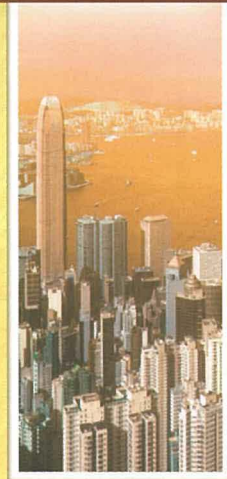


探索經文原意

申命記 (卷上)

着眼當代應用



大衛·布洛克 著
Daniel J. Block

經文採用
《新漢語譯本》



《國際釋經應用系列》幫助我們完成雙向的釋經與應用歷程。這嶄新而獨特的系列叢書，每一課都包括以下部分：



經文原意：探討經文的歷史背景、詞義語法及思路脈絡，簡明扼要，使讀者掌握經文原來的意思。



應用原則：從經文在原來處境的意義入手，發掘經文的永恆意義，把聖經世界與今日世界連接起來，讓讀者發現聖經怎樣對歷世歷代的信徒說話。



當代應用：幫助讀者把聖經的信息應用於此時此地，並提出應用時須注意之處，使經文成為今天信徒的指引。

對於每一位致力把聖經的永恆信息向現今世代宣講的牧者和教師，這一系列叢書肯定會成為他們必備的參考材料。

葛培理 (Billy Graham)

《國際釋經應用系列》並不是漫無邊際地議論，而是徹底討論實質問題，把淵源古遠、充滿大能之神的話語帶進今天，使讀者能夠獲得清新、適時、切身的領受。

尤金·畢德生 (Eugene H. Peterson)

《國際釋經應用系列》的出版，是尋求聖經真理和信息者的大喜訊。它一方面幫助我們瞭解聖經作者的原意，又抽取作者對同時代人說話中的一些超時空和文化的永恆原則，更進一步幫助我們應用這些原則於今天的處境中，可說是釋經書的一條新路線。這是本人用過的釋經書中最具深度和富啟發性的一個釋經系列，實是神賜給神學生、傳道人和凡喜愛神話語的人的恩物。

張慕皚

香港建道神學院榮譽院長、九龍城浸信會榮譽會牧

作者簡介

大衛·布洛克 (Daniel I. Block)，利物浦大學哲學博士 (DPhil, University of Liverpool)，惠頓學院 (Wheaton College) 的舊約教授 (Gunther H. Knodler Professor of Old Testament)。

CFT2171

ISBN 978-988-8286-17-1



9 789888 286171



申命記大綱

申命記具有非凡的神學價值，這卷書是五經的核心，是祭司教導的材料和典範，是詩人喜愛的讀物，是先知發言的依據，是敬虔君王治國的藍本，也是正直百姓生活的模楷。

布洛克教授指出，申命記差不多為整部舊約及新約聖經建立起神學上的基礎，也是大部分書卷的文風範式。基督徒如果不在意申命記，他們不但輕看了耶穌最愛的書卷，更忽略了約翰和保羅絕大部分神學的根源。

申命記把屬靈生命具體地展示於現實生活之中，指出服從律法是心中有義的外證，幫助基督徒腳踏實地過活，不會誤以為信仰純粹是心靈的事務，並且單憑人的主觀理解來過信仰的生活。

- I. 摩西第一篇演講詞：憶述上主的恩典（一~四43）
 - A. 摩西第一篇演講詞的前言（一-5）
 - B. 摩西第一篇演講詞的摘要：呼召之恩（一6~四40）
 - C. 摩西第一篇演講詞的結語（四41-43）
- II. 摩西第二篇演講詞：闡述上主的恩典（四44~二十九1）
 - A. 摩西第二篇演講詞的序言（四44~五1上）
 - B. 摩西第二篇演講詞的核心：立約之恩（五1下~二十六19）
 1. 聖約關係要義的啟示（五1下~六3）
 2. 宣示聖約關係的特權和責任（六4~十一32）
 3. 宣示聖約關係涵蓋的範圍（十二1~二十六19）
 - C. 插曲：吩咐百姓進入應許之地後更新聖約（二十七1-26）
 - D. 聖約的兩面：福與禍（二十八1-68）
 - E. 摩西第二篇演講詞的結語（二十九1）
- III. 摩西第三篇演講詞：信靠上主的恩典（二十九2~三十20）
 - A. 摩西第三篇演講詞的前言（二十九2上）
 - B. 摩西第三篇演講詞的核心：重新立約之恩（二十九2下~三十20）
- IV. 摩西的離世（三十一1~三十四12）
 - A. 摩西臨終的措置（三十一1~三十二47）
 - B. 預告摩西之死（三十二48-52）
 - C. 摩西的祝福（三十三1-29）
 - D. 詳述摩西的離世（三十四1-12）

申命記 (卷上)

大衛·布洛克 著
Daniel T. Block

漢語聖經協會



申命記 (卷上)

作者：大衛·布洛克
 譯者：丘上曙
 責任編輯：朱小娟
 編輯：朱小娟
 封面設計：鄭綺玲
 製作：朱小娟、譚啟文
 出版及發行：漢語聖經協會有限公司
 香港九龍荔枝角通州西街1064-1066號安泰工業大廈A座九樓
 電話：(852) 2370 9981 傳真：(852) 2370 9993
 網址：www.chinesebible.org.hk
 電郵：info@chinesebible.org.hk
 承印：海洋印務有限公司
 版次：2015年8月初版·香港
 國際書號：978-988-8286-17-1
 書籍編碼：CFT2171
 © 漢語聖經協會有限公司
 版權所有·切勿翻印

The NIV Application Commentary
 Deuteronomy

by Daniel I. Block

Originally published in the U.S.A. under the title
 Deuteronomy by Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan 49530
 Copyright © 2012 by Daniel I. Block
 Chinese translation published by Chinese Bible International Ltd.
 with permission of the original publisher.
 Worldwide Chinese Edition Copyright © 2015

漢語聖經協會 Chinese Bible International Ltd.
 9/F, Block A, Alexandra Industrial Building, 1064-1066 Tung Chau West Street, Lai Chi Kok, Kowloon, Hong Kong
 Tel: (852) 2370 9981 Fax: (852) 2370 9993
 Website: www.chinesebible.org.hk Email: info@chinesebible.org.hk

國際漢語聖經出版社 Chinese Bible International Press Ltd.
 台北市104中山區中山北路一段53巷11號2樓
 Tel: (886) 02-2562 0038 Fax: (886) 02-2536 4990
 Email: infochinesebible@yahoo.com.tw
 郵撥賬號：19854490 國際漢語聖經出版社有限公司

加拿大漢語聖經協會 Chinese Bible International (Canada) Inc.
 3833 Midland Avenue, Unit 55, Evergold Centre, Scarborough, On., M1V 5L6, Canada
 Tel: (1) 647-706 9938
 Email: cbi_canada@yahoo.ca

美國漢語聖經協會 Chinese Bible International (USA) Corporation
 2008 Orange Street, Alhambra, CA 91803, U.S.A.
 Tel: (1) 626-284 1100 Fax: (1) 626-284 1104
 Website: www.chinesebible.us Email: info_us@chinesebible.us

First Edition, August 2015, Hong Kong
 ISBN: 978-988-8286-17-1
 CAT NO: CFT2171

Printed in Hong Kong
 All rights reserved

封面圖片 (上) 攝影：楊有志
 封面圖片 (下) 獲香港Greater China Photo允許使用

目錄

中文版序	4, 486
系列簡介	6, 488
原書主編序	10, 492
作者序	12, 494
略語表	15, 497
導論	21
大綱	40, 503
參考書目精選	45, 508
經文及註釋	
申一1-5	53
申一6-18	59
申一19~二1	69
申二2-23	83
申二24~三11	93
申三12-29	107
申四1-8	123
申四9-31	135
申四32-40	155
申四41-43	165
申四44~五5	167
申五6-22	175
申五23~六3	195
申六4-9	201
申六10-25	213
申七1-26	227
申八1-20	251
申九1-24	269
申九25~十11	287

申十12~十一1	299
申十一2-28	313
申十一29-32	333
申十二1-14	337
申十二15-28	355
申十二29~十三18.....	365
申十四1-21	385
申十四22-29	401
申十五1-18	409
申十五19-23	427
申十六1-17	433
申十六18~十七13.....	451
申十七14-20	471
申十八1-8	515
申十八9-22	523
申十九1-14	541
申十九15-21	555
申二十1-20	563
申二十一1-9.....	587
申二十一10-23.....	595
申二十二1-12.....	615
申二十二13-30.....	627
申二十三1-14.....	643
申二十三15-25.....	655
申二十四1-5.....	669
申二十四6-22.....	681
申二十五1-16.....	695
申二十五17-19.....	711
申二十六1-15.....	717
申二十六16-19.....	737
申二十七1-26.....	747

申二十八1~二十九1.....	771
申二十九2-28.....	805
申二十九29~三十10	829
申三十11-20	845
申三十一1-30.....	859
申三十二1-47.....	887
申三十二48-52.....	929
申三十三1-29.....	937
申三十四1-12.....	963
主題索引	979

中文版序

瞭解聖經的背景，明白聖經的意思，可讓我們的讀經生活增添無窮樂趣；但是，只有在經文促使我們深刻反省自己今天的生命，使我們與神更加親近的時候，聖經才會對我們說話。

時人讀經，常常把釋經和生活應用分開，所以很多釋經書告訴我們歷史背景、原文詞義、經文意思等等，卻沒有生活應用，讀者就容易鑽進象牙塔；另一方面，許多生活應用的寫作，缺乏穩固的釋經基礎，無法給讀者堅穩的根基栽培成長。

《國際釋經應用系列》不但提供聖經中最新而豐富多姿的背景資料，又闡釋當年與今日處境的異同，更重視今天的生活應用，幫助我們作一個有根有基的現代基督徒。本系列每一卷書的每一章，都有“經文原意”、“應用原則”、“當代應用”這三部分，分述以上的三個範疇，絕對能滿足現代信徒對聖經的渴慕之心，是個人靈修、主日學、研經及牧者講道的最佳參考。

《國際釋經應用系列》的英文原書共有44冊，涵蓋聖經66卷書，書卷篇幅較長的獨立成冊，如哥林多前書；篇幅較短的則兩卷或以上合併成一冊，如士師記、路得記。中譯本將陸續出版，以饗讀者。

關於本系列的翻譯原則，有幾點須向讀者稍作說明。由於原書的讀者以美國信徒為主，原書的“當代應用”無可避免地帶有濃厚的美國色彩；本會為使華人讀者能夠受用，徵得原出版社的同意，適當地刪去部分的美國色彩，或者把針對美國處境的應用部分改寫得普及一點，使華人讀者不致感到強烈的文化隔膜。然而，部分的西方事例仍予以保留，供華人讀者借鑒。此外，原書經文採用NIV譯本，中文版經文則採用《新漢語譯本》。對於原書中未能配合《新漢語譯本》經文的註釋，中文版會加上譯者編者按語；而原書採用的譯本用詞，若未能配合《新漢語譯本》，就會按原書直譯，並註明譯本（如：KJV、RSV）。除非特別註明，聖經的人名和地名均採自本會出版的《新漢語譯本》及《和合本》。

本系列的譯文經過嚴謹的審核和編輯過程，力求意思忠於原著，文句通順明白。但是，從翻譯到付梓過程中，可能出現舛誤，尚祈讀者不吝指正賜教，以便我們日後修正。

感謝神的恩典，讓本系列的中文版陸續成書。深盼所有信徒，都因這系列更認識神的大愛，更明白神在我們每個人生命中的美好旨意。願榮耀頌讚歸與三位一體的真神！

漢語聖經協會

2013年7月

系列簡介

《國際釋經應用系列》是獨特的。大多數釋經書能帶領我們從第20或21世紀回到第1世紀，使我們跨越時間、文化、語言、地理的障礙，進入聖經的世界。然而，它們通常只為我們提供一張“單程票”，卻假定我們自己總有辦法返回原地。那些釋經書除了解釋聖經書卷或章節的原初意思外，在探索經文的現代意義方面，甚少或根本沒有為我們提供幫助。它們所提供的資料無疑是有價值的，但整個工作只完成了一半。

近年，有少數釋經書在內容上已包含當代應用，把這工作列為目標之一。不過，那些應用往往過於粗略或流於說教，有些釋經書就像打印好的講章，而不像釋經書。

《國際釋經應用系列》的主要目標，是要幫助讀者完成既困難又重要的任務——將古代的信息帶入現代的處境。本系列不僅將焦點放在實際的應用上，而且幫助讀者瞭解從經文原意到當代應用的過程。本系列產品是釋經書，不是通俗的解經作品；是提供參考資料的工具書，而不是一般的靈修作品。

本系列的編排設計力求達成它的目的。每一課都分三部分詳述：經文原意、應用原則、當代應用。

經文原意



這部分是要幫助讀者明白聖經經文在第1世紀處境中的原本意思。在此會以簡明的形式討論傳統釋經的所有要素，包括經文的歷史、文學和文化背景。作者將討論與原文語法和句法相關的問題，以及聖經字詞的意思，也會探索經文的思想，以及聖經作者如何發展這些思想。

看完此部分後，讀者將會瞭解到聖經書卷的原讀者當時的困難、疑問和關注，也瞭解到聖經作者如何闡述這些課題。這樣的瞭解，是今日任何合理的經文應用的基礎。

應用原則



這部分就像一道橋梁，藉着集中討論經文的適時意義和永恆意義，將聖經世界與今日世界、原初處境與當代處境連接起來。

神的話是適時的。聖經作者是針對特定的情況、問題和疑難去講話的。保羅警告加拉太信徒關於割禮的後果和企圖靠律法稱義的危險（加5-2-5）。希伯來書的作者試圖說服讀者，基督是超越了摩西、亞倫後裔的祭司及舊約所獻的祭。約翰敦促他的讀者要“試驗這些靈”，即試驗那些教導一種早期諾斯底主義思想之人的靈（約壹4-1-6）。在上述的每一種情況中，經文的適時性使我們得知神在具體而非抽象的處境下所說的話。

然而，經文的適時性也會產生問題。我們的情況、困境和問題，並不總是與聖經原讀者所面對的有直接關聯。因此，神對他們所講的話似乎與我們不相干。例如，誰會來敦促你行割禮，宣稱那是稱義的必要步驟呢？今天有多少人關心基督是否超越亞倫後裔的祭司呢？當初為揭露早期諾斯底主義而制訂的“試驗”，對現代社會又有甚麼價值呢？

可幸的是，聖經不只是適時，也是永不過時的。今天神仍然透過聖經對我們說話，就如他跟原初的讀者說話一樣。由於我們與聖經中的人物有共同的人性，因此，我們發現他們所面對的困難與我們面對的沒有兩樣，而神給他們的解決方法同樣也適用於我們。聖經的永恆性使它帶着能力，對每個時代和每個文化羣體說話。

那些看不到聖經同時具適時性和永恆性的人，會遇到連串的問題。舉個例說，被針對當日時勢的書卷（如希伯來書或加拉太書）嚇倒的人，可能迴避不去讀它們，因為它們似乎對今日毫無意義。另一個極端是，有些人只確信聖經的永恆性，卻看不到聖經的適時性；這樣的人一旦談論到麥基洗德的祭司身分，只會天花亂墜，引人入睡。

因此，這部分的目的，就是在適時性的經文中，幫助讀者去分辨哪些信息具有永恆意義，哪些沒有。例如，假如保羅的主要關注不是割禮（就像他在加拉太書五章6節告訴我們的），那麼他關注的又是甚麼呢？假如關於亞倫後裔的祭司職分或麥基洗德的討論，與今天似乎無甚關係，這些經文的永恆價值又是甚麼呢？假如今人試圖用專為辨別第1世紀異端而制訂

的方法來“試驗這些靈”，有沒有其他合乎聖經的試驗方法會是更適合的呢？

這部分不單發掘出一段經文中的永恆意義，還給你講解如何發掘這永恆意義。本系列的作者致力將經文隱含的意思，通過敏銳的洞察力，以合乎邏輯而有條理的方式解釋出來。我們怎麼知道割禮不是保羅的主要關注呢？究竟在有關的經文或其上下文中，有甚麼線索可以幫助我們明白保羅的真正關注是在較深的層面呢？

誠然，某段經文若存在我們與原讀者之間極大的歷史鴻溝，就需要較長篇幅去處理。反之，對那些歷史差距較小或幾乎不存在的經文，就只需較短篇幅去處理。

最後要澄清一點。由於這部分是為討論經文的當代應用而鋪路，因而這部分與接着的下一部分之間的區別，許多時候都不是那麼明顯的，兩者也不是完全分割的。但是當這兩部分合起來讀，你就會強烈地感覺到作者是要領着你從聖經的世界轉移至今天的世界。

當代應用



這部分讓聖經信息帶着當初落筆時的力量，向今日的人說話。你如何將所學到的關於耶路撒冷、以弗所或哥林多的功課，應用到我們在芝加哥、洛杉磯、倫敦或香港的當今處境中？你如何將原初以希臘語和希伯來語所寫下的信息，以我們自己的語言清楚地傳達出來？你如何將原初在不同時代和社會所講的永恆真理，應用於我們社會那相似卻又不同的處境中？

為達此目標，這部分將在一些關鍵領域提供幫助。

首先，這部分幫助你確認那些類似原讀者所面對的當今形勢、問題或疑問。由於現代的情況與第1世紀的人所遇到的很少等同，讀者在應用時必須尋求類似的處境。

第二，這部分探究不同的處境，而這些處境是可以讓經文在今天應用出來的。你會注意到個人方面的應用，但我們也鼓勵你超越個人層面，關注整個社會和文化羣體的應用。

第三，這部分將提醒你，在試圖應用經文時你可能遇到的問題或困

難。如果有好幾個合理方法去應用某段經文（卻是基督徒有所爭議的），作者將會一一指出，並幫助你徹底而全面地分析所涉及的爭議。

在試圖達至此目標的過程中，本系列的作者都努力避免兩個極端：一方面他們避免提出過於具體的應用，以免本書很快就過時；另一方面，他們也避免籠統地討論經文的意義，以免與現代的生活和社會脫節。

此外，本系列的作者都傾盡全力，不使本書讀起來似乎說教或講道。《國際釋經應用系列》並不是試圖提供現成的講道素材，而是提供方法、意念和洞見，幫助你有力地宣講神的道。如果本書能幫助你達至這個目的，那麼我們為此系列所定的目標也就達成了。

原書編委會

原書主編序

有學者把申命記稱為“摩西的福音”；又有一些學者雖然沒有把摩西比作一個福音書的作者，但卻把他比作新約的偉大神學家保羅。布洛克（Daniel Block）的申命記註譯一字千金。書中曾作多方類比，以表達申命記這部舊約書卷的非凡神學價值，其中就包括了上述兩項稱譽。布氏甚至宣稱，在聖經所有的書卷之中，申命記是“最有系統地表達神學真理”的書卷，或許只有保羅的羅馬書才足以分庭抗禮。

或問：申命記？那不過是一部舊約書卷，沒有耶穌，又怎能稱作福音呢？它的成書日期豈不是早於耶穌千年以上嗎？這種看重舊約律例的態度，豈不是保羅要我們切戒的？

大家聽好！如果你自問有點律法恐懼症，就請你讀一讀這本註釋書吧！你將發現，自己的偏見會很快消失得無影無蹤。正如布洛克教授指出，摩西所寫的，確曾是一本福音書。以色列民當日在摩押平原聽到的，無疑是個好消息。本註釋書的作者是個出色的釋經家，在他的筆下，以色列人的好消息，也足以在今天成為我們的福音。

我這樣說，大家或會感到驚訝。當你細讀這部著作，你更會驚訝不絕。第一，你會驚訝於摩西原來是個怎樣的人物；第二，你或會驚訝於摩西的演說對以色列人的要求。令你詫異的，不是演講詞的內容，而是摩西的信息對我們這羣三千多年後的外族人竟然息息相關。

可以用這句話來概括地形容摩西：他是一個牧者多於是個律法的頒佈人。無可否認，這句話與我們自以為認識的摩西大相逕庭。常在人們記憶中的摩西，是個曾經大發烈怒的人。他一看見金牛犢，就把手上的兩塊法版擊碎。驟眼看來，這一切都與律法有關。神頒下律法，摩西傳遞律法，而神的子民則干犯律法。律法無疑是整件事的焦點，不是嗎？莫非這不是摩西的真像？

試想像申命記鋪陳的場景。以色列民將要進入應許之地，這是個充滿盼望的時刻；然而，盼望的本質必定包括變數，而變數則自然令人焦慮。前程未有十足的把握，萬一事情有變……？民眾需要的，是牧者的帶領，

而不是義正詞嚴的權威人物。摩西能夠切合他們的需要。

另一個使我們感到詫異的地方，是摩西向以色列人所說的一切，在我們現代的處境中竟然也合情合理。摩西要求以色列人進入與神的立約關係之中，因為神要他們作他的子民。摩西挑戰以色列人回應上主，要他們宣告上主是獨一的主宰，又要遵行上主的吩咐。

幾年前，我和太太到外地教書一年，因此就把房子租給一對在美國教書的猶太夫婦。他們問我們可否把經文盒（mezuzah；或譯“門框聖卷”）掛在門框上。那東西是一支金屬管子，內藏“示瑪”（Shema），也就是一張希伯來文字條，寫着申命記第六章的一個段落（也包括申十一其中一個文意相類的段落）。“示瑪”只有數節經文，都是摩西的教導和忠告，開首的語句大家都耳熟能詳，就是“以色列啊，你要聽！上主我們的神是獨一的上主。”這東西掛在我們的門框上實在合適，所以我們幾乎不用考慮就表示同意。我和太太都樂意常被提醒：神是我們獨一的主，我們要效忠於他。我們也願意向世人宣示，這就是我們的身分，神就是我們的主人。今天，那經文盒仍然掛在我們的門框上。

自那天開始，申命記六章4至9節就成了我最喜愛的其中一段經文：

以色列啊，你要聽！上主我們的神是獨一的上主。你要盡你全部的心思、全部的性命、全部的力量，愛上主你的神。我今日吩咐你的這些話，你要存在心裏。你要向你兒子反復講述，無論坐在家中，還是走在路上，是躺下，還是起來，都要講論。你要把它們綁在手上為記號，它們要作你額上的標記。你也要把它們寫在你房屋的門框和城門上。

雖然我們不是舊約時代的以色列人，但也能夠全然擁有這段經文描述的身分，並把這個身分整全地活出來。耶穌在世之時，也深知這段經文及相類的申命記經文內有屬靈寶藏。他作教導時，引用最多的聖經書卷就是申命記。我們同樣也能夠享用這豐富的資源，甚至比耶穌那時更加方便。

特里·牧克
(Terry C. Muck)

作者序

這本書的出版代表了一趟精彩的旅程。我首次教導申命記的希伯來文釋經課程，是四分之一世紀前的事了，那時可算是這趟旅程的起點。蒙桑德分出版社（Zondervan Publishing House）邀請，要我為本釋經系列寫申命記註釋，實在使這旅程更形緊湊。早年，我曾經與以西結同行15載，今天，我已和摩西對話整十年。當我閱讀申命記的時候，耳邊就會響起摩西的聲音。有時候，我不明白摩西的話，但我會要求他作澄清；又有時候，摩西會對我說一些我耳朵感到陌生、心中也不慣接受的聲音，使我感到困惑和混亂；更有時候，我清晰地聽明白了，但卻不喜歡這聲音，並且向他抗議。他會挑戰我的神學，也會挑戰我對虔誠的理解。他會不時向我呼籲，要我放下心中的偶像，更全面地跟隨主，但我卻不會就範。那時，摩西的聲音就會把我的自義和虛偽抖出來。我沒有盡全部的心思、全部的生命、全部的力量愛神（參申六4-5）；我固然也沒有愛鄰如己。然而，我要對摩西說聲多謝。他讓我認識到甚麼是自由，甚麼是赦免，並提醒我，神有極豐富的恩典，且會不懈地尋找他的子民。

這本註釋書是從一項更大的研究沉澱出來的。可惜，限於篇幅，我只有把大部分的釋經功課剔除，並在很多題目裏放棄太細緻的論述。我希望能夠讓優秀的神學主張浮現出來，也希望表達方式是前後一致及有助理解的。我相信這樣的註釋書必須做到三個效果：（一）必須讓讀者實在地明白經文；（二）必須把經文的神學意義，與其他聖經教導結合起來；（三）必須在經文的當代應用上，為讀者——尤其是當中的牧者和教師——建立起初步的指引。這本著作有沒有達到上述目標，就有待讀者的回答和時間的證明了。

早在十年前，我已經答應寫這本書。當時我的生活比較簡單。然而，答應了不久，我的生活就被各樣行政工作弄得複雜。我當時是聖經研究所（Institute of Biblical Research）的所長，以及肯塔基州美南浸信會神學院（Southern Baptist Theological Seminary in Louisville, Kentucky）聖經及解經（Scripture and Interpretation）副院長。原本可以用來寫這本書的時

間和心力，也被消耗了七八成。在2005年，我們搬到惠頓學院（Wheaton College），這趟朝聖旅程又停頓一年多。最後，因着神的恩典，並本系列眾編輯的耐心等待，這本書的寫作階段終於完成。這本書絕非完美。神的話固然是可靠的權威，但我們的註釋卻只是鉛筆字句，隨時要被改正、變更，甚至擦去。我把這本書呈獻給教會，並祈願，即便本書並不完美，也能幫助新一代的讀經者體會到聖經的活潑，特別是摩西的福音書。

我在這趟朝聖旅途中，得到數之不盡的幫助。摩西一直向我說話，但他也有不少助手，支持着我去研讀這部偉大的書卷。不論是在課室之內，研討會議之中，還是教會講台之上，當我跟着摩西的腳步時，都有很多人與我同行。他們向我提供意見，範圍從申命記的宏觀主題，到某段經文的細節都有，而且都是我樂於接受的。我要展示研究所得的時候，又有很多人幫助我改善表達方式和技巧。我必須提名感謝幾位研究生，他們是：馬賽厄斯（Greg Mathias；已歿）、德魯什（Jason DeRouchie）、史密夫（Greg Smith）、特納（Kenneth Turner）、克里布（Bryan Cribb）、約斯貝格爾（Rebekah Josberger）、埃利奧特（Nathan Elliot）、安斯伯里（Chris Ansberry）、黃杰利（Jerry Hwang）、特里（Charlie Trimm）、賈爾（Jason Gile）、謝弗（Rahel Schafer）、紐柯克（Matt Newkirk）、巴頓（Matthew Patton）、歐文斯（Daniel Owens）。如果不是得到他們的友誼和幫助，本書絕對不能完成。我也必須感謝艾姆斯（Carmen Imes）及內子埃倫（Ellen），她們在製作索引方面給我很大的幫助。

我要特別再感謝安斯伯里。本書手稿原有1,250頁，安斯伯里花了大量時間，把它濃縮成約八百頁，以符合本系列編輯的要求，並且保留了我的聲音和精神。他與我緊密合作已有六年，對我瞭如指掌。這個階段的資助來自理軒優質教學獎（Leland Ryken Award for Teaching Excellence），是我有幸於2010年秋得到的。

我也必須向一些機構致謝。有很多機構藉着提供圖書館的資源來支持這項事工，也有機構資助我到各地參與研討會，讓我的想法得以展示和被檢驗。她們是伯特利神學院（Bethel Theological Seminary）、美南浸信會神學院、惠頓學院，另外還有劍橋的丁道爾圖書館（Tyndale Library in Cambridge）招待我在那裏度過了兩個安息年（2002、2010）。我特

別感謝美南浸信會神學院院長埃金 (Danny Akin)，他在2001至2002年慷慨地給我安息年；又感謝格林曼 (Jeff Greenman)、鮑姆加特納 (Jill Baumgartner) 和瓊斯 (Stan Jones) 讓我在2010年放假。得蒙桑德分出版社及本系列的編委邀請，實在十分感激。科里特 (Katya Covrett) 一直對我很是支持，我也十分感謝。感謝克內德勒伉儷 (Bud and Betty Knoedler) 慷慨解囊，贊助我的教席。他們不但是惠頓學院的支持者，我也有幸與他們為友。我們夫婦感激他們的每天代禱。

我必須再次多謝內子埃倫。她是我的喜樂，四十多年來一直在身邊支持我，作我的益友和顧問。如果沒有她的愛和睿智，這本書即便能夠完成，也會跟目前的相去萬里。埃倫是這趟朝聖之旅的同行者，她不但聆聽我在寫作過程中的沮喪和喜樂，也會耐心地聆聽我就本書而作的每一篇講章和講座，更為我預備好寧靜安祥的工作環境。我也要感謝我的家人，他們讓我學會從日常生活的每個經驗裏感受神的恩典。我以本書獻給我深愛的孫兒女們。

最終，不論是這本書還是其他成就，所有功勞都是神的。神藉着基督和律法，向我們賜下極豐盛的恩典。

願主我們的上帝向我們彰顯他的恩慈，

使我們所做的一切成功，

求你成就我們所做的一切！ (詩九十17，《新普及》)

大衛·布洛克

2011年5月

略語表

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> . Ed. David N. Freedman. 6 vols. New York, 1992.
ACEBT	<i>Amsterdamse Cahiers voor Exegese en bijbelse Theologie</i>
AfO	<i>Archiv für Orientforschung</i>
AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages and Literature</i>
AnBib	Analecta biblica
ANEP	<i>Ancient Near Eastern Texts in Pictures</i> . Ed. J. Pritchard. Princeton, 1954.
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> . 3rd ed. Ed. J. Pritchard. Princeton, 1969.
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ARAB	<i>Ancient Records of Assyria and Babylonia</i> . Ed. D. D. Luckenbill. 2 vols. Chicago, 1926-1927.
ARM	Archives royales de Mari
AUSS	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBR	<i>Bulletin of Biblical Research</i>
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium
BHQ	<i>Biblia Hebraica Quinta</i>
BHRG	<i>Biblical Hebrew Reference Grammar</i> . Ed. C. H. J. Van der Merwe. Sheffield, 1999.
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
Bib	<i>Biblica</i>
BibOr	Biblica et orientalia
BIS	Biblical Interpretation Series
BJS	Brown Judaic Studies
BN	<i>Biblische Notizen</i>
BRev	<i>Bible Review</i>
BSac	<i>Bibliotheca sacra</i>
BST	Bible Speaks Today

BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CahRB	Cahiers de la Revue biblique
CAD	<i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> . 1956.
CANE	Civilizations of the Ancient Near East
CAT	<i>Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani, and Other Places</i> [=CTU]. Ed. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin. Münster, 1995.
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CH	Code of Hammurabi. Ed. M. T. Roth. <i>Law Collections from Mesopotamia and Asia</i> . Atlanta, 1997.
chap(s).	章 (chapter[s])
ConBOT	Coniectanea biblica: Old Testament Series
COS	<i>Context of Scripture</i> . Ed. W. W. Hallo. Leiden, 1997-.
CurBR	<i>Currents in Biblical Research</i>
DBAT	<i>Dielheimer Blätter zum Alten Testament</i>
DCH	<i>Dictionary of Classical Hebrew</i> . Ed. D. J. A. Clines. Sheffield, 1993-.
DDD	<i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i> . Ed. K. van der Toorn et al. Leiden, 1995, rev. ed. 1998.
DDS	<i>Deuteronomy and the Deuteronomistic School</i> . By M. Weinfield. Winona Lake, 1992.
DJD	<i>Discoveries in the Judaean Desert</i> . Oxford University Press. 44 vols. 1955-.
DOTP	<i>Dictionary of the Old Testament: Pentateuch</i> . Ed. T. D. Alexander and D. W. Baker. Downers Grove, 2003.
EGL	<i>Eastern Great Lakes</i>
EncJud	<i>Encyclopaedia Judaica</i> . Jerusalem, 1972.
ErIsr	<i>Eretz-Israel</i>
ESV	English Standard Version
ETL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>

EvQ	<i>Evangelical Quarterly</i>
ExAud	<i>Ex auditu</i>
ExpTim	<i>Expository Times</i>
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literature des Alten und Neuen Testaments
HALOT	<i>Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> . Ed. L. Koehler, W. Baumgartner, and J. J. Stamm. 2 vols. Leiden, 1994-2000.
HAR	<i>Hebrew Annual Review</i>
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HBS	<i>Herder biblische Studien</i>
HBT	<i>Horizons in Biblical Theology</i>
HDT	<i>Hittite Diplomatic Texts</i> . Ed. C. Beckman. 2nd ed. Atlanta, 1999.
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HL	Hittite Laws. Ed. M. T. Roth. <i>Law Collections from Mesopotamia and Asia</i> . Atlanta, 1997.
HS	<i>Hebrew Studies</i>
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
IBD	<i>Illustrated Bible Dictionary</i>
ICC	International Critical Commentary
IDB	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
Int	<i>Interpretation</i>
JANES	<i>Journal of the Ancient Near Eastern Society</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JATS	<i>Journal of the Adventist Theological Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBQ	<i>Jewish Bible Quarterly</i>
JEA	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JHS	<i>Journal of Hebrew Scriptures</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>

JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JNWSL	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
JPA	Jewish Publication Society
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods</i>
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>
JTI	<i>Journal of Theological Interpretation</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
KTU	<i>Die Keilalphabetischen Texte au Ugarit [=CTU]</i>
LCC	Library of Christian Classics
LE	Laws of Eshnunna. Ed. M. T. Roth. <i>Law Collections from Mesopotamia and Asia</i> . Atlanta, 1997.
LH	Laws of Hammurabi. Ed. M. T. Roth. <i>Law Collections from Mesopotamia and Asia</i> . Atlanta, 1997.
LL	Laws of Lipit-Ishtar. Ed. M. T. Roth. <i>Law Collections from Mesopotamia and Asia</i> . Atlanta, 1997.
LNTS	Library of New Testament Studies
LX	Laws of X (an unknown ruler). See M. T. Roth, <i>Law Collections from Mesopotamia and Asia</i> . Atlanta, 1997.
LXX	《七十士譯本》 (Septuagint)
m.	《米示拿》 (Mishnah)
MAL	Middle Assyrian Laws. Ed. M. T. Roth. <i>Law Collections from Mesopotamia and Asia</i> . Atlanta, 1997.
MT	《馬所拉文本》 (Masoretic Text)
MWBS	Midwest Biblical Societies
NAC	New American Commentary
NCB	New Century Bible
NIB	<i>New Interpreter's Bible</i>
NIBC	New International Biblical Commentary
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament

NIDB	New International Dictionary of the Bible. Ed. J. D. Douglas and Merrill C. Tenney. Grand Rapids, 1987.
NIDOTTE	<i>New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis</i> . Ed. W. VanGemeren. 5 vols. Grand Rapids, 1997.
NIV	New International Version
NIVAC	《國際釋經應用系列》
NJPS	New Jewish Publication Society
NKJV	New King James Version
NLT	New Living Translation
NovT	<i>Novum Testamentum</i>
NovTSup	Novum Testamentum Supplements
NRSV	New Revised Standard Version
NTS	<i>New Testament Studies</i>
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
OTL	Old Testament Library
OTS	Old Testament Studies
OtSt	Oudtestamentische Studiën
PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
RB	<i>Revue biblique</i>
RevExp	<i>Review and Expositor</i>
RevQ	<i>Revue de Qumran</i>
RIME	The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods
SAA	State Archives of Assyria
SANE	Sources from the Ancient Near East
SBA	Studies in Biblical Archaeology
SBJT	<i>Southern Baptist Journal of Theology</i>
SBLABS	Society of Biblical Literature Archaeology and Biblical Studies
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBLSP	<i>Society of Biblical Literature Seminar Papers</i>
SBLWAW	Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World
SBT	Studies in Biblical Theology
SHANE	Studies in the History of the Ancient Near East

- SSI *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*. Ed. J. C. L. Gibson. 3 vols. Oxford, 1971-82.
- STDJ *Studies in the Texts of the Desert of Judea*
- StEv *Studia evangelica*
- TA *Tel Aviv*
- TCS *Texts from Cuneiform Sources*
- TDOT *Theological Dictionary of the Old Testament*. Ed. G. J. Botterweck and H. Ringgren. 15 vols. Grand Rapids, 1974-.
- TJ *Trinity Journal*
- TLOT *Theological Lexicon of the Old Testament*. Ed. E. Jenni and C. Westermann. 3 vols. Peabody, MA, 1997.
- TWOT *A Theological Wordbook of the Old Testament*. Ed. R. L. Harris, G. L. Archer, and B. K. Waltke. 2 vols. Chicago, 1980.
- TynBul *Tyndale Bulletin*
- UF *Ugarit-Forschungen*
- UNP *Ugaritic Narrative Poetry*. S. B. Parker. SBLWAW 9. Atlanta, 1997.
- v(v). 節 (verse[s])
- VF *Verkündigung und Forschung*
- VT *Vetus Testamentum*
- VTE *Vassal Treaties of Esardhaddon*. Ed. M. T. Roth. *Law Collections from Mesopotamia and Asia*. Atlanta, 1997.
- VTSup *Vetus Testamentum Supplements*
- WBC *Word Biblical Commentary*
- WMANT *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*
- WTJ *Westminster Journal of Theology*
- ZAW *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
- 《和》 《和合本》
- 《新普及》 《新普及譯本》
- 《新漢語》 《新漢語譯本》

導論

我們絕不可輕看申命記的神學地位。在整部舊約聖經中，申命記表達的神學真理最有系統，就如羅馬書在新約聖經中一樣。此外，申命記回顧了大部分創世記至民數記所載神在以色列歷史中所施的恩典。從這個角度看，把申命記比作約翰福音或許更為合適。約翰一直反復思想耶穌的死亡和復活，由事件的發生到下筆著述，總共經歷了幾十年光景；同樣，摩西也是一直反復思考出埃及事件和神與以色列之約，差不多四十年後才宣講申命記所載的講章。因此，申命記一如約翰福音，是一部神學宣言，要求以色列人毫無保留地以忠誠和愛去回應神的恩典。

釋經歷史

申命記是第五部，也是最後一部律法書。猶太人傳統上稱律法書為“妥拉”，基督徒就稱它作“摩西五經”。在希伯來傳統中，一般都把申命記叫作 *sēfer d*bārīm* (話語錄 [book of words])。這個稱呼來自書卷的正式希伯來文名字 *'elleh hadd*bārīm* (這些話)，也就是申命記原文的首兩個詞。在公元前3至2世紀，《七十士譯本》的譯者把希伯來文書名譯作 *deuteronomium* (第二部律法)，而不是譯為 *biblion tôn logôn* (話語錄)，或簡單地譯作 *logoi* (話語)。¹ 這個譯法主導了後世對申命記的釋經方向。這個希臘文書名之所以吸引後人一直使用，是因為書中的確複述了很多見於出埃及記、利未記和民數記的律例，而申命記第五章更差不多是逐字抄錄了出埃及記第二十章的十誡。然而，英文書名“Deuteronomy”並不能把這卷書的本質完全表達出來。² 從書卷的內容可

1 參申十七18，LXX誤把 *mišnēh hattôrâ* (律法的副本) 譯作 *deuteronomiom*。LXX是猶太人譯給猶太人的，因此在猶太傳統中，拉比通常會把申命記稱作 *Mishneh Torah* (律法的複述)。見 J. H. Tigay, *Deuteronomy* (JPS Torah Commentary; Philadelphia: JPS, 1996), xi; M. Weinfeld, “Deuteronomy, Book of,” *ABD*, 2:168。

2 在中文聖經中，這卷書稱為“申命記”，“申”固然有重複之意，但也有陳述、說明之意——譯註。

以看出，申命記原是一連串的講章，宣講的人回顧歷史舊事，並要求民眾往後要活出信仰，而這些舊事也見於先前不同書卷的敘事文中。提及律法的時候（例：申十二有關中央聖所之例），申命記通常不會照抄條文，而是對律法作出闡述。

在來源鑒別學冒起之前，猶太教和基督教讀者都相信申命記的作者就是摩西。英語世界之外的信仰羣體，都習慣稱舊約前五部書為“摩西五經”。耶穌在世傳道的時候，有人曾經把他當作是摩西一樣的末世先知，也就是上主將要興起的那一位（申十八15；參太十一9；約一21、25，六14，七40）。雖然耶穌自己並不認同這種理解，但是從他所引用的經文數量來看，申命記可說是耶穌最喜愛的一卷書。還有另一項證據證明耶穌喜愛申命記。他曾經把全部律法總結為一條簡單的命令，就是以全人投入愛上主，並以愛自己的心愛鄰舍（太二十二37；可十二30；路十27）。這個命令的形式徹頭徹尾是申典筆法。雖然愛鄰舍的命令見於五經前文（利十九18、34），但愛神的命令卻只出現於申命記（申六5，十一1、13，十三3〔4〕，三十6）。

保羅常用申命記來駁斥反對者（羅十19，十一8，十二19；林前五13，九9；弗六2-3；等等）。眾所周知，保羅是通過基督和十字架來闡釋神的啟示，但他不單以這個角度來闡釋神在歷史中所作的全部啟示，更特別以這個角度來闡釋申命記（羅十六8；林前八6；加三13）。神通過基督完成救贖工作，保羅就為這工作建立了深刻的神學理論，並提醒讀者，救贖全由恩典而來。保羅所做的事，與摩西所做的同出一轍。摩西把律法看作是得着救恩的回應；而保羅在羅馬書和加拉太書，就駁斥那些把“律法”（律法主義的觀點，就是狹義地把希伯來文的“妥拉”解作律法）扭曲為救贖手段的人。保羅對律法的理解與摩西完全一致：遵守律法，並不是為了換取救恩，而是人在領受恩典之後，自願作出的感恩回應。保羅認為，因內心受了割禮而得神喜悅的人，才是真猶太人（羅二28-29；參申十16-21，三十6）；又指律法是聖潔、公義、良善的（羅七12；參申六20-25）；並把全部律法歸結為愛的律法（羅十三8-10；參申十12-21）。這些看法都不是保羅首創的。

早期教會的眾教父，大都跟隨保羅的做法，以基督論來解釋申命記。

然而，他們引用律法的時候，多在細節上作靈意解釋。例如，他們把“示瑪”（申六4-5）重新排列，以支持三位一體的教義，但這樣做反而掩蓋了原本的意思。³ 在宗教改革家之中，路得（Luther）傾向通過保羅看以為反法律主義的角度（羅七4-9；林後三6；加三10-25）來闡釋申命記。他對律法（使人滅亡）與福音（使人得生命）的激進觀點，主要來自他在羅馬天主教的一段挫折經歷，事涉功德和稱義。路得強調，律法有兩重功用：在民事上，可以在世上建立外在的秩序；在神學上，可以讓人知罪，並歸向基督。⁴ 但這個看法完全忽略了申命記的重點。申命記把律法看為恩典，能夠引導蒙救贖的人行義，好讓他們得生命（參申四4-8，六20-25）。加爾文（Calvin）也不遑多讓，他認為人不能靠遵行律法稱義，但同時又強調，以色列人知道怎樣回應救恩，討神喜悅，並使神的名得榮耀，原因就是他們得到律法這份禮物。⁵

上述釋經方向一直主導申命記的研究，直至啟蒙時代。在啟蒙時代之前，學者研究申命記，主要是為了找出它的神學價值；但從啟蒙時代以來，研究的重點就變成為申命記的來源作出各種假設。在19世紀中葉以後，以底本學說（documentary approach）研究五經的做法，已經根深柢固。申命記被抽離五經，與 J 底本（Yahwist）、E 底本（Elohist）、P 底本（Priestly）相對，成為一個獨立的 D 底本。大部分經文鑒別學家都同意，申命記即便不是約西亞宗教改革的源頭，也是這場改革的結果。他們又有一個共識，認為申命記裏面所有摩西的演講詞都是假託的，只不過是有人等想藉摩西增加書卷的說服力，以維護自己的利益。⁶ 至於申命記的主體內容出自何人，鑒別學家有幾種不同看法：有說是在鄉間的利未人，寫於公元前701年之前不久；⁷ 有說是北國以色列的先知社

3 參D. I. Block, "How Many Is God? An Investigation into the Meaning of Deuteronomy 6:4-5," *JETS* 47 (2004): 193-212; 再版於D. I. Block, *How I Love Your Torah, O LORD: Studies in the Book of Deuteronomy* (Eugene, OR: Cascade, 2011), 73-97。

4 參B. Lohse, *Martin Luther's Theology* (Minneapolis: Fortress, 1999), 270-74。

5 J. Calvin, *The Four Last Books of Moses* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), 363。

6 參J. -P. Sonnet, *The Book within the Book: Writing within Deuteronomy* (BIS 14; Leiden: Brill, 1997), 262-67。Sonnet對申命記如何展現成一份文本有詳細的論述，在論述的尾聲，他判斷書中所有出自摩西的文字都是假託的。

7 G. von Rad, *Deuteronomy* (trans. D. Barton; OTL; Philadelphia: Westminster, 1966),

羣；⁸ 有說是耶路撒冷宮中的智者；⁹ 又有人把書卷看成一份政治宣言，目的是支持約西亞的改革，也就是以耶路撒冷為以色列的信仰中心。在溫菲爾德（M. Weinfeld）眼中，申命記的成書不但是項偉大的成就，更是約西亞一派進行神學革命的關鍵時刻。這場革命旨在把信仰上主的人集中於耶路撒冷敬拜，並消滅其餘的敬拜處所，以及使信仰“世俗化”、“除去神話色彩”和“屬靈化”。¹⁰

上述看法來自威爾浩生（Julius Wellhausen）。他主張申命記的雛型以第十二至二十六章為核心，是公元622年前後（參王上二十二～二十三）由一位先知編寫的（有人說是耶利米），目的是宣傳以色列的宗教改革（代下三十四～三十五），並把民間信仰集中於耶路撒冷。在諾馬丁（Martin Noth）之前，眾人都把申命記視作摩西五經的最後一卷，但諾氏卻認為申命記是申典歷史（約書亞記至列王紀）的神學序言。這序言的寫作目的，是要指出以色列國和猶大國亡國的直接原因（分別亡於公元前722年及586年），就是他們既敬拜外族人的神明，又沒有遵行上主的命令。¹¹

近年來又有人主張，申命記的雛型是由一羣不同背景的異見人士合作寫成（文士、祭司、哲人、貴族）。納爾遜（Richard D. Nelson）認為，申命記根源於國族的危機（公元前7世紀），一方面是偶像崇拜漸漸使百姓遠離上主，另一方面是王室的苛政令百姓的生計大受影響，並且再加上先知制度的混亂失控。¹² 申命記中的律例既不一致又含糊其辭，就反映了

23-27.

8 E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (Philadelphia: Fortress, 1967), 58-82.

9 Weinfeld, "Deuteronomy, Book of," 2:181-82; 同上, *Deuteronomy 1-11* (AB 5; New York: Doubleday, 1991), 62-65; 同上, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992), 244-307 (下文簡稱為DDS)。

10 進一步的論述見Weinfeld, "Deuteronomy, Book of," 2:175-78; 同上, *Deuteronomy 1-11*, 53-57; 同上, *DDS*, 158-79。

11 見M. Noth, *The Deuteronomistic History* (JSOTSup 15; Sheffield: Univ. of Sheffield Press, 1981)。

12 R. D. Nelson, *Deuteronomy* (OTL; Louisville: Westminster John Knox, 2002), 4-9; 參R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the OT Period*, 2 vols. (OTL; Louisville: Westminster John Knox, 1994), 1:194-231。P. D. Miller (*Deuteronomy* [Interpretation; Louisville: Westminster John Knox, 1990], 5-8) 承認書中有先知、

各異見團體的不同利益取向。¹³

很多學者都同意，申命記中有不少觀念都發源於更早的時代。雖然如此，他們心裏卻始終認為申命記裏面的摩西只是一個傳說中的人物，而他的演講詞則通通是假託之文。就像許多古代文獻一樣，作者為了表達自己的理想，於是把編排好的演講詞放入一位偉大人物的口中，這人集智慧與靈性於一身，是以色列歷史中首屈一指的人物。¹⁴

上述各種說法，全都旨在重建申命記的來源和出處，但其結論卻與書卷的內證大相逕庭。申命記本身，以至書內的每一篇演講詞，都沒有任何證據證明這是一部託名作品。相反，書中反映的摩西形象，絕對不是理想化的傳說人物該有的形象，尤其是第一篇演講詞。作神聖啓示的傳遞人（參五4-5）並代上主發言（一42，二2、31，三2，六1），實在是一份危機重重的苦差。這一點摩西是心知肚明的。然而，他一旦曉得自己不能進入迦南地，竟然就在眾目睽睽之下責怪百姓和埋怨上主。這絕不是值得提筆歌頌的事。第一篇演講詞更特別讓讀者感到摩西年紀老邁、疲態畢露、心懷不平。他對百姓感失望，對上主感灰心，對事奉感泄氣（一37，三26，四21）。這一切都不是託名作品應有的記錄，因此足以證明書中摩西的演講詞都是可靠的。

不是所有學者都同意申命記成書於晚期。有學者指出，申命記展現的宗教和政治遠象，與列王紀下描述的約西亞時代格格不入。根據麥康維爾（J. G. McConville）的見解，“申命記，或申命記的其中一個形態，可說是以色列國進入王國時代之前，一部實實在在的政治和宗教憲法。”¹⁵

祭司和文士（智慧傳統）各派的特色，但他卻不願從三者中辨出主流。Miller當然更不會承認，在古以色列歷史之中，摩西就是寥寥數位在生命與事奉上都帶着這三大利益羣體痕跡的其中一人。

13 K. van der Toorn把申命記的佈局重新建構，過程複雜，見*Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2007), 143-72。

14 有關的論述見Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 4-6; B. T. Arnold ("Deuteronomy as the *Ipsissima Vox* of Moses," *Journal of Theological Interpretation* 4 [2010]: 53-74) 認為申命記保留的，是摩西的聲音 (*vox*)，而不是摩西的話語 (*verba*)。申命記是摩西律法傳統的高潮，是複雜的文士抄寫歷史最終的成果。

15 J. G. McConville, *Deuteronomy* (Apollos; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002), 34. Juha Pakkala ("The Date of the Oldest Edition of Deuteronomy," *ZAW* 121 [2009]: 388-401) 提出了十點論據，證明申命記成書於波斯時代；可是，當中有

作為以色列的憲法，申命記排拒古代近東流行的“皇家宗教意識形態”（royal-cultic ideology），並以先知的異象取而代之。這異象就是與上主建立直接的契約關係，作他的子民，並以律法書來管理國家。摩西是神的代言人，擁有先知的權威。藉着律法書，民間也可以擁有同樣的權威指引。律法書放於約櫃之旁，並在全民大會時公開宣讀，幫助以色列人時刻謹記立約之主的旨意，並明白應怎樣向他表達效忠。¹⁶

僅從字面上的意義來看，我們已經可以在申命記中找到很多關於它如何成書的資料，而且是舊約書卷這方面資料中最齊備的。書中多處提到，成文的律法書已經出現（六6-9，十一18-21，十七18-20，二十七1-8，二十八58-61，二十九14-29〔13-28〕，三十8-11）。這律法書就是摩西口傳律法的早期文本。申命記三十一章9至13節特別提到，摩西把律法寫下來，並交給拾約櫃的祭司保管。如此類推，書上所記的所有話，應該都是用這個方法處理的，包括第一篇演講詞（一6~四40）、第二篇演講詞（五1下~二十六19，二十八1~二十九1〔二十八69〕）和第三篇演講詞（二十九2〔1〕~三十20）。申命記三十一章22節暗示，上主曾口傳一首詩歌給摩西和約書亞，而摩西當日就把這歌筆錄下來（三十二1-43）。我們大有理由相信，組合成十二支派祝福語的那一連串經文（三十三2-29），摩西也是即日記下來的。

摩西死後，約書亞帶領以色列人過約旦河。那時，他們或許已經擁有一份記載上述所有資料的文本。申命記把摩西的每段演講詞獨立地稱為律法。其後，這個詞的含義逐漸擴展，先是囊括後加的敘事文段落（一1-5，二十七1-10，三十四1-12；等等）；到申命記與其他書卷合成五經之後，律法的含義更包括了全部的五經。

從申命記本身的結構和內容可見，當百姓將要渡河進入迦南的時候，

大部分論據如果用來支持申命記成書於王國時代之前卻更為合適。

16 針對這些鑒別學觀點的進一步評論，見I. Wilson, *Out of the Midst of the Fire: Divine Presence in Deuteronomy* (SBLDS 151; Atlanta: Scholars Press, 1995); S. L. Richter, *The Deuteronomic History and the Name Theology: l'šakkēn š'mô šām in the Bible and the Ancient Near East* (BZAW 318; Berlin/New York: de Gruyter, 2002); P. Vogt, *Deuteronomic Theology and the Significance of Torah: A Reappraisal* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006)。

摩西就向他們口述各篇演講詞，並且立刻把它們記錄下來（三十一9）。¹⁷ 這些演講詞就是申命記的骨幹。然而，以古代近東文獻的著述慣例推敲，嚴格來說申命記的作者是佚名的。至於各篇演講詞何時被集合、整理，又何時加入敘事文使它們連合成書，卻有不少蛛絲馬跡。從幾方面可以看出，申命記成為今天的模樣，並不是出自摩西的手筆：（一）在連絡各篇演講詞的敘事文¹⁸，以及第三十三章各祝福小段的公式引言中¹⁹，每當提到摩西的時候，都是用第三人稱；（二）經文的細節透露，有些事發生的日期較演講詞本身為晚（也就是寫於後摩西時代）；²⁰（三）申命記的遣詞用字。²¹ 然而，我們也可以從另外幾方面看出申命記裏面有較早期的資料：（一）摩西的演講詞（這是自然不過的：四6，十10，二十20，二十四4，三十11、12、13）和敘事文（三11）都用了古代的詞彙，或至少是有古語韻味的詞彙；²²（二）申命記的文學風格；²³（三）摩西第一篇

17 D. I. Block, "Recovering the Voice of Moses: The Genesis of Deuteronomy," *JETS* 44 (2001): 385-408; 再版於D. I. Block, *The Gospel According to Moses: Theological and Ethical Reflection on the Book of Deuteronomy* (Eugene, OR: Cascade, 2011), 21-51。

18 見一1-5，四41~五1上，二十七1-11，二十九1-2〔二十八69~二十九1〕，三十一1、30，三十二44-52，三十四1-12。

19 見三十三1、7、8、12、13、18、20、22、23、24。

20 （1）用語如“在約旦河東的曠野……在疏弗對面的亞拉巴”（一1）和“直到今天”（二22，三14，十8）；（2）關於歷史事件的附加說明（二10-12、20-23，三9、11、13下-14）；（3）二12以過去式敘事：“就像以色列在上主賜給他們的為業之地所做的一樣”；（4）摩西離世的記錄（三十二48-52，三十四1-12）；（5）以但支派為迦南地北端的地標（三十四1）；（6）用以色列的支派名字來指稱迦南地區（三十四1-3）；（7）經文提到自摩西死後，以色列中再沒有先知像摩西一樣，是上主面對面所認識的（三十四10）。作者能夠寫出這句話，表示他清楚瞭解摩西所說的關於後世先知的預言（十八15-22）有極重要的歷史意義，他也知道後世曾經出現過幾位堪與摩西比肩的先知。

21 雖然結尾的詩歌（申三十二~三十三）看來古舊，但書中的演講詞卻近於古典耶路撒冷希伯來話，就如耶利米所用的。關於希伯來語的演變，見G. J. Wenham, "The Date of Deuteronomy—The Linch-pin of OT Criticism," *Themelios* 10/2 (1985): 18-19。

22 例：以第三人稱單數陽性代詞 *hū'*（他）代替陰性名詞；有關論述見G. A. Rendsburg, "A New Look at Pentateuchal *HW*," *Bib* 63 (1982): 351-69。

23 有人認為申命記的講章文體，要比阿摩司和何西阿等先知書的詩歌文體古舊，並且跟撒母耳和以利亞的講話風格更為接近。見C. Rabin, "Discourse Analysis

演講詞對約旦河東摩押和亞捫屬地原居民的稱謂；²⁴（四）在提及巴珊王噩的大鐵牀那段軼事時（三11），作者邀請古代讀者親自去驗證書上的記載，以證明以色列人確曾大勝巴珊王；（五）相比於新亞述時期的文字，申命記的結構與公元前二千年期末的赫人條約更為相近。²⁵

考慮到上述各項特點，似乎各篇演講詞雖然是摩西口述的，但我們手頭上的這部申命記卻是較晚期的作品。我們可以合理地推斷，最早的成書日期（*terminus a quo*）可以追溯到以色列人過約旦河之後，約書亞當政的年間；而最晚的成書日期（*terminus ad quem*），則早於公元前9世紀以利亞和以利沙事奉的日子，因為在以利亞和以利沙之後，先知講章的風格產生了重大的改變。約書亞記一章8節、八章31至34節及二十三章6節提到的律法書，最低限度也應該包括摩西第二篇演講詞的成文版本（包括違約詛咒及上主之歌）；而最高限度則包括摩西的三篇主要演講詞，以及今天仍然保留於申命記裏面的詩歌。無論如何，我們可以合理地設想，大衛時代的申命記已經成了五經的最後一卷書，並且與今天的模樣相差不遠。

儘管經文鑒別學者大多認為五經的面世，是要回應被擄巴比倫的國難，²⁶然而，說正典成書於太平盛世和信仰復興的時代，也同樣有理。神早年在西奈山顯現，並與以色列人建立盟約的關係，這是以色列民靈命的高峯，意義極為重大。出埃及記、利未記、民數記所載的律例典章和十誡，都旨在闡述這個事件的意義。大衛把約櫃迎進耶路撒冷，選擇錫安為上主永久的居所，恭領聖殿藍圖，安排信仰普及化所需的人手，並收集建殿物資；可以想見，以色列全境都被牽動，生出一股敬拜上主的奮興浪潮（代上二十二~二十九）。

我們可以想像，當王權時代來臨時，百姓對新的社會制度和信仰模式

and the Dating of Deuteronomy,” in *Interpreting the Hebrew Bible: Essays in Honour of E. I. J. Rosenthal* (ed. J. A. Emerton and S. C. Reif; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982), 171-77。

24 這些稱謂的論述見下文的註釋。

25 見K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 283-94; Markus Zehnder, “Building on Stone? Deuteronomy and Esarhaddon’s Loyalty Oaths (Part 1): Some Preliminary Observations,” *BBR* 19 (2009): 341-74; “(Part 2): Some Additional Observations,” *BBR* 19 (2009): 511-35。

26 見Nelson，參上文註12。

都翹首以待；並且在大衛的宗教改革推動之下，崇拜要有禮文，生活要有模楷，正典文本已是呼之欲出。大衛組織聖殿崇拜，使正典的出現變得順理成章。²⁷身為以色列神學的守門人，²⁸祭司和利未人自然會在敬拜、教導等場合引用這些經文，好使百姓能夠過守約的生活。這種信仰奮興的氣氛，配合大衛為國家贏得的太平安穩，為文化高峯打好基礎，偉大的作品自然適時出現。這些偉大的作品包括五經，又特別包括申命記，想來也是天經地義的。

當日的那卷申命記，與我們手頭上的這一部相差不大。或許申命記的編輯就是撒母耳，或許申命記成書是大衛王贊助的；無論如何，申命記也應該是大衛囑咐所羅門賴以治國的那份文獻（王上二2-4）。可惜，一如摩西所料，以色列國統一的年月不長，而遵行律法的君王也不多，偶有一二，卻又相隔數代。在公元前7世紀瑪拿西執政年間，申命記成了禁書。而徹頭徹尾的異教行事模式，竟然取代了申命記中的命令（王下二十一；代下三十三）。因此，當沙番為約西亞讀律法書的時候，約西亞才有那樣的反應（王下二十二）。這段敘事文也正好表示，當時律法書早已成了正典，而且不是一部新近成書的作品。

“摩西的書”、“摩西的律法書”等稱謂是較晚期才出現的，但並不代表申命記的最終模樣是由摩西親手寫成。我們不會質疑福音書所載的耶穌話語是否真正出自耶穌；同樣，我們也不用懷疑歷史中是否真有摩西其人，以及那些演講詞是否確實出自摩西。全部五經都建立於摩西的權威之上，這是毋庸置疑的。摩西臨終前的幾篇演講詞的編者，以及為我們記下摩西離世情狀的傳記作家，都是在摩西傳統之下的先知。他們製作的，正

27 從大衛對所羅門的臨終囑咐可見（代上二十二12-13），律法書正典已經出現。代上二十三~二十六描述敬拜人手的安排，也意味大家意識到有正典文本（參二十三31，二十四19，二十八1、8）。不過，在這些安排中，顯然有一些指令是源自一部新近成書的作品。

28 這些宗教專家與宗教文獻的文本之間的關係，見J. Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society* (Studies in Literacy, Family, Culture and the State; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986), 16-18。Goody觀察到，“一旦聖言被記錄成書，並且被教會採納，就會成為一股深厚的保護力，甚至能夠成為一股延續力，無視政治和經濟環境的變遷。這股延續力是它自身的，不一定源自國家。”

是律法書。這書是祭司教導的典範，²⁹ 是詩人歌頌的對象，³⁰ 是先知發言的依據，³¹ 是敬虔君王治國的藍本，³² 也是義人生活的模楷（詩一）。簡而言之，申命記差不多為整部舊約（及新約）聖經建立起神學上的基礎，也是大部分書卷的文風範式。

申命記與正典

摩西的最後幾篇演講詞，從最初的時候開始就已經擁有正典般的權威。摩西不但禁止任何人添減甚麼（申四2，十二32），更命利未人把一份律法書放在約櫃之旁（三十一9-13）。律法書放在約櫃旁邊，而不是約櫃裏面，並不代表它的權威比不上約櫃內的十誡，而是代表兩者的重點不同，功用有異。十誡的法版是聖約的象徵（四13，十1-4），放在約櫃之內，好讓百姓不忘神與以色列的約；律法書則是聖約的論述，是摩西受感為百姓而作的（一3）。

從舊約聖經到新約聖經，到處都可以看到申命記神學的印記。申命記中“律法書”（*Torah*）一詞，原本純粹指摩西的演講詞，但這個詞最終卻涵蓋了全部五經，而申命記就是五經的結論。此外，又有所謂“申典歷史”，就是從約書亞記到列王紀。申命記對這些書卷的影響不但在於文學風格，³³ 更在於神學，³⁴ 特別是所羅門強調，聖殿是上主的“名”居住的地方（王上八）。這樣的說法可以追溯到申命記第十二章等等經文。廣義而言，以色列亡國、大衛王朝瓦解，原因就是他們沒有遵照申命記的綱領來持守聖約。

在歷代志和以斯拉—尼希米記中，申命記的影響沒有那麼明顯。然而，在後先知書中，我們卻能隨處聽到摩西話語的回音，尤其是何西阿書

29 申三十三10；代下十五3，十九8；瑪二6、9；參耶十八18；結七26；拉七10。

30 詩十九7-14〔8-15〕，一一九；等等。

31 賽一10，五24，八20，三十9，五十一7。

32 王上二2-4；王下十四6，二十二11，二十三25。

33 當中的演講詞，有很多都與申命記相類。例：書二十三，二十四；撒十二；等等。

34 參J. G. McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomistic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1993)。

和耶利米書。這兩卷書與申命記有直接連繫，有學者甚至辯論，究竟申命記與這兩卷書孰先孰後。不論是宣告審判，還是預示歸回耶路撒冷，先知們都是以申命記第二十八章的違約詛咒及第三十章的回轉應許為基礎。事實上，如果把正典之內的所有先知書視作一體，那麼作為先知書最終結語的瑪拉基書，最後的呼籲就是勸人回轉到“我僕人摩西的律法”上（瑪四4-6〔希伯來文：三22-24〕，《新普及》）。這段經文雖然植根於西奈山的啓示，但本質上卻是指向摩西所陳述的律法。在詩篇中，“律法”詩以律法賜人生命的大能為重點（詩一，十九，一一九），而“智慧”詩則強調要敬畏上主（詩一一一10；參三十四8-12〔9-13〕），這些都是受申命記影響的明顯證據。詩篇深深植根於申命記，因此基督徒如果不認同申命記的權威，就沒有資格談甚麼詩篇心得了。³⁵

從路加福音二十四章44節等新約經文可見，在耶穌的時代，“摩西的律法”一語已經成為指稱頭一部分猶太教正典（其餘為“先知書”和“詩篇”）的標準用語。正如上文所述，申命記排在五經之末，作用就是以神學角度來闡釋前書的敘事。申命記的排列位置，甚或影響了新約約翰福音在正典中的排列位置，因為在四福音中，約翰福音的神學味道最為鮮明。後來有不少基督教的釋經家都把耶穌視作第二摩西，但這種說法反映了某程度上的低次基督論（*low Christology*），因為新約聖經實在是把基督看為道成肉身的神。如果說新約聖經中的確有哪一位算是第二摩西，他就應該是保羅。使徒保羅宣告自由的信息，和摩西一樣。他的召命，不止於帶領信徒承擔神的呼召，還特別要去發揚神的拯救行動的神學和救贖論要旨，並指導信徒過守約的信仰生活。因此，面對那些以守摩西律法為得救必要條件的人，保羅就以銳利的言詞回應。他呼籲聽眾，要得救，就要藉着信心依靠基督的救贖工作。正如申命記一樣，保羅的書信（例如羅馬書）通常也有兩部分，前一部分專作神學論述（例：羅一～十一；參申一～十一），後一部分則旨在發掘神學的實踐方式和通用含義（例：羅十二16；參申十二～二十六）。

35 Patrick Miller正確地指出，每當詩人援引律法書，詩人心中所想的，主要都是申命記。見“Deuteronomy and the Psalms: Evoking a Conversation,” *JBL* 119 (1999): 3-18。

聆聽申命記的信息

或許大家未有察覺，馬吉安主義 (Marcionism) 在教會甚為普遍。此外，大家習以為常的神學架構，在本質上是忽略舊約聖經的，尤其是忽略申命記。因為這兩種原因，教會未有聽清楚申命記的大部分信息。這是一個悲劇。因為不論是舊約還是新約聖經，很少有書卷像申命記一樣，其信息與救恩和福音大有關連。然而，今天的讀者又如何才能夠重新發掘申命記的信息呢？以下的釋經步驟或許可以提供一些幫助。

(一) 我們要“聽”申命記的信息。每逢關鍵時刻，摩西都呼籲民眾要“聽”他宣告的話 (申五1，六3-4，九1，二十3)。在第三十一章9至13節，摩西吩咐利未支派的祭司，要他們每七年在住棚節的日子向民眾宣讀他剛剛寫下的律法 (也就是他的演講詞)。這句話強調，神的子民日後要怎樣過生活，與聆聽律法有莫大關係。這關係可以用下面的示意圖表達：

誦讀 → 聆聽 → 學習 → 敬畏 → 服從 → 生命

根據第十七章19節，誦讀 / 聆聽“這律法書”，對後世以色列人的福祉也同樣大有關連。摩西命令將來的君王，要為自己誦讀律法書，好讓自己能體現忠誠守約的態度。這種忠誠守約的態度，正是摩西的演講詞所主張的。

(二) 要聽明白申命記的信息，我們必須瞭解書卷的文體和形式。申命記有不同的層次。首先，摩西的生平以出埃及記第一章為開端，而申命記則是摩西傳記的最後一個主要部分。³⁶ 因此，我們可以把申命記看作是載有長篇演講詞的敘事文。其次，首兩篇演講詞的表達形式，與古代近東的條約出奇地相似，尤其是公元前二千年期的赫人宗主權條約。我們要謹記，申命記的基礎元素就是契約，這是瞭解申命記信息的關鍵。上主是神聖的宗主，他施恩揀選先祖和他們的子孫，與他們立約 (四37，七6-8)，又把他們從埃及救出來 (四32-40)，為的是顯明自己委身於這約 ('*āhab*，“愛”)。在西奈山，上主更與他的子民建立永恆的聖約關

36 參 R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method and Cases* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 355-59, 372-79。

係 (四9-31)，向他們彰顯自己的心意 (四1-8)，並在曠野一直保守他們 (一9~三29)。現在，上主快要把應許之地交到他們手中 (一6-8，七1-26)。

身為上主的真先知，摩西挑戰以色列人回應上主，宣告上主是他們唯一的主宰 (六4)，並要服從上主，表示自己全然愛上主，堅定不移地向他效忠 (六5-19，十12~十一1；等等)。摩西立足於現實，預計以色列人將來必然叛逆，導致他們的宗主把他們逐出應許之地 (縱然他曾經發誓要把這地賜給亞伯拉罕)。然而，上主仍然憐憫他的子民，他的聖約也不會更易。選民被逐出應許之地，流放於萬民之間，絕不會是他們的終局。上主會把他們帶回自己身邊，讓他們返回應許之地 (四26-31，三十一1-10，三十二26-43)。摩西看見將來聖約的更新。這更新之約正是西奈之約的延續 (二十九1〔二十八69〕)，最終更是上主與他們先祖所立之約的延續 (二十九10-13〔9-12〕)。

(三) 此外，申命記也可以是摩西的一系列演講詞。摩西演說的時候，以色列人正要進入迦南，而摩西自己也壽數將盡。書卷的敘事文序言 (一1-5)，對我們怎樣理解申命記的信息至為重要。序言稱摩西的話為 *hattôrâ hazzô't* (《新漢語》：“這訓誨”)。希伯來文 *tôrâ* 一詞的意思是“指示”，來自動詞 *hôrâ* (教導)，而 *sēper hattôrâ* (例：申二十九21〔20〕；書一8；等等) 一語則應解作“記載指示的書”，而不是“律法書”。雖然，早前曾有經文用 *tôrâ* 來指稱具體的指令 (例：出十二49，二十四12；利七1；民十九14；等等)，但在這裏卻是用來指稱摩西在申命記中的演講詞。³⁷ “律法書”和“律法”兩詞，與希臘文 *didaskalia* 和 *didachē* 兩詞在新約聖經中的用法相近。³⁸ 這兩個詞甚至比 *nomos* 一詞更為貼切。

37 申命記從西奈山的啓示引入了很多具命令性質的資料，書中與古代近東法典類型的文字，卻多數集中於第十九至二十五章。然而，這些文字也不純是墨守成規的法律用語，當中夾雜了一些語氣甚重的呼籲文字。

38 希臘文 *didachē* 一詞可指一般的“教導” (可一27；徒十七19；林前十四6；提後四2；多一9；來六2)、耶穌的教導 (太七28，二十二33；可一22，四2，十一18，十二38；路四32；約七16-17，十八19；啓二24)、使徒的教導 (徒二42，五28，十三12；羅十六17；林前十四26；約貳9-10)、法利賽人和撒都該人的教導 (太十六12)，以及錯誤的教導 (啓二14-15)。希臘文 *didaskalia* 一詞有“指示、教義”之意，可以指人的教導 (太十五9；可七7；西二22)、一

在申命記，摩西的角色並不是法律的頒佈者，³⁹ 而是牧者（民二十七17；賽六十三11）。⁴⁰ 正如創世記第四十九章的雅各、約書亞記第二十四章的約書亞，以及約翰福音第十三至十六章的耶穌，摩西也自知將要離世，於是便召集眾人，留下臨終訓勉，呼籲他們效忠於上主。以色列人繼承亞伯拉罕之約（參創十五7-21，二十六3；出六2-8），將要進入迦南地，於是摩西對他們諄諄告誡，為的是展示聖約的含義，重點不在律例。

那麼，基督徒又當怎樣理解申命記，並加以實踐呢？下文為大家提議幾項指導原則。⁴¹（一）我們不應以新約聖經對申命記的評論為起點，反而應該把申命記看作是一部古代近東的文獻。書上談及的事情，全都早於基督千年以上。作者的遣詞用字，也離不開那個時代的文化。雖然整部舊約——包括申命記——也被教會視作權威正典，但申命記的原始意義，卻是以色列國——他們大都是先祖們的血脈——的信仰及生活標準。

（二）我們要把申命記視作永恆真理的書面記錄。書上所載的真理，有明明確確的陳述（申四35、39），也有帶着以色列獨特文化色彩的經文（二十二8），我們必須弄清這些經文的神學原則。除非新約聖經明明地指申命記的某條律例過時，否則我們就要預設每一條命令都仍然有效；至少它背後的原則是有效的。

（三）我們一旦就着申命記的原始背景，找出某段經文的意義，就要以後期的啓示來反省這段經文。所謂後期的啓示，就是基督的道成肉身、釘十字架和復活。基督實在成全了律法（也成全了眾先知的話；太五17）。基督不但整全地體現了律法的所有要求，也為律法作出了完滿的闡

般的教導或使徒的教導（羅十二7；弗四14；提前一10，四6，五17，六1、3；提後三10，四3；多一9，二1、7）、神的教導（多二10）、魔鬼的教導（提前四1）、舊約經文（羅十五4；提後三16），以及提摩太的教導（提前四13、16）。

39 賽三十三22以上主為律法的頒佈者（*m'ḥōqēq*）。

40 詳細論述見D. I. Block, "Will the Real Moses Please Rise? An Exploration into the Role and Ministry of Moses in the Book of Deuteronomy," in D. I. Block, *The Gospel According to Moses*, 68-103。

41 有關論述見D. I. Block, "Preaching OT Law to NT Christians," in D. I. Block, *The Gospel According to Moses*, 104-36；同上，"The Grace of Torah: The Mosaic Prescription for Life (Deut. 4:1-8; 6:20-25)," *BSac* 162 (2005): 3-22；再版於D. I. Block, *How I Love Your Torah, O LORD*, 1-20。

釋。更重要的是，基督正是一段故事的高潮。這故事關於上主的顯現，他曾經在西奈山直接地彰顯自己，也曾經在摩押平原通過摩西間接地彰顯自己。我們必須放棄低次基督論，不應把摩西看成另一位基督，也不應把基督當作是福音書內（尤其是馬太福音第五至七章）的第二位摩西。新約聖經告訴我們，在西奈山上通過摩西說話的上主，就是耶穌基督。他是上主成了肉身，而摩西只是他的先知。

申命記與神學

上主施恩拯救以色列人，又向他們顯現（參申六20-25）。申命記的作用，就是要呼召古往今來的以色列人去回應上主，守約愛主，向他效忠；又要他們擔起上主的召命，就是去宣揚主名（二十六19）。為了發揚這個主題，摩西把一套精彩的神學娓娓道來，範疇廣闊，意旨深刻。

（一）以色列歷史以神為開端，也以神為終結。申命記解釋上主是誰，寫作對象不但是以色列人，也是後世的所有讀者。書上記載，上主是獨一的（四32-39，六4，十17，三十二39，三十三26），也是永恆的（三十三27），他超越一切（七21，十17，三十二3），聖潔（三十二51），公平公義（三十二4；參十18），對聖約充滿熱忱（忌邪）及看重自己與子民的關係（四24，五9，六15，九3，三十二21），信實（七9），近在咫尺（一41，四7，六15，七21，三十一17），滿有憐憫（四31），而最特出的就是他以聖約展示愛（四37，七7、8、13，十15、18，二十三5〔6〕）。在申命記中，這一切都絕不抽象。摩西對上主的恩典讚歎不絕，正因上主一直跟以色列人交往。以色列人能夠用各樣具體的事實來證明上主的恩典：他揀選亞伯拉罕和他的子孫（四37，七6）；把以色列民從埃及的牢籠中釋放出來（四32-36）；與他們立約，要他們作自己的子民（四9-31，五1-22，二十六16-19）；他又有保守之恩（一30-33，八15-16）；為他們預備家園（六10-15，八7-14）；選立領袖（十六18~十八22）；並且讓他們在敵人面前得勝（七17-24）。

（二）申命記全面地描繪出信仰羣體——上主選召之民——的模樣。揀選的教義在書中佔有極顯眼的位置，包括上主為自己的名揀選（*bāḥar*）居所（十二5、11，十四23-24，十六6-7；等等），揀選以色列

的君王（十七15），以及揀選利未人為祭司（十八5，二十一5）。然而，書中着墨最多的，卻是上主揀選以色列人為他的立約子民。申命記四章32至40節以全宇宙的歷史為背景，來表達上主如何拯救以色列人，宣告這是一件曠古未有的事，並且絕無雷同。在其他篇章中，摩西強調，上主揀選以色列，並不是因為以色列人有甚麼具體的優勢或屬靈的長處（七6-8，九1-23）；上主施恩揀選以色列，純然是因為他既愛先祖們（四32-38），也愛先祖們的後裔（七6-8）。根據這個說法，申命記把以色列人描寫成最受優待的民族。他們既被上主施恩救贖，又蒙他以愛立約，成了上主名下的聖民（七6，十四2，二十六19，二十八9），也是他收養的子女（十四1），更是他珍貴的產業（*šgullā*；七6，十四2，二十六18）。

雖然上主呼召的是全國百姓，讓他們都能夠同享立約的關係，但真正的信仰羣體，卻只是那些全心全意愛上主、並以符合道德標準的行動來表達這愛的人。經文把這道德標準稱為義（*šēdāqā*，六25；*šedeq*，十六20），內容包括棄絕其他神明，並且以憐憫的心對待別人，追求公平公義（十16-20）。書中的直接陳詞，常有單數眾數交替出現，表明有兩個以色列國的存在。一個是以色列國的外在形相，國民都是亞伯拉罕的血裔；一個是屬靈的以色列國，只包括那些行在上主的道中，毫無保留地效忠於上主的人，就如迦勒和約書亞一樣。

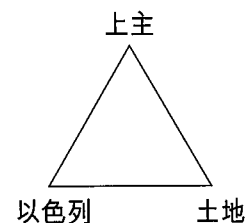
（三）除了申命記外，再沒有其他書卷這樣詳盡地剖析立約的關係。上主在西奈山 / 何烈山與以色列民立約，既是履行亞伯拉罕之約，也為了把聖約引申到他的子孫身上（參創十七7）。書中的立約儀式是申命記的基礎，彰顯出當日百姓對聖約有怎樣的熱忱（申二十六16-19）。我們要明白律法書在古代以色列的本質和角色，就必須立足於這約的背景之中。根據申命記，在聖約關係之內遵行律法，意思就是：

- 這不是重擔。明白神的旨意是一項獨一無二的特權，而服從律法就是有幸得到這項特權的回應（四6-8）。
- 這不是得救的條件，而是已經得救的人的感恩回應（六20-25）。
- 基本上這不是為了使另一方履行契約的責任，而是要體現立約之愛（二十六16-19）。

- 這不單是外在的行為，而是心上行了割禮的明證，也是存着敬畏神、愛神之心的明證（十12~十一1，三十6-9）。
- 這不是屈服於強權苛政，而是自願地全人臣服於滿有恩慈的天上宗主之下（六4-9，十12-13）。

簡而言之，服從律法是心中有義的外證。以色列能否擔起上主的召命，能否蒙上主祝福，先決條件就是他們有沒有彰顯這外證（四24-25，十一，二十八）。這樣的要求既合理，也在世人的能力範圍之內（三十11-20）。

（四）申命記有完備的土地神學。摩西向天地呼籲，要天地為以色列重新立約作見證（四26，三十19，三十一-28），由此可見，他意識到這件事與全宇宙都有關係。然而，摩西卻又在第十一章12節指出，神為以色列分別出來的土地，是蒙神常常看顧（*dāraš*）的特殊土地。神將這地賜給以色列，特要給他們為產業（*naḥlā*，四21；等等），這是一個施恩的行動，也是要應驗他向先祖所作的應許（一8；等等）。從申命記的角度而言，神明—國族—土地三者彼此相關，而以色列國和應許之地都在這關係之內。從下面的示意圖可略見一二：



上主在西奈山與以色列民確立聖約。當以色列民將要進入迦南地的時候，摩西在摩押平原帶領那一代的民眾舉行儀式，與上主重新立約，以鞏固雙方的關係。摩西又吩咐百姓，他們一旦過河進入迦南地，就要立刻到基利心山和以巴路山，在那裏舉行特別的儀式，讓應許之地加入立約關係之中（二十七1-26）。

上主、國族、土地三者的關係是動態的，也就是說，以色列對上主有多忠誠，他們就對土地有多大的支配權。如果他們對上主忠誠，地上

就會五穀豐登（七11-16，十一8-15，二十八1-14）；但如果他們投靠其他神明，顯為不忠，土地就不會再為他們效力（四25-28，八17-20，十一16-17，二十八15-26）。以色列人終有一天會叛逆上主，民眾因犯罪而被趕離應許之地，似乎是勢所必然；但即便如此，也不代表聖約就此一筆勾消。在契約的字裏行間，已經列明補救的方法（參但九4-16）。上主絕不忘記他向亞伯拉罕和他的子孫所發的誓（申四31），所以他必會帶領以色列返回應許之地，讓以色列重歸自己的懷抱（三十一1-10）。上主曾經在何烈山確認這原約，也曾經在摩押平原重申這原約，但耶利米書三十一章31至34節卻談及“新約”，以西結書十六章60節也提到永遠的約（參結三十四25-31），這都預示神要全面地實現他與亞伯拉罕所立的約。到那時候，以色列的地理疆域與屬靈境界將要顯為一致。

（五）對立約的羣體而言，申命記也展示出一個出色的管理方案。顯而易見，以色列國由始至終都是個神權國家，而上主就是這個國家的屬天宗主（儘管申命記提到上主是君王的文字不多；參三十三5）。不論是民眾選出來聽訟的官長（一9-15，十六18），是君王，是祭司，是被委任或上主親自興起的先知（十七14~十八22），律法書都有提及他們的任命。然而，在申命記所展現的理想之中，在位執政的人管理立約的羣體，必須以律法書為權力的憑據，並以“義”（*šēdāqâ / šedeq*）為治國的手段。

總結

當代讀者慣性地以負面的角度看待舊約聖經，尤其是當中的律例。申命記能夠扭轉這種偏見。藉着基督成就的大功，不單以色列可以實踐聖約，即便教會這個屬神的新以色列，也能得享上主在約中的應許。正如以色列一樣，聖約的應許惟獨出於恩典，要得着就惟獨通過信心。神的子民既然蒙揀選、得救贖、領受聖約，自然當盡一切努力，全身全心遵行律法，對上主表達心甘情願的、毫無保留的忠誠（羅十二1-12）。

對當代的基督徒而言，申命記是瞭解聖經的重要資源：（一）可以藉此認識神，尤其是他救贖罪人的恩典；（二）可以藉此知道怎樣回應神，就是要愛他，並愛世人；（三）可以藉此瞭解得救的人將來的美好結局。申命記把屬靈生命具體地展示於現實生活之中，在這方面而言，申命記是

舊約（甚或包括新約）聖經所有經卷中最为突出的。道成肉身的耶穌，也在新約聖經中把申命記在屬靈、道德、倫理上的宣言總結起來，引申出最高的誡命：全身全心地約中委身於神（愛），並且委身於人（太二十二34-40）。基督徒跟從這“基督的律法”（加六2）過活，就能夠腳踏實地，不會輕易後退到唯心而主觀的信仰之中（唯心而主觀地理解信仰生活，正是西方基督信仰中最常見的）。

結構與佈局

正如上文所述，申命記大部分內容都是摩西的演講詞，是他先在摩押平原口述，再被記錄成文的。這些記錄被集合起來一段時間之後，又有人為每段演講詞加上敘事文作框架。下面的圖示可以大概展示出各篇演講詞及其敘事框架的結構（圖示並沒有把各段文字的十足比例表達出來）。

聆聽摩西的話

摩西第一篇 演講詞	摩西第二篇 演講詞	摩西第三篇 演講詞	上主 / 摩西 之歌	摩西的 祝福
一-5	四四~五一上	二十九2上 (二十九1上)	三十一-14-30	三十二48~ 三十三2上
一六~四四〇	五1下~ 二十六19	二十九2下~ 三十20 (二十九1下~ 三十20)	三十二1-43	三十三2下-29
四四1-43		三十一-1-13	三十二44-47	三十四1-12
二七1-26	二十八1-68			
	二十九1 (二十八69)			

摩西的福音

I. 摩西第一篇演講詞：憶述上主的恩典（一1~四43）

A. 摩西第一篇演講詞的前言（一1-5）

B. 摩西第一篇演講詞的摘要：呼召之恩（一6~四40）

1. 憶述上主向出埃及的一代以色列人施恩（一6~二1）
 - a. 憶述在何烈山的日子（一6-18）
 - b. 憶述從何烈山走到加低斯·巴尼亞（一19）
 - c. 憶述加低斯·巴尼亞事件（一20-46）
 - d. 憶述在曠野繞行（二1）
2. 憶述上主對新一代以色列人施恩（二2~三29）
 - a. 憶述以色列人與河東親族相遇（二2-23）
 - b. 憶述以色列人與亞摩利二王相遇（二24~三11）
 - c. 摩西的個人回憶（三12-29）
3. 憶述上主惠及後世的恩典（四1-40）
 - a. 憶述賜下律法之恩（四1-8）
 - b. 憶述立約之恩（四9-31）
 - c. 憶述救贖之恩（四32-40）

C. 摩西第一篇演講詞的結語（四41-43）

II. 摩西第二篇演講詞：闡述上主的恩典（四44~二十九1〔二十八69〕）

A. 摩西第二篇演講詞的序言（四44~五1上）

B. 摩西第二篇演講詞的核心：立約之恩（五1下~二十六19）

1. 聖約關係要義的啓示（五1下~六3）
 - a. 啓示的場景（五1下-5）
 - b. 啓示的內容（五6-22）
 - c. 對啓示的回應（五23~六3）
2. 宣示聖約關係的特權和責任（六4~十一32）

a. 聖約關係的核心：呼召人以愛締約（六4~八20）

(1) 呼召人專一委身於聖約（六4-9）

(2) 委身於聖約的考驗（六10~八20）

(a) 信心的考驗（第一部分）：內在和外在的考驗（六10-25）

- 考驗的本質（六10-19）
- 對考驗的回應（六20-25）

(b) 信心的考驗（第二部分）：外在的考驗（七1-26）

- 考驗的本質（七1-16）
- 對考驗的回應（七17-26）

(c) 信心的考驗（第三部分）：內在的考驗（八1-20）

- 考驗的本質（八1-10）
- 對考驗的回應（八11-20）

b. 聖約關係全賴恩典（九1~十11）

(1) 反駁憑己力贏取上主恩眷的謬論（九1-24）

(a) 這謬論的本質（九1-6）

(b) 對這謬論的駁詞（九7-24）

(2) 懇求上主再次眷顧（九25~十11）

(a) 摩西懇求之詞的本質（九25-29）

(b) 上主對懇求的回應（十1-11）

c. 聖約關係的基本要求（十12~十一1）

d. 聖約關係的重要性（十一2-28）

(1) 從歷史學到的功課：回顧上主大能的作為（十一2-7）

(2) 從經濟及環境學到的功課：看出上主的供應（十一8-28）

e. 預示三邊聖約關係將完滿展現：上主—以色列—土地（十一29-32）

3. 宣示聖約關係涵蓋的範圍（十二1~二十六19）

a. 慶賀與上主締約：第一部分（十二1~十四21）

(1) 回應上主的邀請，到他的面前敬拜（十二1-14）

(2) 回應上主的厚賜，慷慨地待人（十二15-28）

- (3) 回應上主的呼召，專一事奉他（十二29~十三18〔19〕）
- (4) 回應上主的邀請，到他的桌前享用筵席（十四1-21）
- b. 如何與上主共處聖約之中（十四22~十五18）
 - (1) 心柔和，手張開（第一部分）：慷慨地敬拜（十四22-29）
 - (2) 心柔和，手張開（第二部分）：慷慨地待人（十五1-18）
 - (a) 善待窮人（十五1-11）
 - (b) 善待償債奴僕（十五12-18）
- c. 慶賀與上主締約：第二部分（十五19~十六17）
 - (1) 日常生活中在上主面前享用定例以外的筵席（十五19-23）
 - (2) 根據定例在上主面前享用筵席（十六1-17）
 - (a) 逾越節（十六1-8）
 - (b) 七七節（十六9-12）
 - (c) 住棚節（十六13-15）
 - (d) 結語（十六16-17）
- d. 聖約關係與追求義（十六18~十八22）
 - (1) 司法機構要捍衛聖約之義（十六18~十七13）
 - (2) 君王要體現聖約之義（十七14-20）
 - (3) 利未人的待遇反映出社羣有否照聖約行義（十八1-8）
 - (4) 先知是聖約之義的代言人（十八9-22）
- e. 在生死大事中追求聖約之義（十九1~二十一9）
 - (1) 在誤殺（及貪婪）案件中彰顯義（十九1-14）
 - (2) 在司法程序上彰顯義（十九15-21）
 - (3) 在戰場上彰顯義（二十一1-20）
 - (4) 在懸案中彰顯義（二十一1-9）
- f. 在婚姻與家庭中追求聖約之義：第一部分（二十一10-23）
 - (1) 在娶被擄婦女為妻的事上彰顯義（二十一10-14）
 - (2) 在對待長子的事上彰顯義（二十一15-17）
 - (3) 在懲治叛逆兒子時彰顯義（二十一18-21）
 - (4) 在處理死囚遺體時彰顯義（二十一22-23）

- g. 在婚姻與家庭中追求聖約之義：第二部分（二十二1-30〔二十三1〕）
 - (1) 在對待牲畜及其他家事上彰顯義（二十二1-12）
 - (2) 在婚姻的貞潔上彰顯義（二十二13-21）
 - (3) 在處理淫亂事件時彰顯義（二十二22-30〔二十三1〕）
 - h. 追求聖約之義以配作上主的神聖子民（二十三1-14〔2-15〕）
 - (1) 在上主的會中彰顯義（二十三1-8〔2-9〕）
 - (2) 在以色列軍營中彰顯義（二十三9-14〔10-15〕）
 - i. 在羣體生活及經濟運作中追求聖約之義：第一部分（二十三15-25〔16-26〕）
 - j. 在婚姻與家庭中追求聖約之義：第三部分（二十四1-5）
 - (1) 在處理離婚事件時彰顯義（二十四1-4）
 - (2) 在招募兵勇時彰顯義（二十四5）
 - k. 在羣體生活及經濟運作中追求聖約之義：第二部分（二十四6~二十五16）
 - l. 插曲：未了結的舊事：與亞瑪力人的轡轡（二十五17-19）
 - m. 慶賀與上主締約：第三部分（二十六1-15）
 - (1) 慶賀上主的信實（二十六1-11）
 - (2) 宣認堅守聖約（二十六12-15）
 - n. 領受從聖約關係而來的召命（二十六16-19）
-
- C. 插曲：吩咐百姓進入應許之地後更新聖約（二十七1-26）
 - 1. 三邊聖約關係的完成：上主—以色列—土地（二十七1-8）
 - 2. 呼籲百姓要在應許之地堅守聖約（二十七9-26）
 - a. 摩西和利未人對百姓的吩咐（二十七9-10）
 - b. 違反聖約的詛咒（二十七11-26）
-
- D. 聖約的兩面：福與禍（二十八1-68）
 - 1. 蒙福之路（二十八1-14）
 - 2. 招禍之路（二十八15-68）

E. 摩西第二篇演講詞的結語（二十九1〔二十八69〕）

III. 摩西第三篇演講詞：信靠上主的恩典 （二十九2~三十20）

A. 摩西第三篇演講詞的前言（二十九2上）

B. 摩西第三篇演講詞的核心：重新立約之恩
（二十九2下〔1〕~三十20）

1. 今天：慶賀立約之恩（二十九2下-13〔1-12〕）
 - a. 今天就要記念上主過去的恩典（二十九2下-9〔1-8〕）
 - b. 今天就要領受上主的恩典（二十九10-13〔9-12〕）
2. 將來：輕視立約之恩（二十九14-28〔13-27〕）
3. 今天：未完全明白立約之恩（二十九29〔28〕）
4. 將來：信靠立約之恩（三十1-10）
5. 今天：回應立約之恩（三十11-20）

IV. 摩西的離世（三十一1~三十四12）

A. 摩西臨終的措置（三十一1~三十二47）

1. 立約書亞為摩西的繼任人：第一部分（三十一1-8）
2. 關於律法書的安排（三十一9-13）
3. 立約書亞為摩西的繼任人：第二部分（三十一14-15、23）
4. 以色列國歌的序言：第一部分（三十一16-22）
5. 摩西的總結演講詞（三十一24-29）
6. 頌唱以色列國歌（三十一30~三十二47）
 - a. 以色列國歌的序言：第二部分（三十一30）
 - b. 國歌的歌詞（三十二1-43）
 - c. 國歌的篇後語（三十二44-47）

B. 預告摩西之死（三十二48-52）

C. 摩西的祝福（三十三1-29）

D. 詳述摩西的離世（三十四1-12）

參考書目精選

以下書目可以幫助讀者繼續進深研究申命記。更詳盡的書目見 Christensen（見下文）。

Bergey, R. "The Song of Moses (Deuteronomy 32.1-43) and Isaianic Prophecies: A Case of Early Intertextuality?" *Journal for the Study of the Old Testament* 28 (2003): 33-54.

Biddle, Mark E. *Deuteronomy*. Smyth & Helwys Bible Commentary. Macon, GA: Smyth & Helwys, 2003.

Block, Daniel I. *The Gospel According to Moses: Theological and Ethical Reflection on the Book of Deuteronomy*. Eugene, OR: Cascade, 2012.

_____. *How I Love Your Torah, O LORD! Studies in the Book of Deuteronomy*. Eugene, OR: Cascade, 2011.

_____. *The Gods of the Nations: Studies in Ancient Near Eastern National Theology*. Revised edition. Evangelical Theological Society Monographs. Grand Rapids: Baker, 2000.

_____. *Judges and Ruth*. New American Commentary 6. Nashville, TN: Broadman & Holman, 1999.

_____. "Marriage and Family in Ancient Israel." Pages 33-102 in *Marriage and Family in the Biblical World*. Edited by K. Campbell. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003.

_____. "My Servant David: Ancient Israel's Vision of the Messiah." Pages 17-56 in *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*. Edited by Richard. S. Hess and M. Daniel Carroll R. Grand Rapids: Baker, 2003.

Braulik, Georg. *The Theology of Deuteronomy: Collected Essays of Georg Braulik, O.S.B.* Translated by U. Lindblad. Bibal Collected Essays 2. N. Richmond Hills, TX: Bibal, 1994.

_____. "Law as Gospel: Justification and Pardon according to the Deu-

- teronomic Torah." *Interpretation* 38 (1984): 5-14.
- Brown, Raymond. *The Message of Deuteronomy*. The Bible Speaks Today. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993.
- Brueggemann, Walter. *Deuteronomy*. Abingdon Old Testament Commentaries. Nashville: Abingdon, 2001.
- Calvin, John. *Commentaries on the Four Last Books of Moses*. Translated by Charles William Bingham. Grand Rapids: Eerdmans, 1950.
- Christensen, Duane L. *Deuteronomy 1:1-21:9*. Revised edition. Word Biblical Commentary 6A. Nashville, TN: Nelson, 2001.
- _____. *Deuteronomy 21:10-34:12*. Word Biblical Commentary 6B. Nashville, TN: Nelson, 2002.
- _____, ed. *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*. Studies in Biblical Theology 3. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1993.
- Clarke, Ernest G. *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy*. Aramaic Bible 5B. Collegeville, MN: Liturgical, 1998.
- Craigie, Peter C. *The Book of Deuteronomy*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- Crüsemann, F. *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*. Translated by A. W. Mahnke. Minneapolis: Fortress, 1996.
- DeRouchie, Jason S. *A Call to Covenant Love: Text Grammar and Literary Structure in Deuteronomy 5-11*. Gorgias Dissertations 30. Piscataway, NJ: Gorgias, 2007.
- Driver, S. R. *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark, 1902.
- Falk, Ze'ev W. *Hebrew Law in Biblical Times*. 2nd edition. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2001.
- Firmage, E. B., et al., eds. *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990.
- Fishbane, M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 1985.

- Harrelson, W. *The Ten Commandments and Human Rights*. Revised edition. Macon, GA: Mercer Univ. Press, 1997.
- Hugenberger, Gordon. *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi*. Biblical Studies Library. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1998.
- Hwang, Jerry. "The Rhetoric of Remembrance: An Exegetical and Theological Investigation into the 'Fathers' in Deuteronomy." Ph.D. Dissertation, Wheaton College, 2009.
- Kaufman, Stephen. "The Structure of the Deuteronomic Law." *Maarav* 1 (1979): 105-58.
- King, P. J., and L. E. Stager. *Life in Biblical Israel*. Library of Ancient Israel. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001.
- Kitchen, Kenneth A. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Knoppers, Gary. "Rethinking the Relationship between Deuteronomy and the Deuteronomistic History." *Catholic Biblical Quarterly* 63 (2002): 393-415.
- _____. "The Deuteronomist and the Deuteronomic Law of the King: A Re-examination of a Relationship." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 108 (1996): 329-46.
- Levinson, Bernard M. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- _____. "The Right Chorale": *Studies in Biblical Law and Interpretation*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011.
- Lienhard, S. J. *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*. Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament 3. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.
- MacDonald, Nathan. *Deuteronomy and the Meaning of "Monotheism."* Forschung zum Alten Testament 2/1. Tübingen: Mohr (Siebeck), 2003.
- Mayes, A. D. H. *Deuteronomy*. New Century Bible. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

- McBride, S. Dean, Jr. "Polity of the People of God: The Book of Deuteronomy." *Interpretation* 41 (1987): 229-44.
- McCarthy, Carmel, ed. *Deuteronomy*. Biblia Hebraica Quinta 5. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- McConville, J. G. *Deuteronomy*. Apollos Old Testament Commentary. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.
- _____. *Grace in the End: A Study in Deuteronomistic Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1993.
- _____. *Law and Theology in Deuteronomy*. Sheffield: JSOT Press, 1984.
- McConville, J. Gordon, and J. G. Millar. *Time and Place in Deuteronomy*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 179. Sheffield: Sheffield Academic, 1984.
- Merrill, Eugene H. *Deuteronomy*. New American Commentary. Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994.
- Millar, J. G. *Now Choose Life*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Miller, P. D. *Deuteronomy*. Interpretation. Louisville, KY: John Knox, 1990.
- _____. "Deuteronomy and the Psalms: Evoking a Biblical Conversation." *Journal of Biblical Literature* 118 (1999): 3-18.
- _____. "Moses My Servant': The Deuteronomistic Portrait of Moses." *Interpretation* 41 (1987): 245-55.
- _____. *The Ten Commandments*. Interpretation. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2009.
- Nelson, R. *Deuteronomy*. Old Testament Library. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2002.
- Nicholson, E. W. *Deuteronomy and Tradition: Literary and Historical Problems in the Book of Deuteronomy*. Philadelphia: Fortress, 1967.
- Olsen, Dennis T. *Deuteronomy and the Death of Moses: A Theological Reading*. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress, 1994.
- Otto, Eckart. *Das Deuteronomium*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 284. Berlin: de Gruyter, 1999.

- Patrick, Dale. *Old Testament Law*. Atlanta: John Knox, 1985.
- Phillips, Anthony. *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue*. Oxford: Blackwood; New York: Schocken, 1970.
- Polzin, R. *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History*. New York: Seabury, 1980.
- Pressler, Carolyn. *The View of Women Found in the Deuteronomistic Family Laws*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 216. Berlin/New York: de Gruyter, 1993.
- Rad, G. von. *Deuteronomy: A Commentary*. Old Testament library. Philadelphia: Westminster, 1966.
- _____. *The Problem of the Hexateuch and Other Studies*. London: SCM, 1966.
- _____. *Studies in Deuteronomy*. Studies in Biblical Theology 9. London: SCM, 1953.
- Richter, Sandra. *The Deuteronomistic History and the Name Theology: lešakkēn šemō šām in the Bible and the Ancient Near East*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 318. Berlin: de Gruyter, 2002.
- Roth, Martha. T. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. 2nd ed. Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World 6. Atlanta: Scholars, 1997.
- Sohn, Seock-Tae. *The Divine Election of Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Sonnet, Jean-Pierre. *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy*. Leiden: Brill, 1997.
- Thompson, J. A. *Deuteronomy: An Introduction and Commentary*. Tyndale Old Testament Commentaries. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1974.
- Tigay, J. *Deuteronomy*. Jewish Publication Society Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.
- _____. *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*. Harvard Semitic Monographs 31. Atlanta: Scholars, 1986.
- Toorn, K. van der, B. Becking, and P. W. van der Horst, eds. *Dictionary of*

- Deities and Demons in the Bible*. Revised edition. Leiden: Brill, 1999.
- Turner, Kenneth J. *The Death of Deaths in the Death of Israel: Deuteronomy's Theology of Exile*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2011.
- Vogt, Peter. *Deuteronomistic Theology and the Significance of Torah: A Reappraisal*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006.
- Watts, James W. *Reading Law: The Rhetorical Shaping of the Pentateuch*. Biblical Seminar 59. Sheffield: Sheffield Academic, 1999.
- Weinfeld, M. "Deuteronomy." In *Anchor Bible Dictionary*. Edited by D. N. Freedman, 2:168-83. Garden City, NY: Doubleday, 1992.
- _____. *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 5. New York: Doubleday, 1991.
- _____. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. 1972; reprint Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992.
- Wenham, Gordon. J. "Deuteronomy and the Central Sanctuary." *Tyndale Bulletin* 22 (1971): 103-18.
- Wevers, John W. *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*. Septuagint and Cognate Studies 39. Atlanta: Scholars, 1995.
- Wilson, Ian. *Out of the Midst of the Fire*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 151. Atlanta: Scholars, 1995.
- Wright, Christopher J. H. *Deuteronomy*. New International Biblical Commentary. Peabody, MA: Hendrickson, 1996.
- _____. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006.
- _____. *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission*. Grand Rapids: Zondervan, 2010.
- _____. *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.
- Zehnder, Markus. "Building on Stone? Deuteronomy and Esarhaddon's Loyalty Oaths (Part 1): Some Preliminary Observations." *Bulletin for Biblical Research* 19 (2009): 341-74.

- _____. "Building on Stone? Deuteronomy and Esarhaddon's Loyalty Oaths (Part 2): Some Additional Observations." *Bulletin for Biblical Research* 19 (2009): 511-35.

申一1-5

新漢語譯本

¹這些話是摩西在約旦河東的曠野向全以色列所說的，那地方是在疏弗對面的亞拉巴，位於巴蘭、陀弗、拉班、哈洗錄與底撒哈之間。

說話的時間地點

²只十一天的路程，就可以從何烈經西珥山到達加低斯·巴尼亞。³到第四十年十一月的第一天，摩西照上主藉他向以色列所吩咐的一切，向以色列人說話。⁴那時，他已經擊殺了住在希實本的亞摩利王西宏，以及住在亞斯他錄（即以得來）的巴珊王噩。

⁵在約旦河東的摩押地，摩西開始講解這訓誨，說：

和合本

¹以下所記的是摩西在約旦河東的曠野、疏弗對面的亞拉巴，就是巴蘭、陀弗、拉班、哈洗錄、底撒哈中間，向以色列眾人所說的話。

說話的時間地點

²從何烈山經過西珥山，到加低斯·巴尼亞，有十一天的路程。³出埃及第四十年十一月初一日，摩西照耶和華藉着他所吩咐以色列人的話都曉諭他們。⁴那時，他已經擊殺了住希實本的亞摩利王西宏，和住以得來、亞斯他錄的巴珊王噩。

⁵摩西在約旦河東的摩押地講律法說：

經文原意



申命記的開端是一段公式化的編者引言，描寫書卷的本質和內容，也陳述了一些讀者必須瞭解的資料。

書卷的權威 雖然申命記大部分篇幅都在宣示神的真理，但上主親口發言的記錄卻只有五處：第三十一章14節下、16節下至21節、23節下，第三十二章49至52節及第三十四章4節下。摩西的聲音貫徹全書，這段編者引言正是要讀者留心聽這聲音。然而，摩西也不是自說自話，他說的所有話都是“照上主藉他向以色列所吩咐的”（一3）。摩西是上主與以色列民立約的中介人，是上主在西奈山顯現的渠道，有權代上主發言。

書卷的演說對象 第一章1節把演說的聽眾稱為“全以色列”，第一章3節又把他們稱為“以色列的後裔”（NIV及《新漢語》：“以色列

人”），這兩個詞語遍佈全書。前者表示，摩西以信仰羣體為對象發言，後者則著墨於百姓的血脈連繫（都是雅各 / 以色列的子孫）。

書卷所載事件的場景 引言先把摩西說話的地點籠統地稱為“約旦河東”，又再指明是“摩押地”。根據第三十二章49節和第三十四章1節，這些事件應該發生於摩押地北陲。

從第1節下的句法來看，摩西應在曠野發表講話，大約在亞拉巴附近。所謂“疏弗對面的亞拉巴，位於巴蘭、陀弗、拉班、哈洗錄與底撒哈之間”等語，原是要把地點明確地標示出來。在這一串地名中，我們能確認的全部都位於死海之南。因此經文標示的位置，可能是以色列民從西奈山 / 何烈山走到加低斯·巴尼亞的中途站。第2節指出，這段路通常要走11天。然而，當日臨近進入應許之地的時候，百姓曾在加低斯·巴尼亞叛逆上主，所以這段路足足走了40年。

書卷記載的事發時間 作者把摩西發言的時間記作“第四十年十一月的第一天”。根據出埃及記十二章2節，離開埃及是以色列史紀年的開端（創十五7-21；出三6-8，六2-8）。¹ 40年過去，雅各的另一代子孫同樣站在約旦河岸，預備進入迦南。第4節又添上另一個時序指標：摩西向民眾發言之日，正是以色列人在河西打敗亞摩利二王之後。以色列人只要效忠上主，上主就會為他們而戰，西宏和噩的敗績可作明證。

書卷的體裁 書卷的首句經文為“這些話是摩西……所說的”；第3節重申，摩西照上主藉他向以色列人所吩咐的一切，向以色列人“說話”（*dibber*）。由此可見，摩西在申命記中不單是律法頒佈人，也是先知（十八15，三十四10）和民眾的牧者（參民二十七17；賽六十三11），要趕在離世之前向民眾說出最後的一篇講章。作者稱摩西的行動為 *hō'îl...bē'ēr*（開始講解……說），表示摩西所做的並不止於發言闡釋。全書都暗示，發言的場景是重新立約的儀式。藉着摩西的陳詞，並這重新立約的禮儀，上主在何烈山上確認的以色列之約，² 將要在這一代以色列人

1 作者的紀年標識是五經通用的（參出十六1，十九1，四十17；民一1，九1，十二11，三十三38）。

2 我會在本註釋書把這約稱為“以色列之約”，西奈山之約是透過摩西訂立的，不是與摩西訂立的，摩西並不是立約的任何一方。這稱謂也和其他慣用的聖約名目相稱（亞伯拉罕 / 先祖之約、挪亞 / 宇宙之約、大衛之約）。



中間實踐出來。³

“這訓誨”（*hattôrâ hazzō't*）一語表示，緊隨的文字是指示，不是律例。⁴ 書卷描寫的摩西形象也支持這個看法。他“教導”（*limmēd*）百姓（四5、14，五31，六1，三十一-19），而百姓又“學習”律法書（四10，五1，十七19，三十一-12-13）。申命記載有大量的牧者囑咐和勸勉的話。經文即便引用上文所載的律法，也把條例藏於通篇的勸勉呼籲之中。

申命記提到兩種律法，一種是口傳的，一種是成文的。申命記一章5節和四章8節顯然把摩西的第一篇陳詞視作前者。然而，在第二篇（六6-9，十一18-21，十七18-20，二十七1-8，二十八58-61）和第三篇（二十九14-29〔13-28〕，三十8-11）陳詞的記錄之中，卻有很多文字指及成文的律法書，也就是演講詞的文字版本。引言用上動詞“說”，彷彿要斬釘截鐵地申明，書卷的體裁是演講詞，而不是律例。摩西以牧者的身分站在眾人面前，發表最後一篇講章，說明上主的命令。他呼籲以色列民，即便過了約旦河，定居於先祖藉應許領受的迦南美地，也要繼續向神效忠。

應用原則



大部分聖經讀者都明白，摩西是以色列歷史的重要角色。他頭40年成長於法老的王宮中，流放在米甸曠野又40年，接着才回應上主的召命，帶領同胞離開埃及。約翰福音的序言，從啓示歷史的角度描述摩西的角色：

從他的豐盛中，我們全都領受了恩典，這恩典取代了舊有的恩典，因為律法〔也就是“律法書”〕是藉着摩西賜下，恩典和真理卻是藉着耶穌基督而來〔也就是“都在耶穌基督之內發生”〕。（約一16-17）

3 希伯來文 *bē'ēr* 與亞甲文 *burru* 同源，解作“確認”，意即“使法律條文生效”。參CAD 2 (1965), 127。

4 名詞 *tôrâ* 來自動詞 *hōrâ* (HALOT, 436-37)，在申命記共出現22次：申一5，四8、44，十七11、18、19，二十七3、8、26，二十八58、61，二十九21〔20〕，二十九〔28〕，三十10，三十一9、11、12、24、26，三十二46，三十三4、10。

這裏所比較的不是律法和恩典，而是“間接領受的恩典”（藉着摩西賜下），和“道成肉身的恩典”（藉着耶穌基督而來）。約翰深知，摩西宣示律法是上主施恩的偉大時刻，但只有道成肉身比這一刻更偉大。摩西身為聖約及何烈山啓示的闡釋人，他要做的就是將神的恩典帶到以色列人面前。

摩西的權威是上主親自賜下的。根據申命記一章3節，摩西向以色列民所說的話，無一不是上主吩咐他說的。這正是舊約描述啓示的用語。由出埃及記到利未記，經文都把西奈山的啓示看作是上主的親口發言。

摩西既是神的代言人，他的話就有西奈山啓示一樣的權威，以色列人必須遵行。然而，啓示的過程並未止於口述，甚至並未止於把演講詞記錄成文（參三十一-9）。帶領摩西宣示律法的聖靈，也帶領編者把摩西的演講詞匯集起來，並串連於敘事文字之間，再寫出這段敘事引言。既然聖經全都是神所默示的，那麼信徒也必須接受這些編者所寫的經文的權威。神的默示保證經文同樣帶有改變人心的效用。保羅指出，聖經在教導、責備、糾正、訓練人行義等各方面都是有用的資源，讓屬神的人得到充分的裝備，可以行各樣的善事（提後三16-17）。

申命記實在把律法書一詞的意義全面地表達了出來。律法書既是“具權威的訓誨”，自然包含了法令、律例和典章（四44-45）。⁵然而，緊隨這引言之後的演講詞卻表明，律法書的內容絕不只是律例和典章。律法書包括：神的話語（一6-8）；一生的憶述（一9-18，三23-28）；歷史的檢視（一19~三17）；因效忠上主而得到的福氣（七12-16，十一18-27，二十八1-14）；道德上的勸勉（四9-24）；不得叛逆的警告（七25-26，八11-20，十二29~十三18〔19〕），包括背約的詛咒（十一28，二十七14-26，二十八15-68）；十誡的複述（五6-21）；有如教理問答的指示

5 參四1，五1，六1，十一1，十二1，二十六17，三十11。這詞在十誡僅出現一次，就在出二十四12（《新漢語》：“訓誨和誡命”）。

很多基督徒也不在意舊約書卷，尤其是申命記。他們這樣做，不但輕看了耶穌最愛的書卷，也忽略了約翰和保羅絕大部分神學의 根源……



（六4-9、20-25，十12-22，二十六1-15）；定期到上主面前和他相交的邀請（二1-19）；答允要求的記錄（十二20-28，十七14-20）；有關飲食（十四1-21）和民間信仰（十四22-29，十六1-17）的指示；行政指示（十六18~十八22）；軍事政策指示（七1-11，二十一20，二十三9-14〔10-15〕）；聽訟斷案的特別指示（十六18-19，十七2-13，十九15-21）；環境、經濟、農業的實務（十九14，二十19-20，二十二1-11，二十四19-22，二十五13-16）；性倫理（二十二13-30）和婚姻（二十一10-14，二十四1-5，二十五5-12）；要憐憫在經濟上或社會上的邊緣人士的呼籲（十18-19，十五1-18，二十四17-22）；國歌（三十二1-43）；以及摩西臨終前對十二支派的祝福（三十三1-29）。

上述一切都屬於“律法書”這題目之下。五經的絕大部分內容都是敘事文，而不是律例，但人們卻會用律法書一詞來指稱五經。究其原因，也是因為這詞語義寬廣。詩人提到他喜愛律法（詩一2），心中所想的自然不是律例。因為如果沒有前前後後的福音性敘事文，律例只是重擔，並不值得喜愛。

當代應用



很多基督徒也不在意舊約書卷，尤其是申命記。他們這樣做，不但輕看了耶穌最愛的書卷，也忽略了約翰和保羅絕大部分神學的根源，更隔絕了神話語賜人生命的大能。我們必須從新認識申命記，否則我們就不能領略全部舊約書卷的寶貴。本書將要指出，申命記就是摩西的福音書，記錄了神如何向不配的世人沛然施恩。摩西在同胞身上看到的異象，是神為全人類所作的計劃的縮影。申命記讓讀者注目於上主，他不但救贖他的子民，並差遣他們把恩典帶到全世界。

與此同時，我們也可從申命記瞥見牧養的典範。演說者牧養羣羊40年，在慷慨激昂的歲月中引領他們，在艱難困苦的環境中照料他們，而今諄諄吐出臨終叮嚀。我們會聽到摩西對同胞灰心失望的言語（一37，三26，四21），也會聽到神反駁摩西，詰責他同樣犯罪（三十二48-52），甚至否決摩西的個人訴求（三24-26）。儘管如此，摩西在很多方面也是牧者的典範。他對羣羊瞭如指掌，知道他們由第一天開始已心存悖逆（九

24)，只要摩西一離開舞台，他們就會偏離上主的道路（三十一-27-29）。

摩西與今天大部分的牧者不同，他明白自己是羣羊的導師（申四1、5、10、14）。他要民眾謹記上主的大恩，指示他們如何過守約的生活。摩西又呼籲他們警醒，以免靈性散漫，叛逆上主。最重要的是，摩西讓他們認識上主。瑪拉基先知是傳承摩西先知職事的最後一位，他所形容的先知典範，正正體現於摩西身上（瑪二5-6）。這位牧者孜孜不倦地把會眾引入生命與平安的約中。他敬畏上主，傳授真理，以平安（*shalom*）和正直與上主同行，引導許多人離開罪惡。

然而，摩西也明白自己在上主面前的角色。他是一把響徹曠野的聲音，喊着說：預備上主的路（參賽四十3；約一23）。他又是一個正直的代禱者，所發的禱告往往能發揮很大的功效（申九19-20；參雅五16）。面對死亡的時候，他並不在意自己身後之名，而是全心惦念着羣羊。摩西“按着神的心意”（*kata theon*）作牧養，也就是說，他的安排與神親自旅行的並無分別（彼前五2）。

申一6-18

簡介摩西的第一篇演講詞（申一6~四40）

在討論摩西第一篇演講詞的個別段落之前，我們必須討論第一至四章的本質和修辭策略。這篇演講詞的結構可分為兩部分，前半部分是第一章6節至三章29節，後半部分是第四章1節至40節。前後兩部分的文風和語氣明顯不同，而公式語“以色列啊……你要聽”（四1）就是兩者之間的分水嶺。第一章6節至三章29節大都是歷史回顧，第四章1至40節則顯然有講章的風格，是摩西在叮囑民眾警醒，免得遠離上主，轉去事奉其他神明。然而，第一至三章及第四章卻至少有四個相同的神學主題，使前後兩部分連成一氣。這四個主題是：上主的臨在、¹ 上主選召以色列民、² 應當以服從來報答神恩，³ 以及迦南土地是上主賜給選民的恩典。⁴

摩西把以色列的歷史分為四個階段，由近到遠憶述，以彰顯上述四個主題：（一）從何烈山到摩押平原，上主一直關顧引領百姓（一6~三29）；（二）上主接着向以色列人啓示自己的心意（四1-8）；（三）上主與以色列民建立盟約的關係（四9-31）；（四）上主把以色列人從埃及的奴役中拯救出來（四32-38）。在第四章37節，摩西又看到另一個更古遠的歷史階段，就是上主愛他們的祖宗，選召他們的先祖為上主的子民。摩西憶述這些去古未遠的重大事件，再加上一番情詞迫切的呼籲作結，目的是要提醒百姓，不要學父輩一般叛逆（一6~三29），且要全心全意效

1 比照一30-33、42，二7及四9-14、36-39。

2 第二章似乎對揀選有更廣闊的定義，指出上主也把土地賜給以東人、摩押人和亞捫人（二5、9、19）；不過，以色列人的土地擁有權是源於上主揀選以色列人的先祖，並應許賜下產業給他們（一8、21、35）。上主拯救以色列人出埃及，就是以色列人擁有選民地位的鐵證（一27、30，三24，四32-33）。

3 在一19、26-46，服從上主的意思就是要揮軍直進迦南；在第四章，服從的意思就是要遵行上主在何烈山上宣示的教導，尤其是不可拜偶像（四1-8、15-24、40）。

4 比照一7-8、20、36，二29，三20、24-28，以及四1-5、21-26、38-40。除了上述特點，前後兩部分還有另一個共通之處，就是摩西對同胞的不滿溢於言表。

忠於上主，以回應上主的大恩。惟有這樣，以色列民的前路才會安穩（四39-40）。

上文曾提到，申命記的整體結構屬於古代近東宗主附庸契約一類。在宗主的序言之後，契約往往會出現一段回顧宗主與附庸關係的撮要文字。這情況在公元前二千年期的赫人契約尤為普遍。摩西的首篇演講詞聚焦於幾件事，分別是上主堅守與以色列先祖所立之約（一6-8），在曠野保守民眾平安（一31，二7），以及帶領以色列人戰勝敵人（二24~三11，尤其是二30；參一28）。然而，演講詞也同樣突顯了以色列人的小信不忠，尤其是不肯從加低斯·巴尼亞進入迦南（一19-46）。摩西憶述上主因百姓不忠而發怒（一34、42，四24、25），目的是要提醒百姓，不可把聖約關係視作兒戲。

出乎意料的是……

加低斯·巴尼亞的慘劇前後只有兩週，經文卻用了四分之一的篇幅敘述。

從這篇演講詞可以看出摩西對上主、對自己和對百姓的態度如何。摩西敘述歷史的方式，與古代近東纂修歷史的傳統一致，也就是認為世上萬事皆由神明推動。摩西又多有自主行事的用語，⁵且常提及上主對他說話（一42，二2、31，三2；參一6“我們”），並再三指出自己就是上

主與以色列之間的傳話人（一22、29、41，二4，三18-22）。這一切都表示，摩西極重視自己的職分。然而，演講詞最令人詫異的部分，就是他對百姓所發的怨懟之言（一37，三26，四21-22）。看到他痛責百姓叛逆，再加上第一章26至46節尖刻的語言，⁶不禁想像到他是個心中苦澀，對百姓灰心失望，對上主感到泄氣，對事奉感到沮喪的老人。

“那時”一詞共出現了11次，表示第一篇演講詞提到的事件涉及的

5 經文常見以摩西為主語的動詞：“我吩咐”、“我說”、“我指派”、“我做某事”等等；見一15、16、18、20、23、29、43，二26，三18、21、23。

6 他們不肯上去（26節）；違背上主的話（26節）；在帳棚裏造謠生事（27節）；指責上主恨他們，要設計謀害他們（27節）；自認心灰意冷（28節）；對迦南住民心存懼意（29節）；不信上主（32節）；他們是“邪惡世代的人”（35節）；不願聽從摩西的話（43節）；違背上主的命令（43節）；擅自行事（43節）。

時間幅度廣闊。⁷從文中各段歷史回顧，可得出事件涉及的時間（narrated time），與敘述所用的篇幅（narrative time）。兩者的關係可以用下列的圖表表達：⁸

經文	位置	大約涉及時間	%	敘述所用篇幅 (用了多少節經文)	%
一6-18	何烈山	兩個月 ⁹	0.4%	13節	12%
一19	從何烈山到 加低斯·巴尼亞	42週 ¹⁰	2.2%	1節	1%
一20-46	加低斯·巴尼亞	兩週 ¹¹	0.1%	27節	25%
二1	加低斯·巴尼亞 南面曠野	38年	97%	1節	1%
二2-23	與河東的親族 相遇	一個月	0.2%	22節	21%
二24~三 11	與河東的 亞摩利人相遇	一個月	0.2%	25節	23%
三12-29	預備進入迦南	一個月 ¹²	0.2%	18節	17%

出乎意料的是，以色列人在曠野繞了38年的圈子（涉及的時間佔整體的97%），但經文只以一節帶過（敘述所用的篇幅只佔1%）；而加低斯·巴尼亞的慘劇前後只有兩週，經文卻用了四分之一的篇幅敘述。

7 申一9、16、18，二34，三4、8、12、18、21、23，四14。這詞也見於五5、九20，十1、8。

8 參N. Lohfink, “Narrative Analyse von Dtn 1, 6-3, 29” in *Mincha: Festgabe für Rolf Rendtorff zum 75. Geburtstag* (ed. E. Blum; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000), 133。

9 這是上主下令進軍後民眾整頓營地所需的時間。上主下令的時刻或許是出埃及一年之後（參出十二2及民十11）。

10 民三十三16-37記載有21個營，每個營停軍兩週，共計42週。

11 從領命離開西奈山，到加低斯·巴尼亞事件，應該歷時一年。這個數字加上出埃及到領命離開西奈山，以及曠野流浪38年（二14），共計40年光景。

12 這日子當在發表演講詞之前，也早於申命記未有明言的重新立約儀式。

新漢語譯本

正視首領的限制

6 “上主我們的神在何烈告訴我們說：‘你們在這山住夠了，⁷轉個方向啓程吧，你們要進入亞摩利人的山地，以及它鄰近的亞拉巴、山地、低地、南地、沿海一帶（即迦南人的地）和黎巴嫩，直到那大河，就是幼發拉底河。⁸你看！我已在你們面前賜下這地，你們要進去佔領這地，就是上主向你們的先祖亞伯拉罕、以撒、雅各發誓，要賜給他們和他們後裔為業之地。’

9 “那時，我對你們說：‘我不能獨自肩負起你們。¹⁰上主你們的神使你們多起來，看哪，你們今天多如天上的繁星！¹¹願上主你們先祖的神使你們比現在多千倍，又照他對你們所說的祝福你們。¹²但我怎能獨自肩負你們的重擔、你們的責任、你們的爭訟呢？¹³你們應該按支派為自己挑選有智慧、有見識、有經驗的人，我要設立他們做你們的首領。’

14 “你們回答我說：‘你叫我們做的這事很好！’

15 “我就選定你們眾支派的首領，就是有智慧、有經驗的人，設立他們為管理你們的首領，做你們各支派的官長，就是千夫長、百夫長、五十夫長、十夫長。

16 “那時，我吩咐你們的審判官說：‘你們要在你們的弟兄之間聽訟，無論是人與他的弟兄爭執，還

和合本

正視首領的限制

6 “耶和華我們的神在何烈山曉諭我們說：‘你們在這山上住的日子夠了，⁷要起行轉到亞摩利人的山地和靠近這山地的各處，就是亞拉巴、山地、高原、南地、沿海一帶，迦南人的地並黎巴嫩山，又到幼發拉底大河。⁸如今我將這地擺在你們面前，你們要進去得這地，就是耶和華向你們列祖亞伯拉罕、以撒、雅各起誓應許賜給他們和他們後裔為業之地。’

9 “那時我對你們說：‘管理你們的重任，我獨自擔當不起。¹⁰耶和華你們的神使你們多起來。看哪！你們今日像天上的星那樣多。¹¹惟願耶和華你們列祖的神使你們比如今更多千倍，照他所應許你們的話賜福與你們。¹²但你們的麻煩，和管理你們的重任，並你們的爭訟，我獨自一人怎能擔當得起呢？¹³你們要按着各支派選舉有智慧、有見識、為眾人所認識的，我立他們為你們的首領。’

14 “你們回答我說：‘照你所說的行了為妙。’

15 “我便將你們各支派的首領，有智慧、為眾人所認識的，照你們的支派，立他們為官長、千夫長、百夫長、五十夫長、十夫長，管理你們。

16 “當時，我囑咐你們的審判官說：‘你們聽訟，無論是弟兄彼



新漢語譯本

是與住在一起的寄居者爭執，你們都要作公正的審判。¹⁷你們審判時，不可講情面；無論貴賤，都要聽審。不要怕人的情面，因為審判屬於神！那些難辦的個案，就帶到我這裏，讓我來聽審。’

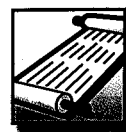
18 “那時，我將你們應該做的一切事都吩咐你們了。”

和合本

此爭訟，是與同居的外人爭訟，都要按公義判斷。¹⁷審判的時候，不可看人的外貌；聽訟不可分貴賤，不可懼怕人，因為審判是屬乎神的。若有難斷的案件，可以呈到我這裏，我就判斷。’

18 “那時，我將你們所當行的事都吩咐你們了。”

經文原意



上主吩咐離開何烈山（—6-8）

摩西首先複述了上主在38年前說過的話，就是吩咐以色列人離開何烈山，向迦南進發（—6-8；參民十11-13）。這命令有三個部分。（一）摩西複述上主的命令，指百姓在山上已停留了足夠的時間，上主在何烈山要做的事已經完成。（二）摩西描述目的地的概況。那裏就是亞摩利人的山地，並鄰近亞拉巴，以及迦南人擁有的沿海與低地。（三）摩西又複述上主向先祖發出的應許（申—8）。經文用了古代授受產業的通用形式，上主也特地以法律詞彙發言，表示他以宗主的身分把土地賜給附庸以色列。上主更引用創世記十五章7至17節，指出這土地就是他曾發誓要賜給以色列人的先祖及其後裔的。

各項措施的細節（—9-18）

讀者或會猜想，第8節之後必然是摩西敘述以色列人動身離開何烈山。然而，摩西卻首先談及一連串進軍之前的預備功夫，就是重組以色列軍隊的架構。出埃及記第十八章也有提及這番措置，但摩西的憶述卻又與出埃及記的報告在細節上稍有不同。前後兩段記錄都沒有聲稱自己是詳盡無遺的，而相異之處也不構成根本上的矛盾。兩段文字都可能有所撮要或擴充。摩西承受百姓煩擾近四十年，他的回憶展現了某些獨特關注也在情

理之中。

第9至18節共分三段：（一）摩西解釋重組以色列行政架構的原因（9-12節）；（二）解說任命副手的機制（13-15節）；（三）摩西給予各副手的權責（16-18節）。

（一）在第一段（9-12節），摩西表示管理以色列人的重責已過於他所能擔當（9節）。讓人詫異的是，責任過重的原因竟是上主的信實：上主應驗了他對先祖所作的應許，以色列民已由小羣成了人口無法計量的大族。這說法屬於誇張修辭，因為以色列曾被數點（民一46，二32），而且摩西又求上主讓百姓的數目更增千倍，可見人數並非問題所在（申一11）。真正的問題在於百姓的品格和舉動，他們成了摩西的重擔，讓他心痛，吵吵嚷嚷使人難以忍受（12節）。

（二）摩西建議百姓從各支派選出有智慧、有見識、有經驗的領袖管理他們，好讓自己可以稍減重擔（13-15節）。這三個條件甚為典型（參傳九11），摩西以此強調領袖必須成熟而有智慧。葉特羅的取捨跟摩西不同，他強調領袖的屬靈和道德水平（出十八21）。摩西從這三個條件引申，以三句短語形容那些被選出來的領袖（申一13、15）：（1）“首領”（*rā'sim*）指稱那些照管不同社羣福利的官員；（2）“千 / 百 / 五十 / 十夫長”（*śārīm*）則是軍中官員，各有專職；（3）“眾支派的首領”（*śōp'rim l'šibtēkem*）指一羣知書識字的人，他們承命記錄法令，或奉召招集士兵。¹³ 這樣的架構組織和詞彙顯示以色列的社會結構就像一個軍營，他們是“上主的整支軍隊”（出十二41）。

（三）摩西記述自己為百姓選立領導長官，並向長官頒下命令（16-18節）。這個段落把那些長官稱為“審判官 / 士師”（*śōp'ṭīm*）。摩西所頒的命令有四個重點：（1）這些人要作“公正”（*šedeq*）的審判（16節下），也就是說，他們要以上主的公義為判斷標準，並以保持控辯雙方的和平（*šālôm*）為要務。¹⁴ 不論是以色列同胞（“弟兄”）之間的

13 *śōp'rim* 似乎是古語，後期多用 *sōp'rim*（文士）代替。在十六18，這詞和 *śōp'ṭīm*（審判官 / 士師）一起組成重言法（*hendiadys*）詞語“文士審判官”（《新漢語》：“審判官和官長”）。這詞也出現於申二十5、代上二十七1和代下二十六11這些明顯為軍事的語境中。參HALOT, 1441。

14 W. Brueggemann (*Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*



紛爭，還是以色列人與寄居外人的紛爭，都必須用這個標準來作判斷。摩西把公義延及“外人”，可見申命記對人道主義是很重視的。在以色列國，經濟及社會上的弱勢羣體，與土生土長的以色列人同樣得到保障。

（2）這些領袖判案時“不可講情面”（17節上）。無論涉案人是貴是賤，都要以同樣的標準和同樣的態度審訊（參利十九15）。

（3）摩西又要求長官判案時“不要怕”。他們不用懼怕被告人，也不用懼怕被告人的家人，甚或自己的上級，因為“審判屬於神”。這句話看來是刻意地語焉不詳，可能有以下幾個意思：神的審判會支持長官的裁決；長官以屬天的權力作裁決；長官會從上主得着判案的智慧；長官賴以判案的律例是上主頒佈的，且按上主的授權施行；審判官斷案是否按公義，最終要向神交代。

（4）長官也要明白自己的限制（17節下）。摩西邀請長官把難斷的案件帶到他的面前，這做法與葉特羅的意見相合（出十八22）。審判官不需無所不曉（參箴十六33）。

應用原則



顯而易見，摩西在何烈山對以色列人所說的話有重要的神學意義。（一）上主是守約的。他應許先祖的後裔會如天上的星那樣多；他們可享有與上主建立聖約關係的權利；又應許賜下土地，好讓以色列民在那裏實踐神的旨意，並從這地開始向全世界散播恩典。¹⁵ 第一個應許已在埃及應驗（參出一1-7），第二個應許則應驗於何烈山。如今站在約旦河東岸的以色列人，將要看到第三個應許的應驗。

數百年前，上主曾與亞伯拉罕立約（創十七7-8），如今他又在何烈山把以色列國帶入聖約之中，成為歸屬上主的國，¹⁶ 因此以色列民才會在

[Minneapolis: Fortress, 1997], 130) 把公義定義為“上主臨在於困境之中，並以復和、重建以及人的福祉為目標，隨時準備以大能作出關鍵性的干預。”

15 參D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (JSOTSup 10; Sheffield: JSOT, 1978), 尤參31-37。

16 在出埃及記的敘事文中（例：出三12，四23），動詞 '*abad* 通常是指“以附庸的身分事奉（上主）”。那些原本屬於埃及人的奴隸（'*abadim*），在西奈山成了上主的僕人，享有特別的權利。

何烈山腳駐紮超過一年。上主並沒有猶豫不決，也未曾失卻焦點。然而，根據上主在出埃及記六章6至8節許下的諾言，確立聖約並不是旅程的終點。上主把百姓帶出埃及，為要把他所應許的土地賜給他們。儘管百姓成了摩西肩頭上的重擔，但百姓仍得以站在上主面前。這羣百姓就是上主信實的鐵證，因為上主應驗了他向以色列先祖所作的應許，使他們的後裔成了天上的星那樣多（參創十五5，二十二17，二十六4；出三十二13）。

（二）要管理這個信仰羣體，固然涉及經濟和法治，但不可或缺的，卻是要扎根於堅實的神學之中。神為公義作詮釋，且要求公義得以施行。神又體現了絕對的公平（申十17）。他呼召領袖，授權他們代管信仰羣體。神也是最終的裁判官，世上一切都要在他面前受審。亞伯拉罕體會到，全地的審判者必作公義的判斷（創十八25）。從這句經文可以看到，以色列的憲法律例是超越時代限制的。神雖然賦與世人司法的權責，但在以色列律法背後，審判卻是屬乎神的。¹⁷

當代應用



神為以色列而做的大事 上主在第6至8節的話刻劃出他為以色列所做的大事。上主把他的子民從埃及人的奴役中拯救出來之時，曾承諾把迦南地賜給他們，好讓他們在這裏實踐使命，就是作萬民的光（參二十六19）。可惜，那一代人最終葬身曠野，可見他們並不是應許的真兒女，也不是從聖靈生的（參四29）。他們的身軀雖然離開了埃及，也在西奈山宣誓效忠於上主，但卻仍在罪中為奴。

保羅在加拉太書四章21至31節反駁猶太派基督徒，他的辯詞也是源於上述觀點。反對保羅的人似乎忘記了律法不是目的，也不是神聖召命的核心。以色列人領受聖約，又曉得神所啓示的旨意，固然是無比的恩賜，但神的應許卻在西奈山之外，而神的召命則指向更遠之處。這不是說律法不重要，只是要強調領受律法並非終極目標。上主呼召我們，是要我們因應許得應驗而歡樂，也讓世人可以從中發現，神也能為他們做大事。

可套用於教會的範式 摩西重組以色列的行政架構，有幾方面可以套用於教會。（一）摩西揀選領袖，並派他們作各種職事，意味着神會預備

17 參C. J. H. Wright, *Deuteronomy* (NIBC; Peabody, MA: Hendrickson, 1996), 27。



合用的恩賜和人手來管理信仰羣體。保羅在哥林多前書第十二章生動地展示，神為基督的身體預備了各樣肢體，使身體健康且有效運作（18節），也為基督的身體設立領袖（28節）。

（二）教牧都容易忽略一點，就是他們肩頭上的使命就是神的使命。他們時常抵不住引誘，把隨着使命而來的重擔和榮譽看作是自己的（參9-10節），忘記使命的成功與否，全在於把重擔交託給神，仰賴他去幫助信仰羣體得力。

（三）在神的國度作工的確有不少壓力。要消除這些壓力，我們可以把屬世的常識聖化，再用於國度事工，並且分擔責任。當摩西感到疲累，他自己與上主都指出同一的解決辦法，就是把行政責任下放給羣體中有智慧和有經驗的領袖。

