

國際 **聖經** International
百科全書 **BIBLE** Standard
Encyclopedia

10

先知



PROPHET

究竟先知是誰？

是否那些能夠未卜先知的人？

他們與以色列文化有甚麼關係？

這本小冊子結合了歷史探索和學術研究的成果，
為你介紹先知的源起、稱號、職責和信息，
並且探討解釋先知預言的不同方法。

這本小冊子是你認識「先知」的必備指南。





先知

漢語聖經協會

先知

作者：加里·史密斯
總編輯：孫淑喜
譯者：陳秀媚
編輯：黎永明 吳偉強
封面設計：張潤明
製作：郭志芳 譚啟文
出版及發行：漢語聖經協會有限公司
香港郵政總局5208號信箱
電話：(852) 2370-9981 傳真：(852) 2370-9993
網址：www.chinesebible.org.hk
電郵：info@chinesebible.org.hk
承印：陽光印刷製本廠
版次：二〇〇三年十月初版
國際書號：962-513-334-8

© 漢語聖經協會有限公司
版權所有·切勿翻印

The International Standard Bible Encyclopedia
Prophet

by G. V. Smith

Chinese Bible International Limited
G.P.O. Box 5208, Hong Kong
Tel: (852) 2370-9981 Fax: (852) 2370-9993
Website: www.chinesebible.org.hk
E-mail: info@chinesebible.org.hk
First Edition, October 2003
ISBN: 962-513-334-8

English edition © 1986 Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan 49503
Chinese edition © 2003 Chinese Bible International Limited

All Rights Reserved
Printed in Hong Kong

封面圖片：「迦密山上的以利亞」雕像·楊有志攝影。

序

本會的事工方向，就是在出版林林總總聖經的同時，為查考聖經的人提供優質的聖經研究工具。神的話語得以解開，人就能靠近祂的心懷，走在當行的路上。

華人教會需要一套既有深度、又具闊度的聖經百科全書，這是毋庸置疑的。近年經基督教出版同業的努力耕耘，多套聖經百科全書、辭典和手冊陸續翻譯面世，各具特色，為華人信徒提供了多種選擇，甚具百科全書的規模。而本會從上而來的異象，是承接歷史的使命，隨着這些步伐，多走一里，投放巨大資源，翻譯一套聖經百科全書，項目要全備、涵蓋範圍要廣闊、既具備學術研究價值，又堅持合理的保守立場。

《國際聖經百科全書》（*The International Standard Bible Encyclopedia*，簡稱*ISBE*）是我們的選擇。*ISBE*原於1915年出版，接近一個世紀，一直被視為聖經參考著述的權威。*ISBE*年來經多次嚴謹而全面透徹的修訂，1988年版為最新近的修訂本，加入大量全新的資料，而保留的資料也經全面的更新，或因着新近考古發現以及聖經研究的發展而需要改寫。多番嚴謹的修訂，務求更貼近時代的步伐和學術的訴求，但又不減其原來的可讀性、深度和價值。我們深信，*ISBE*能夠滿足神學院老師、學生和牧者的嚴格學術要求，而對於一般信徒領袖及有志進深研讀聖經的信徒，也必有提升和刺激作用。

*ISBE*的權威屹立經年，固然因其本身資料全面而多元化，包羅聖經的經卷、神學、歷史、地理、風俗、文化、倫理、人物等等，也同時在於其跨宗派和

國際化的背景。執筆編撰*ISBE*具學術水平的學者超過600位，他們來自不同的宗派，不同的地域。而編輯陣容本身，也包括教會歷史、新約、舊約，以及聖經地理和考古的學者，其代表性不言而喻。

*ISBE*英文原書共四大冊，超過9,000條目，一些條目數十字，一些上萬字。最保守估計，中譯本會超逾600萬字，部分條目的資料會進一步更新，甚至改寫，務求切合新世代華人教會的需要。

這項翻譯工程雖然艱巨，我們心目中卻有一個出版藍圖，就是分階段將我們的翻譯編修成果呈獻華人教會。換句話說，這是「化整為零」的過程，將*ISBE*以不同形式分階段出版。第一個階段，我們會從*ISBE*抽取一些篇幅較長、又較具分量的條目，如「使徒保羅與保羅神學」、「死海古卷」、「聖經中的巴勒斯坦」等，作獨立小冊陸續出版，俾能先饗華人信徒，讓他們窺見*ISBE*的精髓和規模，以禱告期待的心支持*ISBE*的出版。

細讀這些小冊子，就能鑽入*ISBE*那「書中有書」、「條目中有條目」的多元境界。

期望，五年以後，*ISBE*再進入「化零為整」的工序，八大冊中文版的《國際聖經百科全書》得以如期面世。

深願，這五年的耕耘，上主的恩手不住施恩帶領，賜下所需資源，也賜我們的翻譯、編輯和寫作隊工智慧悟性，盡心竭力，給上主獻上美好的祭。

漢語聖經協會
二〇〇二年六月

略語表

一般略語

A	Codex Alexandrianus	《亞歷山太抄本》(見「新約的經文與抄本」TEXT AND MSS OF THE NT I.B)
abbr.	abbreviated; abbreviation	縮略語; 縮寫式
act.	active	主動語態
Akk.	Akkadian	亞甲文(阿卡得文)
Amer. Tr.	J. M. P. Smith and E. J. Goodspeed, <i>The Complete Bible: An American Translation</i>	《聖經全書: 美國人譯本》
Am.Tab	el-Amarna Letters	《亞瑪拿泥柬》(見「亞瑪拿泥版」AMARNA TABLETS)
Apoc.	Apocrypha	次經
Apost. Const.	Apostolic Constitutions	《使徒憲章》
Aq.	Aquila's Greek Version of the OT	亞居拉的舊約希臘文譯本(見「七十士譯本」SEPTUAGINT)
Arab.	Arabic	阿拉伯文
Aram.	Aramaic	亞蘭文
art.	article	冠詞
Assyr.	Assyrian	亞述文
ASV	American Standard Version	《美國標準譯本》
AT	Altes (Ancien) Testament	舊約
AV	Authorized Version	《欽定本》, 又稱《英王詹姆斯譯本》(King James Version)
b.	born	生於
B	Codex Vaticanus	《梵蒂岡抄本》(見「新約的經文與抄本」TEXT AND MSS OF THE NT I.B)
Bab.	Babylonian	巴比倫文
bk.	book	書本
Boh.	Bohairic	波海利文
ca.	<i>circa</i>	大約
Can.	Canaanite	迦南文
cent(s).	century	世紀

CG	Coptic Gnostic	科普替諾斯底派（見「拿戈瑪第文庫」NAG HAMMADI LITERATURE）
ch(s).	chapter(s)	章
Chald.	Chaldean; Chaldaic	迦勒底文
col(s).	column(s)	欄
comm(s).	commentary; commentaries	註釋書
Copt.	Coptic	科普替文
d.	died	卒於
D	Deuteronomist	D底本（見「鑒別學」CRITICISM II.D.4）；另參《伯撒抄本》（Codex Bezae，見「新約的經文與抄本」TEXT AND MSS OF THE NT I.B）
diss.	dissertation	論文（通常指學位論文）
DSS	Dead Sea Scrolls	死海古卷
E	Elohist	E底本／作者；伊羅興底本／作者
E.B.	Early Bronze (Age)	青銅器時代初期
ed(s).	editor(s), edition(s), edited (by)	編者；版本；編／合編
Egypt.	Egyptian	埃及文
E.I.	Early Iron (Age)	鐵器時代初期
<i>Einl.</i>	<i>Einleitung</i> (introduction)	引論；序言
Eng. tr.	English translation	英文譯本
ERV	English Revised Version (1881-85)	《英國修訂譯本》
esp.	especially	尤其；尤參
<i>et al.</i>	<i>et alii; et alibi</i>	及其他人；及其他地方
Eth.	Ethiopic; Ethiopian	埃塞俄比亞文
f.	following	及下一頁／節
ff.	following	及以下數頁／節
fem.	feminine	陰性
fig.	figuratively	象徵性的
gen.	genitive	所有格
Ger.	German	德文
Gk.；希	Greek	希臘文
H	Law of Holiness	聖潔法典（利十七—二十六；見「鑒別學」CRITICISM II.D.）
Heb.；來	Hebrew	希伯來文

Hist.	History	歷史
Hitt.	Hittite	赫人語言
Hom.	homily	解經；講道
impf.	imperfect (tense)	未完成（時態）
<i>in loc.</i>	at/on this passage	在這一段
inscr.	inscription	銘文
intrans.	intransitive	不及物的
intro(s).	introduction(s)	引言；導論
J	Yahwist	J底本／作者；耶和華（雅巍）底本／作者
JB	Jerusalem Bible	《耶路撒冷聖經》
K	<i>kethibh</i>	文本寫法（見「舊約的經文與抄本」TEXT AND MSS OF THE OT）
L	Lukan source	路加來源（見「符類福音」GOSPELS, SYNOPTIC V）
Lat.	Latin	拉丁文
L.B.	Late Bronze (Age)	青銅器時代晚期
lit.	literally	按字面意義
<i>loc. cit.</i>	<i>loco citato</i>	在上述引文中
LXX	<i>Septuagint</i>	《七十士譯本》
M	Matthaeian source	馬太來源
masc.	masculine	陽性
M.B.	Middle Bronze (Age)	青銅器時代中期
mg.	margin	頁邊；旁註
mid.	middle voice	中動語態
Midr.	Midrash	《米大示》
Mish.	Mishnah	《米示拿》
Moff.	J. Moffatt, <i>A New Translation of the Bible</i> (1926)	摩法特《聖經新譯本》；《摩法特譯本》
MS(S)	manuscript(s)	抄本；手稿
MT	Mas(s)oretic Text	《馬所拉文本》（見「舊約的經文與抄本」TEXT AND MSS OF THE OT）
n(n).	note(s)	註釋
NAB	New American Bible	《新美國聖經》
NASB	New American Standard Bible	《新美國標準聖經》
n.d.	no date	日期不詳
NEB	New English Bible	《新英文聖經》
neut.	neuter	中性

N.F.	<i>Neue Folge</i> (New Series)	新的系列
NIV	New International Version	《新國際譯本》
NJV	New Jewish Version	《新猶太譯本》
no(s).	number(s)	期
NRSV	New Revised Standard Version	《新修訂標準譯本》
N.S.	New Series	新的系列
NT	New (Neues, Nouveau) Testament	新約
Onk	Onkelos (Targum)	盎克羅 (他爾根)
<i>op. cit.</i>	<i>opere citato</i>	在上面所引的書中
OT	Old Testament	舊約
Oxy. P. <i>p</i>	Oxyrhynchus papyrus papyrus	《俄西林古蒲草紙抄本集》 蒲草紙抄本 (附有上標數 目)
P	Priestly Code	祭司法典 (見「鑒別學」 CRITICISM II.D.5)
par.	(and) parallel passage(s)	及平行章節 (經文)
para.	paragraph	段
part.	participle	分詞
pass.	passive	被動語態
Pent.	Pentateuch	五經
Pers.	Persian	波斯文
Pesh.	Peshito, Peshitta	《別西大譯本》
pf.	perfect (tense)	完成 (時態)
Phoen.	Phoenician	腓尼基文
pl.	plural	複數
prob.	probably	很可能; 大概
pt(s).	part(s)	部分
Q	<i>Quelle</i>	來源; 原始資料 (見「符 類福音」GOSPELS, SYNOPTIC V)
<i>Q</i>	<i>qere</i>	讀法 (見「舊約的經文與 抄本」TEXT AND MSS OF THE OT)
repr.	reprinted	重印; 再版
rev.	revised (by)	修訂
RSV	Revised Standard Version	《修訂標準譯本》
RV	Revised Version	《修訂譯本》, 可指《英國 修訂譯本》或《美國標準 譯本》
Sah.	Sahidic	沙希地文

Sam.	Samaritan	撒馬利亞語／人的
Sem.	Semitic	閃族語
sing.	singular	單數
Sum.	Sumerian	蘇美爾文
supp.	supplement(ary)	補充；補篇
<i>s. v.</i>	<i>sub voce (vocibus)</i>	見條目
Symm.	Symmachus' Greek version of the OT	辛馬庫舊約希臘文譯本
Syr.	Syriac	敘利亞文
Talm.	Talmud	《他勒目》
T.B.	Babylonian Talmud	《巴比倫他勒目》
Tg(s).	Targum(s)	《他爾根》
Th.	Theodotus' revision of the LXX	狄奧多田舊約希臘文譯本
T.P.	Palestinian (Jerusalem) Talmud	《巴勒斯坦他勒目》(《耶路撒冷他勒目》)
TR	Textus Receptus	《公認經文》(見「新約的經文與抄本」TEXT AND MSS OF THE NT IV)
tr.	translation, translated (by)	譯本；翻譯
trans.	transitive	及物的
Ugar.	Ugaritic	烏加列文
v(v).	verse(s)	節
<i>v.</i>	<i>versus</i>	與……相對／相比
var.	variant	差異；異文
vb(s).	verb(s)	動詞
viz.	namely	即；那就是
vol(s).	volume(s)	冊
Vulg. ; 《武》	Vulgate	《武加大譯本》(見「早期譯本」VERSIONS)
《呂》		《呂振中譯本》
《和》		《和合本》
《思》		《思高譯本》
《現中》		《現代中文譯本》
《新》		《新譯本》
《當》		《當代聖經》
Ⲛ	Codex Sinaiticus	《西奈抄本》
<	derived from (etymological)	(詞源學上) 源自
=	is equivalent to	相等於
*	theoretical or unidentified form	假設的或未能辨認的詞形
§	section	段

近代出版物

- AJSL *American Journal of Semitic Languages and Literatures*
 ANET J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (1950; 3rd ed. 1969)
 ARM *Archives Royales de Mari* (1941-)
 BA *The Biblical Archaeologist*
 Bibl. *Biblica*
 BZAW *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
 EvTh *Evangelische Theologie*
 FSAC W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (2nd ed. 1957)
 HTR *Harvard Theological Review*
 HUCA *Hebrew Union College Annual*
 IB *Interpreter's Bible* (12 vols., 1952-57)
 IEJ *Israel Exploration Journal*
 JBL *Journal of Biblical Literature*
 JETS *Journal of the Evangelical Theological Society*
 JTS *Journal of Theological Studies*
 LAP J. Finegan, *Light from the Ancient Past* (1946; rev. 1959)
 RTWB A. Richardson, ed., *A Theological Word Book of the Bible* (1950)
 TDNT G. Kittel and G. Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament* (10 vols., Eng. tr. 1964-76)
 THAT E. Jenni and C. Westermann, eds., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (2 vols., 1971-76)
 VT *Vetus Testamentum*
 WC *Westminster Commentaries*
 ZAW *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*

古代作者及文獻

Josephus 約瑟夫

- Ant. 《猶太古史》(*Antiquities of the Jews*)
 BJ 《猶太戰記》(*Bellum Judaicum/The Jewish War*)
 CAp 《反駁阿皮安》(*Contra Apionem*)

先知 PROPHET；預言 PROPHECY

許多不同種類的人都可稱為先知，因為他們某程度上都聲稱自己正在傳達神的信息。這個詞彙用法廣泛，說明了為何先祖亞伯蘭（創二十七）、祭司亞倫（出七1，編按：《和》的「替你說話的」原文與「先知」為同一個詞）和負責唱歌的耶杜頓（代上二十五3），即使聖經沒有記載他們蒙召擔當先知的職分，也都稱為先知。狹義來說，它特指個別人士蒙神呼召作為先知，獻出時間，用說話、行動演繹或書寫的形式來傳達神的信息，例如耶利米、以賽亞和撒母耳。

- I. 希伯來先知的稱號
 - A. 一般稱號
 - B. 特別稱號及衍生詞彙
 - C. 相關稱號
 - D. 各稱號之間的分別和關係
- II. 古代近東的先知
 - A. 埃及
 - B. 迦南和敘利亞
 - C. 美索不達米亞
- III. 先知與以色列文化的關係
 - A. 聖殿敬拜
 - B. 君主政制
 - C. 智慧文學
 - D. 出神行為
 - E. 聖約律法
 - F. 天啓文學

IV 先知的信息

A. 接收

B. 傳遞

C. 內容

V. 解釋預言

A. 方法論介紹

B. 釋經原則

VI. 新約的預言

I. 希伯來先知的稱號

希伯來人用很多描述式詞彙來稱呼先知。有些視為耶和華的先知（王上十八13），有許多卻與迦南神祇巴力相聯（王上十八19；耶二8），另有些則與所屬的城市（例：耶路撒冷、撒馬利亞，耶二十三13-14）或國家（例：以色列，結十三2）有關。但是大部分稱呼都反映先知的特質或職能。仔細研究用來描述先知的一般稱呼和特別稱號，能讓我們初步瞭解希伯來人對先知的概念。

A. 一般稱號

最重要的兩個一般稱號是「他（神）的僕人」（來：'*ebed*）和「神人」（來：'*išhā'elōhîm*）。僕人的身分卑微，他的人生目標是要完成主人分派給他的工作。所有格代詞表明神對「他僕人先知」的所有權（王上十四18；王下十七23，二十一10，二十四2）。神使用從前藉「我僕人眾先知」（王下九7，十七13；耶七25，二十九19；亞一6）發出的信息來提醒、警告以色列人的同時，也確認那些忠心宣講祂話語的人

的忠誠和順服。

「神人」是榮譽的稱號，只用於少數先知，他們與神的關係特別親密，作先知的恩賜又特別強。聖經中提到神藉着摩西宣講律法的經文，都稱摩西為「神人」（申三十三1；書十四6；代上二十三14；代下三十16；拉三2）。這個稱號主要出現於撒母耳記上和列王紀上、下，其中一處是用來描述宣告神審判以利和他兒子的信息的先知（撒母耳記上二27）。撒母耳稱為「先見」（撒母耳記上九11、18-19）、「先知」（參第9節，十九20）和「神人」（撒母耳記上九6-10），他求問神，並預言將要發生甚麼事。示瑪雅（王上十二22；代下十一2）、從猶大前往伯特利的不知名先知（王上十三）¹和警告亞瑪謝的先知（代下二十五7-9），都是傳達神話語的「神人」。以利亞使撒勒法寡婦的兒子復活，她稱以利亞為「神人」，因為「耶和華藉你口所說的話是真的」（王上十七18、24；參王下一6-13）。以利沙稱為「神人」約有35次（王下四7-27，五8-20，六6-15，七17-18，二十三16-17），因為他行了許多神蹟，而且傳講神的信息。耶和華的使者曾被百姓誤以為是神人（士十三6）。

