古代東方數目的象徵意義

聖經中的數目就像其他古代東方的許多敘述中的數目一樣，不可用數學的尺度來量，卻應按照他們所慣用的數目象徵意義去領悟。數目中「七」和「十」含有特殊意義，而太陽循環的日數三六五也有其特殊的作用。以下我們可以舉幾個例子：

「七」字是一個神聖的數目。在敘述天主造世時已用過這個數字，而如今用在厄諾客身上，說他是亞當以後的第七個族長，是一位聖人、完人，因此被天主接去。在數拉默客的年歲上「七」字用的特別多：他生諾厄時是一八二歲；一八二是二六乘七。他以後還活了五九五年：五九五是一八五乘七。他的充滿了信德和聖寵的生活還反映在他的總年齡上，因為他一共活了七七七歲。

「十」字也是一個神聖的數目，在敘述天主造世時也會用過：天主曾用十句話造成了天地，和其間所有的一切（創一1~二4a）。這裡「十」字用在族長的數目上：由亞當至諾厄共有十位族長，洪水後由閃至亞巴郎也是十位族長。

太陽週遊一圈的日數「三六五」也是一個神聖的數目。厄諾客曾活了三六五歲，他又是洪水前族長中的第七名，因此他兼具七及三六五兩個數目的神聖性。拉默客的生活也和太陽年有關係，因為他生諾厄時是一八二歲，而一八二恰是太陽年的一半。

這種數目的象徵意義在新約裡仍舊繼續存在。聖史路加在描述耶穌的族譜時，便是依照神聖的數目「七」字往上推（路三 23 ~ 38：由基督至則魯巴貝，三乘七，二十一代；由則魯巴貝至納堂，三乘七，二十一代；由納堂至依撒格，二乘七，十四代，由依撒格至亞當，三乘七，二十一代。「七」字既然是神聖的數目，基督的族譜七代七代地往上推，一直推到亞當，就表示基督是眾聖之聖，一切人中之最神聖者。同樣，瑪竇聖史所寫的耶穌族譜是用神聖的數目十四（14是達味聖王名字的象徵數目：希伯來文寫「達味」的三個子音DWD，依其數目的價值加起來是4+6+4等於14），由亞巴郎數到基督，其間共有三個十四代，藉此證明耶穌是「達味之子」。

3.洪水前後兩個族譜的文學類型（創五章及十一10～26）

聖經作者為編製這兩個族譜，的確下了很大的功夫，力求準確。但這兩個族譜絕不是毫無漏洞的年代表或世紀表，而只是在救援史的觀點下，以象徵的筆法寫出人類史的一面。我們今天知道，這段人類史至少有五六十萬年的時長，不是聖經作者們所能全部描寫的。他們只能利用當時所有的知識及數目的象徵意義寫出一個大觀和縮短的敘述。時代越久遠，所說的也越含糊，但越湊近梅瑟的時代，所說的種種也就越與歷史事實相合。

這兩篇族譜的結構完全相同，都出自司祭本作者的手筆。在創四17～22也有一篇加音的族譜，但那是雅威典的作品，結構很不一樣（關於這點，請看下文）。司祭作者寫這兩篇族譜的目的是要把亞當與亞巴郎連起來，不使他們中間有缺空。這種宗教性的目的使作者對歷史的懂法自然有很大的伸縮性。以往對這兩個族譜裡的人名，年歲，以及先後次第，也都作過與歷史人物相投合的種種努力，但都徒勞無功。要想解決問題，必須另找途徑。那就是追究族譜的真實意義。

在古代東方，族譜是一個家庭文件，用來證明某人是屬於這一家，這一族，享有此家此族的一切固有特權。創世紀裡的這兩篇族譜就是要指明：依天主的救世計劃，亞當從天主那裡得到的祝福，無間斷地一直傳到亞巴郎。既然如此，年代上有所出入，就不必注意，而我們也不該按照字面去懂這些族譜。因此當我們見到洪水以前十族長的年齡在瑪索拉本，撒瑪利亞五書及「七十賢士」本所報導的各不相同時，便不覺什麼奇怪了。在成年（生頭胎兒子），生子後的年月，以及總年齡三者之中，上述三種聖經抄本彼此最不同

的是關於每位族長生頭胎兒子的年齡的報導。撒瑪利亞五書所報導的最年輕，例如亞肋得於六二歲生厄諾客，但依照其他兩個聖經抄本，亞肋得是於一六二歲生厄諾客。在這兩個聖經抄本中，「七十賢士」本把族長生子的年齡又比瑪索拉本放得更晚，普通（即在六個族長身上）要晚一百年（見附表）。為何如此呢？學者們認為「七十賢士」希臘文譯本既成於埃及，譯者們有見於埃及的古文化，便盡力要把造世與洪水之間的距離拉長，好能就合埃及文化的古老。

附表	瑪索拉本	「七十賢士」譯本
亞當	於一三〇歲生	於二三〇歲生
協特	於一〇五歲生	於二〇五歲生
厄諾市	於九十歲生	於一九〇歲生
刻南	於七十歲生	於一七〇歲生
瑪拉肋耳	於六五歲生	於一六五歲生
亞肋得	於一六二歲生	於一六二歲生
厄諾客	於六五歲生	於一六五歲生
默突協拉	於一八七歲生	於一六七歲生
拉默客	於一八二歲生	於一八八歲生
諾厄	於五〇〇歲生	於五〇〇歲生

在諾厄六百歲時洪水發生，因此須在瑪索拉及「七十賢士」譯本所給數目的總和上各加上一百年，這樣由創世到洪水依瑪索拉本是一六五六年，而依「七十賢士」希臘譯本則拉長而為二二四二年。

創世紀第五章的族譜因由協特開始（亞當不算），可稱之為協特族譜。創十一10~26的族譜因由閃開始（諾厄不算），可稱之為閃的族譜。這兩個族譜，一如上文說過，都出自司祭本作者的手筆。創四17~22還有一個族譜，可稱之為加音族譜，因為是由加音開始的。這個族譜出自雅威典的手筆。如今我們若把協特族譜與加音

族譜相較，便可發現二者之間有不少相同的，或相似的名字（見附表）。這一個事實證明雅威典作者及司祭本作者在編製他們的族譜時，曾用過相同的傳統資料，但他們所要證明的事顯然不同：前者（即J）要證明怎樣罪惡在世上逐步得勢，而後者（即P）卻要高舉希望的火炬，指出天主的祝福代代相傳，延續不斷。

J	P
亞當	亞當
加音	協特
厄諾客	厄諾市
希拉得	刻南
默胡雅耳	瑪拉肋耳
默突霞耳	亞肋得
拉默客	厄諾客
雅巴耳	默突協拉
猶巴耳	拉默客
突巴耳卡般	諾厄

結論：如果要說聖經裡的族譜有其歷史價值，就是因為聖經的作者們確實有意編出某種年代表來。但我們應該知道這些表裡的年代是做作的，非實有的，只有象徵的意義，沒有很大的歷史價值。這一結論可從巴比倫的年代表裡得到旁證。在巴比倫也說曾有過十個國王，他們一共活了一二〇個shar。每個shar是三十六〇〇年，所以十個國王共活了四三二〇〇〇年。聖經好似也說出了宇宙年齡，及人類的年齡，所說都和今日科學研究的結果不合。但我們已經說過是爲了什麼，因此毫不足怪。同樣聖經所說的族長們的大年紀和今日人的生活，以及由歷史所認識的幾千年以前的人的生活，都不相合。這就表示，我們不必按照字面去懂那些高齡，以爲族長們真

活了八九百歲才死。J. Schildenberger說了一個很恰當的比喻：就像畫家畫族長的像時，必把他畫得體形高大粗壯有力，白鬚飄蕩，銀髮閃爍，同樣，聖經作者把族長們的年齡提得很高。要想使他們同時代的人對這些可敬的祖先們得到一種正確的看法，聖經作者不得不把族長們說成大年紀的老者。

4. 一張古老的地圖（創十）

創世紀第十章普通被稱為「萬國一覽表」，或「民族分佈圖」。這章聖經也和前幾章一樣，是由J及P合編而成的。這從導言上可看出，原來這個表有兩個導言：九18a、19（J）及十1a（P）。閃的族譜也有兩個導言，即十21（J）及十22（P）。協巴及哈威拉二人在十7（P）裡歸入含的後代，而在十28—29（J）裡卻歸入閃的後代。P的一貫說法elleh toledoth「這是……的族譜」和J的說法很不同，因為J常以敘述的方式來說，如十8—12提及尼默洛特就是。因此這一章可按源流分為P：1a；2~5；6~7、20；22~23；31；32。J：1b；8~12；13~19；21、24~30。

編輯者用P較多，把它全部抄下，而從J裡只採取某些成分，把耶斐特的整個族譜以及含的族譜的前一部分都沒有收錄。亞述及巴比倫的文獻中沒有這一類的表格，但它們保存了某些相似的名字，埃及和烏卡里也如此。

那麼聖經所說的「諾厄的兒子……為閃、含和耶斐特……普世人類都由他們而來」（創九18a、19；見十章）又作何解呢？聖經作者所要說的是救援史的一面，並無意主張諾厄及其全家是世界一切古的及新的民族祖宗。因此我們不可把諾厄的三個兒子，閃、含及耶斐特看作白色的歐洲種，黃色的蒙古種及黑色的黑人種的三個不同的祖先。Felix Ruckamp問的好：「那裡有個父親生下這樣不

同的兒子。事實上閃族、含族及耶斐族都屬於歐洲人種。最多在衣索匹亞」(Ethiopia)歐洲種及黑人種有過某種接觸。所以諾厄是一個歐洲種的人，他三個兒子也都是的」。

因此切不可從聖經裡尋求生物學的或人種學的知識，因為聖經根本無意講述這些事情。也不可認為人種的區分只在洪水以後才發生，原來亞當的後裔很早就散佈各地了(創四14)。

假設洪水不是普遍性的，就是說，並不是諾厄一家以外人類全被洪水覆滅，而是在洪水以前，人類已發展成各種不同的種族，那麼我們便不難了解，為何有些民族根本就沒有洪水的傳說。這些民族是阿拉伯人，中國人，日本人，以及某些黑種民族。

創十的民族是按照歷史及地理的距離，而不是按照人種學的關係分配的。本此，耶斐特的後裔居在小亞細亞及地中海各島嶼。含的子孫在南部：埃及、衣索匹亞、南阿拉伯；還加上迦南，因為那時迦南在埃及的控制之下。最後閃的子孫佔住美索不達米亞及阿拉伯：厄拉米人、亞述人、阿拉美人以及希伯來人以之為祖先，以上這個民族分布圖是根據P。J所傳下的卻有些出入，例如他把亞述和巴比倫人歸入含的後代(十8、9)，而把南阿拉伯的民族歸入閃族(十26、27)；依照P這些民族是屬於含族的。

這是以色列在所羅門王朝前後對當時有人居住的世界所有的認識。人類這樣傳遍大地，他們認為是天主降福諾厄子孫的後果，見九1；十32。這是P的觀點，巴貝耳塔的歷史卻不這樣樂觀，那是J的觀點。

圖表的宗教意義：埃及、亞述或巴比倫的國王也有他們的圖表，但在這些圖表裡他們所列舉的只是附近的，為自己所征服的民族，而他們列舉的目的無非是易於治理(有時甚至是為詛咒他們，如埃及的咒單ANET 328就是例子)。文化較高的民族統制並輕視其他

民族，說他們是野蠻人，並如此待他們。聖經的這張圖表卻大不一樣。

聖經的圖表包括所有的民族，即作者（或編者）及當代的人所認識的一切民族，這些民族一共是七十個，一個象徵的數目，就像我們中國話所說的萬國萬民一樣。聖經把這許多各色各樣的人描繪成一個民族的大家庭，說他們都從一個始祖諾厄出生。以色列無非是這些民族中的一個，雖然受天主特選，也只不過是厄伯爾的後代而已（十21、24）。其他民族雖然已失去真天主的信仰，但仍在天主的救世計劃之內，將有一天他們要承接亞巴郎，依撒格及雅各伯的祝福（創十二3；廿六4；廿八14；見瑪八11）。這一圖表的普遍精神實在出自天主自己：祂在閃族的很多民族中選了一個當自己的民族，好同他並經由他準備普世人類的救援：「救援來自猶太人」。

第二章

以色列民族族長史

從創世紀第十一章最後幾節聖經開始，廣泛的人類「原始歷史」漸漸收縮，而集中到加色丁的烏爾這個地方（創十一31）、一位族長、亞巴郎身上。從此人類歷史變成了一個民族的歷史。

關於亞巴郎、依撒格、雅各伯的歷史曾有人提出過疑難：他們真是個別的歷史人物，或者僅是民間的、宗教的、有關宗族來源、曠野漂泊等神話的位格化？族長的歷史無疑是一種緊湊的、縮短的救援史，因為它把中銅器時代（約當公元前二三〇〇～一五〇〇年）各閃族支派的遷移及彼此之間所發生的關係，很緊湊地放進從亞巴郎到雅各伯的十二個兒子這四代的歷史裡。

由於多方的研究與討論，今日學者公認，族長史裡所說的輩分僅有一種廣泛的意義，不必代代相傳，把人類歷史裡的年代完全填滿。至於族長本身，因為他們被刻劃的如此有個性，如此各有特色、不得相混，必定是個別的歷史人物無疑。此外，創世紀十二章至十五章所透露的文化史背景，都因近代考古學及東方語言的認識得到很好的旁證。諸如民法、民俗、社會、宗教等文化因素都在聖經之外遇到很多類似的記載。

三位族長的年齡，仔細一算，是三個奇怪的數目。這種隱語的象徵意義，至今還沒有人完全明瞭。原來把亞巴郎、依撒格、雅各

伯三族長的年齡拆開來看，所得的數目就有兩個方向（見下表）：
一串數目向下降：7，5，3；另一串數目往上昇：5，6，7。

	年齡	拆開得	小數相加得
亞巴郎	175	$7 \times (5 \times 5)$	17
以撒格	180	$5 \times (6 \times 6)$	17
雅各伯	147	$3 \times (7 \times 7)$	17

族長史為以色列民族的自知是有決定性意義的。這些史實為以民不僅是過去的事，還是他們目前存在的照明及釋義。應該知道在這些篇幅寫成時，離所發生的事情已有一千年以上的距離。在這個相當晚的時代裡，以民已受過先知們的熏陶，而漸漸領悟自己被選的奧跡並步入自己所特有的途徑。這些篇幅因此是智慧文學及神學反省的產品，所寫的是救援史的事跡。以民歷史越往前進，他們越看的清楚，是天主的寵幸領導他們，並沒有他們自己的功勳。這種信念使他們在信仰動搖時，仍對「自己祖先的天主」保持忠誠。

族長被選的事實刻劃的非常清楚，同時還將很多民族的由來及結夥描寫出來，因為以色列民族不能離開那些民族而獨立生存。這就是族長史的特徵：個人的歷史與各民族史互相滲透；所謂的家譜無非是被選的民族漸漸與「血肉所生的子孫」隔離；與以民和平相處的民族被稱為「遠親」，而以民的特殊及對福地的權利常在筆端出現。

在族長史裡又可見到以民，從王國的時代往回看時所特別看重的一點，那就是猶大是天主特選的支派，是天主許諾的合法繼承人。這的確是一件值得注意的事，在雅各伯眾子中，首生子的特權沒有什麼作用，有作用的是天主的特選，而這一選擇落在猶大身上。在雅各伯死前降福眾子時，他對路本說：

「路本啊，你是我的長子，

我的力量，及我男性的初果，
尊位第一，魄力第一……
今後不再是第一」（創四九3~4）。

對猶大他卻說：

「但猶大呵，你的弟兄們將要稱讚你……
你父親的眾子要向你下拜……
王權將不離開猶大，
權杖不離他的雙腳之間，
直至那堪得權杖者來到，
萬民都要歸順他」（創四九8~10）。

在族長史裡繼承天主許諾的這條線實在彎曲的非常奇怪。每次人以爲自己可以有所作爲，或跑在天主眷顧的前面，或坐享承受下來的特權時，天主即刻走另一條路。

刻突拉所生的六個兒子（創廿五1~5）

以協瑪耳（創廿五12~16）——以協瑪耳族（創卅六2~4）

亞巴郎 黑撒烏——厄東人（創卅六15~19，31……）

依撒格

雅各伯——其他十一個兒子

猶大

一、族長史的寫法及其神學

族長史確實是一部偉大的史詩，裡面充滿了各色各樣的個別敘述、軼聞及小說。它們的來路很不一樣，但都在同樣一句話的領導下湊合在一起，就是「我們的祖先本是弱者，但卻是誠樸堅信的人，他們便被天主選爲自己的民族」。因此我們在族長史裡所讀到的，

不只是有關一個民族來源的報導，而還有整個宗教問題及教育作用：相信一個忠實的天主及他的庇佑，他曾是「我們祖先」的天主，如今祂還是我們的天主。

所以我們不該在族長史裡找歷史的文件，因為舊約的先知對族長史的寫成，一定發生過決定性的影響。此外族長史也不失其為盟約天主的宣講，及其偉業的傳布。這裡我們可借用G. VonRad的一個分法，把族長們的經驗分為原有的，即族長們親身有過的經驗，與繼發的，即在一個較晚的時期，站在不同的神學立場，看那些經驗，並加以解釋。在聖經裡所能讀到的，只是這第二種，而不是那第一種經驗。

1. 文字批判

族長史是由好幾個不同的源流匯合而成的。除了在「原始歷史」裡所提過的兩個傳統，即雅威典與司祭本之外，由創世紀十五章始，又介入一個新的源流。這一源流或傳統因稱天主為厄羅亨，就被學者稱為厄羅亨典。

此外又有學者懷疑雅威典傳統的一致性，而要把它分為 J 1 和 J 2。名聖經學家 O. Eissfeldt 卻認為在 J E 及 P 之外，還該添上一個 L 源流，與 P 源流相對。就像 P 是司祭圈的作品，L 是俗人的作品，其中有很多古老的，及粗俗的傳統和敘述。

亞巴郎、依撒格及雅各伯三位族長的歷史可以分為以下的章節：

十二1~廿五18：亞巴郎的生命史，其間已插入依撒格的一部分歷史（他的許諾十七15~22；他的誕生十八9~10，廿一1~3；他的被祭廿二1~19；以及他的結婚廿四）。

廿五19~卅六43：依撒格及他的兒子厄撒烏與雅各伯的歷史（雅各伯的生命史在這裡寫的特別廣闊生動）。

卅七1~五十26：雅各伯及他十二個兒子的歷史（這裡若瑟的像描繪的最為突出）。

創世紀第十四章是一篇很奇特的文件，和其他傳統，即 J，E 及 P 源流都沒有任何關聯。依它的體裁和語氣來看，它和創世紀裡其他的篇幅迥然不同，而大約是一段很老的殘篇。在經編輯者略加修改後，利用它來抬舉族長亞巴郎的偉大和英勇。這篇文章所描寫的政治背景與公元前二二五〇年至一五〇〇年的實況頗相投合，但那四座城的國王名字，即索多瑪、哈摩拉、阿德瑪及責波殷四城的國王名字不見史傳，大約是編造出來的。至於說亞巴郎曾親眼見到死海的沉沒（創十四及十九章），那也是民間幻想的結晶。

在給族長史分析不同的文字源流時，我們發現司祭本傳統所保存的資料不多。雅威典的敘述由亞巴郎的受召開始（創十二1），所述的一切又廣泛、又仔細，而在若瑟的歷史中忽然中斷（創四十1），從此以後與較晚的厄羅亨典合併，同時敘述雅各伯眾子的事。關於若瑟的歷史，厄羅亨典敘述的格外詳細。因此我們今日所有的描寫族長史的文字，以雅威典所佔的成分最多，其次是厄羅亨典，再其次才是司祭本。

但是這種文字源流的多寡分配並不表示這些源流的原有狀態也是這樣的或多或少。例如厄羅亨典既有很多連貫的、精彩的敘述，很可能它的原有狀態比目前所保存的要廣闊的多。是最後的編輯人把它大大剪裁一番，才使它如此貧乏起來。下面我們可略提 J，E 及 P 三源流各自所有的特徵。

雅威典傳統出自公元前第十或第九世紀的南國。它要寫的是一個人類大一統的歷史，而把天主寫成全人類的主宰。「我必祝福你、顯揚你的名，天下萬民要由你獲得祝福」（創十二2~3）。族長們的信德固然是描寫的對象，但他們的缺陷和弱點也毫無顧忌的加以

暴露。他們所以成了族長，全出自天主的惠顧。這裡面自然有一種教育的意向和宗教的訓示：人即使罪惡滿身，常能夠，並常應該依靠天主，並寄望於天主。既然雅威典作者毫無遮掩地描寫族長們的罪過和不忠，並把人的可憐與天主寵顧的偉大事功作一鮮明的對照，因此有人稱雅威典作者為舊約裡的Dostoyewskiz。

厄羅亨典

的傳統來自公元前第九或第八世紀的北國。他特別強調天主的偉大、尊高，及圓滿無缺（厄羅亨一字本就是「天主」這名字的複數）。天主與人之間的距離是顯而易見的；為跨越這一距離，天主藉夢、天使、天上的聲音，把自己的意旨傳達於人（不像在雅威典裡那樣直接與人往還）。還有一點值得注意的，是厄羅亨典敘述族長們的事時，盡力說他們的好話。族長被寫成古時的宗教英雄，整個以色列民族對他們是起敬起畏。

司祭本

是在公元前第五世紀——即巴比倫放逐時期及放逐以後——與J及E合在一齊的。在族長史裡雖然P的資料不多，但這些不知名的司祭本作者卻能把以色列民族裡存在著的許多零星報導收集在一齊，編成一部前後一貫的歷史，其間有一個固定的神學主題，及好些個重點作這歷史的經緯。把司祭本作者與前兩個源流的作者相比，那麼前者就像一位司儀。他用儀式的符號、神聖的數字，以及族譜的記錄，四處張羅奔跑、預備著，並指揮著天主子民的神聖慶典。

總之，創世紀十二章至五十章的族長史，是經過好幾百年的進程才慢慢成熟的。目前的固定形態來自公元前第五世紀。這一文學作品，內容複雜、層次眾多；它們不但在時間上，即便在神學的觀點下，彼此間也有很大的距離。歷史的事實（原有的經驗）曾經過晚期不同政治、不同神學反省（繼發的經驗）的描寫與解釋。有些

趣聞軼史，甚至民間幻想的敘述，也同樣加以採用，使得那些在嚴格的歷史觀點下難以捉摸的人物，能有一個更具體的寫照。

2.文化背景

關於亞巴郎歷史的準確年代，學者們還沒有定論。W.F. Albright及De Vaux 以為應該放在公元前一千九百與一千七百年之間；H.H. Rowley 認為應該放在十八與十七世紀之間；而C.H. Gordan 卻認為應該放在公元前十四世紀（埃及的Amarna時代）。不久以前，人們以為亞巴郎是巴比倫的偉大君王及立法者哈摩拉比（公元前一七廿八～一六八六）的同代人，而現在學者們正考慮，創世紀十四1裡的阿默拉斐耳是否就是哈摩拉比。

聖經的族長史因在烏爾、馬里、烏卡里，以及奴濟等地的發掘工作，得到不少有關時代背景及文化狀況各方面的旁證（見下文），雖然聖經中的個別事體，在至今所出土的文物中，並沒有獲得直接的證據。至於聖經中的個別人物，像亞巴郎、依撒格，及雅各伯，更是音訊杳然。方才所說的旁證是民間宗教及文化史的種種細節——關於婚姻、長子特權、過繼法、奴婢子女的地位、肋未嫁娶法等。這些細節實是聖經和其他東方文化所共有的，而以色列民族經過那許多大動亂的時代仍能忠實的保存下來，是很值得後人驚嘆的。族長時期就是歷史上閃族諸支派大遷徙的時代（公元前二千年至一千七百年）。

聖經所報導的族長們在遷徙時所走的路線，是半游牧民族所慣行的路線。他們沒有駱駝，只騎驢子，並用以載物；他們的財富是小家畜，即羊群。因此他們不能穿越大沙漠，而只能沿著河流（幼發拉底）走，或在曠野的邊緣，不時能遇到水草的地帶。「族長們到了迦南已不是游牧民族了，但也還沒有變成農夫。他們是半游牧

民族，走向固定的務農生活」(R. de Vaux)。亞巴郎在迦南還被視為「外人」；較晚聖經裡還說他是一個「漂泊的阿蘭人」(申廿六5)。

最後，亞巴郎、依撒格，及雅各伯三位族長的名字和一大串地名發生過關係。那些地方是：烏爾、哈蘭、協根、貝特耳、培尼耳、瑪默肋、黑伯龍、別是巴。亞巴郎的歷史特別集中在黑伯龍一帶，依撒格特別在別是巴一帶，而有關雅各伯的種種傳統則散佈在貝特耳、協根，及培尼耳，這些巴肋斯坦的中部地帶。

3. 「祖先們的天主」

「祖先們的天主」，或「亞巴郎、依撒格及雅各伯的天主」這種說法，在舊約裡是一個重要的，用來發誓的方式。經由這一說法的進展，可以窺測族長時代人對天主的看法如何前進。這就是有些學者所說的，由庇佑個人的天主，進而為一家的天主，進而為一個民族的天主，最後便成為全世界的天主。

但另有學者，像Gaalياهو Cornfeld者，認為「專憑創世紀不易知道族長們的宗教觀究竟怎樣。因為當口傳的最老部分寫下時，已經有晚期的、增添的部分夾入，這些晚期的增添部分都帶著濃厚的唯一神教色彩」。但是無論如何，雖然我們目前的族長史受過先知們的影響或刪改，但其中所遺留下來的許多奇特的、多神的敘述，還會使我們稱奇不止。暫且不說在拉黑耳歷史裡所提的德拉芬——一種用陶土做成的家神像（創卅一19,30,34），即便在每個族長的歷史裡，都有好多不同的厄爾（El）神出現：

El-Shaddai (Gen 17, 1, 28, 3, 35, 11, 48, 3),

El-Elyon (Gen 14, 18),

El-Olam (Gen 21, 33),

El-Bethel (Gen 28, 10-22, 35, 7) ,

El-Roi (Gen 16, 13-14) 。

此外還有其他名號，如

以色列的天主厄爾 (創卅三20) ，

貝奴厄爾，即天主的面容 (創卅二25～33) ，

依撒格的恐怖 (創卅一53) 及

雅各伯的強者 (創四九24) 。

這許多厄爾神明都是地方神，因此族長們果真是相信多神的嗎？大聖額我略答曰：「我們應該知道，時間往前進，我們的神性祖先也在知識上長大。原來在認識全能的天主上，梅瑟比族長們知道的多，先知們又比梅瑟知道的多，宗徒們又比先知們知道的多」 (PL 76,900) 。

天主啓示自己，必就合當時人們的理解程度。如果用哲學的抽象概念去啓示，必不能令人了解天主是什麼。不如暫時以地方神的姿態出現，讓人有一個簡單的、不太清晰的神的信仰。很可能族長們最初只關心庇護他們個人的神明，把他和其他支派的神明隔開。創卅一53便有一個很好的例證，這裡納曷爾的天主及依撒格的族神好似是兩個不同的神明。在聖經的族長史裡這種宗教信仰漸漸成熟的過程實在很清楚，即便族長們自己也許並不會理會。另一個可能是由家神及地方神進而為唯一真神，即全世界、全人類的主宰的這種演進，是先知時代、一神論已經非常前進時的看法，事實上並不一定如此。無論如何，聖經的最後編輯人特意提出，那些不同的厄爾神只是同一個神的不同面具，或啓示的方式，因此實質上眾神只代表一神。

天主的名字「雅威」為族長們是陌生的，雖然在我們的聖經裡他們也用這個稱呼。今日學者漸漸認為「雅威」一名來自米德楊人、

或刻南人，梅瑟是從他們那裡學來的（出一～六）。我們不難發覺，在五書裡一切敘述所特別著重的一點，是把雅威天主與祖先們的天主同化。「我曾顯現給亞巴郎、依撒格、雅各伯為厄爾沙岱，但我的名字雅威沒有讓他們知道」（出六3）。

把雅威與祖先的天主同化有兩個好處。一是歷史的延續性這樣得到保障，因為由此可見是同一的天主，從亞巴郎的日子開始，一直在領導著以色列的歷史，其間民間的傳統及宗教信仰互相滲透、互相鼓舞。另一方面，這也是一種淨化宗教信仰，使之走向唯一真神崇拜的成熟階段的過程，其間先是族長及他們的全家，以後是整個的以色列民族都清楚的知道，在各種不同的顯現中，經過好幾百年的時間，常是同一的天主，用祂特殊的庇佑及惠然的嚮導在扶掖著以色列民族。在王國時期終於達成的宗教敬禮統一大約便在這裡得到具體的表達。就像耶路撒冷的所羅門聖殿，雖然勝過協根、米責帕、貝特耳、黑貝龍等地的聖所，但在這些地方所崇拜的，仍是唯一的真天主，同樣，許多不同的天主顯現，及啓示的方式，都是來自一個雅威。

4. 神學主題

寫族長史的最後編輯人，實在稱得起大手筆。他能將來自不同的傳統及時代的形形色色的趣聞軼事，口傳的或書寫的報導，以及不同的宗教信念、編纂起來，寫成一部連續的，興致盎然的「歷史」。能影響他、使他成功的，無非是他對自己民族的深情摯愛，以及他對天主的感恩心，因為他明白知道是天主在領導著他的民族。

貫穿著整個族長史的基本主題是：天主，天主以外別無一物。在那遙迢的古代東方的生活裡，在那閃族各支派的大遷動中，有一件嶄新的、使人激動的事件發生：天主要開始一個宗教性的新創造。

這一天主行動的主題分成三截（創十二1~3）：

- 「上主對亞巴郎說： 天主的召喚
 要離開你的故鄉， （即亞巴郎的聖召）
 離開你的家族，
 和你父親的家庭」（創十二1）。
- 「往我所要指示你的 天主許下福地
 地方去」（創十二1；見十三15； （即福地的預許）
 十三7；十七8）。
- 「我必叫你成為一個強大的民族， 天主許下後裔
 祝福你，顯揚你的名…… （即後裔的許諾）
 天下萬民，都要因你
 獲得祝福」（創十二2~3）。

真正有決定性的動作常來自天主。人可以動腦筋、搞計劃，但掌管一切的仍是天主，即如俗語所說的，謀事在人、成事在天。在族長史裡我們可以見到，多少次天主使人精心構造的周密計劃化為泡影。長子的特權並不阻止天主的自由行動。相反，惡事、不義的事、謊言，甚至殺人的歹意卻能被天主轉入好的結局，一如若瑟在埃及向他的哥哥們所說的一般：「你們曾經蓄意害我，但天主卻把它轉向好處，為能有今天的這種局面，來保全很多人的性命」（創五十20）。這幾句話的確含有高深的歷史神學。

在這個神學主題裡也可見到聖經作者的訓誨目標。每次人以為可以做自己的生命及前途的主人，可以亨毒一切——有如一句成語所說的：幫幫你自己的忙，你就不需要天主了！——天主就把人的打算擊的粉碎，或不屑一顧。撒拉荒胎沒有子女，亞巴郎依照當時的習俗，有意把他由婢女哈卡爾所生的兒子依協瑪耳立為嗣子（創十六1~4）。但依協瑪耳不是天主的許諾和祝福的繼承人，而是依

撒格——這個撒拉於年邁時所生的兒子，天主的恩賜（見迦四21～32）。同樣在厄撒烏及雅各伯兩弟兄的歷史裡，天主的許諾的繼承人不是享有首生特權的長子厄撒烏，而是次子雅各伯。

簡言之，這一訓誨是：人的一切計劃、打算，以及對末日的保險，若與天主的計劃不投合，都是沒有多大意義的。但認識天主的計劃，並接受天主的計劃，不是一件容易的事。在達到這個目的以前，人必受到多方的襲擊及艱辛的考驗。因此讀族長史的人，見到天主的特選者，仍不能逃避誘惑的侵擾，必會得到一番安慰和鼓勵。同時還要努力則效族長們，在絕望中仍要全心信賴天主。依靠祂的人，必不蒙羞。

二、亞巴郎——眾信者之父

人類的歷史從亞巴郎起，開創了一個嶄新的段落。新穎的所在，一方面是天主大能的行動，另一方面是亞巴郎不畏千辛萬苦，毅然給天主所作的信仰及服從的答覆。亞巴郎的蒙召是救援史裡的一個新的里程碑，因為它給天主的降生成人作進一步的準備。天主與人的交談由亞巴郎開始，經過基督，而在世界末日得到完成。因此聖保祿稱亞巴郎為眾信者之父，並敢說基督的工程無非就是使一切信者，無論是猶太人或外邦人，分享亞巴郎的祝福。「你們應該知道：凡出於信德的人，才是亞巴郎的子孫……為此那些出於信德的人，就同有信德的亞巴郎獲得了祝福……為使亞巴郎的祝福在耶穌基督內及於萬民，並使我們藉著信德領受應許的聖神」（迦三7～8,14）。

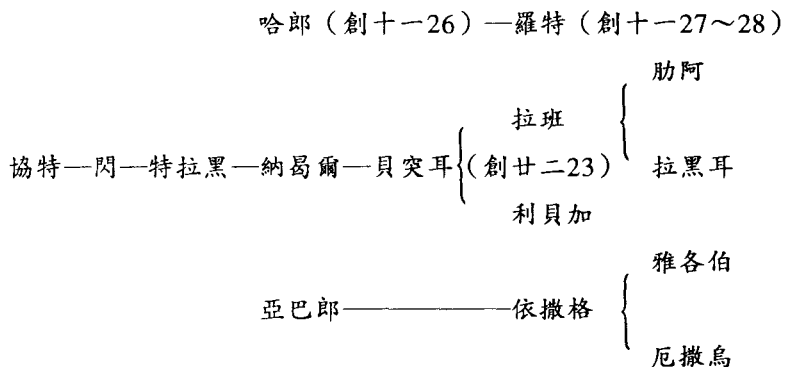
1. 歷史背景

首先應該承認，直至今日，聖經以外，並沒有找到任何文字的，或考古的證據，來保證亞巴郎是一個歷史人物。但是，除了「亞巴郎」這個名字在古代東方確實是有的，而非捏造的以外，許多文化史的資料給我們揭露，聖經關於亞巴郎所說的很多事並不是孤獨的，而是當時其他民族所共有的。在古巴比倫城奴濟，在腓尼基靠海的城市烏卡里，以及在幼發拉底河中部的馬里城所做的發掘工作，都供給我們很有趣，有時甚至很詳細的參考資料。其中最引人注意的，有繼承家業、立後嗣的傳統（創十五2~4），為得到嗣子的方法——婢女為主婦生子（創十六2），按照赫特人的法律買地的手續（創廿三9~18），以及首生子的特權及此特權的變賣等。這些習尚和傳統都是聖經及在奴濟和烏卡里所獲得的文獻中所共有的。同樣，考古學所發現的迦南宗教及赫特文化，多次有和舊約所報導的事情相關聯的地方。「在奴濟的社會秩序及希伯來族長的社會情況之間，有如此相同的地方，致使學者一致認為，創世紀裡的族長史確實是當時社會（即公元前二十世紀之初）的忠實寫照」（C. H. Gordon）。

族長和他們的家族都是半游牧民族，他們生活在曠野的邊緣，在所謂的「肥沃的新月」地域內由烏爾，經哈蘭，而抵達迦南。這種游牧的起源所留下的痕跡便在以色列的宗教及對天主的觀感上保存了下來。牧羊的人不斷更換住處，不把心思放在某一地點，而放在自己的家族裡；是這個家在不同的地點體驗到天主的嚮導。天主陪同著這個曠野裡的家族一同遷移，隨時領導他、照顧他。這一流動的及歷史性的嚮導，使以色列對天主的看法不膠著於固定的地方或物體，而更加高超神化。

至今人們把亞巴郎的時代放在公元前一千九百年左右，但今日不少學者認為阿蘭民族的遷徙在公元前一千七百年左右才到達迦南，

亞巴郎大約就是這次遷徙中的一員。果真如此，那麼族長史的年代一共為一百五十年（不是以前所說的三百年），略等於四代子孫（亞巴郎、依撒格、雅各伯、若瑟）相繼承的歲月。但聖經作者的重點不在這裡，卻在於把亞巴郎直接與「原始歷史」連串起來。亞巴郎經過諾厄的長子閃（創五32）直達協特，協特是亞當的兒子（創四25）：



2. 地理環境

聖經所說亞巴郎家族的來源，與兩座古巴比倫的大城有關聯：這兩座城都是月神「辛」（Sin）的有名朝聖地。一座是幼發拉底河下游的烏爾，另一座是幼發拉底河北部的支流巴利黑（Balich）河河岸的哈蘭。烏爾與亞巴郎的父親特拉黑有密切的關係，因為那是他的故鄉，他是從烏爾攜帶著眷屬到迦南地來（創十一31），這一遷動為亞巴郎已有天主特殊眷顧的意義。至於亞巴郎受天主召選是在哈蘭，從此哈蘭在整個的族長史裡便保有特殊的地位，以後依撒格及雅各伯都仍舊與哈蘭保持著密切的關係，因為他們的妻子都是從哈蘭叔父家裡娶回的。

亞巴郎南下到了迦南地以後，生活漸漸安定下來。他和迦南本

地的住民從來沒有發生什麼宗教性的衝突。亞巴郎及其家族從迦南住民那裡取來不同的天主名號及概念，而把它們拍合到自己的家神，或宗族神身上去。「原來迦南神厄爾有很多特徵，是剛入迦南的這些人的神明所沒有的。厄爾神的一大特點，是他被尊為眾神之父，及世界的創造者」（Roly Rendtorff）。

亞巴郎不但與當地的人和平相處，毫無顧忌地把迦南人的聖地當做自己的聖地，還進而對迦南的宗教表示神聖的敬意。聖經對於默基色德所說的話是毫無折扣的：「他是至高者天主的司祭」（創十四18～20）。即便族長與撒冷王的相遇是一歷史事實，但在亞巴郎及默基色德的背後仍不難見到亞巴郎的宗教與迦南宗教一次有代表性的會面。默基色德實在是一個非常神秘的人物，他的父親、母親、生日、死辰都不為人所知曉。在一個崇拜多神的世界裡，他很奇特地獨自尊敬唯一真神（見詠一百一十四；希七1～28）。

在進入迦南以後，亞巴郎首先接觸到的是協根的住民（創十二5～6）。但他真正居留下來的地方，還是迦南的南部，因為當時南部比中部人煙更稀疏。在與亞巴郎的歷史發生過關係的各地——協根（創十二6）、貝特耳（十二8）、別是巴（廿一23）——最突出的是瑪默肋對面的瑪革培拉——在黑伯龍（創廿三19）。這是亞巴郎由赫特人赫斐龍手中買來的山洞及其附近的地（創廿三1～20）。亞巴郎把他的妻子撒拉葬在這裡，而按照猶太人、基督徒，及回教徒的傳統，亞巴郎自己及他的家族：依撒格、利貝加、雅各伯、肋阿及若瑟也都葬身于此。今日在這山洞上面有一座雄偉的回教清真寺，清真寺的石砌古牆還是黑落德時代的建築。這一小塊地的轉賣，意義非常重大，而族長們都葬身此地，更使其意義加深了，因為這無非是天主所作的許諾，要賜與他們迦南福地的一個初步實現。

在亞巴郎歷史裡還有一段關於索多瑪及哈摩拉二城被湮沒的有

趣報導（創十八16～十九29）。為懂得這段聖經的真實意義，必須先問：作者真願意報告二城的湮沒史，或者只是因為眼見死海及其四周的蕭條景象，而企圖給它一個溯源的、宗教的解釋？根據地質學家考察的結果，死海地帶最後一次的火山爆發，遠在亞巴郎及羅特的時代以前。因此我們眼前有的這篇報導大約是出於後來人的反省而產生的，以色列民族見到死海附近的沉寂可怖，便把大自然的這種不景氣歸咎於人的罪惡、及天主的懲罰。聖經中的人慣於把自然界的死，視為人罪帶來的後果。死海的水多鹽，海裡沒有任何生物，其西南部鹽山綿延數十里，山上不時突出幾根鹽柱，這些都是民間幻想的好資料。聖經作者利用這些資料來建造他的神學，既滿足了人民的視聽，又說出了一個基本的大道理：人的罪是可怕的。

這篇敘述文裡還有兩件值得注意的事。一是大膽無懼的擬人法。亞巴郎和天主討價還價，簡直和在東方的市場裡做買賣沒有兩樣（創十八22～33）。另一個事實是游牧民族思想的影響，他們把城市的生活——這裡在索多瑪、哈摩拉二城具體化了的的城市生活——看做罪惡的淵藪。全城不但沒有十個好人（創十八32），而連一個也沒有，因為羅特還是從外方來的。

有關羅特兩個女兒的記述是一篇附錄，大約出自摩阿布及哈孟二族的傳統，他們要藉此保證自己種族的純一不雜。但這段記載，在日後以色列與摩阿布及哈孟為仇時，卻成了恥笑他們的把柄（申廿三1～4）。以色列的法律嚴禁這種亂倫的行為（肋十八6～18）。

3. 神學重點

從亞巴郎開始，天主與人建起了一個新的交談，永遠不會終結的交談。無論是舊約或新約的善士都加入這個交談，而把它延續下去。從此聖經把亞巴郎當做萬世萬代信者們的師表。只在新約裡就

有七十二次！他同時鼓勵人，而又安慰人，因為他也是一個人，長處和短處攙在一起。與天主同感、同行並不是一件容易的事，亞巴郎也曾有過他的困難，而在不知不覺中要自作聰明，跑在天主眷顧的前面。但他每次嘗試一下，最後不得不反悔，而承認那是自己的羞辱。爲了逃避饑荒，他和妻子自動地放棄迦南，逃到埃及。但在埃及須使用「美人計」以暫保自己的安全，這並不是什麼光彩的事。最後仍被人驅逐出境，回到自己所放棄的福地來。在彌補撒拉荒胎無子上也是一樣，他們夫婦二人原來打算依照當時的東方法律，把婢女哈卡爾的兒子立爲嗣子。但這個打算雖然聰明，卻不是天主所要的出路：哈卡爾所生的兒子不是天主許諾的繼承人，而應該是撒拉的親生子。「謀事在人，成事在天」。在救援史裡意義所在處不是亞巴郎的計劃，而是天主的計劃，亞巴郎只能本著信心，與天主的計劃合作。可見聖經作者不僅是要寫出亞巴郎這個歷史人物，及他所說所作的一切，還要把他當一切受天主召喚者的典型及模範來寫。亞巴郎的歷史是一個有存在及現實意義的歷史：亞巴郎就是我和我。

信德

亞巴郎信賴天主的話而開始過漂泊的生涯。按照希伯來書信的看法（希十一8~19），他正是因此而成了一切信者的最高榜樣。亞巴郎「開始了他的行旅生涯，同時也就開創了一個不知終期的運動。這個行役有雙重意義：一是住處的更動，一是心靈的動態。這一運動直到今天還沒有走到頭……從那時起，依信德而生存的態度就做行役，因爲信者必須將視線投向未來，他就像趕路的人，沒有固定的位置，或不動的狀態，一切都在變，都需要逐步完成」（M. Schmaus）。

亞巴郎的信德是經得起考驗的，他需要等待很久很久，才能見

到天主三番五次所作許諾（創十五4；十七15～19；十八1～15）的實現，那就是恩寵之子、依撒格的誕生。豈料天主又向他作了一個不可思議的要求，可以使一個為人父的人肝腸寸斷：把他那唯一的許諾之子祭獻給天主。這實在已到達了考驗的極端，而亞巴郎信賴天主的心也就在這裡登峰造極。他以無邊無際的信德給依撒格說：「我兒，天主自會為自己預備當全燔祭的羊羔」（創廿二8；參見希十一17～19）。

這一信德考驗的嚴重性不僅在於亞巴郎把天主的命令放在自己的父愛以上，還在於克服一個內在的衝突。這裡天主好似不免令人失望：祂的意願，把獨子依撒格祭獻給天主，不是和祂的許諾相衝突嗎？因為祂明明許過，依撒格的後代要多如繁星的。「亞巴郎信德的偉大處正在這裡得到一個鐵證：他讓天主去解決這一衝突、這一矛盾——需要時祂可以行奇跡（瑪三9）——他自己只有兩頭給天主答覆一個「是」的份兒。在整個舊約中，天主的救援計劃與肩負此一救援的具體人物之間所存在的關係，確實在這裡暴露無遺，因為人的信德在這裡受到最大的考驗」（H. Thielicke）。

土地

亞巴郎所要達到的目標，是用「土地」這兩個字說出。這兩個字首先所指的是迦南這塊土地。但在這個地理的稱謂下面卻浮出另外一塊土地，整個歷史都向這塊土地邁進，那就是藉著耶穌的復活所實現的新天地（默廿一1）。亞巴郎的漂泊不是漫無目標的，他是朝著一塊土地前進，朝著天主給他許下的那塊地。這個半游牧的、作客異鄉的亞巴郎要安住下來，不在外人的，或赫特人的地上，而是在自己的土地上，這塊地還要作他的葬身地。

「這些人都懷著信德死了，沒有獲得所恩許的。

他們只由遠處見到，向之問候，

而明認自己在地上只是外方人和旅客（見詠卅九13）。

說這種話的人表示他們是在尋找一個家鄉。

這個所懷念的家鄉，如果是他們所放棄的那一個，

他們儘有工夫再回到那裡去。

但他們所希求的是一個更好的，即天上的家鄉。

因此天主不以被稱為他們的天主為恥。

原來祂已為他們預備了一座城」（希十一13～16）。

餅與酒

創十四18～24與新約的關係特別密切。某一自然宗教的司祭默基色德「帶著餅與酒來迎接亞巴郎」（創十四18）。前者代表自然宗教，後者代表啓示宗教。這裡二者相遇，不但不互相衝突，還互相補充、互相鼓舞。

餅與酒這兩個大自然的禮品是新約的祭祀所不可少的條件，耶穌的救世工程藉著它們得以成為常存的事實，及神奧的臨在。至於撒冷王默基色德司祭是舊約所有的人物中受新約聖經最高讚譽的人。致希伯來人書說：「他肖似天主子，永久留為司祭」（希七3）。而關於基督，同一書信又說「祂按照默基色德的品級成了最高司祭，直至永遠」（希六20），這種說法最初是在聖詠一一〇4裡出現的。耶穌在受難前夕，以新約建立者的身分，曾以餅與酒為禮品，這兩種大自然的禮品便成了以後一切聖體慶典的必要原料，「直至基督再來」（格前十一26）。那時這些可見的禮品，信德的標記，就不再需要了，因為信德已投入實質境界。

獨子

亞巴郎歷史中最動人的一幕，不消說是他準備把獨子依撒格祭獻給天主的那一段（創廿二1～19）。「亞巴郎的獨子自己肩負著木材去獻祭，所祭獻的就是他自己，誰看不出他是誰的預像」（奧

