

耶肋米亞先知

他的生活和信息

劉家正等編著



輔大神學叢書之四

劉家正等編著

——輔大神學叢書之四

耶肋未亞先知
——
他的生活和信息

光啓出版社發行

No. 4
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

JEREMIAH HIS LIFE
and
MESSAGE

by
Beda Liu, S. J. et. al.

序言

房志榮

這一冊耶肋米亞先知書的導論和詮釋與前一冊「第二依撒意亞」（輔大神學叢書之二）在目的和方法上大致相同。目的是在保持相當的學術水準下供給一般讀者合乎他們需要的一本讀物，方法是以合作研究的方式，將一部先知書拆開分頭研讀，後將成果用酒精紙印出，在每週一次的集會中讓大家批評討論，最後寫成定稿，託指導老師批閱出版。

在一九七二、七三學年第二學期，參加我所開的合作研究班的共有十位同學。四位修士：劉家正、穆宏志、張隆順、孔達仁；三位修女：黃鳳梧、蔣範華、吳韻樂；三位女同學：唐鏘、姜其蘭、陳劉嘉麗。他們輪流研讀，有的一次，有的兩次，終在一學期內將耶肋米亞這部大書讀完，將所獲心得分別寫在導論和詮釋前後兩部裡。

十位同學的姓名都在他們自己所寫的文章後面標明，相信這是一個合理的措施。只有參加過此一工作的人才體會得出其中的辛酸苦辣，如今看到自己辛苦的果實印在紙上，供人分享，未嘗不是一種苦盡甜來的經驗。此外，這也表示各人對自己的作品負責，而教會一方面則可由這些初步研讀的表現中逐步發掘她所需要的人材。我國教會在此類著述上尚在起步階段，鼓勵青年學子鑽研聖學，大膽寫作，當為目前教會急務之一——如果想使教會在我國土地紮根的話。

這次的合作研究，由分配材料到出書，所以能順利完成，得力於好幾個因素。首先大家所根據的布萊德原著「耶肋米亞」一書，本身就是一部內容豐富，說理清晰的好書。布氏在著此書以前已寫過

一部「以色列歷史」，被譽為名著。在研究耶肋米亞上他堪稱一位專家，有這樣一位學者作研讀的基礎，使同學們得安心地全力以赴，因為他們知道力氣不會白費。除了布氏的書以外，大家參考最多的是天主教學者所合著的「熱羅尼莫聖經詮釋」(JBC)，關於耶肋米亞一書執筆者是 Guy P. Cou-turier, C. S. C. 譯文一方面近來在臺灣所翻印的幾部英文聖經亦廣泛加以應用和比較。由本書詮釋部分可知那些英譯聖經便是 JB, NEB, NAB。

本書得以寫成的另一有力因素，是同學們的合作無間，不但每人將自己的部分準時寫好，且盡力幫助別人完成作業。在這方面劉家正修士出力最多，因此他在本書封面上「金榜題名」是當之無愧的。兩位西班牙修士（穆宏志和孔達仁）因除英文外還能參考法文及班文著作，為本書帶來了一些新鮮資料。至於他們二位能將所獲用中文表達出來，就得感謝中國同學的慨然相助了。

讀本書時手邊必須有一部思高聖經合訂本，因為這次為了節省篇幅，沒有把耶肋米亞書的經句印出，只假定眼前有一部思高聖經，以思高譯註為出發點，而加以比較、審訂，和解釋。假如對思高聖經有所改正或建議，絕不是為了批判而批判，而是想在已打好的基礎上繼續有所建樹。我敢保證同學們即便在批判思高聖經時，對它還是懷着無比的感激之忱的。全部舊約都領我們走向基督，耶肋米亞先知書尤其如此，唯願讀者翻開本書，作一嘗試！

一九七三、十一、二日

於輔大神學院

耶肋米亞先知——他的生活和信息

劉家正等編著

——輔大神學叢書之四——

目 錄

序言	房志榮	一
前部 導論		
第一章 耶肋米亞先知執行使命的背景(之一)——先知運動	黃鳳梧	九
第二章 耶肋米亞先知執行使命的背景(之二)——猶大的沒落	蔣範華	一八
第三章 耶肋米亞先知書的結構、成書，及主要的批判問題	劉家正	二六
第四章 耶肋米亞先知的任期及其與申命派的關係	穆宏志	三九
第五章 耶肋米亞的生命與信息	劉家正	四八
第六章 耶肋米亞的文學和神學	孔達仁	六八

後部 詮釋

第一部份 天主對猶大與耶路撒冷的審判

引言.....	八三
一、耶肋米亞的蒙召與使命 一 1 ~ 19	唐 鏞 八四
二、對國家之罪的控訴 二 1 ~ 3 ; 14 ~ 19 ; 4 ~ 13 ; 20 ~ 37	八六
三、呼籲懺悔 三 1 ~ 四 4	八八
四、即將來臨的審判(一) 四 5 ~ 31	九〇
五、即將來臨的審判(二) 五 1 ~ 31	九二
六、即將來臨的審判(三) 六 1 ~ 30	九三
七、聖殿訓道 七 1 ~ 八 3	姜其蘭 九五
八、難望改正的百姓及其悲劇性毀滅 八 4 ~ 23	九七
九、難望改正的百姓及其悲劇性毀滅(續) 九 1 ~ 21 ; 十 17 ~ 25	九九
十、雜說 九 22 ~ 十 16	一〇〇
十一、被毀的盟約與其他言論 十一 1 ~ 17 ; 十二 1 ~ 6 ; 十一 18 ~ 23 ; 十二 7 ~ 17	一〇二
十二、麻布腰帶與附屬言論 十三	一〇四
十三、旱災及國家面臨危機 十四 ~ 十五 4	吳韻樂 一〇六

十四、神諭及獨白	十五 5 } 21 ; 十六 1 } 21	一〇八
十五、雜集	十七 1 } 27	一一一
十六、陶工製器的象徵	十八 1 } 23	一一三
十七、碎瓶的象徵行爲及被捕	十九 1 } 15 ; 廿 1 } 18	一一四
十八、對猶大王室的神諭	廿一 11 } 廿三 8	一一七
十九、對衆先知的言論集	廿三 9 } 40	一二一
廿、耶肋米亞預言第一書總結	廿五 1 } 38	一二四

第二部份 耶肋米亞生命中的事件

廿一、「聖殿宣講」；耶肋米亞險遭殺身之禍	廿六 1 } 19 ; 24 ; 20 } 23	劉家正	一二七
廿二、破碎的瓦瓶；耶肋米亞被囚	十九 1 } 2 ; 10 } 11 ; 14 } 15 ; 廿 1 } 6		一二九
廿三、卷冊事件	卅六 1 } 32		一三一
廿四、巴路克的失望與愁苦	他受先知的譴責並得一許諾	四五 1 } 5	一三二
廿五、耶肋米亞和勒加布人	卅五 1 } 19		一三四
廿六、好壞兩種無花菓	廿四 1 } 10		一三六

廿七、五九四年的事故：木軛事件 廿七 1 ~ 22；廿八 1 ~ 17……………穆宏志……………一三八
廿八、五九四這一年

耶肋米亞和流徙在巴比倫的同胞

廿九 1 ~ 15；21 ~ 23；16 ~ 20；
24 ~ 32；五一 ~ 59 ~ 64 b……………一四〇

廿九、猶大最後一幕的開始：巴比倫攻勢日緊時，

耶肋米亞的言論 廿一 1 ~ 10；卅四 1 ~ 7……………一四二

卅、城圍稍解時所發生的事件 卅四 8 ~ 22；卅七 1 ~ 10……………一四三

卅一、獄中記事 卅七 11 ~ 21；卅八 1 ~ 28 a；卅九 15 ~ 18……………一四四

卅二、先知獄中購田 卅二 1 ~ 16……………黃鳳梧……………一四七

卅三、耶京被毀，先知被釋 卅八 28 b ~ 四十 6……………一四九

卅四、革達里雅被殺及猶民逃往埃及 四十七 ~ 四十三……………一五二

卅五、先知在埃及 四三 8 ~ 13；四四 1 ~ 30……………一五五

第三部份 安慰書

卅六、以色列與猶大的復興 卅一 ~ 卅二 1 ~ 40……………蔣範華……………一六一

卅七、猶大和耶路撒冷的復興 卅二 1 ~ 卅三 1 ~ 26……………一六四

17 b ~ 23；28 ~ 35；卅三 1 ~ 26……………一六四

第四部份 論及外邦的神諭

導言	一六七
卅八、埃及	四六1~28 張隆順
卅九、培肋舍特	四七1~7 一六八
四十、摩阿布	四八1~47 一七一
四一、阿孟	四九1~6 一七四
四二、厄東	四九7~22 孔達仁
四三、大馬士革、阿拉伯部落、厄藍	四九23~39 一七六
四四、巴比倫	五一1~46；五一1~58；64 c 一七七
四五、耶路撒冷的毀滅	五二1~34 一八〇
	 一八四

前 部 導 論

第一章 耶肋米亞先知執行使命的背景(之一)——

先知運動

黃鳳梧

在討論耶肋米亞的生命與信息之前，我們先要認識一些影響耶肋米亞的因素。他本人的稟賦，固然是其中之一，但是，另外一個因素，更深深地影響了他整個的生命，這就是他的先知使命。這種使命，並不能超出他的時代範圍，個別而抽象地產生；相反的，必定受到當時生活實況的影響，並與以色列歷史中整個的先知運動息息相關。因此，本文要略略介紹以色列歷史中的先知現象，以便讀者在一個較完整的觀念中去了解耶肋米亞的生命和信息。

本來先知運動，可以溯源到以色列的聖祖亞巴郎和梅瑟時代。他們被稱爲「天主與人間的中人」和「宣示及保護天主啓示的人」。

但是，我們這裡所要介紹的，只限於在耶肋米亞前四百年的公元前十一世紀王國初建時期，到耶肋米亞後二百年左右，公元前第五世紀爲止。這六個多世紀間的先知運動：開始於公元前一〇四〇年的撒慕爾時期，而在公元前四四五年的瑪拉基亞時期結束。由於本文的目的是要介紹一些耶肋米亞先知的背景，又由於耶肋米亞是介身於後期的著述先知之列，所以我們在簡述了早期與晚期的先知運動以後，將要對耶肋米亞以前的後期先知運動作一個較詳細的剖視：

一、早期先知運動

早期的先知運動始於撒慕爾時期，約在耶肋米亞前四百年左右，撒慕爾是在民長末期，以色列子民的宗教政治都處於危險境遇的時候蒙召，他使以色列民解脫非利基人的桎梏，重振了雅威主義。正值此時，以色列的政治制度進入了王國時期。從此，天主願意藉着國王領導祂的子民，使他們忠於盟約。奈何國王失職，天主只好興起先知，在盟約傳統的光照下，策勸國王，遵守盟約的法律，以替天行道。當先知發現國王離開正路時，就趨向王前，努力使其歸正。必要時，也使用政治力量。故此，此時先知言論的對象是國王個人，而且，在短期內就會付諸實現，這是早期先知預言的特徵。

這一類型的先知，往往是獨來獨往，他們都是在神智清醒的狀態下傳佈訊息，並無任何出神的現象。其訊息的內容也往往使對方難以接納：如撒慕爾之於撒烏耳（撒下十五10-29）。納堂、加得之於達味（撒下十一-十二；廿四），阿希雅之於撒羅滿（列上十一26-40）。

在這時期的先知中，最具代表性的是北國的厄里亞及厄里叟，當時北國正因依則貝耳而陷於邪神崇拜的危機中。當厄里亞趨向阿哈布前，指責他時，早期的先知運動達到了最高峯（列上十七-廿一）。在歷史文獻中，與撒慕爾和厄里亞同時出現的，有所謂的「先知集團」及「先知弟子」的組織。他們過着群居生活（列下二；四38-41；六1-7），有特殊的標誌（列上廿35-43；列下一8），在樂器的協奏下，出神而說異語，他們富有傳染性的宗教熱忱（撒上十五6；十13；十九19-24），而且在以色列民出征時，他們往往以此熱忱鼓勵同胞奮戰。這群人，有時也有團體性的預言說出。

關於這一類的「先知」，我們沒有足夠的材料來介紹他們，有的學者認為他們可能是一批儲備在

先知學院中的人材，是當時的一種制度性人物。在當時，他們也協助著推行雅威主義，及反巴耳運動。所以有人稱他們爲「自任先知」。充當一位「自任先知」並不須要天主特別的召回；但是，當一位「自任先知」被天主召回時他就不再屬於制度，變成像撒慕爾及耶肋米亞一般的「受召先知」而負起了傳遞天主信息的使命。這種制度，大約在耶肋米亞前二百年左右的亞毛斯先知時期，尙存留在社會制度中。

不過，有一點我們可以確定：「出神」，一定不是以色列先知的特徵，也不是形成以色列先知運動及先知預言能力的要素。「先知運動」，實在植根於撒慕爾、納堂、厄里亞……這一脈絡中。

二、晚期的先知運動

在耶肋米亞前二百年左右，北國王后依則貝耳迫害雅威信仰時聖經文獻告訴我們，先知運動呈現衰微的現象：有的先知已失去其職守，滿足於當時的社會形態，而對社會傷風敗俗的事件，違反正義的行爲，不再抨擊；有時反而祝福。當時，「先知」，已失去他的使命。有的學者認爲，這一些先知可能不是被召的，而是出於腐北了的「先知學院」的制度。關於這點，我們尙未能找到任何文件來使我們作一個合理的定論。但是可以知道的是：實在有這一類的先知。在後期的先知中，耶肋米亞就是那些極力反對他們的先知中的一位（耶廿三16-22；廿六7；廿八1；廿九8）。

就在這種背景中，以色列興起了另一種類型的先知，他們的出現，形成了先知運動的另一高峯。他們不只是獨來獨往，還在神智清醒的狀態下，以自己的言語和象徵來宣布天主的言語。有時這些象徵不止是一些個別的行爲，歐瑟亞和耶肋米亞就以他們一生的境遇來作爲象徵；同時他們的言論也被

記載在書卷中傳給了我們。所以有人稱他們爲著述先知，以別於早期的先知。

著述先知的言論與早期先知的言論，在外在上最明顯的差異是：著述先知的預言對象，已由個人轉向集體；著述先知抨擊整個以色列民的不忠。並且由於對象是集體的，所以預言實現的期限也延長，不再是立刻實現的事實；並且，雖然著述先知激烈的抨擊政治及社會制度，但是他們總不參與其事，實行革命。他們只是宣布着審判，其餘的事，他們交給雅威在歷史事件中執行。這也是著述先知和前期先知很不相同的地方。

三、先知的蒙召與使命

「先知」，在希伯來原文意爲「被召者」，這種描寫能很清楚的指出先知身份的基本因素。事實上，每位真正從事於先知職務的人，都會深深地意識到這種神聖的召叫，聖經上並不乏這類的記載：耶肋米亞曾以年輕爲由，想逃避天主的召叫（耶一4~8），亞毛斯在牧羊時，突然被提到北國去宣講（亞七14~15），還有依撒依亞（六），厄則克耳（一3~33）的被召等等；由於這種召叫，使他們深深地意識到，他們被雅威所通傳而成爲祂的使者，祂把「祂的話放在他們的口中，爲的是委派他們對萬民和列國執行拔除、毀滅、推翻、建設、和栽培的任務」。他們知道他們所說的話就是雅威的話，他們也知道自己不過是使者而已。所以，在每次宣佈訊息之前，他們往往以「雅威這樣說」來作爲序言（亞一3~6；9；13），或者以「上主的斷語」來作爲收尾的形式（亞二16，耶一19；二3；19……）。而且在神諭中往往採用第一人稱，好像就是雅威自己在說話一般（參：亞及耶）。這種深度的領悟是與蒙召的事件同時發生的。

在接受天主的召叫，和傳遞雅威的言語時，先知們都覺得有一種不可抗拒的力量催迫著他們，使他們無法顧及自己的意願，只能接受天主的召叫，只有傳遞雅威要他們傳的信息，這很明顯的，會構成先知們內在的一種矛盾和緊張，我們可以在耶肋米亞的獨白部份，看到這一類的描繪。

對於稟性溫和，有著豐富情感生活的耶肋米亞而言，「先知」和「人」，這兩種身份，在他身上彷彿是分離的。他內心的矛盾很明顯：他覺得他孤獨的站在「天」「人」之間，願意殫精竭力的為「天」「人」服務，希望與二者都能有親密的關係；但是他又覺得二者都棄他於不顧。一方面，他須傳遞天主的信息，把天主的判案帶給他的同胞，並且還得承認天主的憤怒和懲罰是合理的；另一方面，他切望扶助他的同胞，希望從他們那裏獲得諒解與接受。但是他所帶去的信息，卻引起了他們對他的誤解、迫害、和磨難。這就是先知使命帶給生性安靜、和平、喜愛清閒、愉快生活的耶肋米亞的矛盾、困難與痛苦。甚至有時逼他咀咒他的生辰並與天主有所理論（耶十一18~20；十二1~6；十五10~21；十七14~18；十八18~23；廿7~18）。

雖然先知們來自不同的社會背景和生活習俗：亞毛斯是牧羊人，依撒意亞出身於貴族門第；米該亞却是農家出身，而耶肋米亞則來自司祭的家族，他們有着不同的蒙召過程，也有着對其使命不同角度領悟：這一切固然形成了每位先知在傳達信息時的特色，但是在一切特色之下，他們的內容都有著基本上的相似之處；其實這也就是早期的先知所要宣講的。他們屢次提醒雅威對他子民的恩賜，他子民在曠野中對雅威所作的許諾；他們提醒以色列民自己所簽定的盟約的內容；忠告他們勿拜邪神，領導他們在兄弟的愛中守好盟約的法律等。針對着這些內容，所有在公元前第七、第八世紀的先知，不管是亞毛斯，還是依撒意亞，或是耶肋米亞，抨擊的主題都是社會不公義的罪；人民不忠於盟約的

行爲；兄弟間的爭執，以及那些沒有內容，卻充滿了外邦人崇拜色彩和繁文褥節的敬禮。他們宣佈上主的日子要來臨，審判不止是臨於外邦中，也臨於以色列，他們大聲疾呼著悔改，也宣佈了艱難時日後的昇平日子。

總之，晚期先知所宣講的一切都是建基於一個古老的傳統之中，在盟約概念的光照下，他們運用着當時的言語，針對當時的生活實況，評價當時的社會。也可以說他們是應用着一套新的語言，新的字彙、來提醒人們對盟約的許諾。

四、耶肋米亞前的晚期先知運動

耶肋米亞，在著述先知中是居於亞毛斯、歐瑟亞、依撒意亞、和米該亞之後。不可否認也不可懷疑的是：這四位先知的言論內容，成了耶肋米亞言論的出發點。所以在這裡，我們要簡略的陳述耶肋米亞前幾位先知宣講的內容，好使讀者略知耶肋米亞以前的先知所達到的境地：

亞毛斯所宣佈的大部份是有關審判的言論，他往往用簡潔、尖銳、平直的語法指出社會裡的罪，並強調團體應負起這種罪的責任。對盟約而言，他注意的是天人間的關係：不管當時外教人所敬拜的神，也不攻擊多神論，他全心專注的是使人民把他們對上主的信仰完全表現在倫理生活上。他注意社會的不正義，攻擊形式主義的敬禮，及摻合外教色彩的祭獻。

歐瑟亞先知，不僅注意團體應負的責任，還強調個人的負責。盟約的「愛」使他不只限於鼓勵人民在倫理生活上表現他們的信仰，且使他受不了任何「金牛」和「巴耳」的崇拜。在盟約的關係上，他遂漸脫離嚴格的法律主義，而強調盟約中愛的一面。他以夫妻、父子、母子之愛的關係來比喻天人

之間的盟約關係。並把這關係的實行，從倫理生活擴充到生活中的每一層面，連在政治軍事上，也要求人民依賴領其出埃及的天主，而不向別的國家請求援助。在以色列民中所發生的一切禍患他都歸咎於以色列對盟約的不忠。他開始強調在禮儀中，重要的是有一顆真誠的心和內在的精神。他宣佈懲罰，但更樂於宣佈以後的復興。從這時起，默西亞神國的預言，已漸露跡象。

先知文學到了依撒意亞時期，文體由簡潔變為繁複。依撒意亞，在其蒙召中對天主的超越及至聖有了深度的領悟。因此他要求社會及人民的聖潔並完全隸屬於盟約的天主，至聖，及超越的天主。他不同意本國同胞向外國求援，他看不慣社會中的奢侈和萎靡。他的言論被一個至聖的，超越的默西亞論所貫通，在他的信息裡，歐瑟亞初步的默西亞預言，被發揮得淋漓盡致，不過僅限於光榮的默西亞，而受苦的默西亞尚有待後人發揮。

米該亞的言論，充滿著安慰，和默西亞的預言，他向人要求的是正義，是真誠的愛人生活。對於天主的敬禮，他並不在乎外在的祭禮；他要求的是：正義、慈善、和虛心與天主交往的態度。他極力攻擊的是：無實際生活的外表，虛偽的祭禮。他也領悟到以色列民的受苦是為使其潔淨。

由此觀之：愈接近耶肋米亞時代，愈注意到：天主，一神的聖及超越，以及盟約中的愛情關係。於是，在客納罕地居住的以色列民，又重新記憶起雅威的真面目。在先知言論中，最大的進展是強調心的祭祀，真誠的精神、新的心，和愈來愈清晰的默西亞神國的來臨。這一切都給以後充軍的以色列民一種堅強的希望。

在這種潮流下，無怪乎耶肋米亞的信息清楚的表現了真誠的心是祭獻的精髓（耶卅一31-33）。他在盟約的關係中，強調以色列與雅威中愛情的關係，個體的負責，他更提出了真正的宗教熱誠是在於純

正的意向，合理的道德，和社會行爲，而並非止於外在的敬禮。他固然宣佈了以色列的受審判，但是他也鼓勵他們接受充軍的淨化，並宣佈了默西亞王國的將要來臨。最後，他更以整個的生命預象著默西亞：他不止是光榮的君王，而且還是上主受苦的僕人，一位真正的「先知」。

有了以上的介紹，可以了解一般人以爲「先知」就是「預言家」、「社會改革者」或「道德的訓誨師」，都只不過是片面的看法。這種懂法是由於不知道「先知是被蒙召的」這基本因素，而只以先知外在的活動來下定義。其實先知可以說是盟約中的神恩人物，他們使盟約的法律充滿活力，使制度不會完全硬化。

耶肋米亞前的先知運動發展情況，以及耶肋米亞對「先知」任務的領悟，只是影響耶肋米亞生命及其信息的因素之一。其他一個因素：歷史背景，我們將在下一章中介紹。

參考書

1. Bright, J., *Jeremiah*, Anchor Bible 21, Doubleday & Com., Inc. New York, 1965.
2. García Cordero, M., *Biblia Comentada*, tomo III, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid.
3. Couturier, G., "Jeremiah", *Jerome Biblical Commentary*, 300-331, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1968.
4. King, P. "Amos, Introduction", *J. B. C.*, 245-246.
5. King, P. "Micah, Introduction", *J. B. C.*, 283-284.
6. McCarthy, D. "Hosea, Introduction", *J. B. C.*, 253-254.
7. McNamara "Jeremiah", *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, Nelson & Sons,

London, 1969.

8. Moriarty, F. "Isaiah, Introduction", *J. B. C.*, 265-266.
9. Paterson, "Jeremiah, *Peake's Commentary on the Bible*, Nelson & Sons Ltd., London, 1962.
10. de Vaux, R. "Introduction to the Prophets", *Jerusalem Bible*, Doubleday & Com., Inc., New York, 1966.
11. Vawter, B. "Introduction to Prophetic Literature", *J. B. C.*, 223-237.
12. P. Beauchamp, "Profeta", *Vocabulario de Teologia, Biblica* Léon-Dufour, 640-648.
13. *New American Bible*, St. Anthony Guild Press, New Jersey, 1970.
14. *New English Bible*, Oxford University Press, Cambridge University Press, London, 1970.
15. 舊約先知書聖高聖經學會譯釋，香港，民四十。
16. 聖經新釋第二卷，福音證主協會，香港，民六十，四版。

第二章 耶肋米亞先知執行使命的背景(之一)——

猶大的沒落

蔣範華

研究以色列先知的言論，必須回溯到他們所處的時代背景，而為研究耶肋米亞，這須要更是迫切。所幸其書本身即已包含了豐富的自傳與歷史資料，是別的先知書所望塵莫及的。

研究耶書背景的資料來源

由耶書中，我們可確定耶肋米亞的時代：始於公元前六二七年（耶一2），終於巴比倫滅耶路撒冷（五八七年）之後幾年。列王紀（列下廿一~廿五），編年紀（編下卅三~卅六）均提供了聖經上有關這段時間的歷史記載。與耶肋米亞同時的幾位先知（索福尼亞、納鴻、哈巴谷與厄則克耳）也給予部份資料。此外，考古學上的一些發現亦有貢獻。再者，某些楔形文字的記載——特別是有關巴比倫年鑑部份（The Babylonian Chronicles），不僅囊括了整個時期的政治歷史，同時也為聖經所提供的史料作了最佳的補充。

猶大國早期的歷史

為了對猶大錯綜複雜的歷史背景有一全盤認識，不得不追溯到王國初興時期。（九二二年左右）

達味所建的王國，在其子撒羅滿死後分裂為南北兩國：南為猶大，北為以色列。一直到八世紀中葉均保持獨立，原因是由於此階段為大帝國的真空時期；不論在尼羅河流域或美索不達米亞皆是如此。雖然亞述在九世紀時，已開始嶄露頭角，幾度越過幼發拉底河向西進軍；但由於國勢不定，一直未能造成很大的威脅，但侯提革拉特丕肋色爾三世登基後（七四五～七二七），局面煥然一新。亞述的帝國時期正式開始，軍力繼續向西挺進，勢如破竹。猶大爲了保持獨立，拒絕參加隣近小國爲抵抗亞述所組成的聯盟，結果反而遭到這些小國的侵襲（七三五～七三四）。猶大王阿哈次情急之下，不願先知依撒意亞的警告，投奔亞述，此爲猶大爲人藩屬的開端。雖得偏安一時，却因此種下了亡國的禍根——敬拜邪神之事也就因此而生（列下廿一9～15；廿四3），阿哈次之子希則克亞繼位時，雖也曾想借重埃及的兵力圖謀中興，但最後還是屈服於亞述的武力之下，獨立的夢想，終遭幻滅。希則克亞死後，默納舍登基（六八七～六四二），國勢微弱，且正值亞述帝國鼎盛時期，加之唯一可爲後盾的埃及因日益感到亞述的威脅，便教唆其在巴勒斯坦等地的附庸叛亂，以分散兵力；因而招致亞述的攻擊，亡於六三三年。默納舍在這種惡劣的境況下，那敢輕舉妄動，再作非分之想？他只有俯首稱臣的份了。可悲的是，猶大宗教的敬禮也隨之改觀：本來依照慣例，附庸國對君主國的神祇至少應作名義上的認可，故亞述的神祇出現於耶路撒冷的聖殿中，本也不足爲怪；但默納舍未免作得過火，不僅敬邪神，拜偶像（列下廿三4～7；索一8），並且儘量仿效（索一8）。

簡而言之，這是一段宗教腐化時期。在此時期內，由於對君主國神祇的膜拜，使雅威宗教與邪教的基本分歧點在許多人民的腦海中混淆不清，甚且使雅威宗教有趨於多神教的危險。再者，由於敬禮的過份自由，使得人民對雅威盟約逐漸淡忘，因而導致對盟約法律的普遍輕視，而民俗的敗壞（索一9

；三1~7）也是意料中的後果。情況的嚴重性在當時已達到無以復加的地步，而耶肋米亞先知就在這樣的背景中誕生了。

約史雅與改革運動

巔峯狀態的亞述，爲了擴展疆土，簡直是窮兵黷武，結果國勢大衰，人心盡失。北面與東面的瑪待人因着迅速的發展，很快構成了一個新的威脅。成群的蠻族翻越高加索山，齊聚於亞述北面的邊界；就連新近征服的埃及也蠢蠢欲動。新巴比倫在納波頗拉撒的領導下，趁機興起；與瑪待連盟進攻亞述。這對猶大而言，確實是一個轉機，加以賢明的約史雅即位（六三八~六〇八），更帶來了一線曙光。亞述由於面臨強敵，自顧不暇，對猶大的監視自然鬆馳，約史雅的改革運動就在這樣的背景下開始了（編下卅四3b~7）。其實，根據編下三四3a的記載，幾乎可推定反抗亞述的思想早在約史雅青年時期即已醞釀，大勢已去的亞述雖有意阻擋，但又怕因此會促成猶大與埃及的連盟，只有任其發展了。無論如何，猶大一定是在耶肋米亞預言亞述的滅亡後不久，就恢復了自由。

以上所言，只是一個極其粗淺的歷史背景，若對改革運動興起的原因加以深究，則必須進入整個時代潮流的層面下去體認。應知道，亞述帝國縱使不善，對當時的蠻族而言，究竟還算是一股強大的抵制力量。古代近東文化的得以保存，全然應歸功於她。亞述亡後，這個屏障也隨之消逝，整個的近東爲一種焦慮不安的氣氛所籠罩。因此產生一種對過去美好時光緬懷追念的心理。埃及、亞述等地均開始鑽研以前的文化，充滿了新的活力的猶大，對未來的恐懼仍然需要那些古老的傳統來支持。自然而然的，他們又重新憶及天主的許諾和盟約，作爲整個民族未來命運的保障。故改革運動實在可說是

在這種時代潮流下的產兒，而不必只將其侷限於猶大境內。

此外，改革運動根本上爲國家主義（nationalism）的另一面，或者也可說國家主義即是人民宗教政治化的表現。因以民的宗教與政治生活是一體兩面的事，前面也已概略提及；一旦在政治上成爲某國的附庸，在宗教方面亦必有牽連（阿哈次與默納舍時期即是最佳例證）。而任何一種獨立運動，均會自然而包含剔除原屬君主國所待奉的神祇的行動。所以，改革運動一方面也可說是猶大在獨立運動下的產品。

但這並非意謂着約史雅的改革運動毫無特色可言，列下廿二—廿三與編下卅四—卅五兩處平行的記載給我們提供了這部份的史料，以下便是改革運動內容方面的介紹：改革運動的對象最初是針對雅威祭典與敬禮所作的全面性的清除工作（列下廿三4—14、24）。來自亞述帝國敬拜邪神的遺毒自然是針對其衝，而各種各類外邦的宗教敬禮，不論是由默納舍帶入的，或恒久流傳下來的，也一致遭到滅絕；至於在聖殿內供職的人員，包括被閹割的僧侶與男女廟娼則被處以極刑，連魔術性的占卜也在被禁之列。約史雅統治以色列北部後，改革運動的種種亦在當地施行（列下廿三15—20）。除此之外，更封閉了各處地方性的祭壇，而把司祭集中於耶路撒冷的公共敬禮。整個的改革運動具有濃厚的申命派色彩——再三重複着崇拜雅威爲唯一真神，遵守其盟約（法律），違者遭禍等這些主題。而聖殿中所發現的法律書就是有着如是的主旨。許多約史雅的改革，也唯有在這種幅度下才能了解。譬如：司祭與禮儀的集中，只有在申命紀中找到（申十二13—17；十八6—8）。至於聖殿中所發現的法律書僅給予改革運動一個更確定的方針和新的動力罷了，並非如同某些錯誤觀點所言，此書爲改革運動的原因；因法律書實際是在改革運動的進行當中才發現的。（編下卅四14）

改革運動的步驟究竟如何，已不可考，因我們對約史雅的晚年（六二二～六〇九年）一無所知，但可確定的是約史雅的改革未受到外界的騷擾，原因已說明——因亞述遭到巴比倫與瑪待的襲擊，自顧不暇，與亞述為敵的埃及竟然一反常態，出兵援助亞述，似乎難解，其實理由很簡單：一方面因為埃及意識到亞述不再足以構成威脅，援助亞述是為要保留它作為緩衝國，以抵抗強敵即巴比倫與瑪待的連盟；另一方面也願藉此機會將功折罪，洗清當年愆戾巴肋斯坦與敘利亞反叛亞述的罪嫌。但無論如何，亞述的大勢已去，尼尼微於六一二年為聯軍所攻陷，亞述亡。

然而，即便沒有外患的阻擋，改革運動依然未能貫徹始終。失敗的原因可歸納如下：

申命派的論調——遵守盟約法律者，即蒙天主賜福；反之，則遭誅滅。這個觀念左右着當時整個以民的思想。與天主的來往因之也僅僅拘泥於「守法律」的層面。並且深信唯一使國家倖免於難的方法是死守法律。他們的這種態度，導致了整個民族普遍性的自足自滿，自然而然假定只要改革運動成功，就可滿足天主的要求，而盟約的許諾必將滿全；他們的司祭也一再作如是之強調（耶六十三；八〇）。

至於耶肋米亞本人對這改革運動的評價如何，後文中還會作詳細的論述，不過在約史雅在位期間，耶肋米亞就已經表示出對這運動不樂觀的態度了。他不只一次的抱怨改革運動所帶來的只是更多的禮儀形式，而沒有真正悔改的內容（六十六～七十一）。由此，就不難了解耶肋米亞先知為什麼對改革運動失望了。

亞述的滅亡並未給猶大帶來和平，反之，統治了整個美索不達米亞平原的巴比倫和決定向亞洲方面繼續擴展的埃及，對往昔亞述在幼發拉底河以西的領土垂涎不已。猶大於是成了這兩個對峙勢力下的犧牲品：六〇九年，埃及王尼奇二世（六一〇～五九四年）率大軍抵幼發拉底河河岸，為的是協

助亞述盡最後的力量奪回阿蘭。約史雅當時是否與巴比倫連盟而得不知，但他確實是不願意埃及、亞述的聯軍獲勝。因若果如此，猶大勢必淪為埃及的附庸。於是約史雅率軍奮戰尼苛二世於默基多。猶大軍隊根本不堪一擊，約史雅陣亡（列下廿三29；編下卅五20~25）；同時也是猶大獨立的二度結束，粉碎了以民錯誤的信心。百姓眼見跟隨法律的要求並未能防止國家災禍的發生，於是對改革運動的熱忱大為降低，終於再次墜落，恢復了以往對異邦神祇的敬禮（耶七16~18；六9~13；則十八）；且變本加厲的殺戮那些相反這個潮流的人（耶廿六20~23）。

猶大的沒落

約史雅死後，約阿哈次即位（六〇八年），但僅為時三個月便為乃苛所廢（列下廿三31~35），帶至埃及，幽禁而死。立約史雅之子約雅金為王。從此，猶大便淪為埃及的附庸，納稅稱臣。此時，埃及與巴比倫的勢力已到了差不多旗鼓相當的地步。在六〇五年的晚春或初夏之際，巴比倫王拿步高終於發動大軍，傾全力以赴；加革米士之役（耶四六2~12）打得埃及軍隊潰散而逃。六〇四年年底，大軍直逼阿市刻隆（耶四七2~7）。城中首腦份子皆被放逐於巴比倫，狼狽的情況就如當時先知所預言的一樣（哈一5~11；耶五15~17；四22~26），自然，猶大唯有再一次的回到美索不達米亞的統制之下（列下廿四1）。

六〇一年，據巴比倫年鑑所載，巴比倫與埃及再度交師，拿步高鍛羽而歸。猶大王約雅金認為有機可乘，便圖謀叛變（列下廿四1）。孰知拿步高雖然無力立即調派主軍鎮壓，却派了加色丁、阿蘭、摩阿布以及阿孟地方的聯軍前去（列下廿四2）。五九八年，巴比倫的大軍開到，約雅金死。其子耶苛尼亞登基後三個月內（列下廿四8），耶路撒冷投降。拿步高於將猶大王及所有的公卿臣僕、軍事領

袖、技術人員等擄往巴比倫，立耶苛尼亞之叔父瑪塔尼亞爲王，給他改名爲漆德克亞（列下廿四10~17）。猶大的國勢就此一蹶不振，漆德克雅在位期間（五九八~五八七）雖欲挽回頹勢，但已力不從心。何況國內人民一心渴望着被放逐的國王——耶苛尼亞的歸來（耶廿七），更限制了他的權力，在此期間內，猶大會企圖連絡厄東、摩阿布、阿孟、提洛等會集耶路撒冷商討反叛之事（耶廿七3）。假先知爲此而預言天主將打斷巴比倫所負的重軛，兩年之內（耶廿八2~4）被擄的國王與其他人等將凱旋歸鄉云云，但爲耶肋米亞疾言厲色的否決了（耶廿八2~4）。不倫如何，計劃中的叛變因着某種原因始終未能實現，漆德克亞爲了表示自己的忠信，不僅派遣使者到巴比倫（耶廿四3），甚至可能親自前往朝覲（耶五一59）。

五八九年，猶大仗恃着愛國的熱潮與神佑的信心，再度謀反，巴比倫迅速地前往鎮壓。五八八年，耶京被困（列下廿五50；耶五二4），猶大幾陷絕境之中。同年，埃及援軍出動，這對猶大而言無非是一線生機（耶廿七5），此由耶肋米亞的語句中可窺見一斑（卅四8~11；卅七3~10），但並未維持很久。

耶路撒冷就這樣持續着沒有效果的抵抗。漆德克雅有意請降（耶卅八14~23），但勇氣不足。五八七年六月（耶五二5），耶京糧食告罄，漆德克雅帶着一批人欲逃往阿孟倫得一時苟安，但爲巴比倫的軍隊擄回。拿步高遂將其解送至巴比倫，一個月之後，巴比倫的軍隊縱火燒了耶京（列下十五8；耶五二12），歷盡滄桑的猶大國就此結束。

浩劫之後的耶路撒冷只剩下一片焦土。除了那些被解送到巴比倫難民之外，還有成千上萬的人喪生於戰爭、饑饉之中，而存留於故土的儘是些赤貧的農民（列下廿五12；耶五二16）。巴比倫王認爲他們根本不足構成反抗的力量，於是派任革達里亞爲總督治理他們。但事情並非這般順遂（耶四十一4四；列下

廿五²²)，革達里亞任職一、二年之後，爲一有阿孟王撐腰的貴族依市瑪耳所弑。老弱殘兵們因怕巴比倫人再來尋仇，便逃往埃及，也強迫先知耶肋米亞同行。五八二年，拿步高敕令第三次的放逐(耶五二³⁰)，也許是表示對這次叛逆的一種懲戒吧?!或許就在此時，猶大省被廢除，併於鄰近的撒瑪利亞省境。耶肋米亞先知就這樣終老埃及。

這段與我們有關的歷史，就此結束，而籠罩在猶大境內達四十年之久的黑暗，直到巴比倫帝國毀於波斯的居魯士時才告結束，放逐的難民也在彼時才得重返故土。

參考書

1. Aharoni, Yohanan & Avi-Yonah, Michael, "The MacMillan Bible Atlas". p. 93
2. "The Assyrian Empire" H. G. May: *Oxford Bible Atlas*, pp. 70-71
3. "The Babylonian Empire" *ibid.* pp. 74-75.
4. Bright, John "Jeremiah" Anchor Bible 21, Doubleday, New York, 1965, pp. xxvii-Liv.