（四）要領導神的子民，首先必須全情投入伸張公義。公義（*sedeq*）的行政機關不會理會當事人的社會地位，對所有人都公平對待，絕不妥協。有兩種態度很容易影響到司法公義，正如利未記十九章15節所載的，就是偏護窮人和重看有勢力的人（參申十17，十六19，二十四17）。摩西吩咐，即便外人也要按公義對待。這個態度提醒我們，但凡裁斷聖約事務，必須無視當事人的地位、種族、國民身分。要世人都這樣行事似乎異想天開，但近年某些羣體特別被人針對，教會應趁這機會展現神的憐憫（十17）。

（五）領袖運用權力的時候，必須知道自己是代神行事，為要達成神的目的。每當處境超過人之所能，上主就會賜下智慧。如果事情的結果並非公義，他就會向濫權瀆職的人問責。

我們可以把屬世的常識聖化，再用於國度事工，並且分擔責任。

申一19~二1

新漢語譯本

承認羣體的失敗

¹⁹“我們就照上主我們的神吩咐我們的，從何烈啓程，走過你們所見的那大而可怕的曠野，經亞摩利人山地的路，我們來到加低斯·巴尼亞。

²⁰“我對你們說：‘你們來到亞摩利人的山地了，就是上主我們的神要賜給我們的。²¹你看！上主你的神賜下的這地在你面前，你要上去，佔領它，正如上主你先祖的神對你所說的！你們不要懼怕，也不要喪膽！’

²²“於是，你們所有人都來到我面前，說：‘讓我們派一些人，為我們先去探查那地，再向我們回報：我們應該由哪條路上去，我們應該進哪些城。’

²³“我看這話很好，就從你們中間選了十二人，每支派一人。²⁴於是他們轉個方向上那山地去，一直來到以實各河谷，探查那地。²⁵他們手中拿了一些來自那地的果子，下到我們這裏，向我們回報說：‘上主我們的神賜給我們的真是美地！’

²⁶“可是你們不肯上去，竟違背上主你們神的話，²⁷在自己的帳棚裏造謠生事，說：‘因上主恨我們，才把我們從埃及地領出來，為要把我們交在亞摩利人手裏，滅絕我們。²⁸我們該上哪裏去呢？我們的兄弟使我們的心消融，他們說：那裏的人

和合本

承認羣體的失敗

¹⁹“我們照着耶和華我們神所吩咐的，從何烈山起行，經過你們所看見那大而可怕的曠野，往亞摩利人的山地去，到了加低斯巴尼亞。

²⁰“我對你們說：‘你們已經到了耶和華我們神所賜給我們的亞摩利人之山地。²¹看哪！耶和華你的神已將那地擺在你面前，你要照耶和華你列祖的神所說的上去得那地為業，不要懼怕，也不要驚惶。’

²²“你們都就近我來說：‘我們要先打發人去，為我們窺探那地，將我們上去該走何道，必進何城，都回報我們。’

²³“這話我以為美，就從你們中間選了十二個人，每支派一人。²⁴於是，他們起身上山地去，到以實各谷，窺探那地。²⁵他們手裏拿着那地的果子下來，到我們那裏回報說：‘耶和華我們的神所賜給我們的是美地。’

²⁶“你們卻不肯上去，竟違背了耶和華你們神的命令，²⁷在帳棚內發怨言說：‘耶和華因為恨我們，所以將我們從埃及地領出來，要交在亞摩利人手中，除滅我們。²⁸我們上哪裏去呢？我們的弟兄使我們的心消化，說那地的民比我們

新漢語譯本

比起我們，又大又高；那些城，又大又堅固，直聳入雲霄！還有，我們在那裏看見了亞衲族人！’

29“我就對你們說：‘不要驚惶，也不要懼怕他們。’³⁰上主你們的神走在你們前面，他必親自為你們爭戰，正如在埃及他在你們的眼前為你們所做的一切。³¹在這曠野中，你也看見上主你的神在你們所走的一切路上撫育你，就像人撫育自己的兒子一樣，直到你來到這個地方。’

32“儘管有這話，你們卻沒有信靠上主你們的神。³³他走在你們前面，一路為你們探尋安營的地方；夜間有火柱，白天有雲柱，指示你們當走的路。

34“上主聽見了你們說話的聲音，他就惱怒，發誓說：³⁵‘這邪惡世代的人，沒有一個可以看見我發誓賜給你們先祖那美好的地。³⁶惟有耶孚尼的兒子迦勒，他必能看見。我要將他踏過的地賜給他和他的子孫，因為他全心全意跟隨上主。’

37“上主為了你們的緣故也對我發怒，說：‘連你也必不可以進去那裏！³⁸但那站在你面前的嫩的兒子約書亞，他必可以進去那裏。你要堅固他，因為他要使以色列人承受那地為業。³⁹你們的孩童，就是你們所說必成擄物的，以及你們的子孫，就是那些今日仍不知道善惡的，他們必可以進去那裏。我要把那地賜給他們，他們要佔領那地。⁴⁰至於

和合本

又大又高，城邑又廣大又堅固，高得頂天，並且我們在那裏看見亞衲族的人。’

29“我就對你們說：‘不要驚恐，也不要怕他們。³⁰在你們前面行的耶和華你們的神必為你們爭戰，正如他在埃及和曠野，在你們眼前所行的一樣。³¹你們在曠野所行的路上，也曾見耶和華你們的神撫養你們，如同人撫養兒子一般，直等你們來到這地方。’

32“你們在這事上卻不信耶和華你們的神。³³他在路上，在你們前面行，為你們找安營的地方。夜間在火柱裏，日間在雲柱裏，指示你們所當行的路。

34“耶和華聽見你們這話，就發怒起誓說：³⁵‘這惡世代的人，連一個也不得見我起誓應許賜給你們列祖的美地；³⁶惟有耶孚尼的兒子迦勒必得看見，並且我要將他所踏過的地賜給他和他的子孫，因為他專心跟從我。’

37“耶和華為你的緣故也向我發怒說：‘你必不得進入那地。³⁸伺候你、嫩的兒子約書亞，他必得進入那地，你要勉勵他，因為他要使以色列人承受那地為業，³⁹並且你們的婦人孩子，就是你們所說必被擄掠的和今日不知善惡的兒女，必進入那地。我要將那地賜給他們，他們必得為業。⁴⁰至於你們，要轉回，從紅海的路往曠野

新漢語譯本

你們，你們要轉個方向，從紅海的路，啓程往曠野去。’

41“你們回答我說：‘我們向上主犯罪了！我們要照上主我們的神吩咐我們的一切上去作戰！’於是你們各人備上自己作戰的兵器，魯莽地衝上那山地去。

42“上主對我說：‘你要對他們說：不要上去，也不要作戰，因為我不在你們中間。不然你們就會在仇敵面前遭受擊殺。’

43“我對你們說了，可是你們不聽。你們違背上主的話，擅自上那山地去。⁴⁴住在那山地的亞摩利人出來與你們交戰，如蜂羣一般追趕你們，將你們從西珥一直打到何珥瑪。⁴⁵你們便折回來，在上主面前哭泣，可是上主不聽你們的聲音，也不向你們側耳。

46“於是，你們在加低斯住了許多日子，正如你們曾經住過的那些日子。

第二章
順服上主的帶領

1“於是我們轉個方向，從紅海的路，啓程往曠野去，照上主對我所說的。我們在西珥山區繞行了許多日子。”

和合本

去。’

41“那時，你們回答我說：‘我們得罪了耶和華，情願照耶和華我們神一切所吩咐的上去爭戰。’於是你們各人帶着兵器，爭先上山地去了。

42“耶和華吩咐我說：‘你對他們說：不要上去，也不要爭戰，因我不在你們中間，恐怕你們被仇敵殺敗了。’

43“我就告訴了你們，你們卻不聽從，竟違背耶和華的命令，擅自上山地去了。⁴⁴住那山地的亞摩利人就出來攻擊你們，追趕你們如蜂擁一般，在西珥殺退你們，直到何珥瑪。⁴⁵你們便回來，在耶和華面前哭號；耶和華卻不聽你們的聲音，也不向你們側耳。

46“於是，你們在加低斯住了許多日子。

第二章
順服上主的帶領

1“此後，我們轉回，從紅海的路往曠野去，是照耶和華所吩咐我的；我們在西珥山繞行了許多日子。”

經文原意



在第一章的餘下部分，摩西複述發生於加低斯·巴尼亞的重大事件。上主在西奈山頒下的命令，記載於第7節。第19節簡要地描述了以色列人的回應，並將歷時個多月的史實壓縮於一節經文之內。摩西只提及幾件關鍵的事。以色列人由西奈山進發，走過寸草不生（參八15）、經文描繪為“大而可怕”的沙漠。摩西憶述的焦點，就是上主愛顧帶領以色列人走過絕地荒原。“你們所見的”一語，強調聽眾對這一切都曾親歷其境。以色列人要到亞摩利人的山地去（參7節），於是直指加低斯·巴尼亞而行。“照上主我們的神吩咐我們的”一語，是整個行動的運作準則。上主是元帥，帶領着以色列大軍前行。

從第20至46節可以清楚看出，加低斯·巴尼亞是以色列歷史的轉捩點。以色列國終於來到約旦河之濱，應許之地就在眼前。民眾會有甚麼反應呢？摩西細緻地道出答案。他對加低斯·巴尼亞的回憶可分為五個部分：（一）摩西命令民眾去佔領那地（20-21節）；（二）民眾了無信心的答話（22-33節）；（三）上主的回應（34-40節）；（四）民眾不自量力地進軍（41-45節）；（五）一句結語（46節）。

摩西命令進軍（一20-21）

摩西在憶述加低斯·巴尼亞事件之前，先提及三點，顯示前途一片光明：以色列人已到達目的地（7、19節）；上主已把所賜之地擺在以色列人面前（參8節）；上主是以色列人祖宗的神，他必守約。摩西把“上主你的神”改稱作“上主你先祖的神”，反映出他深信全國人民都與先祖一樣，是聖約的一分子。建基於這三點觀察，摩西再以三個動詞激勵百姓：“佔領〔那地〕”、“不要懼怕”、“不要喪膽”。¹ 在古代近東文獻之中，常見神明勉勵身在困境中的人不要懼怕，更多數會付有勝利或保障的應許。

1 動詞 *hāqat* 的字面意思是“被打碎、裂成片片”（參賽七8；瑪二5），引申義為“被弄得心慌意亂”，即文中之意。



百姓既小信又叛逆（一22-33）

聽到摩西的吩咐之後，百姓提議派出一隊人去探查那地。這說法與民數記十三章1至2大相逕庭，不過這兩段記載均未有聲稱自己記錄了全部史實。根據申命記的版本，摩西答允了百姓的要求，在十二支派中各揀出一人作探子（23節；參民十三4-16）。摩西在申命記一章26至45節仔細描述百姓的不忠，意味他自知當日擅作主張，反復思想了38年，悟到這一步大錯特錯。在正常的情況下，派出探子也合情理（書二1，七2；士十八2），但上主剛下命令，百姓此舉就等如洩露了不信之心（參申九23）。事件的慘淡收場，也是這番結論的佐證。

第24至25節描述了探子的任務和他們的報告。摩西指出，探子上到山上，察看全地直到希伯崙附近的以實各谷（參民十三21-24）。摩西的回憶展示了事情的諷刺之處。（一）探子出去，為的是搜集軍事情報，以定戰略，但他們的報告焦點卻是土產，顯見那地實在豐饒。（二）探子雖然歎羨那地之美，但又立時表示不值得去冒險攻伐。（三）探子說“上主我們的神賜給我們的真是美地”，但卻不願從神手中接收那地。神的確應許賜地，但他們心中卻只見到障礙龐然。

摩西在第26至33節憶及百姓對探子報告的反應。經文欠缺了很多民數記第十三至十四章提到的細節，只把焦點放在百姓可鄙的態度（申一26-27上）和舉動（27下-28節）之上。摩西以三句短語描寫百姓的態度：他們不肯上去，違背上主的話，又在帳棚內發怨言。他們口出不遜之言，說上主刻意滅絕他們（27節下），又只顧喋喋不休地提及敵人（28節）。² 百姓反叛之心，忿懣之情，實在昭然若揭。他們控訴上主，指他心懷惡意，與他們為敵，而不是信實守約，為他們而戰。然而，神之所以守約，全因為愛他們（參七8、13，十15-19，二十三5〔6〕）。百姓也看不到有

百姓要面對的挑戰並不是體能和軍備，真正的挑戰在於靈命。他們會信靠神嗎？

2 “我們的兄弟使我們的心消融”一語，同樣也是迦南居民聽到上主為以色列人行了大事之後的反應（書二11，五1）。

何計策足以打敗盤踞當地的敵人。³

從摩西的引述可見，導致以色列軍心渙散的原因有三：當地居民比他們高大；那些城又大又堅固，直聳入雲霄（參民十三38）；有亞納的子孫盤踞當地（參申九2）。⁴在某程度上，探子所說的都是事實，那地的確豐饒多產，居民看來也所向無敵。然而，百姓卻忘記了，他們的元帥早已擊退了更為強大的仇敵，就是埃及人。他們竟把軍心渙散的原因歸咎於探子的報告。

摩西嘗試扭轉民眾的錯覺，他的答話完全聚焦於上主身上。他首先呼籲百姓要安心自信（29節），再以三段辯詞勉勵他們：（一）上主與他們同在，且走在前頭；（二）上主是神聖的戰士，天上萬軍的元帥（參書五13-15），必會為他們而戰；（三）上主一直看顧他們，曾在他們眼前擊退埃及人，⁵又保守他們走過那大而可怕的曠野（19節）。摩西以敏銳的牧者心腸，把上主的關愛比作父親撫養兒子，把兒子從險地帶往平安之所。

讀者可以從第32至33節輕易看出，摩西的訓勉毫無作用。他提到上一代人的愚昧不忠，藉以提醒這一代人，平安與成敗既不在於屬世的將領，也不在於人間的智慧，而是在於上主在他們前頭行。摩西說上主走在他們前面（參30節），為他們探尋⁶安營之地，又指示他們應做何事，也就是怎樣攻打敵人。經文提到雲柱火柱，使上一代的反叛顯得更為可悲（參出十三21；民十四14）。然而，上一代的民眾卻未能從經驗中汲取教訓，上主致力看顧他們，證據儘管昭然在目，他們也視而不見。百姓要面對的挑

3 “我們該上哪裏去呢？”（28節）是反問句，回應第22節的“應該由哪條路上去”，言下之意就是“哪裏也不行！”

4 根據書十五13和二十一11，亞納是亞巴之子。基列·亞巴城，即希伯崙，就是亞巴創立的。根據民十三33，亞納族人是一羣被稱為“巨人”（音譯“尼非林人”）的人種分支。他們是傳說中的巨人，也就是洪水之前“神的兒子”與地上女人的後裔（參創六1-4）。民十三22指明道姓地提及三位亞納族人：亞希幔、示篩、撻貫，他們都是探子在希伯崙遇上的。申二10-11及20-21認為亞納族人與利乏音人有關，摩押人稱他們為以米人，亞捫人則稱他們為散送冥人。

5 根據出十四25，埃及人也認同這是事實（參摩西在第14節所作的承諾）。上主為以色列而戰，在申命記是常見的主題，也是受申命記影響的文獻常見的主題。見申三22；書十14、42，二十三3、10。

6 照民十三33-36的說法，約櫃也在百姓前頭行，為他們尋找（*tār*）安歇的地方。申命記從來也沒有把約櫃看成是上主同在的標記。



戰並不是體能和軍備，真正的挑戰在於靈命。他們會信靠神嗎？第32節表明，他們不會信靠。

上主對不信百姓的回應（一34-40）

摩西憶及的上主回應，大幅度刪節了民數記第十四章的記載。他只提及上主聽到百姓之聲而發怒，接着更跳到上主的最終行動，就是發誓。誓言的內容可撮寫成三句陳詞：（一）因為百姓不信，所以“這邪惡世代的人”全都不能得享上主向先祖承諾的美地（35節）；（二）前一句陳詞有兩個例外，就是迦勒和約書亞（36、38節），⁷因為二人曾力勸百姓信靠上主（民十三30，十四5-10），所以摩西毫不含糊地宣告，上主喜悅這二人；⁸（三）上主承諾會把土地賜給那一代人的孩童。儘管“這邪惡世代”（申一35）的成年人曾在何烈山上領受聖約和召命，要去取得迦南美地，但那些不知道善惡（即是未能負上道德責任）⁹的純真孩童，卻要取代他們的位置。孩童是不用為父母之罪負責的。

以上主的誓言為背景，摩西在第37節所發的牢騷就顯得有點唐突。他怪責以色列人令他不能與迦勒和約書亞同進應許之地。這句話也有幾處發人深省的地方。（一）根據民數記第十三至十四章的記載，上主不但沒有把以色列人的叛逆算在摩西的頭上，更提議讓摩西的後裔代替以色列人作立約的選民（民十四12）。（二）早前的敘事文記載，上主之所以不許摩

7 詞根 *nhl* 在第38節首次出現。在舊約其他地方，以色列的土地和錫安都被稱為上主的 *nah'elā*。摩西在申命記把以色列稱作上主的 *nah'elā*，而迦南地則是以色列的 *nah'elā*。NIV跟隨由來已久的傳統，把這個詞譯作承繼產業的術語。然而，這個詞應與涉及大量土地的產業傳承有關，反映“宗主向附庸贈賜土地，酬答他們過往的效忠——主要涉及軍事上的服役——並期望附庸能在將來照樣效忠。”（H. O. Forshey, “The Hebrew Root *NHL* and Its Semitic Cognates” [Th.D. diss., Harvard University, 1973], 233）。

8 在這兩個例外之中，迦勒的情況最有意思。其他書卷把他稱為“基尼洗人耶孚尼的兒子迦勒”（民三十二12；書十四6、14）。既然他是以掃之孫基納斯的後裔（創三十六11、15、42；參代上一36、53），迦勒一家自然是歸化以色列的以東裔人士。儘管如此，迦勒卻能徹頭徹尾地融入了以色列的信仰和生活之中，代表猶大支派作探子，更是僅僅兩名守約忠於上主的探子之一（民十四24，三十二11-12；書十四8-9、14）。

9 參拿四11，上主把尼尼微城的無辜人口稱為“不能分辨左手右手的”（《和》）。

上主要以以色列的歷史作一百八十度的轉變，“轉個方向”一語不但比喻要他們回心轉意，也實際上要他們掉頭而行。

西進入應許之地，涉及的事件與當前的史實全無關係。摩西在米利巴擊打磐石，而不是對磐石說話，沒有尊上主為聖（民二十2-13；參申三十二48-52）。因為這沒有信心的舉動，摩西才失去進入迦南的資格，後果是摩西自招的。他又怎能責怪以色列人呢？其實答案十分簡單，如果百姓在加低斯·巴尼亞信靠上主，領命進入迦南，民數記第二十章的事件就不會發生。無論如何，一連串不幸都是源於百姓對上主沒有信心，包括米利巴事件，所以摩西的話也可看為有理。然而，申命記三章23至26節卻讓我們看見，上主是不接受這番辯解的。

在第40節，上主要以以色列的歷史作一百八十度的轉變，“轉個方向”一語不但比喻要他們回心轉意，也實際上要他們掉頭而行。上主命令民眾依着來路走回曠野，把目光投向紅海。語音一落，出埃及以來的功夫就煙消雲散，國族歷史也就此逆轉。那一羣被上主帶出埃及的人，盡都失去了先祖之應許的繼承人身分。

百姓擅作主張，形同叛逆（一41～二1）

這個段落的關鍵語句就是：“違背上主的話”和“擅自”（43節；NIV“傲慢地上那山地去”；《新漢語》：“擅自上那山地去”）。¹⁰

（一）百姓滿口承認冒犯上主，反更顯出叛逆之心。表面看來，他們是誠心悔改，以回應上主的詛咒諭令；然而，他們卻不曉得，經過前述事件一番干擾，所有狀況都起了變化。早前的進軍命令，原是要他們作出信心的舉動，現在同一行為卻成了叛逆之舉。

（二）他們拿起兵器，冒失地向山地揮軍。為免他們敗在迦南人的手中，上主派摩西去警告他們，要他們不可前行。

（三）他們沒有聽從摩西的忠告。剛才還對敵人心存懼意，現在竟然違反天上元帥的命令，在缺乏上主保障的情況下去攻擊敵人。除了叛逆之

10 希伯來文 *zûd* 意指“自作主張，早有預謀地冒犯上主，冒犯他所設立的宗教和倫理秩序”（S. Scharbert, “זוד,” *TDOT*, 4:48）。



罪外，他們也犯了放肆之罪，忘記了上主對那些不認真地對待他的人並沒有義務。

從軍事策略的角度而言，這番冒失措置敗得慘烈之極（44-45節）。以色列彷彿搗了蜂窩，山地的亞摩利人¹¹ 羣起反擊。以色列人發現這地不但“流奶與蜜”，也出產噬人狂蜂。以色列軍身陷蜂擁之中，逃之不及，被刺倒於何珥瑪的西珥。這事件的屬靈傷害比身體的傷害更為慘重。百姓的心境從絕望到自信一晃而還，回到營中，對上主淚流滿面。然而，上主卻不聽他們的聲音，也不向他們側耳。上主要的是服從，不是淚水。

第46節給加低斯·巴尼亞一章來個正式收結。這節經文宣示，以色列民“在加低斯住了許多日子”，至於何謂“許多日子”就無可稽考了。他們最終聽從上主的命令，回頭往東南入曠野，向着紅海進發（二1）。根據摩西的觀察，他們在西珥附近繞了多日的圈子。這是典型的淡化筆法，因為他們實在繞了13,880天的圈子。自從離開埃及，以色列就走上實踐使命的旅途，但在這38年間（參14節）他們並未向前踏過一步。

上主要他們流浪於曠野之中，最基本的用意就是要消滅罪犯叛逆的那一代人（14-16節）。在這差不多四十年中，以色列的行營就如死亡集中營，又似活動停屍間，其中最常聽到的聲音就是臨終前的哀號。當中的諷刺之處顯而易見：他們在埃及為奴，人口繁衍不絕；一旦作自由人，卻是枝葉凋零。

應用原則



摩西對加低斯·巴尼亞的回憶，可引申出不少擁有永恆神學意義的教訓，有的明顯，有的隱晦。我們可以藉着這兩個問題來把這些教訓分類：經文就上主的性格有何啓示？就神的子民又有何教導？

關於神的教導 我們可以用三個有力的比喻來回答第一個問題：神是屬天的戰士，是聖潔的嚮導，是天上的父親。（一）**神是屬天的戰士**。如果說以色列國內部事務的判斷權屬乎神（17節），則國家與敵人對抗的戰

11 “亞摩利人”這個族裔名稱，可用來泛指迦南的所有原住民。民十四45更準確地把這羣人稱作亞瑪力人和迦南人。

事當然也屬乎神（代下二十15）。不論是埃及人還是亞摩利人，只要敵擋以色列，就等於敵擋上主。

（二）神是聖潔的嚮導。不論在雲中或火中，上主都全程走在以色列民前頭，為他們找尋安營之地，並指示他們該走的方向（33節）。上主在何烈山引領以色列民來到自己面前，同樣也把他們引領到應許之地的門前。撒迦利亞頌揚上主，說他以憐憫“引領我們的腳步，踏上平安的道路”（路一78-79）；啓示錄七章15至17節又說羊羔會把羊羣領到生命水的泉源。這些經文彷彿在呼應神是嚮導的主題。

（三）神是天上的父親。第31節展示出神的慈父形象，他以可靠的手拖帶兒女走過大而可怕的曠野（八15）。不過以色列人也看到，神的父親角色是有兩個面向的。這位父親自然會向兒女厚賜恩典，但當兒女不信任父親（34節），父親也會教訓兒女（參八5；箴三12）。一旦教訓無效，天父也會掩耳不聽叛逆兒子的哀號（申一45）。在新約聖經中，耶穌邀請人禱告時稱呼神為父，並尋求神的引導（當然不是要進入滿是引誘的曠野），靠他得勝（“救我們脫離那惡者”），更仰賴他供應日用之糧（太六9-13）。此外，希伯來書十二章6節更展示了天父的另一重面向：“主所愛的，他都管教，並責罰他所接納的每一個兒子。”

關於神子民的教導 少有經文這樣全面地闡釋人的不信。（一）不信源於看不清實情，也顯於看不清實情。摩西在經文中以“看”為鑰詞

（19、22-23、25、28、30、31、33節），但不信的“眼目”卻對把何事記於心上有所選擇。這些人對神的愛顧保守視而不見，只看到路上的障礙物。因為他們看不到比世上一切都大的那一位（約壹四4），所以也“沒有一個可以看見”神的獎賞（申一35-36）。

（二）這個段落教導我們何謂不信，第19至33節羅列出不信各種模式：不信上主，就無法弄清事實（32節）；人會變得固執，違背神的命令（26節）；在神和領袖的背後發怨言，心存苦毒，誤解神的心意，控訴羣體之內的其他成員（28節）；提心吊膽，草木皆兵（29節）；最令人惋

心中有了新靈，就會生出全心全意服從上主的生命。迦勒本是個歸化以色列國的外族人。

惜的還是忘記神恩（30-33節）。摩西在申命記反復闡揚“回憶的神學”，強調以色列的民間敬拜常例、國家憲政制度，不少都是為了幫助百姓謹記神為他們所做的各樣大事（六20-25，二十六5-11）。



（三）不信的人設想，只要口吐一點懺悔言語，就能贏得上主的恩眷（41節），忘記了忠誠的憑證只有一樣，就是遵行神的旨意。不信的人以為神是薄情寡恩的（26-40節），卻又妄求神的同在。不信之心只生疏離，後果極為嚴重。不信的人無論如何情詞迫切，神對他們的禱告都不聞不問。

以色列人不信上主，雖然已是司空見慣，但每一代都總會出一兩位忠信之士。從下表可見，摩西憶及的百姓，與民數記第十三至十四章描述的迦勒，兩者對同一事件的反應大異其趣：

整體百姓的態度	迦勒的態度
—不肯上去（26節）	—急不及待要上去（參民十三30）
—違背上主的話（26節）	—勸人切勿悖逆上主（參民十四9）
—在帳棚內發怨言（27節；詩一〇六25）	—安撫百姓（參民十三30）
—指上主對他們懷恨，背叛了他們（27節）	—向百姓保證，上主同在且會蔭庇他們（民十四9）
—心都消融了（28節）	
—心懷懼意，怕了敵人（29節）	—勸百姓不要懼怕（參民十四9）
—不肯信靠上主他們的神（32節）	—對上主完全信靠（參民十三30，十四8-9）

從迦勒的案例可以看出，從國家萌芽之日開始，就一直存在兩個以色列：一個是血源上的以色列，另一個是真以色列。前者的成員就是曾參與出埃及的人，以色列先祖名義上的後裔，他們認為自己會自動成為應許的受益人。後者的成員未必是先祖的血裔，但與先祖一樣，有聖靈住在心中，這樣，他們就成了先祖從聖靈生的後嗣。民數記十四章24節記載，迦勒全心全意跟從上主，顯出他心內另有一個“靈”。這句經文或許只有簡單含義，表示迦勒的取態與其他百姓不同，然而“他另有一個靈”一語，也極



可能與“心上行割禮”同義（申三十6）。神彷彿為這人做了換心手術，又或是把“靈”放入這人裏面（結三十六26-27）。心中有了新靈，就會生出全心全意服從上主的生命。迦勒本是個歸化以色列國的外族人。我們可從他身上領會到保羅筆下的這一番話：

因為外表是猶太人的，並不是猶太人；外表和肉身上的割禮，也不是割禮。其實，是不是猶太人在於內裏；是不是割禮在於內心，靠賴的是聖靈，不是條文。這樣的人所受的稱讚不是出於人，而是出於神。（羅二28-29）

神多番親口稱讚迦勒，可說是聖經中絕無僅有的。

當代應用



自從離開埃及以後，以色列人對上主的忠誠與信靠就一直面對着考驗。在每個關頭，上主都證明自己對以色列是忠誠守約的。上主在加低斯·巴尼亞挑戰以色列人，要他們信靠他，讓他為他們完成屬於上主自己的使命，把勝於他們千百倍的迦南人交到他們手中。古往今來的基督徒，都曾面對黑暗國度的使者，阻撓他們前行，要他們不能完成神的召命。當然，我們的敵人並不是某個特定民族，我們要得的獎賞也不是具體的地業疆土，但我們面對的挑戰卻與以色列人面對的同樣實在。在以弗所書六10至13節，保羅把我們的鬥爭一筆一筆刻劃出來：

最後，你們要倚靠主的大能大力，在他裏面剛強起來。要穿上神所賜的全副盔甲，好讓你們能夠抵抗魔鬼的圈套，得以站立得穩；因為與我們爭戰的不是有血有肉的人，而是那些執政的、掌權的、管轄這黑暗世界的，以及天上的邪靈。因此，要穿起神所賜的全副盔甲，好讓你們在邪惡的日子能夠站立得住，並且在成就一切之後，仍能站立得穩。

可惜，不論是教會羣體還是信徒個人，往往都有不信的時候，就像以

色列人一樣。他們驚歎仇敵的威力，過於敬服上主的大能，也看不到神為他的子民預備的各種資源。迦勒正好成為我們追隨上主旅途上的提醒，也為我們提供鑰匙，好讓我們通過考驗。這鑰匙共有兩把：其一是心內要有另一個“靈”，也就是聖靈；其二是要全心全意跟從上主，專心致志地完成召命。堅持不懈的人，雖然不會得到半畝地土，但卻會贏得上主頒下的永恆賞賜，就是在基督裏得着基業（弗—3-14）。

申二2-23

新漢語譯本

² “上主對我說：³ ‘你們在這山繞夠了，轉向北邊去吧！

⁴ “‘你要吩咐這百姓說：你們就要經過你們的兄弟以掃子孫居住的西珥邊境了。他們懼怕你們，你們要非常謹慎。⁵不可挑釁他們。他們的地，我連腳掌那麼大的地方都不會賜給你們，因為我已經將西珥山賜給以掃為業。⁶糧食，你們要用銀子向他們買來吃；水，你們也要用銀子向他們買來喝。⁷因為上主你的神在你手所做的一切事上，都祝福你，他知道你走這大曠野。這四十年來，上主你的神與你同在，所以你一無所缺。’

⁸ “於是我們經過了住在西珥的我們的兄弟以掃子孫那裏，由亞拉巴的路，從以拉他和以旬·迦別離開，又轉個方向往摩押曠野的路去。

⁹ “上主對我說：‘不可侵擾摩押人，也不可挑釁他們交戰。因為我必不將他們的地賜給你為業，因為我已經將亞珥賜給羅得的子孫為業。’”

¹⁰ （以米人先前住在那裏，這民族強大，人口眾多，身高如亞納族人一般，¹¹他們也和亞納族一樣，算是利乏音人，但摩押人卻叫他們以米人。¹²先前在西珥居住的是何利人。但以掃的子孫佔領了他們的地，將他們從自己面前滅絕，取代

和合本

² “耶和華對我說：³ ‘你們繞行這山的日子夠了，要轉向北去。

⁴ “‘你吩咐百姓說：你們弟兄以掃的子孫住在西珥，你們要經過他們的境界，他們必懼怕你們，所以你們要分外謹慎。⁵不可與他們爭戰，他們的地，連腳掌可踏之處，我都不給你們，因我已將西珥山賜給以掃為業。⁶你們要用錢向他們買糧吃，也要用錢向他們買水喝。’⁷因為耶和華你的神，在你手裏所辦的一切事上，已賜福與你。你走這大曠野，他都知道了。這四十年，耶和華你的神常與你同在，故此你一無所缺。

⁸ “於是，我們離了我們弟兄以掃子孫所住的西珥，從亞拉巴的路，經過以拉他、以旬迦別，轉向摩押曠野的路去。

⁹ “耶和華吩咐我說：‘不可擾害摩押人，也不可與他們爭戰。他們的地，我不賜給你為業，因我已將亞珥賜給羅得的子孫為業。’

¹⁰ “先前，有以米人住在那裏，民數眾多，身體高大，像亞納人一樣。¹¹這以米人像亞納人，也算為利乏音人，摩押人稱他們為以米人。¹²先前，何利人也住在西珥，但以掃的子孫將他們除滅，得了他們的地，接着居住，就如以色

新漢語譯本

他們住下來，就像以色列在上主賜給他們的為業之地所做的一樣。)

¹³ “‘現在，你們要起來，過撒烈河谷。’我們就過撒烈河谷。

¹⁴ “從我們離開加低斯·巴尼亞，直到我們過撒烈河谷的日子，共有三十八年，直到那一代的戰士全都從營中滅盡，正如上主向他們發的誓那樣。¹⁵實在是上主的手攻擊他們，才使他們在營中潰亂，直到滅盡。

¹⁶ “所有戰士從百姓中全都滅盡死去之後，¹⁷上主告訴我說：¹⁸ ‘今天你就要經過摩押的邊境亞珥。¹⁹你走近亞捫人時，不可侵擾他們，也不可挑釁他們。因為我必不將亞捫人的地賜給你為業，因為我已經將那地賜給羅得的子孫為業。’”

²⁰ (那地也算是利乏音人的地。利乏音人先前住在那裏，但亞捫人卻叫他們作散送冥人。²¹這民族強大，人口眾多，身高就如亞納族人一般。但上主從亞捫人面前滅絕了他們，亞捫人佔領了他們的地，取代他們住下來。²²正如上主為住在西珥的以掃子孫所做的，他們將何利人從他們面前滅絕了，佔領了何利人的地，取代他們住下來，直到今天。²³先前在迦薩一帶村落居住的是亞衛人，但從迦斐託出來的迦斐託人將他們滅絕，取代他們住下來。)

和合本

列在耶和華賜給他為業之地所行的一樣。)

¹³ “‘現在，起來過撒烈溪！’於是，我們過了撒烈溪。

¹⁴ “自從離開加低斯巴尼亞，到過了撒烈溪的時候，共有三十八年，等那世代的兵丁都從營中滅盡，正如耶和華向他們所起的誓。¹⁵耶和華的手也攻擊他們，將他們從營中除滅，直到滅盡。

¹⁶ “兵丁從民中都滅盡死亡以後，¹⁷耶和華吩咐我說：¹⁸ ‘你今天要从摩押的境界亞珥經過，¹⁹走近亞捫人之地，不可侵擾他們，也不可與他們爭戰。亞捫人的地，我不賜給你們為業，因我已將那地賜給羅得的子孫為業。’

²⁰ “那地也算為利乏音人之地，先前，利乏音人住在那裏，亞捫人稱他們為散送冥。²¹那民眾多，身體高大，像亞納人一樣，但耶和華從亞捫人面前除滅他們，亞捫人就得了他們的地，接着居住。²²正如耶和華從前為住西珥的以掃子孫，將何利人從他們面前除滅，他們得了何利人的地，接着居住一樣，直到今日。²³從迦斐託出來的迦斐託人，將先前住在鄉村直到迦薩的亞衛人除滅，接着居住。”)



經文原意



在申命記第二至三章，摩西要面對的是另一代以色列人；站在摩西面前的，就是叛逆不信的那一代人的兒女。以色列軍的屬天大元帥曾帶領部眾由西珥附近起步，一直走到河東某地，並準備在那裏進入迦南（二2~三29）。摩西憶述的六件事，全都在這段行軍期間發生。第二章2至23節的敘事文，以第1節、8節以及13節下至15節為骨幹。憶述的內容主要是上主對摩西所說的話（2-7、9、13節上、17-19節），再加上一些插註。這些插註有助讀者辨識摩押地區、亞捫地區和以東地區的原住民身分（10-12、20-23節）。

除了上述敘事骨幹，我們也再次看到摩西最喜歡使用的筆法，就是把資料分成三段。他連續談到以色列人與三個外族的往來，分別是以東人（2-8節上）、摩押人（8下-15節）和亞捫人（16-24節上）。這個段落有兩個鑰詞十分顯眼，第一個譯作“經過 / 過”（‘ābar，共八次；4、8、13、14、18、24節），另一個譯作“得 [到] / 佔領 / [產] 業”（yāraš / y^eruššā，共九次；5、9、12、19、21、22節）。漫無目的地在曠野流浪38年，以色列人終於整軍前進，經過摩押人、亞捫人和以東人的轄地。

以色列人上一次從東面的加低斯·巴尼亞進軍，這一次上主卻吩咐他們往東過約旦河。摩西並沒有提供任何解釋。然而，要走到約旦河東岸，民眾必須經過一連串的城邦。這些城邦的居民全都與以色列人有血源關係，且都是剛剛自立為國的。住在西珥的以東人是雅各兄長以掃的後裔，與以色列人關係最近（參創三十六）。摩押人和亞捫人則是亞伯拉罕侄兒羅得的後裔，是他與自己兩個女兒所生的（創十九30-38；參申二9、19）。

摩西對西珥 / 以東的回憶（二2-8上）

在這第一段回顧中，摩西談到以色列人與以東人相遇。民眾圍着西珥山走了幾天，上主就打破沉默，¹告訴摩西，民眾已經繞夠了圈子，現在要往北而行。然而，他們必須得到以掃子孫的許可，才能穿越他們的轄

1 根據民數記的相關敘事，上主曾多次向摩西說話，並頒下憲制命令，就行政事務給摩西意見，又對百姓的不信作出回應。

地。摩西沒有提及以色列人怎樣與以東人談判（參民二十14-21），只在申命記二章2至7節逐字複述了上主定下的處事綱領：以色列人只需借路過境，要尊重以東人，無論如何都不可惹出戰事。

這個綱領建基於五項考慮。（一）以東人是以色列人的親戚（'āhīm，“兄弟”，4節）。

（二）以東人懼怕以色列人（4節）。40年前，以色列人逃出埃及，並戰勝亞瑪力人（出十七8-16），這一切顯然都已傳入了以東人的耳中（參民二十二3-4）。

（三）上主已把迦南土地賜給以色列，同樣道理，他也把西珥賜給了以掃和他的後裔為業。古代近東文化相信，某族的守護神只能管某族的領土；上主雖是以色列的神，卻施展出超越國界的權柄，把其他國族也納入於愛顧之中。² 以色列既是上主的附庸，自然不能對宗主賜與別人的土地存有非分之想。

（四）上主不許以色列人從以東人手上擄掠或偷取甚麼。他們所吃所喝，全都要用銀子購買。

（五）一如往日，以色列人要全然仰賴上主的直接供應（7節）。經文把仰賴上主的原因分作三項，也是典型的摩西筆法：（1）上主在以色列人手所做的一切事上祝福他們；（2）上主一直看顧³ 以色列人，帶領他們走過大而可怕的曠野（參八3-5）；（3）40年來上主一直與以色列同在，⁴ 供應他們一切需用。摩西在第8節上指出，為免違反上述處事綱領，以色列人往東繞過了以東人的境界，目的顯然是要

古 代近東文化相信，某族的守護神只能管某族的領土；上主雖是以色列的神，卻施展出超越國界的權柄，把其他國族也納入於愛顧之中。

2 論及古代近東文化國族的守護神與國家領土的關係，見Daniel I. Block, *The Gods of the Nations* (Grand Rapids: Baker, 2000), 75-111。

3 第7節的動詞 *yāda'*（知道）很多時候也可以解作“照顧、保護”。參創三十九6、8；伯九21，三十五15；詩一6，三十一8〔9〕；箴二十七3。

4 40年只是一個約數，涉及的日子包括由埃及走到西奈山、滯留於摩押平原，以及曠野流浪的日子。民十四27-35指出，這40年是按探查迦南的日子計出來的，一年抵一日。40年也是不信的那一代人全部離世，換上新一代人所需的時間。



避開穿越以東核心地區的王道。⁵ 第8節語焉不詳，我們不能確知以色列人採用了甚麼路線，⁶ 但上主的話卻成了這代人的信心考驗。從下文可以看到，他們實在通過了考驗。

第12節和22節也提到以東人，我們可以在這裏一併討論。第10至12節和第20至23節回顧河東民族怎樣遷居這地，建立國家，這也是以色列人攻伐迦南的背景。在以東人（以掃子孫）之前居於這地的民族，經文稱之為何利人（參創三十六20-30）。申命記二章22節記載“正如上主為……以掃子孫……將何利人……滅絕了”，顯示我們應把以東人消滅何利人視為一個範例。上主消滅何利人，把他們的土地交給以東人，又為亞捫人做同樣的事，因此，他對以色列自然也一視同仁。儘管第12節說以東人滅絕了何利人，但第22節卻把勝利歸功於上主。

摩西對摩押的回憶（二8下-15）

摩西對上述旅程的第二段回顧，其開端部分與第一段回顧相類，只是整體篇幅較短。描述這次相遇的文字只有第8節下、9節和13節，大部分內容都是上主當時對摩西所說的話。第9節和第5節是平行體，這句法表明，摩西就以掃後裔而作的評語，同樣也適用於羅得的後裔，也就是摩押人（9節）和亞捫人（18節）。

在以色列人將要踏進摩押境內的時候（8節下），上主下命令說，早前與以東人相處的行事綱領同樣也適用於摩押人。以色列人不可騷擾摩押人，也不可作挑釁行為（參5節）。上主把亞珥賜給摩押人，就如他把西珥賜給以東人一樣。摩押的守護神理應是基抹，⁷ 但上主卻出人意外地以摩押的守護者自居。經文提到摩押是羅得的子孫，淵源可追溯至創世記十九章30至38節。亞珥的位置不明，這名字應該不是指較大片的領土，而是指位於摩押核心地區的都城（民二十二36；賽十五1）。根據民數記二十

5 同樣的看法也見於Barry J. Beitzel, *Moody Atlas of Bible Lands* (Chicago: Moody Press, 2009), 33。

6 字面上的意思是“於是我們離開了我們的兄弟以掃子孫所住的西珥，離開了亞拉巴的路，離開了以拉他，也離開了以甸·迦別”。

7 論及基抹是摩押的神明，見王上十一33及王下二十三13；論及摩押人是“基抹的民”，見民二十一-29。

一章28節所載，西宏和噩曾把亞珥焚毀。在古代近東，奪取城鎮之後將之焚毀，是十分常見的做法。經文在這裏插入了一段註解（申二10-12）。接着，上主便在第13節命令以色列人過撒烈河谷。撒烈河谷正是以東地和摩押地的天然分界。以色列人並沒真正穿越摩押地，所以過撒烈河谷的渡口必定是在東面約40公里外的上游某處。⁸

第10至12節是註解（參20-22節，三9、11、13），作用是釐清摩西的演講詞內關於人種及地理的問題。正如上文指出，以色列的近支族裔（以東、摩押、比尼·亞捫）並不是河東地區的原住民。經文沒有清楚敘述住民轉移的具體情況。摩西在第21節把功勞歸於上主，因為是他消滅原住民，並將土地交到新來者手中的，就正如他將要為以色列在迦南所做的事一樣。第10節表示，摩押地的原住民以米人十分可怕，就像死海西岸的亞納人一樣，是強大的民族，人數眾多，身材高大。摩押人把這個碩大無朋的民族稱為以米人，而以色列人則把他們叫做利乏音人（參20-21節）。⁹

在結構上，第14至15節也有附註的作用。似乎在摩西眼中，過撒烈河谷是一個重要的里程碑。他一想到上主的過河命令（13節），就不禁回望歷史。上一代人喪身曠野，並不是因為缺水缺糧，而是因為與上主為敵，所以他們照上主的誓言被滅盡。上主大發烈怒的事例，在民數記也有幾項記載，但喪身其中的，只是死於上主怒火下的一小部分。上主曾親手大敗埃及人，¹⁰現在這手轉而擊打以色列，並雷厲風行，直到把那一代人連根拔起為止。

摩西對比尼·亞捫的回憶（二16-23）

摩西的關注在於把以色列人送進應許之地，而不是報導民眾與摩押如何相處。因此，他立刻把話鋒轉到旅程的下一個階段。¹¹正如上一個情

8 一般認為撒烈河就是今天的哈撒河（Wadi Hasa）。在雨季，這河會流入死海南端的亞拉巴谷。

9 見伯二十六5；詩八十八10〔11〕；箴二18；賽十四9，二十六14、19。利乏音人的詳情，見H. Rouillard, "Rephaim," *DDD*, 692-700。

10 參出三20，七4-5，九3、15，十三3、9、14、16，十五6、9、12，十八10，三十二11。上一代人的遭遇，正正是他們在出十六3所要求的，十分諷刺。

11 民二十一-13以一節經文帶過在摩押地的一番跋涉。直到以色列人在耶利哥對



節一樣，本段落也包括敘事文引言（16-17節）、上主的話的引述（18-19節），以及有關史實的插註（20-23節）。

那不信的一代的最後一名戰士一旦離世，上主就命令以色列人穿越亞捫人之境，往這長途旅程的最後階段進發。亞捫是羅得與自己的次女所生的，與摩押人同樣是羅得的後裔。這個種族傳統上被稱為比尼·亞捫（*benê 'ammôn*）。相比起“摩押”，“比尼·亞捫”更能讓人記起當年在所多瑪城外洞穴發生的亂倫事件。上主在第19節關於比尼·亞捫的指示，與第9節關於摩押的指示基本相同。他禁止以色列人騷擾亞捫人，也不可覬覦亞捫寸土，因為那是上主賜給亞捫人為業之地。在這裏，上主所持的權柄原屬於比尼·亞捫眾所周知的守護神米爾根（*Milkom*）。¹²

經文以一段關於當地原住民的插註（20-23節），收結了對比尼·亞捫的舊事回憶。他們的境界約在摩押西北的拉巴·亞捫（即現代約旦國的亞曼〔*Amman, Jordan*〕），屬希實本王西宏轄下。亞捫人也像摩押人一樣，對那些早前估據該地的民族另有一個稱呼。他們把那些可怕的原住民稱作散送冥人（創十四5）。從利乏音（鬼）、以米（恐怖）、亞納（巨人）、散送冥（混亂 / 可怕的聲音）等名字，可以看見這些壯碩的民族在外人眼中有多麼恐怖。正如上主幫助以掃的子孫滅絕何利人，把他們趕出西珥（申二22），上主也照樣消滅了散送冥人，讓亞捫人把他們逐出原居地，奪取他們的領土（21節）。

第23節補敘了一段遠方的舊事，令人大惑不解。事件發生於巴勒斯坦海岸的非利土地，迦斐托人或非利士人打敗了亞衛人，把他們逐出當地（參書十三3-4）。究竟非利士人怎樣到達巴勒斯坦，學者另有一番討論，但他們最終目的可能是在埃及定居。然而，約在公元前1190年，蘭塞三世（*Rameses III*）擊敗了非利士人，並把降軍徙置於迦南南部的沿海城鎮。第12世紀中葉，非利士人把他們的埃及領主趕走，建立起非利士五城聯盟，與盟的都是主要城邦，分別為：亞實基倫、亞實突、以革倫、迦特和迦薩。在神的帶領之下，非利士人從西入巴勒斯坦（這地名就是按非利

面，摩押平原的什亭安營，打敗了亞摩利王，我們才讀到他們與摩押人的幾次重要的往來。

12 論及比尼·亞捫的守護神米爾根，見E. Puech, "Milcom," *DDD*, 575-76。

士而起的)，以色列人又正好由東入迦南，試圖建立自己的政權。雙方衝突已是避無可避。¹³

應用原則



從摩西第一篇演講詞的這個部分，可以得出幾個古今適用的神學教訓。這些教訓都以神的大功為核心，受益的不只是神的子民，也包括人類整體。

神必守約 幾百年前，神曾向亞伯拉罕、以撒、雅各發誓，應許把這地交給他們的子孫。這計劃彷彿停滯了38年，但細看卻看出上主是信實守約的。以色列人從加低斯·巴尼亞走到亞喀巴灣（Gulf of Aqaba），又從西珥走到撒烈河谷，再越過摩押人的境界，實在是步步向前。上主已把舞台準備妥當，只待他們渡過約旦河，進入應許之地，向着對岸的耶利哥進發。

神的警告絕非空言 這段經文也讓人看到，神的警告也必定應驗。以色列人不信上主，不肯從加低斯·巴尼亞進入應許之地，因此上主立誓要把那一代人滅於曠野，讓全新的百姓從頭開始。兩百萬以色列人埋骨曠野（按民二及民二十六在字面上的意思計算），以現代人的眼光來看，這圖畫不但慘烈，而且浪費得令人臉紅。難道上主不可稍留地步，在懲罰他們的時候適可而止？喪身曠野的百姓，又豈不是被那些不信的領袖誤導，成了制度之下的犧牲者嗎？

然而，上主的行動並非建基於情感，而是立足於原則。上主屢屢施恩，百姓是心知肚明的，但他們卻忘恩負義，多次吵着要回埃及，實在是罪有應得。選民的身分尊貴，蒙揀選，得救贖，領受聖約，在上主的愛顧之中。如果他們沒有認真地對待這一切，也就不必妄求上主履行義務。

神會介入世間事務 這個段落又深刻地展現，神實在廁身於世間萬事之中。日後，以色列人也學懂重視自己的獨特身分，知道自己得蒙揀選，與神立約。然而，阿摩司先知仍然要提醒他的聽眾（摩九7），以色列人出埃及與其他民族遷居異地的惟一不同之處，只在於信心和聖約。超過一千年後，保羅又向雅典人宣告：“他從一人造出人類各個民族，使他們住

13 見士十三～十六；撒上四～六；等等。



在地面各處，又劃定他們的年限和住處的界線”（徒十七26）。

由第一天開始，上主就掌管天下民族的流徙遷移。以掃的子孫、摩押人、比尼·亞捫人和非利士人，全都未曾宣告對上主效忠，但摩西仍然看到神的幕後恩手，讓這些民族能分別驅逐何利人、以米人、散送冥人和亞衛人。上主是以色列的神，但不論何時，他也有權柄管治萬國。世上萬國就如棋子，任由上主擺佈於棋盤之上。他會拿走一些，又會補上幾枚，而置於盤上何處，全由上主決定。

隨着以色列人在應許之地的故事逐步展開，我們將會看到百姓冥頑不靈，而上主的對策就是要他們遭受何利人、以米人、散送冥人和亞衛人的同樣遭遇。在公元前一千年期，一連串的侵擾不時出現於以色列的歷史之中。這一切都跟隨上主的時間表，不離他所定下的次序。最終，上主用亞述人來懲罰北國，把以色列百姓驅逐離開應許之地，讓外族人取而代之。

然而，這絕不是神的最後手段，因為他曾向亞伯拉罕許下永恆之諾，必會選召他的子孫作子民，並讓他們永遠居於應許之地。正因上主守約，雖然他用巴比倫懲罰猶大和耶路撒冷，但卻使猶大人被遷移到哈布爾河（Kabar River）邊。居於這地大有好處，猶大人因而得以保存自己的建制，好待來日恢復更新。時候一到，神就引入新的角色，就是波斯人。波斯人相信，取悅世間諸神，就能得諸神護蔭，因此波斯皇帝容許轄下民族回歸故土，更鼓勵他們重建廟堂，恢復原來的宗教信仰。¹⁴ 受益於這王諭，猶大人在公元前538年歸回耶路撒冷，在家鄉把信仰羣體重新建立起來。

不願信靠神和事奉神，就沒有天賦權利享用神的應許。這對雅各的肉身子孫固然是事實，對自稱是雅各屬靈後裔的人也同樣是事實。

14 載於著名的塞魯士圓柱（Cyrus cylinder）碑文，見ANET, 315-16；COS, 2:314-316。

當代應用



表面看來，這段經文與我們的世界兩不相干。何利人、散送冥人、以米人、亞衛人、亞衲人，讀來全是異國情調，彷彿來自神話傳奇。然而，這段經文也提醒我們，人類的歷史滿是遷徙、衝突和爭奪土地的情節。在民族遷徙的背後，我們看到神的恩手。這恩手曾帶領摩押人、以東人和以色列人；也帶領北美原住民渡過白令海峽（Bering Strait），帶領歐洲人在四五百年前移民美洲。亞裔與拉丁裔人士遷入原本以英裔為主的北美，也莫不是神的恩手作為。這不是將新移民壓迫原住民合理化，只想說明萬事皆非偶然。經文提到以東人滅絕何利人（12節），之後又說上主在以東人面前滅絕何利人（22節），突顯出人的自主行動怎樣配合神的主權。

這個段落與當前的中東危機有極大關係。我們可藉此醒覺，原來神的眼目不只看顧選民。約旦的哈桑王朝（Hashemite kingdom）現正擁有河東土地，而西乃半島（Sinai peninsula）則是現代埃及國的一部分。神既曾為摩押人和亞捫人留下這些土地，今天也能夠把它們賜給約旦和埃及。教會最應該做的，就是遊說以色列國善待鄰邦，因為上主早在三千年前就已經要求他們的祖宗這樣做。以色列對應許之地的擁有權不是絕對的。以色列移居迦南，與其他民族的遷徙並無不同，分別只在於信心（摩九7）。不願信靠神和事奉神，就沒有天賦權利享用神的應許。這對雅各的肉身子孫固然是事實，對自稱是雅各屬靈後裔的人也同樣是事實。

最後，在疆域地界方面，這段經文教導以色列，也提醒所有讀者，應許之地是上主親自賜給以色列人的。經文提到各個可怕的民族，彰顯出一個真理，就是上主一旦開始施恩，必定無人能夠加以攔阻。敵人看來或許高大威猛，數目眾多，但教會必須謹記，上主以色列的神才是至強至大的。因為那在你們裏面的，比那在世上的更大（約壹44）。

申二24~三11

新漢語譯本

24 “‘起來，啓程過亞嫩河谷吧！你看！我已將亞摩利人希實本王西宏和他的地交在你手中。你要開始去佔領那地，挑釁他們交戰。’²⁵今天，我要開始使普天下萬民因你而驚惶懼怕，他們一聽到你的名字，就要因你而痛苦發抖。’

26 “我從基底莫的曠野派使者到希實本王西宏那裏，用和平的話說：²⁷‘請讓我經過你的地。我只沿大路走，決不偏離左右。’²⁸糧食，你可以用銀子算價賣給我吃；水，你也可以用銀子算價賣給我喝。只求你讓我的腳經過便可以，²⁹正如住在西珥的以掃子孫和住在亞珥的摩押人所待我的那樣，讓我可以過約旦河，到上主我們的神賜給我們的地去。’

30 “可是，希實本王西宏不准我們經過他那裏，因為上主你的神使他的靈頑梗，心剛愎，為要把他交在你手裏，就像今天這樣。

31 “上主對我說：‘你看！我已經開始將西宏和他的地交在你面前。你也要開始去佔領他的地！’

32 “西宏出來迎擊我們，他和他所有的百姓來雅雜跟我們爭戰。³³上主我們的神把他交在我們面前，我們就擊殺他和他的眾兒子，以及他所有的百姓。³⁴那時，我們攻取了地所有的城，並且將各城徹底毀滅，

和合本

24 “‘你們起來前往，過亞嫩谷，我已將亞摩利人希實本王西宏和他的地交在你手中，你要與他爭戰，得他的地為業。²⁵從今日起，我要使天下萬民聽見你的名聲都驚恐、懼怕，且因你發顫傷慟。’

26 “我從基底莫的曠野，差遣使者去見希實本王西宏，用和睦的話說：²⁷‘求你容我從你的地經過，只走大道，不偏左右。²⁸你可以賣糧給我吃，也可以賣水給我喝。只要容我步行過去，²⁹就如住西珥的以掃子孫，和住亞珥的摩押人待我一樣，等我過了約旦河，好進入耶和華我們神所賜給我們的地。’

30 “但希實本王西宏不容我們從他那裏經過，因為耶和華你的神使他心中剛硬，性情頑梗，為要將他交在你手中，像今日一樣。

31 “耶和華對我說：‘從此起首，我要將西宏和他的地交給你，你要得他的地為業。’

32 “那時，西宏和他的眾民出來攻擊我們，在雅雜與我們交戰。³³耶和華我們的神將他交給我們，我們就把他和他的兒子，並他的眾民都擊殺了。³⁴我們奪了他的一切城邑，將有人煙的各城，連女人帶

新漢語譯本

無論是男人、女人還是孩童，我們都沒留下一個活口。³⁵惟獨牲畜和攻城奪取的戰利品，我們搶來歸給自己。

³⁶“從亞嫩河谷邊的亞羅珥和那河谷中的城，一直到基列，沒有一座城高得使我們無法攻破，因為上主我們的神把它們全交在我們面前。³⁷惟獨亞捫人的地，整個雅博河沿岸和山地的城，以及凡上主我們的神所吩咐的地方，你都沒有接近。

第三章

¹“我們又轉了個方向上巴珊的路去。巴珊王噩出來迎擊我們，他和他所有的百姓在以得來與我們爭戰。

²“上主對我說：‘不要怕他，因為我已把他交在你手中，連帶他所有的百姓和他的地都交在你手中了。你處置他，要像處置住在希實本的亞摩利王西宏那樣。’

³“上主我們的神同樣將巴珊王噩和他所有的百姓，交在我們手中。我們擊殺他，沒給他留下一個活口。⁴那時，我們攻取了他所有的城，在亞珥歌伯的全境，就是噩在巴珊的國，有六十座城，沒有一座城我們沒從他們那裏奪過來。⁵這些城全都堅不可摧，城牆高大，門門厚重，此外還有許許多多無牆的村落。⁶我們把這些都徹底滅絕歸神，就像處置希實本王西宏那樣，把各城的人都徹底滅絕歸神，無論男人、女人還是孩童。⁷但所有的牲畜以及那些城裏的戰利

和合本

孩子，盡都毀滅，沒有留下一個。³⁵惟有牲畜和所奪的各城，並其中的財物，都取為自己的掠物。

³⁶“從亞嫩谷邊的亞羅珥和谷中的城，直到基列，耶和華我們的神都交給我們了，沒有一座城高得使我們不能攻取的。³⁷惟有亞捫人之地，凡靠近雅博河的地，並山地的城邑，與耶和華我們神所禁止我們去的地方，都沒有接近。

第三章

¹“以後，我們轉回向巴珊去。巴珊王噩和他的眾民都出來，在以得來與我們交戰。

²“耶和華對我說：‘不要怕他！因我已將他和他的眾民，並他的地都交在你手中，你要待他像從前待希實本的亞摩利王西宏一樣。’

³“於是，耶和華我們的神也將巴珊王噩和他的眾民都交在我們手中，我們殺了他們，沒有留下一個。⁴那時，我們奪了他所有的城，共有六十座，沒有一座城不被我們所奪。這為亞珥歌伯的全境，就是巴珊地噩王的國。⁵這些城都有堅固的高牆，有門有門；此外還有許多無城牆的鄉村。⁶我們將這些都毀滅了，像從前待希實本王西宏一樣，把有人煙的各城，連女人帶孩子，盡都毀滅。⁷惟有一切牲畜和城中的財物，都取為自己的掠



新漢語譯本

品，我們都搶來歸給自己。

⁸“那時，我們從亞摩利兩個王的手中奪了約旦河東的地，從亞嫩河谷直到黑門山。”

⁹（西頓人把黑門山叫作西連，亞摩利人卻叫它示尼珥。¹⁰那平原的各城，整個基列，整個巴珊，直到撒迦和以得來，都是巴珊中噩國的城。¹¹惟獨巴珊王噩從利乏音剩餘的人中留下來。看哪！他的牀是鐵牀，不就在亞捫人的拉巴嗎？它有九肘長，四肘寬，以人的肘長作度量。）

經文原意



摩西憶述越久，內容越見細緻。這段經文可以分為三個部分：首先是兩份戰事記錄，第一份記述以色列人打敗希實本王西宏（二24-37），第二份則記述打敗巴珊王噩（三1-7），接着就是總結陳詞和腳註（三8-11）。

征服希實本王西宏之役（二24-37）

第二章20至23節是插註，如果我們把這兩節抽起，就會發現第24節能暢順地接上第19節。經文並未再提到上主發言，也沒有出現第二人稱祈使語。由此可見，第24至25節是第18至19節上主話語的延續。這個段落以天上元帥的命令為開端，他吩咐以色列人穿過亞嫩河谷（即今天的慕捷河〔Wadi el-Mujib〕）。身處河東的亞摩利人，就是以慕捷河為地界，並與摩押人為鄰（民二十一13）。既然第18至19節定下了與亞捫人相處的規舉，讀者自然預期接着就是遇上亞捫人，但事實卻不然。上主關心的，是另一項挑戰。以色列人穿越亞嫩河谷後，阻礙他們進入應許之地的，就只有亞摩利人。

和合本

物。

⁸“那時，我們從約旦河東兩個亞摩利王的手，將亞嫩谷直到黑門山之地奪過來。

⁹“（這黑門山，西頓人稱為西連，亞摩利人稱為示尼珥。）¹⁰就是奪了平原的各城，基列全地、巴珊全地，直到撒迦和以得來，都是巴珊王噩國內的城邑。¹¹（利乏音人所剩下的只有巴珊王噩。他的牀是鐵的，長九肘，寬四肘，都是以人肘為度。現今豈不是在亞捫人的拉巴嗎？）”

西宏以希實本（即今天的希斯便廢丘〔Tell Hesban〕）¹ 為首都，控制了亞摩利地南部。他的領土西至約旦河，東至比尼·亞捫之境及曠野地區，北界為雅博河，南界為亞嫩河。神應許賜地給以色列的先祖，但從不包括河東土地。根據民數記所載，亞摩利人被以色列消滅後，其河東轄區就成了無主之地；以色列人奪取這片地土，不過是因時制宜。根據摩西的憶述，打敗亞摩利人並奪得其領土，彷彿是順理成章的。²

上主的命令包含了六個祈使語：“起來”、“啓程”、“過亞嫩河谷”、“要開始”、“去佔領”、“挑釁他們交戰”。³ 這個諭令還帶有兩個重要的應許：上主已把西宏交在以色列人手中；⁴ 並且從今天起，上主要讓全世界顫動，凡聽到以色列人名聲的，都要聞風喪膽。經文出人意外地聚焦於以色列人的行動，並把上主置於幕後。全世界的人（“普天下萬民”正是字面上的意思）只要聽到他們（以色列人）的名聲，都要在他們面前發抖，因為害怕他們，畏懼他們。⁵ 從喇合在約書亞記二章9至11節的證詞，以及民數記二十二章3節的一段評語，可見迦南人和摩押人的確因為聽聞以色列人的風聲而顫抖。

摩西憶述，他曾在基底莫⁶ 派出特使⁷ 到西宏那裏。特使表面上是執行和平任務，要求西宏容許以色列民越過其境。至於摩西的舉動是否承上主所命，經文則未有清楚說明。派出特使之舉，與申命記二十章10至15節關於處理對外衝突的規定相合。由此可見，根據申命記的定義，這些亞摩利人並非敵人。摩西要求越過西宏轄境的說詞，與上主早前就越過以東國

1 有關希實本的論述見L. T. Geraty, “Heshbon,” *ABD*, 3:181-84。

2 摩西以神學角度闡述這些事件，與甚至沒有提過上主名字的民數記記載大相逕庭（民二十一-21-32）。

3 上主命令以色列人向西宏所做的事，原是禁止他們向以東人、摩押人和亞捫人做的。留意經文先後用上同一個動詞 *hitgâra*（挑釁、與之交戰）。

4 以色列人在一27曾指責上主把他們交在亞摩利人手中，如今這應許卻將情況顛倒過來。

5 參出二十三27，神要派出“我的威懾之力”，就如派出具體的部隊走在以色列人前面。

6 書十三18指基底莫位於呂便屬地之內，意味摩西在派出使者之前已渡過亞嫩河谷。

7 *mal'āk* 意指一位獲得正式授權的傳話人，被上級差遣，代上級行事，他可以是人，也可以是天使。



境而作出的指示（4-6節）遙相呼應。摩西在民數記二十章14至17節也曾對以東人說過內容相仿的一番話。他承諾只走在大路之上，部隊不會像入侵的敵軍一般，進到鄉郊搜掠，儘管這種情況在當時是屢見不鮮的。只是，摩西又要求西宏提供以色列人所必需的糧水，並承諾會照價購買（參民二十一9）。以色列人只是借路，別無他圖。

根據民數記所載，以東人（民二十一4-21）和摩押人（民二十~二十四）都以敵意回應借路的要求；但摩西在申命記二章29節卻把他們形容得十分正面，實在讓人詫異。莫非摩西真的那麼善忘？顯然不是，因為摩西在後面的經文又特別提到亞捫人和摩押人，指責他們沒有為以色列人提供糧水。摩西的正面評語可算是外交詞令，為了申明論點而把事實稍作潤飾。這種做法在討價還價的政治場景也頗常見（參士十一耶弗他的陳詞）。

照摩西的描述，西宏對這番開場白的回應，與法老的硬心如出一轍（出五~十一）。西宏甘願對抗以色列人，自然責無旁貸的，但摩西卻把背後的原因指向上主，是上主“使他的靈頑梗，心剛愎”。摩西更陳明上主使西宏心硬的原因：“為要把他交在你手裏”。摩西以“就像今天這樣”為結語，表明今天的狀況正源於當日的作為。

摩西在第31至37節敘述西宏之役。這段敘事文的細節不多，卻能作為範例，展現出以色列人將會如何與迦南民族爭奪應許之地。上主是以色列軍隊的元帥，他會發出攻擊的命令，激勵士氣，並賜下勝利的應許；以色列人的回應則是擊潰敵軍，滅盡敵方人口及奪取土地。“所有”一詞在第31至37節共出現了七次（《新漢語》分別譯作“所有”〔32、33、34節〕、“各”〔34節〕、“全”〔36節〕、“整個”〔37節〕和“凡”〔37節〕），特顯出以色列人的徹底信靠及完滿勝利。同樣的敘事方式也見於這情節的續篇（三3-10）。⁸

8 摩西特此將以色列人在這事件中顯出的忠誠，與上一代人在加低斯·巴尼亞顯

上主是以色列軍隊的元帥，他會發出攻擊的命令，激勵士氣，並賜下勝利的應許；以色列人的回應則是擊潰敵軍，滅盡敵方人口及奪取土地。

第32節描繪西宏的反應，可見他以為自己是個道德自決者。他顯然把以色列軍隊當作烏合之眾，竟然帶兵走出設防城之外，在雅雜⁹與以色列人交鋒。摩西在第33至34節為戰役作總結。他的用語反映出以聖經角度看歷史事件的兩項原則。（一）上主是萬國之主和歷史之主，因此他能把西宏交到以色列的手中，意味着上主比西宏的神更強大。（二）勝利是人們同心協力的結果。摩西特別點出三個行動：以色列人攻陷了西宏的所有設防城，¹⁰完全殲滅各城的居民，¹¹但卻從 *hērem* 的規定中剔除了牲畜和財物，留下作為戰利品。¹²

第36至37節描述以色列人的戰績。從南面亞嫩河谷邊的亞羅珥，¹³至北方的基列高原，沒有一座亞摩利設防城能抵擋以色列軍隊的攻擊。經文假設約旦河為以色列軍西進的盡頭，而摩西就用族裔名字指稱西宏領土的東界，實際的地點並不明確。比尼·亞們的國境在西宏以東，只隔着一條雅博河（即今天的澤迦雅河〔Wadi Zerqa〕）¹⁴，以色列人跟從上主的吩咐（18-19節），未有侵擾那地。

出的不忠不信作對比。同樣的見解參 Tigay, *Deuteronomy*, 32。

- 9 這地與基底莫一樣，位於呂便分得之地（書十三18），日後又成了利未人的城（書二十一36）。然而，後期的先知書（賽十五4；耶四十八21、34）以及當地出土的《米沙銘文》（Mesha inscription），都指雅雜位於摩押境內。雅雜的正確位置不明，但在眾多倡議中，俄提密河（Wadi al Themed）的米底恩尼廢丘（Khirbet Medeinieh）最有可能。見 J. A. Dearman, “Jahaz,” *ABD*, 3:612。
- 10 NIV及《新漢語》作“城”（towns）。
- 11 動詞 *heḥrīm*（這個使役動詞只以 Hiphil 或 Hophal 為詞幹）在 NIV（及《新漢語》）解作“徹底毀滅”（見 NIV 腳註），也含有獻給神的戰利品之義。這戰利品是給神專享的，人不可取回自用。有關 *hērem* 的進一步論述及引申出來的倫理問題，見下文七2的註釋。
- 12 短語“沒留下一個活口”多數出現於描述與迦南人交戰的段落中。參申三3；書八22，十28-40，十一8；反之可參王下十11。
- 13 亞羅珥即今天的阿拉伊爾廢丘（Khirbet Ara'ir），是戰略要衝。王道在南疆哨站有一條小河作天然屏障，亞羅珥就位於這條小河上山約1.5公里的上游地區。“那河谷中的城”或許是指谷中的次要設防城，守衛着亞羅珥的水源。嚴格來說，基列之名是來自一道山脈，這山脈與約旦河平行，從希斯本河伸至耶爾穆克河（Wadi Yarmuk）。
- 14 雅博河的流向雖然大部分都是由東至西，但源頭卻在拉巴·亞們東北的高地，並由南向北繞了一個大彎。



征服巴珊王噩之役（三1-11）

站在應許之地門檻的以色列人，還要面對最後一個障礙，就是巴珊王噩。巴珊地就是雅博河北面的山巒地帶，在加利利海以東，直到大馬士革西南的黑門山（申三十二14；詩二十二12〔13〕；摩四1）。申命記三章10節意指噩王的轄境向南遠及撒迦和以得來（參一4）。以得來位於奉噩王為宗主的耶爾穆克（Yarmuk）地區，靠近王道，是戰略要衝。這城與噩王的關係，就如亞羅珥與西宏的關係一樣（參上文就第36節的註釋）。¹⁵亞斯他錄（即今天的亞斯提拉廢丘〔Tell Ashterah〕）則位於王道北上16公里，加利利海以東32公里。

摩西未有提及上主吩咐向北進軍（參24節）。只就如陳述事實一般，摩西憶述以色列人“轉了個方向上巴珊的路去”，彷彿他們早已慣於在各處“轉個方向”（二1）、“經過”（二8）、“〔渡〕過”（二13）、“起來，啓程〔渡〕過”（二24）一般。轉向巴珊，只不過是旅程的另一站。在噩王眼中，以色列人的轉向，是一個針對自己的敵意行動。於是，噩王便如西宏一樣（二32），帶兵前往以得來，與以色列人對陣。

上主就在這時候向摩西開言，既為勉勵，也作挑戰（2節）。上主鼓勵摩西和自己的選民不用懼怕敵人，因為他已把噩王和噩王的子民都交在以色列人手中。正如聖經記載的其他應許一樣，上主也要求他的子民作出回應。上主要摩西照着他們對待希實本王西宏的舊例，向噩王做同樣的事。

摩西在第3至7節描敘戰況。他以慣用的語句，首先摘要地提及上主的參與（“上主我們的神同樣將巴珊王噩和他所有的百姓，交在我們手中”），並簡略說出以色列人的回應（“我們擊殺他，沒給他留下一個活口”）。接着，摩西便集中憶述以色列軍的輝煌戰績：（一）上主把噩王和他所有的國民，都交在以色列人手中；（二）以色列人奪得所有的城；（三）他們也得到亞珥歌伯的全境；（四）這些城全都有堅固的防禦設施；（五）他們在這些城都執行 *hērem* 的規定；（六）他們將所有牲畜財物取來作戰利品。此外，他們也殺盡了國中的所有居民，沒有留下一個活

- 15 考古學者認為以得來城即今天的達拉（Dar'a）。達拉位於敘利亞南部，靠近約旦國境。

口（3節）。

第二章36節曾提到“沒有一座城高得使我們無法攻破”，第三章5節就此再作進一步說明，指出這些城全都“門門厚重”。既然以色列人能破堅城，不設防的鄉鎮自然也落入了他們手中。以色列人同樣根據 *hērem* 的規定滅盡了鄉鎮的居民，並奪取牲畜財物為戰利品（6-7節）。

上主會攻擊敵人的心，控制對方的想法，使對方配合上主和以色列，好等他的旨意得以成就。

摩西簡要地總結了這一段關於西宏和噩的回憶（8節）。以色列人取得約旦河以東的亞摩利地，南至亞嫩河，北達黑門山（參書十二5，十三11）。¹⁶ 申命記三章9節是另一句插註，提供了關於黑門山的進一步資料。“黑門”之名，顯然是以色列人所起的。西頓人（即腓尼基人）稱這山為黑門·西連，亞摩利人（即這區域的前主）則把它叫做示尼珥山。¹⁷ 摩西以第10節憶述勝利的規模，焦點集中於高地，從南到北列出所奪之地。¹⁸

摩西的這段回憶還有最後一個補充說明。噩王又被稱為利乏音人。在亞摩利人之前，這地住着一羣體形巨大的土著，噩王就是這個民族碩果僅存的餘種。¹⁹ 為了讓人知道噩王的體形有多碩大，摩西提到噩王的鐵牀。在這句經文出現的時候，那鐵牀仍然陳列於比尼·亞捫的拉巴（亞捫的首都）。這牀九肘長，四肘寬（長4米多，寬近2米），實在十分巨大。

16 黑門山即今天的謝赫山（Jebel al-Sheikh），意為“族長山”，位於逆黎巴嫩山脈的南端，山高2,840米。黑門（*hermôn*）一詞的詞根與 *hērem* 相同，可能因為這山被認為是“獻給上主的聖地”。進一步的論述見R. Arav, “Hermon, Mount,” *ABD*, 3:158-60。

17 這兩個名字都見於舊約（代上五23；詩二十九6；歌四8；結二十七5-6），以及經外的文獻。

18 “平原的各城”一句，指的是位於亞嫩、希斯本河（Wadi Heshbon）、雅博河之間高地的所有城鎮（參四43；書十三9、16、17、21；等等）；“整個基列”意指希斯本河與耶爾穆克河之間的上行之地，這區域被雅博河分成兩片；“整個巴珊”則是指耶爾穆克河北邊及東邊的山地，南面的盡頭就是撒迦和以得來。有關以得來的論述見二1的註釋；撒迦通常被認為是今天的塞勒海德（Salkhad），位於浩倫山（Mount Hauron）西南山腳。

19 有關利乏音人的論述，見上文二10-11的註釋。



在青銅器時代晚期，鐵是十分珍貴的，因此所謂鐵製，可能只是木牀加以鐵鑄的紋飾。列王紀上十章18節說所羅門以象牙製成王座，也是同樣的道理。²⁰ 這經文邀請古代讀者去驗證作者的說法，並親身體會以色列的輝煌戰績。²¹

應用原則



只要有信心，就能成就大事 摩西回顧以色列人擊敗河東的亞摩利王，顯示只要信靠上主，就能成就大事。在加低斯·巴尼亞的一代人，不信上主，叛逆上主，致使自己失去進入應許之地的機會。這一代人則不同，他們的經歷處處顯示出上主能透過信靠他的人行出大事，成果無法計量。西宏和噩是河東的巨人，足以代表一切敵擋上主的人物。早前在希伯崙，探子曾偶遇同樣體形巨大的民族（一28），但如今這些巨人卻是當地的霸主。藉着把以色列人派進利乏音人的心臟地帶，上主預示，只要選民信靠他，奮勇面對衝突，就能所向披靡。在進入應許之地的旅途上，這是一個重要的範例。

戰爭的神學原則 就摩西的戰爭神學而言，我們可以從這段敘事文得出幾項重要原則。²² 以色列人的對外戰事，從來都有神學涵義。戰爭的起源，通常不外乎經濟誘因（例如爭取生存空間〔*Lebensraum*〕）及政治野心（君王的稱霸欲望）。正如他們的古代近東鄰邦一樣，以色列人也相信只有神才能決定戰事的成敗。以色列的戰爭，尤其是爭奪應許之地的戰役，通常都被稱為“聖戰”。²³ 雖然“聖戰”一詞能準確地表達舊約戰事

20 書十七16和士一19，四3、13提及“鐵車”，也是同樣道理。有關的論述見A. R. Millard, “King Og’s Bed and Other Ancient Ironmongery,” in *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie* (ed. L. Eslinger and G. Taylor; JSOTSup 67; Sheffield: Sheffield Academic, 1988), 481-92。這說法比舊有的見解為佳。舊論指，這所謂鐵牀實在是由玄武岩鑿成的石棺，只是色澤和外觀看似鐵鑄。見A. D. H. Mayes, *Deuteronomy* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 144。

21 鐵牀如何會放到比尼·亞捫的拉巴，我們只能訴諸想像。或許在耶弗他時代，亞摩利人從以色列人手中奪去鐵牀，以作為戰利品（士十~十二）。

22 關於摩西的戰爭神學，在申七及二十章的註釋將有深入的討論。

23 尤其是G. von Rad，是他使“聖戰”一詞街知巷聞的。他曾寫道：“但凡上主為保護子民而參與的戰役，都屬聖戰，是神聖的工作。在參戰之前，男人

的神聖本質，但這個詞卻未曾在舊約出現，再加上它在當今社會有負面含義，所以最好避免使用。我們可以代以“上主之戰”。²⁴

雖然申命記的戰爭神學與鄰邦的戰爭觀念多有相同，²⁵ 但也擁有自成一格的以色列特色：

- (一) 上主是元帥，他判斷誰是擊攻對象。上主排除了以東人、摩押人、亞捫人，並瞄準亞摩利二王，以及二王的河東子民，因為他們阻礙選民實踐召命。
- (二) 上主發動戰事，指示以色列人何時上陣。
- (三) 上主訂定戰略。在本段經文中，是他吩咐以色列人渡河，奪取土地，並與他共同作戰（二24）；上主又吩咐他們佔領各城鎮，完全殲滅敵方人口，並掠奪財物作戰利品（二34-37）。
- (四) 上主與以色列人同上戰場。雖然這段經文並沒有明確表示上主身處以色列軍營中，但從第一章42節引申，就可以看見上主的確與以色列人同在。
- (五) 上主會攻擊敵人的心，控制對方的想法，使對方配合上主和以色列，好等他的旨意得以成就。具體而言，神會令敵方君王的心頑梗剛愎，使他們拒絕和議（二30），神又使全地因以色列而顫抖，令敵人軍心渙散（二25）。
- (六) 上主親自把敵人以及敵方土地交到以色列人手中（二30-31、33、36，三3）。

要先潔淨自己，也就是不可行房；在戰事結束之時，又有“禁例”（the ban, *hrm*），就是把戰利品全部獻給上主。” G. von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, *The Theology of Israel's Historical Traditions* (trans. D. M. G. Stalker; New York: Harper & Row, 1962), 17。參同上，*Studies in Deuteronomy* (trans. David Stalker; SBT 9; London: SCM, 1953), 45-59；同上，*Holy War in Ancient Israel* (trans. M. J. Dawn; Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 115-27。

24 同樣的看法也見於T. Longman III, “Warfare,” *New Dictionary of Biblical Theology* (ed. T. D. Alexander et al.; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 836。

25 有關的論述見M. Weinfeld, “Divine Intervention in War in Ancient Israel and in the Ancient Near East,” in *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literature* (eds. H. Tadmor and M. Weinfeld; Jerusalem: Magnes and Hebrew Univ. Press, 1983), 124-31。



這裏以色列被刻劃成上主的軍隊，但摩西卻沒有描述以色列人的具體行動。他只是簡要地指出，以色列人奪得城鎮，執行 *hērem* 的規定，掠奪牲畜財物為戰利品。至於這隊龐大的以色列民兵如何行進，從一個城鎮走到另一個城鎮，手執甚麼武器，戰況最終如何，摩西似乎並無興趣。至於以色列的攻城策略是甚麼，那些城樓高達天際、門門重重疊疊的堅城究竟如何破得，西宏和噩又如何束手就擒，摩西也是隻字未提。他緘默不言，正好鮮明地展現出他的論點，就是以色列將來要再次戰勝敵人，最重要的條件是信靠上主，靠賴上主而奮勇，因為上主自會為以色列人而戰。

摩西這樣描述以色列的戰績，尤其是西宏之役，迫使讀者必須思考神的主權與人的自由兩者的關係。正如40年前神使法老硬心一樣，神也使西宏硬心，好讓神的旨意得以成就。然而，神的行動卻不會剝奪西宏的自由意志，也不會使西宏不用為自己的行為負責。西宏不是木偶，神也不是弄偶人。申命記固然強調神在世間事務的主權，但也用同樣的力度強調，人有自由意志，必須為自己的行動負責。要解決這兩個前設的衝突，實在超越了世間的邏輯。信徒只能於驚歎中往後站立思量。

當代應用



幾年前，內子與小兒曾參加一個查經班，內容是全卷約書亞記。那些描述以色列人如何對待迦南人的文字，弄得小組內每位成員都疑竇叢生。上主命令以色列人消滅迦南人，奪取他們的土地，實在是舊約中極難理解的段落，能與之相比的經文不多。上主下令滅盡河東的亞摩利人，也是難度相仿。既然神是善的，他又怎能吩咐人滅族，男女老幼，不留一人？如果這不是最慘烈的種族屠殺，又算是甚麼呢？萬一今時今日有人奉上主之名行滅族之事，又有甚麼方法可以阻擋呢？

這個問題教人百思不解，很多人更因為這單一的問題而排拒整部舊約。有人甚至因為這類文字是整本聖經的一部分，連福音書也拒絕接受。我們又應怎樣回答他們呢？下列回應雖不能完全解決問題，卻有助大家把這個問題掌握得更好。²⁶

26 同樣的看法也見於C. J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God*

- (一) 神是世界及全人類的創造主，也是一切的主宰，有權做自己喜悅的事，這是合情合理的。他又是以色列的元帥，行動主張，無須向任何人交代。在定義上，他所做的事必無錯誤。上主要是命令以色列人滅絕迦南人，也沒有超越他的權力範圍。當然，除了加爾文神學的中堅分子，認為上述答案已經完備的人不多。
- (二) 神的作為是奧秘。既然世人不能全完明白上主，我們惟有把謎團藏於心內，不必深究。我們可以用以賽亞書五十五章8至9節自勉。
- (三) 根據聖經的描述，迦南居民罪大惡極，亡國滅種是因為神要懲罰他們的罪。迦南各族被滅，並不是上主第一次施行審判，也不會是最後一次。創世記第六至九章也記載了全人類（除了挪亞一家）被滅的故事。兩者的不同，只在於刑罰的範圍和所用的媒介。上主以另一個民族來滅絕迦南居民，而不是降下天災瘟疫，這方式在歷史中屢見不鮮（利二十六；申二十八）。
- (四) 神從未要求以色列人把 *hērem* 的規定套用於所有外族人身上。申命記七章1節列明這個規定的適用目標，也等於限制了這個手段的適用範圍。以色列人不可以用這個手段來對付亞蘭人、以東人、埃及人及其他範圍之外的民族（參申二十10-18）。在歷史中，基督徒時常誤用這些經文。有關規定並不能作為十字軍殺害猶太人和伊斯蘭教徒的藉口，也未有支持歐洲人為了所謂“實踐召命”而殺戮美洲原住民，並把他們趕出原居地。
- (五) 迦南居民的遭遇也是所有罪人的終局：神的審判。兩者的分別在於，迦南居民（特別是那些孩童）比大部分罪人更早面對終局。歸根結柢，如果不是因為神的恩典，我們與迦南人並無分別。今天，沒有國家像迦南居民一般被棄絕，實在是神的恩典。
- (六) 在聖經時代，世人都以羣體為身分的依歸，是現代西方社會難以瞭解的。在這種遠古的理想世界觀之下，世人都在羣體中找到自己的價值。羣體中有成員受傷害，就等於整個羣體受傷；羣體中

(Downers Grove: InterVarsity, 2004), 472-80；同上, *The God I Don't Understand: Reflections on Tough Questions of Faith* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 76-108。



有成員興旺，就等於整個羣體興旺（林前十二~十四）。因此，在古代社會，如果說國民要與君主有難同當，兒女要承擔父母的罪責，相信是沒有人會反對的。

- (七) 神滅絕迦南居民，是救贖大計的必要步驟。以色列人奉召向全世界宣示神的榮耀和恩典。要完成召命，他們必須手潔心清地居於聖地。西宏和噩拒絕以色列人過境前進，所以滅絕迦南居民的諭令才延伸至他們身上。
- (八) 迦南居民固然要受上主的審判，但他們其實已有至少40年的寬限期（參書二8-11所載的喇合自述）。征伐迦南早在人們的意料之中。喇合的證詞展示出神的恩典，就是任何人一旦宣告效忠上主，即可免受刑罰。喇合就徹底地融入了以色列，甚至成為耶穌的先祖之一（太一）。
- (九) 神其實並未偏袒任何人。當然，上主揀選了亞伯拉罕及其子孫作他的子民，但申命記又警告以色列人，如果他們忘記上主，做迦南人所做的惡事，他們就會遭受同一的命運（四25-28，七25-26，八19-20，二十八15-68）。

上述答案，沒有一項能滿足所有發問者，我們也不應視任何一項為獨立的答案。當我們思考這些複雜的考慮因素時，必須平心靜氣，要曉得神是善的，且永不犯錯。我們要努力珍惜神在我們生命中所施的恩典，並祈求神把恩典施與世人。或許，當世人看到神為我們而做的大事時，他們就會如同喇合這些未信的人一樣，承認我們的神的而且確是主宰。

迦南居民的遭遇也是所有罪人的終局：神的審判。……歸根結柢，如果不是因為神的恩典，我們與迦南人並無分別。

申三12-29

新漢語譯本

¹²“那時我們佔領了這地。從亞嫩河谷旁的亞羅珥，並基列山地的一半連同其中的城，我給了呂便人和迦得人。¹³餘下的基列和整個巴珊，也就是噩的國，我給了瑪拿西半個支派。（原來亞珥歌伯全境，就是整個巴珊，都叫作利乏音人之地。¹⁴瑪拿西的子孫睚珥，奪取了亞珥歌伯全境，直到基述人和瑪迦人的邊境；他以自己的名字將巴珊命名為哈倭特·睚珥，直到今天。）¹⁵我給瑪吉的是基列。¹⁶我給呂便人和迦得人的是：從基列直到亞嫩河谷，以河谷的中心為界，直到雅博河谷、亞捫人邊界的地方；¹⁷還有亞拉巴，以約旦河為邊界，從基尼烈直到亞拉巴海（即鹽海），直到毗斯迦山坡下東邊的地方。

¹⁸“那時，我吩咐你們說：‘上主你們的神已把這地賜給你們去佔領。你們所有勇士都當帶上兵器，在你們的兄弟以色列人前面過去。¹⁹惟獨你們的妻子、孩童，以及牲畜（我知道你們有很多牲畜），可以住在我賜給你們的城，²⁰直到上主使你們的兄弟像你們一樣安歇下來，等他們也佔領了上主你們的神賜給他們在約旦河對岸的地，你們各人才可以回到我賜給你們為業之地去。’

和合本

¹²“那時，我們得了這地。從亞嫩谷邊的亞羅珥起，我將基列山地的一半，並其中的城邑，都給了呂便人和迦得人。¹³其餘的基列地和巴珊全地，就是噩王的國，我給了瑪拿西半支派。亞珥歌伯全地乃是巴珊全地，這叫作利乏音人之地。¹⁴瑪拿西的子孫睚珥佔了亞珥歌伯全境，直到基述人和瑪迦人的交界，就按自己的名稱這巴珊地為哈倭特睚珥，直到今日。¹⁵我又將基列給了瑪吉。¹⁶從基列到亞嫩谷，以谷中為界，直到亞捫人交界的雅博河，我給了呂便人和迦得人，¹⁷又將亞拉巴和靠近約旦河之地，從基尼烈直到亞拉巴海，就是鹽海，並毗斯迦山根東邊之地，都給了他們。

¹⁸“那時，我吩咐你們說：‘耶和華你們的神已將這地賜給你們為業。你們所有的勇士都要帶着兵器，在你們的弟兄以色列人前面過去。¹⁹但你們的妻子、孩子、牲畜（我知道你們有許多的牲畜），可以住在我所賜給你們的各城裏。²⁰等到你們弟兄在約旦河那邊，也得耶和華你們神所賜給他們的地，又使他們得享平安，與你們一樣，你們才可以回到我所賜給你們為業之地。’

新漢語譯本

21“那時，我吩咐約書亞說：‘你親眼看見上主你們的神對這兩個王所做的一切，上主也要對你們經過的列國這樣做。22你們不要怕他們，因為上主你們的神——他必為你們爭戰。’

23“那時我向上主懇求，說：24‘我主，上主啊！你已開始向你僕人彰顯你的偉大和你大能的手。天上地下，哪一個神能有像你這般的作為，能做像你這樣大能的事？25求你讓我過去，看看那美好的地，就是約旦河對岸那美好的山地和黎巴嫩。’

26“然而上主因你們的緣故向我發怒，他不肯聽我。上主對我說：‘夠了，不要再跟我說這事了！27你要上毗斯迦山頂去，舉目向西、向北、向南、向東，用你的眼睛觀看，因為你不能過這約旦河。28你要吩咐約書亞，堅固他，使他剛強。因為是他要在這百姓的前面過去，是他要使他們承受你所看到的這地為業。’

29“於是，我們住在伯·毗珥對面的谷中。”

經文原意



第12至17節談到打敗西宏和噩之後的事，雖然情節延續得順理成章，但句首的短語“那時我們佔領了這地”卻使文風一轉，敘事的亮點由全國的行動轉移到摩西的舉措之上。摩西的回顧可以分成四個部分，每部分的開端都有“那時”¹一語，以表明時序，而

1 “那時”是指分地給兩個半支派的時候。

和合本

21“那時，我吩咐約書亞說：‘你親眼看見了耶和華你神向這二王所行的；耶和華也必向你所要去各國照樣行。22你不要怕他們，因那為你爭戰的是耶和華你的神。’

23“那時，我懇求耶和華說：24‘主耶和華啊，你已將你的大力大能顯給僕人看，在天上、在地下，有甚麼神能像你行事，像你有大能的作為呢？25求你容我過去，看約旦河那邊的美地，就是那佳美的山地和黎巴嫩。’

26“但耶和華因你們的緣故向我發怒，不應允我，對我說：‘罷了！你不要向我再提這事。27你且上毗斯迦山頂去，向東、西、南、北舉目觀望，因為你必不能過這約旦河。28你卻要囑咐約書亞，勉勵他，使他膽壯，因為他必在這百姓前面過去，使他們承受你所要觀看之地。’

29“於是，我們住在伯毗珥對面的谷中。”



且全都以一個第一人稱動詞為核心。²摩西在每個部分都有不同的重點，第一部分的重點是新近奪得的土地（12-17節），第二是以色列的兩個半支派（18-20節），接着是約書亞（21-22節），最後是摩西自己（23-28節）。第29節則是跋語，也就是這段經文的結論。

摩西分配河東土地（三12-17）

摩西憶述河東分地，就是把亞摩利人的土地分給呂便、迦得和瑪拿西半個支派。上主早已定下分配河西土地的方法（民二十六52-56），河東分地的過程不但與這些定例有別，而且與他日河西分地的實際情況也有不同（書十四~十九）。摩西的回憶沒有提到上主，因此有人猜測他是否自作主張；然而，摩西沒有述說事件的每項細節，只是因為聽眾對事件記憶猶新罷了。

民數記第三十二章有這件事的完整記錄。呂便和迦得支派看到基列和巴珊的丘陵地區宜於放牧，因而要求摩西把這地分給他們作產業（民三十二5）。開始的時候，摩西以為他們的動機是要叛逆上主（民三十二14-15），直到他們作出保證，承諾必會陪同其餘支派渡過約旦河，一起征伐迦南，摩西才允准他們所求。³

摩西敘述分配河東土地的一番話，看似東拉西扯，語意重複，但卻是典形的A B C B' A'結構。

- A 分地給呂便和迦得兩個支派（12節）
- B 分地給瑪拿西半個支派（13節上）
- C 關於歷史/地理的插敘（13下-14節）
- B' 分地給瑪拿西半個支派（15節）
- A' 分地給呂便和迦得兩個支派（16-17節）

2 第12-17節是“我給”（12、13、15、16節），第18-20節是“我吩咐”（18節），第21-22節是“我吩咐”（21節），第23-28節是“我……懇求”（23節）。

3 雖然民三十二並未提到摩西尋求上主的旨意，但呂便和迦得的百姓卻相信摩西的允諾是來自上主的（32節）。

摩西把呂便和迦得兩個支派看為一體，可能是因為這兩個支派一同要求分地（民三十二1-5）。這兩個支派得到的土地，由基尼烈（提比哩亞海 / 加利利海；參書十二3，十三27）伸展至毗斯迦山坡⁴及鹽海（即死海），幅員與西宏的領土差不多。⁵ 在基列，瑪拿西的屬地與呂便-迦得的屬地以雅博河為界，不過約旦河谷的東部（經文稱作亞拉巴），包括雅博河以北的山谷，卻屬呂便和迦得。瑪拿西半個支派得到的土地，包括餘下的基列地，也就是雅博河以北至耶爾穆克河（Yarmuk River）的山地，再加上巴珊全境（申三13上、15）。摩西又特別把基列留給了瑪吉宗族，就是約瑟孫兒瑪吉的子孫（參民三十二39）。

摩西描述瑪拿西的屬地時加入了一項插註（13下-14節），澄清了一些歷史及地理上的問題。⁶ 這句經文提醒讀者，巴珊地傳統上又稱作利乏音人之地；接着又指出，瑪拿西半個支派原是瑪拿西玄孫睚珥的後裔（代上二21-22）。睚珥奪取了基述人和瑪迦人毗鄰的亞珥歌伯全境（即巴珊地），並以自己的名字把這地改名為哈倭特·睚珥（意即睚珥的居處，或睚珥的村莊）。⁷

摩西向河東支派頒令（三18-20）

授權兩個半支派定居河東之後，摩西隨即下令，要他們協助其餘支派

4 “毗斯迦”每次出現時都有冠詞，所以這詞可能只是普通名詞，意指“山脊”之類，確實的地點或許是以尼波山為最高點的某山脈。有人認為“毗斯迦”是沙伊汗山（Jebel Shayhan）雙峯之中較矮的一個，也就是今天的西亞迦山（Ras es-Siyagha；G. Mattingly, “Pisgah,” *ABD*, 5:373-74）。

5 NIV刻意把兀突的希伯來文語句理順。照NIV的經文，該地區應是“從亞羅珥開始，沿亞嫩河直到雅博”（參16節），但希伯來文在字面上的意思卻是“從亞嫩河谷旁的亞羅珥，並基列山地的一半連同其中的城”。

6 參二10-12、20-23。

7 基述是個細小的亞蘭人國家，位於加利利海以東，哥蘭高地南部西面的山坡。基述似乎曾成功抗衡巴珊王噩（書十二5），在新來的以色列人手下又能保持自己的獨立地位（書十三13）。日後，大衛會娶基述王達買的女兒瑪迦為妻，並誕下押沙龍（撒下三3）。有關基述人的論述見Z. Ma'oz, “Geshur,” *ABD*, 2:996。瑪迦也是另一個亞蘭國的名字，地處基述以北，加利利海與黑門山的中間。在大衛王向河東拓展領土的日子，瑪迦人與亞捫人結盟，再聯合零星的亞蘭人勢力（伯·利合、瑣巴、陀伯），一同抵抗大衛（撒下十六8）。



征服那片真正的應許之地（參書一12-15）。這諭令可分成四個部分。（一）摩西指出，兩個半支派得到土地，全是上主的恩典。這說法是出人意外的，因為申命記三章12至17節完全沒有提及上主，而更重要的是，根據民數記第三十二章較詳盡的記錄，在河東分地一事上，上主並未擔當甚麼積極角色。然而，摩西向來都不忘宣示，上主恆常參與以色列的一切事務。在定義上，摩西的決定就即是上主的決定。

（二）摩西頒下明確的諭令：兩個半支派必須派出所有“勇士”上陣，好讓他們的“兄弟以色列人”有足夠力量在河的對岸爭戰。兩個半支派要作先鋒，全副武裝先行渡河。

（三）摩西又命令兩個半支派把妻子、兒女、牲畜留在河東，安置於新近得到的城中。⁸

（四）摩西又為兩個半支派的服役定下限期。他們要為廣大同胞的益處盡心盡力，直到“上主使你們的兄弟……安歇下來”，就如上主讓他們在河東安歇下來一樣。摩西在這裏首次引入“安歇、安歇地”的觀念。在申命記中，“安歇”來自消弭一切外在威脅，擁有上主賜下的土地（*naḥlâ*）作為“安歇地”（*hamm'nuḥâ*），並住得安寧（*betaḥ*；十二9-10）。這“安歇”向來都是上主的厚賜（三20，十二10，二十五19；參書一13，十一23）。上主也會先讓某地得到安歇，才選擇那裏作為他名的永恆居所（申十二10-11）。

摩西公開地向約書亞委以重任（三21-22）

摩西訓示河東支派要為同胞盡義務後，接着他又憶述了早前向約書亞委以重任一事。摩西用了相同的動詞“吩咐”（*šiwwâ*），再加上“那時”一語，可見前後兩次諭令是連續頒下的，而且距離擊敗西宏和噩之役不遠。民數記第二十七至三十二章另外載了不少細節，而諭令的次序也不

8 第19節的插註表明，兩個半支派與其餘支派的分別，主要在於他們擁有極多牲口。

摩西向來都不忘宣示，上主恆常參與以色列的一切事務。在定義上，摩西的決定就即是上主的決定。

同：向約書亞委以重任在前（民二十七18-23），授權兩個半支派定居河東在後（民三十二）。在申命記的這個段落中，摩西似乎未有在意憶述的時序；儘管如此，兩段召命記錄都用了相同的動詞“吩咐”（šiwwā；參民二十七19、23），可見摩西實在記得自己在前一個場景中說過的話。

摩西對約書亞的吩咐有三個基本要素。（一）摩西要約書亞回想上主為以色列而做的大事，就是那些約書亞親眼所見，身歷其境的事件。

（二）摩西以上主打敗西宏和噩為範例，表示上主也會同樣為以色列人打敗河西各國。（三）摩西揚言，上主必然繼續臨在，因為他是屬天的戰士，必會為以色列而爭戰。

經文用語從單數（“你親眼看見”）轉為眾數（“上主你們的神對這兩個王所做的一切”），顯示摩西雖然對着約書亞下命令，但同時也有意向廣大的聽眾羣體傳遞信息。加上下文兩次用上眾數，以上主“必為你們爭戰”作基礎，訓示聽眾“你們不要怕”，可見上述結論是合理的。原本是對個人而發的諭令，今天卻變成了對全民而發的激勵。摩西這樣憶述，為的是要讓百姓重拾信心和勇氣。

摩西私下向神的禱告（三23-29）

這是一段讓讀者瞠目結舌的經文，原因有幾方面。首先，摩西的禱詞看來十分自我中心，教人為他臉紅。早前有經文記載，摩西會為別人代禱，急人之難到願意捨命救人的地步（出三十二30-34；參申九19-20、25-26）；現在，我們卻看到摩西這樣單以一己的前途為慮，是自從出埃及記第三至五章以來，讀者從未見過的。⁹ 這篇禱詞的前因記載於民數記二十章1至12節，而民數記二十七章12至14節則描繪當時的情況。然而，這些資料在申命記都一律欠奉，只有“那時”一語交代事件發生的時間（23節），那就是打敗亞摩利二王之後。以色列人大勝仇敵，必定讓這位120歲的老年人激動不已，他渴望進入自己魂牽夢縈的應許之地，也在情理之中。摩西從所站之處，可以看見約旦河那邊的美地，他祈求上主憐憫，容許他過河。雖然禱文只佔第24及25兩節，卻擁有散文體聖經禱詞的典型特

9 摩西因無法進入應許之地而呵責百姓（一37，三26，四21），這負面形象正好說明經文在直述事實，用語無所避諱。



色。¹⁰

（一）稱謂：“我主，上主啊” 藉着這雙重稱謂，禱告者與上主建立起聯繫（參九26）。摩西起首即把上主稱作 *ʾdônāy*（主人、宗主），又自稱為“你僕人”，¹¹ 一再強調自己是臣服其下的。然而，全賴上主施恩啟示（參出三13-15，三十四6-7），摩西才能夠直呼神的名字。摩西有勇氣對神發言，只因為他與以色列的恩慈宗主關係親密。

（二）陳詞 “你已開始向你僕人彰顯你的偉大和你大能的手。天上地下，哪一個神能有像你這般的作為，能做像你這樣大能的事？”在舊約的敘事文中，禱告者在稱呼上主之後，通常會接着用幾句話來形容對方，以宣告這位天上的聆聽者的獨一和大能。¹² 這一句禱文也有同樣功能，只是上半部分是陳述句，下半部分是反問句。陳述句讓人想起神所做的大事，他要彰顯自己的偉大和“大能的手”，而且這一切還是剛剛開始。¹³ 摩西藉着這句經文哀告，他只看到神偉大計劃的開端。反問句則詢問，天上地下有哪一位神明，所做的事堪與上主為以色列而做的大事並駕齊驅？聽眾自然是響亮地回答：“沒有神能比得上上主！”在下一章，摩西會更詳盡地闡揚這個論點（四32-40）。

（三）懇求 接下來便是摩西的懇求：“求你讓我過去，看看那美好的地，就是約旦河對岸那美好的山地和黎巴嫩。”摩西的用語直率懇切，用了很多形容詞來描繪他所渴望的迦南地，包括：“美好的（即肥沃的）地”、“美好的（即肥沃的）山地”、“和黎巴嫩”，意指一切蒼翠繁茂之地。從這一連串的形容詞可見，摩西知道自己與應許之地失之交臂，心中實在是苦不堪言。

10 要進一步瞭解聖經敘事文中的禱詞，參M. Greenberg, *Biblical Prose Prayer as a Window to the Popular Religion of Ancient Israel* (Berkeley: University of California Press, 1983)。

11 在禱詞中，“你僕人”一語不單是客氣話，更表達出謙卑、臣服之意，因為這個詞反映了“僕人”希望得到“主人”的一點恩眷。進一步的論述見H. Ringgren, “עבד,” *TDOT*, 10:392。

12 雖然以現代人的眼光來看，這些語句只是期望對方應允所求的奉承話，但我們卻應把它們看作是敬畏的表現。

13 “大能的手” (*yād lʾzāqā*) 一語，也見於四34，五15，六21，七8、19，九26，十一2，二十六8，三十四12。

今天我們來到巴勒斯坦，必定會覺得經文描繪的肥沃蒼翠景象是難以想像的。要瞭解摩西的話，讀者必須謹記三件事。（一）考古學家和氣象學家都同意，在青銅器時代晚期及鐵器時代初期，巴勒斯坦的景象與今天大有不同。在鐵器時代初期（公元前1200-900年），新的農具被發明及製造出來，可以更有效地平整大片土地，以備居住及耕作之用。隨着時間流逝，土壤被風化侵蝕，岩牀才露出了地面。¹⁴

（二）摩西的話或許是因為情詞懇切，所以略帶誇張。對於剛在西奈曠野流浪了40年的人而言，約旦河對岸的景致自然勝似伊甸園。

（三）對摩西來說，迦南並不是區區的地域名稱，而是一個神學理念。摩西以屬靈眼光看出這地美好，並不是因為土壤肥沃，而是因為上主曾把這地留給他的子民。上主呼召摩西帶領以色列民出埃及，就是以這地為終點站（出三8）。

在第26至28節，摩西痛心疾首地敘述上主的回應。（一）上主向摩西發怒，因為他早已宣示裁決（民二十九-11），但摩西竟然以為還有斡旋餘地。因此，上主不但拒絕摩西所求，更厲聲命令摩西噤聲¹⁵，不願再聽摩西就此事再說甚麼。正如申命記一章37節所記，摩西又再一次遷怒於百姓。他全然無視自己在米利巴的過失（民二十一-13），反而怪責百姓惹上主向他動氣。勉強來說，他也沒有錯怪百姓。如果他們早在加低斯·巴尼亞就信靠上主，順利進入了應許之地，米利巴事件就不會發生。然而，看到這偉大的領袖委過他人，實在使人失望。

（二）上主仍然給摩西一份安慰獎，容許摩西上毗斯迦山，極目四顧，遙望約旦河與死海對岸的應許之地。¹⁶

（三）接下來的命令仿如往摩西的傷口上撒鹽。上主又吩咐摩西，安排副手約書亞承繼其職，帶領百姓過約旦河，好讓以色列人得以承受地

14 有關的論述見Beitzel, *Moody Atlas of Bible Lands*, 53-54。

15 這句話的語氣甚重，等如對摩西喊着說：“住口！”

16 毗斯迦山或許是今天的西亞迦丘。這山高度為海拔700米，從山上台地西望，南至南地，北達黑門山，壯麗景致，盡收眼底。



土。¹⁷ 迦南居民仍舊驕悍強大（參一28），因此摩西必須“堅固”約書亞，“使他剛強”。¹⁸

最後，摩西簡略地指出，他和百姓在伯·毗珥對面的摩押平原逗留了一段時日（三十四1），突兀地收結了這段慘痛回憶。這摩押地就是他發表演說的地方。經文提及的“谷”，或許是位於毗斯迦山腳的艾因幕沙河谷（Wadi 'Ayn Musa），意即“摩西井”。伯·毗珥可能是縮略語，全名應作“伯·巴力·毗珥”，意即“巴力在毗珥的家”，暗示這裏有巴力的神廟（參四3）。¹⁹ 原來以色列人停留之處，正是他們不久之前敗壞靈性貞潔，並與摩押女子行淫的地方（民二十五1-9）。

應用原則



河東支派 這段經文的四大部分，各有其恆久的神學意義。就當日的情勢而論，兩個半支派要求保有河東土地，是既合理又公道的，他們都清楚看見這裏的土地肥沃，特別適合牧放牲畜，更何況自從亞摩利人被滅，這地就失去了主人。只是，河東從來未被視為應許之地的一部分。或許我們可以這樣推斷，如果38年前以色列人從南部進入迦南，以色列的國土就不會包括河東地區了。儘管摩西宣告，神已把這地賜給兩個半支派（三18），但經文未有說明上主在這件事上有何參與，而民數記的有關經文也是一樣。縱使我們假設摩西曉得神的心意，大家仍會感到奇怪，為何神會因應人的欲求而容許以色列擴大應有的疆土呢？

從宏觀的角度而言，容許民眾定居河東，到頭來實在是後果嚴重。神原本是要以約旦河為屏障，隔開以色列與河東各國，但在多個月後，這約旦河竟成為東西以色列民的阻隔。此外，兩個半支派的要求在神學上另

17 有關詞根 *nhl*（承受 / 交下所賜之物）的意義，見一38的註釋。

18 在二30，同一詞語卻用來形容上主使西宏心硬，在十五7則用來形容百姓硬着心不去幫助別人。

19 這地區或被稱為“巴力·毗珥”（民二十五3、5；申四3；詩一〇六28；何九10），或被稱為“伯·毗珥”（申三29，四46，三十四6；書十三20），又或是簡單地稱為“毗珥”。毗珥是一個山，靠近尼波山，巴勒就是把巴蘭帶上毗珥山，要他詛咒以色列的（民二十三28）。

有一番隱憂。當迦南的主要抵抗力量煙消後，這隱憂就浮現出來（書二十二）。居於河東的支派擔心，自己的後裔會成為河西同胞眼中的二等公民，被拒於上主子民的圈子之外。因此，他們就在約旦河西岸另築祭壇，作為記認，顯示自己確是神的子民（書二十4-25）。要不是有人頭腦清醒，築壇之舉已在約書亞時代引發內戰。

征服迦南之後，以色列社會漸次傾向迦南文化，東西雙方曾幾次動武，並引起嚴重後果。²⁰ 再過幾百年，外族勢力蹂躪以色列國，河東支派更是首當其衝。公元前6世紀，以西結先知在異象中看到復興之後的國土版圖，令人詫異的是，河東支派的心臟地帶（即亞嫩河到耶爾穆克河之間的土地）竟然在異象中被剔除於應許之地以外（結四十七15-20）。然而，其他支派得到的土地，卻又與上主向亞伯拉罕應許的如出一轍（創十五）。²¹ 這現象不禁令人起疑，到底上主對定居河東的真實看法是怎樣的。

摩西向河東支派所下的諭令（三18-20），以上主子民的團結和同心為重點。應許之地固然是上主賜與全以色列的禮物，而征伐迦南也是全國都要參與的大事。除非征伐大業完成，所有支派都得着上主所賜的安歇，否則沒有任何一個支派可以置身事外。可惜，在日後的歷史中，以色列人對上述原則是違反的時候多，持守的日子少。從士師記可見，以色列人的團結一不久就煙消雲散。士師記的作者哀歎，以色列人不但沒有全民一體，代代記念上主的救贖恩典，行動舉措還越來越像迦南人（士二10-23）。被以色列民驅逐的迦南人，原本就城邦對立，時有爭鬥。²² 現在，以色列人竟也狹隘地以支派作區別，互相嫉妒。

摩西對約書亞的吩咐 從摩西對約書亞的吩咐可見（21-22、28節），上主麾下的一兵一卒都必須具備勇氣和信心，而國度事工的領導人就更不可缺少這兩樣特質了。經驗、資歷、訓練，都不應是約書亞所倚靠的，他必須信靠神，並且單單信靠他。要堅守這一份信心，就必須把神過

20 見士八及十二。

21 這區域包括巴珊高地，直至大馬士革遠北，卻不包括河東南部。有關的論述見 Block, *Ezekiel Chapters 25-48* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 703-24。

22 《亞瑪拿泥束》(Amarna correspondence) 記有迦南城邦相爭的情況，見 ANET, 483-90。



去的作為存記在心中，並且要歷久常新；同時也要謹記，神應許在將來會再做大事；以及即便在強敵環伺的處境中，也要頌揚神的同在。

摩西要求進入迦南 摩西直率地與神對話，要求神讓他進入應許之地。這是摩西第一次這樣要求，也是最後一次作此要求。摩西將要死於應許之地的門前，而這一番訴求就像為他蓋棺一樣，使整卷申命記平添一份送葬的氣氛。事實上，緊接的經文正是摩西的遺言，也是他臨別的演說。摩西在第三十一章2節指出，自己時日已到，要在離世之前把家事交代妥當。在第三十二章48至52節，上主再次提醒摩西，他為何否決摩西的呈請。在第三十四章1至4節，摩西又獲准遠眺迦南全境，可算是聊作解慰。自此之後，整部舊約再沒有片言隻字提到摩西的禱求和神的拒斥。隨着年月過去，摩西的形象變得越來越理想化。在猶太教傳統中，甚至有人辯論摩西究竟曾否死去，或是直接被神接上了天堂。²³

當代應用



要思想天上的事 分配河東土地給兩個半支派的事件（三12-17），令人看到信仰生命經常有含糊的一面。兩個半支派渴望得到河東的美地，就像羅得在創世記第十三章的表現一樣。神也先後應允了他們的要求。雖然他們的要求看來都頗合理，但事實卻證明是一場災難。這些事提醒今天的讀者，要我們渴求天上的事，而不是地上的事（西三2）。這不是說，但凡吸引我們的東西在本質上都是錯誤的。有時，這些追求非但無可指摘，更是理所當然的經濟安排。然而，當對世上的思念影響到神的計劃，我們就會冒上兩般不討好的風險。

從摩西對河東支派的諭令可見，聖經的世界觀並不建基於屬世價值，而是建基於屬天的價值之上。這世界觀以為他人謀福利為首，以追求自己的幸福為次。在約書亞記第二十二章，以色列人戰勝迦南居民不久，河東支派就隨即宣告，他們與河西支派是一脈同源的。然而，這一代人還未過去，支派之間就開始互相傾軋。當羣體無視共同的屬靈傳統和共同使命，羣體的自我體認也會隨之而消失。

23 有關的參考書目及論述，見A. J. Heschel, *Heavenly Torah: As Refracted through the Generations* (ed. and trans. G. Tucker; New York: Continuum, 2007), 353-54。

禱告的本質和目的 第23至29節是教導如何禱告的絕佳教材。摩西與神的對話滿有教育意義，有些是顯而易見的，有些卻要仔細尋味。(一) **禱告是一個敬拜的行動**。敬拜就是對天上的主宰表達服從和敬意，並根據他的旨意回應他的恩惠，這恩惠就是神向我們啓示自己。摩西稱神為“主”，自稱“僕人”，在心境上及靈性上都擺出順服的姿態，而順服就是得神聆聽的先決條件。

(二) **禱告必須以正確的神學為基礎**。聖經上的禱詞，往往以讚歎神的大能和榮美為基調，處處歌頌神為人而賜下的具體恩典(四32-40)。在歷代志上二十九章10至13節，大衛把摩西的讚頌帶到另一個境界：

上主我們先祖以色列的上帝啊，

願你受頌讚，直到永永遠遠！

上主啊，偉大、權能、榮耀、勝利和威嚴都屬於你！

上主啊，天上和地上的一切都是你的，這是你的國度。

你高於一切，我們尊崇你。

財富和尊榮都來自於你，你主宰一切。

權勢和力量都在你手中，

你按自己的心意使人尊大強盛。

我們的上帝啊，我們感謝你，頌讚你榮耀的名！（《新普及》）

大衛的禱詞意在頌讚。在使徒行傳四章24至30節，彼得和約翰的祈禱卻是一串呼求，與摩西的呼求如出一轍，只是篇幅較長，言詞也更細膩：

稱謂：“主啊”

陳詞：“你是那造天、地、海洋和其中萬物的那一位，你曾藉着聖靈通過我們先祖你的僕人大衛的口，說……”

懇求：“現在求你鑒察，賜你僕人大大的膽量，宣講你的道；又伸出你的手來醫治，藉着你聖僕耶穌的名施行神蹟奇事。”



這篇禱文的形式對我們大有啓發，可與耶穌教導門徒的禱告相比(太六9-13)。這個模式讓我們謹記，我們與神原在關係之內，而神和宇宙也是在關係之內的。信心的禱告建基於神人關係，這關係是神施恩親自與人共同建立的。

(三) **禱告是一個難能可貴的特權**。摩西在下一章提到(四8)，萬國之中，只有以色列的神才會親近其子民，聆聽子民的呼求。然而，即便在聆聽禱告的時候，神的身分也是一個宗主。他既能應允世人所求，但也有權說“不”。綜觀聖經上對禱告的一貫看法，會發現禱告的結果並不是千篇一律的。在出埃及記第三十二章及民數記第十四章，摩西經歷到神因為義人的祈禱而改變決定，收回早前向百姓宣告的刑罰(也參拿三~四)。另一方面，使徒行傳十二章5至17節記載，神正面地回應了彼得的禱告，方法就是改變彼得的外在環境。

(四) **通過禱告，祈禱者自己也能經歷改變**。很多時候，不但人能藉禱告求神應允，神也可以藉人的祈禱改變人的心意，使人的心意與神的意願契合。正如摩西的例子一樣，能否改變神的心意，並不能反映出信心的大小。縱然神沒有應允摩西所求，摩西也繼續完成神所托負的召命，這就顯出信心。有時，這一聲“不”，就是神的最終決定。

數十年前，我曾在某間堂會作過九個月的署任牧者。在我署任的首個星期，大家就聽到某姊妹得了末期癌症。她才39歲，且是兩個可愛小孩的母親。朋友都支持她，動員通宵禱告。可惜，八個月後，我這署任牧者的最後一個工作就是主持她的喪禮。那時，她的大部分好友都已經沒有回來崇拜，甚至惱恨會眾未有認真地為她祈禱，或禱告信心不足，導致她無法痊愈。神是能夠應允摩西所求的，也可以讓那位姊妹奇蹟地痊愈過來。雖然痛苦，但姊妹的家人和會眾最終都接受了神的決定。信心的大小，並不在於能夠使神為我們做多少事情。有些時候，簡單地靠着神恩慈的臂膀，單純地投入神的愛中，曉得縱然在悲痛之中也有神的同在，這樣才是大信。

這篇禱文的形式對我們大有啓發……讓我們謹記，我們與神原在關係之內，而神和宇宙也是在關係之內的。

盡責的教牧領導 最後，摩西在經文裏的言行讓我們看到，負責任的教牧領導究竟有甚麼本質和甚麼表現。（一）身為一個龐大的會眾羣的領袖，摩西對百姓的欲求和需要瞭如指掌。他聽到兩個半支派的要求，並應允給他們分地。然而，他敏銳於會眾欲求的同時，又覺察到這決定對整個羣體的深遠影響。因此，他容許兩個半支派先取河東土地之餘，又再三提醒他們要肩負使命，對整個羣體負責。

（二）盡責的教牧以羣體中每一位成員的好處為依歸（19節）。即便在訓示河東支派的壯丁去為全民爭戰的時候，摩西也惦記着弱小的一羣，把他們的妻兒甚至牲口安排妥善。摩西這樣做，既保證了弱勢成員的安全，也使他們免於承受來日戰事的蹂躪。

（三）盡責的教牧能帶出神人合作的象徵意義（20節）。摩西知道，河東的壯丁雖然必須參與全民渡河，但他們應有信心，知道神不但會讓士卒有安歇之日，更會讓全族得享安歇。到了那個時候，河東壯丁就可以回到家中，享受神所賜的安歇。

（四）盡責的教牧標舉神的美善和大能（22-24節）。摩西知道以色列的神是與別不同的，也重視幫助羣眾謹記神昔日的救贖大恩。有這神學聳立於心中，民眾就有信心操上戰場，能看穿仇敵的神明不過是愚昧的凡人想像出來的。

（五）盡責的教牧置羣眾的利益於自己的利益之上。摩西帶領以色列人接近四十寒暑，歷盡諸般危難，受盡諸般委屈，也深知自己將與應許之地無分。然而，在這些年間，他努力作神人之間的橋梁，沒有半刻懈怠。

（六）教牧職分壓力極大，儘管盡了責任，也會喘不過氣，甚至不時有心懷怨懟，向神傾訴苦情的時候。在這第一篇演講詞中，摩西就曾數次露骨地訴說自己對百姓的不滿和灰心。在情緒的臨界點，很多領袖都對摩西的經驗感同身受。然而，可以聊作安慰的是，原來最偉大的領袖也不是完美的。

（七）盡責的領袖恆常與神溝通。摩西不但隨時預備領受神的指示和領導，也懂得把重擔交給神，知道神會看顧他。根據出埃及記第三十三章所說，摩西與神的關係乃是朋友，他曾面對面看見神（即是直接對話的意思），就如朋友交談一樣。在呼求進入迦南的禱告中，摩西雖然身處於從



屬的地位，但卻是以朋友間坦誠直接的態度發言，絕不含糊其詞，而上主的回應也是一樣。對話結束的時候，摩西心中雖有苦澀失望，但他始終都是上主的朋友。

（八）盡責的牧者知道何時把權力交給繼任人，而且能做得既莊重又合乎大體。摩西怪責百姓累他受罰，露骨地訴說自己被拒入應許之地的苦澀心懷。然而，他對約書亞卻是完全支持的。儘管自己好夢成空，但他仍然薪火相傳，忠心地栽培約書亞接掌領袖職分。

申四1-8

申命記四章1至40節導論

第四章是摩西首篇演講詞的高潮。雖然與前數章有很多互相呼應的地方，但這個段落顯然是一個獨立的文學單位，¹ 原因有五。（一）作者以“現在”（*wē'attā*）一詞作全章的開端，表示這是演講詞的一個大轉折。²（二）摩西首次要求眼前這羣百姓“聽”他的話。³（三）本章的文風與上文有極大分別。之前主要是回憶歷史事件，現今卻是直言不諱的訓勉之辭。（四）訓勉的同時，摩西也另外憶及幾件事，就是上主在巴力·毗珥審判以色列人、在何烈山頒佈律法和建立聖約，再加上離開埃及。涉及的每一處地方都有屬靈的意義，而且一處比一處深刻。（五）本章有一個特別之處，就是單數的第二人稱代詞和眾數的第二人稱代詞交替出現，使人十分費解。⁴ 交替使用單數眾數應是修辭手法，目的是為了營造講章的韻味。當摩西把百姓看成是一個羣體的時候，經文就用單數；經文出現眾數，就表明所說的道德和信仰指示是每一位以色列人都要遵守的。⁵ 上一代人雖然在何烈山親眼見過上主顯現，但卻沒有全心全意專一地事奉上

1 見上文59-61頁。

2 同樣以“現在”（*wē'attā*）作為轉捩點的經文，另見12；撒下12-13。

3 在申命記其他地方（五1，六4，九1，二十3，二十七9），命令語“聽”（*šema'*）全部都用作展開新的段落。只是，短語 *wē'attā šema'*（現在……要聽）卻又從來未曾出現於整篇演講詞的開端。

4 原文聖經第1-8節都用眾數（除了第1節的“要聽”、第3節尾段、第5節開端），第9-10節作單數，第11-16節眾數，第19節單數，第20-28節眾數（除了第21、23、24及25節曾出現單數），第29-40節單數（除了第29節的開端，以及第34節也有兩處眾數）。

5 這個看法尤見於J. G. McConville, “Singular Address in the Deuteronomical Law and the Politics of Legal Administration,” *JSOT* 97 (2002): 19-36。基於這交替使用單數眾數的現象，不少學者相信四1-40是很多短小篇章的合成品，到被擄時期才被編入申命記，目的是為了讓靈性消沉的社羣重得盼望。又有學者根據四27-30提到以色列人被趕離應許之地，斷定第四章是被擄之後的作品，例：Jon D. Levenson, “Who Inserted the Book of the Torah,” *HTR* 68 (1975): 222。然而，如果剔除四1-40，則三29到四41的轉接就會顯得極為突兀，而且這個看法也未考慮到第四章的作用是要營造出修辭上的高潮。

摩西口中的“今天”，原是指世世代代的每一天……以色列人在地上的旅程或以約旦河的對岸為終點，但他們的屬靈旅程卻是永不休止的。

主。現今摩西再着力諄諄訓勉，只是希望眼前的百姓不要重蹈覆轍。

在第四章，儘管摩西的演說仍然立足於舊事，但着眼點卻在未來，要預備以色列人在應許之地定居。雖然上主早已把土地的永久業權賜給以色列（40節），但他們能否實際擁有那地，並享有安舒的定居生活，卻在於他們有沒有遵行上主所啓示的旨意（1、5、14、40節）。摩西希望以色列人盡快作出正確的回應，於是便重複使用“今天”一語（*yôm*；例：4、8、26、38節），使語氣更形緊湊。摩西口中的“今天”，原是指

世世代代的每一天。每逢有人聽到、讀到這段經文，他就必須作出回應。⁶ 以色列人在地上的旅程或以約旦河的對岸為終點，但他們的屬靈旅程卻是永不休止的。

第四章還有另一處具前瞻性的地方。摩西在這裏引入了不少神學主題，推動着其後的演講詞，演繹出一篇篇講章。⁷ 因此，第四章可說是全

6 參J. Gordon McConville and J. G. Millar, *Time and Place in Deuteronomy* (JSOTSUP 179; Sheffield: Sheffield Academic, 1984), 42-43; J. G. Millar, *Now Choose Life: Theology and Ethics in Deuteronomy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 77-78。論及 *yôm* 一詞在舊世文字當中的用法，見S. J. de Vries, *Yesterday, Today and Tomorrow: Time and History in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 45。

7 (1) 上主對先祖及以色列的愛（37節；參七7、8、13，十15、18，二十三5〔6〕）；(2) 上主施恩選召先祖及以色列（20節；參七6、7，十15，十四2，二十六18）；(3) 上主揀選以色列作自己的子民（20節；參七6，十四2，二十六18，二十七9，二十八9，二十九13〔12〕）；(4) 上主與以色列人立約（13、23、31節；參例：五2、3，七2、9、12，八18）；(5) 上主從敵國的轄制中把以色列人救出來（20、32-39節；參例：五6、15，六21-23，七8、19，八14，二十四18，二十六6-8，三十三29）；(6) 上主施恩同在（7、10、36節；參五22-27，七21，十八16，二十三14〔15〕，三十一6、8、23，三十三2-3、5；對照三十一6-18）；(7) 上主要以色列承認他是獨一的神，並專一地愛他、敬畏他（15-24、35、39節；參例：五7-8，六4-5，十12、20，十一1、22，十三2-5〔3-6〕）；(8) 上主要以以色列忠於聖約，也就是遵行他所啓示的旨意（1、5、8、14、40節；參例：45，五1、31，六1、20、25，七11，十12-13，十一1、31-32，十二1，二十六16-18，二十七1、10，二十八1、15）。

卷申命記的講章格式（而不屬法典格式）的源頭，標舉出摩西所關注的核心：呼召同胞討救贖主的喜悅，以具體行動來表示願意與神締結聖約，投入神的愛中。

本章可分成三個主要部分。核心是一段長篇的論說文（9-31節），之前有一段回憶舊事的序言（1-8節），之後有一段激勵聽眾行動的跋語（32-40節）。三個部分都離不開第一至三章的主調，只是各自聚焦於不同的具體恩典行動：賜律法之恩（1-8節）、立約之恩（9-31節），以及救贖之恩（32-40節）。從第一章開始，摩西就把神施恩的歷史次序倒過來敘述，讓人印象深刻。他首先述說神最近所施的恩典（一~三章），再回溯在何烈山發生的事（四1-31），最後以國家萌芽的日子作結（四32-40），之後更遙想上主怎樣愛以色列人的先祖，與先祖們立約（37節）。摩西這樣做，意在提醒百姓要時常一步一步地回想自己如何被救出埃及，因為那是以色列歷史上至關重要的時刻（32-40節）。

新漢語譯本

聆聽上主吩咐的命令

1 “現在，以色列啊，你要聽我教導你們去遵行的律例和典章，好使你們存活，得以進去佔領上主你們先祖的神要賜給你們的地。²你們不可在我所吩咐你們的話上增添，也不可從中刪減，好使你們謹守上主你們的神的誠命，就是我所吩咐你們的。

3 “你們已經親眼看見上主在巴力·毗珥所做的，所有跟隨巴力·毗珥的人，上主你們的神都把他們從你們中間滅絕了；⁴但你們這些緊靠上主你們的神的人，今天你們全都活着。

5 “你看！按照上主我的神吩咐

和合本

聆聽上主吩咐的命令

1 “以色列人哪，現在我所教訓你們的律例典章，你們要聽從遵行，好叫你們存活，得以進入耶和華你們列祖之神所賜給你們的地，承受為業。²所吩咐你們的話，你們不可加添，也不可刪減，好叫你們遵守我所吩咐的，就是耶和華你們神的命令。

3 “耶和華因巴力毗珥的事所行的，你們親眼看見了。凡隨從巴力毗珥的人，耶和華你們的神都從你們中間除滅了。⁴惟有你們專靠耶和華你們神的人，今日全都存活。

5 “我照着耶和華我神所吩

新漢語譯本

我的，我已把律例和典章教導你們，好使你們在將要進去佔領的地上依照遵行。⁶你們必須謹守遵行，因為這就是你們在萬民眼中的智慧和聰明。當他們聽見這一切的律例時，他們必說：‘這大國的百姓真是有智慧又聰明！’⁷因為哪個大國有神與它這樣親近，像上主我們的神，在每次我們呼求他的時候那樣親近呢？

⁸“又有哪個大國有這樣公義的律例和典章，像今天我擺在你們面前的這一切律法一樣呢？”

經文原意



以色列啊，你要聽（四1）

上主施恩典，向以色列人啓示他的旨意。第1至8節是全章的總綱，強調服從這旨意才是對神施恩的合宜回應。摩西先要百姓留心聽他的話：“以色列啊，你要聽我教導你們去遵行的律例和典章”。⁸希伯來文“律例”（*ḥôq*）一詞，指由上級所立的條文，且被“刻”在石版泥版等書寫用料之上。“典章”（*mišpāt*）一詞的字面意思是“判詞”，或可引申作憲案例而立的法律，也就是法官的決定。然而，根據上下文，“典章”最好的解釋應是“神就何謂聖約公義而作的判斷”。在申命記中，“律例和典章”可以是一切啓示的簡稱，包括早前在何烈山上的啓示，以及從埃及到加低斯·巴尼亞一路上的啓示。⁹

8 “律例和典章”（*ḥuqqim* 和 *mišpāṭim*）這一組詞語在本章多次出現（1、5、8、14、45節），本章以後也再出現了九次，全都在文章結構的關鍵地方（五1、十一32、十二1、二十六16）。同時出現的還有“誠命”（*mišwā/miṣwôt*；五31、六1、七11）和“法令”（*‘ēdôt*；四45、六20）。

9 有學者認為，這詞組指及在摩押平原上頒佈的所有話，包括摩西插敘的勸勉。見J. G. Millar, “Living at the Place of Decision,” in *Time and Place in Deuteronomy*

和合本

咐的，將律例典章教訓你們，使你們在所要進去得為業的地上遵行。⁶所以你們要謹守遵行，這就是你們在萬民眼前的智慧、聰明。他們聽見這一切律例，必說：‘這大國的人真是有智慧有聰明。’⁷哪一大國的人有神與他們相近，像耶和華我們的神在我們求告他的時候與我們相近呢？

⁸“又哪一大國有這樣公義的律例典章，像我今日在你們面前所陳明的這一切律法呢？”



摩西“教導”（*limmēd*）別人“律例和典章”，可見他既是牧者也是教師（弗四11）。他複述早前的啓示，再引用到應許之地的生活上，又把聖約關係的本質宣示出來，並強調首要的就是順服神的啓示。摩西並未以律法的頒佈人自居。不論從他自己的口中，還是在申命記編者的筆下，摩西的職分都只是先知（申十八15；參三十四10）。摩西只是傳遞啓示、闡釋啓示的人，並不是啓示的來源。不過，摩西在第2節又宣告，身為上主的法定傳話人，他就着“律例和典章”所說的每一句話，全都有法律效力，與法律條文同等。

摩西在第1節下指出，他教導百姓這一切的用意究竟是甚麼（參三十一11-14）。首先是要激勵百姓“遵行”（*‘āsā*）律例和典章。他要說的並不是推演而得的空談，而是實實在在的指導，是百姓可以具體地表現於生活之中的。在摩西的想望之中，以色列領受的呼召既崇高又廣闊：存活，進去，並佔領上主要賜給他們的地。這裏“存活”一詞並不是指永恆的生命，而是指在上主賜給先祖的土地上，享用來自上主的一切福氣。¹⁰

聽從律法為何至關重要（四2-8）

在第2至8節，摩西解釋為何聽從律法至關重要。（一）按定義來說，律法本身就是一種規範（四2）。摩西警告人不可增添甚麼，也就是說，惟獨他（代表上主）所頒佈的才具有規範性；他又警告人不可刪減甚麼，也就是說他（代表上主）所頒佈的一切，都具有規範性。¹¹

（二）服從律法是得以存活的鑰匙（四3-4）。事實上，摩西在最後一篇演講詞的結尾提到（三十15-20），服從上主是一件生死攸關的大事。他更舉出一個近期的例子，就是百姓在毗珥叛逆上主，敬拜巴力。¹² 那些

(ed. J. G. McConville and J. G. Miller; JSOTSup 179; Sheffield: Sheffield Academic, 1984), 35-42; 同上, *Now Choose Life*, 75-80。

10 Millar對這些議題有十分精彩的論述，見*Now Choose Life*, 55-66; C. J. H. Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992), 64-102。

11 這警告句子跟隨古代近東十分流行的警告公式（多數也是詛咒），是用來防止人篡改文件的。啓二十二18-19的用詞與申四2相似（參馬壹八30）。進一步的論述見Weinfeld, *DDS*, 262。

12 見民二十五1-9。摩押人在名叫毗珥的地方敬拜巴力，所以當地人就把這裏稱

“跟隨”巴力·毗珥的人，上主都滅絕了。惟有摩西眼前的這羣百姓得以存活，因為他們都“緊靠”上主。¹³ 他們是活的見證，讓人看到服從神的旨意有多重要。第5節有“你看”一詞，是要加重語氣，強調以色列人一旦渡過約旦河，面對的挑戰只會越來越大。摩西提及巴力·毗珥，目的是要百姓知道，他雖然在回憶舊事，但卻心在未來，他慮慮的是以色列人在應許之地定居的日子。38年前在加低斯·巴尼亞，不久之前在巴力·毗珥，以色列人都經歷過考驗。進入迦南之後，同樣的考驗將會無日無之。

(三) 服從律法是一種至高無上的特權(四6-8)。從第2至5節一路讀來，讓人感到第6節的首兩個動詞是理所當然的：“謹守遵行〔律例和典章〕”，也就是“把律例和典章行出來”。然而，接下來的經文又宣告，遵守律法並不是重擔，反而是一種特權，萬民都會因此而羨慕他們。摩西指出，當萬民看到以色列人的生活行為，又知道他們有律法作指導的時候，必會感到驚奇和歎羨。旁觀者的話以小詞 *raq* (真是) 開始，就好像說一聲“啊呀！”，表現出他們對以色列人的特權是欣羨無比的。¹⁴ 萬民看到以色列民“有智慧又聰明”，因而稱他們為“大國”，這樣就應驗了神對亞伯拉罕的應許。¹⁵

(四) 以色列固然是大國，以色列民固然是“有智慧又聰明”的，但他們得享萬民稱譽的原因又是甚麼呢？摩西在第7至8節指出，以色列民為大，並不是因為他們的本質有多優秀，而是因為上主他們的神。摩西兩次問：“哪個大國〔像以色列〕呢？”經文雖未明言，但答案當然是“沒有”。原因有二：(1) 以色列人享有與別不同的特權，因為神與他們相近，並回應他們的禱告。萬民向自己的神明禱告，只不過是對牛彈琴。工匠或可為偶像雕刻大耳朵，但它們卻聽不見聲音(參四28；詩一一五

為“巴力·毗珥”。參三29的註釋。

- 13 動詞 *dbp* 可解作果斷地投入其中，而且是永不改變的(參創二24；得一14)。這詞見於十20，十二22，十三4〔5〕和三十20。在聖經裏眾多形容“互相緊靠”的詞語中(參伯二十九10)，*dbp* 的語氣最為強烈。作者以這個動詞來回應那些與巴力·毗珥“聯合”的人(民二十五3)。
- 14 參申三十三26-29，那段經文用 *ʾašrēykā* 來表達外族人對這個特權的觀感。這詞通常譯作“你是有福的”，但更好的譯法或許是“你是得享恩眷的”，甚至“恭喜你”(《新漢語》：“你真有福啊！”)。
- 15 創十二2，十八18，四十六3。