斯定語PL 35, 1464)。在教父著作及很多禮儀文獻裡依撒格比亞巴郎更顯得重要，因為前者並不是消極地不抵抗，而還情甘自願地藉信德迎合天主意旨。如此依撒格便成了默西亞，及他對天父服從的預像（斐二8）。「他受虐待而貼服，沒有張開他的口。一如牽去宰殺的羔羊……」（依五三7）。「基督，我們的逾越節羔羊已被祭」（格前五7）。

在聖經裡除了一兩個地方以外（亞七9，16），依撒格的名字常和亞巴郎及雅各伯連在一齊。有時依撒格亦如亞巴郎一樣，被稱為信者之父（羅九10；希十一20）。這個上連亞巴郎，下連雅各伯的中間一環，因此也不容忽視。

描寫依撒格的資料來自 J E 及 P 的不同傳統，一個相當晚的編者把它們匯成了一篇一貫的歷史。在依撒格被祭的一章中，不同的天主名號的使用是頗醒目的：

厄羅亨（創廿二1，3，8，9，12），
雅威的使者（創廿二11，15），
雅威（創廿二14a，14b，16）。

有些關於依撒格的敘述是從亞巴郎的歷史中借來的，而形成所謂的重複章句：利貝加也和撒拉一樣，候了很久才生育。亞巴郎下到埃及，說撒拉是自己的妹妹（創十二10～20；參閱廿1～7），同樣依撒格也在非力士王阿彼默肋客前說利貝加是自己的妹妹（創廿六7～11）。至於別是巴這個地名的來源重複地說了兩次，一次把它歸於亞巴郎與阿彼默肋客所立的約（創廿一22～33）；又一次把它歸於依撒格與同一國王所起的誓（創廿六26～33）。只有創世紀第廿六章收集了六七個不同的傳統，而專門敘述依撒格的事，其他依撒格的事跡都插入了亞巴郎或雅各伯的歷史裡面。關於依撒格怎樣由游牧生活進入務農生活，第廿六章給我們保存了很有意義的一

段話：「依撒格在那裡（即革辣爾附近）耕種，那一年他竟得了百倍的收穫」（創廿六12）。這是族長史裡第一次提到農家生活；在創三十一4將再度出現，而在若瑟歷史裡最為特出（創卅七）。

在神學的觀點下，依撒格被祭的一幕確實有很豐富的內容。自從在這裡首次提到「羔羊」兩個字以來（創廿二8），這一替人被祭的象徵便永遠保存下來。由先知（依五三7）直至若翰洗者（若一36），由保祿（格前五7）直至默示錄（十四1……廿一9……）都不斷用「羔羊」來說出深奧的救贖真理。在舊約裡依撒格的祭獻與耶路撒冷的聖殿禮儀及犧牲結上了不解之緣，原來按照猶太傳統，聖殿所在地的摩利亞山，就是當初亞巴郎祭子，及天主顯現的同一地方。亞巴郎給那地方起名叫「上主自會照料」。直至今日人還說：「在那上主自會照料的山上」（創廿二14）。

依撒格被祭這段聖經不僅是一件往事的敘述，還要給日後興起的某些良心問題一個答案。在迦南宗教及巴耳敬禮中有祭獻首生子的習尚。這一習尚一度也曾在以色列民族裡風行（列下十六3；十七17）。為使以民堅強他們的信仰，並看清崇拜雅威與祭獻巴耳之間的區別，這篇敘述便提出了一個基本的倫理規則：天主不要人命犧牲，將動物代替人獻給天主就足數。這樣耶路撒冷聖殿的種種動物犧牲便都有了根據。同時亞巴郎及依撒格的信德與服從還指明犧牲的真實意義：所獻的是什麼，是次要的問題，主要的是人懷著什麼心情去奉獻犧牲。

三、以色列的祖先，雅各伯

雅各伯的一生如果跟亞巴郎及依撒格的歷史比起來，就顯得凡俗、奇特。其中人性的缺欠，甚至貝督英人的狡猾，都一一呈現目

前。在亞巴郎及依撒格的生活中，天主親切的可以捉摸，但在雅各伯的歷史裡，天主的行動似乎隱而不顯，甚至奧妙難測——如雅各伯詐取乃父的祝福一段（創廿七18～40）。但無論雅各伯的路是怎樣迂迴曲折，他的一生是怎樣危機四伏，仍有一個主題在堅決地指揮著一切，那就是：亞巴郎及依撒格的天主，同樣在關心、照拂著雅各伯。可見這裡所敘述的，也不僅是以色列民族過去的一段歷史，而同時還是一篇訓誨，教人信賴「祖先的天主」；人在一切急需及失望中應轉向祂，希望在祂那裡得到援助。

1. 雅各伯歷史的文學類型

文學批判的工作發現，在雅各伯的歷史裡有 J，E，及 P 三個不同傳統；它們緊緊交織在一齊，有時不易分辨。其中要以 P 所佔的成分最少。而 E 的寫法是把族長們盡力往好處寫，族長們于不得已時所有的狡猾行爲，則極力予以掩飾。例如雅各伯對他岳父的敲詐行爲，依 E 看，是有根據的，就是因為拉班先欺騙了他（創卅一6～7）。

雅各伯的歷史共分三大段落：

雅各伯——黑撒烏為一大段，

雅各伯——拉班為另一大段，

雅各伯——若瑟為第三大段。

第二大段很巧妙地與第一大段相銜接，用以提高讀者的興趣，因為誰讀到這裡，他不得不問：雅各伯由哈蘭回到迦南時該是怎樣？他還會交到好運嗎？此外在敘述雅各伯的滄桑史裡，有兩次天主的顯現是清楚的、有力的里程碑：一次是在貝特耳（創廿八10～22），另一次是在雅波克渡口（創卅二23）。這兩次天主的顯現不但把雅各伯的歷史分成了上面所說的那三大段，還給整個的雅各伯歷史一

種特殊的神學深度。

在雅波克渡口與天主格鬥這段歷史還有一個前奏，那就是雅各伯的祈禱（創卅二10～13）。這一禱詞是雅各伯生命中的一個高峰，它說明了雅各伯，甚至整個族長歷史的宗教及神學意義。歷史的各條線索都在這裡接頭：現在和以往連在一齊，還伸入未來，與之形成一線。日後的以色列子民在這裡見到自己民族史的縮影，這裡同時是現世歷史與天主救援工程會合的地方，因為選民的最大喜訊無非是：天主特別眷顧雅各伯，而這個與天主格鬥而得「以色列」名號的雅各伯（創卅二29），就是選民的祖先，選民將以他的名字為名（創卅五10）。

2.文化史的一些資料

雅各伯的歷史的確保存了很多有趣的民間歷史資料。他的父親及祖父既已定居迦南，他卻再度與留在哈蘭的親戚拉攏關係。依撒格的妻子黎貝加雖來自哈蘭，但依撒格自己沒有到那裡去，雅各伯卻在哈蘭住了很久，並娶堂兄弟拉班的兩個女兒肋阿及辣黑耳為妻。另一方面因了若瑟的關係，雅各伯的生活又和埃及發生了接觸，這個他的祖父亞巴郎已去過的埃及（創十二10～20）。

哈蘭

迦南

埃及

全部族長史本來是朝著佔領迦南福地不斷前進的，但留住埃及這一段插曲卻使族長史暫告停頓。這樣在天主的許諾與其遲遲實現之間便有了一個緩衝的階段。其他值得注意的細節，是族長們如何關心保持家族血統的純正，他們不願與迦南人（創廿四2；十八1），也不願與赫特人（創廿六35；廿七46，47）有婚姻的關係。至於雅

各伯為娶肋阿及辣黑耳為妻，須為每人勞作七年，這在奴濟的陶板上也遇到類似的家庭契約為證。最後雅各伯生下十二個兒子這件事，為以色列民族的自知，當然是再重要沒有了，這件事的報導可說是以色列民族史前史的核心。

肋阿的兒子（創廿九31~35）：

勒烏本 西默盎

肋末 猶大

辣黑耳的婢女所生的兒子（創三十1~8）：

丹 納裴塔里

肋阿的婢女所生的兒子（創三十9~13）：

卡得 阿協爾

肋阿的兒子（創三十14~21）：

依撒加爾 則步隆

辣黑耳的兒子：

若瑟（創三十22~24）

本雅民（創卅五16~18）。

這十二個兒子的名字都有一種含意，但這只是民間的一般解釋，不必有什麼科學，即語言學的根據。甚至雅各伯的十二子這樣一一被提出的事情本身，也可是日後的以色列民族要給他們十二支派的來源及統一找一個解釋。

3. 雅各伯歷史中的天主肖像

族長史的編寫完畢既是很晚的事，那麼我們在其中見到最後編者讓很多對天主的不同看法繼續存在下去，是頗值得驚異的。首先是天主給雅各伯所作的顯現，這些顯現都與迦南的某些聖地有關，而天主也就以地方神的姿態顯現：

貝特耳的厄爾（創卅一13），
培尼耳的厄爾（創卅二25～33），
協根的厄爾（創卅三20）。

這一事實一方面說明族長們與迦南及迦南的神明從沒有發生過什麼衝突，而是把經過厄爾顯現的迦南聖地具體列為敬拜天主的地方；另一方面也指出，在以色列宗教的初期還沒有一個統一的敬禮，不像後來耶路撒冷聖殿建立起來，一切宗教儀式都應集中在那裡，使其他早期的各聖地都失去了意義。

貝特耳的天主顯現可能與美索不達米亞的階梯高塔有聯貫。雅各伯所見的「天梯」（創廿八12）也許就是這種高塔的梯級，原來希伯來文sullam一字來自「salal堆砌」，不必譯為「天梯」，而可懂作「堆砌的梯階」。

至於雅各伯由哈蘭回到迦南的路上，在雅波克渡口與天主格鬥這件事為他自己及他整個的後代都有深長的意義，連今日的「以色列」國名也是從那裡來的。這次格鬥究竟是怎麼一回事，很難說的準。創卅二23～33這段聖經可以懂作一個內心的、宗教性的與天主格鬥，見到天主，一如創卅二31所明言：「……我面對面地看見了天主，而我的性命仍然得以保全」（參閱出卅三20；民六22；十三22）。或懂作一次與「有身軀的」天主的角力，一如創卅二25～26所言。無論如何，以色列這個名字的由來總和天主的顯現及雅各伯的堅強有關：「你以後不再叫雅各伯，卻應叫以色列，因為你會與天主及世人角力而獲得勝利」（創卅二29）。希伯來文Israel一字的原意是「天主是強有力的」，這裡按照民間的解釋，卻懂成了：「他對抗天主強而有力」。

在雅波克渡口雅各伯見了天主的面，因此那地被稱為培尼耳，意謂「天主的面容」。這又是舊約宗教進展的一個轉捩點，因為對

天主的觀點在這裡又達到一個新階段。雅各伯的天主觀念要比他在哈蘭的親戚所有的天主觀念廣闊神化得多。雅各伯的愛妻辣黑耳離開哈蘭時，還偷走了她父親的神像——即一種泥製的站像（創卅一19）。她的意思無非是要這個一向所敬拜的家神陪他們一路平安無恙，抵達迦南地。天主在雅波克渡口顯現後，雅各伯起身上貝特耳，這裡他曾出命：「你們應將你們中間所有的外邦神像丟開，清潔自己，更換你們的衣服……眾人遂將所有外邦的神像和耳朵上所掛的耳環，都交給雅各伯，雅各伯便把它們埋在協根的橡樹底下」（創卅五2~4）。這就等於說：和以往一切神明的關係，應該從此斷絕，誰也不該再藉著泥像或其他符咒來爭取他們的庇佑（參閱蘇廿四14~15）。

由以上種種可以看出，在雅各伯的歷史中，天主的概念匯合了很多不同的潮流：它一方面拒絕了傳統上所崇敬的「家神」，另一方面又把天主說成人樣（與「有身軀的」天主角力），或確認天主神聖崇高。在走向純正的及普遍的天主概念的這條路上，雅各伯確實是一個重要的、有決定性的里程碑。在天主啓示給梅瑟（出三1~6），及在西乃山顯現以前（出十九16~19），先必須經過雅各伯這一步驟。舊約中的天主，是一面摧毀假的天主概念，一面逐步揭露真實的自己。為諾厄已足夠的天主概念，須經雅各伯加以補充，西乃山的天主啓示，要被先知們對天主的體驗所超越。天主啓示自己，不要使人吃驚，而常就合人的接受能力。祂每次向前邁進一步，必要後人在心靈上有進一步的成熟和準備。

4. 詐取祝福的倫理問題

關於雅各伯詐取父親的祝福一事（創廿七1~40），自古就引起人的疑問：聖經贊成說謊嗎？聖奧斯定認為這段文字不該按字面

去講，卻該在雅各伯身上看到身披人罪的耶穌基督，而長子的祝福被調換，是表示外邦人代替以色列民族承受了亞巴郎的祝福。因此他的結論是non mendacium, and mysterium，意謂「不是撒謊，而是奧跡」。另有教父及聖師——包括聖多瑪斯在內——似乎要替雅各伯辯護，說他可自充長子，因為他的確由黑撒烏手裡買來了長子的名分（創廿五27~34）。但不論怎樣，撒謊的事實是不能否認的，並且需要一個解釋。比較合理的解釋是我們不應該用新約倫理的高水準去衡量古代東方的作風，而應該依照族長們的生活實況去估價他們。聖經的敘述在好多地方並不諱認，有些可敬人物果然是在玩弄著游牧民族的狡猾，及貝督英人所慣有的技巧。亞巴郎在埃及（創十二10~20），依撒格在革辣爾（創廿六7~11）都曾把妻子說成妹妹，好能佔些便宜。族長們的倫理觀念果然受著當代當地一般倫理氣氛的影響。這正好證明族長們不是一個高尚倫理製作出來的無顏色的偶像，而是真正有血有肉的人；這些人一方面按著天主所指定的方向生活前進，另一方面仍不失為時代的產兒。因此為公平判斷古代民族早期的歷史，必須密切注意當時的經濟及社會環境。聖經予以忠實的報導，並不等於以撒謊為合理，或者許可人撒謊。

但聖奧斯定所說的雅各伯的「奧跡」實在是值得深深玩味的。奧跡的所在就是雅各伯在求得祝福上採取主動的地位。在雅波克渡口求天主的降福時如此（創卅二27），在求他父親的祝福時也是如此。希伯來文的「信」字有「以雅威為靠山」的意思，這就是雅各伯所做的事：他把雅威做了自己，及他整個後代的靠山。從此以後，以色列這個民族，無論到那裡，都以天主為自己的依託，並不斷求祂賜給新的福祉。聖經作者放在雅各伯口裡的那段經文（創卅二10~13）是一個神學的高峰，也是三位族長歷史的一條鎖鏈。

四、埃及的宰相，若瑟

在族長史裡，若瑟的歷史佔著很長的篇幅（創卅七2～五十26），而同時形成整個族長史的結尾，及以色列民族留住埃及以及梅瑟歷史的序幕。無論人對於若瑟的歷史性怎樣懷疑、批判，我們卻可從這些章節裡看出，以色列民族的早期歷史確實與埃及發生過很多關係，並受到埃及的影響。至今族長史的注意方向是朝著北美索不達米亞的哈蘭，從若瑟的歷史起，就要轉向埃及了。把族長史與梅瑟連在一齊，應該是以色列的一個很老的傳統，在早期的信德宣誓裡（申廿六5～9）就已有一個大綱。

1. 若瑟故事的文學特色

若瑟的歷史有兩個主要的敘述者，先是雅威典作者（J），但由創世紀第四十章起厄羅亨典作者E忽然變成了主要的敘述人。他（即E）對「若瑟的家室」以及厄弗辣因表示一種特別的鍾愛。在若瑟歷史的敘述裡（以及日後有關若蘇厄佔領福地的敘述中——須知若蘇厄是出自厄弗辣因支派）「若瑟之家」，即厄弗辣因與默納協（加上本雅民）各支派的種種傳統才得到了書面上的保存。厄弗辣因支派在分地盤的時候，既得了巴肋斯坦的中部，那麼大部分出自厄羅亨典的若瑟歷史，最初想必也是在這裡寫成的。他們可能把每一支派的個別經驗投射到較早的民族歷史裡去，而加以擴大的描寫。至於若瑟歷史的寫成時期，按照它的內外結構來看，應該是以色列王國的初期，很可能是所羅門王朝的產物。

現在我們可以來看看若瑟歷史的文學類型。學者們如今都公認這篇小說體裁的作品是一部智慧教誨的敘述。這當然不是說，所述

的一切都沒有歷史性，而是說歷史的事實與宗教教育的意向夾在一齊，天衣無縫的織成了這篇若瑟歷史。有些歷史資料已存在於埃及的文獻中，以色列王國初期的智慧導師利用這些資料來說自己所要說的話，給人民灌輸基本的宗教思想。

若將若瑟歷史與其他的族長史相較，除了某些共同點以外，他們之間的區別是顯而易見的。若瑟歷史很長（共有四百節），超過任何其他一位族長的歷史。亞巴郎、依撒格及雅各伯的歷史是一種家庭古傳，他們都和某些聖地（如別是巴、貝特耳……）發生過關係，而若瑟的歷史有小說的體裁，不再有那些地方或古代敬禮做支柱。最後在若瑟歷史裡確有不少新穎的寫法。如很複雜的心理狀態的描寫（創四二），在歷史的遭遇中插入貌似矛盾的說法（創四五8）。

說若瑟歷史是一篇智慧著作是有其根據的。因為在這一作品裡若瑟實在是描寫得像一位理想的朝臣、智者的模範。一位賢明宰相必須善於詞令，會出主意，這是智慧書所一致聲言的，如箴廿二29；德八8；Ptahhotep 24 (Pritschard, ANET 414)。若瑟在法郎前果然是侃侃而談（創四十一）。智慧教導所要達到的目標是要人能自制、謙讓、聰穎、慈善，若瑟的畫像果然是如此的。敬畏天主為智慧之本（見箴一7；十五33），這正是若瑟的基本態度：「我也是一個敬畏天主的人」（創四二18）。敬畏天主在於遵守天主的誡命，因此若瑟不願作醜事，干犯天主（創卅九9）。智慧的教導特別教人對「外方的女人」持慎重的態度（箴一～九；廿二14；卅三27～28），若瑟對他主人的妻子就是非常慎重的（創卅九7～12）。智者的心神鎮定冷靜，知道控制自己的口舌和情感（箴十二23；十19；十四29），若瑟在與他的弟兄們重新見面時，多次需要如此控制自己（創四二24；四三30；四五1）。最後「愛情能遮蓋一切

罪愆」(箴十12b)，若瑟果真貫徹，實行了這個愛情之道。以上種種美德，依照智慧的訓誨，都須經過吃苦、體驗，和謙抑才能學會、得到(箴十五33；廿二4)，若瑟歷史的前一部分就是敘述這些學習的經驗。末了還有一個早期智慧訓導所有的特徵也是若瑟歷史所共有的，那就是很少直接地提到天主。在長長的一篇若瑟歷史裡只有兩處提到天主，提及的方式並且還充滿了智慧的色彩。一是創四五5~8，另一處是若瑟歷史告終的地方：創五十20。這兩個地方若瑟所說的話完全投合箴言十六9所說的「人心謀算自己的道路，但是上主卻支配他的腳步」(參閱箴十九21；二十24)，或埃及智者Amen-em-ope 19, 16 的名言：「人所說的是一回事，天主所做的卻是另一回事」(ANET 423)。

2. 歷史背景

聖經所供給的資料使人對若瑟歷史的年代計算上能有很大的出入。只不過我們今日所有的這篇若瑟歷史，專靠文學分析及源流批判，無法分辨其中所提的地名及歲月，哪一些是原來有的，哪一些是後來加添的，因為各時代的不同傳統都並列在一齊。不錯，若瑟歷史有十足的、道地的埃及氣氛和色彩，但同時我們也不得不承認，直至目前，以色列子民留住埃及這回事，並沒有任何埃及方面的歷史證據可憑。

為斷定若瑟歷史的年代，不同作者給亞巴郎所劃定的時代自然有關，因為把亞巴郎的時代放在公元前十九世紀、或十五世紀，相差便有三四百年了。另一件有關的事是希伯來子孫在埃及逗留的時長。出十二40~41(希伯來文、敘利亞文，及拉丁通俗本)說以色列子民在埃及共留住四百三十年。創十五13及以後的宗七6所舉的四百年應該從此而來，就是去了零頭的整數。但在這個四百三十年

以內，希臘譯本、撒瑪利亞五書，以及老的拉丁文譯本，把族長們留住迦南的二一五年也算進去；這樣以色列子民留住埃及的時長就縮成那剩下的一半年數：二一五年了。宗十三20所說的「約有四百五十年」該是在創十五13所說的四百年上加進在曠野漂泊的四十年而得。由亞巴郎誕生到以色列子民離開埃及之間的年數可從下面的表裡算出：

亞巴郎（創廿一5）	100	100
依撒格（創廿五26）	60	60
雅各伯（創四七9）	130	130
留埃及時長（見上文）	430	或 215
	720	或 505年

猶太經師卻根據創十五16及出二1把以色列留住埃及的時間說得非常短促，一共只有四代，因為梅瑟無非是若瑟的曾姪。「雅各伯到達埃及時，若瑟已身為宰相，年紀不會太輕。按照聖經上的族譜（出二1），梅瑟是肋末的曾孫，而肋末就是若瑟的哥哥。若瑟活到一百一十歲的高齡，得見厄弗辣因第三代的子孫……（創五十二22~23）。梅瑟的出世因此離若瑟的遊世不會太遠，甚至可能在若瑟去世之前」（Gaal Yah Ccrnfeld）。

但若瑟究竟在那一個埃及王朝裡當宰相呢？這個問題到如今還不能得到滿意的答案。可能是在外族Hyksos執政（公元前一七〇〇~一五八〇）的末期，也可能在阿庚阿東的王朝（公元前一三七〇~一三五〇）。這位法郎原名阿門諾非斯四世。自從他從事宗教改革，由多神而崇拜唯一的太陽神以後，才改稱阿庚阿東，意謂「太陽適宜」。「他的宗教及思想的改造以大自然為依歸，強調世界的運行必有它的目的。人事上他以普遍的人性為標準，不顧傳統，只須走向自然。在他的朝廷裡因此有很多來自低層甚至國外的朝臣」

（古埃及與聖經的關係，「現代學苑」25，三卷四期，民國五十五年十月頁五）。這一朝代的藝術保存在阿馬爾納（Amarna）。其中有一幅彩色的壁畫，描摹一群閃族人帶著他們的驢子遷往他方。男女的膚色髮形、衣著鞋履都能從這幅壁畫裡看出來。最後還有一個可能，就是在第十九朝的Haremhab（公元前一三四五～一三一八）王朝，果真如此，那麼那位不認識若瑟的新王似乎是蘭姆塞斯二世了（一三〇一～一二三四）。

3. 宗教意義

若瑟的歷史和其他族長史不同的地方固然很多，但最重要的一個不同點是它不是由很多先前獨立存在的敘述合併而成，卻是一篇有連貫的長篇敘述。這篇敘述的作者有一個很清楚的主題，就是在人生的千變萬化之中，有一隻強有力的手在選擇、在指揮一切。在這個更高一級的指揮者嚮導之下，人的長長短短都暴露無遺——無論是歷史的主角若瑟的也好，或者是他的哥哥們的也好。下面我們只將若瑟的幾個特點略加申述：

若瑟的幼稚和多舌

若瑟因為是雅各伯的寵妻辣黑耳所生的兒子，因此他父親就像寵愛辣黑耳一般地（創廿九18；三十22～24；卅七4～11；卅九6）特別寵愛他。這種特寵為若瑟的神靈及宗教生活，以及性格的陶成並沒有多大好處。因為他因之想自己比哥哥們更好，竟然封自己為他們倫理道德的裁判者。聖經上說：若瑟把所聽到的有關哥哥們的惡事都告訴他的父親（創卅七2）。這樣他招來哥哥們的怨恨當然沒有什麼可怪了。更壞的是若瑟不知道謹守自己的口舌。他給自己的哥哥們陳述那兩個夢時，一定不免有沾沾自喜、自鳴得意的氣派，所以他的哥哥們「因他所講的夢，越發惱怒他」（創卅七8），

就連他的父親雅各伯也不得不責斥他」（創卅七10）。若瑟不僅不知謹口慎言，並且缺乏觀察力和謙遜。既然他和哥哥們之間已有一種緊張的局勢，為何還要火上添油，說出爲自己有利的夢來，而因之激起他們更大的反感呢？

若瑟由痛苦中學習

若瑟爲他自己的過失付出了很高的代價。他的哥哥們竟將他賣給過路的商人爲奴。這些商人依照雅威典是依協瑪黑耳人（創卅七25,28；卅九1），而依照厄羅亨典卻是米德楊人（創卅七28,36）。這只是苦路的開始。在埃及若瑟還要無辜地被他的主人缶提法爾送到牢獄裡去嘗嘗鐵窗風味（創卅九13~20）。若瑟要求酒政把自己無辜受禁的事轉告法郎（創四十14~15），可見他在獄中雖得到司獄的另眼相看（創卅九20~23），仍沒有什麼好過的生活。

若瑟全心全意信賴天主

在痛苦和侮辱中若瑟把他信賴天主的心不但保存著，並且加深了，靠著天主他也能單獨應戰，潔身自好。他感覺到一切都在天主手裡，一切都被天主的慈善所包圍，祂會使一切走上正軌。若瑟是一個隨著天主的神而前進的人（創四一38），不依靠人的才智，只隨從天主的指引和祂真理的力量，一如若瑟自己所說的「解夢原是天主的事」（創四一8）；「這不是我所能做的，唯有天主能給法郎一個吉祥的解答」（創四一16）。若瑟解夢時堅定不移，他以同樣的堅定態度把自己交給天主指引。

在若瑟的歷史裡面還隱著一個自然神學的問題：好人所受的苦及所經的考驗有什麼意義？從若瑟歷史的敘述中可以得到兩個答案：第一，痛苦能鍊淨人，使人肖似天主。痛苦給人贖罪的機會，及實行愛德，並使自己人格成熟的許多可能。若瑟及他的哥哥們經過痛苦實在變成了完全另一個樣子的人。

第二個答案是：人的惡事醜行不會使天主的眷顧及計劃作廢。天主自會把人的壞主意往好處轉（創五十20），原來天主的能力和慈善超過一切世人的惡意。天主是寬宏大量的，最後祂終將一切指向一個好的結局。在若瑟歷史中有一個循迴句不斷在那裡響著：「上主與他同在，凡他所做的，上主無不使之順遂」（創卅九3，23）。因此無論是獨自受苦的個人，或是日後被囚禁、被放逐的以色列民族，都能從若瑟的歷史裡獲得勇氣和安慰。一如已往天主對待若瑟一樣，有一天祂也會這樣對待被擄的以色列民族，顯示自己的威能，使以民重獲救援。

在讀若瑟歷史的時候，不可一味注意故事的興趣及情節的動人，而忽視了其中的救援史的進行及其至高的價值。因為若瑟的歷史仍該在整個族長史的脈絡裡去讀，以族長史所共有的基本宗教概念為主題。

第三章

梅瑟及以色列民族的形成

舊約的梅瑟五書是要給以色列民族的早期歷史作一個縮寫。這五部書按希伯來原文是用每部書的最初一兩個字為書名的，很像我國稱論語的篇名為「學而」、「為政」、「八佾」等。等到五書譯成希臘文（公元前第三、二世紀），每本書才按照它的大致內容來稱呼而有

創世紀（共五十章）：世界及人類的受造，

出谷紀（共四十章）：出離埃及的歷史，

肋未紀（共廿七章）：司祭法律，

戶籍紀（共卅六章）：此書以調查戶口開始，

申命紀（共卅四章）：原意為再次立法。

五書的第二部，出谷紀敘述以民出埃及，在曠野漂泊，而以到達西乃山為止，這段歷史的中心人物常是梅瑟。

出一1~十五21：以民的受迫害和得救，

十五22~廿四11：到西乃山的行程及在山上結盟，

廿四12~四十38：為崇敬天主的種種設備。

這以後一直要到戶十11才繼續敘述以民由西乃山動身，經過卡德市（戶二十1），而抵達約旦河東岸的摩阿布（戶廿二1）。在這裡已開始做進入迦南的種種佈置（戶廿六1~51），天主給梅瑟指

定分配土地的準則（戶廿六52～廿七11），以及指定若蘇厄為梅瑟的繼承人（戶廿七12～23）。五書的最末一章，即申命紀第卅四章敘述梅瑟的死，而以一段來源很晚的讚揚梅瑟的話為結束（申卅四10～12）。

出谷紀也和其他的書一樣，不是出自一位作者的手筆，而是由雅威典（J）、厄羅亨傳統（E），以及司祭本（P）諸文件合併而成。其中司祭作者的思想及禮儀使一切資料得以貫串，而現出某些重點。本書最後的審訂因此是在公元前第五世紀厄斯德拉的時代。

一、梅瑟—民族的統帥、先知，及立法者

一提舊約，就不得不提梅瑟。梅瑟和舊約法律，以及以色列民族的生活程序是有著不可分離的關係的。以色列民族的歷史若無梅瑟這樣一個人物來嚮導，就無法明瞭。

1. 梅瑟歷史的文字分析

剛才已經說過，梅瑟的歷史是由 J，E 及 P 三個不同的文件合併而成的。由公元前十三世紀的梅瑟到第十世紀的雅威典作者有三百年的距離，而在公元前第五世紀寫作的司祭本作者則距梅瑟有八百年的工夫。那麼這種關於梅瑟的敘述有什麼樣的可信程度呢？今日一般學者認為在梅瑟與雅威典作者之間的三百年中，已流傳著一種口授的梅瑟歷史，因此雅威典並不是沒有更老的資料做敘述的基礎。已往固然有些學者以為梅瑟是民長末期捏造出來的人物，為給以色列的早期歷史一個解釋，並為十二支派的結盟以及整個民族

的形成找出一個根據，因為一有了這樣一個人物，許多零星的敘述就得到一個連貫了。但是今天的聖經學界卻更信賴聖經裡面所供給的傳統，換句話說，梅瑟這個人物，一如聖經所言，從起始就和出埃及，以及西乃山的歷史連在一起。自然，以後在將這段歷史寫成，並加以神學的深度時，梅瑟的像也會加上一層新的心理及神學的色彩，但這並不等於捏造一個梅瑟出來。原來梅瑟歷史的核心及其宗教意義，經過日後的觀察和反省，特別經過信仰的吸收及對歷史的存在意義的深一層的了解，便也得到新的深度和寬度。梅瑟為何許人，他對以色列的歷史有何影響，不是與梅瑟同時的人所能全部明瞭的，而必須要等好幾代，甚至好幾百年以後方能顯露出來。

2. 以色列支派留住埃及的問題

聖經報導雅各伯及他的十一個兒子，應法郎王的邀請（創四五16~18），偕同他們的全家搬到埃及來（創四六；出一）。住在三角洲東部的哥笙地帶（創四五10）。——哥笙這一名字至今還沒有在埃及的文獻裡找到旁證。

是不是所謂的「以色列民族」所有的支派都曾在埃及逗留過，並且全部一次離開了埃及而走向迦南呢？這一問題的解答有賴於舊約原文的研究——它的發端、初意及最後的編訂——以及對歷史上有名的「阿蘭人大遷徙」這回事的更深一步的認識。所得的解答好多次當然只是一些假設或可能，很難有決定性的價值。

下面一點似乎是學者們所共同信服，而也多少隱伏在聖經的詞句裡面，就是以色列各支派都是由「河那邊」——即幼發拉底之東（蘇廿四2）遷移過來的。這些支派中有的似乎特別崇敬「亞巴郎的厄爾、依撒格的厄爾，及雅各伯的厄爾」，而另外一些支派——尤其那些出離埃及的支派——則特別崇拜「雅威」。出六3有意把

這兩方面的天主名號融合在一齊，但正因此證明它們先前是分開存在的。很可能「祖先的天主」及「雅威」都是很老的、獨立形成的天主名號，它們在不同的地區產生，而用在一齊時彼此仍不相混。我們也可注意到，達味先做猶大——即南部各支派同盟的君王（撒下二1~4），以後聖經又特意指出，他被北部各支派——以色列封為他們的君王（撒下五1~3）。為使這南北支派統一的大事顯露出來，聖經明說達味「在赫貝龍為猶大王，七年零六個月；在耶路撒冷為全以色列和猶大的君王三十三年」（撒下五5）。不久以後，在公元前九三二年王國再度分裂為二，也是一件非常值得注意的事。這樣又深又廣的裂痕，來源應該很大，大概不是由所羅門的朝代開始，而是在很早就有其遠因了。

因此有人不無根據地主張，有些支派如則步隆、依撒加爾及納斐塔里很早——約當公元前十五世紀——就在迦南北部住留下來了。他們三支派的聯盟是針對迦南的一些小國家而起來自衛和防禦的。其他的支派大約是在阿蘭民族遷徙時，為了尋找適宜的牧場和水草，一直下到埃及。這些支派才是在埃及受迫害，以後出埃及，在西乃山得到天主的啓示，以及進入迦南的中南部，這些事跡的主角。這些支派就是西默盎、猶大，「若瑟的家室」——包括厄斐辣因、默納協，可能也包括本雅民。梅瑟這個人物，以及整個的埃及經驗與這些支派有特別密切的關係——甚至只與他們有過關係。因了以上這種種見解，學者們認為在埃及的時期，還不能說有一個大一統的「以色列民族」存在。那是後來的事，即民長末期，特別是王國時期的事。可惜這個大一統很快就又分裂了。

如果真是這樣——即並非十二支派全在埃及住留過，那麼埃及和曠野的經驗就不是全以色列民族歷史的一部分，而只是某些支派的歷史。大約要到民長末期及王國初期時，這些出離埃及的支派所

有過的生活經驗才轉入整個民族的歷史裡來。從事此一擴張工作的作者或學派可能就屬於那些出離埃及支派中的某一支派。

3. 梅瑟是一個歷史人物嗎？

首先應該承認，梅瑟的生活和人品只在聖經裡述及。聖經以外的文獻，如敘利亞及巴肋斯坦的碑文、楔形文字及象形文字所留下的許多文件都不作任何報導。二十世紀初曾有人懷疑，甚至否認梅瑟的歷史性。但最近數十年的舊約研究已使梅瑟的歷史性確定無疑。這當然不是說先前所有過的困難從此已全部解決。原來要想從聖經所說的種種寫一部梅瑟傳出來仍然是不可能的。

梅瑟的一生及以色列支派出離埃及這回事，依照今日一般學者的意見，是在埃及國朝中的第十九朝（公元前一三一〇～一二〇〇），在所謂的蘭姆塞斯時代。

埃及歷史

梅瑟生活

蘭姆塞斯一世（一三一八～一三一七）

琵第一世（一三一七～一三〇一）

蘭姆塞斯二世（一三〇一～一二三四） 迫害以民的法郎？

默內波塔（一二三四～一二二〇） 放開以民的法郎？

出谷紀一章八節說「這時埃及興起一位不認識若瑟的新王」。一章十一節又說埃及人強迫希伯來人爲法郎建築兩座貯藏城，城名爲丕通及蘭姆塞斯。根據這些報導，不少認識埃及歷史的人以爲那位「新王」就是蘭姆塞斯二世，因此他也就是迫害以色列民的法郎。此外蘭姆塞斯二世做了六十七年的埃及王。這樣長久的歲月使我們容易明瞭出二二三所說的：「過了很長的歲月，埃及王終於死了。以色列人由於所受的勞苦而哀聲嘆氣……」。梅瑟由他的哥哥亞郎（出七7）陪伴所謁見的新法郎因此該是繼任的默內波塔。這位法郎所

樹立的有名凱旋碑，是最初提到當時住在巴勒斯坦的以色列人的埃及文獻（見「現代學苑」25，三卷四期七頁）。他提巴勒斯坦的以色列，並不防礙他為准許埃及的希伯來人出離埃及的法郎。如果按前面說過的，並不是所有的以色列支派都會留住埃及，而是有些支派更早或同時已在迦南住留下來，那麼默內波塔的凱旋碑上所有的「以色列」名字，便是指這些先「若瑟之家」（厄斐辣因與默納協）而在迦南住下來的一些以色列支派而言。

梅瑟的一生按照聖經所說的可以撮要如下：

出二1~4：梅瑟誕生並被裝入蘆葦筐裡放在尼羅河邊。

二5~10：在埃及宮庭裡培育長大。

二11~22：逃亡米德楊，與色波辣結婚（參閱出十八）。

三1~15：天主在著火的荆棘中的啓示——梅瑟蒙召。

五1~十二36：梅瑟由亞郎相伴，晉見法郎——十災——逾越節的建立。

十二37~42……：出離埃及——曠野漂泊——

十九1……：西乃山天主顯現並締結盟約。

戶十11……：由西乃起程——經過卡德市（戶二十一）。

戶廿二1~3：到達約旦之東的摩阿布。

申卅四1~6：梅瑟卒於摩阿布地的訥波山上。

聖經關於梅瑟固然說了不少有趣的細節，但這些細節不必全是真實歷史的首次記錄，聖經作者儘可用當時習用的文學模型來寫傳記，使得歷史的真理藉著詩化的描述，更能顯露出來，以彰揚天主特殊的寵幸，及他救人的事功。這種文學模型在阿卡的薩爾岡一世（約公元前二三五〇年）的童年史裡便也曾使用過，那個故事說：

「我是薩爾岡，大能的國王，阿卡的國王！

我的母親很窮，我的父親我未曾認識……我的母親懷孕了我，

在暗中產生了我，把我放進一個蘆葦筐裡，塗上瀝青，而把我拋入河裡（即幼發拉底河）；我沒有沉沒下去，卻隨波逐流，一直流到阿基Akki的面前，他將我撈起，款待了我，把我養大。這個身為園夫的阿基收我為他的兒子，並教導了我」。

聖經作者把「梅瑟」這個名字按照希伯來文Mashah：取出來解釋（出二10）而有「被取出者」的意思（嚴格說來，本該是「取出者」！）但今日大部分學者認為這個名字的語源來自埃及。在梅瑟的時代恰巧埃及喜歡用這個名字，如Thur-moses或Ra-moses（= Ramses）都是。這兩位法郎名字的第二部分即mesu有「兒子」的意思，那麼和一個神的名字連在一起，便有「Thur的兒子」，或「Ra的兒子」的意思。梅瑟的整個名字也許是「尼羅的兒子」，以後「尼羅」除掉，便只剩下mesu：Moses：梅瑟。

4. 天主名號的揭曉

在雅波克渡口天主不願把自己的名號告訴雅各伯。「雅各伯問他說：請將你的名字告訴我！他回答說：你何必要問我的名字？」（創卅二30）。但在著火的荊棘裡天主卻把自己的名字揭曉給梅瑟：「天主對梅瑟說：我就是我。又說：你應如此對以色列子民說：『我是』者打發我到你們這裡來」（出三14）。今日已經剩下很少的學者在「我就是我」這個天主名字裡看出有關天主的一個哲學概念，更談不上「自有者」這種後期神學所得到的邏輯的結論。這幾節聖經無非是要肯定天主的存在和其他諸神的存在不一樣，因為其他的神不是真神，是虛幻。

另外還有一個解釋以為天主在這裡自稱「我就是我」，是拒絕給自己下一個定義。古代的閃族人相信知道一件事物的名字，就對那件事物有某種主權；那麼知道了天主的名字，就可隨時呼喚祂，

非要祂俯聽不可。真天主不能這樣讓人任意擺佈，因此不願說出表達自己性體的名字，卻只指定一個可以用來呼喚自己的字或方式。這個方式ehyeh asher ehyeh（：我就是我）因此有一種拒絕的意思。ehyeh：我是我在單數第一位，它給第三位yahweh：雅威：他是預備路。以後以色列民族的天主便被稱為「雅威」（他是）。這個名字雖然不給天主下一個定義，卻含有積極的與具體的內容。它令人想起天主拯救以色列的功程，以及天主的慈祥、大能等特徵。果真把這幾節聖經如此去懂，那麼這裡實在就說出了天主的超越性。這是任何時代的宗教思想所共有的，就是人不能給天主起一個真正適當的、相稱的名字。

「雅威」這個名字在舊約裡出現約六千七百次（厄羅亨出現約二千五百次）。依語源來說，大概出自動詞「是」的古體。無論如何，這裡應該按照具體的情形，及以色列支派在埃及受迫害的心理狀態去解釋這個名字的意義。這樣，「雅威」一詞的含意就是：存在者、生活者、臨在者。天主要梅瑟向那些在埃及受折磨而瀕臨失望的以色列支派說：你們在埃及已把我遺忘了！你們以為迫害你們的這些人的神明，要比扶助你們的祖先的天主更強大、更有力。但是我還是我，並沒有變！你們只須信賴我，便會體驗，我的能力及我的忠實可靠不會使你們受騙。「我就是我」因此該按照具體的，及有活力的一面去懂。

所以聖經作者著意要把雅威的名字與祖先們的天主——「你列祖的天主、亞巴郎的天主、依撒格的天主和雅各伯的天主」（出3,14~15）——連在一齊。這一宗教的連續性實在受到聖經作者們極大的重視。因為雅威名號的揭曉這一事實，為以色列固然有著極重大的意義，但這並不是以色列的天主啓示自己的起點。雅威就是以色列祖先們的天主。

下面是五書中天主名號分布的次數（按照 Simon-Prado, *Praelectiones Biblicae, Vetus Testamentum*, 19496, I, 277）：

	創	出	肋	戶	申	五書
雅威	145	393	310	387	547	1782
厄羅亨	165	56	0	10	10	241
雅威—厄羅亨	20	1	0	0	0	21

在創世紀裡已用雅威的名號，那是因為按照雅威典的傳統，遠在洪水以前人已崇拜雅威，一如創四26所說：「協特生了一個兒子，起名叫厄諾市，那時，人才開始呼號雅威的名字」。出谷紀中有關雅威名號首次揭曉的章節則屬於厄羅亨傳統。按照這個傳統，天主在這裡才揭露雅威的名字，要以色列子民以後用這個名字稱呼天主。至於司祭傳統則說雅威是在El Shaddai（普通譯為「全能的天主」）的名字下讓族長們認識的（創十七1；出六2~3）。

最後我們若將出三~四17與依六、耶一，及則一~二相較，便不難發現天主啓示及梅瑟蒙召的這段歷史，在文學的觀點下，就是按照先知蒙召的典型格式和結構寫成的。

5. 梅瑟歷史的神學重點

梅瑟的人品不可與以色列歷史分開來看，只有從出離埃及，在西乃山上的天主啓示及與天主結盟，以及在曠野裡漂泊這些事實的報導裡，才能看出梅瑟的真正偉大及他神賦的使命。在舊約裡梅瑟

已成了不斷受人注意的人物，隨著宗教及政治情形的改變，他會受到新的解釋和評價。下面四個不同的梅瑟畫像就是很好的證據。

雅威典的梅瑟畫像

—梅瑟是一個受默感，受神驅使的牧人，他要成為雅威的工具（出三7~8；三16~20；四1~9；七16~17；八16；九13）。

—「雅威使東風整天整夜地向那地方吹，到了清晨，東風帶來了蝗虫。蝗虫落在埃及全境，多的無數，以前從來沒有過這樣多，以後也不會再有」（出十13b,14b）。

厄羅亨典的梅瑟畫像

—梅瑟是一個行奇跡的人及先知，他用雅威的名並受祂的委託，積極干預歷史的進行（出三10,12；申卅四10）。

—「雅威對梅瑟說：將你的手伸向埃及地，使蝗虫來到埃及地，並吃盡冰雹所留下的地上一切植物。於是梅瑟將他的棍杖伸向埃及地，而蝗虫便到了全埃及地」（出十12,13a,14a）。

這兩個梅瑟畫像的不同，早已為威爾浩生所發覺。他說雅威典所敘述的梅瑟比較簡樸，一切奇蹟都是天主做的，沒有梅瑟的份兒（出七17,25；八9,17；九6,18,33；十13b；十四21b；十六13~15）；相反，厄羅亨典已在梅瑟的畫像上加了一層更深的神學色彩，梅瑟很積極地參與行動，他的那根棍杖意義重大。

申命派的梅瑟畫像：梅瑟是中人，天主言語的宣揚者，雅威的先知（申五20~26；九9,18~20,25；十八18）。由盛怒的梅瑟（出二12；卅二19）變為溫良謙虛的梅瑟（戶十二1~3）。梅瑟是為自己民族求情的代禱者（申九18~20,25~29）。他一如「天主的僕人」代替別人受苦、贖罪（申三24~26；卅四5），並因了自己民族的重負幾乎瀕於絕境（戶十一10~17）。

司祭本的梅瑟畫像：梅瑟是獨自與雅威會話的代言人（出廿四15b～18；卅四29～31）。不是梅瑟，而是亞郎使災患降到埃及。

這四幅畫像的對照好似使我們聽到一部多音合奏。關於梅瑟生命的基本主題及有決定性意義的事上，雅威典、厄羅亨典，及司祭本所說的都相同。申命紀則將這位天主之人的生命過程一直敘述到盡頭，到巴肋斯坦的邊沿。梅瑟在J顯現的比較粗魯，在E和D裡比較悲涼，而在P裡比較威嚴。其實是同樣的一幅梅瑟像，只是在不同的角度下被攝影師照出了不同的鏡頭罷了（Albert Gelin）。梅瑟的宗教意義可以簡短地概括如下：

梅瑟是：天主特寵所揀選，所提拔的人，

受有天主特殊使命的人，

信德的模範——雖然不無瑕疵（希十一23～29；十一1），

為自己民族的救援而受苦的人，

愛祈禱，並為自己的民族代禱的人。

梅瑟的一生還可用兩句話來概括：

一切來自天主的恩寵！

一切恩寵同時是使命！

Martin Buber說的好：梅瑟是一位神恩性的偉人（*der grosse Charismatiker*），他為肩負天主的使命，並為了愛自己的民族而消耗了自身。

二、出埃及與曠野漂泊

在舊約裡常常可以聽到的一句話是祈禱中的一段感恩詞：「天主把祂自己的民族由埃及人的手中救拔出來」。目前我們所有的關於出埃及和曠野漂泊的敘述是在日後的傳統中慢慢擴大形成的，因

此多次不容易分辨究竟那一些是歷史的事實。但有一點卻是明朗可見的，就是以以色列支派爲出離埃及須經過重重的難關，而在出埃及與曠野漂泊的經驗中他們幾乎可以用手觸摸到雅威的大能及臨在。這一生活的體驗才是他們所共有的：專憑我們自己無法做到的，天主卻使我們完成了！日後以色列民族把這些口授的，或書寫的事實編入自己的信仰史裡時，很自然地寫成了一部宗教性的英雄史。在這部歷史裡與其說是以色列要歌頌自己民族的偉大，無寧說是他出於謝忱和敬意要向天主唱一曲感恩歌。