其他用來描述先知的一般稱號，包括 *mēlîṣ* (*lîṣ* 的 *hiphil* 分詞；RSV「傳遞者」〔mediator〕，賽四十三27；《和》：「師傅」)、*ṣōpēh* (*ṣāpā* 的分詞；RSV「看守的人」〔watchman〕，賽五十六10；耶六17；結三17，三十三7-8) 和 *mal'āk* (RSV「使者」

1 J. L. Crenshaw 在 *Prophetic Conflict* (1971), 41f. 認為此人是阿摩司，但這並不正確。

[messenger]，代下三十六15-16；賽四十四26；該一13)。

B. 特別稱號及衍生詞彙

預言的觀念與三個希伯來文的詞根相關：*r'h*，*hzh* 和 *nb'*。這三個詞根及其衍生詞有時用來表達相同的意思，但是各有不同的語義範圍，它們的用法也有不同來歷。

動詞 *rā'a* 的基本意思是「看見、得知、明白」，若用來指先知，分詞 *rō'eh* 傳統上譯作「先見」。從撒母耳記上九章9節可見，*rō'eh* 是藉着求問神揭示神奧秘的人。有人根據詞源學推斷，先見所得的啓示通常以看得見的方式出現，但是聖經有12處出現 *rō'eh* 一詞的時候（多數指撒母耳），極少或甚至沒有資料顯示先見求問所得的答案，是以夢或異象的形式臨到。動詞 *rā'a* 多次用來描述神顯現、夢或異象中所見的景象（例：創十六13；撒上二十八13；王上二十二17、19；代上二十一16、20；賽六1、5；耶一11-13；結一1、27-28；八2-7、15、20；摩七8，八2；亞一8、18），但是這些經文沒有同時使用 *rō'eh* 這個分詞。從 *r'h* 這個詞根衍生出來的名詞 *mar'eh* 和 *mar'ā*，大多出現於較遲寫成的以西結書和但以理書，用來形容這兩位先知看見的「異象」。然而，這項證據不足以證明，先見主要從異象或夢境得着信息。「先見」這概念的精髓，在於神讓某些人「看見」（即明白）或收到神的信息，使人洞悉過去、現在或將來的事情。

分詞 *hōzeh* 也解作「先見」，用於三位負責音樂事奉的人，就是希幔（代上二十五5）、亞薩（代下二十

九30) 和耶杜頓 (代下三十五15)，大衛王分派他們管理在聖殿敬拜中唱歌、奏樂和說預言的事務 (參代上二十五1-7)。在其他地方，這個稱號用來指王宮中的「先見」，包括大衛時代的迦得 (撒下二十四11；代上二十一9；代下二十九25)、所羅門和羅波安在位時的易多 (代下九29，十二15)、約沙法時代的哈拿尼 (代下十九2)，及瑪拿西在位時的先見 (代下三十三18-19)。這些「先見」向王傳講神的話語，並記錄在他們的歷史書上。在這種情況，*hōzeh* 作為王的顧問，讓他洞悉神的旨意。

從 *hzh* 這個詞根衍生出來的動詞 *hāzâ*，意即「看見、得知」，用於多卷先知書的標題中 (賽一1，二1；摩一1；彌一1；哈一1)，表示先知透過從神而來的啓示「看見」或「得知」神諭。以西結用這個動詞來形容假先知憑自己的想像和虛假的盼望所「看見」的事物 (十三8-9、16、23，二十一29 [MT 34]，二十二28)。巴蘭的神諭來自他所聽到的說話和他所「見」的異象 (民二十四4、16)。但是這動詞與異象經歷密切相關的情況，主要在但以理書的亞蘭文部分出現，經文中 *hāzâ* 一詞是指但以理在夢境和夜間異象中所「看見」的景象 (但二，四，七)。

從 *hāzâ* 衍生出來的名詞包括 *hāzôn*，*hāzôt*，*hizzāyôn*，*maḥzeh* 等，表示所「看見」的啓示，常指夢境和夜間異象 (尤其是但以理書)。但是 *hāzôn* 一詞用於以賽亞書、俄巴底亞書和那鴻書的標題，以及某些先知的著作的名稱 (代下九29，三十二32)，說明這個詞也可指這三位先知透過默示所得的整個「啓示」。

舊約提到先知的時候，主要採用 *nābī'* 一詞（或陰性詞 *n'bi'â*）。有關這個詞的詞源，學者提出了多套理論。格塞紐（Gesenius）、屈嫩（Kuenen）² 和馮·奧雷利（von Orelli）³ 將這個詞與 *nābā'*（意即「興致勃勃地談論」）拉上關係，因此把先知理解為處於出神狀態的人，充滿熱情、興致勃勃地對人說話。阿諾德（Arnold）⁴ 和法伊弗（Pfeiffer）⁵ 認為這詞是從 *bô'*（「進入」）衍生出來的被動（niph'al）分詞，形容人被靈體附身。科爾尼（Cornill）⁶、艾澤倫（Eiselen）⁷ 和柯尼希（König）⁸ 追溯這個詞的來源，認為它是來自一個阿拉伯文的詞根，意思是「宣佈」，由此推論先知是神話語的宣佈者或代言人。米克（Meek）⁹、約翰遜（Johnson）¹⁰、哈爾達（Haldar）¹¹ 和斯科特（Scott）¹² 認為這個詞源於亞甲文，意即「說話或宣

2 Kuenen, 42.

3 von Orelli, 11f.

4 Arnold, 93.

5 Pfeiffer, 83.

6 Cornill, 9f.

7 Eiselen, 23.

8 König, 260.

9 Meek, 150f.

10 Johnson, 24f.

11 Haldar, 109.

12 Scott, 45.

告」。奧伯萊 (Albright)¹³、羅利 (Rowley)¹⁴ 和林德布盧姆 (Lindblom)¹⁵ 則傾向採取較被動的解釋，將先知理解為「蒙神呼召的人」。這些解釋上的差異，說明當我們採用詞源學的方法推斷 *nābî'* 一詞的意思，必須謹慎處理。詞根的確實歷史來源也許未能肯定，但是仔細研究其動詞和名詞的用法，仍能揭示它的語義範圍。

動詞 *nābā'* 解作「說預言」，在舊約中以 *niphāl* 和 *hithpael* 的形式出現約 115 次，在摩西五經中只出現於民數記十一章 25 至 27 節。這段早期的經文指說預言的能力，是神分給以色列 70 位長老的恩賜，「靈停在他們身上的時候，他們就受感說話」。經文沒有記載他們所說預言的內容，但是從上下文可見，這種新的能力讓眾長老能分擔摩西的重擔，照顧以色列人。在撒母耳記上，這動詞描述一班先知和掃羅的一些表現 (十 5-13，十九 21-24；參「胡言亂語」，十八 10)。聖經第一次提到一班早期的先知，就是掃羅遇見的一班，他們從敬拜的地方下來，隨着樂器的聲音 (十 5、10) 受感說話 (大概是「唱歌」)¹⁶。掃羅受耶和華的靈感動而說預言，使他「變為新人」(6 節)。說預言與掃羅的異常舉動是否有直接關聯 (參十 6，十八 10，十九 24)，可有多種的解釋 (參下文 III.D)。聖經選用 *nābā'* 一詞來形容巴力先知「胡言亂語」、「說

13 Albright, 303.

14 Rowley, 103-5.

15 Lindblom, 102.

16 參 M. Buber, 63; E. J. Young, 70。

預言」或「唱歌」（王上十八29，《和》：「狂呼亂叫」），似乎支持這樣的看法：在古代近東，先知恩賜的表現有時附帶着古怪的行為。但是這次事件中這班先知的行為，不能作為以色列先知行為的規範描述。

*Nābā'*經常涉及傳講信息。米該雅解釋那400個先知向亞哈說假信息，是因為「謊言的靈入了你〔亞哈〕這些先知的口」（王上二十二22-23），這清楚可見說預言即是傳講信息。阿摩司也將說預言等同於傳講耶和華的話語（摩三8），而耶利米書和以西結書多次使用*nābā'*一詞，也有這個重點。雖然「說預言」可指真先知的說話，也可指假先知的說話，但是假先知並非神差派的，神也沒有吩咐他們說話（耶十四14）。以西結書多次將「預言」和「說」二詞連用，互相平行（結二十一9、28〔MT 14、33〕，三十二，三十六3，三十七12，三十八14）。在歷代志上第二十五章，這個動詞用來表示那些在聖殿敬拜中唱歌奏樂的音樂事奉者的活動。這種用法大概與掃羅所遇見那班音樂事奉者的「唱歌、說預言」行動有關（撒十5）。（另參出十五20-21中說預言跟奏樂的關係，該處稱米利暗為*n'ḇî'ā'*，即「女先知」，並描述她如何帶領眾婦女唱歌、奏樂和跳舞。）耶普森（A. Jepsen）和倫托夫（R. Rendtorff）¹⁷提出，*nābā'*的hithpael形式（多數出現於早期的經文，但是也見於耶十四14，二十三13所述的假預言）表達出神的行為，而niph'al則表示先知的講論。但是這兩種情況並非必然，我們也沒有足夠的例子可歸納出這個觀點。

17 參TDNT, VI, 797-99.

名詞 *nābî'* 是最常用來稱呼男先知的稱號，陰性詞 *n^ebî'â* 則偶爾用來表示女先知（例：出十五20；王下二十二14；尼六14；賽八3）。¹⁸ 複數詞 *n^ebî'îm* 用來描述獨立運作的先知羣體，不論真先知與假先知，或男先知與女先知。以色列的士師底波拉既是先知，又是魅力領袖和歌唱者，士師記四章4節稱她為 *n^ebî'â*。「先知門徒」（*b^enê-hann^ebî'îm*）主要和以利沙有關（王上二十35除外），這些先知把自己看成以利沙的僕人（王下二16，四1，六1-3，九1-4）。雖然他們有些已婚並有兒女（參四1），但是似乎有時聚集在一起生活（四38-44，六1）。以利沙教導他們（王下四38），他們則負責傳達神給以利沙的信息（九1-4）。至少有一個先知門徒直接從神得到預言（王上二十35）。這些先知，以及200年前撒母耳時代那「一班一班的先知」的職能，我們都不大清楚。由於我們對這些先知羣體所知甚少，學者就他們先知恩賜的性質，發展出多套假說，嘗試重現它的原貌（參下文III.D）。

Nābî' 的責任，從摩西和亞倫的關係中清楚闡明。由於摩西不肯對法老說話，於是耶和華差派亞倫作他的 *nābî'*（出六28—七2）。摩西也稱為 *nābî'*，因為神透過他向人說話（參民十二1-2、6-8）。先知負責說出神放在他們口中的話（申十八18-22），他們是宣告神話語的使者，¹⁹ 經常說：「耶和華以色列的神如此說」（士六8；王上十一29-31；代下三十四23），或「耶和華如此說」（撒下二十四11-12；王上二十

18 另參「女先知」PROPHETESS。

19 參Westermann, 98-128。

13；王下二十1；代下十二5，二十一12）。另有其他經文記述耶和華的話臨到先知（王上十六7、12；王下十四25；王下二十四2；代下二十九25）。先知書記載了神向一些先知揭示的神諭。

有些先知寫作書卷（代上二十九29；代下九29，十二15，十三22，二十六22，三十二32；耶三十六1-6），有些則是王的顧問（撒上一十二5；撒下二十四11；王上一8，二十二5-9；王下二十二12-20；代下二十五15-16，三十二20，三十四22-28；耶三十七17）。聖經記載神向大部分先知講述祂的話語，但是對某些先知，祂會賜下夢境和異象（參民十二6；申十三1-5〔MT 2-6〕；結一；耶二十三25；但七1-2）。先知傳遞的信息有正面，也有負面，還有些（例：以西結）採用戲劇的形式，使人明白信息。

C. 相關稱號

先知不是傳遞超自然信息的惟一使者或代言人，所以我們必須清楚分辨先知及從事相關但有差別之職業的人。巴蘭被人視為預言家或「占卜者」（來：*qôšēm*，書十三22；《和》：「術士」），有人給他酬金，請他「占卜」（*qesem*，民二十二7，《呂》：「占卜」），企圖咒詛以色列。雖然巴蘭最終充當了先知，傳講神放在他口中的說話（民二十二35、38，二十三5、16、26），但這次只是神轉化了巴蘭常用的方法。他用的占卜方法，大概類似向非利士人建議如何消除擄去約櫃後所得瘟疫的占卜者（撒上一六2-3）。先知有時也會將以色列的假先知列入「占卜的」這類人（耶二十七9，二十九8；結十三6-9、23；彌三6-7；

亞十2)。這些占卜者不傳講神的話語，卻託神的名說假預言（耶二十九8-9）。他們只說求問者想聽的信息（耶二十八9；結十三9-10），並運用法術以達到他們的目的（結十三17-23）。很明顯，許多以色列人聽信這些占卜者的謊言，以為他們是真先知。

其他相關的羣體包括作尼布甲尼撒王顧問的「占星家」（亞蘭文：*g'zar*的分詞；但二27，四7〔MT 4〕，五7、11，《和》：「觀兆的」），以及作以色列人顧問的「占卜者」（來：*'ānan*的*poel*分詞，賽二6；彌五12〔MT 11〕；賽五十七3：「巫婆」）。「行邪術的人」（*kašāp*的*piel*分詞）要被定罪（出二十二18〔MT 17〕；申十八10），但是他們在以色列（代下三十三6；彌五12；瑪三5）、埃及（出七11）和巴比倫（但二2；賽四十七9、12）都十分普遍。聖經沒有詳細描述這些或其他假先知所用的占卜方法，但是清楚地說明他們持續威脅到整個以色列民族以及只傳講神話語的真先知（參下文II）。

D. 各稱號之間的分別和關係

大部分學者認為*hōzeh*和*rō'eh*沒有分別，兩者都解作「先見」，但是「先知」（*nābî'*）與「先見」是一脈相承，還是有天壤之別，則仍廣受爭議。弗雷爾（G. Fohrer）提出先見跟以色列的遊牧傳統有關，先知則涉及以色列人在迦南定居時期的傳統。²⁰ 蘭金（O. S. Rankin）認為「先見」是籠統的稱呼，幾乎適用於所有能明白預兆、解夢、見異象或傳講神諭的

20 *Intro. to the OT* (Eng. tr. 1968), 345.

人，先知獨有的出神行為，則使他們列入另一個類別。²¹ 赫爾舍 (G. Hölscher)²² 以及許多附和他的人，強調所有先知都有出神的特質，不論是早期的先知羣體，還是主要的寫作先知；先見卻沒有出神的經歷，而是透過異象、夢境、預兆和靈體得着啓示，這令他們跟出神的先知有重大差別。羅利 (H. H. Rowley)²³ 和黑施勒 (A. Heschel)²⁴ 等學者猛烈批評這個假說的幾個觀點：第一，它把古典先知 (classical prophets) 解為出神的人；第二，解釋這兩個詞語的意思時，過分依賴詞源學的理論；第三，忽略聖經的證據，顯示有不同的人既稱為 *nābî'*，又稱為 *rō'eh* (撒九9) 或 *hōzeh* (例：撒下二十四11；賽二十九10)；第四，假設以色列的先知跟迦南的異教出神先知同出一轍；第五，過分依賴從現有記錄中無法真正獲得的心理學分析結果。先知運動的發展複雜而且不斷變化，使人無法明確地區分 *nābî'* 與 *rō'eh* 或 *hōzeh* 受感說話的職能和主要職責。*Rō'eh* 是以色列早期歷史中較流行的稱號，到較後時期，*nābî'* 成為較多人採用的稱呼 (撒九9)。「先見」似乎是某些宮廷先知常用的稱號 (代上二十一9，二十五5，二十九29；代下九29，十二15，十九2)，但從來沒有用來稱呼「先知門徒」。

最後，探討先知的特質和職責，比分析他們的稱

21 RTWB, 180.

22 Hölscher, 125.

23 *Servant of the Lord*, 98-106.

