

探索經文原意

申命記 (卷下)

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。

張慕暉

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. Knoedler Professor of Old Testament)。

CFT2188

ISBN 978-988-8286-18-8



9 789888 1286188



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）
 - 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 (卷下)

大衛·布洛克 著
Daniel J. Block

漢語聖經協會



申命記 (卷下)

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：陳慧萍、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：978-988-8286-18-8
 書籍編碼：CFT2188
 © 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: 978-988-8286-18-8
 CAT NO: CFT2188

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（加五2-5）。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（約壹四1-6）。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。他一看到金牛犢，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、全部的性命、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有多。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

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

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

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）：內在和外來的考驗（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）：外來的考驗（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) 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〕)
- 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：未曾了結的舊事：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)

-
- c. 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)

D. 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 Deuteronomic 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 Deuteronomic 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 šemô 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.

申十八1-8

新漢語譯本

¹“利未支派的祭司，整個利未支派，都在以色列人中無分無產業。獻給上主的火祭就是他的產業，是他所吃的。²在他們的兄弟中，他們並沒有產業；上主本身就是他們的產業，正如上主對他們說過的那樣。

³“這就是祭司從百姓應得的分：在獻祭的祭牲中，無論是牛是羊，都要將前腿、兩頰和胃送給祭司。⁴你初收的五穀、新酒和新油，你初剪的羊毛，也都要送給他，⁵因為上主你的神從你各支派中揀選了他，使他和他的子孫，在所有的日子裏奉上主的名站立事奉。

⁶“要是有利未人從全以色列中他所寄居的一座城裏出來，他可以完全隨自己的心意來到上主所揀選的地方，⁷奉上主他神的名事奉，像他所有的利未人兄弟一樣，在那裏站立在上主面前。⁸除了賣祖業所得的之外，他還可以吃同樣分量的祭物。”

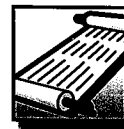
和合本

¹“祭司利未人和利未全支派，必在以色列中無分無業，他們所吃用的，就是獻給耶和華的火祭和一切所捐的。²他們在弟兄中必沒有產業，耶和華是他們的產業，正如耶和華所應許他們的。

³“祭司從百姓所當得的分乃是這樣：凡獻牛或羊為祭的，要把前腿和兩腮並脾胃給祭司。⁴初收的五穀、新酒和油，並初剪的羊毛，也要給他。⁵因為耶和華你的神，從你各支派中將他揀選出來，使他和他的子孫永遠奉耶和華的名侍立事奉。

⁶“利未人，無論寄居在以色列中的哪一座城，若從那裏出來，一心願意到耶和華所選擇的地方，⁷就要奉耶和華他神的名事奉，像他眾弟兄利未人侍立在耶和華面前事奉一樣。⁸除了他賣祖父產業所得的以外，還要得一份祭物與他們同吃。”

經文原意



摩西在這裏把焦點從君王轉到祭司身上。君王體現出聖約之義的範式，而以色列人對祭司的態度，則是他們有否謹守聖約之義的衡量準則。第十八章1至8節的結構可以分成三個部分：利

未人受百姓供養的底因（1-2節）；利未人應該得到甚麼樣的供養（3-5節）；以及利未人受供養的範圍（6-8節）。在稱呼利未人的時候，經文用了第三人稱代名詞，顯示說話的對象不是利未人；也就是說，經文的重點不是利未人發揮甚麼功能，而是以色列人當以怎樣的心態和行為對待他們。摩西仍然以“義，惟獨義”為綱領（見十六20的註釋），把百姓對待利未人的態度描繪成一個溫度計，可以用來檢測他們對上主和聖約的忠誠程度。¹

利未人受百姓供養的底因（十八1-2）

這段經文的開場白共有四句主句，全都有鑰詞 *nah^alā*（所得的一份 / 領受之物 / 地業；《新漢語》：“產業”；見一38的註釋）。經文聚焦於以色列民之內的一個羣體，他們被稱為“祭司”、“利未支派”和“整個利未支派”。祭司負責在中央聖所施行祭禮，並擔當其他屬靈職事（十八，十八18，二十七9-14，三十一9）。後兩個稱呼則表明這個羣體是利未的後裔（創二十九34）。² 至於“在以色列中”（1節上）和“在他們的兄弟中”（2節）兩個短語，則反映出利未支派的祭司與其他以色列人的關係。其他支派在征服迦南之後分得地業，但利未人卻沒有分得寸土。

第1至2節的每一個從句都出現鑰詞 *nah^alā*。在申命記絕大部分的段落中，這個詞都是指上主賜給以色列人作產業的迦南土地。³ 在這段經文中，摩西預期迦南必有被征服的一天，到時各支派就會分得一份土地為產業。⁴ 然而，因為利未人不會分得地業，所以他們也不能像其他支派一樣享受豐饒的生活。摩西這番話的根據是民數記十八章20至26節，⁵ 但卻沒

1 注意摩西多次呼籲百姓善待利未人，並孤兒、寡婦、寄居者（十四29，十六11、14，二十六12-13），以及家中的親屬（十二12、18-19）。

2 見Driver, *Deuteronomy*, 213-14; J. A. Emerton, “Priests and Levites in Deuteronomy,” *VT* 12 (1962): 133-34。

3 見四21、38，十9，十二9、12，十四27、29，十五4，十八1-2，十九10、14，二十16，二十一16、23，二十四4，二十五19~二十六1，二十九8〔7〕。

4 有關支派地業的分佈，見民三十四1-12；分地的手續，見民三十三54和三十四16-29；分地的過程，見書十三~十九。

5 根據民二十六62，利未人雖然不像其他支派一樣分得土地，但他們在上主面前的地位特殊，就是不用上陣與迦南民族作戰。



有把利未人得到的補償稱作“十分之一”的奉獻，而是稱為“獻給上主的火祭”（也就是“食物祭品”），⁶ 因此把補償的源頭重新指向上主。

為了補償利未人的無分無產業，上主就以自己作為利未支派祭司的產業（2節下；參民十八20）。申命記四章20節（參三十二9）稱以色列為上主的 *nah^alā*（《新漢語》：“他〔上主〕產業的子民”），而這裏則指上主是利未支派祭司的 *nah^alā*。⁷ 上主這樣做，就是邀請他們與他同桌共膳，因此凡百姓獻上之物，他都留一份給利未人。摩西又說，“正如上主對他們說過的那樣”（2節），讓利未人知道他們的保障來自上主，儘管隨後的經文指明供養利未人是百姓的責任。

利未人應該得到甚麼樣的供養（十八3-5）

藉着“這就是祭司從百姓應得的分”這句話，經文展開了一個新的段落。這個新段落具體地指出何謂“獻給上主的火祭就是他的產業”（1節）。利未人的產業是上主自己，而他們所得的供應則是百姓獻給上主的祭物。這些祭物可分作三大類：肉食；田地、酒醴、橄欖園的出產；以及羊毛（作衣料毛毯）。供給祭司的一切物品必須是特選的：祭牲的肩膀（《新漢語》：“前腿”）、⁸ 兩頰和胃；初收的五穀、新酒和新油；⁹ 以及初剪的羊毛。這些語句讓百姓想到上主的豐厚恩典，使他們更樂意用同樣的慷慨心懷供養利未人。

第2節指出利未人享有特權是因為上主的應許，而第5節則指這是因為上主的選召。摩西這樣總結利未人在敬拜上的專職角色：他們被揀選出來，“在所有的日子裏奉上主的名站立¹⁰ 事奉”（參7節，十8）。這句話

6 同樣的看法也見於Milgrom對民十五10的論述, *Numbers*, 124; 同上, *Leviticus 1-16*, 161-162。

7 根據上主早前在民三十五1-8所作的應許，在征服迦南之後，利未人的額外補償還包括40座城鎮，再加上那些城鎮周圍的郊野（書二十一1-42）。

8 在以色列及古代近東文化中，祭牲的肩膀都是特別神聖的祭肉，有關的論述見Milgrom, *Numbers*, 49。

9 這不是指首次收割採集的農作物，而是指第一批處理完成的農產品（參民十八12）。見Milgrom, *Leviticus 1-16*, 191。

10 這個短語在申命記只用來形容利未支派的祭司，但在其他書卷也用於站立在上主左右的天軍（代下十八18），或者先知（亞三1；代下二十九11）。

是宮廷所用的官式語，意即授權利未人上殿覲見君王，或作服侍，或領旨意（參但一4）。至於“他的子孫”一語，作用是強調這是代代相傳的職事。

利未人受供養的範圍（十八6-8）

與大部分英文譯本的立場不同，¹¹ 這個段落的焦點不是授權居於各城的利未人到中央聖所任職。經文固然有這層意思，但它的立意卻是要保障所有利未人都得着供養。¹² 經文以第二人稱指及“你的城門”（NIV “你的城” [your town]；《新漢語》：“一座城”），顯示說話的對象是以色列人，吩咐他們要尊重利未支派祭司的身分和特權。

把百姓對待利未人的態度描繪成一個溫度計，可以用來檢測他們對上主和聖約的忠誠程度。

摩西邀請所有利未人享用第3至5節所載的供養，為此他設想出一個處境，就是有利未人離開自己所寄居的城，往中央聖所去（6-7節）。¹³ 摩西並不反對利未人到上主所揀選的地方敬拜（參十二15），儘管這利未人是為了自己的好處而這樣做。經文不但容許他們上去敬拜，更授權他們與在中央聖所供職的利未人一起事奉上主。一直站立在上主面前的利未人，是外來利未人的“兄弟”，表示兩個利未羣體並無衝突，也沒有競爭。

摩西向外圍城鎮的利未人作這樣的邀請，表面看來似乎與民數記第十八章有衝突。民數記第十八章指明，除了亞倫和他的子孫外，其他利未人沒有權在中央聖所執行宗教禮儀。然而，摩西在這裏並沒有訂明外來利未人在聖殿的職責，因此他們絕不會威脅到大祭司世系在至聖所的獨特職

11 ESV和REB是顯著的例外。從第8節的賓語—動詞—副詞的文法結構可見，這兩個譯本沒有把第8節譯作前題，而是譯作結論。同樣的看法也見於Nelson, *Deuteronomy*, 227。

12 這個段落的前題由三句條件從句組成（6-7節），而第8節就是由此引伸的結論。這三句條件從句各有一個主句，並緊接着一句修飾從句。

13 正如十二5一樣，動詞 *bô'*（來到）是指聽眾 / 讀者朝着發話人那裏前進。在這裏，發話人所處之地象徵着中央聖所。



分。外來利未人的角色或許純屬輔助性質，但他們也是被上主邀請到他面前作“祭司職事”的人。申命記又鼓勵百姓帶同利未人到中央聖所敬拜，由此推斷，外來利未人的職責或許是照顧同鄉在靈性上的需要。

摩西在第8節終於說到重點：同樣的事奉應有同樣的報酬。經文的用語是“同樣分量”。這個短語與第1節組成一個框架，把這個段落括在中間（參1節），並突顯出摩西的關注，就是每一位利未人的福祉。摩西堅持，外來的利未人與在中央聖所的利未人權利相同，都可以享用第3至5節提到的物品。第8節結尾的從句（《新漢語》8節上）意義含糊。總括來說，似乎是指上到中央聖所的利未人儘管在本鄉仍有祖業收入，但中央的供養也不可減少。¹⁴ 無論如何，經文應該不是說外地的利未人會永久居於中央聖所。¹⁵

應用原則

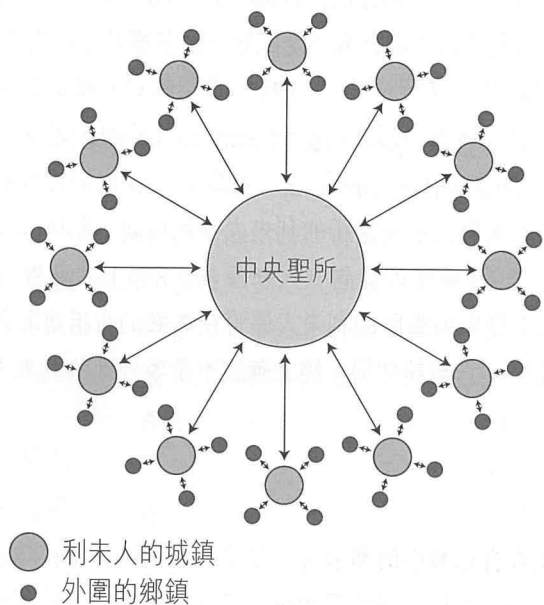


住在自己城中的利未人 在民數記三十五章1至8節，上主吩咐以色列人在全國留下40座城鎮並周圍的郊野給利未人。約書亞記二十一章1至42節記載以色列人執行了這個命令，並按照各支派的領地，逐一記明利未人的城鎮所在。舊約聖經並無片言隻字提到這些城鎮的功能，也沒有提及利未人在自己的城中有何角色。設立利未人的城鎮，或許是要保證全境都有牧者的照料，包括照顧有需要的人、執行潔淨禮、主持地區性的祭禮（參撒九12-13，十六1-6）、頒佈祝福和詛咒（參申二十七9-14；書八33）、教導律法（申三十一9-13，三十三8-11）、維護以色列的傳統、監督百姓持守聖約，以及在偏遠地區作中央聖所的代表。

14 有關 *hā'ābôt*（“祖業”中的“祖”一語）的論述，見T. E. Ranck, “Patrimony in Deuteronomy 18:8—A Possible Explanation,” in *The Answers Lie Below: Essays in Honor of Lawrence Edward Toombs* (ed. H. Thompson; Lanham, MD: Univ. Press of America, 1984), 281-85。

15 有幾位祭司都在原居地以外的處所執行職務，包括亞比亞他（王上二26-27）和耶利米（耶三十二6-25）。進一步的論述見M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1985), 119-20。

利未人的城鎮的位置和功能示意圖



雖然在舊約聖經的敘事文中從未出現過利未人的城鎮，¹⁶ 但從士師記第十七至十八章和第十九至二十章可見，利未人在定居之後很快就在靈性上走了岔路。毫無疑問，他們的失責導致舉國忘記上主，並無視他的救贖大恩（士二10）。¹⁷

當代應用



教牧聖經神學 這段經文對建立教牧聖經神學大有意義。

（一）被召事奉上主是一個最崇高的呼召。在十二支派中，只有利未人能以上主作他們的產業，並且從上主得着生活的保障。上主承諾間接地供應他們的需用，就是把民眾奉獻的禮物都給他們留一份。通過依靠上主，利未人彰顯出神人關係的典範。今時今日，能夠享

¹⁶ 因此有些學者對這些記述存疑。見J. R. Spencer, "Levitical Cities," *ABD*, 4:310-11。

¹⁷ 結四十四15指控中央聖所的利未祭司叛逆上主。



有這種神人關係的，不再限於以色列國的利未祭司，所有的教牧人員也同樣享有這種關係。

（二）上主親自揀選並呼召那些奉他的名在他面前侍立和事奉的人，因此，服侍神並不是一份職業，而是一種召命。“站立在上主面前”一語，意味我們能夠清楚聽到神的聲音，進而全人投入於實踐神的旨意；而“奉上主他神的名事奉”，則表明我們從神那裏得着授權，並以榮耀他為最終的目的。從聖經上提及以色列的文字可見，配得這個位分的只有：天使（路一19）、先知（王上十七1；耶二十三18、22）和祭司（亞三1；來十11-12）。新約聖經說所有信徒都是祭司（彼前二9），意思是通過耶穌基督的工作，信徒整體得以直接來到神的面前，並且在這個不信的世界中作他的代表。

（三）保羅對提摩太說：“那些善於治理教會的長老，尤其是那些在講道和教導工作上勞苦的長老，應當看為配得加倍的尊重。因為經上說：‘牛踩穀的時候，不可籠住牠的嘴。’又說：‘工人配得自己的報酬。’”（提前五17-18）。申命記的這段經文正是保羅這番話在舊約聖經中的寫照。被召服侍上主的人，理應免於擔當世俗職業以維生，好讓他們能心無旁騖地做神的工。在古以色列，如果出現一貧如洗的利未人，實與國恥無異，並有損上主的名聲。¹⁸ 今天也是一樣，只要看看神的子民怎樣對待神的僕人，就可以測知他們的屬靈光景。教牧人員生計支絀，就表示神的子民沒有依靠神。在“義，惟獨義”的原則下（見申十六20），神的子民更應慷慨大方地照顧神所呼召的僕人。

¹⁸ 參McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*, 151。

申十八9-22

新漢語譯本

⁹ “當你進入上主你的神賜給你的地，你不可仿效那些民族，做可憎的事。

¹⁰ “在你中間，不可發現有人讓自己的兒女在火中經過，也不可有占卜的、觀兆的、行法術的、施邪術的、¹¹弄迷咒的、問鬼的、通靈的、求問死人的，¹²因為這一切行徑都是上主所憎惡的。因這些可憎的事，上主你的神將他們從你面前趕出去。¹³你在上主你的神面前要完全。¹⁴因為你要趕出去的那些民族，都聽從觀兆的和占卜的，可是你，上主你的神不准許你這樣。¹⁵上主你的神要從你中間，從你兄弟中間，為你興起一位先知，像我一樣，你們要聽從他。¹⁶正如在何烈大會的日子，你曾向上主你的神所求的一切那樣：‘不要讓我再聽見上主我神的聲音，不要讓我再看見這麼大的火，不然我就要死了。’¹⁷上主對我說：‘他們說的很好。¹⁸我要在他們兄弟中間為他們興起一位先知，像你一樣。我要將我的話放在他口中，他要把我所吩咐他的一切都告訴他們。

¹⁹ “‘要是有人不聽從他奉我的名所說的我的話，我必親自向那人追討。²⁰然而，要是先知擅自奉我的名說我不曾吩咐他說話，或者

和合本

⁹ “你到了耶和華你神所賜之地，那些國民所行可憎惡的事，你不可學着行。

¹⁰ “你們中間不可有人使兒女經火，也不可有占卜的、觀兆的、用法術的、行邪術的、¹¹用迷術的、交鬼的、行巫術的、過陰的。¹²凡行這些事的，都為耶和華所憎惡，因那些國民行這可憎惡的事，所以耶和華你的神將他們從你面前趕出。¹³你要在耶和華你的神面前作完全人。¹⁴因你所要趕出的那些國民，都聽信觀兆的和占卜的；至於你，耶和華你的神從來不許你這樣行。¹⁵耶和華你的神要從你們弟兄中間給你興起一位先知像我，你們要聽從他。¹⁶正如你在何烈山大會的日子求耶和華你神一切的話說：‘求你不再叫我聽見耶和華我神的聲音，也不再叫我看見這大火，免得我死亡。’¹⁷耶和華就對我說：‘他們所說的是。¹⁸我必在他們弟兄中間，給他們興起一位先知像你。我要將當說的話傳給他；他要將我一切所吩咐的都傳給他們。

¹⁹ “‘誰不聽他奉我名所說的話，我必討誰的罪。²⁰若有先知擅敢託我的名，說我所未曾吩咐他說的話，或是奉別神的名說話，

新漢語譯本

他是奉其他神明的名所說的話，那先知就必死。²¹要是你心裏說：我們怎麼知道究竟上主說過那話沒有？²²當先知奉上主的名說話，要是那話沒有成就，沒有實現，那他的話就不是上主說的，是先知擅自說的，你就不用怕他。’’

經文原意



毫無疑問，聽眾當中必定有不少人想到摩西離去之後的問題。摩西早在第一篇演講詞就指出，他不能享受過約旦河的喜悅，而約書亞則會帶領以色列人奪取迦南地（一38，三21-22、28）。然而，人們還會問，約書亞相繼離去之後又怎樣呢？從第十六章18節開始，摩西就一直在回應這個問題。他既督促百姓秉公行義，也再三保證必會有領袖帶領他們。他吩咐百姓設立審判官（十六18）；着意描述祭司的角色（十七9-12，十八1-8）；又想到民眾他日會渴望有王治理他們，於是便授權他們設立王以秉公行義（十七14-20）。摩西自己在某程度上也擔當着上述角色，但這一切都不是他的首要職責。他的首要職責是作神人之間的媒介，傳遞神持續頒佈的啓示，但摩西離去之後，百姓又可以到誰那裏去聆聽神的話呢？第十八章9至22節就是要回答這個問題。¹

有人認為申命記十六章18節至十八章22節所論述的是國家政體，可是這個段落（十八9-22）卻沒有多少法律文件的味道。第10至11節雖然仔細地逐一描述可憎的行為，但第9至14節的其餘部分卻是以神學立論，闡述禁止異教行為的原因（9、12節），並以牧者的語氣作出勸勉（13、14節下）。第15至22節也不像是法律條文，聽來卻彷彿是描述神如何繼續施

和合本

那先知就必治死。’²¹你心裏若說：‘耶和華所未曾吩咐的話，我們怎能知道呢？’²²先知託耶和華的名說話，所說的若不成就，也無效驗，這就是耶和華所未曾吩咐的，是那先知擅自說的，你不要怕他。’’

1 同樣的看法也見於Lothar Peritt, “Mose als Prophet,” *Evangelische Theologie* 31 (1971): 596-97。參經文中多次出現的動詞 *šama'*（聽），見十八14、15、16、19。



恩，為百姓提供可以長久享有神人相交的途徑。這段經文可以分作三個部分：首先是一段前言，烘襯下文發出的應許，就是將會興起一位像摩西的先知（9-14節）；接着是這個應許的內容（15-20節）；最後是隨這個應許而來的考驗（21-22節）。第十六章18節至十八章22節的主題是“義，惟獨義”（見十六20的註釋），而上述三個部分都就着這個主題各自發揮。

烘襯應許的前言（十八9-14）

“義”的主題在這個段落中至為明顯。經文向聽眾和讀者展示出兩條截然不同的道路：其一是其他民族可憎的道路（9節下），其二是上主啓示的完全之路（13節）。“可憎”一詞（十八9下、12上、12下）是整個段落的鑰詞。第14節的陳詞語法突兀，其作用也是強調這一層意義。第9節和第14節是這個小單元的前後界限，兩節經文的句法相似，但意思卻彼此相對。第9節確認上主賜下迦南的土地，而第14節則否定占卜屬上主所賜的啓示方式。

第9節開端的從句設定場景，陳述下文的諭令在甚麼情況下適用。這段經文與第十二章29至31節多有相似之處。（一）開場白提及其他民族。（二）指出其他民族將會為以色列帶來甚麼問題，以準備帶出下文的應許：將會興起一位像摩西的先知。（三）指其他民族的行為是“可憎的”。（四）文中提及獻兒女為祭的用語彷彿在打啞迷，但其實是節略第十二章31節。（五）第十八章14節的結語回應第十二章31節上的這句話：“你不可向上主你的神這樣做”。從上述幾點可見，摩西這段關於設立先知的話，是有意呼應第十二章29至31節的。

第9節結尾的從句可以作為第9至14節的主題：“你不可仿效那些民族，做可憎的事”。在這個主題之下，摩西縷述其他民族的人怎樣與他們的神明溝通；或者更確切地說，是怎樣操控他們的神明，以跟他們溝通。這份清單有一句前言，就是“在你中間，不可發現有人……”（參十七2）。第10至11節所列的並未全備，²但也是舊約聖經中提及占卜巫術最詳

2 缺少的有：作異夢（參十三1-5〔2-6〕；創二十3、6，三十七5、9，四十五、8，四十一11、15；士七13、15；但二1、3）；行邪術（創四十一8、24；出七11、22，八7、18、19〔3、14、15〕，九11）；求問家神（王下二十三24；結

盡的一份清單。³ 這些類別的分野雖然稍見含糊，但各類別都有助我們瞭解古代近東的占卜風俗。⁴

(一) “讓自己的兒女在火中經過” (10節；參NIV的經文腳註) 指獻兒童為祭，並且通常與敬拜摩洛有關 (利二十二2-5)。⁵ 這種祭禮是為了還願，代表獻祭者因神明應允所求而作出的感恩行動 (參士十一34-40)。⁶ 按照利未記二十章2至5節的說法，以兒童為祭極為可憎。利用這樣的祭禮來操控神明，實在是罪加一等。

(二) “占卜的” (*q̄sāmîm*) 一詞，也可直譯作“占卜的巫師”，泛指一切卜筮行為。⁷ 在舊約聖經，這個詞可以代表多種測斷神明心意的技法。⁸

二十一-21 [26])。

3 可比照王下十七17，二十一6；代下三十三6；賽八19；耶二十七9。

4 I. Fischer分別論及這些用語，見*Gotteskündinnen: Zu einer geschlechterfaires Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel* (Stuttgart: Kohlhammer, 2000), 43-49。

5 雖然有人認為這個短語另有所指 (參Tigay, *Deuteronomy*, 465)，但憑着這段經文與十二31的關係就可以證明，經文的確是指獻兒童為祭。全面的論述見 G. C. Heider, *The Cult of Molech: A Reassessment* (JOSTSup 43; Sheffield: JSOT, 1985); J. Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989)。

6 見L. E. Stager, “The Rite of Child Sacrifice at Carthage,” in *New Light on Ancient Carthage* (ed. J. G. Pedley; Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1980), 1-11。關於以兒童為祭的證據，有一份論述常被引用，見 L. E. Stager and S. R. Wolff, “Child Sacrifice at Carthage—Religious Rite or Population Control,” *BAR* 10/1 (1984): 30-51。

7 參民二十三23；書十三22；撒六2，二十八8；王下十七17；賽三2，四十四25；耶二十七9，二十九8；結十三9、23，二十一21-29 [26-34]；彌三6、7、11；亞十2。參F. H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and Its Near Eastern Environment: A Socio-Historical Investigation* (JOSTSup 142; Sheffield: JSOT, 1994), 256。

8 以棍棒作占卜 (結二十一21 [26])、祭牲剖肝占卜術 (結二十一21 [26])、求問家神 (王下二十三24；結二十一21 [26]；亞十2)、占星 (耶十2)、水占術 (創四十四5、15)，以及通靈術 (撒上二十八3-9)。涉及“占卜”的民族包括：亞捫人 (耶二十七3、9；結二十一29 [34])、腓尼基人、摩押人、以東人 (耶二十七3、9)、非利士人 (撒上六2)、美索不達米亞的先知巴蘭 (民二十二7，二十三23)，以及掃羅和隱多珥的女巫 (撒上二十八8)。



(三) “觀兆的” (*m̄'ônēn*) 一詞意思不明，或許與“雲” (*'ānān*) 有關。然而，較可行的方向是從它的詞根 *'nm* 着手。如果作Piel式，這個詞就解作“使之顯現出來”，⁹ 因此可能指某些降神通靈的活動。¹⁰ 在其他書卷中，這個詞與巫術有關 (利十九26；彌五12 [11])。¹¹

(四) “行法術的” (*m̄'naḥēš*) 可能是指預測徵兆的人。一直有學者從語源學立論，指這個詞與 *nāḥāš* (蛇) 有關。然而，約瑟也曾用杯“占卜” (創四十四5、16)，可見上述理解實在不大可能。¹²

(五) “施邪術的” (*m̄'kaššēp*)。不論這個詞所指的是甚麼行為，出埃及記二十二章18 [17] 節都明令禁止，犯者更要處死。由此可見，它應涉及某類黑巫術，至少也是指另一類占卜術士。¹³

(六) “弄迷咒的” (*ḥōbēr ḥāber*)。這個詞的詞根可解作“捆綁”，意味這人能夠用咒語把人捆綁。¹⁴

(七) “問鬼的” (*šā'al 'ōb*)，就是向鬼魂亡靈求問。動詞 *šā'al*

I. Starr曾舉例論說亞述的占卜方法，見*Queries to the Sun-god: Divination and Politics in Sargonid Assyria* (SAA 4; Helsinki: Helsinki Univ. Press, 1990)。

9 HALOT, 857.

10 例：H. L. Bosman, “Redefined Prophecy as Deuteronomistic Alternative to Divination in Deut. 18:19-22,” *Acts Theologica* 16 (1996): 3。

11 參士九37；王下二十一6；代下三十三6；賽二6，五十七3；耶二十七9。

12 參利十九26；民二十三23，二十四1；王下十七17，二十一6；代下三十三6。

古代美索不達米亞的文獻有極多涉及徵兆的文字。E. V. Leichty曾舉例說明，見*The Omen Series Summa Izbu* (TCS 4; Locust Valley, NY: J. J. Augustin, 1970); R.

I. Caplice, *The Akkadian Namburbi Texts: An Introduction* (SANE 1/1; Los Angeles: Undena, 1974)。論及 *nāḥāš* 的含義，見Cryer, *Divination*, 257-58。Cryer指出這個詞是外來語，意指最卓越的占卜師。

13 出七11：“智慧人”；但二2：“星象家”及“迦勒底人”；參王下九22；賽四十七9、12；耶二十七9；彌五12 [11]；瑪三5；代下三十三6 (見Cryer, *Divination*, 258)。

14 參Cryer, *Divination*, 259。

摩西縷述其他民族的人怎樣與他們的神明溝通；或者更確切地說，是怎樣操控他們的神明，以跟他們溝通。

(求問)的意思十分清晰，但 'ôb 的語源卻不明，可能是指死者的亡靈。¹⁵ 可見求問之人是靈媒，能夠與亡靈溝通（參撒二十八3、8；賽八19）。

(八) “通靈的” (*yidd' ôni*) 一詞的詞根是 *yâda'* (知道)。這個詞只與 'ôb 連合使用，因此或許是靈媒的另一個稱謂。¹⁶

(九) “求問死人的” (*dôrêš 'el hammētîm*) 一語，顯然是指某類求問亡靈的通靈術士。這方術建基於一個前設，就是亡靈對人世間的事務仍然有一定的影響力。¹⁷

這些都是操控神明、支取超自然力量、支配亡靈的手段，目的是讓自己得着好處。這些方術的前設有五。(一) 自然界與超自然界是有連繫的，這樣兩者才有協調合作的可能。(二) 超自然的力量不但存在，更會持續對人間構成威脅，甚或滋擾世人以謀取自身的利益。(三) 藉着觀察自然現象，世人可以譯解超自然力量的心意和運作方式。這些自然現象包括自行顯現的徵兆（例：日蝕、誕下畸胎），以及藉着方術展現的徵兆（例：察看祭牲的內臟、搖籤）。(四) 藉着召喚神明或操控超自然力量，凡人也可以對世事有所影響。(五) 方術是一門學問，可以傳授，也可以習得。¹⁸

從聖經的角度來看，占卜、法術、通靈等等都是有效的。¹⁹ 在某些處境之中，上主甚至會壓倒方術的異教本質，採用它們來踐行自己的心意。雖然如此，在上主的眼中，占卜、法術和通靈始終都與拜偶像無異。經文

15 這個詞也見於利十九31，二十6、27；撒二十八3、9；王下二十一6，二十三24；代上十13；代下三十三6；賽八19，十九3，二十九4。

16 這個詞也見於利十九31，二十6、27；撒二十八3、9；王下二十一6，二十三24；代下三十三6；賽八19，十九3。Cryer (*Divination*, 261) 認為RSV的“巫師” (*wizard*) 絕不比其他譯法遜色。

17 這個短語只見於賽八19，而結構相類似的申十二5卻是指稱那些到上主所選的地方去的朝聖者。Cryer (*Divination*, 259) 認為這個短語是第7項的同義詞。

18 例：G. Frantz-Szabó, “Hittite Witchcraft, Magic, and Divination,” *CANE*, 3:2007。因此第9節才有“不可仿效那些民族，做可憎的事”一語。論及古代的占卜和法術，見W. Farber, “Witchcraft, Magic and Divination in Ancient Mesopotamia,” *CANE* 3:1895-910; J. -M. de Tarragon, “Witchcraft, Magic, and Divination in Canaan and Ancient Israel,” *CANE*, 3:2071-82。

19 參創四十四1-5；出七11-12、22，八7〔3〕；撒二十八8-14；結二十一21-22〔26-27〕。



把這些方術盡行禁絕，背後實在有三大信念。(一) 拜偶像和占卜、法術、通靈一樣，都是世人的創作；人們以偶像來代替上主接受敬拜（申四15-18、28），同樣也利用方術來代替上主所啓示的溝通渠道。(二) 方術只是操控神明的手段，目的是使自己得好處。這些行為不但是信仰的反面，也在神人的相交上走了岔路，因為上主曾承諾直接對他的子民說話，並且不會含糊其詞。此外，上主要求世人踐行他的心意，但方術卻顛倒了這個神聖的秩序。(三) 最重要的是，方術會令世人誤解自然界與超自然界的關係。

摩西在第12至13節重申反對立場，指明不但這些做法可憎，連做這些事的人都是神所憎惡的（12節上）。在這裏，摩西既聲討罪行，也追究犯罪的人，並以另一番陳詞再作強調。他說，以色列人得到應許之地，固然是因為他們的義，但那些民族之所以被趕出迦南，卻是因為他們做了惡事（參九4-5）。

第13至14節訂明以色列人行事的界限：其他民族的人雖然會求問觀兆的和占卜的，但以色列人卻絕不可以照着做。以色列人在他們與上主的關係中必須是“完全” (*tāmîm*) 的。這個詞有道德含義，表示自己會依從“示瑪”下半部分的教導，全然委身於上主（六5；參三十二4；創六9，十七1；伯一2）。²⁰ 摩西在這裏督促百姓要完全，其實就是重申“義，惟獨義”的原則。這個大單元也正是以這句話作開端（見申十六20及相關註釋）。

這個段落收結於第14節。這一節用語突兀，但語帶強調：“可是你，上主你的神不准許你這樣〔即：聽從觀兆的和占卜的〕”。或許這裏是對上主的禁令（參十七3）從輕下筆，然而考慮到第四章19節的說法，摩西又似乎是有意針對他早前的話——上主把日月星宿分派給普天下萬民，以免世人有藉口敬拜日月。任何以神的啓示作論據，以支持採用異教的方式接觸上主，摩西都堅決反對。

20 論及 *tāmîm* 的道德涵義，見John N. Oswalt, *Called to Be Holy* (Napanee, IN: Evangel, 1999), 46-63。

應許的內容（十八15-20）

上主既然應許要為以色列設立先知，那麼他們就沒有必要藉着占卜、法術和通靈來求問上主的心意。²¹ 其他民族的人求問神明的方式花樣百出，但上主所提供的溝通方法卻只有一樣。摩西把這個方法的主語置於第15節句首，以突顯兩種方式的不同。按照原文的詞序，第15節可直譯作：

一位先知從你中間，從你兄弟中間，像我一樣，上主你的神要為你興起，你們要聽從他。其他民族的人渴望與神明溝通，於是就使用各種可憎的法術；²² 以色列民也有同樣的需要，但卻可以靠着上主應許設立的先知達成願望。

第15節描述以色列的先知——尤其是真正的先知——普遍擁有的幾樣特質。（一）傳遞神的啓示的人被稱為 *nābī'*（被〔神〕呼召的人；見十三1的註釋）。

（二）正如這個稱呼所暗示的，真正的先知是上主親自興起的。²³ 動詞 *hēqîm*（興起）在這裏也有委以重任的意思，並且不是指單一的事件，而是持續地按需要指派責任（參士二18）。

（三）真正的先知必定是以色列裔，是來自以色列“兄弟中間”的。

（四）這先知會像摩西一樣。²⁴ 經文未曾點明在哪一方面像摩西，但想來應是：（1）與摩西一樣作神人之間的橋梁；（2）可以去到上主面前，

21 參Levine, *Numbers*, 200。

22 論及以色列的先知職分與卜筮的關係，見T. W. Overholt, *Channels of Prophecy: The Social Dynamics of Prophetic Activity* (Minneapolis: Fortress, 1989), 117-47; H. M. Barstad, “No Prophets? Recent Developments in Biblical Prophetic Research and Ancient Near Eastern Prophecy,” *JSOT* 57 (1993): 47-49。

23 動詞 *hēqîm*（“興起”並委以重任）在其他地方也用於：神所立的救贖者（士三9、15）、支派的族長（士二16、18）、君王（王上十四14）、祭司（撒上二35）、守望者（耶六17）和牧人（耶二十三4；結三十四23；亞十一16）。

24 修飾定語“像我一樣”突顯出上主所興起的人物與摩西在職分上的連繫，論述見A. Schüle, “*Kāmōkā—der Nächste wie Du: Zur Philologie des Liebesgebotes von Lev. 19, 18.34.*” *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments un seiner Umwelt* 2 (2001): 118。



並且是上主的“會”（NIV “council”）中的一員（民十二7；參耶二十三16-22）；（3）能夠直接與神對話，並清晰地領受神的話語（民十二8）；（4）有神的靈在他們身上，能夠說預言（參民十一25-26）。占卜求問不但迂迴間接，所得的也是模糊不清，與上述的先知職事不可同日而語。

在第16至20節，摩西把聽眾帶回何烈山，借用當日的處境來闡述他心目中的先知職分，並以慣用的對話體裁來敘事。在第16節下，摩西先憶述當日百姓對上主顯現的驚慌反應（原文共16字），然後再在第17至20節逐字複述上主給他們的答覆（共50字）。這個段落以敘事文為框架，展示出摩西所體現的先知職事的綱領：百姓求問關於上主的事，而上主就答覆摩西。

在第16節，摩西把他早前憶述的事件（四10-13，五22-26）作了一個撮要，只是語氣與早前的略有不同。NIV的譯法與大部分譯本一致，就是把首兩句短語當作是間接祈使句。²⁵ 然而，句中的動詞卻是陳述的語氣，所以這節經文應該譯作：“我不能再聽上主我神的聲音，至於這大火，我也不能再看下去，不然我就要死了”。²⁶ 雖然摩西說百姓在求上主某一件事，但引述的時候卻不作呈請的語氣，而只是突出百姓在何烈山看到的驚心異象。

上主在這裏的首句回應（17節），與第五章28節的結尾相同；接下來的那一句（十八18），則類似第五章31節；至於第三句話（十八19），則類似第五章32至33節上。除了這幾處類同之外，本段經文是自成一格的。摩西在第五章憶述舊事，目的是突顯自己現今所承擔的啓示傳遞者的角色。因此，第五章沒有必要記錄上主的演講詞的其餘部分，而略去的就是摩西對將來的影響。摩西着眼於百姓在應許之地的生活，多次闡述舊事對將來的意義，這裏也是一樣。摩西在何烈山擔當先知的角色，在神眼中不但解決了當日的難題，也成為將來傳承先知職分的範式。下文將會闡述上主這番話的三重結構。

（一）上主應許將來會設立一些像摩西的先知（18節）。上主在第18節上的話，基本上複述了摩西在第15節所說的，只是詞序不同，並且把第

25 同樣的看法也見於Driver, *Deuteronomy*, 228。

26 類似的看法也見於Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, 401。

三人稱轉為第一人稱（參五31上）。

（二）將來的先知的行事模式（18節下）。這裏談及的先知事工，比第五章31節的更為具體。上主曾向摩西頒佈律例典章，將來也會把上主自己的話放在先知的口中。²⁷ 對摩西而言，他的責任就是要把神的話傳承下去，包括當日在西奈山的啓示，以及現在的申命記篇章。第五章31節把摩西的話稱為“教導”，而將來的先知所說的，則是上主吩咐他說的一切“話”。

摩西特此向百姓保證，當他離去之後，在約旦河對岸的土地上，他們不會沒有導師，也不用向其他民族學習怎樣與神明相處（參9節）。其他民族的人要向靈媒、占卜者、術士求問，所得的回應盡都縹緲無憑，但上主卻設立了可靠的發言人，讓以色列人清晰地聽到上主的聲音。²⁸ 摩西以第一人稱來闡述這一點，可見上主的確把自己的話放入了摩西的口中。

（三）先知的言行帶有屬天的權柄（19-20節）。在這個段落的結尾，摩西呼籲百姓嚴肅地對待先知的教導。先知與利未支派的祭司一樣（十8，十八5），都是“奉我的名”宣講（19節）；也就是說，先知是代上主發言，所說的話帶有屬天的權柄。²⁹ 上主按一般的處境發言，指出如果有人拒絕先知代表上主所宣告的話，“我必親自向那人追討”。不服從先知的人，必須向上主交代，因為先知是上主派來的。蔑視報信者與蔑視上主無異。

為了強調先知職事的屬天權柄，上主再嚴詞警告那些假冒先知的人。上主指出，假先知有兩個特點：（1）他們會擅自（見一43和七13的註釋）奉上的名宣告上主不曾吩咐他們說的話。（2）他們會奉其他神明的名說話（20節下）。假冒先知的罰則極嚴。正如那些引誘百姓隨從其他神明的人一樣，假先知要被處死。上主沒有訂明行刑的方式，但參考第十三章及第十七章2至7節的類似情況，可想而知是要用石頭打死。

27 論及神把自己的話放在先知的口中，見出四15-16，七1；耶一9。

28 在申命記中，“他要把我所吩咐他的一切話都告訴他們”（18下）一語十分常見，只是用了不同的變體。這句短語在本段經文中的意思是，將來的先知所說的話，與摩西所頒佈的律法有同樣的權威。

29 參Merrill, *Deuteronomy*, 273。



隨應許而來的考驗（十八21-22）

這段經文轉用了第二人稱，以直接對聽眾說話，並在第21節以第三人稱提及上主。從這兩點可見，發言的是摩西。正如在其他地方一樣，摩西引入了一位虛構的發話人，³⁰ 這人首先提出一個問題，之後摩西再在答話中陳述自己的見解。這個問題是：“我們怎麼知道究竟上主說過那話沒有？”在上文，上主的焦點是假先知的標記（20節）；在這裏，摩西的焦點則是假預言的標記。如果能認出假的預言，就必能認出假先知，並把他處死。

摩西的答案似乎於事無補。如果某先知自稱奉上主的名說話，但那話卻沒有應驗，³¹ 那麼預言就是假的，說的人也是個騙子。上主所預言的必然應驗，沒有成就的預言就必定不是源自上主。³² 然而，萬一先知的話指及遙遠的將來，人們就不能在短期內舉證先知的真偽，甚至在那位先知有生之年也無法作出判斷。³³ 摩西沒有處理這個困局，只在結語教導百姓怎樣對待話語沒有實現的先知。先知的話不成就，即代表他們是擅自發言（22節），百姓就不用怕他們。假先知的話沒有能力，百姓處決他們乃正義之舉。

應用原則



先知話語的真偽 如果要分辨先知話語的真偽，並瞭解預言的來源和權威，就必須細讀這段經文。根據摩西的說法，先知話語的真偽可作如下劃分：

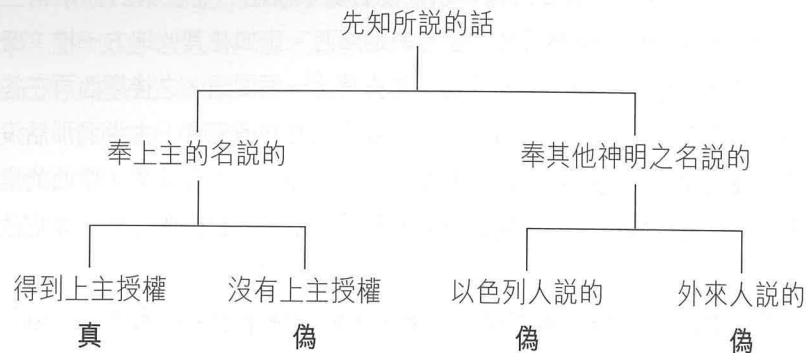
30 這節經文的結構與七17（參八17，九4）相同（只是沒有連接詞），就是在“要是你心裏說”一語之後，緊接一段直接的引語。引入插話人的不同句法，見六20，十二20，十三2〔3〕、6〔7〕、13〔14〕，十七14。

31 摩西這樣形容沒有應驗的預言：“沒有成就，沒有實現”（參耶二十八9），也就是照字面來判斷預言有沒有應驗；而陳述預言應驗的用語則是：“沒有一字落空”（直譯：見書二十一45，二十三14、15；王上八56；王下十10）。

32 以賽亞書多有提及上主話語的特質（相對於沒有氣息的啞巴偶像而言），見四十一4、21-24，四十四24-28，四十五21-25，四十六5-13，四十八3，五十五10，五十九21（參二十二11）。

33 見耶二十九10；結二5，三十三21-22、33。

以色列先知話語的真偽



在古代近東，怎樣分辨預言的真偽，是一個廣受關注的問題。在其他國家，求問先知的人往往會諮詢多位先知，以驗證指示的真偽。在亞述，如果先知的話與國君或儲君的利益衝突，就會被認為是假的。³⁴ 從亞哈和音拉之子米該雅的故事可見（王上二十二），以色列人有時也會用上述方式來判別先知的真偽。亞哈王已有400位先知支持他的政策（6節），但是為了與約沙法結盟，亞哈便應約沙法的要求去求問上主的天使，以驗證那400人異口同聲的預言（7節）。³⁵ 諷刺的是，聖經的作者多次指出，真先知多數都是反對君王的，尤其是當君王做出違背上主的言行之時。真先知只會效忠於屬天的君王，就是上主。

34 論及亞述先知預言的真偽，見M. Nissinen, "Falsche Prophetie in neuassyrischer und deuteronomistischer Darstellung," in *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (ed. T. Veijola; Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 62; Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht, 1996), 172-95。M. Nissinen, C. L. Seow 和 R. K. Ritner 搜羅了公元前一至二千年期的先知文獻，涉及馬里（Mari）、亞述、巴比倫、亞蘭（敘利亞）、亞捫和埃及，並以簡明的形式出版，見 *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (SBLWAW 12; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003)。

35 有關這段經文的闡釋，以及經文對分辨真假預言的意義，見D. I. Block, "What Has Delphi to Do with Samaria? Ambiguity and Delusion in Israelite Prophecy," in *Writing and Ancient Near Eastern Society: Papers in Honour of Alan R. Millard* (ed. P. Bienkowski, C. Mee, and E. Slater; New York/London: T&T Clark, 2005), 189-216。



如果把這段經文的資料和第十三章加在一起，我們就可以得出一連串分辨先知話語真偽的準則。（一）真先知絕不削弱別人對上主的忠誠，也不會鼓吹向其他神明效忠（十三1-5〔2-6〕）。（二）真先知是上主所委任的，也是從上主領受信息，他必會在摩西所立的典範之內行事。因此，真先知的話語絕不會與摩西的律法有所衝突。（三）對真先知來說，發放信息的主動權必在上主一方，因此真先知不會依靠世人想出來的方法，也不會憑藉專門技能去刻意尋求領受。（四）真先知只會奉上主的名說話。既然所有自稱為神的偶像都是假的（參四28），因此奉其他神明之名說話也不過是妄想，而所宣告的也不過是謊言。（五）真先知的話語必能成就；沒有應驗的預言，正是假先知的明證。

根據出埃及記四章1至9節，我們可以再加入第六項準則：真先知不但作口頭宣告，更會有兆頭隨話語而來。可是，假先知有時也可以顯出兆頭（申十三1-2〔2-3〕；參出七10），因此不能單單倚賴這個準則作判斷。耶利米書二十九章22至23節指出，可以從先知的品格看出其人的真偽。

上主說過，他會把自己的話放在先知的口中。後期的先知從這一點引申，設想先知從上主領受信息，就如臣子從君王領受命令一樣。耶利米譴責哈拿尼雅一類的假先知，指他們假作奉上主之名，但卻從來沒有得到上主的授命（耶二十八15），也未曾站在上主的“會”（NIV “council”）中領受信息（二十三16-18）。先知如果時常宣講那些使人“耳朵發癢”的平安信息，他就是假先知。耶利米的信息卻不是這樣，他所宣講的是關於國家將會敗亡的信息，所以儘管他出盡九牛二虎之力，也不能說服那些宗教領袖（祭司和先知），使他們明白這些信息是奉上主的名宣講的（耶二十六1-19）。

以西結也要面對某類“擅自編撰啓示”的先知，他們更曉得運用一切先知說話的公式。首先，他們會吸引民眾的注意，呼籲他們“要聽上主的話”，然後用傳話者的公式“至高的上主這樣說”（參結十三2-3，《新

諷刺的是，聖經的作者多次指出，真先知多數都是反對君王的，尤其是當君王做出違背上主的言行之時。

普及》；下同）來展開論述。最後，又會用口頭署名公式（oral signatory formula）“這是來自上主的信息”（十三6、7）為自己的演講詞添上權威。³⁶ 聖經中有關處決假先知的記錄不多，但從巴力的先知（王上十八19-40；王下十19；參耶二8，二十三13）和亞舍拉的先知（王上十八19）的下場可見，上主的警告絕非空言。

摩西在申命記把先知的典範表露無遺，對以色列的影響無出其右（三十四10-12）。那位“像摩西的先知”究竟是誰，學者至今還沒有定論。³⁷ 雖然如此，從後期的書卷卻可以得出一個印象，就是真先知的確不出摩西的範式之外：士師記有三段上主的發言（士二1-3，六7-10，十11-14），不論在語氣、用詞和內容上，都是十足的摩西風格；上主未曾讓撒母耳的一句話落空，足以證明撒母耳真是以色列的先知（撒上三19-21）；大衛能夠看出拿單的神諭是“給全人類的這律法”（撒下七19，筆者自譯；參《新普及》這節的腳註）；上主吩咐以利亞回去何烈山，領受與上主自己有關的新一輪啓示，並讓以利亞重新領命作先知事奉（王上十九1-21）；上主把自己的話放在耶利米的口中（耶一9）；上主又吩咐以西結站起來，好跟他說話（結一28~二1）。

聖經上所記的先知還有許多，全都展現出一個相同的理念，就是神的啓示並未終結於摩西的律法。因着神的恩慈，每一代都有“先知，上主的僕人”到訪。³⁸ 他們並沒有帶着激進的新信息而來，他們的使命是呼召民眾歸向上主，並把律法應用於持續改變的新處境。³⁹ 如果民眾拒絕接受他們的信息，他們也會宣告審判，但所宣判的內容卻仍然植根於利未記第二

36 論及先知所用的公式語，見Block, *Ezekiel Chapters 1-24*, 32-34。

37 R. Polzin (*Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History* [New York: Seabury, 1980], 61) 認為申典歷史的敘事人就是那位“像摩西的先知”，也就是申典的編者。

38 王下九7，十七13、23，二十一10，二十四2；拉九11；耶七25，二十五4，二十六5，二十九19，三十五15，四十四4；結三十八17；但九6、10；摩三7；亞一6。

39 參J. Maier, “Das jüdische Gesetz zwischen Qumran und Septuaginta,” in *Im Brennpunkt: Die Septuaginta: Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* (ed. H. -F. Fabry and U. Offerhaus; BWANT 153; Stuttgart: Kohlhammer, 2001), 161。



十六章和申命記第二十八章。

我曾指出，按經文的處境而論，“像摩西的先知”一語所指的是薪火相傳的一羣先知。上主興起他們，好讓每一代都有神人之間的橋梁。然而，從後世釋經者的角度來看，也可以把“像摩西的先知”認作末世的彌賽亞。兩種觀點並沒有衝突。雖然這段經文及舊約其他地方都沒有證據支持這先知是彌賽亞，但這個觀點的根源卻可以追溯到兩約之間的時代。

不少文獻都以末世論的立場來讀申命記十八章15至18節，認為經文提及預言中的彌賽亞。這些文獻包括：次經、⁴⁰ 昆蘭文本、⁴¹ 新約聖經⁴² 和撒馬利亞文獻。⁴³ 然而，如果要從這個角度理解，就必須把經文的原意作兩番改動：首先剔除“一位先知，像我一樣”一語的分別指稱意義（distributive meaning），改作專門指稱（individual meaning）；然後把

40 馬壹4.46，14.41。按照F. Dexinger (“Reflections on the Relationship between Qumran and Samaritan Messianology,” in *Qumran Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls* [eds. J. H. Charlesworth, H. Lichtenberger and G. S. Oegema; Tübingen: Mohr Siebeck, 1998]) 的看法，彌賽亞先知的觀念並不是源於申十八，但這段經文很快就成了上述觀念的聖經根據。

41 這個形象被稱為“公義的教師”（1QpHab 8:2-3），或“律法的解釋人”（4QFlor [4Q174] 1:11-12）。根據《大馬士革聖約》（*Damascus Covenant* [CD] 6:11a），在末世會興起一位教導義的人。這些詞語似乎在描述那位“像摩西的先知”的作為。論及昆蘭文獻中的彌賽亞，見J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs in the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (New York: Doubleday, 1995), 112-23。

42 提到耶穌是末世先知的經文，見太十六14，二十一21，二十一46；可六15；路七16，九8；約一21，四19，六14，七40、52，九17。約一19-28就是從這個角度看施洗約翰。類似的觀念也見於路一76，撒迦利亞在這裏稱施洗約翰為“至高者的先知”，要走在主的前頭，為他開路（參太十四5；可十一32；路二十六6）。事實上，耶穌看自己比先知更大，上主的先知不過是宣告耶穌降臨的傳話人（太十一9-10；路七26-27）。論及新約聖經怎樣視耶穌為末世的先知彌賽亞，見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* (eds. R. S. Hess and M. D. Carroll R.; Grand Rapids: Baker, 2003), 26-32。

43 在昆蘭文獻中，末世論的主角不是先知，而是大衛家的君王彌賽亞。撒馬利亞的傳統則相反，先知的形象充斥其末世觀念，但卻不見有君王彌賽亞。全面的論述見Dexinger, “Qumran and Samaritan Messianology,” 83-99。

這段含有歷史意義的經文看成一段末世論的陳詞。⁴⁴ 由此可見，按經文的本意並不能自然讀出上述結論。人們把這層意義讀入經文之中，不過是因為他們渴望找到這層意義，也需要這層意義來作為一種說法的根據，但這種說法卻是疑點重重的。⁴⁵ 一方面，耶穌與上主原為一（他是上主成了肉身），是他興起眾先知的；另一方面，耶穌本身也是先知宣講的議題之一。

當代應用



神在今天說話 這段經文提供了不少重要的聖經教導，有助我們建構今天的教牧神學。這套教牧神學展現出以下幾個特點。

（一）這段經文讓我們知道，在神所定的時間，神會用自己的方式施恩向他的子民說話。直到新約時代，仍然有人使用占卜和法術，也有人多方嘗試接觸亡靈。新約書卷對這些行為的立場，與摩西的教導完全一致。使徒行傳曾數度提到一些術士，並指他們是撒但的工具，而且黑暗的權勢每一次都敗於神的大能之下。⁴⁶

保羅在加拉太書五章19至21節列出眾多惡行，緊接“拜偶像”之後就是“行邪術”（*pharmakeia*）。這些惡行都是從肉體生的，也就是與聖靈為敵；凡做這些事的人都要被排除於神的國度之外。提摩太後書三章13節提到有些“惡人”和“騙子”（也就是江湖術士），而抵擋他們的良方，就是把聖經的話存在心裏。在其他書卷，保羅清楚指出有“執政者和掌權者”的存在，他們是撒但的下屬，但通過基督在十字架上的工作，他們都被打敗了（西二15）。既然這些超自然的存在者是教會的敵人，信徒就不應向他們呼求，也不可嘗試操控他們，並要靠着神的大能抵擋他們（弗六

44 見同上，90-91。

45 本書不同意S. Dempster的看法（“An ‘Extraordinary Fact’: Torah and Temple and the Contours of the Hebrew Canon,” *TynBul* 48[1997]: 56, n.100）。Dempster認為在申三十四的編者眼中，十八18的預言是指向一位個別的先知，而代代相傳的先知職分將要體現於這一人身上。詳見第三十四章的註釋。

46 徒八9-25，十三4-12，十九8-20。簡明的論述見C. E. Arnold, “Magic and Astrology,” in *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments* (eds. R. P. Martin and P. H. Davids; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1997), 702-3。



10-20)。⁴⁷

啓示錄對占卜法術的批判最是嚴厲。啓示錄九章20至21節列出一連串的死罪，當中就有“邪術”一項，其筆法與申命記極為相似（參四28）。在啓示錄二十一章8節，與“行邪術”同等的罪行還包括：膽怯、不信、可憎、殺人、淫蕩、拜偶像和說謊。做這些事的人都要在燒着硫磺的火湖裏受刑，“這是第二次的死”。既然新約聖經的立場是這樣，基督徒就應該與摩西站在同一陣線，厭棄那些旨在與靈界溝通的法術。

（二）上主為了履行自己的應許而不斷地為以色列興起先知。這些先知的信息不但是上主所賜的禮物，更是上主與子民同在的證據，顯明他樂意與他們溝通。新約聖經也載有具體的先知職事，⁴⁸ 而保羅更分別在兩個處境中肯定先知是神所設立的，為要使教會得益處。他在哥林多前書列出神所設立的教會職事（十二28-29），第二項就是“先知”，位處“使徒”和“教師”之間。在以弗所書的同類清單之中（四11-14），保羅也把“先知”列於使徒之後，接着才是傳福音的人及牧師和教師。

（三）真正的先知不但奉神的名說話、代表神說話，更只會神吩咐的時候才說話。保羅就是當中的典範。在他的書信的開端，保羅常會刻意地申明自己有使徒的位分，⁴⁹ 也是耶穌基督的僕人。⁵⁰ 他向加拉太的信徒

47 進一步的論述見C. E. Arnold, “Magic,” in *Dictionary of Paul and His Letters* (eds. G. F. Hawthorne and R. P. Martin; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), 582-83。

48 徒十一27，十三1，十五32；林前十四29；弗二20。

49 所謂使徒，就是直接從神/基督領受啓示，並蒙召宣講信息的人。除了“基督的僕人”之外，保羅最喜歡的正式稱號就是“使徒”，見羅一1，十一13；林前一1，九1-2，十五9；林後一1（參十二12）；加一1；西一1；提前一1，二7；提後一1、11；多一1（參彼前一1；彼後一1）。這個議題在哥林多書信（林前四9，九5，十二28-29，十五7、9；林後十一5、13，十二11）和加拉太書（加一17、19）尤為重要。

50 羅一1；加一10；提前四6；多一1；參雅一1；猶一。希臘文的 *doulos Christou* 意同希伯來文的 *'ebed yhw*（上主的僕人），而這個希伯來文職稱不但曾用於

一方面，耶穌與上主原為一（他是上主成了肉身），是他興起眾先知的；另一方面，耶穌本身也是先知宣講的議題之一。

強調（加一～二），因為他有上述的身分，所以他要傳講和教導的信息，並不是自己或任何人發明的，而是神自己的啓示。保羅又詛咒凡是傳“另一個福音”的人，當中包括他自己和天使。這個詛咒實在讓人聯想到申命記十八章20節，也就是上主向假先知宣判的刑罰。

（四）最後，這段經文也要求讀者小心地察驗奉主名作宣講教導的人。不論在甚麼時代，在甚麼處境，都要分辨出他們的真偽。約翰一書四章1節警告我們，不要輕易相信每個靈，“反而要試驗這些靈是否出於神，因為有許多假先知已經來到世上”。這節經文彷彿摩西的口吻，兩者的相似程度比人們想像中的更大。保羅也是這樣呼籲帖撒羅尼迦的信徒，勸勉他們在歡喜地領受先知教導的同時，也要察驗這些教導，善事要持守，各樣惡事要避開（帖前五20-22）。保羅對年輕的提摩太所作的警告最是明確，他吩咐提摩太拒絕那些自以為是、反對真理、心思敗壞的人（提後三1-8）。

申十九1-14

申命記十九章1節至二十一章9節導論

有人指出，申命記十九章1節至二十一章9節的議題是生命的神聖，也就是十誡中第五誡所展示的原則（五17）。¹然而，考慮到這段經文與“約書”的關係，更合宜的理解是摩西在此演繹出埃及記二十章22節至二十三章33節。申命記第十九章雖然有不少地方類似第十六章16節至十八章22節，但焦點卻有所轉移。前文集中論述執行義的權威人物，現在的焦點卻是怎樣在日常生活中行義（參十六20）。除了第14節外，摩西所論的都是生死的問題，並從中闡述義的原則。這些議題包括：（一）謀殺和誤殺（十九1-13）；（二）各樣罪行，特別是當判死刑之罪（十九15-21）；（三）在戰場上面對死亡的戰士（二十一9）；（四）*Hērem* 原則的實踐（二十10-18）；（五）尊重自然界的生命（二十一9-20）；以及（六）在田野發現屍體的處理方法（二十一1-9）。

新漢語譯本

執法的嚴寬

¹ “要是上主你的神剪除那些民族，上主你的神將他們的地賜給你，你趕走了他們，也住進了他們的城、他們的房屋，²你就要在上主你的神賜你佔領為業的地上，為自己分出三座城。³你要為自己預備道路，把上主你的神給你承受的地界分成三區，讓任何殺了人的都可以逃去那裏。

⁴ “殺人犯逃到那裏可以存活的

和合本

執法的嚴寬

¹ “耶和華你神將列國之民剪除的時候，耶和華你神也將他們的地賜給你，你接着住他們的城邑並他們的房屋，²就要在耶和華你神所賜你為業的地上分定三座城。³要將耶和華你神使你承受為業的地分為三段，又要預備道路，使誤殺人的，都可以逃到那裏去。

⁴ “誤殺人的逃到那裏可以存

摩西身上（民十二7-8；申三十四5；書一1、2、7、13、15，八31、33，十一12，十二6，十三8，十四7，十八7，二十二2、4-5；王下十八12；代下一3，二十四6），也用來指承接摩西的眾先知（王下十七23，二十一10，二十四2；耶二十五4；但九10；摩三7）。

¹ Kaufman, “The Structure of the Deuteronomic Law,” 134-37; Georg Braulik, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991), 62-65。

新漢語譯本

條例乃是這樣：

“那素無冤仇卻誤殺鄰舍的，⁵譬如有人和鄰舍進入樹林伐木，他手舉斧頭要砍樹，但鐵斧頭從木柄飛脫，落在鄰舍身上，導致鄰舍死亡，那人若逃到其中的一座城，就可以存活，⁶免得那報血仇的怒火中燒，就對那殺人犯窮追不捨，又因往庇護城的路太遠，而追上了他，把他殺死。其實他沒有該死的罪，因為他與那人素無冤仇。⁷因此我吩咐你說：‘你要為自己分出三座城。’

⁸“如果上主你的神照他向你先祖所發的誓，擴張你的疆界，將他應許賜給你先祖的全地都賜給你；⁹要是你謹守遵行我今天吩咐你的這一切的誠命，在所有的日子裏愛上主你的神，走在他的道路上，你就要在這三座城之外，再為自己添三座城，¹⁰以免令無辜人的血流在上主你的神賜你為業的地上，使流入血的罪歸於你。

¹¹“但要是有人恨惡他的鄰舍，埋伏等他，起來擊殺他，把他殺死，然後逃往其中一座城，¹²他本城的長老就要派人將他從那裏抓出來，交在報血仇的人手中，將他處死。¹³你的眼目不可顧惜他，卻要將流無辜人之血的罪從以色列中除掉，使你可以得福。

¹⁴“不可挪移你鄰舍的地界，那是在上主你的神賜你佔領為業的地上，前人在劃分產業時所劃定的。”

和合本

活，定例乃是這樣：

“凡素無仇恨、無心殺了人的，⁵就如人與鄰舍同入樹林砍伐樹木，手拿斧子一砍，本想砍下樹木，不料，斧頭脫了把，飛落在鄰舍身上，以致於死，這人逃到那些城的一座城，就可以存活，⁶免得報血仇的，心中火熱追趕他，因路遠就追上將他殺死，其實他不該死，因為他與被殺的素無仇恨。⁷所以我吩咐你說：要分定三座城。

⁸“耶和華你神若照他向你列祖所起的誓，擴張你的境界，將所應許賜你列祖的地全然給你。⁹你若謹守遵行我今日所吩咐的這一切誠命，愛耶和華你的神，常常遵行他的道，就要在這三座城之外，再添三座城，¹⁰免得無辜之人的血流在耶和華你神所賜你為業的地上，流血的罪就歸於你。

¹¹“若有人恨他的鄰舍，埋伏着起來擊殺他，以致於死，便逃到這些城的一座城，¹²本城的長老就要打發人去，從那裏帶出他來，交在報血仇的手中，將他治死。¹³你的眼不可顧惜他，卻要從以色列中除掉流無辜血的罪，使你可以得福。

¹⁴“在耶和華你神所賜你承受為業之地，不可挪移你鄰舍的地界，那是先人所定的。”



經文原意



這個單元以一句時間性從句作開端（1節），²而第14節由於轉換了議題，因此是這個單元的結束。與第十二章至十八章比較，第十九章1至13節的文風似乎更為官式，勸勉色彩不及前文濃厚。³然而，這並不表示摩西在寫立法文件，也不代表文中的資料是判案所用的具體案例。

要瞭解這一點，可以先比較第十九章1至13節和出埃及記二十一章12至14節；顯而易見，後者正是前者的基礎。⁴本段經文的核心部分是律例，用第三人稱表述，以一句公式語作開端（申十九4上），再以條件式語句鋪陳兩件情節相同的誤殺案例（4下-5節、11節），最後是以第二人稱陳述的應付方法（7、13節；類似出二十一12-14）。⁵然而，這個核心部分的前後盡是一些神學性的評論，為這個單元添上不少訓勉的味道。不但如此，這個段落還有很多獨特之處，都帶着諄諄告誡的語氣，並不似是法律條文。申命記十九章5至6節彷彿是講章的例證，而前後的框架則描寫肇事者的心態（十九4下、6下）。此外，摩西在第7節加入插話，以權威的身分親自發表評論，並且在篇末作總結，談到以色列人怎樣可以得福及吩咐他們除掉“流無辜人之血”的罪。從這些文字可見，摩西的重點是說理，不是立法。

民數記三十五章9至34節是特別為當前的處境而設的，它不但為本段經文添上背景資料，也算是出埃及記二十一章12至14節的另一個版本。以色列人一旦取得迦南全境，單單一座庇護城必定無法滿足需要，因此

2 同樣以 *ki* (NIV “當” [when]) ; 《新漢語》：“要是”) 作開端的時間性從句也見於四25·六10·20·七1·十二20·29·十七14·十八9·二十一·二十一10·二十六1·三十一。

3 同樣的看法也見於 McConville, *Deuteronomy*, 308。雖然本段經文沒有正式的祈使語，但文中的主句多有未完成式及連續式 (*waw consecutive perfect*) 的動詞，它們都有命令的含意。

4 S. M. Paul (*Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* [VTSup 18; Leiden: Brill, 1970], 64) 發現，在“約書”的律例部分中（出二十一2~二十二16），只有這幾節經文以第一人稱來表述神。

5 有人認為第4-5節和第11-12節是申典成形之前的原始資料，在這個核心部分以外的連串申典傳統，都是後人所加的。見Mayes, *Deuteronomy*, 284。

庇護城的規例確實不同凡響，不幸的人可以藉此得到保障，免於再受更大的傷害。

民數記三十五章10至15節便授權百姓設立六座庇護城，使約旦河兩岸各有三座。雖然經過這番改動，但庇護城之例與中央聖所仍有連繫。民數記三十五章28節規定，肇事者要留在安全的地方，直到大祭司過世為止。

綜觀五經的敘事脈絡，可見摩西發表這篇演說的日子，正是他領受民數記第三十五章的指示之後不久。申命記四章41至42節記載，摩西已在河東把三座城分別出來，給無意及誤殺人者作避

禍之用。⁶ 從那段經文的用語和筆法可見，摩西早已預料自己之後會再發出關於在河西設立庇護城的指示（十九8）。除了談及地理的“在約旦河東邊、朝向日出之地”一語外，第四章41至42節的用語全都再次出現於第十九章1至13節。然而，摩西在第十九章1至13節設立“庇護城”，是從第二篇演講詞下半部分的主要議題着眼（十六20），目的是要讓百姓在應許之地踐行義。

為誤殺者設立庇護城（十九1-3）

這個作為開端的段落正是整個單元的論題。第1節引述了第十二章29節，陳明這些指示的三個實施條件，為下文設定場景：上主剪除那些民族（參七1）；以色列人取得他們的地，把他們趕走；以及以色列人住進了他們的城、他們的房屋。在第十二章29節，摩西只提及迦南人的地，但這裏卻指明百姓要住進“他們的城、他們的房屋”（參六10-11）。摩西顯然沒有預期以色列人會把迦南城鎮盡數移為平地。

我們在這裏也見到摩西最喜歡使用的三段式排比句。根據第2至3節，以色列人在取得土地之後要執行三項指示。（一）他們要在核心地帶分出三座城，連同河東的那三座（四41-42），補足民數記三十五章9至15節所規定的六座之數。（二）他們要劃出前往庇護城的道路。⁷ 這六座庇護城

6 呂便支派分得南部曠野平原的比悉，迦得支派分得基列的拉末，瑪拿西支派分得巴珊的哥蘭（四41-43；參書二十八）。

7 NIV（1984）有“修建道路伸向庇護城”（Build roads to them）等語，意味那



最終都成了利未人的城，因此在宗教典儀上擔當着一定的角色（參書二十7）。⁸ 雖然如此，經文刻意把“道路”與“地界”兩個詞語並列，表明城周的屬土界限是以城的位置決定，而不是以城周屬土決定城的位置。選擇某處作庇護城的原因，似乎在於這城的固有地位，而不是因為這城是否位於核心地段。⁹（三）設定這三個核心位置之後，以色列人就要把全地分作三個區域，每座城作一區的避難處所，讓逃避血仇的人到此藏身。

第三節的最後一個短語點出了庇護城的作用：“讓任何殺了人的都可以逃去那裏”。“殺了人”（*rsh*）一詞既可指謀殺，也可指誤殺。意外導致別人死亡的，自然需要得到庇護。這項規定顯示誤殺案件必有兩方受害者：喪生的一方，以及負上致命責任的一方。這項規定也理解到死者的家屬在悲慟之中或會操之過急，未查明白就展開報復的行動。肇事者的心靈已因自己的行為而受傷，設立庇護城，就是要避免報血仇的人再加害這人。¹⁰

在古代，如果有宗主國的子民逃匿於附庸國的城中，雙方可以根據兩國的契約條款處理。但這些條約不如上述規例，未能展現出類似的人道宗旨。¹¹ 庇護城的規例確實不同凡響，¹² 不幸的人可以藉此得到保障，免於

些道路是預先築成並有標示，讓那些被“報血仇的人”追捕的，可以毫無困難地前往庇護城。

8 有人認為庇護城都設有敬拜上主的場所。Moshe Greenberg, “The Biblical Concept of Asylum,” *JBL* 78 (1959): 125-32; Weinfeld, *DDS*, 236。

9 這個看法與NIV（1984）的“位處核心地帶”（centrally located）一語有別。選上希伯崙和示劍，明顯是因為這兩座城地位崇高，這一點可追溯至先祖的時代。在摩西的時代，希伯崙和示劍也是公認的迦南名城。

10 論及這個規例的人道宗旨，見Greenberg, “The Biblical Concept of Asylum,” 125-32。

11 與本段經文最相近的文獻，見Sefire III:4-6, in J. A. Fitzmyer, “The Treaties of Bar-Ga'ah and Mati'el from Sefire,” in *COS*, 2:216。論及庇護城亞勒坡（Aleppo），見Jonas C. Greenfield, “Asylum at Aleppo: A Note on Sefire III, 4-7,” in *Ah, Assyria...: Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor* (eds. M. Cogan and I. Eph'al; Scripta Hierosolymitana 33; Jerusalem, Magnes, 1991), 272-78。Greenfield也根據希臘和拉丁文的資料，論述當地廟宇的避難所功能。

12 同樣的看法也見於Paul, *Studies in the Bible of the Covenant*, 63。

再受更大的傷害。¹³

設立庇護城的原因（十九4-7、10）

民數記三十五章16至23節集中討論謀殺案件的取證規則，¹⁴ 而本段經文則旨在追求義，要通過案例證明庇護城具有不可或缺的功能。第4至7節是一個意義完整的次單元，並以兩句公式語作其前後框架，分別是第4節上的引言及第7節的結語。引言道出本段經文的體裁和作用。如果把第4節作如下翻譯，或許更能配合這篇演講詞的訓勉語調：“這是殺人犯逃到那裏〔庇護城〕可以存活的一個案例：¹⁵ 這人誤殺了他的鄰舍，而他與受害人素無冤仇”（筆者自譯）。

第5節描繪出迫使疑兇逃亡的具體情節。這個“兇手”與鄰舍同入樹林伐木，就在他手舉斧頭¹⁶ 要砍樹的時候，鐵斧頭卻從木柄飛脫，並“找上”鄰舍，把他殺死。動詞 *māṣā'* 的基本詞義是“尋找”某件具體的事物，在這裏則有無意地碰上的意思。¹⁷ 正因這是無心之失，所以這個無罪的人必須受到保護，讓他有避難藏身之地（5節下）。聽眾應該熟識民數記三十五章24至28節的規定，所以摩西並未有明言庇護城的居民要怎樣對待避難者。民數記要求城中居民舉行聆訊，判斷避難者與報血仇的人誰是誰非，並依據判決作出相應的行動。¹⁸

13 參R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law* (CahRB 26; Paris: Gabalda, 1988), 79。

14 如果疑犯空手殺人，或者用金屬、木材、石頭所製的兇器殺人，他就是犯了謀殺罪，要被判處死刑。

15 類似的看法也見於Nelson, *Deuteronomy*, 237-38。

16 字面上的意思是“他把手加在斧頭之上”。參《西羅亞水道銘文》（Siloam tunnel inscription），載於G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions: Corpus and Concordance* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991), 4.116 (p.68)。

17 出二十一13（也可以譯作慣用語“這是神的作為”）暗示這個慘劇也有上主參與其中。進一步的論述見B. Dinur, “The Religious Character of the Cities of Refuge and the Ceremony of Admission into Them,” *Erlsr* 3[1954]: 135-46〔希伯來文〕；viii-ix〔英文摘要〕。有一份楔形文字的資料可作比較，當中提到神明對世事作出相類似的干預行動，見CH §249 in Roth, *Law Collection*, 128。

18 Willis論及“庇護城文本”與這些案例的司法程序之間的關係，對理解這段經文甚有助益，見*The Elders of the City*, 118-29。



第6節闡述這人之所以逃亡的原因：有“報血仇”的人在追捕他。“血的報復者〔*gō'el*〕”一語，也可直譯作“血的償債人”。¹⁹ *Gō'el* 一詞是法律上的專門用語，意指有責任維護家庭完整、保障財產安全的近支親屬。²⁰ 所謂報血仇，就是以“羣體一致”（corporate solidarity）的觀念為大前題，在家族成員死亡的情況下，致力保持親屬關係的完整。²¹ 社會如果缺乏強而有力的中央政權，就會發展出這一類氏族制度。

經文又要求長老代表社羣參與其事（12節），以免“報血仇的人”私自行動或者被仇恨沖昏頭腦。這些規例不是要鼓吹暴力，而是要高舉義。在謀殺案件中，死亡帶來了血債，而血債要得到清償，這樣才算是義。²² 摩西承認，報血仇的人的動機未必是目標模糊的集體公義，也未必是為了清償血債，而是被個人的憤恨之情所激動而要報仇（6節）。案例指報仇的人懷着怒火追趕“兇手”，並且追上了他，把他殺死。可是這“兇手”卻未曾犯罪，他和受害人素無冤仇，實在不應被處死。摩西在這段經文的結尾強調，百姓要把三座城分別出來作庇護城（7節）。

第8至9節是插敘，我們暫不評論。第10節陳明這個政策的底因：設立庇護城，以免令無辜人的血流在神所賜的地上。所謂“無辜人”，指的就是致人於死的那一個人。事件既然是一場意外，那麼他的血自然也是無辜人的血。摩西藉着語氣甚重的“清償血債公式語”宣告，如果民眾容許報

19 如果是指以色列人從埃及得“救贖”，經文通常會用 *pādā* 一詞（七8、九26、十三5〔6〕、十五15、二十一8、二十四18）；*gō'el* 則用於“代贖”頭生的（出十三13-15；民十八15-17）和“贖回”祭物（利二十七）。

20 根據舊約聖經的記載，需要 *gō'el* 出面干預的處境有六：（1）從族外人手中贖回祖業（利二十五25-30）；（2）族中有人因貧困而賣身為奴（利二十五47-55）；（3）族中有人被害而死，要人代為處理賠償（民五8）；（4）族中有人涉及官司訴訟（伯十九25；詩一一九154；耶五十34）；（5）族中兄弟死而無嗣，須有親屬娶其寡婦為妻，好為死者留後（得三13；參申二十五5-10）；（6）族中有人被族外人殺死。

21 有關這個詞的進一步論述，見Robert L. Hubbard, “The *gō'el* in Ancient Israel: The Theology of an Israelite Institution,” *BBR* 1 (1991): 3-19; 同上, “גֹּאֵל,” *NIDOTTE*, 1:789-94; Milgrom, *Numbers*, 291-92。

22 參二十一1-9，提到長老怎樣處理謀殺懸案。撒下十四4-11記載了一個報血仇的事例。然而，正如McConville 指出（*Deuteronomy*, 311），這段經文沒有指明報仇者是受害人的親屬，也沒有說他與殺人者來自同一座城。

血仇的人殺害這無罪的“兇手”，那麼他們就是冒犯了人命的神聖，要承受流血的罪責。

庇護城規例的引申（十九8-9）

摩西在第8至9節稍作題外話。他遠眺將來，想到上主擴張以色列的疆界，把上主向先祖應許的土地交到百姓手中。第1至7節涉及的應許之地，是指河西的核心地段，但從第8節的條件式結構可見，國土在將來可能會有所擴展。如果以色列的國界延伸至支派原屬的地域以外，則大河兩岸的六座庇護城必定不敷應用。因此，摩西呼籲百姓將來再添三座庇護城，好讓住在狹義應許地之外的民眾也能有避難之所（9節下）。

然而，第9節又指出，以色列人必須效忠於上主，上主才會擴張他們的疆界；正如他們必須追求義，才能在應許之地過豐盛的生活一樣。因此，摩西再次用到大家耳熟能詳的話（六5），督促百姓通過行動來表明自己全心全意效忠於上主。²³ 如果有人不以感恩之心來領受上主的賜福，不以服從來回應他的聖約，那麼上主也沒有責任為他們做些甚麼。

不受庇護城保障的例外情況（十九11-13）

在古代社會，凡到廟宇避難的人，一般都會受到保護。然而，民數記第三十五章及申命記第十九章訂明，有罪的人不得在庇護城內享受保障。摩西明白到底護城制度或會被罪犯濫用，於是他再鋪陳另一個情節與第4至10節恰恰相反²⁴ 的虛構處境，通過這個案例重申民數記第三十五章的要求，就是以不同的方案處理謀殺和誤殺案件。

在第4節，摩西形容肇事者與受害人是鄰舍，雙方關係友好。這個段落描述的卻是罪犯的行為。第11節一開始就指明這人立心不良：“要是有人恨惡他的鄰舍”（參出二十一14上）；並且圖謀殺人：先是埋伏等待，再而起身攻擊，把鄰舍殺死，隨後躲進其中一座庇護城避難。摩西沒有細述逃亡者怎樣向城中居民申請庇護，也略過羣眾聽訟的情節（書二十四、6）。這裏的指示已預設犯人罪名成立，並要求罪犯本城的長老親自動

23 參十12，十一1、13，十三3〔4〕，三十6。

24 民三十五16-23先論及蓄意謀殺，接着再處理誤殺案件。



手，把這人從庇護城帶出來，交到報血仇的人手中處死。²⁵

摩西把焦點從行動轉移到心態之上。他引用“不可顧惜公式語”的前半部分（13節；參十三8〔9〕），督促有關羣體遵從規定，對罪犯作出斷然的處置。摩西作為牧者，從實際的角度出發，他明白當案件涉及親屬，必定有人受不住誘惑，容許犯人以經濟手段代贖性命。²⁶ 可是，為了清償血債，使國家不致沾染無辜人的血，處決罪犯是必要的行動。²⁷ 只有這樣，百姓才能免受“流無辜人之血”的罪責。直到血債清償淨盡，全民才能走出受罰的陰霾（10節）。

摩西為這一連串指示作結論。他指出，以色列人要享受福樂，就必須全力保護無辜的人，莫使他們流血（13節下）。撇開上述神學原則不論，縱然只從民族的利益着眼，也應該保護無罪的誤殺人者，以及處決有罪的謀殺犯。申命記其他方曾指出，遵行神所啓示的旨意能夠“使我們……得福”，並稱讚這行動是“我們〔的〕義”（六24-25；參五33，十13）。這裏的“使你可以得福”一語，使本段經文與上述經文連成一氣。

根 據以色列的律例，上主才是土地的真正主人，並且支派宗族的地業界限是不容改動的。

義與貪婪（十九14）

如果說第1至13節在闡釋十誡的第五誡，那麼第14節所論的就是第七和第十誡（五19、21下）。這節經文的出現雖然突兀，但當中有關土地的神學和用語都能接上前文。按地界分成各區的支派屬土，正是整片應許之地的縮影：兩者都是神聖的，是“神賜你佔領為業的”。把這個片段插敘於本段經文之中，目的是強調要尊重別人的私有產權。百姓固然要在城門

25 民三十五27指出，如果殺人者離開了庇護城，報血仇的人在庇護城之外追上並殺死他，也不算是犯了流人血的罪。

26 這句短語呼應民三十五29-34，意在禁止以色列人以金錢代贖性命，致使殺人犯免受死刑。

27 “除掉惡行公式語”的不同變體，見十三5〔6〕，十七7、12，十九13、19，二十一9、21，二十二21、22、24，二十四7。除了這段經文及二十一9外，除掉惡行公式語都包含從以色列除掉“這惡”一詞。

之內持守義，但在城牆之外、郊野之中，守義行義也是同樣重要。生活的每一個層面都要追求義。

要在農耕社會過安定的生活，不可挪移地界自然是基本的規則，因為土地業權是得享幸福生活的關鍵。這裏“前人……所劃定的”一語，意指分配土地的官式手續，各支派、宗族都是通過這個手續得到地業的（民二十六52-56，三十四13-29；書十四~十九）。雖然聖經沒有記明分地的文本記錄存放在哪裏，但按理猜想，地點可能就是中央聖所。根據以色列的律例，上主才是土地的真正主人，並且支派宗族的地業界限是不容改動的。²⁸ 從以下兩點就可以知道上主賜地是一件極為嚴肅的事：挪移地界會招來嚴重的詛咒（申二十七17）；並且當土地落入族外人手中時，至親就必須幫忙贖回來（利二十五23-28）。

應用原則



生命的神聖 殺人者要受死刑，而且不可以用任何贖價代替。這條律例的基礎在創世記九章6節：“無論誰流人血的，他的血也要被人流；因為神是按自己的形像造人。”人命是神聖的，所以沒有任何事物足以補償人命的損失。約書亞把河西的希伯崙、示劍和基底斯分別出來作庇護城，又確認了河東的庇護城比悉、拉末和哥蘭（書二十一9）。²⁹ 除此以外，後期的經卷再沒有把任何城鎮稱作庇護城。

地界標記 以色列對土地的觀念是獨特的。雖然經文沒有明言，但拿伯拒絕把葡萄園賣給亞哈王（王上二十一1-16），或許就是基於上述觀念。至於王后耶洗別不直接沒收拿伯的產業，也可能是因為對這種觀念有所顧忌。耶洗別本是推羅的公主，而推羅君王在國內一向都是予取予奪的。以色列人禁止挪移地界，對耶洗別來說實在十分陌生，尤其是這條規例背後的土地神學。至於庇護城的規例，直到王國時代仍然生效，只是不再與城鎮相關，而是跟聖殿和壇上的角連上關係。亞多尼雅（王上一50-53）和約押（王上二28-29）都曾到聖殿尋求庇護，但兩人最終也是徒勞無功。

28 參Baker, *Tight Fists or Open Hands*, 99-101。

29 另參書二十一21-13、21、27、32、38。除了希伯崙外，代上六57也把立拿、雅提珥、以實提莫稱為庇護城（參NIV腳註及《新普及》腳註——譯按。）



在箴言，我們可以找到兩處經文提及地界的律例。

不可移動古時祖先所立的地界……（箴二十二28，《新普及》；下同）

不可移動古時的地界……也不可侵佔無助孤兒的土地。（箴二十三10）³⁰

後者更使這條律例與申命記對窮人的關注連上關係。在約伯記二十四章1至11節，那位來自烏斯地的祖宗列舉連串惡行，數算富人怎樣欺壓窮人，當中第一項就是“挪移地界”（《新普及》；下同）。先知書對這個問題也有評論，只是用語稍有分別。在以色列和猶大分治的較後時期，先知向那些貪婪的人宣告詛咒，指他們“不斷地買房屋，置田產”（賽五8），沒收窮人的土地房屋，掠奪別人的祖傳產業。

當代應用



尊重人命 申命記十九章1至13節所論述的制度雖然煙沒已久，但經文深刻的神學意義卻是歷久不衰。大多數人都認為這段經文的主題是公義，但其實公義只是在一個層次更高、指涉範圍更廣闊的主題“義”之下。義的最重要表達方式是全心全意地愛神（參申十三，十六20~十七2），而愛神與否，則表現於我們對待別人的態度，尤其是對別人生命的尊重。

十誡也確認生存是人類的基本權利（出二十13；申五17）。這個權利不容某個羣體獨享，不論他們是多麼聰明、擁有甚麼成就，或者是哪一個族裔的人。挪亞的每一位子孫都是亞當的後裔，都有神的形象（創九6），因此都有生存的權利。沒有任何罪行比謀殺更為可惡，因為殺人者刻意要消滅神的形象。處決殺人犯的律例，其源頭可以追溯至人類的祖宗（挪亞）。因此，我們不應該把這個原則視為以色列的民間律例，輕易就說基督已經把這個原則揚棄。正如摩西在申命記十九章13節所宣告的，執

30 這兩節箴言讓人聯想到埃及的《阿曼尼摩比訓示》（Instruction of Amenemope）第六章開端的話：“不可挪移你農田的地標立石，也不可移動那劃界的繩子。不要為一肘地起貪念，也不可侵奪寡婦的田地。”（英譯來自Miriam Lichtheim in *COS*, 1:117）。

行這項要求就是行義，我們不可受個人立場和親密關係所左右，也不應該感情用事。

今時今日，人的生命價值每況愈下，從謀殺案的頻率可見一斑。在2008年，美國聯邦調查局（Federal Bureau of Investigation）錄得全美國有14,180宗殺人案件，包括蓄意謀殺及非疏忽致死的案件；也就是說，每十萬人中，就有超過五人受害。³¹ 在大城市中，犯案率更高，數字甚至達每十萬人就有40人受害。論及兇手與受害人的關係，這個統計數字更加令人困擾。這段經文表示，家庭成員互為一體，彼此都要為對方的利益着想。可是，在我們的時代，人們卻往往為了自身的利益而犧牲家庭成員彼此之間的忠誠。根據同年的統計資料，親屬行兇的謀殺案，佔整體謀殺案的百分之二十三點三，而受害人與兇手相識的（鄰居、朋友、男朋友等等），則佔百分之五十四點七。³² 從這些數字可見，生命的價值就像江河日下，連最基本的人際關係也在冰消瓦解。人們已經忘記了甚麼是聖約，不但忘記了神人之約，連人際關係的約，世人也不屑一顧。最終，人們也漸漸失去了持守義的心。

如果說這段經文要求我們尊重人命，不能稍作侵犯，那麼我們就應該以同樣的態度，對待無意而致人於死的肇事者。這些致命的慘劇或許真的純屬意外，也可能有神的參與；無論如何，肇事者都不應該承擔任何罪責。³³ 懲罰犯罪的人，以及不使無辜的人受傷害，兩者都符合義，也絕對是公義的行為。因此，凡全心持守義的社羣，都必會設立嚴謹的機制，全力分辨誰有罪責、誰是無辜。相反，如果有機制或程序讓犯了罪的人蒙混

31 見美國聯邦調查局的統計數字，www.fbi.gov/ucr/cius2008/offenses/expanded_information/homicide.html（取於2009年3月2日）。

32 見www.fbi.gov/ucr/cius2008/offenses/expanded_information/homicide.html（取於2009年3月2日）。

33 如果有人負責維持某處地方的安全，但卻疏忽職守，導致有人死亡，那麼他就必須負上罪責（參二十二8）。



脫罪，卻使無辜者含冤受屈，就是不公不義，必須被聲討。

愛 這段經文教導我們，與人相處的時候，要以愛為根本的態度。懷恨是心態上的不義，再加上怒氣，就像是一對醜陋的孿生姊妹。久而久之，這些態度會使我們憎恨別人，最終更會產生暴力的行為。當然，我們不能要求迦南人遵守上主的律法，但愛人的態度——尤其是對待神家裏的肢體——卻必須是基督門徒的標記（約十三35）。未重生的人會從肉體生出仇恨、紛爭、嫉妒、怒氣、自私、分派、結黨，“但聖靈的果子卻是愛、喜樂、平安、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制；這樣的事沒有律法禁止。”（加五20-23）

羣體的重要性 這段經文展示出羣體的重要性。社會要有公義，整個羣體都必須投入持守義，絕不能單單依靠專業人士，因為他們都傾向以自己的利益為前提，而不是從羣體的好處着眼。與此同時，經文也教導我們，羣體當中如果有成員犯了罪，那麼整個羣體都要承擔罪責。

但以理可算是一個道德上的典範，但他卻與同胞一樣被擄他方。在但以理書第九章，他在禱告中承認，國家正面對重大問題，而他自己也是這個問題的一部分。在禱文中，我們看到大量的第一人稱代名詞，全都是認罪的話。如果羣體不願處理個別成員所犯的罪，那麼整個羣體都要在神面前承擔罪責。上主曾向古代的以色列人啓示，教導他們消除罪責的方法。這實在是極大的恩典。然而，還有恩典比這個更大。神已經把消除全人類罪責的方法啓示給我們，就是藉着主耶穌基督的捨身。耶穌才是最終的 *gō'el*，他能夠保證義人得着福氣和生命，也能夠洗淨他們的罪。

貪婪 最後，地界的律例也論及貪婪的心態（14節）。在每個時代中，神的子民都要與同樣的貪婪抗爭。雖然如此，這條律例卻沒有單單針對貪婪和有權勢的統治者，而是同樣適用於窮人，因為他們也會出於貪念而奪取別人的財物。這條規例和十誡一樣，也用上第二人稱代名詞“你”，表明聽眾就是鄰人財物的最大威脅。作者並沒有為這個“你”加上任何條件，也就是說，不論任何原因，包括貧窮在內，都不可以用作侵奪別人權益的藉口。當然，在現代科技先進的大都會中，我們很少見到有人奪取鄰舍的土地，但同樣的貪婪卻展現於其他地方，例如投資代理人詐取客戶的金錢、家居看護吞沒受助人的財物自用、學生在互聯網上把別人

的創作當成是自己的創作。一個持守義的羣體，必然展露出慷慨和憐憫，也會為他人的好處着想，而不會自私自利，貪得無厭。

申十九 15-21

新漢語譯本

¹⁵ “不可單憑一個證人，就判定一個人有甚麼罪責和有甚麼罪，他所犯的任何罪，必須要憑兩個證人的口或三個證人的口作證，才可以定案。

¹⁶ “要是有惡毒的證人起來，指證別人違法，¹⁷這兩個彼此爭訟的人就要站立在上主面前，和在這期間任職的祭司和審判官面前。¹⁸審判官要好好查問；看哪，這是假證人！這證人作假見證陷害他的兄弟！¹⁹你們就要照他企圖對他兄弟要做的，做在他身上，這樣就可以從你們中間除掉這惡。²⁰其餘的人聽見，就會懼怕，再也不敢在你中間做這惡事了。

²¹ “你的眼目不可顧惜，要以命抵命，以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳。”

和合本

¹⁵ “人無論犯甚麼罪，作甚麼惡，不可憑一個人的口作見證，總要憑兩三個人的口作見證才可定案。

¹⁶ “若有兇惡的見證人起來，見證某人作惡，¹⁷這兩個爭訟的人就要站在耶和華面前，和當時的祭司，並審判官面前，¹⁸審判官要細心地查究，若見證人果然是作假見證的，以假見證陷害弟兄，¹⁹你們就要待他如同他想要待的弟兄。這樣，就把那惡從你們中間除掉。²⁰別人聽見都要害怕，就不敢在你們中間再行這樣的惡了。

²¹ “你眼不可顧惜，要以命償命，以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳。”

經文原意



這段經文是關於證人作供的規則綱領，使十誡的第八誡更為充實具體（五20；參十七6）。經文可以分作兩個部分，前後篇幅長短有別：（一）規定所有案件都需要超過一位證人作供（15節）；（二）作偽證的罰則（16-21節）。這些規定都是為了保障司法正義而設的。

第15節毫不轉彎抹角，指明檢控的時候必須有超過一位證人作供。這項原則所針對的案件不止於拜偶像（十七6）。摩西以三句短語來擴充這項規則的適用範疇：“有甚麼罪責”、“有甚麼罪”及“他所犯的任何

罪”。在上述的所有案件之中，都必須憑兩三個證人的“口”作證，才可以定案。

經文用了較長的篇幅陳述作偽證的罰則，可見問題的核心不只是公義，也涉及廣義的“義”（16-21節）。這個部分先以一個案例作開端，再訂明應付的方式。*Hāmās*（惡毒的）一詞在這裏意指司法暴力，也就是意圖利用證詞傷害他人。第18節又把這人稱為“假證人”。正如第十七章6節的處境一樣，這個案例也涉及以“假見證”混淆真相，導致司法不公。經文規定要有多位證人作供，不但合理，而且是必須的。¹ 這個規定之所以合理，是因為這樣做能夠減低錯判的機會，尤其是在只能依靠證詞作判斷的時候；這個規定之所以是必須的，是因為在單一證供之下，審判官就惟有在原告和被告之間選擇其一，這樣便容易出現歧視或偏袒的情況。

報應律的用意原是恰恰相反。其目的不是要加倍報應犯事者，而是要使刑罰與罪行相當。

面對這種司法不公的處境，摩西在第17至18節指出應付的方法。（一）原告和被告要一同來到當值作審判官的祭司面前（參一17，十七8-9）。摩西明確地指出，訴訟雙方不但要“站立在上主面前”，² 也要“站立在……這期間任職的祭司，³ 也就是審判官面前”（筆者自譯）。⁴ 考慮到“站立在上主面前”一語在申命記其他地方的用法，我們可以設想審案的場地就是中央聖所。在那裏進行司法程序，與訟各方自會意識到自己是上主的監督之下作供，因此，惡意中傷別人的證詞就更形可惡。⁵

1 同樣的看法也見於Bovati, *Re-establishing Justice*, 269。

2 論及“站立在……審判官面前”一語的司法意義，見Bovati, *Re-establishing Justice*, 234-35。論及站立在上主面前的意義，見Wilson, *Out of the Midst of the Fire*, 176-77。

3 摩西所說的“祭司”，是指“利未支派的祭司”（十七9）。

4 與十七9相類，連接詞 *wc* 有解釋的作用，表明 *wc* *hasšōp'fīm*（審判官）一詞是形容“祭司”的身分。參Bovati, *Re-establishing Justice*, 183, n.33。

5 參十七8-9。Tigay (*Deuteronomy*, 184) 認為境內各城鎮都設有官員。



（二）審判官要仔細調查，弄清案情（18節上）。和第十七章4節一樣，摩西以“看哪”（*hinnēh*）一詞突顯經文的焦點，就是他對這個案例的判語。這位立心不良的證人果然作了偽證，誣讒自己的兄弟。摩西稱蒙冤的一方為“他的兄弟”，表明這個罪行十分嚴重，因此必須對犯事者施以相應的刑罰：“你們就要照他企圖⁶ 對他兄弟要做的，做在他身上”（19節上）。在第19節下至20節，摩西再次使用“除掉惡行公式語”（13節）來闡述這個做法的目的：從羣體中間除掉這惡，並阻嚇誣讒同胞的罪犯。

第21節可以是這個段落的結語，也可以是第十九章全章的結論。正如摩西針對謀殺案所作的論述一樣（13節上），他也在這裏指出，公義不能被個人利益或個人情感所影響。他用了五句短語作為強調，表明刑罰必須與罪行相應。這五句短語意思相同，人們普遍稱之為“報應律”（*lex talionis*）。同類的律例在古代近東文獻⁷ 和舊約聖經均十分常見（出二十一23-25；利二十四17-21）。

以現代的眼光來看，這個原則不但縱容“冤冤相報”的倫理觀，甚至有鼓吹復仇之嫌。若按照這個原則行事，暴力必然有增無減。然而，報應律的用意原是恰恰相反。⁸ 其目的不是要加倍報應犯事者，而是要使刑罰與罪行相當。報應律的原則不是要鼓吹復仇，而是要約束審判官，使他們不能對犯事者量刑過重。⁹ 這個立場固然足以解釋出埃及記二十一章23至25節和利未記二十四章17至21節的處境，但申命記十九章21節所針對的卻不是人身傷害之罪，而是惡意借司法制度傷害同胞的人，目的是要找出適

6 詩三十七12把 *zāmam*（圖謀、密謀）的意義表露無遺；NIV作“就像他所打算的”（*as he intended*），語氣太弱。

7 吾珥南慕（Ur-Nammu）的《蘇美爾法典》（*Sumerian Laws*；公元前2100年）第一條訂明：“如果某人犯了謀殺，他們就要把這人處死”（英譯見Roth, *Law Collections*, 17）。根據《漢摩拉比法典》（*Laws of Hammurabi*；公元前1750年），這個原則也適用於因疏忽而引致自由公民死亡的案件（CH §§229-230；Roth, *Law Collections*, 229）。在巴比倫，不同社會階層的罰則有顯著分別，反映出當地的階級主義色彩（CH §231）。

8 同樣的看法也見於Wright, *Deuteronomy*, 226。報應律的進一步論述，見Miller, *Ten Commandments*, 244-47。

9 同樣的看法也見於Thompson, *Deuteronomy*, 218；Labuschagne, *Deuteronomy*, 158。

當的罰則。第21節的用意在闡釋第19節。作偽證指控別人，不但損害人與人之間的關係，更會動搖社會的基本結構。報應律正是要針對這些社會危機，旨在防患於未然。

應用原則



在偽證之下伸張“義” 舊約聖經載有幾個案例，當中誣告別人的，最後都不得善終。¹⁰ 列王紀上二十一章1至16節記載，亞哈王要買拿伯的祖業，但拿伯卻不願把祖業出賣，於是王后耶洗別弄出一場假官司，吩咐兩個惡棍誣告拿伯詛咒神和王。拿伯最終被處決，但正當亞哈王要接收拿伯的土地時，以利亞就向他宣告神的審判：“上主這樣說：你殺了拿伯還不夠嗎？你還要搶劫他嗎？因為你做了這事，狗在哪裏舔拿伯的血，也要在哪裏舔你的血！”（二十一19，《新普及》）這個預言終得應驗。亞哈在基列的拉末戰死沙場，屍體由馬車載回撒馬利亞，有狗來舔他的血（二十二34-38）。至於給拿伯羅織罪名的耶洗別，更是死得極不光彩。太監把這個被詛咒的女人扔出窗外，她就死在自己的宮中，狗不但舔她的血，也吃掉她的屍體（王下九30-37）。

聖經上有兩段誣告別人的事例，都發生於歷史較後的時期。在這兩個故事裏，誣告者意圖加於受害人身上的惡行，最終都成了他們自招的刑罰。在但以理書第六章，波斯的監察長和總督誣告但以理，指他叛國，違反了大利烏王所簽署的法令。但以理罪成，並按照那條法令被扔進獅子坑（六7〔8〕）。可是，這番磨難反而證明了但以理的清白，而誣告他的人則全家被扔進同一個獅子坑。敘事人指出，他們還沒落到坑底，羣獅就撲向他們，把他們撕碎了（24〔25〕節）。以斯帖記中哈曼的故事同樣高潮迭起。哈曼給末底改羅織罪名，更築起木架以備末底改受刑；到頭來，他自己反而被掛在這個木架之上（斯七9-10）。

報應的倫理 報應律所展現的倫理觀念是怎樣的呢？根據拉比的教

10 奧古斯丁（Augustine）馳騁想像，把第15節的三個證人看成是暗指三一神：“三位一體的真理萬古常存，並且藉着一件奧秘事顯明出來。你願意自己的申訴得成立嗎？你要找兩三位見證人，就是聖父、聖子、聖靈。”見*Father of the Church: A New Translation* (trans. J. W. Rettig; Washington, D. C.: Catholic Univ. of America, 1993), 88:92。



導，凡傷人而不致死的案件，都應該從寬處理。¹¹ 基於這些教導，有人認為報應律從來都不是要按字面意義遵守的法規。在出埃及記二十一章23至25節，經文以婦人被打傷導致早產為案例，探討以眼還眼、以牙還牙的應用問題。¹² 民數記三十五章29至34節訂明，但凡謀殺案件，一律禁止以財物作補償。從這個規定可以推斷，其他案件或許可以通過賠償了事。另一方面，利未記二十四章17至21節又斬釘截鐵地指出，必須把同等的傷害加於肇事者身上。¹³ 米格羅姆（Jacob Milgrom）從利未記二十四章13至23節觀察到，上主就着褻瀆聖名之罪而頒佈的罰則就整合了報應律於其中。米氏認為這段經文展現出一個重要的神學信息，他的結論極有見地：凡傷害人的，就是毀壞了神的形象（創一27，九6下）。報應律背後的假設是：對人犯罪，就等如對神犯罪。¹⁴

參孫的故事雖然不涉及訟案，卻是從復仇角度理解報應律的最佳例證。參孫這樣描述自己的“非利士倫理觀”：“他們先那樣對待我，我才那樣對待他們的。”（士十五11，《新普及》；參第7節）他的立場隨即引發出一連串暴力事件，導致超過一千人死亡，包括參孫的妻子和岳父。儘管敘事人也意識到神在事件當中有所參與，但參孫卻只是從感觀層面作反應，絲毫沒有從宏觀的角度考慮到神的旨意。

人們根據耶穌在馬太福音五章38至42節的教導立論，認為舊約聖經主張“冤冤相報”，而新約聖經則講求愛與寬恕，並認為後者已經取代了前者的地位。可是，打一下臉，只不過是一種侮辱人的行為，不會為對方的身體帶來甚麼永久的傷害，而且舊約聖經也從未提過這樣的事。撇開這兩點不談，上述看法也忽略了耶穌話中的重點，並且誤解了報應律的原則。報應律絕不會容忍無了期的暴力報復，更遑論有所鼓吹了。

11 論及各拉比對報應律的立場，見Milgrom, *Leviticus 24-27*, 2136-40。Levine回應了這些拉比的言論，他的見解通達合理，見Levine, Excursus 9, “Retaliation and Compensation in Biblical Criminal Law,” in *Leviticus*, 268-70。

12 參R. Westbrook的論述，“Lex Talionis and Exodus 21, 22-25,” *RB* 93 (1986): 52-59。

13 同樣的看法也見於Milgrom, *Leviticus 24-27*, 2128-33。

14 同上，2131。

當代應用



神在掌權 在1844年，洛厄爾（James Russell Lowell）寫了一首詩來激勵“全國有色人種協進會”（National Association for the Advancement of Colored People）的領袖，題為《當前的危機》（The Present Crisis）。詩中有幾句話響徹古今：

偉大的報應者彷彿漫不經心，
歷史篇章所記錄的，
只是舊制度和《聖經》，
在黑暗中你死我生的搏鬥。
真理始終套着絞刑架，
邪惡卻登上了寶座王位——
但絞刑架上搖晃的卻是未來。
在未知的暗影後邊，
神高然屹立，目光眈眈，
俯瞰他創造的一切。¹⁵

本段經文與這些詩句不謀而合，同樣向犧牲真理以謀私利的當代文化大聲疾呼。欺詐行為不但影響受害人，更會損害社會和國家。信徒應以誠實為生命的標記，在日常生活中是這樣，在證人台上更應是這樣。對基督徒而言，宣誓與否並不影響證詞的真偽（雅五12）。如果這是我們對待圈外人的態度，就更加應該用同樣的態度對待“弟兄姊妹”。如果我們委身於“義”，那麼不論是公開作證還是私下作證，我們都必會句句屬實，並無虛言。我們不可巧言狡辯，以期混淆真相，¹⁶ 也不應該引用美國憲法第五修正案（the Fifth Amendment）自保，以期蒙蔽真相。我們必須斷然處

15 網上隨處可以找到這首詩的原文，例：www.bartleby.com/42/805.html（取於2011年9月21日）。中譯來自網上，並略作修改，<http://www.americancorner.org.tw/zh/the-american-reader-words-that-moved-a-nation/p261.htm>（取於2013年7月20日）——譯註。

16 當美國總統克林頓（Clinton）被指德行有虧的時候，他這樣回應：“這要看看你說的所謂‘是’究竟是甚麼意思了。”



置那些傷害別人的騙子，這樣才能夠懲罰罪犯、救助受害人，並把國家的癌腫切除。

耶穌教導新約時代的信徒，面對欺負他們的人，不應存着“以眼還眼，以牙還牙”的報復心態，反而要把另一邊臉也轉過來給對方打（太五34-42）。耶穌不是要建立一套新的倫理觀，而是提醒門徒，既然他們是神名下的人，就應該有獨特的道德立場。當然，我們也要求社會建制和法院保障所有市民的權利，保護他們免被社會上的虎狼吞噬。然而，在我們自己的人際關係之中，遇到被欺負的時候，我們卻不應該存着報復的心態（儘管這或許是我們的合法權利），而是要作一個行義的基督徒，把另一邊臉也轉過來，並寬恕我們的敵人。行義的基督徒會明白，為義受迫害是榮譽，也是天國子民的記號（太五10；彼前四12-19）。

申命記第三十二章的頌歌（35節），以及保羅在羅馬書十二章19節的教導，都指出報應之權在上主手中。回應壓迫者的時候，信徒要以寬恕為標記；至於報應的種種，則留待神親自掌管。

對基督徒而言，宣誓與否並不影響證詞的真偽。

申二十1-20

新漢語譯本

有關戰爭的教導

1 “要是你出去跟仇敵爭戰，看見馬匹、車輛和比你多的百姓，你不要懼怕他們，因為領你從埃及地上來的上主你的神與你同在。

2 “當你們臨上戰場的時候，祭司要前來，向百姓講話，³對他們說：‘以色列啊，你要聽，你們今天就快要與仇敵爭戰，你們的心不要膽怯，你們不要懼怕，不要驚惶，也不要讓他們面前戰兢。⁴因為上主你們的神與你們同行，為你們與仇敵爭戰，要拯救你們。’

5 “官長也要向百姓講話，說：‘有誰建了新房子還沒行奉獻禮的，可以回他家去，免得他死在戰場上，別人來行奉獻禮。

6 “‘有誰栽種了葡萄園還沒享用的，可以回他家去，免得他死在戰場上，別人來享用。

7 “‘有誰聘了妻還沒有娶的，可以回他家去，免得他死在戰場上，別人來娶。’

8 “官長還有話要對百姓說：‘有誰懼怕，心驚膽怯，可以回他家去，免得他令他兄弟的心消融，和他的心一樣。’

9 “官長對百姓講完話之後，軍隊的統領要一一指派百姓的首領。

10 “要是你臨近一座城，要攻打

和合本

有關戰爭的教導

1 “你出去與仇敵爭戰的時候，看見馬匹、車輛，並有比你多的人民，不要怕他們，因為領你出埃及地的耶和華你神與你同在。

2 “你們將要上陣的時候，祭司要到百姓面前宣告說：³‘以色列人哪，你們當聽：你們今日將要與仇敵爭戰，不要膽怯，不要懼怕戰兢，也不要因他們驚恐，⁴因為耶和華你們的神與你們同去，要為你們與仇敵爭戰，拯救你們。’

5 “官長也要對百姓宣告說：‘誰建造房屋，尚未奉獻，他可以回家去，恐怕他陣亡，別人去奉獻。

6 “‘誰種葡萄園，尚未用所結的果子，他可以回家去，恐怕他陣亡，別人去用。

7 “‘誰聘定了妻，尚未迎娶，他可以回家去，恐怕他陣亡，別人去娶。’

8 “官長又要對百姓宣告說：‘誰懼怕膽怯，他可以回家去，恐怕他弟兄的心消化，和他一樣。’

9 “官長對百姓宣告完了，就當派軍長率領他們。

10 “你臨近一座城要攻打的時

新漢語譯本

它之前，先要跟它議和。¹¹如果那城以和平回應你，為你敞開城門，那麼城裏所有找得到的百姓，就都要成為你的僕役，服侍你。

¹² “如果那城不肯以和平回應你，反要與你開戰，你就要圍困它。¹³上主你的神已經將它交在你手中，你要將它所有的男丁擊殺在刀下。¹⁴只有婦女、孩童、牲畜和城中的一切，就是所有的戰利品，你可以據為己有。你要吃你敵人的戰利品，那是上主你神賜給你的。

¹⁵ “對所有離你很遠的城，不是在這裏的這些民族的城，你都要這樣做。

¹⁶ “只是這些民族的城中，就是上主你的神所賜給你為產業的，你不可讓任何一個有生命氣息的存活，¹⁷必須照上主你的神所吩咐你的，無論赫人、亞摩利人、迦南人、比利洗人，還是希未人、耶布斯人，一定要把他們徹底消滅，¹⁸這樣他們就不能教你們做種種可憎的事，就是他們向自己的神明所做，使你們得罪上主你們的神。

¹⁹ “要是你們圍困一座城，要攻打許多日子才能攻取，那麼你就不可揮斧頭砍樹木，把那裏的樹木摧毀，因為你可以吃樹上所出的，卻不可把樹砍了。難道田野的樹木是人，能在圍困中從你面前躲開嗎？

²⁰ “只有那些你知道是不結果子的樹木，你才可以摧毀，砍下來

和合本

候，先要對城裏的民宣告和睦的話。¹¹他們若以和睦的話回答你，給你開了城，城裏所有的人都要給你效勞，服事你；

¹² “若不肯與你和好，反要與你打仗，你就要圍困那城。¹³耶和華你的神把城交付你手，你就要用刀殺盡這城的男丁。¹⁴惟有婦女、孩子、牲畜和城內一切的財物，你可以取為自己的掠物。耶和華你神把你仇敵的財物賜給你，你可以吃用。

¹⁵ “離你甚遠的各城，不是這些國民的城，你都要這樣待他。

¹⁶ “但這些國民的城，耶和華你神既賜你為業，其中凡有氣息的，一個不可存留。¹⁷只要照耶和華你神所吩咐的，將這赫人、亞摩利人、迦南人、比利洗人、希未人、耶布斯人都滅絕淨盡。¹⁸免得他們教導你們學習一切可憎惡的事，就是他們向自己神所行的，以致你們得罪耶和華你們的神。

¹⁹ “你若許久圍困攻打所要取的一座城，就不可舉斧子破壞樹木，因為你可以吃那樹上的果子，不可砍伐，田間的樹木豈是人，叫你糟蹋嗎？

²⁰ “惟獨你所知道不是結果子的樹木可以毀壞、砍伐，用以修築



新漢語譯本

建造圍城工事，對付那與你開戰的城，直到把它攻陷。”

營壘，攻擊那與你打仗的城，直到攻塌了。”

經文原意



摩西在第十九章處理個人暴力的問題，而這段經文的焦點則關乎羣體的暴力，也就是戰場上的暴力。摩西緊接報應律 (*lex talionis*) 之後頒佈這些指示，意味儘管在戰事之中，不但士兵應該節制武力，他們所效忠的國家也必須抱持同樣的原則對待敵人。早前的指示涉及怎樣在國內追求義 (十六18~十九21)，而這裏則教導以色列人在國際關係上追求義。

第二十章可以分成三個部分，全都與軍事有關：(一) 激勵上陣兵員的士氣 (1-9節)；(二) 作戰守則 (10-18節)；(三) 圍城的戰略 (19-20節)。摩西將會在後面的經文三次重拾戰爭這個主題，分別為第二十一章10至14節、第二十三章9至14 (10-15) 節及第二十四章5節。¹ 上述六段經文有幾項共通點。首先，它們的開端都是一句時間性從句，而句首的詞都是 *ki* (《新漢語》：“要是”)。第二，緊隨於開端的從句後，每段經文都特別論及戰爭的某一個元素，並包括一項禁令。² 第三，所有經文都用第二人稱代名詞來稱呼以色列人，並把他們看作一個整體。此外，在這六段經文中，其中五段都帶着濃厚的人道主義色彩，分別涉及徵兵 (二十四9, 二十四5)、降城的百姓 (二十10-15, 二十一10-14)，³ 甚至自然

1 R. Westbrook (“Riddles in Deuteronomic Law,” in *Bundesdokument und Gesetz: Studien zum Deuteronomium* [ed. G. Braulik; HBS 4; Freiburg: Herder, 1995], 171) 認為二十一1-9所論的是匪患，也可算是軍事議題。

2 二十一9：懼怕；二十10-15：殘暴地對待歸降或攻下的城中的平民百姓；二十一19-20：肆意破壞自然生態；二十一10-14：虐待被擄作妻室的敵方婦女；二十三9-14 (10-15)：輕視軍營中的聖潔；二十四5：在徵兵的時候不近人情。二十16-18同樣有此特點，這段經文雖然沒有正式的開端語，但卻指明“不可讓任何一個有生命氣息的存活”。參A. Rofé, “The Laws of Warfare in the Book of Deuteronomy: Their Origins, Intent and Positivity,” *JOST* 32 (1985): 32。

3 二十16-18是一個明顯的例外，經文要求以色列人徹底消滅迦南城鎮的人口。

環境（二十19-20）；餘下的一段經文則要求士兵嚴守軍營的聖潔，以保證上主的臨在。

由於第16至18節提到“徹底消滅”（*hērem*），所以很多人都認為這段經文與第二十章的其他部分很不同，論述的不是“一般”的戰事，⁴而是“聖戰”或稱作“上主之戰”。可是，從第二十章論述“一般”戰事的部分，我們也可以找到 *hērem* 的元素：由祭司代表上主發言（2節）；勉勵百姓不要懼怕（1、3節）；宣告上主的同在（1、4節）；預示上主必會賜下勝利（4節）；承認勝利是上主所賜的（13節）；以及承認土地是上主的餽贈（14節）。對付迦南各城的 *hērem* 戰爭與其他戰爭的主要分別，在於處理被征服的城鎮及城中居民的手法並不相同。

第二十章的三大主題都以正式的引言作開端（1、10、19節），而且全都是條件式從句（*casuistic clause*），因此有人稱這一章為“戰爭手冊”。⁵然而，這一章的意義絕不止於此，當中所呈現的不單是戰爭的神學，也彰顯出以色列國在列邦中的位置。在“律法”和“戰爭手冊”之中，我們不會看到很多“神的發言”，但“神的發言”卻支配着申命記第二十章（1、4、13、16、17、18節）。第二十章一直稱呼上主為“上主你的神”，可見本章的關鍵不是以色列人與列國的關係，而是以色列人與上主的關係。有人看到本章出現不同的文風，甚至主語也有所更替，於是便把本章的各項元素分割，認為當中有些是原始的，有些則是次要的。這個立場不但忽視了第二十章所呈現的統一主題，更淡化了這些文字的講章色彩。這段經文不是法律條文，而是“妥拉”，是牧者的教訓，旨在循序漸進地讓以色列人明白應當以怎樣的獨特態度對待上主以及對待別國。

激勵上陣兵員的士氣（二十1-9）

所有戰事都以召集士兵為開端，摩西的首輪指示也順理成章地涉及招募兵員。雖然在這段經文的中央部分，焦點稍為轉移了，但因為經文的前後框架（1-4節及8-9節）都以懼怕為主題，所以整段經文是連成一氣的。

祭司的勉勵（1-4節） 摩西首先描述需要剛強壯膽的場景：“要是

4 這是McConville的用語，見*Deuteronomy*, 317。

5 Merrill, *Deuteronomy*, 282, 287.



你出去跟仇敵爭戰”。這句短語所指的軍事行動是進攻而不是防守。⁶經文指出上主就在他們中間（1節），而祭司又用上“今天”（3節）一語，顯然摩西心中所想的正是對付迦南各國的那些戰役（參七1）。他早前就曾經勉勵民眾不要懼怕那些民族（七18）。要到第15節，我們才發現他所想的或許不止於征伐迦南的各場戰役。從文中的第二人稱單數集合代名詞可見，這些指示的對象是民眾自行組織的軍隊（參民一~二，二十六），而不是常設的專業軍旅、雇傭兵或精銳部隊，⁷他們也不是被迫入伍的。⁸

在第1至9節，作為牧者的摩西表達出他的首要關注是民眾的恐懼。第1至4節從三個角度作出論述。（一）他承認以色列人的確有懼怕的理由：在他們面前的是敵人的戰車戰馬，都比他們所擁有的優勝。他們當中只有少部分人曾經親歷紅海之役，目睹上主怎樣消滅法老的戰車戰馬（出十四~十五）；但是他們所有人都曉得這些武器的可怕，知道敵人能夠從這些流動的平台飛矛放箭（參書十一4，十七16；士一19，四3）。⁹再加上敵方有“比你多的百姓”，這實在是一幅可怕的圖畫（參申七17）。

（二）摩西宣示消除恐懼的良方。和第七章17節一樣，摩西首先呼籲百姓“不要懼怕他們”，接着又提醒他們上主的同在。這句勸勉包含了持續性的未完成式，表明剛強壯膽是理所當然的。¹⁰這一句提醒百姓上主同

6 慣用語 *yāsā' lammilhāmā*（出去爭戰）是形容發動軍事攻勢的常用語句。參二32，三1，二十一10；士三10，二十一14、20、28；撒下二十一17；王上八44；代上七11。

7 可以比照大衛的私人部隊（撒上二十三13；撒下五6-10，十五18，二十三8-39）。論及古以色列軍隊的特質，見P. J. King and L. E. Stager, *Life in Biblical Israel* (Library of Ancient Israel; Louisville: Westminster John Knox, 2001), 239-45; R. de Vaux, *Ancient Israel*, vol. 1, *Social Institutions* (Garden City, NY: McGraw-Hill, 1961), 213-28。

8 參摩西對河東兩個半支派所作的訓勉（三18-22）。約書亞記和士師記的敘事文都有進一步描述這事。

9 古埃及和古亞述都留下了馬拉戰車的圖像，見*JBD*, 1:260-62。

10 也見於出十四13。這個短語常見於受到威脅的處境（參創十五1；士六23；

對付迦南各城的 *hērem* 戰爭與其他戰爭的主要分別，在於處理被征服的城鎮及城中居民的手法並不相同。

在的話，可說是第七章18至21節那大段演講詞的縮略版。摩西向以色列人保證，上主既然能夠從強大的埃及人手中釋放他們，上主的同在就必然能夠確保他們戰勝迦南的民族。

(三) 面對將來的戰爭，摩西再提供一套消除恐懼的方法。昔日，摩西帶領百姓平安渡過各樣危機；將來，這個責任就落在祭司的身上。¹¹ 摩西為了讓以色列人在將來的戰事中聽到他自己的聲音，於是親自編寫了祭司的陳詞，¹² 當中包含軍人誓詞的一些經典特色(2下-4節)。¹³

敘事文前言	當你們臨上戰場的時候，祭司要前來，向百姓講話，對他們說：
宣召	“以色列人啊，你要聽，
宣示危機	你們今天就快要與仇敵爭戰，
勉勵聽眾要勇敢	你們的心不要膽怯 ¹⁴ ，你們不要懼怕，不要驚惶，也不要讓他們面前戰兢。
能夠勇敢的原因	因為上主你們的神與你們同行，為你們與仇敵爭戰，要拯救你們。”

面對強大的敵人，百姓不免心中顫慄，摩西用了四句話來勉勵他們要勇敢(參三十一-6)，可見這種情緒是十分強烈的。第4節表明他們可以有勇氣的原因，以致將來他們面對強敵也不用懼怕(參一-30，三-22)。如果說第1節下是第七章18至21節的撮要，那麼第4節就是第七章22至24節的撮要。在第七章22至24節，摩西曾經細緻地描述上主會怎樣把迦南的民族

珥二-21、22)，在亞述的神諭中也有相同的勉勵語句。見S. Parpola, *Assyrian Prophecies* (SAA 9; Helsinki: Helsinki Univ. Press, 1997), 50。

- 11 根據民二十七-21，在戰事中，祭司的角色包括用烏陵和土明來求問神諭。在耶利哥之役(書六-1-21)，祭司將會發揮舉足輕重的作用。求問神諭的例子，見士一-1-2，二十-23、27。論及這些例子，見Block, *Judge, Ruth*, 86-87。
- 12 摩西為將來而預備的演講詞還有六-20和二十六-13。
- 13 例：Weinfeld, *DDS*, 45-51。參大衛(撒下十-11-12)及希西家(代下三十二-6-8)的誓師之詞。
- 14 這是形容膽小的慣用語(柔和/柔弱的心)，也見於賽七-4；耶五十一-46。在王下二十二-19(=代下三十四-27)，這個慣用語卻有正面的意思，指柔和的心。



和他們的王交在以色列人手中。¹⁵

官長的陳詞(5-9節) 第5節的筆鋒突然一轉，引入了一個首次出現的羣體，就是“官長”(šōf'rim；見一-16的註釋)，他們也要向百姓講話。他們很可能是一些懂文墨的民政官吏，或許是利未人，¹⁶ 負責招募兵員，並把士兵的名字和數目存檔。這段經文意味他們也負責篩選應召入伍的士兵。嚴格來說，第5至8節包含了兩段陳詞(5-7節及8節)，但第二段陳詞也只是延續第一段的設問。和第3節一樣，摩西讓人記下他在這裏所說的話，是為了當自己不在的時候，接受徵召的百姓也可以從官長的口中聽到摩西自己的話，並且知道應該把甚麼人排除於徵召行列之外。從第5至7節可見，摩西實在很喜歡使用三段式排比句。這數節經文可以分作三個部分，從下表所列的經文就可以看見這三個部分的形式幾乎完全相同：¹⁷

申命記二十章5至8節中“官長”的陳詞

第一段陳詞			第二段陳詞
二十5	二十6	二十7	二十8
有誰 建了新房子 還沒行奉獻禮的， 可以回他家去， 免得他死在戰場 上， 別人來行奉獻禮。	有誰 栽種了葡萄園 還沒享用的， 可以回他家去， 免得他死在戰場 上， 別人來享用。	有誰 聘了妻 還沒有娶的， 可以回他家去， 免得他死在戰場 上， 別人來娶。	有誰 懼怕， 心驚膽怯， 可以回他家去， 免得他令他兄弟 的心消融， 和他的心一樣。

15 論及上主在申命記中作為神聖戰士的形象，見R. D. Nelson, “Divine Warrior Theology in Deuteronomy,” in *A God So Near: Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller* (eds. B. A. Strawn and N. R. Bowen; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003), 241-59. Nelson 在246-47頁對這些經文略有論述，他認為這些文字反映出約西亞時代舉國人民的所想所望，可惜他的理據並不充分。

16 見代上二十三-4；代下十九-11，三十四-13。

17 這段陳詞的各部分長短相若，希伯來文詞語的數目依次為17、16、16、14。首三句相差一詞，只因為第一句有修飾語“新”。

官長的第一段陳詞(5-7節)。這段陳詞的各部分都以問句作開端，反映出同樣的場景，就是有人站在羣眾面前發言。在這裏，官長要知道的是在面前的人當中有誰剛建好房子，但卻未住進去；有誰栽種了葡萄園，但卻未享用那些果子；有誰付了聘禮，但卻未完婚。

這些條例建基於一個信念，就是身處過渡期的人不宜上陣。

這三個處境都需要稍作解釋。在第一個處境中，*ḥānak* 一語(5節)的意思含糊。NIV跟隨長久以來的傳統，把這個詞譯作“奉獻”。可是，當同樣的主題在第二十八章30節出現時候，經文卻以 *yāšab bô* (住在其中)來代替 *ḥānak*。再者，舊約聖經從未要求為私人居所舉行奉獻禮，意味這個詞應簡單地解作“設立居所”。¹⁸ 當然，也不用排除房子建好後會有某種遷入的儀式。¹⁹

第二個處境的關鍵在於 *ḥill'lo* (開始享用它) 一詞。²⁰ 根據利未記十九章23至25節，果樹頭五年的果子都不可作食物。這裏所說的是葡萄而不是果樹，年限或許會短一些。五年不用服兵役，似乎不大可能。

第三個處境涉及最基本的家庭事務，就是婚姻。在古代的以色列，父母如果認為子女已接近適婚年齡，²¹ 男方的父親就會接觸女方的家長，商討婚嫁條件，特別是“聘禮”的數目和內容。²² 女方的家長一旦表示同

18 同樣的看法也見於Baker, *Tight Fists or Open Hands*, 104, n.92。

19 例：NAB。《約拿單他爾根》(Targum Jonathan)作“把門框聖卷釘上〔門框之上〕”。論及這詞，見S. C. Reif, “Dedicated to תתן,” *VT* 22 (1972): 495-501。

20 詞根 *ḥll* 在Piel詞幹可解作“褻瀆”，也就是以世俗的手法對待神聖的事物，使之“世俗化”。NIV的譯法極為恰當，因為這個詞根在Hiphil詞幹通常都有“開始”的意思。

21 父母普遍會在女兒青春開始的時候把她嫁出去(即大約十三歲)，兒子則會再大幾年才娶妻。

22 同樣的看法也見於G. I. Emerson, “Women in Ancient Israel,” in *The World of Ancient Israel* (ed. R. E. Clements; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989), 382。*Môhar* 並不是買賣的價銀，而是交到新娘娘家手中的一筆財物，旨在鞏固這段婚姻，維繫兩方姻親的關係。參Wright, *God's People in God's Land*, 194。R. Westbrook (*Old Babylonian Marriage Laws*, AfO Beiheft 23 [Horn: Berger, 1988], 60) 認為 *môhar* 是岳父把女兒轉讓給她丈夫的價銀。另參R. Westbrook and B. Wells, *Everyday Law in Biblical Israel: An Introduction* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2009), 56-61。



意，雙方就是訂下了婚約，經過一段訂婚期之後，新郎新娘就會完婚。²³

經外文獻也有類似的免除兵役之例，²⁴ 但卻不及這段經文那麼清楚明白。這些條例建基於一個信念，就是身處過渡期的人不宜上陣。上述每個處境的結語都點出了當中的問題：這位新婚的人可能在陣上身亡，那麼他的房子、園中所產的葡萄，甚至妻子都會被人佔據。這些政策尊重家庭價值，²⁵ 肯定人人都有權享受生命中的各種福氣。這些條例可能改編自一些所謂“生產詛咒”(futility curses)，包括在古代近東條約及其他文件上的，²⁶ 以及利未記第二十六章和申命記二十八章30至31節和38至40節的違約詛咒。大自然的基本規律就是種瓜得瓜、種豆得豆，但這些生產詛咒卻把這個規律顛倒了。

雖然有不少學者認為第5至7節是後加的獨立文字，但在戰場上所面對的“恐懼”卻仍然是這幾節經文論述的議題之一。經文指出，可懼的不是死亡本身，而是人死後對個人和國家的影響。為了避開這兩方面的影響，摩西便免除有關人等的兵役。

官長的第二段陳詞(8-9節)。第二段陳詞直接指向懼怕的問題。這段文字雖然比前一段略短，但卻同樣有三重結構。然而，這裏的開端設問卻不再指向戰死沙場對個人的影響，而是這個人的存在對同袍的影響。文中借來第3節的用語，以“懼怕”和“膽怯”來形容那些將要從軍的人的心態。這條規例考慮到他們的心理狀況，為免他們影響到同袍(“他兄

23 進一步的論述見Block, “Marriage and Family in Ancient Israel,” 57-58。在二十四5，摩西就這個政策有所擴充。

24 公元前14至13世紀的經外文獻載有類似例子，見烏加列(Ugarit)的《基爾塔史詩》(Epic of Kirta: *COS*, 1:334)。也見於幾首蘇美爾(Sumeria)詩歌，當中提及吉加墨施(Gilgamesh)，他容許凡有眷屬或母親(或許是指要照顧母親)的人免服兵役，最後有50名單身男子自願從軍。譯文見A. George, *The Epic of Gilgamesh: A New Translation* (London: Penguin, 2003), 152; 另參163。

25 論及有關的文字，見W. M. de Bruin, “Die Freistellung vom Militärdienst in Deut. XX 5-7: Die Gattung der Wirkungslosigkeitssprache als Schlüssel zum Verstehen eines alten Brauches,” *VT* 49 (1999): 21-26。

26 尤參公元前9世紀哈達以色列(Hadad-yith'i)雕像身上的雙語(亞甲文、亞蘭文)銘文，見*COS*, 2:154。論及古代近東文獻及聖經所載的“生產詛咒”，見Delbert R. Hillers, *Treaty Curses and the Old Testament Prophets* (Biblica et Orientalia 16; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1964), 28-29。

弟”）而不用他們服兵役，實在使人眼前一亮。儘管摩西一直強調上主必會參與以色列的戰役，但這番陳詞也承認參與戰事的也包括凡人。對於膽怯的人而言，戰爭不但殘酷，而且足以致命，當然是值得懼怕的。以色列的軍隊與列國的兵馬不同，並不是強行徵集的，也不是以數目眾多取勝。以色列民為上主爭戰，最重要的就是士兵本身的性格和心態。

第9節有過渡作用，旨在描述整裝上陣的最後階段。當“官長”發言已畢，而那些依法得免兵役及心懷恐懼的百姓又轉回家去之後，官長就要任命“軍隊的統領”帶兵上陣。有人認為這些官長應該無權作出有關任命，²⁷ 但考慮到以色列的戰事的屬天本質，這些官長自然就是利未人，²⁸ 既然君王也要聽從利未支派祭司的話（十七18），那麼利未人的“官長”自然有權任命軍中的將校。

給上陣兵員的守則（二十10-20）

首句經文就定出了整個段落的調子：“要是你臨近一座城，要攻打它之前”。和前面的經文一樣，這個段落也可以分作兩部分：第10至14節及第16至18節，而第15節則在文學上扮演著軸心的角色。摩西著意闡釋兩套軍事策略的不同之處，就是如何對待遠方的城及在應許之地境內的城。

攻取遠方城鎮的指示（10-15節） 摩西並沒有指明這套軍略是否不屬於征伐迦南地的一部分，所以當讀者看到第10至14節的命令與第七章1至5節不同，自然會產生疑問。摩西在第15節將會作出澄清。古代近東國家對戰，自有一套他們常用的策略，這裏的指示也沒有甚麼不同。當兵臨敵方城下的時候，以色列人要給對方一個不戰而降的機會。²⁹ 對方一旦投降，就是承認自己是以色列的附庸，也得免敗陣之後的可怖下場。

第11至12節給對方兩樣選擇。如果他們以“和平”回應，並為以色列人打開城門，那麼以色列人就要給全城居民留下生路（11節）。然而，以色列人也有權強迫他們擔當各樣徭役，³⁰ 待他們有如宗主對待附庸一

27 參McConville, *Deuteronomy*, 316。

28 參代上二十三4；代下十九11，三十四13。

29 論及這個慣用語在聖經及古代近東處境中的應用，見D. J. Wiseman, “‘Is It Peace?’—Covenant and Diplomacy,” *VT* 32 (1982): 311-26, 尤參 321。

30 論及“強迫徭役”，見G. Klingbeil, “ִּבְּרָה,” *NIDOTTE*, 2:992-95; A. Rainey,



樣。³¹ 如果對方拒絕和平，反要“與你開戰”，那麼以色列軍隊就可以採取攻勢，把城攻下（12節）。這種得到聖經認可的回應方式共有以下四個階段。

（一）他們要“圍困”那座城（12下-13節上）。在舊約聖經，所謂城鎮就是指有防禦工事的聚居點，包括有城牆、城樓、重門等等，恰恰就是這幾節經文的場景。如果攻城的一方不能破城門而進，也無法迅速把城牆打出缺口，他們就會圍城困敵，也就是阻擋城中居民逃走，並隔斷城外的補給。依據城中的儲糧多寡，圍城時日可以長達數年不定。然而，儘管正在圍城，攻城的一方也會嘗試挖鑿城牆，以望早日破城。³²

最為細緻的圍城敘述見於以西結書四章2節，那裏列出了圍城軍略的四個典型元素：建造圍城的牆、修建攻城坡道、佈陣及放置攻城錘。³³ 以色列軍隊當前的技術和資源自然無法媲美後來的亞述君主，但本段經文卻從沒有把戰略和軍事技術放在心上。破城始終是上主的功勞，只有上主才能夠把敵入交在以色列人手中（申二十13上）。

（二）他們要殺盡城中所有男丁（13節下）。摩西呼應第十三章15〔16〕節所用的慣用語，下令要殺盡敵方所有成年男性。這些人正是反叛力量的中流砥柱，也是這城的管理骨幹和經濟命脈。

（三）他們可以掠奪這城的人口財物（14節上）。文中用了轉折性小品詞 *raq*（只有），強調對待成年男丁與其他人口的手法不同。以色列人可以將城中的婦女、孩童、牲畜以及其餘的一切當作戰利品。就敵方的婦女和孩童而言，這裏的指示較民數記就米甸人所作的指示為溫和（民三十一15-17），但前後兩個處境並不相同。與米甸人對戰的時候，以色列人是

“Compulsory Labor Gangs in Ancient Israel,” *IEJ* 20 (1970): 191-202。

31 根據約書亞記，以色列人曾經數次把敵方城鎮的居民擄作奴隸而沒有殺盡他們（十六10，十七13；參士一28、30、33、35）。涉及官方工程的強迫勞動，見撒下八10-18；撒下二十24；王上四6、五14。大衛曾強迫投降的亞捫人為他服役（撒下十二31），而所羅門則不時強迫人民作徭役（王上五13-14〔27-28〕，九15、20-22）。

32 論及聖經上所記的古代圍城事例，見K. Lawson Younger Jr., *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing* (JOSTSup 98; Sheffield: JSOT, 1990)。

33 論及這些戰略，見Block, *Ezekiel Chapters 1-24*, 170-73。

代表上主施行報應（民三十一3），但這裏卻是奪取領土的戰事。

（四）以色列人可以享用這些戰利品（14節下）。‘*ākal*’一詞通常指“進食”，但其指涉層面廣闊，類近英文的“consume”（消耗、耗盡），因此也可以解作“吞滅”（參七16）或“享用”。這裏所指的正是後者。以色列人可以享用這些戰利品，把這一切看作是上主的恩賜。

到了第15節，讀者才明白這裏的政策為何與第七章所載的大相逕庭。原來這些指示旨在針對“離你很遠的城”，而不是“在這裏的這些民族的城”。後者是指應許賜給他們祖先的河西土地，而這些土地如今正是迦南各國的轄地（七1）。從第10至15節可見，上主為以色列人定下了長遠的計劃，容許他們將來把征伐的範圍擴大。這些額外的土地可能包括大致上屬於亞蘭人的領土，也就是上主過去應許賜給亞伯拉罕的地方（創十五18-21）。申命記一章7至8節和第十一章24至25節所指的，正是這一片地土（參十九8-9）。

攻取附近城鎮的指示（16-18節） 第16節的開端與第14節相同，都是用了轉折性小品詞 *raq*（只是），表示下文將要討論不同的戰事。摩西的指示建基於第七章的徹底消滅（*ḥērem*）之例，要以色列人把迦南的城鎮完全銷毀，以作為獻給上主之物。正如我們在第七章所述的，“徹底消滅”一語不但有軍事上的意義，也有宗教上的意義。就是為了這個原因，第七章1至6節及這裏都沒有把敵方的軍事威脅看作是這些行動的底因，而是聚焦於存留敵人性命在信仰上的壞影響。可是，在眾多有關徹底消滅政策的記載中，這個段落又有甚麼獨特的教導呢？

（一）這個政策規定要滅盡迦南城中的所有的人口。攻取偏遠城鎮的時候，儘管這座城拒絕與以色列人和睦，城中的婦女孩童也可以存活；但在上主賜給以色列人為產業（*naḥ^alā*）的城中，任何“有生命氣息的”卻都要被消滅。³⁴ 應許之地內的城，要遭受的下場比河東各城所受的更為嚴峻（參二34-35，三4-7）。

（二）徹底消滅政策附有嚴謹的限制。經文指明，這個政策並不適用於 *naḥ^alā* 以外的地區，可見這些手段從來都不是以色列軍事策略的核心部

34 從書六21可見，在以色列人眼中，“有生命氣息的”一語所指的不仅是全城男女，也包括一切牲口（牛、羊、驢）。



分（1-15節）。這段經文與第七章1節都列明所針對的是哪些民族的城鎮，而河東各國（亞捫、摩押、以東）及北方的亞蘭人城鎮並不包括在內。

（三）這個政策是上主親自設立的，並不是出自任何政治或軍事的領袖。第17節有“照上主你的神所吩咐你的”一語，促使聽眾和讀者去追溯這“吩咐”的原始文本。³⁵ 第七章可說是徹底消滅政策最明顯的來源，³⁶ 但那些命令卻是從摩西的口中說出來的。在本段經文中，摩西心中所想的很可能是上主在西奈山頒佈（出二十三23-33，三十四11-16），再於摩押平原重申（民三十三51-55）的那些涉及迦南人的諭令。出埃及記和民數記當然沒有用上詞根 *hrm*，但類似的概念卻見於“約書”（出二十二19〔18〕）及西奈律法的許願之例（利二十七28）。由此可見，這個政策實在有久遠的源頭。在這一時刻，迦南的戰事已經迫在眉睫，摩西在描述前面的征伐行動時以 *hrm* 來取代 *gāraš*（趕出）一詞，顯示他心中的計劃已經比早前更加具體。

（四）正如上文指出，徹底消滅政策不是源於軍事考慮，也不是一味殘忍嗜殺，而是有宗教上的理由，免得上主的聖民受到宗教融合主義及偶像崇拜的影響。³⁷ 對以色列人來說，把某城徹底消滅，不但可保證這城完全歸於上主，也是民族的存亡關鍵。從物質的角度來說，這個政策可確保以色列人不受“當被徹底滅絕歸神”之物的污染，否則百姓就要遭受同樣的詛咒，成了“當被滅絕歸神的”（七25-26）。從屬靈的角度來說，這個政策能夠防止迦南民眾引誘以色列人，教導他們隨從迦南的可憎信仰風俗（參十二30-31，十三1-18〔2-19〕，十八9）。

前面的經文早已規定以色列人不可敬拜迦南的神明（出二十三24、

徹底消滅政策不是源於軍事考慮，也不是一味殘忍嗜殺，而是有宗教上的理由……

35 參 Jacob Milgrom, “Profane Slaughter and a Formulaic Key to the Composition of Deuteronomy,” *HUCA* 47 (1976): 11-12。

36 例：Tigay, *Deuteronomy*, 190。

37 例：R. Nelson, “*Ḥērem* and the Deuteronomistic Social Conscience,” in *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature: Festschrift C. H. W. Brekelmans* (ed. M. Vervenne and J. Lust; BETL 133; Leuven: Leuven Univ. Press/Peeters, 1997), 54。

33, 三十四14-15)；要摧毀當地所有的宗教設施(出二十三24, 三十四13；民三十三52)；不可與迦南居民或他們的神明立約(出二十三32, 三十四15)；不可與迦南居民通婚(出三十四16)；更早已警告百姓，要防範迦南宗教習俗的誘惑(出二十三33, 三十四15)。這些主題不但推動着申命記第七章的教導，也是第二十章18節的基礎。

摩西懷着牧者的心腸，意識到迦南宗教將會威脅到神子民的靈命。為了幫助百姓迎接挑戰，摩西重申上主在西奈山所頒佈的政策，強調必須徹底消滅信奉異教的國民，才能確保以色列人專一地效忠於上主。聖經鑒別學者往往抱持一個前設，就是“法律之設，是在事實展現之後嘗試規範有關事實”。³⁸ 在這個前設之下，他們斷言以色列的戰事法原本並沒有徹底消滅之例，這些指示都是後人所加的。³⁹ 可是，這種看法實在有不少謬誤：(一)以色列的徹底消滅政策在古代有很多相似的例子，公元前二千年期的文獻也有記載。(二)法律之設，可以旨在防範惡行，無須假設這些惡行已經成為社會問題。這些律例要防患於未然，阻止潛在的問題出現，正是當前並未有相關事例的證據。⁴⁰

圍城戰的指示(19-20節) 第19節的時間性從句，為圍城戰事的簡短規定設下了場景，也表明這是另一個新段落的開端。另外，這個部分也是第二十章的最後一個次單元。經文預示一個棘手的問題，就是敵人緊閉城門，不願與以色列人接戰。這樣，以色列人惟有作長久圍城之計，希望

38 例：Rofé (“Laws of Warfare in Deuteronomy,” 36) 認為，最古老的申典戰事律例(二十四5, 二十三10-14 [11-15], 二十10-14、19-20)是在王國時代中期制訂的，而插入二十15-18的編者，更是一位約西亞時代的信仰狂熱分子。