1. 埃及十災

假定蘭姆塞斯二世（一三〇一～一二三四）是迫害以色列支派的法郎，那麼他的繼承人默內波塔（一三三四～一二二〇）便是遇到埃及十災的倒霉法郎了。關於十災的歷史性，曾很久有人懷疑，認爲那只是一種文學的手腕，或戲劇化的裝飾法。但今日有不少學者確認十災的敘述是可靠的歷史。十災的分配及其源流略如下表：

第一災：尼羅河水變成血（出七14～24 J E P），

第二災：青蛙（出七25～八11 J P），

第三災：蚊蚋（出八12～15 P），

第四災：螫蠅（出八16～28 J），

第五災：畜疫（出九1～7 J），

第六災：瘡疥（出九8～12 P），

第七災：冰雹（出九13～35 J E），

第八災：蝗虫（出十1～20 J E），

第九災：黑暗（出十21～23 E），

第十災：全國長子被殺（出十二29～30 J）。

這些災害是一些自然現象嗎？有人果然如此想，或至少要用埃

及的地理環境及氣候解釋一部分災害的發生。例如C.E. Wright 便曾寫過：「幾時尼羅河在八月間水漲到最高點的時候，因水中有無數的小生物在蠕動，水色每每發紅。在某些情形下水也會腐爛而不能食用。至於蛙災有不同的種類，普通是在九月。如果沒有朱鷺 Ibis——埃及人的靈鳥——的話，那麼這類災害就要更多了，因為朱鷺是啄食田中的害虫的。蛙災後死蛙的腐化不難造成第三、第四災，即蚊蚋與整蠱的增多與傳布。這些情形給家畜和人帶來瘟疫，於是有第五災和第六災。冰雹在埃及雖不多見，但也不是沒有，而蝗虫的成災在整個的中東地區是數見不鮮的。第九災，遍地黑暗，未嘗不可看做一次飛沙走石的大風暴，沙土蔽日而造成黑暗。原來埃及的春天慣於有一種來自曠野的熱風名Khamsin 者，每次必吹來很多的沙石，遮天蔽日，兩天到四天之久。這似乎就是出十22所說的「在埃及地有了三天的大黑暗」。這些自然的災害因了它們發生的時間及強度，在梅瑟和法郎的眼中，實在就成了以色列的天主大發雷霆的明證」。

這種解釋也許不能完全與聖經上所說的相投合，但卻指出了一個真理，就是奇跡不一定該是打破自然律的一件事（其實以色列及古代東方尚不知自然律是什麼），天主可以利用自然律及任何自然現象使人知道、發覺祂的臨在和祂的行動。埃及十災中有的也許可以視為自然的現象，但仍不失為天主大能的標記。這些災害實際上就是真天主與埃及那些無能的神明決鬥而獲勝的後果。

十災的敘述不是嚴格的歷史，可由敘述十災的不同傳統及這些傳統之間的差別看出。按照雅威典，梅瑟一人去見法郎，要求他讓以色列人出離埃及，好能在曠野裡欽崇雅威。梅瑟預告災害的來臨，但使大災降來並停止的是雅威自己。法郎卻無動於衷（kbd）。

按照司祭的傳統，梅瑟有亞郎為助手，給他出命（出七19…

…)，叫他藉棍杖行奇跡。這些奇跡的目標是為證明梅瑟確是雅威的代表。只有司祭傳統提到埃及的術士，亞郎行奇跡是要與這些術士比武。結果法郎也是固執己見 (hzq)，不聽梅瑟和亞郎的話。

厄羅亨典比較難於辨認，有人否認在十災的敘述裡有這一傳統的資料。一般說來，人把梅瑟所行的奇跡——用或不用天主的棍杖（出四20b）——歸於厄羅亨典。

以上三個傳統，沒有一個說出全部十災的。J 傳統說出六、七個，P 及 E 各說出四、五個。只有長子被殺的一災是三個傳統所共有的。

就像有些聖詠（七八；一〇五）在歌詠以色列奇異的得救時，曾用寫史詩的筆法，對埃及所遭受的災害略事渲染，同樣在出谷紀裡已可見到這種渲染放大的端倪。例如按照 J 傳統只有尼羅河水變成血（出七17），而 P 傳統卻說成全埃及所有的水，「連木器石器中的水也包括在內」（出七19）。

2. 逾越節

十災的最後一災，長子的被殺，是和逾越節連在一起的（出十二）。這一大段逾越節的敘述（出十二1～十三16）也是糾合 J 及 P 的不同傳統而成。

出十二1～20；十二43,50 為 P

出十二29～34,38～39 為 J

出十二24～27；十三3～16 為編輯者的附註，屬 D

此外還可將肋廿三5～8及申十六1～8的禮儀曆以及戶廿八16～25的法律與出谷紀的這一敘述相較。

很多學者認為逾越節這一慶典不是梅瑟發明的，而是一種古老的游牧者的慶節。這一慶節的舉行在春天，主要的儀式是把初生的

羊獻給神。在聖經裡這個時令稱為阿彼布月Abib（出十三4；申十六1），而在巴比倫放逐回來以後則稱為尼桑Nisan，即三月中到四月中。和這個祭獻羔羊的春天慶節連在一起的，還有一種無酵餅（Massot）節日。這又是古老的農人慶稼穡的節日。在新穀入倉以前，陳穀和麵粉先須用盡或隔開，免得沾染了新收穫的莊稼。這兩個一年一度的牧羊人的慶節及農夫的慶節，本來都是典型的自然宗教的慶祝。經過梅瑟把它們與一個歷史的事實，即出離埃及，連在一起，於是它們就得到一層宗教的、與救援史有著密切關係的意義，並得到「雅威過境」（Pasah）一詞的稱呼。以後每年尼桑月十四及十五日所舉行的紀念餐，已是經過好幾個世紀的琢磨而完成的逾越節慶典，這種慶典藉著禮儀的傳統而流傳下來。以色列歷史裡有名的逾越節慶祝有希則克雅王所舉行的一次（編下卅；依卅29）及約烹雅王所舉行的一次（列下廿三21~27；申十六1~8）。在放逐異鄉的歲月，每年一次的逾越節慶典必給以民帶來慰藉與脫離巴比倫，回歸故鄉的希望。

3.曠野漂泊的路程

出離埃及與曠野漂泊的敘述實在是一篇很複雜的文學作品，裡面有歷史及地理的報導，也有禮儀及詩歌的構想。因此J. Pedersen以為出谷紀的這些敘述，無非是猶太人民對他們祖先幸運地出離埃及的種種回憶，這些回憶使他們感激興奮，而末了促使他們寫出了這首偉大的禮儀詩。M. Noth也認為真正所發生的事情我們已不得而知，所能知道的只是後期的信仰所寫下的出谷的遭遇，這就是說由「猶太信仰中的出谷紀」我們無法跨入「歷史中的出谷」。

但我們應該遵循的解釋也許是中庸之道：不把出谷紀的敘述看做電視攝影式的記載，也不把它們列為童話或故事。實際上出谷紀

裡確有一種歷史的寫法，保存了不少的歷史事實。只不過這種歷史同時是一部智慧的著作、一種禮儀，和一個祈禱。

和出埃及有關係的一件事是上面所說過的是否以色列的所有支派都曾住留埃及的問題。H.H. Rowley 認為以色列十二支派都留住埃及，由埃及走向迦南。不過他把出埃及分成兩次，一次在阿庚阿東的朝代（公元前第十四世紀），名之為肋阿支派的出谷——包括勒烏本、西默盎、肋未、猶大、卡得、阿協爾、依撒加爾及則步隆八個支派；另一次在公元前第十三世紀，而名之為辣黑爾支派的出谷——包括丹、納斐塔里、若瑟及本雅民四個支派。

但另有很多學者認為並非所有的以色列支派曾留住埃及，那麼出埃及和曠野漂泊的經驗便只屬於厄弗辣因及默納協（所謂的「若瑟的家室」）以及本雅民幾個支派。這些經驗只在晚期才編入整個以色列民族的歷史傳統裡。

在正式討論曠野漂泊的行程以前，我們先看看聖經關於出動的人民所給的數目。出十二37說「除了婦女和孩子以外，步行的男子共有六十萬」。戶一3,46又說在一次統計中「從二十歲以上，凡能上陣打仗的所有以色列子民，為六十萬三千五百五十人」。在進入迦南以前又作了一次統計，這次所得的結果是：在以色列中，二十歲以上能上陣打仗的共有六十萬一千七百三十人（戶廿六2,51）。根據這些數目，再加上婦女和小孩，那麼總數應該是二三百萬人。這樣眾多的人來橫跨曠野，實在使人有點難以想像。因此G.E. Wright 曾寫道：「誰都知道西乃半島無論如何收容不下這許多人。一個比較合理的數目該是三千至五千……所以我們不得不說，以上的那些數目字，或者是晚期的以色列作家所發明的，或者是一個實有的戶口登記，但是放錯了地方，原來該是一個較晚時期的戶口調查。而我們所知道的唯一的以色列全民的人口統計是達味所做的那

一次（撒下廿四）。W.F. Albright 也有這種看法，他說從各方面看來，出谷紀（十二37）及戶籍紀（一46；廿六51）裡所有的數目字都是達味的那次戶口調查所得的結果。

關於出埃及後所走的行程，聖經有好幾個不同的報導。戶卅三1~49 列出一個路程表來，由蘭姆塞斯，經過西乃及卡德市，一直到摩阿布，共列出四十個休息站。其中二十四站已由出十二37~十九2及戶十11~十二16報告過，餘下的十六站卻在戶卅三1~49裡第一次提及。這一個全部行程的鳥瞰自然是由好多老的源流湊合而成，是司祭本傳統所作的一種系統化的嘗試（H. Cazelles）。

在一切休息站中，西乃和卡德市是比較重要的。聖經說以色列支派在西乃住了一年，一切有關天主顯現、頒布法律以及締結盟約等傳統都和西乃連在一起。這整個西乃傳統很可能是由日後中部迦南（協根）的一些支派流傳下來，以後才成為整個以色列民族的傳統。另一個停留站卡德市綠洲為迦南南部的一些支派，在他們的宗教傳統及互相結盟上，好似有過相當重要的角色。

聖經上關於以色列的行程雖說出了很多的地名，但那些地名究竟指一些什麼地方，至今還沒有定論。在出離埃及的時候學者們認為有兩條可能的路線。傳統把希伯來文的yam suph譯為「紅海」的人，以為希伯來人渡過的就是紅海東北角的那個小湖——一名苦海，這條路線是所謂的南路。但近來學者們發覺把yam suph譯為「紅海」是一個明顯的誤譯，因為應該譯為「蘆葦海」才對。而考古學發現這個蘆葦海地帶就在聖經所提到的蘭姆塞斯城附近，即今日蘇彝士運河所在的一段地。主張希伯來人由這裡離開埃及，就是肯定所謂的北部路線。倡此說者為Otto Eissfeldt。

過蘆葦海究竟是怎麼一回事，由聖經的敘述很難確定，因為這段敘述本身就不一致。按照出十四21~22是雅威行奇跡，「使海裡

整夜颳著強烈的東風，把海變為旱地、海水分裂為二，以色列子民進入海中，走著乾地」。但按照出十四16,21,26是梅瑟伸開他的手，藉棍杖使海水分開並復合。雖然如此，聖經的不同報導卻說出了歷史事實的核心及雅威的偉大和獨一無二。日後的以色列在唱感恩歌時總覺詞不達意，不能相稱地說出這段歷史的特殊意義。

有關曠野漂泊的整個報導，同樣是經過數百年的積累才慢慢寫成的，這是一種頌讚歌式的歷史，其中史地的成分，各支派的傳統，為使敬禮統一所作的各種努力，對自己民族所感的驕傲，以及對雅威的知恩心都交織在一起。因此這裡所寫的，與其說是歷史事實的報導，無寧說是對歷史的主宰，以民的盟主天主、雅威，所作的一個信仰宣誓。以色列支派所遭遇的一切在這裡都被看成了天主的恩寵或懲罰。以民의思想和祈禱習慣是跳過自然界的次因，而直接指向一切存在和恩寵的第一因，天主。在曠野裡所發生的事，是奇跡也好，是奇怪的事也好，只要是出乎人一般的想像之外的，他們都在救援史的整個脈絡裡，加以解釋：就是雅威的臨在，行動與積極干預，能利用自然界的各種規律，或跳過自然律之上來現示自己的大能。

上面已提過的G.E. Wright，就像給埃及十災中的前九災提出了自然現象的解釋，同樣他給曠野中的奇跡或奇事也作了很有趣的描寫，這是他在中東住留了很久以後才寫出的。關於瑪納他寫道：「瑪納在今日西乃半島中部山谷裡的檉柳（或稱觀音柳Tamarisk）樹上還繼續產生。在六月的盛產「季節」裡，每人每天可以蒐集到一公斤（kg.）。那是一種蜂蜜似的甜東西，小能小得像別針針頭，大能大得像一粒豌豆。這種甜東西的製作者是兩種胭脂虫（shield-louse）。這些昆虫從植物中吸取大量的汁液，為製作牠們為生活所需要的氮氣。多餘的汁液被遺棄以後，很快地被蒸發而凝固成粘

性的、蜜糖一般的球狀物，讓人去蒐集。以色列子民當然不能僅靠這種瑪納生活，但瑪納卻能供給他們所需的白糖。而在荒野無人煙的地方能得到如此大量的白糖，確實是一個大大使人興奮的經驗。

關於鶴鶉的奇跡（出十六13；戶十一31），同一作者寫道：「每年在九月和十月裡有成群結隊的鶴鶉，由歐洲飛來，飛過地中海，而到阿拉伯和非洲去過冬。長途飛越地中海使這些鳥群筋疲力盡，因此到達西乃半島的海岸時已沒有抵抗能力，而只好讓人捕捉了」。

關於由磐石中出水（出十七6；戶廿11），他還寫道：「一位當任過西乃半島總督的英國少校報導說，他曾見過下面的一樁事：在西乃半島旅行的一群駱駝隊有一天停下來找水。他們在一處有石的低地滴著些微清流的石灰岩上開始挖掘。挖時石灰岩竟發出花崗石的聲響。待那光滑的、堅硬的石灰岩層面擊破以後，下面便是軟柔的、多孔的岩石，從這岩石裡一大股清水湧湧流出，使整個駱駝隊的人驚奇不止。梅瑟在領導以民出埃及以前，曾在西乃半島住留很久，很可能他對半島上的某些岩石的形成和特徵，早已胸中有數」。

我們對這些曠野中的奇跡究竟應該抱什麼態度呢？我們的答案是：在這樣一個四一八公里長，和北部二四〇公里寬的西乃半島上，也許有些所謂的奇跡只不過是一些自然現象。但總括起來看，那些奇事發生的非常時間、延續的時長，以及大量的供應（如水、瑪納），都使那些不太熟習曠野生活的以民感到驚奇不解。又因為他們缺乏近代的科學知識，因此把每一件事和遭遇都直接地引歸天主。另一方面，以民還沒有染上自然神教（Deism）的通病，把天主置諸高閣，好像祂對受造界不再發生一點作用。以民的態度恰恰相反，世上所發生的一切都是天主大能的標記，一切來自天主，並使人記起天主和祂的惠然眷顧。所以在這裡必須特別強調：聖經裡沒有「自

然律」的概念，不管某一件奇跡是否打破了某一自然律。即便是「相對的奇跡」，或不尋常的現象都可看做天主的標記，雖然按照我們今日的知識都不超乎自然律的範圍。

4. 西乃曠野的遭遇（出十九～四十）

以色列支派在西乃曠野逗留了好幾個月之久（按照戶十11近乎一年），這裡所發生的事，依出谷紀的記載，為以色列的民族及宗教生活的確有著重大的意義。我們今天所有的「西乃記述」是晚期才完成的，這就是說，歷史中所發生的事只在晚期的禮儀及描述中才得到文字上的保存。今日不少學者都認為，出谷紀所描寫的西乃山全民一致的那種統一是很久以後才存在的一個事實。後期的民族及敬禮的統一在這裡被投射到過去曠野漂泊的時期。原來的西乃經驗雖然很不平凡，但仍舊是少數支派有過的簡單歷史經驗。日後，在固定的宗教及政治目的下，這些經驗才被編入以色列全民，或十二支派聯盟的古老傳統中。

這一西乃傳統使以色列十二支派的民族統一感，以及宗教性的互相關聯（藉著與雅威的盟約）不斷在歷史中重新得到肯定：「你們該是我的人民，我要做你們的天主」。以盟約為舊約神學骨幹的學者W. Eichrodt說的好：天主啓示自己不以抽象的、學理的方式，而是進入自己人民的生活裡，把它按照自己的旨意塑造起來，這樣同時也就使他們認識了自己……祂拯救自己的人民脫離埃及以後，還有一個應該達到的目標：建立一個常存的盟約秩序。如此，人民便能長期地享受他們所親身經歷過的雅威的大能、忠信，以及樂於相助。但祂的行動也隨著一些應遵循的規則。

這裡我們便可談談十誡了。在梅瑟五書裡我們有兩個十誡的傳統，比較早的在出廿2～17，比較晚的在申五6～18。十誡的結構和

公元前一千與兩千年之間赫特人的契約方式異常的相像。在赫特大王與其他小國的國王之間慣於締結一種所謂的「臣服盟約」，其結構如下：

- 大王的自我介紹，
- 歷史導言——敘述大王的功德，
- 小國應有的基本態度——基本原則，
- 詳細的條目，
- 作證人名單，
- 守約與不守約者的禍福。

把這個結構與十誡一比，我們會發現除了最後兩條，即作證人與禍福單以外，其他成分都可在十誡裡見到：

- 雅威的自我介紹 出廿2a；申五6a
- 歷史導言 出廿2b；申五6b
- 基本原則（第一誡） 出廿3～6；申五7～10
- 詳細條目（即各條誡命）：
- 第二誡： 出廿7；申五11
- 第三誡： 出廿8～11；申五12～15
- 第四誡： 出廿12；申五16
- 第五誡： 出廿13；申五17a
- 第六誡： 出廿14；申五17b
- 第七誡： 出廿15；申五17c
- 第八誡： 出廿16；申五17d
- 第九誡： 出廿17a；申五18a
- 第十誡： 出廿17b；申五18b

天主與以民結約，以祂自己為證，所以不需要作證人名單。至於禍福單雖沒有在結尾明顯排列出來，卻在誡命之內提出（第一誡

與第四誡末了)。在約蘇厄書廿四章及申命紀全書的結構中，這個守約則招福，不守約則招禍的意思卻非常的突出而明顯。

赫特人契約與十誡的結構既如此相似，我們很難把這一事實看成一個偶然的現象。也許有人會猜疑，赫特國所在地的小亞細亞離巴肋斯坦這樣遼遠，怎能發生類似的接觸呢？但是我們應該知道，在以色列佔取福地的那個時代，赫特王國是中東諸列強的首腦，連二河流域的大國已很久不是他的對手。至於另一端的大國埃及也與之雌雄難辨。此外，那個時代整個中東所用的國際公法就是赫特國所定的法律。

十誡與赫特契約的相似不獨指明了它們之間的相互關係，還證明聖經中的盟約概念及方式是很古老的，並不像十九世紀有些人所說的，是後期先知們的發明。即便西乃的經驗只屬於一部分以色列支派，甚至原來的十誡編寫曾經過晚期的擴大及潤色，以就合聖殿中的朗誦，但以民的基本思想和制度——盟約——確實是原來就有的。聖經說天主親自把十誡寫在兩塊石板上而交給了梅瑟，這當然只是一種說法，目的是要提高十誡的宗教性權威。

十誡以後，出廿22~廿三19是近代學者所公認的「約書」（字出出谷紀廿四7）。因其中所用的語言關係，人們把這篇作品歸於厄羅亨典。與天主締約的基礎不是這部約書，而是十誡，約書無非是把十誡延伸到民事和刑事上去。法律的語氣有的是條件式的，和中東幾部大法典，如哈摩拉比法，極其相似，這就是希伯來文的 *mishpatim*（出廿一3~11,18~22 26~37；廿二1~16）。有的是命令式的，仿照十誡的語氣用單數第二位：出廿24,26；廿二20,27~29；廿三1~3,6~9,10~12,14~19（*debarim?*）；或複數第二位：出廿22~23；廿一21,23,30；廿三13。最後還有用分詞代替條件式的：出廿一14,15~17；廿二17~19。

法律頒布完畢，就是完成盟約儀式的時刻了。這裡又有兩個不同的傳統給我們描寫締結盟約的經過。雅威典（出廿四1~2，9~11）說盟約的簽定是藉著以色列子民的代表、七十位長老，在山上天主前所用的一餐飯。而厄羅亨典（出廿四3~8）則說是藉著以民在山下分沾結約的血。這是一個很老的典禮，值得在這裡引徵：

「梅瑟來把雅威一切的話和規誡說給人民聽。人民異口同聲地回答說：凡是雅威所說的一切話我們都要實行。梅瑟便將雅威一切的話寫下，第二天清晨在山下築了一座祭壇和十二塊石碑，按照以色列十二支派的數目。他又派遣一些年青的以色列人去獻上全燔祭，並給雅威祭獻牛犢作為和平祭。於是梅瑟取一半血，盛在盆裡，另一半血則灑在祭壇上。他又取起約書來，念給人民聽。他們說：雅威所說的一切，我們必要實行並遵守。梅瑟便又取血灑在人民的身上並說：看，盟約之血，即雅威藉著這些誡命和你們締結的盟約」（出廿四3~8）。

在這段敘述裡我們看到兩種祭禮。一是普通敬拜天主的全燔祭，牲犧全部焚燒，獻給天主。另一個是和平祭（shelamim），或互通祭，這才是締結盟約時所應有的祭獻。在這個祭禮中只有犧牲的一小部分被焚，而大部分則留在聖桌上供給獻祭者的團體享用。因此厄羅亨典雖未說出締結盟約後的聖餐，但人民在天主前分享所獻的和平祭是可以假定的。

以色列的這種和平祭在亞述、巴比倫及赫特的宗教文化裡都不存在，但和希臘的某些祭獻卻非常相似，這從美錫尼文化及荷馬的詩中可以看出。希臘和閃族古傳統接觸的地方大約是烏卡里。因為這是古代東西貿易，以及宗教、思想，及文化交流的一座重要城市。這一假設也有實跡可憑，那就是在古烏卡里所行的祭獻和在以色列一樣，被稱為shelamim。

盟約的祭祀在建立並促進團體互通的生活上有兩個方向：一是人與天主的互通，另一個是人與人之間的互通。因此以色列民族在每年舉行盟約祭祀時，不僅是紀念、回想一件已成過去的救援史跡，而在慶典中還親身體驗天主的臨在，而由之刷新並激發盟約民族的互通聲息。

5. 神學重點

出谷紀的敘述因為有很多奇跡的記載，容易被人誤解為古代東方傳奇的書，而忽視了其中真正的內容，其實出谷紀裡的宗教及神學意義是非常多而深的，下面特別提出數點：

- 雅威是救助人的天主，在祂的民族陷入水深火熱中時，祂伸出救援的手來。
- 雅威是處處臨在和大大無邊的天主，祂用多樣的標記和奇跡——無論是大自然的成果或法律也好，或是非常的恩寵也好——來顯示自己的臨在和忠信。
- 雅威是慈祥的盟主，忽然選了一個民族，與之結盟。
- 舊約的逾越節為基督備路。在聖體大典裡天主與信友團體所建立的新盟約才是天主所要的永存的盟約。基督自己就是新約的逾越節羔羊（格前五7）。
- 出埃及的經驗為以後的世世代代是一個大安慰。日後以民由巴比倫歸國時，就說那是再次出谷（厄上一6）。
- 曠野裡的生活成了追隨天主的象徵（耶二2）。在等待末世來臨的期間，人生便比做旅程。而基督也稱祂自己是走向永福之地的「道路」（若十四6）。
- 舊約中由十二支派所構成的天主子民（則四八），是新約裡以十二宗徒為基石的天主子民的預象。

——瑪納和石中水在教父著作及聖教禮儀中常被看做聖體及聖洗兩件聖事的預像。

從出谷紀開始，以後在整個舊約和新約裡，天主的嚮導及與天主的盟約，成了永無中斷的宗教主題。只是視線有所更動：由歷史性的移向超歷史的，由今世與人間的移向來世與天主的，由道路看向終點，由旅程看向家鄉。

以色列受壓迫和出離埃及的歷史在黑人的歌曲裡得到了強烈的反應，黑人把那一段歷史看成自己的歷史，認為須以堅忍和勞苦來爭取最後的解放：

Go down, Moses,	去，梅瑟，去
Way down in Egyptland	快下到埃及去
Tell old Pharaoh	告訴老傢伙法老
To let my people go	讓我的人民出去

三、J 及 E 對盟約神學的不同觀點

J 及 E 傳統在盟約神學上有很不同的看法，不僅在敘述西乃山的種種事上如此，而在解釋整個救贖史上也是如此。這兩種盟約神學的不同尤其從南北分裂以後（公元前九二二），直至被放逐異國（公元前七二一及五八六）這段時期內表現的格外露骨。北國的支派好似比南國更注重神恩（charism）和民主。按照 E 和 D（D 傳統也來自北國），天主是與整個以色列民族締結盟約（出廿四8；申四10~14；五2~3），沒有什麼天授的君主政體，或南國傳統所接受的那種繼承的聖統制和司祭職，因為 E 和 D 認為整個人民都屬於「司祭的王國，聖善的子民」。北國指望天主賜予領袖的神恩給某些個人，而藉著他們來治理人民。但這神恩的賜予不像南國那樣

藉著繼承權而來，卻是天主之神突然降臨到天主所選的任何人身上。這種看法無疑地影響了北國所慣有的改朝換代及政治的不穩定。像阿希雅（列上十一29）或厄里叟（列下九）這樣的先知就毫不含糊地聲言，天主已棄絕了當朝的國王，而指定了另一人來代替他。北部的種種傳統很清楚地顯露他們對王國建立以前那種舊有秩序的憧憬和嚮往。

北部的這種神學也許有它不利的地方，但它卻使以色列警惕，看清盟約的性質是有條件相伴的。南部的傳統總以為盟約的中人——先是梅瑟，後是達味和他的繼承人——能保證盟約將永久繼續下去，但北部的先知傳統卻不斷地宣講，盟約能夠破裂，並且因了以色列的不忠必將破裂（亞九7~8；歐二2~3；八13）。雖然如此，這一宣講並不以此為終點，因為北方的傳統同時也主張每一個時代都能有、且應有一個新的盟約（申五2~3）。置根於北方傳統的耶肋米亞先知對於將來的新盟約便有很刻骨的描寫（耶卅一31~33）。

在南國的神學裡就不容易談「新的」盟約，因為南部的傳統一起始就強調盟約的常存性。天主立梅瑟（及繼承他的職務的人）永久做盟約的中人（出十九9 a J）。中人的職位永存，盟約便也永立不廢。在天主給達味所做的許諾中，也許下要和他的子孫締結永久的盟約（詠八九3~4）。這一切都說明南部的傳統把盟約看做天主向祂的人民所作的許諾。在祂和族長（創十五及十七）、梅瑟，以及達味所締結的盟約中，天主都曾許下，以色列要永遠作祂的子民。個人失信爽約會受到懲罰，但盟約本身永遠屹立不動。許諾的言語不能作廢（創十七7；出十三13；撒下廿三5）。

南國的這種盟約神學很自然地使以色列有一種迷信色彩的自負，以為盟約永不會破裂。但耶肋米亞先知曾嚴詞加以駁斥（耶七1~15）。這一盟約神學好像是雅威典作者著意剪裁的，好為達味盟約

製出一個模範，而後者就是南國政體的重要支柱。誰叛逆達味的王朝，就是叛逆雅威的盟約。雅威典的敘述固然是達味和所羅門時代朝廷裡的產物，這就是說這些朝廷裡的神學家把傳統的神學大加改造，弄的面目全非了嗎？那又不盡然。南國的盟約神學並不是為使人接受王位繼承的原則而創造出來的。相反，王位繼承原則所以容易被南部的猶大所接受，而從未受到北部支派的完全接受，正是因為南北對盟約的看法不同所致。J 和 E 代表兩個對梅瑟盟約的不同解釋，並不互相衝突，卻是互相補充。

聖經作者覺得不能有所偏差，只選 J 或 E，卻認為應該兼容並包，這就是出谷紀十九章到戶籍紀十章所以如此錯綜複雜的緣由。聖經的作者或編者對全部傳統都表示非常尊重，無論是來自北方也好，來自南方也好，來自司祭圈也好，來自先知圈也好。出版五書的那些神學家實在有大公的精神。

近代的基督徒各依自己的背景也許容易選 J 或 E 當自己的盟約神學。原來代表南國的 J 和 P 在很多方面頗像特利騰大公會議後的天主教教會學。就像以色列的穩固有天主的許諾為保證，有梅瑟、達味為天主與人民之間的中人，同樣教會的穩定有伯鐸及其繼承人所受天主許諾為其保證。公元前九二二年南北分裂的時候，南國的立場是肯定永遠的盟約及其許諾是在他們那一面，即在達味之家；北部支派是裂教徒，他們既自絕於盟約，便不無受雅威擯棄的危險。七二一年北國覆亡能說不是因為他們先與盟約破裂了的關係嗎？猶大信者在聖殿裡所唱的一首歌（詠七八60~61, 67~71）按 A. Weiser 的考證這幾節聖詠是北國滅亡及耶路撒冷被毀中間這一段時期的作品，清楚表現一種排他主義及凱旋主義。這在新教成立以來，天主教的護教論著中也不難見到。

我們可以說十六世紀以來的教會分裂確實已在以色列的南北分

裂中預演過。在以色列北國的先知盟約神學與基督教的神學之間實在有很多相似的地方。他們把重點放在神恩上，而不放在聖統及朝代繼承上。以色列（及教會）不被看做具有天主所給的一種結構，也不會有永遠常存的一種制度，卻被看做一種遭遇，每次藉著聖言的宣講而發生的遭遇或事件。

但最後還該注意，南北盟約神學的種種不同並不真是什麼水火不相容的看法，而只是重點放在不同的地方罷了。聖經作者沒有選擇一個觀點，取消另一個觀點，卻把它們放在一起，做了一個綜合。舊約的教會學既不只是 J 的傳統，也不只是 E 的傳統，而是二者兼顧的。

四、十誡擇要詮釋

1. 十誡的數法

大家都知道猶太教及基督教對十誡的數法與天主教及路德教的數法不同。大體說來前者是隨著出廿1~17的數法，這也就是裴洛、約色夫及很多希臘教文的數法，後者是聖奧斯定根據申五6~21製定的，這一數法便在拉丁教會流傳到現在。其實二者之間的區別是很細微的，只在首尾略略有些移動罷了。在出谷紀裡不准製作神像的禁令被分開來成為第二誡（出廿4~6），而第十誡則包括貪圖他人妻室及財產的兩個禁令。這一誡命的形式（出廿17）好似很古老，因為它把妻子放在人的動產裡，並排在房舍以後。在申五6~21裡貪圖他人的妻室被拆開成為獨立的一條誡命（第九誡），而在十誡開始禁止神像的誡命則被插入第一誡。

2. 「除我以外，你不可有別的神」（出廿3）

這第一條誡命說出以色列應有的基本態度。他既和大王、雅威結了盟，這位大王就不容忍他三心二意。雅威典的十誡把這一層意思說得更明顯：「你不可崇拜別的神，因為雅威名嫉妒者是一個嫉妒的天主」（出卅四14）。這條誡命的真實意義當然只有在一個多神社會的背景裡才易於明瞭。在古代的中東，宗教折衷主義非常流行。好幾種神的敬禮能並行不悖，朝拜這一個神的人可以同時到別的神那裡去求福免禍。「嫉妒的天主」這一概念就是要人專門朝拜一個真神，使以色列把四周多神的生活習慣根除淨盡。第一誡在以上兩個地方都是以消極的形式說出，意思是要人全心全意地信仰真神。在申六4~5所用的形式是積極的，那就是有名的「聽呵，以色列」，這個最重大的誡命。

3. 製作神像的禁令（出廿4）

「你不可為自己製作偶像，或任何上天下地以及地底下水中東西的像。不可曲身朝拜它們，或事奉他們……」。這一誡命的原意，除了禁止製作一切神像之外，也不許用肖像來代表雅威。這裡面有很多理由。首先，因為雅威不是一個自然神，像其他國家的神明那樣。因此雅威便不能適宜地用一種象徵自然能力的像來代表。雅威不是大自然的位格化，而是一個深奧莫測的位格，超越整個的受造界。祂的啓示自己是在人類歷史中，每每用隱密的、奧秘的、人所想不到的途徑。

另一個理由是要使以色列知道：雖然雅威選了他做自己的民族，但選民並不能捉住祂、控制祂。其他的邦國固然幻想他們的神明有一個固定的臨在，好像就凝固在他們所製的神像上一般。有這些神

像，神的威能就在人的控制之下。但雅威卻不是這樣，祂是至高無上、自由無拘的天主。「我就是我（出三14）」，「我要恩待誰，就恩待誰」（出卅三19）。祂的臨在和威能不受任何肖像，或任何崇拜法術的限制。

今日教會雖然沒有崇拜木製偶像的習尚，但這第二誡的精義仍然是有效的。今日的信友也許不會向木石製成的偶像下拜，但仍然能崇拜另一種偶像，就是把崇拜天主變成以人為中心的一種活動，一種由天主那裡得到福祉的法術。

4. 安息日（出廿8~11）：

出廿8~11說：

「應記住安息日，守為聖日。六天應該勞作，作你一切的事；但第七天是為恭敬上主你的天主當守的安息日；你自己、連你的兒女、你的僕婢、你的牲口，以及在你中間居住的外方人，都不可作任何工作。因為上主在六天內造了天地、海洋和其中一切，但第七天休息了，因此上主祝福了安息日，也定為聖日」

關於安息日的來源至今還沒有定論。以色列民族可能是從刻南人那裡學來而為自己立定了這個制度，梅瑟便在刻南人中間生活過（出二16~22；十八1~12）。刻南人按字源的意義是「鐵匠」，而安息日所特別禁止的一件事是起火：「安息日不可在你們的任何一個住所內生火」（出卅五3）。禁止鐵匠於安息日生火，是不許他們做日常工作的意思。

不論在梅瑟以前安息日的來源是怎樣，在以色列守安息日的制度確是很老的。五書所有的傳統都提到它，連最老的也不例外（出廿三12 E；卅四21 J；廿8~10；申五12~14）。司祭傳統甚至假

定安息日的規定是在西乃立法以前就已存在了（創二2~3；出十六22~30）。

爲我們最重要的不是安息日的歷史，而是安息日的真實意義。希伯來字shabat是「停止」的意思，意謂爲了宗教性的理由而停止工作。但停止工作的意義卻隨著傳統的不同而有不同的解釋。申命紀強調安息日是以色列成爲自由民族的一個標誌或紀念（申五14~15）：

「第七天是上主你天主的安息日，你和你的子女、僕婢、牛驢、你所有的牲畜，以及住在你城內的外方人，都不應做任何工作，好使你的僕婢能如你一樣獲得安息。你應記得：你在埃及地也曾做過奴隸，上主你的天主以大能的手和伸展的臂，將你從那裡領出來；爲此，上主你的天主吩咐你守安息日」

停止工作的意義按這段話是表示以色列民族已不再是奴隸，而是自由人。由此推己及人，他們也該讓自己的奴婢休息，因爲他們自己也當過人家的奴婢，直至雅威可憐他們、救了他們爲止。安息日因此是一個記憶，是一種禮儀的表演，表演由奴役走向自由，由埃及走向應許之地——逾越節的含義。申命紀果然把「應許之地」說爲「安息的地方」，經過長期的曠野漂泊之後，天主領導他們到這地方來休息（申六23；十二9；詠九五11）。

司祭傳統卻直接注意工作的神學，而把安息日按照天主以六天造世的說法去解釋（出廿11）。一切工作者的模範是天主自己。工作並不是一個永無終止，毫無目標的苦差使，而是指向一個滿全。一旦工作滿全了，工作者就進入他的休息時期，正像天主用六天的工夫把混沌的世界整理完畢以後，開始了祂的休息一樣，在這種對工作的看法下面還隱著一個歷史的神學。按照這個神學，整個受造界及人類的努力都指向一個滿全、一個終點。

其實以上兩種對安息日的解釋（P：出廿11及D：申五15）是貌異而神同的。在這兩種解釋裡有一個共同點，就是天主賜給他的人民的完全的自由，安息日同時紀念，並預告這個自由。申命紀把視線放在出谷這件事上，即天主給祂的選民自由和休息的那一刻，而司祭傳統的視線更寬廣，把宇宙的受造看做受造界得救的偉大時刻。天主六天的工程使這世界秩然有序、萬物和諧，這就是人在世界上工作的好模範。完美的世界秩序還沒有達到，因此目前整個受造界仍像產婦一般地呻吟著，等待著時刻的到來。那時不但人類，即便整個物質世界，都將進入安息日的大休息裡，「由腐朽的奴役中解救出來，獲得天主子們「光榮的自由」（羅八21）。所以安息日是一個預言性的標記，不僅為以色列的救贖，還為整個宇宙的救贖。

我們今日的「主日」和舊約裡的安息日有著相同的意義。只不過他不再是以色列民族由奴役走向自由的紀念日（申五15），而是紀念基督的復活，祂的由死亡走向生命，並藉此解救了我們。慶祝主日也不只是記念過去的一件事，而還是預告世末滿全的將要來臨，那時一切的信友將和基督一同進入最後的、永久的安息。希伯來書的作者便曾說過，若蘇厄雖引以色列人民進了應許之地，卻未曾給他們帶來真正的安息：

「因此，為天主的子民還另有一個安息。原來誰走進天主的安息中，就停止自己的各樣工作，正像天主也停止了祂的工作一樣」（希四9～10）。

第四章

佔領福地及王國時期

舊約的歷史中，由梅瑟的死到達味及所羅門建立正式王國的這一段時期，普通被看做走向王國的一個過渡時期。其間大大小小的戰爭先後發生，一直等到全部迦南地區為以色列所控制為止。在這些戰事裡有從地中海侵入的非利士人的參與，使整個局勢變得更加嚴重。

今日的舊約研究卻相當重視這一時期，因為正是在這一個歷史階段裡，以色列民族在十二支派同盟下，漸漸達到了他們政治及宗教儀式的統一。至於究竟在什麼時候以色列各支派結成了他們民族的，及宗教的同盟，意見還是很分歧。有人認為是在若蘇厄領導下，協根會議中（蘇廿四1~28），有人認為是在撒慕爾治下，最後有人以為是在達味為王時。是他首次在黑伯龍被南國猶太認為王（撒下二1~3），以後又被北國以色列認為王（撒下五1~5）。以下是這一時期內——即由梅瑟至達味——比較重要的事迹：

- 以民在漂泊數百年之後，終於抵達了一個能安定生活的樂土，由游牧轉入定住，由「到處漂泊的阿蘭人」成了天主所許福地的主人。
- 各支派定住一地以後，才能有政治的及精神的合一。第一件應做的事，是由各支派過去不同的經驗及傳統中，形成

一部早期的統一歷史。作者們雖然無意厚此薄彼，但並非所有的支派都能同樣寫出他們已往的歷史。因此有些支派影響比較深，另一些支派比較淺。今日聖經學者認為，在合併熔化早期的歷史上，厄弗辣因支派（定住協根）無論在政治、宗教及精神各方面都佔有領導的地位，因此這一支派的傳統不僅受到特殊的重視，並且成了十二支派古傳統的代表。這就是為何關於佔領福地的聖經敘述，主要是講「若瑟之家」的戰功的理由。所謂「若瑟之家」是指厄弗辣因及默納協兩個支派，而若蘇厄是屬於厄弗辣因支派的。

——神學一方面，這一時期的成就，是把天主的各種名號都歸入一個以色列的天主。「厄耳」，「亞巴郎、依撒格，及雅各伯的天主」，「祖先的天主」，就是以色列在埃及以及在曠野漂泊時所崇敬的「雅威」。這樣由埃及來的傳統，與很久就定住在迦南地的一些以色列支派的傳統便能合而為一，而神學的、及歷史的延續性也因之得到保證：是同樣一個天主在領導著以色列民族的歷史。

一、若蘇厄與民長

由聖經的報導裡（即若蘇厄書及民長紀兩部書裡），我們不易知道「以色列民族」佔領福地的準確時地情形。因為日後作者的「神學化」及「英雄化」，使不少歷史事實的真實面目已不可再辨認。雖然在上述的兩部書裡仍保存著很多寶貴的原始資料，但都經過後期不同政治、宗教及敬禮趨勢的著色與劃一。

1. 文字批判

若蘇厄書及民長紀果然是接著梅瑟五書把以色列各支派的歷史，繼續敘述下去，但和五書的性質已很不同。原來蘇、民二書已是申命派作者的著作（見拙作：梅瑟五書的寫成……頁四〇，四三～四四）。這位作者有他自己的歷史和神學觀點。他將蒐集的資料不僅編纂在一起，還根據一個有連貫的宗教思路予以排列：以色列民族的偉大來自雅威的自由召選和忠信，以色列的敗亡和被俘卻是雅威加給不忠於盟約的民族的懲罰。這樣，申命派學者使以民的全部信仰與生活配合在一起，同時又使以民的歷史得到一個新的、信仰的深度。他所著的六部書，內容如下：

若蘇厄書 約旦河西部迦南地的攻取和分配（約旦河之東的分配已在戶卅二章敘述過）。

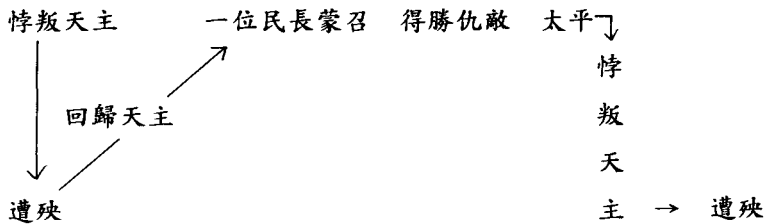
民長紀 攻取迦南地的歷史，直至與非利士人作戰的初期，因而引起王國的概念。

撒慕爾上下 厄里與撒慕爾，撒烏爾與達味國王治下的以色列歷史。

列王紀上下 所羅門治下的王國，所羅門死後以色列及猶太二國的並存，直至北國以色列的滅亡（公元前七二二），以及南國猶大的獨存，直至亡國之日（公元前五八六）。

申命派作者所蒐集的有關蘇、民二書的資料有如嵌成一幅巨畫的細石子，在全幅畫中，每顆石子獲得新的、和自身也許不盡同的位置和使命。此外，有時歷史變成歌頌雅威的歌曲，歌詞中雖然有些寫實的句子，但究竟不是一部寫實的歷史。在一首歌裡很容易唱出：不是武器的精良，不是士卒的眾多，而是雅威的援助將迦南地賜給了以色列人。這都表示，申命派作者並無意給佔取迦南福地這

回事寫個詳細的報告，而是藉著小的歷史故事，以示範的寫法，說出「全部以色列民族」（蘇一2；三1,7）進住迦南的事實。厄弗辣因傳統所保存的有關攻佔福地的敘述，如此便成了一個結構的模範，藉著這個模範可以描寫一切以色列支派佔取迦南的經過。在民長紀裡，有許多短程的敘述充滿著粗獷的鄉土味，這些古老的資料與全書的結構實在完全是兩回事。前者使我們能略窺當日的的生活習慣，而後者則是一種神學的構造，顯明地要給以民歷史作一番宗教、及實用的陳述。這一神學反省的格式有以下幾個步驟：

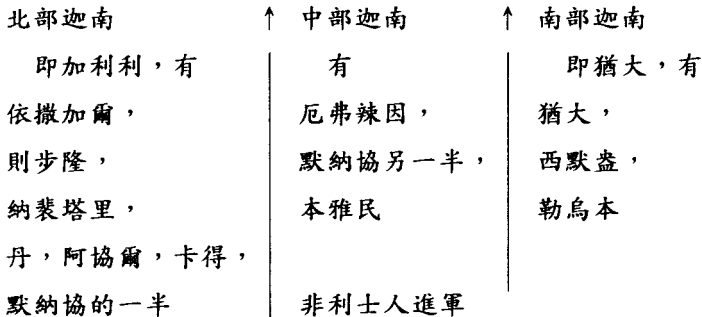


2. 歷史背景

以色列各支派進佔迦南不是單獨一個民族的事，而與當時，即公元前十五世紀以後的近東世界局勢息息相關。迦南介於兩大勢力之間，在政治及經濟上是二者爭奪的對象，那兩個勢力就是埃及和赫特。法老蘭姆塞斯二世（公元前一二三四年卒）雖想把赫特人逐出敘利亞之外，但是力不從心，未了只得與赫特立了一個永不互相侵犯的條約。在這埃及與赫特的永久盟約之下，其實有一個共同的畏懼，那就是海族人民——非利士人的擴張和侵入。非利士人將埃及人和赫特人慢慢擠出，使迦南漸漸成了一個政治的真空。迦南本地的住民固然已有他們以城市為根據的小國家，但並沒有達到一個強大的政治統一，不能一致地確保本土，抵禦外侮。可能有些地區人煙非常稀薄，以致外來的游牧民族很容易找到安身之處。亞巴郎

進入迦南時，就沒有遇到什麼阻力，他可以在沒有人的地方，自由牧放他的畜群。以後以色列的支派，也就是在不同的時期由北部（美索不達米亞、哈蘭）或由南部（埃及、西乃、卡德市）遷入迦南。

在戰略上說，非利士人由地中海出發，先佔據一些要塞，再漸漸挺入迦南的腹地，是非常得策的。他們先建立一個堅強的橋頭陣地，再由此穩紮穩打地向兩方面進軍，奪取迦南重要的高處堡壘。北部所要攻克的一連串堡壘介於北部的加利利及中部的厄弗辣因之間，包括多爾、默基多、塔哈納客、依貝肋罕及貝特商（見撒廿八及卅一）。南部的介於中部的厄弗辣因及南部的猶大之間，包括革則爾、阿雅隆、貝特曷龍、基貝紅及耶路撒冷。由以上這些根據點，非利士人可以採取三種攻勢：一是由北部的根據點出發而攻擊加利利，一是由南部的根據點出發而攻擊猶大，一是南北共同進軍而來攻中部的厄弗辣因。下圖可給我們一個概觀：



若蘇厄書所敘述的戰爭，主要是在中部迦南發生，因此學者以為這只是本雅民族及厄弗辣因族（也許還可加上默納協族）佔領福地的記載。至於北部迦南很久以來已為未下到埃及去的以色列支派所佔有（創十一10~12；申廿六5~7；蘇廿四15），而南部迦南則為由卡德市綠洲所來的支派所佔領。