第三章 耶肋米亞先知書的結構、

劉家正

成書，及主要的批判問題

只要對先知書稍加研究，就會知道這類書並非一人一時之作品，而是由先知的言論以及其他材料經過口傳、書寫的流傳，最後才集成成書；其中所涉及的人、地、事物往往非常複雜而難以盡悉。這種情形在耶肋米亞先知書中格外顯著。在批判的眼光下全書的安排顯得十分鬆散而無一項可以遵循的次序，所記事件既不隨時間的先後也不循邏輯的進展，並且文體變換無常，行文中常常給人一種突如其來的感覺。像這樣一本書，如果讀者使用普通對於書的一般概念去審量，難免不錯誤百出，因為在實質上它是一本由許多小集子合成的彙集。這種情形使我們比較不易識別耶肋米亞書到底是怎樣的一本書，並如何寫成。此外在探討先知本人的生命、事業及信息時也會遭遇一些難解的問題。本章將就結構、內容、真實性、成書以及其他若干重要的批判問題來介紹這本先知書。

一、結構

大致說來，全書由以下三個主要部分合成：

(1) 一——廿五13 a (註一)

讀者不難看出耶肋米亞這本書好像由一部先已存在的「小書」和其他多種資料合併而成，這本小書就是一〇廿五13 a。廿五1〇13 a是這本小書的結尾部分；與此有關的部分在瑪索辣和七十賢士兩經本（註二）之間的差異使我們更易明瞭這點——後者在結尾後略去14節，而在13、15兩節間插入四六〇五一的全部材料；此外這小書的第一章（尤其是15〇19）其字句和主題和結尾部分相似，令人相信它們原來同屬於一個整體；若真如此，那麼這本小書所反映的時間當如1〇13（參廿六1；卅六1）所指，是從先知蒙召（公元前六二七）至約雅金在位第四年（六〇五）；其中有些材料顯然晚於六〇五年，可能是小書的基本部分形成後在獨立流傳時才附加上去的。

(2) 四六—五一

這部分在上述索瑪辣和七十賢士兩經本中所佔的位置不同，其內在秩序也不一樣，由此可知這也是一個獨立流傳的材料，標題為「上主傳給耶肋米亞先知論及外邦的話」（四六一）。

(3) 卅一—卅一（卅二、卅三或許在內）

這部分是耶肋米亞希望信息的總集，可冠以「安慰之書」的標題，卅一卅一發揮卅3所推出的主題：「因為，看，時日將到——上主的斷語——我必轉變我人民以色列和猶大的命運——使他們回去佔領我賜給他們祖先的土地。」卅二則以傳記性的題材為基礎，與卅三同樣具有以上的主題。

除上述三大部分外，還有介乎其間的兩串傳記性敘述：廿六〇廿九和卅四〇四五；再加上最後一

章(五二)的歷史附錄(其內容泰半可見於列下廿四~廿五)便是全部耶肋米亞書，然而讀者應當注意：耶肋米亞書的結構事實上並非如此清晰分明，上述區分實在相當廣泛，具體情形要繁複得多，例如卅~卅三安慰之書中並非沒有判決的言詞(卅二²⁸~³⁵)；一~廿五雖然大部分是警告、判決的宣佈，但希望的神諭也散佈其間(廿三¹~⁸；三¹¹~¹⁸；十六¹⁴~¹⁵)。再加上不同形式的文體各處雜陳，使人容易覺得難以適從。此種情形領我們由材料的形式來看本書的內容：

二、內 容

此書主要由三種不同形式的材料所組成，這些材料就是：先知性的神諭(及獨白)、傳記性的敘述、散文體的論說，其中散文和詩體的份量幾乎相等。一位著名的學者莫溫克(S. Mowinkel)稱此三部分為A、B、C三種源流，因此我以A、B、C分別代表這三部分材料。

A. 先知神諭 (Prophetic Oracles)

放逐以前的先知書中富於這類題材，耶肋米亞書中的詩歌大部分歸於此類。通常的形式是先知以第一人稱單數，使用直接的語氣代替天主發言：「上主這樣說：我(天主)……」除傳記性敘述部分外，此種題材遍佈全書。有時只有一些殘餘的片段。此類題材的例子有二2 b~3；二4 f；四5 f.；等等。

耶肋米亞書中有一種非常特殊的題材，這就是他的獨白 (confessions)，例如廿7；四19—21；應當另歸一類，我們姑且在此略加介紹。在這類題材中耶肋米亞以第一人稱表露他內心深處的感受，

真實而動人。其他可見於十一 18 ~ 十二 6；十五 10、15 ~ 21；十七 14 ~ 18；十八 18 ~ 23；廿 7 ~ 13、14 ~ 18；四 19 ~ 21；五 3 ~ 5；八 18 ~ 23。這些獨白往往和神諭交織相連。

B. 傳記

這類題材在耶肋米亞書中也顯得十分特殊，其特點是採用敘述的方式，以第三人稱提及先知，對當時的境況往往加以詳盡的報導。通常在前面冠以準確的時間（廿六 1；廿八 1；卅六 1），多數附有先知宣講的記錄，後者長短不一。有時自傳性的題材也摻雜在內（卅二 6 ~ 16；卅五）。

C. 散文體論說 (Prose Discourse)

這類題材單調繁瑣，但很有韻律，接近申命紀的風格，例如十一 1 ~ 17。若干較重要的批判問題導源於此，本文及下一章都要涉及這些問題。在耶肋米亞書中此類題材處於類似傳記的框架中，在此框架內天主指示耶肋米亞當說的話、當做的事，例如七 2、16、27 f.；十六 1 ~ 13；十八 1 ~ 12；十九 1 ~ 13。有時成爲他和天主間的對白，如十六 14 ~ 18；卅一 27 ~ 34、38 ~ 40。有時則僅是散文體的神諭。

三、真實性及流傳的歷史

所謂真實性 (authenticity) 是指書中有一部分是否真實地出自先知本人、充分地反映他的宣講、使命與信息，這個問題和各部分流傳的歷史息息相關，上述 A、B、C 三種材料各有其流傳史，

因此應當個別討論。這類問題往往涉及十分複雜而微妙的細節，我們加以簡化後介紹給讀者。

A. 詩歌神諭：

這類題材反映先知的公開宣講，大部分發生於約雅金在位時期（六〇九—五九八）只有一小部分屬於第一次放逐（五九七）至先知逝世的時期。這些神諭在宣講時說出，成文之前能够口傳一時，然而此項口傳並非必然也不會很長，因為我們知道他在六〇五年曾經口授給巴路克，要他記錄下來（參卅六 1、4、32）。並且我們也能推想先知本人大概不致於目不識丁，所以他本人也可能把部分資料記錄下來，甚至在宣講前就這樣做了。

至於獨白，既然涉及先知本人內心的事蹟，所以大約從未公開宣佈，連在先知的親朋弟子圈子內純粹口傳的時間也很短。當然我們不難推測這些資料和神諭一樣，在成文之後還能一再地通過口傳，繼續不斷地轉變、補充並和其他材料合併在一起。

總之，我們能相當有把握地將所有獨白及絕大多數神諭歸於耶肋米亞自己，這些材料接近他本人的言語 (*ipsissima verba*)，當然若干部分是日後插入的，這在先知書的形成過程中原是十分自然而普遍的現象。

B. 傳記性散文：

從內容本身可以看出這類題材是關於耶肋米亞本人的真實紀錄，出自他的秘書巴路克或另一位關係密切的友人。值得注意的是這並不是一部耶肋米亞傳，只是先知生命中一些重大事件的紀錄，彼此

並無直接的關連。可能這些片面的紀錄原先是個別地產生、流傳，並且像從開始就是書寫的，日後經過傳述、擴充，逐漸和其他的片段相連。

C. 散文論說：

分散在全書各處，佔全書篇幅的四分之一強，這類題材涉及的問題要複雜得多，大致說來，有人主張它是放逐時期甚至是放逐之後申命派作者（註三）的作品，他們按申命派的神學與理想改寫耶肋米亞的思想，企圖給人一種印象，就是耶肋米亞不僅和申命派具有同一觀點，並且也以申命派神學解釋國運。上述主張十分流行，不少學者且認為這部分材料即使並未完全歪曲，但起碼也不能正確地代表先知的心思，因而產生一個問題：在重新塑造耶肋米亞的生命和信息時，究竟能依賴此等材料到什麼程度？這個問題着實不小，因為書中若干精華部分，如七1-15「聖殿宣道」及卅一31-34「新約」，其措辭也帶著申命派的色彩，如此一來其價值自然也大大受貶抑。按布萊德，此類題材雖和申命紀的風格相近，事實上却是代表一種獨特的文體，那就是在公元前七-六世紀間形成的一種具有韻律的散文體。此等材料直到放逐中期才完全定型，那時距耶肋米亞逝世不過數十年，若干目擊見證人尚生活在世，其中所反映的事實不可能離譜太遠。不過他也指出，雖然整個材料源於耶肋米亞本人，但不能逐字逐句地歸於他，其中屬於先知本人使用過的語句是很少的。我們不難設想：當日先知宣講的時候，聽眾當中同情申命派復興運動及其神學思想的想必大有人在，他們把握了宣講的主旨而不曾逐字逐句地把整段宣講保存下來（例如上述七1-15「聖殿宣道」就給人此種印象，這段宣講和其他耶肋米亞的宣講比較起來在思想上並無二致。），當這些人如此保存先知的宣講再經流傳便逐漸形成C材

料的傳統。此後仍在繼續擴展與塑造中，一般說來要比詩歌的部分在稍晚的時期才達到固定的形態。在此過程中，不僅先知的言論有所增添，並且在思想方面也能再加拓展，甚至因為遭遇一些新的處境而加以適應。至於偶然地發生的對先知思想的誤解也並非不可能。無論如何，大體說來這些因素皆無損於C材料的真實性，這部分材料實建基於先知的言論，這是布萊德的結論。

四、成書

以上是A、B、C三部分材料的傳統脈絡，這些脈絡在時空的進展中互相交匯的結果便形成耶肋米亞書。其中不同的材料彼此合併，成為較大的單元，並且一再經過編輯的手續，情況十分錯綜複雜。按照布萊德的推測，其過程大約如下：

(1) 個別的神諭、獨白、散文論說、傳記性片段在書寫或口傳時由先知本人或他人合併在一起成為較短的複合體 (shorter traditional complexes)，後者轉而併成較長的編輯單元 (longer editorial unit)，此種演變的主要因素大概是相同的主题，類似的場合以及特殊的字句，現舉例說明如下：

① 第二章內有許多短篇神諭，一律針對國家之罪，這些神諭大部分是耶肋米亞在使命初期所宣佈的，在約史雅死後方才形成現今的面貌，乍看之下好像一篇長詩。

② 三1~四4是詩篇和散文 (三6~18) 的複合體，前者有過整編 (三1~5、19~25；四1~2、3~4)；兩者合併在一起，是因為具有同一主题：針對國家的淫亂 (拜偶像) 呼籲悔改。

③ 十八~廿包含各種文體，編輯標題為：上主有話傳給耶肋米亞 (十八1)。其主要部分是兩篇散文論說：十八1~12及十九1~13，兩者相聚是因為特別的字句 (陶工、陶工的器皿——十八2f.；十九

1、10) 以及共同的主題(遍及全國的崇拜偶像)。在上述兩篇散文的第二篇之後，有一篇傳記性材料，記載耶肋米亞被囚的事，後者所以被安排在這個位置，顯然是因為先知的被囚乃是第二篇散文所記象徵行爲(十九10 f.) 招來的後果。這篇傳記材料之後是一篇獨白(廿7~18)，二者連在一起大概是因爲共有的字句——「驚慌四起」(廿3、10) 或者也因爲被囚是先知感到挫折、失望的原因。至於介乎兩篇散文論說之間的詩歌神諭(十八13~17)、所以位於此處，也是因爲它和上、下兩篇散文擁有相同的主題(遍及全國的偶像崇拜)，尤其是它發揮了前面部分第12節的思想。這篇詩歌之後的獨白(十八18~23) 和後面的那篇(廿7~18) 在格調上彼此相似。

以上情形使我們不難明瞭爲什麼相同的材料有時在書中重複出現。例如：六12~15與八10~12(詩)；十六14~15與廿三7~8(散文)；再者，同一材料以不同的文體現形：二28與十一12~13。(2) 我們無法斷定有多少材料分別在口傳和編輯時聚合在一處，但我們知道耶肋米亞的言論很早的時候就見諸文字，尤其是卅六章所言巴路克筆錄的卷冊(六〇五)，耶肋米亞最初二十三年的宣講中有些資料就紀錄在上面，此卷冊曾爲約雅金焚毀，重寫的一份(卅六32) 遂成爲一~廿五的主要部分，又在流傳時收進其他資料逐漸定形，是爲全書的基礎。

(3) 就在同一時候，還有許多不同文體的資料(獨白在外) 在種種不相同的境況下分別流傳，這些資料逐步形成較大的彙集，在上述全書的基礎部分(一~廿五) 之外獨立流傳，這些彙集乃是日後形成下列各大單元的中心部分：

卅~卅一：希望的神諭(詩及散文)。

卅二~卅三：傳記資料和散文論說，其主題與卅~卅一同。

廿六、廿九以及卅四、四五：傳記性敘述以及附帶的論說。

四六、五一：反對外邦的神諭。

(4) 至於上述彙集在何時、何種情況下與全書的基礎部分結合成書，以及爲何有今日書中所見的秩序……這些問題、幾乎要全憑推測來解決，布萊德認爲：

① 卅六、四五兩章首先被安排在一、廿五之後，因爲這兩章提供了寫作的機緣，與一、廿五的來歷頗有關連、而且恰好做爲後者的結束部分。

② 廿六、三五隨後被插在卅六之前，因爲這兩章標明是陳述約雅金在位時的事。

③ 廿七、廿九：這部分在編入前已經自成一體，編輯者把它排在廿六之後，大概是出於廿七之誤（註四），使編者鑑於兩部分時間相近而編排在一起。

④ 卅一、卅二以及卅三排在廿九之後、是因爲主題的銜接，原來廿九所記述的是先知給遭受放逐的同胞說出安慰與希望。

⑤ 卅四在卅二、卅三之後，因爲兩部分都發生在「漆德克亞在位時」（參卅一；卅三；卅四^a、^b、^c）。

⑥ 此後長篇傳記性敘述卅七、四四被編在卅六、四五之間，以四五爲其完結篇，同時充做巴路克所提的一篇跋。

⑦ 最後收進四六、五一論外邦的神諭以及五二的歷史附錄，現有的耶肋米亞書便告完成。

上述構想僅是推測而已，絕非定論，四六、五一這一大段在瑪索辣和七十賢士兩經本不僅佔有不同的位置，其內在秩序也不相同，正好說明此點。很可能這些論及外邦的神諭先是個別地流傳，直到

上述兩種經本從一個共同的經文源流分道揚鑣之後才在一個更晚的時期分別被收進兩經本內。因此，耶肋米亞先知書雖然大體上早已成型，但成書的最後一個步驟還能延至公元前二世紀前後，並且當這書被列入聖經正典綱目時，還沒有一部耶肋米亞標準本。

至此讀者大概對耶肋米亞書有一個較完整的認識了，這一認識會有助於對此書的鑑賞。以後我們還要據此了解重新組合耶肋米亞的生命、職務和信息。如今還應對若干有關的批判問題有所交代。

五、其他重要的批判問題

關於耶肋米亞的先知使命，從六〇九以後，我們能依據書中註明年代的傳記史料，按時間的先後加以適當的編排，這樣不難獲得相當可靠的了解；不過此期以前的一切以及此後的細節，只能根據一些在時間上不易確定的材料（只有少數例外）加以推測，學者們對耶肋米亞生命所持的紛歧見解便導源於此，下文願介紹幾個具體的問題。

(1) 「由北方招來的災禍」這類詩歌，尤其是四—六所影射的早期先知使命的生活實況究竟如何？許多老一輩的聖經詮釋學者認為這些詩歌是針對西亞的西齊盎人 (Scythians)，他們在先知使命的初期即約史雅即位之初侵入巴勒斯坦，甚至逼近埃及邊境。

布萊德則認為，以現代學者的研究看來，西齊盎人在那時威脅巴勒斯坦的可能性非常渺茫，因為當時亞述的勢力仍舊十分可觀。布氏進一步指出這些詩篇中的某些詩節，例如五15—17，更易令人想及的是巴比倫而非西齊盎此輩蠻族。他比較傾向於將四—六的時間定在約史雅晚年以及約雅金在位後的一段時間內，即相當於巴比倫興盛之際。另一方面他也同意某些詩篇的確反映著西齊盎和瑪待兩勢力

對亞述所發動的末次攻擊，那時是在約史雅晚年亞述日趨沒落之時。不過這並不否定耶肋米亞能在很早的時候就已發佈強敵來襲、災禍臨頭的預告。事實上若比較上述詩篇和一般描寫雅威審判的文體，二者所使用的語言頗有相似之處，這顯示此類詩歌能在先知使命的早期便已形成，不必針對什麼人間的戰禍。

(2) 耶肋米亞對於約史雅倡導的改革運動究竟抱著什麼態度？這問題關乎他整個的先知使命：在他的使命中是否有過一段沉默的時期？他積極地從事先知使命是始於改革運動初興的時候或是在約史雅晚年、或者在約雅金即位之初？

關於先知對約史雅改革運動所抱的態度，學者的見解十分不同，有人認為他積極而熱烈地支持改革運動，也有學者主張他在原則上處於反對的立場，此外還有人以為一般說來他對此項運動表示嘉許，但始終未曾親自積極參與。此外大部分學者同意先知在改革運動的數年內，好像沉默了一個時期，理由是：極少先知的語言能夠歸於六二二（改革年）以後的數年中，對於此項「空白」學者認為也許是因爲先知對改革運動感到滿意，沒有發言的必要；或者因爲他早期講論災禍來臨的預告一時未得實現，只好沉默不語，直到「從北方招來的災禍」——巴比倫勢力蔓延過來，他才再度活躍起來。無論事實如何，由於資料不全，以及大多數資料無法予以劃定確切的日期，上述問題將不會獲得一致的結論。以下我們將援引布萊德的研究，做爲我們對上述批判問題所持的立場。

第一、布氏認爲耶肋米亞起初同情改革運動，並且有足够的證據可茲證明。不過對改革的效果則大感不滿，這點證據更強。

第二、對耶肋米亞在先知使命中曾經沉默一個時期的看法，布氏表示十分懷疑，他認爲像耶肋米

亞這樣一位見地深遠的先知怎能不會看出改革運動的膚淺不實？再者，像這麼一位極富熱忱而又坦爽直言的人一旦看出事實的眞像之後，又怎能沉默不語？布氏進一步指出先知言詞能够十分肯定地歸於所謂沉默時期的固然不多，但也有一些確能劃入此期內的；況且詩歌部分多處顯示耶肋米亞在六二二年前後的歲月裡十分活躍，凡此種種說明了耶肋米亞的先知職務不會中斷過。

(3) 至論先知何時開始宣講的使命，有的學者主張是在接近約史雅在位的尾聲或約雅金即位之初（即六一二或六〇九），這種主張理由有二：第一、一一六初期的言論中，「從北方招來的災禍」及若干資料都影射巴比倫勢力已經危及猶大，所以先知使命的開始應與巴比倫勢力威脅猶大同時。第二、在第一章先知蒙召（4；10）和先知所見兩個象徵災禍的異象（11 f.；13 f.）相連，這表示蒙召是在災禍（巴比倫）瀕臨之際。

布氏則認爲一一六實際上還包含更早的資料，而且有相當的根據可以指出上述蒙召和異象不必發生在臨近的時間內，此外上下文（12 節）暗示先知在看見異象之前已經有過宣講的活動。另一方面布氏主張對於書中的散文傳統應當寄以更大的信心，這些材料是在放逐中期之前完成，相當可靠。在這些散文中明顯地指示耶肋米亞是在約史雅在位第十三年（六二七）開始他的先知職務（廿五 3；參 1-2 及 3）。

最後值得注意的是按照布氏，一一六的材料不須一律給予同樣的時間，因爲這部分原來就包含從先知職務開始至約雅金在位時的材料。

附註：

- 註一：按七十賢士譯本，13 a 指：「在這書上所記載的一切話。」
- 註二：瑪索辣經本(Masoretic Text)即希伯來聖經本，西文簡稱MT。七十賢士譯本(The Septuagint)是公元前的三個世紀中在埃及亞歷山大完成的古經希臘譯本，西文簡稱爲LXX。
- 註三：Deuteronomist 此處指一派熱衷於申命派文學作者所標示的理想和目標的弟子。所謂申命派文學是指舊約中的申命紀以及從若蘇厄書以至列王紀下這一系列的史書資料。
- 註四：廿七1在瑪索辣經本中和廿六1完全一樣，此由於廿七1誤抄廿六1之故。按若干明顯的證據，廿七1應作「……漆德克亞即位之初……」。

參考書

Bright, J., *Jeremiah*, Anchor Bible 21, Doubleday & Co., Inc., New York, 1965, pp. LV-LXXXV

第四章 耶肋米亞先知的任期及其與申命派

的關係

穆宏志

前章已概略介紹過耶肋米亞先知書的主要批判問題，本章擬就其中兩個重點予以補充，這兩個重點就是：

(1) 耶肋米亞何時開始他的先知使命？

(2) 耶肋米亞與申命派間的關係究竟如何？

這兩個問題和書中的「散文論說」材料（以下簡稱爲C文件）的直實性息息相關，因此在討論時不能不涉及後者，所以實際上我們面臨三個問題，它們緊緊相連，難以分別討論。如今便以傳統的看法爲出發點來討論。

一、出發點

傳統以猶大王約史雅執政第十三年（六二七）（一²；廿五³；參三⁶；卅六²）爲耶肋米亞開始其使命的時間，這樣在約史雅改革運動初興的時候（六二二），先知執行他的職務，已有五年左右。按理說，對於以民宗教史上這樣重大的事件，先知不能不有所表示，但事實上耶肋米亞書中關於此事的言論，却記述很少。爲了解決這項難題，有些學者於是主張把耶肋米亞的任職期移至較晚的時期開始，即

在改革運動之後。下文將要介紹這些主張，並對之採取初步立場，同時藉此進入新問題，這樣能使讀者看出上述三個問題彼此之間的連貫。

二、與傳統所持日期不同的主張

(1) 一部分學者認為耶肋米亞的先知職務是在約史雅晚年或約雅金初年才開始的，這個主張主要是針對傳統日期所造成的幾項困難：

- ① 書中只有極少材料能確定地歸於約史雅在位期間。
- ② 為首數章所說的「從化方招來的災禍」在約史雅時代尚無具體的對象（外來勢力）。
- ③ 書中關於先知對申命派改革運動的立場，並無明顯的交代。
- ④ 在上主的聖殿內發現法律書時，約史雅曾派人求問女先知胡耳達（參列下廿二 8-20），如果那時耶肋米亞已出任先知職務，何以君王不派人求問他？

(2) 哥爾登 (Gordon) 認為若想解決上述難題，不必與傳統所持日期相去太遠，他在一篇研究報告中指出：耶肋米亞書中所示先知任職日期「：約史雅為猶大王執政第十三年：」此「十三年」實為「廿三年」之誤，按此則耶肋米亞的職務始於六一六年左右，與改革運動相距已有五、六年之久，那時，即任先知前，約史雅當然不會去求問他。並且一旦耶肋米亞上場，目睹改革運動的種種缺點，自可立即表示反對的立場。

關於(1)中所舉第④難題，即使保持傳統的日期，也不難予以解釋，問題之產生，可能是出於我們缺乏對其時其地先知們活動詳情的瞭解。或許那時耶肋米亞初出茅廬，尚未獲得足夠的重視，換言

之，他在時人心目中的份量和今日擁有一卷耶肋米亞先知書在手的我們所給與他的重視不可同日而語。那時他的聲望可能不及胡耳達，我們在書中可見到他和假先知哈納尼雅在人民面前「角逐」的鏡頭（廿八 1-11），這還是漆德克雅王時代的事，那麼，在這件事之前的卅年，就是當約史雅王發現法律書時，他之不去求問耶肋米亞，當然就更不成問題了。這樣我們先行交代第四困難，因為這是源於先知書之外的設難。（見本文前面提過的列下廿二 8-20）至於(1)中其他三項設難，因為關連到其他問題，容稍後再行討論。

在上述將先知開始職務日期往後遷移的主張中，往往暗含著一個更基本的立場，那便是對於C文件的真實性不予信任或不够信任（按：傳統所持日期乃是根據C文件的資料）。同時這種立場又認為耶肋米亞向來和改革運動對立，起碼他不贊同當時的改革運動。因為這一立場認為其他學者用以證實先知嘉許改革運動的資料，正是得自最引人疑惑其真實性的C文件。這種情形引我們從耶肋米亞和申命派間的關係來尋覓問題的答案。

三、耶肋米亞和申命派間的關係

此關係可從兩方面來看：第一、耶肋米亞對申命派改革運動抱有何種態度？第二、申命派對耶肋米亞（先知和書）究竟有什麼影響？我們逐步分析如下：

(1) 耶肋米亞對申命派改革運動抱有何種態度？

關於這點，學者看法頗不一致，今分別介紹，並略作批評：

①赫斯特 (Hurst) 及希雅特 (Hyatt) 認為書中載有日期的資料出自編輯者的手筆，而耶肋米亞的使命應當始於約雅金——漆德克亞年間，換言之，先知在改革運動以後才從事先知性的活動，並且對此運動採取全然對立的態度。C 文件中有若干部分反映先知嘉許改革運動（如十一 1-14），但那也是編輯者的手筆，並非真實。

這一主張最引人注目的是它在不同的源流上所作的批判功夫，不過也有一個主觀因素，就是假定耶肋米亞不能贊成改革運動（某些批判學者認為，先知傳統向來與禮儀、司祭傳統對立）。此外該主張還包含一項惡性循環，那就是先居於已有的立場排除書中能提供反面證據的資料，然後再在其餘所謂「真實」的資料上建立自己的立場。其實，它對於「不真實」的部分，並未提出足以令人信服的理由。

②卡色雷 (H. Cazelles) 和格蘭尼 (S. Granit) 兩位學者則持相反的看法。他們認為耶肋米亞不僅熱烈地擁護並且積極參與改革運動（他們當然不否認先知有時也對若干措施提出異議）。此派學者看出耶肋米亞先知書的某些部分（C 文件）與申命紀在思想和文學上具有基本的一致性，例如對於偶像崇拜，客納罕地區的禮儀和高丘敬禮的猛烈抨擊。同時進一步推測這大概是由於約史雅所發現的法律書（他們認為這本法律書是我們現有的申命紀之基本部分）影響了耶肋米亞，後者再轉而影響我們今日所有的這部申命紀。另一方面此派學者也發現 C 文件和申命紀有時也有顯著的不同處，例如兩者對於聖殿所具有的心懷就很不一樣，按照申命紀傳統，聖殿是雅威眷顧選民的象徵，絕對不能受損，耶肋米亞的宣講却反映聖殿有一天將遭毀滅。因此他們主張耶肋米亞書中的 C 文件和申命紀代表兩個不同的源流，彼此不能混為一談。此外，C 文件中雖有若干不調和之處，但並不妨礙此文件的真實

性。例如十一1-14一段雖在批判學上，衆說紛紜，但上述學者認爲其中有一真實的核心，即6-8節，則不容否認。準此，則耶肋米亞之熱衷於改革運動，也就不容否認。有一點我個人認爲值得重視，就是按此派主張，耶肋米亞書所以可能有申命派插手編輯，正是因爲兩者具備了基本上的一致性，而不是因爲先有申命派的編輯，然後才讓人發現兩者相似。

如此在我們上面介紹過的兩派主張中。耶肋米亞實在以很不同的面貌出現。前一派以耶肋米亞爲反對禮儀的先知，後一派則反是。不過，連第二派學者也承認先知對於改革運動的結果以乎感到失望。同時進一步指出，這可能和約史雅的駕崩很有關係。因爲按照申命派一貫的信念，約史雅王既是一位賢明的君王，領導人民遵守上主的盟約，天主不應讓他死於非命，因此約史雅一死，改革運動立見衰微。我個人也認爲這點值得深思，或許這樣可以解釋（有些學者也這樣想）爲什麼六〇五年巴路克筆錄的卷冊中，沒有很多先知早期論改革運動的言論，那正是因爲先知態度前後不同，巴路克不願把先前的言論保存下來。

上述兩種主張不免各走極端，第一派未能重視C文件的價值，第二派則僅根據少數幾節材料肯定先知對改革運動抱有十分積極的態度，何況這幾節材料在批判學上頗成問題。

③第三派主張介乎前面兩派之間，其中有史太曼 (J. Steinmann)、渥爾特 (Bruce Yawter) 兩位比較著名的學者以及本書所根據的布萊德。此派觀點比較隱健，他們認爲耶肋米亞對於改革運動的確懷有好感，不過從未積極參與（參十一1-14；三1；卅四8f.）；起碼我們可以肯定先於他曾容納改革運動，日後却感到不滿。這種轉變可從七21；八8兩處看出。至於轉變的原因可能由於先知看出改革運動膚淺不實，也可能由於他不滿約史雅殺戮反派人物的。

以上我們已經介紹了三種有關耶肋米亞對改革運動所持立場的主張。本文選擇布萊德的主張，這立場澄清之後，我們便回到原先的出發點上，並解答傳統日期所造成的前三項難題。

我們在出發點上提出的「耶肋米亞何時開始先知職務？」這問題，我以為比較樸實而不必費盡心機的態度是接受傳統所持的日期，這種態度是經過上述一連串的分析、比較之後才獲得的，自然不乏批判精神。何況為避免傳統日期所造成的困難而把日期延後的主張，也不解決一切問題，因為我們知道，不論耶肋米亞何時開始先知使命，到了猶大晚期，他已經十分活躍，即使他和改革運動無緣，未能躬逢其盛，在改革運動之後也免不了要對新近發生的重大運動採取一項立場啊。

我們既接受傳統的日期，接著便應當答覆前面留下的三個難題（參本文二、與傳統所持日期不同的主張）。

①耶肋米亞書中的確只有很少材料能夠確定地歸於約史雅時代，但並非完全沒有。例如二18、16兩節暗示亞述、埃及那時是威脅巴勒斯坦的兩股強大勢力，這便意味與此兩節相連的部分當歸於約史雅時期，換言之，耶肋米亞的使命一旦開始，就沒有中斷，在宣講紀錄上也沒有留下一段空白。至於可歸於約史雅時期的材料這麼少，可能是因為態度上的轉變，這點已如上述。

②「由北方招來的災禍」既不必指巴比倫，也不必和西亞的西齊盎人拉上關係，可能只是泛指北方的勢力，或者有如本書第三章提過的，這部分材料，有的在字句和描寫方面接近「雅威的審判」，「作者」以此表達其神學思想，本來就和具體的災禍沒有直接的關連。

③從耶肋米亞書的內容而言，先知對於改革運動的立場，確實並無明顯的交代，不過一如上述分析所示，有些材料足以用來分辨耶肋米亞的立場，而且可以看出他的態度有過轉變。

總之，處理像這樣複雜的文學、歷史問題，吾人應當打開視界，將許多有關的細節放置在一個更寬闊的背景中討論，這個背景就是猶大王國晚期歷史與耶肋米亞全部信息的內在連繫。在討論下個問題時，我們即將如此。

(2) 申命派改革運動對耶肋米亞的影響

兼論C文件的真實性

上述分析已令我們看出，論及耶肋米亞對改革運動所持態度，學者意見分歧，這與各派對C文件的真實性所持主張，十分有關。以下擬就C文件的真實性做進一步的交代，其實這也就是耶肋米亞和申命派關係的第二面——申命派究竟對耶肋米亞有何影響？

接受C文件真實性的學者，所根據的事實是耶肋米亞的信息在整部書中所顯示的一貫性和連續性，例如先知不遺餘力，一再加以抨擊的「虛偽」、「欺詐」在A、B、C三部分材料中都可見到：

——當時的雅威主義，有名無實，給人一種虛假的安全感，在耶肋米亞的眼目中，這是人們全心歸順的障礙：七1~15。

——假先知與耶肋米亞作對，虛報平安：六13~15；廿三9~40；廿七~廿九。

——聖京內舉行虛偽的崇拜：十四22；二26~28。

上述事實說明了先知的思想已經跨越不同的材料，且在不同的生活實況中表達出來（假先知、偶像崇拜代表兩種不同的生活實況）。換言之，不同的材料、境況反映同一思想。倒過來說，耶肋米亞

先知的話，在成書的過程中經過不同的源流而進入書中的每一部分，從先知到先知書之前，有一貫的聯繫，並無外來的干擾，使之中斷。這個發現，讓我們有一份警覺：關於先知書，如果一味依靠文學類型上的探究，比較不易斷定某部分材料的真實性，但假使也顧及不同材料各自流傳的歷史，往往更能幫助吾人看出各類材料間並非全無關係，反之，它們是在同一思想或信息之下彼此保持內在的聯繫。因此，一方面不能只賴文學類型的發現肯定或否定一個文件的真實性；另一方面也不當輕視這種探討，認為風格的異同無足輕重，只有雙管齊下才能使我們看出：先知的話能通過不同的源流而達於先知書，換句話說：在先知傳統的發展上有一個富於動力的一致性。

因而來自耶肋米亞宣講的材料能在流傳中按不同的實際情況加以適應，並且不斷地適應，因此若將全數材料毫無分辯地歸於先知本人，顯然是一項錯誤。不過其中大部分的材料和先知的宣講保持相當的聯繫仍屬可能。我們無從否認耶肋米亞的言語在流傳中被人加以註解，卻沒有理由說它曾受到根本的曲解以致變形，這個關於C文件的結論足供我們在討論其他問題時作參考。

C文件在思想和信息方面既能與書中其他部分取得協調，其真實性既經確立，那麼它和申命派文學實是兩個獨立的源流，某些學者以C文件出自申命派手筆的主張自然不能接受，這也是上章曾經提出的布萊德的觀點。不過耶肋米亞和申命派兩者在某些方面相似，難免使人推想其間具有某種關連。在上述前提下，關於此問題我們可以說：假定耶肋米亞先知書曾經過申命派的編輯，或者更進一步，申命派的編輯多少改寫了耶肋米亞的宣講，然而這不必使耶肋米亞以及他的思想和信息失去原來的面貌。

四、結 論

對於本文在開始時提出的兩個主要批判問題，經過如此冗長的分析之後，可以具體地結論如下：首先我們可以根據耶肋米亞書所載的日期推定耶肋米亞在約史雅改革運動尚在進行時已經從事先知性使命，並且那時的他多少已是一位活躍的先知，其使命不會中斷。其次他對約史雅改革運動，起碼有一種接受的態度，並且日後對此運動表示不滿，起而反對。

參考書

1. Gelin, Le livre de Jérémie, *VDBS. IV*, 857-864, Paris, 1949.
2. Hobbs, T. R., "Some remarks on the structure and composition of the book of Jeremiah", *Catholic Biblical Quarterly* 34 (1972), 257-275.
3. Olmo, G. del, "La unidad literaria de Jer. 14-17", *Estudios Biblicos* 30 (1971), 3-46.
4. Overholt, T., "Remarks on the continuity of Jeremiah tradition" *Journal of Biblical Literature* 91 (1972), 457-462.
5. "Some reflexions on the date of Jeremiah's call" *Catholic Biblical Quarterly* 33 (1971), 165-184.