4-8)。以色列的神沒有可見的形象，不能供奉於家中或任何地方，但卻與人相近；上主沒有耳朵，但卻能聆聽人的禱告。¹⁶

(2) 以色列人享有與別不同的特權，因為他們曉得神的要求，就是要他們行公義。以色列不是首先擁有完整法典的國家；¹⁷ 在世人眼中，以色列的律例也不是惟一的公正法典。然而，在其他國家，立法的人都以自己的利益為依歸，法典是否公正，全都是自說自話。惟有以色列的律法書(包括摩西的全部律法及其闡釋)，才被別國的人稱為“公義”。¹⁸ 這是世人看到以色列人的言行而作的結論。

對摩西而言，“公義”並非一個抽象的概念，而是有客觀的常態。這常態就是以別人的益處為依歸，作出實在的德性行為，好讓別人能與天上的主宰復和。摩西在第十六章20節宣告，律法書的鑰詞就是“公正！”(*šedeq*)。律法書之所以公正，因為它來自公平公義又正直的上主(三十二4)，並且因為守律法就會得到公義的結果。以色列人口稀少，可能是最不起眼的國家(七7)，但上主卻高舉她超過萬國，使她得享“稱讚、聲名和榮美”(二十六19，二十八1、9-10)。神的心意是要通過她讓萬民得福(創十二2-3，十八18，二十二18，二十六4，二十八14)，並作萬民的光(賽四十二6，四十九6，五十一4)。

應用原則



詩篇十九篇7至11〔8-12〕節和第一百一十九篇可說是“律法書的榮耀頌歌”。摩西律法在申命記四章1至8節的正面形象，在詩人欣悅的筆觸底下表露無遺。申命記的這個段落改變了人

以色列的神沒有可見的形象，不能供奉於家中或任何地方，但卻與人相近；上主沒有耳朵，但卻能聆聽人的禱告。

16 另參詩二十二11、19-20〔12、20-22〕，三十四15-18〔16-19〕，一四五18。

17 M. Roth搜羅了古代各民族的法律，並簡明地作出綜合，見*Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (SBLWAW; Atlanta: Scholars, 1997)，及*COS*, 2:332-68, 408-14。

18 這是整部舊約聖經惟一次用 *šaddiq/šaddiqim* 來形容人以外的其他事物(例：十六19)。

們對舊約律例的誤解，不再誤以為律法是重擔，是以色列人頸上的軛，要把人拉入死亡之中。這個改變教人欣喜，也是必須的。摩西提到別國的看法，讓我們知道，要評價以色列的律法，首先且必須要立足於那頒佈律法的時代之中。

上主把以色列人救出埃及之後，大可任由以色列人自行想出回應救贖大恩的方式。對不曉得上主心意的人而言，這其實是一個困局。以色列人卻曉得他們的神的心意，因為上主已把這一切啓示他們。外族人與他們的神明相處，從來都要費心揣摸，他們只能猜度神明的喜惡，縱使得出結論，也無法知道正確與否。他們不會知道自己的猜想是否符合神明心目中的“公義”標準；如果遵照自己的想法而行，又能否得到神明的恩眷。公元前7世紀的尼尼微王亞述巴尼伯（Ashurbanipal）的圖書館內，保存了的一篇蘇美爾禱文（Sumerian prayer），繪聲繪影地描畫出上述困局：

向諸神祈禱¹⁹

願〔我〕主平息怒氣，

願我所不認識的神與我復和，

願我所不認識的女神與我復和，

願神與我復和，不論他是誰，

願女神與我復和，不論她是誰，

願我〔個人的〕神與我復和，

願我〔個人的〕女神與我復和，

願〔我的〕神和〔我的〕女神〔與我〕復和！

願〔向我發怒的神〕，〔離棄〕我的神與我復和，

願〔向我發怒的女神，離棄我的〕女神〔與我復和〕，

〔我不知道自己干犯了〕甚麼罪，

〔〕那罪〔〕……

19 英譯來自B. R. Foster, *From Distant Days: Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia* (Bethesda, MD: CDL Press, 1995) 269-71。雖然“這是一篇禱詞、懺悔文、哀歌及歸納性的禱請，且適用於任何神明”（269），但同時也展示出沒有啓示的信仰的基本問題。



我不能吃親手找到的食物，²⁰

我不能飲親手找到的水。

我無〔意〕做了冒犯我神的事，

我無意干犯了我女神的禁忌，

〔我的〕主啊！我行錯眾事，干犯諸罪，

我的神啊！我行錯眾事，干犯諸罪，

我的女神啊！我行錯眾事，干犯諸罪，

神啊！不管你是誰，我行錯眾事，干犯諸罪，

女神啊！不管你是誰，我行錯眾事，干犯諸罪，

我不知道自己做錯了甚麼，

我不知道自己干犯了甚麼罪，

我不知道自己行了甚麼惡事，

我不知道自己干犯了甚麼禁忌！

某主對我發怒，向我瞪眼，

某神要我面對他心中的怒火，

某女神恨我，使我百病纏身，

某神，我不知他是誰，在斥責我，

某女神，我不知她是誰，令我痛苦難當，

我雖哀哭，但他們卻不來親近我，

我要訴苦，但卻無人聆聽。

我潦倒，被蒙上雙眼，不能看見！

慈悲的神，我乞求，請轉向我，

我的女神，我要供奉你，我在你面前不住卑躬屈膝，

神啊！不管你是誰，〔我乞求，請轉向我〕，

女神啊！〔不管你是誰，我乞求，請轉向我〕，

主啊！〔我乞求，請轉向我〕，

女神啊！〔我乞求，請看看我〕，

神啊！〔不管你是誰，我乞求，請轉向我〕，

女神啊！〔不管〕你是誰，〔我乞求，請轉向我〕！……

20 不能吃的的原因，是把所有都拿作供奉神明之用。

神啊，不管你是誰，〔你心中的怒火要何時才平息呢〕？
 女神啊，不管你是誰，何時你的心才不再疏遠我，才與我復和？
 凡人都是愚蠢的，怎麼也不曉得，
 不論他們被稱作甚麼，他們也都無知無識，
 他們不曉得自己在行善還是作惡……
 神啊，我的罪有七十個七那麼多，赦免我吧，
 女神啊，我的罪有七十個七那麼多，赦免我吧……
 赦免我，好讓我能讚美你！
 你就像我的親母一樣，請與我復和，
 你就像我的親母，我的親父。

這首哀歌打開了一扉窗戶，讓我們看到古人的內心。這位禱告者清楚三件事：諸神向他發怒，他的罪是諸神怒氣的源頭，他必須做點甚麼來平息諸神的怒火；然而，他又不曉得三件事：他不知道向他發怒的是那一位神明，他不知道惹起神明怒氣的罪行是甚麼，他不知道要做甚麼才能平息神明的怒火。

在這種黑暗的處境中，摩西的律法書就如一道曙光，映照出神的榮美和恩典。以色列的神已經把自己彰顯給世人知道。以色列的神已告訴世人何謂合宜的，何謂不合宜的。以色列的神已安排了使罪得赦的方法，足以解決世人因罪而來的困局。難怪詩人用欣悅的筆觸，歌頌律法書帶來的活命之恩（詩一一九）。摩西指出，以色列擁有神所啓示的旨意，實在有無上的榮耀；與此同時，摩西又宣告，以色列也擔起了宣揚這旨意的角色。神的計劃是：藉着順服，選民會在萬民眼中顯為偉大美好。這樣不但應驗了神向以色列祖先所作的應許，也可以讓全世界都得着福氣。借用保羅在哥林多後書三章3節的話，以色列就是神給世人的一封信，不是用墨寫的，而是用永活神的靈寫的；不是寫在石版上，而是寫在人的心

以色列的神已經把自己彰顯給世人知道。以色列的神已告訴世人何謂合宜的，何謂不合宜的。以色列的神已安排了使罪得赦的方法，足以解決世人因罪而來的困局。



版上。

可惜，以色列作為一個國家，未能完成這個任務，而個別地能夠完成任務的人，也只是鳳毛麟角。然而，以色列民的失敗，並沒有稍減律法書的恩典和權能。只要我們珍惜這律法書，以正確的角度看待它，律法書仍然是足以使人得生命的。以色列的失敗，不過是人心剛硬的見證。

當代應用



認識神，明白神的心意，就是以色列的無上榮耀 這個段落突顯出兩個事實，是基督徒常常忘記，甚至是刻意迴避的。經文提醒我們，除了得蒙救贖，神的子民還領受了兩樣莫大的恩典，就是得享神的同在和得悉神的心意。摩西將會在他最後的演講詞宣告，神的話語——神所啓示的旨意——就擺在以色列人眼前，好讓百姓能在生死之間作出選擇（三十一1-20，尤其是第14節）。

保羅以出人意外的釋經角度，逐字引用了摩西在申命記三十三章12至14節的話，把基督描寫成神的同在和啓示的終極體現（羅十7-11）。然而，如果要指出這段申命記經文與基督論的關鍵連繫，約翰福音的序言似乎更為順暢和全備。約翰福音序言的高潮在第一章14節：“道成了肉身，住在我們中間，充滿恩典和真理，我們都見過他的榮耀，那是從父而來的獨一兒子的榮耀。”接着，約翰又指出，“從他的豐盛中，我們全都領受了恩典，這恩典取代了舊有的恩典，因為律法是藉着摩西賜下，恩典和真理卻是藉着耶穌基督而來。”（約一16-17）經文比照的不是律法和恩典，而是兩種表達恩典的方式：其一是以律法為媒介，其二是道成肉身。約翰指出上主施恩的兩個歷史高峯。對以色列人而言，領受律法是無上的恩典（羅九4），而惟一能超越並取代這恩典的，就是基督，因為他是以馬內利，即“神與我們同在”。

神在信徒身上啓示的旨意 與此同時，這段申命記的經文又讓我們明白神在信徒身上啓示的旨意是甚麼。神賜下律法書以及整部正典，並不是要我們把它套上裝潢華麗的封面，放在茶几上當作裝飾，也不是要我們歸納出高調的信條，以表達聖經的無誤。我們要讓人看到神所啓示的心意的榮美，就必須根據啓示把這心意活出來。在正確行為（orthopraxy）與

正統信仰 (orthodoxy) 之間，摩西用了更多篇幅來呼召百姓關注前者。我們不要以為，靠着準確地列出神學信條，就能完成神的召命。身為神的子民，我們必須透過神話語賜生命及改變人心的大能，才能完成我們的召命。

西方文化越來越不把基督徒和教會當一回事，認為我們是無關緊要、虛偽和自私自利的。然而，在告別門徒的演說中，耶穌就親口指出，屬靈素質與生命實在是大有關係的：

- 你們若愛我，就會遵守我的命令。(約十四15)
- 你們若遵守我的命令，就會住在我的愛裏，正如我遵守了我父的命令，住在他的愛裏一樣。(約十五10)

所謂“遵守我的命令”，並不是“照我的話做”那麼簡單。“我的命令”這短語是指向具體條文的，就是神在遠古之時所啓示的旨意。門徒聽到耶穌這樣說，就會聯想到何烈山上啓示“律例和典章”的那一把古老聲音。這位在閣樓上發言的耶穌，也就是在西奈山透過先知摩西向選民說話的那一位。我們聽從基督，不但表達我們是守約（“愛主”）的，也同時向世人宣示我們享有的權利和福氣，就是得蒙救贖、有神同在並曉得神的旨意。我們的聖召是把恩典帶給全世界。請以喜悅的心順服神所啓示的旨意，因為這就是完成召命的鑰匙。

申四9-31

新漢語譯本

9 “只是你要自己謹慎，竭力保守你的心靈，免得你忘記親眼見過的事，又免得在你有生之日，這些事轉離你的心。你必須讓你的兒子和你兒子的兒子都知道，¹⁰你在何烈站在上主你的神面前那天，上主曾對我說：‘為我聚集這百姓，我要叫他們聽見我的話，好叫他們在這地上的有生之日，都學習敬畏我，並教導自己的子孫。’

¹¹ “於是你們近前來，站在那山下，山上有火在燃燒，火焰直衝天心；有黑暗，密雲，陰霾。¹² 上主從火中對你們說話，你們聽到說話的聲音，卻沒見到形像，只有聲音而已。¹³ 他向你們宣佈他的約，就是他吩咐你們要遵行的那十誡，又將這些話寫在兩塊石版上。¹⁴ 那時，上主吩咐我教導你們律例和典章，為要使你們在將要進去佔領的地上遵行。

¹⁵ “因為上主在何烈從火中對你們說話的那天，你們並沒看見任何形像，所以你們要竭力保守自己的心靈，¹⁶ 免得你們敗壞自己，為自己造各種形像的偶像，就像是男人女人的模樣，¹⁷ 或是地上各種走獸的模樣，或是空中各種有翅膀的飛鳥的模樣，¹⁸ 或是地上各種爬行動物的模樣，或是地面以下水中各種魚的模樣；¹⁹ 也免得你舉目向天，看

和合本

9 “你只要謹慎，殷勤保守你的心靈，免得忘記你親眼所看見的事，又免得你一生這事離開你的心，總要傳給你的子子孫孫。¹⁰ 你在何烈山站在耶和華你神面前的那日，耶和華對我說：‘你為我招聚百姓，我要叫他們聽見我的話，使他們存活在世的日子，可以學習敬畏我，又可以教訓兒女這樣行。’

¹¹ “那時，你們近前來，站在山下，山上有火焰沖天，並有昏黑、密雲、幽暗。¹² 耶和華從火焰中對你們說話，你們只聽見聲音，卻沒有看見形像。¹³ 他將所吩咐你們當守的約指示你們，就是十條誡，並將這誡寫在兩塊石版上。¹⁴ 那時，耶和華又吩咐我將律例典章教訓你們，使你們在所要過去得為業的地上遵行。

¹⁵ “所以你們要分外謹慎，因為耶和華在何烈山從火中對你們說話的那日，你們沒有看見甚麼形像。¹⁶ 惟恐你們敗壞自己，雕刻偶像，彷彿甚麼男像女像，¹⁷ 或地上走獸的像，或空中飛鳥的像，¹⁸ 或地上爬物的像，或地底下水中魚的像。¹⁹ 又恐怕你向天舉目觀看，見耶和華你的神為天下萬民所擺列的日、月、星，就是天上

新漢語譯本

見太陽、月亮、星宿，就是天上的萬軍，就受誘惑去跪拜它們，服侍它們，那些本是上主你的神分派給普天下萬民的。²⁰你們卻是上主所取的，他把你們從埃及、從鐵爐裏領出來，為要使你們作他產業的子民，就像今天這樣。

²¹“然而上主因你們的緣故向我發怒，他發誓不許我過約旦河，不許我進入上主你的神賜給你為產業的那美好之地。²²我只能死在這地，不得過約旦河。你們卻可以過去，佔領那美好之地。

²³“你們要自己謹慎，免得忘記上主你們的神與你們所立的約，為自己造偶像，就是上主你的神所吩咐所禁止的任何形像。²⁴因為上主你的神是吞噬的火，是忌邪的神。

²⁵“因為你生了兒子，兒子又生了兒子，在這地住久了，就敗壞自己，造各種形像的偶像，做上主你的神眼中看為惡的事，以致惹動他憤怒，²⁶今天我要叫天地向你們作見證，你們在你們過約旦河去佔領的地上一一定會迅速滅亡；你們在那地上的日子必不長久，一定會被滅絕。²⁷上主必將你們分散在萬民之中。你們剩餘的人，在上主驅趕你們去的列國那裏，必寥寥可數。²⁸在那裏，你們必服侍人手所造的神明，用木頭和石頭造的，不能看、不能聽、不能吃、也不能聞的神明。²⁹然而，你們在那裏必尋求上主

和合本

的萬象，自己便被勾引敬拜事奉它。²⁰耶和華將你們從埃及領出來脫離鐵爐，要特作自己產業的子民，像今日一樣。

²¹“耶和華又因你們的緣故，向我發怒起誓，必不容我過約旦河，也不容我進入耶和華你神所賜你為業的那美地。²²我只得死在這地，不能過約旦河；但你們必過去得那美地。

²³“你們要謹慎，免得忘記耶和華你們神與你們所立的約，為自己雕刻偶像，就是耶和華你神所禁止你做的偶像，²⁴因為耶和華你的神乃是烈火，是忌邪的神。

²⁵“你們在那地住久了，生子生孫，就雕刻偶像，彷彿甚麼形像，敗壞自己，行耶和華你神眼中看為惡的事，惹他發怒。²⁶我今日呼天喚地向你們作見證，你們必在過約旦河得為業的地上速速滅盡！你們不能在那地上長久，必盡行除滅。²⁷耶和華必使你們分散在萬民中，在他所領你們到的萬國裏，你們剩下的人數稀少。²⁸在那裏你們必事奉人手所造的神，就是用木石造成，不能看、不能聽、不能吃、不能聞的神。²⁹但你們在那裏必尋求耶和華你的神。你盡心盡性尋求他的時候，就必尋見。



新漢語譯本

你的神，只要盡你們全部的心思、全部的性命去尋找他，就必尋見。

³⁰“在末後的日子，當這一切的事情找上你，你處於患難中時，你必歸向上主你的神，聽他的聲音。³¹因為上主你的神是有憐憫的神，他必不撇棄你，必不滅絕你，也必不忘記他發誓與你先祖所立的約。”

和合本

³⁰“日後你遭遇一切患難的時候，你必歸回耶和華你的神，聽從他的話。³¹耶和華你神原是有憐憫的神，他總不撇下你，不滅絕你，也不忘記他起誓與你列祖所立的約。”

經文原意



從巴力、毗珥至摩押，以色列人往復來回整整38年，這段歷史摩西一概略過不敘。他以牧者的心腸，多番呼籲以色列人要“竭力保守”自己的心，免得忘記往事（9、15、23節），也免得他們有敗壞的行為（16、19、23節）。¹“約”（*b'rit*）一詞在本段落共出現三次（13、23、31節），既突出了主題，也是整段經文的骨幹。每次提到“約”，都特別指向立約故事的某一個里程碑：（一）回顧過去的恩典，提到聖約的起源（9-14節）；（二）指向當下的恩典，提到聖約的精義（15-24節）；（三）前瞻未來的恩典，指出聖約是永遠有效的（25-31節）。

聖約恩典的回顧：

上主與以色列立約的起源（四9-14）

第9至14節是一句長句，內容包括：第9節上的兩重呼籲，要求以色列人警惕自守；²其次為兩重警告，即“免得你忘記”及“免得……這些事

1 呼籲以色列人要竭力保守自己的每一段經文，都緊接着動機從句，既有反面的（以“免得” [*pen*] 起句，9下、16、19、23節），也有正面的（以“所以 / 因為” [*ki*] 起句，15、24、25 [?] 節）。

2 作者在這兩重呼籲中綴以兩個小品詞，其一是 *raq*（只是、最重要的是），其二是 *m'od*（嚴密地、竭力地），目的是加重語氣。

摩西要求以色列人謹記舊事，目的是要明白上主和選民擁有獨特的關係，因此“忘記”一詞不但有“失去記憶”的意思，也指未能領略舊事蘊含的意義。

轉離你的心”。³ 摩西要求以色列人謹記舊事，目的是要明白上主和選民擁有獨特的關係，因此“忘記”一詞不但有“失去記憶”的意思，也指未能領略舊事蘊含的意義。摩西的演講詞通篇詳述前塵往事，每一件都是以色列人不可或忘的。⁴ 這番憶述強調，以色列人要記住的不只是關於上主的抽象概念，更要記住他在歷史中為以色列人而做的一切具體行動。摩西吩咐以色列人“必須讓你的兒子和你兒子的兒子都知道”這些舊事（9節下），既強調上主的啓示極其重要，也是醫治以色列人善忘之疾的良方（參25節）。以色列人最大的敵人，並不是身外的迦南人，而是身內

內的思想和心靈（士二10；何四6）。

第9至14節文風突兀，⁵ 卻能顯示出摩西的激情，這種情況在現代的講章也頗常見。第9節明言，“免得你忘記”的事，就是百姓“親眼見過的事”。我們應把第10至14節視為這些事的闡釋，其中的焦點就是以以色列歷史中至為重要的“那天”（10節）。摩西以第11節句末的三個詞語來捕捉往事的光華，與出埃及記十九章16節及二十章21節遙相呼應：當天正是黑暗、密雲、陰霾的日子。

摩西憶述何烈山的往事，以各人的行動為焦點，首先是以色列人的行動（10-11節），然後是上主的行動（12-14節）。在那一天，百姓走近火

3 希伯來文 *leb* 一詞包括了“心靈”和“思想”。

4 上主是他們的神（八11、19）；上主是產下以色列的神（三十二18）；上主從埃及人的奴役中救出以色列人（五15，六12，七18，八14，十五15，十六3、12，二十四18、22）；上主在何烈山顯現（四10）；何烈山上立聖約（四23）；上主在曠野的供應（八2）；亞瑪力人欺負以色列（二十五17），而上主又戰勝亞瑪力人（二十五19）；一切誠命（二十六13）；上主懲罰米利暗（二十四9）；以色列人的財富和力量都源自上主（八18）；以色列的國歌（三十一21）；以色列人在曠野犯罪（九7）；以及過去的種種（三十二7）。在二十四19，摩西甚至提到平凡如在田間遺下一捆莊稼的事。

5 NIV在第10節加入“憶起”一詞（“Remember”；《新漢語》沒有這詞），以求把文意理順。



光紅紅的何烈山，在山腳肅立於上主他們的神面前。這是在殿前朝見君王的官式用語。何烈山在那一刻成了聖地，是上主的王座，而這位屬天的君王又傳召他的子民上殿覲見（參十八7）。舊約提到屬神的火焰，或代表神的身分是戰士。⁶ 然而，在申命記，火焰卻多數指向上主在何烈山的顯現。⁷ 既說火焰直衝天心，又說有黑暗、密雲、陰霾，經文讓以色列人體會到，上主的榮耀不但光華四射，也有致人死命的大能。

百姓的行動是第10至11節的骨幹。然而，如果不是因為上主施恩邀請，這些行動也絕無機會出現。上主吩咐“為我聚集這百姓”（10節），使人不禁想起出埃及記十九章4節。在出埃及記第十九章，上主親口總結出埃及事件（參出三12）；在這裏，上主就為將來的神人接觸立下章程：神要叫百姓聽見他的聲音，好讓百姓能“敬畏”他，並且世世代代永不休止。在舊約聖經，希伯來文“敬畏”一詞（*yārē*）的詞義十分廣闊。就着主體（即敬畏某人某神的一方）與客體（即受到敬畏的一方）的不同關係，這詞可以指因懼怕而逃跑（出二十18），又可以指仰慕尊崇。⁸ 這段經文顯然是從後一義。對以色列人而言，這種“敬畏”之情正是完全順服的先決條件，而完全順服又是在應許之地生活及得享豐盛的先決條件。出埃及的那一代人親眼看到上主的榮光，因而學懂敬畏。演講詞由始至終顯示，摩西認為眼前的百姓，以及世世代代的後裔，都必須學懂同樣的敬畏之心（申四10，十四23，十七19，三十一12-13），而方法就是透過聆聽上主的話（四10），參與集體敬拜（十四23），以及聽從律法（十七19，三十一12-13）。

百姓回應邀請來到何烈山腳，肅立等候神聖君王發言（11節）。⁹ 上主開口，把這“約”（*b'rit*）介紹給他們知道。從申命記的結構和筆調可見，這書卷的本質就是一份契約；雖然如此，“約”一詞卻要等到這個段落才首次出現。在舊約聖經中，凡指稱那些已被建立或確認的關係，往往

6 申九3，其他經文或有不同的用法，尤其是撒下二十二8-16。

7 申四11-12、15、33、36，五4-5、22-26，九10、15、21，十4，十八16。

8 申四10，五29，六2、13、24，八6，十12-13、20，十三4〔5〕，十四23，十七19，二十八58，三十一12-13。

9 有人認為以色列人聚集的模式和他們的回應都有不妥之處，但在摩西眼中這一切都是正面的。

都會用 *brît* 一詞，而這等“約”又多附有各項權責細則。¹⁰ 凡是協議、聯盟，或各種成文協定，包括婚約、具法律效力的許諾和承擔等等，都會用上這個詞。

在摩西眼中，這契約有兩項細節至為關鍵。（一）他稱這約為上主之約。正如舊約聖經的所有契約一樣，但凡涉及上主的契約，就必然是上主獨力作成的（*monergistic*）；也就是說，這約由上主倡議、親自揀選立約伙伴、審訂條文，並且定下守約的獎勵和違約的罰則。然而，與赫人和亞述人所訂的宗主契約不同，這並非軍事霸主強行加諸敗陣一方的約。這約源自上主的救贖恩典。這恩典就是，縱使以色列人不配，但上主仍然施行神蹟，救他們脫離霸主的奴役操控。上主這樣做，目的是為了與他們建立關係，好讓以色列人能在這關係中得到幸福。

（二）摩西把這約與“那十句話”¹¹（字面意思；見第13節；《新漢語》：“那十誡”）連上關係。大部分的現代譯本都把這份文件稱為“十誡”，同樣的通俗用法也是隨處可見。然而，舊約聖經其實並沒有這樣的稱謂，而是把這份文件稱作“十句話”（參十4；出三十四28）。基於 *d̄bārīm* 一詞語義廣闊，我們應該跟從希臘文的譯法，把這份文件叫做 *Decalogue*，也就是“十句話 / 十句宣言”，甚至稱作“聖約關係的十項原則”。舊約聖經沒有解釋這些話為何會分成十句，也未明確地為每句標上號碼。¹² 人的雙手共有十指，摩西把這份文件分作十項，或許是為了方便記憶。

為聖約立下基要原則之後，¹³ 上主又把這份文件錄成兩份副本，刻在

10 參 W. J. Dumbrell, *Creation and Covenant: A Theology of Old Testament Covenants* (Nashville: Nelson, 1984), 16。

11 在這段經文中，LXX 的翻譯是 *ta deka rhēmata*；在十4和出三十四28，LXX 則譯作 *tous deka logous*。進一步的論述見 D. I. Block, “Reading the Decalogue Right to Left: The Ten Principles of Covenant Relationship in the Hebrew Bible,” in *How I Love Your Torah, O LORD*, 24-25。

12 根據十誡的陳述模式和句法特點，我採納天主教和路德宗的排列法，而不是改革宗的排列法。有關的論述見 Block，同上，56-60。

13 NIV 把“十誡”與“約”看作是同一事物的兩個名字。然而，第13節是分為兩句從句的，第一句從句“他向你們宣佈他的約”是表達主題，而第二句從句“就是他吩咐你們要遵行的那十誡”則是為主題作進一步解釋。在文法上，不定式動詞“遵行”所帶的賓語為“十誡”。最新的論述見 J. Hwang, “The



兩塊石版上（參出二十四12，三十一18，三十二15-16）。古代近東慣常把文件錄作相同的兩份副本，為要使立約雙方各有一份。¹⁴ 從公元前二千年期的赫人文獻可見，附庸一方的副本是放在那個民族最重要的神明的廟宇中。¹⁵ 申命記則指明，上主與以色列的副本都存於約櫃之內。

收結何烈山回憶的最後一句話，就是提到上主要摩西教導以色列人“律例和典章”，好讓百姓能在應許之地遵行（14節）。這句經文再次表明，摩西擔當了受託解釋聖約的角色，而申命記就是摩西忠實地完成使命的見證。

當下的聖約恩典：聖約的精義（四15-24）

這個段落可以分成三個主要部分。在第一個部分（15-19節）和最後一個部分（23-24節），摩西都加重語氣向以色列人呼籲，要他們“謹慎 / 竭力保守”自己不可做出惹神反感的事；而中間的部分（20節）則是兩端呼籲的中央支點。第21和22節是一段插敘，內容是摩西的自述，使本章經文與早前的回憶連上關係。以這段插敘為界，本段經文又可分作兩個幾乎相同的部分（參一37-38；三26）。¹⁶ 這段經文顯然是一個針對拜偶像行為的警告（其實，四9-31其餘部分都有這樣的作用）。然而，第20節透過把詞序顛倒，將警告置於恩典之中。這恩典就是出埃及和得以成為選民。摩西在結尾呼籲百姓毋忘聖約（23-24節），再次把警告建基於恩典，成為這個段落的高潮。第23至24節指出，神是熱情而善妒的，並以十誡的序言和第一誡的用語宣示：神絕不容許其他神明與他抗衡。

Rhetoric of Remembrance: An Exegetical and Theological Investigation into the ‘Fathers’ in Deuteronomy” (Ph.D. Dissertation, Wheaton College, 2009), 292-98。短語“宣佈 [higgid] ……約”在舊約聖經只出現過這一次。

14 長久以來，猶太傳統都相信兩塊石版分別刻了五句話（Josephus, *Ant.* 3.5.8）。然而，這個看法意味第一塊石版刻了146個希伯來字，而第二塊石版則僅有26個。基督教傳統則認為，第一塊石版刻了關於神人關係的誡命（根據加爾文的分法，即是第一至四誡），第二塊石版則刻了涉及人際關係的誡命（即第五至十誡）。可惜，我們未能從經文中找到支持這個看法的證據。進一步的論述見 Block, “Reading the Decalogue Right to Left,” 35-36。

15 例：Gary M. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts* (Atlanta: Scholars, 1996), 3。他的論述也是建基於這一個發現。他在46-47及91頁引用了具體的例子。

16 不計算用作標示直接賓語的 *’et*，第15-19節共有75字，第20-24節則有74字。

摩西闡述何謂拜偶像，列出四種受造物的形象，禁止百姓膜拜：大型的獸類、鳥類、爬蟲類、魚類。這四種類別全都取自創世記第一章。世人敬拜受造物，以受造物取代上主的位置，即是冒犯上主，因為上主是沒有形態的（15節）。甘於服役於受造物之下，也等如挑戰上主的管治權威，因為人類原是要管理這些受造物的。¹⁷ 拜偶像的人膜拜的形象雖然有口，但不懂說話；以色列人敬拜的上主雖然無形無體，卻能說話，並且呼召以色列人在世上作他的代表。

摩西把話鋒一轉，談到另一種錯謬的信仰，就是敬拜太陽、月亮、星宿（19節；參王下二十一3，二十三5）。古代近東民族普遍相信，天上星宿是神明的形象，主宰了地上的一切。摩西列出五種敬拜星宿的情態：舉目向天；仰望“天上的萬軍”；受它們誘惑；跪拜它們；委身為星宿的附庸，服侍它們。

第19節最後一個從句的神學含意，是整部申命記中最令人費解的。有不少釋經家把經文解作：上主將日月星宿分配給其他國族作為敬拜的對象。然而，舊約聖經一貫反對任何形式的偶像崇拜，¹⁸ 上述解釋顯然不合舊約神學，而且對這個從句作出了過分的解讀。經文並未明言“分派給普天下萬民”的意思，因此設想成“作為敬拜的對象”，實在並無內證。再者，上述解釋把以色列排除於“普天下萬民”之外，並假設以色列國與天上星宿全不相干。

最後，這個解釋忽略了本段經文與創世記第一章的關係。在前幾節經文，摩西借用了創世記一章20至23節，也就是受造鳥獸的類目。現在，摩西回到上主創造世界的第四天，就是造出日月星宿的那日。摩西說天上星宿是為“普天下萬民”而造的，正正是創世記一章14至19節的合理解釋。

17 從這個警告可見，以色列的上主無形論（aniconism）與鄰國的主流敬拜模式有根本上的分別。在古代近東的文化中，以色列人的上主無形論究竟有何特色，又有何發展，可參T. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (ConBOT 42; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1995)。

18 進一步的論述見D. I. Block, “Other Religions in Old Testament Theology,” in *Biblical Faith and Other Religions: An Evangelical Assessment* (ed. D. W. Baker; Grand Rapids: Baker, 2004), 60-74; reprinted in *The Gospel According to Moses*, 200-236。



日月星宿並不是為敬拜而設，上主創造它們，為的是照顧世人，為地上安排季節時序，以利萬國民生。儘管這些東西確有屬天的意義，但經文卻從未容許任何民族敬拜它們。¹⁹ 如果以色列人走錯路，去敬拜星宿，他們就會失去選民的資格，並且在他們與神所立的約中被除名。

第20節是本段經文的焦點，突顯出拜偶像是怎樣的叛逆和乖謬。摩西以三句話強調，以色列人與上主的關係是與別不同的：（一）全賴上主的大恩，才有今天的以色列；²⁰ （二）上主救贖他們，是為了與他們立約；²¹ （三）上主以他們為“他產業的子民”。摩西稱以色列為上主的 *naḥ^alā*，反映出上主是怎樣愛顧和保守以色列民。

摩西有感於上主不容許他進入應許之地，因此他在第21至22節稍作題外話，以表達自己的不滿。正如第一章37節和第三章26節一樣，摩西承認是因為上主向他發怒，才不准許他進入迦南的。然而，摩西卻將上主發怒的原因歸咎於百姓。他稱應許之地為“美好之地”，又說自己要死在上主賜給百姓為“產業”（*naḥ^alā*）的地外面，可見摩西心中是有點妒忌和惱恨的。²²

19 參三十二8。同樣的動詞也用來形容迦南分地（書十四1，十八2），以及描寫攤分戰利品（書二十二8）。進一步的論述見M. Heiser, “Deuteronomy 32:8 and the Sons of God,” *BSac* 158 (2001): 71; 同上, “Monotheism, Polytheism, Monolatry, or Henotheism? Toward an Assessment of Divine Plurality in the Hebrew Bible,” *BBR* 18/1 (2008): 4-13。

20 摩西把實語放在前面，再選用讀音相近的動詞，效果是對比上主的間接管治萬國以及直接參與以色列的事務。留意經文的遣詞用字：第20節的動詞 *lāqah*（取）和第19節句末的動詞 *ḥālaq*（分派），兩者的輔音和元音都是相同的。

21 第20節尾段的目的性從句，所採用的是立約公式語：“我要做你的神，你要做我的子民”。見申二十九10-13 [9-12]。另見出六7；利二十六12；耶七23，十一4，三十22；結三十六28。

22 摩西被拒進入應許之地，由始至終都是申命記一個陰暗的主題（參Millar, *Now Choose Life*, 97）。D. T. Olsen認為摩西是“為別人犧牲自己的典範”（*Deuteronomy and the Death of Moses: A Theology Reading* [OBT; Minneapolis: Fortress, 1994], 17-22），但這是過分理想化的看法。

甘於服役於受造物之下，也等如挑戰上主的管治權威，因為人類原是要管理這些受造物的。

如果說第20節是這個段落的支點，那麼第23至24節就是這個段落的高潮。摩西再一次呼籲以色列人，要他們謹慎，不可忘記“上主你們的神與你們所立的約”，並禁止他們製作任何形式的偶像，以取代上主在神人關係中的角色。摩西以兩個從句支持他所作的警告：申命記中上主的形象，主要都是由這兩個從句建立的。這兩個從句是：“上主……是吞噬的火”，以及“他是情感熾烈的伊勒”（後一句是筆者自譯：“he is Impassioned El”；《新漢語》：“是忌邪的神”）。²³ 表面看來，第一句在引申上主臨在何烈山之時的形象（出三2-3，二十四17），但令人費解的是，何烈山的火並沒有焚毀一草一木。由此可見，這裏的火不但象徵上主的臨在，也表達出他因子民違約而發的烈怒，尤其是針對拜偶像而言。²⁴

摩西稱上主為忌邪者伊勒（*El Qanna*’；或情感熾烈的伊勒），同樣令人詫異。許多譯本都把 *qn*’ 譯作“嫉妒的”，其實不大妥當。嫉妒普遍被認為是不正當的情緒，有忌羨別人，貪慕別人事物的意思。²⁵ 然而，在舊約聖經中，這個詞通常用來表達一種合理的情緒，就是當正常的關係——尤其是婚姻——被第三者介入而引起的不滿之情。上主的情感熾烈，因他看立約的子民為寶貝。這愛情並非建基於蠻橫的霸佔欲望，而是建基於為對方着想的熱忱之上。

聖約恩典的前瞻：聖約永遠有效（四25-31）

在這段經文中，摩西極目遠眺，要說明聖約在將來的角色。雖然前半段經文瀰漫着一片陰霾（25-28節），但後半段卻讓人看到一線希望的曙光

23 正如大部分譯本的翻譯一樣，NIV把這兩句謂語用作形容上主。然而，根據五經中無動詞從句（*verbless clause*）的表現模式，這兩個從句的第二個組成部分（即“火”與“伊勒”——譯註）應該是專有名詞。見F. I. Andersen, *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch* (SBLMS 14; Nashville/New York, Abingdon, 1970)。在其他經文中，*’el qanna*’ 可指“一個嫉妒/情感熾烈的神”（出三十四14下；申六15；書二十四19；鴻一2），但出三十四14上則顯然把 *Qanna*’ 用作神的名字，是專有名詞。同樣的看法見J. Hoftijzer, “The Nominal Clause Reconsidered,” *VT* 23 (1973): 494。

24 見P. A. Kruger, “A Cognitive Interpretation of the Emotion of Anger in the Hebrew Bible,” *JNWSL* 26 (2000): 181-93, 尤參189。

25 不過，這個詞也有用來表達嫉妒的（創二十六14；結三十一9）。



（29-31節）。摩西以牧者的心腸，說出離棄上主、違反聖約的後果，就是上主、以色列民、應許之地三者的相互關係將會煙消瓦解。儘管摩西的情緒是悲觀的，但他也用上正面的話作結語。

摩西知道，一旦以色列人在應許之地安定下來，他們就會漸次靠向偶像崇拜。在第25節，摩西幾乎逐字複述自己早前說過的警告：百姓將會敗壞自己，製作各種各樣的偶像，“做上主你的神眼中看為惡的事”。涉及“惡事”的這句慣用語，主要用來形容製作偶像，代替上主受敬拜，違反了最大的誡命（五7：“除我以外，你不可有別的神”），²⁶ 並且“惹動”上主的憤怒。摩西先請天地向以色列“作見證”（參三十一-28），²⁷ 然後才詳述上主的憤怒。摩西指出，一旦以色列人叛逆上主，就要面對五項後果：（一）他們必會在轉眼之間被逐出應許之地；（二）他們要亡國滅種，無望再在應許之地久居；（三）上主要把他們分散四方，像牧人趕羊一樣，把百姓隨處驅趕；（四）縱然散處四方，也只有極少數人能在當地存活；（五）他們在敬奉木石偶像的文化中，可以盡情膜拜偶像（28節）。

這最後一項警告充滿諷刺，也可說是百姓應得的報應，因為這正是他們所貪求無厭的。摩西揭露了拜偶像的愚不可及，以尖刻的筆調描寫角色的顛倒。（一）不是受造物敬拜創造者，而是創造者敬拜受造物，因為偶像正是人手製作的。（二）偶像與上主所啓示的自己判若天淵（12、15節）：偶像是沒有氣息的木石製品；上主雖無形象，卻是永活而屬天的。（三）偶像雖有認知及傳意的器官，卻是盲的、啞的、聾的。上主等如藉着摩西的口說：“如果你們要拜偶像，儘管拜吧，但不要在土地上拜。”上主設下這神明—國族—土地的重重關係，目的是為了裝備以色列

26 士師記也提到這“惡事”，並重複了七次（三7、12〔二次〕，四1，六1，十6，十三1）。

27 召喚證人是古代近東的慣例。在契約文件中，往往用頗長篇幅記載作見證的神明名單。例：以撒哈頓的傳位契約（*Esarhaddon's succession treaty*），*ANET*, 534-41。有關論述見S. Parpola and K. Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (Helsinki: Helsinki Univ. Press, 1988), xxxvii。考慮到摩西是堅守一神論的，再加上這個警告的本質，因此那所謂“天地”應該只是用了二級法（*merism*），代表“世上的萬物”（創一1；申三十二1；賽一2；參耶六19；彌一2），以取代神明作見證。

去實踐上主的使命。這使命是他為世人安排的，也為了以色列民的益處安排的。然而，因為以色列民的罪，這三重關係將會完全破碎。

經文的調子忽然大為改變（29節）。除了審判之外，摩西又看到民眾回心轉意的一天。在被擄的日子，在敬拜廢物偶像的地方，以色列人將要再次尋找上主。出人意外地，上主也會容讓子民來到他的面前。上主與其他民族的神明不同，他是以色列民的神，不會受到地域的限制。第30節的首個從句，指出了民眾回心轉意的契機，就是“在末後的日子”²⁸，當這一切的事情發生，²⁹ 民眾“處於患難”之時。

百姓或會忘記上主的約……但上主卻永不會忘記他向“先祖”所發的誓。聖約堅穩恆久，神恩始終如一，因此以色列人的未來就有保障。

摩西在第29節開宗明義，指出以色列人要做甚麼才能重見曙光。接着，他便宣告神會如何把希望帶給他們。他依次用上四個動詞，以描述神要以以色列人去做的事：（一）他們會在被擄之地尋求上主他們的神；³⁰（二）他們會放下一切，全心全意地尋求上主；（三）他們會離棄一切假神，歸向（šūb）上主的懷抱；（四）他們會聽從

上主的聲音。“他的聲音”包括上主在西奈山立約之時所說的話，以及他的傳話人摩西現在教導的一切。

雖然申命記所載的違約詛咒是以審判結束，³¹ 但摩西仍然宣告以色列的歷史不會因審判而終結。摩西這樣說，或許是有感於上主在利未記第二十六章所說的另一番話。基於上主的立場和性格，以色列人必定會重新得到盼望：“上主你的神是有憐憫的神”（申四31）。*Rahûm* 一詞讓人感到，神是溫柔慈祥的，他對以色列人就如母親對待兒女一樣（出三十四

28 “末後的日子”並不是指末世（賽二2則有末世的意思），而是指“許久之後”，也可解作“最終”。同樣的看法也見於Tigay, *Deuteronomy*, 54; Peter C. Craigie, *Deuteronomy* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 141。

29 正如第9節一樣，*hadd̄bārîm* 可以解作“摩西的話”，也可以解作“事情”。摩西強調他的預言必會應驗。

30 所謂“尋求”（*bqš*），意思不是說神隱藏了，以色列人要把他找出來，而是要以色列人主動去到神的面前，謙卑地重新投入於神人關係之中，呼求上主再次施恩眷顧他們。

31 第二十八章是申四26-28的闡釋和引申。



6-7)。³² 上主的一腔熱情不但會因對方不忠而燃起怒火，也會為骨肉親情而生憐愛之心，因為以色列正是他的兒女（參何十一8-9）。

摩西又列出三項證據，以表達上主的憐愛之心（31節）：上主不會“撇棄”以色列，也不會滅絕百姓，更不會忘記他與先祖所立的約。回看第26節的骨幹動詞，的確強調上主會以滅絕全族來報應以色列的不忠，但第27節卻又打開了一線施恩之門。現在，上主更斬釘截鐵地宣告，他不會滅絕以色列，也不會讓以色列走上自毀之途。百姓或會忘記上主的約（23節），但上主卻永不會忘記他向“先祖”所發的誓。聖約堅穩恆久，神恩始終如一，因此以色列人的未來就有保障。

應用原則



我們應怎樣理解“他發誓與你先祖所立的約”這句話呢？這是創世記所載的與先祖之約嗎？還是與西奈山上出埃及那一代人的約呢（就如第23節提到的約）？抑或是上主在摩押平原重申之約？有人認為是創世記所載的約，³³ 但經文的內證卻傾向另外的看法。

（一）有人認為亞伯拉罕之約是無條件的，而與以色列人的約卻是有條件的，這個看法完全錯誤。所有涉及彼此關係的契約，必須對立約雙方有同等要求，才能保證關係健康發展。正如創世記十七章7節所預期的，以色列人在西奈山確認聖約，是亞伯拉罕之約應驗的過程之一。

（二）雖然我們看到經文常說神與亞伯拉罕、以撒、雅各立約，但卻從

32 這個詞與“胎 / 子宮”（*rehem*；賽四十九15；耶二十17）源於同一詞根，參 HALOT, 1216-18。

33 （1）在申命記中，凡提到“他向某某發誓”，都是指向上主向先祖賜下應許之地（一8、35）。相對於西奈山重新立約的儀式，這段經文並沒有上主曾經向以色列人“發誓”守約的文字。（2）聖經的敘事文凡提到上主與先祖立約，都稱之為亞伯拉罕、以撒、雅各之約（出二24；參六4；利二十六42；王下十三23；代上十六15-18 = 詩一〇五8-11）。（3）根據利二十六的違約詛咒，以色列人的寄望惟在於神會遵守他與亞伯拉罕、以撒、雅各所立之約。進一步的論述見Eugene Merrill, *Deuteronomy* (NAC; Nashville: Broadman & Holman, 1994), 129。

來沒有把這約稱為“與你先祖所立的約”。

- (三) 利未記二十六章45節提到的“先前的約” (*b'rit ri'sōnîm*)，用語和這個段落的相同，但所指的卻顯然是“我在列國眼前領他們出了埃及地”的那一代以色列人。
- (四) 申命記第四章 (尤其是第9至31節) 的核心是上主在何烈山與以色列人所立的約，而十誡就是這約的體現。
- (五) 摩西提到上主不會忘記他與先祖所立的約，用意是以上主的守約來比照以色列人的善忘 (參23節)。
- (六) 摩西談及的事情發生於遙遠的將來 (30節)，而且明確地指出是百姓“生了兒子，兒子又生了兒子” (25節) 之後的事。所謂“你先祖”，可以指出埃及的那一代人，甚至是指現在的這一羣聽眾。
- (七) 有人以何烈山上未曾“發誓”為證據，指這約就是亞伯拉罕之約，但查考古代近東的風俗，鮮有立約而不發誓的。³⁴ 此外，後期的先知傳統更表明，上主以發誓來表示他看重現在的約。³⁵
- (八) 最後，耶利米書大量借用申命記的文字，明確地指出，出埃及的那一代人正是與上主立約的先祖 (耶三十四13)。

話說回來，其實我們沒有必要在先祖之約與以色列之約中二擇其一。在申命記四章31節，摩西的焦點並不是神賜給先祖的應許之地，而是上主與選民的關係：“他必不撇棄你，必不滅絕你”。此外，第29至31節的“歸向”，不是指歸回應許之地，而是指歸向上主。³⁶ 本章經文談及的主題比土地更為重要。古代近東各國的神明都以領土為關注的核心，其次才關注地上的民眾。上主卻不是這樣，他首要關注的是他的子民，以及他們與自己的關係 (參創十七7)。³⁷ 上主永誌不忘的，是他與亞伯拉罕所立

34 Weinfeld發現 (TDOT, 2:256)，要讓條約生效，發誓是必須的。

35 見結十六8，二十5。參Daniel I. Block, *Ezekiel Chapters 1-24* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 625-26。

36 另一些經文則以“那地”為上主向先祖發誓要賜下的應許之地，參一8、35，六10，七13，十11，十一9、21，二十六3，二十八11，三十20，三十一20。

37 摩西在四37上指出，上主揀選先祖之後，揀選他們“後面”的後裔 (《新漢



之約，這約延伸到亞伯拉罕在何烈山的子孫，而摩押平原的一代將要重新確認的，也正是這約。³⁸

在申命記中，上主與各先祖所立的約原是同一份約。³⁹ 將來，上主或會把聖約的福氣暫時停止 (四25-28；參利二十六14-39；申二十八15-68)，但這個行動卻不等於把聖約廢掉。⁴⁰ 雖然這約包含審判，但審判並不是終結，聖約中也有復和的條款。最終，上主會為以色列人的心行割禮，百姓也會認罪悔改 (利二十六41；申四30，三十六6-10)。到時，上主就會與以色列人重新立約，把百姓帶回他應許賜給以色列人先祖的土地上。

在這個段落裏，摩西繼續譴責拜偶像的行為，他不單把以色列人敬拜其他神明看作是叛逆上主的舉動，更指出這是愚昧無益的。最後，上主會容讓他們被自己的愚頑所誤。人手所造的木石偶像有眼卻不能看，有耳卻不能聽，有口卻不能食，更遑論說話。如果以色列人真的要敬拜它們，就由他們去吧，但卻不要在上主的土地上做這樣的事！以賽亞先知和詩篇的作者也有同樣的論調。以賽亞書四十四章9至20節嚴厲地譴責拜偶像，而詩篇一百一十五篇3至11節則這樣說：

我們的上帝在天上，
他隨自己的意願行事。
他們的偶像不過是金的、銀的，
是人手所造的。
它們有口不能說，
有眼不能看，
有耳不能聽，
有鼻不能聞，
有手不能摸，

語》沒有翻譯這詞)。這語句在創十七7-10共出現五次。

38 “上主發誓與你先祖所立的約”一語再出現於申七12和八18。每段經文提及的“先祖”是誰，必須就各自的上下文意來決定。

39 Hwang的論證很有說服力，“Rhetoric of Remembrance,” 302-8。

40 論及聖約的永恒性，見出三十一16-17；利二十四8；士二1；詩一一一2-9；賽五十四4-10。

有腳不能走，
有喉嚨也不能發聲。
造偶像的就像偶像一樣，
凡倚靠偶像的都是如此。
以色列啊，要倚靠上主！
他是你們的幫助，是你們的盾牌。
作祭司的亞倫子孫啊，要倚靠上主！
他是你們的幫助，是你們的盾牌。
敬畏上主的人啊，要倚靠上主！
他是你們的幫助，是你們的盾牌。（《新普及》）

當代應用



西奈之約把神的恩典表露無遺 申命記展現了的上主的恩典和榮耀，當中以第四章9至31節的描述最為深刻。首先，在西奈山所立之約大大地彰顯出神的恩典。神所定的救贖計劃跨越歷史，而這計劃的一個主要部分就是與以色列立約。我們可以在這約中找到一切聖約的本質：與神建立關係是一項特權，只有神憑自己的主權施恩揀選的人才能得着；受恩的人必須作出回應，就是存感恩的心服從神的旨意；而聖約的條文就是神旨意的寫照。

然而，靠着基督已經成就的大功，聖約才得以建立，守約才成為可能（彼前一13-21）。耶穌在設立“主餐”的時候對門徒說：“因為這是我的血，是立約的血，為許多人流出來，使罪得赦免。”（太二十六28）⁴¹ 在西奈山重申聖約的時候，摩西也曾說過類似的立憲宣言：“看哪，這是盟約的血，是上主依據這一切的話與你們所立的約。”（出二十四8）上主雖有恩慈，但聖潔的神與有罪的人之間卻有不能逾越的鴻溝，只有靠着基督，我們才能到達神的面前。因為基督的功勞，信徒才能得着新以色列之約的好處，受惠的不單是以色列族的信徒，也包括我們這些外族信徒。這個新約的好處就是：（一）神的律法寫在我們心上；（二）與神建立約的

41 參來十三20-21。



關係；（三）認識上主；（四）罪得赦免。⁴²

西奈之約把神的榮耀表露無遺 神的確曾經紆尊降貴向凡人說話，但卻沒有丟失半點榮耀。如果沒有“黑暗，密雲，陰霾”的遮蔽，上主的榮光實在足以致命。古往今來，曾經被上主呼召進入立約關係中的信徒，都必會口發感恩之語，儘管我們的淺陋言詞實在無法表達恩情於萬一。1867年，史密夫（W. Chalmers Smith）在其知名的聖詩作品中，就曾嘗試勾勒出神在西奈山彰顯的榮光：

永生神就是靈，智慧廣無邊，
深居在光明中，肉眼不能見，
極豐富，極榮美，亙古至永遠，
至權能，永勝利，我眾樂頌讚。

至偉大，至榮耀，是眾光之父，
眾天使皆崇拜，但不敢仰顧；
讓我們都讚美；使我們看見
極壯麗大榮光，環繞你身邊。⁴³

近年互聯網出現了一篇廣泛流傳的講章，情文並茂，算得上能把筆墨無法形容的上主的恩慈和榮耀捕捉於萬一：⁴⁴

他是第一位也是最後一位，是始也是終，

42 耶三十一33-34；參來八8-13，九15。

43 中文歌詞來自《生命聖詩》，何統雄等編（香港：宣道，1986），第35首——譯註。

44 有人認為這篇講章是非裔大佈道家洛克里奇（S. M. Lockeridge）的手筆。見 <http://blessingsforlife.com/favforwards/everydayisablessing.htm>（存取日期：2009年2月4日）。

因為基督的功勞，信徒才能得着新以色列之約的好處，受惠的不單是以色列族的信徒，也包括我們這些外族信徒。

他創造萬物，又保守萬物，
他是宇宙的建築師，也是千秋萬代的管理人，
他往昔如是，現在如是，將來也如是……
從未動搖，不曾改變，永遠勝利，善始善終！
他被擊打，卻給人帶來醫治！他被刀割，卻叫人減輕痛苦！
他被誣告，卻使人得着釋放！他被殺戮，卻讓人得到生命！
他已復活，且帶着權柄！他已作王，並帶來和平！
世人無法瞭解他，大軍不能戰勝他，
學者不懂闡釋他，領袖不能無視他，
希律殺他不死，法利賽人辯他不倒，
羣眾也沒有拖慢他的腳步！
尼祿（Nero）不曾消滅他，
希特勒（Hitler）無法使他噤聲，
新紀元運動不能代替他，
唐納修（Donahue）⁴⁵的狡辯也不能叫人忽視他！
他是光，他是愛，他是永恆，他是主！
他善良，他憐憫，他有溫柔，他是神！
他神聖公義，萬夫莫敵，卻又一塵不染。
他的道路是正路，他的話是鐵律，
他的心意風雨不變，他的眼目常及我身……

不論是何人，也不論在何時何地，他都足以成為一切。
他是神，是信實的。我屬他，他也屬我！
世界之父並不是天父的對手。
所以，如果你問我為何心中穩若泰山，請細想……
保證是他親口說的，也是他親自維護的。
神在掌權，我站在他的一方，所以我心靈滿有安寧。
因為神就是神，所以每一天都是福氣。

45 Phillip John Donahue，美國脫口秀名主持，以自由派言論著稱——譯註。



西奈之約證明神配享獨一的尊崇 加爾文（Calvin）說，人在本質上是“一座沒完沒了的偶像工廠”。⁴⁶ 從這句話可見，摩西的警告實在刻不容緩。我們今天或會詫異於以色列人輕易離棄上主，敬拜其他神明，但同樣的問題實在千古皆然。保羅寫下羅馬書一章18至23節的時候，心中可能正想着申命記四章15至24節。他指出，如果世人忘記了神的救贖之恩、啓示之恩和立約之恩，不但變成忘恩負義之徒，更會失去敬畏神的心（*asebeia*；“不虔”），並且做出不義之事（*adikia*；“不義”）。

本段經文把拜偶像定義為敬拜世物，低首服役於世物之下，不論是人手製作的偶像，或是神創造的事物。現代西方人或許少有製作具體偶像來膜拜，但卻慣於以另一些事物來代替神。事實上，任何與神競爭的事物——那些我們服役其下，並取代了上主位置的事物——不論具體與否，都屬偶像。這些偶像的本質原不全是壞的。太陽、月亮、星宿運行而成宇宙，這些原都是好的；木石是無數製品及工程的原料，原也甚美。然而，人們一旦把它們的功用扭曲，把它們看為終極的存有，將自己的幸福和命運寄託於它們之上，它們就成了與神競爭之物，成了偶像。

約伯對偶像的形態和偶像誘惑世人的力量有深切的認識（伯三十一24-26）。偶像並非必然有形有體。世人也將錢財、性和權力的功用扭曲，把它們當作偶像。⁴⁷ 然而，同樣的扭曲也可能表現於我們對配偶、兒女、興趣、書本等等的態度上。如果我們不能為主國度的緣故放棄這一切，這一切就即是我們的偶像，奪去了神才配得享有的獨一尊崇。

西奈之約是一個敬拜的呼召 既然享有與主締結關係的特權，我們就當謙卑委身，事奉我們的屬天宗主，以感恩之心和順服的行動來回應。這就是敬拜。神呼召百姓上何烈山，就是呼召他們存着敬畏顫慄的心前來敬拜。我們雖未曾來到“那可以觸摸的山”，但同樣可以感受到何烈山的震撼景象。希伯來書的作者提醒我們，神所尋找的敬拜者，就是懂得存畏懼之心敬拜的人（來十二18-29）。

46 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. J. T. McNeill and trans. F. L. Battles (LCC20; London: SCM, 1960), 1:108.

47 Tim Keller對這個題目有一番精彩的論述，見*Counterfeit Gods: The Empty Promises of Money, Sex, and Power, and the Only Hope That Matters* (New York: Penguin, 2009)。

申四32-40

新漢語譯本

³² “況且，你去問問吧，在你以前過去的日子裏，自從神創造人在地上的那天起，從天這邊到天那邊，像這樣的大事可曾發生過，或者，可曾有人聽過？³³有哪個民族聽過神在火中說話的聲音，卻像你一樣聽了還能存活呢？³⁴或者，有哪個神明，試圖用試煉、神蹟、奇事、爭戰、大能的手、伸出的臂膀、行大而可畏的事，為自己從一個民族中領出另一個民族，像上主你們的神在埃及、在你們眼前為你們所做的一切呢？³⁵只有你，他向你顯明，要使你知曉惟有上主他是神，除他以外沒有別的神。³⁶他從天上使你聽見他的聲音，為要訓誡你。他在地上使你看見他的烈火，聽到他從火中所說的話。³⁷只因他愛你的先祖，揀選他們的後裔。他用自己的大能，領你從埃及出來，³⁸將比你更大更強的列國從你面前趕走，為要把你領進來，賜給你那地為產業，就像今天這樣。

³⁹ “今天你要知道，也要在心裏回想：天上地下惟有上主他是神，再沒有別的神。⁴⁰你要謹守他的律例和誡命，就是今天我所吩咐你的，好讓你和你的子孫後代得福，讓你在上主你的神永久賜給你的地上，日子長久。”

和合本

³²⁻³³ “你且考察在你以前的世代，自神造人在世以來，從天這邊到天那邊，曾有何民聽見神在火中說話的聲音，像你聽見還能存活呢？這樣的大事何曾有、何曾聽見呢？³⁴神何曾從別的國中將一國的人民領出來，用試驗、神蹟、奇事、爭戰、大能的手，和伸出來的膀臂，並大而可畏的事，像耶和華你們的神在埃及、在你們眼前為你們所行的一切事呢？³⁵這是顯給你看，要使你知曉，惟有耶和華他是神，除他以外，再無別神。³⁶他從天上使你聽見他的聲音，為要教訓你；又在地上使你看見他的烈火，並且聽見他從火中所說的話。³⁷因他愛你的列祖，所以揀選他們的後裔，用大能親自領你出了埃及，³⁸要將比你強大的國民從你面前趕出，領你進去，將他們的地賜你為業，像今日一樣。

³⁹ “所以今日你要知道，也要記在心上，天上地下惟有耶和華他是神，除他以外，再無別神。⁴⁰我今日將他的律例、誡命曉諭你，你要遵守，使你和你的子孫可以得福，並使你的日子在耶和華你神所賜的地上得以長久。”

經文原意



第四章32至40節是這篇演講詞的高潮。¹ 摩西曾說，神向世人啓示自己的旨意（1-8節），又邀請人同建盟約關係（9-31節），這一切都是神恩廣大的明證。如今，摩西要再次證明神恩廣大，無可比擬，證據就是神救贖子民的大功。摩西在這短短的段落中指出，在演講詞提及神的種種恩典之中，以救贖之恩為至大。

根據這個段落的風格和內容，可以把它分成五個部分：

- A 歷史教訓一（32-34節）
- B 神學教訓一（35節）
- A' 歷史教訓二（36-38節）
- B' 神學教訓二（39節）
- C 實用的教訓（40節）

文中有三個顯眼的命令語，讀者可以藉此看出全文的論述邏輯：“去問問”（32節）、“要知道”（39節）和“要謹守”（40節）。摩西諄諄訓誨，邀請聽眾細想歷史事件的含義（32-34節），要他們做出正確的神學結論（35-39節），並且根據這個結論來過自己在世的生活（40節）。

歷史教訓一（四32-34）

以色列史的核心就是救贖。縱觀全人類的歷史，也找不到同類的事件，甚至沒有堪作類比的。第32至34節就是建基於這個事實之上。摩西在句首用上命令語“你去問問吧”，意在邀請聽眾全面地搜查歷史，² 並且回答四個問題：（一）世上可曾發生過像這樣的大事？³（二）可曾有人聽

1 希伯來文詞語 *kī*（第32節第一個詞）在演說中的用法，見C. M. Follingstad, *Deictic Viewpoint in Biblical Hebrew Text: A Syntagmatic and Paradigmatic Analysis of the Particle kī* (Dallas: SIL International, 2001)。

2 經文也定下了要考察的範圍，“自從神創造人在地上的那天起”是時間限度，“從天這邊到天那邊”是地域界限。

3 與NIV的譯法不同，經文不是問：曾否發生過“同樣的大事”（event so great as this）？而是問：可曾發生過“類似的大事”？也見於Wright, *Deuteronomy*,



過類似的事嗎？（三）曾有人聽過神的聲音並活下來嗎？⁴（四）有沒有神明敢於做上主所做的事，把一個民族從另一個民族的手中奪過來歸自己呢？

當然，這個最後的問題純然是個比喻，因為根本沒有別的神（35節）；但儘管有，根據古代近東的風俗，那些神明也不會這樣行事。他們或會相爭，但全都是為了自己的利益，意在擴張領土，絕不會為救助自己的子民而戰。上主攻入埃及，從法老和埃及神明的掌握之中把以色列人奪過來，帶到自己的面前（出十九4）。這個行動實在是前所未有的。經文用了動詞 *nissâ*（試圖），充分地刻畫出上主的行動的本質和重要性（申四34）：⁵ 這個行動既挑戰埃及法老的權柄，也挑戰埃及神明的權柄。

摩西對神的勇猛行動做了七重描述：“試煉”、“神蹟”、“奇事”、“爭戰”、“大能的手”、“伸出的臂膀”和“大而可畏的事”。摩西以上述四個問題，加上這七個行動，宣告神的救贖大恩是無可比擬的，不但在史書上沒有，甚至在傳奇故事中也未曾見過。這行動的理念世人聞所未聞，與神為敵的經驗埃及無法承受，神在其中彰顯的權能更是至高至大。

神學教訓一（四35）

這段經文建基於一個神學真理：以色列的神是自成一格的。在第34節下，摩西提醒聽眾，這一切都是神為以色列而做的。接着，他在第35節重申上述神學真理：“只有你，他向你顯明，要使你知……”⁶ 上主行

5。

4 這問句的聖經基礎在於沒有人能看到神而存活，因為神的榮光足以致人死命。參出三6，二十四10-11，三十三20-23；士六22-23，十三22；賽六5。

5 參七19和二十九3〔2〕分別譯作“大試驗”和“大考驗”，這個詞在文中可解作“因被挑釁而產生的行動”。

6 短語“只有你，他向你顯明”，既有強調的意思（原文為外顯主語〔explicit subject〕加被動語態動詞），也有故作神秘的意味（有甚顯給我呢？）。

這段經文建基於一個神學真理：以色列的神是自成一格的。

動的目的是為了啓示自己：這些事顯明只有上主才配被稱為神（*ʾlōhîm*），絕對沒有同等。上主的的確確是“萬神之神”（十17）。

歷史教訓二（四36-38）

上述第三和第四個問句在第33和34節，是四個問句中的後一對設問句。摩西在回應這對問題之前，先指出上主是既在地（烈火之中；參11-15節）也在天的（神的真正居所）。事實上，烈火正是上主臨在的記號。⁷雖然這裏未有言明摩西說這話的目的（參八5），但根據第10節和第35節，他的目的顯然是為了使人敬畏上主，並顯示只有上主才是真神。

在第37節下至38節，摩西回應第四個問題，再次概述上主為以色列而做的大事。文中不但提到昔日的事，也提及將來的事：（一）神揀選了以色列；（二）神親自用大能把自己的子民從埃及救出；（三）神要趕出那些比以色列更強大的國家；（四）神要把土地交在以色列人手中，作為“特別的賞賜”（*nahʾlâ*；《新漢語》：“賜給你……為產業”）。這是申命記第一次提到以色列民被揀選作子民。揀選的對象是先祖的“後裔”，也就是整個以色列民族（參創十七7）。

摩西解釋，上主揀選以色列，並為以色列國行事，是因為“他愛你的先祖”。這是申命記極重要的一個神學主題，而且是第一次在這卷書中出現。在舊約聖經，*ʾāhab*（愛）一詞的意義十分多樣化。⁸在申命記中，“愛”是指“堅守聖約，而具體的行動就是為他人的好處而服侍”。⁹這是一句革命性的話，因為在古代近東，談及神人關係的時候，基本上是完全不會用上“愛”這個詞的。

7 I. Wilson 詳盡地論述上主在申命記中真實的顯現，見 *Out of the Midst of the Fire: Divine Presence in Deuteronomy* (SBLDS 151; Atlanta: Scholars, 1995), 尤參66-73頁。

8 見 P. J. J. S. Els, “אהב,” *NIDOTTE*, 1:277-99。

9 有關古代近東的條約以“愛”作為雙方關係的基礎，見 William L. Moran, “Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy,” *CBQ* 25 (1965): 77-87。《亞瑪拿泥柬》（Amarna letters）記載，立約的各王是“彼此相愛”的，附庸愛法老，而法老也愛附庸。參 A. O. Haldar, “אהב,” *TDOT*, 1:101。



神學教訓二（四39）

摩西在這裏重申第35節說過的話，並以“今天”（*hayyôm*）一語強調，在這將要渡河的時候，承認上主是神不但至關重要，且是刻不容緩的。百姓在西奈山目睹的一切，實在有恆久的意義。他們現今可以勇敢渡過約旦河，因為他們知道上主雖在天上為至高者，但也同時在地上與他們同在。

實用的教訓（四40）

最後一節經文有一項實用的教訓：一旦認清上主在歷史中為以色列人而做的大事，並認識到上主是至高的真神，就必然會激發起人的回應，產生出合乎恩主旨意的行為。摩西呼籲百姓為自己和後代的益處着想，要聽從上主的吩咐。如果他們懂得歷久常新地思想上主的施恩往事，又擁有純正的神學，且能作出合宜的回應，他們就能完成神所託付的使命。上主的確已應許賜下土地，好讓他們作永恆的產業，但要享用這個應許，卻是有條件的。¹⁰ 每一代人都必須重新立志，為神的榮耀，在神的土地上，作神的子民。

應用原則



在聖經裏，像申命記四章32至40節那樣深刻且讓人振奮的經文不多。摩西對上主大能的回憶之聲，不單響徹申命記，¹¹ 在整本聖經中也多有呼應。後世有詩人捕捉到“神蹟奇事”這個主題，並以法老及其軍兵的往事為內容，¹² 譜出充實而具體的詩篇。然而，論到最為清晰的呼應，還要數耶利米書三十二章20至22節：

你在埃及地行了神蹟奇事，直到今天人們對那些事仍然難以忘懷！你不斷在以色列和全世界施行偉大的神蹟，使自己聲名遠揚，直到今天。你帶領以色列離開埃及，用了非凡的神蹟奇事、

10 參申五29，六24，十一1，十四23，十八5，十九9，二十八29-33。

11 申六22，七19，十一3，十三2〔3〕，二十六8，二十九3〔2〕，三十四11。

12 見尼九9-11；詩七十八43-53，一〇五26-45，一三五8-9，一三六10-15。

強壯的手和有利的臂膀，也用了令人驚懼的恐慌。你又把這片流着奶與蜜的土地賜給以色列人，就是這片多年前你曾應許要賜給他們祖先的土地。（《新普及》）

耶利米針對當時的處境，看到以色列人雖能想起上主往日的大能事蹟，但卻未能從中得出申命記四章40節早已闡明的神學結論和行動綱領，更不願活出上主的心意。只要想想上主昔日所做的神蹟奇事，我們就懂得怎樣回答這個問題：“對我〔上主〕而言，有難成的事嗎？”（耶三十二27）

耶利米最關心的，是以色列人怎樣才能歸回應許之地。他在亞拿突購下一小片土地，象徵對回歸仍有盼望。後世拉比有一個常用的論證方法，就是由大至少排比推演。耶利米的論述手段也相差無幾。他說：如果當初神能夠從埃及救出以色列人，並把迦南交在他們手中，那麼神也必定能夠從被擄之地救出以色列人，讓他們歸回故土，也就是神應許賜給他們祖宗的土地。

每一代人都必須重新立志，為神的榮耀，在神的土地上，作神的子民。

呼應申命記四章32至40節的經文，在舊約聖經中隨處可見。以賽亞書第四十章有一段駁斥拜偶像的言論，其中提到出埃及，讓人印象深刻。此外，神蹟奇事的主題也同樣延續到新約聖經。越來越多學者同意，福音書的其中一個根本任務，就是讓人知道耶穌就是神；他在神的國度裏以神蹟奇事引領人，而復活就是這些神蹟奇事的高峯。¹³ 在使徒行傳裏，神蹟奇事既是新末世時代將要來到的兆頭，¹⁴ 也是使徒合法承繼耶穌事工的佐證。當然，新約作者明顯是從以賽亞及其他先知的文字中得到啟發的。每當論及從巴比倫這被擄之地歸回以色列，先知都會用上出埃及的敘事筆法和詞彙。然而，要回溯這些理念的源頭，就必定要數有關出埃及的敘事，

13 其源頭可追溯到以賽亞書。見R. Watts, *Isaiah's New Exodus and Mark* (WUNT 2/88; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997); 同上, *Isaiah's New Exodus in Mark* (Grand Rapids: Baker, 2000); D. W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, (WUNT 2/130; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000); 同上, *Acts and the Isaianic New Exodus*, (Grand Rapids: Baker, 2000)。

14 徒二19、22、43，四30，五12，六8，七36，十四3，十五12。



以及摩西就這些敘事的回憶，當中包括本段經文。

當代應用



基督徒應把自己視作摩西當日的聽眾，以同樣的態度對待像申命記四章32至40節這樣的經文。我們這樣做，不單是因為這些文字充滿生氣，也特別因為其中的教導恆久有效。

（一）救贖大功是上主費了一番心力才作成的 對以色列人而言，神的救贖工作包括在埃及的十災。藉着這十災，神不單宣告以色列是他的選民，也向世人彰顯自己的榮耀和恩慈。神為這一族奴隸所做的事，也是他要為罪人而做之事的範例。我們可能未曾在世間的邪惡政權之下為奴，但卻在罪中為奴。從基督的受死和復活，我們看到極大的榮耀和權能，證明基督實在是萬主之主。在彼得後書一章16至17節，彼得提及多個主題，包括傳說與大能、威榮、尊貴、榮耀，並在聖山上從天上發出啓示的聲音。然而，神的榮耀和恩典，在基督身上有更輝煌的展現。保羅也看到基督的福音冠絕一切的大能，並在羅馬書一章16至17節發表他的洞見：

我不以福音為恥，因為這福音是**神的大能，要救**每一個相信的人；先是猶太人，然後是希臘人。其實，神的義就是藉着這福音顯明出來，以信為始，以信為終。正如經上所記：“義人必因信得生。”〔強調之處為作者所加〕

如果說出埃及是神啓示的高峯，是以色列史的開端；那麼十字架在新約聖徒身上也應該有同樣的地位。

（二）這是一篇論及“救贖恩典”的簡短講章，意在說明救贖恩典不變的運作方式 神獨自決定，又單憑己力，把被囚者帶出牢籠，並引領他們進入喜樂的新生命，讓他們享有自由。雖然救贖的召喚並未帶有條件，但要完成神子民的召命，卻必須以感恩的心服從神的旨意。與古代埃及和美索不達米亞的情況不同，拯救者的要求並不是建基於禮儀和信仰義務之上（例如供奉神明），而是要我們在道德行為上服從他。這就是神子民所獻的讚美祭，也是我們向旁觀世人宣揚主恩的不二法門。

(三) 這段經文堪稱講章的典範，不單在內容上，在用字比例上也是如此 整段經文共有163字。摩西用了109字述說以色列的蒙恩史，用26字反省這些事件的神學意義，再用26字作應用性的總結。這與當代大部分的宣道講章不同。現代的講章着力於實踐，忽略了述說救贖恩典（或是語調平淡地匆匆帶過），因此也未能點出救贖故事的神學意義。反之，我們只願逐點討論實踐，在粗淺的老生常談上花時間。

經文提醒我們，我們的道德標準必須取自神學，而神學則來自回憶神如何以恩典介入人類的歷史之中。可惜，福音派教會不但正在失去自己的神學，更逐漸淡忘救贖的事蹟。為這緣故，我們必須大膽宣述神的救贖大功，傳揚基督並他的十字架。不論甚麼人，得救的惟一盼望都是十字架。

然而，基督被釘十字架，並不只是一件引人入勝和前所未見的歷史事件，也是一件意義深長的神學事件。藉着死亡和復活，耶穌顯明了自己是神的兒子（羅一2-6）。保羅在腓立比書二章7至11節論及基督：

〔他〕反倒虛己，
取了奴僕的形像，
成為人的樣式。
既有人的樣子，
就自己卑微，
存心順服，以至於死，
且死在十字架上。
所以神將他升為至高，
又賜給他那超乎萬名之上的名，
叫一切在天上的、地上的和地底下的，
因耶穌的名無不屈膝，
無不口稱耶穌基督為主〔上主〕，
使榮耀歸與父神。

經過死亡和復活，耶穌證明自己與上主——以色列的救贖者——同等。如果說，從法老手中把以色列人帶出埃及，是上主大能的彰顯；那麼



從罪中把我們帶出黑暗的轄制，就更是無上大能的彰顯。這正是耶穌為我們做的事。藉着這個行動，耶穌證明了他是獨一的真神，除他以外，並無其他神明。

以色列人領受的救贖之恩，與我們領受的救贖之恩，兩者含義相同。我們既然已經蒙恩，為何不歡歡喜喜地服從神呢？過去，順服是得福的鑰匙，今天仍是。耶穌親自教導我們，“你們若愛我〔也就是說，你們若在約中委身於我〕，就會遵守我的命令。”（約十四15）如果把耶穌在約翰福音十四章21節的話稍作演繹，可以說：“有了我的命令又遵守的，那就是在約中委身於我的人。在約中委身於我的人，我父必然對他守約，我也要對他守約，並且要親自向他顯現。”又或者可以說：“人若在約中委身於我，就會遵守我的道，我父也要對他守約，並且我們要到他那裏去，與他同住。沒有在約中委身於我的人，就不遵守我的道。”（約十四23-24；參十五10-11）這一切都是同一幅美麗圖畫的一部分。我們甚至可以用基督教的語句，把申命記四章32至40節重組。這樣，經文就與我們這羣透過基督領受神恩的人連上關係了：

況且，你去問問吧，在你以前過去的日子裏，自從神創造人在地上的那天起，從天這邊到天那邊，像這樣的大事可曾發生過，或者，可曾有人聽過？有甚麼人曾經這樣直接親近他們的神明，像你一樣親近他，卻還能存活呢？或者，有哪個神明，敢於用試煉、神蹟、奇事、爭戰、大能的手、伸出的臂膀、行大而可畏的事，入侵黑暗的國度，為自己從這個國度中領出人民，像耶穌基督你們的神在十字架上、在你們眼前為你們所做的一切呢？

只有你，他向你顯明，要使你知曉惟有耶穌基督是上主，是神，除他以外沒有別的神。他從天上下來，道成了肉身，為要把天父顯給你看，並且在地上顯出他的榮耀，那是從父而來的獨一兒子的榮耀，充滿恩典和真理（約一14）。

只因他愛你的先祖，揀選他們的屬靈後裔。他用自己的大能，領你從黑暗的國度出來，解除了執政者和掌權者的權勢，藉着十字架，把他們列在凱旋的行列中，公開示眾（西二15）。目

的是要把產業賜給我們，因為這是按照神的意旨所預定的；這位神按照他深思熟慮的旨意行萬事（弗一11）。

今天你要知道，也要在心裏回想：耶穌基督是上主，天上地下惟有他是神，再沒有別的神。

因此，你們行事為人要對得起上主——耶穌基督，凡事討他喜歡；在各樣善行上結果子，對神的認識越發增長；而且靠着從他榮耀的大能中所得的一切力量剛強起來，能夠凡事忍耐寬容，歡喜地感謝父——他使你們能夠與眾聖徒同得在光明中的基業（西一10-12）。

申四41-43

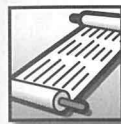
新漢語譯本

⁴¹那時摩西在約旦河東邊、朝向日出之地分出三座城，⁴²讓那些素無冤仇卻誤殺鄰舍的殺人犯，可以逃去那裏。他逃到其中一座城，就可以存活。⁴³給呂便人的，是在曠野平原之地的比悉；給迦得人的，是在基列的拉末；給瑪拿西人的，是在巴珊的哥蘭。

和合本

⁴¹那時，摩西在約旦河東，向日出之地，分定三座城，⁴²使那素無仇恨、無心殺了人的，可以逃到這三城之中的一座城，就得存活。⁴³為呂便人分定曠野平原的比悉；為迦得人分定基列的拉末；為瑪拿西人分定巴珊的哥蘭。

經文原意



從修辭角度來看，這篇短小的敘事文是摩西第一篇演講詞的跋語。摩西在河東設立三座庇護城，¹完成了民數記三十五章9至34節的指示的一部分（參書二十）。作者趁這機會記下摩西的行動，並總結設立庇護城的目的（參申十九1-13）。

申命記全書對人文主義多有關注，庇護城的理念就是其中一部分。根據民數記三十五章6至34節，庇護城之例早已成了以色列司法制度的一部分。然而，這個制度既要求受害人的親屬承擔審判責任，就有可能被濫用。為免慘劇再生出第二重的受害人，上主要以色列人分出六座城鎮作避難所，凡是意外置人於死的，就可以逃到這裏避仇，並讓發生慘案的社羣有時間查出真相。摩西設立的庇護城是呂便屬地的比悉，迦得屬地的拉末，以及東瑪拿西屬地的哥蘭。這些城鎮全都位處河東，方便河東居民前往。²

1 希伯來文 'ir 最好譯作“鎮”而不是像NIV那樣譯作“城”(city)。英語的“城”通常指人口稠密的核心地區，但舊約聖經的 'ir 不過是指有城牆和城門的聚居地，與大小無關。如果某地要發揮庇護城的功能，城牆和城門是必須的。
2 論及庇護城的本質和功能，見J. R. Spencer, “Refuge, Cities of,” *ABD*, 5:657-58。

應用原則



為何申命記的編者以這段經文作為第一篇演講詞的結語呢？經文未有明確交代。無論如何，經文出現於以色列人將要渡河的時刻，足以提醒讀者，不管是定居河東的支派，還是進入真正應許之地的支派，都有同樣的道德標準。此外，這三座庇護城也在記念上主的信實。以色列人將要往河西爭戰，如果他們行事好像在河東打敗西宏和噩的時候一樣，那麼在不久的將來，河西就會同樣立起自己的庇護城，以記念上主的信實。

當代應用



在討論第十九章1至3節的時候，我們會再詳細闡釋庇護城之例。現在我先指出，在約書亞設立河西庇護城之後（書二十），提及庇護城的舊約經文就只有歷代志上第六章，而那裏也不過是聊作存檔而已。庇護城律例去古已遠，文字老舊，對當代的基督徒究竟有何意義呢？當然，我們很難把當日的司法處境代入於現代社會，使之與第21世紀的生活協調，但這段經文仍然對現代社會多有啟發。

（一）這律例承認以色列一樣會有殺人的事，同時也意識到冤冤相報會使仇殺不斷升級。庇護城之例意味着每當有無意或疏忽致死的事發生，就會出現兩重受害人：一方失去性命，另一方則無法再在社羣裏立足。這律例讓我們看到，司法制度必須兼顧第二重受害人的處境。即便在哀悼意外喪生者的時候，公義的社會仍然會防範矯枉過正的暴力報復。

（二）摩西不斷提醒我們，神的子民要藉着某些紀念物來謹記神的大恩，使我們知道神在將來也會同樣恩待我們。當日，以色列人信靠上主，根據神的旨意來對付敵人，於是得到必然的勝利；今天的教會也在根據神的旨意來對付黑暗的國度。

申四44~五5

新漢語譯本

摩西律法引言

⁴⁴這就是摩西擺在以色列人面前的訓誨。⁴⁵這些就是摩西在以色列人從埃及出來後，向他們講說的法令、律例、典章。

⁴⁶那是在約旦河東伯·毗珥對面的谷中，就是在住希實本的亞摩利王西宏的地，這西宏就是摩西和以色列人從埃及地出來之後所擊殺的那個。⁴⁷他們佔領了他的地和巴珊王噩的地。這兩個亞摩利王，原是住在約旦河東邊、朝向日出之地；⁴⁸就是從亞嫩河谷旁邊的亞羅珥，直到西雲山（即黑門山），⁴⁹以及約旦河東邊整個亞拉巴，直到亞拉巴海、毗斯迦山的山坡下。

第五章

神在何烈山與民立約

¹摩西叫來全以色列人，對他們說：“以色列啊，我今天向你們的耳中所講的律例和典章，你們要聽，你們要學習，也要謹守遵行。

²“上主我們的神與我們在何烈立約。³上主並不是與我們的先祖立這約，而是與我們，我們這些所有今天在這裏還活着的人！⁴上主在那山上，從火中跟你們面對面說話，⁵那時我站在上主與你們之間，告訴你們上主的話；因為你們懼怕那火，沒有上山。他說：”

和合本

摩西律法引言

⁴⁴摩西在以色列人面前所陳明的律法，⁴⁵就是摩西在以色列人出埃及後所傳給他們的法度、律例、典章。

⁴⁶在約旦河東伯毗珥對面的谷中，在住希實本亞摩利王西宏之地，這西宏是摩西和以色列人出埃及後所擊殺的。⁴⁷他們得了他的地，又得了巴珊王噩的地，就是兩個亞摩利王，在約旦河東向日出之地。⁴⁸從亞嫩谷邊的亞羅珥，直到西雲山，就是黑門山。⁴⁹還有約旦河東的全亞拉巴，直到亞拉巴海，靠近毗斯迦山根。

第五章

神在何烈山與民立約

¹摩西將以色列眾人召了來，對他們說：“以色列人哪，我今日曉諭你們的律例典章，你們要聽，可以學習，謹守遵行。

²“耶和華我們的神在何烈山與我們立約。³這約不是與我們列祖立的，乃是與我們今日在這裏存活之人立的。⁴耶和華在山上，從火中，面對面與你們說話。⁵（那時我站在耶和華和你們中間，要將耶和華的話傳給你們，因為你們懼怕那火，沒有上山。）”

經文原意



第二篇演講詞的序言（四44~五1上）

摩西的第二篇演講詞篇幅頗長（四44~二十六19，二十八1~二十九1〔二十八69〕），以一段敘事性序言（四44~五1上）為開端，再以一句跋語作結（二十九1〔二十八69〕）。¹序言（四44~五1上）的開端有兩個標題，分別在第44節及45節。NIV把第一個標題的 *tôrâ* 譯作“law”（律法；《新漢語》：“訓誨”），誤解了這個詞及摩西第二篇演講詞的意思。在申命記第五至十一章以及第十二至十八章，算得上是“律法”體裁的文字不多。摩西在第四章1節曾經宣告，並會在第五章1節和第六章1節重申，他是牧者和教師的身分發言，要讓聽眾明白神的具體啟示，說服他們根據這啟示而活。驟眼看來，作為第二篇演講詞的序言，第45節似乎比第44節來得自然（參四1、5、8、14），因為“律例、典章”一語在演講詞中曾多次出現，而且都用在關鍵的位置。²然而，第45節的“律例、典章”卻添有第三個組成部分，就是“法令”。從上述詞語的冠詞可見，它所指的包括西奈山上領受的聖約條文，以及在這篇演講詞之前頒佈的各項規定（參民三十六13）。

這篇序言與第一篇演講詞的序言一樣，交代了演講詞的歷史背景。單看第45節，似乎演說是摩西在出埃及之後不久發表的；然而，第46節澄清，指演講詞與打敗亞摩利二王有關，並描繪出這些戰役涉及的地域範圍。經文就這樣以一句話，囊括了以色列立國頭40年的歷史。³第五章1節上是序言的結語，記錄摩西召民眾前來聽他說話。當中用到“摩西……說”一語，是要提醒讀者，下文並不是一個立法者頒佈的律例，而是一位牧者的訓勉。

1 我認為二十九1〔二十八69〕是這篇演講詞的結語，而不是第三篇演講詞的開端。十八1到二十六19一直十分流暢，而第二十七章的出現卻顯得突兀。

2 申五1、31，六1、20，七11，十一32，十二1，二十六16、17。

3 第46-49節沒有甚麼新的資料。指西雲山就是黑門山的插註經文，讓人想起三9。那裏提到西頓人稱黑門山為西連，而亞摩利人則稱之為示尼瑪。西雲山或許是西連山的某一個山峯，這說法見Y. Ikeda, “Hermon, Sirion, and Senir,” *AJSL* 4 (1978): 44, n. 58。



啓示聖約關係的歷史背景（五1下-5）

第二篇演講詞可分作兩個部分。第一部分（五1下~十一32）的風格以講章為主，而第二部分（十二1~二十九1〔二十八69〕）則比較官式，較多引述早前啓示的律例，並以守約的祝福及違約的詛咒作結。雖然如此，但摩西的牧者聲音仍然響徹全文。⁴在第一部分，我們聽到牧者在呼召百姓信賴聖約；在第二部分，我們又聽到牧者詳細闡釋如何在生活中實踐聖約。

第五至十一章可再分成三個部分。每個部分的開端都有“以色列啊，你們！你要聽”一語（五1下，六4，九1）。⁵從講道學的角度來看，這三個部分各表現出權威宣道的三項元素：（一）經文教訓（五1下~六3），重點是聖約關係的基礎；（二）從經文引申出神學教訓（六4~八20），聚焦於聖約關係的本質；（三）從神學中找出合宜的回應方式（九1~十一32），突顯愛上主才是投入聖約關係的明證。⁶

摩西闡述上主與以色列人的關係，以重申十誡為開端，實在是合適不過（參四13）。這是最原始的聖約文件，也是立約的官方見證。⁷眼前的這一代以色列人，大都成長於西奈山啓示之後。因此，摩西親自誦讀十誡，對他們是極為重要的。

摩西在第五章1節下至5節的意向有二：第一，激勵當前這一代人，要他們趕緊接受父輩們所放棄的西奈之約；第二，強調他的教訓是至關重要的。摩西的信息就是西奈山的啓示，凡是神說過的一切話，摩西都一字不

4 經文鑒別學家傾向把文中的插敘看為後加的，是申典編者的手筆。然而，這些插敘是判斷申命記體裁的關鍵，而且它們在申十二~二十八的出現頻率也比普遍認同的高很多。

5 這三個部分的原文字數一段比一段多：申五1下~六3共約570字，六4~八20共約830字，九1~十一32共約1,150字。

6 參J. DeRouchie從文本語言（text-linguistic）角度得出的結構模型，見J. DeRouchie, *A Call to Covenant Love: Text Grammar and Literary Structure in Deuteronomy 5-11* (Piscataway, NJ: Gorgias, 2007), 229。

7 公元前二千年期的赫提（Hatti）君主模瓦得利三世（Muwattalli III）與維路薩王（Wilusa）亞克拉山杜（Alaksandu）所訂定的附庸條約中有這個條款：“此外，這石版是我為你——亞克拉山杜——而立的，你要每年誦讀三次，好讓你——亞克拉山杜——明白當中的意思。這些文字絕不是雙方同等的制約。條文出自赫提。”見Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, 91。

漏地宣揚出來。

藉着開場白“以色列啊……你們要聽”，摩西挑戰聽眾，要他們聽從並遵行立約宗主的旨意。這句宣召語句又同時透露，摩西要講的正是“律例和典章”，也就是上主在西奈山藉摩西之口頒下的命令。聽眾或會預期接續這句話的，必然是各項律例條文。可是，摩西在這裏話鋒一轉，就長篇大論地從第五章說到第十一章。要到第十一章32節，摩西才接上這裏的話頭。正如第四章1節一樣，摩西藉着這句宣召語句表明，他發言的目的是要讓聽眾“學習”律法，並且盡最大努力實踐出來。⁸

上主把自己的旨意
啓示給他的子民，為
的是要改變他們的生
命；上主的子民得聞
律例典章，為的是要
把它們行出來。

在詳論“律例和典章”之前，摩西先指出，在何烈山與上主立約的並不是“我們的先祖”，而是“我們”，也就是摩西跟前的這一羣百姓（2-3節）。這句話實在讓人瞠目結舌。摩西在第3節用了七個短語來闡明這一點：“與我們”、“我們”、“這些”、“所有……人”、“今天”、“在這裏”、“還活着的人”。可是，這句宣言引出了另一個問題：何烈山立約的時候，

這一代人大部分都未曾出生，上主如何和他們立約呢？同樣使人費解的是第3節“我們的父輩”（原文直譯；《新漢語》：“我們的先祖”）一語。如果這短語真的是指上一代人，就會和出埃及記第十九至二十四章相矛盾，因為出埃及記指明，神的立約對象正是上一代父輩。

有學者認為，第五章2至5節是後加的，⁹ 又有人認為申命記凡提到“父輩”，指的都是先祖。¹⁰ 根據後一種看法，經文提及的就不是何烈山之約，而是亞伯拉罕之約。然而，在申命記中，這兩個約的分野是模糊

8 短語 *sāmar la' 'sôt* (keep by doing, 意思是以持續遵行來謹守) 與四6兩個都是定式動詞的“謹守遵行” (keep and do) 不同。*Sāmar la' 'sôt* 一語在申命記中頗常見 (五29, 六3, 25; 等等), 也是對創十八19的呼應。在創十八19, 上主吩咐亞伯拉罕的子孫“要謹守 (*sāmar*) 上主的道, 秉行 (*la' 'sôt*) 公義”。關於這種以動詞狀態作形容詞的不定式結構, 見WO §36.2.3e; Joüon §1240。

9 見Weinfeld, *Deuteronomy I-II*, 237-39。

10 Tigay, *Deuteronomy*, 61。



的。根據申命記的立場，何烈山和西奈山上的禮儀只是承繼聖約的手續，以色列人承繼的是上主與先祖所立的約（參創十七7）。最好的理解是把“父輩”解作出埃及的那一代人。這樣的理解還有佐證，在申命記四章45節，編者把“法令、律例、典章”形容為“從埃及出來後，向他們講說的”，或許顯示出編者的立場正是這樣。

我們不應拘泥於這話字面的意思，而應該把它看成是摩西的修辭手段。摩西要指出，對出埃及的那一代人來說，聖約已經失效（參一19-40, 九7-21）；雖然如此，上主的邀請仍然是有效的，而當前在摩押平原的這一代人就領受了聖約。¹¹ 對眼前的百姓而言，這也是一個參與何烈山聖約的機會，而十誡以及“律例和典章”就是聖約條款的體現。¹²

第4至5節把何烈山上立約雙方的角色作一個撮要性的描述。一方是上主，他在烈火中直接向民眾說話（4節）；而另一方是站在神和人之間的摩西，他向民眾傳遞神的話（5節）。這句插敘使文氣一頓，特別指出西奈山聖約的雙重意義：既是神直接說的話，也是神透過人在說話。摩西在第22節解釋，原來民眾在何烈山聽到的話語中，神親口所說的只是那“十句話”，其他內容都是神藉摩西傳遞的。在這短暫的一刻，摩西憶起民眾在啓示面前的惶惶懼意。正因為以色列人懼怕烈火，摩西才要作兩者之間的傳話人，並且一直承擔這個任務。在第22至23節，經文將會繪聲繪影地把當時的情況形容出來。

應用原則



摩西第二篇演講詞的序言重申，上主是一位與人溝通的神。上主與其他神明不同的地方，不僅在於他會說話，也在於他的話是凡人能夠聽懂的。先知也多次指出這一點。在耶利米書和以西結書，我們不時讀到類似這樣的話：“上主的話臨到我，說……”。¹³

11 *Lō'...ki* 通常解作“不是……而是”，即絕對否定句 (absolute negation)，但我認為可以把它看作是關連否定句 (correlative negation)，即“不只是……也是”。參Wright, *Deuteronomy*, 62。

12 類似的看法見Millar, *Now Choose Life*, 82; 同上, “Time and Place,” 57-58。

13 這短語又稱為語言事件公式語 (word event formula)。在耶利米書中，這公式語可以是第一人稱，也可以是第三人稱 (耶一2, 二十八12; 等等)。在以西

為了更具體地強調這一點，以西結把上主的自述公式（divine self-introduction formula）擴充，並重複使用：“我是上主，我這樣說了，就言出必行”（原文直譯）。¹⁴ 希伯來書一開始就宣告，上主曾在無數處境中說話，也曾用過無數方式說話。他有時會直接發言，有時會透過傳話人傳遞信息。無論何時，只要神向人啓示自己，都是一份恩典，因為人能通過這啓示認識他。在何烈山，上主不但透過中間人摩西說話，也直接在火中開口說話。

約翰福音一章17節充分表達出上主與人溝通的兩種模式：“因為律法是藉着摩西賜下，恩典和真理卻是藉着耶穌基督而來”。神直接說話的終極體現，就是道成肉身，因為上主在子——耶穌基督——裏親自來到世間，用再清晰不過的聲音對我們說話。約翰福音的序言指明這個道理，不但說從起初道（或作“話語”，下同）就是神，更說這道成了肉身，住在我們中間，讓我們可以在他裏面看到上主的榮耀，是充滿恩典和真理的（約一14）。

當代應用



今時今日，我們也聽到上主的聲音，但我們同樣可以對這聲音充耳不聞。出埃及的那一代人，就曾清晰地聽到上主說話，但卻因為心硬，所以拒絕了自己所聽到的。因此，正如不結果子的枝子一樣（約十五6），他們被葡萄園的主人砍下來丟在火裏。與葡萄樹連結的枝子，自然會生出信心和委身於約的態度（也就是愛），並以遵行神所啓示的旨意來彰顯這愛。這段經文宣告，如果我們拒絕了神的啓示，就是拒絕了神自己。

然而，所謂領受神的啓示又是甚麼意思呢？當然不是要我們為這啓示配上華麗的封面，然後放在茶几上作裝飾。上主把自己的旨意啓示給他的子民，為的是要改變他們的生命；上主的子民得聞律例典章，為的是要把它們行出來。這不是要我們在高調的信仰宣言上簽字，以表示我們如何看重聖經正典。神對自己救贖出來的子民別有一番期望，我們要做的就是

結書，則全都是第一人稱（結三16：等等）。

14 結十七24，二十二14，二十四14，三十六36，三十七14。



這個期望具體地實踐出來。用耶穌的話來說，就是凡愛他的（也就是在約中委身於他的），必定會遵守他的命令（約十四15、21、23，十五10）。

如果神的子民未曾認識上主的道路，他們又如何能夠行在其上呢？如果未曾得聞神的啓示，他們又怎能認識上主的道路呢？這段經文雖然簡短，但卻突顯出宣講職事在公共崇拜中的重要性。今天的牧者要學習摩西，像他一樣清晰地、有系統地教導神的聖言，並着意於啓發實踐。

申五6-22

新漢語譯本

6 “我是上主你的神，曾將你從埃及地為奴之家領出來。7除我以外，你不可有別的神。

8 “不可為你自己造偶像，就像是空中的，地上的，或者地面以下水中的各種形像。9不可跪拜它們，也不可服侍它們。因我——上主你的神，是忌邪的神。恨我的，我必追討父親的罪孽，在兒子們身上，直到第三代，直到第四代。10愛我、謹守我誠命的，我必施慈愛，直到千代。

11 “不可妄稱上主你神的名，因為妄稱他名的，上主必不當他清白無罪。

12 “應當守安息日，將這日分別為聖，正如上主你的神所吩咐你的那樣。13六日你要勞碌，做你一切的工。14但第七日是上主你神的安息日，你和你的兒子、女兒，你的男僕、婢女，你的牛驢和你一切的牲畜，以及你城裏的寄居者，任何工作都不可做，好使你的男僕、婢女，都要和你一樣得到安歇。15要記得，你在埃及地也曾是奴隸，上主你的神用大能的手和伸出的臂膀從那裏領你出來。因此，上主你的神吩咐你，要守安息日。

16 “應當孝敬你的父親、母親，正如上主你的神所吩咐你的那樣，

和合本

6 “說：‘我是耶和華你的神，曾將你從埃及地為奴之家領出來。7除了我以外，你不可有別的神。

8 “不可為自己雕刻偶像，也不可做甚麼形像，彷彿上天、下地和地底下水中的百物。9不可跪拜那些像，也不可事奉它，因為我耶和華你的神是忌邪的神。恨我的，我必追討他的罪，自父及子，直到三四代；10愛我、守我誠命的，我必向他們發慈愛，直到千代。

11 “不可妄稱耶和華你神的名，因為妄稱耶和華名的，耶和華必不以他為無罪。

12 “當照耶和華你神所吩咐的，守安息日為聖日。13六日要勞碌做你一切的工，14但第七日是向耶和華你神當守的安息日。這一日，你和你的兒女、僕婢、牛、驢、牲畜，並在你城裏寄居的客旅，無論何工都不可做，使你的僕婢可以和你一樣安息。15你也要記念你在埃及地作過奴僕，耶和華你神用大能的手和伸出來的膀臂，將你從那裏領出來。因此，耶和華你的神吩咐你守安息日。

16 “當照耶和華你神所吩咐的孝敬父母，使你得福，並使你的日

新漢語譯本

好讓你的日子長久，在上主你的神所賜給你的土地上得福。

17 “不可殺人。

18 “不可姦淫。

19 “不可偷竊。

20 “不可做假見證陷害你的鄰舍。

21 “不可貪戀你鄰舍的妻子，也不可貪圖你鄰舍的房屋、他的田、他的男僕、婢女、牛、驢，以及任何屬於你鄰舍的東西。”

22 “這些話是上主在山上從火、密雲、陰霾中，大聲對你們全會眾說的，並沒有增添甚麼。他將這些話寫在兩塊石版上，交給了我。”

經文原意



在五經中，十誡共出現兩次，一次在出埃及記二十章1至17節，另一次在申命記五章6至12節。¹ 與出埃及記的版本比較，申命記的版本擴充較多，行文風格也不及出埃及記的正規，而且更具人道主義色彩。從兩者的不同可見，摩西發表這篇演講詞的時候，是從腦海中把聖約關係的原則憶述出來的。由於石版收藏於約櫃之中（十5），所以摩西必須憑記憶發言。

在第22節，摩西提到“上主……並沒有增添甚麼”（參十2、4），顯示摩西提及的文件已經定型，而且是聽眾所熟知的。摩西在第四章2節曾作警告，不許人在他就律例典章所作的教導上增添甚麼，也不可從中刪

1 在死海古卷出土之前，《納什蒲草紙抄本》（Nash papyrus）就是舊約希伯來文文本最古老的見證。這抄本來自馬加比年代（Maccabean period），是一片經文殘篇，載有十誡和“示瑪”（Shema；申六4-5）。參E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 1992), 118。

和合本

子在耶和華你神所賜你的地上得以長久。

17 “不可殺人。

18 “不可姦淫。

19 “不可偷盜。

20 “不可作假見證害人。

21 “不可貪戀人的妻子，也不可貪圖人的房屋、田地、僕婢、牛、驢，並他一切所有的。”

22 “這些話是耶和華在山上，從火中、雲中、幽暗中，大聲曉諭你們全會眾的，此外並沒有添別的話。他就把這話寫在兩塊石版上，交給我了。”



減。然而，我們將會看到，摩西自己卻在遣詞用字上，為這份文件引入了不少重大的變更。這些變更不是為了改正出埃及記的文字，也無意取代約櫃之內的原版十誡。這些變更讓讀者看到，摩西複述十誡，是一位牧者在講道，有意為聽眾作箴言警語。² 複述的時候，摩西又強調原版十誡的重要性，同時指出十誡的權威也涵蓋日常生活。他以新的詞彙背誦十誡，意味啓示不止於神的宣告，摩西的闡釋也是啓示的一部分。

有學者認為，後期的編者摘取上主旨意的精華，編成十誡，才加進經文之內。³ 然而，從出埃及記的敘事文及這段經文的內容可見，事實並不是這樣。這份文件是後期啓示的源頭，很多經文也在這個基礎上作引申擴充。十誡的內容足以自證，它本身就是一份完整的文件。這份文件與古代近東的條約相類，有自己的公式引言（6節），有自己的契約條款，而且是每條各自獨立的（7-21節），最後還有一句描述文本怎樣成形的跋語（22節）。

述史序言（五6）

正如大部分古代契約一樣，序言是這份文件的基礎部分。這部分先介紹誰是立約宗主，再簡述立約雙方的相交歷史。然而，這份契約又與不少附庸條約有別，因為它並未記載宗主曾征服某民族，使之成為自己的附庸。相反，這份契約的基礎是神聖宗主的施恩行動，就是上主把自己的子民從奴役中救贖出來。在鋪陳律法之前，經文先展示福音。這個序言之後的命令，把神的旨意提綱挈領地宣示出來；人若服從這旨意，就是最大的敬拜。敬拜者以心存敬畏的順服行動，作為獻給神聖宗主的貢物，以回應他恩慈的自我啓示。

聖約條款（五7-21）

聖約條款以第二人稱命令的形式頒佈，當中大部分都沒有前設條件，也沒有宣明遵守或違反的後果。除了守安息日和孝順父母兩誡，其他誡命

2 留意摩西在第12和16節加上“正如上主你的神所吩咐你的那樣”一句。

3 R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period* (trans. John Bowden; Louisville: Westminster John Knox, 1994), 214-16.

這份文件意在營造一個世界觀，以作救贖主和被贖者建立關係的準則，也是社羣成員彼此建立關係的標準。

都是否定句。動機從句並不多見，只是間中稍有例外。誠命所用的字詞，其字義都是絕對、普遍和永恆的。這些誠命寫得十分籠統，幾乎無法實際執行出來。因此，我們不應把它的內容看作是法律條文。這份文件意在營造一個世界觀，以作救贖主和被贖者建立關係的準則，也是社羣成員彼此建立關係的標準。⁴

正如第四章13節的註釋提到，舊約聖經一直都把這個文學單元稱作“十句話”（出三十四28；申十4）。聖約的原則被濃縮成為十句話，顯然是為了配合人的十個指頭，以便利背誦。然而，到底應怎樣把十誡分成十條，卻有不同的意見。改革宗傳統把第7節分別出來，以第8至10節為第二誡，並以第21節為一條獨立的誠命。然而，基於十誡的陳述語法，天主教和路德宗的排列法似乎較佳。他們把第7至10節當作第一誡，而第21節則分成兩條誠命。⁵

根據這個編列形式，第一和第二誡（7-11節）管理以色列人與上主之間的縱向關係，而第四至第十誡（16-21節）則管理羣體成員之間的橫向關係。第三誡是守安息日（12-15節），起着轉接的作用。出埃及記的版本（出二十8-11）以六日創世、第七日休息為神聖典型，強調安息日的神學意義。申命記版本則強調，每位家庭成員都有權享受安息日的安息，並用以色列民被救出奴役的經歷為基礎，把安息日的誠命轉化為人道主義 / 橫向的誠命。

十誡的原則，固然適用於聖約羣體的每一位成員；但嚴格來說，誠命的對象只是所有男丁，尤其是一家之主，也就是擁有妻兒和產業的成年男性。如果站於父權社會的角度來看，這份文件的立場就是：有強而有力

4 P. D. Miller以十誡來比照美國憲法，他正確地指出，十誡是後來出現的具體法律條文的基礎，這些法律條文包括“約書”、“聖潔法典”和所謂“申命記法典”。見“The Place of the Decalogue in the Old Testament and Its Law,” in *The Way of the Lord: Essays on Old Testament Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 3-16。

5 有關的論述見Block, “Reading the Decalogue Right to Left,” 56-60。



的家庭領袖，才能有健康的社羣。或許有人會認為，十誡是為富裕的以色列男性而設的，目的是維護他們的影響力和特權。⁶ 其實，十誡的作用剛剛相反。誠命刻意控制一家之主，防範權力濫用於未然。⁷ 因此，這份文件可以說是以色列的“人權法”。⁸ 然而，與現代的人權法不同，這份文件的立意不是要保障自己的權益，而是為保障別人的權益。誠命的所有措詞，都可以重新演繹為保障他人權益的宣言。成年男性的首要責任，就是維護立約之主的權益，其次就是維護以色列同胞的權益：

神的權益

- (一) 至高的誠命：上主專享人的獨一效忠（7-10節）。
- (二) 上主有權被恰當地表述出來（11節）。

人的權益

- (三) 所有家庭成員都有權得到家主的人道對待（12-15節）。⁹
- (四) 父母有權得到尊敬（16節）。
- (五) 鄰舍有生存的權利（17節）。
- (六) 鄰舍有權享有忠誠而純潔的婚姻關係（18節）。
- (七) 鄰舍有權擁有屬他的財物（19節）。
- (八) 鄰舍有權在法庭上得到忠實的證詞（20節）。
- (九) 鄰舍有權在婚姻關係上得到保障（21節上）。
- (十) 鄰舍家中的財物有權得到保障（21節下）。

6 D. J. A. Clines, “The Ten Commandments, Reading from Left to Right,” in *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (JSOTSup 205; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 26-45; C.S. Rodd, *Glimpses of a Strange Land: Studies in Old Testament Ethics* (OTS; Edinburgh: T&T Clark, 2001), 87-89.

7 進一步的論述見D. I. Block, “Reading the Decalogue from Right to Left,” 36-42；同上，“You shall not covet your neighbor’s wife,” in *The Gospel According to Moses*, 137-68。

8 我們基本上也同意W. Harrelson的看法，就是以十誡為“自由憲章”，見*The Ten Commandments and Human Rights* (Philadelphia: Fortress, 1980), 186-93。

9 根據出埃及記的版本，安息日的誠命表達的是神的權益，就是上主有權支配以色列人的時間，而以色列人必須相信神會供應（出二十8-11）。

聖約關係的第一項原則：上主專享人的獨一效忠（五7-10） 除上主以外，以色列不可有別的神。¹⁰ 這條誡命不容許任何神明與上主同受敬拜，彷彿上主只是眾神中的一位；即便把上主看作是萬神殿的至高神，也絕對不可以。儘管這個命令沒有明確地否定其他神明的存在，但上主的主權、影響力和管轄範圍都是不容分享的。¹¹

第8至10節的作用是註釋第7節，可拆成三句動詞短語：“不可……造”、“不可跪拜”、“不可服侍”（參四15-19）。這條誡命所禁止的範疇十分全面。經文模仿創世記第一章的造物次序，列出各種形象，禁止人把這些形象製成神明之像。禁令之後有一個動機從句（9節）：因為上主是忌邪者伊勒（*El Qanna'*；或“情感熾烈的神”）。¹² 其他神明會容忍信眾同時敬拜其他神明，但情感熾烈的上主卻絕不會忍氣吞聲。關鍵的兩句短語自然是“拒絕我的”（NIV與《新漢語》：“恨我的”）和“愛我……的”，或作“在約中委身於我的”。結尾的從句（10節）宣告，與神的愛一樣，人的愛也不只是情緒，更會用行動把它表達出來。人若愛神，就必謹守神的誡命。

上主警告那些拒絕他的人，他會“探訪、訪查”（NASB直譯；《新漢語》：“追討”）他們的罪孽，直到第三四代子孫。¹³ 人們一般會縱向地解讀“直到第三代，直到第四代”一語，但是橫向的解讀才是正確的。¹⁴ 在古代世界，一個家庭可以四代同堂，而領導人就是家中的“父親”。這個警告建基於“羣體一致”（*corporate solidarity*）的概念，意思是說，整個羣體都要為個別成員的行為負責，尤其是“父親”的行動。如果說“拒

10 申命記不斷重複這個主題：五17，六14，七4，八19，十一16、28，十三2〔3〕、6〔7〕、13〔14〕，十七3，十八20，二十八14、36、64，二十九26〔25〕，三十17，三十一18、20。

11 進一步的論述見J. H. Walton, “Interpreting the Bible as an Ancient Near Eastern Document,” in *Israel—Ancient Kingdom or Late Invention* (ed. D. I. Block; Nashville: Broadman & Holman, 2008), 305-9。

12 論及這短語的特點，見四24的註釋。

13 經文以 *pqd* 來形容神的舉動，這個詞可以是正面的（得一6），也可以是負面的。短語“追討父親的罪孽，在兒子們身上”還見於出二十5，三十四7；民十四18。

14 在書七16-26，亞干一人犯罪，連累全家被處死，體現了橫向的解讀原則。



絕”的反面是“愛”，則“追討其罪”的反面就是向他們顯出 *hesed*（10節；《新漢語》：“施慈愛”）。這個詞與希伯來文的“愛”（*'ahab*）一詞，都歸屬於“聖約詞彙羣”。凡以別人的利益為先，以自己的利益為次的心態和行為，都屬這“聖約詞彙羣”。其他詞語還包括：憐憫、恩典、仁慈、良善、慈悲、忠誠、貞潔和守約。¹⁵ 上主會一直這樣做，“直到千代”。這個短語表示，神願意與子民建立永恆的關係，也樂於守約施慈愛；相對而言，神的怒氣是轉瞬即逝的（9節）。¹⁶

聖約關係的第一個原則（7-10節），同時也是“至高的誡命”。每當摩西在眾數詞語“律例和典章”的語境之下（五31，六1，七11）提及單數的“誡命”，所指的都是這“至高的誡命”。“示瑪”（*Shema*；六4-5）就是這個原則的另一種表達方式。接着的九條誡命，分別代表誠心守約的其中一項具體表現。

聖約關係的第二項原則：上主有權被恰當地表述出來（五11） 猶太教傳統多把這條誡命看作禁止使用上主之名輕率發誓，¹⁷ 但大部分基督徒則相信這條誡命只是禁止人說褻瀆的話。又有人主張，這條誡命是禁止人以上主的名作法術咒語，企圖操控別人。¹⁸ 按希伯來文的字面意思，這句話可譯作：“你不可空空地披帶上主你神的名號。”這句慣用語取材自遠古的風俗，就是用主人的名字給奴隸起名。¹⁹ 所謂披帶上主的名號，就是以他為主人，並願意承擔作主人代表的責任（參賽四十四5）。既然身為上主的子民，以色列人就有獨特的身分和任務；這條誡命所針對的，正是這個身分和任務。以色列人稱上主為立約之主，自然不可活得像巴力的屬下一樣。²⁰ 經文以最激烈的語氣來說明敗壞上主名號的後果：“上主必不當他清白無罪”！

聖約關係的第三項原則：所有家庭成員都有權得到家主的人道對待

15 這詞的論述見D. A. Baer and R. P. Gordon, *NIDOTTE*, 2:211-18。

16 參出三十四6-7的類似說法；另參耶九23。

17 見Tigay, *Deuteronomy*, 67。

18 見Walton, “Interpreting the Bible as an Ancient Near Eastern Document,” 313-18。

19 進一步的論述見D. I. Block, “Bearing the Name of the LORD with Honor,” in *How I Love Your Torah, O LORD!*, 61-72。

20 比照新約聖經如何實踐這個原則，見提後二14-26和彼前四12-19。

(五12-15) 在出埃及記，十誡中有關安息日的誡命是建基於上主的創造(出二十八-11；參創一1~二4上)，現在摩西卻把它轉化為人道主義的象徵，要一家之主以人道對待所有眷屬。摩西的做法並沒有改動安息日的原意，反而確認安息日是屬於整個家族的。他用極多篇幅來作闡釋，反映出這條誡命至關重要。²¹ 誡命的結構由三個部分組成：(一) 誡命的撮要(申五12)；(二) 誡命的闡述(13-14節)；(三) 宣示設立這條誡命的底因(15節)。

安息日不只是崇拜的日子，更應是安靜、安歇的日子。

這條誡命與孝順父母的誡命一樣，都是以肯定式陳述句來表達。²² 把安息日“分別為聖”，就是將這日從其餘的六天分別出來，看作是神聖的日子，承認這日屬上主所有(13節；參創二3)。Šabbat 一詞的詞根解作“停歇、休止”，而經文(申五13-14)又表示日常生活的一切運作都要停下來，²³ 意味安息日不只是崇拜的日子，更應是安靜、安歇的日子。

在古代以色列，家主有強大誘因要求家庭成員在安息日照常勞動，而自己與近親則享用安息。為了防止這種情況，誡命把經濟單元之內有權享用安息的成員一一列出：孩童(不論男女)、僕人(不論男女)、牲畜(牛驢之屬)，²⁴ 以及暫居於城內的所有外來人。經文再加入動機從句，肯定上述人士享用安息的權利與家主並無分別。安息日是神賜給所有人的禮物。摩西更將這“公共假期”的源頭追溯到以色列在埃及的為奴經驗(15節)，呼籲人對眷屬和僕役施憐憫。一家之主必須遵行上主啓示的律法，以最高的公義對待孩童、僕婢、牲畜、外人(申四8)。

21 這條誡命用字多達60以上，而第一誡只用了50字。

22 這個段落以動詞“守”代替出二十八的“記念”。

23 預備食物(出十六23-30)、田間勞動(出三十四21；尼十三15-21)、生火(出三十五3)、撿柴(民十五32-36)、運貨(耶十七21-22)、營商(摩八5)。禁令並不包括緊急情況。注意耶穌怎樣回應法利賽人，見太十二9-14和路十四1-6。

24 其他要求人道對待動物的律例，見出二十二30〔29〕；利二十二27-28；申二十二6-7、10，二十五4。



每週安息的定例雖然功能多樣，²⁵ 但舊約經文卻絕少描述以色列人怎樣守安息日，將這日分別為聖(參利二十四8；民二十八9-10)。早在出埃及記十六章22至30節，已有民眾守安息日的記錄。由此可見，守安息日的模式在到達西奈山之前已經成形，²⁶ 並不是會幕和聖殿禮儀系統的一部分。就其本質而言，安息日的誡命實在是一條倫理法例。百姓應把每週的安息日分別為聖(創二3)，在這日“休息”和“透一口氣”。²⁷

聖約關係的第四項原則：父母有權得到尊敬(五16) 這條誡命與利未記十九章3節類同，都是要求以色列人尊敬(kabbēd)父母。兩段經文的分別只是動詞不同而已。²⁸ 所謂“父母”，並不限於血源關係，也不限

25 (1) 日常生活充滿壓力，安息日讓所有人得到必要的休息。(2) 藉着每週守安息日，以色列人以生活節奏展現神的創世歷程，並告訴身邊的人，他們的生活是建基於神學的。(3) 神曾以彩虹為標記，與挪亞以及全宇宙立約(創九12、13、17)，安息日的功能即如彩虹，是上主與以色列立下永恆之約的“記號”(出三十一16-17)。這段經文語氣甚重：忽視安息日，就等如拒絕作聖約羣體的一員，且與神的恩典斷絕關係。因此，違背安息日的誡命是死罪。

(4) 安息日讓全體以色列民有機會一同定時回顧歷史，記念上主的救贖大功，慶賀脫離法老的奴役，並成為上主的附庸。(5) 得享自由的以色列人，可以藉着這個機會向邊緣社羣和貧苦大眾表示認同，以彰顯天命記對外來人的關注(參十18-19，十六11，二十六11)。(6) 透過守安息日，以色列人宣告整個人生都是神聖的(參利十九1)。上主把以色列人分別為聖(出十九5；申十四15)，又把第七日分別為聖，因為凡有上主臨在的日子都成為聖潔。藉着“守”(šamar)這最神聖的安息日，以色列人提醒自己及世人，整個人生都是神聖的。

26 神最早啓示的律例，就是把第七天定為安息日，這個啓示與其他宗教條例的啓示是分開的。在舊約晚期，與安息日有關的記載包括：會見先知(王下四23)，特設的全民大會(賽一13)，在上主面前下拜(賽六十六23)，歌頌感恩(詩九十二)，守節宴樂(賽五十八13；何二11〔13〕；哀二6)；但這些文字涉及的可能是每年或每月的節期，而不是每週的安息日。參眾數的安息日與月朔節的關係(賽一13，六十六23；何二11〔13〕)。

27 雖然創二1-4上沒有記載神曾 nūah(安息)，但以神為主語的 nūah 卻見於出二十一11。出三十一17用了另一個更具擬人法色彩的短語：yinnāpaš(透一口氣；《新漢語》：“歇工休息”)。

28 這piel詞幹的動詞解作“看對方為有分量的”，通常用作“尊敬”之意，例：僕人敬畏主人(瑪一6)，尊敬神的使者(士十三7)，尊敬神(撒下二30；詩五15)。反義詞則是 qallēl(輕看、蔑視對方，出二十一17；利二十九)，通常譯作“咒罵”。與這條誡命相類的經文見撒下十3(=代上十九3)及瑪一6。

於在生的雙親。這條誡命也不是單為年輕人而設的。既然十誡的主要對象是成年的以色列男丁，那麼所指的父母也應該包括逝去的雙親。經文加上動機從句，把兒女對父母的態度與兒女自己的幸福連上關係。這不是祖先崇拜。後人的命運和幸福不能靠先人保佑，只能靠神的賜福。只要百姓合宜地尊敬父母，神就會賜下福氣。

聖約關係的第五項原則：生存的權利（五17） 動詞 *rāṣah* 在其他地方有解作意外地置人於死（四42，十九2、4、6），但這裏卻是指有動機、有預謀的殺人行為。²⁹ 然而，誡命的用意不單在禁止謀殺，也在提醒民眾要積極防範致命的意外。這條誡命的前設是，人既按神的形象被造（創九6），人命就是神聖的。取人性命，就是奪去神的一名代表和副手。在所有冒犯神的罪行中，以這一種最是嚴重。與巴比倫的法例不同，這條誡命沒有根據社會地位、種族、性別，來把人命的價值分高下。所有人命都是同等神聖的。

聖約關係的第六項原則：有權享有忠誠而純潔的婚姻關係（五18） 嚴格來說，原文的“姦淫”是指與配偶以外的異性發生雙方同意的性行為。³⁰ 犯姦淫是死罪，因為這行為破壞婚約，危及婚姻的完整，污染性關係的聖潔，褻瀆人所擁有的屬天形象，威脅社羣的穩定。³¹ 與殺人一樣，犯姦淫會使地成了不潔淨，最終導致地把它居民“嘔吐出去”（利十八20、24-25）。又與殺人一樣，犯姦淫不單冒犯了某人的配偶、兒女或父母，也冒犯了上主（參創三十九9）。在其他地方，論及姦淫的律例都以不貞的婦女為焦點，但這段經文的焦點卻是對配偶不忠的男性。

聖約關係的第七項原則：擁有財物的權利（五19） 因動詞 *gānab* 也可解作擄劫人口（出二十一15；申二十四7），某些猶太傳統認為這條

29 民三十五16-34；何四2；耶七9；王上二十一19。英文通常譯作“不可奪取生命”（You shall not kill），但這樣翻譯太過籠統。照這譯法，禁令就包括宰殺動物、執行死刑、戰場殺敵，甚至是砍伐樹木了。

30 已婚男性有婚外情，只有在對方是有夫之婦的情況下，才算是犯姦淫。見 Tigay, *Deuteronomy*, 71。這條誡命並沒有姑息婚姻以外的性關係，但當前的關注確實是婚姻的完整性。

31 論及舊約聖經記載的犯姦淫，見 E. A. Goodfriend, “Adultery,” *ABD*, 1:82-86。烏加列和埃及文獻（*ANET*, 24）有提及這“大罪”，論述見 W. L. Moran, “The Scandal of the ‘Great Sin’ at Ugarit,” *JNES* 18 (1956): 280-81。



誡命就是禁止誘拐或擄劫人口。然而，我們不應這樣理解這條誡命，³² 而應把它看作是禁絕一切盜竊行為的誡命，尤其那些容易使人起貪欲的事物，就如最後一項原則所列的（21節下）。

聖約關係的第八項原則：得到公正審判的權利（五20） 這條律例可涵蓋所有的對話場景，但卻特別針對審判過程，就是當證人被傳召作供的時候。出埃及記二十章16節和申命記十九章18節所禁止的，是作“假的、騙人的”見證，但當前這節經文的意思卻是禁止人作“空洞、不真實”的證詞。³³ 申命記五章6節所關注的，是那些刻意誤導別人的證詞，以及在文字上鑽空子的回應。這些話室礙審訊過程，蒙蔽真相，更橫生枝節，使公義不能伸張。³⁴ 第十九章15至21節列明，作假見證的人要被治死，可見這罪行有多嚴重。

聖約關係的第九項原則：有權在婚姻關係上得到保障（五21上） 第21節直指人的心態和思想，再次讓我們看到，十誡實在不是法律條文。法官不能根據十誡來規範何謂合法行為。十誡是一連串的生活指導。就句法而言，這節經文與出埃及記二十章17節的版本相近，都可以清晰地分作兩句從句。雖然相近，但摩西也作出了三項具體的改動：（一）把第二個意指貪欲的詞從 *hāmad* 改作 *hit'awwā*；³⁵（二）把“房屋”和“妻子”二詞的次序倒轉，使有關妻子的誡命分別出來，成為獨立的條文；（三）在第二句條文加上“田”一詞，與“房屋”配成自然對詞（*natural pair*）。

這些改動的意義極其重大。³⁶ 在出埃及記的版本，“房屋”一詞語意

32 見 Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 314-15。

33 參《新漢語》這節的腳註：假原文是 $\alpha\psi$ ，強調的是“不真實的”，而出二十16十誡部分用的字眼則為 $\rho\kappa\psi$ ，強調“騙人”的意思——譯註。

34 代入今天美國的處境，同樣的做法就如在證人台上引用憲法第五修正案（Fifth Amendment）自保。當事人心知肚明，這個做法於公義了無益處。又或者是那些咬文嚼字的回應，就如美國前總統克林頓（Clinton）說的，“要看‘是’這個詞的意思是甚麼了。”

35 *Hāmad*（貪欲）一詞並非必然是負面的，也可以指正常的慾望（*DCH*, 3:247-48）。

36 詳細的論述見 Block, “‘You shall not covet your neighbor’s wife,’” in *The Gospel*

取人性命，就是奪去神的一名代表和副手。在所有冒犯神的罪行中，以這一種最是嚴重。

含糊，³⁷ 再加上“妻子”一詞出現於“房屋”與“男僕、婢女、牛、驢”之間，不負責任的男性或會利用這節經文，作為支持視“妻子”為財產的做法。在申命記的版本，摩西釐清了含糊的語意，把夫妻關係提升至家庭關係的最高層。前面的第六誡旨在維持婚姻聖潔，這一誡則著意為夫妻關係提供保障。人要貪圖鄰舍的妻室，不一定是為了得逞肉慾。在人權未彰的社會，女性被覬覦的原因可以很多，包括增加家庭勞動力、提升男性的社會地位，甚或純為傳宗接代。聖約關係的第九項原則經摩西改動之後，就如伸展出一道倫理軌跡，整部申命記都會依從這個軌跡來闡述家庭關係，著意羈勒一家之主，以防權力被濫用。

聖約關係的第十項原則：家中的財物有權得到保障（五21下） 摩西先把“妻子”從一般家庭產業中分別出來，接着下令禁止貪圖鄰舍的財物，範圍涵蓋戶主的所有家當：房舍農田、男女僕婢、牛驢之屬，以及“任何屬於你鄰舍的東西”。

第九和第十誡旨在維護立約社羣的太平，使各成員能夠彼此信任。十誡在這裏收結，顯示上主認同行動是發自內心的；³⁸ 個人行為正當與否，社羣得到保障與否，都不能單靠法例來確立。惟有當每一位成員都從心裏為他人着想，個人行事才會端正，社羣關係才得太平。

描述文本如何成形的跋語（五22）

有不少人主張，這節經文是下一個文學單元——第五章22節至第六章3節——的序言。然而，從形式鑒別學的角度來看，再比照其他古代條約的結構，把這節經文理解為摩西重述十誡的演講詞的結語，應該更為恰當（參出二十四12-18，三十一-18）。在摩西的腦海中，上主當日於西奈山所賜下的啓示有形可見、有聲可聽、有文可讀。³⁹ 摩西再三強調，口頭啓示

According to Moses, 137-68。

37 這詞也可解作“家、家屬”——譯註。

38 參賽三十二6，五十九13；太五27-28，十二34，十五18；弗六6。在弗五5和西三5，保羅把第十個原則與第一和第二個原則連上關係，指出貪婪在本質上形同拜偶像。

39 其他經文曾經提及，上主在西奈山交給摩西的法版是他親自用指頭所寫成的（出三十一-18；參三十二15-16；申五22）。



與文字啓示並無分別：上主曉諭會眾，再寫在石版上，此外並沒有增添甚麼。上主親自寫下十誡文本，再把文本交給他的授權發言人摩西。藉着複述十誡，摩西為這篇演講詞的餘下部分立起根基。

十誡文本刻在一對石版上，而不是寫在羊皮或蒲草紙等會腐朽的物料之上。這表示十誡是官方文件，永久適用。根據長久以來的傳統，第一塊石版上寫的誡命涉及以色列人與神的關係，⁴⁰ 另一塊石版上寫的誡命則統管人與人之間的橫向關係。⁴¹ 然而，不論是從釋經學的角度來看，還是考據經文的內容，我們都無法得出上述結論。古代近東有錄寫兩份契約副本的慣例，讓立約雙方各持一份。⁴² 出埃及記三十二章15節記載，十誡法版前後兩面都寫有字，可見上主實在是將兩份副本交給摩西，一份是神自己的，一份是百姓的。

應用原則



長久以來，基督教傳統都特別看重十誡，認為十誡是神的道德律的精華，地位也比其餘的律法為高。基督徒素以十誡為永恆且普世的倫理基礎，其餘的律法則與我們無甚關連，兩者的差別極大。當然，十誡自有其獨特之處，它不但是神親自用指頭所書，也是聖約的官式文件。它把神的心意簡化為十句話，既容易記憶，也方便在禮

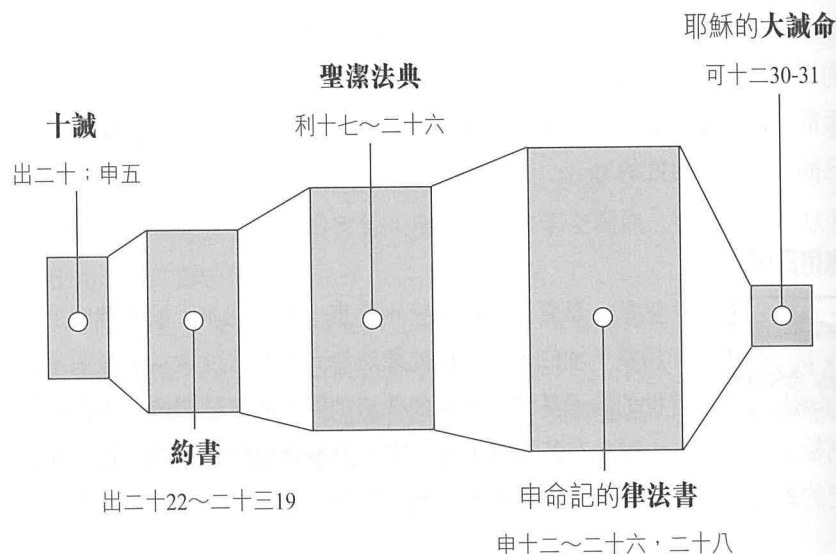
40 指明石版共有“兩塊”的舊約經文十分常見：出三十一-18，三十二15，三十四1、4上、4下、29；申四13，五22，九10、11、15、17，十1、3；王上八9；代下五10。另一些經文則只用眾數，未明言“兩塊”：出二十四12，三十二1、19、28、29；申九9，十2、4、5。

41 Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2.8.11 (pp. 376, 377)。這個傳統看法可以追溯到斐羅（Philo）身上，他曾寫到：“我們知道，神把十誡分成兩組，各有五誡，分別刻在兩塊石版上，前五誡是第一等的誡命，後五誡則次之。”（*Decalogue*, 12.50）。類似的看法也見於約瑟夫（Josephus），*Ant.* 3.5.8; 3.6.5。

42 進一步的論述見M. G. Kline, “The Two Tables of the Covenant,” *WTJ* 22[1960]: 138-46。根據赫人風俗，雙方會分別把手上的副本放在己方神廟中，好讓雙方神明監督條約的實施。在規定的日子裏，人們又會把契約從神廟取出，並公開誦讀。例：赫人君主蘇庇魯利馬一世（Suppiliuma I）與瑪他尼王（Mittani）沙提韋薩（Shattiwaza）所立的條約，*Hittite Diplomatic Texts*, 6A §13, pp. 46-47。

儀場合公開誦讀。可是，縱觀新舊約，都沒有說過十誡的權威比其他西奈山的啓示為高。⁴³ 我們應該這樣理解：十誡與其他憲法文件的關係是共生的，就像一粒種子不斷成長，最終長出美麗的花朵一樣。⁴⁴ 下面的圖示或可表達出這種關係。

以色列憲法的演進



我們很難確定十誡在以色列的敬拜中有何角色。就這段經文的處境而言，摩西在摩押平原誦讀十誡，以十誡為信仰正典，作為他這第二篇演講詞（申四44~二十六19及二十八1~二十九1〔二十八68〕）的基礎。在第六章1節至十一章32節，摩西詳細闡述第一條誡命（至高的誡命）；在第十二章1節至二十六章19節（很多人把這段經文稱為“申命記法典”，但

43 同樣的看法也見於F. Crüsemann, *The Torah* (Minneapolis: Fortress, 1996), 356-57。

44 有人認為十誡是所有律例的源頭，這個看法可追溯到斐羅：“要謹記，十誡是所有律例的源頭。在聖經所記的一切法典出現之先，十誡就被記錄下來。”（Philo, *Decalogue*, 29.154）。



這個名稱卻會引起誤解），他再詳細講解十誡的其餘誡命。⁴⁵ 在舊約，直接取材於十誡的經文不多，利未記第十九章可算是其中之一，但其用語及結構均有改動，令人懷疑這段經文是否真正源自十誡。

從先知的教訓（耶七9；何四2），我們也看到十誡所倡導的靈性追求和社會倫理。然而，不論是先知書還是詩篇，也沒有經文是百分之百引述十誡的。以西結書第十八章列出一份公義行為清單，其結構和風格與十誡也相仿。有人認為詩篇第十五及二十四篇源自“進殿禮文”，⁴⁶ 但如果真的是這樣，則這幾篇詩篇竟然沒有十誡的半點蛛絲馬跡，實在叫人意外。詩篇五十篇16至21節以神的話斥責惡人，指他們沒有遵行律法，卻竟敢“背誦我的律例，假裝遵守我的約”（《新普及》）。或許，這短語所指的，就是心口不一地背誦十誡，當作是宗教習俗，但對於藉着這個文本說話的神，卻沒有半點靈性上的委身。然而，考慮到詩篇第五十篇的用語，說其來源是其他憲法文字又似乎更有可能。詩篇八十一篇9至10節〔10-11節〕顯然憶及西奈山的啓示，甚至特別提到十誡的序言和第一誡。奈何，所有探討民間信仰如何應用十誡的倡議，到底不過是臆度之言。⁴⁷

《納什蒲草紙抄本》（Nash papyrus；公元前2世紀）有十誡的引文，再加上昆蘭出土的佩經盒，⁴⁸ 可以知道十誡在早期猶太教有重要的禮儀作用。根據《米示拿》（Mishnah；*m. Tamid* 5:1），十誡原是每日聖殿崇拜所誦讀的經文之一。基督教傳統往往把十誡從原來的聖經背景抽出來獨立闡釋，但猶太教則從來不會無視十誡與整體律法典籍的關係。⁴⁹

45 S. Kaufmann (“The Structure of the Deuteronomical Law,” *Maarav* 1/2 [1978]: 105-58) 認為這“法典”反映了十誡的結構，但說法頗為牽強。

46 見S. Mowinkel, *Le décalogue* (Paris: Félix Alcan, 1927), 141ff。

47 M. Weinfeld (*Deuteronomy* 1-11, 262, 267-75；同上，“The Decalogue in Israel's Tradition,” in *Religion and Law: Biblical and Judaic-Islamic Perspectives*, ed. E. B. Firmage [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990], 38-39)認為，以色列人曾在出埃及三個月之後的七七節，也就是西曆月的第十五日，誦讀十誡（出十八1）。這誦讀十誡的日子又稱為“大會”（申九10，十4，十八16；參四10-14）。Weinfeld認為，以色列人會定期舉行一些禮儀，重演原初的事件；在這禮儀中，民眾會以立約和宣誓來表明願意遵守十誡。

48 見G. Vermes, “Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea,” *JTS* 9 (1959): 65-72。

49 論及早期猶太教如何使用十誡，見F. E. Vokes, “The Ten Commandments in

在新約聖經中，我們找不到把十誡當作信仰習俗或禮儀文本來引用的例子，但耶穌與保羅的倫理教訓卻顯然建基於十誡。登山寶訓以十誡為比照對象（太五21-37）。在其他地方，耶穌又把十誡濃縮為兩條誡命：“‘你要盡心、盡性、盡意、盡力愛主你的神’……‘要愛鄰如己’”（可十二29-31；另參太二十二34-40；路十25-28）。十誡表述的兩重聖約關係，在這兩句話中表露無遺。雅各（雅二8-13）和保羅（羅八7-13，十三8-10；弗六1-4）都曾明確地引述十誡。⁵⁰ 在哥林多後書第三章，保羅以聖靈寫在人心版上的律法，比照逐字刻於石版之上的誡命，指出前者能使人活，後者則使人死。這種視律法為外在規條的論調，常被用來證明第一聖約已經過去，新的聖約要取而代之。⁵¹ 保羅樂於引用十誡，反映出猶太教的教理問答傳統根深柢固，也顯示十誡在早期教會的傳道事工作用重大。雖然如此，我們在新約聖經也看不到十誡對基督徒而言有與別不同的權威。

當代應用



今天的基督徒又當怎樣看待十誡呢？我們應支持在法院和學校掛出“十誡”嗎？我們這羣得着自由的人，是否再不須遵行舊約律例，包括十誡在內呢？要回答這些問題，我們必須謹記下列各點。