考古學在巴肋斯坦發掘的結果，果然發現在公元前第十三世紀

(即若蘇厄攻取福地的年代)，有不少迦南的城壘(如貝突耳——艾、基爾加爾、拉基市、赫革隆、德比耳、哈祚爾)受到重大的破壞。這些破壞是否來自以色列人，那還要靠歷史的考證，不是考古學所能單獨證明的。比方考古一方面確已知道拉基市(蘇十3,23,32)及哈祚爾(蘇十一10)二城的確是在公元前一二三〇年左右被毀的。如果歷史學能證明若蘇厄果然在那些年代進佔福地，那麼很可能那兩座城是毀於以色列人之手。至於耶黎曷是世界最老城市之一(約在公元前七千年建立)，在公元前十三世紀已成了歷史的陳蹟，所剩下的只是一個微不足道的村莊。因此若蘇厄所攻擊的耶黎曷城及城牆至今還是一個謎。

3. 若蘇厄及民長的生平簡介

若蘇厄是厄弗辣因族(編上七27)農的兒子(蘇廿四29)。在曠野漂泊時，勒非丁一役，他已打敗哈瑪肋克人，建下了戰功(出十七9)。由卡德市綠洲出發後，他曾加入偵探隊，探聽南部迦南的虛實(戶十四6~38)。最後他成了梅瑟的心腹人和繼承者(出廿四13;卅三11)。他在協根所召集的全民會議(蘇廿四)，為十二支派同盟的形成有非常重大的意義。依經上所載，他死於一百一十歲的高齡，以色列人將他葬在厄弗辣因山中他自己的地業內(蘇廿四29~30)。

民長的時期是以若蘇厄的死(民二6~8)為起點，而以撒慕爾的遺囑(撒上十二)為終點。民長的使命不僅是給人民分辨是非曲直，還是依賴著雅威的特佑，幫助以色列民族走正路，糾正紊亂不規則的局勢。因此在民長的聖召及職務裡，先知與神恩的成分特別清楚，在他的身上人能感到天主的臨在。原來是雅威自己在以色列為王(民八23)，民長只不過是無形的天主的代表。說得更具體一

點，在以色列的神權制度下，民長們是天主所特召的賦有神恩的人。向內，他們負責引領人民回歸雅威的信仰。向外，他們應奮勇抵禦外來的敵人。殺敵勝利便是他們賦有天主神恩的佐證。

十來位民長的名單如下：

「小」民長	「大」民長
霞然夏爾（三31）	曷忒尼耳（三7~11）
托拉黑（十1）	厄胡得（三12~30）
雅依爾（十3~5）	德波辣（及巴辣克）（四4~五31）
依貝贊（十二8~10）	基德紅（六11~八32）
厄隆（十二11~12）	依費塔黑（十6~十二7）
哈貝冬（十二13~15）	桑松（十三1~十六31）

在大民長中還可由撒慕爾紀裡加入赫里（撒上一）及撒慕爾（撒上七15~17）二人。民長時期的特徵不外乎以下幾點：

- 以色列各支派還沒有完全統一
- 與四鄰不斷發生大大小小的戰爭：與住在城堡裡的迦南人，與阿蘭人、摩阿布人、阿摩黎人、米德揚人，特別是與非利士人作戰
- 以色列的勢力逐漸擴張，迦南地的佔領漸趨穩定

這一時期的許多戰爭，特別激起了人民對一個統一的國家及一位強有力的領袖的想望。他們曾要求基德紅作他們的王，但基德紅答說：「我不管理你們，我的子孫也不管理你們，唯有上主管理你們」（民八23）。不過基德紅死後，他的兒子阿彼默肋客（民八31）已在協根的一棵橡樹下面，被當地的居民立為他們的王（民九6）。當然人們對這種國王還沒有多大敬意，這從約堂針對阿彼默肋客所講的故事裡可以看得出來（民九7~15）。最後一位民長撒慕爾如何反對王國制度的建立是聖經所明言的（撒上八6）。如今

我們挑選幾位比較有名的民長，略加介紹。

德波辣是一位賦有神恩的女先知，聖經明言她曾統制以色列（民四4）。她的確是民長時期的巾幗英雄，她由大博爾山遣發大將巴辣克率領厄弗辣因、納斐塔里，及則步隆三支派的聯軍，擊敗了哈祚爾王雅濱的大將息色辣。聖經關於這一戰事的敘述可謂充滿了血腥氣（民四4～24），而勝利後的那首古老的、極富文學價值的凱旋歌（民五2～31）也是鬥志激昂、情緒獷悍，對敵人的慘敗感到如迷如醉。然而這首歌的價值也就在這裡，它顯露以色列人對雅威的信賴，以及他們之間支派的組織等古傳統。

基德紅出於默納協支派。他所受的神恩及有過的英雄事蹟直至今日還膾炙人口。寫這歷史的人也明顯地露出他對這位英雄的愛戴，並把它寫成一部英雄史。此外，大概很早就已有民間傳說及詩化的幻想滲入了歷史的事實。因此聖經的報導也並不一致，略有衝突或重複的地方是免不了的。例如基德紅蒙召及建立祭壇的事便申述兩次（民六11～24及六25～32），而每次所說不同。

這一敘述的宗教重點是：基德紅的戰爭是天主所要的聖戰，戰果全在於天主的干預。這一主題在日後的禮儀中很可能曾受到擴張放大。基德紅的軍隊由二萬二千人減至一萬人（民七3），再減至三百人（七6～7），以後作戰時，並不是這一小撮軍隊打了勝仗，而是雅威使他們的敵人自己攻打自己（七22），這一切都說明人民的想像中，唯有雅威大有作為（G.v. Rad）。

在基德紅的歷史裡，還有兩件值得注意的事。一件為文學形式歷史有重大的意義，那就是為描寫基德紅的蒙召曾用一個固定的格式，這格式共分四個步驟：

先授予蒙召者一個使命（民六14），

蒙召者提出困難（六15），

雅威許下要解除他的困難（六16），

一個標記證明雅威的確授予他這個使命（六17~21）。

這一格式在描寫舊約及新約的蒙召歷史時是屢見不鮮的：梅瑟的蒙召（出三10~12），撒烏爾的受膏為王（撒上十1~7加上九21），耶肋米亞的蒙召（耶一5~10）；新約裡匝加利亞的會晤天使（路一13~20）及聖母的領報（路一28~37）都是依照這個格式寫出的。

另一件事是關於文化史的。民六25~32報導基德紅曾將他父親的巴耳祭壇及祭壇旁的迦南女神阿協辣的木偶拆毀而引起當地人民的抗議。這表示基德紅教給他的三百勇士的作戰呼聲：「為雅威，為基德紅！」（民七18,20）特別是針對巴耳敬禮而發的。

桑松的歷史佔有相當長的篇幅（民十三1至十六31），它給我們描繪當時的人民生活，描繪的非常生動。諸凡民間的風俗習慣，由於非利士人入侵而起的政治危機，以及與非利士人的人事往來（民十四1~4）等都有很詳盡的報導。

描寫得最出色的，自然是這部歷史的主角，桑松自己。他出生於丹支派，是一位神恩特出的英雄，一生與非利士人作戰，為保護當時還住在猶大山地的丹支派，因此非常受到當地人民的愛戴，以致對他悽慘的結局人民仍表露無限的同情。桑松的一生是在神恩與戀愛之中渡過。他從母胎就蒙召為獻於天主的人（民十三5），而另一方面又喜歡尋花問柳，特別是與德里拉談情說愛，一如常人（民十六4~22）。在這神恩與俗愛的決鬥中，桑松終於向後者降服，他雖是「力拔山兮氣蓋世」的勇士，但他的雙肩為擔負天主的使命還嫌脆弱（較晚撒烏爾也將遭到同樣的命運）。桑松的歷史給人指出一個身負神恩者的失敗並告訴我們，天主的能力也能被人濫用。

赫里及撒慕爾。以色列最後的一位民長撒慕爾與司祭赫里的生

活連在一起。赫里是「雅威的司祭」，住在烹羅——當時約櫃的所在地。赫里當司祭的這一段時期在以色列的歷史中是相當黑暗的，宗教和政治各方面都很消沉。烹羅聖地的祭祀，因了司祭赫里的兩個兒子向獻祭者勒索生肉而弊端百出（撒上下12~17）。吃非利士人的敗仗、烹羅被毀、約櫃被劫（撒上下4）等。後果是：在這個時期，以色列人民對雅威的大能與忠實信心大減，而到處建立起迦南神巴耳，及繁殖女神阿斯姐的神像和祭壇來（撒上下73）。

在這灰色的佈景前卻出現了一顆燦爛的星，那就是撒慕爾，天主神恩的付託人。撒慕爾是由母親苦求得來的，出生後完全獻給了天主，以後一生忠於天主，純潔無瑕。「上主與他同在，並使他說的一切話，沒有一句落空」（撒上下19）。「撒慕爾一生統治了以色列。他每年出巡，到貝特耳、基耳戛耳和米實帕去觀察，在這些地方統治以色列。以後他回到辣瑪，因他的家在那裡，他也在那裡統治以色列，並且在那裡給上主建築了一座祭壇」（撒上下15~17）。撒慕爾的確是雅威的王權及榮耀的大無畏的維護人。聖經學界至今沒有怎樣重視撒慕爾在以色列歷史裡的地位，但近來已有好轉，而在撒慕爾身上特別注意以下幾點：

- 撒慕爾的確是一個天主的人，他把以色列各支派引回純淨的雅威信仰裡來，發起一種宗教復興運動，日後，達味聖王受撒慕爾的影響及默感頗深。
- 撒慕爾本人是極其主張神權政體的：只有雅威是盟約民族以色列的主人、立法者、元帥及法官，只有雅威是國王。撒慕爾監護祖先的傳統及盟約的制度，而反對世間王國的建立，因為他預感這樣一個王國，將會使以色列脫離雅威，陷入一般王國的絕境。「但是人民不願聽從撒慕爾的話而說：不，我們應該有一位君王，這樣我們可以像其他

所有的國家一樣。我們的君王將治理我們，並走在我們前面，替我們作戰」（撒八19~20）。

- 撒慕爾雖然不愛聽這種要求，但因了自身職務的關係，忠實地把它轉呈上主。豈料天主給他說：「你儘管聽他們的話，給他們立一位君王」（撒八22），這為他可說是晴天一個霹靂。雖然如此，他依舊忠實地履行天主託付給他的使命，給撒烏耳傅油，立他為以色列的國王。
- 撒烏耳的悲慘結局應驗了撒慕爾的事前警告，但他並不幸災樂禍，誇耀自己預言的應驗。相反，撒慕爾為了撒烏耳的不幸感到很大的傷痛。「以後一直到死，撒慕爾再沒有見過撒烏耳，因為撒慕爾為撒烏耳哀痛，而上主也後悔祂立了撒烏耳為以色列的君王」（撒八十五35）。

4. 蘇民二書的宗教意義

申命派作者在寫若蘇厄及民長紀這兩本書時，大致是依循著以下的幾條線索：

- 世間一切的歷史都是救援史。雅威是萬國萬民的歷史的主人。
- 雅威是忠實的神，祂給族長們所作的許諾，如今逐步予以兌現。在佔領福地時，祂常站在和自己立過盟約的以色列民族這一邊，加以臂助。
- 民長們藉著天主神恩的召叫，及他們對雅威的信賴，成了天主手中的工具。基德紅的歷史清楚地指明，不是戰士的眾多，不是武器的精良，而是少數人對天主的信仰及與天主的合一得以致勝。西方有句俗話說的好：「一個人同天主在一起常是大多數」。

- 另一方面，天主賞的神恩並不保證人一定成功，這就是桑松的歷史所揭露的一個可怕的事實。受有神恩的人能在人生的各種誘惑及艱險中而承擔不起天主召叫的重負。
- 在撒慕爾的歷史裡可以看到天主尊重人的自由這個奧跡。天主讓以色列建立王國，雖然祂預知王國的建立會給以色列帶來痛苦的經驗和宗教的不幸。天主所以讓祂所不願有的事情發生，是因為祂不願破壞人的自由。這樣一來，整個救歷史可說是在兩極之間向前轉動，一邊是天主的大能大智，興辦一切，另一邊是人的自由，藉著這個自由人能決定自己的前途和命運。

二、撒烏耳——以色列的第一任國王

撒烏耳、達味及所羅門這三位國君的名字，使人想起以色列王國最偉大、最光輝的日子。他們三人的在位年月約當公元前（根據「耶路撒冷聖經」）：

一〇三〇～一〇一〇：撒烏耳，

一〇一〇～九七〇：達味，

九七〇～九三一：所羅門。

撒烏耳使以色列的政治和軍事略具一個大國的雛形。達味才真正是以色列大一統國家的建立人：對外以軍事武功使國家安定下來，對內，他整頓宗教生活，使全國人民團結一致。所羅門仗恃乃父在政治及宗教上的成就，盛極一時，他所建造的耶路撒冷聖殿，更使以色列在宗教與政治上的統一有了一個外在可見的標記。然而同時，

他也種下了大國分裂的種子，他一死，這個國家就分成了兩半，以後再不會破鏡重圓，恢復往日大國的光輝。

1. 撒烏耳歷史的文學價值

在撒慕爾紀裡有關撒烏耳的記載，和在他前後兩人的歷史糾纏在一齊。在他前面的是給撒烏耳敷油，立他為王的先知撒慕爾，在他後面的是繼承他的寶座的聖王達味。因此關於撒烏耳的傳統資料，乍看下，好像很豐富（撒上九～卅一章），但事實上，這些資料給撒烏耳所畫的輪廓，若與達味的一比，實在不夠深刻、不夠清晰。

撒烏耳的歷史不是一氣寫成的，而是集合不同的，有時很老的文件寫出來的。文件一多，在敘述上偶然有些重複的地方，也就不足為怪。文字批判研究的結果，認為這裡面有兩種不同的傳統趨勢：較早的趨勢對王國的建立抱著友善的態度，而較晚的趨勢則是反對王國的，這一趨勢還留下一些很清楚的痕跡（撒上十26～27；十一12～14）。這兩種趨勢各按自己的見地解釋撒烏耳蒙召為王的經過。較早的趨勢說那全出自雅威的意旨（撒上九～十一），較晚的趨勢，因為是反對王國的，所以說是人民要求一個國王，天主的意旨及撒慕爾的警告本來都是不贊成的（撒上八1～22）。有一段話把這一趨勢的基本看法表達的很清楚：「上主對撒慕爾說：民眾對你所說的話，你應一律聽從！因為他們不是拋棄你，乃是拋棄我，不要我做他們的君王！」（撒上八7）。

撒慕爾紀上下這兩部書本身就很複雜，這是今日大家所公認的。據一般的推測，關於撒烏耳的生活的確有一些很老的資料被保存下來，並在王國分裂前後（也許是在所羅門治下），被筆之於書。在放逐以後，這個敘述王國建立的報導，才受到一位申命派編者的改寫。這位編者一方面受到先知們的影響，另一方面見過那些以色列

君王的慘痛經驗，因此他站在放逐後的歷史觀點上，完全是反對王國制度的。無論如何，撒烏耳的歷史裡還有一些老的資料，沒有經過改寫的，比方撒烏耳在恒多爾請求招魂婆招請撒慕爾的亡魂來見（撒上廿八5~25），就是其中之一。這些老資料給我們描繪的撒烏耳畫像仍舊是暗淡無光，令人哀痛的：他在天主前是一個失敗者，他叛逆了天主，最後自己也陷入失望的深淵。

2. 撒烏耳時代的世界局勢

撒烏耳時代的政治與軍事局勢大略如下：在他以前的民長時期內，以色列各支派在迦南的勢力範圍漸漸穩固下來，以色列與非利士之間的界限已分得很清楚，在二者之間並且有貿易的往來（撒上十三19~21）。但他們彼此之間因了畏懼而產生的共存與冷戰局勢，能於倏忽之間變成流血的熱戰。在非利士人手裡的，除了沿海諸重鎮：哈匝、阿協刻隆（赫刻龍）、阿協多特、厄革隆，以及比較靠近內地的夏特以外，還有北部的默基多要塞。這一要塞憑高臨下，把持著依則勒黑耳大平原，及經過此平原的有名海線國際交通大道。非利士人在南部所佔據的楔形地盤，為附近的以色列支派最是危險，簡直像是眼中的一根刺。因為一旦非利士人發動鉗形攻勢，使南部的以色列支派與其他的支派隔絕，能把他們漸漸逼至死海，而使他們全軍覆沒。

除了上面所說的地理形勢為非利士人有利以外，他們的作戰技術及武器裝配又遠遠地勝過以色列人。原來在這兩個民族間最大，也最有趣的一個區別，就是他們屬於兩個先後不同的文化時代。以色列民族那時還停留在銅器時代，而非利士人已到達了鐵器時代，這本來也就是那時候（公元前一千二百年以後）整個近東的文化階段。「由公元前四千年開始，銅是製作工具及武器的主要金屬，因

爲銅容易鎔化、錘鍊，而冶銅的人很早已經知道在銅裡攪入錳礦，使它堅硬，並由此而得到青銅。用鐵製物，一直要等到公元前一千二百年以後，才慢慢普遍起來。在公元前一千年以前，人把鋼鐵看做亞洲西部的一種神奇出品，幾乎比金礦銀礦還要可貴。這不是因爲鐵礦稀少，而是因爲赫特人把相當複雜的冶鐵技術，很小心地加以保密。有一次一位赫特王要給有名的埃及法老杜唐卡門（公元前一三五〇左右）送一件禮物，他所送的就是一柄用鐵鑄成的匕首，這在當時果然是一件罕見的、新奇的禮物。在民長時期，一向窮困的以色列人，在很多事上失敗，就是因爲他們爲建築、爲生產，以及爲作戰，缺乏這樣重要的一種金屬：鐵。他們所以不能把迦南人由平原驅散，正是因爲這些人有「鐵甲車」（蘇十七16；民一19）」（G. Ernest Wright）。

因了鐵製的武器，非利士人打起仗來，顯明要佔以色列人的上風。這在描寫哥肋雅特的武裝時（撒十七4~7），略略顯露出來。以色列人嚇的膽顫心驚，不只因了哥肋雅特的身材高大（六肘約等於二公尺九十二公分），還因他手上所持的六百協刻耳（約等於五公斤）重的鐵矛。

就像赫特人一樣，非利士人也嚴守冶鐵的秘密，因爲他們是靠了鐵製的武器保持政治及外交的優勢。鐵製品是非利士人重要出口貨之一，但他們向以色列支派出口的鐵製品限於和平用途，就是說只出口從事農業的工具，不出口打戰的武器。那些耕田種地的鐵製器具一旦用壞了，還得送到非利士地去修理，修理費被非利士人提得很高。「那時在以色列全境內沒有鐵匠，因爲非利士人說過：免得希伯來人製造刀槍。因此以色列人爲磨快自己的犁頭、斧子或鐮刀，都要下到非利士人那裡去。爲磨快犁和鋤，其價值是三分之二的協刻耳，爲磨快鐮刀或裝製刺針是三分之一的協刻耳。所以在米

革瑪市作戰的那一天，在隨從撒烏耳和約納堂的人手中都沒有刀槍。祇是撒烏耳和他的兒子約納堂有刀槍。那時非利士人的駐軍前來佔據了米革瑪市的關口」（撒上十三19～23）。考古學家在以色列境內所找到的第一個能說出年歲（公元前一〇一〇年）的鐵器，是在撒烏耳的基地基貝紅所發現的一具犁頭。

3. 撒烏耳的人格和悲慘的結局

撒烏耳是本雅民族克市的兒子（撒上九1；見編上八29～33；九35～39）。在舊約各種類型的人物中，撒烏耳是屬於先知及蒙受神恩者。撒上十9～10明說：「天主完全改變了他的心……當他從那裡來到基貝哈時，看啊！正有一群先知來迎接他，天主的神突然降在他身上，他就在他們中也成了先知」。在這一方面，撒烏耳還帶有民長們的聖召和偉大。另一方面，他被立為王，又為舊約中的救援史置下了一個重要的里程碑，「經過他，神恩才有了定形」（瑪丁、布柏）。

撒烏耳在他故鄉附近的基貝哈（撒上十26）建了一座堡壘式的宮殿，長五十一公尺，寬三十四公尺。這座宮殿的一部分古牆曾於一九二二年被Albright在Tell-el-Jul（在耶路撒冷之北五公里）發現（見W.F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, pp 120-122），這也就是考古學對撒烏耳時代少有的直接貢獻之一。由基貝哈出發，撒烏耳東征哈孟，南征哈瑪肋克，西征非利士，戰績彪炳，威振一時。撒烏耳的國度大概只包括厄弗辣因的中心地帶（即迦南中部，見撒下二9），再加上一些北部和東部的地區，至於猶大南部，並不會屬於他。撒烏耳的戰爭可用下表簡單說明：

哈孟（撒上十一1～13）

基貝哈——→哈瑪肋克（撒上十五1～9）

非利士（撒上十三1～十四46）

撒烏耳的不幸始於一個緊急關頭：非利士人的大軍壓境，先知撒慕爾沒有準時來到，好給天主獻祭，於是撒烏耳自己在基耳戛耳給天主獻上全燔祭，當為作戰的準備。雖然在這一行動裡，我們看不出究竟撒烏耳錯在什麼地方（因為按照古代的看法，國王獻祭並沒有什麼不可。也許關於這一件事的傳統保存的不完整），但撒慕爾責斥撒烏耳的話是很嚴厲的，他說：「你做的真是愚蠢！假使你遵守上主你的天主所吩咐你的誡命，如今上主必在以色列鞏固你的王位直到永遠。現今你的王位不能存在了；上主另找了一位按照自己心意的人，上主要立他為自己人民的首領，因為你沒有遵守上主給你所吩咐的」（撒上十三13～14）。

如果由上面的一個傳統我們看不清到底撒烏耳在什麼事上違背了天主的命令，有關哈瑪肋克之役的傳統卻標明了他在什麼事上沒有服從天主。戰爭進行的非常順利，撒烏耳把哈瑪肋克人一直追擊到埃及的東邊，並活捉了他們的國王。可惜撒烏耳沒有實行「毀滅法」（herem），就是在勝利後沒有按照天主的命令把所有的活東西完全殺掉（撒上十五3,9）。撒烏耳也許是出於好心，要把美好的牛羊留下來，為給天主獻全燔祭（撒上十五15），但是他所以沒有實行「毀滅法」，也是因為要得到人民的歡心，遷就人民的願望，不顧天主的命令，這是撒烏耳自己被迫承認的：「我犯了罪，因為我違背了上主的命令以及你的話；就是因我怕民眾，才聽了他們的呼聲」（十五24）。他把哈瑪肋克國王留下不殺，大約不外乎是要炫耀自己，在人民前增高自己的聲望，而把天主的命令卻置諸度外了。無論如何，即便撒烏耳想要給天主獻上美好的祭品，這種違反天主旨意的祭獻不能使天主歡悅，這就是撒慕爾對撒烏耳所說的：「莫非上主所喜歡的是全燔祭和犧牲，而不是聽上主的話嗎？須知

聽話勝於犧牲，服從勝過公羊的脂肪。原來叛逆就是行巫的罪，自負等於作孽拜邪神。你既拒絕了上主的話，祂也要拒絕你作王」（撒十五22~23）。

從這一刻起，撒烏耳萬事不如意。有一次他和達味由陣上歸來，聽到婦女們彈琴敲鼓、唱歌跳舞，唱著說：「撒烏耳擊殺一千，達味擊殺一萬！」（撒上十八7），就很高興，心裡非常嫉妒達味，好幾次謀殺他，卻都沒有成功。最後在一次與非利士人交戰的慘敗中，他在基耳波亞山上受了重傷以後，自己結束了自己的生命，他的三個兒子也在他以前同日陣亡（撒上卅一2~5）。

在全部舊約裡，撒烏耳的歷史是最具悲劇性的。作者雖然不否認撒烏耳的罪惡，但在敘述中仍掩不住悲傷和憂痛的情緒。撒烏耳的性格果然不平衡，並且得罪了天主，然而他雖認了錯，表示了痛悔的心（撒上十五24~28），天主卻沒有像寬恕達味一般的寬恕他，這不能不說是一個奧跡。撒烏耳在兩個偉大人物的陰影下度過了他的一生：比他年長的撒慕爾，及比他年青的達味。這兩人好像限制了他，其實他們兩人都是想玉成他的。撒慕爾雖然起初反對王國的建立，但是從他傳撒烏耳為王的那一天起（撒上十1），他常是撒烏耳忠實可靠的老友，規勸他、給他出主意。當撒慕爾由天主口中聽到撒烏耳被點的判詞時，他心裡「十分傷痛，整夜哀求上主」（撒上十五11）。天主對待悔過的撒烏耳如此鐵面無情，為撒慕爾自己大概也是一個重大的考驗。他在說完申斥撒烏耳的話以後，還陪後者一同崇拜了一次上主（撒上十五31），然而那是最後一次，以後，「撒慕爾一直到死，再沒有見撒烏耳，因為他為撒烏耳傷痛。至於上主卻後悔自己立了撒烏耳為以色列的君王」（撒上十五35）。

不但撒慕爾，就是繼承王位的達味，也為撒烏耳及好友約納堂的死而悲痛不已。他為死者所作的輓歌：撒下一19~27，可謂文

情並茂，充滿了追悼、懷念、憂戚、憤慨的情緒與詞調。

三、達味——大一統的國君

達味王國的經驗和重要性在以色列的歷史裡，可以與出埃及這回大事前後媲美。因此達味的一生也就像以民被救出埃及一樣，在歷代的禮儀和神學裡有了很多的反響。以色列各支派的歷史，在某種角度下來看，可以說是向著一個高峰進行，這一高峰就是達味的人格和作為。從此以後，以色列民族的歷史就以達味為測量的標準：不夠達味的水準的，就不是好國君，回頭改過，就是回到達味王國的理想境界。甚至有關未來的默西亞及末世論的重要神學問題，都是藉著達味這個人物所引起的種種宗教問題，而引起興趣，並漸漸成熟的。

我們若把聖經給達味和給撒烏耳所作的描寫比較一下，便很容易看出其間的區別。撒烏耳是一個強大英勇的戰士，他固然曾被數為國王，但王冠戴在他的頭上好像不相稱。達味相反，他在讀者眼前出現，頭戴皇冠，身披王服，大氣凜然，非常得體。

我們若再仔細注意聖經的報導，那麼我們會覺出，這些報導固然是講論達味，但不僅是講論達味，而還超過他，講到他王座的繼承人。本來撒烏耳應該做以色列的國王，「直到永遠」（撒上十三13），但他違背上主的命令而失敗了。達味也曾犯罪得罪天主，但他所竊取的別人的妻子為他所生的兒子所羅門（撒下十二24~25）倒成了王位的繼承人。這一事實果然有點令人不解，為何天主待撒烏耳那樣嚴肅，待達味如此寬厚？最後的答覆只能是天主的至高主權及祂自由的選擇。天主對達味的特殊選擇，包括在祂藉納堂先知給達味所作的許諾裡：

「當你的日期滿全而與你的祖先同眠時，我要在你以後興起你親身所生的子孫，我並要鞏固他的王國，他將為我的名建立一座宮殿，而我必將堅定他王國的寶座，直至永遠。我是他的父親，他是我的兒子。他若作惡，我要用常人的棍子及人用的鞭策來懲罰他。但我的慈愛將不離棄他，像我曾離棄撒烏耳，把他由你面前隔開一樣。你的家室及你的王國將在你面前永遠堅定不移，你的寶座將永遠穩固」（撒下七12～16）。

達味歷史的重點倒是在他死了以後，在繼承他的王位的人，在一位很遠的子孫身上，一位受膏者身上，因為上主為祂的受膏者「預備了一盞明燈」（詠一三二17）。這一遠景在達味活著的時候，自然還不清楚。以後的先知以及申命派的歷史神學家卻能慢慢揭穿這一層更深的意義，及天主許諾的全部內容，而把它與「誰是要來重建達味王國的默西亞」這個問題打成一片。

1. 達味成功的歷史

在撒烏耳為王的時候，達味已經建了很多戰功，特別是在攻打非利士人及哈瑪肋克人的戰爭裡。有關達味與哥肋雅特交戰的傳統歷史（撒上十七1～51）深深地刻畫出，在以色列與非利士人之間的戰事是如何的緊張。以色列軍隊身材短小，最多配有銅製的武器，而非利士人卻身材高大，又有鐵製的武器增加他們的威風。總算達味幸運，他的投石技巧正好在這一場戰上用得著，原來古時有一種投石的戰士，投石準確的程度簡直是毫髮不爽（民廿16）。

日後達味還用計謀攻奪了耶路撒冷城。他利用地下隱藏著的水道，把軍隊遣入城內（撒下五6～8），這樣，二百多年以來認為無法攻奪的耶步斯人堡壘，終被達味所侵佔了。從此以色列南北各支派間，除去了一個互相交通的大障礙。達味最初是在赫貝龍被南部

的支派封為「猶大家族的君王」（撒下二1~7），一直等了七年半以後——其時撒烏耳的兒子依市巴哈耳被立為「全以色列的君王」（撒下二8~10）——才也被敷油做「以色列的君王」（撒下五3）。這是以色列民族有史以來，第一次建立了一個統一的國家，受著一位君王的統制。達味能奪取耶路撒冷，為他實在是一件非常幸運的事，因為有了這座城，他既不必把北部支派的首都協根，也不必把南部支派的首都赫貝龍，當做統一王國的京城，卻能立新近攻取的耶路撒冷為新的、大一統國家的新都城，這樣使南北支派都沒有任何藉口，敢說達味有什麼偏心。

新京城耶路撒冷該是統一王國的政治與宗教中心。在約櫃被遷入耶路撒冷以後（撒下六1~19），統一敬禮的種種條件慢慢完備，其他地方的聖所及朝聖地漸被取消，而待所羅門建造了聖殿以後，聖殿就被視為唯一崇敬天主的地方。

2. 達味的人品

達味是猶大支派的白冷郡人，在依霞依的眾子中他是最年幼的一個（撒上十六10；十七12~13；編上二15）。在撒慕爾敷他為王以後（撒上十六6~13），他曾來到基貝哈，給身附惡神（十六14），苦惱不堪的撒烏耳彈奏絃琴（十六18~23）。撒烏耳的兒子約納堂愛達味勝於親生手足，竟和他結了一個盟約（撒上十八1~4）。上文說過，達味在政治和軍事上最大的成功是他攻取了耶路撒冷。他在這座新都城裡定住下來以後，就開始籌劃要如何為上主建築一座聖殿。這種種籌備工作在編年紀上裡記述的非常詳盡：首先預備建殿的人工及器材（編上廿二1~19），其次是編製司祭及肋未團的服務人員（廿三~廿四），最後安排聖殿的其他服役人員，如歌詠隊、門丁等等（廿五~廿六）。

在政治上，達味有兩個艱鉅的工作需要完成：一是把以色列民族的各支派調協和解，使他們共同形成一個國家。有些支派的確曾頑固地抵抗這種合一運動，這從北部的一些支派會一再發動叛變，而達味須將它們一一戡平上可以看出來（撒下廿1~22；十六5~13；十九10~15，17~24，41~44）。另一個艱鉅的任務是克服四周的迦南城池與國家，使得新建立的以色列大國，在軍事上真有大國的模樣。這樣，在死海南部達味克服了厄東，使它成為以色列的一個省分（撒下八13~14），在死海東部他制勝了摩阿布，使它成為藩屬，向以色列納貢（撒下八2），在死海東北的哈孟則完全被併入以色列的版圖（撒下十；十二26~31）。至於在以色列北部的泰爾海城，達味和它建立了很好的友誼關係。此外，達味還藉著通婚的方式，與四鄰的民族及元首講信修睦、聯絡情感。在達味的妻妾中有不少女子是外方人。他的兩個最出名的兒子，阿卜霞隆及所羅門，都是生自外邦的女子（撒下三3；十二24）。阿卜霞隆因他的抗革革命而得名，所羅門則因他繼承父位而成了以色列最智慧的國君。不過以達味政治手腕的高明，絕不能把他新建王國的安全只建立在通婚及友善條約上。他還創設了完整的行政機構，使國家的管理走上正常的軌道（撒下八16~18；廿23~25；編上廿七25~34）。在軍事一方面，達味組起一支強大的軍隊，分十二團，每支派都有服兵役的義務（編上四42；五18……）。

達味的一生也有他黑暗的一面，撒下十一1~十二23毫不遮掩地敘述他怎樣侵佔了赫特人烏黎雅的妻子，並且利用敵人——哈孟人的刀槍剝奪了這樣一個忠實可靠的軍人的生命。幸虧達味天良發現，承認了自己的罪過，並公開地做補贖，因此而邀得了天主的寬恕。奇怪的是，這樣一個不光明的婚姻竟然成了達味傳遞後代重要的一環。達味王位的繼承人所羅門就是由這個原是赫特人的妻子、

巴特協巴而生。在新約裡達味和她一同被列入耶穌基督的祖先之中：「達味由烏黎雅的妻子生所羅門」（瑪一6）。

達味活了七十歲而逝世。聖經為他記錄下的最後一首歌，充分表現出他對天主的感恩心，他的大丈夫氣派，以及詩人的靈感（撒下廿三2~7）。除了撒上十六1至撒下廿四25及列上一1~二11以外，編上十一1~廿九28也記載著達味的生活史（參閱編上廿九29~30所言）。後者的記述已是一種改寫，把不利於達味的許多成分都有意地除消，而其重點特別是在禮儀一方面。

3. 達味在以色列歷史及救恩史裡的地位

達味在以色列大國的建立與鞏固上所有的貢獻已略如上述。如今談談他在整個以色列歷史及救援史裡的地位。這一方面首先值得一提是達味和聖詠集的關係。聖經明言達味擅長音樂（撒上十六18~23；十八10），並對禮儀感興趣（撒下六5~16；編上十五28），因此教會很久的傳統把聖詠集全歸於達味，認他為聖詠的作者。近來聖經學的研究結果，不再有這種看法，但本世紀初把聖詠著作時期放得太晚的極端主張——認為全部聖詠集是在放逐之後才寫成，甚至是瑪加伯時代的產物——現在已沒有多少人接受。今日一般的趨勢認為很多聖詠的確來自王國時代，甚至來自王國的初期。W.F. Albright 甚至敢說，「有不少帶有迦南色彩的聖詠應該放到達味的時代以前」。一百五十首聖詠的數法在希伯來原文及希臘與拉丁譯文中稍有出入。如今一般都隨希伯來文的數法，但希臘與拉丁文的數法在西方傳統裡用的很久很普遍。今列一對照表如下：

希伯來文聖詠數法	希臘與拉丁文聖詠數法
一~八	一~八
九	九1~21

十	九22~39
十一~一一三	十~一一二
一一四	一一三1~8
一一五	一一三9~26
一一六1~9	一一四
一一六10~19	一一五
一一七~一四六	一一六~一四五
一四七1~11	一四六
一四七12~20	一四七
一四八~一五〇	一四八~一五〇

至於說聖詠的來源和意義，須由禮儀生活和歷史來解釋、來懂，這是今天普遍被人接受的一個觀點。聖詠的寫作不是出自一個宗教家和詩人的寫字檯，也不是出自一個私人的祈禱間或跪凳，而是整個以色列面對雅威所發出的禱詞與歌頌。隨著不同的生活情形和需要，聖詠有不同的類別。一大部分是向天主所發的讚頌歌（八；十九；廿九；卅三；一〇〇；一〇三；一〇四；一一一；一一三；一一四；一一七；一三五；一三六；一四五~一五〇）。另一大部分是向天主求恩，表示依賴天主，或感謝天主；這些聖詠中有的是個人的，有的是集體的。此外，一小部分是慶祝國王登基，或朝廷裡的其他典禮；另一小部分是智慧聖詠，藉歷史、預言、禮儀，及長者的經驗和智慧勸人行善。至於所謂的默西亞聖詠是分布在以上各種聖詠中，判別的標準是它們與默西亞所有的或多或少的關聯。例如在國王登基及每年週年紀念的慶典中，國王被稱為雅威的兒子（參考我國的「天子」）（詠二7）：

「你是我的兒子，我今日生了你」

國王坐上寶座以後，受到人民的歡呼，因為天主加以特別優待，

讓國王坐在自己的右邊（尊位的一邊）。

「上主對吾主說：請你坐在我的右邊，
等我把你的仇人，屈服作你的腳凳」（詠一一〇1）。

可見在聖詠裡以色列實在超越了自己，而向一個更遙遠更偉大的將來探索。所希求的是什麼，將來如何使這一希求得到滿足，都還不清楚。但這些舊約聖詠的作者、讀者，以及用聖詠祈禱的人所揭不開的神秘之幕，卻被耶穌基督一一揭穿，祂明認在聖詠裡的種種默西亞許諾，在自己身上得到滿全（瑪廿一42；廿二44）。

講過達味與聖詠的關係，還得講講達味歷史的神學重點，這一重點就在王位的繼承上面。繼承達味王位的人，由近處來看，固然是所羅門，但看得遠一點，卻是耶穌基督，「達味之子」（瑪一1），真正的「猶太人之王」（若十八33~37）。我們若將達味的歷史與撒烏耳的比一比，就可看出前者在救援史裡所有的特性和永久性是後者所無的。

日後有一天，由達味的家室，在白冷誕生的默西亞，會發出一道豪光來照耀這些舊約的歷史。依撒意亞實在已預先受到光照，他曾說過：

「由依霞依的樹幹將生出一個嫩枝，
由它的根上，將發出一根幼苗」（依十一1）。

米該亞先知也為達味的王室及繼承者歌頌過：

「而你，厄弗拉塔（白冷）啊，
你在猶太諸族中很小，
但由你將為我生出一位以色列的統帥」（米五1）。

要敘述達味的歷史，就不能不注意這些微妙的、有關默西亞的主題。談到達味，就不能不提及基督。否則無論有關史地的細節說得怎樣特出有趣，仍無補於救援史的基本認識，只取一個耶路撒冷

城的例子來說，達味攻取這座城的意義，不限於他生活的那個時代。耶京從此成了整個以色列民族的宗教中心。在耶穌基督降到人世間以後，祂的一生和救贖工程，都和這座被達味侵佔，被所羅門飾以聖殿的京城發生了不解之緣。基督王位的寶座——十字架——也是樹立在耶路撒冷。「至於我，當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我」（若十二32）。在這十字架的寶座上，耶穌所說的最後幾句話中，有一句是採自一首聖詠的（谷十五34 或瑪廿七46）：

「我天主，我天主，你為什麼捨棄了我？」（詠廿二1）。

四、所羅門——他的偉大和他的過失

一提到所羅門，人自然會想起他在耶路撒冷所建築的聖殿，及他所審的奇案（列上三16~28）。所羅門能繼承他父親的王位，全出自天主的安排，及達味臨死前所留下的遺囑。雖然，為坐上他父親的寶座，先需要經過戰爭和策劃，特別是要解脫他的哥哥阿多尼雅做王的希圖。這一切都在列上一5~二46敘述的異常精采。最使所羅門有光彩的，有兩件事：一是他大興土木，建築浩繁；另一件事是他向外擴展，在軍事、政治和經濟上有了很大的成就。聖經作者似乎也有意提高他的聲望，頌揚他的偉大。列上十23~24說：「這樣所羅門王的富貴和智慧，超過了世上的列王。世上所有的人都要瞻望所羅門，靜聽天主賦於他心中的智慧」（參閱編上廿九23~25）。

1.不同的記述文字

關於所羅門的生活和事業，聖經上有兩處加以敘述：

列上一28～十一43

編上廿八～廿九；編下一1～九31

這兩個敘述彼此間有不少的出入，最大的一個是編年紀根本不提所羅門最後不忠於天主，成了盟約的罪人這個結局。所以如此，是因為這兩個報導在著作時代和寫書目的上都不一樣。列王紀裡有很古老的資料，有的可能是出自所羅門自己書記的手筆。以全部書來說，作者的確把所羅門描繪的非常顯赫，這為一個宮廷裡的書記，不是什麼可怪的事。無論如何，在所敘述的事情當中，一般凡俗的歷史並沒有佔多大部分，而所羅門的宗教活動，特別是建築聖殿一事，卻報導得異常詳細。列王紀作者雖然抬舉所羅門，然而並不隱瞞所羅門的過失，相反作者明白指出，正是這位以色列的智王，播下了王國分裂的種籽。此外，我們在列王紀裡能領會到的，是申命紀所有的一貫旨趣：只有一個中心聖所，應在這裡崇敬雅威。其他的聖所漸漸失去它們的地位，而一切的外邦之神自然更該深惡痛絕。

編年紀所寫的有關王國時期，及所羅門的事卻很不同。原來這幾部書（詳見附錄），是在放逐巴比倫以後才寫成的，時間上不會早於公元前四百年。以色列民族在放逐後所有的問題，和他們在列王紀較老資料寫成時（約在所羅門去世後不久）很不一樣。由巴比倫歸國的以色列所需要的，是藉著解釋並默想自己過去的歷史，來獲得一個新的生活指南。放逐後所有的種種問題，應在歷史裡找到根據，然後才能找到新的解決途徑。因此編年紀作者的目的是，不只是記錄過去的歷史，還是解釋這個歷史，並由此歷史中汲取教訓。這種作法以後在以色列成了一種文學類型，他們稱之為Midrash（語出編下十三22；廿四27）。晚期的不少經書就是用這種文學類型寫成的（見附錄）。編年紀作者要給放逐後的以色列所說的一句話重

心長的話是：不要失望，卻要回到達味及他的信仰裡去，回到所羅門所建築的聖殿裡去。已往王國有過的力量應該克服眼前的困境，並使人重新獲得天主的許諾。以色列國家及達味的王朝，由外面看去，固然已經滅亡，然而天主曾許下一個永存的國度和王朝。因此在放逐後的這種困窘的局勢裡，天主還要表現祂的忠信，伸出祂的援手。這些勸告裡顯明地滲透了厄則克耳的精神，這位在放逐中的先知曾有過偉大的展望，以色列王國的重建以及聖殿的重修都在他的預見之內（則四十～四四）。在這裡面，猶太主義已具雛形，而厄則克耳實在為以後由厄斯拉至聖若望在默示錄中對天上的耶路撒冷所有的想望、所作的努力，打下了根基。一個基督徒能在這些章節裡見到崇高的聖德理想（則四三7；四四23），天主的臨在（四八35），而這一切都在教會裡實現。

2. 耶路撒冷的聖殿及其他建築

在所羅門的許多建築物中，耶路撒冷的聖殿是最有名、最值錢、最尊貴的建築。達味在生時已規劃了一塊為建築聖殿該用的地，那就是他由耶步斯人敖爾難手裡買來的一塊很平曠的打禾場（撒下廿四18～25；編上廿一18～廿二1），位置在曷非耳小山的北部山崗上，高度為七四四公尺，比耶城其他部分高出二十公尺。就是在這一大塊平地上，所羅門建起了天主的聖殿，他用了七年零五個月，而於第十一年（所羅門登王位的年數）的步耳月（即十月十一月）「殿宇和一切屬於殿宇的，都按著圖式造成」（列上六38）。除了聖殿以外，所羅門還在聖殿附近設置了以下的建築：

黎巴嫩林宮（列上七2～5），

柱子長廊（列上七6），

審判廳及御座廳（列上七7），

所羅門宮室（列上七8），

法老女兒的宮室（列上七8）。

這些建築物中，所羅門的宮室應該是相當大的建築，為能把全部後宮妻小收納在裡面。按照列上十一3所羅門有七百正式的妻子、三百個妾。

關於聖殿的形式，有些部分還不能完全重建起來，因為除了聖經所給的描寫以外，所羅門聖殿的遺跡已經蕩然無存。G.E. Wright 根據與所羅門同時代的腓尼基殿宇，認為耶路撒冷的聖殿並不是什麼特殊的建築，而只是腓尼基式的殿宇之一而已。事實上既然所羅門由腓尼基請了很多工人來建築聖殿（列上五24~25, 32或10~11, 16），那麼很可能聖殿的圖案及建築的方式也都出自腓尼基人的手（見賴特：聖經考古學，一六六頁的兩幅插圖）。

聖殿本來是王宮的小堂，國王既是全民的首領，他的小堂便成了全以色列的禮儀中心。聖殿所佔的位置，如上文說過，是在一塊高高的、長方形的平台上，聖殿的方向是由東至西（門朝東，至聖所在西）。聖殿內部共有三個空間：

前所（elam）：二十肘寬，十肘長，高度不明，

聖所（hekal）：二十肘寬，四十肘長，三十肘高，

至聖所（debir）：二十肘寬，二十肘長，二十肘高。

一肘約等於五十公分（即半公尺）。

這三個部分中最重要的是「至聖所」，因為這裡面存放著約櫃——代表天主的臨在。至聖所裡沒有窗戶，只有從門裡透進一些微弱的光，因為雅威說過，祂要住在幽暗之中（列上八12）。這個十公尺見方的幽暗的小屋子就是整個以色列宗教的心臟：天主住在這裡！這是天主的家，天堂的門！一年僅一次，就是在贖罪的日子（yom kippur），大司祭代表整個民族進到至聖所裡，為自己，並

爲以色列全體民眾獻贖罪祭。

從此以後，這座富麗堂皇的聖殿，好幾百年的工夫，是以色列民族的宗教中心，及人心嚮往的所在。一直要到巴比倫王拿步高（公元前六〇五～五六二）於公元前五八六年，把聖殿搗毀焚燒，把有價值的器具當作戰利品帶回巴比倫爲止（列下廿五13～15）。

充軍時期完畢，由公元前五三八年開始回國的猶太人，又重新建起了一座聖殿（厄五1～六18），那是公元前五二〇至五一五年間的事，但規模小的多。再等近五百年的工夫，大黑落得爲王的時候（公元前卅七至四年），他才使耶路撒冷的聖殿恢復往日的光輝。公元前二十至十九年間「黑落得的聖殿」開始興工建築，第一部工程完畢以後，於公元前十年有祝聖典禮，這就是耶穌基督所用過的聖殿。但黑落得聖殿的全部工程，是在黑落得阿革利巴二世治下，公元後六十四年才竣工的。這座雄偉的建築物在完工後，只存在了六個年頭，就於公元後七十年被羅馬將軍提多付之一炬。

3. 所羅門與智慧書

就像達味因了他的音樂天才及詩人的稟賦，加上他對禮儀及舞蹈所感的興趣，而與聖詠集有特別的關係，同樣，所羅門因了他的「聰明及智慧的心」（列上三12），很早就被視爲以色列智慧文學的創造者。在箴言書裡果然有兩個集子，即十1～廿二16與廿五～廿九章以「所羅門的箴言」爲標題。按今日一般學者的意見，即便不能準確證明誰是這兩個集子的作者，但它們是王國初期的產品這件事實已是毫無疑義的。列上五9～14（四29～34）關於這一點所說的，非常值得注意。

