

國際 聖經 International
百科全書 BIBLE
Encyclopedia

11

神同在



PRESENCE of GOD

「神同在」是聖經中一個核心信息，
甚至有學者稱這是整個聖經神學的中心，
是人生意義之所在。

這本小冊子帶領我們穿梭舊約、新約、
他爾根（舊約亞蘭文意譯本）和拉比文獻，
一同探索這個不容忽略的主題。

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



漢語聖經協會

神同在

作者：孫淑喜 埃弗里特·哈里森
威廉·范海默恩

總編輯：孫淑喜

譯者：吳偉強

執行編輯：吳偉強

封面設計：張潤明

製作：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：962-513-335-6

© 漢語聖經協會有限公司

版權所有·切勿翻印

The International Standard Bible Encyclopedia

The Presence of God

by Alfred S. H. Suen/E. F. Harrison/W. A. VanGemeren

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: 962-513-335-6

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

封面圖片取自www.freestockphotos.com

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，中譯本會超過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

目錄

略語表	iv
神同在	1
舊約中的「神同在」.....	7
舍建拿.....	93

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	Elohistic	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
Einl.	<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
s.v.	<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.	Theodotion's 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
v.	<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》
Ⲙ	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

TDNT G. Kittel and G. Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament* (10 vols., Eng. tr. 1964-76)

神同在 PRESENCE OF GOD

當指到神的時候，英文譯本所說的「同在」(presence)，大多是指希伯來文的*pānîm* (「臉」，出三十三 14)，或希臘文的*prósōpon* (「臉」，例：來九 24) 或*enôpion* (「面前」，例：林前一 29)。

I. 舊約

根據聖經記載，神與人類的關係始於創世之時(創二 15-17)，但這個直接的關係不久就因為人類不順服而破壞了(三 8、24)。此後，兩者透過不同的途徑，仍有接觸。這些接觸方法往往並不直接，神總是被遮掩了。其中一種途徑是神在異象中與人對話(例：創十五 1)。要注意的是，亞伯拉罕後來被稱為神的朋友(賽四十一 8)，換句話說，彼此之間關係密切。另一方法是以人的樣式出現(創十八 1-2；參十九 1)。雅各晚上摔跤之事，便是這類接觸(創三十二 24-30；參書五 13-15；但三 24-25)。有時，神在夢中向人啟示自己(例：創二十八 12-13)。神也用這個方法接觸與祂沒有聖約關係的人(但二 1 及下)。

曠野中燃燒的荊棘吸引了摩西的注意，結果他見到了主的使者(出三 2)；這個經歷更使他與神對話，就是與亞伯拉罕、以撒和雅各的神對話。摩西一生與神關係密切，所以他有蒙耶和華「面對面」所認識的這個美譽(申三十四 10)。這份深厚的情誼，使他在臨終前有信心向以色列人保證，神必與他們同去，必不撇下他們，也不丟棄他們(三十一 6)。

會幕，¹ 是神指定以色列人敬拜祂的途徑。它的構造表達了一個信息：認識到神臨在至聖所，是全以色列敬拜的精髓與高潮。會幕是活動的，表明了神的同在並不限於某個地點，祂可與子民一起上路。雲柱火柱² 象徵祂的同在。它若從會幕收上去，就表示要起程繼續邁向應許地。它若停下，就代表百姓要安營了。

更具神同在象徵意義的，是約櫃³。約櫃是個箱子，擺放了兩塊石版，版上刻有十誡，就是神的聖約律法，又可稱為「見證」。所以約櫃的神聖來自它所盛載的東西。以色列人過約旦河進入迦南時，約櫃在前領路，具體地代表神的臨在，表明沒有了神的同在，以色列人不可能征服迦南（書三 1-4）。以色列人慢慢忘記了，約櫃只是神同在的標誌，竟視它為擁有神力。以色列人認為只要把約櫃帶往戰場，就必能打敗非利士人（撒上四 3）。神懲罰他們的荒謬，就容讓約櫃給敵人擄去。約櫃後來歸回以色列，最後被放在聖殿的至聖所內，就如它過往在會幕的至聖所內一樣，繼續代表神的同在。

當然，全能者可以隨意在其他地方，用其他方式顯現。例如，以利亞與巴力先知鬥法，神介入的方式是降火把祭物燒盡（王上十八）。也許，先知以利亞太容易就把以色列的神與火和能力聯繫起來。在他與

1 參「會幕」TABERNACLE。

2 參「雲柱火柱」PILLAR OF CLOUD AND PILLAR OF FIRE。

3 參「約櫃」ARK OF THE COVENANT。

巴力的鬥爭過後，當他陷入沮喪之中，神再次向他顯示火燄的場面，但祂不在火燄之中。神卻以溫柔的微聲顯現（王上十九 12）。神另一次矚目的顯現，是在另一位先知面前。以賽亞看見耶和華的異象，祂坐在寶座上接受稱頌，周圍的撒拉弗宣告祂的聖潔和榮耀（賽六 1-3）。這個異象成為這位先知給以色列人信息的基調。

虔誠的以色列人知道神的臨在並不限於聖殿。神既與個別子民同在，也與整體會眾同在。大衛為自己的大罪痛苦掙扎，懇求神「不要丟棄我，使我離開你的面；不要從我收回你的聖靈」（詩五十一 11〔MT 12〕）。敬虔的人必有神的同在和幫助（十六 11）。

有些以色列人顯然對神的同在有較狹隘的看法。耶和華在伯特利向雅各顯現後，他一覺醒來，呼喊說：「耶和華真在這裏，我竟不知道！」（創二十八 16）耶和華吩咐約拿往尼尼微去叫那裏的人悔改，他卻往反方向逃避「耶和華的同在」（拿一 3；《和》只譯作「耶和華」）。他往後的經歷無疑擴闊了他對神的觀念。

II. 新約

在舊約裏，祂的子民如此深信神的超越性，所以認為神必須透過一些媒介才可讓人知道祂的臨在；猶太教就更加深信這個想法。⁴ 但基督徒群體的看法卻大大不同，因為神如今已在祂兒子的位格裏彰顯自己（來一 1-2）：在一個新的意義上，神如今已住在祂的

4 參 Stewart, 180。

子民當中。⁵ 再者，神的靈比起舊約之時更加活躍，將基督救贖的成果加諸祂的子民身上。儘管如此，以有形的現象來代表神臨在的做法，並沒有完全給取締（路九 34；徒二 1-4）。

耶穌是神的兒子，所以有以馬內利的稱號，意即「神與我們同在」（太一 23）。祂也是道，道成了肉身，住在人們當中，神藉著這道彰顯自己（約一 14）。耶穌表示因為神與祂一同工作，所以祂能做出偉大作為（約五 17）。

基督升天後，祂與子民的同在並沒有告終。耶穌完成救贖工作，回到天父那裏後（約二十 17），祂繼續服侍祂的子民，在天父面前代表他們（來九 24）。祂也曾向大數的掃羅顯現，把他分別出來成為使徒（徒二十六 13-18；加一 1），藉著他把福音廣傳開去（羅十五 18-19）。耶穌藉著聖靈履行與門徒同在的應許。在約翰啟示錄的異象裏，基督叩人的心門，承諾人若開門讓祂進去，就可享受與祂相交的喜樂（啟三 20）。保羅臨近生命的終結，被羅馬當局最後審訊之時，他表白說：「惟有主站在我旁邊，加給我力量，使福音被我盡都傳明……」（提後四 17）。

神的子民盼望今世結束，屆時基督再度顯現，把眾聖徒帶進榮耀裏，使他們完全像祂自己（來九 28；約壹三 2-3）。在新天新地的日子，神要親自與祂的百姓永遠同住（啟二十一，尤其第 3 節）。新耶路撒冷沒有聖殿，「因主神全能者和羔羊為城的殿。那城內又不用日月光照，因有神的榮耀光照，又有羔羊為城

5 參「基督的位格」PERSON OF CHRIST。

的燈」(22-23 節)。

下文「舊約中的『神同在』」PRESENCE OF GOD IN THE OT 將詳細討論舊約中「神同在」的觀念。至於這個主題在舊約、新約、他爾根 (Targums) 和拉比文獻中進一步探討，可參考下文「舍建拿」 SHEKINAH。

參考書目

E. Barbotin, *Humanity of God* (1976); T. W. Mann, *Divine Presence, and Guidance in Israelite Traditions* (1977); W. J. Phythian-Adams, *The People and the Presence* (1942); R. A. Stewart, *Rabbinic Theology* (1961); S. Terrien, *The Elusive Presence* (1978); M. H. Woudstra, *Ark of the Covenant from Conquest to Kingship* (1965).

E. F. HARRISON

舊約中的「神同在」

PRESENCE OF GOD IN THE OT

- I. 近代對「神同在」這主題的研究
- II. 基本架構：「神同在」作為舊約救恩和盼望的中心
 - A. 「神同在」作為出埃及之目的和途徑
 - B. 「神同在」與神造人之目的
 - C. 「神同在」於以色列世界觀中的核心地位
 1. 「耶和華」與神的同在
 - a. 「耶和華」是錯誤的翻譯！
 - b. 「耶和華」的詞源
 - c. 「耶和華」的意義
 2. 「神同在」作為以色列人生活的中心
 3. 「神同在」是生命意義所在
 - D. 「神同在」與舊約的末世觀
- III. 「神同在」與超越
 - A. 同在中的超越
 1. 遮蓋了的同在
 2. 危險的同在
 3. 同在的自由
 4. 王者的同在
 - B. 神的話語：同在與超越之間的橋樑

聖經的希伯來文中並沒「同在」這個詞¹，但「神同在」這個觀念卻以不同的表達形式躍然於整個希伯

1 Terrien (1978), 65.

來文正典每一部分。表達「神同在」觀念的事物包括「會幕」和後來的「聖殿」、「耶和華²或神的面」、「耶和華的使者」、「耶和華的榮耀」、「耶和華的話語」及「耶和華的靈」等等。³ 整個「神同在」觀念的核心就是神和人的相交。本文嘗試對這個主題作一個較全面的探討，勾劃當中各部分的關係，並探索這個主題對我們明白舊約，甚至全本新舊約聖經，有甚麼幫助。為使讀者明白這主題的重要性和所牽涉的範圍，讓我們先綜覽一下近代在這方面的研究。

I. 近代對「神同在」這主題的研究

據猶太學者韋爾姆 (Pamela Vermes) 的研究，20世紀有一位重要的猶太思想家⁴ 布伯 (Martin Buber)，他整個思想系統都是建基在「神同在」這個觀念上。⁵ 布伯認為「耶和華」一名的意思是

-
- 2 「耶和華」是一個錯誤的譯名，見下文的討論。為方便討論，我們仍沿用這傳統的名字。
 - 3 在《聖經神學辭典》(Léon-Dufour, 1967) 條目“Presence of God”內，列出同一辭典中其他有關這個主題的條目，包括：Abide, Adoration, Altar, Apparitions of Christ, Ark of the Covenant, Cloud, Day of the Lord, Face, Farewell Speeches, Fire, God, Glory, Heaven, Hope, Lamp, Light & Dark, Manna, Name, Paraclete, Shadow, Spirit of God, Storm, Temple, Visitation, Worship。
 - 4 有人認為布伯是哲學家，有人視他為神學家，亦有人看他為人文主義者，這是觀點與角度的問題。
 - 5 見 Vermes (1980) 對布伯思想的分析。

「祂在」；⁶ 而他的其中一本鉅著《我與你》⁷，主要關注的也是「神同在」，這書認為宗教就是學習神的同在。⁸ 韋爾姆更認為布伯其後的著作（布伯在其後的 40 年中寫的書合共有 5 萬頁！）基本上只是擴展和補充《我與你》一書的觀點。⁹ 但布伯的著作屬哲學性的討論，並不是本文的範圍，我們不會多作討論。¹⁰

另一位猶太學者格林（Arthur Green）在介紹猶太教的屬靈觀時指出，「尋求神的面、努力活在神的同在中、過一個配得上神同在的聖潔生活，這些就是世人稱為『猶太教』的宗教文化核心，也就是以色列民族整體的宗教情操。」¹¹ 他更將猶太人的「屬靈」定義為「活在神的同在中」。¹² 可惜該書的關注點與

6 德文原著為 *Er ist da*，即 *He is there*，見 Vermes (1973), 147；亦見本文對「耶和華」一名的討論。

7 德文原名為 *Ich und Du*。

8 Vermes (1980), 31.

9 同上書，頁 2。

10 但韋爾姆這位研究布伯的專家嘗試去證明布伯的思想源自主流的聖經（我們的舊約）傳統，換句話說，她嘗試描繪出布伯的哲學討論背後的聖經基礎，所以她的著作較接近本文的研究。因此我們仍會討論到她的著作，但這些著作中的思想會視為韋爾姆本人的，而不是布伯的。

11 Green (1985), xiii.

12 同上書，頁 xiii, xv。

我們的不同，書中沒有進一步闡釋這些定義，也沒有提供這些定義的聖經基礎。

上述的猶太學術著作雖然未有為「神同在」提供確切的內容，卻肯定了這主題的重要性。如果「神同在」這主題確如我們開首所言，出現在希伯來文正典的每一部分，那麼自然應該反映在以希伯來文正典為信仰核心的猶太人的學術研究中，上述的觀察確定了這一點。

在聖經研究的層面，弗利森（Th. C. Vriezen）在他的《舊約神學綱要》¹³一書中，以「神人相交」為核心去建立其舊約神學，這本來非常接近我們的研究範疇，但他是以前傳統系統神學的神觀（第7章）、人觀（第8章）和救贖觀（第9章）的架構去處理，而並非按舊約本身的內容和架構。他更將舊約的倫理觀視為「人與人之間的相交」，在我們看來，這是誤解了舊約的內容，因為舊約的倫理觀是以神為中心的，要指出人在神的同在中要如何生活。¹⁴因此，對我們的研究幫助不大。

另一位歐洲的舊約學者弗雷爾（G. Fohrer）提出舊約神學有兩個中心，¹⁵一個是「神的管治」¹⁶，另

13 原著為荷蘭文，第一版於1949年出版，第二版則於1954年。英文譯本名為 *An Outline of Old Testament Theology*，譯自荷蘭文第二版。本書沒有中文譯本。

14 見下文有關的討論。

15 見其刊於 *Theologische Zeitschrift* 24 (1968) 和 *Evangelische Theologie* 30 (1970) 的文章，當然最後必須參考他有關舊約神學的主要著作 *Theologische*

一個是「神人相交」¹⁷。這個建議我們相信的確可以將舊約多元化的內容整合起來，只可惜他在這方面只用了很少篇章（全書 7 章中的第 4 章），整個討論只是嘗試證明「神的管治」和「神人相交」這兩個觀念同時出現在詩篇六十二篇 10 至 13 節、六十六篇、一百篇 2 節、阿摩司書三章 2 節和何西阿書五章 15 至 6 節。¹⁸ 所以這不但未能提供充分的論據支持他的建議，也未能讓我們認識到這兩個觀念之間的關係。

菲西安亞當斯 (Phythian-Adams) 在其 1942 年出版的書中首先指出「神同在」這個主題的重要性：「在聖經中找到的眾多寶藏中，有一樣特別值得我們注意，但很奇怪地被忽略了，這一樣我們可以姑且稱之為『神同在』的教義。」¹⁹ 而康嘉 (Yves M. -J. Congar) 的 *Le Mystère du Temple* (1958) 雖然只討論「聖殿」這主題，卻從歷史傳統的角度為「神同在」提供了一個概覽。²⁰ 不過，要到 20 世紀 60 年代後期，

Grundstrukturen des Alten Testaments (1972)。

16 德文原著為 *Gottesherrschaft*。

17 德文原著為 *Gottesgemeinschaft*。

18 見其書 (1972)，頁 98-100。

19 Phythian-Adams (1942), 1。「神同在」他用的是“tabernacling” Presence。

20 「神同在」這主題在該書的討論是如此重要，其英譯本的譯者索性將書名譯為《〈聖殿的奧秘〉或〈從創世記到啟示錄神和祂的創造同在的方式〉》(*The Mystery of the Temple or The Manner of God's Presence to His*

「神同在」這主題才正式受到學者重視，認為它是聖經中一個核心信息。

克萊門茨(R. E. Clements)在 1965 年出版的 *God and Temple* 一書中，從宗教發展史的角度探討「神的同在」在以色列人中的理解和發展。普羅伊斯(Horst Dietrich Preuß)在一篇於 1968 年出版的文章中指出，「耶和華和……同在」一語在舊約中出現差不多 100 次，為舊約的信仰和思想提供了一個基本架構。神與祂的子民同在這觀念深深影響舊約的歷史觀。²¹ 同一年，萊文(Baruch A. Levine)出版了一篇短文〈論聖經宗教中的「神同在」〉，²² 文中指出對神同在的關注是希伯來聖經的一個重要主題。在同一時間，一本天主教期刊 *Concilium: An International Review of Theology* 連續兩年將它有關聖經研究的一期²³ 用作探討「神同在」這主題(見該刊第 10 卷中的第 4 和第 5 期)。但論到真正引起學術界興趣和討論的，相信要算特里恩(Samuel Terrien)的 *The Elusive Presence* 了。²⁴

Creatures from Genesis to the Apocalypse)。

21 Horst Dietrich Preuß, '...ich will mit dir sein!' *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 80 (1968): 139-73.