39 對於加入第15-18節的日期，學者眾說紛紜，包括：公元前8至7世紀(M. Weinfeld, “The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes and Its Historical Development,” in *History and Traditions of Early Israel: Studies Presented to Eduard Nielsen* [ed. A Lemaire and B. Otzen; VTSup 50; Leiden: Brill, 1993], 142-60)、約西亞年間(Rofé, “Laws of Warfare in Deuteronomy,” 36)、被擄時期(E. Otto, “Krieg und Religion im Alten Orient und im alten Israel,” in *Continuum und Proprium* [Orientalia biblica und christiana 8; Wiesbaden: Harrassowitz, 1996], 57-58)，以及歸回故土之後(Y. Hoffman, “The Deuteronomistic Concept of the Herem,” *ZAW* 111 [1999]: 196-210)。

40 同樣的看法也見於D. H. Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought* (New York: Harper & Row, 1970), 45。



消耗敵方的反抗力量。文中並沒有指明是哪一座城，⁴¹ 似乎這些指示是不論遠近，通用於所有圍城的處境，只是尤其適用於附近的城。⁴² 既然以色列人要從迦南居民手中奪得應許之地，那麼執行這些指示對他們的長遠利益就更形重要。

令人詫異的是，摩西並未就圍城戰略指示任何綱領，反而談及敵方城鎮周遭的自然生態。他要求以色列人保護環境，禁止他們揮斧頭砍果樹。在古代的戰爭之中，砍伐征討之地的樹木，主要原因有三：(一)利用木材製作攻城設施或燃料；(二)為了報復敵方頑抗不馴；(三)作心理戰，迫使對方速降。⁴³ 禁令的形式顯示它涵蓋的是所有樹木。然而，當中有動機從句“因為你可以吃樹上所出的”，而第20節又特別指出“不結果子的樹木”，可見經文的焦點在於食物的供應，要防止林木被毀，致使糧無所出。長遠而言，摧毀樹木以作圍城工事，⁴⁴ 對以色列人實在是得不償失。

NIV (1984) 和大部分譯本一樣，把第19節結尾的從句譯作設問句：“難道田野的樹木是人，能被你圍困嗎？”樹木無法動彈，不能退入城內避難，儘管敵人利斧加身，它們也是無可奈何。照上述角度翻譯，經文就是要求百姓憐憫不會思想和沒有感情的植物。這個譯法雖然極富人道主義和環保色彩，但卻忽略了實用的層面。⁴⁵ 希伯來文原文的語意雖然含糊，但卻絕不是一句設問句。這句話似乎有較為實際的意義，或者可以這樣翻

41 這些指示延續第10-14節的人道主意思路，只是被第15-18節稍為隔斷。參 Nelson, *Deuteronomy*, 247。

42 同樣的看法也見於Michael G. Hasel, “The Destruction of Trees in the Moabite Campaign of 2 Kings 3:4-7: A Study in the Laws of Warfare,” *AUSS* 40 (2002): 205。

43 見S. Cole, “The Destruction of Orchards in Assyrian Warfare,” in *Assyria 1995* (ed. S. Parpola and R. M. Whiting; Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7-11; Helsinki: Helsinki Univ. Press, 1997), 29-40。

44 這些工事包括製造撞錘、梯和修建攻城坡道。在亞述時代後期，有人會把木柱和樹丫裝置於攻城坡道的頂端，以提高牽引力，或者防止坡道陷入泥土之中。有關論述見I. Eph'al, “The Assyrian Siege Ramp at Lachish: Military and Lexical Aspects,” *Tel Aviv* 11 (1984):65。

45 例：Eph'al, 同上，23。

譯經文的後半部分：“人要〔依賴〕田野的樹木，因此不可砍伐，這樣〔敵方的城〕才會折服於圍困之下。”⁴⁶

NKJV的理解十分準確：“因為田野的樹木是人的食物。”這句話反映出人要靠果樹維生，它的意思就如我們今天的成語“不要殺下金蛋的鵝”或“不要殺雞取卵”。⁴⁷ 這些樹木是存活的關鍵。以色列人不但要佔領城周的田野，最終也會奪得這城，因此，摧毀果實纍纍的周邊林木，對他們絕對沒有好處。

應用原則



在歷史中免服兵役之例的執行 在以色列人與敵國的戰爭歷史中，這裏的律例究竟有多少曾經實際執行，我們很難判斷。但從不少聖經的敘事文可以看到，因為心懷恐懼而免於上陣的事例的確曾經發生。撒母耳記下十七章8至10節記載戶篩向押沙龍進言，明言將士的懼意足以打擊全軍的士氣。另一個突顯恐懼這個元素的戲劇性事例，就是士師記七章1至6節所載基甸裁軍一事。基甸的角色就如上述的“官長”，宣告“凡是膽怯或害怕的人，可以離開這山回家去”（士七3，《新普及》）。於是軍中有22,000人依令除役，只留下10,000名士兵，這個數目最終更降至300。雖然士兵離營是因為心懷懼意，但士師記七章2節卻以典型的申典筆法指出，讓膽怯兵員退伍，原因是免得以色列人誇口，說是因為他們自己的力量救了自己（參申八17）。

在歷史中徹底消滅政策的執行 本段經文中有關作戰的一般律例和徹底消滅政策這個特別的吩咐，理應是以色列與列國接戰時的行事準則。然而，從後來的敘事文可見，徹底消滅政策的實施情況時而嚴謹，時而寬鬆。約書亞似乎只曾對耶利哥（書六24）、艾城（八26-28）和夏瑣（十一

46 類似的看法也見於N. Wazana, “Are Trees of the Field Human? A Biblical War Law (Deuteronomy 20:19-20) and Neo-Assyrian Propaganda,” in *Treasures on Camels’ Humps: Historical and Literary Studies from the Ancient Near East Presented to Israel Eph’al*, (ed. M. Cogan and D. Kahn; Jerusalem: Magnes, 2008), 279-81。

47 同樣的看法也見於同上，278-79。然而Wazana卻誤以為這個政策是要回應亞述人的戰略，就是以砍伐樹木來預示敵人的下場。



11-13) 執行申命記二十章16節的規定。⁴⁸ 以色列人攻陷其他城鎮的時候，似乎滅盡了城中人口，但卻把城和城中的資源留下。這樣就應驗了申命記六章10至11節的應許。

除了上述經文以外，提及這個政策的歷史敘事文並不多。約書亞記七章22至26節雖然沒有 *hērem* 一詞，但當中提到燒死亞干及其家屬的事件，卻應置於申命記七章25至26節的亮光之下理解。根據士師記一章17節，猶大和西緬以徹底消滅的手段對待洗法城的居民，並把那城改稱為何珥瑪。出埃及的時候，亞瑪力人曾經阻撓上主為以色列人定下的計劃，因此，雖然亞瑪力人不在要執行徹底消滅政策的迦南國家的名單之中，但撒母耳也吩咐掃羅把他們徹底消滅（撒上十五）。掃羅沒有貫徹地執行這個政策，因此成為上主廢去其王位的原因之一。

在後期的先知書中，*hērem* 一詞有很多不同的用法，其中最特出的是作為描寫“全面毀滅”的通用語，並且多數與“上主的日子”有關。⁴⁹ 根據耶利米書二十五章9節，上主差遣尼布甲尼撒到巴勒斯坦，為要把猶大國徹底消滅。在第五十一章3節，猶大與尼布甲尼撒的角色卻又倒轉過來。

新約聖經固然沒有 *hērem* 一詞，但卻可以找到徹底消滅的概念。⁵⁰ 《七十士譯本》的語氣傾向溫和，所以把 *hērem* 譯作 *anathema*。在古希臘文中，*anathema* 可以解作“獻給神明或燒在壇上的物品”。根據《七十士

神的作為是奧秘，我們永遠不能完全瞭解他。既然如此，我們惟有學習在疑惑之中安然。

48 同樣的看法也見於V. Philips Long in I. Provan, V. P. Long and T. Longman III, *A Biblical History of Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2003), 140, 154, 173。上述清單還可以加上拉億（士十八27），雖然但支派焚毀該城是違法的。

49 論及 *hērem* 一詞在後期先知書中的用法，見M. Fretz, “*Hērem* in the Old Testament,” in *Essays on War and Peace: Bible and Early Church* (ed. W. M. Swartley; Occasional Papers 9; Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies, 1986), 18-20。

50 見Hyung Dae Park, *Finding Herem? A Study of Luke-Acts in the Light of Herem* (LNTS; London: T&T Clark, 2007)。

譯本》的立場，我們可以在數段提到詛咒的經文中找出同樣的主題，但所詛咒的全都是個人。⁵¹ 在啓示錄第十八章，巴比倫在異象中被焚毀，令人想到約書亞記的耶利哥、艾城和夏瑣的下場；雖然如此，不論在啓示錄或任何新約經文，這個詞也未曾在戰爭場景中出現。

當代應用



徹底毀滅之例在今天的詮釋 以色列的神上主，不但容忍他的子民屠殺迦南人，更規定要把當地居民徹底毀滅。在舊約聖經中，恐怕沒有經文比這幅圖像更為費解，甚或更令人厭惡。神的這個形象，不但與耶穌基督在新約聖經中彰顯為慈愛之神的形象格格不入，與神在舊約聖經中自我描繪為施恩之主的畫像（例：出三十四6-7）也是大相逕庭。

申命記第二十章所呈現的倫理觀，似乎本身也有自相矛盾的地方。經文一方面展現出令人矚目的人道關懷：（一）百姓如有膽怯的，或是家務剛有啓動而未及享受成果的，都可以免除兵役；（二）規定要給敵方和平投降的機會；（三）禁止以色列人採伐林木以製造攻城器械。但另一方面，經文卻又指示以色列人屠城，並且不論男女老幼，一概不留活口。這個政策十足狂魔肆虐，絕不似是由我們所認識的神制定的。這些規例不但認可戰爭暴力，更為暴力背書，使暴力擴大，並且表明上主積極參與其中。作為聖經的話語，我們固然接受這個政策，⁵² 但試問我們又怎能從道德角度認同種族屠殺呢？

為了解決這個難題，有人就把這些吩咐看作是比喻，從字面上的意義理解，並且認為那些種族屠殺的指示，旨在傳達關於基督的某種高層次真理。西古提（Scythia；今天的保加利亞）修士迦賢努（John Cassian；約公

51 可十四71（彼得發誓，要是自己不認耶穌，就必遭遇 *hērem* 之禍）；羅九3（保羅願意把自己當作 *hērem*，只要同胞得救）；林前十二3（凡被聖靈感動的人，都不會說“耶穌該被獻作 *hērem*”）；林前十六22（“如果有人不愛主，這人就應該被獻作 *hērem*”）；加一8-9（比照申十三12-17〔13-18〕，保羅要所有傳另一個福音的人承受 *hērem* 之禍）。

52 這些規定是上主親自頒佈的，見出二十三23-33，三十四11-16及民三十三51-55。在本段經文中，頒佈指示的是神的代言人摩西。



元360-435）相信，申命記七章1節中神應許賜給以色列人的迦南七族，是代表七種德性，而世人要憑着這七種德性制服數不清的惡行。⁵³ 又有人強調兩約各自展現不同的道德標準，或者相信神的啓示是漸進的。⁵⁴ 除非我們採納某種進程神學（process theology）的立場，認為神如人一樣，會逐漸成熟，他的想法會進步改變，否則上述兩種路徑都不能解釋這個神學問題：在任何時代也好，為甚麼神會指示人發動戰爭，並為暴力背書？神下令屠殺迦南居民的道德問題不但複雜，而且不可輕率作答。當我們為這個難題絞盡腦汁的時候，反而容易把它過分簡化。為了避免這種情況，我們必須一一考慮以下各項因素。獨立來看，下述任何一項因素都不足以解決這個難題，但綜合起來，它們卻能夠成為處理問題的關鍵。⁵⁵

- （一）徹底消滅政策不是舊約聖經所獨有。正如前文所述，執行相類政策的包括公元前二千年期的赫人，⁵⁶ 以及公元前一千年期的摩押人。⁵⁷
- （二）徹底消滅政策是神親自訂定的。神是萬有的創造主，在世人和萬物之上掌王權，自然有權主宰一切，凡他所做的絕無錯誤。他是以色列的元帥，如果他吩咐以色列人殺盡迦南居民，也是在他的主權之內。他所做的事、所發出的命令，都不須向我們交代解釋

53 見 *Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament III, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (ed. J. T. Leinhard, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), 286。

54 根據 C. S. Cowles 的說法，舊約聖經的聖戰文字“發表於基督之前，位處於基督之下，也是反基督的”。見“*The Case for Radical Discontinuity*,” in *Show Them No Mercy: Four Views on God and Canaanite Genocide* (Stan Gundry, gen. ed., Grand Rapids: Zondervan, 2003), 36。

55 類似的處理角度見 Christopher J. H. Wright, *The God I Don't Understand: Reflections on Tough Questions of Faith* (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 76-108。論及有關的議題，詳見 *Show Them No Mercy* 的各篇論文。

56 見七2的註譯；見 Del Monte, “*The Hittite Hērem*,” 21-45。

57 見 K. A. Smelik in *COS*, 2:138。參 L. A. S. Monroe, “*Israelite, Moabite and Sabaeen War-Herem Traditions and the Forging of National Identity: Reconsidering the Sabaeen Text RES 3945 in Light of Biblical and Moabite Evidence*,” *VT* 57 (2007): 318-41。

(耶十八6-10)。

- (三) 徹底消滅政策始終是一個奧秘。慈愛的神怎能吩咐人把某個種族滅絕呢？然而，神的作為是奧秘，我們永遠不能完全瞭解他。既然如此，我們惟有學習在疑惑之中安然。以賽亞書五十五章8至9節或可成為我們的安慰。
- (四) 把迦南居民徹底消滅，並不是一時意氣之舉，也不是漫無目的之行動，而是發端於遠古的一項大計劃。這個說法雖然不能抹殺當中的種族暴力，但五經的讀者理應自創世記十五章18至21節就對此早有預料。當日上主應許亞伯拉罕，大約四百年後就會把迦南土地賜給他的子孫。上主信守承諾，早在摩西發表這篇演講詞的40年前，他就呼召摩西（出三8，六8），並且通過西宏和噩的敗績，先向河西各國發出警號。神要滅絕迦南居民，因為這是救恩歷史的必要一步。以色列人要完成上主給他們的使命，向列國彰顯神的榮耀與慈愛，就必須把應許之地洗刷一新。這是合乎正道的做法，焦點不在種族清洗。神聖的民需要一片神聖的地。
- (五) 上主制定徹底消滅之策，為的是處理罪，背後的原動力並不是種族清洗或軍事考慮，而是要消滅邪惡，防止新來的人口沾染歪風。相對於當時那個地區的其他民族而言，迦南居民或許並不特別敗壞；但從舊約聖經的角度來看，他們是罪孽最為深重的民族，而這個信念正是上述政策的前提（創十五16）。他們的風俗威脅到上主的聖民，會敗壞以色列人的信仰和道德。其他民族的人既然有同樣的風俗，也應當遭受同樣的下場，但他們卻不在被滅之列，正反映出上主的恩典。

摩西在第九章1至24節強調，以色列國並非德行高人一等，因而配得應許之地；相反，這只表示上主要為自己預備一羣聖潔的子民。殺盡迦南居民，並不是上主首次厲行滅絕，也不會是最後一次。創世記第六至九章讓我們看見，滅絕迦南居民與滅絕全人類（除了挪亞一家）的分別，只在於刑罰的範圍和所用的媒介。神要懲罰犯罪的世人，方法有很多，既可降下天災，也可利用瘟疫、大旱和疾病（利二十六；申二十八）。就這一次滅絕迦



南居民的行動而言，分別只在於神選擇了人作為施行審判的工具。這樣的手法在歷史中也會不斷出現。

- (六) 徹底消滅政策標舉出兩種範式，一邊是以色列人，另一邊是迦南居民。後者的下場就是所有罪人都要面對的下場：神的審判。徹底消滅之例是神懲罰罪人的眾多方法之一。申命記下文列出神的各項懲罰手段，以備以色列人犯罪的時候懲治他們（三十二22-25）。在這份清單之中，其中有一項是“刀劍”，也就是指戰爭。這種懲罰的方法獨具特色，因為它是神的計劃中惟一涉及人類參與的。⁵⁸

徹底消滅之例雖然指涉一種獨特的戰事，但就其目的而言，滅絕迦南居民只是神懲罰全人類的其中一步，前後還有大洪水（創六～九）、吩咐以色列人消滅米甸人（民三十一）、神親手毀滅猶大國（結四～二十四），以及在末世滅盡一切邪惡（啓示錄全卷）。徹底消滅之例雖然針對特定的目標，但卻是一個縮影，表明拒絕神作為主宰及救贖主的人會有甚麼下場。整部聖經一致地指出，行惡與叛逆神的代價就是死亡。如果沒有神的恩典，全人類都要遭受同一的命運。在徹底消滅政策之下，迦南居民與世上其他罪人的分別，只在於神利用人的手來懲罰他們。

- (七) 徹底消滅政策只適用於一時一地的居民。按照摩西的說法，這個政策雖然是以色列軍略的基要部分，但卻只適用於與迦南民族交戰的時候。這個政策事實上大有局限，所涉及的區域不出應許之地，而所針對的敵人也一一清楚列明（七1，二十17）。申命記第二十章斬釘截鐵地指出，這不是以色列人的一般外交手段。當以色列與別國對戰的時候，他們必須首先尋求和平；儘管對方拒絕和平，他們也要人道地對待敵方的無辜人口。神保留擴充這個

殺盡迦南居民，並不是上主首次厲行滅絕，也不會是最後一次。

58 參H. Eberhard von Waldow, "The Concept of War in the Old Testament," *HBT* 6/2 (1984): 34。

政策所針對的目標的權利（例：米甸人、亞瑪力人），但以色列人自己卻不能妄作引申。非利士人、摩押人、亞捫人和亞蘭人都不在這個政策之下。⁵⁹ 在十字軍東征的時代，某些基督徒曾經利用這些經文來支持以暴力對待猶太人和伊斯蘭教徒；歐洲人也曾假托“天命”，以屠殺美洲原住民。上述政策絕不支持這樣的做法。

- (八) 徹底消滅政策的前提是羣體身分，並建基於羣體一致（*corporate solidarity*）的觀念。這是當代西方讀者較難理解的。對當代的西方人而言，每一個人的身分都是獨立的，而人們的最高理想就是自我實現。然而，古代近東社會的最高理想卻不是這樣，個人的角色及意義完全以所屬羣體來作定義。當羣體中某人受傷害，就等如整個羣體受傷害；羣體中某人成功興旺，就等如全體都成功興旺（林前十二～十四）。基於此，不會有很多古代人反對孩童與父母榮辱與共。這個原則在迦南居民及以色列人身上都是一樣的（出二十三6，三十四6-7；申五8-10）。
- (九) 徹底消滅政策的宗旨雖然是不留活口，但卻容許例外情況。當然，申命記以及其他書卷都慣於把迦南居民視作仇敵，而不是有可能“歸依”以色列信仰的人。⁶⁰ 然而，從喇合一家得存活的事例可見，只要人承認上主是主宰，並願意把自己的命運與以色列人連在一起，他們就能夠從上主那裏得着恩典和憐憫。給迦南各民族的警號已經響起至少四十年（參書二8-11喇合的認信詞），任何人只要宣告效忠於上主，就可以免於被殺。喇合不但全然歸化以色列的信仰，更成了耶穌的祖先（太一5）。如果神能夠拯救喇合，他也能夠救贖任何人。
- (十) 徹底消滅政策並不偏袒任何人。經文雖然列明所針對的七族名字，但摩西卻又強調，如果以色列人效法迦南人，離棄上主，侍奉其他神明，那麼他們也會依同樣的律例受刑，男、女、孩童絕無例外（申七25-26，十三12-17〔13-18〕）。根據第十三章15至

59 大衛就非利士人的問題再三求問上主，原因或是為此，見撒下五17-25。

60 同樣的看法也見於Fretz, “*Hērem in the Old Testament*,” 15。



16〔16-17〕節的規定，一旦以色列的城叛逆上主，這城所受的刑罰將要比迦南各城所受的更為嚴厲（申七，二十16-18）。第七章要求盡滅城中居民，以及盡毀這城的宗教設施和器物（1-5節、25-26節），而第二十章則針對“任何一個有生命氣息的”（16-18節）。至於對付拜偶像的以色列城鎮，第十三章不但要求殺盡城中人口，連牲畜及城內的一切也要一併除滅（15-16〔16-17〕節）。此外，凡所奪的財物（參二十14）都要堆積在街市上，用火焚燒，以作上主的祭物。以色列人既被稱為“上主所揀選的”、“上主的子民”、“上主的產業”及“上主的兒女”，他們也就要承擔重大的責任，就是愛上主，並在世人的注目之下合宜地作上主的代表。可惜以色列人丟掉了這個使命，因此北國以色列在公元前734至722年走上了迦南人的道路，而南國猶大則於公元前586年緊隨其後。

上述答案沒有任何一項能夠滿足所有人，也不應該把任何一項作獨立考慮。我們的挑戰是怎樣去珍惜神在我們生命中彰顯的恩典，並祈求神把這恩典延伸至其他人。或許，當外人看到神在我們身上的作為時，他們就會如喇合一樣，承認神是他們的主宰。

在舊約時代，以色列人尚且無權擴展徹底消滅政策的涵蓋範圍；今天，十字架上的救贖大功已經成就，無分國界的教會也成了神施恩與啓示的媒介，我們自然不能夠再把這個政策作任何引申。既然“神的子民”已不分種族國籍，則任何現代戰爭也不能跟以色列和迦南居民當日的戰事相提並論。在戰場上聲稱“神在我們一方”，實在是矯揉造作，傲慢之至。教會的確在爭戰之中，但卻不是與有血有肉的人爭戰，而是與敵擋神、敵擋教會的執政掌權者爭戰。我們的兵器不是刀劍，而是神所賜的屬靈資源（弗六10-20）。

新約聖經指出，世上的政權必會繼續以暴力和戰爭來解決衝突，但神的精兵卻應該按照天上元帥的命令進軍。神呼召我們以德報怨，給那些打我們的人轉過另一邊臉，並學習基督犧牲自己，好讓他人得着生命。在神的國度中，人人都是激進份子，全然拒絕爭鬥，全情投入於和平之中，並

且看別人的性命比自己的性命重要。⁶¹ 舊約聖經的徹底消滅政策絕無報復的用意，基督徒必須嚴防自行尋求報復。凡走在信心路上的，必定相信神能夠保護屬他的人。

申二十一-1-9

新漢語譯本

公正的判斷

¹“要是 在上主你的神賜你佔領的土地上發現了遇害者，倒在田野中，不知是誰擊殺了他，²那麼你的長老和審判官就要出去，量度從那遇害者到他周圍的城的距離，³找出離遇害者最近的那座城。那城的長老就要取一隻母牛犢，就是未曾耕作過，也未曾負過軛的。⁴那城的長老要牽那頭母牛犢下到有水長流的河谷，那谷未曾耕作過，也未曾播種過的，他們要在那裏折斷母牛犢的頸項。⁵利未人中的祭司，要近前來，因為他們是上主你的神所揀選來服侍他，並來奉上主之名祝福的；一切爭訟、一切鬥毆的事都要憑他們的口判斷。

⁶“離遇害者最近的那城裏所有的長老，都要在頸項折斷的母牛犢上面洗手。⁷他們要宣告說：‘我們的手沒有流那人的血，我們的眼也沒有看見。⁸上主啊，求你赦免你的百姓、你所救贖的以色列，不要讓流無辜人之血的罪歸在你百姓以色列中間。’這樣，這流人血的罪就必得代贖。

⁹“只要你做上主眼中看為對的事，就可以將這流無辜人之血的罪從你們中間除掉。”

和合本

公正的判斷

¹“在耶和華你神所賜你為業的地上，若遇見被殺的人倒在田野，不知道是誰殺的，²長老和審判官就要出去，從被殺的人那裏量起，直量到四圍的城邑。³看哪城離被殺的人最近，那城的長老就要從牛羣中取一隻未曾耕地、未曾負軛的母牛犢，⁴把母牛犢牽到流水、未曾耕種的山谷去，在谷中打折母牛犢的頸項。⁵祭司利未的子孫要近前來，因為耶和華你的神揀選了他們事奉他，奉耶和華的名祝福，所有爭訟毆打的事都要憑他們判斷。

⁶“那城的眾長老，就是離被殺的人最近的，要在那山谷中，在所打折頸項的母牛犢以上洗手，⁷禱告說：‘我們的手未曾流這人的血，我們的眼也未曾看見這事。⁸耶和華啊，求你赦免你所救贖的以色列民，不要使流無辜血的罪歸在你的百姓以色列中間。’這樣，流血的罪必得赦免。

⁹“你行耶和華眼中看為正的事，就可以從你們中間除掉流無辜血的罪。”

61 J. H. Yoder以優美的文筆指出，和平正是基督徒的基本策略。相關的著作甚多，例：《The Politics of Jesus》(2nd ed., Grand Rapids: Eerdmans, 1994)。

經文原意



申命記第二十一章共分五小段：第1至9節、10至14節、15至17節、18至21節及22至23節。本章前後有兩句形式不同的賜地公式語，形成一個框架（1及23節），把這五個段落連成一氣。每個段落都是以一句條件性從句作開端（“要是”），並隨即指示百姓怎樣回應。在內容上，它們所關注的都是要把生與死區分開來。¹ 五個段落呈現交錯配列（chiastic）結構，可見位於結構中央關乎長子權利的指示（15-17節），正是這段經文的核心所在。² 文中雖然沒有“義”一詞，但整個段落所討論的議題，仍然是發端於第十六章20節的“義，惟獨義”（見相關註釋），而其目的就是要遏制不義的行為。

第1至9節與第十九章1至13節多有連繫。³ 謀殺是人世間最嚴重的罪行，會影響到神明—國族—土地三者的關係。萬一無法找出肇事者，就不能以刑罰來修補這關係；在這時候，就要根據這段經文所規定的方式來作修補。這些禮儀的目的是為民眾贖罪，洗淨他們中間因暴力而流出的“無辜人之血”。第1至9節共有三個部分：難題（1節）、對應方法（2-8節中）及結果（8下-9節）。

難題（二十一-1）

不少經文都是以“要是遇見某某”為開端，但本段經文卻與別不同，因為這案件未能逮到有關的肇事者，⁴ 而受害人的屍體也是在田野中找到

- 1 C. M. Carmichael, "A Common Element in Five Supposedly Disparate Laws," *VT* 29 (1979): 129-42.
- 2 A 死亡與污穢（1-9節）
B 基本家庭關係：丈夫和妻子（10-14節）
C 長子的權利（15-17節）
B' 基本家庭關係：父母和子女（18-21節）
A' 死亡與污穢（22-23節）
- 3 和二十一1形式相同的賜地公式語，只見於十九2和十九14。短語“無辜人之血”（二十一8），讓人想起十九10、13；而二十一9以“除掉惡行公式語”作結，則與十九1-13的做法相同。
- 4 十七2的罪犯是拜偶像的人，二十二22是犯姦淫的人，而二十四7則是拐帶的人。進一步的論述見S. Dempster, "The Deuteronomic Formula *kî yimmāšē*' in the Light of Biblical and Ancient Near Eastern Law," *RB* 91 (1984): 188-211。



的。案發現場的情況表明這是一單謀殺案，但卻無從破案。⁵ 這段經文要作的指示，並不是怎樣偵辦謀殺案，而是如何處理謀殺懸案給羣體帶來的屬靈危機。

從開端的賜地公式語可見，這罪行對羣體有重大的影響（1節）。經文所載的儀式就是為了修補上主、以色列與國土三者的關係。摩西提及土地，表明這罪行所冒犯的不單是受害人，也冒犯了上主，因為這土地是上主眷顧的對象（參十一11-12），也是他施恩賜給以色列人作產業的（十九10，二十一23）。謀殺行為沾污了這地的聖潔。

對應方法（二十一-2-8上）

摩西教導百姓怎樣清洗血債，首先要做的就是作出調查（2節）。他委派當地的長老和審判官來判斷該由誰人負責執行禮儀。長老都是宗族的領袖，⁶ 而且富有辦事經驗，因此有權參與調查。然而，這個案件既然涉及一個以上的社羣，那麼就有必要選派審判官共同參與，以免城鎮之間互相指責，使危機演化成宗族戰爭（十六18）。如果我們假設案發現場附近的人物已經被查問妥當，那麼他們餘下的責任就十分簡單，只是量度屍體與四圍城鎮的距離，看哪城離被殺的人最近。這個行動不是要判斷誰人要負刑責，而是要決定哪一方執行禮儀，好洗清以色列的血債。

長老施行的禮儀（3-4、6-8節上） 在第3節，摩西的話鋒驟然一轉，直指距離屍體最近的城鎮。到了第3節下，經文的焦點再收窄至那城的長老身上。他們不但是那城的代表，就這補贖禮儀而論，他們更是全以色列的代表。⁷ 從經文的句法可見（3下-4節、6節），長老執行的儀式共有幾個獨立的階段。

- 5 A. Phillips ("Another Look at Murder," *JJS* 28 [1977]: 124-25) 指出，經文對受害人及其遺屬沒有興趣，也未曾提及因為有人喪生而要作出補償。
- 6 他們的角色就像“報血仇的人”的案例一樣（十九12）。
- 7 第6節要求那城所有的長老出席，不能單單派遣長老代表團。

謀殺是人世間最嚴重的罪行，會影響到神明—國族—土地三者的關係。

(一) 長老先要取來一隻未曾用作役畜的母牛犢(3節下)。⁸ 這裏雖然未曾指明要沒有殘疾的牲畜，但役畜如果曾經負過軛，則頸上不免帶有瑕疵。儀式既然涉及折斷頸項，牲畜自然必須沒有瑕疵。

(二) 長老要把母牛犢牽到有水長流的河谷之中(4節上)。正如上文對母牛犢有所要求一樣，這個舉行禮儀的場地也要符合三項要求：

(1) 這河谷必須長期有水流動；(2) 這地點必須未曾耕作過；(3) 未曾有人在這裏播過種。經文描繪的並不是一個在雨季才有流水的谷地，而是一處綠洲，就好像伊甸園一般，當中的植物自然生長，沒有人力經營的痕跡。⁹

(三) 長老要在河谷中把母牛犢的頸項折斷(4節)。這個行動既然足以令牛犢死亡，那麼折斷頸項的工具自然是粗大的木柱或斧頭。採用這個方法大概是要避免流血，因此必須選擇年幼的牛犢。牛隻如果久經農役，頸項肌肉自然強健，可能要先割破牠的咽喉，才能折斷牠的頸項。在這類禮儀中，人們必須盡一切辦法避免流血的情況出現。¹⁰

究竟這部分儀式的用意何在，經文未有明言。¹¹ 執行這儀式的人不是聖職人員，而舉行的地點又離祭壇甚遠，可見這牛犢明顯不是祭牲。¹² 有人認為這是“消除罪孽的奧秘手段”(參利十六22)，¹³ 又有人認為牛犢是代替殺人者受刑。¹⁴ 然而，更合理的解釋似乎是把這個場面看作是重演謀殺案，藉此驅除土地上的污穢。主禮者把一條無辜的生命帶到未曾沾染污穢的地點，再以不流血的方式執行儀式，使土地的聖潔不會被新的血所沾污。

8 牛隻往往用作耕地(王上十九19)、踩穀(申二十五4)、拉車運貨(撒六8-17)。民十九2也有規定，作祭牲的紅母牛必須不曾負過軛。

9 Carmichael (“Five Supposedly Disparate Laws,” 131, n. 2) 認為這河谷是“極其適合耕作的”；McConville (*Deuteronomy*, 328) 則認為這河谷滿佈沙石，不宜耕作。

10 論及這情況，見G. Brin, “The Firstling of Unclean Animals,” *JQR* 68 (1977/78): 12-14。

11 學者的各種意見，見Wright, “Deuteronomy 21:1-9,” 390-93; Z. Zevit, “The ‘egla’ Ritual of Deuteronomy 21:1-9,” *JBL* 95 (1976): 377-90。

12 舊約聖經另有經文指出，這個方法是用來處理不符合祭牲標準的牲畜的。

13 Von Rad, *Deuteronomy*, 136。

14 Driver, *Deuteronomy*, 141-42。



(四) 長老要在母牛犢上面洗手(6節)。這個舉動首次把河谷的禮儀連繫於謀殺案件之上。經文又要求就近城鎮的所有長老都參與洗手儀式。這個行動進一步證實了上述看法，就是儀式旨在重演原初的謀殺情節。經文雖然沒有指出在牛犢上面洗手的目的，但洗手的水會滴於牛身，意味這舉動具有司法意義。案發現場附近的居民，可以透過他們的代表參與這洗手禮儀，在神面前宣告自己與這案件無關。¹⁵ 眾長老接下來要說的話，也進一步證實了這個看法。

(五) 長老宣告自己是無辜的，並求上主開恩(7-8節下)。這開端語可直譯作“他們要回答說”，表示長老所說的話是官式語句，旨在闡釋上述行動。¹⁶ 那些民眾代表特此宣示自己的無辜，並呈請免除殺人的罪責，因為他們既未殺人，¹⁷ 也不曾目睹案發經過。¹⁸ 長老的官式演講詞也包含一段禱文，求上主潔淨他的百姓。*Kappēr* (字面上的意思是“贖罪！”；《新漢語》：“求你赦免”) 一詞在這裏的用法十分罕見。¹⁹ 在大部分處境中，“贖罪”都是指祭司施行禮儀帶出來的效果，但這個動詞在本節的主語卻是上主自己。²⁰

參與儀式的雖然只是眾長老，但這篇禱文卻顧念到整個以色列國。禱文以三個角度稱呼那些代禱的對象：(一) 他們與上主的關係，也就是“你的百姓”；(二) 國家的名稱，也就是“以色列”；(三) 他們與上

15 這段經文沒有放過殺人犯的意思。民三十五33清楚地宣告，補贖謀殺罪孽的方法只有一樣，就是處決謀殺犯。參*m. Sot.* 9:7; *b. Ket.* 37b。參J. Milgrom, “‘Eglah ‘Arufah,’” *EncJud* (2nd ed.), 6:220-21。

16 ESV譯作“他們要作證”(They shall testify)，準確地捕捉到這一重意思；而NIV的“宣告”(declare)則有所失落。

17 正如十九10一樣(參二十七25)，慣用語“流某某的血”是指謀殺，也意味土地吸收了無辜人的血，並向神呼冤(參創四10-11)。

18 在公元前12世紀的烏加列(Ugarit)，有一名男子在亞西加納(Arzigana)城被謀殺，其情節堪與本段經文作比照，見J. Nougayrol et al. *Ugaritica* 5 (1968) (Paris: Imprimerie Nationale and Librarie Orientaliste Paul Geuthner): 95, 97, II. 45-50。參Westbrook, “Lex Talionis,” 64-65。

19 這個動詞再出現於二十一8上、8下，三十二43。在一般情況下，它以Piel式出現的時候，可以指“贖罪”或“潔淨”。

20 參代下三十18-19；詩六十五3〔4〕，七十八38，七十九9；耶十八23；結十六63。

主的關係的基礎，也就是“你所救贖的”。²¹ 正如摩西的代禱文一樣（出三十三；民十四），這些長老不但把自己及城中百姓置於上主的恩手之中，也求上主不要把自己的救贖計劃一筆勾銷。

這番呈請的下半段用語較為具體，長老請求上主不要讓流無辜人之血的罪歸到他的子民身上。²² 因為上主要百姓 / 土地承擔血債，所以只有上主才有權把它免除。

這些規例讓人想到民數記三十五章29至34節。根據民數記，要洗淨地上的血債，就必須要謀殺犯流血。然而，如果無法找出肇事者，就要跟隨這裏的規例作潔淨禮儀。上述禱文是本段經文的關鍵。作這禱告的人深信，只要他們申訴無辜，祈求贖罪，並把陳情建基於神人關係之上，上主必會垂聽，並施恩憐憫。

祭司的角色（5節） 從其他提及利未支派祭司²³ 的經文可見，他們有施行祭禮（十8，十八5）和判案聽訟（十七8-9）的職責。雖然如此，但在這段由長老主導的禮儀文字之中加入第5節，仍然令人覺得突兀。既然無法找出兇徒，而土地又因這罪行沾染血債，可見這顯然是禮儀及司法範疇的問題。可是這儀式卻不是在中央聖所或地方審判所舉行，而是在河谷中，在一羣祭司審判官面前舉行。正如君王在祭司面前抄寫律法一樣（十七19-20），祭司之所以在這裏出現，是要保證儀式的正確執行，並且作見證人。按理

推測，在儀式結束的時候，這些祭司就會宣告神已經除去詛咒，並且代表神祝福民眾。

儘管犯罪的是個別人士，整個社羣也要承擔罪責。罪犯當然要為自己的罪行負責，但他們卻不是惟一需要負責的人。

21 動詞 *pādā* 可解作從為奴的處境中把人“買贖、贖回”，也見於七8，九26，十三5〔6〕，十五15，二十四18。

22 慣用語“讓流無辜人之血的罪歸在某某中間”，彷彿把受害人的血描繪成一副眼鏡，上主要透過這副眼鏡來看待百姓。這個短語在舊約聖經中只在這裏出現（參十九10及二十二8）。

23 短語“祭司，利未的子孫”，只再出現於三十一9。



結果（二十一8下-9）

在收結這連串指示的時候，摩西說出了一句眾人樂於聽到的話。當遇上謀殺懸案，只要以色列人以上述方式尋求義，他們中間的血債就會被除掉（十六20），而他們在上主的眼中也算是行義了。

應用原則



上述禮儀在《他勒目》（Talmud）有不少討論，²⁴ 但舊約聖經的引用卻不多見。在撒母耳記下二十一章1至14節所記的事件中，兇徒的身分雖然十分明確（掃羅和他的家），但經文卻沒有忽略謀殺行為與沾染污穢的關係。大衛自願贖罪（*kpr*），換取受害的基遍人為上主的產業（*nah^alā*）祝福（二十一3）。此外還有一段經文間接提到上述禮儀，特別是洗手的儀式，就是詩篇二十六篇6至7節：

我洗淨雙手來表明我的清白，
上主啊，我來到你的祭壇前，
唱出感恩的歌，
述說你一切奇事。（《新普及》）

詩人的“感恩的歌”或許有兩項內容，一是表明自己得免罪責，一是宣告自己無辜。進行洗手禮儀，就是無聲地宣告自己與有關罪行無涉（參太二十七24）。

當代應用



這個短短的段落重申了第十九章以來的主題，就是人命的神聖不可侵犯。本段經文更超越了第十九章，表明儘管犯罪的是個別人士，整個社羣也要承擔罪責。罪犯當然要為自己的罪行負責，但他們卻不是惟一需要負責的人。²⁵ 當某人違反了神關乎義的準則，除非整個羣體都起來回應這罪行，否則羣體中的每一位成員都要承擔因此

24 見L. I. Rabinowitz, “Eglah Arufah,” *EncJud* (2nd ed.), 6:221。

25 參Brown, *Deuteronomy*, 204。

而引起的罪責。死亡已經成了我們社會文化的一部分，美國每天都有四千多宗墮胎，毒品販子和吸毒者肆意殺人，媒體上充斥着各種各樣的暴力。我們對此或許早已麻木，但神卻不會這樣。在這一刻，我們必須醒來，正視這土地蒙受的詛咒。神的子民應該走在社會的前頭，藉着禮儀讓世人瞭解到自己罪惡的處境，並指出淨化這景況的盼望何在。

與此同時，這段經文又給我們帶來極美的恩典信息和極大的盼望。儘管有司法程序不能解決的案件，上主也為無辜者定下免除罪責的方法。經文向以色列人宣示的具體方法保證有效，前設是他們活出追求義的生命，並以這態度對待所有事物。然而，我們這些罪人最終也不能靠着自己的正面行為而得到盼望，因為這些行為並不能抵銷惡人的罪行。相反，正如大衛所看到的（詩五十一-1），不論是個人還是羣體，得赦免的盼望都在於神的恩慈和憐憫，而這一切都藉着耶穌基督的捨身而臨到世上了。

申二十一-10-23

新漢語譯本

¹⁰ “要是你出去與你的仇敵爭戰，上主你的神將他們交在你手中，你俘虜了他們，¹¹並且看上了俘虜中貌美的女子，傾慕她，要娶她做你的妻子，¹²你可以把她領進你的家中，她要剃頭髮，修指甲，¹³脫去她身上被俘虜時的衣袍，住在你家中，為她父母哀哭一個月。之後，你可以與她同房，成為她的丈夫，她也成為你的妻子。¹⁴後來如果你不喜歡她了，就要讓她去自己想去的地方，但絕不可為了銀子賣她，也不可把她當婢女惡待她，因為你污辱了她。

¹⁵ “要是人有兩個妻子，一個為他所愛，一個為他所恨，所愛之妻和所恨之妻都為他生了兒子，但長子是所恨之妻生的。¹⁶到了他將自己所擁有的分給他兒子做產業的那天，不能將所愛之妻的兒子當長子，立在所恨之妻長子之上。¹⁷他要承認所恨之妻的兒子為長子，從擁有的一切之中分給他雙份；因為他是他壯年時的頭生子，長子的權利屬於他。

¹⁸ “要是人有兒子，頑梗又反叛，不聽父親也不聽母親的聲音。他們雖然訓誡他，他卻不聽從他們，¹⁹他的父母就要抓住他，將他帶到本城的長老那裏，在當地的城門

和合本

¹⁰ “你出去與仇敵爭戰的時候，耶和華你的神將他們交在你手中，你就擄了他們去。¹¹若在被擄的人中見有美貌的女子，戀慕她，要娶她為妻，¹²就可以領她到你家裏去，她便要剃頭髮，修指甲，¹³脫去被擄時所穿的衣服，住在你家裏哀哭父母一個整月，然後可以與她同房。你作她的丈夫，她作你的妻子。¹⁴後來你若不喜悅她，就要由她隨意出去，決不可為錢賣她，也不可當婢女待她，因為你玷污了她。

¹⁵ “人若有二妻，一為所愛，一為所惡，所愛的、所惡的都給他生了兒子，但長子是所惡之妻生的，¹⁶到了把產業分給兒子承受的時候，不可將所愛之妻生的兒子立為長子，在所惡之妻生的兒子以上；¹⁷卻要認所惡之妻生的兒子為長子，將產業多加一分給他，因這兒子是他力量強壯的時候生的，長子的名分本當歸他。

¹⁸ “人若有頑梗悖逆的兒子，不聽從父母的話，他們雖懲治他，他仍不聽從，¹⁹父母就要抓住他，將他帶到本地的城門、本城的長老那裏，²⁰對長老說：‘我們這兒子

新漢語譯本

口，²⁰他們要對本城的長老說：‘我們這兒子又頑梗又反叛，不聽我們的聲音，又貪食又好酒。’²¹他本城的所有人就要用石頭將他打死，這樣，就可以從你們中間除掉這惡。全以色列聽見，就會懼怕。

²²“要是有人犯了該死的罪，必須處死，你要將他吊在樹上，²³但不可留他的屍體在樹上過夜，一定要當天把他埋葬，因為被吊的人是神所詛咒的，你不可玷污上主你的神賜給你為產業的土地。”

經文原意



在申命記二十一章10節，摩西把焦點從羣體的潔淨禮儀轉到家庭事務之上。第二十一章餘下的經文都與婚姻和家庭有關，教導百姓怎樣在親屬之間追求義。這個單元共有四個片段：

(一) 娶戰俘為妻之例 (10-14節)；(二) 對待次等妻子和庶子之例 (15-17節)；(三) 對待叛逆兒子之例 (18-21節)；以及(四) 處理死囚遺體之例 (22-23節)。

娶戰俘為妻之例 (二十一-10-14)

開端的時間性從句及文中的戰事主題，使這個段落與其他論述戰爭的經文連成一氣。¹ 摩西向以色列人呼籲，要他們以仁愛之心對待被迫歸化以色列的外族人。這段經文可以分成長短不等的兩部分，前半部分先展示一個主要的場景 (10-13節)，而後半部分則論及在這個場景之下的一個次要情節 (14節)。那個主要的場景就是娶戰俘為妻，摩西呼籲百姓在收納

1 申二十一-9、10-15、16-18、19-20，二十一-10-14，二十三-9-14 [10-15]，二十四-5。

和合本

頑梗悖逆，不聽從我們的話，是貪食好酒的人。²¹本城的眾人就要用石頭將他打死。這樣，就把那惡從你們中間除掉，以色列眾人都要聽見害怕。

²²“人若犯該死的罪，被治死了，你將他掛在木頭上。²³他的屍首不可留在木頭上過夜，必要當日將他葬埋，免得玷污了耶和華你神所賜你為業之地。因為被掛的人是在神面前受咒詛的。”



她們的時候要以仁愛之心對待她們；至於次要的情節則是與這妻子離婚，摩西也同樣督促百姓在離婚的時候要給予她們仁慈的對待。段落結尾的動機從句反映出這段經文的立論關鍵，就是“因為你污辱了她”。²

這事件的本質 (10-12節上) 雖然這名女子原是從敵方擄來的戰俘，但摩西一開始就為她的生活保障籌謀。經文所描述的處理方法看似無情，³ 但從結尾的從句卻可以窺見摩西的本意 (14節)。這名女子的遭遇可以分作六個階段：⁴ (一) 上主把她的族人交在以色列人手中 (參二十一-14)；(二) 這名女子成了以色列人的俘虜；(三) 有一位戰士留意到她的美貌；(四) 她成了這位戰士的傾慕對象；⁵ (五) 他娶了她為妻；⁶ (六) 她被領進這位戰士的家中。經文未有言明這位戰士的婚姻狀況。如果他是這“家”的主人，則意味這人至少已有一位妻子。

在婚姻中保障被俘女子的尊嚴 (12下-13節) 驟眼看來，戰士娶被俘虜的女子為妻，似乎並不算是惡事。然而，摩西瞭解到現實的情況，明白這個制度有可能被濫用，變成勝利一方的男性欺凌被俘婦女的藉口。摩西自然不容許這種情況出現，於是他便規定百姓要怎樣對待擄來的妻子，以保障她們的權利和尊嚴。(一) 這個被擄的新娘被迫與同胞分離，被帶進一個自己不認識的羣體之中，必然心感悲痛。她的丈夫必須容許她宣洩這哀傷的情緒。經文又要求她剃頭髮、修指甲，脫去本族的衣袍。這些都

2 E. van Wolde 認為 ‘innā’ 一詞的意思不是“強姦”或“性侵犯”，而是“貶低、使之降格”，其論述見“Does ‘innā’ Denote Rape? A Semantic Analysis of a Controversial Word,” *VT* 52 (2002): 528-44。

3 經文以六個動詞來簡述對待這名女子的方式，字面上的意思分別為：“你出去”、“你又俘虜了”、“你又看見了”、“你又傾慕”、“你又娶”、“你又領進”。

4 論及古代婦女在戰事中遭受的不公平對待，以及相關的文獻書目，見Rebekah L. Josberger, “Between Rule and Responsibility: The Role of the ‘AB as Agent of Righteousness in Deuteronomy’s Domestic Ideology” (Ph.D. dissertation, The Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, 2007), 41-42。

5 在七7及十15，*hāšaq* 一詞曾用來描述上主對以色列人的愛。

6 論及“娶為妻子” (*lāqah l’iššā*) 一語，見DCH, 4:573; Block, “Marriage and Family in Ancient Israel,” 46-47。

似乎帶有侮辱之意，⁷但實際上卻是象徵她的地位改變。⁸當她重新蓄起頭髮指甲，並換上新裝，她就是一個新人，有新的身分和地位。⁹這些行動所表達的意義，就等如路得向拿俄米所說的話一樣（得一16）。此外，這些行動也足以提醒她的新婚丈夫，不可以把這她當作外人或奴隸看待。

申命記十分關注女性權益……這些經文都有一個前設，就是國家的屬靈光景如何，大可從男性怎樣對待女性而看出來。

（二）這個女子有權為自己的父母哀哭一個月。¹⁰不論她的父母是否死於戰事，對她而言，父母實在已經雖生猶死，因為她已經失去了重見雙親的機會。摩西特此囑咐百姓，要容許他人對父母表達敬意，正如他們自己也要按吩咐向父母表達敬意一樣（五16）。摩西又把完婚之期定於哀悼期之後，只有當這整個月的哀悼期結束，新郎才可以與新娘同房，¹¹娶她為妻，使她正式擁有妻子的身分。設立這一個月的緩衝期，表明以色列人也重視這個女子與自己娘家的連繫，並且

顧慮到她的心理和情緒健康，給她機會調節被迫離家的驚愕之情。

在離婚的處境中保障被俘女子的權利（14節） 摩西也承認世人對婚姻的遐想未必能夠完全實現，考慮到丈夫對這被俘女子的感情或會煙消雲

7 根據猶太拉比的說法，這些要求是要使她在異性眼中失去吸引力，好讓那位戰士慎重考慮是否要娶這個異教女子為妻。有關引述見Tigay, *Deuteronomy*, 194, 381-82。

8 Carolyn Pressler, *The View of Women Found in the Deuteronomistic Family Laws* (Berlin and New York: de Gruyter, 1993), 12.

9 可比照那些得痊愈的癲瘋病人，他們也是以新衣服來表明自己的新地位（利十四，尤參第8節）。也可以比照雅各及家人在創三十五2更換衣服之舉，這個改變或許是歸向上主的象徵。論及衣服的象征意義，見M. E. Vogelzang and W. J. van Bekkum, "Meaning and Symbolism of Clothing in Ancient Near Eastern Texts," in *Scripta Signa Vocis: Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East Presented to J. H. Hospers by His Pupils, Colleagues and Friends* (ed. H. L. J. Vanstiphout; Groningen: Forsten, 1986), 265-84。

10 論及一般為30天的哀悼期，見民二十9；申三十四8。論及這新娘為父母哀哭，見Calum Carmichael, *The Spirit of Biblical Law* (Athens, GA: Univ. of Georgia Press, 1996), 135。

11 原文可譯作“進入她之內”，論及這個慣用語在性行為上的象徵意義，見Block, "Marriage and Family in Ancient Israel," 46。



散，¹²於是便在第14節為她另作籌謀。不論這份感情消失的原因是甚麼，摩西都着意保障這個外族女子的權益。儘管作丈夫的決定與這位被俘的配偶離婚，他也不可對她作進一步的侮辱。¹³不但如此，文中更有“讓她去自己想去的地方”一語，突顯出經文重視這個女子的意願和尊嚴，容讓她回到娘家與父母同住（如果他們在生的話），或是再嫁別人。¹⁴

摩西吩咐以色列的丈夫，如果要與被俘的外族妻子離婚，就必須遵守兩項規定：他不可以為了金錢而把妻子賣給別人，也不可以待她如奴隸一樣。¹⁵在收結這段文字的時候，摩西交代即使在離婚的處境中也要憐憫這個被俘新娘的原因：她在被擄之後又被迫嫁給敵人，遭遇每況愈下，身分地位已是再三降格。換言之，她的以色列丈夫絕不可再次使她降格（《新漢語》：“污辱”），無情地視她為貨物以換取金銀，或隨意把她丟棄。在離婚之後，她也就不再是這個以色列家庭的成員。¹⁶

對待長子之例（二十一-15-17）

摩西把這些指示放在第10至14節之後，可見他所關注的可能仍然是那位被擄的女子。這一輪指示展現出三項關鍵細節：（一）某人有一個妻子，他愛其中一個過於另外一個；¹⁷（二）兩個妻子都為丈夫生了兒子；

12 可能是因為嫡妻妒忌她，或者因為她為丈夫生了“長子”而招來怨恨。參亞伯拉罕和撒拉怎樣對待夏甲（創十六及二十一）。

13 “讓她〔離〕去”（*sillah*）一語，在其他經文有用作描述釋放奴隸（十五12），或休妻（二十二19、29）。同樣的用法也見於瑪二16，有關論述見G. P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi* (Grand Rapids: Baker, 1998), 72-73。

14 在古巴比倫涉及婚姻的文獻中（公元前7至3世紀），可以找到很多釋放女子“回自己的父家”、“回她自己的家”或“讓她去自己想去的地方”等文字。見M. T. Roth, *Babylonian Marriage Agreements: 7th-3rd Centuries B.C.* (AOAT 222; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989), §§2, 4, 5, 6, 15, 16, 19, 20, 26, 30。論及這些文獻，見D. Instone-Brewer, "Deuteronomy 24:1-4 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate," *JJS* 49 (1998): 230-43。

15 *HALOT*, 2:849。

16 同樣的看法也見於Josberger, "Between Rule and Responsibility," 68-70。

17 經文以“愛”及“恨”兩詞來描寫這個男人對兩位妻子的不同態度。這對詞語在本段經文中屢屢出現（二十一-15上、15下、16下）。“恨”一詞不一定解作“厭惡、反感”。正如在瑪一2-3一樣，這個詞只是描寫“漠不關心、忽視、漠

(三) 失寵的妻子首先懷孕，給丈夫誕下了“長子” (*b'kôr*)。既然父親有權把“長子”位分賜給其他兒子，因此這個詞所指的應是兒子的地位，形容他在社會階級上居首位，而不是時序上的頭生。凡 *b'kôr* 都在承繼產業上有特權，他的地位有如“兄弟中的頭領” (*primus inter fratres*)。¹⁸

如果 *b'kôr* 的位分落在不得寵的那一房人手上，那麼當男性家主要分配家產的時候，自然就會大感為難 (16節)。摩西沒有直接取消父親可以選擇主要承繼人的特權，¹⁹ 只是警戒為父的，當他們在應許之地定居的時候，不要把這個做法當成慣例。²⁰ 為了回應這個潛在的問題，第16至17節宣示，當家主分配產業的時候，不可廢去長子應得的權利和名分 (16節)，而把得寵妻子的兒子認作 *b'kôr*。家主必須把頭生的兒子立作 *b'kôr*，在一切的產業上多給他一份。第17節把 *b'kôr* 稱作“他〔生殖〕力量的首個兆頭” (《新漢語》：“他壯年時的頭生子”)，所以配得長子的權利和位分。*B'kôr* 之所以分得雙份產業，是因為他要供養年老的父母，負責他們的殯葬費用，以及在父親死後領導宗族。摩西給作父親的人設下這些限制，目的是要保障不得寵的妻子，並免得子女要為父輩妻妾的緊張關係而付上代價。

對待叛逆兒子之例 (二十一18-21)

這個段落被放在這個位置，或許是暗示這個無可救藥的逆子是得寵之妻所生，但他因為得不到 *b'kôr* 的位分，於是便怨恨父母，虛耗生命於反叛和放蕩之中。²¹ 第18和19節兩次同時指及父親和母親，其用語應十

然”的態度。

18 以色列也是上主的 *b'kôr* (出四22)，這是指以色列的地位比列國為高 (參申二十六18-19)，而不是說她比列國更古老。有關 *b'kôr* 的位分，進一步的論述見 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, 61-62; Block, “Marriage and Family,” 82-85。

19 見創四十八13-20，四十九3-4。

20 類似的看法也見於 Wright, *Deuteronomy*, 238。

21 Hayim Granot (“Darshanut: The Defiant Son,” *JBQ* 26 [1998]: 129-30) 提出，因為丈夫納了新寵 (被俘的新娘)，所以那位以色列裔的妻子就對自己的兒子多方嬌縱，以求兒子專一敬愛自己。



誠 (五16)，而十誠也正是這一輪指示的基礎。十誠指孝敬父母就能夠得到獎賞——“讓你得福”，但這裏所描述的忤逆行為卻會招至相反的下場。這個兒子要承受最大的詛咒，就是生命被切斷。

這段經文先舉出一個虛構的處境，就是某人有一個“頑梗又反叛”的兒子 (18節)。這個短語用上重言法 (*hendiadys*)，意思就是“反叛頑固，屢勸不改”，或者指“無可救藥”。當兒子還是父親家中一員的時候，他理應承擔自己在這家中的一份責任，但這兒子卻不然。從經文所用的分詞可見，這個兒子的頑梗並非偶一為之，而是成了常態。第18節的結尾從句為這幅圖畫再加一筆。縱然父母懲治他，他也不聽從教導。“訓誡” (*yissar*) 一詞，既可指正面的指導，也可指懲罰劣行 (二十二18；參八5)，在這裏則可能包括斥責以至鞭打等行動。²²

這些描述顯示，父母已經盡了一切力量好好教養兒子，但兒子實在無藥可救。不論是父親的話還是母親的話，他都一概不聽。對待這類兒子的規例看來並不複雜。父母要抓住他，把他帶到城中的長老面前，向長老陳明一切，並把他交到眾人的手中，而眾人則會用石頭將他打死 (19-21上)。雖然這些做法直截了當，但仍然有幾項細節值得再作闡釋。(一) 經文要求父親和母親一同到長老面前，反映出女性在家庭中有一定的地位。²³ 長老要聽母親的陳情，因為忤逆母親與忤逆父親同樣令人髮指。

(二) 從這些規例可見，生殺之權最終都落在整個社羣手上。長老團的成員是各家族的首領，因此，家長把逆子帶到長老面前陳情，也就是向同等身分地位的人尋求公正的判斷。這個行動能夠鞏固社會的結構，好讓羣體在這社會結構之下健康地發展。那在城門口的一番程序，並不是現代人的所謂審訊過程。在長老面前陳情的只有父母親，兒子在這些程序中並沒有自辯的機會，他無法描繪出另一幅不同的圖畫。這不是說上述程序有所偏袒，不夠公正。其實整個社羣，包括眾長老，必然早已目睹那個兒子

22 《希伯來聖經》按照長久以來的拉比傳統，把兩處都譯作“鞭打”。參 Tigay, *Deuteronomy*, 197; J. Fleischman, “Legal Innovation in Deuteronomy XXI 18-20,” *VT* 53 (2003): 313。古人對體罰的態度，見箴二十三13-14；也參十三24，二十九15。

23 論及以色列社會怎樣抬舉妻子和母親的地位，見 Block, “Marriage and Family,” 61-69。

的頑梗反叛，也必然看到他父母的再三訓誡。在這些程序背後的意義，就是當父母的努力已經失敗時，整個社羣站出來致力追求義。

(三) 父母親把兒子的病態行為公諸於世，也就是表達自己對這個忤逆兒子已經死心，並承認兒子已經背棄了這一段親子關係。除了第18節所載的惡行之外，父母又再加上一項，就是“貪食又好酒”，浪費了整個社羣的資源（參箴二十三20-21）。造成這個危機的不是區區頑童，而是一位不願長大成熟，不願承擔家庭和社會責任的惡少。²⁴ 家庭問題已經演變成公共問題，兒子的行為已搞亂了社會秩序，影響到社會的安寧。²⁵

(四) 最後，摩西要求整個羣體共同執行刑罰，就是把那個無可救藥的兒子用石頭打死。和第十七章7節的規定不同，這裏沒有要求指證罪行的人擲第一塊石頭，甚至隻字未有提及父母。原因應該是考慮到父母對兒子的感情。父母雖然把兒子交到長老手中，但也不代表他們愛子的天性已經消磨殆盡。

經文的結語聚焦於這些規定對社羣的意義。(一) 處死這無可救藥的兒子，就等如從羣體中間除掉“這惡”。摩西用上“除掉惡行公式語”，無異把持續忤逆父母的罪歸類於最高的層次，指這罪行違反了聖約之義的基要準則。²⁶ (二) 這樣處罰逆子，也可以讓全體以色列人曉得並感受到懼怕。這懼意不但是他們的推動力，也進一步將忤逆父母連繫於其他大罪，包括煽動民眾拜偶像（十三11〔12〕）、不依照審判官的指示辦案（十七11），以及作假見證誣蔑兄弟（十九19-20）。當百姓聽到上述判詞，自然會對他們的神心生敬畏，並曉得違背聖約後果堪虞。

處理死囚遺體之例（二十一-22-23）

在第二十一章所論述的眾多議題之中，處理死囚遺體的指示最為簡短，但也是最讓現代讀者費解的。摩西之所以論及這個題目，或許是因為

24 Fleischman (“Deuteronomy XXI 18-20,” 323-27) 認為，兒子拒絕聽從父母的教導，不肯改變自己“任性和不順服”的行為，就等如否定父母的權柄。

25 論及兒子的放蕩行為如何影響社會，見A. C. Hagedorn, “Guarding the Parent’s Honour—Deuteronomy 21: 18-21,” *JSOT* 88 (2000): 101-21。

26 參十三5〔6〕，十七7、12，十九13、19，二十一9，二十二21、22、24，二十四7。



上文提到處死那個無可救藥的逆子，而這些規定的目的就是要保持土地的聖潔，免受曝露的屍體所玷污。

第22節顯示處死囚犯的法律程序有三：（一）疑犯罪名成立，按律應判死刑。開端的從句已預設案件經過詳細調查，並得出如下結論：疑犯所犯的是死罪，必須被處決。這一類罪行包括謀殺、拜偶像和持續忤逆父母，而從這段經文在本章的位置可見，摩西心目中所針對的應該是那無可救藥的逆子。

（二）這死囚已經被處決。（三）他的遺體被吊在樹上。²⁷ 經文用了動詞 *tālā*，表示把已被處決的死囚“懸掛起來”。在公眾地方懸掛罪犯的遺體，²⁸ 可以達到兩種效果：在罪犯死後再次使他蒙羞；以及讓旁觀者知所警惕，不要效法這人。

摩西教導百姓怎樣處理罪犯的遺體，他的指示可以分為負面的禁令與正面的行動兩方面（23節上）。負面的禁令就是不可讓屍體留在樹上過夜，正面的行動則是要把犯人的屍體即日埋葬。以色列鄰國的人或會把屍體留在樹上，任由飛鳥走獸啄食腐肉，²⁹ 但以色列人卻不可以這樣做。按照申命記的教導，這個做法是極大的詛咒（二十八26）。經文又陳述要埋葬屍體的原因，但其用語卻是模稜兩可的，這句話可直譯作：“被吊的人是神的詛咒”。這句話帶出不少問題。

（一）究竟何謂“神的詛咒”呢？古代文獻有廣泛例子足以證明，這個短語所用的是“賓語所有格”（objective genitive），也就是“神的詛咒”是指人向神發詛咒（參利二十四15）。³⁰ 可是，NIV卻把這個短語理解為“主語所有格”（subjective genitive），譯作“〔他〕是神所詛咒

不管個別人士的道德有多低下，他們也同樣擁有神的形象。

27 嚴格來說，*‘ēṣ* 是指一棵樹或一段木頭。如果從後一義，那就是指屍體被釘在一條木柱上。這種做法在古亞述十分常見。見M. Greenberg, “Hanging,” *IDB*, 1:522; *ANET*, 276, 288, 295, 300。

28 創四十19、22；書八23、29，十26；撒下四12，二十一12。有關的論述見J. A. Fitzmyer, “Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament,” *CBQ* 40 (1978): 493-513。

29 參創四十19；*MAL* §53。

30 Moshe J. Bernstein對支持這個看法的文獻有一番論述，見“*qllt ’lhyim thwy* (Deut. 21:23): A Study in Early Jewish Exegesis,” *JQR* 74 (1983): 25-37。

的” ([he] is under God's curse; 《新漢語》類同)，而這個翻譯角度也有悠久的歷史。³¹ 在加拉太書三章13節，保羅提及詛咒的時候雖然沒有用上“神”一語，但他卻是以這個角度理解上述經文的。³² 這種理解角度從一開始就成了基督教的主流。³³

(二) 可是，這個詮釋又帶出了另一個問題：這人被詛咒是因為他被吊在樹上呢？還是他被神詛咒，所以被吊在樹上呢？既然這人被吊在樹上的原因是“犯了該死的罪”，那麼他被吊起來給眾人觀看的原因，也就應該因為他是被神詛咒的。

這段經文的結語是一句動機從句，表達出摩西對上主賜給以色列的土地的聖潔與否甚為著緊。為免死囚的親屬更添傷感，也防止野獸在眾目睽睽之下破壞屍身，埋葬遺體是一個理所當然的人道做法。這個命令是建基於懸掛屍體對土地的影響：民眾在這地生活，取用這地所出的土產（1-9節），而曝露的屍體卻會污染土地。要保持這地的純潔，就必須把屍體移走，埋入土中。

應用原則



欺凌女性 這些涉及家庭和社區的指示，在聖經上的引用極為罕見。³⁴ 惟這裏所設想的欺凌婦女案例，在聖經敘事文中卻是到處都有。在那些事例之中，男性的行為都偏離了申命記第二十一章展示的倫理軌跡。這個倫理軌跡發端於十誡，隨着摩西的第二篇演

- 31 LXX：“因為凡被吊在樹上的人，都是被神詛咒的”。NIV跟隨LXX的做法，加上“在樹上” (on a tree) 一語。
- 32 反映出這種理解的文獻還有《尼奧菲特他爾根》(Targum Neofiti) 和昆蘭的《聖殿經卷》(Temple Scroll)。論及這些主語所有格的經文，見Bernstein, “Early Jewish Exegesis,” 24-25。
- 33 論及猶太教和基督教在詮釋這節經文上的分別，見J. M. Lieu, “Reading in Canon and Community: Deuteronomy 21.22-23, A Test Case for Dialogue,” in *The Bible in Human Society: Essays in Honour of John Rogerson* (ed. M. Daniel Carroll R. et. al.; JSOTSup 200; Sheffield: Sheffield Academic, 1995), 317-34。
- 34 令人詫異的是，最貼切的例子竟然包括：亞伯拉罕驅逐其奴婢妻子夏甲（創二十一8-14），以及以斯拉吩咐歸回耶路撒冷的猶太人休掉外族妻子（拉十章）。這兩個事例都得到上主的認可，顯然是為了兩害取其輕。



講詞一路引申，其宗旨就是防範男性欺凌女性，包括他們的妻子。³⁵ 學者早已認識到申命記十分關注女性權益，³⁶ 包括照顧寡婦（十17-18；等等）、容許婦女參與敬拜（十二12；等等）、解放奴婢（十五12），以及容許新婚男子免服兵役（二十七）。本段經文只是一個開端，其後還有一連串經文旨在保障女性在家庭中的尊嚴。³⁷ 這些經文都有一個前設，就是國家的屬靈光景如何，大可從男性怎樣對待女性而看出來。³⁸

婚姻制度應該是女性的保障，但在古代的以色列，並不是每一位妻子都得到同樣的保障及平等的愛。除了因為丈夫的性格各有不同之外，令婦女不得保障的，也有制度上的因素，包括多妻、離婚和守寡。多妻制對丈夫和妻子都是挑戰。舊約聖經雖然以一夫一妻為理想的婚姻（創二24-25），但關乎憲法的篇章卻沒有禁止民眾多納妻房，而敘事文中的多妻例子更是多不勝數。³⁹ 能夠擁有多位妻子，即代表這個男人家境富裕，而且有社會地位。惟一被明令禁止多納妻妾的，就是以色列的君王（申十七17），而且是基於信仰上的原因，要防止妻子（應該是指通過和親而得的外族妃嬪）引誘君王敬拜其他神明，不再全心全意效忠於上主。

舊約敘事文有不少重婚及多妻的例子，當中不少家庭都有明顯的張力。然而，這些張力的源頭卻不在於產業的分配，也不在於各房兒子在家中的地位，而是在於不育的問題。在拉結及哈拿的事例中，得寵的妻子都不能生育，沒有兒子去競逐 *b'kôr* 的位分。申命記的這段經文形容得寵的妻子為“所愛 (*'āhab*) 之妻”，失寵的為“所恨 (*śānē*) 之妻”，讓人

- 35 詳細論述見Daniel I. Block, “‘You Shall Not Covet Your Neighbor's Wife’: A Study in Deuteronomistic Domestic Ideology,” in *The Gospel According to Moses*, 137-68。
- 36 例：Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, 318；同上，*DDS*, 282-92。
- 37 另見二十一15-21，二十二13-21、23-29，二十四1-4，二十五5-10。這些經文的詳細論述，見Josberger, “Between Rule and Responsibility”。
- 38 男性往往把溫和的父權軸心主義 (patricentrism) 演化為欺凌家屬的族長霸權。見Daniel I. Block, “Unspeakable Crimes: The Abuse of Women in the Book of Judges,” *SBTJ* 2 (1998): 46-55。
- 39 拉麥（創四23）、亞伯拉罕（創十六，二十五1-2）、雅各（創三十）、以掃（創二十六34，二十八9，三十六1-5）、基甸（士八30-31）、以利加拿（撒上一2）、大衛（撒上十八17-30，二十五38-43；撒下三2-5）、所羅門（王上三1，十一3；歌六8）、羅波安（代下十一21）。以利加拿是惟一擁有超過一位妻子的平民。

直接聯想到雅各的家庭（創二十九30-31）。雅各“所恨之妻”多有生養，因此他“所愛之妻”便妒忌自己的姐姐（三十一）。拉結最終生了兩個兒子，但在她有生之年，也未能看到約瑟繼承 *b'kôr* 的角色，也沒有看到兄弟中排行第二的孫兒以法蓮得應許作他那一房人的首領。這一房子孫最終成了北方的支派（創四十八19-20）。然而，以色列族的 *b'kôr* 位分，到頭來仍是落在猶大手中。他是“所恨之妻”的第三個兒子（四十九8-12）。

聖經雖然沒有明令廢除多妻制度，但卻清楚記錄了這個制度所衍生的各種實際問題。

哈拿的例子也差不多。她的對手毗尼拿有兒有女（撒上一4），但哈拿自己卻一直不能生育（一1-8），於是毗尼拿便多方挑釁、奚落哈拿。我們不知道毗尼拿的兒女地位如何，但卻知道哈拿蒙神應允生了撒母耳，而且撒母耳更被神呼召作祭司和先知，成為全以色列的 *b'kôr*。然而，這兩個例子都不涉及妻子為兒子的 *b'kôr* 地位相爭。

不可救藥的兒子 我們不知道處死逆子的規例在以色列有沒有真正執行過。以利的兩個兒子偏行己路（撒上二12-17），不肯聽從父親的訓誡（二22-25），最終因為自己的罪而招至死亡（二25、27-36，三10-14，四10-18）。可是，敘事人卻沒有指責這兩名兒子持續忤逆父親，他們所冒犯的是上主。撒母耳的兒子也偏離了父親的道路（撒上八1-3），但也沒有被描繪成忤逆父親。與本段經文所設想的情節最為相近的事例，就是嘲諷以利沙“禿頭”的幾名惡少，他們最終被兩頭熊殺死（王下二23-25）。可是，這件事也不涉及父親與兒子的關係，當事人是先知以及別人的兒子。經文也沒有形容這些惡少頑梗反叛、貪食好酒。他們只是頑皮的男孩子，而所犯的罪則是嘲笑代表上主的先知。

且不論摩西所頒佈的罰則曾否被切實執行，這段經文要強調的是，尊敬父母是聖約之義的重要一環。⁴⁰ 箴言六章20節把母親的教導看作與父親

40 撒下十四~十五記載押沙龍企圖推翻自己的父王大衛，但大衛卻以出人意外的寬容態度回應。這件事涉及宮廷鬥爭，當中的情節與申二十一18-21所設想的家庭處境自然大有不同。



的教導同等，而申命記的這段經文則始終沒有在尊敬父親和尊敬母親之間作出區分，可見兩者的立場一致。摩西也像後世的以色列智者一樣，要求父母訓誡他們的兒女。然而，摩西也承認，孩童也會作自己的選擇。有些時候，他們選擇的道路會跟父母教導的全然不同。⁴¹ 在這種情況下，父母雖然無須為兒子的放蕩行為受責備，但也不可隨便執行上述刑罰。他們必須交由社羣的長老作判斷。

有人指出，何西阿書第十一章的背景正是申命記的這段經文。⁴² 何西阿把以色列描繪成忤逆父親的兒子，無視上主不息的愛意和溫柔的呵護（十一3-4），竟然去追隨其他神明（2節），並始終不肯回轉（5-7節）。何西阿描述上主在兩難之間，無法決定是否施行聖約詛咒中的刑罰。這段文字揭示了上主罕見的一面，刻劃出他起伏不定的心情：

以色列啊，我怎能捨棄你？

我怎能讓你離去？

我怎能像對待押瑪那樣消滅你？

或像對待洗扁那樣摧毀你？（何十一8上，《新普及》；下同）

最終，上主的憐憫勝過了他的怒火：

我的心在我裏面撕裂，

我的憐憫滿溢湧流。

不，我不會大發烈怒，

我不會徹底消滅以色列。

因為我是上帝，不是會朽壞的世人。

我是住在你們中間的聖者，

我不是要來施行毀滅。（十一8下-9）

41 論及鞭長莫及的家庭教育，見P. R. Callaway, “Deut. 21:18-21: Proverbial Wisdom and Law,” *JBL* 103 (1984): 341-52。

42 見G. A. Yee, “Hosea,” in *The Women's Bible Commentary* (exp. ed.; ed. C. A. Newsom and S. H. Ringe; Louisville: Westminster John Knox, 1998), 212-13。

上主不須訴諸甚麼更高的機制，也絕對有權懲罰自己的兒子；但最終他的憐憫勝過了怒火，讓他放棄懲罰，選擇復和。

吊在樹上過夜 正如早前的指示一樣，我們也很難斷定以色列人有沒有切實執行第22至23節的規例。根據約書亞記八章29節，約書亞是嚴謹地執行這些規例的，雖然所處理的遺體是迦南艾城的王，但約書亞也是依例而行。他先把艾城的王的屍體釘在木上，把他留在那裏直到黃昏。但當太陽下山時，他就吩咐人把屍體取下來。約書亞的手下把這屍體棄置於城門口，並以一大堆石頭覆蓋。約書亞對付南方聯盟各王的時候，顯然也是用同一方法處理他們的屍體（書十26-27）。

後來，這段經文卻被理解為執行死刑的手段。這種立場在昆蘭（Qumran）出土的《聖殿經卷》（Temple Scroll）最為明顯，正如下文就是對申命記的這段經文作了擴充引申：

如果有人把自己國家的機密交給他人，或是為別國出賣自己的民族，或向同胞行惡事，你就要把他吊在樹上，他就要死在那裏。如果有兩個或三個見證人指證他，他就要被處死，而那些見證人就要把他吊在樹上。如果有人犯了該死的罪，並逃往列國之間，又詛咒自己的同胞 / 及 / 以色列的子孫，你也要把他吊在樹上，他就要死在那裏。不可把這人的屍體留在樹上過夜，你要即日把他埋葬，因為凡吊在樹上的人，都是神和人所詛咒的。因此，你不可玷污我賜給你為業的土地。（LXIV: 7-13）⁴³

新約聖經對本段經文也有明顯的呼應，特別是那些提及耶穌釘十字

43 英譯見F. Martinez and E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (Leiden: Brill, 1993), 1287。有關這段文字的論述，見Otto Betz, "The Temple Scroll (11Qmiqd 64, 7-13) and the Trial of Jesus," in *Mogilany 1989: Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Jean Carmignac* (ed. Z. J. Kapera; Krakow: Enigma, 1993), Part I, 101-4。另參昆蘭《那鴻書註釋》（Peshar Nahum; 4QpNah [4Q169]）1.7-8怎樣引用申二十一22-23。在公元前90年，亞歷山大·楊紐（Alexander Jannaeus）把800名叛亂分子釘十字架，他的記錄就提到“把人活生生地吊在樹上”（*Dead Sea Scrolls Study Edition*, 337；參Josephus, *Ant.* 13.14.2）。



架的經文。在使徒行傳五章30節和十章39至40節，彼得就曾經譴責猶太人把耶穌吊在樹（木頭）上殺害。在使徒行傳十三章28至29節，保羅也說過類似的話。他先強調處決耶穌是非法的行為（“他們雖然找不到該死的罪”；十三28），再提到耶穌的屍體被取下來，並埋在墳墓裏。⁴⁴

當代應用



婚姻問題及有關原則 申命記二十一章10至14節提供了不少洞見，有助我們瞭解聖經的婚姻觀念。（一）在第七章，摩西把任何形式的異族通婚一概禁絕，但在本段經文卻又不是這樣。論述迎娶外族女子的時候，摩西並未表示任何反對的意思。他預期這些女子會好像路得一樣，能夠全然融入以色列社羣。

（二）這段經文提醒當代讀者，尤其是男性，不論對方是本族人還是外族人，都必須以尊敬的態度對待女性，特別是自己的妻子。男性必須尊重女性作為一個人以及她們的身分角色。按照聖經所示的範式，婚姻和家庭無疑都是以父親的角色為軸心，但神的子民卻不可以此為藉口，無視女性的權利，貶抑她們的地位，甚或把她們當作是自己的財物。

（三）這段經文彷彿表示，在古代的以色列社會，離婚並不罕見。然而，經文也絕對無意支持這種婚姻上的悲劇。⁴⁵ 離婚是否合乎道德的問題暫且不論。正如第二十四章1至4節一樣，這段經文也暗示離婚在以色列乃是一個法律上的實況，是被容許的。又正如出埃及記二十一章10至11節的立場一樣，如果一個以色列戰士娶了奴婢或被擄的女子為妻，之後又不願盡上做丈夫的責任，那麼釋放這個女子離開，也算是兩難中較佳的解決方法。

相信除了某些從摩門教會分裂出來的羣體之外，西方社會對第15至17節所處理的問題都會感到陌生。可是，在世上某些地區，尤其是伊斯蘭世界和非洲撒哈拉沙漠南部（sub-Saharan），多配偶制度都十分普及。有社

44 另見約十九31。那節經文為安息日的聖潔問題添上一個新的角度或關注。論及新約聖經對申二十一22-23的引用，見M. Wilcox, "'Upon the Tree'—Deut. 21:22-23 in the New Testament," *JBL* 96 (1977): 90-94。

45 同樣的看法也見於Merrill, *Deuteronomy*, 291。在二十四1-4的註釋，我們將會更詳細地討論這個議題。

會研究學者估計，肯尼亞（Kenya）有一半以上的男性人口是多妻的，而三分之一的女性人口則身處於某種多配偶的婚姻關係之中。⁴⁶ 聖經雖然沒有明令廢除多妻制度，但卻清楚記錄了這個制度所衍生的各種實際問題。從一份研究索馬里（Somalia）多配偶現象的調查報告可見，在這個制度之下，有三個問題不斷反復出現：妻子之間互相妒忌及後母虐待繼子；家族尊嚴的問題；以及自由意志及平等待遇的問題。⁴⁷ 我們的經文對這些處境也有所回應，指出各房妻妾在多妻家庭中縱然地位有別，但這些情況卻不應該影響到兒女的人性和尊嚴。不論是摩西還是耶穌，都同樣呼籲已經得救的信徒，要尊重世上的每一個人，因為世人都有神的形象。

叛逆的兒子 對於那些拒絕承認舊約聖經權威的現代讀者來說，申命記二十一章18至21節正是他們最喜歡引用的口實。這一類經文往往使人對舊約的信仰反感，彷彿舊約是不人道和暴戾的。⁴⁸ 保羅吩咐做兒女的，要在一切事上聽從父母，因為這樣會得主的喜悅（弗六1；西三20）。從保羅的教導可見，用作規範以色列人家庭生活的舊約原則，也適用於基督徒的家庭。保羅又指出這是惟一一條帶有應許的誡命（弗六2），讓我們明白到人要尊重自己的過去，才能夠在將來得到幸福，而人的過去正是體現於父母親的身上。然而，在督促兒女以聽命來表達孝敬父母的同時，保羅又瞭解到合宜的訓斥和暴怒發洩只有一線之差（弗六3；西三21）。不論我們怎樣實踐自己在家庭中的角色，我們最終都要在神面前作出交代。

在基督教羣體中，雖然也有人提倡要按照字面的意思執行這一項規定，⁴⁹ 但大多數基督徒都認為這項規定不過是舊聖約的遺物，與我們沒有

46 見<http://articles.latimes.com/1999/mar/20/news/mn-19133>（取於2009年3月8日）。

47 見N. Scruggs, "Somalia," in *International Perspectives on Family Violence and Abuse* (ed. Kathleen Malley-Morrison; New York: Routledge, 2004), 225。

48 在2006年6月28日，美國總統奧巴馬（Barack Obama）在一個名為“Call to Renewal: A Covenant for a New America”的會議中，發表了一篇題為《呼召更新》（Call to Renewal）的演說。當中有提及申命記。見http://obamaspeeches.com/081-Call_to_Renewal_Keynote_Address.obama-speech.htm（取於2011年11月1日）。馬丁路得（Martin Luther）以比喻的角度詮釋這段經文，把兒子看作是教會的一位教師，在聖道中重生，但後來卻被錯誤的教導所敗壞。見*Luther's Works*, vol. 9, *Lectures on Deuteronomy* (St. Louis: Concordia, 1960), 215。

49 見*Matthew Henry's Concise Commentary on the Whole Bible* (Nashville; Nelson,



半點關係。可是，如果我們認真地對待提摩太後書三章16節，並且明白保羅在那裏所指的正是舊約，那麼基督徒就應該在上述兩個立場之間找出一條中間道路。（一）要明白摩西不是在立法，而是作告別演說。

（二）正如五經所載的其他憲法文字一樣，⁵⁰ 申命記的律例的原意也不是給審判所作判案的依據。摩西的演講詞旨在陳述原則，以建立一個世界觀。這個世界觀以承認上主昔日的恩典為開端，讓以色列人明白到自己曾經在為奴之家被贖出來；接着就是教導他們怎樣活出這些原則。摩西在申命記再三重申，以色列被召的主要原因，並不是為了讓他們服從一些行為上的守則，而是為了與他們的恩慈救贖者建立關係。這個道理也正是十誡的序言所強調的。

（三）我們必須小心地陳述這個論點，免得誤把沉默當作證據。我們明白，舊約的敘事文並未包含古以色列生活的一切細節；然而，舊約也從來沒有片言隻字提到確實執行處死逆子的規例，這也實在是值得我們留意的。

（四）最後，猶太教傳統一直都斬釘截鐵地指出，這項規例從來沒有實際執行過。為了迴避字面上的詮釋，猶太釋經家不惜大費周張，作出讓人瞠目的解釋。⁵¹

1997)。在申二十一-18-21的條目之下，有這一段話：“他的父親和母親必須向城中的長老投訴。凡是疏忽自己的責任的兒女，如果發覺父母對他們的愛越來越淡，他們只能怪責自己，不能委過於父母。他要被城中的男人公開用石頭打死。違抗父母要受這樣嚴重的刑罰，可見這罪極大。雖然犯這罪的人在今天逃得過世上的刑罰，但他冒犯神的程度，也不見得比昔日有所減輕。”

50 十誡（出二十一-17；申五6-21）、“約書”（出二十二22~二十三19）、“聖潔法典”（利十七~二十六）。

51 （1）律法從來都是先作警告，然後才用刑罰（例：利十九26），這段文字卻沒有警告的話（Maimonides, *Mishneh Torah*, “Rebels,” Ch.7）；（2）從來也沒有一位兒子符合“頑梗又反叛”的定義，將來也不會有（*t. Sanhedrin 11:6*）；（3）*Bēn* 一詞不適用於未經成年禮（*bar mitzwa*）的男女孩童；（4）“父母”一語不但要求父母都在生，也要求父母沒有殘疾，甚至要高度相同；（5）父母要有一致的意願，而母親也要“配得上父親”（*m. Sanhedrin*, ch.8），也就

叛逆父母或許是自然的，但卻永不是正確的。

既然如此，我們又應該怎樣應用這些經文呢？這段經文的對象是信仰羣體，所以我們不用期望世人能夠明白這些聖經原則，也不用期望他們會願意跟隨聖經的原則行事。然而，基督徒卻應該能夠看出經文對家庭關係的重視，尤其是父母在模塑兒女的信仰和生命方面的重大責任。叛逆父母或許是自然的，但卻永不是正確的。索爾仁尼琴（Alexander Solzhenitsyn）正確地指出，每當一代人不再尊重他們的上一代，那就代表文化正在衰落。⁵² 這個問題在今天的西方社會尤其明顯。今天世人眼中的理想狀態不再是穩重成熟，而是年少輕狂；而且凡是重視孩童的家庭，都必定是以孩子為一切的中心。社會因此而變得自戀成風，每一個人都以自己為宇宙的中心，而個人對羣體的責任則日漸消亡。

這一類經文不是單單把教導孩童的責任加於父母的肩頭，也承認當中會有痛苦和失望，因為孩童會運用自由選擇反叛。作父母的終極目標，就是在核心家庭之外建立一個健康的社羣。事實上，這段經文也在質疑所謂“核心家庭”的觀念是否有益。要教養出敬虔的孩童，的確需要“全村協力”才成。⁵³ 在一個健全的社區之中，孩童的福祉是每一位成員的責任；如果某父母膝下有叛逆的兒女，他們也不用獨自承擔這個重擔。

在樹上 今時今日，相信不會有人認同經文所載的行刑方式，也不會有人認同把屍體公開展示的做法。既然如此，我們要找出第22至23節對當

是說這項規定永遠沒有執行的機會。見 Rabbi Joyce Newmark 廣為人知的一篇釋經文章“Sparing a Rebellious Son: Ki Tetze Deuteronomy 21:10-25:19,” *New Jersey Jewish News*, September 11, 2008; 見 www.njjewishnews.com/njcn.com/091108/torahSparingTheRebelliousSon.html。另見 *b. Sanhedrin* 71a and 72a on Deut. 21:18-21。

52 轉引自 Brown, *Deuteronomy*, 210。

53 這句話來自 Hillary Radham Clinton 的著作 *It Takes a Village: And Other Lessons Children Teach Us* (New York: Touchstone, 1996)。也請留意這個書名所隱含的孩童中心主義。



代人的意義，自然就倍感困難。然而，儘管經文所指的是罪犯的屍體，但我們仍然可以從中學到處理死人遺體的聖經原則。不管個別人士的道德有多低下，他們也同樣擁有神的形象。聖經絕不容許我們破壞神的形象，因此，我們當然不可以毀壞人的屍體，或任由食腐肉的野獸侵擾人的遺體。

這段經文與基督徒還有另一重關係，而且是最叫人意想不到的。加拉太書三章13節暗中指向申命記二十一章22至23節：“基督替我們成了詛咒，就救贖我們脫離律法的詛咒，因為經上記著：‘凡掛在木頭上的，都是受詛咒的。’”保羅以出人意外的筆法引用申命記，用“律法的詛咒”（也就是律法向罪人所發的詛咒）代替了“神的詛咒”。⁵⁴ 保羅藉着這句話點出一個真理，就是我們都是罪人，就如申命記二十一章22至23節所描述的那位罪人一樣，理應承受同樣的刑罰。猶太人嘗試藉着守律法得救，不懂得投靠道成肉身的基督，所以這個真理也適用於他們身上。

然而，保羅接着又向我們宣示一個極榮美的福音。雖然我們因自己的罪而要承受詛咒，但基督卻代替了我們的位置，竟然自己成了詛咒。世人原本都活在死刑的威嚇之下，惟有基督在十字架上捨身，成了無罪的祭，才能夠一次地把我們從罪中救贖出來（參羅六23）。⁵⁵

54 我們不應把“律法的詛咒”解作“律法本身是詛咒”，正如我們不可以把申二十一-23的“神的詛咒”解作“神本身是詛咒”。

55 論及這節經文，見 Wilcox, “Upon the Tree,” 95-99; A. Caneday, “‘Redeemed from the Curse of the Law’: The Use of Deut. 21:22-23 in Gal. 3:13,” *TJ* 10 (1989): 185-209。

在一個健全的社區之中，孩童的福祉是每一位成員的責任；如果某父母膝下有叛逆的兒女，他們也不用獨自承擔這個重擔。

申二十二1-12

新漢語譯本

勸告與提醒

1 “你不可見到你兄弟的牛或羊離了羣而不理，必須領牠們回到你兄弟那裏。²如果你兄弟離你遠，或你不認識他，就要把牠們領到你家裏，留着與你一起，直到你兄弟來找，你歸還給他。³見到他的驢，你要這樣做，見到他的衣袍，你也要這樣做，對你兄弟一切的失物，就是他遺失而你遇到的，你都要這樣做，不能不理。⁴你不可見到你兄弟的驢或牛倒在路面上而不理，必須幫他一起扶起來。

5 “男人的衣物，不可穿戴在女人身上，男人也不可穿戴女人的衣袍。因為所有這樣做的人都是上主你的神所憎惡的。

6 “要是你在路上，碰到一個鳥巢在你前面，無論是在樹上還是地上，只要裏面有小鳥或有鳥蛋，而且母鳥伏在小鳥或鳥蛋上，你就不可將母鳥和小鳥一起抓走。⁷你一定要先放走母鳥，然後才可以把小鳥取來歸自己。這樣你就可以得福，日子長久。

8 “要是你建了新房子，要給屋頂裝上欄杆，這樣要是有人從上面掉下來，也不會把流血的罪歸咎於你家。

9 “不可在葡萄園裏撒兩樣的種

和合本

勸告與提醒

1 “你若看見弟兄的牛或羊失迷了路，不可佯為不見，總要把牠牽回來交給你的弟兄。²你弟兄若離你遠，或是不認識他，就要牽到你家去，留在你那裏，等你弟兄來尋找，就還給他。³你的弟兄無論失落甚麼，或是驢，或是衣服，你若遇見，都要這樣行，不可佯為不見。⁴你若看見弟兄的牛或驢跌倒在路上，不可佯為不見，總要幫助他拉起來。

5 “婦女不可穿戴男子所穿戴的，男子也不可穿婦女的衣服，因為這樣行都是耶和華你神所憎惡的。

6 “你若路上遇見鳥窩，或在樹上，或在地上，裏頭有雛或有蛋，母鳥伏在雛上或在蛋上，你不可連母帶雛一併取去。⁷總要放母，只可取雛，這樣你就可以享福，日子得以長久。

8 “你若建造房屋，要在房上的四圍安欄杆，免得有人從房上掉下來，流血的罪就歸於你家。

9 “不可把兩樣種子種在你的葡

新漢語譯本

子，免得你撒種子所結的果實和葡萄園出產的葡萄，都要被分別出來充公。

10 “不可用牛和驢一起耕作。

11 “不可穿羊毛和細麻混雜在一起的衣服。

12 “你要在自己所披外袍的四角上縫綫子。”

和合本

葡萄園裏，免得你撒種所結的和葡萄園的果子都要充公。

10 “不可並用牛、驢耕地。

11 “不可穿羊毛、細麻兩樣攙雜料做的衣服。

12 “你要在所披的外衣上四圍做綫子。”

經文原意



申命記二十二章1至12節共有六個片段，而各片段的主題似乎沒有甚麼關連。然而，經文交替地列出較複雜的指示以及較簡單的陳述句，可見這個段落是經過精心設計的文學組合。中間的兩個片段（6-7節及8節）是條件式（*casuistic*）的律例，而其餘的片段則是第二人稱的命令句。這六個片段都指涉日常處境，有的是社羣生活，有的是家居生活。上主的名字只曾出現一次（5節），但這卻不代表這一輪指示建基於自然法則或人本主義。第二十二章是要把生活中的一切，置於“義，惟獨義”的範疇之下（見十六20的註釋）。

從對牲口的照料中彰顯義（二十二1-4）

第一個段落的議題有二：其一是籠統地要求百姓顧及鄰舍的財物（2-3節），其二是要以“義”的手段照顧牲口（1、4節）。論述後一議題的經文形成了一個框架，把前一議題括在中間。驟眼看來，第1節的首要關注是歸還鄰舍所失之物，但考慮到第1節及第4節的平行結構，¹ 就可以知道這兩句經文應作統一的理解。上述兩個情節都涉及以色列人的牲畜，而且牠們都在危險的處境之下。第一節提到離了羣的牛或羊，牠們或會被野獸襲擊，或會被盜賊奪走。第4節提到馱物的牲畜倒在路上，或許是因

1 第一句經文取材自出二十三4，第二句則來自出二十三5。



為路滑失腳，或許是因為主人苛待，負擔過重。

一旦遇上離了羣或跌倒的牲口，常人或會視而不見，或會據為己有（參五21）。摩西宣示首輪指示的時候，卻是從牲口的利益出發。在關鍵的時刻，單單同情受災的動物，實在無補於事。這一刻正是應該行動的時候。² 百姓要把第1節提到的牲畜送回主人那裏，³ 又要幫助第4節的牲畜站起來。摩西禁止百姓無視離羣或遭難的牲口。豢養牲畜固然是社會經濟的重要一環，但擁有及控制的權力如果沒有節制，就會演化成虐待的手段。⁴

第2節的焦點仍然是那離了羣的牲口，但第3節則添上上衣及其他遺失的東西，因此把這個原則引申到所有私人財物，並把焦點由牲口轉移到擁有者身上。百姓不能有“誰撿到就是誰的”這種倫理觀，凡別人遺下的，都要還給原本的擁有人。如果失物的主人住在遠處或失主不明，撿到的人就要把牲口帶回家中照料，⁵ 直到有人來領取或失主現身為止。這段經文的大前題是：以色列人都以委身於約的態度愛鄰舍，甚至惠及對方的牲畜。

從區分兩性之中彰顯義（二十二5）

第5節有三句從句，首兩句描述有關議題，第三句則指明作出“義

- 2 Tigay (*Deuteronomy*, 199) 正確地指出，申命記往往預設聽眾會有一些心理反應（參十五9、18）。這個看法進一步證明了我們的觀點，就是摩西在申命記的角色是牧者，而不是立法人。
- 3 “你兄弟”一語在第1-4節共出現五次。出二十三4則要求以同樣的恩慈對待仇敵。
- 4 十誠的安息日規例包括役畜得安息，同樣是為牲口的好處着想。論及申命記對家畜的態度，見D. 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), 292-95, 將重刊於*The Gospel According to Moses*, 已經付梓。
- 5 希伯來原文可直譯作“你要把牠收進家中，牠要與你在一起”。在多層的房屋中，底層是飼養牲口的處所，否則就是在屋旁的棚舍飼養（參撒下二十八24）。論及古以色列的家居建築，見King and Stager, *Life in Biblical Israel*, 21-35。

豢養牲畜固然是社會經濟的重要一環，但擁有及控制的權力如果沒有節制，就會演化成虐待的手段。

的回應”背後的原因。前者的內容是銅版的兩面，以不對稱的平行體 (asymmetrical parallelism) 作表達。NIV把“衣服”(clothing)一詞用了兩次，暗示兩句平行句的用語相同；然而，原文卻是用了不同的詞，首句所用的 *kēlî* 含義比“衣服”為廣，可以包括容器、日常工具、農具、家具、陳設品和珠寶。⁶ 這裏的意思應該是指男性慣用的佩飾。第二句的詞 *šimlâ* 的意義較為狹窄，專指最外層的披搭或外袍。⁷

這個禁令的用語含糊，其意思也不明確。經文稱所禁之事為“上主你的神所憎惡的”，⁸ 意味這些行為可能與拜偶像有關。禁止穿着異性服裝和異裝癖行為，或許是針對異教信仰。然而，第二十二章卻不見有其他經文提及異教，足以證明上述觀點有誤。⁹ 這個禁令的旨趣實在與第9至11節類同，就是要維護創造世界之時設立的秩序，而這裏的焦點則是男女之別。如果有人穿戴一些與異性有關的東西，這人的性別身分就會變得模糊，並且會影響到那些早已建立的社會界限。¹⁰

從對野生動物的照料中彰顯義 (二十二6-7)

呼籲善待家畜的經文雖然有不少，但呼籲善待野生動物的經文，在舊約聖經則只有這裏一處。¹¹ 起首的第一句話描繪下述禁令的適用處境：無意中發現鳥巢，裏頭有小鳥也有鳥蛋，而母鳥則伏在其上。文中指稱“鳥”的詞涵蓋了一切鳥類(參十四11)，而提到“路上”、“樹上”及“地上”的鳥巢，則囊括了所有可能出現的情景。

6 論及這詞的意思和相關的資料，見DCH, 4:420-24。

7 HALOT, 1337。

8 這句話也見於七25，十二31，十七1，十八12，二十三18〔19〕，二十五16，二十七15，所指的往往是不容於敬拜活動中的行為或物品，並且是上主所厭惡的。

9 同樣的看法也見於P. J. Harland, “Menswear and Womenswear: A Study of Deuteronomy 22:5,” *ExpTim* 110 (1998): 74-75。

10 論及以色列社會的異裝問題，見N. S. Fox, “Gender Transformation and Transgression: Contextualizing the Prohibition of Cross-Dressing in Deuteronomy 22:5,” in *Mishneh Todah: Studies in Deuteronomy and Its Cultural Environment in Honor of Jeffrey H. Tigay* (ed. N. S. Fox, D. A. Glat-Gilad, and M. J. Williams; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009), 49-71。

11 呼籲善待牲畜的經文包括：出三十四26；利二十二27-28；申十四21。



找到鳥巢的人可以有多項選擇，但摩西提供的意見卻極之簡單：以色列人可以取去小鳥和鳥蛋，但必須放生母鳥。為了防止百姓禁不住虐待動物之心，於是第7節便再次重申，只可取小鳥，不可取母鳥。這個忠告背後的道理顯而易見：如果取去母鳥留下小鳥，則巢中生命必定無法生存，因為只有母鳥才能夠孵卵和哺育雛鳥。以色列人不可為殺戮而殺戮，也不可濫用大自然的資源，罔顧其他物種的生存權利。¹²

雖然如此，這個規例卻似乎是建立在以色列人自身利益的基礎上。如果他們這樣對待鳥類，就能夠在應許之地得福，日子長久。這句動機從句使人聯想到其他應許以色列人“日子長久”的重大先決條件(四40，五33，十一9；參三十18)，並且把這個規例歸類於摩西在其他地方頒佈的一般律例之中(四40，五29，六18，十二28)，突顯出這規例在聖約上的意義。上主、以色列和周遭的自然環境同樣處於聖約關係之中，其生機勃勃的狀態正是一個縮影，反映出神、地球和受造物之間的三邊關係。“義”的生活方式，也包括尊重弱小生命的生存權利。¹³

從對居所的管理中彰顯義 (二十二8)

摩西在這裏指示百姓，當建造新房子時候，要給屋頂裝上欄杆(或矮牆)。就古時房屋的設計和功能而言，這規定是重要的。古時的房屋往往有上下兩層，下層用作飼養牲畜和儲存糧食，上層則是居室。屋頂清風送爽，正好作另一個生活場所，因此可以有多種用途。¹⁴ 如果屋頂沒有欄杆，萬一踏空，人就跌下來喪命。第8節的結尾從句指出，屋主要為疏忽引致他人死亡負上全責。¹⁵

12 參Oded Borowski, *Every Living Thing: Daily Use of Animals in Ancient Israel* (Walnut Creek, CA: AltaMira, 1998), 152。

13 進一步的論述見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), 116-42。

14 晒穀存糧(書二6)、睡覺(撒上九25-26)、會友(士十六27)、消閒(撒下十一2；參但四29)、作客房或其他用途(撒下十六22；王下四10；尼八16)。

15 類似的看法也見於出二十一33-34。那段經文指出，如果有人任由井蓋敞開，或

在農務上彰顯義（二十二9-11）

這段經文與利未記十九章19節有明顯的連繫。利未記有一連串涉及聖潔的命令，旨在解釋怎樣在日常生活中追求像上主一樣的聖潔。¹⁶ 在這些文字之中，我們也找到與本段經文類似的陳詞。可是，“聖潔”這個觀念在本段經文中只算是聊備一格，僅在第9節對詞根 *qds* 的罕見用法中曇花一現。

禁止在葡萄園裏撒兩樣的種子（9節） 利未記十九章19節禁止在田野撒兩種不同的種子，這段經文則禁止在葡萄園裏種兩樣不同的植物。不論在古時還是現代，這個禁令所指的做法都十分普遍。農夫會在兩行葡萄中栽種其他植物（也就是“間作”），以用盡每一寸已開墾的土地。然而，文中的動機從句卻抵銷了這個做法帶來的經濟利益，甚至要把園中的所有作物宣告為“要被分別出來充公”（*tiqdaš*）¹⁷，連農夫及其家屬都無權享用。¹⁸ 這句話意味那些農作物都是祭物，要在聖所呈獻給上主。看來祭司會把這撒兩樣種子的葡萄園所產的穀物和葡萄酒充公，把它們分別出來給聖所使用。¹⁹

者挖了一口井卻沒將它蓋好，萬一有牲畜掉進去死了，他就要負責賠償。古巴比倫也有類似案例，涉及屋主對那些“在自己房子屋頂下”的人要負的責任，見CH §§229-230。

- 16 論及“聖潔律例”的優先地位，見Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985), 58-63; J. Milgrom, “Law and Narrative and the Exegesis of Leviticus xix 19,” *VT* 46 (1996): 544-48，比照C. M. Carmichael, “Forbidden Mixtures in Deuteronomy xxii 9-11 and Leviticus xix 19,” *VT* 45 (1995): 433-48。
- 17 參HALOT, 1073。在申命記，這個動詞以Qal形式出現就只有這一次。H.-P. Müller (“שָׁדָה,” *TLOT*, 3:1105) 正確地把通常為表述狀況 (stative) 的Qal形式解作表示動作開始 (ingressive)，即“變為聖潔”（《新漢語》：“分別出來”）。
- 18 NIV譯作“成為不潔” (will be defiled) 的立場是，當這個希伯來文短語用到 *qādās* (成為聖潔 / 被祝聖) 一詞的時候，背後指向的卻是反義的 *īāmē* (被玷污 / 成了不潔；參二十一-23)。希伯來文詞語在用法上的確可以解作相反的意思（參J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament* [Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2001], 173-77），但這裏卻應解作本義。不少英文譯本都譯作“充公” (ESV, NRSV, NLT, NJPS；《新漢語》同)。
- 19 見J. Milgrom, “Law and Narrative and the Exegesis of Leviticus xix 19,” 546；同上，*Leviticus 1-16*, 548-49。



禁止同時用兩種役畜耕地（10節） 這項禁令比前面的禁令更為具體。利未記十九章19節籠統地提及一切牲畜，而摩西在這裏則指明是牛和驢；利未記禁止百姓把兩種牲口雜交，這個命令則禁止將牛和驢同置一軛之下。經文描繪出一幅極不協調的圖畫：兩種動物身體結構有別，要同負一軛，自然要設計出特別的挽具，以及大幅改動軛的形狀；兩者的力量也有不同，強的一方必會令弱的一方筋疲力竭。然而，對於重視聖潔食規 (kosher) 的以色列人而言，上述因素或許不及把潔淨與不潔淨之物強行結合在一起那麼嚴重。把牛和驢繫於一軛之下，正是把潔淨的動物連上不潔淨的動物。²⁰

禁止穿着兩種布料混雜在一起的衣服（11節） 羊毛和細麻都是農產品，把這個禁令置於上述兩例之後可說是順理成章。根據規定，會幕所用的布料²¹ 和大祭司所穿的衣服，²² 都可以用兩樣布料混雜在一起製作。這方面與本段經文似乎有所矛盾，但摩西卻沒有因此而認同穿着混雜不同布料衣服的禁忌。平民百姓必須遵守這個規定，兩種布料所做的衣服是專為那些在上主面前事奉的人而設的。

總的來說，這一切禁令都是為了防範有人逾越界限，公然挑戰宇宙的規律（創一）。²³ 外族人生活在混亂之中，對比之下，神的子民卻活得有規有矩，並且有清晰的界限。這些都是神子民的特點。然而，經文的關注卻又超過日常生活的規矩法度。摩西劃出了兩個清晰的範圍，一邊是為神

“義”的生活方式，也包括尊重弱小生命的生存權利。

- 20 保羅在林後六14-15的禁令，或許也是建基於同一信念。
- 21 出二十六1、31、36，二十七16，三十六8、35、37，三十八18。這些經文雖然不見有“羊毛” (*semer*) 一詞，但古人只懂得把羊毛織品染色，因此那些藍色、紫色、朱紅色的線，很有可能就是羊毛線。參Milgrom, *Leviticus 1-16*, 549; P. P. Jensen, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOTSup 106; Sheffield: Sheffield Academic, 1992), 86。
- 22 出二十八5-6、8、15，三十九1-3、5、8。在贖罪日，大祭司只會穿細麻布做的衣服。
- 23 例：C. Houtman, “Another Look at Forbidden Mixtures,” *VT* 34 (1984): 226-28；參M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 53。

而設的（各種混雜的品類），一邊是為凡人而設的（不得有所混雜）。某些物品只配上主及其代表享用，平常人對這些物品就不可沾手。

在衣着上彰顯義（二十二12）

這段混雜各樣牧養指示的經文已近尾聲，摩西在結束的時候呼籲百姓把縫子縫在自己所披外袍的四角。民數記十五章37至41節有較為詳盡的規定，摩西預設聽眾對此早已熟知。這些縫子只是裝飾，並無任何實際功能，但卻有象徵意義。人們會把立志持守聖約的文字寫在手中額上，釘於城門及家門（申六4-9）；同樣道理，這些縫子也在提醒穿戴的人及旁觀者，以色列人的地位獨特，他們是神的立約子民。²⁴

應用原則



這些律例在歷史中的概況 在舊約聖經的敘事文中，拾到財物或遇上離羣動物的事例，以及保管失物或歸還原主的例子並不多見。撒母耳記上第九章有記載類似這裏第1至4節所設想的事件，但卻是從失主的角度敘述。掃羅曾四出尋找父親的驢子，他的家人也盼望那驢子會落在摩西所描述的那種人手中。儘管撒母耳向掃羅保證，他的驢子已經被人找到了（撒上九20，十14-20），但我們卻不知道誰人在保管驢子，也不知道掃羅有沒有把牠帶回家中。無論如何，經文所關注的，是掃羅找到了王位，驢子並不是重點所在。

至於穿戴異性服裝（5節）、找到鳥巢（6-7節）、屋頂的欄杆（8節）和外袍縫子（12節）等，就更加完全沒有提及。以賽亞書二十八章23至29節或許暗喻申命記二十二章9至10節，那裏有一位農夫在警惕世人：

你們要聽我說，

24 參M. E. Vogelzang and W. J. van Bekkum (“Meaning and Symbolism of Clothing in Ancient Near Eastern Texts,” in *Scripta Signa Vocis: Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East Presented to J. H. Hospers by His Pupils, Colleagues and Friends* [ed. H. L. J. Vanstiphout; Groningen: E. Forsten, 1986], 277): “這些縫子顯然是一個最有力的方法，提醒以色列人他們在列國之中的獨特地位。”



要留心聽我的話。
難道農夫總是耕地而不栽種嗎？
總是翻土而不撒種嗎？
難道他最終不撒下種子，
並用各種恰當的方法，
在各個合宜的地方
種小黑茴香、小茴香、小麥、大麥和粗麥嗎？
農夫知道該做甚麼，
因為上帝給了他悟性。
打小黑茴香不會用沉重的大錘，而是用輕巧的棍子；
碾小茴香不會用石滾子，而是用連枷。
做餅的穀物容易磨碎，所以他不會連續重壓。
他用車輪碾過它們，但不會把它們軋成粉末。
天軍的上主是奇妙的教師，
他賜給農夫極大的智慧。（《新普及》）

這段經文雖然滿是農業術語，其中有些更是意義不明，但經文的神學教訓卻十分清楚：（一）上主是真知識的源頭，也指教這位農夫各樣知識；（二）農夫仔細開墾地土，又細心播種，每種農作物都有特定的種植地點；（三）各種農作物的收割方式也都不同，每一種類都有自己的位置，絕不會混在一起。²⁵

當代應用



基督徒與這些規例 基督徒要遵守這些規例嗎？很多人的答案都是否定的，當中包括我們教會中的大部分成員。大家都相信，這些規例不過是以色列民事及禮儀律法的一部分，藉着基督已經成就的大功，這些律例都變得無關緊要。當然，隨着神的國度降臨，以色列之約所訂定的種族界限及種族中心思想已不再壁壘分明。可是，如果我們認真地看待馬太福音五章17至19節和提摩太後書三章16節，

25 參Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel*, 151。

那麼要問的就不應是遵守與否，而是“怎樣遵行？”。經文的每一個片段都彰顯出聖約之義的某一項原則，體現出實踐義的某一種模式，但所針對的處境卻單單與以色列有關。然而，舊約聖經所載的以色列實在是全人類的縮影，我們可以在以色列的處境背後找出神學原則；這些原則不但扎根於神的個性特質，也建基於神與全人類的關係之上。

對於已經得救的人來說，秩序應該是我們的生活特徵，我們也必須拒絕任何把生命引向混亂的事物。

人有神的形象，並受神的委託管理世界；世人要照料身陷絕境的動物，不單因為牠們是鄰舍的牲口，也是為了動物的好處着想。神曾經憐憫尼尼微城的牲畜（拿四11），又養活天上的飛鳥（太六26；路十二24），並且吩咐自己的子民，不論在照料家畜（1-4節）還是善待野生動物的事上（6-7節），他們都要有出色的表現。²⁶ 在西方社會，本段經文所載的虐畜事例並不多見（讓驢子馱負過量），但牲畜的處境卻同樣堪虞，只是情節較為隱密。大規模的農場以極高的密度畜養牲口，又有人給動物注射類固醇或其他化學品，以期飼料更快地轉化成鮮肉。此外，因為人類不斷侵擾動物的生態環境，這幾十年間有大量物種滅絕。所有物種都是神所創造的，為要組成一個宇宙合唱團，一起頌讚神。每當有物種滅絕，這個合唱團就失去了一把獨特的聲音。²⁷

在屋頂加上欄杆的規例（8節），固然是針對以色列的獨特處境，但縱然是經外的法律文獻，也指出屋主有責任照料“在自己房子屋頂下”的人。²⁸ 既然如此，基督徒就更要遵守這個規例，因為我們的使命就是為所有受我們照管的人謀幸福。或許我們要稍為馳騁想像，才能夠把這個規例體現於我們的處境中。就着北半球的氣候而言，我們剷去屋前道路的積雪，使行人不至滑倒，或許就是體現上述律例的一個簡單途徑。

26 進一步的論述見Richard Bauckham, “Jesus and Animals I: What Did He Teach?” in *Animals on the Agenda: Questions about Animals for Theology and Ethics* (ed. Andrew Linzey and Dorothy Yamamoto; London: SCM, 1998), 33-48; 同上, “Jesus and Animals II: What Did He Practise?” 49-60。

27 有關這些議題的詳細論述，見Block, “To Serve and to Keep,” 116-42。

28 CH §§229-30。



聖經禁止穿着異性服飾以及與此多有關連的同性戀行為，就是為了尊重兩性的區別。這項禁令在新約聖經也被再三重申。在羅馬書一章24至27節，保羅就以嚴厲的話斥責這類違反自然的行為。面對異服癖人士及那些未能認清自己性別身分的人，基督徒固然要有不息的愛心；但我們也要曉得，整部聖經一致地指出並再三強調，神絕不容忍他的子民有這一類行為。

至於禁止在田中種兩樣摻雜的植物，以及禁止穿兩樣布料製成的衣服，恐怕沒有多少基督徒會認真聽從。然而，這兩條律例背後卻有深刻的神學，其焦點就是秩序。如果界限模糊，就代表混亂無序。對於已經得救的人來說，秩序應該是我們的生活特徵，我們也必須拒絕任何把生命引向混亂的事物。別人看到我們的外表和行為，就會把感受投射到神的聖名之上，影響到神的聲譽。我們既然自稱為基督（也就是上主）的門徒，就不能活在混亂的狀況之中，免得我們所代表的神被人誤解。

不會有多少人認為衣袍要有縫子的規例與我們今天的生活有關，但這規例背後的原則卻是顯而易見的。在今天越趨下流不端的文化中，我們更應該呼籲基督徒穿上特顯我們身分的衣服。世人之所以能夠認出敬虔的基督徒，就是因為看到基督徒反主流的價值觀，以及感受到他們對外人的觀感的敏銳觸角。我們盡力迴避律法主義，未曾把信仰看作純粹的外在事務，甚至沒有把外在行為認作信仰的核心。然而，第12節卻提醒我們，屬靈的投入也不僅僅是心中的感覺。我們當然應該如一首聖詩的歌詞所說：“我願做個基督徒，在我心。更有愛心、更加聖潔、更像耶穌，在我心”。可是，我們也必須作公開的認信，並且更重要的，是在生活的所有範疇中體現出基督的恩典。我們活在一個倫理界限之內，但這個界限卻沒有劃在地上，而是通過我們的天國公民身分而訂定的。

申二十二13-30

新漢語譯本

禁止淫行

¹³“要是有人娶了妻子，與她同房之後又恨她了，¹⁴用捏造的事指控她，將惡名加在她身上，說：‘我娶了這女人，但我親近她時，卻找不到她是處女的憑據。’

¹⁵“那少女的父母就要拿出那少女是處女的憑據，到城門口、那城的眾長老那裏。¹⁶那少女的父親要對眾長老說：‘我把女兒給了這人做妻子，他卻恨她。¹⁷看哪，他用捏造的事指控她說：我找不到你女兒是處女的憑據，但這些就是我女兒是處女的證據。’他們要將衣袍展開在那城的眾長老面前。

¹⁸“那城的眾長老就要拿住那人，懲治他。¹⁹他們要罰他一百塊銀子，給那少女的父親，因為他將惡名加在一個以色列的處女身上。她仍是他的妻子，在他所有的日子裏，都不准打發她走。

²⁰“但如果這事屬實，找不到那少女是處女的憑據，²¹他們就要領那少女到她父親的家門口，她本城的人要用石頭打死她。因為她在以色列做了羞恥的事，在她父家行了淫亂。這樣，你就可以從你們中間除掉這惡。

²²“要是發現有人跟一個已婚女人親近，那麼與那女人親近的男

和合本

禁止淫行

¹³“人若娶妻，與她同房之後恨惡她，¹⁴信口說她，將醜名加在她身上說：‘我娶了這女子與她同房，見她沒有貞潔的憑據。’

¹⁵“女子的父母就要把女子貞潔的憑據拿出來，帶到本城門長老那裏。¹⁶女子的父親要對長老說：‘我將我的女兒給這人為妻，他恨惡她，¹⁷信口說她，說：我見你的女兒沒有貞潔的憑據。其實這就是我女兒貞潔的憑據。’父母就把那布鋪在本城的長老面前。

¹⁸“本城的長老要拿住那人，懲治他，¹⁹並要罰他一百舍客勒銀子，給女子的父親，因為他將醜名加在以色列的一個處女身上。女子仍作他的妻，終身不可休她。

²⁰“但這事若是真的，女子沒有貞潔的憑據，²¹就要將女子帶到她父家的門口，本城的人要用石頭將她打死，因為她在父家行了淫亂，在以色列中做了醜事。這樣，就把那惡從你們中間除掉。

²²“若遇見人與有丈夫的婦人行淫，就要將姦夫、淫婦一併治

新漢語譯本

人，以及那女人，兩人都要處死。這樣，你就可以從以色列中間將這惡除掉。

²³ “要是有人有少女身為處女，已經許配了人，有人在城裏遇上她，與她親近，²⁴你們就要將這兩人領出那城的城門口，用石頭把他們打死。那少女，是因為在城中竟沒有呼喊；那男人，是因為竟污辱他鄰舍的妻子。這樣，你就可以從你們中間將這惡除掉。

²⁵ “如果是在田野，那男人遇上一個已許配了人的少女，那男人抓住她與她親近，就要單單處死那與她親近的男人。²⁶至於那少女，你不可對她做甚麼。那少女並沒犯該死的罪。因為這事就好比人起來攻擊鄰舍，謀害他的性命一樣。²⁷因為那男人是在田野遇上那已許配給人的少女，她雖呼喊，卻沒有人救她。

²⁸ “要是有人遇上一個少女，她是個處女，還沒有許配人，那人抓住她與她親近，被人發現了，²⁹那與她親近的男人就要給少女的父親五十塊銀子，她要成為他的妻子，因為他污辱了她，在他所有的日子裏，都不准打發她走。

³⁰ “人不可娶他父親的妻子，不可掀開他父親的衣角。”

和合本

死。這樣，就把那惡從以色列中除掉。

²³ “若有處女已經許配丈夫，有人在城裏遇見她，與她行淫，²⁴你們就要把這二人帶到本城門，用石頭打死，女子是因為雖在城裏卻沒有喊叫；男子是因為玷污別人的妻。這樣，就把那惡從你們中間除掉。

²⁵ “若有男子在田野遇見已經許配人的女子，強與她行淫，只要將那男子治死，²⁶但不可辦女子，她本沒有該死的罪，這事就類乎人起來攻擊鄰舍，將他殺了一樣。²⁷因為男子是在田野遇見那已經許配人的女子，女子喊叫並無人救她。

²⁸ “若有男子遇見沒有許配人的處女，抓住她與她行淫，被人看見，²⁹這男子就要拿五十舍客勒銀子給女子的父親，因他玷污了這女子，就要娶她為妻，終身不可休她。

³⁰ “人不可娶繼母為妻，不可掀開他父親的衣襟。”



經文原意



第二十二章的餘下部分承接第二十一章10至23節的主題，論及婚姻與家庭關係中的義。這個段落有兩大部分，第一部分教導百姓怎樣處理針對性方面的不忠行為的指控（二十二13-21），第二部分則教導百姓怎樣處理特定的性罪行（22-30節）。

處理不忠的婚姻時持守義（二十二13-21）

大部分聖經鑒別學者都相信，第13至21節的說理文字是後加的，應該將之剔除。然而，這些文字對於經文整體的牧養腔調是不可或缺的一部分。總的來說，這段文字可以再分成兩個部分，它們的長短不等，首部分是主體案例（13-19節），次部分則是這個案例的反訴案件（20-21節）。¹

主體案例（13-19節） 摩西首先設想出一個處境，就是有人娶了妻子，但卻想離婚，於是便誣告妻子（13-14節）。這個案例的發展次序共分五個階段：（一）有人娶了妻子（13節上）；（二）那人與妻子圓房（13節中）；（三）那人要拋棄妻子（13節下）；²（四）那人控告妻子行為不檢（14節上）；（五）那人公開地污衊妻子的名聲（14節下）。經文沒有在第三階段指出男人拋棄妻子的原因，意味這離婚的要求是不合理的。正因為此，這案件要呈到長老面前審理。

第四階段涉及的控罪可以是“放蕩的言語”，也就是在言語上不檢點；又可以是“放蕩的行為”，也就是在行動上不檢點。³ 既然長老查明女子是清白的，誣告者原本就應該身受被告人的刑罰（參十九15-21），就這案例而言，就是用石頭打死。然而，這丈夫“只不過”略受懲治，以及向妻子的父親交上罰款了事，可見經文的焦點並不是丈夫的控訴成立與

1 論及這種雙案例形式在經外文獻的例子，見Roth, *Law Collections*, 108-9, 174-75。論及二十二13-21與古代近東律例的關係，見Willis, *Elders of the City*, 193-206。

2 *šānē*（恨惡、拋棄）也可以是離婚的專門術語（士十五2），但考慮到申命記習慣用 *šillah*（打發離開〔家門〕）來指離婚（二十二19、29，二十四1、3），因此這裏應把 *šānē* 一詞理解為拋棄妻子的背後動機。同樣的看法也見於Pressler, *Views of Women*, 23, n.4。參Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, 51-76。

3 參Driver, *Deuteronomy*, 254。NIV譯作“他誹謗她，將惡名加在她身上”。

否，而是妻子的清白。從這個角度來看，第四階段所提及的指控應該是針對妻子的不檢行為，也就是她被丈夫誣告的內容（參第17節）。

第五階段的陳詞進一步證實了上述觀點。在第14節下，摩西把丈夫的信口胡言寫成具體文字，描述這人說出自私自利的話。指控的內容與這段敘事文的開場白有所呼應，丈夫聲稱自己娶了這女人為妻，但當圓房的時候，卻發現妻子並非處女。⁴ 這個指控的證據雖然不在男方，但男方卻有兩個方法可以證明指控屬實，惟兩者都與血有關。如果女方在圓房之時不在經期之中，又或者沒有在行房之後流血，則男方就可以判定女方或是有孕，或是早已失身他人。從女子的父親在第17節所說的話可見，男方的指控正是後者。除了說丈夫“恨”妻子之外，經文沒有再提及丈夫之所以作出誣告的原因。這人以為可以藉着這場官司達成自己的願望，而勝訴的結果就是其妻子被石頭打死（參利二十10）。

在第15至17節，摩西設想這場官司峯迴路轉，原本向長老提出控訴的丈夫竟然成了被告。因此，長老必須首先審問這位丈夫。文中展現出三個意義重大的司法程序。（一）審訊的地點就是有關人等所住之城的城門口，可見犯姦淫不單是兩位成年人之間的自願行為。在宗族社會中，健全的婚姻是社羣健康發展的基礎，宗族之間的關係靠着聯姻的方式建立。這個男人的離婚呈請，以及他所散佈的謠言，都有可能導致社區分裂，因此城中的長老必須以親族成員的身分介入其中。

（二）被告人的父母要啟動司法程序，為女兒洗擦污名。他們的動機或許是維護家族的聲譽，⁵ 但這個案例也涉及男性要維護女性的尊嚴。由

4 *B'tûlîm*（處子之身）一詞派生自 *b'tûlâ*（傳統上解作“處女”），也有人認為這詞是指“到了適婚年齡的少女”。見G. J. Wenham, “*B'tûlâh*: ‘A Girl of Marriageable Age,’” *VT* 22 (1972): 326-48。針對Wenham的看法而作的論述，見Pressler, *View of Women*, 25-26。

5 見A. Philips, *Deuteronomy* (CBC; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1973), 149；同上，“Another Look at Adultery,” *JSOT* 20 (1981): 6-7; Pressler, *View of Women*, 22-27; Willis, *Elders of the City*, 224-25。



於有丈夫污衊自己妻子的名聲，所以必須以司法手段作出干預。這位丈夫不但沒有盡上照顧妻子的責任，更與妻子為敵。

（三）為了判斷案件的真相如何，在早前的案例中，經文都要求證人出面作供（十七6-7，十九15），而在當前的案件中，則有物證呈上。⁶ 第14節“處女的憑據”一語意義不明，惟第17節有“衣袍”一詞，或可略作澄清。這詞通常是指外衣，⁷ 但這裏應該是指新婚之夜所穿的衣服，或者是鋪牀的布，這樣才能夠作為新娘破身的憑據。⁸ 或許這女子早已把它存放在嫁妝箱之內，以紀念初為人婦的那一夜，以及作自己以處子之身入門的憑證，為防萬一有人對此置疑。在這時刻，她就將這個證據交給自己的父親，以作婚前清白的物證。

女子父親的陳詞（16下-17節），與男方指控妻子的話（13-14節）大致類同，只是把矛頭掉過來，指控男方不忠實。這個丈夫惡意拋棄妻子，並在社區中散播不實的謠言，誣蔑妻子行為不檢。父親首先一字不漏地複述女婿的話，再把那衣袍展開在長老的面前，並宣告：“這些就是我女兒是處女的證據。”

根據第18至19節，這染血的衣袍壓倒了那奸詐的丈夫的口頭指控。面對這物證及女子父親的證詞，長老必須作出斷然的處置。他們要對這位丈夫行笞刑（NIV及《新漢語》作“懲治”），並罰他一百塊銀子，交給岳父作污衊其女兒名聲的補償，⁹ 最後更命令這位丈夫終身不得和妻子離婚（19節）。現代讀者或會覺得最後的一項條款無理，但這個要求的目標卻是為了使夫婦關係復和。這個問題既然在公開的審判處所得解決，那麼整個社羣就等如作了保證人，要監督丈夫好好對待妻子。

那筆罰款不單為補償女子的名譽損失，也為了恢復以色列國中的義。第19節的結尾從句令人感到詫異，它指出性罪行的受害者不單是個人，也

6 參其他以具體物件作證據的案例，包括：創三十八25（印章、帶子、杖）；出二十二13〔12〕（牲畜的屍骸）；創三十七31-33（染血的長袍）；撒上二十六16（長矛和水罐）。

7 申二十四10-13和出二十二26-27〔25-26〕顯示它也可作睡覺之用。

8 時至今日，在地中海（Mediterranean）和亞拉伯地區，人們還會保留圓房之時所用的牀鋪，以作貞潔的證據。

9 從第29節可見，這罰款是污辱了處女所付的五十塊銀子的雙倍。

那筆罰款不單為補償女子的名譽損失，也為了恢復以色列國中的義。

包括整個社區。這個解決方法認真地考慮到社羣的健康，明白原初的指控不但使那名女子承擔了罪責，甚至整個社區都因而承擔了罪責。審判所必須維護這個女子的好名聲，更要為全體以色列國民維持正義。

反訴案件 (20-21節) 摩西繼續就這個處境作出指示，陳明如果丈夫的指控屬實，那麼審判所要怎樣判決。這次的描述比上文更為簡約，首先總括地陳述相反的調查結果 (20節)，接着就是判刑 (21節)。前者簡單地指出丈夫所言有據，妻子的確不是清白之身，無法提出自己本是處女的憑證。既然女方未能出示那染血的衣袍，那麼控辯雙方自然就要易位。經文的焦點不再是丈夫有沒有散播謠言，而是女方的罪責。行淫的刑罰極重，那女子會被帶到父親的家門口，羞愧地被石頭打死。¹⁰ 在這個地點行刑，是因為她還在娘家的時候就行了淫亂。¹¹ 這個刑罰意味女子的父親及全家都要蒙羞，因為從這家出門的女子並非完璧。¹²

以色列的女子嫁人後，通常都住在男方家中。由此觀之，摩西要求“她本城的人”行刑，而不是要男方所住城鎮的居民行刑，意義就更為重大。這個要求迫使肇事城鎮的居民切實地面對這個罪行。第21節的動機從句及結尾的除掉惡行公式語，兩者都進一步證實了上述推論。這些語句突顯出性罪行的可惡，同時又強調整個社羣所受的影響，並且宣示摩西的首要關注，就是要在上主面前維繫一個聖潔的羣體。淫亂行為等如藐視聖約，羣體中如有淫亂之徒，必須斷然把他剪除。年輕男女必須為將來的配偶而保持身體純潔。

處理淫亂行為時持守義 (二十二22-30 (二十三1))

這一輪指示教導百姓如何在性關係中追求義。經文首先列舉三個和淫亂行為有關的虛構處境 (22-29節)，最後再加上一句直截了當的命令，禁止人與繼母同寢 (二十二30 (二十三1))。那三個處境明顯是有次序的，

10 論及恥辱在古以色列律法中的角色，見V. H. Matthews, “Honor and Shame in Gender-Related Legal Situations in the Hebrew Bible,” in *Gender and Law in the Hebrew Bible* (ed. V. H. Matthews et al., JSOTSup; Sheffield: Sheffield Academic, 1998), 237-42。

11 經外文獻也有記錄在犯罪地點行刑的事例，見CH §21。

12 參A. Phillips, “Another Look at Adultery,” *JSOT* 20 (1981):10。



關鍵在於女方的婚姻狀況：與已婚的女人行淫 (22節)，與已經許配了人的處女行淫 (23-27節)，以及與還沒有許配人的處女行淫 (28-29節)。

與已婚的女人行淫 (22節) 開端語作“要是發現有人”，表明這事並非流言，而是當場發現的淫行：有人與別人的妻子同寢。這開端語雖然聚焦於男方，但從下文的罰則可知，這是雙方同意的姦情。摩西沒有提及判處兩人死刑的司法細節，也未曾描述執行刑罰的過程。然而，這個段落被置於第15至22節及第23至24節之間，或者可以由此推測，發現姦情的人會通知城中的長老，並在公開審訊中指證二人，然後二人就會在眾人面前被石頭打死。既然性罪行會破壞社會的結構，也是冒犯上主，因此必須根據聖約之義的原則，從以色列中除掉這惡，而方法就是剪除這些傷風敗俗的分子。

與已經許配了人的處女行淫 (23-27節) 這個段落的指示較為複雜。正如第13至21節一樣 (參十九1-13)，這個段落也可以分作兩部分，首部分是主體案例 (23-24節)，次部分則是這個案例的反訴案件 (25-27)。兩部分的罰則不同，關鍵在於事發的地點。兩部分又同樣涉及某男子遇見一名少女，並與她發生性行為。文中對這名少女有三個稱呼，分別是“女孩 (少女)”、¹³ “處女”¹⁴ 和“已經許配了人 [的女孩]”。後兩者表明這個段落與上文有別，因為之前的案例涉及的女子是“已婚女人” (22節)。在今天的西方社會，訂婚的意思只是公開地表示願意與對方結合；但在古代世界，“許配”卻是有法律效力的契約。因此，第24節也稱這名女子為“鄰舍的妻子”。

這個主體案例 (23-24節) 所涉及的淫行在城中發生。城中的居民都是比鄰而居，家家可以相望。既然沒有人聽到這個女人呼喊，那麼就可以推斷她並沒有求救，也意味這個罪行是雙方自願的。因此，兩人都要被帶到城門口，並用石頭把他們打死。雖然男女雙方都要被處死，但他們受刑的原因卻各有不同。女人受刑是因為沒有呼喊，男人受刑則是因為污辱

13 在早前的經文中 (二十二15、16、19、20、21)，這個詞語用來指已婚的女人。

14 有關這詞的意思，見二十二15的註釋。

了¹⁵ 鄰舍的妻子，並因此而冒犯了鄰舍的尊嚴。然而，正如早前的案例一樣，行淫不但是兩位成年人之間私下犯的罪，也侵害到整個國族的健全。因此，從義的角度出發，必須把兩人處死，以肅清國中的罪惡。

至於案例的反訴案件（25-27節），則聚焦於女當事人的受害者身分。那個虛構的情節在野外發生，在那境地，儘管她放聲喊叫，也不會有就近的人聽到。因此，她就可以憑這個合理的疑點免罪，而男當事人則罪名成立。在渺無人煙的田野，這個男人遇上了那名少女（27節），抓住她與她親近。摩西把這個男人對那名少女所做的事比作謀殺（參十九11-13），並宣告要對男方執行死刑，但女方卻不須受罰，因為她被看作是無辜的。

與還沒有許配人的處女行淫（28-29節） 在摩西指及行淫的規例之中，這個部分與早前所頒佈的律法最為相近，尤其是出埃及記二十二章16至17〔15-16〕節。兩個例子都涉及一男一女，而女方都是還沒有許配人的處女，¹⁶ 只是本段經文所述的情節較為暴力而已。出埃及記二十二章16〔15〕節指男方所做的是引誘女方，而本段經文則設想男方抓住女方，與她“親近”，並在事發之時給人逮個正着。在這段經文中，所有規定都只針對男方。因為他已毀掉對方的處子之身，令她降格，所以必須給這女子的父親五十塊銀子。與申命記二十二章19節的銀子不同，這五十塊並非罰款，而是聘禮，因為父親收了聘金就要讓女兒過門。這段婚盟永不可廢，男方必須與這個女子廝守終生（參19節）。

表面看來，這個規定有違申命記的倫理軌跡。總括而言，申命記的指示都比早前的律例更具人道色彩，但這一項規定卻比出埃及記二十二章16至17〔15-16〕節更見僵化。這個男人污辱了這處女，所以必須付上五十塊銀子給她的父親做聘金，好娶她為妻。從女子的角度來看，她不但被人傷害污辱，還要被迫作這人的妻子，實在是雪上加霜。可是，如果我們把動詞 *w'nātan* 譯作情態（modal）語氣，也就是“他可以付出”，而不是命令

15 這個行為明顯是雙方自願的，因此進一步證明在司法處境下，這個詞並沒有“強姦”的意思，而是解作污辱、使之降格、貶抑（參van Wolde, “Does ‘innā Denote Rape?’” 528-44）。

16 比照第23、25和27節。這三節經文所指的都是“已許配了人”的女子。這個段落中的女子既然還沒有許配人，也就是說她的父親沒有收過別人的聘禮。進一步的論述見D. H. Weiss, “A Note on אשר לא ארשה,” *JBL* 81 (1982): 67-69。



句“他要付出”（NIV “he shall pay”），則經文的調子就大為不同。如果女子的父親收這聘金，並願意這男子作他的女婿，那麼這男子就必須履行婚約，因為婚姻與性行為是不可分割的。¹⁷

尊重父親的房幃（二十二30〔二十三1〕） 這個倫理片段與前文的宗旨相同，都關注到健全的性觀念。然而，這裏斬釘截鐵的文風，卻又與前文的案例形式大相逕庭。¹⁸ 早在利未記十八章8節，上主就已經頒令禁止人與父親的妻子行淫，而這節經文的開端從句則直截了當地禁止人娶父親的妻子為妻。這裏的情節應該不涉及與親母亂倫（參利十八7），而是以多妻家庭為大前題（創三十五22；撒下十六21-23）。¹⁹ 在古代的社會，女孩往往很早結婚，²⁰ 有見及此，摩西或許是想到有人會被父親的前妻吸引，而她則是自由之身，可能是已離婚，又或者父親已經過身。

NIV把第二句從句意譯作“他不可玷污父親的牀”（he must not dishonor his father's bed），表達出摩西頒佈這個禁令的原因。這句慣用語（字面上的意思是“遮蓋父親的角落”）所指的可能是遮蔽父親性器官的衣物（參第12節），但在這裏卻帶有性方面的弦外之音。如果說，展開自己的衣服蓋着女子，代表為她蔽體，也就是娶她為妻的意思（得三9；結十六8），那麼掀開男人的衣物，則是象徵把他所遮蓋的女子展露出來。利未記十八章8節指出，與繼母發生性關係，就是玷辱了父親的婚姻。²¹

舊約聖經所提供的
答案，並不是取締這
種家庭結構……舊約
聖經的答案是呼籲領
導層更新改變。

17 亞述的法典也有類似的文字，見Middle Assyrian Laws §§55-56 (Roth, *Law Collections*, 174-75)。

18 根據希伯來文聖經，這個命令與禁止各類人物進入上主的會的律例大有關連。

19 Wright, *God's People in God's Land*, 208-9; A. Phillips, “Uncovering the Father's Skirt,” *VT* 30 (1980): 38-43。

20 根據M. T. Roth (“Age at Marriage and the Household: A Study of Neo-Babylonian and Neo-Assyrian Forms,” in *Comparative Studies in Society and History* 29 [1987]: 715-47)的說法，女子往往在少年時代的中至後期成婚，而男子則在30歲上下。

21 參W. Dommershausen, “כַּנָּף *kānāp*,” *TDOT*, 7:231。

應用原則



聖經敘事文中的性關係 這裏提及的性罪行雖然都是男性作主動的，但有關指示卻展現出對兩性一視同仁的態度，實在令人瞠目。就女性而言，自願的婚前性行為的罰則是死刑（22-24節），而不自願的性行為則須以結婚了事（28-29節）。對男性而言，罰則也是一樣：死刑及繳付聘金並迎娶對方。如果女子被人強姦，自然無需負上罪負（22-27節），但以色列人卻絕不能容忍未嫁的女子有牀第之私。²² 聖經不但禁止娼妓，²³ 舊約聖經的敘事文更高調地譴責召妓的男性，顯示未婚男子也同樣不可有牀第之私。

各種各樣的性罪行，在舊約聖經的敘事文中屢見不鮮。如果我們讀到示劍（創三十四2）或她瑪（創三十八14-19）等迦南人物有不道德行為，或許會見怪不怪；但如果聖約子民違反神所啓示的旨意，去做同樣的事，那麼他們的罪責就比沒有律法書的民族更大。²⁴ 當然，堅守道德規範，在引誘面前坐懷不亂的男子，聖經的敘事文也有記載（創三十九9），²⁵ 但對於以色列人的道德缺失，不論是民族英雄，還是家中親屬，聖經作者也絕無隱諱：雅各的長子及當然承繼人呂便亂倫（創三十五22）；以利兩子，非尼哈和何弗尼與上來敬拜的女子行淫（撒下二22）；大衛納部下的妻子作情婦（撒下十一1-27）；暗嫩強姦親妹（撒下十三1-19）。隨着猶大國和以色列國日漸衰亡，淫亂也成了最為囂張的罪行，足證南北兩國都違背了聖約。²⁶

這個問題也並未止於舊約聖經。耶穌指出，違反性倫理不單是外在行為的問題，它的根源其實種於心和腦中（太五27，十五19；可七21）。耶

22 進一步的論述見A. Berlin, "Sex and the Single Girl in Deuteronomy 22," in *Mishneh Todah*, 95-112。

23 利十九29，二十一7、14；申二十三17〔18〕。

24 參結五5-9，十六48-52。猶大也承認她瑪比自己更理直（創三十八26）。

25 留意約瑟對波提乏妻子的答話（創三十九9）：“我怎麼可以做這大惡得罪神呢？”

26 北國亡於公元前8世紀，論及亡國之前的淫亂風氣，見何二2〔4〕，四2、13-14。猶大國亡於公元前7至6世紀，其淫亂之風則見於耶三9，五7，七9，二十三14，二十九23；結十六38，二十三37、43。舊約聖經也以行淫象徵以色列敬拜其他神明，以其他神明代替自己丈夫——上主——的位置。



穌又嚴詞命令人不可休妻再娶，因為這樣就變相成了行淫（太五32，十九9；可十11-12；路十六18）。他更以先知的口吻斥責當時的人，說他們邪惡淫亂（太十二39，十六4；可八38）。新約聖經的書信²⁷及啓示錄²⁸都多番指責行淫和不道德行為，既反映出社會上淫行泛濫，也突顯了教會也有這個嚴重的問題。

當代應用



性別問題 這個段落提到的性罪行帶引出兩方面的問題。最明顯的是，它們破壞了最基本的人間制度，就是一男一女的婚姻。婚外性行為，不但對自己的配偶不忠（瑪二13-16），也是對參與這不倫行為的另一方的配偶不忠（儘管對方還未結婚，也是對這人將來的配偶不忠）。神不但是所有契約的見證人，他也要保證世人以忠誠彼此相待。²⁹ 凡有不道德行為，都要向神作出交代。

這裏提到的性罪行也牽涉到性別關係的問題。不少人把這些規定理解為無可救藥的父權主義，它們最終的目的不過是維護男性的權力和尊嚴，並不惜犧牲女性的權益。³⁰ 可是，在當代西方社會中，平等主義無所不在，與本段經文所反映的文化背景有千年以上的隔閡。再者，從語源學的角度而言，父權主義只是“父親作領導”的意思，但我們卻以誇張及諷刺的角度解讀其意義。這種立場描繪出一幅圖畫，就是高高在上、自私自利的男性，只懂得維護男性的尊嚴，只想鞏固男性對家庭的控制權。這種理解實在大有問題。

誠然，希伯來文稱一個獨立的家庭單元為 *bêt 'ab*（父家），反映出以色列社會是由男性主導的，而家庭結構更是以父親為首。與大部分古代近

27 羅十三13；林前五1、9-11，六9、13、18，七2，十8；林後十二21；加五19；弗五3、5；西三5；帖前四3；提前一10；來十三4；雅四4；彼後二14；猶一7。

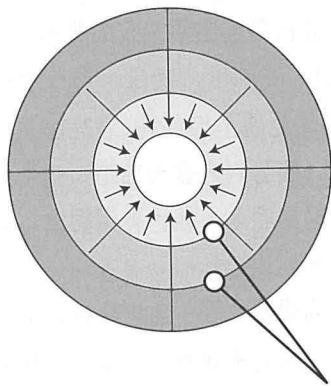
28 啓二14、20-22，九21，十四8，十七2、4，十八3、9，十九2，二十一8，二十二15。

29 箴二17稱婚姻為“在上帝面前立下的約”（《新普及》）。

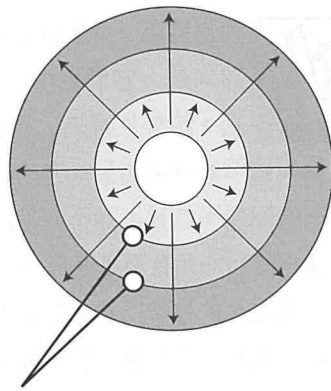
30 Carolyn Pressler的釋經研究固然功不可沒，但她認為這些律例強調妻子是丈夫的產業，旨在保障男性的權益；這種看法卻有點言過其實（*View of Women*, 42-43）。

東文化一樣，以色列也是由父系家族組成（某人是否家族的一分子，是由父系的血源所定），³¹ 女性婚後會加入男方的宗族，而家庭的領導人就是父親。³²

古以色列敘事文所展示的父權主義家庭結構



古以色列理想中的父權軸心家庭結構



家族中的異代成員

男性應負責任地承擔管理的角色，照顧那些在他們以下的人。然而，舊約聖經的敘事文經常揭露父權主義的問題，描述父權如何轉眼就腐化，變成利己虐他的行為。³³ 舊約聖經（在這個問題上，新約聖經的立場也是一

31 見創五、十、三十六；等等的家譜。

32 有關的論述見R. Patai, *Family, Love and the Bible* (London: Macgibbon & Kee, 1960), 17-18。

33 釋經家正確地指出不少父親都有濫權的行為，包括：亞伯拉罕為避禍而認妻子撒拉為妹（創十二10-20）；羅得提出把兩個女兒交到所多瑪的暴民手中（創十九8）；耶弗他獻女兒為祭（士十一34-40）；以色列的長老授權便雅憫支派剩下的戰士擄走在節期中出來跳舞的女子（士二十一19-24）；大衛與拔示巴行淫，又殺害她的丈夫（撒下十一1-27）；暗嫩污辱同父異母的妹妹她瑪（撒下十三1-19）。這些只是聖經所記的一小部分例子。P. Tribe對這些費解的文字有一番精彩的論述，見*Texts of Terror: Literary Feminist Readings of Biblical Narratives* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1984)。