對象是得蒙救贖的人 首先，十誡的對象是蒙神救贖的人。上主並沒有向埃及人和迦南人啓示聖約關係的十項原則，他只向自己的子民啓示。領受這些啓示的，就是那些被召作上主代表，要向萬民宣述上主恩惠和榮耀的人。摩西以過去式陳詞（“曾將你從埃及地為奴之家領出來”，6節），絕非了無意義，更非巧合。摩西要讓所有讀這份文件的人清楚瞭解，上主的救贖大功在先，我們服從神的心意在後。律法（包括十誡）既

the New Testament and in First Century Judaism,” *StEv* 5 (ed. F. L. Cross; Berlin: Akademie Verlag, 1968): 146-54。

50 Vokes (p. 153)指出，在保羅眼中，“律法書已失去了作為法律的意義，但其倫理規範地位卻是常存的。”

51 保羅的看法與耶三十一-31-34相合，但這寫在心上的新聖約實在不是全新的。耶利米所列舉的每一項新聖約元素，都只不過是信徒實踐前約時應有的具體表現。



不是換取救恩的手段，也不是肩頭上的重擔。律法是神的施恩饋贈，用作指導神的子民，使他們知道怎樣回應神的恩典，如何遵行神的旨意。⁵²

由此可見，要在公立學校和法院中陳列十誡，實在是本末倒置。美國社會的問題，並不是人們不去遵行“十誡”，而是大部分人都未曾離開埃及。得蒙救贖的人，自有其生活原則和行道熱忱。要求未得救的人根據同樣的原則和熱忱生活，不但不切實際，也沒有聖經根據，因為他們沒有動機去過這樣的生活，心中也沒有聖靈去幫助他們。

盟約的關係 第二，神在啓示十誡之前，先與子民確立盟約的關係。上主先把以色列人帶到自己的懷中，才向他們啓示十誡（出十九4-6）。換言之，上主不是呼召以色列人去持守一套倫理規範，而是呼召他們進入神人關係之中（“我是上主你的神”）。我們先要領受與主立約的特權，其次才是遵行神所啓示的旨意。只顧遵行十誡的條文，卻離開了救贖經驗與聖約關係，不過是區區道德主義而已。

持守要全面 第三，如果我們承認十誡是基督徒的規範，我們就必須持守全部的十誡。由十誡的序言到禁止貪婪的誡命，全都是這份文件不可或缺的一部分。每一項原則都是絕對的禁令，沒有保留，沒有例外，而且大部分也沒有指明遵行誡命會得到甚麼好處。

整體的誡命包括守安息日。有人雖然同意“十誡”是基督徒行事為人的規範，但卻認為守安息日是一個例外，指這條誡命是禮儀律法，已被基督廢去。這個看法其實是不成立的，原因有五。（一）十誡既訂明第七日是安息日，也就是說這條誡命是聖約關係的基要原則之一，與不可敬拜別的神、不可殺人等等並無分別。我們不可以把這條誡命視作例外。

律法……不是換取救恩的手段……律法是神的施恩饋贈，用作指導神的子民，使他們知道怎樣回應神的恩典，如何遵行神的旨意。

52 J. J. Stamm (*The Ten Commandments in Recent Research* [trans. M. E. Andrew; SBT 2nd series; London: SCM, 1967], 114) 也有類似的分析：“十誡是神所頒贈的一份自由約章，對象是被拯救離開埃及的神的子民。他們領受的十誡，並不是重擔，而是恩賜。這不單是他們的特權，也是一個表達感恩的機會。”

(二) 根據出埃及記的十誡，六加一為一週的節奏，是宇宙規律的重要一環。出埃及記二十章11節指出，這生活常規是建基於創世規律的。

(三) 安息日的誡命並非源於禮儀律法。事實上，早在到達西奈山之前，以色列人就已經理所當然地守安息日（出十六）。

(四) 安息日這條誡命的根本意義不在於規範民間信仰。這條誡命的立意和特徵，既建基於人道主義，也建基於神學。就人道主義而言，守安息日讓人在營役維生之間得着安息。就神學而言，以色列人可以藉此宣示他們的神學：（1）他們對生命的神學觀念（神是萬物的創造主）；（2）顯出他們對神的信心，知道神會供應第七日的需用；（3）表示願意領受聖約；（4）因從奴役中得拯救而表達感恩；（5）向貧苦大眾施憐憫。

(五) 新約沒有片言隻字說基督把安息日廢掉。相反，耶穌和早期的使徒也守安息日（徒十三14、27、42、44，十五21，十六13，十七2，十八4）。保羅有些言論似乎輕視安息日（眾數），但事實上，這些言論所指的是以色列的禮儀曆，就是每年每月的節期（羅十四5-6；加四10；西二16）。⁵³

由公元2世紀的前半葉開始，就有越來越多基督徒在星期日聚集崇拜，可是還有部分會守安息日。⁵⁴ 早期教會的基督徒把守安息轉化為紀念復活、慶賀新生，將日子由週末改為週日。這個做法就如把作為立約標記的割禮改為浸禮，把逾越節改為聖餐一樣。⁵⁵ 他們沒有廢除安息日。以色列之約的標記是第七天安息（參出三十一17），基督新聖約的標記則是週日守安息。⁵⁶ 換言之，禮拜天對基督徒的意義，就如安息日對猶太人的意義一樣；通過守主日，我們也在宣示我們的神學：（1）我們對生命的

53 如果引用來四9來支持在基督之後不用守安息日，就是誤解了這些比喻。希伯來書的作者用守安息日的現實處境來作比喻，只是要說明我們在基督裏享有安息，而不是要改動這個現實處境。

54 君士坦丁一世（Constantine I）於公元321年3月7日下旨，宣佈星期日是休息日。在此之前，星期日並沒有法定地位。

55 俄文的“星期日”（*Voskresenie*），意即“復活日”。

56 啓一10的“主日”一語，應有希伯來文“屬上主之日”的意思，也可能是“第七日是上主你神的安息日”（出二十10）的簡化版。如果真是這樣，則約翰就是以舊聖約的用語來指稱新聖約的實況。有其他經文記載，週日是公共崇拜的日子，也是為窮人收集捐項的日子（徒二十七；林前十六2）。



神學觀念（神是萬物的創造主）；（2）顯出我們對神的信心，知道神會供應這聖日的需用；（3）表示願意領受聖約；（4）因從罪中得釋放而表達感恩；（5）向貧苦大眾施憐憫。

耶穌與十誡 最後，耶穌也教導我們怎樣認識十誡。耶穌把神所啓示的旨意簡化為：“你要盡心、盡性、盡意愛主你的神……要愛鄰如己”（太二十二34-40；可十二28-34）。這句話就是全部律法的精義和核心。米勒（Patrick Miller）指出，“十誡是起點，無數的意義和果效、原則與行動都從這起點蔓延。這一切都能讓信仰羣體知道，在日常生活中應該怎樣事奉上主，怎樣對待鄰舍。”⁵⁷

要真正彰顯神的形象，就必須以實際行動投入聖約，討神的喜悅，讓別人得益處。耶穌預期跟從他的人都曉得守十誡，因此他明明地引述十誡來回答他們的提問（太十九18-19）。耶穌又駁斥法利賽人的偽善，指他們以自己的律例來取代更為重要的律法精義（太十五4-20，二十三1-12）。話雖如此，耶穌是上主成了肉身，也就是在何烈山向以色列人說話的那一位。因此，他不但在守安息日上有絕對自由，並且能宣告自己就是安息日的主（可二27-28）。耶穌吩咐那位年輕問道者持守律法，並呼召他來跟從自己（太十九16-22；可十17-22；路十八18-30）。說這番話的時候，耶穌的身分就是十誡所指的上主。只有與耶穌——聖約之主——建立關係，人才可以承受永生。

57 P. D. Miller, *The Ten Commandments* (Interpretation; Louisville: Westminster John Knox, 2009), 6.

申五23~六3

新漢語譯本

百姓的回應

²³ “你們一聽見黑暗中有聲音發出，山上有火焚燒，你們各支派的首領和長老就都近前來到我這裏。²⁴你們說：‘看哪！上主我們的神向我們彰顯他的榮耀和偉大，我們又聽見他從火中發出的聲音。今天，我們看見神與人說話，人卻還活着！

²⁵ “‘現在，為甚麼我們要死呢？這大火要吞滅我們了！如果我們再繼續聽上主我們神的聲音，我們就必定死！²⁶有哪個血肉之軀，聽了永活神從火中說話的聲音，還能像我們這樣活着呢？

²⁷ “‘你近前去，聽上主我們的神要說的一切話吧！然後將上主我們的神對你說的一切，全都告訴我們，我們必聽從，也必遵行。’

²⁸ “你們對我說話的時候，上主聽見了你們說話的聲音。於是上主對我說：‘我聽見這百姓對你說話的聲音了，他們所說的一切都是好的。²⁹但願他們真有這樣的心敬畏我，在所有日子裏，謹守我一切的誠命，使他們和他們的子孫永遠得福。

³⁰ “‘你去對他們說：你們回自己的帳棚去吧！³¹至於你，你要站在這裏與我一起，我要告訴你一切的誠命、律例、典章，你要教導他們，叫他們在我賜給他們去佔領的地上遵行。’

和合本

百姓的回應

²³ “那時，火焰燒山，你們聽見從黑暗中出來的聲音，你們支派中所有的首領和長老都來就近我，²⁴說：‘看哪！耶和華我們神將他的榮光和他的大能顯給我們看，我們又聽見他的聲音從火中出來。今日我們得見神與人說話，人還存活。

²⁵ “‘現在這大火將要燒滅我們，我們何必冒死呢？若再聽見耶和華我們神的聲音，就必死亡。²⁶凡屬血氣的，曾有何人聽見永生神的聲音從火中出來，像我們聽見還能存活呢？

²⁷ “‘求你近前去，聽耶和華我們神所要說的一切話，將他對你說的話都傳給我們，我們就聽從遵行。’

²⁸ “你們對我說的話，耶和華都聽見了。耶和華對我說：‘這百姓的話我聽見了，他們所說的都是。²⁹惟願他們存這樣的心敬畏我，常遵守我的一切誠命，使他們和他們的子孫永遠得福。

³⁰ “‘你去對他們說：你們回帳棚去吧！³¹至於你，可以站在我這裏，我要將一切誠命、律例、典章傳給你，你要教訓他們，使他們在我賜他們為業的地上遵行。’

新漢語譯本

³² “你們必須謹守遵行，照上主你們的神所吩咐你們的，不可偏離左右。³³你們要走在上主你們的神所吩咐你們的一切道路上，好使你們得以存活，並且得福，使你們在要佔領的地上，日子得以長久。

第六章

¹ “這就是上主你們的神所吩咐的誡命、律例、典章，為要教導你們，使你們在將要過去佔領的地上可以遵行，²使你在有生之日，敬畏上主你的神，謹守他一切的律例、誡命，就是我吩咐你、你的兒子和你兒子的兒子的，使你的日子可以長久。³以色列啊！你要聽，要謹守遵行，好使你在流奶與蜜之地得福，你的人數大大增多，正如上主你先祖的神所對你說的那樣。”

經文原意



這段回憶是十誡啓示的續篇，可分作三個長短相若的部分。讀者從每個部分都會聽到一把獨特的聲音，依次來自百姓（23-27節）、上主（28-32節）和摩西（五32~六3）。

百姓對何烈山異象的反應（五23-27）

百姓聽到上主在火焰中說話，於是派出由各支派領袖和眾長老組成的代表團去見摩西。看他們的言行舉動，就知道他們是如何興奮莫名。他們表示已看到上主啓示的威榮，也聽到神從烈焰中發出來的聲音。他們十分詫異，想不到經歷這一切之後竟能存活下來（24節），但同時又忐忑不

和合本

³² “所以，你們要照耶和華你們神所吩咐的謹守遵行，不可偏離左右。³³耶和華你們神所吩咐你們行的，你們都要去行，使你們可以存活得福，並使你們的日子在所要承受的地上得以長久。

第六章

¹ “這是耶和華你們神所吩咐教訓你們的誡命、律例、典章，使你們在所要過去得為業的地上遵行，²好叫你和你子子孫孫一生敬畏耶和華你的神，謹守他的一切律例、誡命，就是我所吩咐你的，使你的日子得以長久。³以色列啊！你要聽，要謹守遵行，使你可以在那流奶與蜜之地得以享福，人數極其增多，正如耶和華你列祖的神所應許你的。”



安，未知是否真正脫離了險境（25-26節）。他們用兩句設問句來表達這懼意：“為甚麼我們要死呢？”以及“有哪一個血肉之軀¹，聽了永活神從火中說話的聲音，還能像我們這樣活着呢？”上主臨在的滔天烈焰，不但讓他們確信上主是永活神，也令他們懼怕這位永活者要使他們不得活命。為免自處於險地，百姓便要求摩西充當傳話人（27節）。他們又向摩西承諾，從今以後，他們必定聽從摩西的吩咐，把摩西的話當作是神親口說的。

上主對百姓的回應（五28-31）

上主發言，表示聽到百姓向摩西所作的要求（參四28）。他不但認同他們的建議，並且期望以色列民能夠永遠保存這顆敬畏之心。² 如果百姓能夠保存這顆敬畏之心，服從神的一切吩咐，並持之以恆，他們就能永享安居樂業的生活。這番提醒百姓遵行神旨意的話，是對摩西說的。摩西又受命先讓百姓回營，自己則留在上主面前，預備領受進一步的啓示。經文稱這些啓示為“一切的誡命、律例、典章”。

“誡命”一詞用了單數，是十分引人注目的。在其他地方，³ 這個詞所指的是十誡的第一誡（即至高的誡命）以及這誡命所作的引申，如“示瑪”（Shema；六4-5），⁴ 而這至高的誡命就是一切誡命的基礎。至於“律例、典章”，則是指聖約的各項條款。上主要摩西把這一切都教訓以色列民，好讓他們能夠跟從這些標準在應許之地生活。

動詞“教訓”（*limmēd*）是理解第二篇演講詞的關鍵。在第六至十一章，摩西將會向百姓講述這條至高的誡命，闡釋它的本質和範疇。在第十二至二十六章，他又會教導百姓律例和典章。摩西並不是單單把早前頒下

1 希伯來文 *bāšār* 可指各種生物（創六17、19；民十八15），但通常都是用來指稱人類（創六12、13；賽四十五、6；等等）。

2 這句慣用語在二十八67再次出現，不同的版本也見於出十六3；民十一29；伯六8，十一5，十三5，十四3，十九23，二十三3。

3 申六1、25，七11，八1，十一8、22，三十11。

4 同樣的看法也見於Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 326; Lohfink, *Das Hauptgebot: eine Untersuchung literarischer Einleitungstragen zu Dtn 5-11* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963), 55-56。

的律例複述一遍，而是剖明律例背後的原則，並指導百姓如何在新的處境中把原則實踐出來。

傳話人的訓勉（五32~六3）

身為上主的正式傳話人，摩西抓緊機會勉勵百姓，要他們活出順服的生命。他的訓勉共分三部分，每個部分都有獨特的諭令和目的，而且每次對應許之地都有獨特的稱呼：第五章32至33節、第六章1至2節、第六章3節（參四40）。第一部分強調上主是誠命的源頭；第二部分指出摩西是誠命的導師；而第三部分則宣告，以色列民不但要學習誠命，也要遵行誠命。

在第一道諭令中（32-33節），摩西不再簡單地要求百姓熱心守約，而是用了一個比喻來作勸勉（參四40）。⁵ 他說上主的命令就如道路，神的子民都受命走上這條道路。摩西警告百姓，要專一地走這趟旅程，“不可偏離左右”。只要他們依路直進，就必定能夠到達終點，得着三樣福氣：存活、得福、長久享有他們要去佔領的地（參二十八1-14）。

第二道諭令（六1-2）的焦點，就是上主究竟要摩西教導百姓甚麼。摩西的目標不是要百姓記誦律法，而是要百姓永遠敬畏上主。只有這樣，他們和他們的後裔才會服從上主，並得着眾所企求的永恆生命。

摩西以牧者和教師的身分頒下第三道諭令（3節）。摩西首先呼籲百姓留心聽他說話，⁶ 接着又呼召百姓“留心遵守 / 持續遵行”誠命。摩西又言明遵行誠命的目的，就是得享豐富的生活，並且擴張成為人口眾多的大族。摩西提及豐足的生活、人口擴張的用語，使這段經文與創世記的敘事文連上關係（例：創十三16，二十二17，二十八14）。他彷彿打啞謎

5 論及複合語“以持續遵行來謹守”（keep by doing），見上文五1的註釋。雖然這段經文的主調是要人謹記上主在西奈山上的啟示，但文中強調的“謹守〔自己的心〕”卻讓人想起四9、15、23。

6 呼籲聆聽的公式語，常見於涉及教導的場景（箴一8，四1、10，八32；參四20，五1，七24）。進一步的論述見Weinfeld, *DDS*, 305-6。

沒有敬畏，順服的生活就不是特權，而是重擔。



一般，把諭令的獎賞和應許的餽贈形容為一片“緩緩滲出〔NIV及《新漢語》：“流”〕奶與蜜之地”。⁷ 奶和蜜代表一切自然而生的土產，與費力耕作才得成長的埃及農產成為對比。⁸ 這句短語也把應許之地與曠野——以色列人曾單靠吃嗎哪度過接近四十年的地方——作出對比。

應用原則



不久之前，摩西曾稱讚這一代百姓不像他們的父輩一樣缺乏信心（四3-4），但這裏他又首次暗示實況沒有那麼美好。第28至29節透露，上主不看好這一代人，而他們的熱心也不會持久。

這個主題將會在第三十一章重現。上主會明確地宣示，一旦摩西去世後，百姓就會追隨外族的神明，離棄上主，違背聖約（三十一16）。上主又說，這羣蒙上主帶進“流奶與蜜之地”的百姓，一旦生活富足，就會偏向其他神明，藐視上主，背棄聖約（三十一20）。摩西也同意這話。他知道，如今自己尚在，百姓就已經顯出悖逆和硬心，只要他一死，百姓的悖逆之心必定全然顯露（三十一27）。以色列的歷史將會證明，今天上主的保留是於理有據的。摩西身後一兩代之間（士二1-23），以色列人就背離上主，走上岔路，終於在公元前586年，舉國都要承受上主的烈怒。

當代應用



上主是烈火 摩西所彈的雖是老調，但這段文字言簡意賅，讓當代讀者可以從中領略到不少基要的屬靈教訓。第一，上主是烈火，世人在他跟前卻步，也屬理所當然。從基督“道成肉身”一事，我們看到上主誠然願意與人持續地溝通，但他這樣做卻沒有稍減自己的半點威榮（約一14）。正如古以色列民站在神的面前一樣，被接

7 這句形容巴勒斯坦物產豐饒的慣用語，在申命記屢屢出現（十一9，二十六9、15，二十七3，三十一20），也見於其他舊約經文（出三8、17，十三5，三十三3；利二十4；民十三27，十四8，十六13、14；書五6；耶十一5，三十二22；結二十六、15）。論及這句慣用語和巴勒斯坦的地貌，見S. D. Waterhouse, “A Land Flowing with Milk and Honey,” *AUSS* 1 (1963): 152-66。

8 可比照公元前二千年期埃及文獻描繪的北巴勒斯坦，見*COS*, 1:38 (p.79)。

上樹上、得以繼承應許的人，也同樣站在神的面前。神是烈火，只有出自虔誠和敬畏之心的事奉，才會被他接納（來十二28-29）。

要懂得敬畏 在榮美恩慈的上主面前，最合宜的反應始終是敬畏。敬畏就是在神面前深深地感到驚訝莫名。只有這種情緒才能生出合宜的敬拜，也只有這種情緒才能使我們每天恭敬地遵行主命。心裏沒有敬畏，人就沒有責任感，也不懂感恩，不知自己能站在神面前而存活下來，委實難能可貴。沒有敬畏，順服的生活就不是特權，而是重擔。

上主渴望我們忠誠地愛他 第三，上主甚願得着持久而忠誠的愛（五29）。這節經文反映出人心的根本敗壞。以色列人的敬畏之心如過眼雲煙，這一點是摩西心中有數的。在第十章16節，摩西呼召以色列人要讓自己的心行割禮，並且他最終會向百姓宣告（三十6），這心上的割禮也是神的恩典。有的人心如鐵石，堅持走自己的道路；有的人心中卻行了割禮，懂得走在神的道中。

申六4-9

申命記六章4節至八章20節導論

摩西就像今天的講員一樣，先把經文——十誡——誦讀一遍，接着就從神學的角度作出闡述。第二篇演講詞的首個主要部分（六4~十一32），旨在讓百姓深深地感受到，與神建立獨特的關係是一種特權，也全是恩典。然而，他們卻不可將這恩典視作等閒，而是要擁抱這份關係，存着感恩之心，毫無保留地愛他們的救贖者和立約的主。

這段經文可以分成幾個片段。與第五章1節相同，摩西的呼召“以色列啊，你要聽！”標示出首兩個片段的開端，即第六章4節和第九章1節。在這兩個標記之間（六4~八20），摩西詳論與上主作立約夥伴的精義。摩西在第六章4節首次公佈這個重要的主題，一般人都把這段經文稱為“示瑪”（Shema）。接着，摩西再從不同的角度把這個重要的主題作出引申。第六章4節至八章20節的結構和論述流程如下表：

論題陳述句	申六4-9：呼召人進入聖約的愛中 ¹		
論述	六10-25	七1-26	八1-20
各項考驗	內在和外在考驗 (六10-19)	外在考驗 (七1-16)	內在考驗 (八1-16)
聽眾的反應	孩童的疑問：這些法令、律例、典章是甚麼意思呢？(六20)	聽眾的疑問：我怎麼能趕出這些民族呢？(七17)	聽眾的結論：是我憑己力得到的。 (八17)
回答	摩西對問題的回答 (六21-25)	摩西的承諾和警告 (七18-26)	摩西的提醒和警告 (八18-20)

摩西在第六章4至5節點明了中心思想，再在第六至八章的其他部分，把民眾在應許之地將要面對的一連串考驗鋪陳出來，藉此具體地描述何謂毫無保留地愛神。

1 J. DeRouchie 這部著作的名字正好用來表達上述主題，*A Call to Covenant Love: Text Grammar and Literary Structure in Deuteronomy 5-11* (Piscataway, NJ: Gorgias, 2007)。

新漢語譯本

4 “以色列啊，你要聽！上主我們的神是獨一的上主。5你要盡你全部的心思、全部的性命、全部的力量，愛上主你的神。6我今天吩咐你的這些話，你要存在心裏。7你要向你兒子反復講述，無論坐在家中，還是走在路上，是躺下，還是起來，都要講論。8你要把它們綁在手上為記號，它們要作你額上的標記。9你也要把它們寫在你房屋的門框和城門上。”

經文原意



在第六章4節至八章20節的各個片段中，以本段經文的篇幅最短，但卻是意義最深刻的。讀者或會注目於句首的“以色列啊，你要聽！”，但這 *šema*⁶ 只是一連串祈使語的第一個，此外還包括：“要聽”、“要……愛”、“要存（在心）”、“要綁”和“要寫”。

守約的關鍵（六4）

“示瑪”是猶太教最重要的符號。² 時至今日，正統派猶太教徒仍會每天誦讀第4至5節兩次，作為禱課的一部分（參7節）。³ 雖然“示瑪”在

2 公元前2世紀的禮儀文獻《納什蒲草紙抄本》（Nash papyrus）中，除了十誡之外還載有“示瑪”（Emmanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* [Minneapolis: Fortress, 1992], 118）；昆蘭8號洞穴出土的公元1世紀佩經盒，也發現載有“示瑪”的矩狀圖案，並在周邊飾以其他經文（見M. Baillet, *Discoveries in the Judean Desert* 3 [1962]: 149-51）。從這兩件古物可見，“示瑪”在古猶太教是十分重要的。

3 每天誦讀“示瑪”，代表擔負“神國的軛”，也就是甘心臣服於上主的君權之下。論及“示瑪”在早期猶太教的角色，見L. Jacobs, “Shema, Reading of,” in *Encyclopaedia Judaica* (rev. ed., New York: Macmillan, 2007), 18:453-56; S. D. McBride, “The Yoke of the Kingdom: An Exposition of Deut. 6:4-5,” *Int* 27 (1973): 273-306，尤參275-79。

和合本

4 “以色列啊，你要聽！耶和華我們神是獨一的主。5你要盡心、盡性、盡力愛耶和華你的神。6我今日所吩咐你的話都要記在心上，7也要殷勤教訓你的兒女，無論你坐在家裏，行在路上，躺下，起來，都要談論；8也要繫在手上為記號，戴在額上為經文；9又要寫在你房屋的門框上，並你的城門上。”



猶太教和基督教都有重要的地位，但其內容卻是高深莫測的。首兩個詞的意義明確，但其後的文字組合卻是整部舊約聖經中未曾見過的。因此，任何解釋，包括我們自己的解釋，全都不是定案。表面看來，這四個詞似乎是ABAB的平行結構，字面上可譯作：

希伯來文音譯	字面上的翻譯	《新漢語》
<i>yhwh 'elōhênû</i>	“上主我們的神”	“上主我們的神”
<i>yhwh 'ehād</i>	“上主獨一”	“是獨一的上主”

我們可以把第一行理解為完整的句子，即“上主是我們的神”，又可以理解為同位語（apposition）從句“上主我們神”，但這樣理解會為闡釋第二行增添困難。第二部分的關鍵詞顯然是 *'ehād*。這個詞出現的次數極多，都是解作基數“一”。⁴ 然而，在某些極罕見的處境中，這個詞又與 *'baddō* 語意相同，即解作“獨一無二、惟一、獨自”。⁵ 不論就經文的前後文理而言，還是根據舊約聖經的整體概念而言，這句話都不是要回答“有多少位神？”，而是要回答“誰是以色列的神？”。要回答這個問題，以色列人必須絕不含糊地同聲回應：“我們的神就是上主，只有上主！”⁶

在這個段落中，摩西關注的是選民能否敵過迦南神明的引誘，堅持專一地事奉上主。餘下的第六章5至19節，摩西全部用來闡釋“示瑪”，可見上述理解是正確的。藉着唸誦“示瑪”，以色列人回應了至高的誠命，表明他們甘願全心全意、心無旁騖、毫不保留地事奉上主。這不只是一篇

4 LXX顯然是以這個立場來翻譯的：*akoue Israēl kyrios ho theos hēmōn kyrios heis estin*。有關的論述見J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* (Atlanta: Scholars, 1995), 114。參《納什蒲草紙抄本》，抄本的第4節尾加上了冗詞 *hū*。

5 書二十二20；撒下七23（//代上十七21）；代上二十九1；伯二十三13，三十一15；歌六9；亞十四9。參 *'baddō* 的類似用法，王下十九19；賽二11、17。公元4世紀的撒馬利亞銘文（Samaritan inscription）也是以這個角度消解“示瑪”的含糊文義，就是加上解作“只有他自己”的冗詞 *ldbw*。見G. Davies, “A Samaritan Inscription with an Expanded Text of Shema,” *PEQ* 131 (1999): 3-19。

6 有關示瑪及上述立場的理據，詳細的論述見D. I. Block, “How Many Is God? An Investigation into the Meaning of Deuteronomy 6:4-5,” in *How I Love Your Torah, O LORD!* 73-97。參Nathan MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning of 'Monotheism'* (FAT 2/1; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003)。

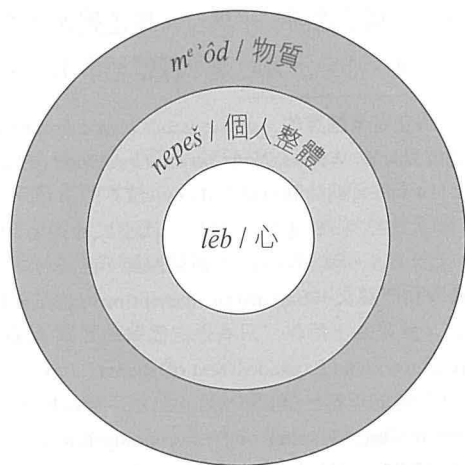
一神論的認信宣言（參四35、39），也是一聲效忠上主的呼喊，表示他們願意守約。以色列人是否算得上是立約羣體，關鍵就在於能否守約。立約羣體的成員必須以這個宣言來界定自己的身分，也必須毫無保留地遵守聖約。摩西接下來要說的，就是何謂遵守聖約。

守約的核心（六5）

摩西在第5節解釋何謂專一地效忠上主。正如上文所述（四37），希伯來文的 *'āhab*（愛）也可解作守約或委身於聖約，具體行為就是追求立約夥伴的利益，爭取立約夥伴的喜悅。在這裏，摩西呼籲百姓全心全意地在不同層面愛神，藉此把第4節所載的口頭承諾實踐出來。

摩西用了三個修飾語來突顯這份愛的強烈程度。NIV譯作“用你整個心、整個靈魂，以及全部力量”。這是傳統的譯法，但卻有一定的誤導性，也淡化了原文的深深刻意義。或許有人會把第5節看作是立足於希臘心理學的陳詞，反映出某種人性三元論。然而，這節經文的意旨卻實在是作為強調，以突顯第4節所呼籲的委身於主的心必須是獨一而絕對的。⁷ 這三個希伯來文詞語 *lēb*、*nepeš*、*mē'ôd*，可以理解成由內擴展至外的三個同心圓，每一圈都代表一重存在狀態（見下圖）。

守約的不同層面：詮釋申六5



7 McBride, "The Yoke of the Kingdom," 273-306.



希伯來文 *lēb*（心）一詞，很多時候都是指感情和意志的樞紐，但用來指“腦海”或思考的中樞也同樣普遍。在第5節，這個詞是指人的整個內在自我，包括“心”和“思想”（《新漢語》：“全部的心思”）。⁸ *Nepeš* 的具體意思是“喉頭、咽喉”，但用法上卻有數種不同的寓意，可作：“食慾 / 慾望”（箴二十三2；傳六7）、“生命”（創九5；撒下二十三17；拿二5〔6〕）、“活着的人”（結四14；等等）、“整個人”（利二十六11），甚至是沒有生命和氣息的“屍體”（利二十一11）。在申命記六章5節，這個詞是指個人整體（《新漢語》：“全部的性命”）。至於 *mē'ôd*，NIV則跟從《七十士譯本》，把希臘文 *dynamis* 譯作“力量”（參可十二30的 *ischys*）。然而，這個譯法並不能表達出希伯來文原文的深度。除了這節經文及相類的列王紀下二十三章25節之外，*mē'ôd* 通常都用作副詞，解為“極其、非常”。⁹ 在這裏，最傳神的翻譯應該是“資源”，既包括身體的力量，也包括經濟資源和社會影響力，並可以指及民眾手上的一切貨財：器具、牲口、房屋等等（《新漢語》：“全部的力量”）。

讀者現在可以清楚看到，摩西用詞一層深似一層，而又圍繞着同一個軸心。為了呼籲以色列人毫無保留地愛神，摩西先從人的內在自我說起，再指向個人整體，最後以人所擁有的一切作結。¹⁰ 守約的意願植根於心，

8 因此，馬可福音記載耶穌引用上述經文時（可十二30），用了四個希臘文詞語，比申命記多出一個：*kardia*（即希伯來文 *lēb*；《新漢語》：“心”）、*psychē*（即希伯來文 *nepeš*；《新漢語》：“性”）、*dianoia*（即希伯來文 *lēb*；《新漢語》：“意”）、*ischys*（即希伯來文 *mē'ôd*；《新漢語》：“力”）。

9 與這個副詞同源的形容詞也見於烏加列（Ugarit）文（*mad/mid*：大、強壯、多；《基爾塔》〔Kirta〕1.ii.35 [Parker, *Ugaritic Narrative Poetry*, 15]；*Baal Cycle* 10.v.15 [Ugaritic Narrative Poetry, 130]）以及亞甲文（Akkadian）*mādum*（多、數之不盡）和 *mādu*（大量、滿足），其來源是動詞 *mādum*（大量增加），*AHW*, 573。參 *HALOT*, 2:538。

10 就好像出三十四7以“罪孽、過犯與罪惡”來代表“可以想像到的一切罪惡”一樣，上述經文也以“內在自我、個人整體，以及一切資源”來概括地指稱人的

為了呼籲以色列人毫無保留地愛神，摩西先從人的內在自我說起，再指向個人整體，最後以人所擁有的一切作結。

而所引發的守約行動則遍及生命的每一個層面。這就是所謂擔負“神國的軛”。

守約的不同層面（六6-9）

摩西繼續圍繞同一軸心發言，以餘下的經文強調，這種對聖約毫無保留的委身必須滲透生活的每個層面。（一）我們要把兩件事銘刻於內在自我，念念不忘，其一是“示瑪”所表達的委身，其二是要毫無保留地愛上主（6節）。界定以色列信仰的，並不是外在的禮儀，而是對上主存着發自內心的守約熱忱。¹¹

（二）對聖約的委身是整個家庭的事，必須作為家訓，自幼教導兒女，而成員之間也要自發地互相討論（7節）。要有這樣的效果，就必須把這些話（也就是第4-5節）向兒女“反復講述”，使他們對所述的內容產生深刻的印象。意思就是說，神的子民要不斷複述這些話，¹² 不論是坐在家中還是走在路上，不論是躺下還是起來。¹³ 這樣，每一位成年的以色列人都成了教師，利用每時每刻作教導。

（三）對聖約的委身也是大眾之事。摩西以慣用的三重論證來作呼籲，要百姓把這些話綁在手上，藏於佩經盒戴在額上（字面上的意思是“雙眼之間”），又要寫在建築物的門框上（參出十三9、16）。摩西要求人綁在手上的無疑是“示瑪”以及要百姓全心愛神的呼召（申六4-5），¹⁴ 但我們卻不知道他要百姓用甚麼來把經文綁在手上，或許這只是

每一個部分。

- 11 論及怎樣把神的旨意內化於信徒心上，見詩三十七31，四十八〔9〕，一一九11；賽五十一7。
- 12 動詞 *šimmēn* 意即“重複、反復灌輸”，在舊約聖經只出現過這一次。傳統認為這個動詞源於詞根 *šānan*，意即“打磨”（BDB, 1042; Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 332-33）。然而，比照烏加列文獻所用的同源詞 *tmn*（意即“重複、兩次”），可見 *šimmēn* 理應是數字 *šēni/šēnayim*（意即“二”）的派生動詞。參 Craigie, *Deuteronomy*, 170, n. 17。
- 13 *Dibbēr...b* 並不是NIV所譯的“談論”（speak about），而是直接唸誦經文。見E. Talstra, “Texts for Recitation, Deuteronomy 6:7; 11:9;” *Unless Someone Guide Me...Festschrift for Karel A. Dewuloo* (ed. J. W. Dyk et al.; ACEBTSup 2; Maastricht: Shaker, 2001), 67-76。
- 14 究竟帶在左手還是右手，經文未有明言。既然大部分人都慣用右手，把經文帶



一個比喻。¹⁵ 其他經文記載，有人會把神的聖名寫在手上（參申五11；賽四十四5）。如果這個行動與本段經文有關，則其涵義就不只是手上的紋身或印記那麼簡單。¹⁶ 藉着綁上經文，以色列人具體地宣示效忠，而誦讀“示瑪”，則表明自己是屬於上主的。

摩西的第二個吩咐更是高深莫測。他要求百姓把這些話帶在雙眼之間——前額——作為 *tōtāpōt*（參十四1；但八5、21）。*Tōtāpōt* 的詞源不明，因此任何解釋都不是定案。有人認為這個命令只是一個比喻，但又有不少證據支持這句話是要百姓按字面上的意思執行。（1）這樣的理解符合第9節所吩咐的行動。（2）有經文指祭司要在額上佩戴金牌（出二十八36-39），而經外文獻也記載，埃及人和美索不達米亞人都會把飾物佩戴於額上。這兩項證據都支持按字面意思理解上述吩咐。¹⁷（3）兩塊公元前7世紀的銀牌刻有聖經經文，證明在第一聖殿時期有類似的風俗。¹⁸（4）最後，在第二聖殿時期末葉出現的佩戴佩經盒（亞蘭文 *tʿfillin*）的風俗，正是源自上述經文。¹⁹ 無論如何，摩西的三重吩咐目的一致，都是要表明上

在左手自然較為方便。無論如何，這個記號主要都是用作提醒佩戴經文的人。參B. Jacob, *The Second Book of the Bible: Exodus* (trans. W. Jacob; Hoboken, NJ: Ktav, 1992), 369。然而，由於一般看法都是認為右手比左手重要（參啓十三16），因此把經文佩戴於右手似乎更符合這個段落的文章。

- 15 有人認為這節經文和出十三9、16都應該按字面意思詮釋，見Ibn Ezra, *Commentary on the Pentateuch: Exodus (Shemot)* (trans. H. N. Strickman and A. M. Silver; New York: Menorah, 1996), 262。
- 16 同樣的看法也見於C. Houtman, *Exodus*, 3 vols; vol. 2, *Chapters 7:14-19:25* (Historical Commentary on the Old Testament; Kampen: Kok, 1996), 218-20。進一步的論述見O. Keel, “Zeichen der Verbundenheit: Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6:8f. und Par.,” in *Mélanges Dominique Barthélemy* (OBO 38; Freiburg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981), 212-15。
- 17 有關文獻見J. Gamberoni, *TDOT*, 5:319-21; Jeffrey H. Tigay, “On the Meaning of *t(w)pt*,” *JBL* 101 (1983:328-30); Keel, “Zeichen der Verbundenheit,” 212-15。
- 18 有關的論述見G. Barkay, *Ketef Hinnom: A Treasure Facing Jerusalem's Walls* (Jerusalem: The Israel Museum, 1986), 29-31; 同上, “The Priestly Benediction on the Ketef Hinnom Plaques,” *Cathedra* 52 (1989): 37-76 [Hebrew]。參Tov, *Textual Criticism*, 118 及插圖1。這些銀牌有洞，可以穿上繩子掛在身上。
- 19 所謂 *tʿfillin*，就是一個細小的皮製方形盒子，配有皮帶，可繫於腕上或額上。盒中載着小片羊皮紙，寫有經文，包括十誡、出十三1-16和申六4-9，十一13-21。參太二十三5。有關昆蘭佩經盒的論述和文獻，見L. H. Schiffman,

主是以色列人的立約之主，以色列人要全心全意地愛上主。²⁰

(四) 最後一個宣示守約誠意的舉動，就是把這些話寫在房子或城門的門框上(9節)。²¹ 藉着這個行動，以色列人不論離家返家，都不會忘記自己的首要效忠對象是上主；而不論屋內屋外的行為，也會懂得以愛神的心為綱紀規範。此外，對來賓或過路人而言，門框上的經文也在宣告，眼不能見的上主不但是這個家庭的客人，更是這個家庭的最高領袖。城門上寫上經文，讓同一意義延伸至整個社區，提醒所有公民和外來人，上主是這城及這國的統治者。況且，城門口也是審訊的場地，城門框上的經文也能在訴訟或管治的過程中提醒各方，一言一行都是為神聖的統治者而作的，必須榮耀上主的名。

應用原則



這段經文孕育着極其重大的意義，是舊約經文中少見的。

(一) “示瑪”是以色列人的效忠誓詞。不論何時，只要以色列人一唸誦這段經文，就即是宣告，救贖他們的神並不是虛無縹緲的神明，而是可以被認識的。他是上主，曾為其子民的緣故參與在歷史之中，並且呼召他們與自己建立聖約的關係。從古到今，從沒有其他神明做過這樣的事。

“示瑪”有極重要的神學意義，也是以色列人的認信宣言。然而，舊約談及“示瑪”的文字卻不多，實在令人詫異。事實上，要到舊約的結尾，也就是撒迦利亞書十四章9節，我們才看到呼應“示瑪”的文字。原本在申命記高深莫測的無動詞從句，到了撒迦利亞書卻變成語意清晰的動詞短語，並宣告：“上主要在全地作王。到了那一天，只有一位上主，惟

“Phylacteries and Mezuzot,” in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2000), 2:675-77。

20 類似的看法也見於Houtman, *Exodus Chapters 7:14-19:25*, 2:219。以色列人似乎是在特別的日子才會佩戴這些飾物的，可能是安息日、逾越節期間和除酵節(出十三9、16)。

21 論及古埃及把宗教文字書於門框上的風俗，見Keel, “Zeichen der Verbundenheit,” 183-92。



有他的名被尊崇。”(《新普及》)²² 與原初的“示瑪”主旨相同，這句經文不是要把眾神集合成為一位獨一的主，而是要擴張神子民的境界，讓事奉獨一神的信仰傳到地極。

新約作者引用及呼應“示瑪”的文字十分精彩，處處讓人激動不已。耶穌提出的認信宣言，語涉至高的誠命，而且也引用了“示瑪”(可十二30)。保羅着力展現“示瑪”的基督論元素，當中最一針見血的要算哥林多前書八章1至6節。保羅在這段經文裏駁斥偶像崇拜，他的立論就是以申命記六章4至5節等經文為基礎。²³ 保羅宣告上主是獨一神，絕無類同，而偶像卻只是虛幻的。保羅假設，儘管有人相信其他神明是真的(在第4節，保羅已說明自己並不相信其他神明存在)，但“對我們來說，只有一位神，就是父，萬物都是從他而來，我們都是為他而活；並且只有一位主〔即上主〕，就是耶穌基督，萬物都是藉着他而有，我們都是藉着他得生。”從這句話可見，保羅對“示瑪”的原義瞭解透徹。他在提到上主之後又緊接提及基督，這種筆法在基督論上有極大的意義。²⁴ 他的意思是說，以色列人所效忠的上主，那位獨一無二的神，與基督同榮同尊，並無分別(參羅三29-30，十13)。舊約聖經指及上主的一切，現今都可以用來描述基督。²⁵

(二) 舊約聖經但凡提到效忠於上主，用語往往都是“敬畏”和“倚

22 參NJPS的註腳，“也就是，世人必會獨一地敬拜上主，並以名副其實的尊號稱呼他。”

23 論及保羅如何在林前八章重組“示瑪”，見N. T. Wright, “Monotheism, Christology and Ethics: 1 Corinthians 8,” in *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 120-36; L. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (London: SCM, 1988), 97-100。

24 N. T. Wright, “Monotheism, Christology and Ethics: 1 Corinthians 8,” 129。啓十七14以申十17的“萬神之神，萬主之主”來稱呼羊羔，作用與上述經文一致。

25 同樣的看法也見於R. W. L. Moberly, “Toward an Interpretation of the Shema,” in *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard A. Childs* (ed. C. Seitz and K. Greene-McCreight; Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 142。

自以為敬虔的人，往往會受兩個試探綑綁：要不是單把屬靈看成是內在而私人的事情，就是單把屬靈看作是外在的行為舉動。

靠”，尤其是申命記。然而，摩西在這個段落卻用上十誡的觀念，指出對上主的合宜回應是“愛”（*’āhab*）。這樣的說法在五經中是第一次出現。上主曾應許，只要人遵行他的旨意，藉此展現出愛他的心，他就會以守約（*ḥesed*）來回應他們（五10；出二十六；參申七9）。然而，從這節經文開始，“愛”這個概念在申命記就越來越重要，成了形容人對神的態度的主要詞語。申命記中的“愛”不是區區的感覺，也不是自然而然的；“愛”是摩西的命令。²⁶ 以色列人每被誘惑，對愛神有所保留，甚或轉愛其他神明，這時候“示瑪”就是及時的提醒，讓以色列人永遠記得要專一地委身於上主。²⁷

“愛神”不但是這段經文的焦點，也是整部申命記的重點。聖經也預期敬虔者必然“愛神 / 上主”（詩九十七10）。然而，在整部舊約聖經中，用這個詞指名地提到某人“愛”（*’āhab*）神，卻只有一次，實在令人詫異。²⁸ 縱使有人合乎申命記六章5節的要求，經文也會使用不同的動詞來作表述。²⁹ 更令人驚訝的是，當動詞 *’āhab* 的賓語是上主或神的時候，其主語從來不會作第一人稱。沒有人（包括詩篇的作者）曾自稱愛神。³⁰ 彼得說自己愛耶穌，用的也只是 *phileō*，而不願用 *agapaō*（約二十

26 摩西以不同的句法複述這個命令（十12·十一1、13·十三3〔4〕），又要以色列人以“愛上主”來表達順服（十一22，十九9，三十16、20）。同類的命令也見於書二十二5，二十三11；詩三十一23〔24〕。

27 提及“全心全意地”愛上主的舊約經文十分常見：（1）以“全心”，見王上八23=代下六14；等等。（2）存“完全的心”，見王下二十三3=賽三十八3；代上二十八9，二十九9。（3）“一心”，見耶三十二39；結十一19。

28 所羅門就是這個例外，同時也證明了真正愛神的人實在萬中無一：“所羅門愛（*’āhab*）上主，遵行他父親大衛的一切法令，只是他仍在各地敬拜的地方獻祭燒香”（王上三3，《新普及》）。敘事者是否早已知道所羅門日後的離經叛道（王上十一）呢？參J. D. Hays, “Has the Narrator Come to Praise Solomon or to Bury Him? Narrative Subtlety in 1 Kings 1-11,” *JSOT* 28 (2003): 149-74。

29 尤見於王下二十三25。這節經文清楚地呼應申六5：約西亞“全心（*lēb*）全意（*nepeš*）全力（*mē’ōd*）歸向（*sūb*）上主，遵守摩西的全部律法”（《新普及》）。希西家也曾全心全意地與上主同行（王下二十三3=賽三十八3）。

30 詩十八1〔2〕的原文刻意避用 *’āhab*，而用 *rāham*（憐憫；《新普及》：“愛”）。這樣的遣詞用字頗為出格，因為通常都是強者“憐憫”弱者的。這個動詞在其他經文都是Piel詞幹或Pual詞幹，但這裏卻用了Qal詞幹，或可反映出詩人下筆的時候也是不無顧慮的。詩篇一一六1也可直譯為：“我愛，因為



一15-19），原因也可能與此有關。³¹ 不久之前，彼得才三次不認耶穌，這個行為與申命記六章6至9節所要求的愛神之心相反，完全沒有表現出“守約的熱忱”，試問他又哪有膽量使用 *agapaō* 呢？

當代應用



真正的屬靈 摩西教導百姓，真正的屬靈由心而發，並且延伸至整個生命。同樣的原則也適用於世上每一位基督徒。自以為敬虔的人，往往會受兩個試探綑綁：要不是單把屬靈看成是內在而私人的事情，就是單把屬靈看作是外在的行為舉動。對神的真愛，固然植根於內心，但也必定彰顯於生活之中，尤其是樂於向家人介紹基督，無懼對世人宣示信仰。從這段經文可見，縱然是家居擺設，也要見證我們的信仰，好讓訪客及過路人知道屋主的基本神學價值觀，也時刻提醒屋內人要依靠神，明白得福的先決條件就是順服神。

我和太太曾見過這樣的一個例子，久久未能忘懷。1968年，我和太太曾暫居於德國索斯特（Soest）兩個月。索斯特的舊城區有不少半木製的房子，它們的外牆都飾有文字，大多是有宗教意味的。其中一段文字最讓人難忘，那房子的後門門框用金漆字刻上德文“An Gottes Segen ist alles gelegen”，可簡單譯作“全都仰賴神的賜福”。雖然我們無法藉此判斷當時的住客的信仰，但原屋主刻上這句話，卻顯示出兩個高尚的情操，一是向過路人宣示自己的神學價值觀，一是提醒住客要依靠神。

愛的真義 時至今日，這段經文又提醒我們，經上所說的愛究竟是甚麼，並且要怎樣才能把這份愛表現出來。區區在情緒上喜愛別人，並不是聖經所說的“愛”。合乎聖經的愛，是為別人的好處着想，以行動表現出守約的誠意。基督徒要歌頌神，正因為神在基督裏向我們表現出這種愛意，多方眷顧我們。然而，借鏡於聖經上的例子，我們學到在禱告和

上主聽了我的聲音和我的懇求”，與約壹四19的“我們愛，因為神先愛了我們”相類。

31 支持上述見解的近期論述，見D. Shepherd, “‘Do You Love Me?’ A Narrative-Critical Reappraisal of ἀγαπάω and φιλέω in John 21:15-17,” *JBL* 129 (2010): 777-92。就希伯來文 *’āhab* 與希臘文 *agapaō* 在語源學上的關係而言，雙方的類韻現象是不容忽視的，LXX以後者來譯前者，原因也是為此。

區區在情緒上喜愛別人，並不是聖經所說的“愛”。合乎聖經的愛，是為別人的好處着想，以行動表現出守約的誠意。

歌頌神的時候，要把愛意表達得合乎中道。在當代崇拜中，吹噓自己如何愛主的話極其泛濫。這種認信態度，聖經既無先例，也不贊同。口頭的話不外敷衍，就如婚姻，不是區區一束玫瑰花，一句“我愛你”，就足以表達相愛之情。夫婦相愛，是建基於行動，為配偶的好處着想，要得對方的喜悅。同樣，真正愛神，也應以積極的服從為根基。畢竟，耶穌自己也曾說過：“你們若愛我，就會遵守我的命令”（約十四15）。凡與主聯合的人，必能結出服從誠命的果子（約十五

1-11）。

舊約信仰的真像 最後，這段經文彰顯出舊約聖經所載的信仰真像，糾正了人們的普遍誤解。我們常聽到這樣的說法：在古以色列，神要人獻上牛羊和田裏的出產為祭；在新約聖經，神要我們獻上自己為祭。這個觀點不但為兩約劃下不恰當的分野，也是顯著的誤解。申命記六章4至5節在舊約聖經中的意義，和羅馬書十二章1至2節在新約聖經中的意義一樣。古以色列真正屬神的人，其內在自我、全人以及所擁有的一切，都投入於聖約之中。同樣的標準也適用於我們身上。保羅與摩西是一致的。

申六10-25

新漢語譯本

10 “上主你的神領你進入他向你先祖亞伯拉罕、以撒、雅各發誓要賜給你的那地。那裏有又大又美好的城，不是你建造的；¹¹有裝滿一切好東西的房屋，不是你裝滿的；有挖好的井，不是你挖掘的；有葡萄園和橄欖樹，不是你栽種的。你必有吃的，並得飽足。¹²到時你要自己謹慎，免得忘記從埃及地為奴之家領你出來的上主。

13 “你應當敬畏的是上主你的神，你應當服侍的是他，你發誓指着的名，應當是他的名。¹⁴不可跟隨其他神明，就是你們周圍民族的神明；¹⁵因為上主你的神在你中間是忌邪的神，免得上主你神的怒氣向你發作，把你從這土地上滅絕。

16 “你們不可試探上主你們的神，好像你們曾在瑪撒試探他那樣。¹⁷你們一定要謹守上主你們神的誠命，和他所吩咐你的法令、律例。¹⁸上主眼中看為對的、好的，你要遵行，好使你得福，得以進去佔領上主發誓給你先祖的那美好之地，¹⁹並將你一切的仇敵從你面前驅逐出去，正如上主所說的那樣。

20 “日後你的兒子若問你，說：‘上主我們的神吩咐你們的法令、律例、典章是甚麼意思呢？’

21 “你要對你的兒子說：‘我們

和合本

10 “耶和華你的神，領你進他向你列祖亞伯拉罕、以撒、雅各起誓應許給你的地。那裏有城邑，又大又美，非你所建造的；¹¹有房屋，裝滿各樣美物，非你所裝滿的；有鑿成的水井，非你所鑿成的；還有葡萄園、橄欖園，非你所栽種的，你吃了而且飽足。¹²那時，你要謹慎，免得你忘記將你從埃及地為奴之家領出來的耶和華。

13 “你要敬畏耶和華你的神，事奉他，指着他的名起誓。¹⁴不可隨從別神，就是你們四圍國民的神，¹⁵因為在你們中間的耶和華你神，是忌邪的神。惟恐耶和華你神的怒氣向你發作，就把你從地上除滅。

16 “你們不可試探耶和華你們的神，像你們在瑪撒那樣試探他。¹⁷要留意遵守耶和華你們神所吩咐的誠命、法度、律例。¹⁸耶和華眼中看為正看為善的，你都要遵行，使你可以享福，並可以進去得耶和華向你列祖起誓應許的那美地，¹⁹照耶和華所說的，從你面前擲出你的一切仇敵。

20 “日後，你的兒子問你說：‘耶和華我們神吩咐你們的這些法度、律例、典章是甚麼意思呢？’

21 “你就告訴你的兒子說：‘我

新漢語譯本

曾經在埃及是法老的奴隸，上主用大能的手從埃及領我們出來。²²上主在我們眼前，把巨大而沉痛的神蹟奇事降在埃及、法老和他全家身上，²³將我們從那裏領出來，為了將我們帶進他向我們先祖發誓要賜給我們的地。

²⁴“上主又吩咐我們遵行這一切的律例，敬畏上主我們的神，好使我們在所有的日子裏都得福，讓我們存活，就像今天這樣。²⁵對於我們，義就是在上主我們的神面前，照他所吩咐我們的，謹守遵行這一切誠命。”

經文原意



如果說“示瑪”引介出守約這個主題，則第七至八章的餘下部分就是要回答：“究竟怎樣才算是完全委身於上主？”摩西以三項考驗作回應，讓聽眾瞭解守約要面對的挑戰是甚麼。三項考驗排成ABA句式，第一項（六10-25）和第三項（八1-20）是內在的考驗，有關以色列人當如何回應應許之地的豐足生活。排在中間的一項（七1-26）是外在的考驗，涉及阻擋以色列人進入應許之地的強敵。申命記六章10至25節可劃分成兩大部分：首部分是以色列人將來要面對的守約挑戰（10-19節），次部分是守約的重要性（20-25節）。

考驗的本質（六10-19）

我們可以把第10至12節看成為一句長句，而當中的主句就是末段的“到時你要自己謹慎，免得忘記從埃及地為奴之家領你出來的上主。”在前面的段落，摩西曾警告以色列民不要忘記何烈山上的經歷（四9），也

和合本

們在埃及作過法老的奴僕，耶和華用大能的手將我們從埃及領出來，²²在我們眼前，將重大可怕的神蹟奇事，施行在埃及地和法老並他全家的身上，²³將我們從那裏領出來，要領我們進入他向我們列祖起誓應許之地，把這地賜給我們。

²⁴“耶和華又吩咐我們遵行這一切律例，要敬畏耶和華我們的神，使我們常得好處，蒙他保全我們的生命，像今日一樣。²⁵我們若照耶和華我們神所吩咐的一切誠命，謹守遵行，這就是我們的義了。”



不要忘記與上主所立的約（四23）。在這個段落中，摩西進一步強調，百姓必須謹記上主是救贖者，曾把他們帶出埃及，脫離奴隸的身分（參五6）。

在發出警告之前（12節），摩西先描述試探出現的場景。當上主帶領百姓進到他曾應許賜給先祖的迦南地之後（10節上），百姓得着飽足（11節下），考驗就會臨到。¹在第10至11節，摩西用大部分的篇幅來描述這個危機四伏的環境。迦南地固然是上主向先祖應許要賜下的土地，²但境內盤踞着務農的原居民，並且有證據顯示他們的文化甚高，設防城、屋舍、水井、葡萄園、橄欖園隨處可見。³上主會把迦南人的努力成果交到以色列人手中，讓他們即時可以享用。然而，摩西卻在此警告百姓，豐足的生活或會使人善忘，尤其是忘記福氣是誰所賜，不懂得把頌讚歸與賜福的神。

在第13至19節，摩西指導以色列人如何面對豐足的生活。他從“示瑪”引申，以強調的語氣先說出三句正面的陳詞：“你應當敬畏的是上主你的神，你應當服侍的是他，你發誓指着的名，應當是他的名。”這三句陳詞差不多涵蓋了所有的生活層面。⁴“敬畏”（*yārē*）一詞表示，要對上主心存敬意和臣服的態度，而表達方式就是遵行他的旨意。⁵要服侍上主，就必須承認自己的附庸身分；以色列人不能單靠遵守信仰規條，也要行在神的旨意中。只准以神的名發誓，就是要百姓惟獨引用這名來保證自己言出必行。百姓不可提及其他神明的名字，縱然是發誓的時候也不可。⁶

第14節與第13節相對，是反面的命令：以色列人不可跟隨其他神明。慣用語“跟隨某神明”可能源於宗教節慶，信眾會在節慶中隨着偶像列隊

- 1 在申命記中，“你必有吃的，並得飽足”一語有用作褒義的（八10，十四29，二十六12），也有用作貶義的。用作貶義時，就是指飽足導致自滿和拜偶像（六11，八12，十一15，三十一20）。
- 2 這句話呼應一8，也跟上主在出六2-8及出十三11所作的警告類同。正如申九5，二十九13〔12〕和三十20一樣，經文在這裏也列出了先祖的名字：亞伯拉罕、以撒、雅各（參九27）。
- 3 可比照書二十四13的描述，而尼九24-25則是摩西這番描述的詩意表達。
- 4 參十20，十三4〔5〕。
- 5 申五29，六2，24，十12，十三4〔5〕，十七19，三十一12-13。
- 6 參詩六十三11〔12〕；賽四十八1，六十五16；耶四2，五2，十二16-17。

而行。在申命記中，這個慣用語全都用來比喻對上主效忠，並跟從他所啓示的心意而活；換句話說，就是做上主所做的事（十18-19）。

第15節由三句動機從句組成，是第14節禁令的基礎。我們已聽過那正面的陳詞：上主是一位情感熾烈的神（'ēl qannā'；《新漢語》：“忌邪的神”），很看重自己的榮耀，也很看重他的立約夥伴。⁷ 因此，摩西又再添上一句，如果以色列人背叛上主，跟隨其他神明，上主就會把他們從這地上滅絕（民十一1-3、33；參二十五3-4；申九22）。⁸ 總而言之，如果神的子民與迦南人的行為一樣，他們就要面對迦南人同樣的命運。神臨在百姓中間，樂於為百姓的好處行事，但根據聖約，神對投入不足的人是沒有義務的。

第15節提到上主“在你中間”，或許讓摩西想起以色列人的一段歷史。在第16節，經文出乎意料地加入了一句祈使語，涉及一處名叫瑪撒的地方（出十七7）。瑪撒的意思就是“試探之地”，是惡名昭著的。以

以色列人曾在那裏要求神證明自己存在，要看看神會否言出必行。⁹ 上主與以色列的關係是宗主與附庸的關係，作下屬的絕對不可挑戰自己的宗主（參民十四22）。諷刺的是，上主在瑪撒其實是要試驗以色列人，要看看他們在屬靈上是否完全（參申八2-3；詩八十一7〔8〕）。然而，百姓卻把上主的試驗扭曲成試探上主，¹⁰ 要求上主縱容他們的貪慾，以此為相信上主存在的前題，作跟隨上主的條件。

摩西又說出另一句諷刺的話，“好像你們曾在瑪撒試探他那樣”。在瑪撒，以色列人的忠

當 缺乏的時候，人就會受到引誘去挑戰神，要神作出回應；當豐富的時候，人又會受到引誘而自滿自足，忘記神。

7 與四24不同，這個從句顯然以“忌邪的神”一語為神的特質，而不是神的稱謂。

8 這樣把神的怒氣與人的滅亡連在一起的經文，見七4，十一17，二十九20、23、27〔19、22、26〕，三十一17，三十二22。

9 參申九22，三十三8。這個地名在詩九十五8-9再次出現。

10 參詩七十八，特別是第18、41、56節；詩一〇六，特別是第14節。瑪三10-12是例外，且證明了神是試探不得的。



誠因物質缺乏而被考驗；在迦南，他們卻會因“飽足”而受到考驗（11節）。當缺乏的時候，人就會受到引誘去挑戰神，要神作出回應；當豐富的時候，人又會受到引誘而自滿自足，忘記神。為這緣故，摩西吩咐百姓要謹守自己的行為（17節）。信心與忠誠並不是唯心的，也不是單靠崇拜和認信來表達（13節）；信心與忠誠必須以生命來表達，特別是要遵行神所啓示的旨意。¹¹

在第18至19節，摩西再次呼籲百姓效忠於上主，他的用語涵蓋面極廣：“上主眼中看為對的、好的，你要遵行”。¹² 從希伯來文原文就“對的”和“好的”兩個詞所用的冠詞可見，所謂“對的事”和“好的事”是有實在內容的，就是沒有條件地效忠於上主，全心全意地愛他。至高的誠命和“示瑪”就包含了效忠與愛神的精義。¹³ 人要與神共享立約的關係，就必須符合這項先決條件。第19節末的從句，把焦點暫時移往以色列人的外在考驗之上。只要百姓做神眼中看為對的事，神就會作出正面的回應，把迦南人趕出應許之地（出二十三27-28；參申十一23-25）。

對考驗的回應（六20-25）

在這個段落中，摩西把牧者的角色發揮得淋漓盡致，向會眾力陳信仰代代相傳的重要性。¹⁴ 這短短的篇幅是一段對答，先是孩童的提問（20節），接着是成年人的指定答案（21-25節）。摩西設想，孩童面對互相衝突的文化，自會感到無所適從，並會向父母詢問，以色列人為何要這樣生活。¹⁵ 這個提問涉及上主頒下的法令、律例、典章（參四45）。不論孩童是出於無知、好奇，還是意在挖苦，提問的本意都是：“為甚麼我們受這

11 論及“誠命”、“法令”、“律例”的含義，見四1-2、45的註釋。

12 詞根 *twb/ytb* 是本章的鑰詞。參“又大又美好”的城、裝滿一切“好東西”的房屋（10節）；“好的”事、得“福”、“美好”之地（18節）。申二十八1-14列出連串的守約福氣，充分表現了所謂“美好”的意義是甚麼。

13 這個短語在申十二25，十三18〔19〕和二十一9再次出現。相對的慣用語就是“做上主眼中看為惡的〔那些〕（也就是有具體內容的）事”（四25，九18，十七2，三十一29），以及“做自己眼中看為對的〔那些〕事”（參十二8）。

14 六20-25的詳細論述，見D. I. Block, “The Grace of Torah: The Mosaic Prescription for Life (Deut. 4:1-8; 6:20-25),” in *How I Love Your Torah, O LORD!* 11-17。

15 對答體裁也見於出十二26-27；書四6-7、21-23。

一套律例規範呢？”

有人把這篇指定答覆看作是一份《家庭教理問答》(family catechism)。¹⁶ 摩西並沒有直指提問的核心，闡釋律法的意義，反而用了四句話來談論十誡的序言(21-23節)。他藉着這四句話宣示以色列人安身立命的基礎不是律例規條，而是認識上主，尤其是要認識上主為拯救他們而做的事，以及他們與上主的獨特關係。這篇認信文聚焦於以色列歷史的四個關鍵時刻，簡明地把舊約神學的精義展現出來。

- (一) 以色列國萌芽於民族亟待救贖之時：他們曾在埃及作法老的奴隸(21節上)。
- (二) 上主用大能的手把他們救出困境(21節下；參四32-34)。
- (三) 上主把巨大而沉痛的神蹟奇事降在埃及，是以色列人親眼所見的(22節；參四34)。
- (四) 上主曾向先祖發誓，要把應許之地賜給他們。上主救以色列民出埃及，為的就是要領他們進入那美地(23節)。

上主把以色列人從埃及的奴役中釋放出來，整個行動是具有法律意義的。他藉着這種司法行為拯救以色列民，使他們成為自己的附庸，而他所啓示的法令、律例、典章，就是這宗主附庸關係的標記。

在第24至25節，摩西終於正面回答第20節的提問。摩西認為，神啓示法令、律例、典章，目的有四：(一)要規範以色列人的行為(“遵行這一切的律例”)；(二)要他們對神存着讚歎敬服的心(“敬畏上主我們的神”)；(三)讓以色列人永遠得享豐足生活(“好使我們在所有的日子裏都得福”)；參二十八1-14)；(四)保存以色列人的生命。第25節語帶強調，彷彿是一句信條，其結構突顯出經文的高潮：“對於我們，義就是……”

正如前文所述，申命記每言及“義”(šēdāqâ)，都是指那些符合上

16 G. Braulik, "Gesetz als Evangelium: Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora," in *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBA 2; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988), 135.



主聖約法令的行為(三十三21)。¹⁷ 第25節的希伯來文詞序表示，上主只要看到以色列人謹守至高的誡命(hammišwâ；“這誡命”)，就會把他們看成是義的。¹⁸ 上主要向那些謹守誡命的人宣告：“你是公義的”(參二十四13)。¹⁹ 從這一點可以看出律例和典章的重要性：上主因為憐憫以色列人，把他們救出埃及，又向他們啓示回應恩典的合宜方式，好讓他們懂得敬畏和服從他。如果以色列人照着做，他們不但能夠活得長久，享受豐足的生活，也能得到上主的認同，聽到上主說：“做得好，你這又良善又忠心的僕人(附庸一方)……進來分享你主人(宗主一方)的快樂吧！”

應用原則



上主的試驗 以色列人在米利巴和瑪撒試探上主，公然違反宗主附庸的關係，此後這兩個地名就成了該等行為的代名詞。我們既然知道附庸試探宗主是禁忌，就必須重新評價某些聖經人物，例如屢次試驗神的基甸。²⁰ 然而，基甸卻似乎未意識到，試探神是表明自己的信心不足。

提及上主試驗他子民的經文，在舊約聖經中屢見不鮮。²¹ 神試驗人，目的不外兩端。²² 一是為了顯出那人有信心沒有(參創二十二1)，正如耶利米書十七章10節所說：“但是我——上主，察看所有人的心，也察驗人隱密的動機。我按照各人的行為所當得的，給他們應得的報應。”(《新普及》)另一個目的是讓受試驗的人信心更堅定(申八)，正如撒迦利亞所述的：“我要用火煉淨那羣人，熬煉他們好像提煉銀子，煉淨他們好像淨化金子。他們要呼求我的名，我也要回應他們。我要說：‘這是我的子

17 見四8的註釋。

18 Braulik, "Gesetz als Evangelium," 140.

19 類似的看法也見於Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 337。

20 士六39曾指名提及基甸。

21 見創二十二1；出十五25，二十20；詩十七3，六十六10，八十一7〔8〕，一〇五19；箴二十七21(暗示)；亞十三9。

22 進一步的論述見G. S. Smith, "The Testing of Our Faith: A Pentateuchal Theology of Testing" (Ph.D. dissertation, The Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, KY, 2005)，尤參56-95頁。

民。’他們要說：‘上主是我們的上帝。’”（亞十三9，《新普及》）²³

這兩個層面在新約聖經都有所延伸。在使徒行傳五章9節，彼得指控亞拿尼亞和撒非喇，說他們試探神的靈。在第十五章10節，他又斥責法利賽教派的基督徒，指他們把摩西律法的軛放在外族信徒的頸項上，這樣做等於試探神。舊約聖經視試探神為禁忌，新約聖經則將之轉移到基督身上，視試探基督為禁忌。四福音多番記載，人們常去試探耶穌，完全無視耶穌是上主成了肉身。²⁴ 最讓人印象深刻的，就是保羅引用以色列人在曠野試探神的案例，呼籲哥林多信徒不要同樣地試探基督（林前九）。²⁵ 在帖撒羅尼迦前書二章4節，保羅更明確地稱神為“察驗我們心思的神”。²⁶

申命記六章20至25節十分重要，因為這段經文告訴我們，如果要把信仰代代相傳，讓後人不忘上主的救贖佳音，那麼制定傳承策略就是關鍵。正如士師記第二章所載的，百姓一旦忘記神的救贖大恩，拜偶像的風氣就會興起，接着以色列人就會投入於迦南的文化之中。新約聖經也多番呼籲信徒，務必把信仰傳給下一代（提後二2）。逾越節原是出埃及記第十二至十三章所訂的禮儀，耶穌刻意將之轉化為主餐，就是為了讓人長久記着他的救贖大功（路二十二19；林前十一24）。

律法與恩典 就神學而言，這段經文還有更重要的作用。它清楚教導我們，在神拯救並使人成聖的計劃中，律法與恩典究竟有甚麼關係。摩西宣告，當信仰羣體的成員有意識地服從整體的誡命，²⁷ 上主就會以他們的行為作憑證，稱他們為義。

要明白這句話，並弄清人的功勞與稱義的關係，我們必須避免兩種極端立場。（一）以為摩西把服從誡命看作是聖約關係的**基礎**。他剛剛才明言（21-23節），以色列人得以成為上主的子民，全賴上主過去的拯救

23 參林前三13；彼前四12。

24 太十六1，二十二18、35；可八11，十2，十二15；路十25，十一16；約八6。

25 大部分抄本寫的都是 *kyrios*（主），但文本證據卻顯示 *Christos*（基督）比較合理，見B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London: United Bible Society, 1971), 560。

26 另見代上二十九17；代下三十二31；詩二十六2；耶十二3。

27 單數詞語“這一切誡命”（25節）究竟是綜合地指第20節的法令、律例、典章，還是特指至高的誡命，經文並未明言。見五28的註釋。



行動，以色列人並沒有半點功勞（參九1-24）。²⁸（二）以為人不去服從神的旨意也能與神建立關係。事實上，任何身分也需要藉着某些證據證明的。創世記十五章6節與這段經文有很多相似的地方，並且與這個釋經立場是一致的。亞伯拉罕的確是因自己的信心而被算為義，但在這件事之前，這位先祖也曾藉着明顯的順服行動來顯出自己的信心與公義。摩西的意思是，當人真誠地信靠和敬畏神，就會表現出順服的行為，而在神的眼中，這些行為就是公義的證據，因此神自會賜下福氣和生命作為回應。反而言之，我們可以設想，如果看不到順服的舉動，就表示信心並不存在，因此這人自然與聖約無份，而神只會以詛咒和死亡報應他。²⁹

很多經文都一致地認同，人無論多麼公義，也不配得到神的眷顧。³⁰ 用保羅筆下的新約經文來說，就是“人人都犯了罪，虧缺了神的榮耀”（羅三23）。得救單靠恩典與信心，這是福音，固然正確；但在這福音的範圍之內，神又施恩向人啓示公義的標準，讓他的子民可以照着遵行，並藉此確知自己所行的都得着神的認同。律法與恩典並無衝突。上主施恩賜下律法書，藉着這份禮物，人就能時刻得到提醒，謹記神的救贖大能和守約信實，並曉得怎樣才能領受生命和福氣。

然而，保羅又明明地指出，律法給人帶來死亡，只有聖靈才能使人活。³¹ 上述釋經角度又如何跟保羅的立場調合呢？無論我們怎樣回答，都必須考慮下列幾方面。（一）摩西指律法能使人得生命 / 保存生命，與他在申命記三十章15至20節的教導是一致的，也跟舊

但在這福音的範圍之內，神又施恩向人啓示公義的標準，讓他的子民可以照着遵行，並藉此確知自己所行的都得着神的認同。

28 這個立場在出十九4-5更為清晰。上主對付埃及人，把以色列民帶出來歸自己，之後才把誡命啓示給他們。Braulik (“Gesetz als Evangelium,” 148) 認為經文駁斥“藉功勞成聖”的論調 (*Werkfrömmigkeit*)，就是認為人藉着自己的功勞，就能得到合法權利在神面前被算為義。

29 另見詩二十四1-5；結十八1-23；哈二4。

30 詩十四1、4，五十一4-5〔6-7〕，五十三1、3〔2、4〕；賽六十四6〔5〕。

31 羅二12-13，四13-15，七8-9，八2-4，十4-5；林後三6；加三12-13、21-24，五18。

約聖經其他相關的教導一致（參利十八5；結二十11、13；尼九29）。詩篇在其開端頌讚“律法”（NIV語）的本質是賜人生命（詩一），而篇幅遠遠長於其他篇章的詩篇第一百一十九篇，全文都正面地談論律法的功用。詩人毫不猶豫地指出，律法與生命有密不可分的關係（17、40、77、93、116、144、156、159、175節）。在以西結書十八章1至23節，³²先知更把這個理念擴充，舉出三個例子，當中每個例子的當事人都因自己的行為或被判存活得生，或被判受罰滅亡。以西結認為，外在行為是內在靈性的反映，³³上主會藉此判斷人的靈性狀況，並賜下生命作獎賞或以死亡作刑罰。

（二）嘗試調合保羅與摩西的時候，我們也必須謹記，從釋經學及神學的角度而言，後期的啟示並不能更改前期的啟示，彷彿前期的啟示有甚麼錯漏。後期的啟示可能比前期的更為詳盡，或意義較前明顯，但兩者都同樣是真理。因此，我們不可以把保羅的文字理解為摩西說法的更正，彷彿摩西錯漏百出。如果摩西認為律法有賜生命 / 保存生命的功用（參利十八5），而保羅又以看似與摩西相反的言論來作教義宣言，則根據自古以來分辨先知真偽的基本測試，保羅就算是不合格了，因為測試的條件就是符合摩西的教導（參申十八15-22）。我們不但要根據摩西來理解保羅的說法，也要明白保羅是針對特定處境而作出論述的。

有人認為要得救就必須接受割禮，代表要守律法。保羅在羅馬書和加拉太書要回應的，就是這一羣人。他對持這立場的人說，如果以律法為得救的門徑，必會走向死亡；如果把律法看作是給得救之人的指示，卻能得着生命（參加五13-25）。保羅自己也承認，人得以被算為義固然全賴基督的功勞，但在將來，當信徒站在神面前的時候，人就會因自己的信心所生發的仁愛行為而得着上主的稱讚：“你是個義人”（參加五5-6）。由此可見，保羅與摩西的觀點是一致的。事實上，保羅也曾親口說，“在神面前，不是聽見律法的人稱義，而是行律法的人才得稱義”（羅二13）。“因信而順服”（羅一5）——藉着服從神而彰顯信心——是舊約和新約

32 有關結十八詳細的論述見Block, *Ezekiel Chapters 1-24*, 554-90。

33 同樣的標準也見於耶穌的教導（太七15-23）。



聖經都有的概念。³⁴同樣的範式可作如下演譯：

上主施恩拯救（也就是不是人力換來的），所結的果子就是蒙救贖的人；

蒙救贖的人所結的果子，就是公義的行為；

公義行為所結的果子，就是上主的認同和上主所賜的福氣。

當代應用



在第八章，摩西會進一步論述這個短短的段落所引發的議題。如今，我們可以先總結出幾個有當代意義的層面。人皆有胡思亂想的時候，每當缺乏無助，我們就會莽撞地挑戰上主，少有懂得利用這個機會憑信心投靠他。然而，如果缺乏是信心的考驗，則豐足也會考驗我們的信心。在羅馬書一章18至23節，保羅語重深長地宣告，神會對一切不虔不義的人發烈怒，縱歷時日變遷，神的怒氣也終久不滅。按照保羅的看法，拜偶像的本質就是不懂感恩。

豐足生活的危機 西方社會物質豐富，反會讓我們忘記自己擁有的一切都是神的恩典。神藉着豐足的生活考驗我們能否忠誠地信靠他；可惜，有太多人未能通過這番考驗。耶穌有一個比喻提及一位富農（路十二14-21）自以為豐足無慮，在神眼中卻是赤貧如洗，這正正就是我們的寫照。這個原則不單適用於個人，也不限於擁有物質，甚至適用於享有豐富資源的教會。堂會景況艱難，神子民的信心自然受到考驗；但人數年年增長，運作看似一帆風順，也同樣是考驗。當我們擁有宏偉的教堂，龐大的會眾，我們就必須更為謹慎，免得愛神之心流於浮泛，只懂得在口頭上作認信，只熱衷於激昂的崇拜禮儀，而忘記每時每刻憑信心順服神。耶穌說：“你們若愛我，就會遵守我的命令”（約十四15）。

神的誠命的意義 如果問：“神向以色列人頒佈的法令、律例、典

34 S. J. Hafemann從新約聖經的角度論及上述議題及其他相關題目，對討論甚有助益，見Paul, *Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3* (WUNT 81; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995)。

堂會景況艱難，神子民的信心自然受到考驗；但人數年年增長，運作看似一帆風順，也同樣是考驗。

章，在今天的意義是甚麼呢？”我們會得到很多極不相同的回應。就如申命記第十四章的飲食之例，有人看到就會搖著頭，一臉茫然，實在不明白諸如此類的律例究竟有何作用。有人會同情以色列人，因為以色列人要背負人所難當的重擔；畢竟，律法是不可能守得完全的。又有研究文化和古代史的人，會視這些律例為有用的資料，可以讓他們更瞭解古以色列社會，尤其是用作比照其他古代近東的法律傳統，例如公元前19世紀巴

比倫君主漢摩拉比的法典（Law Code of Hammurabi）等等。

在一般信徒的層面，特別是現代西方社會福音派的羣體，有人會視律例為古以色列人得救的途徑。意思就是說，在新約時代，人是靠恩典得救；在舊約時代，人則靠遵行律法得救。³⁵ 又有人持相反的意見，認為律法不是以色列人的得救途徑，而是把以色列人引向死亡的道路（羅四15，七6；加三10-13、23-24，四21-31）。律法的作用在於限制活在其下的人，要他們面對神的憤怒和詛咒，而在這種悲涼的景況之中，他們就會曉得投靠救贖主。表面上，這個看法似乎是新約聖經的立場，但卻讓人質疑神的公義和慈愛。莫非神把以色列人從埃及置人於死的奴役和重擔中釋放出來（參出二十二2），就是要把他們置於更重的律法奴役之下？以色列人是無法完滿地遵行律法的，因此就必然在神的怒火中滅亡；如此說，則以色列人的命運豈不是比在埃及的時候更加可哀？如果從這個角度看埃及，則出埃及也不見得是一件美事。

改革宗認為道德律例的功用有三：（一）彰顯神的公義，並藉着這個標準審判世人，最終要世人受懲罰；（二）給社羣的管理者作藍本，建立法治社會，對抗不公義；（三）作信徒的生活準則，讓他們知道怎樣遵行神的旨意。³⁶ 馬丁路德並不重視上述的第三項，但事實上，從申命記的

35 持這個主張的人無視保羅是反對這種論調的，尤其是他曾引用亞伯拉罕來證明因信稱義（羅四；加三1-12）。

36 這三項是根據加爾文《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*）2.7.6-12的次序鋪陳的。這個看法與路德宗的看法有所不同，正如《協同信條》（*The Formula of Concord*）第六章所載：（1）“藉此，外在的紀律就得以維持，不



角度而言，第三項才是律法的惟一功能。申命記六章20至25節強調，律法是神施恩賜給蒙救贖之人的禮物，讓他們清楚知道神的要求是甚麼。以色列民與其他國族不同，他們不需猜度，也不用多方試驗，就能曉得神的心意。神已將自己的旨意明白地啓示出來，讓以色列人可以懷着感恩且敬畏神的心照着遵行。只要他們遵行這些旨意，神就會賜福給他們，讓他們過豐足的生活，得着生命，且被稱為義。

幾年前，那時兒女還住在我家，有一次我們在晚餐的時候談到某些倫理問題，論及我們身為基督徒應怎樣回應這些問題。雖然交談氣氛親切和氣，但正當年少的兒子卻禁不住衝口而出，說：“為甚麼我們一家要這麼食古不化呢？”儘管語氣態度強差人意，但他的問題卻值得我們深思。我們當怎樣回答孩子提出的類似問題呢？莫非我們要回答：“我們從來都是這樣的”、“這就是教會的教導”，抑或“身為基督徒就必須過這樣的生活”？這些回應儘管算不上律法主義，也和道德主義相去不遠。又或者，我們可以利用這個黃金機會宣告福音——神怎樣施恩拯救我們脫離罪惡的網羅；我們對永生的盼望；我們有幸知道神的旨意，因此存着感恩的心過順服的生活，討神喜悅。主餐不但能讓我們把基督的捨身常存於心，也是回答孩子或外人提問的絕佳時機。申命記六章20至25節頗有教理問答的韻味，當有好奇的人問我們上述問題，我們或可重組這段經文作為回應：

日後，當兒女問我們這些法令、律例、典章的意思，我們就告訴他們說：“我們曾經在罪中為奴，但神用大能的手，在我們眼前行出重大的神蹟奇事，將我們從黑暗的國度領出來，帶我們進入他的光明國度。他領我們出來，是要應驗他的應許，完成他在創世之前定下的救贖計劃。因此，神吩咐我們遵行這一切律例，以表示我們敬畏他、愛他。這樣，我們就會常得好處，蒙神接納於聖約關係之內，就像今天這樣。對於我們來說，義就是在

受野蠻而不順服的世人影響（而野蠻倔強的世人就可以被羈勒，好像配上鑄銜一樣）；（2）“藉此，世人就可以認識到自己所犯的罪”；（3）“當他們悔改之後……他們就能……有一套不變的標準來規範及指導自己過這一生。見 *Triglot Concordia: The Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church* (ed. and trans. F. Bente and W. H. T. Dau; St. Louis: Concordia, 1921), Epitome VI.1。

我們的神面前，照他所吩咐我們的，全心全意地謹守遵行這一切誠命，顯出愛神的心。我們將要聽到神說：“做得好，你這個又良善又忠心的僕人，進來分享你主人的快樂吧！”

申七1-26

新漢語譯本

¹“當上主你的神領你進入你要去佔領的地時，他必從你面前趕走許多民族，就是赫人、革迦撒人、亞摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人，共七個民族，都比你人多而且強大。²上主你的神必將他們交在你面前，你要擊殺他們，一定要將他們徹底滅絕歸神。

“不可與他們立約，不可恩待他們，³不可與他們通婚。你的女兒不可嫁給他的兒子，你的兒子也不可娶他的女兒。⁴因為他必使你的兒子轉離不跟隨我，去服侍其他神明，以致上主的怒氣向你發作，將你迅速滅絕。

⁵“你們要向他們這樣做：他們的祭壇，你們要拆毀；他們的柱像，你們要打碎；他們的亞舍拉，你們要砍掉；他們的雕像，你們要用火焚燒。

⁶“因為你是歸上主你神的聖潔子民。在這土地上的萬民之中，上主你的神揀選你，作他的子民，作他珍貴的產業，⁷不是因為你們比所有其他民族的人多，上主才深愛你們，揀選你們。其實你們的人數在萬民中最少的。⁸因為上主愛你們，因為他謹守他向你們先祖所發的誓言，上主才用大能的手領你們出來，從為奴之家救贖你們，脫離

和合本

¹“耶和華你神領你進入要得為業之地，從你面前趕出許多國民，就是赫人、革迦撒人、亞摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人，共七國的民，都比你強大。²耶和華你神將他們交給你擊殺，那時你要把他們滅絕淨盡。

“不可與他們立約，也不可憐恤他們；³不可與他們結親，不可將你的女兒嫁他們的兒子；也不可叫你的兒子娶他們的女兒，⁴因為他必使你兒子轉離不跟從主，去事奉別神，以致耶和華的怒氣向你們發作，就速速地將你們滅絕。

⁵“你們卻要這樣待他們：拆毀他們的祭壇，打碎他們的柱像，砍下他們的木偶，用火焚燒他們雕刻的偶像。

⁶“因為你歸耶和華你神為聖潔的民，耶和華你神從地上的萬民中揀選你，特作自己的子民。⁷耶和華專愛你們，揀選你們，並非因你們的人數多於別民，原來你們的人數在萬民中最少的。⁸只因耶和華愛你們，又因要守他向你們列祖所起的誓，就用大能的手領你們出來，從為奴之家救贖你們脫離埃及王法老的手。

新漢語譯本

埃及王法老的手。

9“所以你要知道，上主你的神，他是神，是信實的神，必向愛他、遵行他誠命的人信守盟約和慈愛，直到千代。10但是向恨他的人，必當面報應，將他們滅絕；但凡那恨他的人，他必當面向他報應，決不延遲。11因此你要謹守遵行我今天吩咐你的誠命、律例、典章。12倘若你們聽從這些典章，又謹守遵行，上主你的神就必照他向你先祖所發的誓，向你信守盟約和慈愛。13他必愛你，祝福你，使你的人數增多。他也必在他向你先祖發誓要賜給你的土地上，祝福你腹中所生的和你土地所出的，你的五穀、新酒和油，你的牛犢和羊羔。

14“你必蒙福勝過萬民。在你中間沒有不能生育的男人和女人，在你的牲畜中也是一樣。15上主必從你那裏除去埃及的一切疾病。你所知道的埃及的任何惡疾，他絕不加在你身上，反要降在所有恨你的人身上。16上主你的神交給你的所有民族，你必吞滅他們，你的眼不可顧惜他們，你也不可服侍他們的神明，因為這會成為你的網羅。

17“你要是心裏說：‘這些民族比我人多，我怎麼能趕出他們呢？’18你不要懼怕他們，你要牢牢記住上主你的神向法老和全埃及所做的，19就是你親眼看見的那大試驗、神蹟和奇事，以及上主你的神領你出

和合本

9“所以你要知道耶和華你的神，他是神，是信實的神，向愛他、守他誠命的人守約施慈愛，直到千代。10向恨他的人當面報應他們，將他們滅絕；凡恨他的人，必報應他們，決不遲延。11所以，你要謹守遵行我今日所吩咐你的誠命、律例、典章。12你們果然聽從這些典章，謹守遵行，耶和華你神就必照他向你列祖所起的誓，守約施慈愛。13他必愛你，賜福與你，使你的人數增多；也必在他向你列祖起誓應許給你的地上，賜福與你所生的、地所產的，並你的五穀、新酒和油，以及牛犢、羊羔。

14“你必蒙福勝過萬民，你們的男女沒有不能生養的，牲畜也沒有不能生育的。15耶和華必使一切的病症離開你，你所知道埃及各樣的惡疾，他不加在你身上，只加在一切恨你的人身上。16耶和華你神所要交給你的一切人民，你要將他們除滅，你眼不可顧惜他們。你也不可事奉他們的神，因這必成為你的網羅。

17“你若心裏說：‘這些國的民比我更多，我怎能趕出他們呢？’18你不要懼怕他們，要牢牢記念耶和華你神向法老和埃及全地所行的事，19就是你親眼所看見的大試驗、神蹟、奇事和大能的手並



新漢語譯本

來時，使用的大能之手和伸出的臂膀。上主你的神也必對你懼怕的所有民族這樣做。

20“而且上主你的神還要差派黃蜂到他們那裏，直到那些剩下的和躲藏的都在你面前滅亡。21你不要在他們面前驚惶，因為上主你的神在你中間是大而可畏的神。22上主你的神必從你面前逐漸地趕走這些民族。你不要迅速了結他們，免得田野的走獸增多來危害你。

23“上主你的神必將他們交在你面前，令他們大為驚惶，直到他們都被滅絕。24他必將他們的王交在你手中，你要從天下除滅他們的名。沒有一個人可以站在你面前，直到你將他們滅絕。

25“他們神明的雕像，你們要用火焚燒。你不可貪戀那上面的銀子、金子，取來歸給你自己，免得你因此而陷入網羅，因為這是上主你的神所憎惡的。26你不可帶可憎的東西進你的家，以致你也成為當被徹底滅絕歸神的；你應當非常地厭惡它，非常地憎惡它，因為它是當被滅絕歸神的。”

經文原意



申命記第七章可算是整部聖經中最令人費解，甚至是最使人側目的經文。對於上主吩咐以色列人滅盡迦南居民的命令，初代教會的教父多從比喻的角度來闡釋。今天有不少人則認為，這段經文和第二十章所載的行政命令不過是文本化石，是遠古的遺傳，出現

和合本

伸出來的膀臂，都是耶和華你神領你出來所用的。耶和華你神必照樣待你所懼怕的一切人民。

20“並且耶和華你神必打發黃蜂飛到他們中間，直到那剩下而躲躲的人從你面前滅亡。21你不要因他們驚恐，因為耶和華你神在你們中間是大而可畏的神。22耶和華你神必將這些國的民，從你面前漸漸趕出，你不可把他們速速滅盡，恐怕野地的獸多起來害你。

23“耶和華你神必將他們交給你，大大地擾亂他們，直到他們滅絕了；24又要將他們的君王交在你手中，你就使他們的名從天下消滅。必無一人能在你面前站立得住，直到你將他們滅絕了。

25“他們雕刻的神像，你們要用火焚燒，其上的金銀你不可貪圖，也不可收取，免得你因此陷入網羅，這原是耶和華你神所憎惡的。26可憎的物，你不可帶進家去，不然，你就成了當毀滅的，與那物一樣。你要十分厭惡、十分憎嫌，因為這是當毀滅的物。”

於後期先知把道德及信仰觀念昇華之前的時代，與基督在新約聖經提倡的倫理觀更是不可同日而語（太五44；路六27、35）。有人見這些政策與古代近東其他文獻所載的大同小異，¹於是就主張啓示是漸進的：神只是以當時盛行的做法來實現他的神聖計劃，無意訂立何時何地都一概適用的慣例，也不是終極的典範。²然而，這樣的看法讓人質疑神是否永恆不變，或是如馬吉安（Marcion）所說，以色列的神與新約的神是兩位不同的神。

上主吩咐滅盡迦南居民之後，接着又禁止以色列人與迦南人通婚（3-4節）。有人因而辯稱，“徹底滅絕”（*hērem*）的指令不過是比喻要對信仰絕對忠誠，³從來都不是要人按字面意思執行出來。如果摩西真的是要百姓按字面意思理解，則第4至26節也必須按字面意思執行；意思就是說，如果以色列人未有執行上述政策，以色列人就要被全然滅絕。然而，摩西在申命記早已預示，縱然在被擄的刑罰之下，也有餘民得以存留（四29-31，三十一1-10）。征伐迦南的敘事文也讓人懷疑應否按字面意思來理解“徹底滅絕”的政策。申命記二十章15至18節的指令雖也曾使基遍人惶惶不可終日，但從約書亞記和士師記可知，滅絕全城居民的政策只曾在四處地方執行：耶利哥（書六24）、艾城（八28）、夏鎖（十一13-14）和拉億（士十八27；參書十九47）。考古學家並未發現迦南城鎮曾被廣泛破壞，⁴而申命記六章10至11節也授權以色列人奪取完好的城鎮，這一切都支持把“徹底滅絕”政策理解為比喻。

只要仔細察看申命記第七章的體裁，上述問題或許就能迎刃而解。與其把申命記看為法律文件，不若把它看成文學作品。⁵有人指出，第七章

1 如摩押的《米沙銘文》（*Mesha Inscription*）。ANET, 320-21; COS, 2:23。有關這文獻的論述見 P. D. Stern, *The Biblical Herem: A Window on Israel's Religious Experience* (BJS 211; Atlanta: Scholars, 1991), 19-56。Stern也談到可能涉及同類政策的其他古代近東文獻（見57-87頁）。

2 J. Bright, *The Authority of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1975 [reprint of 1967 edition]), 246-51; L. E. Toombs, "War, Holy," *IDB*, 4:796-801。

3 Moberly, "Toward an Interpretation of the Shema," 136。

4 論及相關的考古證據，見 V. P. Long, *A Biblical History of Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2003), 173-83。

5 W. Crump ("Deuteronomy 7: A Covenant Sermon," ResQ 17 [1974]:224) 指出，申命記的內容包括“激勵、警告、承諾、回憶和勸勉。”



的核心不是“徹底滅絕”政策，而是以色列民的身分（七6、9-10）。⁶經文提及“徹底滅絕”的諭令，就是要突顯以色列人是神的子民。這個看法還有一個證據，就是第七章的同軸心結構，顯示出其核心主題：⁷

- A “徹底滅絕”政策——基礎是以色列是歸上主為聖的（1-6節）
- B 過往的得勝（出埃及）——基礎是上主愛以色列及曾向先祖發誓（7-8節）
- C 上主的本性——以色列人現在行事的基礎（9-10節）
- D 服從——對上主的誠命的回應（11節）
- C’ 上主的本性——以色列人將來的盼望的基礎（12-16節）
- B’ 來日的得勝（征伐迦南）——基礎是上主與以色列同在（17-24節）
- A’ “徹底滅絕”政策——基礎是以色列是聖潔的（25-26節）

這段經文顯然取材自出埃及記二十三章20至33節。雖然如此，但細心比較兩段經文，也可以看出出埃及記是法律條文，而申命記則旨在陳述這些條文的立法基礎。⁸申命記第七章滿有說理修辭的韻味。那些並非來自出埃及記二十三章20至33節的片段，說理的味道就更是明顯。換言之，出埃及記第二十三章與申命記第七章的關係，就如經文與講章的關係：後者在闡述和發揚前者的意義。

撇開上述因素，就申命記二十章15至18節本身而言，把“徹底滅絕”條例簡單地解作比喻並不妥當。但話雖如此，第七章2至5節及第二十章18節的重點又顯然不是種族滅絕，而是考慮到種族互相影響而產生的倫理問題。⁹根據上文所述的結構，第七章可以分成兩個主要部分。以色列的忠

6 Moberly, "Toward an Interpretation of the Shema," 135-37。

7 參Wright的排列法，*Deuteronomy*, 108-09。

8 出二十三20-33的希伯來文原文約有150字，而申七則為350字。

9 從約書亞記的敘事文可見，關鍵不在於屬何種族，而是在於信靠上主與否。參L. D. Hawk, "Conquest Reconfigured: Recasting Warfare in the Redaction of Joshua," in *Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts* (ed. B. E. Kelle and F. R. Ames; SBL Symposium Series 42;

誠將要受到考驗，第一部分就是描述這些考驗的本質（1-16節），而第二部分則就這些考驗列舉各種可能的回應（17-26節）。

考驗的本質（七1-16）

考驗的場景（七1-2上） 申命記第七章的開端是一連串時間性從句，定出場景，好讓下文展示上主如何考驗以色列人的愛主之心（2節下）。這些時間性從句指出，下列四個情況實現之後，以色列人就要執行“徹底滅絕”政策：（一）當上主帶領以色列民進入迦南；（二）當上主把所有敵人一律趕走；（三）當上主把迦南居民交在以色列人面前；（四）當以色列人打敗迦南人。正如第六章10節的情況一樣，每當神的應許實現，以色列人的愛神之心就會受到考驗。

摩西從兩個角度描繪將要面對的敵人，一個是神的角度，一個是人的角度。上主負責把那地的原住民“趕走”，¹⁰ 並把他們“交”給以色列人；以色列人則要擊殺（*nākā*；字面上的意思是“擊打”）迦南人，並將他們徹底滅絕（*heḥ^orim*）。¹¹ 這四句短語就是以色列人征伐政策的骨幹。摩西指出這是上主的戰爭，¹² 但也強調以色列人必須親身上陣，擊殺仇敵。

摩西一一介紹前面的敵人，其筆法清楚讓百姓知道，雖然自父輩們上陣至今已歷38載（一28），但目前的險峻形勢卻絲毫不減當年。他用五句短語來突顯敵方的強大實力：（一）國民眾多；（二）他們就是先祖面對

Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008), 145-60。

10 動詞 *nāšal* 十分罕見，且會在第22節再次出現。正如王下十六6的用法一樣，這個動詞是戰事用語，意思是佔領某城某地之後，把當中的居民趕走。

11 這詞的意思見下文。

12 要表達迦南戰役的屬天特質，“聖戰”一詞可算合適，但這個詞容易使人聯想到伊斯蘭教的聖戰（*jihad*）以及其他激進運動，因此還是棄之不用為妥。見 B. C. Ollenburger, “Gerhard von Rad’s Theology of Holy War,” 出自他為 von Rad, *Holy War in Ancient Israel* 英文版而作的序言，22-33頁。



的敵人；¹³（三）共有七族（所謂七數，是修辭手法，代表迦南的整體人口）；（四）他們的人數比以色列人多；（五）他們比以色列人強大。這幾句話都是以色列人要面對的挑戰的實況（參17節）。

考驗的元素（七2下-5） 複合詞 *haḥārēm taḥārīm* 有強調的意思，解作“你必須把他們徹底滅絕”，標示出這個考驗的主要內容，並強調這件事的神聖本質。名詞 *ḥērem* 及所派生的動詞 *heḥ^orim*（即“全力執行 *ḥērem*”），把軍事運作（三6）與屬天事務（十三15-17〔16-18〕）原有細微分別的意義連結為一。就語源學而言，其詞根與 *qdš* 同源，可解作“分別為聖”獻給神。另有人認為 *ḥrm* 應解作“保留”給神，¹⁴ 兩者的細微差別在於對奉獻的理解。根據近期發表的一份赫人文獻，語帶強調的動詞短語 *haḥ^orēm taḥ^orim*（徹底滅絕）的意思或許包括了一連串的行動：（一）擊潰某城的軍事力量；（二）殺盡城中人口；（三）把城焚毀；（四）向城撒鹽（士九45）；（五）詛咒這城（書六26）；（六）把城奉獻給上主。¹⁵ 在申命記十三章15至16節〔16-17節〕，上述大部分行動都曾出現，可見這段經文是這個政策最全面的描述。

在第2節下至5節的餘下部分，摩西闡釋這個政策怎樣才會成功。

（一）無論任何情況，以色列人都不可與本地人立約。（二）他們不可憐憫迦南居民。神的計劃不可因感情而有所妥協。（三）以色列人不可與迦

13 論及這些國民的身分，見 Merrill, *Deuteronomy*, 177-79; Tigay, *Deuteronomy*, 84-85。

14 書六17-25記錄了這個政策的一個執行實例。經文指城中一切事物都要根據 *ḥērem* 的原則處置，理應解作全數銷毀。然而，經文又指示把城中的金和銀留下，放在會幕的府庫中，歸與上主。詞根 *ḥrm* 在閃系語言頗為常見。然而，與聖經的用法相同，解作“將之消滅以作獻品”的，就只見於摩押文，或許烏加列文（Ugaritic）也有例子。見 Stern, *Biblical Herem*, 16。

15 要瞭解赫人的做法，可參考穆西里斯二世（Muršili II；公元前1321-1295年）的自述，載於 H. Roszkowska-Mutschler, “... and on its site I sowed cress...”: Some Remarks on the Execration of Defeated Enemy Cities by the Hittite Kings,” *Journal of Ancient Civilizations* 7 (1992): 6; G. F. Del Monte, “The Hittite *Ḥērem*,” in *Babel und Bibel 2: Memoriae Igor M. Diakonof, Annual of Ancient Near Eastern, Old Testament, and Semitic Studies* (ed. L. Kogan; *Orientalia et Classica* 8; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 25。試比照 Roszkowska-Mutschler 筆下的實況重組，“Some Remarks,” 11-12。這份古文獻是禮文，內容包括攻城者向目標城鎮的神明獻祭，祈求對方眷顧，見 Del Monte, “The Hittite *Ḥērem*,” 40-43。

南居民通婚。摩西的動機顯然不是要保持以色列民的血統純正（參創三十四16），而是顧慮到通婚會使以色列人背叛上主。外族配偶會引誘百姓，使他們的心轉離上主，事奉其他神明，也就是違反了至高的誡命，背棄了藉“示瑪”宣示的守約承諾（參申六10-14）。¹⁶ 第四節的最後一個從句指出，如果有所妥協，以色列人必定遭受極重的刑罰，可見這個政策是極為嚴肅的：如果以色列人投入迦南人的生活，採納迦南人的宗教信念，就等如將自己變成迦南人，必會惹起上主的怒氣。

摩西把“徹底滅絕”政策之下的禁例詳述完畢，就在第5節列出這個政策所要求的行為。要求共有四項，都是針對迦南宗教設施而言的：¹⁷（一）拆毀他們的祭壇；（二）打碎他們的柱像；（三）砍掉他們的亞舍拉木杆；（四）用火焚毀他們的神像。古人相信祭壇是神明的餐桌，¹⁸ 信眾會把供奉神明的飲食放在其上。¹⁹ 異教風俗的所謂“柱像”（*maṣṣēbôt*），是直立的石條，通常刻有宗教符號，象徵男性神明。亞舍拉木杆則是木製的宗教象徵，代表迦南信仰中掌管生殖的首席女神亞舍拉。²⁰ 這些木杆雕成女體狀，上有誇張的女性特徵。*P^esîlîm* 是塑像的統稱，而雕作神明模樣的塑像一般都會鍍上金銀。

摧毀這些異教物件，其中一個目的就是要在迦南地上除去一切敬拜偶像的痕跡。然而，就更深的層次而言，這番指令可說是一場駁斥偶像崇拜

16 同樣的看法也見於瑪二10-11。那段經文認為娶了拜偶像的女子為妻，等如違背聖約，是不忠的行為。

17 所有從句都以指稱異教設施的賓語作開端，可見摩西的焦點正是那些異教表徵。這節經文與出三十四13相類。

18 參結三十九17-20，四十一22，四十四16；瑪一7、12。

19 用這個動詞指：（1）拆毀祭壇，見出三十四13；士二2，六30-32（基甸）；王下二十三12、15（約書亞）；（2）拆毀築在高處的異教祭壇，見王下二十三8；（3）拆毀巴力的柱像和廟宇，見王下十27。

20 《欽定本》（Authorized Version）把這個詞譯作“小樹叢”（groves）。然而，從上世紀發現的大量經外證據可見，亞舍拉實在是一位地位顯要的迦南神明。亞舍拉是主神伊勒（El）的妻子，也是70位神明的母親。幾處源自王國時代的希伯來銘文，都提到“上主和他的亞舍拉”，可見亞舍拉教派有很大的吸引力。進一步的論述見J. M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000); N. Wyatt, “Asherah,” *DDD*, 99-105; J. Day, “Asherah,” *ABD*, 1:483-87。



的論爭。以色列人要學的功課昭然若揭：如果偶像無力保護自己，又怎能為敬拜它的人做些甚麼呢（參士六31-32）？²¹

考驗的基礎（七6-8） 摩西繼續論述“徹底滅絕”政策，他在第6至8節具體闡明這個政策的基礎，可說是整段論述的高潮。如果說“示瑪”和至高的誡命表述了聖約公式的前半段（“我要作你們的神”），那麼第6至8節就是聖約公式後半段（“你們要作我的百姓”）的展現。因為摩西在第6至8節指出，以色列人可以成為上主的立約夥伴，實在是一項無上的特權。照希伯來文原文的結構，摩西以六個句子來確認以色列人的優越地位。這六個句子共分成三對，每節兩句。第一對句子宣示以色列人在神眼中享有獨特地位（6節）；第二和第三對則論及神的工作，指出以色列人的獨特地位正是靠此而立，也藉此展現（7、8節）。

第一對句子形容以色列人的優越地位（6節），並用了兩個獨特的短語：以色列人是“歸上主你神的聖潔子民”，也是神“珍貴的產業”（參十四2，二十六18-19）。這節經文顯然源自上主在出埃及記十九章5至6節所說的話。摩西只是將原本較為冷漠的政治用語 *gôy*（國家），轉換成親切的 *‘am*（子民）。²² 在摩西眼中，以色列人對抗迦南居民，拆毀他們的宗教設施，不是因為聖約有此要求，而是因為他們是“歸上主你神的聖潔子民”。摩西藉着這筆法表明，那些要被“滅盡為祭”（*ḥrm*）之物，與獻給神作聖約夥伴的以色列民，是兩不相容的。²³ *S^egullâ*（珍貴的產業）一語十分罕見，在舊約聖經只出現八次，其中六次都是用來比喻以色列。²⁴ 要確切瞭解這個詞的意思，關鍵就在歷代志上二十九章3節和傳道書二章8節。那兩處經文以這個詞來指稱被人十分珍視的財寶，特別是指君王的財寶。²⁵

21 論及聖經上駁斥偶像崇拜的論爭，見Block, “Other Religions in Old Testament Theology,” in *The Gospel According to Moses*, 200-236。

22 見D. I. Block, “Nation, Nationality,” *ISBE* (rev. ed.), 3:492-96; 同上, “Nations/Nationality,” *NIDOTTE*, 4:966-72。

23 論及詞根 *qds* 的意思，見W. Kornfeld, *TDOT*, 12:521-30。

24 出十九5；申七6，十四2，二十六18；詩一三五4；瑪三17。

25 《欽定本》譯作“特別的子民”（peculiar people），這個譯法採用拉丁文 *peculium* 的本義，即“私人的財物”，與“特殊、古怪”等義無關。LXX作 *periousion*（“作為他產業”的子民），淡化了這個詞原有的意思。參多二14；

然而，以色列民又為甚麼會成為“歸上主你神的聖潔子民”以及神的“珍貴的產業”呢？在第7至8節，摩西標舉神的四個行動，指出這就是以色列人得享聖潔地位的原因。（一）上主深愛以色列人，樂於恩待他們（7節上）。

（二）上主施恩揀選他們。在天下萬民中，上主特別揀選以色列民作自己珍貴的產業。²⁶ 摩西在第7節上強調，上主揀選以色列民作立約夥伴，並不是因為以色列民有甚麼可取之處，反之，他們是萬民中最不起眼的。

（三）上主施恩拯救他們（8節上）。為免以色列人自以為配得這優越地位，摩西宣告，他們能夠脫離奴役，全因上主把他們領出埃及。

（四）上主又施恩買贖他們（8節下）。摩西在申命記首次用上 *pādā*（買贖；《新漢語》：“救贖”）一詞。²⁷ 與近義的 *gā'al*²⁸ 相比，*pādā* 較為官式。前者是指某人身陷困境，無力自救，於是其近親便介入並拯救這人；²⁹ 後者則是指以金錢為奴隸贖身。申命記以這個詞作比喻，表示上主從埃及和強大的法老王手中把以色列人買贖出來。雖然所有經文的焦點都在神的身上，但以色列人得救，卻不只是神大能大力（*machismo*）的行動，也是因為神愛（*'āhab*）自己的子民，以及神願意遵守他向先祖所發的誓。

摩西在第6至8節思想一個問題：“為甚麼神會愛以色列呢？”摩西沒有正面回答，只暗示“神就是愛以色列”。上主甚願堅守他向先祖所作的承諾，又樂意與先祖的後裔同守聖約，於是便廣行神蹟奇事，使以色列人

弗一14；彼前二9。

26 論及動詞 *bāhar*，見四37的註釋；也參十15，十四2。

27 論及以 *pādā* 來比喻上主把以色列人救出埃及，見申九26，十三5〔6〕，十五15，二十一8，二十四18；撒下七23=代上十七21；尼一10；詩七十八42；彌六4。

28 *Gā'al* 用作比喻上主的拯救行動，未見於申命記，只見於出六6，十五13；詩七十四2，七十七15〔16〕，七十八35，一〇六10。

29 論及 *gō'el* 的用法，以及進一步的資料，見Block, *Judges, Ruth*, 674-75；R. Hubbard, “גֹּאֵל,” *NIDOTTE*, 3:578-82。



得自由，從黑暗的國度中呼召他們出來，領他們進入奇妙光明者的國度中（參彼前二9）。

考驗的重要性（七9-15） 第11至12節標舉出這段經文的主題，可說是整段經文的支點：摩西重申，百姓必須遵守至高的誠命（參五31，六1），也絕不可忽略聖約的詳細條款（“律例、典章”）；他今天所頒佈的，百姓都要“謹守遵行”。總的來說，本段經文的邏輯是：聖約訂明，守約就能得獎賞，違約則會受詛咒（9-10節）；要得到獎賞，避免詛咒，百姓就必須嚴謹地遵從上主的旨意（11節）；如果要遵行上主的旨意，就先要認識他的特質，知道他必然守約，賞罰分明。摩西的思想流程一如下圖：

認識神 → 服從神 → 蒙神賜福

摩西這一番修辭的首要目的，就是要百姓認識神。因此，他在段落的開端用上祈使語“你要知道”。摩西托詞作下令的模樣，彷彿百姓能憑着這個命令而豁然明瞭一切。他把要傳遞的知識編列成教理問答一般（參四35、39）。首先，他肯定上主“是〔獨一的〕神”，接着他說上主是“信實的伊勒”（faithful El）。形容詞“信實的”（與我們常用的“阿們”同一詞根）可解作“說真話的、值得信任的、可依靠的”。在創世記提及先祖的敘事文中，神常常自稱“伊勒”。³⁰ 神與亞伯蘭 / 亞伯拉罕立約的時候，自稱伊勒·沙代（創十七1-8）；然而，在摩西面前，神是“雅畏”（Yahweh；《新漢語》通常譯為“上主”），他使應許得應驗，為子民確立聖約，證明他是一位信實的神（出六2-8）。³¹

30 通常會加上另一些詞語：伊勒·奧林（El Olam；“永恆神”；創二十一33）、伊勒·羅伊（El Roi；“看顧人的神”；創十六13）、伊勒·以羅安（El Elyon；“至高神”；創十四18-22），以及伊勒·沙代（El Shadday；全能的神”；創十七1，二十八3，三十五11）。

31 論及伊勒·沙代與雅畏這兩個名號的關係，見G. J. Wenham, *Genesis 16-50* (WBC; Dallas: Word, 1994); xxx-xxxv；同上，“The Religion of the Patriarchs,” in *Essays on the Patriarchal Narratives* (eds. A. R. Millard and D. J. Wiseman; Leicester: Inter-Varsity Press, 1980), 157-88; R. W. L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism* (Minneapolis:

這兩句話彷彿是一句認信宣言，而第9至10節餘下的部分就是對此的解釋。上主既是“信實的伊勒”，就必“信守盟約和慈愛”（字面上的意思是“他的約和他的 *hesed*”）。*Hesed* 一詞表示一種特質，擁有這種特質的人，會義不容辭地為別人的好處而行動，不會理會這行動對自己有益有損。³² 然而，在這裏和第12節，“約”與“*hesed*”連起來應解作“施恩之約”。³³ 摩西借用十誡第一誡（五10）的用語，指出上主守約的對象是“愛他、遵行他誡命的人”。雖然借用了十誡的用語，但第10節與十誡的陳述又有明顯不同：十誡原是空泛地說上主會“追討……罪孽”（五9），現今摩西卻宣告神要“當面報應，將他們滅絕”；十誡原指犯禁的人要和子孫一起集體受罰，現今摩西卻宣告神的審判要“當面”（重複兩次）臨到；十誡原用語是“直到第三代，直到第四代”，現今摩西卻指神會絕不猶豫地懲罰那犯事的人。因此，只要謹記神的恩典，瞭解神的特質，上主的子民就會有動機去遵行神的一切命令（11-12節上）。

摩西在第12節下至16節闡述，存感恩之心服從上主的人，就能憑着應許得到甚麼福氣。他首先宣示一項原則：上主，以色列的神，必然信守他向先祖發誓而立的恩約（參第9節的註釋）。很多人認為經文是指先祖之約，但第13至15節所羅列的福氣實在是來自何烈山之約（參出二十三25-26；利二十六1-13）。摩西在最後一篇演講詞又提到“所立的約、所起的誓”（申二十九12、14、21〔11、13、20〕），更進一步證明這是何烈山之約。為了鼓勵百姓對上主忠誠，摩西接續提到三個應許，而每個應許的原文都只是用了一個詞來表達。如果以色列人效忠於上主，上主就會表現出守約的熱忱（NIV及《新漢語》：“愛”），賜下福氣，使他們人數增多。³⁴ 上主雖然不是因為他們人口眾多而揀選他們（7節），但只要他們順服上主，上主就會在將來使他們變得人數眾多。

Fortress, 1992), 85-87。

32 論及這詞的含義，見五10的註釋。在撒下七15，作者以這個詞來代替解作“聖約應許”的 *b'rit*。

33 這是修辭學的重言法（hendiadys）。同樣的看法也見於Weinfeld, *Deuteronomy* 1-11, 370。

34 參創十七2，二十二17，二十六4、24，二十八3，三十二12〔13〕，三十五11，四十八4；出三十二13；利二十六9。



第13節上提及的福氣，摩西現在加以說明（13下-15節）。一方面，上主要使一切生養繁殖欣欣向榮（13下-14節上）；另一方面，上主會掃除所有阻礙生養繁殖的事物（14下-15節）。摩西先一一分類列出生活中最重要的保障。所謂“你腹中所生的和你土地所出的”，是泛指一切生活層面以及人們賴以為生的農業運作。餘下的用語都經過刻意挑選，為要駁斥由偶像崇拜衍生出來的、統管迦南生活的社會建制。

第13節下的每一個詞都與迦南神明有關。*Dāgān*（五穀）與大袞的發音相近。大袞崇拜在迦南十分普遍，後來更成了非利士的主要神明（士十六23；撒上五2-7）。³⁵ 至於“新酒”，摩西棄用常見的 *yayin*（參申十四26），而用了 *tīrōš* 一詞。《亞瑪拿泥柬》（El-Amarna letters）和烏加列（Ugarit）文獻都提到一位名叫提殊 / 提拉什（Tirshu/Tirash）的神明。³⁶ 摩西所用的 *tīrōš* 一詞就是與這個名字同源。至於橄欖“油”，也有較通用的 *šemen* 一詞（參八8），但摩西卻用了詞根解作“閃亮”的 *yīshār*。有人猜測這是橄欖油之神的名字。³⁷ 短語“你牛羣中的牛犢”（calves of your herds，NIV語；《新漢語》：“牛犢”），字面上的意思是“牛羣中添加的”。這個短語並不常見，只曾出現於申命記二十八章4節、18節、51節及出埃及記十三章12節。摩西以 *šgr* 來代替較通用的 *‘ēgel*（參申九16、21），或許是有意指及名為沙迦 / 西格（Shagger/Sheger）的神明。在烏加列、埃馬爾（Emar）、代爾·亞利雅（Deir ‘Alla）和布匿（Punic）各地，都有文獻記載人們對這位神明的崇拜。³⁸

然而，相關用意最為明顯的，就是短語“你羊羣中的羊羔”（*‘ašr’rōt šō’nekā*；《新漢語》：“羊羔”）。摩西用這個短語來代替較為常見的詞語 *kebeš*（參出二十九39）和 *kešeb*（申十四4）。伊斯她爾（Ishtar）或稱

35 猶大屬地（書十五41）和北方的亞設屬地（書十九27），都有地方名為“伯·大袞”（大袞的居處），可見大袞崇拜十分普及。論及這位神明，見L. Feliu, *The God Dagan in Bronze Age Syria*, trans. W. G. E. Watson (Culture and History of the Ancient Near East 19; Leiden: Brill, 2003), 278-88。

36 進一步的論述見J. F. Healey, “Tirash,” *DDD*, 871-72。

37 參N. Wyatt, “Oil,” *DDD*, 640。

38 “西格”之名顯然是指滿月之神，古人普遍相信滿月對懷孕產育有所影響。有關這個神明的進一步資料，見K. van der Toorn, “Sheger,” *DDD*, 760-62。

亞斯她特 (Astarte)，是掌管生殖的女神，對她的崇拜在古代近東極為普及。³⁹ 摩西選用這些罕見的詞語，似乎是要刻意挖苦迦南宗教。在上主應許賜給先祖的土地之上，只有上主能保證牲畜繁衍，五穀豐登。⁴⁰ 在這一連串賜福應許的結尾 (14節上)，作為牧者的摩西宣告最後一個全面的應許：以色列必蒙福勝過萬民。⁴¹

在第14至15節的餘下部分，摩西釐清所謂“使你的人數增多” (13節) 的意思。古人看不育 (參創三十一) 與夭折為詛咒，也是享受幸福生活的兩大阻力。摩西承諾，只要以色列人效忠於上主，上述兩事都不會臨到他們身上，甚至連牲畜也不會不育和夭折。經文又提到生命周期的另一端，指上主會除去以色列人的一切疾病，他們在埃及見過的各樣“惡疾”，都與他們無涉。⁴² 這段經文應是取材自出埃及記十五章26節，那裏也談及聖約的要求，並用類似的用語表達服從神與得健康的關係。

總結呼籲 (七16) 第16節是上下文的橋梁。這節經文呼籲以色列人下定決心對抗迦南居民，既為上文作總結，也為第17節的回應設定場景。摩西選用與第1至5節不同的詞語，吩咐百姓“吞滅” (‘ākal；字面上的意思是“吞噬、吃掉”) 所有上主交給他們的敵人。摩西又再提醒百姓，不要感情用事，卻要堅定不移地執行上主的諭令：“你的眼不可顧惜他們”。⁴³ 生殖宗教的吸引力絕對不容小覷。這樣的宗教滿口讓人得生命的諾言，但卻只會把人引向死亡 (參十二30)。⁴⁴ 因此，作為總結的命令就

39 論及近東地區的伊斯她爾崇拜，見T. Abusch, “Ishtar,” *DDD*, 452-56。論及亞斯她特，見N. Wyatt, “Astarte,” *DDD*, 109-14。見ANEP #464, 465。

40 亞撒提雅大 (Azatiwada) 的《腓尼基銘文》 (Phoenician inscription；公元前7世紀初葉)，也是以穀物、酒、牛、羊的次序作祝福。銘文內容見COS, 2:31, iii.2-11 (p. 150)。參Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 373。

41 其他經文也提到以色列在列國中的經濟優勢，並視之為謹守遵行聖約的獎賞，見十五5-6，二十六16-19，二十八12-14。

42 這詞也見於二十八60，其詞根解作“昏眩、生病”，或許包括瘧疾、痢疾、象皮病等等。論及埃及地區的流行病，見Pliny, *Natural History* 26.1.5。

43 這是以西結書常用的慣用語，既可用作形容神，也可用作形容神所派來的使者：五11，七4、9，八18，九5、10，二十17，二十四14。論及這個慣用語，見S. Wagner, “הָרַס,” *TDOT*, 4:271-77。

44 出二十三33所說的是將來的情況，而這裏的無動詞從句則論及當前的實際危機。這裏譯為“網羅”的詞，意指獵人用作捕鳥的網。有關的說明見O. Keel,



是：“不可服侍他們的神明”。

對外在考驗的回應 (七17-26)

一如第六章10至25節一樣，摩西呼籲百姓忠誠守約已畢，就設想他們會怎樣回應神的吩咐。雖然是設想，但與事實也距離不遠。這個段落可以分成兩個部分：設問 (17節) 和回應 (18-26節)。

設問 (七17) 摩西的設問與早前的虛構處境相類。在第六章20節，虛構的回應者是聽眾的後裔；在這裏，想像中的發言人卻是摩西面前的聽眾。我們可以想像，當摩西正在把挑戰一一鋪陳的時候 (1-16節)，羣眾的眉目間必定滿是懷疑與沮喪的神色。這或許讓摩西想起上一代人在加低斯·巴尼亞的反應 (參一26-28)，於是他便把百姓不敢宣之於口的想法 (“你要是心裏說”) 揭露出來。他早前曾提及迦南七族 (2節)，現在又以同一個詞語，藉虛構的發問者之口，指出問題所在：以色列人將要面對的敵人數目眾多。發問者以第一人稱代表全民提問：“我怎麼能趕出他們呢？”

摩西的回應 (七18-26) 答案分成兩個部分，第一部分是應許 (18-24節)，第二部分是警告 (25-26節)。在第一個部分，摩西引導百姓作正面思想，他的遣詞用字經過深思熟慮，牧者心腸與修辭技巧洋溢其中。這個應許又可再分成兩個部分，每個部分都以勉勵的話作開端，而兩句勉勵的話都是以三個希伯來文詞語組成的：“你不要懼怕他們” (18節上) 和“你不要在他們面前驚惶” (21節)。這兩個部分的比例十分引人注目。在兩句勉勵的話之後，每段呼籲的原文字數幾乎相同：第一段45字，第二段47字。

在第18節下至20節，摩西對百姓的勸勉圍繞着兩個重點：要謹記上主過去為你而做的事 (18下-19節)，以及要知道上主現今與你同在 (20

只要謹記神的恩典，瞭解神的特質，上主的子民就會有動機去遵行神的一切命令。

節)。摩西複述上主所做的事，用語類似我們讀過的第四章34節及第六章22節。⁴⁵ 摩西所用的論證手法，就是日後猶太教廣泛採用的 *qal wahomer* (由重到輕)。迦南七族固然是強大的敵人，摩西只提埃及，並不是要淡化迦南七族的影響力。他的意思是，上主既能把百姓從埃及拯救出來，這些長期臣服於法老手下的蕞爾小邦，在神面前又算甚麼呢？

或許還有聽眾心存疑慮，認為上主戰勝埃及人的手段(19節)未夠猛厲，又或者未必奏效，於是摩西便再加上一樣(20節)。希伯來文 *šir 'ā* 的字面意思是某種蜂類昆蟲，其刺足以致人於死，尤其是整窩傾巢而出，受襲者必死無疑。摩西正是想到這樣的場面，於是便把黃蜂襲擊的對象，從迦南各族(出二十三28)改為“剩下的和躲藏的”。上主一旦吩咐蜂羣進擊，牠們就會鏗而不捨地追至每個洞穴，每片叢林，直到把敵人殲滅殆盡，就正如西宏和噩的下場一樣。⁴⁶

在這個部分的下半段(21-24節)，摩西把筆鋒從上主所向披靡的大能，轉到上主大而可畏的臨在。第六章15節提到上主臨在，用了帶有教理問答色彩的文字，第21節的宣告也是一樣：以色列人不用懼怕敵人，因為“上主你的神在你中間是大而可畏的神〔伊勒〕”。在敵方神明面前，上主熾烈的情感/忌邪之心會被牽動；當別國威嚇上主的子民，上主就會顯出他至高無上的權能。正如第9節所說的，摩西把上主這位以色列的神與伊勒視為等同；然而，上主卻不似迦南神話中的伊勒一般衰老無能。上主至高至大，凡敵擋他的都要低首顫慄。⁴⁷

在第22至24節，摩西詳述這位大而可畏的神要怎樣進行他的征伐計劃。上主是以色列的最高統帥，也是屬天的戰士，要為他的子民親身上陣。他的戰略讓人一目瞭然：神要在以色列人面前趕走迦南居民(22節)；把他們交在以色列人面前(23節)；又使他們大為驚惶，⁴⁸ 直到

45 有關這些詞語的論述見四34的註釋。

46 雖然民二十一和申二六~三十一都沒有提及黃蜂，但約書亞卻引述上主的話(書二十四12)，把戰勝西宏和噩歸功於上主派遣黃蜂(單數詞)上陣攻敵。

47 見十17的註釋。

48 動詞 *hūm* 可解作“喧嚷、叫囂”，同源的名詞 *m' hūmā* 意即“喊聲、噪音”，再加上形容詞 *g' dōlā*，組合出一幅圖畫，讓人想起基甸攻擊米甸人之時的情況(士七19-22)。



他們都被滅絕(23節；參2節)；甚至連他們的王，也會被交到以色列人手中(24節)。藉着這些應許，摩西勉勵百姓倚靠上主。這不是他們的戰爭，而是上主的戰爭。上主大而可畏的臨在，必使敵軍方寸大亂，而他也會將仇敵的領袖交給以色列人。

然而，為免百姓誤以為可以置身事外，作壁上觀(出十四~十五)，摩西便添上幾點附加說明。(一)雖然上主會驅逐迦南居民，但卻不會一蹴而就，而是“逐漸地趕走”他們(申七22)。上主承認，要瞬間消滅當地居民，以色列人目前實在力有未逮；加上他們也沒有足夠人口佔領整片應許之地(參出二十三30)。當人口減少過速，遍野渺無人煙，野獸數目就會大幅增長，構成危機。經文所指的野獸應包括豺犬等食腐動物，以及真正威脅以色列民安全的狼、獅等猛獸(參王下十七24-26)。

(二)摩西在第24節下指出，上主會把迦南人的王交在以色列人手中，從天下除滅他們的名(參四32)。古人相信，人死之後會在子孫身上繼續存在，因此，最大的不幸莫過於絕子絕孫，以及自己的名在父家被塗抹。⁴⁹ 約書亞記的戰事記錄載有敵方幾位君王的名字，但在戰敗諸王的清單之中(書十二7-24)，卻只有城邦名號不錄王名，看來是刻意如此的。

(三)第24節尾段的結語“你將他們滅絕”，總結出以色列人在征伐戰事中的義務。摩西在第23及24節兩次用了動詞“滅絕”(*hišmīd*)，反映出神的工作與人的工作是連結為一的。

縷述應許已畢，摩西進而鋪陳警告(25-26節)，經文氣氛與前段大不相同。這裏所關注的問題，其實摩西在本章開端早已提及，尤其是第5節。NIV棄用常見的句法，以賓語、主語、動詞的次序翻譯第25節上，準確地表達出原文的強調結構(《新漢語》相同：“他們神明的雕像，你們要用火焚燒”)。第5節曾列出四個針對異教設施的指令，因此第25節的焚燒神像指令，可說是前面那四個命令的總結。然而，經文的焦點卻又與第5節不同。之前的指令以偶像為宗教符號，會引誘以色列人背叛上主；現在摩西關注的，卻是製造偶像的物料。

摩西借用十誡中第九誡的動詞，警告百姓不要“貪戀”偶像身上的金

49 見撒下二十四21〔22〕；撒下十四7。押沙龍沒有子嗣，為免死後名號滅沒，他立了一根石柱來紀念自己(撒下十八18)。另見詩三十七28；賽十四20-21。

銀。⁵⁰ 當以色列人執行“徹底滅絕”政策，摧毀敵方設施的時候，或會企圖保留當中的貴金屬，以作循環再用。摩西藉着這個命令，把該等行為一律禁絕。儘管偶像被銷毀，也不代表製作裝飾偶像的金銀等物不再與靈性有關。不！偶像的特質仍會殘留於這些物料之中。既然假神的形象會冒犯上主以色列的神，那麼它們的製作物料也同樣會威脅以色列民。正如偶像所代表的神明一樣，其上的金銀也會成為神子民的網羅。⁵¹

上主身處三方關係的首位，以色列人必須消滅所有覬覦這個地位的敵人。

雖然第25及26節的詞語 *tô'ēbā*（褻瀆；NIV作“detestable”，意同《新漢語》的“憎惡”）是首次在申命記中出現，⁵² 但它卻是摩西斥責

拜偶像可厭的時候最常用的詞語（參十二31，十三14〔15〕，十七4，三十二16）。在第26節，摩西直指問題的根源，指出偶像不但會誘惑人心（“網羅”），褻瀆上主，這褻瀆的本質更會傳染別人。以色列人一旦接觸這些褻瀆之物，他們作為聖民的位分就會被抵銷，變得與世上萬民毫無分別，全然污穢，身分一落千丈。既被看為 *tô'ēbā*，就只有一個下場：被“徹底滅絕”。

應用原則



戰爭的神學 申命記第二十章與第七章，都是理解舊約戰爭神學的關鍵。正如我們就西宏和噩之役所作的論述一樣，⁵³ “徹底滅絕”政策的作用，就是要保證以色列國能在聖潔的土地上成長，不是為自己民族的好處，而是為神的榮耀，要向萬民作見證，宣揚神的大恩。⁵⁴ 神把應許之地贈與以色列，好讓立約神明—國族—土地三者的三邊關係得以建立。

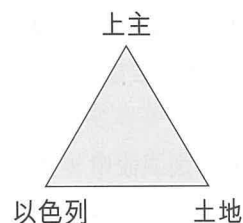
50 書七21記載亞干犯罪，用的也是這個動詞。

51 摩西曾在第16節作出警告，指服侍其他神明會成為以色列的“網羅”，現在他又指偶像身上的金銀會令百姓“陷入網羅”（*yqš*；詞根相同）。

52 其詞根是 *t'b*（厭棄、全然可惡，不能接受）。

53 見上文101-3頁。

54 見申二十六19的註釋。



對以色列而言，“徹底滅絕”政策的基礎並不是排外主義。上主身處三方關係的首位，以色列人必須消滅所有覬覦這個地位的敵人。申命記七章4至11節指明，以色列人必須遵行至高的誠命和“示瑪”，絕對沒有妥協的空間。

值得注意的是，征伐戰事的記錄竟然完全未有提及上述底因。約書亞記只有一次提到外族神明，載於篇末對領袖的演講詞之中。雖然亞干之罪明顯包括違反上述誠命，但除非讀者對申命記第七章非常熟識，否則不容易看出這罪與迦南宗教有關。經文描述亞干的罪是不忠（NIV語，書七1）、犯罪（七11、20）、違背上主的約（七11、15）、偷竊（七11）、撒謊（七11）、一件可恥的事（NIV語，七15）、貪婪（七21；參申七25），最重要的是違反了“徹底滅絕”的律例。⁵⁵ 可是，經文並沒有提到拜偶像，也沒有提及偶像崇拜的器具和設施。然而，約書亞記又有提及，因某些必須被徹底滅絕之物仍然存留，“如今以色列自己被分別出來遭毀滅了”（書七12，《新普及》）。這個說法顯然與申命記“你也成為當被徹底滅絕歸神的”一語一致（申七26）。儘管如此，敘事人仍然把亞干之罪刻劃成個人的貪欲，未有指出當中的信仰涵義。

相對而言，約書亞記的敘事文較少記載約書亞對外族宗教事物的看法，但就上主怎樣應驗應許，如何把迦南地交到以色列人手中（申七1），約書亞記卻是絕無隱諱的。自以色列人在征伐戰事早期攻破艾城和耶利哥之後，約書亞記的筆觸就聚焦於迦南人的王身上。⁵⁶ 這樣的筆法，看來是要表達申命記七章24節的應許正在逐步應驗。雖然如此，約書亞記

55 詞根 *hrm* 在書七1-15共出現八次（1、11、12、13、15節）。

56 書五1，九1，十1~十二24。

整體的關注核心，仍然是分配以色列人奪得的土地給十二支派（書十三1~二十一45）。要到約書亞記的末段，也就是在約書亞的演講詞之中，我們才清楚地看到有關戰爭神學的言論，而這些言論與申命記第七章是一致的。

異族通婚 在約書亞的告別演說中，他明令禁止以色列人與迦南民族通婚，⁵⁷ 因為上主會用外族配偶作以色列人的“網羅”（書二十三13；參申七16），使以色列人在上主所賜的美地上滅亡。從士師記開始，以色列人就不斷與外族的意識形態妥協，最終因為偶像崇拜的誘惑而弄得國破家亡。在以色列歷史的後期，甚至有君王支持偶像崇拜，令以色列民泥足深陷。在眾多以色列君王之中，約西亞是最重要的例外。聖經記載約西亞全心 / 全意、全人，並用盡所有資源來歸向上主（筆者自譯；王下二十三25）。他又把以色列境內一切屬於外族宗教的祭壇、柱像、亞舍拉木偶和丘壇盡數摧毀（王下二十三12-15），完全滿足摩西頒佈的有關指示。

在神的國度與地上的國度之間，摩西劃下了清晰的界限。這個界限建基於一個堅實的信念，就是神的子民有與眾不同的地位。正如上文指出，第6至8節用了五句話來形容這個蒙福的位分：以色列民是歸給神的聖潔子民，蒙神施恩揀選，是神珍貴的產業，為神所深愛，並且是聖約的受益人。這些特權是神的餽贈，以色列人既沒有功勞，也不配得，更未曾尋索追求。在申命記以外的舊約經卷，神的聖潔往往是書中的重點，但同樣的主題在申命記只見於第三十二章51節。反之，其他書卷少有提及以色列的聖民身分，⁵⁸ 但這個主題卻是申命記的神學基礎（七6，十四2、21，二十六19，二十八9）。⁵⁹

以異族通婚為墮落的禍端，是舊約十分常見的主題。士師記三章5至8節上更明明白白地指出，異族通婚與屬靈上屢屢犯錯是緊密相連的：

於是以色列民住在迦南人、赫人、亞摩利人、比利洗人、希



未人和耶布斯人中間，並跟他們通婚。以色列人的兒子娶他們的女兒，以色列人的女兒又嫁給他們的兒子，而且還事奉他們的神明。

以色列人做上主看為邪惡的事，忘記上主他們的上帝，並且事奉巴力偶像和亞舍拉柱像。上主就向以色列大發怒火……（《新普及》）

所羅門王雖然大有智慧，但最終卻成了愚不可及的人。他愛外族女子，且不一而足。她們引誘所羅門背棄上主，轉向其他神明。他沒有行在父親大衛的路上，未能全心投靠上主，又隨從外族神明，做上主眼中看為惡的事（王上十一1-8）。在士師時代，拜偶像的歪風只限於平民百姓；到了所羅門當政年間，才首次出現王室支持的偶像崇拜。正如摩西所預示的，迷戀外族女子，最終變成投靠外族假神。因為以色列民在靈裏背叛上主，屢勸不改，於是北國以色列（王下十七1-18）和南國猶大（王下二十四~二十五）相繼被上主宣告為可憎惡的，下場與迦南各國類同。

以色列人經歷被擄的苦難後，舉國拜偶像的風氣似乎已經消聲匿跡，但在個人層面，直到史書終章，問題仍是無日無之。到公元前4世紀，瑪拉基先知仍然指出，歸回故土的百姓患上不懂敬畏神之病，徵狀包括與外族人通婚。他們欺哄神，彼此行詭詐，沾污了神與先祖所立的約，又做可憎的事，就是娶了拜偶像的外族女子為妻，褻瀆了聖地（瑪二10-11）。照着申命記七章24至25節的指示，瑪拉基先知就上述行為發出詛咒：“做了這樣的事卻又向天軍的上主獻祭的人，願上主從以色列民族中除去，一個不剩。”（瑪二12，《新普及》）

在新約，隨處都可聽到申命記第七章的迴音。保羅寫信給以弗所信徒，首先祝賀他們在基督裏得着尊貴的名分（弗一1-14）。保羅提筆的時候，心中所想的無疑就是本段經文。與之前的以色列民一樣，在耶穌基督裏的忠誠信眾，也被揀選成為聖民。信徒是神救贖的對象，也是承繼產業的嗣子。因為愛的緣故，神收納他們為兒女，好讓他們頌揚神的恩典與榮耀。正如經文所說：神揀選我們，“為要使我們這些最先把盼望寄託在基督身上的人，可以讓神的榮耀得到稱讚。”（弗一12；參西三12）彼得前

57 動詞 *hithattēn*（結親）特別用來表示與迦南的各民族通婚；創三十四9；申七3；書二十三12；參拉九14。

58 例外的經文有：賽六十三18（“你的聖民”）及但十二7（“聖民”）。

59 這個主題的根源在出十九6。

書二章9至12節的開端，固然是來自出埃及記十九章6節，但其後的經文卻完全是申命記的筆法：

但你們是蒙揀選的族類，是君王的祭司羣體，是聖潔的國民，是屬神的子民，為要你們宣揚那呼召你們脫離黑暗、進入奇妙光明者的美德。你們從前不是子民，如今卻是神的子民；從前沒有蒙憐憫，如今卻蒙了憐憫。

親愛的弟兄們，我勸你們，你們身為僑民和寄居的，要避開肉體的私慾，這些私慾常常跟生命爭戰。你們在外族人中間要有良好的品行，這樣，他們雖然毀謗你們是作惡的人，但因為看見你們的好行為，就要在神臨到的日子讚頌神。