24 Heschel, 344-50.

號，更能幫助我們洞悉先知運動。聖經後期著作（列王紀、歷代志）的作者採用古老、與其時代不同的文本作為資料來源，使解釋各個稱號變得難上加難。某些稱號的分別按傳統保存下來，十分清晰（例：拿單是「先知」而不是「先見」；撒母耳則是「先見」），但是在其他情況下，兩者的區別卻十分模糊。迦得稱為「先知〔*nābî'*〕迦得，就是大衛的先見〔*ḥōzeh*〕」（撒下二十四11；參撒上二十二5）。易多通常稱為先見（*ḥōzeh*，代下九29，十二15），但偶爾也稱為先知（*nābî'*，十三22）。耶戶既稱為先知（*nābî'*，王上十六7、12），又稱為先見（*ḥōzeh*，代下十九2）。王國時代初期，「先知」和「先見」大概有分別，但是在正典經文中，這種差異的本質沒有清楚地保存下來。

II. 古代近東的先知

聖經提到埃及的「術士」（出七11）和巴比倫「行邪術的」（但二2）（兩者都作 *mēkaššēpîm*）、巴力的「先知」（*nēbî'im*，王上十八19）、非利士人中「觀兆的」（*'ōnēnîm*，賽二6）和「占卜的」（*qōsēmîm*，撒上一六2），以及隱多珥「交鬼的婦人」（*ba'alaṭ-ōb*，撒上一二十八7-9），由此可見在列國中也有人擁有與部分以色列先知相似的職能。由於以色列曾征服四圍的鄰國，與他們通商並建立政治關係，因此以色列的假先知深受這些外邦先知的影響，對真先知構成極大的壓力。有學者推斷以色列所有先知都與迦南先知有直接關係，²⁵ 但是其他學者則認為兩者截然不同，不論他

25 參Hölscher, 140。

們所用的方法或所傳的信息，都有極大的鴻溝。²⁶ 用比較方式研究從以色列各個鄰國發掘出來的證據，結果顯示兩者之間有明顯分別，但是也有重要的相似之處。這些類同解釋了為何以色列人那麼容易受假先知迷惑，而兩者之間的差別，則使忠心傳達神信息的真先知更顯獨特和重要。

A. 埃及

埃及宗教的核心階層，主要由法老及於國中眾多神殿裏供職的祭司組成。埃及人沒有先知和祭司之分，但是埃及學家傳統上將某些祭司的工作視為先知的職責。埃及祭司的種類包括：*ue'b*，負責進行奠祭和檢查祭牲是否潔淨；*cherheb*，負責在神殿的祭祀儀式中念誦法術祭文；人數最多的類別是*hemu neter*，意即「神的僕人」，負責管理神殿和傳講神諭。希臘人稱最後一類祭司為「先知」，雖然這個用詞在許多方面都不恰當，但是現代文獻仍繼續沿用。²⁷

這些「神的僕人」所傳的神諭，一般靠操作物件或解釋徵兆而得知。比如說，神像點頭可能表示神應允所求。²⁸ 解夢是另一種預測未來的重要門徑。人夢見自己在觀看月亮，代表神赦免得夢者的罪過。²⁹ 圖特摩斯四世（Thutmose IV）在夢中得到啓示，要清

26 Heschel, 472.

27 參A. Erman, *Life in Ancient Egypt* (Eng. tr. 1894), 289。

28 ANET, 448.

29 ANET, 495.

除獅身人面像上的沙土。³⁰ 創世記第四十一章記載法老的夢，占卜者（RSV「術士」〔magician〕；來：ḥarîôm）無法解釋，這夢的含義反映出埃及人對夢的興趣。聖經所載這些埃及占卜風俗和其他法術伎倆（出七11-12、22，八7、18-19〔MT 3、14-15〕；參創四十四5、15），也許影響了以色列的假先知。希伯來的律法和先知，都嚴嚴地禁止這些風俗（利十九26、31；申十八10-11；王下十七17，二十一6；耶二十七9）。³¹

只有少量的埃及文學著作較近似預言的類別。在《基奧普斯王與術士》（King Cheops and the Magician）這個故事中，王的兒子告訴父親有關德迪（Dedi）的事蹟，他是一名老人，對未來似乎有先知的洞悉能力。德迪預言這個王朝將會結束，在文獻的結尾中，這個預言應驗了。這份載於《韋斯特卡蒲草紙》（Papyrus Westcar）的第十二王朝文獻，大概只是一個傳說，為古埃及太陽神「臘」（Re）的祭司在希流波利（Heliopolis）勢力坐大而辯護，並非於第四王朝所作的預言。³²

中王國（Middle Kingdom）著作《伊普維爾訓言》（Admonitions of Ipuwer）的第二十王朝抄本（《萊登蒲草紙》〔Leyden Papyrus〕），以類似希伯來先知的措辭，譴責埃及的社會狀況，例如「搶掠隨處可見……許多死人葬在河裏……沙漠擴展遍佈全

30 ANET, 449.

31 另參「占卜」DIVINATION II, III.A。

32 A. Erman, ed., *Ancient Egyptians* (Eng. tr. 1966), 36-49.

地」。³³ 伊普維爾指責君王容忍這些不法之事，並期望公義和社會秩序得以重建。這種對將來的盼望，與希伯來先知的期望有共通之處（例：公義、喜樂、戰爭止息、君王體恤百姓），³⁴ 但是兩者的分別在於希伯來先知視這些社會罪行為悖逆神，並相信他們的盼望，會藉着悔改和神的介入而實現。沒有跡象可見伊普維爾的信息是神所默示，它的寫作目的很可能是讚美新王，批評前朝君主。

《奈費爾羅胡的預言》(Prophecy of Nefer-rohu) 大意是記述第四王朝的法老斯尼復 (Snefru) 受到一位先知的接待，這先知預言埃及即將出現混亂，但是當努比亞 (Nubia) 的阿曼尼 (Ameni) 作王後 (所指的是第十二王朝的第一任君王阿曼念紇一世 [Amen-em-hep I])，就會重新建立秩序和公義。³⁵ 這些所謂預言，無疑是為政治宣傳而寫，用來支持阿曼念紇一世的統治。³⁶ 《神任命埃賽俄比亞王》(Divine Nomination of an Ethiopian King)³⁷ 和《羔羊的預言》(Prophecy of the Lamb)，都依照類似的模式寫成。《羔羊的預言》預言經過一段和平穩定的日子後，會出現社會動亂；《神任命埃賽俄比亞王》則記述新王獲得任命。這兩份文獻大概是用作政治宣傳，擁護新

33 ANET, 441.

34 參LAP, I, 89f.。

35 ANET, 444-46.

36 參W. K. Simpson, ed., *Literature of Ancient Egypt* (1973), 234-40。

37 ANET, 447f.

王執掌政權。³⁸ 多利買王朝後期出現《窖匠的神諭》(Oracle of the Potter)、《通俗年代誌》(Demotic Chronicle) 等著作，也依照這種模式撰寫。³⁹ 這些例子似乎全都主要為鞏固法老權力和保持傳統社會價值而寫成。由於只有少數文獻聲稱是從神而來的信息，占卜似乎是埃及人尋求預知未來最流行的方法。這些特色與希伯來先知形成強烈對比，他們經常譴責當代的君王，並聲稱自己直接從神得到啓示。

聖經（創四十一25、28、32、39）描述法老的夢是神給他的啓示。法老尼哥領軍攻打迦基米施，聲稱是神吩咐他前來爭戰（代下三十五20-21），歷代志的作者也承認那信息是來自神（22節）。在這些例子中，神直接對法老說話，沒有藉着先知或祭司作為媒介。

雖然有些學者注意到埃及和以色列的預言有相似之處，⁴⁰ 布雷斯特德 (J. H. Breasted)⁴¹ 也嘗試從埃及的預言中追溯希伯來人對彌賽亞期待的由來，但是沒有證據足以證明埃及文化對以色列的預言有重大影響。雖然先知指責以色列人與埃及行淫（結十六26，二十三19），為埃及的偶像玷污自己（二十七-8），並且倚靠埃及的軍事勢力（何七11），但是除了假先知使用的占卜術外，沒有跡象可見以色列與埃及的先知互為影響。兩者描述動蕩時代和將來和平日子的用詞

38 L. Kakosy, *Acta Orientalia*, 19 (1966), 334-56.

39 C. McCown, *HTR*, 18 (1925), 357-411.

40 例：H. Gressman, *JTS*, 27 (1925/26), 241-54。

41 *Dawn of Conscience* (1933), 336.

相似，證明世上萬民同樣盼望得享平安隱妥。

B. 迦南和敘利亞

迦南有先知活動的證據，來自多份考古文獻及聖經對迦南先知的譴責。

埃及故事《溫阿蒙往腓尼基之旅》(The Journey of Wen-Amon to Phoenicia)，⁴² 是其中一份最早提及迦南先知活動的資料（公元前1100年）。故事描述溫阿蒙前往比布羅斯 (Byblos) 取木材，為太陽神阿蒙—臘 (Amon-Re) 建造大船。他逗留在當地的時候，比布羅斯王扎卡巴力 (Zakar-Baal) 向自己的神獻祭，但是在儀式舉行之際，埃及的神阿蒙附在一個男童身上，向王說話。這個埃及故事主要描述埃及的神在迦南的神廟裏附在一個迦南男童身上，有關迦南預言的資料甚少。另一方面，那個男童經歷的短暫癲狂，大概與列王紀上第十八章描述巴力先知的行為有些地方相似。

來自公元前8至9世紀哈馬薩基爾王 (Zakir king of Hamath) 的亞蘭文銘刻，⁴³ 描述王怎樣向比艾沙瑪恩 (Be'elshamayn) 祈禱，並透過「先見」和「先知」得到回答，說：神會拯救王脫離敘利亞聯軍的攻擊。「先見」的亞蘭文 *ḥzryn*，與希伯來文 *ḥōzeh*（「先見」）的詞根相同。譯作「先知」的亞蘭文詞彙 *'ddn*，意思大概是「回答、給予信息」，或者它跟以色列先見易多（代下十二15；亞一1）的家系有些關

42 ANET, 26-29.

43 ANET, 655f.

連。⁴⁴

《代爾阿拉銘文》(Deir 'allā inscription) 雖然已經支離破碎，但經修復後可發現當中提及比珥的兒子巴蘭，就是眾神的「先見」(亞蘭文：*hzn*)。⁴⁵ 這份文獻的大意與聖經所載巴蘭的故事(民二十二—二十四)吻合，但是因為文獻殘缺不全，以致我們無法徹底瞭解這先見的職責。

阿拉拉克的伊德里米(Idrimi of Alalakh)在他的銘文中記述，他被流放到埃馬爾(Emar)的時候，是靠解釋雀鳥的飛行和觀察小羊的內臟來占卜。⁴⁶ 現有的證據不足以證實烏加列有先知，⁴⁷ 在埃卜拉(Ebla)則發現有*nabi'ūtum*(先知的一種)的證據。⁴⁸

對以色列預言影響最深的巴勒斯坦文化，顯然是巴力崇拜。以利亞在迦密山上跟巴力和亞舍拉的先知比試(王上十八)，他們向神禱告、跳舞和自割，這些行為因而家喻戶曉，但是聖經沒有全面解釋他們的職責和先知職分。耶利米特別提到巴力先知藉巴力說預言(耶二8，二十三13)，卻沒有指出預言的內容。亞哈謝因摔倒而受了重傷，於是派人到以革倫求問巴力西卜，看他能否痊愈。然而，我們不知道他是否期望透過巴力先知得着答案(王下一2-6、16)。非利士人把神的約櫃擄去後受到瘟疫侵襲，那時他們只求教

44 參J. F. Ross, *HTR*, 63 (1970), 1-28。

45 A. Coquot and A. Lemair, *Syria*, 54 (1977), 193-202.

46 *ANET*, 557f.

47 A. van Selms, *Ugarit-Forschungen*, 3 (1971), 235-48.

48 G. Pettinato, *BA*, 39 (1976), 49.

於大袞的祭司和占卜者（撒上六2）。

民數記二十二至二十四章的巴蘭神諭，記載了占卜和真先知的活動。摩押人和以色列人都視巴蘭為「占卜者」（*qôšēm*，書十三22，《和》：「術士」），能替人咒詛別人，藉以收取酬金。他在巴力的高處觀看預兆和獻上祭牲（民二十二7-8、40—二十三5、23、28—二十四1），但是即使他舉行這些占卜的儀式，神仍是將祂的話語放在巴蘭口中（二十二20、25，二十三5、12、16、26，二十四13）。他的信息稱為「得聽神的言語、得見全能者異象之人的神諭」（民二十四4，《和》：「得聽神的言語，得見全能者的異象……的人說」；參16節），因此他的用詞和信息來源，與希伯來先知沒有兩樣。

說明以色列與埃及先知活動相似的證據十分貧乏，相對而言，迦南和敘利亞先知則展示出許多跟以色列先知相似之處。有別於埃及先知（他們實際上是祭司），迦南和敘利亞的先知在舊約中有時稱為 *n'bhî'im*，在他們本身的文學作品中，也使用相同的稱號。他們視自己為神的使者，所用的言詞通常與希伯來先知相同，有時更使用他們的信息欺騙以色列人。許多以色列先知受到迦南先知的不良影響，然而，希伯來的律法和先知禁止人奉行外邦的宗教習俗，因而防止這些風俗成為希伯來先知傳統的正規部分（利十八3、24-30，二十23；申十二30-31，十三1-5〔MT 2-6〕，十八9-15；結十一12）。

赫爾舍認為，以色列預言的出神特色（他認為這是預言必備的元素），是從敘利亞和小亞細亞的迦南鄰國民族引入，因為他沒有發現任何證據，證明亞述

和巴比倫有這種出神的經歷。繼赫爾舍之後，耶普森提出在迦南文化影響下，有一批出神的先知於以色列興起，因為在聖殿侍奉的人限定只有他們才可用以弗得求神諭。米克和奈特（H. Knight）也採取相似的立場。然而，考古學家發現《馬里泥柬》（Mari Letters），顯示美索不達米亞的「先知」和以色列先知有許多共通點，包括出神的經歷，只是沒有在迦南發現的那麼不受控制。如此一來，赫爾舍認為以色列預言源自迦南的見解，受到重大的打擊。

C. 美索不達米亞

美索不達米亞記錄了各種類型的預兆和徵象，讓考古學家能夠發掘出相當多的泥版，解釋舊巴比倫時期（Old Babylonian period，公元前1894-1595年）美索不達米亞的占卜者和先知如何預測未來。這些泥版可分為三組，稱為*šumma ālu*，*šumma izbu*和*enūma Anu Enlil*，每組包括百多塊泥版，記錄一些預兆，解釋人和動物行為的含義，以及畸形嬰兒出生的意義。⁴⁹ 神的旨意也可從油滴在水中所形成的圖案、香爐中的煙上升的形狀、動物內臟的排列、星體的運行與相互關係，⁵⁰ 和夢境⁵¹ 推知。這些占卜的儀式，是人跟宇宙的神靈溝通常用的方法，由*bārû*祭司舉行。*Bārû*（意即「看見的人」）祭司求問神，並請神靈把答案寫在油、煙或動物內臟之上，

49 R. R. Wilson, 91-97.

50 E. Reiner, *Babylonian Planetary Omens* (1975).

51 A. L. Oppenheim, *Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (1956).

讓祭司能夠明白和傳遞神明的信息。這些占卜者就國家事務向王提供意見，尤其是軍機要事。

考古學家在馬里（Mari，即哈里里廢丘〔Tell el-Harîri〕）發掘時，於亞摩利王朝（Amorite dynasty，公元前18世紀）的王宮中發現約28封「先知書信」。早期的文獻已在1967年之前發表，主要關於王對某些神殿要負的責任，而後期發表的文獻，則關於國家面臨被巴比倫王漢摩拉比（Hammurabi）打敗的威脅。⁵² 在《馬里泥柬》中傳達神諭的「先知」有男有女，他們聲稱從亞達（Adad）或大袞（Dagon）得到信息，並經常引述這兩個神的說話。他們有時公開宣講信息，但許多時候似乎是私下傳達。專職的「先知」和沒有擔任宗教職務的平民，都會得到神的信息，指示王該做的事，警告他即將面對審判，應許若他遵行神的旨意就可得福。⁵³

在《馬里泥柬》中傳神諭的人，有的是 *āpilu*（或 *āpiltu*），意即「回答的人」。雖然根據詞源學的解釋，*āpilu* 回答人求問於神的問題，但是沒有證據證明他們實際擔任這種職責。有些書信是關於宗教的情況，但 *āpilu* 似乎不是神殿的職員。有些書信是來自馬里以外的地方（例：阿勒坡〔Aleppo〕、西巴爾〔Sippar〕），內容主要是希望為自己的地方神殿取得王的支持，或向王的仇敵宣告審判。這些向異族發出的神諭，作用是向馬里的王保證他必得救，背景與舊

52 ANET, 623-32.

53 H. B. Huffmon, "Prophecy in the Mari Letters," in E. F. Campbell and D. N. Freedman, eds., *Biblical Archaeologist Reader*, III (1970), 199-223.

約記載的有點相似。

有三份馬里文獻提到*assinnu*是神殿的職員，負責唱歌跳舞，有時會在節日扮演異性（他們是同性戀者或廟妓的可能性不大）。《時代史詩》（Era Epic）及遠較《馬里泥柬》後期的文獻，顯示*assinnu*與伊斯他爾（Ishtar，又稱阿努尼特姆〔Annunitum〕）的敬拜有關。他們的神諭關乎馬里王的安危。

第三類是*muhhû*（*muhhûtu*），經常有人稱他們有出神的經歷。有人認為他們是精神錯亂的癡狂預言者，⁵⁴但是他們在出神狀態中說出條理清晰的信息，與這個觀點並不一致。*Muhhû*在馬里的伊斯他爾宗教中是次要的神殿職員，或與馬里以外的大袞廟有關，他們的神諭主要是為了博取王的歡心。

其中13封「先知書信」沒有註明傳神諭者的身分，他們許多是無官職的平民（有八個是婦女，其他則是僕人），得到異象或異夢後，請求王為他們祝福。有幾封書信記述戰爭計劃和興建神殿的工程。為試驗和控制自發式「先知」宣告，尤其是公開發出的宣告，除了社會地位崇高的人外，所有人都只可用頭髮或衣裳縶子來占卜。

韋斯特曼（C. Westermann）提出馬里的傳神諭者與以色列先知相似。⁵⁵埃勒邁爾（F. Ellermeier）則批評韋斯特曼對傳神諭者的解釋，指出許多馬里文獻都沒有明確說明神差派了先知。⁵⁶不過，馬里的先

54 W. L. Moran, *Bibl.*, 50 (1969), 27.

55 Westermann, 115-28.

56 *Prophetie in Mari und Israel* (1968), 190-93.

知像以色列的先知一樣（參出七16；賽六8；耶二十六12），經常聲稱神差派他們，並以「沙瑪什（Shamash）如此說」或「大衮對我說」等語句作為開始，向人傳講神諭。兩者的情況都是以君王的事務和國家政策作為神諭的主題，而且兩個民族都有專職的先知和神殿職員，並有平民傳講神的話語。諾馬丁（M. Noth）推斷馬里的先知實際上屬於以色列先知歷史的史前部分，⁵⁷ 哈爾達（A. Haldar）則認為「先見」等同於**bārû**，先知等同於**muḥḥû**。根據這個觀點，這兩個民族的先知，主要分別在於信息的內容。以色列先知對道德責任和神學純正的要求，在《馬里泥柬》的先知信息中絲毫沒有提及。韋斯特曼認為這兩種先知的分別，是馬里文獻記載的祝福或審判都是有條件的，這點跟希伯來先知的預言大不相同。這個推斷現在必須修正，因為在一份較近期翻譯的文獻中，發現了一個無條件的審判宣告：「我要毀滅他的城。」⁵⁸

在以撒哈頓（Esarhaddon，公元前680-669年）和亞述巴尼帕（Ashurbanipal，公元前668-633年）的新亞述時期（Neo-Assyrian period），某些以往沿用的占卜和「預言」方式繼續流行，同時也有也有一些類似先知的人物出現。⁵⁹ 銘文提到**mahḥû**向這兩個王傳講預兆、夢境和建設性的神諭。屈珀（J. R. Kupper）認為**mahḥû**相等於前文所述的**muḥḥû**，⁶⁰ 但

57 *Laws in the Pentateuch* (1966), 185-88.

58 *ANET*, 632；參J. F. Craghan, *Biblical Theology Bulletin*, 5 (1975), 46。

59 *ANET*, 605-7.

60 *ARM*, III, 116.