樣）所提供的答案，並不是取締這種家庭結構，代之以某種平等主義，藉此中和兩性之間的分別，並讓大家肩負相同的角色。舊約聖經的答案是呼籲領導層更新改變。在父權主義之下，領導層就是受關注的焦點，這樣自然容易引致男性專權，為自己的利益和尊嚴而奴役家屬。可惜，創世記三章16節的預言果然應驗，出現了這令人痛心的現實：“他卻要管轄你！”

不論是哪個層次的領導人，都會出現上述問題。³⁴ 他們不但沒有為社羣謀幸福，更令社羣的利益受損。申命記所提倡的卻是父權軸心主義，其運作模式與上述父權主義剛剛相反。這個模式沒有否認傳統的家庭結構，家庭畢竟是 *bêt 'ab*。然而，這個理想模式的焦點，卻是在於父親照顧家庭的責任（而不是權力），他更要把別人的利益置於自己的利益之上。

雖然經文沒有忽略女性所犯的罪（20-21、22、23-24節），但其主旨卻是防範那些令人髮指的男性暴虐行為，包括：為了拋棄妻子而詆毀她的名節（13-19節）；與已經許配人的女子行淫（23-24節）；玷污已經許配人的女子（25-27節）；玷污處女（28-29節）；以及敗壞父親的名聲，玷污自己的繼母（二十二30〔二十三1〕）。整部申命記都依循這一道倫理軌跡發展。³⁵

社羣、家庭及性別的高尚價值 這段經文所設想的情節或許常見，但卻絕不正常，更絕不可姑息。十誡標舉出聖約的準則，而“申典記法典”則再作詳細的闡釋。兩者都呼籲在“父家”（*bêt 'ab*）作“父親”（*'ab*）的，要保護和照料自己的家庭成員。男性的身體比女性強壯，因此經常展現出剝削和欺凌女性的傾向，彷彿女性是男性家中的財物，就如牛羊之類。在嘗試辨認和重建聖經倫理的同時，今天的信徒也要留意經文所展示的理想圖畫，不要只着眼於昔日的模式。申命記展開了一段榮美的福音，當中涉及男女關係的倫理軌跡一直延伸，並歸結於以弗所書五章25至33節：

34 因此，便有十七14-20的君王守則，有關論述見Block, “The Burden of Leadership,” in *How I Love Your Torah, O LORD!* 118-39。論及舊約聖經的領袖觀，見Block, “Leadership, Lead,” *NIDB*, 3:620-26。

35 有關這個議題的初步論述，見Block, ““You Shall Not Covet Your Neighbor’s Wife,”” in *The Gospel According to Moses*, 137-68；至於這個議題的全面剖釋，見Josberger, “Between Rule and Responsibility”。

作丈夫的，要愛你們的妻子，就如基督愛教會，為教會捨己，好用水洗滌、藉着道來潔淨教會，使教會成聖，好獻給自己，作榮耀的教會，是沒有污點、皺紋或這類缺憾的，而是聖潔、沒有瑕疵的。照樣，丈夫也應該愛自己的妻子，好像愛自己的身體一樣；愛自己的妻子，就是愛自己了。事實上，從來沒有人憎惡自己的身體，反而是好好滋養、愛護它，就如基督對待教會一樣，因為我們是他身體的肢體。“為此，人要離開父母，與妻子結合，兩個人成為一體。”這是個大奧秘——但我是指着基督和教會說的。無論如何，你們每一個人都要愛自己的妻子，好像愛自己一樣，妻子也要敬重丈夫。

如果我們以這種標準的父權軸心主義作為立足點，就可以持平地解讀申命記二十二章13至30〔二十三1〕節。申命記第二十二章反映出社羣、

家庭及性別的高尚價值，否定了現代西方社會在這些範疇上的取向。今天的西方文化有一種傾向，就是從個人主義的角度看人類，認為人是獨立自足的，而性行為則是純粹的私事，性罪行也跟他無涉。³⁶ 摩西卻在這裏教導現代讀者，性是神聖的，我們必須盡一切努力維護婚姻的純潔。如果這方面有所變質，最終必會導致整個家庭的瓦解。在今天的社會，教會會友的離婚率竟然與教會以外的離婚率一樣高，基督徒實在要特別留意摩西的呼籲，守護婚姻這個機制。

且不論摩西（及上主）要處決通姦者的命令有多長的有效期——相信絕少人會認同這些命令適用於今天——這些文字都在提醒我們，性罪行在神眼中是極可惡的。如果教會一直從世俗的角度看待這些問題，那麼

36 犯姦淫在以色列文化中的羣體意義，與古美索不達米亞的觀念形成強烈對比。J. J. Finkelstein (“Sex Offenses in Sumerian Laws,” *JAOS* 86 [1996]:372) 指出，在後者的觀念中，犯姦淫到底不過是侵擾了一位丈夫的管轄範圍，因此這事是輕是重，也完全憑這位丈夫的看法而定；在實際的處境中，往往都是從輕而論的。



教會在其他公義及倫理的範疇上所發的聲音，也會被看作是偽君子的空洞言詞。耶穌在這些問題上的立場，與摩西的教導完全一致。他曾說：“神配合的，人不可分開”（太十九6；可十9）。這句話不啻是干預別人婚姻之徒的大詛咒。保羅也曾作出警告，其嚴厲處與摩西的教導不遑多讓：

難道你們不知道不義的人不能承受神的國嗎？不要自欺，無論是淫亂的，是拜偶像的，是通姦的，作嬰童的，是同性戀的，是偷竊的，是貪婪的，是酗酒的，是辱罵人的，是搶掠的，都不能承受神的國。你們有些人從前也是這樣，但如今奉主耶穌基督的名，靠着我們神的靈，已經洗淨了，聖潔了，稱義了。（林前六9-11）

在申命記二十二章13至30節面前，現代讀者可以選擇的回應主要有二：一是把這些經文看作是舊時代的文化化石，與讀者今天的處境絕無關係；一是嘗試弄清其永恆價值，並找出實踐這些價值的現代途徑。我們選擇後者。

申二十三1-14〔2-15〕¹

新漢語譯本

上主的聖會

¹“睪丸受損或生殖器被閹割的，不可進入上主的大會。

²“私生子不可進入上主的大會，連他第十代的後人也不可進入上主的大會。

³“亞捫人和摩押人不可進入上主的大會，連他們第十代的後人也不可進入上主的大會，直到永遠。⁴這是因為你從埃及地出來的時候，他們沒有在路上用餅和水迎接你們，又從美索不達米亞的毗奪雇用比珥的兒子巴蘭來對付你，詛咒你。⁵上主你的神不願聽從巴蘭，上主你的神為你將那詛咒轉為祝福，因為上主你的神愛你。

⁶“在你所有的日子裏，你不可為他們謀求平安和好處，直到永遠。

⁷“不可憎惡以東人，因為他是你的兄弟。不可憎惡埃及人，因為你曾經在他們的地上是寄居者。⁸他們生的第三代子孫可以進入上主的大會。

羣體的共處

⁹“要是你出營去和你的仇敵打仗，你要自己謹慎遠離一切惡事。

¹⁰“要是你中間有人因為夜間

和合本

上主的聖會

¹“凡外腎受傷的，或被閹割的，不可入耶和華的會。

²“私生子不可入耶和華的會，他的子孫直到十代，也不可入耶和華的會。

³“亞捫人或是摩押人不可入耶和華的會，他們的子孫雖過十代，也永不可入耶和華的會。⁴因為你們出埃及的時候，他們沒有拿食物和水在路上迎接你們，又因他們雇了美索不達米亞的毗奪人比珥的兒子巴蘭來咒詛你們。⁵然而耶和華你的神不肯聽從巴蘭，卻使那咒詛的言語變為祝福的話，因為耶和華你的神愛你。

⁶“你一生一世永不可求他們的平安和他們的利益。

⁷“不可憎惡以東人，因為他是你的弟兄；不可憎惡埃及人，因為你在他的地上作過寄居的。⁸他們第三代子孫可以入耶和華的會。

羣體的共處

⁹“你出兵攻打仇敵，就要遠避諸惡。

¹⁰“你們中間若有人夜間偶然

¹ 由於希伯來文聖經以第二十二章最後一節為第二十三章1節，因此本章的節碼比一般中、英文聖經例高一號。為方便起見，本註釋書所用的節碼一概依據中、英文聖經（《新漢語同》）。

新漢語譯本

偶然夢遺而成為不潔的，他要出去到營外，不可進入營內，¹¹傍晚時，他要用水洗身，日落了，才可以回到營中。

¹²“你要在營外找個旁邊的地方，出去那裏解手。¹³還要在你的器具中備一把鏟子，你蹲下解手之後，要用它挖坑，並把土鏟回，將穢物埋起來。¹⁴因為上主你的神在你的營中行走，要拯救你，將你的仇敵交在你面前，所以你的營要聖潔。否則，他見到在你們中間有污穢之物，就轉身離開你了。”

經文原意



摩西懷着牧者的心腸，在第二十三章就着不同的題目作出訓示。這一章的模式和第二十一及二十二章相同，只是提及神學或說理的文字甚少。這個段落雖然有多個議題，但卻宗旨相同，就是呼籲百姓在生活的每一個層面中彰顯“義，惟獨義”的原則（見十六20）。

在上主的大會中彰顯義（二十三1-8）

“上主的大會”（*qahal yhwh*）一語在第1至8節共出現六次。由此可見，摩西最關注的正是聚會羣眾的聖潔。所謂“上主的大會”，就是到上主面前聚集的人，而他們聚集的目的是聆聽上主說話。早前的經文強調，要容納不同人士參與敬拜（十二7、12，十六11、14），但摩西在這裏卻把參與敬拜的限制提高。這個段落可以分作兩個部分，篇幅長短不等，分別是第1至6節和第7至8節。第一部分設下藩籬，限制人進入“上主的大會”，而第二部分卻給外族人打開大門。

和合本

夢遺不潔淨，就要出到營外，不可入營。¹¹到傍晚的時候，他要用水洗澡，及至日落了才可以入營。

¹²“你在營外也該定出一個地方作為便所。¹³在你器械之中當預備一把鏟，你出營外便溺以後，用以鏟土，轉身掩蓋。¹⁴因為耶和華你的神常在你營中行走，要救護你，將仇敵交給你，所以你的營理當聖潔，免得他見你那裏有污穢，就離開你。”



維護上主的大會的聖潔（1-6節） 為了維護社羣的聖潔，摩西限制三類人物進入上主的大會。第一類被排除在外的就是閹人。閹割的手段不外兩端，一是毀損睪丸，²一是以手術割除。³這項禁令使人聯想到早前的律例，包括禁止用有殘疾的動物作祭牲（十五21），以及不可讓有殘疾的人擔當祭司的職分（利二十一17-23）。不論是天生有缺陷、意外受傷，還是被迫閹割，全都在禁止之列。摩西沒有說明性器官殘障者不得進大會的原因。在古時，凡戰俘、奴隸、⁴犯姦淫或親男色的人，往往都會被閹割，⁵但上述禁令卻似乎是針對異教風俗而設。異教信徒往往有自閹的行為，目的可能是為了修苦行，也可能是要模仿自己所拜的神明。⁶經文只針對男性，反映出以色列祭司職分的特色，就是只讓男性參與。⁷

摩西在第二個類別中用了一個罕見的詞 *mamzēr*（2節上；NIV “從不法婚姻而生的” [one born of a forbidden marriage]；《新漢語》：“私生子”）。我們不知道這詞的語源是甚麼，但如果順着一直以來的經文脈絡理解，這些私生子有可能是妓女所生的，而這些妓女則住在異教風行的地區（參17-18節）。這個看法還有兩項證據：第一，摩西早前吩咐百姓拒絕不正當的敬拜模式（十二30-31）；第二，經文提到“第十代”（2節下），而亞捫人和摩押人（3節下）也是連“第十代”都不可進入上主的大會。此外，由於以色列人相信亞捫人和摩押人的祖先都是從亂倫而生的

2 美索不達米亞的閹割方法是這樣的：凡被選作“太監”的男孩，在他們將到青春期的時候，就會毀損他們的睪丸。見K. Deller, “The Assyrian Eunuchs and Their Predecessors,” in *Priests and Officials in The Ancient Near East* (ed. K. Watanabe; Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999), 305。

3 這個短語是指割除男性的生殖器。這個手術比毀損或割除睪丸更進一步，目的似乎是要改變對方的性別。見Erra and Ishum, 4.55-56，英譯見S. Dalley, *COS*, 1:113 (p. 413)。某些學者的取態比較慎重，甚至不願稱這些人物為“太監”。參CAD, A/2:341-42 (s. v., *assimu*) and CAD, K: 557-9 (s. v., *kurgarrū*)。

4 參Herodotus, *Histories* 6.32。

5 MAL §§15, 20。

6 見S. Ribichini, “Eshmun,” *DDD*, 307-8。在亞述，閹人雖然不可作祭司，但他們卻不時以音樂家或歌唱家的身分參與宗教禮儀。例：Deller, “The Assyrian Eunuchs,” 303。

7 參P. Bird, “The Place of Women in the Israelite Cultus,” in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross* (ed. P. D. Miller et al.; Philadelphia: Fortress, 1987), 397-419。

(創十九37-38)，因此 *mamzēr* 一詞也可能指從亂倫而生的子女(利十八嚴禁亂倫)；又或者推而廣之，指及一切因不正當關係而生的子女(申二十二13-29)。從上述關係而生的人，連“第十代”也不可進入上主的會。第3節更澄清所謂“第十代”，其實是指“永遠”。⁸ 可是，子女又怎能過問母親在甚麼處境之下受孕呢？憑這一點就把他們摒絕於聖會之外，似乎也過於不近人情。然而，以色列是屬神的聖民，受聖約之義所規範。這些子女既是從神所憎惡的關係而生，如果容許他們進入上主的大會，就是違反了聖約之義。⁹

經文又說，亞捫人和摩押人永遠不可進入“上主的大會”(3-6節)。¹⁰ 這項禁令讓人感到十分詫異，因為第7節又吩咐百姓以和睦的態度對待以東人。既然亞捫人和摩押人是因亂倫而生的(創十九30-38)，那麼摩西大可以把禁令建基於這一點，但他卻沒有這樣做。摩西指出禁令的基礎有二，一是他們沒有用餅和水在出埃及的路上迎接以色列人，二是他們雇用了巴蘭詛咒以色列。¹¹ 申命記二十三章5節是一句插敘，目的是提醒以色列人，上主曾禁止巴蘭詛咒他們，又命令巴蘭把原本的詛咒改為祝福，而祝福的內容更一次比一次豐盛(民二十三7-10、18-24，二十四3-9、15-19)。上主的作為不但使摩押人巴勒的圖謀功虧一簣，更是以色列人得存活的原因。這段插敘就是要百姓懂得感恩。

第5節以一句動機從句作結，再次點明申命記全書的主題：“因為上主你的神愛你”。摩西在早前的經文指出，上主之所以揀選並從埃及拯救以色列(四37，七8)，以及大大地祝福他們(七12)，正是因為上主愛他們。這裏也同樣表明，因為上主愛以色列，所以他保護他們，使仇敵無法以軍事力量或靈界力量傷害他們。亞捫人和摩押人敵擋神，

8 參Tigay, *Deuteronomy*, 211。

9 申七6，十四1，二十六19。參Merrill, *Deuteronomy*, 308。

10 Tigay (*Deuteronomy*, 211) 認為，所謂“第十代”，就是由進入以色列地作 *gēr* (寄居者) 的那一代家長算起的十代人。

11 正如民二十二5一樣，摩西稱呼這位先知的時候也提及他的名字(巴蘭)、譜系(比珥的兒子)、家鄉(毗奪)、種族(亞蘭)和地區(納哈拉音[Naharaim]——兩河之間，所指的是幼發拉底河和底格里斯河；《新漢語》把後兩項合併譯作“美索不達米亞”)。



阻撓神為以色列人定下的計劃，因此以色列人不應與他們和睦，也不可為他們求福。所謂建立“友誼之約”(NIV語“Treaty of friendship”；《新漢語》：“不可為他們謀求平安和好處”)，意思就是兩國訂立一般性的盟約，互相向對方表達善意。經文的意思應該是禁止以色列人與亞捫人和摩押人建立任何盟約。¹²

為上主的大會敞開大門(7-8節) 第1至6節把特定類別的人摒絕於上主的大會之外，但第7節則為外來人敞開大門。摩西的話讓人眼前一亮：“不可憎惡以東人/埃及人”。摩西要百姓以較為寬容的態度對待以東人，因為他們是以色列人的近支親族(參創二十五19-26；參申二4-7)。¹³ 經文要求以色列人與以東人和睦相處(相對於亞捫人與摩押人而言)，或許反映出上主對亞伯拉罕的後裔另眼相看(創二十七39-40，三十六)。

以色列人曾經在埃及人手下大受壓迫，但經文竟然邀請埃及人進入上主的大會，實在讓人驚訝萬分。經文也陳明這個邀請的基礎，就是他們曾經招待以色列人：“因為你曾經在他們的地上是寄居者。”*Gēr* (寄居者)一詞，在這裏應該從正面的角度理解(參創二十六3)。因為埃及人曾經在歷史的關鍵時刻招待以色列人，所以他們獲准進入上主的大會，以作為某種回報。¹⁴ 申命記二十三章8節列明以東人和埃及人進入大會的

根 據這項規定，身處不潔狀態的士兵自然無須上陣，可見聖潔比軍事效益更為重要。

12 這項禁令與七2類同，七2禁止以色列人與迦南地的民族立約。亞蘭的西非亞(Sefire)條約也有類似的元素。見W. L. Moran, “Notes on the Treaty Terminology of the Sefire Stelas,” *JNES* 22 (1963): 173-76; D. R. Hillers, “A Note on Some Treaty Terminology in the Old Testament,” *BASOR* 176 (1964): 46-47。

13 以色列人和以東人的親族關係，在舊約聖經是一個十分常見的主題。特別值得注意的是，先知們曾預言以東將要遭禍，因為他們忽視這血源關係，沒有在以色列人有需要的時候幫助他們(摩一11；俄10-12；參詩一三七)。

14 這段經文對以色列人在埃及的經歷描述得較為正面，有關論述見M. Cogan, “The Other Egypt: A Welcome Asylum,” in *Tests, Temples and Traditions: A Tribute to Menahem Haran* (ed., M. V. Fox et al.; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996), 65-70。

條件。文中所謂“第三代子孫”，應該是指那些隨從以色列人出埃及，並一同經過曠野流浪的人死去之後，他們的子孫就可以進入上主的大會。當然，他們也必須像敬虔的以色列人一樣，專一地信靠上主（參六4-5），並依照聖約的規定生活。

在以色列軍營中持守義（二十三9-14）

申命記共有七段關於戰爭的文字，這是第六段。其餘六段的主題要不是針對人道議題（二十4-9、10-15，二十一10-14，二十四5），就是關於環保議題（二十19-20），而本段經文則從神學和屬靈的角度論述現實的處境：以色列大營在戰爭期間的純全潔淨。這段經文的結構清晰，共分三個部分。

主旨：呼籲軍營保持純全潔淨（9節） 出埃及記十三章18節和十四章19至20節雖然把離開埃及的全體百姓描繪為浩浩蕩蕩的大軍，但在這裏“營”一詞，卻是單指上陣的士兵。他們一旦上陣對敵，就必須謹慎遠離“一切惡事”（字面上的意思是“一切邪惡 / 有害的事物或處境”）。這個詞雖然可以代表敵方的軍事威脅，但這裏所指的卻是軍營之內的惡事，而且是屬靈上的惡事。以色列人必須保守自己，免得陷入靈性的危機。

論述內容：保持純全潔淨的方法（10-13節） 摩西沒有說明這些危機是甚麼，只是吩咐士兵嚴守聖潔律例，以免陷入危機。利未記第十五章也曾提及分泌物，目的是說明分泌物是使人不潔淨的主要原因。¹⁵ 但本段經文所關注的卻是軍隊的福祉，因為他們將要參與的是上主的戰爭。

摩西首先要處理的是夢遺（10-11節）。陣上兵員遠離妻室，或會夜間遺精，導致不潔。在這個情況下，他必須離開軍營，在營外待到傍晚。在黃昏的時候，他要用水洗身，日落之後才可以回到營中。根據這項規定，身處不潔狀態的士兵自然無須上陣，可見聖潔比軍事效益更為重要。不潔本身具有無休止的破壞力，要斷絕其壞影響，就必須用水洗身。¹⁶ 縱

15 有關的論述見Milgrom, *Leviticus 1-16*, 903-1009。鑒於其他經文有較全面的指示（利十五1-33；民五1-4），因此這段經文所列的不潔狀況，只是相關指示的舉隅。

16 參J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 967-74；同上，“First Day Ablutions In Qumran,” in *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on*



然在兩軍交鋒的時刻，代表上主聖民出戰的軍兵也必須是聖潔的。

第12至13節轉而論述排便的問題。這不潔的源頭每天都會出現，但律法書對排泄物的論述不多。¹⁷ 本段經文把排便與夢遺等而論之，可見不潔的源頭在人體之內，而不是因為糞便令人厭惡。當軍隊立營之後，他們（應該是指揮官）就要在營外劃出特定的地方，¹⁸ 讓士兵可以到那裏排泄。這些士兵也要自行攜帶器具，以便將穢物埋起來。¹⁹

理論基礎：保持軍營聖潔的重要性（14節） 第14節的語氣和文風都與前文不同。前文抽絲剝繭地陳明保持衛生的具體手續，這裏則旨在鋪陳神學原則：如果對排泄物和分泌物不加處理，就會影響到上主的臨在。有人認為這是指上主隨同以色列人上陣，²⁰ 但“在你的營中行走”一語和“為你們與仇敵爭戰”（二十四）一語在意思上實大有不同。²¹ 經文又指出上主臨在的原因，就是“要拯救你，將你的仇敵交在你面前”。這句話表達出保持聖潔的重要性：以色列得以戰勝仇敵，先決條件就是上主臨在營中。這幾句話把上主描繪成大軍的元帥，他在營中巡視，如果發現自己的軍隊不潔，就會離開他們，任由他們自行出征，靠自己的力量作戰。“污穢之物”一語，把上文所指的不潔淨情況推而廣之，囊括了一切污穢的事物：死屍、其他人體分泌物、不潔淨的動物等等。

應用原則



進入上主的聖會 在後期的書卷中，有不少經文都曾經引用摩西這段關於上主的聖會的呼籲（1-8節）。在大衛建聖殿的公告中，他就稱呼聚集在耶路撒冷的民眾為“上主的大會”

the Dead Sea Scrolls, Madrid 1-21 March, 1991 (ed. J. Trebolle Barrera and L. V. Montaner; STDJ 11; Leiden: Brill, 1992), 561-70。

17 以西結提到讓污穢的食物入口時，他的態度是誠惶誠恐的（結四12-15）。

18 正如民二17；耶六3；結二十一19〔24〕一樣，這句話的意思是把排便處的標記或指示路牌豎立起來。

19 這個規例極為細緻明確：“你蹲下解手之後，要用它挖坑，並把土鏟回，將穢物埋起來。”

20 Tigay, *Deuteronomy*, 214; Nelson, *Deuteronomy*, 276.

21 參創三8：“上主神在園子裏來回走動”；撒下七6：“我總是從一個地方遷到另一個地方，把帳幕和聖幕當作我的居所”（《新普及》）。

(*qahal yhw*)，並呼籲他們要追求聖約之義，方法就是遵守上主的誠命（代上二十八8）。在列王紀上十一章1至2節，敘事人或許想到這段申命記的律例，所以才把埃及、以東、西頓、赫人的女子歸類於摩押人和亞捫人之中，指出她們不能進入上主的聖會，藉此抑止異族通婚。

尼希米記十三章1至3節也曾明確地引用申命記二十三章1至5節。百姓一聽到這段經文，就把所有外族人趕出以色列，又收回亞捫人多比雅在聖殿裏的一個房間（4-9節），並宣佈凡與亞實突、亞捫和摩押女子結合的婚姻都屬無效（23-26節）。耶利米哀歌一章10節稱尼布甲尼撒的軍隊為外族人，而這些外族人都不可進入 *haqqāhāl l'kâ*（屬於你的會）。同一道理，以西結書四十四章5至9節也禁止所有外族人進入聖殿。²²

在所有引用本段經文的例子之中，要數以賽亞書五十六章3至8節最令人詫異。先知從異象中看到“太監”也有一天能夠全面參與敬拜：

不要讓獻身給上主的外族人說：

“上主絕不會讓我成為他的子民。”

不要讓閹割了的人說：

“我是沒有兒女、沒有未來的枯樹。”

因為上主這樣說：

我要賜福給那些閹割了的人，

就是那些尊我的安息日為聖日，

選擇做我所喜歡的事，

又獻身給我的人。

我要在我殿的牆內，

賜給他們一個紀念碑和名號，

遠超過兒女所能給他們的。

因為我賜給他們的名是永恆的，

永遠不會消逝！

我也要賜福給獻身上主的外族人，



就是事奉他，愛他的名，

敬拜他，不干犯安息日，

並緊緊遵守我的約的人。

我要帶他們到我的聖山耶路撒冷，

並在我禱告的殿中，

讓喜樂充滿他們。

我要接受他們的燔祭和祭物，

因為我的聖殿要稱為萬國禱告的殿。

至高的上主，

就是將被驅逐的以色列人帶回來的上主說：

除了我的子民以色列以外，

我還要帶其他的人回來。（《新普及》）

以賽亞筆下的太監雖然被排擠於以色列族之外，但他們顯然都熱心追求義，又依從申命記所載的聖約綱領過活。以賽亞預言，在末世的時候，那些古舊的藩籬將會一一被拆毀。既是這樣，摩西在這裏又為何說閹人、摩押人和亞捫人永遠不可進入上主的大會呢？摩西顯然是舉出閹人作代表，以象徵一切違反上主創造秩序，敵擋上主救贖計劃的人。以賽亞書五十六章7節預言，上主的家將會成為萬民禱告的地方；以賽亞書二十五章6至7節也預言上主要在聖山上為萬民擺設豐盛的宴會。由此可見，未必是所有摩押人和亞捫人都永遠不能進入上主的聖會中。

摩押人路得 摩押女子路得又怎樣呢？路得記不但以她命名，而且短短的一卷書更七次提到她的摩押人身分。²³ 路得是大衛的曾祖母，而大衛則是以色列的君王，也是聖殿敬拜的主要策劃人。可是，按照申命記二十五章1至5節的規定，大衛應該沒有資格管理上主的大會。從這血源數下來，甚至身為彌賽亞的耶穌也不能進入上主的大會（太一1-17）。大衛和耶穌都是法勒斯的後裔，而法勒斯卻是猶大與兒媳亂倫而生的。這兒媳名叫她瑪，是個迦南女子。因此，法勒斯的出身與摩押和亞捫一樣。更有甚者，大衛是路得的第三代子孫，有八分之一的摩押血統。為甚麼以色列人

23 得一4、22，二2、6、21，四5、10。

22 論及申二十三3-8在後期經卷中的應用，見Fishbane, *Biblical Interpretation*, 123-29; Tigay, *Deuteronomy*, 477-80。

會這樣明目張膽地違反上述禁令呢？路得又憑甚麼與利亞和拉結齊名（得四11），同被譽為聖約德行的典範呢？²⁴ 甚至有正典經卷以路得為名？²⁵

我們不能說，大衛的家譜只從父系計算（得四18-22），因此路得的國族背景無關緊要。就申命記二十三章2至5節的規例而言，後裔是男是女，委實沒有分別。路得記更大張旗鼓地提及路得的摩押人身份。或許路得記是要展現一個自古以來的真理，就是從來都有兩個以色列國。一個以色列從血源而定，其成員都是雅各的後裔；另一個以色列憑信仰而定，其成員都與亞伯拉罕和摩西的信仰相同，而信仰的內容就是申命記所表述的。前者在信仰上也是“閩人”，因此他們被摒絕於上主的大會之外；後者卻被邀請進入上主的大會，因為他們懷着以賽亞書五十六章3至8節所描述的信仰熱情。他們如路得一樣宣告：“你的族人就是我的族人，你的上帝就是我的上帝”（得一16-17，《新普及》）。正如喇合放棄了自己的迦南人信仰身份（書二8-13），路得也拋棄了自己的摩押信仰，轉而在上主的翅膀下尋求庇護（得二12）。

舊約聖經早已從屬靈的角度論述第9至14節的議題，就是以描述排他行為的用語來形容不道德行為（箴三十12；賽四4）。在馬可福音七章14至23節，耶穌更毫不隱諱地談及這些議題：

你們全都要聽我的話，也要領悟。從外面進入人裏面的東西，不能使人污穢；從人裏面出來的東西，才使人污穢。

……難道你們不知道，凡是從外面進入人裏面的東西是不能使人污穢的？因為這些東西不是進入人心，而是吞進肚裏，又排

24 短語 'ešet hayil 只見於箴三十一-10-31（《新普及》：“賢慧能幹的妻子”）及得三11（《新普及》：“賢德的女子”）。

25 從路得記的對白可知，波阿斯才是書卷中最吃重的角色，而拿俄米的位置也比路得重要。有人認為路得記是在批駁申二十三~二十五，見G. Braulik, “The Book of Ruth as Intra-Biblical Critique of the Deuteronomistic Law,” *Acta Theologica* 19 (1999): 1-20。



泄到廁所去……

從人裏面出來的東西，才使人污穢。因為從裏面，從人心裏發出的，有種種惡念：淫亂、偷盜、兇殺、通姦、貪婪、邪惡、詭詐、放蕩、嫉妒、毀謗、傲慢、愚妄。這一切的邪惡都是從裏面出來的，並且使人污穢。

當代應用



屬靈的身體 申命記二十三章1至8節讓當代讀者知道，真以色列的本質是一個屬靈的身體，是一個由屬神的人組成的羣體。這個羣體的每一位成員都蒙神施恩邀請，得以進入其中，而條件就是他們要在生活裏效忠於神。詩人問：“誰能登上上主的山？誰能站在他的聖殿中？”（詩二十四3，《新普及》；下同）又問：“上主啊，誰能在你的聖所中敬拜？誰能到你的聖山上來見你的面呢？”（詩十五1）這段申命記的經文也發出類似的問題：“誰能得到邀請到神的面前敬拜？神會悅納誰人的敬拜？”問題的答案十分清楚：“就是手潔心清、不拜偶像、不說謊話的人”（詩二十四4），而詩篇十五篇2至5節則說明具體的行為是甚麼。

救恩的呼召是沒有條件的（惟獨恩典、惟獨信心、惟獨基督），可是，敬拜的呼召卻要求人必須先以義的行為把信心表現出來。在其他地方，摩西稱這內在的條件為心裏的割禮（申十16，三十6）。要表現出心裏的割禮，就必須具體地愛神和愛鄰舍。到了幾百年後，保羅宣告：“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）。真以色列的本質既然是一個屬靈的身體，那麼她就能夠分辨出自己與世界的分野是甚麼。上主的聖會雖然歡迎一切有真誠信仰的人，但同時也有極高的聖潔標準。凡是違反聖約標準的人，不論是由於個人的行為、信仰上的妥協，還是輕忽甚至藐視神的創造，都與教會無份。

神聖潔的殿 這段經文也提醒我們，一旦有外來人宣認信仰，又表現出合乎信仰的行為，那些建基於種族和社會階級的隔閡，就會消失得無影

無蹤。很多人都會為了族種不同，或是為了先輩留下來的仇怨，因而拒人於千里之外。本段經文描述以東人與以色列人的血源關係，正好成為我們的榜樣。經文呼籲我們忘掉舊怨，展望前方，為對方謀幸福，因為對方也無法控制他們祖宗的行為。²⁶

新約聖經雖然時常以軍事用語描述教會所做的事（尤其是弗六10-20），可是在哥林多前書三章16至17節，保羅卻稱教會為“神的殿”，是“神的靈”所居住的地方。以色列的軍營絕不能受任何污染（申二十二9-14），同樣道理，教會也必須保持純潔，不染罪污。再者，教會的危機也不在外，而是潛藏於內的。

我在一個荷蘭門諾會（Mennonite）的羣體中長大。年輕的時候常聽到一句話，就是“清潔僅次於虔誠”。這句箴言或許比人們所想像的更有聖經根據。²⁷ 在醫學歷史中，有一項極富革命意義的發現，就是認識到糞便是細菌和微生物的溫牀，而不少疾病都是以此為傳播途徑的。然而，經文所描述的手續雖然有明顯的衛生含義，但當中的重點卻不是個人或社區的健康，而是羣體的屬靈狀況。以色列人要在上主的戰事中獲勝，就必須保持部隊及軍營的聖潔。這個要求也適用於我們。如果我們希望神與我們同在，就必須在聖潔上謹慎自守。

26 有關這段經文跟以色列人和亞拉伯人之間的衝突的關係，見Z. W. Falk, "A Peace of Compromise between Israel and the Arabs," in *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (ed. D. P. Wright et al., Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995), 473-78。

27 同樣的看法也見於Wright, *Deuteronomy*, 249。

申二十三15-25

新漢語譯本

15 “不可將逃離主人、投奔你的僕人交付給他的主人，¹⁶要讓他跟你住在一起，在你中間，在他所選的一個地方，在他認為好的一座城裏。你不可欺壓他。

17 “以色列的女兒中，不可有做廟妓的。以色列的兒子中，也不可有做男廟妓的。

18 “不可將做妓女的賞錢和男廟妓的工價，帶進上主你神的殿來還任何的願，因為這兩樣都是上主你的神所憎惡的。

19 “不可向你兄弟借貸取利，無論是銀錢的利息、食物的利息，還是任何可生利之物的利息。²⁰對外族人，你可以借貸取利，可是對你的兄弟，不可借貸取利。這樣，上主你的神在你要進去佔領的那地上，在你手中所經營的一切事上必祝福你。

21 “要是你向上主你的神許了願，不可延遲償還，因為上主你的神一定向你追討，到時你就有罪了。²²要是你沒有許願，就沒有罪。²³從你嘴唇中所出的，你要按照你向上主你神甘心所許的願，就是你親口承諾的，謹守遵行。

24 “你進入你鄰舍的葡萄園，可以隨心所願飽食葡萄，卻不可以裝進器皿裏。

和合本

15 “若有奴僕脫了主人的手，逃到你那裏，你不可將他交付他的主人。¹⁶他必在你那裏與你同住，在你的城邑中，要由他選擇一個所喜悅的地方居住，你不可欺負他。

17 “以色列的女子中不可有妓女，以色列的男子中不可有變童。

18 “娼妓所得的錢，或變童所得的價，你不可帶入耶和華你神的殿還願，因為這兩樣都是耶和華你神所憎惡的。

19 “你借給你弟兄的，或是錢財或是糧食，無論甚麼可生利的物，都不可取利。²⁰借給外邦人可以取利，只是借給你弟兄不可取利。這樣，耶和華你神必在你所去得為業的地上，和你手裏所辦的一切事上賜福與你。

21 “你向耶和華你的神許願，償還不可遲延，因為耶和華你的神必定向你追討，你不償還就有罪。²²你若不許願，倒無罪。²³你嘴裏所出的，就是你口中應許甘心所獻的，要照你向耶和華你神所許的願謹守遵行。

24 “你進了鄰舍的葡萄園，可以隨意吃飽了葡萄，只是不可裝在器皿中。

新漢語譯本

25 “當你進入鄰舍立着莊稼的田地時，可以用手摘取麥穗，卻不可以揮鎌割取鄰舍立着的莊稼。”

和合本

25 “你進了鄰舍站着的禾稼，可以用手摘穗子，只是不可用鎌刀割取禾稼。”

經文原意



第15至25節包含了不同的指示，其組合似乎雜亂無章，但細看卻可以發現ABABA的結構。A組處理神人之間的縱向議題（15-16節、19-20節、24-25節），B組則處理人際之間的橫向議題（17-18節、21-23節）。¹

維護奴隸的權利（二十三15-16）

美索不達米亞法典、² 赫人法典，³ 以及多份條約文本，⁴ 都有提及逃奴事件，可見這個問題十分普遍。某些外族的奴隸或會逃到以色列境內，因此，本段經文把百姓的目光指向社羣之外，讓他們看到這些外族奴隸的慘況。⁵ 摩西禁止以色列人把外族逃奴遣返其（外族）主人手中。經文所禁止的行動可直譯作“把某人圍困在內”，也就是把逃奴捉拿、監禁，直到他的主人來到，再把他交在主人手中。⁶

這些規定符合申命記一貫的人道立場。這道倫理軌跡的源頭有二，一是第十五章就本族奴隸而作的指示，一是開放上主的大會給外族人參與的

- 1 參Braulik, *Die deuteronomische Gesetze und der Dekalog*, 95-96; Merrill, *Deuteronomy*, 313。
- 2 見CH §§167-20，英譯見Roth, *Law Collections*, 84-85。參LE §§49-52，同上，66-67；LL §§12，同上，28。
- 3 HL §§22-23，英譯見Hoffner, *Law Collections*, 220。
- 4 關於引渡逃奴，見H. A. Hoffner, “Slavery and Slave Laws in Ancient Hatti and Israel,” in *Israel: Ancient Kingdom or Late Invention* (ed. D. I. Block; Nashville: Broadman & Holman, 2008), 145-46, 153-54。
- 5 Hamilton (*Social Justice and Deuteronomy*, 117-21) 正確地指出，除了本段經文與第十五章之外，申命記再沒有論及奴隸。
- 6 早於摩西一兩百年，就曾有二王（Tunip和Mukiš）立約，約定以上述手段處理對方的逃奴。英譯見R. S. Hess, *COS*, 2:128[330]。



規例（二十三7-8）。雖然如此，第16節所展現的寬容大度，卻仍然讓讀者詫異萬分。⁷ 以色列人不但要容許外族逃奴住在境內，更要任由他們選擇合適的居處。⁸ 以色列人也不可剝削和壓迫他們。文中又有 *hônâ*（源自 *yânâ*；《新漢語》：“欺壓”）一詞，所指的包括了主人家趁這逃奴寄居異地而做的任何不當對待。根據上述規定，逃到以色列境內的外族奴隸有自由住在任何地方，不用懼怕甚麼。⁹

維護信仰的純淨（二十三17-18）

這個段落包含了三項禁令，並以一句動機從句作結。當中的第三項禁令最為複雜（18節），特點是其中有一對帶負面意義的等位短語：“做妓女的賞錢”和“男廟妓的工價”。NIV（及《新漢語》）的翻譯與大部分英文譯本相同，把這兩個希伯來文短語分別理解為女性和男性的廟妓；又把 *zônâ*（妓女）當作是前者的解釋，把 *keleb*（男廟妓，字面上的意思是“狗”）當作是後者的解釋。¹⁰ 信眾與在廟宇工作的人行淫，的確是古代某些生殖宗教的獨特風俗，目的有二：一是祈求田產豐收，牲畜繁衍；

- 7 論及以色列人對待逃奴的獨特方式，見C. H. Gordon, “The Background of Some Distinctive Values in the Hebrew Bible,” in “*Go to the Land I Will Show You*”: *Studies in Honor of Dwight S. Young* (ed. J. E. Coleson and V. H. Matthews; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996), 57-59。
- 8 申命記常用類似的句法來描述上主選取某地作為他名的居所：“上主你們的神……所揀選，立為他名的居所那地方”（參十二5；等等）。上述政策與一份公元前18世紀的西非亞（Sefire）契約的條款大相逕庭：“你不可給他們〔外地來的逃奴〕食物，也不可對他們說：‘你暗中留在這裏吧’”（*COS*, 2:82 [p.216]；參ANET, 660; T, *Deuteronomy*, 215）。
- 9 古人有到廟宇尋求庇護的風俗，見出二十一12-14。有關的論述見Anthony Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue* (New York: Schocken, 1970), 100; J. Milgrom, “Sancta Contagion and Altar/City Asylum,” in *Congress Volume: Vienna, 1980* (ed. J. A. Emerton; VTSup 32; Leiden: Brill, 1981), 278-310。
- 10 同樣的看法也見於HALOT, 1075; W. Kornfeld, “קדש,” *TDOT*, 12:528; H.-P. Müller, “קדש,” *TLOT*, 3:1108-9; J. A. Naudé, “קדש,” *NIDOTTE*, 3:886。論及廟妓，見E. Yamauchi, “Cultic Prostitution: A Case Study in Cultural Diffusion,” in *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday* (ed. H. A. Hoffner Jr.; AOAT 22; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1971), 213-22。

二是確保自身生育能力的健全。¹¹ 雖然如此，但上述解釋卻也不算盡善盡美。¹²

(一) 舊約聖經中同時被稱為 *q^edēšā* (廟妓；17節上) 和 *zônā* 的女子，都沒有跟民間宗教活動或廟宇扯上關係。

(二) 亞甲 (Akkadian) 文獻用 *qadištu* 一詞來形容女性的時候，都是指某種社會階層，不是指她們作妓女。妓女一般在社會上都是被排擠的，這不單是因為娼門的營業特質，也是因為她們沒有丈夫；然而，*qādēš* (男廟妓；17節下) 和 *q^edēšā* 的詞根都是 *qdš*，意即“分別出來為神明服務”。因此，我們不應把這兩個詞世俗化，把它們看作是賣淫者的別稱。¹³ *Q^edēšō* 和 *q^edēšī* 所指的應該是侍奉神明的少女少男，他們在各地的廟宇供職，工作範圍從清潔賤役，到在公開場合表演唱歌跳舞都有 (參士二十一19-23)。正如以宗教為藉口的“狂歡節” (Mardi Gras) 慶典一樣，那些宗教活動也不時有放蕩縱情的場面。¹⁴

舊約聖經中有很多宗教活動都有女性參與，¹⁵ 但會幕和聖殿卻不見

- 11 見創三十八21-22，參第15節；申二十三18〔19〕；何四14；CAD, Q48-50。這個釋經立場廣受認同。見Merrill, *Deuteronomy*, 313；類似的看法也見於McConville, *Deuteronomy*, 351；Craigie, *Deuteronomy*, 299；Mayes, *Deuteronomy*, 320。
- 12 對這個釋經立場的批判，見M. I. Gruber, “Hebrew *q^edēšāh* and her Canaanite and Akkadian Cognates,” *UF* 18 (1986): 133-48；K. van der Toorn, “Female Prostitution in Payment of Vows in ancient Israel,” *JBL* 108 (1989): 193-205；同上，“Prostitution (Cultic),” *ABD*, 5:510-13；E. A. Goodfriend, *ABD*, 5:507-9；Tigay, “Excursus 22: The Alleged Practice of Cultic Prostitution in the Ancient Near East,” in *Deuteronomy*, 480-81；Nelson, *Deuteronomy*, 280-81。
- 13 例：Goodfriend, *ABD*, 5:508；Gruber, “Hebrew *q^edēšā*,” 148。Gruber把 *qdš* 的世俗化用法比照詞根 *hrm* (分別出來〔就希伯來文而言，意思是‘分別出來消滅’〕)，但亞甲文卻用這詞根指稱妓女，意思是“分別出來的人”。
- 14 Van der Toorn認為，申二十二5之所以禁止穿戴異性服飾，也是為了針對這種聚眾淫亂的行為 (*ABD*, 5:510)。創二十八記載，猶大以為自己所光顧的只是一名普通妓女 (*zônā*；15節)，卻不知道這妓女是他的兒媳。當猶大知道實情之後，為了保存面子，就把她稱作 *q^edēšā*。他之所以用這個稱謂，似乎是認為光顧廟妓不及光顧專業妓女那麼嚴重。
- 15 為籌建會幕呈獻物資 (出三十五20-29)；創作及頌唱讚歌 (出十五1-21；士五1-31；撒上一1-10)；在民間宗教慶典和巡遊行列中跳舞 (出十五20-21；士二十一19-21；詩六十八25〔26〕；耶三十一13。參女性在非宗教活動中跳



有女子司職。這裏提到女性獻身於宗教事務，甚至因此而作妓女，顯示該等行為的確來自異教風俗。如果 *q^edēšā* 是指在廟宇司職的女性，負責為男信眾提供性服務，那麼 *qādēš* 就是指身具相同職責的男性。¹⁶ 在官方的職責以外，他們顯然也涉及非官方的淫亂慶典，他們或許是為女信眾提供性服務，但更大可能卻是服務男同性戀者。

從第18節可見，*q^edēšā* 和 *qādēš* 的服務是有金錢回報的。“做妓女的賞錢”一語，當中所用的一個詞，從來都是指妓女的肉金。¹⁷ 因此，*m^ehir keleb* (字面上的意思是“狗的工價”)也順理成章地指 *qādēš* 提供的性服務的價錢，而且語意輕蔑。¹⁸ 在以色列以外的古代近東文化中，狗隻有守衛和治病的功用，但

舞；士十一34；撒上一十八6-7，二十一11〔12〕，二十九5)；在宗教儀式中唱哀歌 (代下三十五25；耶九16-17)；在聖殿樂團中演奏樂器 (代上二十五5-7) 及參與聖殿詩班 (拉二65；尼七67)；在會幕的門口服侍 (出三十八8；撒上一22)；參與守節筵席 (撒上一9)；禱告 (撒上一9-18)；參與家庭崇拜 (創三十五1-7)；慶祝逾越節 (出十二43-51)；作拿細耳人 (民六2；士十三1-14)；許願 (民三十一1-15〔2-16〕)。舊約聖經也記載了一連串由女性主理的非宗教活動：說假預言和施邪術 (結十三17-23)；作靈媒 (撒上一二十八)；在聖殿中為搭模斯之死而哭泣 (結八14-15)；製作有異教形象的布藝和裝飾物 (王下二十三7)；做餅獻給“天后” (耶七18，四十四15-19)。

- 16 E. A. Goodfriend (“Could *keleb* in Deuteronomy 23:19 Actually Refer to A Canine?” in *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* [ed. D. P. Wright et al.; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995], 386) 認為 *qādēš* 是指某類祭司，他們在非正統的聖所供職，而這些聖所可能位於高地或 *bāmā* (王上十四23-24，二十二44、47)。聖經未曾使用詞根 *qdš* 來形容撒母耳，但撒母耳卻很像一位正式的 *qādēš*，理由有六：(1) 他是哈拿所獻的 (撒上一28)；(2) 他在祭司以利面前事奉上主 (二11，三1)；(3) 他身穿細麻布衣服 (二18)；(4) 他在神和人面前越來越得到重視 (二26)；(5) 他住在上主的殿中，而這殿正是約櫃的所在地 (三3)；(6) 上主直接對他說話 (三4-18)。
- 17 參彌一7 (用語完全相同)；另參賽二十三17-18；結十六31、34、41；何九1。見 *HALOT*, 1760。
- 18 有人按照字面上的意思理解這個短語：“一隻狗的售價”。參B. Grossfeld, *The Targum Onqelos to Deuteronomy: Translated, with Apparatus, and Notes* (Aramaic Bible 9; Wilmington: Michael Glazier, 1988), 70。

摩西不是向借方說話，而是針對貸款人發言，強調免息放款是富人的責任，多於是窮人的權利。

舊約聖經卻認為狗是危險而不潔的。¹⁹ 狗隻食腐肉維生，又轉過來吃自己的嘔吐物（箴二十六11），正是聖潔的反面例子。²⁰ 摩西輕蔑地把 *qēdēšim* 比作狗，意思就是說他們的行為是最可厭和最污穢的，並同時指他們隨意與母狗濫交。

經文未有指明這些錢換來的是甚麼服務。箴言第七章雖然沒有“做妓女的賞錢”一語，但卻同樣把還願的奉獻（箴七14）聯繫於厚顏無恥的淫亂行為。摩西又說“這兩樣都是上主你的神所憎惡的”，也就是把上述行為等同於其他大罪，包括：製造偶像（申七26，二十七15）；侍奉異教神明，包括獻兒童為祭（十二30-31）；以有瑕疵的動物作祭牲（十七1）；占卜、觀兆、施邪術（十八10-12）；穿戴異性服飾（二十二5）；以及在商業行為中不誠實（二十五16）。用這些金錢所作的奉獻，全都是“骯髒錢”。

維護上主子民在財務上的健全（二十三19-20）

第18節提到“狗的工價”，或許是本段經文轉向另一個經濟議題的原因。這個議題就是貸款取利。在五經之中，這是第三次呼籲富人慷慨地對待窮人，特別是涉及借貸的時候（參出二十二25-27〔24-26〕；利二十五35-38）。²¹ 然而，申命記的呼籲卻又與別不同，那就是七次用上詞根 *nšk*，把經文的關注放在“利息”這個狹窄的焦點之上。禁止百姓向同胞借貸取利的原因有二：一是羣體意識；二是防止貧富差距擴大，免得有人為了償還債項而要賣身為奴。²² 摩西不是向借方說話，而是針對貸款人發

19 出二十二31〔30〕；王下九35-36；詩二十二16〔17〕；耶十五3。

20 進一步的論述見 Goodfriend, “Keleb in Deuteronomy,” 387-90；J. Crawford, “Caleb the Dog: How a Biblical Good Guy Got a Bad Name,” *BRev* 20 (2004): 20-24。

21 這些經文的詳細論述見 E. Neufeld, “The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws,” *HUCA* 26 (1955): 355-57。論及這些經文的相互關係，見 Fishbane, *Biblical Interpretation*, 174-77。

22 古代近東文獻也有提及免息貸款，但舊約聖經持續地作出這樣的要求卻是史無前例的。參 H. Gamoran, “The Biblical Law against Loans on Interest,” *JNES* 30 (1971): 127-34。古代近東的貸款往往取息極高，借銀幣要付20釐，借糧食要33釐（公元前二千年期初的《蘇美爾法典》〔Sumerian laws〕，LX §§m-n，見 Roth, *Law Codes*, 38；公元前18世紀的《埃什努納法典》〔Laws of Eshnunna〕，



言，強調免息放款是富人的責任，多於是窮人的權利。真正的義行（參申十六20）必須是自願的，而且不能以自利為目的。富人要自願照顧有缺乏的人，也不可趁着別人有困難而謀利。

這個政策在申命記的版本中有三項意義重大的特色。（一）要把免息貸款的慷慨情懷引申至生活的所有層面之上。摩西的修辭手法十分精彩，他首先指及最為大眾熟識的經濟項目——銀錢，再而指及食物，最後指及生活上的一切需用（19節）。他讓百姓看到周遭滿是幫助同胞的機會。

（二）摩西沒有禁止百姓向外族人放債取利（參十七15，二十九22〔21〕）。這些外族人與歸化以色列的“寄居者”不同。“外族人”雖然有一定的權利，但他們既然無意在以色列定居，那麼他們就算不上是圈內人。摩西所指的應該是外地的行商，他們來以色列是為了做買賣，而不是為了求生。如果他們在以色列營商失敗，就可以回到自己的家鄉去。

（三）最後，這個政策也能激發百姓的慷慨心腸。結尾的動機從句指出，上主願意在以色列人手中所經營的一切事上祝福他們；²³ 然而，要得到上主的祝福，他們就要先慷慨地對待同胞。

維護承諾（二十三21-23）

五經以外也多有提及許願，²⁴ 可見古人十分重視這個行動。本段經文不是要重述早前的指示（利二十七；民三十1-16〔2-17〕），也未曾有所加添，而是要突顯出許願的三個基本原則。（一）人可以自行決定許願與否。申命記二十三章22節清楚地指出這個道理，而第23節則用了“甘心”一詞以作重申。²⁵

（二）人一旦許願，就必須嚴守。第21節警告，還願絕不可拖延。第

LE §§18a-21，同上，61-62；以及《漢摩拉比法典》〔Hammurabi〕，gap §§t-u，同上，97-98。

23 這個短語也見於十二18和二十八20。參二7和十四29的“你手所做的一切事”。

24 論及這詞，見 C. A. Keller, “גורר,” *TLOT*, 719-22; R. Wakely, “גורר,” *NIDOTTE*, 3:37-42。

25 以這詞作為副詞的經文，見何十四4〔5〕。在其他地方，這個名詞是指自願獻上的祭物（參申十二6、17，十六10）。

23節則要求百姓言出必行，既向上主許了願，就必須謹慎遵行。

(三) 上主要求人對自己所許的願負責。正如第十八章19節一樣，短語 *dāraš min* 是“要求、向某人追究”的意思，在這裏就是指懲罰，因為不還願就是犯罪。“上主你的神一定向你追討”一語的結構有強調之意，突顯出上主必定追究這罪。正如違背所發的誓一樣，不還願也算犯了盜竊之罪（參太五33），因為凡發誓會交出之物，嚴格而言已屬對方所有。故此，與其許願而不償還，倒不如從不願許更為妥當。

維護鄰舍之間的信任（二十三24-25）

最後一項指示在五經中絕無僅有。正如前面的命令一樣，這個指示也旨在建立睦鄰的社會，讓鄰舍之間互相為對方的好處着想。這個命令容許過路的人採摘田中的穀物和果實，以備途上享用。在農業社會，要執行這個指示有一定的難處。首先，地主可能是貪婪而無情的人，會吩咐手下在地界之上站崗，把那些路人趕走。其次，特別是在收成的季節，路人可能會帶着器皿而來，把滿盤的葡萄取去，又或者拿出鐮刀（參十六9），把整袋的麥穗割走。

摩西不但是百姓的牧者，也是那位神聖大地主的代言人，他的指示自然是實際、慷慨而且合理的。除非百姓所住的地方與所得的地業接鄰，否則他們如要下田耕作，或是探訪親友，就必須經過別人的麥田、葡萄園、橄欖園和果園。因為土地是屬於國家的，所以地主必須允許路人經過他們的田園，並摘取農作物以備在途上食用。然而，路人也要尊重農莊主人的權益。這段經文雖然沒有提及上主，但卻明顯反映出屬天的價值觀，就是要以愛心和信任來作道德倫理的基礎。

應用原則



舊約書卷對這段經文的引用 在申命記之後的舊約書卷中，這些片段被引用的分量各不相同。我們會把各項指示分開論述。

(一) 接待逃奴的指示（15-16節）並未牽涉奴隸逃離主人的對錯問題，只是強調以色列會收容這些逃難者，並提醒百姓，他們的價值觀是與文化相抗衡的。其他國家往往容許甚至鼓勵奴隸主以暴力對待



奴隸，但以色列卻不是這樣。在以色列境內，所有人都享有尊嚴，都會蒙憐憫，縱然是從外地逃進來的奴隸也是一樣。申命記為外來人訂下這些規例，但卻隻字不提本地逃奴，實在值得注意。

申命記雖然把奴隸制度視作當然，但以色列的蓄奴模式不但與他們在埃及的經驗大相逕庭，即便與美國當日的奴隸制度也極不相同。首先，擁有經濟權力的以色列人，必須以憐憫和慷慨的態度對待因償債而為奴的同胞（十五1-18）。其次，以色列全境都要作為避難所，收容因受虐待而出走的外族奴隸。²⁶

上述處境在新約聖經中為最貼切的類比，見於保羅致腓利門的短篇書信。這位使徒寫信給身為基督徒的奴隸主腓利門，呼籲他接納那個從他那裏出走的奴隸，而那奴隸則在逃匿期間信了主。就這處境而言，保羅的角色就像本段經文中的以色列人一樣。阿尼西謀不但在保羅的牧養之下信主，更在保羅的蔭庇之下避難。保羅要紓解三者（三位信徒）之間的張力，但他卻不是藉着法律條文來做這事，而是訴諸奴隸主和逃奴的良心。摩西必會認同保羅的做法。保羅尊重腓利門的權利，於是不計自己的損失，把阿尼西謀送回腓利門那裏（門12）；然而，他又寫信讓阿尼西謀帶給腓利門，以便兩人見面的時候，各方能夠得出共識。身為上主的聖會的成員，我們都是平等的；但身為社會的一分子，我們或許有上下之別。要中和這上下之別，方法就是在下者要謹守自己的責任，而在上者則要有憐憫的心，樂意施恩。

(二) 彌迦譴責撒馬利亞的偶像崇拜（彌一7），他的譴責之詞就引用了保持禮儀聖潔的律例（申二十三17-18）。另外，正如上文所述，箴言第七章也把不合道德的性行為與信仰的忠誠與否連上關係。可是，以色列人對這個律例似乎是違反的時候多，遵行的時候少。在以西結書第十六章，這位被擄的先知繪聲繪影地描述耶路撒冷竟然把上主施恩賜下的資源，用於拜偶像和淫亂之上。在新約聖經，保羅把拜偶像與忠於信仰的關

要 中和這上下之別，方法就是在下者要謹守自己的責任，而在上者則要有憐憫的心，樂意施恩。

26 參W. J. Webb, *Slaves, Women & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), 33。

係提升至另一層次。他勸信徒不要在意肉食是否曾經祭偶像，因為偶像完全無關緊要，惟一要考慮的就是吃這肉會否令人跌倒。這種敏銳的態度大有摩西的風範。

(三) 禁止貸款取利的吩咐，在舊約聖經中有比較明顯的呼應。詩人首先問：“怎樣才能夠在敬拜的時候保證得到上主的接納呢？”接着便列出一張清單，陳明甚麼行動才算正直和行義（參詩十五2-5）。詩篇十五篇5〔6〕節描述何謂義人，與申命記二十三章20節遙相呼應：“借貸不取利”（《新普及》）。以西結分辨誰是當被處死的惡人與誰是應得存活的義人時，他的論述共三次引用了上述律例，指明借貸取利是惡人的標記（結十八8、13、17）。他又在以西結書二十二章3至12節列出耶路撒冷的罪行，鋪陳她怎樣冒犯上主，而論述的高潮就是指責她欺壓窮人，並且特別提到放高利貸。這段經文也是清楚地呼應利未記二十五章35至38節，而箴言二十八章8節則以極具諷刺意味的話，指放高利貸的人終會得到報應——他們得來的錢財會落入善待窮人的人手中。

新約聖經不但重申摩西的指示，呼籲信徒要慷慨地對待窮人，也重申摩西對待信徒與非信徒的不同態度。保羅以後者作出發點，叮囑加拉太的基督徒：“趁我們有機會的時候，就要向眾人行善，對信仰大家庭的成員更要這樣”（加六10）。他又在羅馬書十三章9至10節宣告：“愛是不向鄰舍行惡”，並鼓勵信徒要善待鄰舍，使他人得益處（十五2）。這兩處經文正符合申命記的精神。哥林多前書五章11節認為貪婪跟拜偶像、淫亂、酗酒同等。

(四) 至於引用許願律例（21-23節）的經文，要數耶弗他的例子最令人注目。耶弗他與亞捫人爭戰，為了得到上主的支持，他便向上主許願（士十一29-40）。其實上主的靈早已臨到耶弗他身上，而且民眾也組織了軍隊，他許願實在多餘。不論在外表上還是心態上，這個舉動都有異教風俗的影子，目的是要確保神明眷顧自己。當他發現要以自己的女兒還願，就悲不自勝，後悔曾向上主開口，竟至今天不能挽回。可是他的女兒卻能放下個人利益，向父親指出，除了守諾還願之外，父親已是別無選擇。²⁷

27 論及耶弗他所許的願與本段經文的關係，見H.-D. Neff, “Jephta und seine Tochter (Jdc. xi 29-40),” *VT* 49 (1999): 206-17。



話雖如此，但這裏的還願之物既然是一個活人，那麼我們就不能不問，究竟耶弗他還有甚麼妥善處理的選擇呢？²⁸ 最剛烈的回應自然是犧牲自己的 *šālôm*，拒不還願。可以肯定的是，聖經必會判耶弗他犯罪，要他承受上主的詛咒（諷刺的是，耶弗他最終也承受了上主的詛咒）。但這個做法卻能救回女兒；引申而言，更可延續自己的血脈。耶弗他也可以引用利未記二十七章1至8節，交銀子給中央聖所的祭司，作為女兒性命的贖價。²⁹ 利未記第二十七章所設想的情節與耶弗他的處境稍有不同，但按照 *qal wahomer*（字面上的意思是“輕和重”）這個拉比釋經的原則，耶弗他可以辯解：“既然以銀子代贖之例適用於較輕的情節，那麼涉及人命的處境當然也應該按照這個規例處理。”剩下來的選擇就是按照所許的還願，這也是耶弗他的最終做法。經文沒有說明耶弗他有沒有考慮其他辦法。³⁰

(五) 先知們曾經譴責地主富戶，說他們在處理農業資源的時候苦待窮乏人（摩八4；彌二2）。由此可見，在國家面臨敗亡的日子，大部分民眾都已經無視申命記二十三章24至25節的原則。令人詫異的是，本段經文最清晰的呼應竟然來自基督的時代。共觀福音（Synoptic Gospels）提到法利賽人到耶穌面前投訴，說他的門徒摘了些麥穗來吃（太十二1-8；可二23-28；路六1-5）。法利賽人的立場又與貪婪的地主不同。他們所在意的並不是這一點食物，而是門徒在安息日“犯罪”。

及後，馬太福音有一段獨特的評語，分毫不差地表達出這個命令的精神：“你們……卻把律法中更重要的公義、憐憫和信實，置之不理；這些都是你們應該做的，至於那些奉獻，也不可置之不理。”（太二十三23）法利賽人單單按照字面上的意義守安息日，卻違背了至高誡命的後半段。這後半段誡命要求我們以委身於約的態度（愛）對待鄰舍，容許他們摘取麥穗，當天是否安息日並無關係。

28 J. C. Exum (“On Judges 11,” in *A Feminist Companion to Judges*, *Feminist Companion to the Bible* 4; ed. A. Brenner; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, 131) 認為耶弗他所許的願“不能推翻，不容取消，不可改動”。這個說法言過其實。

29 如果某人許願把另一人獻給聖所作服侍，但其後卻無法實現承諾，那就要按照利二十七1-8的規定處理。論及這段經文，見Milgrom, *Leviticus*, 489; J. E. Hartley, *Leviticus* (WBC; Dallas: Word, 1992), 480-81。

30 進一步的論述見Block, *Judges, Ruth*, 375-78。

當代應用



境內的外來人 如果我們反思這些指示的當代意義，就會發現每一項吩咐在今天都有不同的分量。第一個片段（15-16節）教導我們，信仰羣體應該是受欺壓、負重擔之人的避難所。今時今日，世界各地雖然再沒有官方認可的奴隸制度，但很多人卻仍舊為奴。現今的奴隸主或許是兇惡的地主、毒販、皮條客，甚至是貧窮本身。祈求俗世政權執行聖經原則固然不切實際，但不少福音派人士都以強硬態度對待無證移民，卻與摩西的律法和摩西的精神相衝突。³¹ 我們必須正視無證移民的非法處境，³² 不單從守法着眼，也要顯出真誠的友誼，努力幫助他們取得合法居留。只要我們像波阿斯一樣，作“神的翅膀”，我們就能讓神得榮耀，使窮乏人得益處（得二12）。

事奉與道德 摩西要求我們保持信仰上的純淨，讓我們看到出賣自己的危險。我們所出賣的不一定是自己的身體，也可以是出賣自己所蒙的呼召。不論男女，一旦蒙召作屬靈的職事，就必須過謹慎自守的生活，更要嚴謹地履行自己的專業職責。這一切都是為了榮耀神，而不是為了滿足牧者一己的喜悅。如果牧者以會眾的歡樂為最終目的，甚至犧牲牧養職事的聖潔，玷污了信仰羣體，就是大大地冒犯神。聖約倫理與信仰事務絕不可分道揚鑣。任何以不當手段取得的資源，無論是勒索、盜竊、商業詐騙、不道德行為，在神眼中都是可憎的“骯髒錢”。

借貸取利 申命記對利息的規範不但與古代近東的法典有別，與今天的商業習慣也是大相逕庭。近年華爾街和國際金融市場的局面，暴露了資本主義的貪婪本性和薄弱一環。我們看到資本主義其實是立足於個人主義，而資本家又以個人利益為前提。³³ 時至今日，銀行董事只要把別人的

31 有人呼籲福音派人士在這事上表現更多的同情心，見Carroll R., *Christians at the Border*。

32 J. K. Hoffmeier (*The Immigration Crisis: Immigrants, Aliens, and the Bible* [Wheaton, IL: Crossway, 2009]) 認為我們對待外來人（希伯來文 *gērīm*）和非法移民（希伯來文 *b'nē nēkār*）應有不同的方式。

33 當中最著名的例子就是伯納·馬多夫（Bernard Madoff），他騙取了客戶數以十億美元計的財富，最後被判處150年徒刑。見www.cbsnews.com/stories/2009/09/24/60minutes/main5339719.shtml?tag=currentVideoInfo;segmentUtilities（取於2010年1月15日）



金錢東搬西移，就能夠累積極大的財富。舊約聖經的作者雖然無法想像到會有這樣的金融體系，但第19至20節的原則在今天仍然對我們這些樂於行義的人大有關係。身為神的子民，基督徒絕不可利用別人的困境自利。在昔日，西方教會某些宗派曾經嚴謹地遵行上述規定，但隨着社會越來越重視資本主義和營商自由，貪婪也日漸猖獗，甚至令我們看不到別人的真正需要。

許願必須償還 在摩西所作的眾多指示中，還願之例與今天的基督徒最有關係。第21至23節的主語雖然是向上主所許的願，但第23節也可讀作：“從你嘴唇中所出的……就是你親口承諾的，〔都要〕謹守遵行”，也就是包含了更廣闊的應用。這段經文表明，遵守承諾是義行，凡進入上主之聖會的人，都應該有這個標記。舊約時代是這樣，今天也必須是這樣。當今的文化認定，除非手按聖經宣誓，或是白紙黑字記明，否則人們不會遵守承諾，因此本段經文要求人言出必行，實在是食古不化。可是，新約聖經卻是清清楚楚地延續着舊約的典範。在馬太福音五章33至37節，耶穌就直接引用申命記的這段經文，給我們這個屬他的羣體劃下倫理的界限：

你們也聽過那對古人說的話：“不可違背誓言，要恪守自己對主所起的誓。”但是我告訴你們，絕不可起誓。不可指着天起誓，因為天是神的寶座；不可指着地起誓，因為地是神的腳凳；不可指着耶路撒冷起誓，因為那是大君王的城；也不可指着你的頭起誓，因為連一根頭髮你也無法使它變白變黑。你們的話，是，就說“是”，不是，就說“不是”，再多說就是出自那惡者。

很少基督徒會像原初的重洗派信徒一樣，按照字面上的意思遵行上述命令。然而，承接這個屬靈傳統的羣體卻比大部分福音派教會更接近耶穌所教導的字句和精神。蓋洛普（George Gallup）發現，上教會的弟兄姊妹在倫理上的取態，與缺乏信仰熱誠的人沒有多大分別。他們也會說謊、使詐、偷竊，所做的“不道德行為”和後者也在伯仲之間。

按照巴納（George Barna）的調查，美國重生基督徒的離婚率，居然

信仰羣體應該是受欺壓、負重擔之人的避難所。

比非信徒的更高，而福音派會友的離婚率（巴氏有分開宗派作調查），也和總人口的離婚率相當。更有調查指出，南部“敬虔地帶”（Bible belt）某些區域的離婚率，比東北部的天主教地區高出一倍。³⁴ 瑪拉基先知稱這道德上的癌症為“互相背信”（瑪二10-16，《新普及》）。既然新郎新娘往往會在神的面前訂下婚盟，摩西的呼籲就更形重要。美國已成了不信者的國度，再沒有人願意守約。

慷慨待人 最後的指示可謂不證自明。神的子民應當有憐憫的心腸，慷慨地與人分享資源。然而，我們也要尊重別人，存感恩的心領受別人的慷慨施贈。

申二十四1-5

新漢語譯本

和合本

人道與尊嚴

¹ “要是有人娶了妻子，成了她的丈夫以後，因為發現她有淫穢之事，就不再寵愛她，於是寫離婚書給她，交到她手裏，打發她離開他的家。² 她離開丈夫的家之後，去嫁給另一個人。³ 可是後來的這個丈夫恨惡她，又寫離婚書給她，交到她手裏，打發她離開他家；又或者，後來這個娶她為妻的丈夫死了，⁴ 那麼之前打發她離開的前夫，不能在她被污辱之後，回頭再娶她為妻，因為這在上主面前是可憎的。不可讓上主你的神賜給你為產業的那地陷入罪中。

⁵ “要是有人娶了新娘，就不可出去從軍，也不可委託他辦任何事務。他可以免於服役，在家一年，讓他與所娶的妻子歡樂。”

人道與尊嚴

¹ “人若娶妻以後，見她有甚麼不合理的事，不喜悅她，就可以寫休書交在她手中，打發她離開夫家。² 婦人離開夫家以後，可以去嫁別人。³ 後夫若恨惡她，寫休書交在她手中，打發她離開夫家，或是娶她為妻的後夫死了，⁴ 打發她去的前夫不可在婦人玷污之後再娶她為妻，因為這是耶和華所憎惡的。不可使耶和華你神所賜為業之地被玷污了。

⁵ “新娶妻之人，不可從軍出征，也不可託他辦理甚麼公事，可以在家清閒一年，使他所娶的妻快活。”

經文原意



正如第二十三章一樣，申命記第二十四章也有幾個不同的議題，彼此之間並沒有太大的關連。首五節經文顧及已婚女性的利益，是申命記保障弱勢權益的一個焦點，反映出這卷書一貫對義的關注（參13節；見十六20的註釋）。

在離婚的處境中持守義（二十四1-4）

根據長久以來的拉比傳統，並考慮到法利賽人對耶穌的質詢（太十九

34 有關的論述和資料，見R. J. Sider, *The Scandal of the Evangelical Conscience* (Grand Rapids: Baker, 2004), 18-20。

7)。¹ 有人主張申命記二十四章1節下並不是描述離婚的手續，而是為離婚問題作最終的裁決。² 然而，這個立場有幾個疑點。(一) 比照古代近東的離婚規例，如果這節經文是離婚問題的最終裁決，那麼就應該訂明財務安排，尤其是丈夫要歸還嫁妝的條文，或者在甚麼情況之下可以豁免歸還。³

(二) 儘管後期的經文引用前期的經文，但也不能斷定後期經文的解釋就是經文原來的意思。⁴ 所謂摩西“准許”離婚，或許不過是指摩西承認當時的風俗，而不是說他要為這個問題作(新的)裁決。

(三) 經文雖然對第一位丈夫有更詳細的描述，但文中這個女人的兩段婚姻卻沒有輕重之別，算是處境相同(1下、3節)。第1節下和第3節都有“寫離婚書給她，交到她手裏，打發她離開他的家”一句，證明這兩句話之前的行動意義相同；也就是說，如果我們把針對第二段婚姻的指示看作是條件句，那麼針對第一段婚姻的指示就沒有命令或容許的意思。⁵

(四) 本段經文的結構與第二十一章10至14節平行，意味我們可以比照兩者以進行解讀。兩段經文都提及受欺壓的已婚女性，並同樣要保障被丈夫遺棄的妻子的尊嚴。從這個比較可見，本段經文的目的並不是要作為離婚的規例，而是要防止再婚。⁶ 經文的首要關注是保障妻子免受丈夫虐

本段經文的目的並不是要作為離婚的規例，而是要防止再婚。

1 另參太五31；林前七15。

2 參A. Warren, “Did Moses Permit Divorce? Modal *w'qāṭal* as Key to New Testament Readings of Deuteronomy 24:1-4,” *TynBul* 49 (1998): 39-56; Instone-Brewer, “Deuteronomy 24:1-4 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate,” 230。

3 參LH §137、138、142、171。論及古巴比倫的律例，見Westbrook, *Old Babylonian Marriage Law*, 92；參新巴比倫時期的婚約 §§15、34，見Roth, *Babylonian Marriage Agreements*, 64-67, 108-12。

4 McConville (*Deuteronomy*, 358) 正確地指出，新約聖經所記載的討論都受到那個時代的觀點所影響，他們的意見並不能代表這段經文的原意。

5 同樣的看法也見於Pressler, *View of Woman*, 47。

6 參R. Westbrook, “Prohibition on Restoration of Marriage in Deuteronomy 24:1-4,” in *Studies in Bible 1986* (ed. S. Japhet; Scripta Hierosolymitana 31; Jerusalem; Magnes, 1986), 388; Pressler, *View of Women*, 46-47; Hugenberger, *Marriage as a*



待，尤其是第一任丈夫。為了這個目的，摩西才重述當時的離婚手續，使妻子得以脫離婚姻的轄制，又強調丈夫在離婚之後不能再管轄妻子。這段經文跟隨一般的說理程式，共有如下五個分段。

問題(1節上) 從句首的描述可見，這段婚姻開始的時候是正常的，然而這句話在文法上⁷卻又暗示婚姻將起波瀾：這個女人在丈夫的眼中找不着恩惠(原文直譯；《新漢語》：“不再寵愛她”)。不少釋經家都嘗試從經文中找出這個女人的過錯，但其實這句話早已表明錯在丈夫。⁸ 第1節指出夫妻雙方都對婚姻感到失望的原因：妻子失望是因為她在丈夫那裏找不着“恩惠”，丈夫失望的原因是找出了妻子的某些問題。經文以較粗俗的詞彙形容妻子的問題：“下流的事”(NIV語，“something indecent”；《新漢語》：“淫穢之事”)。

對於這個短語所指的是甚麼，歷來的看法差異很大，從“任何事”⁹到“行淫”，¹⁰ 甚至是身體上的缺陷也有。¹¹ 從字面上的意思來看，*'erwat dābār* 指“赤裸的事物”。除了本段經文以外，這個短語只見於申命記二十三章14〔15〕節。既然兩段經文有所類同，讀者自然就可以憑着兩者的比照來作闡釋。在第二十三章，*'erwat dābār* 是指未曾掩埋的糞便(《新漢語》：“污穢之物”)，會玷污軍營，但排便顯然不算罪行。鑒於*'erwā* 一語經常涉及男性的生殖器官(出二十26；參二十八42)，又鑒

Covenant, 76-81。

7 字面上的意思是：“如果某事沒有發生，就會出現這樣的結果”。

8 名詞 *hēn* 的意思是“恩惠”，指某人(尤其是有權力的人)對待有需要者的態度。這詞在申命記只出現這一次。

9 約瑟夫(Josephus; *Ant.* 4.8.23) 解作“不論任何原因”。J. J. Collins (“Marriage, Divorce, and Family in Second Temple Judaism,” in *Families in Ancient Israel* [ed. L. G. Perdue et al.; Louisville: Westminster John Knox, 1997], 65) 認為作者是有意把所有因由一網打盡。

10 LXX譯作“可恥的事”；《偽約拿單他爾根》和《盎克羅他爾根》(Targums Pseudo-Jonathan and Onqelos) 譯作“過錯”；太五31-32，十九7-9作 *porneia*。這個解釋及上面的解釋也分別見於希列(Hillel)拉比和煞買(Shammai)拉比的學派(*m. Giṭṭin* 9:10)。可是，鑒於經文所用的詞語，並考慮到行淫是死罪(二十二13-26)，這裏似乎並不是指行淫。

11 J. Walton, “The Place of the *hutqatīl* within the D-Stem Group and Its Implications in Deuteronomy 24:4,” *HS* 32 (1991): 114-15；參Craigie, *Deuteronomy*, 305。

於這裏是關乎女性的問題，可見最合宜的解釋應該是指血漏之症（參可五25-34）。患這病的女子經常處於不潔淨的狀態，對正常的婚姻生活多有妨礙（參利十二2-8），更會導致不育。或許丈夫在結婚之後，圓房之時，才得悉這個狀況。他沒有憐憫妻子，反而要將她拋棄。

慣常的處理方法（1節下） 作丈夫的沒有同甘共苦的氣魄，於是展開離婚程序。第1節描述了離婚的三個階段。這番手續的目的不單是為了讓丈夫脫離不合意的婚姻，也有助保障妻子的權益。首先，丈夫要給妻子寫離婚書，¹² 證明婚姻關係正式終止。¹³ 接着，丈夫就要把這份文件交到妻子手中。這份證明書對女方十分重要，特別是要證明丈夫在她身上再無權柄，不可動用她的嫁妝，也是她有權返回娘家或再婚的憑據。從男方的角度而言，歸還嫁妝也可以防止女家再三追索損失。¹⁴ 最後，丈夫就會把妻子趕出家門。¹⁵

事件的變數（2-3節） 摩西接着陳述離婚手續的結果，並設想出兩個處境，都會令這個女人的生活雪上加霜。（一）女人的第二任丈夫也離棄她。第二次離婚的手續與第一次並無分別，丈夫會讓妻子自由回娘家或再嫁。（二）女人的第二任丈夫過身。不同的文化一般都會容許喪偶的一方再婚，女性在經濟上往往處於弱勢，因此除非寡婦有豐足的獨立經濟資源，否則再嫁必然是最佳的選擇，尤其是那些沒有兒子的寡婦。

頒佈規定（4節上） 摩西宣告，儘管這個女人與第二任丈夫離異，或是第二任丈夫死亡，前夫也不可回心轉意，再娶這女人為妻。學者對這

12 除這裏之外，“離婚書”一詞只見於賽五十一和耶三8。

13 從經外文獻可知，這份文件包括：（1）離婚公式語，“我再不是你的丈夫，你也不再是我的妻子”（參何二2〔4〕；Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, 217-25）；（2）明確地宣告這女子是自由身，容許她返回父家，或是再嫁（參申二十一14；D. Instone-Brewer, “Deuteronomy 24:1-4 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate,” 230-43）；（3）宣告歸還嫁妝（參Westbrook, *Old Babylonian Marriage Law*, 79, 92）。

14 參Instone-Brewer, “Deuteronomy 24:1-4 and the Jewish Certificate of Divorce,” 237。

15 這份離婚書既然是“分手的證明”，下文又三次用到動詞“打發……離開”（1、3、4節），可見 *šillah* 正是離婚的意思（二十二19、29；瑪二16）。參Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, 72-73。



項禁令提出不同的理由，¹⁶ 但如果 *erwat dābār* 涉及的是身體上的問題，而不是操守，那麼這個禁令就是要保護這個女人，免得她再被前夫虐待。文中有短語“在她被污辱之後”，意思就是說這個情況是因為身體問題或他人犯錯而做成的，這個女人無須負上道德責任。¹⁷

和申命記二十一章14節一樣，這個段落的議題也是關乎女性被“貶抑”（《新漢語》：“污辱”）。這個女人當初成為不潔，並不是因為自己操守有虧，但前夫卻不憐憫她，把她貶抑，然後又因為離婚而把她的隱私公諸於世，早已是對她一再貶抑。經文用了介詞“之後”，可見所謂“污辱”並不是指再嫁前夫，而是指更早的事件。儘管前夫後悔離婚，摩西也要保護這個女人免被進一步貶抑，因為前夫已經放棄了在她身上的一切權利。

背後的論據（4節下） 摩西要證明這項禁令有理，便指出這樣的行為在上主面前是“可憎”的。¹⁸ 更有甚者，前夫再娶舊婦也會令土地陷入罪中。摩西轉用第二人稱向百姓發言，提醒他們有責任持守聖約之義（參十六20）。如果百姓容許上述情況發生，就等如把罪責加到自己身上，甚至上主所賜的土地也要蒙污。

在招募兵員之時彰顯義（二十四5）

驟眼看來，把第5節放在早前的戰爭律例之中，似乎更為合適。然而，從經文的位置及主題可見，第5節實在是“家庭律例”的一部分。

16 學者曾提出的理由包括：（1）第二段婚姻已給社區帶來了一定張力；（2）這種做法形同亂倫；（3）以防前夫起貪念，藉着再娶舊婦謀利。論及各種理由，見R. Gane, “Old Testament Principles Relating to Divorce and Remarriage,” *JATS*, 12 (2001): 15-16; Pressler, *View of Women*, 51-59。

17 Davidson (*Flame of Yahweh*, 396-97) 正確地指出，如果這短語是反身 (reflexive) 語態，解作“她污辱了自己”，就必須用Hithpael式，正如利十一24、43；等等。

18 理論上，*tô'ēbā* 可解作“因為她是可憎的”，但與利十八22比照，就可以知道這用語不是指那個女人，而是指那段婚姻（參Pressler, *View of Women*, 49）。這個用語把再婚等同於叛教（七25，十二31；等等）、獻上有瑕疵的祭物（十七1）、吃被禁的食物（十四3）、穿戴異性服飾（二十二5）、以賣淫所得的財物還願（二十三18〔19〕），以及各樣嚴重的淫亂行為（利十八；參26、29節）。

經文設想有人剛剛娶妻，而經文的重點是要保障新成立的家庭（參二十7）。凡新近娶妻的人都可免服兵役，也不用承擔任何家務以外的公事。“委託他辦任何事務”一語甚為突兀，可以解作“委派他處理社羣的公益事務”。這條規例所訂定的免役期長達一年，¹⁹ 讓這人可以專心地為家庭建立穩固的經濟和社會基礎。

經文的結語展示出這條規例的理據，內容發人深省：給新郎免役一年，為的是讓他與所娶的妻子歡樂。摩西以敏銳的牧者觸角，繪畫出另一幅婚姻的圖畫，與第1至4節的形成強烈對比。上文的兩位丈夫都給妻子帶來極大的愁苦，但這位新郎卻給妻子帶來歡樂。

應用原則



聖經所載的離婚 第1至4節是五經中惟一明確指及離婚的文字，因此，我們必須認清經文所說的是甚麼，所沒說的又是甚麼。（一）經文只處理由丈夫提出的離婚。（二）離婚是家務事，由內部的家事法規管，不屬公共審判所的管轄範圍。²⁰（三）經文以極空泛的用語談及離婚的動機：丈夫發現妻子有 *'erwat dābār*。這 *'erwat dābār* 應該是指身體上而不是操守上的問題。（四）經文的主旨不是制訂離婚手續，而是要規範丈夫在離婚之後的行為。這位丈夫要妻子公開承認不潔，令她顏面無存，因此，在她再嫁之後，儘管第二任丈夫過身或再度離異，前夫也不可再娶她。（五）律例要求丈夫立下一份嚴肅的證明，確認兩人已合法離婚，目的是保障妻子的權益。如果沒有這份文件，丈夫就可以隨時把妻子召回；妻子一旦再嫁，丈夫也可以控告她行淫。²¹（六）經文未有從倫理及神學的角度支持離婚，只是陳述一個法制上的實況，承認以色列社會是容許離婚的。

除了這段經文以外，舊約聖經提及離婚的文字並不多見。有律例從人道主義出發（出二十一10-11；申二十一10-14），容許釋放本為奴婢的

19 “得豁免、免除責任”的詞義也見於創二十四41；民三十二22；書二20；王上十五22。

20 同樣的看法也見於Wright, *God's People in God's Land*, 216-17。

21 同樣的看法也見於同上，217。



妻子或從戰場上擄來的妻子出門，因為這待遇總比丈夫不願履行婚姻上的責任為佳。在創世記二十一章8至14節，神吩咐亞伯拉罕打發本為奴婢的妻子夏甲離開，顯然也是為了兩害取其輕。除了亞伯拉罕的故事，舊約敘事文絕少談及上述離婚原則的實踐情況。有經文記載丈夫短暫離棄妻子（士十四19~十五8），也有記載妻妾離開丈夫（士十九），但卻要到被擄之後，才有其中一方正式提出離婚的記載。根據以斯拉記第九至十章，以斯拉吩咐歸回耶路撒冷的百姓與外族妻子離婚，原因是這些婚姻污染了“聖潔的種族”。

在被擄後時期，先知瑪拉基也看到同樣的異族通婚風氣，便譴責那時代的男人“娶了拜偶像的女子為妻”（也就是“異教徒”；瑪二11，

《新普及》；下同）。然而，瑪拉基又隨即責備他們與妻子離婚，形容這是“背信、不忠”（*beqed*；二13-16）。“我憎惡休妻”（16節）一語，雖然翻譯得清楚明白，但希伯來文原文卻是意義含糊的，也可以譯作“憎惡〔和〕休棄〔妻子〕〔的人〕”。²² 瑪拉基書把 *sānē*（憎惡）和 *šallah*（休棄、趕走）兩詞結合使用，與申命記二十四章1至4節可說是遙相呼應。摩西承認離婚是一種根深柢固的社會實況，即便以色列文化也不能幸免；然而，他又意識到女性或會因而受到欺凌。瑪拉基比摩西更直接，他斥責那時代的男人對妻子背信棄義，又把當時的高離婚率看作是不敬虔和不敬畏上主的鐵證。

先知書提及離婚的文字甚多，但往往是用來比喻上主與以色列之間的關係破裂。何西阿就以一個引人注目的方式表達出這個主題。他娶歌篋為妻，之後又被歌篋所棄，正好代表上主與以色列之間的夫妻關係。以色列對上主不忠，轉去隨從其他神明，因此上主收回憐憫的心，與以色列離婚（何二1-13〔3-15〕）；但及後又重修舊好，婚姻感情更進一步（二16-25〔14-23〕）。除了結婚、離婚、再復合這個次序是相同之外，何西阿書所呈現的象徵性圖畫，與申命記二十四章1至5節的教導有根本上的分別：

經文未有從倫理及神學的角度支持離婚，只是陳述一個法制上的實況，承認以色列社會是容許離婚的。

22 這個譯法的論據，見Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, 66-76。

副題	實際上的婚姻規例 (申二十四1-4)	象徵性的婚姻處境 (何一~三)
丈夫對這段婚姻的態度	雖然訂下婚盟，但丈夫卻在正要完婚的時候反悔。	上主向先祖們應許要和以色列立約，就在西奈山與他們確立聖約關係。
妻子的狀況	身體有缺陷，但操守沒問題。	外表無缺，但德行有虧。
丈夫對妻子的態度	完全缺乏恩典憐憫。	婚前婚後都大施恩惠。
離婚的原因	丈夫心硬。	妻子不忠，與別人行淫。
離婚的時刻	在完婚之前。	訂下婚盟之後數百年。
離婚之後的發展	再嫁別人。	未曾再嫁；淪落為奴，被人競價收買，終為丈夫所贖。
復合的機遇	不得復合。	確認已歸回丈夫的懷抱。

申命記二十四章1至4節最清晰的迴響，必然是上主在耶利米書三章1節所提出的設問：

人如果休妻；

妻子離去另嫁他人，

前夫就不可再接她回來，

因為那樣的事必定敗壞這地。

可是你已經和許多情人行淫，

為甚麼還想回到我這裏來呢？（《新普及》）

令人詫異的是，上主接着就邀請以色列和猶大歸回他身邊。這段經文和何西阿書一樣，都是以結婚、離婚、再復合的主題來喚醒以色列人，要他們知道自己對神不忠。上主早已在西奈山立約約束自己，要永遠與以色列共守聖約，自此以後永不離異。上主曾揚言要離開應許之地，而以色列民又在公元前586年被擄，很多釋經家就因而作結論，說上主與以色列最終離了婚，聖約也被廢去了。然而，利未記二十六章44至45節、申命記



四章29至31節及三十章1至10節指出，審判不會是以色列的最終結局。早在進入迦南之前，摩西已預示上主與以色列會有關係破裂的一天，上主會暫時收回他所應許的福氣，並代之以雷霆怒火。然而，摩西也知道這些福氣是婚盟的基石，而這婚盟必永無廢止的一天。終有一日，夫妻會破鏡重圓。

從馬太福音五章31至32節，我們彷彿看到早期拉比對申命記二十四章1至2節的闡釋。根據《米示拿》（Mishnah）所載，煞買（Shammai）學派和希列（Hillel）學派都曾經闡述申命記二十四章1至4節，雙方的立場大有寬緊之別：

煞買學派說：除非丈夫發現妻子不貞潔，否則他不可休妻，因為經上記着說：“因為**他發現她在任何一事上有不體面的行徑。**”

希列學派說：儘管她弄壞了一味菜餚〔他也可以休了她〕，因為經上記着說：“因為**他發現她在任何一事上有不體面的行徑。**”亞基巴拉比（R. Akiba）說：他如果找到另一位更美貌的女子〔他也可以休妻〕，因為經上記着說：“**如果她在他眼中找不着恩惠……**”（《論離婚訴狀》〔Gitṭin〕9:10）。²³

耶穌採納了煞買拉比的嚴緊立場。他所設的柵欄甚至比申命記二十四章1至4節所說的更高。摩西只是記述寫離婚書和辦離婚的當代風俗，耶穌卻是頒佈誡命，把離婚的理由規限於 *porneia* 一項（違背婚盟；字面上的意思是“淫亂”；另見太十九8-9）。此外，耶穌更警告男性不可藉其他理由休妻，否則他就要為妻子將來的淫亂行為負責，因為如果這女子不是由於淫亂而被休，那麼她一旦再嫁就等如行淫了。

耶穌這一番闡述屬於“登山寶訓”的一部分。“登山寶訓”就如上主在西奈山所作的啓示一樣，是聖約憲章，作用是規範神人關係。在馬太福音十九章3至9節（//可十2-12），耶穌回應法利賽人質詢的時候，也就婚姻作了一番論述。耶穌不但重申他早前的主張，更特別指出：摩西只是

23 英譯見H. Danby, *The Mishnah* (London: Oxford, 1933), 321。

婚 姻弄至離異收場，不但違反了神的心意，也必然是犯罪所致。

陳述法律容許離婚，而且是因為人心硬才這樣說的。²⁴ 摩西的指示針對不合法的離婚處境，目的為保障被休婦女的權利。耶穌並指出，離婚文化與神的意念相衝突，違反了創造秩序，而摩西定這些規條只是要回應當時的社會文化。創世記一章27節和二章24節表明，夫妻是神所配合的，任何人也不可以干涉這關係。

保羅在哥林多前書七章8至16節採用了同樣的高準則。他吩咐妻子不可離開丈夫（10節），丈夫也不可離棄妻子（也就是休妻；12節）；基本上就是禁止基督徒以任何理由離婚。如果妻子離開了丈夫，她就不可再婚，更要努力與丈夫復合（11節）。基督徒只能在一個處境之下考慮離婚，就是對方沒有歸信基督；但即便在這種情況下，基督徒一方也不可首先提出離婚，反而要努力過聖潔的生活，盼望能夠感動配偶信主（13-14節）。一旦不信的一方要求離婚，信主的一方也可遷就。在這種情況下，信主的一方可以自由再婚。

當代應用



基督徒的婚姻觀 有調查指出，在美國某些地區，基督徒的離婚率竟然高於總人口的離婚率。²⁵ 申命記二十四章1至4節又有甚麼教導能夠幫助我們回到聖經的婚姻準則呢？以下是幾項建議。

（一）穩定的婚姻不是自然而有的，必須付上努力，也必須建基於堅實的基礎之上。申命記二十四章5節告訴我們，兩人結婚之後，就要盡量放下家庭以外的責任，設法減少分散彼此注意力的事務。兩星期的蜜月旅行固然是一個美滿的起步，但卻不足以部署一段終身廝守的婚姻。

（二）健康的婚姻是一個健全的社羣的基石，因此會眾整體都應該對新婚人士有所支持。這些支持不止於協助他們展開新生活，也包括說服他們暫時放下教會的責任。摩西建議為期一年。

²⁴ 耶穌的評論似乎在影射“妻子在丈夫眼中找不着恩惠”一語。

²⁵ 見Sider, *The Scandal of the Evangelical Conscience*, 18-20。



（三）沒有完美的丈夫，也沒有完美的妻子。雙方都要竭盡全力，以恩慈的心包容對方的缺點，而且要持之以恆。在壓力之下的人，最需要的就是看到神和配偶的恩慈目光。

（四）在妻子面前橫行霸道的男性所在多有，因此教會要確立原則及制訂方法，好讓女性在離婚及再婚的處境下仍然得到保障。

（五）婚姻弄至離異收場，不但違反了神的心意，也必然是犯罪所致。婚姻制度是一切人類建制的基礎，世人因為心硬才會離婚，也等如宣告自己在這個基礎上一敗塗地。面對西方社會動輒離婚的風氣，教會正好趁這機會站出來與世俗抗衡。如果我們曾經在這事上隨波逐流，就必須悔改，否則便要承受神的怒氣。²⁶ 如果我們能夠跟從聖經的範式來實踐婚姻，我們就等如向世人展示他們可以通過耶穌基督與神建立一份怎樣的關係。耶穌基督這位教會的頭和丈夫，甘心犧牲自己。

²⁶ 有關這些議題，尤其就着太十九3-12的教導，C. L. Blomberg提供了甚有助益的釋經和牧養上的論述，見“Marriage, Divorce, Remarriage, and Celibacy: An Exegesis of Matthew 19:3-12,” *TrinJ* 11 ns (1990): 161-96; A. Köstenberger and D. W. Jones, *God, Marriage, and Family: Rebuilding the Biblical Foundation* (Wheaton, IL: Crossway, 2004), 227-58。

申二十四6-22

新漢語譯本

⁶ “不可拿人全副的磨石或上磨石作抵押，因為這是拿人命作抵押。

⁷ “要是發現有人從以色列人中、從他的兄弟中拐帶人口，刻薄待他，或是賣了他，那拐帶的人必須死。這樣，你就可以從你們中間將這惡除掉。

⁸ “你要自己謹慎，在癡瘋肆虐的時候，要格外謹慎，應照利未支派的祭司教導你們的一切去遵行，正如我所吩咐他們的那樣，你們要謹守遵行。⁹要記得上主你的神在你們從埃及出來的路上，對米利暗所做的事。

¹⁰ “要是你借了甚麼東西給你的鄰舍，不可進入他的家取他的抵押品。¹¹你要站在外面，等你借貸給他的人出來，將抵押品拿到外面給你。¹²如果他是個窮人，你不可留他的抵押品過夜。¹³日落的時候，你一定要將他的抵押品還給他，讓他可以蓋着自己的衣袍過夜，並且祝福你。這在上主你的神面前，就是你的義。

埃及的經驗

¹⁴ “不可欺壓貧苦窮乏的雇工，無論是你的一個兄弟，還是在你的地上、在你城裏的寄居者。¹⁵當天就要給他工錢，不可等到日落，因為他是貧苦的，他一心牽掛着工錢。

和合本

⁶ “不可拿人的全盤磨石或是上磨石作當頭，因為這是拿人的命作當頭。

⁷ “若遇見人拐帶以色列中的一個弟兄，當奴才待他，或是賣了他，那拐帶人的就必治死。這樣，便將那惡從你們中間除掉。

⁸ “在大癡瘋的災病上，你們要謹慎，照祭司利未人一切所指教你們的留意遵行。我怎樣吩咐他們，你們要怎樣遵行。⁹當記念出埃及後，在路上耶和華你神向米利暗所行的事。

¹⁰ “你借給鄰舍，不拘是甚麼，不可進他家拿他的當頭。¹¹要站在外面，等那向你借貸的人把當頭拿出來交給你。¹²他若是窮人，你不可留他的當頭過夜。¹³日落的時候，總要把當頭還他，使他用那件衣服蓋着睡覺，他就為你祝福，這在耶和華你神面前就是你的義了。

埃及的經驗

¹⁴ “困苦窮乏的雇工，無論是你的弟兄或是在你城裏寄居的，你不可欺負他。¹⁵要當日給他工價，不可等到日落，因為他窮苦，把心放在工價上，恐怕他因你求告耶和

新漢語譯本

不然，他因為你而向上主呼求，你就有罪了。

16 “父親不可因為兒子被處死，兒子也不可因為父親被處死；各人要因自己的罪而被處死。

17 “不可向寄居者或孤兒歪曲正義，也不可拿寡婦的衣裳作抵押。

18 “你要記得，你曾經在埃及也是奴隸，上主你的神從那裏救贖了你，所以我吩咐你要遵行這話。

19 “要是你收割你田間的莊稼，忘了一捆在田間，不要回去取，要留給寄居者、孤兒和寡婦。這樣，上主你的神在你手所做的一切事上必祝福你。

20 “要是你打橄欖樹，剩下的不要打盡，要留給寄居者、孤兒和寡婦。

21 “要是你收取葡萄園，剩下的不可摘盡，要留給寄居者、孤兒和寡婦。

22 “你要記得，你曾經在埃及地也是奴隸，所以我吩咐你遵行這話。”

經文原意



在一輪有關家務及婚姻的指示之後（1-5節），是一連串篇幅短少的段落（14=2x7），當中所指涉的幅度甚廣，但各段落的議題彼此之間並無多大關連。總的來說，這些經文是要指出弱勢人士的困境，呼籲有能力的人為弱者籌謀。這些指示看似雜亂無章，但卻延續了前文的倫理軌跡，顯示出同樣的憐憫心腸（尤見於十五1-11和二十三19-20〔20-21〕）。摩西在第18和22節重提以色列人在埃及為奴的舊

和合本

華，罪便歸你了。

16 “不可因子殺父，也不可因父殺子；凡被殺的都為本身的罪。

17 “你不可向寄居的和孤兒屈枉正直，也不可拿寡婦的衣裳作當頭。

18 “要記念你在埃及作過奴僕，耶和華你的神從那裏將你救贖，所以我吩咐你這樣行。

19 “你在田間收割莊稼，若忘下一捆，不可回去再取，要留給寄居的與孤兒寡婦。這樣，耶和華你神必在你手裏所辦的一切事上賜福與你。

20 “你打橄欖樹，枝上剩下的，不可再打，要留給寄居的與孤兒寡婦。

21 “你摘葡萄園的葡萄，所剩下的，不可再摘，要留給寄居的與孤兒寡婦。

22 “你也要記念你在埃及地作過奴僕，所以我吩咐你這樣行。”



事，與第十五章15節遙相呼應，可見本段經文的確與前文一脈相連。

不可剝奪別人取得食物的權利（二十四6）

這個指令只有一句話，用了第三非人稱（impersonal third person）形式，再加上一句動機從句。經文沒有禁止債主接受借款人的物品作抵押，只是禁止債主要求借款人以謀生工具作抵押品。文中提及的研磨工具是這個原則的絕佳比喻，它分成上下兩部分，上部是一塊磨石，下部是石製底座。¹ 要求借款人交出“上磨石”作抵押，也就是剝奪了這個家庭製作基本糧食（麵包）的權利，無異於取去借款人的性命作抵押品。

不可剝奪窮人的自由（二十四7）

第二個片段禁止剝奪窮人的自由。摩西在這裏鋪陳實際的處境，具體地演繹了出埃及記二十一章16節的律例。他形容拐帶者是受害人的“兄弟”，因此把一個普遍性的律例應用於聖約羣體。摩西把受害人形容成被販賣的牲口一樣，強調受害人受盡侮辱（參申二十一14）。最後摩西更說要處死犯事的人，從以色列中將這惡除掉。這個說法就是把拐帶人口的罪行等同於其他死罪。²

聽從掌權者以彰顯義（二十四8-9）

經文的焦點突然轉到個人的衛生問題。驟眼看來，這些關於皮膚病（*šāra'at*）的論述似乎與道德倫理沒有多大關係。³ 利未記第十三至十四章曾詳細論述這個議題，可說是本段經文的先聲。然而，利未記是客觀

- 1 碾穀的人會跪在石座前面往返推動磨石。參King and Stager, *Life in Biblical Israel*, 95。
- 2 包括：叛教（十三5〔6〕）；拜偶像（十七7）；不聽從祭司的判決（十七12）；謀殺（十九13，二十一9）；悖逆父母（二十一21）；行淫（二十二21、22、24）；還有作假見證，但這罪卻算不上是死罪（十九19）。
- 3 論及 *šāra'at*，見J. F. A. Sawyer, “A Note on the Etymology of *šāra'at*,” *VT* 26 (1976): 241-45。近年在美索不達米亞出土的證據顯示，*šāra'at* 極有可能是指癩瘋病，見J. Scurlock and B. R. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine: Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analyses* (Urbana: Univ. of Illinois Press, 2005), 70-73。

以色列的憲法有一個關鍵性的概念，就是上主有權決定土地的用途……而這個概念也包括聖約羣體的所有成員都有權分享地上的出產。

的法律條文，本段經文卻旨在激勵人心，因此這裏沒有記載病症的詳情，也沒有醫治的方法。再者，利未記著意描寫祭司怎樣判斷及治理皮膚病，但這裏卻是給百姓指示，要他們謹慎地執行祭司的吩咐。為了加強說服力，摩西在第8節的結尾訴諸自己的權威，把利未支派祭司的話等同於他自己說的話；引申而言，也就等如神所說的話。

最後，摩西要求百姓仔細地回想舊事，牢記在出埃及途中發生於米利暗身上的遭遇（民十二10-15）。從這句話可見，經文的核心不是皮膚病，而是有沒有聽從祭司的吩咐（參申十七8-13，二十五2）。在這個角度之下，“痲瘋”就是上主所加的刑罰，是不聽從祭司吩咐的下場。無論如何，這段經文並沒有提及潔淨與不潔淨的問題，而我們也無從知道這段經文為甚麼會被置於連串倫理指示之間。

不可令人無衣可穿（二十四10-13）

摩西為借貸給窮人添上新一輪指示，但所用的例子卻與第6節不同。他在出埃及記二十二章25至27〔24-26〕節的基礎上作擴充，首先設定處境，再引申一個通用的原則。在出埃及記，摩西所指的借項涉及銀子，又禁止百姓利用窮人的困境自利；在這裏，摩西把保護網張得更闊，甚至要消除因經濟困境而帶來的心理影響。為了保障窮人免受威嚇，摩西禁止債主進入負債人的家中拿取抵押品。債主要站在外面，等候對方把抵押品拿出來。正如申命記其他地方一樣，這段經文也是要建立一個互相信賴、彼此憐憫的社羣。

第12至13節特別聚焦於身無長物的借款人。除了“衣袍”之外，這人再沒有甚麼可作抵押的財物。原來這衣袍也是他睡覺的被子，所以債主要在日落之前把這抵押品交還。如果債主認為有需要持有這抵押品，他就要每天早上到對方那裏取回，天天如是，直到債項清還為止。為了呼籲債主遵守規定，出埃及記從警告着手，指出上主是負債人的守護者，而本段經



文則從獎勵着眼，表明上主會祝福善待窮人的人。⁴ 在第13節的結尾，上主給這個債主最終的評語，指出這就是他的“義”（*š'dāqā*；參六25）。債主這樣對待窮人，讓債主和負債人之間可以建立健康的關係，因此得到上主的悅納。

不可剝奪別人應得的工錢（二十四14-15）

這個片段與前文的關係有二：一是同樣提到窮人，二是同樣要聽眾在“日落”之前行動。然而，這個段落的焦點卻不再是鄰舍，而是以色列人所雇用的工人。摩西的指示建基於利未記十九章13節，他針對雇主發言，吩咐他們不要剝削雇工，也不可強取雇工的財物作抵押品。申命記二十四章14節又詳細描述這個潛在受害人的身分背景。

這人既然是 *šākīr*（雇工），就不會是這個家庭的一分子，而是以勞力換取一天工錢的人。他在經濟上是“貧窮和缺乏的”（參十五11；《新漢語》：“貧苦的”），⁵ 他的身分可以是“兄弟”，也可以是“寄居者”。他又棲身於“你的地上、在你的城門口”（筆者自譯）。

摩西呼籲聽眾不要剝削雇工。他首先宣示大原則，再在第15節作出解釋：雇工付出了一天的勞力，雇主就要在當天給他工錢。⁶ 這樣做的理由有四：（一）這雇工“是貧苦的”，沒有其他金錢的來源，因此才以勞力賺取工錢；（二）這人整日勞碌，在一天的末了，心上記掛的就是工錢，雇主不可使他失望；（三）如果雇主刻薄，不付工錢，那工人就會向上主申訴（參十18；出二十二27〔26〕）；（四）雇主這樣做就是犯罪。經文宣告“你就有罪了”，與上文的債主所得的評語形成強烈對比。上文的債主善待負債人，因此被描述為“義”（申二十四13；參十五9，二十三20〔21〕）。

4 參C. Levin, “The Poor in the Old Testament: Some Observations,” *Religion and Theology* 8 (2001): 261。如果是在下位的人“祝福”在上位的人，則動詞 *brk* 就與“讚美”同義（例：詩六十六8；另見士五2、9）。

5 這是舊約聖經常見的一對複合用語。參伯二十四14；詩三十七14，四十17〔18〕，七十四21，八十六1，一〇九16、22。

6 所謂“當天”，指的應該就是“雇工工作的當天”。下文“等到日落”一語也支持這個解釋。

懲治罪犯以彰顯義：保護無辜者（二十四16）

這個片段與上文的關係在於“罪”（*het*）一詞。經文雖然禁止司法機關因父親的罪行而處決兒子，⁷ 但卻與十誡沒有衝突。⁸ 早前的誡命是針對父親而言，宣告父親的行為會影響家中各人（五9-10），目的是要讓作父親的懂得懼怕，知道如果自己違背聖約，家屬就會因而受累。有一點極為重要，就是舊約聖經中但凡記載兒子因父親的罪行受刑的，都是因為父親違反了聖約至根本的規定。⁹

不可向窮人歪曲正義（二十四17-18）

摩西在這裏重拾本章原來的主題：按義的原則對待社會上和經濟上的弱勢羣體（參十六20及註釋），尤其是寄居的外人和孤兒寡婦。出埃及記二十三章6節早已嚴禁司法不公，摩西在這裏再把同樣的原則應用於邊緣人士的日常處境之中。

摩西特別舉出一個例證，就是債主拿寡婦的衣服作抵押品。在第十章18節，摩西曾向寄居的外人和孤兒寡婦保證，上主必會站在他們的一方，供應他們基本的需用。在這裏，摩西又把有能力的以色列人描繪成上主的恩手。第12至13節雖然容許債主取負債人的衣物作抵押，但這裏卻禁止他們向寡婦作同樣的要求。

有學者認為，摩西是要保障寡婦的尊嚴，以免她們要脫去喪服，¹⁰ 但更有可能的解釋應該是與她們的性別有關。如果沒有父親或丈夫等男性保護，女性在公共場合沒有適當的衣物蔽體，就必會惹來風言風語，甚至被

7 由於 *yumat* 一詞是指按法律執行死刑，因此這裏所說的是由審判所頒佈的裁決。

8 後世也有用那句話來支持跨代擔當罪責的觀念，指出這是聖約的基要原則（耶三十一29-30；結十八2-3）。論及這慣用語在以西結書中的重要性，見 Block, *Ezekiel Chapters 1-24*, 554-90; K. P. Darr, “Proverb Performance and Trans-Generational Retribution in Ezekiel 18,” in *Ezekiel's Hierarchical World: Wrestling with a Tiered Reality* (ed. S. L. Cook and C. L. Patton; SBL Symposium Series 31; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004), 199-223。

9 參申十三15 [16]；書七24-25；士二十一5-10；撒下二十一1-9。參 Tigay, *Deuteronomy*, 227。

10 參 Tigay, *Deuteronomy*, 228。



指品行不端。¹¹ 摩西在第18節重提以色列人自己在埃及的經歷，目的就是要喚起百姓的憐憫之心。¹² 以色列人只要記得自己曾經身受上主的大恩，就必會憐憫在困苦中的人，包括外來人。當他們這樣做的時候，他們也就是仿效上主的行為，彰顯上主的樣式了（十18-19）。

要留下食物給窮人（二十四19-22）

這段經文三次提到寄居者、孤兒和寡婦（19-21節），又提及以色列人在埃及的為奴經歷（22節），與上文形成緊密的聯繫。雖然如此，摩西卻把筆鋒一轉，從被動地防止不公義的情況發生，變成主動地為弱者謀幸福。這裏也有摩西常用的三段式排比論述，而最後則是一句動機從句，以收結這三項論述。

以色列的憲法有一個關鍵性的概念，就是上主有權決定土地的用途（參利二十五），而這個概念也包括聖約羣體的所有成員都有權分享地上的出產。¹³ 本段經文的指示建基於早前的律例（利十九9-10，二十三22），在那些律例中，上主曾吩咐地主留下田邊的禾稼，也不要拾取收割時落在地上的穀物，好讓窮人和寄居者可以拾取。這裏的指示比早前的經文更見牧者心腸，其目的是要激發聖約羣體的慷慨情懷，要百姓在律例的要求之上再進一步。（一）經文擴大了“窮人”的定義，把孤兒和寡婦也包括在內。

（二）原本的律例只提及田地和葡萄園，這裏再把同樣的原則引申至橄欖園。這三樣農產品具有象徵性的意義，代表日常主要食材的原料：麩包、橄欖油和酒。再者，同樣的原則也適用於果品和蔬菜。

（三）摩西又提升了窮人的福利。田邊的禾稼往往品質較差，而且混雜野草；跌在地上的葡萄和橄欖要不是過早落枝，就是容易熟爛。因此，早前的律例對窮人的益處十分有限。摩西在這裏卻吩咐地主和農戶，如果有整捆的禾稼忘了收取，或是枝上有葡萄、橄欖剩下，他們也不可回頭收

11 《偽約拿單他爾根》（Targum Pseudo-Jonathan）添上一句：“免得惡毒的鄰舍在你交還抵押品的時候走來，控告她做了惡事。”英譯見 Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy*, 67。

12 申五15，十五15，十六12。

13 De Vaux, *Ancient Israel*, 165。

拾收割。這項規例的重點是，農戶不應吝嗇地只把過早落枝的次等果物留給窮人，而是要把收割時漏掉的土產，或未熟的穀物、葡萄和橄欖主動留下，好讓寄居者、孤兒和寡婦能夠拾到更好的食糧。

摩西身為牧者，他的發言立意於勸導，而不多從立法着眼。他把全民的福祉與他們對待窮人的態度連結為一，藉以激發百姓的慷慨之心（19節）。¹⁴ 他又呼應自己在第18節所作的陳詞，再次提及以色列人在埃及的為奴經歷。百姓如果懂得在目前的生活中心念不忘上主昔日的恩惠，他們就必然不會硬着心腸對待窮人。

應用原則



窮人在聖經中的待遇 在聖經的敘事文中，依從這些綱領生活的人並不多，而且彼此的年代相隔久遠。在士師治理以色列的黑暗時期（得一1），波阿斯就如一線曙光，他的言語和行為都彰顯出真正的義人本色，當日人人有目共睹。路得請拿俄米容許她到田裏撿麥穗，希望找到願意向她施恩的人（二2）。這句話透露了以色列的道德窘境。路得這個貧窮的外族女子，實在沒有把握遇上肯向她施恩的地主，容許她跟在收割工人的後面撿麥穗。

然而，波阿斯卻能抓緊律法的精神，他給路得的回應遠比律法所要求的寬厚：（一）他的態度謙恭和藹，稱路得為“女兒”（得二8）；（二）他邀請路得與他的女僕走在一起（8節）；（三）他禁止男僕欺負路得（9、15-16節）；（四）他叫路得到他為家屬預備的器皿那裏取水喝（9節）；（五）他祝福路得（12節）；（六）他邀請路得到他的桌前用膳，讓她用他的酸酒蘸餅，並親自招呼她，讓她吃得飽足（14節）；（七）他又吩咐工人刻意從捆中抽出麥穗，好讓路得撿拾（16節）。因為波阿斯的慷慨，路得滿載而歸，回到婆婆那裏。波阿斯對路得施以極大的恩惠，不但履行了早前的律例，而且過於摩西在申命記這裏的演繹。他遵從上主所定的義的標準，以慷慨的心行善，明白自己是上主的“翅膀”，要讓窮苦人有所投靠（12節）。

在舊約聖經裏，像波阿斯一樣的人物不多；相反，以色列史家把民

14 十四29和二十三20〔21〕提及的祝福，也是連繫於民眾對待邊緣人士的態度。



族的歷史描述得滿是敗績。以色列人不但敬拜偶像，更拒絕按聖約的標準活出“義”。列王紀下四章1至7節就揭露了這個問題。在這個故事中，橄欖油是一個重要的主題，並讓人直接聯想到申命記二十四章20節。這個短短的故事不但顯明上主會守護窮人，也暴露出以色列國的道德敗壞之風。在這些風氣當中最為昭著的，就是沒有善待邊緣羣體。在道德敗壞的同時，國內也出現以巴力代替上主作為敬拜對象的情況，兩者實在互為因果。儘管那個債主要帶走寡婦的兩個兒子作奴隸於法有據（這一點甚為可疑），但他對寡婦的困窘視若無睹，卻絕對是違背了應有的道德責任。

後期的先知書最突出的主題，就是窮人受欺。阿摩司曾就公元前8世紀北國的狀況作過一番經典性的論述，當中更提到上主在昔日所施的恩典：

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（*ṣaddiq*），
為一雙鞋賣了窮人（*'ebyôn*）。
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，
他們喝不公正罰款買來的酒。
但在我子民的眼前，我消滅了亞摩利人，
儘管他們像香柏樹一樣高大，

百姓如果懂得在目前的生活中心念不忘上主昔日的恩惠，他們就必然不會硬着心腸對待窮人。

像橡樹一樣強壯。

我消滅了他們枝上的果子，

又挖出他們的根。

是我把你們從埃及救出來，

領你們在荒漠中度过四十年，

使你們佔領亞摩利人的土地。”（摩二6-10，《新普及》）

論到猶大國在被擄之前的景況，眾先知也曾作出同樣的譴責，又同樣呼籲百姓改過行義。這些先知包括以賽亞（賽三14-15，十一3，三十二7）、耶利米（耶二34，二十二16-17）、哈巴谷（哈三14）和以西結（結十六49，十八12，二十二29）。壓迫窮人是惹起上主怒火的主因，最終更導致耶路撒冷被毀滅。然而，從撒迦利亞（亞七9-12）和瑪拉基（瑪三5）的口中可知，到了被擄後時期，上述問題仍然是纏擾不息。

儘管出埃及記第二十二章早有明文，而申命記的這段經文也一再重申（10-12、17節），但以色列國內仍然有取人衣服作抵押的事發生。箴言二十章16節和約伯記二十二章6節都有相關記載，而阿摩司更譴責債主，指他們不但取窮人的衣物作抵押，還存心侮辱，在公眾地方睡在所押的衣物之上（摩二6-8）。這些記載都顯示違例情況十分常見。1960年，在雅麥尼亞廢丘（Yavneh-Yam）附近有一塊陶片出土（Mezah Hadshavyahu Ostracon），其上的銘文讓我們窺見約西亞時代猶大國城郊的社會和經濟狀況：

願我主總督大人聆聽僕人的呈請。你僕人是哈薩·阿薩姆（Hazar-asam）的收割工人。你僕人收割了禾稼，又儲在倉庫中，幾天後才停工休息。當你僕人藏好收成之後數日，朔拜之子何書亞耶戶（Hoshayahu son of Shobay）前來取去你僕人的衣物。當你僕人藏好收成之後數日，他就來取去你僕人的衣物。

與我同在烈〔日〕之下收割的工人都可作證。他們能證明我所說屬實。我並無任何〔過犯〕。

請把我的衣物〔歸還〕。總督大人如認為無須把〔你僕人的



衣物〕歸還，那麼請大人憐憫！請大人不要緘默無言，〔因你的僕人沒有衣服蔽體〕。¹⁵

這篇文章沒有說明所提及的衣物是否抵押品，但何書亞耶戶的行為顯然違反了律法書的精神。

申命記要求百姓善待窮人，理由有三：（一）效法上主的樣式，因為上主也特別關心窮人（十17-19）；（二）同理心，因為以色列人也曾在埃及受欺凌（二十四18、22）；（三）他們今天怎樣對待窮人，與國家民族將來的福祉大有關係（19節）。後世的以色列智者還加上第四項：窮人也有神的形象，而百姓怎樣對待窮人，就反映出他們怎樣對待神：

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）

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）

申命記二十四章6至22節又被稱為“社羣律法”（social Torah）。新約聖經直接引用這些社羣律法的文字不多。耶穌曾說，凡善待飢餓的人、赤身者和囚犯的，就等如善待基督（太二十五31-46）。這個說法正是建基於箴言的教導。雅各書二章5至6節與上文引述的先知話語極為相似：

我親愛的弟兄們，請聽，難道神不是揀選了世人眼中的窮人，使他們在信心上富足，並且承受他的國度嗎？這國度是他應許過賜給愛他的人的。你們卻侮辱窮人。欺壓你們、拉你們上法庭的，不就是那些富有的人嗎？

雅各提到窮人在法庭裏所受到的壓迫和不公，讓我們彷彿聽到摩西的聲

15 英譯見J. M. Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters* (2nd ed.; SBLWAW 14; Atlanta Society of Biblical Literature, 2003), 110。

音。

在這一輪指示中，有些指示並沒有明確地指及社會上的邊緣羣體。後期的書卷對這些片段也有所反省，值得我們稍作闡釋。正如上文所述，申命記二十四章7節看來只有一個議題，就是拐帶人口賣作奴隸，也就是販賣人口。可是，既然前一節的主旨是不法地奪取抵押品（6節），那麼這個禁止拐帶的指示也應該可以在同一個領域之下作解讀。¹⁶ 摩西心中所想的，或許與約伯記二十四章9節所描述的相同：

惡人從寡婦懷中奪走嬰孩，
把嬰孩當作借貸的抵押品。（《新普及》）

列王紀下四章1至7節中的寡婦之所以懼怕債主臨門，或許是因為債主要帶走她的兒子去抵債，甚至要賣給別人以彌補損失。摩西所禁止的人口販賣，在阿摩司書裏面也有提及。阿摩司譴責非利士和推羅，指他們把擄來的整族人口交給以東，所指的自然是把人賣作奴隸（摩一6-10）。

這些指示當中又提到皮膚病（8-9節），目的是提醒世世代代的讀者，必須尊重上主所設立的權威人士。他們是為神辦事，其他人要甘心順服。如果有人拒絕神藉着他的僕人所頒佈的旨意，神就會向這人追討責任。米利暗的下場正是殷鑑。

當代應用



關心窮人和社會上的邊緣人士 真正的信仰不在於背誦信條，而在於有沒有關心教會內外的窮人和社會上的邊緣人士。這是一個信仰的溫度計，在古以色列如是，在今天也如是。基督徒要在兩方面濟助貧困：（一）個人方面，要主動關懷自己社區內的邊緣人士，並事事依據摩西律法的精神而行；（二）教會作為信心的羣體，對於肆虐本國以至全世界的不公義和社會上的“癌病”，必須有所回應。近日

16 還有一項證據支持這個解釋。第6節以“人命”（*nepeš*）來形容債主取作抵押品的磨石；而第7節也用了同一個詞，說拐帶者偷取了“人命”（《新漢語》：“人口”）。類似的看法也見於Tigay, *Deuteronomy*, 457-58。



在《芝加哥論壇報》（Chicago Tribune）有一篇報導，正是上述問題的絕佳例證：

最近的一個下午，年方15的帕拉斯（Marlon Parras）站在大約三千人面前，訴說自己和13歲的妹妹所遭遇的困境。他們的父母都被遣返危地馬拉（Guatemala）。

他流着淚，細聲述說父母的決定。因為他和妹妹都是美國公民，於是父母便把他們兩人交給親屬和教會的弟兄姊妹照顧，好讓他們能在亞特蘭大（Atlanta）市郊繼續學業。

當帕拉斯說到激動處，眾人都站起來。“我們兄妹家不成家，”帕拉斯對他們說，“真是不公平啊！”¹⁷

無證移民固然是個複雜的議題，但面對類似上述的處境，基督徒的回應卻應該與非基督徒有別。福音派人士與右翼政客多有認同，又往往落得鐵石心腸的名聲，並且常被認為不關心社會。這一切絕不能榮耀基督。今時今日，很多人都在找尋“主的翅膀”，但波阿斯又在哪裏呢？¹⁸ 這不是政治上的議題，而是道德議題、靈性議題。

因別人的罪行受罰 至於因別人的罪行受罰的問題又怎樣呢（二十四16）？在司法處境之中，罪犯的兒女與非罪犯的兒女，在刑罰上不應有輕重之別。就個人的心態而言，一般人或會較容易對那些與罪犯有關的人產生怨懟之心。儘管某人與罪犯的關係只限於血源，或者只屬於同一個社會組織，甚至那個罪犯早已離開人世，我們也會有上述傾向。父母的行為固然會牽連到兒女身上，但在執行刑法的時候，我們卻不可以要兒女為父母的罪行負責，更遑論要他們替父母受罰。

今時今日，很多人都在找尋“主的翅膀”，但波阿斯又在哪裏呢？

17 *Chicago Tribune*, March 5, 2009。

18 Carroll R. 對這些議題有一番論述，並從福音派角度提出了回應方法，對我們甚有助益，見 *Christians at the Border*。

然而，這段經文雖然強調一人犯事一人當，但鑒於有其他經文也強調社羣休戚相關的概念，指明彼此要為對方的福祉負責，所以我們不應把上述經文孤立起來理解。個人的身分是由所處身的羣體來界定的，而個人的行動也會影響到別人的生活，反之亦然。

個人責任與共同責任雖然屬於相對的兩極，但卻連結為一，無法割斷。這兩極縱使不彼此抗衡，也往往充滿張力。¹⁹ 申命記第二十四章聚焦於社羣對個別人士的照顧，尤其是那些無力照料自己的人。與此同時，經文又不容許因個人的罪行而使羣體的其他成員受累，尤其在司法的處境中更是如此。在“義” (*ṣḏāqā*) 的原則之下，人世間的法院並沒有權要因其他人的罪行而判另一人受罰。

19 針對這個題目，J. S. Kaminsky 的研究甚有助益，見 “The Sins of the Fathers: A Theological Investigation of the Biblical Tension between Corporate and Individualized Retribution,” *Judaism* 46 (1997): 319-32。

申二十五1-16

新漢語譯本

個別的案例

¹ “要是有人彼此爭訟，前來接受審判，審判官就要審判他們，定義人為義，定惡人為惡。² 如果行惡的人該受責打，審判官要叫他躺下，照他的惡行量刑，當面責打他。³ 只可責打四十下，不可多加。免得再多責打，責打多過這些數目，你的兄弟就在你眼前被侮辱了。

⁴ “牛在踩穀，不可罩住牠的嘴。

⁵ “要是兄弟住在一起，其中一個死了，卻沒有兒子，死者的妻子不可嫁給外人。她丈夫的兄弟要與她同房，並娶她為妻，對她盡她丈夫的兄弟之責。⁶ 她所生的長子，要立在那已死的兄弟名下，使他的名不致從以色列中抹去。

⁷ “如果那人不喜歡娶他兄弟的妻子，她就要上城門口，到長老那裏，說：‘我丈夫的兄弟拒絕在以色列中立他兄弟的名，不願對我盡我丈夫的兄弟之責。’⁸ 那城的長老就要叫他來，跟他談話。如果他堅持說：‘我不願娶她。’⁹ 她就要進前來，在長老眼前，脫掉他腳上的鞋，吐唾沫在他臉上，回答說：‘那不肯建立他兄弟家室的人，要這樣對他做。’¹⁰ 從此，他的名在以色列中要叫做‘被脫鞋之人的家’。

¹¹ “要是有人彼此扭打在一起，

和合本

個別的案例

¹ “人若有爭訟，來聽審判，審判官就要定義人有理，定惡人有罪。² 惡人若該受責打，審判官就要叫他當面伏在地上，按着他的罪照數責打。³ 只可打他四十下，不可過數；若過數，便是輕賤你的弟兄了。

⁴ “牛在場上踹穀的時候，不可籠住牠的嘴。

⁵ “弟兄同居，若死了一個，沒有兒子，死人的妻不可出嫁外人，她丈夫的兄弟當盡弟兄的本分，娶她為妻，與她同房。⁶ 婦人生的長子必歸死兄的名下，免得他的名在以色列中塗抹了。

⁷ “那人若不願意娶他哥哥的妻，他哥哥的妻就要到城門長老那裏說：‘我丈夫的兄弟不肯在以色列中興起他哥哥的名字，不給我盡弟兄的本分。’⁸ 本城的長老就要召那人來問他，他若執意說：‘我不願意娶她。’⁹ 他哥哥的妻就要當着長老到那人的跟前，脫了他的鞋，吐唾沫在他臉上說：‘凡不為哥哥建立家室的，都要這樣待他。’¹⁰ 在以色列中，他的名必稱為‘脫鞋之家’。

¹¹ “若有二人爭鬥，這人的妻近

新漢語譯本

其中一人的妻子近前來，為救她丈夫脫離擊打他之人的手而伸手抓那人的下體，¹²你要砍斷她的手掌，你的眼目不可顧惜。

¹³“你口袋中不可有兩樣砝碼，一個大的一個小的。¹⁴你家中不可有兩種伊法，一個大的一個小的。¹⁵你要有分量足又公正的砝碼，有分量足又公正的伊法，好讓你在上主你的神所賜給你的土地上，日子長久。¹⁶因為所有做這些事的人，所有做不公道之事的人，都是上主你的神所憎惡的。”

經文原意



申命記第二十五章的結構與第二十三章和二十四章相類，都是一連串在主題上無甚關連的段落，但這些文字卻都與“義，惟獨義”這個大題目相關（十六20；見有關註釋）。這一章可以按主題分作六個部分。首五個部分的指示針對以色列人欺壓弱小的同胞；第六個部分的指示則把以色列看作是一個弱勢的羣體，為了生存而跟外來的威脅抗爭。

維護司法上的義（二十五1-3）

摩西在這裏把有關司法事務的指示全盤收結。¹ 這個段落包括一個宏觀的處境（1節）、一個從屬的案例（2節），以及防止量刑過重的一句附記（3節）。經文的開端語義空泛，只說有兩人興訟，² 讓讀者可以把這些

1 參一16-17，十17-19，十六18-20，十七2-13，十九15-21，二十一1-9、18-23，二十二13-21，二十四17-18。

2 Rib（官司、訴訟）一詞也見於申一12，十七8，十九17，二十一5。

和合本

前來，要救她丈夫脫離那打她丈夫之人的手，抓住那人的下體，¹²就要砍斷婦人的手，眼不可顧惜她。

¹³“你囊中不可有一大一小兩樣的法碼；¹⁴你家裏不可有一大一小兩樣的升斗。¹⁵當用對準公平的法碼、公平的升斗。這樣，在耶和華你神所賜你的地上，你的日子就可以長久。¹⁶因為行非義之事的人，都是耶和華你神所憎惡的。”



指示應用於一切糾紛之上。一旦兩人無法私下解決紛爭，他們就可以上呈審判庭要求裁斷。第1節有一對平行句“定義人為義”和“定惡人為惡”，正是義的最佳表述。前者宣告無罪釋放（參結十八9），後者則宣告罪名成立。申命記二十五章2節的案例只涉及判處笞刑的情況。在申命記中，判笞刑的案件只有一例，就是丈夫誣蔑新娘不是處女（二十二18）。

第2至3節詳述執行笞刑的手續，反映摩西着意要在行刑者與受刑人身上彰顯公義。為了防止行刑者濫施刑罰，摩西規定要有審判官當面監刑，而責打的次數則要與罪行的大小相符。為了維護被告人的尊嚴，以免被告人過於難堪，摩西又限定最高刑罰為責打“四十下”。經文未有明言何謂過分的公開侮辱，然而摩西稱呼受刑人為“你的兄弟”，顯示行刑雖然有客觀標準，但責打卻從來不是冷酷無情的手段。畢竟，儘管是罪犯，也是羣體的一分子。

按義的原則對待動物（二十五4）

這一節經文的意義清晰，但驟眼看來卻與前文沒有多大關係。或許是因為第2至3節提到笞刑，而役畜又往往多受鞭打，所以引動摩西說出這個指示。³ 經文不是要處理過分鞭打牲畜的問題，而是立足於另一種“人道立場”：凡用作踩穀的牛，都不可罩住牠的嘴。⁴ 經文所指的是古人使穀物脫粒的方法。農夫會先把禾穗鋪在地上，再用牛直接踐踏，或是以牛拉動鑲了鐵釘的石製大錘輾過。貪得無厭的農夫會罩住牛驢的嘴，以免牲畜只顧取食而不做工夫，或單單為了防止牲畜吃掉收成（參箴十四4）。

這些關注與申命記再三展示的倫理軌跡相合（參箴十二10）。⁵ 正如申命記二十二章1至4節和6至7節一樣，摩西的人道關懷並不限於受到傷害

3 例：Tigay, *Deuteronomy*, 458。

4 論及這話，見J. T. Noonan, Jr., “The Muzzled Ox,” *JQR* 70 (1980): 172-75; D. Instone-Brewer, “Paul’s Literal Interpretation of ‘Do Not Muzzle the Ox,’” in *The Trustworthiness of God: Perspectives on the Nature of Scripture* (ed. P. Helm and C. R. Trueman; Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 139-56; 同上, “1 Corinthians 9:9-11: A Literal Interpretation of ‘Do Not Muzzle the Ox,’” *NTS* 38 (1992): 554-65。

5 申五14的安息日規例指明“牛”、“驢”以及“一切的牲畜”都可以享有安息；十四21禁止用母山羊的奶煮牠的小羊羔；二十二1-4要求把走失的牲畜送回主人那裏，也要幫助那些負重跌倒的牛驢；二十二6-7要求保育野鳥。

的人類，更延伸至受虐的牲畜。農莊裏的動物都服役於主人之下，主人必須按義的原則對待牠們，因為神也是這樣對待一切受造之物（參詩一〇四，一四七9）。

在男性性別議題之下維護義（二十五5-12）

申命記二十五章5至12節舉出兩個事例，都與性別及生育有關，一個涉及男性的卑劣行為（5-10節），另一個則涉及女性的卑劣行為（11-12節）。這段經文與上文都有“兄弟”一詞，因此與上文是連接的（參第3節和5節；前者是單數，後者是眾數）。

按義的原則回應男子的卑劣行徑（5-10節） 正如前面的段落一樣，這個部分也包括了一個宏觀的處境（5-6節）和一個引申的案例（7-10節），兩者都針對“娶寡嫂”這種合法的婚姻制度。如果有女子在未曾生育之前就死了丈夫，則亡夫的兄弟便要娶這寡嫂。申命記二十五章5至10節是這個制度在舊約聖經中惟一的正式指示，但有不少證據證明這個制度及其變體在古代十分普及（參創三十八；得四）。⁶

已婚男人如果死後沒有子嗣，就會產生兩個難題，而娶寡嫂制度就是針對這兩個難題而設的。（一）寡婦嫁與亡夫的兄弟（*yābām*；拉丁文：*levir*），就可以得着庇護和經濟上的保障。（二）這裏的重點不是寡婦的福祉，而是着眼於為亡夫留後。古人深信父母必須依靠兒女供養，⁷也只有兒孫不絕，父親的名字才能夠永存。最大的詛咒莫過於絕子絕孫，名字再無人記念，而娶寡嫂制度正是補救的方法。⁸

藉着這個制度，*yābām* 可以存留死者的名號（得四10），並為兄弟生養後裔（創三十八8-9）。可是，這個社會制度又會使產業的承繼變得複雜。鑒於以色列的祖傳產業與宗族世系有密不可分的關係，因此他們有必要把產業保留在家族手中（參得四3、5、10）。摩西在這裏頒佈的不是全面的律例，他無意一併處理上述的所有問題。他是以牧者的心腸作出

6 參F. Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law* (trans. A. W. Mahnke; Minneapolis: Fortress, 1996), 254。

7 參J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture* (Atlanta: Scholars, 1991; reprint of 1926 ed.), 1:255-56。

8 士十一34-35記載耶弗他極其痛苦，正是因為他要面臨血脈斷絕的大禍。



呼籲，期望百姓在定居迦南之後努力保持宗族在“道德上的純全和社會上的合一”。⁹ 以色列民族的福祉有兩大基礎：一是各支派宗族血脈的完整綿長，二是各宗族能夠永久保有自己的祖傳產業。

本段經文的宏觀處境是住在一起的兩兄弟（5-6節）。由於其中一位顯然已婚，因此兩人未必是同室而居，但卻屬於同一個家庭，¹⁰ 並有責任彼此照應。¹¹ 突然飛來橫禍，已婚的兄弟身亡，他這一房沒有子嗣延續血脈。這個寡婦只有兩個選擇：一是回到娘家，另尋丈夫；¹² 二是留在亡夫的家族之中。如果她選擇後者，則亡夫家族的一位在生男性成員就有責任娶這寡婦為妻。

經文所指的正是這個處境。第5節下至第6節鋪陳出合乎義的處理方法。摩西首先針對寡婦頒下命令，禁止她嫁給“外人”，因為這樣做對後嗣問題於事無補。在第5節的餘下部分，摩西又指示亡夫的兄弟怎樣回應。這人要與寡嫂同房，並娶她為妻，以盡 *yābām* 的責任。這一串從句的次序似乎與風俗習慣相衝突，但經文認定婚姻與圓房有密不可分的關連，因此各短語也是意義相通的。我們絕不可以將這段經文看作是容許婚前性行為。根據舊約聖經的看法，性行為及養兒育女都必須在終身的婚姻關係之內進行。¹³

第6節預設這段婚姻及性行為已經達至應有的目的：婦人懷孕，誕下兒子。這個兒子固然是名副其實的長子，但 *b'kôr* 一詞在其他地方卻是指社會地位，而不是出生次序。¹⁴ 且不論 *b'kôr* 在其他經文中有甚麼角色，

9 這句話出自Willis, *Elders of the City*, 304。

10 同一個住處可以有多个家庭聚居，有關的繪像見King and Stager, *Life in Biblical Israel*, 18。

11 參Z. W. Falk, *Hebrew Law in Biblical Times* (2nd ed.; Provo, UT: Brigham Young Univ. Press/Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2001), 97。

12 參二十一10-14和二十四1-4為離婚婦人而設的再嫁規例，另參相關的註釋。

13 同樣的看法也見於Tigay, *Deuteronomy*, 232。

14 參二十一15的註釋。

行刑雖然有客觀標準，但責打卻從來不是冷酷無情的手段。畢竟，儘管是罪犯，也是羣體的一分子。

在這裏就是代表死者的血脈。藉着這個兒子，死者的名號得以存留，家族的祖傳產業也得以保持完整。

摩西以一句古怪的諺語來表達這個概念：“立在那已死的兄弟名下”。¹⁵ 這話的意思是讓死者在其產業上存留名號，免得他的名在本族本鄉被抹去（得四5、10）。按照本段經文的說法，這段婚姻的目的是為防止死者的名字“從以色列中〔被〕抹去”。宗族世系絕對不容半點混淆，所謂名字被抹去，就是指把這一支血脈剔除於家譜之外。娶寡嫂制度是宗族世系保持完整的合法手段。寡婦從亡夫的兄弟懷孕，所生的兒子要承繼亡夫的名字，接着這名兒子也會透過自己的子孫永遠活下去。

摩西又引出一個案例（7-10節），就是那人不願盡兄弟之責。摩西便訂明在這種情況之下的豁免手續。然而，拒絕負責不但是一個極重大的決定，而且要背負恥辱的記號。摩西沒有言明那人不願娶寡嫂的原因，¹⁶ 但卻給他自由，容許他拒絕肩負這道德和法律上的責任。正如離婚的規例一樣（二十四1-4），這段經文的目的也是要維護女人的名聲，以及保障她的生活。這個女人遭受雙重打擊，首先是丈夫過身，之後是丈夫的兄弟不願盡其責任。摩西詳細陳明有關手續，讓這名受欺的婦人在回應那位推卸責任的“兄弟”之餘，也能保存名節，¹⁷ 並作出斷然的處置，不再回頭。¹⁸

（一）摩西給這名守喪的寡婦投訴的權利，她可以到城門口向長老陳情（7節下）。在法律上，她有權代表自己提出訴訟，而長老團則是以色列

15 參NIV作“傳留已死兄弟的名號”（carry on the name of the dead brother）。得四5、10所用的諺語較為順耳：“延續她丈夫的名字，保住家族的土地”（《新普及》）。還有第三種句法，見創四十八6：“在他們哥哥的名下得產業”。民二十七1-11容許在沒有兒子的情況下讓女兒承繼產業，但這裏卻預設承繼人是男性（5節）。

16 參Tigay, *Deuteronomy*, 232-33。在得四6，路得的 *gō'el* 也曾含糊地解釋他不願負責的原因，有關論述見Block, *Judges, Ruth*, 715-17。

17 J. R. Ziskind (“The Treatment of Women in Deuteronomy: Moral Absolutism and Practicality—Part I,” *JBQ* 27 [1999]: 155-56) 指出，這名寡婦如果接受亡夫兄弟的決定，就可以按法律取回嫁妝，出去另尋丈夫。

18 見V. H. Matthews, “Female Voices: Upholding the Honor of the Household,” *BTB* 24 (1994): 9。



列家事律例的執行機關。¹⁹ 妻子的權益本來是由丈夫負責維護，但這個女人的丈夫已死，惟有請長老代為出頭。摩西不但授權她提出呈請，還指教她怎樣申訴，並為她預備好狀詞，叮囑她要直言不諱地指出亡夫的兄弟虧負了死者，拒絕盡 *yābām* 的責任，不肯在以色列中立他兄弟的名。

（二）摩西吩咐長老召見這位 *yābām*，與他商討此事（8節上）。經文沒有指明長老會說些甚麼，但從後來的對話可知，長老是要勸這人回頭，鼓勵他看別人的好處高於自己的利益。

（三）摩西也給這位 *yābām* 自辯的機會（8節下），並要他公開表示自己拒絕負責。文中用了動詞“堅持”，又記錄了他宣告“我不願娶她”，讓讀者清楚看到這人的情態。

（四）摩西定下了一個儀式，要公開羞辱這名 *yābām*。這個儀式包括以下步驟：首先，寡婦要在長老面前脫掉這人的一隻鞋子，再吐唾沫在他臉上，接着便公開陳明這一番舉動的意義（9節）。這個儀式不但象徵羞辱，也代表那名兄弟已把自己的權利轉給寡嫂，並放棄了自己在她亡夫祖業上的份，分家的時候再無權染指。²⁰ 這個寡婦會把鞋子帶走，以它作為憑據，具體地證明一切都已經依法了結（參得四7-8）。²¹

向 *yābām* 吐唾沫固然是粗魯潑辣，但下文宣告“那不肯建立他兄弟家室的人，要這樣對他做”，卻顯示婦人的舉動是正式的法律手續，而不是一味的衝動乖僻。這位 *yābām* 不肯為兄弟延續血脈，就等如親手抹掉了自己的兄弟在以色列中的名號（參6節）。

這段經文旨在維護“義”，要為家庭危機作出補救，在結尾的時候更指出這個儀式的意義十分重大（10節）。這位 *yābām* 既然不願死去兄弟的名字被人記念，那麼縱然他真的能夠光大自己的家門，世人都會永遠認定這是不顧兄弟親情之家，最終更是損害社羣福祉之家。經文說這家要代代叫做“被脫鞋之人的家”，表明他的後裔也要背負羞辱的名號。

按義的原則回應女子的卑劣行徑（11-12節） 從三方面可以看見這

19 參十九12，二十一20，二十二15-18。參Nelson, *Deuteronomy*, 299。論及長老團在這種處境中的角色，見Willis, *Elders of the City*, 293-304。

20 同樣的看法也見於Willis, *Elders of the City*, 297。

21 論及得四7-8與申命記本段經文的關係，見P. A. Kruger, “The Removal of the Sandal in Deuteronomy XXV 9,” *VT* 46 (1996): 534-59。

個短小的段落與前文也有關係，包括當中的用詞、角色和主題。早前做出卑劣行徑的是先人的兄弟，而這裏則是某人的妻子。²² 驟眼看來，這段經文是複述出埃及記二十一章18至19節和22至25節的規定。可是，在出埃及記二十一章22至25節中的女子是被動的，只不過無辜地被捲入男人的爭執之中，因此她是受害人；這裏的女子卻是主動參與其中的。

這些議題背後的神學和倫理，卻絕對能夠應用於今天，在信心和行為上指導神的子民。

原文暗示爭執的兩個人或許是兄弟，甚或住在同一個地方（參5節），但這一點在NIV並不明顯。經文沒有說明兩人爭執的因由，但比照前文，可以估計兩人是為承繼產業而動武，或者因為各自在祖業的角色上不協調而扭打在一起。這個段落以兩名男子的打鬥場面揭幕，但論述的核心卻是其中一方的妻子，她嘗試動手干預。經文

點出她的動機：為救她的丈夫脫離那擊打她丈夫之人的“手”。這種場面十分罕見，因為女子通常都不願干預男人的鬥毆。然而，這裏的主要問題卻不是妻子保衛丈夫，而是這個女人所用的手段：她伸手抓對方的下體。這段經文的文法、句式，以及刑罰的嚴重程度，都表明這個女人的行動是刻意的，並不是無心之失。

這裏列出的刑罰似乎過於嚴苛。²³ 經文要求砍斷那個女人的手掌，實在駭人聽聞，而這類刑罰在舊約聖經中也是絕無僅有的。²⁴ *Yād* 可以是男性生殖器官的委婉說法，²⁵ 有人因而認為這條規例屬於“以眼還眼”一類

22 有人認為申二十五11-12所說的不是按罪施罰，也不是報應惡人，而是刻意讓犯事者羞愧，有關論述見P. E. Wilson, “Deuteronomy xxv 11-12—One for the Books,” *VT* 47 (1997): 220-35。