當代應用



神的戰爭政策 對大部分當代讀者而言，申命記第七章產生不少嚴肅的倫理問題。上主既然是恩慈憐憫的神，又怎會吩咐人去滅絕整片地區的人口呢？常人又怎會接受這樣的命令，以此作正式的戰爭政策呢？上文談到滅絕河東亞摩利人的時候，我們也曾處理相關的倫理問題。⁶⁰ 教會也曾“奉基督之名”妄行引申上述政策，藉以對付一切反對者，以致讓教會歷史被撻伐得體無完膚，實在令人歎息。往日，人們太輕易自以為是，把自己的圖謀托稱為神國度的事工，把阻撓的人通通標籤為異教徒，要以這段經文所記的手段懲罰他們。曾被這樣標籤的人包括伊斯蘭教徒、猶太人、法蘭克人（Franks）與哥特人（Goths）、“異教”原住民、共產黨人、甚至其他基督徒。我們忘了申命記第七章有其獨特處境，也忘了神子民的首要標記是愛與憐憫，反而去標舉野心與暴力。

我們無意把神的國度與屬世國度之間的界限淡化。這段經文給當代基督徒的信息十分清晰。我們領受的呼召與以色列人一樣，就是對抗黑暗國度。誠然，“與我們爭戰的不是有血有肉的人，而是那些執政的、掌權的、管轄這黑暗世界的，以及天上的邪靈”（弗六12）；但正如摩西要求

60 見上文101-3頁。



以色列人的一樣，這場爭戰也要求我們心存警惕，倚賴神的供應。在這個戰場上，有一個老問題我們要格外留意，就是與黑暗的國度結盟。在今天的文化中，信徒與非信徒結婚十分普遍。保羅在哥林多後書六章14至16節論到這種聯合，讀起來就如摩西的話一樣。保羅和摩西同樣把命令建基於聽眾的身分之上，這身分就是神的立約子民：

你們不要和不信的人同負一轡。其實，義和不法有甚麼關連？光明和黑暗有甚麼契合相通？基督和彼列怎麼可以協和呢？信的和不信的有甚麼共同的分呢？神的殿和偶像有甚麼相同呢？因為我們就是永活神的殿，正如神所說：“我要在他們中間居住來往，我要作他們的神，他們要作我的子民。”

與非信徒通婚的問題，早在約會的階段就已出現。儘管百分之九十七的青年人都不在意約會對象的宗教信仰，但基督徒卻絕對不能有這種態度。我們身為屬神的聖民，蒙神施恩選召，作他珍貴的子民，得嘗神的愛眷，這一切都是無上的特權。除非基督徒能夠重新體會這種特權，並重拾這個召命的宣道意義，否則西方教會就只能一如既往，可憐而無助地面對當代的各種挑戰。

申命記第七章最後一節嚴正地提醒我們，不要單單用背誦認信文的心態來宣認神是我們的神，也不可看輕這個寶貴的特權。神施恩啓示自己，讓人曉得他的旨意，委身於神的人都必須跟從他的旨意而行。如果左右我們行動的，只是自己眼中的喜惡，而不是神眼中的喜惡，那就表明我們不過是迦南人，並且要面對迦南人所受的刑罰。

罪中掙扎 世人都在罪中掙扎，承受黑暗國度施加的壓力，天天如是。在這方面，申命記七章17至24節特別有意義。這個段落給我們提供了三道不可或缺的鑰匙，幫助我們過得勝的基督徒生活。（一）要認識神在過往施行的救贖恩典。我

如果左右我們行動的，只是自己眼中的喜惡，而不是神眼中的喜惡，那就表明我們不過是迦南人，並且要面對迦南人所受的刑罰。

們可以效法摩西，由重至輕地作論證，彼此勉勵：既然神有能力救我們出死入生（弗二1-5），在日復一日的小戰役中，神當然也有能力助我們戰勝敵人。

（二）要認識神在當下的大能。在約翰一書四章4節，主所愛的門徒宣告，“那在你們裏面的比那在世界的更大。”

（三）要認識自己的責任。我們的責任就是與敵上陣交鋒，而得勝的良方就是保守自己不受世俗沾染。俗世文化是網羅，對自稱是神子民的人，這網羅也有一定的吸引力。然而，這些誘惑只會把人拖進深淵，使人與這些不義觀念的始作俑者在末日一同淪亡。

申八1-20

新漢語譯本

吃得飽、毋忘上主

¹“我今天吩咐你的一切誠命，你們要謹守遵行，好使你們存活，人數增多，並進去佔領上主發誓賜給你們先祖的地。

²“你要記得，這四十年來，上主你的神在曠野所有的路上引導你，為要磨煉你，試煉你，好知道你在心裏是否謹守了他的誠命。³他磨煉你，讓你挨餓，又給你吃你和你先祖都不曾知道的嗎哪，為要讓你明白：人活着，不是單憑食物；人活着，乃是靠上主口中所出的一切。⁴這四十年來，你身上的衣袍沒有破，你的腳也沒有腫。⁵你心裏要知道，就像人管教他的兒子一樣，上主你的神一直在管教你。

⁶“你要謹守上主你的神的誠命，遵行他的道路，敬畏他。⁷因為上主你的神要領你進入美好的地，那地有流淌的溪水，有泉水，有深淵的水，在谷中和山間湧流；⁸那地有小麥、大麥、葡萄樹、無花果樹、石榴；那地有橄欖油和蜜。⁹那地沒有缺乏，你在那裏可以吃餅，你在那裏甚麼都不缺。那地的石頭是鐵，從那裏的山中你可以挖出銅來。¹⁰你吃了，你飽足了，就要因上主你的神賜給你這美好之地稱頌他。

¹¹“你要自己謹慎，免得你會忘

和合本

吃得飽、毋忘上主

¹“我今日所吩咐的一切誠命，你們要謹守遵行，好叫你們存活，人數增多，且進去得耶和華向你們列祖起誓應許的那地。

²“你也要記念耶和華你的神在曠野引導你這四十年，是要苦煉你、試驗你，要知道你心內如何，肯守他的誠命不肯。³他苦煉你，任你飢餓，將你和你列祖所不認識的嗎哪賜給你吃，使你知人活着不是單靠食物，乃是靠耶和華口裏所出的一切話。⁴這四十年，你的衣服沒有穿破，你的腳也沒有腫。⁵你當心裏思想，耶和華你神管教你，好像人管教兒子一樣。

⁶“你要謹守耶和華你神的誠命，遵行他的道，敬畏他，⁷因為耶和華你神領你進入美地，那地有河、有泉、有源，從山谷中流出水來；⁸那地有小麥、大麥、葡萄樹、無花果樹、石榴樹、橄欖樹和蜜。⁹你在那地不缺食物，一無所缺。那地的石頭是鐵，山內可以挖銅。¹⁰你吃得飽足，就要稱頌耶和華你的神，因他將那美地賜給你了。

¹¹“你要謹慎，免得忘記耶和

新漢語譯本

記上主你的神，以致你不謹守他的誠命、典章、律例，就是我今天吩咐你們的；¹²免得當你吃了，飽足了，建造了美好的房屋居住；¹³當你的牛羣羊羣增多，你的銀子金子增多，你所有的一切都增多的時候，¹⁴你的心就高傲，忘記上主你的神，他把你從埃及地、從那為奴之家領出來。¹⁵他領你走過那大而可怕的曠野，那裏有赤焰蛇、蠍子和乾涸無水之地。他為你使水從堅硬的磐石中流出來，¹⁶他在曠野將你先祖所不知道的嗎哪給你吃，為要磨煉你，為要試煉你，使你最終得福。

¹⁷“免得你在你心裏說：‘是我的能力、我手的力量，使我得到了這財富。’”

¹⁸“你要記得上主你的神，因為是他賜給你得財富的能力，好使他向你先祖發誓所立的約得以確立，就像今天這樣。

¹⁹“如果你真的忘記上主你的神，跟隨其他的神明，服侍它們，向它們跪拜，那我今天警告你們，你們必定滅亡，²⁰那些民族從你們面前怎樣被上主消滅，你們也必同樣被消滅，因為你們不聽上主你們神的聲音。”

和合本

華你的神，不守他的誠命、典章、律例，就是我今日所吩咐你的。¹²恐怕你吃得飽足，建造美好的房屋居住，¹³你的牛羊加多，你的金銀增添，並你所有的全都加增，¹⁴你就心高氣傲，忘記耶和華你的神，就是將你從埃及地為奴之家領出來的，¹⁵引你經過那大而可怕的曠野，那裏有火蛇、蠍子、乾旱無水之地。他曾為你使水從堅硬的磐石中流出來，¹⁶又在曠野將你列祖所不認識的嗎哪賜給你吃，是要苦煉你、試驗你，叫你終久享福。

¹⁷“恐怕你心裏說：‘這貨財是我力量、我能力得來的。’”

¹⁸“你要記念耶和華你的神，因為得貨財的力量是他給你的，為要堅定他向你列祖起誓所立的約，像今日一樣。

¹⁹“你若忘記耶和華你的神，隨從別神，事奉敬拜，你們必定滅亡。這是我今日警戒你們的。²⁰耶和華在你們面前怎樣使列國的民滅亡，你們也必照樣滅亡，因為你們不聽從耶和華你們神的話。”



經文原意



摩西承接上文，繼續論述以色列人要在應許之地面對的信心挑戰。這一章經文表明，危機之所以出現，全因為上主要堅守他所立的約。摩西五次呼籲百姓要記住上主為他們所做的大事（2、11、14、18、19節）。從這一連串呼籲可見，“記得與忘記”是本章的核心主題。¹此外，摩西又督促百姓要謹守誠命，而謹守的表現就是敬畏神，遵行他的道路（6節；參11節）。這個命令帶出一個關鍵問題：一旦進入應許之地，以色列人會否繼續事奉神呢？摩西在第七章也問過同一問題，只是這次的考驗在本質上與第七章所載的大不相同。

有人質疑第19至20節在這裏出現，是否因為經文曾被篡改。然而，考慮到這個段落與前一段經文的平行結構，我相信包括第19至20節在內的版本是可靠的。²這個立場還有另一項證據支持。比照第六章10至15節，可以發現其結構與第八章相似，在主題上也甚有關連。下表並列比較這兩段經文的主要元素，以顯示兩者的連繫：

標題	說明	六10-15	八1-20
考驗的場景	上主發誓賜給先祖的地	六10上	八1
考驗的本質	無盡的發展機會，豐足的生活	六10下-11	八7-10 ³
錯誤的回應	忘記上主	六12	八11-17
合宜的回應	敬畏 / 記得上主	六13-14	八18
結尾的警告	在這地上被消滅	六15	八19-20

第八章的主題承接第六章，並且有所擴充。與此同時，第17節在整體的修辭佈局中也起着重要作用。從文法及句法的角度而言，第12節的“免得”（*pen*）支配着其後的一連串從句，而第17節的動詞“你……說”就

- （1）摩西正面地要求百姓要“記得”（2、18節）；（2）藉着負面意義的目的從句“免得你會忘記”（11、14節），摩西督促百姓謹守自己；（3）警告百姓不要患上屬靈健忘症——“如果你真的忘記”（19節）。
- 可比照對本章結構的不同看法，Wright, *Deuteronomy*, 121; R. O'Connell, “Deuteronomy VIII 1-20: Asymmetrical Concentricity and the Rhetoric of Providence,” *JT* 40 (1990): 437-52。
- 在申六10-15找不到任何對應申八2-5的文字。

是這一連串從句的最後一句。再者，第17節的回應又引出摩西在第18至21節的答話。

內在考驗的本質（八1-10）

動詞 *šamar*（謹守、謹慎）在本章共出現三次（1、6、11節）。首兩次是指“謹守”上主的誡命，最後一次則是指要自己“謹慎”（11節）。這個改變，標示着文意由第一部分轉到第二部分。第1至10節描述這次信心考驗的本質，可分成四個部分：（一）引言，也就是考驗的場景（1節）；（二）回顧以色列在曠野的經歷，指出這段經歷是來日之考驗的範式（2-5節）；（三）展望將來，預示以色列人會再次受到考驗（6-9節）；（四）總結指示，教導百姓怎樣才能通過考驗（10節）。

考驗的場景（1節） 摩西首先重溫上主為以色列訂立的古老目標：他曾應許賜迦南地給以色列的子孫，讓他們在這地得存活、享豐盛。這個主句採用強調的句法，再加上單數的“整體誡命”一語（NIV及《新漢語》：“一切誡命”），顯示摩西所指的其實是“至高的誡命”（六5）。摩西又加上“遵行”（字面上的意思是“行出來”）一語，重申“謹守”誡命的意思就是把誡命行出來。單單唸誦“示瑪”或其他信條，並不算是效忠於上主；真正的效忠必須以行動表現出來。至於這些行動的本質，摩西會在三十章16節概括地作出解釋。以色列人只要效忠於上主，他們就能得存活、人口增加、進入應許之地，並擁有這地為業。

曠野的經歷是來日之考驗的範式（2-5節） 第2至5節是意義完整的獨立段落，在開端和結尾各有一句呼籲，第2節呼籲百姓謹記過往的經歷，第5節則呼籲百姓以神學角度準確地解讀這些經歷。⁴ 開端的一句“你要記得，這四十年來，上主你的神在曠野所有的路上引導你”，彷彿是一句論文主題，而餘下的第2節和第3節則是這個主題的闡述。“路”（*derek*）一詞可解作上主為以色列定下的行事方針（6節），⁵ 也可解作上主的處事手法和行事動機（參出三十三13）。為了澄清經文的意思，摩西

4 論及形式類同的教導文字，見四32-40（尤參35、39節）和七8-10的註釋。

5 也見於五33、九12、16、十12、十一22、28、十三5〔6〕，十九9，二十六17，二十八9，三十16，三十一29。



羅列出上主的四個行動，縱然是旁觀者，也能一眼把它們認出來：上主在曠野引導百姓40年，他使他們謙卑下來，他讓他們挨餓，他又用嗎哪餵養他們。

然而，摩西所關注的卻是上主的動機：為甚麼上主要這樣待以色列人呢？他的答案有三。

（一）上主特意使以色列人無法得到正常的食物，為要讓他們謙卑下來。（二）上主是以宗主的身分考驗他的附庸，要知道他們是否忠誠（八2），並要鍛鍊以色列人的守約熱誠（八5）。在冶煉金銀的過程中，必須以烈火才能把雜質燒盡；同樣道理，試煉以色列人的過程也十分嚴格，痛苦是不可避免的。⁶（三）上主要把百姓的淺薄誠意抖出來。從句“好知道你在心裏是否……”，就明白地表達出這重意思。上主要知道百姓心裏如何，方法就是察驗他們是否遵守誡命。摩西現在所說的話與上主在出埃及記十六章4節所說的話都有同一個前設，就是把以色列人的行為看作是他們心裏的想法的寫照。⁷

有人看到神要“試煉”以色列人，就以為神對百姓的守約之心並不瞭然，⁸ 但這個釋經角度卻無視兩樣事實。第一，很多經文都指出神洞察世人的一切，他是無所不知的；其次，申命記有一個基本的前設，就是上主知道以色列人心中所想，也知道這些想法最終會把以色列人帶到甚麼境地（四25-31；參五29）。第2至3節出現三次的動詞“知道、明白”（*yāda'*），其實應解作“證明”或“揭露”，好讓旁觀者（包括以色列人自己）看出百姓的守約誠意是深是淺（參3節下）。

經文用冶煉金銀來比喻神的考驗，意味考驗的目的就是燒盡雜質，讓寶貴的東西得以淨化；具體而言，就是要煉淨以色列人與神的關係。神要

在 冶煉金銀的過程中，必須以烈火才能把雜質燒盡；同樣道理，試煉以色列人的過程也十分嚴格，痛苦是不可避免的。

6 參結二十二17-22。以西結用冶煉金屬來比喻審判，而不是比喻鍛鍊。

7 耶穌在太十五18-19的話也是隱喻十誡，指出同類的行徑證明了心中沒有聖約。

8 J. Crenshaw, *A Whirlpool of Torment* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1984), 2; Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, 202; Tigay, *Deuteronomy*, 92。

試煉 / 冶煉以色列人，顯示他很看重他們，要設法讓雙方關係加深。⁹ 第4節原本像一句題外話，但從冶煉金銀的角度來看，就會發現新一重意義。這節經文其實有很重的諷刺意味。摩西面前的聽眾全都心知肚明，這裏所說的考驗對象就是他們的父輩，也曉得他們未能通過考驗。父輩們葬身曠野，不是因為旅程漫長（他們的腳也沒有腫），而是因為他們本身就是雜質。¹⁰ 考驗之後能夠存留下來的，只有神所供應的一切，包括他們身上的衣履和嗎哪。免於受刑的以色列人，每天早晨都看到嗎哪在地上恭候他們。

這個看法還有一樣證據支持。摩西在第3節下論及嗎哪，指出神的這種供應是前所未見的（參出十六15）。不論是眼前的百姓，還是他們的父輩，都未曾見過這些好像芫荽籽和珍珠一樣的雪白東西。世人不斷嘗試解釋嗎哪到底是甚麼，但全都不過是胡亂猜想，而且沒有抓住問題的關鍵。嗎哪是神的超自然供應，藉以填飽以色列人的肚腹，讓他們38年的曠野生涯沒有飢餓，也讓他們明白，肚腹飽滿並不是存活的保障。得存活的關鍵不是食物，而是神話語當中的養分。摩西的話洋溢詩意，彷彿是一句箴言，但比喻的取象卻又近於荒誕。摩西把神比作雀鳥，描寫他銜食歸巢，反芻餵哺幼小。

從屬靈的意義闡釋，摩西想表達的是，以神的話語餵養內在的自我，比以食物餵養肉體更為重要。¹¹ 申命記強調誦讀律法書（參十七18-20；三十一9-11），也有不少經文指“神對人說的話”是生命的根本，¹² 這些文字都與上述理解一致。然而，這個段落所關注的其實是有血有肉的生活，先是上一代人在曠野所過的生活，後是眼前百姓在約旦河那邊要過的生活。¹³

9 參Moberly, *Abraham and God in Genesis* 22, 106-8。Wenham註釋創二十二12，提到神會“證實一切都如他所料”，*Genesis* 16-50, 110。

10 雖然經文沒有把巴力·毗珥事件（四1-5）形容為考驗，但其結果卻與考驗並無二致。神在當中把雜質煉淨，而忠誠事主的就得存活。

11 參S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1896), 107-8。

12 例：von Rad, *Deuteronomy*, 72。見三十15及三十二47。

13 不同的觀點見J. T. Willis, “Man Does Not Live by Bread Alone (Deut. 9:3 and Mt. 4:4),” *Restoration Quarterly* 16 (1973):145-47。



有人把“上主口中所出的一切”，理解為“上主命定的一切供應”，以對比人憑己力而得的事物。¹⁴ 持這立場的人推斷，既然經文先說人力製作的普通糧食不足以維生，接着又說嗎哪是神的每日奇妙供應，那麼考驗的目的就是讓人有恆地仰賴上主。然而，這個解釋不但強行在嗎哪與普通食物之間設立莫名其妙的分野，也忽略了以色列人在曠野的困境，就是完全沒有食物。根據第3節上半節所說，使以色列人挨餓的正是上主自己，這樣百姓才必須吃嗎哪，而嗎哪也就是他們的“食物”。令人矚目的現實是，雖然百姓有“食物”可吃，肚腹飽足，但仍然死在曠野。

由此看來，更妥貼的理解是把“上主口中所出的一切”看為神所啟示的旨意，也就是至高的誠命，以及一切的法令、律例、典章。在第八章的開端是一句勸勉，要百姓服從神的誠命，“好使你們存活”（1節）；而結語卻是一句死刑的判詞，指明如果忽視神的話語，以為單靠地上的食物便可以存活，就必定受罰被消滅（20節）。如果要存活，我們還須吸收（“存在心裏”；六6）神話語的生命養分，好讓我們有力量遵行神的旨意（參十七19-20，三十一11-13）。

在第5節，摩西把曠野考驗的重點明明白白地說出來。摩西勸喻百姓，務要正確歸納出上主之“路”的教訓（參2節上），並且深深烙印心上：“你心裏要知道”。在這裏，摩西重申他在第一章31節首次提及的話，就是上主與以色列情如父子。然而，今次的焦點不再是食物，也不是神給兒女的供應，而是神如何鍛鍊兒女。神要以色列人在曠野經歷缺乏，為的是要藉着“管教”把他們煉淨。無論是為了懲治他們還是教導他們，上主這位父親的管教永遠都以愛為動機，以兒女的好處為目的。這一代人必須帶着這個教訓渡河進入應許之地。

來日之考驗的本質（6-9節） 這幅描繪曠野物質缺乏的圖畫，也陪襯出來日的考驗：面對豐足有餘的生活，以色列人的反應又會如何呢？NIV把第10節的上半段譯作時間性從句，未能全面反映這個段落的修辭技巧。這個段落以四個動詞帶動，分佈於第6至10節，字面上的意思是：

14 例：O'Connell, “Deuteronomy VIII 1-20,” 450，其主張來自Willis，但稍作更改。參Tigay (*Deuteronomy*, 92)的論述，“人活着，不是單憑地上的食物，而是靠神所命定的一切養分。”

“你要謹守誠命……你要吃……你要得飽足……你要稱頌……”。首三個動詞概述考驗的本質，最後一個動詞則宣示以色列人應有的反應。

這個段落的開端以更新的用語重彈舊調，督促百姓謹守天上宗主的誠命（6節）。接着又用兩句不定式短語來表述何謂謹守誠命，就是遵

行他的道路，並敬畏他。¹⁵ 第7節的小詞 *ki*（因為），標示文章焦點暫作轉移，解釋為甚麼要在前面的日子順服上主：因為上主帶領他們進入美好的地。如果說這個段落的核心主題是以色列人對這份恩典的回應，那麼文中的鑰詞無疑就是出現了七次的“地”（*'eres*）。¹⁶ 第10節最後一個從句“因上主你的神賜給你這美好之地”，與第7節的開端語形成首尾呼應的結構。這個段落的開端以“美好的地”來形容迦南，詞義籠統，但

令人矚目的現實
是，雖然百姓有“食物”可吃，肚腹飽足，但仍然死在曠野。

卻有作為論文主題的作用，留下空間給餘下經文詳作闡釋。此外，“美好的地”又與“曠野”相對，以過去的荒蕪景象襯托前面的應許之地。

摩西雖然不得進入應許之地（三23-26），但個人的情緒並沒有影響他的修辭功力。這個段落優美如詩，把約旦河那邊的土地描畫得猶如伊甸美景。這首“應許之地頌歌”可分成五節，每節的開端都是“地”一詞（*'eres*，與第7節的“美好的地”並列）。五節頌歌分別讚歎土地的五項特質，每項特質都對以色列人的生計大有裨益。那地水源無盡（7節）；土產多樣（8節上）；農產品既有日常主食，也有奢侈的品類（8節下）；日常用度，一無所缺（9節上）；礦藏也十分便利開採（9節下）。摩西早前形容那地“流奶與蜜”（六3），現在再加潤飾，繪畫出這幅不勞人力而物產豐饒的圖畫，並且跟第六章10節下至11節的描述形成強烈對比。

頌歌的每一節都值得稍作註釋。摩西首先讚歎那地水源充足（7節），反映以色列人向來都十分重視這種珍貴的資源。經文把眾人的目光從天上帶回地面，沒有提到雨水，而是描述地上的水源，刻劃河道流水淙

15 有關這個結構的論述見5.1的註釋。

16 NIV只譯出六次，少譯的一個 *'eres* 在第8節尾。



淙，谷中山上遍佈水源。¹⁷

在頌歌的第二及第三節（8節），摩西把那地最重要的農產品一一羅列出來。當地的主要土產是小麥和大麥，它們不但是麪包和各類麪食的必要材料，釀製啤酒也少不得它們。¹⁸ 葡萄是珍貴的原料，既可作水果食用，也可晒成葡萄乾，更可用來釀酒。¹⁹ 至於無花果和石榴，不論是新鮮的還是晒乾的，都是當地的主食。²⁰ 橄欖可以製油，是古代家庭不可缺少的。橄欖油不但可以煮食、點燈、膏抹病人，也是藥膏、香水、化妝品、潤滑劑的必要原料，聖禮之上更是不可或缺。²¹ 如果名詞“蜜”所指的是“蜂蜜”，則似乎與上文格格不入。因此，應該把這個名詞解作“果蜜”，尤其是棗花蜜，古人多用它來作甜味劑。²²

在第9節上，摩西擱下食物不談，只是籠統地指出那地豐饒富足。這句經文有轉折文意的作用，首部分為上文作結論，次部分則為最後一節頌歌作部署。摩西的描述以第9節下最為理想化：應許之地的石頭是鐵，山中滿是銅礦，只待以色列人上去挖掘。這番描述純粹是溢美之辭，事實上，巴勒斯坦地只發現過少量的銅礦和鐵礦。

17 希伯來文原是指地下水，但用在這裏則是指湧出地面的泉水。進一步的論述見 D. T. Tsumura, *Creation and Destruction: A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament* (rev. ed., Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005), 50。

18 論及這些穀物，見Oded Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1987), 87-92; Michael Zohary, *Plants of the Bible: A Complete Handbook* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982), 74-76。

19 論及巴勒斯坦的葡萄產業，見Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel*, 102-14; Zohary, *Plants of the Bible*, 54-56。詳細論述見C. E. Walsh, *The Fruit of the Vine: Viticulture in Ancient Israel* (HSM 60; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000)。

20 古人以石榴象徵生養眾多（歌四13，六11，七12），也是宗教藝術的主要題材，見於會幕（出二十八33-34，三十九24-26）、聖殿（王上七18、42）和祭司權杖的杖頭。見A. Lemaire, “Probable Head of Priestly Scepter from Solomon’s Temple Surfaces in Jerusalem,” *BAR* 10/1 (1984): 24-29。論及石榴在古代經濟的重要性，見Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel*, 116-17; Zohary, *Plants of the Bible*, 62。

21 參Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel*, 117-26; Zohary, *Plants of the Bible*, 56-57。

22 Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel*, 126-28; Zohary, *Plants of the Bible*, 60-61; Tigay, *Deuteronomy*, 435-36。

對來日之考驗的正確回應（10節） 摩西承接由第6節沿用至今的文法，在第10節指出，只要百姓忠誠守約，他們就必得飽足。然而，第10節的第三個動詞卻另作陳述，教導以色列人怎樣面對來日的富饒：“你吃了，你飽足了，就要因上主你的神賜給你這美好之地稱頌他。”這裏 *brk* 一詞是“感恩”的意思（參詩一〇五1，一〇六1，一〇七1），與申命記六章12節的“忘記……上主”形成對比。在曠野，上一代人全賴上主供應食物，因而投靠上主；然而，由當前的這一代開始，以色列人就要面對完全相反的考驗。以色列人既領受了上主賜下的土地，又享用到土地的豐饒產物，當然要稱頌神，把功勞歸與上主（參二十六3-11）。

對內在考驗的回應（八11-20）

錯誤的回應（八11-17） 摩西既陳明內在考驗的本質，又指出了回應考驗的正確方法，接着便論述何謂錯誤的回應（11-17節）。這個段落的開端是一個命令，就是吩咐百姓要“謹慎”。這個動詞的詞根是 *šamar*，也曾見於第1節及第6節。如果守上主誠命的表現是“遵行他的道路，敬畏他”（6節），那麼忘記上主的表現就是“不謹守他的誠命、典章、律例”，就是摩西今天吩咐他們的（11節）。摩西所預示的挑戰並非來自迦南各國，而是來自以色列人自己。如果百姓在豐足的生活中忘記上主，他們就成了自己最大的敵人。

第12至17節再詳細解釋這個命令。這幾節經文組成一句結構複雜獨立的句子，以“免得”（*pen*）一詞作開端，支配着其後的八個動詞，可直譯作：“免得你吃了，並飽足了，並建造了美好的房屋，並〔在那地〕居住，²³ 並你所有的一切都增多，並你的心高傲起來，並你忘記上主……並你在你心裏說”。第14節所說的正是問題所在，百姓不曉得稱頌上主，反而把自己的心“提起來”，驕傲自持。²⁴ 摩西在第17節指出，所謂把心

23 NIV譯作“建造美好的房屋並且安居”（*build fine houses and settle down*；《新漢語》：“建造了美好的房屋居住”）。然而，“並且安居”一語應是“在那地居住”的縮略語（參十一31，十二10、19、29，十七14，二十六1，三十20）。

24 慣用語 *rām lēb* 可譯作“心提了起來”（《新漢語》：“心就高傲”），並且在十七20再次出現（參結三十一10；但五20；何十三4-6）。



“提起來”，就是自誇，以為貨財、成功都是憑自己的力量得來的。功勞原該屬於“上主你的神”，但摩西卻以“我的能力”和“我手的力量”作“得到了”的主語，把這個立場的荒謬之處表露無遺。

摩西要突顯上述回應的可悲，於是在第14節下至16節回顧上主所賜的沛然大恩：是上主你的神“把你從埃及地、從那為奴之家領出來”（14節下），“領你走過那大而可怕的曠野”（15節上），又“為你使水從堅硬的磐石中流出來”（15節下），並且“在曠野將……嗎哪給你吃”（16節）。第一項恩典的用語和十誡的述史序言（參五6）相同，第二項則集中描述曠野的各種危險，不但隨處都是赤焰蛇、蠍子，而且乾涸無水，以突顯其大而可怕。

至於第三項恩典，則是針對上一節提及的乾旱處境。上主施行神蹟，在最不可能的地方——堅硬的磐石——為以色列人提供食水。²⁵ 第四項恩典就是曠野的嗎哪。正如第3節所說的一樣，摩西在這裏也指出嗎哪是先祖們聞所未聞的糧食。然而，摩西對嗎哪的理解卻又令人擡舌，因為他認為嗎哪是上主的手段，為要使以色列人經歷缺乏，以試煉/煉淨他們。上主每天藉着嗎哪考驗以色列人，要知道他們懂得感恩與否。²⁶ 從第16節所宣示的動機（“使你最終得福”），我們才知道原來上主降下嗎哪，不單是為了濟助百姓的一時饑饉，而是要淨化他們，使他們更能忠誠地守約。

摩西回顧上主在曠野所施的厚恩，指出他的目的是煉淨百姓。在這背景之下，摩西在第17節設想出一句回應的話。說這話的人認為，第12至13節提到的福氣是以色列人憑自己的力量得來的。這樣的聲稱，實在是心高氣傲、忘記上主的明證（14節上），因為上主才是一切恩典的源頭。持這想法非但無法通過考驗，更顯明自己就是要被煉淨的渣滓（19-20節）。

正確的回應（18節） 摩西接着陳述正確的回應，以比照上文的錯誤回應（11-17節）。摩西列出三項元素。（一）一旦以色列人在應許之地得享豐足生活，他們就必須“記得上主”。一如其他地方一樣，動詞 *zâkar* 的意思並不是單純地承認神存在，而是指認真地面對神的臨在，並重視神的工作。（二）儘管以色列人努力工作而得享豐盛，他們也要知道一切技

25 參出十七6；民二十7-11。這個詞也見於申三十二13；詩一一四8；賽五十七。

26 民十一1-9敘述百姓未能通過考驗，摩西在申九22將會提及這件事。

巧和力量都是上主的恩賜。(三)他們也要謹記，上主賜力量給他們，原是為了應驗他向先祖所作的應許，其次才是讓他們享豐盛。摩西使用短語“使……約得以確立”，意味上主不是要另立一份新約，而是要應驗早已訂立的前約。藉着這短語，摩西指明這是上主與面前這羣百姓的先輩所立的約。

NIV跟隨悠久的傳統，把 *ʾbōtēkā* 譯作“你們的祖宗”(forefathers；《新漢語》：“你先祖”)，即是表明這約是上主與先祖所立的。²⁷ 然而，從第3節及第16節可見，摩西心中所想的“先祖”理應是出埃及的那一代人。²⁸ 再者，上主與亞伯拉罕立約的時候，雖曾概括地提到賜福給他以及他的子孫(創十二2；參十七20)，但聖經每次提到亞伯拉罕之約，都不是以福氣為主題。²⁹ 以色列人在這裏得着各樣物質恩惠(申八7-9)，應該是應驗何烈山/西奈山之約(利二十六1-13；申二十八1-14)。³⁰

昔日，上主曾以缺乏和嗎哪來考驗和煉淨他的子民；將來，上主又會用豐足的生活來考驗和煉淨他的子民。

最後的警告(19-20節) 摩西的結語是一句警告，要百姓明白應許之地的豐足生活是一種考驗，目的是要煉淨他們；如果他們錯誤地回

應，必定遭受可怕的後果。摩西又以百姓早前聽過的用語，重申甚麼情況是上主不能接受的：忘記上主(參2、11、14、18節)；隨從其他神明(參五7，六14，七4)；服侍它們(四19、28，五9，六13，七4、16)；以及向其他神明屈身，以表達順從和敬意(參四19，五9)。這些都是背叛上主的行動，違反了至高的誠命(六4-5)。

摩西接着便宣告審判，並且呼召證人作見證。正如第四章26節一樣，

27 這個釋經立場可追溯至《撒馬利亞五經》(Samaritan Pentateuch)和LXX^{L379}，後者更在這個位置加入亞伯拉罕、以撒和雅各等字樣。參BHQ, 75*, and 49*-50* on 1:8。

28 同樣的看法也見於Hwang, *Rhetoric of Remembrance*, 328-29。

29 那段創世記敘事文提到上主賜福給亞伯拉罕(二十四1〔“在一切事上”〕、35節)和以撒(二十五11，二十六12-14、29)。

30 經文又有“就像今天這樣”一語，可說是上述釋經立場的另一個例證。



摩西是針對百姓將來的背道行為而召喚證人的。³¹ 摩西的意思是，如果以色列人隨從其他神明，就必定被神滅絕，正如那些民族在他們面前被滅絕一樣。在豐足的環境中忘記上主，就是自貶身價，使自己跟那些將要被以色列人取代的迦南民族同等，並要承受上主的怒氣。

摩西以最後的一個從句提醒聽眾，指出他們收場慘淡的原因：不願聽上主的聲音。“聽上主……的聲音”一語，收結了第八章，也收結了由第六章4節“以色列啊，你要聽”開始至今的一個大段落。第八章特別強調上主的“口”和他的話。所謂“上主口中所出的一切”(3節)，即是神施恩啓示的旨意。這些旨意都藉着法令、誠命、律例和指示來體現。不論在昔日還是在將來，要得存活，就必須遵從以下的公式：

昔日 → 神蹟性的供應(嗎哪) + 感恩服從 → 得存活

將來 → 豐饒土地(物產豐富) + 感恩服從 → 得存活

昔日，上主曾以缺乏和嗎哪來考驗和煉淨他的子民；將來，上主又會用豐足的生活來考驗和煉淨他的子民。無論上主以甚麼來作為考驗，目的都是要在萬民中建立一個頌讚和榮耀他的國度(二十六19)。如果以色列人不能通過考驗，不願被煉淨，上主就會再次遺棄他們，視他們為渣滓，丟到廢料堆中(參結二十二17-22)。

應用原則



嗎哪 舊約聖經很少提到嗎哪。除了記載上主供應嗎哪的幾段敘事文(出十六15、31、33、35；民十一6、7、9)和摩西這一段回顧(申八3、16)之外，提到這種神蹟性的糧食的經文只有五處。約書亞記五章12節記載，以色列人一旦可以享用迦南的土產，上主就停止降下嗎哪(參出十六35)。在尼希米記九章19至20節，一羣利未人禱告的時候回顧了這段申命記的敘事。那段禱文指出，以色列人在曠野流浪的40年中，上主厚賜各樣供應，特別是嗎哪和食水。經文又提到他

31 有幾份LXX抄本加入了“呼天喚地”一語，這個做法顯然是受到四26所影響。見BHQ, s. v。

們“衣服沒有穿破，腳也沒有腫”（《新普及》，下同），顯然在呼應申命記八章4節。及後，詩人又形容嗎哪是“從天上賜下〔的〕糧食”（詩七十八24，一〇五40），甚至色彩繽紛地說是“天使的食物”（詩七十八25）。

這是一份獨一無二的禮物。摩西甚至吩咐亞倫在約櫃前放上一俄梅珥嗎哪，以紀念上主怎樣在40年曠野旅程中供應以色列人的需用（出十六31-35）。在申命記八章3節，摩西把嗎哪與上主所啓示的旨意相提並論，他之所以有這樣的說法，可能是因為嗎哪與象徵上主啓示的石版一同存放於至聖之處。³²

在約翰福音六章31至51節，耶穌把自己比作從天上降下的生命之糧，氣得法利賽人咬牙切齒。以色列人在曠野雖有嗎哪，但仍然死了（六31）；耶穌卻能使人得生命。照摩西所說，百姓在曠野不是靠有形的食物維生，而是靠神口中所出的一切存活，也就是依靠神啓示的話語。耶穌揚言自己就是這由神所賜的糧食，從天上降下來惠及世人（約六33；參一1-4）。他邀請人前來吃喝他的身體，因為這是生命的糧食，凡吃喝主的人都有永生。

在哥林多前書十章3至5節，保羅也曾呼應這段申命記的經文，只是用語有點奧妙。他指出，先祖們吃喝的也是同樣的靈糧靈水，來自同一靈磐石，但他們大多數人仍是不得善終，因為他們不為神所喜愛。雖然多數釋經家都認為這靈糧就是嗎哪，³³但嗎哪卻是有形有體的。³⁴保羅心中所想的其實是“上主口中所出的一切”（申八3），也就是聖約所載的誡命和律例，因為這些都是神的口頭啓示。保羅知道先祖們都從上主他們的神那裏領受了啓示，但卻不願意遵守這些誡命，不願意行在神的道中，也不敬

32 根據來九4，嗎哪和亞倫的杖連同法版一起存放於約櫃之內，與王上八9（=代下五10）的記載有別，也跟斐羅（Philo: *Moses* 9.97）和約瑟夫（Josephus: *Ant* 3.6.5; 8.4.1）二人的看法不同。可以從兩方面作解釋：（1）希伯來書的記錄來自其他傳統（參C. R. Koester, *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 36; New York: Doubleday, 2001], 395）；（2）後人把放置於約櫃面前的物件移進了約櫃之內。

33 不論是 *pneumatikon brōma* 還是 *lehem sāmāyim*，都同樣解作“天上的糧食”。
34 根據出十六31，嗎哪的模樣像芫荽的種子，口感如薄餅，味道似蜜糖。民十一7又說嗎哪像珍珠般晶瑩剔透。



畏神（申八6）。

摩西這番嗎哪言論的呼應文字，最廣為人知的一段就是耶穌在曠野受試探的記載（太四1-4；路四1-4）。魔鬼看到耶穌禁食四十晝夜，正是飢腸轆轆，於是便挑戰他說：你既然是神的兒子，就吩咐石頭變成食物充飢吧。耶穌當即引用申命記八章31節，指出縱使石頭變成了餅，也不能讓人得着生命。在約翰福音四章31至34節，耶穌又論到地上的食物及靈糧。門徒敦請耶穌用膳，耶穌卻回答說：“我的食物就是遵行差我來的那位的旨意”。耶穌宣稱，申命記八章3節的典範已經在他身上體現出來。

這段申命記的經文強調，神是天上的父親，必供應我們的需用，也會訓導我們。同時，這段經文也將以色列的神與其他所謂神明作比較，尤其是突顯兩者在回應世人方面的分別。外族人的偶像有眼、有耳、有口（參申四28），而上主卻是無形無體的；雖然如此，上主卻能看能聽，最重要的是他會說話。神口中所出的一切能賜人生命，這是大部分現代人所忽視的。我們領受這些話語，謹記於心，以之作生活標準，就是義人的明證。這樣，我們就能得存活，享豐盛，也會生出敬畏神的心（六24-25）。怪不得詩人會慷慨激昂地宣告，“我多麼愛慕你的訓誨〔也就是律法書〕！我終日默想它們”（詩一一九97，《新普及》）。

當代應用



服從神的旨意 我們可以從幾個層面看出本章經文對當代基督徒的意義。第一及最明顯的，是今天的基督徒與昔日的猶太人沒有分別，要得存活，就不能單靠食物，而是要靠順服神的旨意。如果我們只掛念物質的豐盛，忽略靈命，我們也會同樣滅亡。這個問題在西方教會尤其嚴重。西方教會物質豐富，往往讓人忘記一切美好的事物都是從神而來的，包括創造財富的力量。我們不但忘了感恩，也越來越不願意讓神的啓示作我們的生活準則。

試煉 第二，經文形容神是父親，會考驗和管教他的兒女。以這個角度來看面前的試煉和考驗，我們將會得益不少。在箴言三章11至12節，以色列的智者展示了領受管教的正確態度：

我的孩子，不要輕視上主的管教，
不要厭煩他的訓誡。
因為上主訓誡他所愛的人，
正如父親訓誡他喜愛的孩子。（《新普及》）

彼得明白神為甚麼要試煉我們。彼得前書一章6至7節指出，試煉臨到我們，是要讓我們的“信心經過試驗，就能比那被火試驗仍能毀壞的金子更為寶貴，可以在耶穌基督顯現的時候，得着稱讚、榮耀、尊貴。”彼得前書的讀者對耶穌的態度，也就是古時以色列人對上主的態度。他們雖然沒有見過耶穌基督，但卻愛他；雖然基督不在他們眼前，但卻懂得信靠他，心中有說不出來的大喜樂，知道試煉的目的是要成全他們的信心，拯救他們的靈魂，最終必使他們得着益處。在彼得前書的這個段落，我們清楚看到申命記第八章的蹤跡（彼前四12-18與本段經文也多有呼應）。

走向拜偶像之路 第三，從本章經文可見，走上拜偶像之路的第一步就是不知感恩。申命記第八章10節對猶太教影響深遠，猶太人飯後的三重感恩禱詞正是建基於這節經文。³⁵ 今天的基督徒也應有同樣的態度，承認神在我們身上所施的厚恩，尤其是賜我們每天所需的食物。摩西提醒當日的聽眾，也在提醒我們，既然享用神所賜的豐足飲食，就必須稱頌上主，這是惟一的合宜回應。這段經文又刻劃出一條每況愈下的道路，起點是忘記上主（2、11節），繼而不知感恩（12-16節），逐漸養成自滿自足之心（17節），最終走向拜偶像的岔路（19節）。保羅在羅馬書一章21至23節也提到一條差不多的路途。

成功的危機 第四，本章的後半部揭露了潛伏於成功背後的危機。成功的下場的確可以比失敗更悲哀，尤其是當成功令我們忘記神，心高氣傲，洋洋自得的時候，景況就更堪虞。不單是經營事業，就算是傳道事工，也可能有這樣的情況。如果我們只着眼於自己的成就——不論是我們所建立的超級教會，或是自己的著作，或是應接不暇的邀約，我們也同樣會受到誘惑，或是公開，或是私底下對自己說：“是我的能力、我手的力量，使我得到了這成就。”我們會容易忘記成功來自神。全因神施恩呼召

35 參Weinfeld, *Deuteronomy* 1-11, 392-94。



我們這些不配的工人，我們才有機會作事奉。如果神沒有厚賜我們各樣才幹，我們就不能勝任講台職事、帶領大型教會、寫出有分量的著作。

今時今日，神試煉我們的方法比古時更多。當我們無有缺乏的時候，神的試煉就會臨到：或是得到名牌大學取錄，或是畫作詩作得人欣賞，或是事業發展順利，或是投資獲利甚豐。儘管成就平常，例如讀書識字、學會騎單車、熟練某電腦程式、哥爾夫球場上來個一杆入洞，也可以是神的考驗。我們是否曉得一切聰明機巧都從神而來，並懂得為這些成就感恩？當神把我們帶入絕境，固然會試出我們的信仰是否真誠，信心是否充足；但一切順利的時候，也同樣是一場考驗。事實上，我們越是成功，考驗就越嚴峻，也會有更多的原因去稱頌神，然而，自滿自足的危機也會同時加深。

讓人頭腦清醒的一句警語 這個段落以一句警語作結：如果我們以屬世的標準生活，就必然惹動神的怒氣，最後與世界一同滅亡。凡以成功為偶像的人，都應該聽這警語，甦醒過來。對於白手興家，或力爭上游而成為行業翹楚的人，這話更是當頭棒喝。很多信徒都有一個迷思，以為作過認罪禱告，受了浸禮，就如渡過紅海，之後便會一帆風順，並理所當然地蒙神賜與豐盛的生活。同時，他們又忘記神，忘記是誰拯救他們，是誰給他們恩賜和發展機遇。然而，成功並不等如幸福，也不是蒙神恩眷的鐵證。沒有感恩的心，就證明我們在根本上與迦南居民無異，我們所信的也不過像古代社會的生殖宗教。惹動神發怒的理由，沒有比無視他的恩典更甚。

我童年時認識一位農夫，他的經歷正是上述問題的寫照。他曾是教會的領袖，定期教主日學，也當執事會成員，有時甚至上台講道。剛認識他的那一年，他管理一個小農莊，佔地約4平方公里，一家生活悠閒，每年到加拿大薩省（Saskatchewan）北部渡假數天，享受湖區美景，捕魚為樂，也參與社區活動。第二年，他的農地擴展至8平方公里，再也沒有閒暇渡假捕魚。第三年，農地面積已達13平方公里，第四年更擴展至20平方

成功的下場的確可以比失敗更悲哀，尤其是當成功令我們忘記神，心高氣傲，洋洋自得的時候，景況就更堪虞。

公里。我從來也未見過規模這麼大的農業運作。他的經營彷彿能點石成金。

鄰里都十分哄動，爭相請他代理他們的農地。儘管鄰人只取三分之一的產值作租金，也比親身耕種獲利更豐。與此同時，我看到他靈命日漸萎靡。他被成功沖昏頭腦，耕作機器偶有損壞，他就疑心是鄰人串連起來對付他；他在“年度最佳農戶”大賽中屈居亞軍，竟然發起大脾氣來。隨着工作壓力日增，家中也開始紛擾不斷。他越來越少參與社區活動，尤其是教會羣體的活動。他不但變成了兇惡的雇主，更染上危險而不健康的生活習慣。他離世的時候不足六十歲，事業破敗，身心衰殘。我們固然不能判斷他的靈魂景況，但從外表看來，他是未能通過試煉的。

上個世紀70年代末，在英國利物浦（Liverpool）有一個十分蒙恩的弟兄會羣體，我與他們一起崇拜時學到一首聖詩，歌詞恰恰表現出摩西所要求的態度：³⁶

有人獻聰明才智，有人獻上金錢，
有人獻豐功偉業，或獻健康力氣；
我們也當把珍寶獻給萬王之王，
但我無學問財富，拿甚麼獻給主？

我們願作微小工，每天勤奮不怠，
在家在校或玩耍，不忘討主喜悅，
這美德就是珍寶，獻給萬王之王，
獻上感恩的心，更勝金銀財寶。

同獻上愛主心意，並衷心讚頌他，
並盡小小的力量，努力走聖潔路；
我們把這些珍寶獻給萬王之王，
憑着感恩的心，我們獻上珍寶。

36 作者佚名（本書引用的這首聖詩，大部分歌詞來自“The Wise May Bring Their Learning”，譯文根據《頌主新歌》，惟對應不同處略作修改——譯註）。

申九1-24

申命記九章1節至十一章32節導論

這是摩西第二篇演講詞（四45~二十六19）的第三個主要部分（九1~十一32），開端的標誌是“以色列啊，你要聽！”（1節）。這個大段落有幾個不同的時間視域，彼此交替出現，我們可據此把整個段落分成幾個部分：展望以色列的未來（九1-6）、回顧過去（九7~十11）、審視現在（十12~十一1）、回顧過去（十一2-7）、展望未來（十一8~25）、審視現在（十一26-32）。

雖然第九章6節和7節之間文意一轉，但第九章1節至十章11節的意思仍然完整，可作為一個單元看待。這個單元的開端是第九章1節，摩西預告以色列人要渡過約旦河，取得應許之地；而單元的結語則是第十章11節，上主吩咐摩西帶領百姓離開何烈山/西奈山，進去佔領他曾向先祖發誓要賜給他們的地。把各項資料串連起來的，是以色列叛逆神的主题、以色列人與神之間的緊張氣氛，以及時間性短語“四十晝又四十夜”。¹

新漢語譯本

進入迦南非因己義

¹“以色列啊，你要聽！你今天要過約旦河，進去佔領比你更大更強的民族。他們的城又大又堅固，直聳入雲霄。²那民族又大又高，是亞衲族人，是你自己知道的，而且

和合本

進入迦南非因己義

¹“以色列啊，你當聽！你今日要過約旦河，進去趕出比你強大的國民，得着廣大堅固、高得頂天的城邑。²那民是亞衲族的人，又大又高，是你所知道的；也曾聽見有

1 這個短語在舊約共出現九次，其中五次見於本段經文。提及四十晝又四十夜的事件包括：（1）上主向摩西頒佈十誡（九9-10）；（2）以色列人顯出守約誠意不足（九11-17）；（3）摩西處理百姓犯罪的事宜，包括向上主陳情，以及摧毀“那罪”（九18-21）；（4）上主應允摩西所求，撤回要滅絕以色列人的威嚇（九25~十5）；（5）完成贖罪過程，領受上主的命令，重新起步進入迦南（十10-11）。

新漢語譯本

你自己也聽說過：‘誰能站立在亞納人的面前呢？’³今天你卻要知道，上主你的神——他就是從你面前經過的那一位，他是吞噬的火，他必滅絕他們，必在你面前制伏他們。你們必把他們趕走，使他們迅速滅亡，正如上主對你說的那樣。

⁴“上主你的神從你面前驅逐他們之後，你不可在心裏說：‘是因為我的義，上主才領我進入佔領這地。’其實，是因為這些民族的邪惡，上主才在你面前趕走他們，⁵不是因為你的義，或因為你心裏的正直，你才得以進入佔領他們的地，而是因為這些民族的邪惡，上主你的神才在你面前趕走他們，為要確立上主向你先祖亞伯拉罕、以撒、雅各所發的誓言。

⁶“你要知道，不是因為你的義，上主你的神才賜給你這美好的地，讓你去佔領；你本是硬着頸項的百姓。⁷你要記住，不可忘記，你怎樣在曠野惹怒上主你的神。自你從埃及地出來的那天，直到你們來到這地方，你們一直是悖逆上主的。

⁸“在何烈你們已惹怒上主。上主對你們發怒，以致要滅絕你們。⁹我上山去領受石版，就是上主與你們立約的約版。我住在山上，四十晝又四十夜。餅，我沒有吃；水，我也沒有喝。¹⁰上主交給我兩塊石版，是神用指頭寫的。上面一切的話，都是照上主在大會那天，在山

和合本

人指着他們說：‘誰能在亞納族人面前站立得住呢？’³你今日當知道，耶和華你的神在你前面過去，如同烈火，要滅絕他們，將他們制伏在你面前。這樣，你就要照耶和華所說的趕出他們，使他們速速滅亡。

⁴“耶和華你的神將這些國民從你面前攆出以後，你心裏不可說：‘耶和華將我領進來得這地，是因我的義。’其實，耶和華將他們從你面前趕出去，是因他們的惡。⁵你進去得他們的地，並不是因你的義，也不是因你心裏正直，乃是因這些國民的惡，耶和華你的神將他們從你面前趕出去，又因耶和華要堅定他向你列祖亞伯拉罕、以撒、雅各起誓所應許的話。

⁶“你當知道，耶和華你神將這美地賜你為業，並不是因你的義，你本是硬着頸項的百姓。⁷你當記念不忘，你在曠野怎樣惹耶和華你神發怒。自從你出了埃及地的那日，直到你們來到這地方，你們時常悖逆耶和華。

⁸“你們在何烈山又惹耶和華發怒，他惱怒你們，要滅絕你們。⁹我上了山，要領受兩塊石版，就是耶和華與你們立約的版。那時我在山上住了四十晝夜，沒有吃飯，也沒有喝水。¹⁰耶和華把那兩塊石版交給我，是神用指頭寫的。版上所寫的，是照耶和華在大會的日子

新漢語譯本

上從火中對你們說的話而寫的。

¹¹“過了四十晝又四十夜，上主交給我兩塊石版，就是約版。¹²上主對我說：‘起來！快快從這裏下去！因為你的百姓已經敗壞了，就是你從埃及領出來的百姓，他們很快就偏離了我所吩咐他們的道，為自己造偶像。’

¹³“上主又對我說：‘我看這百姓……看哪！真是一羣硬着頸項的百姓！¹⁴你就由着我吧，我要滅絕他們，從天底下抹去他們的名字；我要造就你，成為比他們更強更大的國。’

¹⁵“我轉身從山上下來，那山在火中焚燒，兩塊約版在我雙手中。¹⁶我一看，看哪！你們向上主你們的神犯罪了，你們為自己造了牛犢鑄像，很快就偏離了上主吩咐你們的道。¹⁷我抓緊兩塊石版，把它們從我雙手中扔出去，在你們眼前摔碎了。

¹⁸“我又俯伏在上主面前，像先前那樣，四十晝又四十夜。餅，我沒有吃；水，我也沒有喝；因為你們犯的所有的罪，做了上主眼中看為惡的事，惹動他憤怒。¹⁹我在上主的怒氣和憤怒中戰兢，因他向你們發怒，要滅絕你們。但是上主這次又垂聽了我。

²⁰“對於亞倫，上主也非常惱怒，要除滅他；那時我也為亞倫祈禱。²¹至於你們所犯的罪，就是你們

和合本

子，在山上從火中對你們所說的一切話。

¹¹“過了四十晝夜，耶和華把那兩塊石版，就是約版，交給我。¹²對我說：‘你起來，趕快下去！因為你從埃及領出來的百姓已經敗壞了自己。他們快快地偏離了我所吩咐的道，為自己鑄成了偶像。’

¹³“耶和華又對我說：‘我看這百姓是硬着頸項的百姓。¹⁴你且由着我，我要滅絕他們，將他們的名從天下塗抹，使你的後裔比他們成為更大更強的國。’

¹⁵“於是，我轉身下山，山被火燒着，兩塊約版在我兩手之中。¹⁶我一看見你們得罪了耶和華你們的神，鑄成了牛犢，快快地偏離了耶和華所吩咐你們的道，¹⁷我就把那兩塊版從我手中扔下去，在你們眼前摔碎了。

¹⁸“因你們所犯的一切罪，行了耶和華眼中看為惡的事，惹他發怒，我就像從前俯伏在耶和華面前四十晝夜，沒有吃飯，也沒有喝水。¹⁹我因耶和華向你們大發烈怒，要滅絕你們，就甚害怕，但那次耶和華又應允了我。

²⁰“耶和華也向亞倫甚是發怒，要滅絕他，那時我又為亞倫祈禱。²¹我把那叫你們犯罪所鑄的牛犢用

新漢語譯本

造的牛犢，我取過來，用火焚燒，搗碎，磨了再磨，直到它碎如塵土；我把那些塵土撒在從山上流下來的溪水中。

22 “你們又在他備拉、在瑪撒、在基博羅·哈他瓦惹怒上主。

23 “上主差派你們離開加低斯·巴尼亞，說：‘你們上去，佔領我賜給你們的那地！’可是你們違背上主你們的神的話，不相信他，也不聽從他的聲音。²⁴你們一直悖逆上主，從我認識你們的那一天起就是這樣。”

和合本

火焚燒，又搗碎磨得很細，以至細如灰塵，我就把這灰塵撒在從山上流下來的溪水中。

22 “你們在他備拉、瑪撒、基博羅哈他瓦又惹耶和華發怒。

23 “耶和華打發你們離開加低斯巴尼亞說：‘你們上去，得我所賜給你們的地。’那時你們違背了耶和華你們神的命令，不信服他，不聽從他的話。²⁴自從我認識你們以來，你們常常悖逆耶和華。”

經文原意



摩西繼續憶述何烈山發生的一切。摩西所用的筆法，酷似後期先知駁斥謬論時常用的辯駁陳詞，只是形式略有不同。典型的辯駁陳詞共有四個部分：首先是引言；接着是引述一句俗語，以表達與實況有關的某個論點或假設；第三部分是該假設的駁詞；最後則是陳述對立的論點，以不同的角度理解有關實況。本段經文也有同樣的元素：²

引言：呼召百姓留心聽講，並宣示相關的實況（1-3節）

論點：引述百姓對實況的理解（4節上）

對立論點：陳述另類解釋（4下-6節）

駁詞：駁斥原初的論點，並列舉論據（7-24節）

2 論及先知書的辯駁陳詞，見A. Graffy, *A Prophet Confronts His People: The Disputation Speech in the Prophets* (AnBib 104; Rome: Biblical Institute Press, 1984); Block, *Ezekiel Chapters 1-24*, 329-40。



本段經文與後期先知的辯駁陳詞有兩點分別，一是轉折處的修辭標誌不同，二是後兩部分的次序相反；儘管如此，兩者的相似程度仍然十分矚目。

謬論的本質（九1-6）

上主剛剛許下承諾，要堅守他與百姓父輩們所立的約（八18）。在這個前提之下，摩西指出上主會趕走迦南的居民，並將他們的土地交給以色列人。³人們不其然會問：為甚麼上主要特別眷顧以色列呢？於是摩西從兩個角度回答這個問題。他首先指出，上主眷顧以色列，並不是基於以色列人的功勞；接着又強調，以色列人得以進入應許之地，全賴上主的憐憫。這個段落的體裁近似辯駁陳詞，並且分成兩部分（1-3節及4節下-6節）。兩部分的分水嶺是一句直接引語，由一位虛構的發話人說出來，要設想上主眷顧以色列的原因（4節上）。

引言（1-3節） 摩西呼籲百姓留心聽講，並宣告神在出埃及記三章8節定下的計劃已經成就（參出六1-8），包括：救他們脫離埃及人的勞役（出六6）；在西奈山與他們立約，使他們成為神的子民（7節）；以及領他們進入應許之地（8節）。這些元素在申命記也曾多次出現（參申一28，四38，七1）。這一代百姓所面對的挑戰，與38年前並無二致。第2節引述的話彷彿是一句箴言：⁴“誰能站立在亞納人的面前呢？”答案當然是否定的，迦南居民不啻在說：“你或可趕走西宏和噩，但卻無法把我們趕離自己的地方！”

摩西重提這些看似無堅不摧的敵人，目的是要襯托第3節的信心宣言。這句信心宣言指出，以色列來日的興衰，關鍵不在於自己有多大力量，而是在於屬天元帥的大能。摩西又描述這位元帥在以色列人前面經過，進一步強化了上述觀念。經文從四方面指稱這位元帥：首先是他的名

3 在這個簡短的段落中，詞根 *yrs*（佔領、趕走）共出現七次，但NIV的譯文未能清楚反映出來。《新漢語》分別譯為：“佔領”（1、4、5、6節）和“趕走”（3、4、5節）。這個動詞所指的，是藉着戰勝某國或某民而得到統治其領土的合法權力。參N. Lohfink, “יִרְשׁ,” *TDOT*, 6:371。

4 這句話用語簡練，更增其箴言色彩：“你自己也聽說過……”。亞納族人是知名的勇士，見一28，二10-11。

字——“上主”；其次是他與以色列的關係——“你的神”；接着又給他安上稱號——“Esh 'Okelah”；最後更以他為以色列人所做的事來稱呼他——他是“從你面前經過的那一位”、“他必滅絕他們”，以及他“必在你面前制伏他們”。

在這裏，‘Esh 'Okelah（吞噬的火）一語是某種榮譽稱號。在第四章24節，摩西曾用這詞來形容上主烈性如火，以激勵百姓效忠於上主，並警告他們切莫敬拜偶像。摩西如今向百姓保證，當對付敵人的時候，上主也同樣是吞噬的火。當以色列人把敵人趕出迦南並一一消滅敵人的時候，他們要“知道”的，就是上主是吞噬的火。申命記除這裏之外還曾多次指出（例：七1），戰爭獲勝，功勞全屬上主，而子民的責任就是上陣迎戰，因為上主早已應許，敵人必會低首投降。

當以色列人把敵人趕出迦南並一一消滅敵人的時候，他們要“知道”的，就是上主是吞噬的火。

發話人的設想（4節上） 在第4節上，摩西再次設想某人挺身代百姓發言。與第七章17節和第八章17節相同，這節經文所載的只是心中的想

法，而不是出口的言詞（“在心裏說”），就好像有這種想法的人都不敢把它宣之於口一般。稱某人為“義”，是審判官所用的判語。“義”是一種美德，來自一顆正直的心（字面上的意思是“直心”，5節），其具體表現則是符合聖約標準的行為舉動（六20）。在這段經文中，“義”的反面就是“邪惡”（4、5節）。⁵ 這位發話人想像自己是個有德行的人，但他的話卻只見自以為義，想像自己高人一等。根據這人的設想，上主把迦南居民的土地交在以色列人手中，目的就是要獎勵他們的德行勝人一籌。

摩西的駁斥（4下-6節） 如果這段文字純粹是辯駁陳詞，摩西就會隨即回應，明確地駁斥上述錯誤的設想。在這個簡短的段落中，摩西確曾兩度駁斥這種謬論（5上、6節），但在駁詞的前後，我們也看到摩西在陳述自己的對立論點。這個論點的論據有三，分別涉及目前處境中的其中一位當事人。

5 結十八論及“義”與“邪惡”的分別，堪作典範。詳盡的論述見Block, *Ezekiel* 1-24, 554-90。



（一）**迦南居民** 上主趕走迦南居民，並不是因為以色列人的義，而是要報應迦南居民的邪惡。⁶

（二）**上主** 上主之所以趕走迦南居民，是為了確立他向以色列先祖所發的誓言。這幾位先祖的名字就是亞伯拉罕、以撒和雅各（5節；參一8、八18）。

（三）**以色列** 摩西把最讓人心寒的論據排在篇末。他宣告，以色列人的脾性與“義”的標準相距極遠，“硬着頸項”才是他們的根性。這個慣用語以役畜作比喻，尤其是那些套了軛的耕牛。古人相信耕牛的力量來自牠的頸項，而耕牛又時常不肯依照主人的意思工作。⁷

摩西以“硬着頸項”作為他對百姓的判語，一下就戳破了他們的自我膨脹，並準備進一步描繪他們性格上的根本缺陷。他們在神面前實在無可矜誇：人數不多（七7），又沒有力量（八17），德行也沒有可誇之處。他們被揀選，得應許之地為業，享有豐足的生活，全因上主不計較他們的不配，反而向他們施恩。

駁詞（九7-24）

這個段落的開端是一句雙重祈使語：“你要記住，不可忘記，你怎樣在曠野惹怒上主你的神”，顯示演講詞下文將有新的動向。摩西剛剛指出，以色列人的脾性非但得不到上主的讚賞，更是上主所厭惡的。接着，他便為這個對立論點鋪陳論據，敦促百姓以神的角度如實地看待自己。

第7節上宣示論點，第7節下則開始闡述這個論點。事實上，第7節下與第24節就如一對書立，一前一後，形貌相同，把小單元分別出來。不論在內容上還是在結構上，這兩節經文都多有呼應：

- A 自你從埃及地出來的那天，直到你們來到這地方，
- B 你們一直是悖逆上主的。（九7）

6 摩西對迦南居民的負面評語，與五經其他地方的立場是一致的。見創十五16；利十八24-30，二十23；申十八12。

7 見G. Abramson, “Colloquialisms in the Old Testament,” *Semitics* 2 (1972): 12-13。根據摩西在第13節的憶述，在金牛犢事件之後，上主曾親口說過這句話（出三十二9，三十三3、5）。

B' 你們一直悖逆上主，

A' 從我認識你們的那一天起就是這樣。(九24)

在這篇演講詞的餘下部分，摩西憶述以色列人過去與上主波折重重的關係。由第7節下至21節，摩西集中描述其中最戲劇性的一幕，以支持他提出的論點。他又惟恐說服力不足，在第22節再列舉三件事例，就是分別在他備拉、瑪撒和基博羅·哈他瓦發生的事。在第23節，摩西再加一筆，把第一章提過的加低斯·巴尼亞事件拿出來湊數。在這個段落的開端(7節)，摩西站在神的角度來看以色列人，指他們慣於“惹怒上主你的神”，並且一直悖逆上主。⁸ 這兩個短語都是首次出現的。接着，摩西又憶述何烈山上的金牛犢事件(8-21節)，遣詞用字處處顯出這段文字與出埃及記相關的敘事文(出三十二~三十三)有緊密的連繫。

摩西沿用第4至6節的強調詞序，以何烈山象徵以色列人的真實脾性(8-10節)。在這山上，以色列人領受恩約，成為上主的立約夥伴，他們不但承諾會毫無保留地全人效忠於上主(參出十九8，二十四3、7)，百姓的代表更在上主面前享用立約的筵席(出二十四9-11)。然而，何烈山也是以色列人顯露本來面目的地方。上主因以色列人的叛逆大大發怒，甚至威脅要滅絕他們，而那時距離正式立約才不過“四十晝又四十夜”(申九9)。以色列人在神眼中不但沒有“義”可言，更招來神的怒責，他們又怎能自以為德行高人一等呢？

摩西簡述自己當時在何烈山上的舉動，以比照百姓的叛逆(9-11節)。在這裏，我們再次聽到出埃及記敘事文的回聲，也看到幾項曾見於第一篇演講詞卻未見於出埃及記的細節。⁹ 從申命記九章9節可見，摩西每次上山覲見上主，似乎都會禁食。摩西禁慾，但百姓卻在山下拜偶像，兩者形成強烈的對比。打造金牛犢需時，照此推斷，百姓發誓要守約不久，

8 參一26、43，九23、24。

9 這個段落強調聖約是上主與以色列人的關係的基礎，摩西沒有把焦點放在聖約的條款之上。“從火中”(10節)一語，讓人想起四12、15、36和五22；“大會那天”一語，則呼應四10和五22。短語“立約的約版”(luhôt habb'rit)只見於這裏和第九、11、15節(也讓人想起四13；參王上八9)，同時又取代了出三十一18的“見證版”(luhôt hā'ēdut；參三十二15，三十四29)。



就已顯露出叛逆的意圖。¹⁰

要瞭解摩西這次登山的意義，我們必須依賴出埃及記二十四章12至18節的記載。聖約的條款已啓示完畢，百姓已立誓守約，確立聖約的儀式已辦妥，眾領袖也在神面前享用過慶賀神人關係重新建立的筵席；惟一未完成的事，就是把事件的始末和聖約條款寫成文本。摩西上山就是為這目的。¹¹ 可是，摩西這邊為百姓上山辦事，百姓那邊竟然另立領袖，取代摩西(出三十二1)。¹² 從摩西的回憶可見，原是象徵恩典和榮耀、啓示和感恩、聖約和應許的何烈山，現在卻成了人的叛逆與神的怒火的標誌。

摩西報告以色列人的叛逆往蹟已畢，又添上了一些背景資料，接着就把焦點轉移，描述上主的反應(12-14節)。與出埃及記的敘述相同，摩西以兩句直接引語來鋪陳上主的反應，分別載於第12節(參出三十二7-8)及第13節下至14節(參出三十二9-10)。這段文字與出埃及記三十二章7至10節遙相呼應，只是用語更為沉重，反映出摩西的情緒也甚激盪，尤其是當上主威脅要消滅以色列人的時候。經文以 *hišmîd* (滅絕，申九14) 來代替出埃及記的 *killâ* (字面上的意思是“了結”，出三十二10；《新漢語》兩處也作“滅絕”)，也就是以迦南居民的下場(申七24)來體現上主現在的態度。下一句話更是驚心動魄，上主竟然決意“從天底下抹去他們的名字”(九14)。如果說，摩西現在所刻劃的上主的烈怒，比起早前的敘事文更為激烈，則上主在這裏給摩西的應許(九14下)，也比早前記述的更有榮耀。在出埃及記三十二章10節，上主給摩西的應許，與他向以色列先祖所作的大致相同；在這裏，上主卻要興起摩西的後裔，使他們比迦南各國更強大，人數更多。

細閱上主的言詞，就會發現幾個非常突出的主題。(一)上主刻意與以色列人保持距離，把他們稱作“你從埃及領出來的百姓”(12節)。山腳下的以色列人再不是上主的救贖對象和立約夥伴，他們只是一羣在遷徙途中的路人(參摩九7)。在申命記九章13節，上主的態度依然，甚至輕蔑地稱

10 出埃及記未有透露百姓何時開始拜偶像，只從上主口中知道他們“這麼快就偏離了”神的道路(出三十二8)。

11 參出三十一18；申五22。

12 從第11節可知，把聖約寫成文本需時“四十晝又四十夜”。

他們為“這百姓”，¹³說他們“硬着頸項”。從字面上的意思來看，“硬着頸項”一語把百姓比作耕牛，不肯就範於主人的軛下。這個說法的靈感或許是來自眼前的金牛犢，諷刺百姓變成了他們打造的偶像一般模樣。

(二) 上主似乎不願提及百姓的實際舉動。然而，在早前的敘事文中，上主卻逐一羅列百姓的惡行（出三十二8）。這前後的態度對比強烈。在申命記九章21節，摩西稱這偶像為“牛犢”（*'ēgel*），但在這裏卻只是籠統地稱它為“牛犢鑄像（*massēkā*）”（16節）。摩西刻意羈勒聽眾的好奇心，絕口不提偶像的模樣及敬拜的詳情，卻把焦點放在這件事對聖約的影響之上。

(三) 上主又“懇請”摩西不要干預他的決定，讓他盡情宣洩怒氣（出三十二10），滅絕以色列人。然而，這句話卻又恰恰打開了方便之門，讓摩西有機會作出干預。¹⁴從這句解作“由着我吧”（申九14）¹⁵的慣用語可見，上主與摩西的關係是多麼親近。上主實在是說，如果得不到摩西的同意，他是不會對付以色列人的。為了說服摩西不作干預，上主更承諾會讓摩西成為大國，甚至比迦南各國都強盛，人數也更多。如果摩西接納這個安排，他就會取代亞伯拉罕、以撒和雅各，成為神子民的祖宗，而以色列民的歷史也會變成摩西子孫的歷史。

摩西對百姓叛逆的回應（15-21節） 摩西繼續憶述何烈山事件，對神的安排暫不表態，讓聽眾自行揣摩（15-21節）。這段文字與出埃及記第三十二章不同，這裏沒有片言隻字記載摩西下山的過程（出三十二15-20），也沒有記錄摩西的話。經文全都是描寫摩西的行動，甚至他禱

13 參民十四11；申三十一16；賽六9-10，八6、11-12，九16，二十九13-14；等等。

14 參R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34* (JSOT-Sup 22; Sheffield: JSOT, 1983), 50。S. Balentine (*Prayer in the Hebrew Bible: The Drama of Divine-Human Dialogue* [OBT; Minneapolis: Augsburg, 1993], 136) 認為，這是“藉着禁令而作的邀請”。

15 C. Houtman (*Exodus Chapter 20-40* [Historical Commentary on the Old Testament; Leuven: Peeters, 2000], 3:645) 把這個慣用語譯作“不要阻止我”。《偽約拿單他爾根》(Targum Pseudo-Jonathan) 和《盎克羅他爾根》(Targum Onqelos) 都作“不要向我禱求”(例：trans. by E. G. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy* [Aramaic Bible 5B; Edinburgh: T&T Clark, 1998], 32)。《尼奧菲特他爾根》(Targum Neofiti) 的擴充翻譯則更為直接：“不要在我面前為他們乞求憐憫”(trans. by M. McNamara, *Targum Neofiti 1: Deuteronomy* [Aramaic Bible 5A; Edinburgh: T&T Clark, 1997], 61)。



告的內容也推至申命記九章25至29節才有所透露。摩西憶述自己的回應行動有四：(一) 摔碎石版（15-17節）；(二) 向上主求情（18-19節）；(三) 為亞倫代求（20節）；以及(四) 摧毀金牛犢（21節）。

(一) 摩西摔碎石版（15-17節）。上主發言（13-14節）已畢，摩西手中拿着象徵聖約的石版，轉身走下火光紅紅的何烈山。經文提到山上的火，讓人聯想到摩西“在大會那天，在山上從火中”宣讀聖約的場面（10節），¹⁶並且跟神的稱號——*'Esh 'Okelah*（吞噬的火；3節）——連上關係。根據出埃及記二十四章16至18節所載，百姓因為深信摩西已經死在山上的烈火之中，所以才要求亞倫為他們造金牛犢。然而，百姓其實早該知道，烈火不單是上主臨在的象徵，也是上主怒氣的標記，尤其是針對拜偶像而發的烈怒（申四23-24；參二十九20〔19〕）。

摩西及後向聽眾表白，他下山的時候正焦慮萬分，害怕百姓會被上主的怒火消滅（19節）。經文描述摩西手拿石版下山，看來是一句無關緊要的插敘；然而，經文把這兩塊石版稱為“約版”，也就是把它們看作是具體的標記，象徵剛剛確立的神人關係。第16節開端的幾個詞語可譯作“我一看見就愕然”，突顯出摩西對眼中所見的是多麼震驚。¹⁷諷刺的是，在接着的15個原文詞語之中，只有兩個詞涉及可見的事物：“牛犢鑄像”，其餘的詞語都是有關這東西的評述。

金牛犢的作用不明。如果這是上主的象徵，百姓就是犯了褻瀆上主之罪，直接違反了上主在第四章15節所作的警告，也就是不可把無形無體的神，降格為有形有體的像；如果這金牛犢代表的是其他神明，¹⁸則百姓就

“由着我吧”……

上主實在是說，如果得不到摩西的同意，他是不會對付以色列人的。

16 提及山上有火在燃燒的經文，參四11-12、15、24、33、36，五4-5、22-26。

17 NIV譯作“我一看到……”，忽略了小詞 *hinnēh*（看哪），淡化了這個冗詞的修辭作用。這小詞通常出現於感知動詞（verbs of perception）之後，讓讀者留心下文。參C. H. J. van der Merwe, et al., *Biblical Hebrew Reference Grammar* (Sheffield: Sheffield, 1999), 329-30。

18 金牛犢可能代表不同的神明。(1) 埃及的牛神埃皮斯 (Apis)：他是神明蒲他 (Ptah) 的聖畜和象徵；(2) 迦南主神伊勒 (El)：在烏加列 (Ugarit) 文

是公然違抗十誡的第一誡，背離了“示瑪”。不論百姓持甚麼立場，上主都一概視之為“敗壞”的行為，“偏離了”上主的道（12節），而摩西則指這是“犯罪”，“偏離了上主吩咐你們的道”（16節）。這是最嚴重的叛逆行為。

摩西對百姓的叛逆反應激烈。經文列出摩西的三個舉動：抓緊兩塊石版、扔到地上，並在眾人面前把石版摔碎。這些行動不但有象徵意義，也有法律上的意義。根據美索不達米亞的風俗，每當契約被違反，人們就會把寫有契約的石版摔碎。儘管百姓還未有機會閱讀上主親手所書的聖約條文，但身為上主代言人的摩西也必須摔碎石版，以表示聖約已經失效。

（二）摩西為百姓代求（18-19節）。摩西的禱告內容要到第25至29節才有所透露，但從第18至19節可見，原本是政治領袖的摩西，變成了堪作典範的先知和代求者。經文聚焦於摩西的舉動，突顯出代求實在刻不容緩，他“俯伏在上主面前”乞求憐憫，並禁食“四十晝又四十夜”。¹⁹ 摩西早前也曾不吃不喝，以專心完成他的職務，就是從神領受律法頒給百姓（9節）；如今，他再次禁食，為的卻是充當代求者的角色，向神陳情，為百姓求赦免。

第18節下至19節澄清了摩西這番陳詞的本質。（一）摩西這樣形容以色列人的罪：“你們犯的所有的罪，做了上主眼中看為惡的事”（參四25）。第18節的“惡的事”加有定冠詞，因此是特指某一項罪行，也就是違反十誡的第一誡。即便在其他地方，加有定冠詞的“惡的事”也通常指違反第一誡。（二）摩西表白自己的感受：想到上主發怒的後果，他就戰兢。摩西堆疊了三個形容怒氣的希伯來文詞語，讓人感受到這份懼意是多麼深重。摩西所怕的，就是上主要把自己的子民滅絕淨盡。

獻中他也被稱作“公牛伊勒”；（3）生殖之神巴力：烏加列神話提到，巴力的其中一個兒子是一頭公牛；（4）某些巴勒斯坦遺址曾發掘出金屬小神像，作公牛或牛犢之形，這裏的金牛犢或許只是這些神像的雛形。進一步的論述見 Tigay, “Excursus 12: The Golden Calf,” *Deuteronomy*, 445-46。

19 參創四十三18；拉十1。論及這個舉動的象徵意義，見M. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East* (Studia Pohl 12/1; Rome: Biblical Institute Press, 1980), 131-33。



摩西憶述上主的反應：“上主這次又垂聽了我”。這裏的描述雖然不及埃及記三十二章14節那麼富戲劇性，但那種頓感安然的語調，與38年前並無二致。小詞 *gam*（又、再次）讓人想起百姓在曠野的幾次危機，也是因為摩西的代求而免禍，²⁰ 並且反映出上主與其代言人的關係有多麼親密。這位義人的禱告果然發揮了很大的功效（雅五16）。

（三）摩西為亞倫代求（20節）。在憶述國家危機的中途，摩西忽然插入一段涉及兄長亞倫的話，實在出人意外。²¹ 亞倫既有參與叛逆，自然同樣處於上主的怒火之下，甚至要被滅絕。可是，經過摩西代為求情，上主也免了亞倫的死罪，只是不准他進入應許之地。²²

（四）摩西摧毀金牛犢（21節）。在這篇何烈山叛逆報告的結尾，摩西記下處理那尊金牛犢的詳情。他形容那“牛犢”是“你們所犯的罪”，並以一連串的動詞，緊湊地描寫自己的行動：他把牛犢“取過來”，“用火焚燒”，“搗碎，磨了再磨，直到它碎如塵土”，再“把那些塵土撒在從山上流下來的溪水中”，就如處理排泄物一樣。²³ 在列王紀下二十三章12至16節，約西亞也用類似的方法處理拜偶像的用具和設施。由此可見，處理可厭的異教物品，以色列人是有一套慣用程序的（參申七5）。²⁴

後記（22-24節） 摩西要證明叛逆是以色列人的本性，惟恐證據不足，於是再補述四件百姓所犯的惡行。頭三樣只列出事發地點，彷彿暗

20 參出十四15，十五25；民十一2，十二13-14，十四13-20，二十一7-9。

21 出埃及記（MT）並沒有記載摩西為亞倫代求，但這件事卻見於《撒馬利亞五經》（Samaritan Pentateuch）及昆蘭文獻 *4QpaleoEx^m* [4Q22]。這兩份文獻顯然是受到申九20的影響。

22 根據民二十20-29，亞倫的早逝與米利巴事件有關。然而，摩西在申十6卻暗示亞倫之死與金牛犢事件有關。進一步的論述見申十6的註釋。

23 出三十二20記載，摩西把碎末撒到河中之後，更要百姓喝那河的水。

24 其他提及銷毀拜偶像器具和設施的經文，見出二十三24，三十四13；利二十六30；民三十三52；申七5、25；王上十五13（參代下十五16）；王下十26-27。聖經以外的同類文字，見C. T. Begg, “The Destruction of the Calf (Exod 32, 20/Deut 9, 21),” in *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft* (ed. N. Lohfink; BETL 68; Leuven: Leuven Univ. Press, 1985), 208-51。但請留意 Houtman 的忠告, *Exodus Chapters 20-40*, 3:660。公元前二千年期末葉的一份烏加列文獻，載有女神亞納（Anath）銷毀冥神（Mot）屍身的過程，與摩西的舉動尤其相似。

這個段落一開始就陳明一項貫串整本聖經的真理，就是人不能憑自己的功勞與神建立關係。

語，影射以色列人叛逆本性的不同面向。他備拉（焚燒）象徵百姓對上主發怨言，從中不但見到上主這“吞噬的火”的毀滅大能，也可見到摩西常常為百姓代求（民十一1-3）。瑪撒（考驗之地）代表百姓常與摩西爭執（這地又名米利巴，意即“爭鬧”），且動不動就責難上主（出十七1-7）。在基博羅·哈他瓦（貪慾的墳墓），百姓因為只有嗎哪可吃而埋怨上主（民十一4-34）。

上主的回應是給他們鵝鶉作食物，並以瘟疫懲罰他們。至於加低斯·巴尼亞事件，摩西曾在申命記一章26至43節詳細憶述，現在再以一句話作總結（23節）。以色列人在那裏拒絕進入應許之地，是叛逆、不信、不順服的典型（參一26、32）。

摩西憑這段回憶的文字指出，不義就是以色列人的本質，並概括地以一句話作結：自從摩西認識他們的第一天開始，百姓就常常叛逆上主。當然，這只是修辭上的誇張表達，但以色列人與上主及摩西的衝突歷史，的確可追溯至出埃及記五章20至23節。

應用原則



以色列的偶像崇拜 以色列人在何烈山 / 西奈山的叛逆，並未因摩西及那一代人的逝去而被遺忘。出埃及記第三十二章所載的金牛犢事件，最清晰的回聲出自耶羅波安。他在伯特利和但立起金牛犢，以作北國統一信仰的象徵，他的獻詞這樣說：“以色列人啊，你們看，這些就是領你們離開埃及的神！”（王上十二28，《新普及》）²⁵ 詩人在詩篇一百零六篇回憶拜偶像的愚昧，於第19節捨西奈山而用何烈山，可見他的靈感來自摩西的這篇回憶（詩一〇六19-22）。

數百年後，司提反也提及這件事。他認為百姓不但愚昧，更是刻意的反抗和叛逆，要與上主斷絕關係，轉去投靠其他神明（徒七39-41）。司提反意猶未足，還語出驚人地指責公議會的成員，說他們“硬着頸項、心和

²⁵ 除了開端的用語外，這篇演講詞與亞倫在出三十二4的話完全相同。何西阿在何八5和十5論到這偶像。



耳都未受割禮”（徒七51），與他們的先祖一樣抗拒聖靈。²⁶ 這個說法顯然是呼應申命記第十章。要駁斥敬拜牛犢的人，最合宜的方法就是以牛作比喻，說他們硬着頸項。

在這件事中，百姓顯然正在嘗試某種宗教融合，要把異教的形象配上正統神學。然而，在日後的歷史裏，以色列人的叛逆卻多數都與牛犢無關。短短一代人之後，他們的背教行為就更明目張膽。由士師時代開始（士二11-23），再經瑪拿西一朝後（王下二十一1-9），以色列人所做的“上主眼中看為惡的事”，就變成了敬拜異教神明，包括巴力、亞斯她錄和亞舍拉柱像。上主施恩救贖以色列民，又與他們建立聖約關係，向他們啓示自己的心意，在曠野照顧他們，但他們卻離棄上主，以沒有生命氣息的偶像取代上主的位置。因此，上主最終要向他的子民大發烈怒，也是理所當然的。

以西結先知從上主的角度審視以色列的歷史，與以色列人自以為高人一等的立場大相逕庭。上主恩召以色列，要她得存活，把她提拔至王后的位分（結十六1-14）；但儘管得享貴族尊榮，她卻人盡可夫（15-34節），把真面目表露無遺。原來她只不過是亞摩利人和赫人所生的女兒（3、44-50節）。

當代應用



藉恩典，不是憑功勞 摩西早已指出，人之所以得救贖，又蒙召作神國的工，並不是因為個人有甚麼優點（申七7），也不是因為領受了甚麼特別的恩賜（八17-18）。這個段落一開始就陳明一項貫串整本聖經的真理，就是人不能憑自己的功勞與神建立關係。以色列人或會受不住誘惑，以為自己的義勝於迦南居民的義，所以才在神的計劃中有份，但摩西卻讓百姓清楚看到，他們原是不配承擔神國使命的人。從第一天開始，他們就顯出敗壞的本性。他們昔日被救出埃及的勞役，來日又可以承受應許之地為產業，這一切全是上主施恩所賜。這個說法也適用於我們身上。保羅這樣教導提多：

²⁶ 同時提及心中受割禮和硬着頸項的經文，就只有徒七51和申十16。

其實，我們從前也是無知、悖逆、被迷惑的，被各樣私慾和享樂所奴役，生活在惡毒和嫉妒中，惹人憎恨，又互相憎恨。但到了神我們救主的恩慈仁愛顯明的時候，他拯救了我們——不是因為我們所行的義，而是按着他的憐憫，藉着重生的洗和聖靈的更新；這聖靈是他藉着耶穌基督我們的救主豐富地傾注在我們身上的，使我們既然靠着他的恩典得稱為義，就可以照着永生的盼望成為承受產業的人。（多三3-7）

接着，保羅又督促凡已信主的人，都要專心致志地行善，因為這些事不但美好，而且對人有益（多三8）。在神眼中，行義絕對不足以換取救贖恩召。如果不是上主施恩，我們全都只不過像迦南居民一樣。

偶像崇拜的本質 以色列人在西奈山 / 何烈山上的叛逆心態，是全人類的典型。令人惋惜的是，這種心態在教會尤其特出。與以色列人一樣，世人有神的形象，本應要藉着管理世上萬物，把神的榮美和恩典彰顯出來；然而，人雖然擁有這個尊貴的角色，卻不甘於做神的附庸。吃下禁果，就等如把神從王座拉下來，要憑自己的私意來定義世界的實況（創三）。我們不把神當作神看待，不願以神的標準來定義我們在世上的角色。拜偶像的本質也是一樣。敬拜偶像，就是篡奪獨一真神的王位，以毫無價值的荒唐形象取而代之，也就是否認永活神是創造者和救贖主，反而把無氣息的代替品當做主人。正如加爾文（Calvin）所說，人的心是一座“偶像工廠”。

在何烈山，百姓最令人瞠目結舌的舉動，就是漠然不顧永活神在他們眼前所做的一切，又忘記了自己曾三次承諾：“上主所吩咐的一切話，我們必定遵行。”（出十九8，二十四3、7）他們也無視自己曾藉着“盟約的血”，與神建立忠貞的關係（二十四8）。上主還未把聖約文件安排妥當，百姓就已違反了誓言。從這個角度來看，以色列人不但是世人的典型，更是那些稱自己作蒙恩子民的信徒的典型。正如以弗所教會一樣，我們雖然曾經真誠地與獨一救主立約，但卻輕易就把這份“起初的愛”（啓二4）拋諸腦後。我們雖然向別人宣告自己歸信基督，認信之後又行浸禮，但轉眼之間卻忘記了主，回頭敬拜世上的偶像。



再者，何烈山事件顯示出最險惡的一種偶像崇拜，也是宗教融合主義最狡猾的表現。亞倫在獻詞宣告：“以色列啊，這是你的神明，就是它們，將你從埃及地領了上來。”（出三十二4）他又為這尊偶像建了一座祭壇，更把之後的一天定為假期，說是“向上主守節”（5節）。這些言詞舉動都彷彿是正統信仰，但其模式卻全然是異教的，違反了上主的明確指令。

這個嚴重的問題在西方教會的崇拜中十分普遍，縱然是高舉重生經歷和純正信仰的福音派教會也不能幸免。我們急不及待地表達愛主之心，但卻嫌惡神的“律法”。我們滿有熱忱地崇拜，但卻不願查究怎樣的崇拜才討主喜悅，反而採用身邊異教徒的慣用語。我們自稱在基督裏重生，但卻把基督教降格為生殖宗教。我們將“神已為你一生訂下美好旨意”之類的口號，扭曲成健康與財富的福音。我們從神領受各樣厚恩，但卻把這一切當作偶像，敗壞自己。以色列人擁有金和銀，於是便利用來製成神明的形象；我們擁有美好家庭、自己的著作、玩具、金錢等等，於是便把這些事物當作是敬拜和順服的對象。²⁷ 我們早已忘記，真實的敬拜原是我們對天上宗主的回應，回應的基礎是他施恩啓示的旨意，回應的方法是存敬畏的心，跟據他的旨意向他效忠和順服。²⁸

真實的敬拜原是我
們對天上宗主的回應，回應的基礎是他施恩啓示的旨意，回應的方法是存敬畏的心，跟據他的旨意向他效忠和順服。

27 論及這個問題，Timothy Keller的見解十分精彩，*Counterfeit Gods: The Empty Promises of Money, Sex, and Power, and the Only Hope That Matters* (New York: Dutton, 2009)。Keller給偶像下的定義是：“任何事物比神更重要，更能吸引你的心思，引發你的想像，而你在它們身上尋找的東西，又是只有神才能賜下的”；xvii。

28 有關這個主題的進一步論述，見Daniel I. Block, *For the Glory of God: Recovering a Biblical Theology of Worship* (Grand Rapids: Baker, 已經付梓)。

申九25~十11

新漢語譯本

²⁵“我又俯伏在上主面前，四十晝又四十夜，我就那樣一直俯伏，因為上主說要滅絕你們。²⁶我向上主祈禱，說：‘我主，上主啊！不要毀滅你的百姓、你的產業，這是你用你的大能贖出來的，用你大能的手從埃及領出來的！²⁷求你記念你僕人亞伯拉罕、以撒、雅各，不要看這百姓的剛愎、罪惡和過犯，²⁸免得你領我們出來的那地的人說，上主不能領他們進入他所應許之地，因為恨他們，才領他們出來，為要使他們死在曠野中。²⁹其實他們是你的百姓、你的產業，是你用自己的大能和伸出的臂膀領出來的。’

第十章

¹“那時，上主對我說：‘你要鑿兩塊石版，好像先前的一樣，上到我這裏，來到這山上。你還要做一個木櫃。²我要將先前你摔碎的那塊版上的話，寫在石版上；你要將石版放在櫃子裏。’

³“於是我用皂莢木做了一個櫃，又鑿出兩塊石版，好像先前的一樣。我上了山，兩塊版在我手中。⁴上主就照先前所寫的，在石版上寫下十誡，就是在大會那天、他在山上從火中對你們說的。上主又將石版交了給我。⁵我轉身從山上下來，

和合本

²⁵“我因耶和華說要滅絕你們，就在耶和華面前照舊俯伏四十晝夜。²⁶我祈禱耶和華說：‘主耶和華啊，求你不要滅絕你的百姓。他們是你的產業，是你用大力救贖的，用大能從埃及領出來的。²⁷求你記念你的僕人亞伯拉罕、以撒、雅各，不要想念這百姓的頑梗、邪惡、罪過，²⁸免得你領我們出來的那地之人說：耶和華因為不能將這百姓領進他所應許之地，又因恨他們，所以領他們出去，要在曠野殺他們。²⁹其實他們是你的百姓、你的產業，是你用大能和伸出來的臂膀領出來的。’

第十章

¹“那時，耶和華吩咐我說：‘你要鑿出兩塊石版，和先前的一樣，上山到我這裏來，又要做一木櫃。²你先前摔碎的那版，其上的字我要寫在這版上，你要將這版放在櫃中。’

³“於是，我用皂莢木做了一個櫃，又鑿出兩塊石版，和先前的一樣，手裏拿這兩塊版上山去了。⁴耶和華將那大會之日、在山上從火中所傳與你們的十條誡，照先前所寫的，寫在這版上，將版交給我了。⁵我轉身下山，將這版放在我

新漢語譯本

將石版放在我所做的櫃中，它們現在還在那裏，正如上主吩咐我的那樣。

6“以色列人啓程，從比羅比尼亞干（亞干人的井）到了摩西拉；在那裏，亞倫死了，他也被埋葬在那裏。他的兒子以利亞撒代替他出任祭司。7他們從那裏啓程，到了谷歌大，又從谷歌大到了約巴他，就是多水河谷之地。

8“那時，上主將利未支派分別出來抬上主的約櫃，站在上主面前服侍他，並奉他的名祝福，直到今天。9所以，利未人在他的兄弟中無分無產業。上主就是他的產業，正如上主你的神對他說的那樣。

10“至於我，我像先前的日子那樣站在山上，整整四十晝又四十夜。那一次上主也同樣垂聽我，上主不願滅絕你們。11上主對我說：‘起來，啓程吧！走在百姓的前面，他們要進去佔領那地，就是我向他們的先祖發誓要賜給他們的。’”

經文原意



這段經文的前部分在第九章，後部分在第十章，讓讀者很容易就產生錯覺，以為這兩部分是獨自成篇的。然而，這兩部分其實有因果關係，或者可以說前部分是行動，後部分是回應。

摩西陳情的本質（九25-29）

如果將這段代求的禱文改置於第18至19節之後，看來更合邏輯。然

和合本

所做的櫃中，現今還在那裏，正如耶和華所吩咐我的。

6“以色列人從比羅比尼亞干起行，到了摩西拉。亞倫死在那裏，就葬在那裏。他兒子以利亞撒接續他供祭司的職分。7他們從那裏起行，到了谷歌大，又從谷歌大到了有溪水之地的約巴他。

8“那時，耶和華將利未支派分別出來，抬耶和華的約櫃，又侍立在耶和華面前事奉他，奉他的名祝福，直到今日。9所以利未人在他弟兄中無分無業，耶和華是他的產業，正如耶和華你神所應許他的。）

10“我又像從前在山上住了四十晝夜。那次耶和華也應允我，不忍將你滅絕。11耶和華吩咐我說：‘你起來引導這百姓，使他們進去得我向他們列祖起誓應許所賜之地。’”



而，前文的焦點是百姓的叛逆態度，而禱文的焦點卻是上主自己，如果強行在前文插入禱文，反而會阻礙說理的流程。摩西這番代求技巧高超，不但說理清晰，也能引動對方的惻隱之心。正如我們在第九章多次看到的，摩西在這裏憶述的禱詞，與他在出埃及記三十二章11至14節所說的版本有不少連繫。然而，在申命記的版本中，摩西又考慮到列國會怎樣評價以色列的滅亡（申九28）。從這個角度看，這個版本又與摩西另一篇著名的代求禱文更為相像，那就是民數記十四章13至19節（尤其是第16節）。

這段經文雖然與出埃及記和民數記有相似的地方，但文筆卻與申命記的整體風格完全協調。下表把三篇禱文的論據並列比較，從中可以看出這段經文的獨持之處。

出三十二11-14	民十四13-19	申九26-29
以色列民是上主的百姓，不是摩西的（11節上）		以色列民是上主的百姓，不是摩西的（26節上）
上主曾為拯救以色列民脫離埃及的捆鎖而大費功夫；言下之意是，如果滅絕以色列人，他就是白費功夫了（11節下）	上主曾為拯救以色列民脫離埃及的捆鎖而大費功夫；言下之意是，如果滅絕以色列人，他就是白費功夫了（13節）	上主曾為拯救以色列民脫離埃及的捆鎖而大費功夫；言下之意是，如果滅絕以色列人，他就是白費功夫了（26節下）
如果以色列滅亡，將有損上主的名聲，列國會誤以為上主心懷惡意，一開始就要以色列人死在曠野（12節）	上主向來都與以色列人親近，常在他們中間，帶領他們前行；言下之意是，滅絕他們是不合情理的（14節）	請上主為了先祖的緣故而手下留情，不要計較以色列人的罪（27節）
請上主為了先祖的緣故而手下留情，況且上主曾承諾，要讓以色列人子孫繁衍，並得到迦南地為永遠的產業（13節）	如果以色列滅亡，將有損上主的名聲，列國會誤以為上主無法履行承諾，把地交給以色列，於是在曠野把他們殺盡（15-16節）	如果以色列滅亡，將有損上主的名聲，列國會誤以為上主恨以色列，且無法履行承諾，把地交給他們，於是領他們出來滅於曠野（28節）

	上主的恩慈頓成疑問。昔日他曾顯明自己大有憐憫，甚願他能再發慈悲，赦免他的百姓（17-19節）	以色列民是上主的百姓，不是摩西的（29節上）
		上主曾為拯救以色列民脫離埃及的捆鎖而大費功夫；言下之意是，如果滅絕以色列人，他就是白費功夫了（29節下）

申命記二十九章25至29節的結構可以分為兩部分，首先是一段散文體的引言（25-26節上），接着是禱文的憶述和擴充（26-29節）。與出埃及記三十二章11至14節和民數記十四章13至19節不同，¹ 摩西在這裏未有提及上主的回應，也未有提及他的代求是否成功（參申九19）。憶述禱詞之後，摩西隨即處理另一個難題，就是重造被他所毀的約版（十1-5）。引言（九25-26上）的用語，差不多全部曾出現於第18節下至19節。雖然如此，摩西也加入了一個新的詞語 *hitpallēl*，標示出這段回應的體裁。這個詞通常解作“為某某代求”，完全切合當前的處境。²

禱文的開端以呼格（*vocative*）來指稱神，可譯作“主上主啊”。藉着這樣稱呼上主，摩西不但直接使用神的本名，也表明了自己的附庸身分。其他聖經禱文或會在這裏加上一兩句話，以描述這位天上的聆聽者，³ 但摩西卻沒有這樣做，反而直接陳明自己的要求：（一）“不要毀滅你的百姓”（九26）；（二）“求你記念你僕人亞伯拉罕、以撒、雅各”（27節上）；以及（三）“不要看這百姓的剛愎、罪惡和過犯”（27節下）。

1 在出埃及記，上主“轉意”並收回刑罰（14節）；在民數記，上主“赦免他們了”。

2 雖然 *hitpallēl* 指涉的代求對象往往是第三者（創二十七；民二十一-七；撒七5；伯四十二-八），但也有例外。見撒上一10；撒下七27；王上八30、35、42、44、48；代下七14；但九4。

3 見創三十二9-12〔10-13〕；王下十九15下-19；代上二十九10-29；但九1-27。



摩西在這裏的勇敢陳詞，與他蒙召之時的剛愎頑固（出三~五）對比強烈。上主呼召摩西的時候，不容摩西說“不”；現在卻是摩西拒絕接受上主說“不”。

摩西的首項要求是上主不要毀滅他自己的百姓，摩西的用語令人矚目。他曾在第四章31節使用同一動詞“滅絕”（*hišhīt*），但那段經文卻意在安慰，讓百姓曉得上主是滿有憐憫的，不會讓子民失望，也不會“滅絕”他們，更不會忘記他與先祖們所立的聖約。現在摩西再次使用這個詞，就如把球擊返上主的場中，指出上主如果消滅以色列，就等同消滅自己的立約夥伴。上主在第12節刻意與百姓保持距離，但摩西卻倒過來說以色列民是“你的百姓”、“你的產業”（*naḥalā*），並且為了拯救他們，上主也曾大費功夫（見出六2-7；利二十五55）。上主親自用“大能”“贖”⁴ 他們出來，又以“大能的手”領他們出埃及。摩西沒有因這羣聚集於西奈山下的百姓邀功（參出三十二1百姓說的話），也無須為他們承受罪責（參申九12上主說的話）。

摩西的第二項要求甚為隱晦。他懇請上主記念亞伯拉罕、以撒和雅各這三位上主自己的僕人，但卻沒有明言目的是甚麼。根據出埃及記三十二章13節，摩西必然是想起上主的應許。上主曾對先祖們發誓，要使他們的子孫多如天上的星，又要把應許之地賜給他們的子孫作永遠的產業。摩西稱先祖們為“你〔的〕僕人”，也就是承認他們都是上主的附庸。⁵

摩西的第三項要求最富戲劇性。他懇請上主包容“這百姓”的“剛愎”（字面上的意思是“硬着頸項”）、“罪惡”和“過犯”（27節）。摩西未曾為百姓辯解，也沒有淡化他們的罪行。他只是放膽進言，指出如果上主消滅以色列人，列國就必會以為上主的能力不足，無法完成自己的計劃，把應許之地交到以色列人手中，又或是以為上主立意把以色列人滅

4 論及摩西筆下的動詞 *pādā*（贖），見七8的註釋。

5 雖然上主曾在創二十六24稱亞伯拉罕為“我僕人”，但摩西在出三十二13才首次把僕人的稱號同時加在這三位先祖身上。

上主呼召摩西的時候，不容摩西說“不”；現在卻是摩西拒絕接受上主說“不”。

於曠野。埃及人不懂分辯甚麼是神的作為，甚麼是以色列人的責任，自然會把神的施恩救贖看作是邪惡的陰謀。摩西以神的名聲為論據，指出滅絕以色列對神沒有好處。

摩西以一句正面的話作結語，這同時也是這篇陳情的基礎。他複述禱詞開端的話，宣告以色列是神的百姓和產業，拯救他們對神大有好處。因此，神理應包容他們的叛逆，繼續他的救贖計劃。摩西雖然曾在第19節指出神垂聽了這個禱告，但這裏卻未有記載神怎樣回應（參出三十二12）。

現代讀者自然想知道神對摩西陳情的回應，但摩西的聽眾卻是心中有數，因為他們自己就是活生生的證據，證明摩西的代求有效。摩西當前的關注，是要讓以色列人知道，他們最終能夠進入應許之地，全賴神的恩典。摩西說出這段往事，不是為了表揚自己，也不是要人看到他的代求多麼成功，故事的重點在神和他的子民身上。神把應許之地交給以色列人，不是要獎勵他們高人一等的義行，也不是因為他們有一位敢言的領袖；以色列人能夠完成當前的使命，功勞最終都屬於他們的立約之主。

上主回應摩西的陳情（十1-11）

正如上文所說，把這段經文分成兩章的做法淡化了前後兩個部分之間的關係。摩西在陳情之後隨即憶述他重造石版，意味上主對摩西代禱的回應就是願意重申聖約。正如第九章一樣，從代求到製作石版，摩西把各事件套疊成一條直線（參出三十四1-4、28）。這個段落的結構甚為複雜，當中的主要情節是上主重申何烈山之約（申十1-5、10上）。第6至9節是插敘，指明利未人負責保管聖約，而第10節下至11節則是一段敘事結語，把第九章1節至今的大段落收結。

上主重申以色列之約（十1-5） 經文以“那時”一語作開端，使上主的陳詞（1-2節）與摩西的禱文連上關係。上主的命令十分簡單。（一）摩西要鑿出兩塊石版，以代替他摔碎的兩塊，並要登上何烈山，把石版帶到上主面前（參出三十四）。摩西的回憶十分細膩清晰，這兩塊石版的作用“好像先前的一樣”（申十1），而石版所刻的正是“先前……那塊版上的話”（2節），也就是上主“在大會那天、他在山上從火中”頒下的“十誡”，內容都是“照先前所寫的”（4節）。摩西又提到，他“像先



前”一樣，在山上待了“四十晝又四十夜”（10節）。

（二）摩西要造一個木櫃，把新製的石版放在櫃內。摩西沒有在這裏描述木櫃的形貌，只說這櫃是“皂莢木”做的（3節）。這木櫃不是“約櫃”。約櫃是永久的設施，存放於會幕的至聖所，由一位被神的靈充滿的巧匠比撒列所製，此時還未面世（出三十五30~三十六1）。這裏提及的木櫃只是暫時存放石版的地方（參申三十一9、26），而約櫃除了存放石版之外，還是無形之神的寶座，在贖罪日的禮儀上有重要的作用（利十六11-14）。另一方面，這個木櫃也跟宗教禮儀無關，但約櫃卻象徵上主的臨在，是敬拜中不可或缺的。經文的希見用語也突顯出兩者的分別。經文首次提及這個櫃的時候說它是“一個木櫃”，再提到的時候也說它是“一個櫃”而不是“那個櫃”（申十3）。⁶ 雖然這個木櫃有多種用途，⁷ 但它在申命記的主要作用是存放聖約文本的正式地方。這不足為怪，因為申命記的主題就是聖約。⁸

在第3至5節，摩西彙報了他根據上主的命令而做的事。經文把上主在第1節發出的命令的次序倒轉，以強調上主的行動（4節），特別是上主親自把聖約條款寫在石版上。在報告的結尾，經文簡略描述摩西下山，並把石版放於他所造的木櫃之內，而且加上一句：它們現在還在那裏，正如上主吩咐他的那樣。摩西把這個木櫃描繪為聖約文本的存放之所，一針見血地展現出這個木櫃在聖約傳統中的根本意義。根據古代近東的風俗，立約的石版既放進櫃內，日後又放於至聖所，也就是上主面前，等如說上主是聖約的見證人和擔保人。⁹ 及後，摩西又吩咐利未人安置律法書，但卻是

6 聖經提及約櫃接近二百次，用不定冠詞的只有出二十五10。那次是上主首度提及約櫃，之後約櫃一直被稱為“那個櫃”，沒有再用“一個櫃”。

7 同樣的看法也見於 I. Wilson, “Merely a Container? The Ark in Deuteronomy,” in *Temple and Worship in Biblical Israel* (ed. J. Day; London: T&T Clark, 2007), 212-49; 同上，曾私下論及 *‘amad lipnê*（站在面前）。

8 見五22的論述。

9 在公元前14世紀，赫人也曾有相似的做法，見 Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, 46; M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel: An Inquiry into Bible Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1985), 255。

聖經所載的那些堪作典範的領袖，全都是把羣眾利益置於個人利益之上的人物。

放於櫃旁，而不是櫃內。¹⁰

聖約的管保人（6-9節） 重申聖約的報告在這裏暫且一緩，編者加入了一段插敘，談論以色列人路過的地點，以表述曠野歷程的幾個階段（6-7節），並闡明利未人目前在聖約事務上的角色。¹¹民數記第三十三章載有一段官方的旅程日誌，但這裏的地理材料卻顯然來自另一個並行的傳統。在這個段落中為矚目的文字，就是亞倫

的辭世。這個消息記載於兩句論及河流的經文之間。至於上主為何不許亞倫進入應許之地，而亞倫的大祭司禮袍又怎樣交到兒子以利亞撒手中，摩西都沒有作出解釋。這段回憶用語簡練，除了必要的事實之外，再沒有其他文字（申十6下）。

在第8至9節，敘事人重拾他最感興趣的話題，就是約櫃以及利未人。“那時”一語（8節），似乎要把利未人的地位提升，連繫於亞倫之死及以利亞撒繼位（6節），其實不然。“那時”一語所指的時段，應該與第1節同一詞語所指的時段相同。在第1節，“那時”一語把重申聖約連繫於何烈山的叛逆事件。這裏所指的也應該是同一事件。在出埃及記有關何烈山事件的敘事文中，亞倫（出三十二21-24）與利未人（三十二25-29）的反應並列，顯出前者強詞狡辯，後者則深明大義。建基於此，敘事人在申命記十章8至9節指出：利未人享有特權，被神分別出來服侍他。

敘事人又用上四句不定式目的從句，以闡釋利未祭司職事的權責。

（一）“抬上主的約櫃”：¹²意思就是負責保管約櫃之內的石版，引申而言，他們就是聖約的保管人；（二）“站在上主面前”：這是宮廷的官式

10 論及約櫃、嗎哪和亞倫的杖，見八1-20註釋的應用原則部分。

11 摩西的演講詞能順暢地從第5節連接上第10-11節，可見這段插敘是申命記成書時編者所加的。

12 申命記並未嚴謹地分辨祭司與利未人，因而出現如下稱謂：“利未支派的祭司”（十七9、18，十八1，二十四8，二十七9；也見於書三3，八33；耶三十三18、21）；“利未人祭司”（三十一9）；或只稱為“利未人”（十八7，二十七14，三十一25）。見下文第十八章的註釋。然而，申命記也沒有無視兩者的分別，第6節明確地指出，祭司的位分由亞倫的子孫世襲。進一步的論述見McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*, 138-39。



用語，即授權某人晉見君王（參但一4）；¹³（三）“服侍”上主：意思就是負責宗教儀式，包括向上主呈獻祭物，把祭物放在壇上焚燒，¹⁴並保養會幕和聖殿——上主的居所（民十八1-6；結四十四11），以及代上主判斷爭訟（申二十一5）；（四）在百姓面前“奉他〔上主〕的名祝福”：祝福的內容或許包括出埃及記六章24至26節的“亞倫祝福詞”（參利九22；代上二十三13）。¹⁵

這段插敘未有提及會幕，因此上述職責都與聖約有關。利未祭司的責任，就是維護立約雙方的關係。¹⁶插敘的結語又論到利未人的屬靈特權。其餘的支派將會得到的產業都是具體的地域，而利未人得到的產業卻是以屬靈及神學詞彙來定義的——上主應許把自己給利未人作產業。原本只屬於亞倫的位分和特權，現在已延伸至整個利未支派。

摩西的敘事文跋語（10-11節） 在第10至11節，我們再次聽到摩西的聲音，文意也返回早前的主題：上主重申他與以色列人所立的聖約。摩西重複第九章18和25節的內容（因為有上述的插敘間隔），再次提到他的代求及上主的回應。摩西就像上主的侍臣一般，站在御前為百姓陳情。一如既往（參九9），上主收回成命，不再威脅要滅絕自己的子民。上主在第11節明言，他已接納摩西的代求，並全面恢復聖約。雙重命令語“起來，啓程吧”，意即“趕快前行”，反映上主急不及待要完成計劃。經文重提上主向先祖們應許賜地，實實在在地證明了聖約關係已經復原。

應用原則



禱告的力量 尼希米記九章18至19節記載幾位利未人憶述百姓製作金牛犢冒犯上主一事，但他們只提到上主施恩赦免，沒有提及摩西在這事上的角色。詩篇一百零六篇19至23節則不同，

13 這個短語也用來形容侍立在上主左右的天軍（代下十八18）、先知（王上十七1，十八15；耶十五1，十八20，二十三18）和利未支派的祭司（十8，十八5、7；參代下二十九11；亞三1）。

14 僅限於祭司，參民十八7；結四十四15-16。

15 在耶路撒冷，曾有兩塊公元前7世紀的銀製佩飾出土，上面就刻着這段祝福詞，可見這段祝福詞十分重要。見Barkay, *Ketef Hinnom*, 29-31。

16 還有四段申命記的經文支持這看法：十七18，三十一9-10、24-26；三十三10。

詩人把功勞歸與“他〔上主〕所揀選的摩西”（《新普及》）。如果不是因為摩西“站在上主和民眾之間”，懇求上主息怒，以色列人就必被滅絕。詩人的話與本段經文一致，都強調禱告的功效。雅各宣告：“義人的祈禱能發揮很大的功效”（雅五16），也可能在影射本段經文。

雖然這些經文都沒有把摩西稱為義人，但只要我們查考本段經文，以及早前的出埃及記敘事文（出三十二），自然能夠得出這個結論。從摩西在整個事件中的回應，我們就可以看出他的義，這包括幾方面：（一）雖然百姓明目張膽地叛逆神，但摩西仍然為他們再三與神爭辯；（二）他沒有接受神的提議，讓自己代替以色列人完成神的計劃；（三）他禱告的核心，聚焦於神在列國中的聲譽。摩西在申命記第九章的憶述中，並沒有提到自己曾自願為百姓捨身，以換取神的赦免（出三十二32），這也顯出他過人的謙卑。

撇開摩西的代求者角色，他的禱詞本身也展示了深邃的禱告神學。主禱文所展現的禱告觀（太六8-13），同樣貫串摩西的整篇禱詞：（一）摩西早前把神比作一位處處為孩子着想的父親（申八5），而摩西禱告的對象正是他；（二）禱告的重點是神的名聲（參“願你的名被尊為聖”），如果神滅絕他的子民，那麼列國就會誤解神，污衊了神的名；（三）他為百姓求赦免。

然而，摩西的禱詞所展現的還不止於此。他訴諸上主的誠信，請上主記念以色列的先祖，毋忘自己曾與先祖們所立的約。最讓人敬佩的，或許就是摩西完全無私的心。他拒絕上主的提議，不願成為大國之祖，實在可以作為榜樣，值得所有在神國裏作領袖的人學習。聖經所載的那些堪作典範的領袖，全都是把羣眾利益置於個人利益之上的人物。

瞭解聖約 摩西對金牛犢事件的回憶，對我們理解聖約有極大的幫助。他摔碎石版，表面上似乎是象徵上主與以色列人的約已經破裂；而上主又提議讓摩西來代替以色列人完成計劃，似乎表示上主與先祖的約已被撤銷。然而，經文卻指出新石版是舊石版的原樣，而且所寫的文字也是“照先前所寫的”（十1-4）。這兩點都在強調，百姓在離開何烈山之日持有的聖約，與出埃及記第三十四章所確立的聖約是連貫的。

此外，摩西在第二篇演講詞的開端複述十誡，證明這約也等如百姓在



摩押平原重申的約（參二十九10-13〔9-12〕）。這約是以色列將來得福的保證，縱然經歷審判，也不致失效（四32；參三十1-10）。數百年後，當以色列民被擄之時，以西結先知將會更明白地申述這方面的意義（結十六60-63；參三十四25-31，三十七25-28）。在以賽亞書五十四章7至10節，先知更把這約比作挪亞時代的宇宙之約，同樣是不會廢去的。¹⁷

當代應用



怎樣禱告 從這段經文可見，神的恩慈實在廣大。以色列人口頭上剛剛表示全然效忠，轉眼就露出真性情，明目張膽地叛逆上主；然而，因為摩西的代求，上主再次接納他們為子民，與他們重新立約。上主的回應突顯出禱告的重要性，他的恩慈盈盈滿倉，世人盡可藉禱告支取。

經文教導我們怎樣禱告。凡存信靠的心禱告，就必能看見以下三樣果效之一：（一）有的時候，外在境遇會因禱告而改變。我常常記起孩提時代父母農舍的餐桌之上掛有一句座右銘，就是“禱告改變萬事”。在使徒行傳十二章1至17節，彼得就確然有這樣的經歷。神回應他的禱告，讓他走出牢房，重得自由。（二）有的時候，禱告會讓祈求的人心意更新，使我們所想所求的與神的心意一致。神會應允祈求，但結果未必如我們所想的一樣，摩西就曾憶述自己早前也有同樣的苦惱經歷（申三23-29）。¹⁸（三）有的時候，藉着禱告，神的旨意會有所更易，變得與人的願望相同。出埃及記第三十二章記載，因着摩西為百姓代求，上主“轉意”，收回要滅絕他們的刑罰（三十二14）。

然而，我們或會禁不住誘惑，以為禱告是操控神的手段，就如阿拉丁的燈神一樣，可以藉此滿足自己的欲求。為免大家有此想法，這裏必須強調，摩西在這件事上所做的，正是放下自己的欲求，去成全別人。此外，在與神爭辯的40晝夜裏，他的惟一關注就是神的旨意和名聲。摩西深信，維護神的旨意和名聲的最好方法，就是請神開恩赦免百姓的叛逆，而不是

17 上主與以色列在西奈山確立的聖約必永遠堅立，見出三十一16-17；利二十四8；士二1；詩一一一2-9；賽二十四4-5；耶三十一35-37。

18 也見於摩七1-9。

透過自己來重整神的計劃。當惡人全心悔改，遠離惡事（拿三），或者有義人為罪人代求，神的怒氣就會轉消，向不配受恩的人施恩。這實在是“摩西的福音”中又一個使人振奮的地方。

怎樣作領袖 對當代讀者而言，這段經文也提出了有關作領袖的幾點重要教導。我們已留意到摩西甘於捨己，並且與神關係密切。此外，從利未祭司的職責描述中，我們又看到作神國的領袖究竟要承擔甚麼角色。

然而，擔當這些角色的人，卻並不限於專業的教牧，也應該包括整個信仰羣體。利未祭司在以色列這個信仰羣體中擔當的角色，就是神的子民在世上要擔當的角色。在彼得前書二章9節，彼得提到信徒的祭司身分。這段經文的意義，不止於表明平信徒“與受按立的牧者一樣，能夠與神溝通，可以解釋聖經，並奉基督之名作各樣職事”；¹⁹ 更要表明，整體的信徒是神的代表，要向缺乏無依的世人彰顯神的恩典。利未人的角色即是以色列人整體的角色，而今天的基督徒又承

利未祭司在以色列這個信仰羣體中擔當的角色，就是神的子民在世上要擔當的角色。

擔了同樣的角色，因為我們已被接上橄欖樹（羅十一17-23），得着神兒女的名分（八15），成了新聖約的守護人（九4）。神已把新的“聖殿”職事（九4）交托我們，又呼召我們作器皿，使被罪網綁的世人得着福氣（加三14）。

此外，陳述利未祭司權責的經文，也同時預表救主耶穌基督的職事。基督的祭司類別，比大祭司亞倫更高。他不但是聖約的守護者，聖約也是靠他而立的。當基督設立聖餐的時候，他拿起杯來獻上感謝，說：“這是我的血，是立約的血，為許多人流出來，使罪得赦免。”（太二十六28）除了透過基督的捨身，再沒有其他方法能使罪得赦免。希伯來書的核心信息，就是以耶穌基督為完美的代求者、至高的祭司以及完全的祭。他侍立在神面前，為我們獻祭，又奉神的名賜下祝福（申十8；參來四14~五10）。

19 這是美南浸信會聯會（Southern Baptist Convention）的正式宣言，見www.sbc.net/aboutus/pspriesthood.asp。

申十12~十一1

新漢語譯本

敬畏事奉、謹守遵行

¹² “現在，以色列啊，上主你的神向你要甚麼呢？只要你敬畏上主你的神，遵行他一切的道，愛他，並盡你全部的心思、全部的性命服侍上主你的神，¹³ 謹守上主的誠命和他的律例，就是我今天吩咐你的，為了使你得福。

¹⁴ “看哪！天和天上的諸天，地和其中的一切，都屬於上主你的神。¹⁵ 只是上主深愛你的先祖，他愛他們，在萬民中揀選他們的後裔，就是你們，就像今天這樣。

¹⁶ “所以，你們的心要行割禮，也不要再硬着頸項了。¹⁷ 因為上主你們的神——他是萬神之神，萬主之主；他是偉大、有能力、可畏的神。他不徇情面，也不收賄賂。¹⁸ 他為孤兒寡婦施行審判，也愛寄居者，賜給他餅和衣袍。¹⁹ 你們要愛寄居者，因為你們也曾在埃及地做過寄居者。

²⁰ “你要敬畏上主你的神，你當服侍他，緊緊依靠他，也要憑他的名發誓。²¹ 他是你所讚美的，他是你的神，為你做了大而可畏的事，就是你親眼看見的那些。²² 你先祖七十人下到埃及，現在上主你的神卻使你多如天上的繁星。

和合本

敬畏事奉、謹守遵行

¹² “以色列啊，現在耶和華你神向你所要的是甚麼呢？只要你敬畏耶和華你的神，遵行他的道，愛他，盡心盡性事奉他，¹³ 遵守他的誠命、律例，就是我今日所吩咐你的，為要叫你得福。

¹⁴ “看哪！天和天上的天，地和地上所有的，都屬耶和華你的神。¹⁵ 耶和華但喜悅你的列祖，愛他們，從萬民中揀選他們的後裔，就是你們，像今日一樣。

¹⁶ “所以你們將心裏的污穢除掉，不可再硬着頸項。¹⁷ 因為耶和華你們的神，他是萬神之神，萬主之主，至大的神，大有能力，大而可畏，不以貌取人，也不受賄賂。¹⁸ 他為孤兒寡婦伸冤，又憐愛寄居的，賜給他衣食。¹⁹ 所以你們要憐愛寄居的，因為你們在埃及地也作過寄居的。

²⁰ “你要敬畏耶和華你的神，事奉他，專靠他，也要指着他的名起誓。²¹ 他是你所讚美的，是你的神，為你做了那大而可畏的事，是你親眼所看見的。²² 你的列祖七十人下到埃及，現在耶和華你的神使你如同天上的星那樣多。

新漢語譯本

和合本

第十一章

1 “你要愛上主你的神，天天謹守他的吩咐、律例、典章、誠命。”

第十一章

1 “你要愛耶和華你的神，常守他的吩咐、律例、典章、誠命。”

經文原意



申命記十章12節至十一章1節語調莊嚴，顯示摩西的第二篇演講漸入高潮。¹ 和第四章一樣，摩西在這裏也是以“現在”（*wē'attā*）一語來標示文章的高潮。第二篇演講詞由開始至今，摩西一直講論聖約關係的特權，現在他開始帶出聖約的道德與靈性要求。² 除了上述修辭標記外，標示本段經文範圍的還有一個設問句（十12上）和一個總結性的回應（十一1）。驟眼看來，這個段落冗贅重複，但摩西是一位傳道者，不是散文作家。從經文的句法可見，這個段落只有單一議題，但卻分作三個不同而互補的角度表述。下表把不同部分並列比較，以突顯彼此之間的相互關係：

議題	上主你的神向你要求甚麼呢？（十12上）		
	I（十12下-15）	II（十16-19）	III（十20-22）
上主的要求	只要你敬畏上主你的神，遵行他一切的道，愛他，並盡你全部的心思、全部的性命服侍上主你的神，謹守	所以，你們的心要行割禮，也不要再硬着頸項了。（十16）	你要敬畏上主你的神，你當服侍他，緊靠他，也要憑他的名發誓。（十20）

1 昆蘭（Qumran）出土的佩經盒和門框經盒都有採用這段經文，可見這段經文在古代猶太教十分重要。有關這些經盒的詳細分析，見 Y. Yadin, *Tefillin from Qumran* (Jerusalem: Israel Exploration Society and the Shrine of the Book, 1969), 11-36。

2 參 E. Talstra, “Deuteronomy 9 and 10: Synchronic and Diachronic Observations,” *Oudtestamentsche Studien* 34 (1995): 196-200。



	上主的誠命和他的律例，就是我今天吩咐你的，為了使你得福。（十12下-13）		
這要求的基礎	頌讚 看哪！天和天上的諸天，地和其中的一切，都屬於上主你的神。（十14）	因為上主你們的神——他是萬神之神，萬主之主；他是偉大、有能力、可畏的神。他不徇情面，也不收賄賂。（十17）	他是你所讚美的，他是你的神，為你做了大而可畏的事，就是你親眼看見的那些。（十21）
	實踐 只是上主深愛你的先祖，他愛他們，在萬民中揀選他們的後裔，就是你們，就像今天這樣。（十15）	他為孤兒寡婦施行審判，也愛寄居者，賜給他餅和衣袍。你們要愛寄居者，因為你們也曾在埃及地做過寄居者。（十18-19）	你先祖七十人下到埃及，現在上主你的神卻使你多如天上的繁星。（十22）
結論	你要愛上主你的神，天天謹守他的吩咐、律例、典章、誠命。（十一1）		

申述議題（12節上） 摩西憶述聖約的具體要求，並以一個設問句作開始：上主既然向他的子民施以厚恩，那麼他對以色列人又有甚麼要求呢？藉着這個問句，讀者意會到下文將要闡述聖約的核心意義；如果以耶穌的話來說，就是那些“律法中更重要的”事（太二十三23）。摩西從三個不同的角度回答這個問題，並且每次都插入一段頌詞，然後再反省這些頌詞對以色列人的意義。從這個結構可見，摩西先以神的三項奇妙恩典作為基礎，再用宇宙性的神學觀來築成三條支柱，支撐起其光芒四射的聖約神學。

摩西的第一輪回應（12下-15節） 這個回應用上五句不定式短語，全都在前文出現過，後面也會再三提及：（一）敬畏上主你的神；（二）遵行他一切的道；（三）愛上主你的神；（四）以全人來服侍上主你的神；（五）謹守上主的誠命和他的律例。這個組合扼要地鋪陳出申命記的信

息，特別指及怎樣回應上主的恩慈。這五句短語旨趣相同，都是要人知道上主是聖約之主，最重要的就是效忠於他。³ 經文列出的回應可分作兩類，一類是基本的心態（敬畏、愛），一類是行為舉動（遵行、服侍、謹守），並且兩者互有關連。敬畏是基礎，而愛（對約的委身）則是核心。如果缺少這兩樣，一切行動都只是貪圖恩眷的律法主義。然而，如果沒有行動，敬畏和愛就是死的，毫無用處。⁴

敬畏是基礎，而愛（對約的委身）則是核心。如果缺少這兩樣，一切行動都只是貪圖恩眷的律法主義。

第14節的小詞“看哪”（*hēn*），呼籲聽眾留心，標示出摩西要陳明上述要求的基礎。這個小詞把我們的目光指向上主這位宇宙的統治者，作為我們要向他效忠的原因。為了強調神的主權涵蓋一切，摩西採用了二極法（*merismus*；以某事物的兩極來指稱其整體，這裏則是“天”和“地”），並以最高級的短語（*superlative expressions*）來作陳述。⁵ “天和天上的諸天”一語，把一切人所能想像的星體一網打盡——儘管我們走到太空的盡頭，也離不開上主以色列的神所管轄的範圍。⁶ 此外，上主也是地和其中的一切的君王。摩西所指的包括居於地上的人類以及大小動物。上主是萬有的主宰。

在其他經文中，只憑上主擁有萬物這一點，就足以讓世人生出敬拜之心，俯伏於他的統管大能之下。然而，從第15節可見，摩西編纂頌歌，實在是要為下文部署，以闡述另一番道理。這道理不但比上文更富戲劇性，

3 同樣的看法也見於Craigie, *Deuteronomy*, 204; Weinfeld, *DDS*, 83-84。

4 “信和愛”表達出對約的委身。在摩西的筆下，這可比作新約聖經的“信”（*pistis*）。在雅二14-26，雅各就準確地捕捉到這段經文的意義；見R. Stein, “‘Saved by Faith [Alone]’ in Paul Versus ‘Not Saved by Faith Alone’ in James,” *SBJT* 4/3 (2000): 4-19。

5 “天上的諸天”是“天”的最高級表達，參王上八27=代下六18；代下二6〔5〕；尼九6；詩六十八33〔34〕，一四八4。相類的短語包括“聖中的至聖”（至聖所）、“歌中的歌”、“萬王之王”，以及申十17的“萬神之神”、“萬主之主”。

6 猶太教傳統指天有七重，新約聖經也有類似的籠統說法（弗四10；來四14），並且特別指明有“第三重天”（林後十二2）。論及這些傳統，見J. E. Wright, *The Early History of Heaven* (New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 2000), 145-50。



也對以色列人更為切身：上主選召以色列人作子民。摩西強調，上主雖然擁有宇宙萬物，但卻在萬民中特別揀選以色列人的先祖，讓他們成為他愛顧的對象，選召他們作自己的立約子民（參七6-8）。基於這選召之恩，摩西在第12節下至13節要求百姓全人奉獻於上主，自然顯得合情合理。

摩西的第二輪回應（16-19節） 在前一輪回應中，摩西呼召百姓以具體的行動來表達他們對約的委身；在第二輪回應，他則聚焦於人內心的態度。他所用的比喻十分罕見，就是呼籲人要讓自己的心行割禮。可能因為前文提及神選召先祖，所以摩西有所感觸而說出這個比喻。男丁在肉體上行割禮是立約的標記，代表他們願意與神建立約的關係（創十七）。既然外人無法看到割禮這個標記，人惟有靠着生活行為，才能讓人知道他們是否聖約羣體的成員。⁷ 然而，站在摩西面前的百姓全都未受割禮（書五4-7），在這裏以割禮作比喻，與實況又似乎格格不入。這幅圖畫充滿諷刺的意味：百姓的父輩們從埃及出來，想是全部都受過肉身的割禮（出十二43-51），但卻沒有信靠上主，證明割禮到底是身外之舉；站在摩西面前的百姓雖然未受肉身的割禮，但卻在巴力·毗珥信靠上主，拒絕偶像（申四4），顯明了他們是心上已行割禮之民。

摩西在第16節頒下兩重諭令：割掉心（*lēb*；也可解作“思想”）上的皮，以及不可硬着頸項。他沒有立刻解釋何謂“心要行割禮”，只是把這個行動與“硬着頸項”比照。這個用語把第二項諭令連繫於第九章6節和13節，摩西在那裏也曾公開指責百姓“硬着頸項”。他把兩個利用身體器官而作的比喻並列，顯明心上 / 思想上行割禮就是遏止不順服的心（參三十六6-8），並以柔和敏銳的態度面對上主。這個比喻最早見於利未記二十六章41節。那段經文指出，以色列人要為自己持續地叛逆上主而受審判，但上主展望將來，論到百姓雖然行惡事、叛逆他、敵擋他，然而只要他們把“未受割禮的心”謙卑下來，就必能認罪悔改。

摩西在第17至18節指出，上主之所以要百姓在靈裏行割禮，是因為他

7 “示瑪”卻是可以看見的，人們會把它紋於手上、帶在額前，或者刻於居所門框及城門口。論及以色列的割禮，見J. S. DeRouchie, “Circumcision in the Hebrew Bible and Targums: Theology, Rhetoric, and the Handling of Metaphor,” *BBR* 14 (2004): 161-747; J. Goldingay, “The Significance of Circumcision,” *JSOT* 88 (2000): 3-18。

擁有超乎一切的大能。經文用上最高級的修飾語“萬神之神”、“萬主之主”，以強調上主的權能無遠弗屆。“萬神之神”中的“神”，既可指異教的神明，也可指等次低於上主的靈體。異教的神明固然不是真神，它們只存在於人的想像之中，但靈體卻是真實存在的。他們有些居於天上，例如約伯記一章6節所載的“神的兒子們”（原文直譯；參NIV腳註）；有些卻是敵擋神的，例如創世記六章1至4節所載的“神的兒子”。摩西這樣說只是一種修辭手法，表示不論假神還是靈體，都不能與上主比肩（參申四35、39）。如果這句“萬神之神”是在宣告上主的權能比一切屬天的靈體更大，則下一句“萬主之主”就是表明上主的權能比一切地上的君王更高。⁸

摩西又給上主另一個稱號，就是“偉大、有能力、可畏的神〔伊勒〕”。⁹我曾在第七章9節的註釋中指出，在迦南神話裏面，伊勒（El）是萬神殿的首領，亞舍拉的丈夫，以及七十位神明的父親。摩西在伊勒的名字之前加入這一串定語，表明配稱為伊勒的神就只有上主一位。他以“偉大”、“有能力”、“可畏”來形容上主，再次突顯上主的至高無上。¹⁰這些用語似乎是有意挖苦伊勒，因為從公元前13世紀的烏加列（Ugarit）文獻所見，伊勒是個無能為力，老態龍鍾的神明。

摩西又以四句話，把上主的這些超越的特質綜合起來，以彰顯他的偉大（參出三十三18~三十四8）。頭兩句話組成一句對偶的宣言，彷彿論題一樣：上主“不徇情面，也不收賄賂”。前半句影射一句審判庭上常見的用語“把面仰起來”，因為在審訊的時候，君王或審判官會吩咐階下人讓其看到相貌，然後才作判斷。憑着這個舉動，審判官得以審度對方的身分、財富（參利十九15），並據此作出判決。

8 除這裏之外，用上“萬主之主”的舊約經文只有詩一三六3，而新約經文則有提前六15；啓十七14，十九16。在其他地方，也有經文把世上的大君王稱作“萬王之王”（拉七12；結二十六7；但二37；參提前六15；啓十七14，十九16）。

9 NIV譯作“偉大的神，有能力和可畏的”（the great God, mighty and awesome）。

10 論及這些用語，見七21的註釋。



然而，上主不但擁有至大的權能，也持守至高的公義。¹¹凡來到上主審判台前的人，都好像帶着頭套一樣，上主不會依靠人的外貌和聲音斷案，只會公正地考量各方有理與否。後半句更進一步增強這重意思：上主不收賄賂。舊約經文提及賄賂的次數頻密，可見這種陋規在古代近東社會十分普遍。¹²儘管如此，上主的眷顧卻不是財帛可以換取的。

指出上主的絕對公義後，摩西便闡釋這個原則如何實踐於社會，扶助弱小，包括：孤兒、寡婦和寄居者（18節）。由於這三個羣體的人沒有父親、丈夫或兄長等親人作依靠，軟弱可欺，很容易就被踐踏摧殘。¹³摩西描繪出一幅美麗的圖畫，萬神之神位處於世間一切領袖之上，但卻為弱小伸張正義。

Gēr（寄居者）一詞，意指放下家庭，離鄉背井，了無保障地出外謀生的人。上主雖然是以色列的神，但卻不持種族優越主義，他沒有對外族人的困境視若無睹，實在使人驚歎。出埃及記十二章48節已為寄居的外人設立了某些保障，但上主在這裏更進一步，把對約的委身（“愛”）延伸至寄居者，就好像他對待以色列人的先祖一樣（申四37，十15）。上主不是光說而已，還有實際的行動，就是給他們提供“衣食”。在第八章3至4節，摩西曾用同樣的詞語描述以色列人的處境，意味他也把這羣百姓視作寄居之民。

第18節提及寄居者，引申出第19節的行動呼籲。以色列人也曾在外地寄居，理應明白外來人在以色列民中間面對着甚麼困境（參利十九33-34）。摩西的筆法與他早前修飾安息日誡命的時候是一致的（申五14-15），就是以百姓自己的寄居經歷為基礎，呼籲他們憐憫別人（參出二

11 上主要求世上的審判官有甚麼特質，他自己也把同樣的特質完滿地體現出來（參一16-17，十六19；賽十一3）。

12 出二十三8；申十17，十六19，二十七25；撒八3；王上十五19；王下十六8；伯六22；詩十五5，二十六10；箴六35，十七8、23，二十一14；賽一23，五23，三十三15，四十五13，四十七11；結十六33，二十二12；彌三11，七3。

13 論及這些用語和其他涉及弱勢社羣的舊約經文，見M. R. Jacobs, “Toward an Old Testament Theology of Concern for the Underprivileged,” in *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective*, vol. 1, *Theological and Hermeneutical Studies* (ed. D. H. Ellens et al.; Studies in Antiquity & Christianity; Harrisburg, PA: Trinity International, 2000), 211-14。

十二21〔20〕，二十三9)。¹⁴

摩西的第三輪回應 (20-22節) 摩西就着第12節的要求再作回應。這次的回應共有四句短語，從其語法可見，每句的焦點都是呼籲聽眾毫無保留地委身於上主。四句短語可作如下意譯 (參六13)：

〔惟有〕上主你的神是你要敬畏的。

〔惟有〕他是你要服侍的。

〔惟有〕他是你要緊緊依靠的。

〔惟有〕他的名是你要憑着來發誓的。

首兩句短語借用了第12節下至13節的用語，接着兩句的用語在申命記其他篇章也有出現。¹⁵ 如果說第12節下至13節是至高的誡命 (六5) 的擴充，那麼第20節就是“示瑪” (六4) 的闡釋。

摩西先說出一句頌詞：“他是你所讚美的，他是你的神”。這句頌詞是上述要求的基礎。頌詞的第二句從句即是“示瑪”的認信詞，只是這裏用了第二人稱，而“示瑪”則用第一人稱。第一句從句“他是你所讚美的”，¹⁶ 可解作“上主是以色列人所讚美的”，也可解作“列國看到以色列，就會讚美上主” (參三十三26-29)。正如第二十六章19節一樣，摩西似乎是刻意作兩解之詞，以不同的角度來描繪上主的鴻恩，使恩典更顯廣大。