第五章 耶肋米亞的生命與信息

劉家正

前言

要想以有限的篇幅給耶肋米亞的生命和信息做一個完整的介紹是一件很困難的事，不僅是因為多種有關的資料尚待整理，許多批判問題先要澄清，也因了先知本人的氣質、豐富的性格，以及他的種種作為；有人認為他是衆先知中最偉大的一位，最富人性而又最具感召力。像這樣一位先知對他心目中的先知職務及由這個職務所造成的壓迫感和內外的緊張情勢很難形諸筆墨，因此這裡無意詳盡地處理這些問題，只擬給耶肋米亞的生命和信息畫出一個輪廓。我們所依據的是耶肋米亞書中許多獨立或毫無關連的先知言詞和記事，儘管這些資料較任何其他先知的為多，但仍非寫完整傳記的資料。其中有些傳記性的記述，若按時間先後加以適當的編排，未嘗不能給我們提供先知在六〇九年以後的生活梗概。不過對於六〇九以前即先知使命的早期，尤其是蒙召以前的生活，我們所知仍是一片空白。如此只能求助於其他沒有標明日期的資料，其中只有少數能夠劃以近似的日期，多數無從確定，學者的見解也不一致。本文根據布萊德給各類資料所標示的最可能之日期，按照編年的秩序來給讀者介紹耶肋米亞的生平和信息，許多細節尚有待於本書第二部分「結構與主旨」的補充。

家 世

關於先知的身世和生活背景，除了全書標題（一1 f.）所披露的以外，我們一無所知。按此標題我們得知先知在猶大王約史雅在位第十三年（六二七）開始從事先知職務，那時先知年紀還輕（一6），布氏據此推想他的誕日必在六四五前後或稍早；那個年代正好接近默納協長期統治的尾聲，在我們所擁有的資料中，顯示這位國君聲名狼藉。先知誕生的地方名叫阿納托特，位於耶路撒冷東北，相距約有三英哩之遠。此地居民中若干擁有司祭家世，耶肋米亞便是其中之一，他的父親希耳克雅是位司祭，不過後者並非約史雅時代的那位大司祭（列下廿二4 f.），因為耶肋米亞始終未給人「他是大司祭的兒子」的印象，反之布氏指出書中多處重複暗示耶肋米亞的家庭是出自司祭厄貝雅塔爾之後（按：厄貝雅塔爾為達味王朝的司祭，達味死後阿多尼雅圖謀篡位，厄貝雅塔爾牽連在內，遂為撒羅滿所廢，回至阿納托特的莊田，以上參列上廿二26 f.），若是如此，那麼耶肋米亞的家世便可上溯到厄里（參撒上十四3；廿二20；列上二27），而且依照傳統，最後還可經由厄里上溯至梅瑟，這麼一來，在以色列子民中，耶肋米亞所擁有的真是一個顯耀的家世了。這點很可以幫助我們了解他對以色列的古老傳統所懷的情愫以及史羅聖殿在他記憶中的印象（七14；廿六6），還有他對北國子民所表現的深摯同情與關懷，至於他和北國的偉大先知歐瑟亞在精神方面的緊密關係，就更不必提了。

童年及青年時期

對於先知的童年以及青年初期，我們同樣一無所知，他的年紀必和約史雅王相去不遠，這位國君

在登極的時候還不過是一個年僅八歲的孩童呢！如此先知和年輕的國君一般，在久居近東盟主的亞述統治尾聲中逐漸長大。關於他幼年所受的教育以及在成長中準備著他日後從事先知職務的心理和精神狀況，我們所能知道的，也僅憑猜測而已。他大約生長在一個保守而虔誠的家庭裡，在這樣的環境中，人們不僅熟識以色列古來的傳統和先知的話語，並且往往引用傳統和先知。我們可以肯定的一點是先知從孩提時代起就熟悉歐瑟亞的話，並且在腦海中留下深刻的印象，因為從語言和思想上可以看出耶肋米亞的宣講，尤其是早期的宣講，清晰地透露出歐瑟亞的影響。我們不知道耶肋米亞是否受過司祭的專業教育，不過從某些跡象看來，他在這樣的家庭環境中對司祭職務逐漸養成一種態度是可以假定的，因為司祭和肋未在以色列的傳統中不僅職掌禮儀，而且還有維護法律的責任，使人們過完滿的倫理和宗教生活。或許這種從孩童時代起就已接受的熏陶，使他對司祭職位景仰萬分，而日後在從事先知職務時，面對那些有虧職守的司祭，心中感到沉痛無比。

此外，我們還能設想這位青年曾經長時冥想雅威的盟約，思念盟約的究竟以及它對人心的要求。並且首都就在鄰近的地區，那一觸即發的緊張國際情勢，也不能不落入他沉思的範圍內。再者，從默納協時代就遍及整個疆土的外教風氣。也必使初開眼界的耶肋米亞感到一陣驚訝，甚至氣憤填胸。他既生長在上述保守的環境中，這種風氣對他而言不啻是相反以色列天主的滔天大罪。於是在他內心，產生一股信念，只有全面的悔改才能把整個國家從雅威的審判中挽救過來。此種信念日後強烈地反映在他的宣講中。

以上種種，我們雖然無法確知，但是可以觀察到的是，一旦上主的話傳給他時，這些話便不像是落在一塊未曾耕耘過的心田裡。

蒙 召

耶肋米亞和依撒意亞、厄則克耳兩位先知一樣（或許所有的先知都是如此），在一次被召選的經驗中（一4、10）承擔起先知的職務。時在六二七年，正是亞述偉大領袖亞述巴尼帕耳駕崩，國勢日趨衰頹的那年。蒙召的詳細經過不得而知，只知道他在這次經驗中意識到雅威已攬獲他的一生，甚至在他呱呱墜地之前，雅威已經命定他將要成爲先知。顯然耶肋米亞並不熱衷於此道，他只是一股勁地想要推辭，理由是太年輕，（莫非還有更深的心理因素？）不過上主的威能終於使他折服，那時他覺得上主伸出手來觸摸他的口唇，從而意識到雅威已經把話放在他的口中，這也意味着他只有一條路可走，就是傳達雅威要他說的話，此後他的生命便在這個使命中度過，不曾中斷。

使命初期

耶肋米亞從領受使命之初便已知曉祖國正處於雅威的審判之下，審判的圖像久久縈迴在他的心頭上，向自己的同胞發出駭人聽聞的警告，此後竟成了他心靈上沉重的負荷。按照布萊德的分析，先知獨身不娶，主要也是因爲這個緣故，雖然他在書中曾經有過一番表白，說明獨身是出於雅威的命令（十六1、4），不過這是較晚的時期才說的。事實上，在耶肋米亞那個時代，一般都有早婚的習慣，在正常的情況下，先知自不當例外，他之遲遲未婚正好說明他早已預感災難的來臨，使他在婚姻的途徑上却步不前。不論真情如何，婚姻或家庭生活的幸福對他講來，是十分陌生的，至於這和那近乎病態的孤獨感有多少關連，只有任人揣度了。

在耶肋米亞使命的初期，猶大國雖無獨立之名，但在實質上是一個獨立自主的國家。那時約史雅的改革運動已經起步，不過到約書被發現，給改革運動定向，還需經過五年的時間。默納協時代遺留下來的外教風氣還迷漫著整個國家，對此耶肋米亞和同一時期的先知索福尼亞都曾加以猛烈地抨擊，這些言論見於書中二章，三—四等處，從這些言論可以看出他對當時流行的背教行為感到十分震驚，在先知眼中，這個民族的歷史，自從進入巴勒斯坦以來，就是一篇活生生的忘恩負義史。無情、不可原諒，在衆國中無出其右者（二4—13），與天性相背（參五20—25；十八13—17）；他形容猶大像隻母駱駝，以無比的熱情去追求異國的神祇（二23—25），對雅威的不忠實使猶大的國格一敗塗地，染上洗不淨的污點（二20—22）。這種危急的情況既非人手建造的神（二26—28）也非精幹的政治手腕（二18 f）所能挽回。此外他也借用歐瑟亞的詞彙，把猶大喻為放蕩淫亂的妻子，她的無恥行為使夫君名譽掃地，並且利用丈夫的「弱點」——不斷的寬恕，怙惡不悛（三一—5）。

雖然我們一再聽見先知的譴責和對其國人的警告，不過這並非他僅有的信息，而是像歐瑟亞一般，在耶肋米亞這位青年先知的言詞中也流露著憐憫、同情與希望，他熱忱而生動地勸人悔改（三一9—42），並且保證只要人民真心悔悟，整個國家將要恢復先前的地位，領受賜與亞巴郎的許諾（四2；參卅十八18）。或許是因為那時約史雅的影響已經伸展到北國以色列的舊有疆土，先知的信息中充滿活躍的希望，他告訴人們淪亡的厄弗辣因子女將要回至本土（卅一2—6、15—22；三12 f.），與猶大同在西雍山崇拜雅威（卅一6）。這種氣勢對當時正在開展的革新運動確有一番鼓舞的作用，不知道耶肋米亞是否有意爲此運動打氣？

耶肋米亞與改革運動

耶肋米亞開始宣講五年以後，改革運動達到高潮，有關先知對改革運動所持的態度已在前面兩章內有過詳細的交代，此處再將有關的幾點提出，以便讀者對耶肋米亞的生命和信息保持一貫的了解。就我們所知先知並未直接參與改革運動，對此運動的種種也不必儘表贊同。不過這項運動的主要目標初時會贏得先知的好感，這是先知早期言論給我們的印象，而且我們也知道日後他曾對約史雅表示贊許（廿二15 f.）；還有在先知生命安全受到威脅時施以援手而保護他的人，都是改革運動的功臣或這些功臣的兒子們，這些因素也加強我們上述的印象。

無論先知起初對改革運動的想法如何，不多時他就看出其中的弊病。著名的「聖殿宣講」（七2-15）是在約雅金即位初年發表的（參廿六1），和約史雅時代相距甚近，這段宣講透露了全國的倫理、宗教生活並未徹底改善，申命紀神學廣泛地遭受曲解或冷落，推其原因不外是運動本身不會深入人心或是早在約史雅這位賢君去世之前就已變相，譬如先知就曾把六〇九年的悲劇性事件歸因於全國不斷反叛雅威（參二16）。不過如果我們據此認為改革運動遭致全面失敗、或耶肋米亞見此而改變態度、那也有欠公允。因為改革運動未嘗沒有貢獻，而且就廢除外教作風、敦促人民遵守盟約之律而言，也有成功之處，此外，人民的倫理和精神生活至少也有短暫而顯著的改善。問題在於耶肋米亞並不以官方政策作為衡量人們宗教生活的尺度，他所企求的是由衷地悔改，全國內在的革新以及忠實服從雅威，這些都是改革運動未曾收到的效果，或許我們應當說這也不是當時任何一項官方推行的政策所能達到的。反之他看出改革運動使人們滿足於當時的情況，誤以為這樣已經符合雅威的要求，這是一種十分危險

的安全感，斷送了真正悔改的機會，以上是耶肋米亞關於改革運動所獲致的結論。

他的言詞中有些頗適於歸入緊接六二二之後的幾年裡，這些言論使得耶肋米亞對改革運動的立場顯得十分清楚，讓我們看出他對時局保持著一種警覺，並且也不會對國事保持長期的沉默。在這時期內，他宣告人們內心頑冥不靈，對法律所提出的警告充耳不聞，改革只增加了一些繁文褥節，反而成了飯依的絆腳石（六16~21）。社會上的罪惡並未消除，最可怕的是連先知和司祭也有辱職守（五26~30），無處找得出真心悔改的跡象。在先知的心目中，人民一再墮落，不肯歸向雅威，未免不可思議，因為禽鳥尚知遵循天賦的本能而生活，可是這些人民却像戰馬衝向滅亡的途徑（八4~7）。他們以法律而自豪，可是心中的驕傲却使他們聽不進雅威的話（八8f.）。甚至感到厭惡、不願去聽（六10）。到了這種地步，耶肋米亞不禁對社會風氣感到十分悲觀，他覺得這個民族已經病入膏肓，沒有一人知曉雅威的意旨，按公理正道行事（五1~9），在此情況下司祭們還甜言密語向人們傳報平安（六13~15；八10~12），耶肋米亞斥之為無恥的謊言。

總之，耶肋米亞看出改革運動和雅威的旨意相去甚遠，只有更深、更坦誠的悔悟，承擔盟約的義務才能使國家免於一場裁判（四3~4；參四14；申16）。亞述的崩潰，絲毫未曾動搖先知的信念（參納鴻先知書）；相反，他覺得自己從使命之初就預報的災禍越發臨近了，內心的負荷也因此愈加沉重。一11—16描述的兩個神視，大概就發生於此時，不過無法確定。這經驗使他更清楚地意識到雅威要他傳佈的信息。在第一個神視中，先知由眼前的「銀杏」聯想到「警醒著看」（希伯來文中兩字相近），而使他確信雅威正著意密切注視著將自己的話付諸實現，雖然遲延，但終必成為事實。在第二神視中，先知見到一個沸騰的鍋，由北面傾倒過來，因而認出這就是從北方來的災禍，指的是代理雅威執行

審判的「人」。也許是在巴比倫和瑪待等民族使得亞述帝國瓦解的時候，耶肋米亞開始確信這就是先前的神視中所見的來自北方的災禍。就我們所知有些描述「由北方招來的災禍」一類的詩歌很可能在約史雅爲王期間就已經產生，雖然大部分是出於稍晚的時候。

約雅金時期

無論就猶大歷史或耶肋米亞本人的生命而言，六〇九年都是一個顯著的里程碑，從此悲劇性的氣氛籠罩先知的生命和整個國家，並且愈來愈濃。這年猶大君王約史雅企圖阻止埃及法老的軍隊前往支援亞述而戰死沙場，數月之後，法老廢幼君約阿哈次，立約雅金，猶大的短期獨立於焉告終，淪爲埃及附庸。無奈這幕悲劇方告收場，另一幕悲劇緊接著上場。原來約雅金遠非適當人選，不但缺少政治秉賦，而且還是個小暴君，爲人任性、固執、自私，鄙視先知言論。大約爲王不久，就對父王留下的宮殿感到不滿，決意另築一所皇宮，可能由於宮中財寶已散入埃及人手中（參列下廿三33、35），府庫空虛，乃大舉徵用勞工，以致遭受耶肋米亞的抨擊，十分嚴厲（廿二13~19）。

改革運動的理想到了約雅金時期，已經不受重視。默納舍時代推行的外教主義，此時雖未重演，但「非雅威主義」的作風再度出現（七6、9、16~20），並且就如「聖殿宣講」（七2~15）所指，人們普遍相反社會正義，道德生活每況愈下。可是堪稱怪異的是人們同時還維持一種信心，這種信心建基於官方的神學，按此神學，雅威必踐行他對達味王室的許諾，保護他的後裔以及他在地上選立的寶座——聖殿（七4），這種信心逐漸轉變成堅固的信道，牢不可破；加上司祭和先知從中推波助瀾（五12；十四13），人們遂高枕無憂。誰膽敢向此信道提出非議或加以懷疑，便要頂上叛國和褻瀆的罪名，因爲這

就等於控告雅威不忠於他和達味所立的盟約。耶肋米亞這時四面楚歌，舉步維艱，此情此景，不言可喻。預告災禍的信息愈來愈刺人心耳，不僅和民衆的「信仰」相左，並且觸犯官方的神學，這樣一連串的迫害與折磨便接踵而來，從約雅金爲王的時代起一直到先知晚年，沒有中斷過。

前此數次提及的「聖殿宣講」大約發表於約雅金即位初年，這次言論幾乎使先知斷送性命，幸得民政官員及時介入，最後由於沙番的兒子阿希甘大力營救方免於難（參廿六）。這番風險必使先知覺得驚心動魄，不過却沒有使他屈服下來而沉默不語。反之他繼續發言，連國君也受譴責，並且針對達味王室本身發表判詞（廿二11~廿二9）：原來王朝受雅威囑託，按盟約之律維護正義，現在她既有辱職守，自然喪失存在的意義。先知認爲放棄復興盟約的努力等於反叛雅威，這是國家受到裁判的緣由（十一9~13），相形之下，猶大國所有的敬禮都無濟於事（十一14~17；十七1~4）。他也認定六〇九年的不幸是人民遠離雅威的後果（二16~17），這原是申命紀所提示的大道理：遵循雅威的途徑必得生存，否則：。先知深信審判、懲罰都是雅威的措置。當六〇九~六〇五年間，巴比倫和埃及兩軍在幼發拉底河岸對峙，準備一決雌雄時，這項信念愈形增強，他明白巴比倫就是雅威指派的代理人，她執行雅威的審判，要徹底毀滅猶大這個不知悔改的國家。四~六章許多有關「從北方招來的災禍」的詩歌，可能發表於這一時期。在這些詩篇中，先知宣告國家的天數已盡，只有內心悔改才能挽救國運（四14），他也斷言與此信息相左的司祭和先知儘是撒謊者。

如今耶肋米亞更是公開樹敵了，「聖殿宣講」這事以後，反對他的人見到無法使用合法的方式將他除去，便想盡各種方法阻止他發言。機會終於來臨，這便是十九1~廿6所記載的事件：有一天他去城外，在司祭和長老跟前擊碎瓦瓶，同時宣告耶路撒冷將如那個破碎的瓦瓶一般被毀滅而不得復

原。此後他又回到聖殿重演一次，當下被捕下獄，嚐了一夜鐵窗風味。有一個時期人們禁止他踏入聖殿（卅六5），嘲笑、排斥、控訴源源而來（十五10 f.、17；十七15；廿7、10），最令他覺得寒心的是連先知故居阿納托特的居民也圖謀殺害他（十一18、23），甚至親族也參與此項計謀（十二6）。讀者當還記得卅耶肋米亞書中有一部分叫做獨白的題材，別具一格，這些題材無一可予以確定的時日，不過歸在約雅金時期，却是十分恰當。這些獨白讓我們得以一窺先知當時的心境：挫折、失望、英雄氣短，精神數度瀕臨崩潰的邊緣。他用異常激烈而辛辣的言詞對付反對他的人們，呼求雅威主持公道，審判他們，不留餘地（十一20；十二3；十五15；十七18；十八18、23；廿12）。他埋怨蒙召，生活孤獨，一心想要逃避（九1；十五10 f.、17 f.）。並且「提醒」雅威，他自己從未企求過先知職務（十七14、18），又使用近乎褻瀆的話「控訴」他的天主引誘他，讓他接受先知職務以及承受這個使命所帶來的種種後果（十五15、18；廿7）。

總之，我們覺得他在上主的感召和自己生活的旨趣兩種力量之間，苦苦掙扎，愈演愈烈，終於超過忍耐的限度，開口詛咒自己的生日以及生命中的不幸，感到生不如死（廿14、18）。如果有人據此認為耶肋米亞充其量不過是個懦弱的先知，只愛息事寧人，他的信仰經不起考驗，不堪承擔重任，這種看法未免偏激。儘管抱怨、失望，可是他始終沒有放棄先知職務，而且他自己也感到上主的話在心中焚燒如火，欲罷不能。如果他給我們留下那些獨白，我們也不會知道他內心的衝突，強烈如此。當時反對他的人以及一般群眾，看來一點也不知道他的弱點；正相反，在時人的心目中，這位先知擁有堅毅的性格，不為任何理由或恐嚇所動搖。所以在實質上他還是個有勇氣的人，上主召喚了他，又不斷賦給他力量，在軟弱中展示堅強（參希十一34），上主要他傳的話，一句也不減少。在當時氾濫的洪流中，不失為中流砥柱（二18；十五20）。此外，先知自己似乎也了解爲了完成雅威托付的使命而遭受痛苦、

折磨，應當不算什麼，他不能、也不會中途而廢。若干地方，例如十五19-21，也讓我們相信，他在克服自身的困難中所有的成就，那就是他雖然咒罵過反對他的人，可是也為人們祈禱，而且似乎從未間斷（十五10 f.；十八20；參七16；十一14；十四11）。

隨著時局的演變，耶肋米亞愈來愈相信巴比倫就是雅威的審判代理人，這點本文前面已有交代。六〇五年加革米士之役，拿步高大敗埃及軍隊，上述信念遂成定局。拿步高的軍隊繼續南進，席捲巴勒斯坦，有些「從北方招來的災禍」當發表於此時。同年先知做了最後一次努力試圖喚醒自己的同胞（參卅六）。他給秘書巴路克口授廿三年來宣講的摘要或選錄，我們知道那時期先知被阻，不克親自前往聖殿（5），遂吩咐巴路克俟機攜此卷冊前往，及早公開宣讀。大概過了一年以後，在六〇四年十二月（9），機會方才降臨。那時進入巴勒斯坦的巴比倫軍隊已經攻下阿市刻隆城，京城危在旦夕，官方於是宣佈一個禁食日，巴路克把握這個機會，在群眾聚集之處宣讀卷冊，猶大眾首長風聞此事，便派人邀請巴路克前來再讀一遍，他們聽後，覺得姦事體大，決議稟告君王，預先使耶肋米亞和巴路克隱藏起來。君王知悉此事後，果然要求一聽卷冊內容，但非出於誠心，只是為表輕蔑。每當唸完三、四行，就用書記的力將那部分割下，投入火中，直到卷冊盡毀。那時耶肋米亞若是落入他手中（26），效果當不堪設想。不久以後先知重製該卷軸，並在上面增添了一些話。

這件事以後，先知對整個國家的境況，似乎不再懷有什麼改善的希望了，雖然他在實際上並沒有中止這項努力（十三15-17）。他深深覺得自己的同胞彷彿生來就不知悔改，正如豹子無法除去身上的斑點一般（十三23）。當約雅金反叛拿步高（六〇一或六〇〇），相當愚蠢地把國家推至危亡的邊緣時，先知惟一能做的事，就是為他發表一篇殯葬詞！雅威這時不能不憎恨他所鐘愛的人民了，他要放手

將自己的人民交給他們的敵人（十二7、13）。先知懷著一種無比沉痛的心情描述將臨的禍患（八13、17；九16、21；十17f.；廿二20、23）：雅威的日子迫在眉睫，那日災情如此慘重，以致大地像是重新回到創造之前的狀態，空虛混沌籠罩一切（四23、26）。當災難真正來臨時（五九八—五九九），先知肝膽俱裂，對同胞所受的痛苦頓感哀痛欲絕（四19、21；八18、23；十19、21）！論及幼君奇尼雅的遭遇則充滿憐憫動人的口吻，說他做了父王愚昧無知的犧牲品（十三18f.；廿二24、30）。雖然如此先知却始終維持著一種信念，認為這一切出自雅威的審判，是對猶大全國之罪的懲治，正義而公平（十三20、27）。

猶大最後一場悲劇——漆德克亞時期

耶肋米亞的預言在五九八、五八七的事件中獲得部分印證，可能因為耶路撒冷立刻表示臣服，拿步高手下留情，猶大遂在新王漆德克亞的統治下苟延殘喘。他是達味王室的後裔，約史雅之子。他一登上寶座，猶大的最後一場不幸也同時揭開序幕。先知耶肋米亞和操縱國家機運的權貴，愈顯得水火不容，危機四伏。

其實猶大晚期的國情，非常複雜而曖昧不明。愛好自由是人類的天性，古代亦然，只是以色列子民似乎特別熱衷此道。自從亞述統治的時代以來，爭取自由獨立的運動始終或明或暗地激盪在全民中，待機而發。雖然拿步高對待猶大寬柔為懷，但人人盡知此君勇猛無比，然而竟還有人敢在這隻東方之虎後面玩起危險的把戲，終至釀成全面的反叛，使得拿步高在一怒之下將猶大一舉殲滅，這究竟是什麼緣故呢？是愛國主義嗎？——一個自視甚高的民族，不堪忍受異族統治的局面，或者是因為國家政壇缺乏優秀的領導人才？——因為猶大的上選之士泰半都已充軍遠去。不！這些固然都是有關的因

素，但都還不足以解釋一切！追根究底，猶大所以走上這條路來是基於更深的神學理由，這點本文前面已經稍微觸及，按照這個神學，雅威縱然責罰選民，但終不致讓他自己揀選的王朝和聖殿遭受毀滅，由此更引發一種活潑的希望：既然審判已經降臨，未來豈不充滿光明的遠景？官方的信道把這種希望推得更遠（參有關王室的聖詠：詠二；廿；廿一；七二）；我們也不能不懷疑依卅七 21-35 是否也被引用到目前的境況而被引伸為雅威無條件地要保護聖城，使她完整無損？莫非擁有上述神學思想和活潑希望的人就是依撒意亞的門人弟子？他們基於歷史的經驗，即亞述入侵時，雅威使她的軍隊退去，因而構想雅威對巴比倫的軍隊豈不也當如此？

無論實況如何，我們見到的是當時有些人相信被擄充軍的苛尼雅以及其他的人，不久就要攜帶聖殿的器物凱旋歸來。至於留在京城的居民中，似乎也流行著一種想法，他們認為自己是審判中保留下來的遺民，土地和許諾當歸於他們（參廿四；卅一；卅三），那時把王朝的希望再度寄托在漆德克亞身上的，或許就是這批人（廿三 f.）。對於這種想法，耶肋米亞認為大謬不然，他將所謂「遺民」喻為無法精煉的礦物（六 27-30），上選之才都已充軍遠去，殘留下來的是一群廢物——壞得不能入口的無花果（廿四）。誠然先知並不否認雅威給予達味王朝的許諾，但他對於許諾本身却有另一番見解。雖然他同情充軍異國的幼君，但也率直地表示這位幼君或他的兒子將永不會再坐上猶大的寶座。同樣，他給流徙在巴比倫的同胞一則喜訊，告訴他們將有回到故國的一天，不過也清楚地表示這件事不會來得太快。

現在我們重新回到猶大內部的情況。在上述普遍流行的神學思潮下，熱情洋溢的愛國主義者幾乎造成另外一次公開的反叛，距離第一次充軍還不到四年的時期！歷史告訴我們，那時厄東、摩阿布、

阿孟、提洛和漆冬諸國使者齊集耶路撒冷（廿七3），商討反叛事誼，漆德克亞顯然是主謀。此時一些具有強烈國家主義色彩的先知乘機大事活躍，到處鼓動人心，他們宣稱雅威已經折斷巴比倫的軛（廿八2~4），還有兩年苛尼亞和遭受放逐的人民就要回來。耶肋米亞立刻採取行動，以牙還牙，他在自己頸上套上牛軛，單刀赴會，要諸使者回去轉告自己的君王，若想救亡圖存，只有一途——背上拿步高的軛（廿七2~11），漆德克亞也收到同樣的信息（廿七12~15），此外，先知還在聖殿內當眾宣佈（廿七16~22）。

先知曾向巴比倫的同胞寄送一函（廿九1~14、21~23）。推想大約是在此時，信中提醒他們不要上假先知的當，應當安頓下來，做久居之計。他深信這一切是出於雅威的安排，雅威是一切的創造者和主人，如今選定了拿步高為執行審判的代理人，誰反抗拿步高就等於反抗雅威（廿七5~8）。此時耶肋米亞和假先知的衝突顯得更激烈，哈納尼雅公然反對他（廿八），另一方面他給充軍在巴比倫的同胞所寫的信也激怒了舍瑪雅，後者致書耶路撒冷的司祭，要他們牽制耶肋米亞，禁止他發言（廿九24~32）。耶肋米亞深信自己的信息來自雅威，被迫和對方相持不下。大約就在此時他和一群職業先知的衝突達到一個新的高潮，廿三9~40（卽16~22、23~32）論假先知的神諭，可能應歸於此期。這些神諭顯示雅威派遣的眞先知最難以容忍的，莫過於冒牌先知，耶肋米亞使用強烈的言詞抨擊他們。

衆王圖謀反叛，終歸泡影，是否受了耶肋米亞的影響？這影響又有多少份量？這些都無法知悉。連此後五年中猶大國內的情形我們也一概不知。當我們在歷史紀錄中再度見到她時，猶大已在巴比倫的鐵蹄下奄奄一息了。那是五八九以後的事，猶大在埃及支持下，掀起反抗的熱潮，不料却招來一場殺身之禍。這年秋天巴比倫大軍湧進巴勒斯坦，到五八八年正月以前便包圍了耶路撒冷（五二14），同

年夏天，埃及出兵干預（卅七5），拿步高有後顧之憂，揮兵相迎，城圍暫解。但後者迅速擊退埃及軍隊，回師攻城，五八七年七月京城失陷（五二5f.）。由於書中傳記部分所提供的豐富資料，使我們對先知在城陷以前的數月中所從事的活動與遭遇，能有詳細的了解。

漆德克亞顯然是在猶大顯貴的左右中，對於所選的途徑是否正確毫無信心，兩度求問先知，寄望依撒意亞時代的奇蹟重演一次（依卅七33-35；參耶卅一2）。首次詢問是在巴比倫攻城之初（卅一1-7），耶肋米亞答以雅威站在巴比倫的一方，京城將要淪陷。戰爭期間，先知始終勸告漆德克亞投降（卅四1-7）；待城圍暫解，漆德克亞再度詢問他，先知的答覆也是投降（卅七3-10）。當巴比倫軍隊暫時退去時，城中有些富人違反誓約，取回業已釋放的奴隸，耶肋米亞全力攻擊，言詞鋒利（卅四8-22），宣稱因為此罪，本城末日已在眼前。此外他還勸人出城保全性命（卅一8-10）。當情勢告急時，確實有人出城逃生（卅八19；卅九9）。

猶大晚期，人們對於救亡圖存之道，所見不一。影響國策的是親埃及份子，他們深明自由的代價，主張大膽爭取獨立，不惜以身報國，寧為玉碎，不為瓦全。其志雖可嘉，可惜是有勇無謀。與此相對的是另一群體，為了明哲保身或他種理由，主張猶大除了伏首稱臣，別無他途，起碼這是權宜之計。後一派人物，並非全是貪生怕死的亡國奴，其中不乏愛國志士，目光所矚，乃是為了國家大局，不惜委曲求全。双方各有所謂先知為其後盾。到底孰是孰非，何去何從，在當時，確是困擾人心的問題。兩派之外，還有耶肋米亞的宣講，他敦促猶大人民不要作反抗之計，否則就是反抗雅威的旨意，這種主張和見地，在當時的神學、政治思潮中是一股逆流，儘管他宣佈的預言逐步實現，而且愈逼愈近，但人們並不能了解他的動機，他被目為懦夫、「漢奸」。尤其在當局看來，這「第三勢力」是全

民之害，必須剷除。卅七、卅八兩章記述耶肋米亞被捕下獄，看來是兩組平行的紀錄（卅七11~21；卅八1~28 a。詳參本書第二部分卅七號），經過情形大致如下：當城圍稍解的時候，耶肋米亞擬回故鄉阿納托特辦理家務（大概和卅二6~15購買土地一事有關），及至城門口，守城士兵懷疑他想出城投降，將他拘捕，先知辯白無效，乃被帶往首長前，經過簡短的審訊後，被監禁在蓄水池中，聽其自生自滅。若非雇士人厄貝得默助克宦官獲悉此事，為他在君王前求情，先知必會死在池中。此後，耶肋米亞的「待遇」改善，遷移至居留所的庭院內，直到京城陷落。漆得克亞二訪先知就在先知被拘在庭院的期間，先知勸他投降，君王畏懼不敢聽從。

京城淪陷以後，巴比倫方面委派革達里雅治理猶大，後者乃是先知的救命恩人阿希甘（廿六24）的兒子。先知獲准與他同住。關於其間的經過，有兩種不同的紀錄，其一：卅九3、14，據此耶肋米亞在庭院直接獲釋而交與革達里雅，以保其安全。根據第二種紀錄（卅九11f.；四十一1~6），先知是在較遲的時候，被拿步高的衛隊長拿步叵辣當所發現，那時他混雜在一群停留在辣瑪，準備遷往巴比倫的俘虜中，衛隊長對他禮遇有加，去留聽憑選擇，先知決意留在本土。無論實際的經過情形如何，結果是耶肋米亞和新的政府首長生活在一起，且按學者推測一直到革達里亞遇刺（四十二）時為止。其間先知的生活情形無法考證。有人推想先知對猶大所講的一些希望之言（在卅一卅一內），按其最初的形勢是在此時產生的。革達里雅被刺後，各地人民畏懼巴比倫採取報復行動，打算逃往埃及，他們行前向耶肋米亞求問雅威的旨意（四十二1~四三7），先知要他們留在本國，並且強調這是上主的旨意，然而他們不顧一切，攜著年邁的先知前往埃及，違反先知的心意。這批人到達埃及後便在靠近邊境的塔黑培乃斯住下；先知在此地留下最後的心聲（四三8~13；四四），責備他的同胞信仰薄弱，執迷不悟，聲

言即使在此遙遠的地域，也不能逃過雅威的審判。就我們所知，耶肋米亞的生命和信息，到此便告終結。據推測，那時先知已近耆年，離他生命的末刻，想必不會太遠了。

耶肋米亞生命與信息的評價

耶肋米亞擁有堅毅的信仰和豐富而強烈的氣質；他的道德勇氣和獻身的熱忱令人仰慕；信息中所流露的希望，書中優美動人的詩句在在引人注目。然而這一切往往也給人另一種晦暗的印象：孤獨甚至有些怪癖，在譴責時缺乏容忍，急躁、失望、挫折、哀怨；這種種給他賺來一個別號：「哭泣的先知」(the weeping prophet)。此外，按照塵俗的見解，他固然具有幾分英雄氣概，但他畢竟是一個失敗者——他的話從未受到人們的重視，他無法挽回同胞的末路，甚至也不是一個在逆境中能够保持泰然自若，自求心安的人。然而，我們對耶肋米亞的評價，絕不應止於此，因為在他的同胞中，很少人能像他那樣在自己的民族中留下如此長遠的影響。以色列絕處逢生，他或許比任何人都更有貢獻，就此而言，稱他為「以色列的救星」實不為過。

要明瞭上述觀點，需知京城淪陷、充軍異域，對於以色列而言，不僅意味政治的沒落，並且也是精神生活崩潰的超級危機。原來官方的神學和民間的信仰都使人人固守「聖殿永存、王朝永垂不朽」的信念，約史雅的改革運動、耶肋米亞的宣講都不曾使這種過份粗淺的「信仰」改觀，因此在一般人的心目中，聖城毀滅，王朝結束，根本是不可能的事。所以當事實發生時，民間的「信仰」落空、官方神學無以應對，人心紛亂，惶恐不安，問題重重：雅威的正義在何處？（卅一29；卅八2、25；哀五7）莫非巴比倫的神祇較雅威更有能力？有些人固然承認這是雅威的審判，但是心中同時陷入極大的失望

中，因為他們害怕雅威已經離棄他的子民（則卅三10；卅七11）。在這種處境中，以色列的信仰，及其民族意識，從根本上受到強烈的震撼，如果這時以色列不能以自己的信仰——尤其以雅威的能力、正義、許諾、忠誠：等等——給當前的災難提出圓滿的解釋，那麼她將喪失繼續生存的理由。如果在那些災難重重的日子裡，人們只聽到司祭和職業先知們高唱聖殿長存、王朝萬世無疆的論調，後果定將不堪設想。以色列得有劫後餘生，應歸功於耶肋米亞及和他心靈相近的人物，如厄則克耳及申命紀歷史（申——列下）的作者等，這些人不僅以民族的信仰解釋發生的災禍，並且指出一條超越的途徑。正因為耶肋米亞預報審判、災禍，所以在官方的神學和信道啞口無言，大家走頭無路時，人們方才想起先知的話，從而意識到雅威——審判的發動者，並沒有完全摒棄他們，雅威審判，是為醫治，他們因而思念自身的罪過，懺悔往日的執迷不悟，重新歸回雅威。先前看來是審判的信息，事後却成了救援的信息！

此外，耶肋米亞和厄則克耳兩位先知的宣講也在無形中促進一個新團體的誕生，這點連他們也不會完全意識到。昔日的以色列，是一個團體，在此團體內，有禮儀、有組織及各種典章制度，人們生來不論好歹，自然就屬於這個團體，耶路撒冷淪陷，人民充軍異地後，這個團體已經瓦解，國破家亡，人民散居各處，到此地步在以色列中如果還要找到什麼特殊因素能使四散的子民重新結為一體，那便是個人內心的轉向，委身於一個共同的信仰。這樣的團體果然在放逐時期和放逐以後逐漸形成。從來沒有一位先知像耶肋米亞那樣強調人心的敗壞和那樣熱忱地堅持內心潔淨、全盤悔改的需要。他猛烈攻擊當時的禮儀、祭獻，指出其中缺乏真正的虔誠，只存外表的形式，因而更進一步宣稱，在這人心遠離上主的時日，即使沒有聖殿，雅威也不會介意（參七2，15）。凡此種種都是以色列的信仰在充軍時還能繼續保存並繼續發展的原因。當以民發現自己遠離故土，淪落異邦，心靈破碎時，耶肋米亞

是第一個給他們帶來鼓勵和安慰的人，先知向他們保證，縱然在這遙遠的地方，沒有聖殿，沒有祭獻，可是只要人全心尋覓，仍可得見上主的儀容，這種信息，在當時的處境中，確給人帶來莫大的希望。

或許最值得我們注意的，是耶肋米亞始終沒有放過假先知所傳播的「信息」，因為他們使人生活在一種虛而不實的希望中。相反，他給同胞帶來的，却是真實而積極的希望。關於耶肋米亞所傳報的希望，其內容與性質究竟如何，學者爭論頗多，不過有一點是可以確定的，就是他並沒有讓同胞沉淪在他所預報的災難中。其實，他所領受的使命便是如此：不僅是「拔除、破壞、毀滅、推翻」，同時也是「建樹」和「栽培」。他宣佈判詞，但他心中明白自己的使命是建樹。青年時期的耶肋米亞曾給北國遺民傳報希望（三12 f.；卅一2、6、15、22），他宣佈的審判始終暗含著一種假定：只要真誠悔改，必可挽回。雖然人們最後令他感到十分失望，但是我們找不到任何跡象，可以證明他曾放棄他的信心：以民悔改、雅威將會仁慈寬恕。即使在猶大就將滅亡時，也是如此，卅二1、15可茲為證：當耶京被困，先知仍拘留在監獄庭院時，雅威命他向堂兄購置田產，一切按法律程序進行，此事象徵以色列在土地上仍舊擁有一個遠景。雖然先知覺得這件事未免和當時發生在四周的災變太不調和了，他仍然照辦，在沒有希望中懷著希望。就是這種對雅威許諾和對未來的信心，使他先後拒絕遷居巴比倫或逃往埃及。著名的「預報新約」（卅一31、34），乃全部先知文學中之精華，此段固然未必每字每句皆出於他，但大體來自耶肋米亞，殆無可疑。其中所報導的「喜信」，不再基於給予遠味的許諾，這和官方的神學不同，也不是關於王國重建一類的事，而是一種新的期待，期待雅威在新的慈惠中重立盟約，就像昔日雅威將他的人民從埃及的束縛中喚出，和他們在曠野中訂立盟約，現今也要救他們脫離種種桎梏，寬恕他們的罪愆，將法律銘刻在他們的心頭上。先前不能遵守盟約之律而遭致審判的人

民，如今却在新盟約的聯繫中獲得力量而成爲新的子民——雅威真實的子民。

最後，當災變無情地打擊這塊預許之地，先知和他的同胞同樣面臨民族史無前例的悲慘命運時，耶肋米亞的心中仍舊保持著一項信念和希望：雅威永不改變心意，幾時他的選民存留在大地之上，他永不會遺棄他們（卅一 35 { 37 }）。先知的死，按某些人的觀點，就如同他整個生命一樣，是一項失敗的歷程，這是塵俗給他的評語。然而事實上由於有過這樣一位先知，由於他的話和生命，整個民族才能在歷盡滄桑之後，朝著未來的許諾，歸向雅威，繼續生存下去，如此耶肋米亞在整個啓示的歷程中，留下了永恆的足跡。

參考書

Bright, J, *Jeremiah*, Anchor Bible 21, Doubleday & Com, Inc., New York, 1965, pp. LXXXVI-CXVIII.