23 參CH §§192-195, 219; MAL §A:8-9 (Roth, *Law Collections*, 120-21, 156-57)。論及這些律例以及它們與申命記這段經文的關係，見Pressler, *The View of Women*, 74-77。

24 除了 *lex talionis* (十九21；出二十一23-24) 外，舊約聖經的律法再沒有傷殘肢體的規例。

25 L. Eslinger, “The Case of an Immodest Lady Wrestler in Deuteronomy 25:11-12,” *VT* 31 (1981): 269-81。對此的回應見P. E. Wilson (“Deuteronomy xxv 11-12,” 232-33)。Wilson認為這個男人沒有受到永久的傷害。



(*lex talionis* [報應律])，因此所謂那個女人的手掌，其實是代表與男子性器官相對的身體部位。²⁶ 然而，男性和女性在生理上大有不同，又怎能按照字面上的意思來執行報應呢？況且那個男人也沒有實際受傷。經文稱男子的性器官為“羞恥的肢體”(appendage of shame)，²⁷ 意味這女人做了不知廉恥的越禮行為。²⁸ 前後兩段文字都涉及男人的性器官：第5至10節描述男性敝帚自珍，不肯以此物幫助女性；這裏則是女子恬不知恥，動手抓拿此物，她的目的或許是要對方絕後。²⁹ 經文又說“你的眼目不可顧惜”，³⁰ 表示這種罪行極為嚴重。那個女人抓拿男子的下體，直接威脅到這一房宗族的完整，因此必須嚴正處理。

在商業運作中維護義（二十五13-16）

第二十五章旨在呼籲人於生活中彰顯義，而最後一個處境就是日常的商業運作，也是人們最容易妥協的處境。這段經文建基於利未記十九章35至36節所載上主的話。摩西在申命記二十五章15節兩度提及 *sedeq*（《新漢語》：“公正”；字面上的意思是“義”），與第十六章20節（見註釋）組成一個十分矚目的首尾呼應結構。有無數古代近東文獻提及商業詐騙，可見這是當時一個十分嚴重的問題。³¹

這段經文可以分作三個部分，每個部分都由兩句陳詞組成。首兩部分的陳詞是兩對平行句，採用了“絕對法”(apodictic)的形式表述(13-14、15節上)，而最後一部分則是一對動機從句(15下-16節)。第13和14節提到兩樣度量衡的工具。*'eben* (字面上的意思是“石頭”)

26 參Philips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 94-95; Craigie, *Deuteronomy*, 316。

27 這個希伯來文詞語甚為罕見，NIV譯作委婉語“私人部位”(private part)，《新漢語》：“下體”。

28 例：Pressler, *The View of Women*, 75, 77。

29 參McCoville, *Deuteronomy*, 371。

30 這句公式語也見於十三8 [9]，十九13、21。

31 見《漢摩拉比法典》(The Code of Hammurabi; gap §x in Roth, *Law Collections*, 98)；《頌沙瑪什詩篇》(A Hymn to Shamash; *COS*, 1:117 lines 107-22, [p.148]，譯文來自B. R. Foster)；《埃及亡靈書》(The Egyptian Book of the Dead; *ANET*, 34)；《阿曼尼摩比箴言》(The Instruction of Amenemope; M. Lichtheim in *COS*, 1:47, pp. 119-20)。

一詞指天平上的砝碼，用作量度商品的重量。³² 經文警告百姓不可預備兩樣的砝碼，以在量度支項的時候用輕的，量度進項的時候用重的。*Kîs*（《新漢語》：“口袋”）一詞指商人用來存放砝碼的荷包或袋子。*'êpâ*（《新漢語》：“伊法”）一詞則是指容器的載量，用作計算流質或乾貨的多寡。

在第15節，摩西以正面的用語重述第13至14節的負面警告，以強調營商必須誠實公平。當中 *šedeq*（義；《新漢語》：“公正”）一詞，意思就是“跟隨絕對的標準”。這些詞語採用了重言法（*hendiadys*），指“絕對公平”的砝碼和伊法。為了督促百姓在商業運作上持守公平，摩西以敏銳的牧者心腸指出兩樣事實（15下-16節）：只要百姓誠實公平，上主就會讓他們在應許之地上得享長久的日子；接着又警告他們，凡以不公正的砝碼和伊法行詐的人，在上主眼中都是可憎的（參十八12，二十二5）。

應用原則



舊約聖經其他書卷所載的情況 上主在西奈山及其後的日子頒佈了一系列誡命、律例和典章（參十二1）。摩西站在牧者的角度演繹這些律法，而這段經文則是這一輪演繹的最後一篇。從第十二章2節到二十五章16節，摩西一直都在勉勵同胞，呼籲他們遵從上主在第六至十一章所作的呼召，全心全意效忠於上主，單單敬拜他（十二2~十六17），又要謹慎地持守那些早已陳明的聖約規條。與此同時，摩西又嘗試把這些規條應用於新的處境，因為他知道百姓將要渡過約旦河，趕走迦南居民，並住在應許之地。摩西在第二十五章論到四大議題，時至今日，這些議題對神的子民仍然大有意義，足以影響我們的信心和行動。

在後期的書卷中，並不是上述每一項議題都有所觸及。出埃及記二十一章20節鋪陳刑事律例，條文涉及主人用棍子打自己的僕人。然而，在敘事文中，提到鞭打的文字就只有列王紀上十二章11節。耶羅波安說要用鞭

32 一標準舍客勒約重11.4克。參M. A. Powell, “Weights and Measures,” *ABD*, 6:906-7。



子和蠍子鞭責打工人，所謂蠍子鞭就是有刺的鞭子。³³ 在舊約聖經中，人們常以鞭打作為責罰的手段，但卻從未提及在審判之時宣判申命記二十五章1至2節所規定的笞刑。在新約聖經中，耶穌被非法逮捕審訊，身受私刑苦害，其中就包括鞭打（路二十二63）。

創世記第三十八章記載了娶寡嫂的事例，年代遠早於摩西這篇演講詞。雖然如此，但創世記三十八章8節用了動詞 *yibbēm*（盡你為弟的本分），卻意味這段記載的下筆角度與申命記二十五章5至10節是一致的。當時，猶大的世系傳承面臨重大危機。猶大的長子珥與妻子她瑪還未生養兒子，自己就先去世。猶大的次子俄南不肯承擔 *yābām* 的責任，而猶大也沒有安排第三子示拉娶她瑪為妻。於是她瑪欺騙公公猶大當上了 *yābām*，最終她瑪從猶大生了一對孿生子，就是法勒斯和謝拉。³⁴

詞根 *ybm* 在路得記只曾出現一次，³⁵ 可是本段經文的主題卻多次見於路得記，特別是路得記第四章。在創世記第二十八章，採取主動的是寡婦她瑪，而在路得記，採取主動的卻是死者的母親拿俄米。在拿俄米眼中，波阿斯固然是 *yābām* 的適合人選，但因為波阿斯與瑪倫的關係較疏（可能是叔叔或表親），所以拿俄米沒有稱他為 *yābām*，而是稱他作 *go'el*（《新普及》：“至親”；二20；等等）。路得記第四章的情節與申命記二十五章7至10節所設想的十分不同。申命記中的 *yābām* 不肯承擔責任，但波阿斯卻是巴不得為族中兄弟保存名號和祖業。申命記中的脫鞋儀式帶有羞辱的意思，而在路得記，那轉讓權責的男子卻是自行脫下鞋子，再交到波阿斯手中（而不是路得）。在路得記裏面，這個行動不是要表達羞辱，而是要證明轉讓購買權的行動已經依法完成（參得四7）。在見證人面前，波阿斯接收了娶路得為妻的權利，而瑪倫和以利米勒的世系也因此得以保存（四1-13）。

33 論及這節經文，見M. Cogan, *I Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 10; New York: Doubleday, 2000), 349。

34 論及這件事中的娶寡嫂制度，見Willis, *Elders of the City*, 253-62。論及猶太教的娶寡嫂制度，見S. Belkin, “Levirate and Agnate Marriage in Rabbinic and Cognate Literature,” *JQR* 60 (1970): 275-329。

35 見Block, *Judges, Ruth*, 674-75。詞根 *ybm* 見於得一15，是陰性名詞，意思是“嫂子”。

每一代都有人因為受不了試探而去干擾度量衡的器具，以求在商業活動中自利（13-16節）。箴言就曾經三次提及這種情況。智者在箴言十六章11節宣告，任何人也無權干擾秤和天平，即便君王也是一樣，因為秤和天平都屬於上主。至於何謂“公正”的砝碼，其標準都是由上主所定的。³⁶在箴言二十章10節和23節，智者採用了申命記的詞彙，就是“上主憎惡”（《新普及》）一語。他沒用這短語來形容干擾度量衡的奸商，而是用來形容用作欺詐別人的量器。

當以色列和猶大亡國之期將近，上述情況就變得特別嚴重。在阿摩司書八章5節，這位來自提哥亞的先知控訴奸商，說他們把伊法變小，把舍客勒變大，又用欺詐的天平騙人。在一個半世紀之後，以西結刻劃出新以色列的社會制度和屬靈狀況，並以權威的姿態宣告一個絕對性的命令，就是禁止君王以詭詐的量器欺壓神的子民。他借用了申命記的詞彙，吩咐人使用“義”（*sedeq*）的天平、伊法和罷特（結四十五10-11）。新約聖經雖然從未提及以詭詐的量器欺騙別人的事，但保羅談到作領袖的資格時，他所羅列的不良素質就有“貪圖不義的收益”等語（提前三8；多一7），所指的當然包括商業欺詐。

當代應用



義 不少人思想這些指示的時候，都會認為它們與大部分摩西的律例一樣，對基督徒沒有約束力。他們所持的理據有二：第一，新約聖經並沒有明明白白地重申這些律法；第二，無論如何，屬神的新以色列已經在這末世出現了。³⁷然而，抱持這種立場與不承認耶穌基督的權柄並無分別，因為基督也曾宣告他不是要廢掉“律法”（原文為“妥拉”，也就是律法書），而是要成全律法（太五17）。再者，如果我們真正以委身於約的態度（愛）對待基督（真葡萄樹），就必會遵守他的“命令”。“命令”一詞可以代表神的所有啓示（約十四15、

36 見B. K. Waltke, *The Book of Proverbs Chapters 15-31* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 18-19。

37 論及舊約的律例對新約的基督徒的意義，見D. I. Block, “Preaching Old Testament Law to New Testament Christians,” in *The Gospel According to Moses*, 104-36；同上，“The Grace of Torah,” in *How I Love your Torah, O LORD!* 17-20。



21，十五10）。

此外，如果我們認為摩西的律法與我們無關，也就是輕看了保羅所作的宣告。他在提摩太後書三章16節指出，聖經全都有權威，能訓練人行“義”（*dikaiosynē*）。這個說法徹頭徹尾是申命記的觀念。申命記第二十五章所處理的各項議題，固然是在特定文化之下的家事及經濟事務，但這些議題背後的神學和倫理，卻絕對能夠應用於今天，在信心和行為上指導神的子民。

司法公義 摩西在第1至3節重申，司法制度的功用是找出案件的真相；也就是說，如果我們依從司法制度行事，就必定能夠把犯罪的人繩之於法，而清白的人也能獲得無罪釋放。不論任何機制（包括我們的制度），如果無法懲治眾所周知的犯事者，或是竟然把眾目共睹的無辜者送進監牢，就不能稱之為公義的機制。如果犯事者因技術性問題脫罪，但無辜者卻因聘不上能幹的律師而陷入冤獄，那就更算不上是伸張公義。

與此同時，一旦定罪，只要罰則與罪行相當，就必須按律執行。然而，執行刑罰的時候也有兩點要留心：第一，要防範刑罰過當；第二，要避免非人化的處理手段。罪犯也是社羣的一員，也有神的形象，因此我們必須考慮到其尊嚴。我們美國人往往急於指責別國司法不公，但從阿布扎比（Abu Ghraib）的監獄虐囚事件可見，虐待囚犯是任何社會都會經歷的試探。³⁸

動物 摩西在第4節要求我們以人道對待牲畜。跟這個命令最為切身的，自然是農戶，以及利用動物作役畜的人，但同樣的原則也適用於所有飼養牲畜、家禽的人士。某些團體聲稱維護動物的權益，但他們的行為往往過於激進，所要求的又每每顯得幼稚。為了經濟上的原因，農戶自然不能與上述人士妥協。然而，信仰羣體的成員卻必須以身作則，以合理的手

38 這件事有充分的文獻記錄，見例：S. Strasser, ed., *The Abu Ghraib Investigations: The Official Independent Panel and Pentagon Reports on the Shocking Prisoner Abuse in Iraq* (Jackson, TN: Public Affairs, 2004)。

在神的經濟體系裏，
所有勞碌工作的，不
論是人或動物，都可
以得到獎賞。

段照料牲畜。都市人儘管對平價肉食有所需求，但卻與農戶的謀生處境天南地北，也很難感受到飼養牲畜的難處。然而，當我們為了自己的喜悅（例如飼養寵物）或需要（例如導盲犬），而把神的創造物帶回家中，我們就必須給牠們人道的待遇，否則就是違背了義的標準。

在哥林多前書九章9節和提摩太前書五章18節，保羅也提到不可套住牛的嘴，但他的闡釋卻是另闢蹊徑。他之所以引用這條規例，是要維護事奉人員的受薪權利，支持他們通過傳福音而得餬口。保羅問：“難道神關心的是牛嗎？”（林前九9）這個問題的答案當然是否定的。有人因此主張，問句中的“牛”是一個比喻，保羅所指的其實是人，這樣他的設問才有意義。³⁹ 可是，如果我們宏觀地看申命記第二十五章，並以這個角度來闡釋第4節，就會發現上述說法不過是畫蛇添足。和保羅一樣，摩西也是向人類頒佈指示，而不是向動物發言。第二十五章有一個貫徹全章的主題，就是呼籲聽眾——神的子民——以敏銳的觸覺關懷別人，尤其是軟弱的羣體。摩西針對牛隻而說的話，與這個主題完全一致。他要在動物身上表達出一個神學原則，就是在神的經濟體系裏，所有勞碌工作的，不論是人或動物，都可以得到獎賞。⁴⁰

家庭的完整性 在第5至12節，摩西呼籲民眾要憑良心守護家庭的完整性，而守護的行動共有兩個層面。（一）每位家庭成員都要為其他成員着想。在這個大前題之下，設立娶寡嫂制度的目的，就是要保證每一房都得以傳承世系。如果某個文化不把兒女看作是父母性命的延伸，就勢必會削弱父母的權威，減低教養兒女的喜樂。這樣的文化最終會把兒女看作是分離的個體，可以隨意拋棄。基督徒應該恢復大家庭的觀念，看家庭為一個有機體，各成員之間休戚相關，讓這個有機體可以健康成長。（二）與此同時，面對那些年齡成熟，適合作父母的人，我們要認同及鼓勵他們發

39 參F. W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1953), 205。

40 論及有關的釋經問題，W. C. Kaiser Jr. 的文章甚有助益，見“The Current Crisis in Exegesis and the Apostolic Use of Deuteronomy 25:4 in 1 Corinthians 9:8-10,” *JETS* 21 (1978): 3-18, esp. 11-16。Instone-Brewer (“Paul’s Literal Interpretation of ‘Do Not Muzzle the Ox,’” 139-56) 認為，保羅採納了第1世紀猶太人的釋經觀念，就是把律法書提到“牛”的條文應用於一切僕役（人或牲畜）的身上。



揮父性母性，讓他們明白作父母是一件值得自豪的事。第11至12節又作出警告，要家庭成員知道廉恥，不應做出有損家庭成員健康的行為。

商業運作 在第13至16節，摩西呼籲信仰羣體在商業運作上以身作則。經文要求我們在交易和營商的時候要有正直的態度，這對當代信徒而言，可說是申命記律例中最为切身的指示。我們既然自稱是神的子民，就必須誠實公平地計價，並在償還債務上一絲不苟。這些表現更要成為我們的標記。馬多夫（Bernard Madoff）辜負了客戶的信任，騙去數以十億計的金錢，弄出駭人聽聞的大騙案，固然是一個反面的例子，但欺詐問題卻不限於這最高的層次。在街角的雜貨店，我們也許會刻意忽略櫃台算少了的數額；在辦公室，我們也許會不盡不實地填寫報稅表。當然，應用這個原則的處境也不限於商業及財務活動，也會涉及創意的交流（例：抄襲）。今天的社會在道德上已是每況愈下，基督徒正該站出來作榜樣，以誠實和正直的態度處理商業事務。

申二十五17-19

新漢語譯本

17 “你要記得在你們從埃及出來的時候，在路上亞瑪力人對你所做的。18他們怎樣在路上攻擊你，又趁你疲乏困頓，擊殺你所有落在後方的人；他們不敬畏神。19當上主你的神使你們安歇，在上主你的神賜給你佔領為產業的地上，使你脫離周圍所有的仇敵，你要將亞瑪力人的名號從天下抹去；你不可忘記。”

和合本

17 “你要記念你們出埃及的時候，亞瑪力人在路上怎樣待你。18他們在路上遇見你，趁你疲乏困倦，擊殺你儘後邊軟弱的人，並不敬畏神。19所以，耶和華你神使你不被四圍一切的仇敵擾亂，在耶和華你神賜你為業的地上得享平安。那時，你要將亞瑪力的名號從天下塗抹了，不可忘記。”

經文原意



在這個段落之前的14章，都是勸人全然投靠上主，盡心憐憫他人，藉以表現自己持守義及效忠於聖約。相比之下，第二十五章17至19節似乎與前文格格不入。究竟本段經文與前文有甚麼關連呢？惟一可以算是有連繫的，就是第二十三章3節規定亞捫人和摩押人連第十代的後人也不可進入上主的大會，原因是他們曾經收買巴蘭，要他詛咒以色列人。摩西在這裏提及的歷史更為古遠，直追溯到以色列人與亞瑪力人在西奈山事件之前的交鋒。摩西還加上一道看似粗暴無情的命令，就是要以色列人把亞瑪力人的名號抹去，讓世上再無人記念他們（參出十七14-16）。¹

這段經文並沒有展現出“律法”的風格特色，再次提醒我們摩西的第二篇演講詞全篇都是牧者訓言，並不是旨在立法。摩西特此告誡百姓要了結前事。這段經文前後各有一句祈使句，形成了一個框架（17上及19節

1 論及以色列人與亞瑪力人之間的歷史，見創三十六11-12；出十七8-16；民十三29，十四25、43，十四45；士三13，六3、33，七12，十12，十二15；撒十四~十六；詩八十三4-9〔5-10〕。

下)，² 經文本身又可以分作長短相若的兩部分。在首部分中，摩西提醒百姓毋忘亞瑪力人之禍（17-18節），次部分則要百姓把亞瑪力人的名號“抹去”，使世間再無人記念他們（19節）。

開場白呼籲百姓要“記得”亞瑪力人，其筆法完全符合摩西的修辭風格。³ 他提及亞瑪力人所做的三件事，藉以展示亞瑪力人是怎樣敵擋以色列人的。（一）當以色列人出埃及的時候，亞瑪力人趁以色列人在路上而“擊殺”他們的隊伍。這個說法表明亞瑪力人是心懷惡意、無故挑釁的，而當時以色列人正往何烈山去，要在那裏朝見上主。（二）亞瑪力人是野蠻的懦夫，他們的暴行令人髮指。他們不敢正面攻擊以色列人，於是等待以色列大隊走過，當百姓正疲乏困頓的時候，他們就突襲落在後方的民眾。⁴（三）亞瑪力人不敬畏神。“敬畏神”一語固然有倫理涵義，⁵ 但卻無須把其意思僅限於倫理範疇。摩西當然不會形容亞瑪力人敬畏神，他只是藉着這一句評語指出，亞瑪力人這樣作出攻擊，就等如直接衝擊上主的計劃。⁶

從這個角度理解，或可說明摩西發出第二道命令（19節）的原委。摩西吩咐以色列人，一旦上主使他們安歇，在上主賜給他們佔領為產業的地上，使他們脫離周圍所有的仇敵，他們就要實踐這個命令。⁷ 當迦南民族無法再威脅他們，而他們又在應許之地安然居住，他們就必須把亞瑪力人消滅淨盡。早在40年前，上主也曾宣告要滅絕亞瑪力人（出十七12-14），摩西現在的命令正是重提這個宣告，但把上主的行動改成以色列人的責

2 經文所指的事件以散文體裁記載於出十七8-16。

3 摩西曾經要求百姓“記得”的事還包括：在埃及為奴（五15，十五15，十六12，二十四18、22）；上主是他們的神（六12，八11、14、18、19）；上主曾打敗埃及人（七18，十六3）；上主拯救以色列（六12，八14，十五15，二十四18）；上主在何烈山顯現及啓示他自己（四9-10、23、31）；上主為以色列人而做的具體事情（八18）；上主在曠野引導以色列人（八2）；上主懲罰米利暗（二十四9）；百姓叛逆上主（九7）。

4 參Tigay, *Deuteronomy*, 237。

5 意思就是“敬畏並服從神的誠命，再加上尊重陌生人的權利和自由”（例：出一17、21）。

6 摩西指亞瑪力人“在你們從埃及出來的時候，在路上”發動襲擊，而沒有稱這地方為“利非訂”（出十七8），就是要把這件事連繫於出埃及的經歷。

7 參申三18-22及十二9-10。



任：他們要“抹去”世人對亞瑪力人的“記憶”（原文直譯：《新漢語》：“名號”）。⁸

這個段落的結語是一句勸勉的話：“你不可忘記”。這句話莫測高深，未有指明不可忘記甚麼。從文法而言，所指的可以是亞瑪力人的惡行及以色列人來日的報復行動。然而，這就違反了要抹去對亞瑪力人的“記憶”的命令。最合理的解釋是，這句話要回應段落開端的“記得”一詞；也就是說，百姓“不可忘記”的，就是早前要求除滅亞瑪力人的命令。⁹

應用原則



以色列歷史中的亞瑪力人 在其後的歷史中，我們不只一次看到亞瑪力人的名字。在士師記，以色列人常被周遭曠野的敵人壓迫騷擾，當中就包括亞瑪力人。¹⁰ 再後一點年月，當掃羅首次英勇地打敗了四出掠奪的亞瑪力人之時，¹¹ 撒母耳就對他說，上主並沒有忘記自己早前的宣告，就是要消滅亞瑪力人，因為他們曾經加害以色列人（撒十五1-3）。上主向掃羅宣示自己的心意，命令他解決亞瑪力人的問題。那一番話與本段經文十分相似：

天軍的上主這樣宣告：我要跟亞瑪力族算帳，因為當初以色列人從埃及出來，亞瑪力人就與他們作對。現在你要去徹底消滅亞瑪力全族，把他們的男人、女人、小孩、嬰兒、牛、綿羊、山羊、駱駝和驢，通通殺掉。（撒十五2-3，《新普及》）

8 為了讓人們謹記上主的應許 / 誓言，摩西築了一座壇，起名為“上主，我的旌旗”，以標誌上主的勝利（出十七15-16）。

9 蘇美爾（Sumeria）城邦烏魯克（Uruk；也就是以力〔Erech〕）的君主烏杜赫加（Utuhegal）的銘文之中（公元前22世紀），有一段記載跟摩西對亞瑪力人嚴厲的斥責十分相似。這段文字見D. Frayne, *Sargonic and Gutian Periods (2334-2113 BC)* (RIME 2; Toronto: Univ. of Toronto Press, 1993), 284-85。另有一篇簡短的論述，見P. D. Stern, *The Biblical Herem: A Window on Israel's Religious Experience* (BJS 211; Atlanta: Scholars, 1991), 70-72。

10 士十三，六3、33，七12，十12（另參十二15）。他們的名字也見於詩八十三7〔8〕所載以色列仇敵的名單。

11 撒十四48與士二16遙相呼應。

上主透過撒母耳向掃羅下令，要藉掃羅的手實現出埃及記十七章14節的誓言，並踐行摩西在申命記二十五章19節頒佈的命令。隨後的敘事文似乎描述掃羅完成了使命，只是放過了亞甲王。¹² 然而，大衛卻又要繼續與亞瑪力人戰鬥。當掃羅正被非利士人殺敗的時候，大衛也跟亞瑪力人交戰，並顯然得着決定性的勝利。¹³

亞瑪力人的攻擊干預了上主藉着選民救贖全世界的恩慈計劃，所以他們也成了邪惡的象徵，是光明國度的仇敵，是救贖大業的障礙。

掃羅領軍出戰，固然是要執行 *hērem*（徹底消滅）的使命，但敘事人卻從沒把大衛領軍出戰的事與上主的誓言（出十七14）或摩西的命令（申二十五19）連上關係。值得注意的是，當大衛發現那個自稱在掃羅之死上有份的士兵是亞瑪力人時，大衛就把這人處死，但卻不是因為他是亞瑪力人，而是因為他殺死了上主所膏的王（撒下14-16）。後期還有經文提及大衛劫掠了幾個國家，當中也包括亞瑪力（撒下八12；代上十八

11）。除此之外，亞瑪力人的名字就只見於歷代志上四章43節。¹⁴ 那裏指出，在希西家的時代，有500個西緬人消滅了少數殘餘的亞瑪力人。由此可知，以色列人並沒有完滿地執行摩西在申命記二十五章19節所頒佈的命令，沒有盡數殲滅亞瑪力人。

如果以斯帖記中的亞甲人哈曼與亞瑪力人的亞甲有關，¹⁵ 就可以證明亞瑪力人並沒有完全被消滅。不過，我們無法證實這人是否亞瑪力王亞甲的後裔，也不清楚亞甲族的名號是否用作貶義詞，以通稱一切恨惡猶太人的人。¹⁶

12 這件事使上主終於決定廢除掃羅的王位（參撒下二十八18）。

13 撒下二十七8，三十一20；撒下一1。

14 論及這段經文，見G. Knoppers, *1 Chronicles 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 12; New York: Doubleday, 2004), 370-71。

15 斯三1、10，八3、5，九24。要特別留意三10和九24，兩處都稱這人作“〔一切〕猶太人的敵人，亞甲人哈米大他的兒子哈曼”（《新普及》）。

16 《他爾根》（Targum）的斯三1有一段詳細的哈曼族譜，並以亞瑪力為始祖，明顯支持前一種論調。類似的看法也見於Josephus (*Ant.* 11.6.5, 12)。論及猶太人對有關亞瑪力人的篇章的闡釋歷史，見L. H. Feldman, “Remember Amalek!”



當代應用



這段經文就如早前要求滅盡迦南人的文字一樣，困擾着不少讀者。聊以自慰的是，比起出埃及記十七章14至16節涉及的事件，本段經文的倫理觀還算進步。在那段記載中，只因一個民族被攻擊，上主就要求滅盡亞瑪力人；但這裏的行動則建基於具體的倫理準則。亞瑪力人之所以得到如此下場，是因為他們違反了作戰的基本道德：他們趁以色列人疲累，從後攻擊以色列大隊，並集中火力對付落在後方的民眾。他們做出這種不合道德的行為，被詛咒也算是應得的報應。

然而，如果我們以為這些命令只涉及倫理議題，忽略了當中的信仰或屬靈意義，則反而會令問題變得更為模糊。摩西堅持滅絕亞瑪力人，正因為他們的行動冒犯了上主。凡有文化的民族都懂得敬天畏神，而亞瑪力人卻把這敬畏的心消滅了。不但如此，他們更斗膽在救贖歷史的關鍵時刻干擾上主的計劃。當日，上主剛剛把以色列民救出埃及，正帶領他們到西奈山去，並要在那裏正式認他們作聖約的子民。通過這一番部署，上主預備把迦南的土地交到以色列人手中，好讓他們在這地昌盛起來，以作上主祝福全世界的器皿。摩西實際上是說：“凡阻擋上主的計劃的人都當受詛咒。”

就着正義的戰爭手段這個議題，本段經文雖然雄辯滔滔，但卻對當代的公義戰爭理論沒有多大貢獻。正如摩西在第七章1節所作的指示一樣，這裏就亞瑪力人而發出的命令也是特例。在任何情況之下，我們也不可以把這些命令普及化或把它們當作通則，以建立一個國家的政策，支持種族屠殺或以暴力進行報復。

上述對本段經文的闡釋，都是從實際的處境立論，但如果我們從典範的角度着眼，也可以找出這段經文的另一重意義。猶太人傳統上認定哈曼是“亞甲人”，因此猶太釋經家也習慣把亞瑪力人看作是反猶太主義的代表。¹⁷ 從更宏觀的角度來看，亞瑪力人的攻擊干預了上主藉着選民救贖全

Vengeance, Zealotry, and Group Destruction in the Bible according to Philo, Pseudo Philo, and Josephus (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2004); A Sagi, “The Punishment of Amalek in Jewish Tradition: Coping with the Moral Problem,” *HTR* 87 (1994): 323-26。

17 見Sagi, “The Punishment of Amalek in Jewish Tradition,” 323-46; J. Levenson, “Is

世界的恩慈計劃，所以他們也成了邪惡的象徵，是光明國度的仇敵，是救贖大業的障礙。因此，他們的滅亡也是上主命定的。同樣，如果有任何執政的、掌權的要與神的國度為敵，神的子民都要與之爭戰。神的子民不是用屬世的兵器和資源爭戰，而是用神所賜的全副盔甲，藉着神所賜的力量上戰場（弗六10-20）。

申二十六1-15

新漢語譯本

奉獻初熟的土產

1 “當你進入上主你的神賜給你為產業的地，你佔領了它，並在那裏居住下來的時候，²要從上主你的神賜給你的那地，取來土地所出產的各種初熟果子，放進籃子裏，往上主你的神所揀選立為他名的居所的那地方去。³你要到當時任職的祭司那裏，對他說：

“我今日向上主你的神宣認，我已來到上主向我們先祖發誓要賜給我們的這地。”

4 “祭司就要從你手中取過籃子，放在上主你神的祭壇前。⁵你要在上主你神的面前回答說：

“我的先祖本是一個漂泊流亡的亞蘭人，他下到埃及，在那裏寄居，人丁稀少，卻又在那裏成為一國，又大又強，人口又多。⁶埃及人惡待我們，苦害我們，加給我們沉重的勞役。⁷我們向上主我們先祖的神哀求，上主聽了我們的聲音，看見我們的困苦、我們的患難、我們所受的壓迫。

8 “上主就以大能的手、伸出的臂膀、大而可畏的事、神蹟和奇事，從埃及領我們出來。⁹他領我們進入這地方，賜給我們這地，就是流奶與蜜之地。¹⁰現在，看哪！上主啊，我帶來了你賜給我的這土地上的初

和合本

奉獻初熟的土產

1 “你進去得了耶和華你神所賜你為業之地居住，²就要從耶和華你神賜你的地上，將所收的各種初熟的土產取些來，盛在筐子裏，往耶和華你神所選擇要立為他名的居所去，³見當時作祭司的，對他說：

“我今日向耶和華你神明認，我已來到耶和華向我們列祖起誓應許賜給我們的地。”

4 “祭司就從你手裏取過筐子來，放在耶和華你神的壇前。⁵你要在耶和華你神面前說：

“我祖原是一個將亡的亞蘭人，下到埃及寄居。他人口稀少，在那裏卻成了又大又強、人數很多的國民。⁶埃及人惡待我們，苦害我們，將苦工加在我們身上。⁷於是，我們哀求耶和華我們列祖的神，耶和華聽見我們的聲音，看見我們所受的困苦、勞碌、欺壓，

8 “他就用大能的手和伸出來的臂膀，並大可畏的事與神蹟奇事，領我們出了埃及，⁹將我們領進這地方，把這流奶與蜜之地賜給我們。¹⁰耶和華啊，現在我把你所賜給我地上初熟的土產奉了來。”

新漢語譯本

熟果子。’

“然後，你要將籃子放在上主你神的面前，要在上主你神的面前跪拜。

¹¹“你跟利未人和在你中間的寄居者，要為上主你的神賜給你和你家的一切好處而歡樂。

¹²“在第三年，就是什一奉獻之年，當你完成了什一奉獻後，再把所有土產作什一奉獻分給利未人、寄居者、孤兒和寡婦，讓他們在你的城裏吃，並得飽足，¹³你就要在上主你神的面前說：

“我已將聖物從我家裏取盡了，也分給了利未人、寄居者、孤兒和寡婦，照你所吩咐我的一切誠命。你吩咐我的誠命，我沒有違背，也沒有忘記。¹⁴守喪的時候，我沒有吃過它；不潔的時候，我沒有取過它；我也沒有把它給過死人。我聽從上主我的神的聲音，照你吩咐我的一切遵行。¹⁵求你從天上你神聖的居所垂看，祝福你的百姓以色列和你照你向我們先祖所發的誓應許賜給我們的土地，這流奶與蜜之地。”

和合本

“隨後你要把筐子放在耶和華你神面前，向耶和華你的神下拜。

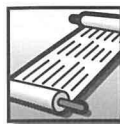
¹¹“你和利未人並在你們中間寄居的，要因耶和華你神所賜給你和你家的一切福分歡樂。

¹²“每逢三年，就是十分取一年，你取完了一切土產的十分之一，要分給利未人和寄居的與孤兒寡婦，使他們在你城中可以吃得飽足。¹³你又要在耶和華你神面前說：

“我已將聖物從我家裏拿出來，給了利未人和寄居的與孤兒寡婦，是照你所吩咐我的一切命令。你的命令我都沒有違背，也沒有忘記。¹⁴我守喪的時候，沒有吃這聖物；不潔淨的時候，也沒有拿出來；又沒有為死人送去。我聽從了耶和華我神的話，都照你所吩咐的行了。¹⁵求你從天上你的聖所垂看，賜福給你的百姓以色列與你所賜給我們的地，就是你向我們列祖起誓賜我們流奶與蜜之地。”



經文原意



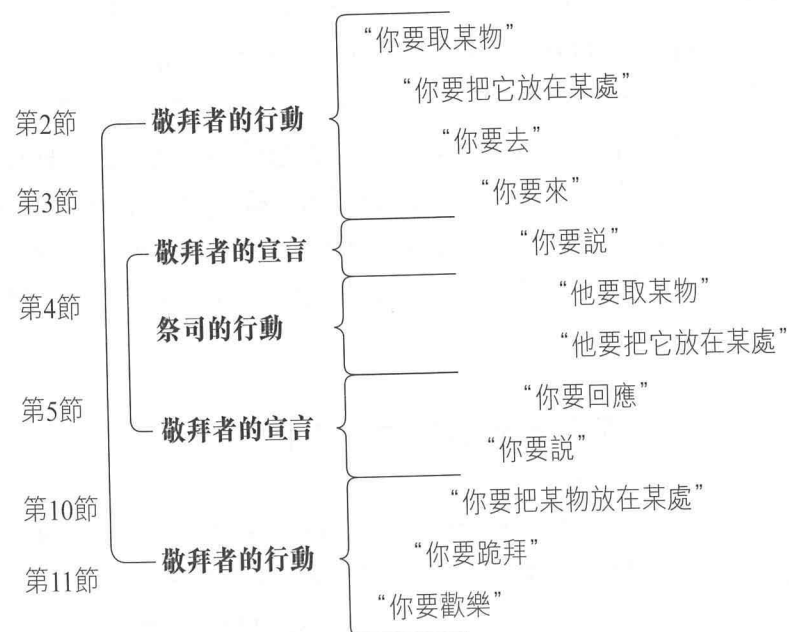
摩西一直闡釋聖約關係的大原則，並以一篇令人雀躍的華麗文字作總結，就是第二十六章。本章與第十二章2至28節有很多連繫。¹第二十六章1至15節頒佈關於禮儀的指示，讓百姓能夠在神面前藉着禮儀表達守約之心，而第16至19節是正式的結語，收結了第二篇演講詞的第二大部分（申十二~二十六）。第16節和17節提到“律例典章”，與第十二章1節遙相呼應，並組成一個框架，把第十二章至第二十六章括在中間，顯明這個大段落是種種規例和律法的講解。²摩西把民間敬拜的禮儀規則放在這個大段落的前後，表達出一個意義深長的神學概念：有意義而又被神悅納的敬拜是生命的骨幹。第二十六章1至15節可以分作兩部分，當中大部分篇幅是直接的引語。第1至11節的焦點是頌揚神的信實；而第12至15節則涉及在中央聖所的敬拜，要教導百姓在敬拜的時候怎樣表達效忠於上主之心。

頌揚神的信實（二十六1-11）

這幾節經文為下文的指示設定場景，那就是當以色列人進入了應許之地，佔領了它，並且定居下來之後。³這個禮儀是要慶賀上主—以色列—土地三者之間的關係正式確立。如果以色列能夠以順服來回應上主的救贖大恩，回應上主所賜的聖約和應許之地，那麼這地就會有極為豐富的出產。

- ¹（1）在上主賜給以色列人的土地上舉行禮儀（十二10；參二十六1、3、9、15）；（2）這些禮儀都在上主所揀選立為他名的地方舉行（十二5、11、14、18、21、26；參二十六2）；（3）這些禮儀都在“上主你神的面前”舉行（十二7、12、18；參二十六5、10、13）；（4）每一位家庭成員及利未人都有份參與禮儀（十二12、18；參二十六11-12）；（5）儀節包括獻祭（十二6、11；參二十六2、10、12）；（6）百姓歡然慶祝（十二7、12、18；參二十六11）；（7）上主賜下祝福（十二7、15；參二十六15）；（8）百姓要謹守上主的一切誠命，這樣他們才能夠在上主面前蒙悅納（十二11、14、28；參二十六13-14）。
- ²第二篇演講詞的第一部分也是以這些詞語作框架。參五1和十一32。參N. Lohfink, “Die *huqqim umispätim* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12, 1,” *Biblica* 70 (1989):17-18。
- ³論及這個三段式句子，見十一31和十二29的註釋。然而，和這個開端語最相似的卻是十七14。

第1節為一連串的儀節設定場景。對這個禮儀的描述一直延續至第11節，當中也插入了一些要敬拜者誦讀的演講詞。下表把這些演講詞抽出來，只列出參與禮儀的人和當中的儀節，並以交錯配列 (chiasmatic) 的方式來突顯這個禮儀的程序和結構 (引用的經文都是筆者自譯)。



這個典禮共有12項儀節，而且以交錯配列的方式編排，呈現出對稱整齊的結構。⁴ 上主沛然賜下恩典，首先給以色列人美地，接着又使地上五穀豐登，讓他們得享豐盛。摩西的主要目的就是要提供一個途徑，讓以色列人能夠恆常地讚頌上主的美善。為了報答上主賜下豐收，他的子民要從地上的初熟果子中揀出一份呈獻給上主 (2、10節；參十八4)。⁵

不論是本段經文還是第十八章4節，都沒有說明應該在甚麼時候舉行

4 這種交錯配列的結構可以幫助人記憶，論及這一點見D. M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2005), 98-99。

5 論及“初熟果子”，見R. O. Rigsby, “First Fruits,” *ABD*, 2:796-97；同上，“Firstfruits,” *DOTP*, 312-13。



這個典禮。民數記二十八章26節上說七七節是“果實初熟”的日子，因此這裏設想的儀式或許與五旬節有關。⁶ 和申命記第十二章一樣，這裏的規定都是針對家族的首領而說的 (11節)。他們的宣言不但反映出神怎樣向整個民族施恩 (6-10節)，也用了第一人稱單數動詞來表達個人的認信 (3、5、10節)。第2至11節的禮儀規則共包含12個獨特的動詞，而這些行動則可以分作五個階段。

第一階段：敬拜者的第一輪行動 (2-3節上) 這個階段共有四個行動。(一) 家族的首領要把自己土地所出產的初熟果子帶來。摩西從來都沒有忘記以色列人的叛逆往績 (參八11-18)，所以提醒他們這土地是上主所賜的。(二) 敬拜者要把所獻之物放在容器之中 (NIV及《新漢語》作“籃子” [basket])。(三) 敬拜者要往上主所揀選立為他名的地方去。⁷ (四) 敬拜者要“來到”當時任職的祭司面前 (參十七9)。所獻之物既然要放在上主的祭壇前 (4節)，那麼摩西所指的自然是大祭司。接收奉獻的時候，大祭司不但是所有祭司的代表 (參十八1-5)，也是神的代表。這也許是經文從“去” (2節)，改作“來到” (3節) 的原因。第十二章記載上主邀請百姓到他面前來，而這裏的經文就描繪敬拜者接受了上主的邀請。

第二階段：敬拜者的第一段宣言 (3節下) 第3節的餘下部分筆鋒一轉，從禮儀性的行動轉到禮儀性的宣言。敬拜者在這時作出宣言，就是承認“當時任職的祭司” (3節上) 代表着神的臨在，⁸ 也是這宣言的官方見證人。敬拜者把上主稱作“你〔的〕神” (也就是祭司的神)，只是向在上位者表達敬意，並不是說上主不是自己的神。⁹ 敬拜者說出這段宣言，就是以初熟果子作為上主守約的憑據，明白神已經實現了他向先祖所發的誓。外族人的豐收節是要慶賀土地肥沃多產，但以色列人卻把這個節慶轉

6 論及七七節，見十六9-12的註釋。

7 論及這短語，見十二5、11的註釋。

8 第二段宣言 (5-10節) 是“在上主你神的面前”說的。

9 參申十八7；另參利二十一7；撒十五15；撒下十四17；王下十九4。

有意義而又被神悅納的敬拜是生命的骨幹。

化為讚美上主的時機，頌揚他守約並實現了他偉大的計劃，就是把土地賜給了他們。

第三階段：大祭司的行動（4節） 在一連串禮儀行動的中央，就是大祭司接收敬拜者的奉獻的儀節。他聽過敬拜者的宣言之後，便代表上主接收奉獻。¹⁰ 經文描寫他把祭物放在“上主你神〔也就是敬拜者的神〕的祭壇前”，把主客地位逆轉。大祭司的這個舉動象徵上主悅納了敬拜者的讚美。¹¹

第四階段：敬拜者的第二段宣言（5-10節上） 敬拜者看過祭司的行動後，便要誦讀一段歷史紀要，述說以色列民與上主共同經歷過的往事。摩西以公式化的命令語帶出這段宣言，並在第10節上用了小詞“現在”，表示說話的對象不再是祭司，而是上主；也就是說，這段認信宣言（至少包括第5節下-9節）是在“上主面前”說出來的。¹² 有不少人認為其後的一段話是某種早期的信經（參六20-25，十一2-7）。這篇認信宣言作散文體，以歡慶的語調總結出以色列人對自己民族起源的信念。¹³ 這段宣言的結構可以分作三部分：（一）一句引言，提及先祖的社會地位和經濟處境（5節下）；（二）審視以色列的歷史（5下-9節）；（三）一句提及當前所獻之物的宣言（10節）。

（一）先祖的處境（5節上） 開場白是“我的父〔《新漢語》：“先

10 申命記只曾三次提及“祭壇”，這是最後一次（參十二27，十六21）。申命記很少提及會幕或聖殿的附屬設施和物品。這個現象與申命記的整體神學立場是一致的，因為申命記不是一部敬拜手冊，而是要闡述敬拜的神學。另見三十三10。

11 在第5節上和10節下，*lipnē yhw*（在上主面前）一語共出現了三次，表明敬拜者意會到上主是真實臨在的。第4節下的“上主你神的祭壇前”一語，更把上主的臨在具體地展現出來。進一步的論述見Wilson, *Out of the Midst of the Fire*, 187。

12 參第3節，敬拜者也是“向上主”作出宣言。

13 G. von Rad (“The Form Critical Problem of the Hexateuch,” in *From Genesis to Chronicles: Explorations in Old Testament Theology* [trans. E. Trueman Dicken; ed. K. C. Hanson; Minneapolis: Fortress, 2005], 1-58; 同上, *Old Testament Theology* [trans. D. M. G. Stalker; New York: Harper & Row, 1962], 1:121-28) 認為這段話是一篇“述史小信經” (the little historical credo)。Biddle (*Deuteronomy*, 382-83) 及Nelson (*Deuteronomy*, 308) 都質疑von Rad的看法，他們不贊同這段宣言比申命記的文學語境更為古遠。



祖”〕本是一個漂泊流亡的亞蘭人”。這句押了頭韻的句子雖然結構簡單，但意思卻十分複雜，每一項元素都值得討論。首先，究竟誰是“我的父”呢？又怎樣才算是一個亞蘭人呢？申命記一向都把三位先祖連在一起稱呼，¹⁴ 因此我們無法從早前的經文得出這位“父”究竟是誰。然而，從創世記可見，三位先祖都與亞蘭有關（創十一31，十二4，二十八1-7，三十一16），¹⁵ 因此“我的父”可能是集合名詞，同時指稱三位先祖。¹⁶ 無論如何，以色列人的數目不斷增加，都是因為上主應驗了他向亞伯拉罕、以撒、雅各所作的應許。¹⁷

然而，“漂泊流亡”這個修飾語仍然令人費解。從它的詞根所包含的各種意思來看，這個從句或可譯作“一個快要死的亞蘭人”，¹⁸ 可是這段認信宣言餘下的文字卻沒有聚焦於生死存亡，而是強調先祖們無家可歸。從這個角度來看，這個詞或許是指先祖們曾作“寄居者”，加上後面的動詞 *gûr*（流浪、寄居）也是具體地表達出這種意思，而且這個動詞也曾用於三位先祖的身上。¹⁹ 無論如何，“快要死”與“漂泊流亡”都曾經

14 申一8，六10，九27，二十九13〔12〕，三十20，三十四4。惟有最後一首詩歌獨立提到雅各，見三十二9，三十三4、10、28。

15 創三十一47-49以希伯來文和亞蘭文的名稱來稱呼雅各和拉班立約的地方——迦累得和伊迦爾·撒哈杜他，兩者都解作“〔石〕堆”。這種筆法反映出哈蘭的亞蘭文化背景。N. Krause (“*Arami oved avi: Deuteronomy 26:5*,” *JBQ* 25/1 [1997]: 31-34) 認為“亞蘭人”一詞是指“亞伯拉罕”。

16 第7節有“上主我們的父（《新漢語》：“先祖”；下同）的神”一語。縱然民二十14-16稱下到埃及的以色列人為“我們的父”，但要說十二支派的祖宗是亞蘭人仍然是難以令人信服的。然而，創三十四16清楚指出，在迦南民族（示劍的居民）的眼中，以色列人的確是外來人。

17 創十五5，二十二17，二十六4；出三十二13；申一10、22。

18 例：*DCH*, 1:99。參創四十一50-57，四十二1-5，四十三1-2、8，四十五7。論及這個短語的各種解釋，見J. G. Janzen, “The ‘Wandering Aramaean’ Reconsidered,” *VT* 44 (1994): 359-75 [“perishing from hunger”]; R. C. Steiner, “The ‘Aramean’ of Deuteronomy 26:5: *Peshat* and *Derash*,” in *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg* (ed. M. Cogan, B. L. Eichler, and J. H. Tigay; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997), 127-38; K. H. Zetterholm, *Portrait of a Villain: Laban the Aramean in Rabbinic Literature* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 2; Leuven: Peeters, 2002), 47-87, 尤參79-87。

19 (1) 亞伯拉罕：創十二10，十七8，二十一，二十一23、34，二十三4，三十五

前後兩項禮儀就如
一塊銀子的兩面……
一面是為享有權利而
感恩，另一面則是全
心全意地實踐義務。

與先祖們連上關係（參創二十11-13；詩一〇五12-13），因此實在不容易決定這詞的意思到底是前者還是後者。²⁰ 經文或許是故作含糊，好讓古以色列人以希伯來文誦讀這段認信宣言的時候，能夠領會到多重意義。

(二) 審視先祖及其後裔的歷史（5下-9節） 這段認信宣言有好一部分是歷史紀要，包括先祖的生活及其後裔的命運和福樂（參四32-40，六20-25，十一2-7；民二十14-16）。摩西

所憶述的以色列史共分四個時期。

(1) 第一期：以色列人四處寄居並下到埃及（5節下） 摩西只用了三個詞語，就刻劃出以色列人在埃及的景況怎樣經歷天翻地覆的改變（參出一1-7）。剛到埃及寄居的時候，先祖只是一個小小宗族的頭領，²¹ 但這個家後來卻成了一個又大又強、人口又多的民族。²² 第5節的首個從句讓人想起第十章22節，摩西在那裏描寫得更為具體：“人丁稀少”即是“七十人”；“又大又強、人口又多”²³，即是人數“多如天上的繁星”。

(2) 第二期：在埃及遭欺負，被迫為奴（6節） 以色列人繁衍眾多，漸漸威脅到埃及人（出一8-14），於是埃及人便惡待先祖的後裔，要他們做苦工（參出一14，六9）。摩西轉用第一人稱眾數，讓當日的敬拜者及所有聽聞這段認信宣言的人都可以想起先祖們的事蹟，尤其是出埃及記第一章記載的受欺壓的歷史。

(3) 第三期：以色列人向上主哀求，上主聽了他們的聲音（7節） 在出埃及記二章23至25節的敘事文中，以色列人只是因為心感困累而發出

27；出六4。（2）以撒：創二十六3，三十五27，三十七1，出六4。（3）雅各：創二十八4，三十二4〔5〕，四十七9；出六4；詩一〇五12（=代上十六19）、23。

20 進一步的論述見A. R. Millard, “A Wandering Aramean,” *JNES* 39 (1980): 153-55。

21 參創十二10，這節經文與賽五十二4遙相呼應。

22 這是要應驗神對雅各的應許（創四十六3）。這個應許可以追溯至創十二2。

23 這句三段式的話可以譯作“一個又大、又強、人口又多的國”。這個短語引用了出一7（參民十四12；申九14）的強調宣言，其讚譽之情無以復加。



歎息，剛好給上主聽到；摩西在這裏總結以色列人對在埃及的苦役的回應，他的筆調卻較為正面積極。申命記二十六章7節形容以色列人是直接向主呼求，而上主則“聽了”他們的聲音，“看見”他們的困苦、患難和所受的壓迫（參四7-8；出三7）。

(4) 第四期：上主向以色列人伸出援手（8-9節） 這段文字與出埃及記三章7至10節遙相呼應，並重複了申命記四章34節的七個用語其中五個。摩西邀請百姓每年舉行慶典，頌揚上主為他們而干預了世事。²⁴ 摩西知道上主將要實現他向先祖所作的應許，也瞭解到這個段落的本質是一段認信宣言，於是他便以過去式來描述上主的作為（9節）。如果說第8節旨在呼應第四章34節，以表達上主的救贖行動多麼偉大，那麼第9節就是呼應早前描述應許之地的經文，以表達上主賜下土地的恩典是如何豐厚。²⁵

這段認信宣言的歷史視覺令人眼前一亮。原來埃及在神的計劃中發揮了正面的作用，成了孕育以色列的溫牀，使他們由人數稀少發展成大國，人口有如天上的繁星那麼多（申十22），並且到了適當的時候，他們便從那裏出來（參創十五13-16）。從這個正面的角度來看，他們所受的壓迫只不過是生產之時的陣痛，是要部署以色列人與埃及完全斷絕關係（參詩一〇五23-38）。

(三) 敬拜者宣告把所獻之物奉上（10節上） 小詞“現在”之後有“看哪”一詞，表示話鋒已從憶述舊事轉回當前的禮儀行動（10節上）。摩西吩咐百姓直接向上主說出感恩的話。他們帶來的初熟之物，正象徵上主供應的一切。他們把這些獻上，表示他們承認上主已經向他們施恩。他們剛才以第一人稱眾數來敘述上主往日的行動，這裏則以家族首領的個人身分發言。通過這些詞語的轉換，發言人表示自己也參與在以色列的歷史之中。他要向神表達感恩，因為神賜下土地，使他得到這些初熟的出產。藉着這個行動，他把每年的豐收感恩禮儀轉化成記念歷史事件的活動，以記念上主賜下土地給以色列人。

24 論及這句描述上主得勝的用語（8節），見四34的註釋。

25 “流奶與蜜之地”一語首先見於出三8，這句話在申命記共出現六次，本段經文的兩次正好在這六次中間：六3，十一9，二十六9、15，二十七3，三十一20。

第五階段：敬拜者的行動（10下-11節） 最後一項儀節（10節下）是敬拜者的行動：他要把盛着初熟果子的籃子放在上主面前，並在上主面前跪拜，以表達敬畏和服從之心。之後，他就要邀請所有家庭成員前來，並加上利未人和自己城中的寄居者，一同慶祝上主厚賜的福氣。正如第十二章5至12節所描述的朝聖活動一樣，這個慶典也是歡欣喜樂的事件。可以想見，家中男女老幼，以及利未人和寄居者，一同齊集中央聖所，在上主的面前享用肉食。這些人都是受到敬拜者邀請，陪伴他到中央聖所來的（參十二7、12、18，十四26-27，十六11、14）。

宣認忠誠守約（二十六12-15）

第12至15節雖然與前文多有連繫，但其焦點卻不再是上主的信實，而是敬拜者對上主的效忠。前後兩項禮儀就如一塊銀子的兩面，而這塊銀子就是聖約關係：一面是為享有權利而感恩（1-11節），另一面則是全心全意地實踐義務（12-15節）。本段經文可以分作兩部分，指向神所悅納的某種口頭上的敬拜：首部分指出這種敬拜的先決條件（12節），次部分則闡述其內容（13-15節）。

（一）蒙悅納的認信敬拜的先決條件（12節） 雖然第12節一開始就提及什一奉獻，但這奉獻本身卻不是經文的首要關注。當敬拜者圓滿地執行了什一奉獻的律例之後，²⁶ 他就要舉行一項儀式，而這項儀式才是經文的焦點。摩西稱第三年為“什一奉獻之年”，意味聽眾對他早前的命令十分熟識（十四22-29）。²⁷ 然而，究竟每個家庭的“什一奉獻之年”是否一樣，這個年期又是否由大眾商議而定，或是每一家都有自己的計算方法，經文對這些問題都未有清楚指明。如果成千上萬的敬拜者一同在農耕季節的末段上去中央聖所，必定會出現極大的物流問題，因此後者的可能性較高。

正如那段“述史小信經”（1-11節）所載的行動和宣認的話一樣，誦

26 申命記中的什一奉獻，見十二6、11、17，十四22-27。

27 本段經文與十四28-29有很清晰的連繫：（1）獻物的數量：“所有出產的十分之一”；（2）受益人：利未人、寄居者、孤兒、寡婦；（3）給窮人的好處：“讓他們在你的城裏吃，並得飽足”。



讀這段宣言（13-15節）的場合也是“在上主你神的面前”。或許有人認為這個儀式是在地區性的聖所舉行（參十四28-29），但文中卻沒有出現足以分庭抗禮的敬拜地點，加上本段經文又跟第1至11節有緊密的連繫，²⁸ 可見進行這個儀式的場合實在是中央聖所。²⁹

這不是說那個農戶的本城與這個禮儀沒有關係。他在城門口把十分之一的土產分給弱勢羣體之後（12節下；參十四28-29），又要每三年上中央聖所，在上主面前舉行一個特別的儀式。從第14節的自述可見，他或會在三年的期內用去某部分所獻之物，但大部分都能交到窮人手中。這裏或許是刻意作含糊語，以免聽眾簡單地把這個禮儀等同於第十四章所要求的行動。

在句法上，這裏的時間性從句一直延續至本節的末段，³⁰ 意味摩西有意指明三年一期的禮儀有甚麼內容（13-15節）。這個禮儀是在施捨之後舉行的，施捨本身不算是禮儀的一部分。農戶先要供應窮人所需，以表示效忠於上主，然後才展開朝聖之旅，上中央聖所舉行這項宣讀禮文的儀式。摩西把這三年一期的禮儀連繫於中央聖所，提醒百姓供應窮人不但是高尚的人道行動，也是神人聖約關係的表徵之一。

（二）蒙悅納的認信敬拜的內容（13-15節） 這篇禮文的開端部分或可稱為“守約之道”，當中共有九項自述，作ABA排列。首兩項及尾兩項自述都是描述敬拜者的行動，而中間的五項自述則全是反面的陳詞，描寫五樣被禁止的行為，而敬拜者則表示自己未有絲毫干犯。文中又把特殊的惡行與籠統的惡行交替列出，反映出摩西律法作為一個整體的要旨。

28 第12-15節的宗教儀式與第1-11節和第十二章都有重要的連繫：（1）背景（在上主賜給以色列的土地上舉行：十二10；參二十六1、3、9、15）；（2）屬天的主禮人（“在上主你神的面前”：十二7、12、18；參二十六5、10、13）；（3）禮儀的本質（呈上奉獻：十二6、11；參二十六2、10、12）；（4）參與儀式的人（每一位家庭成員、利未人、寄居者、孤兒、寡婦：十二12、18；參二十六1-12、15）；（5）禮儀的基礎（上主的祝福：十二7、15；參二十六15）；（6）進行禮儀的人得蒙悅納的先決條件（順服上主所有的誡命：十二11、14、28；參二十六13-14）；（7）把獻上之物稱為“聖物”（十二26，二十六13）。

29 論及其他可能性及這個立場的完整理據，見I. Wilson, “Central Sanctuary or Local Settlements? The Location of the Triennial Tithe Declaration (Dtn 26, 13-15),” *ZAW* 120 (2008): 323-40。

30 也就是NRSV, NJPSV, ESV的譯法；與NIV稍有不同。

摩西所要求的遠超於在表面上遵守律法條文，而是要百姓盡心地追求聖約關係的神髓，在縱向的神人關係如是，在橫向的人際關係也如是。這禮儀的背景雖然是三年一期的什一奉獻，但本段宣言卻完全沒有提及什一奉獻一語。宣言的首句更把所獻之物稱作“聖物”，而其後的文字則用代名詞“它”，以繼續聚焦於“聖物”之上。³¹ 獻給上主的固然是聖物，但這農戶施捨給城中窮人的東西，也同樣是聖物；畢竟，這些窮人也擁有上主的形象（箴十四31，十七5）。

第一句宣言中有一個語氣甚重的動詞“取盡了”。在申命記裏面，只有在描寫去除地上的惡事或血債的時候，才用到這動詞。³² 這個詞加強了第12節上“完成”一詞的含義，形容那個農戶謹慎地把十分之一的收成分別出來。第二句宣言與第12節相呼應，指出有甚麼人受惠於敬拜者的慷慨施贈。第三、四句宣言把有關的“誠命”看作某種道德的界限，而且是神所命定的。就這段文字而言，救濟窮人是一種具代表性的行為，顯示這人全面地遵守聖約的規條（參十四28-29）。敬拜者藉着第四句宣言表明，他已經考慮過整體誠命的要求。然而，這裏“沒有忘記”一語和第12節的“分給”一樣，兩者都是賓語不明，因此“沒有忘記”也可以指沒有忘記窮人，而不是沒有忘記神的誠命。

敬拜者一直聚焦於奉獻的作用和受益人，但在第五至七句宣言，焦點卻變成使用奉獻的正確途徑。這些陳詞指出，某樣物件一經分別出來，預備獻給神，就必須嚴嚴保守其聖潔本質。³³ 摩西舉出三件可能玷污聖物的事，全都涉及死亡。在古代近東，人們普遍認為已死之物會繼續影響在生之人，因此不少學者都會用這個角度來闡釋上述陳詞。³⁴ 然而，這裏的意

31 什一奉獻之所以是聖物，因為它是屬於上主的（利二十七30）。

32 “這惡”：十三5〔6〕，十七7、12，十九19，二十一21，二十二21、22、24，二十四7；“流無辜人之血的罪”：十九13，二十一9。

33 赫人文獻也有記載，當牛隻被分別出來歸給神明，就必須保持牠的聖潔，見 ANET, 210b-c。

34 大部分釋經家也認為這節經文與上述風俗有關（Tigay, *Deuteronomy*, 244; Christensen, *Deuteronomy 21:20-34:12*, 642）。又有學者把這節經文連繫於獻祭給摩洛（McConville, *Deuteronomy*, 381）或巴力等陰間的神明。巴力被稱為“已死的那一位”（the Dead One），根據烏加列（Ugarit）的神話，他是一位反復經歷死亡和復生的神明（Craigie, *Deuteronomy*, 323; Merrill, *Deuteronomy*,



思和第十四章1節一樣，應該解作“為了死人〔而做某件事〕”，顯示喪葬禮儀會讓敬拜者被玷污，不能來到上主的面前。³⁵ 這三句宣言再沒有着眼於窮人的福祉，而是聚焦於所獻之物的聖潔。

最後兩句宣言較為籠統。第八句呼應出埃及記十九章5至6節，意味這個禮儀是與個人重申聖約有關。³⁶ 藉着第九句宣言，敬拜者承認自己是上主的附庸，並表示自己已經完全順服上主。摩西把這些指示放在第二篇演講詞的末段，意在邀請讀者利用這個禮儀來作認信，代表自己願意忠誠地遵守聖約。

儀式以一個禱告作結（15節）。這段禱文分作兩部分：第一部分由五個詞語組成，首先請求上主垂聽；第二部分篇幅較長，結構也較複雜，內容是祈求上主賜福。文中用了動詞“垂看”，描繪上主從“天上……神聖的居所”外望的圖像，而這天上神聖的居所就是“天堂”。摩西加入這個描述，令申命記當中的一個神學奧秘更形矚目：在地上的敬拜者又怎能來到上主的面前（13節）並要求他從天上垂聽呢？以色列的鄰邦或會指着偶像來回應這個問題——他們的神明就在廟宇之內。³⁷ 然而，這句祈求上主從天上垂看的短語，卻讓人聯想到其他用了這個動詞並以神為主語的經文（詩十四2，五十三2〔3〕，一〇二19〔20〕；哀三50），另外也想到一些舊約聖經記述的上主的行動，包括他從“天上”施展的作為（申四

獻給上主的固然是聖物，但這農戶施捨給城中窮人的東西，也同樣是聖物；畢竟，這些窮人也擁有上主的形象。

336)。

35 例：M. Luther, *Luther's Works*, vol. 9, *Lectures on Deuteronomy* (ed. J. Pelikan; Saint Louis: Concordia, 1960), 254; Keil, *Pentateuch*, 3:428。較近期的有B. B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996), 190-200。

36 這個宣言與出十九5-6的連繫還有另一個佐證，就是下文第16-19節。

37 論及亞述人怎樣把死物轉化成可以施展能力的形象，見C. Walker and M. B. Dick, "The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian *mis pi* Ritual," in *Born in Heaven, Made on Earth: The Creation of Cult Image in the Ancient Near East* (ed. Michael B. Dick; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999), 55-122。

36)。³⁸

敬拜者之所以懇求上主從天上垂看他，正是因為他渴望上主祝福“你的百姓以色列”。畢竟，這位敬拜者就是上主的聖約屬國的一員。為了完成三邊聖約關係，上主把祝福的範圍擴展到土地（參9節）。³⁹ 雖然這地的確是“美地”，⁴⁰ 但百姓仍然需要依靠上主向他們及向土地施恩（參二十八1-14，三十三13-16）。

應用原則



善忘的以色列人 雖然這段經文的本質是一篇認信文，但卻很難從其後的經卷中找到應用的例子。事實上，以色列人對這裏的規定也是違反的時候多，遵行的時候少。⁴¹ 有證據證明以色列人很快就忘卻了上主的厚恩，不但忘記了上主怎樣從奴役中拯救他們的先祖，也忘記了上主把土地賜給他們，⁴² 甚至忘記了農耕畜牧的收穫皆是他所賜的恩典。他們不但轉眼忘恩，還急不及待地追隨了巴力以及迦南地的其他生殖神明。

以色列的歷史充滿着忘記感恩的事例。神的子民都把救恩當作等閒，把迦南地業看作是與生俱來的權利，把豐衣足食視為上主的責任。阿摩司就曾經提醒他那一代的百姓，豐盛的生活並不是一個神聖的權利。反之，正因為他們的叛逆，上主親自令到土地荒蕪，天不下雨，又使狂風大作，並吩咐昆蟲吃盡他們的農作物。雖然如此，百姓還是不肯回轉歸向上主（摩四6-9）。在一個半世紀之後，尼布甲尼撒兵臨耶路撒冷城下，猶大國

38 神從天上垂聽（代下六21、23、25、30、33、35、39，七1、14；尼九27-28）、發言（出二十2；尼九13）、呼召（創二十一17，二十二11、15）、打雷（也就是發出聲音；撒下二十二14），也有聲音從天上傳下來（但四31）。

39 正如在其他地方一樣，這裏提及的也是上主與先祖之約（一8，三十20，三十四4），但神的誓言卻是向着離開埃及的那一個民族而發出的（出六8，十三11；民十四16；結二十6）。

40 見一35，三25，四21、22，六18，八7、10，九6，十一17。

41 原英語引文來自William Shakespeare, *Hamlet*, Act 1, Scene 4, lines 7-16。這裏作了意譯——譯註。

42 參士二2，六8-10。



民才訴諸屬天宗主的應許。他們忘記了聖約關係中的特權是附帶義務的，就是要為上主厚賜的恩典獻上感恩，並對別人施以憐憫。

在籌辦國家宗教禮儀的時候，大衛任命了亞薩及其兄弟（代上十六7），並希幔、耶杜頓（十六41）及各門樂師（二十五3；參代下五13，七6），讓他們帶領會眾獻上感恩讚美。其後也有君王模仿大衛的做法。⁴³ 這種由上而下發動的聖殿敬拜固然意義深長，但本段經文所設想的感恩情意卻是由下而上的，源頭發自民眾。上主既然向整個國家施恩，也向個別家庭施恩，因此個人的感恩讚頌是不可或缺的。

這個原則也延續到新約聖經。保羅在羅馬書一章21節指出，叛逆的第一步就是不以感恩讚頌來榮耀神。在哥林多後書九章5至15節，保羅又頒佈了基督徒行善的大原則：

- （一）人從神所得的祝福與人的慷慨成正比。
- （二）真正的慷慨發自內心，不用立法規定。
- （三）神喜愛那些自願而主動的行善者。
- （四）凡慷慨施與的人必定蒙神祝福。
- （五）慷慨施與不但能調濟貧窮，也是神所悅納的感恩之祭。
- （六）人若認信基督的福音而又順服神的誠命，就會讓旁人因為看到他的慷慨而頌揚神。

在舊約時代後期，每當以色列人想到相交與感恩的禮儀，多數會視之為祭禮，彷彿上主必然悅納他們的敬拜，不會探究他們的內心，不會在意他們的生活，也不會重視他們對待別人的態度。阿摩斯就曾經以辛辣的措詞描述北國的祭禮：

“去向伯特利的偶像獻祭吧，
繼續在吉甲叛逆吧。
只管每天早晨獻祭，

43 約沙法（代下二十21）、希西家（三十22，三十一2）、瑪拿西（三十三16）。

每三天獻上你們的十分之一。
把有酵的餅獻作感恩祭吧，
再額外奉上自願獻的祭，
好叫你們可以四處炫耀！
你們這些以色列人就是喜歡這樣做。”
這是至高的上主說的。（摩四4-5，《新普及》；下同）

以賽亞也曾用類似的筆觸描述上主如何看待這些空洞的敬拜：

你們這些“所多瑪”的領袖啊，
要聽從上主的話！
“蛾摩拉”的民眾啊，
要聽從我們上帝的律法！
上主說：“你們怎麼會以為
我想要你們一切的祭物呢？
我厭惡你們的公羊燔祭，
也厭惡肥牛的脂肪，
我不喜歡公牛、羊羔和山羊的血。
你們來敬拜我的時候，
誰要你們行那些禮儀，
在我的院子裏招搖地走來走去呢？
別再給我毫無意義的禮物，
你們祭物的香氣讓我噁心！
至於你們的新月和安息日慶典，
還有你們禁食的特別日子，
都充滿了罪惡和虛假。
我厭倦了你們這些虔誠的聚會，
我恨惡你們的新月慶典和每年的節期，
這些都成了我的重擔，
讓我無法忍受！



當你們舉手禱告的時候，
我必定不看。
即使你們多多祈禱，
我也不聽，
因為你們雙手沾滿了無辜受害人的血。
你們要洗滌自己，
潔淨自己！
從我眼前除去你們的罪，
不再作惡。
要學習行善，
尋求公平，
幫助受欺壓的人，
捍衛孤兒的利益，
為寡婦爭取權利。”（賽十10-17）

同樣的問題也在新約聖經出現。耶穌斥責律法教師和法利賽人，指他們連薄荷、茴香、芹菜都獻上十分之一，但卻把律法中更重要的公義、憐憫和信實，置之不理（太二十三23）。路加的版本更以忽略了公義和愛神的心來對比什一奉獻，顯示真正能夠表達出公義和愛神的行動，就是真心誠意地善待窮人（路十一42）。

當代應用



蒙悅納的敬拜 這段經文為基督徒提供了有用而且必要的資料，讓我們明白甚麼內容以及甚麼模式的敬拜才能蒙神悅納。

（一）真正的敬拜要以上主為焦點。這段經文理所當然地沒有片言隻字提及對其他神明的敬拜，以色列人所擁有的一切都是從上主而來的。這不單是指他們從農作物得到每日維生的要素，還特別指及他們在上主面前的身分。以色列人是得贖之民，因為他們的屬天救贖者賜下厚恩，他們才得着應許之地這份禮物。

（二）神的子民必須懂得感恩。這段經文提醒每一代的信徒，特別為

感恩而設的節慶是十分重要的。然而，真正的感恩是曉得上主遠比那些生殖神明偉大，他的恩典遠比賜人年復一年的風調雨順為多。上主把以色列人從奴役中拯救出來，這正是救贖大功的範式。我們也是藉着耶穌基督的捨身和復活，從罪中得着釋放，脫離黑暗國度的轄制。從歲首到年終，救主都祝福我們的手、腦袋，甚至科技器材，使我們的工作滿有成效。

全能的神是一切福樂的源頭，在他面前萬國都當感恩，這是不可推卸的責任。萬國都要嚴肅地公開讚美他，不單是因為他曾經在困境中伸出援手，也因為他是美善的，尤其是他為了萬國的緣故，曾對歷史作出了一次偉大的干預。⁴⁴

這個宣言對基督徒來說豈不是更為真確嗎？我們當然要謹慎，免得以為美國或任何一個國家是以色列在第21世紀的繼承人，成了神最喜悅的國。我們也譴責首批北美的歐洲移民，他們自以為要對抗褻瀆神之民，而在北美發動戰爭。然而，我們並不認為這篇寫於1782年的“感恩宣言”（Thanksgiving Proclamation）是錯誤的，也同意他們把某一天分別出來，“嚴肅地為神的所有恩典獻上感恩”，並呼籲“各階層的人士，歡然遵守神的律例，在各自的崗位，憑各人的影響力，提倡真正的純潔信仰。因為這是大眾得享豐盛、國家得享歡樂的至大基礎。”現在正是時候，神的子民要給神當得的感恩頌揚，讓感恩節重拾屬靈上的意義。如果我們不懂得感恩，就是朝叛逆神踏出第一步（參羅一21）；信賴其他神明，則是忘恩負義的終極表現。⁴⁵

（三）藉着這裏所規定的禮儀，摩西為信仰與生活展示出一條意味深長的聖潔路徑。縱觀今天的福音派教會，可見其常用模式與這裏的認信宣言實在大相逕庭。這段經文指出，愛神的心不是藉着嘴唇的事奉表達的，我們必須具體地作出順服的行動，遵行神所啓示的旨意。如果這份宣言設

44 原英語引文來自合眾國費城國會（United States Congress in Philadelphia）在1782年10月11日發表的“感恩宣言”，那次國會更把當年的11月28日星期四定為感恩節。見www.loc.gov/teachers/classroommaterials/presentationsandactivities/presentations/thanksgiving/（取於2011年11月28日）。

45 進一步的論述見R. L. Christensen, “Deuteronomy 26:1-11,” *Int* 49 (1995): 59-62。



計於今天，當中的語句必定變成“主，我愛你”或“主，我敬拜你”之類。可是，除非這些語句是積極地走門徒道路的人所說的，否則一切都只是空洞無物的聲響。

（四）總的來說，我們固然可以藉着遵行神的一切誠命來表達效忠，但這裏三年一期的什一奉獻卻是真實而具體的忠誠考驗。神的子民與世人的分別，就是懂得照顧社會上的邊緣羣體。然而，我們的動機卻不應建基於律法主義。這不是一項責任，而是要反映出我們與神的縱向關係。我們對待窮人的態度，正是這份縱向關係是否健康的溫度計（參箴十四31，十七5）。

（五）經文的總結認信提醒我們，要謹慎地持守聖俗之別。凡分別出來奉獻給神的，都不可取來作個人的用途，儘管取用的處境在倫理或習慣上是合理的。凡被玷污或不完整的奉獻，上主都不會悅納。

（六）摩西以一個禱告來總結這一輪禮儀性的指示，祈求上主祝福。他意識到信仰與服從的關係。要表達真誠的信仰，一方面是要積極地順服，另一方面也要投身於神的恩典之中。薩米斯（John H. Sammis）寫過一首膾炙人口的詩歌，名叫“信靠順服”。本段經文所載的禮儀與歌詞所說的次序剛好相反。上主不是亞拉丁的燈神，不會對求告他的人惟命是從，不管這人的心態是善是惡，生命是好是壞。除了順服之外，神的子民無權期望上主必然祝福。

（七）最後，從這個禮儀可見，在順服一事上，個人與羣體應有適當的平衡。表達忠誠守約的方式，固然包括個人的順服，但也應該包括對羣體福祉的基本關注。如果我們以本段經文的範式來設計今天的禮儀，那麼在個人的認罪和認信之後，我們就必定會盡快轉移到為整個羣體祈求。

凡分別出來奉獻給神的，都不可取來作個人的用途，儘管取用的處境在倫理或習慣上是合理的。

申二十六16-19

新漢語譯本

¹⁶ “今天，上主你的神吩咐你遵行這些律例典章。你要盡你全部的心思、全部的性命謹守遵行。

¹⁷ “今天，你已得到上主宣認，他是你的神，你要走在他的道路上，謹守他的律例、誡命、典章，並聽他的聲音。

¹⁸ “今天，上主也得到你宣認，你是他的子民，珍貴的產業，正如他對你說的那樣。你要謹守他一切的誡命，¹⁹他高舉你超過他所造的萬國，得享稱讚、聲名和榮美，又照他所說的那樣，使你成為聖潔的子民，歸於上主你的神。”

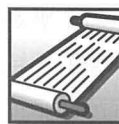
和合本

¹⁶ “耶和華你的神今日吩咐你行這些律例典章，所以你要盡心盡性謹守遵行。

¹⁷ “你今日認耶和華為你的神，應許遵行他的道，謹守他的律例、誡命、典章，聽從他的話。

¹⁸ “耶和華今日照他所應許你的，也認你為他的子民，使你謹守他的一切誡命，¹⁹又使你得稱讚、美名、尊榮，超乎他所造的萬民之上，並照他所應許的，使你歸耶和華你神為聖潔的民。”

經文原意



就申命記的說理流程而言，這段短小的經文有極為重要的意義，它的分量與經文的長度不成正比。¹ 這四節經文為申命記的神學議題作出總結，也成了前後文字之間的一道橋樑：前文是摩西就具體律例而作的長篇闡釋；下文則指出以色列人的回應帶出了甚麼結果（申二十八）。第二十六章1至15節前瞻國家在迦南地上的昌盛日子，而這個段落開端的“今天”一語（16節），則把百姓的注意力集中於當下的決定。² 文中又有一個分詞結構“吩咐你”，這個短語在其他地方

1 S. Guest 曾詳細剖析這段經文並論及其功用，見“Deuteronomy 26:16-19 as the Central Focus of the Convenantal Framework of Deuteronomy” (Ph.D. diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 2009)。

2 *Hayyôm* 一詞共出現61次，都是要強調經文的當代意義。這重意義瀰漫申命記全書（例：von Rad, *From Genesis to Chronicles*, 23）。

都是以摩西為主語，但這裏卻第一次以上主為主語。³ 摩西藉此提醒他的聽眾，這些話雖然從他的口中而出，但他們所聽到的卻是上主的聲音。

摩西提到“律例典章”（*haḥuqqîm w'hammišpāṭîm*）一語，使這段經文與早前同樣用了這兩個詞的章節連上關係。⁴ 文中又有“謹守”（*šamar*）和“遵行”（*'āsâ*）兩個動詞，使這段經文在風格及主題上與第十二章1節相連，就像形成了一對書立，把摩西就具體聖約事務而作的論述括在中間。

在第16節的下半部分，摩西以牧者的心腸勸勉百姓，要他們認真地對待上面的那句話。他呼籲百姓以全部的心思和全部的性命來“遵行”上主的旨意，也等如叫他們具體地實踐“示瑪”（六4）。摩西用這句結語來提醒聽眾，單單背誦信條和遵守外在的律例，並不足以建立完滿的神人關係，他們還要盡全力實踐聖約之主的心意。

第17節再次出現“今天”一語，把第17至19節從第16節分別出來。兩節經文的“今天”一詞都有標示作用。第16節標示摩西要為聖約條款的論述作總結，而第17節則是宣告他所頒佈的律法書正式生效。第17至19節的句法與內容都十分矚目，這段經文與整篇演講詞的基調一致，強調不應為了承擔責任而順服上主，而是先要透澈地認識以色列與上主的關係的獨特本質，並以此為順服的動機。摩西這樣說，意味宣講這篇演講詞的時候正在舉行一個法律上的儀式，而百姓就站在上主面前，正式與上主確立約的關係。

從用語和修辭的角度而言，第五至十一章與第16節和第17至19節都有連繫，只是與第17至19節的關連更為明顯。⁵ 此外，這幾節經文與隨後的

3 除了這裏之外，只見於出三十四11，而那處經文也有 *hayyôm*（今天）一詞，把上主的話引用於現實的處境。

4 見四1和四45的註釋。

5 (1) “要走在他的道路上”（17節；參八6，十12，十一22；另參二十八9，三十16）；(2) 以“律例、誡命、典章”三詞來指稱聖約的條款（17節；參五31，



經文也有關係，尤其是與第二十八章1節有緊密的呼應。申命記二十六章17至19節又再分成兩部分，兩部分的開端語都有作Hiphil式的動詞“說”（《新漢語》：“宣認”），而且兩部分明顯平行。⁶ Hiphil式表達出准律法（quasi-judicial）的意思，也就是雙方都聽到對方表示同意契約的條款，願意確立彼此的關係。在一般情況之下，屬世的附庸是無權要求屬天的宗主作任何表示的。⁷ 因此，我們應該把這Hiphil式的使役（causative）動詞譯成較輕的語氣，例如“你今天已經接受 / 同意上主的宣告，就是他作你的神”，或者“上主已經接受 / 同意你的宣告，就是你要作他珍貴的子民”。⁸ 這段經文雖然沒有“約”一詞，但隨後的宣言卻顯示雙方正在確立約的關係。

這段經文包含兩段宣言，首先是上主的話（17節），接着是百姓的話（18-19節）。這兩部分在語法上十分相近，同樣擁有四項元素，並且全都是不定式構詞形（infinitives construct）。雖然兩者的相同處顯而易見，但那一句陳詞是誰人所說，以及說話的語氣怎樣，卻是含糊不清。摩西主持這個確立聖約的禮儀，他用了間接的引語來陳述雙方接受了甚麼特權，又承諾盡上甚麼義務。正因為宣言是由摩西轉述，所以在語法上有點含糊不清。我們可以這樣剖析各方所說的是甚麼（引用的經文都是筆者自譯）：

六1，七11，八11，十一1；另參三十16）；(3) “聽他的聲音”（17節；參九23；另參二十八1，三十二、8、20）；(4) 成為神“珍貴的產業”（18節；參七6；另參十四2）；(5) “聖潔的子民，歸於上主你的神”（19節；參七6；另參十四2、21，二十八9）。

6 在整部舊約聖經之中，作Hiphil式的 *'amar*（說）就只曾在這裏出現。NIV的翻譯不但沒有突顯出這個獨特的結構，也把發言人弄錯了；譯文更與聖約關係的結構有所衝突。聖約的基礎是上主無條件的選召之恩，而以色列人也要藉着忠誠信服，來表明自己願意接納這個選民的身分。同樣的看法也見於C. Levin, “Über den ‘Color Hierenianus’ des Deuteronomiums,” in *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 32; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 120。

7 例：Lohfink, *Great Themes from the Old Testament*, 393 n.47。

8 參NRSV和NJB。論及這種形式，見T. C. Vriezen, “Das hip'h'il von 'amar in Deut. 26, 17, 18,” *Jaarbericht van het Vooraziatische-Egyptisch Geselschap Ex oriente lux* 17 (1964): 207-10。

摩西的聲音：今天，你得到上主宣認：

神的聲音：“我要作你的神，
你要走在我的道路上，
你也要謹守我的律例和我的誠命和我的典章，
你又要聽從我的聲音。”

摩西的聲音：今天，上主得到你宣認：

百姓的聲音：“我們要作你珍貴的子民，
正如你應許我們的那樣，
我們也要謹守你一切的誠命；
你又會高舉我們超過你所造的萬國，
使我們得享稱讚、聲名和榮美；
我們也要成為聖潔的子民，歸於上主我們的神，
正如你應許的那樣。”⁹

每段話都宣示發言一方在這段關係之內的地位，而這地位是發言者自己接受的，另外發言者也宣示自己明白對方已經承諾會盡上甚麼責任。上主接受自己的地位是以色列的神，為要履行他再三重述的、在聖約公式語中的應許。¹⁰ 以色列人則接受自己的地位是上主珍貴的子民，也是屬於他的聖潔子民；此外，他們也願意盡心盡意謹守上主一切的誠命，為要實踐上主在第17節下的吩咐。提到自己明白對方已經承諾會盡上甚麼責任的時候，經文用了主動式的動詞。上主呼籲以色列人走在他的道路上，謹守他一切的誠命，並聽從他的聲音；而以色列人則明白上主已經承諾要高舉他

9 參Guest, 117-26。

10 “我要作你的神，你要作我的子民。”論及這公式語，見Seock-Tae Sohn, “‘I Will Be Your God and You Will Be My People’: The Origin and Background of the Covenant Formula,” in *Ki Baruch Hu’: Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine* (ed. By R. Chazan, William W. Hallo, and Lawrence H. Schiffman; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999), 364; Hugenberger, *Marriage as a Covenant*; P. Kalluveetil, *Declaration and Covenant: A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East* (AnBib 88; Rome: Biblical Institute, 1982); K. Baltzer, *The Covenant Formulary* (Oxford: Blackwell, 1971)。



們超過他所造的萬國，使他們得享稱讚、聲名和榮美。

這宣言十分矚目，因為它是相互的，並且彼此喚起對方作出承諾——¹¹ 縱然在古代的立約處境中也可以找到先例。¹² 本段經文就像是那些古代條約所勾畫的立約程序的口頭版本。按照立約的程序，以色列人通過中介人摩西聽到上主宣告他向他們作出的承諾，而上主也聽到自己的子民宣告他們向他作出的承諾。

通過這些宣言，站在摩西面前的這一代以色列人有幸（再次）正式成為“上主的子民”（參二十七9，二十九13〔12〕）。然而，儘管這些承諾有令人詫異的雙向和相互的元素，但卻不表示立約雙方是平起平坐的：

（一）以色列與上主的關係扎根於上主在遠古的應許；（二）以色列人要嚴謹地遵行上主所啓示的旨意，但上主卻沒有承諾遵行以色列人的心意；（三）上主是以色列的神，而以色列就如君王所擁有的財寶一樣，是上主的產業，而且是聖潔的產業；（四）上主要高舉以色列超過萬國，但以色列卻無權也無力高舉上主超過所有神明；（五）以色列雖然被高舉超過萬國，但卻不是為了以色列的榮耀，而是為了上主的榮耀。

這段經文的結語還值得作進一步的討論。摩西宣告上主會把以色列高舉，超過他所造的萬國，摩西的眼界已經超越了約旦河兩岸，而把目光投放於整個世界。這個說法還見於申命記的兩處經文：第二十八章1至14節，那裏是從經濟及政治的角度表述；以及第三十二章8至9節，那裏是從行政的角度表述（參十五6）。簡而言之，以色列要作萬國的首領，只居上而不居下（二十八13）。第二十六章19節雖然沒有說明上主高舉以色列超過萬國的方式，但卻概述了結果：“得享稱讚、聲名和榮美”。根據NIV，得享稱讚、聲名和榮美的似乎是以色列（參番三19-20）；¹³ 但從申

11 參M. A. Friedman, “Israel’s Response in Hosea 2:17b: ‘You Are My Husband,’” *JBL* 99 (1980): 2002。

12 前者最富戲劇性的例子，就是公元前13世紀埃及蘭塞二世（Rameses II）和赫人君主哈圖西利三世（Hattusili III）所訂定的條約。這條約共有兩個版本，埃及的版本記錄了赫人君主的承諾，而赫人的版本則記錄了埃及法老的承諾。*ANET*就這兩個版本作了簡明的比較，見199-203頁。

13 NRSV保留了原文的含糊筆調：“因他高舉你超過他所造的萬國，享稱讚、聲名和榮美。”（參NASV及NJB）

命記整體的說理流程來看，並考慮到其後呼應這段文字的經節，就可以知道這裏最好解作得榮耀的是上主。¹⁴ 以色列在國際上有甚麼地位，從來都不是為了讓以色列人產生民族自豪感。這個立場在申命記和其他書卷都是如此（參七7，八17-18，九4-24）。¹⁵

再者，第十章21節要求以色列人讚美神，因為神“為你做了大而可畏的事”（參二十八9-10）。以色列既然披帶着神的名號，就要反映出神的榮耀和恩典，讓萬國因這名號而懼怕以色列（參二十八1-14）。¹⁶ 還有一項證據支持這樣解讀“稱讚、聲名和榮美”，就是以色列人領受了尊貴的身分，作上主珍貴的產業和聖潔的子民。在第18和19節，摩西都用了“正如 / 照他……說的那樣”一語來修飾上述兩個短語，暗中指向出埃及記十九章5至6節的描述，顯示出以色列人的角色就如亞倫一樣是祭司，要向萬國宣示神的榮耀，好吸引萬國到神的面前來。

應用原則



宣教計劃 摩西指出，以色列國在神所命定的救恩史中佔有獨特的地位，藉此收結聖約條款的闡述（十二1~二十六19）。這篇演講詞餘下篇幅的惟一內容，就是以色列人應該怎樣回應與上主的盟約關係所帶來的挑戰和特權（二十八1~二十九1〔二十八69〕）。

今天申命記的讀者或會像古時的以色列人一樣，以為上主一旦揀選了以色列，又把他的心意啓示給他們，事情就已經圓滿結束。如果我們把西奈山的敘事文（出十九~民九）解讀得不夠仔細，的確有可能得出這樣的結論。西奈山的敘事文涉及其他國家的文字不多，只曾提到上主從埃及人的牢籠中釋放了以色列人，以及上主要把迦南民族的土地交到以色列人手中。上主兩次說要把以色列人從萬民中分別出來（利二十4、26），外族人也偶爾看到上主為以色列而做的大事（出三十四10；利二十六45；民十四15），而巴蘭也預言以色列要戰勝列國（民二十四8）。然而，從聖約

14 例：NEB和REB：“使他得享稱讚、聲名和榮美”。

15 同樣的看法也見於Wright, *Deuteronomy*, 272-73。

16 參四6-8；耶十三11，三十三9。



詛咒的警告可見，局面也會有逆轉的一天，以色列也會被外族侵略，百姓也會在列國中滅亡（利二十六33、38）。

雖然西奈山的敘事文不太強調以色列的宣教角色，但卻不代表這個角色在西奈山的敘事文中不存在。相反，以色列的救贖和聖民身分與其宣教議程是密不可分的。如果他們遵守聖約，聽從上主的聲音，他們就是他珍貴的產業、祭司的國度、神聖的國民（出十九5-6）。出埃及記十九章5節有“全地都是屬我的”一語，正宣示出上主的目標指向整個世界。上主呼召以色列來歸向他自己，又把他的心意啓示給他們，就是要讓世界曉得他的榮耀和恩典能帶給人甚麼好處。

以色列人既然是亞伯拉罕的後裔，便要完成神對亞伯拉罕的呼召，也就是聖經所載他們第一次接觸之時神所說的話：“土地上所有的宗族，都要藉着你得祝福”（創十二3）。上主呼召亞伯拉罕進入約的關係，又把以色列民包括在這約之中，在西奈山啓示聖約的精義，再於摩押平原與他們重新立約。在这一切事件中，上主都把目光投向列國。藉着順服上主的旨意，以色列向世人宣示神的律例和典章都是公義的（申四6-8），他們的神滿有恩典。

在申命記中，宣教的模式基本上是向心式的。¹⁷ 上主把以色列人救出埃及的奴役，與他們建立約的關係，把迦南地交在他們手中，又祝福他們。這一切都在世人的注視之下發生。以色列人身為上主的立約夥伴，承擔着典範的角色，反映上主要為全人類做同樣的事。可是，正如喇合和路得一樣，要尋求上主就必須到以色列這裏。五經之中並沒有像大使命（太二十八18-20）那樣的宣教諭令，神沒有呼召以色列人到世上萬國去，宣揚他要施恩的好消息。相反，神把以色列置於列國的中央（參結五5），好讓列國因為看到他為以色列所做的大事而讚美他，並願意加入以色列的行列，與他建立約的關係。

如果他們遵守聖約，聽從上主的聲音，他們就是他珍貴的產業、祭司的國度、神聖的國民。

17 從約拿向尼尼微城傳道的事蹟看來，宣教模式也不全然如此。

在大衛與所羅門時代，當以色列強盛的日子，上述宣教模式也曾經部分實現。在列王紀上十章9節，示巴女王就讚美神說：“讚美上主你的上帝，他喜愛你，讓你坐在以色列的王位上。因着上主對以色列永遠的愛，他立你作王，使你用公正和公義治理國家。”（《新普及》；下同）可惜，以色列的歷史卻充滿敗績，沒有實踐作“引導萬國的光”的使命（賽四十二6）。他們非但無法使人讚頌上主，還因道德敗壞和被擄他方而使上主的名蒙羞（結三十六17-21）。

隨着基督的來臨以及一個跨越國家、民族的聖約羣體的成立，神的宣教策略就從基本上是向心的模式變為離心的模式。耶穌宣告，“來看神為他的子民做了甚麼”的策略，已經改變為“去把神為你們所做的告訴全世界”（參太二十八18-20）。使徒行傳其後戲劇性地把神的這個新策略描繪出來，記載聖靈如何臨到在耶路撒冷的猶太人（二章）、撒馬利亞人（八章）、在以色列地敬畏神的外族人（十章），以及在以色列地以外的外族以弗所信徒（十九章）。事實上，保羅就是被神特意召喚來向外族人傳福音的（羅十一13，十五15-16）。基督是讓人脫離罪的救贖者，上主是讓人脫離捆綁的救贖者，而保羅跟基督的福音的關係，恰恰就和摩西跟上主的福音的關係相似。

然而，我們卻不可以簡單地下結論說，向心的模式已經被離心的模式完全取代了。在彼得前書二章9至12節，彼得指出基督徒的宣教角色跟以色列的相類似。雖然這封信是寫給那些分散在外族人中間居住的信徒，但沒有證據顯示他們是為了宣教而故意去外族人的地方居住；相反，就像處身於列國之中的古以色列人一樣，這些基督徒都住在異教的羣體中。他們要藉着親身經歷過的神的恩典和自己敬虔的行為，向人宣揚那呼召他們脫離黑暗、進入奇妙光明者的美德。耶穌說信徒是鹽、是光，他的話背後同樣有這樣的假設（太五13-16）。事實上，聖經是以一個榮耀的異象作為結束的，就是各國各族都有蒙救贖的人來到羊羔面前敬拜他（啓五9，七9）。這正是向心式宣教策略的巔峰例子。



當代應用



基督徒的宣教使命 申命記二十六章16至19節的宣教意義，也就是本段經文對當代基督徒的意義。¹⁸ 聖約關係當中既有特權也有責任，這段篇幅短小的經文就把這些特權和責任總結出來。耶穌基督已經完美地展現出神對人的承諾，這是所有信徒都有目共睹的。我們在基督裏聽到神說：“我要作你的神，你要作我的子民”，其餘音在哥林多後書六章16節和啓示錄二十一章3節也有共鳴。藉着基督的救贖大功，我們得以成為神珍貴的產業和聖潔的子民。我們有這特權，正因為我們是新約的子民。

然而，有權利必有義務。神既然要求以色列人以全心全意的順服來回應他的恩典，那麼我們也應該這樣回應他。在健全的立約關係中，雙方都應該全情投入，為對方的好處着想。神人關係固然也應該是這樣。耶穌（他是上主成了肉身）曾說：“你們若愛我〔也就是在約中委身於我〕，就會遵守我的命令”（約十四15；參十四21，十五10）。耶穌的這個吩咐不止是要我們遵行他及後向門徒發出的命令。“我的命令”（*entolas*）¹⁹是縮略語，所指的是他通過跟以色列立約而啓示出來的一切屬天的旨意。在西奈山說話的神正是主耶穌基督，他要我們結出果子，而這果子就是喜樂地順服他在律法書所啓示的旨意，藉此生出公義的行為。

如果以色列要以忠誠和公義的行為來榮耀上主，那麼新的以色列也應該這樣榮耀上主。耶穌曾經提醒他的門徒，要讓父得榮耀，他們就要多結果子，以顯明自己是基督的門徒。只要我們照着去做，我們就能散發天父的恩典光輝，如磁石一樣吸引世人到他面前來。願每一處的信徒都能忠誠地傳揚主的恩典，遵從主的呼召，去到地極，讓世人都知道上主——成了

18 關於本段經文的宣教意義，以下文章有集中討論，見D. I. Block, “The Privilege of Calling: The Mosaic Paradigm for Missions (Deut. 26:16-19),” *How I Love Your Torah, O LORD!* 140-61。

19 LXX以 *entolas* 一詞來翻譯申二十六18（希伯來文的 *mišwôt*）。這詞在申命記共出現40次：四2、40，五29、31，六1-2、17、25，七9、11，八1-2、6、11，十13，十一8、13、22、27、28，十三4、18〔5、19〕，十五5，十六12，十七19、20，十九9，二十六13、18，二十七1、10，二十八1、13、15、45，三十八8、10、11、16。

肉身的基督——是萬神之神、萬主之主，使他得享稱讚、聲名和榮耀。

申二十七1-26

新漢語譯本

過約旦河以後

¹摩西和以色列的長老吩咐百姓，說：“你們要謹守我今天吩咐你們的一切誠命。

²“將來你們過約旦河的那一天，到了上主你的神賜給你的那地，你要為自己立幾塊大石頭，刷上石灰，³並在上面寫下這律法的一切話。你過了河，就可以進入上主你的神賜給你的地，就是流奶與蜜之地，正如上主你先祖的神所對你說的那樣。⁴你們渡過約旦河之後，就要照我今天所吩咐你們的，在以巴路山立起這些石頭，刷上石灰。

⁵“你要在那裏為上主你的神建造一座壇，就是石壇，不可在石頭上動用鐵器。⁶要用完整的石頭建造上主你神的祭壇，要在上面獻燔祭給上主你的神。⁷又要宰殺平安祭牲，在那裏吃，在上主你神的面前歡樂。

⁸“你要在那些石頭上，清楚寫下這律法的一切話。”

⁹摩西和祭司利未人告訴全以色列，說：

“以色列啊，你要安靜！聆聽！今天，你成為上主你神的百姓了。¹⁰你要聽上主你神的聲音，遵行他的誠命、他的律例，就是今天我吩咐你的。”

和合本

過約旦河以後

¹摩西和以色列的眾長老吩咐百姓說：“你們要遵守我今日所吩咐的一切誠命。

²“你們過約旦河，到了耶和華你神所賜給你的地，當天要立起幾塊大石頭，墁上石灰，³把這律法的一切話寫在石頭上。你過了河，可以進入耶和華你神所賜你流奶與蜜之地，正如耶和華你列祖之神所應許你的。⁴你們過了約旦河，就要在以巴路山上照我今日所吩咐的，將這些石頭立起來，墁上石灰。

⁵“在那裏要為耶和華你的神築一座石壇，在石頭上不可動鐵器，⁶要用沒有鑿過的石頭築耶和華你神的壇。在壇上要將燔祭獻給耶和華你的神，⁷又要獻平安祭，且在那裏吃；在耶和華你的神面前歡樂。

⁸“你要將這律法的一切話，明明地寫在石頭上。”

⁹摩西和祭司利未人曉諭以色列眾人說：

“以色列啊，要默默靜聽。你今日成為耶和華你神的百姓了，¹⁰所以要聽從耶和華你神的話，遵行他的誠命、律例，就是我今日所吩咐你的。”

新漢語譯本

11 當日，摩西吩咐這百姓說：

12 “你們渡過約旦河後，西緬、利未、猶大、以薩迦、約瑟和便雅憫這些支派的人要站在基利心山上祝福這百姓。¹³呂便、迦得、亞設、西布倫、但和拿弗他利這些支派的人要站在以巴路山上宣告詛咒。

14 “利未人要向所有的以色列人高聲說：

15 “‘那造雕像和鑄像的，在暗中設立上主所憎之物，就是匠人之手所造的像，那人當受詛咒。’全體百姓要回答說：‘阿們！’

16 “‘那藐視父母的，當受詛咒。’全體百姓要說：‘阿們！’

17 “‘那挪動鄰舍地界的，當受詛咒。’全體百姓要說：‘阿們！’

18 “‘那領瞎子走錯路的，當受詛咒。’全體百姓要說：‘阿們！’

19 “‘那向寄居者、孤兒和寡婦歪曲正義的，當受詛咒。’全體百姓要說：‘阿們！’

20 “‘那跟他父親的妻子一起躺臥的，當受詛咒，因為他掀了他父親的衣角。’全體百姓要說：‘阿們！’

21 “‘那跟任何野獸一起躺臥的，當受詛咒。’全體百姓要說：‘阿們！’

22 “‘那跟他的姊妹一起躺臥的，無論是跟他父親的女兒，還是跟他母親的女兒，當受詛咒。’全體百姓要說：‘阿們！’

和合本

11 當日，摩西囑咐百姓說：

12 “你們過了約旦河，西緬、利未、猶大、以薩迦、約瑟、便雅憫六個支派的人，都要站在基利心山上為百姓祝福。¹³呂便、迦得、亞設、西布倫、但、拿弗他利六個支派的人，都要站在以巴路山上宣佈咒詛。

14 “利未人要向以色列眾人高聲說：

15 “‘有人製造耶和華所憎惡的偶像，或雕刻，或鑄造，就是工匠手所做的，在暗中設立，那人必受咒詛！’百姓都要答應說：‘阿們！’

16 “‘輕慢父母的，必受咒詛！’百姓都要說：‘阿們！’

17 “‘挪移鄰舍地界的，必受咒詛！’百姓都要說：‘阿們！’

18 “‘使瞎子走差路的，必受咒詛！’百姓都要說：‘阿們！’

19 “‘向寄居的和孤兒寡婦屈枉正直的，必受咒詛！’百姓都要說：‘阿們！’

20 “‘與繼母行淫的，必受咒詛！因為掀開他父親的衣襟。’百姓都要說：‘阿們！’

21 “‘與獸淫合的，必受咒詛！’百姓都要說：‘阿們！’

22 “‘與異母同父或異父同母的姐妹行淫的，必受咒詛！’百姓都要說：‘阿們！’



新漢語譯本

23 “‘那跟他的岳母一起躺臥的，當受詛咒。’全體百姓要說：‘阿們！’

24 “‘那暗中擊殺他鄰舍的，當受詛咒。’全體百姓要說：‘阿們！’

25 “‘那收取賄賂，擊殺人命，流無辜人之血的，當受詛咒。’全體百姓要說：‘阿們！’

26 “‘那不堅守遵行這律法的話的，當受詛咒。’全體百姓要說：‘阿們！’”

和合本

23 “‘與岳母行淫的，必受咒詛！’百姓都要說：‘阿們！’

24 “‘暗中殺人的，必受咒詛！’百姓都要說：‘阿們！’

25 “‘受賄賂害死無辜之人的，必受咒詛！’百姓都要說：‘阿們！’

26 “‘不堅守遵行這律法言語的，必受咒詛！’百姓都要說：‘阿們！’”

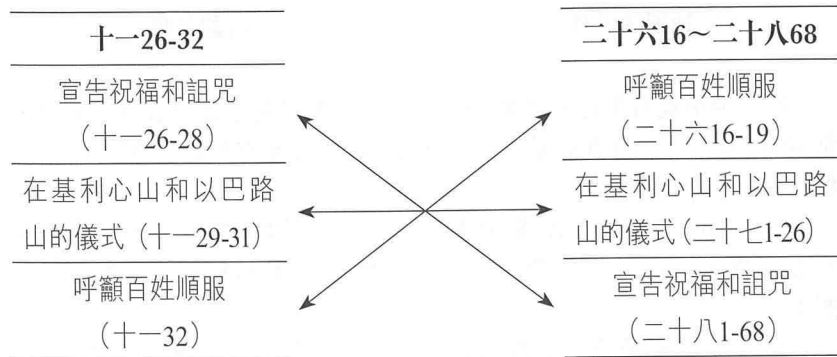
經文原意



只須略讀申命記第二十七章，也能看出這段經文與前後文格格不入。¹ 從第二十六章16至19節到第二十八章1至14節，經文都以類同的詞彙表達相似的主題，內容統一流暢，但本段經文卻打斷了這個流程，引入了獨特的文體和內容。第二十七章可以分作三段自成一格的演講詞，各有自己的敘事文引言，發言的人也不同（1、9、11節）。這些文字與前後文看來沒有多大關連，如果放在第三十一章29節之後似乎更為適合。編者為甚麼在第二十六章16至19節及第二十八章1節之間引入這段文字，其用意我們只能臆度。第十一章26至32節或可給我們一點線索。摩西在那裏作出指示，要百姓在基利心山和以巴路山舉行儀式，分別涉及祝福和詛咒。在第二十六章16節至第二十八章68節當中，有一大段文字都是倒敘摩西在第十一章26至32節的指示，並作出概括性的闡釋。² 這兩段文字的對應結構見下圖：

1 參Block, “Recovering the Voice of Moses,” in *The Gospel According to Moses*, 29。

2 類似的看法也見於McConville, *Deuteronomy*, 387。



聖經鑒別學者普遍相信，第二十七章是兩種傳統的合輯，就是吉甲的傳統和示劍的傳統；³ 也有學者看出第二十七章文意統一，認為這個段落是根據君王賜地的禮儀來編輯的，和巴比倫的地界碑文 (boundary stone inscriptions) 所記的相類。⁴ 雖然後一種看法於理有據，但近年學術界對這些碑文有了更深入的認識，導致學者對這個論點作出了修訂。⁵ 第二十七章與古代的 *naru* 碑文相類，包括了下述內容：(一) 記錄立石始末 (2-4、8節)；(二) 為神明築祭壇 (5-7節)；(三) 列出見證人名單 (12-13節)；(四) 擁有土地的神明的代理人發表講話 (14節)；(五) 詛咒違反碑文規定的人 (15-26節)。這些內容在古代的處境是合情合理的，當中有極大的神學意義，甚至超越第二十七章各部分的總和。⁶

正如上文所述，申命記第二十七章可以分為三個部分，三者長短不同，排作ABA形式。首尾兩部分 (1-8節及11-26節) 的篇幅較長，中間的部分則是一些簡短的激勵語句 (9-10節)。雖然首尾兩部分所描述的儀式大相逕庭，但兩者卻有以下幾項關係：(一) 兩段演說都以動詞“吩咐”

3 參O. Eissfeldt, “Gilgal or Shechem,” in *Proclamation and Presence* (ed. J. I. Durham and J. R. Porter; Richmond: John Knox, 1970), 90-101。Biddle曾經簡略地介紹這個釋經立場，見*Deuteronomy*, 395。

4 A. E. Hill, “The Ebal Ceremony as Hebrew Land Grant,” *JETS* 31 (1988): 399-406.

5 K. E. Slanski (*The Babylonian Entitlement narûs [kudurrus]: A Study in their Form and Function* [ASOR Books 9; Boston: American Schools of Oriental Research, 2003]) 證明這些碑文不止用於劃定地界，也用於規定其他權益。

6 論及這一章的整體神學意涵，見P. A. Barker, “The Theology of Deuteronomy 27,” *TynBul* 49 (1998): 277-303。



作開端，這是申命記首次出現這樣的筆法；(二) 申命記雖然曾經提及重申聖約的禮儀 (十一-26-28，二十六16-19，二十九2〔1〕~三十20，三十一-24-30)，但這裏涉及的卻是將來的禮儀，以色列人要抵達應許之地才能夠執行 (2、4、12節)；(三) 兩套儀式的行禮場地都在以巴路山 (4、13節)，只是後者也提及基利心山，而基利心山的位置就在以巴路山旁邊。

三邊聖約關係的完成：

上主—以色列—土地 (二十七1-8)

摩西正式向百姓頒佈命令，而參與這次發言的還有“以色列的長老”。這樣的描寫在申命記的敘事文中是首次出現的。在結構上，這篇演講詞可以分為三個部分：(一) 一句簡短的開場白，呼籲百姓謹守現在的吩咐 (1節下)；(二) 就所規定的禮儀作概括性的指示 (2-3節)；(三) 就所規定的禮儀作更為詳細的說明 (4-8節)。

摩西一開始 (1節) 就指示百姓應當怎樣執行下面的規定，他正式地把這一刻與申命記論及的一連串事件連上關係，使它們成為一個整體。摩西的用語在申命記不少勸勉文字之中都曾經出現，因此大家都耳熟能詳。⁷ 所謂“一切誠命”，並不是指隨後所規定的禮儀，而是指“聖約的全部要求”，而這些要求都記載於“這律法的一切話”之內 (3、8、26節)，⁸ 也就是申命記的幾篇演講詞。第1節中“今天”一詞，使讀者意識到禮儀的舉行日期與這篇演說發表的日子有一段距離，而所謂“今天”也就是百姓決定委身於聖約的時刻。

餘下的文字涉及一個獨特的禮儀。這個禮儀只舉行一次，而舉行的日期就是當百姓到達目的地的時候。這些指示共有兩部分，分別為第2至3節及第4至8節。這兩部分雖然各有獨特的焦點，但卻有相同的核心用語。由此可見，這個段落是經過精心編排的，兩個部分是相輔相成的一個整體。

7 見六25，八1，十一8、22，十五5，十九9。

8 另見Tigay, *Deuteronomy*, 247-48。提及“這律法”的經文還有：一5，四8，十七18、19，二十八58、61，二十九29〔28〕，三十一9、11、12、24，三十二46。

兩部分的開端語都是 *w'hāyâ*，所指的是“到了〔某個時間〕”；接着便宣告這個儀式要在以色列人渡過約旦河之後舉行。餘下的文字都有統一的骨幹，可以譯作下面三項諭令（引用的經文都是筆者自譯）：

你要立幾塊大石頭，
你也要為它們刷上石灰，
你也要在它們上面寫下這律法書的一切話。

第一個部分的焦點是禮儀的前因後果，而第二個部分則強調禮儀本身，並兩次加入第四項諭令：“你也要為上主你的神建造一座祭壇”（筆者自譯）。

第一部分（2至3節） 摩西首先訂明舉行禮儀的時間，就是當以色列人渡過約旦河，進入應許之地的“那一天”。摩西特別聚焦於這一刻，兩次宣告他們要進入“上主你的神賜給你的〔那〕地”，又形容那裏是“流奶與蜜之地”，⁹ 更在結語指出“正如上主你先祖的神所對你說的那樣”（參創十七8）。這些禮儀是要稱頌上主的恩典，而石碑則是上主信實守約的永恆記念。申命記二十七章2節下至3節上有關禮儀的指示雖然清晰，但卻極為簡單，讀者不容易明白這些行動的意義。

立石碑。動詞“立、立起”顯示這些石碑是垂直的柱子。¹⁰ 有學者以古希臘建立殖民地的傳統為類比，提出這種建立石柱的舉動是要標誌旅程的終結。¹¹ 又有學者認為以巴路山正是上主選擇立為他名的“地方”，因此這石柱是誌勝石碑，刻有上主的名號。¹² 然而，第2至3節所用的是眾數

9 參申六3，十一9，二十六9、15，二十七3，三十一20。

10 以色列人在以下處境都會立石為記：紀念戰爭勝利（撒七12；代上十八3）；彰顯輝煌政績（撒下十八18）；紀念盟約的訂立（創三十一45）；宗教上的標記，代表獻身（創二十八18、22，三十五14；書二十四26、27）。

11 M. Weinfeld, "The Pattern of the Israelite Settlement in Canaan," in *Congress Volume Jerusalem 1986* (ed. J. A. Emerton; VTSup40; Leiden: Brill, 1988), 280.

12 見Richter, *The Deuteronomistic History and the Name Theology*, 139-42；同上，“The Place of the Name in Deuteronomy,” *VT* 57 (2007): 343-44。這個立場看來站不住腳，原因有四：（1）這一章經文從沒提到上主的“名”或他所揀選的地方；（2）耶利哥之役固然是重要的勝利，也可以說是為將來的成功立下了基



名詞，似乎是要百姓立起多條石柱。雖然經文未有指明數目，但詛咒儀節既然涉及十二支派（12-13節），估計石碑的數目也有12塊。無論如何，這個禮儀都與西奈山的重申聖約禮儀遙相呼應（出二十四4）。¹³

給石頭刷上石灰。給石頭刷上石灰的諭令用了動詞 *sîd*，這個動詞來自另一個名詞，意思是“石灰”。給石頭刷上的“灰”，有可能是某種白色的鹼性物料，是先從石灰石提煉出氧化鈣，再以水調和製成的。石灰石在以巴路和基利心附近的區域十分常見。當水分蒸發之後，這種物料就會變硬，使石頭表面變得光滑。¹⁴ 文士在石柱上抄錄律法書，大有可能是用利器雕刻，但也可以用墨或顏料書寫。無論如何，石柱既暴露於自然環境，上面的文字必無法永久留存，很快就會僅餘石柱本身作為記念。由此可見，雖然石柱仍然可以用作集會的地標，但摩西吩咐在石上寫下他一直宣講的律例，其用意不過是為了舉行只此一次的禮儀而已。

在石上抄錄律法書。從“這律法的一切話”一語可見，文士所抄錄的必然包括摩西當時發表的演講詞（參四2，十七18）。驟眼看來，抄錄“這律法的一切話”似乎並不是難事，其實不然。《漢摩拉比法典》（Hammurabi's law code）記於兩米多高的石碑之上，佔用了石碑的四分之三面積，而摩西的三篇演講詞比《漢摩拉比法典》還要長很多。¹⁵ 如果要

礎，但事實上以色列人仍然未完全打敗迦南人；（3）根據申十二，有關“那地方”的，都是宗教上的規定，與本段經文所提的大有分別；（4）最重要的是，早前的經文要求百姓恆常到“那地方”敬拜，但這裏的禮儀卻只舉行一次，下不為例。

13 參書四5。

14 在鐵器時代，刷上石灰的目的通常是為了防止容器漏水，而較為富裕的人或會給房子的牆壁和地板刷上石灰。進一步的論述見L. G. Herr, "Plaster," *ISBE* (rev. ed.), 3:883。公元前9世紀的《代爾阿拉銘文》（Deir 'Alla inscription; *COS* 2.27）正是刻字於石灰之上的例子。

15 《漢摩拉比法典》以音節性楔形文字記錄，而申命記卻是以輔音字母記錄，兩者難以比較。L. W. King把《漢摩拉比法典》翻譯成英文（*The Code of Hammurabi* [Whitefish, MT: Kessinger, 2004; reprint of 1910 edition]），稍微多於11,000字，而NIV的摩西第二篇演講詞則約有14,500字。以希伯來文原文計算，

這些禮儀是要稱頌上主的恩典，而石碑則是上主信實守約的永恆記念。

鬆動地記下這三篇演講詞，則可能需要兩塊兩米高的石碑。假如總共有12塊石碑，那麼每塊石碑大約要寫上千餘字。

第二部分（4-8節） 第二部分的框架（第4及第8節）重述了第一部分的關鍵性資料，只是用語較為簡略。然而，摩西在這裏卻指舉行禮儀的地點是“以巴路山”。¹⁶ 在以巴路山舉行禮儀也有道理，原因有三：

（一）如果我們在迦南地的南北兩端畫一條直線，以巴路山和基利心山就正好在直線的中央；¹⁷（二）以巴路山是當地最高的幾座山之一，從以巴路山的山頂可以看到應許地的大部分區域；（三）以巴路山和基利心山位於示劍附近，那個地區在以色列的歷史和傳統中有極重要的位置（創十二6-7，三十三18-20）。在這山上舉行禮儀，也就是邀請全國一起稱頌上主的信實，因為他終於履行了他向先祖發出的應許。

第5至7節教導百姓怎樣在以巴路山舉行禮儀。首先要築起祭壇，並指明要用天然的石塊（2-4節），石材要未經鐵器斧鑿。這裏的祭壇雖然不是設於會幕或聖殿以作敬拜之用，但這些規定仍然讓人想起出埃及記二十章25節。正如祭牲必須是“完好的”（利一3）和沒有“任何惡疾”（申十五21），這個祭壇所用的石材也同樣要完好無缺。以人手製造的器具在石材上施以斧鑿，就等如玷污了石材。¹⁸

在第6節下至第7節，摩西吩咐百姓在祭壇上向上主獻上燔祭（'ôlôt）

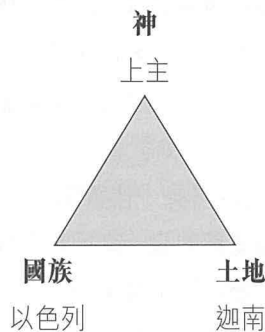
摩西的三篇演講詞加起來約有12,000字。

- 16 《撒馬利亞五經》（Samaritan Pentateuch）及一份LXX抄本（Papyrus Giessen 19）記作基利心山。有關的論述見E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 1992), 94-95。
- 17 也就是在但與別是巴之間畫一條直線。聖經很快就將但和別是巴用作以色列國邊陲地區的代名詞（士二十一；撒上三20；撒下三10，十七11，二十四2、15；王上四25；代上二十一2；代下三十5；摩八14）。士九37指基利心山是“那地的中心”（參《新普及》這節的腳註），縱然LXX譯作“陸地的中心”。
- 18 同樣的看法也見於S. M. Olyan, “Why an Altar of Unfinished Stones? Some Thoughts on Ex 20, 25 and Dtn 27, 5-6,” *ZAW* 108 (1996): 161-71。考古學家在以巴路山發現了一座大型建築物，由天然石塊砌成，其內的泥土被鑒定為鐵器時代早期之物，也就是以色列人開始在迦南定居的時代。可是這建築物的用途仍然有爭議。見A. Zertal, “Ebal, Mount,” *ABD*, 2:255-58；同上，“An Early Iron Age Cultic Site on Mount Ebal,” *TA* 13-14 (1986-1987): 105-65；同上，“Has Joshua’s Altar Been Found on Mount Ebal?” *BAR* 11 (1985): 26-44。



和平安祭（šēlāmîm；或譯“相交祭” [fellowship offering]），並作為慶典筵席的食物，給百姓在上主面前享用。第十二章曾經提及燔祭（6、11、27節）；至於平安祭，卻是申命記中惟一一次提及的（7節）。這個祭禮的名稱來自詞根 šlm，意即“成為完整的”，可見這個祭禮是要慶賀神人關係的完滿。¹⁹ 因此，百姓可以在神面前歡然享用 šēlāmîm。“在上主你神的面前”一語通常用於中央聖所的場景，但這裏的指示也同樣認定上主是真實地臨在這個祭壇。這祭壇是上主的桌子，他從這桌子上接收“燔祭”，而百姓也可以坐在桌前享用“平安祭 / 相交祭”。

經文同時提到燔祭與平安祭，不但呼應出埃及記二十章24至26節的祭壇律例，也呼應出埃及記二十四章1至11節，並且以後者的意義更為重大。那一處經文提到西奈山上的獻祭，其內容與本段經文相類，而且都提及代表十二支派的十二根柱子（二十四4），以及在上主面前吃喝（二十四11）。這一點也再次顯出本段經文的禮儀的重要性。正如在西奈山的禮儀一樣，這裏的禮儀也是立約之禮。西奈山的禮儀確立了神與人兩方的關係，但卻沒有提及第三方（土地）；本段經文的禮儀正是要把土地加進去，讓以色列合法地領受上主在遠古的應許。百姓抵達上主賜給他們的那地，並在上主面前享用聖約筵席，就是慶祝這個三邊關係圓滿地完成。



19 論及 šēlāmîm 一詞，見R. E. Averbeck, “שְׁלָמִים,” *NIDOTTE*, 4:130-43; Milgrom, *Leviticus 1-8*, 217-25; G. A. Anderson, “Sacrifices and Sacrificial Offerings: Old Testament,” *ABD*, 5:878-79。B. Levine (*In the Presence of the Lord* [Leiden: Brill, 1974], 3-54) 認為這是“在神面前獻上有效的致敬禮物”。

由此可見，神的誠命不是博物館的陳列品，也不是古蹟文物，而是生命的指引。

在這部分的結尾，摩西囑咐百姓小心地把律法書抄錄於石柱之上（8節）。大部分譯本對這裏所用的希伯來文短語都如上述一樣理解，包括NIV。然而，近年的研究指出，這個短語所指的應該是抄錄律法的目的，多於指向抄錄的態度。從言語行為理論（speech-act theory）的角度而言，亞伯拉罕受了割禮，就是接受了聖約（創十七），而這一代百姓的父輩在西奈山也投身於同一份聖約之內；聆聽摩西口頭宣示的律法，也在法律上產生約束力，讓這一代百姓受到聖約的規限。同理，今天在石柱上刻上律法，就等如把“土地”加進了同一份聖約之內。²⁰ 以色列人在進入迦南地之後立刻舉行這個儀式，就標誌着三邊聖約關係正式成立，並隨即發揮作用。

摩西和利未人的吩咐（二十七9-10）

在兩段論及將來在以巴路山舉行的禮儀的大段落之間，摩西插入了一段較簡短的命令，把聽眾帶回當前的處境。這裏描述摩西和利未支派的祭司一起作出訓示。第三十一章24至29節提及摩西和利未人另有一番較詳盡的訓示，本段經文或許是引述那一段話。在那段經文中，摩西指出如今他還活着，百姓也難以遵守他們與上主的約，那麼在他離世之後，就更加沒有人能夠約束他們了（三十一-27）。本段經文如果放在那段文字之中也顯得順理成章。

從本段演說開端的兩句話可見，儘管第二十七章6至7節預示百姓將會在上主面前舉行慶典，但當前的這一刻卻是十分嚴肅的。摩西首先說：“以色列啊，你要安靜！聆聽！”接着又說：“今天，你成為上主你神的百姓了”。²¹ 這話正好解明剛剛舉行的儀式有甚麼意義（二十六16-19）。

20 見申一5的註釋。經文沒有提及在民眾面前宣讀律法。

21 這裏用了Niphal形式加 *lamedh* 來形容某人得到了某種身分地位，這個用法只見於此處。申命記前面的經文都是用Qal形式來表達，也就是 *hāyâ l'âm*（成為〔他的〕子民）。參四20，七6，十四2，二十六18。



第9節的“今天”一詞，是指向在摩押平原舉行的重申聖約禮儀。上主履行了他在創世記十七章7節所作的應許，在西奈山把以色列人加進了聖約之內，使他們與亞伯拉罕一樣成為上主的子民。然而，西奈山的那一代已然過去，因此百姓須在摩西的監督之下於摩押平原再次確認聖約。這一代百姓聽過摩西對律法書的闡述（申一5），又舉行了重申聖約的禮儀（二十六16-19；參二十九10-13〔9-12〕），因此也領受了作上主子民的特權。²²

和第二十六章16至19節一樣，摩西說出這一番話之後也隨即呼籲百姓效忠聖約之主。摩西警告，上主要求的不止是公式化的敬拜，百姓必須聽從上主的聲音（10節上），又要全心全意遵行他的旨意，這樣才算忠誠守約。摩西又指出，這些誠命是他親口所傳，又記錄於石柱之上，並寫成了律法書文本（三十一9-13）。由此可見，神的誠命不是博物館的陳列品，也不是古蹟文物，而是生命的指引。

呼籲在應許之地過守約的生活（二十七11-26）

在第11至26節，摩西把話鋒轉回將來在基利心山和以巴路山舉行的禮儀（12節上）。第1至8節只提及非語言的行動，²³ 而這裏的禮儀則全是說出來的話。就文風而言，這段經文可以明確地分為兩大部分。在第11至13節，我們看到利未人和其他支派的人一同參與儀式；在第14至26節，利未人成為了焦點，他們的角色就是宣告詛咒。第一部分提及將要宣告祝福和詛咒，但第二部分卻只宣述詛咒。這兩部分應該是分別描述一個複雜的禮儀的兩項儀節，就是重申聖約之禮（或許是第二十八章的另一個版本），而當中既有宣告祝福，也有宣告詛咒。顯而易見，第14至26節的詛咒儀節有與別不同的作用。我們沒有必要設想民眾在輪流唸誦這些祝福和詛咒；除了在每句詛咒後說出“阿們”之外，也沒有必要設想十二支派在唸誦甚麼。從第12至23節可見，當宣告祝福和詛咒的時候，有關的受眾都是肅立的，而宣讀的人大概不是他們。

22 亞伯拉罕之約與以色列之約（在西奈山所立，又在摩押平原確認）是同一份聖約。見Hwang, “The Rhetoric of Remembrance,” 269-355。

23 文中並未要求人宣讀寫在石柱上的律法書。

宣讀祝福和詛咒的程序 (11-13節) 和前面的演講詞不同，第11節暗示下面的命令是摩西親自頒佈的。第12節和第13節分別指及基利心山和以巴路山，兩節的形式對稱，都有訂明宣讀祝福和詛咒的目的、場地和負責誦讀的支派。從表面上看，第一句目的從句（“祝福”，*lamed*+不定式構合詞形〔infinitive construct〕）顯示是那些支派負責宣讀祝福，但第二句目的從句的文法卻不甚清晰。這句迂迴的話包含介詞 *'al*（關於），接着是一個限定詞形名詞（definite noun）“詛咒”，或許是故意要避免那些支派真的向百姓施以詛咒。²⁴ 如果我們把第一句的 *lamed* 解作與第二句的介詞 *'al* 同義，也就是視之為用作指稱的 *lamed*（a *lamed* of reference），那麼兩句話都沒有提及任何支派參與宣讀。當宣告祝福與詛咒的時候，分別在兩個山上的支派都是要起立的。²⁵ 摩西並未陳明這個安排的原委。²⁶

第12至13節採用了較為古老的名字來稱呼各支派，沒有把利未支派從十二支派中分別出來，也沒有把約瑟家分作以法蓮和瑪拿西兩支派。²⁷ 支派名稱的次序不但反映出那個支派的地理位置，也反映出支派的血源關係。站在基利心山北麓的六個支派，除了以薩迦外，全都分得這個行禮場地以南的土地為業；站在以巴路山南麓的六個支派，除了但支派以外，要不是分得這個場地以北的土地，就是分得河東的土地為業。站在基利心山的支派有拉結的後裔（約瑟和便雅憫），再加上利亞所生的四個支派。當中包括利未和猶大，分別代表以色列的宗教和政治；²⁸ 接着是西緬（其地業毗連猶大）和以薩迦（其地業毗連瑪拿西，也就是約瑟家）。另一組則

24 例：Tigay, *Deuteronomy*, 253。

25 無論採納那一種解法，這裏的文法結構都與十一-29大相逕庭。摩西在十一-29說：“要在基利心山上頒佈祝福，在以巴路山上頒佈詛咒”。

26 有關各種可能性，見Mayes, *Deuteronomy*, 217-18; Barker, “The Theology of Deuteronomy 27,” 288。

27 這份名單與創四十九雅各眾子的名單和申三十三支派的名單吻合，只是次序有所不同。參士五的底波拉和巴拉之歌，當中沒有提及利未支派，並把約瑟家分作以法蓮和瑪吉兩支派，後者也就是瑪拿西支派。見Block, *Judges, Ruth*, 232。

28 這裏把利未支派歸為十二支派之一，與第9和14節指及利未人並無衝突。在申命記中，第9和14節用來描述利未人的用語是要指出利未人的祭司角色（參十9，十四29，三十一9、25-26）。參McConville, *Deuteronomy*, 391。



有從利亞所出的餘下兩個支派（呂便、西布倫），以及雅各二妾所生的兒子，也就是辟拉所生的但、拿弗他利，以及悉帕所生的迦得和亞設。

申命記二十七章11至13節沒有指明唸誦那一句祝福或詛咒。第15至26節只有詛咒，沒有祝福，可見在禮儀中宣讀的詛咒並不是這裏所記的。這個看法還有另一項證據，就是文中的用語有所改變。原本的用語是 *haqq'lālā*（詛咒；13節），之後的用語卻是 *'ārūr*（受詛咒；15-26節）。如果兩處所指的是同樣的詛咒，那麼摩西就應該在第13節用詞根 *'rr*，或者在第15至26節用詞根 *qll*。相反，不論是第12節提及的“祝福”（*bērēk*），還是第13節提及的“詛咒”（*q'lālā*），兩者的詞根都見於第十一章29節。因此，這裏的祝福和詛咒應該與第二十八章所載的有關。

這個儀式將會成為以色列歷史中的一個關鍵時刻，²⁹ 因為百姓就在這個儀式之中慶賀聖約關係的圓滿建立。第11至13節所定下的口頭禮儀，其意義等同於摩西當日把血灑在百姓身上（出二十四8）。藉着這個儀式，也在摩西的監督之下，以色列人再次被納入於聖約之內，而這聖約就是在西奈山所立，又在摩押平原得到確認的。然而，在這一儀式中，基利心山和以巴路山卻不只是祝福和詛咒的見證，也是律法書的存放之處（刻有律法的石柱取自當地的天然石塊），而迦南地（現在已成為以色列的土地）則成了聖約關係的其中一方。

詛咒的儀節 (14-26節) 這段經文有完整的意義，可以看作是整段文字的一個子部分。這個子部分先有一句正式的引言（14節），接着是12句詛咒的話（15-26節）。源自古代美索不達米亞的 *narû* 碑文也載有類似的儀式，我們可以從中探求這些詛咒禮儀的意義。這些碑文有兩個主要部分。關於操作的部分列出有關事物的擁有權屬於那一方，又申明當前的法律理據和過去的歷史背景，以證明有關的擁有權是合法合理的。至於詛咒的段落，則旨在“保證擁有權不受侵犯，讓收受一方能夠永久保有這個擁有權，也就是把它代代相傳。”³⁰

雖然 *narû* 碑文與本段經文描述的禮儀十分相似，但兩者卻有重要的不同之處。（一）經文要求把律法書寫在刷上石灰的石頭上，而不是刻

29 參J. M. Cohen, “When Did We Become a Nation?” *JBQ* 31 (2003): 260-62。

30 Slanski, *The Babylonian Entitlement narûs* (kudurru), 288。

在可以永久保存的石頭上，反映出這份文件並不是擁有權的憑據；利未祭司手中的副本才是。（二）在 *narû* 石碑刻上詛咒，為的是借助神明的力量，以保證擁有權不受侵犯；但摩西寫下律法書，又叫人抄在石柱上，目的是確保受益人對屬天的主宰效忠，因為這位主宰已經施恩把土地賜給他們。（三）*Narû* 碑文的第二部分只憑詛咒威脅對方效忠，但律法書的相應部分卻先有一段豐盛的祝福，是隨同土地賜下的（二十八1-14）。

如果以色列人挪動地界，他不但侵犯了別人的產權，也冒犯了上主，因為上主是土地的最終擁有者。

經文由第12至13節順暢地過渡到第14節，意味第15至26節的儀式是要回應前文提及的祝福和詛咒，而司禮的大有可能是為首的利未人。因為聚集的會眾甚多，而且要兩座山來作見證，所以

利未人必須“高聲”宣讀。這兩座山既然收到他們的宣言，就是進入了神明—國族—土地的三邊關係之內，成了聖約的一分子。不但如此，這兩座山也是以色列人宣誓效忠於上主的見證人。百姓這樣做，表達他們明白自己一旦違約背誓，詛咒他們的將不是摩西，而是他們自己。

第15至26節共有12句詛咒，因此有學者稱這段經文為 *Dodecalogue*，意思就是“12句話”。這裏的詛咒有12句，或許是來自前文所列的十二支派，既把十二支派置於詛咒之下，又方便民眾記憶和誦讀。

這些詛咒的形式一致，先是發出口頭詛咒，接着才論及受詛咒的人。³¹ 第一句和第十二句詛咒（15及26節）的語法較其餘的複雜，用了關係性從句來表述有關的罪行，而不是以分詞來作指稱。這兩節經文成了一個框架，都涉及至高的誠命，第15節警告百姓不要拜偶像，第26節則警告不要違反律法書所表述的聖約。

這些詛咒的編排類似交錯配列（*chiastic*）的結構：

31 這個排列次序是指原文及NIV而言，《新漢語》的次序相反——譯註。有關舊約聖經中的其他詛咒，見創三14，四11，九25，二十七29，四十九7；民二十四9，二十八16-19；書六26；士五23，二十一18；撒十四24、28；耶十一3，十七5，二十一4、15，四十八10。有關的論述見R. P. Gordon, "Curse, Malediction," *NIDOTTE*, 4:491-93。



1 拜偶像（暗中進行的）	A 違反至高的誠命
2 藐視父母	B 違反家庭的基本秩序
3 挪動鄰舍地界	C 侵犯鄰舍的權利
4 領瞎子走錯路	D 侵犯弱勢羣體的權利
5 向寄居者、孤兒和寡婦 歪曲正義	
6 跟父親的妻子交合	E 違反家庭的性界限
7 跟動物性交	
8 跟姊妹交合	
9 跟岳母交合	
10 擊殺鄰舍（暗中進行的）	C' 侵犯鄰舍的權利
11 收取賄賂害死無辜者	B' 違反社會的基本秩序
12 不堅守遵行律法書	A' 違反聖約的大原則

整段文字的重點是性罪行（第6至9項）。雖然這份清單未有提及某些死罪，但所列的已經代表了那些要在以色列境內肅清的罪行。人所犯的罪有污損性，加劇了這裏列出的罪行的嚴重程度，因為它們會影響到土地在三邊聖約關係之內表現。

從這段詛咒文字可見，聖約之義不能單靠司法制度來維持。經文把罪行當成詛咒，也就是把犯事者置於神的審判之下。上主監察道德秩序，最終必會懲罰惡人，伸張正義。動詞 *'ārûr*（當受詛咒）就是要把犯事者交在神的手中。³² 百姓同聲以“阿們”來回應利未人的每一句話，表示他們明白如果犯事就要受到懲罰。聽眾藉着這個公式語嚴肅地宣告，他們願意被這些詛咒所規範，因此這個儀式與摩西在出埃及記二十四章8節的舉動有相同的作用，只是前者是說話，後者是行動。下文會逐一論述這12項詛咒。

第一項：暗地裏在家中拜偶像（15節） 經文首先詛咒那些造偶像

32 見E. Gerstenberger的精彩論述，“‘...(He/They) Shall be Put to Death’: Life-Preserving Divine Threats in Old Testament Law,” *Ex Aud* 11 (1995): 43-61, 尤參48-49頁對申二十七15-26的討論。

又暗地裏在家中設立偶像的人（參四28；士十七3、4）。³³ 詛咒所針對的不是金牛犢那一類全民公開敬拜的偶像（申九12、16），而是可以秘密製作，並陳設於居所的小型偶像。和第七章25節及第十二章31節一樣，摩西在這裏也說這樣的做法是上主“所憎的”（*tô 'ēbā*）。在其他地方，這個詞也用來形容各種與社會及宗教有關的罪行（參十七1，十八12，二十二5，二十三18〔19〕，二十五16）。

第二項：藐視父母（16節） 經文用了一個罕見的詞來形容不恰當的事親態度，表達出“孝敬”父母親（五16）的反面。這種行為固然包括第二十一章18至21節提到的公然悖逆，但這個詞所指涉的範圍卻更廣闊，也包括在口頭上或行為上辱沒雙親。

第三項：挪動地界（17節） 這個詛咒的用語來自第十九章14節。如果以色列人挪動地界，他不但侵犯了別人的產權，也冒犯了上主，因為上主是土地的最終擁有者（利二十五23）。通過拈鬮的過程，上主親自把土地分給各宗族和各家族。

第四項：領瞎子走錯路（18節） 指及欺負弱者的詛咒有二，這是頭一個。這個詛咒雖然特別針對某一類的缺陷（失明），但背後的原則卻可以引申到所有殘障人士身上。這一點可以從利未記十九章14節及經外文獻找到例證。³⁴

第五項：侵犯弱勢羣體的權利（19節） 正如挪動地界的詛咒一樣，這裏的用語也來自早前的指示，就是第二十四章17節。³⁵ 在古以色列這類以父親為中心的社會裏，寄居者、孤兒和寡婦都要面對相同的困境，就是沒有成年男性維護他們的權益和福利。以色列人如果能夠以憐憫的心行公義和照顧窮人，他們就是仿效上主的樣式了（十18）。

接着的四項詛咒都涉及性罪行。這裏列出該等罪行，可能是因為它們都是在家中犯的，容易遮瞞。通姦行為不在清單之中，因為這行為是在家

33 見四16、23、25及五8的註釋。

34 可以比照埃及《阿曼尼摩比的訓誨》（Instruction of Amenemope；約公元前12世紀）：“不可嘲笑盲人，不可戲弄侏儒，不可讓跛子受苦”。英譯來自M. Lichtheim, *COS*, 1:47 (p. 121)。在較早的篇章中，阿曼尼摩比也曾寫道：“凡劫掠可憐人的，凡擊打跛子的，都要當心。”

35 另參十六19；出二十三2、6；哀三35。另參箴十八5。



庭以外發生，不難惹起別人的懷疑。

第六項：跟父親的妻子亂倫（20節） 第二十二章30〔二十三1〕節禁止人娶父親的前妻為妻，而這個詛咒則譴責那些與繼母交合的人（參利十八7-8）。³⁶ 十誡的第四誡也是旨在保障父母的榮譽，並使用了動機從句；這裏也是一樣，而且是惟一用了動機從句的詛咒。“因為他掀了他父親的衣角”是一句委婉語，意思是玷污了婚姻的聖潔。此外，這個罪行也同時干犯了上面的第二個詛咒（申二十七16）。

第七項：跟動物性交（21節） 在古時，跟動物發生性行為似乎並不罕見。³⁷ 這個詛咒把禁止的範圍延伸至所有動物。不論犯事者是男性還是女性，利未記十八章23節都一概予以譴責，指這是污穢和變態的行為。此外，也有經文規定要把犯事者處死（出二十二19〔18〕；利二十一5-16）。跟動物性交之所以是彌天大罪，顯然因為人類擁有神的形象（創一26-28），而這個行為卻混亂了其他受造物與人類之間的界限。這個界限可以追溯至伊甸園。神為男人而造了女人，因為沒有任何動物適合作人的配偶（創二18-25）。

第八項：跟姊妹亂倫（22節） 這個詛咒指及兄弟姊妹之間的亂倫行為，並特別譴責與繼姊妹（“他父親的女兒”）或親姊妹（“他母親的女兒”）有這樣的關係。在古埃及，這個做法卻是王室的風俗；³⁸ 在腓尼基也有此跡象。³⁹

第九項：跟岳母交合（23節） 這個詛咒的立場與利未記二十章14節

36 出現這種情況的原因包括：（1）父親在妻子死後續弦；（2）父親休妻再娶；（3）重婚或多妻的家庭環境。利十八7-8禁止母子亂倫，目的是為了維護母子的關係，而這裏則只涉及父親的名譽。

37 論及赫人的律例怎樣譴責跟動物發生性行為的人，見H. A. Hoffner, “Incest, Sodomy and Bestiality in the Ancient Near East,” in *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday* (ed. H. A. Hoffner Jr., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973), 81-90。

38 見J. Èrny, “Consanguineous Marriages in Pharaonic Egypt,” *JEA* 40 (1964): 23-39；論及較後的時期，見W. Scheidel, “Brother Sister Marriage in Roman Egypt,” *Journal of Biosocial Science* 3 (1997): 361-71。

39 從西頓王伊斯門勒撒二世（'Eshmun'azar II；公元前5世紀）的石棺銘文可見，他的父親（Tabnit）和母親（'Ummiashtart）都是伊斯門勒撒一世所生的。見 *COS*, 2:57。

一致。利未記稱與岳母交合為“大惡”，犯事者要被火燒死。

第十項：暗中擊殺鄰舍（24節） 這節經文的意思並不清晰，可以單單指暗中擊打鄰舍，也可以指蓄意擊打別人至死。這句話可能是故意如此含糊，以囊括一切影響社區安寧的暴力行為。

第十一項：收取賄賂陷害無辜（25節） 這個詛咒針對司法的處境，就如第十六章19節所設想的一樣。然而，這裏涉及的卻可以有兩種情況：一是賄賂證人，以假證供陷害無辜，最終導致無辜者被處死；二是賄賂審判官，叫他判無辜者死刑。無論在哪一種情況，這個詛咒都增強了出埃及記二十三章6至7節的規定的阻嚇作用。

第十二項：沒有遵行這律法書的條文（26節） 最後的一項詛咒內容籠統，針對那些沒有遵行“這律法的話”的人。正如第3節和第8節，所謂“這律法的話”，主要是指摩西第二篇演講詞所載的律例，但也可能包括第一及第三篇演講詞的內容。這裏呼籲以色列人“遵行”律法的話，就是提醒他們律法書並不是讓人佩戴在身的標記，也不應該把律法書當作古物來剖析鑒別，而是要用它來規範人的行為。第八章18節有“使……約得以確立”一語，顯明上主忠於他的約；而這裏則呼籲以色列人要忠於上主，並給摩西的話賦予永久的正典地位。

應用原則



舊約聖經的徵引 舊約聖經很少提及本段經文所規定的禮儀。除申命記之外，同時提到以巴路山和基利心山的，就只有約書亞記八章30至35節，而士師記九章7節則單獨提及基利心山。⁴⁰ 根據前者的記載，當耶利哥和艾城之役結束後，約書亞就“遵照了上主的僕人摩西記在訓誨書上的命令”（八31上，《新普及》），帶領百姓舉行禮儀。按照經文的描述，儀式包括：（一）以天然石塊築成祭壇；（二）在祭壇上獻燔祭和平安/相交祭；（三）在百姓面前把摩西所寫的律法抄在石上；⁴¹（四）把民眾分成兩組，分別站在基利心山和以巴路山前面，為以

40 摩西吩咐利未人高聲回答，類似的情節在彌迦書也有出現（彌六1-2）。彌迦呼籲召山嶺來見證上主與他子民的爭辯。

41 這段文字並沒有提及石柱，那些石頭似乎是指築壇的石塊。參C. Begg, “The



色列民祝福；（五）按照摩西律法書所寫的，宣讀祝福和詛咒。那段經文的結語指出，約書亞在全民面前誦讀了全部的摩西律法，聽眾包括婦女、兒童和寄居的外人。

申命記二十七章1至8節並沒有提及約櫃，也沒有提及抬約櫃的利未祭司，但這些卻是約書亞記八章33節的焦點。可以想見，約櫃的位置是在兩組支派之間，也就是在以巴路山和基利心山的山谷之中，而參與禮儀的所有支派都能夠清楚看到約櫃。約櫃象徵上主的臨在和掌權，敘事者加入約櫃，以表達上主不但參與這個儀式，也是這個禮儀的見證人。值得注意的是，申命記二十七章14至26節要求在禮儀的結尾誦讀詛咒，約書亞記八章33節的結語就說約書亞已經完全按照摩西的指示執行（參31、33、35節；參一8）。這是以色列的歷史里程碑：神明、國族、土地三者首次連成一氣。約書亞記第二十四章回顧了在示劍的重申聖約儀式，內容與申命記第二十七章遙相呼應，尤其是約書亞論到立石的那句話（書二十四27）。這一切都在支持上述的理解。

除此之外，只有另一處經文提及這些山，就是士師記九章7節。士師記的經文描述約坦站在基利心山俯瞰示劍，並以寓言來反對亞比米勒的王權。基利心山在後聖經時代的意義重大，尤其就撒馬利亞的傳統而言。這座山是撒馬利亞人的聖殿所在，與耶路撒冷分庭抗禮。正因為這個緣故，《撒馬利亞五經》（Samaritan Pentateuch）不斷強調基利心山是惟一合法敬拜上主的地點，而《撒馬利亞五經》就是撒馬利亞人惟一承認的正典。⁴²

Cisjordanian Altar(s) and their Associated Rites According to Josephus,” *BZ* 41 (1997): 195.