在第21節下，摩西闡述上主怎樣施展“大而可畏”的能力，藉此向以色列人彰顯自己。在其他地方，這些詞語都是用作形容出埃及的各個場面 (四32-40)，以及上主在何烈山上的顯現 (四9-14，五22-27)。然而，摩西在這裏憶述的，卻是以色列的人口自出埃及以來不斷繁衍：昔日只有70人從埃及出來，¹⁷ 今天站在摩西面前的雅各子孫卻已儼然如大國，多如

14 另見申一16，十四29，十六11-14，二十四14-15、17-18、19-22，二十六11-13，二十七19。

15 論及要緊緊依靠上主的經文，見四4，十一22，十三4〔5〕，三十20。

16 與這句話平行的經文只見於詩一〇九1及耶十七14。

17 這個數字來自創四十六26及出一5。在徒七14，司提反是根據LXX而說是75人。



“天上的繁星”。這個比喻 (參一10) 來自上主對先祖的應許。根據民數記第一至二章和第二十六章，以色列的士卒仍然有數可稽，可見這句話只是誇張之辭。無論如何，若不是上主施展大而可畏的能力，雅各的子孫絕不會這樣繁衍增加。

收結議題 (十一1) 摩西就第十章12節的問題作出三輪回答，現在再把它們融合為一節經文作結。他把神的要求濃縮為兩句簡潔的宣言，第一句顯然是至高的誡命 (六5) 的簡化版，第二句則再次督促百姓要全面地遵行神所啓示的旨意。在大家耳熟能詳的三重短語前頭 (“律例、典章、誡命”)，摩西加入了一個新詞：*mišmartô* (他的吩咐)。在涉及會幕或聖殿的場景中，短語 *šamar mišmeret* 都解作“執行守護的職責”。¹⁸ 然而，這裏的 *mišmeret* 卻是指一般意義上的責任或禁令。¹⁹ 摩西一向喜歡使用三項資料或三個詞語作排比，但這裏卻出現四項，顯明摩西有意涵蓋所有的角度。這四個詞就如同東南西北四個方向一樣，無論我們從哪個方向審視神的要求，看到的都是同一個結論：服從神。

應用原則



道德上的服從 在這段經文的開端所提出的問題，在舊約聖經十分常見。人們有一個普遍的誤解，就是認為舊約聖經的聖約神學有某種外向的論調，只重視獻祭及其他外在的宗教禮儀。摩西的回答足以消弭這種錯誤的見解。他呼籲聽眾敬畏神、愛神，遵行神

神的子民不能空空地披帶主的名號——我們不能口說自己是屬神的，但行事為人卻像偶像的附庸一樣。

18 利八35，二十二9；民一53，三7、28、32、38，八26，九19、23，十八4，三十一30、47；結四十45-46，四十四8、14、15、16。參Jacob Milgrom, *Leviticus*, 3 vols. (AB, New York: Doubleday, 1999-2001), 1:7；同上，“The Levites: Guards of the Tabernacle,” in *Numbers* (JPS Torah Commentary; Philadelphia: JPS, 1990), 341-42; Block, *Ezekiel Chapters 25-48*, 537-38; John R. Spencer, “The Tasks of the Levites: *Smr* and *Sb*,” *ZAW* 96 (1984): 267-71。

19 正如創二十六5；書二十二3；王上二3；瑪三14。在利十八30和二十二9，這個短語涉及有關淫亂和潔淨/不潔淨的特定律例。

一切的道，服侍他，謹守他的誡命。從這些要求可見，信仰的重點是人對神的態度，一是誠心信靠，一是委身於約。出人意外的是，文中並未有提到任何祭禮或敬拜模式。摩西重視道德上的服從，多於獻祭守節，為先知們日後的教導鋪路：

- 撒母耳如摩西一般，宣告“遵命勝於獻祭，服從勝於獻上公羊的脂肪。”（撒上十五22，《新普及》；下同）
- 阿摩司如摩西一般，教人持守“公正”、“公義”，遠勝喧喧嚷嚷地守節獻祭。（摩五21-25）
- 何西阿如摩西一般，強調上主喜悅憐憫，喜悅人與他建立親密的關係，多於喜悅任何祭物。（何六6）
- 彌迦如摩西一般，想到真正的敬虔不在於鋪張的祭禮、貴重的祭品，而在於秉公行義，好施憐憫，謙卑地與神同行。（彌六6-8）²⁰
- 以賽亞如摩西一般，宣告倫理公義是不可或缺的，特別是為弱勢羣體伸張正義。如果不行公義，則任可禮儀頌讚都不能得到神的喜悅。（賽一10-17）
- 耶利米如摩西一般，相信只有實踐道德倫理，才能得到神的接納；單單走進神的殿敬拜，並不足夠。（耶七1-15）

我們在詩篇也找到同樣的立場。詩人強調在敬拜之前，必須以委身於約的態度對待上主和鄰舍；如果沒有這樣的生命，敬拜也不會蒙上主接納（詩十五，二十四）。

這種範式也傳至新約時代。耶穌譴責猶太宗教領袖，指他們把薄荷、茴香和芹菜都獻上十分之一，但卻忽略了律法中更重要的事，就是愛神和愛鄰舍（太二十三23；路十一42）。雅各的話也彷彿摩西的聲音，他指出，“在父神看來，純潔而沒有玷污的虔誠，就是看顧患難中的孤兒寡婦，並且保守自己不被世界玷污。”（雅一27）保羅也是一樣，他呼籲信徒把自己當作“活祭”（羅十二1），並接着解明作活祭的意義（羅十二2~十五13）。

20 尤見於彌迦的提問：“上主對你的要求是甚麼呢？”（彌六8，NIV直譯）



學效神 在申命記十章12節至十一章1節，摩西不但指出這個充滿恩典的信仰的精義，也指出這個信仰的基礎：神是萬有的主宰，並且他特別眷顧以色列。只有瞭解神對以色列的特別眷顧，百姓才能激發起憐憫弱勢社羣之心。在摩西筆下，上主守護弱小和受壓迫者，與他是萬有的主宰有密切關係。在詩篇一百四十六篇5至10節，詩人就捕捉到這重意義，並為此而熱烈頌讚：

但那些有以色列的上帝為幫助，
仰望上主他們上帝的人，是有福的。
上帝創造了天地、大海和海中的一切。
他永遠信守自己的諾言。
他為受壓迫的人伸冤，
賜食物給飢餓的人。
上主使被囚的人得自由，
上主打開瞎子的眼睛，
上主扶起被壓倒的人，
上主愛義人。
上主保護寄居在我們中間的人，
他看顧孤兒寡婦，
卻挫敗惡人的計謀。
上主必永遠掌權。
耶路撒冷啊，他要世世代代作你的上帝。
要讚美上主！（《新普及》）

有一個神學原則稱為 *imitatio dei*，即是學效神。不論在舊約還是新約聖經，這個原則都是聖經倫理的重要支柱。有其他經文提到，神呼召我們成聖，因為我們的神是聖潔的（利十一44，十九2，二十7；彼前一16）。在這裏，摩西也呼召百姓以恩慈對待別人。神在憐憫孤兒、寡婦和寄居者方面成績卓著，神的子民也應該學習。耶穌應用上述神學原則，吩咐門徒要委身於約，彼此相愛，就如他委身於約，愛門徒一樣（約十三34，十五

12)。根據同一理念，使徒約翰督促他的讀者要彼此相愛，原因不只因為這是基督的命令（約壹三23），更因為神同樣以委身於約的態度來對待我們（四11）；並且信徒所表現出來的愛心，正是神住在他們裏面的證明（四7、12）。

當代應用



上主向我們要的是甚麼呢？ 現代教會在敬拜模式和敬拜用語上爭論不休。推動着教會領袖行事的，往往是“沒有加入堂會的信徒有甚麼需要？”或“教會的邊緣信眾有甚麼要求？”等問題。為了填滿教堂的座位，裝出成功的樣子，領袖們會根據廣大潛在客戶的要求來安排崇拜聚會。申命記這段經文正好提醒我們，上述問題都把重點放錯了地方。神的子民要時刻關注的應該是：“主向我們要的是甚麼呢？”我們都像以色列人一樣，忘記了這個道理：如果平日沒有遵行神的道，那麼崇拜時採用甚麼禮儀也無法討神的喜悅。這段經文又提醒我們，如果要證明自己敬畏神，證明自己有委身於約（愛），就必須遵行神的道，承認自己的附庸身分，並且服從神的旨意。這一切都是神向我們要的果子。把敬虔掛在口邊，卻沒有敬虔的生命，只不過是毫無意義的空言。

此外，福音派人士更可能以為單憑信仰的宣言，就足以證明自己委身於基督。然而，這段經文又教導我們，真實的信仰，應當以合乎真理的生命把它表現出來；單是為真理作辯護並不足夠。神的子民不能空空地披帶主的名號——我們不能口說自己是屬神的，但行事為人卻像偶像的附庸一樣。保羅勸勉加拉太的信徒，要表現出真正的信仰，就不可順從肉體的私慾過活，因為這些都是“迦南人”的生活準則；反之，信徒應當擁抱更新的生命，豐豐富富地結出聖靈的果子（加五13-26）。

可惜，從近年的研究可知，公開表明為基督徒的人對離婚、物質主義、貧窮、性關係紊亂、種族歧視等重要倫理議題的看法，竟與非基督徒分別不大。²¹ 不少人自稱是“基督徒”，但他們的倫理觀卻近於俗世

21 論及這方面的證據，見R. J. Sider, *The Scandal of the Evangelical Conscience* (Grand Rapids: Baker, 2004)，以及該著作的一篇引文，“The Scandal of the Evangelical Conscience: Why Don't Christians Live What They Preach?” in *Books*



的倫理，而不像基督的倫理。不久前草議完成的“福音派宣言”，可說是向正確的方向邁進了一步。²²

摩西提醒每個時代的信徒，要憐憫社會上的邊緣人士，恩待經濟上的弱勢羣體，這是真信仰的重要表徵。可惜，在北美的政治環境中，人們常把福音派信徒看為冷酷無情的右派，對邊緣羣體落井下石。試舉一個例子，福音派人士對無證僑民的態度，與非基督徒的態度分別不大；在某些情況下，福音派的論述甚至顯得比非基督徒的更為無情。人都是善忘的。我們當中很多人的父祖輩都是移民，到北美謀生避難不過兩三代光景而已。

歸根究柢，我們原都是外來人，是罪的奴隸，居於黑暗的國度；然而，神施恩拯救我們，給我們兒女的名分，使我們成為天國的公民。基督無條件地恩待我們，我們也應以同樣的心對待無證僑民，以及社區內的其他外來人士。這樣，我們就能吸引旁觀者的注意，把他們帶到主的面前，讓他們頌讚我們在天上的父（太五16）。憐憫社會上的邊緣人士，盡力為他們謀福利，比行律法更為重要，這應該是我們的倫理立場。如果我們回應這個呼召，當外來人與我們接觸的時候，就會意識到自己進入了一個充滿恩典的獨特羣體之中。²³

摩西提醒每個時代的信徒，要憐憫社會上的邊緣人士，恩待經濟上的弱勢羣體，這是真信仰的重要表徵。

and Culture: A Christian Review 11/1 (January/February, 2005): 8。

22 這份文件見於www.anevangelicalmanifesto.com。

23 有關這個議題，可參考兩個不同的角度，分別見於M. D. Carroll R., *Christians at the Border: Immigrations, the Church, and the Bible* (Grand Rapids: Baker, 2008)，以及J. K. Hoffmeier, *The Immigration Crisis: Immigrants, Aliens, and the Bible* (Wheaton, IL: Crossway, 2009)。

申十一2-28

新漢語譯本

²“你們今天該知道，這不是給你們子孫的，因為他們不知道，也沒見過上主你們神的教導、他的偉大、他大能的手、他伸出來的臂膀，³以及他在埃及向埃及王法老和他全地所行的神蹟和作為，⁴以及他向埃及的軍隊、馬匹和戰車所做的——他們在你們後面追趕的時候，上主使紅海的水淹沒了他們的臉，使他們消滅，直到今天，⁵還有他在曠野向你們所作的，直到你們進入這地方，⁶以及他向呂便的孫子、以利押的兒子大坍和亞比蘭所做的——地張開了口，在全以色列人中間吞掉他們和他們的家眷，還有他們的帳棚和他們腳邊的一切活物。⁷你們實在親眼看見了上主所做的一切偉大作為啊！

⁸“所以你們要謹守我今天吩咐你們的一切誡命，好使你們剛強，可以進去佔領你們將要去佔領的地，⁹並且使你們在那土地上的日子長久，就是在上主向你們先祖發誓要賜給他們和他們後裔的土地上，那是流奶與蜜的地。¹⁰因為你要進去佔領的地，並不像你從那裏出來的埃及地，在那裏你撒種，用你的腳灌溉，像耕種菜園一樣。¹¹但你們要過去佔領的地，那是有山有谷的地，有天上的雨水滋潤。¹²那是上主

和合本

²“你們今日當知道，我本不是和你們的兒女說話，因為他們不知道，也沒有看見耶和華你們神的管教、威嚴、大能的手和伸出來的膀臂，³並他在埃及中向埃及王法老和其全地所行的神蹟奇事；⁴也沒有看見他怎樣待埃及的軍兵、車馬，他們追趕你們的時候，耶和華怎樣使紅海的水淹沒他們，將他們滅絕，直到今日，⁵並他在曠野怎樣待你們，以至你們來到這地方；⁶也沒有看見他怎樣待呂便子孫以利押的兒子大坍、亞比蘭，地怎樣在以色列人中間開口吞了他們和他們的家眷，並帳棚與跟他們的一切活物；⁷惟有你們親眼看見耶和華所做的一切大事。

⁸“所以，你們要守我今日所吩咐的一切誡命，使你們膽壯，能去進去，得你們所要得的那地，⁹並使你們的日子，在耶和華向你們列祖起誓應許給他們和他們後裔的地上得以長久，那是流奶與蜜之地。¹⁰你要進去得為業的那地，本不像你出來的埃及地，你在那裏撒種，用腳澆灌，像澆灌菜園一樣。¹¹你們要過去得為業的那地，乃是有山有谷，雨水滋潤之地。¹²是耶和華你神所眷顧的，從歲首到年終，耶

新漢語譯本

你的神所眷顧的地，從歲首直到年終，有上主你神的眼目常常看顧。

13 “你們若確實聽從我的吩咐，就是我今天吩咐你們的，盡你們全部的心思、全部的性命去愛上主你們的神，並且服侍他，¹⁴‘我必按時賜雨水給你們的地，賜秋雨春雨，使你們可以收藏你們的五穀、新酒和新油。¹⁵我必將你田裏的青草賜給你的牲畜；你也必吃得飽足。’

16 “你們要自己謹慎，免得你們的心被誘惑而偏離，去服侍其他神明，向它們跪拜，¹⁷以致上主的怒氣向你們發作，他封閉天，天就不下雨，地也不再出產。你們就要從上主賜給你們的這美好的地上迅速滅亡。

18 “你們要將我這些話放在你們的心裏，留在你們的意念中，要把這些話綁在你們的手上做記號，這些話還要成為你們額上的標記。¹⁹你們要教導你們的子孫，無論是坐在家裏，還是走在路上，是躺臥，還是起來，都要講論這些話。²⁰你們要將這些話寫在你房屋的門框上和你的城門上，²¹好使你們的日子和你們子孫的日子，在上主向你們先祖發誓要賜給他們的土地上增多，就像天在地之上的日子一樣長久。²²因為如果你們確實謹守我吩咐你們的這一切誡命，並且遵行，愛上主你們的神，行在他一切的道，緊緊地依靠他，²³上主就必將所有這些民族從你們面前趕出去，你們就

和合本

和華你神的眼目時常看顧那地。

13 “你們若留意聽從我今日所吩咐的誡命，愛耶和華你們的神，盡心盡性事奉他，¹⁴他必按時降秋雨春雨在你們的地上，使你們可以收藏五穀、新酒和油。¹⁵也必使你吃得飽足，並使田野為你的牲畜長草。

16 “你們要謹慎，免得心中受迷惑，就偏離正路，去事奉敬拜別神。¹⁷耶和華的怒氣向你們發作，就使天閉塞不下雨，地也不出產，使你們在耶和華所賜給你們的美地上迅速滅亡。

18 “你們要將我這話存在心內，留在意中，繫在手上為記號，戴在額上為經文；¹⁹也要教訓你們的兒女，無論坐在家裏，行在路上，躺下，起來，都要談論；²⁰又要寫在房屋的門框上，並城門上，²¹使你們和你們子孫的日子，在耶和華向你們列祖起誓應許給他們的地上得以增多，如天覆地的日子那樣多。²²你們若留意謹守遵行我所吩咐這一切的誡命，愛耶和華你們的神，行他的道，專靠他，²³他必從你們面前趕出這一切國民，就是比你們更大更強的國民，你們也要得他們的地。²⁴凡你們腳掌所踏之地都必歸你們，從曠野和黎巴嫩，並幼發拉底大河，直到西海，都要作你們



新漢語譯本

必能趕出比你們更大更強的民族。²⁴你們腳掌踏過的所有地方，都要屬於你們；從曠野直到黎巴嫩，從大河——幼發拉底河直到西邊的海，都要成為你們的疆域。²⁵沒有人可以站在你們面前。上主你們的神必使驚恐和懼怕臨到你們所有踏過的地，正如他對你們所說的那樣。

26 “你看！我今天擺在你們面前的有祝福和詛咒：²⁷若你們聽從上主你們神的誡命，就是我今天所吩咐你們的，就會得到祝福。²⁸若你們不聽從上主你們神的誡命，轉離我今天吩咐你們的道路，跟隨你們所不認識的其他神明，就會遭到詛咒。”

經文原意



申命記十一章2至28節的內容繁雜，多次重複敘事，又因其同位結構（*appositions*）而顯得支離，更有不少評論插話。然而，這段文字並不是一份立法文件，而是一篇講章。講員要把信息深深烙印於會眾的腦海，因此用盡各種可行的修辭手段。第7至8節是這段經文在結構上的分水嶺，讓文意從回憶過渡至勸勉，因此摩西的第二篇演講詞也像第一篇一樣，以類同的話作結（四32-40）。摩西先敘述歷史，再闡明神學，最後則是呼籲百姓服從神。第十一章8節上以勸勉的話收結歷史教訓，而第8節下至28節則是這句勸勉的話的詳細解釋。

歷史的教訓：回顧神所做的大事（十一2-7）

第2至7節是一句複雜的長句。¹ 在第3及第7節，摩西兩次指出上主行

1 這小段經文有很多不同的翻譯版本，可見十分難解。較重要的幾種譯文，見

和合本

的境界。²⁵必無一人能在你們面前站立得住；耶和華你們的神，必照他所說的，使懼怕驚恐臨到你們所踏之地的居民。

26 “看哪！我今日將祝福與咒詛的話都陳明在你們面前。²⁷你們若聽從耶和華你們神的誡命，就是我今日所吩咐你們的，就必蒙福；²⁸你們若不聽從耶和華你們神的誡命，偏離我今日所吩咐你們的道，去事奉你們素來所不認識的別神，就必受禍。”

了大事。由此可見，這個段落的核心，就是回顧上主為以色列人所行的神蹟奇事。在這段回憶文字的開端及結尾，摩西都突兀地提及他的聽眾（2上、7節），表明他深知不是每一位聽眾都熟識他所敘說的歷史故事。這個段落也是第8至28節的重要基礎，特別是第26至28節；摩西在那裏向面前的聽眾作出呼籲，要他們在禍福之間作決定。

除了在第2節稍有打岔，摩西的表述都顯得層次分明，從容不迫。他以一個論題作開端：“你們今天該知道……上主你們神的教導”。雖然NIV把鑰詞 *músar* 譯作“管教”（discipline），² 但我們卻應該跟從《七十士譯本》的譯法，把這個詞解作“教訓、教導”。所謂“上主你們神的教導”，可以指上主所作的教導（正如八5所載的），也可以指關於上主的教導。摩西講論的固然是神的行動，然而，以色列人也可以從這些行動認識神自己。

這個教導本身可以分成兩個部分：三個陳述上主特質的簡潔用語（2節下），以及展示上主大能的一串句子（3-6節）。前者的用語曾在早前的講章出現，大家都耳熟能詳：上主的“偉大”、³ “大能的手”⁴ 和“伸出來的臂膀”⁵。後者則有前後的框架，分別是第3節的“神蹟和作為”，以及第7節的“上主所做的一切偉大作為”。框架內的關鍵句自然是“上主向某某做了甚麼”（3、4、5、6節）。摩西以四句這樣的話闡述上主所做的大事，分別表述四個面向。這幾句話都強調，上主不但曾在歷史中行事，這些事更是為以色列的好處而做的，就是對付阻擋上主計劃的人。

上主的大能首先瞄準法老和他的土地（參六22），⁶ 接着就是瞄準埃及的軍隊，⁷ 包括他們的戰馬和戰車（見出十四）。摩西把上主描繪成一

Nelson, *Deuteronomy*, 131-32。

- 2 這詞通常都可解作“管教”，但人們多認為“管教”是針對錯誤行為，且與懲罰有關（這重意思可以用於大坍和亞比蘭身上，6節），因此這裏如譯作“管教”，或會產生誤解。
- 3 見三24，五21，九26，三十二3。
- 4 參三24，四34，五15，六21，七8、19，九26，二十六8。
- 5 參四34，五15，七19，九29，二十六8。
- 6 其他針對法老及其土地的“神蹟”（或作“兆頭”），見四34，七19，二十九3〔2〕。正如這段經文一樣，摩西每次都強調百姓曾親眼看見這些兆頭。
- 7 經文以 *hayil* 來指稱“軍兵”，與出十五4遙相呼應。“紅海之歌”（出十五



位耍木偶的人，“使紅海的水捲回來，覆在他們的臉上”（筆者自譯）。摩西以一句“上主……使他們消滅”（NJPS有“一次了結”〔once for all〕一語）收結了這段描述，並展示出這驚天大功的成果：以色列人如今就站在應許之地的門外。

上主瞄準的第三個目標竟是以色列人，實在出人意外。根據第5節的句法，我採用了不同於NIV的譯文：“他在曠野向你們所做的，直到你們進入這地方”（參ESV）。⁸ 摩西所要表達的，正是上主因以色列人的不信和叛逆而施行的懲罰（參出三十二；民二十五；申一22-45）。

上主瞄準的第四個目標就是大坍和亞比蘭，這也是最後的一個目標（6節）。他們是領頭的叛逆分子。摩西想到他們怎樣被土地吞沒，並且和他們一同受罰的還包括他們的人口財物，甚至帳棚（參民十六32）。⁹

摩西憶述上主的大能已畢，又再次提醒聽眾，他們都親眼見過剛才提及的事件（7節）。¹⁰ 上主拯救以色列人出埃及，在曠野供應嗎哪，於何烈山從火中說話，這一切對以色列人而言都是正面的經驗，但只能表現出上主大能的其中一個面向；上主的毀滅能力也是同樣大而可畏的。“落在永活神的手裏，實在叫人惶恐”（來十31）。以色列人只要謹記這一點，就能生出持久的動力，義無反顧地堅守聖約，並且明白永遠不可以把聖約關係視作當然（申十一8-25）。

土地產物的教訓：認出神的施恩供應（十一8-28）

這個大段落可以分成四個部分。首三個部分都以摩西的訓話作開端，內容是要求百姓守約順服。就主題而論，這三個部分作ABA次序排列（8-12節、13-21節、22-25節），第四個部分則是摩西的總結呼籲。第8節清晰地呼應第四章10節，由此可見，第十一章8至25節實在是摩西的另一篇“復現解說”（resumptive exposition）；也就是說，摩西重拾前文

1-12）歌頌上主戰勝埃及，措詞最是激昂。

- 8 和《新漢語》的譯文相同，NIV是“為你們所做的”——譯註。
- 9 除了這裏之外，短語“一切活物”只見於創七4、23。在那裏，這個短語指被洪水所滅的一切生靈，包括人類和動物。參書七15、25-26。
- 10 申命記不斷重複這個主題，參一30，三21，四3、9、34，七19，九17，十21，二十九2〔1〕。

上主的毀滅能力也是同樣大而可畏的……以色列人只要謹記這一點，就能生出持久的動力，義無反顧地堅守聖約，並且明白永遠不可以把聖約關係視作當然。

提過的某一個觀念，並且在新的處境中作引申和擴充。藉着這篇引申擴充，摩西給土地神學作了最全面的闡述。然而，經文並沒有孤立地講論土地，而是把土地看作聖約三重關係的第三個部分。這三重關係就是：神明—國族—土地。

第一部分：土地是恩賜（8-12節） 在上主向先祖所作的各項應許中，土地的應許是高峯。¹¹ 摩西論述土地在以色列與上主的關係中的位置，一開始就囑咐百姓要持守至高的誠命，並且要全面地持守。¹² 摩西隨即加入兩句目的從句，藉以鋪陳一連串的應許（8下-9節）。¹³ 這樣的筆法表明，上述囑咐就是這些應許得以實現

的必要條件。第一句從句列出三項目標，可直譯作：“好使你們剛強，好使你們可以進去，以及好使你們佔領那地”。第二及第三項目標是常見的公式語，但第一項目標卻是前所未見的。¹⁴ 接下來的目的從句，展示出第四項目標，其用語也是讀者耳熟能詳的：“使你們在那土地上的日子長久”。前後兩句目的從句都在結尾提及應許之地：第8節下遠眺未來，論到以色列人渡過約旦河；第9節上則回望過去，談及上主古時向先祖們所發出的聖約應許（創十七8；出三6-8，六8）。目前正是過去與未來交接的時刻。

看到以色列人將要進入應許之地，摩西興奮的心情溢於言表（9下-12節）。他以附記的形式讚歎那地的美好，遣詞用字比第六章10至11節及第八章7至9節更為熱烈激昂。與埃及不同，迦南地產物多樣，而且不勞耕

11 W. Brueggemann以這個段落為核心，論述申命記如何把土地看作是神的餽贈，見*The Land* (OBT; London: SPCK, 1978), 47-53。

12 NIV譯作“一切誠命”（all the commands；《新漢語》同），未能表現出這個單數詞 *kol hammišwā* 的常見用法，就是作為至高的誠命的縮略語。見五31，六25，八1，十一8、22，十五5，十九9，二十六13，二十七1，三十一5。參六1，七11，十七20，三十一。

13 第13節和22節的條件從句也有同樣的作用。

14 參這個複合語在三十一6、7（及書一6）的用法。



作，自然而生。摩西的論據建基於三項陳詞。（一）那地是流奶與蜜的地，¹⁵ 奶與蜜都是天然而生的（9節下）。（二）以色列人先前居住的埃及地，出產非靠人力不行，¹⁶ 與迦南地有天壤之別（10節）。（三）迦南地勢有山有谷，能夠取用天上降下來的雨水（11節）。摩西補充了第八章7節的描述，邀請聽眾想像山上流下泉源，河水奔流不息，四野皆得滋潤的景況。尼羅河三角洲（Nile Delta）卻不是這樣，那裏溪流緩滯，河水帶有鹹味。

正如第六章10至11節及第八章7至9節一樣，摩西的描繪是烏托邦式的。埃及的確極少雨水，但尼羅河因泥沙淤積而年年上湧，加上三角洲河道交錯，因此農家都寧願在埃及的沃野耕作，而不取巴勒斯坦（Palestine）滿佈岩石的山巒。摩西無法踏足應許之地，只能站在山上遠眺，他所描繪的不過是夢中景象，這段經文當然不算是一份客觀的官方測量報告。他向百姓陳述約旦河對岸的前景，目的是激勵士氣。摩西是透過信心之眼來看應許之地。那地固然美好，但原因卻不單是上主對先祖們的應許得以應驗，也是因為那片土地能讓其上的居民信靠上主。從信仰的角度而言，那地無疑是一片樂土。

在第12節，摩西指出使那地與眾不同的第四個因素：上主的眷顧（12節）。上主一直“眷顧”（*dāraš*）那地，年復一年地注目於那地之上。這節經文描述上主對應許之地的態度，用語矚目而溫馨，其他經文無法比擬。動詞 *dāraš* 通常解作“尋找”失物，但在這裏的作用卻是要為神的揀選闡微（參利二十五23）。上主在萬民中揀選以色列人，同樣道理，他也在天下眾多地土中揀選了迦南地（巴勒斯坦）。

還未止於此。由於分詞 *dāraš*（字面上的意思是“尋找”）和副詞“常

15 論及這個慣用語，見六3的註釋（另參二十六9、15，二十七3）。

16 有學者把“用……腳灌溉”解作把水挑到田間，或是用腳控制水輪（亞拉伯文：*shaduf*），抽取尼羅河水或溪水，灌入明渠和貯水池，以作灌溉之用（Merrill, *Deuteronomy*, 208; Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 445）。然而，水輪普遍是用手而不是用腳操作的，又鑒於埃及擁有精密的灌溉系統，因此這個短語可能是指操作灌溉設施時付出的勞力。同樣的看法也見於Tigay, *Deuteronomy*, 112; Craigie, *Deuteronomy*, 210; L. Eslinger, “Watering Egypt (Deuteronomy XI 10-11),” *VT*, 37 (1987): 85-90。

常”都有“持續不斷”的含意，因此“尋找那地”也可以是“為那地求平安和利益”（參二十三6〔7〕）的省略表達。¹⁷ 經文另外又提到，“上主你神的眼目”連年看顧那地，表達出神的專注及持續的眷佑（13-15節）。

摩西再加入“從歲首直到年終”一語，含蓄地對古代近東的生殖宗教加以駁斥。根據美索不達米亞和烏加列（Ugarit）的神話，四季中旱季和雨季交替出現，反映掌管生殖的神明（在美索不達米亞是塔模斯〔Tammuz〕，在迦南是巴力）在旱季開始的時候下到陰間，在雨季開始的時候重返人世。當這些掌管生殖的神明不在人間時，他們便無法照管自己的土地和信眾，於是信眾們就會落入掌管旱季與死亡的神明手中（在美索不達米亞是匿甲〔Nergal〕，在迦南是莫特〔Mot〕）。上主卻與巴力不同（參王上十八27），他不會分心，不會離開，也不會睡覺（參詩一二一）；不論是夏季還是冬季，是播種的日子還是收割的日子，上主的眼目也永不離開那地（利二十六3-6、9）。

第二部分：土地是考驗（13-21節） 摩西以智慧文學常用的手法，¹⁸ 把應許之地的生活描繪成嚴峻的考驗（參六10-15，八6-20），為他將要言明的道理作好部署（26-28節；參三十一、19）。這片土地象徵兩條道路：一條是蒙福、得享豐盛生命的路，一條是受詛咒、遇兇險的死亡道路。摩西把這兩條道路分別置於兩個修辭框架之中，放在百姓面前，讓他們選擇。這兩個框架長短相若，¹⁹ 甚至內容、形式都極為相似。下表是兩者的撮要比較：

信仰的考驗

	合格：申十一-13-15	不合格：申十一-16-17
百姓的表現	你們若確實聽從我的吩咐，就是我今天吩咐你們的，盡你們全部的心思、全部的性命去愛上主你們的神，並且服侍他，	你們要自己謹慎，免得你們的心被誘惑而偏離，去服侍其他神明，向它們跪拜，

17 類似的情況，見伯三4；詩一四二4〔5〕；賽六十二12；耶三十14、17。

18 例：詩一；箴九。

19 第13-15節的原文共35字，第16-17節33字。



上主的評核	我必按時賜雨水給你們的地，賜秋雨春雨，	以致上主的怒氣向你們發作，他封閉天，天就不下雨，
中期結果	使你們可以收藏你們的五穀、新酒和新油。	地也不再出產。
最終結果	我必將你田裏的青草賜給你的牲畜；你也必吃得飽足。	你們就要從上主賜給你們的這美好的地上迅速滅亡。

摩西首先陳述正確的回應，給通過考驗的合格標準下定義（13-15節）。摩西的囑咐包含的主題都是我們聽過的。百姓要留心聽取上主的誠命，表現出對約的委身（“愛”），並毫無保留地作上主的附庸（“服侍”）。摩西又用上“今天”一詞。正如在其他經文一樣，這詞為摩西的囑咐添上刻不容緩的氣氛。這一切命令不是為將來而發出的，百姓必須當下就執行。站在約旦河這邊的以色列人，今天就要開始全力以赴；過河之後，他們也要在“永恆的今天”再接再厲。

在第14和15節，摩西以上主的聲音發言，讓百姓明白這是上主的應許，也是上主在評估他們的考試成績。²⁰ 上主為前述的烏托邦圖畫添上幾筆（8-12節），並頒下兩項應許。這兩項應許的開端都是“我要給……”（字面上的意思），又各自分成兩個部分。第一部分的焦點是上主對百姓的表現所作的回應，第二部分的焦點就是百姓得到的好處。在這兩個應許中，我們看到經文在含蓄地批判迦南的生殖宗教。上主能夠賜下雨水並使地生出土產，取代了風暴之神巴力在迦南文化中的角色。

在第14節，上主應許賜下豐足的雨水。第一句話是“按時賜雨水給你們的地”，並隨即把這句話定義為“早降的雨”²¹ 和“遲降的雨”²²（NIV及《新漢語》作“秋雨春雨”）。²³ 上主在這裏宣告，憑藉他所降

20 第14-15節改用第一人稱，反映出摩西的身分是神的代言人。

21 “早降的雨”是指10月至11月之間的雨水，能軟化地土，便利播種。在巴勒斯坦，每年的降雨量有七成來自12月至2月。

22 “遲降的雨”是指3月至5月初降下的雨水。要有大量和優質的收成，這一輪雨水至關重要。

23 時至今日，這兩輪雨水對以色列的農業經濟仍然十分重要；是否適時適量，乃是收成好壞的關鍵。論及適時之雨，見利二十六4；申二十八12；耶五24；

下的雨水，土地會生出各樣產物，人們就能夠把穀物、酒和橄欖油帶回家中。正如第七章13節一樣，除了據實地描寫土地的豐饒，經文也在含蓄地挑戰當地十分流行的生殖宗教。如果說直接受惠於上主第一項恩賜（雨水）的是土地，那麼受惠於第二項恩賜（草）的就是牲畜。既然牲畜肥美，百姓也自然吃得飽，並且心滿意足（15節）。

摩西早前曾經指出，富饒滿足的生活或會讓人忘記上主（六10-12），自以為一切都是憑己力得來的（八17）。摩西雖然斬釘截鐵地宣告，上主的本意就是要百姓得福，要他們過滿足的生活，但這些應許卻不是無條件的。根據摩西的教導，百姓能否全面享用應許之地的福氣，與他們怎樣回應上主的要求有直接的關係。

在第16至17節，摩西描述不能通過考驗的情況。在這番描述中，摩西衝着百姓的老問題發言，惟恐這個問題會變成來日的危機。這個老問題就是：叛逆上主，違背聖約。在第六至八章，摩西曾以詳盡的篇幅論述，指出富饒的生活也是上主給人的考驗。摩西現在重拾這個主題，首先呼籲百姓要自己謹慎，繼而又藉着小詞“免得”，帶引出一連串潛在的危機。第16節用了四個動詞，每個動詞表述一種行動，都是百姓要謹慎避免的：對其他神明持開放態度；轉向其他神明；作其他神明的附庸；以及向其他神明跪拜，以表示順服與效忠。這裏只有第一個詞需要稍作解釋。這個詞解作“向其他神明敞開自己的心 / 思想”（NIV及《新漢語》作“被誘惑”），原是一句慣用語的縮寫。那句慣用語所指的，就是抵受不住異教的吸引力，輕易就被誘惑。²⁴

摩西在第17節宣告，對上主以外的神明敞開心懷，實在足以致命。如果百姓不願作上主的眷顧對象，反而投靠其他神明，上主就會向他們發烈怒，²⁵“封閉天”，²⁶使雨水不能降下，地也無法生出土產。可想而

結三十四26。論及巴勒斯坦的氣候，見D. Ashbel, “Israel, Land of Climate,” *EncJud* (2nd ed.), 10:132-33。

24 以色列人究竟以開放的態度對待甚麼事物，經文未有明言。我們或者可以在伯三十一26-28及申四15-19找到線索。

25 見六15，七4，二十九27〔26〕，三十一17。

26 慣用語“封閉天”也見於王上八35=代下六26，七13。在陳述違約詛咒的部分，摩西將會繪聲繪影地說：“天要成為銅……地要成為鐵”（申二十八23）。



知，以色列人必定轉眼就在上主所賜的美地上滅亡。根據上主的原意，上主、以色列及土地三者應該擁有和諧的共生關係，彼此為對方的好處而作貢獻。現在，上主所發的詛咒與早前的應許恰相反：原本得着眷佑，現在卻要承受怒氣；原本是適時降雨，現在卻是乾旱連年；原本是果實滿倉，現在卻是遍地荒蕪；原本是生活豐足，現在卻要迅速滅亡。最終，以色列人更會與應許之地完全分離。

在第18至21節，摩西出人意外地把筆鋒一轉。在警告百姓不可違反聖約之後，摩西近乎一字不漏地引述“示瑪”的篇後語（六6-9）。摩西的引述與原來的文字只是稍有不同，而這些不同的地方大都反映出摩西正在重拾火熱之情。²⁷他不久前還繪聲繪影地憶述以色列人的叛逆歷史（申九），剛才又想到那不堪設想的未來（16-17節）。現在摩西重拾激情，顯得更為矚目。在申命記第六章，摩西要百姓存在心裏的“話”，應該是指“示瑪”；在這裏，摩西給“話”一詞配上先行詞（*antecedent*），成為“這些話”，因此他要百姓存在心裏的，就變成了他所描畫的烏托邦圖畫，以及他在第8至16節所述的兩條道路。可以這樣說，自從寫下“示瑪”（六4-5）以來，摩西所說的每一個字其實都是“示瑪”的註釋，但他在這裏仍然複述這段篇後語，為的就是要把這個信息深深烙印於百姓的“心裏”和“意念中”（18節）。

神明、國族、土地三者的關係將來是好是壞，關鍵就在第18至21節。要確保上主為以色列而制定的計劃能夠實現，百姓就必須全心委身於上主，全情投入在聖約之中。上主希望看到以色列民人數增加，一代比一代

站在約旦河這邊的以色列人，今天就要開始全力以赴；過河之後，他們也要在“永恆的今天”再接再厲。

27 最重要的改動包括：（1）把代名詞從單數改為眾數；（2）引言的用語較之前直接，以“你們要將我這些話放在你們的心裏”取代“我今天吩咐你的這些話，你要存在心裏”；（3）以“我這些話”代替“我今天吩咐你的這些話”；（4）在“放在你們的心裏”一語之後加入“留在你們的意念中”（參六5）；（5）將“要把這些話綁在……手上做記號”及“要成為……額上的標記”的吩咐調往較前的位置；（6）棄用較為罕見的“反復講述”（六7），改用較常見的“教導”；（7）補上一段長篇結語（十一21），使這段引文與當下的處境更為協調。

長壽，居於他向先祖們應許賜下的美地。這個段落的最後一句話提到時限：“就像天在地之上的日子一樣長久”（21節）。這句話反映上主要為他的子民守約直到永遠。²⁸ 上主雖然曾經提過他與以色列所立的約是永恆的，²⁹ 但用到天地來作比喻卻是第一次（參創八22）。

不過，摩西一邊說以色列國要被滅絕，另一邊又以天地作比喻，說上主與這國立下了永恆之約，豈不是前後矛盾嗎？可以這樣說，每一代的百姓及每一位以色列人，都必須憑信心領受聖約，並藉著順服效忠於上主。摩西相信，以色列遲早必被逐出應許之地，但他也明白那並不是結局（四31，三十一1-10）。上主對以色列的應許堅定不移，有如天地的永不改變。

第三部分：土地作為一個應許（22-25節） 在結束第二篇演講詞的這個部分之前，摩西再鋪陳另一個隨土地而來的議題：上主承諾會把迦南的國民趕出應許之地（8節）。在第18至21節，摩西把土地帶來的考驗陳明，並以一句輝煌奪目的應許作結語；但在第22節，摩西卻又驟然把百姓帶回現實，第三次向他們說出上主履行承諾的條件：如果以色列人沒有全面地持守至高的誠命，³⁰ 上主就沒有義務向他們守約。遵守至高誠命的方法有三，就是“愛上主你們的神”、“行在他一切的道上”和“緊緊地依靠他”。正如第十章12節一樣，摩西把心態與行動交替列出，強調百姓必須全面地委身於聖約。誠命其實只有一條，就是全心全意愛上主；然而，沒有服從的愛，卻算不上是愛。³¹

在第23至25節，摩西用強而有力的軍事用語，陳明遵守上述要求的獎賞：³² 上主必把所有的迦南民族從以色列人面前趕出去（23節上），³³ 使

28 論及這個公式語及同類的公式語，見S. Paul, “Psalm 72:5—A Traditional Blessing for the Long Life of the King,” *JNES* 31 (1972): 351-55。類似的公式語也見於蘇美爾（Sumerian）、亞甲（Akkadian）、亞蘭、烏加列、腓尼基（Phoenician）及布匿（Punic）各地的文獻。

29 見出三十一16-17；利二十四8。參士二1；詩一一一2-9；賽二十四4-5，五十四4-10。

30 “誠命”一詞在這裏用了單數，與第8節一樣（見註譯）；早前在第13節所用的則是眾數。

31 參耶穌的教導，見約十四15、23-24，十五10。

32 Weinfeld (*Deuteronomy 1-11*, 449) 就是據此把第22-25節歸類為“軍事演說”。

33 參四38，九4-5，十八12。另參出三十四24；民十四12。二12把“趕走”和“除滅”組合使用，顯示“滅絕”行動是徹底的；也見於二21，二22，十二29，十



以色列人可以“得着”比自己更大更強的民族（《新漢語》：“趕出）。摩西把這幾句陳詞並列，表明不單是神在影響歷史，人的行動也有其影響力，不過前者才是決定性的關鍵。在第24節，摩西以一連串的地理名詞，具體地描繪神的應許：照着創世記十三章17節的應許，以色列人腳掌踏過的所有地方，盡都成了他們的囊中之物。³⁴

根據摩西的描述，從南面的“曠野”（南地）直到北面的“黎巴嫩”，以及從遠東北的“幼發拉底河”直到“西邊的海”（地中海），這些土地以色列人全都有權取之為業。應許之地的版圖，早訂明於上主對亞伯拉罕所作的應許（創十五18），上主又曾在出埃及記二十三章31節向摩西確認。這裏所述的地域，正是以此為藍本，立場與申命記一章7節一致。摩西沒有提到約旦河為國土的東界，顯然是為了尊重呂便、迦得和瑪拿西半個支派（民三十四）。³⁵

摩西的結語呼應第七章24節，指出百姓一旦渡過約旦河，就能長驅直入，敵人無法阻擋。第25節陳明以色列人所向披靡的原因：當他們走到某地，上主就會使“驚恐和懼怕”臨到那地。³⁶ 摩西以一句提醒作結，宣告上述的一切都會照上主的應許實現（出二十三27-31；申七19-24）。不久之後，喇合將證實上主的應許確然應驗（書二8-11）。然而，當前的聽眾卻應謹記，這一切應許會否實現，全在於他們對立約之主是否忠誠。

第四部分：土地作為一個機遇（26-28節） 摩西懷着牧者的心腸向百姓作出呼籲，把這篇講章收結於高潮之中。他先用“你看！”一語命令聽眾留心，再說出一句原則聲明：“我今天擺在你們面前的有祝福和詛咒”。摩西在其他場合使用“擺在你們面前”一語時，都是指對百姓說明某項律例（四8，十一32）。在這裏，他擺出來的卻是兩個選擇，一是

九1。

34 這節經文與上主對約書亞所作的勸勉（書一3）遙相呼應，兩者幾乎完全相同。

35 從書二十二的戲劇性場面可見，約旦河作為河東及河西支派的間隔，角色舉足輕重。及後，在以西結的異象中，應許之地的理想東疆也是到約旦河而止（結四十七18）。

36 “地”是死物，當然沒有情緒和感覺，這個詞的作用只是借喻那地的居民。

“祝福”，一是“詛咒”。³⁷ 在第27至28節，摩西總結說明在甚麼情況下能得祝福，在甚麼情況下要受詛咒。祝福與詛咒的內容則可追溯至第14至17節，其中前半部分（14-15節）陳述祝福，後半部分（16-17節）陳述詛咒。在第二十八章，摩西會有更詳細的論述。

誠命其實只有一條，就是全心全意愛上主；然而，沒有服從的愛，卻算不上是愛。

摩西先以一句引言來表述得祝福與受詛咒的條件。這句引言的從句結構對稱，顯示說話的背景必然是某種官式場合。“上主你們神的誠命”也就是“我今天所吩咐你們的”（27節），而“不聽從上主你們神的誠命”則被定義為“轉離我今天吩咐你們的道路，跟隨你們所不認識的其他神明”³⁸（28節）。後者也是第16節的撮寫。在陳述祝福與詛咒的時候，摩西又兩次使用“今天”一語，進一步證明這是某種官式場合。這段

經文雖然沒有指明是甚麼場合，但照推斷，可能是第二十六章16至19節提及的重申聖約大會。藉着選擇祝福，百姓正式接受自己的附庸位分，以上主為立約宗主，投身作上主的立約子民。

假設上述理解正確，則摩西宣述這第二篇演講詞就是為了扼要地複述何烈山上的立約事件（出十九～二十四）。正如出埃及記第十九章一樣，申命記五章1節至十一章32節的作用也是督促、激勵和說服以色列人，要他們投靠上主。出埃及記第十九章3節下至6節所載的上主的發言，摩西在這篇演講詞都一一仔細闡述。前後兩段經文的要旨完全相同：（一）以色列之所以能與上主建立關係，全因上主把他們從埃及的勞役中拯救出來。（二）聖約的首要意義不是一份行為守則，而是要表述以色列人與立約之主的關係。（三）上主與世人立約，絕非漫無目的。他從萬民中選召以色列人，為的是要收納他們作自己的寶貴產業，又要使他們成聖，作上主的施恩器皿，回到萬民中使世人得福。（四）以色列人如要承受聖約的福

37 這兩個詞都是首次在申命記出現。

38 在這裏及申命記的其他地方（十三2、6、13〔3、7、14〕，二十八64，二十九26〔25〕），“你們所不認識的其他神明”是指以色列人未曾接觸過的神明。參Tigay, *Deuteronomy*, 116。



氣，以及完成上主所交付的使命，就必須正面地回應上主的聲音。

在出埃及記第十九章，當摩西陳明基本問題，而百姓又作出回應之後（出十九8），上主就開始啓示他的旨意，首先是十誡（出二十1-17），接着是“約書”（二十22～二十三19）。在這裏，摩西也是首先重申十誡，接着又闡述把上主認作立約之主的意義。申命記第五至十一章的作用，就如摩西在出埃及記第十九章7節向以色列人轉述上主的話語一樣。³⁹ 今天摩西在摩押平原發出的呼籲，與出埃及記十九章8節的呼籲類同，兩次都是要以色列人作出禍福抉擇。從這兩次呼籲可見，摩押平原的經歷正是何烈山事件的重演。摩押平原就如西奈山 / 何烈山一樣，是領受啓示和作出選擇的場景。在申命記十一章26至32節，摩西向新一代的以色列人發出挑戰，要求他們比自己的父輩更忠誠地事奉上主。他們在應許之地的禍福，全在於他們是否忠誠。⁴⁰

應用原則



應許之地的異象 正如上文所述，申命記所描繪的應許之地，以本章最為全面。在第十二至二十六章，經文將會詳細描述應許之地的生活。然而，我們在翻閱下一章之前，必須謹記這個異象的幾個重要元素。

- （一） 以色列的土地是上主的餽贈，為要應驗他向先祖們所發的誓言（9節）。
- （二） 以色列的土地彷彿如天堂，好讓百姓在這片樂土上實踐上主給他們定下的計劃（9-11節）。
- （三） 以色列的土地是上主特別揀選的，他會長久看顧那地（12節）。
- （四） 以色列的土地給百姓一個實在的地理環境，讓他們能夠體現聖約的倫理（8、13、22節）。
- （五） 以色列的土地是三邊聖約關係的一部分。如果不是上主的眷顧保

39 出埃及記的敘事人也曾提到“摩西將某事擺在他們面前”，與摩西在申命記所用的短語意義相同，只是句子中的動詞有別。

40 見Millar, *Now Choose Life*, 80-88; 同上, “Living at the Place of Decision,” 52-69。

守（14-17節），土地就不能發揮它的原定功能。

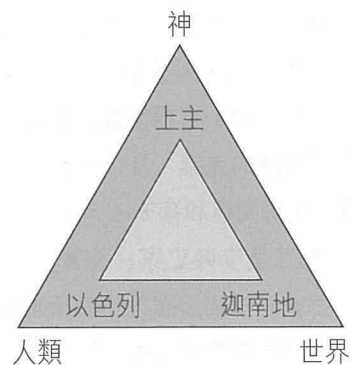
（六）如果不是上主餽贈，以色列人就不會得到土地，因此他們不守約的話，就不能長久享有這地（22-25節）。

再過十天半月，以色列人就要渡過約旦河，進入應許之地（書一3-9），那時，這段經文所載的應許就觸手可及，但其中的挑戰也同時迫在眉睫。綜觀以色列的歷史，我們時常看到百姓對摩西說過的話充耳不聞。這一代人還未過去，百姓就重蹈覆轍，證明迦南神明的吸引力大得無法抵擋（士二11-23）。然而，上主仍然願意建立自己的子民。縱使以色列人再三背棄信仰，並且做“那一件惡事”，但國家卻未有因此滅亡。歷史書記載，幾百年後，大衛與所羅門當政的日子，這段經文描述的理想國度終得實現（王上四20-28）。

然而，這個理想的狀況卻不能持久。所羅門自己就支持偶像崇拜，為叛教行為添上王家的認許。最終，以色列國先被亞述所滅（公元前8世紀），再落入巴比倫人手中（公元前6世紀）。儘管尼布甲尼撒已兵臨耶路撒冷城下，但百姓仍然渴望藉着這段經文提到的應許而得拯救。他們相信，既然上主承諾永遠守約，他們可以在任何情況下支取上主的恩眷。他們忽略了聖約的細節，不曉得上主的應許是有條件的。每一代的民眾，每一個以色列人，都必須憑信心領受應許，藉着遵行上主的旨意，向這位天上的宗主表示效忠，尤其是要遵守至高的誡命。如果我們忘記神，把他的施恩行動拋諸腦後，投靠偶像，他就沒有必要向我們賜下福氣。土地是神的餽贈，如果我們忘記禮物是誰所贈，把功勞歸與第三者，我們就是忘恩負義，犯了最大的叛逆。

以色列人與巴勒斯坦地的關係，是人類與世界的關係的縮影。上主樂於看到土地出產豐盛，也樂於看到世人享用這一切富饒物產，畢竟我們都是按神的形象被造。上主、以色列、應許之地的三邊聖約關係，同樣也適用於整個宇宙。

在創造世界的時候，神也訂出一個三邊關係，把人類的福祉與他們對神的態度連成一氣。如果人類忠誠事奉神，土地就會生殖繁茂，為所有生靈效力，以榮耀創造主的聖名。



祝福與詛咒 自從有人類以來，世人就意識到，我們對神的態度，與享福或遭禍大有關連。在創世記第二至三章，雖然沒有“約”、“祝福”和“詛咒”這三個詞，但伊甸園的兩棵樹卻反映出這三個概念。生命樹象徵獎賞，只要順服天上的宗主就能領取；善惡知識樹的果子致人死命，象徵違背神的刑罰（創二9、16-17）。當神向先祖們賜下應許的時候，他也同時在世人面前擺上祝福與詛咒。以色列的先祖是神的施恩器皿，世人的福與禍，取決於他們如何對待以色列的先祖（創十二3）。⁴¹ 當然，神沒有正式把禍福擺在先祖們面前，⁴² 作為他們回應他的獎罰條件，但這個道理卻可以從創世記的敘事文中推演而得。神在創世記第二十二章考驗亞伯拉罕，就是以順服與得福的因果關係為前題；儘管在創世記某些處境中，祝福與道德行為又似乎沒有直接關係。

事實上，那些記述彷彿在強調，福氣是憑先祖們的行事話語（performative speech acts）傳到下一代的。⁴³ 然而，在創世記二十六章3至5節，神又明明白白地說，他之所以賜福給以撒，是因為亞伯拉罕完全遵行神所啓示的旨意。⁴⁴ 無論如何，這些記述的主角都完全明白，在他

41 在哈蘭人拉班（創三十27、30）及埃及人（三十九5）身上，可以看到這個應許確然應驗。

42 在創十二2，上主只是簡單地應許賜福給亞伯拉罕，但這個應許也是一項使命，就是要藉着亞伯拉罕祝福萬國。

43 尤見於創二十七及二十八。涉及以掃的那一段祝福詞（二十七39-40）表面上是祝福，但如果比照雅各所得的祝福（二十七27-29），那段話就近於詛咒。

44 值得注意的是，在創二十六5，作者稱讚亞伯拉罕完全遵行神的旨意，而所指

們面前有祝福與詛咒兩種選擇（參創二十七12）。儘管利未記第二十六章沒有“祝福”和“詛咒”兩個詞，但我們卻可以在第3至13節看到各樣美事，在第14至39節看到各種災殃。這兩段經文表明，在上主與以色列的關係中，祝福與詛咒是不可或缺的元素。及後，在申命記第二十八章，摩西將會詳盡地為這兩段經文作出闡述和補充。

以色列的述史人，尤其是申典史家（約書亞記至列王紀下），在解讀歷史事件的時候，⁴⁵ 都會以祝福與詛咒作為最重要的坐標，特別在他們對國家終局的解讀上。他們認為國民被擄，原因在於沒有忠誠地守約，因此明確地應驗了經上的預言。⁴⁶ 在摩西傳統下成長的後期先知（參申十八15），也多次督促百姓要選擇生命與福氣，不要選擇死亡與詛咒。⁴⁷ 約書亞臨終前勸勉百姓，今天就要選擇他們所要事奉的。這話其實等如督促他們不要隨從其他神明，卻要敬畏上主，誠心事奉他，持守真理，藉這些行為選擇生命（書二十四14-26）。

當代應用



以色列的現狀 在當代處境中，如果要討論以色列國與上古聖約應許的關係，就必須研讀本段經文。以色列的先知看到審判之後的復興，而異象的基礎就是上主永恆不變的應許（結三十四1-31，三十六16-38，三十七1-28）。然而，摩西在申命記三十章1至10節看到的復興異象是有一個前提的，那就是先有一羣更新了的國民。這羣更新了的國民心中受了割禮，全人向上主效忠，行在他的道路上，遵守他的誠命（三十六9）。摩西之後的先知所描述的異象也是一樣。長久以來，猶太教徒都有一個信念，就是把妥拉——尤其是關於食物的聖潔律例（*kashrut*），以及依循規矩慶祝傳統節期——看作是神對人的首要要求。這種信念也反映於耶穌向法利賽人所作的警告之中。耶穌宣告，法利賽人

的竟彷彿是西奈山的啓示，包括摩西在申命記所作的闡釋。作者表述上主的誠命的用語，富有申典韻味：亞伯拉罕聽從上主的話，謹守他的吩咐（參申十一1）、律例、典章、誠命。

45 例：士二1-5，六7-10，十10-16；撒上十二8-15。

46 見王下十七7-23，二十一10-15，二十二15-17。

47 參但以理反省的話（但九4-16）。



和文士將要遭禍，因為他們把薄荷、茴香和芹菜都獻上十分之一，但卻忽略律法上更重要的事：公義、憐憫和信實（太二十三23）。在早期的拉比對話語錄中，我們也看到類似的立場。試舉一例：

甲：許拿拉比（R. Hunah），耶利米拉比（R. Jeremiah），奉亞巴之子希亞拉比（R. Hiyya bar Abba）之名，說：“經上說：‘他們離棄了我’（耶六11）。”

乙：“他們仍有可能守妥拉嗎？他們能夠既離棄我，又守我的妥拉嗎？”

丙：“如果他們離棄了我，但守我的妥拉，那麼當他們研讀妥拉的時候，當中的酵就會使他們歸回。”⁴⁸

可是，這個觀點卻恰恰與摩西在申命記的教導相反。以色列人的首要效忠對象是上主，而不是律法。服從上主的旨意之前，必須先有一顆愛他的心。如果不是這樣，服從就會變質，成了道德主義和律法主義。被神救贖的人，都必認定與神相交是無上的福氣，因而會敬畏神，愛神；既然曉得敬畏神和愛神，就必會做討神喜悅的事，為別人的益處服務。只要扎根於愛神的心，就必會使公平與公義如江河滔滔，從錫安與應許之地整個區域流出，滋潤世上萬國。

現代以色列國的存在，證明上主對亞伯拉罕的肉身子孫愛顧如恆。然而，當我們看到這個國家對巴勒斯坦人民——包括基督徒與伊斯蘭教徒——的打壓政策，就知道現今這個以色列國並不是古老應許的應驗。再者，根據新約聖經，耶穌基督與上主——即以以色列的拯救者——原為一體。人如果真正向以色列的神效忠，就必然表現出委身於基督的心。因為惟有藉着基督，人才能從罪中

以色列人與巴勒斯坦地的關係，是人類與世界的關係的縮影。

48 轉引自Jacob Neusner, in *Theological Dictionary of Rabbinic Judaism* (Lanham, MD: University Press of America, 2005), 1:219。

得贖，避過神的怒火（徒四9-12；羅十1-15；腓二4-11）。⁴⁹

這段經文旨在強化申命記第六至八章的信息，並同時提醒以色列人，應許之地不但是他們選擇福與禍的場景，為他們的選擇提供了動機，也是他們服從上主的獎賞。⁵⁰ 我們這羣基督徒，被徵召領受以色列的應許（羅十一11-24），在基督裏得着各樣福氣，得着屬靈的產業，又成了屬神的人，使神的榮耀得到稱讚（弗一3-14）。既是這樣，我們更要謹記這段申命記經文的提醒，心無二意地投靠我們的救贖主基督，並表現出順服的生命，這樣才能顯出我們是委身於約的人。這段經文一方面要我們背棄一切偶像，專一事奉基督，另一方面也是一個嚴肅的警告，使我們知道活在罪中的人不能得着永恆的保障。在羅馬書二章4至13節，保羅同樣把選擇擺在信徒面前；他當時心中所想的，必然也是類似這個段落的經文。

每天都是作抉擇的日子 最後，我們都如以色列人一樣，既然自稱為神的子民，就必須每天也作出關乎禍福的抉擇。不要等到生命中的重要時刻才做決定，而是每天都要做決定。我們不可以把聖約的福氣視作當然，以為這是天生而有的權利。基督所立的聖約是一種特殊的關係，要求我們不斷投入情意和力量。擺在以色列人面前的禍與福，同樣也擺在我們的面前；我們究竟得福還是取禍，全在於我們是否在約中委身於基督，並有沒有以順服的行為把這種心態表現出來。

在約翰福音第十五章，我們的救主說了一個葡萄樹的比喻，把上述兩條道路具體地描畫出來。如果枝條沒有接上基督，就要承受詛咒，因為他們不結果子（也就是遵守他的命令，10節）。他們要被砍下來丟掉，扔進火裏焚燒（6節）。如果枝條接上基督，就會結出許多果子。所謂結果子，就是為了服從神而行公義，藉以表現出他們是委身於約的。這樣，凡他們所想所求的，天父都會為他們成就（7節）。神因以色列人的順服和頌讚而大得喜樂（申二十六19），同樣，我們的順服與頌讚也會讓神大得榮耀。

49 進一步的論述見 Daniel I. Block, "Who Do Commentators Say "the Lord" Is? The Scandalous Rock of Romans 10:13," in *On the Writing of New Testament Commentaries: Festschrift for Grant Osborne* (ed. S. Porter and E. Schnabel; Leiden: Brill, 2012), 已經付梓。

50 參 Millar, *Now Choose Life*, 55-66。

申十一 29-32

新漢語譯本

²⁹ “當上主你的神領你進入你要進去佔領的地時，你要在基利心山上頒佈祝福，在以巴路山上頒佈詛咒。³⁰這兩座山不就在約旦河對岸、日落的方向、位於住在亞拉巴的迦南人之地、吉甲的對面、摩利橡樹的旁邊嗎？³¹因為你們要過約旦河，要進去佔領那地，就是上主你們的神賜給你們的；你們要是佔領了那地，又住在那裏，³²你們就要謹守遵行我今天擺在你們面前的一切律例和典章。”

經文原意



從第29節的語法結構可見，下文是一個新的段落，只是篇幅甚短。¹ 在這裏，摩西的焦點再不是當前的重申聖約儀式，而是將來在約旦河對岸舉行的另一次大會。起首的從句標明那次大會舉行的時間，就是以色列人到達目的地的時候。百姓一直朝着那地前行，如今目的地在望，而摩西一如既往，鄭重地把功勞歸與上主（29節）。

摩西用來形容那個大會的用語簡練至極，原文只有九個字（29節下）。從字面上的意思來看，摩西筆下的“祝福”和“詛咒”彷彿有形有體，甚至是兩件實物。他要百姓帶着這兩件東西渡河，並把它們放置於基利心山和以巴路山上。這對山峯坐落在摩押平原西北65公里，從摩西目前的位置絕對可以望見。這段文字高深莫測，給那次大會留下很多疑問。編

1 短語 *w'hāyā kī*（字面上的意思是“當……時”）是不少修辭片段的開端標誌，包括六10，二十六1，三十一，三十一-21。參 *BHRG*, 331。

和合本

²⁹ “及至耶和華你的神領你進入要去得為業的那地，你就要將祝福的話陳明在基利心山上，將咒詛的話陳明在以巴路山上。³⁰這二山豈不是在約旦河那邊、日落之處，在住亞拉巴的迦南人之地，與吉甲相對，靠近摩利橡樹嗎？³¹你們要過約旦河，進去得耶和華你們神所賜你們為業之地，在那地居住。³²你們要謹守遵行我今日在你們面前所陳明的一切律例典章。”

如果百姓不是從今天開始全心全意地順服，遵行上主頒下的律例、典章，那麼他們也不用對前程作何夢想了。

輯摩西這些演講詞的編者在第二篇演講詞的結尾插入了一段相關文字（申二十七），讀者要到那裏才找到答案。

文中的地理名詞是理解這幾節經文的鑰匙。摩西把大會的舉行地點定為基利心山和以巴路山，接着又以一個設問句來描述它們的位置。這個設問句十分複雜，把兩個山峯的位置形容得迂迴曲折。那個地方在約旦河對岸，² 穿過約旦河西行至示劍（基利心山和以巴路山的中間）的大道，位處亞拉巴的迦南人境內，也就是耶利哥以北的吉甲的對面，與摩利橡樹為鄰。我們知道亞拉巴就是約旦河谷，這河谷從北面的加利利海延伸至南面的紅海。除此以外，可以確定的資料不多。³

要明白那次大會的意義，關鍵在於“摩利橡樹”一語。這個短語只曾在創世記十二章6節出現過，是示劍附近的地標。當亞伯拉罕進入迦南的時候，他首先就是在那裏安營。那時，上主向亞伯拉罕顯現，並重申會把“這地”賜給他和他的子孫。正如上文指出，從兩件事情就可以看出上主對亞伯拉罕及其後裔所作的應許已經應驗，他們已經成為上主的子民（創十七7）。這兩件事就是上主首先在西奈山與以色列立約，其後又在摩押平原與當前的這一代百姓重申聖約。然而，聖約關係共有三方，包括上主、應許之地和以色列。在何烈山確認聖約及在摩押平原重申聖約，兩次的儀式都是在外族的土地上舉行，並且都只涉及上主和以色列人兩者，土地還未被帶進聖約之內。可想而知，將來的那一次儀式就是要建立起完整的三邊聖約關係。可是，我們要到第二十七章才能找到支持這個看法的證據。

2 正如三20、25一樣，摩西在十一30、31的角度與敘事人的不同。對敘事人而言，“約旦河對岸”就是河東（見一1、5，四41、41-47）。

3 假設吉甲就是耶利哥以北的那處著名地標（參書四19~五12），而“摩利橡樹”則是區內的一個小樹林（參創十二6），那麼摩西所描述的就應該是一條與約旦河平行的道路。這條道路直伸至“日落大道”（Tigay, *Deuteronomy*, 116），再轉向西行，到達基利心山和以巴路山。



在第31節，摩西滿懷信心地宣告，百姓的旅程已經臨近尾聲。他們將要渡過約旦河，從上主手中領取應許之地。摩西說他們要得着那地，又說他們要在那裏居住，似乎略嫌冗贅。然而，我們必須謹記，摩西是以牧者的身分向百姓說一些體己話，稍見冗贅並不出奇。這位牧人叮囑百姓，要記着這個觸手可及的大會的意義：他們將要得到上主的施恩餽贈。

從摩西個人的角度看，他對渡河絮絮不休，也透露了自己無法進入應許之地的苦澀失望（三23-26）。此外，摩西又藉着這段經文重申約旦河的角色，就是上主賜下的應許之地與外族土地之間的分界。兩個半支派早前要求以河東土地作產業，他們對這番話的反應也是可想而知的。

在第二篇演講詞首個分段（五1下~十一32）的結尾，摩西再次用了“今天”一詞來發出呼籲。如果百姓不是從今天開始全心全意地順服，遵行上主頒下的律例、典章，那麼他們也不用對前程作何夢想了。

應用原則



經文的重心是將來在基利心山和以巴路山舉行的一個集會，而會中舉行的禮儀也是只此一次的。摩西在第二十七章會詳細解釋他頒佈的這個結論性的命令，但執行這個命令的責任卻要落到約書亞肩上。根據約書亞記八章30至35節所載，在以色列人征服耶利哥和艾城之後，他們就往這兩座山去。約書亞帶領百姓在山上舉行儀式，一切都依循摩西的指令進行。當日以色列人上山的道路，其實就是祖宗亞伯拉罕走過的道路（創十二6-7）。在摩利橡樹那裏，上主首次在應許之地向亞伯拉罕顯現，並宣告：“我要把這地賜給你的後裔。”在亞伯拉罕築壇的地方，約書亞也要為上主築起祭壇。

藉着這個祭壇以及同時舉行的禮儀，以色列人慶賀上主數百年前許下的諾言終於實現，並正式把應許之地納入三邊聖約關係之內，就是上主、以色列與土地。約書亞的行動為兩件事立下基礎：其一是以色列人對應許之地的佔有權，證明這地是他們的天上宗主所賜下的；其二是先知的復國盼望，就是縱然國家經歷審判，被擄他方，上主不再與以色列人同在，但終有一天，聖約的三方必會重新連上關係。⁴

4 這方面的意思最突出的表達見於以下兩段關乎復興的神諭：耶三十~三十三：

當代應用



這個段落對當代信徒意義重大，尤其見於以下兩方面。第一，經文使我們知道神是信實的，他的應許必然應驗。神既然能夠為他的子民把迦南地分別出來，以作他們的產業，他也能夠為耶穌基督的信徒留下屬天的產業（弗一3-14）。我們的產業雖然不是具體的土地，但卻是一種屬靈的實況。這實況就是蒙救贖，並領受聖靈作為得基業的憑據，好讓神的榮耀得到頌揚。正如所有恩典一樣，這一切都是神的餽贈，我們沒有半點功勞，也不配受恩。

申十二1-14

申命記十二章1節至二十六章19節導論

申命記第十二章1節引入了一個新的單元，讓讀者以為接着會有一連串正式的法律條文，就好像“約書”（出二十22~二十三19）所載的那些條文一樣。然而，這個段落的語氣及文風卻不似是聖約法典、聖潔法典和美索不達米亞律例一類，反而更接近摩西在申命記第六至十一章的講章。因此，把第十二至二十六章稱為“申命記法典”，實在是全盤誤解了這份資料的體裁。摩西的確在論述從西奈山領受的具體法令，但他的目的是教誨，而不是立法。

這個單元從第十二章1節開始，這節經文也是整段文字的正式題目；第二十六章16至19節則是這個單元的公式結語。這些經節也是第十二章2節至二十六章15節的前後框架，其結構及內容與“約書”的一對前後“書立”十分相近：

出二十22~二十三19		申十二2~二十六15	
A	敬拜原則（二十23-26），強調以禮儀習俗表達委身於上主	A	敬拜原則（十二2~十六17），強調以禮儀習俗表達委身於上主
B	判案守則和絕對法（apodictic laws；二十一1~二十三9），強調以道德行為表達委身於上主	B	判案守則和絕對法（十六18~二十五19），強調以道德行為及民間公約表達委身於上主
A'	敬拜原則（二十三10-19），強調以禮儀習俗表達委身於上主	A'	敬拜原則（二十六1-15），強調以禮儀習俗表達委身於上主

有論者主張，摩西在申命記第十二至二十六章鋪列聖約律例，就是以十誡作藍本。¹ 這個說法甚為牽強。² 要理解摩西的說理流程，最好的方法是就着各項資料的內容，逐一作出扼要描述。整個單元的結構脈絡分明。

1 見S. Kaufman, "The Structure of Deuteronomic Law," *Maarav* 1/2 (1978/1979): 105-58。

2 Tigay也同樣否定這種觀點，見*Deuteronomy*, 534, n.19。

摩西認定以色列國是神權政體，於是首先陳述國家對神的直接義務（十二2~十六17）。百姓在應許之地定居後，上主就會透過不同部門行使君權（十六18~二十一9）。摩西依次一一論述，包括家事法（二十一10~二十二30），聖約羣體的界限（二十三1-8〔2-9〕），涉及日常生活不同層面的規例（二十三9〔10〕~二十五19），而結尾就是有關敬拜的進一步指示（二十六1-15）。

摩西首先陳述聖約的縱向關係，靈感顯然來自十誡和“約書”。在第十二章2節至十四章21節，最重要的主題就是禮儀敬拜。這個主題也見於第十四章22至27節，並重現於第十五章19節至十六章17節。摩西刻意把橫向的人際關注括在中間。作為牧者的摩西藉着這個結構教導眾人，敬拜與生活是密不可分的。合神心意的縱向關係，必須以忠誠的橫向關係為前提。再者，忠誠的橫向關係又帶來契機，讓百姓能合一地慶賀神人之間的縱向關係。

新漢語譯本

遵行律例和典章

1 “這些律例和典章，就是你們必須在上主——你先祖的神賜你佔領為業的地上、在你們存活於土地上的一切日子，要謹守遵行的。

2 “你們趕走的民族服侍他們神明的地方，無論是在高山上、山岡上，還是在各樣青茂的樹下，你們一定要摧毀。3你們要拆毀他們的祭壇，打碎他們的神柱。他們的亞舍拉，你們要用火焚燒；他們神明的雕像，你們要砍倒，並要把他們的名字從那地方除滅。

4 “你們不可照他們的方式敬拜上主你們的神。

5 “只有上主你們的神從你們

和合本

遵行律例和典章

1 “你們存活於世的日子，在耶和華你們列祖的神所賜你們為業的地上，要謹守遵行的律例典章乃是這些：

2 “你們要將所趕出的國民事奉神的各地方，無論是在高山、在小山、在各青翠樹下，都毀壞了。3也要拆毀他們的祭壇，打碎他們的柱像，用火焚燒他們的木偶，砍下他們雕刻的神像，並將其名從那地方除滅。

4 “你們不可照他們那樣事奉耶和華你們的神。

5 “但耶和華你們的神從你們

新漢語譯本

各支派中所揀選、立為他名的居所那地方，那裏才是你們應當去尋求的，6你們當將你們的燔祭、祭物、什一奉獻、手中的舉祭、還願祭、甘心祭，以及牛羣羊羣中頭生的，都帶到那裏。7你們要在那裏，在上主你們神的面前吃，你們和你們的家眷都要歡樂，因為你們手中經營的一切，上主你們的神都祝福。

8 “你們不可做一切像我們今天在這裏所做的，各人只做一切自己眼中看為對的事。9因為直到現在，你們還未進入上主你的神將要賜給你的安歇和產業中。10然而，你們一旦過了約旦河，住進上主你們的神使你們承受為業的那地，他又使你們脫離一切周圍的仇敵，安歇下來，住得安寧，11你們就要往上主你們的神所揀選立為他名的居所那地方去，要將我所吩咐你們的一切，就是你們的燔祭、祭物、什一奉獻、手中的舉祭、你們向上主許願的一切最好的還願祭，都帶到那裏。12你們和你們的兒子、女兒、男僕、婢女，都要在上主你們的神面前歡樂，還有你們城中的利未人，因為他們在你們中間無分無產業。

13 “你要自己謹慎，不可在任何你看中的地方獻上燔祭，14只可以在上主從你的一個支派中所揀選的那地方，要在那裏獻上燔祭，在那裏做我吩咐你的一切。”

和合本

各支派中，選擇何處為立他名的居所，你們就當往那裏去求問，6將你們的燔祭、平安祭，十分取一之物，和手中的舉祭，並還願祭、甘心祭，以及牛羣羊羣中頭生的，都奉到那裏。7在那裏，耶和華你們神的面前，你們和你們的家屬都可以吃，並且因你手所辦的一切事蒙耶和華你的神賜福，就都歡樂。

8 “我們今日在這裏所行的，是各人行自己眼中看為正的事，你們將來不可這樣行，9因為你們還沒有到耶和華你神所賜你的安息地，所給你的產業。10但你們過了約旦河，得以住在耶和華你們神使你們承受為業之地，又使你們太平，不被四圍的一切仇敵擾亂，安然居住。11那時要將我所吩咐你們的燔祭、平安祭，十分取一之物，和手中的舉祭，並向耶和華許願獻的一切美祭，都奉到耶和華你們神所選擇要立為他名的居所。12你們和兒女、僕婢，並住在你們城裏無分無業的利未人，都要在耶和華你們的神面前歡樂。

13 “你要謹慎，不可在你所看中的各處獻燔祭。14惟獨耶和華從你那一支派中所選擇的地方，你就要在那裏獻燔祭，行我一切所吩咐你的。”

經文原意



正如上文所述，申命記第十二章1節是上下文的轉捩點。上文（申五～十一）闡釋至高的誡命，而下文則論述第十二至二十六章所載的聖約條款。正如在其他地方一樣（四45，五1，二十六16-17），這裏的“律例和典章”也是指上主在西奈山頒佈的聖約義務。這個段落的開場白接續第五章1節發展至今的第二篇演講詞，遣詞用字又與前一個單元的結語（十一32）多有呼應。藉着耳熟能詳的用語，這個段落的首句經文指出四點要旨：

- 摩西指明下文的體裁。儘管摩西是以發人深省的勸勉語氣作論述，但那些材料始終是“律例和典章”。
- 摩西宣示他的目標是要規範行為：“要謹守遵行”。³
- 摩西將這些指示連繫於上主的賜地之恩：百姓“必須在上主——你先祖的神賜你佔領為業的地上”⁴ 遵行摩西的指示。
- 摩西指明這些指示適用的場景：百姓要“在你們存活於土地上的日子”順服上主。

事實上，申命記第十二章1節的作用有二，它既是第十二至二十六章整個單元的引題，也同時是緊隨其後的這個分段的引題（十二2-27）。第1節和第28節形成了一個框架，把這個分段括在其中，進一步證明第1節確是這個段落的引題。按結構而言，第十二章2至27節可分作長短相若的兩個部分。⁵ 前一部分有關屠宰牲畜作祭物（2-14節），後一部分則授權百姓在全境宰殺牲畜食用。這兩段文字的內容就如一個硬幣的兩面，並藉着

3 論及這句話，見五1的註釋。

4 這是最後一次論到遵守聖約與取得應許之地的關係。參四1、5、14，五31，六1。正如十一8-28一樣，摩西在這裏也扼要地描述了神明、國族、土地之間的三邊聖約關係，藉以強化神對先祖們的應許的依附條件：以色列人必須領受聖約關係，也要接受土地的饋贈，並全心全意地順服天上宗主的旨意，以表達感恩。

5 原文第2-14節共有199字，而第15-17節則有200字（包括把名詞標示為直接賓語的符號）。



下列三個詞語連成一氣：“地方”、共出現了十次的“那裏”，⁶ 以及共出現了六次的地點公式語。上主藉着這公式語向百姓宣示，他將要特選一處地點作全民敬拜的惟一處所。這公式語分佈平均，前部分出現了三次（5、11、14節），後部分也是三次（18、21、26節）。

申命記第十二章1至14節可以再分成三個部分：首、次兩部分邀請民眾到上主面前歡聚敬拜（2-7節及8-12節），結尾部分則是一句勸勉的話（13-14節）。首、次兩部分長短相若，⁷ 結構對稱，各有一段反面的禁令（2-4節及8-9節），以及一段正面的邀請（5-7節及10-12節）。正如大部分譯本一樣，NIV把這個段落看作是一系列法律條文，忽略了穿插其中的勸誡話語（4、8-9、13-14節）。

首次邀請百姓到上主面前歡慶（十二2-7）

就如十誡和“約書”一般，摩西鋪陳律例典章，也是從神人之間的縱向關係開始作指示。這是第一次邀請，預期百姓會按兩個階段執行：先掃除迦南一切偶像崇拜的殘餘痕跡（2-3節），再用符合上主心意的措置取代異教風俗（5-7節）。第4節起着轉折的作用。

摩西要百姓掃除迦南的宗教，他的命令可分作三個部分：首先是一個語氣強烈的一般性命令，要求他們拆毀所有拜偶像的場所（2節）；然後是一個具體的命令，要他們拆除所有拜偶像的用品（3節上）；最後更要他們徹底地除去迦南神明在這地上聲稱擁有的一切主權（3節下）。摩西把拜偶像的處所稱作這些“民族服侍他們神明的地方”（“地方”為眾數）。這個稱謂與上主選擇建立名號的“地方”（單數）形成對比。

摩西也用了三句短語以突顯出異教崇拜多麼風行、無孔不入，卻又

6 “地方”：3、5、11、13、14、18、21、26節；“那裏”：2、5上、5下、6、7、11上、11下、14上、14下、21節。這是照希伯來文原文而言，NIV及《新漢語》未必有對應譯文。

7 原文第2-7節共有85字，第8-12節則有89字。

敬拜與生活是密不可分。合神心意的縱向關係，必須以忠誠的橫向關係為前提。

是徒勞無益的（參四28）：這些民族服侍他們神明的“所有地方”（NIV直譯；《新漢語》：“地方，無論……”）；“在高山上，山岡上”；以及“在各樣青茂的樹下”。

第3節上與第七章2至5節相類，我們在這裏只重申上文的一個觀點，就是古代的宗教不是以抽象的概念來表述，而是藉着特定的地點和行為以具體地呈現於人前。摩西的前設是，只要掃除異教的具體標誌，就足以減低它們的吸引力。因此他才吩咐百姓，要從一切敬拜處所除滅迦南神明的名號。藉着這些行動，人們就會把偶像淡忘，也不會再以那些地方為合法的敬拜中心。同時，偶像也不能再聲稱擁有那些場所及周遭的土地，上主就可以為自己把某處地方分別為聖，並且成為迦南地的惟一合法擁有人。

摩西以一句簡單而直接的命令作結，就是禁止以色列人仿效那些將要被趕走的民族，不許百姓以同樣的方式事奉上主（4節）；摩西的言下之意是警告百姓，不要跟隨迦南人的做法，為上主多建廟宇和敬拜設施。⁸在這個一般性的禁令之下，摩西又給百姓提供了一個正面的替代做法，就是邀請他們與上主他們的神建立更緊密的個人關係（5-7節）。這實在是以色列人的榮幸。五個動詞支配着這三節經文：第5節的“去”、“尋求”（*dāraš*），⁹第6節的“帶到”，第7節上的“吃”，以及第7節下的“歡樂”。

申命記共有21次用了“地點公式語”：“上主立為他名的居所”。¹⁰第5節是這21次當中的首次。這個公式語有不同的形式，從至簡短的（十六16，三十一11）到極複雜的（十二5）都有。¹¹當前的版本以四句基本

8 這幾節經文彷彿在註釋出二十三24。

9 動詞 *dāraš*（尋求）可解作尋找失物，也可解作“求問”，甚至解作“眷顧、為某某的益處而行事”（十一12）。然而，這個詞在這裏卻是慣用語，代表“到那裏去朝聖”，或“為了屬靈的目的而到那裏去”。參Tigay, *Deuteronomy*, 120。另見摩五5；賽十一10。

10 見十二5、11、14、18、21、26，十四23、24、25，十五20，十六2、6、7、11、15、16，十七8、10，十八6，二十六2，三十一11。這句公式語在後期書卷中的變體、或與之呼應的文字，見書九27；王下二十一7，二十三27；拉六12；尼一9；耶七12。

11 學者一般都認為這句話以及第5-28節的作用是澄清出二十三24-26的祭壇律例。



的話來形容那“地方”。（一）這是上主將要揀選的地方。¹²申命記用了不少解作“選擇”的詞語，其中以動詞 *bāḥar* 的意義最為直接鮮明。摩西沒有提到神選擇哪裏作居所，直到先知迦得才把神啓示的地點對大衛言明（撒下二十四18-25；代上二十一18）。

（二）上主會“從你們〔眾數〕各支派中”揀選那地方。第14節則說：“從你〔單數〕的一個支派中”揀選，語意更為具體。所謂“你們各支派”，就是指各支派的屬地。每個支派將會分得的地，民數記第三十四章早有預言，而這預言的實現則記載於約書亞記第十四至十九章。出埃及記（二十24）似乎容許百姓以不同地方作敬拜中心，但這卻未必是惟一的解釋。出埃及記或許只是預示將來的實況，就是在不同的處境下以色列人有不同的敬拜中心。¹³在申命記十二章4至14節，摩西釐清了前文的含糊之處，確認以色列人將來必然有機會定期朝見上主。

（三）那地方將有上主的名號。正如第十二章21節及第十四章24節一樣，所謂“立為他名”¹⁴就是指上主擁有那地的意思。譬如說，某人披戴上主的名號，就是指這人屬於上主；¹⁵同樣，把上主之名立於某地，也就是說那地是上主的產業。¹⁶上主彷彿是一座建築物的奠基人，在基石上刻

12 論及古代近東的神明主動要求建造廟宇，見V. (A.) Hurowitz, “I Have Built You an Exalted House”: *Temple Building in the Light of Mesopotamia and Northwest Semitic Writings* (JSOTSup 115; Sheffield: Sheffield Academic, 1992), 135-67。

13 有關“上主所揀選的地方”的解釋，下列文章有清晰論述，G. J. Wenham, “Deuteronomy and the Central Sanctuary,” *TynB* 22 (1971): 103-18; J. G. McConville, “Time, Place, and the Deuteronomical Altar-Law,” in J. G. McConville and J. G. Millar, *Time and Place in Deuteronomy* (JSOTSup 179; Sheffield: Sheffield Academic, 1994), 89-139。

14 參王上九3，十一36，十四21；王下二十一4、7；代下六20，十二13；“他的名要在那裏”（直譯），見王上八16、29；王下二十三27。

15 見五11的註釋。參賽四十四5。賽十八7也提到一處上主安置他名的地方。其他經文又有為上主的名建殿的說法，見撒下七13；王上三2，五3-5（17-19），八17-20、44、48。

16 同類的語句也見於亞甲（Akkad）文獻，EA 287:60-63 (*ANET*, 488; 參EA 288:5, *ANET*, 488)；有埃及文獻記載蘭塞三世（Rameses III）為阿蒙（Amon）建造廟宇，蘭塞把那廟稱為“穿上你名字的地方”（*ANET*, 261）。在這段經文中，這句話等同出二十三24的“在我〔上主〕讓人記念我名”的地方或“歸在我名下的地方”（直譯，耶二十五29；這個短語後來指的都是耶路撒冷），又或

上自己的名字。因此，上主揀選某地的原因，就是要讓以色列人可以在那裏敬拜他，向他的名呼求、稱頌，並指着他的名發誓。¹⁷

(四) 這個地方將會是以色列人朝聖的目的地。如果我們把第5節尾的動詞都當作是情態動詞(modal verb)，就可以把經文直譯作：“你們可以朝聖，你們可以來那裏”。從這個角度理解，經文就是上主向以色列

人發出仁慈的邀請，呼召他們到上主立為他名的地方來。經文不是說“去”(hālak)，而是說“來”(bō')，顯示這是從上主的角度作出發點，並進一步證明上述的翻譯是正確的。摩西在這裏向百姓提供定期接觸上主的機會，正如上一代人在西奈山所享有的一樣。¹⁸

為了陳明上主邀請百姓前往立為他名之處的目的，摩西在第6至7節描寫那裏的景況是怎樣的。從經文採用的動詞以及這些事情的本質，我

們再次看到本段經文實在不是律例，而是邀請。上主不但邀請以色列人來這個地方(5節)，也邀請他們把祭物帶到這裏。兩節經文的描述角度，都是從目的地望向進前來的途上行人，而不是從起步點望向目的地。

談及申命記中上主邀請他的子民到他面前來的經文，要數這兩節最是

指上主的殿/居所”(王上八43；耶七10、11、14、30，三十二34，三十四15)。在申二十八10和代下七14，同一句話也用來形容上主選召以色列作他的子民。在耶十五16，這句話則用在先知身上。

17 見S. D. McBride, Jr., *The Deuteronomistic Name Theology* (PhD diss., Harvard University, 1969), 93-94, 204-10; S. L. Richter, *The Deuteronomistic History and the Name Theology: Išakkēn š'mô šām in the Bible and the Ancient Near East* (BZAW 318; Berlin/New York: de Gruyter, 2002); 同上, “The Place of the Name in Deuteronomy,” *VT* 57 (2007): 342-66。

18 除了可以比照出埃及記的敘事文着意指西奈山就是以色列人“事奉”上主(出三12, 四23, 七16、26〔八1〕, 八16〔12〕, 九1、13, 十3、7-8、11、24、26, 十二31)、向上主獻祭(出三18, 五3、8、17, 八4〔七29〕, 八21-25〔17-21〕, 十25), 以及奉上主之名守節(出五1; 參十9)的地方外, 也可以比照上主在出十九4對以色列人說的話: “你們已經看到了我對埃及人所做的事, 我將你們背起來, 如同背在鷹的兩翼上, 將你們帶來歸我。”(強調之處為筆者所加)



全面。然而，縱觀其他用了地點公式語的處境，可以看見以色列人到上主面前來的原因是多樣的。(一) 摩西邀請百姓把所有祭物帶到這裏來。他在這兩節經文共列出七項祭物：(1) “燔祭”，也就是以牲畜作祭物，要全燒在壇上(利一1-17, 六8-13〔1-6〕)；(2) “祭物”，這是籠統地指獻牲畜為祭。牲畜的血和脂肪都要燒在壇上，但肉卻要留下來，讓獻祭者和祭司在上主面前享用(利七11-18)；(3) “什一奉獻”，也就是把農產品與牲口作十分之一的奉獻(參申十四23)；(4) “手中的舉祭”，也就是獻給上主的物品；(5) “還願祭”，就是要實踐自己在上主面前發的誓；¹⁹ (6) “甘心祭”，就是為了表達喜樂感恩而自願獻上的祭；²⁰ (7) “牛羣羊羣中頭生的”，也就是其他地方所定義的“破腹而出者”(what breaches the womb; 出十三2、12-15, 三十四19-20; 參申十五19-23; 《新漢語》都作“頭生的”)。這份清單顯然未有囊括一切祭禮，²¹ 但摩西的目的不是要訂定一部全面的敬拜手冊，而是要闡述敬拜的神學；²² 摩西要求上主揀選的民在上主揀選的地方，把上主揀選的物品獻給上主。這是在應許之地上持守西奈之約的鑰匙。

(二) 摩西邀請以色列人到上主他們的神面前享用祭牲。在古代社會，一同享用食物是團契與共融的表現，也往往是立約儀式的高潮(創三十一54; 出二十四5-11)。在這裏，眾人享用的食物都是未曾在壇上燒盡的祭物(申十二6)。我們要瞭解這個行動的意義，就必須留意經文怎樣形容那個享用筵席的地點：“上主你們神的面前”(7節)。以色列人是上主的附庸，所以不能與上主同席，只能在他面前吃喝。²³ 上主選出一處

19 有關發誓的細則，見申二十三21-23〔22-24〕；另見利二十七1-34；民三十一16〔2-17〕。

20 例：Milgom, *Leviticus 1-16*, 419-20。

21 未有列出的包括“平安祭”、“感恩祭”、“逾越節祭牲”、“贖罪/贖愆祭”、“素祭”和“澆奠禮”。

22 這些祭禮的模式及意義都是以色列獨有的，但以色列的禮儀與周遭民族的習俗也有不少相似的地方。見M. Weinfeld, “Social and Cultic Institutions in the Priestly Source against Their Ancient Near Eastern Background,” *World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem: Magnes, 1981): 95-129, 尤參105-11。

23 在出十八12，摩西、亞倫及以色列的所有長老“在神面前”與葉特羅吃餅。可比照：烏利亞在大衛面前吃喝(撒下十一13)；亞多尼雅在亞多尼雅面前吃喝(王上一25)；約雅斤在他的宗主巴比倫王面前吃喝(王下二十五29//

立為他名的地方，就是保證全民都有機會和他相交。這種相交與何烈山上的相似，只是參與者更為普及。在何烈山，只有少數人有幸在上主面前享用筵席；在這裏，摩西卻把筵席公開給所有以色列人享用（12、18節，三十一-10-12）。

（三）摩西又鼓勵百姓因所辦的事蒙上主賜福而歡欣慶祝。摩西把人的工作與上主的賜福連上關係，並創作了一句新鮮話，就是“你自己的手伸及的”（筆者自譯；《新漢語》：“你們手中經營的一切”）。這句短語可以指人的努力，也可以指人努力做成的事或物，²⁴ 並與第2至3節提及的偶像崇拜形成強烈的對比，因為偶像在其他地方又被形容為“人所造的”（四28，二十七15）。摩西眼中的敬拜，是全民回應上主的邀請，一同應約到上主的面前歡欣慶祝。²⁵ 摩西或是取材自利未記二十三章40節。在西奈山的立法文件中，只有這節經文用了一個解作歡樂或慶賀的動詞，並以這個動詞為標準，描述所有在上主面前舉行的敬拜。

第二次邀請百姓到上主面前歡慶（十二8-12）

這個段落要澄清第2至7節提出的關鍵議題：把全國的敬拜集中於一地。經文首先呼籲百姓停止當前的錯誤做法（8-9節）。這句勸勉的首個部分雖然呼應第4節，但其實質內容卻與第2至3節相合。百姓顯然都是隨意而行，不講究敬拜的形式和地點，並無視規定，沒有把祭牲帶到“會幕”獻祭（利十七1-9）。不被接受的敬拜模式在以色列營中揮之不去。從這段經文可見，要除去迦南人的惡，消除以色列人目前的錯誤做法，就必須把敬拜集中在一處地方。²⁶

從第9節的動機從句可見，以色列目前正處於歷史的過渡時期。惟有

耶五十二33）；以及君王在上主面前吃餅（結四十四3）。

24 這個短語也見於十二18，十五10，二十八8、20。

25 解作“歡樂/慶賀”的動詞 *samah*，在涉及“上主的面前”的場景中共出現了七次（十二7、12、18，十四26，十六11、14，參15節，二十六11，參二十七7）。這個詞的詞根也見於二十四5及三十三18，只是涉及不同的慶賀場合。進一步的論述見D. I. Block, “The Joy of Worship: The Mosaic Invitation to the Presence of God (Deut. 12:1-14),” in *How I Love Your Torah, O LORD!* 98-117。

26 參Weinfeld, *DDS*, 170。



等到他們抵達“安歇地”，得着上主留給他們的“產業”，那時理想中的敬拜才能實現（六4-5），也就是全國的敬拜集中於一處中央聖所。摩西又談到將來的保障，就是境外的敵人不再成為威脅，而境內又平安繁盛（賽三十二16-18）。他藉着這番話預言，聖約的三方（上主—以色列—應許之地）將會有一天共享完美的和諧關係。

在第10至12節，摩西再次頒下正面的指示，教導百姓來日在應許之地上應該怎樣敬拜上主。這兩節經文呼應第5至7節，重申上主會為自己的名揀選一處地方作居所（11節上）。在第10節，摩西指出上主會在甚麼情況下向人啓示這個地方的所在。他列出的條件有四：（一）以色列人過了約旦河；（二）住進上主使他們承受為業的那地；（三）上主讓他們安歇下來；以及（四）他們在那地上住得安寧。²⁷ 摩西作最後祝福的時候指出（三十三27下-28上），這一切的保障都是上主所賜的，因為他已經趕走了以色列的敵人。

在第11節下至12節，摩西描述在上主所選之地敬拜的涵義。他延續第6至7節的話，重申敬拜包括向上主獻祭，以及在他面前歡樂。經文列出的祭禮大部分都已在上文提及，但摩西又在句首加上“我所吩咐你們的一切”一語，讓聽眾意會到這份單子未必囊括了所有的祭禮。他在第11節下解釋何謂“舉祭”，就是敬拜者為向上主還願而獻上的“最好”之物。

在這第二次邀請的尾段，摩西指出誰人有權到上主面前“歡樂”。他不但為第7節的“家眷”（兒子、女兒、男僕、婢女）下了定義，也添上了利未人，就是在城中居住，但沒有分得支派屬地（*nah^alā*，《新漢語》：“產業”；參十八6-8）的以色列人。²⁸ 在其他地方，經文常把利未人與外來人、孤兒、寡婦等相提並論，²⁹ 因此，“在你們城門口的利未人”（筆者自譯；《新漢語》：“你們城中的利未人”）一語，實在可以代表以色列

27 這個陌生的慣用語指因四境沒有敵人而得享安歇，也見於二十五19；書二十三1；撒下七1、11；代上二十二9。

28 摩西多次表示關注沒有土地產業的利未人（參十四27，29，十八1、8）。

29 參申十二18-19，十四27、29，十六11、14，十八6，二十六11-13。當摩西指利未人無分無產業的時候，他是用單數的（*hallēwī*，“利未人”）；當描述利未人在執行職務時，他往往會用眾數（十七9、18，十八1、7，二十四8，二十七9、14，三十一-25）。

社羣中的所有邊緣人士。³⁰

總結勸勉（十二13-14）

摩西以一句警告的話收結這一段關於敬拜的指示，就是禁止他們依據個人的喜好處理敬拜事務，又特別強調只可以在上主所選擇的地方獻祭。前者以“你要自己謹慎，不可……”³¹作開端，與申命記所載的其他訓勉之言大同小異，也使第十二章的演講詞更添講章韻味。摩西知道，將來百姓會禁不住在“任何〔他們〕看中的地方”獻祭，於是便再次用上地點公式語，警告百姓不要混淆或忘記上主所選的地方。第2節提過迦南人拜偶像不分地域，廟宇無處不在，於是摩西便針對這種情況向百姓重申，敬拜上主的地方只能是上主從某一支派的屬地中所選擇的。百姓要在“那裏”（*šām*，共出現兩次）獻祭，並執行摩西所吩咐的一切其他禮儀。

應用原則



地點公式語 有不少學者相信，這裏提及的中央敬拜，其神學深具革命意義，並且與約西亞的宗教改革有關（王下二十三）。這個看法又指出，以色列人原本相信上主實在居於聖所之內，因而有所謂“神臨在的榮耀”（Shekinah Glory）的說法；但在約西亞時代，人們卻相信上主只居於天上。聖殿並不是上主的實際居所，而是民眾向居於天上的神禱告的地方。照上述看法，這個革命性的觀念旨在除去上主在基路伯之上坐着為王的形象，並糾正對上主有形有體的誤解。此外，他們也把獻祭作為一個社會機制轉化為個人的行動，使之變成發揚人道主義的機會，讓人可以藉着這個機會與窮人分享，並向上主表達感恩之心。³² 上主所選擇的“地方”顯然是耶路撒冷，約西亞把敬拜集中於此，就是要消除所有與耶路撒冷競爭的敬拜中心。

30 “城門”是“城”的換喻（metonymy），而“城”則是指有城牆和城門的定居點。

31 申四9，六12，八11，十二13、19、30，十五9。

32 Weinfeld曾就這個立場作出簡明的撮要論述，見“Deuteronomy, Book of,” *ABD*, 2:175-78。



然而，上述的看法誤解了地點公式語的基本意義。³³（一）“立為他名”一語並不是指上主抽象地臨在於某地，而是指上主宣告他是這個地方的擁有人，表明這裏是上主認可的敬拜中心。

（二）“在上主的面前”（*lipnē yhw*）一語，也不是抽象地形容上主的臨在，而且焦點不是他的超越性。反之，這是強調上主是實際臨在於眾人面前的。³⁴

（三）不論在這個段落還是在申命記的其他地方，地點公式語的重點都不是地點本身，而是上主對以色列人在那裏敬拜有主宰之權，而敬拜的方式也是上主自行決定的。

（四）從申典歷史可見，地點公式語實現於不同的地方，依次為：示劍、示羅、伯特利，最後才是耶路撒冷。³⁵

（五）儘管申命記第十二章是要強調上主的超越性，但上主居於殿中的觀念，與上主實在居於天上的觀念，兩者並無衝突。會幕的神學也反映出同樣的張力，甚至展現於對會幕的稱呼：“聖地”（*miqdāš*）一詞強調神的超越，而“居所”（*miškān*）則強調神的臨在。

（六）上述理論以時代錯置的角度解讀這段經文，然而，耶路撒冷和聖殿既是約西亞改革的核心，為何申命記又會對這兩處地方隻字不提呢？再者，經文提到上主要在“各支派中”擇地（十二5、14），對處身於歷史晚期的人而言，這樣說是毫無意義的。³⁶

雖然學者一致同意，申命記在約西亞的改革中舉足輕重，但卻要到

33 詳細論述見J. Gordon McConville, “Time, Place and the Deuteronomic Altar-Law,” in *Time and Place in Deuteronomy*, 88-141。

34 見Wilson, *Out of the Midst of the Fire*。

35 申命記從未暗示過這個地點是永久而且不能改變的。參Wenham, “Deuteronomy and the Central Sanctuary,” 103-18。

36 S. Bakon (“Centralization of Worship,” *Jewish Bible Quarterly* 26 [1998]: 31) 觀察到，在約西亞時代，“自從所羅門把聯合王國分作12個行政區之後，十二支派間的地域分隔就已經消失，到約西亞年間已達400年之久。‘支派’一詞甚至從來沒有出現於列王紀。”

上主不需要任何臨在的象徵，甚至禁止人為他製作象徵，但卻是真真實實地臨在於眾人之中。

列王紀下第二十二至二十三章，我們才看見呼應本段落的經文。³⁷ 摩西就上主所選的地方作了幾句含糊的論述，但如果我們強行把發展成熟的錫安神學讀進其中，實在是一大錯誤。可以這樣說，那位默示摩西說出這篇演講詞的神，的確以耶路撒冷為最終的選擇；正如在申命記十七章15節，神早已預定揀選大衛一樣。³⁸ 當大衛把神的約櫃，就是“歸在天軍的上主名下”（撒下六2，《新普及》；下同）的約櫃帶入耶路撒冷，並“上主使他得享太平，不受周圍敵人的騷擾”時（七1），他就相信為上主興建聖殿的時機已到。從“使他得享太平”一語可見，敘事人相信大衛興建聖殿是申命記第十二章的實現。³⁹ 再者，根據撒母耳記下七章13節，上主與大衛立約，與為上主之名建殿有關；而上主的殿，又連繫於大衛的王位和住處。

在列王紀上第八章，所羅門為聖殿禱告時曾多次提及申命記的地點公式語。所羅門在第16節指出，上主除了在各支派中揀選了“一座城”作為他的名建造聖殿的地方外，也揀選了一個人來治理上主的子民以色列，而這個人就是大衛。所羅門又在第17至21節表示，他從大衛那裏繼承了為上主之名建殿的特權，好讓約櫃有安身之所，而約櫃內所藏的正是“上主……所立的約”。⁴⁰ 所羅門雖然為上主之名建殿，但他也承認天上才是上主的真正居處，因為人手所造的建築物實在不足以讓上主居住。⁴¹ 在列王紀上十一章36節，經文更言明地點公式語所指的就是耶路撒冷（參王上十四21；另參代下六20，十二13）。

耶利米也曾多次提及地點公式語。他在耶利米書三章17節提到耶路撒冷，並預言必有一日，“萬國都要到那裏〔耶路撒冷〕尊崇上主”（《新普及》）。在第七章，他首先指出上主曾經揀選示羅作為他名的居所（七

37 有關的論述見T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (ConBOT 18; Lund: CWK Gleerup, 1982)。

38 根據詩七十八69-71，上主揀選猶大 / 錫安（而不是約瑟 / 以法蓮）作自己永遠的居所，與他揀選大衛是有關連的。

39 根據詩一三二，上主揀選錫安作居所，也跟隨上主揀選大衛及與大衛立約有關。

40 請留意約櫃的功用。這個櫃不是上主的座位，而是存放上主的聖約的地方（參申十一5）。有關的論述見Wilson, “Merely a Container? The Ark in Deuteronomy,” 212-49。

41 參王上八27、30、39、43、49。這個觀念也見於申二十六15；詩三十三13-14；賽六十三15。



12），接着便以頗長的篇幅論及耶路撒冷的聖殿（七9-14、30）。

論到最能表現出立為上主之名的居所的重要性，要數但以理書六章10節。那個時候，耶路撒冷和聖殿已經成為廢墟，但以理卻依舊每天三次朝着耶路撒冷禱告。但以理對耶路撒冷的眷戀之情，在第九章17至19節表露無遺。他祈求上主察看耶路撒冷的荒涼景況，記念這個歸在上主名下的城。但以理指出，由於這民和這城是歸在上主名下的，所以他懇求上主為自己的緣故而出手干預。

上主邀請以色列人到他面前敬拜，與異教的敬拜模式形成強烈的對比。異教徒製造偶像，反映出他們需要神明的臨在，但這些異教符號雖然象徵神明臨在，實際上這些神明卻杳無蹤影。上主不需要任何臨在的象徵，甚至禁止人為他製作象徵，但卻是真真實實地臨在於眾人之中。在約翰福音第四章，耶穌回答撒馬利亞婦人的話正反映出上述觀念。撒馬利亞人認為基利心山就是“那地方”，而猶太人卻認為耶路撒冷才是（約四20）。然而，耶穌卻宣告，現在已不用再辯論那裏才是敬拜的地方；時候將到，真正敬拜的人都要以靈以真理敬拜神。耶穌顯然是要針對在基利心山和耶路撒冷敬拜的問題——那些地方的敬拜明顯既不是出於聖靈，也欠缺真理。他展望終有一天，敬拜神的人會以靈以真理來敬拜。

這不是說，以色列的敬拜從來都不是真正的敬拜，或者從來都不是出於聖靈。相反，以靈以真理來敬拜正是摩西所企望的。耶穌展望有一天，敬拜者會放下敬拜地點的爭論，把焦點放回敬拜的對象——上主成了肉身的基督——身上。⁴²

當代應用



敬拜的神學 對當代讀者而言，申命記十二章1至14節提出了發人深省的敬拜神學。（一）這段經文向我們宣告，配受敬拜的只有一位，就是上主，天地的創造主，以色列的神，全人類的救贖者。他又以聖子的形象臨在於我們中間，就是耶穌基督。除了他以

42 耶穌也提到要拆毀“這……聖殿”，三天之內另建一座新的（可十四58；約二19）。詳細論述見Daniel I. Block, “‘In Spirit and in Truth’: The Mosaic Vision of Worship,” *The Gospel According to Moses*, 272-98。

外，不論是人手製造的偶像，例如迦南民眾敬拜的那些，或是狡猾地隱伏於現代社會的偶像，都不配受敬拜。它們不但不配受敬拜，更是可憎惡的。

敬拜是一道邀請，蒙救贖的人是被邀請的客人，而天上的神才是發出邀請的主人。

的。正如這段經文所展示的，敬拜是一道邀請，蒙救贖的人是被邀請的客人，而天上的神才是發出邀請的主人。

(二) 崇拜的安排必須以取悅敬拜的對象為目的，而不是要取悅參與敬拜的人。當日，摩西呼籲百姓停止照着自己的心意敬拜（8節）；今天，我們也要作出同樣的呼籲。畢竟，惟有上主對我們的敬拜的判語才是最重要的。真正的敬拜是通過神的邀請，來到神的地方，依據神的要求覲見這位神聖的君王。與部分人的理解不同，

敬拜的風格和模式不應取決於敬拜的人，更不能取決於靈命不堅固，甚至未曾悔改的人。獲邀請來到上主面前的人，必須以生命來敬拜他（申十二1；詩十五，二十四；賽一2-17；彌六6-8）。我們也必須存着謙卑的心，以讚歎之情接受邀請。

(三) 在真正的敬拜中，最重要的是天上東道主的臨在，敬拜的地點反而次要。耶穌回答撒馬利亞婦人關於敬拜地點的一番話（約四21-24），如果照申命記的觀念來理解，也就不見得像某些人所想的那麼激進，那麼富有革命性了。不論“以靈以真理”還有甚麼意思，但就着敬拜而言，“以靈”是指因着聖靈的工作而發出的悔改之心和更生的生命，而“以真理”則是展現於討神喜悅的生活之中。在使徒行傳七章47至50節，司提反指以色列的屬靈進程走了岔路，他們斤斤計較於上主居於地上何處，而忘記了注目於上主在天上的居所。

(四) 蒙救贖的人所期待的敬拜是喜樂而清醒的。以靈以真理敬拜的人，都會知道神對他們所施的恩怎樣廣大。神不但救贖他們，還邀請他們來到他面前坐席（參詩九十五1-5）。此外，他們也會看到敬拜的重大責任而心存敬畏。輕浮而隨意的敬拜，並不是真正的敬拜。

(五) 真正的敬拜不止是個人的舉動，而是集體的事務。當然，我們相信基督徒的整個生命都是敬拜的一部分。信徒得以個別地來到神的面



前，享受神的同在，不但是賞心樂事，更是莫大的殊榮。同樣，當神的子民聚集敬拜，他們也是向神獻上集體的讚美，作出集體的祈求。這段經文也強調邊緣羣體的敬拜權利。如果我們真正有感恩的心，就必會與缺乏的弟兄姊妹，以及身處教會邊緣的信徒分享我們得到的恩賜，並邀請他們與我們一同走到上主的面前。

今時今日，這個議題更形尖銳。綜觀北美教會會眾的族裔分佈，研究敬拜的學者都指出，星期日的崇拜聚會是一週之中種族分隔現象最為明顯的時刻。往日，我們痛心地見到神的子民因種族的原因而被分隔，但如今在種族隔閡之上，還加上年齡層的隔閡。當教會因種族、年齡、音樂品味的不同而要會眾分開敬拜時，教會的敵人就算是大功告成了一——神的家已然分裂。如果敬拜的人既有自知不配的心，也看到神的恩典廣大，就必能注目於神的喜惡，而不是專注於自己。如果說神的子民應當合一，那麼最需要表現出來的就是在敬拜中合一，同享喜樂，同得殊榮。

申十二15-28

新漢語譯本

¹⁵ “然而，你可以照上主你神賜給你的福，完全隨你心意在各城裏宰牲吃肉，不潔淨的人和潔淨的人都可以吃，就如吃羚羊和鹿一樣。¹⁶ 只是血你們不可以吃，要倒在地上，像倒水一樣。

¹⁷ “你不可以在你城裏吃作為你什一奉獻的五穀、新酒和新油，或是你牛羣羊羣中頭生的，或是你發誓所許的一切還願祭、甘心祭或你手中的舉祭。¹⁸ 你只可以在上主你神的面前吃，在上主你神所揀選的地方，你和你的兒子、女兒、男僕、婢女，以及你城中的利未人一起吃。你要在上主你神的面前，因你手所經營的一切而歡樂。

¹⁹ “你要自己謹慎，你住在你土地上的所有日子，都不可離棄利未人。

²⁰ “要是上主你的神照他所應許你的，擴展你的疆界時，你說：‘我要吃肉’，因為你心裏想吃肉，你就可以完全隨你的心意吃肉。

²¹ “要是上主你的神所揀選立他名的那地方離你太遠，你可以照我所吩咐你的，從上主賜給你的牛羊中宰殺一些，完全隨你的心意在你的城裏吃。²² 其實，就像吃羚羊和鹿一樣，你就照樣吃肉吧！不潔淨的人和潔淨的人都可以一起吃肉。

和合本

¹⁵ “然而，在你各城裏都可以照耶和華你神所賜你的福分，隨心所欲宰牲吃肉，無論潔淨人、不潔淨人都可以吃，就如吃羚羊與鹿一般。¹⁶ 只是不可吃血，要倒在地上，如同倒水一樣。

¹⁷ “你的五穀、新酒和油的十分之一，或是牛羣羊羣中頭生的，或是你許願獻的、甘心獻的，或是手中的舉祭，都不可在你城裏吃，¹⁸ 但要在耶和華你的神面前吃，在耶和華你神所要選擇的地方，你和兒女、僕婢，並住在你城裏的利未人，都可以吃，也要因你手所辦的，在耶和華你神面前歡樂。

¹⁹ “你要謹慎，在你所住的地方，永不可丟棄利未人。

²⁰ “耶和華你的神照他所應許，擴張你境界的時候，你心裏想要吃肉，說：‘我要吃肉。’就可以隨心所欲地吃肉。

²¹ “耶和華你神所選擇要立他名的地方若離你太遠，就可以照我所吩咐的，將耶和華賜給你的牛羊取些宰了，可以隨心所欲在你城裏吃。²² 你吃那肉，要像吃羚羊與鹿一般，無論潔淨人、不潔淨人都可以吃。

新漢語譯本

²³ “只是你要心意堅定，不可以吃血。因為血就是生命，你不可將生命連肉一起吃下。²⁴你不可以吃血，要倒在地上，像倒水一樣。²⁵你不可以吃血，好使你和你的子孫後代得福，因為你做了上主眼中看為對的事。

²⁶ “只是你要將屬於你的聖物和你的還願祭，帶到上主所揀選的地方獻上。

²⁷ “你要把燔祭，連肉帶血獻在上主你的神的祭壇上。你的祭牲的血，要倒在上主你的神的祭壇上，而肉你可以吃。

²⁸ “你要謹守，聽從我吩咐你的這一切話，好使你和你的子孫後代永遠得福，因為你做了上主你的神眼中看為又好又對的事。”

經文原意



上主邀請以色列人齊集於他所揀選的地方獻祭，引出了一個問題，就是怎樣屠宰牲畜以供百姓食用。根據西奈山的啓示，所有牲畜都要帶到聖所屠宰，而且必須有祭司在場（利十七1-16）。當時，以色列人四方流徙，會幕置於營的中央，百姓都圍繞它聚居，因此上述方法自然可行。然而，一旦民眾在應許之地定居，這項規定就會產生困難。如果照搬西奈山的律例，日常食用就只能限於土產及狩獵所得；惟有當中央聖所舉行慶典，百姓才有機會屠宰牲畜食用。摩西在這段經文中修訂了早前的律例，剔除了這一項影響到迦南定居生活的禁令，讓百姓可以享用耕作和畜牧所得，並邀請他們領受上主的恩賜（參申十二7）。

正如上一個段落（十二2-14）一樣，這段經文也可以分作兩大部分，

和合本

²³ “只是你要心意堅定，不可吃血，因為血是生命，不可將血與肉同吃。²⁴不可吃血，要倒在地上，如同倒水一樣。²⁵不可吃血。這樣，你行耶和華眼中看為正的事，你和你的子孫就可以得福。

²⁶ “只是你分別為聖的物和你的還願祭，要奉到耶和華所選擇的地方去。

²⁷ “你的燔祭，連肉帶血，都要獻在耶和華你神的壇上。平安祭的血要倒在耶和華你神的壇上；平安祭的肉，你自己可以吃。

²⁸ “你要謹守聽從我所吩咐的一切話，行耶和華你神眼中看為善看為正的事，這樣，你和你的子孫就可以永遠享福。”



前者是第15至19節，後者是第20至27節，然後再出一道概括性的諭令作結（28節）。前後兩部分又可以各自分成兩段：首段為與祭禮無關的屠宰（一般宰牲）打開了方便之門（15-16節及20-25節），次段則禁止在中央聖所之外屠宰祭牲（17-19節及26-27節）。前後兩部分的首段內容大同小異，而次段則分別以聖所敬拜的不同面向為核心。事實上，第26至27節似乎是為了澄清第17至19節而設的。我們會先行處理前後兩部分的首段經文，之後再處理前後兩部分的次段經文。

一般宰牲的規例（十二15-16、20-25）

在這些經文中，摩西用了幾個主要的動詞來表達出他對一般屠宰的正面態度。他首先宣告“你可以……宰牲”及“完全隨你心意……吃肉”，接着又說：“不潔淨的人和潔淨的人都可以吃”（15節）。摩西在後一部分更是再三強調：“你……可以……吃肉”（20節），“你……可以……宰殺”（21節上），“完全隨你的心意……吃”（21節下），“照樣吃肉吧”（22節上），“不潔淨的人和潔淨的人都可以一起吃肉”（22節下）。

摩西之所以頒佈這條律例，是因為他看到住於聖所遠處的民眾對肉食也有欲求。第15節為這條律例的適用場景下定義，就是“在你城門之內”（字面上的意思）。這個詞是修辭性的說法，指十二支派定居的“各城”之內（NIV及《新漢語》；參12節）。這個解釋還有另一項證據，就是摩西在第20至21節所作的澄清：當上主的應許應驗，擴張了每位民眾的疆界（出三十四23-24），而他們所住之處又遠離“上主你的神所揀選立他名的那地方”，那時上述律例就會生效。

為了加強語氣，摩西三次囑咐百姓“隨從自己靈魂 / 身體的欲求”（筆者自譯，十二15、20下、21下；《新漢語》：“完全隨你心意”）吃肉，並用了第一人稱引語：“我要吃肉”（20節上）。¹ 摩西要回應百姓

1 NIV譯作“你要吃多少就多少”（as much as you want），但這句短語也可解作“不論你想吃甚麼”（whatever you desire; NKJV, Christensen, *Deuteronomy* 1:1-21:9, 250），或可指吃肉的時間：“不論在甚麼時候”（whenever you desire; NJPS, NRSV; McConville, *Deuteronomy*, 210-211），或可指吃肉的地點：“不論在甚麼地方”（wherever you desire; NLT; Tigay, *Deuteronomy*, 124；

摩西容許百姓在聖所的範圍以外宰牲吃肉，但並不代表百姓可以殘忍地妄殺牲畜，也不代表宰牲的行為與道德無關，或純粹是屬世的事務。

對肉食的渴求，首先就是大開方便之門，容許一般性的宰牲吃肉。他所說的四句話意義重大。

(一) 百姓可以照上主賜給各人的福宰牲吃肉 (15節；參十六17)。從這句話可見，屠宰牲畜以取其肉食，雖然可以說是一項“俗務”（也就是非為祭禮而做的），但卻從來都與信仰有關 (16、23節)。² 文中又加上“照我所吩咐你的” (21節) 一語，進一步證實了這種理解。³

(二) 除了依據上主所賜的福宰牲食用，以色列人也可以“完全隨你心意在各城裏”宰牲吃肉 (15、20-21節)。

(三) 不論是不潔淨的人還是潔淨的人，都可以吃這些肉 (參15節下、22節下)。⁴ 如果只有在禮儀上潔淨的人才能吃肉，那麼這個規例必定無法執行。因為無論在任何時間，都會有好一部分民眾正處於禮儀上不潔淨的情況之中。事實上，單是宰殺牲畜這個行動就足以使屠夫成為不潔淨。

(四) 百姓可以吃畜養的牲口 (“牛羣羊羣”)，就如吃狩獵所得的一樣。“羚羊和鹿”這一對名詞在第15節下和22節都有出現，泛指狩獵所得而律例又容許食用的一切動物 (十四5-6，十五22)。

摩西容許百姓在聖所的範圍以外宰牲吃肉，但並不代表百姓可以殘忍地妄殺牲畜，也不代表宰牲的行為與道德無關，或純粹是屬世的事務。第16及23節明確指出，當百姓屠宰的時候，必須把牲畜的血倒在地上，就像倒水一樣。或許第16節的禁令過於簡略，於是摩西就在第23節說明這項禁

參撒下三21；王上十一37)。

2 在正常的情況下，*zābah* (宰) 都是指向祭禮的行為，但這個詞有時也可以是 *tābah* (屠宰) 或 *šāḥaṭ* (宰殺) 的同義詞。見撒下二十八24；王上十九21；代下十八2；結三十四3。

3 照Milgrom (*Leviticus 1-16*, 714-18) 的說法，這個短語“表示日常宰殺牲畜也必須依照宰殺祭牲的規例”。

4 “不潔淨的人”與“潔淨的人”並列，是二極法 (merism)，指“所有以色列人”。如果某人接觸到人或獸的屍體，就會在禮儀上成了不潔淨的。此外，身體某些分泌物也會使人在禮儀上成了不潔淨的 (參利十一~十五；民十九)。



令的基礎，以作澄清：因為血就是生命，所以不可以將血連肉一起吃下。⁵ 這裏把血與生命等同，是因為古人看到，當血液一點一滴流出，人畜就會漸漸死亡。血就是生命，而生命又是屬於神的，所以吃血就是直接攻擊生命。因此，摩西明明白白地指示百姓：“你不可將生命連肉一起吃下”。

宰殺牲畜取肉食用而引致的流血，雖然不需要作出任何補償，但廣義而言，一切宰殺的行為都是神聖的，也必須有所補替：一命換一命。⁶ 利未記甚至威嚇犯了吃血禁忌的人，要把他們從百姓中間剪除 (利十七10-14)。在本段經文的第25節，摩西的立足點則較為正面，也更顯牧者心腸。他指出，只要遵守這個吩咐，百姓就能得福，並延及子孫，同時也證明自己得到了上主的認同。因為他們“做了上主眼中看為對的事”。⁷

宰殺祭牲的規例 (十二17-19、26-27)

正如上文指出，前後兩部分的首個分段關注相同，但次段的關注卻有分別。雖然兩者也有某些相類似的方面，⁸ 但在細節上卻各有不同的取向，因此，最適宜把兩段經文分開處理。

摩西概括地授權百姓進行一般的宰牲後 (15-16節)，接着反過這銅板的另一面，向百姓作出提醒 (17-19節)。百姓固然可以在自己的城中隨着自己的心意宰牲食用，但這卻不代表他們可以宰殺任何牲畜來吃。事實上，有關的規定也適用於農產品 (參七13，十二6)。某些動物和農產品已被分別出來，只可用作獻祭，以及在上主揀選的地方食用，而不可以在家中食用。經文把“在上主你神所揀選的地方”與“在各城裏”並列，不

5 根據利三17，七26-27，十七10-14，禽畜儘管是狩獵得來，也要把牠們的血傾倒在地上，並以土掩埋。相比之下，申命記這裏關於血的規定則比較籠統。見Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1481-84。

6 我不同意Weinfeld (*DDS*, 214) 的看法。他認為“〔把血〕倒在地上，像倒水一樣”可解作“血已經失去其價值，就如水一樣”。Weinfeld的類比取象於血的流質特性，忽略了其信仰上的意義。

7 “做了上主眼中看為對的事”一句，是對第8節的直接回應。在第8節，摩西呼籲百姓停止“做一切自己眼中看為對的事”。

8 兩者也可以再分成兩個部分 (17節和18-19節，以及26節和27節)，兩者的首個部分都論及聖所的獻祭 (17節及26-27節上)，以及兩者也提到“上主 (你神) 所揀選的地方” (18及26節)。

是說上主將來不會在百姓所住的城中與以色列人同在；相反，正因為百姓需要敬拜上主，所以上主才選擇一處地方臨在於他們中間。

摩西既規定了某些類別是祭物，只可在中央聖所享用，接下來就指明誰人有權參與這些筵席（18節上）。這份名單與第12節的相同，只是今次他用了單數第二人稱代名詞來向聽眾說話，而上次則用眾數。第18節的結尾也是一個邀請，就是邀請眾人來到上主面前，享用自己的勞動所得。第19節彷彿是一句事後補充的話，摩西藉着警戒百姓不要忽略利未人，收結了本段經文的第一個部分。

第26至27節緊隨摩西對一般屠宰的詳細指示（20-25節）之後。他再次為城中的肉食設限（參17節），把祭物排除在外。然而，他卻未有列出何謂祭物，只是說“屬於你的聖物和你的還願祭”。前者是獻祭禮儀特定的物品，後者則是自行發願獻與上主之物。要獻這些祭物，以色列人就必須到上主所揀選的地方。

這部分的結語是一道綜合的命令，指示敬拜者在聖所應該怎樣行事：執行（'āsā，字面上的意思是“做”；NIV及《新漢語》作“獻”）獻上整個祭牲的燔祭，以及其他祭禮。獻燔祭的時候要連肉帶血都燒在壇上；至於其他祭禮，獻祭者可以留下祭肉來吃，但血卻要倒在祭壇上。

結論（十二28）

摩西向來都是從牧者的角度說話，他在收結這段指示的時候，再次呼籲百姓要謹慎留心他所吩咐的一切話。他把自己所頒佈的指示稱為“一切話”，而沒有把它們稱作命令或律例。然而，這並不表示上述演講詞只是閒話家常。相反，遵行上述指示是當前這一代百姓得福的先決條件，而且福氣更會延及他們的子孫。此外，如果他們依從指示屠宰牲畜食用，並把祭物帶到聖所獻祭，那麼他們不但順服了摩西的教導，更是“做了上主你的神眼中看為又好又對的事”。



應用原則



廣大的恩典 這段經文反映出上主和摩西對百姓的基本態度，就是滿有恩慈。百姓要按規定前往中央聖所敬拜，但上主和摩西都看出這個要求會產生不少物流上的困難，也敏銳於民眾對食物的欲求。摩西沒有打壓以色列人的做法，反而認同他們在自己的城中享用肉食的欲求，實在滿有恩情。在第十七章14至20節，摩西也顯出同樣的恩慈態度。他看出百姓終有一天會渴望有君王統治他們，於是便授權他們立王。然而，正如這段經文一樣，他也就何人適合作王作出指示，並訂明君王的權限。

宰殺牲畜 自有人類開始，牲畜就有潔淨與不潔淨之分。根據創世記七章2節，挪亞除了把動物一對一對地帶入方舟外，還把潔淨的牲畜帶上七對。這段敘事文暗示挪亞知道甚麼牲畜是潔淨的，甚麼牲畜是不潔淨的。可能在亞當和夏娃離開伊甸園的時候，神就把牲畜的潔與不潔告知他們。申命記第十四章將會重拾這個主題，屆時摩西就會更詳細地列出甚麼牲畜是潔淨的（也就是以色列人可以食用的），甚麼牲畜是不潔淨的（參利十一）。本段經文主要是說明應當怎樣屠宰牲畜，至於牲畜的潔淨與不潔淨，以及是否適合以色列人食用，都不是這個段落的焦點。

吃血的禁忌也可以追溯到人類的源頭（創九4），神曾經禁止挪亞的子孫吃血。這個原初的律例進一步證實了一種看法，就是全人類都應該尊重動物的生命，而這並不單單是以色列人的事。使徒行傳十五章20節記載耶路撒冷會議確認，禁止吃血的規定仍然生效，而且是超越以色列族羣的，外族基督徒都應該遵守這個規定。⁹ 所有生命都是神聖的，這個大原則比申命記的律法還要大，涵蓋的範疇也比以色列民族要廣。

9 論及使徒們發出的有關禁止吃血的命令與利十七~十八的關係，見R. Davidson, "Which Torah Laws Should Gentile Christians Obey? The Relationship between Leviticus 17-18 and Act 15". 這篇文章是Davidson在2007年11月15日於聖地牙哥（San Diego）的福音派神學學會（Evangelical Theological Society）發表的論文。

當代應用



對待動物的倫理 看到神所繪畫的這幅圖畫，不少讀者都會驚訝萬分。在某些人眼中，舊約聖經的神縱然不是暴戾嗜殺，也是嚴厲而易怒的，喜歡懲罰多於施恩。或許有些人會詫異於摩西竟然在神的默示之下從容地接納百姓的欲求，准許他們在自己居住的地方吃肉。在上主面前享用筵席，固然是一項非比尋常的事，然而，當天上的東道主轉過來招待客人，拿出客人供奉的祭物大排筵席，那就更是一項極大的殊榮。當我們聽到他說：“開始吧，不用等到你們到了中央聖所才去慶賀我的美善。我為你們供應了這些美物，你們可以沐浴於我的恩典之中，盡情享用這些食物，包括各種肉類。”試想想，我們心中會感到多麼賓至如歸。說一句題外話，沒有證據證明聖經提倡素食。

這段經文雖然鼓勵我們享用神的供應，但也帶着深刻的倫理省思。世人為了食肉而宰殺動物，很容易就會演變成妄顧動物生命的野蠻行為。然而，經文要求我們以禮儀來處理牲畜之血，就是提醒屠戶和食客，牲畜雖然成了桌上佳餚，但牠們的生命也是神聖的。如果我們把血吃進肚中，這血就會向神呼喊，而食用的人就要承受神的怒氣。牲畜的肉雖然供人食用，但牠們的生命卻不容褻瀆。動物的生命是神聖的，並且同樣是在神的保護之下。¹⁰

這條律例還有一個常被忽略的面向。可以想像，獵戶殺生的時候，總是一片鐵石心腸，尤其是以箭、矛、陷阱等器具遠距離捕殺獵物，就更是如此。這條律例要求屠宰牲畜的人觸摸獵物，使其個人與牲畜的死亡連上關係。這條律例讓世人對其他動物的死亡有所知覺。縱然在享用宰殺牲畜的好處，這個做法也在迫使世人感受到生命消失的可悲，讓世人更能尊重一切生命。既然所有殺戮行為都算是一種祭禮，而且必須有所替代，也就是一命換一命，那麼屠宰雖然可以說是俗務（與宗教禮儀無關），但卻永遠都與信仰有關連。不論是感恩的筵席，還是一天三餐，當我們坐在滿桌佳餚之前，就必須感謝神賜下這一切福氣。除此以外，我們還要感謝神為我們的緣故賜生命給這些牲畜。

10 有關利未記的這些段落，詳細的論述見Milgrom, *Leviticus 1-16*, 704-13；同上，*Leviticus 17-22*, 1469-84。



我們一家人丁不少，每到秋季，父親都要為我們把食物貯藏室添滿肉食。讀過這段經文後，我更能體會到父親的忐忑心情。為了讓我們得到食物，他要選擇屠宰那些牲畜，那時父親往往顯得十分不忍。對他來說，割斷牲畜的咽喉，看着血液流到地上，是一種宗教性的經驗。我們作兒女的理應感謝神，因為他把受造物賜給我們作食糧。這段經文提及的倫理問題，與本國屠房的某些做法也是大相逕庭。企業農莊已把畜牧產業非個體化和非人化，同樣道理，超大型屠場則褻瀆了這些動物的生命。當然，聖經未曾為素食主義背書，我們也無法恢復舊日的小規模農莊，給每隻牛安名字，以每隻豬的獨特脾性來分辨牠們；然而，基督徒卻必須走在世人前頭，提倡以人道手段對待動物，保證牠們從生到死都受到尊重。¹¹

所所有生命都是神聖的，這個大原則比申命記的律例還要大，涵蓋的範疇也比以色列民族要廣。

11 進一步的論述及參考書目，見Daniel I. Block, “All Creatures Great and Small: Recovering a Deuteronomical Theology of Animals,” in *The Old Testament in the Life of God's People: Essays in Honor of Elmer A. Martens* (ed. J. Isaak; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009), 283-305; reprinted in *The Gospel According to Moses*, 174-99。

申十二29~十三18¹

新漢語譯本

²⁹ “要是上主你的神把那些你要進去趕走的民族從你面前剪除，你又把他們趕出去，住在他們的地上，³⁰你就要自己謹慎，免得他們在你面前被除滅之後，你會被引誘跟從他們，免得你也去求問他們的神明，說：‘那些民族怎樣服侍他們的神明，我也要照樣去做。’³¹你不可向上主你的神這樣做，因為上主所憎恨的一切可憎之事，他們都向他們的神明做了，他們甚至將自己的兒女用火焚燒，獻給他們的神明。

³² “我所吩咐你們的這一切話，你們要謹守遵行，不可增添，也不可刪減。

第十三章 事奉別神的引誘

¹ “要是在你中間有一位先知或一個做夢的人起來，要給你一個神蹟或奇事，²然後他所說的那神蹟和奇事應驗了，他就對你說：‘我們去跟隨你所不認識的其他神明，服侍它們吧！’

³ “你不可聽那先知或那做夢之人的話，因為那是上主你們的神在考驗你們，要知道你們是否盡全

和合本

²⁹ “耶和華你神將你要去趕出的國民從你面前剪除，你得了他們的地居住，³⁰那時就要謹慎，不可在他們除滅之後，隨從他們的惡俗，陷入網羅，也不可訪問他們的神說：‘這些國民怎樣事奉他們的神，我也要照樣行。’³¹你不可向耶和華你的神這樣行，因為他們向他們的神行了耶和華所憎嫌所恨惡的一切事，甚至將自己的兒女用火焚燒，獻與他們的神。

³² “凡我所吩咐的，你們都要謹守遵行，不可加添，也不可刪減。

第十三章 事奉別神的引誘

¹ “你們中間若有先知或是做夢的起來，向你顯個神蹟奇事，²對你說：‘我們去隨從你素來所不認識的別神，事奉他吧！’他所顯的神蹟奇事，雖有應驗，

³ “你也不可聽那先知或是那做夢之人的話。因為這是耶和華你們的神試驗你們，要知道你們是盡心

1 希伯來文申命記第十三章的首節經文就是一般中、英文聖經的第十二章32節，因此第十三章的節碼比中、英文聖經例高一號。為方便起見，本註釋書所用的第十三章節碼，一概依據中、英文聖經（《新漢語》同）。

新漢語譯本

部的心思、全部的性命愛上主你們的神。⁴你們要去跟隨的，是上主你們的神，你們要敬畏的是他。他的誠命，你們要謹守；他的聲音，你們要聽從。你們要服侍的是他，你們要緊緊地依靠的也是他。

⁵“至於那先知或那做夢的人，必須被處死。因為他說話虛妄，對抗上主你們的神，就是對抗從埃及地領你出來、從為奴之家救贖你的那位，使你離開上主你的神吩咐你當走的路。所以，你要從你中間除掉這惡。

⁶“要是你的兄弟——你母親的兒子，或是你的兒子、你的女兒、你懷中的妻、你視如己命的好友暗中引誘你說：‘我們去服侍你和你的先祖所不認識的其他神明吧！’⁷就是你周圍那些百姓的神明，無論是離你近的或離你遠的，從地這邊直到地那邊的。⁸你不可順應他，也不可聽從他，你的眼目不可顧惜他，你不可放過他，也不可包庇他。⁹你一定要殺了他，你要率先對他下手，隨後全體百姓下手，把他處死。¹⁰你要用石頭打死他，因為他企圖引誘你離開上主你的神，就是從埃及地、從為奴之家領你出來的那位。

¹¹“這樣，全以色列人聽見，他們都要懼怕，再也不敢在你中間做像這樣的惡事了。

¹²“要是你聽說在上主你的神賜你居住的其中一座城裏，¹³有些卑鄙

和合本

盡性愛耶和華你們的神不是。⁴你們要順從耶和華你們的神，敬畏他，謹守他的誠命，聽從他的話，事奉他，專靠他。

⁵“那先知或是那做夢的，既用言語叛逆那領你們出埃及地、救贖你脫離為奴之家的耶和華你們的神，要勾引你離開耶和華你神所吩咐你行的道，你便要將他治死，這樣就把那惡從你們中間除掉。

⁶“你的同胞弟兄，或是你的兒女，或是你懷中的妻，或是如同你性命的朋友，若暗中引誘你說：‘我們不如去事奉你和你列祖素來所不認識的別神，⁷是你四圍列國的神。’無論是離你近離你遠，從地這邊到地那邊的神，⁸你不可依從他，也不可聽從他，眼不可顧惜他；你不可憐恤他，也不可遮庇他。⁹總要殺他，你先下手，然後眾民也下手，將他治死。¹⁰要用石頭打死他，因為他想要勾引你離開那領你出埃及地為奴之家的耶和華你的神。

¹¹“以色列眾人都要聽見害怕，就不敢在你們中間再行這樣的惡了。

^{12·13}“在耶和華你神所賜你居住的各城中，你若聽人說，有些匪



新漢語譯本

之徒出來，在你中間引誘城中的居民，說：‘我們去服侍你們所不認識的其他神明吧！’

¹⁴“你就要尋問，要偵察，要好好查問。看哪！如果這事屬實，在你中間真有這麼可憎的事，¹⁵你就一定要將那城的居民擊殺在刀口下，將那城和那城裏的一切，連城裏的牲畜都要在刀口下徹底滅絕歸神。¹⁶至於那城裏的一切戰利品，你要堆放在廣場上，用火焚燒。那城和城裏的一切戰利品，都要像獻全燔祭一樣，歸給上主你的神，那城就成為廢墟，永遠不得重建。

¹⁷“任何一樣當徹底消滅之物，都不可貼緊你的手，這樣上主的烈怒才會轉離，他才會憐憫你，恩待你，使你人數增多，正如他向你先祖所發的誓那樣——¹⁸要是你聽上主你神的聲音，謹守他一切的誠命，就是我今天吩咐你的，做上主你神眼中看為對的事。”

經文原意



大部分釋經家都在這兩章之間把經文分段。然而，從這個大段落的形式和內容可見，第十二章29節實在開展了一個新的單元，並一直延伸至第十三章的結尾。²第十二章1至28節的焦點是正確的敬拜地方，而第十二章29節至十三章18節則把焦點移向正確的敬拜對象——惟獨上主。摩西的文風和語氣仍然富含講章的韻味，整個段落的修辭目的貫徹統一，就是督促百姓放棄其他神明，惟獨專心依靠上主。

2 十三18的結語回應十二28，可見十二28是前一個單元的結束。

和合本

類從你們中間的一座城出來勾引本城的居民說：‘我們不如去事奉你們素來所不認識的別神。’