舊約裡還有幾部別的书也好像是出自所羅門的手，就是雅歌、訓道篇及智慧篇，這又有什麼根據呢？根據就是後來的人寫書要假

託所羅門智者的名義。所羅門既被視為智慧文學的創立人，以後這類的文字便容易歸在他的名下。

4. 雅威與異族的神明

因了經濟及軍事上的成就，所羅門的外交政策也就非常成功。這樣他和很多近東的不同文化與宗教發生了接觸。他把聖殿建築成功，固然引起了一陣宗教復興的氣氛，但另一方面，他的國際交往也使他不得不採取一種世界性的容忍態度。宗教的危機在所羅門活著的時候還是隱伏著的，然而他一死，即刻很有力地爆炸開來。所羅門也像他的父親一樣，要藉著通婚及家庭政策保全他的國家。但他眼前所得的一點成效，絕對抵償不了他和外邦女子通婚所帶來的許多不幸後果。聖經上說：「所羅門王除法老的女兒外，又寵愛了異族的許多女子，就是摩阿布女子、阿孟女子、厄東女子、漆冬女子和赫特女子」（列上十一1），為使這許多女子及她們的家長滿意，所羅門採取一種容忍的態度及宗教妥協的政策。他在聖殿對面的橄欖山上，為異族的各種神明修建了很多殿宇。「當時所羅門在耶路撒冷東南的山，為摩阿布人的怪物革摩市、哈孟人的妖怪摩肋客修築了丘壇。他為那些給她們的神燒香祭祀的異族后妃，也這樣做了」（列上十一7~8）。這還不夠，所羅門老了以後，意志薄弱，經不起外邦妻妾的慫恿，自己也向異國的邪神獻起祭來了。聖經上還說：「所羅門年老時，后妃們蠱惑了他的心，使他歸附異神，不再專心聽從上主他的天主，如同他父親達味那般誠心。這樣所羅門敬拜了漆冬人的女神哈協托特，和哈孟人可憎的神米耳公。所羅門作了上主視為醜惡的事，不效法他父親達味盡心服從上主」（列上十一4~6）。

「上主向所羅門發怒，因為他的心離棄了兩次顯示給他的上主，

以色列的天主」（列上十一9），但是看在他父親達味的面上，天主暫緩刑罰。「故此上主對所羅門說：你既作下這事，不遵守我的約和我吩咐你的訓誡，我必要奪回你的國家，將它給你的臣僕。只因你父親達味的原故，你活著的時候，我不作這件事，我必由你兒子手中，將國權奪回。但是我不將全國從你手中奪回，爲了我僕人達味和我所揀選的耶路撒冷城，還留一支派給你的兒子」（列上十一11~13）。這些語句及其中所含的天主許諾實在有些神秘莫測，只有在新約的照耀下，我們才能明瞭它們的真實意義。

5.大國的分裂

所羅門的龐然大國並不堅強。在他統制全國的時候，已經有不少的緊張局勢及分裂的現象發生，待他一去世（公元前九三二年），整個大國即刻分成了兩半。究其原因，不外以下幾個主要的因素造成了這一分裂：

- 所羅門的宗教容忍政策，以及他自己所培植起來的對異國神明的崇敬（列上十一1~8）。他這種宗教妥協的國策使以色列的正統派，及先知圈子裡興起了反對所羅門的團體。
- 以色列各支派的結盟制度和習慣。達味及所羅門的中央集權即便是出於好意，仍不能不引起習慣了彼此結盟的以色列支派的激烈反對。上面我們已經看過，北國以色列與南國猶大合而為一是在達味治下完成，是一件新近的事情。但每一支派和集團卻有他們自己獨立的、悠久的傳統和歷史。一種太嚴格的中央集權，自然會使那些習慣了自由自主的以色列人消受不了，而長久以後必要起來反抗。
- 稅捐的繁重。所羅門所興建的工程和事業多，他所需要的

物資也多。除了各種建築以外，在伊錫安格比有金屬工業（賴特：一六三頁），在好多城市裡須修建堡壘，須建立一支強大的軍隊和輕騎兵（列上四26~28；九15~19；十28~29），須興造一支為國際貿易用的艦隊（列上九26~27；十11、22）。

王國分裂的情形，在烹羅的先知阿希雅，與所羅門的朝臣雅洛貝罕之間的談話中，已有相當清楚的描寫：「一天，雅洛貝罕出了耶路撒冷，烹羅的先知阿希雅在路上遇見他，先知身上穿著一件新外衣，田野間只有他們兩個人。阿希雅將身上穿的新外衣撕作十二片。以後對雅洛貝罕說：你拿去十片！上主以色列的天主這樣說：看哪！我必要將國家從所羅門手中奪回，將十個支派交於你。爲了我的僕人達味和我從以色列眾支派中所選的耶路撒冷，只給他留一支派，因爲他背棄了我……但我不從他手中將國土奪回，我要使他終身爲王，爲著我所選的僕人達味的原故，因爲他遵守了我的誠命和律例。我必從他兒子手中，將國家奪回，將十個支派交於你。只給他的兒子留一支派，因爲我願意我僕人達味的燈，在我選擇立我名的耶路撒冷，長放光明……我必使達味的後代遭受困難，但是不至久遠」（列上十一29~39）。所羅門想盡了方法來鞏固他的國度，但事實上是他自己給以色列大一統的王國掘了墳墓。

所羅門的歷史給我們指明，天主給達味之家所作的許諾屹立不移，只不過在範圍上有了些許更動。因了所羅門的不忠，天主許諾的寬闊大道（天主給達味及他的家室許下，他要做十二支派的王），在所羅門死後變成了一條羊腸小徑（只剩下一個支派受達味之家的統轄）。這個支派就是族長雅各伯在他的最後祝福中已經預言過的猶大支派（創四九8~10）。白冷就是猶大地區的一座小城，從那裡將出生一位治理以色列的統帥（米五2）。所羅門使救援之路變

得狹窄不堪，但基督又把這條限於猶大支派的小路拓寬，使它伸延到整個以色列，甚至全人類。基督是以色列民族的榮耀，同時是燭照天下萬民的光（參閱路二32）。

附 錄

舊約末期的史書

一、編年紀上下，厄斯德拉上下

1. 這四部書的一貫性

編年紀上下及厄斯德拉上下這四部書在不同的聖經版本裡有不同的次序。在希伯來文聖經裡先是厄斯德拉上下，後是編年紀上下，而在七十賢士的希臘文譯本裡先是編年紀上下，後是厄斯德拉 A（這是一部偽經），再後是厄斯德拉 B（即其他聖經版本中的厄斯德拉上下二書）。最後拉丁文通俗本的次序是：編年紀上下，厄斯德拉上下（即厄斯德拉與尼希米）。拉丁文通俗本的這個次序是原來的次序，因為這四部書原先是一部歷史著作，敘事的先後須隨拉丁文通俗本的次序，方有連貫。下面我們將這一層理由及其他理由略加解釋：

(1) 編年下的結尾（卅六 22～23）正是厄斯德拉書的開場（一 1

~3)。

(2)這些書的共同目標相同，就是編製族譜，描寫宗教改革及一些隆重的宗教儀式，調整司祭、肋未及其他聖殿服務人員的職守。

(3)所用言詞，有很多相似的地方。

(4)書中所提的三次逾越節慶祝都有一個固定的格式，而三次的慶祝順序前進。先是希則克雅所慶祝的逾越節（編下卅），那是在阿哈茲王犯罪並受罰之後（編下廿八）。以後是約熹雅所慶祝的逾越節（編下卅四~卅五），那是在默納協王犯罪並受罰之後（編下卅三1~12）。最後是以色列人民所慶祝的逾越節（厄上六16~22），那是在猶大最後的一些國王犯罪，並因罪而受懲罰之後（編下卅六）。這一順序假定厄斯德拉書是繼編年紀下而寫的，不然就無法貫串。

(5)瑪加伯下二13的證據，以及達耳木上的證據。這一猶太經典在Baba Bathra 15a 篇裡說：「厄斯德拉寫了他的書，並在編年紀裡撰了族譜，直到自己為止」。

最後還有一點應該注意，就是以上這幾部書的一致性，嚴格地說來，只延伸到厄斯德拉書第六章末尾。此書的其餘部分（即厄上七~十），及全部尼希米書（一~十三章）都是後來加進去的。

2.著作的年代及作者

大部分學者，因了種種的理由，認為這幾部書寫於公元前第四世紀末（即公元前三百年左右），但他們所舉的理由並不充足。更好是按照這些著作的兩個不同部分，把它們劃歸兩個不同的時期，即編上一1~厄上六22（真正的編年部分）寫於第五世紀末（公元前四百年左右），其餘部分，即厄七~十及尼希米書寫於第四世紀

初（公元前三七五年左右）。

作者問題。在斷定誰是以上這幾部書的作者以前，我們先看看他們所用的資料。主要的資料不外以下數種：

已存在的聖經各書（梅瑟五書、若蘇厄、撒慕爾紀、列王紀）。

猶大及以色列諸王的年鑑。

諸先知書。

波斯王皇宮裡的各種文件。

厄斯德拉及尼希米的回憶錄。

根據上述，這部著作似乎應該有兩種不同的作者：一種是回憶錄的撰寫人，另一種是真正的編年紀著作（即編上一1～厄六上22）的撰寫人。

厄斯德拉及尼希米的回憶錄被一般學者認為的確是當代的作品，尼希米的回憶錄甚至就是他本人寫的，而厄斯德拉的回憶錄出自他自己的手筆也沒有什麼不可。

至於編年紀著作（除上下二書外，還包括厄上一1～六22）一般被看做公元前第四世紀末葉的作品，作者未曾留下姓名。但是在回憶錄及編年紀之間，有不少相似點，特別是在語言及二者的寫作人所要達到的目標兩方面。因了這一連繫，有些人就否認厄斯德拉回憶錄的作者是他本人。他們的理由是：既然編年紀寫於公元前第四世紀末，那時厄斯德拉一定已經去世，因此不會出自他的手筆；但回憶錄與編年紀相似，應出於同一作者，因此也不會出自厄斯德拉的手筆。不過另有學者由同樣的事實作出另一個結論：編年紀成於公元前第五世紀末（比上說早一世紀），厄斯德拉回憶錄出自厄斯德拉的手筆，但回憶錄與編年紀相似，因此編年紀也出自厄斯德拉的手筆。

綜上所述，這四部書的著作情形大略如下：先是厄斯德拉，為

訓導由放逐歸來的以色列人，寫了一部編年紀著作（編上下加卮上一1~六22），以後又寫下他的回憶錄，記述他為恢復以色列的宗教生活所作的種種事情。其時，尼希米也寫下他的回憶錄，目的大約與厄斯德拉相同，就是給波斯國的朝廷報告在耶路撒冷所做的種種。最後，在公元前第四世紀初（三七五年左右），一位編纂人把編年紀著作和二人的回憶錄合併在一起，並附帶增添一些次要的報導，這樣完成了我們眼前所有的這部作品。

二、米德拉市文學

1. 米德拉市文學類型

米德拉市（來自希伯來文Midrash）可分狹義和廣義兩種。狹義的米德拉市是一種具有兩個特點的文學類型：一個特點是引用聖經，另一個特點是按照時代的需要，講述有利於世道人心的事。這個文學類型能分以下三種：

a 哈拉卡（Halaka）：這種米德拉市具有法律的形式，要在聖經中尋找行動的規律（略可與我們的良心設難Casus Conscientiae相比）。

b 哈卡大（Haggada）：這是一種特別注重靈修陶成的米德拉市形式（可與我們的主日道理或靈修訓話相比）。

c 貝協耳（Peshar）：這一米德拉市形式是在當前的事故裡尋找預言的實現，並依照這些事故來解釋預言。在新約裡，特別是在福音裡，有很多這類的例子。

廣義的米德拉市與以上所說的狹義米德拉市不同，因為前者不是由聖經，而是由民間傳統裡採取敘述的資料。

2. 聖經中較短的所謂歷史書（多俾亞、友弟德、艾斯德爾、盧德）

a 文學類型：這幾部書可歸入廣義的米德拉市之類，因為這些書的取材不是出自聖經，而是來自民間傳統。有一特徵是這些書所共有的，就是它們好像都在敘述一件歷史事實。可是另一方面，這些書裡的道理主題，以及訓誨目標也非常的明顯。因此有不少的學者，特別是非天主教的聖經學家，把這些書歸入歷史小說或歷史故事之類。

b 著作時代：這幾部書都是放逐後的作品，雖然每一部的準確寫作年代不容易決定。盧德傳大約寫於公元前第四世紀，而這一民間故事的來源可能是在王國時期。多俾亞傳可以置於公元前第三世紀；友弟德及艾斯德爾二傳該是瑪加伯時代（公元前第二、第一世紀）的作品，這從它們的敘述方式可以略加推測。不過僅由這些書的內部分析很難確定它們的著作年代。

c 共同的道理：除了盧德傳可另作別論以外，其他三部書都說出一個很相似的道理，就是天主保護謙遜的、受壓迫的人，垂聽他們的祈禱，俯納他們的祭獻。在友弟德及艾斯德爾傳裡，高傲的壓迫者與謙卑的受壓迫的人，形成一個鮮明的對照。多俾亞傳則特別訓誨人；做好人，必須受誘惑的考驗，為勝過誘惑，必須從事祈禱與齋戒。

三、瑪加伯上下

這兩部書不在猶太聖經的經典裡，但它們的默感性是教會所承認的。這兩部書的主題是描寫猶太人為爭取政治及宗教的獨立，與

色婁苛朝的希臘諸王所作的戰爭。今將二書的特徵略述於后：

1. 瑪加伯上

這部書敘述瑪加伯弟兄三人的戰爭與治國史，共歷四十年之久，即從安提約古厄丕法訥於公元前一七五年登位始，至瑪加伯最後一位兄弟息孟於公元前一三四年去世止。書原是用希伯來文寫的，作者是巴勒斯坦的一位猶太人，寫作年代該是公元前一三四年之後，及六三年（龐培侵佔耶路撒冷）之前。但流傳到我們的只有希臘譯文。為當時的歷史，這部書提供很寶貴的材料，雖然在使用這些資料時，常須打一些折扣，因為猶太人的這類著作總脫不了古以色列用以寫歷史的模型。此外，還得注意作者寫這部書的意向。他雖然用很多篇幅來描寫戰爭及政治的糾紛，但他要寫的究竟還是一部宗教史。依他看來，猶太國的災患是因罪惡而得的處罰，猶太領袖們以後所得到的勝利是來自天主的助佑。他深深地感到，猶太人的信仰，在這異邦文化與祖傳習俗的爭鬥中，已到達了生死關頭。因此他毫不猶豫地反對任何希臘化的趨勢，毫無保留地讚揚那些為法律、為聖殿而戰鬥的英雄。是他們為猶太人贏得了宗教自由與國家的獨立。

2. 瑪加伯下

這第二部瑪加伯書並不是第一部的延續，而是與之平行的著作（即寫同樣的史實）。敘述的起點比第一部略早，即由安提約古厄丕法訥的父親色婁苛第四王朝的末期開始，而終點也比第一部更早，即以尼加諾爾敗於猶大瑪加伯為結束。這樣，瑪加伯下所敘述的事前後僅包括十五年左右，相當於瑪加伯上前七章所敘述的。

至於這部書的文學類型卻和第一部的很不一樣。書的原文是希臘文，內容據作者自己說（加下二19~32），是某一基勒訥人雅松所寫著作的縮寫，在這縮寫以前附加了兩封耶路撒冷的猶太人所寫的信（一1~二18）。筆調是一位講希臘話的猶太人的，不但不怎樣特出，有時甚至渲染誇張，原來他寫書的目的是吸引讀者，使他們獲益（見二25；十五39）。這些讀者無非就是亞歷山大立亞的猶太人，作者很想激起他們對巴勒斯坦的弟兄，保持團結一致的情緒，特別是對耶京聖殿的興趣，因為聖殿才是猶太教及法律的中心，而異邦人也以聖殿為他們瘋狂攻擊的對象。

總之，瑪加伯下的作者所關懷的更是宗教的訓誨，而不是歷史報導的準確性。瑪加伯上下兩部書在寫作上的不同，正像撒慕爾紀及列王紀的寫法不同於編年紀的寫法一樣。因此瑪加伯下的作者有時引用文件及已往的敘述，而並不太注意，更不保證那些文件的真實性。例如，關於安提約古厄丕法訥的死，就有兩個不同的報導：一13~16及九1~29。其中第二報導更與加上六1~13接近。因了這一層理由，加下八~十章的位置不合便也沒有什麼可怪。至於第十一章的那些文件，以及書首的兩封信，很可能不是作者自己，而是較晚的一個編輯人加進的。

話雖如此，瑪加伯下也有自己所獨有的資料，這些資料且不無歷史的根據。瑪加伯上下兩部書的寫成，既然互相獨立，沒有彼此影響，那麼它們所有的很多相同點也就獲得更高更大的價值了。加上的寫作年代見上文，加下應成於公元前一二四年（即寫第一封信的年月：一9）之後，至於在那一個年代之前則很難說。

在道理一方面來說，瑪加伯下是一部很重要的書。其他舊約經書說的不清楚的地方，加下都予以很明白的肯定，諸如死者的復

活：七9；十四46；生後的賞罰：六26；爲亡者代禱的功效：十二41～45；殉道者的酬報：六18～七41；聖人的代禱：十五12～16等等。因此教會將這部書列入聖經正典是很有道理的。

第五章

聖經中的先知— 天主的代言人

今天一般所說的聖經，在希伯來語用三個詞句說出，即「法律」、指梅瑟五書，「先知」、指歷史書及先知書，和「著作」、指聖詠及智慧書。在舊約聖經課裡就按照這個三分法，把舊約諸書分成三年講完，第一年講「法律」，第二年講「先知」，第三年講「著作」。所謂「講完」當然不是每部書都講——那是不可能的，而是擇要地介紹每一類書的特徵，使學生以後隨著這一方向自己去研讀並體味天主聖言的富饒。

在空中神學聖經課的第一及第三單元中——每一單元三個月——我們介紹了梅瑟五書及所謂的舊約歷史書。在今後的第五及第七單元中我們要介紹先知書。這是聖經啓示中的一個特殊現象：一批代表天主說話的人物在天主選民的歷史中發生了奇特而偉大的作用。他們所行所說的一切不限於他們所生活的那幾百年，而影響著以後的世世代代。先知們的確是救恩史裡的巨人，經過他們的生活及宣講我們能較正確地把握天主啓示的目標及方向。這些生活的見證及宣講的講詞記載在先知書中及一部分歷史書中，這些記載先知言行的書或片斷將是我們研讀的對象。

一、先知——人間的一個普遍現象

一提到「先知」二字，我們會很自然地想到國父孫中山先生在他的「知難行易」學說中所說的：「夫人群之進化，以時考之，則分爲三個時期：曰不知而行時期，曰行而後知時期，曰知而後行時期。而以人言之則有三系焉：其一先知先覺者，爲創造發明。其二後知後覺者，爲仿效推行，其三不知不覺者，爲竭力樂成。有此三系人相需爲用，則大禹之九河可疏，秦始皇之長城能築也」。

國父所說的先知先覺當然有一些聖經中的先知那種意義，但也有好些不同的地方。那麼聖經中的先知到底有什麼意義呢？這就得先看看古代近東的歷史背景，因爲天主的啓示常在固定的時空裡發生，一方面與人間的事發生著關係，另一方面又帶來一些新的因素。先知的現象及其發展也是如此。

先知這一行（行業的行）是很古老的，遠在聖經的傳統以前就已存在，約在公元前三千年左右，這是近一個多世紀以來考古學家們所發現的。與近東這些古老的文化一比，我們在上一個單元所介紹的希伯來人的始祖、亞巴郎就變得相當年青了。具體說來，在古美索不達米亞及古埃及，先知的現象早已存在，要比聖經所說的先知早一千多年。比方，最近這四十年來在學界發表了幼發拉底河西岸的一座古城——馬利所保存的國王檔案中的一系列信件，都是該城公元前十八世紀全盛時代寫給國王的信。信中所說就有很多神諭，就是神給國王說的話，涉及當時的政治局勢，敬神的問題，及其他主題。那些信件明言，這些話由神而來，傳達這些話的人是職業性的男、女先知，或一些普通的善男信女。

這一先知現象，因爲明言是來自神明，與聖經的先知十分接近，

二者有很多相似的地方，比方所用的說話方式及所描寫的先知經驗等。但在神諭的內容方面二者卻有很大的區別。在聖經本身，也有提到教外先知的地方，戶籍紀廿二～廿四章所說的巴郎先知就是一個例子：他的驢子跟他說話是這位以色列民族以外的先知最有趣的一段插曲，但他對以色列在公元前第八世紀的先知運動是有其影響的。總之，聖經與他四周文化的接觸一定影響到先知表達的方式、格調及生活經驗。

那麼在古代先知的任務是什麼呢？先知是神與人之間的中間人。司祭也是神人之間的中間人，但先知的特色是，人經過他詢問天或神的旨意。人的一個基本慾望是知道神明所要的是什麼，特別是在困難的情況中，或嚴重的問題發生時。先知就是在這種尋求天意的過程中作為神明及其信者之間的橋樑。當然，這假定神明傳達自己的旨意，換句話說，假定神明讓先知來代表信者詢問。

此外，該注意到在古代任何事實都與宗教有關，到處都有神明，無論是人、是動物、是其他一切，整個世界都在神明的手中。因此，任何事都要去詢問神明，生命中的一切都可經由先知去問神明的主意。信者願意將自己的行為配合神明所要的。我國商朝的甲骨文其實也是為了這一用途。

人用什麼方法去認識天意呢？有兩種方式：一是機械式的用一些工具，或辨認一些記號；另一種是直接去向神明問話，就是講聖經時所說的啓示和靈感。前一種在古代較老並較普遍，第二種是聖經的特色。

先說辨認記號及一些詢問天意的工具。至今所發現的美索不達米亞文件中，大部分都列出許許多多的大自然或人間的現象，然後加以解釋。古人以為神將他們的旨意及未來的事刻在各種天象或其他記號上。問題在於如何去辨認而能加以正確的解釋。比方剖開某

些動物的身體，觀察牠們的內臟：形式、位置、大小，專家便能認出神的旨意或未來的事。星象家觀察天體，由它們的昇降起落及軌道看出人間事故的興替。我國也有名人死亡，星從天降的看法和信念。其實這些星象家及物質世界的觀察者就是日後自然科學的開創人。

另有一種詢問天意的方法是相當機械化的，就像我們在台灣的福德正神小廟或其他廟裡隨處可見的杯筊，用來占卜，以知天意。聖經裡也有類似的占卜工具，撒母耳廿三9所說的厄弗得就是其中之一。撒母耳十四41~42所說的烏陵與突明更加像我們的杯筊。

在辨認記號及利用占卜工具以外，先知向神明問話是一種很不同的詢問天意的方式。這就該假定神願意答覆信者個人或團體向他所發的問題，如依卅七1~7所載的生動描寫：國王派大臣去問依撒意亞關於國家的一個生死存亡的問題，而先知也代表天主給了他們一個寬慰國王的答覆。

不過聖經中的先知有一個特點，就是雅威雖然不被詢問也會主動地經過先知向人民說話。雖然在四周的文化中有時也發生這一現象：神主動給人說話，如馬利文件就有例證，但聖經裡上主不被詢問而向人說話卻是隨處可見的。

二、以色列的早期先知

上一課說過，希伯來文把聖經說成：「法律、先知、著作」。所謂先知也包括日後所稱的歷史書，即若蘇厄、民長紀、撒慕爾紀上下及列王紀上下這六部書。希伯來文將歷史書稱為先知書有兩個理由。一是他們希伯來人認為這些歷史書的作者是先知。另一個理由是，這些書——特別是撒慕爾紀及列王紀裡有許多關於先知的敘

述。以色列早期先知的言行就記載在這些書裡。

撒九9（在11節之後）說：「過去在以色列，如果有人要去求問天主，常說：『來，我們到先見者那裡去！』現今所稱的『先知』就是從前稱的『先見者』」。這一段話是在撒烏耳尋找父親的驢子這一故事中說出的。因為找不到，想去拜訪先見者，請他幫忙。但撒烏耳去以前，先跟僕人商量要給先見者什麼酬報。可見這種古代的先知是一種行業，跟我們在台北中華路所看到的許多相命家不相上下：爲了他們的服務，你必須付錢。達味國王也有他自己的先見者，名加得，見撒下廿四11。

剛才所引的兩處聖經都把古時的先見者說爲先知，假定他們代表神明向人傳話。此外還有些聖經段落說及另一種形態的先知。他們結成團體，而在行動中表現出一些出神的姿態，作爲他們的特徵。請翻閱撒上十5~12；十九18~24；列上廿二。這些情形的描寫都是相當古老的。那時人們對這些奇特的表現並不見怪。連撒烏耳及達味本人以及他們的朋友也並不迴避跟這些先知爲伍，甚至和他們一同出神跳舞。值得注意的，是這些出神跳舞的「怪人」都被稱爲「納彼」，就是日後用來稱呼先知的典型希伯來文字眼。

聖經的先知現象就是在這樣一個歷史背景中發生的。以色列人的信仰把先知視爲天主啓示的管道。在歷史及地理環境與其他民族及文化、宗教並無多大區別的情況下，以色列人的天主在他的人民中選拔出一系列的男男女女，負責向人民傳達天主的話。

我們首先看看厄利亞及厄里叟。聖經將這兩位先知放在阿哈布及其兩位繼承者爲王的時代：公元前八七五~七八七年。阿哈布王朝經濟繁榮、國運昌隆。所謂的國這裡是指北國以色列，就是當撒落滿死後由南國猶大分開的北國（參閱列上十二）。北國的繁榮一部分來自它與外邦各國的貿易。這種往來頻繁的生意給以色列帶來

不少文化及宗教上的感染。雅威宗教的式微及江河日下有一個很明顯的象徵事件，就是阿哈布王與腓尼基城市西頓的一位司祭的女兒依列貝爾締結了婚姻（列上十六29～34）。厄利亞及厄里叟二先知就是在這樣的時代背景中從事他們的活動。

列王紀上下兩部書裡有很多章節提到這兩位先知的事。我們在列上十七開始認識厄利亞，以後有許多關於他及他的弟子厄里叟的敘述，直至列下十三描述厄里叟的逝世為止。在這許多豐富的敘述中，兩位先知的行止跟以色列的歷史有密切的關連，尤其是跟以色列的宗教信仰問題，及與國王的種種關係。

厄利亞與厄里叟二位先知所傳的訊息雖然很相似，但他們二人的品格卻非常不同。厄利亞忽然在列上十七1出現，不知他來自何方，或生於怎樣的家庭。他的一般狀況是單身獨處，沒有一定的工作地點。他的外貌是列下一8所描寫的：「是一個身穿皮毛衣，腰束皮帶的人」。

厄里叟的形象似乎較「文明」些。他大約住在撒瑪黎雅（列下六32），有時也到葉里閣去（列下六1～7）。他並不度隱修生活，而跟人群共處。他跟其他先知的彼此關係也頗深厚。

厄利亞和厄里叟二先知當時須面對的兩個大問題是：國王及宗教。在古代社會中這兩個問題糾纏在一起，難拆難分。厄利亞向巴爾神的挑戰是眾所周知的故事（列上十八）。原來自從希伯來人到達迦南地區以來，巴爾的敬禮及迦南的宗教就形成一個不斷的威脅，造成對雅威信仰的極大危險。這一威脅和危險因了跟鄰國通商及來往的增加而有增無已。阿哈布王朝使這一情勢的惡化達到了頂點。倒並不是要放棄對「祖先們的天主」的傳統信仰，而是要在雅威信仰和迦南宗教間找到一個協調或妥協：最好是對所有的神明都不要得罪。巴爾神也有他的特別吸引力，因為他被尊為下雨及繁殖的神，

這為當時的農業經濟是不可忽視的一些事實。

先知責斥當時的人民的正是這種黑白不分、邪正同處，這種曲意遷就及腳踏兩隻船。「你們搖擺不定，模稜兩可，要到幾時呢？如果雅威是天主，你們就應該隨從雅威；如果巴耳是天主，就該隨從巴耳」（列上十八21）。

第二個問題是一個政治問題。以色列北國的存在是從它脫離南國猶大時開始的。像任何王國一樣，國王被視為天主的兒子，他的權柄來自天主。國王與神明之間的關係特別地密切，為表達這一層關係，多次把神與國王講成父子，就像我國古代稱皇帝為天子一樣。古人的想法是，國王代表神明，為了人民的好處，擔任著一連串的基本職務：保證物質生活的昌盛、維持和平，在需要時不惜一戰，保持適當的對神敬禮，為人民主持公義等等。此外，國王本人還該是孝愛及宗教虔誠的模範。這一切國王如能做到，為他的朝代就是一個保證，而從神及宗教一方面，將以這樣的國王為合法。事實上，歷代的國王也知道將這張宗教的王牌大大加以利用，來施展他們的權力。現代各國，在引入民主政體以前不也是如此嗎？在亞洲的國家，這類君主權力或做皇帝的習慣還一直延續到今天呢。

在厄利亞及厄里叟時代，圍繞著這二位先知的一些宗教人士漸漸發現，當時的那些國王並沒有滿足上述的做王的理想。他們不促進人民間的正義，也不尊重對上主的信仰。由意識化轉到抗拒，終於這批人發展出公開反對國王的戰爭。北國的歷史不斷地改朝換代，其最後原因就是這種對上主的不忠，及對人民的不信。

宗教的純貞及王權的正當操作這兩個問題常常糾纏在一起，以至可以把它們看成一個問題的兩面。因此在敘述厄利亞及厄里叟的聖經片段中，也常會出現這兩個問題中的一個，或者兩個同時出現，這在下一課也可看出。

1. 厄利亞曷勒布山之行：列上十九

這一則故事是大家所熟知的。現在我們按照上一課所說的歷史背景略略加以分析，便能看出這樣一個有趣的故事如何觸及古代的那兩個基本問題：宗教信仰的純貞及民間的正義。尤其關於宗教問題，這一故事以十分不尋常的詩意及神學予以有力的表達。

故事是由厄利亞逃避北國以色列走向南國猶大開始。他先到達了貝耳舍巴，將陪他的人留在那裡以後，自己再繼續走向乃革布曠野。曠野裡他餓了。對生命已感絕望，求天主快讓他死。但天主派一使者堅強他，給他帶來吃的跟喝的，就是麵包和清水。有了力氣，他繼續他的行程，一直走到曷勒布山，就是西乃山，這裡他會遇到以色列的天主，並接受一個使命，就是把一個真實的以色列復興起來。

這故事的中心一幕：天主顯現值得略加分析。首先天主顯現是在一座名叫「曷勒布」的山上，曷勒布是北國神學傳統稱呼上主的山——西乃的一種方式，這正是上主啓示給梅瑟的地方。一切的天主顯現都是要襯托出天主的話來，這裡也如此。天主的話是給某人一個使命。天主又是如何顯現的呢？這裡說，山上先有暴風，後有地震，最後有烈火。但天主既不在暴風裡，也不在地震裡，也不在烈火裡。以色列的天主在这一切現象之上，不會與它認同。反之，巴耳神就是藉這些現象顯現，這樣清楚突出上主與迦南神的不同。

這教我們想起另一個天主顯現，就是出谷紀卅三～卅四章所描述的。梅瑟在領導以色列人走向聖地上感到很多很大困難，他求天主親自來領導人民，並求天主讓他看看上主的光榮，但上主答覆他說：「我的面容你絕不能看見，因為人看見了我，就不能再活了」（出卅三20）。但上主仍從梅瑟身邊走過，讓他略窺上主的光榮：

出卅三21~23。

此外，在曠野裡天主供給飲食，不能不使我們想起以色列在穿越曠野時也曾得到瑪納及盤石出水，而梅瑟也會在山上禁食四十天四十夜之久（出卅四28）。這種種的對稱明顯指出作者的意向是要把厄利亞與梅瑟相比，使先知顯出是一位新的梅瑟，他從天主接受到一個使命，要把人民從當時的危機中拯救出來。那個危機在於拜邪神、悖棄自己的信仰，而冒著失去為天主子民的危險。

先知所接受的使命具體說來是：給三個人敷油：耶胡、以色列的新國王，大瑪士革的哈匝耳，及一位先知、他將接替厄利亞。敷油是封立國王最基本的典禮。厄利亞去敷油無非是要經過那些新的國王，讓真實的以色列團體能重新走上與天主共融的大道。這一新的開始是在山上發端的：一位新的梅瑟為一個革新的人民。一旦人民由拜偶像中洗淨了自己，他就能繼續活下去。這是厄利亞的使命，也是他在山上遇到天主的意義。

2. 厄里叟先知施計化解戰爭：列下六8~23

這一段敘述是在列下六8~23，是一般讀者不太注意的神奇故事，像是神話或虛構。但這段聖經所要講的到底是什麼呢？公元前第九世紀末，在以色列及大馬士革的阿拉美人之間時常發生戰爭，這些戰爭就是本篇敘述的歷史背景。大馬士革國王及他的軍隊多次想偷襲以色列，但總不能如願，因為每次厄里叟會警告以色列國王，教他加以預防。終於阿拉美國王受不了，打聽誰是內賊，每次將計謀出賣給以色列。一位臣僕告知他，這不是誰出賣的結果，而是因為以色列有個厄里叟，常跟他們作對。大馬士革王於是率領大軍來尋找厄里叟，把他找到了。但天主特別保護祂的先知，使大敵辨認不出厄里叟來。這時厄里叟誘拐他們，把他們領到北國首都撒瑪黎

雅城的中心。幸運的結局終在第20節開始：以色列王已掌握著全部敵軍的命運。但先知告訴他不可殺其中的任何人，反之，應該請他們大吃一頓，然後讓他們平安回去。

這種打仗的方法當然是聞所未聞的。不但不流一滴血，勝利者還大請客，給被征服者準備一桌大筵席，然後送他們平安回家。這一場大戰的英雄當然是先知，而國王只可憐兮兮地聽先知的指揮，雖然國王的職務本來是作戰、保衛人民、爭取和平。

在敘述厄利亞及厄里叟的聖經段落中這種情況不只發生過一次：國王毫無能力完成他們的使命，盡他們的本分，而由先知出來代他們盡職。有時不僅如此，而還要更糟糕：本來應該推行正義的國王，自己反而成了不正義的原由，不但不盡職，反而用國王的職權來欺壓弱小，列上廿一所記載的葡萄園風波就是一例。此外國王的拜邪神也會引來乾旱，使人民飽受旱災之苦（列上十七~十八）。

在上述各種情況中，先知都跳出自己的職分範圍，而用自己的言語和行動來挽回局勢。他們能作到這一點，正因為他們與上主、以色列的天主保持著正確實在的關係，他們是「站在上主的面前」（參閱列上十七1）。在聖經的這些敘述中，先知不僅是天主的代言人，還為不忠信、罪惡多端的王朝盡國王應該盡的職務。從此以後，以色列的天主與他人民之間的關係是經過先知而建立。

3. 厄利亞與厄里叟二先知的成就

有關二位先知的聖經敘述達到雙重目標。一是證明上主以色列的天主是真神。是雅威給人生命，叫天下雨，叫大地生出五穀百果，讓人吃穿享用，而不是迦南宗教所說的巴耳神。另一個成就是使王朝制度失去其威信及宗教合法性，當時國王利用宗教信仰行使權力。就是說，先知教人看出，只有善盡國王被立為王的應盡職責才得運

用「天子」的名義和權力。但事實上，所有的君王都未能如此，他們反濫用職權，使得整個王朝制度不再生效，也不再具有宗教價值，因為國王已無資格給人民帶來救恩。

迦南宗教及王朝制度失去其可信性的同時，先知的角色得到清楚的肯定。不難想像，這些有關先知的敘述主要來自先知左右的那批人，他們反對巴耳神敬禮及反對王朝的趨勢特別強烈。這些敘述把先知寫成以色列的天主提供給自己人民的救恩工具，來代替國王。

厄利亞及厄里叟二先知的時局及其問題與歐瑟亞先知——一位較晚在北國宣講的先知所面對的十分相近。歐瑟亞也是極力反對巴耳神敬禮及北國每況愈下的王朝。不同的在於二者的文學類型：歐瑟亞用演講及口諭來警告，而厄利亞及厄里叟是藉著傳奇及故事來宣講。但二者所面對的問題及所提的解決是相同的，即只有以色列的天主是生命的泉源，王朝制度，從它是人民得救的工具方面來說，已經完結。今後天主的生命是藉著先知們的話傳給人民。

為二十世紀末期的信者，這些有關先知的敘述並未失去其現實性。雖然帝制的國家已不多，巴耳神不再有信徒，但各種政治、文化、宗教制度仍然存在，並會這樣存在下去。厄利亞及厄里叟的訊息繼續告訴我們，任何制度，不論它怎樣神聖及合法，本身總不該成爲一個目標。只有那些發生著合乎自己職責的功用的制度，才有權利存在下去。以色列的信仰及基督徒的信仰不會把自己跟任何制度等量齊觀。信者團體的分辨精神在天主聖言的光照下，應該定期審視各種制度，並對之保持該有的距離。

厄利亞及厄里叟的「趣聞」對今天的我們確有不少話可說呢。

三、公元前第八世紀的先知

1. 公元前第八世紀的歷史概況

公元前第八世紀最初幾年，北國以色列的情況是亂糟糟的。大馬士革與其鄰國的各種戰爭攪亂了第九世紀的末期及第八世紀的初期。北國以色列國王雅洛貝罕二世登位以後（公元前七八七～七四七），該國恢復了平安和繁榮，向外貿易及國際交往重新得以發展，四十年之久欣欣向榮，信心十足，頗像目前的台灣局勢。

在這同時，南國猶大及其首都耶路撒冷也頗幸福繁榮。烏齊雅王的五十多年長期統治（公元前七八一～七四〇？）使南國的商業與農業有了長足的進展。一切好像都平安寧靜，沒有什麼可顧慮的。那些年代，國際政治與軍事上有了某一種真空，沒有一個強國有暇侵擾鄰近的小國。該世紀之初阿拉美人被亞述人打的一敗塗地，後來略微抬頭，但即刻就不見了。埃及一方面，長久以來已不發生多大作用，因為它自己國內被內部的分裂與戰爭弄的虛弱不堪。

可是公元前七四五年亞述國境內發生了一件有決定性的事件：一個來自貧寒家庭的新王登上了寶座，他就是有名的亞述王提革拉特丕肋色爾三世（公元前七四五～七二七）。他的登極改變了一切：他組織了一個長役的軍隊為整個國家服役，並徹底改變了國家的行政管理。而最影響國際局勢的是他的外交政策。在他登上王位以前，亞述人只限於侵犯附近的小國，來敲榨他們的賦貢。這位新王執政後，亞述人卻在被征服的國家長久定住下來，不再容許附庸國的任何叛變，像以往那樣。一個地區一再叛變，就會失去自治權及獨立自主的存在，而變成亞述的一個省份。不僅如此，當地的居民還要被擄到其他地區，而由遙遠的地方遷來異族居住。這樣一來，任何叛變及國家的重建都不可能了，使得這些鄰近小國的國家自豪掃地，而一蹶不振。如此，這位亞述新王創造了有史以來的第一個帝國。

新王的東征西討是由東面開始的，東面有些小國脆弱得很，不堪一擊。但他的矛頭很快就轉向幼發拉底大河以西的國家。公元前七三八年，大馬士革及撒瑪黎雅被打敗而須向亞述上貢。局勢急轉直下，誰也不愛將自己血汗的成果付給外國，於是在大馬士革及撒瑪黎雅國內的「革命黨」勢力與日俱增。他們打算結成聯盟，共同對付亞述。他們還連絡泰爾及其他該地區的小國。按照此一戰略，南國猶大當然不該留在局外，但猶大就是不願參加這一聯盟，也沒有意思造反。這時，聯盟一方面要用武力強迫猶大入盟，猶大加以抵抗，並爲了自衛竟要求亞述來幫忙！亞述人當然即刻予以肯定的答覆，長驅而入。首當其衝的大馬士革被征服了，北國以色列只保住了首都撒瑪黎雅，其他國土全成了亞述的行省。至於猶大，情形較好，它的獨立得到了保證，雖然要受亞述的控制，並且爲了亞述的「幫忙」，每年須向這位恩主上貢。

北國首都撒瑪黎雅的生存並不久。北國境內所起的九次叛變推動亞述決定性地佔領北國全境，並再度把一部分居民擄走，至此一切都完了，天主選民的四分之三都不見了，這爲以色列的信仰是怎樣大的一個打擊！南國猶大一方面，暫時有一段平安的日子，但離猶大不遠的埃及自己既沒有實力，就千方百計激勵像猶大這樣的小國及斐利斯定諸城市起來反抗亞述，擺脫加在自己身上的軛，使得叛變與造反層出不窮，猶大王希則克雅就曾領導過一次這樣的叛變。公元前七〇一年，亞述又一新王散乃黑黎布，佔領了猶大其他地區後，前來圍困耶路撒冷。在千鈞一髮，幾乎絕望中，天主終於救了猶大，給耶路撒冷解了圍。從此南國不再圖謀叛變了，他們失去的已夠多，不要再自討沒趣了。

這樣一個多刺激而又危機四伏的時代——公元前第八世紀就是寫作先知出現的時代，他們的作品是在這樣一個時代背景中產生的。

這的確是聖經先知運動的黃金時代。

2. 公元前第八世紀的四位偉大先知概述

這四位先知是歐瑟亞、亞毛斯、依撒意亞及米該亞。前兩位在北國以色列當先知，後兩位則在南國猶大擔任先知。在個別介紹他們每一位以前，先略說有關先知的一些共同特點。

我們習慣把聖經看作天主的話，卻不太注意聖經也是人關於天主所說的話，連天主的話也要藉著人說出，這些人是有血有肉的，生活在不同的時代和地點，有著不同的文化及習俗。這樣雖然先知們都在傳達天主的話，但他們的時代，他們所面對的問題及所提供的解決都會有所不同。因此先知們彼此間並不能隨意調換。公元前第八世紀的這四位先知彼此很不一樣，他們所傳的訊息也因他們所生活的不同社會情況而有所不同。只要把四位先知的著作留心地讀下去，就會發現這一事實。

歐瑟亞是北國厄弗拉因支派的人，比與他同代的亞毛斯先知略年幼一點。他是北國以色列唯一的也是最後一位有著作的先知，因為亞毛斯雖也曾在北國當先知，但他的出生是在南國，在北國當過先知後又回到他的老家——南國。歐瑟亞先知是一個熱情奔放的人，他的書是一部愛情的歷史，充滿著許多圖像及象徵。他自己的生活也成了一個活的象徵，反映出以色列的不忠及其悲慘的結局。

亞毛斯是南國猶大一個名特科亞鄉鎮的牧人。因為他從未屬於任何先知團體，因此他自己承認說：「我原不是先知，也不是先知的弟子，只是一個放羊兼修剪野無花果的人。但是，上主正在我趕羊的時候提了我來。上主對我說：你去向我的百姓以色列講預言罷！」（亞七14～15）。

依撒意亞是南國的第一位先知，也是所有先知中最出名的一位。

他的工作時間橫跨猶大的四位國王時代，就如編依撒意亞書的人在第一章第一節所交代的。他的生活和宣講可按照依一～卅九的記載分成幾個階段，相應於四位國王的事跡。至於依四〇～五五及五六～六六為較晚的作品，我們後來會解釋。

米該亞是依撒意亞的同代人，出生於耶路撒冷附近的摩勒舍特鄉鎮，因此他的先知任務是在鄉下及民間展開，而依撒意亞卻在國王及貴族間往來。米四1～3有著跟依二2～4同樣的預言。米五1～5關於默西亞出生於百利恆的預言是非常有名的。

3. 歐瑟亞

一如在上一課的四位先知概述中說過，歐瑟亞是北國以色列的先知，也出生於北國，幾乎可以確定他是來自鄉間，並且可以猜測他的故鄉在舍根或其附近，因為在他對北國的所有聖所加以批判下，獨有舍根的聖所沒有受到他的指責。

由神學觀點來看，歐瑟亞與那一批由北國逃至南國的人很接近。這些人在北國滅亡後（公元前七二二年），避難到南國的耶路撒冷，不久以後他們寫成了申命紀這部書。歐瑟亞與王國制度為敵，也與迦南宗教為敵。這一方面他的確繼承了厄利亞及厄里叟二位先知的衣鉢。這三位先知都認為王朝及迦南宗教是以色列一切災禍的源泉。此外，這兩宗事體（巴耳與王朝）又深深鉤結在一起，因此歐瑟亞先知對二者的抨擊也時常混淆在一起。他認為以色列的天主是在埃及救出以色列時認識了自己的人民，給了他們一個新生命。請將歐十一章讀一遍，就會發現這段文字不但很美，並且富有神學及靈修的深度。

歐二4～25：真實的生命何在？

這是很濃縮的一章聖經，把前三章的要旨都綜合在這裡了。其

內容在於用先知本身的歷史來襯托他要給當時的人所傳達的訊息——以色列的天主的訊息。先知做丈夫、做父親的親身體驗是一幅清晰而具體的畫像，表達出天主與以色列之間的關係。

學者們討論很多很久的是：到底這前三章所寫的是什麼回事？怎麼一位天主的先知可以跟一名妓女結婚呢？那麼也許只是一個比喻罷？但將各方面的可能考慮以後，還得肯定：這三章所寫的是一些事實。先知們宣講不僅用他們的話，也用他們的行動舉止。他們用一些不尋常的行動引起聽眾的注意及驚訝，然後就藉著這些象徵行動給他們傳達一個訊息。這樣耶肋米亞先知雖然很想成立一個幸福的家庭，但天主要他終生獨身，以象徵猶大被毀後的孤獨，同樣歐瑟亞的婚事象徵天主與以色列的關係，不必加以懷疑。先知們所完成的象徵行為常是真實的事，不只是一些比喻。歐瑟亞先知的婚姻無非給我們指出，做先知所要求的代價會多麼高。

歐二4~17是一個文學單元，描寫一個受騙的丈夫如何的反應。這是一場控告淫婦的訴訟，因為她拋開了自己的丈夫而另找新歡，以為那些愛人會給她生活所需的一切。這場訴訟中，除了被告以外，丈夫擔任著其他所有的角色。他說明自己要做什麼，使那婦人醒悟過來，而選擇她應該做的事。終於那婦人悔改了，夫妻能重歸於好。這就是以色列的天主向他的人民所提的訴訟。乍看起來，先知說訴訟好像有些奇怪，但我們若多看一些先知書，就會發現先知們的口論或言詞多次是以訴訟的方式說出的。這也沒有什麼奇怪，因為先知既是天主的代言人，他所傳的訊息就該把人民的罪惡赤裸地顯示出來。那麼先知使命重要的一面就是控告人民。所以在先知書中才有那麼多訴訟的格調。

在目前的這一訴訟中被告的是母親。告她什麼？告她賣淫。她不忠於自己的丈夫，而去找別的男人，破壞了婚姻所要求的獨佔性。

奇怪的是，原告在此說出婦人有此行徑的種種動機，好像他很了解那女人，雖然並不贊成她的做法。女人離開自己丈夫的動機很重要，正如第七節所說，她以為她的那些愛人給她帶來「麵包、水、羊毛、麻布、油和酒」。就是說，凡生活所需的不來自丈夫，而來自那些愛人。