馬拉馬特 (A. Malamat) 則將兩者區分。⁶¹ 不論在宮廷還是神殿敬拜中，新亞述時期的 *maḥḥû* 似乎比馬里的 *muḥḥû* 更具影響力。

新興起的人物包括：*raggintû*，是替伊斯他爾女神或寧里爾 (Ninlil) 傳達信息的婦女；*šabrû*，大概與 *bārû* 祭司有密切關係，在夢中看見亞爾伯拉 (Arbela) 的伊斯他爾神的異象，指示亞述巴尼帕打仗的事情；⁶² *šēlūtu*，是一些身兼宗教職務的婦女，她們也從亞爾伯拉的伊斯他爾神領受神諭，向以撒哈頓王說勉勵的話。⁶³

「預言」這個名稱有時用來指一組非用口傳的亞甲文文獻，包括瑪爾杜克 (Marduk)、舒爾杰 (Shulgi)、烏魯克 (Uruk) 和王朝時代 (Dynastic) 的啓示錄。⁶⁴ 這些文獻「預言」新王出現，與一些埃及預言十分相似，同是事後杜撰，用作宣傳，支持新統治者的政治與宗教政策。⁶⁵

上面的概覽指出了以色列與鄰國的先知活動有幾個相似的地方。這些相似的地方使某些學者認為以色列的預言深受埃及、迦南或美索不達米亞的預言影響。以色列和非以色列的先知，都是神的使者，論述他們當時的政治和社會問題，他們運用許多相似的詞

61 “Prophetic Revelations in New Documents from Mari and the Bible,” in *SVT*, 15 (1966), 210.

62 Haldar, 17-21; *ANET*, 606.

63 *ANET*, 605.

64 W. W. Hallo, *IEJ*, 16 (1966), 231-42.

65 Wilson, 119-23.

彙和概念，⁶⁶ 並執行許多相似的職責。雖然兩者大體上相似，但是深入研究其細節，則明顯可見以色列與非以色列預言之間的差別重大。在以色列，占卜不是獲得預言信息的認可途徑，先知的職責也不是着重於維護或支持宗教團體或王室。外邦先知不會用神的聖潔和公義，作為他們衡量社會的標準，也沒有其他民族像以色列一樣，享有與神立約的特權。

III. 先知與以色列文化的關係

那些收到神的預言信息並向人傳講的以色列人，來自社會不同階層。有的是祭司兼先知；有的出現於王宮中，為王提供意見，但是沒有擔任聖殿的職務。有的寫出結構嚴謹、文風瑰麗的文學作品；有的則活像失去自控的瘋子。甚至先知的信息也有很大的差別，有的論點根據聖約和律法，有的則撇開這些不談，採用較近似智慧文學的說話方式。在以色列文化中，先知擔當不同職責，因此很難把他們歸作任何一個類別，否則會將他們的活動局限於單一的制度、方法或信息。

A. 聖殿敬拜

19世紀末至20世紀初，學者普遍認為先知與祭司是對立的。⁶⁷ 威爾浩生 (J. Wellhausen) 引用先知着

66 參A. Malamat, "A Mari Prophecy and Nathan's Dynastic Oracle," in J. A. Emerton, ed., *Prophecy (Festschrift G. Fohrer)*, BZAW, 150, 1980), 68-82。

67 參J. A. Bewer, *Literature of the OT in Its Historical Development* (1922), 267。

重道德教訓而祭司着重宗教禮儀這種基本的對立，作為解釋以色列宗教演進的主要線索。⁶⁸ 他的觀點得到廣泛接受，因為有多位先知曾批評以色列的聖殿敬拜（參摩五21-25；賽一10-15；何六6；彌六6-8；撒十五22；耶六20，七22-23）。不過這種解釋也受到不少批評，以致有所修訂。多位學者論證先知主要並非針對獻祭制度或祭司，而是反對人空憑宗教禮儀，對於道德或屬靈生命卻漠不關心。⁶⁹ 以賽亞譴責人前來獻祭，手卻「滿了〔殺人的〕血」（賽一15）；耶利米要求到聖殿敬拜的人，要「改正行動作為」（耶七5）。先知反對宗教禮儀，是因為它已失去神要求真正敬拜必須具備的道德本質，獻祭儀式代替敬畏神，無知地拘泥於禮節，妨礙人真正認識耶和華。⁷⁰ 先知不是呼籲人廢除聖殿敬拜，也沒有聲稱要創立一套新的屬靈價值，而是呼籲百姓回到宗教禮習所基於的傳統上——就是在他們的民族歷史早期，由神親手設立的傳統。

有關先知與聖殿敬拜及事奉人員的關係，後期的研究跟早期的趨勢背道而馳，有些學者更嘗試將先知和聖殿職員直接扯上關係。這種做法始於赫爾舍，他斷定那一班一班的早期先知（撒十五5-12），是邱壇的宗教事奉人員。⁷¹ 莫文克（S. Mowinckel）提出，

68 Wellhausen, 423.

69 參C. F. Whitely, 65-67; H. H. Rowley, *From Moses to Qumran* (1963), 116f. °

70 參R. E. Clements, *Prophecy and Covenant*, 93-102. °

71 Hölscher, 143.

古典寫作先知也是聖殿的職員。⁷² 他這個推斷，是基於以下理論：有幾篇詩篇（例：詩八十二，一一〇）以第一人稱記述耶和華的說話，他認為這是神回應人在聖殿敬拜中所作的祈求，由具備先知恩賜的宗教事奉人員傳達。莫文克的理論，部分源自他分析比較美索不達米亞和希臘「先知」的職責。約翰遜（A. R. Johnson）同意莫文克的看法，認為先知在聖殿中作神的代言人。他編造了這樣的一段聖殿先知歷史：首先，他們被寫作先知批評，指他們濫用獻祭；後來他們被降職成為聖殿的歌唱者，因為他們誤導百姓，叫人相信耶路撒冷可享平安，免受巴比倫入侵。⁷³

這些學者列舉了許多舊約的證據來支持先知是負責祭禮（即祭禮先知）這個一般性觀點，包括：撒母耳在示羅的會幕中聽見耶和華的說話（撒上三1-14、19-21）；他在拉瑪的邱壇獻祭，並參與那裏舉行的筵席（九6-24）；一班先知從敬拜的邱壇下來（十5）；大衛跟先知拿單商議興建聖殿一事（撒下七4-17）；迦得吩咐大衛在亞勞拿的禾場上築壇（二十四18-25）；以利亞在迦密山上獻祭（王上十八25-40）；阿摩司在伯特利的祭壇那裏說預言（摩七10-17）；耶利米也在聖殿傳講神的話語（耶七，二十六）。另外一些證據是由下列地方推論出來的，包括：有些經文同時提及先知和祭司（王下二十三2；賽二十八7；耶二26，五31，八10，十三13，二十三

72 *Psalmenstudien III: Die Kultprophetie und prophetische Psalmen* (1923).

73 Johnson, 60-75.

11；哀二20），有些記載指出先知在聖殿中有房屋（耶三十五4），又有經文暗示人習慣在安息日去見先知（王下四23）。

哈達爾贊成上述的看法，而且進一步發展，將美索不達米亞的**bārû**占卜祭司等同於以色列的先見，將**muḥḥû**這種出神的傳神諭者等同於希伯來的先知。⁷⁴他引用聖經提到先知使用占卜術的經文（彌三11；耶十四14；結十三9），來支持這個極端的觀點。但是其他學者認為這些經文不能證實哈達爾的見解，反而否定他的觀點，因為這些經文是譴責假先知使用占卜術。哈達爾的理論實際上把所有先知的地位貶低為占卜者，就連莫文克也反對哈達爾強將以色列的先知預言，歸入美索不達米亞的先知類別。為避免哈達爾的極端見解，一般做法是清楚劃分古典寫作先知和經常一班一班出沒的先知，他們被人視為祭禮先知，⁷⁵可惜這種簡單的區分，將複雜的先知運動過分簡化。另一個解決方法是將假先知和祭禮先知連繫起來，把真先知與聖殿敬拜徹底分割。⁷⁶但若這真是界定假先知的標準，申命記、列王紀和以西結書卻從沒有提到這個關鍵因素，似乎有點出人意外。米該雅聲稱是神差派謊言的靈去欺騙假先知（王上二十二19-23），耶利米則斷定他們所說的預言是出於自己的心（耶二十三），兩者都沒有指明他們涉及不合律法的敬拜。⁷⁷

74 Haldar, 124.

75 參A. Neher, 206。

76 參J. Jocz, *Spiritual History of Israel* (1961), 69。

77 參「假先知」PROPHECY, FALSE。

舊約清楚記載，某些先知出席聖殿敬拜的場合，但是這並不表示他們在聖殿敬拜制度中擔當職務。撒母耳履行祭司獻祭的職務，因為他既是祭司，又是先知；而阿摩司在伯特利傳講負面的預言，並不表示他是聖殿的神職人員。以賽亞在聖殿中蒙神呼召（賽六1-6），耶利米在殿中預言國家覆亡（耶七，二十六），但是沒有證據證明他們是聖殿的事奉人員。約西亞差遣祭司希勒家向戶勒大求問神諭（王下二十二14-20），但林德布盧姆（Lindblom）指出，她顯然與聖殿毫無關係。⁷⁸ 雷文特洛（G. Reventlow）指耶利米書顯示出先知與祭禮的關連，但是他所作的推論，似乎遠遠超出了經文提供的證據。⁷⁹ 耶利米書提到聖殿中有先知的房屋（耶三十五4），但這並不表示他們是祭禮先知，因為聖殿也提供類似的房屋給王子，而他們明顯不是聖殿的事奉人員。

有些學者斷定以色列中沒有祭禮先知。⁸⁰ 但是這個見解忽略了一個事實：大衛分派人擔任聖殿的歌唱者，藉唱歌來發預言（代上二十五1-5；代下三十五15），另外，利未人雅哈悉也在聖殿中說預言，回應約沙法的祈禱（代下二十14-17）。由於某些舊約詩篇的標題說明它們是亞薩、耶杜頓或希幔的作品（參詩五十，三十九，六十二，七十三—八十三，八十八），我們很難否認聖殿中至少有些先知活動。希幔

78 Lindblom, 210.

79 *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (1963), 24-77.

80 B. D. Eerdmans, *Religion of Israel* (1947), 141; L. J. Wood, *Prophets of Israel* (1979), 78.

稱為「王的先見」(代上二十五5)，耶杜頓(若同意《七十士譯本》〔LXX〕所用的複數詞，則三個歌唱者)都稱為「先見」(代下三十五15)。歷代志的作者記載參與約西亞改革的名單時，也用「利未人」(三十四30)來代替「先知」(王下二十三2)。彼得森(D. L. Petersen)說明了利未支派的先知在歷代志中是重要的，⁸¹他推斷歷代志的作者將王國時期的利未歌唱者描寫成為先知，是為了提高第二聖殿時期利未歌唱者的地位。羅利則提出，在被擄時期，原先是作聖殿先知的人，被貶為利未歌唱者。⁸²但是歷代志作者記錄大衛設立利未歌唱者若真有其事(代上十五1-22，二十五1-6；代下二十九25-28)，他們就不可能等同於後來被降級的祭禮先知。最合理的解釋，大概是將聖殿事奉人員在主持祭禮時說預言的職事，看為只限於聖殿的歌唱者，他們在整個聖殿時期都有執行職務。由於撒母耳記上十章5節記載從邱壇下來的一班先知，一面奏樂，一面說預言(大概是唱歌讚美神)，這班早期的先知有可能是在大衛時代之前，擔任利未歌唱者的職務。

另一個相關的問題是：某些舊約的先知書是否用作聖殿的禮儀書？有些學者(巴拉〔Balla〕、伊頓〔Eaton〕、亨奇克〔Hentschke〕、亨伯特〔Humbert〕、莫文克和林德布盧姆)提出哈巴谷書用於聖殿的典禮，也有學者對約珥書(恩革內爾〔Engnell〕、卡佩爾魯德〔Kapelrud〕和莫文克)、那

81 Petersen, 55-87.

82 *Worship in Ancient Israel* (1967), 174.

鴻書（伊頓、亨奇克、亨伯特和莫文克）和西番雅書（伊頓和耶勒曼〔Gerlemann〕）提出同樣的主張。⁸³ 還有些認為俄巴底亞書、以賽亞書二十四至二十七章、瑪拉基書和其他先知書卷都與聖殿的典禮有關。這些經卷經常顯示出與詩篇關係密切，有些甚至可能是模仿詩篇而寫成。然而，若由此推斷所有類似形式的作品都有相同的禮儀功能，那就有方法上的錯誤。這些先知書有許多卷都似乎不大可能是在聖殿中用作慶祝耶和華為王或其他重新立約典禮的禮儀書。

B. 君主政制

有些先知在聖殿中傳講信息，有些卻大部分時間向以色列君王傳達神的話語。傳統上，學者界定先知與君王之間的關係時，先知向王所講的負面話語佔一大地位。描述撒母耳反對立掃羅為王的「反君主制」經文（參撒八，十17-27，十二12-14），一向以來都被人加添許多含義。經文展示出正反兩種態度，學者解釋這種態度分歧的情況時，通常將支持立王的經文歸於較早的寫作時期，將反對的經文歸於較遲的寫作時期，⁸⁴ 或指撒母耳基本上持反對態度，只是勉強接受君主政制。先知與君王的敵對關係，在整個民族的歷史中顯而易見：百姓要求立王使撒母耳甚不喜悅（撒八6）；拿單因大衛向烏利亞和拔示巴所犯的罪而審判他（撒下十二1-14）；亞希雅宣告神要從所羅門（王上十一29-39）和耶羅波安（十四5-16）手裏

83 參H. H. Rowley, *From Moses to Qumran* (1963), 132-38。

84 Wellhausen, 245.

奪回國權；耶戶預言巴沙的統治結束（十六1-4）；耶洗別殺害神的先知（十八4，十九2）；以利亞預言亞哈王朝的終結（二十一17-24）；米該雅為亞哈所憎恨（二十二8、17-18）；阿摩司預言耶羅波安二世將要敗亡（摩七10-17）；何西阿說話攻擊列王（何一4-5，七16，八4）；以賽亞宣告神要審判亞哈斯（賽七10、17）、亞述王（十12）、巴比倫王（十四4-23）和希西家（三十九5-7）；耶利米預言神要審判西底家（耶二十一3-7，二十七12-15，三十二1-5，三十四1-5）和約雅敬（二十二18-23，三十六10-23、27-31）。從這些例子中清楚可見，先知經常與王接觸，只是他們的關係經常處於敵對狀態。似乎大部分先知都不是以王宮為社交場所或住處。

從比較以色列和其他國家的先知入手，研究先知發展的社會背景，促使某些學者重新評估先知與王室的关系。哈達爾注意到在美索不達米亞，神聖的君王是王室先知組織的領袖，於是他假定以色列的先知與君王都有類似的密切關係。⁸⁵ 學者也將以色列的預言和馬里預言加以比較，馬里先知是負責向君王傳達信息的。霍拉迪（W. Holladay）證明王宮中的王室使者所用的說話方式，如何影響以色列和非以色列的先知，⁸⁶ 巴爾策（K. Baltzer）則認為希伯來先知與王的關係，跟埃及大臣與法老的关系相仿。⁸⁷ 赫夫蒙（H. B. Huffmon）創立他的學說，指出王國時期之前

85 Haldar, 51, 74, 137-40.

86 *HTR*, 63 (1970), 31.

87 *HTR*, 61 (1968), 574.

以色列士師的職責，後來重新分配給先知和君王，先知是具有個人魅力的領袖，君王則是軍隊的領袖，⁸⁸因此先知和君王的職責，從開始已有密切關係。彼得森⁸⁹採納克羅斯（F. M. Cross）⁹⁰和漢森（P. Hanson）⁹¹的觀點，認為先知的職分始於王國興起的時期，當大衛王朝結束也隨之終結。因此，古典先知發展的軌跡與王國時代的政治制度直接相關。在這種政教緊密相連的環境下，先知肩負雙重職責：既是神的使者，又是王的使者。

用來支持將希伯來先知與王室拉上關係的經文包括：先知撒母耳膏掃羅（撒上十1）並立他為王（24節，十一14-15）；以利亞膏耶戶和哈薛（王上十九15-16）；拿單確認神揀選大衛王朝（撒下七1-17），又膏立所羅門（王上一32-34）；迦得和希幔稱為大衛王的先見（撒下二十四11；代上二十一9，二十五5；代下二十九25）；亞薩「遵王的旨意」說預言（代上二十五2）。有些學者認為亞哈的400個先知是宮廷先知（王上二十二6）。此外，先知預言彌賽亞是日後從大衛家而出的一位君王，意味着先知對王權持正面的態度（耶二十三5-6，三十三14-16；結三十七15-28）。事實上，即使先知向行惡的君王發出負面的預言，也顯示出先知與王之間的關係密切。

88 “The Origins of Prophecy,” in F. M. Cross, *et al.*, eds., *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God (Festschrift G. E. Wright; 1976)*, 178.

89 Peterson, 2-3.

90 *Journal for Theology and the Church*, 6 (1969), 157-65.

91 Hanson, 17f.

雖然這些較近期的研究，使人注意到先知的一大職責，但是學者根據比較證據而嘗試復原以色列先知的面貌，不是全部都可以接受的。例如《馬里泥柬》中先知和君王的關係並不像他們所說的密切，因為只有一篇是宮廷先知所寫。大部分涉及政教事務的馬里預言，都出自王室以外的個別人土。

聖經的證據指出，以色列先知與君王的關係更為複雜。以色列先知主要是代表耶和華至高無上的統治，不是代表地上君王的權柄。⁹² 以色列人建立主權國家，又設立地上君王，這威脅到耶和華統治以色列民的觀念，祂才是真正的審判者、大能的勇士、民族的統治者。⁹³ 撒母耳記中出現支持與反對君主政制的經文，叫人想起當時國中有不同的意識形態。⁹⁴ 先知關注的，是百姓承認耶和華的統治，透過不同要求限制地上君王的權力，包括：由神藉着先知揀選和膏立君王；君王順服國祚才得以長久；以及藉着神諭規管王的軍事發展。

當地上的君王按神的旨意而行，先知的職責就是替王代求，或向王傳達神的信息。拿單和迦得是大衛時代的先知兼歷史記錄者（代上二十九29），屬於真正的宮廷先知；易多、示瑪雅（代下十二15）、哈拿尼（十六7）和耶戶（十九2）大概也屬此類。但是大部分古典先知，都缺乏直接的經文，證明他們身處於宮廷的社會背景。以賽亞到上池去跟亞哈斯說話（賽

92 參G. Mendenhall, *Tenth Generation* (1973), 70, 87。

93 G. V. Smith, *Trinity Journal*, 3 (1982), 18-38.

94 T. Ishida, *Royal Dynasties in Ancient Israel* (1977), 26-54.

七3)，以利亞和以利沙大部分時間用來走遍全國，約西亞派人到戶勒大的家中諮詢她的意見（王下二十二12-14，平行經文：代下三十四20-22）。想要明白神旨意的君王，都經常去見先知（參王下三11-12），或傳召先知入宮（參王上二十二6-9），或差遣使者在王和先知之間傳遞信息（參王下十九2、20）。先知經常在公開場合發言，或對個別人士說話，卻與王室沒有任何直接關連。布呂格曼（W. Brueggemann）論證先知對所羅門推動的國家經濟和政治壓迫，有多麼激烈的反應。⁹⁵ 先知指出君主政制令人失望，從而激勵百姓思想神為人類帶來盼望與自由的信息。這個信息主要是給國家的百姓，但是包含對君王的強烈批評。先知在不同背景中履行職責，可見先知與君王的關係相當複雜。雖然大衛和另外某些君王起用宮廷先知來引導他們順服神的王權，但是大部分的先知都不可列作宮廷先知。

C. 智慧文學

1950年之前，很少人重視智慧文學與先知的關係。學者認定兩者的主題有若干連繫，但是因為智慧文學被鑒定為被擄後的作品，所以假定智慧文學的作者採用了先知的教訓。⁹⁶ 雖然蘭金（O. S. Rankin）在早期已主張先知受智慧文學影響，⁹⁷ 但直至考古學家發現新的智慧文學文獻，加上林德布盧姆的重要研

95 Brueggemann, 28-43.

96 參W. O. E. Oesterley, *Book of Proverbs* (WC, 1929), lxi。

97 *Israel's Wisdom Literature* (1936).