22 見參考書目。

23 該期刊將每年 12 月的一期用作刊登有關聖經研究的文章。

24 這本書一方面引來許多學者的回應，甚至結集成書：Lawrence E. Frizzell, ed., *God and His Temple:*

特里恩宣稱可以從希伯來的神同在神學中建立出一套真正的聖經神學(頁6)。他既要證明「神同在」是整個聖經神學的中心，就必須要證明這主題在聖經不同部分均扮演一個核心的角色，也要闡明這個主題和聖經其他重要神學主題之間的關係，但他在書中只是為神同在這主題提供了一個粗略的概覽，在某些地方甚至有點牽強。²⁵ 他認為「智慧」是神同在的主要(甚至決定性的)表達，這個觀點我們認為不但無必要地和錯誤地收窄了整個討論，最終更會將整個討論引入死胡同。²⁶ 也許因為這些問題，這本著作並未在

Reflections on Professor Samuel Terrien's 'The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology'; 另一方面，亦有博士研究生將書中的洞見應用到聖經的不同部分，寫成博士論文，例如 Michael David Block, 'Samuel Terrien's "The Elusive Presence" as Reflected in the Day of the Lord in Amos, Joel, and Zephaniah,' Ph.D. diss. (Southwestern Baptist Theological Seminary, 1990)。

- 25 例：他比較可一2「看哪，我要差遣我的使者在你前面，預備〔**你的**〕(《和》沒有譯出)道路」與瑪三1「萬軍之耶和華說：『我要差遣我的使者在**我**前面預備道路』」。他從當中「你」「我」的轉變，引申出馬可反映出埃及記二十三章20節的傳統(Terrien [1978], 421)。我們實在很難從這個討論中看到如何得到馬可“draws his messianic interpretation primarily from the ideology of the Mosaic theophany, from the prophetic expectation of the new temple, and from the ambivalent hope in the final epiphany”這個結論。類似的問題在特里恩(Terrien)的書中屢見不鮮。
- 26 我們相信「智慧」確為神同在的一項表達，但對神同在整個觀念來說，並沒有決定性的影響，見下面的討論。

整個聖經神學的探討中受到重視。但如上文所言，這本著作引發了許多人繼續探討神同在這個主題，²⁷ 可見這個主題的重要性。²⁸ 至於特里恩提出神的同是在「難以捉摸的」（他以 *Elusive Presence* 作為書名），我們相信他的確觀察到舊約對神同在的描述中有些特別的地方，但這些特別的地方不在於神的同在難以捉摸，而在於「神同在」必須與神的超越結合，才能整合聖經中的資料。以下我們就嘗試整合舊約聖經中有關神同在的資料。

27 但到目前為止，仍未有太大的突破。例：Knight (1992) 只是將舊約中有 פנה, פנים 和 לפני (「面」、「在前面」) 等字眼用在神身上的 2,115 處經文分類 (Knight [1992], 5f.)，再加上一些從不同註釋本取來的註釋；而倫威克 (Renwick) 一書雖然以《保羅、聖殿和神的同在》為題，但實際上只討論林後二 14—三 18，根本不能代表保羅的思想，更甚者其對經文的處理被其他學者評為不可靠 (見 Fee [1994], 298 n.54)；在大西洋的另一邊，英國達勒姆大學 (University of Durham) 的一篇博士論文則有一定的見地 (David D. Kupp [1996])，該文研究「神同在」這主題在馬太福音中的發展，作者以特里恩的說話開始他的論文，所以肯定是受特里恩的影響。

28 另一篇英國的博士論文 (I. Wilson, 'Divine Presence in Deuteronomy,' Ph.D. thesis, Cambridge University, 1992) 同樣得出結論：申命記——不論在歷史的陳述或禮儀的吩咐部分——均強調神在地上與其子民同在，但這項研究的範圍較狹窄，對我們的討論幫助不大。其他較有用的研究有布呂格曼 (Walter Brueggemann) 在 Crim (1976) 中所寫的 "Presence of God, Cultic" 和克洛尼 (Edmund Clowney) 所寫的一系列文章。

II. 基本架構：「神同在」作為舊約救恩和盼望的中心

要探討舊約的神學重點，出埃及的經歷是個重要的起點，因為以色列信仰的神學反省是由出埃及開始。²⁹ 而出埃及記第十五章的「摩西之歌」就為我們點出了出埃及這個經歷的意義。

A. 「神同在」作為出埃及之目的和途徑

整個出埃及的歷史記述，並沒有明確指出神拯救以色列人出埃及的目的。但以色列人過了紅海，摩西唱詩讚美神時，他的詩歌為出埃及的經歷提供重要的詮釋，³⁰ 當中明確指出神為何要拯救以色列人出埃及。

出埃及記十五章 1 節下至 12 節首先講述神在紅海如何戰勝埃及人，到 13 節就開始一個新的段落：

你憑慈愛領了你所贖的百姓；
你憑能力引他們到了你的聖所。(十五 13)

這一節指出神拯救以色列人出埃及的目的是將以色列人「帶到你的聖所」，「你的聖所」也許應該譯為「你聖潔的居所」，因為原文 **קדשך אל-נוה** 中的 **נוה** 原指羊圈，引申為安全和受到保護的地方，進而指任何居

29 摩西五經寫於出埃及之後，創世記實際上是出埃及的引言。

30 Childs (1974), 248f.

所。³¹ 雖然學者對「你聖潔的居所」指甚麼地方有不同的見解，包括西奈山、錫安山、耶路撒冷或整個迦南地等，但哪處地方明顯不是經文所關注的，經文只是要指出神要將以色列人帶到祂所居住的地方。用 **נֹוָה** 這個詞去指神的居所亦相當特別，這種用法只出現在這裏和撒母耳記下十五章 25 節。³² 這個詞最自然的用法是指以色列人居住的地方（以色列人居住的地方也就是神的「牧場」，見賽三十二 18，三十三 20，六十五 10；耶十 25，二十三 3，二十五 30，三十一 23，五十 19；結三十四 14 等），這裏用來指神的居所，極可能是要指出「神的居所」同時也是「以色列人的居所」；無論如何，這個思想會在 17 節再次清楚出現。

出埃及記十五章 13 節應該是一個總結性的句子，概括了十五章 14 至 17 節的內容。這種先作總結，再行詳細敘述的筆法，在希伯來文著作十分普遍。³³ 如此 14 至 16 節擴展了 13 節上半節的主題，而 17 和 18 節則擴展 13 節下半節的主題。所以我們看見 17 節重複 13 節下半節的思想：

你要將他們領進去，栽於你產業的山上。

31 見Harris (1980), 561; Cole (1973), 125 及Hyatt (1971), 166f.。

32 Cole (1973), 125 指耶二十五 30 也屬這種用法，但該節中指神的居所的詞語是 **עֵינָן**，**נֹוָה** 是用來指以色列人作為神的「羊欄」。

33 參Durham (1987), 207f.。

耶和華啊，就是你為自己所造的住處；
主啊，就是你手所建立的聖所。(十五 17)

「你產業的山上」並不是說「那屬於以色列人（以色列人是神的產業）的山」，³⁴ 而是指「那屬於你的山」，³⁵ 但「產業」一詞的確可以用來表達讓後人繼承的意思；³⁶ 換句話說，神的「產業」也成了以色列人的「產業」，神的居所也成了以色列人的居所，就如 13 節用了 **נוה** 一詞指神的居所的意思一樣。同樣，這裏並沒有指出這個屬於神的山是哪一座山，經文的焦點根本不在地點，而是要強調神要與祂自己的子民同住；換句話說，神要與祂的子民同在。³⁷ 這個理解在接著的兩句平行句中得到引證：「你產業的山」也就是「你為自己所造的住處」和「你手所建立的聖所」。「聖所」一詞與 13 節《和合本》同樣譯為「聖所」的 **נוה** 不同。17 節的「聖所」是 **מקדש**，這詞原指「神聖的地方」，對希伯來人說，「神聖的地方」就是有神同在的地方，³⁸ 所以這詞後期用以指「會幕」（出二十五 8）和「聖殿」（代上二十二 19）。

34 這是 Cole (1973), 126 的看法。

35 Durham (1987), 200; Harris (1980), 569。見 NRSV 的翻譯：“the mountain of your own possession”。

36 Harris (1980), 569.

37 Durham (1987), 209.

38 Richardson, 173；另見 Clowney (1973), 158f.。

17 節的描寫特別強調神的主權和自由：是耶和華神親手建立建造這個住處，換句話說，神不是中國民間信仰裏的「土地」，必須住在這個地方；也不是以色列人用甚麼法術控制神，要祂住在他們中間，而是神自己選擇住在以色列人當中。所以 18 節就清楚指出神在以色列人當中是要為主為王的：

耶和華必作王，
直到永永遠遠！

神的同在和神的王權不能分割，神所在的地方祂必須作王：³⁹「神的同在基本上等同祂王權的施行。」⁴⁰

下文將詳細探討神的王權和神的同在的關係，但相信我們已經有足夠理據指出：出埃及之目的不在於「解放受欺壓的奴隸」，⁴¹也不在於定居迦南，而在於讓以色列「定居」在耶和華這位萬王之王、萬主之主的同在中。迦南地這主題在舊約中確實扮演相當重要的角色，但我們必須注意，佔領迦南並不是「目的」，而是達成目的之「途徑」：以色列人需要一個地方去與神同在，正如我們將會在以西結書看到，舊約

39 Congar (1962), 64f.

40 同上書，頁 41-42。

41 容許我們說：以色列人實際上只是由一個主人（埃及人）轉到另一個主人（最終極的主人，惟一的主人——耶和華）的權下，所不同的是，這次以色列人可以運用自己的自由意志選擇是否「為奴」（出十九 5），而且耶和華這位「主人」絕對不會欺壓他們。

中也意識到這個「地方」不必是迦南地或者耶路撒冷。惟有從這個角度去看，我們才能理解為何「地」這個舊約如此重要的主題在新約中突然消失。

神的同在不單是出埃及之目的，也是成就出埃及之途徑。摩西在申命記四章 37 節總結出埃及的經歷時，說：「因他愛你的列祖，所以揀選他們的後裔，用大能親自領你出了埃及」。《和合本》(及其他主要中文譯本)譯為「用大能親自領你出了埃及」的，英文譯本 NIV 更能譯出原文的意思：**he brought you out of Egypt by his Presence and his great strength**——耶和華用祂的同在和祂的大能將以色列人領出埃及。耶和華的同在是滿有能力的，就如出埃及記十五章的「摩西之歌」所描述的，耶和華是「戰士」(十五 3)，是祂一手戰勝埃及，不單以色列人沒有出過一分力，就連摩西的角色也是微不足道的。是耶和華直接的臨在，參與以色列人的歷史，帶領他們出埃及。從以色列人出埃及的經歷中，不論以色列人(出六 6-8)或埃及人(出七 5，七 17，八 22，十 2 等)均應認識到「我是耶和華」。我們在下面會再詳細討論「耶和華」這個名字的意義，要認識到「我是耶和華」是指要認識到「神是在這裏，在這個時間和空間，在歷史這一刻」。神處身在雲柱、火柱之中領導以色列人出埃及(出十三 21-22)，經文記載「耶和華從雲火柱中向埃及的軍兵觀看」(十四 24)，用擬人法強調神真真正正與以色列人一起。是因為神在以色列人中間(十五 13)，他們無須懼怕列國(十五 14-16)。

神拯救以色列人之目的是要和以色列人同在，這目的並不是新的，而是神起初造人時的心意。

B. 「神同在」與神造人之目的

按照創世記第二章的記載，神將所造出來的第一個人亞當安置在伊甸的一個園子裏。三章 8 節描述耶和華神如風一樣在園中走來走去，⁴² 這表示這個園子也是神的居所。事實上，整個對伊甸園的描述也反映出這個園子是神的居所。

當時「野地還沒有草木，田間的菜蔬還沒有長起來，因為耶和華神還沒有降雨在地上」（二 5），但「有河從伊甸流出」（二 10）⁴³。這條河不單滋潤了園子，也成為世界四條主要河流的源頭。在近東一帶的文化中，「水」代表生命，加上伊甸的園子裏有「生命樹」，整個描述指出生命源自伊甸的園子。但這並

42 《和》譯作「天起了涼風，耶和華神在園中行走。那人和他妻子聽見神的聲音」的，也許應譯作「當那人和他妻子聽到耶和華神如日間的風一樣在園中走來走去的聲音」。「如日間的風」是按原文直譯，傳統理解為「日間較涼〔有風〕的時候」（不是《和》的「天起了涼風」），按中東的情況，指「黃昏」。雖然「神和人有黃昏的約會」是一幅很美麗的圖畫，但按原文直譯這子句，用以形容神行走時的聲音，更切合原文的句法。而「行走」一詞原文是用 Hithpael 分詞，強調動作的「重覆」或「習慣性」，所以譯作「走來走去」會更合適。

43 這條河應該源出二章 6 節所說的「地下水」。《和》譯為「霧氣」的詞在全本希伯來聖經中只出現過兩次，這裏和伯三十六 27，意思不大清楚。近代學者從其他近東語文的研究中提出可能的意思，包括「河流」、「洪水」等，而《七十士譯本》和《古拉丁文譯本》均理解為「水泉」，故較有可能是指地下水泉冒出地面，見 NIV 的翻譯。

不是伊甸的園子有甚麼神奇功效，而是因為神住在伊甸園中。⁴⁴ 「在神的同在中

有生命」這主題在日後的聖經書卷中不時出現，例如以西結在異像中見到聖殿（神的所在，結四十八 35）的門檻下有水流出（四十七 1），這水成為大河（四十七 5），直流到死海（四十七 8，《和》：「鹽海」），為這個沒有生命的地方帶來生命。「在河這邊與那邊的岸上必生長各類的樹木。其果可作食物，葉子不枯乾，果子不斷絕。每月必結新果子，**因為這水是從聖所流出來的**。樹上的果子必作食物，葉子乃為治病」（四十七 12）。在新約的啟示錄中，也用上了同一個主題，這次「生命水的河」從「神和羔羊的寶座」流出來（啟二十二 1），因為「神和羔羊」已經取代了聖殿（二十一 22；聖殿只是代表神的同在，但在新天新地中，神的子民已經可以面對面見到神，聖殿的意義得到最終極的實現）。同樣，「在河這邊與那邊有生命樹，結十二樣果子，每月都結果子，樹上的葉子乃為醫治萬民」（二十二 2）。有神同在的地方就有生命，所以這條河象徵了神的同在。⁴⁵

不單伊甸園中的河象徵了神的同在，當中特別提到的「金子、珍珠和紅瑪瑙」（二 12）也成了出埃及記中代表神同在的象徵。⁴⁶ 《和合本》譯為「珍珠」的，在全本希伯來聖經中只出現在這裏和民數記十一

44 見 Suen (1988), 32。

45 Wenham (1987), 65: "in every case the river is symbolic of the life-giving presence of God."

46 同上註。

章 7 節，究竟指甚麼仍未有定論。早年估計可能是珍珠，有認為是「造香料的樹脂」或「芳香的樹脂」，近代亦有學者認為應是某種寶石，我們只能肯定是當時人視為珍貴的東西。在民數記十一章 7 節中，以色列人用這種物質描述嗎哪的樣子，而嗎哪正代表著神的同在隨著以色列人行走曠野路，為他們提供食物（參詩七十八 14-16、24-27）。《和合本》譯為「紅瑪瑙」的，今天同樣不能確定是甚麼，只知道日後大祭司所穿的以弗得上，刻有以色列十二支派名字的寶石正是它（出二十八 9，三十九 6），代表著全部神的子民與神同在。最後，會幕最聖潔部分的傢具全部要用金包起來，象徵住在會幕中的神的聖潔。創世記二章 15 節用來描述亞當在伊甸園中的使命的兩個動詞（《和》譯為「修理看守」，也許譯作「開墾和守護」較好），同樣用在祭司和利未人對會幕的守護和事奉上（見民三 7-8，八 26，十八 5-6 等；從《和》的翻譯較難看到這和創世記之間的關係），這些細節反映出伊甸園不單是人的居所，也是神的居所。⁴⁷

神要與人在伊甸園中同住，這實際上指向神造人的目的。創世記告訴我們人之所以為人——換句話說，人最重要的特性——乃是按神的形象造的。⁴⁸

47 同上書，頁 87。

48 人和動物一樣是由地上的塵土造成（見創二 7、19），雖然《和》在創二 7 中說亞當「成了有靈的活人」，但「有靈的活人」和一 20 形容水中生物的「有生命的物」及一 24 形容陸地生物的「活物」同為 **נפש חיה**，只是指出這些（包括人和動物）是「活」的、有生命的。人和動物的惟一分別只在於前者有「神的形像」。

人作為神的形象這課題，一直是神學上討論人觀的重點，但實際上，聖經中有關這方面的資料卻非常少，更遑論一套有系統的理論。從早期將神的形象放在人非物質的部分，到近代爭論要將人的肉身放在神的形象中；從早期教父將神的形象等同人的理性、自由意志，到人的不朽性、道德性，再到宗教改革時代的知識、公義、聖潔，及至近代所提出的關係性、人格 (personality)、自我意識等等，神學家一直以來不斷為何謂神的形象提出答案，但這些答案許多時只能出自臆測，更深受當代哲學、心理學等影響，故只會帶來更多的爭論，肯定的結論似乎遙不可及。⁴⁹ 但從創

49 從創二 4 及以下的經文是擴展一 27-28 這個事實來看 (從創世記一章對整個受造界的被造，二 4 及以下的經文收窄到人的被造；正如我們上文曾經提過，這種先有一個總綱或概述，再有詳細論述的寫作手法，在希伯來聖經裏十分常見)，二 7 可以說是神造人一個較詳細的版本，所以一 26、27 所說的「神照著自己的形象造人」似乎與二 7 所說的「神將生氣吹在人鼻孔裏」有密切的關係。《和》譯為「生氣」的，原文為 נשמה חיים，可以理解為「帶來生命的『氣』」。「氣」(נשמה) 一詞在全本希伯來聖經中只出現過 25 次，根據伯三十二 8：「但在人裏面有靈，全能者的氣使人有聰明」(《和》；NIV “But it is the spirit [or Spirit] in a man, the breath of the Almighty, that gives him understanding”) 和賽四十二 5：「賜『氣』給地上的眾人、賜『靈』給行在其上的人」(兩句是平行句，不是如《和》所譯指兩件事) 兩處經文，נשמה 與 רוח 一詞互相解釋，指同一的事物 (רוח 在聖經中出現接近 400 次，可以解為「靈」、「風」或「氣息」等，亦可以用在神、人、動物，甚至假神身上；נשמה 則只用在耶和華和人身上，故此是 רוח 一個意義範圍較窄的同義詞)，創七 22 將兩字並用 (נשמת־רוח חיים，