第六章 耶肋米亞的文學和神學 孔達仁

在介紹耶肋米亞的生活與信息時，一定會牽涉到許多有關的問題，像他的歷史背景，先知使命，成書的過程，內容的結構和批判……等。這些在前面都有過專題的介紹，所以本文不再重複；同理，本文及其結論，必須在前面的那些專題介紹的光線下方能了解。

人，是一個整體，凡構成他的一切因素都會影響他的生活。在耶肋米亞身上，最重要的因素是詩人和先知。本文就是從這兩個角度來介紹他的生活和信息，在結論中我們要指出在這生活和信息中所含有的幾個永恆的價值。

耶肋米亞的文學

詩人的作品往往是藉他們深刻而細膩的心靈去感受他周圍的一切而產生的。耶肋米亞也不例外：他是一位具有細膩情感與高度觀察力的詩人先知。所以，阿納托特鄉間的風景，大自然中萬物的生長，以及小城中民間純樸的日常生活，和彼此間真誠的交往，都在他的信息中表露無遺。他，也就用這些來表達天主的生活，和天人間的關係。

他對大自然的現象深入入微：他觀察到冬末春初中，首先開花的是杏樹，他似乎感受到杏樹枝等待冬天過去，好能開花的那種迫切的心情。於是，他用這來比喻天主等待祂的話實現時的心情（一，11）。他觀察到候鳥對時令敏感的天性，「他嘆息他的同胞違反天性」，置雅威的法令於不顧（八，7）；他

看到黎巴嫩山上永恒的積雪和山溪間長流不息的河水，想到了雅威不變的忠信和人的反覆無常（十八，14）；看到溪旁結實累累的常青樹，讚歎依靠永生之源者的福樂（十七，8）。他感受過約但河叢林中的不安全（十二，5）；觀察過鷓鴣孵卵並非自己的卵時所產生的後果（十七，11）。他注意在大自然中無牲畜叫聲時的荒涼沉悶（九，9）；他熟悉牧童們搭設帳幕及牧放羊群時的實況；他也看過夕陽偏西時，暮影是如何的伸長（六4）。他描寫旱災時的失望淒涼景象，使人有如身臨其境（十四，2-6）；又以農忙時無人收拾的雜亂麥束來使人真實地感到死亡瀰漫大地時的淒慘景象（九，21）。

耶肋米亞的感受雖然細膩，但是在敘事時之辭藻却十分生動、清晰而簡明。他不似厄則克耳一般的口若懸河，滔滔不絕；但又遠超第二依撒意亞的貧乏；在第二依撒意亞全書中，往往只以其僅有的幾個詞彙來表達其高超且豐富的神學思想。耶肋米亞在描繪當時情況時，有戲劇性的生動，如繪之以圖。所描述的一切猶如是活現的，眼前的，新穎的，和直覺的。但是，這畫面好像是電影中常有的快鏡頭一般，剎那即過。他這種手法和第一依撒意亞善用富麗的詞藻，從各角度重複地描繪同一畫面，以引人深入其境的風格，又大相逕庭。由於耶肋米亞的感受和領悟是如此的深刻和豐富，他覺得他無法以有限的言語和詞彙來表達他的感受，於是，他以各種不同類型的詩體和散文來嚐試着自我表達。他受到默感的方式與其他先知迥然不同。比如：依撒意亞的天主是如何的神聖威嚴；而耶肋米亞的天主都是在十分純樸和親密的交往中推動着他，通傳雅威所要說的一切，完成他的使命。

在他表露他內心園地的自白中，往往能見到他真誠地坦露出深藏於他心中的衝突與痛苦：愛主與愛人間的不協調；其使命與其對同胞愛間的不和諧（十一，18-23；十五，10；15-21；十七，14，28；十八，18-23；廿，7-17）；他願宣講和平，但是却不得不向其所深愛的祖國同胞宣佈因他們的不忠而引起的判

決。這種矛盾與痛苦在他內交織着，他只有說：「我的肺腑，我的肺腑！我痛苦欲絕，我心已破碎，我心焦躁不寧，我不能緘默！因為我親自聽到了角聲，開戰的喧嚷」（四，19~20）。更痛苦的是：他的同胞不信任而且譏笑着他的宣講。於是，在他繼續度這種負有使命的生活中，他開始認為是天主欺騙了他。這種感受撕裂了他的肺腑；他懷疑着他的聖召是否是真實的。他自問：那是否只是一種海市蜃樓，自我安慰的幻影（十五，18）？這種頹喪的心情，使他曾經想過要放棄他那殘酷的使命，他也不想再去完成這使命的召回。他與上主論理的情況，像是約伯在災禍中仰首責問上主的再現。這一類的心路歷程，在耶肋米亞的書中屢見不鮮；他曾向上主理論說：「上主，你引誘了我，我讓我自己受了你的引誘；你確實比我強，你戰勝了。我終日成爲笑柄，人們都嘲笑我」。又說：「假使我說：我不再想念他，不再以他的名發言；在我心中就像有火在焚燒，蘊藏在我的骨髓內；我竭力抑制，亦不能」（廿，7~9）。耶肋米亞的第一個反應就是想逃避、拋棄其使命。但是，他又知道，他不能對天主不忠誠。而忠於天主帶來的痛苦是如此的重大，甚至於他一面要忠於天主，一面又咒詛其出生的時辰（廿，15~18）。陷在這種深沈痛苦的掙扎中，如果他和天主間沒有一種親切地交往的關係來鼓勵他，支持他，他必定非發瘋不可。幸而，天主在耶肋米亞生活中的臨在是如此的親切和頻繁，他以祂不斷的臨在來鼓勵他說：「你不要害怕他們，因為有我與你同在，保護你」（一，8）。天主在其蒙召之始所作的許諾，在他面臨危機之時，不斷的實現在他的生活之中（廿，11），天主與他同在的經驗不斷地安慰着他，支持着他，使他一一渡過難關。

耶肋米亞的神學

從耶肋米亞與雅威建立關係之始，他的信仰與思想就成了不可分的整體。對耶肋米亞而言，雅威固然是神聖超越的，但是祂的存在並不是與人類的歷史與生活完全隔離。相反的；他是時時刻刻親切地臨在於世界歷史與人類生活的活動中。下面我們就從內在及外在兩方面來介紹耶肋米亞對天主的認識。然後我們要提出耶肋米亞對於先知運動在神學上的新貢獻。

一、耶肋米亞對天主內在的認識

從內在觀之，耶肋米亞認為：雅威不只是「神聖的」，祂也是「認識者」，祂不只是明查其子民的外在言行，也洞悉他們的心思念慮。但是這認識不只是單方的，所以祂也要使「別人認識祂」。並且，爲了取消在認識時天人間的無限鴻溝，祂主動的以「話」來表現自己的內在生活。這「話」，是藉先知通傳給祂的子民的，這種認識在當時尚不能普遍。但是，終有一日「所有的人都認識祂」。對於以上的思想，我們分五點介紹：雅威是神聖的，雅威是認識者、雅威願意別人認識祂，雅威之「話」的神學，新盟約的建立。

1. 雅威是「神聖的」：對耶肋米亞而言，天主的神聖是祂最大的特色，所以他以此爲基礎來論及雅威的種種。這是繼承着依撒意亞的思想（見：依，六章）。故此，他認爲在神聖的雅威內有着一切的圓滿，義德，和慈愛。

2. 雅威是「認識者」：「認識」，在希伯來人的觀念中，並不如今日普通所認爲的只是一種理智

活動，而更是指一種內在的親密關係，一種內在的透視。當耶肋米亞自己講天主認識他時（一，5），他心裡所有的，就是這種體會：他覺得天主與他的關係是如此的密切，祂是如此的認識他，了解他，以至於他的一切行動都能被天主把握住。他的一切行動好似都成了天主的一部分，以至於天主對他瞭如指掌。當他在信息中講天主是「認識者」（廿九，23）的時候，都是在這種領悟中表達的。

3. 雅威願意人認識祂：雅威從開始就願意人認識祂，但是對耶肋米亞而言，這種認識的主動者是天主自己，這只須分析耶肋米亞自述其蒙召經過時所用的格式就可以一目了然了！他說：「……在母腹內形成你以前，我已認識了你……我已祝聖了你，我選定了你……因為我派遣你……因為有我與你同在、保護你……。上主伸出手來，觸摸我的口，對我說：『看！我將我的話置於你口中，看，我今天委派你執行……』（一，5~10）。

4. 雅威之「話」的神學：在耶肋米亞時期，「話」的神學達到了高峯。他的蒙召是當雅威的話到達之時（一，4），他所宣佈的是雅威放在他口中的話（一，9），他的使命是把雅威的話向萬民萬邦宣佈（一，10）。由於耶肋米亞對於天主的話有那麼深刻的領悟，所以他深惡痛絕假先知，他否認他們的預言是來自天主的「話」（廿三，21），他批評他們是在做夢（廿三，25），傳假話（五，31；十四，14；三，26、27）。對耶肋米亞而言，天主的話如火如鎚（廿，7~9；廿三，29），他在祈禱中也曾經長久地等待天主聖言的來臨（四十二，1~7）。

5. 新盟約的建立：由於上述背景，耶肋米亞對於不認識天主的人，覺得心如火焚；他責罵司祭，因為他們身負訓導之責，却連自己都不認識天主（二，8）；他痛心平民的無知，因為他們不認識天主的道路（五，4）；他難過的是：連以色列民都不認識天主（八，7）。於是他預報新盟約的建立。在那

一天，普世的人都要認識天主：那時，誰也不需要教訓近人或兄弟去認識天主，因為不論大小，人人都必認識祂（卅一，34）。

二、耶肋米亞對天主外在的認識

從外在觀之，耶肋米亞已超越「雅威是以色列的主」的概念，他宣稱雅威是世界的主，歷史的主，和人類的主。下面就介紹這三點：

1. 雅威是世界的主：耶肋米亞認為祂不只是巴勒斯坦的本地神，以色列的天主，祂實在是普世的創造者和君王（廿七，5；廿二），雅威創造宇宙及生活於其上的萬物，所有的一切祂都按其意願管理（十八，1；廿七，4；廿二），一切的秩序都是雅威所制定的，祂按時降下雨露，春霖和秋雨，並保持收穫的節令（五，24；十四，22）。祂制定候鳥遷徙的時節（八，7），祂賜與一切生命力。在祂的旁邊不可放置任何其他的神祇，也不能說外邦的神祇是在雅威之下，因為這些神祇從未存在過（二，11）。

2. 雅威是歷史的主宰：這思想是耶肋米亞以前的先知所從未想到過的，雅威統轄所有的民族，祂運用着歷史中許多貌似自然發生的事件來進行其救贖工程。像拿步高，外表看來是一個外邦君王，以色列的敵人，但是耶肋米亞看出來他只不過是天主為淨化以色列所運用的一個工具，實際上是天主的僕人。一切歷史事件的首因是天主！

3. 雅威是人類的主：這思想在耶肋米亞一接受其先知使命的當時，就清楚地顯出，他被選為萬民的先知（一，5），他被委派到萬民列國中去拔除、破壞、毀滅、推翻、建設和栽培（一，10）。在他的心目中，萬邦的國王與領袖，無論大小；以色列民中無論是貴族、王侯或平民；無論是選民還是外邦

人，全屬於天主，都應聽從雅威的話，遵守祂的法度。雅威的意願就是大家的法律，若是違犯了，就必然受罰。反之，凡跟隨祂的道路，依靠雅威的人，他的報酬就是平安和喜樂。

三、舊的傳統，新的幅度

最後，我們要介紹一下先知運動中，耶肋米亞對於「天主是以色列的主」這亘古的傳統神學上的新貢獻。我們分兩部分介紹：1. 耶肋米亞與以前的先知有同樣觀點的地方，2. 他在這傳統思想下的新幅度。

1. 相同的觀點：首先、他和以前的先知一般，肯定以色列的被選，完全是由於天主動的愛，而不是以色列本身的功績。雅威藉着梅瑟和這民族訂立了西奈的盟約。這盟約就是以色列子民生活的根源。因着它，以色列成了上主的聖民，祂收穫的初果（一，3、21），精選的葡萄，純粹的種子，是天主所心愛的人，是祂的產業（十一，15；十二，8）；他是祂的葡萄園（十二，10），祂的羊群（十三，17），祂的長子（卅一，9）。

他也如同前期的先知一般，強調天主對這盟約的忠信和以色列民的善變和不忠；他和歐瑟亞一般，強調盟約的後果，他也以婚約來比喻雅威與以色列所定的盟約（三，5）。他強調：無論如何，雅威是不會毀約的，不會忘記祂的諾言的，它永遠是天主與以色列交往關係的基本連繫，祂永遠不會停止對以色列民的愛！這愛常常是在冒險之中，而且，是在等待之中。雅威雖然也罰以色列民，但這是爲了以色列民的好處，是一種蘊含着很深愛情的罰。

與天主的忠信成強烈對比的是以色列民的不忠。被愛的國家犯了姦淫，成了淫婦；毀了與天主定

的約，而轉向了外邦人，朝拜了外邦的神祇，與他們犯了姦；祭祀，本來是表現與天主之間的友誼的最高行動，現在却摻雜了外邦的祭祀禮儀。祂的子民，以色列的領袖、貴族、司祭，都忘了西奈的盟約，把祭祀與倫理生活分開，成了毫無內容的形式行爲。

最後，由於以色列民歧視最神聖的法律到達了極點，耶肋米亞也與以前的先知一般、宣講着神聖懲罰的必要。這種懲罰能成爲以色列民回心轉意、歸向天主的原因。絕對神聖的天主怎能有一個犯姦的愛人？雅威的公義和愛情使祂無法不施行懲罰。耶肋米亞被逼着以滿懷的愛心，向他所深愛的國家宣佈了天主最嚴厲的懲罰。這時，耶肋米亞所宣講的天主，一面是甘飴的，但也是可怕的。因爲祂心懷嫉妒，但是這不是懷恨的嫉妒，而是充滿着愛及聖潔的嫉妒。祂罰是因爲祂愛！也是因爲這種愛，祂絕不會收回祂的罰，直到以色列民回心轉意走向正道。

但是耶肋米亞的信息，不只限於宣佈這些受罰的判決，他總是在這些判決中帶給以色列民一線希望。耶肋米亞所宣講的天主與依撒意亞所宣講的有相同的地方：祂是一位很快就會寬恕的天主，渴望着祂的人民從罪惡中歸依的天主，祂雖然常常指責以色列民的罪，宣佈着懲罰，但是祂也盼望着他們的歸來。只要以色列民一有悔改的表示，祂就改變祂的語氣。所以，耶肋米亞呼喚道：「失節的女子，你們歸來，因爲我是你們的主」，祂寬恕他們，只因爲祂是他們的天主（三，14）。

耶肋米亞本身的狀態好似象徵着天主對以色列民的盼望：他是一個在沒有希望中等待着希望的人，因爲他深信着天主的許諾和人悔改的可能性。這特色在以色列民衆因不願悔改而陷於災禍之中時特別明顯：他在耶路撒冷城被毀之時宣佈了它的重建；在一切都被夷平，聖殿被摧毀，頹喪充滿人心的時候，他宣佈着雅威的勝利，宣言着：雅威與其民族永遠同在，並且宣告着有一新盟約的再建，這盟

約遠遠勝過以前的盟約，因為它是建立在精神上的。

2. 新的幅度：「選民的被選非因自己的功勞」，「雅威的忠信」與「以色列民的不忠」，「懲罰的必要」……這些主題固然都是在耶肋米亞以前的先知運動中所宣講過的。但是，耶肋米亞一面站在先知傳統中接受這些遺產，一面又使這些宣講藉着內在化、位格化、和精神化的新幅度，使其更形豐富。現在我們就順序介紹一下：

內在化：對於以前的先知所宣講的大綱，耶肋米亞一律使其更內在和深度化。對於天主的威嚴，他更深一層的宣布說：這位天主不只是一個近的，也是一個會懲罰的，遙遠的天主；但是這位遙遠的天主距我們又非常接近，祂要將祂的法律刻在人的心頭上（卅一，33）。對於信仰也是如此，在聖詠中曾讚美過守法律的人是有福的（見詠一）。但是耶肋米亞說，守法律不够，依靠上主並常以上主為其希望的人方是有福的。他是一株植根於恩寵生活中的長青樹，常結實累累。罪對耶肋米亞而言，再也不是外表上一些個別的缺陷而已。它是更深的，是心靈上一種持續的，壞的狀態，是一種內在的完全毀壞，這不是只憑自己的力量可以痊癒和洗淨的（二，22）。在這種情形之下，順理成章地，悔改也不是只靠說些痛悔的話，獻一些全燔祭，和行了外在的割損就算功德圓滿了！只有心的割損（四，19），方使天主不再記憶起我們的過犯。

位格化：從古以來，以色列民族的信仰便是集體性的。面對着天主的是以色列全體，以色列個人信仰的理由，只因為他是以色列民族中的一員，是天主的選民。在耶肋米亞的信息中，他並沒有忽略了集體性的信仰。他依然是以色列家庭中的一份子，他並不否認他是一個以色列人，他的宣講也是在呼喚着整個以色列民的悔改。但是，他大多數的神諭提醒我們，和雅威的關係是直接的，並不需要一

個團體來作我們的中介。這是一個天人間的個別關係，是個人的行爲。在呼籲全民族悔改的神諭中，我們能看出他是如何切望個人的歸正。當他講到爲了得到幸福當依靠上主時，他並沒有和以往的人一般用複數說：「依靠天主的人們是有福的」（見，申，二十八章），而是用單數說：「依靠天主的人，是有福的」（十七，7）。當耶肋米亞談到以色列重建的情形及新盟約之訂立時，說：「所有的人都要認識上主」。但是，他又加上了「從最大到最小的，人人……」，好似說的不只是集體位格，而且是個體的（卅一，34）。對於罪也是一樣。「個體位格」在耶肋米亞的信息中佔着非常重要的一環。不能說在耶肋米亞前完全沒有個人的信仰，只能說它是隱而不顯的，而在耶肋米亞再三的強調中，方才露出光芒。這對以色列而言，是絕大的貢獻。因爲那時以色列集體性的宗教生活正開始動盪：聖殿被毀！祭祀中斷！國家亡了！民族也被分裂了！此時，耶肋米亞以他的生活和信息鼓勵着人心，外表集體性的象徵雖然消失了！但是，只要人們向天主敞開心門，天主還是與每一個人同在，只要還有人以真誠的心靈接受並保存天主的聖言，沒有一件事是不可以補救的。

精神化：耶肋米亞不僅把盟約關係內在化、個體化、同時也使它精神化。原始的以色列民族的宗教是用物質方式來表達的：祭祀的行爲，節約之櫃、行割損禮！地方的聖殿，最後是耶路撒冷的聖殿……等。這些都是以色列民信仰的支柱，在當時是不可或缺，以色列民也對這些支柱習以爲常了，他們不會想到，這一切終有消失的一日！在耶肋米亞時期、消失的時辰已迫近眉睫，他知道有一天，再也沒有約櫃，天主特別臨在的居所——聖殿也要被摧毀並凌辱，這對以色列民的心靈來說，是一種空前的震盪。面臨這情況，耶肋米亞不斷地告訴以色列民：無論物品是如何的神聖，「雅威」的臨在人間絕不是非它不可的。因爲雅威是精神的，祂固然可以在物質中自我顯示祂的臨在，但是並不是不

可或缺的，當這些物質消失之際，祂依然存在！主要的不是約櫃，而是在它裡面的盟約。生理上的割損不算什麼，重要的是心靈上的割損（四，4）。而且，雅威的存在與能力不是一定要靠聖殿方能顯示出來，這事最清楚的證明就是雅威自己把它毀滅了！同樣，禮儀行為，全燔祭，都只是有着過渡時期的價值，這些固然好，但最重要的還是我們的心和善行（六，21-28）。對於西奈的盟約，耶肋米亞並沒有說是不足的，或是沒有價值的。他只是宣佈將有一個新盟約來代替它，這新的盟約不是寫在石頭上，而是寫在人的心中（卅一，33）。

結論：耶肋米亞永存不替的價值

在介紹完了耶肋米亞的生活和信息之後，我們能從四方面論及耶肋米亞的永恆價值。

1. 在有關雅威的言論上：構成耶肋米亞的思想和信息的主要因素是有關雅威的一切展示在我們的眼前：天主的現實，天主的統轄，天主的聖德、天主的愛……等。如果宗教的本色是要使人對天主有一個清楚的看法，那麼耶肋米亞可以稱為天主最佳的傳令官。在他的生活與困難中，耶肋米亞比以前的先知更感受到他與天主有着深厚而密切的關係。他不只像先前的先知一般，是在天主手中傳達天主信息，完成天主計劃的一個主動工具。而且耶肋米亞這工具好像充滿着其他工具所沒有過的意識和理智。開始時，它對工匠有着抗拒的心理，但最終又和工匠取得了和諧。

2. 在文學上：耶肋米亞是在文學史中，首先將其內在的神秘經驗以寫實的詞彙坦露於眾人之前的人，這在神修文學上開始了一個新紀元。這種文學類型在奧斯定之後，我們稱之為「自白體」。再者，在西方文學中，以收割喻死神之來臨，以鐮刀喻死亡，以無人收拾的麥束喻屍體，這種象徵派的描寫

法也是以耶肋米亞爲第一人。

3. 在宗教史中：耶肋米亞在以色列的宗教史中佔有一個特殊的地位：史奇訥 (Skinner) 說：「耶肋米亞是先知與聖詠作者的過渡人物，我們可以把牠當作先知中最後的一位，而是聖詠作者中的首位」。不可諱言的，在耶肋米亞之前已有聖詠作者，而在耶肋米亞之後也還有別的先知。但是史奇訥的意思是：先知運動和先知性的思想在耶肋米亞時到達了高峯。達文遜 (Dr. Davison) 論到先知們的生活和其信息的關係說：「先知們能宣佈的信息已經盡其可能的宣佈了，最後的努力是用生活來作爲啓示之用。這生活就是耶肋米亞的生活」。這就是說，在耶肋米亞時先知運動達到了一個高峯，也就是說耶肋米亞是最後一位先知的意義所在。而且以後的聖詠作者也屢次運用這些具有深刻精神境界的內容來作爲編寫聖詠的材料，而予以發揮，這是說耶肋米亞是第一位聖詠作者的意義。

4. 在神修生活上：最後，我們得承認耶肋米亞是一個祈禱的人。他可稱之爲「真誠祈禱者之祖」。他教我們如何在困難中、疑惑、搖擺不定之時，向天主敞開心靈而安息於主。在耶肋米亞的自白中，我們能見到他和天主的爭論：他毫不隱瞞的向天主承認其在人間的極其卑微，也向天主坦露了他超越衆人的信心。我們也能見到他從一種最失望的景況走入一種輝煌勝利的信仰之中，以至於在極度困難之時，他還是忠於其與天主間的交往、服從天主神聖的意願，所以說，他是「真誠祈禱者之祖」。他這種生活的教誨，有着永恆的價值。

在研究了耶肋米亞的生活與信息之後，我們對某些人的看法實在不敢苟同，他們把耶肋米亞比作隨風飄盪、日夜垂淚的楊柳。我却認爲，應該把它喻爲矗立於山崗之上的橡樹，雖然在暴風雨中搖動，但始終屹立不拔。

參考書目..

1. A. Aeschmann, *Le Prophète Jérémie, Introduction*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1959, pp. 9-41.
2. J. Alonso Diaz, *Jeremias alma atormentada*, Santander. Sal Terrae, 1963.
3. J. Bright, *Jeremiah*, (The Anchor Bible), New York: Doubleday, 1965.
4. P. F. Ellis, *The Men and the Message of the Old Testament*, Minnesota: Liturgical Press, 1963.
5. A. Gelin, "Jérémie", *Dictionnaire de la Bible*, Paris: Letouzey et Ané, 1949, col. 857-889.
6. W. J. Harrington, *Iniciación a la Biblia*, Santander: Sal Terrae, 1967, vol. I, pp. 331-335.
7. M. McNamara, "Jeremiah", *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, London: Nelson, 1953, pp. 601-604.
8. Mulenburc, "Jeremiah the Prophet", *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York: Abingdon Press, 1962, pp. 823-835.
9. J. Paterson, "Jeremiah", *Peaks, es Commentary on the Bible*, Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, 1962, pp. 537-541.
10. J. Skinner, *Prophecy and Religion*, Cambridge: University Press, 1953.
11. J. Steinmann, *Le Prophète Jérémie*, Paris: Editions du Cerf, 1952.
12. B. Vawter, *The Conscience of Israel*, New York: Sheed and Ward, 1961.

後
部

詮
釋

引言

在導論部分第三章介紹耶肋米亞先知書的結構時，已經清楚說明耶一~二十五13a是原來獨立存在的一本小書和其他資料合併而成，且在安排上顯得十分鬆散；無一定次第，因此做詮釋工作時，難免在章節分段上發生困難。爲了使這詮釋部分步調一致，我們將按布萊德的編整秩序逐段分析。同時還該注意，耶肋米亞書內包含着各種文體（請參閱前部第三章耶肋米先知書結構），而思高聖經的譯文中無法確認出來，在本詮釋內亦將略作交代。

一~六章主要爲耶肋米亞開始先知職務至約雅金在位時的材料，除非必要，在年代上不再贅述。參攷書籍一律以簡稱代表如下：

- A. B. : Bright, J, *Jeremiah*, Anchor Bible 21, Doubleday & Com. Inc., New York, 1965.
J. B. C. : *Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1968.
J. B. : *The Jerusalem Bible*.
N. E. B. : *The New English Bible*.

第一部份 天主對猶大與耶路撒冷的審判

一、耶肋米亞的蒙召與使命 1-19

唐 鏞

一、結構與主旨：

這章雖在主題上屬於一個單元，却是在不同場合中所作言論的組合。除1-3節為編輯上的標題以外，其餘皆在描寫先知的蒙召與使命，其內容無疑是來自先知的回憶，並且可能是先知原來就收集在一起的，或許就是六〇五年所筆錄的卷冊的緒言（參卅六章）。

4-10：以雅威與先知的對白形式描寫先知的蒙召，在此我們可以與聖經中類似的敘述相比較，例如依撒意亞（依六）或厄則克耳（則一-三）。耶肋米亞蒙召的顯著特點是：他意識到在未出生前上主已指派給他先知職務；雖然他以年青為理由拒絕接受，但被馭回，並得到天主幫助的許諾；上主的手觸摸他的口唇，委派他執行拔除、推翻、建設、栽培的任務。此點最為重要，因為先知了解他是天主的代言人，他說的話來自天主；身為傳報信息者是要說出天主的言語。

11 ~ 12；13 ~ 16：亦以對白詩體方式報導神視，發生的時間較晚，雖然毫無疑問的是在先知任職的早期。第一神視是雅威以杏樹枝向先知保證對自己的約言一直是覺醒的，且要實現。第二神視發生的時間也許略晚，這是先知第一次暗示來自北方的敵人是上主審判的代理人，「北方敵人」一直到先知生命的後期始清楚地確定是指巴比倫，此處為籠統含糊的比喻，但已確定了災禍來臨。最後以雅威的解釋來結束（14 ~ 16）。第二神視在末段似乎有些擴大，超過原來的形式，詩的韻律安排上使人覺得模糊（有些人認為14節以後是散文），但在對句上甚為明顯。

17 ~ 19：上主以「我與你同在」消除先知的恐懼心理，要他束上腰去傳示上主的命令。

二、附註：

註一：（1~）「阿納托特城」，按J.B.C.註，位居耶京東北方，Anothoth是Anat的複數形式，後者是一女神，巴耳神的姊妹在客納罕地普遍受崇敬，因此可以假定此地有一高丘是獻給這女神的。

註二：（11）「杏樹枝」，為雙關語，希伯來語亦有警醒之意，顯然的，當先知看見杏樹枝時，即刻聯想到「警醒」，對他的意義是：雅威向他保證隨時警醒，且要實現祂的話。

註三：（17）「束上腰」，意指即刻完成一項使命（列上十八46），或立即準備戰鬥（約卅八3；四十7）。按J.B.C.註，邏輯上，此段應是一10的結果，以加強先知接受使命的態度。

二、對國家之罪的控訴

二 1 ~ 3 ; 14 ~ 19 ; 4 ~ 13 ; 20 ~ 37

一、結構與主旨：

此部份在 J.B. 是一連貫的長詩，而思高聖經中並非如此。細心的讀者會發現幾個語氣上的突然轉變，例如 1 ~ 3 節稱以民為「你」，4 節以後稱「你們」，20 節以後又稱「你」，且 4 節開始的引句給人的印象是前面思想已中斷。某些歷史的引述指出，此章不可能在同一時間寫成，因此我們不必設法尋求其連續性，只要視如一般先知書：原先是分散的、片斷的詩，因有共同的主題而湊合在一起。

上述困難在 A. B. 中已稍加彌補、布萊德將 4 ~ 13 與 14 ~ 19 互換秩序，便是為了使閱讀更方便。哈維 (Harvey) 說：紀元前二千年——一千年間的國際法律已有一種文學類型：盟約及其破裂。此文學類型在舊約中明顯的例子是歐四；依一 2 ~ 3；10 ~ 20；申卅二 1 ~ 25，其主要因素有：描寫法庭，叫人注意控告的事和證據，提出有利於控訴者的事實，在控訴冊上常用的公式化的問句方式，最後提出最後通牒或宣戰，以上所有因素均出現於此章（雖然是在一個複雜的順序中）。

1 ~ 3；14 ~ 19：開始時回憶以民在曠野中對雅威的熱愛，成為上主的聖民（此愛的概念是來自歐瑟亞的婚姻象徵）。然後問：假若以色列是天主的產業，則對她現在悲慘的情況如何解釋（14 節）？答案是：失節使然（17 ~ 19）。J. B. C. 認為 14 ~ 17 暗示埃及侵略猶大，可以說是發生在六〇。九年默基多戰爭之後，字彙與思想雖和耶肋米亞相似，但可能是後加的。

4 13：因為以色列民遺忘了上主過去之恩惠，先知要她們回溯到上主引領她們的祖先出離埃及到達福地的生活，但以色列民仍忘恩負義的叛離天主，追隨虛無，更換神祇。

20 37：此段分成二主要部份：20 28；29 37，前者包含着可能原來即分開的三部份：20 22；23 25；26 28，是以各種圖象：公牛打斷軛、葡萄樹結奇異果實、洗不淨的污染、貧慾的駱駝，來形容國家的變節，且預言變節所必然產生的羞愧（26節）。29 37節中人稱又再度轉變，可分二單元：29 32；33 36，可能原先就是分散的詩篇。被控告者豈能反駁控告者？而以色列民却駁回了全部的警告，甚至吞滅衆先知，爭辯自己的無罪，否認反抗雅威，遭來天主的忿怒，這是咎由自取。36 37節魯道夫認為此段為約雅金執政時後加的，與14 17節為相同的情形。

二、附註：

註一：（二5）「虛無」，此為雙關語。偶像崇拜是反對以色列的主要控訴，雅威是以色列的唯一天主（出廿3 5），異教的神祇無權存在於祂面前，因此他們是空虛的。這是耶肋米亞第一次用此術語來言偶像。

註二：（二13），先知以破裂的漏水池比喻無效的外邦人的聯盟，以色列民棄絕了雅威的盟約，只有等待嚴勵的懲罰——乾旱的來臨。

註三：（二23），此山谷是指本希農山，在耶路撒冷正南方，在此山谷中異教的禮儀早在約史雅改革以前即已舉行（參七31；列下十三10）。

註四：（二30），吞滅衆先知，按J. B. 註，可能暗示默納舍時期的宗教迫害（列下廿一16）。

註五：(二34)，參攷出二1 f，此為特殊法律，逮住打死在窩籠內的竊賊，無流血之罪。此處意指：所發現的血漬並非竊賊之血，而是無辜貧人的血、殘殺嬰兒於岩石上、山谷中、橡樹下(依五七5)。

三、呼籲懺悔

三一~四4

一、結構與主旨：

如同第二章，在人稱、思想的連貫及語氣的轉變上非常混亂，大部份詮釋者均同意此段是二個原屬獨立單位的複合體；一是相當長的詩篇1~5；19~25；四1~4，一是三6~8大部份是散文的材料。此安排所以能普遍被接受，是由於此二部份主題與措辭上有顯著的相似處，主題均對國家的淫亂，並呼籲悔改，措辭上，在思高聖經中「失節」、「歸來」、「回來」、「回來」、彼彼皆是(1、6、7、8、10、12、14、22節)。

1~5；19~25；四1~4：這段長詩，受了歐瑟亞先知的影響，不但主題、言辭上相似，甚至字句可能亦來自歐瑟亞(比較三22引用歐十四5；四3b引用歐十12)。這也是關於改革的宣講，全章滿溢着申命派風味，一開始就是按申命派經典(Deuteronomic Code)所述，將猶大比做淫婦，她已喪失對夫婿所有的權利，却昏庸的等待寬恕。這一思想重現於19~22 a。22 b~25中人稱的改變，使人無從知道是何人的言論，按布萊德的解釋是：先知因着以民的不幸而放在以民嘴上的懺悔儀式，藉以哀慟的表達他們的罪過。對此懺悔，雅威答以許諾(四1~2)，只要真心，萬民必受祝福，賜予其祖先的幸福必

將實現。最後先知以另一神諭警告他們，懺悔須由內心而發，否則將要招致雅威的忿怒（四3~4）。6~18：開始6~12a是雅威對先知說話，將失節與失信的姊妹以色列和猶大互相比較，顯出對後者的不利，因此先知召喚北國以色列回到雅威身邊，保證雅威的仁慈（12b~13）。14~18給以色列民許下默西亞時代的光明遠景，呼喚他們歸來，使耶京成爲「上主的御座」（參則四八35註解）。最後分裂的王國再度合一（18節）。