在控告妻子不忠以後，普通有離婚的宣判，這似乎是第四節開始的那兩句話：「她已不再是我的妻子，我也不再是她的丈夫」。這與結婚時所用的格式相同，只是一正一反而已。這種格式在古代近東是普遍應用的，因此也適於以色列。不過離婚宣判之外，在第四節也可見到一種修好的企望：「望她從臉上除去她的淫相，從胸間去掉她的姦相」。但這一企望似乎落了空，因為第五節說到一連串的懲罰：剝光衣服、淪入曠野、口渴而死。還要堵住她的去路，使她不得回到愛人那裡去（8~9節），她認為愛人所給她的一切都要被丈夫奪走（11、14節），一切的歡樂和慶日都要停止，她要赤裸裸地在情人們面前蒙羞（12、13節）。

出乎我們的意料之外的，是這種懲罰最後達到一個積極的目標。第九節說，當這個女人找她的愛人找不到時，她將說：「我願回去，回到我的前夫那裡去，因為從前跟他在一起比現在好多了」。這樣，結束的話與第四節的離婚宣判恰恰相反：「為此，我要誘導她，領她到曠野和她談心……在那裡她要歡唱，像她幼年時一樣，像她離開埃及地的日子」（16~17節）。

其實，這也並沒有什麼可怪的，因為在夫妻控訴的後面有另一個天主與以色列之間的關係及訴訟：「上主對我說：你再去愛那個另有新歡的淫婦，就如我還是愛慕以色列子民一樣；雖然他們轉向了別的神，愛上了葡萄乾餅」（三1）。

天主的確與以色列有一場重要的訴訟，他由埃及領出的人民現

在追隨迦南神祇，就是巴耳，想由這神得到他們生活所須的餅、水、油及羊毛，不再相信救他們出奴役的天主能繼續他的救援工程：「不了解是我給她五穀、酒、油……」（二10），「她追隨別的愛人而把我忘懷」（二15）。不過既然這場訴訟並不直截了當地以離婚收場，天主與以色列的關係也不中斷。上主對他人民的深愛使他重新開始：他要誘導以色列，叫她了解生命的真正源泉在哪裡。

二18～25將這一樂觀的遠景繼續推進，是一系列簡短的口諭，說明妻子以色列將依附天主，而巴耳將被取締（18～19）。這一重聚將演成天主與各自然因素及以色列之間的盟約，以至達到昇平與幸福的境界。新關係的特徵是愛、公平、正義、溫柔、忠信。結果是：以色列將真真實實地認識自己的天主。不只是一個頭腦裡的認識，還包括深沉的彼此和諧及整個位格的介入。最後幾節以先知兒子的不同名字為由，以玩弄文字的方式說出天主將有的態度：從此要以愛、同情及互屬為基調：「你是我的人民」，而以色列也會答以：「你是我的天主」。

4. 亞毛斯

在前兩課（即第四課）裡我們說過，亞毛斯是南國猶大特科亞鄉鎮的人，這鄉鎮在耶路撒冷東南十公里左右的地方。亞毛斯的天下是鄉村、草原、羊群及果樹，正如他自己所說的（七14）。但這不是說，亞毛斯就不知天下大事，或不關心當時的政治及社會問題。正相反，亞毛斯先知書是以一連串的反對各國的神諭開始的，其中所說主要是國際關係及其倫理。

亞毛斯雖是南國猶大的人，他的先知活動卻是在北國以色列展開的。這表示天主的選民以色列雖在政體上分成南北兩國，但在宗教層面上還是一個民族，南國先知為北國有效，北國先知為南國也

有效。至於亞毛斯的具體活動場所，據先知書本身的報告，是貝特耳聖所（見亞七10、13）。這是一個有深厚傳統的地點，不但族長們在那裡朝拜過上主，連族長們到達迦南以前，已是一處聖地。北國以色列建立以後，更是官方的朝聖地：「這裡是君王的聖所，王國的殿宇」（七13）。

亞毛斯以說話坦誠粗獷著名。比方他稱撒瑪黎雅的有錢婦女為「巴商的母牛」就是一例。他所傳的訊息是十分尖銳辛酸的，以他為名的先知書的最後幾章（七～九章）描述五個神視，預告以色列的未來黯淡無光、悽慘不堪。此外全書也很少露出希望的曙光，因此這位出自特科亞鄉村的先知名正言順的得到了「正義先知」的美名。

的確，正義的主題是亞毛斯宣講的支柱，他控告、責斥得最強烈的對象，是以色列各階層在彼此的社會往來上所存在著的不公不義。由不正義講到崇拜和敬禮，而加以嚴厲的批判。亞毛斯所批判的，並不是像一般所想的，以為崇拜做的不好，或敬禮是偽善。不，亞毛斯無意提倡禮儀改革，他所要求的是一個優先的秩序，一個秩序的顛倒：最重要的不是禮儀崇拜，而是正義！這一雷霆萬鈞、氣勢凌厲的訊息是一切先知書所共有的，如依一；耶七；亞四4～5；五4～6、14～15、21～27。

恩賜與答覆的不相稱：亞二6～16

亞二6～16是反對以色列的神諭，這是亞一～二中八個神諭中的最後一個，這些神諭的基本結構都一樣：先有引言說出神諭的確定性，然後有一個或數個罪行的控告，最後是判決及懲罰的宣布。

這裡即刻可以看出，反對以色列的神諭是最後一個，也是最長的一個。不僅如此，這最後神諭對北國所作的控訴不但多，並且詳盡具體，跟前面反對以色列鄰國的那些神諭不一樣。這一切都說明，

為亞毛斯而言，這最後的神諭最為重要，第一、第二章的全套神諭都以這個神諭為落腳點。

先知向北國人民究竟作了哪些控訴呢？首先說他們以強欺弱、壓榨貧民。善良的人民為錢所出賣，窮苦的人用一雙涼鞋的價值就可購買，就是說債戶所欠的債雖然微不足道——一雙涼鞋的價值，若不償清，也難倖免。這裡重點不在債務本身，而是說在所欠之債及債戶所遭的待遇之間太不相稱。

另一些罪行是：父親跟兒子共同在性生活上剝削奴婢，置以色列的法律於不顧（見出廿一7~11；肋十八8）。到了晚上仍不歸還負債者所抵押的外幣（出廿二25~26）。總之，在以色列人之間的關係，金錢與權勢成了獨一無二的法律。

第二章以外，亞毛斯書其他章節也有另一些對以色列民罪行的控訴。壓迫窮人與富有人的窮奢極侈是平行的，這就是亞四1~4；五11~12；六4~7所描寫的現象。至於那些商人，日夜只想偷斤減兩，吸取近人的膏脂以自肥：八4~8。最後是那些法官，本該為無靠者主持正義，作為無聲大眾的喉舌，但事實上他們也同流合污，接受賄賂，不講真話：五7, 10, 12, 15, 24；六12。

再回到第二章來，在9, 10兩節先知敘述天主給祂的人民所做的事，這是銅幣的另一面，所要強調的是在以色列有所回應以前是天主採取主動。可悲的是天主的主動是恩上加恩，而人民的回應卻是罪上加罪。無論如何，「天主走在前面」這一事實和概念常應牢記在心，因為這是天主與以色列交往的一個基本原則。這兩節特意指明天主對以色列的兩大恩惠：拯救他們脫離埃及的奴役，及賜給他們應許之地——福地。

11, 12兩節包含一個恩典和一個控訴，這裡以色列依然故態復萌，把天主的恩惠化為笑柄：叫終身戒酒的獻身者喝酒，不讓代表

天主說話的先知開口發言。13節是亞毛斯書的兩句標準說法：農人出身的他用滿載禾捆的車作譬喻來描寫大地的搖蕩，我們住在台灣的人也許藉強級地震更能領悟這一預言的可怕：人民的惡劣及敗壞已到達極限，唯一的解決好像是把他們摧毀。這裡與前兩章已不同，前兩章的控訴及懲罰是軍事性質的，基本上是打擊各國的權貴，這裡的控訴深入民間社會，而所預報的懲罰指向整個人民。

14～16節描寫菁英分子的厄運象徵懲罰所預報的未來：英雄、武士、強者、弓手、騎馬的、善跑的，都逃不了、都將搖擺不定，半途栽倒，何況弱小者及一般人民！「那一天，屍體成堆，拋在各處，鴉雀無聲」（八3）。

最後一道防線的先知

亞毛斯的預言如此充滿恐怖，以致先知本人也害怕起來。因此他也嘗試著向上主求情：七1～3；七4～6。但由七7～9起他知道了，求情已無濟於事，終於難免聽到上主的那句可怕的話：「我的眼注視他們，是為加害，不是為祝福」（九4）。

這是說先知對人民的未來已經絕望了嗎？不錯，亞毛斯書中只有些微的希望痕跡（五15；至於九11～15是較晚加入的），但先知必懷著希望說話，理由很簡單：如果一切都已無望，就不必說話、不必宣講了。他之所以宣講、所以如此激烈挑戰，正因為他也是一位滿懷希望的先知。否則他的宣講就毫無意義了。別的先知專講希望，亞毛斯的任務卻是揭露人民的罪，並預報災殃，先知們也各盡其職。

5. 依撒意亞

亞毛斯出身鄉村，依撒意亞卻是大都會耶路撒冷的市民。書中雖不明言，但書中所說的事都指向這一結論，比方依撒意亞對錫安

山神學所傳的訊息，他對聖殿的認識（依六），他對耶京要塞的熟悉（七3；廿二8～11），以及他對達味城所作的暗示及所發的哀怨（一21～28；十12；廿二1～11；廿九1～18）。

依撒意亞所生活的是一個多災多難的時期，近東的政局變幻無常，猶大被轉入漩渦，這是依書中所常提的。先知盡職的時期主要是公元前七三五～七三二，及七〇四～七〇一年。在前一時期亞述插手敘利亞及巴勒斯坦的政壇，在後一時期耶路撒冷的猶大王須直接與亞述王打交道。

在這兩個時期裡依撒意亞一直與當地的智者或謀士作對。這些人並不執掌政權，但他們是朝廷的謀士，專給人獻計，如何在生活上成功、如何在政治上有效。先知跟這些人的周旋，可說是層出不窮，以下的章節可給人一個概念：五20, 21；廿八14～22、23～26、27～29；廿九14；卅1～5；卅一1～3。先知所代表的是天主的智慧，他認為只有這個以色列的天主的智慧，能帶領以色列到成功之路。

依撒意亞對朝廷的惡感和攻擊也許正證明他在朝廷有他的地位，因此才能把朝廷的事說得瞭如指掌。這說明先知的反抗也能來自高層的權力機構；先知不一定該是社會邊緣人士，而能出自非常不同的社會背景。

神學與政治：依七1～17。

這一篇很有名的敘述所講的事發生在公元前七三五年左右。一位新王何哈次剛在耶路撒冷坐上猶大王的寶座，就不幸地被阿蘭及北國以色列強迫加入聯盟來對抗亞述。年輕的國王驚惶不安，耶京全城也受到騷擾（七2）。但國王終於拒絕了，激怒了北國及阿蘭要用武力侵犯耶京，把國王擄走，立一位贊成加入反亞述聯盟的人為王（七6）。

這時上主推動依撒意亞前往干預：「你和你的兒子……去會見阿哈次，對他說……」（七3）。在目前危急的情勢中能有幾個不同的解決方案：坐視待斃，邀請亞述來解圍，或聽先知的訊息。阿哈次選了哪個方案呢？這就是本章（依七）的第一個大神諭（4～9節）所要描述的。

首先要予以肯定的（4～6節）是：猶大王在這種險惡的處境中，是天主特予保護的對象。因此先知把兩位前來侵犯猶大的敵人稱為「兩個冒煙的火把頭」。可見這一神諭不流於抽象，而很具體：指出兩位來犯的國王是誰，他們的計劃是什麼（5～6節），連他們在擊倒阿哈次之後，打算立於猶大王位的人是誰及他的名字也都說明了，這確是整個事件的核心。

神諭的第二部分（7～9節）以所謂的「使者的格式」開始，因為先知是以「天派使者」的名義說話。這一部分的內容相當簡單：先知以每一國家與其元首的關係來指謂阿蘭及以色列的元首絕比不上猶大的元首，因為後者就是萬能的上主，祂以達味的王朝為自己的國度，所以是所向無敵的。神諭用一句十分有名的話收尾：「假如你們不信，你們就站立不穩」（9節）。

但信什麼？或信誰呢？我們繼續唸下去，就會懂得先知要說的是什麼。為給阿哈次王一個保證，先知請他向天主要求一個記號（10～11節）。但王不肯要求，並以熱心和虔敬的屏風來保護自己：「我不要求，我不願試探上主」。這本是一句值得稱讚的話，但先知似乎體會到話中有話，因此氣惱地說：「你們使人厭煩不夠，還要使我的天主厭煩嗎？」

事實上，試探天主及接受天主所給的一個記號是不同的兩回事。在聖經的傳統裡，向天主要求一個記號來證實自己從天主所接受的一個使命，並不是一件壞事（參閱出三；民六36～40）。那麼這裡

接受天主所提供的一個記號，更沒有什麼不對了。當然，接受記號，就得按照記號所指的方向行事，並遵行給予記號者所作的一切要求。也許正是爲了這一點，阿哈次才不肯接受依撒意亞所許的記號，因爲阿哈次心裡早有自己的打算來解決目前困境：請亞述王來幫忙（參閱列下十六）。

接下去先知給王說，天主已給他一個記號，就是那句名言所說的：「看：有位幼婦要懷孕，並生下一個兒子，她要給他取名叫厄瑪奴耳」。這是指阿哈次不久要生的兒子，希則克雅。任何王朝的主要問題是有一個繼承王位的兒子，天主將忠於祂的許諾，給阿哈次一個繼承人。「天主與我們同在」這名稱是指天主藉國王與人民所訂的盟約。

除了給飽受威脅的達味王朝一個繼承人的記號以外，緊接著還有第二個記號，即「在他能辨別是非以前，使你畏懼的那兩個暴君的國土都要荒廢」（七16），就是說，在兩三年之內，整個困局都會解決。可見，雖然國王態度消極，只做人的打算，先知仍爲達味王朝預言一些不尋常的日子。天主在撒下七所許的諾言，「達味死後，他的王朝將久存」不會落空。

依七~十二，這六章所謂的「厄瑪奴耳」之書，一方面說出依撒意亞本諸神學及選民的傳統，在政治上所作的努力，另一方面在以後的世世代代越來越被視爲充滿默西亞預言的篇章。我們當然可以這樣去讀，但總不可忘懷這些篇章所從出的具體情況，及其訊息的主要目標。

前後一致與正直誠實

依撒意亞的神學觀雖然前後一致，但他並不是只有一個神學。他的神學有三大支柱：天主給達味所作的許諾，耶路撒冷——錫安，及天主的聖。

前面已說過天主特選達味及其王朝為拯救其子民的工具。與此平行的，在先知的神學觀中，是錫安所佔有的特殊位置。關於錫安——耶京，在本課開始我們已引過一些依書中的章節。這裡可以補充的說，依撒意亞與那些「錫安之歌」的聖詠十分接近，這些聖詠的重要主題是對耶京的歌頌。為何耶京在神學上佔有這樣重要的地位呢？因為以色列的天主在耶京設立了自己的住所：聖殿。為依撒意亞而言，一切來自聖殿，他的聖召便是在聖殿中得到的。此外，君王體制也藉聖殿得以維持，因為君王是在聖殿中受敷。最重要的是因為以色列的聖者住在聖殿中，這是依撒意亞常用的一個典型說法（見一4；五19, 24；〔六3〕；八13；十17, 20；卅11, 12, 15；卅一1），這一說法扼要地表達了天主的所是及所為。

由神學觀點來看，依撒意亞不是一位「創新」的先知，他只是當時在耶京所生活的以色列信仰的典型代表，他的優點是對信仰的一貫態度及真誠。在天主的推動下，他深入當時的政治與社會的各種事件中，努力以信仰之光來看，來活。

既然如此，依撒意亞先知為今天的我們不是無關痛癢了嗎？以他的神學來說，可能是如此，我們今天不能按照他的神學來活——達味王室、錫安、聖殿！但依撒意亞以信仰的證人這一身分，今天還在給我們說話，叫我們牢記我們信仰的要求，及願意信的人所無可逃避的一貫性，就是說，無法跟信仰作弊，也不會跟信仰打成平手。以今日的神學為基礎，我們應不斷聆聽天主的話及世事的聲音，關心每個人及所有的人，應像依撒意亞那樣，投入人的歷史，不怕弄髒了雙手。他的信仰及我們的信仰，是在每天所發生的事上活出來：政治、社會問題、文化及宗教等等。我們與天主的相遇就在這些問題上，我們與天主及與兄弟姊妹的關係，也在這些問題上具體化。

6. 米該亞

如果不是因為瑪太福音在敘述東方賢士到達耶路撒冷問及新生的猶太君王何處可找的話（見瑪二6），也許我們就不會多提米該亞先知了。但事實上，米該亞是一位很值得注意的人物。他出生於猶太鄉村，地中海與猶大山區中間一段名舍菲拉的平原上，「舍菲拉」意謂低窪地區。以社會背景來說，米該亞較接近亞毛斯，而離依撒意亞較遠，但他所用的語言比亞毛斯還要嚴厲。

米該亞先知書只有短短的七章，又經過歷史的滄桑，保存的狀況不良，以致不易分辨哪些段落出自先知本人，哪些是他的門人後來加入的。這不是說，較晚的經句就失去價值，因為歷代信友都把全書視為天主的話。我們這裡，為了認識米該亞先知這個人，會盡可能的專找他本人的經句來讀，至於其他段落可留在日後介紹。

米該亞行使先知職務的時代基本上與依撒意亞的相同：他開始活動時，撒瑪黎雅尚未淪亡（米一章），因此是在公元前七二二年以前。至於米第一章所說的事（一8~16）應與公元前七〇一年亞述王散乃黑黎布南侵時所引起的許多恐怖事件有關。

至於他的言論內容，正和亞毛斯一樣，以正義問題為最深的關注，這在第二、第三章裡看的十分清楚。這也解釋，為何他的嚴峻申斥，特別是指向當時在位掌權的高層人士。這些人士中有一社會階層特別受到他的指責，就是那些擔任先知職責的人。

職務良知與先知的話：米三

米第三章因在耶廿六17~19被引為歷史的前例而變得非常有名。這一章的三部分因了1, 5及9節的引言方式而很容易認出並分段：1~4；5~8；9~12是三個神諭，指向三種不同的對象，但他們都對社會負有責任，而對他們的控告也只有一個：無論是官長、先知或

祭司都貪污腐敗，大家都爲了錢而腐蝕了良心。

第一篇神諭（1~4節）指向那些維護人權及正義的人：「認識正義，豈不是你們分內的事？」這是用問話的方式來肯定他們的職務或本分。在聖經的語言裡，「認識」不僅是理解，而也包括實踐及生活。但那些行政人員卻倒行逆施，將價值顛倒，將優先弄亂（2~3節），不但不主持正義，反成了民間不公不義的幫兇。這裡先知用的圖像使人不寒而慄：人民被搜括的只剩下一身枯骨，全身膏脂都吸盡而肥了那些首領。天主降給他們的懲罰似乎太輕：「當他們呼求上主時，上主決不俯聽他們」。但由上下文來懂，會更體會到這一懲罰的意義：就像人民無以爲生，因爲他們的哀怨及他們要求正義的呼聲沒有得到首領們的垂聽，後者也將遭到毀滅，因爲天主將不俯聽他們，「反要掩面不理他們」，天主不聽不看，人怎樣活下去呢？

第二篇神諭（5~8節）指向先知，也是爲了先知們的敗壞。先知本是天主的代言人，如果要求酬報，不是將天主及人都變成工具爲求得一己的利益嗎？天主懲罰先知的方式很簡單：不再與他答話，他不再接受得到天主的話。一旦天主不再藉他傳話，他就不再是先知了。

第三篇神諭（9~12節）還是以負責人權與正義的首領爲對象，此外也加上祭司和先知：三者都以金錢爲追求的目標，都是拜金主義者。最可笑而又可惡的是，他們竟然將自己的行爲建立在天主的臨在上，即耶京的聖殿、聖殿的上主身上，將天主的臨在作成罪惡的保證。因此米該亞毫不留情地說：一切都要摧毀，包括聖殿在內。

由上述種種可知米該亞先知所指責的人是誰，但他自己是何許人也？由他的書中所知有限。可以注意到的是，他沒有一個關於自己被天主召叫爲先知的敘述。此外在他的神諭中他不多提天主，也

不仗恃當代的神學或天主選民的各種傳統。反之，面對猶大的統制者，那些狼狽為奸，濫用職權的祭司與先知，他卻氣勢凌厲，義正辭嚴地控告全以色列的罪惡。這一切都使我們猜測，米該亞不是一位職業先知。

不僅如此，米該亞也不自荐為先知，他寧願出現為一個被天主所推動的人，出來大膽地為正義說話。也許他曾在自己的鄉村擔任小官，克盡厥職，維護正義。

一位先知的心路歷程

我們可以說，米該亞無意中成了先知，或至少他從沒有意思要作先知。那是怎樣一回事呢？簡簡單單地忠於自己的責任及本分，他就成為當時社會的一個例外，簡直是瓦礫中的一顆明珠；只有他與以色列的天主所要求的相符，雖然其他的人也都認識這個天主的意願。他藉自己的生活 and 言論成了正義的呼聲，以色列的天主是這正義的泉源和保證，這樣米該亞也就被人認為先知。

為今天來說，做先知是可能的嗎？很多次雖然不要也得做，只要我們忠於天主、忠於我們的信仰，無論世事如何變幻莫測，都能堅持到底，就常有做先知的機會。

在當時的以色列，米該亞已因他威脅耶京聖殿的神諭而名聲大噪，老實說，這是需要很大勇氣的。就以與他同時的依撒意亞來說，後者決不會同意那種反對聖殿的神諭。但隨著時代的流轉，米該亞的神學透視反成了以色列的一份遺產，他成了以色列正統信仰的講解人：上主不會被束縛在任何固定的地點，連「祂自己的」聖殿也不能束縛祂。這件事為以色列實在成了一個陷阱：把聖殿看做護身符，而不了解上主不會受限於一個地點，祂只以人民的得救為念。這就是米該亞要教導我們的。

南北、城市鄉村、天主的多采多姿

綜觀公元前第八世紀的四位先知，我們不只見到他們的同，也見到他們的異。面對君主政體，歐瑟亞與依撒意亞的立場不同：前者不以王國為天主救恩的工具，並認為王國從未有過這一角色，後者相反，認為君王雖多缺陷，仍舊是天主與以色列交往的管道。至於依撒意亞與米該亞對聖殿的不同神學立場，上面已說過。

這些差異都有其背後的理由，並且現出先知們的彼此不同反增強了他們個性及訊息的價值。首先應該知道，先知書不是神學集成，裡面可找到一切。正相反，每位先知都有他個別的及特殊的關注點。米該亞不談外交和政治，並不表示那個時代沒有重大的政治事件發生（依撒意亞會告訴我們有沒有……）。

此外，每位先知都為他的來源及社會背景所限。事實上，天主選民的歷史使得神學在北國以色列及南國猶大以不同的方式發展。在北國對出埃及的傳統，對梅瑟的人民救星及立法者的角色要敏感的多。在南國，則以達味及君主政體為神學反省及信仰生活的中心。這些神學差異都清楚地反映在先知書裡。可見每位先知因受環境及歷史的影響，不能不在見地及神學角度上有所限制。米該亞與依撒意亞，既是鄉鎮與城市兩個不同社會環境的表達，自然不會以同樣的方式來宣講。依撒意亞與歐瑟亞，一南一北，他們的信仰在神學及政治的層面，也就不會藉同樣的模式凝聚、表達。

儘管如此，他們都以天主的名義，都為同一信仰說話。只是以色列的天主無限豐富，不讓一個神學、一位先知的視野加以限制。天主不會情有獨鍾，是北國、或南國、是城市的人、或鄉下人、是社會層面、宗教層面或政治層面。天主臨於所有的人及每個人，以不同的方式，按照人民及環境的需要，這些環境彼此間非常不同。天主的話不只在耶穌基督身上成人，很久以前，已在不同的神學、制度及以色列歷史中的許多人物及事件中成人。原來降孕成人就是

接受人的限制。

四、耶路撒冷淪亡前後的先知

1. 南國猶大的末期

公元前第七世紀最後一段時期，南國猶大的局勢急劇轉變，風雲莫測。首先是一大段時間在亞述的控制下苟延殘喘、了無生機，國民及宗教生活都欲振乏力。但自公元前六八〇年以後，有些破曉的記號開始顯露。亞述帝國很快地在瓦解，東方露出一線希望的曙光。在耶路撒冷一位年輕的國王：約史雅登極視事，他是猶大國王中被列王紀作者所稱讚的少數「仁君」之一。約史雅推動猶大國政治及宗教生活的全面改革。列下廿二所敘述的在耶京聖殿新發現的法律之書為這改革增加聲勢，並給它一個法律或盟約的基礎。宗教方面，敬拜上主的地點必須集中：從今以後，整個國家只有一處合法的聖所，即耶路撒冷的聖殿。其他聖所，雖然歷史悠久，甚至有過光輝的傳統，全予關閉。政治方面，約史雅有意把已滅亡的北國以色列領土，逐步收回，歸猶大管理。不幸這位大有為的年青國王，在阻止埃及軍隊北上時，被後者打敗而死在默基多。從此政治獨立的希望雲消霧散，國家復興的美夢也被擊的粉碎，整個的改革只不過曇花一現罷了。

事實上，猶大能夠自由喘息的時間很短。在亞述國勢衰微及巴比倫的東山再起之間，只有短短的二十年。從公元前六〇五年始，巴比倫成了整個近東的主人。在耶路撒冷，另一位新王登上達味的寶座，即約史雅的兒子約雅金，可惜這位新王不像他的父親那樣熱心而有長才，他對主不恭、對人不善，只知為自己打算。耶肋米亞

先知對他有一篇指責的神諭：「你的眼和心，只顧私利，只知流無辜者的血，施行欺壓和勒索。爲此上主這樣說：對於猶大王約史雅的兒子約雅金，人必不哀悼他……人要埋葬他如同埋葬一匹死驢，將他拖出，拋在耶路撒冷的門外」（耶廿二17～19）。

約雅金須給巴比倫的國王拿步高上貢賦稅，但拿步高本身的地位並未完全穩定。在與埃及人交戰中，他曾遭到敗績，耶路撒冷的顯要便把這一敗績視爲巴比倫國勢的衰退，而開始夢想獨立，第一個行動便是不再給巴比倫王上貢。但這一估計顯然錯了，獨立的夢想很快就被事實無情地擊破。拿步高長驅直入，率領大軍逼近耶路撒冷時，約雅金的繼位人惶惶張張地向巴比倫投降，其時，公元前五九八年，約雅金已經死去。

猶大雖已投降，但她的叛變仍受到嚴峻的懲罰，這就是南國猶大人民的第一次被放逐。國王及其全家，朝廷的大官及國內的菁英分子都得充軍到巴比倫。在他們中間有一位祭司，以後得享盛名，他就是厄則克耳先知。留在猶大本土的有被擄的猶大王耶苛尼雅的叔父瑪塔尼雅，巴比倫王立他爲猶大王，給他改名叫漆德克雅（列下廿四17）。

但以色列終於是一個硬頸項、極頑固的民族，仍不知從這生活的歷史裡學習。當時埃及人固然是積弱多年，一籌莫展，但面對巴比倫，只要有人起來反抗叛變，他們是樂見其成，並加以協助的，至少口頭如此。而在耶路撒冷就常有這樣一群人，不斷在埃及的國力和猶大的潛能上動腦筋。於是大大小小的叛亂連續不斷，而猶大的末日也就越來越近。最後一次的叛變終於引來京城的被圍困，公元前五八七年，巴比倫人侵入耶京，將聖殿焚毀，留下的官員全被擄到巴比倫，這才使猶太人的幻想完全毀滅了，這次已走上不歸路，是重新整體反省的時候了。

2. 絕望與希望

這一大災難帶來了看法的大轉移。直至耶路撒冷淪陷以前，希伯來人對未來十分有信心，雖然當時局勢並不清楚，而任何反對巴比倫的起義或對抗也看不出有多大成功的可能。那麼他們為何還是那樣自信呢？

因為天主跟他們在一起，聖殿是上主臨在的保證，就像依撒意亞先知時代人們所想所依賴的一樣。不僅那個早期的時代如此，連耶肋米亞及厄則克耳先知的時代，在耶路撒冷及巴比倫也不無某些先知，討好民眾，將計就計，光說人民所愛聽的話。比方有一個名哈納尼亞的假先知大言不慚地說：「萬軍的上主、以色列的天主這樣說：我已折斷了巴比倫王的軛。還有兩年，我就要取回巴比倫王拿步高由這地方取去、帶往巴比倫的一切上主殿宇的器皿，再放在這地方，且領回猶大王約雅金的兒子耶苛尼雅及一切流徙至巴比倫的猶大俘虜，再來到這地方」（耶廿八2~4）。耶肋米亞加以駁斥，哈納尼亞反來用行動來說預言，就是從耶肋米亞頸上取下木軛，將之折斷，說天主也要如此折斷巴比倫王拿步高的軛。但天主卻啓示耶肋米亞，木軛要變成鐵軛，哈納尼亞說了謊話，必要在當年死去，果然當年七月哈納尼亞就去世了（見耶廿八5~17）。耶廿九24~32有另一假先知的謊言，可以參閱。

這種不著邊際、虛而不實的樂觀，在耶路撒冷遭到耶肋米亞，在巴比倫則遭到厄則克耳的極力反對。不錯，耶肋米亞在他任職之初，也曾宣講過北國以色列的人民有希望重歸故土，但自從約史雅逝世後，一切政治希望已杳無蹤影，耶肋米亞及厄則克耳二位先知都異口同聲地預告耶路撒冷及猶大的毀滅，假如人民不折服，並真心誠意地悔改。可悲的是他們的宣講沒有人聽，因此他們所說的話

也越來越黯淡、越來越悲傷。在人民自我欺騙的樂觀與先知們的悲劇式的宣講之間的確有一道令人驚異不置的鴻溝存在。

反之，當耶路撒冷淪亡後，猶大的居民都垂頭喪氣，瀕於絕望的邊緣。他們悲傷地說：「我們的罪惡過犯好像擔子壓在我們身上，我們漸漸消瘦。我們怎能活下去呢？」（則卅三10）。在這關鍵的時刻，耶肋米亞與厄則克耳二位先知又開始給以色列傳報希望的訊息。他們的講法仍是充滿激情，像從前他們宣報災難時一樣，甚至有過之，無不及。這就是先知使命的似非而是的怪現象：別人高興，他們悲哀，別人失望，他們振作，總是逆水行舟的與人不同，這不正是每個時代所需要的嗎？下面就讓我們分別的先看看耶肋米亞，然後再看厄則克耳。他們對每一個動亂的時代都有很多的話要說。

3. 耶肋米亞

耶肋米亞是眾所周知的一位先知。他於公元前六四五年生於一個祭司的家庭，但他好像從未執行過祭司的職務。耶肋米亞的故鄉阿納托特是耶路撒冷東北十來公里處的一個小村莊。直至耶京淪亡，他執行先知的職務十分積極，不斷聲言，以色列留下的遺民應該迅速悔改。對於當時在近東作主的巴比倫人，他主張應向他們屈服。這一政治選擇當然不會取悅於同代的人，特別是耶京的權貴，尤其是在第一次與第二次被擄的那一段時期。先知為此受到許多迫害，甚至酷刑，有一次幾乎喪命（耶廿六）。只因權貴中也有他的朋友，予以保護，他才逃過一死。

這一切造成耶肋米亞的孤獨，及他在展開自己的使命時所感到的危機（參閱十五10～21；十六；廿7～18）。國王、祭司、先知都反對他（參閱廿一～廿三），但他抵抗到底、堅持到底，無論遇到怎樣的困難，還是說他該說的話。耶京淪陷後，巴比倫人卻待他

很好，因為他們知道耶肋米亞曾努力為他們說話。以後所發生的事證明耶肋米亞說的話都實現了，他看的很準，因為他是天主的人。仔細想想，耶肋米亞實在是先知及所有信者的模範。他的結局又如何？也算是歷史的諷刺：他一生最反對與埃及連盟以對抗巴比倫，但他竟在埃及結束自己的生命，因為一群狂熱者將巴比倫王所立的猶大總督殺死後，硬把耶肋米亞拖到埃及去，讓他死在那裡。

何處尋找天主：在敬禮中或在正義中？（耶七）

耶肋米亞在耶京聖殿門口所作的一篇演講，曾在聽眾心裡激起很大的回響（參閱耶廿六）。這是可以了解的。雖然我們不知道這事發生在何時，但由耶廿六1我們可推測是公元前六〇九年，即約雅金登基的前後。

耶七這篇宣講的主題我們已在亞毛斯先知書裡見過，此外依撒意亞（一10~20），歐瑟亞（六1~6），及米該亞（六1~8）各先知也都提過。耶肋米亞這篇冗長的講詞的確是談及敬禮與正義的有名講詞之一。他所提出的問題毫不含糊：在日常生活與敬禮之間，在倫理道德與敬禮之間到底有什麼關聯？答案是：在聖殿中所行的宗教敬禮不能代替人與人之間應有的正義關係。以色列的天主停留在人民之間的條件是：他們必須彼此友愛，並實行真實的正義，不然的話，連祂自己的聖殿天主也會摧毀。

講詞由一引言開始（1,2節）。首先有一句耶肋米亞先知書的典型說法，用以清楚肯定下面所說是天主的話：「這話是上主傳給耶肋米亞的」。他該作的第一件事是走到聖殿門口，然後向所有進聖殿來朝拜天主的人說話（2節）。

講詞第一部分（3~7節）由信使格式開始：「萬軍的上主、以色列的天主這樣說」。然後是所傳的訊息，一個很急迫的邀請：「改善你們的生活和行為……不要信賴虛偽的話說：這是上主的聖殿，

這是上主的聖殿……」，最後數點他們應改正的具體行爲：行事公道、注重人權、不欺壓弱小、不流無辜者的血。

講詞的第二部分（8～11）敘述人民的實有態度，及他們以聖殿爲靠山的一些不正確概念。在人民的行爲及他們在聖殿所行的敬禮之間有著不協調（9～10節）。怎麼能一面偷竊、殺人、姦淫、拜邪神，而另一面感到心安理得，因爲同時也去聖殿朝拜？在11節有那句被瑪太（廿一23）引用的名句：「你們以爲我的聖殿是賊窩嗎？」

最後一部分（12～15節）很富刺激性。猶大人民好像無法想像一件已迫在眉梢的事：聖殿的毀滅。12節便是要他們回憶、反省從前所發生的事：那麼在民長時期名聞遐邇的史羅聖所如何「因我人民的邪惡」毀之於一朝。但人民的反應如何？天主雖藉先知作了各種努力，說了很多話，都是枉然，絲毫未能打動他們的心（13節），因此14, 15二節清楚宣告將要發生的事：聖殿要被摧毀，猶大的人民要被擄往他國。

由以上耶七章的介紹，我們可作些觀察和反省。最重要的主題是對天主聖殿的看法，及敬禮與倫理之間的關係。對這主題很清楚地有兩種不同的立場：一方面是先知的宣講，先知的話代表著天主的話，另一方面是先知關於人民所說所想作出的報告。

人民的立場是：在日常生活及去聖殿敬禮天主之間，沒有什麼關聯。可以度一個不公道，缺倫理的生活，也不致有不好不利的後果，要緊的是到聖殿去朝拜，去行敬禮。這樣聖殿爲他們成了在天主前的保障，不必與具體生活有何牽連，二者完全是兩回事。

先知的立場卻迥然不同：敬禮與生活之間的連繫非常密切，絕不能把它們看成兩回事。這層密切的關係當然不能解釋爲：敬禮可以消去日常生活中所犯的罪惡，而應解釋爲：敬禮不足以表達人與

天主的真實關係，這層關係或人與天主的相遇是在每天的生活裡實現，而不在敬禮裡。敬禮所表達的，是在別處已實現、已存有的事實。關於這點，耶肋米亞是如此的強調，以致他把人民的社會生活及倫理道德作為聖殿存亡及天主的臨在或離去的不可缺條件。既然如此，聖殿就不是避雷針，可為人民的不公義行徑作掩護，反而會揭發他們的言行不一致：在聖殿、在天主面前說的是一套，在外面、在與人交往時做的是另一套。

這問題在今日也有很現實的意義。原來新約福音也非常關注這一問題，比起舊約先知來，有過之無不及。馬太福音有一個很美麗的方式，把這重要的一課說的深刻動人，而又易於領悟：「你若在祭壇前，要獻你的禮物時，在那裡想起你的弟兄有什麼怨你的事，就把你的禮物留在那裡，留在祭壇前，先去與你的弟兄和好，然後再來獻你的禮物」（瑪五23～24）。

所有的宗教都有這個危險：把敬神與道德生活分開，平日為非作歹，不公不義，到了敬神的日子或地方，上香獻禮，企圖消災免禍，福從天降。中國傳統把宗教信仰僅視為人生的一小部分，放在一個角落裡，更易發生這個危險。今日社會主義囂張，宗教人士未能將信仰與社會生活配搭得當也是主因之一，可不勉哉！

光明的遠景（耶卅一31～34）

耶肋米亞所預報的「新約」是家喻戶曉的，他的這一說法在福音敘述主的最後晚餐時會被採用，而希伯來書信把耶肋米亞的這段話完全抄錄下來（希八8～12）。

刻在法律石版上的「舊約」已經結束，另一個決定性的「新約」要刻在人心上。以後不會再有罪惡，天主與祂子民間的彼此相識如此之深，以致不再有任何向別人施教的需要。

這一小段話是嵌在一個整體裡，即耶卅～卅三的上下文中。有

人將這四章聖經稱為安慰之書，但其中的章節本是來自不同的時代。有的是耶肋米亞開始先知職務時，向業已滅亡的北國以色列居民所宣講的有關悔改與希望的神諭；另外一些神諭是較晚的。不過即便是那些早期的神諭，也曾經過先知本人或他的門徒弟子修正過，以適應晚期的情形及局勢。這一整體的基調是希望，在那樣一個多災多難，幾乎全部垮台的局勢裡，提出希望的遠景實在太需要了。

這一神諭同時指向猶大及以色列，即整個的天主子民。神諭的字句短而結構嚴謹。31節說出時限，即未來的日子。這是先知言論中常出現的一種格式，用以引進一些希望的訊息，但並不進一步指出何時發生。這裡所預報的，是上主要跟猶大及以色列要訂立的一個新約。既說新約，自然牽涉到從前有過的一個約。32節便明言我們今日所稱謂的舊約，即在以色列的祖先出離埃及時，上主跟他們所立的約。天主順便添上一句：那第一個盟約曾為以色列民破壞，意思是說，天主那一方面一直都忠貞不貳。這一暗示像是多餘的，其實不是，因為下面含有非常重要的事實和真理。另一句值得注意的話：是上主握住他們的手，引他們出離埃及。天人交往上，天主常採取主動。

現在所預報的盟約將很不一樣。哪裡不一樣？天主要把祂的法律放在人的心坎深處，刻在人的心上。後果將是不可思議的：人將不必彼此教導，因為所有的人，不論男女老少都將認識上主。為使這一切實現，上主與人民之間的隔閡必須取消，就是說，人的罪必須得到赦免，這是34節最後兩句所說的：「我要寬恕他們的過犯，不再記憶他們的罪惡」。

所預報盟約的這一新穎處的確是非同小可的。將這盟約與舊的一比，便突出新約的特徵：舊約寫在石板上，因此外在於人，新約——上主的法律、上主的旨意——要寫在人的心坎深處，因此成為

人性的一部分而內在於人，在人與天主的旨意之間不再有什麼距離。這一新穎處為耶肋米亞來說，顯的異常突出，因為直到預報新約的這一刻，他認為人心所懷所寫的是罪、是惡：「猶大的罪是用鐵筆寫下來的，是用鑽石尖刻在他們的心上，及他們祭壇的四角上」（耶十七1）。同是耶肋米亞的話，能有比這更強烈的對比嗎？我們能說，只要一天法律是寫在石板上，罪就不會離開人心，過失就是人存在的一部分。

這等於說，人至今無力行善。此外，耶肋米亞還有一個很深的信念，就是以色列不認識上主：「唉！連鸛鳥都知道季候，定期飛回來；斑鳩、燕子、白鶴也都隨季節遷移。但是我的子民哪，你們竟不懂得我的法則！」（耶八7）。為什麼他們不認識上主，不懂得祂的法則呢？因為他們的心不好、有病：「你們這些人又頑固又悖逆！你們背叛了我，離棄了我。雖然我按時賜給你們春霖秋雨，讓你們年年豐收，你們卻從來不敬畏我。你們的罪行使風雨失調；你們的罪過使你們不得收穫」（耶五23~25）。更糟糕的是，作惡作慣的人已積習難返，無法改變：「雇士人豈能改變他的膚色，豹子豈能改變牠的斑點。你們這些習於作惡的人，豈能行善？」（耶十三23）

既然情況如此嚴重，上主如真要與祂的人民重新建立一種更好的關係，就必須採取徹底的措施。換句話說，必須把人重新加以塑造。如其說是要建立一個新約，毋寧說是要塑造一個新人！必須使人有能力與天主維持真實的交往，有能力隨從使人生活的天主旨意。

由人的新塑造自然會流出新的認知能力：「不論大小，人人都必認識我」（卅一34）。「認識天主」為耶肋米亞是一個恆數，是一個不斷存在的事實。在他的宣講裡認識天主這一主題時時出現，以下是一些清楚的例子：

祭司從來不問：上主在哪裡？

我的祭司不認識我。

統治者背叛我；

先知奉巴耳的名說預言，

拜毫無用處的偶像（二8）

於是我想：他們只是貧窮無知的平民；

他們不認識上主的道路，不知道天主的法則。

我要找他們的領袖理論。

他們一定認識上主的道路，一定知道天主的法則。

可是他們都否認上主的權威，不肯服從他（五4～5）

人若要誇耀，

應該誇耀認識我，明白我；

因為我是上主，我有不變的愛（九23。請閱廿二16；廿四7）

可見新約的新不在於它的內容，而在於訂約的雙方中有一方要改頭換面：天主要改造人。這就是與耶肋米亞同時代的厄則克耳先知所要宣報的。他的說法不同，但所說的是同樣一回事：「我要賜給你們一顆新心，在你們五內放上一種新的精神，從你們的肉身內取去鐵石的心，給你們換上一顆血肉的心。我要將我的神賜給你們……」（則卅六26～27）。

厄則克耳的這段話將耶肋米亞的希望說得十分具體。這一希望所宣告的改變及所帶來的後果，與當時人民的失望及那些年代所達成的以色列歷史的總結是相稱的。事實上，耶京的被毀及其後的充軍，已結束了以色列歷史的一個決定性的階段，從此以後，應該從一些新的出發點繼續前進。耶肋米亞所宣報的希望訊息，在以色列信仰的活力上，將構成一個基本的要素。

先知的使命及其存在的理由（耶一4～19）

先知書裡關於先知蒙召的那些敘述，就像一般書的導論一樣，雖然放在書的開始，但普通是最後寫成的。這樣能將一本書的題材綜合地予以說明，它的結構，它的整體性及每一部分的特點等。先知書中的「聖召篇」就是這種導論性質。這些聖召敘述告訴我們每位先知的宣講主題，及他們的特殊使命。以後全部書繼續發揮每位先知的�要訊息。

耶一4~19是關於耶肋米亞蒙天主召叫的敘述。天主向他說話，託付給他一個使命，是為祂的子民，並為其他國家的。他應該把天主主要給他所指示的一切說出來、做出來，既要拔除，也要栽培。局勢將很困難，北方的敵人將會重軍壓境，威脅以色列，百姓及其首領將會給耶肋米亞很多麻煩，但他不用害怕，因為有上主與他同在。

這一「聖召敘述」可分成三大部分。第一部分（4~10節）主要是天主的話，及耶肋米亞一句短短的答話（6節），只有一個短小的神視（9節）。第四節是這一部分的導言，用耶肋米亞書中的典型格式開始這聖召故事：「有上主的話傳給我說……」。上主傳給他哪些話呢？在第五節上主的話裡我們聽到，在耶肋米亞出生以前，他已被天主立為先知。但耶肋米亞提出困難（6節），天主予以答覆（7~8節），掃除他說自己太年輕及不會說話的詰難，同時許下自己的援助，要幫他完成託付給他的使命。到此，一個完整的聖召故事本已說完，但本章關於耶肋米亞的使命還有不少可說的。

首先在申十八18上主曾說過：「我要由他們的弟兄中，給他們興起一位像你〔梅瑟〕一樣的先知，我要將我的話放在他口中，他要向你們講述我所吩咐他的一切」。這裡第九節便摘取這段話中的一小句「看，我將我的話放在你口中」來描寫一種先知的就職禮。有了天主這樣一個具體的行動，先知就正式建立為上主的代言人。

第二部分（11~16節）包括兩個神視。第一個神視運用兩個同

聲字：「杏枝」～「醒著」表達耶肋米亞所看到的杏枝是指上主常常醒寤警覺，不斷注意祂的話是否實現。這是天主行動的一個特徵：祂所說的一定要作。第二個神視直接說出上主對祂子民的懲罰：北方的那口鍋，滾沸著，向這邊倒過來，表示以色列將遭遇的危險和懲罰由何處而來。16節則說出未來懲罰的理由：因了以色列的一切罪惡。

第三部分（17～19節）是一個綜合，將先知要向之宣講的對象指定的很清楚。原來4～10節曾說，耶肋米亞要作萬民的先知，好像意謂著猶大並不包括在耶肋米亞先知的使命內。現在18節列出先知宣講時所要面對的各種權威，而他的使命則含括整個的猶大地區。同時也重複地許下，上主要協助他、陪伴他，面對未來的迫害，那將是一場非常艱巨的對抗。但先知將如堅城、銅牆、鐵壁，上主要為他助陣，使他獲得最後勝利，因為他是為了天主的話，並陪著天主的話在戰鬥。

以上所分析出來的因素使我們看出，這篇關於耶肋米亞先知蒙召的敘述，是先知一生的經驗，及他的弟子和同代人對他所有領悟的一個縮影，內容非常濃縮豐富，化解開來能演出很多篇章。

這篇聖召故事清楚地指出，當先知是由於上主的選擇，有何使命也來自上主的主動。不是人選擇先知的職務，像選擇其他職業一樣，而是人被選當先知。被選為先知有何意義？一被選，就須與人隔離，不是要自表清高，也不是要高人一等，而是因了天主的選擇及能力，接受一個與他人不同的使命。他與人隔離是要做人民的良心及裁判，他會干擾人，令人不安，攪亂人的作息程序，因此作先知不會有很多朋友。