世記的用字來看，有一點相當清楚：人按神的形象被造，就如兒子有著和父親相同的形象（「形象」和「樣式」兩詞同時出現在一 26 和五 3，後者用來描述亞當和他兒子塞特的關係）。換句話說，「人按神的形象被造」最低限度代表了神和人有著相似的本質。我們在前面的腳註提到，人和其他的動物同為「生物」，⁵⁰ 但人在動物中不能找到伴侶（二 20），⁵¹ 只有同為神形象（見一 27）的女人可以成為男人的伴侶。所以，人作為神的形象也代表著人有能力和神有深入的相交關係。這也許就是神要按自己形象造人的最主要原

《和》譯為「有氣息的生靈」，直譯為「生命之靈的氣息」，應是進一步形容七 21 最後所說的「所有人」，而不是指所有生物），進一步加強兩者之間的關係。二 7 用了較少見和意義較窄的詞，可能為要突顯只有人才承受神的「氣」。「氣」既然亦可解作「靈」（只因這裏提到「吹」和「鼻孔」，所以一般認為應解作「氣」，但約二十 22 記載耶穌同樣用「吹氣」表達聖靈的臨在，而「吹」進鼻孔的不必一定是「氣」。當創七 22 描寫人的鼻孔所「呼」出的，就特別用「生命之靈的氣息」，清楚指出人的生命與「生命之靈」有不可分割的關係），這裏更可能指神將生命的靈賜予人，而神是個靈（約四 24），換句話說，「靈」是神生命的本質，所以創一 26-27 說人是按神的形象造的，意思可能就是說人從神那裏直接得到神的生命作為自己的生命（參詩八十二 6；約十 33-36）。

50 見註 48。

51 二 20 特別強調「牲畜」，是要指出這些被認為與人有較密切關係的動物，也不能成為人的伴侶。

因：祂希望所造的人能夠和祂自由相交。⁵²

人犯罪後，失落的正是神的同在：首先是人自己逃避神的同在（三 8），接著是神要執行「你吃的日子必定死」（二 17）的刑罰，將人逐出神的居所（三 23、24）。亞當和夏娃的肉身並沒有在吃「分別善惡樹」上的果子那日就死去，但他們當時的確已經死了，他們所經歷的是最真實的死亡：「屬靈的死亡」、與神的隔絕，⁵³「肉身的死亡」只是「屬靈死亡」的結果和彰顯。「死亡」代表著人不再生存，換句話說，死亡消滅了人生存的意義；⁵⁴如此人生存的意義在於與神的相交，人受造之目的正在於此。所以，出埃及的經歷將以色列人帶回神的同在之中只是要恢復神最初造人之目的。因此，以色列人獲拯救之後，神的同在就成為他們生活的核心。

C. 「神同在」於以色列世界觀中的核心地位

當神在西奈山上顯現，要和以色列人立約，祂說：

52 參Karl Barth, *Church Dogmatics*, III.1.183-87。

53 Harris (1980), 1:497: “Death, then, in the Old Testament means ultimate separation from God due to sin, and sin is any rebellion or lack of conformity to his holy will.”

54 所以利十七 11 指出，罪須以生命去贖，這表示罪與生命的本質相違。罪的問題既令人與神隔絕，那麼人的本質必然直接與人神關係有關。詩四十九 6-9 提到生命的贖價是如此昂貴，不能由一人代另一人支付，不論這個人多麼有錢。所以新約指出必須由神道成肉身，代人去支付這個贖價。

我向埃及人所行的事，你們都看見了，且看見我如鷹將你們背在翅膀上，帶來歸我。如今你們若實在聽從我的話，遵守我的約，就要在萬民中作屬我的子民；因為全地都是我的，你們要歸我作祭司的國度，為聖潔的國民。（出十九 4-6）

以色列人要成為神自己的「私人產業」，分別出來歸給祂。在連串有關會幕的建造和祭司及獻祭的條例後，神說：「我要住在以色列人中間，作他們的神。他們必知道我是耶和華他們的神，是將他們從埃及地領出來的，為要住在他們中間。我是耶和華他們的神」（出二十九 45-46）。在這裏神明文指出祂拯救以色列人出埃及正是**為要住在他們中間**，而神與以色列人立約正是要與他們建立這種關係。所以雖然「約」在舊約中是一個很重要的主題，但卻不能如部分學者所言，⁵⁵ 是舊約神學的「中心」，它只是讓神能夠在以色列人中間居住的方法，「神的同在」才是最終之目的，真正的「中心」所在。

以賽亞書四十一章 10 節如此說：

你不要害怕，
因為我與你同在；
不要驚惶，
因為我是你的神。

55 例：W. Eichrodt的《舊約神學》或William J. Dumbrell的*Covenant and Creation: An Old Testament Covenantal Theology* (Exeter: Paternoster Press, 1984)。

這兩句說話是平行句：「不要害怕」和「不要驚惶」同義，而「我與你同在」也與「我是你的神」同義（另參結三十七 27：「我的居所必在他們中間。我要作他們的神，他們要作我的子民。」）。所以對先知來說，神在出埃及記二十九章 46 節宣告說「我是耶和華他們的神」，祂作為以色列的神，最重要的就是祂要住在他們中間。⁵⁶ 同樣，以色列人作為神的子民最重要的特色就是神住在他們中間，所以在金牛犢事件後，神說會派天使為以色列人開路，讓他們可以得到迦南地，但祂自己不會再和以色列人同在（出三十三 1-3），摩西就提出嚴正的抗議：

你若不親自和我同在，⁵⁷ 就不要把我們從這裏領上去。人在何事上得以知道我和你的百姓在你眼前蒙恩呢？豈不是因你與我們同去，使我和你的百姓與地上的萬民有分別嗎？（出三十三 15-16）

再進一步說，舊約中神最重要的名字同樣用來表達同樣的真理。

56 Clements (1965), 110-12。耶穌基督在路二十 37-38 用「主是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神」去駁斥撒都該人沒有復活的言論，同樣是這個理解：「作為某人的神」意即神與這人有密切的相交，不存在的「死人」不能與神相交，所以神既稱自己為亞伯拉罕、以撒、雅各的神，這些「死」去的人必須活過來。

57 《和》：「你若不親自和我同去」。原文直譯為：「如果你的同在不去」，見NIV的翻譯。

1. 「耶和華」與神的同在⁵⁸

名字對古代的閃族世界來說是非常重要的，以色列作為閃族世界的一員，自不能例外。對他們來說，名字與個人的存在是不可分割的：名字被剪除或不被記念等於那人不再存在（撒下二十四 21；王下十四 27；伯十八 17；詩八十三 4；賽十四 22 等）。和中國人一樣，身為父母的許多時候將自己對子女的期望在為子女取名之時表達出來。但對以色列人而言，名字許多時候更是一個預言，預言得名者的一生或其在救恩歷史上所扮演的角色（創五 29）。所以，對以色列人來說，名字許多時候代表了個人的特性（參撒下二十五 25；創二十七 36）。所以，他們的生命若有重要的改變，名字也會隨之改變，如亞伯蘭改名為亞伯拉罕，雅各改名為以色列。所以，神的名字對以色列人來說也不單是一個名字，以方便用來稱呼神，而是代表了神的性情，特別是神可以讓人認識的一面。因此，按理聖經裏神惟一的自稱，也是舊約出現次數最多的神的名稱——יהוה（《和》：「耶和華」），⁵⁹ 應該最能道出神的本質。⁶⁰

58 本段曾獨立刊載於國際聖經協會的通訊中。

59 按BibleWorks 5.0 版程式搜尋所得，יהוה在希伯來聖經中共出現了 6,007 次。

60 芮次荊：〈名不可名？〉《今日華人教會》（94 年 10 月），頁 37。

a. 「耶和華」是錯誤的翻譯！

יהוה若用英文拼寫出來是YHWH，讀者可以注意到當中是沒有元音⁶¹的。換句話說，單看字本身是不能知道該如何發音的，這是希伯來文的特色。以色列人書寫時不寫元音，但在誦讀時自然能按著傳統的教導知道如何發音。可是在被擄歸回後，猶太人多說亞蘭語；耶路撒冷在公元 70 年被毀之後，巴勒斯坦的猶太人更開始使用阿拉伯語，聖經希伯來文的讀音有失傳的危險。於是從公元 500 年開始，一班稱為「馬所拉」的猶太學者嘗試用不同的方法將讀音寫入聖經經文中。經過數百年的實踐完善，發展出一套將元音符號寫在輔音之下的系統。

早在公元前 3 世紀，猶太人已因擔心觸犯「不可妄稱耶和華你神的名」（出二十 7）的誡命而不讀 יהוה 一名。每當遇到 יהוה 一名時，他們就讀成 אֲדֹנָי（即「主」或「我主」）。馬所拉學者為 יהוה 一名注音時，就將 אֲדֹנָי 一詞的元音 ׀ ׀ 寫在 יהוה 之上，寫成 YeHoWaH；事實上 יהוה 一名的正確讀法已經失傳。歐洲的基督教學者最初開始研讀希伯來聖經，不知就裏，以為這就是 יהוה 一名的讀法，於是英文音譯為 Jehovah（希伯來文的 Y 在發音上等同英文的 J；W 等同英文的 V）。《和合本》承襲這個傳統，將 יהוה 一名音譯為「耶和華」，很明顯是錯誤的。今日西方學者多認為 יהוה 這個詞的正確發音是 Yahweh（見下文的

61 希伯來文和英文一樣是以字母拼字的，不同的是，希伯來文的 22 個字母中是沒有元音（英文的 a, e, i, o, u）的，但發音時卻需要知道有關的元音。

討論，中文有人建議譯為「耶畏」、「雅巍」、「雅威」或「耶威」等），但事實是否如此沒有人可以百分之百肯定。在下面的討論中，我們暫且繼續用「耶和華」來作為這個名字的中文稱呼。

b. 「耶和華」的詞源

當神差遣摩西拯救以色列人，「摩西對神說：『我到以色列人那裏，對他們說：你們祖宗的神打發我到你們這裏來。他們若問我說：他叫甚麼名字？我要對他們說甚麼呢？』」（出三 13）。神這樣回答摩西：

「我是自有永有的。」

「你要對以色列人這樣說：『那自有的打發我到你們這裏來。』」（出三 14）

《和合本》譯為「我是自有永有的」，原文(אֲשֶׁר אֶהְיֶה אֶהְיֶה)可直譯作「我就是『我是』」，換句話來說，神說祂自己的名字是「我是」。所以接著《和合本》譯為「那自有的打發我到你們這裏來」，原文直譯應為「『我是』打發我到你們這裏來」。「我是」原為動詞（相當於英文的 I am），但這裏卻用作名詞，成為神的名字，所以神連續用了兩個「我是」：第一個是動詞，用作自稱的引介，第二個是名詞，就是神的自稱。「我就是『我是』」實在有點令人摸不著頭腦，也許是基於這個原因，《和合本》的譯者根據《七十士譯本》的傳統譯成「我是自有永有的」，這一點我們在下面會再討論。

我們若將出埃及記三章 14 至 15 節按原文直譯出來，就可以看到 יהוה 一名與「我是」之間的關係：

神對摩西說：「我就是『我是』。」

又說：「你要對以色列人這樣說：

『我是』打發我到你們這裏來。」

神又對摩西說：「你要對以色列人這樣說：

「יהוה……打發我到你們這裏來。」

上面第五句中我們省略了「你們祖宗的神，就是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神」一句，這句基本上是對יהוה一名進一步的描述，並非我們的討論範圍，省略了讓我們更清楚看見這一句與第三句是平行的。從這兩句平行句中，我們可以看見「我是」(אהיה)和יהוה是同義的。事實上，不懂希伯來文的讀者如果細心的話，也會發現這兩個詞在詞形上有相似的地方。אהיה是動詞היה的未完成時態第一人稱單數式，而這動詞未完成時態的第三人稱單數式是יהיה。但按考據，動詞היה有一個古老的寫法是הוה，而הוה的未完成時態第三人稱單數式正是יהוה，⁶² 用英文串寫出來正是Yahweh，即上文所提到的「耶畏」。所以中文譯為「耶和華」的這個詞יהוה極可能是希伯來文的「祂⁶³是」，只是由於是神的名字，為了尊重或免於與其他的「他是」混淆，保留了一個較古老的寫法。換句話說，神自稱為「我是」，而祂的子民則稱呼祂為「祂是」。

基本上今日所有學者均接受出埃及記三章 14、15

62 Abba (1961), 324.

63 因指神，所以我們用「祂」這個代詞。

節是要給人一個**印象**יהוה一名是源自動詞היה；但另一方面，大多數學者亦認為יהוה一名並非真正源自動詞היה，只是後期的以色列人（這些學者多認為摩西五經是遲至被擄時期的作品）因這個名字看上去似從動詞היה而來，故此作了出埃及記三章 14 和 15 節來解釋這個名字。⁶⁴ 至於יהוה一名的「真正」詞源，學者有許多不同的意見。他們從阿拉伯文、埃及文、亞述文、烏加列文，以及其他許多地方尋索這個詞的詞源，包括有人認為這個詞源自人在狂熱的宗教禮儀中的「吔」「吔」大叫！若說出埃及記的作者將יהוה與動詞היה連起來沒有科學根據，這些學者的建議也不見得有任何根據，不論科學與否。所以我們也不想花太多時間討論個別的建議，讀者有興趣的話，可以參考帕克泰勒（Parke-Taylor）1975 年的著作，48 至 50 頁。

退一步說，就算יהוה的確不是源自動詞היה，但既然出埃及記第三章的經文是舊約對這個名字的惟一

64 在猶太教和天主教的著作均看到這樣的觀點，見 *Encyclopaedia Judaica*, s.v. “God, Names of;” *New Catholic Encyclopedia*, s.v. “YAHWEH”；基督教背景的著作見 Parke-Taylor (1975), 51。在以福音信仰見稱的舊約神學字典 *Theological Wordbook of the Old Testament* (ed. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr., and Bruce K. Waltke; Chicago: Moody Press, 1980)，雖然條目的作者 J. Barton Payne 指出 YHWH 應源自動詞 *hwh*，但主編 R. Laird Harris 加了一段很長的附註，指 YHWH 實際上與動詞「是」或其第一人稱未完成式「我是」無關，其詞源早已不為人知，只是音形與動詞「是」相近，因而引起當時的猶太人以為兩者有關係（見該字典 1:210a-11a）。

解釋，⁶⁵ 而這段經文——甚至整卷摩西五經——在猶太人心目中的地位又如此崇高，這段經文肯定左右了舊約對這個名字的理解。既然要瞭解這個名字在舊約中的意義，我們看不到有甚麼理由不接受出埃及記第三章的解釋。

c. 「耶和華」的意義

雖然根據出埃及記三章 14、15 節我們接受了 יהוה 這個名字實際上是「祂是」的意思，但仍未弄清楚這個名字的含義：「是」的意義為何？

舊約的希臘文譯本《七十士譯本》將「我就是『我是』」譯成 ἐγώ εἰμι ὁ ὢν，意思是「我是那存有」、「我是那存在的」。這是一種深受希臘文化影響的理解，將「是」的焦點放在「存在」上。按著這個理解，יהוה 這個神的名字是指神是一切存在的基礎，因此是自存永存，不受時間和空間的定律所羈絆，無所不在，無所不知，不會有任何改變。⁶⁶ 約在公元前 20 年出生的猶太學者斐羅 (Philo) 正是基於《七十士譯本》的翻譯將神等同為希臘哲學中的「絕對主體」，試圖證明猶太教的信仰與希臘哲學沒有衝突。這種理

65 這是 Noth (1962), 44 的觀察，我們的確在舊約中找不到其他地方提到這個名字的意義。

66 參例 Vos (1948), 118f.; Gianotti (1985), 41。當然 Vos 和 Gianotti 的進路有很大的分別，Vos 強調「耶和華」代表了神在與祂子民的關係中不會受任何外在或內在的因素影響而改變，這種看法較接近聖經；而 Gianotti 的理解則全屬哲學性的。

解亦深深影響早期的教父，例如俄利根(Origen)的《和合本》的「我是自有永有的」就是承襲這個傳統。

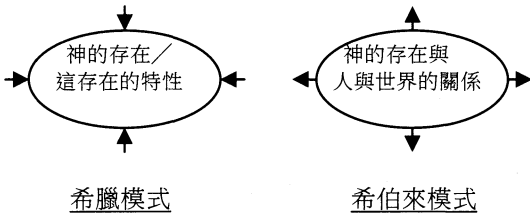
但舊約從沒有討論過神的存在問題，也沒有闡釋神的不變性、無所不知、無所不在⁶⁷ 這類抽象的觀念。⁶⁸ 這種觀念只有在兩約之間受希臘文化影響下的猶太著作中才有出現，在出埃及記第三章中全無這種跡象。⁶⁹ 希臘文化中「存在」的觀念是對應個體的存在與否，但從聖經所觀察到的希伯來文化中，「存在」卻是相對於其他人或物而言，⁷⁰應用在神觀上，這兩種文化有完全不同的重點：

67 就算是詩篇一百三十九篇，這通常用來證明神是無所不知和無所不在的經文，也是從神與詩人的關係出發，而不是哲學性的討論。所以緊接「我若升到天上，你在那裏；我若在陰間下榻，你也在那裏」(8節)，便是「就是在那裏，你的手必引導我，你的右手也必扶持我」(10節)，強調的是神與人的同在，而不是神無所不在的特性。

68 見 *Theological Wordbook of the Old Testament*, 1.211b-12a。

69 見Murray (1964), 8。他指將這種希臘觀念讀入出埃及記第三章是犯了時空錯置(anachronism)的錯誤。

70 Murray (1964), 9: “The sense of the verb ‘to be’ is relational, or intersubjective. For the ancient Israelites, as for all primitive peoples, existence was an affair of community; to be was to be-with-the-others. Existence was also an effective affair; to be was to be-in-action. Finally, existence was of the phenomenal, not the essential, order; to be was to be-there, concretely and in evidence.”