二、附註：

註一：（三一），思高聖經譯自希伯來經本「前夫豈能回到她那裏去？」七十賢士本：「她豈能回到前夫那裏去？」

註二：（三14~18），按J.B.C.註：此段的日期較其他章節爲晚，言及耶京被毀，約櫃遺失不再被收回，分裂的王國再度合一。在第八世紀先知們已預言及此（米二12；歐二2），此處可能指在猶大與以色列遭受放逐以後（依十一10~16亦是充軍以後），因此批判學者認爲此部份爲充軍以後耶肋米亞的弟子所寫，但字彙與思想是耶肋米亞的（參廿三1~8）。先知在他早期使命中希望以色列充軍結束以後，能恢復古代的光榮。亞述的衰微，約史雅改革運動的擴展，加強了這希望，結果雖未實現，但這希望却久存於先知心中；當猶大遭受到與以色列同樣命運時，先知亦懷有同樣的希望，因此本神諭的生活實踐是在五八七年耶京毀滅後的幾個月中。

四、即將來臨的審判(一)

四 5 ~ 31

一、結構與主旨：

四 5 ~ 六章是屬於一個單元的詩篇，是由原來分散的言論編輯而成的整體，均有共同的主題——即將來臨的審判。在文學層次上亦顯出：四、六章的開端非常相近，結尾均以產婦分娩的痛苦象徵災害。四 3 ~ 4 是四 5 ~ 六 30 整段主題的前導。以下分章敘述（生活實況與年代請參閱本書前部三、四兩章「耶肋米亞先知書的主要批判問題。」）

5 ~ 10：描寫北方災禍的來臨（5 ~ 8）及必由此引起恐慌的簡短神諭（9），10 節是先知的抱怨，因為假先知欺騙人民說：「你們必享平安」。

11 ~ 18：侵略者猛烈的進攻，以沙漠吹來的風暴比喻雅威審判的宣佈（11 ~ 12），然後進一步的描寫敵人的來臨（13），但被 14 節「要求人民懺悔」中斷。最後解釋災難是因罪而來（18）。

19 ~ 22：19 ~ 21 是先知的獨白，對國家毀滅的哀嚎及他內心所有的感情：因着先知職務，他不得不宣告毀滅與懲罰，因着人性，他又鐘愛他的人民，這樣形成他一生痛苦的矛盾。22 節是雅威的簡短神諭，哀憫人民昏愚是災禍之源。

22 ~ 28：先知觀望即將來臨的慘狀猶如原始的渾沌（創 1 2），大地恐慌，城邑毀於上主的忿怒，但上主說，祂不徹底毀滅，祂註定他們的命運，絕不動惻隱之心。

29 ~ 31：再度描述災禍臨近及耶京的命運，將耶京人格化，視之如濃粧的淫婦，勾引附近的愛人

(30) 但她徒費心神，反被愛人所殺。最後以產婦分娩象徵以色列民在殘殺者手中的哀號來結束第一部份。

二、附註：

註一：思高聖經四 5 「我們要進攻堅城」，與上下文不合，因此有誤，在 N.E.B. J.B.C.、J.B. 中的意思並非指敵人進攻，而是要耶京向人民疾呼退到堅城下，以保安全。又：5、6 二節思高聖經在句句均加有人稱，易造成混亂，現按 A.B. 修正 5、8 節：在猶大宣佈，在耶路撒冷發表：「在境內吹起號角，大聲疾呼說：『集合！讓我們退到堅城』，目標指向熙雍……撤回他的烈怒。」

註二：(四12)，審判的來臨猶如沙漠吹來的熱風，猛烈吹擊，使得穀物連同糠粃一起吹走。意即審判時不分善惡，均同樣遭受吞噬。

註三：(四23)，「混沌空虛」此字是用在創一 2 描寫創世前未成形的空虛。這一節是在所有先知文學中最有力的描寫「雅威之日」，可以說與創世紀第一章的故事相對立：人、獸、生長之物消失無影，乾燥的土地搖搖欲墜，天上停止日月的照耀，一切回到原始的渾沌。

註四：(四27)，在瑪索拉經文中本非否定句，原文是 *lah (it)*，將其意義減弱為 *lo (not)* 此為後來的手筆。

註五：(四30)，愛人意指：耶路撒冷會竭力勾引迫害者——巴比倫，而崇拜她的神祇，染上了惡習。

五、即將來臨的審判(二)

五1~31

一、結構與主旨：

1~9：是雅威與先知的對話，雅威命先知在耶京尋找一個公正的人，先知找不着，這才徹悟雅威判決的正確，國家當受審判。6節可能是先知悲哀的結論，也可能是雅威的回答。接着先知重新提出五1的主題：「爲什麼我要原諒你？」因此審判必定來臨。

10~19：宣佈判決來臨(10~14)是由於人民的不忠及盲目的說上主不存在，拒絕相信雅威將會實現祂的審判。因此上主對先知說：遠方古老的民族將是上主審判的代理人。18~19是充軍時期的編輯者後加的。

20~31：引句(20)之後詳述愚蠢猶大的反叛，及他們因蔑視雅威法律的罪過而受到懲罰。29節以後以相同於9節的形式，加上假先知與司祭的行爲，及人民對他們的順從來結束。

二、附註：

註一：10~19節是非常複雜的集合體，由原來分散的片斷組成，發言者的變換，思想的進展，使人不易了解，可能內容安排上原來即被攪亂了。按A.B註：一般人均認爲13節是12節的連續；人民說先知們的話(如耶肋米亞)是一陣風。但布萊德認爲13節是耶肋米亞憤慨的回答12b假先知所說的話，這與其他聖經註解略有不同。布萊德雖有其見解，但我們仍採用一般的解釋：J.B.C註：拒絕真先

知，即是拒絕天主，先知本屬神的人，現反被認為是風樣的人物。今按「¹⁰修正思高聖經12~14節：「他們否認上主說：『他不存在……他們並沒有上主的話。』爲此，上主……說：他們這樣做只有自作自受，因爲他們說了……你依恃的堅城。」，即在那些……徹底毀滅。假使……。（註：13b「他們這樣做只有自作自受」是譯自希伯來經本，七十賢士本將之刪除。魯道夫及 Dana 認爲此段可能是由14節中脫落出來的。）

註二：（五12）「他不存在」，理論上的無神論並不存在於古代近東，但「實際的」無神論是有的。即天主對人類間的事務不發生興趣，因此祂不予干預（參亞九10）。

六、即將來臨的審判（三）

六一~30

一、結構與主旨：

主題仍連續四、五章，不同的是現在敵人已來毀滅：四6「我要由北方……」，六1「……已由北方出現」，雖然敵人已迫近，但以民仍是執迷不悟。

1~8：生動的描寫北方敵人來臨，圍攻耶京（1~5），而導出一段雅威的神諭（6~8）：對耶京的審判乃因她的犯罪。

9~15：如同五1~9是先知與雅威間的對話，雅威命先知去收拾以色列的遺民，如同採葡萄者收取葡萄一樣（9），但先知沮喪的抗議無人聽他的話，壓抑的憤怒無法控制（10~11b），於是雅威命令（11b~12）他「不需再忍耐，而應去向人民發洩出來。接着先知更進一步控告社會不公平（13~15），

司祭貧財圖利，假先知的假預言使以民陷於錯誤的安全感中。12~15與八10~12是重複，雖略有不同，但12~15置於此處，非常恰當，或許它本來即應置於此節中。

16~21：此為改革以後的神諭，以申命派方式質問，而百姓拒絕，即不願回到古老的方式（申命紀中描述的梅瑟盟約），也不願注意先知的警告（16~17），事實上他們踢開了雅威的法律，只以精心設計的祭禮來滿足雅威的要求，但這樣反惹天主動怒（19~21）。

22~26：再度描寫北方敵人的迫近，部份與五141~43節重複，結尾與四29~31相似。

27~30：以雅威與先知的交談結束全章及四~六章整個大單元。先知被指定為萬國的攷察員（參一10），可是他認為人民是無望的金屬渣滓，不可能精煉；他把來臨的審判描述成淨化以民的淨煉過程，可是審判已降來，淨煉成徒然，國家亦無望。此段看來是五九七年充軍以後的著作，可是也能在更早的災難時（如六〇九年）寫成。

二、附註••

註一：按J.B.修正11~12節，……我已無法控制。「將忿怒……」。

註二：19節，視上下文，可能是指申命派法律（參結構與主旨）。

註三：（27~30），J.B.C.註：不當在「審判來臨」題下，而似是耶肋米亞早期使命（一~六章）的撮要，置於此處使文字晦澀。

註四：29節：按A.B.註：在古代鉛是與銀礦同置於坩鍋中，加熱至高溫時，鉛氟化做為熔劑以取出金屬混雜物。又參攷J.B.與N.E.B.原文也是鉛被火所溶化，因此思高聖經「但鉛仍不溶化」為誤

譯，今按 J. B. 修正：「風箱猛吹，雖有烈火使鉛熔化……。」

七、聖殿訓道

七 1 ~ 8 3

姜其蘭

一、結構與主旨：

這部分除七 28 末二句及 29 為詩體外，全屬散文，是一串零碎論說，集在一處，像篇相連的演說辭；所以如此，因為都是雅威對先知說話，告訴他該傳的言辭，並且都有一色有關禮儀頹廢的主題。

(參註 1)

以雅威命先知站立聖殿門口發話開始，接著就是有名的「聖殿訓道」(七 1 ~ 7 15)。耶肋米亞要求人們不要相信只到聖殿就能得到保護，更警告他們假如不改自己的行為，雅威要把聖殿和國家一起毀滅。由廿六 7 ~ 8 知，先知言此，立刻被群眾拿住，並且幾致於死。(參廿六 16 ~ 24)

16 ~ 19 雅威又叫他不要為人們祈求，叫他看看對天后的敬拜，然後導出一小段判決神諭(20)。21 ~ 26 攻擊人們企圖僅以禮儀滿足雅威的要求，而不遵守盟約。末尾上主再與先知說話(27 ~ 28)。結束言論是兩個稍長的說辭(七 29 ~ 34；八 1 ~ 3)，針對各種異教行為，宣布可怕的審判。

據廿六章可知，「聖殿訓道」的確是約雅金即位後不久所說的(六〇九年秋或冬)，對空洞祭獻的攻斥(七 21 ~ 26)可全在同時，或約史雅晚期(與六 16 ~ 21 甚似)，其他當後於六〇九年，異教禮儀的出現可證。有些(尤七 29 ~ 34)可能指默納舍治期之罪，耶肋米亞弟子和列王紀作者都認為那是國亡的直接原因(耶十五 3 ~ 4；列下廿一 10 ~ 15)。約史雅的努力不過使國亡延期而已。

二、附註：

註一：J. B. C. 認為七30取自卅二34；31~33取自十九5~7；34取自十六9或廿五10。八1~3所以置此，或為解釋七33中未見埋葬的問題。如此對待死者是可怕的咀咒，因他們曾對天體朝拜，所以被列天體之下。嘲諷他們深愛的星神今僅以冰冷的漠然注視在他們的屍骨上。

註二：七11「哎，我看實在是這樣」A. B. 作「看！我照樣能看見。」11節所述即9~10所說。人們犯各種罪，然後逃入聖殿覓取安全，以為參與禮儀就能逃避惡果，正像盜賊潛伏，直到追擊停歇，再外出掠奪。

註三：七25「……我給你們派遣……而且每天清早給你們派遣」A. B. 作「……我給他們派遣……一次又一次，迫切的，不撓的。」註：希伯來本「一次又一次」作「白天」(ym)，不可能是對的，或許原文是 ym ym，即「每天」[經常]之意。但有人認為是重複誤寫。

註四：七29為先知蒙召哀悼。當時習尚，不論為喪親、戰敗或一種屬於上主的愁怨，哀歌總伴著憂傷的表示，如無力臥倒、撒灰頭上，撕裂衣服、捶胸、剪髮皆是。剪髮到保祿時代仍是守齋的標誌(參宗廿一24)。

註五：七32末二句 A. B. 作「因為他們要葬身托斐特，直到片隙不留。」托斐特是一個大墓穴，這裏是說墓穴滿到很多屍首絲毫不能再埋葬(33)。

八、難望改正的百姓及其悲劇性毀滅

八4~23

一、結構與主旨：

八到十章僅九11前半、12~15、24~25爲散文，餘皆詩體。內容則各色雜陳，除二三獨論，皆可歸入兩個重要主題：人們頑固不治之罪；將臨的悲劇命運。一種恐怖、失望、心碎的哀歌一再出現。

八4~23包括幾個獨立或複合詩篇。4~12雖屬集成，似也成爲一傳統單元，是六27~30的撮要註解。4~7拋開神諭引句（4首句），耶肋米亞顯然是說話人，他疾言人民頑固、不知悔改，不明雅威心性意願，以致栽身毀滅。8~10明顯原是不相連的片段，內中先知責問人們，或更確切說，責問他們的精神領袖，認爲他們雖誇口有上主的法律，也信法律給他們智慧，實際上他們非常愚昧，因爲他們拒聽雅威的話。然後以上主的判決神諭（10~12）結束。情況似在約史雅改革之後，先知看到改革，却未見真心的悔過；只見自滿於所有，自認遵循了上主律法。故時間當稍晚於六〇九年。

13~71同是集成，短短判決神諭分居首尾（13、17），中間插一獨白（*soliloque*），置人們口中，呼出侵略臨近時，他們的失望恐怖。這一片段直接引出耶肋米亞自身對百姓毀滅的苦悶哀嘆（18~23）。我們不能肯定是否先知在此以生動的想像投身未來的災難，或這些言語實乃災難打擊下發出，後者像更接近事實。所述大難顯屬被侵，不似旱災類的不幸。或許這些動盪早於五九八年巴比倫的攻擊，是遊擊隊所造成。

二、附註。

註 I : 8 ~ 6 一直在爭論中。馬帝 (K. Marti 1889) 等相信清清楚楚是對申命派改革的非難，「書記」可指編寫申命法律的司祭。可是今天大家已不再把原始申命紀看成是出於虔誠的虛構。這裏沒有任何反對這法律的迹象。愈來愈多的詮釋家否認耶肋米亞指責申命記本身，而以為是責斥因之而起的改革態度和司祭錯誤的法律解說。這裏我們看到「上主的法律」(8)「上主的話」(9)間微妙的區別，分別代表司祭合法的宗教與先知教導；換言之，在於「文字」「精神」的對立。這種解釋和耶肋米亞指控司祭、假先知的事實及他本人在一切宗教事務上以精神為主的特點是相吻合的。

註 II : 13 A.B. 作「啊！我要收割他們——上主的斷語——不留一顆葡萄在葡萄樹上，也不留一顆無花果在無花果樹上，使樹葉全部凋零。」註：末句訛誤難譯，LXX略。

註 III : 19 ~ 20 A.B. 作：聽！我女兒，我人民的哭聲遍地：「上主已……不在那裏嗎？（爲什麼……激怒我？）……獲救！」註：許多學者喜歡「由遠方傳來」，但本段似非預言充軍（參20）。□
內的文字打斷了人民的悲嘆，似是插句。20意指：他們被離棄獨對荒涼的未來——往後歲月沒有食物。

九、難望改正的百姓及其悲劇性毀滅（續）

九1~21；17~25

一、結構與主旨：

九1~8一如五1~9；20~29為一傳統單元，也以同一陳套結束，主題也像八4~12論說人們不治的邪惡。1~5屬先知獨白，說出厭惡同胞虛辭諛言，企圖逃往曠野的心聲（參註一），然後導出雅威的判決神諭（6~8）。有人將這段歸之於約雅金初期，先知被同胞親朋排拒之時。接下為二短小斷片，一是哀歌（9），一是判決耶京毀滅的神諭（10），而後插入一個9~10的問答式散文註解（11~15）。此一註解可以是充軍時期（見15）申命派的遺跡，也可能是禮儀中宣讀耶肋米亞神諭時所加添，要之，仍全符合耶肋米亞的思想：人們冥頑的不忠與不從。16~21是苦痛哀歌（9）的簡註（參註二），原本或為兩節不相連的詩，哀悼耶京的毀滅。可能出於五九八年巴比倫攻城與充軍前夕。

十17~25連續八~九章的思想，或在九22~十16插入之前，原緊接九21（注意九21、十17中的接字：「拾取」「拾起」，希伯來文為同字）。由17~18簡短神諭開始，無疑全似五九八年巴比倫人之臨耶京，告訴人們準備充軍（即17「拾起行囊」）。接著19~21是段獨白，先知為國哀嘆：毀滅已臨與統治者的愚蠢。再由21導出不由自主的短短呼喊（22），呼喊禍患的臨近。最後以先知祈主哀憐結束（23~25）。25重複聖詠七九6~7，這篇聖詠出於充軍期，可能25為後加。

二、附註：

註一：九2「全不理睬我——上主的斷語」A. B. 作「而且不認識雅威」註：據LXX刪改，先知是說話人。同樣5末句改爲「不肯認識雅威」。

註二：九16「萬軍的上主這樣說：你們應該明白」一句A. B. 加□，認爲不屬本文，因下文雅威非說話人。也許原爲開始一段神諭，或屬另一片斷，今佚失；或僅是編輯上的連辭。21「你應該這樣說——上主的斷語」一句明顯爲後加，A. B. 刪除。

十、雜說

九22~16

一、結構與主旨：

九22~23敘述上主最希望人有的真智慧，人可因之名正言順的取得報償。雖不能證明來自耶肋米亞，也沒有理由否認。24~25無法確定時間或引發此諭的境況，但可肯定同樣反映耶肋米亞的精神（參四4、六10；註一）。

十一~16縱有雄渾的氣勢與思想深度，大體上，人都認爲出於他人之手而非耶肋米亞，與第二依撒意亞中數段（如四18~20，四17，四四9~20，四六5~7）類似，暗示充軍時期。以雅威神諭開始（1~5），催促人們切勿取法異民的宗教，勿崇拜他們的神，指出那些不過是木塊與金屬；由是引出一詩歌，頌揚雅威爲唯一不可比的主，是萬物的主宰。前後一般意義雖够清晰，文句仍顯出位置的錯亂及

思想進展的不順（參註三）。12 ~ 16 於五一 15 ~ 19 再出現，可能也曾獨立流傳，而 1 ~ 10 被攪亂至爲顯明。

二、附註：

註一：九 24 ~ 25 「……受過割損而仍存有包皮的人……」A. B. 作「……只在肉身上受割損的人……」註：神諭是直對一群行割損禮的國家百姓說的，很可能他們都是反巴比倫聯盟的一員，在埃及領導下（名居首），以一種我們不明的方式聯結，或許同盟者宣傳他們都行割損，唯獨巴比倫人不行。問題似是雅威反對他們的誇口：在祂看來，所有外邦人都是未受割損的（意即非盟約中人民），猶大人民也不比他們好，因內心未受割損。J. B. 25 後二句又作「因爲這一切民族，以色列家也同樣，內心都沒受割損。」J. B. C. 註：聯盟不是「身受割損」的聯盟，而是「心未割損」的聯盟，以致挫敗。

註二：九 25 「住在曠野剃除鬢髮的人」也許指刻達爾族人，是住在東方的阿拉伯民族，善作游擊戰。

註三：A. B. 將十 9 插入十 4 前兩句中間，成爲「……裝飾上金銀，是由塔爾史士……都是工匠的作品，用鐵釘……」十 8 「他們的教義……是木偶」希伯來文晦澀難解，無人提出令人信服的解释，意似：萬國智者只知其偶像所云毫無價值的言語。或許是十 3 首句的異文。11 在希伯來本中是阿拉美文的註解，敵文體，且打斷思想，A. B. 刪。

十一、被毀的盟約與其他言論

十一 1 ~ 17 ; 十二 1 ~ 6 ;
十一 18 ~ 23 ; 十二 7 ~ 17

一、結構與主旨：

十一章除 13，15 ~ 16 外皆散文；十二章除〔4 前二句〕、14 ~ 17 外皆詩。

十一、十二（甚至十三）章內容是混雜的，但似形成一編輯單元。十一 1 ~ 17 的綜合散文論說是其基礎，結構上類似七 1 ~ 八 3，各部分分明在一自傳體框架中，成為雅威與先知間連續的對話。主題是耶肋米亞教人民守盟約的事。

十一 1 ~ 17 屬申命派風格，但沒有理由懷疑仍反映耶肋米亞真實的情感與活動，如促民遵守盟約，痛苦地責難人們違約。「這盟約」一詞暗示申命紀和約史雅所立的約（建基申命紀，參列下廿三）已為衆所周知，因此，6 節「在猶大城邑和耶路撒冷街上」之口頭禪，不在投射改革前先知周遊各地為改革鋪路，而表示改革後（13）督促人們實踐盟約，並斥責他們未能實踐。這段主要部分似與約雅金統治有關，然以現有形式，如 7 ~ 8 所示，屬充軍期，但 7 ~ 8 與七 24 ~ 26 過於相似，某些學者以之為竄加。

下連十一 18 ~ 十二 6，或即上述教導招來了先知的受害，或因十一 18 ~ 19 主題與十一 9 之「陰謀」相應，十一 19 與十一 16 中同有「樹」之譬喻；不幸，我們說不出迫害何時發生，也不能確指何事激起這場陰謀。這段編置於此，開始得也非常突然（18 中代名詞無先行詞），結束處告知耶肋米亞反對他的陰謀又恰是開端處所知，顯然十二 6 在時間上早於十一 18。最簡單的解釋是材料倒置，十二 1

6 當在十一 18 ~ 23 之前、如此，則意義完好：由先知問雅威惡人爲何順利開始，上主告訴他，實際上，如這事使他煩亂，他將會有更多煩亂的事（十二 5），因他自己的家正要陰謀殺害他（十二 6），然後，很順暢的引入十一 18 ~ 23，先知得知將要發生的事，即呼求雅威支持他。（參註二）

十二 7 ~ 13 描寫雅威哀痛地唾棄他的人民，大約集成於巴比倫五九八年入侵前搶劫隊蹂躪猶大時（參列下廿四 2，註四）。最後是一篇短小散文論說（14 ~ 17），說出雅威對鄰邦的心意；已有普世主義及奉教勸說，可置充軍期，甚或充軍後，但不少辭彙有耶肋米亞風格，可能是一可靠神諭被徹底再寫過。

二、附註：

註一：十一 15 ~ 16 訛誤得厲害，任何改訂都憑推測，今據不同學者意見而定。15 說外表祭禮沒有救恩價值。16 乃一判決神諭，猶大被看成要被焚毀的蔥鬱橄欖樹（參歐十四 7）。17 爲 16 之註。

註二：J. B. 則將十二 6 插入十一 18、19 間，並於句首加「是的」，括成雅威之語。先知由某啓示（十二 6）發現親友的陰謀殺害（十二 18、19），劇烈的刺激促使他反省自己的使命與人存在的意義（十二 1 ~ 5）。

註三：十二 4 前二句指一早災，可能來自十四章。

註四：侵略者不是「禍自北來」而是「鷺鳥」「野獸」「牧童」，註釋家多以爲是聯盟。

註五：十二 9 首句「鷺鳥」或許是下一詩行（次句）同一字的重複誤寫。此處圖像可能是一群鷹在一隻護有小鷄的母鷄上空盤旋；舊約雖從未清晰提及，刻有雄鷄印章的發現，則可證明當時人們所理解的是「鷄」。J. B. 作「或是我的產業是隻帶斑的鷹，致使鷹們自各方圍襲？來吧！你們所有的

野獸，圍攏來，攻擊這獵物！」8及9前二句也可能是誤置此處的殘片。

註六：十二13末「都因自己的收穫而害羞」據 J. B. 改「都爲自己的收成沮喪」。

十二、麻布腰帶與附屬言論

十三

一、結構與主旨：

包括很多彼此無關的言論，1~14爲散文，餘皆詩。

由一麻布腰帶的行動寓言（1~11）開始，其中包含一自傳體故事，緊接着雅威解釋行動意義的神諭（參註一）。12~14的附連，可能因也含一寓言（參註二），是一段簡短的論說，由有關酒壺的通俗語開始。15~17、18~19、20~27三段屬三不同時期的判決神諭，與十一、十二章主題相似。大半顯然在第一次充軍五九八前不久編成。其中之一18~19，可確定是對耶荷尼雅和太后（參列下廿四8~12）所說，就在那年耶京投降前說出。

二、附註：

註一：「腰帶」是一種內衣，不是短褲，而是短裙，裹在臀的四周，垂到大腿中央上下，並非裙外的腰帶。腰帶故事的解說有很多爭論，耶肋米亞真做了這事？或只在神視、想像中出現？前者較可能，就像十九章打碎瓦瓶，廿七、廿八章頸負牛鞭的行動一樣，是象徵性的，要傳達一個信息（第一

章神視不含動作)。所以如此，爲使人看見，或至少使人知道是完成的行動，想像或神視則無此功效。那麼，我們可以假定先知真藏了腰帶，但他真做了兩次幼發拉底的旅行？須知每一來回約七百公里，這又有點牽強。總此，各學者探的最佳解說：耶肋米亞真去了巴辣(Parah)——阿納托特東北方不遠，有豐富水源的地方(今艾因法辣)因Parah與Petur(幼發拉底)音近，前者可象徵後者；「去巴辣」和「去幼發拉底」也真會寫成同字Pard，致使後世讀者認爲先知去過幼發拉底兩次。將腰帶浸入河中使毀，或以爲是指與美索不達米亞勢力的政治糾紛，腐蝕了國家的特性。這點加強了9節的意義。9節清晰指出浸是象徵充軍，雅威藉以懲罰祂極度高傲而不聽話的人民。但這不是說猶大要以「一塊好布」放逐，再破爛帶回，沒一點說到帶回腰帶(即歸來)，所有只說國家的高傲要在充軍中摧毀。可是這是否認耶肋米亞預言最後的歸來嗎？(參廿九10~14)畢竟，我們不能期望任何一位先知在他每句言辭裏表達他的全部神學。

註一：12「每個壺都應盛滿酒」可能是一種人們熟知的諺語(每件物品都應達到指定的用途等意)。這裏似一醉酒歡宴，啓示者把諺語用成諧語：他們是些酒壺，要被裝滿酒；先知指的是：雅威要使他們醺醉(就是剝奪他們行動的能力)並粉碎他們，一如他們圍繞取歡的酒壺。

註二：20「請你學目……」的「你」所指不明，A.B.據 LXX於句首加「耶路撒冷」，並置20~27於「」中使成一獨立神諭。24「……必使他們四散……」的「他們」與上下文不相配合，J.B.改爲「你們」，A.B.認爲可能24原屬文中別處。

註三：22末一句A.B.作「你的雙腿才被暴露，你的身體才被強奪」註：原文「你的衣裙」「你的脚跟」顯然是含蓄詞。意義由25~27可知：猶大因其偶像崇拜(25)被同化爲一妓女(27)，也要受

赤裸暴露的懲罰(26)。

參考書

1. Bright, J, *Jeremiah*, Anchor Bible 21, Doubleday & Com., Inc., New York, 1965.
2. *Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey 1968.
3. Laymon, C. M. (ed.) *The interpreter's one-volume commentary on the Bible* Abingdon Press, New York, 1971.

十三、旱災及國家面臨的危機

十四1~154

吳韻樂

一、結構與主旨：

十四1a「有上主論旱災的話」，引出全段的主題——旱災。首先以一詩體描述災情為害的情景(2~6)，災情遍及全國，不論貧富，人人無水可取(3、4)，不論人獸皆無幸免(5、6)。7~9借用禮儀中懺悔詩的文學形式，表示出以民痛悔自己的罪過(7)，祈求上主的保護(9)。由此可見，當災禍來臨時，以民歸向上主的誠心。但是雅威卻拒絕了他們的祈求(10)，因為他們長久的不忠，所以雅威絕不應許他們的祈禱。11~16展開了先知和雅威之間的對話，耶肋米亞以人民受騙於假先知

爲理由，想爲人民轉求，而雅威回答說：正因爲如此，不論假先知或聽他們話的人都必死於戰爭和饑饉。

17 ~ 18 爲一類似哀歌的詩體，言猶大將遭到摧毀如同處女受打擊一樣。19 ~ 22 又一次運用了禮儀中懺悔詩的文學形式，講述人民在急迫時再次祈求上主仁慈的眷顧，並記憶起與民所訂的盟約，但是上主第二次的答覆仍是否定的（十五 1 ~ 4）。

由以上的分析可看出，就結構言，十四 1 ~ 10 及十四 11 ~ 15 4 是兩個平行的敘述，意即以同樣的秩序由災情的描述，人民的請求到雅威的答覆。而此段的主題是旱災，論及旱災的章節僅十四 2 ~ 9、10、19 ~ 22。十四 2 ~ 6 所提的旱災，在第二個敘述中平行的章節是十四 17 ~ 18，但後者無可疑惑是寫在戰爭的情況下。故由此可知此一段落，原是以旱災爲主的描述，以後又擴大而應用到後來的實況中。

二、附註：

註一：十四 2 「城門蕭條」城門原爲猶太人政治和宗教集會的場所，所以是當時最熱鬧的地帶，現由於饑荒，已行人絕迹，可見災情的慘重。

註二：十四 7 ~ 9 此種懺悔詩歌的主要特點，在於將雅威當做唯一的希望之源。另一常見的主題是天主的光榮，雖然以民作惡多端，但仍祈求上主因著他的仁慈，不要置以民於不顧，否則別的民族會譏笑他們的神是一個無用的神祇。

註三：十四 17 「你將這話轉告他們」，如十四 1 「有上主論旱災的話傳給耶肋米亞說」，都是編

輯者加上的起首語或轉接語。

註四：十四22可能旱災已來臨，而以民向異地的虛無祈求，仍一無所獲，故如此反問。

註五：十五2和十四12比較，除了戰爭、饑饉、和瘟疫三種災禍外，更加上了「被擄」，故此時離被擄的五九七年已很近了。

註六：十五4大多數學者認為此節是後來加上的，詮解耶城遭噩運的理由（參列下廿一）。

十四、神諭及獨白

十五5~21；十六1~21

一、結構與主旨：

起始的十五5~9是一個詩體，以上主對耶路撒冷講話的形式，描述此城遭遇的可怕命運。時間可能在五九八——五九七年之間，反映第一次淪陷的情況。與前面主題相同，故編輯在一起。十五10~18是耶肋米亞一段詩體的獨白，所以置於此處，可能由於十五10提及母親與十五9同，或由於十五11提及轉求的事與十五章開頭的主題相同。無論如何，此兩節引出了耶肋米亞又一次內心掙扎的表露。他在憤怒中吶喊著：他曾如此忠於職守（16、17），但正因此而受人侮辱（15），上主卻在他最需要時候不施予援手；好似一條不常有水，變化無常的溪流（18）。最後上主的答覆結束此章，可視為給耶肋米亞私人的神諭，要他清除疑慮才可繼續先知的職務，只要服從，上主必予助佑（19、20）。

我們無法確知耶肋米亞何時會有此項經驗，也無法肯定這是否是一個轉振點，使得他從此以後不

再表示抱怨或有所控訴。事實上，耶肋米亞一生的生活，絕非風平浪靜，常是在驚濤駭浪中的掙扎。但也就在人最軟弱的時候，顯示出上主恩寵的眷顧。若非上主和耶肋米亞間親暱的交往，他怎能在此艱難時期，欣然承擔起艱苦的任務呢？故先知雖屢在其深沈的內心掙扎中，但不可否認的意識到上主的召回，他雖可拒絕，但亦知除了承行外，沒有別的前途可言。

12 ~ 14 主題和語氣都和前後章節不能銜接，卻與十七 3 ~ 4 非常相似，所以假設為章節的混亂，此處暫不處理而歸於十七章。

十六章大部份為散文體，而以一個詩體結束。主要內容為 1 ~ 13，以自傳的方式描寫耶肋米亞被禁於婚姻，連一般的婚喪喪事也不能參加，以這種生活作為將臨於以民驅逐的標記，和十五章中強調耶肋米亞生活的孤獨及戰爭饑荒的來臨，主題相同。

舊約時代，先知們常用象徵性的行為宣講，而他們本身的生活也常是一個象徵。如歐瑟亞不幸的婚姻（歐一 ~ 三），依撒意亞的家庭（依七 ~ 八），厄則克耳妻子之死（則廿四 15 ~ 27），耶肋米亞的獨身也是如此。在古代近東，一個大家族是來自上主的祝福（創廿七 17，詠一二七 3 ~ 4），不生育是可怕的詛咒（創卅，撒上一 6 ~ 8），童貞甚至是哀哭的原由（民十一 37）。耶肋米亞終其一生沒有迎娶，定是感覺到來自上主的脅迫，否則鰥居在當時社會是聞所未聞的。

以下的材料較為雜亂，十六 14 ~ 15 預言以民將再回到自己的土地，在廿三 7 ~ 8 將再出現，故此處不處理，歸於廿三章。十六 16 ~ 18 為一判決的神諭。最後 19 ~ 21 節描述萬民要歸向上主，有人否認此段是出自耶肋米亞的材料，因為此種講法與較晚的先知如厄則厄耳或第二依撒意亞相似，但是我們仍可從別處找到耶肋米亞有相同的講法如四 1 ~ 2。

二、附註：

註一：十五 9 「七個子女」原是來自上主極大的祝福（參列下 25，盧四 15）。

註二：十五 10 「與普世對抗相爭的人」這本是上主的旨意，要他首先執行拔除、破壞、毀滅的任務（11）。所以帶給他迫害的，不是他的作爲，而是他所傳上主的信息。

註三：十五 15 在獨白中常可見到此類請求上主報復迫害者的請求，如十一 20，十七 18，廿 11 12，及一些詛咒的聖詠。這種情形應在當時因果報應的觀念下了解，要求世界上有絕對的正義，善有善報，惡有惡報，所以有此請求，原不足爲奇。

註四：十六 18 「你於我好像一條不常有水而變化無常的溪流」，巴勒斯坦地方夏季炎熱，故河水枯竭。此時耶肋米亞感到一股很深的軟弱無靠，而上主原是活水的泉源（13）現在卻好像遺忘了他，因而有此象徵的說法，描寫當時的感受。

註五：十六 6 「刺身剃髮」是一種悲哀的記號，舊約時代曾被禁止（參申十四，肋十九 23 28，廿一 5），所以可能是來自異教徒的風俗。

註六：十六 7 飲喪酒有兩種，一種是供於喪者墳前的祭品，一種是居喪人家謝客所備的喪酒。由近東掘出的墳墓可證明當時確實爲死者預備祭品，傾倒在墳墓上，所以那時人們相信人死後仍繼續以某種方式活著，如同我國許多地方的風俗一樣。

註七：十六 8 9 「新娘和新郎的聲音」暗指在婚宴中所用的歌，雅歌中的詩歌，可能就是這一類收集成的。

註八：十六13「讓你們日夜去侍奉別的神祇」：是表示放逐的判詞。以民對雅威的一神觀念是漸進的，在嚴格的一神論以前，他們相信雅威只是巴勒斯坦的神，到一個新的地方，就應事奉別的神（列上十五17），此處仍保留此種講法。

十五、雜集

十七1~27

一、結構與主旨：

本章的材料非常瑣碎，主題又不一，可能是一些零星資料的彙集。

1~4詩體的描述，指責猶大崇拜偶像罪惡重大，必要受到懲罰。5~11卻屬於智慧文學，言義人和惡人的對比（5~8），人心雖然狡猾，上主卻能洞悉（9~10），誰以不義的方法致富，最後仍會失敗（11）。12~13是另一個片斷，表達對雅威及聖殿信賴的歡心。14~18是一個先知的獨白，由獨白中屢次可體會到宗教信仰的經驗。原來風平浪靜時對上主的讚頌（14），在他所傳達的信息還沒有應驗而遭到嘲笑時，轉而成爲疑慮不安的吶喊「請你不要成爲我的恐怖」（17），最後又恢復對上主的依恃（17b）。信德原是如此，必經過疑惑中的肯定，才根植於人心。

十七章末（19~27）是一個散文體的論說，以守好安息日爲王國得以保存的條件（25），這種片面的強調，出自耶肋米亞之口，令人覺得奇怪。因爲先知向來以嚴厲的口吻指責那些自以爲守好敬禮就能獲得上主恩佑保存王國的人。但如果完全否認此段的真實性，也是不合理。在耶肋米亞觀念中守好盟

約的法律也是重要的（七8-10），安息日是法律中的重要部份，不可能將之除外。所以可能是建基於耶肋米亞原來宣講的擴大描述。擴大的時間，可能在充軍回國後，乃赫米亞爲省長時（參厄下十三15-22）。

二、附註：

註一：「刻在他們的心坎上」，原是文學的寫作技巧，在卅一33言「寫在他們的心頭上」。更深一層的意思是要表明善和惡不只在遵守或拒絕法律，而是人心的表現。用這種方式描繪罪的深度和永久性，有如雇士人的膚色，豹子身上的斑點（十三23）。

註二：十七5-8此智慧文學的小集子有其特點，即常使用明顯的對比，及祝福與詛咒的文學形式。7節將義人比做栽在水邊的青樹，說他的力量是來自上主等說法，在智慧文學中屢見不鮮（參詠五二10，箴三18，十三13）。又強調依靠世人和依賴上主不同，而真正的宗教精神在於對上主完全的信賴。