但先知的使命和行動當然不只是預報災殃、興風作浪、擾亂民心，而也是傳授希望的發言人。先知應該摧毀、拔除，但也應該建

設、栽種。先知不是著迷於一端的人，要麼就是災禍，要麼就是幸福，或是無邊苦海，或是無盡福樂，而是為人民的得救負有使命的人。既說得救或救恩當然必須二者兼有，有苦有樂，有福有禍。這是因為先知從來不以自己的名義說話，他只是一個傳話人，他的話另有源頭。

聖召故事以精簡的筆調所說的一切，要在全部先知書裡逐步地具體化，由之我們可以考核，先知到什麼程度為他同代的人，是天主的代言人。他所說的是現實的事，他批判當代及造成當代局勢的那些人。這說明為何他的一生充滿痛苦，而他的命運就是受人迫害。

耶肋米亞這種人品，在各時代都很成功。因了他的痛苦，因了他的執著，他有一種特別的吸引力。他的一生在社會生活上雖然失敗，但他的信仰及他所傳的訊息終於獲得了勝利。在人類歷史裡，接受到像他那樣粉身碎骨的使命的人實在不多。但任何人，要想忠於自己的信仰，要做一個完整的人，都免不了多方的困擾，並作出很不容易的選擇。困難不可預見，但一定不可避免。耶肋米亞的訊息最持久的一面，也許就是他深深執著於信仰而引起的後果：他一生的痛苦生活，這為世世代代的信者都是一劑強心針。

最後，為幫助我們讀耶肋米亞先知書，可留意本書有好幾種不同的類型。一～廿三；卅～卅一及四六～五一各章裡主要是一些詩體的神諭。此外有一些散文的演講詞，散在全書各處，這些演詞與前面的神諭格調非常不同，但二者都是先知本人的言論。最後還有敘述部分，這些敘述又分兩種，有的是自傳式的，其間耶肋米亞以單數第一人稱「我」說話；另一些敘述是以第三人稱談論耶肋米亞，這些敘述數目更多。簡要的說來，耶肋米亞先知書分四種形態的篇章：詩體的演說；散文的演說；自傳式的敘述；傳記式的敘述。但為研讀方便起見，今日學者將本書分為三類A B C來研究，

以後有機會我們會仔細講解。

4. 厄則克耳

厄則克耳先知書常給人一種莫測高深的感覺。得承認這本書在他死後，的確被人動了很多手腳。不幸的是，原來有意說得籠統的地方，加以澄清反而弄得更亂，致使先知的神諭及敘述部分都混淆不清。

厄則克耳先知曾是耶京聖殿的祭司（則一3），他成為天主的喉舌是在放逐之地，即巴比倫。事實上，公元前五九七年，耶京被圍困後，有第一批猶大人被擄至巴比倫，厄則克耳便在其中。他的宣講因此深受這雙重身分的影響。祭司身分不但使他說話像祭司，並且他有著祭司的關注和操心（參閱則十八）。至於先知之職更使他整個生活變質（則二22~27），就像其他的先知一樣，他甚至要藉著自己愛妻的死亡來從事宣講（廿四15~27）。他一生沒有多大成就，像一隻好聽的歌曲，唱完就過去了（卅三32）。

先知行使職務的時間顯然分為兩段：在耶京淪亡之前及之後。在第一段時間裡，他毫不留情地控告、指責以色列過去及目前的罪惡：悔改遙遙無期，懲罰無可避免。耶京淪陷後，先知的訊息徹底地改變：他充滿激情地代表天主向人民宣講希望。

以色列的以往和現在（則十六）

厄則克耳喜歡講故事，雖然有時講的雜亂無章。則十六章很有名，因為其中所用的圖像及敘事的生動的確使人激賞。他把代表猶大或以色列的耶京用一個女人的歷史加以描述。

耶京為主婦，上主為先生——這一象徵自從歐瑟亞先知以來很受人歡迎，但厄則克耳在此的用法卻是他發明的。本章分三大階段。第一階段（1~14節）說及耶京的來源及歷史，把她比做被父母拋

棄的女嬰。除非有人經過並加以照顧，這棄嬰必死無疑。路人拾起女嬰後，百般愛護，養育她長大，直至結婚的年齡，終於成了她恩主的妻子。這樣就建立了一層新的關係：不只有受造物與造物主的關係，還有夫妻的密切關係。可想像少婦多麼的幸福，她應有盡有，沐浴在幸福的大海裡。這一部分所強調的重點有二：首先，一切的一切都是恩主賜給那少婦的，沒有恩主，她早已不在人間了。其次，少婦所接受的，遠遠超過她的任何期待。她不只活著，並且登上了后座，美麗絕倫。

第二階段（15～34節）是少婦的不忠不義。這一整段像是法庭裡的控訴。被出賣的丈夫控告妻子無恥的行徑，極盡能事地予以細節的描述。他從棄嬰旁邊路過，收養了她，娶她為妻，她卻向所有的路人賣弄風情。這一作態在兩個範圍內具體化，就是敬禮及政治：她隨從了其他的神，她跟別的國家結了盟。換句話說，她在別處尋找唯有她的丈夫及恩主能給與她的。在描寫這一階段的以色列歷史時，清楚地提到迦南的諸神，及與埃及、亞述和巴比倫的政治聯盟，確實是以色列的全部歷史。為說明以色列的敗壞程度，她的賣淫、不收淫資，反而倒貼給人（十六34）。

控訴後有判詞（35～43節）。少婦的命運須依法處理：用石頭砸死，執行死刑的正是那些利用以色列的情人。這一段文字以死～生為軸心。給與生命的是上主，但這生命故意地被曲解。以色列明明知道誰給了她生命，她卻去到別人那裡尋找由上主那裡來的生命，別人能給她的只是死亡。這種黑白不分、是非顛倒的粗野真是難以了解、難以想像。

懲罰：天主將離棄聖殿（則八～十一）

有關天主的光榮離開聖殿的敘述，是本書最戲劇性的篇章之一。就像厄則克耳多次的寫法，本篇的時間及情況都很具體：公元前五

九二年，一群長老來找他，大家坐在他面前，大概是想藉著他求問上主。地點是充軍地、巴比倫，在耶京徹底淪陷前一兩年。就是在這種情形下，先知有過一些在耶京的神視。

在上主的領導下，先知前往耶路撒冷的聖殿。以下所敘述的分三大部分：聖殿巡禮、耶京受罰，及天主的光榮離開聖殿。

先知分四個步驟進入聖殿，觀察他留在本國的同胞們所行的各種偶像崇拜。剛一進城，在北門門口，就看見一個偶像和一座祭壇，這當然觸犯了十誡中的第一誡。再往前走，所見的更加可怕。在聖殿的前庭，為聖所祭司所保留的許多大廳及小間裡修了很多敬奉外邦神的小廟，牆壁上畫著他們的像。這裡頂禮朝拜的，不是無知的小民，而是以色列家族的七十長老，其中甚至有連名帶姓、被稱為民眾首領的人（見十一1）。惡況繼續升高，我們現在到達了內庭的門口，即通往聖殿的門，就在這裡，幾乎在唯一天主的面前，有些婦女在敬禮繁殖之神塔慕次。

第四站是這一巡禮的最後一幕。數目字四有圓滿的意思，這裡表示拜偶像的總和。我們現在是在聖殿的內庭內。這裡有二十五個人，背對著上主的聖所，向著東方下拜，他們是在拜太陽。這種姿勢說明他們已與以色列的天主無關，而已完全為別的神所吸引。八17節加上一個控告：以色列不只拜邪神，還使全國充滿了暴力。

這一聖殿導遊的結論是天主的一個總警告：「我也要大發憤怒，我的眼決不憐視，我不會同情……不會俯聽」（八18）。

第九章全章講耶京受處罰，這處罰由上主所召叫的六個人執行。先殺掉所有拜邪神的人，然後將城焚毀。為使無罪者不一同遭殃，有第七個人受命在那些「為醜惡之事而悲痛哀號」的人頭上畫一個記號，他們將會得救。在這種悽慘的景象前，先知為以色列民求情，但上主的怒氣已不可挽回。處罰的另一階段（見十章）由第七個人

受另一個命令開始，他須由聖所取火，持火撒在城上。

巡禮與懲罰之後，神視的第三部分是天主的光榮離開聖殿，也有不同步驟，先走出聖殿，後以大遊行方式在內庭前進，最後走向朝東的門，即朝橄欖山。天主離開耶京聖殿的描寫是一革命性的神學反省，說出以色列的天主不受制於一方一地，而是跟祂要救的人民在一起。把天主限制在聖殿裡太方便了，而人民的忠信與否能決定天主的去留就不那麼方便了，誰也不得把以色列的天主當自己的家神。

5. 以色列人民的未來：則卅七1~14

人說厄則克耳是一個怪人，他對枯骨復生所有過的那個異象的神視（則卅七1~14）果然使人毛髮悚然，印象深刻。有人將之與死人復活相提並論，其實這神視不是講死人復活，而是講以色列民族的復興。

本章文字記述了厄則克耳在耶路撒冷淪陷後的宣講，跟其他耶城淪亡後的宣講合成一個文集。在猶大滅亡前，先知的話是陰森可怕，預告懲罰的，但在滅亡後（即公元前五八六年以後）卻是一個希望的表達，充滿了興奮及對未來的嚮往。

本章所述是一個天主的異象，正如他在講述自己的蒙召（一~三15）或描述上主的光榮離開聖殿（八~十一）時一般。一至十節是一幅畫面：一片無邊無際的枯骨陣地，文中特別強調，人的骨頭多得無數，又乾枯得發白。先知以被派遣者的名義，代表天主預告將要發生的事：這些枯骨都要活過來，他們將承認，是上主說了話。先知一說話，果然骨頭應聲活動起來，互相接合，形成了一些完整的身體，有骨、有皮、有肉，只是還沒有生氣。先知再依上主的命令說話，「氣息就進入他們內，他們遂復活了，並且站了起來，實

在是一支極龐大的軍隊」（10節）。

12至14節是另一幅畫面，是第一幅的補充。這第二幅畫面也是相當陰森可怖的，但與第一幅不同。不再是枯骨互相接合，以準備接受生命的氣息，而是打開墳墓，因為天主子民的各成員不但已死，並且已下葬了。但這畫面也不停留在墳墓裡，而有所進展，他們要從墳墓出來，重新被領到他們的「故鄉」。在此第二幅畫面有了進一步的說法：不只是一般的氣息進入人民內，上主藉著先知的口給他們說：「我要把我的神注入你們內，使你們復活，叫你們安居在你們的地域內」（14節）。可見不是一般的生命氣息，而是上主的神要注入復活起來的人。

剛才丟下來講的第十一節卻是兩幅畫面的關鍵所在，這一節說出了人民的哀怨：「我們的骨頭枯乾了，絕望了，我們都完了！」。前後兩幅枯骨及墳墓的畫面卻證明人民的哀怨是毫無根據的。厄則克耳比其他先知更喜歡把自己的神諭針對聽者的感受說出，明顯地跟他們唱反調。

先知們的宣講常以人民的具體情況為出發點：他們的問題、意見，及希望。先知就是唱反調的人，常須逆水行舟。厄則克耳用本章的兩幅畫面承認天主的選民是死了，其程度也許比人民所想的更深！但先知的看法與他的同代人有所不同，因為當他們都說「絕望了！」的時候，天主的代言人卻代表以色列的上主給他們說：「我要把生命的氣息注入你們內，你們就復活了」（6節），又說：「我要把我的神注入你們內，使你們復活」（14節）。

以信仰的人民及團體來說，以色列會復活，由墳墓中出來，並回歸到她的本國本土。這裡可以注意，先知在第二幅畫像所用的詞彙叫人想起以色列的另一個出走，即出谷紀所載的由埃及走向福地。就像古時，以色列死了，上主經過那裡，使她活過來，領她到自己

的地方，讓她跟自己的神一同生活，現在有一個新解放，使她脫離死亡和奴役，而有一個新創造。擺在以色列面前的是新生命，這樣她會知道並承認，上主是唯一的真天主。厄則克耳常用這個說法：「那時你們要承認我是上主」。他的意思是：以色列的天主是在行動中、藉著事實叫人認識，不是藉著抽象的真理，而是按照天主所做的事認識祂。這是兩幅畫面結束時，14 b 所說的「那時，你們要承認我，上主言出必行——吾主上主的斷語」。

厄則克耳是祭司、也是先知

厄則克耳先知一生所受的痛苦不是我們所能想像的。做先知本來就不是一件易事，而厄則克耳所生活的那個時代背景，充滿著變幻與悲劇，使先知的職務更是難上加難。以厄則克耳本人來說，他的性格，他原先的職務（祭司），都不是擔任先知職務的理想準備。一般說來，做祭司的人專長於禮儀，及關於神聖、凡俗，潔與不潔的道理，而不富於創造力，也不習慣開放。反之，先知的職務是不斷醒寤，時時觀察，就像厄則克耳所說的一名警衛（卅三1~9）。觀察什麼呢？上主的聖言！因為上主在看守、揭露人民的遭遇、事件、歷史，及行爲。

厄則克耳不但常須相反人民的心態行動，有時須反對他們的希望，有時又須反對他們的絕望，還被天主逼迫著過一個困難的生活，說或做一些惹人生厭的事，像四9~17裡所描寫的。儘管如此，他是一位不折不扣的先知，跟其他的先知一樣，幫助了他們的人民逐步地發現他們所信的天主。

厄則克耳先知的宣講有幾個重點：人的罪及小氣，人拒絕天主的事實，天主的自由及其拯救以色列的不可動搖的意願，因為天主的挑選永遠有效。先知死後過了很長時間，才被接受為真實先知，即能代表以色列說話的人，可見其被封為先知的艱難過程。這算是

不幸中之萬幸，因為如果厄則克耳先知書真遺失了的話，我們就少了一個十分有力的見證，給以色列人民罪惡的深重、給他們的希望所具的活力，給上主拯救人的意願作證。

新約中的厄則克耳

新約的最後一部書默示錄深深受到厄則克耳先知書的影響，前者借用很多後者的圖像和象徵，雖然安排的不露痕跡。其他新約的書不直接引用，但有不少的暗示。比方則卅四關於拯救、保護自己羊群的善牧，反映在若望福音十7~16裡。其他新約的書，像瑪廿五31~46；路十九10；希十三20；伯前二25都以牧人與羊群比作基督或其代表與信友的關係。則十七 22 ~ 23 反映在瑪十三32；谷四 32及路十三19上：「各種飛鳥要棲息在它枝葉的蔭影之下」指謂耶穌所宣講的天國，雖然這天國的來源不是厄則克耳所說的「高大的香柏樹」，而是一粒芥菜子。則卅六23的「我要使我的大名顯聖」成了瑪六9天主經中的「願你的名受顯揚」。伯鐸不願吃不潔的動物時所採取的態度（宗十14）與則四14中厄則克耳的拒絕態度如合符節。

五、放逐時期的先知

1. 時局的轉變

時間像流水似的逝去，南國猶大放逐到巴比倫的那些民間菁英分子在異國已度過很多年了，他們心中並沒有多大回國的期望，而各人適應著當地的環境在謀生，倒也能過著一個小康的生活。巴比倫王國好像堅強穩固，在拿步高王有生之日，即至公元前五六二年，不會有什麼問題。只是在他去世之後，國基才開始動搖，海外各地

流傳著一些奇怪的消息或謠言。

一個相當遙遠地方——波斯的國王好像要征服近東所有的國家，並且是靠巴比倫王的協助，他就是那有名的居魯士。瑪待已被他征服，現在他氣勢如虹，蒸蒸日上，無人能抵抗。原來那時正巧巴比倫有一位昏君：納波尼杜（公元前五五五～五三九），被居魯士騙倒，聯軍打敗瑪待。但瑪待滅亡後，巴比倫自己也不保：居魯士揮軍進巴比倫城時，城中的祭司及人民打開城門歡迎，因為納波尼杜放棄了他們的國神馬爾杜克，而受他母親的影響朝拜月神。

這樣居魯士很輕鬆地佔領了巴比倫王國的大部分，然後他漸漸打敗其他的敵人。但對巴比倫王從前擄到巴比倫的其他民族居魯士卻寬大為懷，尊重他們各自的宗教信仰。對外，他即刻下令把由各國聖所劫取來的神像還給原主國，讓他們繼續供奉，對內恢復了巴比倫城原有的對馬爾杜克神的敬禮，他儼然自封為神所特選的使者，而這一名義人以後竟為以色列的先知所採用。

這一新局面為放逐在外的猶太人是攸關匪淺的：解放的時刻已到嗎？但事實上，他們真想回到本國本土嗎？那些對世局有積極的看法，並真願回到他們祖先的地方去的人，還有一籬筐的問題需要解決呢。

這時，他們中出現一個人，扮演起先知的角色，自說是以色列的天主的代言人。他是誰？我們不知道，他一直是一個無名氏，躲在第八世紀的大先知依撒意亞書裡面，因此被人稱為第二依撒意（下簡寫為 II Is）。一部依撒意亞書要如此分割，是因為一～卅九章跟四〇～五五章實在太不相同了，其間的區別一眼就看出：說話的方式，喜用的話，一些固定的概念，以及整個思想心態都不一樣。由此種種可以下結論：一～卅九章是公元前第八世紀後半葉的產品，而四〇～五五章卻是屬於巴比倫充軍時的章節，就是在居魯士出來

充當巴比倫城馬爾杜克神敬禮的復興人之前不久的一段時期。

2. 脫離巴比倫的奴役

由厄斯德拉上第一章可以知道，公元前五三八年居魯士出了一道通諭，讓所有被巴比倫人擄來的各國人民都能回到他們自己的地方，這一解放就是 II Is 的主要內容。他開始宣講時，這一解放尚未實現，但他必須面對這一事實，因為這是他的同代人所最關心的重大問題。這裡再度現出，先知是生活在非常現實的境況中，並根據事實的現況發言。II Is 的文字，有時因為充滿詩意，而給人脫離日常生活具體事實的感覺，但若加以仔細的分析，便會發現其中有很多事實和境遇，不但與充軍在外的猶大團體有關，並且與當時的其他政治與軍事因素也有連繫。

II Is 在事情發生前一兩年預報了由巴比倫的解放，這一預報當時遭遇到兩大困難。一是跟他充軍在外的同胞對他的宣講不表多大的信任，因此在這依撒意亞四〇～五五這一部分裡有許多爭辯的言論。

一般的先知及被擄的那些猶太人都認為，充軍是上主對祂的有罪人民所降下的懲罰。現在必須使他們轉變信念，再度走向上主，深信祂的怒氣已經平息，「耶路撒冷的奴役時期業已完畢，她的罪債業已償清」（依四〇2）。

其次，當時的局勢好像很穩定，不會有什麼變化，雖然有不少關於居魯士的傳聞。他們懷疑以色列的天主是否真能翻雲覆雨地改變世界大局，換言之，在巴比倫的猶太人對他們祖先的天主究竟有多大能力不無懷疑。因此依四〇6～26（及其他多處）想要明示，上主是整個世界及歷史的主宰，他無論要什麼就能做到。不但如此，且更進一步地說，唯有上主能做到這一點：「你們把我同誰相比，

要我與誰相似？聖者如此說……」（四〇25）。

但在那輝煌燦爛的巴比倫，勝利凱旋的地方神展示能力和光彩的情形下，猶太人的那個小神有什麼能力可言，值得人相信投靠嗎？有人開玩笑說，也許猶太人的神是全能的，可惜的是他現在不顧他的人民，不想救他們，他們的死活爲他已無所謂。這就是充軍異地的天主子民所遭遇的生活情況，難免有欲振乏力之感。

3. 誰是真神？

II Is的另一特徵是不斷地與其他的神論戰，因爲先知必須澄清，他所預報的解放是巴比倫諸神的作爲，或者是以色列的天主的干預。

先知用三個時段來駁斥偶像的崇拜。首先他一針見血地諷刺一個事實：偶像是人手的作品，由工匠手中出生，朝拜自己手中的產品不是荒唐嗎？（四〇19～20；四四6～20）。

其次是預報未來。以色列的天主在事情發生以前就能預先說出，其他的神呢？這表示上主遠超過偶像：「誰相似我？讓他前來說明，給我拿出證據來……請他告訴我們快要發生的事……我不是早已告訴過你，早已宣布了嗎？你們是我的證人」（四四7～8；參閱四八3～8）。

以上二時段引入第三時段的問題核心：除了上主以外，沒有別的真神！「我是元始，我是終末，在我以外沒有別神」（四四6）。唯一真神的信仰從來沒有像這句話肯定的那樣堅定。不過我們不要以爲這裡是在講神學，或講一個抽象的道理，與當時人的生活無關。爲那些被放逐異鄉的人，這一真理十分重要，因爲他們全部的生命就在於接受、尊敬先知所作的這一肯定，這是有關他們生死存亡的一個基本問題。先知不是一個演說家，而是一個腳踏實地的人，他以熱情並有力地答覆各種不同歷史時期所不斷發出的問題：生命和

救恩究竟從誰那裡來？接下去的另一個問題是：因此人民應如何自處？II Is的這個歷史時期，此一問題更尖銳化，他的答覆不但肯定唯一真神的老信仰，還有更新的遠景。

4. 新出谷與新創造

出埃及這一歷史事件是以色列信仰的出發點，也是聖經神學的基礎。在II Is裡這一傳統佔據很重要的位置，而在兩個層次上展現出來。

人民哭訴著眼前的悲愴狀況，要求天主記起祂過去的豐功偉業，請祂出來干預，再度使他們擺脫目前的災患：「醒來、醒來罷，上主的手臂，施展威能罷！醒來有如古時代一樣……不是你叫海洋的大水乾涸了嗎？不是你使海底變為大路，叫蒙救的人走過嗎？」（五一9~10）。

不僅人民如此追憶，在天主的口中出谷的事也很有力地被提出。天主也追憶過去所作的事，來說服現在不肯信的人民。最有名的一段話在四三章16~21節。首先16, 17節憶起天主為人民所採的干預行動，使之打敗仇敵，大獲全勝。然後天主追憶過去，好使他們相信祂所許下的將要發生的事（19節）。其實，過去和未來的事件是同類的。在那較遠的過去及所預報的未來之間，有一個較近的過去，就是耶路撒冷毀滅的大災難，夢魘般地壓在人民的心上及記憶裡。因此18節說：「你們不必追念古代的事，也不必回憶過去的事！看哪！我要行一件新事……」。

因此談到II Is的神學時，人們慣說這裡有一個新出谷。這一方面有他的道理，另一方面也有不同的地方。相同點是：由埃及或由巴比倫得到解放，都是以色列的天主救祂的子民脫離加諸他們身上的奴役或充軍。因此先知有時用第一次出谷的詞彙和圖像來描述離

開巴比倫的事。不同的地方是：歷史情況已很不一樣，這次離境不是當初由埃及出走的一次重複。

由另一面來看，II Is所說的由巴比倫所得到的解放可視為一個新創造。充軍中的人民已和他們的天主斷絕了關係，他們正在贖罪，無顏見人，抬不起頭來。由巴比倫解放出來假定恢復上主與祂人民之間的關係：過去的過去了，未來完全建立在這一層新關係上（參閱四〇1~11）。為講述人民的得救，及這一層新關係，II Is採用創造的圖像及詞彙：「上主說：是我創造了萬有，單獨展開了諸天……我給耶路撒冷說：你必將有人居住」（四四24~28）。「如今我要叫你聽到新事……一些現在而不是從前所創造的事」（四八6~7）。

5. 誰是那些僕人？

II Is最有名的一點是他寫了那四首十分引人注意的「僕人的詩歌」。關於這些詩歌學者間議論紛紛，但我們這裡點出每首歌的主旨及其可能涉及的人物就夠了。

第一首在四二1~4（+5~7），描寫一位天主所揀選的人，一位祂所支持的僕人。這僕人接受了一個重要的使命，以正義及審判為中心，但也於解救那些受壓迫的人。他的作風絕沒有暴力或強迫的蹤影，而是十分善良溫和的。這僕人是誰？很多人說是波斯王居魯士，是他發動了希伯來人的解放，使他們能重歸故鄉。這一解答是相當可信的，請參閱四五1~5、13，即有關居魯士所說的種種，他堪稱天主的僕人。

第二首詩歌在四九1~9，這是上主的僕人所說的一席話，他描述自己的使命及所接受的召叫。在他的使命中話是很重要的（四九2~4），這話首先指向以色列，要把以色列引歸團聚起來，要復興

雅各伯的氏族（四九5～6），然後也指向其他的民族（四九6～7）。同時，這僕人也被建立為「人民的盟約」（四九8），他該救出坐監的及受壓迫的人（四九9）。爲了這一使命他從母胎中就被召叫，而爲了盡他的職務他必須受許多苦（四九1、4）。

但他終將獲得認可，受到酬報（四九3、7）。那麼這一人物是誰呢？第三節說他是以色列，但不易了解，除非說是以民的一個代表，爲了大家的好處接受這個使命。這一首詩歌裡的不少因素和說法使人想起耶肋米亞，甚至梅瑟……

第三首詩歌在五〇4～11。還是僕人在說話，說委託給他的使命，及他所遇到的困難。但任何迫害都不能叫他失去對天主的信任，天主是他成義及救恩的泉源。這一次說話的僕人好像是第二依撒意亞先知本人，因爲他的使命就是用他的話來安慰脆弱者的心靈。

在第三首詩歌所說的迫害一直在增長，而到了四首詩歌的最有名也是最後的一首：受苦的僕人（五二13～五三12），痛苦和迫害達到了巔峰。酷刑、侮辱，身體的疼痛及死於非命是第四首詩歌所描述的僕人的命運。但在結束以前，也說出了他將得到的難以逆料的酬報，這酬報是他獻出自己的性命，爲贖他人的罪而獲得的。

第四首詩歌所說的人物比其他三首還更難認定。以色列歷史中的某些人物多少透露出一些詩中人物的特徵，但以整首來說，它的內容遠遠超過任何過去的人物。

新約聖經廣泛應用以上這些詩歌來介紹納匝肋人耶穌在歷史中的行蹤，這一用途是合理、且恰當的。不是因爲作者在寫這些詩歌時，會想到耶穌基督，而是因爲耶穌把這些詩中所說的很具體地實現出來：他的人品，他的言語及行動，他的死亡及復活，以及他無限偉大的解放與修好的使命。這一使命他還一直不斷的在我們之間完成。

6. 第二依撒意亞：希望、喜樂、生命

II Is的詩境是非常吸引人的，他的篇幅在教會的禮儀中用的很多，足以滋養我們的信仰，並把耶穌基督給我們帶來的救恩表達出來。

此外還有其他的理由使我們對這位放逐末期的先知備感親切。雖然他的歷史環境跟我們的很不同，但他所寫的僕人——先知仍光照著今天基督信徒的路，因為他的文字像他的職務一樣是由希望生出，這希望植根於歷史中上主與祂子民之間的關係，而這一層關係又充滿了喜樂與痛苦，一步步地走向一個更好的未來及更深密的交往。就是這一希望讓他相信人民的解放是可能的，相信他們的天主能也願拯救祂的人民。

對一個拯救的天主的信仰滲透了全部II Is書，給它一個特別喜樂的情調。先知的喜樂，耶路撒冷的喜樂是生活的喜樂，是能活下去的喜樂，這是整個問題的核心。這本小書不斷邀請每位信者也懷著這樣的希望和喜樂來生活，不論我們的具體情況怎樣。

六、放逐回國與先知

波斯帝國在最初十幾年對被征服的人民也並不怎樣寬大，因此由巴比倫回國的猶太人數目很有限。一直要到公元前五二二年左右才有大批的猶太人回到耶路撒冷，其時的政治氣候對恢復、重建分散的團體這一希望已比較有利。不僅如此，連重建猶大王國的想望也半公開地有所表達。回國人的領袖是死者巴比倫的猶大最後一任國王的孫子：則魯巴貝耳，跟他一起的還有大祭司耶叔亞。

他們到達了祖先的本土後，第一個願望是重建聖殿，但因所遇

到的外界環境離回國時的理想相距甚遠，那股熱忱即刻涼下來，工作也踟躕不前。此外，跟那些未被放逐的大多數同胞重新接觸也不是一件容易的事。放逐歸來的人總自以為是以色列團體的正式代表，但那些大多數留下來的人繼續了天主子民的生活，沒有跟其他的民族混淆，保持了對以色列天主的敬禮，雖比從前簡單扼要，但仍不失其純正。此外那些被放逐者的土地及住宅在他們遠處異鄉的五六十年中被徹底地利用，因為不能讓那些房地產閒在那裡。這一切都成了雙方衝突的來源。放逐回國的人不得不作整體的反省，反省他們的歷史及他們的信仰。然後他們才能在復興的大業上作團體的領袖。

1. 哈蓋

這位先知不是大家所熟悉的，更不會有很多人對他有好感。但在先知的這條鎖鏈上，他也是重要的一環，由下面的介紹我們可以看出。

哈蓋先知所關注的有兩件事：他對敬禮天主所採的立場，及他為贊成則魯巴貝耳為上主所選的領袖而下的賭注。這樣他的書第一章就清楚說出他的看法：在敬禮天主與人民的生活之間有著密切的關聯。公元前五二〇年前後，當猶太人成群結隊地回到自己的土地以後，哈蓋先知很痛心地發現，大家只關心自己的事，而對重建上主的聖殿卻漠然視之。他於是起來加以責斥，決然肯定他們的物質生活不景氣，就是因為他們放棄了重建上主聖殿的熱心。換句話說，他勸他們要建聖殿，按照規定敬禮天主，那麼祝福與繁榮必會由天主源源而來。這同一思路也出現在第二章15~19節，即先知的第三篇演講中，是哈蓋先知的第一個訊息。

哈蓋先知宣講的第二個主題與政治有關。先知毫不含糊地贊同

恢復達味王朝，而以則魯巴貝耳為具體的實現者。他在一1, 12 ~ 14；二1~9都提到則魯巴貝耳及大祭司耶叔亞，而他的書就是用一個向達味後裔的許諾（二20~23）來結束。可惜的是，以後事態的發展與先知對達味王朝的期待並不相符。則魯巴貝耳無聲無臭地由歷史的舞台上消失，沒有留下任何蹤影。

非常引人矚目的是哈蓋先知將敬禮與以色列人的物質生活拉的那樣近。與前面介紹過的幾位先知一比，他們二者之間確有很大的分別。哈蓋給人的印象是，可以藉建殿和敬禮來賄賂天主。至於他那樣一廂情願地擁護則魯巴貝耳，也造成了一項歷史的錯誤。這樣的先知不是很奇怪嗎？要怎樣解釋呢？

哈蓋也跟所有的人一樣，是自己時代的產兒，受到當時各種焦慮的有力限制。在放逐回國後，重建聖殿確實有其必要，以作凝聚團體的一個方式，但先知關於敬禮所說也許有點過火。

可見哈蓋先知的兩個關心重點十分受到歷史背景的限制，不在聖經大先知的主要潮流中。但這正好提醒我們，任何一句先知話都有其限度。原來聖經不只記載以色列與天主的積極相遇，也不忌諱指出有時上主與他的人民之間也會有一些死結。

2. 匝加利亞

與哈蓋同時的匝加利亞先知是在公元前五二〇年及五一八年之間盡他的先知職務。其時波斯王居魯士已將他的帝國系統化而全國太平（匝一11）。本書只有前面的八章是屬於這個時期的。至於九~十四章是較晚的，以後還要介紹這幾章的特色。

匝書基本上是由八個神視組成，從此我們已進入默示錄的體裁，這在介紹達尼爾書時還要多談些。第一個神視（一7~13）呈現世局的平坦無波，表示波斯帝國已根深蒂固，猶太人不得擺脫這帝國

的管轄而回國重建家園。雖然如此，上主還是給耶路撒冷說出安慰的話。第二個神視（二1~4）說出人民受壓迫的狀況，這一切都快要過去。第三個神視（二5~9）描寫耶路撒冷的現況及其未來，她的廣闊幅員代表她未來的好運。第四個神視（三1~7）大約是較晚加入的，其中所說是放逐回國後大祭司耶叔亞的祝聖。第五個神視（四1~6及10~14）舉出權力一分為二：有兩人被敷油。第六個神視（五1~4）預言將來的團體要以正義為準則。第七個神視（五5~11）：女人所代表的罪孽要被放逐到巴比倫去。最後第八個神視（六1~8）使我們看到天主的神也降到北方地帶，北方是象徵敵人的。

在這八個神視之間夾雜著一些先知的神諭，表達出匝加利亞先知的任務及其特徵。

這裡必須注意，先知在某些段落所說的放逐回國，在當時尚未實現。像一14~17；二5~9；八1~8等處都說明，回國還只是天主所許安慰的一部分。那些放逐在外的人並不急著回去，他們在巴比倫成家立業，過的很好，有的一直待下去，待到……本世紀的一九四八年，即以色列——阿拉伯之役的那一年！

這一歷史背景使我們感到先知書文字的一個基本的政治問題。匝加利亞一如哈蓋，在政治的抉擇上擁護則魯巴貝耳。比方，在第五神視裡治理人民團體的權力分給兩個受敷者。在四6~10很清楚地以三個很短的神諭說出對則魯巴貝耳的擁護，說他是建築聖殿的基石。建築聖殿本是國王的基本工程，也是所等待的默西亞的特徵之一。

如在介紹哈蓋先知時說過，則魯巴貝耳無聲無臭地由歷史的舞台上消逝了，使得先知關於他所說的話都落了空。而大祭司耶叔亞成了團體的唯一權威。這可說是匝加利亞書的一個敗筆。

在描述兩個受敷者的第五個神視前有第四個神視（三1~7），其中耶叔亞獨佔了整個篇幅。此外，在四9聖殿的建築是託給則魯巴貝耳，但在六9~15負責建造的卻是叔亞亞大祭司。

可見先知書也適應著歷史的轉變。既然對則魯巴貝耳的擁戴沒有什麼結果，先知本人或他的弟子就轉向那個真正重建了聖殿的人，使得有關默西亞的許諾多少得以實現。

除了上面的那些非常具體的問題以外，匝加利亞先知書還明明提起過去的那些先知（一2~6；七4~14）。這表示當時已建立了一種意識，就是有一個延續性，有一系列的上主代言人，這意識是在歐瑟亞先知時出現的，現在已成了共識。這也說明，在一系列的先知旁存在著一系列的人民違命，大家對罪的意識不再推諉。

匝加利亞的創新在他的神視上，是他開了默示錄的大門。除此以外，他沒有什麼神學創新，也沒有放逐前的先知或第二依撒意亞的那種先知魅力。他和哈蓋一樣，十分受到時局的限制，而忠誠地以過去先知的繼承人自處。他們二位都承受了先知們的衣鉢，而就是在他們的時代先知運動開始沒落。

3. 岳厄爾

岳厄爾先知本身不大為人所認識，但他的有些言詞被新約聖經引用。

時光運轉，先知越來越少，我們不大能準確地把岳厄爾先知的宣講放在什麼年代，但大概總不外公元前四百年前後。有關這一時期，我們能找到的文獻十分稀少。波斯人主宰近東已快到一百五十年，在猶大，天主子民的團體慢慢建立起來。聖殿的操作也接近一百年了，那是團體的中心，祭司們輪班在那裡供職。法律書，就是今日所稱的梅瑟五書，這時大致已有了今天的模樣。

生活這樣繼續運作下去，而到了岳厄爾先知時代，經濟情況出現了危機。

岳厄爾先知書可分為兩大部分：一～二章及三～四章。在第一部分裡，先知描寫蝗虫之災（一2～4），這是一種十分可怕的天災。此外一17～18所描繪的旱災也很嚴重：「種子都在地裡腐爛了，沒有穀物好儲藏；空穀倉都成了廢墟。牲畜哀鳴。牛群到處亂竄，因為找不到牧場，羊群也同樣受苦」。按照那時人的想法，這些災難只能來自天主，原因是人民犯了罪。因此必須改變信念，做補贖，悔改歸正。先知振臂高呼，請人民公開禁食，並到上主的聖殿裡祈禱：一13～14；二12～17。在二19上主俯聽了悔罪人民的禱聲，寬恕他們，並給未來許下光明的遠景。岳厄爾像哈蓋一樣，給予敬禮積極的制斷，深信它的合法及功效。

岳厄爾在他的書中多次提到「上主的日子」，這一說法不是他發明的。亞毛斯（五18）曾首先用這說法，而在那第八世紀時，一般人民大約會把它看成光榮的日子，快樂的日子，以色列的天主會在這日子裡向祂的人民顯示慈惠。以後的先知卻用這說法表達不同的意義：上主的日子將是判決以色列及其他各國的日子，因為他們有罪。在這意義下，最有名的一段詩篇是索福尼亞的預言（一7～18），中古世紀的拉丁禮用它來為亡者祈禱，即那有名的*Dies irae, dies illa*。

但這說法的意義十分飽滿，也能用來表達希望。就是岳厄爾書裡所說的「上主的日子」指謂上主要為祂的子民作出美好積極的事的日子。在三1～5所預報的聖神的沛降，後來為伯鐸用來作五旬節日的宣講（見宗二14～36）。聖神沛降的日子就是岳三4所預報的「上主偉大可畏的日子」。

4. 對未來的信仰

岳厄爾所預報的希望是末世的希望，因此這裡可以略談先知們對末世有什麼態度。在介紹亞毛斯時我們說過，他的神諭都預報災禍，但這不是說，亞毛斯是一位不講希望的先知。難道聖經中有任何先知不給人帶來希望嗎？以亞毛斯來說，從前也說過，他的宣講常假定一個悔改的可能，否則他就不必宣講了，何必要無緣無故地招致那麼多麻煩呢！對未來的希望是所有先知的一個基本要素，那裡有聖經中的先知，那裡就有希望。

因此基督信仰的文獻廣泛地應用先知們的話，來介紹、解釋耶穌基督的一生言行，也用先知書來為納匝肋人耶穌講理。

但以色列及她的先知們憑什麼能活出這個希望來，換句話說，他們到底在希望什麼？以色列的信和望是紮根於他們的歷史中的，這一點值得不時加以強調。人與天主的相遇是在每個人的歷史中。以色列的基本內含就是如此：她的天主為她行了許多奇跡異事，拯救了她，給了她生命，這一切都是歷史中，在她的歷史中達成的。所以，相信以色列的天主就是藉著歷史的經驗相信祂行奇跡異事，並且行過以後存留在那裡，因為不會勾消。

以色列深刻意識到在她的歷史中天主為她作了這一切，但她如何答覆了這個樂善好施的天主呢？先知們一再地答說，人民的回應太不夠水準，人民忘恩、不忠、邪惡怪僻。在天主所施及以色列的答覆間有不相稱、不平衡，但希望也就由這一事實萌發出來。以色列從她豐富的歷史經驗中知道，天主還能為她行奇跡異事。她知道自己是處在有罪的情況中，但也逐漸承認必須改善自己，必須與天主重建關係，只有如此，才有未來可言。

可見以色列，及最能代表她的先知們的希望就在於相信與天主

的關係可以重新建立，在於相信，天主會再在以色列的歷史中為她作出從前作過的事。這是第二依撒意亞及其他所有先知的看事方式：天主還要作好事，因為祂從前作過很多次；祂既是忠實可靠的天主，所以祂能作，並且也要作。

每位先知以自己的方式說出這個光榮的未來。有些先知預言，天人之間的這個和諧的關係將會決定性地重建起來，然後會有一個幸福常存的境界來臨，岳厄爾就是這些先知中的一位。我們若將他的書第三章第四章再讀一遍，不禁會感覺到這些篇章是為我們今天的這些人說的、寫的，因為的確把我們對未來的希望表達得淋漓盡致。

5. 對岳厄爾先知的評估

為基督徒來說，岳厄爾先知書有明有暗。暗的一面是他的國家主義及排斥外族的一些說法。雖然因他的民族所受的大災大難我們能了解他這種心態，但跟約納的普救論及其他先知的偉大胸襟一比，岳厄爾實在相形見絀。另外教人見怪的一點，是他勸人悔改時不提倫理道德，而全在敬禮上做文章，這和像依五八1~12的內容相比，也大異其趣。

光明的一面：教會每年四旬期利用岳二12~18作為悔罪的召叫；先知對天主慈善的信賴：一個寬恕、拯救自己民族的天主為大家是一個希望的燈塔。特別是先知所宣講的聖神沛降，突破了一切性別、年齡、社會階級的藩籬（三1~2），預告了聖神降臨那一天所發生的事（宗二16~21），及聖神的永久停留於教會中的事實。乍看像是國家主義及禮儀主義的這本小書，其實為今天的信友倒不失其暮鼓晨鐘的作用：我們是否太懶散不肯作補贖？是否再度想把聖神關閉在年齡、性別、教會地位的狹小範圍內？這的確是值得大家時常

反省的。

6. 第二匝加利亞

匝九~十四章被認為與第一至第八章有不同的作者，有人就稱匝九~十四為第二匝加利亞。這一主張的理由源自這兩批文字間的極大區別。雖然在現行的聖經版本中，瑪拉基亞先知書排在匝加利亞之後，但以出現的時間來說，匝九~十四是較晚的，這幾章所蒐集的材料是舊約先知的最後一些神諭。

有關匝九~十四的寫作年代有很多不同的意見，公元前第八到第二世紀都有人建議過。今天較普遍的主張是把它們放在亞歷山大的時代。著作的年代好像不是重要問題，因為先知書是代天主講話。其實不然，年代問題是很值得注意的。至於匝九~十四的困難在於無具體的報導可作依據，反之，其中的神諭都在象徵的層次上移動，能有許多的讀法講法，而與歷史的關聯非常微弱。這和其他先知的文字很不一樣，連晚期的哈蓋或匝一~八也有很多具體的歷史關聯。

這幾章的文學類型與岳三~四非常接近，是指向末日希望的一些篇章。當然，這類文字所作的種種描寫只能是一些籠統的輪廓。

九~十一章又和最後的三章很不同。前者包含著一些作戰氣味濃厚的神諭（如九9~15），雖然文內不無矛盾，因為九9~10這兩節所介紹的是耶路撒冷未來的君王，一位溫和謙虛的人。新約的福音書用這段文字描述耶穌進耶路撒冷的盛況（瑪廿一5及若十二15）。在這兩節，如同在匝書最後幾章多次所發生的一樣，有不少跟以前的先知書有關係的詞句（索三14, 17；依五四1；六五18）。但從九11開始，即說及解放俘虜時，語氣就進入戰爭的氛圍，這種對立如何解釋呢？也許這種戰爭的語言只是一種手法，用以表達天主的顯現，這顯現要以共融的獻祭結束，其間天主會把祭獻過的犧

牲給我們分享……無論如何，這段文字及其懂法可以自由討論發揮……

十3~十一2所說比較具體。以色列民族的成員四散到各地是一個不爭的事實，甘願與否，這一事實為先知來說，有如芒刺在心，因此他預報人民要從各放逐地歸來。這裡再度出現許多古代神學主題揉和在一起的現象：出谷紀的主題（十11），梅瑟五書古老段落中所說的以色列的天主以戰勝者的姿態出現，在十2初次提及的牧人與羊群的圖像，這圖像耶廿三，特別是則卅四已經用過。一段文字有這許多主題，當然不會很邏輯，但主題與主題間也不能說彼此沒有連貫。

匝書中最有名的一段是十一4~17加上十三3~9。雖然有名，為新約聖經所引徵，但也不大好懂，因為其中各種寓意的因素不怎樣明確。這些寓意的說法大概不是暗示什麼具體的歷史境況，而更是一系列的格式，在以色列的歷史中不斷重複的發生。牧人們是好是壞，結果大同小異，所要說的無非是：人民落到如此的下場，是因為在羊群中有強暴及不義在作主，以色列的種種災禍不僅是由外界來的……雖然如此，這歷史及這些文字的最後一句話仍然是希望：「他們必要呼號我的名字，我也必要俯聽他們；我要說：這是我的百姓。他們每人也要說：上主是我的天主」（十三9）。

匝書的最後一部分（十二~十四章）是一些關於耶路撒冷及其未來的神諭選集。耶路撒冷將被淨化，上主要在那裡作王，到處將有一片繁榮氣象。這類神諭常會提到外邦人，有長有短，有喜有憂。匝書的最後這些篇章對外邦人並沒有說出多少寬大的話，見十四16~17。

7. 瑪拉基亞

這是舊約聖經最後一本小書，作者是無名氏，因為現在的名字瑪拉基亞原是「我的使者」的意思，別處從來不以之為專用名字。本書的標題本該譯為：「上主藉我的使者傳給以色列的話」，較晚職務的名詞才變成專用名字。在第三章開端，上主宣告要派遣一位使者，最初人將這使者與本書的作者視為一人，但以後，在三23又把他與古先知厄里亞同化。

這本小書的篇章要比厄書的最後幾章（九～十四）更早，其中所提的與異族結婚的問題（二10～16），是指厄斯得拉及乃赫米亞時期所發生的對比問題的很大衝突（參閱厄上十），那大約是公元前第五世紀後半葉。

本書的訊息沒有什麼新穎，幾乎全在一種爭論的氣勢下進展，受申命紀一書的影響很大，並且多次明顯地提及申命紀的內含。由此可推知，作者好像不是一位先知，而像是傳統道理的複習人，而他所面對的宗教與社會局勢的確是相當低沉的。

他很關心敬禮及信友與祭司們的態度，二者好像都把禮儀慶祝看作一個負擔，無論如何，他們都是有口無心。不按規定作什一的奉獻（三6～12），祭壇上的牲犧是殘疾而不適於作祭品的（一6～14），祭司們有虧於他們的職守（二1～9）。

本書的中心問題仍然是對婚姻的忠信，及以色列男人與異族女子結婚所冒的敬拜外邦神明的危險（二10～16）。

可是這種局勢不是歷史的尾聲，上主要派遣他的使者來淨化京城及其居民，要把聖殿的真實精神面貌還給它：裡面將不再有做買賣的人，上主的判斷必將勝利（三1～21）。

先知的訊息在縮緊，瑪拉基亞像匝加利亞一樣，都局限在日常生活的小事上，先知的偉大時代已過去了。奇怪的是，正是這兩部短小的神諭集，在新約聖經的引徵裡用的很多，這又爲了什麼？拉

三1在谷一2；路一17,76；七19, 27及若三28都曾被引用，若望將那位使者解釋為若翰洗者。拉三23～24被瑪十七10～11及谷九11～12所引用；路一17也把本書所預報的厄利亞的重來說成若翰洗者的來臨。福音書都把瑪拉基亞的話指向若翰洗者——救主耶穌的前驅。

至於匝加利亞除了九9被引用在耶穌榮進耶京的敘述中以外，十一12引用在瑪廿七9，以敘述猶大斯出賣耶穌的三十元銀幣；十二10用在若十九37，以解釋羅馬士兵在耶穌死後刺透他的肋旁；十三7被瑪廿六31及谷十四27記起，以解釋耶穌被捕時門徒們的逃逸。這一切都現示舊約的先知話特別在耶穌的苦難中得到應驗。