因而我們看見希伯來文的「是」之重心不是「存在」，而是「同在」；換句話說，問題的焦點不是神存在否，而是神是否「在場」。⁷¹「在場」假設了希臘人所問「是否存在」的問題（因為不存在就不能夠「在場」）；在以色列的信仰中，人沒法證明神是否存在，所以聖經一開始只宣佈「起初神創造天地」。「起初」之前如何？神是如何存在的？神的存在有甚麼特性？等等是屬於神自己的問題，並非人可以追問的（申二十九 29）。

所以在出埃及記的經文中我們讀到神對摩西說：「我必與你同在」（三 12 上），神是用祂自己的同在去保證以色列人可以離開埃及（三 12 下）。因此，摩西第一次見法老失敗而回，神就再次用祂自己的名字 יהוה 作出保證：

我是 יהוה，
我要救贖你們脫離埃及人的重擔；
我要救你們脫離他們的苦工；

71 見 *Theological Wordbook of the Old Testament*, 1.210; Mowinckel (1961), 127; Vriezen (1958), 319; Abba (1961), 324f.; Vos (1948), 118。

我要用伸出來的膀臂和嚴厲的刑罰救贖
你們；
我要以你們為我的百姓；
我也要作你們的神……；
我要把你們領進我起誓應許給亞伯拉
罕、以撒、雅各的那地；
我要將那地賜給你們為業；
我是 יהוה。(出六 6-8)⁷²

夾在兩個「我是 יהוה」之間的是神的七重作為，從神的作為中以色列人可以經歷神的同在（「你們就知道我是 יהוה 你們的神」，六 7）。而正如我們上面說過，神也以可見的方式與他們同在：「日間，耶和華在雲柱中領他們的路；夜間，在火柱中光照他們，使他們日夜都可以行走。日間雲柱，夜間火柱，總不離開百姓的面前」（出十三 21-22）。而出埃及的高峰——會幕的建造，正是為了神的同在：「又當為我造聖所，使我可以住在他們中間」（出二十五 8）。因此，以色列作為神子民最大的特色是甚麼？正是神的同在：「人在何事上得以知道我和我的百姓在你眼前蒙恩呢？豈不是因你與我們同去，使我和我的百姓與地上的萬民有分別嗎？」（出三十三 16）

有學者亦指出，每當舊約將動詞「我是」（אֲהִיָּהּ）用在神身上，其代表神同在的神學意義遠超其作為一

72 《和》的翻譯並不能反映原文的結構，現按《和》稍作修改。讀者可參考NIV等英文譯本。

個動詞的作用。⁷³ 而 יהוה 這個名字亦每每用來表達神與人親近、神對人的關懷和與救贖有關的啟示。創世記一章 1 節至二章 3 節用一個表達神威嚴和權能的 אלהים (正是我們譯為「神」或「上帝」的字) 去稱呼神，但到了二章 4 至 25 節，則用 יהוה 稱呼在伊甸園與人交往的神。在創世記九章 26、27 節，是「神」使雅弗擴張，卻用 יהוה 稱呼閃的神。詩篇十九篇 1 至 6 節說到太陽和月亮反映神的榮耀，用的稱呼是「神」：「諸天述說神的榮耀」，但在第 7 節開始描述到神與詩人的關係時，用的卻是 יהוה：「耶和華我的磐石，我的救贖主啊！願我口中的言語，心裏的意念，在你面前蒙悅納」(十九 14)。

所以，不論從文化、字的意思和聖經本身的神學觀念入手，「我是」的含意都應是「我在」，因此許多學者均認同這解釋，⁷⁴ 甚至最早期的猶太學者，那些將希伯來聖經譯成亞蘭文的譯者，也極可能是如此理解。⁷⁵ 如此，這個舊約最重要的神的名字，同樣反映

73 見 Isbell (1978), 101-18 及 *Theological Dictionary of the Old Testament*, s.v. “הוה,” 381。

74 例如見 Eichrodt (1961), 1.191; Martens (1981), 17; Kaiser (1978), 106f.; Buber (1958), 52; Jacob (1958), 54; von Rad (1975), 180; Murray (1964), 9。

75 Robert Hayward, *Divine Name and Presence: The Memra* (Oxford Centre for Post-graduate Hebrew Studies; Totowa, NJ: Allanheld, Osmun & Co., 1981), 18: “the Targumists [希伯來聖經的亞蘭文譯本稱為「他爾根」] understood the Hebrew root *hyh*, not as implying mere existence, but as stating a relationship. For them, ‘being’ is ‘being

出以色列人屬靈經驗的核心是一位與他們同在的神。很自然地，這亦應該成為他們生活的中心。

2. 「神同在」作為以色列人生活的中心

出埃及記描述得最仔細、篇章最多的並不是出埃及的經歷，而是會幕。⁷⁶ 會幕不單是個象徵，更是切切實實地實現「耶和華」一名的意義：「又當為我造聖所，使我可以住在他們中間」(出二十五 8)。⁷⁷ 會幕完成後，聖經記載「耶和華從會幕中呼叫摩西」(利一 1)，耶和華神確實住在以色列人中間。

對以色列人來說，神住在他們中間，與他們同在，是非常實在的，以致他們每個生活細節均環繞著神的同在而安排。⁷⁸ 申命記二十三章 12 至 14 節這樣說：

with'...Hence the verb *to be* has, in the mind of the Targumists, a primary significance of presence..."

76 由二五—三一及三五—四〇章，共佔去 13 章。

77 Zehr (1981)嘗試證明會幕的每一項細節均指向神要與其子民同住的心意。

78 以色列人在曠野的營地編排反映出同一的神學思想：「營陣是四方形，會幕在中心，祭司利未人環繞著會幕安營，十二支派也朝向會幕。這陣形象徵神住在祂子民中間，神子民的生活也以祂為核心。這也是聖城的模式，是神永恆的計劃，因此先知以西結(結四十)與使徒約翰(啟二十一)所見到的聖城都有類似的結構。」(引自吳羅瑜編：《聖經——串珠·註釋本(新舊約全書)》[香港：中國神學研究院，1995]，頁 261。)

你在營外也該定出一個地方作為便所。在你器械之中當預備一把鍬，你出營外便溺以後，用以鏟土，轉身掩蓋。**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。**

以色列人的律法連怎樣處理糞便也有規定！但不是基於衛生理由。以色列人是因為他們的神住在他們中間，與他們一起，所以不能隨便馬虎。對以色列人來說，因為神在他們當中與他們一起生活，所以生活的每一個細節，均要表達出對這位宇宙主宰的尊重。他們的生活受這位在他們中間居住的神的性情所規限了：「我是耶和華你們的神，所以你們要成為聖潔，因為我是聖潔的。你們也不可在地上的爬物污穢自己。我是把你們從埃及地領出來的耶和華，要作你們的神，所以你們要聖潔，因為我是聖潔的」(利十一44-45)。以色列人要潔淨，因為聖潔的神住在他們中間。住在他們中間的既是生命的創造者，他們也就必須尊重生命：「這樣，你們就不污穢所住之地，因為血是污穢地的。若有在地上流人血的，非流那殺人者的血，那地就不得潔淨。**你們不可玷污所住之地，就是我住在其中之地，因為我耶和華住在以色列人中間**」(民三十五 33-34)。住在以色列人中間的神也是滿有恩慈的神，所以以色列人必須表現出恩慈：「在你們的地收割莊稼，不可割盡田角，也不可拾取所遺落的。不可摘盡葡萄園的果子，也不可拾取葡萄園所掉的果子，要留給窮人和寄居的。我是耶和華你們的

神」(利十九 9-10)。我們可以說，以色列人整個生活都是環繞一個事實上：神住在他們中間。

就連以色列人的節期和獻祭禮儀也是以神的同在為中心。以色列人進入迦南後，他們會分散在迦南各地居住，而代表神同在的約櫃只會在一個地方。以色列人清楚認識到他們的神並不受到地域限制(見下文III對神超越性的討論)，但各地的以色列人要一年三次到神面前——神選擇為立祂名的居所(見申十二 5 等)——去守節，這是以色列人與神所立的約一個重要部分(出二十三 14，三十四 23)。以色列人一年的生活就是環繞著這些節期，提醒他們神住在他們中間。從考古學的研究，我們發現迦南人也有類似聖經所吩咐的獻祭禮儀，但以色列人獻祭要用祭牲的血潔淨祭壇和分隔聖所及至聖所的幔子，最後更要在每年的贖罪日用血潔淨至聖所內的施恩座(見利四 5-7、16-18、25、30、34，十六 14-15、18-19)，這些儀節在迦南人當中卻找不到相近的做法。⁷⁹ 這正好反映出以色列人獻祭禮儀一個主要的目的，就是潔淨會幕因罪所受的污染，讓聖潔的神能夠繼續不斷的臨在，與祂的百姓同在：

隨後他要宰那為百姓作贖罪祭的公山羊，把羊的血帶入幔子內，彈在施恩座的上面和前面，好像彈公牛的血一樣。**他因以色列人諸般的污穢、過犯，就是他們一切的罪愆，當這樣在聖所行贖罪之禮，並**

79 Clowney (1973), 161.

因會幕在他們污穢之中，也要照樣而行。

(利十六 15-16)

也要用指頭把血彈在壇上七次，潔淨了壇，從壇上除掉以色列人諸般的污穢，使壇成聖。(利十六 19)

又以「陳設餅」為例，《和合本》譯為「陳設餅」的，原文為**לחם פנים**——「〔神〕面前的餅」，意即代表神同在的餅。在近東文化中，類似的做法意義在於為神祇預備食物，但在舊約中，這些餅是要提醒以色列人，維持他們生命的，是與他們同在的耶和華神。而這些餅由祭司去吃，也代表著在祂同在中的子民，神不斷與他們相交。⁸⁰ 所以，以色列人與四周鄰邦的異教文化最大的分別，並非在於以色列人沒有像其他文化一樣有神像，而在於以色列人強調他們的神是與他們同住。

在政治的舞台上，以色列作為一個國家，她的安全也是倚靠神的同在：

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**。(申二十一)

你不要因他們驚恐，因為**耶和華你神在你**

80 參「陳設餅」PRESENCE, BREAD OF THE。

們中間是大而可畏的神。(申七 21；也許譯作「因為在你們中間的耶和華你神是大而可畏的神」會更切合原文的句法，見 NIV 等英譯本的翻譯)

從以上的資料看來，以色列人的身分、生活細節、宗教禮儀，甚至國家安全等，均環繞著神的同在。因此以色列人在個人的屬靈經歷中，發現神的同在是生命意義之所在就完全不足為奇了。

3. 「神同在」是生命意義所在

傳道者用盡不同方法尋找生命意義之所在，⁸¹ 最後達致以下的結論（傳二 24-25）：

אִין־טוֹב בְּאָדָם שִׂיאֲכַל וְשָׂתָה וְהִרְאָה אֶת־נַפְשׁוֹ טוֹב בַּעֲמָלוֹ 24
נִסְזָה רְאִיתִי אָנִי כִּי מִיַּד הָאֱלֹהִים הוּא׃
כִּי מִי יֵאָכֵל וּמִי יִחַוֵּשׁ חוּץ מִמֶּנִּי׃ 25

《和合本》將二章 24 和 25 節譯為「人莫強如吃喝，且在勞碌中享福，我看這也是出於神的手。論到吃用、享福，誰能勝過我呢？」這個翻譯有兩個主要問題：首先，「人莫強如吃喝」中的「莫強如」在希伯來聖經中是沒有的。《和合本》一如許多其他譯本，假設原文的「吃」字前面漏去了一個字母 m（這個字

81 傳道書的內容結構是研究這卷書的一個主要問題，幾乎可以說：沒有兩位註釋者有相同的看法（Murphy [1992], xxxv），但大部分學者均同意一 12—二 26 是對生命意義的尋索。

母可作比較副詞，故有《和》的「莫強如」，理由是「吃」字前的「人」字也是以字母 m 結束，所以兩個 m 放在一起很容易看漏了眼（即原文是 מְשִׂיֵאכֵל בְּאֵדָם，因兩個 מ 放在一起，抄寫的人看漏了眼，漏去了一個，見 Murphy [1992], 24）。但這種假設完全沒有根據，更沒有必要。第二個問題是第 25 節尾的「誰能勝過我呢？」，原文有兩種不同的抄本，一為「我」，一為「祂」〔第三人稱單數，按上下文看，只能指神〕。《和合本》取了「我」，但原文中前一個字的意思是「離開」或「外在」，卻不能譯成「勝過」。譯為「離開我」跟上下文拉不上關係，這可能是《和合本》要譯為「勝過我」的理由。但若譯為「離開祂」再加上將 24 節按現有的希伯來聖經直譯則非常有意思：

24 在人裏面沒有甚麼足以令他能夠吃、喝和享受自己的工作⁸²的地方，我發覺能夠這樣享受⁸²亦是神的恩賜⁸³，25 因為離開了祂，誰能吃？誰能享受？26 因為祂賜智慧、知識和歡笑給在祂面前蒙悅納的人；至於罪人⁸⁴，祂將收聚、積蓄的工作「賜給」他，好將所收聚、所積蓄的留給在神

82 原文為一指示代詞「這」，指的是前面的「吃、喝和享受自己的工作」。

83 原文為「出自神的手」。

84 根據詞源是指“the one who misses the mark,” “the man who misses God's purpose for life”。

面前蒙悅納的人。這也是虛空、也是捕風！

傳道者用盡不同的方法，包括從知識層面去探求（一 12-18）、從享樂中去領悟（二 2-3）以及在功業中去建立（二 4-11）人生的意義，但最終發現離開了神，生命只會成為一個重擔。

詩篇第七十三篇的作者從自己的掙扎出發，⁸⁵ 道出同樣的真理。首先他在第 3 節說出他的掙扎：

85 七十三 1 原文是兩句說話：「神確實恩待以色列，就是內心專一向祂的人」。「以色列」指神的子民，誰是神的子民？就是那些「清心的人」。「清心」指的基本上不是「內心清潔」（《新》）、「心地清潔」（《現中》），而是對神專一（清純、沒有雜質，只有神。參雅四 8 將「心懷二意的人」與「清潔你們的心」相對）。第一節是詩人對自己經歷的總結，第二節才開始描述他的經歷。故此《和》的「至於我」和NIV的“*But as for me*”，將詩人和這些「清心」的人對立起來，並不是合適的翻譯。詩人是這些清心的人中的一個，在他自己的掙扎中，他體會到神對他這些清心的人真好。《和》或NIV的翻譯有其邏輯：清心的人就不應有下面的掙扎，但這是舊約許多經文美麗的地方，特別是稱為詩歌智慧書的詩篇、約伯記、傳道書等，它們讓我們看見一個有血有肉的信仰（因為我們的信仰就是我們與神之間有血有肉的相交）——神的子民並不是完全沒有問題、超凡脫俗的「聖人」，神不是在終點揀選祂的子民（即神只揀選已經達到祂要求的人），神揀選祂的子民時，他們連起點在哪裏也不知道，是神將他們帶到起點，讓他們在神自己的恩典中奔跑這條人生的道路。在路上，神的子民會有掙扎，也會有跌倒的時候。但在神的恩典中，我們可以起來繼續奔跑。

3 因為我看見惡人平安昌盛，
便嫉妒這些狂傲的人。

「狂傲人」與上一句的「惡人」平行，指的是同一班人。這是問題的根源，詩人發覺自己的掙扎源自他內心的嫉妒。接著 4 至 12 節就指出是甚麼引起他的嫉妒：

4 因為他們死的時候沒有痛苦，
在世時肚滿腸肥。

七十三篇 4 節在不同的譯本中有不同的譯法，上面基本上是按原文譯出。部分釋經家和譯本認為一開始就提到這班人的死亡不太合理，故此將「他們的死亡」一字拆開，令全句變成「他們沒有痛苦，身體又強壯、又肥胖」（見《現中》、《呂》、《新》、RSV 及 NIV 等）。但這些人死也死得舒服，正是詩人最大的疑問：傳統的教導指「惡有惡報，善有善報；若然不報，時辰未到」（見詩三十七），但這班人不單在生時有很好的享受（肚滿腸肥），死時也沒有痛苦，何來惡報！這一節可以說是詩人對整個問題的總結。

這班是甚麼人？

5 世人的艱辛⁸⁶ 他們無須經歷；
一般人所遭遇的災病也不臨到他們。
6 因此，他們以驕傲作項鍊、⁸⁷

86 「艱辛」一詞在原文是「工作」，特指工作的黑暗面：吃力、困苦、沒有果效、沒有意義等等。

87 驕傲成為他們的標記。項鍊代表權位（參創四十一 42；

以強暴為衣服。⁸⁸

7 他們的眼睛在肥羔中虎視眈眈、⁸⁹

心中的人慾泛濫。⁹⁰

8 他們嘲笑，口出惡言；

他們在高位上出言威嚇。⁹¹

9 他們的口褻瀆上天，⁹²

但五 29。英國的市長或議會的議長亦有特別的項鍊)，這裏亦可能指出這些人位高權重。

88 強暴對他們來說就像穿衣一樣自然。

89 這個圖像指人在自己的豐足中仍伺機爭奪更多下半節所說的「身分象徵」。

90 「人慾」一般理解為「惡念」、「幻想」，但這詞的基本意思指「可見的」，在舊約聖經中通常用來指可見的木石偶像。這裏實際上是語帶相關，指這些人心中滿是「偶像」，一世人所渴望、所追求，用來表現自己的東西（令自己「可見」、突出），也許可意譯為為「世人所追求的身分象徵」或「世人所追求的『偶像』」。