註三：十七10「上主究察人心，考驗肺腑」是耶肋米亞一貫的用語，重複強調宗教生活根植於人心的本質。

註四：十七26本雅明地在耶城北，此節所描述的是來自全地各方奉獻的感恩祭。

十六、陶工製器的象徵

十八 1-23

一、結構與主旨：

1-12 耶肋米亞以一個普通生活的經驗，傳達來自上主的信息。首先敘述他所見陶工的工作情形（3-4），陶工如何全憑自己的意思去塑造，而雅威對於以色列子民就好比陶工之於泥土（5），但這並非說雅威打擊以民之後，最後定會因著盟約救援他們，而是說土質終使陶工無法做成他所要的器皿，陶工只能因材而用。所以人民是如何的，上主也如何對待他們。7-10 正是這一個觀點的發揮：上主要賜福的民族，行了叛逆的事，祝福必被收回（9-10）。相反的，上主要懲罰的民族，離棄了邪惡，災禍即不會臨於他們身上（7-8）。11節將以上的觀點應用在以民的現況上，說出上主雖安排了災禍，但仍給他們悔改的機會，可惜他們卻拒絕接受這個機會（12）。由此可讓我們體會到，不論是民族或個人，自己的選擇在救恩計劃中所佔的地位。

13-17 是一個詩歌神諭，將12節的主題發揮，利用當時法律訴訟的格式，先說出以色列的罪狀，引大家注意（13），以後是一連串的質問，以大自然不變的現象，作為忠信的表樣，現出以民的崇拜偶像是多麼的倒行逆施（14-16），最後說出判決，上主必要摧毀他們（17）。

18-23 是耶肋米亞的獨白，面對著陷害者的憤怒，要求上主以惡報惡，不要加以憐憫，語氣強硬，不留餘地，令人大吃一驚。有人更因此否認這是出自耶肋米亞。但先知雖是上主的使者，也是人，

不是機器，正因為我們以人來看他，他的信息才可正確的被了解。

二、附註：

註一：十八4 思高的翻譯含意不清，根據 J. B. 試譯為：只要那器皿在匠工手中做得不合意，他就會重新把他做成另一個器皿。

註二：十八6 將雅威比做陶工，是以色列民族古老的傳統。創二7 言上主用泥土做成人，依撒意亞中用了三次（廿九16，四五9，六四9），用來講人在創造秩序中只有附屬於上主。新約中，保祿用來講天主的預定（羅九20~24）。

註三：十八17「我必使他們只見我背」在二27「他們不但向我轉過臉去，而且也以背向著我……」，所以如此上主才背向以民，不再施與憐憫，罪的態度原是如此，人先選擇事奉別的主人，背向天主，所以才得不到天主的恩寵，生活於黑暗中。

註四：十八18 思高翻譯有誤，按 J. B. 試譯為「：沒有他，司祭的教導、智者的勸諭和先知的神諭也不會因此而缺乏。」司祭智者、和先知，是當時社會的精神領導階層。

十七、碎瓶的象徵行為及被捕

十九1~15；廿1~18

一、結構與主旨：

十九1~13 是散文體的論說，講述耶肋米亞在上主的命令下，當著一些證人，將瓦瓶摔碎，並宣

講耶路撒冷將被擊破，如同瓦瓶之破碎一樣，毫無補救的餘地，本是一個簡短的敘述，後人加以擴大了。

比較 2、3 兩節即可看出。2：上主要先知、民間長者和司祭長所去的地方，與所作的宣講（十 93）：猶大諸王（思高翻譯複數意義不顯）及耶路撒冷的居民……，很難投合。

故大致說來十九章中 2 b、3、9、13 節可能是一個有關托斐特的神諭加入此處，暫不處理，請參看廿二號。

耶肋米亞如此激烈的言行，無怪乎招致禍患，十九 14、廿 6 敘述耶肋米亞被捕、釋放並給帕市胡爾改名的經過。

廿 7、13 緊接著是一個先知的獨白，放在此處是由於與前面有同一的接詞「驚慌四起」。先知在嘲笑諷刺中，忍不住要抱怨，甚至說上主引誘了他（？），但他也深深感覺到自己不能不代替上主發言（9）。最後以對上主的感恩讚頌結束（13），不同於其他的獨白。

廿 14、18 由上一獨白轉至此一獨白，可看出耶肋米亞少有內心長久的平安，一生常在不斷的掙扎中勉力完成上主所託付的使命。

二、附註：

註一：十九 4 「無辜者的血」即 5 節中所指以孩童為犧牲的事。近東地方有這種以人為犧牲的祭獻，但在以民中是早已被禁止的，所以上主以公綿羊代替依撒格（創廿二 1、9）。但阿哈次及默納協為王時，又有此現象出現，約史雅改革時取消（列下廿三 10），此處可見約雅金時又開始了。

註二：十九九先知預言一新的災禍——吞食近人的肉，在阿蘭王攻打撒瑪利亞時曾經發生（列下六26），耶城最後一次被圍困時也應驗了（哀二20，四10）。

註三：廿3「帕市胡爾」是四方豐收之意，恰與「驚慌四起」成對比。在此以前，雅威曾要亞巴郎改名為亞伯拉罕（創十七5），雅各伯改名為以色列（創卅五10），這種改名的傳統原指上主許諾的祝福，現在卻完全相反，表示上主已收回祝福的決心。

註四：廿7「引誘」二字原是指男人對貞女的作為（出廿二5），經常只有欺騙之意，耶肋米亞對天主用了這樣的詞彙可見他多大膽。因為上主要他執行拔除、破壞、推翻、毀滅、建設的任務（一10），現在後一部份卻未實現，所以他覺得上主欺騙了他。

註五：廿13「救出窮苦人的性命」此處窮苦人已超出一般社會上所指窮人之意，而帶有宗教意味，指那些虔誠者，為義受迫害的人。

參考書

1. Bright, J. *Jeremiah*, Anchor Bible 21, Doubleday & Co., Inc., New York, 1965.
2. *Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1968.

十八、對猶大王室的神諭

廿一 11 ~ 廿三 8

劉嘉麗

一、結構與主旨：

這是散文及詩幾乎各居其半的複合言論集。從內容的充斥國王事跡上看出，是在一段相當長的時間中說出的。因主題皆屬「猶大王室」而被編在一處。這段不只讓我們看出耶肋米亞對各君王的態度，更指明了王室在天主計劃中的地位。

廿一 11 ~ 廿二 9 先提出達味王室有建立社會正義，維護弱小權益的天賦職責（就是盟約所定的）（參出廿二、廿三）。誰克盡此職就被認為是正統的，也才能長存。由於動詞是未來式，可知是放逐前的作品。

廿二 1 ~ 5、8 ~ 9 的散文部分，可連成散文論說。廿一 12 ~ 14 廿二 6 ~ 7 可連成詩的神諭。而詩和散文雖有不同流傳的傳統但因主題相同，乃被平行的採納混雜在一起。6 ~ 7 的主旨是：上主雖甚喜愛此城及城中人民，但仍要毀去她，毀滅的方式是用火燒掉。

廿二 1 ~ 5、8 ~ 9 用問答的方式，生動有力的道出上主要毀滅的原因：以民不守盟約，離棄了上主、敬拜事奉別的神祇，與前段導言連接的是各君王的神諭。由約阿哈次開始，按編年的順序排列（獨無對約史雅的——只在下面的神諭中提到兩次）。

10 ~ 12 對阿哈次的言詞：包括一個有詩韻的哀歌（10）和散文註解神諭（11 ~ 12）都是在那不幸的年

輕君王被法老乃苛廢黜、並擄往埃及時說的、即六〇九年秋。(註四)

13 ~ 19 是對約雅金的詩體神諭，無疑是在他治期早年說的，大概耶肋米亞的言論沒有比這些更苛刻的了。這裏道出約雅金忘了臣民的利益、浪費資財、徵召勞工爲自己興建華宮。先知向這腐化的青年指出他的父親約史亞是他當效法的榜樣。宣佈他不適宜治理，並爲他預言了可恥的結局。(註五)

20 ~ 23 是首詩、哀悼耶京的命運，顯然是在五九七年的放逐前作成了。

24 ~ 27 的散文與 28 ~ 30 的詩組成廿二章的結束，在這兩個針對幼君耶苛尼雅(苛尼雅)的神諭中，耶肋米亞帶著深沉的哀憫預言他將永不再回來，他的後裔也無人能坐上達味寶座。(註七) 24 ~ 27 的散文宣佈在放逐之前。28 ~ 30 的詩則恰在君王放逐之時。

這一段的總結在廿三 1 ~ 8 因王不行正義、王室已不再是以民的領袖，耶肋米亞預言將來的王——默西亞的日子，是正義伸張之日，新的領袖斷事明哲，執行公道正義，以後的日子將無恐懼、必獲救援，居享安寧。這支正義的萌芽(註八)是出自達味，祂的救恩要分施猶大及以色列。

這段總結包括三個簡短神諭：

① 1 ~ 4 (散文) 真確性沒問題，庸君猶存、雅威不斷執行其審判、再加上充軍後的遠景——盟約的目的會圓滿的實現。

② 5 ~ 6 (詩體) 預報達味王朝的復興不是在政治方面，而是在宗教倫理方面。

③ 7 ~ 8 (散文) 預言以民將有一次新的出谷。因與上節相聯並不緊密，七十賢士本將其置於廿4 之後。

這段雖以目前形式，似預言充軍，但很多聖經學家相信很可能是在漆德克雅治期預言的。

二、附註：

註一：廿一 13 「巢穴」指耶京，由於耶京地勢居高臨下、易守難攻，居民以其有險可守、便可高枕無憂。

註二：廿一 14 (在LXX中14 a是沒有的) 我要在她的樹林裏放火……

「她」是指王宮(或建築)希伯來原文是陰性詞。

「樹林」指皇宮林立，而皇宮又是用香柏建成(列上七2~4)，自是如同樹林一般、很容易焚毀。

「四周」要在「她」的範圍中去懂，「她」是指皇宮，皇宮四周是指耶城中的別的建築。

註三：廿二 6 b 「基肋阿得」——與黎巴嫩的山頂同意，皆以出產木材聞名。此處指耶京宮殿杉柱林立、原如產業一般，但猶大王及其臣民不守盟約，天主將毫不憐惜的使其變成無人居住的城市。

廿二 7 「祝聖」，古代原在禮儀中準備聖戰(參六4)。這裡是選擇、而引申為委任的意思。

「最佳美的香柏」是指國家的領袖們。因砍伐香柏者為巴比倫，故現今巴比倫仍有樵夫之稱。(參詠七四5~7)

註四：廿二 10，你們不要為「已死的人」哭泣。此已死的人是指約史雅(六〇九年與埃及交戰、死在默基多、後為臣僕葬在自己的墓中)，因他雖死猶榮，故不必為他舉喪、但他的兒子沙隆(即王之四子，約阿哈次是他的王號)却要被擄去、並且一去不返、杳無音訊、雖尊為國王、生時受辱、死時默默無聞、故先知要以民為前王節哀，却該為此將被擄去者痛哭。

註五：廿二19 歷史學家對此節感到困惑，因巴比倫進京時，約雅金已去世，他的葬儀並沒有不同於別的君王（列下廿四6）。換言之，「埋葬如同死驢、將被拖出拋在耶路撒冷的門外」的話並未應驗。雖然我們可以牽強的說：「因他的暴虐、人民不會哀悼他，只是在心理上如同死了一頭驢子一般，不足輕重、亦無人惋惜。而被拖出拋在門外是指後來被盜了墓。」但從上下文整個語氣的一氣呵成上看，認為是文學的誇大描寫當更爲合理。

註六：廿二20「黎巴嫩、巴商、阿巴陵」是自北向南從東邊疆界伸展的山，可以俯瞰以色列及猶大。

「情侶」：通常指偶像、外國人之意，但這兒是指猶大的領袖。

註七：廿二30 從語氣上看，全文應在「畢生無成就的人」結束。問題出在「無子女」上。如果我們知道苛尼亞有七子、就不難看出「因爲」此連接詞下的意義是什麼了。

註八：廿二5-6 此段寓言的真意頗多爭論、「苗芽」一辭以後成了這位被等待的君王的專詞。（匝三8，四12）其中暗含一點，默西亞(messiah)和漆德克雅之名瑪塔尼雅(mataniah)的相似性、使「王朝的希望」被漆德克雅的某些諂臣安置在他身上，耶肋米亞默然接受此希望，但同時宣稱：「王朝的希望」不會在漆德克雅身上實現；而是一位完全不同性質的「正義苗芽」將要興起。

十九、對衆先知的言論集

廿三 9 ~ 40

一、結構與主旨：

此段也是詩和散文混雜的零散不連貫的言論，因含共同主題而被編輯在一起。從這大段中我們發現：在當代猶大各階層的人中，耶肋米亞與之不和的莫過於這些掛先知之名的假先知了。在以後幾章的自傳中，我們將看到先知不只一次的和他們衝突。在他的敵對中，此處比別的地方更清楚的表明了真假先知的區別。此段頗富趣味，包含古典表達的方式，並言明了他反對他們的理由，發人深省。

9 ~ 12 是詩體，包括神諭及獨白，此獨白屬於「耶肋米亞獨白」。是全文的導論，論及充斥各處的敗壞倫理。它不是直接面對先知宣布的。因為以民不辨真偽，接受喜歡聽的言論，而對耶肋米亞的苦口婆心却不加理睬，故他傷心憤慨。（註一）

13 ~ 32 是直接言及假先知的。其中首段包含（13 ~ 15）神諭形式的詩。雖（16 ~ 17）文字被延伸，韻也模糊，但 16 ~ 22 仍是詩，首尾屬神諭，中間（18 ~ 20）夾著獨白。耶肋米亞論及耶京先知們的淫蕩行爲，獨斷的謊言，是造成國家道德崩潰的原因之一（13 ~ 14）。因此顯得比已亡的北國公然背教的先知們更惡劣。他向他們宣布了判詞（15）並呼籲百姓不要聽從他們（16 ~ 17）（註二）。最後一段（23 ~ 32）散文是基礎，其中夾雜著詩——23、24、28、29。在內容上我們可歸納出假先知的特點：

1. 在於其倫理行爲的敗壞（13 ~ 15）。

2. 在於其信息的內容(16~22)。

A 諂媚順從人民的偏情，邪惡橫溢。

B 常預言平安，故此他們是說謊者，是他們夢想下的犧牲品。

真先知的特徵在於：1. 接到使命(21)。

2. 坐於上主的會議中(22)。

但耶肋米亞並不強調此徵記，只是強調能在其倫理及宗教生治上顯出其通傳的信息是真實的。

33~40 屬散文，對假先知只是付帶言及，重點却在接受「天主言語」上，這段因「重擔」與「神諭」在原文是一個字(註四)致使了解發生困難。其大意參思高註。

以上各言論都無法確定日期。雖從語句上看，似充軍後的作品，但從耶肋米亞與假先知間的緊張達到頂點上看，大部份的言論放在漆德克雅時期(參廿七~廿九)的背景上去了解是很合理的。

二、附註：

註一：廿三 9~12 耶肋米亞的此種獨白語調影響了聖詠(參六、三、四)。某些學者(如魯道夫)把這些片斷放在耶肋米亞活動的最早階段。

註二：廿三 19~20、在卅三 24 又重複出現，與兩處皆格格不入，致使人以為，放在此處是一個錯誤。並且原文帶有濃厚的默示錄色彩。如果這些假先知曾真正立於上主的會議中、聽祂深謀遠慮的決議(就像人們以為先知是如此這般)他們會明白雅威的話是種審判，也會設法領人民懺悔。但事實上他們宣講的只是安慰的話，這證明他們從來沒有被雅威派遣過。

18節，「上主的會議」即天國法庭、先知被想像出席，聽雅威的話，並報告給百姓（參依六）。

很多學者認為這是修辭學上的問題（以現有的形式。會要求回答：「沒有人」）。但發現與22節抵觸、因22節中假先知被責斥不會出席「上主的會議」（換言之真先知出席過），所以他們說18節是按約十五章8節的精神加上的註解，而主張無人能確知「雅威的會議」。但另一些學者保留了18的詩節、而加 *nehen* 成「他們」——（這些先知們）中那一個參加過……使隱含的回答一定是否定的，並且含而不宣。這樣就跟22節一致了。然而問題可能不在修辭上，而含有：「那參加過雅威會議的人是誰？你們怎麼能知道？」的意思，這樣解釋，18可直接導入19~20，其中含意是：參加過雅威會議的人會知道：「在他們處身的那個時代，雅威的話應是一種判決言辭，不是和平的話。」

註三：廿三29 a 「我的話豈不是像火？」指「言」的效果（耶廿九）產生不可抗拒的力量，耶肋米亞的一生就是活證！「豈不是像擊碎巖石的鐵鏈？」指天主的話有無窮的能力（詠卅九）。

註四：重擔是雙關語，按原文「瑪撒」*masa* 來自語根 *ms*（舉起）可能一方面有「提高」聲音的意思，跟「先知發言」相關。另一方面也有「重擔」——物理性被「舉起」的意思。「上主的重擔」是說人民是個重擔。34~40之中這雙關語在一個略微不同的方向上發展。在這兒看出有的人用以諷刺——指雅威的話對他們說來是重擔。他們因此而被禁止如此說。

廿、耶肋米亞預言第一書總結

廿五 1-38

一、結構與主旨：

第一部分（1-14）是富有耶肋米亞散文風格的論說。這段是以先知的口吻，撮要的敘述某些主題：（耶肋米亞早期神諭）如「禍從北方來」的威脅，今知是拿步高。（參9與一章15 f）

時間是約雅金執政第四年（六〇五）即先知要巴路克筆錄成卷的那一年（參卅六章）。卷冊雖被燒燬，隨後顯然再成卷的是耶肋米亞預言最早彙集的核心部分（現在的1-14可能是彙集的結果，甚至是原有卷冊的結尾）。（註一）

第二部分（15-38）是有關雅威對世上萬國的審判。包括一個散文片段（15-29），其後由編輯者附加了一些（30 a）引出的兩個詩篇（30-31、32-38），用以發揮15-29的主題（註二），以雅威對先知說話的方式敘述，其中審判被比諭成「義怒之杯」——萬國必飲的一杯。

30-31 言明審判先從他鍾愛的選民開始，直到地極、無一幸免。

32-38 描寫沒有一個國家能逃避祂所降的災難、到處都是上主所殺死的人，牧者和羊群都遭受同一命運、連田園也呈現一片荒野的悲慘景況。這一切頗具默示錄風格。

二、附註：

註一：廿五 1 ~ 14 這篇論說有它複雜的流傳歷史，不可能是原初的面貌。這可由希伯來本與希臘本的顯著差異及多處措辭笨拙，以致只能很勉強的譯出的事實證明。

LXX 全文較短，12 ~ 14 是被刪除的（只留 13 a）。（1、9、11）提及拿來高和巴比倫的地方都被摒棄，以 13 a「所有已記載在這書裏當做結束。再緊接著和四十六 ~ 五十一相連。可是雖然 LXX 一般說來比 NT 接近原始面貌，也很難說就是原始形式的代表。原始演說辭可推測比現在的短得多，而且在警告猶大，因為他們漠視先知的話，毀滅、充軍不久將要來襲。如此說來，13 節中被威脅的國家（這國土）原是猶大。「這書」是耶肋米亞預言卷冊（不論原始卷冊或焚毀後再錄卷冊），今全書廿五章的基礎。日後演說辭文字延伸，又附以反外邦預言。（15 ~ 38 節）還加上四六 ~ 五一章）所以如此改編，是要包含「七十年後」輪到巴比倫受罰的許諾。這麼一來 13 節中被威脅的國家就成了巴比倫。「這書」也成為 15 ~ 38 節（四六 ~ 五一）中所連諸國的言論集了。

但是，雖然一個人可能相信有過上述的過程，甚至也可能在各處發現明顯似屬延伸的句子，但因爲這些散文論說的一般性質並非提供我們逐字的報導，所以任你如何移去延伸文字，企圖恢復原文，皆屬徒勞。

註二：15 ~ 38 這段可能較早被附在耶肋米亞預言集中而成一附錄。如果我們太快否認屬於耶肋米亞，不免太輕率。負有「萬民先知」（一 5）使命的事實、使人期望他某些言論有像亞毛斯後的大多數先知一樣，會涉及以色列以外的人，如 15 ~ 29 義怒之杯便是一清晰的圖像。（依五一 17 ~ 21）這段散文很

可能是他或弟子推廣的說法，由波斯的未被提及、巴比倫仍是普世統治勢力(26)，確知成書不會晚於六世紀中葉。雖然18、26中的「黑名單」無疑有其擴充部分，但預言本身仍可歸給耶肋米亞。至於詩的部分、有些是由慣用語組成(如30f)，可能原出無名氏之手。其中如32、34、38雖不能證明出自耶肋米亞，但跟他的宣講很協調，可能是他或他的弟子為使其通俗化而加上的。

註三：廿五9「北方的一切種族」——巴比倫國如同亞述國是由多種族合成的，故用多數。廿五20「雜族」——指爲了各種不同原因(如經商)而定居於埃及的外邦人。

參考書

1. Bright, J. *Jeremiah*, Anchor Bible 21, Doubleday & Co., Inc., New York, 1965.
2. *Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1968.

第二部份 耶肋米亞生命中的事件

廿一、「聖殿宣講」；耶肋米亞險遭

殺身之害

廿六 1 ~ 19 ; 24 ; 20 ~ 23

劉家正

一、結構與主旨：

按時間先後，本章是首篇傳記史料，在約雅金繼約阿哈次爲王的第一年內（參註一）。就形式而言，本篇大部分是敘述性文字，論述僅佔極少篇幅，後者乃 2 ~ 6 節的講詞。此篇講詞經學家公認爲 7 ~ 15 「聖殿宣講」之摘要，目的在於導出本章的敘述部分。這篇講詞以後，作者記述耶肋米亞爲司祭等人所扣，他們在一群滿是敵意的群眾跟前要求將他處死（7 ~ 9），幸得民政長官及時介入，聽過先知一番辯白之後，宣告無罪，局勢方爲改觀（10 ~ 19）；最後（24）由於沙番之子阿希甘挺身而出，盡力護衛先知，耶肋米亞方免於難。按：阿希甘是當時朝廷高級官員，曾爲約史雅改革運動的領袖人物，其父或許就是約史雅王的書記（列下廿二 12）。

至於 20 ~ 23 所記先知烏黎雅被難，看來是一段插曲，因爲既不能歸於耶肋米亞之辯白，也不能視爲反對者之控訴。另一方面，烏黎雅遇難的確定時間不可考，不過此段有關耶肋米亞的事件既是發生

於約雅金在位的最初數月內，那麼可以推測烏黎雅的事當不致於發生在這段時間內。因此20、23可能和上下文無直接關連。其所以被插於此處，無非是藉以說明：若非民政官員介入，耶肋米亞難免落個同樣的下場。

其實耶肋米亞的反對者也並非一群一無所是，無視於真理的人，只不過耶肋米亞以雅威的名義宣講，他的言論直接打擊人們信仰的主脈——聖殿是雅威的居所，永存不朽，象徵著雅威對他選民的眷顧，歷經萬世千秋而弗替。宣講聖殿要像史羅一般湮滅（註四），這未免太離經叛道，無異於假先知了，按照法律（申廿八20），理當處死，這才是耶肋米亞被控的真正原因，從他的辯白（12、15）也可看出此點。他在辯白中，並不否認自己所講的和民衆的信念相左，並且也是對民衆的一項控訴；他只提醒大家，自己的宣講，實在出於雅威的選派。民政官員也因此點宣告耶肋米亞無罪。

二、附註

註一：1節「……即位之初」，希伯來原文是一專詞，指從新王登極至次一新年那段時間。準此，這節標示的時間當是六〇九年九月至次年四月。

註二：2節「……一句也不可減少」，先知必然意識到言論所能產生的後果，因而可能受到恐懼和不敢直言的誘惑。

註三：8節「你真該死」此句在希伯來文中，和死刑判決文中的另一句話相近，可能也被法官宣判時直接取用。

註四：史羅（9節：「這殿必要像史羅……」）約於公元前一〇五〇年毀於腓力士人手中。

註五：9節「全體人民……集合起來」，集合一詞，希伯來文通常指宗教性的集會，有時也指和戰爭有關或同仇敵愾者所召集的會議（參撒下廿4；戶廿六3）。此處司祭有意經由合法的方式處決耶肋米亞。

註六：10節「上主殿宇的新門口」也見於卅六10。按文生（Vincent）：即猶大王約堂所建上主庭院之上門（列下十五35）。處理法律事務通常在此開庭（參卅三10；卅四1；箴卅一23）。

註七：18節，此處米該亞先知的言論見於米三12（參衆一1）。「熙雍要變為耕地」，原文字面意義：熙雍要像塊田地般被人耕耘。

廿二、破碎的瓦瓶；耶肋米亞被囚

十九1~2；10~11；14~15；廿1~6

關於此部分的結構、主旨及註釋，請參看：第一部份十七號，在此處僅予以必要的補充。

十九1~13的象徵行為導出十九14~廿6之傳記敘述，前者在留傳時插入一些別的材料（論及托斐特的神諭），以下是原始的部分（1~2；10~11），括弧內是插入的神諭：

1上主這樣對耶肋米亞說：「你去向陶工買一個瓶，然後帶些民間長老和司祭首長，2到陶業門進口處（……）10然後，你就在與你同來的人眼前將那瓶打破，11對他們說：萬軍的上主這樣說：我要這樣破壞這人民和這城市，就如人打破這陶工的器皿，再也無法補救（……）。」14……：

十九14~廿6是書中惟一沒有標示時間之處，並且也是少數無法確定詳細日期之一。不過，按布

萊德此部分所記事件，可以確定是發生於約雅金在位年間，晚於廿六章所記事件（約雅金即位之初——六〇九、六〇八）。此外，布氏還認為從數方面來看，這件事發生在六〇九（八）—六〇五年間似更合理。情況可以推想如下：

當時司祭們想要解決他，結果事與願違（廿六章），於是轉而多方阻擾先知的宣講活動。也許正因為這件碎瓶的事（或加上其他事件），司祭進一步禁止耶肋米亞踏入聖殿的門限，此事當不晚過六〇五（四）（參卅六5），那時巴路克受命前往聖殿宣讀卷冊。

廿三、卷冊事件

卅六一—32

一、結構與主旨：

本章是全書中最寶貴的史料之一，從中可以獲悉耶肋米亞在約雅金第四年口授他從先知使命之初到那時為止的先知言論，此等言論經巴路克筆錄後，在三次不同的機會中誦讀，最後被君王焚毀，先知秉承雅威的命令，重製一份，後者在全書的形成過程中佔有重要地位（參三章：四、成書）。

筆錄卷冊的時代背景，並無明文交代。我們所知，只是根據推測。原來約雅金在位第四年即是公元前六〇五春至六〇四春，而在六〇五晚春或初夏時，拿步高大敗埃及軍隊於幼發拉底河岸，逐漸進逼敘利亞，大概這就是筆錄冊卷的機緣。筆錄過程及誦讀之前所經過的時間，皆不得而知。據9節，誦讀之時間為六〇四年十二月（註二）；另一方面史實告訴我們就在同月巴比倫大軍席捲巴勒斯坦平

原的阿市刻隆城，時局急轉直下，其時尚爲埃及附庸的猶大被迫面臨一項生死存亡的抉擇，舉國震驚，大約就在這種氣氛下，官方宣佈全國禁食，巴路克見時機已至，遂前往聖殿誦讀卷冊。

作者採用平鋪直敘的方式，內容方面，無庸贅言。有關境況的報導，十分詳細，可見作者必是一位身臨其境或與目擊見證者十分熟稔的人物。巴路克，耶肋米亞的朋友、弟子兼秘書，首次露面，很可能是本章及其他傳記材料的作者。

由本章內容可知當時朝廷顯貴中不乏對耶肋米亞懷有好感的人士，他們同情先知的宣講，並且關心他的生命，其中有沙番的兒子革瑪黎雅（10、12、25）（註三），極可能是先知的救命恩人阿希甘（廿六24）的兄弟，或許也是先知的代辦厄拉撒（廿九3）的兄弟，這位厄拉撒的父親當年是約史雅王的書記（列下廿二3、8、12）。這些顯貴本人或其父輩當初都是改革運動的贊助者。既然這些人物對先知頗有好感，所以有些學者據此認爲耶肋米亞當初對改革運動也當懷有好感。

二、附註

註一：6節「禁食的日子」，巴路克選擇這日宣讀卷冊，是因爲當日將有許多人民集合在上主面前（9節）。禁食日並非固定日期，而是在急迫的情況下臨時宣佈的。

註二：「約雅金第五年九月」即六〇四年十二月，參思高聖經本章註一，九月譯成第九月似乎更佳（按：英譯各版皆作“in the ninth month”。）

註三：10節思高譯文「沙番的兒子革瑪黎雅書記的房子那裡」應更正爲「書記沙番的兒子革瑪黎雅的房子那裡」J. B. 作“in the appartement of Genariah, son of Saphan the secretary”按：沙番曾

爲約史雅王的書記（列下廿三3等），其子革瑪黎雅未任此職。

註四：12節「衆首長」，相當於今日的內閣大臣。

註五：20節「將這一切話稟告了君王」此處譯文看來欠妥，因爲這樣好似暗示君王已從官員的報告中知悉卷冊的全部內容，這樣就不太容易看出君王再派人去取讀卷冊的必要了（參21節）。按N. A. B. "they told him everything that had happened" 將此段譯成「他們將所發生的一切稟告了君王」似乎更佳。參 J. B., A. B., N. E. B. 此處官員們並非有意和先知爲難，只是意識到事情的重要性，才決議稟告君王。

註六：17節，此處官長想確定自己所聽到的是先知（雅威）的話，而不是巴路克自己編造的。

註七：20節，或許官長們料及君王所能有的反應，乃出此策，避免卷冊落入他手中。

註八：24節，撕裂自己的衣服（衣襟），乃悲憤至極的表示（參谷十四63），此處「不撕裂自己的衣服」，表示無動於衷。

廿四、巴路克的失望與愁苦

他受先知的譴責並得一許諾

四五1~5

如果巴路克確實是耶肋米亞傳記史料的作者，那麼他在本章中便一反慣常的作風，因為在其他部分他對老師的言行，頗有一番詳盡的報導，對於自己則始終不露痕跡；但在此章我們得聞此人的心聲，等於是一篇由耶肋米亞的話語中反映出來的巴路克的獨白。1節標明時間，是在筆錄卷冊的時機，令人推想他之所以有此「灰色」心聲，必和卷冊有關，也許是這卷冊的內容令他想起將要引發的後果，一種恐怖感爬上心頭，不久即籠罩整個心靈，往日的自由、歡欣頓告雲消霧散。5a暗示他有過某種雄心和企求，其中「大事」到底指的什麼無從知曉。或許當初追隨先知時有過奢望，想老師的宣講將會給全國帶來一番新氣象，他便能名譽地位兼收，如今……。固然這只是一項推測，不過從巴路克的教育程度、資質（他具備秘書的資格）以及他有一位兄弟日後成為漆德克亞時代的高級官員（五159）而言，他具有此種奢望並非不可能。無論如何，耶肋米亞的答覆對於這位正在愁苦中的弟子無異於當頭棒喝，更談不上什麼安慰了——雅威已經決意摧毀他一手建造的國家，在這風雨飄盪、危急存亡之秋，能保得住性命就該歡喜了，那來閒情逸緻去哀悼個人破滅的希望？——不知巴路克聽畢作何感想，只知他聽從老師，追隨先知到底。

二、附註

註1：1節，思高聖經譯文頗引人誤解，以為此節以下的話載於卷冊中，A. B., N. E. B., N. A. B. J. B. 各英譯本皆無此意，按 J. B. : "The word that the prophet Jeremiah addressed to Baruch son of Neriah when the latter wrote these words down in a book at the dictation of Jeremiah in the fourth year..." 宜譯成「以下是……的話，當他在……在卷冊上記錄了這些話的時候。」且按 J.

B. C. 本章內耶肋米亞對巴路克所說的話可能（請注意：只是可能）紀錄在第二次所寫的卷冊內。上文「這些話」應指卅六章所言，首次筆錄的話。

註11：5節，思高「我必賜你獲得性命，如獲勝利品。」在英文諸譯本中只和N. A. B.所譯“*But your life I will leave you as booty*”接近，是按字面翻譯。按照A. B. 中布萊德註：此說法也見於卅一9；卅八2；卅九18等處，是一種特殊表達法，可能源於軍中：勝利者通常攜帶戰利品（*booty*）榮歸故里。設想一個士兵吃了一場敗仗，僅以身免，回來時人們問他可有什麼戰利品，他答道：「我的身體（生命）就是我的戰利品。」因此當此話普遍流行而成爲習慣用語時。即含有「僅以身免」之意。例如N. E. B. 譯文就很可能看出此意：“（and I will let you live where you go,）but you shall save your life and nothing more.”

廿五、耶肋米亞和勒加布人

卅五1-19

一、結構與主旨：

1節末標明準確時間，但從11節可知本章所述事情當發生於約雅金在位晚年，因爲那時加色丁和阿蘭的軍隊已經侵入猶大（參列下廿四？），其背景如下：大約在燒毀卷冊不久以後，約雅金脫離埃及轉而依附拿步高，按列下廿四，爲時三年，約雅金又反叛拿步高，約雅金膽敢出此一招，大概看好六〇一年底拿步高的前鋒受挫於埃及，無論如何，當時拿步高迫於鞭長莫及，只抽調駐在巴勒斯坦附近的

巴比倫軍隊以及附庸國的聯軍對付猶大，使她暫時失去與風作浪的能力，直到五九八年才全面進軍猶大，本章的事件大概即發生於此際——五九九——五九八。

全章在結構方面共分三段：1-11為敘述部分，言加勒布人（參思高聖經本章註一）忠於祖傳誓願、不肯喝酒；這段雖出自傳記作者（巴路克？）手筆，但自傳形式露面，推其來源，當為先知本人的回憶錄。後面兩段為二散文體之神諭：12-17和18-19。前者以猶大和耶路撒冷居民為對象，將他們違背雅威誠命和加勒布人之忠於祖傳彼此對照。後段神諭則以加勒布人為對象，由於其人之忠信，其後裔將在以色列中綿延不絕。

耶肋米亞讚揚加勒布人，顯然是指其宗教態度，並不意味先知也推崇其文化（生活方式），12-19所要指出的，無非是這些加勒布人不論他人對其不平常的生活方式作何觀感，他們本身却是一個中悅雅威的民族，是一個忠信和服從的榜樣，因此他們對於那些不忠和不信的國家也是一項活生生的譴責。

關於加勒布人往後的情形我們一無所知，不過他們的某些精神似乎為晚期猶太主義的若干團體所吸收、並且延伸至基督徒弟的團體中。

二、附註：

註一：4節，「天主的人依革達里亞的兒子哈南的兒子」：在以色列早期歷史中常稱先知為天主的人（撒九6-10；列下一9-13；列下四-十三等），這個稱呼在耶肋米亞書中僅見於此處。我們不知道從七世紀末以後，此稱呼是否另有含意。如果哈南是一位先知或禮儀中的職員，則他的「兒子」也能指

其弟子。

「看守殿門的沙隆的兒子瑪阿色雅」：看守殿門乃司祭的重要職責（參五二24），瑪阿色雅大概就是廿九25等處所言司祭責法尼亞的父親，後者曾二度為漆德克亞所遣，來就商於耶肋米亞（廿一2；卅七3）。

廿六、好壞兩種無花果

廿四1~10

一、結構與主旨：

從文句的結構可以看出1節關於時間的記載乃一插句，大概根據列下廿四14f.而編入，雖然如此，但不必懷疑該項時間的正確性。這樣本段的時間便是五九七年首次放逐之後，漆德克亞在位時。

與前面廿二~廿五諸號所包含的部分相較，本章的特色是沒有傳記性的敘述，而是以自傳性的文體表達一篇雅威在一次神視經驗中授與先知的神諭，其形式和一11~16的兩個神視紀錄（也參亞七1~9；八1~3）十分相似，具有共同的結構：神視本身、雅威的問話、神視的先知性意義。可能源於耶肋米亞本人，但字句方面在流傳時有所增添。

大概也和一11~16的兩個神視一樣，本次神視具有實物的基礎。換言之，就是當先知正在觀看兩藍品質迥然不同的水菓時，雅威有話傳給他，告訴他那些好的無花果象徵微流放在巴比倫（五九七）的猶大俘虜，雅威將從新建樹他們（註一），至於壞得不能一嚐的無花果，則代表留在巴勒斯坦的人，

包括漆德克亞的朝臣以及住在埃及的耶路撒冷遺民。這種對時人的評價也可見於書中和本章同時的其他材料中。厄則克耳也有相似的觀點（則十一 14、21）。事實也確是如此：猶大國的有識之士都已充軍遠去，譬如那些庇護耶肋米亞的官長（參廿六、卅六）似乎也在其中，因為他們的行誼在書中他處並無下文。至於漆德克亞的一班朝臣，其中雖不乏愛國志士，但缺乏政治秉賦，而且就我們所知，幾乎全體一致對耶肋米亞採取敵視的立場，先知在他們的壓迫下，受盡折磨，苦不堪言。他們和住在埃及的耶路撒冷遺民一般，自以為是雅威揀選、保存的一群，而認定遭受放逐的一批人是雅威懲罰的對象，因為在他們眼中這批人是罪人。耶肋米亞的神諭正好與之相反。

二、附註

註一：6節，「建樹、栽培、拆毀、拔除」在希伯來原文也是一10所用的詞彙，此等詞彙多次見於書中散文部分。

註二：8，節「住在埃及地的耶路撒冷遺民」，雖然據四三、四四兩章，我們得知五八七以後，許多猶太人遷往埃及，但這並不意味本篇文字是論五八七以後的事，因為在約雅金成爲拿步高附庸的時候或在五九八（七）拿步高統兵攻打猶大的當兒，國內許多親埃及份子就逃往埃及，是爲本節所指住在埃及地的耶路撒冷遺民。

參考書

1. Bright, J., *Jeremiah*, Anchor Bible 21, Doubleday & Co., Inc., New York, 1965.

第二部份 耶肋米亞生命的事件

一三七

2. *Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1968.
3. *Jerusalem Bible*, Doubleday & Com., Inc., New York, 1966.
4. *New American Bible*, St. Anthony Guild Press, New Jersey, 1970.
5. *New English Bible*, Oxford University Press Cambridge University Press, London, 1970.