七、從先知到默示錄

1. 達尼爾書分兩大部分：故事（一～六章），神視（七～十二章）

達尼爾這部書在不同的聖經中佔著不同的位置。在希伯來文聖經及一些大公譯本中，它是跟約伯、聖詠、智慧書等放在一起。但在希臘文聖經及其他古譯本中，它被置於三位大先知，依撒意亞、耶肋米亞，及厄則克耳之後，思高聖經採用了這個次序。

在耶穌的時代，達尼爾書被很多人視為一本先知書，雖然在官方用途中並不列在先知群中。這部著作值得我們加以探討，正是因為藉著對它的認識，我們可以體會到在先知書與默示錄之間有多麼大的區別。事實上，我們可以懷疑達尼爾書到底有多少先知的特質，但它屬於默示錄文學卻是絕對無可置疑的。

2. 達尼爾書的時代

蓋世英雄亞歷山大逝世後，他的大帝國為手下大將所瓜分，敘利亞成了色婁苛王朝的地盤，而埃及則為拉哥王朝所有，巴勒斯坦夾在中間為二者爭奪的對象，大家都想將它佔為己有。局勢變幻無常，戰事連年不斷。在埃及的猶太人殖民地，特別是亞歷山大利亞城，變得越來越重要。在當時的各地霸王及猶大的人民之間暫時尚無很多接觸，但糟糕的是打戰需要經費，而在巴勒斯坦作主的色婁苛一定要在當地找錢，來支持他們跟埃及作戰的費用。另一個局面是，亞歷山大的繼承人在所佔領的各地區推行希臘文化，在短短幾十年中，近東、埃及，及地中海沿岸全被希臘文化所滲透。猶太人尚能保守他們的風俗及法律，不必太顧慮新文化的侵入，雖然部分人士受到希臘文化的強大吸引。但好景不常，公元前一七五年前後，色婁苛王安提約古第四決定強迫猶太人接受希臘文化，並禁止他們實行希伯來宗教，這是猶太人的困境及受迫害的開始。以色列團體的宗教權貴則互相傾軋，把聖殿的錢獻給國王安提約古，以爭取大祭司的位置。這時瑪塔提雅首先倡導抗拒希臘王，逃出耶路撒冷，到死海附近的摩丁山建立大本營。他的兒子們，後世所稱的瑪加伯弟兄，武裝起來與國王的軍隊作戰，並獲得有限度的勝利。

但時局並不容易，戰爭及迫害經年累月地延續著，很多人認為瑪加伯弟兄的武裝戰鬥及他們擷取宗教權力的方式不是反抗虐王的最好途徑，也和祖先們的法律不合。

戰爭與迫害無可避免地會轉入地下活動，默示錄文學，像達尼爾書，就是在地下，並為地下活動而寫的。這些作品是為戰鬥而寫，所用的語言既能無情地抨擊當時的政治與宗教事件，又能逃過當地在權者的審閱。比方，達尼爾書說的是瑪加伯時代的事，但著意將它的敘述嵌在一個較古的時代，並以過去的人物為替身。

達尼爾書的主要目標在於鼓勵受迫害的希伯來人，告訴他們必

須抵抗到底，因為這是得救的條件，救恩一定要來，並且已經不遠。天主藉祂給某些人作的啓示（即默示）將這救恩宣告給祂的信徒，惡勢力不會得勝。在即將來臨的決定性衝突中，以色列的天主要擊敗一切的惡勢力，祂的信徒將獲得永遠的幸福。

3. 鼓勵人的故事

時局艱難，須有善表來鼓勵，讓一部分人的大無畏精神給其他人帶來鼓舞和勇氣。達尼爾書的前六章就是這種性質的。公元前一七〇年代的以色列人，面對當時無情的迫害，很不容易對天主的法律忠貞不貳，達尼爾書的作者於是提供一系列的故事向他們說明，無論情況如何惡劣，保持忠貞還是可能的。爲了忠於天主而受迫害，比放棄信仰過一個舒適的生活更好、更有價值。所講的各種榜樣把不同時期的迫害中信友們所遭遇的最嚴酷的考驗一一列出。

第一個故事是講飲食的規則（達一），這爲今天的希伯來人仍然很重要。忠於那些規定，就是忠於天主。安提約古王不許希伯來人守那些飲食的規則，而被擄往巴比倫的青年們的故事所反映的原來是安提約古第四時的情勢。他們只吃青菜、喝清水，結果紅光滿面，十分健康，比那些吃大魚大肉的同伴們氣色更好。

夢中所見的那尊態像是要解答當時的另一個問題。以色列人一代接一代地在列國的政治統制下偷生，要到何時呢？達尼爾的夢答說：不必喪氣或失望，因爲那態像的腳是泥巴做的，山上滾下的一塊小石頭就把那座大像打得粉碎（二34~35）。小石是什麼？小石就是未來天主的國，「它將變成一座大山，佔據全地」。作者在此順便暗示，救恩將直接來自天主，其他各種人事（像瑪加伯弟兄的所作所爲）不一定是尋找幸福的最好途徑。

不聽安提約古王的命令會帶來殺身之禍。被投入大火窯的三青

年的故事說明，即便在最可怕的水深火熱的境遇中，天主也會加以保護（達三）。

第六章敘述家喻戶曉的達尼爾被投入獅子圈的故事。國王判他死刑，讓餓了好幾天的獅子群當劊子手，達尼爾絕無生還的可能，獸場將是他的墳墓。但以色列的天主使青年達尼爾安然無恙，把他從仇人們已在慶祝的死亡中救了出來。這一寓意太明顯了：雖然以色列人民的仇敵要把她置於死地，但賴天主的保佑，她也會安然無恙地活下去。

4. 達尼爾書在舊約中的地位

舊約末期默示錄文學的著作頗多，但都被斥於猶大正典之外，只有這部書被猶太人視為「聖經」。因為是一部晚期的作品，它匯集了許多不同的潮流。首先它繼承了先知的潮流，在先知熄滅時，嘗試著負起先知的使命，而關心歷史，注意各帝國的更替，預報未來的事。請人依靠天主，也是先知的作風。多次默示錄文學也自認給先知預言作一個現實的解釋，這種反省式的解釋便接近智慧潮流。

上段所介紹的故事敘述是另一種潮流，這些虛構的故事在某些方面與多俾亞，友弟德及艾斯德爾三書中的一些篇章很相似，只是沒有那樣長篇的敘述，所講述的故事是多方面的，沒有一貫性和統一。不過達尼爾書中的故事部分確是一個適合的框架及管道，用以說明該如何跟那些在權的帝國打交道。

5. 達尼爾：神視部分

達尼爾書由第七章開始有一系列的神視，其中有些非常有名，最為人知的是第七章中的神視。所有的默示錄神視都是先有神視本身，然後有「天使」的解釋。

神視本身是在七1~14，而在19~22節中繼續有關於第四獸的一些報導。第一部分神視的解釋在15~18節，第二部分的解釋在23~28節。

神視所要表達的還是那些壓迫以色列的帝國歷史。17節說明前三隻獸所指為誰，而為第四隻獸留下更長及更仔細的解釋，因為這獸所代表的王國就是作者寫書時的安提約古王國。

神視本身及其解釋都以鮮明的對比突顯出來：天與海，人與獸。海是惡的所在地，那些走獸都是從海裡出來的。然後有人或「人子」（在閃族的說法裡就是指人）出現在天上。這人接受到王位和權力直至永遠。在未來，他的王國將取代那些壓迫以色列的帝國。天主子民將在平安中生活，幸福的境界將是無邊無涯的。天主要拯救自己的人民，以色列將再作自己的主人，永保上主的救恩。可見在目前的困境中仍有希望，仍有生命在等著他們。

6. 默示錄與先知的異同

前面說過，默示錄是一種文學類型，這裡要加上一句：也是一種神學。

一個不能否認的事實是：默示錄文學出現時，正是先知沒落的時刻。在此觀點下，默示錄固然是繼承了先知，但並不是說，在神學上也是一脈相承的。其實在先知與默示錄之間有著基本的不同，以致可以說，當先知就無法成爲一個默示錄的寫作人，反之亦然。爲何如此呢？下面的分析將指出二者在思路及神學上的巨大區別。

先知是說話和傳話的，這話經過非常不同的管道到達先知身上。在先知書裡我們也會讀到不少神視，神視也是先知經驗的組成部分，雖然先知的最大特徵不是神視，而是說話。

默示錄作者不然，神視爲他們佔著主要的地位，他們的神視也

和先知們的很不一樣。先知書中的神視很簡單，沒有妖怪或其他古怪的因素。即便被視為默示錄之父的厄則克耳先知，若將其書中的後加部分剔去，也比一般人所想像的簡單的多。至於亞毛斯（七～九），耶肋米亞（一11～14），及依撒意亞（六）等先知的神視更不必說了，都清晰正常，沒有什麼奇怪的景象。

在默示錄的著作裡卻不然，而有許多事實上不存在，由想像而來的怪物。此外還有很多顏色上的象徵（白色代表純潔與忠信；紅色代表迫害；黑色代表惡），數目的象徵（七表示完滿；六表示不全），及實物的象徵，如「角」代表主權和威力。這一切都使神視顯得非常神秘，而必須有所解釋。為查驗一篇默示錄作品，只須看看在敘述中有沒有一位「通譯天使」給神視作解釋。神視者見到異象，但他需要解釋，才能了解他所接受的啓示。這啓示是由兩個時段構成：先有神視，後有解釋。

由以上種種可結論到：默示錄中的天主已離人較遠。在先知們的神視中，先知與上主說話、交談，有需要時，先知也為人轉禱，對話的雙方很近，不需要中間人。默示錄著作不是這樣：在神視者與天主之間沒有交談，沒有接觸，因此必須有中間人。

7. 預定論與歷史意識

在默示錄與先知話之間的基本差別，還在於二者對歷史的不同看法。

默示錄作者認為一切都已預定，未來的一切事件都已寫在一本天書上，這是他們所用的有名圖像。人的歷史無非是按照這個預定的、完美的圖案向前發展，那圖案是神明由創世之初，一次就決定並規劃出來的。因此信徒必須信心十足，天主已為祂的人民決定了救恩，他們只須堅持到最後啓示的那一刻，這一時刻已不甚遙遠。

默示錄著作的任務就是把已經決定的啓示出來，給信徒們保證、安慰，及對天主計劃的一瞥，為支持他們，協助他們抵抗到有決定性的最後一刻。

這一預定論有時說得如此過火，以致有些篇幅裡肯定，在某些情形下，天主本來想改變歷史的進程，以縮短被選者的痛苦，但天主也無法做到，因為一切都已寫好，誰也不能改變天主從起初就採取的那些決定。

再回頭看看先知們的歷史，就會發現很大的不同。我們一再地說過，先知是給當代人說話的人。先知們固然給以色列帶來希望，但他們也向人民宣布天主的判決。最能說出聖經中先知們的特徵的，就是他們邀請人們悔改，悔改當然假定改變的可能。先知們認為，沒有一事一物是被定的死死的，未來全看天主與祂的子民間交談的結果如何。天主邀請，人給予肯定的或否定的答覆。世事的承先啓後不是為了符合一個預定的秩序，而是因為答覆及相遇有的成功，有的失敗。

默示錄作品不請人悔改，因為一切已經預定好了。信徒只要能堅持到底，就將得救。反之，惡人將無可挽救地被罰。在這類作品中從不顯露任何選擇的可能，或任何勸人悔改的邀請。

講到這裡，也許我們對新約的默示錄一書也要感到不自在。但新約的這最後一部書有所不同，它只採用了舊約默示錄的語言，而非其神學。基督的工程及若望的默示錄召叫每人悔改，並將救恩獻給所有的人，這是新約的基調。

8. 達尼爾是先知嗎？

經過以上這番講解，不易再稱達尼爾為先知，他卻是默示著作的典型代表。儘管如此，與初期教友同時的猶太史學家約瑟夫卻稱達尼爾為最大的先知，理由是：達尼爾不但預言了未來，一個幸福

的未來，還指出了這一切將完成的時刻。其實，在耶穌的時代，人對先知的懂法就是如此，在新約聖經中這種懂法隨處可見。

這和舊約先知的事實本沒有多大關聯，但在研讀新約應用先知的話時，必須注意到這一晚期的懂法。

八、新約與先知

1. 新約如何讀先知書

在簡略看完舊約的先知後，現在要進入基督信仰的階段，看看新約聖經裡如何談先知，用先知的話。

為基督徒來說，聖經本是一部作品，習慣所說的舊約與新約本來不太恰當，那無非是要把一個基本概念說出，即聖經有延續性，也有中斷性。就其是約來說，是延續的，就這約的樣式來說，有某種中斷，有新有舊。那麼在耶穌的宣道中，及在最初基督徒的宣講中，過去的先知又是什麼腳色呢？舊約先知所預報的希望現在有何意義？先知的職務與舊約一同消失，或成為新約的構成部分？假使在基督徒中也有先知的話，他們跟從前的那些古代先知有什麼相同，有什麼相異？

這些問題都是相當嚴肅的。這裡我們也是先予以簡略的介紹，然後尋找一個有關先知事實的整體看法，因為天主與祂的子民間一個基本的溝通方式是藉著先知。

新約裡常出現的一句話是：「這一切發生了，是為應驗先知們所寫的」（瑪廿六56），瑪太將這句話放在耶穌自己的口裡。

最初基督徒的情況

我們有時忘記了，最初的基督徒是希伯來人，耶穌也是希伯來

人；這一事實帶來很多關係重大的後果。基督徒的信仰固然是以相信死而復活的耶穌為中心，這是一切的基礎，其他都以此為依歸。一個信者一旦真與基督的人品及其工程相會，他整個的存在都會以耶穌基督為樞紐、為核心，他的生命及未來絕不會跳出復活的基督以外去。

但這不是說，基督徒成了時間與空間以外的人。希伯來人雖成了基督徒，仍舊是希伯來人，雖然方式已很不同。為一個希伯來人來說，在天主的話以外，沒有任何有價值的東西；因此在耶穌的事件上，希伯來人無法不把它與「法律」及先知聯在一起。其實，按照福音書所說（路廿四27），耶穌自己也是如此想。

最初的基督徒，跟他們同代的許多希伯來人一樣，對聖經非常熟悉，遠遠超過我們所想像的，不像今天的基督徒對聖經那樣的無知。

在耶穌全部的公開任職期間，他的門徒及群眾都以他們的傳統眼光來看耶穌，即他們對天主所許給人民的救主所懷的希望。這一希望，及他們對之所懷有的概念，都是以聖經的文字，特別是先知們的話為根據而發揮出來的。

比方在谷八29，伯鐸承認耶穌是默西亞，上主的受敷者。在馬可福音的邏輯裡，這種承認的時刻已到，因為在此以前，他已敘述了一系列的驅魔、治病，及耶穌的許多其他奇跡，這一切都應驗了先知們所預報的默西亞記號（參閱依廿五6~8；卅五3~6）：使數千人吃飽（谷八1~10）；治癒聾啞的人（七31~37）；治好瞎子（八22~26）。

訴諸聖經因了另一個理由為初期的教友尤其重要，就是耶穌的所作所為並不完全符合當時希伯來人為一位救主所塑造的諸般形象。當耶穌展現他的能力和才智時，當然不難認出他是救主來，但說以

色列的救主，祖先的天主所派遣的那一位要吃苦、要受難、要死，這為一個希伯來人太不可思議了。一個確證是：在介紹第二依撒意亞時所提及的有名詩歌、上主的受苦僕人（依五二13～五三12），在當時的文學著作中從來沒有用在所等待的救主身上，而專門用來描寫以色列民族的歷史及其使命。

為信耶穌基督的人，基督的復活是天主的作為，是耶穌一生事業及使命的肯定，或天父的簽證與蓋章。要復活，必先死亡，死亡就不易被視為、甚至被懂成天主的作為，或上主計劃的一部分。這時到聖經裡去求證就成為絕對需要了。必須在梅瑟法律及先知書裡找到相關的資料，讓人能了解、能解釋，所發生的一切——救主的死亡與復活——的多方動機。這是當時所有希伯來人的求證方式，連耶穌自己也不例外。

耶穌的時代希伯來人如何讀經

在公元第一世紀的希伯來人世界，無論是在巴勒斯坦或在海外——埃及、美索不大米亞，及其他近東各地與地中海沿岸——研讀聖經佔著一個中心位置。聖經為當時的信者還是一個生活的事實，但讀出來，為那些聽眾就得加以解釋，好能應用到他們目前的生活。這種解釋隨著兩條路線進行。一方面，須分析解答如何過去的法律及誠命可以在今天予以實踐；所以這種解釋是指向信者的行為和生活的。另一方面，設法明示聖經歷史中的那些過去人物，為目前的情況有著示範作用，並在當代所發生的各種事件中可以具體化。這種解釋是為鼓勵信友，給他們增加勇氣，努力熱心行善。

上述的讀經和解經的地點，主要是各地的會堂，至於時間，是他們在安息日聚集一起，從事於宗教禮拜時。普通在宣讀一篇梅瑟五書的片斷後，接著就念先知書，因為先知書被視為傳授梅瑟法律不可少的一環，是先知們給梅瑟一個解釋。

如此，最初的基督徒完全浸潤在這種讀經與解經的氣氛中。聖經的各種篇章，前後呼應，彼此相通，形成一個多音的大合唱，所有的篇章都與以色列歷史有關，也都指向所期待的、上主所預許的救主。

但在希伯來人讀經及基督徒讀經間存在著一個本質上的區別。為希伯來人而言，托拉、即梅瑟五書是啓示的絕對中心。一切都應指向了解及實踐梅瑟法律，因為他們認為只有托拉給以色列帶來生命。反之，為基督徒來說，中心是耶穌、復活的基督。耶穌不是任何一位解釋梅瑟法律及先知書的老師。正相反，梅瑟和先知們是給耶穌服務的。雖然雙方都以求證於聖經為不可或缺的，但看聖經的角度已徹底地變了：梅瑟五書及所有的先知都是幫助人了解並照明耶穌的事業及品位。

為懂得初期教友對聖經的態度，必須記得這種具體的情況。有時福音書引用聖經的方式會使我們奇怪，那是因為那個時代跟現代不同，並不注重逐字逐句、絲毫不苟地「引徵」，那時的教友把聖經當作生活的文字，其價值不一定跟僵化了的文字絕不可分。也許可說這是東方文化與近代科技文化的講求精確有所不同。

2. 基督徒讀先知書的兩個例子

這裡我們舉出兩系列特殊的例子，以說明初期的基督徒如何讀先知書。首先舉出一件即刻給基督徒團體帶來很大困擾的事件：他們所信的耶穌是一個死在十字架上的犯人。先知書關於耶穌的苦難與死亡說了些什麼？

福音書的苦難敘述及宗徒大事錄最初的幾篇演講詞給我們描繪出基督徒讀先知書的一個典型例子。上一課裡我們說過，耶穌的門徒們必須給老師的死亡一個解釋，那是「為應驗先知們所寫過的」

（瑪廿六56）。瑪竇在敘述耶穌苦難的關鍵時刻，將這些話放在耶穌自己的口裡是有深意的。那時猶大斯及那些跟他來的人已到達了革責瑪尼山園；耶穌不作任何抵抗，讓他們逮捕；伯鐸想用劍來擋駕，但耶穌給他說，那不是天主所要的，因為「若這樣做，聖經上所說事情必須這樣發生的那些話，又怎能實現呢？」（瑪廿六54）。剛才所引的那兩段話十分重要，特別是因了它們所佔的位置。這是在敘述耶穌苦難的開始，那兩段話好像給我們一把鑰匙，來讀以後要發生的一切，因為這一切正像耶穌的被捕一樣，為門徒們是無法了解的。

瑪廿七9明顯地引用一段先知的話：這就應驗了耶肋米亞先知所說的話：「他們拿了三十塊銀錢，即以以色列子民為被賣的人所估定的價錢，用這錢買了陶工的那塊田，如上主所吩咐我的」。

這裡我們有一個典型的閱讀先知書的例子。所謂「耶肋米亞所說的」，事實上只有一半是耶肋米亞的話，因為所引的話包含了匝十一12~13，及耶十八2~3；十九1~2；卅二6~15等處的不同因素。重要的是將耶穌身上所發生的事放在先知書的光照下來讀，先知們的話能或多或少地應用到耶穌身上，但常能使人體會所發生的事件都在天主的計劃之內。

若望福音引用舊約的話來證驗所發生的事，也有他特別的說法。比方，十字架下兵士瓜分耶穌的衣服一事，他用一句引言說：「這就應驗了經上的話」（若十九24）。同樣，羅馬兵用長矛刺透耶穌的肋旁一事，他用另一個方式將先知的話引入敘述文內：「這些事發生，正應驗了經上的話說：不可將他的骨頭打斷」（若廿四36）。

宗徒大事錄也引不少先知的話來解釋耶穌的工程及命運，以及先知書所載的各種希望在耶穌身上的實現。此外，宗徒大事錄封「達味為先知」（宗二30），好能引用大批的聖詠，當作在耶穌身上已

實現的先知預言。

說到耶穌的死亡時，伯鐸說：「現在，弟兄們，我知道你們所行的，是出於無知；你們的首領也是如此。但天主藉著眾先知的口，預言他的默西亞當受害的事，也就應驗了」（宗三17~18）。稍前一點他還加上這些話：「所有的先知，自撒慕爾起，及以後講話的先知，都預言了這些日子」（宗三24）。諸如此類的話還有宗三21~23；十43；十三27；十五15；廿六22~23。

為按照聖經來看耶穌的苦難用的最多的先知篇章是第四首上主僕人的詩歌（依五二13~五三12）。關於這篇長詩無法在此深入細節，只將宗八26~40所載的一幕略提即可。

厄提約丕雅的太監在路上讀這段聖經，但不知先知說的是誰。斐理伯受聖神驅使前去給他解釋，「從這段經文開始，給他宣講了耶穌的福音」（八35）。路加多次這樣做，他的敘述包含信者走向信仰及洗禮的全部過程。這裡也像在厄瑪烏的路上一樣，「耶穌的福音」是根據先知書來解釋。

其他有關經句還有不少，這裡只須體認，初期的教友是在聖經、特別是先知書的光照下看耶穌的死亡，這樣明示那個為希伯來人難以了解的不光彩死亡，是天主計劃的一部分。由此觀點看，這些「應驗了經上的話」的引徵大約是較晚才加入福音書內。

第二系列的例子是在耶穌童年史裡所涉及的先知書。這比苦難史中的例子還要晚。原來關於耶穌的使命與品位的神學觀是由他的死亡與復活開始，而慢慢延伸到他全部生命直至童年史的。

將瑪竇及路加的不同點加以分析，即刻可以發現，二者的童年史裡已含有他們所特有的大部分資料。二處童年史各有它們的神學觀，局部地將瑪竇及路加給耶穌所繪的像予以扼要的敘述。

但二人都都訴求於聖經，瑪竇較明顯，路加偶然作些直接的引

徵，但他更喜歡暗示舊約中已有的預言或先例。

二者都引用依七14。瑪一23引用與希伯來原文有出入的希臘譯文：「看，一位貞女，將懷孕生子，人將稱他的名字為厄瑪奴耳」，還加上一句引言：「這一切事的發生，是為應驗上主藉先知所說的話……」（瑪一22）。

路加不用「為了應驗」這一類的格式，而將應驗了的話直接放在天主使者的口裡：「看，你將懷孕生子，並要給他起名叫耶穌」（路一31）。這是二處童年史都引用的一段先知話，一明顯，一暗含，但都引自希臘譯文，因為這譯文已在那位貞女身上看到未來救主的母親。再一次現出，童年史敘述的一個關鍵性因素，即在救主誕生上的天主干預是藉著先知的話予以表達。

此外，路加慣於引用短句或一句話的片斷，夾在他的敘述或詩歌裡（如一17, 37）。路加的童年史中既有很多詩歌，因此來自舊約的暗示也不在少數。

瑪竇卻喜歡明顯地引用先知的話。二6講耶穌出生的地點時，引米五1及撒下五2；二15引歐十一1說明耶穌留居埃及後回國；二17將伯利恆的嬰孩被殺與耶卅一15相連；最後二22~23說及耶穌退居納匝肋，也想用一句先知話來支持。

結論

耶穌時代希伯來人對舊約先知的看法，大部分與先知們的歷史事實並不相合。他們大多以為先知就是代表天主預報未來要實現的事。但舊約的先知本有另一層意義，即天主所派遣的人，為給與他同代的人傳報一個訊息、一個神諭；這訊息能是上主對他的人民所懷的一個願望，但也能是一個判決。

新約對先知的看法不是假的，而是局部的，只將希望部分突出，雖然有時與歷史脈絡不合。這種看法及用法仍是合理的，因為舊約

先知最後總是以希望為宣講的目標。

九、新約中的先知

新約聖經裡當然不只引用古代先知，也保有先知的本來面貌，即有些被天主賦以使命的人，來向他們同代的人宣講天主的拯救與判決，代表以色列的天主向他們所生活的社會公開的說話。

1. 洗者若翰

在剛說的這個意義下的先知，新約給我們敘述兩位，即若翰洗者及耶穌。

在路加福音裡，二人的童年史平行著前進，每一段都清楚地襯托出耶穌在若翰之上，但若翰仍被稱為先知：「你，小兒，你要稱為至高者的先知」（一76）。在七26是耶穌親口稱若翰為先知：「你們出去究竟是為看什麼呢？為看一位先知嗎？是的，我要告訴你們：他比先知還大」。

另有些地方把若翰當作舊約的典型先知，厄利亞。比方馬爾谷福音在耶穌顯聖容後，記載著這樣一段對話：「為什麼經師們說厄里亞應該先來？……可是我告訴你們：厄里亞已經來了，人們任意對待了他，正如經上關於他所記載的」（九13）。這裡耶穌所指當然是若翰（參閱可一2~8）。

路加特別喜歡把若翰說成舊約時期的人物，說他是大先知，但仍屬古代：「法律及先知到若翰為止，從此天主國的喜訊便傳揚開來，人人都應奮勉進入」（路十六16）。谷一6也描述若翰的外貌：「若翰穿的是駱駝毛的衣服，腰間束著皮帶」。（參閱列下一8）。

特別是在若翰的宣講中，他最現出是舊約的先知，一個為正義

說話的英雄，代人民批評時局的良心。

有關這一點，路加說的最露骨：「若翰對那些前來要受他洗禮的群眾說：毒蛇的種類！誰指教你們逃避那就要來的忿怒？」（三7）。若翰好像比古代先知更有成就，因為「群眾問他說：那麼，我們該作什麼呢？他答覆他們說：有兩件外衣的，要分給那沒有的；有食物的，也應照樣作……稅吏也來受洗……軍人也問他……」（三10～14）。若翰的訊息是倫理界的，是揭發聽眾的不良行徑而邀請他們在很具體的事上悔改。路加所記載的很短，沒有仔細說出若翰的訊息是什麼，但總不出於古代先知的那股潮流。

馬爾谷介紹的若翰特別著重後者對人的指控，這也是古代先知的特點。希伯來法律禁止血親之間締結婚姻（參閱肋二十1），而黑落德王安提帕與黑落狄雅同居，後者是安提帕王的姪女，同時又是一個堂弟的妻子。若翰公開地指控這一惡表，責備王的婚姻關係。因了這些話，若翰被斬首了。若翰在這件事上的表現與舊約的先知無異，叫我們倒轉幾個世紀來見到耶肋米亞責罵約雅金王，因為他窮奢極侈剝削為他建築宮殿的工人（耶廿二13～19）。

若翰被殺合乎當時人的想法，他們以為先知不會有好死。過去的先知都吃了很多苦。亞毛斯被逐出貝特爾（七10～17），歐瑟亞受人迫害（九8），依撒意亞沒有人聽（八16～18；廿二1～4），耶肋米亞受到各種迫害，因了幾位忠信朋友的保護，才得逃過一死（廿六24及多處）。

耶穌也多次說及先知們不得好死，並責斥耶路撒冷及法利塞人，將責任歸給他們：「耶路撒冷，耶路撒冷，你殺害許多先知……」（路十三34），「禍哉，你們經師和法利塞人……你們是那些殘殺先知者的子孫」（瑪廿三29～36）。惡園戶的比喻所要肯定的也是這一點（瑪廿一33～46）。

2.先知耶穌

一般都認為耶穌時代的希伯來人，都將希望放在一個上主的受敷者身上，一部分人以為他該是達味的後裔，這就是福音書中所常見的「默西亞」，「達味之子」所指的。

但希伯來人的希望不限於默西亞，在宗三22~23我們還讀到：「梅瑟說過：上主，你們的天主，要從你們的弟兄中，給你們興起一位像我一樣的先知，你們應在他吩咐的一切事上聽從他。無論誰，若不聽從那位先知，必從民間剷除」。這是大致引用了申十八15~18及肋廿三29的話，是希伯來人表達希望的重大文字之一，他們等待末世時期的那位先知來拯救他們的人民。這一希望為初期的教友來說，已實現在耶穌身上，若一19~28便說出了這一期待，及若翰洗者的否定：既不是默西亞，也不是那位先知。

路加在他的兩部著作中多次說耶穌是所期待的那位先知：伯鐸的宣講中（宗三12~26），斯德望在被石頭打死前所說的話中（七51~53）。至於路加福音也有很多地方說耶穌是先知。兩位去厄瑪烏的門徒給那個陌生人解釋說：「他本是一位先知，在天主及眾百姓前，行事說話都有權力」（廿四19）。路十三31~33也很重要，是路加獨有的，因此頗能表達他個人的神學。這一次是一些法利塞人叫他小心，因為黑落德對他有意圖。耶穌答覆他們說：「但是今天明天及後天，我必須走我的路，因為先知不能死在耶路撒冷之外」。耶穌深知他是走向死路，但他也知道他的死只不過是先知職務的一個自然收場，並且他不能死在耶路撒冷以外，正如他接下去所說的：「耶路撒冷，耶路撒冷，你殺了許多先知……」（十三34）。

在七16是耶穌復活了納因寡婦的兒子後，群眾認定耶穌是一位

大先知，他們自然會想到過去的兩名人物，厄里亞及厄里叟先知（參閱列上十七17～24及列下四8～37）。

在七39我們有一個非常突出的敘述，使我們幾乎可以用手觸摸得到先知的真正角色。耶穌被請到一位法利塞人家裡吃飯，進來一位聲望不好的女人，耶穌予以接納。那法利塞人心裡想：「這人若是先知，必定知道這個摸他的是誰，是怎樣的女人：是一個罪婦」。這是法利塞人對先知的概念：會猜測，碰不得，只須揭發罪過，不必顧罪人的死活！這樣的先知不須提悔改，但一個先知不藉悔改給人希望，是什麼先知呢？耶穌用他接待罪婦的舉動，才是真先知的作風。

當然，路加最重要的一段福音是關於耶穌在納匝肋會堂講道的四16～30，首先因為這段敘述和講話比在別的福音書裡發揮的更長更多，表示路加對它的重視。其次因為路加把這段敘述放在耶穌公開職務的開端，是路加放在耶穌口中的最初公開話，可以當作他的職務程序，一個先知的程序。在這段文字裡，耶穌自我介紹為那位先知，他不但自比為厄里亞及厄里叟，兩位舊約的典型先知，並把自己的使命和工作放在依撒意亞的那段有名的話下來加以照明：「吾主上主的神臨到我身上……他派遣我向貧苦的人傳報喜信，治療破碎了的心靈，向俘虜宣告自由，釋放獄中的囚犯，宣佈上主恩慈的喜年」（依六一1～2）。

若望福音六14的幾句話，結束了耶穌增餅奇跡的敘述，話中所說是申十八18節的一個迴響：「眾人見了耶穌所行的神跡，就說：這人確實是那要來到世界上的先知」。

所以，不僅初期教友在耶穌的工程上，看到先知們所表達的以色列的希望得到了實現，連耶穌自己的所作所為也的確是一位先知的作為。抑有進者，耶穌就是上主曾許過及以色列所期待的那位先知。

十、新約中的先知文獻、聖神，及先知任務

1. 先知文獻

多次有人問及新約著作中是否也有先知文獻。這一問題普通假定一個對先知的固定概念，即先知是一個預告未來的人。這樣，如果我們相信基督是先知，並且就是那位先知，那麼問題就變成：耶穌預報過未來的事嗎？

我們先把從前說過的復習一遍：先知不只爲了看到未來、也不只爲了宣告希望而爲先知。在前一講裡所分析過的新約片斷明示耶穌是先知，但從沒有涉及耶穌預報未來的這個範圍。

但是，面對馬爾谷及瑪竇所載耶穌的默示錄型言論（谷十三；瑪廿四），人不能不起懷疑。路加一方面（廿一5~36）已把這言論的默示錄特點減弱很多，使很多人認爲耶穌的這篇言論是預報耶路撒冷聖殿的被毀。與達尼爾七~十二比較起來，福音的默示性言論還不那麼可怕，沒有妖怪，頭上長角的獸及其他怪物，但仍有不少天災人禍的怪現象，使人不寒而慄。

問題在於弄清：到底這些言論要說的是什麼？我們可以將谷十三略加分析，以概其他。第1~2節說耶京聖殿的被毀。門徒們稱讚聖殿的金碧輝煌，耶穌的答覆是預告它的毀滅。第四節門徒們問說：「請告訴我們：這事什麼時候發生？這一切發生前會有什麼預兆？」這裡有兩個問題：何時發生（即聖殿的被毀）？及那一切要完成時（即主的重臨與世界末日）將有什麼預兆？

下面答覆兩個問題的言論分三大部分和一個結論。第一部分（5～23）講騙子和假先知，戰爭與迫害，以及聖殿的被褻瀆。第二部分（24～27）講人子帶著權力和光榮降來，為執行審判並在人間作挑選。第三部分（28～36）包含一個比喻，及促人醒寤的邀請。第37是結論，用一句普遍的呼聲：你們要警醒！將這言論結束。

這一言論的支柱在三者之間的關聯：聖殿的毀滅，迫害與戰爭，及人子的來臨。報導聖殿被毀的第一部分，一再強調：結局尚不會即刻到來，如十三7：「這是必須發生的，但還不是結局」，十三8：「要有饑荒；但這是苦痛的開始」。這些說法在默示錄的語言裡，是指在結束前必有一段災難的時期，但那還不是結局。14節勸人在聖殿被毀及因之引發的戰爭時，應該逃避，既應逃避，表示末日尚未到。19節說，那是一些十分困難的時期，以後不會再有，既還有個「以後」，表示那還不是結局。

總之，聖殿被毀不是末日，只是一件有嚴重前因後果的事件：戰爭、欺騙，假先知和假基督，饑荒和其他災殃，這一切都成了人子來臨的預兆，但不可把兩件事混淆在一起。本章餘下的篇幅都用在堅強信者們的信和望，勸「被選者」要時時警醒，因為「這一切的結局」時刻，就是說，人子來臨的時刻，「除了父以外，沒有人知道，連天上的天使和子都不知道」（32）。

因此門徒們應該知道，聖殿的毀滅及隨之而來的迫害不是結局，只是一個預兆或記號，指出結局有一天一定會到。為此，信者們必須在兩方面保全他們的希望：在迫害及他們所生活的困難時刻常懷希望。此外，這一希望該是警醒的，隨時待發的，因為也許人子遲到，而貪睡的人就不能及時迎接祂。可見這篇言論是鼓勵那些受苦及在艱難境遇中的人保持希望，同時規勸所有的人警醒，因為時間長了，生活單調了，就容易打盹。

這篇言論是先知文獻嗎？谷十三1~2可以算是，因為耶穌的這番話是一個指向真信仰的邀請，不要信靠物質的聖殿。這樣說來，耶穌的話與從前的先知所說的話一脈相傳，吻合無間，參閱米三12及耶七1~15。

但這言論的目標不是預言聖殿的被毀，更不是固定那個時刻，而是肯定希望的價值，把一切事件放在正確的視野裡來看；另一目標是勸人警醒。本此意義，這篇言論不是說預言的先知話，而是一篇默示錄型的講話。

2. 先知和聖神

講到這裡，一個問題會自然的冒出：在基督徒中也有先知嗎？將新約聖經略翻一下，不難發現在初期教友團體裡確有先知的現象，只是它的輪廓不太清晰。但今日的教友必須多少知道一些新約裡的先知現象，因為它是信仰生活的組成部分。這是一個很複雜的問題，下面只能略加介紹，以配合今日的需要。

基督信仰中的先知現象是岳厄爾先知的一段話發軔的，伯鐸在其五旬節的演講中引這段話來解釋當時所發生的事，將聖神所造成的新局面放在天主的計劃程序中：「到末日，上主說，我要將我的神傾注給每一個人。你們的兒女要說預言，你們年青人要看見異象，你們的老年人要做奇異的夢。在那些日子，我要把我的神傾注出來，甚至在我的奴僕和使女身上，他們要說出預言」（宗二17~18）。

事實上，岳厄爾是另一件更古老、更有名的事件的迴響。那是在曠野中梅瑟的時代。梅瑟負擔過重，要選七十位代表分擔他的責任。上主將他身上的神傾注給那七十位長老，他們就說起先知話來（參閱戶十一25）。其中有兩位長老雖不在場，也照樣說先知話。

若蘇厄請梅瑟禁止他們，梅瑟卻答說：「巴不得上主的人民都成先知，上主將自己的神賜給他們」（戶十一29）。梅瑟的渴望在岳厄爾成了許諾，在宗徒大事錄成了事實！

可是不要想聖神是舊約先知的專利，其實聖神與先知行動鉤搭並不多，倒是特別照顧國王。國王在被敷油時，接受天主的神，為善盡他天主的兒子及人民的父親的重大使命（撒上十六13；依十一1~9）。當國王不盡職，不再是救國救民的工具時，先知才「代理」國王領受聖神（列上十八12；列下二16）。在厄則克耳及岳厄爾的情形，聖神是上主臨在於祂的先知的表面化（則二2；三24；八3；四三5；岳三1~5）。

可以說，岳三1~5代表先知與聖神相遇的高峰，但在新約裡聖神的恩賜，除了先知之恩外，還包含很多其他的範圍。整個基督徒的生命都是聖神的恩賜。在主基督的神以外什麼都沒有。先知及團體的負責人請聖神來（宗十五28），信者接受聖神（宗十44；十九5~6）。厄則克耳，特別是岳厄爾，指出先知職務與聖神的密切關係。

3. 基督徒先知

前面說過，新約中的先知現象沒有一個清楚的輪廓，這是為了什麼呢？原來是因為它植根於當時的希伯來人對先知所有的概念，雖然新約的先知本來是完全不同的一回事。

在基督信仰出現的那些年月，有不少政治領袖或作亂的人，自詡先知，出現於民間。「先知」兩字已失去它的古來意義，而獲得一個十分強烈的政治意味：指謂那些肯定自己要拯救人民脫離羅馬統治的人。有時耶穌也被人看為這類先知（參閱六15），但祂盡其所能地擺脫了這種關聯。

另有些人曾預言未來，被人看作先知，但從來沒有稱他們為先知。大家所熟知的一個例子是耶路撒冷的大司祭。司祭與法利塞人開會討論如何逮捕耶穌時，「他們當中有一個人名叫該法，就是當年的大司祭，他發言說：你們什麼都不知道！難道你們不明白，讓一個人替全民死，免得整個民族遭毀滅，對你們是一件合算的事？其實這話不是出於他自己；只因他是當年的大司祭，他在預言耶穌要替猶太人死，不但替他們死，也要把分散各地的天主的兒女都召集在一起，合成一體」（若十一49~52）。保祿也曾預言過，但沒有人稱他為先知（羅十一25）。

只有一個人預報了未來的事，而被稱為先知，就是在宗十一28及廿一10出現過兩次的阿加波。第一次，阿加波由耶路撒冷來到安提約基雅，「他得到聖神的指示，站起來預言天下將有嚴重的饑荒」。第二次他從猶太來到凱撒肋亞，當著保祿和其他人的面作了一個象徵行動，就像古代先知習慣作的那樣。「他拿起保祿的腰帶，把自己的手腳綁了起來，說：聖神這麼說：這腰帶的主人會在耶路撒冷受猶太人這樣的捆綁，然後被交給外邦人」（宗廿一11）。除了這兩次以外，基督徒先知形形色色，頗不一致；他們的主要使命好似不是預報未來，也不是個別的與團體游離的人。

多次先知二字是以複數出現，比方格前十四29：「至於先知，可以兩個人，或三個人說話，其餘的人要審辨」，或十四32：「至於先知們的靈感應由先知們來約束」。此外，在某些一般性的段落裡，先知像是一種制度，或更好說，是團體裡的一種職務，先知被列在一個清單裡，與宗徒和教師並列，夾在二者之間佔第二位置：格前十二28（參閱弗四11）。

然而沒有一處說誰「被封」為先知。保祿有一句話說明先知就是誰意識到自己的職務，和所接受的恩賜：「若有人自覺是先知，

或有聖神的恩賜……」（格前十四37）。當然，這不夠，團體還需要加以分辨，保祿一再地叫大家注意這個問題。上面所引過的格前十四32是一例，他又在得前五19～22說：「不要熄滅聖神，不要小看先知；但應考驗一切，好的，應保持；各種壞的，要遠避」。這一問題在舊約時代已很嚴重，在教會初期繼續存在，而會一直存在下去。關於此點，公元第二世紀初的「十二宗徒訓誨錄」有一段很有趣的話（十一章4～6）：「使徒來，待之以敬，如敬吾主。他可逗留一天，或必要時，兩天。兩天不走，就是假先知。使徒辭行，只可取納所需的路費，為能達到前程的第一站，不可多取，多取就是假先知」（呂穆迪譯：宗徒時代的教父，一九五三年，香港真理學會出版，頁14）。基督徒先知因此是和團體相連的，須為團體所認可，並為建樹整個團體而努力：「那講先知話的，是建立教會」（格前十四4）。

4. 何為基督徒先知的特殊任務？

前面說過，舊約先知是傳話的。耶肋米亞書有一段有名的話，說先知是傳神諭的（耶十八18），新約的先知也如此：「那做先知的，向人說建樹、勸勉和鼓勵的話」（格前十四3）；「你們都可一個個的說先知話，為使眾人學習，並受到鼓勵」（十四31）。

但基督徒先知說什麼話呢？舊約先知傳達的是以色列天主的話，耶穌來臨以後，卻有了徹底的改變，從此以後，天主的話就是祂的基督，基督徒先知所傳達的是耶穌基督的話，他的使命就是為這話服務。舊約先知使以色列的天主的話現實化，新約的先知就是使基督導師的話現實化。

將格前十四3略加解釋，「建樹」是建立教會團體。在弗三5～6及格前十二28，先知都跟宗徒相連。為保祿和路加，宗徒和先知

是建立信者團體的兩大支柱，他們使天主的話發展、擴散，他們使團體長大、牢固。宗徒們的宣教角色是顯而易見的，至於先知，緊隨其後，從事建樹，安慰，及團體的發展。管道是宣講宗徒的話，在現況中勸勉、實踐基督導師的話。

「勸勉」指在日常生活中將聖言具體化，就像大部分舊約先知所作的規勸，也像若翰洗者所作的，他在說出人彼此間的倫理義務後，路加還加上了一句：「他還講了許多別的勸言，給百姓傳報喜訊」（路三18）。基督徒生活的每一面都該把耶穌的話實踐出來。

「鼓勵」就是安慰，這在新約說的不多。得前五14有：「弟兄們，我們還勸勉你們：要勸戒閑蕩的，寬慰怯懦的，扶持軟弱的，容忍一切人！」安慰跟勸勉一樣，是先知任務所不能沒有的，所謂安慰無非是把未來指向希望，給未來帶來一個生命的訊息。因為雖然主已復活了，但時間是漫長的，遠景不一定明朗，我們的生命似乎日漸枯萎。先知必須靠主耶穌的話，並用這些話來振興團體，重新點燃大家的希望。

以上所解釋的新的先知的三種任務：建樹、勸勉、鼓勵，的確十分重要。因此保祿在弗二20寫過兩句有名的話「你們已建築在宗徒和先知的基礎上，而基督耶穌自己是這建築物的基石」。

說真話，基督徒團體不能沒有這種先知職務在他們中間。上面曾引過的那部宗徒們死後不久出現的著作，十二位宗徒訓誨錄，十章7節有這樣一段驚人的話：「先知們可以隨意舉行時間較長的謝恩禮，你們不必限制他們」。這段話說出了先知們在禮儀中的角色。為上面解釋過的三種先知任務，禮儀的確是最適當的場合，特別是謝恩禮中。在將主的話現實化，加以勸勉和安慰，這不是聖言禮儀的基本幅度嗎？當然，我們也不該做「簡約主義」者，謝恩禮儀固然是先知職務的最好場合，但先知任務不限於禮儀。

說到這裡，不難見出新舊先知的異與同：舊約先知給人民傳達以色列的天主的聖言，這聖言已在耶穌基督身上完成，因此新約先知是成了肉軀的聖言、耶穌基督的傳報人。在先知職務的運作上，新舊先知基本上是相似的。先知必須植根於信仰團體的過去傳統裡，因為先知並不是起點。舊約先知的根在天主子民的神學傳統裡，在梅瑟的啓示與信仰裡，同樣，新約先知的根在為主耶穌作證的那些人的信仰裡，二者都須在自己的環境中把那個信仰、那個聖言引到今天，使之現實化。

可見無論是舊約或新約，在先知話與信者的目前生活之間有一層解不開的關係，這涉及信者生活的各個層面：宗教、社會、政治。先知的勸勉很多次不免是控告的話，揭發個人或團體的罪，邀請大家悔改。

勸勉與安慰是新舊先知的職務，二者都努力使人民的希望保持新鮮，或者對於以色列的天主的忠信，或者對於主耶穌的重臨。新舊約的歷史環境既然不同，二者得到的回應當然也不一樣。古時，先知們所活動的社會有著一樣的宗教及相同的價值觀，人人生活在大致相同的政治、文化及宗教的情況裡，因此先知的話一定得到社會的回饋。反之，教會初期，基督徒只代表極少數，因此先知職務不能不局限在個別的團體裡。在這種情形下，團體本身擔負起先知的職務來。在以後的課程裡還要談到這一點。

國家圖書館出版品預行編目資料

舊約導讀（上） / 房志榮 著

--初版-- 臺北市：光啓文化，1995（民 84）
冊；公分（輔仁大學叢書：39~40）

ISBN 978-957-546-232-1（上冊：平裝）

978-957-546-231-4（一套：平裝）

1. 聖經—舊約

241.1

84007341

輔大神學叢書 39

舊約導讀（上）

1995 年 9 月初版

2010 年 6 月初版四刷

◎ 版權所有・翻版必究◎

著者：房志榮

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

地址：台北市(10688)敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02)2740 2022

傳真：(02)2740 1314

郵政劃撥：0768999-1(光啓文化事業)

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行者：鮑立德

Email：kcg@kcg.org.tw

中文網址：http://www.kcg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路 170 號 3 樓之 3

電話：(02)2367 3627

定價：320 元

光啓書號 101064-1

ISBN 978-957-546-232-1

ISBN978-957-546-232-1 \$320



9 789575 462321 00320

光啓書號 101064-1

定價 320元