91 《和》譯作「憑惡意說欺壓人的話；他們說話自高」，是將「欺壓」（「威嚇」、「壓迫」）一詞連接上半節，但將此詞看為下半節的受詞會令全句更平行，而《和》譯為「自高」的字句，原意為「從高處（位）」，與「威嚇」成對比，應指坐在高位的人用勢力威嚇人。《新》譯作「他們譏笑人，懷著惡意說欺壓人的話」，實際上刪去了本節最後兩個詞：「他們在高位上說話」。

92 原文直譯為they set their mouth against (in) heaven。若理解為against heaven，則如上面及一般中文譯本的譯法。NIV譯作“lay claim to heaven”，似乎理解為in heaven：「他們將口放在天上」，指他們（自以為可以）控制天

他們的舌頭在地上橫行。⁹³

10 所以，神的⁹⁴ 子民也轉到這裏來，
喝盡充裕的謊言⁹⁵。

11 他們說：神⁹⁶ 怎能知道？！
「至高者」會有知識嗎？！

12 看啊，這就是惡人：
常享安逸、財勢加增！

上（即神）的一切，但依 11 節看來，一般譯為「褻瀆上天」較正確。

93 這意像基本上應不是指「毀謗」（《和》、《新》），也許是指他們的話在地上極具影響力，可以操控一切。

94 原文為「他的」（NIV改為「他們的」並沒有合理的支持），加上動詞「轉向」有「背棄」的意味，這裏可能用較隱晦的手法指「神的子民」（為尊重神而不願直指這些惡人比神更具吸引力？）。

95 「充裕的謊言」原文為「充裕的水」，這可能指這些惡人的豐裕（參詩二十三 5 的「福杯滿溢」）。全句的意思為神的子民也被他們的富裕和權勢所吸引，希望可以分一杯羹。但一來句中的動詞為「喝盡」，二來這節是連接上一節的「口」、「舌頭」等圖像，故「水」應指惡人的說話（「水」來自「口水」的圖像？），不過基本的思想可能與上一個解釋相去不遠：「充裕的謊言」可以是許多的謊言，亦是應許人可以得到「充裕、富裕」的謊言。

96 這裏所用的是「神」一字的單數式。希伯來文聖經一般用「神」一字的複數式去稱呼神，這並不代表以色列人相信多神，而是要強調這位「神」的威榮，故這裏用單數式有輕視的意味。

這班惡人擁有人世間所有「美好的事物」。相反地，詩人作為一個「好人」，卻：

13 我保持我的心清潔、

我雙手不沾罪污，⁹⁷

確實是毫無意義的！

14 我整天受打擊、

對我的懲罰從清晨就開始！

詩人經過一番掙扎之後（我們可以在幾分鐘之內看完整篇詩，但詩人的掙扎卻肯定不是一兩日之間的事），他有兩個體會：

（1）七十三篇 18 至 20 節：惡人的確有惡報，只不過「時辰」不是我們的時辰。他們的風光是過眼雲煙，就算他們死得比其他人舒適又如何？他們不能帶走在世的「風光」。他們的報應並不單是「因果」關係，而是神自己的審判：是神將他們一筆勾銷，當他們不存在！地獄的可怕在於完全與神隔絕。

（2）但更重要的是詩人自己價值觀的改變。正如我們一開始在第 3 節讀到，詩人發覺自己的掙扎源自內心的嫉妒。詩人在事後的評價，發覺這些惡人為何給他如此大的困擾，因為他們所擁有的是他所沒有的，是他所想要的，是他認為自己更應該得到的！好人不應該有好報嗎？但終於他發覺信仰所帶來最大

97 原文直譯為「我在〔用〕清白中洗手」，故然這裏的意象是出自以色列人洗手表示清白的習慣（申二十一 6-9），但這裏不能理解為「洗手表明無辜」，詩人指自己用或在清白中洗手，是指自己完全不沾染罪污。

的福氣並不是一生的安舒、金銀滿屋、步步高升……

他發現惡人在「享福」的同時，亦正經歷最可怕的審判：神當他們「無到」（不存在）。詩人也發現自己在「缺乏」的同時，其實一直經歷著最大的福氣：

22 我愚昧，

我如牲畜一樣無知，

與您一起我如牲畜一般；

23 但我仍然能夠繼續與您在一起，

您拖著我的右手。

七十三篇 24 節指出詩人一生均在神的同在中：在今生神的訓言代表了神的同在，⁹⁸ 在日後則要直接在神的榮耀中。所以，他的價值觀有了徹底的改變，見諸 25 至 26 節。

生命的意義在乎回到神的同在中，這是眾詩人共同的體會：

有一件事，我曾求耶和華，我仍要尋求：
就是一生一世住在耶和華的殿中，瞻仰他的榮美，在他的殿裏求問。（詩二十七 4）

我的心哪，你曾對耶和華說：「你是我的主，我的好處不在你以外……耶和華是我的產業，是我杯中的分」（詩十六 2、5）

98 見下面的討論。

神啊，我的心切慕你，如鹿切慕溪水。我的心渴想神，就是永生神；我幾時得朝見神呢？（詩四十二 1-2）

萬軍之耶和華啊，你的居所何等可愛！我羨慕渴想耶和華的院宇，我的心腸、我的肉體向永生神呼籲。……寧可在我神殿中看門，不願住在惡人帳棚裏。（詩八十四 1-2、10）

我且要住在耶和華的殿中，直到永遠。（詩二十三 6）

我們也是在神的同在中去面對人生的風風雨雨：因為我遭遇患難，他必暗暗地保守我；在他亭子裏，把我藏在他帳幕的隱密處，⁹⁹將我高舉在磐石上。（詩二十七 5）

你必把他們藏在你面前的隱密處，免得遇見人的計謀；你必暗暗地保守他們在亭子裏，免受口舌的爭鬧。（詩三十一 20）¹⁰⁰

99 直譯為：for he will hide me in his shelter in the day of trouble; he will conceal me in the secret place in his tent。

100 直譯為：you hide them in the secret place of your presence from the plots of man; you hide them in shelter from the strife of tongues。所以神的子民可以稱為「你所隱藏的人」（詩八十三 3）！

既然以色列人視神的同在為救恩的最終目標和生命意義之所在，而神又實實在在地藉會幕和日後的聖殿住在他們中間，所以不難理解為何以色列人被擄前，我們很少找到他們對末世或來生的看法。對以色列人來說，生活在神的同在中已經足夠，從中已經找到生命的全部意義，所以他們根本不關心生命終結後的問題。一直要到耶路撒冷陷落、聖殿被毀，以色列人失去了神的同在，以色列人的末世觀才清楚發展起來。

D. 「神同在」與舊約的末世觀

如果一如我們前面所指出的，「神同在」是以色列人身分和經歷的核心，那麼，失去了神的同在自然是以色列人最大的悲劇。

早在撒母耳記上第四章，我們已經讀到，因為以利兩個兒子的罪行，代表神同在的約櫃被非利士人擄去，以利的兩個兒子被殺，以利聽到神的約櫃被擄的消息，也「在門旁折斷頸項而死」（撒母上四 18）。以利其中一個媳婦這個時候產下一名男嬰，也因難產死去。彌留之際，她為初生的男嬰取名為「以迦博」——「榮耀離開以色列了」（撒母上四 21）。經文一再強調「榮耀離開以色列，因為神的約櫃被擄去了」（四 22），因為這是以色列最悲哀的經歷。但這不是耶和華神的榮耀最後一次離開以色列人，因著以色列人的罪，神多次被迫要離開以色列人，而最詳盡和最生動的記載要算以西結書了。

以西結第八章記載神的靈在異象中將身處巴比倫的以西結帶回耶路撒冷，將耶路撒冷居民和領袖在

耶和華的聖殿拜偶像的情況指給他看。但在眾多的偶像群中，我們仍然見到神榮耀的同在：

在神的異象中，帶我到耶路撒冷朝北的內院門口，在那裏有觸動主怒偶像的坐位，就是惹動忌邪的。**誰知**，¹⁰¹ 在那裏有以色列神的榮耀，形狀與我在平原所見的一樣。(結八 3 下-4)

但聖殿充滿了如此污穢，到第十章，我們終於見到耶和華的榮耀開始離開。(參八 6：「人子啊，以色列家所行的，就是在此行這大可憎的事，**使我遠離我的聖所**，你看見了嗎？你還要看見另有大可憎的事。」)但經文所見，耶和華神仍然是依依不捨。祂的榮耀先停在門檻上，令「殿內滿了雲彩，院宇也被耶和華榮耀的光輝充滿」(十 4)。接著又停在聖殿的東門口(十 18、19)，最後在離開耶路撒冷後，也要「停在城東的那座山上」(十一 23)！聖潔的神不能住在污穢中，祂必須離開，但祂實在非常願意與自己的子民同在，只要祂的子民悔改，不論他們身處何方，神也可以與他們同在(十一 16)：

耶和華如此說：我雖將以色列全家遠遠遷移到列國中，將他們分散在列邦內，我還要¹⁰¹在他們所到的列邦，暫作他們的聖所。

這正是以西結書另一個重要的貢獻：當耶路撒冷陷

101 《和》這個「誰知」很能表達出原文那種驚訝和不配：神的子民拜偶像，離棄神，但神仍在他們中間。

落、聖殿被毀、以色列人以為已經失去了神的同在時，以西結在異象中看見神的寶座是有輪的，「輪行走的時候，向四方都能直行，並不掉轉」(一 17)，神的同在並不規限於耶路撒冷的聖殿！因為神的同在不是為了一個地方，而是為了祂自己的子民。只有祂子民對祂的態度可以限制神的同在，而不是地域！¹⁰²

既然神榮耀的同在之離開是神子民最大、也是惟一真正的損失，那麼任何復興的異象也必須以神的同在為核心，這正是以西結書中以色列復興的異象的高潮，反映在全書最後一句說話上：「從此以後，這城的名字，必稱為『耶和華的所在』〔יהוה שמה〕」(四十八 35)。

在以西結的以色列復興異象中(四十一-四十八章)，我們見到一幅聖殿的藍圖，連同獻祭的禮儀重新頒佈(四十 38-47，四十三 18-27)。有人指這九章經文是以色列被擄歸回後重建聖殿的藍圖，但不要說被擄歸回後的景象與這裏所描述的完全不同(重建的聖殿不是按以西結的藍圖，再加上回歸的也只是一小撮的南國猶大人，根本沒有 12 個支派去分地〔見四十七，四十八章〕)，以西結書的部分描述也似乎不會在現實世界中出現的(例：四十七章從聖殿的門檻下出來的河；四十八章的分地方式)。但更加重要的是，耶和華的榮耀沒有回到重建後的聖殿。

所以，有人認為以西結書四十至四十八章是預

102 這與申四 29 的信息是一致的：以色列人若拜偶像，惹神發怒，被擄到萬國中，只要他們在那裏盡心盡性尋求耶和華，也必尋見。

言，將來在千禧年中要興建一座聖殿，重新再行獻祭。但基督成為了最完美的祭牲，新約已經宣佈獻祭再沒有意義（參希伯來書），而基督的教會已停止了獻祭最少 2,000 年了，又何須再次獻祭？固然，支持這種理解的人會認為千禧年中的獻祭沒有贖罪的功效，只是一種紀念，¹⁰³ 但這 2,000 年來，基督的教會可以用餅和酒來作紀念，為何在千禧年中要恢復獻祭？加上以西結書四十至四十八章沒有指末世的用詞（例如「當那日」、「在末後的子」等這些在先知書中常見用以指末世的詞彙），而經文中也沒有吩咐先知或其他人按圖建造這所聖殿（這與出埃及記的記載不同）——先知是看見一座已經存在的建築物。最後，神在四十三章 10 節吩咐以西結「要將這殿指示以色列家」，並不是要他們去興建，而是「使他們因自己的罪孽慚愧」！一個聖殿的藍圖如何可以讓人因自己的罪孽慚愧？這應指聖殿所反映某些神的屬性。

我們必須明白，以西結的異象是建基於他過往的經歷。的確，他是在描述一些未發生的事，一些以西結自己也未曾經歷的事。神要以西結明白這些事，再去對當代的以色列人說個清楚，實非易事。¹⁰⁴ 對以

103 *Scofield Reference Bible* 對四十三 19 的註解如此說：
“Doubtless these offerings will be memorial, looking back to the cross, as the offerings under the old covenant were anticipatory, looking forward to the cross.”

104 試想像一個一生住在非洲草原，從未見過雪的土人，在異象中看見了雪，再嘗試對自己的同伴描繪雪（Roberts [1979], 251 所用的例子）！更進一步說，如果神當日將約一 1-14 的內容在異象中讓以西結看，以西結又能否

西結這位祭司來說，聖殿代表神的同在，獻祭是保持神繼續在以色列人當中，與以色列人相交的途徑。所以聖殿的重現代表神再次回到以色列人那裏，與以色列人同在，重點並非在重建聖殿與否。基本上，用以色列人過去的歷史（例：出埃及）或制度（聖殿及獻祭）中重要的象徵來描繪末世的景象，是先知書中常見的手法。¹⁰⁵ 聖殿所象徵的是神的同在，而復興的最終極意義在於恢復神的同在，這也是以西結書所明言的：

並且我要與他們立平安的約，作為永約。我也要將他們安置在本地，使他們的人數增多，又在他們中間設立我的聖所，直到永遠。我的居所必在他們中間。我要作他們的神，他們要作我的子民。我的聖所在以色列人中間直到永遠，外邦人就必知道我是叫以色列成為聖的耶和華。（結三十七 26-28）

我們可以說，以西結的異象在耶穌基督的身上得到應驗、在聖靈內住於信徒生命中得到應驗，但最終的應驗是在啟示錄二十一、二十二章所記載的新天新地中。

雖然不同的先知處身不同的處境，有不同的聽眾，不同的重點，但我們在所有先知書中仍然見到一

明白呢？

105 Grelot (1968), 9.

個環繞神同在的基本神學架構：對先知來說，神與以色列人之約的精髓正是神的同在：

「……這地的百姓，你們都當剛強做工，
因為我與你們同在。」這是萬軍之耶和華說的。「**這是照著你們出埃及我與你們立約的話。**那時，我的靈住在你們中間，你們不要懼怕。」（該二 4-5）

所以，對以賽亞先知來說，耶和華以色列的神是「住在錫安山」（賽八 18）、在以色列人中間（十二 6），祂的同在於聖殿中是如此真實，書信可以在祂面前展開，讓祂閱讀：

希西家從使者手裏接過書信來，看完了，就上耶和華的殿，**將書信在耶和華面前展開。**希西家向耶和華禱告說：「**坐在二基路伯上萬軍之耶和華以色列的神啊，你，惟有你是天下萬國的神！你曾創造天地。**」（賽三十七 14-17）

整個以色列民族的安全和能力也是源自神的同在：

你不要害怕，
因為我與你同在；
不要驚惶，
因為我是你的神。
我必堅固你，我必幫助你，
我必用我公義的右手扶持你。
（賽四十一 10）

不要怕，**因我與你同在！**
我必領你的後裔從東方來，
又從西方招聚你。(賽四十三 5)

先知個人的安全也是由神的同在來保證：

你不要懼怕他們，**因為我與你同在**，要拯救你。(耶一 8)

他們要攻擊你，卻不能勝你，**因為我與你同在**，要拯救你。(耶一 19)

我必使你向這百姓
成爲堅固的銅牆。
他們必攻擊你，卻不能勝你，
因我與你同在，
要拯救你、搭救你。
這是耶和華說的。(耶十五 20)

是因為以色列人的罪孽污穢了以色列地，才令以色列人與神隔絕(賽五十九 2)：

我領你們進入肥美之地，
使你們得吃其中的果子和美物。
但你們進入的時候，
就玷污我的地，
使我的產業成爲可憎的。
祭司都不說：
「耶和華在哪裏呢？」
傳講律法的都不認識我，

官長違背我，
先知藉巴力說預言，
隨從無益的神。(耶二 7-8)

並且你的淫行邪惡
玷污了全地。(耶三 2 下)

所以神要將以色列人逐出祂的同在中(耶七 15)，一如當年將始祖逐出伊甸的園子；神要掩面不顧以色列人(賽六十四 7，八 17 上)。正如神在申命記三十一章 17 節所預告的一樣：

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，豈不是因為我們的神不在我們中間嗎？」

當耶和華神藉何西阿兒子的名字向北國以色列宣告說：「給他起名叫羅阿米；因為你們不作我的子民，我也不作你們的神」(何一 9)，祂實際上是宣佈祂不會再與北國以色列同在。¹⁰⁶《和合本》譯作「我也不作你們的神」的，原文為 **וְאֲנֹכִי לֹא־אֱהִיָּה לָכֶם**，直譯作「我不再是你們的『我是』」。原文的 **אֱהִיָּה** 是一個動詞「我是」，多數譯本可能將這句理解為「我不再是你們的……」，再補上一個「神」字，就如《和

106 Isbell (1978), 109f.: “tragically that God was no longer present in Israel as he once (always) had been in the past.”