廿七、五九四年的事故：木軛事件

廿七 1~22；廿八 1~17

穆宏志

結構與主旨：

廿七、廿八兩章雖然文體不同，且似乎原是兩個獨立流傳的單位，然而兩章宜於同時閱讀，因其中所記皆與木軛有關，並且都是發生於漆德克亞王第四年的事。其時的生活實況是這樣的：在巴比倫版圖西部的臣屬小國乘帝國內亂之際圖謀反叛，諸王的使者齊集耶路撒冷（廿七 3），學者們認為此次集會的目的在於說服漆德克亞加入反叛的聯盟，同時策劃具體行動。另一方面，耶京的幾個先知於此前後宣稱巴比倫的統治即將結束，充軍異域的遜王苛尼亞及被擄的人民要携帶上主殿宇的器具（註二）凱旋歸來（廿七 16），明眼的人已經可以看出，反叛的時機一觸即發。在這種背景中出現了耶肋米亞背負木軛的象徵行爲。

廿七章是耶肋米亞長段散文論說的典型，首先敘述一個和碎瓶（十九 1~13）或麻布腰帶（十三 1~

11) 相似的形象徵行爲，即先知在雅威的吩咐下備製了一個木軛放在頸上，然後覲見諸王的使者，解釋象徵行爲的意義，並要他們轉達以下的信息：此木軛代表拿步高的軛，雅威已授權給拿步高，諸王必須引頸接受，臣屬巴比倫，否則將面臨懲罰(2~11)。此處顯示耶肋米亞對於這個信息所持的一種堅強的信念，在往後幾篇中我們仍將觸及耶肋米亞這種乍看之下好似負君賣國以及類似失敗主義的態度，那時應在此信念的觀點之下方可做正確而又深入的了解。此後耶肋米亞又把同樣的信息傳給漆德克亞王(12~15)和全體人民(16~22)，在給全體人民的信息中，耶肋米亞也抨擊假先知，因為他們的言論並非出自雅威的吩咐，是一項空幻的許諾。

廿八章是一篇傳記性的演述，以第三人稱提到耶肋米亞，其中哈納尼亞先知宣佈和耶肋米亞相反的信息，並且做了一個反面的象徵行爲——折斷耶肋米亞的木軛。演述本身簡明易懂，無須多加解釋，值得注意的是：對於當時的聽衆而言，兩位先知之間孰真孰假確實是一個困擾人心的問題，因為我們知道哈納尼亞也使用先知宣講的格式：「上主這樣說」(廿八2~11) 耶肋米亞本人也好似「願意」接受他的信息，只是耶肋米亞覺得自己另有使命。無論如何，呈現在聽衆眼前的是兩位先知的彼此相爭不已(註四)。此外耶肋米亞的反應也頗值得我們注意，在第一回合中耶肋米亞好似沒有得到雅威的指示，告訴他哈納尼亞是個假先知，應如何對付他。他只是據實指出哈納尼亞的信息和往日的先知不同，不在先知傳統之下，並且提出時間將是真假先知的裁判(6~9)。即使在哈納尼亞折斷木軛的當兒，一向富於情緒反應的耶肋米亞也一時無以應對，而只默然離去。等到雅威發出新的指示後他才開始行動(12~14)，宣佈哈納尼亞的死罪(16，也參申八20處決假先知的法律)，同時這個死刑的實施不經人手，而由雅威親自執行。17說明此事的實現，我們可以設想哈納尼亞確是這樣死了，否則整個

事件不會記載下來。

註一：廿七 6 「我的僕人巴比倫王拿步高」：此話在某些猶太圈子內令人起反感，因此 LXX 每逢此便予刪除或改裝，J. B. J. B. C. 思高皆保留。值得注意的是，依撒意亞以亞述為雅威的工具（依 15 19）、耶肋米亞有廿七 6 的說法，兩者皆為第二依撒意亞稱居魯士為上主的受傳者（依 45 1）舖路，由此可以看出其中有一個漸進的發展。

註二：廿七 16 「上主殿宇的器皿」：「器皿」一詞一般英文版做（*vessels*），原文有較廣的意思，應為器具（*utensils*）或按布萊德，更好是傢具（*furnishings*），即除器皿外也包括其他可以搬動的用具和裝置。

註三：廿七章：LXX 和 MT 之間差別甚大，LXX 較短，有時更接近原來面貌，兩種版本之間的此種差別說明廿七是一篇原文在流傳之中被加以擴充的良好例子。此章思高似隨 MT。

註四：廿八 5：LXX 未給哈納尼亞冠以先知的頭銜，此點和 MT 不同，按布萊德，後者為強調先知各以雅威之名對立。

廿八、五九四這一年

耶肋米亞和流徙在巴比倫的同胞

廿九 1 15；21 23；16 20；24 32；五一 59 64 b

廿九章雖未指明時間，但全文所涉及的生活實況與前面兩章相同，也是漆德克亞王第四年（五九

四)所發生的事，和五一59~64 b同年。當時耶肋米亞獲悉在被擄的人民中也遭遇假先知的騷擾，他們虛報平安的信息，於是他乘漆德克亞遣使往巴比倫之便致書流徙異域的同胞。出使的目的大概是爲向巴比倫澄清猶大的態度，藉以緩和兩國間的緊張局勢。

廿九1~3是傳記作者所寫的導言，4~15以及21~23屬信的內容，16~20來自另一上下文，非信的一部分，LXX本章內也無此段，此處不予討論。書信取用先知神諭的形式，敦促被擄的人民不要聽信假先知的預言，同時要他們做長久居留的打算(4~9)，並要他們爲巴比倫祈禱，其動機雖然相當「現實」(7c)然而值得重視，爲一個人民所恨的外邦勢力祈禱，這在耶肋米亞的時代是絕無僅有的事，這個思想已爲第二依撒意亞的信息鋪路，後者傳報外邦人將歸向雅威，以色列將做啓示外邦的光明。(依四二6；四九6)此外書信也給人民帶來希望——巴比倫的期限一滿，雅威要履行祂的諾言，領人民回國，至於在放逐期間他們當尋求雅威，並且也可尋得(10~14)。書信の後部(21~23)是抨擊兩個假先知的神諭，因他們推動反叛，因此將要死在拿步高的手中，我們不難想見拿步高必也這樣做了。

24~32是由書信導出的事件——有一人名叫舍瑪雅給耶城當局寫信，要求責斥耶肋米亞並禁止他發言，耶肋米亞獲悉此事，遂以上主之名預言舍瑪雅當受的懲罰——他和他的後裔將葬身異域。原文中此段十分錯亂，需加編排，譯文方能通暢。

五一59~64 b如行文所示(59)也是發生在同年同一時機的事，趁色辣雅出使巴比倫之際託他在放逐的同胞中宣讀相反巴比倫的神諭，然後把書信拋入河中，表明雅威的審判已經開始發動。此處拋書入河也是一個象徵行爲。

廿九、猶大最後一幕的開始：

巴比倫攻勢日緊時，耶肋米亞的言論

廿一 1 10；卅四 1 7

一、結構與主旨：

緊接五九四以後的幾年內，耶肋米亞的所言所行，我們一無所知。到了我們目前這一幕時，猶大已經反叛巴比倫（參本書第二章歷史背景），巴比倫軍隊迫進耶路撒冷城，時間是五八八年。

廿一 1 7 漆德克亞王要求耶肋米亞詢問雅威積極地干預，援助猶大，使拿步高的軍隊撤退，就像依撒意亞時代（七〇二）雅威對亞述王散乃黑黎布所做的一樣（依卅七 36 37），耶肋米亞答以不然，雅威自己要痛擊猶大，耶城必毀無疑。此一事件和卅七 1 10 相似，然而却是發生在不同時候的兩回事。8 10 是說詞，具有散文論說的形式，其中耶肋米亞要人民出城投降，保全性命，這在領導階層看來無異是一項出賣祖國的勾當，耶肋米亞險遭殺害，我們稍後（卅一號）就要看到這種遭遇。

卅四 1 7 是對漆德克亞王的另一預言，2 5 為先知的話，1, 6 7 則是傳記，時間似乎是在戰事將結束時，因為那時猶大諸城只餘拉基士和阿則卡兩城未被攻下（7），信息同前，拿步高將要取勝，猶大王應投降以保全性命。須知耶肋米亞敢冒賣國賊的臭名和生命的危險這樣宣講，絕非出

於懦弱的心情或失敗主義的觀點，也不是政治舞臺上的投機主義，他所持的態度也不是國際政治面臨同樣情況時應當採用的普遍原則，而是針對一時一地，一個國家在當時的具體情況下所發出的信息，其基礎深植於對雅威言語的經驗和由此而產生的信心中——是的，拿步高的軛是雅威施予不忠人民的懲罰，反叛拿步高等於反叛雅威，這些都在很深的信仰中見出，而不是單純地政治意義。因此歸根結底，這個信息之所指，乃是以色列的意志和雅威意志的合一，這是救贖以色列的唯一途徑。

卅、城圍稍解時所發生的事件

卅四 8 ~ 22；卅七 1 ~ 10

一、結構與主旨：

當耶城被困，情勢日危時，忽然傳來消息，埃及向巴比倫進軍，攻城的巴比倫軍隊不得不轉而做迎戰之計（參二章歷史背景），城中居民獲得此一喘息的機會，見到一線希望之光，人們想到雅威又以奇蹟性的方式來解救他們了。其時全城人們的狂喜可想而知，我們不知從這時到巴比倫軍隊捲土重來經過多長時間，以下兩件事（卅四 8 ~ 22；卅七 1 ~ 10）便發生在這空檔期間。

卅四 8 ~ 22：是一篇很長的散文論說。8 ~ 11 透露此篇的生活實況：即城牆被圍，情勢緊急時，漆德克亞王和首長及貴族們訂約釋放奴隸，我們不難想像有些擁有奴隸的主人加盟是出於自私的動機，因為在這樣的時候糧食缺乏，又無農事，奴隸不啻是一項多餘的負擔，何況軍隊也隨時抽調壯丁。此外當然也有宗教的動機，那就是滿全法律的要求（申十五 1，12 ~ 18），有些學者認為此種關連只是次要

的，因為我們在本段所見是一項普遍性的釋放奴隸，而不是法律所定第七年的釋放。或曰：不然，按14此條法律忽略已久，現在重新遵守，做爲悔改的標記，以求雅威的解救。無論如何，事實顯出這種措置只是一時的權宜之計，如人瀕死時的急不得待，當巴比倫的軍隊一退，京城暫時解圍，一切又恢復原狀（15~16），因此耶肋米亞對這種虛偽的悔改大加伐撻。

卅3~10（註一）漆德克亞又遣人請耶肋米亞向雅威祈求，先知的答覆和卅4 1~7相似，令人大失所望——埃及的軍隊要敗退，巴比倫大軍却要捲土重來，京城必遭毀滅。這些言論使耶肋米亞的處境愈形危險，在下一部分我們即將看到不久他就被捕入獄。

二、附註

註一：卅7 1~2：如果像我們這樣把上述材料按編年的秩序組合起來，這兩節便顯得多餘，因為我們一直都在討論漆德克亞時代的事，不必再行交代。然而按書中現有的秩序這兩節却是需要的，編輯者用以標示從卅6章（約雅金時代）到卅7章（漆德克亞時代）時，在時間上的轉移。

卅一、獄中記事

卅7 11~21；卅8 1~28 a；卅9 15~18

一、結構與主旨：

本段記事，讀者不難了解，敘述耶肋米亞被控，被捕以及在獄中發生的事，然而前後敘述之間的

關係却不易確定，此點稍後還要提及。按照聖經上現有的秩序，事情的經過如下：

當耶京暫時解圍時，耶肋米亞出城前往本雅明地，(卅七11~12)可能與卅二章奉命買田有關(參卅二號)，但到了本雅明門就被兵士拘捕，罪名是投降敵人(參卅八19)，兵士帶他去見首長，耶肋米亞被打，下在書記約納堂家的監牢裡，他在此牢中多久不得而知。以後漆德克亞王派人提出他來，暗中詢問他上主是否有話，耶肋米亞的信息不變，由於先知的請求，王下令給他較好的待遇，從此耶肋米亞就住在拘留所的庭院內，直到城中糧食告罄，卅七章敘述到此結束。卅八章繼續敘述耶肋米亞又被帶往衆首長前，他們呈請君王處死他，王怯於反對他們，任由他們處置先知，於是耶肋米亞被拋進蓄水池，身陷污泥中，幸得宦官厄貝得默肋客營救，耶肋米亞才又回到拘留所的庭院內。此後漆德克亞王再派人暗中召見先知，耶肋米亞又一次請求不要讓他回到約納堂家的監牢中以免死在那裡，於是他又獲得許可住在拘留所的庭院，直到京城淪陷。

以上是聖經給我們提供的秩序，未始不可如此接受，然而多處重複予人一種印象：同樣的事好似發生過兩次，使人不能不懷疑卅七11~21和卅八1~28 a 是否爲同一事件的兩種平行報導？(事實上關於耶肋米亞的最後獲得自由也顯示兩個不易協調的傳統，參卅三號)，此外我們看出第二個報導中耶肋米亞宣講的話(卅八2~3)固然不是不能在拘留所的庭院內發表(他在那處享有相當的自由，例如卅二1~15購買土地)，然而這些話當在被捕前就已講過(比較卅八2及卅九1；卅八3及卅四2~22)，因此如果耶肋米亞之下獄是由於這些話的宣講，那麼他在更早就該下獄，而卅八便顯出是同一事件的敘述了。過去的確有人主張卅七11~21和卅八1~28 a 是兩個平行的說法，此種主張在當時雖未受重視，今日我們却不能不加以審慎地探討，下面我們將這兩段記述做進一步的比較：

前的記錄（卅七 14 ~ 17；卅八 4 ~ 5）。

(1) 耶肋米亞在來雅明門前被捕一事（卅七 13），卅八從缺，雖然如此，兩部分皆有先知被引至首長

(2) 先知在兩處皆以投降敵人，叛國的罪名被控（卅七 13；卅八 4）。

(3) 先知被監禁的地方都和約納堂家有關（卅七 15、20；卅八 26）。

(4) 在卅八章耶肋米亞一度被禁在蓄水池，以後又從此處放出，卅七章沒有蓄水池，但有穹形地窖。

(5) 兩部分同有漆德克亞王接見耶肋米亞的記述（卅七 17 ~ 20；卅八 14 ~ 26）先知的話在卅八章中看來比較緩和，但兩處語調則一。

(6) 耶肋米亞在此期間，有過較好的待遇，其中包括從室內移居到庭院（卅七 21；卅八 28 a）。

由上述比較可見兩部分記載實有許多相同，相似之處，尤有進者卅八 28 指證耶肋米亞被拘留在庭院內，直到京城淪陷時，而卅七 21 雖未明示時間，只言先知被拘在監獄的庭院裡直到城中糧食用盡，然而由五二 61 我們得知耶京糧食告罄之時也就是城陷之時，如此卅七 21 的記載無異排除了卅八章所記事件在卅七 21 以後的時間內重新發生，畢竟是事件和時光一般不能倒流。布萊德根據以上的分析，傾向於肯定卅七 11 ~ 21 與卅八 1 ~ 28 a 是關於同一史實的兩個記錄，雖然稍有差異但能彼此補充，也能彼此協調，只是他並不堅持這種主張。

至於卅九 15 ~ 18 對厄貝得默肋客所講的安慰之神諭，和上述兩篇記載同列，是因為他在第二篇記載中扮演重要的角色（參卅八 7 f）。

參考書

Bright, J., *Jeremiah*, Anchor Bible 21, Doubleday & Co., Inc., New York, 1965.

卅二、先知獄中購田

卅二 1-16

黃鳳梧

一、結構與主旨：

這一段可能是照著巴路克的回憶記述下來的，本來是屬於安慰書的一部分。藉着先知完成一項人情及法律責任的行爲，來象徵以色列的再度復興。

時爲五八七年左右，正值耶路撒冷暫時解圍的一段期間，當時的耶肋米亞正身陷圍圍（2），耶路撒冷的政局混亂，人心惶惶，人民多不作置產之計。就在這時，耶肋米亞的堂兄不知道爲什麼要出賣祖產。在閃族人中有一種傳統，如果家族中有人不得已出售祖產之際，他的近親有優先權也有義務購回（參：肋廿五25；盧四1-6；三9-13），以保持祖產的完整。所以耶肋米亞的堂兄就趁耶路撒冷暫時解圍的時候，趕路上京，請他購買（8）。對耶肋米亞當時近親的族譜，我們無法考證，不知道他和哈納耳究竟親到何種程度，或者如盧德家一般；由於比耶肋米亞更親近的人都不願負此責任，於是就落到先知身上（盧四1-6）？況且，耶肋米亞是一位司祭（1），按梅瑟法律，司祭是無權購產的

(申十八1~8；戶十八16~24)，這法律是否在先知身上已有損益？這一切我們都不可得知。但是，我們知道這件事對先知而言並非意外，他早已由上主得到啓示(6~7)。這事的發生，使他更證實了這啓示的確實性(8)。甚至有人認爲：先知在受到啓示後，早已自動去找他的堂兄辦這件事，但是不幸途中被人誤認親敵而下獄(見：卅七11~16)。耶肋米亞照當時法律，在見證人前立了契，付了錢(9、10)，並請他們在契約上簽字作證(12)；並將契約按當時習慣加封。在記述先知把契約交給巴路克保存(13)之後，全段就進入了高潮，說出了這個象徵行爲的神學意義；它預言著有一個新的出谷；雖然因以色列的悖逆，耶路撒冷已夷爲平地，但由於天主永不變地忠信於許諾，終有一日，天主要以祂大能的手帶回以色列，使他再度居住於這流奶與蜜的福地上。這事，除非雅威親口許諾，連先知本身都不敢置信(參：17~44)。在這段高潮前導下，本書達到了高峰：新約的預報，這部份以後將有專題介紹，在此不擬贅言。

在敘述本段歷史背景的幾節中，能覺察出只有第一節是原有的。2~5節是後來的編輯者爲襯托出更清晰的歷史背景，把卅四、卅七、卅八章所敘述的事作了一個綜合以後加上去的。第六節是爲了聯接5節和7節加上去的，其實在第一節後直接聯第七節顯得更順些。

二、附註：

註一：卅二1，爲了強調耶肋米亞書中「話的神學」，本節若譯爲：「猶大王……第十八年，有上主的話傳給耶肋米亞……」則更清楚。

註二：卅二3~8，爲使原文更清楚顯出：按L. P. 改正其標點，3猶大王……對他說：「你爲什

麼預言說：『上主4……5決不會成功』」6耶肋米亞說：「有上主的話傳給我說：」「看，……買回來。」8我……對我說：『請你……買下罷！』……

註三：卅二5，直到我再來看顧：含意模糊、學者意見不一，可能是講：直到他死了以後。

註四：卅二14「萬軍的上主，以色列的天主這樣說」，這句話，只有在希伯來本文中有，好像不是屬於此處，可能是15節句首的誤抄，故取消。

瓦器，是當時保存貴重文件之容器。

註五：卅二14、15、爲使原文更清楚，按J.B.改正標點：13……巴路克說：14「將這些：15……以色列的天主這樣說：『在這地方……。』」

卅三、耶京被毀，先知被釋

卅八b~四十六

一、結構與主旨：

這一段是以耶路撒冷被毀的歷史背景爲陪襯，敘述了耶肋米亞被釋放的經過。

1. 耶路撒冷的被毀 (卅九1~2；4~10)

編輯者以列王記的資料爲基礎、對耶路撒冷城被圍困及被毀的年代，作了一個撮要性的交代：漆德克雅九年第十一個月城被圍攻，十一年第四個月城被攻陷（1、2；參列下廿五1~12）。當時，王與將

帥棄城連夜出逃（4），在耶里哥被擒獲，帶往拿步高前、當場定罪（5），猶大王室公卿處以極刑（6），王的双眼被剝後被俘往巴比倫（7）。城陷一月後（參列下廿五8-10），拿步高的衛兵長到城市，在拿步高命令之下，有計劃地大事劫掠（8），並擄走更多的人往巴比倫去（9）。只留下了一些窮人來收割當地豐饒的產品（10）。從此，猶太成了巴比倫的行省之一——革達里雅爲其總督（四十五，參列下廿五22）。

2. 先知被釋

（卅八28 b、卅九3、14；卅九11-12；四十一1-6）

有關先知被釋的記載有二，首次較爲簡短。敘述當巴比倫大軍攻陷耶路撒冷以後，他們在那兒組織了軍政府（3），打算酬報那些有利於他們的人，耶肋米亞便是其中之一。於是他被軍政府釋放，並囑咐革達里亞加以照顧（14）。

第二次的記述始於拿步高下令其衛隊長善待先知，使先知事事如願（11-12）。這情況也可能是由於拿步高認爲耶肋米亞是巴比倫之友而給以特權；但是，衛隊長卻在解去巴比倫充軍的人群中覓着了牠（四十10），他予以釋放（四十一 a），並任其選擇日後定居之所（1-5），而且許下，如果他去巴比倫，必定對他優厚有加（4）。但是先知終於擇居故里。

兩段的記述並不一致，貌似矛盾，實則不然。按布萊德的意見，可能是當耶肋米亞被軍政府釋放之後，在路上又被那些在街頭押猶太人往巴比倫充軍的軍人所逮，於是拿步高再次下釋放令。反正，當時軍事行動中必然會發生意外。但是，兩段敘述有其共同點，即認爲耶肋米亞是有利於巴比倫的。

這段實在是章節錯亂的善例，今按布萊德的意見，重新安排：

卅九 1 ~ 2 接在卅八 28 a 及卅九 3 之間，實覺格格不入，而且 3 節置於 2 節、4 節之中，亦屬荒謬絕倫，世上無敗將在敵軍已坐鎮城門，組成軍政府之後方逃跑（3、4），一山豈能容二虎？相反，4 節在 2 節後顯得更是順理成章，且七十賢士本根本就刪除 4 ~ 10 節。這表示本段原是一個單位，如今把 1 ~ 2 節和 4 ~ 10 節抽出構成本段第一部分，是為描寫耶京被摧毀的歷史。

其次，有關先知首次被釋的敘述是始於卅八 28 b 接著卅九 3，結束於卅九 14 的短篇敘述。因七十賢士本刪去 4 ~ 13 節，而把 14 節直接連接於 3 節之後，其他文件中也不乏如此安排者。

最後、第二次敘述先知被釋是在卅九 11 ~ 12 和四十一 1 ~ 6 中，後者明顯是一殘篇。在四十一 1 節中已有神諭的提詞，但却不見內容。有人想，這兩段記述是連接在卅七 11 ~ 29 及卅八 1 ~ 28 a 之後，但是那段歸於那段卻尚無人敢肯定指出。

除了以上數章節外，還殘餘卅九 15 ~ 18，及卅九 13，按布萊德的看法卅九 15 ~ 18 應歸於卅八章。至於卅九 13，能看出來是爲了聯接 12、14 兩節而勉強加上去的。

二、附註：

註一：卅九 9 爲與五二 15 一致，似應改爲……「以及其餘的工匠」，思高按 MT 本的翻譯，原文可能是抄寫之誤而重複了。

註二：四十一 1 ~ 3 這段經文有殘缺，前面已提過。2 a 節把——卅九 11 ~ 13 a 作了一個綜合的撮要，配合四十一 b 敘述耶肋米亞被釋時的景況，2、3 節中巴路克把耶肋米亞的宣講撮要假衛隊長的口說出。

卅四、革達里雅被殺、猶民逃往埃及

四十七~四三七

一、結構與主旨：

除了四十二9~12是散文論說以外，這是一篇長篇敘述單位，中間沒有間斷。是敘述耶路撒冷城被毀後，猶太總督被殺，及人民逃往埃及前的情況。

1. 革達里雅總督被殺（四十七~16、四一1~13a, 14a β , 13b, 14a α b~18）

猶大人民經過了一段長時期的戰爭後，好不容易有了一段喘息的時期，雖說已成了巴比倫的一個行省，許多人被充軍，但在某種情況之下總算還讓他們保留自己的特色：有自己的人作總督，也沒有外人移民到他們的國土裡。比起當時北國毀滅時，真是幸運多了（參：列下十七23~24）。革達里雅也盡力安撫劫後餘生的百姓。聽到這些消息，分散在各地的殘兵均來歸順誓忠（7、8），僑居各地的猶太人也紛紛歸鄉定居（11、12），生活又回復了平時的節奏，一個充滿希望的昇平遠景，舒暢了戰後猶太人的心靈，先知也回到他們當中，與他們同甘共苦（6）。但，好景不常，護國黨的依市瑪耳受了阿孟王巴里斯的挑唆，受不了達味王室成爲附庸的事實，並認爲革達里雅已成爲傀儡，於是圖謀反叛（14）。雖在事前已走露風聲（13、14），甚至約哈南想殺了他爲國除害（13），但是心地光明的革達里雅總督總認爲這只是謠言而已，於是阻止了他（16）。

在不備時，終於慘案發生，並且在封鎖消息下，展開慘無人倫的大屠殺（11~12）。之後，依市瑪爾欲率領全體餘民，投往阿孟，請求庇護（10）。幸而，約哈南趕到，挽回大局（13~14），依市瑪耳及其隨從，敗退而進入阿孟國境（15），其他的人則因懼於巴比倫人的報復，遂在半路宿下，商量後策（16~18）。

布萊德認為這段記述最惹人注目的是先知的沈默，當時他似乎身在其中（參四二2），但是這段沈默又作何解釋？因為這件事對先知來說並非等閒之事。它的發生永遠破碎了先知終老故園的希望，也是猶太人葬身異鄉的原因。如果先知在，按先知的脾氣，他不會一言不發毫不加以評論。

2. 逃往埃及

四二1~18；四三1~3；四二19~22；四三4~7

這一段是一個相當完整的大單位，雖然有些章節的變動，但只是爲了使其更易於閱讀。在散文論說（四二9~22）的部份，可能在流傳時，已有過不少增添，特別是19~22節的一段，很可能是以色列人拒絕聽從聖言在先（四三1~3），先知的責斥在後。但布萊德並不認爲這就是足够的理由去變更這二段的先後秩序。只是因爲一般人都如此更改，而布萊德也姑且從之罷了！

在這整段的記述中，能覺察到天主是如何地忠信於盟約，祂不斷地以愛心召喚以色列，重提祂的許諾（10~13），同時也能看出已經在成見中的以色列民，雖然口口聲聲說在尋找著天主的旨意（1~3；5~6），但是終於被成見所蒙蔽，無法作平心的選擇，以致於出爾反爾，自食其言，並且還嫁禍於他人，以求心安（5~6，19~21，四三1~3）。這段史實不斷在以色列民族的歷史中重演着，也在每個人的歷史中重演着。固然從一方面來說，天主的遲遲回答（7），是促使惶惶中的人心更傾向逃往埃

及的因素之一。但從另一方面看來，也能從此看出天主的話的真實性：除非天主說話，先知是不能憑自己的靈感而捏造的。由此觀之，每件事都有它的兩面，看人的狀況而生其效。在這段記述中，能見到深信以色列將再度復興的先知是如何痛心其同胞的選擇：他心中翻騰著愛主愛人之情，再三苦口婆心的勸導（19-22），但終究徒勞無功，以色列再度走入為奴之地（4-7），等待著天主以其無限的仁慈及大能再度將他們領出，完成一次新的出谷。

在寄居埃及時所發生的一連串事件中，以色列民要更深的體味到拒絕天主言語的後果。

二、附註：

註一：四十九本節思高按 *N.T.* 翻譯，但參列下廿五24，則認為若用七十賢士本的翻譯，會較適合，故改正為：「你們不要怕色拉丁人的官吏」。

註二：四十一1思高按 *N.T.* 翻譯有「君王的犬臣」一句，但在列下廿五24及七十賢士本都沒有，故最好刪除。

「進餐時」，在當時人民習俗中是最無戒備的時辰，因當時主人有保護客人安全的任務，客人也完全接納這種保護，故在此時殺人是最低鄙的手段。

關於革達里雅遇害的時刻有討論的餘地，因從上下文看來，好似就是在耶路撒冷被毀的當年，但若然，居住在各地的僑民，不可能在如此短期內歸鄉定居，故其間必須隔一段時期。

註三：四十一3……在一起的猶太人……指的是當天同席共餐者。

註四：四十一5……刺去……割傷了身體……是補贖痛悔的表現，可能是由於他們知道耶路撒冷

已被毀滅了。

註五：四十一 6 ~ 9：在這段裡，好似對依市瑪耳的人格有所描寫，但實際上仍隱晦不明。對於他爲何請朝聖團入城的問題，實在使人困惑，若按上下文表面觀之，好似他有殺人掠物的虐待狂。或者，可能是朝聖者要入城向達達里雅致候，而依市瑪耳怕消息走露，所以殺他們滅口，以免惡行遠揚？這一切只是布萊德的推測，動機依然不清楚。

註六：四十一 13 ~ 14 思高按之譯，可能有點混亂，今按布萊德整理如下…… 13 與依市瑪耳…… 全人民…… 14 a、c 是依市瑪耳從米茲帕擄來的全體人民…… 13 b 一見卡勒亞…… 無不喜出望外，14 a、d、b 都轉身歸順……。

註七：四十一，雖然未提到先知，但推測他可能在，因爲在四二 2 ~ 4 中先知在這群人中再度出現。

註八：四二 10…… 我已後悔…… 並非言雅威做錯而後悔而可按下面的意譯法來懂：「我難過，因爲我打擊了你，也傷害了你！」

卅五、先知在埃及

四三 8 ~ 13；四四 1 ~ 30

一、結構與主旨：

這一段是在我們所知道的範圍中，耶肋米亞最後的言論，包含着兩個長短不等的片段，首先是一

個象徵行爲，不但與其上文有著密切的連接，並且更發揮了前面的言論。這一段使人憶起以色列民在選擇逃亡埃及的時候，耶肋米亞曾經嚴厲地指責過他們，先知認爲這是直接違背雅威已表達的意願，並警告其人民，平安將遠離他們而去，代之而來的災禍（四三8-13）。當以色列人進入埃及，到達塔黑培乃斯之時，耶肋米亞拿了一些石頭埋在政府公署之下（9），並警告觀看者：拿步高將入侵蹂躪埃及，並置其王位於石頭上（10），事情的真實性是毫無問題的，問題是拿步高一直到五六八年左右方才入侵埃及，此時埃及王阿瑪息已在位了。並且由文件殘篇得來的資料中知悉：拿步高的入侵埃及，並非爲擴張版圖。這遠征只是爲了懲罰埃及經常騷擾亞細亞的小國。並且當拿步高入侵後埃及王阿瑪息依舊保有他的王位，而且與拿步高有著友好的關係。

接著是一個冗長的長篇散文論說，首先是耶肋米亞指出偶像的朝拜，是今日以色列民落此窮途末路的主要原因，他指責住在埃及的猶太人對其他神祇的敬禮，並警告他們將要自食其果，而且無人能挽救此困境，這是他們咎由自取的（2-14）。當時，人們卻宣稱不願再聽先知的話（15-19），於是先知宣佈了公義的天主將加給以色列的懲罰，以及在等待著以色列的可佈命運（20-23, 24-30），就是在前面所曾提過的災禍（四三9-22）。這一部份是典型的散文論說體，雖說在流傳時已被大犬的增添，但是它的真實性是不能置疑的。在這部份中，先知特別攻擊對天后的崇拜（參：七16-20）。這種崇拜，似乎在男人的同意之下（19），在以色列的婦女中流行著。在這片段中，很有意思的一件事是看到在同一種行爲裡，先知與百姓的看法迥不同：耶肋米亞認爲拜邪神是招致正義的審判的首因。百姓却憑著所經驗到的歷史事實持有相反的論點：他們認爲在崇拜天后的那段期間，以色列國泰民安，一片昇平氣象；災禍的來臨是始於他們對天后敬禮的廢棄（15-19）。布萊德認爲他們可能是指默納舍時代

的平靜與繁榮。在那段時期，猶大國內容許看各種非雅威的祭祀，到幾年後約史雅宗教改革時才完全廢止這些外邦崇拜。由此觀之，猶大人似乎認為約史雅的宗教革新，不獨不為救國之道，反為敗國之途，他們且認為，惟一的復國之路是恢復外邦敬禮。因為在人民眼中，完成改革後的猶大，不斷地遭受着天災人禍，這種現象使他們懷疑是否由於廢止了天后的敬禮而招致憤怒的懲罰。這種民間反應是可以了解的，但也指出了當時宗教的危機是多麼的嚴重，在許多人的心中已傾向公開的多神崇拜了。

二、附註：

註一：四三10：耶肋米亞常把拿步高喻為上主僕人，被上主授權統治全近東。（廿五¹，廿七⁶，四二⁷⁻⁹）

註二：四三12：若改譯如下可能意思更清楚，「他必清除埃及地，如同牧人清除他外衣上的虱子」（參J.B., A.B., N.E.B.）。

註三：四四1若改譯如下能強調耶肋米亞全書中話的神學：「有話傳給耶肋米亞，是給所有住在……的猶太人」。米多革是後來編輯者加上的，把原來耶肋米亞只給那些與其一起逃亡埃及的猶太人的神諭，擴充到居住在埃及境內的全體猶太人，四十四²⁻¹⁴節中，只有2、7、8節是原有的部份，其餘是利用先知對有關事情上的言論加以擴充的。

註四：四四16-19：按A.B., J.B., N.E.B. 改為……耶肋米亞說：「16你奉上主：1718：死於刀劍和飢荒」19婦女們又說：「的確，我們要繼續向天后焚香奠酒，當我們向她焚香奠酒之時，你想我們能沒有丈夫的同意，而依照她的形狀給她備製祭餅，向她奠酒？」。

19 「有丈夫的同意」：在法律中女人誓願前必須先得丈夫的同意，而這裡論及的禮儀是一種誓願的形式（25節，參戶卅7-16）。

註五：四四、27「看、我注視他們」，這是本書的關鍵字（key words），先知用這字來宣佈以色列的命運（一11-12，卅1-27）。

註六：四四28充軍於埃及的猶太人被遣回國的事，在歷史上隱晦不明，我們無此史料。

參考書

1. Bright, J., *Jeremiah*, Anchor Bible 21, Doubleday & Co., Inc., New York, 1965.
2. *Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey 1968.