42 撒馬利亞人把申二十七4-5的“以巴路山”改作“基利心山”。不但如此，《撒馬利亞五經》更把耶路撒冷都改作基利心（例：在創二十二2，亞伯拉罕獻以撒的地方，就從摩利亞改作示劍附近的摩利岡〔Mount Moreh〕）。《撒馬利亞五經》把十誡的第一誡看作是引言，於是再加上第十條誡命，其內容就是突顯基利心山是聖地。撒馬利亞人認為，神在先祖時代已經揀選了示劍為敬拜場

如果我們把摩西在這書上宣揚的律法等同於“法律”，就是給摩西幫倒忙了……

這個傳統也見於《馬加比二書》(2 Maccabees) 六章2節，以及約瑟夫 (Josephus) 的著作 (*Ant* 11.8.2, 7)，甚至在新約聖經的約翰福音四章20至22節也曾經出現。耶穌與撒馬利亞婦人的對話就反映出這個獨特的傳統，只是沒有明明白白地說出地名。那婦人說：“我們先祖在這山上敬拜，你們卻說耶路撒冷才是人該去敬拜的地方。”耶穌回答的時候，不但指出將有一天“這山”和耶路撒冷都會變得無關緊要，更表達出撒馬利亞人在敬拜天父這件事上十分無知。這段對話證明摩西在申命記第二十七章的指示影響深遠，縱然撒馬利亞人是誤解了摩西的意思。⁴³

本段經文的儀式末段是誦讀詛咒，但舊約聖經幾乎未有再提及這些文字。以西結書二十二章7節提及“父母受輕視”（《新普及》），第12節又提到“收取賄賂以流入血”（原文直譯），這兩句話或許是分別呼應申命記二十七章16節和25節。從這些文字以至其餘的舊約經文可見，人們都是干犯詛咒的時候較多。以下是舊約敘事文所載的眾多例子中的一部分：

- 米迦在自己的房子裏安放偶像（士十七3-4），後來但支派把這些像取去自用（十八14-31）；所羅門及其後的多位君王所支持的國教都涉及偶像崇拜（王上十一1-10；參王下二十一1-9瑪拿西的事蹟）。
- 押沙龍發動政變，使父親大衛蒙羞（撒下十五）。
- 拿八的葡萄園毗鄰王宮，於是亞哈王便據為己有（王上二十一）。
- 一位先知門徒的寡婦和孤兒被債主欺負（王下四1-7）。
- 呂便與庶母辟拉發生性關係（創三十五22；參四十九4）；押沙龍公開地與父親的妃子發生性關係，以表示自己已經取得父親的王

所（創十二6，三十三18-20），因而把申命記的“上主要揀選的地方”都改作“上主已經揀選的地方”。論及這些觀念上的修改，見Tov, *Textual Criticism*, 94-95; B. K. Waltke, “Samaritan Pentateuch,” *ABD*, 5:938。

43 近年從基利心山發掘出一些考古證據，顯示在尼希米時代這裏曾經有一座殿宇，有關的考古報告見Y. Magen, “Bells, Pendants, Snakes & Stones: A Samaritan Temple to the Lord on Mt. Gerizim,” *BAR* 36/6 (November/December 2010): 26-35, 70。



位（撒下十六21-23）；亞多尼雅求所羅門賜亞比煞給他為妻，但亞比煞卻是大衛的伴侶，因此所羅門似乎認為亞多尼雅與押沙龍同罪（王上二13-25）。

- 雖然聖經沒有譴責此事，但亞伯拉罕所娶的妻子卻是同父異母的妹妹（創二十12）；暗嫩強姦妹妹她瑪（撒下十三）。
- 大衛殺死對他忠心耿耿的戰士烏利亞（撒下十一）。
- 以色列的史家為民族的歷史作總結，指以色列人一直違反律法書，不遵守神的一切誡命（王下十七34-35）。約西亞是一個值得留意的例外，他從聖殿裏找到了律法書，並揚言要把書上所寫的話都實踐出來（王下二十三24）。⁴⁴

當代應用



神的奇異恩典 儘管第二十七章的結語甚為嚴厲，但現代讀者也可以從基利心山和以巴路山的禮儀看出神的奇異恩典。

（一）神永遠守約。這裏的禮儀宣告，神不但實踐了他與先祖所立的約（2-3節），也實踐了40年前他與出埃及那一代人所立的約。當以色列人舉行這些禮儀的時候，他們已經在神所賜的土地上建立家園，並慶賀神明（上主）、國族（以色列）、土地（迦南）的三邊關係圓滿地建立起來。

（二）我們要和以色列人一樣，因神把自己的心意啓示給我們而歡欣。以色列人把律法書刻在石柱上，而石柱又放置於新家園的心臟地帶，讓他們藉此謹記神人之間的盟約關係。如果我們把摩西在這書上宣揚的律法等同於“法律”，就是給摩西幫倒忙了，因為這律法書的意義遠超於法律層面，正如十誡的意義遠大於律例一樣。藉着闡釋律法書，摩西不斷提醒百姓，他們是神恩典的產物，因此他們必須謹記往日的恩典，期待將來的福氣，並以這樣的心態作為順服的動力。

（三）如果刻上律法書的石柱象徵着上主施恩啓示的旨意，那麼祭壇就是上主施恩臨在的標記，也代表上主樂意讓他的子民來到他面前。在第

44 申二十七26及王下二十三24各有一句互相呼應的短語，前者可譯作“他要成就這律法書上的話語”，後者可譯作“他成就了律法書上的話語”。

十二章1至5節，上主也曾邀請他們來到他面前，只是沒有提及祭壇。在這段經文中，祭壇的作用就如上主的桌子一樣，上面擺着平安 / 相交祭的祭物，讓百姓可以在上主面前歡然享用（6-7節）。⁴⁵ 百姓在屬天的主人家面前吃喝，就是慶賀上主恩慈地藉着盟約與他們連結在一起。⁴⁶

這些禮儀象徵以色列人在上主裏面得享平安，也從他那裏得着盼望。當然，他們之所以得享平安，最終也是基督的功勞，因為這一切儀式都以

基督的救贖工作為藍本。以色列人在基利心山和以巴路山慶賀的平安其實是一個縮影，我們有一天也要得享同樣的平安，並且會在神面前得到我們的屬天產業。我們原本是遠離神的人，惟靠基督的血，我們才能靠近神，因為基督就是我們的平安。基督把以色列與我們之間的牆拆毀了，使雙方在他裏面成為一個新人（弗二11-18）。

詛咒在契約之中的作用……它們從來都不是用來懲罰已有的罪責，而是用作防止將來的叛逆。

（四）摩西在這些禮儀的指示之中插入了一句話，我們彷彿聽到他聯同利未人一起提醒百姓，要他們單單靠着恩典來作上主的子民（9-10

節）。在早前的經文中（七6，十四1-2，二十六16-19），摩西已經把這個概念的意義向百姓清楚說明。我們也當一同歡喜快樂，因為我們也成了神的兒女，是神施恩揀選的子民，是他珍貴的產業，也是屬他的聖民（彼前二9-10）。我們既然明白自己是主的立約子民，就當謹慎又喜樂地順服他所啓示的旨意。

（五）摩西又指名道姓地對全部十二個支派作出指示，要他們參與祝福和詛咒的禮儀。這些指示讓當日的聽眾和今日的讀者明白一個道理（在三十一5-20將有詳盡的論述），就是儘管他們已經踏進應許之地的門檻，但前面仍然有兩條道路給他們選擇：一條是蒙福之路，一條是受詛咒之路。摩西在這裏同時提及祝福和詛咒，為第二十八章的教導先作部署。再者，摩西提及全部12個支派，就是要他們明白所有支派的權利相等，大家都能

45 Barker指出，祭壇與祭禮都是以巴路山的禮儀的核心（“The Theology of Deuteronomy 27,” 295）。

46 參R. E. Averbeck, “Offerings and Sacrifices,” *NIDOTTE*, 4:1001。



夠在這地上取用同樣的資源，享用同等的福樂。這樣解讀神子民的身分，實在充滿了平等主義的味道。

（六）最後的詛咒儀節也是一個善意的提醒，讓人知道不順服的下場。摩西以極重的詛咒來收結這個闡述禮儀的段落，讓每一句話累積成為一個嚴正的警告，警惕人不要違反通過律法書所彰顯的約。在早前的經文中（參五29，九7-24，十二8），摩西曾經針對國家的現狀和來日的靈性光景說過一段消極的話，他的立場與這裏的警告是一致的。

無論如何，如果我們以為這些禮儀是宣告以色列已經在律法的詛咒之下，就是誤解了詛咒在契約之中的作用。它們從來都不是用來懲罰已有的罪責，而是用作防止將來的叛逆。這其實是一個恩典。它們有正面的作用，可以激勵人順服。萬一神的恩典仍然不足以誘導其子民投入信仰並行義，則只有用上這樣的警告手段了。由此可見，這些詛咒並不是預言以色列人會有某種下場，而是要給他們知道，如果不順服神，就等如為自己積累神的怒氣（參羅二4-5；加六8）。這些警告也算是一種恩典，正如耶穌在約翰福音十五章1至15節所說的，又如保羅在羅馬書十一章17至24節及歌羅西書一章21至23節的宣告，詛咒的作用是防止神的子民偏離屬靈的道路。⁴⁷

我們在这一章看到以色列的蒙恩經歷，明白這是一個範例。當上主把自己的子民從埃及拯救出來，並在西奈山與他們立約的時候，他讓自己在幾百年前對亞伯拉罕宣示的終局啟動了（創十五13-16，十七3-8）。藉着這些事件，那些從埃及蒙救贖的人，又在西奈山被收養為神的兒女（參申十四1-2）。可是，神對他們所應許的還未完全實現。待以色列人渡過約旦河之後，他們就可以藉着第二十七章的禮儀慶賀終局的實現。到那時，神明、國族、土地三者就終於連成一氣了。原本仍在進行之中的“終局”，到那一刻就會成為現實。

以色列人的經驗可以給我們作為範例。藉着耶穌在十字架上的功勞，我們都從罪的網羅中被釋放，更被稱為神的兒女。然而，蒙救贖和得成神兒女的好處還未完全實現。我們都在引頸翹望，預備領受那已經為我們存

47 有關的論述見L. L. Norris, “The Function of New Testament Warning Passages: A Speech Act Theory Approach” (PhD diss., Wheaton College, Wheaton, IL, 2011)。

留在天上的產業（羅八9-17；弗一3-14）。到那天，我們的慶典將要比這裏所記的更大更榮美。

申二十八1~二十九1〔二十八69〕

新漢語譯本

遵命蒙福

1 “如果你認真傾聽上主你神的聲音，謹守遵行他一切的誡命，就是我今天吩咐你的，上主你的神必高舉你超過這地上的萬國。²這一切的福氣也必臨到你，追上你，只要你聽從上主你神的聲音。

3 “你在城中要蒙福，你在田間也要蒙福。⁴你腹中所出的，你土地所出的，你牲畜所出的，你的牛犢羊羔，都要蒙福。

5 “你的籃子，你的揉麵盆，都要蒙福。⁶你入要蒙福，你出也要蒙福。

7 “上主必使那些起來攻擊你的仇敵在你面前遭到擊殺。他們從一條路出來攻擊你，卻要由七條路從你面前逃跑。

8 “上主必吩咐福氣，在你的倉房和在你手所經營的一切事上臨到你，他也要在上主你的神所要賜給你的地上，祝福你。

9 “上主要照他對你所發的誓，立你做他聖潔的子民，只要你謹守上主你神的誡命，走在他的道路上。¹⁰地上的萬民看見你被召喚在上主的名下，都會懼怕你。

11 “上主必使你腹中所出的，你牲畜所出的，你土地所出的，在上主向你先祖發誓要賜給你的地上充

和合本

遵命蒙福

1 “你若留意聽從耶和華你神的話，謹守遵行他的一切誡命，就是我今日所吩咐你的，他必使你超乎天下萬民之上。²你若聽從耶和華你神的話，這以下的福必追隨你，臨到你身上：

3 “你在城裏必蒙福，在田間也必蒙福。⁴你身所生的，地所產的，牲畜所下的，以及牛犢、羊羔都必蒙福。

5 “你的筐子和你的搏麵盆都必蒙福。⁶你出也蒙福，入也蒙福。

7 “仇敵起來攻擊你，耶和華必使他們在你面前被你殺敗，他們從一條路來攻擊你，必從七條路逃跑。

8 “在你倉房裏，並你手所辦的一切事上，耶和華所命的福必臨到你。耶和華你神也要在所給你的地上賜福與你。

9 “你若謹守耶和華你神的誡命，遵行他的道，他必照着向你所起的誓，立你作為自己的聖民。¹⁰天下萬民見你歸在耶和華的名下，就要懼怕你。

11 “你在耶和華向你列祖起誓應許賜你的地上，他必使你身所生的，牲畜所下的，地所產的，都綽

新漢語譯本

足有餘。¹²上主要給你打開天上他的寶庫，按時降雨在你的地上，祝福你手所做的一切。你必借貸給許多民族，但你自己卻不用借貸。

¹³“上主要使你作首不作尾，只居上而不居下，只要你聽從上主你神的誠命，就是我今天吩咐你謹守遵行的，¹⁴並且你不左右偏離我今天吩咐你們的一切話，不去跟隨其他神明、服侍它們。

違命招詛

¹⁵“如果你不聽從上主你神的聲音，不謹守遵行他一切的誠命律例，就是我今天吩咐你的，那麼，這一切的詛咒必臨到你，追上你。

¹⁶“你在城中要受詛咒，你在田間也要受詛咒。¹⁷你的籃子，你的揉麵盆，都要受詛咒。¹⁸你腹中所出的，你土地所出的，你的牛犢羊羔，都要受詛咒。¹⁹你入要受詛咒，你出也要受詛咒。

²⁰“上主必打發詛咒、騷亂、責罰，在你手所做、所經營的一切事上臨到你，直到你被消滅，直到你迅速滅亡；因為你離棄我的惡行。²¹上主必使瘟疫緊貼你，直到他將你從你要進去佔領的土地上滅絕。²²上主要用癆病、熱病、炎症、炙熱、刀劍、乾旱、霉爛擊殺你，這些必追趕你，直到你滅亡。²³你頭上的天要成為銅，你腳下的地要成為鐵。²⁴上主要使你地上的雨水成為塵和沙，從天落到你身上，直到你被消滅。

和合本

綽有餘。¹²耶和華必為你開天上的府庫，按時降雨在你的地上。在你手裏所辦的一切事上賜福與你。你必借給許多國民，卻不至向他們借貸。

¹³、¹⁴“你若聽從耶和華你神的誠命，就是我今日所吩咐你的，謹守遵行，不偏左右，也不隨從事奉別神，耶和華就必使你作首不作尾，但居上不居下。

違命招詛

¹⁵“你若不聽從耶和華你神的話，不謹守遵行他的一切誠命律例，就是我今日所吩咐你的，這以下的咒詛都必追隨你，臨到你身上：

¹⁶“你在城裏必受咒詛，在田間也必受咒詛。¹⁷你的筐子和你的搏麵盆都必受咒詛。¹⁸你身所生的，地所產的，以及牛犢、羊羔都必受咒詛。¹⁹你出也受咒詛，入也受咒詛。

²⁰“耶和華因你行惡離棄他，必在你手裏所辦的一切事上，使咒詛、擾亂、責罰臨到你，直到你被毀滅，速速地滅亡。²¹耶和華必使瘟疫貼在你身上，直到他將你從所進去得為業的地上滅絕。²²耶和華要用癆病、熱病、火症、瘧疾、刀劍、早風、霉爛攻擊你，這都要追趕你，直到你滅亡。²³你頭上的天要變為銅，腳下的地要變為鐵。²⁴耶和華要使那降在你地上的雨變為塵沙，從天臨在你身上，直到你

新漢語譯本

²⁵“上主要使你在你的敵人面前遭到擊殺。你從一條路出去攻擊他們，卻要由七條路從他們面前逃跑。你要在地上萬國中成為令人驚恐的景象。²⁶你的屍體要成為空中所有飛鳥和地上走獸的食物，無人驅趕。²⁷上主要用埃及的瘡瘡、腫瘤、頑癬、疥疾擊殺你，就是你不能治愈的。²⁸上主要用瘋狂、失明、心慌擊殺你。²⁹你在正午時摸索，就像瞎子在黑暗中摸索一樣；你在你的道路上必不順利，終日遭受欺壓、搶掠，無人拯救。

³⁰“女子與你訂婚了，別的男人卻會強暴她。房屋你建造了，卻不能住在其中。葡萄園你栽種了，卻不能享用。³¹你的牛在你眼前被宰殺，卻吃不到牠的肉。你的驢子在你面前被搶走，卻再不能回來歸你。你的羊交給了你的敵人，卻無人拯救你。³²你的兒女被交給別的民族，你眼巴巴地看着，終日為他們望眼欲穿，你的手卻無能為力。³³你土地所出的，你一切勞碌所得的，必被你不認識的百姓吃光。你終日遭受欺壓和踐踏。³⁴你因雙眼所見的景象而癡癲。³⁵上主要擊殺你，使你的膝蓋和兩腿長毒瘡，從腳掌直到頭頂，都不能治愈。

³⁶“上主要將你和你所立的統治你的王，帶到你和你先祖所不知道的國去。你要在那裏服侍其他神明，那用木和石頭做的。³⁷你要在上

和合本

滅亡。

²⁵“耶和華必使你敗在仇敵面前，你從一條路去攻擊他們，必從七條路逃跑。你必在天下萬國中拋來拋去。²⁶你的屍首必給空中的飛鳥和地上的走獸作食物，並無人闖趕。²⁷耶和華必用埃及人的瘡並痔瘡、牛皮癬與疥攻擊你，使你不能醫治。²⁸耶和華必用癡狂、眼瞎、心驚攻擊你。²⁹你必在午間摸索，好像瞎子在暗中摸索一樣。你所行的必不亨通，時常遭遇欺壓、搶奪，無人搭救。

³⁰“你聘定了妻，別人必與她同房；你建造房屋，不得住在其內；你栽種葡萄園，也不得用其中的果子。³¹你的牛在你眼前宰了，你必不得吃牠的肉；你的驢在你眼前被搶奪，不得歸還；你的羊歸了仇敵，無人搭救。³²你的兒女必歸與別國的民，你的眼目終日切望，甚至失明，你手中無力拯救。³³你的土產和你勞碌得來的，必被你所不認識的國民吃盡。你時常被欺負，受壓制，³⁴甚至你因眼中所看見的，必致瘋狂。³⁵耶和華必攻擊你，使你膝上腿上，從腳掌到頭頂，長毒瘡無法醫治。

³⁶“耶和華必將你和你所立的王領到你和你列祖素不認識的國去，在那裏你必事奉木頭石頭的神。³⁷你在耶和華領你到的各國

新漢語譯本

主趕你去到那裏的萬民中，成為驚駭、諷刺和嘲笑的對象。

38 “你帶去田間的種子雖多，收穫卻少，因為蝗蟲要把它啃光。39你栽種又耕耘葡萄園，卻沒有酒喝，也沒有收成，因為蛆蟲要把它吃光。40你有橄欖樹遍佈全境，卻沒有油抹身，因為你的橄欖都已掉光。41你生兒育女，卻不屬於你，因為他們都要被擄走。42你所有的樹木和你土地所出的，螞蚱要全都佔據。43你中間的寄居者必上升超過你，越來越高；你卻要下降，越來越低。44他借貸給你，你卻不能借貸給他。他要作首，你卻要作尾。

45 “這一切的詛咒必臨到你身上，追逐你，並且追上你，直到你被消滅。因為你不聽從上主你神的聲音，不謹守他吩咐你的誠命典章。46這些詛咒要在你身上，也要在你的後裔身上，成為神蹟奇事，直到永遠。

47 “這是由於你在一切豐盛時，沒有以歡樂美好的心服侍上主你的神，48所以你要在飢餓、乾渴、赤身露體、一無所有時服侍你的敵人，就是上主打發來對付你的那些人。他要使鐵軛套住你的脖子，直到他把你滅絕。

49 “上主要從遠方、從地極，帶來一國攻擊你，就像鷹撲擊你一樣。這國人的語言，你未曾聽過，50這國人的臉面冷酷，既不徇長者的

和合本

中，要令人驚駭、笑談、譏諷。

38 “你帶到田間的種子雖多，收進來的卻少，因為被蝗蟲吃了。39你栽種修理葡萄園，卻不得收葡萄，也不得喝葡萄酒，因為被蟲子吃了。40你全境有橄欖樹，卻不得其油抹身，因為樹上的橄欖不熟自落了。41你生兒養女，卻不算是你的，因為必被擄去。42你所有的樹木和你地裏的出產必被蝗蟲所吃。43在你中間寄居的，必漸漸上升，比你高而又高；你必漸漸下降，低而又低。44他必借給你，你卻不能借給他；他必作首，你必作尾。

45 “這一切咒詛必追隨你，趕上你，直到你滅亡，因為你不聽從耶和華你神的話，不遵守他所吩咐的誠命律例。46這些咒詛，必在你和你後裔的身上成為異蹟奇事，直到永遠。

47 “因為你富有的時候，不歡心樂意地事奉耶和華你的神，48所以你必在飢餓、乾渴、赤露、缺乏之中，事奉耶和華所打發來攻擊你的仇敵。他必把鐵軛加在你的頸項上，直到將你滅絕。

49 “耶和華要從遠方地極帶一國的民，如鷹飛來攻擊你。這民的言語，你不懂得；50這民的面貌兇惡，不顧恤年老的，也不恩待年少

新漢語譯本

情面，也不給少年人恩惠。51他要吃你牲畜所出的，和你土地所出的，直到你被消滅。他不給你留下穀物、新酒和新油，也不留下牛犢和羊羔，直到他把你滅絕。

52 “他要將你圍困在各城裏，直到你所依靠的那高大堅固的城牆，在你的全地都倒塌。他們要將你圍困在上主你的神賜給你的那地上，在各城裏。53因敵人圍困你，你陷入窘迫絕境中，你要吃你腹中所出的，就是上主你的神賜給你的你兒女的肉。

54 “在你們中間溫柔馴良的男人，也必用惡眼看他的兄弟、他懷中的妻子，以及倖存的兒子，55不肯將他所吃的親生兒子的肉分給他們任何一個，因敵人圍困你而陷入窘迫絕境中，在你各個城內，他一無所剩。

56 “在你們中間溫柔嬌氣的女子，那溫柔嬌氣得連腳掌也不試着踏在地上的，也必用惡眼看她懷中的丈夫和她的兒女，57就是從她雙腿之間出來的胎兒和她親生的兒子們，她也在暗中吃掉，因敵人圍困你而陷入窘迫絕境中，在你的城內，她一無所有。

58 “如果你不謹守遵行這書上所寫的這律法的一切話，敬畏上主你的神那配受尊榮、值得敬畏的名，59上主必使你遭奇災，你的後裔遭奇禍；沉重而持久的災禍，惡劣而持

和合本

的。51他們必吃你牲畜所下的和你地土所產的，直到你滅亡。你的五穀、新酒和油，以及牛犢、羊羔都不給你留下，直到將你滅絕。

52 “他們必將你困在你各城裏，直到你所倚靠高大堅固的城牆都被攻塌。他們必將你困在耶和華你神所賜你遍地的各城裏。53你在仇敵圍困窘迫之中，必吃你本身所生的，就是耶和華你神所賜給你的兒女之肉。

54 “你們中間柔弱嬌嫩的人必惡眼看他弟兄和他懷中的妻，並他餘剩的兒女，55甚至在你受仇敵圍困窘迫的城中，他要吃兒女的肉，不肯分一點給他的親人，因為他一無所剩。

56 “你們中間柔弱嬌嫩的婦人，是因嬌嫩柔弱不肯把腳踏地的，必惡眼看她懷中的丈夫和她的兒女。57她兩腿中間出來的嬰孩與她所要生的兒女，她因缺乏一切，就要在你受仇敵圍困窘迫的城中，將他們暗暗地吃了。

58、59 “這書上所寫律法的一切話，是叫你敬畏耶和華你神可榮可畏的名。你若不謹守遵行，耶和華就必將奇災，就是至大至長的災，至重至久的病，加在你和你後裔的

新漢語譯本

久的疾病。⁶⁰他要使你所懼怕的埃及人的一切疾病，都臨到你身上，並且緊貼着你，⁶¹甚至一切沒有寫在這律法書上的疾病和災禍，上主也要降在你身上，直到你被消滅。⁶²你們剩餘的人口必會寥寥無幾，縱使你曾經多如天上的繁星，因為你不聽從上主你神的聲音。⁶³上主曾經喜歡怎樣使你們得到好處，使你們人數繁多，上主也必喜歡怎樣使你們被消滅，把你們滅絕。你們從所要進去佔領的那土地上必被拔出來。

⁶⁴“上主必將你們分散在萬民中，從地的這極到地的那極，你們必在那裏服侍其他的神明，就是你和你的先祖所不認識的，那用木和石頭做的。

⁶⁵“在那些國中，你必不得安歇，甚至連歇個腳掌的地方都沒有。在那裏上主必使你心裏發慌，雙目無神，意志消散。⁶⁶你的性命在你面前懸懸無定，日日夜夜充滿驚懼，你的性命毫無保障。⁶⁷早上你說：‘現在是傍晚就好了！’在傍晚你說：‘現在是早上就好了！’因你心裏有所驚懼，因你眼目所見的景象。

⁶⁸“上主必用船把你送回埃及，那條路是我曾對你說過你以後不會再見到的。你們要在那裏把自己賣給敵人為奴為婢，卻無人來買。”

和合本

身上。⁶⁰也必使你所懼怕埃及人的病都臨到你，貼在你身上。⁶¹又必將沒有寫在這律法書上的各樣疾病、災殃降在你身上，直到你滅亡。⁶²你們先前雖然像天上的星那樣多，卻因不聽從耶和華你神的話，所剩的人數就稀少了。⁶³先前耶和華怎樣喜悅善待你們，使你們眾多，也要照樣喜悅毀滅你們，使你們滅亡，並且你們從所要進去的地上必被拔除。

⁶⁴“耶和華必使你們分散在萬民中，從地這邊到地那邊，你必在那裏事奉你和你列祖素不認識木頭石頭的神。

⁶⁵“在那些國中，你必不得安逸，也不得落腳之地，耶和華卻使你在你心裏心中跳動，眼目失明，精神消耗。⁶⁶你的性命必懸懸無定，你晝夜恐懼，自料性命難保。⁶⁷你因心裏所恐懼的，眼中所看見的，早晨必說：‘巴不得晚上才好！’晚上必說：‘巴不得早晨才好！’

⁶⁸“耶和華必使你坐船回埃及去，走我曾告訴你不得再見的路，在那裏你必賣己身與仇敵作奴婢，卻無人買。”



新漢語譯本

第二十九章
上主立約的話語

¹這些是上主除了在何烈與他們立的約之外，又在摩押地吩咐摩西與以色列人立約的話。

經文原意



第二十八章是摩西第二篇演講詞的最後一部分。從下列四點可以看見，當摩西發表演說的時候，第二十八章的內容是緊接第二十六章的：（一）在主題、語法及文風上，第二十八章1至2節、9至11節和第二十六章16至19節是有連繫的；¹（二）以色列人確認自己是上主的立約子民之後（二十六16-19），摩西就即時宣告祝福和詛咒，這不但順理成章，也跟古代條約的形式相符；（三）第二十九章1〔二十八69〕節清楚指出，摩西是在重申聖約的儀式中發表這篇演說的；²（四）這篇談及聖約關係的演講詞以祝福和詛咒來作結語，與西奈山聖約的結語協調一致（利二十六）。如果大家認同這個大段落（申十二~二十六及二十八）的結構類近“聖潔法典”（利十七~二十六），那麼兩者的篇尾結語就更是出人意外地彼此呼應（引用的經文都是筆者自譯）：

- 1 兩者的連繫包括：呼籲聽眾謹守遵行上主的一切誡命；要他們“走在他的道路上”；上主應許必高舉以色列超過地上的萬國；稱以色列為屬於上主的聖潔子民。
- 2 哪一節才是這段話的結語，至今未有定論。英譯本跟隨《武加大譯本》（Vulgate）的做法，把二十九1〔二十八69〕看作是第二十九章的引言。把這一節放在第二十九章的開端也有道理：（1）這一節具有標題的性質，而類似的宣言在申命記中也多數出現於段落的開端（一1，四44、45，十二1，三十三1）；（2）“約”一詞是第二十九章的關鍵詞彙（9、12、14、21、25〔8、11、13、20、24〕）。可是，申二十九1〔二十八69〕顯然有過渡的性質，因此希伯來文舊約聖經把這一節經文放在第二十八章，實在也大有道理。見H. F. van Rooy, “Deuteronomy 28, 69—Superscript or Subscript,” *JNWSL* 14 (1988): 215-22。

利二十六46

這些 ←————→ 這些

律例、典章和條例 ←————→ 立約的話

是上主 ←————→ 是上主

放在 ←————→ 吩咐

他自己與以色列子孫之間， ←————→ 摩西立的，

在西奈山， ←————→ 與以色列的子孫，

藉着摩西。 ←————→ 在摩押地，

除了~~在何烈與他們立的約之~~
外。

申二十九1〔二十八69〕

申命記第十二至二十六章整體的結構以及第二十八章的詛咒，似乎都是模仿“聖潔法典”。然而，兩者也有一個極為重要的不同之處。“聖潔法典”宣告，以色列人雖然被擄，但卻不會以此為終局，他們仍然有盼望（利二十六40-45）；申命記第二十八章的詛咒卻沒有同樣的宣告。不過，雖然本段經文驟眼看來好像沒有盼望，但在第一篇演講詞中其實早已宣告了盼望（四30-31），而第三十章1至10節更會就此作詳盡的闡述。

無論如何，申命記第二十八章與利未記第二十六章的連繫，不單在於結構，更見於那些祝福和詛咒本身。申命記第二十八章有不少主題是來自利未記第二十六章的（例：利二十六30-31；申二十八36下-37、64；參四27-28）。申命記不時會使用利未記的詞彙，但大部分都有所修改。³ 有不少學者指出，申命記的聖約詛咒與經外條約所載的詛咒文字大有關連。⁴ 事實上，以色列將要遭受的各種災禍（20-68節），大部份都見於經外文

3 例：把旱災描繪成“天要成為銅，你腳下的地要成為鐵”（利二十六19；申二十八23-24）。

4 見D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets* (BibOr 16; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1964)。Hillers在30-42頁論及利二十六和申二十八。另見申二十八15、45-47、58；參Sefire 1A:14 and 24 (COS, 2:213-14)；《以撒哈頓附庸條約》(Vassal Treaties of Esarhaddon；下文簡稱VTE) §§410, 513 (ANET, 538-39)；申二十八58、61；參Sefire 1B:23, 28, 33 (COS, 2:214-15)；申二十八62-63；參Sefire 1B:23, 38, (COS, 2:215)。



獻。⁵ 這些詛咒似乎取材自“一大堆傳統的詛咒題目和公式咒語，這一切都來源古遠，而且經歷了數百年的演變。我們現在不過是管中窺豹。”⁶

從結構來說，申命記第二十八章可以分為長短不同的兩部分：第1至14節是以色列人效忠於聖約的宗主會得到甚麼福氣，而第15至58節則關於持續地叛逆宗主會遭受甚麼災禍。從兩段文字的長度可見，本章所着重的是以詛咒來作勸勉。正如第二十七章15至26節的詛咒，這段文字也是要激勵百姓效忠於上主，並警告他們不要違反聖約。⁷ 摩西從牧者的角度出發，要把叛逆的嚴重性烙印於聽眾的腦海。以色列人既然參與這個確認聖約的儀式，就等如確定了自己的命運，是福是禍也不能反悔。⁸

假設第二十六章16至19節原本是這一章的篇首語，則摩西第二篇演講詞的最後一部分就顯示出如下的結構：

引言：隨聖約關係而來的特權和責任（二十六16-19）	
祝福（二十八1-14）	詛咒（二十八15-68）
蒙福的先決條件（二十八1-2）	受詛咒的先決條件（二十八15）
用公式語宣告祝福（二十八3-6）	用公式語宣告詛咒（二十八16-19）
闡述祝福（二十八7-14）	闡述詛咒（二十八20-58）
篇末結論（二十九1〔二十八69〕）	

5 許多學者根據VTE與本章的關連立論，認為申二十八是得到新亞述時期的附庸條約所啓發。然而，它們彼此之間相異的地方卻比相同的更為矚目；況且申二十八與公元前二千年期的條約同樣有相似之處，兩者的關連與公元前一千年的文本不遑多讓。有關的論述見M. Zehnder, “Building on Stone? Deuteronomy and Esarhaddon’s Loyalty Oaths (Part 1): Some Preliminary Observations,” *BBR* 19.3 (2009): 341-74; “Building on Stone? Deuteronomy and Esarhaddon’s Loyalty Oaths (Part 2): Some Additional Observations,” *BBR* 19.4 (2009): 511-35。

6 K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 294.

7 類似的看法也見於D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963), 176。

8 申二十九12-13〔11-12〕、20-21〔18-20〕、24-28〔23-27〕都進一步支持這個看法。

闡明蒙福之路，概述受詛咒之途（二十八1-19）

雖然第15至19節是下一段長篇詛咒的公式引言，但因為這些文字可與祝福段落的引言（1-6節）相比照，所以現在先把這兩段經文並列闡釋，希望有助讀者理解。這兩部分都以公式語作引言，再列出連串的祝福和詛咒，向以色列人宣示效忠與叛逆的後果。

蒙福與受詛咒的前提（二十八1-2及二十八15） 這兩部分的開端語明顯是彼此平行的，但NIV卻未能清楚表現這一特色。在經外文獻中，⁹ 附庸國的子民“聽”宗主的“聲音”，就代表他們願意向宗主效忠。這裏也有相同的意思（1、15節；參出十九5）。這兩部分都加入了“今天”一詞，不但把聽眾帶回當前的處境，也提醒讀者申命記第二十七章不過是文本上的題外話。雖然這裏所用的“福氣”和“詛咒”兩詞與第十一章26至29節及第二十七章12至13節所用的相同，但第二十八章卻把這些概念描繪成有形有體的事物，彷彿要撲向以色列人一樣。第一部分的首句話，就是向以色列人承諾，只要他們遵行上主的道，上主就會高舉他們超過地上的萬國（參二十六19，七14）。第13節把這個主題再推進一步，闡述以色列人怎樣因為蒙福而地位提升；但第43至44節卻展示了相反的主題，就是以色列人因為受詛咒而要屈居人下。

蒙福與受詛咒的公式語（二十八3-6及二十八16-19） 這段文字的修辭手法與前文相同，除了某幾節之外，蒙福與受詛咒的公式語是彼此的鏡像。文中各有六句福氣和詛咒，也就是合共12句話，配合第二十七章11至13節所記的十二支派。首先和末後的福氣及詛咒都用上同樣的詞組，詞組內的詞語在意思是彼此相反的，首先是“城中”和“田間”，末後是“你入”和“你出”。這兩組詞語都是縮略語，分別代表“不論你在何處”及“不論你到哪裏去”。至於中間的福氣和詛咒，則各自用了較為複雜的詞組。首先和末後的福氣及詛咒都指向以色列人本身，而中間的則指向百姓努力所得的成果（4-5節及17-18節）。

這些福氣和詛咒以農業的術語來描述以色列人的禍福，它們的前設是土地屬於上主；意思就是說，土地能否在三邊聖約關係（神明、國族、土

9 有關的論述見Kalluveettil, *Declaration and Covenant*, 153-59。



地）之內實踐其功能，全由上主決定。¹⁰ 鄰邦的國民仰望生殖的神明給予經濟保障，但這幾句開端語卻指出，以色列人的福祉全在於他們有沒有效忠於上主。

蒙福之路（二十八7-14） 雖然第7至13節闡述第3至6節，但這段經文本身也是一個自成一格及結構完整的單元。這段經文的骨幹由七句從句組成。除了第三句之外（8節下），其餘從句的原文都以動詞作開端，並清清楚楚地以上主為主語，藉此強調上主的參與。整體而言，這段經文把謹守聖約的獎賞作了一個總結，縱然第9節和第13節下至14節提醒聽眾這些獎賞不是無條件的（參1-2節）。在聖約關係之內，以色列人永不能宣稱他們蒙福是因為自己的功勞；但如果福氣未曾全面實現，責任卻全在於他們。這段文字略可算是交錯配列（chiasmatic）結構，而結構的核心（9-10節）就是以色列人與上主的獨特關係，以及大有榮耀的來日景況。那時，三邊聖約關係將會全面生效，而平安（*shalom*）也會臨到他們中間。這些福氣有層層遞進的邏輯關係，而不是單單並列在一起。

與第十五章4節遙相呼應，摩西在第8節下作出一個一般性的承諾，指上主必會在應許地上祝福以色列國。這句話展示出理想聖約關係的最基本形態，就如一個標題一樣，帶出下文的各樣福氣。摩西在第8節上和第11至12節上承諾，只要百姓盡忠，就必能繁衍增多、物產豐盛。上主會在人們手所經營的一切事上祝福他們（20節），¹¹ 這一點可以從他們的倉房中得着明證（8節上）。為了強調第11至12節上的福氣有多豐盛，摩西首先充滿感情地形容這一切都“充足有餘”，並且清楚界定蒙福的範圍：腹中所出的、牲畜所出的，以及土地所出的（11節）。和第4節一樣，這三項

在聖約關係之內，以色列人永不能宣稱他們蒙福是因為自己的功勞；但如果福氣未曾全面實現，責任卻全在於他們。

10 參E. W. Davies, “Land: Its Rights and Privileges,” in *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (ed. R. E. Clements; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989), 349-69。

11 “你手所經營的一切事”（8節）與“你手所做的一切”（12節）同義。參十二18，十五10，二十三20〔21〕，二十八8、20。

也是生殖宗教的基本關注。

上主要使土地出產豐盛，這土地正是他向先祖所應許的土地。既然如此，那麼這些福氣就必與古時的應許有關。在第12節上，摩西又具體地描繪出何謂豐盛。他把上主形容作“天上……寶庫”的主人，¹² 只要上主打開門戶，雨就降到地上。這句話的靈感自然是從利未記二十六章4節而來，而且跟烏加列（Ugarit）神話所載的巴力讓雨水降到地上相似。¹³ 摩西這樣說，是要陳明土地的產能全賴上主，與巴力無涉。除了驚人的豐收之外，摩西又在申命記二十八章7節和12節下至13節承諾，以色列會在列國中稱霸。摩西用比喻說，以色列要“作首不作尾”（13節上）。既然能夠擁有霸權，那就必然代表以色列在軍事（7節）¹⁴ 和經濟上（12下-13節上；參十五6）都有絕對的優勢。

正如上文所說，第9至10節既是各項福氣（1-14節）的高潮，也表達出本段經文的核心神學理念。摩西以細膩的筆觸呼應第二十六章18至19節，描繪出作神子民的理想境界，以及身為上主聖約夥伴所享有的權利（參出十九5-6）。申命記二十六章19節說上主要高舉以色列，超過萬國，這裏則預示以色列要作上主的聖民。文中又用了“立你做……”和“照他對你所發的誓”等語，強調這裏的福氣與早前的應許有關。早在第七章6節及第十四章2節和21節，摩西已宣告以色列是上主的聖民。這裏更配合出埃及記十九章5至6節，用了“謹守上主你神的誡命”和“走在他的道路上”兩句短語，指出聖約應許的應驗與否，全在於百姓有沒有依據上主所啓示的旨意而活。這兩句短語是縮略語，代表着上主對以色列人的一切要求（參申十12-13）。

上主要給以色列民一個印記，讓地上萬民都看出他們是上主的聖民。“你被召喚在上主的名下”一語源自古代的風俗，就是在財物之上刻上或燙上擁有者的名字。¹⁵ 當萬民看到上主的名在以色列身上，就會知道這個

12 其他經文也曾把天稱作倉庫，當中充滿屬上主的資源，見伯三十七1-13，三十八22；詩一〇四13；結三十四25-30。

13 這份文獻的音譯和翻譯見UNP, 132-37。

14 “他們從一條路出來攻擊你，卻要由七條路從你面前逃跑”，所謂“七條路”，就是“所有”的意思（和七1一樣），指敵人必會四方八面地潰逃。

15 論及在奴隸身上燙上印記的美索不達米亞風俗，見M. A. Dandamaev, *Slavery*



民族是屬上主的，¹⁶ 也會明白以色列的福氣是這位屬天宗主所賜的。¹⁷ 這樣，萬民就會把當向上主表達的敬畏之情，轉移到披戴着這個可畏之名的民身上。這個理解與摩西在第二十六章19節的說法相符，就是萬國會因為以色列而把稱讚、聲名和榮美歸與上主。

摩西又以“懼怕”來形容列國的反應，使人聯想到創世記九章2節。摩西這樣做，暗示以色列在聖經的宏觀救贖歷史中佔了一席位。上主是萬民的創造主和救贖者，以色列被選召為“聖民”，就是要披戴着這個名號（申二十六19）。他們不但要作全人類的縮影，更要代表上主行使權柄，好讓臣服於他們權下的民族頌讚上主。

受詛咒之途（二十八20-68）

第20節展開了申命記最長的一個文學單元。早前的詛咒（二十七15-26，二十八15-19）基本上都是公式語，而這裏的詛咒（二十八20-68）卻是感情洋溢的說詞，巨細無遺地展示出上述福氣的反面（7-13節）。凡是親耳聽到這番說詞的人，都必定驚惶失色。

令人心生懼意的筆法有五。（一）這個段落與第7至13節相同，凡是關鍵動詞都以上主為主語。（二）為了突顯上主的目的，摩西多次用上“直到”一詞：直到以色列被消滅 / 把以色列滅絕（20、24、45、51、61節及48、63節），直到以色列滅亡（20、22節），直到以色列的防禦設施都倒塌（52節），以及直到以色列的末日（21節）。這些誇張的修辭手法宣示了上主的目的，就是要廢黜三邊聖約關係，藉此把以色列國“剪除”。（三）在陳述災殃之餘，摩西又插入了不少評語，處處表明求助無門，在在強調完全絕望。¹⁸（四）摩西列舉的降禍媒介層層遞進，彷彿無

in Babylonia from Nabopolassar to Alexander the Great (626-331 BC) (rev. ed.; DeKalb, IL: Northern Illinois Univ. Press, 1984), 78, 229-34。另見本書就十誡第二誡（五11）的討論。

16 另見代下七14；尤參賽六十三19。

17 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。

18 飛鳥和走獸啄食以色列人的屍體，但卻無人驅趕（26節）；無人拯救他們（29、31節）；他們要救自己，但卻無能為力（32節）；無人出資為他們贖回自由（68節）。

窮無盡。這個筆法是要讓百姓知道，上主會動用一切可以想像得到的媒介來消滅他的子民。（五）在行文的關鍵地方，摩西再三宣示百姓受詛咒的原因。雖然降下災禍的是上主，但以色列被消滅卻是因為他們對上主不忠（20、45、47、62節）。

驟眼看來，這裏列舉的詛咒好像東拉西扯，各不相關，但如果把這篇詛咒的開端語（20節）看作是一個標題，就可以從中歸納出本段經文的五個核心主題：（一）以色列滅亡的源頭；（二）上主消滅以色列的工具；（三）滅亡的幅度；（四）滅絕行動的目標；（五）以色列被消滅的原因。在這個標題之後，摩西又用了不少條件性從句和動機從句。我們可以從這些句子的位置看出這篇詛咒的結構。

到了第58節，摩西插入了一句新的條件性從句，我們可以據此把整段經文分作長短不同的兩個部分，就是第20至57節和第58至68節。在首部分中，第45至48節有過渡作用，為以色列的最終滅亡提供了神學上的解釋。其中第45、46兩節是第20至44節的撮要，而第47、48兩節則是第49至57節的前言。這些結構標記劃分出三個修辭單元——三輪詛咒連環迸發，敦促以色列人效忠於上主，以愛回應他們的救贖者。

（一）滅亡之路：第一輪詛咒（二十八20-46） 這一輪詛咒的前後框架分別是第20節和第45至46節，從這兩處經文可以看出這個段落的主題。雖然前後的框架在本質上是相類的，但它們的風格卻截然不同。第20節說上主派出那些令以色列滅亡的媒介，第45節則形容詛咒有如猛獸一般，要追上並撲殺獵物；第20節說上主打發三類媒介令以色列滅亡，而第45節則代之以三個動詞；第20節指要遭受禍患的是以色列人“手所做、所經營的一切事”，而第45節所針對的卻是以色列人自己；第20節指出災禍的源頭是以色列人行惡和離棄上主，第45節則再指明罪行的內容，就是不謹守上主的誠命典章。

這個前後框架最顯著的不同處見於第46節，這裏提到上主針對以色列的行動會有甚麼長遠的影響：他們要成為“神蹟”和“奇事”，直到永遠。¹⁹ 經文沒有說明上主要藉以色列來證明甚麼，但從種種跡象可見，

19 在十三12〔13〕，同樣的用語是用來指稱先知的超自然舉動，他們要藉此證明自己是真先知。



上主應該是要表明自己會呼召天與地的力量來懲罰叛逆的人，也要證明他的話都必定成就。在這個前後框架之間，摩西列出一連串嚇人的災禍，把第20節所說的詛咒、騷亂和責罰繪聲繪影地展示出來。雖然摩西從一個題目轉到另一個題目，但本段經文仍然可以分出三個段落，而且篇幅越來越長，筆調越來越緊湊，就如號筒三響一般（20-26節、27-34節、35-45節）。這三個段落的核心內容都與利未記二十六章25至26節所載的三類災禍對應，就是刀劍、瘟疫和饑荒。

第一響警號（21-26節）。第一響警號提到三種災難，分別是瘟疫（21-22節上）、農作失收（22下-24節）和打敗仗（25-26節）。在外族文化裏，*deber* 一詞（《新漢語》：“瘟疫”）是指散播瘟疫的惡靈，²⁰ 但本段經文大體上已排拒了這一層靈界的意涵（所謂“去神話化”），因此這裏是指戰役或饑荒之後常出現的流行病，如鼠疫之類，人畜也會受到感染。上主會使這瘟疫寄生於受害者身上，就如跳蚤黏附皮膚，釘咬血肉。²¹

摩西的筆觸在第22節更為具體，刻劃出上主擊打其子民的七種方式。從這七種災害可見，上主的王權支配着一切致人於死和導致毀滅的媒介。首四項正是 *deber*（21節）一語的演繹，共列出上主可資利用的惡疾：癆病、²² 熱病、²³ 炎症、²⁴ 炙熱。²⁵ 第五項“刀劍”（*hereb*）一詞是縮略語，意指被敵軍打敗（參25-26節）。²⁶ 最後兩項是指農作物所染之病。正如感染人類的四種疾病一樣，這兩個詞也是意義不明的。所謂“乾旱”，顯然是指農作物未及成熟而枯萎，或許是受到灼熱的東風吹襲而脫水所

20 見G. del Ollmo Lete, “Deber,” *DDD*, 231-32。

21 論及古美索不達米亞的鼠疫，見J. Scurlock and B. R. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine* (Urbana: Univ. of Illinois Press, 2005), 73-74。在古代美索不達米亞，人們或會說染上鼠疫是被惡靈所“咬”，彷彿這惡靈是蟲蟻，嗜吃人血（同上，472）。

22 另參利二十六16。很可能指肺癆。參*HALOT*, 1463。

23 另參利二十六16。很可能指某種炎症，或者發熱。參*HALOT*, 1067; Tigay, *Deuteronomy*, 262。

24 這或許是熱病的別稱。參*HALOT*, 223。

25 這或許是指發燒。參*HALOT*, 352, 357。

26 和NIV譯作“乾旱”（*drought*）不同。

致。“霉爛”或是指穀物病態地變黃，原因也許是染病、土壤缺乏營養或氣候乾旱。

接下來的兩節（23-24節）表明農作物會遭殃。利未記二十六章19節與這幾節經文遙相呼應，那裏說“天如鐵”，意思就是上主把雨水隔絕，使大地得不到滋潤，又說“地如銅”，就是指土壤堅硬，無法耕作。申命記二十八章24節則提到天上有物降下，且會覆蓋人身，但卻不是雨水，而是塵沙。經文彷彿在描寫熾熱的沙塵暴，這景象在中東是十分常見的，也有人稱之為“西羅科風”（sirocco）。

從這幾節經文可以看出上主的另一番情懷：當他看到自己的子民藐視他所施的恩典，就會激動地作出回應。

第22節提及刀劍（*hereb*），預示了第25至26節所載的災殃。這兩節經文展示出第7節的反面，指上主要把以色列交到敵人手中，使他們被打得落花流水，潰不成軍。以色列非但無法“超過這地上的萬國”（1節；參二十六19），更成了驚惶失措的樣版，給列國看眼內（參代下二十九8）。申命記二十八章26節具體地描繪出打敗仗的可怕景象。被殺的士卒陳屍荒野，任憑飛鳥和走獸啄食腐肉，可說是尊嚴盡失。這種處理屍體的方法在古代也時有見聞，²⁷尤常用於對待那些背棄盟誓、違反契約之徒。²⁸

第二響警號（27-34節）。第二響警告同樣包含了瘟疫、饑荒和刀劍三大類。第27至29節上及第34節的詛咒與第21至22節相同，都威脅到以色列人的身體健康。第27節上和28節上是形式相同的一對從句（參35節上），要突顯上主在以色列的災難中所扮演的角色，接着就列出七項降禍的媒介。這裏和第22節都以同樣的主句帶出七項降禍的媒介，而各自列出的七項也彼此呼應；然而，這一次的首四項災禍是無法可治的皮膚

27 見Hillers 就這個詛咒而作的論述，*Treaty-Curse*, 68-69。

28 見Parpola 及Watanabe所譯的*Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, 46。另見F. C. Fensham, “The Curse of the Dry Bones in Ezekiel 37:1-14 Changed to a Blessing of Resurrection,” *JNWSL* 13 (1987): 60。參耶七33，三十四17-20；結三十七1-2。



病，而尾三項則基本上是心理或精神方面的疾病。²⁹又正如第22節一樣，這裏的用語有部分也是意義含糊的。所謂“庖瘡”，應該是指某種皮膚病，可能是皮膚潰爛或生癬子（參出九8-12）；³⁰所謂“腫瘤”，應是某類腫脹現象；“頑癬”應是指受到感染的傷口；而“疥疾”一詞則只在這裏出現。申命記二十八章28節再加上三樣疾病（參亞十二4），就是“瘋狂”、³¹“失明”（參撒上二十一14-15〔15-16〕）和“心慌”。這或是指當人遇上這一章所述的災難時所感受到的驚慌失措。³²

第29節刻劃出這些心理失常狀況病發時的情形。患者會迷失方向，在大白天摸索遊蕩，好像瞎子在永恆的黑暗中摸索一樣（參34節）。總的來說，第29節下和33節下所說的“終日遭受欺壓、搶掠 / 踐踏”，正是本段經文的場景。從這句陳詞和第29、31、32節的絕望語句可見，這裏描述的是被敵軍擊敗之後的慘況。

為了進一步指出災禍的深重，摩西又宣告“你在你的道路上必不順利”（29節），再列出一連串“枉費心力的詛咒”（*futility curse*），³³包括嚴重的經濟剝削和家庭暴力。（1）**在婚姻上枉費心力**（30節上）：男人雖然與女子訂婚了，但她卻會被別人蹂躪（參二十一10-14）。³⁴（2）**建造房屋也枉費心力**（30節下）：以色列人雖然建造房屋，但卻不得住在其中；這個下場正好與迦南人將要面對的景況相同（六10-11）。（3）**努力耕作也枉費心力**（30節下）：他們栽種葡萄園，卻無法享用其中的果子；這幅圖像也是第六章10至11節的反面。（4）**豢養牲畜也枉費心力**（31節）：經文提到三種最常見的牲畜，就是牛、驢和羊，藉以警告百姓，他

29 同樣的看法也見於Tigay, *Deuteronomy*, 263。

30 這詞的詞根與“熱病”、“炎症”（22節）相同，意思是“使溫度增加”。

31 Tigay (*Deuteronomy*, 264) 把它解作“麻木，精神迷惘”。

32 論及古美索不達米亞的心理失常病，見Scurlock and Andersen, *Diagnoses*, 367-85。

33 這些“枉費心力的詛咒”在經外文獻也有例子，見Tell Fekheriye遺跡的雙語銘文（*COS*, 2:34[p.154]）。論及這類詛咒，見T. G. Crawford, *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age* (American University Studies 7/120; New York: Peter Lang, 1992), 170-73。

34 這裏所用的詞語十分罕見，其含意涉及軍兵在戰爭中姦淫婦女（賽十三16；亞十四2）。

們的牲畜將要被人奪去。(5) 生養兒女也枉費心力 (32節)：經文說以色列人的兒女必被奪去，送到國際奴隸市場，被外族人所買。他們的父母只能眼巴巴地看着，畢生為他們“哭至雙目失明”。³⁵ (6) 一切勞碌也枉費心力 (33節)：第33節為前述的慘劇作一個總結，指以色列人終不得享用他們土地的出產和勞碌得來的一切。

第三響警號 (35-44節)。正如第一響警號一樣，這段經文也可以分作三個部分，依次闡述疾病 (35節)、打敗仗 (36-37節) 和饑荒 (38-42節)，並於結尾提及以色列社會內部的慘況 (43-44節)。

在第35節，摩西重拾第27節的主題，提到“埃及的瘡瘡”，並補充說這些毒瘡會長在“膝蓋和兩腿”，使患者行動不便。這病不但無法可治，還會從腳掌生到頭頂，使人體無完膚。

摩西在第一響警號中明確地指出，上主會使以色列人在戰場上被敵軍打敗 (24-25節)，而第二響警號則闡述以色列人在敗陣之後要面對的慘狀 (29下-34節)。摩西又藉着第三響警號作出預言，指以色列人將要被擄他方 (36-37節)。(1) 摩西重提第四章27至28節所表達的，指出上主在以色列被擄一事上有直接的參與 (二十八36)。他又借用第十七章14至15節的用語，以諷刺的語氣描繪以色列的君王，其內容實在令人瞠目結舌。³⁶

(2) 摩西再次提到以色列被擄於列國之間，並說那裏是“你和你先祖所不知道的國” (參十三6〔7〕)。他這樣說，自然是要讓以色列人心生懼怕。第二十七章慶賀三邊聖約關係的完滿建立，但這裏卻說百姓要被擄到外族之地，也就是使聖約關係崩潰的最後一擊。

(3) 摩西又宣告，百姓要在外族“服侍其他神明，那用木和石頭做的” (36節；參四28)。以色列原本是上主的附庸，身分尊貴，但他們將來卻要臣服於了無氣息的偶像之下。外族人相信，神明會附身於照他們形象而做的偶像之中，但摩西卻指出，偶像極其量是一件死物，而且是“可憎的” (二十九17〔16〕)。

經歷這一切災禍之後，以色列在列國中的地位自然大有不同。摩西

35 例：Tigay, *Deuteronomy*, 265。

36 雖然提到君王，但卻沒說這些君王是神所揀選的。參撒母耳的評論 (撒十二13)。



就這一方面在第37節作出總結。這節經文是第四章27至28節和第二十八章25節的擴充，也是第10節及尤其是第二十六章19節的反面。第二十六章19節有三個描述尊榮的用語，摩西在這裏卻代之以三個表達出羞恥的詞語：“驚駭”、“諷刺”、“嘲笑”。第一個詞形容列國看到以色列慘敗而詫異；³⁷ 第二個詞指“以色列”一名要成為災難的代名詞，他們是被神明棄絕的樣版，是不幸的標記；第三個詞的詞根可解作“重複”，意味以色列要被人當作嘲笑挖苦的對象。

在第38至42節，摩西再次說上主會用饑荒來作審判，只是修辭略有不同。這次饑荒的原因不是乾旱和植物病害，而是因為有害蟲。然而，在這連串“枉費心力的詛咒”之中，摩西又插入了一個警告，就是他們的兒女要被人擄走 (41節)。如果把這個警告放在第36節之後，行文或會較為順暢，但現在的編排卻可以把“腹中所出的”與“土地所出的”並列討論。這段文字所列的詛咒涉及古巴勒斯坦的一切農業運作：五穀農田 (38節)、葡萄園 (39節)、橄欖園 (40節) 和果園 (41節)。上主要派出細小的昆蟲來吃掉和破壞農作物，使以色列人沒有收成。“蝗蟲” (38節) 是吃草的飛蟲，成羣出沒，所到之處寸草不留。³⁸ “蛆蟲” (39節) 是指寄生於果實的蟲，會破壞葡萄。³⁹ “螞蚱” (42節) 一詞意思不能肯定，可能是指某種吃葉咬莖的飛蟲，會令植物枯萎。⁴⁰

第43至44節把第12至13節的福氣倒過來 (參二十三20〔21〕)，也就是以色列人在埃及所經歷的十災的反面 (出八23-24〔19-20〕，九4、6)：外族人要來住在以色列人中間。所謂“你中間的寄居者”，當然也可以解作別國的入侵者，但最合宜的解釋應該是在以色列境內流徙的外族人或外族雇工。這裏要指出的是，上主立意把局面顛倒過來，住在應許之地的以色列人將要受審判，而當中的外族人卻幸免於難 (參利二十五47)。

37 參二十九22-24〔21-23〕。耶利米在審判神諭中也常用到這詞：耶二15，四7；等等。另見王下二十二19；代下二十九8，三十七；詩七十三19；賽五9，十三9；何五9；珥一7；彌六16；番二15；亞七14。

38 見T. Hiebert, “Joel, Book of,” *ABD*, 3:876; Borowski, *Every Living Thing*, 159-60。

39 *HALOT*, 1702。

40 見M. Lubetski, “Beetlemania of Bygone Times,” *JSOT* 91 (2000):3-26。

在第45至46節，摩西為他在第20至44節所列的連串災禍（經文的用語是“這一切的詛咒”）作一總結。如果以色列人離棄上主，敬拜其他神明，上述災禍必然臨到他們身上（29節）。

（二）滅亡之路：第二輪詛咒（二十八47-57） 這一輪詛咒的嚴厲程度與前文相同，但後果卻更是觸目驚心。這段經文只有一個主題：在敵人的重重圍困之下，以色列人受盡屈辱。這段經文可以分為三個部分：災難的根本原因（47-48節），上主派來的降禍媒介會使用甚麼手段（49-52節），以及這些災禍會導致怎樣的慘況（53-57節）。這三個片段的篇幅一個比一個長，從中可以見到整個段落的高潮所在。

以色列衰敗的根本原因（47-48節）。這幾節經文總結出以色列衰敗的原因，讓讀者看到禍福的對比：以色列人“沒有……服侍上主你的神”，所以他們就要“服侍……敵人，就是上主打發來對付你的那些人”；他們不再“歡樂美好”，而是要面對“飢餓、乾渴、赤身露體”；他們不再“豐盛”，而是“一無所有”。讀者可以從這些圖像中看出以色列敗亡的根源及直接因由。

摩西首先指出，以色列人要為這些災禍負上最終責任（47節）。文中用了副詞短語“歡心美好”，強調百姓本應以這樣的心態來回應上主的慷慨供應。所謂“在一切豐盛時”，其實就是“當你們領受上主所賜的一切之時”。這句話讓人想起第六章10至12節，並藉此警告百姓不要忘記上主，尤其是當他們在享用應許之地出產的美物時。⁴¹ 以色列人既然不願意服侍施恩之主，上主就惟有給他們安排其他主人（49節）。上主要“打發”敵人來攻擊和擄掠以色列，讓他們嘗試飢餓、乾渴和赤身露體的滋味（48節）。以色列人原本只須肩負聖約的恩典之軛，現在上主卻親自使鐵軛套住他們的脖子，直到把他們滅絕（48節）。⁴² 這一次他們卻無法擺脫這鐵軛。

上主所用之媒介的特質和手段（49-52節）。第49節和第52節是這段經文的前後框架，兩節都提到上主在以色列敗亡一事上有所參與，而這兩



節也是第二十六章19節及第二十八章1節和13節的應許的反面。然而，在這個框架之內，摩西卻沒有把焦點放在上主的作為之上。雖然上主是以色列敗亡的直接原因，但摩西卻集中闡述上主所用的媒介有多可怕。（1）這些敵人“從遠方、從地極”而來。人們往往熟識近處的事物，遠方的事物則通常是神秘和可怕的。（2）敵人會來得快，就像鷹撲擊獵物一樣，敵人也會無聲無息地忽然出現。（3）以色列人聽不懂敵人的語言。這種情況不但可怕，也杜絕了和談的機會。⁴³（4）敵人的“臉面冷酷”。從這個用語就可以感受到受害人的恐懼和攻擊者的決心。（5）敵人是無情的，既不尊重長者，也不憐憫少年人。⁴⁴

上主所用的媒介不但態度冷酷無情，他們的行為也同樣冷酷無情（51-52節）。（1）他們會吃掉以色列的牲畜和土地的出產。摩西借用了第七章13節的用語，藉以表明這災禍正是早前福氣的反面。（2）他們會把全地的以色列人都圍困起來。摩西在第52節預言，上主所賜的所有防禦設施都要倒塌（參35），藉此諷刺百姓“依靠”高大的城牆和堅固的城門。至於神明—國族—土地的三邊關係，也會像以色列的城牆和城門一樣崩塌下來。

上主針對以色列的行動帶來的可怕後果（53-57節）。這段經文借用了利未記二十六章27至29節的用語，先在開端之處寫下一句概括性的論述標題，接着又陳述兩個使人觸目驚心的場面，就是人吃人的慘狀。這一句開端語指出了事件的背景，就是被敵軍圍城的窘迫之時。此外，這個片段也對“腹中所出的”一語（申二十八18）再作一點補充。當“土地所出的”和“牲畜所出的”都已經被吃盡，那麼人們就只有吃“腹中所出的”。⁴⁵ 這最後一句從句要指出兩點。（1）以色列的罪給整個社會帶來

如果上主無視百姓的持續叛逆，不施行這裏所記的詛咒，那麼上主反而是違背了自己在約中的承諾。

43 後期的先知也曾經用這個慣用語來形容亞述（賽三十三19）和巴比倫（耶五15）。

44 參賽十三18所描述的亞述人，以及哀四16和五12-13所描述的巴比倫人。

45 就希伯來文而言，第4節的福氣和第18節的詛咒都曾經使用這三個短語。

41 申三十二13-15有一段充滿詩意的文字，所描述的正是忘恩負義的問題。

42 參耶二十八14的“鐵軛”。古代近東文化形容附庸和宗主的關係，往往說成附庸帶上宗主的軛（參耶二十，五5；參二十七8、11、12，三十八9）。

可怕的後果。(2)從神學的角度理解這慘劇：他們所吃的兒女，正是上主早前施恩賜給他們的禮物。⁴⁶

摩西以兩個平行的片段來闡述這個主題，分別描述男人和女人怎樣回應圍城的慘劇(54-55節及56-57節)。這兩個片段的開端語都強調，那些被迫吃自己兒女的人，原本也是有人性的。摩西形容那些父親是“溫柔馴良的男人”(54節)，並更為具體地形容那些母親是“溫柔嬌氣得連腳掌也不試着踏在地上的”(56節)。摩西這樣描寫那些吃兒女之肉的父母，襯托出上主所用的媒介的行動已經帶來泯滅人性的效果。

這兩個片段都描寫當事人要對付自己的家人。那一幅描繪母親惡眼看待剛出生的嬰兒的圖畫最是讓人心驚(56-57節上)。第55節和57節下刻劃出兩幅極為恐怖的圖畫。第一幅圖畫令人心酸：父親把兒女吃了，但卻沒有憐憫自己的兄弟和倖存的兒女，不肯與他們分食。第二幅圖畫令人心寒：母親暗中把兒女吃了，更好像禽獸一樣吞食剛下胎的嬰孩。⁴⁷

(三) 滅亡之路：第三輪詛咒(二十八58-68) 在這個段落中，摩西首先把宣述詛咒的原因作一個總結(58節)，接着就發出第三輪詛咒，其中包含四大禍殃：(1)疾病(59-63節上)；(2)被擄他方，離開應許之地(63下-64節)；(3)不得安歇(65-67節)；(4)返回埃及(68節)。這四個部分的結語都是描寫百姓受詛咒之後的慘況，而整個段落的前後框架也提到埃及，用語極為不祥。

摩西首先提醒他面前的聽眾，他們必須謹慎地依照“這書上所寫的這律法的一切話”過活，⁴⁸又要“敬畏上主你的神那配受尊榮、值得敬畏的名”，否則這一章所說的災禍就必然臨到。從第58節的結構可見(字面上的意思是“謹守是藉着遵行……和敬畏”)，忠誠守約有兩重意義，一是

46 從古代近東文獻可見，在危難和饑荒的時候，人吃人的慘劇是常有出現的。見ANET, 298c; ARAB, 2:794。論及以“人吃人”來詛咒對方的條約，見Parpola and Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, 11 (參ANET, 533), 46 (參ANET, 538), 52 (參ANET, 539)。

47 見王下六28-29；哀四10。另見賽九19-21〔18-20〕，四十九26；耶十九9；結五9-10；亞十一9。

48 從這句話可見，摩西要不是拿着律法文本來發表演說，就是打算演說之後便把律法書抄錄下來。參十七18，三十一9。



服從聖約之主的旨意，一是要慎重地顧全上主的聲譽。在申命記中，這是惟一一次要求聽眾敬畏神“那配受尊榮、值得敬畏的名”。⁴⁹

上主從前在西奈山顯現，其中一個目的就是要讓百姓生出敬畏之心，以致他們不敢犯罪，並因為受到激勵而效忠於上主。⁵⁰抱着相同的目的，摩西也在今天鋪陳律法的條文(六2)，並吩咐百姓日後誦讀律法(十七19，三十一12-13)。這個段落餘下的部分也是要警告百姓，不尊崇上主聖名的後果是十分嚴重的。摩西以第四章26至29節所表達的概念為基礎，又用上類同的詞彙作警告，表示以色列的整個救贖歷史將會顛倒過來——前面只有瘟疫和疾病(59-63節上)、離散(63下-67節)及奴役(68節)。

為了突顯上主所降的瘟疫有多嚴重，摩西用了下列手法：(1)用了罕見的動詞 *hiplā'* 來描述災禍，這詞的意思為“作出異常的行動”(《新漢語》：“奇災”)；(2)以語氣甚重的形容詞來描述百姓身受的禍患(59節)；(3)恐嚇說要把埃及的惡疾重新加在他們身上(60節上)；⁵¹(4)用了“緊貼着你”一語來描述那些惡疾必會纏繞不休(60節下)；(5)把瘟疫的種類擴充，包括了律法書上沒有記載的疾病(61節；參二十九20-21〔19-20〕)；(6)宣告上主立意要消滅⁵²以色列(61節下)；(7)指出以色列人之所以要承受這樣的惡果，是因為上主把他向先祖所發的誓顛倒過來，而先祖原本是會有極多後裔的(62節)。

第63節展示出這一輪可怖災禍的另一個層面：百姓要被驅散於列國之中，使國族與土地的關係正式終結(63-67節)。摩西首先說出一句可怕的話，就是上主改變了他對自己子民的態度。原本上主樂意看到自己的子民興起，現在他卻寧願看到自己的子民敗亡。當代讀者或許不容易接受這種觀念，但如果我們站在古人的角度，就會發現這種觀念與以色列鄰國的看法是有極大差異的。在外族人眼中，這樣的災禍必然是敵方神明的邪惡作

49 另見賽五十九19；彌六9；瑪四2(參一6的反義句“藐視我的名”，《新普及》)；詩六十一5〔6〕，八十六11，一〇二16〔17〕；尼一11；另參啓十一18。

50 參四10，五29；出二十20。

51 七15陳述上主怎樣拯救他們脫離埃及的惡疾，但二十八60卻把七15的意思倒過來。

52 這個動詞在其他地方是用來針對迦南地的居民，就是那些要被以色列人趕出去的民族：七2-24，九3，十二30，三十一3-4，三十三27。

為：然而，信奉上主的人卻不會這樣簡單地解釋一切。從這幾節經文可以看出上主的另一番情懷：當他看到自己的子民藐視他所施的恩典，就會激動地作出回應。

儘管北國以色列敗亡，南國猶大被擄，但卻不等如上主已經取消或破壞了聖約。相反，這些事正好表明聖約仍然生效。

上主的激烈回應還不止於廢去國族與土地的關係（63節下），更要把國族與神明的關係一筆勾銷（64節）。以色列人將來要服侍“你和你先祖所不認識”的神明。從這句話可見，這些神明與上主實在大有不同。上主會通過話語和行動來向子民啓示他自己（參四6-15、32-40），但別國的神明卻不能說話，也不能做任何事（參耶十5）。

第65至66節描述以色列人在被擄之地的處境和心理狀態：上主要親自奪去他們的喜樂和生存意義，國族敗亡的絕望情緒要追着他們，直到天涯海角。摩西說他們要“心裏發慌”，⁵³“雙目無神”，“意志消散”。⁵⁴摩西藉這些描述強調上主的參與，因為這一切都是上主所賜的福氣的反面。摩西在第66至67節引入了一個插話人，藉他的口說出以色列人的心理狀態，具體地描繪他們的絕望情緒。這一切令人想起其他民族的“驚懼”之情：面對上主的審判時，埃及人也曾有同樣的驚懼（出十五16；民二十二3）；以色列人進入應許之地時，迦南居民也是這樣驚惶（申二25，十一25）。

在第68節，摩西給這一輪災難預警作小結，以一幅反面的圖像把以色列的歷史倒轉過來，其筆法是前所未見的。摩西曾經在第十七章16節告誡百姓，絕不可返回埃及；然而，摩西卻在這裏宣告，因為百姓持續叛逆的緣故，上主的審判行動要達到最高峯，就是親手把百姓送回埃及，他們更

53 這裏形容百姓的“心 / 思想” (*leb*) “發慌”，是要對比上主所賜的心，包括：認識上主之心（二十九4〔3〕；耶二十四7）；聆聽 / 判別是非之心（王上三9）；一心一意地敬畏上主（耶三十二39）；新的心（結十一19，三十六26）；肉心，也就是懂得回應的心（結三十六26）；一心一意地聽從王命（代下三十12）。

54 這個短語指的是在心理上和肉體上消磨殆盡。



要成為奴隸，被人競價收買。經文指他們用“船”回埃及，這個說法卻令人費解。⁵⁵摩西提到坐船，或許是要增加悲劇氣息，因為對慣於在陸上生活的以色列人來說，走海路是一件令人心驚的事。另一種解釋是，這些船隻代表別國（埃及或推羅？）有強大的經濟力量和豐富的貿易資源。雖然這些東西是別國引以為傲的標記，也是他們賴以自立的手段，但上主也可以招攬到自己旗下，用來裝載以色列人到奴隸市場。

然而，這個詛咒更令人費解的地方，卻在於摩西說，他曾經告訴以色列人他們以後不會再見到埃及。摩西說的那句話顯然沒有記載於五經。摩西是要藉此強調，上主的懲罰旨在中斷他所施的恩典，而這些恩典正是以色列人蒙救贖、成為立約聖民之時所領受的。到時，那些身在埃及的以色列人會嘗試把自己賣到敵人的手中作奴隸，但儘管賣身為奴，他們也不值分文。埃及人不願收買，或許是因為以色列人是受詛咒的民族（參二十九22-28〔21-27〕），埃及人怕會沾上他們的惡運。

篇尾結語（二十九1〔二十八69〕）

如果“立約的話”一語（二十九1〔二十八69〕、二十九8〔7〕），是指摩西第二篇演講詞所闡釋的律法條文，那麼這句敘事評語（二十九1）就是這篇演講詞的結論。文中把聖約形容為“是上主……吩咐摩西與以色列人立〔字面上的意思是切割〕”的，突顯出摩西是得到授權的聖約解釋者，也是申命記立約儀式的主禮人。當摩西與以色列人“切割”這約的時候，他的身分正是上主的代理人，而這約也是代上主立的（參三十一16）。

雖然有不少人從這句話得出結論，認為摩押之約與早前所立的西奈之約有別，但這種說法卻是理據不足的。摩西宣講這篇演講詞的時候，首先重申十誡（五6-21），可見聖約關係的本質是並沒有半點改動，而上主與以色列人在聖約中的角色也始終如一。摩押平原的儀式並不是要訂立新約，而是要重申上主與亞伯拉罕所立的原約，也就是他在西奈山與以色列人所訂的約。如今站在摩西面前的以色列人，並未曾參與40年前在何烈山舉行的儀式，因此有必要舉行當前的禮儀，讓他們成為何烈山所確認之約

55 論及國際奴隸貿易，見珥三6〔四6〕；摩一9。

的一分子（五2-3）。這樣做是要保證他們有權以聖約子民的身分進入應許之地。

這篇演講詞為百姓畫出一道神學和倫理軌跡，當他們到達應許地之後，就可以循着這個軌跡把聖約的基要原則實踐出來。因此，所謂“在何烈與他們立的約之外”（二十九1〔二十八69〕），就是指當前這一代人所舉行的重申及確認聖約之禮。⁵⁶ 當摩西“切割這約”的時候，他只是主持一項新的儀式，而百姓就在這新的禮儀中委身於舊的聖約。換言之，藉着這一篇演講詞，百姓不但對何烈事件和當時所啓示的聖約有更圓滿的認識，也表示他們願意謹守摩西所闡述的“立約的話”（也就是十誡、約書、聖潔法典等等）。簡而言之，第二十九章1〔二十八69〕節所指的聖約，絕不是一份新的約，而是西奈之約的補充，代表上主與亞伯拉罕所立的約已經應驗，也得着了圓滿的解釋（創十七7-8）。

應用原則



舊約聖經的神有陰暗的一面？ 第二十八章所描繪的畫面不但觸目驚心，更形容神“喜歡”施行這些暴力（63節）。現代讀者面對神這個殘忍嗜血的形象，自然會退避三舍。如果我們未曾細閱第1至14節，又或者沒有考慮到摩西第二篇演講詞的全部內容，就驟然讀到第15至68節，那麼上述反應必然更加強烈。這個形象與新約聖經所描繪的神明顯有衝突。究竟我們可以怎樣解說其中的分別，甚或使這兩個形象融合為一呢？或許馬吉安（Marcion）真的說對了，舊約聖經的神與耶穌基督在新約所展示的神，是兩個截然不同的神明。⁵⁷

然而，如果我們考慮到言語行為理論（speech-act theory）的新近

56 我們不可把“在何烈與他們立的約之外”解作“和在何烈與他們立的約有別”，或“相對於在何烈與他們立的約而言”，或“跟在何烈與他們立的約抗衡”。這句話的用語有所省略，應讀作“在何烈與他們立的約〔的條款〕之外”，這樣就與“立約的話”一語一致。支持西奈山之約與摩押平原之約是同一份約的論述，見P. A. Barker, *The Triumph of Grace in Deuteronomy: Faithless Israel, Faithful Yahweh in Deuteronomy* (Paternoster Biblical Monographs; Carlisle, UK; Waynesboro, GA: Paternoster: 2004), 112-16。

57 馬吉安是公元前1世紀的異端人物。



發展，就能夠更妥貼地瞭解到這些福氣和詛咒的修辭目的和證道意涵。從這個角度理解，我們可以明白到本段經文對其受眾的意義。這受眾不單是當日的聽眾，也包括日後在公共崇拜中聆聽誦經的會眾（申三十一9-13）。⁵⁸ 我們要問的是：摩西要用這些話語來帶出甚麼效果呢？根據言語行為理論，文本上的字句是摩西的“話語”（locutions），而他要利用這些話語來帶出的效果則是他的“語內表現行為”（illocution）。聽眾怎樣理解他的話語，又怎樣回應，則是摩西話語的“取效行為”（perlocution）。摩西要在語內表現的是牧養上的議程，而這些福氣和詛咒則是這議程的高峯。藉着這長篇演講詞，摩西闡述了進入聖約關係之後的特權和義務。他把這些福氣和詛咒放在演講詞的結尾，實際上是作獻身呼召，要求百姓對上主的榮耀和聖名生出敬畏之心，又要在感恩之中敬畏順服，承認上主的主權，遵行上主的旨意（58節；參十一26-28，三十11-20）。摩西以牧者的身分，為百姓展示了生命之路和死亡之路。他列出因着順服而得享的福氣，又列出因叛逆而要承受的災殃，兩段文字都是為了使百姓留心，要他們生出懼意，讓他們知道落在忿怒的神手中有甚麼下場。⁵⁹

聖約在歷史中的執行 以色列的歷史是違背摩西的信息的歷史。上文曾經強調，摩西以上主在利未記第二十六章宣告的祝福和詛咒為基礎，來建立申命記第二十八章的信息。古代近東契約大多有長篇的祝福和詛咒文字，由此觀之，如果說祝福和詛咒是上主與以色列之約的基本元素之一，也不算甚麼新鮮事。⁶⁰ 如此說來，北國於公元前722年亡於亞述之手，受盡這裏所預言的災禍，而南國猶大的下場也是一樣，於公元前586年被巴比倫所滅，這兩件事並不代表上主的聖約已被廢去，反而表明聖約的細則

58 論及言語行為理論在釋經上的應用，見K. J. Vanhoozer, *Is There A Meaning in This Text? The Bible, The Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 201-80。

59 參D. B. Sandy, *Plowshares & Pruning Hooks: Rethinking the Language of Biblical Prophecy and Apocalyptic* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002), 89。

60 以色列人在西奈山所確認的聖約，就有這樣的一句篇末結語（利二十六46）：“這些律例、典章和條例，是上主在自己和以色列人之間，在西奈山藉摩西賜給以色列人的。”重要的是，這結語的上一節經文就提及上主與出埃及那一代人所立的約，並且用上立約公式語，而再讀上去就是連串的福氣和詛咒。

全面生效。

令人感歎的是，當敗亡的日子越來越近，百姓就越會抓緊上主，要上主給他們保障，尤其是南國猶大的子民。他們的安全感來自上主的四

這些警告就是要激發盼望和懼意，而盼望和懼意正是抗拒背道和叛逆的良方。

個應許：（一）上主已經把迦南地賜給亞伯拉罕及其子孫，永遠不會收回；（二）上主已經在西奈山與以色列締結了婚盟，永遠不會背棄他們；

（三）上主已經立了大衛及其後裔作以色列的王，世世不絕；（四）上主已經選擇了耶路撒冷作為自己的居所，永不遷離。⁶¹ 可是他們卻忘記了，要領受上主所應許的福氣，就必須事奉賜福的上主，也要把上主的啓示展現於世人眼前，換言之就是按照聖約所啓示的方式來過活。他們也

忘記了，利未記第二十六章和申命記第二十八章的祝福和詛咒都是聖約的一部分。正因如此，當耶利米和以西結警告末日將至的時候，這兩位先知也曾大量引用聖約的詛咒。

到了公元前7世紀，拜偶像、藐視上主、不遵行上主旨意等行為已是根深柢固，上主再也不能容忍以色列人的惡行。事實上，如果上主無視百姓的持續叛逆，不施行這裏所記的詛咒，那麼上主反而是違背了自己在約中的承諾。正如以西結（代表上主）所說：“我是上主！我說話必定實現。”（《新普及》）。⁶² 這裏說要實現的，其實不是以西結的預言，而是上主在立約之時所作的承諾，包括要滅絕以色列人。

在舊約聖經中，這些福氣和詛咒的呼應和引用所在多有，而最能繪聲繪影地表達其意義的，就是列王紀下第二十二章。那裏提到有人在聖殿發現了律法書的卷軸，以及約西亞王對這事的回應。當宮廷書記沙番向王誦讀律法書的時候，王就撕破了衣服。約西亞知道國民一向沒有依據律法書的教導來生活，因此懼怕上主會按照書卷上所寫的，向以色列人大發怒火（13節）。他吩咐臣子立刻就書卷上所記的向上主求問。先知戶勒大領受了神諭，說上主已經立意要“向這城和這城的人降下災禍，猶大王所讀

61 詳細論述見Block, *Ezekiel Chapters 1-24*, 7-9, 16。

62 見結十二25，十七24，二十二14，三十六36，三十七14。



的那卷書上的話全都要應驗”（16節，《新普及》）。上主透過戶勒大宣告，因為百姓背棄了上主，隨從其他神明，現在已是上主怒氣爆發的時刻（17節）。約西亞雖然不用親眼目睹猶大國滅亡的慘況，但國家已命定要成為廢墟，⁶³ 承受詛咒（19節）。⁶⁴ 無論約西亞做甚麼，也不能使上主的怒火熄滅。

當詛咒應驗的時候，猶大國就按照律法書上所記的亡國了。那些受了迷惑的民眾竟然還責怪上主背約，可是但以理卻能看出實情，一針見血地在禱告中說：

“我們沒有服從上主我們的上帝，沒有遵行他藉着自己的僕人眾先知傳給我們的訓誨。以色列人全都違背了你的訓誨，離棄了你，拒絕聽從你的聲音。

“所以，因着我們的罪，那些記在上帝的僕人摩西的律法書中的嚴厲詛咒和審判，現在已經傾倒在我們身上了。你的確言出必行，你對我們和我們的統治者所做的，跟你從前警告的一樣。耶路撒冷從來沒有發生過這樣的災難，摩西律法書上對我們的一切詛咒，全都變成了事實。然而我們既拒絕離棄自己的罪，又拒絕認識上主我們上帝的真理，不肯藉此尋求他的憐憫。因此，上主把他預備的災禍降在我們身上。上主我們的上帝所做的這一切都是對的，因為我們並沒有服從他。”（但九10-14，《新普及》）

然而，最令人詫異的還是上主出人意外的忍耐和恩典。如果他要更早就降下災禍，也絕對沒有超越聖約所賦予的權利。以色列歷史中該受詛咒的處境包括：王國時代之前士師治理的時期；所羅門作王之時（王上十一~十二）；其後的君王，不論南國北國，也曾屢屢帶領臣民叛逆上主，敬拜偶像。然而，上主卻耐心等待。當然，上主也曾降下一兩種災禍，為的是喚醒他的子民，要他們回轉。上主實在是不輕易發怒的神（出三十四

63 王下二十二19的 *hāyā 'sammā* 是從申二十八37借來的。

64 單數的 *q'ālā* 呼應申二十八15、45的同一個眾數詞語。

6-7)。

以色列人叛逆上主數百年，上主才忍無可忍。最終，北國於公元前734至722年被亞述所滅；南國以及大衛王室，也在公元前586年亡於巴比倫。百姓的下場也一如聖約詛咒所記，悲慘不堪。⁶⁵然而，儘管北國以色列敗亡，南國猶大被擄，但卻不等如上主已經取消或破壞了聖約。相反，這些事正好表明聖約仍然生效。上主暫且不再降下福氣，而代之以災禍，乃是依據聖約文件（利二十六）而行，也未曾違反摩西所宣告的話（申二十八）。

當代應用



新約聖經明白地宣告，在基督裏的人已被救贖脫離律法的詛咒（加三13），因此基督徒很容易會疏忽了申命記第二十八章（及利二十六）的教導，以為這些經文是舊時代的老調，只適合考古學家研究，對今天的信徒而言，這一切都是無關痛癢的。然而，我們必須時刻追問，究竟這類經文有沒有永恆且與我們切身有關係的意義呢？下文將從幾方面作答。

詛咒的勸勉作用 摩西在第二十八章以詛咒作為修辭手段，其實並不是申命記或舊約聖經所僅有的，在新約聖經也有例子。耶穌曾對門徒說：“你們若愛我〔也就是在約中委身於我〕，就會遵守我的命令。”（約十四15、21）這句話呼籲信徒以聽從上主的話來表達自己忠誠守約，其含義與摩西的開場白一致（申二十八1-2），並且在連篇詛咒之中屢屢重現。⁶⁶事實上，在這一呼應門徒跟從基督的話之後，直到約翰福音第十五章真葡萄樹的比喻，我們似乎看到和申命記第二十八章如出一轍的祝福與詛咒。其中有一個例子至為明顯：耶穌為了激勵聽眾，便應許結果子的枝條能夠住在他的愛裏，並得享喜樂滿足（約十五10-12）；他又詛咒不結果子的枝條，說它們要被扔進火裏燒掉（6節）。這裏所說的“結果子”，意思就是遵守主的命令。耶穌的應許顯然是呼應申命記二十八章1至14節，而他的詛咒自然就是呼應申命記的詛咒（二十八15-68）。

65 見D. Stuart, *Hosea-Jonah* (WBC 31; Waco, TX: Word, 1987), xxxi-xlii。

66 申二十八9、13-15、20、45、47、58、62。



這種勸勉手法也見於新約聖經的書信。例如保羅就曾寫道：

你們從前與神隔絕，在思想上與神為敵，行為邪惡。但現在神藉着他愛子肉體身軀的死，使你們與他自己和好，為要把你們呈獻在他面前，是聖潔、沒有瑕疵、無可指摘的；只是你們要在信仰裏堅守，奠定基礎，堅定不移，不受動搖，偏離福音的盼望。（西一21-23上）

保羅的受眾與摩西的聽眾一樣，都宣稱自己是神的子民，但保羅仍然要警誡他們：除非他們始終如一地持守信仰，否則他們在基督面前的純全聖潔也是岌岌可危的。他寫信給羅馬教會的外族信徒，說得極為具體：

如果有幾根枝子被折下來，你這野橄欖枝卻被接上去，分享橄欖樹肥美的樹根，那你就不要對原來的枝子誇口。如果你要誇口，就應該想一想：不是你支撐着樹根，而是樹根支撐着你。這樣，你會說：“那些枝子被折下來，是要讓我接上去。”不錯，他們因為不信而被折下來，你卻靠着信心站立得住。你不要心高氣傲，倒要心存畏懼。因為神既然不顧惜原來的枝子，恐怕也不會顧惜你。所以，你要留意神的恩慈和嚴厲：對跌倒的人，神是嚴厲的；對你卻是恩慈的——只要你繼續留在他的恩慈裏，否則，你也要被砍下來。至於他們，只要不再繼續不信，也會被接上去，因為神能夠把他們重新接上。如果你是從原來的野橄欖樹上砍下來的，尚且違反本性地接在一棵培育而成的橄欖樹上，那些原來的枝子，難道不更要接在本來的橄欖樹上嗎？（羅十一17-24）

希伯來書的作者用以色列人的下場來比照他的受眾可能要承受的結局，他在希伯來書十章28至31節這樣說：

人背棄了摩西的律法，憑着兩三個見證人，尚且要處死，不

得憐憫；何況人踐踏神的兒子，把那使人成聖之約的血當作不潔淨的，侮辱賜人恩典的聖靈，你們認為這人不應該受到更嚴厲的懲罰嗎？因為我們知道說這話的是誰。他說：“報復在我，我必報應。”又說：“主必審判他的子民。”落在永活神的手裏，實在叫人惶恐。

慎防把恩典視為當然 摩西在本段經文發出警告，目的是警戒聽眾不要把恩典視為理所當然。正如舊約聖經中的以色列人一樣，基督徒也會受到試探，以為領受神的恩典是天經地義的，以為自己合該站在神的面前。這些警告就是要激發盼望和懼意，而盼望和懼意正是抗拒背道和叛逆的良方。⁶⁷

這段經文是要提醒每一代的讀者，得享豐盛和自由並不是人的基本權利，也不是無條件的。我們蒙召在基督裏與神建立關係，得以披戴神的名號，是一種至高的特權和榮耀（申二十八8-10；參彼前四12-19）。我們既然得到這樣的位分，就必須以忠誠來作回應，而表達忠誠的方法就是服從神所啓示的旨意。服從神或會激怒某些人，但卻能贏得神的讚許；相反，不依從我們的宗主的旨意而活，或許能取悅別人於一時，但卻會惹起主的怒氣。

上主始終掌權 從這段經文可見，上主雖然受自己的承諾所限，但他始終是宇宙的主宰，在萬事上有主權。他興起多國，又使多國敗亡。他不但以自然界為工具，包括乾旱、疾病和各種天災，也用人類作為媒介。與古代近東文化的觀念不同，天災並不是邪惡力量的作為。聖約之主既有權也有能力降下災禍。如果他的子民做出叛逆之事，他也會對他們施行懲罰。這段經文提醒每一代的信徒，任何人如果活在罪中，他就沒有永恆的保障。要驗出真正的信仰，最終並不在於唸誦認信文，而是在於怎樣活出信徒的生命。

在世人面前為神作見證 現代牧者所傳的，不少是博取健康與財富的

67 關於這段經文及其他相類的經文，詳細論述見L. L. Norris, “The Function of New Testament Warning Passages: A Speech Act Theory Approach” (PhD dissertation, Wheaton College, Wheaton, IL, 2011)。



福音，⁶⁸ 但申命記第二十八章的信息卻與之大相逕庭。這段經文提醒每一代的信徒，神救贖我們，並藉此呼召我們在世上作他的代表，是要我們用生命來彰顯基督的更新大能。這是一個滿有榮耀的特權。第1節和第9至10節概述神為他的子民而描繪的異象，就是要突顯出這個特權。這不單是給舊約以色列人的異象，也是給當代教會的異象。神要把我們高舉，超過這地上的萬國，但卻不是為了我們的榮耀，而是為了他的名，因為我們正披戴着他的名號。

我們蒙召作神的聖民，要進到世人之中，讓世人按神的名來稱呼我們（第10節；字面上的意思是“上主的名在你身上被稱呼”）。世人既然能夠在我們身上稱呼神的名，也就是說神的名已烙印於我們身上。我們要不是已經烙上了神的名（參五11的註釋），就是像以色列的大祭司一般（出二十八36-37），額上繫住一塊刻上“歸上主為聖”的牌子。這個標記反映出我們的使命：以生命和證詞向世人宣告，神是滿有恩典的，能夠為他們行大事。

然而，正如上主在出埃及記十九章4至6節親口所說，而摩西又在申命記二十六章16至19節重申的一樣，要實踐這個使命，神的子民就必須效忠於上主，也就是聽從他的聲音，謹守他的聖約。以色列人不是為自己的緣故而被呼召，而是為要承擔使命，作上主救贖世人的工具。這個道理在我們身上也是一樣。以弗所書指出，神揀選了罪人，認他們作兒女，又以自己的名給他們作印記，使他們成為聖潔，沒有瑕疵（弗一3-5），更讓他們超過世上的萬國，給他們各樣的福氣和屬靈的恩賜。這一切都是要這些最先把盼望寄託在基督身上的人，可以藉着生活使神得着榮耀稱讚（一6）。我們蒙召是為了“稱讚、聲名和榮美”（申二十六19），願我們毋

以色列人不是為自己的緣故而被呼召，而是為要承擔使命，作上主救贖世人的工具。這個道理在我們身上也是一樣。

68 Joel Osteen 就是其中的表表者，見*Your Best Life Now: 7 Steps to Living at Your Full Potential* (Nashville: Faith Words, 2004)。其批判見David van Biema and Jeff Chu, “Does God Want You to Be Rich?” *Time* (Sunday, September 10, 2006)。論及這類福音，W. C. Kaiser 的回應甚有助益，“The Old Testament Case for Material Blessings and the Contemporary Believer,” *TJ* 9 (1988): 151-69。

忘這呼召帶來的盼望，也毋忘聖徒的基業是多麼榮耀豐盛。我們也不要忘記：“我們是他所造之物，是他在基督耶穌裏所創造的，為要叫我們做美善的事，是他早已預備好的，要讓我們行在其中”（弗二10）。這句經文的意思是，我們的行事為人要與我們所蒙的呼召相稱（四1）。

以弗所書餘下部分（弗四~六）的作用，與申命記第十二至二十六章實在毫無二致。既然這是極崇高的呼召，那麼拒絕這呼召附帶的責任自然要承受相應的懲罰，這絕對是可以理解的。套用耶穌的話來說，就是所有不結果子的枝條（不行義）都要被剪去，枯乾了，再被扔進火裏燒掉（約十五2、6）。這是給每個世代的信徒嚴正的警告。

申二十九2-28〔1-27〕¹

申命記二十九章2〔1〕節至三十章20節導論

就着申命記的整體流程而論，第二十九至三十章是摩西的第三篇演講詞，也是他離世之前的最後一篇演講詞（三十四1-12）。這篇講章可以分作幾個較短的段落，並有相同的文學元素把各段落串連在一起：（一）強調針對當下的事（“今天”）；²（二）以類同的詞彙指稱詛咒（及祝福）；³（三）提及“寫在這律法書上的約”（二十九21）；（四）指出“心 / 思想”就是問題的根源，也是答案的核心；⁴（五）這兩章通篇都與第四章遙相呼應（見下文）；（六）與第一篇演講詞的其餘部分（一~三章）及第二篇演講詞多有連繫；⁵（七）採用了古代近東條約的詞彙和形式，而這兩章更是靠着這些詞彙和形式連起來；⁶（八）兩章的主題都涉及“知識與無知”。⁷

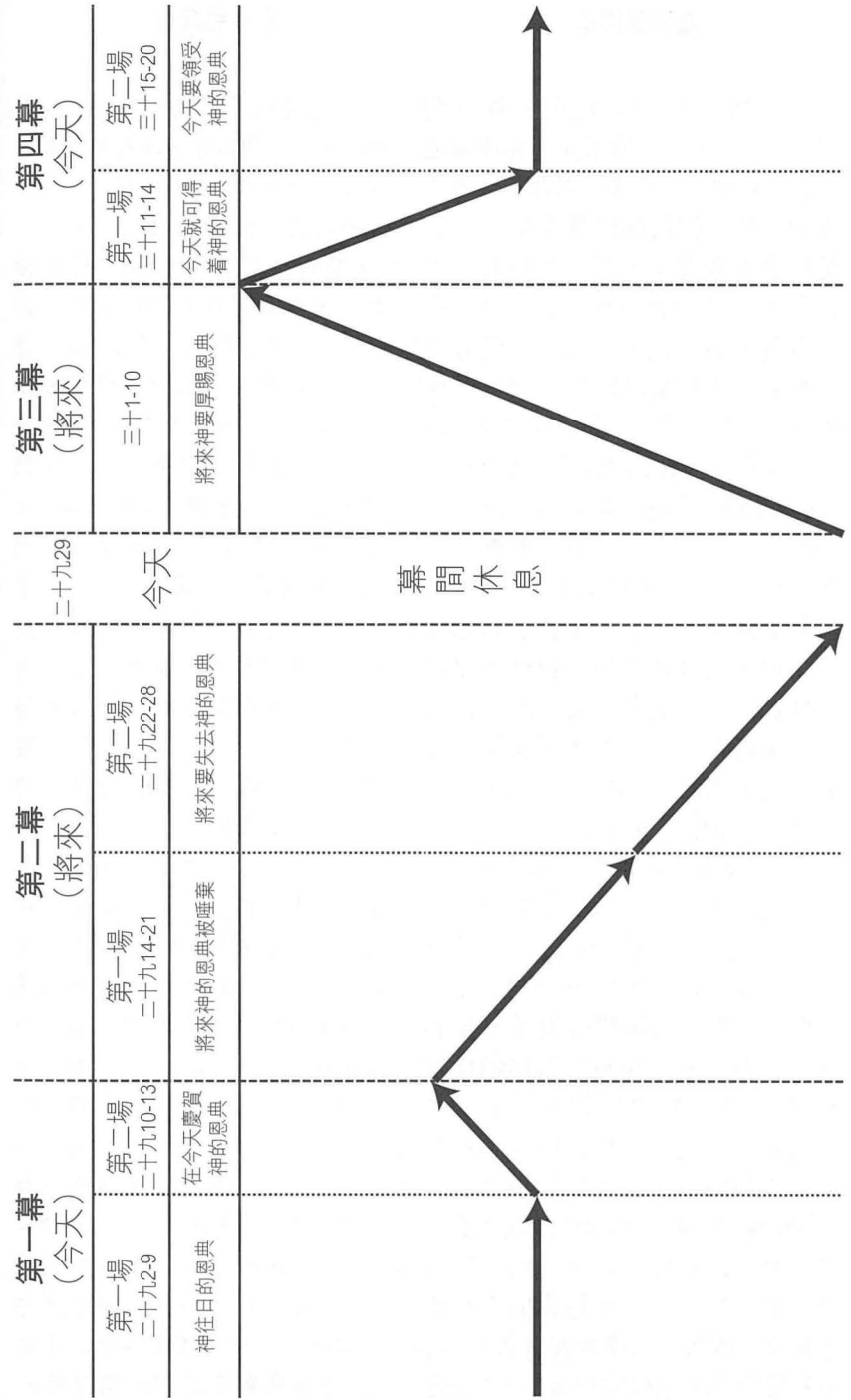
- 1 一般中、英文聖經與原文的分章之處不同，因此節碼比希伯來文聖經例高一號。為方便起見，本註釋書所用的節碼一概依據中、英文聖經（《新漢語同》）。
- 2 見二十九4、10、12、13、15上、15下、18、28，三十2、8、11、15、16、18上、18下、19。
- 3 見 *haqq'ālā*，即“詛咒”（二十九27，三十1、19）；*hā'ālā / 'ālôt*，即“約的詛咒 / 詛咒”（直譯；二十九12、14、19、20、21，三十7），尤其是 *'ālôt habb'rit*，即“約中的詛咒”（直譯；二十九21）。
- 4 申二十九4、18、19，三十1、2、6、10、14、17。
- 5 論及這些連繫，見 Timothy A. Lenchak, *Choose Life! A Rhetorical-Critical Investigation of Deuteronomy 28:69-30:20* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1993), 114-18。
- 6 已發現的古代近東條約元素包括：述史序言（二十九2下-9）、宣告願意守約（二十九10-15）、契約條款（二十九16-20上）、呼喚見證人（三十19上）、祝福和詛咒（三十15-18、19下-20）。上述的元素是把 A. Rofé 的方案略作修改而成，見 “The Covenant in the Land of Moab (Deuteronomy 28:69-30:20),” in *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft* (ed. N. Lohfink; BETL 68; Louvain: Louvain Univ. Press, 1985), 310-20; reprinted in *A Song of Power and the Power of Song* (ed. D. L. Christensen; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1993), 269-80。
- 7 申二十九4、24、29，三十11-14。

除了這些統一的元素之外，學者也曾舉出各種證據，證明這兩章所用的資料有原始層次與後補層次之分。⁸ 可是，儘管這兩章的確有不甚連貫之處，而文風又真的前後有別，但也可能是受到文本的說理性質和證道目的所影響，又或者是由於發表演講詞當天的處境所致。摩西的臨終勸勉在這裏進入了高潮。他呼籲百姓服從上主的旨意，就是上主在西奈山啟示及寫在“律法書”上的話語；又要依從這旨意而過活，因為只有這樣選擇才能避過死亡，得着生命。

摩西究竟在怎樣的處境之下發表這篇告別演說，我們無從確知。從那些提及祝福和詛咒的文字可見，聽眾應該對第二十八章十分熟識，而且“今天”（二十九10-13）所舉行的儀式並不是第二十六章16至19節提及的禮儀。然而，發表這篇演講詞的日子與早前的領受聖約之禮（十二~二十六，二十八章）究竟相隔多久，我們卻是無從確定。按理推想，摩西應該在宣講第一、二篇演講詞之後，又再召開全民大會（二十九2），以作最後一次勸勉，呼籲百姓忠誠守約，並主持最後一次禮儀，讓百姓再次自行投入於聖約的規範之中。或許摩西所主持的就是第二十七章所規定的禮儀，而今天的舉動只是那個禮儀的第一階段，將來百姓要在示劍把它完成。

如果按照內容和時序標記來區分，我們可以把本段經文分為五個部分，排作ABABA形式。各個“A”部分的對象都是當前的聽眾，而“B”部分則是針對將來的事。前者（二十九2-13、29及三十一1-20）的流程較為順暢，意味這部分是演講詞的主體；後者（二十九14-28及三十一1-10）論到來日的情況，可說是離開了演說主線的題外話。就着目前的結構而論，摩西的臨終演講詞就如一齣舞台劇，共有四幕，當中的情節與上主和他的子民有關。第一、二幕和最後一幕都可以再分作兩場，而第三幕則是全劇的高潮，但卻只有一場。情節的發展如下表：

8 論及新近的研究進路，見Barker, *Triumph of Grace*, 108-10; Lenchak, *Choose Life!* 32-36。



新漢語譯本

²摩西召來全以色列，對他們說：“上主在你們的眼前，在埃及地向法老和他所有的僕人以及他全地所做的一切，你們都親眼看見了，³就是你們親眼看見的那些大考驗、神蹟和大奇事。⁴但直到今天，上主還沒有賜給你們能領悟的心，能看見的眼睛，能聽見的耳朵。⁵我已領你們在曠野行走了四十年，你們身上的衣袍沒有破，腳上的鞋子也沒有破。⁶餅，你們沒有吃；清酒和濃酒，你們也沒有喝，這是要讓你們知道，我——上主才是你們的神。⁷你們來到這地方，希實本王西宏和巴珊王噩出來與我們爭戰，我們就擊殺了他們，⁸取了他們的地，給了呂便人、迦得人和瑪拿西半個支派為產業。⁹你們要謹守這約上的話，並要遵行，好使你們所做的一切都順利。

¹⁰“今天你們所有人都站在上主你們的神面前，就是你們的首領，你們的族長，你們的長老，你們的官長，還有以色列的每一個男丁，¹¹你們的孩童，你們的妻子，你們營中的寄居者，連同那為你們砍柴打水的，¹²為要讓你們進入上主你們的神所立的約、所起的誓，就是上主你們的神今天與你們所立的，¹³為要他今天可以興起你們做他的百姓，他可以做你們的神，照他對你們所說過的，也照他對你的先祖亞伯拉罕、雅各、以撒所發的誓。¹⁴我不單是與你們立這約和這誓，¹⁵也是

和合本

²摩西召了以色列眾人來，對他們說：“耶和華在埃及地，在你們眼前向法老和他眾臣僕，並他全地所行的一切事，你們都看見了，³就是你親眼看見的大試驗和神蹟，並那些大奇事。⁴但耶和華到今日沒有使你們心能明白、眼能看見、耳能聽見。⁵我領你們在曠野四十年，你們身上的衣服並沒有穿破，腳上的鞋也沒有穿壞。⁶你們沒有吃餅，也沒有喝清酒、濃酒，這要使你們知道，耶和華是你們的神。⁷你們來到這地方，希實本王西宏、巴珊王噩都出來與我們交戰，我們就擊殺了他們。⁸取了他們的地給呂便支派、迦得支派和瑪拿西半支派為業。⁹所以你們要謹守遵行這約的話，好叫你們在一切所行的事上亨通。

¹⁰⁻¹¹“今日你們的首領、族長、長老、官長、以色列的男丁、你們的妻子兒女，和營中寄居的，以及為你們劈柴挑水的人，都站在耶和華你們的神面前，¹²為要你順從耶和華你神今日與你所立的約，向你所起的誓。¹³這樣，他要照他向你所應許的話，又向你列祖亞伯拉罕、以撒、雅各所起的誓，今日立你作他的子民，他作你的神。¹⁴我不但與你們立這約，起這誓，¹⁵凡與我們一同站在耶和華我們神面前的，並今日不在我們這裏的人，我也與他們立這約，起這誓。

新漢語譯本

與今天每一個在這裏與我們一起站在上主我們神面前的人，以及那些今天沒有在這裏與我們一起的人。

¹⁶“因為你們自己知道，我們曾經住在埃及地，也曾經從列國中間經過。¹⁷你們見過他們的可憎之物，以及他們那裏木的、石的、銀的、金的偶像，¹⁸因此要小心，不然你們中間會有男人或女人，有宗族或支派，今天心裏就轉離上主我們的神，去服侍那些民族的神明；不然你們中間會有根長出毒草和苦艾，¹⁹有人聽見這誓約的話，還在心裏自誇說：‘儘管我按頑梗的心而行，也會平安無事！’這要使飽澤的和乾旱的一併被掃滅。²⁰上主決不願寬恕他，相反，上主的怒氣和他的嫉妒必會向這人發作，要將寫在這書上的一切詛咒降在他身上，上主要從天下抹去他的名。²¹上主要從以色列各支派中將他分離出來，使他受禍，正如所有寫在這律法書上的約中誓言那樣。

²²“後代的人都要談論，無論是你們以後所興起的子孫，還是從遠地而來的外族人，他們看見這地的災殃，和上主在這地所降下的疾病，²³遍地硫磺、鹽鹵，火焰燃燒，不能耕種，不能出芽，上面寸草不生，就像上主在怒氣和怒火中覆滅的所多瑪、蛾摩拉、押瑪、洗扁一樣，²⁴萬國都要說：‘為甚麼上主向這地這麼做？為甚麼他發這麼大的

和合本

¹⁶“我們曾住過埃及地，也從列國經過，這是你們知道的。¹⁷你們也看見他們中間可憎之物，並他們木、石、金、銀的偶像。¹⁸惟恐你們中間，或男或女，或族長或支派長，今日心裏偏離耶和華我們的神，去事奉那些國的神。又怕你們中間有惡根生出苦菜和茵蔯來。¹⁹聽見這詛咒的話，心裏仍是自誇說：‘我雖然行事心裏頑梗，連累眾人，卻還是平安。’²⁰耶和華必不饒恕他，耶和華的怒氣與憤恨要向他發作，如煙冒出，將這書上所寫的一切咒詛都加在他身上。耶和華又要從天下塗抹他的名，²¹也必照着寫在律法書上約中的一切咒詛，將他從以色列眾支派中分別出來，使他受禍。

²²“你們的後代，就是以後興起來的子孫，和遠方來的外人，看見這地的災殃，並耶和華所降與這地的疾病，²³又看見遍地有硫磺，有鹽鹵，有火跡，沒有耕種，沒有出產，連草都不生長，好像耶和華在忿怒中所傾覆的所多瑪、蛾摩拉、押瑪、洗扁一樣。²⁴所看見的人，連萬國人，都必問說：‘耶和華為何向此地這樣行呢？這樣大發

新漢語譯本

怒氣呢？’²⁵他們必說：‘是因為他們離棄了上主他們先祖之神的約，那約是他領他們從埃及地出來之後與他們所立的。²⁶他們去服侍他們所不認識的其他神明，向它們跪拜，這並不是上主許可的。²⁷所以上主的怒氣向這地發作，使寫在這書上一切的詛咒都發生在這地上。²⁸上主在怒氣、怒火、忿怒中，將他們從他們的土地上拔出，摔在別處，就像今天這樣。’”

經文原意



從上表可見，第二十九章的情節可以分作兩幕。第一幕是慶賀立約之恩（2-13節），第二幕則陳述這恩典將來會被人唾棄（14-28節）。

第一幕：在今天慶賀立約之恩（二十九2-13）

本段經文以一句敘事文作引言（2節），表示下文是在一個正式的場合中發表的一篇正式演說。⁹摩西這場臨終演說雖然立足於今天（4、10、12節），但卻首先要聽眾回想上主往日的恩典（2-9節），更要他們誠心地投靠這位施恩之主（10-13節）。

在今天回想上主往日的恩典（2-9節） 這個作為開端的段落匯集了許多曾在申命記其他地方出現的詞語、短語和從句。至於較為重要的新元素，包括描述以色列人的匱乏（第4節：心不領悟、眼看不見、耳聽不見；第6節：沒有吃餅、沒有喝酒），以及第9節用了“順利”一語的目的從句（在申命記中僅出現這一次）。這段經文回顧了以色列人與上主交往的歷史（2下-8節），接着就扼要地呼籲百姓作出回應（9節）。這段歷史

9 正如出十二21，三十六2；利十四4；申五1，三十一7。

和合本

烈怒是甚麼意思呢？’²⁵人必回答說：‘是因這地的人離棄了耶和華他們列祖的神，領他們出埃及地的時候與他們所立的約，²⁶去事奉敬拜素不認識的別神，是耶和華所未曾給他們安排的。²⁷所以耶和華的怒氣向這地發作，將這書上所寫的一切咒詛，都降在這地上。²⁸耶和華在怒氣、忿怒、大惱恨中，將他們從本地拔出來，扔在別的地上，像今日一樣。’”



撮要的焦點有二，包括上主的救贖和供應（2下-6節），以及以色列人怎樣對付河東二王（6-7節）。這兩部分各有兩項元素，首先是憶述上主的行動（2下-3、5節），接着是一句陳詞，描述以色列人的匱乏（4、6節）。

摩西面前的聽眾大都生於曠野流浪的40年間，未曾親歷舉國從埃及蒙神救贖的事件。為了讓他們留意上主往日的作為，摩西便把聽眾當作是當天的見證人來發言。¹⁰這一代人已經確認了上主在西奈山所立的約，因此他們也有資格站在祖先的位置上，就如曾經目睹上主在埃及所行的神蹟奇事一樣。

第4節甚為費解。如果我們依照希伯來文原文的語序來讀，或許對理解這話有幫助：“上主還沒有賜給你們能領悟的心，能看見的眼睛，能聽見的耳朵，直到今天。”¹¹經文既提及“領悟”，則意味“心”、“眼睛”和“耳朵”都是指用來理解事物的感官。¹²總的來說，出埃及的那一代人並不明白上主的行動在啓示、救贖和立約上的意義（九1-24；參一19-46），但這一代人卻能夠明白。透過摩西這最後一篇的教牧演說，上主給以色列人賜下了能領悟的心、能看見的眼睛、能聽見的耳朵。¹³接下來的重申聖約之禮，以及第三十章11至14節的陳詞，也預設百姓對此有所瞭解。

摩西回顧在曠野流浪的日子裏上主所做的事，並以第一人稱代上主發言。這段回憶雖然與第八章2至4節相類，但焦點卻略有不同。（一）摩西早前說在旅途中的以色列人“腳也沒有腫”，而上主在這裏則說百姓腳上的鞋子沒有破。（二）摩西早前強調挨餓和嗎哪都是磨練，而上主在這裏則指出那些磨練也有啓示的作用。正如出埃及的偉大作為一樣（四32-40），那些磨練讓百姓知道他們的神就是上主。上主沒有供應餅、清酒

10 參三21，四3、9，五24，十21，十一7。

11 同樣的看法也見於Tigay, *Deuteronomy*, 275。也就是說，以色列人有如摩西在四28所形容的，成了木頭和石頭所製造的偶像，不能看、不能聽、不能吃、不能聞。參詩一一五4-8，一三五15-18。

12 “心”、“眼”和“耳”三詞也見於賽六10，三十二3-4；耶五21；結四十四。保羅說“你們心中的眼睛已被照亮——可以知道……”（弗一18），也是建基於相同的概念。

13 這樣，“直到今天”一語所指的不單是這個重申聖約之禮所舉行的當天，更是摩西發現在這最後一篇演講詞的背景。參一5的註釋。

或濃酒（這些都是主要的農產品），而是用嗎哪和水養活了他們。¹⁴ 上主拯救的作為也不能在出埃及那一代人身上達成的事，沙漠裏的匱乏顯然做到了。

在歷史回顧的第二部分，經文聚焦於當前這一代人與希實本王西宏和巴珊王噩的周旋。上一代人不願從加低斯·巴尼亞進入迦南（一1-40），表明了他們的不信，而這一代人進擊亞摩利二王，則表明了他們信靠上主。呂便、迦得和瑪拿西半個支派在河東分地，更是他們信靠上主的具體見證。

第9節是第二十九章全章的關鍵。摩西在這裏呼籲聽眾要持續地向上主證明自己的忠誠，要藉着遵行這約上的話來表示守約。出埃及那一代人曾經立志守約，而摩西將要主持的禮儀，就是要當前這一代人重申父輩們的志願（二十六16-19）。他們在戰勝亞摩利二王一事上表明了自己對聖約的熱誠。這裏“好使你們所做的一切都順利”一語，突顯出持續的忠誠正是來日享受福氣的關鍵。第二十八章1至14節已對這些福氣有一番提綱挈領的描述。

今天就領受上主的恩典（10-13節） 雖然大部分學者都把這個段落延伸至第15節，但經文的句法卻表明應該在這裏分段。第10至13節組合成一句複雜的句子，核心是一句主句，並連接着兩句目的從句。這兩句目的從句各自再分成兩個部分。這幾節經文可以這樣翻譯：

今天你們都站在上主你們的神面前，

- | | | |
|---|-------------|-------------------|
| ↑ | (一) 為要讓你們進入 | (1) 上主你們的神所立的約 |
| | | (2) 和他所起的誓 |
| | (二) 並為要 | (1) 讓他可以興起你們做他的百姓 |
| | | (2) 和他可以做你們的神 |

這個段落餘下的文字都是上文的註釋，配合句子的結構、用語和三次出現的“今天”一詞，共同描繪出一個嚴肅的典禮畫面。

典禮的本質 開端的從句為這段經文定調。Niphal形式的 *nāšab*（安

14 也有鸕鶿：出十六13；民十一31-32；詩一〇五40。



置自己）指“站在自己的位置上”。摩西在第四章10節要用兩個詞語才能表達出同樣的意思。短語“在上主你們的神面前”不但進一步證實了上述解釋，更把將要發生的事連繫於出埃及那一代人在西奈山 / 何烈山舉行的立約禮儀。

參與典禮的人 在第10至11節的其餘部分，摩西詳細列出立約禮儀的參與者。首先，他籠統地指稱“你們所有人”，接着就是參與者的名單。這是一份正式宗教聚會的參與者名單，而且是舊約聖經中最詳盡的。這份名單列出八類人物，看來是由尊至卑排名，但也可以按內容（首四項都有尊號和行政職責）和句法（以四項為一組，每組的第四項都有連接詞作字首）把他們分作兩組。其中三個行政職稱都曾在申命記中出現，¹⁵ 另一個職稱 (*šibtēkem*) 在申命記向來都是指“你們各支派”（一15，五23，十二5，三十一28），因此並不合乎本段文意。*Šebet* 的詞根可以解作“杖、棒”。有見及此，把這個詞解作“執掌權杖的族長”也言之成理，於是便翻譯為“族長”。¹⁶

第二組參與者全是平民：男丁、孩童、妻子和寄居者。摩西把第四項加入名單之中，足以表明這個典禮是接納所有人的。經文又進一步解釋何謂寄居者，就是那些“為你們砍柴打水的”。這個短語是以例子來代表整體，也就是指一切幹粗活的外來人。¹⁷

典禮的目的 這次集會有兩個目的。（一）百姓要藉着這些儀式“進入上主你們的神所立的約、所起的誓”（12節）。慣用語“穿過（*ābar*）到約中”¹⁸ 的說法，靈感或許來自立約的禮儀：立約雙方先把一隻牲畜劈

上主拯救的作為也不能在出埃及那一代人身上達成的事，沙漠裏的匱乏顯然做到了。

15 “你們的首領”，見一15，五23；“你們的長老”，見五23，十九12，二十一2-4、6、19-20，二十二15-18，二十五7-9，二十七1，二十九10，三十一9、28，三十二7；“你們的官長”，見一15，十六18，三十一28。

16 論及這個議題和其他可能性，見Lenchak, *Choose Life!* 94-95。

17 參書九21-27，基遍人的陰謀敗露之後，以色列人就指派他們去幹這些粗活。

18 這個短語在舊約聖經中只出現這一次，較常見的用語是“進入 [*bā'*] 約中”（見代下十五12；耶三十四10；結十六8）。論及各種立約公式語，見M.

開，分成兩半，再從中間走過，代表雙方都接受契約的規限。¹⁹ 摩西在這裏採用了舊約聖經一貫的說法，指明這是上主的約，而不是以色列的約，這誓也是他所起的誓。

慣用語“切割〔*krt*〕一份約”（《新漢語》：“立……約”），通常是指訂立全新的契約，²⁰ 但這個解釋並不符合當前的處境。²¹ “誓”的詞根是 *lh*，意思是“咒罵、詛咒、宣誓”（參結十六59，十七19）。所謂“上主的約和他的誓”，其實是用了重言法（*hendiadys*），意即“上主發誓所起的約”；換言之，這是一份以詛咒為結語的契約。凡在立約禮儀中發誓，誓詞必定包括一段條件性的詛咒，指明如果當事人違背了契約的條款，詛咒就會生效。

（二）藉着這些儀式，上主確認以色列人是他的百姓，而他則是他們的神。摩西在第13節使用了立約公式語，不但喚起第二十六章17至18節的守約宣言，也使人想到上主曾在西奈山發誓，在出埃及的那一代人面前立下守約的承諾（出二十九45；利二十六11-12）。摩西又明確地宣告，現今的禮儀恰恰應驗了上主先前向他的子民所作的應許。²² 摩西這樣說，似乎是要訴諸上主在出埃及記六章2至8節對他所說的話。然而，摩西的眼光卻未有停滯於出埃及那一代人領受的應許，而是遠眺先祖們所領受的應許（創十七7）。²³ 上主與亞伯拉罕及其子孫所“立”的約，等同於上主在西奈山與亞伯拉罕的後裔所立的約（出十九～二十四）。今天百姓將要進入並取得應許之地，於是上主又在摩押平原與他們確同一份約。²⁴ 根據

Weinfeld, “*bʿrît*,” *TDOT*, 2:255-56。

19 參創十五9-10、17；耶三十四18。論及古代近東的禮儀，見Weinfeld, *TDOT*, 2:262-63。

20 見Dumbrell, *Covenant and Creation*, 15-26。

21 這個用法也不是絕無例外。以西結書就把這個短語和“立約”互相替代使用（參結十六60，三十四25）。

22 公式語“照他所應許你的”（直譯）在申命記十分常見：一11、21，六19，九3，十9，十一25，十二20，十五6，十八2，二十六18、19，二十七3，三十一3。在申命記中，這句話向來都是指及早前的某個“應許”，而這個應許是記載於申命記所採用的原始資料之中。見J. Milgrom, “Profane Slaughter and a Formulaic Key to the Composition of Deuteronomy,” *HUCA* 47 (1976): 3-4。

23 參一8，六10，九5，三十20，三十四4。

24 論及這些經文與這些約的關係，見J. Hwang, *The Rhetoric of Remembrance: An*



申命記二十六章16至19節所記，似乎百姓已經在摩押平原舉行過某種重申聖約之禮，只是摩西認為有必要再主持另一次確認儀式。

第二幕：將來或有人漠視立約之恩（二十九14-28）

摩西在第14至21節表明，以色列人既蒙上主接納為他的約中之民，並因此得着福氣，就不可漠視上主的恩典，否則後果嚴重。為了給下文設定場景，摩西首先陳述一句“意向聲明”（14-15節），再插入一段回憶文字（16-17節）。餘下的經文依次闡述兩個主題：第一，摩西以個別的以色列人來代表整個民族，描述這人怎樣違反聖約、叛逆立約之主（18-21節）；第二，摩西論到整個民族的叛逆，指出這些行為對三邊聖約關係中的土地會有甚麼影響（22-28節）。第14至21節的概念來自第四章25至28節，而兩段經文的結構也相仿。兩段經文都預示將來會有人背叛神，並且同樣可以分作三個部分：（一）叛逆的情節（四25上及二十九14-15）；（二）叛逆的性質（四25下及二十九16-18）；（三）叛逆對土地的影響（四26-28及二十九19-21）。

設定場景（14-17節） 摩西的目光一開始就超越當前的禮儀，遠眺以色列人將來的表現。可是，他又立時一頓，插入一句題外話，讓以色列人回想自己過去怎樣拜偶像（16-17節），之後才用兩句反面的條件性從句來接上前文（18-21節）。

我們可以從兩方面看出第14至15節的結構有強調意義，首先是摩西以重疊的詞語“這約和這誓”（分別指約中的特權和警告）來指稱聖約，其次就是經文的詞序也有強調的意思。摩西在第15節重申，如今站在上主面前的百姓，已經與上主建立了約的關係，因此也得到了特權，並承擔了義務。然而，摩西又節外生枝地提到“那些今天沒有在這裏與我們一起的人”。這句話或可指缺席的百姓，但第10至11節卻不容許我們作這樣的解釋；所指的又或許是外族人，但第13節卻指明聖約是為神的子民而設的。到了下一個分段的開端（22節），摩西才解明他這句話的意思。無論如何，以色列人與上主在今天所立的約誓，將來的以色列人也必須遵守。

Exegetical and Theological Investigation into the 'Fathers' in Deuteronomy (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 即將出版)。

雖然本段經文明顯論及個人，但所列舉的人物只不過是整個國家的代表。這個背教者的行為、心態和下場，也就是全民的行為、心態和下場。

在第16至17節，摩西繼續憶述以色列人在埃及的生活，以及一直以來他們怎樣穿越其他國家來到此地。然而，這番話的重點卻不在旅途本身，而是途上的所見所聞。列國的拜偶像風俗讓百姓瞠目結舌。經文提到埃及，意味以色列人在埃及首先接觸到偶像崇拜。然而，摩西心中所針對的，也許還是摩押人（參四3；另見民二十五1-3）。在埃及的時候，上主雖曾針對偶像大顯神蹟奇事（申四32-40；參出十二12，十八11），但出埃及記卻未曾提及以色列人拜偶像，直到西奈山的金牛犢事件才有以色列人拜偶像的記錄。²⁵

從摩西的用詞就可以瞭解他對拜偶像的態度。*šiqqûšîm*（《新漢語》：“可憎之物”）一詞的詞根解作“可憎、可厭”。第二個名詞（*gillûlîm*；《新漢語》：“偶像”）²⁶來自利未記二十六章30節，意思是“圓形之物”，通常用來形容羊糞。這個詞本身已是對偶像的極大侮辱。²⁷上述用詞雖然着意指出偶像是廢物、是可憎的，但當摩西列舉製作偶像的原料時（申二十九17），卻又似乎把它們當作是貴重之物。然而，根據第四章28節，這一切都不過是人手製造的可憐形象，沒有半點生命氣息。

叛逆之徒的下場（18-21節） 稍作題外話之後，摩西便言歸正傳。雖然百姓已委身於聖約，但摩西仍然擔心有些人會受不住誘惑，轉去敬拜偶像。於是，摩西重拾第十三章的語氣和筆法，向當前的聽眾和後世的人發出警告，讓他們知道上主不同於列國的神明，他不會容忍其他神明與他競爭（18節）。摩西的話共有兩個部分。（一）他以首句從警告百姓，

25 比照書二十四14。以西結或許是建基於這句話，以論述以色列人往日拜偶像的事蹟（結二十五9，其註釋見Block, *Ezekiel Chapters 1-24*, 624-30，尤參628-29）。這個看法還有一項證據，就是以西結先知經常用來指稱偶像的用語（進一步的論述見下註）。

26 這個詞在舊約聖經共出現48次，其中39次見於以西結書。有關這個詞的詳細論述，見D. Bodi, “Les *gillûlîm* chez Ézéchiél et dans l’Ancien Testament et les différentes pratiques culturelles associées à ce terme,” *RB* 100 (1995): 481-510。

27 Bodi（同上）把這個詞譯作“糞便神明”（shitgods），可謂傳神。論及 *gillûlîm* 一詞的含義，見Block, *Ezekiel Chapters 1-24*, 227-28。



絕不容許他們當中有任何人背離上主，轉去服侍其他神明。摩西用了慣用語“心裏……轉離”（參三十17）²⁸，把話題帶回這篇演講詞的其中一個鑰詞 *lēb*（心 / 思想）²⁹ 上面。這個詞所指的是思想的中樞，也控制着人的意願、情緒和熱誠。第4節曾說上主並沒有賜給上一代人“能領悟的心”，而這裏卻表明叛逆者心中明白自己在背離上主，投靠其他神明。

摩西又沿用這篇演講詞常見的以四項為一組的表達方式，列出四類潛在的背教者：一個男人、一個女人、一個宗族或一個支派。第19至21節的焦點是個別的人的叛逆行為和自誇的回應，因此有人認為這個段落的核心議題是個人的不忠。³⁰ 可是，第18節的四個主語卻牽涉到以色列人整體，而其後的文字（22-28節）也旨在描述舉國不忠、一體叛逆所帶來的惡果。雖然本段經文明顯論及個人，但所列舉的人物只不過是整個國家的代表。這個背教者的行為、心態和下場，也就是全民的行為、心態和下場。

（二）摩西接着指出拜偶像的毒害。第18節的結尾從句可直譯作：“不然你們中間會有根長出毒果和苦艾”。果子當然不會結在根上，所以這裏“根”一詞應該解作“樹幹”（參王下十九30；伯十四17）。³¹ 這裏用到毒果和苦艾，是要表明拜偶像不但毫無益處，還會致人於死。從申命記二十九章19至21節可見，儘管拜偶像的行為本身未有取人性命，但這裏的詛咒卻要殺絕拜偶像的人。³²

摩西在第19節設想出一個拜偶像的人，並陳明這人聽到“這誓約的話”之後有甚麼回應。為了具體地表現這個背教者的反應，摩西再次採用直接引語，而這一次引述的同樣是心內的話（“在心裏 / 思想中”）。經文在字面上的意思是“他就祝福自己”，也可以解作“他就自作慶賀”（《新漢語》：“自誇”）。³³ 正如第4節所說，這人的心是不能“領

28 申十七17說叛逆行為是人的心或思想“偏離”了，而所偏離的自然就是上主的道路（同樣的看法也見於耶十七5；結六9；詩一〇一4）。

29 參二十九4、18、19，三十2、6 [x3]、10、14、17。

30 參McConville, *Deuteronomy*, 416-17, 420。

31 論及這裏提到的果子，見I. Jacob and W. Jacob, “Flora,” *ABD*, 2:816; M. G. Reddish, “Wormwood,” *ABD*, 6:973。

32 耶利米也曾經同時使用這兩個詞來描述神的懲罰，他首先描述神的警告（耶九15 [14]，二十三15），再描述警告的應驗（哀三15、19）。

33 同樣的看法也見於McConville, *Deuteronomy*, 413。

悟”的，所以他並不在意自己以及所有以色列人都曾經自願地接受制約，還以為自己正享平安。

從這人的第一句話（19節下）就可以看出他的驕矜狂妄，他以為第二十八章1至14節的福氣是無條件的。可是，隨後的話卻令人感到費解。NIV把句首的小詞 *ki* 視作讓步連接詞，譯作“雖然”（*even though*），但這個詞也可以解作設定條件（如果）或因果關係（因此），甚至是加重語氣（實在）。要選出最合宜的翻譯，我們就必須細閱這句從句的餘下部分。³⁴ 隨後的慣用語通常解作“心中頑梗”，但不會有人慶賀自己是頑梗的，因此我們可以從更為正面的角度理解：“我要立定心志”。立定心志要做甚麼呢？動詞 *sāpā* 十分罕見，在其他地方多解作“消滅、掃除”。而“飽澤的和乾旱的”一語則明顯是用了二極法（*merism*），表示所有都要“一併被掃滅”。

可是，這句話所指的究竟是甚麼呢？³⁵ 宏觀而言，第19節下是拜偶像的人對“這誓約的話”所作的回應。如果“誓約”一詞是指聖約所載的刑罰，那麼摩西心中所想的就應該是第二十八章全章的話。因此，*hārāwā*（飽澤之處）一詞是指福氣（二十八1-14），而 *haṣṣēmē'ā*（乾旱之處）則是指詛咒（二十八15-68）。具體而言，這裏所指的似乎是有人在這個拜偶像的人面前誦讀的文件。³⁶ 我們可以重組經文描述的情節。某個以色列人曾經發誓，自願投身於上主的聖約之中，但如今這人卻違背自己的諾言，更走上拜偶像之途。有人發現了他的惡行，於是向他誦讀律法書所載的聖約詛咒，以警告他不要行惡，否則後果嚴重。然而，這個拜偶像的人卻不聽勸告，自稱一切都會平安無事。他還奪去對方手上的文件，把祝福和詛咒都撕掉，自以為可以推卸罪責。

摩西在第20至21節預言上主的反應，這段話的開場白可說是一句論述

34 NIV轉彎抹角地譯作“儘管我一意孤行”（*even though I persist in going my way*），似乎是把問題擱塞過去了。

35 NIV譯作“他們要令受灌溉之地和旱地受災”（*they will bring disaster on the watered land as well as the dry*）並不符合上下文意。再者，NIV與大部分英譯本相同，誤以為說這話的並不是那個拜偶像人。更詳盡的論述見McConville, *Deuteronomy*, 412; Nielsen, *Deuteronomy*, 336; Tigay, *Deuteronomy*, 280。

36 第20和21節都提及那被寫下來的誓言 / 詛咒。



提綱。摩西或許可以說上主不願放過這個人，但他卻選擇說上主拒絕寬恕他。縱使這人祈求寬宥，³⁷ 或祭司為他行贖罪祭，³⁸ 或有合資格的家屬作出干預，³⁹ 或有敬虔的中間人為他求赦免，⁴⁰ 但上主的心意也絕不回轉。這人不但拜偶像，還大言不慚，受罰已成鐵一般的事實。

摩西在第20至21節的餘下部分描述這人的下場。（一）摩西刻意把上主比作人類，描寫上主的怒氣和嫉妒必會向這人發作。⁴¹（二）寫在這書上的一切刑罰都要臨到這個拜偶像的人身上。（三）上主要從天下抹去這人的名。同一個短語也曾經用來描述迦南民族的下場（七24）和亞瑪力人的下場（二十五19）。摩西要斬釘截鐵地指出，如果百姓回頭敬拜偶像，他們就要面臨同樣的慘狀。⁴²（四）上主要把這人從眾支派中揪出來，單單針對他降災。上主早前曾把以色列人從埃及人中分別出來，免得他們同遭劫難；現在，上主卻反其道而行。摩西宣告，拜偶像的人將無法藏身於自己的支派之中。他的支派兄弟最終是蒙福還是受詛咒，都已經與他無關，因為他的命運已不能改變。他必須承受律法書上所記的一切刑罰。

全體叛逆對土地的影響（22-28節） 第二幕以第14節為開端，來到這裏則是整段文字的高潮。摩西說完了叛逆行為對個人的影響，便轉為論及叛逆行為對整體的影響，筆下情景觸目驚心。這裏的焦點不再是背叛上主的人，而是上主所賜的土地。隨着焦點的轉換，這個段落的風格和文體也有所不同。原文這裏有117字，當中作為直接引語的就佔了90個，⁴³ 共涉及三把聲音。第一把聲音來自當前這一代人的後裔，以及從外地來的人。摩西從這些人的口中把場景描述出來（22-23節）。第二把聲音來自

37 根據代下七14，神的子民如果願意謙卑、禱告、尋求神的面，並轉離他們的惡行，神就會赦免他們。參王下五18記載乃縵求赦免。

38 參藉着祭禮得到赦免的例子：利四20、26、31、35，五10、13、16、18，六7〔五26〕，十九22；民十五25-28。

39 參民三十5、8、12〔6、9、13〕。

40 民十四20；但以理也曾為百姓代求，但九19。論及這詞在本段經文中的用法，見J. P. J. Olivier, *NIDOTTE*, 3:259-64。

41 詩七十四1也提及怒氣如煙從鼻中冒出，另見四24的註釋。

42 當百姓在何烈山拜金牛犢的時候，上主也曾威脅要以色列全民承受這樣的懲罰（九14）。

43 NIV以第24節為直接引語的開始，忽略了第22節的口語特色。

萬國人民，他們看到第一把聲音所描述狀況，於是提出一個神學上的問題（24節）。第三把聲音來自一位假設的答話人，他為上面描述的景況提供了神學上的解釋（25-28節）。

第一段引語（22-23節） 第22節指出誰人說這第一段引語。句首是一個籠統的稱謂：“後代的人”。考慮到本段經文的背景以及它與第四章25至31節的連繫，就可以知道這裏所指的是遙遠的將來。⁴⁴ 摩西又進一步把這羣人分成兩組：“你們以後所興起的子孫”和“從遠地而來的外族人”。後者所用的是單數，字面上的意思是“一個外族人”。這是要對應上述那一位拜偶像的人（18-20節），同時也是所有外族人的代表。根據第23節，這一羣人是因為看到以下的景象才愕然發話：“這地的災殃”和“上主在這地所降下的疾病”。這兩個短語可說是包含了第二十八章20至68節所記的一切詛咒，而當中連繫至為密切的就是第59節。值得注意的是，這些災禍原本都是影響人類的，到這裏卻變成針對土地。

這段引語本身以三個名詞作開端，就是“硫磺、鹽鹵、火焰”，⁴⁵ 接着就用三句負面的話來描述這三樣東西的具體作用。（一）“硫磺”一詞是指某種黃色的晶體，多見於火山活躍的地區，並會在空氣中燃燒，發放出令人窒息的煙霧。⁴⁶ 這種物質雖然可以用來殺滅真菌和減低土壤的鹼度，但過多卻會使土質變壞，令農作物無法生長。

（二）這裏譯作“鹽鹵”的物質，可以用作調味（伯六6），也可以用來消毒。士師記九章45節記載，當某地被人攻陷之後，入侵者就會在土地上撒鹽。類似的記錄也見於不少經外文獻。由此可見，這種物質顯然會使土地寸草不生，是極為可怖的詛咒手段。⁴⁷

（三）第三個詞的詞根是“燃燒”（*šrp*），民數記十六章37節更指

44 也有譯本及學者認為是指下一代的以色列人：ESV, NRSV, McConville, *Deuteronomy*, 412。

45 NIV就這三個名詞的次序有所調動。

46 這個詞在其他地方多與火有關（創十九24；詩十一6；賽三十33；結三十八22）；參賽三十四9的“瀝青”。

47 以鹽鹵為貧瘠和荒蕪的標記，見詩一〇七34；耶十七6；番二9。參S. Gevirtz, “Jericho and Shechem: A Religio-Literary Aspect of City Destruction,” *VT* 13 (1963): 52-62。另見七2-5的註釋。



明這個詞和火有關。經文是指被燒過的地貌，大有可能是從天降下的火或硫磺所造成的。

在硫磺、鹽鹵、火焰三詞之後，摩西再用三句話來描述它們對土地的影響：“不能耕種，不能出芽，上面寸草不生”。這個景象讓人想到所多瑪、蛾摩拉、押瑪、洗扁傾頹的景況。⁴⁸ 事實上，每次提及上述各城被滅的事，經文都會使用 *mahpēkā*（覆滅）一詞。⁴⁹

第二段引語（24節） 摩西再引入另一位發言者，以突顯這種情況的諷刺意味。上主的計劃是要萬國見證以色列的尊貴地位（二十六19；參二十八1），但這裏的“萬國”，卻見證了以色列的淪喪。可是，發問的內容嚴格而言不是指向以色列人，而是指向以色列的土地：“為甚麼上主向這地這麼做？為甚麼他發這麼大的怒氣呢？”相信每一個古代近東的人都會有這樣的疑問，⁵⁰ 也自然會認為這是神明發怒的結果。

第三段引語（25-28節） 摩西沒有指明誰人說出這段引語。說話的人用第三人稱來指稱以色列人，證明他必定是外族人。可是，這位外族人卻似乎很瞭解以色列人與上主的獨特關係，也知道上主曾經與他們立約。這段引語可以分作長短相若的兩部分，第一部分（25-26節）闡述這番光景的人為因素，第二部分（26-27節）則鋪陳上主的回應。

（一）以色列之所以有這樣的下場，根本原因是他們背叛了上主（25-26節）。說話的人瞭解到，以色列是因為背叛了他們在天上的宗主，所以才有這樣的下場。說話的人也熟知以色列人的叛逆情況。（1）以色列人離棄了上主的約，而上主正是他們先祖的神。⁵¹ 人們直覺上會以為經

全 因這位天上的宗主施恩，作附庸的以色列才得存活，因此上主要求以色列人完全而獨一的效忠，實在是合情合理的。

48 創十八~十九只提到所多瑪和蛾摩拉，而押瑪和洗扁則見於創十19，十四2、8和何十一8。

49 這個詞總是跟所多瑪和蛾摩拉扯上關係：賽一7，十三19；耶四十九18，五十四40；摩四11。

50 在亞述巴尼帕（Ashurbanipal）大肆毀壞阿拉伯（Arabia）的時候，人們也曾問過類似的問題，見ANET, 299-300。

51 聖經只曾五次把以色列的叛逆行為描述作“離棄了……約”，這是其中一次。

文所說的“約”，是指上主與先祖立的約，而上主就是藉着這約承諾把迦南地賜給先祖及他們的子孫，作他們永久的產業。⁵² 然而，摩西在這裏卻另外指明立約的時間，用語和利未記二十六章45節相類：“是他領他們從埃及地出來之後與他們所立的”。由此可見，經文毫無疑問是指上主在何烈山與以色列人所立的約（參申二十九1〔二十八69〕）。（2）以色列人隨從其他神明。十誡的序言、至高的誡命（五6-10）和“示瑪”（六4-5）都記明，禁止敬拜他神就是聖約的基本要求。（3）他們服侍其他神明。在申命記中，“服侍”（*abad*）其他神明就是指承認自己是那神明的附庸。（4）他們向陌生的神明跪拜。摩西把這些神明稱作“他們所不認識的……這並不是上主許可的”。這個說法與上主的形象形成強烈的對比。上主通過約與以色列人建立了親密的關係，又把以色列視作自己特別的產業（三十二9）。

（二）以色列這番下場的近因是上主的怒氣（27-28節）。這位旁觀者把焦點轉回土地之上，以描述上主對以色列人叛逆的回應。發言者把第20至24節描畫的上主的怒氣渲染得更為激烈，所堆疊的用語是舊約聖經中僅見的：上主從鼻孔噴出怒火（直譯；27節）⁵³，並且在怒氣、怒火和忿怒中行動（28節）。這段引語最後給上主爆發怒氣的方式作一個總結，指出上主已經“使寫在這書上一切的詛咒”（27節）都發生在這地上，更把以色列民從這地上“拔出”⁵⁴，摔在別處（28節）。⁵⁵

這段話充滿諷刺意味，這裏所描繪的以色列子孫與出埃及的那一代人如出一轍（參第4節）。他們對屬靈的實況一竅不通，忘記上主是他們的

參王上十九10、14；耶二十二9；但十一30。

52 參申一8，六10，九5、27，三十20，三十四4。

53 參六15，七4，十一17，三十一17。這個慣用語取材自動物因發怒而噴出熱氣的自然現象。參第20節，那裏形容上主的鼻孔冒煙。

54 “拔出”一詞在申命記只出現這一次，但耶利米卻經常用這詞來形容審判行動的破壞力：耶一10，十二14-15、17，十八7，二十四6，三十一-28，四十二10，四十五4。另參王上十四15。

55 “摔”一詞在申命記只出現這一次，但其他經文也有用這個詞來形容上主把以色列人趕離他的面前：王下十三23，二十四20=耶五十二3；耶七15；代下七20；參王上九7。



神，⁵⁶ 也忘記聖約（四23；參二十九25），甚至忘記自己曾經正式歸入上主的名下（參四9-14）。上主曾施展大能向他們啓示自己，首先是拯救他們出埃及，接着又在西奈山拯救他們，但他們竟然離棄上主，轉去隨從他們所不認識的神明（26節；參十一-28，十三2〔3〕、13〔14〕）。這位發言者卻不是這樣，他十分瞭解上主通過約與以色列人建立的獨特關係，包括以色列人起初在埃及的景況，上主怎樣拯救他們、熱愛他們，又親手使他們衰亡。發言者又知道以色列人有律法書，並且瞭解書上記載的一切詛咒。最後一句“就像今天這樣”，並不是指當下的情況，而是反映發言者的處境和角度。所謂“今天”，其實是上主審判以色列的時候。

應用原則



以色列其後的歷史 申命記第二十九章當中大部分的主題都曾經在申命記的其他地方出現。摩西要特別強調的是，通過立約與上主建立關係是一個不可多得的特權。上主在萬國中揀選以色列，為的是要她扮演獨特的角色。全因這位天上的宗主施恩，作附庸的以色列才得存活，因此上主要求以色列人完全而獨一的效忠，實在是合情合理的。摩西在這最後一篇演講詞中，首先把違背聖約的可怖後果告知百姓。我們從這段警告當中也可以看到上主的恩典，因為儘管是惡人，上主也不喜悅他們死亡，只喜悅他們存活（結三十三11）。

可惜，歷史證明摩西的預言是準確的。按士師記二章10至11節所載，摩西發表這篇演講詞才不過數十年，他所提及的靈性衰敗已經屢屢出現。士師記七次指百姓做了上主看為邪惡的事，⁵⁷ 又兩次說他們任意而行（十七6，二十一25）。士師記第十七至十八章所記的米迦一家，正是個人叛逆的樣板。雖然製作偶像是米迦母親的主意（十七3-4），但敘事人仍然把設立神堂和祭祀其他神明歸咎於米迦本人（十七5、9-13，十八14-26）。那位利未人沒有半點骨氣，不但未曾譴責米迦的惡行，還在這個背叛神

56 參六12，八11、14、19。

57 士二11，三7、12，四1，六1，十6，十三1。其中三次清楚指明那惡就是違背了至高的誡命：他們離棄上主，事奉其他神明，惹上主生氣（二11-12，三7-8，十6-7）。

與神建立關係的，
不單是國家和社羣，
蒙福的時候如是，受
詛咒的時候也如是。

的處所當起祭司來（十七7-13）。後來但支派來到，把米迦的偶像和敬拜設施充公，這時個人的罪就成了整個支派、整個宗族的罪（十八19）。敘事人到最後（十八30）才揭露一個驚人的秘密，原來這羣背教者的祭司就是摩西的孫子約拿單！