合本》的做法。但יהוה在這裏是作名詞使用，一如我們在前面II.C.1b所見，是神對自己的自稱。¹⁰⁷ 若我們在II.C.1c的理解是正確的，「我是」的意義是「我在」，指出這位神最重要的特色是與祂的子民同在，則何西阿書這裏是要指出北國以色列要失去神的同在，不再成為神的子民。¹⁰⁸

但耶和華應許要拯救以色列人，藉著祂的救贖大能

你們必知道我是
在以色列人中間，
又知道我是
耶和華你們的神。(珥二 26)

以色列人要再次獲得神的同在所覆蓋：「耶和華必在你們前頭行；以色列的神必作你們的後盾」(賽五十二 12)，耶和華要再一次在錫安山與以色列人同在：

耶和華也必在錫安全山，並各會眾以上，
使白日有煙雲，黑夜有火燄的光，因為在
全榮耀之上必有遮蔽。(賽四 5)

所以耶和華如此說：「現今我回到耶路撒

107 Wolff (1974), 21。Andersen and Freedman ([1980], 198f.) 及Mays ([1969], 29)同樣視這裏的יהוה為專有名詞。

108 《和》的「因為你們不作我的子民」似乎是指責北國以色列人沒有盡上神子民的責任，但這句應理解為神宣告的一部分：「因為你們不再是我的子民，我不再是你們的『我是』」。參所有主要英文譯本。

冷，仍施憐憫。我的殿必重建在其中，準繩必拉在耶路撒冷之上。」這是萬軍之耶和華說的。(亞一 16)

「錫安城啊，應當歡樂歌唱，因為我來要住在你中間。」這是耶和華說的。(亞二 10)

耶和華如此說：「我現在回到錫安，要住在耶路撒冷中。耶路撒冷必稱為『誠實的城』，萬軍之耶和華的山必稱為『聖山』。」(亞八 3)

神的同在恢復得如此徹底，連以往象徵神同在的約櫃也不再需要：

耶和華說：「你們在國中生養眾多。當那些日子，人必不再提說耶和華的約櫃，不追想，不記念，不覺缺少，也不再製造。那時，人必稱耶路撒冷為耶和華的寶座，萬國必到耶路撒冷，在耶和華立名的地方聚集。他們必不再隨從自己頑梗的惡心行事。(耶三 16-17)

連任何光源也不需要：

日頭不再作你白晝的光，
月亮也不再發光照耀你；
耶和華卻要作你永遠的光，
你神要為你的榮耀！（賽六十 20）

最平凡的物件也給神的同在所聖化：

當那日，馬的鈴鐺上必有「歸耶和華為聖」的這句話。耶和華殿內的鍋必如祭壇前的碗一樣。(亞十四 20)

神的同在要再一次成為神子民的記號：

萬軍之耶和華如此說：「在那些日子，必有十個人從列國諸族中出來，拉住一個猶大人的衣襟說：『我們要與你們同去，因為我們聽見神與你們同在了。』」(亞八 23)

雖然舊約末世觀還有許多重要的議題我們仍未觸及，但相信我們已有足夠資料去說：這末世觀的中心盼望也是神的同在。同樣，雖然以上的討論並未將所有關於「神同在」的議題納入，但所提供的基本架構相信已經足夠證明「神同在」這個觀念確為舊約神學思想的核心。

III. 「神同在」與超越

但「神同在」於舊約中卻與一個與之對立的觀念吊詭地緊緊相扣——神的超越。

A. 同在中的超越

以色列人享受和期盼神的同在之時，並沒有忘記在他們當中、與他們相近、與他們建立密切關係的，是一位超越的神，不是他們的「同輩」。他們知道這位住在他們中間（出二十五 8，二十九 45 等）、在他們營中行走（申二十三 12-14）的神本是住在高天之

上(申二十六 15)。雖然祂選擇住在以色列人當中，但實際上「天和天上的天尚且不足你居住的」(王上八 27，對比八 13)。

1. 遮蓋了的同在

所以舊約在表達神住在以色列人中間，與以色列人建立密切關係的同時，亦指出神與人之間有一不能超越的鴻溝，其中一個表達方式是用一個很特別的詞去描述神的同在：

於是百姓遠遠地站立；摩西就挨近神所在的**幽暗**之中。(出二十 21)

這些話是耶和華在山上，從火中、雲中、**幽暗**中，大聲曉諭你們全會眾的……。(申五 22)

《和合本》譯為「幽暗」的，是**ערפל**一詞，原意指完全的黑暗，這詞同時代表了神的同在和神的不可捉摸：¹⁰⁹ 神的確和以色列人在一起，但以色列人卻不能「洞悉」祂，更不能「掌握」祂。同樣，當會幕建成，表徵神同在的至聖所同樣是漆黑一片的，「會幕既是通路，也是難阻。正如神的手要遮掩身在磐石穴中的摩西，直到祂的榮耀過去(出三十三 22 及下)，聖所的幔子同樣將至聖所內神的榮耀遮掩起來。」¹¹⁰

109 Terrien (1978), 128.

110 Clowney (1973), 161.

所羅門亦體會到他所建成的聖殿正是神要住在其中的「幽暗」：

耶和華曾說，
他必住在**幽暗**之處。
我已經建造殿宇作你的居所，
為你永遠的住處。(王上八 12-13)

所以聖殿同時代表神的同在和遮蔽神的同在：神的確與以色列人同在，但卻不能被看見！

這也是為甚麼神的同在常與「雲」連起來：

要告訴你哥哥亞倫，不可隨時進聖所的幔子內，到櫃上的施恩座前，免得他死亡，因為我要**從雲中顯現在施恩座上**¹¹¹。(利十六 2)

耶和華的榮耀停於西奈山，雲彩遮蓋山六天，第七天他**從雲中**召摩西。(出二十四 16)

耶和華**在雲中**降臨，和摩西一同站在那裏，宣告耶和華的名。(出三十四 5)

耶和華**在雲中**降臨，對摩西說話……(民十一 25)

111 原意是「在施恩座上的雲中顯現」，參NIV的“I appear in the cloud over the atonement cover”。

耶和華在雲柱中降臨，站在會幕門口……
(民十二 5)

還有許多同樣的記載，但這幾處經文已足夠讓我們看到，「雲」是用來同時代表神的同在和超越：「雲」是屬於天上的，神「在雲中」降臨地上，一方面固然是不讓地上的人「見」到祂，另一方面也提醒地上的人這位在他們中間的神是屬於「天」的，與他們有本質上的分別。

當摩西五經描述以色列人如何「面對面」經歷到神的同在時，所指的並不是他們「面對面」看見神，而是透過「雲柱、火柱」(民十四 14) 或神在火中說話(申五 4)，得以親身、確切地體會到神的同在。就算神與以色列人立約後，「摩西、亞倫、拿答、亞比戶，並以色列長老中的七十人」(出二十四 9) 代表全以色列人得以直接進到神的同在中，「他們看見以色列的神」(出二十四 10)，但經文所見，只有「他〔耶和華神〕腳下彷彿有平鋪的藍寶石，如同天色明淨」的記載，完全沒有對神本身的描述。可能這些人一直俯伏在神面前，不敢抬頭，所以只看見神腳下的情況。¹¹² 但無論如何，現有的經文本身在描述神的同在時，同時保留了神的超越性。

2. 危險的同在

另一個表達神同在中的超越之方式，是指出神的

112 Durham (1987), 344。但二十四 11 的「他們觀看神，他們又吃又喝」似乎並不支持這種理解。

同在是極度危險的，人有神同在隨時會沒命！耶和華是聖潔的神，祂的聖潔會消滅任何罪惡和污穢，所以沒有人可以「直接」看見神而仍然存活，摩西也不能例外（出三十三 20）。但即使要面對神「隱藏」了的同在，以色列也要在兩天前自潔，連衣服也要洗乾淨（出十九 10 及下）！即使是這樣，他們也

不可上山去，也不可摸山的邊界；凡摸這山的，必要治死他。不可用手摸他，必用石頭打死，或用箭射透，無論是人是牲畜，都不得活。（出十九 12 下-13 上）

所以，很自然地，神的同在引起神子民的恐懼（出二十 18；申十八 16），這是人發現自己處身神的同在時，最典型的反應（例：創二十八 17；出三 6；賽六 5；結一 28）。

所以，神的同在須有兩方面的中介，一是摩西和他以後的先知，一是祭司：

眾百姓見雷轟、閃電、角聲、山上冒煙，就都發顫，遠遠地站立，對摩西說：「求你和我們說話，我們必聽，不要神和我們說話，恐怕我們死亡。」（出二十 18-19）

耶和華你的神要從你們弟兄中間給你興起一位¹¹³先知像我，你們要聽從他。正

113 從接下來的 20-22 節，我們可以知道這裏指的是一連串的先知，而不是單獨的一位，所以這裏的單數名詞是一集合名詞。見 Craigie (1976), 262 n.18。

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。」耶和華就對我說：「他們所說的是。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。**誰不聽他奉我名所說的話，我必討誰的罪。」（申十八 15-19）

下面我們將有機會再討論先知的角色，至於祭司亞倫進聖所的時候，要將決斷胸牌，就是**刻著以色列人兒子名字的，帶在胸前，在耶和華面前常作記念。**又要將烏陵和土明放在決斷的胸牌裏。**亞倫進到耶和華面前的時候，要帶在胸前，在耶和華面前常將以色列人的決斷牌帶在胸前。**（出二十八 29-30）

祭司要代表以色列人進到神的同在中，也要向以色列人代表神的同在。「祭司同樣是個阻隔，讓獲得特別任命和經過潔淨的人扮演中介的角色，承擔聖所〔神的同在〕所帶來的危險。」¹¹⁴

但正如上面引述過的利未記十六章 2 節所指出，就連大祭司（不要說其他祭司了）也不能隨意進到神

114 Clowney (1973), 161.

同在的所在——至聖所內。他每年只能在贖罪日進去一次，進去前也要作出充分準備（利十六 3 及下），特別要潔淨自己（包括要為自己贖罪；利十六 4、6、11）。進去時還要燒香，「使香的煙雲遮掩法櫃上的施恩座，免得他死亡」（利十六 13）。無論這煙的作用是不讓神看見大祭司的罪污，¹¹⁵ 還是不讓大祭司看見神的聖潔，¹¹⁶ 都是為了保護大祭司免受神的同在所傷害。¹¹⁷

從亞倫的兩個兒子拿答和亞比戶的遭遇，我們可以清楚看見神的同在對祭司也帶來生命的威脅：

亞倫的兒子拿答、亞比戶，各拿自己的香爐，盛上火，加上香，在耶和華面前獻上凡火，是耶和華沒有吩咐他們的，就有火從耶和華面前出來，把他們燒滅，他們就死在耶和華面前。（利十 1-2）

雖然「凡火」一詞的意義並不太清楚，¹¹⁸ 但下一句明顯指出了問題所在：「是耶和華沒有吩咐他們的」。¹¹⁹ 為何做耶和華所沒有吩咐的會帶來如此嚴重後果，我們會在下面再討論。我們現在要注意的是，

115 Keil and Delitzsch (1951), 399.

116 Wenham (1979), 231.

117 Hartley (1992), 239.

118 Hartley (1992), 132f. 簡單地討論了不同的解釋。

119 NIV將《和》譯作「凡火」的短語譯為“unauthorized fire”。

越接近神，危險越大：

這就是耶和華所說：

「我在親近我的人中

要顯為聖；

在眾民前，

我要得榮耀。」(利十3)

就連祭司當值時飲酒也要面對死亡的威脅(利十9)。事實上，所有以色列人也面對同樣的威脅，因為正如我們上面已經指出，以色列人的生活也是環繞著神的同在：

你們要這樣使以色列人與他們的污穢隔絕，免得他們玷污我的帳幕，就因自己的污穢死亡。(利十五31)

3. 同在的自由

舊約聖經中另一個表達神之超越的方式是強調神的自由。

耶和華本是天上的神，「天和天上的天」尚且不足祂居住(王上八27)，祂又怎會住在以色列人中間？正如我們在前面對「摩西之歌」的討論中已經指出過，舊約不斷強調，是神自己**選擇**住在以色列人當中，**選擇**要住在甚麼地方(申十二5、11，十四23，十六2、6、11，二十六2)，¹²⁰ 以色列人無法掌握或

120 另參申十14-15：「看哪！天和天上的天，地和地上所有的，都屬耶和華你的神。耶和華但喜悅你的列祖，愛他們，從萬民中揀選他們的後裔，就是你們，像今日一樣。」

操控神的同在。¹²¹

在古代近東的文化中，神祇往往被認為棲身於其神像之中，而神像也往往成為控制神祇的工具。¹²² 這個背景構成神禁止以色列人造神像代表耶和華（出二十 4；申四 15-19）的部分理由。雖然沒有耶和華的神像，但以色列同樣一次又一次嘗試催逼神臨在，為他們服務。

我們在上面已經提過撒母耳記上第四章的事蹟。以色列人被非利士人打敗，他們於是將神的約櫃由示羅抬到戰場，要迫使神臨在，為他們爭戰。¹²³ 非利士人受到同樣的「神學」影響，知道以色列人抬了

121 參Vermes ([1973], 151): “It will be observed that this Presence of God is not to be confused with omnipresence. Nor does it possess any quality of inevitability or permanence. It comes and goes, ascends and descends, walks and refuses to walk, with his people. It manifests and conceals itself as it chooses, as an integral part of the living dialogue conducted between God and Israel.”

122 見Bernhardt (1956), 17-68；另參Kittel, (1964-73), *s.v.* ‘εἰκών’中對希臘思想的討論，希臘思想同樣認為“the original is always present in the image”；另見Colin Brown (1975-78), *s.v.* “Image, Idol, Imprint, Example”: “an image shares in the reality of what it represents. The essence of the thing appears in the image, e.g. the god is himself present and operative in his image.”

123 《和》將撒上四 3 的一段說話翻成：「我們不如將耶和華的約櫃，從示羅抬到我們這裏來，好在我們中間救我們脫離敵人的手中」，但最後一句也許應譯為「讓祂〔指耶和華〕臨到我們中間，救我們脫離敵人的手」。

約櫃來，「就懼怕起來說：『有神到了他們營中。』」又說：『我們有禍了！向來不曾有這樣的事。我們有禍了！誰能救我們脫離這些大能之神的手呢？……』」（撒四 7-8）。但耶和華以色列的神不單容讓以色列繼續戰敗，甚至容許約櫃被擄去！不過，這不表示耶和華以色列的神無能，約櫃所到之處，非利士的偶像「大袞仆倒在耶和華的約櫃前，臉伏於地，並且大袞的頭和兩手都在門檻上折斷，只剩下大袞的殘體」（撒五 4），「耶和華的手重重加在亞實突人身上，敗壞他們，使他們生痔瘡」（五 6）。最後，非利士人要將約櫃連同代表他們所受災難的五個金痔瘡和五個金老鼠一起送回以色列（撒六）。耶和華不是沒有能力應付非利士人，更不是比不上非利士人的偶像大袞，祂只是不能容讓祂的子民擺弄祂。

日後，耶路撒冷的以色列人以為無論他們怎樣胡作非為，神也不會容許耶路撒冷被毀，因為耶路撒冷是神居所的所在！但神對他們宣佈說：

你們且往示羅去，就是我先前立為我名的居所，察看我因這百姓以色列的罪惡，向那地所行的如何。耶和華說：現在因你們行了這一切的事，我也從早起來警戒你們，你們卻不聽從；呼喚你們，你們卻不答應。所以，我要向這稱為我名下、你們所倚靠的殿，與我所賜給你們和你們列祖的地施行，照我從前向示羅所行的一樣。
（耶七 12-15）

耶和華以色列人的神的同在不能被人擺佈！

「異邦的神祇一般只是屬於某一個地方，其能力也只是規限在自己的領域內。這些神祇可能是這一個水泉的神、**那一**棵樹的神、一個能夠在**某某**地方醫治**某某**疾病的神等等，但耶和華是那位獨一、無所不在和擁有絕對主權的神。」¹²⁴ 耶和華不錯是處身在聖殿內、二基路伯之上，但這只是因為祂希望與自己的子民同在，而不是說祂被困於聖殿內。正如我們在以西結書中已經見過，耶和華神的同在可以自由離開耶路撒冷的聖殿，去到被擄巴比倫的以色列人當中。耶和華是來去自如的，不會被困於某個「聖地」，這是以西結在異象中見神的寶座有輪最重要的信息。要讓這位絕對超越者能夠繼續停留在以色列人當中，以色列人就必須尊重耶和華神和世人之間的分別，這尊重的表達在於承認神的王權。

4. 王者的同在

我們在上文 II.A 討論到出埃及記第十五章的「摩西之歌」，曾指出神的同在和神的王權不能分割：

你要將他們領進去，
栽於你產業的山上。
耶和華啊，
就是你為自己所造的住處；
主啊，
就是你手所建立的聖所。
耶和華必作王，

124 Congar (1962), 14f.。

直到永永遠遠！（出十五 17-18）

神所在的地方神必須作王：

我要在那裏與你相會，又要從法櫃施恩座上二基路伯中間，和你說我所要吩咐你傳給以色列人的一切事¹²⁵。（出二十五 22）

要維持和耶和華的關係，以色列必須完全聽命於耶和華：

如今你們若實在¹²⁶ 聽從我的話，遵守我的約，就要在萬民中作屬我的子民；因為全地都是我的，你們要歸我作祭司的國度，為聖潔的國民。（出十九 5-6）

所以

我們若照耶和華我們神所吩咐的一切誠命，謹守遵行，這就是我們的義¹²⁷ 了。（申六 25）

125 指給予以色列人的命令，參NIV: “give you all my commands for the Israelites”。

126 原文用與動詞同詞根的完成不定詞(infinitive absolute) 強調絕對的順服，參NIV: “Now if you **obey me fully**...”。

127 「義」是一個關係的觀念，指盡了雙方關係所要求的義務，見Buttrick (1962), s.v. “Righteousness in the OT,” by E. R. Achtemeier。