第三部份 安慰書

導言

蔣範華

耶書之卅一卅三章因將耶肋米亞之希望言論熔於一爐，故常被冠以「安慰之書」的美名，以下分兩大部份來討論。

卅六、以色列與猶大的復興

卅一 1-24；卅一 1-40

一、結構與主旨：

這兩章被公認為耶肋米亞信息的高峰，甚且有「預言的冠冕」之稱號。但由於這兩章中有些部份與依撒意亞先知書後幾章的形式非常相近，加之許多材料似乎應歸到放逐時期，所以不少學者對幾個言論的真實性有所爭辯，這裡只提出布萊德對此問題所作的結論：在這兩章中，除了卅一 2-6，15-22 是先知在早期生涯中針對北國以色列（即厄弗辣因、雅各伯）所作的言論外，其他的部份都是先知很晚才說出的，某些材料之所以被繼續發揮和補充，是為使先知對以民在巴比倫放逐時期所作的預言更加切合，至於時間問題，布萊德認為不會晚過放逐時期的中葉。

在結構方面，這兩章是由先知分散的言論所聚合成的一大彙集；或更好說是兩個彙集：卅一 1 ~ 40。大部份爲詩體，但偶而也有散文夾雜其間。

內容除了預言以色列來日的復興之外，先知更引出了兩個神學道理：一是解釋天主懲罰的原因和目的，一是預報一個與往昔迥然不同的新秩序，新盟約。

第卅章，在開場白（1 ~ 3）與標題（4）之後，有四個小單位：

(1) 雅各伯家厄運的結束（5 ~ 11）：這段文字一開始就以一首活潑的小詩（5 ~ 7）形容當雅威的審判臨近時，人民的怕懼景象。一段散文之後（8 ~ 9），詩的韻律又在 10 ~ 11 節中再度開始（註一），而引入對未來許諾的主題中。

(2) 以色列傷口的治癒（12 ~ 17）：描寫猶大不可治癒的傷口的一段（12 ~ 15）（註二），無疑是出於耶肋米亞，而 16 ~ 17 由於語氣的忽然轉變，使許多人認爲是後來加入的。但是由於其形式與耶肋米亞全然一致，又由於前後次序的安排可能有誤（註三），因此還可將此段歸於先知在晚年，或許在耶京失陷後所作的言論。

(3) 猶大的復興（18 ~ 22）：這首詩中，天主許下城市的重建與人民在新統權者之下的復興。至於寫成的日期，則很難論斷，因所謂的「城市」若指的是猶大和耶京，那麼一定是晚於五八七年，但另一方面似乎也找不出理由證實它。

(4) 神聖的審判（23 ~ 24）：這個重複着廿三 19 ~ 20 的主題的殘篇，無疑是出自耶肋米亞。

有關卅一章之詩體部份，2 ~ 6，15 ~ 22 的兩段在前文中已提及。均是在先知早期生涯中針對北國以色列所言。其他詩體部份，如：7 ~ 9，10 ~ 14；無論在風格或思想上皆與依撒意亞書後部的某

些預言極為相似，似乎是對耶肋米亞在放逐時期所作預言的一種補充，最後一段詩體文字（35~37），很可能在23~34，38~40的散文論說部份加入之前，是卅1~3所引出的彙集的總結。至於此段的真確性，雖不能證實的確出於先知本人，但也找不到有力的反證。

卅一章的散文部份除了一個有關猶大與聖殿復興的預言言論（23~26）之外，還有三篇具有同一的開場白——「看，時日將到。」（27~30，31~34，38~40）的文字。其中以第二篇言論最為著名，因它傳報一個新約，一個天主有一天會頒給他的子民的新約；天主不僅寬赦人的罪孽，且將其律令刻劃於人心深處。而這個新約的傳報，使耶肋米亞的救援信息與神學達到高峯。無怪乎會成爲整部聖經中最深刻、動人的章節之一。

二、附註：

註一：10~11節在四六27~28處重複。七十賢士本中無此節。

註二：14節的「因爲你太不義，你的罪惡，增添不已。」大多數釋經家把此節刪去，認爲是15節之重複。

「愛人」是指猶大東方之聯盟。

註三：耶路撒冷聖經將17b節置於17a節之前。

註四：卅一6的意義深長。表示出年青的耶肋米亞在約史雅時代對北國以色列聚集於熙雍朝覲天主的渴望，由這節中可見耶肋米亞對禮儀及約史雅的改革運動不會懷有敵意。

註五：卅一15之「辣瑪」位於耶城之北，爲辣黑耳喪身之所，耶肋米亞想像若瑟族（厄弗辣因）

之族母在墳上爲其子孫在數百年後（七二一年）受到亞述的迫害而悲哭。根據最古的傳說，辣黑耳之墓是在本雅明的領域附近，以後又傳說在白冷附近（創卅五19；四八7；撒十2、3；瑪二18）。

註六：卅一22的「女人包圍男人」，女人象徵以民，男人象徵雅威。「包圍」在希伯來原文中有「尋找」之意，先知將以色列比作一淫亂的妻子（歐一3；參耶二20），爲雅威所棄捨。現今妻子轉向丈夫，自然爲一件新事。

註七：卅一31是舊約中第一次使用「新約」這個名辭。而耶肋米亞所傳報的信息在新約中得到了滿全（路廿二20；格前十一25；希八8、12）。

卅七、猶大和耶路撒冷的復興

卅二1、17a；24、27；36、44；17b、23；28、35；卅三1、26

一、結構與主旨：

安慰書的第二部份共由三個散文形式的言論組合而成，三者無疑都是分別流傳下來的。

第一篇散文是包括卅二章全部。先知坐監期間買田的比喻（1、15）是這段的主旨，而其他各種不同的論述部份只是附錄罷了。先知購田這回事在前文中已作過詳細的分析，在此重複的原因只是爲使讀者有一個完整的印象而已。就如前文所言，耶肋米亞的舉動旨在象徵雅威在此田地上要復興起來的許諾而激發渴望。這個主題在第15節中顯得格外突出，所謂的附錄部份是將此主題加以發揮。而所有

的部份皆採取自傳的體裁，以雅威與先知之間的交談形式寫出。在買田的事之後，先知又敘述了他如何向雅威祈禱，詢問祂為何在情勢這般險惡之時，仍命他作這樣的事（16~25）。由此得知，先知本身就不敢相信他所宣布的許諾會實現，雖然實際上他是奉天主之命才說的。但是不久，先知的疑惑得到了解答（26~27, 36~44）——雅威向他保證祂是無所不能的天主，情勢固然無望，許諾却終必滿全。

本章中有不少在流傳中加添的部份，尤其是耶肋米亞的祈禱；它的原始部份原本相當短，只有16, 17 a與24~25。其餘則是後來加添的一系列對雅威無可匹比的威能與恩愛加以頌讚的句子（17 a β~23）。雖然這些加添的部份所要表達的思想並未與先知的思想相左，但由於他們濃原的傳統色彩，使人極易辨識。同樣的，雅威對先知的祈禱所作的答覆（26~44），也為一個具有威迫性神諭的插入所中斷（28~35）；它不僅破壞了整個思想的發展，且與原文格格不入。為便於讀者的了解起見，布萊德將這些插入的部份（17 a β~23與28~35）置於整章之末，且冠以「兩段附加的言論」等字樣的標題。

卅三章，則包含了另外的兩篇散文，而第二個言論（1~13）之所以與前一章輯在一起的原因，是由於第一節的生活實況與卅二章相同——均屬耶肋米亞監禁時期（參卅二）。至於卅三1~13（2~9, 10~11, 12~13）不僅在語調方面與卅二章相近，且繼續着卅二15的主題。很可能這兩個言論是在同一時間內插入本書中。而另一方面，最後的複合體（14~26）由於在七十賢士本中全付闕如，故很可能是後來加入。其中包含了三個簡短的神諭，特別強調雅威對達味後裔所作的許諾。

(i) 14~18非常倚重於廿三5~6之詩體神諭，或許可稱為後者散文式的平行文句，但在思想發展方面却不盡同。「達味將生出一正義的萌芽」之預許（15），是這幾節的主題。而所謂「達味的後裔」不再限於一個單獨的個體（參廿三5），而指連綿不斷的朝代（17）。而「上主是我們的正義」一

辭，在前者言是指默西亞國王，此處則指的是猶大和耶城。許諾的對象也已擴展，包括侍立於王前的肋未司祭。

(ii) 最後的兩段言論(19~22, 23~26)均賴於卅一35~37的詩體部份，且將其主題加以發揮。而在此處所提及的雅威對其子民永恆的許諾，特別指向達味的後裔與肋未司祭(19~22)。

二、附註••

註一：卅二35「摩肋客」參耶十九5。又名「巴耳」；以童男童女為祭品，是伽南的風俗。

註二：卅三18「肋未族的司祭」是典型的申命派用語，在此處的含意或許只是「合法的司祭」而已。

註三：卅三20「白日黑夜的時序」建基於創一5，八22。此處用以形容「盟約」。

參考書

1. Bright, J., *Jeremiah*, Anchor Bible 21, Doubleday & Conn., Inc., New York, 1965.
2. *Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1968.
3. 房志榮，耶肋米亞先知所預報的新約——耶肋米亞第卅一章詮釋，神學論集(十四)，臺北輔仁大學附設神學院，民六二。

第四部份 論及外邦的神諭

導言

張隆順

四六章至五一章是全書內一個十分突出的單元，其標題爲論及外邦的神諭（四六一），這個單元曾經獨立流傳一時，日後才與其他部分收集在一起而成書，這可由此部分在瑪索辣和七十賢士兩經本之不同位置和不同的內在秩序看出（註一）。

至於本部分的真實性，曾經是長期爭論的問題，有一個時候，大多數學者認爲此部分是後加的，並非來自耶肋米亞本人，不過現在這種極端的看法已不再被接受，學者們承認其中有一個真實的核心部分，而在先知的弟子間流傳、擴充時滙入其他來歷不明的言詞。從另一方面看來，耶肋米亞做爲一位先知而未曾向外邦講論神諭，那將是一件令人覺得詭異的事。按照布萊德的意見、在這部分中沒有一處看來是晚於六世紀中葉前後的。

就全書而論，論及外邦的神諭可能是最少被人閱讀的部分。所以如此，有種種不同的理由；或許是因爲在讀者的心目中這部分與先知鮮明的神學課題相比顯得無關閥旨；也許因爲這部分充滿著一種敵視他國的國家主義精神，致使讀者感到困惑；此外，這部分還影射著好些模糊不清的地方和事件，難以了解，單憑這點就足以使讀者却步不前。無論如何，這種忽略實在是一件憾事，因爲這部分不僅

包含先知書中若干最優雅的詩句，並且其中言詞的形式也顯示先知宣講的特色，讀者若想對先知宣講的全貌有一個概觀，實不能忽略這部分。

註一：參本書第三章「結構」與「成書」兩部分。

卅八、埃及

四六一—28

一、結構與主旨：

本章的詩篇是針對埃及的。第一首詩（3—12）的日期由標題（2）可以得知：是約雅金在位第四年（六〇五），原來，這一年晚春或初夏時分拿步高大敗法老尼苛的軍隊於幼發拉底河岸，這首詩無疑地是在這件事之前或就在這事之後所寫成，後者更爲可能。這詩歸於耶肋米亞本人看來也是毫無問題的。就其生動以及詩的品質而論，耶肋米亞書的其他部分無一能超越之。另一首詩（14—24）描寫拿步高進逼埃及（13），人恐懼的情形，其生動也不在前一首之下。這一首詩看來也是出於耶肋米亞本人，我們沒有懷疑的理由。寫成的時間可能較前一首詩稍晚，或許就在拿步高軍隊進入培肋舍特平原（六〇四），勢如破竹而威脅到埃及時。事實上拿步高是在很晚的時候（五六八）才進犯埃及，我們幾乎可以確定那時耶肋米亞已經遠離人世了；不過，耶肋米亞似乎早在事發之前就預見此事必會發生，並且也

急切地期待此事的實現。

本章的結束部分由一簡短的散文(25~26)和詩斷(27~28)構成。前者宣告拿步高征服埃及與埃及日後的復興，是較晚的作品。後者命令以色列不用害怕，是耶卅10~11的重覆，不過兩者稍微不同。

二、附註

註一：15節：阿丕斯：參思高本章註④，此牛神被尊為 Ptah 神的降凡。

註二：18節：「有一位必要前來，勢如群山中的大博爾，又如海濱的加爾默耳」：形容巴比倫壓倒性的力量，如同一巍峨高聳的山峯，非埃及所能抗拒。實際上大博爾(位於厄斯德龍平原之北端)、加爾默耳(此山瀕海)兩山並非巍峨高峯，而是因其孤立的位置與峻峭的山坡，才往往給人這種印象。

註三：19節：寄居在埃及的女兒：此句在原文是一種詩中擬人化的表達方式，意指埃及的居民。這與耶肋米亞書多處所有的「我的女兒——我的人民」(猶大人民的擬人化)的說法相似。

卅九、培肋舍特

四七 1~7

一、結構與主旨：

本章為一單獨詩篇，描寫培肋舍特城市之毀於北方的敵人。一如我們在前章所見的詩篇，這首詩十分生動，也沒有理由懷疑其真實性，不過其生活實況却很模糊而頗多爭論。按希伯來本第一節本篇是「在法郎尚未進攻迦薩以前」寫成，顯然這只是一種有關時間的註腳，因為第二節指明使培肋舍特遭受毀滅的入侵者是來自北方的民族，而不是埃及人。另一方面，在七十賢士本中第一節只有「關於培肋舍特」，而沒有上述註腳。所以許多學者認為這個註腳是出自編輯者的誤植。雖然如此，布萊德却認為在第一節中編輯者仍有可能提供說出本章預言的機緣。他認為比較可取的解釋是將這章與緊接六〇五年以後的事件相連——那時巴比倫人進入巴勒斯坦，攻佔若干培肋舍特城市，我們由巴比倫年鑑得知阿市刻隆（5、7）在六〇四年十二月淪陷，很可能就在城陷不久之前，此城的君王曾經遣使向埃及法老求援。此外我們也知道在六〇一年末埃及尼苛王打敗拿步高，可能就在此時尼苛企圖重建他在巴勒斯坦的權威，而攻下迦薩，不過布萊德也承認連這些我們也不能確定。

二、附註：

註一：4節：加非托爾島……即克里特島和鄰近諸島嶼，培肋舍特人原居於此處。（參亞九7）

註二：5節：阿納克人的遺民：此句在希伯來及七十賢士二經本中不同，思高隨後者。阿納克人是一體型高大的民族、在以色列人到迦南之前，他們已住在該地，按蘇十一22在迦薩、加特和阿市多得三地尚有阿納克人的遺民。布萊德認為在這句中七十賢士本代表一種較簡易的讀法，也够吸引人，只是七十賢士本的了解可能居於一種猜測。

四十、摩阿布

四八1~47

一、結構與主旨：

本章包括一篇長詩（或者稱之為一系列的詩篇更好）及許多散文材料，後者是一些註腳或擴充，和詩篇一樣針對摩阿布。

此章雖然包含耶肋米亞的話，但是其中的資料却有混雜的來源並且具有複雜的流傳歷史，這可從此部分和聖經上他處詩篇在字句間的彼此相似看出——尤其是依十五~十六弔摩阿布的哀歌。然而這並不意味本章的資料有賴於依十五~十六，而是提示我們其中不少部分是出於不知名的作者，而在流傳時，以不同的形式分別為耶、依兩位先知的弟子收入該兩部先知書中。我們無意討論這些資料的原始生活實況，其中有些也根本無從界定。在此所要提出的是以現在耶肋米亞書中的形式，原有早期資

料在流傳而匯入耶肋米亞書之前，業已經過改訂補充，以符合猶大國晚期及稍後的境況。

本章預言所反映的境況實在很難加以精確地界定，原因是一方面我們對摩阿布的歷史不儘知曉，另一方面也因爲其中許多資料已被引用於有異於產生它們時的境況，因而只有很少時間的線索。按布萊德推測，大概是在巴比倫人在加克米士之役（六〇五）擊敗埃及而入侵巴勒斯坦時，摩阿布和猶大一樣成爲巴比倫的附庸國。但在六〇〇—五九八約雅金反叛時，摩阿布仍忠於巴比倫，甚至出兵相助巴比倫平定猶大的叛變（參列下二四二）。這種行動無疑使猶大與摩阿布兩國間的夙怨達於高峯。雖然摩阿布在五九四年的策反中（耶二七三）也佔一席之地，但是當五八九年猶大爭取獨立時，摩阿布却袖手旁觀，甚至當此獨立運動化爲泡影時，竟然幸災樂禍。不過，摩阿布的國運也不長。按史家約瑟夫拿步高於五八二年進犯摩阿布和阿孟，兩國慘敗。不久，摩阿布就和厄東一同成爲阿拉伯人入侵時的犧牲品而亡國。雖然本章的資料可能已經過日後編輯者的擴充和重編，但是其中絕大部分資料之編成不像是晚於六世紀開始的前二十五年。

這一章內地名之多在在引人注目，在地理方面是一項寶貴的資料，其中有些地名的位置却難確定。

本章篇幅甚長，爲幫助讀者易於閱讀，以下分段介紹其內容：

由 1—10 的第一首詩將摩阿布比擬爲一婦女，而描述其遭受毀滅，此災害由北而南，令摩阿布人逃往曠野。

11—28：爲另一分段。此中先知宣稱全境的瓦解（11—17），各個城市也遭遇同一命運（18—28）。

29—39：此段與依十五—十六「弔摩阿布的哀歌」頗多相似之處，編輯者的用意在於陳述懲罰的

理由——那就是摩阿布的矜誇自大，以及心中對上主和以色列的傲慢狂妄（參索二8~11；則三五8~11）。40~47：具有梅瑟五書的色彩，魯道夫認為只有40~42是原始的部分。40節老鷹的圖像借自四九22，LXX略此。41節「在那一日……」也是取材於四九22也為LXX所略。43~44按J.B.C.引自依二四17~18言明難逃劫數。45~47此段在LXX中已經遺失，事實上，45~46是引自一首詠赫市朋的老歌（卅廿一28~29），而47則是晚加的安慰語（參四六26）。

二、附註：

註一：7節：革摩士：摩阿布的守護神，參思高聖經本章註③。

註二：11節：「摩阿布自少年就享安逸……」：意指摩阿布沒有像猶大一樣遭到充軍之苦，在本節和次節中描寫這種情形就好像一佳釀，容其安置久存、增其芬芳一般。這隱喻十分切合、因為摩阿布以其葡萄園著稱（參32 f；依十六8~11）。

註三：45節：「從息紅宮中……」：息紅是阿摩黎人的國王，在梅瑟時代為以民所征服（卅廿一2~30）赫市朋為其王城。

四一、阿孟

四九1~6

一、結構與主旨：

四九章含有多數針對不同民族的言詞，各言詞的篇幅皆較短，由它們在七十賢士和希伯來兩經本中具有迥然不同的秩序可以看出此等言詞是獨立流傳的。為首的一篇關乎阿孟（1~6），一般說來，此篇反映的境況與前章對摩阿布的神諭相同。

從民長時期以降，阿孟和以色列之間不時發生磨擦。阿孟時時乘機窺伺以色列的國土，而以色列在強盛時也不忘回敬一番。

在七世紀末六世紀初，阿孟的歷史與摩阿布並行。布萊德推測當六〇五~六〇四年之間拿步高的勢力侵入巴勒斯坦之際，阿孟向拿步高俯首稱臣，因為當猶大於六〇〇~五九七年反叛時，阿孟與摩阿布的軍隊並肩綏靖反叛的勢力（參列下二四2）。此外阿孟也和摩阿布一般參與五九四年的策變（耶廿七3）。雖然她在五八九~五八七年間，似曾對巴比倫不忠（參則廿一23~37），然而就我們所知，她並未能對猶大提供有效的幫助。此後我們見到阿孟國王也牽連在殺害革達里雅的陰謀內（耶四十三~四十五）。由於這一連串不忠的行動拿步高於是在五八二年向阿孟、摩阿布、猶大採取報復，不久，阿拉伯人入侵消滅了摩阿布（與厄東），阿孟也遭受同一命運而於六世紀中葉之前，不復成爲一個民族。雖然我們對四九1~6這段預言的準確時機無從知悉，然而此段先知言論是在猶大和阿孟滅亡之前發出，

則是可肯定的。

二、附註：

註一：1 節的「米耳公」（摩肋克）是阿孟守護神的稱呼。此節描寫他佔據了鄰近加得部落的土地，以擴張自己的土地。

註二：2 節的辣巴為阿孟首都。即今約旦王國的首都安曼。

註三：3 節的赫市朋是摩阿布的城市（參四八 2），因此必須假定那時此城是在阿孟的統治之下。

註四：6 節：「雖然如此……上主的斷語」：是散文的註腳（參四八 47；四六 26），七十賢士本略此。

參考書

1. Bright, J., *Jeremiah*, Anchor Bible 21, Doubleday & Com., Inc., New York, 1965.
2. *Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1968.

四二、厄東

四九7~22

孔達仁

一、結構與主旨：

這是一首詩篇的神諭，與上面對摩阿布（四八1~47），及阿孟（四九1~6）的神諭有關。大約是在六〇五年左右寫成的。能在亞北底亞先知書中，找到平行文（參1~9）。這首神諭的內容是講到厄東的毀滅：雖然厄東向來以他超凡的智慧自詡，卻由於忘了雅威，終於遭受了徹底的毀滅。

摩阿布子民，常常以他們豐饒的葡萄園自誇（參四八11；32~33）；阿孟子民以他們富裕的山谷自傲（參四九4），厄東則以他們傳統的智慧而目空一切（參四九7）。但是，當懲罰來臨的時候，葡萄園的豐盛，山谷的富裕，都不能使雅威息怒，救他們的子民脫免正義的審判；同樣，厄東的智慧也無法從毀滅者的手中，救出它的子民。於是，神諭中以譏諷的口氣向厄東智者雲集的中心特曼城詢問著：「難道已經沒有智者？難道錦囊中已無妙計？」（7）。厄東，雖然以智慧揚名，但是他們却没有善用他們的智慧來認識天主的恩惠，於是雅威宣佈了，祂要徹底的毀滅（9）；祂要親自毀滅厄撒烏後裔居住著的厄東地（8~10）。在毀滅前，雅威通知經常與厄東來往的人民早日遠避（8），免得殃及池魚。這毀滅是雅威所要的（11~16），不管厄東地願意不願意，是一定要發生的（12），並且非常徹底，就像毀滅索多瑪和哈摩辣一般（18）。到那時候，厄東地的首領波責辣必要成爲荒涼和受辱的地方（13）。由雅威派遣來的毀滅者（19），就像在高空盤旋尋覓獵物的老鷹，波責辣必被掃蕩淨盡而成爲廢墟。

這種毀滅無法抗禦，無人能幸免，無人能拯救，即使是勇士也束手無策（21~22）。

這神諭在歷史中實現了。在第五世紀，厄東民族全被消滅。

二、附註：

註一：四九八 a 德丹是阿拉伯的一個城市，其人民與厄東人民交往頗繁，其關係可以今日所謂的姊妹城來比擬。

註二：四九八 b 厄撒烏為依撒格的長子，雅各伯的長兄，分到厄東地，成為厄東人的先祖。這裡意思是：災禍要降臨在厄東人身上。

註三：四九12是對廿五28~29作一個撮要性的描述。

註四：四九19~21的描寫在五十四44~46中重複。意謂：雅威今日派侵略者到厄東地的情況，就如獅子入牧場的情形一般，牧人毫無抵抗的餘地。

四三、大馬士革阿拉伯部落厄藍

四九23~39

一、結構與主旨：

本段包含四十九章最後一部份的三個預言：是對大馬士革、阿拉伯諸部落及厄藍所說的。

首先是對大馬士革的神諭(23~27)，這神諭也有人稱爲敘利亞的神諭，因爲大馬士革是敘利亞的首都，商業中心，是美索不達米亞平原上來自阿拉伯及小亞細亞的駱駝商隊必經的交通要道。在大馬士革北部有著哈瑪特和阿爾帕得兩個城市。這神諭中先暗示著災禍是來自北方(參23)。這事情的發生大約可以放在六〇五年左右，時值拿步高登基，大敗埃及軍於加爾米士，於是乘勢掃蕩南下，直搗敘利亞首都大馬士革。這神諭就是描寫當巴比倫大軍已進入哈瑪特和阿爾帕特地(23)，消息傳至了大馬士革時，當地的居民驚惶懼怕，不作任何抵抗，棄城而逃的情況(24)，並描述大軍經過後，城市被毀的淒涼景況(25~26)。

其次，是反對阿拉伯諸部落的神諭(28~33)，這神諭是針對着巴勒斯坦東方西羅阿拉比谷沙漠中的刻達爾部落而說的，也是向哈祚爾諸國說的，但是哈祚爾這城市，今日我們無法考證出它的方位所在，可能是靠近達爾附近的一個城市。雖然在今日的地圖上沒有這個城市，但是按照歷史學家弗拉維歐·約瑟夫(Flavius Josephus)的看法，這事件是真實發生過的，就是在六〇五年左右，拿步高大軍從埃及進到敘利亞，菲斯亞直搗阿拉伯。在歷史上，知道刻達爾的部落本來是亞述的附庸，時約六六八年到六二五年左右，年年向亞述王巴尼帕耳納納稅進貢。在拿步高時期，亞述已被征服，自然的，刻達爾等地都歸併於巴比倫帝國。但是刻達爾不肯歸順，不願朝貢，於是拿步高以大軍入侵，毀滅了這地方，使耶肋米亞的預言完全實現。

這段是描寫拿步高大軍入侵時的情況：在沙漠以游牧爲生的阿拉伯人，他們的財產就是那些帳篷，和他們所飼養的畜牲和駱駝，現在，這一切都被奪取了(29)，雅威領導著他的僕人——拿步高進行毀滅，恐怖四起(29)，使哈祚爾的居民逃到埃及遠處(30)，並散居於各方(32)，這災禍過後餘

下來的是一片荒涼，最後終於成了豺狼的巢穴。(33)

最後的神諭，是有關厄藍的(34-39)。這是三個神諭中，唯一含有救援言論的。厄藍位於美索不達米亞平原之東，蘇撒是它的首都，在六四八年左右被亞述王征服併入他的版圖，六四〇年亞述王摧毀蘇撒首都。最後在五二〇年左右，波斯帝國強盛的時候，又被居魯士征服，成爲其版圖之一。但是在厄藍地區，有許多有關拿步高的碑文出土，雖然在歷史上，我們還不能知道拿步高是否到過厄藍地，但是在一些出土的碑文上，可推論到拿步高的足跡，曾踏遍厄藍地帶。而且耶肋米亞的預言很可能就是指拿步高在六〇五年所作的一次入侵而發。

厄藍的人，因爲以弓手出名，常成爲其他軍隊中的傭兵，根據依撒意亞，這種傭兵在亞述軍隊中也有(參依廿二6)，很可能，在五九八年耶肋米亞也看過巴比倫的軍隊中，有厄藍的弓手來助紂爲虐，於是興起了有關厄藍的神諭來責斥他們。

這預言發生在漆德克雅的初年，大約是五九七年左右。神諭並沒有清楚的指出誰要毀滅厄藍，但是在經文中可找到些許端倪：這毀滅的主持人是雅威自己(35-38)。

厄藍的弓手是衆所皆知的(參依廿二6)，弓手是厄藍國家的主力來源，但是雅威却要折斷他們的弓弩(35)，使他們乏力而逃，飄散四方(36)，並且要以祂自己正義的刀劍追擒誅殺(38)。但是，最後，卻又給了一線光明：有一日，厄藍的俘虜要再度歸鄉(38-39)。

二、附註：

註一：四九32……凡剃去鬚髮的……是以一種輕蔑的口氣指阿拉伯人。

四四、巴比倫

五十一 1-46；五十一 1-58；64 c

一、結構與主旨：

巴比倫侵略壓迫了古代中東各國，使各國人民對它深恨痛絕。所以巴比倫帝國的毀滅，可以說是件大快人心的事，使被壓迫的人心裡充滿了不可言喻的喜悅。在這神諭中所描寫的巴比倫人是自負自大的，自覺是全能的，完全不顧及那賜給他們勝利的以色列的天主。

這一部份是由許多不同的作者寫成的詩篇湊合而成，由於它的內容呈現出一片充軍時期的色彩，所以差不多能推想出這些作者都是住在巴比倫的。因此可以確定這些神諭不是來自耶肋米亞。因為那時耶肋米亞在埃及（四三 8-10），而且很可能已在那裏過世了。並且對耶肋米亞來說，拿步高是雅威的僕人（廿七 6），他毀滅猶大，是替天行道；但是這幾篇神諭的作者，把拿步高比喻為一個壓迫者。再者，對耶肋米亞來說：耶路撒冷城的毀滅是由於天主預定的；但是這幾篇神諭的作者却認為這就是導致巴比倫毀滅的主要原因（五十 30-32）。由於以上的分析可以說，耶肋米亞大約一定不是本篇神諭的作者。這神諭是在耶肋米亞以後完成的，並且由於神諭中屢次宣布巴比倫的毀滅已經是眼前的事（五一 13-33……），所以，這些作品也不像是充軍初期的作品，而要推到末期。許多詩篇很可能是在第二依撒意亞時期之前完成的，約在乃黎革里撒爾國王駕崩那年左右。這些詩篇充滿了希望，顯出耶肋米亞所宣佈的信仰。在內容中，顯出這些詩篇的作者，都在期待著一種很厲害的毀滅；但是歷史卻告

訴我們：當波斯王西羅進入巴比倫時卻不費一兵一卒。並且波斯帝王善待了巴比倫人。

在五十章的神諭裡，表明了：敵人是來自北方的（3），他們的領土要變成廢墟（3），他們的神也被天主所廢除（2）。巴比倫毀滅的那日，對充軍的猶太人來說，是一種解放，是他們團聚的一日（4；7；17；20）。巴比倫的毀滅，馬上要發生（8；16），以色列又再度被牧放在豐饒的沃土：那加爾默耳和巴商地（參依卅三9；米七14）。

這些詩篇的作者鼓勵巴比倫的敵人進佔巴比倫（21；29）。以前，巴比倫被稱為雅威的鐵鎚，今日這鐵鎚也被粉碎無遺了（23）。巴比倫的罪是傲慢（29；32），以色列和猶大都被他們壓迫着（33）。他們的保護者雅威，要保護他們（34）。作者以一首「劍之頌」的詩歌說出雅威的報復（35；38）：巴比倫所有的人都要被雅威的劍所懲罰，所有的地方，都要像索多瑪、哈摩辣一般被火焚盡（39；40），這毀滅為期不遠了（41；46）。

第五十一章是對巴比倫神諭的繼續：體裁方面和前面一章十分相似，鼓勵其他國家去侵略壓迫他們的巴比倫；並宣佈「驕傲」是巴比倫遭受雅威懲罰的主要原因。由於作者認為巴比倫對選民的壓迫是無以復加的，所以他以傳統的筆法描寫這可怖的侵略，並且充滿了戲劇性。但是這裡所描寫的內容，並不是要在歷史上一一實現的。因為先知們往往缺乏歷史遠景：他們只知道有一件事一定會發生，至於如何發生卻不大知道，於是往往按自己的想像，隨心所欲的加以描寫。從這角度下看這篇神諭，就可以了解其中有關歷史性的問題。

這一章首先敘述雅威是以祂自己的軍隊入侵（1；20）：為了懲罰蔑視天主選民的巴比倫，雅威要親自發動殲滅戰，使巴比倫的軍隊敗得片甲不留，使巴比倫地遍佈死屍（1；5），這殲滅戰馬上要發

生，武器已備妥(11 a)，以色列民要在這次事件中，再度看到雅威的作爲(10 a)。

巴比倫雖然富庶到極點(13)，但已到了結局，只因爲天主審判了他們(14)。接著作者以一篇與「劍之頌」(五十三~三十八)相呼應的「鎚之歌」來說明巴比倫的毀滅(二十~二十四)。巴比倫過去曾爲雅威之鎚，是雅威懲罰其他民族的工具(20)，現在到了鐵鎚的時刻(24)；以前堅如山的巴比倫，如今可稱他爲毀滅的山嶺，要被燒毀(25)，最後要永遠成爲荒丘廢墟。

巴比倫毀滅是諸國聯盟進攻的結果，這些國家是被雅威所召集禱聖的(27)。他們都是位於巴比倫帝國北方的諸小國，屬於瑪待帝國的一部份，其中的阿辣辣特，就是今日的亞美尼亞。明尼和阿市革納次是亞美尼亞的兩個地方。由上面可以知道，殲滅巴比倫的戰爭，也是由北方開始的。戰事發動了，可怕的災禍和節節敗退的惡訊，由使者不斷的傳到王前(三十~三十二)。巴比倫有如禾場，收割的日子已在眼前(33)。

以往巴比倫毀滅了耶路撒冷，摧毀了聖殿(34)，今日已惡貫滿盈，到了雅威爲自己的選民和聖地報復的時辰(31、34~35)。這報復使巴比倫成爲荒地(36~39)，他們要像羔羊，被牽到屠場宰殺(40)。接著作者以一首哀歌來哀悼被侵略後而成爲荒涼之地的巴比倫(41~43)，那裡已成爲無人之地。

最後，再度描寫巴比倫徹底毀滅的狀況(44~58)：偶像被摧毀了(52)，人們都要死亡(47)。普世的人，見到這情況，都滿心高興(48)，因爲懲罰的日子已經來臨，雅威是正義的天主，也是報復的天主祂爲祂的人民報仇雪恥(56)。巴比倫的官吏、智者、統治者、教誨師，勇者都不再復甦(57)，它的城牆要全部被夷爲平地(58)。

全部耶肋米亞書，就用「耶肋米亞的話至此爲止」(64 c)一句來結束。

二、附註：

註一：五十2：「貝耳」有「主人」的意思，由於巴比倫成了美索不達米亞的盟主，所以他們的主神默洛達客就稱爲「貝耳」，竟謂「萬神之王」。

註二：五十21默辣塔因是底格里斯河和幼發拉底河入海前，二河形成的流域，現在是指巴比倫。培科得是指巴比倫東方的地區。

註三：五一1思高已直接譯爲「巴比倫和加色丁」，原本本來是 (leb-qamay)，(leb-qamay) 是加色丁、(kashdim) 一字的 *atbsh* 的寫法。這是在希伯來文字中的一種寫法，在構成一字的字母中，以和原字母對稱的倒數字母來替換。比如說這個字母，在全部的希伯來文字的排列中是從前面算來第三個，那就以全部希伯來字母的倒數第三個來替換。因爲希伯來文中第一個字母是 ¹א，倒數第一個字母是 ²²ת，第二個字母是 ²¹י，倒數第二個字母是 ²ב，故將其連接在一起，稱之爲“*atbsh*”法。因爲當時，以色列民淪爲巴比倫的附庸，很多有關巴比倫的怨言不敢明說：於是就用這種方法來稱呼巴比倫，以色列人民一看此類的字，就知道它的含意，但是巴比倫官員却被蒙在鼓裡。於是以色列就可以言所欲言。同樣的用法在五十一41；廿五26，都曾出現過。

註四：五一15~17：同樣的經文在十12~16出現，與上下文不配合，應把它歸給後來的編輯者。在這兒沒有任何含意。

四五、耶路撒冷的毀滅

五二1~34

一、結構與主旨：

耶肋米亞書最後一段歷史的附錄，與在列王記中的兩段記述相似（參列下廿四18~廿五30），很可能是一位後來的編輯者放在這裡，爲的是證明耶路撒冷和聖殿的毀滅，以及猶太人充軍的事件的確是一件歷史事實。以這來證明先知的預言已實現。由於五十一章的結語（64c），我們知道這附錄一定和耶肋米亞無關。

這一段和列王記的記載，有著相異之處，但改變很少：例如說，有關革達里雅被殺的記述（參列下廿五22~26）這裡一字未提，但是在四十章，有這部份資料的記載（四十13~14）。這一段中有被充軍的猶太人的數目清單（28~30），是列王記中所沒有的。這清單的資料，可能是來自巴比倫。

漆德克雅在上主前做了惡事（2），使上主對其子民與聖地發怒（3），藉其僕人拿步高之手懲罰了以色列。當時拿步高爲巴比倫王，從北方入侵，於五八八年三月間圍攻耶路撒冷（5），城將破，王取道逃亡荒野阿辣巴（7），在耶里哥被擒獲（8），解送到黎貝拉——今敘利亞北方，是拿步高的大本營——判罪、並死於巴比倫（9~11）。於是拿步高大軍進入耶路撒冷、焚屋、毀殿（12~13），拆牆（14）、劫殿（17~23），在五九八年的那次圍攻中幸免毀滅命運的耶路撒冷，終於劫數已到，完全被毀。

在這段記述中，最後提出來的是在耶路撒冷京城中，被充軍的主要人物，並且提出充軍的人數（28~30），在這裡的數字不算太多，有相當的可信性；而且對於拿步高王在五八九年五八六年及五八二年至三次的俘虜以色列民的事件中，最後的一次在歷史學家，約瑟夫（Josephus）的書中，也有記載，他描寫耶路撒冷和聖殿的被毀，並且也記述了人民被充軍於遠方。

五十二章就好像是把全部的耶肋米亞書藉着已發生過的歷史作了一個見證似的批判。它要告訴我們的是：天主的工程，藉先知所預言的，已經在完成中：有的已經實現了，有的還在實現中。

參考書

1. Bright, J., *Jeremiah*, Anchor Bible 21, Doubleday & Com., Inc., New York, 1965.
2. García Cordero, M. "Biblia Comentada" tomo III, B. A. C. Madrid.
3. *Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1968.

耶肋米亞先知：他的生活和信息 / 劉家正等編
著——初版——臺北市：光啓，民63
面；公分——（輔大神學叢書；4）
ISBN 957-546-169-X（平裝）

1. 耶利米書—評論

241.42

83003379

輔大神學叢書之四

耶肋米亞先知——他的生活和信息

中華民國六十三年元月初5版

中華民國八十三年五月初版二刷

◀版權所有•翻版必究▶

編著者：劉家正等

准印者：台北總教區總主教狄剛

出版者：光啓出版社

地 址：台北市辛亥路一段24號(100)

電 話：編輯部(02)3671750 門 市(02)3676024

發行部(02)3684922 傳 真(02)3672050

郵政劃撥：0768999-1

登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號

發行者：王敬弘

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：3680350 3673627

定 價：130元

10747

ISBN 957-546-169-X



ISBN 957-546-169-X

10747

封面設計 成文