究成果，⁹⁸ 才為先知與智慧文學的關係帶來新的瞭解。

美索不達米亞和埃及智慧文學的文獻面世，促使大批學者紛紛參與比較研究。聖經的經文本身也有這種比較，而且判定所羅門超過東方人和埃及人的一切智慧（王上四30〔MT 五10〕；參五12〔MT 26〕，十1-24）。學者特別注意到埃及和以色列的智慧文學有多個相似之處：埃及文 *ma'at*（意即「秩序、公平」）與箴言所述神的公平和秩序相似；有關神與人的智慧象徵手法幾乎相同；阿曼尼摩比（Amenemope）的格言與箴言二十二至二十四章相似；還有許多不如上述確實相似的內容。⁹⁹ 由於所羅門與埃及王室關係友好（參王上三1），埃及的教育及行政做法，被視為跟以色列進行智慧交流（即今天的學術交流）的可能渠道。許多希伯來箴言都是語言精煉，有些語句顯示支持君主政制，而且有些箴言確定出自王室人物，這些都可以支持希伯來智慧文學是耶路撒冷王室「智慧學院」的作品這種看法，這所「學院」專為訓練文士和官員管理國家而設。

就着這個背景，林德布盧姆提出，以色列的先知和哲士都認識外國的智慧文學著作。他發現先知書中甚少智慧文學的痕跡；惟獨耶利米書例外，採用了多種智慧文學作品常用的文學手法（例：比喻、箴言、

98 “Wisdom in the OT Prophets,” in M. Noth and D. W. Thomas, eds., *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (SVT, 3; 1955), 192-204.

99 參E. Würthwein, “Egyptian Wisdom and the OT,” in J. Crenshaw, ed., *Studies in Israelite Wisdom* (1976), 113-33。

明喻、隱喻等)。菲希特納 (J. Fichtner) 注意到智慧文學和先知預言同樣積極地勸人過公義的生活，用相似的內容譴責不尊敬老年人和使用假砝碼的人，兩者都批評異教崇拜，而且使用類似的文學表達手法。¹⁰⁰ 他在以賽亞書之前的書卷中，找不着智慧文學的內容，但是他指出在哈巴谷書、耶利米書，以及尤其在以賽亞書中，有許多箴言式的智慧話。他指出以賽亞使用隱喻 (五1，二十八23)、箴言 (一3，七22，十15)、類似「自以為有智慧」等慣用語 (五21) 及有關愚昧人的格言 (二十八8)，又叫人注意到以賽亞關注窮人 (十一4)，而且以賽亞在世時，希西家的文士收錄了一些箴言 (參箴二十五—二十九)。另外，他也發現先知與政治朝臣的世俗智慧有極大分歧，這些朝臣聲稱自己有智慧 (例：賽五21，二十九14)，卻不承認神是真智慧的源頭 (參二十八29，三十一2)。菲希特納分析以賽亞書怎樣運用智慧文學的表達方式，惠德比 (J. W. Whedbee) 則更詳細地闡述他的分析。¹⁰¹ 特里恩 (S. Terrien) 也有類似的研究，他研究的範圍是阿摩司書的數字語錄 (一3、6、9、11、13)、反問句 (五25，六2、12)、因果關係 (三3-8)，及與智慧文學相關詞彙的運用。¹⁰²

菲希特納注意到世俗智慧與先知預言有分歧，麥凱恩 (W. McKane) 進一步發展這個洞見。他將世俗

100 "Isaiah Among the Wise," in J. Crenshaw, ed., *Studies in Israelite Wisdom*, 429-38.

101 *Isaiah and Wisdom* (1971).

102 "Amos and Wisdom," in B. W. Anderson and W. Harrelson, eds., *Israel's Prophetic Heritage*, 108-15.

智慧和道德智慧清楚區分，世俗智慧是主要關注政治事務的朝廷官員所高舉，道德智慧則是先知所教訓的。他看見先知從神所得的話語，跟國家政治官員以人為中心的世俗洞見，有根本上的分歧。他認為先知採用智慧文學的用詞和風格，譴責世俗智慧。但是另一方面，克萊門茨（R. E. Clements）卻不同意麥凱恩完全否定以色列智慧傳統的道德基礎，也反對他聲稱智慧文學與先知預言之間必然有分歧。¹⁰³

沃爾夫（H. W. Wolff）研究阿摩司書和彌迦書中的智慧文學，¹⁰⁴ 有這樣的結論：以色列智慧文學的根源，來自民間社會的精神特質，這是在部族社會中發展出來，遠遠早於在王宮中設立智慧學院的時代。這種宗族智慧大多關乎倫理道德，而且源自家庭生活。沃爾夫引述約押使用提哥亞一個聰明的婦人（撒下十四1-2），及提到以東以智慧見稱的經文（例：王上四31〔MT 五11〕；耶四十九7；俄8），證明王宮以外也有智慧傳統。他認為阿摩司運用數字語錄（一3—二6）、邏輯推理（三3-8）、禍哉講論（五18，六1）和智慧文學的用詞，顯示他在提哥亞曾接觸過宗族的智慧。沃爾夫指出阿摩司書包含宗族智慧，克倫肖（J. Crenshaw）卻不接受他所列出的大部分論證，聲稱這些特質幾乎全部都可在其他非智慧文學的背景中

103 *Prophecy and Tradition*, 75f.

104 *Amos, the Prophet: the Man and His Background* (Eng. tr. 1973), 37; "Micah the Moreshite — The Prophet and His Background," in J. G. Gammie *et al.*, eds., *Israelite Wisdom* (*Festschrift* S. Terrien; 1978), 77-84.

找到。¹⁰⁵ 克倫肖提出，阿摩司書中的幾節頌歌（四13，五7-9，九5-6）以神的顯現為主題，也許更能顯明智慧文學的影響，但是他認為這個主題同樣不是智慧文學中突出或獨有的。

阻礙我們更確切地瞭解先知預言與智慧文學之關係的問題，就是缺乏識別智慧傳統的明確準則。斯科特（R. B. Y. Scott）嘗試製作一份智慧文學用詞表，¹⁰⁶ 結果證實失敗，因為他所列出的詞彙，很多都可見於智慧文學以外的經文。克倫肖所定的方法論準則較為實際可行，提供一些原則可應用在屬於先知預言的經文。¹⁰⁷ 有些研究揭示了以色列智慧文學運動的複雜，包括宗族智慧、宮廷智慧和文士智慧等不同傳統的發展，使我們更具體地認識智慧文學與先知預言在風格和意識形態上的關係。這些研究也使人更懂得欣賞以色列豐富的文學及文化背景，先知正是運用這些背景，向以色列社會各階層有效地傳達神的話語。

D. 出神行為

出神經常使人聯想到那一班一班早期先知的異常行為，及古典先知（即公元前8世紀之後的先知，他們的預言被記錄下來）的不尋常經驗。赫舍爾從心理學角度分析先知的意識，推斷所有先知都有出神的經驗。許多學者採納赫舍爾的見解，支持並發展這套理

105 ZAW, 79 (1967), 42-52.

106 *Way of Wisdom in the OT* (1971), 121f.

107 *JBL*, 88 (1969), 129-42.

論，認為出神是先知領受預言的必然經歷。然而，嘗試界定出神行為的時候，學者對一些問題上的意見卻是南轅北轍，這些問題包括：出神經驗的起源、是否所有先知都經歷同一種出神狀態，以及出神對先知有甚麼作用等。

出神行為的聖經證據包括掃羅的異常行為：他在一班先知中「受感說話」(*nābā'*的hithpael)的時候(參第9-13節)，就「變為新人」(撒上十6)；他受感說話，並赤身躺臥在地上(十九18-24)；他正在說預言(RSV「胡言亂語」[rave]，《和》：「胡言亂語」，*nābā'*的hithpael)的時候，失去理性，想要殺死大衛(十八10)。*Nābā'*這個希伯來詞彙，同樣用來描述巴力先知在迦密山上踴跳、呼喊和自割的行為(AV「說預言」[prophesy]；RSV「狂叫亂嚷」[rave]；王上十八29)。其他證據包括以利亞用音樂作為他說預言的背景(王下三15)；有人指先知是瘋子(*m'šūga'*)或愚昧人(王下九11；耶二十九26；何九7)；寫作先知看見異象，並做出各種怪異的象徵行為來傳達神的話語。

學者追溯先知出神經歷的來源時，一般都認為它是受到迦南文化的影響，也有些學者認為這個現象源於希臘。由於考古學家在馬里發現*muḥḥū*先知，哈爾達因此提出，以色列的出神先知與美索不達米亞的*muḥḥū*出神者有關(參上文II.C)。林德布盧姆考察現代和古代先知的出神經歷，¹⁰⁸從而推斷，出神是多個世紀以來全球各地先知說預言時的必有表現。從各

108 Lindblom, 1-46.

種出神經歷的相似程度，可見所有先知活動都有共同的起源。例如史密斯（W. R. Smith）注意到，用音樂來誘發出神狀態，在阿拉伯和以色列同樣普遍（參王下三15）。¹⁰⁹ 魯賓遜（T. H. Robinson）斷定寫作先知和早期民間的先知一樣，有出神的表現，因為兩者都稱為*nābī'*。

寫作先知的確與早期的先知同樣有看見異象的出神經歷（賽六；摩七一八；結一8-10；耶一11-14），兩者都以出神行為來顯示他們被神的靈充滿。但是先知運動遠比這些情況複雜，不可能把所有先知的經歷簡化成一種模式。先知可以在不同時候經歷不同程度的出神狀態（例：參撒上下6-11和十九20-23；結一一三和二十）。希伯來先知為獨立的個體，各有獨特的性情，他們不是迦南或美索不達米亞先知，甚至其他希伯來先知的複製版本。*Nābī'* 這個稱號不是指偶爾隨默示而來的出神行為，而是表示他們是傳神話語的使者（參上文I.B）。許多先知的言論，沒帶有任何出神經歷的證據，也沒有聲稱自己除了神的話語外，還接收到其他事物。我們應以此作為鑒定先知的客觀準則，而不是某種符合特定風格的行為模式。甚少先知報稱自己突然發作或出神，事實上，這種現象在寫作先知、早期的先見和那一班一班的先知中同樣罕見。

莫文克清楚區分早期出神的先知與後期不出神的寫作先知：前者接受神的靈，後者則接收神的話。¹¹⁰

109 W. R. Smith, 392.

110 *JBL*, 53 (1934), 199-227.

可是這種區分未能叫人滿意，因為彌迦書（三8）、以西結書（十一5）、以賽亞書（四十八16）和約珥書（二28〔MT 三1〕）全都確認聖靈的工作在默示中舉足輕重。把出神者列作假先知的做法同樣不正確，¹¹¹ 因為正典的先知從來不是為着假先知的出神行為而譴責他們，而是責備他們按照自己的空想傳講平安、昌盛的信息，卻不傳神所吩咐的悔改信息（參耶二十三）。

有些學者把掃羅那種荒唐、不由自主的說話和行為，與寫作先知那種言詞優美、思考清晰的道德判斷，加以清楚區分。在這些學者中，部分認為寫作先知與神達至更高層次的聯合，¹¹² 在這種聯合中，先知的意識與神融合，兩者合而為一。¹¹³ 這種心理學的解釋嘗試說明先知清醒的意識，如何融入於神的意念之中，但卻令先知在其著作中清楚顯明的個別性格不復存在。另一方面，林德布盧姆將「融合出神」（即所謂*unio mystica*）對比「專注出神」。「融合出神」完全消除個人的性情，「專注出神」則保持人與神之間的分別。¹¹⁴ 後者似乎較接近希伯來先知的經歷。

雖然斐羅（Philo）、某些拉比及早期教父形容希伯來先知為「出神者」，¹¹⁵ 但是假設寫作先知的出神

111 H. Obbink, *HUCA*, 14 (1939), 23-28.

112 H. W. Hines, *AJSL*, 40 (1923/24), 37-71.

113 參A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (1942), 36-38。

114 Lindblom, 106, 299-311.

115 參Heschel, 324-50。

行為與外邦先知那種失去理性的瘋狂出神行為同類，則大抵無法接受。希伯來人中有可作比較的現象，最接近的例子是掃羅在與撒母耳有關的一班先知中表現出來的怪異行為（撒十1-13，十九18-24）。由於 *nābā'* 一詞的語義涵蓋「唱歌、讚美」和「說預言」（代上二十五1-6），若將掃羅和那班先知受感說話的敘述，理解成唱歌讚美神，可能更為合理。至於掃羅第二次經歷不由自主的出神行為，與眾先知一同受感說話的情況，經文沒有加上任何解釋（撒上十九24）。根據十八章10至11節，以及十九章9節，掃羅大概是受邪靈控制。因此，掃羅很可能不是其中一個先知（參十11-12，十九24），相反，他是被兩種互不相容的靈界力量附體而引致瘋癲。¹¹⁶

真先知的出神狀況，通常不會以異常的行為表彰出來，因為他們的出神狀況基本上是一種個人經驗，神智清醒地經歷神同在的真實。出神這種心理狀態，與接收神的信息同時發生，但是並不等同，其重要性在於使先知確定是神對他說話。然而，沒有證據指出，所有先知的信息都是直接從出神經歷中獲得。神的靈一進入先知裏面，以祂的話語充滿他們，他們就成為神的使者。因此，我們不應將先知經歷到深刻的屬靈經驗，與神秘的經驗或異教先知那種瘋狂、失去理性的行為混淆。

另參「出神」 ECSTASY。

116 J. Sturdy, VT, 20 (1970), 210f.

E. 聖約律法

先知的權柄建基於他們從神領受的話語。神的信息透過不尋常的途徑向人啓示，包括異象和夢境，但是後期的先知也可以依據先前的宣告、為人熟悉的智慧語錄、讚美詩的材料和律法傳統。學者提出一個問題：先知是依靠承傳下來的聖約和律法中的觀念，還是這些概念的始創人？威爾浩生和他的支持者主張，先知是最早提倡有道德要求的一神論的教師，這個先知的形象把他們從早期以色列傳統的背景中提升出來，塑造成為以色列信仰的始創者。他們並沒有倚賴那在西奈山上向以色列人傳遞聖約律法，但早已被人遺忘了的摩西；他們是憑本身人性的理解，得着關於神的知識。威爾浩生認為律法和聖約的觀念，到了公元前621年約西亞改革的時候才出現，¹¹⁷ 根據這個見解，公元前621年之前的先知就不認識律法和聖約，¹¹⁸ 因此古典先知才是以色列民族信仰的真正先鋒。

這些推論遭到其他學者反對，¹¹⁹ 他們主張先知繼承民族的宗教傳統，而不是自己一手創立。門登霍爾（G. Mendenhall）發現先知書中甚少原創的觀念，大多依靠一套發展成熟的聖約觀念，其中包含以色列民族的規條和律法。¹²⁰ 這些學者認為，沒有跡

117 Wellhausen, 418-20.

118 參R. H. Pfeiffer, *JBL*, 70 (1951), 2。

119 例：N. W. Porteous, “The Basis of the Ethical Teachings of the Prophets,” in H. H. Rowley, ed., *Studies in OT Prophecy*, 143-56。

120 *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (1955), 19.

象指出，先知覺得自己正在引進一套關於神的新教義，或有關神與祂子民立約關係的新體會。相反，先知聲稱他們要呼召以色列人回轉，離開違背神旨意的不義行為。若先知指斥百姓干犯律法，而律法卻未為人知，那麼他們的指摘就毫無根據。當先知責備以色列人沒有遵行神的旨意，他們是在提醒百姓一些已經頒佈的規條，不是創立嶄新的傳統。

克萊門茨在早期的著作中，斷定先知所傳的信息，建立於以色列民族與耶和華立約關係這個源遠流長的傳統上。¹²¹ 但在後期的著作中，他卻推翻先前的見解，並不認同以色列人從摩西時代的所謂宗主權條約的模式中，建立了一套相對地一致的聖約神學。¹²² 相反，他和另一些學者提出，在以色列立約觀念形態的發展中，申典運動（Deuteronomic movement）是舉足輕重的。這些學者認為，阿摩司書和何西阿書的立約主題是申典編者加進去的，在原來成書後一段時間才出現。¹²³ 阿摩司書和何西阿書的申典編修理論得到廣泛接納，但是這個結論使早期的先知缺乏任何標準來支持他們對以色列人的指控。貝格倫（R. V. Bergren）研究先知的指控，證明了以下幾點：¹²⁴ 以利亞對亞哈的譴責（王上二十一-18），是以出埃及記二十二章28節（MT 27）為前提；阿摩司的責備與早

121 *Prophecy and Covenant*, 15-17, 23.

122 *Prophecy and Tradition*, 21-23, 41-49.

123 參H. W. Wolff, *Joel and Amos* (Eng. tr., *Hermeneia*, 1977), 106-13。

124 *Prophets and the Law* (1974), 62-67, 78.