在神方面則應許

你們若遵行我的律例，謹守我的誠命，……我要在你們中間立我的帳幕，我的心也不厭惡你們。我要在你們中間行走，我要作你們的神，你們要作我的子民。(利二十六 3、11-12)

目前大部分學者均接受，以色列人與神立的約是依據古代近東的臣屬條約的格式，整卷申命記正是按這種格式寫成，正如克雷吉 (Craigie) 所說：

希伯來人將這種條約格式取為己用，是爲了表達他們與神之間關係的性質。過往多年希伯來人實質上是臣屬在埃及權下，但這個舊關係在出埃及後結束了。他們從這個地上權勢的奴役下得到釋放，就在西奈之約中成爲拯救他們出埃及的神的臣屬。用了臣屬條約的格式正好戲劇性地表達出，這個新的關係也是一個服從的關係。¹²⁸

所以對神的順服在整個舊約的記載中佔了一個非常重要的位置。出埃及記二十五至三十章對會幕的描述，不厭其煩地在三十六至三十九章重述，只是為了強調神在二十五至三十章的吩咐已經一字一句地遵守了：

128 Craigie (1976), 23.

這一切工作，都是以以色列人照耶和華所吩咐摩西做的。耶和華怎樣吩咐的，他們就怎樣做了。摩西看見一切的工都做成了，就給他們祝福。¹²⁹（出三十九 42-43）

在接下去的第四十章內，一次又一次重複指出，摩西「是照耶和華所吩咐他的」去做（四十 16、19、21、23、25、29、32），最後是「耶和華的榮光就充滿了帳幕」（四十 34）。

摩西五經也不斷勸告以色列人要遵守神的律例典章：

你們要遵我的典章，守我的律例，按此而行。我是耶和華你們的神。所以你們要守我的律例、典章。人若遵行，就必因此活著。我是耶和華。（利十八 4-5）

不順從神的命令等於不承認神在以色列人當中的地位：

你們要謹守遵行我的誠命。我是耶和華。你們不可褻瀆我的聖名，我在以色列人中，卻要被尊為聖。我是叫你們成聖的耶和華，把你們從埃及地領出來，作你們的神。我是耶和華。（利二十二 31-33）

不順從會帶來嚴重的後果，就如我們在拿答和亞比戶

129 第 43 節原文的意思是「摩西看見他們完全按照耶和華所命令的去行，就給他們祝福」，參NIV。

身上所見的(利十 1-2)。亞干也因在攻取耶利哥時，違命取了一件衣服、200 舍客勒銀子和 50 舍客勒金子，不單他自己，連他的「兒女、牛驢、羊、帳棚，以及他所有的」(七 24)都在亞割谷被火燒了(七 25)。摩西花了 40 年時間，要領導以色列人入迦南，但在迦南邊緣卻不獲准進去，就只是因為他用杖擊打磐石，而不是按神的說話「吩咐」磐石出水(民二十二 2-13)。他的罪名是「當會眾爭鬧的時候，**違背了我的命，沒有在湧水之地、會眾眼前尊我為聖**」(民二十七 14)。

在上文 II.B 中，我們指出神的同在可以追溯至神造人之目的；同樣，神的王權和對神順服的要求也可以追溯到「起初」。一如耶利米書二十七章 5 節所指出，神的王權建基於祂是創造主：

我用大能和伸出來的膀臂，創造大地和地上的人民、牲畜，我看給誰相宜，就把地給誰。

人作為神的形象，事實上也分享了神對其受造物所擁有的王權：¹³⁰

神說：「我們要照著我們的形像，按著我們的樣式造人，使他們管理海裏的魚、空中的鳥、地上的牲畜和全地，並地上所爬

130 在將來的「新天新地」中，神的子民不錯要作神的僕人(啟二十二 3)，但他們同時也要作王，直到永永遠遠(5 節)。

的一切昆蟲。」(創一 26)¹³¹

但人也必須尊重自己作為受造物和造他的主之間的分別。只有耶和華神擁有宇宙間惟一絕對的王權，人只是獲神「授權」。人有權管治大地，但他的權柄必須藉敬拜和服侍神才能正確行使。

人要順服於神的王權之下，乃是「分別善惡樹」的癥結所在。我們沒有時間和篇幅參與「分別善惡樹」意義的討論，讀者可以參考任何一本創世記的主要註釋書。不過，我們可以很合理地說，「不可從分別善惡樹上取吃」是伊甸園子裏惟一一條神的律法。¹³² 從

131 許多人(見Berkouwer [1962], 70f.)認為「我們要照著我們的……造人」和「使他們管理……」兩句之間有直接的關係：統管大地的權柄就是神的形象之內容，更有人以這是「神的形像」惟一有足夠聖經基礎的解釋。但事實上，一 26 的結構並不支持這種看法。要支持上面的看法，兩句之間必須有一個平行的關係，如此「形像」、「樣式」才能等同「管理……」。但這兩句明顯不是平行的，句中的動詞分別是「讓我們造」和「讓他們治理」，所以主詞從「我們」轉到「他們」(Snaith [1979]於是建議下半句應該譯為“God made man to rule over...”，這樣，兩句的主詞就可以同樣是神。但這樣的翻譯並不忠於原文)。故此，這兩句之間的連詞用¹用來表達一個結果或目的的關係，多於用來將上半節與下半節等同。換句話說，管治大地的確與人作為神的形象有很密切的關係：神按照自己的形象、樣式造人，使人可以治理大地；但神的形象並不就等於管治大地的權柄，否則神亦無須在對人的祝福中，再次重申這項使命(一 28)。

132 Wenham (1987), 64.

上下文看，在分別善惡樹上取吃除了違反神旨意外，沒有其他道德上的問題。這是對人類自由的惟一限制——遵守神一條清楚的禁令：「園中各樣樹上的果子，你可以隨意吃，只是分別善惡樹上的果子，你不可吃」（創二 16）。不順服（舊約中「罪」的本質¹³³）會帶來死亡。「死亡」在舊約來說是指與神完全隔絕，¹³⁴ 肉體的死亡只是這「真正死亡」的表徵。所以，在人不順服神之後，我們首先看見人自己要逃避神的同在（三 8）；最後，就是神要將他們逐出（三 23）。亞當和夏娃被逐出伊甸的園子後，神派基路伯把守通往代表神同在的生命樹的道路（三 24）；日後在通往至聖所的幔子上也有同樣的基路伯，¹³⁵ 表明以色列人所能經歷的神的同在，還未恢復到人類在伊甸的園子中所經歷的那種直接狀態。

B. 神的話語：同在與超越之間的橋樑

要保持這種「同在」和「超越」之間的張力，希伯來文正典用了一種很特殊的方式去表達神的同在。

133 Harris (1980), 1:497: "sin is any rebellion or lack of conformity to his holy will."

134 同上註。

135 分隔聖所和至聖所的幔子上有基路伯（出二十六 31 及下），但聖所門口的門簾上則沒有（出二十六 36）。基路伯同樣環繞整個會幕，只有門口沒有（二十六 1）；所以，實際上，至聖所每一面均有基路伯。

首先，正如特里恩所觀察到的：希伯來聖經有關神顯現的記載，常將視覺層面的描述減至最低，要麼說神的榮耀令人不能直視，要麼說神顯現在完全的黑暗中（見上文III.A.1），以致在有關神顯現的記載裏，根本沒有人「看」見耶和華神，只是「聽」見。¹³⁶ 這正是以色列人經歷神同在的方式：

你在何烈山站在耶和華你神面前的那日，耶和華對我說：「你為我招聚百姓，我要叫他們聽見我的話，使他們存活在世的日子，可以學習敬畏我，又可以教訓兒女這樣行。」那時，你們近前來，站在山下，山上有火燄沖天，並有昏黑、密雲、幽暗。**耶和華從火燄中對你們說話，你們只聽見聲音，卻沒有看見形像。**他將所吩咐你們當守的約指示你們，就是十條誡，並將這誡寫在兩塊石版上。那時，耶和華又吩咐我將律例典章教訓你們，使你們在

136 Terrien (1978), 69: “the Hebrew stories of ‘theophany’ make use of visual features in such a way that the deity is not really seen by man. Either there is too much light, in which case the storytellers emphasize the blinding quality of the experience, or there is too little light — the experience occurs in the gloom of night or in a cloud of total darkness — and the storytellers pile up synonyms for obscurity in order to stress divine invisibility. **In a Hebrew ‘theophany,’ Yahweh is not really ‘seen’ by man, but only ‘heard,’** although there are visible signs of his presence.”

所要過去得爲業的地上遵行。(申四 10-14)

而以色列人也滿足於以摩西作為中介，為他們傳達耶和華的說話：

那時，火燄燒山，你們聽見從黑暗中出來的聲音，你們支派中所有的首領和長老都來就近我，說：「看哪！耶和華我們神將他的榮光和他的大能顯給我們看，我們又聽見他的聲音從火中出來。今日我們得見神與人說話，人還存活。現在這大火將要燒滅我們，我們何必冒死呢？若再聽見耶和華我們神的聲音，就必死亡。凡屬血氣的，曾有何人聽見永生神的聲音從火中出來，像我們聽見還能存活呢？**求你近前去，聽耶和華我們神所要說的一切話，將他對你說的話都傳給我們，我們就聽從遵行。**」(申五 23-27)

所以對以色列人來說，神話語的臨在（不論是神直接說的，還是透過摩西說的）就代表了神親自的臨在，並不用「面對面」見到神。再進一步說，神啟示出來的話語也是以色列人認識神的惟一途徑：

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。(申二十九

29) ¹³⁷

所以，很自然地，「神的話語」就被視作等同於神自己，這也與當時文化對「話語」的理解一致。¹³⁸ 所以，「神的話語」就是「神的同在」，也代表了神與祂的受造物交往的一面。¹³⁹

其次，作為神所有律法基礎的十誡，¹⁴⁰ 原文稱

137 全句也許應譯為：「被隱藏的事是屬於耶和華我們神的；惟有啟示了出來的事是永遠屬於我們和我們子孫的……。」

138 Colin Brown (1975-8), 3:1078: “a word does not merely denote a thing, but stands for it, and can be virtually identical with it...”

139 參Bultmann: “*God’s Word is God* insofar as he calls men into being...*God’s Word is God’s act...the manifestation of his power, the real manifestation of God. It is God present, the praesens numen*” (R. Bultmann, ‘The Concept of the Word of God in the New Testament’ [1933], *ET Faith and Understanding* [1969], 1286-90; also *John*, 21f. Quoted in Dunn [1980], 218; emphasis his.)及Dunn (1980), 219: “[the Word of God is a way of] speaking about Yahweh acting toward and in his creation, [which] enabled the Jewish writers to speak of the immanence of God without threatening his transcendence.”

140 摩西在申五 6-21 重述十誡，在五 22 說：「這些話是耶和華在山上，從火中、雲中、幽暗中，大聲曉諭你們全會眾的，**此外並沒有添別的話**。他就把這話寫在兩塊石版上，交給我了。」換句話說，十誡以外的其他律例只是對十誡的引申和應用。

為「十句話」(עשרת הדברים；見出三十四 28；申四 13；十 4；參出二十 1：「神吩咐一切的話說」)。所以，「話語」同時象徵了神在其子民中的王權。當寫著「十句話」的兩塊法版放入代表神同在的約櫃中，約櫃就同時代表了神的同在和神的王權：

要將施恩座安在櫃的上邊，又將我所要賜給你的法版放在櫃裏。我要在那裏與你相會，又要從法櫃施恩座上二基路伯中間，和你說我要吩咐你傳給以色列人的一切事。(出二十五 21-22)

施恩座實際上是神的王座。

雖然以色列可以有人間的君王管治他們，但最終是耶和華藉著祂的話語去管治：

他登了國位，就要將祭司利未人面前的這律法書，為自己抄錄一本，存在他那裏；要平生誦讀，好學習敬畏耶和華他的神，謹守遵行這律法書上的一切言語和這些律例。免得他向弟兄心高氣傲，偏左偏右，離了這誠命。這樣，他和他的子孫，便可在以色列中，在國位上年長日久。(申十七 18-20)

所有以色列人的領袖均要透過遵行神的律法去表示自己是在神的王權下，自己只是獲神授權去帶領神的子民。所以，約書亞「就職」時，神對他說：

只要剛強，大大壯膽，謹守遵行我僕人摩西所吩咐你的一切律法，不可偏離左右，

使你無論往哪裏去，都可以順利。這律法書不可離開你的口，總要晝夜思想，好使你謹守遵行這書上所寫的一切話。如此，你的道路就可以亨通，凡事順利。(書一 7-8)

而神對他的應許就是「你無論往哪裏去，耶和華你的神必與你同在」(一 9 下)。

這也是為何先知的職事會在王國時期最興盛。先知承繼了摩西的中介角色(申十八 15-19)，當他們宣告「耶和華如此說」時，是要提醒以色列國誰是真正的王。先知代表神說話，重新在以色列人中確立神的同在和神的王權。

至此，我們對「神同在」這主題的探討要告一段落了。在舊約中，我們的確看見以色列人信仰經歷的核心是那位創天造地的宇宙之主親臨人間，住在他們當中，與他們同在。這本是神造人的目的，只是因為始祖犯罪而失落。神透過揀選和拯救以色列人，在以色列人當中有限度地恢復了祂的同在。到「道成了肉身，住在我們中間」(約一 14)，神藉聖子耶穌基督的代贖和聖靈的內住，將祂要恢復與人同在的心意擴展至全人類。但最終極的實現要等待將來的新天新地：看哪！神的帳幕在人間。他要與人同住，他們要作他的子民；神要親自與他們同在，作他們的神。神要擦去他們一切的眼淚。不再有死亡，也不再有悲哀、哭號、疼痛，因為以前的事都過去了。(啓二十一 3-4)

我未見城內有殿，因主神全能者和羔羊為城的殿。那城內又不用日月光照，因有神的榮耀光照，又有羔羊為城的燈。(啓二十一 22-23)

以後再沒有咒詛。在城裏有神和羔羊的寶座，他的僕人都要事奉他，也要見他的面。他的名字必寫在他們的額上。不再有黑夜，他們也不用燈光、日光，因為主神要光照他們。他們要作王，直到永永遠遠。(啓二十二 3-5)

「神同在」這主題在新約如何開展，要留待日後的研究；但我們確信，這主題可以將整本聖經的信息整合起來，因為這正是神創造時的心意，也是祂要將人類帶向的終局。

參考書目

Raymond Abba, 'The Divine Name Yahweh,' *Journal of Biblical Literature* 80 (1961): 320-28; Francis I. Andersen, and David Noel Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible 24)*; Garden City, New York: Doubleday & Company, 1980); Karl Barth, *Church Dogmatics, III: The Doctrine of Creation, 1* (tr. J. W. Edwards, O. Bussey, and Harold Knight; Edinburgh: T. & T. Clark, 1958); Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (translated and adapted by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich; 2nd ed., revised and augmented by F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker; Chicago/London: University of Chicago Press, 1979); G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God*. Studies in Dogmatics (Grand Rapids: Eerdmans, 1962); K. -H. Bernhardt, *Gott und Bild* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1956); Michael David Block, 'Samuel Terrien's "The Elusive Presence" as Reflected in the Day of the Lord in Amos, Joel, and Zephaniah,' Ph.D. dissertation (Southwestern Baptist Theological Seminary, 1990); G. Johannes Botterweck, and Riggren Helmer, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); L. H. Brockington, 'The Presence of God: A Study of the Use of the Term "Glory of Yahweh,"' *Expository Time* 57 (1945-46): 21-25; Geoffery W. Bromiley, ed., *The International*

Standard Bible Encyclopedia (4 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1979-88); Colin Brown, ed., *The New International Dictionary of New Testament Theology* (3 vols.; Grand Rapids: Zondervan, 1975-78); Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, eds., *The New Brown, Driver, and Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Lafayette, Indiana: Associated Publishers and Authors, 1981; repr. from the 1907 edition); Martin Buber, *Moses: The Revelation and the Covenant* (Harper Torchbooks. New York/Evanston: Harper & Row, 1958); Philip J. Budd, *Numbers* (*Word Biblical Commentary* 5; Waco, Texas: Word Books, 1984); George Arthur Buttrick, ed., *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia* (4 vols.; Nashville: Abingdon, 1962); Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Old Testament Library (Philadelphia: Westminster, 1974); Duane L. Christensen, *Deuteronomy 1-11*. *Word Biblical Commentary* 6A (Dallas, Texas: Word Books, 1991); R. E. Clements, *God and Temple* (Oxford: Basil Blackwell, 1965); Edmund P. Clowney, 'A Biblical Theology of Prayer,' In *Teach us to Pray: Prayer in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson, 136-73 (published on behalf of the World Evangelical Fellowship by the Paternoster Press and Baker Book House, 1990); 'The Final Temple.' *Westminster Theological Journal* 35/2 (1973): 156-89; Alan R. Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary*.