士師記所載的個人罪行又延伸到國家的層面。從列王紀的記載可見，以色列王接連帶領百姓走上拜偶像的道路，一步步惹上主發更大的怒氣。最終，這裏所記載的詛咒在公元前722年臨到北國，而耶路撒冷和猶大則於公元前586年陷落。其他國家的人民都不明白上主在其子民的衰敗中擔當了甚麼角色。我們可以從他們的發問看出他們的困惑：“他們的神在哪裏呢？”⁵⁸ 在獻殿之後，所羅門王看到異象，上主藉着這個異象警告後世的君主，不可忘記摩西的臨終演講詞：

至於你，你如果像你父親大衛一樣，正直敬虔地跟隨我，遵守我所有的誡命、法令和規條，我一定會鞏固你的王朝，使你永遠統治以色列。因為我曾這樣應許你的父親大衛：“你的子孫當中會一直不斷有人坐在以色列的王位上。”

但如果你們或你們的子孫離棄我，違背我賜給你們的誡命和法令，如果你們事奉敬拜其他神明，我就必把以色列從我賜給他們的這地上連根拔起。我會拋棄我已經分別為聖尊崇我名的這座聖殿，使以色列淪為列國的笑柄，被人諷刺。雖然現在這座聖殿令人肅然起敬，但將來路過的人都會大為震驚，詫異地搖著頭，問：“上主為甚麼對這地和這座聖殿做出這樣可怕的事呢？”人要這樣回答：“因為上主的子民離棄了上主他們的上帝。上主領他們的祖先離開埃及，他們卻去拜其他神明，向別的神明跪拜，因此上主使這一切災禍降在他們身上。”（王上九4-9，《新普及》）

58 詩四十二10〔11〕，七十九10，一一五2；珥二17。



再過幾百年，當猶大國覆滅的日子臨近，耶利米先知又向百姓發出警告，他的用語和上文遙相呼應：

關於猶大的王官，上主這樣說：

“我愛你如同富饒的基列，
如同黎巴嫩綠色的森林，
可是我要把你變成荒漠，
使你的牆內無人居住。
我要召來拆房子的人，
取出工具把你拆掉。
他們要拆毀你所有上好的香柏木梁柱，
把它們丟進火中。

“許多國家的人要經過這城的廢墟，彼此議論說：‘上主為甚麼要毀滅這麼偉大的城呢？’有人就回答：‘因為他們敬拜其他神明，違背了自己與上主他們的上帝所立的約。’”（耶二十二6-9，《新普及》）。⁵⁹

摩西在申命記二十九章4節指出，上主沒有賜給以色列人能領悟的心、能看見的眼睛、能聽見的耳朵；到了以賽亞的時代，以賽亞先知臨摹上述圖像，以諷刺的筆觸描畫百姓的硬心。以賽亞的先知職事只會對他的聽眾產生反效果：他們的心更加不能領悟，他們的眼睛更不能看見，耳朵更無法聽見。這一切都表明申命記二十九章18至28節的預言將要應驗，上主立意要降下“寫在這書上一切的詛咒”。⁶⁰ 以西結面對猶大國將要被擄的現實，就曾經引用申命記二十九章4節來發表議論，指眼盲耳聾正是他

59 另見耶五19，十六10-13。

60 G. K. Beale (*We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry* [Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2008], 71-76) 認為，經文描述出埃及的那一代人眼瞎耳聾，就是說他們成了自己所拜的偶像一樣。

們叛逆上主的鐵證（結十二）。

再過一千年後，保羅對他那一代猶太人的評論（羅十一8），也是取材自申命記二十九章4節。他一開始就說“正如經上所記”，表明自己是在引述摩西的話。按照《七十士譯本》就希伯來文原文所作的希臘文翻譯，我們可以清楚看出保羅的引文與原文的關係。下表嘗試把兩者作一並列比較：

申命記二十九章4節	羅馬書十一章8節
但直到今天， 上主還沒有賜給你們能領悟的心， 能看見的眼睛， 能聽見的耳朵。	正如經上所記： “神給他們麻木的靈， 不能看見的眼睛， 不能聽見的耳朵， 直到今天。”

保羅借用摩西的臨終演講詞來描述當代的猶太人，以摩西所預言的叛逆（申二十九18-28）來比照以色列人今天的頑梗心硬，但卻沒有以之為結論。相反，保羅把猶太同胞的盼望寄托於摩西在申命記第三十章的話，就是審判並非終局。正如托斯特拉（Talstra）指出：

保羅身為猶太人，也感受到像以利亞一樣的孤單，但卻沒有讓這感覺泛濫。這個處境與列王紀上第十九章相似：上主與以色列的關係並未終結。耶穌和門徒的教導絕不意味神與以色列人的約已經終止，兩者反倒是相合的。⁶¹

61 E. Talstra, "Texts and Their Readers: On Reading the Old Testament in the Context of Theology," in *The Rediscovery of the Hebrew Bible* (ed. J. W. Dyk et al.; ACEBT Supplement 1; Maastricht: Shaker, 1999), 109. 羅馬書還有另一處地方暗中指向申二十九，就是羅十一3-5。保羅在那裏引述以利亞的話（王上十九10），斥責百姓毀了上主的祭壇，殺了上主的先知，只有自己幸免於難。然而，保羅卻有一點不同，就是沒有引用以利亞的開場白：他們離棄了上主的約。這句話顯然是來自申二十九25。正如上文所述，這個慣用語只見於申二十九25；王上十九10、14；耶二十二9；但十一30。



當代應用



聖約關係之內的個人責任 今天的信徒讀到申命記第二十九章，看到上主發怒的可怖畫面，可以總結出怎樣的教訓呢？當中有幾樣教訓是每一個世代的信徒都要留心的。首先，本章突顯出聖約關係之中的個人責任。與神建立關係的，不單是國家和社羣，蒙福的時候如是，受詛咒的時候也如是。任何藐視神恩典的人，都會成為神發怒的目標（20-21節）。我們不可自恃是全民中的一員，而盼望個人的叛逆能夠隱藏於羣體的忠誠之中。人手所製的武器也能在云云的對象中鎖定個別目標，上主的準繩度必定有過之而無不及。

不忠行為對傳教事工的影響 本章強調不忠行為對傳教事工帶來的不良影響。神與以色列立約不是偷偷摸摸的，也不是要以色列人獨善其身，獨自享用他所賜的福氣。神揀選以色列，首先就是要他們成為祭司的國度，在萬國中做他聖潔的子民，在他面前為萬民代求，並成為他啓示和祝福的媒介。摩西在這第二篇演講詞的結尾再三指出，神的本意是要高舉他的子民超過萬國，好讓神得享稱讚、聲名和榮美（二十六19，二十八9-10）。第二十九章所強調的是，既然以色列的繁盛有助萬國認識神的威榮，那麼就算以色列因叛逆而承受悲慘的下場，也可以成為反面的例子。

外族人 最後，第22至28節也在提醒讀者，雖然有人自稱是神的子民，但他們對真理的認識卻往往不及神家以外的人。以色列人曾被救出埃及，得以進入聖約的關係，自西奈山之後，更多次從神的律例典章領受了啓示，但摩西的那一代人竟然視恩典為當然，也弄不清所見所聞的意義。

這種情況在保羅的時代也大同小異。保羅在羅馬書九章4至5節談到他的同胞，指他們按肉體說已得着兒子的名分、榮耀（或是榮耀的啓示？）、眾約、所賜的律法、敬拜的禮儀和眾多應許，但他們卻不明白耶穌正是神啓示的高峯。所有應許都在基督裏得着應驗，一切啓示都以基督為終結（羅十4），並且凡求告主名的人，都必得救（十13）。外族人原本只是旁觀者，對神為選民所做的一切可望而不可即，但現在外族人卻藉着相信基督，也得以嫁接於橄欖樹上（羅十一17-24）。我們絕不可因此而驕傲，反而要謙卑地因着神向我們所施的恩典而獻上感謝。

與此同時，我們也和保羅一同為神的選民代禱，盼望他們的心能領

悟，眼睛能看見，耳朵能聽見，得以認識耶穌基督榮耀的福音。因為基督是在萬有之上的，是永受稱頌的神。阿們（羅九5）。

申二十九29〔28〕～三十10

新漢語譯本

²⁹ “隱秘的事屬於上主我們的神，明顯的事屬於我們和我們的子孫，直到永遠，好叫我們遵行這律法上的一切話。

第三十章

¹ “當這一切的事，就是我擺在你面前的祝福與詛咒臨到你時，你要在上主你的神驅逐你去的列國那裏，在心裏回想這些。²如果你和你的子孫盡你們全部的心思、全部的性命回轉歸向上主你的神，聽從他的聲音，就是我今天吩咐你的一切，³上主你的神必使你被擄走的歸回，他必憐憫你，他要回轉，從上主你的神分散你去的萬民中招聚你。⁴即使你被驅逐到天涯，上主你的神也要從那裏將你招聚，從那裏把你帶回。⁵上主你的神要領你進入你先祖所佔領的地，讓你佔領為業。他必使你得福，使你人數增多，勝過你的先祖。⁶上主你的神要在你的心上和你後裔的心上行割禮，好使你盡你全部的心思、全部的性命愛上主你的神，使你可以存活。⁷上主你的神必將這所有的詛咒加在你仇敵的身上，和那些憎恨你、追趕你的人身上。⁸你自己也必回轉，聽從上主的聲音，遵行他的一切誠命，就是我今天吩咐你的。

和合本

²⁹ “隱秘的事是屬耶和華我們神的，惟有明顯的事是永遠屬我們和我們子孫的，好叫我們遵行這律法上的一切話。

第三十章

¹ “我所陳明在你面前的這一切咒詛都臨到你身上，你在耶和華你神追趕你到的萬國中，必心裏追念祝福的話。²你和你的子孫，若盡心盡性歸向耶和華你的神，照着我今日一切所吩咐的聽從他的話，³那時，耶和華你的神必憐恤你，救回你這被擄的子民，耶和華你的神要回轉過來，從分散你到的萬民中將你招聚回來。⁴你被趕散的人，就是在天涯的，耶和華你的神也必從那裏將你招聚回來。⁵耶和華你的神必領你進入你列祖所得的地，使你可以得着；又必善待你，使你的人數比你列祖眾多。⁶耶和華你神必將你心裏和你後裔心裏的污穢除掉，好叫你盡心盡性愛耶和華你的神，使你可以存活。⁷耶和華你的神必將這一切咒詛加在你仇敵和恨惡你、逼迫你的人身上。⁸你必歸回聽從耶和華的話，遵行他的一切誠命，就是我今日所吩咐你的。⁹、¹⁰你若聽從耶和華

新漢語譯本

9上主你的神必使你手中一切的工作，你腹中所出的，你牲畜所出的，你土地所出的，都充足有餘。因為上主要回轉，樂意你們得福，就像他喜愛你的先祖一樣。10只要你聽從上主你神的聲音，謹守寫在這律法書上的誠命典章；只要你盡你全部的心思、全部的性命回轉歸向上主你的神。”

經文原意



第二十九章全是上主發怒的陰霾，第三十章卻展現出上主的燦爛恩光。如果沒有第二十九章29節的過渡，兩者必會顯得格格不入。這一節過渡性的經文為以色列的將來展開了另一番景象，可見其作用主要是第三十章的引言，多於是第二十九章的結語。

今天：思想聖約之恩（二十九29）

摩西把聽眾帶回當前的處境，以“隱秘的事”來比照“明顯的事”，指出前者是屬於上主的，後者則屬於這些聽眾和他們的子孫，直到永遠。摩西又指明何謂“明顯的事”，就是他在前面共25章經文所闡釋的律法書。¹ 這段經文指出，當前的百姓與上一代不同，上一代無法領悟啓示的意義（4節），但當前的聽眾卻已經清楚領受了上主的啓示，得以瞭解聖約關係的本質。

釋經家對何謂“隱秘的事”有不同解釋，有認為是隱藏的罪行、² 口

1 申命記其後的篇章足以支持這個看法，尤其是三十一1-14和三十一15-20。參 Barker, *Triumph of Grace*, 139-40。

2 正如二十七15、24所舉的例子。見 Rofé, “Covenant in the Land of Moab,” 313。另參詩十九12 [13]。

和合本

你神的話，謹守這律法書上所寫的誠命、律例，又盡心盡性歸向耶和華你的神，他必使你手裏所辦的一切事，並你身所生的，牲畜所下的，地土所產的，都綽綽有餘，因為耶和華必再喜悅你，降福與你，像從前喜悅你列祖一樣。”



傳的律法、³ 智慧⁴ 或神眷佑的奧秘。⁵ 這最後一種看法最能給人盼望。正如第四章28至31節一樣，這句話也指向遙遠的將來，展示出審判與復和的轉捩點。所不同的是，第四章28至31節把這個轉變歸因於上主憐憫的本性，以及他必不忘記他發誓與先祖們所立的約；但在本段經文，上主的轉意憐憫卻比之前更迫切。以色列人離棄了救贖主，轉去服侍其他神明，但施恩之主卻立意要在末後更新聖約。這正是神眷佑的奧秘。⁶

且不論何謂“隱秘的事”，這段經文都是旨在給聽眾心理準備，讓第二十九章的陰霾順利過渡到第三十章的光明前景。這句話引導聽眾思考何謂智慧，就如序幕戲碼之後的幕間休息，預備在下一幕改變方向，轉換語調。如果沒有這個修辭上的間隔，第二十九章28〔27〕節到第三十章1節的轉折必然突兀無比。

第三幕：信賴神將來必守約施恩（三十一1-10）

申命記第二十八章的福氣和詛咒與利未記二十六章40至45節的不同，前者並未提及審判之後的更新。雖然如此，申命記三十章1至10節卻補上了，而且有過之而無不及。藉着這樣的筆法，摩西不但突顯出利未記二十六章提及的更新，⁷ 也把申命記三十章1至10節與第二十八章連上，意味

3 這是猶太拉比的立場，見 A. Shemesh and C. Weman, “Hidden Things and Their Revelation,” *RevQ* 18 (1998): 409-27。昆蘭文本的第29節寫作是他們歷史的 *peshet*。在第一聖殿時期（這時以色列人違反了神所啓示的命令），只有神才知道這些隱藏的事；到了第二聖殿時期，神向昆蘭社羣的人啓示這些事。見 *CD* 3:9-20; 5:20-6:11。

4 伯二十八21提及“智慧”是隱藏的，世人不能觸及。有學者認為那段經文與本節有連繫。參 G. Braulik, *Deuteronomium II 16, 18-34, 12* (Neue Echter Bible 28; Würzburg: Echter Verlag, 1992), 216。

5 Barker 察覺到經文並沒有清楚界定何謂“隱秘的事”，因此他認為：“不管這些‘隱秘的事’是甚麼，也是無關緊要的，因為神已經把世人必須順服遵行的一切旨意啓示明白了。” (*Triumph of Grace*, 140)

6 如果我們把那三個提及“今天”的片段（二十九2-13 [1-12]，二十九29，三十一1-20）視作這篇演講詞的核心，那麼“隱秘的事”就不止於比照“這律法上的一切話”，也在比照三十一1的“這誠命”和三十一4的“這話”。

7 J. Krasovec 認為申三十一1-10是要呼應利二十六40-45，見 “The Distinctive Hebrew Testimony to Renewal Based on Forgiveness,” *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 5 [1999]: 226。

全篇演講詞都應該放在聖約詛咒（申二十八）的亮光之下理解。⁸

當幕布在第二十九章29節之後徐徐揭開，經文的語調已經完全改變了，然而上主眷佑的奧秘還未解開，讀者心中仍然存留着大串疑問。在以色列人明目張膽地唾棄上主的恩典（申二十九）之後，上主又怎會再次接納他們呢？以色列人歸向上主與上主垂顧以色列人，兩者究竟有甚麼關係

呢？上主之所以重新眷顧以色列人，是因為他們首先回轉嗎？還是上主先走出第一步呢？⁹ 雖然這些問題的討論都是重要的，但這些外在的神學議題卻不應干擾我們對本段經文的自然理解。

以色列與上主都要
改變態度，這樣雙方
在將來才能夠復和。

申命記第三十章是“摩西的福音書”的高潮，因為這一章所宣告的正是“福音”。摩西用了第二人稱代詞，直接對以色列人說話，給當前的聽眾展示將來的景況。摩西又以幾個鑰詞來

表達出這段經文的神學意義，而其中最重要的是詞根就是 *sûb*（回轉、回頭）。這個詞根共出現七次，所表達的意思稍有不同。¹⁰ 以色列人作主語的共有四次（1、2、8、10節），上主作主語的則有三次（3上、3下、9節）。由此可見，以色列與上主都要改變態度，這樣雙方在將來才能夠復和。除此之外，經文還有不少重複出現的元素，這一切都像膠水一樣，

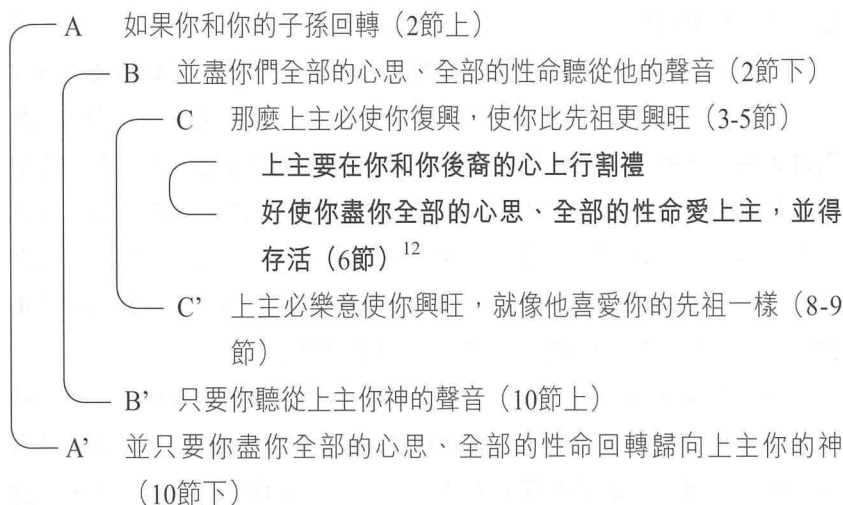
8 Krasovec（同上，230）認為兩段經文都出於同一作者。

9 第一種見解見Driver, *Deuteronomy*, 328; Craigie, *Deuteronomy*, 363; Tigay, *Deuteronomy*, 283-84; Biddle, *Deuteronomy*, 444。第二種見解見Wright, *Deuteronomy*, 289-90；並特別見於Barker, *Triumph of Grace*, 144-45; K. Turner, *The Death of Deaths in the Death of Israel: Deuteronomy's Theology of Exile* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2010), 173-79。Turner另有一番較為溫和的論述，見“When Does God Circumcise the Heart in Israel's Restoration from Exile? Deuteronomy 30:1-10 and Its Implications for the Christian Doctrine of Salvation,” a paper presented to the Evangelical Theology Society, Washington, D. C., 2006。

10 A. Rofé 形容這段經文是一段“輝煌的賦格曲”（a majestic fugue），主題就是 *sûb*，見“The Covenant in the Land of Moab (Deuteronomy 28:69-30:20): Historico-Literary, Comparative and Form-Critical Considerations,” in *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*, (ed. N. Lohfink; BETL 68; Leuven: Leuven Univ. Press, 1985), 311。有關這個詞語的詳細論述，見W. L. Holladay, *The Root שׁוּב in the Old Testament (with Particular References to Its Usage in Covenantal Contexts)* (Leiden: Brill, 1958)。



把本段經文黏合起來。經文的分題貫串整段文字，排列出細膩的交錯配列（chiastic）結構，可作如下翻譯：¹¹



這是一段榮光四射的整全福音，宣告三邊聖約關係將會得着全面的恢復。我們可以根據上述句法和概念把本段經文分成四個部分：（一）上主與以色列的雙邊關係得以恢復（1-3節）；（二）上主要恢復三邊聖約關係（4-7節）；（三）從以色列人身上得見聖約關係的恢復（8節）；（四）從自然環境得見聖約關係的恢復（9-10節）。

上主與以色列的雙邊關係得以恢復（三十一1-3）

開端的從句“當這一切的事……”，標示出雙邊關係得以恢復的場景。這短語讀作“當這一切的 *hadd*bârîm*”。很多人都把 *hadd*bârîm* 簡單地譯作“事”，但這個詞在申命記以至五經都一直解作“這一切的話”。¹³ 摩西又加上“祝福與詛咒”一語作為澄清，讓人知道他是回指第

11 參Wright, *Deuteronomy*, 289。

12 這個圖表沒有第7節，因為第7節只提及上主對其他國家的行動，並非指向以色列（縱然以色列是這些行動的最終受益人）。

13 創二十8，二十九13；出十九7，二十一，二十四8；民十六31；申四30，十二28，三十一，三十二45。

二十八章。修飾性從句“就是我擺在你面前的”，也支持這個解釋。摩西一直以來都嘗試藉着話語來作實事，以應許激發百姓的服從之心，以警語阻嚇民眾的叛逆之舉。一旦他的預言成為事實，那麼第1節下至3節的事就會臨到（參四30）。

摩西首先論及神人關係的三重改變，藉以刻劃以色列的重建過程：（一）百姓的心態會改變（1下-2節）。以色列人被上主驅逐，但在列國流離的時候，他們會醒悟過來。譯作“在心裏回想這些”的一句，當中的動詞 *hēsib*（轉回）其實是缺少了賓語。假設它的賓語是“這一切的話”（1節），那就表示被擄的以色列人將會放下頑梗的心（參二十九19〔18〕），同時也把摩西早前以第三人稱所說的話（二十九25-28〔24-27〕）轉述成一句認信宣言。

（二）接着以色列人的取向也會改變：他們要“回轉歸向上主你的神”。這句話是逐字複述第四章30節的，表示百姓將會改弦易轍，放棄昔日的行為模式，例如離棄上主（二十八20）或離棄他的約（二十九25〔24〕），並偏離他的道（九12）或偏離他去服侍其他神明（十一16）等等。

（三）以色列人更會改掉不肯受教的心，終於願意聽從上主的聲音（參四30）。¹⁴ 這句話與“全部的心思、全部的性命”一語（2、6、10節）就如副歌一般，在申命記中反復唱和，¹⁵ 突顯出百姓是徹底地“悔改”了。

在第3節，摩西把焦點轉向上主的新態度和新行動，並再三呼應第四章29至31節。（一）上主會改變意向，使以色列被擄走的歸回。¹⁶ 這改變包括收回刑罰，以及重建以色列民與土地的關係。（二）上主對以色列的態度會改變，要向他們顯出憐憫（參四31）。正如第十三章17〔18〕節所

14 這個短語在申命記中反復出現：四30，八20，九23，十三4、18〔5、19〕，十五5，二十一18、20，二十六14、17，二十七10，二十八1-2、15、45、62，三十2、8、10、20。

15 申四29，六5，十12-13，十一13-15，十三3〔4〕，二十六16。

16 這個慣用語在舊約聖經共出現25次，這是首次，也是申命記惟一的一次。這個慣用語在伯四十二10形容從苦境中得解救，並重享福樂。論及這個慣用語，見 J. M. Bracke, “šūb š‘būr: A Reappraisal,” *ZAW* 97 (1985): 233-44; J. A. Thompson and E. A. Martens, “שׁוּב,” *NIDOTTE*, 4:58-59。



載的，上主的態度似乎是與以色列人的舉動同步改變，因為以色列人聽從他的聲音、做他眼中看為對的事。（三）上主對以色列的取向也會改變，他要“回轉”。這個動詞形容上主的取向有根本上的轉變。他不再背向以色列，不再作他們的敵人，更要轉過頭來，為他們的好處行事。（四）上主待以色列的手法會改變。他早前曾把百姓驅散於列國之中，現在卻要把他們招聚回來（參四27，二十八64）。經文雖然未曾提到把以色列人帶回應許之地，但上主既然曾經把他們“拔出”（二十九28〔27〕），那麼把他們帶回來自然是逆轉這個狀況必要的第一步。

重建上主、以色列、應許之地

三者的關係（三十四-7）

第4節的句法標示下文主題有變，但這裏又用了“招聚”這個動詞，可見第4至5節是從第3節引申而來的，並突顯出各方關係皆得着全面重建。在這個副單元的開端，摩西首先論述國家與土地的關係（4-5節）。他的重建方案包括五大元素，各以一個動詞表達。這些用語大都是讀者耳熟能詳的，但其中某些細節也值得作進一步闡釋。摩西所用的第二個動詞是“拿取”（《新漢語》：“帶回”），其語意可算莫測高深。在這裏，“拿取”一詞的主語是上主，而賓語則是以色列人。同樣的用法只見於第四章20節，因此兩者便連上關係。摩西利用這個詞確認以色列人已蒙上主揀選，上主必會再次收納他們作自己的產業。第三個動詞是“領”（5節），意味上主要把以色列人帶回他們的家，並回到上主身邊（見十二5的註釋）。摩西又加入“讓你佔領為業”一語，意味以色列人必能永久享用這地。第二十八章1至14節曾具體地鋪陳上主所賜的福氣，這裏則表明原初的福氣必會再次臨到。上主在古時曾經應許，要使亞伯拉罕的子孫繁衍眾多，現在這個應許必然再次應驗（六3，十三17〔18〕），給這幅圖畫添上最後一筆。¹⁷ 上主不但會增添以色列的人口，還要使他們的數目比被擄之前更多。¹⁸ 理想中的以色列國早已在亞伯拉罕之約宣示出來，並在

17 參創十六10，十七2、20，二十二17，二十六4、24，二十八3，三十五11，四十八4。

18 提到以色列人在應許之地繁衍眾多的經文，見六3，七13，三十16。

以色列人於何烈山加入的時候得到確認；到最後，這完美的以色列國必會成為事實。

在第6節，摩西更直指問題的核心，就是上主與以色列之間已經破裂的關係。他重提第十章16節所說的，再次要求以色列人在心上“行割禮”。這是比喻以色列人要除掉一切心理上、德性上和靈性上的障礙，

好使他們能夠誠心投靠上主，生出專一的愛神之心和絕對的順服態度。以這種正面的態度與神相處，正是重建聖約關係的先決條件。雖然如此，但摩西也承認，區區呼籲百姓自行做正確的事，或單單恃着百姓已經回歸應許之地，並不足以令以色列人恆久而全面地投入於聖約之中。相反，不但以色列國似乎終有全民叛逆的一天，當前的一代也是危如累卵。¹⁹ 然而，摩西也曾經宣告，縱使以色列人將來難免會失敗，但與神隔絕和被擄他方卻肯定不是以色列的終局（參四28-31）。

縱使以色列人將來難免會失敗，但與神隔絕和被擄他方卻肯定不是以色列的終局。

上主為甚麼要保守以色列，並向他們施恩呢？這個奧秘在第6節稍現端倪。摩西宣告，上主給他所召回的被擄百姓及他們的子孫行心上的割禮，為的是讓他們恆久而全面地效忠於上主。摩西以簡單的不定式短語來描述這項手術的功能：“好使你……愛上主你的神”。正如在其他地方一樣，“愛”一詞是指用行動來表達的情意，是立約一方為對方的好處而作的舉動，為要討對方的喜悅。這個目的不能靠立法來達成，因此必須使用更激烈的手段，割除舊有的戀慕對象。藉着這個行動，人們就能掌握生命的目標，“示瑪”所載的理想（六4-5）也能夠實現。²⁰

藉着這項心臟手術，三邊聖約關係才得以全面恢復。摩西在第9節論到聖約關係的更新對土地有甚麼影響。這裏的內容正好給上述圖畫補上最後一筆。然而，在收筆之前，摩西先對周遭列國作簡短的評述（7節）。上主不但要重建以色列人的靈命，同時也會重建以色列在列國中的地位，

19 見五29，九6、13、24，十三2〔3〕，三十一16-18、27-29。

20 摩西曾經指出，誦讀和聆聽律法也能夠達到同樣的目標（十七19-20，三十一11-13），因此“在上上行割禮”與在心中刻上律法是同義的。



把神子民所經歷的詛咒（二十九22-28〔21-27〕）加在列國身上。這些國家原上是上主懲罰以色列的工具。上主有權憑自己的意思對待世上萬國，這正是他主宰人命運的奧秘之一。正如以西結書三十八至三十九章提到瑪各地的歌革一樣，上主能夠呼召歌革為自己辦事，但也必追討歌革所犯的罪，並且因為他們恨惡神的子民，所以歌革也成了神的敵人。

從人的身上看到關係已恢復的證據（三十八）

第8節的開端可以譯作“至於你，你必回轉”，表示經文的焦點從上主的行動（4-7節）轉移至百姓的回應。摩西重拾第2節所表達的概念，在第8節陳述上主將來對以色列人有甚麼要求，並斬釘截鐵地預言以色列人能夠滿足這些要求。上主的子民會有煥然一新的取向，他們會受教，並會跟從摩西的教導順服上主。摩西對以色列國的樂觀預測不是建基於人，他沒有以為靠人的毅力就能夠持續地走在正路上。他的樂觀預測是建基於上主的行動，知道上主會在以色列人心中行割禮。

從自然環境看到關係已恢復的證據（三十九-10）

摩西要聽眾注目於上主身上。他把第5節的說法再作引申，表明三邊聖約關係中的土地一方之所以能夠實踐其功能，原因全在於上主。摩西鋪陳這個新秩序對自然環境的影響，並同時說明上主與以色列人彼此會為對方做些甚麼，突顯出以色列與上主的關係是與別不同的。他首先宣述上主要為以色列而做的美事：他要使以色列人所做的一切盡皆興隆。摩西從三個角度描述這一番興盛的景象，分別是子孫繁衍、牲畜多產、農作豐收，這些內容與第二十八章11節遙相呼應。從這些沛然降下的厚恩可見，上主對自己的子民不但改變了取向，也改變了態度。

上主宣告自己要向着以色列“回轉”²¹，並重新喜愛他們（參二十八63）。三邊聖約關係在族長時期並未全面實現，族長們無緣享用當中的好處，因此這裏“你的先祖”一語所指的是當前的百姓。這些百姓可以得着迦南地業，也是被擄的那一代人的先祖（參四25，二十九22〔21〕）。摩

21 在第3節下、8節和這裏，NIV都把 *yāsūb*（他要回轉）譯作副詞“再次”（again），令“回轉”的意思變得含糊了。

西雖然斷言以色列終有叛逆上主的一天，但他也預期在叛逆之前會有一段效忠於上主並得享豐盛的日子。早前的應許（七12-16，八11-13，十一13-15）並不是到末世才實現的夢想（參三十二13-14），當前的這一代以至他們的子孫也能夠一嘗恩澤。

摩西在第10節收結這個段落，並再次提醒聽眾，雖然三邊聖約關係終會全面恢復，但百姓卻不可視之為沒有前設的預言，以為自己的態度無關緊要。（一）以色列人必須留心聽從上主的聲音，也就是行事為人都要依循寫在“這律法書上的”誠命典章。²² 這份文件不但記錄了摩西的講章，當中更凝集了神的口頭吩咐。這裏既然把神的聲音等同於一份寫下來的文本，那麼世世代代的以色列人都可以從摩西的律法書中聽到神的聲音。

（二）以色列必須盡全部的心思、全部的性命回歸轉向上主。在第2節，摩西曾吩咐以色列要盡全部的心思、全部的性命回歸轉向上主，並聽從他的聲音；這裏則把次序倒轉，先要百姓聽從上主的聲音，再而全心全人歸向上主。

希伯來文小詞 *ki* 在第9至10節共出現三次，也是解讀這段經文的關鍵。我們可以從三個不同角度理解這個詞語：表達因果關係（因為）、設定條件（如果），或者標示時間（當……時）。理論上這三種解法都有可能，²³ 但如果 *ki* 從句緊接主句，那通常都是表達因果關係。²⁴ 因此，這三句從句是要陳明以色列人為何重得豐盛，並指出得福的把握何在。上主將要祝福以色列，因為他喜愛以色列（9節下）、因為他們要聽從他的聲音（10節上），也因為他們要回轉歸向他。²⁵ 摩西早前呼籲百姓在心上“行割禮”，又多次督促他們要愛神、敬畏神、順服神和事奉神（尤其是十

22 短語“在這律法書上的”也見於二十九21〔20〕，但與二十八61“寫在這律法書上的”一句不同。所謂“書”（*sēper*），其實是泛指任何形式的書寫文本，包括牛皮紙和羊皮卷。

23 *Ki* 一詞在第9節最後的一句從句首次出現，NIV把它視作獨立的從句，沒有把這詞譯出來。這詞在第10節再出現兩次，NIV都譯作“如果”（*if*）。

24 例：A. Aejmelaeus, “Function and Interpretation of *ki* in Biblical Hebrew,” *JBL* 105 (1986): 202-7。

25 參同上，202-8。McConville有不同的看法，見 *Deuteronomy*, 428。就句法而言，最不合適的解讀是標示時間，因為這樣解讀過於依賴神學上的前設，也就是認為以色列人在領受心上的割禮（十16）之前無法回轉歸向上主。



12-16），這一切要求都是基於上述可能性。如此看來，以色列在往後歷史中所缺乏的，並不是遵行誠命的能力，而是遵行誠命的意志。在其後的申命記篇章中，摩西將會更全面地論述這個議題。

摩西曾在第四章30至31節為以色列的將來作一總結，而同樣的預言也見於利未記二十六章40至45節。在申命記三十章1至10節，摩西不但複述了這番預言，還加以引申。第二十九章29〔28〕節所遺下的屬天奧秘，其答案或許就在這裏。為甚麼上主會再次眷顧以色列，並且按聖約賜下如此豐盛的恩典呢？因為上主的憐憫最終蓋過了他的怒氣，而他對子民的愛意更是永恆不滅的。審判不能也不會是神子民的終局。

應用原則

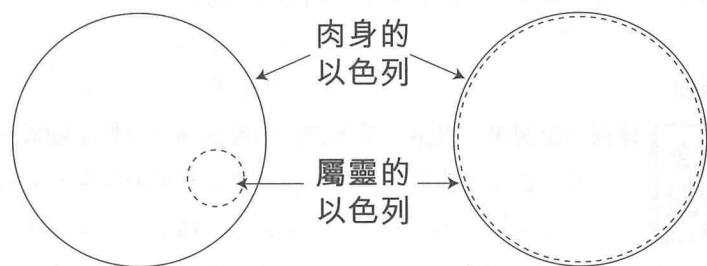


摩西、耶利米、保羅 摩西把以色列的必然復興描繪成一幅圖畫，又在這幅圖畫中埋下了不少種子，粒粒都在其後的經卷中發芽生長。²⁶ 耶利米也為以色列的復興繪畫出他的圖畫，當中的高潮就是新約的建立（耶三十一27-37），而背景正是本段申命記經文。在耶利米先知所宣述的主題中（三十3），我們清楚看到申命記三十章1至10節的用語和概念。耶利米提到神把律法刻在百姓心上的時候，雖然沒有指這是心上的割禮，但他所作的闡釋卻與本段經文的神學相符。此外，他又預言以色列人將會全民投入於新的秩序之中，這異象也跟這裏的神學屬於同一個範疇。

耶利米和摩西都意識到有兩個以色列國。一個以色列國是亞伯拉罕的後裔，以每年的逾越節慶典作為身分的象徵，表示自己是從埃及出來的那一羣人，手上又有律法書。他們就憑這一切在神面前討得一席位，在列

26 我的立場自然是申命記成書於耶利米書之前。見G. Vanoni, “Anspielungen und Zitate innerhalb der hebräischen Bibel: Am Beispiel von Dtn 4,29; Deut 30,3 und Jer 29,13-14,” in *Jeremia und die deuteronomische Bewegung* (ed. W. Gross; BBB 98; Weinheim: Beltz Athenäum, 1995), 383-95。反之，M. Z. Brettler則認為申三十一-10是取材於耶利米書。見“Predestination in Deuteronomy 30.1-10,” in *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomists* (ed. L. S. Schearing and S. L. McKenzie; JSOTSup 268; Sheffield: Sheffield Academic, 1999), 171-88。

國中算是一國一族。保羅說他們是從肉體生的。²⁷ 另一個是屬靈的真以色列，他們以“示瑪”為座右銘（申六4-5）。和幾百年後的約西亞一樣，他們全心全意全力歸向上主（王下二十三25）；和迦勒、喇合、路得一樣，他們在血源上雖是外族人，但卻領受了另一個靈，全心全意跟從上主（參民十四24；申一36；書十四8）；和大衛一樣，他們完全信靠上主（撒下二十二2-51）。在歷史中，這兩個以色列國合而為一的日子少之又少。兩者的分別或可用下圖表達：



可是，本段經文所預示的畫像卻大有不同。正如右圖所表達的，摩西遙望將來，看到肉身的以色列與屬靈的以色列將會完全等同。到那天，全民都要在心上行割禮，全民都會愛神，全民都會聽從上主的聲音，並按照摩西的律法來生活。最後，全民都得享上主的恩惠。

耶利米心中也存着同樣的理想。他彷彿從摩西的筆記中抽了一頁出來，嚴嚴地譴責同胞沒有在心上行割禮（四4，六10，九25-26）。然而，他又在耶利米書三十一章31至34節眺望審判之後的日子，看到“全以色列”都：（一）已經把律法刻在他們的心上；（二）通過約與上主建立了關係；（三）認識上主；以及（四）經歷到罪得赦免。這四項都算不上是前所未見的。自古以來也有少數人曾經這樣蒙恩。這“新約”只有一項特質是全新的，就是它所囊括的範疇。先知透過上主的聲音宣告，將有一天，全以色列都會擁抱上主（參耶三十一-22），屬靈的以色列和肉身的以色列的國界將會完全重疊。

27 羅四1，九3、5；加四23、29。



一旦立約雙方都委身在其中，就沒有人能夠解除這個關係。在這新約裏，人們無須脫離律法，神的公義標準也沒有一點一劃的修改。耶利米看到來日的景象，²⁸ 上主的律法將會銘刻於以色列人的心上，全民都會自行走上上主的道路。這“新約”其實並不新鮮，這約的典範早見於亞伯拉罕之約，而亞伯拉罕之約就在西奈山傳遞給以色列全民，之後上主又在摩押平原與當前的這一代百姓重新確立。現在的“新約”只不過是要應驗上述的約，並把其中的理想實現出來。²⁹

猶太人在公元前538年從巴比倫歸回故土，證明上主並沒有忘記自己的子民，也沒有忘記自己藉摩西所說的話。百姓對偶像棄如敝屣，彷彿孩童斷奶一樣。他們懷抱更新的靈，回到耶路撒冷，重新作上主的立約子民。然而，無論是摩西還是其後詮釋經文的人，都不會認同這次回歸就是申命記三十章1至10節的全面應驗，因為這次更新只是“小規模”而已（參結十一16）。他們的盼望建基於幾條大支柱，而這次回歸只不過重建了其中的一部分：

- （一） 回歸的百姓只佔據了神原初應許的土地的部分區域。
- （二） 回歸的人口約有五萬（拉二64-65），主要是猶大支派的民眾和利未人。這個數目只佔分散於列國的以色列人的小部分。
- （三） 回歸的民眾雖然包括大衛的子孫所羅巴伯，但大衛家並未曾恢復掌權。所羅巴伯只是一個省長，還要聽命於波斯政權（該一12-15，二23）。

28 耶三十一-27、31、38都有“日子將到”（《新普及》）一語。

29 就其上下文理而言，耶三十一-27-40只談及以色列的將來，視域不免偏狹。以西結書雖然沒有“在心上行割禮”等語，但卻代之以另一個比喻，就是除掉石心，換上肉心。以西結的說法與摩西在申命記的陳述一樣模稜兩可，他一會兒叫以色列人為自己換上一個新的心和新的靈（結十八31；參申十16），一會兒又說上主會給他們換上新的心和新的靈（結十一19，三十六24-34；參申三十六6）。以西結認為靈性更新的證據是順服上主的旨意，這個看法與摩西是一致的。

摩西遙望將來，看到肉身的以色列與屬靈的以色列將會完全等同。

(四) 聖殿雖然得到重建，但卻萬萬不及原初的輝煌。且不論這殿如何，上主的榮耀明顯未曾回來（參該二1-9）。

這幅圖畫顯然及不上摩西描述的理想情景，但卻可以算是上主所付的訂金，表明他會繼續看顧他的子民。

申命記三十章1至10節也為保羅的論述奠定根基。猶太派基督徒要求外族信徒行割禮，認為這樣做才能在上主的約上有份。保羅駁斥他們，指出聖約子民的標記不是肉身上的割禮，因為領受聖靈而在心上行了割禮才是。保羅又利用“猶大”（意思是稱讚）一詞來作雙關語，說真以色列人（猶太人）所受的稱讚不是出於人，而是出於神（羅二25-29）。保羅以耶利米的異象作鏡子，憑其折射看出摩西所描述的理想景況，宣告將來“全以色列要得到拯救”（羅十一-26）。

上主和他的子民雖然曾經有隔閡，但本段經文卻帶來了重整關係的機會。這裏的盼望與古代近東宗主權條約所展示的情況形成強烈對比。那些政治文件也會用親和的詞語來形容宗主與附庸的關係，例如稱宗主為“父親”，稱附庸為“兒子”。可是，人間的宗主往往只顧維護自己的利益，在契約的詛咒條文之後從來都沒有重整關係的條款。神明一旦施行詛咒，附庸就沒有回頭的機會。再者，政治霸主會邀請神明作立約的第三方，用虛擬語氣（subjunctive mood）藉神明的口來宣告獎賞和懲罰。上主卻用第一人稱發言，先以陳述語氣（declarative mood）來宣告順服和叛逆的後果，再以自己作契約的擔保人，監督制裁條款及復和條款的實施。³⁰

上主身兼立法、行政和司法的角色，也有全權跟他的子民重整關係，儘管已經啟動了詛咒條款也沒有影響。上主之所以揀選先祖，固然有更宏大的宣教目的；然而，當上主置身於他和以色列的關係之內，他所做的事就始終以其子民的好處為依歸。以色列人的叛逆對上主的地位與權柄秋毫無損，但上主既有憐憫的心腸，又曾經承諾必然守約（四30-31），因此他憑己意終止了審判，並給他的子民一個新的開始。申命記三十章1至10節是一份強而有力的證詞，證明上主必會眷顧他的子民直到永遠。³¹

30 參Krasovec, “Distinctive Hebrew Testimony,” 234。

31 參出三十一16-17；利二十四8，二十六40-45；士二1；詩一一一2-9；賽二十四



當代應用



今天的以色列國 申命記三十章1至10節對當代基督徒意義重大，可分三個層次闡述。首先，我們可以透過這段經文瞭解到應該怎樣看待今天的以色列國。猶太人在以色列地建立家園，並不是一個歷史上的偶發事件。亞伯拉罕的後裔流散於列國之中有二千年之久，今天他們回到應許之地，建立國家，正是上主眷顧的明證。

然而，我們也知道，儘管以色列國已成立於今天，但摩西及接續摩西的先知所作的預言仍然未算完全實現，因為恢復三邊聖約關係的前設條件還未得到滿足。部分猶太人的確有嚴謹地遵守猶太教禮儀和食規，但今天的以色列國基本上仍然是一個屬世的國度。綜觀以色列國對待巴勒斯坦人和其他外來人的方式，我們實在看不出以色列的國民已在心上行了割禮。他們這樣行事，也跟申命記十章12至22節所概述的倫理異象大相逕庭。要得到應許之地的神聖業權，就必須信靠和敬畏神；而信靠和敬畏神必須以行動來表達，就是把鄰舍的益處放在首位。除此之外，別無他途。

我們為耶路撒冷求平安，也為整個中東求平安。以色列奉召作世界的縮影，而這世界理應是渴求“平安”（shalom）的世界。這“平安”包含了對神的效忠，以及隨之而來的福氣。保羅把約珥書二章32節〔三5〕直接指向基督，宣告信奉基督才算真正投靠上主，因為“凡求告主名的人，都必得救”（羅十13）。³²

聖約關係與神 正如保羅在羅馬書第二章所強調的，申命記三十章1至10節給我們一個典範，展示出神怎樣與誠心尋求他的人建立約的關係。與神建立正面關係的條件有三：我們要改變態度，醒悟過來，承認自己走上了叛逆的路；我們要改變取向，從邪惡和叛逆的路上轉回；我們也要願意聆聽神的聲音，知道他在呼召我們信靠他，並為我們預備了當行的路（徒三19，八22）。³³ 聖經的信息是貫徹的：在世人的一方而言，與神

4-5，五十四4-10。

32 論及這觀點，見D. 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 on the Occasion of His 70th Birthday* (ed. S. Porter and E. Schnabel; Leiden: Brill, 2012), 即將出版。

33 M. Boda正確地指出，當申命記論及違反聖約的補救方法時，並沒有多着墨

上主既有憐憫的心腸，又曾經承諾必然守約……因此他憑己意終止了審判，並給他的子民一個新的開始。

建立關係的條件是信靠和悔改，也就是保羅所說的把“舊人”脫下，穿上“新人”（西三9-10）。

此外，這靈性的更新也是神的作為。我們都虧缺了神的榮耀（羅三23），受審判也是罪有應得，但神卻收回降下刑罰的手，因為他已經改變了態度和取向，從發怒轉為憐憫。我們雖然不配，但神仍然施恩使我們更新，給我們的心行割禮。憑着神的這一番行動，人神關係才得以建立。凡在心上行了割禮的人，都會全心愛神，並

會以喜樂的心順服神，藉以表達對神的愛意。

新的約 這段經文與新的聖約在概念上多有連繫。我們立足於十字架的這一邊，曉得新的聖約關係全賴基督而建立，自然要就着這些連繫發問，究竟基督在這裏有甚麼角色呢？在設立聖餐的時候，耶穌指着葡萄樹的果子說：“這杯是用我的血所立的新約，這血是為你們流的。”（路二十二20）因着基督的功勞，我們得以來到神的跟前，與神同享聖約關係中的福樂。我們在基督裏得以認識聖父，又因基督的捨身而罪得赦免。靠賴基督與聖靈的工作，我們的心靈得着更新，也有神的律法刻在心上。早在創世之前，基督就已經承擔了自己的使命（彼前一18-21）。他的工作就是一切屬天之約的基礎。基督的功勞滿足了神對聖潔的要求，神便收回怒火，施下憐憫。

於赦免和代贖。申命記所強調的，是上主因為人的悔改而生憐憫，並願意復和。見chapter 7, “Deuteronomy,” in *A Severe Mercy: Sin and Its Remedy in the Old Testament* (Siphut 1; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009), 97-114。神學家往往指出，先作工的是神，人的悔改只是結果。然而，本段經文卻排斥這種把救贖過程約化的論調。這裏的救贖次序是先懺悔，包括深刻反省、承認過犯，接着是回轉歸向神，並全心順服。按照這段經文的觀點，只有後者是神的工作，因為他在世人的心上行割禮。

申三十一1-20

新漢語譯本

¹¹“因為我今天吩咐你的這誠命，對你既不困難，也不遙遠。¹²它不是在天上，叫你們說：‘誰為我們登上天，取來給我們，讓我們聽見而遵行呢？’¹³它也不在海的這一邊，叫你們說：‘誰為我們渡海，取來給我們，讓我們聽了遵行呢？’¹⁴其實這話離你非常近，就在你口中，在你心裏，為要讓你遵行。

¹⁵“你看！我今天將生與福、死與禍擺在你面前，¹⁶我今天吩咐你：‘要愛上主你的神，遵行他的道，謹守他的誠命、典章、律例，這樣就可以使你存活，人數增多。上主你的神也必在你要進去佔領的地上祝福你。¹⁷但如果你的心轉離，不肯聽，又受引誘，去向其他神明跪拜，服侍它們，¹⁸我今天向你們陳明，你們一定會滅亡，在你過約旦河要進去佔領為業的土地上，日子必不長久。’

¹⁹“我今日使天地在你們中間作見證，我已將生與死、祝福與詛咒擺在你面前，你要選擇生命，好使你和你的後裔存活。²⁰要愛上主你的神，聽從他的聲音，緊靠他，因為他就是你的生命，他使你的日子長久，這樣你就可以住在上主向你的先祖亞伯拉罕、以撒、雅各發誓要賜給他們的那土地上。”

和合本

¹¹“我今日所吩咐你的誠命，不是你難行的，也不是離你遠的。¹²不是在天上，使你說：‘誰替我們上天取下來，使我們聽見可以遵行呢？’¹³也不是在海外，使你說：‘誰替我們過海取了來，使我們聽見可以遵行呢？’¹⁴這話卻離你甚近，就在你口中，在你心裏，使你可以遵行。

¹⁵“看哪！我今日將生與福，死與禍陳明在你面前。¹⁶吩咐你愛耶和華你的神，遵行他的道，謹守他的誠命、律例、典章，使你可以存活，人數增多，耶和華你神就必在你所要進去得為業的地上賜福與你。¹⁷倘若你心裏偏離，不肯聽從，卻被勾引去敬拜事奉別神，¹⁸我今日明明告訴你們：你們必要滅亡，在你過約旦河進去得為業的地上，你的日子必不長久。

¹⁹“我今日呼天喚地向你作見證，我將生死禍福陳明在你面前，所以你要揀選生命，使你和你的後裔都得存活；²⁰且愛耶和華你的神，聽從他的話，專靠他，因為他是你的生命，你的日子長久也在乎他。這樣，你就可以在耶和華向你列祖亞伯拉罕、以撒、雅各起誓應許所賜的地上居住。”

經文原意



摩西在這裏把聽眾帶回當前的處境，並作出最後的呼籲。摩西的牧養焦點十分清晰，一是向以色列人指出聖約的要求是合理的（11-14節），二是挑戰他們選擇正確的道路（15-20節）。

神的啓示觸手可及（三十11-14）

摩西在第11至14節重申，進入聖約關係的條件不是隱藏的，也並非不近人情、深不可測、難若登天；相反，這些要求不但可望可即，也是力所能及的。申命記的論述鮮有如這個段落般緊湊。摩西首先以反面的陳詞作為論題（11節），再鋪陳兩段在風格和結構上幾乎一式一樣的論證，最後又用正面的陳述來回應開端的論題，並以之作為總結。

這段經文以小詞 *kī*（《新漢語》：“因為”）為開端，表示下文是本段經文的高潮。¹ 在第二十九章14〔13〕節，摩西把聽眾推向遙遠的將來，藉將來的景象警告他們不要叛逆上主（二十九14-28〔13-27〕），然而，他又給百姓盼望，讓他們知道上主的憐憫終會蓋過怒火（三十1-10）。這篇演說旨在重申聖約，而演講詞的核心就是第二十九章2至13〔1-12〕節、29〔28〕節以及第三十章11至20節。如果我們把這些文字視作連續的敘事文，那麼這裏 *kī* 一詞就是要指向第二十九章29〔28〕節；也就是說，第11至14節是要引申“這律法上的一切話”，而這“一切話”是早已顯明給百姓知道的。² 在這開端的陳詞中，“這誠命”（*hammīšwā*）一詞是指聖約所載的一切要求。³ 有人認為這個名詞在這裏是與 *hattôrā*（律法、指示）一詞同義，⁴ 但這個名詞作單數形式，因此所指的也可能是“至高的誠命”。至高的誠命就是十誡的第一誡，也載於“示瑪”的下

1 論及 *kī* 用作突顯文中的關鍵，見C. M. Follingstad, *Deictic Viewpoint in Biblical Hebrew Text: A Syntagmatic and Paradigmatic Analysis of the Particle כִּי* (Dallas: SIL, 2001), 52。

2 同樣的看法也見於E. Aurelius, “Heilsgegenwart im Wort: Dtn 30, 11-14,” in *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium* (ed. L. Perliß Festschrift, R. G. Kratz and H. Spieckermann; FRLANT 190; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 15。

3 參申六25，十一22，十五5，十九9。申三十11在字面上的意思是：“我今天吩咐你的這一條誠命”。這短語和十五5是逐字對應的。

4 Tigay, *Deuteronomy*, 74, 286.



半部（六5；參十12-21），所有誠命都歸結於這一條誠命之內。

在第三十章12至13節，摩西引述了兩段設想出來的話，就着這誠命陳述了兩項重要的觀點。（一）對以色列人來說，要明白和遵行這誠命並不“困難”（*nīplē't*；11節）。這個詞可以指過於深奧，⁵ 或者過於費力。⁶ 摩西或許是要聽眾作廣義的解讀。這誠命並無奧秘，無須術士去作解釋；也不艱鉅，不須超人才能達成。如果上主制訂的行為標準是他的子民無法履行的，那麼他就不是施恩，而是施行終極的暴政。

（二）這誠命也不是遙不可及的。為了闡明這一點，摩西以相同的形式作了兩番比喻。摩西設想有人踏上旅途，目的是要找尋這誠命，好帶回來教導百姓。摩西用了二極法（*merism*），列舉“天”和“海”來代表“所有可以想像得到的目的地”。⁷ 與這個陳述相類的文字也見於某些經外文獻。⁸ 《讚頌智慧主之歌》（*Ludlul Bēl Nēmeqi*）裏面那位受苦的義人曾經發問：“誰能曉得天上那些神明的心意呢？那些在陰間的神明，誰能知道他們的謀算呢？世人幾曾在哪裏認識到神明的道路呢？”⁹ 當摩西描述這趟上天入海的旅程時，他或許無意徵引甚麼傳統，但其內容卻正好回應了上述疑問。

“這話”（14節）所指的是上主的啓示。其他神明的心意艱澀難明，

5 出三十四10也用了一個同源的名詞，指上主為他的子民所做的大事。在申十七8，這個Niphal式動詞所指的涉及難斷的訴訟案件。箴三十18則用這詞來指測不透的事。

6 見撒下十三2；亞八6。這詞在創十八14和耶三十二17、27都涉及上主。

7 舊約聖經其他地方也有把天和海作對立的詞語來使用，見伯十一8-9；詩一三九8-9；參伯二十八。《亞瑪拿泥柬》（*Amarna Letters*）264號，記述某位迦南王向法老表示忠心，他說：“不論我們走到天上，還是下到陰間，我們的頭顱也在你的手中。”（英譯來自Morna, *Amarna Letters*, 313）。

8 例：見“Etana,” in Foster, *Before the Muses*, 533-54；《吉加墨施史詩》（*Epic of Gilgamesh*）泥版IX-XI。後者的譯文見A. George, trans. *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian* (London: Penguin, 2000), 70-100；以及ANET, 88-97。

9 *Ludlul Bēl Nēmeqi* 1.36-38，英譯來自Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 41。另見《悲觀的對話》（*The Dialogue of Pessimism*）所載的另一段設問：“誰的身高能達至諸天之上？誰的肩膀夠廣闊，能把陰間合圍呢？”（同上，148-49, II. 83-84）。論及這些文獻與申三十11-12的關係，見F. E. Greenspahn, “A Mesopotamian Proverb and Its Biblical Reverberations,” *JAOS* 114 (1994): 35。

但“這話”卻觸手可及，不用到遠方去求取。摩西用“這話”來代替“這誠命”（11節），似乎是旨在潤飾文字，但也使人聯想到前文提及的“這些話”，也就是摩西的所有指示（參一1）。摩西把“這話”等同於“這誠命”，讓我們進一步瞭解到這最後一篇演講詞的意義。當前这一代百姓既蒙上主賜下能領悟的心、能看見的眼睛和能聽見的耳朵（參二十九4〔3〕），摩西便藉着這篇演說把上主的啓示帶到他們跟前。

摩西又用了“非常近”一詞，使人聯想到第四章7至8節，就是上主與以色列人親近。既然上主與人那麼近，那麼“這誠命”也是一樣。第14節指出神的啓示就在人的“口中”和“心裏”，表明雙方是“零距離”的。藉着背誦，他們可以把它存記於心。¹⁰ 摩西以一句目的從句收結第14節，宣告他的指示要成為以色列人的行為準則。這句話暗示不論是至高的誠命，還是從至高誠命所引申出來的律法條文，都是人能夠遵行的。上主只要求世人全心效忠於他，這個要求是可以達至的，並不深奧，也非不近人情。以色列人在這方面固然是失敗了（三十一16-18），但原因卻

上主只要求世人全心效忠於他……以色列人在這方面固然是失敗了，但原因卻不是律法的標準過高，以致他們不能遵行，而是他們不願遵行。

不是律法的標準過高，以致他們不能遵行，而是他們不願遵行。儘管每一代都有效忠於上主的義人（真以色列人）出現，但這段經文所針對的卻是全民靈性每況愈下的景象。以色列人要成功，就必須全民一體地效忠於上主。

兩條道路（三十15-20）

摩西在這裏給這第三篇演講詞作結，他已經把兩條道路陳明在百姓面前（參十一26-28），現在再懇切呼籲他們作出明智的選擇。下面的圖表可以突顯出這個段落的結構（引用的經文都是筆者自譯）：

10 申三十11、14取材自六6：“我今天吩咐你的這些話，你要存在心裏”。



看！我今天擺在你面前：		
兩項選擇	生命、福氣	死亡、災禍
條件	就是我今天吩咐你的 藉着愛上主你的神 藉着走在他的道上 並謹守他的誠命 典章 律例	但如果你的心轉離 並不順服 並你受引誘 並你向其他神明跪拜 並服侍它們
我今天向你們宣告：		
後果	這樣你就可以存活，人數增多 並上主你的神要祝福你 在地上 就是你要進去 佔領的	你們就一定會滅亡 你的日子必不長久 在土地上 就是你要過約旦河進去 佔領的

有不少人從這段經文的遣詞用字立論，¹¹ 認為這是“申命記神學”的精華，就是順服得福、叛逆招禍。¹² 摩西的文字風格成了後世智慧文學模仿的對象。¹³ 摩西既是教師也是牧者，他不但鋪陳兩條道路給百姓選擇，也提綱挈領地點明每個選擇的後果。如果百姓走在神的道上，又謹守他的一切誠命，藉以展現愛上主的心，那麼他們就必得生命和福氣。但如果他們轉離上主和他的道，他們就“一定會滅亡”（18節）。“這生命”和“這美事”（原文直譯；《新漢語》：“生與福”。這兩個詞在原文都有冠詞）在這段經文裏所指的，等同於“這福氣”（十一26，二十八

11 那些要求可參十12，十一1、22，那些應許和警告可參四1，七13，八1。

12 參W. Brueggemann, “The Shrill Voice of the Wounded Party,” *HBT* 21 (1999): 1-25。

13 在箴十一19，十四27，十八21，智者發出勸勉的主要方式也是通過生與死的比較。另見G. H. Wilson, “‘The Words of the Wise’: The Intent and Significance of Qohelet 12:9-14,” *JBL* 103 (1984): 186-87。除了申十一26-28及三十15-18外，Wilson也同時引用了箴三33-35，四10-19，八32-36。

1-14)；而“這死亡”和“這災禍”(《新漢語》：“死與禍”。同樣有冠詞)則等同於“這詛咒”(十一26，二十八15-68)。

第16節以一句從屬句作為開端，甚為突兀，所指的是摩西早前吩咐的某些命令。¹⁴ 第十一章27節也有同一句從屬句，而之前則有“若你們聽從上主你們神的誡命”一語。摩西或是要聽眾自行填入空白，給第三十章16節的從屬句加上主句；要不然就是抄寫時出了紕漏。¹⁵ 因此，下文的不定式動詞應解作情態(modal)動詞：以色列“藉着愛”上主他們的神、“藉着走”在他的道上，並“藉着謹守”他的誡命、典章、律例，聽從摩西吩咐他們的上主的命令(參十12)。摩西指出，效忠於上主的獎賞就是得到祝福，而對上主不忠的下場則剛好相反：死亡相對於生命，災禍相對於美事。¹⁶

以色列人之所以要承受死亡與災禍，自然是因為他們轉離了上主，而這個轉變的具體表現就是不肯順服，並且敬拜其他神明(17-18節)。以色列人將要進入應許之地，只要他們願意順服神，就能夠在那裏得存活，人數也會增多，並且享受豐盛。但如果他們叛逆神，就會在那裏被擊敗，遭殺戮，壽數也會減少。摩西先列出叛逆行為，再添上“我今天向你們陳明”一語(18節)，之後才表述叛逆的下場。這種筆法使他的警告更形鄭重。

在收結這篇演講詞的時候，摩西懇切呼籲百姓作出明智的選擇(19節)。他複述第一篇演講詞的勤勉結語(四26)，召喚天與地來為他作見證，證明自己已經把所有選擇陳明在以色列人面前。就希伯來文而言，第19節的下半節是作強調語氣的，可譯作：“我已將生與死擺在你面前，就是祝福與詛咒。”生與死的說法是複述這個段落的開端語(15節)，而祝福與詛咒則是取材於第十一章26至27節。

14 單就這一章而言，見1上、1下、2、3、5、7、8、11、16下、18節。

15 或許這句子先後有兩個 *ʾāšer*，文士抄到第一個 *ʾāšer* 的時候跳過了中間的文字，直接往後抄下去。ESV、NRSV都跟隨LXX的譯法，把失落的主句補回。同樣的看法也見於McConville, *Deuteronomy*, 423; Nelson, *Deuteronomy*, 345, 346。NIV的譯法或許正確，但可能性不高。

16 論及 *tōb* (美事) 和 *raʿ* (惡事) 被當作兩個極端來比較，見C. Westermann, *Genesis 1-11: A Continental Commentary* (Minneapolis: Fortress, 1994), 328-33。



摩西在第19節的結尾呼籲百姓“要選擇生命”，可說是這篇臨終演說的高潮，也是摩押平原一輪證道的頂峯。這第19節的餘下部分是一句目的從句，隨後第20節又有三個不定式情態動詞，這些文字都受“要選擇生命”這個句子支配。選擇生命，就等如以行動事奉神，以此表達在約中委身於上主(“愛”)，同時又願意“聽從”上主的聲音，並單單“緊靠”他。¹⁷

這選擇是非此即彼的，不是得生命就是死亡。第20節用了三個不定式動詞，暗示要選擇正道就必須全人投入，得生命的鑰匙就在以色列人自己手中。摩西所說的“生命”，既有量的含義，也有質的含義。“生命”是指享有綿長的壽數，罪的影響被暫時擋住，也沒有夭折的事。此外，這也指百姓得以在上主應許賜給先祖的土地上安居樂業。摩西在這裏提到先祖，行文算是走了完滿的一圈，在開端的一點收結演說。百姓正站在應許之地的門檻之前，上主通過發誓而作出的應許言猶在耳。上主必然守約，問題是他的子民能否貫徹始終。

應用原則



摩西今天仍然說話 摩西最後的一篇演說雖然已經結束，但他的聲音仍然縈繞不絕。摩西的講章響徹數百年，所賴的不單是申命記一書的記錄，也相傳於歷代史家、先知、智者、詩人的作品之中。他們不斷提醒讀者，凡自認是神子民的人，都面對着生與死的抉擇：我們有沒有愛神？有沒有聽從他的聲音？有沒有單單緊靠他？

約書亞引用摩西的呼籲，在自己的臨終演講詞中向百姓發出挑戰：“你們今天就要選擇所事奉的：是你們祖先在幼發拉底河那邊所事奉的神明，還是你們現在居住的這地亞摩利人的神明？”接着，他又以自己為典範，說：“至於我和我的家，我們必定事奉上主。”(書二十四15，《新普及》)可惜，以色列的歷史充滿了錯誤的選擇。當然，也曾經有個別的人懂得選擇生命。以色列國在最初和最後期都分別出現過這樣的人物。在

17 論及 *dābaq* (抓紧、依靠)，見四4，十20，十一22，十三4〔5〕的註釋。申十一22也載有類似的三項要求，只是以“行在他一切的道上”代替了“聽從他的聲音”。

開國的年月，迦勒就憑着他的忠誠而得以在應許之地安居，並獲得尊貴的稱號，被神認作“我的僕人”，又說他另有一個靈，全心全意跟從上主（民十四24）。¹⁸ 臨近猶大國敗亡之日，約西亞也得到至高的讚譽：“約

西亞王全心全意全力歸向上主，遵守摩西的全部律法，像他這樣的王以前不曾有過，以後也不再有了”（王下二十三25，《新普及》）。然而，猶大國未後數十年風起雲湧，連約西亞也枉死於埃及人的箭下。

保羅與摩西都一致地指出，人不能靠遵守律法來贏取救恩。恩典是神所賜的，但自願遵守律法卻是憑信心接受恩典的明證。

上主揀選以色列人，又施行拯救，與他們立約，並一路看顧他們，但出埃及的那一代人竟然拒絕了上主的恩典。希伯來書的評論實在一語中的：“因為有福音傳給我們，就好像傳給他們一樣，但所聽見的道沒有使他們得益，因為他們沒有用信心跟那些曾聽見的人聯合起來”（來四2；參民三十二11-12）。那一代人的孫輩也不遑

多讓。據士師記所載，過了約旦河才不過一代的光景，以色列人就三番五次作出錯誤的選擇，因而要身受聖約詛咒之苦。他們放棄了生命，選擇了死亡，幸好上主施恩，國家才可以在公元前二千年期嶄露頭角。宗族肢體尚可保全，但在靈性上卻不然，因為他們只懂得做自以為正確的事（士十七6，二十一25）。

大衛王朝建立之後，第二代君主即帶頭作出錯誤的選擇，加速了國家的敗亡。以賽亞看到國民固執錯誤，堅拒生命，就把以色列與上主的立約關係扭轉過來，以反諷筆法說他們“已經和死亡立約”（直譯：賽二十八15、18）。以色列人被自己的肉體所勝（參羅八3），拒絕以信靠來回應上主賜生命的好消息（例：民十四11）。他們不願在心上行割禮，也不肯讓神給他們的心行割禮。他們硬起心腸，不聽從上主的聲音，更違背了所立之約（參來八9〔耶三十一-32〕）。這一切導致上主暫時收回福氣，並執行聖約所載的詛咒。



保羅與申命記第三十章 然而，摩西卻斷言，被擄不會是以色列的終局。持同樣信念的還有眾先知，特別是耶利米（耶三十一1-40）和以西結（結三十四，三十六13-38，三十七1-28），以及新約聖經的保羅（羅九~十一）。因為上主立意要按照聖約施恩，所以國家必會復興，摩西在這篇告別演說提及的理想也必得實現。保羅把本段經文作了出人意外的引申，說基督從天上被帶下來，又從陰間被領上去。下表把這兩段經文在字面上的意義並列比較，足以證明保羅的論述是約略取材於《七十士譯本》的申命記三十章11至14節：

申三十11-14 (LXX)	羅十6下-8
<p>因為這誡命， 就是我今天吩咐你的， 既不困難，也不遙遠。 它不是在天上面，說： “誰要為我們升到天上去， 並取來給我們， 讓我們聽見而遵行它呢？”</p> <p>它也不在海的那一邊，說： “誰要為我們渡到 海的那一邊， 並取來給我們， 讓我們聽見而遵行它呢？” 這話離你非常近， 就在你口中，也在你心裏， 也在你手中，讓你遵行。</p>	<p>你心裏不要說： “誰要升到天上去？ 這就是說，要把基督帶下來。”</p> <p>或者 “誰要下到陰間去？ 這就是說，要把基督從死人中領上來。”</p> <p>這其實要說甚麼呢？ “這話離你很近， 就在你口中和在你心裏。”</p> <p>這就是我們所宣講關於信心的話。</p>

18 迦勒和約書亞一樣，對上主貫徹盡忠（民十四24；申一36；書十四8-9、14），與同樣從埃及出來的同輩形成強烈對比（民三十二11-12）。

保羅借用申命記三十章11至14節來闡述基督論，究竟理據何在呢？

新約學者頗費了一番工夫解釋。¹⁹ 然而，我們必須謹記，保羅是一位說理者多於是一位釋經家。他不像今天的學者一般，從歷史和文法的角度來鑽研經文的意義。這段羅馬書的經文不是要發掘申命記三十章11至14節的奧秘，而是要頌揚基督，強調基督是一切信主之人所領受的約的巔峰（羅十4）。²⁰ 此外，保羅也旨在揭露猶太教徒的謬誤。他們把律法和信心分開，又自以為擁有比別人更高的義，並以此作為親近神的基礎（參羅九30-32）。²¹ 保羅首先訴諸利未記十八章5節所載的應許，就是人若遵行律法，就必因律法而得存活。這個看法不但與申命記全書的精神一致，²² 也符合詩篇作者的立場，因為詩人喜愛遵行律法，又在律法中找到生活的準則。²³

值得注意的是，在申命記的希伯來文文本中，並沒有任何詞語等同於保羅所用的希臘文詞語 *pistis*（信心）。然而，找不到同義詞並不等於沒有同樣的概念。申命記以生命作順服的獎賞，就是暗示順服是信心的表現，同時也是愛神、敬畏神的表現。²⁴ 申命記旨在表述律法的典範，尤其是第三十章11至14節。我們萬不可把這典範與以色列人在歷史中對律法的回應相混淆。當保羅寫下上述文字的時候，他不可能是要改正律法的錯誤，因為律法是神所啓示的，必定完美無瑕。羅馬書十章5節與6至9節並沒有矛盾，前者沒有提倡“藉行為稱義”，與保羅一直呼籲的“因信稱義”並無衝突。保羅同代的人誤解又誤用了律法，保羅只是要改正他們的錯誤。那些貶抑保羅的猶太人以為順服是天國的入場券，但事實上這入場

19 尤見T. Schreiner, *Romans* (BECNT; Grand Rapids: Baker, 1998), 550-63; D. J. Moo, *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 644-60。

20 也就是“律法的終結”（羅十4）。上文的用語來自N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1993), 241。

21 這正是保羅引述申九4（LXX）的言下之意。從申九4本身的文章而論，摩西已經摧毀了下述論調，就是以色列人憑着高人一等的義行贏得應許之地的業權。參Schreiner, *Romans*, 558; Moo, *Romans*, 650-51。

22 申四1，六20-25，八1、3，三十6、16。

23 詩十九7-14〔8-15〕，一一九16、24、25、35、40、47、48、62、70、77、92、93、97、113、119、127、140、143、156、159、163、167、175。

24 申四10，五29，六2、4-5、13、24，十12、20，十三4〔5〕，十七19，三十一12-13。



券是上主施恩所賜的，惟獨憑信心才能領受。保羅與摩西都一致地指出，人不能靠遵守律法來贏取救恩。恩典是神所賜的，但自願遵守律法卻是憑信心接受恩典的明證（參申六20-25）。

申命記三十章12至14節的原意，與保羅徵引這段經文的用意，兩者究竟有甚麼關係呢？在琢磨之餘，我們也應小心謹慎。保羅毫無疑問是瞭解摩西原意的。不但如此，他更意識到第11和14節的“誠命 / 話語”與基督有類比的關係，實在可圈可點。對摩西時代的以色列人而言，學習律法是輕而易舉的，因為上主已經施恩把自己的旨意毫無條件地啓示給他們。如果有人真的派遣使者到天上或海外，叫他們去求取上主的話語，那反而是不信表現，甚至可算是拒絕了已經領受的恩典。

保羅把同樣的道理應用到基督身上。我們不用到天上和陰間去找尋基督。道成肉身的基督已經從天上降臨人間，又藉着復活從陰間回到世上。在申命記中，信心的表現是接受律法、投靠上主；現在基督已經復活，信心便成了接受基督、投靠基督。耶穌是上主成了肉身，他不但體現了律法，也代替律法成為“神所啓示的話語的核心”。²⁵

可是，保羅又憑甚麼把第11至14節的“誠命 / 話語”連繫於基督呢？莫非這就是米大示式（midrashic）的釋經手法？還是某種古老的修辭技巧？我們雖然不清楚保羅的憑據何在，但摩西卻肯定有把這段經文連繫到神身上。他用形容詞 *qārôb* 來形容神的話語離百姓“非常近”（14節），讓人想起他在第四章7節說上主以色列的神與他的子民“親近”（*qārôbîm*）。事實上，從以色列人在歷史中對這篇演講詞的回應可見，上主與律法是息息相關的。從詩篇第一一九篇就可以看出兩者關係之緊密。詩人提到世人的某些行動和心態，這些行動和心態的對象理應是上主，但詩人卻以“話語 / 誠命”為對象來作陳詞，彷彿神與他的話語是等同的。在這一篇文章之中，“律例”、“話語”、“律法書”三詞很多時候都是可以跟神的聖名（“上主”）互換的。²⁶

25 例：Moo, *Romans*, 653。

26 參Aurelius, “Heilsgegenwart im Wort,” 23-24。以下是“話語”、“命令”、“律法書”三詞可以跟神的聖名互換的例子：詩一一九19（參二十七9，六十九17〔18〕，一〇二3〔4〕，一四三7）、20、31（參六十三9〔10〕；申十20）、41、42（參五十六4〔5〕）、46（參賽六十一6）、47（參申六

從上述例子可見，既然“話語”可以連繫於上主，那麼保羅把申命記三十章11和14節連繫於耶穌基督，看來也是於理有據的。就着羅馬書第十章的上下文而言，保羅不但要證明耶穌基督可以跟律法作類比，也要證明他與上主是等同的。這就是說，基督正是以色列人應全心投靠的對象，而摩西的演說也是為基督而作的。保羅在羅馬書十章8節提到他所宣講的是“信心的話”，而第9節又要求人作出認信，承認“耶穌是主”，兩者的連繫意味上述解釋是合理的。

那麼，“耶穌是主”(*kyrion Iēsoun*)又是甚麼意思呢？驟眼看來，這個短語是要承認耶穌的王權。當時，凱撒要求人民接受羅馬君王為元首，這個短語或許是針對這情況而作的回應。然而，在新約聖經中 *kyrios* (主) 一詞是尊號，所指的等同於希伯來文的 *ʾdôn* (主)，以及神的聖名 *yhwh* (雅威；《和》：“耶和華”)。如果從後一義來解讀，那麼這個短語就是說“耶穌是雅威”。²⁷ 可是，羅馬書十章12節的意思卻有不同，那裏稱耶穌為“所有人的主”，顯然是表述耶穌的王權，而不是指他的身分。²⁸

還有四項證據支持這樣解讀 *kyrion Iēsoun*。(一)羅馬書十章5節引用了利未記十八章5節，而利未記十八章5節的前後框架正是“上主自述公式語”，全句為：“我是上主你們的神。所以你們要守我的律例，我的典章；人遵行這些，就可因此存活。我是上主。”²⁹ (二)上主在埃及顯出神蹟奇事，為的是把自己啓示給世人知道；同樣，耶穌從死裏復活，也證明了他就是上主(羅十7)。(三)羅馬書十章1至13節有不少詞語涉及救恩論(1、9、13節)，可見保羅所回溯的已不止於摩西的演講詞(申二十九~三十)，而是憶及出埃及的經歷。(四)最後，保羅又將約珥書二章

5：詩二十六8，三十一-23〔24〕，九十七10，一一六1，一四五20〕、48(參詩二十八2，六十三4〔5〕)、114(參43、74、147節；參三十一-24〔25〕、三十三18、22，六十九3〔4〕，七十一5，一四七11，一三〇7，一三一3)。

27 LXX往往把四字母詞 *yhwh* 和 *ʾdôn* 同譯作 *kyrios*，因此才出現這般模稜兩可的解讀。

28 參C. E. B. Cranfield, *Romans: A Shorter Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 258-60。

29 這一章的結語(利十八29-30)警告以色列人不要做可憎惡之事，否則必被剪除。由此可見，這裏“活”一詞應解作“存活”，甚或“享受生命”，而不是“過活”。



32節引用到基督身上(羅十13)，就是把耶穌等同於上主。基於同樣道理，另外還有一段認信文與 *kyrion Iēsoun* (耶穌是上主) 一語大同小異，就是腓立比書二章9至11節：*kyrios Iēsous Christos* (耶穌基督是上主)。³⁰

保羅把基督等同於上主，主要目的不是要比較律法和信心，也不是要表明前者是因行為稱義，後者是因信稱義。保羅只是增加籌碼，以求贏取面前的猶太聽眾。摩西挑戰以色列人選擇生命，並且聽命於律法書，以表達信靠上主之心。保羅則宣告，基督藉着受死和復活已經證明了自己是上主成了肉身；人如果要得救，就必須信靠基督。耶穌是“律法的終結”，完全體現出律法的義；他就是上主，即便律法也是從他而出。由此可見，律法所載的啓示遠遠不及這成了肉身的“道”。摩西教導律法，只算是恩典的中介人，而耶穌基督卻能夠全面地體現恩典和真理(約一17)。³¹

保羅在羅馬書十章6至8節引用了申命記三十章11、14節，其用意甚為費解。現在我們明白了“誠命”與“話語”之間的關係，或許就能夠解開上述謎底。不但如此，我們還無意中牽涉及另一段謎樣的文字，就是約翰福音的序言。約翰福音一章1至18節對基督作了一番評述，既然基督等同於神的話語，那麼上述文字也可以應用於神在申命記中啓示的話。再者，聖經上指着施洗約翰所說的話，也可以用來形容摩西：“他不是那光，而是要為光作見證”(約一8)。約翰福音一章11至12節把拒絕基督與信奉基督並列，這樣的筆法與摩西挑戰百姓選擇生命的做法也有類同之處(申三十15-20)。申命記四章7至8節提到上主與人“親近”，第三十章11、14節又說“這話”與人“非常近”。究竟上主與話語有甚麼關係呢？我們終於在約翰福音一章14節找到答案。律法是通過中介人摩西賜下的，而律法所闡明的恩典，如今已藉着基督體現出來。通過基督，神已把申命記二十

30 進一步的論述見Block, “Who Do Commentators Say ‘the Lord’ Is?”, 即將出版。

31 這裏所比較的不是律法和恩典，而是“從中介人而來的恩典”與“道成肉身所體現的恩典”(參約一16)。

這段經文提醒我們，神已主動向世人啓示自己，我們不須走到天涯海角，也無須作深刻的冥想。

九章29〔28〕節所說的“隱秘的事”顯明出來。如果這個結論是正確的，那麼第二十九章29〔28〕節和第三十章11至14節所暗示的，就是一件極榮耀的事。新約聖經就是以這件事作為開端。基督降世為人、在十字架捨身、死後復活，讓我們從他身上看到了神的大恩。因此，凡求告基督之名的，就是求告上主之名，所以都必得救。

當代應用



神向世人啓示自己 顯而易見，這樣的經文對當代教會意義極為重大。我們承繼了神給以色列人的啓示，也明白基督是這啓示的巔峯。我們領受了以馬內利這名字所表達的恩典，因此歡然慶賀。神不但離我們非常近，也清清楚楚地向我們啓了他的旨意。在這後基督教（post-Christian）的靈性氛圍之中，尋求上主旨意的方式變得多樣化。人們嘗試東方的宗教、默想靜坐、對土著習俗充滿好奇，也渴求“知識的言語”。這段經文提醒我們，神已主動向世人啓示自己，我們不須走到天涯海角，也無須作深刻的冥想。

這段經文還有另一個好消息。神藉着話語和基督把自己啓示給我們，他所啓示的內容清楚明確，而他所發的召命也是我們力所能及的。神沒有叫我們從摩天大樓跳下來，他的要求不但合理，也在人力範圍之內。神竟然願意向我們啓示自己，這已經是出人意外，而他要我們做的事也是顯淺明白的：懷着喜樂的心順服，帶着感恩的心事奉，藉以表達我們在基督裏對神的愛意。

選擇生命！ 從羣體的角度而言，以色列是失敗的。可是，當我們看到神怎樣獎賞個別選擇生命的人，我們也因此得着激勵。我們當然要防備病態的個人主義，但也要明白，神不願看到任何人滅亡（結十八32），而且存活之路是開放給所有人的。以西結書第十八章強調，人人都可以自行選擇生命或死亡，沒有任何人是受害者；我們能否站立在神面前，以及我們的下場是怎樣，這一切都在我們自己的手中。這就是摩西的福音，這也是耶穌基督的福音。耶穌邀請我們“進窄門，因為通往滅亡的門是寬闊的，路是寬廣的，進去的人很多”（太七13）。這句話不但警告人不要選擇死亡與毀滅，也在邀請人選擇生命。感謝神！

申三十一-1-30

申命記第三十一至三十四章導論

第三十一章的開端語標示下文風格有變。第二十九章至三十章是講章，旨在勸勉，而其後的文字卻是敘事文。經文所記敘的事件在創世記早有預言（創十五13-21），只是創世記的記錄較為扼要。這一大段申命記文字不但補足了五經的敘事，更與申命記第一至三章連上關係，成了摩西的故事的結語。¹ 在舊約聖經中，當某位主要人物的故事接近尾聲，往往會有一篇臨終敘事文（Death Narrative）。² 相對於其他舊約人物而言，描寫摩西離世的文字最為複雜，但也離不開大部分臨終敘事文的範式。³

這段臨終敘事文可以分作兩大部分：第一部分描述摩西為保證以色列人將來得享福樂而作出某些行動（三十一1~三十二47），第二部分則記述摩西的死亡及埋葬（三十二48~三十四12）。這兩部分都載有長篇的詩歌，藉以表達每部分的核心主題（三十二1-43，三十三2-29）。

新漢語譯本

臨終的安排

¹摩西去將這些話告訴以色列。他對他們說：“我今天一百二十歲了，再不能夠繼續領軍

和合本

臨終的安排

¹摩西去告訴以色列眾人，²說：“我現在一百二十歲了，不能照常出入，耶和華也曾對我說：

- 1 有人認為申一~三和申三十一~三十四是申命記的前後框架（D. L. Christensen, “Form and Structure in Deuteronomy 1-11,” in *Das Deuteronomium* (ed. N. Lohfink; BELT 68; Leuven: Leuven Univ. Press, 1985), 138; Merrill, *Deuteronomy*, 396), 也有人認為第三十一章是第三章的續篇（J. D. Levenson, “Who Inserted the Book of the Torah?” *HTR* 68 [1976]: 209）。但這兩種觀點都忽略了前後兩段文字的分別。申一~三是摩西一氣呵成的演講詞，而申三十一則是附有演講詞的敘事文。
- 2 摩西的臨終敘事文有前後的框架，開端是他宣告自己將要離世（三十一2），結尾則是敘事人的一段悼詞（三十四10-12）。
- 3 論及臨終敘事文，見B. H. Cribb, *Speaking on the Brink of Sheol: Form and Message of Old Testament Death Stories* (Gorgias Dissertations: Biblical Studies 43; Piscataway, NJ: Gorgias, 2009), 180-220。

新漢語譯本

出入了。上主也對我說：‘你不得過這約旦河。’³上主你的神，他必親自在你面前過去，他必親自從你們面前滅絕這些民族，使你們佔領他們的地。約書亞，他必在你面前過去，正如上主所說的那樣。⁴上主處置他們，就像他處置他所滅絕的亞摩利王西宏與噩以及他們的地那樣。⁵上主必把他們交在你們面前，你們要照我所吩咐你們的一切命令對付他們。⁶你們要剛強，要膽壯，在他們面前不要懼怕，也不要驚惶。因為上主你的神，他必親自與你同去，他必不撇下你，也不離棄你。”

⁷摩西喚來約書亞，在全以色列眼前對他說：“你要剛強，要膽壯，因為你必親自和這百姓一起進入上主向他們先祖發誓要賜給他們的地，你要使他們承受那地為業。⁸至於上主，他必親自走在你前面，他必親自與你同在，必不撇下你，也不離棄你。你不要懼怕，也不要膽怯。”

⁹摩西寫下這律法，交給抬上主約櫃的利未人祭司和以色列所有的長老。¹⁰摩西吩咐他們說：“每七年的末一年，在豁免年所定的節期，在住棚節的時候，¹¹當全以色列都來到上主你的神所揀選的地方朝見他面時，你要將這律法在全以色列眼前，向他們耳中宣講。¹²你要招聚這百姓，無論是男人還是女

和合本

‘你必不得過這約旦河。’³耶和華你們的神必引導你們過去，將這些國民在你們面前滅絕，你們就得他們的地。約書亞必引導你們過去，正如耶和華所說的。⁴耶和華必待他們，如同從前待他所滅絕的亞摩利二王西宏與噩以及他們的國一樣。⁵耶和華必將他們交給你們，你們要照我所吩咐的一切命令待他們。⁶你們當剛強壯膽，不要害怕，也不要畏懼他們，因為耶和華你的神和你同去。他必不撇下你，也不丟棄你。”

⁷摩西召了約書亞來，在全以色列眾人眼前對他說：“你當剛強壯膽，因為你要和這百姓一同進入耶和華向他們列祖起誓應許所賜之地，你也要使他們承受那地為業。⁸耶和華必在你前面行，他必與你同在，必不撇下你，也不丟棄你。不要懼怕，也不要驚惶。”

⁹摩西將這律法寫出來，交給抬耶和華約櫃的祭司利未子孫和以色列的眾長老。¹⁰摩西吩咐他們說：“每逢七年的末一年，就在豁免年的定期住棚節的時候，¹¹以色列眾人來到耶和華你神所選擇的地方朝見他。那時，你要在以色列眾人面前將這律法念給他們聽。¹²要招聚他們男、女、孩子，並城裏寄

新漢語譯本

人，孩童還是城裏的寄居者，都要讓他們聽見，讓他們學習敬畏上主你們的神，謹守遵行這律法上一切的話。¹³他們那些不認識這律法的子孫，也要聽見，要學習敬畏上主你們的神。在你們過約旦河要去佔領的土地上，你們活着的所有日子裏，都要這樣。”

¹⁴上主對摩西說：“看哪！你的死期近了。叫約書亞來，你們站在會幕裏，我好吩咐他。”於是摩西和約書亞一起去站在會幕裏。¹⁵上主在帳幕裏的雲柱中顯現，雲柱立在帳幕門口的上方。

¹⁶上主對摩西說：“看哪！你要與你先祖同眠了。這百姓必起來，在他們將要進去的地上行邪淫，追隨他們中間的外族神明。他們必離棄我，違背我與他們所立的約。¹⁷那天我的怒氣就必向他們發作，我必離棄他們，我的臉要向他們隱藏。他們必成為被吞吃的，許多災禍患難都要找上他們。那天他們必說：‘豈不是因為我的神不在我們中間，這些災禍才找上我們嗎？’¹⁸因他們做的一切惡，因他們把臉轉向其他神明，那天我必把我的臉隱藏起來。¹⁹現在，你們要給自己寫下這首歌，並教導以色列人，放在他們口中，好讓這首歌成為我指證以色列人的見證。²⁰因為我將他們領進我向他們先祖發誓應許的那流奶與蜜之地，他們吃了，飽足了，長胖

和合本

居的，使他們聽，使他們學習，好敬畏耶和華你們的神，謹守遵行這律法的一切話。¹³也使他們未曾曉得這律法的兒女得以聽見，學習敬畏耶和華你們的神，在你們過約旦河要得為業之地，存活的日子，常常這樣行。”

¹⁴耶和華對摩西說：“你的死期臨近了，要召約書亞來，你們二人站在會幕裏，我好囑咐他。”於是，摩西和約書亞去站在會幕裏。¹⁵耶和華在會幕裏雲柱中顯現，雲柱停在會幕門以上。

¹⁶耶和華又對摩西說：“你必和你列祖同睡。這百姓要起來，在他們所要去的地上，在那地的人中，隨從外邦神行邪淫，離棄我，違背我與他們所立的約。¹⁷那時，我的怒氣必向他們發作，我也必離棄他們，掩面不顧他們，以致他們被吞滅，並有許多的禍患災難臨到他們。那日，他們必說：‘這些禍患臨到我們，豈不是因我們的神不在我們中間嗎？’¹⁸那時，因他們偏向別神所行的一切惡，我必定掩面不顧他們。¹⁹現在，你要寫一篇歌，教導以色列人，傳給他們，使這歌見證他們的不是，²⁰因為我將他們領進我向他們列祖起誓應許那流奶與蜜之地，他們在那裏吃得飽足，身體肥胖，就必偏向別神，事奉他們，藐視我，背棄我的約。

新漢語譯本

了，就要把臉轉向其他神明，服侍它們，藐視我，背棄我的約，²¹等到許多災禍患難找上他們，這首歌就是見證，用來當面指證他們，所以這首歌不可離開他們後裔的口。其實，在我將他們領進我發誓應許的那地以前，我就知道他們所作的盤算。”²²那天，摩西寫了這首歌，教導以色列人。

²³上主吩咐嫩的兒子約書亞，說：“你要剛強，要膽壯，因為你要將以色列人領進我發誓給他們的地。而我，我必與你同在。”

²⁴於是，摩西把這律法的話寫在書上，直到完成。²⁵摩西就吩咐抬上主約櫃的利未人說：²⁶“把這律法書放在上主你們神的約櫃旁邊，讓它在那裏成為指證你的見證。²⁷因為我知道你們是悖逆的，你們是硬着頸項的。看哪！我今天還活着，與你們一起，你們就已經時時悖逆上主，何況我死了之後呢？²⁸你們要招聚所有支派的長老和官長到我這裏來，我好向他們耳中講說這些話，我好叫天地對他們作見證。²⁹因為我知道我死以後，你們必敗壞，偏離我吩咐你們的道路。末後的日子必有禍患迎向你們，因為你們必做上主眼中看為惡的事，用你們手所做的惹動他的憤怒。”

詩歌的見證

³⁰摩西向以色列全會眾耳中誦讀這首歌上的話，直到誦讀完畢：

和合本

²¹那時，有許多禍患災難臨到他們，這歌必在他們面前作見證，他們後裔的口中必念誦不忘。我未領他們到我所起誓應許之地以先，他們所懷的意念我都知道了。”²²當日，摩西就寫了一篇歌，教導以色列人。

²³耶和華囑咐嫩的兒子約書亞說：“你當剛強壯膽，因為你必領以色列人進我所起誓應許他們的地，我必與你同在。”

²⁴摩西將這律法的話寫在書上，及至寫完了，²⁵就吩咐抬耶和華約櫃的利未人說：²⁶“將這律法書放在耶和華你們神的約櫃旁，可以在那裏見證以色列人的不是，²⁷因為我知道你們是悖逆的，是硬着頸項的。我今日還活着與你們同在，你們尚且悖逆耶和華，何況我死後呢？²⁸你們要將你們支派的眾長老和官長都招聚了來，我好將這些話說與他們聽，並呼天喚地見證他們的不是。²⁹我知道我死後，你們必全然敗壞，偏離我所吩咐你們的道，行耶和華眼中看為惡的事，以手所做的惹他發怒，日後必有禍患臨到你們。”

詩歌的見證

³⁰摩西將這一篇歌的話都說與以色列全會眾聽。



經文原意



第三十一章的內容主要是演講詞，而且幾段演講詞長短相間。較短的一篇演講詞都涉及約書亞的就任，而較長的則敘述律法書成書的過程。⁴ 這些演講詞在题目的鋪排上有點糾纏不清：

- A. 立約書亞作摩西的繼任人 (三十一-1-8)
- B. 律法書 (三十一-9-13)
- A. 立約書亞作摩西的繼任人 (三十一-14-15)
- C. 以色列的國歌 (三十一-16-22)
- A. 立約書亞繼任 (三十一-23)
- B. 律法書 (三十一-24-27)
- C. 以色列的國歌 (三十一-28~三十二-44)
- B. 律法書 (三十二-45-47)

原初的資料或許包括三段獨立的演講詞。編者把三段演講詞牽合為一，表明三篇演講詞都與摩西的兩項關注密不可分：一是確保百姓將來效忠於上主，二是上主應許的實現。第三十一至三十二章實際上是一份“白紙黑字的見證或備忘”，要為摩押平原的重申聖約儀式作一個永久的記錄，讓百姓知道上主已立意守約，並毋忘上主對他們的要求。詞根 ‘d (見證) 在文中反復出現 (三十一-2、19、21、26、27、28，三十二-46)，可見這段文字的確具有上述功能。⁵ 值得注意的是，摩西並無意為自己建碑立傳，他只希望百姓銘記上主與以色列所立之約。

- 4 論及申三十一的結構和佈局，見 Tigay, *Deuteronomy*, 502-7; E. Talstra, “Deuteronomy 31: Confusion or Conclusion? The Story of Moses’ Three-fold Succession,” in *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature: Festschrift C. H. W. Brekelmans* (ed. by M. Vervenne and J. Lust; Leuven: Leuven Univ. Press, 1997), 87-110; A. Rofé, “The Composition of Deuteronomy 31 in the Light of a Conjecture about Inversion in the Order of Columns in the Biblical Text,” *Shaton* 3 (1979): 59-76。
- 5 參 B. Britt, *Rewriting Moses: The Narrative Eclipse of the Text* (JSOTSup 402; Gender, Culture Theory 14; London: T&T Clark 2004), 140。名詞 ‘ed (見證) 既可指人物 (十七-6-7, 十九-15-16)，也可指實物 (書二十四-27-28; 賽三十八)。

立約書亞作摩西的繼任人：

第一部分（三十一-1-8）

這八節經文包含了兩段演說，兩者不但風格一致，主題也完全相同。從種種筆法可見，這兩段演說屬於“勸勉說詞”：（一）摩西在第6至7節反復叮囑；（二）他又在第6節和第8節用了反面的祈使語；以及（三）他多次提醒百姓上主必然守約。第一篇演說（2-6節）的對象是百姓，以第三人稱代名詞來指稱約書亞。第二段演說的對象則是約書亞本人（7節下）。

摩西對百姓的囑咐（三十一-1-6） 這段敘事文的開端甚為突兀。前文的焦點是聖約關係的本質，而第三十一章1節則把焦點移至各項“整頓內務”的措施。⁶ 雖然有人把這段文字歸類為“出師誓言”，⁷ 但和早前的演講詞一樣，這段文字其實也是牧者的循循善誘。它的結構可以分作三個部分：（一）摩西宣佈自己離世之日已近（2節）；（二）摩西承諾上主會繼續臨在（3-5節）；（三）摩西囑咐百姓要剛強膽壯，不要失去信心（6節）。中間的部分是整段文字的核心。

綜觀其他臨終敘事文，大多數都是由敘事者首先宣告當事人老紀老邁，將要離世，但在這裏宣告摩西快要離世的卻是他自己（2節）。他並沒有直接陳述自己的死亡，而是說自己已屆高齡，再不能繼續“領軍出入”⁸ 了。摩西120歲，

約書亞賴以剛強的基礎在此：上主必會在約書亞前面，並承諾會與他同在。

6 以動詞“去”作開端，意味摩西會在這一章作出一連串行動。這短語的結構是前所未見的。經文先用上動詞 *hâlak*（去），卻沒有指明摩西去了哪裏，接着便是另一個動詞短語。NIV跟從MT，但另有不少譯本作“當摩西說完這些話之後”。這立場見於LXX和一份昆蘭（Qumran）殘篇（1QDeut^b [1Q5]，in *DJD* 1 [1955]，pl. X，fig. 13 and p. 59），且與創十七22和申三十二45所反映的常例一致。例：Mayes, *Deuteronomy*, 372-73; Tigay, *Deuteronomy*, 289, 400; Nelson, *Deuteronomy*, 353。然而，MT的立場雖然較為複雜，而且少有先例，但卻比LXX和昆蘭殘篇的更佳。同樣的看法也見於F. Nwachukwu, “The Textual Differences between the MT and the LXX of Deuteronomy 31: A Response to Leo Laberge,” in *Bundesdokument und Gesetz: Studien zum Deuteronomium* (ed. G. Braulik; HBS 4; Freiburg: Herder, 1995), 88-90。

7 Nelson, *Deuteronomy*, 358。

8 原文為用了二極法（merism）的“出去和入來”，這個短語在民二十七17是特



他的經歷恰恰可以分作三個40年：首40年在埃及度過（徒七23、30）；在米甸寄居了40年（出七7）；又作以色列的領袖40年（申一3）。摩西再次引述上主不許他進入應許之地的話，但卻沒有說出上主拒絕的因由，也沒有陳明當日作出這個宣告的背景。他這樣引述上主的話，彷彿透露了自己的失望之心和酸苦之情。⁹

宣告自己將要離世之後，摩西把百姓的目光引向上主繼續的臨在（3-5節）。摩西用了七句從句來鋪陳三個要點，說明上主將來必會眷顧他們。

（一）不會沒有人帶領百姓征伐迦南。上主不但會親自帶領他們，更會為他們設立領袖（3節上、下）。“上主你的神，他必親自在你面前過去”一句，讓人想起第九章3節，而“約書亞，他必在你面前過去”一句，更是這話的迴響，突顯出約書亞就是上主的代表（參書五13-15）。申命記三十一章3節最後的一句“正如上主所說的那樣”呼應第三章28節，因為上主在那裏說約書亞將會走在百姓前面，並保證他們能夠取得應許之地。

（二）上主要親自對付迦南各族。摩西作出保證，說上主必會消滅迦南的民族（3節中），又複述以色列人不久之前戰勝亞摩利二王的事蹟，以此作為上主對付迦南民族的範式（4節）。摩西最後再添上一句，說上主必會把迦南人交到以色列人手中（5節上），使上述應許更形實在。

（三）摩西鼓勵以色列人上陣對敵，因為上主已經為他們取得了勝利。摩西在第3節下只用了一個詞來激勵以色列人上陣，而在第5節則吩咐以色列人要按照他早前的指示對付敵人（參申七，二十）。

在收結這篇簡短演講詞的時候，摩西語重深長地勸勉百姓要勇敢，並要全心信靠上主（6節）。摩西用了兩對短語來勉勵百姓要勇敢。第一對是正面的：“要剛強，要膽壯”（參7、23節），¹⁰ 第二對則是反面的：“不要懼怕，也不要驚惶”（參二十3）。懼怕的對象是含糊的，只提及“他們”，也就是第3節提到的“這些民族”。接着摩西又指出他們可以剛強膽壯的基礎：上主是神聖的戰士，必然與百姓一同上陣。

指軍事上的領導（另參申二十八6）。

9 對百姓所說的：一37-38，四21；對上主所說的：三24-27。

10 這兩對短語以眾數形式出現於書十25和代下三十二7，並以單數形式出現於書一6、7、9、18；代上二十二13，二十八20。

摩西宣告說，上主必不撇下以色列人，也不會離棄他們。我們早在第二十章1節和第4節已讀到類似的保證（參8節；代上二十八20）。第一個短語取材自雙拳抓緊和放開的動作（參申四31），第二個短語則是首次以上主為主語。¹¹ 這可能暗示，百姓以為他們的保障是摩西，而這段話則要提醒他們，不要倚靠屬世的領袖，卻要依賴神的同在，因為這位神聖的守護者必不撇下他們，也不離棄他們。

摩西對約書亞的囑咐（三十一7-8） 在第7節上，摩西把焦點從百姓轉到約書亞身上（參14、23節）。¹² 在第23節，上主單單向約書亞說話，而在這裏則向兩個不同的對象發言：約書亞和全以色列。上主也曾曾在西奈山向摩西說話，而當日旁觀的民眾都可以聽見，並且“永遠地相信〔摩西〕”（出十九9）。現在，摩西公開地把領袖之位傳給這位可靠的副手（參民二十七18-19），讓百姓知道約書亞就是神所揀選的承繼人。

這番勸勉以兩個短語為骨幹，就是“要剛強，要膽壯”（7節，呼應第6節），以及“不要懼怕，也不要膽怯”（8節）。這兩個短語也給整段文字定調。摩西在這兩句話之間描述約書亞的任務，並且保證上主必會幫助他。¹³ 摩西總結約書亞的使命，提及約書亞和以色列人將要共同面對的事，並聚焦於其中兩點：約書亞將帶領這些百姓進入上主向他們先祖發誓要賜給他們的地；¹⁴ 約書亞也會把上主留給百姓的土地分給他們，以作為他們的產業。

除非激勵性動詞“要剛強”涉及軍事運作，¹⁵ 否則這裏的委任及早前的召命（一38，三28）都沒有明確地說要約書亞作軍事領袖。第8節說明了約書亞賴以剛強的基礎在此：上主必走在約書亞前面，並承諾會與他同

- 11 另參第17節。希伯來文動詞 *'āzab*（離棄）在第16節和二十八20是指以色列人離棄上主，在二十九25〔24〕則是指百姓背離聖約。
- 12 這篇簡短演說是一38，三21-22、28（也就是第一篇演講詞）的引申。這裏提及的事件記載於民二十七15-23。
- 13 關於任命某人作某職或承擔某任務的敘事文，D. J. McCarthy有一份從形式鑒別學角度出發的論述，見“An Installation Genre?” *JBL* 90 (1971): 31-41。
- 14 這句公式語也見於一8，六18，八1，九5，十一9、21，二十六3，二十八11，三十20。
- 15 這個動詞往往見於設立軍事領袖的情節。在民事或宗教處境中，經文所用的動詞多數是“使成為、做”。見McCarthy, “Installation Genre?” 34-35。



在。“必不撇下你，也不離棄你”一句，其實是逐字複述摩西對百姓的勸勉（6節）。

關乎律法書的安排（三十一9-13）

這段經文窒礙了原本的說理流程，隔開了摩西對約書亞所說的一番話以及上主直接給約書亞的吩咐（14-15、23節）。這段經文結構嚴整，先有一段敘事引言（9-10節上），接着是給利未祭司和以色列所有長老的一番話（10下-13節）。這段文字與第十章1至9節多有呼應，¹⁶ 我們從這一點就可以看出編者的目的何在。然而，這裏的焦點卻是律法書，也就是摩西在申命記一直闡述的那份文件（9、11、12節）。

第9節的敘事引言聚焦於摩西就律法書而作的三個行動。（一）這律法書是摩西親手所寫的。申命記一直描寫摩西有意識地以口頭宣述律法，¹⁷ 這是第一次把摩西刻劃成抄經的文士。至於摩西所“寫”的內容，有經文稱之為“這律法的一切話”（參二十八58）、“這律法書上的誡命典章”（三十10），以及“寫在這書上的一切〔聖約〕詛咒”（二十九20、21、27〔19、20、26〕）。¹⁸

（二）摩西把律法書交給利未祭司和以色列所有的長老。早前上主把

- 16 見C. T. Begg, “The Tables (Deut. X) and the Lawbook (Deut. 31),” *VT* 33 (1983): 97-98。
- 17 “這律法” (*hattôrâ hazzō't*) 一語在其他地方也有出現：一5（從敘事人的角度而言），四8，十七18、19，二十七3、8、26，二十八58、61，二十九29〔28〕（從摩西的角度而言）。提及各種文本的經文還有四13，五22，十4，十七18，二十七3、8。論及一份文件自稱為被寫下來的文本，見J. Chinitz, “The Word Torah in the Torah,” *JBQ* 33 (2005): 243-45。
- 18 摩西是“這律法”的作者的說法，與十誡的立場有別，申十4指明律法的作者是上主。進一步的論述見R. Venema, “YHWH or Moses? A Question of Authorship: Exodus 34:28-Deuteronomy 10:4; 31:9, 24,” in *YHWH—Kyrios—Antitheism or the Power of the Word: Festschrift für Rochus Zuurmond anlässlich seiner Emeritierung am 26. Januar 1996* (ed. K. A. Deurloo and J. Diebner; DBAT Beiheft 14; Amsterdam/Heidelberg: DBAT, 1996), 69-76。NIV把 *sēper* 譯作“書”，其實稍有誤導。我們現在所謂的“書”，是由兩面書寫的紙張釘裝而成的冊子。這種東西差不多要到基督時代才出現。摩西所指的，應該是用羊皮或蒲草紙製成的卷軸。參M. Haran, “Scribal Workmanship in Biblical Times,” *Tarbiz* 50 (1980-1981): 71-72; Alan R. Millard, “Writing,” *DOTP*, 904-11。

十誠傳給摩西（五22，十4），現在摩西又把闡述律法的手稿傳給社羣領袖，要他們妥為保存。上主親自制訂聖約，摩西親手寫下律法書。摩西把律法書交給祭司和長老，突顯出聖約與律法書的關係，¹⁹ 並確保沒有人斗膽篡改這份神聖的文件（參四2，十二32）。

敘事人特別記明，以色列所有的長老都有參與這事。祭司是神與人之間的中介，而民間領袖則代表所有百姓，他們已通過聖約建立彼此的關係。祭司和民間領袖分別參與其中，預示摩西的角色將會在他死後一分为二。²⁰ 古代近東多有這種抄錄契約副本的做法，以備重申約章的禮儀之用。²¹ 然而，這裏的先例卻可追溯至西奈山。上主在西奈山先宣佈聖約的基要條款，再寫成文本，以頒授給他的附庸。摩西的做法也類同，他首先闡述聖約，之後才寫下文本，以備舉行重申聖約之禮。

（三）摩西要求利未祭司和長老定期在百姓面前宣讀律法。在本段經文中，摩西用了大部分的文字來闡述這個命令，當中有三句核心陳詞：宣講這律法（11節）、招聚百姓（12節），以及讓他們的兒女聽見和學習敬畏上主（13節）。摩西在第四章10節提到西奈山事件，那段話的內容與本段經文有不少矚目的連繫。顯而易見，向後人宣讀律法，就可以讓他們有機會恆常地更新與神之間約的關係，並把這關係實踐出來。²²

第10節下至11節訂明了宣讀律法的場景，當中有四項重要的細節：

（1）在每七年的末一年；²³ （2）在豁免債項和釋放因償債而買身為奴的同胞之時（參十五1-18）；（3）在住棚節的時候；²⁴ （4）當全以色列都

19 進一步的論述見第24-26節的註釋。

20 這件事在二十七1-8也早有先聲。這兩方人物將會分別繼承摩西的其中一面角色。類似的看法也見於Sonnet, *Book within the Book*, 139-40，而他的論述可追溯至Braulik, *Deuteronomium II*, 223; N. Lohfink, "Die ältesten Israels und der Bund zum Zusammenhang von Dtn 5, 23; 26:17-19; 27,1, 9f und 31,9," *BN* 67 (1993): 26-42。

21 參Weinfeld, *DDS*, 63-64。見十1-9的註釋。

22 參McConville, *Deuteronomy*, 439。

23 根據利二十三34-44，住棚節的慶期在提斯利月（第七個月）的中段，也就是那個月的第15至21日。這裏把住棚節連繫於每七年的末一年，可見摩西心中所想的是民間的農耕曆法，而不是官方的禮儀曆。

24 根據猶太人傳統，住棚節慶期結尾的第八天就是 *Simhat Torah*（歡慶聖法節）。這個禮儀的焦點是律法書，要突顯律法是神施恩賜給他子民的。



聚集在中央聖所尋求上主他們神的面時。經文把豁免債項的日子與宣讀律法連上關係，為的是讓所有以色列人都明白自己是上主施恩救贖的受益人。

住棚節不獨記念以色列人在埃及住帳棚的日子（利二十三43），也記念上主在曠野路上的供應。²⁵ 這個節期又稱為收藏節（出二十三16，三十四22），可見它的慶期是在收割、處理和儲存農作物之後。這個節期是歡慶的日子，吸引大量朝聖者到中央聖所，因此可以保證有最多的聽眾出席宣讀律法的大會。經文又指出，百姓到中央聖所是要朝見神的面，因此所強調的是神人之間的會面是直接而親密的。²⁶ 摩西吩咐人宣講“這律法”，意味百姓能夠藉着聆聽律法而直接跟上主接觸，就像當日在何烈山一樣（申四10）。

第12節的用語呼應上主原初在何烈山的命令（四10）。摩西在這裏吩咐利未祭司和長老招聚百姓，好讓百姓能夠參與這個重申聖約之禮。為了強調這個聚會是全民參與的，摩西便列出四類參與者：男人、女人、孩童和寄居者。²⁷ 雖然律法只要求男性在三大節慶朝見神（十六16），但律法的精神卻要求家長帶同所有家屬出席，一起聆聽律法。摩西以一連串動詞來闡述宣讀律法的作用（參十七19-20）：宣讀能讓人聽見，聽見就能學習，學習會讓人生出敬畏之心，有敬畏之心才會遵行律法，而遵行律法就能得存活。

摩西在第13節想到後世的以色列人。他知道世人慣於把承諾拋諸腦後（參二十九14-15），因此他便要求每七年公開宣讀律法一次，讓每位孩童都在成人之前至少聽過兩次律法。²⁸

宣 讀能讓人聽見，
聽見就能學習，學習
會讓人生出敬畏之心，
有敬畏之心才會遵行律法，
而遵行律法就能得存活。

25 Tigay, *Deuteronomy*, 291.

26 出二十四10的描述更為直接，那裏說以色列人在西奈山“看見了以色列的神”。

27 這個名單是十六14的縮略版。

28 有人認為這七年一次的禮儀並不是重申聖約之禮，而是旨在教育，要聽眾明白那在西奈山所立並已於摩押平原重申的聖約，見Craigie, *Deuteronomy*, 371; W.

立約書亞作摩西的繼任人：

第二部分（三十一14-15、23）

這段經文的主題忽然一變，再次論及約書亞的繼任。然而，這次我們聽到的卻是上主的聲音，他直接向摩西說話，要摩西帶同約書亞進入會幕，私下覲見上主。從以下四點可以看出這是一次正式的會面：（一）段落的開端用了“看哪”一詞；（二）上主吩咐摩西傳召約書亞覲見；（三）經文用了一個嚴肅的動詞“將自己放置於、站立”（《新漢語》：“站”）；（四）覲見上主的地點是“會幕”。

出埃及記和西奈山敘事文的“會幕”一詞，指的是兩種不同的建築：²⁹（一）為日常禮儀而支搭的帳棚，位於以色列大營的中央；（二）位於營外的帳棚，上主會在特別的時候到那裏去顯現（出三十三7-11；民十二4-5）。本段經文所指的正是後者。當摩西和約書亞進入會幕的時候，有雲柱立在帳幕門口的上方，而上主就在雲柱中顯現。這會幕與安置約櫃的營帳有相同作用，代表上主雖然神聖超越，但也願意與凡人同在。

讀者讀到第14至15節，自然預期上主會對摩西和約書亞發言。第16節雖然論到摩西身後之事，但上主竟然沒有立刻提到約書亞繼任，而是吩咐摩西給百姓留下一首歌。直到第23節，上主才吩咐約書亞承繼摩西之位。希伯來文原文第23節的開端頗為突兀，因為主語並不明確：“他吩咐……”。NIV正確地加入了明確的主語，譯作“上主吩咐”（《新漢語》同）。³⁰ 由此看來，第23節很可能原本編排於上主對摩西所說的那一番話（17-21節）之後。第23節的內容與摩西傳位給約書亞的那一番話

L. Holladay, "A Proposal for Reflections in the Book of Jeremiah of the Seven-Year Recitation of the Law in Deuteronomy (Deut. 31:10-13)," in *Das Deuteronomium* (ed. N. Lohfink; BETL 68; Louvain: Louvain Univ. Press, 1985), 326-28。

29 參M. Haran, "The 'ohel mō'ēd in Pentateuchal Sources," *JSS* 5 (1960): 50-65。有人認為兩種會幕分別代表上主以不同的方式臨在，批判這論調的文字見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。論及兩種會幕的關係，見M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1985), 264-69。

30 與代名詞“他”最接近的先行詞（antecedent）是第22節的“摩西”，但這裏的動詞都作第一人稱，那麼發言者就顯然是“上主”。



（7-8節）大同小異，只是把第三人稱轉為第一人稱。上主在這裏的話有四重作用：囑咐約書亞要剛強膽壯；說明約書亞的角色，也就是帶領以色列人進入應許之地；指出約書亞的行動代表上主的應許已經應驗；以及承諾上主必與他同在。敘事人沒有解釋為甚麼記下兩段召命。上主之所以個別地囑咐約書亞，或許是為約書亞着想，要他知道自己就是上主所命定的摩西繼承人。

以色列國歌的序言（三十一16-22）

驟眼看來，第16至22節彷彿與約書亞的召命無關。上主發表了一篇演說，以帶出第三十二章所載的“這首歌”。這個段落的演講詞預示以色列人他日必生叛逆（16-18節），又指明上主會怎樣處理這叛逆所帶來的危機（19-21節）。

危機：以色列人不免叛逆（16-18節） 經文首先直率地指出摩西離世之期已到，接着便列出一連串層層引發的事件，以及上主所作的回應。經文以較為委婉的說法描述摩西離世：“與你先祖同眠”。³¹ 顯而易見，摩西的死亡不獨對他自己意義重大，對百姓更是有翻天覆地的影響。上主以四個動詞來描寫百姓的反應：（一）他們必“起來”做叛逆上主之事；（二）他們會和迦南地的外族神明“行邪淫”（參出三十四15-16）；³²（三）他們必“離棄”上主（參申二十九25〔24〕）；（四）他們會“違背”聖約。

聖經多把上主與以色列的關係描繪成婚約，因此這裏恰到好處地把百姓的叛逆稱作“行邪淫”。百姓對其他神明拋媚眼，自然會引發上主的“妒意 / 激情”。³³ 再者，凡與上主爭奪子民的神明，都是淫蕩的，必會利用繁榮富裕和生活保障來誘使百姓對他們效忠。這裏稱百姓所違背的約

31 這個慣用語取材自古人的殯葬習俗，就是把同一家族的先人葬於同一墓穴。此外，這個慣用語也反映出以色列人的一種普遍觀念，就是人死後會去了陰間，和其他先人同臥於牀上（參三十二50）。

32 參士二17，八27、33；代上五25；另參利十七7，二十5；結二十30。

33 尤見於何四12-14。論及這個隱喻，見P. Bird, "'To Play the Harlot': An Inquiry into an Old Testament Metaphor," *Gender and Difference in Ancient Israel* (ed. P. L. Day; Minneapolis: Fortress, 1989), 75-94。

作“我……的約”，又說這約是“我與他們所立〔字面上的意思是切割〕的”，突顯出這約是由上主作主動的。上主憑己意揀選立約的夥伴、自行制訂契約的條款，又主動施恩把約啓示給子民知道，使他們明白效忠的獎賞和叛逆的下場。

第20節餘下的部分 描述百姓怎樣回應上 主慷慨的施恩：他們 轉向其他神明……

上主用了三個短語來形容自己的反應，顯示出他的怒氣極重（17節上）。摩西雖然曾經提及上主的怒氣，也說過上主會離開他的子民，³⁴但慣用語“把臉隱藏”卻是首次出現。³⁵這個短語表明上主會收回他的恩典。³⁶就着古代王家用語而言，但凡君主對臣民“把臉隱藏”，必然代表災禍，³⁷而這個用語也往往用來形容神明撇棄其信眾。³⁸

這裏提及神明“把臉隱藏”（17節中），其意義與經外文獻所載的相仿。上主明言，叛逆的人必要承受“災禍”和“患難”，就像被野獸追上並吞噬一樣。面對這一切禍患，百姓的反應是生出疑問：“豈不是因為我的神不在我們中間，這些災禍才找上我們嗎？”這種反應正好成了早前另一個問題的答案。外族的異教民眾曾經回答過類似的問題（二十九24-25〔23-24〕），而且比以色列人有更準確的領悟：以色列人所受的禍患固然源自上主的怒氣，但究其原因，卻是因為百姓違背了上主與他們所立的約。從神學的角度而言，以色列人在這裏的看法或許是對的，但他們的語

34 這個警告是三十一6、8（也參二十九27〔26〕）的祝福的反面。

35 論及上主隱藏他的臉的多重意義，見HALOT, 771-72。

36 這個短語的正面對應見於“亞倫的祝福語”（民六25-26）。亞甲人（Akkadian）也有類似的慣用語，見A. L. Oppenheim, “Idiomatic Akkadian,” *JAOS* 61 (1941): 256-57; S. E. Balentine, *The Hiding of the Face of God in the Old Testament* (New York: Oxford, 1983), 22-28。

37 參“I shall turn (and) die if the crown prince my lord turns away his face from me,” in L. Waterman, *Royal Correspondence of the Assyrian Empire, Part II: Translation and Transliteration* (Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1930-36), 114-15。

38 見“A Prayer of Lamentation to Ishtar,” in *ANET*, 385；以及《讚頌智慧主之歌》（*Ludlul Bēl Nēmeqi*；又稱“巴比倫的約伯記”）所載的愁苦人的哀告，Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 38, line 4。除了伯十三14，三十四29之外，這個短語都是形容上主對百姓背約的回應。



氣卻是大錯特錯。他們只顧埋怨上主沒有守約施恩，而不知自己要承擔最終的責任，承擔背信的後果（18節；參結八12，九9）。第18節用了詞根 *pnh*（面向、面對）作為雙關語。當上主“把臉隱藏”時，他就不再顧念以色列人；當以色列人“把臉轉向”其他神明時，他們就向其他神明尋求庇護。³⁹

危機的答案：一首歌（19-22節） 第19節以 *we'attâ* 一詞（《新漢語》：“現在”）作開端，其作用跟這詞在第四章1節和第十章12節的相同，都是標示上主的話去到一個新的段落，並表明上下兩部分的邏輯關係。讀者或會從演講詞的上部分而有所預期，以為上主會在這裏正式選立約書亞承繼摩西。上主理應在這裏選立繼任的牧者，好讓全國人民在靈性上連結為一，並帶領百姓走在聖約的道路上；但出人意外地，上主不但沒有這樣做，還吩咐摩西寫下“這首歌”。事實上，從第19至21節可見，上主要摩西和約書亞進入會幕，主要目的就是把這首彷彿以色列國歌的歌傳給他們。

希伯來文詞語 *šir* 界定了這段文字的體裁。這首作品既可以是入樂的歌曲，也可以是用來朗誦的詩篇。⁴⁰上主要摩西轉達這首歌，他的命令包含了兩個行動，先要摩西把歌寫成文本，再口述給百姓知道（19節）。上主吩咐摩西把這首歌教導以色列人，他的意思就是要摩西好像早前就律法書所做的一切那樣（四14，五31，六1）對待這首歌，這意味摩西不但要在百姓面前朗讀，還要作出解釋，並督促百姓遵行。⁴¹

從第19節下可見，這首歌也同時有法律上的作用。事實上，就這段文字的場景而言，它的體裁也屬於 *rib*（司法事務）一類。在早前的司法處境中，經文也提及要有證人作證，而這首歌也算是一位見證人。這首歌

39 另參伯三十六21；何三1；詩四十四〔5〕。

40 論及“詩”與“歌”的分別，見D. Lipton, *Longing for Egypt and Other Unexpected Biblical Tales* (Hebrew Bible Monographs 15; Sheffield: Phoenix, 2008), 189-90。論及美索不達米亞韻文的“歌唱”和“誦讀”，見J. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic* (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1982), 107, n.2。

41 慣用語“放在他們口中”的意思是“細緻深入地教導給百姓，以致他們能夠謹記和背誦”。

要為上主作證，證明儘管百姓將來必有叛逆的一天（參第21節），但上主卻始終守約。這首歌要在百姓遇到禍患的時候提醒他們，上主的回應是公義的，百姓既然踐踏上主的恩典，那麼要承受聖約的詛咒也是經上早有預言的。對這方面的認識在將來是很重要的。當外族人看到以色列遭禍的時候，他們會以為以色列的守護者無力或無意保護自己的子民，因此才沒有救他們脫離別國或其他神明的傷害。⁴²到了那個時候，我們就會看到這首歌怎樣反駁上述謬論。

NIV以第20節來界定時序，指出這首歌會在甚麼時候發揮作用。然而，這並不是第20節的原意。這節經文的原意是要指出這首歌憑甚麼能夠為上主作證。⁴³經文顯然預期以色列人必然叛逆，也必須承受審判。當百姓經歷這一切禍患的時候，這首歌就要讓他們明白兩件事，一是他們曾經唾棄上主所賜的恩典，二是他們所遭受的禍患在經上早有預言。這首歌最終要證明上主的作為是公義的，而以色列人忘恩負義、叛逆宗主的罪行也是無可推諉的。

第20節扼要地鋪陳了 *vaticinium ante eventum*（關於未來之事的預言），展示出這首歌要發揮作用的歷史場景。以色列的往事以神的恩典為起點，也以神的恩典為終結，將來也是一樣。⁴⁴上主會實踐他向先祖所作的承諾，⁴⁵把應許之地交到以色列人手中。這地五穀豐登，百姓自然吃得飽足、一無缺乏、身體長胖。雖然前面的經文早已指出豐足生活帶來的危機（六11，八10、12，十一15），但這裏卻是第一次提到身體長胖。這裏提及的飽足感覺，足以讓百姓忘記自己是上主恩典的受益人，誤以為使他

42 參耶三十17，三十三24；結三十六20-21。

43 如果 *kî* (NIV作“當” [when]；《新漢語》：“因為”) 一詞的作用是引入時間性從句，那麼這時間性從句就應該延伸至第21節（例：NJPS）。第20節有一連串的動詞，第一個動詞作未完成式，而其後的七個動詞都作連續式 (*waw consecutive perfect*)。這個結構通常是要鋪陳接連發生的事，而不是把未發生的情節設想成已發生的事實。NIV以“他們吃了，飽足了，長胖了”一句為最後的前題，並以“他們要轉向” (*they will turn*) 一句作為結論的開始，這樣的譯法稍見武斷。

44 申四32-40，六20-25；等等。

45 申一8、35，六10、18、23，七13，八1，九5，十11，十一9、21，十九8，二十六3、15，二十八11，三十20，三十一7、20。



們得福的是迦南地的生殖神明（參六10-15，八11-14，十一8-17，三十二13-14）。

第20節餘下的部分描述百姓怎樣回應上主慷慨的施恩：他們轉向其他神明，作這些神明的附庸和服侍它們，藐視上主，背棄上主的約。如果我們把第16節與第20節並排比較，就可以發現第16節的“起來”和“行邪淫，追隨……外族神明”，在第20節變成了“把臉轉向其他神明”和“服侍它們”；而“離棄我”和“違背我與他們所立的約”，則變成“藐視我”和“背棄我的約”。藐視上主的說法在申命記是首見的，當讀者讀到這樣的描述，自然不會因為上主憤怒的回應（三十二19）而感到奇怪。

這篇論及叛逆的文字相當冗長，第21節開端的用語又再推陳出新。“許多災禍患難”一語帶出了以色列人將要面對的另一輪困境，短短數語已代表了第二十八章15至68節所載的一切約中詛咒。經文把這個詞組當作動詞的主語，將禍患描繪成好像有生命一般，如同野獸捕殺獵物，襲擊（《新漢語》：“找上”）以色列人。⁴⁶在民眾絕望的時候，這首歌就要為上主的信實和恩典作見證，又要指證以色列人的忘恩和叛逆。這裏又插入了一句話，可以直譯作“因為它不會被他後裔的口所忘記”。由此可見，下文這首歌實在是一首國歌，預備給後世國民代代傳頌。這首國歌⁴⁷讓百姓記起自己的民族發源於上主的恩典，並警告他們不要踐踏神的厚賜。此外，這首國歌也給他們帶來盼望。這首歌就如摩西第三篇演講詞的結語一樣，宣告審判不是終局，上主不但要恢復自己的名譽，也要救贖他的子民。

第21節的結語再次指出，這首歌是不可或缺的。在申命記的其他篇章，我們也讀過上主對以色列人將來屬靈光景的悲觀評語（五28-29，九24，十二8，三十一27）；然而，這段文字卻是最為明確的，毫不諱言以色列人將來必定無力遵守聖約。當然，問題不是出在聖約本身，而是以色列人自己的責任。在這一天，上主甚至還未把應許之地交到以色列人手

46 這個動詞與四30相呼應。

47 論及這首國歌，見Daniel I. Block, “The Power of Song: Reflection on Ancient Israel’s National Anthem (Deuteronomy 32),” in *How I Love Your Torah, O LORD!* 162-88。

中，他就已經曉得他的子民心中存有叛逆的念頭。這句話證明第20節所描述的，就是將來必然出現的實況。

敘事人引述上主的話已畢，便描寫摩西依照上主的吩咐寫下這首歌（22節）。摩西在“那天”寫下這首歌，並傳給以色列的子孫。經文在這裏再次用了“寫”及“教導”二詞（參19節），突顯出摩西執行神命令的態度是嚴肅謹慎的。

摩西的總結演講詞（三十一-24-30）

這段文字雖短，但也可以根據不同的主題分成三個部分：（一）演講詞的序言（24-25節）；（二）關於律法的最後一輪指示（26-27節）；以及（三）關於以色列國歌的指示（28-30節）。後兩者可算是不同的主題，各自與本章早前的元素連上關係。然而，敘事人卻在這裏把這兩項主題連結在一起，意味律法書與國歌的關注是一致的。

（一）根據敘事人所述，摩西是先寫下律法的話語，再向利未人作出吩咐。這個記述的角度把下文連繫於第9至13節。如果所謂“律法的話”是指摩西的幾篇演講詞，那麼這段文字雖然洋洋大觀，但其長度也算不上前所未有。⁴⁸ 第25節所述的，其實在第9至10節早有記載，但這裏的焦點卻在說明受眾是誰。他們就是利未人，特別是負責抬約櫃的利未人。然而，第27節也意味摩西同時向百姓說話。

（二）摩西給利未人的指示可以分作三個部分：（1）關乎律法書的安排（26節上）；（2）指出律法書的功用（26節下）；（3）說明摩西曉得百姓終會有叛逆上主的一天（27節）。摩西把律法書交付利未人，就是委任他們作律法的守護人；他又吩咐利未人把律法書放在約櫃旁邊，就是承認上主是律法的源頭，也是律法的屬天擔保人（參11-2）。

律法成書之後，大有可能被放在陶罐或木盒之內。⁴⁹ 摩西吩咐人把律

48 可以把摩西的演講詞與美索不達米亞的《吉加墨施史詩》（Gilgamesh Epic）作對比。有關的論述見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* (ed. S. Izre'el et al.; Israel Oriental Studies 18; Winona Lake, In: Eisenbrauns, 1998), 171-81。

49 參耶三十二14。論及埃及人把重要文件放在盒內的風俗，見ANET, 495a; M.