¹⁴“你就要探聽、查究，細細地訪問，果然是真，準有這可憎惡的事行在你們中間，¹⁵你必要用刀殺那城裏的居民，把城裏所有的，連牲畜都用刀殺盡。¹⁶你從那城裏所奪的財物都要堆積在街市上，用火將城和其內所奪的財物都在耶和華你神面前燒盡，那城就永為荒堆，不可再建造。

^{17·18}“那當毀滅的物，連一點都不可粘你的手。你要聽從耶和華你神的話，遵守我今日所吩咐你的一切誠命，行耶和華你神眼中看為正的事，耶和華就必轉意，不發烈怒，恩待你，憐恤你，照他向你列祖所起的誓使你人數增多。”

申命記十二章29至32節是這個段落的論述提綱，警戒百姓提防迦南神明的引誘；而第十三章1至18節則設想出三個處境，展示迦南神明會怎樣引誘以色列人（十三1-5，十三6-11，十三12-18）。這四個部分的開端都是時間 / 條件從句，並以同一個詞起首，這個詞可解作“在某時候 / 要是”（*ki*；十二29，十三1、6、12）。摩西督促

百姓作出合宜的回應，首先籠統地要求他們“自己謹慎”（十二30），接着是不可向上主做同樣的事（十二31），不可聽從那些引誘他們的人（十三3、8），不可順應他們（十三8），也不可顧惜、放過或包庇他們（十三8）。摩西又正面地勉勵聽眾，要他們跟隨上主他們的神，敬畏他，謹守他的誠命，聽從他的聲音，並要緊緊地依靠他（十三4）。語氣最重的三句命令分別是序言的尾聲（十二32）、第十三章4節，以及整

個段落結尾的從句（十三18）。這個單元又夾雜了不同的短語，包括動機從句、以“因為”作開端的正面要求（十二31，十三3、5、10、18），還有以“免得”作開端的負面禁令（十二30；參十三11）。

摩西又虛構了一位插話人說批評的話。藉着回應這人的話，摩西鋪陳論據勸人專一地敬拜上主。³ 摩西在序言（十二30）提出設問，以發出一般性的警告。接下來的三個部分，則是作第三人稱的插話人所說的間接祈使句，旨在引誘以色列人離棄上主隨從其他神明（十三2下、6下、13）。正如第四章一樣，這裏的代名詞也是單數和眾數交替地出現，並以單數集合名詞佔多數。然而，經文也不時用上眾數，⁴ 以表示個人的順服會影響到整個羣體的素質。

為了說服百姓忠於上主，摩西不斷提醒百姓，他們與上主的關係是獨特的。在這22節經文之中，他12次把上主稱作“你（們）的神”，⁵ 又

3 參前文六20~八20的論述。

4 眾數第二人稱代名詞見於十二32上，十三2下、3下-5上、7、13下。

5 見十二29、31，十三3上、3下、4、5上、5下、10、12、16、18上、18下。除了十二31下，摩西通篇都這樣稱呼上主。

獻兒女為祭……在迦南民族的眼中是至虔誠的禮敬……但上主卻視之為最終極的邪惡。



把迦南的神明稱作“你所不認識的其他神明”（十三2、6、13），使兩者形成強烈的對比。⁶ 這一切都不似是法律文件的內容，反而像是牧者的口吻。這位牧者正擔心自己一旦離去後，羣羊的屬靈光景不知會如何。

警告百姓不要叛逆上主（十二29-32）

摩西首先描述未來危機四伏的處境，然後再在第30節指明這當中的危機是甚麼。⁷ 當神剪除迦南七族（七1），以色列人又趕走這七個民族的人，得以定居在他們的境界之內，這時危機就會出現。摩西再次指出，當神向亞伯拉罕發出的應許應驗，而神明—國族—土地三者的關係又全面地建立的時候，考驗就會臨到以色列人。

摩西勸勉百姓不要效法那些被他們除滅的迦南民族，卻必須“自己謹慎”。接着，他又鋪陳兩樣潛在的危機。⁸ （一）摩西以引誘來比喻神的毀滅大能，而那些在他們之前居於此地的民族，就是陷入了這個引誘，所以才被除滅。因此，百姓要小心，免得被引誘。（二）接下來的警告更為具體（30節下），指明不可對迦南各國的神明存有任何戀慕之情。為了具體地展示百姓可能會出現的好奇，摩西設想了一位插話人提出的問題：“那些民族怎樣服侍他們的神明？”並隨即表明想法：“我也要照樣去做。”⁹ 摩西駁斥這種隨興而行的心態，說：“你不可向上主你的神這樣做”（31節上）。這個立場與他在第4節說的話是一致的，但第4節“你們不可照他們的方式敬拜上主”，指的是在迦南地隨處建築廟宇，而這裏所指的卻比較籠統，就是以迦南民族對待他們的神明的方式對待上主。

摩西把禁令建基於兩重考慮。他首先宣告，在上主眼中，迦南民族對他們的神明所做的一切事都是可憎的。¹⁰ 接着更指明最可惡的那一種做

6 第6節有較長的版本：“你和你的先祖所不認識的其他神明”。

7 NIV第29節的譯文未能反映出希伯來文的句法“當……就……”的意思。在條件式的法律（*casuistic laws*）中，*ki* 一語所帶出的條件從句，是某項具體法律條文的前提，讓讀者明白這個命令在甚麼處境之下生效。

8 這節經文以“免得”（*pen*）作開端。參四9、16、23，六12，八11-12、17，十一16，十二13、19、30，十五9。

9 NIV使用了眾數代名詞，但這句話的字面意思應該是：“我也要照樣去做”。

10 與NIV不同，這節經文的意思不是“他們做的一切事都是上主所憎惡的”，而是“上主所憎惡的一切事，他們都做了”。

法，就是把兒女燒在壇上，作為祭物獻給他們的神明（參十八10）。雖然考古學家找不到直接的證據證明迦南民族曾有這種做法，但卻有原始資料指出，在腓尼基（Phoenicia）及其附庸國，曾有獻兒女為祭的事。¹¹ 這種做法在迦南民族的眼中是至虔誠的禮敬（參彌六6-7），但上主卻視之為最終極的邪惡。

在第32節，摩西再次督促聽眾遵守律法，並且要依足他所教導的去遵行（參五1）。他又警告百姓，不要隨意添上自己的民間習俗，也不要借用鄰國的敬拜模式。摩西先為第十三章作好部署，以便在那裏展示三個他設想的處境。接着，他又添上一句命令，就是禁止百姓增添或刪減他現在所作的指示（參四2）。

具體地警戒百姓不要在屬靈上叛逆上主（十三1-18）

在申命記各單元中，第十三章的結構邏輯最為清晰。聖經鑒別學者大多相信，第十三章借用了新亞述時代晚期的效忠誓詞。¹² 然而，綜觀新亞述時代（以及西非亞〔Sefire〕）的效忠誓詞，它們的文風和用語都是承襲舊制，其傳統可上溯至數百年前的書面條約和效忠誓詞。¹³ 此外，申命

11 論及各種常見的看法，見L. E. Stager and S. R. Wolf, "Child Sacrifice at Carthage—Religious Rite or Population Control," *BAR* 10/1 (1984): 30-51。有關以孩童為祭與摩洛（Molech）崇拜的關係，見J. Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989)；Tigay, "Excursus 15: Child Sacrifice and Passing Children through Fire," in *Deuteronomy*, 464-65。

12 例：以撒哈頓（Esarhaddon）與其附庸國所立的條約（以下簡稱VTE）。有關這份條約的注音、翻譯及論述，見S. Parpola and K. Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAA 2; Helsinki: Helsinki Univ. Press, 1988), 28-58。支持上述主張的論述見P. E. Dion, "Deuteronomy 13: The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel during the Late Monarchical Era," in *Law and Ideology in Monarchic Israel* (ed. B. Halpern and D. W. Hobson; JSOPSup 124; Sheffield: Sheffield Academic, 1991), 197-98; B. M. Levinson, "Textual Criticism, Assyriology, and the History of Interpretation: Deuteronomy 13:7a as a Test Case in Method," *JBL* 120 (2001): 236-41。

13 儘管相距數百年，不同時代的古亞述文獻都是前後因循，其習慣用語歷久不變，見J. J. Niehaus, *The Deuteronomistic Style: An Examination of the Deuteronomistic Style in the Light of Ancient Near Eastern Literature*（手稿成於1985年，未曾出版）。



記第十三章的理念，類似公元前二千年期的赫人效忠誓詞。其相似程度，比公元前第8至7世紀的新亞述文獻有過之而無不及。¹⁴ 事實上，在公元前二千年期的赫人外交文獻中，我們甚至可以找到與申命記第十三章某些段落相應的文字。我們固然不能憑着這些相近之處，就說申命記的用語和基本理念來自赫人的效忠誓詞，但卻可以藉此指出，第十三章的理念既可源自第一千年期，也可源自第二千年期。

摩西在第十三章舉出三個引人背道的處境，可見這一大段經文是一個統一的單元。這三個處境各自分成三部分：首先是以用了第三人稱的條件句（“要是……”）作引言；接着是上述條件句的結論句（apodosis），用了第二人稱，指示百姓怎樣應答那位有所圖謀的插話人；最後是一句結構複雜的動機從句。

曾經有人指出，針對誘人叛教者的律例，就只有申命記第十三章。¹⁵ 這章經文究竟是否律例，雖然還有商榷的餘地，但當中的神學觀念卻十分正確。叛教就如種子發芽，摩西在上一個段落描述使叛教的種子得以生長的土壤（十二29-31），在第十三章則描述播種的人怎樣把種子埋入土中。摩西藉着這番話宣示，如果百姓抵受不住靈裏的誘惑，就要面臨嚴重的後果。他也指出防範的良方：聽從上主的話（十三3-4、18），謹記上主的救贖大恩（十三5下、10下），藉以表示自己是全心全意，毫無保留地愛上主。

處境一：煽動人叛教的先知或做夢的人（1-5節） 第一類潛在的引誘者就是假先知。這是申命記首次出現“先知”（*nābi'*）一詞。舊約聖經

14 有論述反對申十三源自VTE，見M. Zehnder, "Building on Stone? Deuteronomy and Esarhaddon's Loyalty Oaths (Part 1): Some Preliminary Observations," *BBR* 19/3 (2009): 348-51；同上，"Building on Stone? Deuteronomy and Esarhaddon's Loyalty Oaths (Part 2): Some Additional Observations," *BBR* 19/4 (2009): 511-30，尤參511-16。另見Joshua Berman, "CTH 133 and the Hittite Provenance of Deuteronomy 13," 該文章是Berman在2010年於喬治亞州亞特蘭大城（Atlanta, GA）向聖經文學協會（Society of Biblical Literature）提交的論文。論及赫人的文本，見Gary Beckman, *Hittite Diplomatic Texts* (2nd ed.; SBLWAW 7; Atlanta: Scholars, 1999), 11-124，尤其是赫提（Hatti）君主阿爾努旺達一世（Arnuwanda I）與伊斯默里卡眾男丁（Men of Ismerika）所立之約，13-17。

15 Dion, "Deuteronomy 13," 147。

稱呼說預言的人，所用的詞語甚多，¹⁶ 而 *nābī'* 是最常見的，這個詞可解作“神所呼召的人”。¹⁷ 先知的的主要責任就是宣告從神領受的信息，而對象則是神所命定的聽眾（參出七1-2；耶二十三16-22）。鑒於先知說預言在古代近東極為普及，¹⁸ 因此有某些先知的宣述與上主的旨意相違，也是意料中事。事實上，在以色列的歷史中，分辨先知的真假是一個重要的議題。¹⁹

經文把第二類潛在的引誘者稱為“做夢的人”。這類人專職憑夢境接觸神明，領受從神明而來的信息。靠做夢通靈，在古代也十分普遍。²⁰ 這些異夢通常分作兩類：一類是在夢中見到各種象徵，要藉着有解夢恩賜的人才能瞭解當中的意義（創三十七5-11，四十9-19，四十一1-7；但二1-49）；另一類是在夢中領受清晰的信息（創十五，二十八10-22；王上三5-15；代下六12）。和申命記十八章15至19節有別，本段經文沒有在原則上否定夢中與神接觸的可能。²¹

這裏說做夢的人先作正式的公開宣述（3節下），再補上一個神蹟或奇事以作確認。摩西直接引述這人的話，²² 就是誘使以色列人與他一同

- 16 先知又被稱為“先見”（撒九9）、“神人”（王下四7）、“〔上主的〕僕人”（王下十七13）、“〔上主的〕使者”（代下三十六15、16；賽四十四26）。
- 17 這個詞源自一個推想詞根（hypothetical root）*nābā'*（I-1），作被動式，解作“呼召”。進一步的論述見J. Huehnergard, “On the Etymology and Meaning of Hebrew *nābī'*,” *ErIsr* 26 (1999): 88*-93*。
- 18 見H. B. Huffmon, “Prophecy,” *ABD*, 5:477-82。
- 19 王上二十二1-23；耶二十三16-40；結十三1-19。
- 20 論及在埃及的相關現象，見J. Bergman等人，*TDOT*, 4:421-27。論及美索不達米亞的異夢，見A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With a Translation of an Assyrian Dream Book* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1956)。
- 21 論及古以色列的夢中啟示，見R. Gnuse, *The Dream Theophany of Samuel: Its Structure in Relation to Ancient Near Eastern Dreams and Its Theological Significance* (Lanham, MD: Univ. Press of America, 1984); F. H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and Its Near Eastern Environment: A Socio-Historical Investigation* (JSOTSup 142; Sheffield: Sheffield Academic, 1994), 263-72。
- 22 論及“跟隨……其他神明”的意思，見六14的註釋。論及“服侍”其他神明的意思，見七4的註釋。另見十一16，十三6、13〔7、14〕，十七3，二十八36、64，二十九26〔25〕；另參四19，八19，三十17。



敬拜“其他神明”。摩西又進一步指明，這些神明是百姓“所不認識的”（參6、13節）。²³ 第7節再具體地指出，這些神明就是第十二章29至30節提到的迦南偶像。

和第八章2至3節及第16節的意思相類似，以色列人“所不認識的”恰恰成了他們信靠上主的考驗（參4節），只是前後兩段經文的文理相反。前一段經文以嗎哪勉勵以色列人，要他們信靠他們不認識的、“不曾知道的”，而不要依靠自己所熟識的。在這裏，摩西卻警戒以色列人不要背離自己所熟識的，而轉去投靠外來且陌生的。以色列人應當明白一個偉大的真理，就是上主他們的神已經藉着話語和行動把自己彰顯出來（一5~三29，四1-40）。其他國家的神明卻不是這樣。那些人手所造的偶像，有口不能言，有眼不能看，有耳不能聽（四28）。如果以這些可厭的縹緲形象取代神的位置（參四35、39），實在是最大的叛逆（摩西在這裏要表達的重點），最深的愚昧。這些新事物成了百姓的戀慕對象，是上主的敵人。百姓這樣做，不但違反了聖約關係的第一項原則（五7），也背棄了自己藉“示瑪”所發的願（六4-5）。

摩西預料，引人叛教的先知和做夢的人，必會顯出“神蹟和奇事”（2節上；參四34），以證明自己是可靠的。經文不是僅僅指有神蹟隨着他們（出四1-9），而是指他們能夠藉着說話來顯出神蹟。為了證明自己真是神的使者，他們會說預言，指明某天文現象或某重大事件將要發生。²⁴ 這些預言必須在短時間內應驗，才足以支持他們說服百姓敬拜其他神明。如果預言當真應驗，信心軟弱的民眾就會對那人深信不疑；就算那人提出一些關於上主與其他神明的主張是跟他們本來領受的不同，他們也會信從。摩西或許想到自己面對埃及術士的經歷（出七11、22，八7〔3〕），

23 論及這句短語，見十一28的註釋。

24 這些判別真假的“神蹟”，在其他經文也有相類的例子，見撒十11-13，參7節（選出掃羅作王）；王上十三1-5（無名先知在伯特利所說的話）；王下二十8-11（以賽亞向希西家所說的話）。

不論叛逆神的引誘
來自何方，每次誘惑
都無非是要考驗我們
愛神的心。

明白假先知不時也會行出奇事。

在第十三章3至5節，摩西教導百姓怎樣回應那些先知和做夢的人，重點在於百姓對這些叛逆的倡議的態度。他明明白白地吩咐百姓，對那些人的話要充耳不聞（3-4節）。摩西接着陳述他的神學論據，說明這首叛逆序曲的源頭，其結論讓人詫異萬分。他把這些事件看作是從上主而來的“考驗”，作用就好像嗎哪一樣（八2-3、16），要顯明百姓是否忠於上主（十三3上）。或許有人認為上主在欺騙以色列人，他的所作所為與埃及的術士無異。然而，我們卻要明白他只是容許引誘者進入以色列人當中，容讓那些人的預言得以應驗。²⁵ 不論叛逆神的引誘來自何方，每次誘惑都無非是要考驗我們愛神的心。

摩西所預期的考驗模式，不但與申命記的內容配合，在古代近東附庸契約的背景之下也極為普遍：²⁶ 以色列人是否全心全意地愛神呢？²⁷ 經文的句法有強調的意思，並以六個大家耳熟能詳的動詞，述說怎樣才算毫無保留地愛神：“你們要去跟隨的，是上主你們的神”；²⁸ “你們要敬畏的是他”；“他的誡命，你們要謹守”；“他的聲音，你們要聽從”；“你們要服侍的是他”；“你們要緊緊地依靠的也是他”。²⁹

至於怎樣對付那些先知和做夢的人，摩西卻只有一句簡單的話：他們“必須被處死”（5節上）。借政治處境為例，如果唆使附庸去叛逆宗主是死罪，那麼引誘以色列人叛逆上主就更是死不足惜了。³⁰

25 類似的看法也見於Tigay, *Deuteronomy*, 130。

26 見W. L. Moran, “The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy,” *CBQ* 25 (1965): 77-97。

27 參五10、六5、七9、十12、十一1、13、22、十九9、三十6。

28 這個短語和“其他神明”形成對比。“跟隨……上主”在申命記只在這裏出現，毫無疑問是要回應三次出現的“跟隨……其他神明”（十三2下、6下、13下）。在其他地方，摩西也曾提到“走上主的道路〔*derek*〕”（直譯），見於八6、十九9、二十六17、二十八9、三十16。

29 這句話也見於四4、十20、十一22、三十20。

30 “必須被處死”一語屬被動式獨立結構，同樣的用法在申命記只見於二十一22。在那裏，這個短語是死刑的專門術語（參出二十一29，三十五2；利十九20，二十四16、21；民一51，三10、38，十八7）。申命記最常用的是主動式，即 *wāmēt/ūmēt*（打死他），見於十三10，十七12，十八20，十九12，二十一21，二十二21、22、24、25，二十四7；惟NIV一律譯作被動式。



摩西接着陳述對謀逆者施以重刑的論據（5節下）：那些先知和做夢的人謊稱領受了上主的信息，誘騙以色列人離開上主所定的路。從首句短語可見，上述人等藉着行神蹟，暗示敬拜其他神明的行為是得到上主認可的。³¹ 因此，罪行的關鍵在於以色列民中有人假裝奉上主的名說話，謊稱上主就如迦南的神明一般，會容忍信眾敬拜其他神明。³² 至於第二句短語，則旨在闡述這些煽動叛逆的預言有甚麼潛在影響：這些話迷惑人心，引誘百姓偏離上主的道路。摩西這句話，正是前一節經文所列的六個動詞的總結。

摩西身為民眾的牧者，為要讓他們認清這些叛逆言詞的意義，於是又提醒百姓，指出上主帶領他們出埃及，把他們贖出為奴之地（參7、8節），實實在在是他們的神。摩西要治死煽動叛逆的人，似乎有點苛刻，但他在最後一個從句點出他最關心的問題，就是要“從你中間除掉這惡”。³³ 摩西早前曾以被動式從句說過那些人“必須被處死”（5節上），但卻未曾指明由誰來執行。摩西在這裏明確地指出，以色列百姓要自行除掉那惡。他看出那惡是病毒，必須剷除傳染的源頭，才能阻止它蔓延至全民。上主要求整個社羣一體地愛他，又要他們致力保守社羣的聖民本質（參七1-6）。

處境二：煽動人叛教的親屬（6-11節） 在上一個處境中，煽惑叛教的人是“專業人士”，他們謊稱自己是上主的代言人；在這個處境裏，引誘者卻是家中的親人。摩西仔細地列舉五種關係，以強調叛教的誘惑是如何近在咫尺：親兄弟、兒子、女兒、妻子、好友。這段經文聚焦於領頭叛教者與跟隨者的密切關係。在古代，一夫多妻是十分常見的，因此經文特別把“兄弟”形容作“你母親的兒子”³⁴，以強調兩者有百分之百的血源

31 參Tigay, *Deuteronomy*, 130-31。

32 留意經文明確指出（6、11節），引人叛逆的是以色列人。古代近東的神明都容忍信眾敬拜其他神明，有關的論述見Block, *The Gods of the Nations*, 62-71。

33 公式語“從某處除掉這惡”也見於十七7、12，十九19，二十一21，二十二21、22、24，二十四7。參士二十13；撒下四11；王上四10。除了申十九19外，申命記凡用到這個公式語，都涉及執行死刑。

34 NIV譯作“你的親兄弟”（*your very own brother*），未能有效地突出經文的重點。LXX及《撒馬利亞五經》（*Samaritan Pentateuch*）同譯作“你父親或母親的兒子”。參11QTemple [11Q19] 54:19。

信靠神不單是一個國家的事；不論是個人、家庭，還是社羣，都必須努力不懈地委身於神。

關係，並不是異父或異母兄弟。³⁵

摩西又加入“女兒”一詞，使這個議題更形切身。在父權社會，家庭責任一般都由兒子承擔，因此，設想女兒領頭叛逆上主，實在更能觸動聽眾。“你懷中的妻”一語，指及的夫婦關係至為密切情深（彌七5）。³⁶ 最後，“你視如己命的好友”，是指家屬以外的親密關係，也就是所謂“生死之交”。大體而言，這份清單指出引誘一個家族和社區叛逆上主的，有可能是至親至

愛的人。³⁷ 正如大部分不軌的企圖一樣，這些引誘都發生於“暗中”。這個詞多數是指居所之內，彷彿上主不能察覺似的。“引誘”人隨從其他神明，是至為可惡的叛逆之罪。³⁸

這些引誘者所倡議的內容（6節），基本上與那些說預言的做夢人並無分別（2節下），只是談及其他神明的時候說得更為仔細。這些神明不但是百姓所不認識的，也是他們的先祖所不認識的。這裏提及的先祖，應該是指將來那些百姓的先祖，而不是指以色列人的先祖。上主在以色列的歷史中多有參與，但這些神明卻沒有半點蹤跡。那些謀逆者引誘親人背叛上主，不但違反了至高的誡命，也違反了以色列信仰的悠久傳統。經文針對迦南地的所有神明，不論是遠處的還是鄰近的，刻意除去任何可能與上主競爭的神明。³⁹

35 “兄弟”與“母親的兒子”合併使用，也見於創二十七29，四十三29；士八19；詩五十20，六十九8〔9〕；公元前二千年期的烏加列（Ugarit）文獻（《基爾塔》〔Kirta〕，CAT 1.14.I. 7-9〔參Parker, UNP, p.12〕；KTU 1.6.VI.10-11, 14-16〔UNP, 162〕）；以及一份公元前1世紀的亞甲（Akkad）文獻（VTE II. 94, 270, 341-43）。見Levinson, “Textual Criticism,” 224-27。

36 這個短語也見於二十八54，而二十八56則稱丈夫為“懷中的丈夫”。

37 這份清單與VTE 10所載的相類。

38 類似的看法也見於王下十八32；代下三十二11、15；賽三十六18；耶四十三3。伯三十六18也談到被財富“引誘”（《新普及》）。在某些時候，上主也可以是這個動詞的主語，表示激發某人作出行動：撒上二十六19；撒下二十四1（參代上二十一1；代下十八31）；伯三十六16。

39 “你四圍……無論是離你近的或離你遠的”及“從地這邊直到地那邊的”都用了二極法（merism），藉着列出兩極以表示全面和整體。



在第8至10節上，摩西教導百姓怎樣回應近親的煽惑。這連串命令十分仔細，首先是五句反面的禁令，接着是三句正面的指示。摩西堆起層層疊疊的禁令（8節），是為了避免親情左右公義的合理伸張。在上文，摩西只是要求百姓不要聽從那些先知和做夢的人（3節），但在第8節，他卻訴諸百姓的意志：“你不可順應他”以及“不可聽從他”。摩西又添上兩重諭令，要求百姓不要讓親情干預正確的行動：首先是“你的眼目不可顧惜他”，免得執行刑罰的人姑息犯事者；⁴⁰ 其次就是“不可放過他”，以免對犯事者心存憐惜，因行刑而心生悔恨。⁴¹ 摩西在這裏的最後一道命令是“不可包庇他”，也就是要犯事者的親友作出舉報，不可窩藏叛逆。⁴²

在現代讀者的眼中，對謀逆的親屬執行死刑（9-10節上），似乎過於殘忍無情。然而，摩西的語氣卻十分堅定：“你一定要殺了他”。經文用單數動詞，意味聽到叛逆倡議的人必須立即處置自己的親屬。接着的經文也支持這個看法：“你要率先對他下手”（參十七5-6）。然而，接下來的從句又指明，執法是整個社羣的義務，以防養成私下執法的風氣。第9節重申了第8節的諭令，強調效忠於上主比親友關係更為重要。以色列的身分全在於她與上主的盟約關係，因此，背叛上主是死罪，按規定要被石頭打死（10節上）。在舊約聖經中，叛逆上主等同叛國，必須按着這個規定處死。⁴³ 以擲石處死犯人，則行刑者可免於直接接觸不潔之物（例：出十九13）。

在第10節下，以色列的牧者摩西回頭重述議題的核心，就是要維護上主與子民的關係。那位親屬或鄰舍要被處死，因為他企圖引誘人背離上主他的神。經文形容上主是“從埃及地、從為奴之家領你〔單數〕出來”

40 參Weinfeld, DDS, 209。“眼目不可顧惜”一語，在其他地方每每涉及滅絕迦南居民（七16）、對謀殺犯執行死刑（十九13）、懲罰作假見證的人（十九21），以及對付行為下流的婦人（二十五12）。

41 論及這個短語，見M. Tsevat, TDOT, 4:470-72。

42 例：McConville, Deuteronomy, 233。可比照VTE 10，那裏也有一道類似的命令。

43 這等罪行包括：敬拜其他神明（十三10，十七5；利二十2；參出八26〔22〕）；違反上主的禁令，進入分別為聖的地方（出十九13）；私藏應當被滅絕淨盡的物品（書七25）；殺人（因為人有神的形象；出二十一28-32〔牛撞死人〕）；褻瀆神（利二十四14、16、23；王上二十一10、13-14；參徒七54-60）；行巫術（利二十27）；犯安息日誡命（民十五35-36）；兒子叛逆父母（申二十一21）；犯姦淫（申二十二21、24；參結十六40，二十三47）。

的神。摩西這樣說是要提醒百姓，他們得存活、享自由，全是神的救贖恩典。如果百姓隨從其他神明，就是忘恩負義，不認自己是神的子民。這是全民的禍福所繫，因此全民都有責任斷然處置犯事者，儘管這人是自己的親屬或鄰居也不可姑息。只要想到自己也可能遭受同樣的悲慘下場，百姓自然就不敢倡議叛逆上主。

處境三：其他圖謀叛逆的人（12-18節） 第三個處境最為嚴峻，就是整個城圖謀叛逆。這一次，摩西再不是指着謀逆者發言，而是指着耳聞目見叛逆的人發言。第12節指明場景：上主賜給以色列人居住的其中一座城。經文提到要是你（單數）聽見叛逆的風聲，就是城中有些卑鄙之徒出來，煽動居民離棄上主，轉去投靠他們所不認識的其他神明（13節）。⁴⁴ 經文把謀逆者形容為“男人，彼列之子”，這個短語可直譯作“卑鄙之徒”，也就是不知尊嚴為何物的人。⁴⁵ 經文用到這個慣用語來形容的人物包括：謀殺犯、強姦犯、作假見證的人、瀆職的祭司、醉漢、妄夫、忘恩負義之輩、自私自利之徒、叛亂份子，以及不認識上主的人。由此可見這個慣用語的道德涵義。

這個段落提及的是風聞之事，而不是直接找到謀逆的人。因此摩西沒有隨即頒下處死的命令，而是囑咐聽眾要仔細查明“這麼可憎的事”⁴⁶ 究竟是否屬實（14節）。從文中的動詞可見，調查的態度嚴肅認真：“尋問”、“偵察”、“好好查問”。

一旦查明屬實，⁴⁷ 那城上上下下都要受到果斷的處置。（一）摩西要求百姓用刀殺盡全城的居民（15節），⁴⁸ 再指明要把“城裏的一切，連城

44 與第2節下和第6節下相同，摩西直接引述謀逆者的話：“我們去服侍你們所不認識的其他神明吧！”

45 參HALOT, 420。其他可行的譯法，見S. D. Sperling, “Belial,” *DDD*, 322-27; T. J. Lewis, “Belial,” *ABD*, 1:654-56。論及這個短語的變體，見士十九22，二十13；撒上一16，二12，十27，二十五7、25；撒下十六7，二十一1；王上二十一10、13；代下十三7；箴十六27。

46 *Tô'ebā*（可憎的事）一語把這個段落與作為序言的申十二31連起來。

47 第14節下的短語（“看哪！如果這事屬實”）也見於十七4。小詞 *w'hinnēh*（看哪）把焦點放在調查的結果之上。

48 摩西不嫌冗贅地說“在刀的刀口下”（直譯），是為了加重語氣。公元前8世紀的西非亞（Sefire）曾有兩位亞蘭君主訂立盟約，當中就有條款指明對叛逆之城的罰則。這個條款與摩西的命令相類。有關該文本以及其翻譯和論



裏的牲畜都要在刀口下徹底滅絕歸神”。摩西藉着這句話宣告，如果以色列人隨從當地的神明，他們就必被棄絕，成了要被毀滅之物。⁴⁹

（二）摩西又指示百姓怎樣處理這個叛逆之城的財物（16節）。經文把那些“財物”稱作“戰利品”，並指明要把這些物品堆放在城中的廣場上，接着再把整個城連同這一切盡數燒毀，以歸給上主。⁵⁰ 那堆灰燼卻要保留，作為常存的紀念，讓看到的人有所警惕，知道叛逆上主後果堪虞，並且禁止重建這城。摩西額外添上一句，指出執行這番措置（既是刑罰，也是祭禮）的人，一點當滅的物都不可沾手（17節上；參書七21-26）。

與上兩次相同，摩西的結語也是解釋狠心處置犯事者的原因（17節下）。他的語氣嚴厲，反映出上主絕不會姑息靈裏的叛逆。要上主怒氣止息，重新眷顧以色列，惟一的辦法就是以全城作為燔祭，獻與上主。這樣，上主就會再次具體地向以色列施恩，使他們人數“增多”，正如上主向先祖們所應許的一樣（參創十五5，二十二17；等等）。

在這個段落的結尾，摩西再次以牧者的心腸提醒百姓，如果他們要上主重新眷顧以色列，就要先履行一些條件（18節）。經文的用語都是大家耳熟能詳的，可分成三項：以色列人要聽上主的聲音；要謹守上主一切的誠命，就是摩西今天吩咐他們的；以及做上主眼中看為對的事。這節經文概括地展示出，身為上主附庸的百姓應有甚麼表現。他們是上主以大恩買贖的寶貝，所以他們必須單單效忠於上主；而體現效忠的方法就是全心全意、毫無保留地遵行上主的誠命。

應用原則



拜偶像是大罪 經文要求嚴懲拜偶像的人。這種處理手法其實早有兩處先例，一次是利未人對抗拜金牛犢的百姓（出三十二25-29），另一次則較近期，就是非尼哈對抗拜巴力·毗珥的

述，見John C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, vol. 2, *Aramaic Inscriptions including Inscriptions on the Dialect of Zinjirli* (Oxford: Clarendon, 1975), 2:48-49, 54; Weinfeld, *DDS*, 99。

49 有關 *heḥrim*（徹底滅絕歸神）的論述見三6和七2的註譯；參七26。

50 *Kālil*（全部）一詞，有時也用來形容燒在壇上的祭物（利六15-16〔8-9〕；申三十三10）。

百姓（民二十五）。雖然在其後的歷史中沒有文本明確地引用這段經文，但當中的精神、價值觀，以及辦事程序，毫無疑問成了後世的借鑒。日後每有需要維護對上主的獨一敬拜，當事人往往都會狠下心腸作果斷的處置：以利亞在迦密山對抗巴力的先知（王上十八）；耶戶對抗巴力的信徒（王下十18-28）；猶大支派對抗巴力的祭司（十一18）；約西亞拆毀瑪拿西在耶路撒冷和猶大所立的設施（二十三4-14），並把同一做法擴展至北國（二十三15-20）。

舊約聖經這樣形容約西亞：“約西亞王全心全意全力歸向上主，遵守摩西的全部律法”（王下二十三25，《新普及》；參申六5的註釋）。由此可見，約西亞差不多是申命記第十三章的完美體現；除約西亞以外，舊約聖經再沒有人得到這樣的評價。聖經鑒別學家稱約西亞的做法為“惟獨上主政策”（Yahweh-alone policy），其宗旨就是排除所有與上主競爭的異教偶像，而申命記第十三章是這項政策最清晰的文字表達。摩西滿腔熱情，要求以色列人以上主為他們獨一的主宰。同樣的熱情也成了後期先知的動力，激勵他們譴責所有形式的偶像崇拜，並勸人專一投靠上主。⁵¹

整個城因背離信仰而受審判，最貼切的例子就是便雅憫支派的基比亞城（士十九~二十）。⁵² 基比亞是否因拜偶像而受攻擊，經文未有清楚說明，但士師記多次提到以色列人逐漸走向偶像崇拜，⁵³ 再加上書中敘事文的編排次序，⁵⁴ 可見基比亞正是以色列人被迦南人全面同化的典型。不論在用語上還是主題上，有關基比亞的敘事文與本段經文都多有連繫：那些德行有虧的人都被形容為“男人，彼列之子”（字面上的意思；士十九22，二十13）；攻擊基比亞的以色列軍隊旨在除掉國中的惡事，並首先以

51 論及古以色列的惟獨上主信仰，近期的研究見Block, “Other Religions in Old Testament Theology,” in *The Gospel According to Moses*, 200-236。

52 見McConville, *Deuteronomy*, 240-41。

53 士二11指“以色列人做上主看為邪惡的事”（《新普及》）。這個短語之後再出現了六次（三7、12，四1，六1，十6，十三1），其中三次更接着提到以色列人叛逆上主，或/及拜偶像（二11-13，三7，十6-16）。

54 士師記的敘事文編排，旨在表現以色列人一步一步地陷入偶像崇拜，到了第十九章，他們已泥足深陷。第十九章提到的基比亞城十足是所多瑪和蛾摩拉（創十九）的翻版。論及士師記的結構及有關基比亞的敘事文的意義，見Block, *Judges, Ruth*, 50-67, 532-40。



刀殺死全城的居民（士二十37），再把基比亞城燒成一堆灰燼，想來應該是要把城獻為“燔祭”。

在舊約聖經，我們也找到幾個似乎違反了申命記第十三章指示的例子。依照申命記第十三章的規定，基甸應該把父親約阿施處死，因為約阿施在後院築了巴力的祭壇和豎立亞舍拉柱像。基甸拆毀這些設施之後，城中的居民為了維護偶像崇拜，竟然要求治死毀掉偶像的人。在耶利米書十一章18至23節，耶利米譴責國民追隨巴力，叛逆上主，但亞拿突城的居民卻因此而要對付耶利米。在第三十七章11至16節，耶利米的敵人甚至拘捕了這位真先知，把他收監，更指控他煽惑民眾叛教，因為他鼓勵國民向巴比倫投降。

在加拉太書一章8至9節，保羅重拾申命記第十三章的詞彙和語調：“但即使是我們，或是從天上來的天使，所傳的如果與我們從前傳給你們的福音不同，他就該受詛咒。我們曾經警告過你們，現在我再說：如果有人傳給你們的福音，與你們從前所領受的不同，這人就該受詛咒。”以希臘文 *anathema*（受詛咒）來翻譯希伯來文 *hāyitā herem*（被徹底滅絕歸神），可追溯至《七十士譯本》申命記七章26節的譯文。保羅或許是想起申命記第十三章，於是便仿效摩西的語氣回應那些傳另一個福音的人（加一6-12）。

為甚麼這樣說呢？（一）保羅要求讀者遵行他所宣示的教導（參申十二32，十三18）。（二）他設想有一個傳福音的人在混淆信眾的視聽（加一7）。⁵⁵（三）他指那引誘者可能是“我們”，也可能是“天上來的天使〔使者〕”。後者自然是影射申命記十三章1節提到的先知和做夢的人，但保羅也把自己包括在內，讓人感到萬分意外。保羅這樣說，就是把自己看作是引人叛教的親屬（申十三6），或是“彼列之子”（十三13）。（四）他詛咒那引誘者（參十三17）。（五）及後，保羅在加拉太書三章1節又說，那引誘者的言詞能夠“迷惑”人心。這個說法應該是針對那些

55 只是沒有把引人叛教的話加諸其口。參申十三2、6、13。

全 賴基督的救贖大功，我們才能脫離罪惡的網綁，因此，我們必須重視自己對神的委身，過於重視親屬關係。

傳假福音的人，指他們引誘信眾“離開……當走的路”（申十三5、10、13；參十三6的“引誘”）。保羅相信，“基督的福音”（加一7）能救人脫離這個罪惡的世代，因此，如果某人所傳的不是這福音，就等於引誘以色列人隨從其他神明，使百姓把領他們出埃及，又把他們從為奴之家買贖出來的上主拋諸腦後（申十三5）。

當代應用



維護神所賜的自由 當代讀者或會認為這個段落是極權主義的表現，因而對它不屑一顧。當有人發現親屬或鄰舍私下敬拜其他神明，經文竟要求目擊者或社羣對犯事人施以暴力。在當代讀者眼中，這種做法和斯大林（Stalin；前蘇聯領導人）的“秘密警察”實在沒有兩樣。然而，摩西的演講詞的目的卻不是為壓制自由或監控思想，反而是要維護神所賜的自由。這自由是神為以色列人的好處而賜下的恩典。如果百姓離棄神，他們不但自絕於神的恩典之外，更會失去神子民的身分，不再是真正的以色列人。上主呼召以色列，為要高舉她超過萬國，使她得享稱讚、聲名和榮美（申二十六18-19）。如果以色列人轉而隨從別國的神明，就等同自貶身價，使自己跟萬民一樣，並惹起他們的神上主的怒氣。這段經文教導今天的基督徒，信靠神不單是一個國家的事；不論是個人、家庭，還是社羣，都必須努力不懈地委身於神。

新約聖經也傳承了這個觀念。耶穌就親口說過，他是惟一的得救途徑，若不藉着他，沒有人能到父那裏去（約十四6）。在使徒行傳四章12節，彼得也曾宣告：“除他〔耶穌〕以外，別無拯救，因為在天下人間沒有賜下別的名，我們可以靠着得救。”

然而，這些新約經文的語調還未及申命記第十三章那麼嚴厲，惟有保羅書信的其中兩段經文才足以比肩：加拉太書一章8至9節（詳見上文）和哥林多前書十六章22節。保羅在他寫給哥林多教會的這封長長的書信中這樣作結：“如果有人不愛主，這人就應該受詛咒。主啊，願你來！”保羅雖然只是詛咒離棄主耶穌基督的人，沒有要求信徒對付那些煽惑他們的人，但其嚴厲處與摩西的話實在不遑多讓。彼得的話也同樣嚴厲：“不過，從前有假先知在民眾中間出現；同樣，你們中間也將會有假教師，他



們會暗中引進使人滅亡的學說，甚至否認買贖他們的主，使自己迅速滅亡。”（彼後二1）上主領以色列人出埃及，救贖他們脫離為奴之家；同樣，耶穌也施恩把我們從罪的網綁中解救出來。面對這份極大的恩典，我們惟有全心全意、毫無保留地愛主。這不但是最適當的回應，也是至合宜的敬拜（羅十二1-2）。

申命記這段經文的涵義與耶穌自己的話也相差不遠：“如果有人到我這裏來，愛我不超過愛自己的父母、妻子、兒女、兄弟、姊妹，甚至自己的生命，就不能作我的門徒。”（路十四26）全賴基督的救贖大功，我們才能脫離罪惡的網綁，因此，我們必須重視自己對神的委身，過於重視親屬關係。這段經文嚴厲地警告我們，切勿煽動他人離棄基督（基督是上主成了肉身），引誘他人轉信其他神明。敬拜木雕石砌、漆金鑲銀的偶像，並不是惟一的叛教行為。約伯曾向神指稱自己全然正直，忠心耿耿。這番話不但是約伯記的高潮，也準確地捕捉到上述真理：

我可曾倚賴錢財，
或因有金子才感到安穩呢？
我可曾為自己的財富洋洋得意，
為擁有一切沾沾自喜呢？
我可曾見太陽在天空照耀，
或月亮在銀色軌道上運行，
心裏就暗暗受到誘惑，
去敬拜日月，向它們飛吻？
若是這樣，我就該受審判者的懲罰，
因為這表示我否認了天上的上帝。（伯三十一24-28，《新普及》）

我們固然未曾敬拜木雕石砌的偶像，但拜偶像的罪行卻能隱伏於我們的日常生活之中。一切勾引我們離棄上主的事物，例如我們的事業、家庭、興趣、居室，都可算是偶像。今天，有傳道人宣揚健康與財富的福音，彷彿人生就是為了得到個人喜樂與物質上的成就，而我們也只須根據這一切來作生命的抉擇。不過，這其實也是偶像，扭曲了基督福音的救贖

恩典。基督之名應該是榮耀的記號，十字架應該是我們有幸能以肩負的擔子，但卻被他們貶抑為古代近東生殖宗教的現代標誌。

申十四1-21

新漢語譯本

分別為聖的生活

¹“你們是上主你們神的兒子，不可為了死人割傷自己，也不可為了死人剃光前額。²因為你是歸上主你神的聖潔子民，上主從這土地上的萬民中揀選你，為要使你做他的子民，做他的產業。

³“你不可吃任何可憎之物。

⁴“這些是你可以吃的走獸：牛、綿羊、山羊、⁵鹿、羚羊、麕子、野山羊、麋鹿、黃羊、青羊。⁶走獸當中，任何蹄分兩瓣、蹄裂開為二、又反芻的獸，都是你們可以吃的。

⁷“在那些只反芻，或只蹄分兩瓣、蹄裂開為二的獸之中，你們不可以吃的有這些：駱駝、兔子和石獾，因為牠們反芻卻不分蹄，所以對你們是不潔淨的；⁸至於豬，因為牠分蹄卻不反芻，所以對你們是不潔淨的。牠們的肉，你們不可以吃；牠們的屍體，你們也不可以觸碰。

⁹“一切在水中的，你們可以吃的，有這些：一切有鱗有鱗的，你們都可以吃；¹⁰但一切無鱗無鱗的，你們不可以吃，因為牠們對你們是不潔淨的。

¹¹“任何潔淨的鳥，你們都可以吃；¹²鳥類中你們不可以吃的，有這些：鷹、狗頭鵰、紅頭鵰、¹³鸛、小

和合本

分別為聖的生活

¹“你們是耶和華你們神的兒女。不可為死人用刀劃身，也不可將額上剃光，²因為你歸耶和華你神為聖潔的民，耶和華從地上的萬民中，揀選你特作自己的子民。

³“凡可憎之物都不可吃。

⁴“可吃的牲畜就是牛、綿羊、山羊、⁵鹿、羚羊、麕子、野山羊、麋鹿、黃羊、青羊；⁶凡分蹄成為兩瓣又倒嚼的走獸，你們都可以吃。

⁷“但那些倒嚼，或是分蹄之中不可吃的，乃是駱駝、兔子、沙番，因為是倒嚼不分蹄，就與你們不潔淨；⁸豬，因為是分蹄卻不倒嚼，就與你們不潔淨。這些獸的肉你們不可吃，死的也不可摸。

⁹“水中可吃的乃是這些：凡有翅有鱗的都可以吃。¹⁰凡無翅無鱗的都不可吃，是與你們不潔淨。

¹¹“凡潔淨的鳥，你們都可以吃。¹²不可吃的乃是鵰、狗頭鵰、紅頭鵰、¹³鸛、小鷹、鵠鷹與其

新漢語譯本

鷹、鵠鷹和這一類的；¹⁴任何烏鴉和這一類的；¹⁵鴛鴦、夜鷹、魚鷹、雀鷹和這一類的；¹⁶鴉鳥、貓頭鷹、角鴟、¹⁷鴉鵂、禿鷹、鷓鴣、¹⁸鸞、鷺鷥和這一類的；戴鴛、蝙蝠。

¹⁹“一切有翅膀成羣的昆蟲，對你們都是不潔淨的，你們都不可以吃。

²⁰“任何潔淨的飛鳥，你們都可以吃。

²¹“你們不可以吃任何自己死掉之物，可以把牠們給你城裏的寄居者吃，或是賣給外族人。因為你是歸上主你神的聖潔子民。

“不可用母山羊的奶煮牠的小羊羔。”

經文原意



前一個單元聚焦於排斥迦南神明，現在摩西轉移焦點，全面地禁止百姓效法迦南的風俗。這個段落可以分成兩個部分，每個部分的議題都與食物有關。神的子民將要從兩方面展現出與眾不同的特質：其一是日常生活中甚麼可以吃，甚麼不可以吃（1-21節）；其二是在哪裏並怎樣與神同享筵席（22-29節）。第十四章和第十二章的主題相類，兩者合成一個首尾呼應的結構：

- A 在上主面前享用飲食（十二5-14）
- B 在自己的城中進食（十二15-28）
- C 對上主忠誠（十三1-18〔2-19〕）
- B' 在自己的城中進食（十四1-21）
- A' 在上主面前享用飲食（十四22-29）

和合本

類，¹⁴烏鴉與其類，¹⁵鴛鴦、夜鷹、魚鷹、鷹與其類，¹⁶鴉鳥、貓頭鷹、角鴟、¹⁷鴉鵂、禿鷹、鷓鴣、¹⁸鸞、鷺鷥與其類，戴鴛與蝙蝠。

¹⁹“凡有翅膀爬行的物，是與你們不潔淨，都不可吃。

²⁰“凡潔淨的鳥，你們都可以吃。

²¹“凡自死的，你們都不可吃，可以給你城裏寄居的吃，或賣與外人吃，因為你是歸耶和華你神為聖潔的民。

“不可用山羊羔母的奶煮山羊羔。”



摩西在第十四章重拾第十二章的主題，分別在第十四章的前後兩部分再作演述。在後一部分，摩西為第十二章5至7節及第11至12節作引申說明；在前一部分，他又詳盡而具體地闡釋第十二章15至27節。¹

申命記十四章1至21節的主題是食物，而結構又恰似一份三明治。第1至3節和第21節就如上下兩片麵包，旨在闡釋神學；中間的第4至20節就如三明治的餡料，作用是為第3節作註釋，旨在陳明摩西所說的“可憎之物”是甚麼。中間這段文字的意思獨立完整，文體與前後經文不同；除了用清單形式列出不同物種之外，其遣詞用字也較為世俗。這不是說中間這段文字沒有神學意涵，²文中四次提到“不潔淨”的概念（7、8、10、19節），可見其作用不止於羅列潔淨與不潔淨的物種。

第4至20節與利未記第十一章也有連繫，比較起來很有意思。兩者的主題都是食物的潔淨與否，³但申命記的用語卻較為正面。這個段落兩次授權民眾進食符合猶太教食規（kosher）的禽鳥（申十四11、20）。更顯著的分別在利未記十一章2至23節（參41-43節），那裏八次用了詞根 *šqš*（厭惡），⁴以表達對不潔食物的厭惡，語氣遠較申命記的嚴厲。申命記十四章1至21節沒有用這個詞根，只是在序言（3節）禁止民眾吃“可憎之物”，算是聊備一格。⁵利未記第十一章有些地方用了短語“對於你們是應當厭惡的”，申命記第十四章則往往代以語調較為溫和的“你們不可以吃”（十四10；參利十一10），或“對你們都是不潔淨的”（申十四19；參利十一20）。⁶利未記第十一章似乎更著意為潔淨與不潔淨設下界限，證據有三：利未記清楚地劃分潔淨與不潔淨的水族（十一10-11）；又訂下

- 1 這篇重述第十二章的主題的“復現解說”（resumptive exposition）一直延伸至第十五及十六章。
- 2 申十四4-20沒有提到上主的名字，按字數計這個長度排第二，只有申二十一11-22較之更長。
- 3 兩者都多次用了詞根 *šm'*（不潔淨）。
- 4 名詞 *šeqeš*（厭惡之物）見於利十一10、11、12、13、20、23，動詞 *šiqqēs*（厭惡）見於十一11、13。
- 5 *Tō'ēbā* 一詞把這個段落與十二31和十三14〔15〕連上。在利未記，這個詞只用來指有悖倫常的罪（十八22-30，二十13）；在申命記，這個詞則只用來形容可憎的偶像崇拜（七26，二十九17〔16〕）。
- 6 Milgrom (*Leviticus 1-16*, 657) 認為，“可憎之物”是指透過接觸使人不潔淨的物種，而“不潔淨之物”則是透過接觸和食用而使人不潔淨的物種。

原則，指凡觸及屍體的人都成為不潔淨，必須作出處理（十一24-40）；並且一連串地指示禁止百姓吃爬行的動物（十一41-44）。⁷

摩西在申命記作出上述改動，把原來的食物之例（利十一）變成道德文獻（申十四）。這段經文指出，以色列人要處處展現他們作為“聖潔子民”的身分，縱然是日常飲食這麼基本的事也沒有例外。在這裏，以色列的牧者摩西着重教導百姓可以做甚麼，而不是指出他們不可以做甚麼。摩西以“你們是上主你們神的兒子”（1節上）作開場白，而第4至20節整段經文的前後框架（即1下-3節及21節）又深具道德意義。由此可見，摩西的話主要是為百姓打開大門，而不是關門。另外值得注意的是，每段物種

清單都以正面語句作引言（4、9、11、20節），表明這些文字應被理解為許可和邀請，而不是律法。以色列人是上主的立約子民，生活的每一方面都涉及聖約，甚至日常飲食也如是。

正如上文所述，第十四章1至21節涉及猶太教食規，並且用了“可憎之物”一語（3節），表明這個段落與第十二至十三章有關。⁸ 在第十二章15至28節，摩西授權百姓屠宰動物食用，先

有牛羣羊羣（代表飼養的牲畜；參17節），再包括羚羊與鹿（代表狩獵所得；參22節）；在第十四章4至5節，摩西又詳列十種可以吃的動物。“吃”一詞共出現了14次，⁹ 使第十四章1至21節與其後的經文連上關係（23、26、29節；參十五20、22-23，十六3、7-8）。第21節又提到寄居者和外族人，可見前後經文的確有關連（參十四29，十五3）。

在上主面前坐席（十四1-3）

利未記論及的聖潔是以色列人的行動，就是仿效他們的神上主的樣式（十一44-45，十九2，二十7、26）；而摩西在這裏論及的聖潔，卻是以色

7 論及舊約聖經的動物分類法，見R. Whitekettle, “Where the Wild Things Are: Primary Level Taxa in Israelite Zoological Thought,” *JOST* 93 (2001): 17-37。

8 *Tō'ebā* 一詞也見於十二31和十三14〔15〕。

9 見十四3、4、6、7、8、9上、9下、10、11、12、19、20、21上、21下。



列人所擁有的特質。在申命記第十二和十三章，摩西督促百姓拒絕迦南的神明和敬拜模式，以表明他們是神的立約子民。在這裏，他又吩咐百姓在飲食上顯明自己是神的聖潔子民。弗梅奇（E. Firmage）曾論及利未記第十一章的飲食律例，指出：

飲食律例的源頭，在以色列人自覺地體現某個獨立的神學概念，就是他們不但要潔淨（取其嚴格意義，即相對於“不潔淨”而言），更要聖潔。因此，縱然是外族人也要遵守個人的潔淨規條，但飲食律例卻只適用於以色列人身上。¹⁰

如果弗梅奇的說法適用於利未記，那麼用來形容申命記的這段經文就更貼切了。

經文的序言至關重要。如果剔除了第1至3節，第4至20節的飲食律例就變成了宗主強加於附庸身上的外在要求（參五6）。摩西藉着這個序言宣告，以色列人是在他們跟上主的關係之中生活，多於在身外法律條文的轄制之下生活。這關係是以色列人的特權，因為他們可以在上主的面前坐席，歡欣慶祝。摩西以四句短語形容他們的獨特身分：（一）他們是上主的兒女；（二）是聖潔的子民，是屬他們的神上主的；（三）是上主從地上萬民中揀選的；（四）是上主的珍貴產業。第2節複述第七章6節，註釋可參前文。我們只討論第一項獨特身分：“上主你們神的兒子〔*bānīm*〕。”

摩西也曾把以色列與上主的關係比作父子之親（參一31，八5）。在這裏，摩西卻不是用明喻：“上主待以色列好像父親待兒子”；而是用暗喻：“上主是以色列的父親”。這個暗喻取材自古代近東的政治處境（參王下十六7），就是宗主會自稱為“父”，而附庸則自稱為“兒子”。¹¹

申命記論述上主與以色列立約的時候，從來沒有使用立嗣的用語，但

10 E. Firmage, “The Biblical Dietary Laws and the Concept of Holiness,” in *Studies in the Pentateuch* (ed. J. A. Emerton; Leiden: Brill, 1990), 184.

11 *ARM*, 2:119r.8。參*CAD*, 10/1:321。見例：公元前14世紀赫提（Hatti）君主蘇庇魯利馬一世（Suppilulima I）與美坦尼（Mittanni）王撒提威沙（Shattiwaza）所立之約，載於Beckman, *HDT* 6B §3 (p.45)。進一步的論述見Weinfeld, “The Covenant of Grant,” *JAOS* 90/2 (1970): 191-94。

耶利米書三章19至20節卻站在這個角度來討論聖約。摩西一開始就稱以色列為“上主你們神的兒子”，表明下文將指出百姓要做甚麼才能承受這個尊貴的位分。在申命記第十三章，摩西處理以色列人在將來可能做出的違約舉動，就是叛逆上主，轉去隨從其他神明。因此，我們心中早已清楚明白，如果以色列人隨從其他神明，就等如放棄作上主的兒子。百姓要在上主的面前坐席，要與上主相交，首先就要承認自己的身分是上主特選的附庸。¹²

摩西早前曾禁止百姓與迦南民族通婚，又吩咐他們拆毀迦南地的一切宗教設施。這兩項諭令都建基於以色列人的身分，就是上主的特選附庸及立約聖民（七6）。根據第十四章1至3節，上主的揀選還另外附帶兩項條件。（一）以色列人不可割傷自己，也不可用某種方式剃頭。驟眼看來，這項禁令與哀悼死人的禮儀有關，應該是針對亡靈崇拜。外族人相信，先人去後，他的亡靈會繼續賜福或播弄後人，因此要得到亡靈的祐庇，就必須做好殯葬禮儀。然而，這項禁令又似乎只是針對舉喪儀節，不是針對祖先崇拜。摩西特此強調，不但觸碰屍身屬禁忌之列，嘗試接觸亡靈也是絕不容許的。¹³

經文沒有指明禁止怎樣的剃頭，¹⁴ 而希伯來文化也有多種除掉頭髮的方式，包括剪、剃、扯、拔。利未記十九章27至28節也提及同類的禁令，只是用語略有分別。利未記的段落把以色列的倫理規範建基於效法神（*imitatio dei*），也就是說，以色列人要像上主他們的神一樣聖潔（2節）。在這裏，禁令的基礎卻是以色列人帶着甚麼身分來到上主面前。在申命記的處境中，這些禁令與飲食律例看來是一體的。如果把這個段落看作是上主邀請百姓到他的桌前坐席，則律例的重點就是參與者在禮儀上的潔淨與否（參二十六14）。¹⁵ 又如果觸碰屍體算為不潔（參利十一

12 在詩二十三5，詩人也繪出同樣的圖畫，表明以色列是上主特選的附庸，有資格在上主的面前坐席。

13 從王上十八28及何七14可見，某些異教禮儀涉及用刀割傷自己。耶十六5-7，四十一5，四十七5及彌四14則把這些舉動連繫於舉哀與剃頭，都是為死人而做的禮儀。

14 希伯來文可直譯作“你不可使兩眼之間成了禿頂”。

15 從詩一〇六28可見，吃祭祀死人的祭物與敬拜巴力有關。



24-40），則神的子民想接觸亡靈，就更是絕大的錯誤了。¹⁶

（二）以色列人既擁有上主兒女的地位，隨之而來的還有另一項要求。他們要在飲食上留心，尤其是不可以吃上主看為“可憎”的食物。摩西早前曾以相同的用語形容外族人的敬拜模式（十二31，十三13〔14〕）。第十四章1至2節所用的詞彙和概念來自第七章，而這個詞在第七章是用作形容列國的可厭風俗，以及他們用來製作偶像的金和銀（七25-26）。¹⁷ 摩西沒有解釋某些食物為何“可憎”（*tô'ēbā*），也未曾說明吃了會有甚麼後果。或者可以這樣說，如果觸碰可憎惡的擺設也足以使人不潔淨，那麼把“可憎”的食物吃進肚中，後果自然更為嚴重。

在這個前題之下，我們大可以把接着的食物規例看作是恩典。這些規例都是為了維護以色列的身分地位，也就是作為神的聖潔子民。食用上主所禁的食物，不但是身體吸收了“不潔淨”的東西（7、8、10、11節），也涉及異教崇拜，等如背離了約的關係。

在上主面前坐席的代價（十四4-20）

摩西數次加入“對你們”（*lākem*）一語（7、8、10節），把飲食律例緊緊地扣於聖約子民的身上。以色列人既是上主的聖民，他們的食物就必須與上主悅納獻祭時所“吃”的祭物同類。藉着每日持守飲食的律例，以色列人既在外族人面前，也在同胞彼此之間，宣告他們與上主相近，地位獨特。通過與上主同桌而食，以色列人在每頓飯，甚至每次與動物接觸的時候宣告：自己是神的立約聖民。¹⁸

16 因此也不可以向死人求問，見十八11-12。

17 在申命記的其他地方，這個詞也指及下列各事：敬拜星宿（十七2-4），製作偶像（二十七15），向上主獻上有瑕疵的動物為祭物（十七1），占卜、行法術和通靈（十八9-12），穿戴異性裝束（二十二5），以妓女和“狗”（《新漢語》：“男廟妓”）的工價作奉獻（二十三18〔19〕），男人與所休之妻復合（二十四4），以及在商業交易中行騙（二十五16）。

18 M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*

最 有可能的解釋是：某種動物被禁止食用，原因在於牠們與死亡有關。

摩西首先禁止百姓吃可憎之物，接着又為猶太教食規下定義，¹⁹ 指明甚麼可以吃，甚麼不可以吃。對事物的潔淨與不潔淨，很多文化都有自己的定規。經文未有清楚說明這番定義的理據，²⁰ 因此很多學者也有自己的一套見解。有的認為某種食物不潔淨的原因在於文化（與迦南宗教習俗有關），有的認為是審美上的分別（外觀讓人噁心），有的認為與衛生有關（會引致疾病），有的認為涉及動物學（形相模糊，或肢體不全），也有的認為是旨在教化（物性乖劣，導人行惡）。²¹

從這段經文可見，以色列人能否保持聖潔，與動物的潔淨與否大有關連。然而，潔淨的動物究竟怎樣符合聖經的聖潔觀念，而不潔淨的動物又因何違反了這聖潔觀，經文並未明言。最有可能的解釋是：某種動物被禁止食用，原因在於牠們與死亡有關。理據有三：（一）利未記十一章24至40節強調，觸碰動物屍體會令人不潔；（二）在申命記第十四章，飲食律例的引言涉及祭祀亡靈（1節）；（三）這個段落的結語論到自然死亡的動物（21節）。²² 此外，清單中大部分不潔淨的動物，都是吃屍體的食肉動物或食腐動物，要麼就是地上的爬行動物，終日與不潔淨的東西接觸。

我們最終必須承認，舊約聖經從未清楚說明潔淨與不潔淨的界定理據。對當代讀者而言，這些分野彷彿是武斷的，但上主與以色列的約是宗主與附庸之約，這約的條款不用經過雙方商訂，更不須附庸看為合理。這是天上宗主的旨意，附庸只要照着遵行就是。然而，也不是說這些條款是重擔。相反，人能得悉神所訂立的界限，本身就是一項令人羨慕的恩典（參四8）。此外，利未記第十一章和申命記第十四章都載有誘因，好使民眾樂於持守這些飲食的界限。以色列人既蒙上主施恩救贖，並且被揀選、得眷顧，聽從上主的要求自然是賞心樂事。

(London: Routledge & Kegan Paul, 1966), 57.

19 意第緒語 (Yiddish) *kosher* (符合猶太教的食規) 一詞，顯然派生自西閃族語系 (West Semitic) 一個常見的詞根 *kāšar* (合宜的)。論及這個希伯來文詞語，見 *HALOT*, 503。

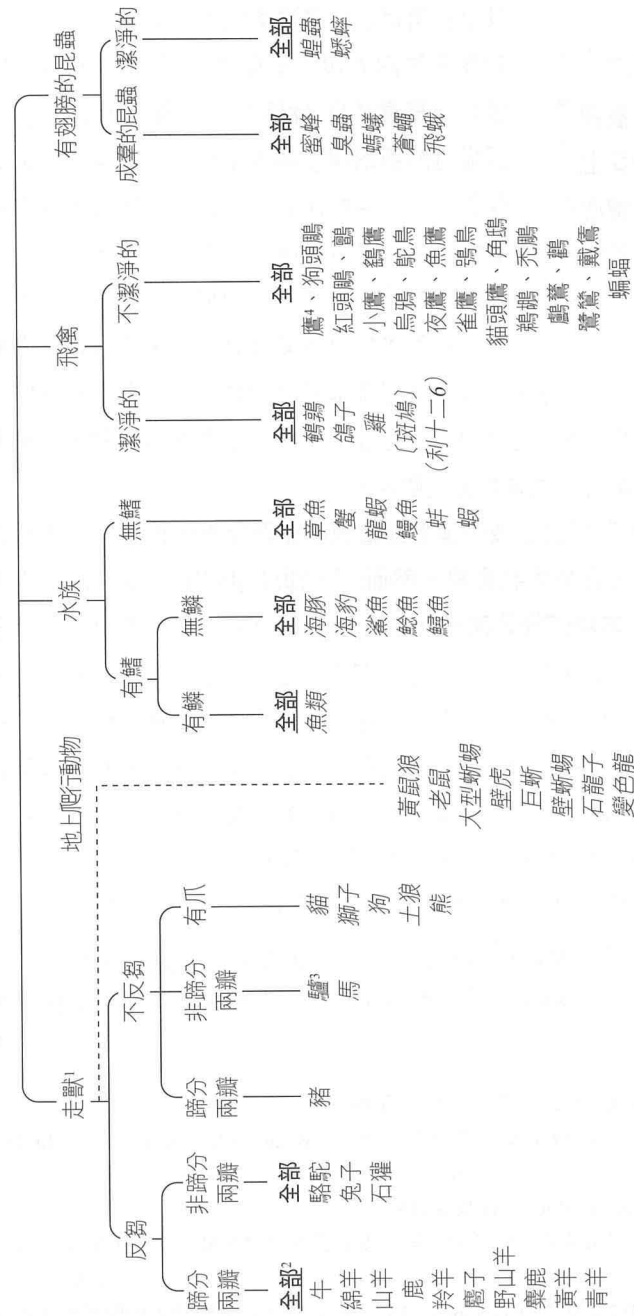
20 利十一43-47表明，以色列的食物律例建基於她的聖民身分。

21 見 W. Houston, *Purity and Monotheism* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies; Sheffield: Sheffield Academic, 2009), 68-123。

22 在賽六十五2-7，吃豬肉與夜間活動和通靈有關（另參六十六17）。



利未記第十一章及申命記第十四章所載潔淨與不潔淨的動物



1. 申十四只提及走獸，利十一29-31則加上“地上四處爬行成羣動物”。利十一10-11則是“在水裏成羣游動的”。

2. 加了底線：可以作食物

3. 斜體字：未曾記載於申十四或利十一的例子。

4. 不潔淨的鳥類有部分所指不明。

以色列人既蒙上主施恩救贖，並且被揀選、得眷顧，聽從上主的要求自然是賞心樂事。

上頁的清單依據古老的分類系統，列出甚麼動物可以吃，甚麼動物不可以吃。這個系統把動物分作四大類：走獸（4-8節）、水族（9-10節）、飛禽（11-18節）和昆蟲（19-20節）。摩西描述的細緻程度各有不同，走獸與飛禽的篇幅較長，而水族和昆蟲則只有寥寥數筆。經文對走獸和飛禽的描述角度明顯不同，前一類主要列出可以吃的動物，後一類則單單列出不可以吃的動物。摩西依類把清單分成四段，分別是陸上的動物、水棲的動物、雙足的飛禽、六足而能飛的動物。舊約聖經有幾份同類的單子，摩西的清單只是其中的一個版本。²³ 這四重類目與利未記第十一章篇後語（46-47節）所載的完全吻合。

在第4節的開場白之後，讀者或會預期摩西接着闡述原則，說明怎樣分辨動物是否符合猶太教食規。然而，他卻只顧列出十種可以吃的動物（4下-5節）。其中三種是家畜（牛、綿羊、山羊），牠們的血也適合作獻祭之用（參十二23-27）；另外七種是野生動物（鹿、羚羊、麕子、野山羊、麋鹿²⁴、黃羊、青羊），也可以看作是上述家畜的野生對比。這些野生動物不但反芻而且蹄分兩瓣，也是有角的（至少雄性如是），但摩西卻沒有特別指出有角這一點。²⁵ 第十二章21至22節曾列出四大基本類屬，即牛、羊、羚羊和鹿，而本段經文則依據那份清單作擴充。

摩西列出潔淨的動物之後，隨即說明只可以吃蹄分兩瓣而反芻的動物（6節）。接着又舉出四個例子，展示何謂蹄分兩瓣而不反芻，或反芻而不是蹄分兩瓣（7-8節）。²⁶ 頭三類（7節）顯然是反芻而不是蹄分兩瓣

23 創一26把物種分作四大基本類別：海裏的魚、天上的鳥、牲畜，以及“地上一切爬行的”。論及聖經的動物分類系統，見Whitekettle, “Where the Wild Things Are,” 17-37。

24 參E. Firmage, “Zoology,” *ABD*, 6:1153, 1157。

25 某些動物的確切類屬不明（例：第四項有譯作“扁角鹿”，第八項有依據古老名稱譯作“野牛”）。

26 Firmage (“Biblical Dietary Laws,” 188) 發現，在以色列所處的就近環境中，只有這四種動物未能同時符合蹄分兩瓣及反芻兩項規定。



的；²⁷ 之後又提到豬是蹄分兩瓣而不反芻的，與上述三類相反。然而，經文卻沒有提及豬讓人噁心的習性、²⁸ 會傳播寄生蟲，以及牠們在異教祭祀和墳地禮儀中的角色（賽六十五4，六十六3、17）。禁吃豬肉的原因純粹是因為牠們蹄分兩瓣而不反芻。²⁹ 摩西甚至禁止民眾觸碰豬的屍身（參申十四21），可見以色列人對豬是多麼的厭惡。³⁰

在第9至10節，摩西列出潔淨與不潔淨的水族。他延續第4至6節的正面語調，先行描述那些可以吃的物種，就是有鱗有鱗的類屬，之後才禁止百姓進食無鱗無鱗的類屬。利未記十一章9至12節所載的水族甚為詳盡，而摩西在這裏則作大幅度的撮寫。不但如此，他的語氣也不及利未記的嚴厲。利未記說那些水族是以色列人“應當厭惡的”，而這裏則只是說牠們“是不潔淨的”；至於這些水族的屍體，摩西更是隻字不提。

最詳盡的清單是能飛的動物。正如之前的清單一樣，摩西首先容許民眾食用潔淨的飛禽。然而，又與之前兩份清單不同，這一次摩西沒有指出分辨潔淨與不潔淨的原則。這份清單與第一份清單還有另一處分別，就是在開場白之後沒有列出潔淨的類屬，只是隨即列出不潔淨的類屬，吩咐民眾不可以吃這些飛禽。

這份清單共有21種能飛的動物，與利未記十一章12至19節分別不大，可見摩西是憑記憶發言的。清單中大部分鳥類的確切品種不明，³¹ 惟大部

27 經文指兔子和石獾反芻，因為牠們的咀嚼習性與反芻動物相類。希伯來文化以動物可觀察的習性和外觀作分類，與我們今天所認識的科學分類法不同。論及聖經的生物分類法和物種類別，見Daniel I. Block, “To Serve and to Keep: Toward a Biblical Understanding of Humanity’s Responsibility in the Face of the Biodiversity Crisis,” in *Keeping God’s Earth: The Global Environment in Biblical Perspective* (ed. N. J. Toly and D. I. Block; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010), 116-21。

28 巴比倫人和亞述人雖然沒有對豬肉反感，但也認識到豬隻可厭的習性：“豬是不潔的……濺污自己的項背，弄得街道臭氣沖天，房子骯髒不堪”。W. G. Lambert, “Morals in Ancient Mesopotamia,” *Ex Oriente Lux* 15 (1957-58): 189。

29 有關以色列和古代近東對豬的看法，見E. Firmage, “Zoology,” *ABD*, 6:1130-35。

30 利十一24-40把觸碰屍身的禁令引申至所有屍體，並列明甚麼情況算是故意犯禁，甚麼情況算是無意中犯禁，又定出方法，使受到污染的人藉以重得潔淨。

31 為免讀者誤以為飛鳥的品類是明確的，Houston (*Purity and Monotheism*, 29-30) 對大部分名稱不作翻譯。Firmage 就這些鳥類的研究對理解本段經文甚有助益，見*ABD*, 6:1155, 1157-58。

分都應該是食肉或食腐的禽鳥。經文四次用了“和這一類的”一語，目的是把禁令的範圍引申至相類的品種。蝙蝠固然不算禽鳥，經文把蝙蝠歸入此類，是因為以色列人把一切有翼或能飛的動物都定義為鳥類。

在這個段落的結尾，摩西簡略地提及“昆蟲”（字面上的意思是“有翅膀〔*hā'ôp*〕而成羣的〔*šereš*〕”；19-20節）。如果 *šereš* 一詞單獨出現，可以解作“成羣”或“爬行”的生物，因此可以包括嚙齒目動物及蛇類；然而，這裏與 *hā'ôp*（有翅膀）連用，則只可以解作“昆蟲”。摩西用這個詞概括了利未記十一章20至23節所載的品類，宣告一切成羣的昆蟲都是不潔淨的，不可以作食物。為了保持這個段落一貫的正面語調，摩西又添上“任何潔淨的有翅膀的〔昆蟲〕，你們都可以吃”。這包括善於跳躍的昆蟲如蝗蟲和蟋蟀，因為人們相信這些昆蟲與污穢之物無涉。

有關在上主面前坐席的最後忠告（十四21）

摩西藉着這句跋語（21節）重拾最基本的議題。從第十四章開始至今，這個議題一直都是他的關注所在：以色列人的聖民身分。既已詳盡說明甚麼是“可憎之物”（3節），摩西又再作出兩項飲食上的指示。這兩項指示都源於以色列民在上主計劃中的尊貴地位：（一）任何動物是自然死亡的，就不可以作上主立約子民的食物。³² 這項禁令的底因，或許涉及在烹調之前把肉類放血的規定（參十二16、23、27，十五23）。摩西深信以色列民全體都必須聖潔，於是把原本只適用於祭司的原則（利二十二8）擴大至全民適用。然而，寄居者和外族人因為不是“聖民”的一分子，所以他們也不用守這項禁令。民眾可以把這些肉食施捨給寄居者，或是賣給外族人取利。

（二）要與上主同桌而食，就必須在烹調的時候遵守某些規定。這裏規定不可用母山羊的奶煮牠的小羊羔，這句話彷彿打啞謎一般，實在讓人費解。³³ 學者對這項規定有甚多不同的解釋，而其中三樣較能獲得共識。

32 論及這項規定，見K. Sparks, “A Comparative Study of the Biblical *blh* Laws,” *ZAW* 110 (1998), 594-600。

33 見R. Ratner and B. Zuckerman, “A Kid in Milk?” *HUCA* 57 (1986): 15-60; M. Haran, “Seething a Kid in Its Mother’s Milk,” *JJS* 30 (1979): 23-35; C. J. Labuschagne, “‘You Shall Not Boil a Kid in Its Mother’s Milk’: A New Proposal for



（1）這個規定可能是基於人道主義而設，就如禁止在鳥巢中取去幼鳥或雀蛋的同時，又殺掉哺雛的母鳥（申二十二6-7；參出二十二30〔29〕；利二十二27-28）。（2）以母羊的奶煮牠的小羊羔，就是以哺育的功能作殺戮之用。這個做法違反了最基本的自然規律，是不正常的。（3）鑒於律例規定在烹調之前要把血放盡，這項禁令或許是要防止一切看似是吃血的情況出現。其實除了這個禁令外，另有規定指不可屠宰離母胎不足八日的幼畜。原因可能是動物在產子之後數日，母乳中初乳含量豐富，往往會呈暗紅色，如果以母羊的奶煮小羊羔，或許會生出吃血的嫌疑。³⁴

我們很難指出上述那一項解釋較佳。然而，同樣的特別規定也見於出埃及記二十三章19節和三十四章26節，而該兩處經文都涉及每年守節朝見上主。或許可以由此推斷，這項禁令是要針對供奉迦南生殖神明的宗教儀式。

應用原則



聖經所載的其他飲食律例 在舊約聖經中，引用這些飲食律例的經文不多。在以賽亞書六十五章4節和六十六章17節，作者把吃豬肉與其他惹上主發怒的行動等同。何西阿書九章3節指出，以色列人要在被擄之地吃不潔淨之物，正是他們悖逆上主的下場。在以西結書四章14節，身陷敵國的先知向神提出抗議（他是祭司職分的承繼人），說自己未曾吃過自然死亡或被野獸所殺的牲畜，不潔淨的肉食更從不沾口；然而，在被擄之地，他卻要沾染不潔，以人糞烤餅。³⁵ 以西結先知又提到申命記十四章21節的禁令（結四十四31），因為他知道，在歸回故國的日子，屬靈的祭司職分將要重新建立。但以理書一章8節記載，但以理身處尼布甲尼撒的宮中，但卻要求免吃王所賜的食物，以免玷污自己。雖然被擄到巴比倫，但以理卻仍然視申命記第十四章的律例為有效。

有幾段新約的經文指出，耶穌來到世間，意味以色列的飲食律例已不

the Origin of the Prohibition,” in *The Scriptures and the Scrolls* (ed. F. G. Martinez, et al.; VTSup 49; Leiden: Brill, 1992), 6-17。

34 例：Labuschagne, “A New Proposal,” 14-15。

35 進一步的論述見Block, *Ezekiel 1-24*, 186。

再適用。按照馬可福音七章19節的說法，所有食物都是潔淨的。然而，如果連同上下文解讀，就可以看見經文的主要目的是說明污穢是從心發出，而不是從口而入。在使徒行傳十章10至16節，神向彼得發出啟示，表明舊約聖經的飲食規例已不再適用。舊約的信仰羣體以這些飲食規例作藩籬，但對新約的信仰羣體而言，這些藩籬已經因基督的復活而消除，猶太人與外族人之間的牆也因此而被拆毀了。保羅在羅馬書十四章14節宣告，潔淨與不潔淨是主觀的心態，原本的客觀分野已不復存在。根據使徒行傳所載，眾使徒（包括保羅；徒二十一-26）在耶路撒冷仍然遵守以色列的禮儀律例。然而，當他們邀請外族人進入彌賽亞的羣體時，卻不會強迫他們成為文化上的猶太人。³⁶

飲食律例可算是以色列人的疆域標記，象徵神已揀選這個族裔作他的聖民。然而，在基督復活之後，立約羣體的疆域逐步擴展，先是猶太信徒（徒二5-21），然後撒馬利亞的歸信者（在血源上和屬靈上都是屬於半猶太裔；八14-17），接着又包括以色列地“敬畏神”的外族人（十44-48），最後是居於外地的人（十九1-7）。由此看來，以色列人與其他民族之間的疆域標記已經失去了作用。況且，彌賽亞已經復活，而救恩的門也大開，全人類都有機會成為神的聖民。在這兩大因素之下，那些飲食律例已失卻了原本的象徵意義。

當代應用



享特權、成聖潔的神學基礎 當代基督徒一般都不遵守這些有關剃頭、紋身和飲食的律例。然而，這不是說摩西的諄諄告誡與我們無關。申命記第十四章的神學發人深省，是選民成聖潔、享特權的基礎，不僅涉及古時的聖約規範，與今天的信徒也有關係。我們都是神的子民，也要珍惜神的選召之恩，看重神所賜的聖民身分。我們不能單單在崇拜的時候才作聖民，在日常生活中也要時刻表現聖潔。我們既然受了基督的印記，就要隨時隨地作神的代表。

申命記十四章1至21節的律例到底如何應用於今天，信徒羣體實在未

36 Houston論及基督徒羣體怎樣消除 / 重訂舊的藩籬，對解讀這段經文甚有幫助，見*Purity and Monotheism*, 258-82。



有共識。³⁷ 每一代人、每一種文化，對紋身與髮式都有不同的意見。可以這樣說，如果某種紋身和髮式與異教風俗有關，或是涉及違背教義的觀念，基督徒就必須謹慎迴避。我們畢竟是神的兒女，早在世界被造之先，神就在基督裏揀選了我們，使我們“在他面前成為聖潔，沒有瑕疵”，又預定我們“藉着耶穌基督得着兒子的名分，歸屬於他，使他恩典的榮耀得到稱讚”（弗一4-6）。神又特選我們作他的寶貴產業，好讓我們去“宣揚那呼召你們脫離黑暗、進入奇妙光明者的美德”（彼前二9）。因此，我們必須嚴防一切沾染邪惡的嫌疑。

然而，那些看來道德價值中性的飲食律例又怎樣呢？我近來曾到香港一行，在某間華人教會宣講申命記十四章1至21節。我瞭解當地人的日常食材，尤其是那些海鮮，例如章魚、烏賊、蝦等等，都沒有鰭和鱗。當會眾看到講題是“在上主面前坐席：以色列飲食律例所彰顯的神恩”，部分人的尷尬之情甚至溢於言表。然而，當他們聽出我的講道重點，就是信徒是神的兒女，蒙揀選作神的寶貴產業和聖民，在基督裏擁有的那些特權，又知道我要指明這些飲食律例對基督徒不再適用，那時他們才彷彿鬆了一口氣。

雖然這些飲食律例對我們不再適用，但根據使徒行傳十五章20節，在耶路撒冷大會上，第一代的基督徒重申了禁戒吃血和正確屠宰牲畜的規例，³⁸ 甚至把這些規例等同禁止拜偶像和禁止淫行。禁戒吃血之例，並非源於以色列之約。早在人類的源頭，神就禁止挪亞的子孫吃血（創九4）。耶路撒冷大會要求外族信徒遵守這一條律例，就等同宣告所有生命都是屬神的。

《巴比倫他勒目》（*Babylonian Talmud*）記載：“人的飯桌是祭

37 D. I. Block以申命記全書的動物神學為前題，對第十四章的飲食律例有所論述，見“*All Creatures Great and Small*,” 283-305。

38 Davidson (“Which Torah Laws Should Gentile Christians Obey?”) 正確地指出，不論是土生的以色列人，還是藉信仰歸化猶太民族並得以成為聖約羣體一分子的外來人，都要遵守這些禁令。

在某種程度上，每一頓飯都是祭禮，尤其是涉及肉食的時候，因為有動物為我們的好處而被犧牲了。

壇。”³⁹ 在某種程度上，每一頓飯都是祭禮，尤其是涉及肉食的時候，因為有動物為我們的好處而被犧牲了。舊約和新約聖經都沒有要求我們素食，反而授權我們屠宰牲畜作食物，惟一的條件就是要我們尊重所有生命的神聖。莫斯卡拉 (J. Moskala) 說：“祭物和食物都是恩典，人們都應該以感恩的心享用。”這話實在一語中的。⁴⁰ 然而，為神的供應感恩，不應止於口頭上的稱謝，也應該表現於宰殺牲畜的過程之中，因為這些動物為我們這些代神管理世界的人帶來了喜樂，提供了營養。

除了要顧及受造物的生命是神聖的以外，基督徒也要把食物的律例理解為以色列祭禮的一部分，這樣才是最合宜的立場。如果說，申命記第十四章是上主的邀請，要人歡然享用食物，就像上主悅納祭物一樣（十二5-14），那麼，自從基督以捨棄自己的身體取代了一切獻祭以後，這些飲食規例也同時失去了意義。因為我們已經不再向神獻上祭物，而是歌頌稱謝基督的捨身功勞。當我們每次領受聖餐的餅和杯，我們也是蒙上主邀請，享用基督所賜的筵席。

耶穌把以色列的逾越節轉化為定期的愛筵，並且設立聖餐；他的身分不單是邀請我們赴筵席的東道主，也是神成了肉身，邀請蒙救贖的兒女到他面前，領受他的身體和血，因為耶穌曾經對門徒說：“你們拿去吃吧，這是我的身體。”他又拿起杯來，獻上了感謝，就遞給他們，說：“你們大家都喝這個，因為這是我的血，是立約的血，為許多人流出來，使罪得赦免。我告訴你們，從今以後，我不再喝這葡萄酒，直到我和你們在我父的國裏一起喝新酒的那一天。”（太二十六26-29）這是何等奇妙的恩典宣言！上主邀請我們到他的桌前，並且為我們捨己為祭。藉着他，我們得以穩妥地成為神家的一分子。哈利路亞，讚美救主！

39 Hagigah 27a.

40 J. Moskala, *The Laws of Clean and Unclean Animals in Leviticus 11: Their Nature, Theology, and Rationale (An Intertextual Study)* (Adventist Theological Society Dissertation Series; Berrien Springs: Adventist Theological Society, 2000), 106.

申十四22-29

申命記十四章22節至十五章18節導論

第十四章22至29節是一道橋梁，既收結了論述食物的一段前文，又引入了一連串關於慈惠行動的指示。這些指示將會一直延續至第十五章。第22至29節與其後的指示主題相同，都是囑咐以色列人不要抓緊手中的財物。“手”一詞實際上是第十五章的核心主題。這個主題藉着兩個從句展現，見於這段經文的正中央：“你就不可硬着你的心，也不可對你的窮兄弟緊合雙手”（十五7）。¹ 第一個從句指向內在的動機。經文舉出三種錯誤的心態以突顯這一點：（一）剛硬的心（十五7）；（二）心存惡念（十五9）；（三）心疼（十五10）。第二個從句指向外在的行為。同樣為了突顯其意義，文中七次用了 *yād*（手）一詞，² 其中兩次出現於同一個核心段落；事實上，第十五章7至11節正是這個議題的核心。第十五章19至23節是另一個單元，當中雖然沒有“手”和“心”兩詞，但這個單元的主題也是囑咐人要樂於放下屬世的財物。

綜合而論，第十四章22節至十五章18節都是呼籲聽眾心存憐憫、把手張開，而具體的表現則包括什一奉獻（十四23-29）、豁免欠債人的抵押（十五1-11）、釋放賣身償債的兄弟（十五12-18），以及把頭生的獻給上主（十五19-23）。這四個主題作ABBA排列，外圍部分的對象是上主，而中間部分的對象則是邊緣社羣。不過，這個歸類法也不是絕對的。第一部分在結尾囑咐聽眾，他們向神慷慨奉獻的同時，也不要忽略利未人的需要。中間的兩個部分雖然是討論憐憫窮人，但卻以上主張開手賜福給以色列人為前提；³ 當論到債務的時候（十五2），甚至說這是上主的豁免。

這個大單元又分作三個部分，向窮人行善的呼籲位處中央，而前後則有兩段指示，吩咐人前往上主所選擇的地方敬拜（十四22-26，十六

1 照希伯來文原文計算，這兩個從句之前有244字，之後有242字。

2 見十四25、29，十五2、3、7、8、10、11。

3 經文提及上主的賜福（十五4、6、10、14、18；參十四24、29）、賜土地（7節）和救贖（15節）。

1-17)。此外，在最後的長篇段落中，摩西再次提醒作為一家之主的，他們在敬拜的時候必須接納有缺乏的人（十六11）。摩西旨在教導聽眾，生活也是敬拜，並與正規的宗教禮儀密不可分。真正的敬拜不只是正規的宗教禮儀；事實上，如果沒有敬虔的生活，宗教禮儀對敬拜者不會有任何助益。⁴

新漢語譯本

²²“你播種的一切收成、你田地每年的出產，你要奉獻十分之一。²³你可以在上主你的神面前，在他所揀選立為他名的居所的那地方，吃你什一奉獻的五穀、新酒和新油，以及你牛羣羊羣中頭生的，使你在所有的日子裏，學習敬畏上主你的神。

²⁴“要是上主你的神所揀選立他名的那地方離你太遠，那路途太漫長，你不能把這什一奉獻之物帶到那裏去，那麼，當上主你的神祝福你的時候，²⁵你就要換成銀子，把手裏的銀子包起來，往上主你的神所揀選的地方去，²⁶你可以用這銀子來換任何你心裏所愛的，或是牛羊，或是清酒濃酒，一切你心裏想要的都可以。你要在上主你的神面前吃，你和你的家眷都要歡樂。

和合本

²²“你要把你撒種所產的，就是你田地每年所出的，十分取一分；²³又要把你的五穀、新酒和油的十分之一，並牛羣羊羣中頭生的，吃在耶和華你神面前，就是他所選擇要立為他名的居所。這樣，你可以學習時常敬畏耶和華你的神。

²⁴“當耶和華你神賜福與你的時候，耶和華你神所選擇要立為他名的地方，若離你太遠，那路也太長，使你不能把這物帶到那裏去，²⁵你就可以換成銀子，將銀子包起來拿在手中，往耶和華你神所要選擇的地方去。²⁶你用這銀子，隨心所欲，或買牛羊，或買清酒濃酒，凡你心所想的都可以買。你和你的家屬，在耶和華你神的面前吃喝快樂。

4 申十四22-29與第十二章有五處連繫，從中可以看見正規與非正規崇拜之間的關係：（1）兩段經文同樣分成兩部分，前部分論及中央聖所的崇拜活動（十四22-26；參十二1-14），後部分則是在家中進食肉類（十四27-29；參十二15-27）；（2）兩者都提到在神選擇立為他名的地方獻祭；（3）同樣提及什一奉獻；（4）同樣特別指出利未人的需要，為社會議題加入了宗教元素（十四27-29；參十二18-19）；（5）焦點不在於誠命，反而強調享用神規定的食物是一項特權。



新漢語譯本

²⁷“至於你城裏的利未人，你不可撇棄他，因為他在你們中間無分無產業。

對待窮人和奴婢

²⁸“每三年的末一年，你要拿出那一年你所有出產的十分之一，積存在你的城裏。²⁹在你們城裏的利未人可以來，因他們在你們中間無分無產業，還有在你們城裏的寄居者、孤兒、寡婦都可以來，並吃得飽足，好使上主你的神祝福你手中所做的一切。”

和合本

²⁷“住在你城裏的利未人，你不可丟棄他，因為他在你們中間無分無業。

對待窮人和奴婢

²⁸“每逢三年的末一年，你要將本年的土產十分之一都取出來，積存在你的城中。²⁹在你城裏無分無業的利未人，和你城裏寄居的，並孤兒寡婦，都可以來，吃得飽足。這樣，耶和華你的神必在你手裏所辦的一切事上，賜福與你。”

經文原意



驟眼看來，第十四章22至29節在延續第十二章所開展的指示，邀請以色列人慶賀他們與上主之間的縱向關係。事實上，我們要到第27節才能辨別出這個段落的核心關注：窮人的福祉。正如十誡一樣，這些指示的對象都是經濟獨立的一家一戶，尤其是針對家中的主人。摩西相信，要表現出上主與個人之間的盟約關係，最基本的做法就是主動而熱心地照顧窮人。對於有經濟能力的人而言，首先是要對窮人的困境感同身受，接着就是邀請他們一同在上主面前守節歡樂。

一年一度的什一奉獻慶典（十四22-26）

這個段落的開端是一道命令，吩咐百姓每年把農產的十分之一留作奉獻（22節）。雖然如此，但接下來的文字卻近於節慶的邀請，而不像是律例。（一）摩西首先介紹慶典的舉行地點：“上主……所揀選立為他名的居所的那地方”（23節）。摩西所指的不單是一個地理位置。他再特別指明是“在上主你的神面前”，表明上主就是筵席的東道主。⁵（二）摩西

5 論及申命記中“在上主你的神面前”一語，見Wilson, *Out of the Midst of the*

指明參與筵席的代價：五穀和牲畜的十分之一（參七13，十一14）。正如第七章13節一樣，摩西又補上一筆，就是“牛羣羊羣中頭生的”。凡帶到上主面前的食物，他們都可以吃。（三）摩西宣告筵席的目的：讓以色列人“在所有的日子裏”，懂得敬畏上主他們的神。他們敬畏上主的原因不在於食物，而是因為他們在上主面前坐席。以色列的長老曾於何烈山在上主面前坐席（四10；出二十四9-11）；百姓定居迦南之後，藉着什一奉獻，他們也能每年參與這樣的筵席。⁶ 敬畏與感恩就是上主的子民獨有的素質。

敬畏與感恩就是上主的子民獨有的素質。

從第24至25節可見，摩西對百姓滿有憐惜之情。他看出，規定居於遠地的百姓前往中央聖所，真要實行起來，舟車上的難處不少。一旦上主的應許實現（七13，十一13-15），以色列人定居迦南，人數增多，又怎麼方便把五穀和牲畜帶到敬拜之所呢？⁷ 摩西的解決辦法不但實際，而且給予百姓極大的自由。朝聖者不用把奉獻之物包裝運輸，他們只須換作等值的銀子，⁸ 再把銀子以布包裹，或是裝於袋中，並親自帶到上主選擇立為他名的地方。到達聖所之後，朝聖者可以用銀子買牛肉（或牛犢）、羊肉（或羊羔）、葡萄酒⁹ 以及各種酒精飲料。¹⁰

照摩西的說法，什一奉獻的筵席顯然不是律法或禮儀上的重擔，而是

Fire, 131-97。利未記提到在聖所飲食的規定時，往往用了短語“在聖的地方”（利六16〔9〕、26〔19〕，七6、二十四9）或“在潔淨的地方”（十14）。詩二十三5-6繪畫出上主為他的子民安排筵席的圖畫。

6 Tigay (*Deuteronomy*, 142) 認為，百姓應該是從祭司那裏學懂敬畏，因為祭司在神所揀選的地方教授律法書上的敬虔規例。

7 申十二20-21及十九8-10的規定也是以相似的考慮作基礎。

8 NIV沒有把 *keseb* 譯作“錢幣”，實在十分正確。在巴勒斯坦，要到公元前5世紀才開始鑄造刻有當局紋飾的錢幣。

9 這裏首次出現的 *yayin* 一詞，是“葡萄酒”的常用稱謂。參 *tirōš*（新酒），見七13，十一14，十二17，十四23，十八4，二十八51，三十三28。

10 *Yayin* 由葡萄而來，而 *sēkār*（發酵飲料）則泛指所有酒類，不論製自棗子、無花果、石榴，還是麥（啤酒）。論及這個詞，見P. P. Jenson, “שכר,” *NIDOTTE*, 4:113-14。



在上主面前吃喝慶祝的機會，因此百姓應該樂於參與。¹¹ 為這原因，摩西不但把規則定得簡便，讓所有百姓都能參與，更不厭其煩地分別邀請家主及家眷，讓他們在筵席上隨意享用心裏想要的。經文出乎意外地沒有提及最常見的食物（參23節）。顯而易見，肉類必然是眾人所愛的席上之珍。

三年一次的什一奉獻慶典（十四27-29）

這段經文重拾第十二章12節及17節下至18節的議題，鼓勵擁有土地的百姓行善，趁着這個節期慷慨解囊，幫助沒有他們那麼幸運的人。擁有農地的百姓最能直接領受上主所賜的福氣，因此，他們也最容易在敬拜慶典中自我放縱，排擠那些無法靠土地維生的人。在律法書中，我們看不到任何靠中央稅收支持並由政府官員管理的社會保障制度。社會上那些可能被邊緣化的羣體，必須依靠全民的善心，生活才得到保障。

摩西陳明什一奉獻慶典的規例之後，隨即在第十四章27節要求地主邀請利未人同行，一起前往上主所揀選的地方（參十二12、17下-18），一起在上主面前歡樂。在節慶的數日之間，他們自然無法消耗十分之一的年收入。因此，除非農田歉收，否則上述要求應該不會為個別家庭帶來太大困難。摩西要百姓宴請自己城中的利未人，不但合理，也可以算是行善。

然而，考慮到利未人一年之中的生計，摩西再要求百姓作三年一次的什一奉獻。舊約聖經中只有申命記提到這一個制度。¹² 在第三年和第六年，農戶不用把什一奉獻帶到中央聖所，而是要儲存於自己的城中。究竟是全國在同一個七年周期的第三和第六年執行規定，¹³ 還是分開並交替地執行，好讓利未人得着恆常的供應，經文並未明言。“你的城門口”（直譯：《新漢語》：“你城裏”）一語，在第27節雖然是借代“你的城”，但在第28節卻是照字面意思解。物品不但儲存在城門口，也在這裏分發給利未人。

無法靠農耕畜牧直接支取神恩的，也不限於利未人。摩西保持一貫以

11 論及在上主面前舉行的正式敬拜聚會而同時又是歡樂的慶典，見十二7的註釋。

12 摩西將會在二十六12-15再次提及這項要求。摩四4-5很可能在影射這一項規例，那裏故意採用諷刺的手法來描述這三年一次的什一奉獻。

13 例：Tigay, *Deuteronomy*, 144。

來對邊緣社羣的人道關懷，把這個保護網延伸至寄居者、孤兒和寡婦。¹⁴ 他們都獲得邀請到城門口領取可以帶回家中的食物，讓他們可以吃得飽足。摩西預期以色列社會將有某程度的貧富之別，但他期望地主階層心存憐憫，並讓經濟缺乏的得到照料（參十五章）。第29節結尾的從句表明，向貧乏者施恩是繼續得福的先決條件。¹⁵

應用原則



什一奉獻的神學和社會意義 早在創世記十四章20節和二十八章22節，經文已提及什一奉獻。然而，摩西這番論述的本源卻在另外兩處，其一是利未記二十七章30至33節，其二是民數記十八章21至32節。利未記把什一奉獻看作是上主的產業，是預留給祭司和利未人的（參利二十七21），而奉獻的範圍包括農產和牲畜。百姓也可以選擇折換銀價，只是要另外加上銀價的五分之一。

涉及祭祀的聖潔律並不適用於什一奉獻。奉獻給上主的牲畜是隨機的，也就是說，不論中選的是肥美的還是殘缺的，都不可再作替換。上主在民數記十八章21至32節宣告，什一奉獻要歸利未人，既是他們為國民作屬靈事工的報酬，也是他們沒有分得地業的補償。利未人也要把百姓所獻之物再作奉獻，將其中的十分之一交給大祭司，而且必須是手頭上最好的部分。

什一奉獻是利未人的日用之糧，他們可以在所住之處就地享用。然而，因為這是民眾獻給上主的禮物，所以利未人也要把這一切看為神聖。摩西如今站在約旦河岸說話，面前是將要進入應許之地的以色列人，演講詞的重點自然不是什一奉獻的行政流程，而是為百姓展示什一奉獻的神學和社會意義。

正如律法書所規定的其他民間節期一樣，要判斷以色列人有否按例守節，又能否達到經上清楚記明的理想標準，實在十分困難。瑪拉基先知清

14 論及這三重短語，見十18的註釋。早前提及這些邊緣羣體的經文包括：一16，五14，十18。

15 類似“你手中所做的一切”這句話，在申命記十分常見：二7，四28，十六15，二十四19，二十七15，二十八12，三十9，三十一29，三十三11。



楚明白，百姓吝嗇應當獻上的十分之一，沒有把奉獻送入倉庫（應該是指聖殿的倉庫），自然也不會十分敬畏上主。在瑪拉基書三章7至12節，瑪利基背離了上主一貫的禁令，竟然挑戰他那一代被擄歸回的同胞，要他們忠心地獻上十分之一，以此試試上主會否沛然賜福給他們。且不論先知叫人試驗上主是多麼出格，瑪拉基看出忠心奉獻與上主賜福的關係。他的論調與申命記十四章22至29節是一致的。

如果細讀舊約聖經的先知書，就必會看出百姓幾乎只按儀文守節（參賽一10-17；何六6；摩五21-24；彌六6-8），沒有感受到在上主面前坐席的殊榮，也沒有表現出申命記所預期的歡愉之情。再者，擁有土地之人的守節表現，似乎與日常生活完全脫節，尤其是在憐憫窮人方面。新約聖經也有類似的評述。耶穌指責猶太人的領袖，說他們嚴守什一奉獻之例，但卻忘記了律法中更重要的事：公義、憐憫和信實。

當人們以為得到上主的眷顧是自己的當然權利，上述情況就會出現。尤其是當他們嚴守禮儀律法，但卻忘記了在上主面前敬拜是莫大的殊榮，既沒有自知不配，又不懂得以讚歎之情覲見上主，就更容易出現這等情況。摩西曾在第十章12至22節勸勉聽眾，凡是正確地敬拜上主的人，都會稱謝上主的恩典，並以上主的形象為道德準繩，全情投入地仿效上主（*imitatio dei*），尤其表現於憐憫窮人方面。

當代應用



探測真假屬靈的溫度計 什一奉獻對當代社會的意義，要留待第十六章論述節期的時候才作更全面的探討。現在我要指出的是，教會對窮人的態度，正是其靈命高低的溫度計。基督徒不應坐待政府照顧我們身邊的窮人；相反，教會應當懷着樂善而憐憫的心，既要作上主的“翅膀”（得二12），也要作基督的手和腳（參太二十五34-36）。

有人主張，舊約聖經的敬拜是外在的，只着重禮儀，而新約聖經卻提倡內在的心靈敬拜，兩者有天淵之別。¹⁶ 可是，這個見解只針對以色列人

16 見例：John Piper的講章“Worship God!”（www.desiringgod.org/Resource-Library/Sermons/Worship-God--2/；見於2011年10月6日）。

的錯誤表現，忽略了舊約聖經所載的理想模式，更完全誤解了申命記的意義。在上一段經文中，摩西之所以頒佈有關食物的律例，是因為以色列與上主有屬靈的關係（十四1-2、21）。本段經文設立奉獻的制度，也同樣強調這個制度是一種工具、一個契機，讓人能來到上主面前，因着自己所領受的厚恩而歡宴喜樂，又學習敬畏上主，並以憐憫的心對待邊緣社羣。文中絕少提及禮儀。

耶穌呼召人“以靈以真理”敬拜（約四23-24），把申命記的異象再次展現人前。這樣的敬拜模式，與以色列人在敬拜中表現的禮儀舉動大相逕庭。然而，把敬拜貶抑為外在的形式和禮儀舉動，也不是古代以色列人獨有的問題。不但耶穌時代的法利賽人可以算為樣板（太二十三23；路十一42），早期教會也很快就沾上陋習（徒五1-5），甚至今天的教會也是這樣。對抗這種儀文主義的方法有二：其一是要有溫柔的心

腸，不但對神如是，對有缺乏的人也當如是；其二是要有一雙慷慨的手，樂於放下手中所握。

今時今日，基督徒常常辯論什一奉獻是否必須。這個問題來得古怪，也帶點虛偽。提出這個問題的人，少有辯論其他舊約律例是否仍然生效。我們問：“基督徒應否作什一奉獻？”，實在是張冠李戴。關鍵其實不在於制度，而是在於神的關注和神的目的。身為神的子民，我們也必須有同樣的關注，同樣的目的。這段經文的重點並不是作多少奉獻，而是提供一個慶賀上主同在的契機，並鼓勵神的子民彼此慷慨施贈。因此，我們應該這樣問：“基督徒應當怎樣把這個奉獻制度對窮人的關注實踐出來？怎樣向經濟上的邊緣羣體施以憐憫？”這樣才能擺脫外在形式的牢籠，讓我們聚焦於最重要的議題：柔軟的心與張開的手。

基督徒應否作什一奉獻……關鍵其實不在於制度，而是在於神的關注和神的目的。

申十五1-18

新漢語譯本

¹“每七年的末一年，你要施行豁免。²豁免的條例乃是這樣：每個債主都要把他手裏借貸給鄰舍的豁免了，不可向他的鄰舍或兄弟催討，因為上主的豁免已經宣告了。³外族人你可以催討，但你的兄弟無論欠了你甚麼，你都要張開手豁免他。

⁴“最終在你中間將不會有窮人，因為在上主你的神賜你佔領為業的地上，上主必祝福你，⁵只是你要認真傾聽上主你神的聲音，謹守遵行我今天吩咐你的這一切誡命。⁶因為上主你的神必祝福你，正如他對你所說的那樣。你必借貸給許多民族，自己卻從不借貸；你必管治許多民族，他們卻不得管治你。

⁷“要是在你們當中有窮人，是你的一個兄弟，在上主你的神賜給你的地上，在你其中一座城裏，你就不可硬着你的心，也不可對你的窮兄弟緊合雙手。⁸應當向他慷慨地張開手，一定要借貸給他，按他所缺乏的，補足他的缺乏。

⁹“你要自己謹慎，免得你心中有惡念說：‘第七年豁免年近了。’於是對你的窮兄弟惡眼相看，甚麼都不給他。他要是因你的緣故向上主呼求，你就有罪了。¹⁰你必須慷慨地給他，給的時候不可心疼。因

和合本

¹“每逢七年末一年，你要施行豁免。²豁免的定例乃是這樣：凡債主要把所借給鄰舍的豁免了，不可向鄰舍和弟兄追討，因為耶和華的豁免年已經宣告了。³若借給外邦人，你可以向他追討；但借給你弟兄，無論是甚麼，你要鬆手豁免了。

^{4、5}“你若留意聽從耶和華你神的話，謹守遵行我今日所吩咐你這一切的命令，就必在你們中間沒有窮人了。（在耶和華你神所賜你為業的地上，耶和華必大大賜福與你。）⁶因為耶和華你的神，必照他所應許你的賜福與你。你必借給許多國民，卻不至向他們借貸；你必管轄許多國民，他們卻不能管轄你。

⁷“在耶和華你神所賜你的地上，無論哪一座城裏，你弟兄中若有一個窮人，你不可忍着心、擋着手，不幫補你窮乏的弟兄；⁸總要向他鬆開手，照他所缺乏的借給他，補他的不足。

⁹“你要謹慎，不可心裏起惡念說：‘第七年的豁免年快到了’，你便惡眼看你窮乏的弟兄，甚麼都不給他，以致他因你求告耶和華，罪便歸於你了。¹⁰你總要給他，給他的時候，心裏不可愁煩，因耶和華

新漢語譯本

為為了這事，上主你的神必在你一切的工作上，一切你手所經營的事上，祝福你。

11 “因為窮人不會從這地消失，所以我吩咐你說：‘一定要向你的兄弟，向你地上的困苦人和貧窮人張開手。’

12 “要是你的一個兄弟被賣給你，不論是希伯來男人還是希伯來女人，他要服侍你六年，但在第七年，你要任由他自由地離開。

13 “當你任由他自由地離開時，不可打發他空手而去。14應從你的羊羣、禾場、酒醉中慷慨相贈，上主你的神怎樣祝福你，你也要怎樣贈給他。15你要記得，你在埃及地曾經也是奴隸，上主你的神救贖了你，所以我今天吩咐你這事。

16 “但要是他對你說：‘我不願離開你而去’，因為他愛你和你的家，他和你也相處得很好，17你就要拿錐子，在門上刺穿他的耳朵，他就永遠成為你的奴僕了。待你的婢女，你也要這樣做。

18 “你任由他自由地離開你，在你眼中不可看為難事，因為他服侍了你六年，已是雇工工價的雙倍。上主你的神必在你所做的一切事上祝福你。”

和合本

你的神必在你這一切所行的，並你手裏所辦的事上，賜福與你。

11 “原來那地上的窮人永不斷絕，所以我吩咐你說：‘總要向你地上困苦窮乏的弟兄鬆開手。’

12 “你弟兄中，若有一個希伯來男人，或希伯來女人被賣給你，服事你六年，到第七年就要任他自由出去。

13 “你任他自由的時候，不可使他空手而去。14要從你羊羣、禾場、酒醉之中，多多地給他，耶和華你的神怎樣賜福與你，你也要照樣給他。15要記念你在埃及地作過奴僕，耶和華你的神將你救贖。因此，我今日吩咐你這件事。

16 “他若對你說：‘我不願意離開你’，是因他愛你和你的家，且因在你那裏很好，17你就要拿錐子將他的耳朵在門上刺透，他便永遠為你的奴僕了。你待婢女也要這樣。

18 “你任她自由的時候，不可以為難事，因她服事你六年，較比雇工的工價多加一倍了。耶和華你的神，就必在你所做的一切事上賜福與你。”



經文原意



第十五章延續第十四章22節所開展的主題，就是要百姓心存憐憫，把手張開，慷慨地對待同胞中的窮人（1-11節）以及手下的奴隸（12-18節）。驟眼看來，第1至3節像是法律條文，可是摩西卻仍然是懷着牧者的心腸，用了八成已上的篇幅來說服百姓採納這一個政策。¹ 這些話也是實用的指示，幫助百姓活出神的樣式。

憐憫窮人（十五1-11）

豁免年之例（1-6節） 這個段落的開端以嚴肅的語調宣告：“每七年的末一年，你要施行豁免”。“七年的末一年”所指的可以是第七年的年頭、² 年尾³ 或年中的某天。申命記三十一章10節把“豁免年所定的節期”與住棚節連上關係（參十六13-16）。⁴ 雖然本段經文沒有把豁免之期定於住棚節，但考慮到第2節尾段那個嚴肅的豁免宣告，住棚節實在是最合理的場景。經文所要求的行動，字面上的意思解作“施行豁免”。早前的安息年誠命聚焦於土地的安息，⁵ 這段經文則從人道主義出發，聚焦於安息年政策對民眾的影響，尤其是對窮人的影響。摩西在這裏着意突顯出這個諭令的精神，表明單單容許窮人在安息年享用私人土地，實在不足以解決長遠的社會分化問題。

第2至3節再以一個正式的題目作開端，並陳明摩西所謂“施行豁免”的意思。（一）摩西以概括性的用語要求債權人免除負債人的債務。⁶ 希

- 1 論及第4-6節的修辭風格，見William S. Morrow, *Scribing the Center: Organization and Redaction In Deuteronomy 14:1-17:13* (Atlanta: Scholars, 1995), 101-2。
- 2 第12節提到被契約束縛的奴僕服侍主人六年之後可得自由（參Driver, *Deuteronomy*, 174）。
- 3 猶太教傳統上以第七年的年終為期。見Tigay, *Deuteronomy*, 145。
- 4 句首的時序短語“每七年的末一年”只再出現於三十一10。摩西在那裏進一步指出，這個日子就在“住棚節的時候”。
- 5 論及出二十三10-12和利二十五1-7、18-22，見D. L. Baker, *Tight Fists or Open Hands: Wealth and Poverty in Old Testament Law* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 223-32。
- 6 有關希伯來文“每個債主都要把他手裏借貸給鄰舍的豁免”一語的意思，學者之間多有辯論。論及各種倡議，見C. J. H. Wright, *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990),

伯來文 *maššēh yād* (字面上的意思是“手中〔有抵押〕的借款”)一語，展現了古代的借貸習俗，就是借方向貸方提交財物作抵押，以作為保證還款的憑據。這些抵押品通常都十分貴重，在某些極端的情況下，借款人甚至會把自己當作抵押品(參12-18節)。從這個角度看，上述陳詞或可解作“每個債主如管有鄰舍因借貸而提交的抵押品，都要把抵押品交回負債的人”。⁷ 如果真是這樣，則這節經文就不是要求債主完全免除負債人的債務，甚至不是要求暫免還款，而是要求歸還負債人交來的抵押品，讓原物主可以再次享用這些物品的經濟利益。

(二) 摩西又禁止債主追討鄰舍或兄弟(以色列同胞)的債務(2節)。債權人放棄自己在抵押品上的權益，負債人自然鬆一口氣，現在又得以在第七年暫緩為已到期的借貸還款，必定更感自在。這種做法就如棄耕土地一年(出二十三10-11)，以讓土地休養生息。對負債人而言，他們可以藉此回過氣來，重新站穩，並恢復生計。

摩西陳明這番諭令的基礎，就是“上主的豁免已經宣告了”。動詞“宣告”(qārā')，表明這是一個正式的行動，但 *layhwh* (字面上的意思是“向上主”)一詞卻可作多種解釋。⁸ 如果解作“屬上主的”，就是說上主有權制訂規範，約束人們在這天的行為(參五14)；如果解作“藉上主”，則是強調這番規定的源頭是上主；如果解作“為上主的名而作”，則是說這條律例要求人以神學角度看待生活中的一切事務。藉着憐憫貧乏者，以色列人在世人面前展現出神的樣式(參十17-19)。

有一點值得留意，就是摩西容許百姓追討外族人的債務(3節上)。

169-73；參Nelson, *Deuteronomy*, 189; McConville, *Deuteronomy*, 255。

7 類似的看法也見於Robin Wakely (“שָׁבַת,” *NIDOTTE*, 3:176)，而這個立場更可追溯至C. J. H. Wright, “Sabbatical Year,” *ABD*, 5:858；同上，*God's People in God's Land*, 170-72。

8 與這個段落最為相似的申命記經文，是十誡中的安息日誡命。根據這條誡命，之所以有頭六日勞動而第七日休息的生活節奏，是因為第七日“是屬上主的安息日”(參利二十三3)。這裏“屬上主”(layhwh)一語是從利二十五2-7借來的。那段經文提到，設立第七年棄耕土地的制度，就是“layhwh 安息年”(屬 / 向上主的安息年)。摩西在這裏呼應安息年的規定，等如宣告：“土地和債項都是屬於上主的，因此在容許土地休息之外，還要加上豁免債項。”Milgrom, *Leviticus* 23-27, 2245。



摩西在這一時刻關心的不是外族人，也不是放債的以色列人；⁹ 他的焦點是負債的以色列百姓，不論他們借款的原因是甚麼(例：農作物失收、遭逢意外等)。

摩西作為牧者，有敏銳的洞察力，明白到單單宣告政策，並不足以激勵百姓憐憫窮人，於是他在第4至11節再說明遵行律例的誘因。他的開場白可譯作“無論如何”或“在另一方面”(《新漢語》：“最終”)，接着又刻劃理想的社會經濟環境(4-6節)，再督促百姓慷慨解囊，憐憫窮人(7-11節)。

摩西所說的理想狀況彷彿如烏托邦。他首先宣告：“最終在你中間將不會有窮人”。申命記常常關懷寡婦、孤兒和寄居者，¹⁰ 但以 *'ebyôn* 來指稱“窮人”，卻只見於這段經文(7、9、11、15節)及第二十四章14節。這個詞是指某人沒有土地貨財，因而需要依賴別人接濟。經文的句法有強調的意思，¹¹ 意味儘管第1至3節訂明諭令(或因為民眾遵行諭令)，但將來必有一天，以色列人再不需要設有這些律例。然而，這一片景象卻不是必然出現的。

在第4節下至5節，摩西列出這種理想狀況的兩個前設條件。(一) 上主恩待他的子民，把迦南地交給以色列人作他們的產業，¹² 又在這地上祝福他們。¹³ (二) 以色列人必須謹守遵行上主的旨意(5節)。摩西以強調的語氣陳述上主的祝福，也用強調的語氣要求百姓順服。¹⁴ 把前後經文綜合起來，可以得出以下的因果關係：

醫 治這種病態想法的良方，就是存着慷慨的心懷，多顧念窮人的利益，少記掛自己的好處。

9 同樣的看法也見於Tigay, *Deuteronomy*, 145，其根據是m. *Šeb.* 10所展示的早期猶太傳統。

10 提及孤兒、寡婦和寄居者的經文，見十18，二十四17，二十七19。

11 不定式獨立結構+未完成時態詞根 *brk* (4節下；《新漢語》：“必祝福”)，只見於申命記這裏。

12 相類的賜地公式語，見四21、38，十五4，十九10，二十16，二十一23，二十四4，二十五19、20。

13 這些福氣的具體內容載於七13-16，十一14-15(參26節)，二十八1-14。

14 詞根 *brk* 的不定式獨立結構+未完成時態，也見於第5節的動詞 *šm'*，只有細微差異：“你要認真傾聽 / 遵守”。

如果你謹慎地服從上主，他就會大大地祝福你；
如果他大大地祝福你，你中間將不會有窮人。

在第6節，摩西把重點從個人的生計轉移到上主的祝福對社羣的影響。為了增強修辭的效果，摩西再次用了上主賜福的公式語，並加上“正如他對你說的那樣”一句，以訴諸申命記以外的早期律例。¹⁵他接着又以四句話把上主賜給以色列國的福氣作一總結，宣告這個國家在經濟和政治上都會領先於列國。這四句話連成兩句對偶句，作交錯配列平行結構（十五6中、6下）：

你必借貸給許多民族，自己卻從不借貸；
你必管治許多民族，他們卻不得管治你。

對待窮人的指示（7-8節） 在第7至11節，摩西不再描述理想中的狀況，轉而陳述百姓渡過約旦河之後要面對的現實。在這裏，摩西的牧者心腸和修辭技巧也是一貫地明顯。¹⁶（一）陳明理想的狀況之後，摩西隨即就着以色列民的歷史處境展開論述。（二）摩西以同情情誼勸勉百姓。申命記共七次使用“兄弟”一詞，這段經文就佔了四次（7上、7下、9、11節）。（三）他又直指百姓的根本罪性。摩西關心的不是欠債者個人可能因為犯了某些罪而導致欠債，而是富裕人士可能惡待貧窮的兄弟（9節）。（四）摩西同時兼顧外在與內在的道德問題。他提到富人的“心”，所指的是富人對窮人的態度；談到“手”，則是指富人的行為。（五）文中屢次使用直接引語。先是代聽眾設想陳詞（9節），接着又引述上主的話（11節）。就經文的句法與概念流程而言，這個段落是按照ABA的形式排列：善待窮人的指示（7-8節）；以“你要自己謹慎”為開端的一句警告（9節）；善待窮人的進一步指示（10-11節）。

15 參出二十三22-26和利二十六3-13。見J. Milgrom, “Profane Slaughter and a Formulaic Key to the Composition of Deuteronomy,” *HUCA* 47 (1976): 1-17。

16 論及申命記的“牧者修辭”（pastoral strategy），John Goldingay的綜述對理解這段經文甚有幫助，見*Theological Diversity and the Authority of Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 153-66。



段落開端的第7節表面上似乎與第4節矛盾，但只要知道第4節所說的是理想情況，而第7節則是論及生活現實，矛盾就自然消解。為了點明“在你們當中有窮人”的意思，摩西用了三句短語，一步步把範圍擴充。“是你的一個兄弟”一句，基本上是指家中的近親。然而，正如上文指出，這句短語在申命記中也用來稱呼所有以色列同胞，因為經文把以色列社羣看作是親屬的延伸。“在你其中一座城裏”一句，嚴格來說是指“你的城門〔之內〕”（參三5）。這種用法在申命記屢見不鮮。“在……你的地上”則是指上主賜給以色列人的每一寸土地。摩西藉着這句話重申，以色列人要為彼此的福祉負責。

第7節下指明對窮人應有的態度：以色列人要心存憐憫，並把手張開。這節經文由兩句相反的短語組成：第一句（“不可硬着……心”）所用的詞也見於第二章30節，在那裏是形容西宏硬着心對待以色列人；第二句（“不可……緊合雙手”）形容五指緊握，牢牢抓着手中的東西。這裏特別是指緊握欠債一方的抵押品。第8節也支持這種解釋，並呼籲聽眾要有憐憫的態度，向有需要的人張開手，慷慨地彼此幫助。

警戒百姓不要硬着心和緊合雙手（9節） 第9節的祈使語“要自己謹慎”，標示這個段落將要進入高潮。¹⁷這節經文指出三種對待窮人的病態心理，都是富裕階層易於沾染的。（一）首項病症在於思想。經文把緊合雙手的態度形容為心中有“惡念”。這個詞把不憐憫窮人的態度等同導人拜偶像（參十三13〔14〕）。摩西虛構一位守財奴的發言，以具體地展示他的刻薄心態：“第七年豁免年近了”。這種想法的意思是，距離豁免年越近，放債者能從債項中得到的利益就越少。醫治這種病態想法的良方，就是存着慷慨的心懷，多顧念窮人的利益，少記掛自己的好處。貸款要按照窮人的需要放出，以補他們的不足，而不是照放債人的心意，在兄弟的困境中取利。

（二）接着的病症是“惡眼”。在申命記中，有些處境和對象是“眼不可顧惜”的。¹⁸然而，面對貧窮的同胞，卻要以憐憫的眼光看待他

17 這個詞的變體見於四9，六12，八11，十二13、19、30。它是第十五章裏惟一使用了祈使語的詞。

18 眼不可顧惜的人包括：迦南的所有民族（七16）；企圖引誘百姓拜偶像的親屬

們。¹⁹

(三) 最後一樣病症就是緊合雙手。當然，經文要到第10節才提到“手”，但摩西心中想着的，正是一雙張開的手，毫不計較地照着窮人的缺乏作施捨，因為文中三處有此暗示：“甚麼都不給他”一語；第7節提到硬心和緊合的手；以及第8節懇求百姓張開手。經文用了動詞“給”，以上主的慷慨比照守財奴的刻薄——上主曾無償地把土地賜給以色列人（7節）。

超越律法的字句，
注目於律法的精神：
富人只要顧及同胞的
福祉，就能夠自願地
向窮人施恩。

第9節的結尾指出這種刻薄態度的惡果，就是迫使窮人直接向上主呼求，並惹得上主向緊合雙手的刻薄債主施行審判（參詩六十九33〔34〕）。摩西早在申命記十章18至19節就已指出，上主會為孤兒、寡婦和寄居者伸冤，並要藉着這個行動來作世人的模範。文中的判語“你就

有罪了”與第六章25節形成對比，摩西在那裏宣告全心順服的結果：“義就是……謹守遵行這一切誡命”（參二十四10-15）。

善待窮人的進一步指示（10-11節） 摩西在第10至11節採取攻勢，先陳述富裕階層應有的態度與行為，再指出這些行動的結果。摩西把第9節的主題顛倒過來，再次呼籲富人慷慨地對待窮人，也不應惋惜捨去的財物。在第9節，經文以“惡”（*rā'ā*）來形容眼睛；和它對應的詞語（*r'h*）在這裏則用來形容“心”。在其他經文，“惡的心”住住都作“憂愁”解。因此，摩西的意思就是要富人“慷慨地”把財物給窮人，並且做的時候不可感到“心疼”（撒上一8；尼二2）。²⁰ 摩西的用意是引導聽眾

（十三8〔9〕）；謀殺犯（十九13）；惡毒的證人（十九21）；以及在鬥毆中抓住丈夫敵人下體的婦人（二十五12）。論及這“不可顧惜”的公式語，見 Block, *Ezekiel Chapters 1-24*, 209-10。

19 其他提及“惡眼”的經文只有二十八54-57。摩西在那裏描述被敵人圍困的城，城中原本溫柔馴良的人，也狠下心來烹子而食。

20 正如在其他經文一樣，*tób*（善）和 *rā'*（惡）代表着兩個極端：“憂愁的心”的另一個極端就是“良善的心”，也就是一個“喜樂 / 歡暢的心”（參士十八20，十九6；得三7；王上二十一7）。



超越律法的字句，注目於律法的精神：富人只要顧及同胞的福祉，就能夠自願地向窮人施恩。

摩西在第10節下宣告，如果百姓樂意而慷慨地施捨，就會得到上主的祝福，而祝福的範疇包括貸款人“一切的工作”及“一切……手所經營的事”。或許有人會因為豁免年將到而心裏憂愁，或許有人寧願變賣借款人的抵押品套取現金，或許有人會以放債為謀利的捷徑。摩西的宣告足以令這些人啞口無言。只要以憐憫的心和慷慨的手對待有需要的人，上主自然會獎賞他們。

在第11節，摩西以另一句陳述現實的話收結這段經文，指出窮人不會從這地消失。第4至6節所載的烏托邦雖然永遠無法實現，但這卻是以色列人努力的目標。摩西的結語旨在重申早前的呼籲（8節），提醒有能力幫助別人的百姓：“一定要向你的兄弟，向你地上的困苦人和貧窮人張開手”。

向債奴施憐憫（十五12-18）

摩西指示百姓應該怎樣對待因欠債而賣身為奴的同胞。²¹ 這段經文的主題與前文銜接，都是論述經濟上自足的以色列人，對不能自養的兄弟有甚麼責任。這些指示雖然建基於出埃及記二十一章2至11節和利未記二十五章39至46節，但摩西站在牧者的立場，有感於以色列人將要進入應許之地，於是便就着這個處境再作論述。原本的焦點是債奴的權利，這裏的焦點卻是主人的責任，而語氣也較接近道德勸勉。

我們不但要參考前期的舊約經卷，也要參考古代近東文獻所載的相關風俗，這樣才能準確地理解第12至18節。²² 奴隸制度是古代社會的常例。以色列人手下的外族奴隸，要不是戰爭的俘虜（民三十一7-12；申二十一10-14），就是購自奴隸市場。以色列裔被契約束縛的奴僕，則多數是因

21 從這段經文可見，欠債者是自願作奴婢的（16-17節），因此稱他們為“償債僕役”比稱他們為“債奴”更為貼切。

22 《漢摩拉比法典》（Law Code of Hammurabi；§117-119）載有最為接近的實例，論述見 G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East* (JSOTSup 141; Sheffield: Sheffield Academic, 1993), 67-72, 144。

為欠債或貧困而賣身。²³ 他們一旦賣盡家當，或是向債主典押盡所有財物而不足抵債，就會成為債權人的償債僕役或雇工，同時也算是這個家的屬員。²⁴ 儘管債主強取欠債人作償債僕役是合法的，但利未記二十五章39至46節和申命記十五章12至18節都指這樣的行為不合道德。²⁵ 摩西為債主的行為訂下規範，以防止日後有主人侵奪償債僕役的權利。他的陳詞可分作三個主要部分，而第17節下則是一句獨立的插敘。第一部分是對待償債僕役的原則（12-15節），第二部分是處理例外情況的原則（16-17節上），第三部分則是總結呼籲（18節）。

對待以色列裔償債僕役的原則（12-15節） 這裏提到的處境，是以色列人透過買賣交易而置身於另一人的權下。在一般情況下，動詞 *mākār*（賣給）是指以物件換取金錢。然而，這裏卻取其引申意義，就是把某人或某物交到另一人的權下。²⁶ 與出埃及記二十一章2節的情況不同，這裏提到的窮人是自願賣身的。²⁷

和第1至11節一樣，摩西稱這些窮人為“你的一個兄弟”，把欠債者形容為債權人的血親。他又這樣稱呼欠債者：“不論是希伯來男人還是希伯來女人”，以突顯雙方是同胞。在舊約聖經，以色列人會自稱為“希伯來人”，以區別本族同胞與外來人。²⁸ 摩西要處理的範疇，顯然是以色列

23 見I. Mendelsohn, “Slavery in the OT,” *IDB*, 5:384-85。論及以色列的奴隸制度，見Z. W. Falk, *Hebrew Law in Biblical Times: An Introduction* (2nd ed.; Provo, UT: Brigham Young Univ. Press, 2001), 114-18。

24 見利二十五25-34、35-38、39-55。其論述見Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2191-241。償債僕役之下還有另一種級別，王下四1-7就曾刻劃出一位寡婦的困境，她是先知的寡妻，並且將要失去兩個兒子，因為債主正前來把他們取去作“奴隸”。

25 和十誡一樣，上述兩段經文都指着奴隸主發言，以第二人稱警告他們不可侵奪償債僕役的權利。

26 見士二14，三8，四2，十7。

27 出二十一7-8所處理的，是父親變賣女兒作僕婢抵債。因此，這裏的 *yimmākēr* 也可能有被動的意思，即“被賣”。NIV則使用反身代詞（“把自己賣給”），強調這是欠債人的自主行動。

28 在申命記中，“希伯來男人”（*‘ibri*）和“希伯來女人”（*‘ibriyyā*）兩詞只在這裏出現。這兩個詞增強了這段經文與出二十一2-11的連繫，因為那段經文正是提到“希伯來奴僕”的困境（2節）。見J. W. Marshall, *Israel and the Book of the Covenant: An Anthropological Approach to Biblical Law* (SBLDS 140; Atlanta: Scholars, 1993), 113-16。



族內的社羣及經濟關係，而不是以色列人對外族人的態度（不論這些外族人是否住在以色列民中）。他又特別提到男人和女人，表明兩性都必須得到相同的善待。

摩西教導有自養能力的以色列人應該怎樣對待作僕役抵債的同胞。他容許債主取欠債人作僕役六年。這六年之期與第1至11節的豁免年定例不同。豁免年的日期與全國的安息年掛鉤（參9節），而這六年卻應該是從賣身為僕的那天起計，直到自由離開的那天為止，也就是“第七年”。²⁹ 這個規定保證債權人能夠得到償債僕役的七年服務，但債權人卻不可要求對方服侍更長的日子。在這段經文中，摩西把窮人的合法權利（出二十一2）轉化為債權人的道德責任。債權人必須容許償債僕役離開，使他成為自由、獨立、全面的以色列公民。³⁰ 申命記十五章13至14節更囑咐僕役的主人，要按照自己從神領受的福氣，多多送贈肉食、五穀和酒給這位窮人，幫助他穩當地展開自由的新生活。

第15節指出，債權人應謹記以色列民族在埃及為奴的經歷，也要想念上主無私的救贖大恩；這樣，他就能夠以柔和的心恩待貧窮的兄弟姊妹（參十17-19）。³¹ 把動詞“買贖”（*pādā*；《新漢語》：“救贖”）用於討論奴隸的場景，實在是自然而貼切的（參出二十一8）。³² 藉着這個詞，聽眾更能體會到償債僕役得着解放，與以色列民族從埃及的網鎖中得到釋放的關係。申命記十五章13節也使人憶起上主在以色列人出埃及之時的供應。當日的民眾既能帶着埃及的財寶離開（參出三21-22），³³ 今天的主人也應該厚賜自己的僕役，讓他們豐豐富富地離開。

處理例外情況的原則（16-17節） 在第16至17節，摩西想到或許有人會寧願永遠作僕役，而不願自己謀生。為了使處境更形切身，摩西又設

29 利二十五40卻只提及在禧年放僕役自由離去。

30 出二十一3-4所指的“自由”並不是全面的獨立自主，但申十五13-14和利二十五41則指出這個解放行動是要給予僕役全面的自由。參N. Lohfink, “פדוה,” *TDOT*, 5:114-18。

31 在其他地方，摩西也曾以在埃及的為奴經歷來勉勵以色列人，見五15，十六12，二十四18，二十四22。

32 也見於七8和十三5〔6〕。這兩處經文提及上主“從為奴之家”買贖以色列人，但更常見的動詞卻是“領出來”（*hošī*）；見五6，六12，八14，十三11。

33 參出2-3，十二35-36；詩一〇五37。

摩西以牧人的心腸督促百姓，要他們遵守最重要的誡命，就是以愛鄰舍的行動來表明自己愛上主的心。

想出償債僕役的陳詞，表明不願離開的意向。³⁴ 經文未有解釋他不願作自由人的原因，只是聚焦於主僕二人經年建立的關係。僕人在主人家中蒙受禮遇，因而真誠地“愛”（*’āhēb*）他的主人，並拒絕回復自由身，寧願畢生與主人的家禍福與共。

第17節簡要地說明落實上述意向的法律程序：主人要用錐子在門上刺穿僕人的耳垂。出埃及記二十一章6節雖然沒有訂明在門上穿耳的規例，但卻提到神，因而有說法指這個儀式應該在聖所中進行。³⁵ 然而，要根據這個說法執行上述程序，在舟車上實在有不少困難，除非所謂的聖所是指就近的丘壇。因此，我們應該把出埃及記二十一章6節的“神”，解作神所授權的司法官員，並且更有可能是指專職審理家事的人。³⁶ 或許這位官員會去到債權人的家中司禮，代表神在上述程序中作見證人。耳上穿孔是色認，讓人知道這個奴僕委身服侍他的主人，並可能表示他的主人也委身照顧這個奴僕。³⁷ 兩者有終身的主僕關係。³⁸ 我們不知道主人能否或應否拒絕這種安排，但永遠的主僕關係一經

34 或許是因為出二十一5用了這種修辭策略，這裏也跟着這樣做。

35 見J. I. Durham, *Exodus* (WBC 2; Waco: Word, 1987), 321。有人以經外文獻支持這個說法，而最常引用的就是《埃什努納法典》（*Laws of Eshnunna*）§37（參Roth, *Law Collections*, 65）。

36 例：Marshall, *Israel and the Book of the Covenant*, 134-38。這個用法也見於出二十二8〔9〕。

37 刺穿耳朵之後，主人或會把耳環扣於僕人的耳上。扣在耳上的也可能是一條細繩，連着一塊金屬或陶製牌子，牌上刻有主人的名字。埃及和美索不達米亞也有同類的做法，包括在奴隸身上烙上或印上主人的名字，以及要奴隸穿戴某些特定的標記或服飾，以表明他們的奴隸身分。見I. Mendelsohn, “Slavery in the OT,” *IDB*, 5:385; M. Dandamaev, *Slavery in Babylonia: From Nabopolassar to Alexander the Great (626-331 BC)* (ed. M. A. Powell and D. B. Weisberg; trans V. A. Powell; rev. ed.; DeKalb, IL: Northern Illinois Univ. Press, 1984), 229-35。

38 短語“永遠做僕人”見於撒下二十七12和伯四十一4〔四十28〕。進一步的論述見Craigie, *Deuteronomy*, 239。



訂定，如非雙方同意，任何一方都沒有法定權力撤銷這約。³⁹

總結呼籲（18節） 摩西指明男女僕婢都受上述政策保護後（17節下），隨即回頭論述平常的處境，就是服役期滿的僕人接受解放。他並以這節經文總結上文的一番論述。摩西曾在第7和第10節警告債主，吩咐他們不可硬着心和緊合雙手來對待欠債的人。現在，摩西再告誡他們，在六年期滿釋放僕役，不可覺得是一件“難事”，也不應心有不甘。反之，他們應該感謝僕役為主人的家計所作的功勞。

“雇工工價的雙倍〔*mišneh*〕”一句，可能意味主人從奴僕所得的產值比雇人代勞更多一倍，原因顯然是奴僕終日候命，又可強迫他們多作工夫。然而，*mišneh* 一詞在這裏卻應解作“等值”，⁴⁰ 也就是說，主人應感謝僕人這六年來的服務，因為他未曾付上分毫工錢。正如第4、6和10節一樣，摩西的結語也是一個動機從句：如果以上述態度來對待新得自由的僕役，就必會得着獎賞，在所做到一切事上蒙上主祝福。

應用原則



以色列人如何在歷史中遵行這些命令 在申命記十五章1至11節，摩西捕捉到立約羣體的生活精髓。以色列的倫理並不是建基於石版上的律法，而是建基於關係之上：一方是他們與主的關係，另一方是羣體中人與人之間的關係。摩西以牧人的心腸督促百姓，要他們遵守最重要的誡命，就是以愛鄰舍的行動來表明自己愛上主的心。以色列的智者用另一番話指出同樣的道理：

欺壓窮人的，就是羞辱造他們的主；

幫助窮人的，就是尊崇造他們的主。（箴十四31，《新普及》；下同）

39 《漢摩拉比法典》（§282）的最後一項條文記載，有奴隸要否認自己的奴隸身分，因此向他的主人宣告：“你不是我的主人”。

40 同樣的用法也見於耶十六18（和申十七18。那裏 *mišneh* 解作一份文件的“副本”）。*HALOT*, 650。一份公元前二千年期的亞拉拿（*Alalakh*）文獻也用了 *mištanu* 一詞，指奴隸主因別人歸還他的奴隸而付出的賞金。參M. Tsevat, “Alalakhiana,” *HUCA* 29 (1958): 125-26。

嘲笑窮人的，就是羞辱造他們的主；
幸災樂禍的，必受懲罰。（箴十七5）

在以色列的歷史中，民眾有沒有遵行這一方面的指示（12-18節），以及他們實踐的程度如何，我們很難估計。以利亞—以利沙敘事文的處境是拜巴力的論爭。在這些敘事文的核心，有一個故事描述先知的孤兒寡婦欠債受欺。從這個故事可見，如果羣眾離棄上主轉向其他神明，申命記所提倡的社會倫理就必然崩壞（王下四1-7）。不論故事中債主的所作所為是否合法，讀者也能看出，以色列民的道德衰落與他們靈性上的屢犯叛逆同軌並行。正因為社羣未有保護這些孤兒寡婦，債主才能試圖把孩子取去作奴僕抵債。⁴¹

後期的先知屢屢譴責有財有勢的權貴，指他們欺壓窮人。⁴² 在公元前8世紀，阿摩司就指出這種硬着心和緊合雙手的心態和行為，正是北國以色列所犯的至大之罪：

上主這樣說：

“以色列人屢次三番地犯罪，
我絕不會讓他們逃過懲罰！
他們為銀子賣了正直的人，
為一雙鞋賣了窮人。
他們在塵土中踐踏無助者，
又推開受欺壓的人。
父親和兒子跟同一個女人同睡，
玷污我的聖名。
在他們的宗教節日中，
他們懶洋洋地躺在債戶抵押的衣服上。
在他們眾神明的廟宇中，

41 參申命記屢屢教導百姓照顧寡婦和孤兒（字面上的意思是“無父者”）。

42 賽三14-15，十一2，五十八6-7；結十八11-12，二十二29；摩二6-8，八4-6；亞七8-12。



他們喝不公正罰款買來的酒。（摩二6-8，《新普及》）

一個世紀之後，耶利米譴責猶大國的民眾，說他們違反了摩西在申命記這段經文中頒佈的政策綱領（耶三十四12-22）。耶利米在神諭中指出，在一段長時間忽視豁免年規例之後，他那一代的以色列人終於執行這段經文所要求的政策。然而，他們很快就反悔，竟然抓回那些已經釋放的人，強迫他們再次為奴。他們既算不上摩西要求的慷慨為懷、張開雙手、心存憐憫，自然就不能得着摩西所說的獎賞；不但如此，耶利米更向他們宣告，他們要承受申命記第二十八章所載的一切詛咒。

有一位婦人拿自己的香膏膏抹耶穌的頭，但卻遭人譴責。為了回應那些作出譴責的人，耶穌對周遭社羣的現況作了一番評論。他教導門徒說：“常有窮人和你們在一起，只要你們願意，隨時都可以向他們行善”（可十四7）。在申命記十五章4節，摩西卻又指向將來，表示所有錯誤終有一天會被糾正過來。NIV把這節經文譯作“你們中間不應有窮人”（there should be no poor among you⁴³），但更貼切的譯法應是按照陳述語態，把這節經文譯作一個應許：“在你中間將不會有窮人”（ESV, NRSV, 《新漢語》）。當上主賜下最終的產業，恩典沛然降下的時候，那理想中的烏托邦也必能成為現實。

約翰在異象中看到這聖約理想的實現，那時新聖城耶路撒冷從天上降下：

我聽見有響亮的聲音從寶座發出來，說：

“看啊，神的帳篷與人同在，他要與他們同住，
他們要作他的子民；
神要親自與他們同在，
作他們的神。
神必擦去他們每一顆眼淚；
不再有死亡，
也不再有任何悲哀、哭號、痛苦，

43 1984年版NIV的翻譯——譯註。

因為先前的事都過去了。”（啓二十一3-4；參七14-21）

當代應用



樂善好施的精神 在申命記十五章1至11節，摩西向百姓展示了兩件事，一是理想中的信仰羣體，一是樂善好施的心態。古往今來，上主的子民都應該以這兩樣特質來界定自己的身分。這段經文所教導的心存憐憫和張開雙手，在約翰一書三章17至18節也有清晰的呼應：“凡有世上財物的，看見弟兄有需要卻硬着心腸，那怎會有神的愛存在他裏面呢？孩子們啊，我們相愛，不要用言語和舌頭，而要用行為和真理。”憐憫之心必須在“信仰大家庭的成員”（加六10）中開始，再延伸至所有經濟上的邊緣社羣。他們當中有人被困於大城市中的貧民區，有人在阿帕拉契（Appalachia）的“蒼涼空谷”苦苦撐持，有人為了逃離絕境而經合法或非法途徑移民此地，⁴⁴ 甚至有人因年紀老邁而遭家人遺棄。基督徒要把自己從自私自利的迦南風俗中分別出來，最好的方法就是慷慨地善待窮人。改寫約翰一書四章19節的話，就是：“我們以委身於聖約的心來對待別人，並用具體的“愛心”行動為他人謀幸福，因為神首先以委身於聖約的心來對待我們，並用具體的“愛心”行動為我們謀幸福。”

雖然大部分基督徒都不在巴勒斯坦居住，也不是血源上的“兄弟”，但只要我們能看清這個隔閡重重的社會現況，又聽明白神對這個扭曲失調的社會有甚麼旨意，⁴⁵ 我們就能一眼看出申命記十五章1至11節和12至18節對當代社會的意義。暴虐不公彷彿是奴隸制度的定義，但這段經文卻表明並非必然。主人與僕役都是亞當的後裔，同樣按神的形象被造（創五；伯三十一15；詩八；箴十四31，十七5）；既然彼此都是人類大家庭的一分子，主人就應該視手下的僕婢為兄弟姊妹。另一方面，我們既是神

44 Carroll R. (*Christians at the Border: Immigration, the Church, and the Bible*) 以先知式的熱忱和柔和的牧者語調向基督徒呼籲，敦促我們以基督徒獨有的態度對待無證移民。

45 論及申十五的當代意義，Jeffries M. Hamilton有一番精彩的論述，見*Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15* (Atlanta: Scholars, 1992), 144-58。



的兒女，又處身信仰羣體之中，更有特別的動機去恩待窮乏無依的人。神施恩從罪的網鎖中把我們買贖出來，又收納我們作後嗣，並且照我們的需用賜下充足的供應。對缺乏和奴役之痛，我們固然感同身受；對神的買贖之恩，我們也是親歷其境。因此，我們能夠以天父的眼光看待世人，並跟隨神的榜樣，用他恩待我們的方式去恩待別人。

這個事實的意義不但深刻，而且多樣。

（一）富裕而有影響力的階層，不應等待窮人和邊緣羣體開口求助，才去恩待他們，也不應要求他們自行捍衛自己的權益。查看教會對社會公義的關注程度，就如量度教會的體溫，可以測出教會是否健康。

（二）神的子民要恩待欠債的人，並以窮人的需要為首要考慮，多於顧及自己在私有產業上的權益。我們要慷慨地張開手，並心存憐憫恩待窮乏人；對有能力的人而言，這尤其是當盡的責任。

（三）神的子民如果處於經濟和社會上的顯要位置，就更應以恩慈對待手下的人，好讓他們雖然處於別人的權位之下，也明白自己所領受的人生是“好的”（*tob*）。

（四）我們知道，教會以外的世界有不少社會問題和經濟問題，而問題的根源潛藏於更深的屬靈層面。在這個層面的問題，除了基督的奇妙救贖大功之外，再無其他解決方法。然而，神的子民仍須盡一切的努力，拆毀社羣之間的藩籬，消除人際之間的壓迫。這樣做不單是遵行神的旨意，也是向世人宣告，神的道路是至公義的（申四7-8）。

（五）富裕而有影響力的信徒，絕不可因自己的成就而驕傲自滿，反而要稱謝神的眷顧。他們要知道，神的眷顧是恩典，不是他們應有的權利。神施恩是為了守約，因為他曾應許要賜福給他在世上的忠心代表人。

（六）在敬拜中，我們必須揚棄一切社會藩籬和貧富之別。有影響力的人，必須確保所有人都有同等權利來到神的面前，也必須主動邀請貧乏的人到神的桌前坐席。

因此，基督徒應站在最前線，為大眾謀求幸福，並為受壓迫或無力

正如波阿斯一樣，我們要作上主的“翅膀”，讓容易受欺負的人在我們那裏得着庇護。

維護自己的人發聲，正如威伯福斯爵士（Sir William Wilberforce, 1759-1833）從前在英國領導反奴隸運動一樣。奴隸制度雖然已不復存在，但如果威氏等人生活於這個時代，他們也會慷慨地把各種經濟資源供應給窮人，為他們伸張正義，並且保障他們免受壓迫和欺負。總而言之，正如波阿斯一樣，我們要作上主的“翅膀”，讓容易受欺負的人在我們那裏得着庇護（參得二12）。

申十五19-23

新漢語譯本

向上主守節

¹⁹“你牛羣羊羣中一切頭生的，要將公的分別為聖，歸給上主你的神。你不可用牛羣中頭生的做工，也不可給羊羣中頭生的剪毛。²⁰你要把牠吃了，和你的家眷一起，年年都在上主所揀選的地方，在上主你的神面前吃。²¹不過，要是牠有殘疾，或瘸腿或瞎眼，無論有任何惡疾，都不可宰獻給上主你的神。²²你要在你的城裏吃掉牠，不潔的人和潔淨的人都可一起吃，像吃羚羊和鹿一樣。²³只是牠的血，你不可吃，要倒在地上，像倒水一樣。”

和合本

向上主守節

¹⁹“你牛羣羊羣中頭生的，凡是公的都要分別為聖，歸耶和華你的神。牛羣中頭生的不可用牠耕地；羊羣中頭生的不可剪毛。²⁰這頭生的，你和你的家屬，每年要在耶和華所選擇的地方，在耶和華你神面前吃。²¹這頭生的若有甚麼殘疾，就如瘸腿的、瞎眼的，無論有甚麼惡殘疾，都不可獻給耶和華你的神。²²可以在你城裏吃，潔淨人與不潔淨人都可以吃，就如吃羚羊與鹿一般。²³只是不可吃牠的血，要倒在地上，如同倒水一樣。”

經文原意



摩西把關於窮人的指示陳述完畢（十四22~十五18），接着就在第十五章19節至十六章17節重拾早前的議題，開始就着神與人的縱向盟約關係再作指示。這個段落的首部分（十五19-23）有過渡作用，內容涉及在上主面前坐席，地點是中央聖所和家中；至於這個段落的次部分，則是上主邀請百姓定期到他面前參與節慶。

第十六章將要論述在上主面前舉行的定期慶典，而第十五章19至23節則囑咐百姓隨時預備守節。獻頭生牲畜之例，也見於五經其他書卷（出十三2、11-16，二十二29下-30〔28下-29〕；民十八15-18）。聖經鑒別學者傾向強調這些經文的矛盾，¹ 而保守派學者則多方嘗試消解這些矛盾。² 雙

¹ 例：Weinfeld, *DDS*, 216-16。

² 例：C. F. Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament* (with F. Delitzsch), vol.