期的絕對律法（apodictic laws）和條件式律法（casuistic laws）相符；彌迦的審判信息與當時的律法制定相關。先知相信律法的權威，即使君王、祭司和財主都必須受它約束。正因如此，最終是神透過先知向人說話，執行祂所頒佈的律法。在先知提出的訴訟中，神是原告人（賽三13-15；彌二1-4），祂的指控是基於百姓漠視那支配神與以色列人立約關係的律法。

F. 天啓文學

威爾浩生和大部分早期文學鑒別學者的研究進路，是將以色列先知的豐富遺產，與被擄後猶太教貧乏的律法主義和天啓主義，加以重大區分。他們認為天啓文學的作者¹²⁵ 模仿先知，而且模仿得很差劣，只對異於尋常的幻想感到興趣，是受到波斯時期的混合趨勢和馬加比時期的迫害影響所致。事實上，天啓思想大多被人忽視，因為它來自一個宗教腐敗的時期。

羅利反對這些解釋，他假設先知預言與天啓思想基本上是一致。¹²⁶ 天啓文學大量採用了舊約的措詞，主角包括以諾、亞伯拉罕、巴錄及其他猶太人，其信息來自神或祂的使者，當中的傳統和故事出自舊約。許多年前，查爾斯（R. H. Charles）已發現天啓思想與法利賽思想的關係，這個推論後來得到戴維斯

125 參「天啓文學」 APOCALYPTIC LITERATURE。

126 Rowley, *Relevance of Apocalyptic* (2nd ed. 1952).

(W. D. Davies) 的確認。¹²⁷ 普勒格 (O. Plöger) 以這個立場為基礎，並加上演變，他發現猶太教包括兩個主要羣體，彼此對抗。¹²⁸ 一個是反對末世論（根據他對歷代志的解釋），由擔任祭司的精英分子組成，相信先知的預言在已建立的神權統治猶太社區中已經實現；另一個羣體較小，影響力也較弱，他們渴望將來預言應驗，非常重視末世論，在發展他們的天啓盼望時，某程度上受到伊朗文化的影響，在以賽亞書的天啓信息（二十四—二十七章）、撒迦利亞書末段（十二—十四章）和但以理書中，都可發現他們的思想。這個高度假設性的理論建構，使舊約中原先彼此協調、毫無衝突的先知預言期望，產生分裂的情況。拉塞爾 (D. S. Russell)¹²⁹ 也認為在後期的以色列社區中有兩個傳統：天啓羣體與先知的關係密切，拉比羣體則專注於律法和口傳妥拉 (Torah)。赫福德 (R. T. Herford) 也否定主流的法利賽派猶太教與天啓文學有任何關係，他認為天啓文學是奮銳黨運動的一部分。¹³⁰

對於天啓文學的起源，學者提出多種不同的說法。貝茨 (H. D. Betz) 主張天啓文學除了源於猶太預言外，還深受希臘文化融合的影響。¹³¹ 有學者認為它與諾斯底主義有關，也有學者（甚至包括羅利）

127 *Christian Origins and Judaism* (1962), 25-29.

128 *Theocracy and Eschatology* (Eng. tr. 1968), 35-52.

129 Russell, 21-28.

130 *Pharisees* (1924), 188.

131 *Journal for Theology and the Church*, 6 (1969), 134-54.

指它受到伊朗祆教（Zoroastrianism）影響。施米特爾斯（W. Schmithals）評估過這兩方面的證據，¹³²這兩個來源某程度上跟天啓思想相似，但無法提供實質的根據，說明天啓運動的起源。哈默頓凱利（H. G. Hamerton-Kelly）採取另一條路線，認為天啓觀念源出一羣非常關注聖殿敬拜，卻對負責聖殿運作的當局極度不滿的猶太人。¹³³馮·拉德（G. von Rad）大膽地提出，天啓文學源於以色列的智慧文學，因為兩者都是託名著作，持決定論的歷史觀，關心普世的歷史而不注重以色列的救恩歷史，及受個人主義思想影響，而且採用相同的文學意象。¹³⁴馮·拉德強烈反對天啓的觀念是從先知預言引申出來的，但是關注末世的思想可見於先知預言，卻沒有出現於智慧文學，這點令他所提出的假說欠缺說服力。¹³⁵雖然學者提出這許多創新的見解，但是支持天啓著作與先知文學的末世思想模式最密切相關的證據仍然佔優。

天啓著作和先知書卷的共通點包括：兩者都聲稱是透過夢境、異象或神直接說話，得到啓示而寫成；運用象徵手法，對世界與神隔絕的景況持悲觀態度；兩者均着眼於普世的歷史，視歷史為按神所定下的計劃而完成；切望耶和華的日子來臨，到時神要用神蹟救贖祂的子民，審判邪惡的列國。根據漢森¹³⁶和許

132 *Apocalyptic Movement* (Eng. tr. 1975), 89-126.

133 *VT*, 20 (1970), 1-15.

134 *Theology of the OT*, II (Eng. tr. 1965), 301-13.

135 參P. von der Osten-Sacken, *Die Apokalypik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit* (1969)。

136 Hanson, 11-12.

多其他學者的見解，天啓文學與先知預言有一個分別，就是天啓文學期望神從歷史以外另一個時空介入，解決這世界的問題。然而，漢森注意到先知預言和天啓文學的末世論基本上是一脈相承，並稱這兩者是不可分割的。施米特爾斯卻認為先知預言和天啓文學並不銜接，¹³⁷ 他這樣做，實質上是主張被擄後的聖經天啓文學，不屬於舊約被擄前先知所流露的末世期望主流思想。舊約被擄前的先知（有別於天啓文學的作者）視創造為歷史之始，救贖為現在及將來歷史的一部分，而末世是歷史之終。這幾件事情本身均是神從歷史以外介入歷史的行動，但每一件均假設了人類有一定的能力去解決歷史中出現的問題。這幾件事每一件都展現了神針對全宇宙的決心：要在歷史中實現祂超然的旨意。所以不存在天啓文學所期望的神從歷史以外另一個時空介入。

漢森採納克羅斯的觀點，¹³⁸ 斷定天啓文學的出現，是始於後期先知（例：第三以賽亞、撒迦利亞）面對被擄後時期的困苦實況，與榮耀的預言應許相矛盾，因而逐漸放棄先知職責，不再把宇宙異象轉化為歷史、今世的詞句，轉而採用神秘的意象來表達他們的盼望，期望神在廣大宇宙的領域中實現祂的應許。¹³⁹ 同樣地，米勒（W. R. Millar）¹⁴⁰ 用迦南神話來解釋天啓文學的興起。然而，這些「神話」

137 *Apocalyptic Movement*, 68-88, 135-50.

138 *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (1973).

139 Hanson, 23-29.

140 *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic* (1976).

不能被視為歷史以外或歷史後期的創作，因為它們早已存在於詩篇、智慧文學和以色列的軍事歷史記錄中。先知將這些主題糅合於歷史之中，而不是發出與歷史無關或天啓式預言。

若把先知書中末世論的特色，與舊約所謂天啓文體的經文作一比較，兩者的正規文學特色和深層的神學主題，沒有明顯的分別。因此，正如舊約經文所界定，先知預言、先知書的末世論，以及先知書中屬天啓文體的經文，三者都是一脈相承的。但是另一方面，猶太教的次經文學作品卻的確擁有一些完全脫離先知文學發展，既與倫理道德無涉，也脫離了歷史，而且大部分與神無關（視神完全退出這邪惡世界）的天啓文學。研究這些後期天啓文體的經文，揭示了它們與舊約先知書中屬天啓文體的經文有着重要的差別。這類後期的天啓文學與舊約的先知書沒有任何關係，但可能影響到新約的天啓文體著作。

另參「末世論」ESCHATOLOGY II, III.A。

IV. 先知的信息

以色列先知的重要性，必須根據他們所講的話語來判斷，不是依照他們改革以色列各方面文化的成果。他們意識到與神相遇，這個經歷徹底改變了他們的思想，使他們得着有關真理的迫切信息，好傳給需要神啓示的受眾。他們的信息包含嚴厲的責備，也帶有豐富的應許。有時他們以口傳的方式向聽眾宣講，有時卻用行動演繹他們的信息，或寫在書卷上。不論採用甚麼方式傳遞，先知的責任是把神的信息應用於受眾的處境。先知信息的神學基礎，是耶和華的性情

和祂掌管歷史的主權：耶和華是獨一的真神，祂以公義和憐憫，使人類的經歷變得有秩序、有意義。

A. 接收

先知接收信息的過程，經常隱藏於神秘的神聖啓示中。這種情況以「耶和華的話臨到……」等說話記錄下來，但是這樣只記錄了先知權柄的來源，以及先知得啓示的結果。有些先知極為生動地描述他們初次「蒙召的經歷」（例：耶一1-10），有些卻沒有記下這樣的經歷，做先知的日子也不長久。君王、祭司和平民百姓，有時會執行先知的職務，傳講神的話語，但是他們的職責有別於那些蒙召一生為先知的人。神有幾次直接跟大衛說話，但是祂通常都是藉先知拿單和迦得對大衛說話。人可以視大衛為先知（參徒二29-30），但通常稱他為君王。

另一方面，以西結在被擄的時候，在異象中看見神榮耀的形象，呼召他作先知（結一）。神吩咐他吃掉所交給他的書卷（二8—34），然後向被擄之地悖逆的以色列人傳講書卷的內容。神應許賜以西結力量去面對這項工作（三7-9），又差派祂的靈賜力量給他（二2），並預先告訴他，雖然百姓可能會拒絕接受他的信息，但最重要的是讓他們知道曾經有先知警告他們（二5，三18-19）。這次經歷對以西結的影響包括：使他清楚感受到神的大能和榮耀；深深瞭解自己要肩負先知的責任；懷着頑強的決心，執行對他來說相當矛盾的職責；他內在的靈性得到覺醒。這個「蒙召的經歷」實在難以形容，卻是每個先知人生的轉捩點。如此與神相遇的震撼經歷產生的驚人力量，以及

與神感傷之情融合為一的感受，¹⁴¹ 確實難以言喻。

先知得到默示有一個不可欠缺的要素，就是神的靈的工作。舊約描述神將祂的靈賜給百姓（尼九20），又澆灌祂的靈在人身上，使人能說預言（珥二28〔MT 三1〕）。聖經記載許多先知在說預言的時候，都有神的靈臨到他們（參代下十五1，二十14，二十四20）。以西結則記述，當神向他說話時，神的靈進入他裏面（結二2），後來神的靈在異象中把他提到耶路撒冷（八3），然後他就收到神的信息。彌迦向以色列宣告它悖逆的行為，因為他被耶和華的靈充滿（彌三8）；撒迦利亞譴責百姓，不肯聽從耶和華用靈藉從前的先知所說的話（亞七12）。大衛聲稱耶和華的靈藉着他說話（撒下二十三2），「第二以賽亞」（Deutero-Isaiah）聲稱耶和華的靈膏他，叫他向困苦人宣告好消息（賽六十一1）。在何西阿書九章7節，先知稱為「受靈感的」。

藉着聖靈的工作，先知以說話、夢境或異象的形式得到從神而來的信息。做夢的人或先知有時被歸作同一類（例：申十三1、5；撒上二十八6），因為神時常透過夢和異象，向以色列的先知啓示祂的旨意（參民十二6；王上三5；但七1，八2，十1）。耶利米從來沒有否定神會藉着夢境啓示自己（二十三28），他只是批評那些憑自己的想像「以幻夢為預言」的人（參25-27、32節）。不論採用甚麼形式，啓示都有一個不可或缺的因素，就是先知對神旨意的理解。先知經常說「耶和華如此說」，大概說明在先知的腦海中，非

141 參Heschel, 221-31。

常依重神直接或間接的口頭信息。

雖然先知信息的亮光和真理建基於聖靈的默示，但是用人能理解的方式表達出來時，則透過人理性的架構而形成。先知信息的表現形式，可受很多因素影響，包括：以往的傳統、過去和現在的歷史、文化模式、個人背景和說話風格。先知既不能脫離歷史和文化，神究竟如何在這個限制下啓示祂自己，我們不得而知。是先知把聖靈的感動轉化為概念化的文化信息，得以反映出神的心意，還是神親自把信息轉化為人類語言？這兩個答案都不能圓滿地解釋每個先知信息的個別特質，但是先知運用律法和聖約傳統、聖殿詩歌、智慧格言和當代的說話方式，可見他們闡述神的信息時，人有很重大的參與。

B. 傳遞

許多先知都是在個人或羣體面前用說話來傳遞信息。以賽亞直接對亞哈斯（賽七3）和希西家（三十九5-8）說話。耶利米在聖殿中向一切猶大百姓傳講信息（耶七2），又私下向西底家王傳講（三十四1-2）。很多時候，聖經沒有具體地說明受眾是誰。以西結說預言攻擊以色列的牧人（結三十四）和西珥山（三十五章），又向以色列眾山發預言（三十六章），但是經文沒有說明他在被擄之地向哪些人說這些話。這些口傳的信息包括尖刻的責備（撒下二27-36）、鼓勵的說話（代下十五1-2）、哀悼的詩歌（摩五1-3）、謎語（結十八2）及出自各種文學作品的引述，也採用了重複句、雙關語、對比和問句等修辭手法。許多先知傳講信息時採用高雅的詩詞風格，運用富想像力

又大膽的比喻，有些則採用非常平實簡單的散文體裁（王上十三21-22）。某些學者認為先知原本所說的話，只限於詩體短句，但這種見解沒有證據支持（參下文V）。

有幾個先知以富象徵意義的實際行動來說明他們的信息。亞希雅把自己的新衣撕成12片，將其中10片送給耶羅波安，象徵王國分裂（王上十一30-31）。耶利米將麻布腰帶藏在幼發拉底河邊（耶十三1-11）；到窯匠家裏觀看窯匠的工作，說明神掌管列國的主權（十八1-10）；又打碎瓦瓶，藉此描述神要毀滅耶路撒冷（十九章）。以西結繪畫耶路撒冷的圖畫，模擬這城被圍困的景況（結四1-3）；剃掉自己的頭髮，藉此描述耶路撒冷居民將要遭遇的事情（五1-12）；又收拾物件，在牆上挖洞，生動地描寫百姓被擄的情形（十二1-16）。這許多具象徵意義的行為，是為吸引心硬的受眾注意，因為他們不肯聆聽先知的話語。

有些先知的言論經選取、整理和編輯，以書面形式發表；參考瑪拉基書採用的對話形式，以及耶利米書（四六一五十一章）、以賽亞書（十三一二十三章）和以西結書（二十五一三十二章）所載一連串針對列國的神諭。這些書卷沒有記載是誰編輯和整理所得的文獻，但是有些先知聲稱他們已把信息刻在版上或寫在書上（賽三十8），或寫在信中（代下二十一12；耶二十九1、29-30），或寫在書卷上（耶三十2，三十六2、32）。巴錄記下耶利米口述的話語，其他先知的門徒大概也會這樣做（參賽八16）。這證明先知與以書面保存他們言論的工作，有密切關係。先知門徒大概記住及筆錄先知的教訓，然後協助編輯神的信

息，可是他們肩負責任的性質和範圍，只能依照假設來重現。在先知的神諭中，顯然加插了一些作為引言的慣用語句、歷史序言和用來說明的轉接段落，幫助讀者明白。有些學者認為後期的門徒在口傳信息的過程中加入了許多創作成分，但他們的理論有點過分。雖然透過平行經文（賽二2-4與彌四1-4；耶四十九14-16與俄1-4），可以證明各先知神諭的內容會有一些變化，但這些平行經文在指出人有自由去重新演譯神所啓示的真理之餘（參下文V），也印證了編者對原來的資料謹慎重視。

先知的信息稱為神的「話語」（來：*dābār*）、耶和華的「神諭」或「言語」（*nē'um*）或從神而來的「重擔」（*maśśā'*）。先知所傳遞神的話語，揭示神的性情和旨意，它富有創意和權威，因為來自神至高無上的智慧和權能。*way'hî d'bar-yhwh 'ēlay*這句短語（意即「耶和華的話臨到我」），在舊約出現超過200次，是先知啓示的專門慣用語句。神的話語預言的事件，都按照這話應驗（王上六12，十三26），祂的話語若不達到預定的目標，決不徒然返回（賽五十五11）。對於敵擋神的人而言，祂的話語像火一樣，帶來審判（耶二十三29），但是對於那些接受神堅定的愛的人，卻帶來平安和盼望（彌七18-20）。

希伯來文*nē'um*這個名詞，是仿照*nā'am*（「說話」）一詞的qal被動分詞而有的，用於敘述神說話的慣用語句，在各版本中的譯法並不一致。譯者有時把它譯作動詞（「說、宣告」），有時則譯作名詞（「言語、神諭」）。這個詞在耶利米書出現167次，在以西結書出現83次，在阿摩司書出現23次，通常用來標示一段說

話的開始和結束。¹⁴² 這個詞經常作為結束的慣用語，但是有時也用作先知信息的引子。假先知模仿真先知，屢次使用這個慣用語來證明他們信息是真確的（耶二十三31）。*N'um yhwh*（「耶和華的神諭」）這句短語，有時與神的誓言（「我指着我的永生起誓」，結二十三、三十一；另參創二十二16）連用，強調神的諭旨是不能改變而且至高無上。

另一個在RSV中有時譯作「神諭」(oracle)的詞彙是*maśśa'*（字面意思是「重擔」；參耶二十三33-38，《和》：「默示」）。在先知審判列國的講論（賽十三1，十四28，十五1，十七1，十九1，二十一1、11、13，二十二1，二十三1；鴻一1；哈一1；亞九1），及針對以色列惡人的先知講論中（王下九25；代下二十四27；亞十二1；瑪一1），共出現了25次。德博爾（P. A. H. de Boer）斷定*n'um*和*maśśa'*兩個詞彙的意思沒有分別，¹⁴³ 然而，*maśśa'*（「重擔」）似乎包含一些弦外之意，是*n'um*（「神諭」）這個較中性的詞彙沒有的。

舊約的希臘文譯者，主要採用*lógos*或*rhéma*（「道」）來翻譯這些指神的信息的詞彙。新約作者描述耶穌的話語、引用舊約的經文或泛指神的話語時，都採用這兩個詞。這兩個希臘文詞彙，意義似乎沒有分別。RSV用「神諭」(oracle)來翻譯*lógion*一詞，這詞在新約出現過四次（在LXX出現約50次）。神諭

142 參F. S. North, *JBL*, 71 (1952), 10; F. Baumgartel, *ZAW*, 73 (1961), 277-90。

143 *Inquiry into the Meaning of the Term Maśśā'* (1948).