Tyndale Old Testament Commentaries (London: Tyndale Press, 1973); Yves M. -J. Congar, *The Mystery of the Temple or The Manner of God's Presence to His Creatures from Genesis to the Apocalypse* (tr. Reginald F. Trevett; Westminster/Maryland: The Newman Press, 1962); P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy (The New International Commentary on the Old Testament)*; Grand Rapids: Eerdmans, 1976); James L. Crenshaw, 'In Search of Divine Presence (Some Remarks Preliminary to a Theology of Wisdom),' *Review and Expositor* 74 (1977): 353-69; Keith Crim, ed., *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia* (suppl. vol.; Nashville: Abingdon, 1976); Eryl W. Davies, *Numbers (New Century Bible Commentary)*; London: Marshall Pickering/Grand Rapids: Eerdmans, 1995); John I. Durham, *Exodus (Word Biblical Commentary 3)*; Waco, Texas: Word Books, 1987); 'שְׁלוֹמִים and the Presence of God,' in *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of Gwynne Henton Davies*, ed. J. I. Durham and J. R. Porter, 272-94 (Richmond, Virginia: John Knox, 1970); Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (2 vols., tr. John Baker; *Old Testament Library*; London: SCM, 1961); *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem, Israel: Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1972); Georg. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1972); Terence E. Fretheim, 'The Theology of the Major Traditions in

Genesis-Numbers,' *Review and Expositor* 74 (1977): 301-20; Lawrence E. Frizzell, ed., *God and His Temple—Reflections on Professor Samuel Terrien's 'The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology,'* Institute of Judaeo-Christian Studies (South Orange, NJ: Seton Hall University, 1980); Charles R. Gianotti, 'The Meaning of the Divine Name YHWH,' *Bibliotheca Sacra* 142 (Jan.-Mar. 1985): 38-51; John Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1979); Pierre Grelot, 'God's Presence and Man's Communion with Him: Old Testament Perspectives,' *Concilium: An International Review of Theology*, vol. 10 no.4 (Dec. 1968): 5-11; Arthur Green, ed., *Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages*. World Spirituality (New York: Crossroad, 1985); R. Laird Harris, L. Archer Gleason and K. Waltke Bruce eds., *Theological Wordbook of the Old Testament* (2 vols.; Chicago: Moody, 1980); John E. Hartley, *Leviticus (Word Biblical Commentary 4;* Dallas, Texas: Word Books, 1992); Philip J. Hyatt, *Commentary on Exodus (New Century Bible;* London: Marshall, Morgan & Scott, 1971); W. A. Irwin, 'Critical Note: Exodus 3.14,' *American Journal of Semitic Languages* 56 (1939): 297-98; Charles D. Isbell, 'The Divine Name יהוה as a Symbol of Presence in Israelite Tradition,' *Hebrew Annual Review* 2 (1978): 101-18; Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament* (tr. Arthur W. Heathcote and Philip J. Allcock; London: Hodder &

Stoughton, 1958); Walter C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1978); C. F. Keil, and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament. 2. The Pentateuch* (tr. James Martin; Grand Rapids: Eerdmans, 1951); Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament* (10 vols., tr. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1964-73); Teman Willis Knight, III, 'The Presence of God in the Old Testament,' Ph.D. dissertation (New Orleans Baptist Theological Seminary, 1992); Craig R. Koester, *The Dwelling of God: The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament* (CBQ Monograph Series 22; Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1989); David D. Kupp, *Matthew's Emmanuel: Divine Presence and God's People in the First Gospel* (Society for New Testament Studies Monograph Series 90; Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Xavier Léon-Dufour, ed., *Dictionary of Biblical Theology* (tr. P. Joseph Cahill; 2nd ed.; NY: Seabury, 1967); Baruch A. Levine, 'On the Presence of God in Biblical Religion,' in *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, ed. Jacob Neusner, 71-87 (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1968); Henry George Liddell, and Scott Robert compiled, revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones. *A Greek-English Lexicon* (with a revised supplement; Oxford: Clarendon

Press, 1996 ; 9th edition, 1940); J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie, comp. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Part I: A-I* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992); Elmer Martens, A. *God's Design: A Focus on Old Testament Theology* (Grand Rapids: Baker, 1981); James Luther Mays, *Hosea: A Commentary (Old Testament Library)*; London: SCM, 1969); R. J. McKelvey, *The New Temple: The Church in the New Testament* (Oxford Theological Monographs; London: Oxford University Press, 1969); J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name* (London: Tyndale Press, 1959); S. Mowinckel, 'The Name of the God of Moses,' *Hebrew Union Colleg Annual* 32 (1961): 121-33; Roland Murphy, *Ecclesiastes (Word Biblical Commentary 23A)*; Dallas, Texas: Word Books, 1992); John Courtney Murray, 'The Biblical Problem: The Presence of God,' in *The Problem of God: Yesterday and Today*, 5-30 (New Haven: Yale University Press, 1964); *New Catholic Encyclopedia*. New York, et al.: McGraw-Hill Book Company, 1967); Martin Noth, *Numbers: A Commentary (Old Testament Library)*; London: SCM, 1968); *Exodus: A Commentary (Old Testament Library)*; Philadelphia: Westminster, 1962); G. H. Parke-Taylor, *Yahweh: The Divine Name in the Bible* (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1975); W. J. Phythian-Adams, *The People and the Presence: A Study of the AT-ONE-MENT* (London/New York/Toronto: Oxford University Press, 1942); Preuß,

Horst Dietrich. '...ich will mit dir sein!' *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 80 (1968): 139-73; David Alistair Renwick, 'Paul, the Temple, and the Presence of God.' Ph.D. dissertation (Union Theological Seminary in Virginia, 1988; Published under the same title as *Brown Judaic Studies* 224 by Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1991; All quotations are from the later form); Alan Richardson, ed., *A Dictionary of Theology*. S.v. 'Presence, Sanctuary, Face, Countenance, Ark, Cloud, Glory (Shekinah)' (L. H. Brockington); J. J. W. Roberts, 'A Christian Perspective on Prophetic Prediction.' *Interpretation* 33 (July 1979): 240-53; Samuel Sandmel, 'Parallelomania,' *Journal of Biblical Literature* 81 (1962): 1-13; Norman H. Snaith, 'The Image of God.' *The Expository Times* 91 (1979): 20; John Sturdy, *Numbers* (*Cambridge Bible Commentary*; Cambridge/London/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1976); Alfred Shu-Hsi Suen 'The Beginning of the End: The Presence of God in the Book of Revelation.' Th.M. thesis, Regent College, 1988; Marvin E. Tate, 'Old Testament Theology: The Current Situation,' *Review and Expositor* 74 (1977): 279-300; Merrill C. Tenney, and Barabas Steven, eds., *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1975); Samuel Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology* (*Religious Perspectives* 26; San Francisco: Harper & Row, 1978); Pamela Vermes, *Buber on God and the Perfect Man*

(*Brown Judaic Studies* 13; Chico, CA: Scholars Press, 1980); 'Buber's Understanding of the Divine Name related to Bible, Targum and Midrash,' *Journal of Jewish Studies* 24 (1973): 147-66; Gerhard Von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1: *The Theology of Israel's Historical Traditions* (tr. D. M. G. Stalker; London: SCM, 1975); Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948); Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (Oxford: Basil Blackwell, 1958; 2nd. editon., Newton, Massachusetts: Charles T. Branford, 1970.); John D. W. Watts, 'The Deuteronomic Theology.' *Review and Expositor* 74 (1977): 321-36; Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15 (Word Biblical Commentary 1; Dallas, Texas: Word, 1987); The Book of Leviticus (New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids: Eerdmans, 1979); I. Wilson, 'Divine Presence in Deuteronomy,' Ph.D. thesis, Cambridge University, 1992; Hans Walter Wolff, *Hosea* (tr. Gary Stansell; *Hermeneia*; Philadelphia: Fortress Press, 1974); Wallace I. Wolverton, 'The Psalmists' Belief in God's Presence,' *Canadian Journal of Theology* 9 (1963): 82-94; George E. Wright, *The Old Testament Against Its Environment (Studies in Biblical Theology 2; London: SCM, 1950); Paul M. Zehr, *God Dwells with His People* (Scottdale, Pennsylvania/Waterloo, Ontario: Herald Press, 1981).**

舍建拿 SHEKINAH

【來：*škinâ*，即「居住」】

這是拉比文獻裏表示「神同在」的迂迴說法。為抗衡希臘文化和異教信仰，猶太教嘗試一方面保存神同在的聖經觀念，一方面強調神人之間的鴻溝。

雖然聖經沒有「舍建拿」一詞，但其詞根*skn*不但見於聖經裏的動詞（「居住」），還見於名詞*miškān*（「居所」、「會幕」）和人名示迦尼（意思是「耶和華居住」，例：代上三 21-22；《和》又譯作「示迦尼雅」，代下三十一 15）。神與人同住的應許可追溯至創世記九章 27 節挪亞的祝福：「願神使雅弗擴張，使他〔神〕住在閃的帳棚裏」。亞蘭文寫成的《盎克羅的他爾根》（*Targum of Onkelos*）把這節譯成「他使他的舍建拿住在閃的居所」。

五經許多篇幅都表明，耶和華來住在祂百姓以色列當中。首先，祂顯出榮耀的雲（出十三 21-22），代表祂在曠野與百姓同在，保護他們。¹ 這雲停於西奈山，好像頂篷，摩西在其下與耶和華交談，領受誡命（參二十四 15-18）。神啟示以色列要建造會幕，開始祭司的職事（二十五—三十一章），目的就是要確保他們可以得到神同在的福氣：「又當為我造聖所，使我可以住在他們中間。製造帳幕和其中的一切器具，都要照我所指示你的樣式。」（二十五 8-9）神的同在是聖約的保證：「我要住在以色列人中間，作他們的神。」

1 參「雲柱火柱」PILLAR OF CLOUD AND PILLAR OF FIRE。

他們必知道我是耶和華他們的神，是將他們從埃及地領出來的，為要住在他們中間。我是耶和華他們的神。」(二十九 45-46；參利二十六 11-12) 只有舍建拿這觀念可以解釋以色列的禮儀律法、道德律法、民事律法中的細節。藉著這些方法，神教導以色列如何在祂的同在中過聖潔和清潔的生活(參民五 3)。

耶和華的「會幕」(*miškān*) 建成時，榮耀的雲降下把它遮蓋。五經強調全以色列均看見雲彩遮蓋會幕，證明主的榮耀臨在該處(出四十 34-38；利九 23-24)。以色列相信，神的臨在與至聖所關係密切，因為耶和華就坐在至聖所內約櫃上的二基路伯中間(撒上四 4；撒下六 2；詩八十 1〔MT 2〕)。² 舍建拿標誌神的同在，神的保護；「耶和華啊，求你興起！願你的仇敵四散，願恨你的人從你面前逃跑」，這首早期戰歌就是在約櫃被抬起行時唱的。停下來時，便說：「耶和華啊，求你回到以色列的千萬人中！」(民十 35-36) 後期，約櫃的地點代表了神舍建拿之所在——最初在示羅(撒上四 4)，後來在耶路撒冷(撒下六 12-19)。所羅門獻殿³ 之時，耶和華再次用雲彩彰顯祂榮耀的臨在(王上八 10-11)。那時，所羅門宣告：「耶和華曾說，他必住在幽暗之處。我已經建造殿宇作你的居所，為你永遠的住處」(王上八 12-13)。

與「神同在」密切相關的其他主題有：「主的使者」(參出十四 19，二十三 20-23，三十三 1-3；賽六

2 參「約櫃」ARK OF THE COVENANT VI。

3 參「聖殿」TEMPLE。

十三 9)⁴、主的「榮耀」(出四十 34-38; 結一 28, 十 18-19, 十一 22-23)、「話」(賽五十五 10-11; 或譯:「道」)、「智慧」(箴八)、主的「靈」(結二 2, 十一 24)。這些是神同在的彰顯, 是祂審判與拯救的手段。

猶太教接觸了希臘文化後(公元前 3 世紀), 開始使用神學術語, 不再用神的名字或稱號直接稱呼祂, 而採用迂迴的說法。稱神為靈、智慧、話語(道)等可能過分迂迴, 而舍建拿正好中間落墨。猶太人的亞蘭文譯本(稱為《他爾根》)傾向用意譯的手法, 將對神的擬人化描述「化解」。例如,《他爾根》把「耶和華」(「主」)或「神」譯作「舍建拿」, *y^eqārā'* (「榮耀」)及 *mêmrā'* (「話語/道」)。《盎克羅的他爾根》裏, 在神子民當中的是神的舍建拿:「他們要在我面前造聖所, 我要使我的舍建拿住在他們當中」(出二十五 8); 神向摩西顯現:「主使祂的舍建拿在他前面經過」(三十四 6)。由此可見, 他爾根的譯者避諱任何指到神直接參與人間事務的說法。

在米示拿 (Mishnah)、米大示 (Midrashim) 和他勒目 (Talmud) 裏, 舍建拿這個主題的發展是朝向神學方面, 而不是護教方面。舍建拿就如太陽的光輝, 可以同時出現於多個地方,⁵ 但每個地方的強度可以不一樣。這解釋了無所不在的耶和華如何可以特別出現在燃燒的荊棘中、在西奈山上或在會幕裏。這

4 見「天使」ANGEL II.C。

5 T.B. *Sanhedrin* 39a.

個類比也說明了以色列的特殊地位，因為比起外邦人，舍建拿對於以色列人更為真實，⁶ 即使他們被擄，情況也沒改變。⁷ 再者，人遵行神的律法⁸、行善⁹ 或需要神同在¹⁰ 之時，舍建拿的光輝會更加真實。舍建拿抗拒驕傲的人、叛逆的人、犯罪的人和懶惰的人，¹¹ 主要逗留在聖賢、智者、領袖、富裕的人（！）和傑出的猶太人身上。¹² 即使歸化猶太教的外邦信徒也可有特殊的地位。¹³ 與舍建拿相關的名稱包括：「道」（*mêmrā'*）、「靈」、「榮耀」、「光」、「舍建拿之翼」等。從坦拿時期（*Tanaitic*）和阿摩拉時期（*Amoraic*）的文獻來看，舍建拿的這些名稱顯然只是耶和華的代名詞。正如學者烏爾巴赫（*Urbach*）指出，「查閱所有提及舍建拿的篇章後，我們可以肯定地說：舍建拿不是個個體，不會獨立於神而存在」。¹⁴

6 T.B. *Berakoth* 7a; *Shabbath* 22b; *Midr. Nu. Rabbah* vii.8.

7 T.B. *Megillah* 29a.

8 T.B. *Menahoth* 43b.

9 T.B. *Baba Bathra* 10a.

10 T.B. *Shabbath* 12b; *Sotah* 17a.

11 T.B. *Berakoth* 43b; *Hagigah* 16a; *Shabbath* 30b; *Sotah* 42a.

12 T.B. *Shabbath* 92a; *Sotah* 48b; *Sukkah* 28.

13 T.B. *Shabbath* 31a.

14 *Urbach*, 63.

不過，這與基督教的觀念不同。新約說基督是道，是榮耀，是神的光，也提及神的靈。舍建拿的主題有助解釋神三位一體的特質。新約作者運用了這類言辭解釋道成肉身¹⁵ 的奧秘和聖靈¹⁶ 的內住。耶穌誕生時，牧羊人看見主的「榮光」(路二 9)。約翰注意到耶穌的榮耀，認定祂就是神的 *mêmrā'* (「道」):「道成了肉身，住〔希臘文的動詞和舍建拿同出一源〕在我們中間，充充滿滿地有恩典，有真理。我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。」(約一 14) 耶穌受洗時，聖靈降下，「住在他的身上」(32 節)。彌賽亞的榮光在登山變象之時尤其清晰可見(路九 29; 參彼後一 16-18)。醫治一個瞎眼乞丐之時，耶穌親自宣告：「我……是世上的光」。耶穌受難前，曾作出「大祭司的禱告」。當中祂指出自己分享了父神的榮耀，如今祈求父神讓信徒也可分享這份榮耀(十七 22)。

保羅在他的書信裏運用「居住」(舍建拿)的觀念闡明道成肉身的奧秘(神住在人的肉身; 參西一 19, 二 9)。舍建拿的「榮耀」停留於一切在基督裏的人身上(例: 羅九 23; 弗一 18, 三 16; 西一 11、27)。耶穌是「榮耀的主」(林前二 8)。成了肉身的基督，祂的榮耀在復活之後大大彰顯(羅六 4)。藉著聖靈，一切在基督裏的人已可分享復活基督的好處，等候祂將來榮耀的顯現(參羅八 15-18; 林後一 20-22; 弗一 13-14)。保羅這樣述說基督徒的盼望：「主就是那靈，

15 見「基督的位格」PERSON OF CHRIST。

16 見「聖靈」HOLY SPIRIT II。

主的靈在哪裏，那裏就得以自由。我們眾人既然敞著臉得以看見主的榮光，好像從鏡子裏返照，就變成主的形狀，榮上加榮，如同從主的靈變成的。」(林後三 17-18)。

耶穌與舍建拿的關係，在新約其他篇章也明顯可見。保羅看見復活耶穌的榮光，祂的光芒使保羅失明(徒九 3-9，二十二 6-11，二十六 12-18)。希伯來書一章 3 節提及耶穌是神至大的啟示：耶穌是「神榮耀所發的光輝，是神本體的真像，常用祂權能的命令托住萬有」。雅各書二章 1 節稱呼基督的群體為「信奉我們榮耀的主耶穌基督」的眾人。

聖靈的臨在，也是舍建拿的一種表述。聖靈降臨，住在耶穌身上(約一 33)。在五旬節，聖靈降下，停留在 120 個門徒身上：「又有舌頭如火燄顯現出來，分開停留在他們各人頭上」(徒二 3，斜體字形為作者加上；「停留在」，《和》原譯作「落在」)。

新約顯然有猶太人的背景。新約作者把與舍建拿相關的榮耀歸給聖靈和聖子。耶穌是 *mêmrā'* (「道」)，有神的靈充滿，滿有榮耀。祂也是神榮耀的反映。聖靈把神的榮耀充滿一切有聖靈的人，所以這些人給更新變化成神的形象。¹⁷

另參「榮耀」GLORY III-VI。

17 參 Kline。

參考書目

Encyclopaedia Judaica, XIV, s.v. (R. G. Horwitz); M. G. Kline, *Images of the Spirit* (1980); *TDNT*, II, s.v. δοχέω χτλ.: δόξα (G. von Rad and G. Kittel); E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (Eng. tr, 1979).

W. A. VANGEMEREN

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》