方陣營都時常忽略每段經文的獨有焦點，尤其是每一個段落被放置於其上下文中間究竟有甚麼作用。³ 申命記十五章1至18節呼籲百姓打開心門、張開雙手，而這個段落則論述在上主選擇的地方獻祭（20節）。由此可見，本段經文與第十四章22至29節是首尾呼應的結構，前後形成了一個大單元，它的主題就是張開的手與柔和的心，而本段經文就是這個大單元的結論。

上主喜悅他的子民到他面前來。每當有頭生的動物下胎，不論是牛、羊，還是山羊，都代表上主的一次呼召。

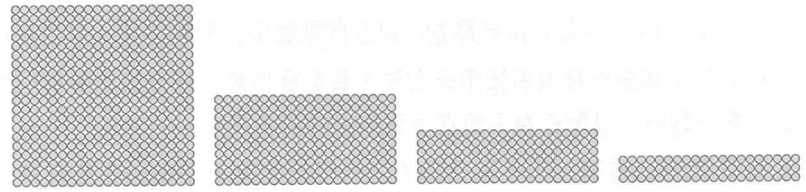
摩西早前曾作指示，要百姓把牛羣羊羣中頭生的，連同其他禮物，帶到上主面前（十二5-6、17-18，十四23）。現在，摩西把焦點放於這番獻祭規例的細節。根據出埃及記十三章1至2節所說，所有頭生的都屬於上主，因此必須歸給上主為聖，不可作日常的俗務用途。*Bekôr* 一詞雖然

往往被譯作“頭生的”，⁴ 但這個詞其實是形容社會地位多於標示出生次序。⁵ 如果按照這個詞義解讀出埃及記十三章12節，我們就明白為何經文會加上“母胎中頭生的”一語（《新漢語》無“母胎中”等語）。從這個短語可見，歸與上主的頭生生命，就是指母親的頭生後裔，而不是指父親的頭生後裔。⁶

申命記十五章19節把律例定得更為嚴格，先是規定要用雄性的牲畜，接着又指明要沒有殘疾的。出埃及記十三章13節禁止用驢，民數記十八章15至16節又禁止用不潔淨的動物，再加上申命記的規定，可用祭牲的範圍就越來越窄，如下表所示：



一切頭生的 雄性 潔淨的動物 沒有殘疾的⁷



既然用於獻祭的頭生牲畜不會多於百分之十五，那麼以頭生為祭的規例應該不致對經濟民生有太大影響。此外，這裏的祭牲也不會被隨便丟棄或作燔祭燒盡，而是成為慶典筵席上的食物，百姓可以在中央聖所享用（20節）。

這個段落的開端是一道直接而清晰的命令，吩咐以色列人把牛羣羊羣中頭生的獻與上主。這個要求出自民數記三章13節，而本段經文則添上附加條款，禁止百姓在日常的家庭經濟活動中使用這些牲畜。不可用頭生的牛隻作役畜，包括拉車耕地，也不可以取羊或山羊的毛皮。牛犢雖小，但也有力作某些工作；而六至八個月大的羊羔，牠們的羊毛更是上品。以色列人或會為這些緣故違反禁令，在獻祭之前取用牲畜幫補生計，導致牲畜肢體有損。⁸ 經文雖然未曾訂明獻頭生牲畜為祭的日子，但從“年年”（字面上的意思是“年復一年”）一詞推斷，祭牲應該會在三大年度節期的時候被帶到中央聖所。⁹ 按此推斷，當獻祭的時候，祭牲或有數天大的，或有將近一歲的。

可是，在出埃及記二十二章30〔29〕節，上主又命令百姓在祭牲八天大的時候獻祭。我們可以怎樣調解兩者的矛盾呢？關鍵顯然在於祭禮舉行的日期和地點。根據民數記十八章16節，在某些情況下，百姓可以把頭生的“贖回”，而贖價則要按照“聖所的舍客勒”計算，因此這是在會幕中

1, *The Pentateuch*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), 357-58。

3 同樣的看法也見於McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*, 88-90。

4 例：HALOT, 131; DCH, 1:170; M. Tsevat, “בכור, *b'kôr*,” *TDOT*, 2:121-27。

5 見Block, “Marriage and Family in Ancient Israel,” 82-85; F. E. Greenspahn, *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible* (New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 1994), 19, 27, 59-62。

6 聖經上有稱父親的長子為“他生殖力量的首個兆頭”（原文直譯）。見申二十一17；參創四十九3；詩七十八51，一〇五36。

7 與今天的天折率比較，出生後能存活八天以上（出二十二30〔29〕規定不可用出生八天以內的牲畜）的幼畜可能少於百分之六十。在這些存活的幼畜之中，又會有好一部分身帶殘疾。

8 同樣看法也見於Tigay, *Deuteronomy*, 151。

9 有關論述見申十六1-17。照上述角度理解獻祭的日子，或有助解釋以西結在結三十六37-38所作的比喻。

進行的。然而，一旦以色列人散居於各自所得之地，要在每頭祭牲出生八天的時候把牠帶往聖所，實在難於登天。或許，住在利未人城鎮中的利未人（民三十五1-8）也負責接收祭物，以及收取贖價。無論如何，摩西在這裏吩咐百姓把頭生的牲畜帶往中央聖所。自從這個諭令頒佈後，早前的規例都要暫緩執行，以配合為了新處境而制定的新律例。

摩西又發出邀請，叫各家各戶的主人帶同親屬，在獻頭生祭牲的日子，到上主面前坐席。¹⁰ 上主雖然不會吃下祭肉，但他卻以天上東道主的身分，邀請自己的家屬享用那些原本獻給他的祭物。為免百姓獻祭的時候疏忽大意，摩西又提醒他們，只有身無殘疾的祭牲，才配放在上主的桌上（21節）。文中雖然只特別指出癩腿和瞎眼，但其後又有“無論有任何惡疾”一語，表明上述兩項只是代表，引申範圍應該包括所有可以想像得到的殘疾。¹¹ 這些動物雖然身帶殘疾，但卻是潔淨的品類，因此不論潔淨的人還是不潔的人，只要住在城中，都可以食這些牲畜的肉，正如吃狩獵得來的肉食一樣。惟一的條件是，在屠宰的時候，要把血適當地處理掉。¹²

應用原則



與出埃及記第十二至十三章和民數記第十八章不同，這段經文以極為簡約的用語描述以頭生的動物為祭。¹³ 本段經文就着申命記十二章6節作演譯，以頭生的牲畜為焦點，把這些動物看作是上主為他的子民預備的席上之珍，帶出上主邀請他們定期到他面前坐席。上主喜悅他的子民到他面前來。每當有頭生的動物下胎，不論是牛、羊，還是山羊，都代表上主的一次呼召。上主向這家上下發出邀請，要他們來到聖所，向他稱謝，和他相交。然而，百姓卻不應把牲畜的繁殖視為理所當然。母牛母羊懷胎產子，都是上主所賜的福，是他施恩眷顧的標

10 這句話是民十八17-18的撮要。那裏規定在享用筵席之前，先要把頭生祭牲的血潑灑在祭壇上，牠們的脂油則要焚燒，作為火祭獻給上主。

11 利二十一18-20提到亞倫的子孫如有殘疾，也不可以承繼祭司的職分。利二十二22-24又列出使動物成為不潔淨的殘疾清單。

12 以十五22-33比照十二21下-24，就可以看見前者是後者的簡化版。

13 論及在逾越節以頭生的動物為祭，見P. Enns, *Exodus* (NIVAC; Grand Rapids: Zondervan, 2000), 253-59。



記。

因此，敬獻頭生之物，絕不是區區外在的儀文。這些被獻的幼畜，象徵着上主喜悅他的子民。與此同時，這段經文也反映出上主着意於節約資源。帶殘疾的牲畜照樣有其他用途，不會被當作廢物丟掉。上主容許百姓在家中取這些牲畜的肉食用，也代表上主喜悅他的子民。然而，百姓在享用之餘，也要尊重生命的神聖。在某程度上，這一桌肉食也算是一台祭，因為有動物為上主家中的成員而犧牲了性命。

瑪拉基書刻劃出一個社羣，當中的成員都把上主的恩典和賜福視作當然。他們輕忽敬拜，表明他們已不再敬畏上主，也感受不到他對約的委身，更忘記了自己尊貴的嗣子身分（瑪一1-6；參申十四1）。瑪拉基時代的百姓，不但沒有因為有機會到上主面前敬拜而歡樂，反而冷嘲熱諷，不知感恩（瑪一7-14）。他們厭倦了崇拜的禮儀，更向上主呈獻癩腿的和有病的牲畜，玷污了他的筵席。

當代應用



我們的時代也有同一個問題。我們常把神的恩典視作當然，忘記了這本是我們的榮幸。神在我們所做的一切事上賜福給我們，又邀請我們到他面前敬拜，這一切都是源於他與我們之間的盟約關係。神的子民絕不能忽視藉聖約而來的恩典。不論在農作、工業、學術還是家庭的範疇，我們每次得嘗成功的滋味，都是神的眷顧（詩九十16-17）。我們桌上的每一頓飯仍然是一台祭，也必然是神的施恩供應。

如果我們明白家中的每頓飯都是一份恩典，那麼我們到神的台前坐席就更是千倍萬倍的恩典。每當我們聚集一起領受聖餐的餅和杯，都是上主成了肉身的耶穌基督在宴請我們。他不但拿出我們獻上的一切給我們享用，更呈獻自己的頭生兒子，就是他自己，並對我們說：“你們拿去吃吧，這是我的身體，是為你們捨的。”（參太二十六26-27；可十四22-23；路二十二19-20；林前十一24-25）。對神的子民而言，與神一同坐席絕不是累人的禮儀，更不是虛耗時間、浪費資源。相反，這是最珍貴的禮儀，因為這一道邀請能夠讓我們從萬民中分別為聖；藉着這筵席，我們

也能夠時常記念他的無比大恩。正如天使在啓示錄中所說的：“那些獲邀出席羊羔婚宴的人有福了。”（啓十九9）

申十六1-17

新漢語譯本

1 “你要向上主你的神謹守亞筆月，守逾越節。因為在亞筆月，上主你的神在夜間從埃及領你出來。

2 “你應從羊羣或牛羣中，宰殺逾越節的祭牲獻給上主你的神，在上主所揀選立為他名的居所的那地方。³你不可將祭肉與有酵餅一起吃，七天裏你要與無酵餅（就是困苦餅）一起吃。因為你是匆匆忙忙地從埃及地出去，所以在你一生的日子裏，你都要記念從埃及地出來的那一天。⁴七天裏，在你整個境內不可見到有酵，你前一天傍晚獻祭的肉，也不可留到早晨。

5 “你不可隨便在上主你的神賜給你的任何一座城裏，宰殺逾越節的祭牲。⁶只可以在上主你的神所揀選立為他名的居所的那地方，在傍晚日落時分，就是你從埃及出來的那個時刻，宰殺逾越節的祭牲。⁷你必須在上主你的神所揀選的那地方把牠煮了吃，然後清晨轉回到你的帳棚去。⁸六天裏你要吃無酵餅，但第七天，你要向上主你的神守嚴肅會，不可做工。

9 “你要為自己數算七個七日，從開始揮鐮收割莊稼時開始，數算七個七日。¹⁰你要向上主你的神守七七節，要照上主你的神所賜你的福，獻上你手中豐富的甘心祭。

和合本

1 “你要注意亞筆月，向耶和華你的神守逾越節，因為耶和華你的神在亞筆月夜間，領你出埃及。

2 “你當在耶和華所選擇要立為他名的居所，從牛羣羊羣中，將逾越節的祭牲獻給耶和華你的神。³你吃這祭牲，不可吃有酵的餅，七日之內要吃無酵餅，就是困苦餅（你本是急忙出了埃及地），要叫你一生一世記念你從埃及地出來的日子。⁴在你四境之內，七日不可見麩酵，頭一日晚上所獻的肉，一點不可留到早晨。

5 “在耶和華你神所賜的各城中，你不可獻逾越節的祭；⁶只當在耶和華你神所選擇要立為他名的居所，晚上日落的時候，乃是你出埃及的時候，獻逾越節的祭。⁷當在耶和華你神所選擇的地方把肉烤了吃，次日早晨就回到你的帳棚去。⁸你要吃無酵餅六日，第七日要向耶和華你的神守嚴肅會，不可做工。

9 “你要計算七七日：從你開鐮收割禾稼時算起，共計七七日。¹⁰你要照耶和華你神所賜你的福，手裏拿着甘心祭，獻在耶和華你的神面前，守七七節。

新漢語譯本

11 “你要在上主你的神面前歡樂，你和你的兒子、女兒、男僕、婢女，還有你城裏的利未人，以及在你中間的寄居者、孤兒和寡婦，都要在上主你的神所揀選立為他名的居所的那地方歡樂。¹²你要記得，你在埃及曾經是奴隸，你要謹守遵行這些律例。

13 “你收藏了禾場上和酒醱中的出產以後，要守住棚節七天。¹⁴你要在你的節期中歡樂，你和你的兒子、女兒、男僕、婢女，還有你城門裏的利未人、寄居者、孤兒和寡婦，都要歡樂。

15 “你必須在上主所揀選的那地方，向上主你的神守節七天。因為上主你的神在你一切的出產和你手中一切的工作上都祝福你，你必非常歡樂。

16 “每年三次，在除酵節、七七節和住棚節，你的每個男丁都必須在上主你的神所揀選的那地方，朝見他的面，但不可空手朝見上主的面。¹⁷各人要照上主你的神所賜給你的福，獻上手中的禮物。”

經文原意



申命記十六章1至7節與第十四章22至29節相對應，這兩段經文一前一後組成一個神學上的框架，把第十五章的倫律例括在中間。摩西向神的子民發出指示，內容涉及三個節期。這些節期早見於之前的三段經文，分別是：出埃及記二十三章14至17節、第三十

和合本

11 “你和你兒女、僕婢，並住在城裏的利未人，以及在你們中間寄居的與孤兒寡婦，都要在耶和華你神所選擇立為他名的居所，在耶和華你的神面前歡樂。¹²你也要記念你在埃及作過奴僕。你要謹守遵行這些律例。

13 “你把禾場的穀、酒醱的酒收藏以後，就要守住棚節七日。¹⁴守節的時候，你和你兒女、僕婢，並住在城裏的利未人，以及寄居的與孤兒寡婦，都要歡樂。

15 “在耶和華所選擇的地方，你當向耶和華你的神守節七日，因為耶和華你神在你一切的土產上，和你手裏所辦的事上要賜福與你，你就非常的歡樂。

16 “你一切的男丁要在除酵節、七七節、住棚節，一年三次，在耶和華你神所選擇的地方朝見他，卻不可空手朝見。¹⁷各人要按自己的力量，照耶和華你神所賜的福分，奉獻禮物。”



四章18至25節，以及利未記二十三章1至44節。本段經文與前兩段經文都有一句嚴肅的宣告，要求民眾每年三次到上主的面前守節，不同的是這裏的宣告置於段落結尾（16-17節）而不是開端。這個大段落結構清晰，可根據三個節期分成三個不同的部分：逾越節和除酵節（1-8節）、七七節（9-12節），以及住棚節（13-15節）。

逾越節（十六1-8）

逾越節和除酵節的起源，詳載於出埃及記第十二章，也見於其他幾處經文。這裏記載的節期，與早前其他書卷的版本有幾樣顯著的分別。¹有不少學者憑這些分別推斷，以為前後經文有不可消解的矛盾。我在這裏對上述推斷稍作回應，或有助大家理解這段經文。如果以五經為一篇連貫的敘事文，自然可以為這些文字之間的張力找到合宜的解釋。

（一）守節的地點。出埃及記第十二章指出，民眾只須在自己的社區內守逾越節，可見這不是一個中央化的節期。然而，嚴格來說，第1至14節是為單一歷史事件而作的指示，所針對的並不是每年舉辦的節日。每年的逾越節是為記念出埃及而設，但這單一事件卻是要慶賀上主的使者越過以色列人的房屋，使他們免受橫掃埃及的第十災所害。在埃及的以色列人，並沒有中央敬拜地點，如果出埃及記第十二章就提到有關的處所，反而是時代錯置了。再者，利未記二十三章4至8節把具有記念意義的逾越節稱為 *miqrâ' qôdeš*，可譯作“神聖的公告”² 或“神聖的集會”（NIV；《新漢語》：“聖會”）；同樣，出埃及記十二章6節也用上“以色列大會全會眾”一語，為來日的中央守節打開了大門。

申命記的這段經文就用了 *'ašeret*（嚴肅會）一詞，意味這慶會是為上

1 不少學者都引用這些不同之處來支持申命記成書於約西亞年間，並指出申命記的敬拜神學本質上具有革命意義。見B. M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1998), 53-97；同上，“The Hermeneutics of Tradition in Deuteronomy: A Reply to J. G. McConville,” *JBL* 119 (2000): 269-86。對他的回應見J. G. McConville, *Law and Theology in Deuteronomy* (JSOTSup 33; Sheffield: JSOT, 1984), 99-123；同上，“Deuteronomy's Unification of Passover and *Maššôt*: A Response to Bernard M. Levinson,” *JBL* 119 (2000): 47-58。

2 見Milgrom, *Leviticus* 23-27, 1957。

逾越節的核心意義：記念上主在出埃及的那一夜保護了以色列全家，不讓死亡使者傷及他們。

主而守的，百姓必須到特定的地方出席聚會（申十六8）。其他經文又有把逾越節歸類於“朝見上主”的節期，這個稱呼更進一步證實了上述見解。出埃及事件涉及解放“以色列民”，所指的是一個國家，而不是一家一戶，因此集體守節也在情理之中。雖然最早的逾越節是在家中慶祝的，但經文從一開始就預示將來會全國集體守節。

（二）宰殺的祭牲。申命記的逾越節祭牲包括“牛羣”（十六2），雖然與出埃及記十二章3至5節的記載有別，但這卻算不上矛盾。在原初的逾越節慶典中，“羊”和“羊羔”都是自然不過的祭牲選擇，因為慶會的祭牲必須方便屠宰，也要剛好足夠一晚所食之量。百姓在西奈山雖然也曾宰牛為祭，但在殺敗米甸人之前，³ 以色列營中的牛隻數目理應有限。此外，牛隻既然適合作其他祭禮之用，則逾越節用牛作祭牲也不算甚麼奇事。⁴

（三）以水來煮祭肉。動詞 *bāšal* 或許真的可解作“以水來煮”（出十二9；申十四21），但如果特指明用火作媒介，則解作“烤”也沒有問題（代下三十五13）。這個希伯來文詞語基本上是“烹調”的意思，可以用液體來煮，也可以用火來烤，甚至放在鍋內煎炸。⁵ 出埃及記十二章9節雖然禁止用水煮逾越節的祭肉，但申命記卻未有就烹調方式作任何規定。

（四）把逾越節和除酵節當作一個節期。有不少學者相信，逾越節和除酵節各有獨立起源，⁶ 只是申命記匠心獨運，才把兩者合而為一。⁷ 然而，出埃及記三十四章18至25節卻把這兩個節期連上關係，而描述首次逾

3 按照民三十一-33所載，那場勝仗的戰利品包括72,000頭牛。

4 根據代下三十五7，約西亞所獻的逾越節祭牲有十分之一（即3,000）是牛隻。

5 根據出十六23，嗎哪可以烤，也可以用另一種方法烹調。這方法或許是“用水來煮”，但更有可能的是將嗎哪製成餅狀，再放在爐或鍋上烤。

6 出十二把逾越節和除酵節明確地分成兩個節期，但出二十二15提到每年三大節期的時候，卻只列出除酵節。

7 Levison (*Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, 72-81) 認為，申命記把逾越節從家庭節日改成朝聖節期，又把除酵節世俗化，刪除其朝聖特色。



越節的敘事文又屢屢提及無酵餅（出十二8、15-20、34、39）。再者，申命記雖然以逾越節為朝見上主的日子，但卻沒有稍減除酵節的朝聖特色，證據見於第16至17節。⁸ 申命記十六章1至8節，與同一章的第16節固然有一定的張力，但卻不至於成為矛盾。

就文風與結構來說，申命記十六章1至17節比之前任何一段文字更像法律條文。這段經文雖然沒有正式的祈使句，但每一個獨立從句的關鍵動詞都作祈使詞形。縱然如此，為了讓聽眾感受到與上主同席的歡樂，摩西筆下仍然是一句又一句的動機從句和修飾從句。在結構上，這段經文共分三個部分：（一）吩咐百姓守逾越節（1節）；（二）指示百姓怎樣守節（2-7節）；（三）吩咐百姓守除酵節（8節）。經文的首尾部分與十誡的安息日誡遙相呼應，看來彷彿是一個“守安息封套”，包圍着這個段落。

吩咐百姓守逾越節（1節） 摩西剛剛把在上主桌前坐席的規例陳明（十四22~十五23），隨即宣告要“謹守亞筆月”。摩西未指明要謹守亞筆月的哪一天，因為所有人都知道逾越節就在亞筆月 / 尼散月的第十四天。⁹ 亞筆月是一年的頭一個月，¹⁰ 意味逾越節也可能是以色列人慶祝新年的日子。¹¹ 這個命令來得古怪，或許是要民眾留意這個月之內的所有節期（參出十二3；利二十三9-14）。

逾越節是亞筆月最重要的節日，也可能是整個禮儀年中最重要的節日。“逾越”這個譯法歷史悠久，義思取自 *'ābar*（越過；出十二23）一詞。可是，動詞 *pāsaḥ* 或應解作“提供保護”。簡單地把 *pasaḥ* 視作 *'ābar* 的同義詞，並不能清晰地表現出逾越節的核心意義：記念上主在出埃及的

8 Levison (“Reply to J. G. McConville,” 282-83) 認為第16節有諷刺意味：新的節期曆法原本沒有傳統可援，但第16節以交錯配列法複述聖約法典的篇後語，為新曆法製造與傳統相接的效果。

9 見出十二6、18；利二十三5；民九3、5，二十八16；書五10；代下三十五1；拉六19；結四十五21。

10 參出十二1-6。“亞筆”的意思是“禾稼的耳朵”，顯示這是莖上麥穗初露的時節（西曆3、4月）。在較後的歷史中，人們多以巴比倫語稱這個月份為尼散月。參 J. C. VanderKam, “Calendars, Ancient Israelite and Jewish,” *ABD*, 1:815。

11 在以色列歷史中，不少重大事件都在正月初一發生：立起會幕（出四十2、17）；獻殿禮的首日（代上二十九17）；以斯拉率領民眾離開巴比倫返回故鄉（拉七9）；婚姻制度改革完成（拉十17）。然而，並沒有確切證據證明古以色列有新年節慶。進一步的論述見 D. I. Block, “New Year,” *ISBE* (rev. ed.), 3:529-32。

那一夜保護了以色列全家，不讓死亡使者傷及他們。再者，申命記十六章1節最後的從句所作的說明，也是以上主救贖以色列人出埃及為重點。這也進一步證實了上述見解。經文指明事件發生於“夜間”，目的是提醒讀者，上主早在出埃及之前已開始保護他們。

指示百姓怎樣守節（2-7節） 申命記十六章1至8節只陳述了逾越節禮儀的綱領，這個做法與五經對逾越節的描述一致。（一）以色列人要到上主所揀選立為他名的居所守節（2、6、7節下）。¹² 摩西一概禁止百姓在其他城鎮守節。

（二）守節的活動包括享用筵席。¹³ 動詞“宰殺”（*zâbah*；2節）指屠宰牲畜作獻祭之用。在大多數情況下，敬拜者都會在上主面前吃這份祭肉。摩西把牛隻加入祭牲之列，是預期以色列會從依賴放羊為生的遊牧民族，轉型為定居於一地的農耕社會。在農業經濟體系中，牛隻有十分重要的角色（參申三十二13-14）。

對於怎樣處理祭牲，經文只是略作暗示，而且不是按照時序陳述。我們可以把經文提到的四個主要階段重新排列：（1）要在傍晚日落的時候宰殺祭牲¹⁴（6節），以配合以色列民出埃及的時間。¹⁵

（2）要煮祭肉（7節）。鑒於出埃及記禁止百姓用水來煮祭肉，這裏的意思或許是放在爐上直接用火烤，或放在鍋上間接用火煎炸。

（3）百姓要吃這逾越節的祭牲。“吃”一詞在第3至7節共出現三次，是這段經文的鑰詞。這裏的指示與出埃及記十二章10節一致，同樣是晚上宰殺的祭牲不可留到第二天早上（申十六4下）。經文又把逾越節稱為“第一天”（4節；《新漢語》：“前一天”），意味逾越節和除酵節慶典是連續舉行的。

12 這個公式語在本段經文還會出現三次（11、15、16節），參上文十二5的註釋。

13 在上主面前坐席，是全書再三重複的主題，見十二7、27，十四23、26，十五20，十六7-8，二十七7。

14 在第2和第5節，“這逾越之物”（the Passover；《新漢語》：“逾越節的祭牲”）指的是祭牲，而不是指這聖日。

15 出十二6規定要在“傍晚時分”屠宰祭牲。第一次守節的規例（出十二1-13）如適用於日後的記念慶典，則百姓就要在四日之前——這個月的第十天——把祭牲揀出來。



（4）用過筵席之後，敬拜者要在早上返回自己的帳棚（7節下）。這些“帳棚”是聖所附近就地設置的暫時居所。經文提及“帳棚”而不說“房子”，一方面是要呼應摩西早前對西奈山事件的回憶（五30），另一方面則加強一種信念，就是上主“揀選某地為他名的居所”，讓以色列人能夠永永遠遠在迦南地與他團契。

在這裏總結逾越節的禮儀，實在言之過早。文中提及“第一天”（4節；《新漢語》：“前一天”），目的是要把這個慶會與除酵節（*maṣṣôt*；3-4節）連上關係。¹⁶ 摩西禁止百姓吃有酵餅（3節上），順理成章地把話頭轉向除酵節。¹⁷ 第3節重複出現“與”一詞，把逾越節和除酵節緊扣在一起。然而，除了上述用語之外，這個段落開端的指令“七天裏你要與無酵餅……一起吃”，實在是複述出埃及記十三章6節上。藉着這道命令，摩西的指示從逾越節轉向除酵節。摩西指出，吃無酵餅的原因是百姓出埃及時走得匆忙（申十六3下）。他又把無酵餅稱作“困苦餅”，表明除酵節與以色列人在埃及的為奴經歷大有關連。

第3節結尾的從句表明，除酵節是要記念以色列人離開埃及的那一天。摩西在第4節上重申早前的禁令，並進一步吩咐百姓，在守期的七天期間，以色列境內不可見到有酵（出十三7）。“你……境內”（*g^ebûl*）一語的意思甚為費解。如果這個詞是指聖所四圍臨時建立的村落，那麼這個命令就是針對前來中央聖所敬拜的百姓；如果這個詞是指百姓個人所得的地業，或全以色列的疆域（參申十九3、8、14），那麼這個命令則是針對全國百姓，不論他們有否參與中央慶典。經文又只要求男丁前往中央聖所守節（16節），因此，留在家中的婦女兒童也應該遵守這項禁令。

吩咐百姓守除酵節（8節） 摩西以一句概括性的命令收結這一輪有關逾越節的指示。這個命令聚焦於除酵節的三個基本特色（8節）。

（一）在守節期間，不論以色列人另外還吃些甚麼，他們吃的餅都必須是無酵的。（二）在第七天，羣眾要到上主的面前守嚴肅會。這個大會是守

16 學者對第1-18節中 *maṣṣôt* 和逾越節元素的關係有幾種看法，Morrow對這些看法作了一番評論，並支持第1-18節是一個文學單元，見 *Scribing the Center*, 138-47。

17 其他提及除酵節的經文包括出十二15-20，十三3-10，二十三15，三十四18；利二十三4-8。

節的定例，會期定於節慶的第八天，民眾必須出席（利二十三36；民二十九35）。¹⁸ 摩西特意把除酵節的最後一天慶期稱為“第七天”（而不是第八天），免得聽眾混淆逾越節和除酵節，也同時讓這七天的排列與日常每週的生活節奏更為相合。¹⁹

七七節（十六9-12）

在以色列各主要節期中，七七節甚為獨特。（一）在宗教年曆中，七七節並沒有固定的日期（9節；參利二十三15-16）。（二）雖然本段經文把七七節連繫於出埃及的經歷（申十六12），但卻從來沒有經文把七七節與任何特定的歷史事件掛鉤。反之，七七節看來更像是一個農務的節日。

（三）舊約聖經罕有提及七七節。聖經上有稱這個節日為“收割節”（出二十三16）和“果實初熟之日”（民二十八26上），兩種稱謂都與農務有關。²⁰ 七七節的慶期在逾越節50天之後（利二十三16），因此後來的希臘文文本也稱這個節期為五旬節。²¹

利未記（二十三15-21）和民數記（二十八26-31）也提到七七節，所論的是守節獻祭的技術問題。在本段經文中，摩西所關注的卻絕不是這些冷硬的事務。摩西雖然繼續鋪陳命令，但語氣卻更顯牧者心腸。他要聽眾明白七七節背後深遠的神學意義，好成為他們的守節動力。本段經文可以分作三個部分，下文將分別論述。

七七節的日期（9節） 雖然七七節的名稱要到第10節才出現，但這個名稱是出於早見於第9節的同源詞 *šebu'ôt*（七個七日）。經文沒有訂明這七七節的日期，只是兩次吩咐百姓“數算七個七日”，而數算的起點就

18 從這些經文的連繫可見，每年首月的除酵節，與每年秋天的住棚節八天慶期，應該是互相對應的節期。民二十九35也呼應申十六8，足以進一步證明上述觀點。利二十三36稱這個聚會為“聖會”。

19 Milgrom (*Leviticus 23-27, 2030-31*) 推測，這個聚會的目的是祈求豐收。

20 從出三十四22可見，所謂“初熟果子”（firstfruits; NIV語），並不是指甚麼水果農產，而是指“禾稼”。

21 比二1；馬貳十二31-32；約瑟夫（Josephus; *Ant* 3.10.6；等等；*J.W.* 1.13.3；等等）；斐羅（Philo; *Decal.* 160; *Spec. Laws* 2.176）；徒二1，二十16；林前十六8。



是“開始揮鐮²²收割莊稼”的時候。就利未記二十三章11至16節的文意而言，這個日子大有可能是除酵節的最後一天，也就是“聖會”當日。²³ 就這段經文來說，七七節也可能在西彎月（西曆5至6月）。這樣，除酵節和七七節就彷彿是一對書立，一前一後地標誌着收割季節的開始和終結。

七七節的意義（10-12節上） 描述七七節的經文展現了三項重要的細節。（一）這是朝見上主的節日（10節）。雖然利未記第二十三章和民數記第二十八章都未曾把個這節期歸類為“朝聖”的節慶，但本段經文和出埃及記三十四章22節都用上 *hag*（節慶）一詞，表明七七節和逾越節、除酵節同類。利未記二十三章15至21節和民數記二十八章26至31節詳細列出適合作祭物的東西，但本段經文卻純粹邀請百姓“照”五穀的收成，自願地獻祭。所謂“甘心”獻祭，就是要懷着喜樂的心，不論祭物的價值，自願獻上。經文以“上主你的神所賜你的福”來釐定祭物的多寡，用語和論及償債僕役的段落一致。摩西的意思是，只要百姓真誠地為上主所賜的五穀收成感恩，他們就不會吝嗇獻祭。

（二）百姓應當在七七節歡欣慶祝（11節）。摩西要百姓在上主面前歡樂地守節，儘管前往敬拜之地頗費功夫。他又列出邀請名單，他的語調比早前的邀請（十二12、18）更見興高采烈。這份名單涵蓋一切可能想及的社羣。為了解決人們抗拒外來人的傾向，這份名單把所有羣體都包括在內，先是家中的親屬，接着是社區以外的羣體，還有那些沒有經濟能力的人。

（三）七七節是一個記念性質的日子（12節上）。摩西打破其他經文的慣例，把七七節連繫於以色列人在埃及的經驗。這個農務的節慶既然讓

經文以“上主你的神所賜你的福”來釐定祭物的多寡……意思是，只要百姓真誠地為上主所賜的五穀收成感恩，他們就不會吝嗇獻祭。

22 有關鐮刀的論述見D. M. Howard, “Sickle,” *ISBE* (rev. ed.), 4:499。按照不同的氣候和地域，首次揮動鐮刀的日子應該是年年不同，並且因地而異。

23 參Mark J. Olson, “Pentecost,” *ABD*, 5:222-23; J. C. VanderKam, “Weeks, Festival of,” *ABD*, 6:895-97。

人想起埃及，自然突顯出以色列人手上的一切都是恩賜。這正是摩西的信念。百姓應當自願自發地向上主表達感恩之情，因為上主所賜的豐收是恩典，就如他施恩救贖百姓出埃及一樣。

七七節的總結命令（12節下） 摩西在此重複呼籲百姓遵守上述規例，他的用語比之前更嚴肅。經文接連用了兩個動詞，吩咐聽眾“謹守”和“遵行”²⁴ 這些“律例”。這三個詞語不但把經文連繫於第二十六章16節，²⁵ 也使這番七七節的演譯與早前的節期宣告和闡述平分秋色。

住棚節（十六13-15）

在三大節期中，住棚節最被忽視。出埃及記二十三章16節下和三十四章22節下稱之為“收藏節”，而這裏“住棚節”（*hassukkôt*）一名則取自利未記二十三章34節。²⁶ 出埃及記二十三章16節雖然把住棚節扣於秋收之期，但嚴格來說，住棚節並不算是收成節慶。出埃及記的“收藏”一詞，所指的不是收割地裏的出產，而是收納那些經過處理的五穀和未發酵的葡萄汁，藏於倉庫的酒醉之中，以備冬天取用。人們歡然感謝上主的祝福，他使農作物收成完滿，產品加工順利，可見住棚節實在是最讓人喜悅的節日。²⁷

把利未記二十三章33至34節和民數記二十九章12至39節綜合起來，彷彿得出一部住棚節的說明書，當中不但有這個節期的特色，也有守節的規例。申命記十六章13至15節的文風和語氣卻不同。摩西預期聽眾已經熟識守節的禮儀，所以他在這段經文中單單論述這個節期的神學及社會意義。這個做法與他對七七節的論述一致。

住棚節的慶期（13節） 這個段落的第一句話就是呼召百姓來守住棚節。所謂“棚”（*sukkôt*），即是臨時建立的暫居之所。在守節的七天期間，以色列人都會住在棚內（參利二十三40）。出埃及記二十三章16節和

24 參五1和二十三24。

25 除了這裏，這個短語只見於四6，六24，十七19。

26 民二十九12-39對這個節期有詳細的描述，但卻沒有記下節期的名稱，只提及要有“聖會”（12節）和“嚴肅會”（35節），並把它包括於神所定的節期之內。

27 進一步的論述見Tigay, *Deuteronomy*, 157-58。



第三十四章22節都指出，住棚節的慶期為“年底”。所謂“年”，是指農務的年度。而農務的年度還有一個非正式的定義，就是在兩個“收藏的日子”之間。²⁸ 利未記二十三章34節與民數記二十九章12節相同，都把住棚節定於每年第七個月的十五日（提斯利月十五日，即西曆9至10月）。從這些日期可見，以色列的禮儀曆極為對稱，最重要的守節日期都在第一和第七個月，而這兩個月正是每年生活周期的始末兩端。²⁹ 本段經文所載的住棚節日期較為籠統：“收藏了禾場上和酒醉中的出產以後”。這句話進一步證實，住棚節的慶期不在收割之後，而是在農產加工完成並收藏妥當之後開始。

住棚節的意義（14-15節） 這段經文指出，住棚節有兩個目的。

（一）讓以色列人有機會慶賀社區的團結，在七天的節期中同享歡樂。如果把第14節的首句陳詞譯作表述情態的句子，這節經文就不是一個命令，而是邀請百姓參與節日慶典。正如春季的七七節一樣，邀請的對象也包括整個社羣：“你和你的兒子、女兒、男僕、婢女，還有你城門裏的利未人、寄居者、孤兒和寡婦”（參11節）。

（二）住棚節的慶期處於農務周期結束之後，讓以色列人有機會到上主所揀選的居所那裏，集體向他感恩。第15節清清楚楚地表達出這個目的：上主讓人因自己所付出的努力而得着回報，他賜下豐足的收成，所以人要稱謝上主。在第四章28節、第二十七章15節及第三十一章29節中，“人手所做的”一語意義負面；但在這裏卻是指人為維持生計而做的合法工作。³⁰ 又正如第十四章29節和第十五章10、18節一樣，這個短語表明以色列人得福全因上主眷顧，也因為上主要實現自己許下的諾言，祝福全心全意愛他、事奉他的人。

總結呼籲，要百姓歡樂地守節（15節下） 這個短小的段落以激昂的語調結束。摩西在結語中呼籲百姓全情投入於節日的慶典。在住棚節來到

28 參《基色曆》（Gezer Calendar），該曆法以“收藏月”為一年之首。

29 不過，這種對稱也不是百分之百的。除酵節緊接逾越節，但住棚節與贖罪日則相隔五天（參利二十三27）。申命記也從未提到贖罪日。

30 參二7，十四29，十六15，二十四19，二十八12，三十9。上主每次都是透過他們手所做的一切賜福給以色列，惟有在二十八12，上主是直接賜福給“你手所做的一切”。

上主面前敬拜，最重要的就是要滿懷喜樂，在七天的慶典中充分表現歡愉之情，甚至要比其他節慶更見喜氣洋洋。

最後的總結（十六16-17）

摩西在第16至17節的總結陳詞讓人想起出埃及記二十三章14至17節。他在開端（而不是結尾）宣告，所有男丁都必須每年三次朝見上主。這節經文要求男丁參與三大節慶，所展現的男性中心思想與早前的經文一致。³¹ 然而，摩西在前文也曾鼓勵男性帶着女兒、婢女和族中的寡婦赴會（申十六11、14）。每年的朝聖節期，男丁是**務必出席**的，但聖約羣體之內的其他人，不論種族性別，都同樣**被邀請**來到上主的面前。

在出埃及記二十三章17節和三十四章24節，經文都稱呼神為“主——上主”（*hā'ādōn yhw*），但這裏卻稱神為“上主你的神”，藉此含蓄地把守節規例的語氣緩和了不少。稱神為“主——上主”，是要突顯神的宗主身分；稱神為“上主你的神”，則是要強調神人之間的盟約關係。³² “朝見上主”是宮廷用語，意指進殿覲見君王，並向王表達敬意。出埃及記二十三章14至17節和三十四章23至24節把守節的地點籠統地稱作“上主面前”，但這裏卻把守節的地點稱作“上主你的神所揀選的那地方”，並且是本章第六次使用這個短語。和申命記十二章5節的意思一樣，這裏表達出上主施恩容讓世人尋求他，讓世人在他所揀選的地方與他相

值得留意的是，提到逾越節的其他新約經文，全都與彌賽亞的受難有關。

31 就社會整體而言，以色列人是男性中心主義的，而家庭層面則是父權主導。見 Block, “Marriage and Family in Ancient Israel,” 38-44。

32 J. W. Watts (*Reading Law: The Rhetorical Shaping of the Pentateuch* [Biblical Seminar 59; Sheffield: Sheffield Academic, 1999], 108) 認為，因為上主統治以色列，所以他才強行執法，要求民眾效忠和服從。T. Fretheim的反駁一語中的（“Law in the Service of Life: A Dynamic Understanding of Law in Deuteronomy,” in *A God So Near: Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller* [ed. B. A. Strawn and N. R. Bowen; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003], 194），他指出，神頒下律例又要求人服從，是為了受造物的生命和福祉着想，而不是自私地要世人**務必服從**其統治者，就是神自己——雖然他始終是世人的主宰。



遇。出埃及記二十三章15節早就指出，朝見神的時候不可空手而去。現在摩西不但重申這話，更添上一句（參申十六10），指出敬拜者攜帶的禮物應與神所厚賜的福氣成正比。天上的東道主樂意看到他的子民慷慨奉獻。

應用原則



三大節慶在其後歷史中的概況 摩西是以色列法律傳統的解釋權威，也是上主子民的牧者。從這段經文可見，他在恪守國家屬靈傳統之餘，也沒有忽略神子民正要面臨的新處境。要估量這番守節指示對以色列歷史的影響，實在不容易。民眾似乎轉眼間就把摩西的逾越節指示拋諸腦後。約書亞記五章10至11節記載，約書亞根據逾越節的日期訂定渡過約旦河的時機，好讓百姓在進入應許地之後，就可以立刻慶祝逾越節和除酵節。就在他們整軍待發，將要進襲迦南城鎮的時候，在某月（經文並沒有記明月份）的十五日，以色列人停下來作守節敬拜。以色列人在西奈山上和曠野途中有沒有守節，我們實在不得而知，但無論如何，出埃及記第十二至十三章和約書亞記五章10至11節兩段經文仍然有如一對書立，中間挺立着上主的救贖大功、曠野的保守供應、重申聖約以及恩領百姓進入迦南地。

敘事人準確地點出了上述這一切事件的意義。他指出，在逾越節慶典過後第二天，以色列人就開始享用迦南地的土產。在以色列的所有節期中，逾越節不但最能界定以色列人的身分，也最能清晰地宣告上主是誰。約書亞和他那一代的以色列人曉得，他們確實得到上主極大的恩典，而上主也完全應驗了他的一切應許。

可是，從其後的歷史記錄可見，百姓對逾越節規例是違反的時候多，遵從的時候少。歷代志的編者指出，所羅門在他所建的聖殿竣工之後，隨即帶領百姓按照禮儀曆一一守節，包括三大節期，就是除酵節、七七節和住棚節（代下八13）。考慮到逾越節和除酵節在申命記中的緊密關係（申十六1-8），我們可以推斷所羅門的除酵節慶典應是以慶祝逾越節為開端。歷代志臨近結尾有一段回憶撒母耳的文字（代下三十五18），當中就有提及逾越節；除此之外，要去到希西家年間，歷史敘事文中才有逾越節的蹤影。希西家不但帶領南國猶大的民眾守節，甚至嘗試引動北國的百姓參

與，而當時北國只是亞述的行省撒馬利亞（代下三十）。然而，歷代志的編者又說，因為祭司來不及準備，所以逾越節和除酵節的慶期遲了一個月才開始（三十二-3、13）。那次守節頗能觸動民眾的良心，讓舉國全面投入這個運動，對抗異教信仰，排斥宗教融合的敬拜模式（三十一-1）。可是，這次復興並不長久。在瑪拿西當政年間，為上主而設的節期被禁，代之而起的卻是異教的禮儀。

最終，要到公元前7世紀末，瑪拿西的孫子約西亞實施宗教改革之時，國民才能再次慶祝逾越節。申典史家（王下二十三22）與歷代志的編者（代下三十五17-19）都指出，自從王國時代以來，從沒有這樣守逾越節的。這個慶典也算是約書亞記五章10至11節的記載的對應：一個是開始，一個是終結。可惜，這一切來得太少太遲。因為百姓叛逆上主，違反了摩西在律法書上的教導，猶大國的覆滅已是不能挽回（王下二十二15-20）。國家淪亡，人民被擄他方。以色列民必須經歷另一次出埃及，而聖殿——上主臨在於耶路撒冷的象徵——也要重新被建立。到那時候，以色列人才有機會再次慶祝這些至為重要的節日（拉六19-22）。那個時候，他們都按照申命記十二章5節的教訓，到上主所揀選立為他名的地方尋求他，又按照第十六章1至8節的指示，在上主的面前慶祝逾越節。³³

以色列人對七七節的忽略似乎更為嚴重。歷代志記載所羅門建殿的相關事蹟，提及所羅門帶領百姓守節，列出規定朝見上主的三大年度節期，當中就有七七節。可是除此以外，舊約聖經再沒有片言隻字提到這個節期。

住棚節的情況似乎較佳。甚至有人指出，住棚節是國家被擄之前最重要的節日。³⁴ 在申命記之後的歷史中，住棚節這個名字只曾出現五次。³⁵ 然而，在幾個不同的處境中，經文也有把住棚節稱作“上主的節日”（士二十一19；何九5；參利二十三39），或簡單地作“節期”。³⁶ 在申命記

33 以西結在異象中看見，終有一天，逾越節會被重新建立（結四十五21-25）。

34 例：Marvin Tate, *Psalms 51-100* (WBC 20; Dallas: Word, 1990), 318。

35 代下八13；拉三4；亞十四16、18-19。

36 從日期可知所提到的是住棚節：王上八2（參第65節），十二32；代下七8；參賽三十29（沒有日期）。詩八十一3〔4〕提到號角，意味這也是住棚節（參民十10）。



後部，摩西呼召民眾每七年在住棚節誦讀律法書（三十一-9-13），由此可見住棚節多麼重要。尼希米記八章13至18節記載以色列人所做的，正是這一件事。

在這三大節期中，逾越節（連同除酵節）在新約聖經最為突出。新約曾六次提到除酵節，其中五次都與逾越節有關，³⁷ 而逾越節則出現了十數次。可是，其中只有希伯來書十一章28節憶及原初的逾越節慶典。從路加福音二章41節可見，耶穌的父母每年都出席逾越節慶典，以表達他們的敬虔之心。約翰福音六章4節又稱這個節期為“猶太人的節期逾越節”，突顯出逾越節在猶太禮儀曆的中心地位。值得注意的是，提到逾越節的其他新約經文，全都與彌賽亞的受難有關。³⁸

七七節這個名字未曾在新約聖經出現，但“五旬節”就有三次（徒二1，二十16；林前十六8）。有人認為七七節涉及立約的儀式，包括誦讀十誡。³⁹ 如果這個理解是正確的，那麼使徒行傳第二章所載的五旬節事件，就更顯得意義重大了。七七節既與立約有關，那麼藉着五旬節事件，耶穌的門徒就正式成了聖約的承繼人。事實上，從使徒行傳的記載可見，隨着聖約羣體一步一步壯大，我們也看到“五旬節”現象不斷重複出現，涉及的有撒馬利亞人（徒八14-17），猶大省的外族歸信者（十44-48；參九17），以及小亞細亞地區的人，包括外族人（十九1-6）。

提到住棚節的新約經文，就只有約翰福音七章2節。然而，我們也可以憑這一節經文知道，在耶穌時代，人們仍然慶祝住棚節。

37 徒二十六6；參可十四1、12；路二十二1、7；徒十二3。

38 太二十六2、17-19；可十四1、12、14、16；路二十二1、7-8、11、13、15；約十二1，十三1，十八28、39，十九14。

39 見 *b. Meg.* 31a; *t. Meg.* 4.5。例：M. Greenberg, “Decalogue (The Ten Commandments),” *EncJud* (2nd ed.), 5:525; M. Weinfeld, “The Decalogue: Its Significance, Uniqueness, and Place in Israel’s Tradition,” in *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives* (ed. E. B. Firmage, B. G. Weiss, and J. W. Welch; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 28-32, 34; 同上, “The Uniqueness of the Decalogue and Its Place in Jewish Tradition,” in *The Ten Commandments in History and Tradition* (ed. B.-Z. Segal and G. Levi; Jerusalem: Magnes, 1990), 21-27。

當代應用



基督徒與三大節期 希伯來書宣告，因着基督的捨身，古以色列曆法中的禮儀和節期已經失去意義。雖然是這樣，逾越節卻沒有真正被取消，只是作了一番徹底的改變。⁴⁰ 耶穌在最後晚餐時宣告自己就是神的羊羔，而那一夜也正是逾越節。耶穌說，因着這羊羔的犧牲，上主收回審判，而神的子民也憑着這個贖價得蒙拯救。耶穌就是那沒有瑕疵的羊羔，他捨身為祭，但卻連一根骨頭也沒有折斷。凡領受他的身體和血的人，都能得自由。⁴¹

在保羅筆下，基督的身禮與逾越節的羊羔完全合而為一。保羅在哥林多前書五章7節說：“你們應當除淨舊酵，好讓你們成為新的麪團——你們本來就是無酵的；因為我們的逾越節羊羔基督，已經被殺獻為祭了。”基督釘十架之後數十年，約翰又毫不含糊地把逾越節稱作“猶太人的（節期）逾越節”（約二13，六4，十一55）。這個說法或許是為了分別出“基督徒的逾越節”。

毋庸置疑，新約聖經除了設立聖餐之外，再沒有為神的新聖約羣體定下甚麼節慶。然而，我們卻不可憑這個現象下結論，以為可以忽略具有記念意義的禮儀和節期。具記念意義的節慶，例如復活節、五旬節、聖誕節等等，可以把不同地域的基督徒連結在一起。我們應當恆常舉辦這些記念聚會，又要經常重溫神為我們而做的具體事情。這樣做不但對教會整體有好處，對個別堂會尤其有助益。我們不但要依照大公教會的禮儀曆守節，也要在地區堂會作個別的記念慶典，但與此同時，我們更要像古代以色列人一樣有所警別，免得守節流於外在主義。牧者摩西在申命記第十六章教導會眾，要以靈以真理來敬拜，才能蒙神悅納。這話的意思是，我們先要忠誠地以生命展現聖約的公義，並依靠聖靈的推動和支持，按照神所啓示的心意來敬拜。

40 逾越節和除酵節是在寄居埃及的時候設立的，而其他節期和禮儀則源自西奈山的啓示，並且與會幕禮儀有關。因此，兩者嚴格來說是不同類的。

41 馬太筆下的最後晚餐（太二十六28）包含幾個主題，而且各自有其淵源，包括：逾越節（代罪的死）、西奈山的重申聖約之禮（“立約的血”；參出二十四1-11）；贖罪祭（“使罪得赦免”）。在原初的逾越節慶典中，埃及人奴役以色列人的罪或會是記念的內容之一，但經文卻從未提及被贖者自己的罪。



聖誕節和升天節 雖然逾越節已經因福音而轉化，而七七節和住棚節也不再是基督徒的定規，但我們可以轉過來記念教會的誕生，記念我們成了神所揀選的新以色列，因為這是教會的根本。這樣做對教會至為有益。從受歡迎的程度來看，教會年最重要的節慶必然是聖誕節。這個節日原是慶祝基督的降生，但今天的人卻試圖擦掉“Christmas”（聖誕節）中的“Christ”（基督），把聖誕節世俗化，變為一個冬日的假期。我們對這個現象也不用過於驚訝。然而，儘管在基督教的圈子中，聖誕節的慶祝也同樣是擾攘紛呈。我們只看到聖誕老人、聖誕樹、冬青樹和長春藤、鋪張浪費地交換禮物、赤裸裸的商業主義，而節日的根源和意義反而變得隱約模糊。從聖經的角度來看，耶穌降生固然是一件普天同慶的大喜事（路二14），但我們也不可忽略這事件的悲涼一面：耶穌是為受難而降生。他固然是“以馬內利”（神與我們同在），但同時也是“耶穌”，要從罪中拯救他的子民。聖誕節所記念的應當是神向我們所施的大恩，以及我們的墮落、叛逆和不配。

我還記得，小時候有慶祝升天節和五旬節的崇拜聚會。升天節在復活節後第40天，而五旬節（我們門諾派〔Mennonite〕稱之為“Pfungsten”）則在十天後，也就是復活節後第七個主日。然而，在北美，除了信義宗和聖公會，福音派圈子大概已經忘記了這兩個節日。令人惋惜的是，隨着人們不再慶祝這兩個節日，原初的兩件事也漸漸被人淡忘，而當中的重大神學意義同樣漸漸被人忽略。藉着注目於基督的升天，我們仰望他再次從天降臨（徒一11）。記念使徒在五旬節被聖靈大大充滿，就等如慶賀基督重新建立聖約的羣體，讓所有信他的人都能夠成為這個羣體的一分子。

聖經的敬拜神學 且勿論大家對上述節期持甚麼立場，申命記十六章1至17節包含了極為豐富的資源，基督徒可以藉此建立合乎聖經的敬拜神學。當中有很多教訓都適用於現代的敬拜，而下列幾項最值得討論。

（一）真正的敬拜，必須與神有相交，並以神為焦點。耶穌親口教導，真正的敬拜焦點並不是敬拜的處所，而是專注於基督的位格——上主成了肉

真正的敬拜必然包括慷慨的奉獻，不單是奉獻資源，更要奉獻自己。

身（約四21-24）。

（二）真正的敬拜是應主的邀約赴會，所以必須依據他的指示而行。

（三）真正的敬拜是集體的事務。在崇拜當中，蒙救贖的人集合起來，一同慶賀這個羣體共同從神領受的恩典。神的祝福施恩絕無偏袒，也沒有人有資格憑一己的功勞領受他的恩惠。此外，真正的敬拜也拆掉一切性別、社會地位和種族之間的藩籬。保羅在加拉太書三章28節指出，在神面前“絕不分猶太人或希臘人，絕不分奴僕或自由的人，絕不分男的女的，因為你們全都在基督耶穌裏合而為一了。”

（四）真正的敬拜必須從真誠的感恩之心出發，先稱謝神的救贖之恩，再稱謝他每天的供應之恩。敬拜的核心不是我們為神做些甚麼，而是神為我們做了甚麼。由此可見，敬拜應該是歡樂的，不應把敬拜看作是從律法主義而來的重擔。

（五）最後，真正的敬拜必然包括慷慨的奉獻，不單是奉獻資源，更要奉獻自己（羅十二21）。這一切不但是獻給基督的祭，也是為基督而做的事奉。

申十六18~十七13

申命記十六章18節至十八章22節導論

摩西在前文呼籲百姓以柔和的心對待有需要的人，又鼓勵聽眾懷着喜樂的心敬拜。當這一切闡釋已畢，摩西便重拾第十三章的主題，教導以色列人怎樣在信仰上保持忠誠。本段經文是第二篇演講詞（十六18~十八22）其中一個篇幅較長的部分。學者普遍認為，就申命記所論述的民政和宗教措施而言，這個段落的意義特別重大。¹ 有不少釋經家甚至認為這是以色列國的憲法，² 草議於被擄時期，³ 展現出一個烏托邦的理想。然而，這個看法假設申命記的編撰是為了支持約西亞的宗教改革而把信仰中央化。⁴ 這個看法給本段文字添上過多的政治色彩，從而忽略了書卷的核心議題，就是靈命和敬虔。

第十六章20節（“義 [šedeq]，惟獨義”⁵）突顯出本段經文的核心主題，就是聖約所要求的義；同時也表明了這番話的主要對象：“你”。這一節之後的文字並不是要給士師、君王、祭司、先知作職務手冊，而是督促民眾行義。NIV把 šedeq 譯作“公義”（justice），立場與大多數譯本一致。但綜觀本段經文的核心議題，所涵蓋的範圍遠不止於社會公義，也

- 1 釋經家給這段經文的題目包括：Nelson, “Constitutional Proposals” (*Deuteronomy*, 210, 226)；Tigay, “Civil and Religious Authorities” (*Deuteronomy*, 159)；N. Lohfink, “Distribution of the Functions of Power: The Laws concerning Public Offices in Deuteronomy 16:18-18:22” (*Great Themes from the Old Testament* [trans R. Walls; Chicago: Franciscan Herald, 1981], 68; reprinted in *A Song of Power and the Power of Song* [ed. D. L. Christensen; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1993], 346)。
- 2 例：B. Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel* (HSM 25; Chico, CA: Scholars Press, 1981), 226-33; S. D. McBride, “The Polity of the Covenant People: The Book of Deuteronomy,” *Int* 41 (1987): 229-44; Nelson, *Deuteronomy*, 212。
- 3 例：Lohfink, “Distribution of the Functions of Power,” in *Song of Power and the Power of Song*, 346。
- 4 對這個看法的批判，見Peter Vogt, *Deuteronomistic Theology and the Significance of Torah: A Reappraisal* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 32-93。
- 5 在這一章裏，我會把 šedeq šedeq 全部譯作“義，惟獨義”（NIV “Justice and justice alone”；《新漢語》：“公正！你要追求的是公正”）。

論及個人道德和偶像崇拜。再者，經文未曾指着任何官員發言，而各個子單元也沒有刻意描述這些領袖的官方職責。不論在哪一個部分，經文的最終關注都是“義”（*sedeq*），而表達“義”的方式就是效忠於上主。⁶ 身為上主與民眾的代表，那些將被任命的官員必須支持百姓行義。

新漢語譯本

18 “你要在上主你的神賜給你的各城裏，為你各支派設立審判官和官長。他們要憑公義的裁決審判這百姓。¹⁹你不可歪曲正義，不可徇情面，也不可收賄賂，因為賄賂能弄瞎智慧人的眼，扭曲義人的話。²⁰公正！你要追求的是公正，好讓你可以存活，佔領上主你的神所賜給你的那地。

21 “在你為自己所造的上主你神的祭壇旁邊，你不可為自己栽植任何樹做亞舍拉木，²²也不可為自己豎立柱像，這是上主你的神所恨惡的。

第十七章

1 “不可向上主你的神獻有瑕疵、有任何惡疾的牛羊為祭，因為這是上主你的神所憎惡的。

2 “要是在上主你的神所賜給你的某座城裏，在你們中間發現有人，無論男女，做了上主你的神眼中看為惡的事，違背他的約，³去服侍其他神明，向它們跪拜，不論是向太陽、月亮還是天上的萬軍，那

和合本

18 “你要在耶和華你神所賜的各城裏，按着各支派設立審判官和官長。他們必按公義的審判判斷百姓。¹⁹不可屈枉正直，不可看人的外貌，也不可受賄賂，因為賄賂能叫智慧人的眼變瞎了，又能顛倒義人的話。²⁰你要追求至公至義，好叫你存活，承受耶和華你神所賜你的地。

21 “你為耶和華你的神築壇，不可在壇旁栽甚麼樹木作為木偶。²²也不可為自己設立柱像，這是耶和華你神所恨惡的。

第十七章

1 “凡有殘疾，或有甚麼惡病的牛羊，你都不可獻給耶和華你的神，因為這是耶和華你神所憎惡的。

2 “在你們中間，在耶和華你神所賜你的諸城中，無論哪座城裏，若有人，或男或女，行耶和華你神眼中看為惡的事，違背了他的約，³去事奉敬拜別神，或拜日頭，或拜月亮，或拜天象，是主不曾吩咐

新漢語譯本

是我沒吩咐過的，⁴要是有人向你舉報，你聽見了，就要好好尋問。看哪！如果這事屬實，在以色列中真有這麼可憎的事，⁵你就要將那做出這惡事的男人或女人拉到城門口。無論男女，都要用石頭把他們打死。⁶你要憑兩個證人或三個證人的口，才可處死那該死的人。不可只憑一個證人的口就把他處死。⁷證人要率先動手處死他，隨後全體百姓動手。你要從你中間除掉這惡。

8 “要是你城裏出了難以裁決的事，不論爭訟雙方涉及的是流血、訴訟還是毆打，無論任何訴訟的事，你就要起來，上到上主你的神所揀選的地方，⁹去到利未支派的祭司和當時任職的審判官那裏，你求問，他們必告訴你判決的話。¹⁰你要遵照他們口中的話，就是遵照他們在上主所揀選的那地方告訴你的去做；你要謹守遵行他們指示你的一切。

11 “你要遵照他們口中所指示你的律法，遵照他們所對你說的判決而做；他們告訴你的話，你不可偏離左右。¹²若有人擅自行事，不聽從站在那裏事奉上主你的神的那祭司或審判官，那人就必被處死。這樣，你就可以從以色列中除掉這惡。¹³全體百姓聽見，都要畏懼，就不敢再擅自行事了。”

和合本

的，⁴有人告訴你，你也聽見了，就要細細地探聽；果然是真，準有這可憎惡的事行在以色列中，⁵你就要將行這惡事的男人或女人拉到城門外，用石頭將他打死。⁶要憑兩三個人的口作見證，將那當死的人治死；不可憑一個人的口作見證將他治死。⁷見證人要先下手，然後眾民也下手將他治死。這樣，就把那惡從你們中間除掉。

8 “你城中若起了爭訟的事，或因流血，或因爭競，或因毆打，是你難斷的案件，你就當起來，往耶和華你神所選擇的地方，⁹去見祭司利未人，並當時的審判官，求問他們，他們必將判語指示你。¹⁰他們在耶和華所選擇的地方指示你的判語，你必照着他們所指教你的一切話謹守遵行。

11 “要按他們所指教你的律法，照他們所斷定的去行，他們所指示你的判語，你不可偏離左右。¹²若有人擅敢不聽從那侍立在耶和華你神面前的祭司，或不聽從審判官，那人就必治死。這樣，便將那惡從以色列中除掉。¹³眾百姓都要聽見害怕，不再擅敢行事。”

經文原意



這段經文的敘述流程雖然並不暢順，⁷ 但各部分和諧一致之處，卻又比一般人所想的更多。就文學風格而言，各個主句由始至終都充斥着直接的引語，並且全部都以第二人稱發言（十六18、20-22，十七1-5下、7下-9下、10-11、12下）。⁸ 自從第十六章20節揭示主題開始，經文就貫徹地勸勉聽眾要行義（NIV“公義”〔justice〕）。*Sedeq* 一詞在第18至20節共出現三次，作用是為這個單元定調。文中描述各種罪行的用語有多種形式，但始終都緊扣着核心的議題（十六22，十七1、2、3、4、5、7、12、13）。第十七章11節明確地指出，律法書是一切判斷的基礎，⁹ 而第十六章21節至十七章1節及第十七章2至13節則詳述哪些罪行是上主所恨惡的。

由此可見，第十六章18節至十七章13節的核心議題並不是社會公義，也不是要促進世俗司法機制的發展，藉此為政治和宗教的中央化護航；而是旨在牽動整個社羣，要眾人根據律法書來行義。¹⁰ 按照上述的理解，我們可以把這個單元分成三個部分：（一）呼籲大眾一體努力行義（十六18-20）；（二）三個有違“義”的例子（十六21~十七1）；（三）違反“義”的罰則（十七2-13）。

呼籲大眾一體努力行義（十六18-20）

經文的首句把賓語置於動詞之前，表明下文是一個新的單元。¹¹ 第20節的另一個標題則指出這個單元的核心議題，並且其語法與第18節上如

7 Levinson (*Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, 98) 認為，從十六18~十七13的“題目選擇、編排次序，以及表面上的冗贅用語”可見，這個段落是書中“極為費解的‘專題’之一”。

8 經文五次轉用第三人稱：十六18下，十七5下-7下，十七9下，十七12上，十七13。

9 N. Lohfink, “Distribution of the Functions of Power,” 344；同上，*Great Themes from the Old Testament*, 65。

10 參P. T. Vogt, *Religious Concepts in the Theology of Deuteronomy* (Gloucester, UK: Univ. of Gloucestershire Press, 2003), 224-26。

11 希伯來文可直譯作“審判官和官長（作設立之賓語），你要設立”（參十二32〔十三1〕，十四1、9、11，十六9、13）。



出一轍。這兩個修辭標記立起前後的框架，中間就是申命記神學的關鍵主題：為了達致義而行公義（justice in the service of righteousness）。第一章15節把“官長”與其他以色列領袖歸為一類，包括：各級領導、軍隊將領和長老。¹² 有人把“審判官”和“官長”看作是隸屬不同體系的官員，但“審判官和官長”一語也許是用上重言法（hendiadys），意即“文士審判官”。¹³

有不少釋經家相信，第18節所針對的，是以長老為主導的老派司法模式，¹⁴ 並希望以君王指派的專業審判官和司法人員取而代之，要把權力集中於王室手中。¹⁵ 然而，這個說法的論據不過是揣測之詞，在經文中找不到片言隻字的證據。¹⁶ 這裏雖然未有提及長老，但卻不表示他們被排擠出建制之外。相反，他們在司法上的參與是毋庸置疑的（參二十五1-3）。再者，上述看法完全沒有從社會學的角度來分析司法的結構，忽略了氏族社會（kinship-based societies）普遍擁有“並行而互補的雙重司法制度”。¹⁷ 訴訟的審理權誰屬，完全取決於某案涉及甚麼社會及政治因素。¹⁸

正如申命記一章15節一樣，*nātan*（給予）一詞也是用來表達“設立”的意思。綜合上下文意，可以把這個詞解作：“通過設立來提供”。¹⁹ 在早前的經文中，摩西任命百姓所舉薦的領袖；在這裏，他就把責任分派給民眾。按理推想，負責作出任命的人應是長老，他們會代表民

12 參申二十九10〔9〕。申三十一-28把這個詞和“支派的長老”連在一起。相同的做法也見於民十一16；書八33，二十三2，二十四1。

13 例：A. Rofé, “The Organization of the Judiciary in Deuteronomy [Deut 16.18-20; 17.8-13; 19.15; 21.22-23; 24.16; 25.1-3],” in *The World of the Aramaeans I: Biblical Studies in Honor of Paul-Eugène Dion* (ed. P. M. M. Daviau, J. W. Wevers, and M. Weigl; JSOTSup 324; Sheffield: Sheffield Academic, 2001), 99。論及這些職稱，見一15-18的註釋。

14 見Levinson, *Hermeneutics*, 126, 138; A. Rofé, “The Organization of the Judiciary,” 95。

15 根據Rofé（同上）的說法，那些任命來自“首都、君主和國家行政中心”。

16 同樣的看法也見於Timothy M. Willis, *The Elders of the City: A Study of the Elders-Laws in Deuteronomy* (SBLMS 55; Atlanta: Scholars, 2001), 86。

17 同上，88。

18 同上，50-67。在現代的氏族社會中，也常有兩種或以上的司法建制互補並行，而同樣的情況也見於古以色列的鄰邦（同上，67-82）。

19 參出三十一6；民十四4；申十七15；書二十2、8；撒下十二28，十二12；撒下十一16；王下二十三5；代下三十二6；拉八20；尼九17。

上主為他的子民定下目標，就是得存活，並且佔領應許之地；而達到這些目標的先決條件是追求義。

眾，照着摩西在第一章13至15節所定的標準，推舉長老階層的人物作“文士審判官”。²⁰ 經文要求他們的“各城門之內”（NIV及《新漢語》：“各城裏”）設立審判官，這樣就可以保證全境都有人負責維持和倡導“義”。“城門”一詞在其他地方是借代“城鎮”，但在這裏卻取字面上的意思，指聽訟審訊的場所（參得四1-12）。摩西又把“城”稱為“上主你的神賜給你的”，認定百姓將來會按支派在氏族結構之下過農耕的生活，不再四方遊牧。²¹

摩西用了利未記一句針對百姓的話（利十九15）來囑咐審判官，要他們“憑公義的裁決審判這百姓”（申十六18）。在整個單元中，只有這一句話涉及審判官的行為，呼籲他們作出公義的裁決。在希伯來文舊約聖經中，*mišpāt*（審判）和 *šedeq*（公義 / 公正）兩詞常常被配成一對。然而，“公義的裁決”（*mišpāt šedeq*）一語卻僅見於這裏（參賽五十八2）。摩西特此吩咐，審判官必須以律法書所載的聖約綱領作判案的準則。

摩西在第19節再次針對全民發言。他把早前的諭令作出引申，並減輕其司法色彩，呼籲百姓效法上主，不可歪曲正義，²² 不可徇情面，²³ 也不可收賄賂。因為賄賂能蒙蔽審判者的眼，²⁴ 又能摧毀義人的判語（參箴二十二12）。²⁵

20 例：Willis, *Elders of the City*, 66-67。

21 其後的經文也表達出這種“支派意識”，見代下三十四6；結四十八；太四13-15；啓七4-8，二十一12。

22 論及“歪曲正義”，見Piotro Bovati, *Re-Establishing Justice: Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible* (trans. M. J. Smith; JSOTSup 105; Sheffield: JSOT, 1994), 191-92。

23 一17和十17都曾強調不可徇情面。這句話是利十九15（“不可偏袒窮人，也不可袒護有權勢的人”）的簡化版。

24 參一13、15。這兩節經文形容那些受命作 *šōf'rim* 的人是“有智慧”的。論及“眼目清晰”與“智慧”的關係，見傳二14；論及賄賂的壞影響，見傳七7。

25 NIV（及《新漢語》）譯作“扭曲義人的話”，雖然可以保留希伯來文的含糊語調，但卻沒有指明是誰的話被扭曲：究竟是被告人的辯詞呢？還是審判官的判語呢？然而，從經文的平行結構可見，“義人”的對應詞應該是上一句的



第20節不但用語重複，詞序更帶有強調的意思。我們從中聽到一位牧者的深情呼籲，而不是一個立法者慎重、計量的口吻。摩西在此督促會眾把最重要的事放在第一位，並且宣示第二篇演講詞餘下篇幅的核心議題，就是通過義的行為向上主表達效忠。他在句末強調，最重要的是“義，惟獨義”。上主為他的子民定下目標，就是得存活，並且佔領應許之地；²⁶ 而達到這些目標的先決條件是追求義。

三個有違“義”的例子（十六21~十七1）

摩西在第20節建立了“義，惟獨義”的大原則，接着便舉出三個違反這個原則的例子，以警告百姓不要墮入這些險境之中。第一個例子針對宗教融合主義（21節），當中涉及正反兩面的行動。正面的行動是給上主他們的神築壇，反面的行動是在上主的祭壇旁邊立起亞舍拉木。亞舍拉是伊勒（El）的配偶，也是迦南生殖信仰的首席女神。然而，在摩西的眼中，亞舍拉柱像不過是人手“栽植”於祭壇旁邊的區區一根“木”。²⁷ 以色列人把柱像栽於祭壇旁邊，或許是以它為豐收的象徵，期望上主會賜下豐年（參七12-14），也可能是以它為上主的配偶。無論如何，這樣的行為都違反了至高的誡命（參五7）。²⁸

第二項禁令則比較含糊（22節）。第七章5節和第十二章3節也提到亞舍拉柱像，並暗示它與代表巴力的石柱有關（巴力就是生殖宗教的首席男性神明）。然而，這裏的經文用上單數，意味第22節的“柱像”也可以是上主的象徵——他祝福人腹中所生的和土地所出的（七12-14）。在較古老的時代，石柱也屬可以接受的信仰象徵（創二十八18-22）；但到了進入迦南地的時代，石柱已被嚴禁，因為它是巴力宗教的標記（參申七5，十二

“智慧人”；再者，要把眾數的“義人的話”解作單數的“義人的辯詞”，實在也不大可能。

26 這些都是申命記常見的用語。前者見於四1，五33，六24，八1；後者見於三20，六18，十11。

27 見七7和十二3的註譯。

28 昆提列亞碌（Kuntillet 'Ajrud）出土的陶罐銘文（公元前9至8世紀）也有這個問題的相關記載。見Block, *God of the Nations*, 67-68；M. S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (2nd ed., Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 108-47。有關這些銘文的論述見118-25頁。

3)。結尾的從句表明上主對偶像崇拜的根本態度：“這是上主你的神所恨惡的”。²⁹

第三項禁令的焦點不再是異教物品，而是獻祭。前文針對上主所“恨惡”的公然叛逆行動，現在則是針對上主所“憎惡”的叛逆心態。從旁觀者的角度來看，所有敬拜的舉動都是敬虔的表現。然而，無論祭禮表面看來如何循規蹈矩，如果祭牲是有殘疾的，上主也不會接受。這項禁令與第十五章19至21節是一致的。獻上沒有瑕疵的祭牲不但代表獻上最美，更是象徵完全的奉獻。³⁰ 摩西說有殘疾的祭牲是上主所“憎惡的〔東西〕”（*tô'ēbā*），也就是把該等敬拜歸類於異教行為之列（參七26，十二31，十八9，二十18）。

違反“義”的罰則（十七2-13）

摩西在第2至3節作出規定，教導百姓怎樣應付那些違反“義，惟獨義”（十六20）這個大原則的行為。這段經文可以分成長度相等的兩部分（十七2-7和十七8-12），³¹ 以及一句撮要總結（十七13）。兩部分都以複雜的開端語來設定場景（十七2-4上和8上），接着以大篇幅闡述應付的方式（十七4下-7上和8下-12上），最後則指明這些行動的目標（十七7下和12下）。從兩者的對稱結構及相近的用語可見，第2至7節及第8至12節是刻意要申述同一個主題，就是怎樣處理不義的行為。第一部分的案例清晰明確，第二部分則涉及那些不能以一般手法查明的案件。

第一部分：怎樣處理拜偶像的人（2-7節） 這段經文使人想記第十二章29節至十三章18〔19〕節。經文中的每一個短語和句子都與第十三章的某項元素有所對應。³² 本段經文取材自第十三章的全部三個部分，因此也是應付拜偶像之罪的整全政策，適用於所有犯這事的人。³³ 這些指示再

29 後期經文以“柱像和亞舍拉木”來代表一切偶像，見王上十四23；王下十七10，二十三14；代下十四3，三十一1。

30 參McConville, *Deuteronomy*, 289。

31 原文兩部分同樣有103字。

32 Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Innovation, 102-10; Morrow, Scribing the Centre*, 182-86.

33 昆蘭的《聖殿經卷》（Temple Scroll from Qumran）把十七2-13置於第十三章之



分成三個部分：案情（2-4節上）、對策（4下-7節上）、目標（7節下）。摩西的角色是牧者而不是一個立法的人，所以上述流程看來頗為不合邏輯，但摩西並不拘泥形式。這些規定本身固然清晰明確，而附加條款又提到違背聖約和除掉惡事，使本段經文更添一分嚴肅的氣氛。經文的用意顯然不止於訂定精確的法律條文，更在於讓以色列民在上主所賜的地上長久安居。

案情（2-4節上） 摩西用了一句複雜的條件從句來帶出首個案例，並以“要是有人向你舉報，你聽見了”一句作結（4節上）。這裏沒有指明罪案怎樣被查究出來。或許東窗事發的源頭正是“有人向你舉報”而“你聽見了”。這兩句話提到調查過程的首個階段：有人向羣眾舉報罪行，³⁴ 於是便引出下列一連串的行動。

正如第十三章1〔2〕節一樣，本段經文也提及事發的場景。這裏的“城門口”（NIV及《新漢語》作“城”，2節）是展開司法程序的場所（5節），也意味疑犯是明目張膽地在公眾地方犯案。經文把“城門口”形容為“上主你的神所賜給你的”地方，使本段經文與第十六章18節有關設立審判官一事連上關係，暗示選立審判官的地方也就是危機潛伏的所在。再者，既然這些城是上主的餽贈，³⁵ 則更加不容偶像崇拜污染這地的聖潔。

在陳明案情之前，摩西先指出這件事的屬靈意義，就是“做了上主你的神眼中看為惡的〔那一件〕事”，並“違背他的約”（2節）。“惡事”的冠詞表明所指的實屬一件具體的惡行，就是違反了十誡的第一誡。第二句短語則突顯出問題的關鍵：沒有專一地效忠於上主。³⁶ 直到第3節，摩西才陳明罪行的內容，就是“去”（或譯“走〔在後面〕”）、“服侍”和“跪拜”其他神明。首兩項罪行雖然是取材自第十三章（2、6、13〔3、7、14〕節），但卻展現了不同的亮點。第十三章旨在掃除叛

後。見F. G. Martínez and E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls: Study Edition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997/1998), 2:1274-77。

34 在這個段落中，所有的單數第二人稱代詞都是代表羣體。

35 參六10，那裏指出神所賜的城又大又美好，而且不是以色列人自己建造的。

36 第十三章雖然沒有提及聖約，但十三18〔19〕總結人要順服上主，所指的就是“聖約”。

逆，而方法就是除滅那些引誘他人背離上主的叛徒。在這段經文中，焦點卻是那些被誘惑的人。女性與男性一樣享有聖約關係中的一切權益，也有同等資格敬拜上主（參十二12、18，十六14）。既然如此，這段經文也把女性包括在內，表明她們也有可能被引誘去敬拜偶像。女性在上主面前的權責與男性並無分別。

摩西把禁止膜拜的對象統稱為“其他神明”（3節；參十三2、6、13〔3、7、14〕），又特別針對以星象作神明（太陽、月亮、星宿；參四15-19）。這份清單的結語（“那是我沒吩咐過的”）頗為突兀，不少人都把這句話看作是曲言法修辭（*litotes*；以反面的否定來表示肯定），並且輕描淡寫地指出這些行為“是上主吩咐你不可做的”。然而，在第四章19節的亮光之下，把這句話解作以那些東西作敬拜對象“是我不認可的”，或許更為合適。

對策（4下-7節上） 從這個部分的篇幅長度可見，這些指示就是整段經文的核心。摩西先行制訂調查程序的綱領（4節下），吩咐百姓不要單靠流言判罪，尤其是涉及死刑的案件。如果有人舉報或男或女敬拜其他神明，民眾必須仔細探查，排除一切疑點之後才可以定罪（參6節）。在第4節的餘下部分，摩西假設罪行查明屬實，並採用第十三章14〔15〕節的用語宣告調查結果。摩西沒有具體指這是拜偶像，而是稱那些罪行為“可憎的事”（*hattô'ēbâ*）。由此可見，摩西是以牧者的立場說話，指出那些罪行影響到以色列與上主的關係。

針對這種靈性的叛逆，指定的刑罰就是被石頭打死（5節）。在利未記二十四章14節和民數記十五章35節，規例是要把犯人“帶到營外”行刑，³⁷ 但這段經文提到的刑場卻是城門口。在以色列人圍着會幕紮營而居的日子，“帶到營外”的辦法固然可行；可是，一旦百姓散居於各自的支派屬地，要保持境內的聖潔，就必須在各城就地執法。在城門口處決罪犯，既能作百姓的警戒，也能顯出“這惡事”（申十七5）真的罪大惡極。

正如第十三章10〔11〕節一樣，這裏指明要用石頭打死犯人。這種方式或許是要讓行刑者無須接觸屍身，以免沾染不潔。摩西首先要求至少兩名證人指證罪犯（6節），並在第7節吩咐這些證人要率先動手，接着

37 參Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2113。



所有民眾都要參與行刑。³⁸ 要求證人作行刑的主要負責人，可以防範妄告鄰舍的事發生（參十九15-21）。再者，摩西沒有把維持正義的權責授予政治領袖，而是要求民眾自行負上責任。

目標（7節下） 行刑代表司法程序的終結，但這一連串行動的最終目標卻不是處罰犯罪者。段落的結語把目標清楚宣示出來：“要從你中間除掉這惡”。³⁹ 摩西的首要關注是維護羣體的靈性健康，因此百姓行動的時候絕不可偏私和濫情。在上主的計劃中，他的子民必須一體地愛他，並努力保守民族的聖潔特質（參七1-6）。處決那些犯了死罪的人，也就是為迦南地、為以色列民除掉這惡。

第二部分：怎樣處理難斷的案件（8-12節） 根據出埃及記第十八章所訂定的司法制度，凡有難以判斷的案件，都要呈到摩西面前。但這個辦法只有在摩西作領導的日子方才可行。本段經文要處理的問題，就是摩西離去之後，這些案件要怎樣辦理。文中提到，訟案是出現“在你的城門口”（直譯；《新漢語》：“你城裏”），這句話把這個段落與上文連上。不過，本段經文的焦點卻不是民眾可以自行判斷的案件，而是無法藉一般程序或單靠地區資源足以解決的案件。與此同時，焦點也從縱向的神人關係轉移到以色列人之間的橫向關係。這個安排有一點特別值得留意，就是交給民眾判斷的案件事涉信仰（申十七2-7），而上呈中央“神權審判所”的案件，卻是民事和刑事性質的（8-12節）。⁴⁰ 正如上文指出，這個部分的文學結構與第2至7節是相同的。

女性與男性一樣享有聖約關係中的一切權益，也有同等資格敬拜上主……女性在上主面前的權責與男性並無分別。

38 參耶穌挑戰控訴者的話：“你們中間沒有罪的人，可以先拿石頭打她。”（約八7）

39 這個從句跟十三5〔6〕下是相同的。論及這個從句和相關的用語（見12節，十九13、19，二十一9、21，二十二21、22、24，二十四7），見Bovati, *Re-Establishing Justice*, 385-86。

40 論及這兩個部分，見Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovations*, 130-37。

案情（8節上） 學者一般認為，⁴¹ 這個段落的主旨是以色列最高法院的結構和主要功能。其實不然，正如第2至4節一樣，摩西也是以條件從句宣示議題：地區司法人員無法在城門口了結的案件。動詞 *nīplā'* 的意思是“人力無法查證或裁決”（參一17；出十八26）。⁴² 這裏的指示單單涉及司法程序的最後階段，也就是怎樣處理不能達至裁決的爭訟。摩西更列出三類懸疑難斷的案例：⁴³ 謀殺或誤殺、刑事或民事的糾紛、人身傷害。凡這三類案件都要呈上上級審判所處理。

對策（8下-12節上） 摩西雖然引入了利未支派的祭司和一位審判官作終審人（9節），但他說話的對象仍然是普通百姓，而他所關心的也依舊是民眾的參與並維護司法正義。⁴⁴ 描述利未支派的祭司和審判官的權責的經文只有短短一句，但對百姓的吩咐卻分成兩個階段：他們必須把案件呈上中央裁判所（8下-9節），以及他們必須執行中央裁判所的判決（10-12節上）。

當民間出現懸疑難斷的案件，百姓就要“起來”，“上到”上主將來要選擇的地方（8節下），⁴⁵ 把案件呈給利未支派的祭司和當時任職的審判官那裏。從摩西的話可見，中央聖所不但是敬拜的地方，也是終審法院，意味上主在追求正義的事情上有一定的角色。這個上訴法院不是給被告人的翻案場所，而是要作地方審判官的支援。⁴⁶

摩西把那些司法人員稱作“利未支派的祭司和……審判官”。這是指

- 41 其他釋經書給這段經文的題目包括：“The High Court of Referral” (Tigay, *Deuteronomy*, 163), “The Supreme Court” (Mayes, *Deuteronomy*, 266), “The Jurisdiction of the Central Tribunal” (Craigie, *Deuteronomy*, 251), “Law of the Central Tribunal—A Court of Referral” (Christensen, *Deuteronomy*, 371)。
- 42 這個詞也可解作“不平凡、奇妙”。見HALOT, 927。在這個文學單元中（十六18~十七13），*mišpāt* 一詞都是形容具體的司法裁決，而不是指“公義”。
- 43 論及當中的情節，見Bovati, *Re-Establishing Justice*, 32。按照原文，每個例子都有同樣的二重結構。論及這些慣用語，見Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovations*, 128-29。
- 44 留意文中大量使用第二人稱動詞。最後一句短語雖然採用了第三人稱（12節上），但也在督促百姓必須按照中央聖所的判決執行刑罰。
- 45 動詞 *ālā*（8節）反映了聖所將會建立在山上，並且不是一般的山，而是預示錫安山。上主最終會選擇在錫安山上建立自己的名號。
- 46 同樣的看法也見於Nelson, *Deuteronomy*, 221。



利未支派中的一羣人，他們在中央聖所供職，在上主面前作祭司。⁴⁷ 祭司法典（尤其是利未記）並沒有提到祭司有審判的職責，但民數記五章11至31節則有提及這樣的功能。摩西在這裏不作詳細陳述，反映出百姓對祭司的審判職責十分熟識。

然而，“當時任職的審判官”一語又作何解呢？大部分釋經家都認為這人並不是聖職人員，只是參與祭司團（祭司為眾數）一起聽訟的平民（參十九15-21）。⁴⁸ 可是，上下文兩次提及中央聖所（8、10節），而這人又是在“上主面前”供職的（十九17），⁴⁹ 顯示他不大可能是平民。更合理的看法是把“審判官”與“利未支派的祭司”看作是鬆散的同位結構（*apposition*）。這樣，所指的就是一位特選的祭司，他是審訊的首席官員及（或）負責宣告判決。解釋性從句“當時任職的”，或許是說這個職位如大祭司一樣是終身職，又或許是說這個職位定期輪替。確實意思經文未有明言。

這個裁判所又是如何運作的呢？動詞“求問”在某些版本中是第三人稱眾數，⁵⁰ 顯示中央聖所會把下級審判所的調查程序再做一次（參十三14〔15〕，十七4）。然而，如果我們把 *dāraš* 解作“去求問”⁵¹ 而不是“去調查”，這個詞就是指向上主祈求引導。第9節結尾的從句也進一步支持這種解釋。名詞 *mišpāt* 有時會用來指稱神的話，而這些話都是為了回應人的求問（士十三12；撒二12-13，八10-11）或呼救（士四5）而發出的。⁵² 這位祭司審判官是摩西的承繼人，他會先聆聽百姓的爭訟，然後再

- 47 “利未的祭司”一語在這裏首次出現，及後也見於第18節，十八1-2，二十四8，二十七9。經文有時只稱他們為“祭司”，略去“利未”一詞（十九17，二十一5），又或者是“利未子孫中的祭司”（二十一5，三十一9）。論及他們的職責，見十七8，十八1、3，二十六4，二十七9-10，三十一9-11、24-26。進一步的論述見McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*, 124-53; M. D. Rehm, “Levites and Priests,” *ABD*, 4:303-5。
- 48 Weinfeld (*Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 235) 更進一步引申，認為這個體制是兩種獨立的司法制度的結合。
- 49 出二十一6和二十二8-9〔7-8〕也提及“到神那裏”處理司法事務。
- 50 LXX和《撒馬利亞五經》（Samaritan Pentateuch）都作 *w*dār*sū*，即“他們要求問”，而不是 *w*dārastā*（你要求問）。
- 51 例：DCH, 2:474。
- 52 論及 *mišpāt* 在神諭中的使用，以及經外文獻的類似用法，見D. I. Block,

向神求問（出十八15-16）。然而，祭司審判官會使用烏陵和土明來求問神的旨意，但摩西卻不曾使用這個方法。⁵³

如果我們不從政治角度來詮釋上下文（十六18~十八22），上述立場就可以解釋本段經文的幾個特點：

（一）文中以動詞 *niplā'* 來形容難斷的案件，其詞根在別處可解作神蹟或神所做的“奇異”行動，而不是指日常生活中的偶發事件（一17；出十八26）；（二）經文強調審判場所是聖所，而不是城門口（申十七8、10）；（三）文中沒有提及祭司或審判官會作出任何調查行動（裁判所只會宣告判詞）；（四）如果假設判詞是神諭，則描寫判詞的短語（參11節）就顯得合情合理；（五）文中兩次使用慣用語“遵照他們……的話 / 判決 [*dābar*]”（10、11節），顯示審判官只需宣告，不用解釋（9、10、11節）；

（六）下文有“站在那裏事奉上主你的神的那祭司”一語（12節），表明判詞的性質是神諭。如果審判官只是平民，他又怎能從神那裏領受判案的指示呢？這連串程序強調上主就是至高的終審法官，並會通過他的祭司代表在聖所頒佈他的判決。

本段經文的核心，就是吩咐百姓遵行裁判所的判決（10-12節上）。既然第10節要求百姓作出行動，則“話 / 判決”一詞就必定是指宣告疑人有罪或無罪，以及怎樣懲罰罪名成立的人。在第二次提到審判場所的時候，摩西用了“上主所揀選的那地方”一語（10節），強調判決來自上主。文中又三次出現動詞“做”（10上、10下、11節；《新漢語》只譯出10上和11節的），而“你要藉着做來謹守”一語（原文直譯，10節下；《新漢語》：“你要謹守遵行”）的結構也有強調的意思，兩者都顯示百姓必須切實執行判決。摩西四次吩咐百姓，必須按照指示執行判決：“你



要遵照他們口中的話”（10節上），“你要謹守遵行他們指示你的一切”（10節下），“你要遵照他們……指示你的律法”（11節上），以及“遵照他們所對你說的判決”（11節中）。這些重複的語句反映出本段經文的修辭風格和講章體裁，儘管有人認為它們是後加的。⁵⁴

如果審判官的“話”和“判語”代表上主就難斷的案件而作的判決，那麼審判官所教導的“律法”（*tôrâ*，11節上）又是甚麼呢？綜觀緊接的上下文，“律法”或是指與手頭上的案件有關的條例。⁵⁵ 然而，考慮到 *tôrâ* 一語在別處的用法，再加上負責守護和教導律法的人就是祭司（十七18，三十一9-13，三十三10），可見審判官“所指示……的律法”應該是摩西在最後一篇演講詞所作的教導。當以色列人執行神聖裁判所的判決，他們不但是針對手頭上的案件去追求義，更是依據整體律法所教導的原則去追求義。

這個看法還有另一項證據。摩西在第11節下用了一句同樣可以用來描述遵守聖約的公式語。當摩西要求百姓遵行神的某個特定的啓示時，他所用的標準與他要求人遵守聖約的標準同樣嚴謹（五32，十七20，二十八14）。摩西所說的“偏離左右”，就是指執行判決的時候或過於嚴厲，或手下留情，或是以其他未曾指定的方法行刑。因此，摩西再以一个嚴厲的警告來收結這一番指示：不依判詞執行判決，就是對上主至大的不敬和叛逆（12節上）。祭司侍立在上主面前，審判官宣告上主的判語，如果百姓不肯聽從，就如犯了拜偶像之罪一樣（參十七5-7上），要被處死。

目標（12節下） 這個段落的結語和上一個段落的類似（7節下），同樣顯示出摩西最着緊的正是國民的聖潔。如果有人不切實執行判決，他就是叛逆上主。百姓必須把這人處決，才能把那惡從以色列中除掉，使“義”得以保持。不論判詞是出自地方審判官還是中央裁判所，每次的判決都把 *šedeq šedeq*（義，惟獨義；見十六20）向前推進一步。

結論（十七13）

摩西通過複述第十三章11〔12〕節的觀點來收結第十六章18節至今的

“Deborah among the Judges: The Perspective of the Hebrew Historian,” in *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context* (ed. A. R. Millard et al.; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994), 247。

53 烏陵和土明放在祭司的胸牌裏，有測定神諭的功能，見出二十八30；利八8。

54 見Morrow, *Scribing the Center*, 191-93。

55 例：Mayes, *Deuteronomy*, 269。

段落。追求義固然是一切司法裁決的原動力，但摩西再緊接這一點作出引伸，刻意要令百姓心存懼意。不按指示執行裁決，就等如叛逆上主。摩西在這裏陳明刑罰，目的與第十三章相同。那裏記載的罰則觸目驚心，目的也是要使百姓懼怕，以免他們跟隨煽動者一起叛逆神。

應用原則



以色列人持守 *SEDEQ* 的歷史 第十六章18節至十七章13節所載的指示，以色列人沒多久就將之拋諸腦後。不過是兩代人的光景，百姓就忘記了上主，也忘記了他的救贖大恩、保守供應和施恩啓示（士二10）。結果是全然失落了這段經文所清楚記明的方針：“義，惟獨義”。到了以利的時代（撒上一~四），國家的屬靈及司法制度已敗壞到一個地步，縱然那些在中央聖所事奉的人，也不認識上主，不曉得祭司的 *mišpāt*（神諭、審判；撒上二12-13）。再過不久，君王也支持在信仰上與異教融合（王上十一1-13），而聖殿之中也公然出現異教的敬拜模式（王下二十一1-9）。本段經文所預示的問題，正是瑪拿西被人詬病的方面：他在聖殿之內豎立亞舍拉的雕像（王下二十一7）。因這罪行以及其他社會上的不義，最終舉國淪喪於亞述和巴比倫的手中。

每當上主要因以色列人的叛逆而施行審判並派先知去警告他們的時候，傳話的先知要聲討的主要事件就是審判所的腐敗。在公元前8世紀，彌迦先知站在民眾的角度指出問題，他的話堪稱經典：

統治者受賄舞弊，
祭司為了報酬才教導上帝的律法，
先知收不到錢就不說預言；
然而你們所有人都宣稱自己倚靠上主。
你們說：“災禍不會臨到我們，
因為上主就在我們中間。”（彌三11，《新普及》）

這一幅猶大國的腐敗圖像，在以賽亞筆下更是繪聲繪影。他發出詛咒，針對那些因賄賂而包庇罪犯，使無辜者得不到公義的人（賽五23）。



在詩篇和智慧文學，審判所的腐敗更是常見的主題。詩人對個別百姓讚譽有加，就是那些行義（*šedeq*）和不受賄賂以害無辜的人（詩十五2、5）。智者則針對國家整體，宣告“公義（*šēdāqā*）使國家強大，罪惡卻使百姓蒙羞”（箴十四34，《新普及》；下同）。另一方面，他又說：“惡人暗中受賄，為要顛倒正義”（箴十七23），並且“巧取豪奪使智慧人變成愚昧人，賄賂敗壞人心”（傳七7）。

缺乏義的也不止於司法體系。腐化滲透迅速，甚至沾染祭司家族，這個情況在以利的兒子身上可見一斑（撒上二）。當以色列人來到示羅的中央聖所獻祭，那些“惡棍”竟取去最上等的祭肉自用（撒上二12，《新普及》；下同）。數百年後，耶利米明確地指出，道德罪行（偷盜、謀殺、淫亂）不但與拜偶像之罪（向巴力獻祭和追隨其他新的神明）有關，並且褻瀆了“這個歸在我〔上主〕名下的聖殿”（耶七8-11）。以色列人追求義的歷史實在不堪入目。

然而，正當審判的陰霾逐漸臨近，在遠處的烏雲中卻露出一線盼望的曙光。帶來盼望的並不是利未支派的祭司，而是大衛家的彌賽亞。他的名要稱為“上主是我們的義”（耶二十三6，《新普及》）。上主的靈要住在他身上，他也要把義當作腰帶繫上（賽十一1-5）。

新約聖經提及的義 新約聖經開卷，首先來到彌賽亞面前的人中，有一位稱為西面。路加形容他“公義”（*dikaïos*）、“虔誠”（*eulabēs*），“一直期待以色列得安慰的日子來臨”，而且有聖靈在他身上（路二25）。不論他是否利未支派的祭司，⁵⁶ 當馬利亞和約瑟按猶太律例帶耶穌上聖殿的時候，西面就看出這個孩子並非常人，並說出《求主頌》（*Nunc Dimittis*）：

主啊，現在可以照你的話，
讓你的僕人安然離世了。
因為我已親眼看見你的救恩，
就是你在萬民面前所預備的，
他是啓示外族人的光，

56 參S. E. Porter, “Simeon 3,” *ABD*, 6:26-27。

是你民以色列的榮耀。(路二28-32)

雖然路加把西面接着說的話稱為祝福，但其內容卻是預言這個孩子要歷盡艱辛痛苦：

看啊，這孩子注定要使以色列中許多人跌倒，許多人興起，並要成為眾人爭論的標記，為要使許多人心中的意念顯露出來——而你自己的心也要被劍刺透。(路二34-35)

西面既受聖靈的感動而說話，所說的就是神對“主的基督”(路二26)的判語。按照神的計劃，耶穌受死並不是因為自己的罪，而是要代替腐敗且拜偶像的人類受罰。

當代應用



今時今日的義 這段經文對當代的意義昭然若揭。如果一個國家為自己的猶太—基督教傳統而引以自豪，那麼她在世人眼中也應當是致力尋求“義，惟獨義”的。在國際仲裁場所，我們必須以這分熱誠來維護正義、伸張正義。不論在紐約(New York)的聯合國安理會(United Nations Security Council)，還是在荷蘭海牙(Hague)的國際法庭(International Court of Justice)，我們都必須以聖約的義為準則，做決定的時候把別人的利益置於自己的好處之上。

可是，綜觀我們的近代歷史，令人臉紅的事情實在不一而足。我們所支持的政權不但壓迫窮人，更踐踏平民百姓的人權。這種情況在中東更為明顯。我們對石油的欲求從未滿足，並以此來作結交朋友的標準，反而忽略了公義和正直。當世人看到我們願意放棄自己的利益，為別人的好處着想，他們才會認出我們是一個正義的國家，才會曉得我們是遵循正義的律例而生活的(申六8)。

同樣的熱誠也應當是本國司法制度的特色。在現今的司法制度之下，常見辯護律師或檢控官滔滔雄辯，迴避對己方不利的證據，並找出法律漏洞，以說服陪審團判有罪的為無罪，或成功檢控無辜的人。又或者，有財



力的人可以聘請技巧超凡的辯護團隊，而經濟上的邊緣人士卻只能倚賴一些寧可處身對方陣營的委派律師。這些都算不上伸張正義。然而，我們也不用對“君士坦丁時代”(Constantinian world)一類的民政機關有甚麼期望，因為這一類型的社會只會以認信和敬虔的舉動來掩飾社會的根本敗壞。事實上，儘管有些微正義殘存，也足以讓我們驚訝萬分。

“義，惟獨義”必須成為得救者的座右銘

摩西在申命記的宣講對象不是埃及人或迦南人，甚至不是同樣以神的朋友亞伯拉罕為祖宗的以東人。摩西的對象是蒙救贖的人，也就是自稱為“神兒女”的聖民。他們被神分別出來，為要作他的寶貴產業，並因着神而得享稱讚、聲名和榮美(申二十六19)。由此可見，申命記十六章20節至十七章13節對當代教會實在有切身意義。不論是個別信徒在黑暗的世界作亮光，還是連合起來成為一個信仰的羣體，“義，惟獨義”也必須成為得救者的座右銘。

這就是說，不論在個人層面還是羣體層面，我們都必須毫不妥協地效忠於上主，不給其他神明留下半點位置，甚至是經過改動的異教模式也不可。對那些走岔路的人，我們必須嚴嚴管教，又或者鼓勵別人作出管教。此外，所謂追求義，也意味在道德上要保持高度警覺，尤其在管理信仰羣體的時候。教會的領袖比國家的領袖更必須是一個智慧和正直人，不能偏私，也不可把“願你的國降臨”改作“願我的國降臨”。這段經文提醒我們，維持及追求義，不能單靠在職的官員代行；這是每一位信徒都要參與的事。

維持及追求義，不能單靠在職的官員代行；這是每一位信徒都要參與的事。

申十七14-20

新漢語譯本

¹⁴ “要是你進入上主你的神賜給你的那地，佔領了它並住在那裏，你說：‘我要像我周圍所有的民族一樣，立一個王治理我。’¹⁵你就要立上主你的神所揀選的人作王，你要立你兄弟中的一個作王治理你，你不可立你兄弟之外的外族人治理你。

¹⁶ “只是他不可為自己增添馬匹，也不可為了增添馬匹而使這百姓返回埃及。上主對你們說過：‘你們再也不要返回那條路了。’¹⁷他也不可為自己增添妻妾，免得使他的心偏離。不論銀子或金子，他都不可為自己多多增添。

¹⁸ “當他坐上自己國中的王位，就要在利未支派的祭司面前，為自己抄一份這律法的副本在書卷上。¹⁹這書要常與他一起，他要窮盡一生的日子誦讀這書，好學習敬畏上主他的神，謹守這律法上一切的話，遵行這些律例，²⁰以免他的心向他的兄弟高傲，免得他偏離誠命，或左或右。這樣，他和他的子孫在以色列中，在他國位上的日子必定長久。”

和合本

¹⁴ “到了耶和華你神所賜你的地，得了那地居住的時候，若說：‘我要立王治理我，像四圍的國一樣。’¹⁵你總要立耶和華你神所揀選的人為王，必從你弟兄中立一人，不可立你弟兄以外的人為王。

¹⁶ “只是王不可為自己加添馬匹，也不可使百姓回埃及去，為要加添他的馬匹，因耶和華曾吩咐你們說：‘不可再回那條路去。’¹⁷他也不可為自己多立妃嬪，恐怕他的心偏邪；也不可為自己多積金銀。

¹⁸ “他登了國位，就要將祭司利未人面前的這律法書，為自己抄錄一本，¹⁹存在他那裏；要平生誦讀，好學習敬畏耶和華他的神，謹守遵行這律法書上的一切言語和這些律例，²⁰免得他向弟兄心高氣傲，偏左偏右，離了這誠命。這樣，他和他的子孫，便可在以色列中，在國位上年長日久。”

經文原意



儘管申命記十七章14至20節仍然充斥着三段式結構，¹但這段經文卻可以分成兩個部分：預示以色列國將會出現君王（14-15節），以及以色列將來的君主要遵從甚麼守則（16-20節）。摩西的指示以長長的一句時間性從句作開端，陳述以色列民在甚麼處境之下才可以考慮立王。第14至15節的結構與第十二章20節相類，就是用直接的引語鋪陳核心的議題，並隨即把自己的願望宣示出來。在這兩個處境中，除非得到摩西或上主親口許可，否則以色列人沒有權力把這些願望實現，因此兩段文字中的動詞都有申請許可的意思。

這段經文沒有指出以色列人提請立王的原因，但根據古代近東的風俗，大部分君王都有三個基本的角色：（一）君王是戰士，有守護國土之責；（二）君王是審判官，確保國家有公義；（三）君王也是宗教的守護人，監督宗教禮儀的正確執行。²可是，摩西既然在第16至20節斬釘截鐵地否定現行的君權模式，那麼“我要像我周圍所有的民族一樣，立一個王

1 (1) 以色列與應許之地的關係建基於三個動詞：進入、佔領、住（14節；參十一30，十二29，二十六1）；（2）第14-15節共有三個以 *šer* 起首的修飾從句，所指的分別是應許之地（14節）和君王（15節）；（3）第16-17節的諭令共有三項，分別禁止“增添”馬匹、妻妾和金銀（16-17節）；（4）三次用上 *lô*（為自己）一詞，突顯君王以權謀私的危機（16-17節）；（5）君王對律法書有三項責任：為自己抄一份（18節），讓自己常與這書一起（19節上），並且要窮盡一生的日子誦讀這書（19節下）；（6）三個誦讀律法書的原因：“學習”（19節）、“以免……高傲”，及“免得……偏離誠命”（20節）；（7）學習的三重目的：學習“敬畏”，學習“謹守”，學習“遵行”（19節）。另外又有些經文作“三加一”結構，其中第四項的形式與前三項相類，但作用卻有不同：（1）先有三個動詞順序描述以色列人佔領迦南地的過程，之後的第四個動詞則引入一句直接引語；（2）第14-15節的三個 *šer* 從句之後，第四個 *šer* 隱藏於一句直接引語之中；（3）*Lô*（為自己）三次出現於禁令之中，第四次則在一個正面的指令中出現（“要在利未支派的祭司面前，為自己抄一份這律法的副本在書卷上”，18節）；（4）三句不定式從句表述君王誦讀律法書的直接目的（19-20節上），接着有第四句不定式從句表述誦讀律法書的長遠好處（20節下）。上述某幾項是Nelson（*Deuteronomy*, 223）所指出的。

2 參K. W. Whitlam, “Israelite Kingship: The Royal Ideology and Its Opponents,” in *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (ed. R. E. Clements; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991), 130。



治理我”的要求，就顯得更為意義重大。在文法上，“像我周圍所有的民族一樣”也可解作“像所有的民族一樣〔擁有〕”，又或者更合宜地解作“我可以立王，〔使我可以〕像周圍的民族一樣嗎？”³摩西在早前的經文反復陳述迦南宗教的誘惑，現在則指向迦南的政治制度。讓人詫異的是，本段經文並沒有把以色列的君王看作強勢的領袖，自上而下的壓服百姓，反而描繪出一個發自民眾意願的民主進程。

從第15節句首的強調結構可見，摩西對王權制度的原則基本上是支持的。然而，正如他在第十二章23至25節的回應一樣，他在這裏也為王權添上限制。第一，君王必須是上主揀選的。在古代近東，神明選立君王作管治代表十分常見，最早見於公元前8世紀，而直到舊約時代之後也有記載。摩西以更重的語氣陳述第二個限制，強調“要立你兄弟中的一個作王”，也就是排除了外來人，指出君王必須是以色列人。⁴

第16至20節陳述以色列君權的實踐模式。摩西繼續以第三人稱發言，他的目的不是要為君王制訂領導手冊，而是要把負責任的領袖形象印入百姓的腦海中。君王的職分與審判官（十六18-20，十七9）、祭司（十七9，十八1-8）及先知（十八9-22）的職分都不同；君王不是必須的，設立與否由民意決定。然而，摩西預先警告百姓，君王不但貪婪，而且有野心（16-17節）。於是摩西再給君王定下極高的屬靈及道德標準（18-20節）。

摩西所定的標準共有四句話，但可以總括為禁止增添馬匹、增添妻妾和增添金銀。禁止增添馬匹是為了防止妄動刀兵（參申二十一；書十七16-18；士一19），而禁止返回埃及買馬，則是免得百姓被牽引再次進入那個曾經奴役他們的地方（16節）。⁵摩西所徵引的警告，似乎不是源自聖

3 這也是撒八5所暗指的，兩段經文相互呼應。撒八19-20更清楚地複述了申十七14。

4 見十四21和十五3（另參二十三20〔21〕和二十九22〔21〕）。論及外來人的地位，見D. I. Block, “Sojourner; Alien; Stranger,” *ISBE* (rev. ed.), 4:562。

5 後期也有經文警告王權會帶來奴役，見撒八9-18。安納托利亞（Anatolia）應該就是主要的購馬之地，論及這地方，見D. J. Reimer, “Concerning Return to Egypt: Deuteronomy 17:16 and 28:68 Reconsidered,” in *Studies in the Pentateuch* (ed. J. A. Emerton; VTSup 41; Leiden: Brill, 1990), 217-29。為埃及引入馬匹及馬車作為主要兵種的法老王，或許就是希克索斯人（Hyksos）。見J. Van Seters,

經中的任何一段敘事文，⁶ 原因或許是聖經沒有保留那句話的來源經文。摩西憶述這條例，目的是強調返回埃及就等如取消聖約，而神對百姓所施的救贖也會變得無效。⁷

禁止增添妻妾，其作用不止於防範君王縱情恣慾。⁸ 國與國之間多有藉婚姻堅立盟約之舉，⁹ 君王充實後宮，不但可以同時和眾多國家結盟

(參王上十一1)，也可以粉飾宮闈，向使節來客炫耀。¹⁰ 可是，本段經文似乎未有論及這類情況。反之，摩西認為後宮會威脅到君王效忠神：妻妾會使君王的心偏離神。這句警告涉及拜偶像(參申七3-4)，但從接着的經文可見，這句警告所針對的目標或許是律法，尤其是至高的誠命。經文提到“心偏離”，意味焦點是在根本上的叛逆心態，多於針對叛逆的行動(參六5)。追求享樂與地位就如酗酒一樣，會影響人正確地履行責任。¹¹

本段經文並沒有把以色列的君王看作強勢的領袖，自上而下的壓服百姓，反而描繪出一個發自民眾意願的民主進程。

所謂禁止多多增添金銀，就是概括地禁止累積財富以及過奢華的生活。在古代近東的政治環境中，君王的財富有兩大來源，其一是從百姓收取的稅項，其二是從附庸國而來的貢品。

因此，這些禁令是要防範君王陷於三種主要的誘惑之中：權力、地位和財富。經文並沒有禁止君王買馬、娶妻及積存金銀；然而，經文三次用了“為自己”一語，強調君王不可濫用君權自利。

The Hyksos (New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1966), 183-85。

6 第16節下雖然通常被視為誠命，但Tigay (*Deuteronomy*, 167) 卻認為這是一個應許：“上主對你們說過：‘你們再也不用返回那條路了。’”如果他的解釋屬實，則聖約詛咒就是這個應許的反面(見二十八68)。

7 在公元前722年及586年，申二十八68的警告終於成為事實。後期的聖經作者以“埃及”一詞來分別暗指亞述和巴比倫(參何八13·九3·十一5)。

8 NIV的“妻子們”(wives; 《新漢語》：“妻妾”)有婚姻關係的含義，然而，當 *nāšim* 一詞用作指東方帝王的後宮佳麗，最好是概括地譯作“婦人”。

9 參王上九15-16·十六31。

10 但一3-4着意描述侍立於尼布甲尼撒宮中的資格：年輕、強壯、健康、外貌英俊、精通各種學問、博學明辨，又懂得王室的禮儀規矩。

11 參利慕伊勒的母親在箴三十一3-9的警告。



摩西又給君王幾項正面的命令，它們比上文的禁令更值得留意。

(一) 君王“坐上自己國中的王位”後，他必須為自己抄一份律法書的副本在書卷上(18節上)。經文所指的並不限於君王登位的時刻，¹² 而是囑咐君王要常備一卷律法書在身邊，意味為時不短。這個諭令的意義有五：

(1) 君王不是立法者，而是從更高的權柄領受律法的人，因此他也置身於律法之下：他要“為自己”抄一份。(2) 經文一開始就假設君王不是文盲。¹³ (3) 正如桑尼特(Sonnet)所指出，經文既說“抄一份”，就意味律法書早有標準文本，即所謂 *editio princeps*，而抄本就是由此錄出。¹⁴

(4) 君王必須把律法書抄在 *sēper*¹⁵ (書卷)之上，所指的很可能是經過鞣酸處理的羊皮。¹⁶ (5) 君王又要在利未支派的祭司面前抄律法，好讓他明白這是一件神聖的事(三十一9-13)。利未支派的祭司身為上主所指派的見證人，也是律法書的守護者，自能保證君王照本抄錄全文，沒有增添刪減。¹⁷ 律法書是上主與以色列共守聖約的表記，而君王抄錄律法書，就是宣告自己的屬靈地位在祭司及律法之下。

(二) 君王要把律法書穿戴在身。雖然律法書從來都不是護身符，但經文吩咐“這書要常與他一起”，意味君王要將之當作配飾。律法書要時時刻刻在君王身邊，好讓他得着提醒，知道自己是上主的附庸，而他的首要角色就是作為楷模，彰顯聖約的義。

12 例：Mayer, *Deuteronomy*, 273; Tigay, *Deuteronomy*, 168。

13 類似的看法也見於J. F. A. Sawyer, *Sacred Languages and Sacred Texts* (New York: Routledge, 1999), 49-51; A. R. Millard, “Books in the Late Bronze Age in the Levant,” in *Past Links: Studies in the Languages and Cultures of the Ancient Near East. Fs. Anson Rainey* (ed. S. Izre’el et al., Israel Oriental Studies 18; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1998), 171-81。

14 Sonnet, *The Book within the Book*, 74 (參書八32)。

15 參André Lemaire, “Writing and Writing Material,” *ABD*, 6:1004。

16 論及這材料，同上，1003; A. R. Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Biblical Seminar 69; Sheffield: Sheffield Academic, 2000), 25-26; M. Haran, “Book-Scrolls in Israel in Pre-exilic Times,” *JJS* 33 (1982): 166-67。

17 參四2。在古代的美索不達米亞，為重要文件抄副本是常見的做法。當抄錄完畢，抄錄者會刻意在卷末加上附記，表明自己忠於原著。附記一般為：“按照原文抄錄，並經核對和謄清”。見E. Leichty, “The Colophon,” in *Studies Presented to A. Leo Oppenheim* (ed. R. D. Biggs and J. A. Brinkman; Chicago: Chicago Univ. Press, 1964), 150。

(三) 君王也要為自己誦讀律法書(19-20節)。¹⁸ 在這些諭令之中，這個吩咐最為複雜。摩西以簡單的指令作開場白：“要窮盡一生的日子誦讀”。這句話旨在重申前文“這書要常與他一起”的含義。接着摩西又用四句目的從句，強調誦讀律法書至關重要。這四個從句的用語，與早前摩西向羣眾發出的諭令相類。(1) 誠心誦讀律法書，正好表達出敬畏上主之心。這裏把律法書看作是引發敬畏上主之心的媒介，這是申命記首次出現這樣的說法。¹⁹

(2) 藉着誠心誦讀律法書，就可以學懂怎樣對待聖約羣體的其他成員。慣用語“他的心被抬舉”(筆者自譯；《新漢語》：“他的心……高傲”)呼應第八章13至14節，警告君王不要跟隨古代近東諸王的歪風，²⁰ 視民眾為下等人，因為君王不但由上主選立，也是民眾所公舉的。²¹

(3) 誠心誦讀律法書是君王讓自己持續地委身於上主的關鍵。²² “免得他偏離誠命，或左或右”一語，呼應第五章31至32節。這裏“誠命”一詞(*hammiṣwā*)也是作單數，意指至高的誠命(見六5)；也就是說，君王必須毫無保留地在約中委身於上主。

(4) 誠心誦讀律法書是前程的保障。摩西早前已用過相類的語句囑咐百姓。²³ 在這裏，經文的應許是君王及其子裔國祚綿長。經文不但預示王權會在同一個家族代代相傳，更演繹出十誡所明言的原則：人的行動不但會影響到自己的幸福，也支配着自己一家的幸福(參五9)。

18 這是申命記第一次出現 *qārā'* 一詞，意即“誦讀/喊叫”(參出二十四7)。這個動詞反映古人會朗聲誦讀公文。

19 有三樣情況可以讓人生出敬畏之心：(1) 見證上主戰勝敵人(二25)；(2) 在火中聽到上主的聲音(四10)；(3) 看到違背聖約的人受刑(十七13，十九20，二十一21)。聖約詛咒言明不敬畏上主會有甚麼下場(二十八58)。

20 見Sonnet, *Book within the Book*, 81。

21 留意第14-15節四次出現 *'al* 一詞(在[我/你]之上；《新漢語》：“治理我/你”)。

22 這句話等同“走在他的道路上”(所指的是“上主的道路”；八6，十12，十一22，十九9，二十六17，二十八9，三十16，三十二4)。

23 提到以色列的日子必定長久的經文：四26、40，五33，十一9，二十二7，三十18，三十二47。提到日子必定長久的經文：五16，六2，二十五15。



應用原則



以色列的君主制度深具革命意義 摩西採用早前訓示百姓的話對君王發言，突顯出以色列君主制的革命性質。(一) 外族君王之所以能夠登上國位，往往是憑藉暴力殘害對手和魚肉百姓。以色列所設立的王權制度，卻是發源於民眾的意願，並且得到上主的祝福。

(二) 外族君王或是侵奪別人的國土，或是藉着帝國強權稱霸，往往會統治一個以上的國家；而以色列民則要在上主的管轄之下以兄弟中的一位作領袖。

(三) 外族君王常有濫權之舉，以滿足自己對權力、地位與財富的欲望；以色列的君王卻嚴禁這樣做。

(四) 外族君王有權判斷何謂公義，以色列王的主要責任卻是把上主通過聖約所啓示的義體現出來。

(五) 外族君王編製法典，目的是要保障一己利益，因此只規範民眾的行為，卻管不着君王自己。²⁴ 以色列的律例卻是上主頒佈的，再由一位與王位無涉的代言人作出解釋，縱然是君王也必須遵守。

(六) 外族君王被抬舉於民眾之上，更被稱為“神的兒子”²⁵ 和“彼勒/沙瑪什〔Bel/Shamash〕的化身”。²⁶ 在申命記中，前一個名號用作指稱整個以色列國(十四1，三十二6、18；參一31)，而後一個名號則完全未曾出現。除了“君王”這個名號之外，以色列國君就只曾被稱作其子民的“兄弟”。

24 《漢摩拉比法典》(Law Code of Hammurabi)的序言就是其中的表表者，見Roth, *Law Collections*, 76-81。從經外文獻看其他國家的王權觀念，見“Advice to a Prince,” in W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford: Clarendon, 1960), 113-15；烏加列(Ugarit)文獻《基爾塔》(Kirta; Parker, *UNP*, 41)；伯二十九7-17和箴三十一1-9(兩段經文都提到外族的統治者)。

25 晚期的大衛家君王也曾被稱為“神的兒子”。見撒下七14；詩二7，二十二9〔10〕，八十九27-28〔28-29〕。論及古代君王作為“神兒子”的身分，見J. Forsum, “Son of God,” *DDD*, 788-89。

26 有稱以撒哈頓作“君王的父親，我的主，乃是彼勒的化身，而君王，我的主，也同樣是彼勒的化身。”見S. Parpola, *Letters from Assyrian Scholars* (SAA 10; Helsinki: Helsinki Univ. Press, 1993), 181 (§228:18-20)。

只要君王根據這段經文的範式行事，神就會立他及其子裔為王，世世不絕。在後期的書卷中，我們也找到呼應這段經文的文字。約書亞雖然不是君王，但他身為摩西的繼任人，上主也要求他按照這段經文所記的標準行事（書一8；留意經文用了單數）。在詩篇第一篇，詩人一開始就指出，喜愛上主的律法，又日夜默想的人必會得福。這首詩表面上是要把律法書的誦讀平民化，然而，如果我們認同詩篇這卷書基本上是一份王家文獻，²⁷ 則這首詩就是特意指導君王應該怎樣誦讀律法書（尤其是申命記）。

以色列國的政治史 這段申命記的經文是瞭解以色列政治史的關鍵。多年之後，眾長老要求撒母耳立王，他們的呈請就與申命記十七章14節如出一轍：“我們還是想要一位君王。我們希望像周圍的國家那樣”（撒上八19-20，《新普及》）。在他們作出呈請之前，撒母耳曾針對君王作過一番宣述，內容與申命記十七章16至17節大有關連。撒母耳警告百姓，他們要立的君王必會濫權自利，欺凌人民。上主應允他們所求，為他們設立便雅憫支派的掃羅為王。從便雅憫人的歷史可見，他們的心態和行為都有如列國之民一般卑劣（士十九~二十一；參創十九）。掃羅的統治一開始就注定失敗，並終於成了陪襯品。上主早有合意人選，就是那一位懂得遵從上主心意的人（撒上十三14）。²⁸

上述所有經文原則上都沒有反對君主制度。神更曾經三次向亞伯拉罕發出應許，表明會有君王從他的妻子撒拉而出（創十七6、16，三十五11）。根據創世記四十九章9至12節，這個應許將會實現於猶大支派。摩西面前的這一代百姓也曾在外族先知巴蘭的口中得悉，以色列國必然興盛，她的王必被高舉（民二十四7），更會有一顆星從雅各而出，有一仗（王家的權杖）從以色列興起（民二十四17）。大衛就是這一位上主揀選的君王。

當申典史家和眾先知評論國君的時候，他們都會用申命記十七章14至

27 B. K. Waltke, *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 871-84。

28 參D. I. Block, "My Servant David: Ancient Israel's Vision of the Messiah," in *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls* (ed. R. S. Hess and M. D. Carroll R.; Grand Rapids: Baker, 2003), 39。



20節作標準，最為明顯的就是列王紀上對所羅門的繪像。所羅門雖然以建築聖殿而著名（這是大衛的遺志），但他也增添馬匹（王上四26-28〔五6-8〕，十26-29）、妻妾（十一1-13），並多方累積王室的財寶（十23）。說句公道話，經文的確沒有責備所羅門買馬積財，但卻曾嚴厲譴責他立外族女子為妃（十一1-13）、以鐵腕統治百姓（五13-18〔27-32〕），以及違背聖約（十一9-13、33）。以色列人之所以被擄他方，到頭來都是君王的責任。因為君王苦待百姓，並且引導國民拜偶像（王下二十四3-4）。²⁹

在以色列的歷史中，只有寥寥數位領袖符合律法書這裏列出的要求（約書亞：雖然他不是君王，書一8-9；希西家：王下十八3-7；約西亞：二十二18-19）。然而，正因為大部分君王都以失敗告終，而上主又曾應許大衛家可以永遠為王，於是以色列人便盼望有彌賽亞從大衛的子孫而出，全面體現摩西所描述的君王特質。這個盼望最終實現於耶穌基督身上。他是大衛的子孫，他的任務不是要廢掉律法，而是要成全律法（太五17）。身為神的獨生愛子，他不但履行了一切的義（太三15），更完美地體現出律法書所載的聖約神人關係。整部舊約聖經可說是一篇敘事文，述說一位君王的出現，而耶穌就是這位君王，他的國度也是恆久不變的。

當代應用



君王得存活和蒙福的先決條件 君王的身分有二，其一是以色列人的模範，其二是上主的附庸。為了強調這一點，摩西用他早前針對百姓的話來訓示君王，又要求君王多接觸神的話語，並以行動作為得存活和蒙福的先決條件。雖然沒有獨立的經文單元包含着所有元素，但整體的因果關係不出下表所載：

整部舊約聖經可說是一篇敘事文，述說一位君王的出現，而耶穌就是這位君王……

29 論及申十七14-20和後來對所羅門的評述，見G. N. Knoppers, "Rethinking the Relationship between Deuteronomy and the Deuteronomistic History: The Case of Kings," *CBQ* 63 (2002): 393-415。

經文	誦讀	聆聽	學習	敬畏	服從	得存活/ 蒙福
四10		✓	✓	✓		
五23-29		✓		✓	✓	✓
六1-3			✓	✓	✓	✓
十七13		✓		✓	✓	
十七19-20	✓	✓	✓	✓	✓	✓
十九20		✓		✓	✓	
三十一11-13	✓	✓	✓	✓	✓	

從上表可見，第十七章19至20節是最全備的經文，只是在聆聽一項未有充分說明。然而，君王既要為自己“朗聲誦讀”律法書，則聆聽的元素也可說是不言而喻。本段經文展示了實現聖約關係的秘訣，就是誦讀律法書，敬畏上主，如此便得以長久作王（就像百姓得以在應許之地長久生活）。瑪拉基在數個世紀之後指出，要改正屬靈上的冷淡和不敬虔，就必須細心留意摩西的律法書（瑪四4〔三二〕）。

建立牧養神學的指南 申命記十七章14至20節不但教導我們勤讀律法書，以培養敬畏上主之心；這段經文也是教會領袖的重要資源，指引他們怎樣建立牧養學，但其方針卻與現代人給牧養領導的定義大不相同。³⁰

（一）從經文所展現的範式可見，教會的領導模式沒有必要跟隨既定的秩序。百姓一旦要求立王，上主就給他們立王。在新的處境之下，我們也要設計出新的領導模式。

（二）神子民的領導人，必須出自上主的選拔。經文並未限定選召君王的方式，但從以色列的歷史可見，神的選召最終都指向大衛。初期教會的領導人物，眾人都認同他們是神所呼召的。³¹ 今天的教會領導人也應該是神所呼召的忠心僕人。

30 進一步的論述見D. I. Block, “The Burden of Leadership: The Mosaic Paradigm of Kingship (Deut. 17:14-20),” in *How I Love Your Torah, O LORD!* 118-39。參同上, “Leadership, Leader, Old Testament,” in *New Interpreter's Dictionary of the Bible* (ed. K. D. Sakenfeld, Nashville: Abingdon, 2008), 3:620-26。

31 保羅稱自己是“基督耶穌的僕人保羅，蒙召作使徒，奉派去傳神的福音。”（羅一1）



（三）敬虔的領袖只會為會眾的好處着想，不會濫權自利。經文給君王的禁令有三，分別針對領袖時刻要面對的三樣誘惑，就是權力、地位和財富。³² 根據聖經的教導，負責任的領導人不會追求權力和優待，只會為他所帶領的羣眾做有益的事。

（四）為了有效地實踐牧養的職事，敬虔的領袖也需要站在一個比同儕更高的位置，但他們卻必須認清自己是神及會眾的僕人。正如摩西所展示的君王範式，神子民的領袖也要熟讀神的話語，以培育、操練自己的靈命，並知道神要他們為自己的行為負責。請大家留意，這段經文並沒有提到甚麼行政恩賜、朗朗口才。³³

（五）敬虔的領袖能把完美的聖約關係呈現於己身，而這種關係正是神的子民所追求的。麥斯威爾（John Maxwell）有一句著名的領導箴言：“如果有人以為自己正在作領導，但卻沒有人跟隨他，那麼他只算是出來走走罷了。”³⁴ 事實上，教會的領袖的確需要“出來走走”，就是走在神所啟示的心意之中。他們這樣做，就是作信徒的榜樣，展現出熟讀神話語和敬畏服從神的因果關係（參三十一9-13）。在提摩太前書四章13至16節，保羅也曾這樣督促提摩太作信徒的榜樣。

32 從下述刊物的題目可見，當今世代也認識這些傾向：D. A. Stewart, *Money, Power and Sex* (New York: Libra, 1965); N. C. M. Hartsock, *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism* (New York: Longman, 1983); P. Turner, *Sex, Money and Power: An Essay on Christian Ethics* (Cambridge, MA: Cowley, 1985); R. J. Foster, *The Challenge of the Disciplined Life: Christian Reflections on Money, Sex and Power* (rev. ed., San Francisco: Harper & Row, 1989); J. L. Jackley, *Below the Beltway: Money, Sex, Power, and Other Fundamentals of Democracy in the Nation's Capital* (Washington, D.C.: Regnery, 1996); D. Sanders, *Power, Money & Sex: How Success Almost Ruined My Life* (Nashville: Word, 1999); P. Rosenfield, *The Club Rules: Power, Money, Sex and Fear: How It Works in Hollywood* (New York: Warner, 1992); G. C. Rubin, *Power, Money, Fame, Sex: A User's Guide* (New York: Atria, 2001)。

33 這種立場與美國海軍戰略研究院（Naval War Academy）洛德教授（Carnes Lord）的看法大相逕庭。洛德認為領袖必須擁有“傳統的男性特質，就是喜歡競爭、好勇鬥狠，就那一點來說，也就是發號施令的能力……如果領袖不願意以強勢壓倒別人，就不配作領袖。”（*The Modern Prince: What Leaders Need to Know Now*, 引文來自 G. Will, “Ending the ‘Feminization’ of Politics,” *Courier Journal*, January 29, 2004, A7）。

34 J. C. Maxwell, *The 21 Irrefutable Laws of Leadership: Follow Them and People Will Follow You* (Nashville: Nelson, 1998), 20。