指神向摩西及其他得到默示的聖經作者所說的話語，這些話語對於信徒而言別具權威（徒七38；羅三2；參來五12，AV）。聖經將那些具有特殊恩賜的人的講道，比作宣講神的聖言（「神諭」；參彼前四11），由此可見，道對信徒是充滿能力和權威的。

因此，先知用來稱呼自己信息的詞彙，是要使人注意先知希望強調的重點。每一個詞語或慣用語，都叫人要尊重信息背後的權柄，也指出神的信息是以某種言語溝通方式來表達的。接收和傳遞神的預言，對以色列信仰的品格和道德，產生強大的影響力，因為是神在說話，又因祂神聖的旨意全面地控制歷史的變化和每個人的命運。

C. 內容

由於先知運動經歷多個世紀以來各色各樣的政治、社會和宗教環境，先知的信息也各有迥異。先知的社會地位（宮廷先知、聖殿的歌唱者、身處以色列或猶大的京城，或在一班先知之中），限制了他在以色列社會中與人的交往和影響範圍。但是根據上文的分析，神話語的啓示才是決定先知信息內容的首要因素。

在眾多個別的先知中，阿摩司譴責北國以色列社會中不公平的現象，有財有勢的人欺壓弱者，因此預言北國將要滅亡。何西阿採用婚姻／立約的關係作為比喻，提醒以色列人：神恨惡人敬拜巴力。他預見不認識神的人不久將要戰敗（何四6），但是他也預見人後來要因着神不止息的愛，與神恢復美滿的關係。俄巴底亞譴責以東狂妄自傲並向猶大行惡。約珥描述耶

和華的日子，論到它對以色列的負面和正面影響。每個先知都是獨一無二，各自傳講獨特的信息，於獨特的處境下應用神統治的原則。然而，每個先知的信息，都是基於他對神的性情，和祂與人關係的一般認識；他們譴責人背棄神，要求人回轉向神和祂的聖約，並相信國家將來有盼望。簡略地分析這三個神學主題，有助我們概覽先知信息的內容。

先知透過歷世歷代流傳下來的傳統，認識神的律法和恩典。他們不是一神論的始創人，也沒有開創對神的嶄新認識（參上文III.E）。以色列民族信仰的基本要素，建立於遠古時候這民族與神相交的經歷。以色列蒙揀選，從埃及被救贖，與耶和華訂立獨有的約，這些都是先知呼籲百姓回想的信仰根基。這些傳統明顯存在於先知講論的背後，關乎神子民的社會、宗教和道德責任。父與子（何十一）、窯匠與泥（耶十八；賽六十四8〔MT 7〕）、牧人與羊（結三十四）和丈夫與妻子（何一一三；賽五十四1-8；耶二2，三1-11；結十六32）等類比，說明先知對神與百姓之間關係的概念。確立揀選、救贖和立約傳統的事件，表明耶和華是神，掌管天下萬國萬民。外邦的神是「虛無」的（耶二5），它們不能說話，不能行走，也不能做任何事情（十5）。它們是人手所造（賽四十一7，四十四9-17），因此都是虛空，虛無像風（四十一29）。惟獨耶和華是神，除祂以外再沒有別神（四十四8，四十五5、18、21，四十七8；參出二十3）。先知堅持百姓必須單單敬拜耶和華，棄絕偶像（例：賽四十五5-6、21-22；耶十1-16；結八5-18；參出二十四5、23；利十九4等），因為按照立約的規定，只有

愛慕、敬畏、尊崇、事奉耶和華的人，才可得着約書所記的祝福（例：但九4-19）。若他們希望神住在他們中間，就必須成為聖潔，因為神是聖潔的（例：結二十38-43，四十三7-9；參利十一44-45）。

但是以色列人忽略了這些信仰的基本原則，不服神的權柄，背棄祂的聖約，不再向祂存愛慕和敬畏的心，轉而隨從別神。很多先知的信息都指斥以色列人所犯的罪，有些則向不尊敬神的外邦民族發出審判的言語。先知宣告神恨惡以色列人敬拜巴力和別神（耶二23-28；結八5-18；何二13〔MT 15〕，四13；王上十八39-40），舉行毫無意義、固守儀式的聖殿敬拜（摩五21-27；賽一10-17），欺壓窮人和無助者（摩二6-8，四1，五10-13，八4-6；彌三1-4、9-11），抗拒神的律法和真先知發出的警告（摩二4；王下十七7-20）。先知警告以色列人將要失去祝福，換來約書所記的咒詛（參申二十七15-26；利二十六14-39），作為叛逆神的懲罰；百姓若不悔改，就要面臨戰敗和被擄的災禍（耶三12-14）。先知激勵百姓逃避這場審判，尋求神而得存活（摩五4、6、14）。可是百姓寧願信靠假先知平安的應許（耶八11；結十三10）、神對大衛永遠的應許（撒下七12-16），和聖殿（耶七1-15）。神使欺壓窮人的權貴降為卑微，¹⁴⁴ 使這地在四圍的列國中成為羞辱和警戒（結五15），藉此彰顯祂的公義。

然而，先知並非只傳審判的信息，他們也宣告神的憐憫。他們預言以色列還留有餘民（賽六13），¹⁴⁵

144 參J. Limburg, *Prophets and the Powerless* (1977)。

145 另參G. Hasel, *The Ramnant* (1975)。

將要從列國散居之地歸回（耶三18，二十三8；結十一17；何一11〔MT 二2〕；彌二12；亞十6-10）。他們預見神要堅立祂的子民，轉移祂的怒氣（耶三12；賽五十四7-8），因祂有永遠的慈愛（耶三十一3）。神為自己的名救贖祂的百姓（賽四十八11；結三十六22-25），使他們再次成為祂的子民，恢復所立的約和其中的應許（何一10〔MT 二1〕；耶三十一31；珥二21-29〔MT 二21—三2〕；結三十四25-31）。那時百姓將要歡喜快樂，神的靈要澆灌在人身上，神的子民要不斷加增，並得享安息。有公義的苗裔由大衛而出，成為受苦的僕人，擔當眾人的罪孽（賽五十三1-12），他將要在耶路撒冷作王（賽二1-4，九1-7〔MT 八23—九6〕；耶二十三5-7；結三十四23-31；何二18-23〔MT 二20-25〕，三5；摩九11-15；亞十四9）。那時列國都要到耶路撒冷來聽耶和華的律法，戰爭將要永遠止息（彌四1-8）。神的國要建立起來，祂的統治存到永遠（但二44，七13-14）。神要廢去天下萬國和大地（賽二十四），創造新天新地（六十五17，六十六22）。到那時，已離世之人的靈魂將要復活（賽二十五8，二十六19），惡人要永遠蒙羞，義人要進入永生（但十二1-2）。

V. 解釋預言

解釋預言的方法有很多，包括幾種所謂正統的解釋，以至一些較為偏執、狂熱的極端方式。我們須以較為客觀的準則，引導我們去解釋預言，好讓先知的話語得着應有的尊重。要達到這個目標，我們須要仔細分析過往沿用的各種方法論，並且嚴謹評估作為解

釋預言基礎的釋經原則。

A. 方法論介紹

1. 來源鑒別學

在來源鑒別學 (source criticism) 成為聖經研究主導方法的時期，學者全神貫注地研究經文起初是如何組成，以及其後如何編修。根據經文中發現重複、不一致的地方、獨特用詞，以及明顯差異的政治和神學觀點，鑒別學者嘗試識別出後期編修者所糅合的不同來源。由於學者判斷五經最早的來源，是公元前8至7世紀的作品，他們又認為其中的律法不會早於先知著作 (參上文III.E)，因此許多學者斷定，J底本和E底本的合併編修是由先知進行的。¹⁴⁶ 先知的觀點，即行義得昌盛，犯罪受咒詛，在J底本這份耶和華信仰文獻中尤其明顯。¹⁴⁷

這個方法應用於以賽亞書，就有以下結論：以賽亞書四十至六十六章的作者，跟撰寫一至三十九章大部分內容的作者不是同一個人。支持這結論的證據包括：以賽亞書後半部提到耶路撒冷被毀的經文，跟前半部分的觀點不一致；兩部分的文學風格和用詞不同；兩部分對於神、民族的將來和彌賽亞君王這幾方面的神學見解都大相逕庭。¹⁴⁸ 同樣地，來源鑒別學者認為彌迦書二章12至13節中有關餘民歸回應許之地

146 參H. F. Hahn, *OT in Modern Research* (rev. ed. 1966), 6。

147 另參「鑒別學」CRITICISM II.D.5。

148 S. R. Driver, *Intro. to the Literature of the OT* (repr. 1956), 236-43.

的應許，與第二章其餘部分表達審判即將來臨的信息互相矛盾，因此他們將這兩節經文視為來自被擄後期或被擄歸回之後。赫爾舍認為以西結所發揮的影響力，只限於詩歌體的審判預言，論到災禍的散文體預言和救恩神諭，則出自後來編修者的手筆。¹⁴⁹ 杜姆 (B. Duhm) 主張只有280節詩歌體經文（及耶利米書第二十九章的散文書信）是耶利米所寫，¹⁵⁰ 他聲稱耶利米書的傳記式敘述是巴錄所著，其餘部分則出於被擄和被擄歸回之後的編修者，他們着重申命記的神學思想。

雖然這個方法迄今仍然有人採用，但是有其他方法更加優勝，得出更加重要的結果。現已很少學者認為先知的話語只局限於詩歌體的經文，或否認先知能夠同時傳講正面和負面的信息。以西結的歷史處境有所改變，很容易令他所傳的信息，從審判變作充滿盼望的應許（在結三十三21記載耶路撒冷淪陷之後，第三十四章包含着正面的信息）。來源鑒別學研究的結果，經常互相矛盾，而且越趨着眼於無關重要的細節。因此，這個方法不再是有助釋經的工具；整體而言，它無法解釋神給予人類啓示的意義。

2. 形式鑒別學

由於來源鑒別學有不足之處，袞克爾 (H. Gunkel) 採用形式鑒別學 (form criticism)，作為研究先知書經文的新方法。這個方法專注於經文發展的口傳階

149 G. Hölscher, *Hesekiel* (1924).

150 *Das Buch Jeremia* (1907).

段，嘗試確定令文獻形成的具體生活處境（*Sitz im Leben*）。袞克爾透過分析和比較來自其他文化的宗教文獻，找尋它們的背景，以及按照先知書經文的文學形式來分類，希望發掘出不同種類的先知書經文，在它們原來的背景所表達的意思。他認為先知是演說家而不是書卷作者。他認為先知是傳道者，最初以神的話語威嚇百姓，後來再詳細說明這些簡短的「威嚇」，加上神施行審判的原因（即所謂「責備」）。此外，袞克爾在先知書中發現勸告、爭辯、控訴、諷諭和歷史回顧等內容，其中詩歌體的文學作品，則包括借用世俗的哀歌、聖詩、歌曲、禮儀和誦讀妥拉。¹⁵¹

根據袞克爾的見解，先知書的發展分為三個階段。首階段是簡短言論的宣告，由先知門徒以口頭方式傳遞。這份素材包括先知的第一人稱敘述，以及門徒所加添有關先知的第三人稱敘述。第二階段是按照主題（例：論禍、針對外邦列國的神諭等）、口號或其他一些共通點，來整理這些言論。在這個階段，經常將救恩神諭放在一連串威嚇的結尾，以緩和這些嚴厲的刑罰神諭帶來的打擊。最後階段涉及將篇幅較短的文集編集成長篇的書卷，以及其他修改和增補工作。

袞克爾認為「責備」是在第二階段加添於原有先知的威嚇之上，他這個理論在後來的形式鑒別學研究中遭人摒棄。韋斯特曼（C. Westermann）將先知的說話方式與《馬里泥東》加以比較，顯示先知採用傳

151 “The Israelite Prophecy from the Time of Amos,” in J. Pelikan, ed., *Twentieth Century in the Making* (Eng. tr. 1969), 73-74.

信者的說話模式。¹⁵² 他提出兩種基本的說話方式：向個人傳講的審判言論和針對全以色列的審判宣告。他認為後者是將前者詳細闡述，內容包括呼召聆聽、指控、宣告審判的引言（通常以「因此」和「耶和華如此說」這句傳信者的慣用語來開始）和最後的審判宣告。韋斯特曼的研究以適當的比較和聖經例子作為根據，充分闡明一些形式鑒別學者所用的術語。科赫（K. Koch）主張採用「預測災禍」這個標題，代替韋斯特曼的「審判宣告」，因為後者意味着先知正在宣告法律判決的結果。¹⁵³ 科赫的觀察結果頗有裨益，但是先知預言的生活處境依然懸而未決。

巴赫（R. Bach）斷定先知宣告的生活處境可見於聖戰傳統，這傳統是古典先知從士師時代早期的魅力領袖承襲下來的。¹⁵⁴ 雷文特洛（H. G. Reventlow）提出先知是立約的中保，主持重新立約典禮的宗教儀式。¹⁵⁵ 維特魏恩（E. Würthwein）¹⁵⁶ 和耶利米亞（Jörg Jeremias）¹⁵⁷ 也認為預言是有宗教禮儀背景的。但是伯克爾（H. J. Boecker）¹⁵⁸ 和幾位研究盟約訴訟

152 Westermann, 98-128.

153 *Growth of Biblical Tradition* (Eng. tr. 1969), 193.

154 *Die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch* (1962).

155 *Das Amt des Propheten bei Amos* (1962), 265.

156 *Wort und Existenz* (1970), 111-26.

157 *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels* (1970).

158 *EvTh*, 20 (1960), 398-412.

的學者¹⁵⁹，則把注意力集中於許多預言背後都似乎有的法律背景。還有其他先知說話方式受到學者的注意，並得出重要的分析，包括救恩神諭、救恩宣告、禍哉神諭、爭辯的言論、呼召的敘述和異象的記錄，¹⁶⁰ 目的是要界定每種形式的結構，發掘它的生活處境，並追溯它的發展。

形式鑒別學的方法有助我們更加瞭解各種先知神諭之間的關係、神諭的基本結構，以及如何發展出不同種類的神諭。有學者嘗試界定先知神諭的背景，但是成果不大，又沒有最終定論，尤其是因為他們大量倚重一些模稜兩可的比較資料。

3. 傳統鑒別學

袁克爾重視口頭傳統，而一班北歐學者運用傳統歷史方法 (traditio-historical method)，進一步發展他的觀點。這個方法的目標，是發掘經文的口傳發展詳情，因為在以色列的民族歷史中，經文受到許多不同傳統和生活處境影響。傳統鑒別學 (tradition criticism) 的範圍和方法，多年以來都無法明確界定，¹⁶¹ 但一般都是着眼於口傳階段中影響傳統傳承的因素 (例：重新詮釋、傳統學派、地理環境、社會學、政治和編修技巧) 和傳統資料本身的特色 (例：用詞、情節、題材、問題、中心思想和概念)。尼貝

159 例如 H. B. Huffmon, *JBL*, 78 (1959), 285-95; J. Harvey, *Bibl.*, 43 (1962), 172-96。

160 參 W. E. March, 141-77。

161 參 D. A. Knight, *Rediscovering the Traditions of Israel* (rev. ed. 1975), 21-31。

里 (H. S. Nyberg)、伯克蘭 (H. Birkeland)、恩革內爾、尼爾森 (E. Nielsen) 和莫文克，都是具影響力的傳統鑒別學者。他們大部分都斷定，若嘗試尋找先知原本所說的話，只會徒勞無功，因為在口傳的過程中，後來的門徒因應新發生的事件而重新解釋這些說話，因此這些說話曾經過多番修改和重新調校着重點。¹⁶²

由於傳統歷史研究方法缺乏客觀的準則，因此採用這種方法的人，經常單憑直覺猜測。他們輕視歷史研究，傾向不理會客觀資料而假設流傳的發展，以致許多所得的結論價值有限。雖然如此，有些傳統研究找出傳統資料的信息要旨所在，獲得重要的成果。¹⁶³

4. 修辭鑒別學

米倫伯格 (J. Muilenburg) 深明形式鑒別學的限制，於是提出嶄新方法來研究預言文學，稱為修辭鑒別學 (rhetorical criticism)。¹⁶⁴ 形式鑒別學強調各種形式的典型運用方式，卻忽略個別先知採用該種形式時的獨有特色。修辭鑒別學則探究預言文學的結構模式，尤其是表示出不同單元的文學手法，指出鋪陳手法的改變，重要的對比或重點，這正好填補了形式鑒別學的缺欠。學者發現重複句、呼格、提問、疊句和重要的質詞，都是顯示作者思考模式

162 W. E. Rast, *Tradition History and the OT* (1972), 60f.

163 參W. Bruggemann and H. W. Wolff, *Vitality of OT Traditions* (1975)。

164 *JBL*, 88 (1969), 1-18.