法書放在約櫃旁邊的意義，我們可以從古代風俗作進一步的瞭解。每當訂立契約之後，雙方都會收起一份契約的副本，並把它放在聖所之內，代表請得神明監督契約，並可不時把文本取來，作重申契約的禮儀之用。這裏的舉動代表摩西的牧者訓言地位等如十誡，百姓必須遵守。把律法書放在約櫃旁邊而不是約櫃之內，是要保證後人可以隨時取用這份文件。根據第9至13節所說，利未人要每七年在住棚節公開宣讀律法。除此之外，這份文件也可能在其他敬拜活動中使用，更有經文要求君王為自己抄錄一份（十七18-20）。

這律法書的文本和國歌的作用一樣（19-21節），要指證以色列人的錯誤。雖然摩西說話的對象主要是利未人，但“指證你”（26節）一語卻顯示利未人只是以色列人的代表。正如國歌一樣，律法書也憶及上主的奇異恩典，就是他與以色列立約之恩，又警告以色列人不要叛逆上主，否則後果嚴重，並且勉勵百姓靜待審判之後國運的復興（四19-31，三十一-20）。⁵⁰ 再者，和十誡的情況相類似（出二十四），律法書既放在約櫃旁邊，也就是為重申聖約之禮作見證，而當前這一代人正是通過這個禮儀投身於上主權下的。

正如上主就那首歌而作的行動一樣（21節），摩西也把連繫於律法書的舉動（27節）建基於他自己對百姓屬靈光景的認識。上主以極含糊的用語來評價以色列人的淺薄靈性，而摩西所說的卻極為具體：百姓既“悖逆”，也是“硬着頸項”的。⁵¹ 摩西明確地指責百姓持續地叛逆上主，並

申命記是五經的核心，是祭司教導的材料和典範，是詩人喜愛的讀物，是先知訴諸的權威，是忠誠的君主賴以治國的規範，也是正直百姓生活的楷模。

Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol.3, *The Late Period* (Berkeley: Univ. of California Press, 1980), 129-31; 論及美索不達米亞裝載泥版或陶片的器皿，見《吉加墨施史詩》，tablet 1, 22-25。參Tigay, *Gilgamesh Epic*, 263, note on 1:22。

50 有人認為這首歌把申命記的核心信息表達出來，見A. Lee, “The Narrative Function of the Song of Moses in the Contents of Deuteronomy and Genesis-Kings” (Ph.D. diss., University of Gloucestershire, 2010)。

51 論及這些詞組的意義，見九6-7的註釋。

說民眾必在他離世之後原形畢露。摩西在這裏提及自己的死亡，澄清了他在第2節的陳詞，也澄清了上主在第16節的委婉宣言。

(三) 摩西在第28至29節就國歌作出一番指示，首先是吩咐利未人行動(28節上)，接着鋪陳這個命令的目的(28節下)及原委(29節)。摩西先要利未人招聚以色列人的“長老”和“官長”，因為摩西要向他們發言(參12、30節)。⁵² 在第12節，讀者從聽眾的角度瞭解到這個大會的目的，而摩西在這裏則從自己的角度作出解釋，指明招聚眾人是要給他們訓話，並且要叫天地對他們作見證。為了符合一般司法程序的要求，經文召來了三個見證人：天地(28節)、“這首歌”(19節)，以及“這律法書”(26節)。⁵³

第29節重申了第27節的意思，可見摩西對百姓的屬靈光景同樣悲觀(參21節)。摩西和上主一樣(16節)，知道一旦自己離世，百姓就會“敗壞”，“偏離”自己的教導。以色列人既然不免叛逆，摩西便以一句簡單的話來描述他們的下場：末後的日子必有“禍患”⁵⁴ 迎向他們。⁵⁵ 雖然有人主張以末世論來解讀“末後的日子”一語，⁵⁶ 但其意思理應與第四章30節相同，所指的不過是“遙遠的將來”。⁵⁷ 在這段結語中，摩西展示出極慘淡的景象：以色列人必會做出上主眼中看為惡的事，惹動上主的憤怒。正如在其他地方一樣(四25，九18，十七2)，“惡的事”一詞主要是指違反至高的誡命，也就是違反了聖約關係的首要原則。所謂“惹動他的憤怒”，在原文只有一個詞，而第17至18節和第二十九章23至28〔22-

52 論及 *sōt'rim*，見一15的註譯。

53 論及叫天地作見證的性質和目的，見四26和三十19的註釋。

54 “禍患”一語有冠詞，顯示所指的是某個具體的結局，毫無疑問就是第二十八章的詛咒。

55 參申二十八及二十九20-28〔19-27〕更全面的陳述。

56 論及以末世論來解讀這個短語，尤參 J. H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 36-37, 475; 同上, *The Meaning of the Pentateuch: Revelation, Composition and Interpretation* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009), 36, 332-33, 343。

57 這個看法也適用於創四十九1，那個詞組算不上是具有終末意義的專門術語 (*terminus technicus*)，只是描述在遙遠的將來要發生的事。參 V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 18-50* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 646。



27) 節正是描述上主的這種激情。

第三十一章的最後一句話是敘事人的手筆，記述摩西向全會眾耳中誦讀這首歌的每一個字。正如第24節一樣，這裏插入了“直到……完畢”一語，是要表明摩西絕對忠於牧者的職守。

應用原則



摩西的文字 第三十一章雖然複雜，但卻給了我們極重要的亮光，使我們瞭解到以色列人眼中的成文律法是甚麼，以及有甚麼重要意義，尤其是律法書。⁵⁸ (一) 申典律法從頭到尾都是神所啓示的，具有權威，是正典，是神聖的。自敘事人所作的引言開始(一3)，摩西一直都依據神的吩咐來反復闡述律法，以指示百姓。摩西從神學的角度闡述上主的啓示，語重深長地解釋一系列偉大事件，包括出埃及、在西奈山立約、曠野路上的供應、戰勝亞摩利王，以及將要實現的取得應許之地。此外，摩西又以同樣的神學角度闡述西奈山所頒佈的律法條文。摩西寫下了幾篇演講詞，交給祭司保存，放在約櫃旁邊，又囑咐百姓定期舉行敬拜聚會，一起誦讀律法。

第三十一章把一份文件連繫於摩西身上，其著墨之深，是舊約聖經中僅見的。後世雖有先知步武摩西，但他們與自己作品的關係卻萬不及第三十一章所描寫的密切。鑒別學派學者多認為這一章是虛構的。他們視申命記為託名的作品，成書於幾百年後，目的是支持約西亞王的改革。⁵⁹ 他們又認為，文中提到摩西手書五經，只是受到猶太教和基督教傳統所影響。舊約聖經有不少用語都源自這一章：摩西的律法書、⁶⁰ 摩西的書(代下二十五4，三十五12；尼十三1)、摩西的律法、⁶¹ 摩西所傳上主的律法書(代下三十四14)、上主藉摩西的手所吩咐的話(代下三十五6)等。

58 參 Tigay, *Deuteronomy*, 498。

59 見 Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 436; Sonnet, *The Book within the Book*, 259-67。

60 書八31、32，二十三6；王下十四6；尼八1。

61 王上二3；王下二十三25；代下二十三18，三十16；拉三2，七6；但九11、13；瑪四4〔三22〕。

得以參與聖約是一個特權，但這個特權卻是人人可享的，只要信奉上帝就能得着。

這個傳統也見於新約聖經，有所謂“摩西律法”、⁶²“摩西〔的〕書卷”（可十二26）。新約聖經又曾經以“摩西”一詞代替“律法”，⁶³提到“他〔摩西〕所寫的”（約五47），或含糊地指律法是摩西的吩咐，⁶⁴又有“摩西傳給我們的律例”（徒六14），以及“摩西……寫”（路二十28；參申二十五5）、“摩西說”（羅十19）等語。在福音書中，耶穌自己也曾經多次以摩西為猶太教義的權威，甚至是他自己的教導背

後的權威。

如果說摩西親手寫下我們手頭上的全部五經，甚至只是親手寫下現存的申命記，或許稍有誇張。然而，申命記的演講詞卻足以代表摩西最輝煌的成就。舊約聖經中凡譯作“上主的律法”的地方，讀者多理解為“全部的五經”，但經文的原意是用“上主的律法書”或“摩西的律法書”等語來指稱申命記。申命記是五經的核心，是祭司教導的材料和典範，⁶⁵是詩人喜愛的讀物，⁶⁶是先知訴諸的權威，⁶⁷是忠誠的君主賴以治國的規範，⁶⁸也是正直百姓生活的楷模（詩一）。

這部書有一段長時間被人遺忘。約西亞的臣子從聖殿找到這書，於是約西亞便以它作為全面改革的依據（王下二十二～二十三）。當被擄之民回歸故土的日子，以斯拉每逢住棚節就會向民眾誦讀這律法書（尼八）。在舊約先知亮光漸次暗淡的年月，瑪拉基就敦促百姓回到這部書之上（瑪

62 路二22，二十四44；約七23；徒十三39，十五5（參第1節的“摩西的規條”），二十八23；林前九9；來十28。

63 路十六29、31，二十四27；約五45、46；徒六11，二十一21，二十六22；林後三15。

64 太八4，十九7、8，二十二24；可一44，七10，十3、4；路五14；約八5；徒六14。

65 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。

66 詩一2，十九7-14〔8-15〕，一一九；等等。有人認為詩篇提及的律法書主要是指申命記，見P. Miller, “Deuteronomy and the Psalms: Evoking a Biblical Conversation,” *JBL* 118 (1999): 3-18。

67 賽一10，五24，八20，三十九，五十一-7。

68 王上二2-4；王下十四6，二十二11，二十三25。



四4）。申命記給整部舊約（及新約）聖經建立了神學基礎，也是聖經文學風格的典範。路加福音十六章19至31節和約翰福音五章19至47節繪畫出在時代交替之際猶太教傳統中崇高的摩西形象。猶太人從律法書聽到摩西的先知教導，也從律法書讀到摩西親手所寫的著述。

申命記第三十一章雖然把摩西刻劃成律法書背後的關鍵人物，但文中的摩西形象卻是樸實無華的，與古代那些頒佈律法的君王的形象對比強烈。成書於公元前18世紀的《漢摩拉比法典》（the law code of Hammurabi）記載，這位巴比倫君主自稱得到神明的授權，要“在地上行公義，消滅邪惡之徒，免得強者欺負弱者”，⁶⁹而神明瑪爾杜克（Marduk）更命他“展示正確的道路，好讓這地的民眾行事有規有矩”。⁷⁰《漢摩拉比法典》的序言以這位君主的自我形象為中心，與申命記這一章以至整部申命記的摩西寫照形成強烈的對比。經上其他地方更曾說摩西非常謙卑，勝過地上任何人（民十二3）。摩西從未為自己建碑，也從沒稱律法為“我的律法”或“摩西的律法書”。他只是說“這載有律法的書”，表明這書的權威來自上帝，而他只是承上帝之命而作宣講的人。

適用於所有人 申命記第三十一章同時強調律法書所闡揚的聖約原則是適用於所有人的。第三十一章9至13節所繪畫的敬拜圖像，充滿民主意識和平等的意味，令人耳目一新。參與敬拜的會眾包括了婦女和寄居的外人，這樣的圖像不單見於本段經文，也貫串於整部舊約聖經之中。從兩約之間的時代開始，社會上出現了一種嫌忌女性的民風，與上述圖像所反映的態度有天壤之別。和第十二章12節一樣，本段經文也邀請每一位家庭成員參與敬拜，不論是父母、子女、男僕、婢女、寄居的利未人，都要一起到上帝面前來聆聽律法。希律為籠絡猶太人而建聖殿，殿中設有女院和外族人院，⁷¹把這兩類人分別出來。舊約聖經所載的敬拜場所（會幕、大衛的聖殿、以西結的聖殿）一律沒有這樣排斥女性、甚至旨在性別隔離的設

69 LH i.1-6，英譯見Roth, *COS*, 2:131, p.336。

70 LH v.14-25，同上，p.337。

71 希律聖殿的平面圖及其論述，見L. Rittmeyer, *The Quest: Revealing the Temple Mount in Jerusalem* (Jerusalem: Carta, 2006), 348-55; *EncJud* (2nd ed., 2007), 19:612。

計。便西拉 (Ben Sirach) 以男性為尊，對女性多有刻毒誹謗之語，⁷² 舊約聖經卻完全沒有這樣的例子。今天世上每日仍然有不少正統派猶太教徒禱告說：

稱頌聖名，稱頌我的神，宇宙的君王，因你沒有把我造成外族人；

稱頌聖名，稱頌我的神，宇宙的君王，因你沒有把我造成女人；

稱頌聖名，稱頌我的神，宇宙的君王，因你沒有把我造成愚妄人。⁷³

得以參與聖約是一個特權，但這個特權卻是人人可享的，只要信奉上主就能得着。任何人如果知道自己是上主的兒女和聖民，是他眼中的珍貴產業，自然會有無盡的喜樂，而這喜樂是人人可以得到的。律法書是以色列人得以在上主面前站立的憑據，律法的要求是全民行事為人的準繩。為了確保律法書能發揮其功能，申命記特別指出君王也必須遵守律法（十七14-20）。另一方面，利未人又要每七年對全民宣講律法，呼召全民 *sedeq sedeq*（義，惟獨義；十六20）——追求神的榮耀、追求鄰舍的好處，藉以表達專一愛神之心。

宣讀律法 舊約聖經並沒有證據證明百姓曾經執行這裏的規定，因此有人認為申命記第三十一章“純粹是烏托邦式的條例”。⁷⁴ 然而，我們卻可以從赫人 (Hittite) 的條約找到類似的例子，證明古時有利用早前的文件來作見證的做法。⁷⁵ 赫人之地在公元前14世紀瘟疫流行，赫人君主穆西里斯 (Mursilis) 得到神諭，要他去讀兩片銘文，上面所載的正是赫人早前

72 見便二十五13-26。論及《便西拉智訓》中的相關問題，見J. J. Collins, “Marriage, Divorce, and Family in Second Temple Judaism,” in *Families in Ancient Israel* (ed. L. G. Perdue et al.; Louisville: Westminster John Knox, 1997), 143-45; 更全面的論述見W. C. Trenchard, *Ben Sira's View of Women: A Literary Analysis* (BJS 38; Chico, CA: Scholars, 1982)。

73 《土西他·論祝福》(*Tosefta Berakhot*) 6:16。論及這段文字的起源和意義，見J. Tabory, “The Benedictions of Self-Identity and the Changing Status of Women and of Orthodoxy,” in *Kenishta: Studies of the Synagogue World* (ed. J. Tabory; Bar-Ilan: Univ. Press, 2001), 107-38。

74 Nelson, *Deuteronomy*, 359。但也有主張說王國時代後期有實行每七年宣讀律法之例。見Holladay, “A Proposal for Reflections in the Book of Jeremiah,” 326-28。

75 見Tigay, *Deuteronomy*, 297。



對其神明所起之誓。穆西里斯從而得知瘟疫之所以發生，是因為赫人違背了自己的誓言。穆西里斯隨即向神明求憐憫。⁷⁶ 約西亞所經歷的也相類。當聖殿的整修工程如火如荼地進行的時候，有人在工地中發現了律法書（王下二十二~二十三）。約西亞承認這律法書的確指證了以色列人的不是，於是誠心尋求上主。敘事者形容約西亞全心、全人、並用上全部資源來尋求上主。⁷⁷ 可是，那段記載並沒有片言隻字提及住棚節。

尼希米記第八章的記載卻不同。那裏提到以斯拉向被擄歸回的百姓宣讀律法，並且敘事人明確地指出，這次大會是全民參與的，包括了男人、女人和孩童，而且文中也有提及住棚節（14-18節）。⁷⁸ 至於宣讀律法是住棚節慶典的一部分，還是因為要宣讀律法而舉行慶典，經文卻沒有明言，但這次大會與住棚節的關連卻是十分明顯的。舊約聖經雖然沒有要求在民間節慶中公開宣讀十誡、“約書”或“聖潔法典”，但摩西由始至終都預期律法書會在敬拜生活中佔有重要的位置。

在約書亞記第一章，我們清楚看到申命記第三十一章的迴響。這是毫不出奇的，因為約書亞記第一章的事件與本段演說不過是數週之隔，甚至相距只有數日。約書亞記第一章與本段經文有兩點連繫值得讀者留意，其一是複述約書亞的召命（書一6-7、9；參申三十一7-8、23），其二是指出已成書的律法文本有重要的地位（書一7-8；參申三十一9-13、26-27）。當然，約書亞記第一章只涉及約書亞，而不是全以色列民，彷彿約書亞承擔了君主的角色（參申十七14-20）。上主呼籲約書亞謹守律法，因為這是來日戰勝敵人的先決條件。這個說法就是把約書亞看作是全國全民的代

76 見“Mursili's 'Second' Plague Prayer to the Storm-God of Hatti (CTH 378.II),” in I. Singer, *Hittite Prayers* (SBLWAW 11; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), 57-61; 參ANET, 394-96。

77 這希伯來文詞組逐字引述了申六5。

78 經文雖然沒有記下大會的日子，但以斯拉這一次帶領被擄歸回之民舉行聚會，目的正是宣讀律法，而從種種跡象可見，這個聚會正是要執行摩西在本段經文中的吩咐。這個觀點還有另一項證據，就是百姓折下棕樹枝，搭棚住了七天。有人另作辯解，指這個聚會的日期與以色列民被釋放的年月日吻合。見J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah: A Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1988), 293; F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 221。

表。

馬太福音二十八章18至20節可說是新約聖經中等同於申命記第三十一章的文字，這就是耶穌給門徒的大使命：

天上地上一切的權柄都賜給我了，所以你們要去，使萬民作我的門徒，給他們施洗歸入父、子、聖靈的名下，凡我所吩咐你們的，都要教導他們遵守。看哪，我時時刻刻都與你們同在，直到這時代的終結。

這個大使命有三點與申命記第三十一章遙相呼應：同樣提到“天”、“地”；呼籲門徒把耶穌所吩咐的一切教導神的子民；耶穌應許與人同在。

當代應用



成功的方程式 這段經文對當代教會意義重大。時至今日，神國度的成功方程式也是一樣。從約書亞的召命與耶穌所頒佈的大使命可見，神必定為他的子民設立領袖，好讓他們能夠實踐神的呼召。雖然領袖必會代代輪替，但可幸的是，不論是新任的領袖還是他們麾下的子民，都不會失去神的眷顧。今天要達成神的呼召的關鍵與古時一樣，首先是接受神的召命，接着是信靠他必然同在。

但凡轉變的日子，都是考驗信心的時刻：我們及我們的領袖會否信靠神？還是會轉向其他神明，抑或轉為絕望呢？從以色列的歷史可見，縱使百姓享盡特權，縱使上主多方供應，縱使百姓自認是上主的子民，但他們仍然屢屢經不起誘惑，轉向別的敬拜對象，信心動搖，看不清自己的使命，忘記了自己是上主賜福給世人的工具。然而，叛逆上主也並非以色列人所獨有，教會歷史也充滿着類似的例子。不少教會領袖和信仰羣體都曾經離棄主，對律法書甚至對整部聖經所載的神的旨意不屑一顧，屈服於屬世神明的權下。

宣讀和聆聽神的話語 這段經文再三指出，在崇拜中宣讀和聆聽神的話語是十分重要的。如果說，呼召信眾一同參與敬拜聚會，就是邀請他



們朝見天上的君王，好聆聽他的吩咐（參三十一11），那麼聚會的主要活動就應當是聆聽主有甚麼話要說，而不是我們有甚麼話要向主陳明。詩人說：“惟願你們今天聽從他的聲音！上主說：‘你們不可硬着心腸，像以色列在米利巴，就是在曠野的瑪撒所做的一樣。’”（詩九十五7-8，《新普及》）既然聆聽經文等如聆聽上主的聲音，那麼基督徒——尤其是福音派信徒——就更應重拾這聚會的本質，讓會眾在聆聽經文的時候聽到上主的聲音。

儘管信經也有認信的功能，但敬拜聚會中較少用到經上的話，卻是當代福音派教會的特色。縱然誦讀經文，我們也是零零碎碎的讀，又或者讀得匆匆忙忙，好讓講道的環節盡快開始。我們這種態度，就像把講員當作摩西，而他的闡釋則與上主口中所出的話無異。這還算是萬幸，更有甚者，聚會中連聖經也不用翻一翻。教會努力讓信息切合時代的需要，或會有意無意地把誦讀經文當作陳腔濫調，以為這個舉動是沒有活力的，早已喪失了其功能。我們忽略誦讀經文，無視上主的話能賜人生命，能宣告生命的實相。反之，我們更唸唸有詞地說些道德濫調，雖然悅人耳目，但卻空洞無物。這樣實在是妨礙了真正的敬拜。瑪拉基書四章4節指出，當人聆聽上主說話的時候，就會生出敬畏之心。只要有敬畏上主之心，人才能不計條件地投身主前，完全順服主的旨意。真正的敬拜、真正的與神相遇，只有一個標記，就是生命的改變。

人心剛硬 這一章經文見證了人心的剛硬。上主的救贖大功去古未遠，摩押平原的重申聖約之禮還歷歷在目，應許之地已是垂手可得；在这一刻，上主與摩西都看到以色列人必然叛逆，他們會離棄上主，違背聖約，轉向迦南地的淫蕩神明。上主給以色列人留下兩樣見證，以證明他的信實守約，其一是律法書，其二是那首歌。當以色列人做出叛逆之事，正承受律法書所預示的禍患之時（申三十二），這律法文本與那首歌就要宣告神的信實，並指證百姓的不忠。下一章將要展示這首歌的內容，那時我

上主竟然以一首歌……來代替摩西的位置。這個安排實在使我們讚歎萬分。原來，我們唱的是甚麼，我們就是甚麼樣的人。

們會再進一步闡釋它的功能和意義；然而，第三十一章已足以讓人看到這首歌的威力。當摩西離世之後，在百姓無所管束的日子，上主竟然以一首歌——而不是另一個摩西的形象——來代替摩西的位置。這個安排實在使我們讚歎萬分。原來，我們唱的是甚麼，我們就是甚麼樣的人。

申三十二1-47

新漢語譯本

- 1 “諸天啊，側耳聽！我要說話；
大地啊，聽我口中的言語。
- 2 我的教導要像雨水落下，
我的言語要像露水降下；
像雨點落在草木中，
像甘霖降在青草上。
- 3 因為我要宣揚上主的名，
你們要讚頌我們神的偉大。
- 4 這磐石，他的作為完全，
因他一切所行的，盡都公平；
他是信實無偽的神，
他既公義，又正直。
- 5 他們向他敗壞，
不再是他的兒女，
他們盡是瑕疵，
他們是邪僻彎曲的世代。
- 6 你們這樣回報上主嗎？
愚昧又無智慧的子民啊！
難道他不是你的父，
你的創造主嗎？
他親自造你，又建立你。
- 7 你要記住古時的日子，
要留心思想歷代的歲月，
問你的父親，他必告訴你，
問你的長老，他們必對你說。
- 8 當至高者使列國承受產業，
當他將人的眾子分開，
他按照以色列眾子的數目，
立定萬民的疆界。
- 9 因為上主的分是他的百姓，

和合本

- 1 諸天哪，側耳，我要說話；
願地也聽我口中的言語。
- 2 我的教訓要淋漓如雨，
我的言語要滴落如露，
如細雨降在嫩草上，
如甘霖降在菜蔬中。
- 3 我要宣告耶和華的名，
你們要將大德歸與我們的神。
- 4 他是磐石，他的作為完全，
他所行的無不公平，
是誠實無偽的神，
又公義，又正直。
- 5 這乖僻彎曲的世代，
向他行事邪僻，
有這弊病，
就不是他的兒女。
- 6 愚昧無知的民哪，
你們這樣報答耶和華嗎？
他豈不是你的父，
將你買來的嗎？
他是製造你、建立你的。
- 7 你當追想上古之日，
思念歷代之年。
問你的父親，他必指示你；
問你的長者，他必告訴你。
- 8 至高者將地業賜給列邦，
將世人分開，
就照以色列人的數目，
立定萬民的疆界。
- 9 耶和華的分，本是他的百姓；

新漢語譯本

- 雅各就是他擁有的產業。
 10 上主在曠野之地，在荒涼、
 野獸吼叫的荒野找到他。
 他環抱他，看顧他，
 守護他如自己眼中的瞳仁。
 11 就像老鷹攪動巢穴，
 在牠的雛鷹之上飛翔一樣，
 他展開雙翼接取他們，
 背負他們在翅膀上。
 12 上主獨自引領他，
 沒有外族神明與他一起。
 13 上主使他馳騁在地的高處，
 吃田野的出產；
 又使他從岩石中吮蜜，
 從堅硬的磐石中啜油；
 14 你們吃的是牛乳酪和羊的奶，
 羊的脂肪，
 巴珊的公綿羊和公山羊
 還有飽滿的小麥，
 血紅的葡萄汁，是你們喝的美酒。
 15 耶書崙肥胖了，就踢騰，
 “你肥胖了，你肥壯了，你豐足了！”
 他就離棄造他的神，
 藐視拯救他的磐石。
 16 他們以外族的神明，激起他嫉恨，
 以可憎的事，惹動他憤怒。
 17 他們獻祭給鬼魔，並非神！
 而是他們不認識的神明，
 是新奇的，從近處來的，
 你們先祖不懼怕的。
 18 生你的磐石，你忘了。
 產下你的神，你遺忘了。
 19 上主看見，就憎恨，

和合本

- 他的產業，本是雅各。
 10 耶和華遇見他在曠野，
 荒涼野獸吼叫之地，
 就環繞他，看顧他，保護他，
 如同保護眼中的瞳人。
 11 又如鷹攪動巢窩，
 在雛鷹以上兩翅搨展，
 接取雛鷹，
 背在兩翼之上。
 12 這樣，耶和華獨自引導他，
 並無外族神與他同在。
 13 耶和華使他乘駕地的高處，
 得吃田間的土產；
 又使他從磐石中啜蜜，
 從堅石中啜油；
 14 也吃牛的奶油，羊的奶，
 羊羔的脂肪，
 巴珊所出的公綿羊和山羊，
 與上好的麥子；
 也喝葡萄汁釀的酒。
 15 但耶書崙漸漸肥胖、粗壯、
 光潤，踢跳奔跑，
 便離棄造他的神，
 輕看救他的磐石；
 16 敬拜別神，觸動神的憤恨，
 行可憎惡的事，惹了他的怒氣。
 17 所祭祀的鬼魔並非真神，
 乃是素不認識的神，
 是近來新興的，
 是你列祖所不畏懼的。
 18 你輕忽生你的磐石，
 忘記產你的神。
 19 耶和華看見他的兒女惹動他，

新漢語譯本

- 因為他眾兒女惹動他憤怒。
 20 他說：我的臉要向他們隱藏，
 我要看他們的結局如何，
 因這世代反復無常，
 他們當中沒有忠誠的兒女。
 21 他們以‘不是神的’激起我嫉恨，
 以虛無的，惹動我憤怒，
 我也要‘不是子民的’
 激起他們嫉恨，
 以愚昧的民族，惹動他們憤怒。
 22 因我的憤怒如火燃燒，
 直燒到陰間最深之底，
 吞滅地和地的出產，
 燒透山的根基。
 23 我必將災禍堆到他們的身上，
 向他們射盡我的箭。
 24 饑荒折磨，灼熱啃噬，苦痛毀滅，
 我要打發野獸用牙齒，
 塵土中爬行的用毒汁，
 去攻擊他們。
 25 外面有刀劍，
 室內有恐慌，
 少男和少女，
 吃奶的和白頭的，盡都喪亡。
 26 我說過，我要打碎他們，
 我要使他們被人間遺忘。
 27 可是恐怕敵人惹動我憤怒，
 令敵人自以為是，
 令他們說：是我們抬起的手
 而並非上主，成就這一切。
 28 因為他們是缺乏智謀的民族，
 他們裏面沒有悟性。
 29 但願他們有智慧，能洞悉這事，

和合本

- 就厭惡他們說：
 20 我要向他們掩面，
 看他們的結局如何。
 他們本是極乖僻的族類，
 心中無誠實的兒女。
 21 他們以那不算為神的觸動我的憤恨：
 以虛無的神惹了我的怒氣。
 我也要‘那不成子民的’，
 觸動他們的憤恨；
 以愚昧的國民惹了他們的怒氣。
 22 因為在我怒中有火燒起，
 直燒到極深的陰間，
 把地和地的出產，盡都焚燒，
 山的根基也燒着了。
 23 我要將禍患堆在他們身上，
 把我的箭向他們射盡。
 24 他們必因飢餓消瘦，
 被炎熱苦毒吞滅。
 我要打發野獸用牙齒咬他們，
 並土中腹行的，用毒氣害他們。
 25 外頭有刀劍，
 內室有驚恐，使人喪亡，
 使少男、童女、吃奶的、白髮的，
 盡都滅絕。
 26 我說：我必將他們分散遠方，
 使他們的名號從人間除滅。
 27 惟恐仇敵惹動我，
 只怕敵人錯看說：
 是我們手的能力，
 並非耶和華所行的。
 28 因為以色列民毫無計謀，
 心中沒有聰明。
 29 惟願他們有智慧，能明白這事，

新漢語譯本

- 得以明辨自己的結局。
 30 一人怎樣追趕千人？
 兩人怎樣使萬人逃跑？
 豈不是因為他們的磐石賣了他們，
 上主交出了他們嗎？
 31 因為他們的磐石，
 不像我們的磐石，
 我們的敵人自己也如此斷定。
 32 因他們的葡萄樹
 來自所多瑪的葡萄樹，
 出自蛾摩拉的田野，
 他們的葡萄是毒葡萄，
 每一串都是苦的。
 33 他們的酒是蟒蛇的毒液，
 是毒蛇的毒汁。
 34 這些不是都積蓄在我這裏，
 封鎖在我的寶庫中嗎？
 35 報復屬我，報應也屬我，
 時候一到，他們就失足；
 因他們患難的日子臨近，
 要來的，很快就臨到他們。
 36 因上主為他百姓伸冤，
 向他眾僕人施以憐憫，
 因他看見他們的手無力，
 為奴的和自由的都到盡頭了。
 37 他說：他們的神明在哪裏？
 他們所投靠的磐石在哪裏？
 38 那吃他們祭牲的肥甘，
 喝他們奠酒的，
 讓它們起來幫助你們吧！
 讓它們做你們的避難所吧！
 39 現在，你們看！
 我，我才是那一位！

和合本

- 肯思念他們的結局。
 30 若不是他們的磐石賣了他們，
 若不是耶和華交出他們，
 一人焉能追趕他們千人，
 二人焉能使萬人逃跑呢？
 31 據我們的仇敵自己斷定，
 他們的磐石
 不如我們的磐石。
 32 他們的葡萄樹是
 所多瑪的葡萄樹，
 蛾摩拉田園所生的；
 他們的葡萄是毒葡萄，
 全掛都是苦的。
 33 他們的酒是大蛇的毒氣，
 是虺蛇殘害的惡毒。
 34 這不都是積蓄在我這裏，
 封鎖在我府庫中嗎？
 35 他們失腳的時候，伸冤報應在我，
 因他們遭災的日子近了，
 那要臨在他們身上的，
 必速速來到。
 36 耶和華見他百姓毫無能力，
 無論困住的、自由的都沒有剩下，
 就必為他們伸冤，
 為他的僕人後悔。
 37 他必說：他們的神，
 他們所投靠的磐石，
 38 就是向來吃他們祭牲的脂油，
 喝他們奠祭之酒的，在哪裏呢？
 他可以興起幫助你們，
 護衛你們！
 39 你們如今要知道：
 我，惟有我是神，

新漢語譯本

- 除我以外沒有神；
 我使人死，也使人活，
 我擊傷，我也醫治，
 沒有誰能從我手裏救出誰。
 40 我向天舉起我的手，
 我說，我憑我的永生發誓，
 41 如果我磨利我閃亮的刀，
 我的手掌握審判，
 我就報應我的敵人，
 也報復那些恨我的。
 42 我要使我的箭醉飲鮮血，
 我的刀要吞吃肉，
 就是被殺、被擄之人的血，
 就是仇敵將領的頭。
 43 列國啊，要與他的百姓一起歡呼，
 因他僕人的血，他要報仇，
 報復他的仇敵，
 他必救贖他的土地、他的百姓。”

44 摩西向百姓耳中誦讀這首歌的一切話時，嫩的兒子約書亞也和他在一起。

摩西的遺言

45 摩西向全以色列人誦讀完了這首歌中的一切話後，⁴⁶又對他們說：“你們要將我今天指證你們的這一切話，存放在心裏，要吩咐你們的子孫，讓他們謹守遵行這律法上的一切話。⁴⁷因為這不是與你們無關的空話，這就是你們的生命。因這話，你們在過約旦河要去佔領的土地上，日子才可以長久。”

和合本

- 在我以外並無別神。
 我使人死，我使人活；
 我損傷，我也醫治，
 並無人能從我手中救出來。
 40 我向天舉手說，
 我憑我的永生起誓：
 41 我若磨我閃亮的刀，
 手掌審判之權，
 就必報復我的敵人，
 報應恨我的人。
 42 我要使我的箭飲血飲醉，
 就是被殺被擄之人的血。
 我的刀要吃肉，
 乃是仇敵中首領之頭的肉。
 43 你們外邦人，
 當與主的百姓一同歡呼，
 因他要伸他僕人流血的冤，
 報應他的敵人，
 潔淨他的地，救贖他的百姓。”

44 摩西和嫩的兒子約書亞，去將這歌的一切話說給百姓聽。

摩西的遺言

45 摩西向以色列眾人說完了這一切的話，⁴⁶又說：“我今日所警戒你們的，你們都要放在心上，要吩咐你們的子孫謹守遵行這律法上的話。⁴⁷因為這不是虛空與你們無關的事，乃是你們的生命，在你們過約旦河要得為業的地上，必因這事日子得以長久。”

經文原意



NIV給這段文字的標題是“摩西之歌”（《新漢語》：“詩歌的見證”），但這首歌卻應該稱為“上主之歌”，¹因為這首歌是上主所啓示的，在會幕中親自傳給摩西和約書亞，並吩咐他們抄錄下來（三十一14-21）。在摩西的講章中，我們通過人的話聽見神的聲音；然而，這首歌卻是神的手筆，摩西不過是按照自己聽到的把這首歌的一切話誦讀出來（三十一30，三十二44）。²可以這樣說，這首歌比摩西的講章更配稱為“神的話”。

直接的引語在這首歌中有十分重要的角色，如果我們忽略這一點，就無法瞭解這歌的結構。這首歌固然是上主親自傳授（三十一19），再由摩西轉述給百姓知道的（三十一30），但文中卻包含了幾段引語，而且歌詞中的14個動詞及代名詞都是指向這幾段引語的（參20-26、34-28節）。這就構成了一篇複雜的作品，而當中至少有四種不同層次的直接引語。³根據這些不同的引語和句法上的標記，⁴我們可以把這首歌分作不同的篇章和片段：

- A. 序言：召喚會眾頌揚上主的完全（1-4節）
- B. 回想往事：召喚上主的子民承認自己的不完全（5-18節）

片段一：論述提綱（5-6節）

片段二：召喚會眾回想上主的恩典（7-14節）

- 1 很多人都把“神僕人摩西的歌和羊羔的歌”（啓十五3）連繫於本段經文，但這個名稱也可以指出十五，因為那裏明確地歌頌上主拯救以色列人脫離埃及的暴政，而這拯救正是羊羔的救贖的先聲。
- 2 有論指這首歌既是上主親自創作，也是上主所委托的作品，進一步的論述見 T. Giles and W. J. Doan, *Twice-Used Songs: Performance Criticism of the Songs of Ancient Israel* (Peabody, MA: Hendrickson, 2009), 108-9。
- 3 參J. P. Fokkelman, *Major Poems of the Hebrew Bible, at the Interface of Prosody and Structural Analysis*, vol. 1, *Ex. 15, Deut. 32, and Job 3* (Studia Semitica Neerlandica; Assen: Van Gorcum, 1998), 58-62。
- 4 與普遍的看法有別，這裏的小詞 *ki* 主要是“話語標記”，其作用或是表達因果關係（因為：20節），或是表示時序（當……時：36節下），至於確實的功能是前者還是後者，我們並不能作斷語。全面的論述見Follingstad, *Deictic Viewpoint in Biblical Hebrew Text*。



片段三：縷述百姓如何踐踏上主的恩典（15-18節）

- C. 認罪文：召喚會眾認識上主的義（19-35節）

片段一：上主以公義對待他自己的子民（19-25節）

片段二：上主以公義對待以色列的敵人（26-35節）

- D. 福音：召喚會眾珍視上主的憐憫（36-42節）
- E. 結語：召喚會眾慶賀上主的拯救（43節）

這首歌以召喚證人為開端，內容上又着重反復論證，因此有不少人主張這首歌是 *rib*（先知式的訴訟）。⁵然而，這個看法忽略了兩點事實。首先，文中有不少重要詞語與訴訟是扯不上邊的（2、30-43節）；此外，文中也有不少元素較為接近智慧文學，與司法程序的關涉較少。⁶和文中的禮儀色彩相比，這首歌的司法特色其實並不顯眼。⁷這一點也可以從描述詩歌背景的那一段敘事文（三十一19-22）得到進一步證明。⁸且不論這首歌屬於甚麼專門的類別，但它的目的卻顯然旨在訓誨。這首歌不獨頌揚上主的偉大，也時刻在提醒以色列人兩件事，就是他們的本源（植根於上主的恩典），以及他們的敗亡（種禍於忘恩及背信棄義）。這兩件事足以證明上主所降的刑罰是公義的，也給這個破裂的關係帶來修補的盼望，知道上主在將來必會重新施恩。⁹

- 5 見H. B. Huffmon, “The Covenant Lawsuit in the Prophets,” *JBL* 78 (1959): 285, 參G. E. Wright, “The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32,” in *Israel's Prophetic Heritage* (ed. B.W. Anderson et al.; New York: Harper: 1962), 26-67; J. M. Wiebe, “The Form, Setting and Meaning of the Song of Moses,” *Studia Biblica et Theologica* 17 (1989): 119-63。
- 6 尤見於J. R. Boston, “The Wisdom Influence upon the Song of Moses,” *JBL* 87 (1968): 198-202。
- 7 所謂禮儀色彩，包括：（1）經文稱這篇文章為“歌”，而不是“訴訟”；（2）多次輪替使用第一、第二、第三人稱；（3）有不同的發言人交替出現；（4）有一連串的命令句（3、7、39、43節）和疑問句（6、30、34、37-38節）；（5）在結語召喚會眾稱頌神（43節）。
- 8 參M. Thiessen, “The Form and Function of the Song of Moses (Deuteronomy 32:1-43),” *JBL* 123 (2004): 407-24; M. Leuchter, “Why Is the Song of Moses in the Book of Deuteronomy?” *VT* 57 (2007): 314。
- 9 類似的看法也見於J. R. Boston, “The Song of Moses: Deuteronomy 32:1-43” (PhD diss.; Ann Arbor, MI: University Microfilms, 1966), 191, 149-52, 187-91。

有人認為這首歌是後期先知圈子的作品，¹⁰ 但新近的研究卻支持更早的成書日期。這段經文或許是舊約聖經最早的一批作品之一。¹¹ 正如大部分的詩歌作品一樣，這首歌也沒有甚麼歷史背景方面的線索，讓我們得知它的源頭何在。¹² 它的用詞和句法既有上古的特色，也有晚期的韻味，¹³ 因此，我們惟有從詩歌本身及圍繞它的敘事文來探討其源頭。

正如早前所述的，這首歌可說是以色列的國歌，目的是作為一個永恆的見證（三十一-21），提醒百姓他們是因為上主才得存活，又警告他們不要背棄上主，轉向其他神明。這40年來，摩西就一直在擔當同樣的角色。一旦摩西去世後，這首歌就要繼承摩西的位置，確保以色列人走在屬靈的正途之上。正因為這首歌有國歌的功能，所以它才未有提及任何個別的歷史背景：這首歌要適用於每一個時代，因此必須捨掉受時代限制的細節。作為一首國歌，民眾將要在公開的聚會中歌唱、背誦和演繹。我們無法猜想唱頌國歌的聚會是甚麼模式，但既然宣讀律法的日子是住棚節（申三十一），那麼我們也可以從住棚節的禮儀略窺一二。具體的儀節固然不清楚，但從文中交替出現的發言人可見，涉及的禮儀應包括啓應唱誦，如下表：¹⁴

節	內容	發言人
1-3節	引言	司禮人
4節	認信文	會眾
停頓		

10 Mayes, *Deuteronomy*, 381。進一步的論述見R. Bergey, "The Song of Moses (Deuteronomy 32.1-43) and Isaianic Prophecies: A Case of Early Intertextuality?" *JSOT* 28/1 (2003): 34-36; 另參S. A. Nigosian, "The Song of Moses (DT 32): A Structural Analysis," *ETL* 72 (1996): 5-7。

11 論及申三十二在學術上的研究歷史，P. Sanders有一番詳盡的論述，見*The Provenance of Deuteronomy 32* (OstSt 37; Leiden: Brill, 1996), 1-98。

12 同樣的看法也見於Fokkelman, *Major Poems*, 142-43。

13 見S. Nigosian, "Linguistic Patterns of Deuteronomy 32," *Bib* 78 (1997): 206-24。

14 這個結構是根據Thiessen的重塑而得的。詳細論述見D. I. Block, "The Power of Song," 173-79。



5-6節	起訴狀的提綱	司禮人
7節	召喚會眾回憶上主的恩典	司禮人
8-14節中	重述上主的恩典	參與聚會的男性
14下-18節	向百姓提出起訴	司禮人
停頓		
19-20節上	宣告上主的刑罰	司禮人
20下-27節上	宣讀上主的判詞	祭司或主禮的先知
27節下	外族人的宣言	會眾中特選的一位男性
28-29節	外族人的評語	祭司或主禮的先知
30節	外族人的設問	司禮人
31節	以色列人的宣言	會眾
32-35節	上主對以色列敵人的評語	祭司或主禮的先知
停頓		
36-37節上	宣告上主對他百姓的憐憫	祭司或主禮的先知
37下-38節	以色列給外族人的挑戰	會眾
39-42節	上主對外族人的判語	祭司或主禮的先知
43節	召喚會眾稱頌神	會眾

在本質上，這一類詩歌是要“藉着重塑往事，以建立堅實的社羣身分，好讓誦讀和聆聽的人願意投入於某種特定的理想、價值或信念，甚至視之為自己的義務。”¹⁵ 這個論調完全符合申命記第三十二章的意旨。摩西訓誨的精髓藉着這首歌的歌詞再次展現人前，讓每一代的百姓都認識到上主向他們所施的恩典，呼籲他們切勿向別的靈界主宰效忠，讓他們曉得叛逆的下場，又給他們帶來喜樂和盼望，因為上主對他們的情意是永遠不變的。

序言：召喚會眾頌揚上主的完全（三十二1-4）

這首歌的開端包含了其修辭處境的四項關鍵元素：（一）聽眾（1

15 Giles and Doan, *Twice-Used Songs*, 22（強調之處為原作者所加）。

讓每一代的百姓都認識到上主向他們所施的恩典，呼籲他們切勿向別的靈界主宰效忠，讓他們曉得叛逆的下場，又給他們帶來喜樂和盼望……

節)；(二)媒介(2節)；(三)修辭的目的(3節)；(四)論述的主題(4節)。正如在申命記的其他地方一樣，所謂“天”、“地”，其實是指整個宇宙。從早前的同類呼籲看來(四26，三十一9，三十一28)，第三十二章1節似乎也是為了訴訟的緣故而召喚證人。然而，這段引言卻暗示本段經文所設想的並非司法處境。這首歌是給上主的頌詞，由凡人的口中而出，全宇宙都要側耳而聽。

第2節陳明歌者通過甚麼媒介來讚頌上主。他要利用“我的教導”和“我的言語”來讚頌上主。歌詞更聚焦於這些“言語”的洗滌功能，巧妙地使用了平行修辭法，把他的“教導”和“言語”比作“雨水”和“露水”、“雨點”和“甘霖”。這個片段與第1節相連，提及“水”的用語作ABBA排列，外邊的那一對是從天降下的水，中間的那一對是地上自然生出的水(創一11-12，二5)。這些短語暗示歌者的讚美話語(參申三十二3)會滋潤大地，使萬物生生不息。

第3節開端的焦點小詞(focus particle) *kī* (NIV從缺)不再聚焦於歌詞本身，而是聚焦於歌者的目的：頌揚上主。出埃及記三十四章5至6節具體地描繪出何謂“我要宣揚上主的名”。在本節的下半段，歌者叫會眾加入，一同稱頌神的偉大。為了表達神的偉大，歌者先縷述神的特質(申三十二4)，再回憶神向他的子民所施的恩典(5-14節)，指出神對叛逆之徒所發的是義怒(15-25節)，又描寫他怎樣以公義報應以色列的敵人(26-35節)，最後則說明上主會憐憫自己的子民，救贖他們(36-43節)。這裏直接用到上主的名字，又以“我們神”這個尊號來指稱他。這個說法等於站在效忠於上主的立場，並代表世世代代的百姓發言。

雖然第4節沒有動詞指明這是一句引語，但歌者既要“宣揚上主的名”(3節)，那麼這裏就自然包含了一段宣告上主聖名的話。正如“示瑪”一樣(六4-5)，這句話也屬於認信文，宣示以色列國歌的主題。這頌歌結構精密，先以一個詞語來展示主題，再以一連串名詞性從句(nominal



clauses)來作闡釋。第一句已帶出了這首歌的核心主題。“磐石”一詞在本段經文共出現九次，兩次是取其本義(13節上、下)，五次是用作上主的尊號(4、15、18、30、31節下)，餘下兩次則涉及外族的神明(31、37節)。經文以上主來比照各國所依靠的“磐石”(31、37節)，就是取“磐石”一詞的堅硬、穩固、永恆等義。¹⁶以色列的保障和安全感惟獨從上主而來。¹⁷

在這作為開端的驚歎詞後，文中接連用上五句名詞性從句，展示出上主這“磐石”的六項特質。(一)這磐石的作為“完全”，意味上主的所有行動都沒有差錯。相比之下，其他“磐石”(其他神明)卻是空洞無物的(31、37節)。¹⁸(二)這磐石一切所行的，盡都“公平”，也就是說他所做的一切都合乎正義。(三)這磐石是“信實……的神〔伊勒〕”。這個短語雖然莫測高深，但卻總結了第七章9至10節的內容，生動地闡釋了早前的陳詞。這個短語稱頌神的信實的兩種面向，一面是選召以色列人，並一路眷顧他們(8-14節)，一面是給“恨”他的人施行審判(15-43節)。(四)這磐石“沒有不義”(《新漢語》：“無偽”)。¹⁹(五)這磐石既“公義”(ṣaddīq)，又“正直”(yāšār)。前者的意思是按照聖約的原則行事為人(參十六20)，²⁰後者的詞根則解作“豎立、筆直”(參六18，十二25，十三19〔20〕，二十一9)。

回想往事：召喚上主的子民 承認自己的不完全(三十二5-18)

這個段落可以分作三個片段：第5至6節、第7至14節、第15至18節。中間的片段描述神對以色列所施的恩典，正是這個段落的核心；前後兩個

16 參C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* (Pretoria Oriental Series 5; Leiden: Brill, 1966), 70-71, 115-16。

17 參撒下二2；撒下二十二32。大衛也曾稱上主為以色列的磐石(撒下二十三3；參賽三十二9)。

18 賽四十一24形容其他神明“甚麼也不是”，而且它們“甚麼也做不了”(《新普及》)。

19 參二十五16；結十八8、24、26，三十三13-18；耶二5。

20 在四8，這個短語所形容的正是聖約本身；在十六19和二十五1，它是指遵守聖約的人。

片段則針對以色列人的忘恩負義而作出尖銳的批評。

片段一：論述提綱（5-6節） 這個片段的開端語頗為隱晦。第一句從句並沒有前置的主語（NIV及《新漢語》以“他們”作主語），也沒有說明“敗壞”是怎樣發生的，但文意卻暗示“敗壞”的必然是以色列人。此外，“敗壞”一詞在其他地方也用來指百姓將要做出叛逆的行為（四16、25，三十一-29），因此，這裏所指的行為是拜偶像，也就是違反了至高的誠命。

經文又用了一連串隱晦的語句來形容這羣敗壞的民眾。（一）他們“不再是他的兒女”。上主曾在西奈山正式收養以色列作他的兒女（十四1），而這裏的說法就等如暫時終止甚或完全取消以色列的這個身分。²¹（二）他們“盡是瑕疵”。這個詞通常用來形容有殘疾的祭牲。歌者使用這個詞，是要用敗壞的以色列人來比照上主“完全”的作為（4節），並否認百姓擁有“上主聖民”的身分。²²（三）他們是“邪僻彎曲的世代”。“邪僻”一語在其他地方多用來對比正直（箴十九1，二十八6）、忠誠和完全（撒下二十二26-27）；“彎曲”一語則只見於這裏。箴言八章8節用了這兩個詞的變體來表達“公義”的反面。

第6節是幾句設問。從這些問句的修辭可見，第5節的確是以上主的完全（4節）來比照以色列人的頑梗叛逆。最能表達這一點的，就是動詞 *gâmal*（《新漢語》：“回報”）。第一句設問的答案理應是反面的，但接下來“愚昧又無智慧”的描述卻顯示以色列人的答案是正面的。在詩篇七十四篇18節，“愚昧的民族”（《新普及》）是指那些褻瀆上主之名的人。²³ 別國之民曾經說以色列人是有智慧和聰明的（四6），但這裏卻否定這種說法。

第6節的下半部分是另一句設問，透露了以色列人是怎樣地敗壞：上主是他們的父親（一31，八5），但他們卻以恥辱來回報上主。這裏稱上主為“父”，主要是指以色列人的存在是源自上主。經文用了三個動詞來

21 參何西阿兒子的名字：“不是我的子民”（何一9，《新普及》；下同）。賽一4的“敗壞的孩子”一語，也跟本段經文的用語相呼應。

22 參七6，十四1，二十六19，二十八9。

23 參伯二10；詩十四1，三十九9〔10〕，五十三1〔2〕，七十四22。



表達這一點。“你的創造主”一語的本意是指購買，²⁴ 但也可以用來形容生育（創四1）或創造（詩一三九13；參箴八22）。第二個動詞解作“造你”，是希伯來文形容“製造”的詞語中最常見的一個。這個詞曾數次被用來形容上主創造了人類（箴十四31；賽十七7；耶二十七5），也曾經特別用來形容上主創造了以色列民（詩九十五6，一〇〇3；何八14）。第三個詞是“建立”，這詞基本的詞義是修理和建造，但這裏也帶有創造的意思，就如詩篇一一九篇73節的用法一樣。這幾句設問一層深似一層，突顯出以色列人對上主在他們身上的工作的回應是多麼愚昧。

片段二：召喚會眾回想上主的恩典（7-14節） 這幾節經文憶及上主的行動，就是建立以色列國，以及高舉他們超過地上的萬國。這段說詞首先呼籲以色列人回想自己的歷史。如果聽眾對往事茫無頭緒，他們就應該向父親和長老請教。在文字未普及的古代社會，父親和長老就是歷史的守護者、往事的傳承人。這個邀請讓人想到第四章32節，所不同的是，本段經文中回憶的出發點（*terminus a quo*）是“古時的日子”和“歷代的歲月”。這個片段的餘下部分扼要地鋪陳了長者們的回應，突顯出以色列歷史的三個重要階段。

（一）上主選召以色列，要和他們建立獨特的關係（8-9節）。經文先以優美的平行體來記述長者們對往事的回憶，內容是上主怎樣與以色列民建立獨特的關係。第8節的開端稱上主為“至高者”，²⁵ 並指出上主最初的行動是給萬國劃定疆界（參創十5、32）。正如申命記一章38節的註釋提過的一樣，“使……承受產業”原是一句封建制度之下的用語，意指封建領主給臣民分配土地。

可是，上主所分的產業究竟是甚麼呢？受益者又是誰呢？NIV的譯文

上主把列國分配給“神的眾子”，但卻把雅各家分別出來作自己的“分”和“產業”。

24 HALOT, 1111-13.

25 “以羅安”（Elyon）的意思是“至高者”。見Elnes and Miller, “Elyon,” DDD, 295。

假設，上主所分的是土地，而領受的則是列國。²⁶ 然而，就經文的背景和句法而言，“列國”一詞應該是動詞的賓語。(1) 第9節說雅各 / 以色列是上主所擁有的“產業”。²⁷ (2) 第8節的首兩個格律分節 (colon) 是要點明這個行動的場景，就是當以羅安 (Elyon) “立定”²⁸ 萬民疆界的時候。經文雖然沒有明確地指出這個行動的受益人是誰，但我們卻可以從“以色列眾子的數目”一語作出猜想。在昆蘭 (Qumran) 古卷 (4QDeut^f) 和《七十士譯本》中，這句話為“神的眾子的數目”。如果我們認同它們的立場比《馬所拉文本》更合理，那麼領受分配的就是“神的眾子”。²⁹ 這“神的眾子”是屬天的靈體，受神差遣照顧世人。因此，神就把“人的眾子”劃分成“列國”，再把“列國”分給“神的眾子”，好讓神的眾子作列國的守護者，為神照管世人。

從第9節可見，以色列在上述的宇宙行政架構中位置獨特。上主把列國分配給“神的眾子”，但卻把雅各家分別出來作自己的“分”和“產業”。“產業” (*naḥalā*) 一詞通常是指上主賜給以色列的土地，³⁰ 但摩西卻在第四章20節說上主把其子民當作是自己的“產業”。綜觀其他古代民族的起源傳說，每當提及神明與國土的關係時，³¹ 焦點必然是神明對土地的擁有權。然而，這段經文以至舊約聖經的一貫立場卻不是這樣，其焦

26 論及列國與土地的關係，見賽十13；摩九7；徒十七26。

27 “雅各”是以色列一位先祖的本名，神把“以色列”一名賜給他（創三十二28〔29〕），後來“以色列”就成為這個民族的名稱。然而，舊約聖經從未使用“雅各”一詞來指稱疆域。

28 參詩七十四17和箴十五25。論及這動詞，見Sanders, *Provenance of Deuteronomy* 32, 155, 297-315。

29 NIV依據MT來作翻譯，不同的看法見其經文註釋（另參《新漢語》腳註）。有不少人認為譯作“神的眾子”比“以色列的眾子”更佳，見Block, *The Gods of the Nations*, 25-32; M. Heiser, “Monotheism, Polytheism, Monolatry, or Henotheism? Toward an Assessment of Divine Plurality in the Hebrew Bible,” *BBR* 18/1 (2008): 17-18。

30 申四21、38，十9，十五4，十八2，十九10，二十一16，二十一23，二十四4，二十五19，二十六1。

31 論及這些傳統，見Block, *Gods of the Nations*, 21-25。在同時代的非洲神話中，各種族的神明是有高低之別的，見L. Ugwuanya Nwosu, “The Nations and the Sons of God in Deuteronomy 32: Perspectives on Evangelical Strategies in Non-monotheistic Cultures,” *Bible Bhashyam* 22 (1996): 29-32。



點是上主與子民的關係。

(二) 上主在危急存亡之際拯救以色列人，又在曠野給他們供應所需 (10-12節)。來到這個段落，這首歌的焦點已從出埃及 (9節) 轉到西奈曠野的經歷之上。第一句的“在曠野之地”語調溫和，而第二句的“在荒涼、野獸吼叫的荒野”則為這一節平添了不少色彩。譯作“吼叫”的詞暗示，曠野中有豺狼等野獸在嘶叫 (參彌一8)。這節經文沒有指明在曠野中要面對的威脅是甚麼 (參申八15)，但其遣詞用字卻暗示曠野不但會讓人慢慢渴死，也有飢餓的猛獸襲擊，轉眼間奪人性命。

幸好上主及時出現，“找到”了以色列 (10節上；參何九9-10，十三4-6；結十六1-8)。上主的子民正有水深火熱之中，而申命記三十二章10節下半段的焦點就是上主對這個情況的回應。上主環抱他的子民，要保護他們，就如士兵列隊圍繞村莊，把敵人拒諸門外，以保護村中手無寸鐵的婦孺。第10節的結尾用了一個比喻，使上主作為保護者的形象更加鮮明，這裏指出上主會把自己的子民當作珍寶來守護。這個短語有十分長久的歷史，它在字面上的意思是“眼中的瞳仁”。³² 不論這個短語有甚麼變體，其意思也沒有多大變化，可以解作“以愛來照料對方” (參八15-16)。³³

第11節為上主關顧其子民的形象添上一筆，以老鷹照料雛鳥的舉動來作比喻，共涉及四個動作：老鷹會在雛鷹之上“飛翔”，展開兩翼，接取雛鷹，並拍動翅膀帶着雛鷹而去。³⁴ 這裏的描述涉及老鷹啄起雛鷹，帶着雛鷹翱翔。這說法的靈感或許來自出埃及記十九章4節。這個詩節的結語扼要地指出，以色列人之所以能夠渡過沙漠，全是上主的功勞 (申三十二

32 論及相關的英文慣用語，見M. B. Ogle, “The Apple of the Eye,” *Transactions of the American Philosophical Society* 73 (1942): 181-91。

33 Sanders, *Provenance of Deuteronomy* 32, 163。

34 'ebrā (翅膀) 一詞也見於伯三十九13；詩六十八13〔14〕，九十一4。很多人都以為老鷹會抓起雛鷹，放在翅膀上，並帶着雛鷹翱翔，這其實是一廂情願的想法，也是不合自然規律的。有人說自己曾親眼見過類似的現象 (G. R. Driver, “Once Again: Birds in the Bible,” *PEQ* 90 [1958]: 56-57)，也有人駁斥這種說法 (H. G. L. Peels, “On the Wings of the Eagle [Dtn 32, 11]—An Old Misunderstanding,” *ZAW* 106 [1994]: 300-303)。這個論調讓人想起美索不達米亞的神話，就是伊坦納 (Etana) 坐在鷹背上飛向天堂 (*COS*, 1:131 [p.457])。

12)。第一個格律分節以正面的陳詞表述上主“獨自引領”以色列，³⁵而最後的從句則是反面的陳述，表明“沒有外族神明”和以色列在一起（參三十一-16）。

（三）上主把一切好東西都賜給以色列人（13-14節）。最後的詩節預示，上主要帶領以色列人在應許之地的戰事中大獲全勝。第一句描繪以色列大軍抵達迦南，就如大隊戰車馳騁在“地的高處”一樣。這個短語要

不是指迦南的高地（一7、19-20、41、43、44、三25），就是暗喻迦南地的宗教設施。既然下文提到以色列人享用迦南地的土產，那麼這裏所指的就應該是迦南的高地。

由此看來，第13至14節的餘下部分是要突顯迦南地的土產豐富，對以色列人大有益處。³⁶

（1）上主會使磐石自行生出食糧。所謂“使他從岩石中吮蜜，從堅硬的磐石中啜油”，是比喻物產豐盛，不論是奢侈品（蜜）還是日常食用的（橄欖油），都從地上涓涓流出。³⁷

（2）上主會為以色列人預備牲畜作食物，包括奶類³⁸和肉類：肥美的羊羔，³⁹成年的公綿羊、公山羊、上好的牛隻（這是一句慣用語，字面上的意思是“巴珊的子孫”，意指養肥了的牛隻）。⁴⁰古人認為動物脂肪甚有營養，也多以此來借喻物產豐盛（詩八十一-17，一四七-14）。

35 這裏暗喻日間的雲柱和夜間的火柱。參出十三17、21，十五13；尼九12、19；詩七十七20〔21〕，七十八14、53。在詩二十三3，七十七20〔21〕，七十八52-53，詩人以動詞“領”（*nhh*）來形容牧羊人的溫柔呵護。

36 這些文字與早前的陳述遙相呼應，也就是六11，七13，八7-10和十一15。

37 從石中吸取蜜和油的圖像，把磐石刻劃成以色列人的乳娘，受上主差遣照料百姓。提到上主從石中給百姓賜下蜂蜜的經文，見詩八十一-16〔17〕。“蜜”一詞也可以指葡萄或無花果的汁液。參McConville, *Deuteronomy*, 455。

38 論及奶類製品，如黃油、凝乳、酸奶等等，見Borowski, *Every Living Thing*, 54-56。

39 HALOT, 496; Borowski, *Every Living Thing*, 20, 83.

40 與之相反，NIV譯作“上好的公羊”（*choice rams*）。巴珊以出產優質牛隻著名；結三十九18；彌七14；詩二十二12〔13〕。



（3）上主會利用土地給以色列人預備食糧。曾有經文指腎臟周圍的脂肪是羊羔最珍貴的部分（利三3-4；賽三十四6），因此“麥子的腎臟旁邊的脂油”（筆者自譯；《新漢語》：“飽滿的麥子”）自然是指品質至佳的麥子或麩粉。⁴¹短語“葡萄的血”（原文直譯；《新漢語》：“血紅的葡萄汁”）既可指日常飲用的葡萄酒，也可指特選的葡萄佳釀。這個片段的結語出人意料：“你們喝〔酒的〕泡沫”。這裏描繪酒在發酵的圖像，強調以色列人在享用豐盛的物產，並且心中滿足喜樂，而這出產豐盛的土地就是上主所賜的。

片段三：繚述百姓如何踐踏上主的恩典（15-18節） 這段文字的焦點是以色列人違反了至高的誡命。經文從兩方面表達這個主題，一是以色列人離棄了上主（15、18節），二是他們追逐其他神明（16-17節）。這個段落一開始就突顯出上主在物質上的恩典。文中稱以色列為“耶書崙”（參三十三5、26；賽四十四2）。這個名字是上主對他子民的暱稱。經文用上親暱的稱呼，使這個悲劇更顯陰暗慘淡。⁴²從耶書崙一詞的下文可見，這個名稱帶出諷刺的意味。上主給這“正直的民”大降恩典（申三十二7-14），但他們卻去投靠其他神明，大大背叛上主（16-17節）。

對叛逆的描繪充斥著整個段落。文中用了一個罕見的動詞“變得肥胖”，是從形容詞派生出來的。這個動詞以不同的詞形分別出現於第15節首兩個格律分節的開端。如果單單解讀這個比喻，也可以得出正面的解釋（13-14節），但它既然是本段經文的標題，我們就要從反面去作解讀。因此，這個詞應指“腦袋痴肥”，也就是愚昧的意思（參賽六10；耶五28）。首兩個格律分節共有五個動詞，這些動詞原本都是用來描述牲畜的。通過這些動詞，這首歌繪畫出一頭肥美的牛犢，因吃得過量而五官退化。第二句把這痴肥的形象繪聲繪影地展示出來：這牛肥胖了，肥壯了，豐足了。

迦南地物產豐盛（13-14節），顯然改變了享用者的心態。第15節上

41 因此NIV才譯作“上好的麥子”（*finest kernels of wheat*）。參詩八十一-16〔17〕，可直譯作的“麥子的脂油”；民十八12，可直譯作“油的脂肪和新酒”。

42 論及這名字及其意義，見M. J. Mulder, *TDOT*, 6:472-77。這名字與希伯來文 *yāšar* 一詞有關，意思是“正直”。

這個詞應指“腦袋痴肥”，也就是愚昧的意思……這首歌繪畫出一頭肥美的牛犢，因吃得過量而五官退化。

形容以色列踢蹄蹦蹦，十足牲畜一樣，展示出牠反抗供應者的姿態。在第15節下，詩人寫出優雅的平行體哀歌，描述以色列背叛自己的創造者和救贖主。經文以 *nātaš* 來表達“離棄”，而沒有用 *‘āzab*，實在出人意外。*Nātaš* 一詞曾經多次用來形容上主放棄自己的子民，⁴³ 但這裏的 *nātaš* 卻指及百姓離棄上主（參耶十五6）。第二個動詞 *nābal*（Piel式）是指輕蔑的態度（參申三十二6），就像把對方當作是傻瓜一樣（參6節）。百姓非但不尊重上主他們的父，不尊重這位厚賜恩典的神，反而心中藐視他。

經文清楚指明百姓所藐視的對象：“神”，以及拯救他們的“磐石”（15節）。這裏以“磐石”來稱呼以色列的救贖者，實在出人意外。磐石的用處主要在於防衛，⁴⁴ 然而，現今這磐石卻立於進攻的位置，選召了一個民族歸自己，在曠野供應他們的需用，給他們一處豐足的地業（8-14節），並為他們消滅敵人，把威脅消除，救他們脫離枷鎖。⁴⁵

在第16至17節，經文的焦點不再是百姓對上主的愚蠢回應，而是他們對其他神明的荒謬追求。我們可以把這些經文一併處理。首先，我們要認出以色列所愛慕追求的對象是甚麼；其次，我們要明白這樣的事會使以色列的真守護者作出甚麼回應。這首歌以七個短語來形容假神。（一）他們是“陌生人”（《新漢語》：“外族的神明”），是錯誤的敬拜對象，是律法所禁止的。（二）他們是“可憎的”。（三）他們是 *šēdīm*。NIV 根據《七十士譯本》和《武加大譯本》（Vulgate）的 *daemonibus* 一語來翻譯，把這個詞譯作“鬼魔”（demons；《新漢語》同）。⁴⁶ 鬼魔被視為混亂和死亡的源頭，但其活動範圍只在以色列之外，希伯來文聖經沒有多談及它們；⁴⁷ 而 *šēdīm* 一詞多被認為是從亞甲文（Akkadian）借來的，

43 士六13；撒下十二22；王上八57；王下二十一14；賽二6；耶七29，二十三33、39；詩二十七9，九十四14。

44 撒下二十二3；詩十八2〔3〕，六十二2、6-7〔3、7-8〕；賽十七10。

45 類似的經文包括撒下二十二47；詩十八46〔47〕。在詩八十九26〔27〕，大衛也稱上主為磐石，指上主收養了他作兒子，並讓大衛家永遠為王。

46 在聖經後的亞蘭文猶太文獻中，這個詞通常用來指稱“鬼魔”。然而，除了申命記這處以外，它在舊約聖經中只在詩一〇六37出現過，而所指的是“雕像、偶像”。

47 K. van der Toorn, “The Theology of Demons in Mesopotamia and Israel: Popular Belief and Scholarly Speculation,” in *Die Dämonen: Die Dämonologie der*



意思是守護之靈。⁴⁸ 然而，考慮到代爾亞利雅（Deir ‘Alla；公元前9-8世紀）文獻中 *šdyn* 一詞的用法，⁴⁹ 可見這個詞理應解作天上的神明。⁵⁰

（四）以色列人所效忠的“並非神”。這個短語清楚表明 *šēdīm* 並非真正的神。（五）他們是以色列人“不認識的神明”。這個短語讓人想起早前的陳詞，⁵¹ 也突顯出假神與上主的分別。因為上主已經向以色列民啓示了自己，讓他們知道他們的名字。（六）他們只是新奇的玩意（是最近才出現的），而上主 / 以羅安卻是“互古的神”（三十三27），兩者對比強烈。自從萬民的疆界立定以來（8節），上主一直都為以色列人的好處籌謀。⁵²（七）他們是先祖“不懼怕的”。

第18節重拾早前的概念，也就是這個片段一開始所鋪陳的（15節）：以色列人已經忘記了上主。經文表達這個概念的手法頗為出奇，就是混合了陽性和陰性的詞語來使用。形容上主行動的兩個動詞雖然是陽性的，但卻承擔了陰性的功能。第一個動詞既可以用在母親身上，⁵³ 也可以用在父親身上；⁵⁴ 第二個動詞（“產下你的”）則顯然涉及母親的角色。⁵⁵ 經文把以色列人描繪成上主的兒女，而上主同時有父親（6節）和母親（18節）的特質，也就是強調以色列人的存活全賴上主。⁵⁶ 在這種情況下他們

israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt (eds A. Lange et al.; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 61-83。

48 這個詞也可以解作“惡靈”。見CAD, 17/2:256-59。

49 見J. A. Hackett, *The Balaam Text from Deir ‘Alla* (HSM 31; Chico, CA: Scholar, 1980), 85-89。

50 見H. Niehr, *TDOT*, 14:418-24; M. Weippert, *TLOT*, 3:1304-10, 尤參1307。

51 見十一28，十三2、6、13〔3、7、14〕，二十八64，二十九26〔25〕。

52 參士五8，“以色列選擇新神明”（《新普及》；參Tigay, *Deuteronomy*, 306）；另一種譯法見Block, *Judges, Ruth*, 226-27（“神選擇了新的〔領袖〕”）。

53 用於女性：創三16；伯十四1，十五14，二十五4。用於母鹿：耶十四5。用於母鸚鵡：耶十七11。

54 創四18，十8；代上一10；箴十七21，二十三22；但十一6。

55 賽五十一2；伯三十九1。LXX避免把神描繪成懷胎的女性，於是加上分詞，譯作“餵養你的”。同樣的看法也見於Sanders, *Provenance of Deuteronomy* 32, 186。

56 同樣的看法也見於Tigay, *Deuteronomy*, 307。Tigay指出，古敘利亞和赫人的銘文都把君王同時描繪成子民的父親和母親。見Azatiwada碑文的腓尼基文段落

仍然背叛上主，可見他們的確是踐踏了他的恩典。

認罪文：召喚會眾認識上主的義（三十二19-35）

到了第19節，這首歌的焦點轉向上主怎樣回應以色列人的叛逆。詩人所表達的中心主題是上主憑公義懲罰他的子民，而對於那些趁機討以色列人便宜的列國，上主也會憑公義作出回應。這個段落的開端是敘事性的引言（19節），而引言之後的文字則全是上主以第一人稱所說的話。

片段一：上主以公義對待自己的子民（19-25節） 在這個片段中，上主宣告他已經決定離開自己的子民（20-21節），並差遣死亡使者來施行毀滅（22-25節）。歌者首先宣述主題，以兩個動詞來形容上主態度的改變：“上主看見”和“憎恨”。第一個詞突顯出上主與百姓所依靠的其他神明的分別何在（四28）；第二個詞沒有實語，意義較為隱晦，但第20至25節澄清了這個動詞所指的是甚麼：上主的兒女，因為他們惹動了他的憤怒。

上主對待子民的態度（20-21節）。這個詩節一開始就宣告上主的決心：“我的臉要向他們隱藏”和“我要看”。第一句話讓人想起上主的預言，也就是這首歌的敘事引言所載的那一段話（三十一16下-18）。第二句陳詞並不是說上主撒手不管，彷彿不在意或無法控制以色列人的前途，而是語帶諷刺地說“我要看着他們得到應得的下場”，甚至是要強調上主控制着他們的命運。⁵⁷

第20節下至21節上所記的，就是上主之所以離棄其子民的原因。首先是外在的因素（20節下），接着是內在的因素（21節上）。所謂外在因素，就是以色列人“反復無常”⁵⁸和完全欠缺忠誠；所謂內在因素，就是上主是因為憤怒而離棄以色列。以色列人背棄了真神，轉而投靠“不是神的”和“虛無的”。這些行為激起了上主的嫉恨，惹動他的憤怒（申五

（公元前8世紀），*COS*, 2:31 (p.149)；及Kilamuwa碑文（公元前9世紀），*COS*, 2:30 (p. 148)。

57 論及 *ah'rit*，見第29節的註釋。

58 “反復無常”一詞在這裏所用的形式，只另見於箴言，所指的是顛倒是非的人（箴二12、14，六14，八13，十31、32，十六28、30，二十三33）。



9)。經文是刻意用貶詞來描述其他神明的。⁵⁹這裏的說法與摩西在申命記其他地方的立場相類（四28，二十九17〔16〕），上主把其他神明刻劃成死氣沉沉的偶像，無力回應信眾的膜拜。上主稱其他神明為 *h'balim*（蒸汽、氣泡），就是形容這些神明只是短暫的、沒有實體，並且不是真實存在的（參17節）。⁶⁰

在第21節下，上主宣示他離棄以色列的目的是甚麼。這裏採用了“報應律”（*talion*），也就是要以百姓對待上主的態度來報應他們。百姓以“不是神的”來代替上主，因而激起上主的嫉恨；上主便以“不是子民的”來代替這些百姓，為要激起他們的嫉恨。⁶¹百姓以“虛無的”來惹動上主憤怒，上主就以“愚昧的民族”來惹動百姓憤怒。上主的子民本來是“有智慧又聰明”的，但上主卻以“愚昧的民族”來代替他們。換言之，上主愛顧的對象不再是有文化的民族，而是野蠻未開化的民族。

上主對付子民的手段（22-25節）。第22節的開端用了一個焦點小詞 *kî*（因），標示經文的重點改變，着意描述上主將要用來對付百姓的手段。經文首先借用整個宇宙來形容上主的怒火（22節），然後再聚焦於以色列人身上（23-25節）。第22節的開端語簡單直接，描寫有怒火從上主的鼻孔燃燒。⁶²然而，上主的怒火並沒有停在這裏，而是直燒到陰間最深之底，要吞滅全地和地的出產，連“山的根基”也燒透了。上主的怒火充滿天上地下，是曠古未有的。⁶³

59 參Block, “Other Religions in Old Testament Theology,” 61-62。

60 以 *hebel*（荒唐、虛空）一詞來形容偶像的經文見於王下十七15；詩三十一6〔7〕；耶二5，十8、15，十四22，十六19，五十一18；拿二8〔9〕。這個詞在傳道書中經常出現。

61 何西阿給兒子起名作羅·阿米，意思是“不是我的子民”（何一9，《新普及》）。這個名字顯然是呼應申命記的這個段落，只是從嶄新的角度來作解讀。

62 這個解讀角度還有另一項證據，就是耶十五14和十七4。那兩節經文形容有火從上主的鼻中而出，而所用的名詞和動詞與這裏的相同。

63 “山的根基”一語也見於撒下二十二8（=詩十八7〔8〕）。

上主全面控制着所有致人死命的力量，儘管人們以為那些力量來自陰間的惡靈。

然而，到了第23至25節，上主把天上地下的怒火聚焦於一點，含糊地以第三人稱眾數代名詞（“他們”）來指稱這個對象。在第25節，經文進一步指明“他們”包括了少男、少女、吃奶的和白頭的。可是這羣人又是誰呢？雖然從第15節之後再沒有提及上主的子民，但這首歌的每一位聽眾都曉得上主所針對的正是以色列人。通過這樣的筆法，下文的描寫自然更能挑動聽眾的懼意。

第23節是一句論述提綱，既突顯出上主的角色，也表明下文將要鋪陳各樣災禍。第23節上把滿天的陰霾稱作“諸惡”，這也是用來指述“災禍”的常用語。第二個格律分節用了一個比喻，⁶⁴以“箭”來借代上主可用的一切手段。接着，經文列出上主的各樣“武器”，其中大部分都與古人所設想的鬼魔世界有關。這些“武器”彼此之間的界線有些模糊，但也值得我們逐一評述。

饑荒 這個詞可以直譯作“令人耗盡的饑荒”，在舊約聖經中只出現過這一次。這裏列舉上主手上足以致人死命的武器，而把“饑荒”放在首位，反映出在古代戰爭中饑荒的角色。如果經文有意把 *râ'ab* 一詞當作專有名詞，⁶⁵那麼讀者就應該把之前的詞轉音，讀作 *m^ezî*，意思就成為“我的‘吸血鬼’，拉哈夫〔Ra'ab〕”。如此，這個短語就與第22節的“我的箭”相呼應，並且配合下文的“我的戰士，利施夫〔Resheph〕”。⁶⁶

流行病 NIV把這裏的詞組譯作“吞滅人的瘟疫”（consuming pestilence；《新漢語》：“灼熱啃噬”），意味原文的頭一個動詞是被動式，意思為“吃”。然而，更好的理解是把這個詞看為派生自詞根 *lāham*

64 申三十二42；民二十四8；撒下二十二15=詩十八14〔15〕；詩七14，三十八2〔3〕，六十四78，九十一5-6，一二〇4，一四四6；伯六4；哀三12-13；結五16-17；哈三11；亞九14。

65 有人把這個詞解作“飢餓者”，也就是死神的名號。以這個詞來指死神的經文還有耶十八21；詩三十三19；伯十八12。見N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament* (BibOr 21; Rome, 1969), 107-10; N. Wyatt, “Qeteb,” *DDD*, 673。

66 例：J. C. De Moor, “‘O Death, Where Is Thy Sting?’” in *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of P. C. Craigie* (ed. L. Eslinger and G. Taylor; JSOTSup 67; Sheffield: JSOT, 1988), 105。



（打鬥），⁶⁷並把第二個詞當作專有名詞，也就是“利施夫”。利施夫的圖騰是“箭”，⁶⁸他是帶來流行病和死亡的鬼魔，在經外文獻多有記載。⁶⁹

瘟疫 NIV譯作“致命的瘟疫”（deadly plague；《新漢語》：“苦痛毀滅”）甚為費解。*Qeteb* 一詞或許是一個專有名詞。雖然有些人認為這個詞是指非洲的熱風或正午的烈日，⁷⁰但大部分學者都同意這是“瘟疫鬼魔”的名字。⁷¹從新近出現的證據來看，所謂“致命”一詞，實在是“有毒”的意思。⁷²因此，這個短語也可以譯作“吉提夫（Qeteb），我那有毒的〔使者〕”。

這些災禍的媒介既見於聖約詛咒（二十八20-22、48），同時又來自異教的鬼魔傳說。⁷³無論如何，在正統的上主信仰中，這些神明全都已被徹底去除本身的神話色彩。上主全面控制着所有致人死命的力量，儘管人們以為那些力量來自陰間的惡靈。然而，上主也可以取用自然界的力量來作毀滅的武器。

兇殘的野獸 “打發”一詞常用來形容上主派出他的使者，包括了信使、先知，以及帶來死亡和毀滅的媒介（參七20）。這裏提及嚇人的野獸，又說牠們口中有獠牙。⁷⁴

蛇的毒汁 第24節下從野獸的獠牙轉到致命的毒汁（字面上的意思是

67 Qal形式：詩三十五1，五十六1、2〔2、3〕。Niphal形式：申一30、41、42，三22，二十四；等等。

68 論及這形象，見J. Day, “New Light on the Mythological Background of the Allusion to Resheph in Habakkuk III 5,” *VT* 29 (1979): 259-74。近年，埃及的博格廢丘（Tell el-Borg）有一塊碑文出土，其上正刻有利施夫的形象。見J. K. Hoffmeier and K. A. Kitchen, “Resheph and Astarte in North Sinai: A Recently Discovered Stela from Tell el-Borg,” *Egypt and the Levant* 17 (2007): 127-36。

69 見P. Kella, “Resheph,” *DDD*, 700-703。

70 見Sanders, *Provenance of Deuteronomy* 32, 196。

71 論及這個神明，見N. Wyatt, “Qeteb,” *DDD*, 673-74。

72 見D. Pardee, “‘Venom’ in Job 20:14,” *ZAW* 91 (1979): 401-16。見C. Cohen, “Poison,” *EncJud* (2nd ed.), 16:283-84。

73 參van der Toorn, “Theology of Demons,” 63-65。

74 另參珥一6；伯四10，四十一14〔6〕。

“熱氣”；參33節），而這裏的殺人動物被稱為“塵土中爬行的”。⁷⁵

刀劍 這個詞語可以解作一般名詞，也就是“刀劍”，但也可以解作專有名詞 *Hereb*。我們可以把這個專有名詞讀作“戰時殺戮”的縮略語。文中又以動詞“痛失孩子”（原文直譯）⁷⁶ 來表達刀劍的作用。在其他書卷中，這個詞都涉及野獸。⁷⁷

恐慌 NIV以至大部分譯本都把這個詞視作一般名詞，但 *'Emah* 也可以是專有名詞。這裏把恐懼擬人化，指這鬼魔足以令藏身屋內的人昏厥。⁷⁸ 所謂“室內”，是指房舍之內的一個房間，就如當代的“防核掩蔽所”。當上主對付以色列的敵人時，他也曾經以驚嚇作武器（出二十三26-28；參十五15-16），如今他卻要用這武器來對付自己的子民。

雖然這裏的用語與上主針對迦南民族所說的話不同，但也足以表明上主會用同樣的手法對待以色列人。

第25節最後的兩個格律分節有兩對用語。第一對用語由來已久，指的是芳華正茂的少年男女；⁷⁹ 第二對用語是“吃奶的”⁸⁰ 和“白頭的”，用了二極法（*merism*）來強調在上主的怒火之下沒有人可以偷生。這首歌提到上主降禍的媒介，其用語雖然和申命記第二十八章的詛咒多有不同，但兩段文字所預示的景況卻顯然是是一致的。

片段二：上主以公義對待以色列的敵人（26-35節） 這個段落以“我說過”作開端，標示下文要引述一段話。當前的聽眾並不是說話的對

75 彌七17繪聲繪影地描畫出這個詞組的意思。另參創三14。

76 原文此語在 *Hereb* 之前。《新漢語》於對應處譯作“盡都喪亡”——譯註。

77 利二十六22；結五17，十四15。耶十五7和何九12提到上主直接奪去以色列人的孩子。

78 這個短語或許與詩九十一5的“黑夜的驚恐”（《新普及》）有關（第6節提及毀壞之神“底伯”〔*Deber*〕和毒魔“吉提夫”〔*Qeteb*〕）。在伯六4，“神的驚恐”（直譯）列成陣勢，要對付約伯。把恐慌視作鬼魔的論述見M. Malul, “Terror of the Night,” *DDD*, 851-54。

79 這對詞組也見於代下三十六17；詩七十八63，一四八12；賽二十三4，六十二5；耶五十一22；哀一15、18，二21；結九6；摩八13；亞九17。

80 參歌八1；珥二16。



象，上主只是自言自語，考量這些針對以色列的行動會引發甚麼後果。⁸¹ 到了這段話的結尾，讀者才明白為甚麼上主沒有完全滅絕自己的子民，儘管以色列人的忘恩叛逆已經到了令人瞠目結舌的程度。本段經文以這篇自述為開端，表明上主想過要“打碎”以色列人，使他們“被人間遺忘”。這第二句話令人震驚。雖然這裏的用語與上主針對迦南民族所說的話不同，但也足以表明上主會用同樣的手法對待以色列人（七24）。

第27節陳明上主改變初衷的原因：上主不願以色列的敵人自以為是，惹動他憤怒。上主所顧慮的，是敵人得出錯誤的結論，以為自己在以色列人的敗亡上擔當了某種角色。這首歌設想出一位發話人，藉他的口說出敵人的回應。第一句陳詞表現出勝利者舉手稱幸的意態，⁸² 第二句陳詞則反映出事實的另一面。雖然第19至25節一律用了第一人稱動詞，但世人仍然會聲稱消滅以色列人的是他們自己，而不是上主。這是污穢上主名號的話，上主是絕對不會坐視的（九28；參出三十二12；民十四13-16）。敵人的話令這位天上的宗主改變態度，轉移了其怒火所針對的目標。那些人原本是上主懲罰以色列的工具，但如今卻成了上主的怒火焚燒的對象。到了最後，上主會因自己的名聲而放過以色列人。⁸³

第28、31、32和35節下都用了焦點小詞 *ki*，作用是標示結構上的轉折。第28節的小詞（NIV從缺；《新漢語》：“因為”）標示下文是從上主的角度而作的陳述，⁸⁴ 是上主對這些傲慢的敵人的判語。這些敵人雖然是上主施行審判的工具，但他們之所以被選上，並不是因為他們有甚麼過人的特質，也不是因為他們在道德上較為優勝（參九4-7）。相反，第28至29節強調敵人是愚昧的，而他們在第27節的狂言就是愚昧的鐵證。儘管有人認為第28至30節的主語是以色列人，⁸⁵ 但是第28至35節的第三人稱代名詞最自然的先行詞理應是第27節的“敵人”。智慧文學指出，愚頑人不肯

81 參von Rad甚有助益的神學分析，*Deuteronomy*, 198-99。

82 參出十四8（以色列人“以舉起的手”〔《新漢語》腳註〕走出埃及）；彌五9〔8〕（以色列人的手高過敵人）；詩八十九13〔14〕（上主的手高過一切）。

83 進一步的論述見D. A. Glatt-Gilad, “Yahweh’s Honor at Stake: A Divine Conundrum,” *JSOT* 98 (2002): 69-71。

84 Peter Gentry私下曾對筆者提過相同的意見。

85 Craigie, *Deuteronomy*, 386; Merrill, *Deuteronomy*, 421。

承認上主，⁸⁶ 這個說法與這裏描述的敵人十分相似。第29節設想出一個不可能發生的情景，藉以指證敵人的愚昧。如果敵人有智慧，他們就會醒悟過來，明白自己的下場會怎樣（參20節）。第29節的“結局”是指敵人而不是以色列的結局（參詩七十三16-19），因為申命記三十二章36至42節承諾給以色列人一個正面的結局。⁸⁷

第30節突然出現一個反問句。發問的人是誰呢？第30節下的幾個第三人稱代名詞排除了發問者是以色列人的可能性，因此發問的人必定是一個目睹以色列人命運逆轉的旁觀者。⁸⁸ 第30節下的問題同時也回答了第30節上的問題。列國以為他們是靠自己的軍隊獲勝（27節下），但這個發話人卻斷言以色列的存活全是上主的功勞。⁸⁹ 上主雖然曾經考慮過要滅絕自己的子民（26節），但如今卻轉意要為他們出頭。

第31節也用了焦點小詞 *kî*（《新漢語》：“因為”），並改作第一人稱眾數，標示下文換了另一位發話人。這人確認上主是獨特的，列國的神明不可和他相提並論（參15-18、21節）。這番陳詞取材自這首歌早前引述的上主的特質，也採用了形容列國神明的詞語。惟第31節的最後一句卻甚為費解。NIV把最後的 *p^elilim* 一詞譯作“承認”（concede；《新漢語》：“如此斷定”）。這是根據出埃及記二十一章22節和約伯記三十一章11節來翻譯的，因為那兩處經文都提及審判官作出判語。這個譯法顯示，到了最後，以色列的敵人將會承認上主是無可比擬的。然而，更好的譯法是把 *p^elilim* 連繫於亞甲文動詞“守衛”，⁹⁰ 並把這個短語讀作“我們敵人的守

86 見伯十二12，三十二11；箴二11，三13，十23，十四29，十五21，十七27，十九8，二十5；等等。

87 另參申八16和伯四十二12。

88 參申二十九25-27〔24-26〕，那裏有一個無名的答話人就這個現象作出回應。在舉行禮儀的時候，或會安排一位會眾喊出這句問句。Sanders (*Provenance of Deuteronomy* 32, 212-13) 認為第30-31節是這首歌的作者的評語。

89 有所謂“神明干預公式語”（divine committal formula），以表達神明在戰爭中把某一方交到另一方手中。這裏的“他們的磐石賣了他們，上主交出了他們”一語，就包含了“神明干預公式語”的兩種形式。這個公式語在士師記中出現了五次（二14，三8，四2、9，十7），有關的論述見Block, *Judges, Ruth*, 147-48。

90 例：Tigay, *Deuteronomy*, 310-11。有關的論述見E. A. Speiser, “The Stem PLL in Hebrew,” *JBL* 82 (1963): 103-6；同上，“PALIL and Congeners: A Sampling of



護者”，也就是與申命記三十二章31節上的“我們的磐石”一語對偶。⁹¹

第32節的開端是焦點小詞 *kî*（NIV從缺；《新漢語》：“因”），標示經文的視角又再一變，下文至第35節都是上主的話。在遠古之時，人們已把所多瑪和蛾摩拉兩城當作土產豐富之地的代名詞（創十三10），上主把以色列的敵人連繫於這兩個城，就是承認他們的資源十分豐富：他們的葡萄樹就如所多瑪和蛾摩拉所長的葡萄樹一樣。然而，實際的情況卻是另一回事。這些葡萄樹並沒有長出上佳的釀酒葡萄（*Vitis vinifera*），⁹² 收割的人發現它們只是野生的植物，樹上的果子是苦的，而且足以致命（參王下四38-40）。

第32至33節的餘下部分指出，不但葡萄有毒，而且每一串都能致命，就如蛇的毒液，彷彿眼鏡蛇的毒汁。⁹³ 這裏以所多瑪和蛾摩拉作比喻，已經暗示了敵人的下場會如何（29節），也為第34至35節的疑問提供了一點線索。這個問句是：“這些不是都積蓄在我這裏，封鎖在我的寶庫中嗎？”但究竟被積蓄起來的是甚麼呢？“這些”一詞的先行詞應該就是第33節的“他們的酒”。上主早已把所多瑪和蛾摩拉的毒酒封鎖在他的寶庫之中，有一天他要拿出來給以色列的敵人享用。⁹⁴

第35節指出，上主控制着列國的命運，列國是必受刑罰的。開端的一句“報復屬我”，給上述概念再添上一筆。上主把毒酒存起來，直到報應的日子。敵人如不承認上主在以色列的敗亡上佔主導地位，就要身受這毒酒之罰。馬所拉學派（Masoretes）認為緊接的詞是作Piel形式的動詞（意思是恢復過來，重建平衡），與“報復”一詞對偶。然而，這詞顯然是名詞，是上主手中的另一事物，甚至是同樣積存於上主寶庫之中的事物。上

Apotropaic Symbols,” *Assyriological Studies* 16 (1965): 389。

91 然而，要得出這個結論必須掉換經文的詞序，以文字的屬格來作編排（這個異常的做法還有另一些例子，見Tigay, *Deuteronomy*, 404, n. 135），要不然就把經文修訂為：“看啊！他們的磐石不像我們的磐石，我們敵人的守護者也不像〔我們的守護者〕”。

92 參士九13。另參上文第14節提及以色列人喝的“血紅的葡萄汁”。

93 這裏所指的或許是埃及的眼鏡蛇，也是當地毒性最強的蛇。論及舊約聖經提及的蛇類，見J. Feliks, “Snakes,” *EncJud* (2nd ed.), 18:695-96。

94 賽五十一17、22；耶二十五15-29，五十一7；結三十三31-34；啓十四10，十六19。

主按照自己的原則行事，給惡人應得的報應，罪與罰是絕對均等的。當他們失腳的時候，毒酒就派上用場了。第33節提及酒，加上這裏的“失足”一詞，自然繪畫出一幅醉客蹣跚前行的圖像。再者，就本段經文的核心意義而言，“失足”也在比喻身歷大禍的情態。⁹⁵

第35節的下半部分指出上主施行報應的日子。這裏描寫災禍的用語是引人注目的。第一個用語是“患難”。這個詞在舊約聖經其他地方也有出現，⁹⁶ 但以西結書三十五章5節把“在災難的時候”（直譯；下同）對上“在受到最後懲罰的時候”，清楚地表達出這個詞的意思。第二個用語是“要來的”，這詞組的形式只出現這一次。⁹⁷ 這裏用了眾數，指“將要臨到的多種災難”。存於上主寶庫中的毒酒已經預備妥當，快將傾瀉而出。

福音：召喚會眾珍視上主的憐憫（三十二36-42）

第36節也有焦點小詞 *kî* (NIV從缺；《新漢語》：“因”)，標示這首歌又到了新的一章。在這個段落中首先出現的，是詩人的聲音，但上主很快就再次現身發言（37節）。第36節用了兩段交錯配列 (chiasm) 的詩句，以宣示本段經文的主題。第一個動詞 (*dîn*) 是司法上的用語，意思是“審判”，但如果涉及受壓迫或貧困的處境，就可以解作“伸冤”。⁹⁸ 第二個動詞是作Hithpael式的詞根 *nhm* (《新漢語》：“施以憐憫”；參詩一三五14；民二十三19)。⁹⁹ 上主和摩西都認為以色列人將來必然叛逆（申三十一16-18、20-21），但摩西在第四章31節早已宣告，上主是有憐憫的神，因此一定不會撇棄以色列人。這個段落要歌頌一個偉大的事實，就是如果有人要滅絕以色列人，上主必會介入，幫助以色列人。

第36節的下半部分描繪讓上主改變態度的場景。“他們的手無力”

95 凡是沒有“失足”的人都是安全的，這意思在詩篇中是最明顯。參詩三十八16〔17〕，六十六9，一一一3。

96 撒下二十二19=詩十八18〔19〕；伯二十一30；箴二十七10；耶十八17，四十六21；俄13。

97 但參涉及 *šāpaq* 的相關形式 (十3；伯三8，十五24)。

98 就像NJPS (《新漢語》同)。神為人伸冤：創三十6；詩五十四1〔3〕。官長為人伸冤：箴三十一9；耶五28，二十一12，二十二16。

99 以Niphal形式出現的情況很多，表達神感到哀傷，或者他向某個對象改變了態度。例：創六6-7；出三十二12、14；撒十五11、29、35；拿三9-10，四2。



一語（字面上的意思是“他們的手消化”），跟敵人自誇的話（27節下）形成強烈對比，突顯出百姓的奄奄無力。此外，這首歌還加入了一項矚目的細節：上主“看見”！這不但扭轉了上主向百姓隱藏自己的臉的做法（20節），也顯明上主與外族神明完全不同（四28）。他能看到以色列人，知道他們已是窮途末路。最後的一句更深入地闡述百姓的無力：他們的領袖已經無影無蹤。這個說法加強了上半節的意思，指出上主看到他們沒有領袖，因此出手干預。

上主在第37至38節重新發言，到了第42節才結束。他首先嘲笑百姓依靠其他神明。第37節上的反問句呼應第15至18節，語帶諷刺地用了單數通用名詞“磐石”。百姓所投靠的不過是鵝卵石，而上主卻是既無所不能又公義的“磐石”（4節）。第38節的挖苦對象變成了偶像本身。百姓以為使神明滿足是頭等大事，因此上主便問他們，那些享用他們的供奉的神明在哪裏呢？上主以這話挑戰他們的神明，叫他們的神明起來幫助以色列人。這裏用了三個動詞，以突顯諷刺的意味：讓它們“起來”、“幫助”你們、“做”你們的避難所。這連串動詞都在針對百姓所倚靠的“磐石”（37節），以這個詞來作雙關語。

每一位聽眾都能夠意會到，這首歌來到第39節就是它的高潮所在。為了呼籲聽眾留心，這裏以史無前例的密度堆疊了一連串攫取注意力的用語，可以直譯作：“看啊！現在！留心！我就是那一位！”作者要聽眾注目於上主，而上主也斬釘截鐵地宣告：“除我以外沒有神”。不論我們把 *‘immâd* 一詞譯作“和我一起”還是“在我身旁”，上主都是統管歷史萬事的獨一主宰。他是自成一類的，既沒有其他神明與他同等，也沒有其他神明與他同權。¹⁰⁰ 第39節餘下的部分以及第40至42節闡述上主獨自掌管世人的命運與福祉。經文以兩句用了二級法的陳詞作開端，強調上主擁有至高至大的生殺之權。如果以色列真有受苦的一天，那必然是上主的作為。但接着又轉用了一個未完成式的動詞，使這句陳詞變成一個應許：上主必會

這首歌還加入了一項矚目的細節：上主“看見”！

100 這個概念在以賽亞書得到進一步支持。以賽亞書多次出現“我才是那一位”一語：四十一4，四十三9-13、25，四十六3-4，四十八12，五十一12，五十二6。

醫治他的子民。第39節的最後一行強調，當上主為以色列人行事的時候，沒有其他神明或人物有能力使他罷手。¹⁰¹

這首歌的最後一個詩節（40-42節）確定了以色列人的未來。上主做了一個動作，再加上一句語帶強調的陳詞，以向百姓保證，他必會徹底地解決他們的敵人。有人認為慣用語“舉起手”是比喻上主積極地保護以色列，¹⁰²但在前頭加入了介詞短語“向天”，而下文又作誓言形式，可見上主是在發誓，而舉手則是法律上的要求。¹⁰³再加上“永活”一詞，這篇誓詞便與他向亞伯拉罕所作的應許同等（創二十二16）。

第41至42節給這份神聖誓章添上明確的內容，首先是表述背景：在上主這位屬天的戰士磨刀霍霍，預備上陣的時候。第一行在字面上的意思是“磨利我刀上的閃電”。¹⁰⁴此外，上主的上陣之刀也是審判之刀。第41節的上半段設定場景，下半段則宣示行動。呼應第35節，上主宣告他要向敵人施行報應。他早前曾經把刀劍交到以色列的敵人手中（25節），現在他卻要向敵人揮刀，以一報還一報。

在第42節，這幅圖畫變得怪異。上主的刀和箭變成嗜血的野獸，喝不足世人的血，食不足世人的肉。¹⁰⁵最後兩個格律分節指明這些武器要飽食

101 參撒下二6-7；王下五7；何六1-2；結十七24；伯五18。

102 見J. Lust, “For I Lift My Hand to Heaven and Swear: Deut. 32:40,” in *Studies in Deuteronomy in Honour of C. J. Labuschagne* (ed. F. G. Martínez; VTSup 53; Leiden: Brill, 1994), 155-64。

103 另參Å. Viberg, *Symbols of Law: A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament* (CBOTS 34; Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1992), 19-32; Nigosian, “Song of Moses,” 20。以上主為主語的形式見出六8；民十四30；詩一〇六26；尼九15；結二十五、6、15、23、28、42，三十六7。文中的舉動也見於土耳其出土的公元前8世紀亞蘭文《善之里銘文》（inscription of Panamuwa from Zenjirli；*COS*, 2.36, p. 157）。論及誓詞的文法，見M. R. Lehmann, “Biblical Oaths,” *ZAW* 81 (1969): 74-92。

104 暗指利刃在陽光下閃閃發光（參尼三2-3；結二十一14-16〔19-21〕）。所謂閃電，其實也可能指上主手拿弓箭進行殺戮（參撒下二十二14-16；哈三11）。無論是刀劍還是弓箭，這個用語也是尖刻地針對巴力。進一步的論述見J. Day, “Echoes of Baal’s Seven Thunders and Lightnings in Psalm XXIX and Habakkuk III 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah VI,” *VT* 29 (1979): 143-51。在古代神明的圖騰之中，閃電與巴力有密切的關係。見ANEP, 168, §290。

105 雖然箭飲血的圖畫只出現於這裏，但刀劍吞噬敵人的畫面卻是舊約聖經中常見



的是甚麼人。第一句明顯地指向兩類人，一是死在這刀下的人，二是被這刀所擄的人；但第二句卻甚為費解。NIV依從由來已久的譯法，把 *par'ôt* 解作“首領”，但也有人認為這個詞可能指敵人長滿頭髮的頭，因此暗喻被擄者的頭髮蓬亂如麻。¹⁰⁶雖然關於這個詞的意思仍然難以達成共識，但這個詩節的重點卻十分清晰：上主要為以色列人起來，懲罰他們的敵人，因為這些敵人自高自大，並且曾經粗暴地對待以色列人。

結語：召喚會眾慶賀上主的拯救（三十二43）

以色列的國歌以慶典為終章，召喚會眾慶賀上主為以色列而做的大事。可惜，這段結語也是第三十二章——甚至是整部申命記——最為難解的一段文字。NIV根據《馬所拉文本》，採用了較短的篇章，只包含四個格律分節（《新漢語》同）。NIV的詩節雖然意思完整，但卻讓人懷疑原本的文字是否精簡至此。《七十士譯本》、《尼奧菲特他爾根》（Targum Neofiti）以及死海古卷的殘篇，都進一步令人懷疑《馬所拉文本》的經文是不是完整的。學者對這方面的證據有不同解讀，¹⁰⁷但我卻認為《七十士譯本》的八行篇幅較有說服力，而下文也會根據《七十士譯本》來作註釋：¹⁰⁸

的（撒下二26，十一25；賽一20，三十四5-6；耶四十六10；等等），也見於其他地方（ANET, 540, II. 635-36）。

106 進一步的論述見T. Kronholm, *TDOT*, 12:98-101。

107 有認同MT的：Fokkelman, *Major Poems of the Hebrew Bible*, 130；有認為原文一如MT精簡，但內容卻大相逕庭的：A. Rofé, “The End of the Song of Moses (Deuteronomy) 32:43,” in *Liebe und Gebot: Studien zum Deuteronomium, L. Perlit Festschrift* (eds. R. G. Kratz and H. Spieckermann; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 164-72；大部分學者都認同4QDeut^a的六個格律分節篇幅：Nelson, *Deuteronomy*, 379-80；van der Kooij, “The Ending of the Song of Moses,” 93-100；也有少數人支持LXX的八個格律分節篇幅。

108 進一步的論述見Block, “The Power of Song,” 185-88。Jason S. DeRouchie私下也向筆者表達過同樣的看法。注意在羅十五10，保羅引述申三十二43的第三行，所取的經文是逐字照錄LXX：“外族人啊，你們要與他的子民一同歡欣！”類似的看法也見於R. H. Bell, “Deuteronomy 32 and the Origin of the Jealousy Motif in Romans 9-11,” in *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11* (WUNT 2/63; Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 259。保羅顯然相信LXX版本的申三十二43具有正典權威。

諸天啊，你們要與他一同歡呼；
 神的眾子啊，你們也要向他下拜。
 列國啊，你們要與他的百姓一同歡呼；
 願神的眾使者也都使自己剛強。
 〔看啊〕，因他眾子的血，他要報仇，
 他也要報復他的仇敵。
 他要向恨他的人報仇，
 也要救贖他百姓的土地。

經文從第43節開始轉用第三人稱，顯示說話的人從上主（37-42節）變成了歌者。這段經文未有明確指出所稱頌的是誰，但涉及上主的用語共出現至少十二次。其中八次是給名詞加上代詞後綴（*pronominal suffix*）；另外四次則較為含蓄，用了單數的第三人稱動詞，因此我們應在這些動詞

之後補上“神的眾子”和“神的眾使者”等語。上述筆法把焦點從頭至尾集中於上主身上。文中還有另一項特色，是與上述理解一致的，就是指稱以色列人之時所用的修辭。雖然第15至25節明言神明一國族的關係已經完全破裂，但這裏仍然稱以色列為“他的兒女”¹⁰⁹和“他的百姓”。單憑這一點，就足以讓百姓歡然歌頌，因為這表示第36節上的應許已經實現。

在這段經文的開端，歌者把他的聽眾稱作“諸天”和“神的眾子”。經文把這兩個詞並列相連，意味 *šamayim*（諸天）是“天上的萬軍”

（四19，十七3）的縮略語，指及“屬天的存有”。¹¹⁰ 這首歌呼召一切“屬天的存有”來高聲頌揚上主，並向上主下拜，以表達服從與敬意。“神的眾子”一語，是指住在天上的生靈（參8節，四19）。第4行稱他們

109 MT作“他的眾僕人”。

110 有學者把這個釋經角度引申至詩八十九5〔6〕和伯十五15，見Sanders, *Providence of Deuteronomy* 32, 250。



為“神的眾使者”，進一步表明他們承擔了世人守護者的角色。然而，他們卻不能瓜分世人對上主的愛意。這首歌邀請他們與以色列人站在同一行列頌揚上主，宣告上主已經懲罰了他的（也是以色列的）敵人，並且修補了他與子民的關係。第三行則邀請列國加入頌揚的行列。

歌詞的最後四行把聽眾的目光從天上轉回地上。這幾行作交錯配列排列，外圍的格律分節聚焦於上主為以色列而做的事，中間兩行則論述上主怎樣對付他們的敵人。這筆法呼應了第41節下所強調的報應與報復，也扼要地複述了上主的“消滅仇敵宣言”（39-42節）。外圍的格律分節展現出銅版的另一面。上主是為了自己的子民着想，所以才出手擊敗仇敵，為他兒女所流的血報仇，並要救贖他的土地和他的百姓。¹¹¹ 土地需要被救贖，因為地上有人因暴力而死亡（民三十五30-34），並且土地被未及埋葬的屍體玷污了（申二十一23）。這是以色列人被屠殺所產生的自然結果（43節下；參25節）。

總的來說，第43節為天上的萬軍和列國鋪陳了三個頌揚敬拜上主的原因：（一）上主修補了他與以色列的關係；（二）上主向以色列的（也就是上主自己的）仇敵施行了報應；（三）上主救贖了土地。以色列的悖逆原已把神明一國族一土地彼此之間的關係弄得支離破碎，然而上主的一番作為卻重建了這種三邊關係。雖然這首歌指出，以色列就是上主這一切行動的受益人，但值得慶賀、值得獻上頌揚的，卻不只是以色列人，即便天上的萬軍和列國都應為此而獻上歌頌。

以色列國歌的篇後語（三十二44-47）

敘事人錄出以色列的國歌之後，又把讀者帶回發表國歌的場景。第44節重拾第三十一章30節的話，而第45節更複述了第三十一章30節原文的最後一個短語“直到誦讀完畢”。然而，摩西的目的未止於僅僅把歌詞背誦出來。摩西是以色列人的牧者，於是便給這裏聚集的百姓添上一句勸勉（46節），督促他們認真地對待他所說的一切。“指證”一語不但重申了第三十一章20至21節的話，也意味這首歌是一個監督百姓的見證人。摩西嚴嚴地要求百姓認真遵行他的指示，其用語與“示瑪”的篇後語（六6-9）

111 動詞 *kippēr*（贖罪、潔淨）在申命記只再出現一次，就是二十一8。

遙相呼應。百姓要由內到外地投入於遵行摩西告誡他們的每一句話，也要把這一切傳給他們的子孫，吩咐子孫要以行動來表達自己謹守這律法。

摩西在第47節宣示，遵行他的指示對以色列的將來有重大影響。他先從反面申述，禁止百姓把他的教導當作與自己無關的空話；然後再從正面立論，表明這些話就是以色列人存活的關鍵。他們要在將要進入之地日子長久，就必須遵行摩西的話（參六24-25，三十20，三十一12-13）。摩西表明自己的話就是神的啓示，他把通往康莊前路的鑰匙交到百姓手中。

應用原則



舊約經文對這首歌的呼應 我們既從頭到尾研讀了這首歌，現在就可以先回顧一下這首歌怎樣配合整部申命記的議程和信息。雖然有不少人認為這首歌的編排有欠工整，¹¹² 但其概念結構卻顯然與申命記的神學是一致的。¹¹³ 溫菲爾德 (M. Weinfeld) 列出申命記的九個獨特主題，¹¹⁴ 這首歌顯然反映了其中六個：¹¹⁵ (一) 在拜偶像的試探中反復掙扎 (8-9、15-18、21、37節)；(二) 以色列蒙揀選、被帶出埃及和領受聖約 (9-11、15、18節)；(三) 認信獨一真神 (4、12、39節)；(四) 遵守律法和效忠於聖約 (13-15節)；(五) 得迦南地為產業 (13-15節)；(六) 報應律和物質方面的誘因 (19-20、22-27、41-43節)。

有人因為這首歌的用語和其餘的申命記文字有別，又看到這裏給律法加添了新的條文，於是說這首歌與申命記的其他部分有數百年的間隔。¹¹⁶

112 見892-95頁的討論。

113 這個觀點的全面理據見A. Lee, "The Narrative Function of the Song of Moses in the Contents of Deuteronomy and Genesis-Kings" (D. Phil. diss.; University of Gloucestershire, 2010)。

114 Weinfeld, *DDS*, 1.

115 見S. Schweitzer, "Deuteronomy 32 and 33 as Proto-Deuteronomic Texts," *Proceedings EGL & MWBS* 22 (2002): 82-89。這裏沒有的三項元素包括把禮儀集中於中央，預言的應驗，以及大衛家被揀選作王。與J. Pakkala ("The Date of the Oldest Edition of Deuteronomy," *ZAW* 3 [2009]: 388-40) 的看法不同，我認為這裏找不到上述元素，意味申命記成書於王國時代之前，而不是Pakkala所指的波斯統治時期。

116 Schweitzer, "Deuteronomy 32 and 33," 86.



可是，這些分別也可以是本段經文的體裁與作用使然。申命記視律法書為多篇演講詞的合輯，既給君王私下閱讀 (十七18-20)，也要至少每七年公開誦讀一次 (三十一9-13)。再者，這首歌在定義上是一首詩，是為禮儀誦唱而設的，也是國歌，讓民眾可以在所住的地方日常唱誦。編者刻意把這首歌放在摩西的演講詞之中，是因為詩體便利記憶，好讓民眾謹記歌中所載的福音，而這福音就是摩西一直闡述的內容。這首歌絕不是申命記一篇關連不大的附錄，而是摩西教訓的總結，輝煌地繚繞於聽眾的耳邊。

十誡雖然是聖約的基本文件，但舊約聖經對十誡的呼應卻不多見，反而申命記第三十二章所載的這首歌在舊約聖經中卻是多有呼應。詩人以辛辣的筆觸挖苦偶像，說它們是無用之物。雖然詩篇一一五篇1至8節的遣詞用字稍有不同，但也可以視為這首歌的註釋。詩人首先把榮耀歸與上主的聖名 (一一五1上)；¹¹⁷ 又歌頌上主信實守約 (*hesed*；1節下)；¹¹⁸ 再引述列國的疑問：“他們的上帝在哪裏？” (2節，《新普及》；下同)；接着宣告他就是萬物的主宰，可以隨自己的意願行事 (3節)；¹¹⁹ 最後則描述拜偶像的荒謬：

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，
有腳不能走，
有喉嚨也不能發聲。
造偶像的就像偶像一樣，

117 參申三十二3，歌者也宣告上主的聖名，並讚頌他的偉大。

118 參申三十二4，歌者也讚頌上主的信實和公義。

119 “我們的上帝在天上，他隨自己的意願行事”一語，正好作申三十二38-42的總結。

凡倚靠偶像的都是如此。(4-8節)

詩篇三三五篇也同樣明顯地借用了本段經文的概念。這篇詩篇呼召聽眾頌讚上主的名(1-3節；參申三十二3-4)；宣告上主已經揀選雅各歸他自己，又把以色列當作他特別的產業(詩一三五4)；接着陳述上主的偉大，指出他是主宰，有獨斷之權(5節)；並提到他寶庫中的珍寶(7節；參申三十二34)；更逐字引用申命記第三十二章36節：“因上主要為他的子民討回公道，要憐憫他的僕人”(詩一三五14，《新普及》)；最後，更重拾詩篇一一五篇的辛辣文字，藉以諷刺拜偶像的愚昧(見上文)。

以賽亞書第四十四章也為以色列的獨特地位而歡欣慶賀，又拿偶像來開玩笑，並宣告以色列最終必要復興。那段文字處處呼應申命記的這首歌：(一)雅各在母腹中的被造及蒙揀選(賽四十四1-2；參申三十二8-9、18)；(二)以“耶書崙”這個情感豐富的暱稱來指以色列(賽四十四2；參申三十二15)；(三)宣告除了上主以外沒有真神(賽四十四8；參申三十二39)；(四)以“磐石”來尊稱神(賽四十四8；參申三十二4、15、31)；(五)挖苦偶像，指出偶像不過是人手製造出來的謊言(賽四十四9-20；參申三十二15-17、21、37)；(六)宣告以色列將會復興(賽四十四21-27)，特別指出這是應驗了神僕人的話(四十四26)，當中的用語跟這首歌的結語遙相呼應(申三十二36、43)；(七)呼喚全宇宙，包括呼喚諸天，請它們同來慶賀以色列的復興(賽四十四23；參申三十二43上)。

這首歌對先知書有明顯的影響，尤其是以賽亞書、¹²⁰ 耶利米書¹²¹ 和以西結書，¹²² 而其中最為矚目的可算是以西結書第十六章。歌中有關以色列的興起、敗亡和最終的復興，都一一呈現於以西結書第十六章，並轉化成氣勢磅礴的神諭，論及恩典、審判和盼望。以西結書第十六章的首要關注固然是以色列在靈性上的淫亂，但卻借用了申命記第三十二章的主題

120 見Bergey, “The Song of Moses (Deuteronomy 32.1-43) and Isaianic Prophecies,” 33-54；另見Nigosian, “The Song of Moses (DT 32),” 5-7。

121 見W. Holladay, “Jeremiah and Moses: Further Observations,” *JBL* 85 (1966): 17-27。

122 論及這首歌怎樣影響以西結書對列國的描述，見B. Gosse, “Deutéronome 32,1-43 et les redaction des livre d'Ezéchiel et d'Isaïe,” *ZAW* 107 (1995): 110-17。



和詞彙，又模仿這首歌的結構來作陳詞。藉着這些筆法，以西結表明自己就是上主的“見證人”，要指證以色列人的不是，並把以西結書第十六章轉化成一篇有力的說詞。¹²³ 如果以色列被擄他方——而這最終成了現實，那就是因為上主施行了聖約所載的警告(申二十八15-68)，並照以色列國歌所記的，執行了刑罰。

在舊約聖經之後的呼應 在國家最黑暗的日子，先知們把這首歌的審判詞彙串連起來，以作警語，展示全民叛逆的後果，並鼓勵改革。¹²⁴ 然而，對信靠上主的人而言，這首歌卻能給他們極大的盼望。《馬加比二書》(Second Maccabees)第七章就記錄了這樣的一個例子。百姓因堅守祖宗所傳的律法書而受盡凌辱，但他們以申命記三十二章36節來彼此激勵：“上主正在看顧我們，並且在真理中憐憫我們。摩西的歌要在百姓的面前作見證，他曾藉這首歌宣告：‘他必憐憫他的眾僕人。’”(馬貳7.6；參申三十二36)。¹²⁵ 正如上文所述，我們對這首歌在早期歷史中在禮儀上的應用所知不多。約瑟夫(Josephus)有一段話能讓我們瞥見早期猶太傳統的一點特色：

他〔摩西〕向他們唸誦一首六步格(hexameter verse)詩歌，並把這首歌記錄於一本書中，而這本書則存放在聖殿。這首歌對將來的事有所預言，不但與舊事相符，而且逐漸應驗。這位先見在這一件事上都說了實話。他把這些書卷、約櫃和會幕都交

這首歌絕不是申命記一篇關連不大的附錄，而是摩西教訓的總結，輝煌地繚繞於聽眾的耳邊。

123 論及這兩篇文字的關連，見J. Gile, “Ezekiel 16 and the Song of Moses: A Prophetic Transformation,” *JBL* 130 (2011): 87-108。

124 J. R. Lundbom 辯稱，在推行改革的時候，約西亞把改革的理據單單寄託於戶勒大對這首歌的解釋之上。見“Lawbook of the Josianic Reform,” *CBQ* 38 (1976): 293-302。姑勿論約西亞所根據的是律法書(申四~二十八)還是這首歌，這兩份文件都是互相補足的。

125 參A. van der Kooij, “The Use of the Greek Bible in II Maccabees,” *JNWSL* 25 (1999): 131。

託給祭司。他在約櫃中存放了寫有“十句話”的兩塊石版。（《猶太古史》〔*Ant.*〕4.8.44）

根據拉比傳統，利未人會以六星期為一個周期，每個安息日都會在聖殿中誦讀這首歌的其中一部分，而敬拜者就會獻上額外的祭物。當一個周期完結後，利未人會重複這個周期。¹²⁶ 昆蘭曾有一份獨立的申命記三十二章卷軸出土（4QDeut^a），¹²⁷ 可見人們會把這段文字分別出來作禮儀之用，或作獨立教導。保羅在羅馬書十五章10節引用了申命記三十二章43節（LXX），又在羅馬書第九至十一章闡述“嫉妒”這個主題，足以證明這首歌的影響延續至新約。¹²⁸

以色列的詩人和先知固然沒有忘記這首歌。可是，儘管百姓真有唱頌這首歌，真有在禮儀聚會中使用這首歌，但這首歌顯然很快就變成了空洞的儀文，因為百姓並沒有走在上主的道路中。上主和摩西都努力使這首歌繚繞於百姓的耳邊，要百姓常常口中唸誦，但百姓仍然轉眼就把上主的恩典踐踏於腳下，離棄了他們的磐石，去依靠外族那些毫無用處的“鵝卵石”。

當代應用



音樂的力量 這首歌恆久的神學意義在哪裏呢？我們可以從不同層面回答這個問題。在文學的層面上，這首歌證明了音樂是大有力量的，其作用不止於傳達籠統的神學概念，也能夠陶冶人的生命。在某種意義上，我們唱的是甚麼，我們玩的是甚麼，我們就是甚麼樣的人。如果我們要瞭解別國的文化，第一步並不是去閱讀那些冷硬的客觀論文，而是欣賞他們的音樂，去感受異地歌謠的節奏，去聆聽別國詩篇的故事。

如果這對教會而言是千真萬確的，那麼對組成教會的會眾的文化而

126 參Tigay, *Deuteronomy*, 546, n.35。

127 見P. Skehan, “A Fragment of the ‘Song of Moses’ (Deut 32) from Qumran,” *BASOR* 136 (1954): 12-15。

128 進一步的論述見Bell, *Provoked to Jealousy*, 259。



言，這也是千真萬確的。馬丁路得（Luther）曾說：“如果有人不願意唱頌和談論基督為我們所做的事，那就證明了他是不信的。”可是，他下一句話卻完全誤解了舊約聖經中敬拜的意義。他接着說：“也證明了這人不屬新約的，因為新約是一個喜樂的時代。他是屬舊約的，因為那裏不能生出喜樂的靈，只有愁苦和不滿足。”¹²⁹ 配合申命記第十二章、十四章和二十六章一貫的敬拜精神，摩西給以色列人這首歌作為見證，不獨為上主作見證，顯明神人之間的盟約關係，也要作百姓的見證，顯出他們不信上主、偏行己路的劣根性。在歷史上的這一刻，摩西的確能夠管束百姓走在合乎神學的屬靈軌道上。可是，一旦他們在所分得的土地上散居，就再沒有任何單一的領袖可以承擔摩西的角色了。

單一的領袖固然無法跟隨百姓到散居之地，但是一首歌卻可以。神的子民不應單以激情的歌曲作標記。足以代表我們的歌曲，不應止於區區口號、音符，以及言之無物的反復唸誦，彷彿與屬世的音樂無異（太六7）。神子民的歌必須能夠達到以下的目的：宣告神是公義的萬物主宰；歌頌神在歷史中為他的子民所做的大事；向世人顯明現實的真像；警戒人不要忘恩，不可拜偶像；以及給我們盼望。申命記第三十二章正具有上述功能，是神給以色列人的一份禮物。

神學 這首歌的神學雖然只集中於幾點，但所展現的概念卻是崇高的，不但在申命記中獨一無二，甚至可以說是舊約聖經所僅有的。其神學的表達方式有四：

- （一）藉着宣示上主的聖名和尊號：他是上主（3節；等等）、我們的神（3節）、磐石（4、15、18、30、31節）、伊勒（4節）、父（6節）、以羅安（8節）、惟一的真神（39節）。
- （二）藉着傳述神的特質：他是偉大的（3節）、信實（4節）、沒有缺點（4節）、公義（4節）、正直（4節）、激情的（16、21節）、會被觸動（20節）、會發怒（22節）、有憐憫（36節）。
- （三）藉着唱頌他在宇宙中的大功：他把世人分開成為各族，差遣屬天

129 見Velentin Babst *Gesangbuch* (1545) 的序言，引文來自W. E. Buzsin, “Luther on Music,” *Musical Quarterly* 32 (1946): 83。

的使者照管他們，把地業賜給列國（8節），又利用自然界的力量來作審判（31-42節）。他為了自己的名，也為要憐憫自己的子民，出手對付列國。

- (四) 藉着唱頌神為子民所做的大事：他創造他們、建立他們（6節），作他們的父（18節），在天下萬國中揀選他們與自己建立獨特的關係（9節），在曠野中拯救他們（10節），看顧他們（10-11節），厚賜百物給他們享用（12-14節），作他們的拯救者（15節），懲罰他們（20-25節），救他們脫離仇敵的手（26-42節），也救贖了自己的地和自己的百姓（43節）。

這一切都值得我們向神獻上頌揚！

檢視世人的實況 這首歌也是世人生活實況的一份坦白檢討，直言不諱地指出我們的兩項惡習：時常踐踏神的恩典，不願獻上感謝；以及

雖然意識到要依賴世外的權柄，但卻慣於敬拜偶像，向凡人設想出來的神明下拜。約翰·加爾文（John Calvin）在幾個世紀之前已經指出，人的本質就是“一座永無休止的偶像工廠”。¹³⁰

可是，甚麼才算是偶像呢？是否只有在敬拜場所放置的立體形象才算是偶像呢？在今天的西方社會，好像《美國偶像》（American Idol）之類的電視節目，年年為數以百萬計的觀眾提供新的仰慕對象，導致世人慣於把偶像等同於那些贏得掌聲、受崇拜者擁戴的樂手和藝人。本段經文雖然未曾為偶像崇拜下定義，但卻展示出偶像崇拜的幾項特質：（一）偶像崇拜萌生於腐敗、乖

僻、扭曲的文化（5節）；（二）一旦我們忘記了神的大恩，忘記了我們本來不配承受這恩典，更忘記了我們是從這恩典而生的，這時，我們就會

¹³⁰ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (ed. J. T. McNeill; trans. F. L. Battles; LCC 20; London: SCM, 1960), 1:108。這書的第十一章全章都用來駁斥聖像之設，並特別針對羅馬天主教崇拜中使用的聖像。



淪於偶像崇拜之中（6-15節、18節）；（三）這不過是我們對周遭環境的回應，而且是愚昧和非理性的（16-18節、21節）；（四）偶像崇拜與真正的信仰有如水火，並會惹起神的怒氣（19-22節）；（五）神是磐石，是惟一的真神，是獨一的宇宙主宰（39-41節），而偶像只是粗劣的鵝卵石，完全沒有權柄，其屬靈涵義不過是人憑空想像出來的。因此，如果我們不依靠神、不向神效忠，反而崇拜偶像，那就是最深重的叛逆了。

當代西方人不慣向塑像下拜，但偶像卻不止於斧鑿成形的神明模樣。如果有任何事物取代了神的位置，成了我們所愛慕、所信賴的對象，我們也在其中尋求生命的重點、意義和保障，那麼，這事物就是我們的偶像。今時今日的偶像包括金錢、享樂、美貌、科學、理性和權力。¹³¹ 約伯對偶像崇拜的描述不但精彩，也很現代：

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，
為擁有的一切沾沾自喜呢？
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》）

¹³¹ Timothy Keller曾給當代的偶像一個有力的批判，見*Counterfeit Gods: The Empty Promises of Money, Sex, and Power, and the Only Hope that Matters* (New York: Dutton, 2009)。另見他的演說，“The Grand Demythologizer: The Gospel and Idolatry,” at www.thegospelcoalition.org/resources/video/The-Grand-Demythologizer-The-Gospel-and-Idolatry。另見第17世紀清教徒David Clarkson的經典論述，“Soul Idolatry Excludes Men out of Heaven,” in *The Works of David Clarkson* (Carlisle, PA: Banner of Truth Trust, 1988 [reprint of 1864 edition]), 2:299-333。

今日的世代以包容不同信仰為至高的德行，在這種觀念下，這首歌的信息以及至高的誠命（十誡的第一句話）都是惹人討厭的。古以色列的上主信仰是排他的，這種排他性只有新約的信息足以比擬。正統的上主信仰宣告，上主絕不容任何神明與他競爭；同樣地，福音也表明，惟獨在基督裏才有救恩（約十四6；徒四12）。

榮耀的盼望 最後，對於在掙扎當中的信徒而言，這段經文也給我們榮耀的盼望，而這盼望也是為迷失路向的教會而設的。的而且確，叛逆和忘恩是必須受罰的，但我們也可以在神的守約信實和大憐憫中找到盼望，因為基督所做的事已經撲滅了神的怒火。對教會和世人來說，審判絕不是終局，我們大可翹首等待全宇宙同聲頌揚神的那一天。藉着基督所做的，神已經對一切的邪惡力量施行了報應，也救贖了他的子民。

申三十二48-52

新漢語譯本

上主的吩咐

⁴⁸當天，上主告訴摩西說：⁴⁹“你要登上亞巴琳山，就是耶利哥對面，摩押地的尼波山，觀看我要賜給以色列人為業的迦南地吧！”⁵⁰你要死在你所登的山上，歸到你的先民那裏去，就像你哥哥亞倫死在何珥山，歸到他的先民那裏去一樣。⁵¹因為你們在以色列人中間，在尋的曠野，就是加低斯的米利巴水旁，背信於我；因為你們在以色列人中間，沒有尊我為聖。⁵²因此，你只能從遠處觀看那地，卻不得進入我所賜給以色列人的那地。”

和合本

上主的吩咐

⁴⁸當日，耶和華吩咐摩西說：⁴⁹“你上這亞巴琳山中的尼波山去，在摩押地與耶利哥相對，觀看我所要賜給以色列人為業的迦南地。⁵⁰你必死在你所登的山上，歸你列祖去，像你哥哥亞倫死在何珥山上，歸他的列祖一樣。⁵¹因為你們在尋的曠野，加低斯的米利巴水，在以色列人中沒有尊我為聖，得罪了我。⁵²我所賜給以色列人的地，你可以遠遠地觀看，卻不得進去。”

經文原意



這段經文首先有一句敘事引言，接着全是上主的話。開端語“當天”，把摩西的後事安排連繫於上文的那一首歌。早在第一篇演講詞（三23-28），摩西已經提及自己將要離世，而在不久之前的第三十一章2節，摩西又再次指出這個事實。上主則在第三十一章14至15節宣告摩西將要死亡，但直到如今，上主的焦點都只是這件事對百姓的影響。摩西是上主計劃中的重要角色，因此，上主在摩西一生中的最後一段話，自然是以這位僕人作為對象。

今天的西方讀者或會覺得這篇演講詞甚為突兀。演講詞第一部分的語氣平鋪直敘，甚至可說是冷漠無情。上主沒有誇獎摩西為神的子民辛勞了40載，反而語帶責備，重提摩西在加低斯的米利巴的不信，再次表明他不能進入應許之地。敘事人的筆墨似乎是取材自民數記二十七章12至14

節。如果我們把這兩段經文並列，就會使這篇演講詞的責備語調顯得更為深重。本段經文比民數記所載的長了一倍多，所添加的文字大大地改變了這段話的語氣。這篇演講詞的骨幹是四個命令：“登上”、“觀看”、

“死”和“歸到”（申三十二49-51）。演講詞的結語是一句判詞（52節），也是本段經文的高潮。在摩西的耳中，這句話必然是最讓他痛心的。

（一）上主的首個命令是吩咐摩西上尼波山（49節上）。經文以兩個名字來指稱這座山峯（參三27的“毗斯迦山”）。第一個名字是“亞巴琳”，配有冠詞，作眾數，意味文中所指的不是某個單一的位置，而是指位於死海以東，在亞嫩谷和希斯本河之間的山脈。尼波山就是今天的尼布山（Jebel en-Nebu），高度為海拔830米，

是遠眺迦南全地的絕佳位置。第三十四章1節提到摩西從摩押平原登尼波山，直上到位於耶利哥對面的“毗斯迦山頂”。讀者可以藉此清楚瞭解尼波山與毗斯迦山的關係。正如我們在第三章27節所看到的，*pisgá* 一詞從來都配有冠詞，顯示這個詞是普通名詞，意指“山脊”之類。或許這山脊的頂峯名為尼波峯。

（二）上主邀請摩西“觀看”應許之地（49節下）。嚴格來說，動詞“觀看”是作命令語氣的。然而，這個動詞在本段經文也有邀請摩西領取安慰獎的意思。這安慰獎就是一覽應許之地（參三27）。這當然只是聊備一格的獎勵，因為這個舉動不但讓摩西明白自己的使命已經大功告成，也讓他體會到自己所失去的是甚麼。“迦南地”一語在申命記只出現這一次（也就是把迦南用作地域名稱），在其他的“上主賜地公式語”中，摩西一向都把以色列的國土稱作他們的“地業”（或“承繼產業”），或他們的“產業”（*y^eruššá*）。這裏把土地稱作“為業〔之地〕”（*‘aḥuzzá*），使本段經文與利未記二十五章45節和民數記三十二章5、22、29節連上關係。

（三）根據上主的指令，摩西會死在這座山上（50節上）。這個命令極不尋常，惟一堪作比較的，就是約伯的妻子對約伯的飭令（伯二9）。

摩西是上主計劃中的重要角色，因此，上主在摩西一生中的最後一段話，自然是以這位僕人作為對象。



摩西雖然忠心地承擔上主的召命40年，但也避不過所有人都要面對的命運。上主是使人死、也使人活的獨一真神，在他面前，摩西同樣要俯首順服（申三十二39）。¹

（四）上主說摩西要“歸到”自己的先民那裏去（50節下）。“歸到你的先民那裏去”一語在原文作被動式，筆法甚是稀奇。² 這個慣用語源自古代的風俗，就是把死者埋葬於家族墓穴，安置在先人的骸骨之旁。當然，摩西的遺骸並沒有安葬在家族墓穴之中，但正如兄長亞倫的情況一樣（參民二十七13），當摩西死後，他的靈魂會去到陰間，與同胞共聚。

在第51節，上主再次說出不許摩西進入應許之地的原因（參民二十12，二十七14）。³ 本段經文雖然沒有說明摩西在加低斯的米利巴做了甚麼叛逆之事，但上主卻認為那件事是“背信於我”，“沒有尊我為聖”。在舊約聖經中，動詞“背信”（*má'al*）所指的通常都是對上主不忠。⁴ 摩西擊打磐石，公然歪曲了上主的本意，有負自己作為上主代言人的身分，沒有尊重上主獨一而神聖的地位。在上主眼中，擊打磐石就是向他擺出傲慢的姿態，彷彿可以隨意解釋他的命令。再者，摩西把事情訴諸出水的磐石，而不是屬天的磐石，因此也算犯了拜偶像的罪。

從上主的判詞可見，摩西的個人行動是有羣體意義的——他在全民面前沒有尊上主為聖。摩西身為以色列人的領袖，也是神的代言人，神叫他吩咐磐石出水，而他竟然妄自擊打磐石。或許他的舉動是因困倦使然，但對神而言，這卻是公然篡奪神的主權，違反神的旨意。出人意外地，摩西的行動竟然有效，磐石真的有水流出。摩西或許成了百姓眼中的魔術師，

1 參Dennie T. Olsen, *Deuteronomy and the Death of Moses* (Minneapolis: Fortress, 1994), 150。

2 除了王下二十二20（=代下三十四28）之外，這個指稱死亡的委婉語一向都以Niphal形式出現。這個短語在申命記只出現這一次，但在早期的敘事文卻頗為常見：創二十五8、17，三十五29，四十九29、33；民二十24，二十七13，三十一2；配上“先祖”一詞的：士二10；沒有介詞短語的：民二十26；賽五十七1。

3 論及這些經文，尤其是摩西被拒進入迦南的原委，見W. Lee, “The Exclusion of Moses from the Promised Land: A Conceptual Approach,” in *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-first Century* (ed. M. A. Sweeney and E. Ben Zvi; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 217-39。

4 民五6把冒犯他人視作“對上主不忠”。

但卻賠上了自己的性命和一生事業。

在第51節，經文兩次提及摩西“在以色列人中間”犯下這個過錯，是要強調這件事在上主眼中極為嚴重。經文又指明摩西失敗的地點是在“尋的曠野，就是加低斯的米利巴水旁”，⁵把摩西的妄行連繫於百姓的叛逆（一19-46；民二十3、13）。當代讀者或會覺得上主的刑罰過於嚴苛，但這個處理方法實在是公平和合宜的。⁶上一代人叛逆上主（申一26）、缺乏信心（一32；民十四11、23），因此受到審判，要死在曠野，他們的領袖現在也應該同罪同刑。

摩西曾經請求神讓他進入應許之地（三27），而上主則在第52節扼要地重申他的回應。上主以嚴肅的語氣指出，摩西可以盡情“觀看”應許之地，但卻不能“體驗”這地。⁷經文說摩西被禁止進入上主賜給以色列人的那地，而當上主首次跟摩西會面的時候，上主也曾經用同樣的語句來指稱摩西使命的最終目的（出三8）。這最後一句話對摩西而言，必帶來椎心蝕骨之痛。這些一直站在他面前聆聽演說的民眾得以進入迦南地，惟獨摩西自己卻被拒諸門外。

應用原則



摩西的兩重面貌 誰會想到，以色列人不信靠上主，不肯進入應許之地，竟會給摩西帶來這麼慘痛的後果？在西奈山（出十二10-14）以及加低斯·巴尼亞（民十四11-24），摩西曾經兩度拒絕領受族長的位分並作自己一族的始祖，反而為以色列人求情，好使百姓得以存活。如今這偉大的任務將要完成，但他卻不得分享這喜樂。在第一篇演講詞中，摩西曾經屢次三番譴責百姓，指他們導致他被上主拒絕進入應許之地（申一37，三23-29，四15-24）。百姓不信上主（一32），因而生出叛逆行為（一26、43），最終不但自己受罰，還連累了摩西。然而，上主對這些推諉的話不屑一顧。摩西之所以不能進入應許之地，責任理所當然要由摩西自己承擔。

5 尋的曠野位於加低斯·巴尼亞，也就是應許之地的南疆。

6 同樣的看法也見於Milgrom, *Numbers*, 166。

7 論及動詞 *rā'ā*（體驗、經歷），見斯九26；哀二16。



究竟摩西不能進入應許之地的責任誰屬，似乎在民數記二十章12至13節及申命記三十二章48至52節有一番看法，而摩西在申命記的第一篇演講詞又有另一番看法。然而，如果說上述經文的立場互相矛盾，就是流於表面，並不瞭解經文的本意。前兩者是從上主的角度出發的敘事文，而摩西的第一篇演講詞則是反映出他對百姓的消極情緒。這些經文所說的都是事實。就民數記所概述的情節而論，的確可以責怪百姓令摩西不能進入應許之地。如果他們肯信靠上主，願意從加低斯·巴尼亞進軍迦南，那麼在加低斯的米利巴就不會發生那件事，而摩西也不會惹起神的怒氣。事實上，摩西還可以在應許之地過38年的快活日子。

後世詩人每提及米利巴的叛逆事件，都著墨於百姓，指他們不肯聽從上主的聲音（詩八十一7〔8〕，九十五8，一〇六32），少有論及摩西的下場。詩篇一百零六篇32至33節有兼顧這兩方面，但談到摩西所犯的罪時，卻用極為含糊的詞彙帶過：

在米利巴，他們又觸怒上主，
給摩西惹來極大的麻煩。
他們使摩西發怒，
說出愚蠢的話。（《新普及》）

除了這段文字之外，舊約和新約聖經都沒有再提及摩西的叛逆。這位“神的僕人”的形象日漸被理想化。單就申命記三十二章48至52節而言，經文所繪畫的摩西圖像實在頗為差劣。然而，從整部申命記的編排可見，敘事人是費了一番功夫來保護摩西的形象。第三十四章所描繪的摩西光芒四射，如果編者在本段經文之後立刻放置第三十四章，那麼申命記的結語就成了一幅自相矛盾的摩西圖像。一方面，摩西是一位失敗的領袖，沒有尊上主為聖，不配為40年前所開展的使命寫上最後一筆；另一方面，摩西享壽120歲，到老精力也沒有衰退（三十四7），他崇高的身影要把後世的所有先知都比下去（三十四9-12）。他認識上主，也曾經在“全以色列人眼前”行過神蹟和奇事（三十四12），他與上主的關係比歷史中的所有先

知都要親密。⁸

如果沒有第三十三章的祝福篇，申命記的尾段也算是一篇流暢的敘事文。然而，編者把第三十三章安插於目前的這個位置，就是要讓讀者在掩卷之時存留一個正面的摩西形象。除了被拒絕進入迦南之外，摩西與百姓是悲喜與共的。可是，我們將要在第三十四章6節看到，摩西的最終歸宿其實與百姓大有不同，他沒有與不肯進入迦南地的一代人同死於曠野。摩西獨自在尼波山離開世界，而他的葬禮也比世上任何人都要尊貴：他被上主親自接去“歸到他的先民那裏”。

當代應用



事奉的擔子與危機 我們在這一章看到，帶領神的子民不但是特權，也是一個極重的擔子。賜給誰的多，對誰要的也多（路十二48）。所有蒙召作帶領的，都必須根據召喚他們的神的旨意來行事。就這一方面而言，摩西在加低斯的米利巴是失敗了，因為他無視上主的話，容許自己把沮喪之情發洩出來。懷爾達夫斯基（Aaron Wildavsky）以優雅的筆觸論到摩西的敗績：

在米利巴，摩西以暴力代替了信心。他原本要做神所吩咐的事，但卻用手中的杖把神的吩咐弄成江湖術士的把戲。然而，這件事還有更深的意義。如果說，摩西最強的領袖素質，就是能夠與民眾無隔閡，那麼他在米利巴的舉動就是雙重的不信。摩西懷疑神所做的是否足夠，因而與神生了隔閡；不但如此，他又以為原屬於神的力量是屬自己的，因此與百姓生了另一重隔閡。摩西耐不住民眾喋喋不休的怨言，在擊打磐石之前先嘲弄他們說：“聽着！你們這些悖逆的人哪，竟然要我們使這磐石給你們流出水來？”（民二十10）

百姓固然頑梗叛逆，但摩西卻沒有引導他們生出更大的信心，反而墮落到跟他們一樣，以傲慢的話來回應他們的訴求。這

8 這句話跟前面指他沒有“在以色列人中間”尊上主為聖的說法（三十二51）起平衡作用。



句話意味摩西默許百姓作惡（但卻置身事外），並且放棄了改正他們的念頭。摩西說“你們這些悖逆的人”，其前設與亞倫在金牛犢事件中堆砌的理據大同小異。那時，亞倫拙口笨腮地請求摩西的憐憫，說：“你知道這百姓，他們實在是惡”（出三十二22）。正如亞倫的辯解一樣，摩西的“聽着！你們這些悖逆的人哪”一語，也成了指證自己的供詞。摩西在沒有得到授權之下擊打磐石，而擁有這權柄的只有上主。因此，摩西一邊嘲笑百姓悖逆，自己卻一邊也在做叛逆的事。歸根結柢，摩西或許真的擁有太大的權柄，大到不是他自己或任何人所能承擔的。⁹

懷爾達夫斯基又說，摩西奪取了上主的權柄，也就是犯了第一等的拜偶像之罪——自我崇拜。

聖經上與摩西擊石有關的詞彙把事情的關鍵表露無遺：不信上主（民二十12），背信於上主（申三十二51），說出愚蠢的話（詩一〇六33，《新普及》），以及特別是沒有在以色列人面前尊上主為聖（民二十12；申三十二51）。百姓在曠野指責摩西把他們帶到死地（民二十3-5），那時，摩西自尊自大，迷信手中的杖能做大事（8-9節），於是便離棄了牧者的職守。他沒有為上主的聖名辯護，不去展示上主話語的大能（參8節），反而嘲弄百姓（10節），擅自炫耀自己的力量，以杖擊打磐石。

從摩西的舉動，我們看到作牧養職事的危機。在別人批評我們的時候，我們往往沒有顧及神的聖名，也沒有把神子民的靈性健康放在心上，卻是單憑一己的意願來作回應，犯了拜偶像的罪。這些舉動必會讓神的名蒙羞，也會使我們所努力的神聖使命功虧一簣。從歷史之中，我們看到那些蒙召擔上擔子的人，往往自己成了實踐使命的最大障礙。然而，我們卻能夠重新振作，因為我們知道最終沒有人是完美的。神的宇宙事工會在那一位毫無瑕疵的領

摩西獨自在尼波山離開世界，而他的葬禮也比世上任何人都要尊貴：他被上主親自接去“歸到他的先民那裏”。

9 Aaron Wildavsky, *Moses as Political Leader* (Jerusalem, Shalem, 2005), 176.

袖手中完成，他就是基督，他是完全正直的。

申三十三1-29

新漢語譯本

摩西臨終的祝福

¹這祝福是神人摩西臨死前對以色列人的祝福。

²他說：

“上主從西奈而來，
從西珥向他們顯現，
從巴蘭山發出光芒，
從萬萬聖者中臨到，
從他右手傳給他們烈火的法令。

³是的，他深愛萬民，
他所有的聖者在你手中；
他們坐在你腳下，
領受你的話語。

⁴摩西將訓誨吩咐我們，
將產業給雅各的會眾。

⁵他在耶書崙做王；
那時百姓的首領聚集，
以色列的支派聯合。

⁶願呂便存活，不至於死，
願他的人口不致稀少。”

⁷這是給猶大的，他說：

“上主啊，願你聽猶大的聲音，
引領他歸入自己的百姓。
他的手為自己爭戰，
願你幫助他對付他的仇敵。”

⁸給利未的，他說：

和合本

摩西臨終的祝福

¹以下是神人摩西在未死之先，為以色列人所祝的福。

²他說：

“耶和華從西奈而來，
從西珥向他們顯現，
從巴蘭山發出光輝，
從萬萬聖者中來臨，
從他右手為百姓傳出烈火的律法。

³他疼愛百姓，
眾聖徒都在他手中。
他們坐在他的腳下，
領受他的言語。

⁴摩西將律法傳給我們，
作為雅各會眾的產業。

⁵百姓的眾首領，
以色列的各支派，
一同聚會的時候，

耶和華在耶書崙中為王。

⁶願呂便存活不至死亡，
願他人數不至稀少。”

⁷為猶大祝福說：

“求耶和華俯聽猶大的聲音，
引導他歸於本族，
他曾用手為自己爭戰，
你必幫助他攻擊敵人。”

⁸論利未說：

新漢語譯本

- “你的土明和烏陵，
屬於你的敬虔人；
你在瑪撒試驗他，
在米利巴水泉與他爭鬧。
- 9 他對他的父母說：
‘我沒看見’，
對他的兄弟說‘我不認得’，
對他的兒子說‘我不知道’，
因為他們遵行你的話，
他們謹守你的約。
- 10 他們要將你的典章教導雅各，
將你的律法教導以色列；
他們把香奉到你面前，
把完全的燔祭獻在你壇上。
- 11 上主啊，願你祝福他的力量，
願你悅納他手所做的工，
願你攔腰擊打起來攻擊他的人，
叫那恨他的，
不能再爬起來。”
- 12 論到便雅憫的，他說：
- “上主所愛的，靠上主安然居住，
上主終日環抱他，
他在上主兩肩之間居住。”
- 13 論到約瑟的，他說：
- “願他的地蒙上主祝福，
得從天降下的寶貴甘露，
又得從地底湧流的泉源。
- 14 得太陽下的寶貴出產，
又得月亮下的珍貴物產。

和合本

- “耶和華啊，你的土明和烏陵
都在你的虔誠人那裏。
你在瑪撒曾試驗他，
在米利巴水與他爭論。
- 9 他論自己的父母說：
‘我未曾看見。’
他也不承認弟兄，
也不認識自己的兒女。
這是因利未人遵行你的話，
謹守你的約。
- 10 他們要將你的典章教訓雅各，
將你的律法教訓以色列。
他們要把香焚在你面前，
把全牲的燔祭獻在你的壇上。
- 11 求耶和華降福在他的財物上，
悅納他手裏所辦的事。
那些起來攻擊他和恨惡他的人，
願你刺透他們的腰，
使他們不得再起來。”
- 12 論便雅憫說：
- “耶和華所親愛的，
必同耶和華安然居住；
耶和華終日遮蔽他，
也住在他兩肩之中。”
- 13 論約瑟說：
- “願他的地蒙耶和華賜福，
得天上的寶物、甘露，
以及地裏所藏的泉水；
14 得太陽所曬熟的美果，
月亮所養成的寶物；

新漢語譯本

- 15 得古遠山嶺的佳品，
又得永久山岡的至寶。
- 16 得地和其中充滿的寶藏，
又得住在荊棘中那位的恩惠；
願這些都臨到約瑟頭上，
臨到他兄弟中
獻己歸神的人頭頂上。
- 17 頭生的公牛，屬於他的威榮，
他的雙角是野牛的角，
用來抵觸萬民，
直到地極，
這角是以法蓮的萬萬，
這角是瑪拿西的千千。”
- 18 論到西布倫的，他說：
- “歡樂吧，西布倫，
在你出來時，
歡樂吧，以薩迦，
在你帳幕裏。
- 19 他們呼喚萬民到山上，
在那裏，他們獻公義的祭，
因他要吸納海洋的富饒
和沙中埋藏的寶藏。”
- 20 論到迦得的，他說：
- “那使迦得擴張的當受稱頌！
迦得躺臥像母獅，
他撕裂臂膀，連帶頭頂。
- 21 他看見上好的，歸給自己，
因那裏有立法者的分，
分配給他；

和合本

- 15 得上古之山的至寶，
永世之嶺的寶物；
- 16 得地和其中所充滿的寶物，
並住荊棘中上主的喜悅。
願這些福都歸於約瑟的頭上，
歸於那與弟兄迥別之人的頂上。
- 17 他為牛羣中頭生的，有威嚴；
他的角是野牛的角，
用以抵觸萬邦，
直到地極。
這角，是以法蓮的萬萬，
瑪拿西的千千。”
- 18 論西布倫說：
- “西布倫哪，
你出外可以歡喜。
以薩迦啊，
在你帳棚裏可以快樂。
- 19 他們要將列邦召到山上，
在那裏獻公義的祭，
因為他們要吸取海裏的豐富，
並沙中所藏的珍寶。”
- 20 論迦得說：
- “使迦得擴張的應當稱頌！
迦得住如母獅，
他撕裂膀臂，連頭頂也撕裂。
- 21 他為自己選擇頭一段地，
因在那裏有設立律法者的分存留。
他與百姓的首領同來，

新漢語譯本

他與子民的首領來到，
施行上主的公義，
遵行上主給以色列的典章。”

²²論到但的，他說：

“但，是一頭小獅子，
從巴珊跳出來。”

²³論到拿弗他利的，他說：

“拿弗他利啊，你飽享恩惠，
滿有上主所賜的福分，
你要得西邊和南邊為業。”

²⁴論到亞設的，他說：

“願亞設蒙福超過眾子，
願他得兄弟的喜悅，
他的腳可以浸在油中；

²⁵你的門門是鐵和銅的，
你的日子如何，
你的力量也如何。

²⁶耶書崙啊，沒有誰像神一樣。
他乘駕諸天，來做你的幫助，
在他的威榮中穿越雲霄。

²⁷互古的神是避難所，
他永久的臂膀在你下面；
他從你面前趕走仇敵，
說：‘滅亡吧！’

²⁸因此以色列安然居住，
獨自居住，雅各的泉源
在五穀新酒之地；

和合本

他施行耶和華的公義，
和耶和華與以色列所立的典
章。”

²²論但說：

“但為小獅子，
從巴珊跳出來。”

²³論拿弗他利說：

“拿弗他利啊，你足沾恩惠，
滿得耶和華的福，
可以得西方和南方為業。”

²⁴論亞設說：

“願亞設享受多子的福樂，
得他弟兄的喜悅，
可以把腳蘸在油中。

²⁵你的門門是銅的、鐵的。
你的日子如何，
你的力量也必如何。

²⁶耶書崙哪，沒有能比神的。
他為幫助你，乘在天空，
顯其威榮，駕行穹蒼。

²⁷永生的神是你的居所，
他永久的膀臂在你以下。
他在你前面擡出仇敵，
說：‘毀滅吧！’

²⁸以色列安然居住，
雅各的本源獨居
五穀新酒之地，



新漢語譯本

他的天空也滴下甘霖。
²⁹以色列，你真有福啊！
有誰像你這蒙上主拯救的
子民？
他是幫助你的盾牌，
是你威榮的刀劍；
你的仇敵要向你屈服，
而你，必要踐踏他們的高地。”

和合本

他的天也滴甘露。
²⁹以色列啊，你是有福的！
誰像你這蒙耶和華
所拯救的百姓呢？
他是你的盾牌，幫助你，
是你威榮的刀劍；
你的仇敵必投降你，
你必踏在他們的高處。”

經文原意



摩西離世的陰霾籠罩着全會眾，也籠罩着整部申命記。申命記反映出一次歷時不短的禮儀聚會。摩西已發表了最後一篇教牧演講詞，又立了約書亞作承繼人，也把“那首歌”傳給百姓，更領受了上主的命令，要上尼波山；現在，剩下的儀節就是祝福百姓。

正如本書上一章指出，申命記第三十四章可以順暢地接上第三十二章52節，也就是說，第三十三章的祝福是較早之前所頒佈的，而編者把這個段落放在這裏，是要隔開兩段意義相悖的文字：前面的是上主對摩西的負面評語（三十二48-52），後面的是敘事人給摩西的頌詞（三十四1-12）。從第一篇演講詞可見，摩西對百姓和上主都稍有怨懟之詞，而上主又預計百姓的靈命必在摩西去世後每況愈下（三十一16-21）。雖然如此，摩西這位以色列的牧者卻能放下自己的失望，沒有注目於百姓的反復無常，反而遠眺將來，論到以色列人在應許之地定居的日子。

雖然申命記第三十三章同樣採用了古希伯來文典雅的詩歌體裁，但其組成卻與第三十二章大有不同。（一）從“那首歌”的前後文字可見，歌的內容是整段敘事文不可或缺的部分；相反，這段祝福卻與上下文關係不大，只用了一句表述時序的陳詞來點明發表它的場景（三十三1）。（二）那首歌是為上主作證，要指證以色列人的不是；但這裏的序言卻指本段經文是“祝福”，是為以色列人的好處。¹（三）“那首歌”有緊密的

¹ B. Kelly 認為應該使用較中性的名稱“十二支派通論”（tribal sayings），因

敘事情節；這篇祝福卻是由連串片段結集而成，就如一條珍珠項鍊一般。

(四) “那首歌”是針對以色列全民而作的，本段經文則以個別的支派為焦點。(五) 這篇祝福的篇首語(2-5節)和篇後語(26-29節)的神學雖然與“那首歌”的相類，但中間的片段卻以上主為焦點，突顯上主怎樣分別保守每一個支派。

雖然有上述各項不同之處，但這段祝福與“那首歌”也有相似的地方，就是既展現出上古的文法和句法特徵，也包含了後期希伯來文字的特色。因此，單憑遺詞用字並不能推斷出本段經文的成書日期，² 我們必須從這首詩歌本身找出最有可能的寫作處境。我們可以從兩點推斷出它的寫作日期必早於王國時代，一是這裏把以色列國描繪成一個十二支派的大會，完美地順服於上主的君權之下(26-29節)，二是本段經文以浪漫的筆觸來分別描繪每個支派。假設這些片段是各自獨立出現的，那麼編者在這裏把它們依地理位置排列，就表明這段文字是後定居時代的手筆，也就是成書於但支派在北方建立據點之後。申典用語在這裏並不顯眼，但學者所認定的九項申典特色，本段經文卻見其七。³ 正如第三十二章一樣，這裏展示的語言學特點意味本章成書於較早期，只是後來也有人在用字和文法上作出了適切時代的修訂。

申命記第三十三章有不少匠心獨運的筆法。(一) 十二支派的祝福

為這裏的某些片段實在算不上是祝福，見“Quantitative Analysis of the Tribal Sayings in Deuteronomy 33 and Its Significance for the Poem’s Overall Structure,” in *Milk and Honey: Essays on Ancient Israel and the Bible in Appreciation of the Judaic Studies Program at the University of California, San Diego* (ed. S. Malena and D. Miano; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007), 54。

2 成書日期的主要倡議包括：(1) 公元前11世紀：F. M. Cross and D. N. Freedman, “The Blessing of Moses,” *JBL* 67 (1948): 192; C. J. Labuschagne, “The Tribes in the Blessing of Moses,” in *Language and Meaning: Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis: Papers Read at the Joint British-Dutch Old Testament Conference held at London, 1973* (ed. J. Barr et al.; OtSt 19; Leiden: Brill, 1974), 101。(2) 公元前9-8世紀：von Rad, *Deuteronomy*, 208; Nelson, *Deuteronomy*, 387; R. J. Tournay, “Le psaume et les benedictions de Moïse,” *RevB* 103 (1996): 196-212 (也就是耶羅波安二世之時)。(3) 公元前6世紀或其後：S. Beyerle, *Der Mosesegen im Deuteronomium* (BZAW 250; Berlin/New York: de Gruyter, 1997), 275-85。

3 S. Schweitzer, “Deuteronomy 32 and 33 as Proto-Deuteronomiac Texts,” *Proceedings EGL & MWBS* 22 (2002): 87。



語有一個前後框架，兩段文字都是讚美詩，而且長短相若(三十三1-5、26-29)。(二) 整篇祝福的重心是利未支派和約瑟支派，其篇幅等於餘下各支派的總和。這一點十分矚目，不但預示這兩個支派將要在宗教和政治上發揮重大影響，也反映出二者在早前的歷史中佔有重要的地位(參創四十五~五十；出三十二25-29；民二十五7-13)。⁴ 此外，還有另一點值得注意，就是文中對猶大支派着墨不多，但日後的大衛王朝卻是出自猶大支派，後來這支派更成了獨立的一國。

最堪與申命記第三十三章比擬的，就是雅各的詩體祝福篇(創四十九)。這兩段文字在形式和主題上有不少相似的地方，但也展現出重要的不同之處：雅各祝福的對象是他的12個兒子，而本段經文的對象則是以色列的十二支派；雅各的祝福大都是預言，而本段經文的祝福則多是祈願；雅各的祝福大概是按他12個兒子的出生次序和地位高低來編排，而本段經文則似乎是按十二支派地業的位置來編排。摩西沒有給西緬支派祝福，或許是因為西緬的地業位於猶大屬地之內。⁵

引言和篇首語(三十三1-5)

第1節的敘事文引言提醒讀者，下文屬於摩西交代後事的一部分。摩西與周遭民族的領袖不同，他無意留下甚麼身後之名。⁶ 他不但是以色列人的牧者，也有如這個龐大宗族的父親，自然竭盡心力要保證一旦自己去世後，百姓仍然能夠得享福樂。⁷ 本段經文被明確地稱為“祝福”

4 按照Kelly (“Quantitative Analysis,” 60-61)的看法，如果不計算第21節(這是一個“分隔標記”)，那麼“十二支派通論”就有70個格律分節(cola)，每節的長度平均為七個音節，象徵聚集在摩西面前的以色列全民。這個看法與Freedman的觀察相合，Freedman發現篇首語和篇後語各有14行(減去作為結語的第29節下)。

5 西緬(以及利未)在底拿事件中以狡猾的手段對待示劍人(創三十四25)，而在巴力，毗珥拜偶像和行淫的，也有西緬支派的人(民二十五6-15)。自士師記開首數章以後，西緬支派在舊約聖經的敘事文中僅僅出現兩次(代下十五9，三十四6)。

6 論及舊約聖經臨終敘事文的祝福語，見Cribb, *Speaking on the Brink of Sheol*。

7 把摩西視作祖宗，與亞伯拉罕、雅各、以撒同等，這概念最早見於西奈山的金牛犢事件。當日，上主向摩西建議，要滅絕以色列人，讓摩西作上主子民的始祖，給他與先祖同等的位分，好重新展開上主的計劃(出三十二10)。摩西

(*brākā*)，意味摩西要藉着這些話宣示善意，祈求上主眷顧十二支派。祈願的內容通常圍繞四大範疇，就是生養眾多、地位提升、得享平安和生活有保障。⁸

值得注意的是，敘事人沒有根據摩西與百姓的關係來稱呼摩西，而是立足於上主的角度，稱摩西作“神人”。⁹ 這個詞的意義含糊，雖然主要是表明某人在神面前有正式的地位，但也可以用來形容某人的性格，意思就是說摩西是“敬虔 (godly) 的人”。上主剛剛說摩西背信於他，沒有尊他為聖 (三十二51)，現在卻立刻用了這個尊號，反映出敘事人是十分仰慕摩西的。

第2至5節也屬於篇首語。這段文字描繪上主在大榮耀中顯現，從山上降臨曠野，目的自然是拯救他的子民，好使十二支派代代尊他為王。第2節用了隱晦的語言描述這位屬天的戰士向百姓顯現。這首詩歌與其他頌揚上主軍事勝利的詩歌毫無二致，¹⁰ 都說上主為以色列而戰，從仇敵的網羅中 (埃及) 救出百姓，並在百姓浩浩蕩蕩地步向預定的目標時，出手幫助他們痛擊敵人 (亞瑪力人、摩押人、亞摩利人等)。上主領着天上的軍隊前行，自然所向披靡。

摩西說上主從三處地方降臨：西奈、¹¹ 西珥¹² 和巴蘭山。¹³ 在摩西及

雖然拒絕了上主的建議，但上主後來也把聖約稱為他與摩西和以色列所立之約 (三十四27-28)。再者，每當摩西與上主會面，上主都讓摩西沾上自己的榮光，使他在以色列人面前臉上發光 (三十四39-35)。