的重要提示。¹⁶⁵

修辭鑒別學對以賽亞書¹⁶⁶ 和耶利米書¹⁶⁷ 的研究，有多項實質貢獻。雖然有些研究幾乎完全集中於指出修辭的標記，卻沒有說明這些標記如何顯示作者的勸說目的。雖然如此，這個方法是根據經文中可見的資料，而不是根據假設的復原理論，因此能對理解先知的信息有重大貢獻。

5. 其他

其他解釋先知書的方法，靈感來自社會學或人類學的原則。韋伯 (M. Weber)、洛茲 (A. Lods)、巴龍 (S. Baron) 和戈特瓦爾德 (N. Gottwald) 等學者研究窮人與權貴之間的社會衝突、部落和君主政制形式的管治，及遊牧民族和城鎮的社會發展目標，與先知有何關係。¹⁶⁸ 人類學的研究通常着眼於早期人類的心性、神力與獻祭，或神話與神化君王等主題，較近期的研究則採用來自其他文化的人類學比較研究來分析先知書。¹⁶⁹ 這些研究不是為解釋經文的字面意

165 J. Muilenburg, *HUCA*, 32 (1961), 135-60; W. Brueggemann, *JBL*, 92 (1973), 358-74.

166 J. Muilenburg, *IB*, V (1956).

167 J. R. Lundbom, *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric* (1975).

168 參H. F. Hahn, *OT in Modern Research* (rev. ed. 1966), 157-84。

169 參Hahn, 44-82; R. C. Culley and T. W. Overholt, eds., *Anthropological Perspective on OT Prophecy* (*Semeia* 21, 1982)。

義，而是從比較分析的進路研究影響先知運動發展的文化模式。

這些鑒別學的方法，各自對先知書提出獨特的見解，並嘗試提供一種工具，讓人在預言文學的發展上開創新的洞見。沒有一個方法可以排除所有其他方法而單獨使用。每個研究範圍都充滿主觀的重新建構，這些結果互相矛盾，顯示解釋預言文學的方法論仍在發展當中。我們必須小心留意如何準確地界定目標、步驟和評估原則。證實成果稍遜的方法，要摒棄或不再強調，而解釋的工作須繼續建基於研究每段預言經文的歷史、文化、社會、政治和宗教的背景，以及對經文本身的語義、文法、句法和文學手法之上。來自其他文化和範疇的比較研究，只可作為解釋預言的輔助資料，不可作為主要依據。雖然上述所有研究的結果，各為解釋者就預言提供更加全面的評價，但要發展出一套有關先知的聖經神學，則應該有一個更穩固的釋經基礎。

B. 釋經原則

為減少不適當的推測，並確保我們對預言的理解與作者的原意相符，我們需要可靠的釋經指引。在許多情況下，這些原則跟應用於大部分其他敘事或詩歌體經文的解經原則相同。舊約對它本身預言的理解，與新約對已應驗預言的解釋，為解釋原則提供了初步的指引，但儘管有這些例子，學者對於如何解釋預言，仍有相當多的分歧。很多早期教父採用寓意的解釋原則，將舊約應用於基督徒身上，但這些「屬靈含義」卻明顯不是先知的原意。時至今日，大部分學者

都已摒棄這些原則，但是若採用理性主義的方法，否認先知能夠有超自然的預測，則同樣遠離真相。

一如其他各種文學作品，若要解釋預言，就需要瞭解經文的歷史背景、上文下理、寫作目的和語言風格。譬如說，有關耶羅波安二世及其繼承者在位期間，北國以色列敬拜巴力的敘述（王下十四24，十五9、18等等，十七6-18），提供了關於何西阿譴責百姓敬拜巴力的背景資料。在解釋阿摩司書六章2節之前，解釋者必須明白甲尼、大城哈馬和非利士人的迦特等地的歷史處境。認識彼特拉（Petra）或西拉（Sela）的地形，令我們更易明白俄巴底亞書3至4節的意象。耶利米書十五章10至21節記載了一首哀歌，表達先知拒絕神的呼召，它的上文正好記述耶和華吩咐耶利米不要為猶大的百姓祈求，因為祂堅決棄掉他們（十四11-12；參19節，十五1）。這首哀歌的上下文，使我們明白先知的反應是人之常情。¹⁷⁰

但最終，神諭的意思不可單憑歷史背景或上文下理推測，而是要瞭解作者的寫作目的。譴責外邦民族，目的大概是要使人確信以色列必得拯救（賽四十六—四十七），使犯更重罪的以色列人感到扎心（摩一一二），或使所述的外邦民族降服於神（拿三4-5）。

先知的宣告經常採用比喻手法，因此必須分析所用的詞語和句子結構，從以推斷其真正意思。牧人和角可以用來象徵王權（例：撒下五2；但七24）；不合邏輯或誇張的語句，是諷刺手法的特色（摩四4-

170 參G. V. Smith, VT, 29 (1978), 229-31。

5)；「巴珊的母牛」等比喻手法，用來表達負面的形象（四1）；眾山歌唱的擬人手法，可表達全地回復歡欣的景象（賽四十四23）；「去找自己的妻子」有時是婉轉地指到性關係（八3，《和》：「與妻子同室」）。

解釋預言遇到的問題，許多都與用詞和象徵有關，但是在舊約中應驗的預言可提供一些線索，讓我們瞭解應該如何解釋預言。亞希雅帶有象徵意義的行為，和他對耶羅波安直接傳講的預言，明確地論到王國即將分裂（王上十一29-32），後來正如他所說的應驗（十二15、20）。以利沙在撒馬利亞被圍困的嚴峻時刻，預言人民將會有價格低廉的食物，當時他不知道詳情將如何發生，但是他知道這事確實會出現，後來也正如他所說的發生了（王下七1-2、16-20）。以利亞論到耶洗別之死的可怕預言（王上二十一23），在耶戶作王的時候應驗，有狗來吃她的屍首（王下九31-37），在這一次，他沒有預言她的死期，也沒有提到她死時的詳細情況。以賽亞對希西家傳講信息，應許神必拯救耶路撒冷脫離西拿基立的手（王下十九20-34），但是絲毫沒有提到神如何或何時拯救（參王下十九35）。

從這些例子可見，大部分預言都沒有預測神行事的時間，只集中說明祂即將施行審判或拯救。預言是為了勸人做當做的事，好逃避神的審判，享受祂所賜的福樂。先知揭示至高神的性情，希望說服聽見的人在祂滿有威嚴的大能面前屈膝，從而得着祂的慈愛和恩惠。許多先知的神諭含有條件，視乎人對神的反應而應驗預言（例：拿三4—四2；耶二十六1-6，三十

六1-7；參立約祝福與咒詛的背景，利二十六；申二十七一二十八）。有些預言則沒有使用表示條件的措詞，只包含永恆的應許（民二十五12-13；詩一〇六30-31；耶三十三20-22；結三十七24-28）；然而，要享受神這些永恆預言所說的祝福，先決條件是與神建立正確的關係。因此，預言不單是一些關於未來事情的消息，也是神採用的一種方法，使人更深認識祂過去、現在和將來的大能作為，藉以改變人的思想與行為。

有些末世預言非常樂觀，對神施行拯救的新作為充滿期待。圍繞着這些末世預言，出現了一些特有的難題。這些神諭描寫「耶和華的日子」（參摩五18-20；亞十四）或彌賽亞國度建立的「那日子」（賽二11-12；耶三16-18）。¹⁷¹ 在不同形式上，這個盼望包括重新招聚猶大和以色列的餘民返回巴勒斯坦，恢復耶路撒冷的繁榮、平安和敬拜生活，百姓靈性復興，與神立新約，以及那稱為受苦僕人、公義苗裔和人子的將會出現（參賽九，十一，四十二，四十九，五十三；耶二十三3-6，三十一三十一，三十三；結三十四25-31，三十七；何二14-25；但七）。

解釋這些預言時，我們必須牢記，神逐步在不同時期揭示更多關於這個將來盼望的信息。假若我們採納的釋經原則，同意必須根據作者的原意來解釋經文，那麼預言的解釋，就必須根據作者認識的較早期類似經文，而不是根據較後期經文的說明。這個問題

171 參L. Černý, *The Day of Yahweh and Some Relevant Problems* (1948)。

引致某些學者（例：馬吉安〔Marcion〕、士來馬赫〔Schleiermacher〕、哈納克〔Harnack〕）丟棄舊約的預言，因為新約的啓示更加全面，遠勝於舊約。雖然有少數人接納這個極端的見解，有些學者則採用寓意或預表的方法去解釋預言，這些方法通常甚少理會作者的原意，而且主要着重新約或「屬靈」的意義。然而，有些學者贊成採用*sensus plenior*（「更全面意思」）的釋經原則，來解釋那些先知自己也無法明白的預言。神在舊約時代已經有這「更全面意思」，只是直到新約時代才顯明出來。因此，我們讀舊約的預言，可以加入新的意思，即使我們在細察舊約經文的文法和歷史時找不到這些意思。¹⁷² 那些採用雙重應驗或雙重參照方法去解釋預言的學者，也不贊成只按照原作者的文法—歷史目的來解釋預言。上述每種方法，某程度上都無法清楚分辨作者的原意，和經文應用於同類處境時可以帶出的新意義。另一方面，把預言事件濃縮的現象，在先知書中隨處可見。雖然先知有時知道事件的次序（參但二，七一八），但他們的時間觀念卻受到限制，因為他們未能充分掌握將來的事件。

解釋預言的觀點之所以大相迥異，至少有下列三個原因：（1）解釋者對於如何解釋異象，以及其他包含詩歌和象徵描述的神諭，未能達至共識；（2）人有傾向以新約應驗的事情，甚至今時今日發生的事件，來解釋較早期的預言；（3）今天的解釋者在哲學或神學上有偏見，影響他們理解資料。若能認清這

172 R. E. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture* (1955).

些易犯的錯誤，便可得出更中肯的見解，為將來的研究提供具建設性的前景。¹⁷³

另參「應驗」FULFIL。

VI. 新約的預言

在兩約之間，猶太人認定預言已經停止，但是他們確實期望在將來彌賽亞的時代，預言再次復興（參《馬加比一書》〔1 Maccabees〕 4.46, 9.27, 14.41）。約瑟夫（Josephus）指先知的時代止於波斯王亞達薛西的時候，¹⁷⁴ 但是他說許爾堪（John Hyrcanus）具有先知的恩賜，¹⁷⁵ 又說丟大（Theudas）¹⁷⁶ 和某個埃及人¹⁷⁷ 訛稱自己是先知。

新約採用 *prophētēs* 這個希臘文名詞（希伯來文 *nābî'* 一詞在LXX中的譯法）及其相關的動詞、形容詞和名詞，來描寫神的話藉着聖靈的工作向人宣告（例：路一67；彼後一20）。新約採用 *prophētēs* 一詞來指當代的先知，同時也指舊約的先知，這表示新約的作者認為兩個時代的先知預言是一脈相承的。新約確認以賽亞為先知，曾引用他的說話20次（例：太一22，三3，四14，八17；十二17，十三14，十五7），又稱撒母耳是早期的先知（徒三24），大衛（一16-19，二25-32）、以利沙（路四27）、耶利米（太二

173 參K. L. Barker, *JETS*, 25 (1982), 3-16。

174 *CAp* i.8 (40).

175 *BJ* i.2.8 (68-69).

176 *Ant.* xx.5.1 (97).

177 *Ant.* xx.8.6 (169-170).

17)、但以理（二十四15）、約珥（徒二16）和約拿（太十二39）也位列先知。新約也引述其他先知的書卷，只是沒有提及先知的名字，包括：何西阿（太二15）、阿摩司（徒十五15）、彌迦（太二5）和哈巴谷（徒十三40）。新約作者相信聖經所載先知的話（參羅一2），就是神的話語（例：太一22，二15；徒三18、21；來一1）。新約認為舊約的預言，滿載有關基督的預言：祂由童貞女所生（太一23），出生於伯利恆（二5）；祂在西布倫和拿弗他利傳道（四12-16）；祂進入耶路撒冷的情形（二十一4）；以及祂的受死與復活（二十六56；路十八31，二十四25-27、44；徒二30，三18，二十六22）。新約作者常把舊約的預言文學統稱為「先知書」（例：太二十六56；約六45；羅一2），與律法一併使用（太五17，七12，二十二40；路十六16，二十四44；約一45；徒十三15，二十六22）。

新約第一個預言記在路加福音，敘述施洗約翰和耶穌的出生。伊利沙伯被聖靈充滿（參路一15），述說關乎馬利亞和那還未出生嬰孩的預言（一41-45）；撒迦利亞替施洗約翰取名時說預言（第67-79節）；西面在耶穌行潔淨禮時說預言（二25-35）；在同一個場合，耶穌也得到女先知亞拿的宣認，而且向人傳講（36-38節）。猶太人和耶穌都認為施洗約翰是先知（太十一9-14，十四5，二十一26；可十一32；路二十6；參一15），但約翰本人則否認自己是「那先知」（約一21；參申十八15、18）。

巴勒斯坦的人民認為耶穌是先知（太十六14，二十一46；可八27），那是由於祂所行的神蹟，例如醫

治瞎子（約九17）、叫死人復活（路七15-16），以及說出撒馬利亞婦人以往犯罪的生活（約四19）。有些人認為祂是「那先知」（約六14，七40），即是應驗神的應許，說要興起一個像摩西那樣偉大的先知（申十八15、18）。耶穌曾在兩個不同場合說自己是先知（太十三57；可六4；路四24，十三33）。彼得和司提反傳道，說耶穌應驗申命記第十八章所記摩西的應許（徒三22，七37）。耶穌講解聖經的時候，教訓人甚有權柄，不像民中的文士（太七29及其平行經文）。祂傳講神的話語時大有能力，叫人聯想起舊約的先知（約七40）。耶穌將祂自己的死與先知所受的迫害聯繫起來（路十三33-34）。祂預言自己將以人子的身分降臨（例：太二十四27-31），使祂與先知宣告的末世重大事件聯上關係（參但七13-14）。

早期教會也有自己的先知。新約提到安提阿有多個先知（徒十三1），包括：亞迦布，他藉着聖靈的默示，預言耶路撒冷有饑荒（徒十一27-28，另參二十一10）；猶大和西拉，他們勉勵安提阿的信徒（十五32）；以及腓利的四個女兒（二十一9）。保羅在以弗所傳道，結果聖靈臨到信徒身上，他們就說出方言和預言（十九6）。五旬節的時候，耶穌的門徒（約120人；參一15）全都被聖靈充滿，說起別國的方言（二4），而這件事被解釋為應驗約珥書上的預言，說神要澆灌祂的靈在人身上，人的兒女要說預言（徒二17-18；參珥二28-29〔MT 三1-2〕）。由於這次所說的預言，是用人所能辨認的語言（徒二6-11），作者大概支持保羅對預言和方言的區分：預言是用來建立、鼓勵和造就教會，說方言時除非有人能翻方言，否則只

是造就自己（林前十四1-5、39）。

先知和使徒是早期教會的根基（弗二20），先知的恩賜緊接地排列於使徒的恩賜之後（林前十二28；弗三5，四11）。保羅從來沒有稱自己為先知，雖然他聲稱自己是使徒。在保羅書信中，先知的職責是呼召人悔改（林前十四24）。先知是一項恩賜，神藉此向人顯明奧秘和知識（十三2；參十四30）。這不是純粹將神的話語教訓人（參提前一18，四14），因為聖經經常把先知和教導的恩賜分開（徒十三1；林前十二28；弗四11）。先知也不只限於認識傳統和教義，因為他們從神得着新的啓示，關乎過去、現在和將來。聖經勸勉先知要彼此察驗對方的工作，確保不會出現假的教訓（林前十四29；帖前五20-22；約壹四1）。¹⁷⁸

另參「假先知」 PROPHECY, FALSE。

參考書目

W. F. Albright, *FSAC*; B. W. Anderson and W. Harrelson, eds., *Israel's Prophetic Heritage* (*Festschrift* J. Muilenburg; 1962); W. R. Arnold, *Ephod and Ark* (1917, repr. 1969); D. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (1983); W. J. Beecher, *Prophets and the Promise* (1905); W. Brueggemann, *Prophetic Imagination* (1978); M. Buber, *Prophetic Faith* (Eng. tr. 1949); R. E. Clements, *Prophecy and Covenant* (*SBT*, 1/43, 1965); *Prophecy and Tradition* (1975); C. H. Cornill,

178 另參「屬靈的恩賜」 SPIRITUAL GIFTS。

Prophets of Israel (Eng. tr. 10th ed. 1913); A. B. Davidson, *OT Prophecy* (1903); B. Duhm, *Israels Propheten* (1922); F. C. Eiselin, *Prophecy and the Prophets* (1909); G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (1967); W. Gesenius, *Thesaurus Linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti*, II/2 (1840), 838a; R. B. Girdlestone, *Grammar of Prophecy* (1901); N. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth* (1964); A. Guillaume, *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites* (1938); H. Gunkel, *Die Propheten* (1917); H. A. Guy, *NT Prophecy: Its Origin and Significance* (1947); A. Halidar, *Associations of Cult Prophets Among the Ancient Semites* (1945); P. Hanson, *Dawn of Apocalyptic* (rev. ed. 1979); A. Heschel, *The Prophets* (Eng. tr. 1962); G. Hölscher, *Die Profeten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels* (1914); J. P. Hyatt, *Prophetic Religion* (1947); A. Jepsen, *Nabi* (1934); A. R. Johnson, *Cultic Prophet in Ancient Israel* (2nd ed. 1962); H. Knight, *Hebrew Prophetic Consciousness* (1947); K. Koch, *Rediscovery of Apocalyptic* (Eng. tr. 1972); *The Prophets* (Eng. tr. 1982); E. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum AT* (1936); A. Kuenen, *Prophets and Prophecy in Israel* (Eng. tr. 1877); J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (1962); W. E. March, "Prophecy," in J. H. Hayes, ed., *OT Form Criticism* (1974), pp. 141-77; W. McKane, *Prophecy*

and Wise Man (SBT, 1/44, 1965); T. J. Meek, *Hebrew Origins* (rev. ed. 1960), 148-83; S. Mowinckel, *Prophecy and Tradition* (1946); *He That Cometh* (Eng. tr. 1956); B. D. Napier, *Prophets in Perspective* (1963); A. Neher, *Prophetic Existence* (Eng. tr. 1969); C. von Orelli, *OT Prophecy and the Consummation of God's Kingdom* (Eng. tr. 1885); D. L. Petersen, *Late Israelite Prophecy* (1977); R. H. Pfeiffer, *Religion in the OT* (1961); G. von Rad, *Message of the Prophets* (Eng. tr. 1968); T. H. Robinson, *Prophecy and Prophets in Ancient Israel* (2nd ed. 1953); H. H. Rowley, ed., *Studies in OT Prophecy* (Festschrift T. H. Robinson; 1950); *Servant of the Lord* (rev. ed. 1965); D. S. Russell, *Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964); S. J. Schultz, *The Prophets Speak* (1968); R. B. Y. Scott, *Relevance of the Prophets* (1947); W. R. Smith, *Prophets of Israel* (1882); TDNT, VI, s.v. προφήτης κτλ. (Krämer, Rendtorff, Meyer, Friedrich); THAT, II, s.v. נָבִי (Jörg Jeremias); J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel* (Eng. tr. 1885); C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech* (Eng. tr. 1967); C. F. Whitley, *Prophetic Achievement* (1963); R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (1980); E. J. Young, *My Servants, the Prophets* (repr. 1955); W. Zimmerli, *The Law and the Prophets* (Eng. tr. 1965).

G. V. SMITH

本系列已出版的條目

- 1 《使徒保羅與保羅神學》
- 2 《聖經中的巴勒斯坦》
- 3 《死海古卷》
- 4 《以色列民族史與以色列宗教》
- 5 《啓示錄七教會》
- 6 《耶穌言訓與雅各書》
- 7 《猶太社羣》
- 8 《古代四大帝國》
- 9A 《聖經研究篇——總論與正典》
- 9B 《聖經研究篇——聖經的語言》
- 10 《先知》
- 11 《神同在》