8 見申二十八1-14的祝福焦點。

9 參書十四6；拉三2；詩九十1。這個尊號也用於大衛身上 (尼十二24、36)；在後期的書卷中，這也是先知的職銜 (見撒上九7-10；王上十二22，十三4-31 [14次]，十七18，二十28；王下一9-13 [5次]，四7-40 [10次])。《尼奧菲特他爾根》(Targum Neofiti) 作“上主的先知” (申三十三1)。

10 見出十五1-18；士五2-5；詩六十八7-10 [8-11]；哈三2-15。

11 申命記向來都把上主顯現的山稱作何烈山 (一2、6、19，四10、15，五2，九8，十八16，二十九1 [二十八69])，這是惟一一次使用西奈一詞。有人根據這節經文及士五4-5立論，指西奈山的位置是在阿拉伯 (Arabia)。見R. S. Hendel, “Where Is Mount Sinai?” *BRev* 16 (2000): 8。

12 這是死海以南的地區 (一44，二1、4-5、8、12、22、29)，但以色列人也用這詞來指稱南地的東部 (參一2、44；民二十16)。論及西珥，見E. A. Knauf, “Seir,” *ABD*, 5:1072-74。

13 巴蘭山位置不明，可能是指巴蘭曠野的某個山峯或高地，巴蘭之名也見於一



百姓眼中，這裏所指的就是南方的山巒地帶。在38年前，他們就是在那裏體驗到上主的榮光。然而，上主這一次卻是為戰爭而降臨。¹⁴ 經文以三個動詞來描述上主的行動：他從西奈而“來”，從西珥向以色列人“顯現”，從巴蘭山“發出光芒”。第二個動詞通常用來描繪日頭升起的景象，但也可以籠統地指任何發光事物的顯現。¹⁵ 動詞“發出光芒”較為罕見，在其他地方也主要是描寫有光從上主身上發射出來。¹⁶

第2節最後兩行的原文艱澀難解。第2節的“聖者”原文作單數，但我們應把這個詞譯作眾數的集合稱謂 (《新漢語》：“萬萬聖者”)。第3節用了同一個詞 (《新漢語》：“聖者”)，而原文所用的就是眾數。“聖者”是指眾天使，是屬天的僕役，是上主的隨員，和上主一起上陣作戰。¹⁷ 最後一行的 *šdt* 一詞甚為費解。《馬所拉文本》把它分成兩詞 (*š* 和 *dāt*，也就是“火”和“律法 / 法令”)，並有附註指示讀者讀作兩詞。¹⁸ 《七十士譯本》視它為單詞，但譯作“天使”，實在殊不可解。¹⁹ 這個譯法取材自一個較晚出現的傳統，就是相信西奈律法是由天使傳遞的。²⁰ 我認為最好的譯法是把 *dāt* 視作 *dā'ā* (飛翔) 的陰性縮略體，指老

1。

14 論及這段經文描繪上主作為神聖的戰士，見P. D. Miller Jr., “Two Critical Notes on Psalm 68 and Deuteronomy 33,” *HTR* 56 (1964): 241-43。

15 賽六十二也提到上主的榮耀顯現，其用語與這裏的詞組遙相呼應。

16 詩五十2，八十一 [2]，九十四1；伯三4。

17 詩六十八5-8 [6-9] 可算是這節經文的註釋。

18 《阿勒坡抄本》(Aleppo Codex) 的附註更為明確：“寫作一詞，但讀作兩詞”。例：R. C. Steiner, “*h* and *š*: Two Verbs Masquerading as Nouns in Moses' Blessing (Deuteronomy 33:2, 28),” *JBL* 115 (1996): 693。也有人認為應讀作一詞，也就是說MT有所錯漏，原意應是：“在他的右手，亞舍拉”。見M. Weinfeld, “Feminine Features in the Imagery of God in Israel: the Sacred Marriage and the Sacred Tree,” *VT* 46 (1996): 527-28; C. McCarthy, “Moving from the Margins: Issues of Text and Context in Deuteronomy,” in *Congress Volume Basel 2001* (ed. A. Lemaire; VTSup 92; Leiden: Brill, 2002), 126-34。

19 見A. F. L. Beeston, “Angels in Deuteronomy 33,” *JTS* n. s. 2 (1951): 30-31。

20 見約瑟夫 (Josephus), *Ant.* 15.5.3；徒七53；加三19；來二2。

整篇祝福的重心是利未支派和約瑟支派，其篇幅等於餘下各支派的總和。這一點十分矚目……

鷹翱翔的姿態。²¹ 這個譯法營造出上主降臨的壯觀場面，同行的有萬萬聖者，也有火從他右手發出。²²

第3節強調上主與以色列的獨特關係，第一行的焦點是上主對子民的愛意，第二行則聚焦於他們的身分地位。第2節的單數詞“聖者”是一個集合稱謂，指的是上主的屬天隨員；而這裏的眾數詞“聖者”，則是指上主在地上的侍從。用這個詞來指稱以色列人，就是說他們是“歸上主……的聖潔子民”，²³ 意味以色列人是上主所眷顧保護的民族，同時也置身於上主的權下，坐在他“腳下”，並領受他的話語。

第2至3節描繪出上主統管宇宙的形象，他既是屬天萬軍的元首，也是以色列人的主宰。摩西特此強調，在上主對人類的計劃中，以色列佔了重要的位置。天使在神對宇宙的管治上承擔了甚麼角色，以色列人在神對人間的管治上也承擔了同樣的角色。這裏有一幅理想化的圖畫，刻劃神的“聖者”為神的計劃盡心竭力。這幅圖畫給我們提供了重要的背景資料，有助我們理解下文的祝福。

第4節提到摩西將這些訓誨吩咐百姓，但用了第三人稱，實在出人意料。如果這句話是百姓對神的顯現和自己的特權身分的回應，²⁴ 那麼從這句話就可以看出百姓把摩西和他的中介角色看得極重。身為上主啓示的傳遞者，摩西也是上主的侍從之一。*Tôrâ* 一語（《新漢語》：“訓誨”）可能是指摩西的幾篇演講詞，²⁵ 而動詞“吩咐”所代表的，則是摩西通過這些演講詞而作的“話語行為”（verbal activity）。²⁶ 然而，如果與上一節經文連接起來，“訓誨”一詞也可以代表摩西的命令，而這些命令現今已成了以色列人的“產業”（參四8）。這裏又把承受產業的人稱作“雅各的會眾”，進一步把本段經文連繫於創世記第四十九章，因為那裏提及雅

21 例：Steiner, “Two Verbs,” 695-96。參申二十八49；耶四十八40，四十九22。

22 NIV的“來自南方，來自他的山坡”（from the south, from his mountain slopes）可能性不大。

23 參申七6，十四2、21，二十六19。另參利十一44、45，十九2，二十7、26；民十五40；尤參民十六3。

24 Craigie, *Deuteronomy*, 393.

25 申十七18，二十八58、61，二十九21〔20〕，三十10，三十一24、26。

26 申一16、18，三18、21，十二21，二十四8，二十七1，三十一5。Tigay (*Deuteronomy*, 321) 懷疑“訓誨”一詞所指的並非申命記。



各招聚眾子到自己面前聚集。

在這段篇首語的結尾，摩西歌頌上主君臨以色列。經上有一系列事件表明上主是以色列的君王，而摩西早前為百姓闡述律法，就是這一系列事件的高潮。從第5節可見，十二支派如今在摩押平原聚集，是在參與一次王家盛會。這位屬天的戰士帶領着萬萬天軍，從西奈山 / 巴蘭山出發，將要攻取迦南地，而這裏的結集正是進軍的高潮。經文稱以色列作“耶書崙”，²⁷ 這是上主對子民的暱稱。這個稱謂使第3節說他“深愛”子民²⁸ 的話更形實在。第5節是以色列大君王的肖像，不但尊貴崇高，也有勝利者的氣派。摩西在臨終的時刻向全民宣告，雖然自己要離開百姓，但他們仍然是上主疼愛的對象，大可以滿懷信心地渡過約旦河，因為天上的君王必會親自領他們進入敵人的腹地。

祝福呂便和猶大（三十三6-7）

在篇首語之後並沒有半句引介之言，隨即就展開了對呂便的祝福。在創世記的敘事文中（參創三十五22，三十七18-29，四十九3-4），呂便的名聲可謂毀譽參半。摩西給呂便的祝福其實是為呂便代禱。他看到呂便的前路險象環生，便求上主給呂便留一條生路。按民數記第二及二十六章所載的兵員數目估計，呂便一族似乎開枝散葉，但摩西卻預示他們多有折損。至於折損的原由，或許是因為呂便定居於應許之地原初的疆域之外。²⁹

雅各清楚預言猶大支派必然昌盛（創四十九8-12），但相比之下，摩西對猶大的祝福卻顯得極為保守。這段話共有四行。首先是求上主聆聽猶大的禱告，接着又求上主引導猶大平安從陣上歸回。由此可見，猶大的禱

27 見三十二15的註釋。

28 LXX“民”一詞作單數，因此本書作者及多數譯本都理解為指神的子民；這詞在MT卻是眾數，因此《新漢語》譯作“萬民”——編按。

29 呂便的地界見書十三15-23。公元前9世紀的《米沙銘文》（inscription of Mesha）記載（*COS*, 2:23 [pp. 137-38]），米沙曾奪得尼波、米底巴及巴力，免三座以色列城鎮，而這三座城都在呂便屬地之內，可見該處危機四伏。再者，底波拉和巴拉也曾作歌責備呂便，說他們不肯參與征伐迦南（士五15-16），但他們對自己的敵人卻絕不留手（代上五18-22）。

告必然與戰事有關。第三行可以是讓步從句，也就是“雖然他的手為自己爭戰”；也可以作祈願語氣，也就是“願他的手為自己爭戰”。無論如何，這句祝福語都是求上主幫助猶大，成全他擊潰敵人。猶大支派的命運和福祉，全都掌握在上主這位屬天的戰士手中。

祝福利未（三十三8-11）

摩西以頗長的篇幅來祝福利未，不但反映出他與利未支派的親密關係（出六16-27），也反映出利未人在以色列民的靈性上舉足輕重。雖然申命

記三十三章11節暗示利未支派在陣中也擔當某種角色，但經文卻聚焦於利未人的教牧職能。這段祝福語預示利未人要承擔四項職責，全都有託管性質：土明和烏陵（8節）、聖約（9節）、神的啓示（10節上）、獻祭的禮儀（10節下）。

第8節的開端似乎短了動詞，或可重新建構如下：“把你的土明交給利未，把你的烏陵交給虔誠人。”³⁰ 土明和烏陵³¹ 是兩塊小石頭，存放於大祭司胸牌上的囊袋之中（出二十八30；利八8）。舊約聖經並沒有詳細描述它們的形貌，也

沒有說明使用的方式。它們或是塊狀，或是條狀，用作搖籤或筊杯，以在兩問之間取一作決（參民二十七21；拉二63；尼七65）。

本段經文指出，上主之所以把土明和烏陵交給利未人保管，是因為他們在瑪撒和米利巴效忠於上主。詞語 *hāsîd*（敬虔的人、忠誠的人）表明他們全心效忠和委身於上主，就如上主通過守約向以色列所表達的忠誠和委身一樣（七9、12）。經文利用瑪撒（試驗之地）和米利巴（爭鬧之

30 參BHQ, 158*-59*。抄經人似乎是從第一個指稱利未的詞跳到下一個，漏掉了中間的部分。

31 在其他地方，經文的排序全都是先烏陵後土明。見出二十八30；利八8；民二十七21；撒十四41（LXX）；拉二63；尼七65。有關烏陵和土明的詳細論述，見Cornelis Van Dam, *The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997)；另見M. Greenberg, “Urim and Thummim,” *EncJud* (2nd ed.), 20:422-23。



地）兩個地名作雙關語，上主曾經在這兩個地方賜水給身處曠野的以色列人喝。出埃及記十七章1至7節和民數記二十章1至13節分別記載了這兩件事的始末，但兩次都沒有提及利未人。由此推斷，本段經文是從這兩件事發生於“試驗之地”的事件取材，並跟另外兩件事合併起來，就是百姓在西奈山拜金牛犢（出三十二25-29）以及在巴力·毗珥行淫亂的事（民二十五1-13）。在西奈山和巴力·毗珥，利未人都曾經站起來捍衛上主。如果本段經文所指的是民數記第二十章所載的事件，那麼利未人在神面前大得榮譽之地，就是摩西一失足成千古恨之所。

摩西在第9節稱讚利未人，說他們捍衛了神的聖言和聖約，而犧牲了自己對家族的忠誠。摩西這樣說，似乎是憶及西奈山的金牛犢事件（參出三十二26-29；民二十五11-12）。利未人當日的行動不單是謹守遵行上主的話和聖約，更實踐了摩西在申命記第十三章的命令，就是處決那些引誘百姓離開上主的人。

第10節上聚焦於利未人的使命，就是傳述上主的“典章”和“律法”。這兩個詞已囊括了西奈山的所有啓示（參出二十一1），以及摩西就這些啓示所作的闡釋（參申三十一9-13）。利未人宣讀和教導律法的角色，在聖經的敘事文中不算顯眼，³² 而先知書更指責利未人有負所託。³³ 至於設立利未人的城，其作用顯然是為利未人建立根據地，讓他們可以在全國的每個角落都教導律法。

第10節的最後兩行聚焦於利未人在禮儀上的角色。所謂“把香奉〔上〕”和“〔獻〕燔祭”，已經代表了出埃及記和利未記所載的一切會幕儀節。這裏提到“把香奉到你的鼻子前”（《新漢語》：“把香奉到你面前”），是取材於異教風俗，就是在神像面前搖香，以博神明莞爾而笑，應允所求。

第11節是本段經文的高潮，論到利未人營生處世的兩大範疇。（一）摩西求上主從本質上祝福利未人。NIV把這詞譯作“技能”（skill；《新漢

32 但這角色在被擄後的經文尼希米記八章卻是顯眼的。

33 結二十二26；瑪二1-9。論及瑪二1-9與摩西祝福篇的關係，見R. Fuller, “The Blessing of Levi in Dtn 33, Mal 2, and Qumran,” in *Konsequente Traditionsgeschichte: Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag* (ed. R. Bartelmus et al.; OBO 126; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 37-40。

語》：“力量”），但這個詞也包含了多重的意義。³⁴ 最切合當前處境的解釋，應該是“資源”。利未人未曾分得寸土，因此他們要加倍仰賴神的供應。第11節第二行的焦點轉移了，從上主為利未人所做的事，轉到利未人為上主而做的事。摩西祈求上主悅納利未人所做的工，表明儘管是專業的神職人員，也不會理所當然地得到主的認同。

(二) 摩西求上主保護利未人。雖然出埃及記三十二章25至29節和民數記二十五章6至7節都記載利未人執戈捍衛上主的聖名，但在一般情況下，利未人應該是不動刀劍的。他們的安全有賴百姓的善心和神的護庇。摩西求上主“擊打〔敵人〕的腰”（《新漢語》：“攔腰擊打”），是借用了當時的慣用語。這祝福意味凡對抗利未人的，都是神的敵人。

祝福便雅憫和約瑟（三十三12-17）

上文提及的全是利亞一房的後裔，現在祝福的則是從拉結而出的支派：便雅憫和約瑟。便雅憫的祝福語有點支離破碎，也有一些文本上的問題。文中有一個多餘的詞 *lyw*（NIV “在他裏面” [in him]；《新漢語》：“靠上主”），或許是文士抄錯了，原本可能是神的名字“以羅安”（Elyon；意即“至高者”）。³⁵ 如果真是這樣的話，原來就是：

上主所愛的安然居住，
至高者終日環抱他，
他在他兩肩之間居住。

無論如何，這段祝福語一開始就情意綿綿地稱便雅憫為“上主所愛的”。創世記說便雅憫是他父親所疼愛的（參創四十四20），而這裏更進一步說他是上主“所愛的”（參撒下十二25）。祝福語的正文聚焦於便雅憫從上主而得的保障：“願他安然居住，願至高者終日保護他；願他在上

34 參R. Wakely, *NIDOTTE*, 2:116-26。

35 兩者在LXX都作 *theos*（神），在4QDeut^a作“神”。Nelson, *Deuteronomy*, 384-85。



主兩肩之間居住。”最後一句是孩子安臥於父母懷中的寫照。³⁶ 這幅圖畫把便雅憫刻劃得頗為正面，絕不可能是寫於士師記第十九至二十一章的事件之後。由此可見，整個祝福篇的成書日期必定早於王國時代。

對約瑟的祝福是整段經文的第二個重點。從過去及新近的歷史可見，祝福篇重視約瑟支派並給這個支派崇高的地位，是實至名歸的：（一）這裏有不少概念和用語都和創世記四十九章22至26節有關；（二）約書亞是屬於約瑟支派的；（三）創世記最後15章所載的全都是約瑟的故事。這段祝福和對利未的祝福長度相同（原文52字），或許反映摩西去世後作以色列領袖的，就是約瑟支派（約書亞屬以法蓮支派）和利未支派的人。

給其他支派的祝福語都聚焦於那個支派的平安，但對約瑟的祝福卻由祈求祝福土地開始，而且用語感情洋溢。這筆法的靈感或許是來自這個支派兩位祖先的名字：“約瑟”是“加添”的意思（參創三十24），而“以法蓮”則是“繁衍”的意思（參創四十一52）。然而，為這段祝福定調的卻是在申命記三十三章13至16節共出現了五次之多的關鍵詞 *mege*d（上選、卓越；《新漢語》分別譯作“寶貴”、“珍貴”、“至寶”和“寶藏”）。第15節上還加入了屬於同一語義範疇的 *rō's*（頭、頂）一詞，意指“最好、極好的事物”（《新漢語》：“佳品”）。雖然這祝禱之詞一開始就表明一切佳美事物都是上主所供應的，但這幅圖畫也描繪出神明—國族—土地之三邊聖約關係，暗示三者都完滿地發揮了自己在這關係中的功能。

這段祝福語召喚全宇宙來為約瑟支派效力，包括：“天”（降甘露）、地底的“泉源”（參八7）、“太陽”（古人都知道太陽是五穀豐登的關鍵）、“月亮”、“古遠山嶺 / 永久山岡”，³⁷ 以及“地和其中充滿的”。這最後的一個詞組囊括了世上所有的動植物，而且是遍滿全地的。這份清單還有一句結語，宣告農牧出產的豐盛全賴上主眷顧。這裏給上主的稱謂甚為罕見，字面上的意思是“住在荊棘中那位”。這意象來自出埃及記三章3至4節，NIV作“住在燃燒荊棘中那位”（who dwelt in the

36 有人認為主語是上主，他住在便雅憫的兩肩之間，所指的就是便雅憫境內的山峯拱衛着大有可能位於伯特利的聖所。見J. D. Heck, “The Missing Sanctuary of Deut 33:12,” *JBL* 103 (1984): 523-29。進一步的論述見G. R. Stone, “Sheltering under Divine Wings,” *Buried History* 30 (1994): 58-66。

37 “山嶺”和“山岡”是換喻（metonymy），指種植於山頂上的橄欖園和葡萄園。

burning bush)，添了一詞以補足缺筆的圖像。³⁸

第16至17節描繪的約瑟形象取材自創世記。申命記三十三章16節以一句禱文作開端，祈求上文所述的農產福氣臨到約瑟，就如在他的“頭頂”戴上一頂冠冕一樣。³⁹ 結尾又形容約瑟是“他兄弟中的王子”（NIV語；《新漢語》：“他兄弟中獻己歸神的人”），這個短語也是來自創世記。創世記四十五章8節描述約瑟在埃及的地位，而這句話則指他在兄弟中為首（參代上五1-2）。

第17節妙筆生花，用牛隻作比喻，以闡述約瑟的長子位分。⁴⁰ 約瑟是一頭雄壯的畜牲樣品，有宏偉的角，就像野牛一般。⁴¹ 約瑟要抵觸衝撞“萬民”，把他們趕往“地極”。這個段落的結語澄清了這“角”的意思（17節下）。他們是以法蓮的“萬萬”，和瑪拿西的“千千”。正如雅各在創世記四十八章15至20節所做的一樣，摩西也給以法蓮尊位，把他排在瑪拿西之前，並給他“萬萬”軍兵。⁴²

祝福西布倫、以薩迦、迦得（三十三18-21）

摩西在第18至25節以五個短短的片段向北方六個支派發言。西布倫原是幼子，但摩西卻在第18節抬舉西布倫，把他置於兄長以薩迦之前，做法跟對待以法蓮和瑪拿西一樣。摩西首先呼籲西布倫和以薩迦“歡樂吧”，接着卻語焉不詳地提到西布倫“出來”和以薩迦“在你帳幕裏”。前者可能暗指西布倫靠貿易和漁業為生，而後者則指以薩迦會過着遊牧生活。然而，更好的解釋是把這兩個短語視作用了二極法（merism），等如說“你

38 因此，《尼奧菲特他爾根》才有“就是讓他臨在的榮耀住在荆棘叢中的那位”一語。Tigay (*Deuteronomy*, 328) 認為這個詞組有意影射“瑪拿西”一名。

39 這裏用 *qodqôd*（也見於二十八35）來指“頭頂”。創四十九26所用的也是同一個詞。

40 論及長子 (*b'kôr*) 一詞，見二十一15; *HALOT*, 131; *DCH*, 1.170。

41 希伯來文 *r'ēm* 指一種屬歐洲和中東品種的牛，今天稱為“歐洲野牛”或“原牛”，已絕種。參Borowski, *Every Living Thing*, 190-91。伯三十九9-10說這種牛是野性難馴的。在巴蘭的神諭中，神自己也是一頭“野牛”，在他帶領以色列人出埃及的時候，他的角會保護他們（民二十三22，二十四8）。

42 摩西打破了傳統習慣，把“萬萬”排在“千千”之前（參申三十二30；士二十10；撒十八7；彌六7）。



出你入”。⁴³ 西布倫和以薩迦無論在哪裏也要歡樂。

到了段落的結尾，摩西才說明這兩個支派歡樂的原由（19節下）：西布倫和以薩迦可以享用海裏的漁獲和沿岸的收成。這不但包括海鮮和貝類製品（飾物、燈罩、顏料）等基本海洋資源，也包括航運貿易帶來的利益，能染指木材、貴金屬、陶器，以及外地來的農產品。⁴⁴ 摩西用了一個稀奇的詞語來形容這兩個支派從貿易取利，就是“吸納”海洋的富饒和沙中埋藏的寶藏。正如創世記四十九章13節所述的，這段祝福語預示西布倫和以薩迦將定居於腓尼基境內的沿岸地域，而不是約書亞記十九章10至23節所載的內陸地區。

在祝福語的中段，摩西吩咐百姓上山獻公義的祭，實在讓人摸不着頭腦。這裏的幾個用語都不明所指。“民”（原文作眾數，《新漢語》：“萬民”）一詞的意義應與第3節所用的一致，也就是跟外族人相對（參17節），指的是同胞。可想而知，“公義的祭”是在上文提及的“歡樂”氣氛下舉行的慶典；但“山上”究竟是指甚麼地方，卻是無從稽考。⁴⁵ 這個詞或許是泛指舉行這類慶典的場地，也就是任何可以眺望大海和海岸之處。

嚴格來說，祝福迦得的話（20-21節）實在是給上主的頌詞，因為是他使迦得“擴張”。迦得的名字是“幸運、福氣”的意思。這福氣所指的應該是人丁興旺，多於指及土地的擴張。雅各祝福猶大的時候稱猶大為獅子（創四十九9），這裏所用的雖然不是同一個詞，但其概念卻是從創世

摩西祈求上主悅納
利未人手所做的工，
表明儘管是專業的神
職人員，也不會理所
當然地得到主的認
同。

43 民二十七17、21；申二十八6、19，三十一2；王上三7；代下一10。

44 土耳其南部烏魯布倫（Uluburun）海岸曾經打撈出一艘公元前14世紀的商船，讓人們對貿易的潛力的瞭解增進不少。G. F. Bass有一份廣為人知的論述，且有附圖，見“Oldest Known Shipwreck Reveals Splendors of the Bronze Age,” *National Geographic* 172/6 (1987): 692-733。

45 見S. Ahituv, “Zebulun and the Sea,” in *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography: Presented to Zecharia Kallai* (ed. G. Galil and M. Weinfeld; VTSup 81; Leiden: Brill, 2000), 5。

記借來的。這裏又用了兩個動詞來描述“母獅”的舉動，都是世人所熟知的，就是睡覺（《新漢語》：“躺臥”）和吞食獵物。

第21節預示迦得人將來的使命和挑戰。首兩個格律分節（cola）暗指迦得要討河東之地為業，也就是亞摩利人的土地（民三十二1-2）。從約書亞記第二十二章可見，這個決定將會引起很大的問題，最嚴重的影響有二，一是影響到他們與其餘支派的關係，二是影響到他們在民族的靈性傳統上的參與權利。可是，迦得支派就像羅得一樣（創十三8-11），他們“看見”河東之地，就為自己選擇自以為最好的。摩西姑且允准他們所求，為他們留下一段美地，稱那地作“立法者的分”。

最後三行稱讚迦得人對信仰十分投入。在子民的首領聚集的日子，迦得人體現出守約的典範，他們施行上主的義，生活也合乎上主的“典章”。不少譯者都把 *šidqat yhwh* 一語譯作“上主的公義”，這個短語固然有“社會公義”的意思，但從廣義來理解更為合適，也就是指“神的義”。其內容正體現於西奈山的啓示和摩西的律法之中（參十六20）。當然，神的義也包含了社會公義，但也指向具體的行為，就是遵守神的“律例”和“典章”（申四8），以及“行在上主的道中”。神的律例典章表現出神的義，而神的道路則涵蓋了信仰、禮儀、民政、人際關係和個人行動各範疇。

祝福但、拿弗他利、亞設（三十三22-25）

摩西給但支派的祝福語是最簡短的（22節）。編者把這一節經文排在北方支派的段落之中，意味這句祝福雖然出自摩西之口，但文字的編修日期應在但支派移居拉億之後（士十八）。然而，但支派緊接迦得之後，實在另有一番關係。正如迦得一樣（申三十三20），經文也把但支派比作“小獅子”，彷彿從巴珊跳出來一樣（參創四十九9）。

拿弗他利的連串祝福語雖然是舊調重彈（23節），但卻在首兩行拼貼出一幅得蒙上主眷顧、福樂享之不盡的圖畫（參箴十22）。祝福語的最後一行吩咐拿弗他利去攻取西邊和南邊的土地。NIV作“大湖的南邊”（southward to the lake），是按第一個詞的常用意義來理解。然而，這裏的文字既然涉及地界方位，那麼“大湖”一語則大有可能是指“西



邊”。⁴⁶

摩西為亞設祈求物產豐盛、四境平安。首兩行祝願亞設成為眾支派中最蒙福和最得上主寵愛的支派。這裏用了一句罕見的短語“願……他的腳可以浸在油中”，以表達上主怎樣眷顧亞設。這句話設想加利利的橄欖樹產油盈溢，從山坡涓涓流下。⁴⁷

第25節祈求亞設四境平安，並用了銅鐵門門來作比喻。所謂“你的門門”，是指古代巴勒斯坦的某種防禦工事，其設計頗為複雜。這種城門共有兩重，以厚木製成，關起來的時候有一條厚重的橫門栓着。文中提到鐵和銅，讓讀者看到當地物產豐盛，城池固若金湯。城門能用鐵和銅來作門門，這城的繁華可想而知。⁴⁸ 本段經文以一句諺語作結，可譯作“你的日子如何，你的保障也如何”。這句諺語的意思含糊，而較古老的譯本作“力量”，也見合理。⁴⁹

篇後語（三十三26-29）

篇後語延續篇首語的兩個主題，就是歌頌上主厚待以色列（26-27節），以及慶賀以色列有上主作她的主宰（28-29節）。這篇樂章可以分作三個片段，它的結構可說匠心獨運。首片段（26-27節）和尾片段（29節）原文的字數相同，而較短的片段則括在中間（28節）。外圍的片段都以呼格（vocative）詞語作開端，突顯上主怎樣從仇敵手中拯救以色列人；中間的片段則聚焦於以色列在上主的眷顧下所得的保障。

第26節一開始就指出上主是無可比擬的。摩西用了“伊勒”（El）一詞來稱呼上主，這個詞可籠統地解作“神”，也是迦南神話中最高神明的名字。因此，摩西或是利用這個詞來說明上主是至高的神。接着，摩西又指向第二個主題，說上主乘駕橫越諸天 / 穹蒼來救助他的子民，聖駕滿有

46 同樣的筆法也見於創十二8，十三14；出十19，二十七12；書八9；結四十一12，四十二19；亞十四4。

47 J. R. Porter (“The Interpretation of Deuteronomy xxxiii 24-5,” *VT* 44 [1994]: 268-69) 認為以油浸腳是出師禮儀，可以為士兵加添勇氣，使軍旅行動迅捷。

48 提及銅鐵門門的經文還有王上四13；詩一〇七16；賽四十五2。

49 見Porter, “The Interpretation of Deuteronomy XXXIII 24-25,” 269-70。

“威榮”（參詩一〇四3）。⁵⁰ 這個形象讓人想起迦南神話中的風暴之神巴力，因為巴力的其中一個名號就是“駕雲者”。⁵¹ 摩西用這些尊號來稱呼上主，也就是說迦南眾神明所分管的範疇全都在上主的治權下。

第27節扼要地表達出以色列得保障的基礎。（一）以色列人的神是永恆的。伊勒的其中一個名號是“君王，萬代之父”。⁵² 摩西在這裏稱上主為“亙古的神”，就是說上主已經取代了伊勒的地位。摩西要為百姓打防

疫針，免得他們受迦南生殖宗教的病毒感染，於是他宣告以色列人如要得福，就必須依靠上主，而不是那位老態龍鍾、無能為力的迦南神明伊勒。

（二）以色列有上主作他們的守護者。上主給他們一個安全的避難所，⁵³ 並用“永久的臂膀”來照顧他們。這兩個形象刻劃出一位強而有力的父親，把家眷擁在懷中，保護他們，又給他們一個平安的家園。

（三）上主不但守護以色列，也為他們攻打仇敵。上主走在百姓前頭，擊敗他們的敵人，又差遣使者，吩咐他們毀滅敵人。要向敵人說“滅亡吧”的這個命令，究竟是向以色列人發出，還是向靈界的使者發出（三十二23-24、40-41），經文未有清楚指明。這段經文描述上主在上面駕行於以色列的天空，在下面又用臂膀承托他們，更走在他們的前頭；所描繪的顯然就是十足的保障。

第28節彷彿是前後兩篇頌歌中間的支點，描述國民享受着極大的

50 用這個詞來形容上主的經文只有詩六十八34〔35〕；參詩九十三1；賽二十六10。

51 CTA 1.2:IV.8, 28。論及本段經文與迦南神話的這一重連繫，見J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOTSup 265; Sheffield: Sheffield Academic, 2000), 91-98。

52 Baal Cycle, KTU 1.6:1.36 (UNP, 153)。

53 見二十六15。這個詞也用來指獅子的巢穴，見伯三十八40；詩一〇四22；歌四8；摩三4；鴻二13。



福樂。第28節的前半部分是一對平行句，開端的部分意義明確，但第二句則頗為費解。要明白這句話的意思，我們先要找出這平行句所指的是甚麼。和一貫的做法相同，平行句的首部分用了常見的詞語：動詞“居住”加上修飾語“安然”（參12節）。然而，平行句的後半部分卻是一個存在已久的釋經難題。NIV（1984版；下同）跟從久遠的傳統，先把“獨自”（alone）一語歸入第一句，再把第二句的‘*en*’一詞譯作“泉源”（spring）。可是，這個譯法在文法和概念上都有問題。如果我們把“獨自、隔離”一詞歸入第二句，並把‘*en*’視為動詞，譯作“居住”，也就是與 *šakan* 一詞（居住）同義，⁵⁴ 那麼這句話就是：“於是以色列安然居住，雅各獨自居住”（參ESV）。如此，這平行句就更見工整，也更能表達出安全得到保障的意象。

第28節的後兩句聚焦於以色列的繁盛，並繼續含蓄地駁斥異教信仰。以色列人所住之地盛產五穀和美酒。正如第七章13至14節一樣，這些詞語也在影射異教神明的名字，分別是達良（Dagan）和提利殊（Tirshu/Tirash）。五穀和葡萄酒都是主要的農產品，因此這兩個詞是用了二極法，意指一切產物都豐盛無缺。

摩西以一句滿懷喜悅的頌詞來收結整篇祝福。他慶賀以色列人領受了尊貴的身分，得以稱為上主的子民。這段篇後語的開端頌揚上主無可比擬，結尾則訴說以色列人獨佔殊恩。他們不但蒙神救贖，也得神愛顧。第一句陳詞較為籠統，可以指百姓經歷過的各種救贖經驗，但最終卻指向出埃及的經歷（參四32-40）。第二句陳詞用了兩個比喻來形容上主：一是盾牌，能夠幫助百姓；二是刀劍，能夠為百姓戰勝仇敵。把上主比作“盾牌”的舊約經文十分常見，⁵⁵ 而比作“刀劍”的就只有這一次。第26節描述上主顯赫超凡，而這裏則以同樣的筆調描述上主的子民：上主必保守以色列在列國中享威榮。

第二十六章19節及第二十八章1節和10至14節早已提及以色列的顯赫

54 支持這個立場的論述見Steiner, “Two Verbs Masquerading as Nouns,” 696-98。

55 創十五1；撒下二十二3、31、36（=詩十八2、30、35〔3、31、36〕）；詩三3〔4〕，二十八7，三十三20，五十九11〔12〕，八十四11〔12〕，一一五9-11，一四四2；箴二7，三十五。

超羣，只是不及這裏最後兩句所描繪的那麼輝煌。文中有一個詞語十分罕見，NIV根據上下文而譯作“屈服”（cower）。這個詞再加上最後的一行，描繪出敵人俯首稱臣，而以色列人舉足踏着其背項的姿態。⁵⁶ 我們從古代近東的文獻和圖騰都可以看到同類的風俗習慣。⁵⁷

應用原則



摩西的臨終演講詞 在古代，人們往往會用自己設想中的祖先之名來作國族的名字，而人民彼此的歸屬感也寄託於出自共同祖先的血源關係之上（例：摩押人、以東人、以色列人）。摩西顯然是以色列國的創始人和首任領袖，上主也曾經提議讓他的子孫成為大國（出三十二10），但摩西卻從來沒有嘗試改變以色列的故事，也沒有叫百姓向他效忠。他不像別國的領袖，未嘗為自己建碑立傳，以求別人記念他的豐功偉績。⁵⁸ 反之，在臨終的時刻，他還盡最後一口氣“整頓內務”，為要保證這羣跟隨他40年的百姓來日得享福樂。摩西的臨終措置主要通過話語來表達：（一）呼籲百姓效忠於拯救他們的施恩之主（他的三篇演講詞）；（二）勉勵百姓和約書亞勇敢地面對前面的挑戰（申三十一-8）；（三）留下一首歌作以色列的國歌（三十二1-43）；以及（四）祝福的話（三十三1-26）。

在古代，族長每到臨終一刻，都會把族人召到卧榻之旁，給他們最後的祝福。摩西在這裏的祝福與上述風俗一致。在新約聖經中，耶穌也跟隨這個風俗，在他離世之前召門徒到自己身旁，與他們說最後的一席話，

56 書十24描寫勝利的一方踏着被征服一方的頸項。另參王上五3〔17〕及詩一一〇1。詩一一〇1指仇敵要做大衛家君王的腳凳。

57 見O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World* (New York: Seabury, 1978), 253-56; ANEP §249; F. J. Yurco, “3,200-Year-Old Picture of Israelites Found in Egypt,” *BAR* 16/5 (September-October, 1990): 30。

58 為了使自己留名千古，蘭塞二世（Ramesses II）曾大費功夫，有關的論述見K. A. Kitchen, “Ramesses II,” in *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* (ed. D. G. Redford; Oxford: Oxford Univ. Press, 2001), 3:117；同上，*Pharaoh Triumphant: The Life and Times of Ramesses II* (Warminster, England: Aries & Phillips, 1982), 174-82。有關新亞述時期的資料，見大英博物館（British Museum）收藏的尼尼微城西拿基立浮雕和尼姆魯德（Nimrud；也就是迦拉〔Calah〕）的亞述巴尼帕二世（Ashurbanipal II）浮雕。



並給他們祝福（約十三~十六）。當猶大離席之後，耶穌就向餘下的門徒發表一段篇幅不短的演說。值得注意的是，在耶穌教導門徒的話中，雖然也曾多次提及天上的父，但卻是以他自己為焦點，吩咐門徒要信賴他，要以他為保障：“要相信神，也要相信我”（十四1）。耶穌把平安留給他們（十四27，十六33），又許下承諾，說門徒必能在他裏面找到他們所需的資源，足以應付這個敵擋他們的世界，包括：（一）知道將來必能與耶穌同在（十四3）；（二）在任何處境都有應對的方法（十四13-14）；（三）有神的同在，也有聖靈扶助（十四16、26，十五26，十六7）；（四）得到耶穌和天父的愛（十五1-15，十六25-27；參申三十三3）；（五）多次重申他們是被神揀選的（約十五15-19）；（六）將來必得最終的勝利（十六33）。這些概念徹頭徹尾是申典遺意，而關注的對象則是整個世界。耶穌是上主成了肉身，因此他就是“道路、真理、生命”（十四6）。

摩西祝福篇中的神學概念 申命記早前引入的神學概念，大部分在摩西的祝福篇中都有所發揚，在段落的前後框架就更是明顯。最重要的神學概念是：以色列得上主作他們的神，是一份獨特的恩典。上主是屬天的戰士，帶着天軍，從西奈/巴蘭山而來，榮光四射。他降臨世上，召喚地上的隨從——以色列——加入天軍的行列，又稱以色列作“聖民”，全力守護他們。後來，這位永活的神也曾降臨世上，以神兒子的身分道成肉身。腓立比書二章6至11節的“基督之歌”就描述基督倒空自己，取了奴僕的形象，並且死在十字架上。雖然如此，其他經文卻提醒我們，道成肉身並不會稍減基督的威榮。約翰反復思考耶穌的生命數十年，最後寫道：“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”（約一14）。希伯來書的作者也宣告：

他是神榮耀的光輝，是神本質的真像，他用自己有能力的話語托住萬有。他完成了潔淨罪惡的工作，就坐在高天威榮者的右邊。他所承受的名既然比天使尊貴，他就比天使更崇高。（來一3-4）

就如第三十二章的“上主之歌”一樣，摩西祝福篇的神學也是聖經神學的基礎。外族神明雖然是可見的，可以具體地臨在於信眾面前，但卻是世人想像出來的形象，是墮落的，而且沒有任何能力。上主卻不同，他雖然無形無體，但卻在大榮光中顯現，並且頒佈聖言，在在顯示自己是天地的君王和主宰，是能夠消滅一切敵人的屬天戰士。上主潔淨以色列人，宣告他們是他聖潔的子民，又親暱地稱他們作耶書崙，表明自己對他們的愛意。如果以色列人願意接納他的恩典和主權，那麼他們就有平安，生活就有保障。

可惜，以色列的歷史是挫折和失敗的歷史。以色列人不願信靠上主他們的神，更輕視上主所賜的保障。因此，他們的歷史現實與這裏的預言和應許有天壤之別。這位屬天的戰士從前雖曾救贖以色列人，又帶他們進入應許之地，但最後卻成了他們的敵人。以色列人不可以把救贖和守護之恩、國民的福祉和上主的臨在視為理所當然。

當代應用



在一切事上倚靠神 當代讀者要瞭解這段經文可算荊棘重重，尤其是摩西祝福十二支派的那些話。拿弗他利和但的福氣與我們究竟有甚麼關係呢？我們不屬但支派，不是住在但支派的土地；我們日常所面對的問題，與呂便、亞設和約瑟支派也是風馬牛不相及。

雖然如此，但只要我們細讀這些祝福的話，就會發現經文用了不同的方法去重申同一個主題。黑暗國度的使者在敵擋神，要破壞神的國度；當神的子民與他們接戰之時，我們惟有倚靠天上的守護者，才可以平安無虞。上主駕行於我們之上（26節），又從下面托住我們（27節），更為我們驅趕前頭的敵人。我們只要藏身於上主的強壯臂彎，就必得平安。的而且確，神在按照他榮耀的豐富，在基督耶穌裏使我們一切的需要得到足夠的供應（腓四19）。以色列人聽到摩西提醒他們，世界要與他們為敵，也許不會感到驚訝。然而，摩西的篇後語卻讓他們知道，原來他們不須獨自面對敵人，而且可以在神裏面找到保障。

轉化摩西的祝福 我們雖然可以在基督裏得着保障，也曉得神會為



我們的福祉籌謀，但卻不能濫用這段經文，以為神曾經應許無條件地賜下豐富的物質給我們。當新約教會建立的一刻，聖約羣體就成了一個世界性的羣體；換言之，傳揚神的聲名及廣傳福音的責任，再不單繫於一國一族。因此，這段經文所應許的物質福氣也有所轉化。對今天普世性和跨越國界的信徒羣體而言，我們已經不會再按字面上的意義來看待以油浸腳或其他有關農牧福氣的應許，也不會像宣揚健康與財富的福音那樣視之為無條件的祝福及信仰的基礎。這種福音在今天有瀰漫全球之勢，且越是窮困的地區，就越見普及。

美國一位享大名的佈道家曾說，因為耶穌基督的捨身，我們不再受種種轄制，包括壞習慣和沉溺行為、恐懼和焦慮、沮喪和抑鬱、貧窮和缺乏，還有自卑。⁵⁹ 按照他的說法，從上述網綁中得自由彷彿是沒有條件的。然而，這卻不是事實，縱然對古代以色列人而言也不是。真平安與真福氣都在基督裏，藉着基督的捨身和復活，我們得以與神建立牢靠的個人關係。這並不表示我們不會遇到禍患，而是當禍患臨到時，我們也可以有平安穩妥。基督的福音叫我們背起自己的十字架，為基督的緣故甘於受苦。如果我們把物質的豐富與健康當作追求渴慕的對象，就與拜偶像無異。這種心態只是古代迦南生殖宗教的現代版本。

不過，話又說回來，神的子民在基督裏也的確可以找到實在的保證，知道神與我們同樣着意我們的福樂。神既然應驗了他向以色列人所說的，把應許之地交到他們手中，他也同樣會實現他向我們所作的承諾，在基督裏把天上各種屬靈的福分賜給我們（弗一3）。信仰的生命實在要體現於每天的生活掙扎之中。神未曾應許為我們解決一切問題，但卻應許在掙扎中與我們同在。

有關神子民的教會觀 我們在前面討論的是摩西在這祝福篇所繪畫的上主圖像，那麼神子民的圖像又如何呢？讀者可以清楚看見，這祝福篇

如果我們把物質的豐富與健康當作追求渴慕的對象，就與拜偶像無異。這種心態只是古代迦南生殖宗教的現代版本。

59 Joel Osteen的宣講錄像見www.youtube.com/watch?v=di9-PebV634&NR=1。

載有極深刻的教會神學，尤見於段落的前後框架之中，因為當中的焦點正是在神子民的會中作為一分子的特權。我們與古代的以色列人有不少共通點：我們領受了神的啓示（2節）；我們是神所愛的，他以特別的名字稱呼我們（3、5節）；我們是在他手中的聖民（3節）；神已向我們彰顯他的旨意（3-4節；參四7-8）；我們是神國度的成員（5節）；神必守護我們，使我們得平安（26-27節）；神會供應我們的需用（28節）；然而，最重要的是，我們雖然不配，但仍然蒙神拯救。

主禱文也提及物質上的福氣，但卻加上一個框架，就是服從我們的主宰。這位主宰是我們有幸稱之為父、為君、為救主、為保障的那一位。我們披戴着基督的名號，蒙他稱我們為愛人。單憑這兩點就足以讓我們歡欣慶賀，注目於基督。靠着基督的功勞，我們成了神的兒女，榮耀、眾約、所賜的律法、敬拜的禮儀、眾多應許，都是我們的。神實在是永受稱頌的神！（羅九4-6）

申三十四1-12

新漢語譯本

摩西的離去

¹摩西從摩押平原登上尼波山，就是耶利哥對面的毗斯迦山頂。上主讓他看那全地——從基列直到但，²整個拿弗他利、以法蓮和瑪拿西之地，以及猶大全地，直到西邊的海，³還有南地、棕樹城耶利哥的平原一帶，直到瑣珥。⁴上主對他說：“這就是我曾向亞伯拉罕、以撒、雅各發誓，說‘我要賜給你後裔’的那地。我讓你親眼看見了，但你不能過到那裏去。”

⁵上主的僕人摩西死在那摩押地，正如上主所說的那樣。⁶上主將他埋葬在摩押地伯·毗珥對面的谷中，沒有人知道他的埋葬之處，直到今天。⁷摩西死的時候一百二十歲，他的眼睛沒有昏花，精力沒有衰退。⁸以色列人在摩押平原為摩西哀哭了三十天，為摩西居喪的日子才結束。

摩西的典範

⁹嫩的兒子約書亞滿有智慧的靈，因為摩西曾按手在他身上。於是以色列人聽從他，照着上主吩咐摩西的去做。

¹⁰不過，以色列中再也沒有興起一位先知，像摩西一樣，是上主面對面所認識的。¹¹上主差派他在埃及地向法老和他所有僕人以及他全地

和合本

摩西的離去

¹摩西從摩押平原登尼波山，上了那與耶利哥相對的毗斯迦山頂。耶和華把基列全地直到但，²拿弗他利全地，以法蓮、瑪拿西的地，猶大全地直到西海，³南地和棕樹城耶利哥的平原，直到瑣珥，都指給他看。⁴耶和華對他說：“這就是我向亞伯拉罕、以撒、雅各起誓應許之地說：‘我必將這地賜給你的後裔。’現在我使你眼睛看見了，你卻不得過到那裏去。”

⁵於是，耶和華的僕人摩西死在摩押地，正如耶和華所說的。⁶耶和華將他埋葬在摩押地、伯毗珥對面的谷中，只是到今日沒有人知道他的墳墓。⁷摩西死的時候年一百二十歲。眼目沒有昏花，精神沒有衰敗。⁸以色列人在摩押平原為摩西哀哭了三十日，為摩西居喪哀哭的日子就滿了。

摩西的典範

⁹嫩的兒子約書亞，因為摩西曾按手在他頭上，就被智慧的靈充滿，以色列人便聽從他，照着耶和華吩咐摩西的行了。

¹⁰以後以色列中再也沒有興起先知像摩西的，他是耶和華面對面所認識的。¹¹耶和華打發他在埃及地向法老和他的一切臣僕，並他的全

新漢語譯本

所行的、那一切的神蹟和奇事，¹²以及摩西在全以色列人眼前所彰顯的他手的一切大能，和他所做的那一切大而可畏的事，無人可比。

經文原意



33章經文以來，讀者一直在旁見證一件神聖的事，看着以色列的牧者摩西怎樣預備百姓，教導他們在應許之地如何過生活。摩西所述的福音實在滿有恩典：（一）救贖之恩，不但沒有附帶條件，也是以色列人不配領受的；（二）立約之恩，是個人而親密的；（三）啓示之恩，既意義深長又史無前例；（四）最後還給他們賜下家園，就是約旦河對岸的土地。摩西聚焦於這四項恩典，不但作出滔滔雄辯（一6~三十20），還款款情深地作歌（三十二1-43），滿腔熱忱地教人實踐（三十三1-29）。到了第三十四章，讀者再聽不到摩西的聽音，剩下的只有敘事人對摩西的景仰讚譽，以及上主的話（三十四4）。

我們早前也聽過敘事人發言（一1-5，四41~五1上，二十九1〔二十八69〕），但他在這裏卻首次要求讀者專心聆聽。摩西的“臨終敘事文”在第三十一章正式展開，¹而本段經文就是它的結語。當歷史發展到這一刻，摩西已經盡了一切能力整頓內務。他已選定繼任人（三十一1-8、23），又為自己的臨終講章留下了文字記錄。此外，他也吩咐百姓定期宣讀律法（三十一9-13、24-29），並傳授國歌（三十一14-22、30，三十二47），再為十二支派祝福（三十三1-29）。未完的事務就只剩下記錄摩西的離世，以及記錄百姓對摩西離世的反應。這就是第三十四章的作用。²

1 提及摩西死期將至的經文包括：三十一2（摩西暗示）、三十一14、16（上主明言）、三十一29（摩西明言）、三十二50（上主明言）。Olsen (*Deuteronomy and the Death of Moses*) 認為讀者必須透過摩西的死亡來看整部申命記，他的論述極有說服力。

2 有論述指申三十四是五經的總結，見C. Frevel, “Ein vielsagender Abschied: Exegetische Blicke auf den Tod des Mose in Dtn 34, 1-12,” *BZ* 435 (2001): 209-

和合本

地，行各樣神蹟奇事，¹²又在以色列眾人眼前顯大能的手，行一切大而可畏的事。



摩西逝世的記錄（三十四1-6）

摩西在以色列的歷史中有極重要的地位，但他逝世的記錄卻簡短得出奇。其他國家的顯要人物多有洋洋大觀的文字、圖像、銘刻和塑像來紀念他們的一生，但本段經文卻天差地別。不論是五經中的敘事文還是在摩押平原的演講詞，摩西都沒有表示半點想留名青史的願望。摩西固然明白自己擁有神的授權，但他卻沒有稱律法書為“我的律法”或“摩西的律法”；他只是把律法書稱為“這律法”和“這律法的一切話”，³是“上主藉他所吩咐的”。⁴後來的作者也有稱申命記作“摩西的律法書（*tôrâ*）”，⁵但在摩西的眼中，律法完全是上主的恩典，而不是摩西留下來的紀念。

申命記第三十四章是摩西的逝世記錄，首先複述摩西登上尼波山，再描述他觀看迦南全地（1-4節），並記下他的死亡和埋葬（5-6節）。本段經文應該是第三十二章49至52節敘事文的續篇（參三十四5），而中間的詩體祝福篇是外加的，理據有二：（一）本段經文的開場白續寫摩西登上尼波山；（二）本段經文與第三十二章49至52節在用語及結構上多有連繫。如果把祝福篇放在第三十二章47節之後，行文必會更見暢順。由此可見，編者是特意插入這段文字以作緩衝，把上主給摩西的負面評語（三十二48-52），與摩西較為正面的自輓之辭分開。此外，編者把祝福篇放在中間，也能描繪出一幅圖畫，刻畫摩西在登山途上回頭俯視百姓，並向他們宣告祝福。

這是申命記第一次出現“摩押平原”一語。⁶這裏譯作“平原”的

34. F. G. López (“Deut 34, DTR History and the Pentateuch,” in *Studies in Deuteronomy in Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of His 65th Birthday* [ed. F. G. Martínez, et al.; VTSup 53; Leiden: Brill, 1994], 47-61) 認為，雖然大部分鑒別學者都把申三十四分解為三段層層相因的敘事文，但我們也可以把它讀作“一段獨立的敘事文”。本註釋書所採用的正是這個立場。

3 申十七18-19，二十七3、8，二十八58、61，二十九21、29〔20、28〕，三十10，三十一9、11、12、24、26，三十二46。

4 申一3，四5，六24-25，十5；參三十四9。

5 書八31-32，二十三6；王上二3；王下十四6，二十三25；代下二十三18，三十16；拉三2，七6；尼八1；但九11、13；瑪四4〔三22〕；路二22，二十四44；約七23；徒十三39，十五5，二十八23；林前九9；來十28。

6 這個用語再見於第8節。另參民二十二1，二十六3、63，三十一12，三十三

詞，通常是指荒野之地，意味百姓正駐紮在這一串山巒以北的曠野（參民二十一20）。申命記三章27節和三十二章49節的註釋曾經提過，毗斯迦山很可能是指一連串的山脈，而尼波山則是當中的最高峯。站在這裏足以把約旦河對岸全境盡收眼底。“耶利哥對面”一語，突顯出當前事件在地理和歷史上的意義：摩西正身處應許之地的門檻之外，眼前就是迦南地的重鎮，也是以色列人征伐迦南的首個軍事目標。第三十四章雖然提及摩西登山，但大部篇幅都在描述上主的行動（1下、4、6節）。上主早前曾經吩咐摩西登山俯瞰迦南地（三27，三十二49），而第1節下至第3節就是這個吩咐的後續記錄。可是，這裏的焦點卻不再是摩西縱目遠望，而是上主把土地指給摩西觀看。

敘事人強調土地幅員遼闊，從三方面可見其着墨比第三章27節更為深刻：（一）敘事人一開始就說“上主讓他看那全地”（1節）。下文提及的地域有些是在正常視線之外的，或許上主給摩西賜下了超自然的視角。

（二）敘事人把摩西看到的地區描述得十分仔細。經文以逆時針方向為序，先向北直指基列（代表約旦河以東的東部地區），再指向拿弗他利（代表加利利海和地中海之間的北部地區），再指向以法蓮和瑪拿西（約旦河對岸的以色列國中樞），再而猶大（死海與加利利海之間的土地），再而南地（直到西奈半島），最後走了一圈回到歌珥（Ghor）以南的裂谷，而統轄該地的重鎮就是耶利哥，又稱為“棕樹城”。

（三）敘事人提及摩西極目所見的盡頭：從基列向北160公里直到但地的黑門山腳，西延96公里直到西海，南下80公里直到瑣珥（參創十九22）。⁷ 和申命記三十三章22節一樣，這裏提及但支派的土地，是以他們的遷徙為前提（士十八），意味申命記的最後編輯日期至少晚於摩西逝世100年。後世又慣於把以色列國土的南北疆界稱為“從但到別是巴”（例：撒上三20），而這裏則是從但到瑣珥，可見申命記成書於上述稱呼成為慣用語之前。這段描述地界的文字與申命記一章1至5節雖然有相同的焦點，但這裏卻不是從回顧着筆，而是旨在前瞻，預示以色列人將要渡過

48-50，三十五1，三十六13；書十三32。

7 現為位於撒烈河谷的薩菲（es-Safi），距死海以南數公里。見M. C. Astour, “Zoar,” *ABD*, 6:1107。



約旦河，取得應許之地。

上主在第4節向摩西發話，宣告這地就是他向先祖發誓說要賜給他們的。上主的話包含了一句引語，扼要地複述他早前發的誓：“我要賜給你後裔”（參一8，十一9）。⁸ 對百姓而言，這句話以盼望的筆調把申命記帶入終章；但對摩西而言，這卻是一句椎心蝕骨的話。上主再次向摩西表明，他被禁止進入應許之地，但今次卻沒有重述載於第三十二章50至52節的原委。摩西只能以眼目領受上主給以色列人的獎賞。上主在米甸首次向這位忠心的僕人說話（出三6-10），相方交談了整整40年，而這段引語就是最後的談話記錄。摩西雖然不能親身經歷應許的應驗，但在臨別舞台的一刻，他已確知上主是信實的。

第5節宣告摩西的離世，用語簡短而實在。文中有“正如上主所說的那樣”一語，可見縱然在離世的一刻，摩西也見證了上主的信實。這句話通常是指上主的諭令（例：出十七1；民三十三2、38），意味摩西至死也在執行上主的旨意，是個忠心的僕人（參申三十二50）。不過，這句話也可以解作上主實現了他早前就摩西離世所作的預言（三十一14）。

在第5節，敘事人首次用到“上主的僕人”來稱呼摩西，這是一個極有榮耀的稱號。⁹ 神明用凡人作僕役，是古代近東十分常見的觀念，而且也常反映於人的名字之中。如果在神明的名字之上加上希伯來文詞根‘*ebed*’，就代表此人是這位神明的僕人（例：俄巴底亞，意思是“事奉上主的人”）。¹⁰ “僕人”一詞固然可以解作幹粗活的傭工，但“王的僕人”

終 摩西一生，神都與他同在，而在離世的一刻，陪伴摩西的也只有神自己。

8 以“我曾……說”來帶出誓言，意味這是引述創十二7。同樣的看法也見於López, “Deut 34, DTR History and the Pentateuch,” 55。參創十五18，二十四7，二十六4，四十八4；出三十二13，三十三1。

9 這個尊號曾見於出十四31和民十二8，並將會在約書亞記（書一1-2、7；等等）及其後的書卷多次出現。論及這稱號為敬稱，見HALOT, 775。

10 在馬里（Mari），見H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts: A Structural and Lexical Study* (Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1965), 118-19, 189；在《亞瑪拿泥柬》（Amarna Letters），見R. S. Hess, *Amarna Personal Names* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996), 7-13, 244；在腓尼基文獻，見F. L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*

之類的短語，卻是指朝廷重臣（王下二十五8），是既重要又有榮譽的職位。這裏所指的正是後一種意思。¹¹

如果我們把摩西的事蹟視作一篇“聖徒行傳”，那麼第6節的埋葬記錄就更顯得出人意外，原因有二：（一）在古代，埋葬死者的通常是他的家屬，而埋葬摩西的竟然是上主自己；（二）敘事人清楚指出，摩西葬在伯·毗珥對面，摩押地的谷中（參三29，四3、46），但他又旋即表明在記錄的時候，沒有人知道摩西的埋葬之處，這陳述使摩西的死更添哀愁。他在生的時候未能一嘗所望，死的時候也要葬在外族人的土地。摩西雖然已經抵達屬天的終站，但卻沒法進入人間的家園。終摩西一生，神都與他同在，而在離世的一刻，陪伴摩西的也只有神自己。

百姓對摩西離世的反應（三十四7-8）

到了第7節，經文的焦點再次回到摩西身上。本段經文與聖經上其他臨終敘事文一樣，¹² 首先是報告摩西的壽數：120歲（參三十一2）。此外，敘事人又加入了兩項關於摩西身體狀況的細節：摩西死的時候視力良好，¹³ 精神健旺。所謂“精力沒有衰退”，其實意義頗為含糊。大部分譯本都把這個短語視作形容“生命力、陽剛氣息”之類，但也有人認為這短語所指的是皮膚，也就是描寫摩西沒有皺紋或乾癟之態。¹⁴ 無論如何，經文都在說明曠野的年月對摩西影響不大，他沒有像同輩的以色列人一樣夭折（八4）。摩西的死亡與年老和患病無關。他離開世界是因為他在神的計劃裏已時候滿足。以色列人循亞倫壽終之例（民二十9），為摩西哀哭

(Studia Pohl 8; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1972), 371; 在烏加列，見F. Gröndahl, *Die Personenamen der Texte aus Ugarit* (Studia Pohl 1; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1967), 80, 105; 在亞蘭，見M. Maraqtan, *Die semitischen Personenamen in den alt-und reischsaramäischen Inschriften aus Vorderasien* (Hildesheim: Olms Verlag, 1988), 94, 192。

11 上述理解還有另一佐證。有考古學家在巴勒斯坦發掘出數十枚古代印章，刻文稱執掌印信的人作“王的僕人”，或特指這人是某王的僕人，例：耶羅波安的僕人沙瑪。幹粗活的奴隸不會擁有印章。

12 見Cribb, *Speaking from the Brink of Sheol*, 218-23。

13 這裏用了動詞來描述眼睛沒有“昏花”，同一動詞也曾經用來描述以撒的眼睛（創二十七1）；另參伯十七7和亞十一17。

14 例：Tigay, *Deuteronomy*, 338。



了30天（申三十四8）。守喪30天顯然是古以色列的喪葬通例。¹⁵

摩西的墓誌銘：敘事人的評語（三十四9-12）

摩西會發脾氣，在性格上也有缺陷，出埃及記的敘事文和申命記的第一篇演講詞對這一切都沒有半分隱諱。然而，從申命記的結語可見，敘事人對摩西是推崇備至的。第9節上的文法結構把焦點從摩西轉到嫩的兒子約書亞身上，但背後仍然在抬舉摩西。因為摩西給約書亞按手，¹⁶ 所以約書亞才被智慧的靈充滿，而百姓之所以聽從約書亞，也是按照上主藉摩西吩咐的而行。

在舊約聖經中，短語“智慧的靈”也見於出埃及記二十八章3節和以賽亞書十一章1至2節。在這兩處地方，它都是指某人領受了從神而來的力量，好實踐神託付的使命。藉着摩西的這個禮儀性舉動，約書亞獲得授權、領受力量，能夠憑公義領導國家，並以自己的生命把律法書所載的義的標準體現出來（參申十七14-20）。¹⁷ 民數記二十七章18節形容約書亞裏面有“靈”，但那裏所指的“靈”卻與這裏的“智慧的靈”有別。（一）在民數記，*ruah* 一詞旨在描述約書亞以正確的態度對待上主，而這種態度早在約書亞被按立之前就已經展現。在本段經文中，敘事人要表明約書亞從神領受了智慧的靈，而這靈是**因為**摩西給他按手而得的。

（二）民數記提及摩西把約書亞“抓住”（直譯：《新漢語》：“取”），並給他按手，但這裏卻沒有“抓住”等語。民數記的“手”一詞是單數，而這裏則是眾數。凡是用到雙手的按立禮儀，都表示施禮人把某事物轉遞給另一方（參利十六21）。¹⁸ 雖然經文沒有明言，但其前設必然是摩西擁有同樣的“智慧的靈”，並通過按手禮把這靈傳給約書亞。百

15 參埃及人曾為雅各守喪70天（創五十3）。在申二十一13，摩西吩咐士兵給戰場上擄來的妻子一個月的守喪之期，大概是讓她們可以為失去父母而哀哭。

16 詳細論述見K. Mattingly, “Joshua’s Reception of the Laying on of Hands, Part 2: Deuteronomy 34:7 [sic, read 9] and Conclusion,” *AUSS* 39 (2002): 89-103。

17 申命記智慧主題的詳細論述見G. Braulik, “Weisheit’ im Buch Deuteronomium,” in *Weisheit ausserhalb der kanonischen Weisheitsschriften* (ed. B. Janowski; Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 10; Gütersloh: Chr. Kaiser, 1996), 39-69。

18 同樣的看法也見於Braulik, “Weisheit’ im Buch Deuteronomium,” 64。

姓瞭解到這個禮儀的重大意義，也看出約書亞身上確實有智慧的靈，於是便聽從約書亞，向他效忠。

敘事人以一篇頌歌來給摩西的傳記作結，筆法極盡褒揚之能事。敘事人指出，直到他下筆的那一刻，以色列都未曾有任何先知的地位和能力可與摩西相提並論。經文稱摩西為“先知”，讓人聯想到第十八章15節。摩西曾經身兼行政、司法、甚至祭司的職事，但聖經從未稱摩西作士師、統治者、祭司或立法人。¹⁹ 不論在摩西自己的心中，還是在敘事人的筆下，摩西都是典型的先知。摩西在第十八章15節曾作預言，說上主要在以色列中興起一位先知，他的權威與摩西同等。

敘事人在這裏也用了“興起”一語，把這篇頌詞連繫上早前的預言。

經文說再沒有先知像摩西一樣。由此可見，作者下筆之日與摩西逝世之期相距了一段日子，百姓已經歷了好一些繼承摩西職分的先知。敘事人鋪陳了大量的細節，為要突顯摩西是一位與眾不同的先知。（一）摩西與上主關係親密，超過其他先知：他是“上主面對面所認識的”。這個慣用語展現出一份親密而直接的關係，雙方不需要任何中介（參出三十三11；民十二6-8）。

（二）摩西為上主做了大事，沒有先知能望其項背（11節）。上主曾吩咐摩西在法老及法老的僕人面前，以至在埃及全地行“神蹟和奇事”，又吩咐他在以色列人眼前彰顯“大能”。在申命記早前的篇章，摩西一直把這一切功勞歸於上主（四34，六22，七19，十一3，二十六8，二十九3〔2〕）；然而，在敘事人的眼中，這些神蹟和大能不但是推展上主計劃的手段，也斬釘截鐵地證明了摩西是真先知。²⁰ 這個評語不獨頌揚摩西，也使摩西在第四章2節和第十二章32〔十三1〕節的吩咐更添權威，並且重申了敘事人在第三十一章24及30節所作的陳詞。換句話說，敘事人等如確

19 民二十七17以牧養為摩西的主要職事。詳細論述見D. I. Block, “Will the Real Moses Please Rise,” in *The Gospel According to Moses*, 68-103。

20 例：Tigay, *Deuteronomy*, 340。



認了摩西的演講詞具有法律效力，也表明自己把這些演講詞編輯成書是於理有據的。²¹

應用原則



一位像摩西的先知？ 大衛或可算是舊約聖經中重要的人物，²² 但摩西的身影卻從頭到尾籠罩着以色列的歷史，甚至延續至新約。摩西雖然有缺失，也不能進入應許之地，但身為先知，他的典範是冠絕古今的。他的生命、他的事工、他的為人，在在體現出對神對人的無私奉獻。後世作者頌揚摩西是“上主的僕人”（《新普及》；下同）、²³ 是“神人”、²⁴ 是“他所揀選的”（詩一〇六23）。新約聖經的作者則按照由來已久的傳統，把摩西看作是先知中的一位。²⁵ 事實上，根據何西亞書十二章13〔14〕節，上主本是呼召摩西作先知的，讓他以這個身分帶領以色列人出埃及和守護他們。

摩西的故事始於出埃及記第一章，終於申命記第三十四章。看過這些敘事文，又再讀畢申命記的演講詞，不少讀者都會覺得摩西是個超凡入聖的人物。²⁶ 然而，舊約和新約聖經的作者都十分克制，沒有把摩西描繪成

21 從這個角度來看，申命記的結語與《漢摩拉比法典》（the law code of Hammurabi）的結語可說異曲同工，見J. Tigay, “The Significance of the End of Deuteronomy (Deut 30:10-12),” in *Temples, Texts, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran* (ed. M. Fox; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995), 137-43。

22 大衛的名字共出現1,023次，比摩西（762次）和亞伯蘭 / 亞伯拉罕（分別為61和175次，共236次）加起來還要多。如果我們不計算上述人物的生平記錄，那麼雙方的比數就拉得更遠。從約書亞記到瑪拉基書，摩西的名字出現不到120次，大衛的名字卻出現了424次。詩歌書提及摩西的名字8次（包括詩九十的標題），提及大衛的名字88次（包括標題）；先知書提及摩西的名字7次，提及大衛則有36次。

23 書一1、2、7、13、15，八31、33，九24，十一12、15，十二6，十三8，十四7，十八7，二十二2、4、5；王上八53、56；王下十八12，二十一8；代上六49〔34〕；代下三，二十四6、9；尼一7、8，九14，十29〔30〕；詩一〇五26；但九11；瑪四4〔三22〕；來三5；啓十五3。

24 書十四6；代上二十三14；代下三十16；拉三2；詩九十1。

25 路十六29、31，二十四27、44；約一45；徒二十六22，二十八23。

26 見G. W. Coates, “Legendary Motifs in the Moses Death Reports,” *CBQ* 39 (1977): 34-44。

偶像。彼得目睹耶穌在山上改變形象，看見摩西和以利亞與耶穌在一起，便說要搭三座棚給他們三位。這個想法只差一線就把摩西當作了偶像。彼得顯然認為，把耶穌與摩西及以利亞同列，等如抬舉了耶穌。福音書的敘事文旋即把焦點從摩西和以利亞身上移開（他們消失了），讓讀者單單注目於耶穌。他是神的愛子，是神所揀擇的，山上除了耶穌獨自一人，不見任何人了。²⁷

申命記十八章15節說上主要興起一位先知像摩西，而敘事人卻在第三十四章10節說未曾見過像摩西一樣的先知，有人因而以為經文在暗示，上主已不再給以色列降下先知的靈，聖經已取代了先知的職事，而舞台也已經部署妥當，有待終末的先知來臨。²⁸ 昆蘭（Qumran）羣體從終末論的角度看摩西，發展出兩種不同的概念。某些昆蘭圈子預期，那位“像摩西的先知”將會隨同亞倫和以色列的彌賽亞降臨；²⁹ 另一些昆蘭圈子則相信，“公義的教師”就是那位符合摩西典範的先知。他們又相信眼前已是末世，新以色列正在曠野流浪，而這位先知就是他們的權威領袖和立法者。³⁰

新約聖經提供了很多證據，證明在耶穌的時代，巴勒斯坦有不少人在等待末世的彌賽亞先知降臨。然而，承擔末世先知職分的人是施洗約翰，而不是耶穌。³¹ 根據使徒行傳三章12至26節所載，彼得似乎是從集體的角度來理解申命記十八章15節。彼得把“像摩西的先知”看作是一羣預言彌賽亞將要降臨的先知，因為耶穌就是彌賽亞（徒三20），是神所興起的僕

27 太十七1-8；可九2-8；路九28-36。

28 參J. Sailhamer, *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 245-49; S. Dempster, “An ‘Extraordinary Fact’: Torah and Temple and the Contours of the Hebrew Canon,” *TynB* 48 (1997): 53-56。

29 《證道經文》（Testimonia），4Q175; 1QS ix:11。

30 見1QpHab 2:1-2; 7:4-5。進一步的論述見D. K. Falk, “Moses,” in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (ed. L. H. Schiffman and J. C. VanderKam; Oxford: Oxford Univ. Press, 2000), 1:577。可比照斐羅（Philo）和拉比的著作，他們把摩西描繪成理想的君王，甚至是神聖的猶太英雄。見J. van Seters, “Moses,” in *The Biblical World* (ed. J. Barton; Routledge, 2002), 205; S. Pearce, “King Moses: Notes on Philo’s Portrait of Moses as an Ideal Leader in the Life of Moses,” *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 57 (2004): 37-74。

31 見約一19-28；另見太十四5；可十一32；路一76。



人（26節）。

使徒行傳七章20至44節描繪出一幅清晰的圖畫，讓我們看到初期教會眼中的摩西形象是怎樣的。司提反以頗長的篇幅來論述摩西在以色列史的角色，說摩西是“對以色列人說：‘神要……為你們興起一位像我的先知’”的那一位（37節）。正如新約學者對使徒行傳三章22節的解讀一樣，大部分人都把這裏的“一位像我的先知”解作基督。³² 然而，這並不是司提反整篇演講詞的重點。他的用意是追溯以色列人靈命頑梗的源頭。司提反以演講詞的大部分篇幅來描述摩西，首先複述摩西怎樣被神呼召去拯救以色列民（20-34節），再以一句話來概述百姓怎樣拒絕摩西，無視摩西在神和以色列人面前的崇高地位（35-38節）。最後，司提反更不厭其煩地給百姓一段長篇判語（39-43節）。他在第七章35至38節引述申命記十八章15節，話語的焦點顯然是摩西自己。那段經文說摩西蒙神指派作領袖，為要拯救百姓（徒七35），又曾在百姓面前行神蹟奇事，歷時40年之久（36節）。此外，他又說摩西是先知的典範（37節），從神領受了諭令，並把它傳給百姓。如果我們把第37節獨立出來，強說這節經文是指彌賽亞，我們就忽略了司提反的本意。他的焦點並不是那一位“像摩西的先知”，更遑論是彌賽亞。³³ 經文的焦點是“我”，也就是摩西，論述的主題是摩西作出預言，表明自己不是最後一位上主興起的先知。我們充其量只可借用這段經來將耶穌比照摩西。摩西是神施行救贖和頒佈啓示的媒介，而從以色列人對摩西的態度可見，他們一直以來都在叛逆上主。現在他們拒絕耶穌，與當年拒絕摩西的態度如出一轍。³⁴

有學者從第三十四章10節找到理據，證明五經有一個共同的基礎，就是盼望彌賽亞的降臨，並期待一位足以替代摩西位置的先知出現。³⁵ 然

32 見例：Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Social-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 271; John B. Polhill, *Acts* (NAC 26; Nashville: Broadman, 1992), 199-200。

33 Ernst Haenchen (*The Acts of the Apostles: A Commentary* [Philadelphia: Westminster, 1971], 282) 正確地指出：“要到第52節，發言人的主題才是耶穌。”

34 參耶穌的一個比喻，說守葡萄園的人殺了園主的使者，最終更殺了園主的兒子：太二十33-46；可十二1-12；路二十九-18。

35 John Sailhamer, “The Messiah and the Hebrew Bible,” *JETS* 44 (2001): 5-23, esp.

而，這個釋經立場需要預設全書處處隱藏着彌賽亞的概念，在在有待讀者發掘；但從經文本身卻不能得出這樣的結論。其實簡單直接的解讀反而較佳，就是說，在申命記（甚至五經）成書的時候，編者仍然看不到以色列中有任何先知的地位、能力和影響力堪比摩西。

上主的信實 除了頌揚摩西的一生，本段經文也歌頌上主的信實。應許之地事實上已近在咫尺。這個應許在創世記十二章3節首度頒佈，又在先祖和出埃及的敘事文中屢屢重申，現在已到了應驗的時刻。剩下來的只有待摩西離世，由他所信任的副手來接棒完成。在約書亞的領導之下，以色列人在短時間內已取得應許之地。然而，真正的挑戰還在後頭。當摩西及他的承繼人去後，以色列人耳中還能聽到這位偉大先知的聲音嗎？百姓會否繼續效忠於上主呢？從士師記開頭的數章經文可見，以色列人很快就將把這位親愛的領袖的教導拋諸腦後。但支派沾染了脫離常軌的信仰風俗，而士師記十八章30節就指出他們的祭司是摩西的孫子，革舜的兒子約拿單。不過區區兩代之隔，摩西的家也成了犯罪屢屢的門戶。

雖然這篇終章是摩西一生功業的頌詞，但他逝世的記錄仍然讓讀者鬆一口氣。這是舊約聖經中篇幅最長的臨終敘事文，打從第三十一章1節開始，我們就料到這一刻會臨到。事實上，摩西離世的陰霾一直瀰漫着整部申命記。摩西就如以色列大家庭的一位臨終的尊長，而第一至三十章所載的演講詞則是他在安排後事。敘事人把這一切記錄下來，為的是提醒讀者，申命記的焦點不是摩西，而是以色列民與上主的關係。世上的領袖來了又去，去了又來，重要的問題是：神的子民能否以忠誠對待永恆的神呢？他們會容讓神作他們的領袖嗎？除了在約書亞所帶領的戰役中跟隨上主外，百姓還會在定居之地走上公義的道路嗎？以色列人如果只是抵達了地上的終點，而沒有抵達屬靈的終站，那麼他們的旅程就還未算完結。從約書亞記到列王紀的敘事文可見，以色列人的屬靈旅途確實絕不順利。

經文記錄了摩西在山上離世及埋葬，讀者不禁要問：“現在怎麼辦呢？”要回答這個問題，首先要明白以色列的前途並不在摩西手中。把他們從埃及拯救出來的不是摩西，在曠野路上餵養他們的也不是摩西，摩西更不能帶領他們完成使命，無法把應許之地交到他們手中。申命記之後的



書卷就如一篇釋經文字，不但在評述以色列人的回應，也在歌頌神的信實，因為縱然摩西離去，神也會繼續實現自己的計劃。³⁶ 神必會堅定不移地與他的子民同工。神的啓示行動既偉大又滿有恩典，摩西只不過是神的代言人，為神的啓示作闡釋而已。摩西的目標始終如一，就是使百姓注目於他們的救贖者上主身上。

這裏所載的事件只是一個開端，新約的福音才是最終極的應許的應驗。摩西把百姓帶到上主面前，讓他們領略到上主的恩典和榮耀。同樣地，施洗約翰也把我們帶到耶穌的面前。耶穌是神成了肉身。他也行過大神蹟和大奇事，不但展現出自己的威榮，更把我們從網綁中救贖出來。網綁我們的不是埃及人，而是罪。因為神施恩選召，我們才得以成為神的兒女；又因着神的眷顧大能，我們才能夠領受生命作永遠的基業。這一切都是為了讓神的榮耀得到稱讚（弗一1-14）！

從未有任何舊約傳統論及摩西墓穴的位置，這或是刻意避免有人把摩西之墓當作聖地，甚至到來膜拜，漸次把摩西神化。³⁷ 可是，雖然缺乏資料，但以色列人仍不免對摩西的離世作多方猜想，這種風氣在兩約之間及拉比時代尤甚。約瑟夫（Josephus；《猶太古史》〔*Ant.*〕4.8.48）認為，摩西寫下自己的離世記錄，是因為他早已料到日後必有人因着他的正直無匹，就傳說他未死而進入天堂。另外，猶大書（9節）提到天使長米迦勒為摩西的屍首與魔鬼爭論。公元前1世紀有一份名叫《摩西遺訓》（*Testament of Moses*）的文獻，當中的結局早已散佚，但猶大書引述的故事卻顯然是來自那個結局的。³⁸ 檢視猶太教的傳統，我們看到拉比們會爭

以色列人如果只是抵達了地上的終點，而沒有抵達屬靈的終站，那麼他們的旅程就還未算完結。

36 N. Lohfink 正確地指出，在摩西離世的一刻，上主給子民的使命只實踐了一半。見“Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung,” *Theologie und Philosophie* 71 (1996): 481-94。

37 例：M. Greenberg and S. D. Sperling, “Moses,” *EncJud* (2nd ed.), 14:530。

38 論及這份文獻，見R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1913), 2:105-7。進一步的論述見R. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (WBC 50; Waco, TX: Word, 1983), 47-48, 65-76。

論摩西曾否死去，抑或是直接被接往天堂。³⁹

按手之禮 摩西給約書亞按手，就是通過禮儀把上主所賜的權柄和能力傳遞給他。這種禮儀也重現於新約。耶穌多次按手在病人身上，使病人得醫治，⁴⁰ 門徒也效法耶穌這樣施行醫治（徒二十八8）。然而，這個舉動也是按立禮儀的獨特環節，表明受按者蒙神選召，從按手人身上承繼了權柄，以實踐使命，而這個權柄最終的來源則是神。⁴¹ 根據使徒行傳十三章2至4節，打發人出去作工的是聖靈。因此，在大多數情況下，按手的動作都表示聖靈通過人的手進入受按者身上（徒八19）。⁴² 或許因為耶穌本身就是神，所以他用了不同的動作來差遣使徒（約二十21-23）。耶穌沒有給他們按手，而是向他們吹氣，並說：“你們要領受聖靈”。藉着這個舉動，耶穌授權使徒去向世人宣告罪得赦免。

當代應用



摩西不是全面的典範 如果摩西同時是舊約和新約聖經的先知典範，那麼我們就要思考能否以他作為傳福音職事的榜樣。我們先要承認，摩西並不是一個完美的器皿。他曾經抗拒神的呼召；執行使命的時候，他也間中發脾氣和行事莽撞；面對百姓的叛逆，他更曾經灰心失望。然而，因着神的恩典及他自己努力持守正直，這個卑賤的器皿終於成了“尊貴的器皿，被分別為聖，對主人有用，預備好行各樣的善事”（提後二21）。此外，我們也應該明白，在神拯救世人的計劃中，摩西的召命是獨特的。神呼召摩西的背景有三：（一）埃及已完滿地發揮其功能，讓以色列民在那裏休養生息，使雅各的70名家屬繁衍如天上的星那樣多（申十22，二十六5-10）；（二）時候滿足（創十五13-16）；（三）以色列人向神哀哭求援（出二23-25）。神在這樣的背景下呼召摩西，藉着這人施行救贖、守護百姓和頒佈啟示。

39 參考書目和論述見 A. J. Heschel, *Heavenly Torah: As Refracted through the Generations* (ed. and trans. G. Tucker; New York: Continuum, 2007), 353-54。

40 可五23，六5，八23、25；路四40，十三13。

41 徒六6（執事），十三2-4（保羅和巴拿巴）；提前四14（提摩太）。

42 這個按立儀式有別於初信者領受聖靈。給初信者按手，是確認他們已成為新聖約羣體的一員（徒八17：撒馬利亞人；十九6：以弗所人）。



在西奈山的百姓曾經以為領他們出埃及的是摩西（出三十二1），但摩西絕不是救贖者，上主才是。⁴³ 摩西雖然身負重擔又享有殊恩，但也只不過是神所差遣的凡人，是神施行救贖的媒介（出三~四；何十二13〔14〕）。新約聖經也承認，在神施恩拯救的最高峯，摩西的確是一個關鍵人物：“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）。摩西在救恩歷史的地位既然與眾不同，那麼他的事工自然也有不能被視為典型的地方。敘事人指出，就施行神蹟奇事、彰顯異能而言，無人能望摩西項背。從後來的經卷可見，沒有先知曾把摩西這方面的職事當作追求的目標，也沒有人將這些職事視作當然。⁴⁴

同樣的立場也適用於新約。基督的道成肉身、受死復活，以至教會的建立，都有神蹟奇事伴隨。這些神蹟奇事都有啟示意義，為要證明耶穌是上主成了肉身，並宣告新的時代已經開始。然而，不論是教牧書信，還是全部的新約信函，都沒有說神蹟奇事是聖靈工作永恆的、常態的證據。新約書信的作者與摩西同有一樣的牧者心腸，呼籲讀者更新自己的心態和生命，以表示順服基督。這才是神在作工的證據。

摩西的典範 然而，在其他方面而言，我們也可以把摩西的職事看作典範。所有蒙召事奉神的人，都應該仿效摩西：他滿腔熱誠地辦理神交託的事工；他惟獨按照神啟示的旨意來教導會眾；他督促會眾為了神的救贖大恩和充足的供應而獻上感謝；他呼召會眾以全心及全人順服神，因為這樣做才算是對施恩之主的正確回應；他如實審視他的會眾；他明白教會在神救贖世界的計劃中有甚麼角色（申二十六19）；他不為自己建碑立傳；他信靠神，以神的方法做神的事。時下的教牧職事以個人為中心，多見刻意逢迎的態度，並且成了福音派圈子的主要推動力。這與摩西散發的牧養氣息大相逕庭。

43 留意上主一直怎樣介紹自己：“我是上主你的神，曾將你從埃及地為奴之家領出來”（例：申五6）。

44 可算是例外的惟有以利沙，因為他的事工處處可見神蹟。以利沙的神蹟雖然也有啟示的作用（證明巴力不是以色列的神，上主才是），但規模不及摩西的宏大，意義也不及摩西的重要。再者，以利沙的神蹟從來都是私下行的，並沒有像摩西一般公開地展示大能。

彼得前書五章1至6節既說基督是大牧者，那麼摩西就是跟隨基督的榜樣作牧人。在提及牧人的經文之中，詩篇第二十三篇可算是最優美的，而根據這篇詩的理念，牧人的最終榜樣就是上主。耶穌基督是上主成了肉身，是好牧人。摩西就像基督一樣，明白會眾真正需要的是餵養與休息。摩西帶領他們走義路，陪他們走過最黑暗的幽谷，並邀請他們到上主面前來一同歡喜快樂。

願上主今天就為他的事工興起牧人，有大牧者耶穌基督的樣式。摩西是世上最謙卑的人，願這些僕人從摩西身上得到啟發

(民十二3)：摩西給我們留下了律法書，以標誌神榮耀的頌讚，願神的僕人能從賜人生命的律法書中得到滋養。

主題索引

一劃

一神論 monotheism..... 145

二劃

十二句話 Dodecalogue 760

十誡 Decalogue 21, 28, 30, 56, 135, 140, 141, 148, 169, 171, 176-79, 182, 184-93, 196, 197, 201, 202, 207, 210, 218, 238, 243, 255, 261, 269, 280, 287, 292, 296, 327, 337, 338, 341, 403, 412, 418, 437, 447, 459, 476, 541, 549, 551, 553, 555, 600, 601, 604, 611, 617, 639, 686, 763, 765, 767, 783, 795, 796, 822, 846, 867, 868, 877, 883, 921, 928

七七節 Weeks, Shebuot, Feast/Festival of 42, 189, 433-35, 440-43, 445-47, 449, 721

人的嫉妒 jealousy, human..... 268, 606, 610

三劃

三方參與/三邊的聖約關係 tripartite/trialogical/trilateral covenant relationship..... 37, 145, 329, 335, 755, 781, 783, 788, 791, 815, 833, 836, 837, 838, 919

三年一期的什一奉獻 triennial tithe 405, 727-29, 735

士師記 Judges (the book) 116, 246, 567, 713, 823, 824, 974

大衛/大衛的 David/Davidic.... 28-30, 110, 118, 328, 343, 345, 350, 467, 478, 479, 480, 536, 567, 568, 573, 584, 593, 594, 605, 606, 636, 638, 649, 651, 652, 714, 731, 743, 766, 767, 798, 800, 824, 840, 841, 881, 897, 904, 944, 971

大衛王朝/列君/王權/王祚 Davidic dynasty/

kings/kingship/monarchy..... 30, 350, 477, 479, 652, 798, 800, 852, 904, 920, 943, 958

四劃

什一奉獻 tithes 339, 345, 355, 401-8, 718, 726, 728, 733, 735

巴力 Baal 115, 127, 181, 234, 247, 280, 283, 320, 321, 380, 381, 390, 422, 457, 467, 536, 689, 728, 730, 782, 916, 956, 977

巴力·毗珥/伯·毗珥 Baal Peor/Beth Peor..... 108, 115, 123, 125, 127, 128, 137, 167, 256, 303, 379, 943, 949, 963, 968

巴比倫/巴比倫人 Babylon/Babylonians..... 28, 91, 160, 184, 224, 328, 345, 381, 395, 397, 399, 437, 466, 474, 534, 557, 580, 599, 620, 670, 750, 791, 797, 800, 841, 872, 881

巴蘭 Balaam 115, 478, 526, 643, 646, 711, 742, 952

中央聖所 central sanctuary/shrine 22, 347, 356, 357, 360-62, 402, 404, 405, 427, 429, 430, 439, 462, 463, 466, 467, 516, 518-20, 544, 550, 556, 592, 665, 719, 726, 727, 755, 869

五旬節 Pentecost (另參七七節條) 440, 447-49, 721

比利洗人 Perizzites 227, 246, 564

王道 King's Highway 87, 98, 99

公平/正義/不義 justice/injustice 35, 36, 65-67, 165, 166, 171, 185, 224, 305, 308, 331, 332, 377, 422, 425, 451, 452, 454-56, 461, 462, 466-69, 472, 477, 550-53, 555-58, 665, 686, 687, 689, 692, 693, 696,

- 697, 707, 733, 743, 762, 881, 897, 906, 910, 954
- 公義的教師 Teacher of Righteousness..... 537, 972
- 太監/閹人 eunuch..... 558, 645, 650-52
- 五劃**
- 以巴路山 Ebal 37, 333-35, 747-54, 756-59, 764, 765, 767, 768
- 以色列人在埃及為奴 slavery of Egypt, Israel's..... 59, 66, 77, 138, 158, 161, 178, 183, 192, 214, 218, 224, 236, 375, 377, 382, 419, 439, 473, 682, 687, 711, 712, 725, 730, 769, 976, 977
- 以色列的君王/王權 king/kingship, Israelite..... 246, 350, 361, 422, 451, 455, 466, 471-82, 524, 530, 535, 558, 559, 572, 592, 622, 639, 706, 730, 744, 766, 797-800, 823-25, 852
- 以利沙 Elisha..... 28, 422, 606, 977
- 以利亞 Elijah..... 27, 28, 380, 422, 536, 558, 826, 972
- 以西結先知 Ezekiel (the prophet)..... 38, 116, 171, 172, 189, 222, 240, 255, 283, 297, 325, 397, 429, 446, 494, 535, 536, 573, 649, 650, 663, 664, 686, 690, 706, 766, 798, 814, 816, 825, 837, 841, 853, 858, 881, 914, 922, 923
- 以西結書 Ezekiel (book of)..... 171, 816, 922
- 以東/以東人 Edom/Edomites..... 59, 75, 85-88, 92, 96, 97, 102, 104, 469, 526, 575, 643, 646, 647, 650, 654, 692, 958
- 以撒 Isaac 62, 90, 147, 213, 215, 262, 270, 275, 278, 287, 290, 291, 329, 723, 724, 765, 808, 845, 943, 963, 968
- 以賽亞先知 Isaiah (the prophet)..... 104, 149, 160, 297, 308, 373, 397, 466, 533, 582, 622, 650-52, 690, 732, 825, 852, 915, 969
- 以賽亞書 Isaiah (book of)..... 922
- 尼布甲尼撒 Nebuchadnezzar..... 328, 397, 474, 579, 650
- 尼波山 Nebo/Mount Nebo 110, 115, 929, 930, 934, 935, 941, 963, 965, 966
- 古代近東的王權 kingship, ancient Near Eastern 472, 473, 476-78, 534, 550, 557, 572, 763, 847, 872, 881, 905, 967
- 古代近東法典 laws, ancient Near Eastern :
- 埃什努納 (Eshnunna) 420, 660
- 蘇美爾 (Sumerian) 557, 660
- 巴比倫 184, 670
- 中亞述 (Middle-Assyrian) 時期 635
- 赫人 656, 763
- 平安 (*šālôm*) peace..... 58, 60, 74, 78, 320, 347, 535, 553, 568, 647, 768, 781, 818, 843, 944, 947, 951, 955, 956, 959-62
- 平安祭/相交祭 (*s'lamîm*) peace/fellowship offering..... 345, 755, 768
- 加低斯·巴尼亞 Kadesh Barnea 40, 53, 54, 60, 61, 69, 72, 76, 77, 80, 84, 85, 90, 97, 101, 114, 126, 128, 241, 272, 276, 282
- 正典/具正典意義 canon/canonical 28-31, 34, 133, 172, 188, 652, 764, 765, 879, 917
- 申命記的律法 Torah of Deuteronomy 188, 361, 920
- 申典歷史 Deuteronomistic history..... 24, 30, 330, 349, 446, 478, 536
- 生命神聖不可侵犯 life, sanctity of 184, 359, 362, 400, 551
- 外族人的神明/不認識的神明 gods, alien/strange, foreign gods/god not known.... 24, 130, 199, 245, 247, 823, 861, 871, 875, 888, 897, 902, 904, 905, 915, 960
- 生殖宗教及生殖神明 fertility religion, fertility god 234, 240, 267, 280, 285, 320, 321,

- 322, 384, 397, 457, 657, 730, 734, 781, 782, 875, 956, 961
- 示瑪 Shema..... 11, 23, 176, 181, 197, 201-3, 206-10, 214, 215, 217, 234, 235, 245, 254, 280, 303, 306, 323, 373, 529, 738, 822, 836, 840, 846, 896, 919
- 示劍 Shechem..... 334, 349, 545, 550, 636, 750, 754, 765, 806
- 示劍族/示劍人 Shechem/Shechemites 723, 943
- 奴隸/奴隸制度 slave/slavery..... 65, 161, 175, 181, 214, 215, 218, 236, 311, 410, 411, 417-21, 424, 426, 434, 573, 598, 599, 645, 656, 657, 662, 663, 666, 682, 689, 692, 704, 782, 788, 795, 968
- 六劃**
- 血仇/無辜者 bloodguilt/innocence..... 541-54, 588-92, 728
- 吉甲 Gilgal..... 333, 334, 731, 750
- 西宏 Sihon 53, 54, 88, 89, 93-101, 103, 105, 108, 110-12, 115, 166, 167, 242, 244, 273, 415, 582, 808, 812, 860
- 西奈 (山) Sinai 28, 31-33, 35-37, 53, 54, 56, 61, 65, 66, 72, 86, 134, 146, 147, 150, 151, 159, 168-71, 183, 186, 188, 189, 192, 198, 262, 269, 273, 282, 284, 291, 297, 327, 330, 334, 337, 340, 344, 346, 356, 436, 439, 445, 448, 532, 575, 576, 676, 677, 704, 711, 715, 742, 743, 745, 753, 755-57, 759, 769, 777, 778, 793, 795-98, 806, 811, 813, 814, 816, 823, 827, 841, 866, 868-70, 879, 898, 932, 943, 944, 947, 949, 954, 977
- 西奈 (山) 的啓示 Sinai revelation 32, 56, 188, 356, 954
- 西珥山 Seir, Mount..... 53, 71, 77, 83-87, 89, 90, 93, 937, 944, 945
- 米利巴/加低斯的米利巴 Meribah/Meribah Kadesh 76, 114, 219, 281, 282, 885, 929, 931-34, 938, 948
- 米迦 Micah (of Ephraim)..... 766, 823, 824
- 米爾根 (Milkom) 89
- 先知/先知的預言 prophet/prophecy 24, 27-29, 31, 38, 42, 183, 222, 272, 280, 295, 308, 330, 344, 371-73, 380, 422, 451, 466, 473, 478, 517, 521, 525, 530-32, 534-39, 540, 551, 606, 665, 690, 784, 840, 851, 853, 879, 880, 909, 923, 924, 944, 970-74
- 古代近東的~ 380, 526, 534
- 假的~ 371-75, 377, 381, 382, 532-36, 540
- 摩西是~ 26, 27, 33, 35, 54, 127, 134, 525, 531, 536, 881, 933, 944, 970-74, 976
- 末世的~ 22, 537, 538, 972
- 先知的 prophetic :
- ~羣體 23, 537, 894
- ~夢 371-77, 381
- ~公式語 535, 536
- ~盼望 335
- ~制度 24, 530
- ~訟詞 272, 893
- ~預言中的彌賽亞 537, 538, 972
- ~靈 972
- ~傳統 148
- ~話/神諭 28, 30, 34, 272, 372, 373, 380, 381, 532-34
- ~異象 26, 330, 650
- ~熱忱 424
- 先祖/父輩/祖宗 ancestors/forefathers..... 32-34, 36, 37, 59, 60, 62-66, 69, 70, 72, 75, 76, 79, 92, 96, 105, 118, 124, 125, 127, 137, 146-49, 155, 158, 160, 163, 167, 169-71, 196, 199, 213-15, 218, 221, 227, 228, 231,

- 232, 236-38, 240, 247, 251-53, 256, 261, 262, 264, 269, 270, 273, 275, 277, 278, 283, 288, 289, 291, 295, 296, 299, 301, 303, 305, 307, 313, 314, 318, 319, 324, 327, 329, 335, 338, 340, 366, 367, 369, 376, 379, 469, 542, 545, 548, 551, 654, 676, 717, 718, 721-25, 730, 747, 752, 754, 756, 765-67, 771, 773, 776, 782, 788, 793, 794, 808, 810, 812, 814, 821, 822, 829-31, 833, 837, 842, 845, 851, 860, 861, 866, 871, 874, 888, 900, 905, 923, 931, 943, 967, 974
- 安息日 Sabbath..... 175, 177-79, 182, 183, 191-93, 208, 305, 377, 412, 437, 609, 617, 650, 651, 665, 697, 732, 924
- 至高者/以羅安 Elyon..... 237, 899, 900, 905, 925, 950
- 至高的誠命 Supreme Command..... 179, 181, 188, 197, 203, 209, 217, 219, 220, 234, 235, 237, 245, 254, 257, 262, 306, 307, 318, 324, 328, 340, 376, 457, 474, 476, 665, 760, 761, 822, 823, 846, 848, 878, 898, 903, 928
- 多神論 polytheism..... 143
- 伊勒 El..... 144, 180, 234, 237, 238, 242, 279, 280, 304, 457, 897, 925, 955, 956
- 列國/萬國 nations..... 24, 25, 29, 34, 36-38, 44, 65, 72, 77, 78, 80, 91, 92, 98, 108, 116, 119, 129, 136, 142, 143, 148, 155, 158, 218, 240, 244, 252, 289, 291, 296, 306, 324, 328-31, 338, 350, 366, 382, 391, 414, 451, 472, 477, 478, 507, 521, 541, 566, 572, 578, 582, 591, 600, 608, 622, 630-32, 636, 651, 652, 689, 690, 734, 740-44, 754, 777, 780-83, 786, 788, 789, 793, 803, 809, 816, 820, 821, 823, 824, 827, 829, 834-37, 839-41, 843, 851, 871, 873, 876, 887, 891, 896, 899, 900, 906, 912, 913, 918, 919, 921-23, 926, 942, 957, 958, 966
- 《向諸神祈禱》Prayer to Any God 130
- 兆頭/神蹟 signs 118, 159, 160, 214, 218, 225, 228, 236, 313, 316, 365, 373, 428, 535, 600, 717, 774, 811, 816, 856, 933, 964, 970, 973, 977, 978
- 七劃
- 君士坦丁一世 Constantine I 192, 469
- 沙代/伊勒·沙代 Shadday/El Shadday 237
- 利未人 Levites..... 23, 29, 30, 36, 42, 43, 98, 263, 288, 292-95, 298, 339, 347, 355, 360, 379, 401-3, 405, 406, 430, 434, 443, 453, 471, 515-21, 545, 569, 572, 587, 681, 718, 719, 726, 727, 747, 748, 756-58, 760, 761, 764, 765, 768, 823, 841, 860, 862, 867-69, 876-78, 881, 882, 924, 938, 948-50, 953
- 利未人的城 Levitical towns/cities 98, 430, 517, 519, 520, 545, 949
- 利未支派的祭司 Levitical priests..... 32, 36, 294, 295, 298, 453, 462, 463, 467, 471, 472, 475, 515-18, 520, 521, 532, 556, 572, 592, 681, 684, 756, 758, 760, 765, 867-69
- 利乏音人 Rephaim/Rephaites 74, 83, 84, 88, 89, 95, 100, 101, 107, 110
- 利息/高利貸 interest/usury..... 655, 660, 664, 666
- 但以理（被擄到巴比倫）Daniel (the exile in Babylon)..... 330, 351, 397, 553, 558, 799, 819
- 希列 Hillel 671, 677
- 希西家 Hezekiah 210, 373, 445, 479, 568, 714, 731
- 希伯崙 Hebron..... 73, 74, 101, 545, 550
- 何西阿書 Hosea (book of)..... 27, 30
- 何西阿先知 Hosea (the prophet)..... 282, 308,

- 397, 607, 675, 676, 898, 907
- 何烈山 Horeb..... 36, 38, 40, 53, 54, 56, 59, 61-63, 65, 66, 69, 75, 78, 123, 125, 126, 134, 135, 138, 139, 141, 144, 148, 149, 153, 167, 170-72, 193, 196, 214, 238, 262, 269, 270, 272, 276-79, 281, 282, 284, 292, 294, 296, 306, 317, 326, 327, 334, 346, 404, 523, 531, 536, 712, 777, 795, 796, 813, 819, 822, 836, 869, 944
- 忌邪者伊勒/情感熾烈的伊勒 El Qanna' 144, 180, 216
- 呂便/呂便（支派的）人 Reuben/Reubenites..... 96, 98, 107, 109, 110, 165, 313, 325, 544, 636, 748, 759, 766, 808, 812, 937, 947, 960
- 伯納·馬多夫 Madoff, Bernard..... 666, 709
- 形象/偶像 images 129, 142-45, 180, 235, 244, 265, 284, 352, 373, 383, 659, 660, 729, 762, 788, 816, 926, 960
- 住棚節/住棚節慶典 Booths, Sukkoth, Feast/Festival of 32, 42, 411, 434, 435, 440, 442, 443, 445-47, 449, 860, 868, 869, 877, 880, 883, 894
- 均勢盟約 parity treaty 741
- 見證 testimony :
假的/虛謊的~ 176, 185, 377, 378, 555, 556, 602, 631, 683, 764
誠實的~ 176, 185, 378, 461, 555, 556, 631, 801
- 庇護城 refuge, towns/cities of..... 165, 166, 542-50
- 八劃
- 金牛犢 golden calf..... 275, 276, 278-82, 295, 296, 379, 762, 816, 819, 935, 943, 949
- 長老 elder/elders..... 195, 196, 345, 404, 455, 456, 478, 521, 542, 547, 548, 587, 589-92, 595, 596, 601, 602, 607, 611, 627, 629-31, 633, 638, 695, 700, 701, 747, 751, 808, 813, 860, 862, 867-69, 878, 887, 899
- 征伐/殺滅迦南居民的倫理基礎 ethics of the conquest/slaughter of the Canaanites..... 101-5, 229-31, 248, 249, 390, 572-77
- 所多瑪和蛾摩拉 Sodom and Gomorrah 89, 380, 638, 732, 809, 821, 890, 913
- 亞伯拉罕 Abraham 33-36, 38, 54, 62, 65, 66, 85, 90, 91, 105, 116, 128, 147-49, 170, 213, 215, 221, 224, 237, 262, 270, 275, 278, 287, 290, 291, 325, 329-31, 334, 335, 369, 469, 478, 574, 582, 599, 604, 605, 638, 647, 652, 675, 723, 743, 756, 757, 765, 767, 769, 795, 796, 798, 808, 814, 835, 839, 841, 843, 845, 916, 943, 963, 971
- 亞拉巴 Arabah 27, 53, 54, 62, 63, 83, 87, 88, 107, 110, 167, 333, 334
- 亞舍拉 Asherah 227, 234, 246, 247, 283, 304, 338, 381, 452, 457, 458, 466, 536, 945
- 亞述/亞述人 Assyria/Assyrians..... 28, 91, 140, 328, 370, 371, 395, 446, 466, 474, 527, 534, 567, 568, 573, 577, 578, 603, 635, 645, 729, 779, 791, 797, 800, 958
- 亞倫/亞倫的 Aaron/Aaronic..... 150, 264, 271, 279, 281, 282, 285, 288, 294, 295, 298, 345, 518, 742, 929, 931, 935, 968, 972
- 亞倫系祭司/大祭司 Aaronic/high priesthood... 207, 294, 298, 406, 463, 518, 544, 621, 721, 722, 803, 948
- 亞倫的祝福 Aaronic benediction 295, 872
- 亞納/亞納人 Anak/Anakites..... 70, 74, 83, 84, 88, 89, 92, 269, 270, 273
- 亞捫/比尼·亞捫/亞捫人 Ammon/Bene Ammon/Ammonites..... 28, 59, 74, 84, 85,

- 87-89, 91, 92, 94-98, 100-2, 107, 110, 526, 534, 573, 575, 584, 643, 645-47, 650, 651, 664, 711
- 亞斯他錄(地名) Ashtaroth (place)..... 53, 99
- 亞斯她錄/伊斯特爾/亞斯她特(神明)
Ashtaroth/Ishtar/Astarte (deity)..... 239, 240, 283, 872, 909
- 亞當 Adam..... 361, 424, 551
- 亞瑪力人 Amalekite(s)..... 43, 77, 86, 138, 579, 584, 711-15, 819, 944
- 亞摩利人 Amorite(s)..... 61-63, 69, 71, 72, 77, 78, 93, 95, 96, 100, 101, 103, 109, 115, 168, 227, 246, 248, 283, 564, 689, 690, 851, 944, 954
- 亞摩利王 kings, Amorite..... 40, 53, 54, 89, 94, 95, 112, 167, 168, 812, 860, 865
- 波阿斯 Boaz..... 425, 426, 652, 666, 688, 693, 705
- 帕拉斯兄妹 Parras: Emily, Marlon..... 683
- 使徒彼得 Peter (the apostle)..... 118, 119, 161, 211, 220, 247, 266, 297, 298, 382, 398, 580, 609, 744, 972, 978
- 使徒約翰 John (the apostle)..... 21, 55-57, 118, 133, 172, 192, 423, 447, 448, 857, 881, 959
- 佩經盒 phylacteries..... 189, 202, 206, 207, 300
- 阿摩司先知 Amos (the prophet)..... 90, 308, 422, 689, 690, 692, 706, 730
- 初熟的果子 firstfruits..... 440, 515, 517, 717, 720, 721, 726
- 所羅門 Solomon..... 29, 30, 101, 210, 247, 328, 349, 350, 445, 446, 479, 573, 605, 743, 766, 767, 799, 824
- 承繼產業/地業/特別的產業 (nāh*lā)
inheritance/grant/special possession..... 75, 80, 158, 164, 247, 284, 291, 516, 517, 549, 550, 574, 593, 600, 662, 700, 702, 730, 758, 768, 822, 837, 887, 899, 900, 904, 922, 926, 930, 943, 946
- 九劃
- 約/聖約 covenant:
- 宇宙/挪亞的~..... 54, 297
- 亞伯拉罕/先祖的~..... 34, 36, 147, 148, 170, 262, 291, 296, 757, 796, 797, 831, 835, 841
- 大衛的~..... 54, 350
- 以色列人的~..... 21, 30, 54, 124, 137, 148, 150, 151, 192, 292, 334, 389, 392, 399, 623, 676, 745, 757, 797, 814
- 新的~..... 38, 190, 192, 262, 298, 448, 745, 796, 839-41, 844
- 約旦河東(之地) Transjordan..... 27, 28, 53, 54, 65, 85, 92, 95, 96, 101, 109-12, 115-17, 120, 165-67, 325, 334, 335, 544, 550, 574, 575, 758, 812, 954
- 約西亞 Josiah..... 23-25, 29, 210, 246, 281, 348, 349, 380, 435, 436, 446, 451, 479, 569, 576, 690, 767, 798, 799, 840, 852, 879, 880, 883, 923
- 約書 Book of the Covenant..... 178, 188, 327, 337, 338, 341, 541, 543, 575, 611, 796, 883
- 約書亞(其人) Joshua (the man)..... 24, 26, 28, 30, 34, 36, 44, 70, 75, 96, 103, 108, 109, 111, 112, 114-17, 121, 166, 230, 231, 234, 242, 243, 245, 246, 263, 325, 330, 335, 343, 445, 446, 478, 479, 519, 524, 550, 573, 578-80, 608, 764, 765, 851, 852, 860-67, 870, 871, 873, 883, 884, 891, 892, 941, 951, 953, 954, 958, 963, 967, 969-71, 974, 976
- 約書亞記 Joshua (the book)..... 103, 230, 231, 243, 245, 246, 567, 579, 580

- 約書亞記至列王紀下 Joshua-2 Kings..... 24, 30, 330
- 約拿(其人) Jonah (the man)..... 743
- 約瑟/約瑟支派的人 Joseph/Josephites..... 110, 350, 467, 527, 606, 636, 748, 758, 938, 939, 943, 951, 952
- 約櫃 Ark [of the covenant]..... 26, 28, 30, 74, 141, 176, 177, 264, 288, 293, 294, 350, 659, 765, 860, 862, 870, 876, 877, 879, 923, 924
- 俄巴底亞(其人) Obadiah (the man)..... 967
- 耶弗他 Jephthah..... 97, 101, 638, 664, 665, 698
- 耶布斯人 Jebusites..... 227, 247, 564
- 耶利米先知 Jeremiah (the prophet)..... 24, 27, 31, 38, 148, 159, 160, 190, 308, 331, 350, 381, 423, 467, 519, 535, 536, 650, 690, 789, 798, 817, 822, 825, 840-42, 853
- 耶利米書 Jeremiah (book of)..... 171, 219, 390, 579, 676, 839, 922
- 耶利哥 Jericho..... 88, 90, 230, 245, 334, 335, 568, 578, 580, 752, 764, 929, 930, 963, 966
- 耶穌基督 Jesus Christ..... 21, 22, 29, 31, 33-35, 39, 55-57, 78, 105, 118, 119, 133, 134, 150, 160, 162-64, 172, 173, 182, 188, 190, 192, 193, 205, 209, 211, 212, 220, 222, 223, 247, 255, 264-66, 284, 298, 301, 308, 309, 324, 330, 331, 336, 351, 352, 382, 383, 397, 399, 400, 407, 408, 423, 431, 447-50, 461, 467, 468, 479, 480, 521, 537-39, 553, 559, 561, 580, 584, 594, 608-10, 625, 636, 641, 651, 652, 665, 667, 669, 677-79, 691, 705, 706, 733, 734, 744, 745, 766, 769, 796, 800, 804, 826-28, 844, 855-58, 880, 884, 958-61, 972, 973, 975-78
- 耶路撒冷 Jerusalem..... 24, 27, 28, 31, 91, 295, 309, 328, 343, 348-51, 361, 380, 398, 399, 423, 446, 604, 649, 651, 663, 664, 667, 675, 690, 730, 765, 766, 798, 799, 824, 841, 843
- 律法/律法書 (iôrâ) Torah..... 21, 26, 28-33, 36, 38, 44, 55-57, 129, 132, 133, 168, 188, 190, 221, 256, 265, 293, 404-6, 446, 454, 456, 465, 471, 472, 475, 476, 478-80, 636, 649, 691, 706, 708, 738, 745, 752, 753, 756, 757, 759-61, 764, 765, 767, 769, 776, 792, 793, 798, 799, 805, 806, 809, 818, 819, 823, 830, 838, 839, 846, 855, 857, 862, 863, 867, 868, 873, 876-85, 921, 923, 965, 969, 978
- 食物規例 dietary instruction..... 355-63, 385-400
- 迦南人的/迦南人 Canaanite/Canaanites..... 62, 63, 76, 77, 80, 96, 98, 103-5, 116, 138, 190, 215-17, 227, 230, 232, 234, 243, 245, 246, 249, 310, 333, 334, 342, 346, 348, 380, 469, 544, 553, 564, 575, 580, 584, 585, 636, 652, 715, 753, 787, 865
- 迦南宗教習俗 religion/practices of the Canaanites..... 234, 240, 245, 392, 473, 576
- 迦南神明 Canaanite gods..... 203, 234, 239, 328, 341, 342, 368, 386, 956
- 迦勒 Caleb..... 36, 70, 75, 78-81, 660, 840, 852
- 迦得/迦得(支派的)人 Gad/Gadites..... 107, 109, 110, 165, 325, 544, 748, 759, 808, 812, 939, 952-54
- 施洗約翰 John the Baptizer..... 537, 857, 972, 975
- 牲畜/動物 animals..... 135, 142, 197, 302, 317, 328, 361-63, 822, 902, 951
- ~作食物..... 355-63, 385-400
- ~作祭牲..... 212, 345, 404, 406, 427-33, 436, 438, 456, 458, 517, 590, 645, 649,

- 660, 732, 754, 813, 898
 對待~的態度 98-100, 103, 175, 182,
 184, 275, 616-21, 624, 697, 698, 707, 708,
 761, 763, 787, 788, 903
 野生~ 228, 243, 603, 613, 618, 619,
 624, 784, 786, 789, 875, 909, 910
 哈拿 Hannah 605, 606, 659
 紅海 Red Sea 70, 71, 76, 77, 267, 313, 316,
 317, 334, 567
 拜偶像 idolatry 59, 141-45, 149, 153, 160,
 186, 215, 220, 223, 234, 244, 245, 247,
 266, 274, 276, 277, 279, 281, 282, 284,
 341, 348, 379, 380, 383, 399, 415, 458,
 460, 465, 467, 468, 474, 479, 528, 529,
 538, 539, 555, 585, 588, 602, 603, 618,
 641, 653, 663, 664, 675, 683, 689, 760,
 761, 798, 799, 815-20, 824, 898, 920-22,
 925-27, 931, 935, 943, 961
 美國(前)總統克林頓 Clinton, President
 William 185, 560
 珍貴的產業 (*segullā*) treasured possession ...
 36, 227, 235, 236, 246, 249, 389, 737-44,
 768, 882, 922
 毗斯迦山 Pisgah 107, 108, 110, 114, 115,
 167, 930, 963, 966
 便雅憫/便雅憫(支派的)人 Benjamin/
 Benjamite 380, 478, 638, 748, 758,
 938, 950, 951
 威廉·威伯福斯 Wilberforce, William 426
 音樂 music 353, 645, 658, 659, 731, 924,
 925
 保羅 Paul 22, 23, 31, 56, 57, 66, 67,
 80, 90, 132, 133, 153, 161, 162, 186, 190,
 192, 209, 212, 220-24, 247, 249, 264, 266,
 283, 284, 308, 310, 332, 381, 382, 398,
 448, 450, 480, 482, 521, 538-40, 561, 580,
 604, 609-11, 613, 621, 625, 641, 653, 654,
 663, 664, 678, 706-8, 731, 769, 801, 811,
 826, 827, 839, 840, 842-44, 852-57, 917,
 924, 976
- 十劃
- 埃及/埃及人 Egypt/Egyptians 32, 35, 40,
 53-55, 59, 61, 65, 66, 69, 70, 74, 76-80,
 86, 88-90, 92, 104, 114, 123, 125, 126,
 130, 136, 138, 141, 147, 148, 155, 157-62,
 167, 168, 171, 172, 175, 182, 184, 189-
 91, 199, 207, 208, 213-15, 218, 219, 221,
 224, 227, 228, 231, 236, 240, 242, 252,
 261, 262, 270, 271, 273, 275, 277, 279,
 282, 283, 285, 287, 289-92, 299, 301, 303,
 306, 313, 316-19, 326, 329, 343, 344, 366,
 372-75, 377, 382, 383, 397, 410, 417, 419,
 420, 428, 433-42, 444, 446, 448, 461, 469,
 471, 473, 474, 534, 547, 551, 563, 567,
 568, 579, 643, 646-48, 650, 663, 681, 682,
 684, 685, 687, 688, 690, 691, 703, 711-13,
 715, 717, 723-25, 730, 741-43, 762, 763,
 767, 769, 773, 776, 788, 789, 792-95, 797,
 808-14, 816, 819, 822-25, 827, 839, 852,
 856, 865, 869, 876, 879, 892, 901, 909,
 911, 913, 920, 944, 952, 957, 963, 969,
 970, 971, 974-77
 夏甲 Hagar 599, 604, 675
 挪亞 Noah 104, 183, 297, 361, 399, 551,
 582
 神的形象 image of God 184, 284, 377, 424,
 551, 559, 728
 神的國/光明的國度/天國 kingdom of God/
 light/heaven 67, 118, 160, 225, 246,
 248, 311, 538, 561, 585, 623, 625, 641,
 714, 716, 854, 960
 神的〔眾〕兒子/女兒 sons [and daughters] of
 God 74, 143, 304, 385, 388-90, 399,

- 425, 430, 469, 477, 768, 769, 827, 900,
 918, 962, 975
 神的激情/忌邪 passion, divine 35, 136, 141,
 144, 147, 175, 180, 213, 216, 242, 267,
 274, 794, 819, 823, 871, 878, 879, 888,
 889, 906, 907, 916, 917, 924
 神的帳幕/會幕 tabernacle 183, 233, 259,
 293, 295, 307, 349, 356, 429, 437, 448,
 460, 621, 658, 659, 722, 754, 870, 881,
 923, 949
 神的話語 words of God 57, 173, 256, 479,
 481, 884, 885, 892
 神的顯現 theophany 123, 139, 196, 306,
 531, 793, 946
 神是父親 fatherhood of God 78, 151, 152,
 162-64, 209, 265, 308, 311, 425, 745, 766,
 844, 887, 898, 925, 959, 962
 神是審判官 judge, God as 66, 305, 802,
 891, 914, 916
 神恩獨作 monergism/monergistic 140, 872
 神聖/屬天的戰士 divine warrior 74, 77,
 112, 242, 569, 865, 916, 944, 945, 947,
 948, 959, 960
 神蹟奇事 wonders 118, 159, 160, 214, 218,
 225, 228, 236, 313, 316, 365, 373, 717,
 774, 811, 816, 856, 933, 964, 970, 973,
 977, 978
 真敬拜 worship, true 24, 28, 41, 42, 57, 118,
 139, 142, 153, 173, 177, 182, 188, 191,
 192, 200, 209, 210, 212, 223, 268, 285,
 293, 302, 308-10, 337-53, 357, 360, 361,
 376, 398, 399, 401-5, 407, 408, 425, 431,
 435, 438, 439, 441, 444, 445, 448-50, 467,
 472, 517-19, 526, 605, 618, 644, 650, 651,
 653, 659, 663-65, 704, 717-35, 744, 754,
 757, 797, 877, 879, 881, 883-85, 894, 904,
 923-25
- 祝福/福氣 blessing 26, 27, 37, 39, 44, 56,
 57, 62, 83, 86, 127, 132, 134, 149, 152,
 169, 184, 198, 215, 217, 221, 223, 228,
 238-40, 261, 262, 288, 295, 298, 315, 322,
 325, 326, 328-33, 339, 347, 360, 362, 402,
 403, 405, 409, 410, 413, 414, 417, 419,
 421, 434, 442, 443, 445, 450, 457, 468,
 477, 519, 553, 571, 587, 592, 593, 643,
 646, 655, 661, 677, 681, 682, 685, 688,
 715, 718, 719, 726, 727, 730, 731, 734,
 735, 743, 748-50, 757-60, 765, 767, 768,
 771, 772, 777-83, 789, 791, 794, 797, 798,
 800, 803, 805, 806, 812, 815, 817, 818,
 827, 829, 831, 833, 835, 838, 843, 845,
 849, 850, 852, 872, 882, 934, 937-62, 964,
 965
 除酵節 Unleavened Bread, Festival of 208,
 433-47
 家屬/家族 (*bêt'āb*) family, household 182,
 186, 339, 376, 402, 427, 430, 445, 467,
 476, 545, 547, 579, 601, 605, 610, 620,
 630, 638, 639, 686, 688, 698, 699, 700,
 721, 725, 762, 819, 869, 871, 931, 949,
 968, 976
- 十一劃
- 清白/無辜 innocence, innocent 75, 175, 181,
 466-68, 542, 543, 547, 549, 552, 553, 558,
 583, 587, 588, 590-94, 629, 630, 631, 632,
 634, 686, 702, 707, 728, 733, 749, 761,
 764
 祭司/祭司職 priests/priesthood 24-26, 29,
 30, 32, 36, 38, 150, 207, 248, 259, 288,
 294, 295, 298, 345, 356, 378, 380, 396,
 397, 404, 406, 430, 446, 451, 453, 462-67,
 471-73, 475, 515-21, 524, 530, 532, 535,
 544, 555, 556, 563, 566-68, 572, 587, 591,

- 592, 606, 620, 621, 645, 659, 665, 681, 683, 684, 717, 720-22, 742, 743, 747, 756, 758, 760, 765, 803, 819, 824, 827, 860, 867-69, 877, 879, 880, 895, 924, 948, 970, 974
- 祭禮 offerings 308, 345, 347, 357, 358, 360, 362, 379, 399, 400, 429, 436, 458, 516, 519, 526, 592, 731, 755, 768, 819
- 基甸 Gideon 219, 234, 242, 381, 578, 605
- 基利心山 Gerizim 37, 333-35, 351, 748-51, 753, 754, 757-59, 764-68
- 基抹 Chemosh 87
- 基爾塔 Kirta 205, 376, 477, 571
- 寄居者/外人 (*gēr*) alien 63, 65, 67, 89, 175, 182, 225, 299, 301, 303, 305, 309, 386, 388, 396, 403, 406, 413, 416, 434, 443, 516, 547, 550, 560, 585, 598, 625, 643, 646, 647, 661, 681, 682, 685-88, 695, 699, 718, 723, 726, 727, 748, 761, 762, 765, 774, 789, 808, 809, 813, 861, 869, 881
- 婚姻 marriage 42, 43, 57, 144, 179, 184-86, 212, 437, 474, 570, 596-99, 605, 609, 610, 629, 630, 633, 635, 637, 640, 641, 645, 650, 669-79, 682, 698, 699, 700, 763, 787
- 條約/契約/效忠之約 treaty/loyalty oaths :
均勢的~ 722, 741
宗主與附庸的~ 32, 60, 145, 158, 169, 186, 187, 219, 227, 370, 375, 378, 389, 643, 647, 656, 741, 777-79, 786, 792, 797, 805, 813, 814, 842, 877, 882
赫人的~ 28, 32, 60, 140, 169, 187, 293, 371, 741, 882
新亞述時期的~ 28, 140, 371, 779
- 崇拜中央化 centralized worship 24, 346-49, 435, 436, 451, 454, 920
- 這訓誨/律法書 Torah, this 26, 32, 55, 536, 751-53, 764, 767, 792, 830, 831, 838, 867-69, 920, 946, 965
- 參孫 Samson 559
- 假敬拜/敬拜其他神明 worship, false/of other gods 128, 135, 136, 141-44, 149, 153, 175, 180, 234, 239, 240, 252, 273, 274, 278, 279, 280, 283, 314, 320, 322, 337, 365-69, 373-84, 389-91, 422, 452, 457-61, 466, 426-29, 532, 564, 575, 636, 645, 658, 659, 773-76, 788, 794, 809, 810, 819, 822-25, 845, 850, 862, 875, 926, 935, 949
- 國歌 (以色列的) anthem, Israel's 44, 57, 138, 863, 871, 873, 875, 876, 877, 878, 894, 896, 917, 919, 921, 923, 958, 964
- 娶寡嫂制度 levir, levirate marriage 698-701, 705, 708
- 被擄 exile 28, 42, 70, 123, 146, 160, 230, 247, 297, 330, 335, 397, 407, 446, 451, 479, 553, 565, 576, 595, 597, 599, 609, 663, 675, 676, 690, 744, 774, 778, 788, 792, 794, 800, 825, 829, 834-37, 853, 880, 883, 891, 917, 923, 949
- 掃羅 Saul 373, 478, 526, 579, 593, 622, 713, 714
- 十二劃**
- 猶大/猶大 (支派的) 人 Judah/Judahites ... 24, 75, 91, 239, 247, 350, 380, 423, 445-47, 466, 478, 551, 579, 583, 585, 606, 636, 651, 658, 676, 690, 705, 706, 730, 748, 758, 794, 797-800, 824, 825, 841, 842, 852, 937, 943, 947, 948, 953, 959, 963, 966, 975
- 無父者/孤兒 fatherless/orphan 299, 301, 305, 308, 309, 347, 403, 406, 413, 416, 422, 434, 443, 516, 551, 682, 686-88, 718, 726, 727, 733, 748, 761, 762, 766

- 雅各 Jacob 34, 54, 62, 85, 90-92, 147, 190, 213, 215, 262, 270, 275, 278, 287, 290, 291, 296, 302, 306-8, 329, 478, 598, 605, 606, 636, 652, 691, 723, 724, 758, 759, 808, 845, 888, 899, 900, 922, 937, 938, 940, 943, 946, 947, 952, 953, 957, 963, 969, 976
- 喇合 Rahab 96, 105, 325, 584, 585, 652, 743, 840
- 詛咒 curse 28, 31, 43, 56, 76, 115, 127, 146, 147, 169, 221, 224, 233, 237, 240, 247, 315, 320, 322, 323, 325, 326, 329, 330, 332, 333, 381, 382, 423, 466, 474, 476, 519, 540, 550, 551, 558, 571, 575, 580, 592, 594, 596, 601, 603, 604, 607, 608, 613, 641, 643, 646, 665, 698, 711, 715, 743, 748-50, 753, 757-66, 768, 769, 772, 774, 777-80, 783-87, 789-92, 795, 797-800, 805, 806, 809, 810, 814, 817-20, 822-25, 827, 829, 831-s33, 837, 842, 845, 850, 852, 867, 874, 875, 878, 909, 910
- 散送冥/散送冥人 Zamzummites 74, 84, 89, 91, 92
- 創造主/創造 creator/creation 104, 142, 143, 145, 152, 153, 182, 192, 193, 284, 328, 351, 363, 581, 618, 624, 651, 783, 887, 899, 904
- 朝聖者/朝聖之旅 pilgrim/pilgrimage 124, 342, 344, 404, 436, 437, 441, 444, 528, 726, 727, 869
- 智慧 (*hokmā*) wisdom 25, 31, 62, 64, 65, 67, 74, 126, 128, 151, 247, 320, 452, 456, 457, 467, 469, 527, 623, 831, 847, 849, 872, 887, 889, 893, 898, 907, 911, 912, 963, 969, 970
- 智慧文學 wisdom literature 320, 893, 911
- 提摩太 (其人) Timothy (the man) 34, 482, 521, 538, 976
- 揀選/神的揀選 election, divine :
~先祖 32, 35, 59, 105, 124, 303, 842, 922
~以色列/神的子民 32, 35, 36, 38, 59, 90, 91, 105, 124, 148, 155, 158, 163, 190, 208, 227, 236, 238, 246-49, 275, 301, 303, 319, 327, 345, 385, 389, 390, 392, 398, 399, 469, 585, 646, 691, 739, 742, 768, 783, 803, 827, 835, 852, 872, 899, 920, 926, 959
~以色列的君王 35, 350, 471, 473, 476, 478-80, 788, 920 · 參被眾神揀選的漢摩拉比 881
~迦南地 319
~上主立名之處 35, 339-44, 346-51, 355-60, 401-5, 427, 428, 433, 434, 438, 439, 443, 444, 446, 453, 462, 464, 515, 518, 528, 657, 717, 719, 721, 752, 766, 860
~利未支派的祭司 36, 515, 517, 521, 587
~摩西 296, 971
~約書亞 866
~耶穌 972
~教會的領袖 481
- 報應律 talion 556-59, 565, 703, 907, 920
- 割禮 (身體上和心上) circumcision, physical and heart 22, 37, 80, 149, 192, 200, 222, 283, 299, 300, 303, 330, 653, 756, 829, 833, 836-44, 852
- 十三劃**
- 會/大會/聖會 (以色列的/上主的) assembly (of Israel, of Yahweh) 43, 189, 270, 276, 279, 287, 292, 433, 435, 439, 441, 442, 523, 635, 643-54, 656, 663, 667, 711,

- 806, 810-15, 862, 878, 879, 883, 894, 895, 937, 942, 962
- 會幕 Tent of Meeting 346, 658, 861, 870, 873, 892
- 愛 ('*āhēb*) love :
- ~的定義 158, 169, 204, 210, 211, 599, 836
- ~律法 265
- ~神 21, 22, 33, 35-39, 41, 124, 125, 134, 163, 169, 172, 173, 175, 180, 190, 193, 201, 202, 204-6, 208, 210-12, 223, 225, 226, 228, 232, 238, 265, 268, 284, 285, 300-2, 307, 308, 310, 314, 320, 321, 324, 331, 366, 371, 374, 375, 382, 383, 421, 443, 542, 551, 580, 651, 653, 691, 706, 734, 735, 745, 784, 800, 829, 833, 836, 838, 840, 844, 845, 849-51, 858
- 人際的~ 38, 39, 247, 248, 299, 302, 308-10, 376, 409, 410, 419-21, 424, 553, 559, 595, 605, 617, 639, 640, 662-66, 676, 733
- 神的~ 33, 35, 36, 59, 73, 78, 124, 125, 134, 144, 152, 155, 158, 163, 175, 180, 181, 227, 228, 231, 236, 238, 246-50, 257, 266, 284, 299, 301, 305, 309, 424, 580, 607, 640, 643, 646, 731, 744, 800, 838, 839, 901, 937, 938, 946, 947, 950, 959, 960, 962
- 義/公義/正直 (*š'dāqā šedeq*) righteousness/righteous (及不義 unrighteous) 22, 35, 36, 63, 58, 64, 65, 66, 67, 126, 129, 130, 152, 153, 166, 170, 182, 185, 189, 219, 221, 223, 224, 250, 270, 274, 282, 305, 308, 331, 332, 377, 383, 407, 422, 425, 448, 451, 452, 454, 455, 456, 457, 458, 462, 465, 466, 467, 468, 469, 472, 477, 516, 521, 525, 529, 547, 551, 552, 553, 556, 557, 588, 616, 641, 644, 664, 665, 682, 687, 689, 692, 696, 697, 706, 707, 709, 715, 733, 743, 744, 745, 748, 762, 824, 841, 874, 881, 882, 887, 893, 896, 897, 898, 906, 910, 915, 921, 925, 936, 939, 940, 953, 954, 969, 972, 974, 975, 976
- 罪中為奴 slavery to sin 193, 249, 284, 311, 425, 734
- 罪責/無罪 guilt/guiltless 105, 175, 181, 291, 468, 546, 548, 549, 552, 553, 555, 591, 593, 594, 613, 632, 636, 655, 673, 686, 697, 707, 769, 818
- 葉特羅 Jethro 64, 65, 345
- 敬畏 (*yārē'*) fear, reverent awe 31, 32, 37, 58, 113, 124, 135, 139, 150, 153, 158, 177, 183, 195-98, 200, 209, 213-15, 218, 219, 221, 225, 247, 251, 253, 258, 260, 265, 285, 299-302, 306, 307, 310, 330, 331, 352, 366, 368, 374, 398, 402, 404, 407, 408, 431, 471, 472, 476, 480, 482, 602, 675, 711, 712, 715, 726, 775, 783, 792-94, 797, 838, 843, 854, 861, 868, 869, 885, 888, 905
- 聖約之愛 (*hesed*) covenant love 175, 179-81, 228, 238
- 聖殿 temple :
- 大衛/所羅門的~ 28, 30, 183, 207, 259, 295, 307, 343, 348-51, 437, 445, 446, 466, 467, 479, 518, 550, 649-51, 653, 658, 659, 722, 731, 754, 767, 798, 824, 831, 880, 881, 883, 923
- 被擄後的~ 407, 446, 650, 842, 881
- 第二~ 189, 207, 351, 467, 765, 831, 881
- 撒馬利亞人的~ 765
- 基督徒的身體是~ 249, 298, 654

- 異教的廟宇 91, 141, 187, 234, 342, 343, 545, 548, 657, 658, 729
- 其他 545
- 《聖殿經卷》 Temple Scroll 458, 604, 608
- 聖潔/神聖/屬神的 (*qādēs*) holiness/holy/sacred 35, 178, 188, 231, 246, 337, 377, 388, 389, 392, 398, 399, 570, 611, 620, 648, 653, 658, 659, 777, 778, 796, 844, 883, 929, 931, 933, 934
- ~的民族/國家 36, 43, 183, 227, 231, 235, 236, 244-50, 309, 326, 375, 385, 386, 388-91, 396-99, 461, 469, 575, 582, 620, 625, 632, 640, 646, 649, 675, 737-45, 768, 771, 777, 782, 783, 801, 803, 804, 898, 959-62, 976
- ~的行動/服侍/工作 98, 259, 475, 665, 964
- ~的物品 227, 234, 245, 338, 452, 457
- ~的律法 22
- ~的神 76, 150, 152, 309, 389, 390, 607, 620, 870, 931, 933, 934, 944
- ~的祭 345, 360, 394, 406, 517, 717, 727, 728, 735
- ~的祭司 803
- ~的處所/聖殿 139, 161, 264, 293, 349, 404, 653, 657, 718, 729
- ~的像 234
- 至聖所 302
- 軍營的~ 644, 648
- 聖山 161, 651, 653
- 聖日 175, 183, 438, 445
- 聖名 422, 689
- 聖地 105, 377, 582
- 聖言 29
- 聖者 937, 945, 946, 959-62
- 聖城 423
- 聖會 435, 440-42
- 聖經 188, 538, 867, 879
- 聖靈/神的靈/上主的靈 56, 66, 79-81, 118, 132, 190, 191, 220, 221, 283, 284, 293, 304, 310, 336, 351, 352, 448, 449, 467, 468, 531, 538, 553, 558, 580, 641, 653, 654, 664, 802, 842, 844, 884, 959, 976-78
- 聖潔法典/聖潔律例 Holiness Code/instructions on holiness 178, 188, 337, 611, 620, 777, 778, 796, 883
- 聖戰/上主之戰 divine/Yahweh war 101, 102, 230, 232, 248-50, 566, 581
- 路得 (其人) Ruth (the person) 598, 609, 651, 652, 688, 700, 705, 743, 840
- 債務/償債奴僕/償還債項 debt, debt-slavery/servitude, debt remission 42, 401, 409-23, 660, 681-86, 692, 709, 860, 868
- 徹底滅絕迦南種族 extermination of the Canaanites 101-5, 216, 277, 580-86
- 徹底滅絕 (*hērem*) 政策 Total destruction, the policy of 94, 98-100, 103, 104, 227, 229-35, 244, 245, 367, 379, 381, 566, 567, 574, 575, 579, 580, 714
- 逾越節 Passover 42, 192, 208, 220, 345, 400, 430, 433, 435-41, 443-49, 659, 839
- 試煉/考驗 test/testing 41, 80, 81, 87, 128, 155, 157, 163, 201, 214, 215, 217, 223, 224, 232, 233, 235, 237, 241, 251-58, 260-63, 265-68, 282, 320-22, 324, 329, 365, 369, 373, 374, 525, 533, 735, 808, 884
- 十四劃
- 歌 Song :
- 紅海之~ 316
- 上主/摩西之~ 26, 28, 39, 561, 861, 862, 870, 871, 873-79, 885, 886, 891-97, 903-28, 929, 941, 942, 958, 960

- 底波拉和巴拉之～ 758, 947
- 赫人 Hittites 227, 246, 564, 581, 650, 882, 883
- 僕人/僕役 servant :
- 廣義 175, 176, 182, 186, 339, 347, 355, 372, 409-26, 433, 434, 443, 688, 690, 691, 704, 708, 881, 973
- 王的～ 967, 968, 970
- 上主/耶穌基督的～ :
- 先祖 287, 290, 291
- 摩西 31, 65, 108, 113, 118, 764, 799, 892, 933, 963, 967, 968, 971
- 以色列 890, 891, 918, 922, 923
- 迦勒 852
- 大衛 118
- 先知 536, 692, 799, 922
- 耶穌 118, 162, 959, 972
- 西面 467
- 保羅 480, 539
- 基督徒 219, 226, 521, 978
- 瑪拉基先知 Malachi (the prophet) 58, 247, 406, 407, 431, 480, 668, 675, 880
- 瑪拿西王 Manasseh (king) 29, 283, 380, 446, 466, 731, 766
- 瑪拿西支派 Manasseh (tribe) 107, 109, 110, 165, 325, 544, 758, 808, 812, 939, 952, 963, 966
- 瑪撒 Massah 213, 216, 219, 272, 276, 282, 885, 938, 948
- 與神相交 fellowship with God 57, 345, 346, 390, 400, 430, 449, 731
- 誤殺 manslaughter 42, 184, 462, 541-46, 548, 549
- 寡婦 widow 299, 301, 305, 308, 309, 347, 403, 406, 413, 416, 418, 422, 434, 443, 444, 516, 547, 551, 605, 672, 682, 686-89, 692, 698-701, 705, 718, 726, 727, 733, 748, 761, 762, 766
- 漢摩拉比/漢摩拉比法典 Hammurabi/Hammurabi's laws 224, 417, 421, 477, 557, 661, 703, 753, 881, 971
- 誦讀/聆聽(律法) reading/hearing (the Torah) 26, 29, 32, 256, 446, 472, 476, 478, 480, 793, 798, 818, 836, 869, 879, 881
- 十五劃
- 撒母耳先知 Samuel (the prophet) 27, 29, 308, 350, 445, 478, 536, 578, 579, 593, 606, 622, 713, 714, 788
- 撒拉 Sarah 478, 599, 638
- 撒迦利亞先知 Zechariah (the prophet) 219, 537
- 撒馬利亞 Samaria 446, 558, 663
- 撒馬利亞人 Samaritan[s] 351, 398, 447, 765, 766, 976
- 摩西的律法 Torah of Moses 29, 31, 132, 480, 535, 666, 707, 799, 801, 838, 840, 879-81, 954, 965
- 摩押 Moab 10, 28, 35, 37-39, 53, 54, 59, 74, 83-93, 95-98, 102, 115, 126, 127, 137, 147, 149, 171, 188, 230, 233, 297, 327, 333, 334, 526, 575, 581, 584, 643, 645-47, 650-52, 711, 743, 757, 759, 777, 778, 795, 796, 814-16, 841, 851, 863, 869, 885, 929, 930, 944, 947, 958, 963, 965, 968
- 摩押平原 Moab, Plains of 10, 35, 37-39, 59, 86, 89, 115, 126, 147, 149, 171, 188, 297, 327, 333, 334, 575, 743, 757, 759, 795, 796, 814, 815, 841, 851, 863, 869, 885, 930, 947, 963, 965
- 摩洛 Molech/Molek 370, 526, 728
- 審判官/士師 (sōpetîm) judge/judges 62, 64, 65, 274, 283, 304, 305, 451-56, 459, 462-65, 472, 473, 524, 555-57, 587, 589,

- 592, 602, 688, 695, 697, 764, 799, 912, 970
- 憎惡的/可憎的 (rô'ebâ) abomination/something detestable 229, 244, 247, 352, 365, 367, 369, 370, 378, 385, 387, 388, 391, 392, 396, 452, 453, 458, 460, 523-26, 528-30, 539, 564, 575, 615, 618, 640, 643, 646, 647, 655, 660, 666, 669, 673, 675, 696, 704, 706, 748, 788, 809, 816, 856, 888, 904
- 十六劃
- 噩王 Og 28, 53, 54, 88, 94, 95, 99, 100, 101, 103, 105, 107, 108, 110-12, 166, 167, 242, 244, 273, 582, 808, 812, 860
- 頭生的 (bekôr) firstborn :
- ～牲畜 339, 345, 355, 401, 402, 404, 427-31, 939
- ～兒子/長子 42, 428, 431, 588, 595, 599, 600, 636, 695, 699, 705, 952
- 神～兒子 265, 431, 477, 479, 802, 959
- 錫安/錫安神學 Zion/Zion theology 28, 75, 331, 350, 462
- 戰役/征伐/攻伐 conquest 73, 87, 98, 101, 105, 109, 116, 168, 232, 242, 243, 245, 250, 516, 531, 565, 567, 572, 574, 575, 578, 649, 715, 785, 945, 947, 966, 974
- 戰爭/軍事政策 warfare, war policy 102-5, 244-46, 562-86, 595-99, 711-16, 907-10
- 憲法/憲政傳統/憲制文字 constitutional tradition/literature/law 66, 85, 188, 189, 605, 611, 677
- 燔祭 burnt offerings 339, 345, 356, 360, 367, 379, 381, 429, 651, 732, 747, 754, 755, 764, 938, 949
- 謀殺/殺人 murder/homicide 165, 166, 176, 184, 191, 377, 378, 416, 462, 467, 539, 541, 542, 544-52, 557, 559, 588-94, 603, 634, 683
- 十七劃
- 彌迦先知 Micah (the prophet) 308, 466, 663, 764
- 彌賽亞 Messiah 398, 444, 447, 467, 479, 537, 651, 972-74
- 十九劃
- 證人/見證人 ('ēd) witness (另參見證條) .
- 145, 185, 262, 263, 293, 416, 420, 453, 460, 461, 475, 555-58, 560, 592, 608, 631, 637, 705, 721, 750, 760, 764, 765, 801, 805, 811, 873, 878, 893, 896, 919, 923
- 禱告 prayer 58, 78, 79, 112, 113, 118-20, 128, 129, 132, 211, 263, 267, 278, 280, 281, 292, 295-97, 348, 350, 351, 553, 587, 592, 651, 659, 729, 733, 735, 799, 819, 882, 947
- 離婚 divorce 43, 310, 597-99, 605, 609, 629-31, 635, 640, 668-79, 699, 700
- 二十劃
- 獻兒童為祭 child sacrifice 370, 526, 660
- 獻祭 sacrifices/offerings 210, 233, 247, 295, 298, 307, 308, 344-48, 356, 359, 360, 391, 394, 400, 402, 428-30, 433, 438, 440, 441, 458, 467, 515, 526, 719, 728, 731, 755, 888, 948
- 二十一劃
- 屬天的/合乎上主心意的王權 kingship, divine/of Yahweh 38, 202, 268, 338, 352, 374, 534, 667, 942, 967
- 屬世的國/黑暗的國度 kingdom of this world/darkness 163, 166, 225, 237, 246, 249,

311, 585, 734

懼怕/逃跑 fear, fright 65, 72, 79, 93, 99,
197, 315, 325, 466, 563, 565-69, 571, 572,
602, 657, 771, 782, 783, 788, 798, 865,
866

蘭塞二世 Rameses II..... 741, 958

蘭塞三世 Rameses III 89, 343

國際釋經應用系列

陸續出版

舊約

- ★1A 創世記上(1:1-11:26)
- ★1B 創世記下(11:27-50:26)
- 2 出埃及記
- 3 利未記
- ★4 民數記
- ★5A 申命記上(1-17章)
- ★5B 申命記下(18-34章)
- 6 約書亞記
- 7/8 士師記/路得記
- 9/10 撒母耳記上/下
- 11/12 列王紀上/下
- 13/14 歷代志上/下
- 15/16 以斯拉記/尼希米記
- ★17 以斯帖記
- 18 約伯記
- 19A 詩篇上(1-72篇)
- 19B 詩篇下(73-150篇)
- 20 箴言
- 21/22 傳道書/雅歌
- 23 以賽亞書
- 24/25 耶利米書/耶利米哀歌
- 26 以西結書
- ★27 但以理書
- 28/30/33 何西阿書/阿摩司書/彌迦書
- 32/34/35/36 約拿書/那鴻書/哈巴谷書/
西番雅書
- 29/31/39 約珥書/俄巴底亞書/瑪拉基書
- 37/38 哈該書/撒迦利亞書

★已出版

新約

- 40 馬太福音
- 41 馬可福音
- ★42 路加福音
- ★43A 約翰福音上(1-10章)
- ★43B 約翰福音下(11-21章)
- ★44A 使徒行傳上(1-9章)
- ★44B 使徒行傳下(10-28章)
- 45 羅馬書
- ★46 哥林多前書
- 47 哥林多後書
- ★48 加拉太書
- ★49 以弗所書
- ★50 腓立比書
- ★51/57 歌羅西書/腓利門書
- ★52/53 帖撒羅尼迦前書/後書
- ★54/55/56 提摩太前書/後書/提多書
- ★58 希伯來書
- ★59 雅各書
- ★60 彼得前書
- 61/65 彼得後書/猶大書
- ★62/63/64 約翰一、二、三書
- ★66 啓示錄